

張道藩 主編

天師道

張道藩
天師道



13956.2/1

76824



200038324

D704/22

天 师 道

廖士祥

顾问

郭树森

主编

郭树森 朱 林 贺绍恩

编著

上海社会科学院出版社

责任编辑 之 羲

封面设计 邹越非

天 师 道

郭树森 主编

郭树森 朱 林 贺绍恩 编著

上海社会科学院出版社出版

(上海淮海中路622弄7号)

新华书店上海发行所发行 陆军指挥学院印刷厂印刷

开本850×1168 1/32 印张 6.75 字数 165000

1990年2月第1版 1990年2月第1次印刷

印数1—4500

ISBN 7—80515—423—5/K·53

定价: 3.40元

目 录

《天师道》序	1
引论	5
第一章 汉末天师道的创立	9
第一节 天师道产生的历史条件	9
一、 汉代的政治与社会宗教化	9
二、 天师道产生的思想渊源	12
第二节 张道陵初创天师道	17
一、 张道陵其人	17
二、 张道陵读经学道	18
三、 张道陵著书创教	21
第三节 天师道初创后的传播与发展	30
一、 张修其人及其对天师道的贡献	31

二、	张鲁集大成建立政教合一的汉中政权·····	33
第四节	汉末天师道的主要经典及其思想理论·····	36
一、	《太平经》与天师道的关系·····	36
二、	《老子想尔注》与天师道的关系·····	39
三、	《想尔注》神化《老子》为天师道的创立奠定 了理论基础·····	43
四、	《想尔注》对《太平经》的继承和发展·····	48
第二章	魏晋南北朝天师道的变革·····	53
第一节	天师道变革的原因·····	53
一、	魏晋南北朝社会矛盾的尖锐化·····	53
二、	士族人物进入天师道并对天师道提出了新要求·····	57
三、	魏晋南北朝社会思潮对天师道变革的刺激·····	59
第二节	寇谦之及其北天师道·····	61
一、	寇谦之改革天师道的主要内容·····	63
二、	寇谦之改革天师道的目的·····	64
三、	寇谦之改革天师道的重要手段·····	65
第三节	陆修静、陶弘景及其南天师道·····	67
一、	陆修静“总括三洞”创立南天师道·····	67
二、	陶弘景对南天师道的发展·····	71
第四节	张盛及其龙虎宗正一道·····	75
一、	张盛南下龙虎山·····	76
二、	张盛创立龙虎宗正一道及其变革·····	82
第五节	天师道组织形式的发展·····	84

一、	组织管理制度上的发展·····	84
二、	道馆的兴起·····	88
第三章	唐宋元明天师道的兴盛·····	91
第一节	封建统治者对天师道的信奉、扶植和利用·····	91
一、	封建统治者对天师道的信奉与扶植·····	91
二、	封建统治者对天师道的利用·····	101
第二节	唐宋元明时期的龙虎山·····	107
一、	浓厚道教色彩的龙虎山自然景观·····	107
二、	宫、府、观·····	110
三、	碑文、诗词·····	117
第三节	天师道兴盛时期的宗教活动·····	121
一、	天师道的主要宗教活动·····	122
二、	天师道的日常宫观生活·····	127
第四节	天师后裔及其弟子对道教经书的编撰·····	130
一、	编纂《道藏》·····	130
二、	注疏《道德经》·····	134
三、	撰写道教经书·····	139
第五节	天师道兴盛时期的思想理论·····	140
一、	《虚靖真君语录》中的禅学化倾向·····	140
二、	《岷泉集》中理学的渗透·····	143
第四章	明中叶以后天师道的衰亡·····	150
第一节	天师道衰亡的历史必然性·····	150
一、	天师道随封建制度的衰落而衰亡·····	150

二、	新儒学的兴盛取代了天师道在封建思想领域的独立地位·····	151
三、	科学技术的进步导致了天师道的宗教萎缩·····	154
第二节	天师道衰亡的历史过程·····	156
一、	明清天师道的没落·····	156
二、	民国天师道在大陆的消亡·····	159
第三节	天师道的余绪及龙虎山现状·····	160
一、	天师道的余绪·····	161
二、	龙虎山现状·····	163
第五章	天师道的社会历史作用·····	169
第一节	天师道与政治·····	169
一、	天师道与农民起义·····	169
二、	天师道对历代政权的影响·····	171
第二节	天师道与文化·····	173
一、	天师道对“道论”的发展·····	174
二、	天师道与科学文化·····	176
三、	天师道与文学艺术·····	179
附录一：	天师世家、房系、人物综述·····	183
附录二：	天师印剑、宝物、署职考·····	199
主要参考书目	·····	204
后 记	·····	206

《天师道》序

江西省社科院郭树森等同志，博闻多才，好学不倦，有志于道教的研究，积有十余年之久。近成《天师道》一书，洋洋二十余万言。将出版之际，问序于余，余辞之不获，特以旬日，先睹为快。通读全书后，钦佩著者之于心从事，思路精审。稽文献、参传说，兼采古今诸家的论断，详为取舍以求至当。故考核有创见，内容具新义，诚不易多得的道教教派史之作。老子曰“道可道，非常道；名可名，非常名。”于“天师道”的名实，自古迄今，屡起变化。不妨从《天师世家》之旨，观道教史的史迹，综合以明其象，愿略进一层以论“天师道”。

凡研读《天师世家》似可分析成三个阶段：第一阶段为张道陵、张衡、张鲁祖孙三代的创教阶段，结束于建安二十年（公元215年）张鲁降汉受封为阆中侯。第二阶段为张鲁子第四代张盛，迁居江西龙虎山，直至二十四代张正随，宋真宗于大中祥符九年（公元1016年）召见之，并赐号贞静先生，为之建上清宫。第三阶段自二十五代起，有确切的宗谱，历代延续，将近千年，六十余代的天师，今日仍存在。究此三个阶段，情况完全不同，殊未可等视之。

于第一阶段，可考述的史迹极丰富，时代背景极复杂，当时及后代人的注录，真伪丛杂，如能严加分辨，十之七八属信史。然创此教派时，其名仅为“五斗米道”，并未用“天师道”，祖孙三代自称天师、嗣师、系师之名，且地点在蜀而及汉中，与龙虎山无关。考“天师”之名，出于庄子的寓言。《庄子·徐无鬼》：“黄帝又问，小童曰，夫为天下者，亦奚以异于牧马者哉，

亦去其害马者而已矣。黄帝再拜稽首，称天师而退。”整个寓言谓黄帝迷途而问途于牧马童子，小童既识途又知为天下，故黄帝以天师称之。此证天师之名与黄帝有关，汉代的黄老道早已用之。今于《抱朴子·遐览篇》中，著录其师郑隐所收藏的道书，内有《天师神器经》、《小僮经》、《小童符》等，因左慈、葛玄、郑隐、葛洪四代所传的道派，属黄老道，《抱朴子》成书于两晋之际（公元317年）并未重视五斗米道。以得道成仙为教义的道教，必本于方仙道与黄老道，而张道陵祖孙三代所创立的教派，又于黄老道中舍黄而仅取老，并结合巴蜀地区原有的五斗米道而形成。至于五斗米道的传者，除被张鲁所杀的张修外，抑或在巴蜀地区久已流传。如以五斗米道为张道陵所创，则无从说明张修的事实。

于第二阶段为张盛世传二十代，时约八百年，是否属实，难免有所怀疑，然不妨以略具规模的一姓宗谱视之，当合于魏晋南北朝隋唐的史实，道教自有其众多教派，或归诸张氏世传的《天师世家》为道教史，势必有违于客观历史。于魏晋时，执政者莫不以黄巾起义为戒，乃讳言与黄巾有关的黄老道。名虽讳而道教之实，未尝可不及黄帝。况巴蜀地区的五斗米道，汉代起亦早受黄老道的影响，故葛洪于《抱朴子·地真篇》中已有“黄帝到峨嵋山，见天皇真人于玉堂，请问真一之道”的记述。宜蜀有陈瑞，于五斗米道中另创自称天师的教派。咸宁三年（公元277年）瑞被诛，而于巴蜀再兴天师道之名。核诸《晋书·列传》记录信道教的教派，基本分“五斗米道”与“天师道”。及东晋末孙恩卢循又利用五斗米道起义，规模虽小于黄巾起义而情况相似，东晋亦由是而亡（公元420年）。故于南北朝起，更讳言五斗米道而仅以天师道称之。南北天师道的名实，当然包括张道陵祖孙三代所发展的五斗米道，然各有所继承，而已本诸方仙道与黄老道，决不为三天师所限，更非张盛子孙隐遁于龙虎山所相传的教义。

合诸当时的时代思潮而言，寇谦之（365 - 448）的北天师道与佛教相对立，南天师道与佛教能相互渗透。凡《隋书·经籍志》所言，虽已结合南北天师道，实以北天师道为主。至于南天师道，由宋陆修静（406 - 477）立三洞；经齐孙游岳的充实；及梁孟法师更立四辅以归诸正一；同时陶弘景（456 - 530）创立三茅宗进一步结合三教，于道至崇信秦汉之际的三茅君与张良，且从上清派为主；陈有周智响则发展《太平经》守一之道。此南天师道的实质，唐有孟安排既见《隋志》后，又著《道教义枢》以继之，即《道藏》用三洞四辅编目的由来。且唐代盛行上清派，主要继承者司马承祯（647 - 735）总结当时道教的天下形势，凡分十大洞天与三十六小洞天七十二福地，而江西龙虎山仅属第三十二福地，有仙人张巨君主之。此仙人或非张盛或张陵，亦非张良，以仙人称之，疑属战国楚人。可见在盛唐时，龙虎山在道教中的地位并不高，及韩愈（768 - 824）著《原道》，仍以孔子之儒，排释迦牟尼之佛和老聃之道，根本未及张天师之事，况除《天师世家》的记录外，张道陵子孙可考者，仅有与于上清派，且未言居于龙虎山。直至五代南唐保大八年（公元950年）始有陈乔的《新建信州龙虎山张天师庙碑》，及后周（公元951 - 960年在位）孙夷中集《三洞修道仪序》提及“天师之裔，世传一人即信州龙虎山张家”的记载，然较二十四代张正随，仅早一二代。

于第三阶段，全部可深信，近千年来的发展，已成为道教的主流。再者，宋真宗除封张正随外，亦封曲阜孔子后裔为衍圣公。由是自宋初起，一儒一道代代相传，影响之大且久，恐非真宗始料所及。唯以东汉之张陵，合诸春秋之孔子，时间实不相称，然尚未闻有信司马承祯之说。事实上留侯天师可备一说，陵传及正随为二十四代，亦属一姓的宗谱而已。合而详考之，第二阶段为八百年，世传二十代，每代生子的平均年龄为四十岁；第三阶段为九百八十余年，世传四十代，每代生子的平均年龄为二十二岁。

而后一阶段，基本有史传可稽考，则前一阶段的记载，的确恍惚，以一姓的宗谱论，亦决不止二十代，今固以阙疑为是。至于龙虎山有张巨君主之的传说，在盛唐时已有记录，且张巨君兼主第五十三福地，在朗州武陵县的德山。考唐代的朗州，在今云南省昆明东北，有合于五斗米道的发源地，犹由云南传到江西，而时间必当在战国，此似可补第一阶段所未备。然以道教言，传道者岂必姓张，一如发展孔子之理者，未尝必姓孔。奈自第三阶段以来，已逐步深信道教教主为张陵张天师，则名实俱变，或未辨常变之理，则简而言之，亦何以认识十大洞天及其他洞天福地的史迹。

以上略进一层以论五斗米道与天师道的复杂变化，信笔而言，深望著者与读者有以正之。

潘雨廷序于华东师大古籍研究所

1988年9月

引 论

我国是一个多民族多宗教的国家，除世界三大宗教在我国广为传播外，道教是我国独创的传统宗教。其信仰内容，具有我国的历史与民族文化的特点。形成于四川鹤鸣山，长期在江西龙虎山世代传授的天师道是道教的一个派别。

所谓天师道，指的是张道陵创立的并由其子孙世袭相传的以老子为教主、以“道”为最高信仰、以符篆驱鬼治病为手段，追求长生不死成仙为最高境界的一种宗教组织。其早期亦称“五斗米道”。南北朝时，分为南天师道和北天师道。张氏后裔又称“正一道”、“龙虎派”。元代以后，“正一道”为道教上清、灵宝和天师道等符篆派之总称，与全真道同为道教之两大宗派。

首先，在道教中，天师道是创建最早的一个道派，它的出现标志着道教组织的产生。在我国东汉时，虽有以“黄老”为宗教名称的黄老道出现，但它只是道教的前身，还未构成一种完整的宗教。作为完整和成熟的宗教要有组织团体、教义经典、规范仪式、教主信徒、教派传授系统。象这样的道教派别，在东汉末年只有两支，一支是天师道，一支是太平道。两支道教派别实际上是同一源流，都是依据早期道教经典《太平经》而创立的。不过张道陵依据《太平经》创立天师道则比较早，创立于东汉顺帝（公元126—144）年间，而张角兄弟的太平道则形成于东汉灵帝熹平（公元172—178）年间，比天师道晚三、四十年。

有人认为，太平道的开创者应为西汉成帝时诈作《天官历包元太平经》十二卷的甘忠可，这是没有根据的。因为甘忠可只是一个道教理论的奠基者，作了一些创教的舆论准备，在实际上他

并没有创立太平道。

其次，在道教之中，天师道是嗣教时间最长的一个道派。张角利用太平道发动“黄巾起义”，经统治者的镇压很快就消亡了。其余诸派，比如上清派、灵宝派、楼观派、茅山派、净明派、全真派、真大道教、太一教等都是东晋中期以后陆续出现的，嗣教时间都比天师道短得多。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。”天师道自汉末创立以来，历经魏晋南北朝的变革，唐宋元明的兴盛直至解放前夕，约一千八百多年，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，从张道陵至张恩溥，在大陆总共传了六十三代，其后裔至今还在台湾传授，成为中国历史上仅次于孔子世家的“天师世家”。

再次，在道教之中，天师道是影响最大的一个道派。道教以仙术（内修炼丹之类）和神术（冥通符咒之类）来分，只有丹鼎派道教和符箓派道教两大派别。丹鼎派标榜长生不死，以仙术炼丹骗人。但炼丹一要有钱，二要有闲，“入名山，绝人事”，只有少数人才能办得到。所以丹鼎派大多流传于上层社会，得不到广大劳动人民的支持。符箓派可以制造出很多的符咒、神水（中草药制成）之类的东西为人治病，往往有些灵验，能够在民间广泛流传，为广大劳动人民所信奉。在道教中，符箓派处于主导地位。

太平道和天师道早期同属于符箓派民间道教，太平道发动黄巾起义，其规模和影响曾一度超过天师道。而天师道只是局部地

参加起义，没有遭受大的损失，并且在汉中建立了政教合一的政权，统治达三十年之久。以后张鲁又归附曹操受到优遇，其派不仅保存了下来，而且乘太平道被镇压之机向全国扩展，原来的一些太平道徒也转而加入天师道，随着西晋的统一，符箓派道教便统称为天师道了。

东晋南北朝时期，天师道为了适应封建统治的需要，经过统治阶级的改造，其宗教性质发生了根本的变革，逐渐由民间转变为官方道教，不但在宗教组织上得到了很大的发展，同时教规、教仪也得到了充实。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，从提举三山（龙虎山、阁皂山、茅山）符箓，兼御前诸宫观教门事、总领江南道教到被尊为全国教主的地位，其势日盛。

由于天师道的兴盛，其所在地江西贵溪龙虎山曾一度宫观道院林立，成了“仙都”、“洞天福地”。明张宇初《龙虎山志序》说：龙虎山“历魏、晋、唐、宋代有褒崇，若山川之胜，宫宇之丽，人物之繁，仙迹之异，道行之神，爵望之显，代之慕拟。歆艳者或美之于诗文，垂之金石，传逮二千余载而嗣之者愈久愈昌。”从而，在道教经书、符箓治病、斋醮仪范、道场艺术、修炼方法，以及宫观建筑等各方面积累了大量的宗教典籍和文史资料，曾对我国的政治、经济、哲学、文学、艺术、药理学以及民俗等方面产生了深刻的影响。

研究道教，不仅需要从总体上加以认识，而且需要对各个道派加以具体的研究。从国内外对道教的研究来看，总体上的研究较多，如陈国符的《道藏源流考》、傅勤家的《中国道教史》、许地山的《中国道教史》、卿希泰的《中国道教思想史纲》，法国亨利·马伯乐的《中国道教与民间宗教》、日本小柳司乞太的《神道和道教》、洼德忠的《道教史》等，而对各个道派的具体

研究较少。自古以来，具体地研究天师道的道士、学者虽然不乏其人，但以神化成分居多，信史较少，且缺乏思想理论深度，不够系统。迄今没有一部系统研究天师道的专著。此外在一些重要问题上仍存有分歧，比如张道陵赴四川创教之前是否到过江西等地学道；《老子想尔注》的作者究竟是张道陵还是张鲁；张道陵创立道教是从一开始就叫天师道还是后来改称的；张修究竟是张衡还是另有其人，张盛移居江西龙虎山是在汉末还是在西晋；张氏后裔对道教理论有无贡献等等。因此，具体系统地研究天师道的历史以及它在道教史上的地位和作用是很有必要的。

要具体深入地研究天师道是有一定难度的事。一方面，由于早期天师道源于民间，往往与农民运动联系在一起，不受统治阶级的欢迎，正史很少记载，即使有也不乏贬低和歪曲；另一方面，后世的道教徒对其前代历史虽有整理，但出于美化伪造的比较多。为此要弄清楚天师道的真实历史，既要依据正史记载，又要参考野史资料；既不能偏信正史，也不能忽略野史。这往往需要收集和整理大量的资料，并加以甄别。这本书虽然问世，然限于我们的学识水平和客观条件，舛错之处不免，欢迎读者批评指正。

第一章 汉末天师道的创立

天师道是在汉代阶级矛盾激化，社会危机深重的历史条件下，依托和改造黄老学说而发展起来的宗教组织。它形成于东汉顺帝（公元126—144）年间，创始人为张道陵（也称张陵）。张道陵死后，其子张衡、其徒张修、其孙张鲁继续推行其道。张氏祖孙三代后来被称为“三张”或“三师”。《仙鉴》卷十九说张道陵称天师，其长子衡称嗣师，衡长子鲁称系师。《笑道论》：“陵传子衡，衡传子鲁，号曰三师。”张道陵祖孙三代和张修的天师道，属于早期天师道。

第一节 天师道产生的历史条件

宗教信仰及其组织形式，都是在一定的历史条件下产生的，既有坚实的社会基础，又有丰厚的思想渊源。天师道的创始人张道陵虽生活在东汉顺帝时期，但作为一种社会思潮的道教，其起源和思想来源可以追溯到秦汉以上。我们探讨汉末天师道怎样创立的问题，应当首先分析汉代的社会状况。

一、汉代的政治与社会宗教化

我国自秦封建制度确立以后，到了汉代已是一个以汉族为主体的封建帝国。它在经济上，改变了秦末的贫困而逐渐富庶，人口增加了，生产力有了很大的提高；在政治上，地方割据势力被削弱，版图扩大，加强了中央集权的力量；在思想文化方面，出现了独尊儒术的大一统局面。汉初的这种发展，在汉武帝达到了鼎盛时期。但汉初的昌盛，是建立在对农民残酷剥削和压迫的基

础之上的。强大的西汉王朝，在开始时就孕育着不可调和的阶级矛盾。尤其在汉武帝时代，社会的繁荣，带来了“富者田连阡陌，贫者无立锥之地”的贫富悬殊。（《汉书·食货志》）加上汉武帝的连年征战，农民所受剥削和压迫更为沉重，农民与地主的阶级矛盾也日趋激化。到了西汉后期，土地高度集中，连年灾荒，引起了统治阶级的焦虑。“今陛下即传以来，日月失明，星辰逆行。山崩泉涌，地震石陨。……《春秋》所记灾异尽备，陛下视今为治邪？乱邪？”（《汉书·京房传》）同时企图借助于天和鬼神来稳定他的统治。汉哀帝时，在解光、李寻等朝官支持下，夏贺良等人上书：汉历中衰，当更受命，成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。汉哀帝为衰政和疾病所困，便采纳了夏贺良的建议，下诏改元，以建平二年为太初一年，又自号“陈圣刘太平皇帝”。

自董仲舒用阴阳五行推论灾异，建立“天人感应”学说之后成帝时期出现了所谓的六经六纬，到哀帝、平帝更趋盛行，深得统治阶级的崇信与重视。讖，是一种宗教咒语，“诡为隐语，预决吉凶”（《四库全书总目提要》卷六），源出巫师和方士。纬，是以宗教迷信的观点对儒家经典的解释，把儒家六经及其思想神秘化、宗教化。讖、纬两者的形式虽然不同，但就其宗教迷信的实质来说，是完全一样的。

王莽时，农民起义在各地兴起，为了瓦解农民起义而积极提倡符命图讖，“兴神仙事”“崇鬼神淫祀”（《汉书·郊祀志第五下》）。但历史发展的结果，恰恰和王莽的意愿相反，赤眉，绿林起义最后推翻了短命的新朝，刘秀篡夺了农民起义的胜利果实，建立了东汉。东汉王朝为了稳定社会秩序，讖纬仍盛行不衰。据《隋书·经籍志》所载：“光武以图讖兴，遂盛于世。汉时又诏东平王苍正五经章句，皆命从讖。俗儒趋势，益为其学，篇章

第目，转加增广，言五经者，皆凭讖为说”。光武之后，民间利用讖纬符命起事的，络绎不绝。农民起义领袖多自称“皇帝”、“天子”、“平天将军”、“柱天将军”等。其中一部分假托黄帝之名以相号召，而具有道教色彩。如质帝时，“九江贼马勉称黄帝”（《后汉书·顺冲质帝纪》）。桓帝时，“长平陈景自号黄帝子，署置官属。”南阳顿管伯自称真人，“并图举兵”。“勃海妖贼盖登等称太上皇帝”等。（《后汉书·桓帝纪》）

在统治阶级和被统治阶级对宗教都强烈需求的条件下，不仅儒生与神仙方士合流了，而且道家思想也宗教化了。道家伴随着汉初全国的统一，汉武帝“独尊儒术”后，黄老之学丧失了它在汉初的正统地位，为在夹缝中求得生存，被迫变换形式，与神仙方术相结合朝向宗教方面发展。

道家之所以能与神仙方术合流，有三个重要因素：一是由于黄老学除了君人南面之术外，还夹杂一些神仙思想。它的以黄为本，以老为宗，在“无为而治”遭贬之后，变成了黄老学的主流。二是神仙家要依托黄老而抬高自己身价。大约从战国中期起，“世之所高，莫若黄帝”（《庄子·盗跖》）有关黄帝的各种传说日益增多，影响非常大。许多方士的著作托名于黄帝，使黄老学向神仙方术发展。三是神仙思想受到封建统治者的爱好。汉武帝虽然独尊儒术，但对黄老学中的神仙思想和方士求仙术却十分感兴趣，不在他罢黜之列。

在黄老学与神仙方术合流的过程中，黄老的概念趋于宗教化。秦汉之际，道家，是假借黄帝之言以宣传自己的思想主张，到汉代老子与黄帝联称了。“然言道德者称老子，言灵异者称黄帝。”（《四库全书总目》子部五十六道家类）虽然有着微妙的差别，但并同尊为道家的创始人，东汉以后，有些思想家和政治家，在以黄老之学作为修身治国之本的同时，还把它神化，作为长生成仙之道。黄老宗教化，使方士、方术的概念逐渐被道士、

道术的概念所取代，产生了黄老道。黄老道以黄帝、老子为教主，内容很广泛，从皇帝到祠祀、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。黄老道的根本哲理是阴阳五行。其道术有两大类：一类是讲求炼丹术；一类是讲求符篆治病的科仪术。第一类流行于统治层中，后一类盛行在民间。以后黄老道又具备了道教的基本内容和一定的宗教规模，成为道教的前身。

东汉后期从和帝开始，政治上逐步形成外戚与宦官两大集团，彼此争夺政治权力。特别是外戚、宦官两大集团激烈争夺，豪强地主大量兼并土地，广大农民丧失土地以后，成为辗转道路的流民，处境尤其悲惨。再加上自然灾害频频发生，疫病流行，为了求得生存，唯有求助鬼神。天师道就因此而产生而发展。

二、天师道产生的思想渊源

天师道虽然产生在汉末，但就其信仰而言，与中国古代宗教有着一定的关系。具体地说，与殷周时代的巫术和战国秦汉时代的神仙方术有关。

道教所谓的“道”，是从古代神道设教的神道而来。《周易·观卦彖辞》说：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”《中庸》所谓“鬼神之为德，其盛矣乎？视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遣，使天下之人，斋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。”据此可见，东汉时称道教为鬼道，实际上是继古代神道而来。古代的神道的主事者，就是巫祝。

古人崇拜自然，认为宇宙一切现象都有神灵主宰。如祀天仪式，《礼记》载周代以后稷配天。《周礼·春官·司服》说：“王之吉服，祀昊天上帝，则服大服而冕。”此外如夏至祀地于方泽，秋分祭月，春分祭日。其他风雨雷电、山川江河，也都被认为有神灵在管理。即所谓天上三十六天帝君、二十八宿。此外，在古代除对自然崇拜外，还相信人死灵魂在。传说夏、商、周三代祭

祀鬼神都立“尸”。尸用生人上坐，认为死者依附尸来享受供品。《诗经·楚茨》“神具醉止，皇尸载起，鼓钟送尸，神保聿归”，就是送尸的歌辞。由于祭祀天地日月星辰和祭尸，便逐渐出现了专门事神和传达神意的巫。《说文》：“巫，祝也，能齐肃事神明者。”巫能够隐形，以舞降神。巫有许多的“术”，包括祈禳，禁咒和占筮，主要用于降神、驱鬼、解梦、预言、祈雨、医病等等。巫祝在奴隶社会中处于支配地位，一切祭祀、祝赞、征兆的事情都由巫祝管理过问，是奴隶主阶级的统治工具之一。巫祝随着奴隶制的解体而衰落，但巫术迷信却一直流传下来，为后来的方士、道士所继承。

到战国初时，社会上出现了神仙方士。方士的所谓“方”，主要是不死的仙方。这种方士也从事巫祝术数，自称他们能够通神仙，能够炼不死的丹药，能够飞升成仙。神仙信仰，起源于古代人们对自然种种神秘现象的幻想。《山海经》所记载的山神水怪的传说，就是古代人们对这种幻想的表现。这一思想到战国时发展丰富起来，诗人屈原就在他的作品中，写出了对自然各种神秘传说的想象，用于抒发他满腔的热情和悲愤。《楚辞·远游》说：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之体德兮，羨往世之登仙。”又说：“餐六气而饮沆瀣兮，漱正汨而含朝霞；保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。”“吸飞泉之微涣兮，怀琬琰之华英；玉色胼以腕颜兮，精醇醉而始壮。”这是因为在战国之时，不仅呼吸吐纳为当世所习慕，而且升仙之谈，亦为所乐道。庄子在老子养生论，即在“长生久视之道”的基础上，也创造出“真人”、“至人”、“神人”这些逍遥自在的人。在《庄子》一书中，有许多的神话寓言，比如说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”这些本是文人骚客的一种精神追求，却被后来的方士、道士所利用，成为神仙信仰的一个根据。

战国中后期，方士进一步将其仙术与邹衍的阴阳五行说糅合起来，形成方仙道。《史记·封禅书》说：“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。邹衍以阴阳主运于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”这种方仙道的神仙方术，由于受到封建统治者的重视，在战国末和秦汉之际相当流行。齐威王、齐宣王、燕昭王和秦始皇，都先后派人到渤海中寻找传说中的三座仙山蓬莱、方丈、瀛洲。后来，汉武帝继续求仙，在其身边，围集着一批著名的方士，如李少君、少翁、栾大、公孙卿等人，甚得武帝的信任。公孙卿上书谓黄帝铸鼎而成仙，其时宝鼎已出，封禅即可成仙。武帝叹道：“诚得如黄帝，吾视去妻子如脱履耳。”（《汉书·郊祀志》）在汉武帝仰求神仙的热烈气氛下，淮南王刘安“招致宾客方术之士数千人，作《内书》二十篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。”（《汉书·淮南王传》）还有刘向撰《列仙传》，集中宣扬了世有神仙和神仙可学的观点。当时，除提倡神仙信仰之外，还有许多的方术：如蛊（咒诅物怪害人之术）、堪舆（看风水）、建除（术数家以十二辰定日之吉凶）、胎息（服气之一种）、变化（即变化人体为异人异物）、风角（根据风向定吉凶之方术）、遁甲（又称奇门遁甲，根据甲子而演变成的隐遁之法）、七政（指日月与五星有关之方术）、六日七分（以八卦和四季相配之法）、逢占（逢人而问，占而答之）等等。这些荒诞的迷信加上两汉谶纬和神仙黄老的妄说，构成了汉末道教的基础。

但光有神仙和方术，还不能构成完全的宗教。因为宗教本身是一种创世说，它作为一种神学的思想体系，必须对宇宙的本质，人生的真谛，彼岸世界的存在，以及达到彼岸世界的途径等一系

列问题有较为系统的阐述。为了找到这种立教的理论根据，以论证其“道”、“神仙”的存在，道教在其创立的过程中便利用和改造了道家的哲学本体论，同时也广泛地吸收了儒家的伦理道德，墨家的政治经济思想和释家的教义等等。

（一）神化老子，糅入神仙内容，把“道”作为根本信仰。老子是中国伟大的哲学家，有一整套哲学本体论（宇宙生成）的理论。在老子之前，中国古代哲学思想虽然已经产生，但却是零星片断，没有形成体系。老子在《道德经》一书中提出“道”作为最高的哲学范畴，用以标志世界万物产生的总根源及其变化的总规律，并就如何认识“道”，如“道”的特征和它的运动变化，建立了一个朴素的、辩证的、逻辑结构严密的思辨体系。但是从东汉起，一些宗教学者把《老子》神学化，视老子为教主，使巫术和神仙方术依托于《老子》理论，于是产生了神仙道教。《老子》的“道”本来表示宇宙原始状态和基本规律，但又有玄奥迷离的色彩。如《老子》中的“道”，其状态是“恍惚”，“道”衍生万物的过程也是“恍惚”。道教家就夸大“道”的这种神秘性，使之成为玄妙莫测的最高精神本体。东汉初年，已经有人附会“老子之道，为可以度世”。（《论衡·道虚》）桓灵之世，祭祀老子，求长生福，已为帝王贵族之常事。差不多与其同时，有托名河上公者，撰《老子章句》云：“道可道，谓经术政教之道也。非常道，非自然长生之道也”。特别强调“自然长生之道”，目的在于求长生不死。这是把《老子》的“道”由道家的哲学概念改变为神学概念的重要关键。另外，《老子》避世离俗的“清静无为”思想，爱养形神、长治久安的“养生论”，以及“静观”、“玄览”、“含德”、“抱一”的唯心主义认识论，虽然“不言药，不言仙，不言白日升青天”，但也被道教利用了。

（二）道教与儒教有一个共同的理论基础，就是阴阳五行学说；有一个共同的政治倾向，就是肯定贵贱有序、上下有等。早

期道教经典《太平经》大讲阴阳灾异和礼教，在这一点上与经学没有实质性差别。如《荀子·礼论》云：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡焉无安人。故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”道教经典《太平经》就继承儒家的旨趣，大事宣扬天、地、君、父、师信仰的重要。又如葛洪撰《抱朴子》，以忠孝和顺等德行为修仙的必备条件。他说：“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。”（《对俗》）这说明早期道教不是作为儒教的反对派出现的，而是儒教的补充和后继者。如果说老子和神仙家的思想引出了道的超人间性，那么可以说儒教赋予了道教以现实性和人间性。同时，儒学的变种谶纬之学，也是道教的重要思想来源。如魏伯阳的《周易参同契》，从形式到内容都受到谶纬之学的影响。至于谶纬书中的神化老子，实际上是开道教对老子神化之先河。

（三）道教吸收了墨家的尊天明鬼和互助的思想。最早的道教经典《太平经》一书，其中就继承有墨家的思想因素，葛洪的《神仙传》，更是把墨子神化为地仙。章太炎在其所著《黄巾道士缘起》一文中说：“神仙之说，汉末或托老子，与其初旨背驰。今之黄巾道士，起于张陵、张鲁之伦；其‘奸令’、‘祭酒’，虽主习老子五千言，本非虚无贵胜之道，而亦不事神仙，但为禳解劾治而已。斯乃古之巫师，近于墨翟，既非老庄，并非神仙之术也。……而明鬼独率循勿替，汉、晋后道士，皆其流也。”（见《章氏丛书检论》卷三）墨子站在“农与工肆之人”，小生产者阶层的立场上，提倡“赖其力者生，不赖其力者不生”（《非乐上》）的劳动原则。而《太平经》中接受为“夫人各自衣食其力”（《分别贫富法》），强调人们应该靠自己的劳动来维持其生活。这个原则和互助的精神成了民间道教思想精华的一部分。

(四) 道教还吸收了佛教的一些教义和仪规。早期道教的形成，恰与佛教传入中国处于同一历史时期，因此互有渗透。据《后汉书·光武十王列传》注引袁宏《汉记》说，当时的人把佛教看成“以修善慈心为主，不杀生，专务清静”。东汉道教学者襄楷把佛道两教看成一体，合称“此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢”。（《后汉书·襄楷传》）道教吸收了佛教的息欲、行善、因果报应等教义以及祠祀形式，但佛道互有影响，从当时的实际看，道教给予佛教的影响可能还要大一些，人们多用道教的眼光去看佛教，所以把佛教当成一种清静无为的宗教。

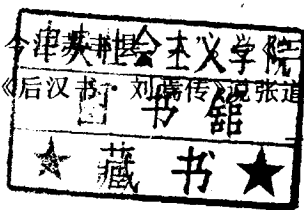
总之，天师道在汉代阶级斗争激化和社会宗教化气氛十分浓厚的历史条件下，既继承了中国古代社会的原始宗教信仰，又在重点利用道家哲学的同时，广泛利用和吸收了先秦时代各家的学术思想，这说明它的产生具有历史的必然性。

第二节 张道陵初创天师道

天师道究竟创立于何时，其创始人是谁？至今学术界仍然持有不同的看法。有的认为，早期道教起自民间，有很大的自发性，很难确定创教时期和人物，而张道陵在汉顺帝时创教的传说，不足视为信史；还有的认为，五斗米道的真正创始人是张修，而不是张道陵，张鲁伪造自己祖父的历史旨在代替张修创教，而世人久为他所骗。这些看法提出了新的思路，有助于道教的深入探讨，但它既否认了野史（有关道书）上关于张道陵学道创教的记载，又否认了正史上所记载的一些基本史实。我们认为，还是按传统的说法比较可靠，即天师道创立于汉顺帝时期，其创始人为张道陵。

一、张道陵其人

张道陵字辅汉，“沛国丰（今江苏丰县）人，汉高祖功臣张敖之后，世为著姓。父张陵，字子真，自号‘张道陵’，生卒年虽不详，但据《后汉书·刘焉传》说张道陵“顺



帝时客于蜀”，活动于顺帝时代是肯定的。后来明代四十二代天师张正常撰《汉天师世家》说张道陵在“汉建武十年（公元34年）正月十五夜，生于吴之天目山”，卒于“永寿二年（公元156年）”，“在人间者一百二十三年”之说，是后世为了给先人树碑立传，恐亦不足为信。但从张道陵的一生当中所干的两件大事来看：一是读经学道；二是著书创教。他为此四处奔走，先后到过浙江、安徽、河南、江西和四川等地的名山大川，寻找秘文，隐居修炼，创作道书，确为创立道教作出了一定的贡献。

二、张道陵读经学道

张道陵从小读书，是一位勤学苦练，博览群书的儒生。葛洪在《神仙传》里说张道陵曾“入太学，博通五经”。《汉天师世家》说张道陵“七岁读《老子》，即了其义。于天文地理图书谶纬之秘，咸贯通焉。”说明张道陵是一个读书人。他研读的是《道德经》和汉武帝时确定的五部儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》，并且有较深的造诣。这些东西为他后来学道创教打下了扎实的基础。

由于东汉中后期社会极度黑暗，知识分子没有出路，为了寻找出路，张道陵不愿为官，转而学道。张道陵学道经历很长时间，到过许多地方，最后在四川创立天师道出了名。《汉天师世家》概述了这一学道过程：张道陵“自浙逾淮，涉河洛，入蜀山，得炼形合气之书，辟谷少寐。永平二年（公元59年）二十五岁，以直言极谏科中之，拜江州（汉县名，属巴郡，今渝州巴县）令，谢官归洛阳北邙山，信炼三年。……建初五年（公元80年）和帝征为太傅，冀县侯，三诏不就，游淮，居桐柏太平山，独与弟子王长从淮入鄱阳，登乐平云子峰，……炼丹其间，山神知觉，而双鹤导其出入，遂弃其地，溯流入云绵山（即龙虎山，在今江西贵溪境内）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《太清丹经》。乃曰：昔禹平水土，益焚山泽，功垂万世。今地道失宁（统治黑暗），妖厉（巫教）不滅，吾徒无益，道功未立，闻巴蜀沴气（疫病）为灾，当往除之。”这一学道叙述过程无疑夹杂着难以置信的成分，象“山神”、“双鹤导引”之类等。但有些活动不可能完全是臆造。如张道陵两次入蜀，与弟子王长游历名山大川；到过江西云子峰、龙虎山，讲诵《老子》，从事炼丹，以符水为人治病，招收弟子等是符合实际情况的，这可证之于《三国志·张鲁传》。

《汉天师世家》之所以能够补述张道陵经历，这除了依据历代史料记载而外，可能还依据历代传说和今已散佚当年未公诸于世的家谱资料。张氏家族作为天师道的首领，世代相传，各代都有文字记载，以此加以修订编纂，便形成了象《汉天师世家》、《龙虎山志》、《留侯天师世家宗谱》这样一些地方文献。四十三代天师张宇初在《龙虎山志》序中说：“其曰世家则本诸史云”。（《道藏》第106册）我们不能因其有附会神化的成分，就一概加以否定，斥之为“荒诞无稽”。如《汉天师世家》所记载的，张道陵早年“自浙逾淮，涉河洛，入蜀山。”就是指其第一次赴蜀，也是他学道的开始，他不愿为官，曾到河南洛阳北邙山修炼三年，又与弟子王长游历了名山大川。约于东汉永元二年（公元90年）到过江西龙虎山，在这里炼丹修道，以符水为人治病近三十多年，从学者千余人，为其晚年二次入蜀创立道教打下了基础。这段经历，还有以下的资料和事实可资佐证：第一，王长跟张陵在云锦山（龙虎山）学过道。《仙鉴》卷十九说：“真人王长，不知何许人。从张正一真人（按谓张天师）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（四川境内），真人一日指长曰：‘惟尔累世积善，宿有仙骨，’

可与成就矣。’遂尽得真人九鼎之要。白日飞升。”（转引自陈国符《道藏源流考》上，第100—101页）。

第二，张道陵在龙虎山学道的遗迹“飞升台”、“炼丹岩”、“濯鼎池”等至今犹存。龙虎山名胜录谓上清宫之三清殿，就是当年张天师草堂的遗址。第四代天师张盛自汉中迁还龙虎山以后，曾在此立祠。南唐保大八年（公元950年）李璟敕谕在张陵炼丹遗址附近修建了“天师府”。还有张道陵学道活动过的两个地方，“西仙源”和“壁鲁洞”都在龙虎山附近。据《龙虎山志》记载：“壁鲁洞在龙虎山东北十五里之西仙源，世传西山真人授祖天师降虎之法于此。按《列仙传》西山真人刘根字群安，汉成帝时人，冬夏不衣，身生绿毛二三尺。遇太乙玉女，传张候魏三使之文，藏于洞中。铭曰：‘天乙北祚神虎书，太乙紫文玉章符，北魁元范在龙虎，得者当寻西壁鲁。’唐皮日休诗：‘刘根昔成道，兹坞数千年，氍毹被玉体，号曰绿毛仙。’今日洞中石灶石床石几俱在。明永乐中胡濙攀梯而上，得绿蓑衣以献。”这些记载虽有传说神化夹杂其中，但西仙源、壁鲁洞这两个张道陵到过的地方却都是真实存在的。

张道陵第二次去四川是由江西龙虎山携弟子经嵩山入巴蜀的，初居阳平山，后迁鹤鸣山。张道陵在晚年为什么还要到四川去呢？这是因为张道陵学道的目的是为了创教，他早年去过四川，对该地情况十分了解，认为到四川去对创教有利。第一，当时四川地区今文经学和黄老之风很盛，方术甚为流行。《后汉书·方术传》所列的方术之士，不少属于四川地区。在这种大气候下，创立道教不愁没有信徒。第二，东汉时期，巴蜀为少数民族聚居之地，“俗好巫鬼禁忌”，（《后汉书·西南夷传》）巫风盛行。他们保持原始的自然崇拜和动物崇拜的习俗。并按时节牲或杀人，以祭祀山川动物神怪，而且往往保持以人祭神的野蛮习俗，张道陵入蜀拟借助巫风来创立道教，所谓“蜀人多纯厚，易于教化”（葛

洪《神仙传》），就是这个意思。第三，当时四川疫病流行，也便于招收弟子。东汉后期，各种自然灾害频频发生，特别是疫病流行，使广大人民的生命受到极大的威胁。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”；“灵帝建宁四年三月，大疫”；“熹平二年正月，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，人民群众唯有求助鬼神迷信。因此张道陵在“闻巴蜀沴气为灾”的消息后，便赶赴四川，以便通过符水治病发展教徒创立道教。

三、张道陵著书创教

张道陵赴蜀后，向当地氐羌族人民学习降魔驱鬼的巫术，并且积极地进行创教活动。其主要活动有以下几个方面：

（一）造作道书。张道陵在创教的过程中造作了“道书”，这是没有疑问的。因为一种宗教的创立，需要大量的思想理论及其理论依据。《三国志·张鲁传》说：“祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书，以惑百姓”。至于张道陵究竟造作了什么道书，史无明载，就是葛洪的《神仙传》也只是说，张道陵“精思炼志”，“造作道书二十四篇”，内容是什么，他也没有涉及了。这已成了道教史上的一个悬案。从现在的一些资料和研究成果来看，张道陵当年所造作的道书主要是《老子想尔注》，但不止这一种，可能还有《正一盟威妙经》和《正一科术要道法文》等多种，以及一些符书。

《老子想尔注》一书，佚失已久。隋书、两唐志均不著录。正统《道藏》也未收录。这是因为：（1）《魏书·释老志》说：“张道陵受道于鹤鸣，其书多有禁秘，非其徒辄不得观。”《老子想尔注》是天师道授道的秘典，只在教内传授，未在社会上公开流传，知者甚少，易于散失。（2）由于《老子想尔注》是以神仙炼养之说解释《老子》，杂以巫术，故多隐秘，特别是多

处谈及“实髓受精”之方术，在社会上多有微词，造成知者秘而藏匿，反对者加以抨击、禁阻。（3）《老子想尔注》中有诋毁孔丘的内容，认为“其五经半入邪，五经以外众书传记，尸人所作悉邪耳”，“道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上孔书，以为无上，道故明之，告后贤”。这种与儒家相抵触的著述，也当然会被社会所排斥。（4）北魏道士寇谦之改革道教，认为“租米钱税及男女合气之术”系三张伪法，“大道清虚，岂有斯事。”（《魏书·释老志》）他提倡道教“专以礼度为首，而加之以服食闭炼”，经寇谦之“清整道教”，道教发生了变化。而《老子想尔注》倡导男女合气之术，故亦属伪法之书，不合清虚之道，而渐被抛弃，终至寂然无闻了。（参见李养正《〈老子想尔注〉与五斗米道》一文，《道协会刊》一九八三年第十二期）。

从唐以后的一些记载和天师道创立时即以《老子五千文》为信奉的主要经典来看，《想尔注》作者为张道陵。唐玄宗御制《道德真经疏外传》与五代杜光庭《道德真经广义》列历代诠释笺注《老子》各家，其中有《想尔》二卷，皆云：“三天法师张道陵所注”。《广弘明集·辩证论》也说张道陵曾注五千文。敦煌莫高窟所出古写本典籍有《想尔注》残卷，经文连书，不分章次及字体大小，保存东汉注书的形式，其内容从用字、韵语到思想，都有东汉作品的特点。题为张道陵著。

而唐初陆德明《经典释文·序录》说，《老子想尔注》二卷，原注“不详何人，一云张鲁，或云刘表”。陆德明是道教以外的学者，听到的两种说法，不足视为信史。据《后汉书·刘表传》中说，荆州刺史刘表“起立学校，博求儒术，纂毋闾、宋忠等撰立五经章句，谓之后定。”刘表尚儒术，不可能作诋毁五经之《老子想尔注》。而张鲁只是保存有《想尔注》的《老子》原文，即元代道士刘大彬《茅山志》所说的张镇南（张鲁）“古本”，并不是《老子想尔注》的作者。张鲁的“古本”实际上是

继承张修的。据《后汉书·刘焉传》注引《典略》谓张修之法，“又使人为奸令祭酒，主以老子《五千文》，使都习。”又云张鲁“自在汉中，因其人信行修业，遂增饰之。”据此，张鲁即使人习老子《五千文》。可见，在张鲁之前的张修即以老子《五千文》为道教经典了，它的删定者和注者当在张鲁之前。张修是张陵的弟子，他教道徒所习的老子《五千文》，又是继承张道陵的，因为史籍上没有关于张修注《老子》的任何记载。将注释的《老子》减字（主要是删去助辞兮）到刚好五千字，乃是张道陵为了把他注释的《老子》奉为真经，并且便于曲解《老子》原旨而采取的一项措施。《老子》一书不是刚好五千字，司马迁《史记》中说的是“五千余言”。根据现行河上本统计，则有五千四百多字。帛书甲、乙本则各近六千。道教所谓的《老子五千文》，刚好五千字，手抄时将“三十辐”省写为“卅辐”，实有四千九百九十九字。（见《正统道藏》百五四册，洞真部记传类）张陵作《想尔注》，主要是为了改道家哲学著作为道教神学经典，从而为道教的创立制造理论依据。

至于唐张万福或南梁孟安排的《传授经戒仪注诀》（见《正统道藏》正乙部）所说的“系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托遯想尔，以训初回”，说的是张道陵，而不是张鲁。“系师”是“天师”之误。这句话的意思是说，张陵“得道”后跑到四川去创立道教，因为四川的巫风很盛，不理解道教的深义，张陵为了启发诱导蜀民，就假托仙人（“想尔”，“盖仙人名”，见《云笈七签》卷三十三注）的名义注解《老子》，对经文哲理进行窜改和曲解，阐述道教之信仰及其教义，进行创教活动。如果这句话说的是系师张鲁，就很难说得通。张鲁是张道陵的孙子，他本来生在四川，继承祖业，谈不上“得道”和“化道西蜀”；天师道到张鲁手上已经有了很大发展，不是初创，道教信仰及其教义在蜀中已经深入人心，用不着“托遯想尔，以训初回”。有

人说,《想尔注》是张鲁假托其祖张道陵的名义而作,用意在一成一家之学并承续道统而已,这种解释也很牵强。

再者,《想尔注》与《太平经》、《老子河上公章句》成书年代十分接近,《想尔注》很多地方继承了《太平经》的思想,或者说是用《太平经》解说《老子》,又对《太平经》作了一定的改造。《太平经》问世较早,版本有三:《汉书·李寻传》称:西汉成帝时“齐人甘忠可作《天官历包元太平经》十二卷”,此其一;《后汉书·襄楷传》称:东汉“顺帝时,琅琊宫崇诣阙,上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷”,“其言以阴阳五行成家,而多巫覡杂语”,号《太平清领书》,此其二;张道陵《太平洞极经》一四四卷;此其三。这三种《太平经》,实一经三名。《包元太平经》和《太平清领书》两书除卷数不同外,从内容,形式到目的都相同,都是讲五行、灾异、广嗣、兴国,目的都是为了帮助统治者挽救危机。两者之间有着直接的继承关系,后者是从前者演变而来。而张道陵《太平洞极经》和于吉的《太平清领书》又都说是“太上”亲授,并且《洞极经》就包括在《太平经》之中,“今本《太平经钞》已部庚部、《太平经》卷四十一,卷八十八皆论《洞极经》”。(陈国符《道藏源流考·张陵太平洞极经》)这说明张道陵与《太平经》有关,他即使不是这部大书的作者之一,也是少数几个拥有这部大书者之一。张道陵接受其中的思想,进而用《太平经》解说《老子》。

同时,《想尔注》兼取《老子河上公章句》的一些思想成果。《章句》作者受神仙思想的影响,对《老子》养生论作了宗教发挥,认为养生可以达到长生不死,“人能养神则不死也”(第六章注),“精气不劳,五神不苦,则可以长久”(五十九章注)。

《想尔注》进一步发挥了这种思想。此外《河上公章句》系东汉巾叶,有奉黄老者为敷陈养生之义,托名于河上公(传说中的仙人)而作。依托者与楚王英有关。永平十四年(公元71年)楚王英因

信奉黄老 浮屠而自杀，而其地（今徐州一带）信黄老道已经盛行。张道陵客蜀或见此书，其后在蜀得道受其影响作《想尔注》。这正如《传授经戒仪注诀》作者在《序次经法第一》中所说：“河上、想尔，注解已自有味，大字文体，意况亦复有异，皆缘时所须，转训成义。”基本上是同一类的作品，不过《想尔注》在宗教教化《老子》方面比《章句》更进了一步。

（二）依托老子。宗教的创立需要依托先哲，这是一种历史现象。董仲舒和一些今文经师，为了适应汉朝统治者的需要，在神化儒学，制造谶纬，用阴阳五行推论灾异，建立“天人感应”学说的基础上，企图建立儒教，依托的就是孔子，把孔子打扮成教主，这给张道陵依托老子创立道教以很大的启发。正如近人章太炎所说：“谶纬蜂起，怪说布彰，……则仲舒为之先导也，……夫仲舒之托于孔子，犹官崇张道陵之托于老聃。”（《章氏丛书·太炎文录·驳建立孔教议》）张道陵依托老子在于增强创教号召力。《魏书·释老志》说：“道家之源，出于老子”。秦汉崇尚黄老，老子逐渐被神化，成为道教的教主。春秋末期的老子，只是一个作过东周守藏室之吏的历史人物。《史记》里记述的老子，虽然与常人有些不同，但也只是个“修道养寿”比较神秘的隐君子，与能长生不死的神仙则有质的区别。到了东汉，奉黄老养性以求长生的风气遍及朝野，人们从黄老养寿延年，进而祈求度世长生，寻求不死的“老子之道”，此时的老子被神仙化了。杜房言说：“老子用恬淡养性，致寿数百岁。”（桓谭《新论·祛蔽篇》）汉明帝在做太子时见光武帝勤苦不怠曾谏曰：“陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福，愿颐爱精神，优游自宁”（《后汉书·光武纪下》），劝其以黄老养身。明帝时，佛教传入中国，“佛道崇无为”，东汉宫廷和社会上把它看成是和神仙黄老一类加以供奉。明帝的诏书也说：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠。”（《后汉书·光武十王列传》）楚王英崇黄老浮屠，给黄

老之学涂上了宗教色彩。接着，有蜀郡成都人王阜在明帝永平年间（公元58—75年）作《老子圣母碑》称：“老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮于六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”直接把老子等同于“道”，使老子成为创造宇宙、化生天地的神灵。张道陵在这种背景下，奉老子为教主，以《老子五千文》（即《道德经》）为主要道经依据，并自称出于太上老君的口授。他著《老子想尔注》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。”（饶宗颐《老子想尔注校笺》十三页）把老子与一、道等同，尊之为太上老君。即道教所尊奉的道祖或教主。而老子被奉为一教之主，也始于张道陵。

汉桓帝刘志（公元146—167年）“好神仙事”，对老子礼拜最勤，这与张道陵创立道教，奉老子为教主的影响有关。延熹八年（公元165年），春正月，遣中常侍左悺之苦县，祠老子；同年11月，又使中常侍管霸之苦县祠老子，并命陈相边韶撰《老子铭》。其中谈到，“以老子离合于混沌之气，与三光为始终。”

“自羲农以来，世为圣者作师。”要想治国治身，应当师事老子，并作为祖师予以崇拜，因为老子是先于天地的神物，是得道的神仙。次年，即延熹九年（公元166年），桓帝“亲祠老子于濯龙宫，文闾为潭，饰淳金钗器，设华盖之座，用郊天乐也。”（《后汉书·祭祀志》）由于皇帝亲自祭祀老子，老子在人们心目中的地位也空前提高了，“祭黄老君，求长生福”（《后汉书》卷五十《孝明八王列传》）也已蔚然成风。皇帝祭祀老子，主要是为了个人消灾求福，但对于民间的道教发展，是有重大影响的。

（三）自称天师。张道陵伪称老君降命封他为天师，实际上是自称天师。天师一词，最早见于《庄子·徐无妄》：“黄帝再拜稽首，称天师而退。”其后西汉晚期的《黄帝内经素问》，也

有“昔在黄帝生而神异……乃问于天师曰”的记载，并注“天师，歧伯也”。道教以《老》、《庄》为经典，以黄帝、老子为始祖，上二书所谓“天师”，及黄帝与天师问答的著书形式，为其后道教经书之所本。最早的道教经典《太平经》就是如此，其中大部分的篇幅皆是以围绕着黄帝与天师问答的形式展开。张道陵曾依据《太平经》造作《老子想尔注》，在创教之中，自称天师是有所据的。由于张道陵自称天师，故其所创立的道教从一开始就叫做天师道。有的学者认为，张道陵创立的道教在汉魏时期只称“五斗米道”，天师道之名是后世道教徒改称的，此说不符合实际情况。《太平经》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，心结聪明犹不达，不重反复见晓敕者，犹朦朦冥冥，复乱天师道，故敢不反复问之也。”（王明《太平经合校》第357页）还说：“愿得天师道传弟子，付归有德之君能用者。”（同上第82页）张道陵称其教为天师道，不仅有《太平经》作为依据，而且时文亦有记载。《三国志集解·魏志》卷八《张普传》引钱大昭曰：“熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一炁，布于伯气，定召祭酒张普、萌生赵广、王盛、黄长、杨奉等谕，受《微经》十二卷，祭酒约施天师道法无极耳。”后世出土了一块东汉熹平二年镌刻的《米巫祭酒张普碑》，其文与《三国志集解》所引完全一致，因此这段资料是可信的。熹平是张道陵去世后张衡执掌其教的时期，这里在对初入教的胡九进行传授时，明确说要“祭酒约施天师道法”，可见在张衡之前就已称其教为天师道了，否则米巫祭酒张普题字就不会有这样明确的称呼。另外，在汉末、三国时，既有张道陵及其徒众自称天师的记载，也有世人称其为天师的记载。李膺（东汉桓帝时人）《蜀记》载：“张道陵疴，于丘社中，得咒鬼书，遂解使鬼法。入鹤鸣山，自称天师。”又《珠囊》卷五《坐忘精思品》引第二说：

“张天师弃家学道，负经而行，入嵩山石室，隐斋九年。周流五岳，精思积感，真降道成，号曰天师。”

（四）收取信米。这是张道陵为了解决组织自身的物质资金短缺和拯救灾年饥民，而采取的一项经济措施。《要修科仪戒律》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，付天仑，及五十里亭，以防凶年饥民往来之乏；行来之人不装粮也。”这说明了交纳五斗米的办法和意义。

因为奉道者须出五斗米，天师道初创时也称五斗米道。《后汉书·刘焉传》在谈到张鲁时说：“受其道者辄出米五斗，故谓之米贼。”这里所谓的“米贼”，在《华阳国志》里又称为“米道”。《华阳国·汉中志》说：“汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称太清玄元，以感百姓。……其供道限出五斗米，故世谓之米道。”但称五斗米道，也有不收取五斗米，而收取“酒一斗，鱼一头”的，或者别的什么物品。可见，收取信米，只是一种经济措施，与天师道的教义无关。我们认为天师道和五斗米道这两个称呼是同时存在的，都应是张道陵道教组织的名称。只不过“天师道”是该教的正式称呼，好比人的“大号”，而“五斗米道”则是民间的俗称或官方的贬称，好比人的“小名”。

（五）设治传道。在张道陵所创立的天师道组织中，初学道的人，名为“鬼卒”，道徒中的骨干，称为“祭酒”，以“治”为传教点。设治的目的是为了更好地管理道民、加强宗教组织的自身建设。据晋南北朝时的道书说，张道陵设立了二十四治。《云笈七签》卷二十八云：“太上以汉安二年正月七日中时，下二十四治。上八治，中八治，下八治，应天二十四气……付天师张道陵奉行布化”。“道陵方亲授太上质教，当步纲躋纪，统承三天。……依其度数，开立二十四治。”张道陵所设置的二十四治，绝大多数在四川省内。首治为阳平治，由张道陵及其子孙担任首

领（称都功），其余有二鹿堂治，三鹤鸣治，四漓源治，五葛瓌治，六庚除治，七秦中治，八真多治，九昌利治，十隶上治，十一涌泉治，十二稠梗治，十三北平治，十四本竹治，十五蒙秦治，十六平盖治，十七云台治，十八尽口治，十九后城治，二十公墓治，二十一平冈治，二十二主薄治，二十三玉局治，二十四北邙治。但这些治在《三洞珠囊》卷七、《蜀中广记》卷七十一、《云笈七签》卷二十八等书中略有不同。

（六）诛伐巫教。张道陵创立道教并不是一帆风顺的，而是遭到了传统巫教的抵制。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，在秦汉以前主宰着人们的宗教生活。当进入封建社会以后，巫教虽然由盛转衰，但仍然具有很大的势力。道教的兴起，必然要和传统的巫教发生矛盾。因为道教削弱了巫教的社会地位，而且侵占了巫教的活动区域。这样两者之间就展开了一场激烈的斗争。东汉时期，巴蜀为少数民族聚居之地，巫风颇盛，张道陵的天师道初起时，就遭到巫教势力的抵抗。据《汉天师世家》卷二反映：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，鬼帅率属迎敌。”《历世真仙体道通鉴·张道陵传》中也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。今青城山仍留有所谓张道陵与众鬼帅战斗的古迹。道书传说原不足为据，但所说的“鬼帅”、“恶魔”等，实际上是指装神弄鬼的巫觋及其首领，此在一定程度上反映了道巫之争的事实。斗争的焦点，是巫教的淫祀和道教的反淫祀。淫祀是不合礼制的祭祀，巫教保持野蛮的习俗以杀人或杀牲祭神；以建庙舍祠屋供神，称为“房祀”。这种淫祀，由于“擅行威福，责人庙舍，求人殍祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其佑，反受其患，枉死横夭，不可称数。”（陆修静《道门科略》）不仅不能使群众消灾获福，反而给群众带来

更深重的灾难；既促使群众更趋贫困化，又促使社会更进一步的动乱。因此，张道陵坚决反对淫祀。当然张道陵的反对是与封建统治者利益基本上是一致的。汉桓帝时为了反对巫觋利用宗教组织发动农民起义，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，翦理奸巫。”（《后汉书·栾巴传》）但从《三天内解经》看：张道陵“与汉帝朝臣以白马血为盟，丹书铁卷为信，与天地水三官太岁将军共约，永用三天正法（指道教），不得禁固天民（道教徒），民不妄淫他鬼神。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（正月一日天腊，五月五日地腊，七月七日道德腊，十月一日民岁腊，十二月王侯腊）。”因此张道陵所创立的天师道受到统治者的支持和群众的信奉，从而战胜巫教，最终得到巩固和发展。

第三节 天师道初创后的传播与发展

张道陵之后，传播其道的有两支，一支是张道陵的嫡派子孙张衡和张鲁，一支是张道陵的弟子张修。这两支对早期天师道作了许多具体规定，增加了道徒和扩大了活动地盘，使天师道有了很大的发展。

关于张衡历史记载很少，只提到他的名字。《后汉书·刘焉传》说：“陵传子衡，衡传子鲁。”《汉天师世家》说：衡字灵真，有长才，诏征黄门侍郎不就，袭教居阳平山，以经策授弟子，彰正一之道。汉光和己未年（公元179年）正月，以印剑付子鲁，于阳平山白日升天。从这些简略记载来看，张衡继承了其父张道陵的道教事业，但没有作出多大贡献。

使早期天师道获得较大发展的是张修和张鲁，其中特别是张鲁，他是早期天师道的集大成者，建立了“政教合一”政权，雄

据巴汉达三十年之久。

一、张修其人及其对天师道的贡献

张修大约和张衡是同代人，他是张道陵的弟子。张道陵到巴郡传道，张修身为巴人，先是成长在这种米道空气浓厚的环境中，成了五斗米道的一员。以后张修跑到汉中布道，发展自己的力量，并组织农民起义攻打郡县。也即《后汉书·灵帝纪》所记的：中平元年（公元184年）“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”但对张修记载，史书上曾经发生过误会。事情是这样的：《三国志·魏书·张鲁传》说：“陵死，子衡行其道，衡死，鲁复行之，益州牧刘焉以鲁为督义司马，鲁遂袭修杀之，夺其众。”在下面裴松之注引《典略》曰：“熹平中，妖贼大起……东方有张角，汉中有张修……，角为太平道，修为五斗米道。……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。”裴松之在这段的最后写下了这样的按语：“臣松之谓张修应是张衡，非《典略》之失，则传写之误。”但后来司马光在《资治通鉴》卷五十八批评裴松之说：“刘焉司马张修与鲁同击汉中，鲁袭杀修，非其父也。”误解了裴松之的原意。

司马光想指出裴松之的这个错误，他说张修曾与张鲁同击汉中，后来张鲁把他杀了，如果张修是张衡，那么张鲁怎么可能把自己的父亲杀了呢？可见张修不是张衡之误。司马光完全误解了，裴松之只是说五斗米道张修应是张衡，并非说别部司马张修应是张衡，张鲁所杀的是别部司马张修，他和张衡不相干，与五斗米道张修不相干，而司马光却把两个张修当成一个人。其实，事情是这样的：张修与张衡同为五斗米道，张修曾于中平元年起义，后来失败。张衡未曾起义，他死后儿子张鲁继续传道。张鲁的母亲“有姿色，挟鬼道”；（《后汉书·刘焉传》）与益州牧刘焉关系密切，张鲁也得到刘焉的信任，被任为督义司马。他和别部司马张修曾经出兵击杀汉中太守苏固，因为争权夺利，张鲁

杀了张修，夺取了他的部众。这个张修与五斗米道张修是不相干的。张鲁占据汉中以后，因为汉中原来是五斗米道张修传道的地方，人民信道的很多，张鲁就扩大和发展了自己的宗教事业。张修在他向张道陵学习了五斗米道以后，跑到汉中传道，发展道徒，实施米道的早期宗教仪式并对道教的发展，作出了很大的贡献。据《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“修法略与角同，加施静室，使病人处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《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。”从这段材料中，我们可以看出，天师道在张修时的组织管理比张道陵时是完善得多了。在张修的宗教组织中，除了信徒外，已有神职人员和简单的教制，分管不同的教务。这些神职人员计有鬼吏，祭酒，奸令等。祭酒是一般的小头目；奸令祭酒是大头目，其主要责任是在教徒中宣讲老子《五千文》，有如牧师的布道。鬼吏是教中的巫师，施行符水疗病的法术。这种宗教组织形式是和军事组织形式合二为一的，后来张修就利用这种宗教和军事二位一体的组织形式发动了农民起义。

张修在符水治病方面，有一个颇具特色的天地水三官手书，这实际上是种原始留传下来的巫术，古代有的神话认为天官赐福，地官赦罪，水官解厄。张修承袭此说为人治病。

此外，张修还发明了所谓“静室”，这在后来成为道教的一个制度。静室又名靖室，奉道之家都有。陆修静《道门科略》说：“奉道之家，靖室是致诚之所。其外别绝，不连他屋。其中清虚，不杂余物。开闭门户，不妄触突。洒扫精肃，常若神居。唯置香炉香灯章案书刀四物而已。必其素净，政可堪百余钱耳；比杂俗之家，床座形象幡盖众饰，不亦有繁简之殊，华素之异耶。”这

个建制创于张修。

张修对张道陵宗教组织的完善,这对天师道是个很大的发展。没有这个发展,很难设想后来张鲁能在汉中建立政教合一的政权组织形式,“雄据巴、汉垂三十年”。从这种情况来看,张修是张道陵和张鲁之间真正承上启下的人物,他也可以说是天师道的创始人之一。但承认这一点,并不意味着要否定张道陵的首创地位,因为张修毕竟是张道陵的弟子。

二、张鲁集大成建立政教合一的汉中政权

早期天师道由张道陵草创,中经张衡、张修的传播与发展,到张鲁时增加种种新的措施,实行政教合一,使道教有了很大的发展。从一些记载来看,张鲁的新措施,主要有以下几点:

(一)“不置长吏,皆以祭酒为治”。“治”在张道陵时只有二十四治,到张鲁时已扩大为四十四治,即增设了四品别治(冈互、白石、具山、钟茂),八品配治(漓源、利里、平公、公慕、天台、赖乡、尊领、代元)和八品游治(峨眉、青城、太华、黄金、慈母、河逢、平都、吉阳)。张鲁废除官吏,以祭酒、治头大祭酒来代替,是对既有的封建政治机构进行的一种带有宗教性质的改革。祭酒由鬼卒推举,大都是对本道坚信不移有资格和有威望的人。本来祭酒和鬼卒只是宗教组织关系,但张鲁把它推广为行政组织,即“祭酒各领部众”,使宗教组织和政权组织合而为一,即陆修静《道门科略》所说的:“天师立治置职,犹阳官郡县城府,治理民物。奉道者皆编户著籍,各有所属”。

(二)“皆教以诚信,不欺诈。”张鲁对信徒的教导以《老子的五千文》为主要经典,着重于诚信的原则,宗教并不能脱离现实既有的基础创造出新的道德。但任何宗教都有它自己的道德要素。它把既有的道德赋予宗教的新意。张鲁提出的所谓“诚信不欺诈”的教条,就利用了诚信这一早已有的道德内容,把它当作是神的意旨,如不遵循,将受神的惩罚。那么,如何才能做到

诚信不欺诈呢？张鲁把它具体化为三点：（1）“有病自首其过”。有病时首先自己叩头思过，告诫教徒自觉加强对“道”的信仰。

（2）“犯法者，三原，然后乃行刑”。对犯法的教徒，经过三次教育后仍然无效而又重犯时，才给以处罚，这是一种民主式的说服教育的方法。（3）“有过者，当治道百步，则罪除”。对犯一般错误的人，以修治道路作为处罚，实际上仍在于启发觉悟做到诚信，这种作法包含着对汉代刑法惨重的批判和否定的意义。

（三）“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”。早期入天师道者需交米五斗，其目的或者是为了筹集活动资财或者是作为“义舍”的“义米酒”，供教徒、饥民和行路者往来之用。义舍、义米酒跟亭传在形式上虽然差不多，都是为行路人休息、住宿的，但其性质却是不相同的，因为世上没有免费供应米酒之亭传。张鲁的义舍、义米酒政策，其目的是为了招徕外地流民，同时也是一种原始共产主义生活原则在宗教集团中的反映。有的同志认为义舍即亭传，其中所置米肉，只供官人食用，并不普及大众，这是值得商榷的。如果说其中米肉只供官人，那么为什么称这种米肉为义米肉呢？而且还强调“行人量腹取足，若过多，鬼道则病之”的原则和警告。显然这一原则和警告不象是对官人而言的，而是对一般信徒、饥民的限制。这说明义舍的措施，带有宗教色彩，是一种诱惑群众而扩大宗教组织的手段。

（四）“依月令，春夏禁杀”。春夏禁杀是根据《礼记·月令》和阴阳五行的思想所作的省刑的措施。同时春夏禁止杀生，也是为了保护农业生产的发展。

（五）“禁酒”。宗教认为饮酒不仅使人受伤发狂，而且是严重的浪费。因此禁酒不仅与个人的养生、道德修养有关，还与减少谷类消费的节约措施有关。它具有浓厚的禁欲主义色彩。宗教的戒律中，常有禁酒的条文，因为在受苦人民中间招收信徒，

需要提出对富有者所有欢乐（酒也是一种）取蔑视的态度。张鲁禁酒即具有这种意义。

（六）民夷均可入教。天师道不歧视少数民族。在《正一法文天师教诫科经·天师教》中说：“今故下教作七言：……走气八极周复还，观视百姓夷胡秦，不见种民但户民。”胡夷秦并立，这说明少数民族亦可入教。

张鲁实行的这些纲领，大受汉族和兄弟民族的欢迎。黄巾起义失败后，那些因镇压黄巾起义而起家的封建军阀，各据一方，互相混战，军阀“饥则寇掠，饱者弃余”，屠杀人民，抢劫财产，繁盛的中原地区，有些城市竟到了空无一人的地步。但是，汉中一带的人民，在张鲁政权的保护下，逐步实行五斗米道的政治纲领，经济纲领，却过着“民夷便乐之”的世外桃源式的生活，而且吸引了汉中周围的汉族和兄弟民族群众成千上万家地迁移而来，同时还说明张鲁政教合一的政权是有着自己特点的。它不同于农民的政权，因为这个政权虽然在实际上与朝廷分庭对抗，却未曾公开背叛朝廷。张鲁在名义上始终是汉宁太守，却拒绝群下称他为汉宁王。另一方面，朝廷一直视张鲁为异己分子，最初授予官爵是由于无力征讨，最后还是派曹操前往讨伐。

张鲁宗教政权，建立了三十年（公元184—215年）建安二十年曹操兴兵进攻，张鲁在兵败之后投降曹操，结束了他叛逆朝廷的生涯。《三国志·张鲁传》说：“建安二十年，太祖乃自散关出武都征之，至阳平关，鲁欲举汉中降，其弟卫不肯，率众数万人拒关坚守。太祖攻破之，遂入蜀。鲁闻阳平已陷，将稽顙（归降）阇闾又曰：‘今以迫往，功必轻；不如依杜濞赴胡相拒，然后委质，功必多。’于是乃奔南山入巴中，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。’遂封藏而去。太祖入南郑，甚嘉之。又以鲁本有善意，遣人慰谕。鲁尽将家出，太祖遂拜鲁镇南

将军，待以客礼，封关内侯，邑万户。封鲁五子及关内等皆为列侯，为子彭祖娶鲁女。”由于张鲁归顺曹操，天师道组织被瓦解，道徒由巴、汉流入到我国北方和江南一带，遂使天师道得以更大的发展。

第四节 汉末天师道的主要经典及其思想理论

宗教不是阶级组织，而是以意识形态为纽带的集体。早期天师道的宗教信仰、教理教义和一些组织措施，在理论上主要体现于《老子想尔注》和《太平经》，这两部著作都是汉末天师道的主要经典。

一、《太平经》与天师道的关系

《太平经》是道教的第一部经典。它成书在汉代，版本多，卷帙浩繁，非一时一人之作。最初是甘忠可，作“十二卷”，自称是天帝真人赤精子授传。其次是张道陵或于吉（一说于吉），而以于吉的可能性大，于吉大约是同张道陵同时代的人。张道陵修道，于吉著《太平经》，企图通过朝廷来实现他的政治主张。

《后汉书·襄楷传》说：“顺帝时，琅琊崇（一作嵩）诣阙上其师于吉曲阳泉水所得神书百七十卷，皆缥白素、朱介、青首、朱目，号《太平清领书》。”于吉，葛洪《神仙传》记载说，于吉遇一卖药公帛和，帛和乃以素书二卷授于吉，吉受之演成一百七十卷的《太平经》。但于吉的生平记载不确，据《三国志·孙策传》裴松之注引《江表传》“未详孰是”的记载，孙策曾召于吉在军中，给将士治病，后为孙策所杀。于吉在顺帝时就是宫崇的老师，从顺帝到孙策据江东垂七十年，于吉当在百岁以上。这说明于吉这个人物有些传奇性，可能孙策所杀的于吉，是个冒名顶替的。总之，《太平经》大概是在西汉甘忠可《天官历包元太平经》的基础上，经过于吉，宫崇等人的师徒在讲道的过程中增添

补充，而成为一百七十卷。不过后来收入《正统道藏》的，仅残存五十七卷，今人王明先生根据《太平经钞》及其他二十七种引书加以校补，编为《太平经合校》，基本上恢复了一百七十卷的轮廓。

《太平经》的内容很繁杂，包括天地、五行、灾异、瑞应、神仙、养生、巫术、治病等方面，它集中地反映了两汉思想的特点。《太平经》的主要内容是政治，作者著书的目的是为了“帝王良辅，相与合策，共理治太平”（《太平经合校》第19页，以下注文引《太平经》只注《合校》页数）。希望建立一个理想的封建社会。因此书的名字叫《太平经》。《太平经》正如《后汉书·襄楷传》所说：“专以奉天地，顺五行为本”。“其言以阴阳五行为家”，主要是宣扬宗教唯心主义思想和阶级调和的理论。

《太平经》既是早期道教的主要经典，也是天师道的主要经典。

（一）天师道之名，来源于《太平经》。《太平经》的著书形式，从头至尾皆托天师向真人等授道，一问一答，反复论述。“天师道”名称由来；即“天师所授之道”而得。

（二）张道陵与于吉、宫崇为同时代人，于吉得“神书”于曲阳。曲阳在东汉属下邳国。于吉的弟子宫崇是琅琊人，琅琊在东汉属琅琊国。张道陵是沛国丰县（今江苏）人，他们都在相同的地区活动过，而且也都奉信《太平经》。以后张道陵播道于西蜀。因为四川的巫风很盛，不理解道教的深义，张道陵便根据《太平经》著《老子想尔注》，阐述道教神学理论。

（三）天师道依托老子，本出于黄老道的传统信仰，这与《太平经》是完全一致的。黄老道对老子的神化，在东汉时已经完成。《太平经》也把老子神化为至尊之神。卷一至十七说：“种民，圣贤长生之类也。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，姓李”，又说：“前圣后圣，其道一焉”。后圣李

君“上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，鉴察诸天河海，地源山林，无不仰从，总领九重十叠，故号九玄也”。还说后圣李君“七十三岁，定无极寿，适隐显之宜，删不死之术，撰长生之方。宝经符图，三古妙法，秘之玉函，侍以神吏，传受有科，行藏有候，垂谟立典，施之种民。”（2—3页）。这位后圣李君，就是被神化了的《道德经》作者李聃。

（四）天师道三张之法与张角太平道之法相似，都是源于《太平经》。《后汉书·刘焉传》注引《典略》说：“修法略与角同”，《三国志·张鲁传》中说：“皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。”这是因为，张道陵信奉《太平洞极经》，传之张衡，张修与张鲁；于吉之《太平清领书》后为张角所得，而两者实为一经，所以张修、张鲁之法自然在很多方面与张角相似了。可是天师道与太平道毕竟是两个道派，在搞法上又不尽相同。

（1）张修在搞“跪拜首过”时，加施“静室”，使病人处其中首过。首过之法，一为守一致神，辟邪除病；二为叩头哀告，祈神佑护。这种加施静室的首过之法，也是依据《太平经》而为。《三洞珠囊》卷一《教导品》引《太平经》第三十三中说：“夫神精，其性常居空闲之处，不居污浊之处也；欲思还神，皆当斋戒，悬象香室中，百病消亡；不斋不戒，精神不肯还反人也。皆上天共诉人，所以人病积多，死者不绝”（27—28页）。

（2）张鲁“皆教以诚信不欺诈”，也是本之于《太平经》。《太平经》提倡以忠、孝、顺、诚、信、仁、义、礼为内容的封建伦理道德，尤其强调诚信，反对欺妄，认为不诚信则不能感动天地、移神灵、天下便危亡。卷九十六说：“子欲重知其大信效，天道神灵及人民相得意，相合于心，而至诚信不相得则意则相欺。是故上古之人诚信相得意，故上下不相欺；中古之人半不相得意，故半相欺；下古之人纯不相信，故上下纯以相欺为事，故上古人举事悉中，中古半中，下古纯不中，故危亡”（414页）。根据

这些理论，张鲁提出了“诚信不欺诈”的原则。

（3）天师道的请祷之法即“三官手书”，亦与《太平经》有密切关系。《太平经》卷九十二说：“天者，为神立神灵之长也，故使精神鬼杀人。地者，阴之卑；水者，阴之剧者也，属地；阴者主怀妊。凡物怀妊而伤者，必怒不悦，更以其血行汗伤人。水者，乃地之血脉也，地之阴也。阴者卑，怒必以其身行战斗杀人”（371页）。

（4）张鲁沿路设置“义舍”，道理原本之于《太平经》。《太平经》卷六十七说：“财物乃天地中和所有，以供养人也。此家但得其聚处。比若食中之鼠，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”（246—247页）。张鲁雄据汉中，在汉末战争纷乱之际，这一带是比较安定而富足的，设义舍以安置难民，既是遵行教义，也是欲多民富国扩大教道影响的一种办法。

（5）张鲁主张对犯法者“先加三原，然后行刑”的办法，也是与《太平经》的教义相符的。汉代为加强统治，实行严刑峻法，酷吏对老百姓尤为残忍。《太平经》主张服人以道，治事省刑。卷一百十中很明确地说：“闻人有过，助其自悔”（539页）。目的在于“化之以渐”，让犯法者对自己的过错有所认识而自新。在这种思想理论的指导下，故张鲁对道徒采取先加三原的道德教化措施。

上述《太平经》对汉末天师道，有着重大的直接的影响，它是天师道的主要经典，但天师道的主要经典，不只是《太平经》，还有《老子想尔注》。《老子想尔注》在宗教神学理论方面继承和发展了《太平经》的内容，而更臻于完备。

二《老子想尔注》与天师道的关系

《老子想尔注》现存残本，只有三十四章半，缺道经第一、二章和第三章第一句以及德经全部，为清末敦煌莫高窟所出的手

抄本，现藏大英博物院，列为斯坦因编目6825号。本文根据香港中文大学教授饶宗颐先生校笺的《敦煌六朝写本老子想尔注》的二十四章半立说。

（一）天师道把“道”作为根本信仰，理论依据主要是《想尔注》对“道”的推崇和神化。《想尔注》认为：

（1）“道”是无所不包和无所不在的，它是一切的开始；天地万物是由“道”演化出来的。“道最大”（《老子想尔注》第二十五章注，以下只注章次）。道“与无名万物始同一耳”

（四章注），“道者天下万事之本”（十四章注），“万物含道精”（十六章注），“万物精共一本”（二十一章注），道“中有大神气”（同上），“道气常上下，经营天地内外”（十四章注），“道有以来，更阅终始非一也”（二十一章注）。这就是说，道为宇宙的本体，天下万物都离不开它。

（2）“道”有意识，具有人的各种特性和非常的社会功能，是宰制人世的至上尊神。第一，道有“欲”与“不欲”。道“志欲无身，但又养神”（十三章注）；“情欲思虑，怒喜恶事，道所不欲”（十五章注）。第二，道有“乐”与“不喜”。“道常无欲，乐清静，故今天地常正。”（三十七章注）；“锐者，心方欲图恶；愤者，怒也，皆非道所喜”（四章注）。第三，道有所“美”与“不美”。“独行道，德备渊深，强名之善为士者，道美大之也”（十五章注）；“不辞谢恩，道不责也”（三十四章注）。第四，道有其“性”，有其“德”。“道性不为恶事”（三十七章注）；“夷者，平且广；希者，大度形；微者，道气清、此三事欲叹道之德美耳”（十四章注）。第五，道有其“言”，有其“说”。“道之所言，无一可弃者，得仙之士，当贵道言”（十七章注）；“道之说无私，少欲于世俗耳”（十九章注）。第六，道是有所教导、遣使的：“道教人结精成神”（九章注）；“道甚广大，处柔弱不与俗人争，教人以诚慎者宜左契，不诚慎

者置左契”（三十四章注）。第七，道有所诫禁，主人生死。“道贵中和，当中和行之；志意不可盈溢，违道诫！”（四章注）；“行道者生，失道者死”（二十四章注）。第八，道设赏威，镇制邪顽。“道设生以赏善，设死以威恶”（二十章注）；“兵者，非吉器也，道之设形，以威不化”（三十章注）；“观其将变，道便镇制之”（三十七章注）。第九，道有大过天神，无所不作的神力，“言道甚大，……大神无能制者”（二十五章注），“道尊且神，终不听人”（三十五章注），“道性不为恶事，故能神，无所不作”（三十七章注）。第十，要畏天尊道。“见恶人诫为说善，其人闻义则服，可教改也，就申道诫示之，畏以天威，令自改也”（十七章注），“王者行道，道来归往，王者亦皆乐道，知神明不可欺负，不畏法律也，乃畏天神，不敢为非恶”（三十五章注），“天子乘人之权，尤当畏天尊道”（二十六章注）。可见“道”可以主宰一切。

（3）道有“真道”和“伪道”之分。《想尔注》说：“当求善能知真道者，不当事邪伪伎巧”（八章注）。“教民令知真道；无令知伪道邪知也”（十章注）。《想尔注》所谓的“真道”，指“真圣道知”的道教；“伪道”指“诈圣邪知”的儒学。《注》中说：“其五经半入邪，其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪也”（十八章注）。强调信行“真德”。

（4）“真道”又分为“天道”和“生道”。所谓“天道”，归根结底是要人们“畏天神”。《注》中说：“天察必审于人，皆知尊道畏天神”（十九章注）。所谓“生道”，即求长生仙寿之道。《注》中说：“不知长生之道，身皆尸行耳”，（七章注）“信道守诫，故与生合也”（二十章注），“归志于道，唯愿长生”（二十八章注），道人求生”（三十二章注）。认为“欲求仙寿天福，要在信道”（二十四章注）。否则“罪成结在天曹”（同上），“人非道言恶，天辄夺算”（二十七章注）等等。

为此，天师道徒遂把“道”作为他们最根本的信仰，并为得道成仙而奋斗终身。

(二) 天师道以老子为教祖，尊为太上老君、奉为最高神，主要是依据于《想尔注》的理论。《想尔注》在神化道的同时把老子看成是道的化身，道即老子，老子即道。《注》中说：“一者道也”，既“在天地外”，又“入在天地间”，而且“往来人身中”，“散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑”（十章注）。虽然黄帝也是崇高之神，但不如太上老君尊高。“黄帝仁圣知后世意”（五章注），但“道使黄帝为之”（十一章注）。这样，天师道所信仰的最尊神便是太上老君。

(三) 张道陵在创教的过程中，反对巫教的淫祀之风，主张“清约正法”（师不受钱，神不饮食），与《想尔注》的观点是完全一致的。《注》中说：“行道者生，失道者死；天之正法，不在祭饌祷祠也。道故禁祭饌祷祠，与之重罚。祭饌与邪通同，故有余食器物，道人终不欲食用之也”（二十四章注）。道教最终战胜了巫教，这说明天师道的确是在《想尔注》的思想理论指导下创立起来的。

(四) 张道陵和张衡没有组织起义，只在深山设治传道，这与《想尔注》宣扬太平、希望统治者行仁政，特别是反对用兵的主张也是相吻合的。《注》中说：“人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心凿道意”（十章注）；“会不能忠孝至诚感天，民治身不能仙寿，佐君不能致太平”（十九章注）；“治国之君务修道德，忠臣辅佐务在行道，道普德溢，太平致矣”（三十章注）；“上圣之君，师道至行，以教化天下，如治太平符瑞，皆感人功所积，致之者，道君也”（三十五章注）。这种欲致太平的思想，在一定程度上反映了处在汉末社会动乱中的人民对太平的渴望。为了“致太平”、“令太平”，《想尔注》作者突出的是反对用兵。“兵者非吉器也”、“至诚守善，勿贪兵威”、“不得以兵

图恶以自强”、“兵者非道所喜”（三十章注）等。但并不是完全反对用兵，只是要有限度，所以说“以兵定事，伤杀不应度”（同上）。如果有必要还是可以用兵的。它说“风后佐黄帝伐蚩尤，吕望佐武王伐纣，皆不得已而为之耳”（同上）。不过总的说来很强调“道人恬淡，不美兵也”（三十一章注）。

（五）天师道重“生道”，也体现了《想尔注》的思想。《想尔注》把《道德经》第十六章中“公乃王，王乃大”，改为“公乃生，生乃大”，把第二十五章中“故道大天大地大王亦大，域中有四大，而王居其一焉”，“王”字均改为“生”，注解：“生，道之别体也”。这个“生”，如生长、生命、生存，都是道的派生物。《想尔注》说：“道重继祠，种类不绝”（六章注）。这是主张多生育，因汉末地广人稀，国以人多为富，故产生了这种主张。《注》中又说：“和则相生，战胜相克”、“五藏皆和同相生，与道同光尘也”（四章注）。这是说“和”利于“生”。又说：“多知浮华，不知守道全身，寿尽辄穷，数数，非一也。不如学生，守中和之道”，这就是要学“生道”，争取复生、生存、甚至长生。

总之，《太平经》和《老子想尔注》都是天师道的主要经典，但《老子想尔注》对于天师道来说更为重要。因为天师道的一些具体组织措施多来源于《太平经》，而其创立的理论基础，即其宗教信仰和教理教义则主要是依据《老子想尔注》。《老子想尔注》是天师道的理论代表作。

三、《想尔注》神化《老子》为天师道的创立奠定了理论基础

《老子》是一部理论学术著作，其文字简约隐晦，本来便于后人附会，而且有“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根，绵绵若存，用之不勤”（《老子》第六章）之类的话，都便于作为道士养生修炼的口实。张道陵为了给道教制造理论依据，使用阴阳五行、灾异瑞应、因果报应、太平理想、吐纳

导引、房中秘术等信仰注解《老子》。使其演变为符合道教宗旨的神学。

(一) 神化《老子》的“道”。“道”是《老子》哲学的最高范畴，是世界万物产生的总根源及其变化的总规律，但又有含混不清的地方。如《老子》认为道的存在状态是“惚恍”，道衍生万物的过程也是“惚恍”。张道陵就夸大道的那种神秘性，使之成为玄妙莫测的最高精神本体。为达此目的，《想尔注》首先使“道”人格化。凡是《老子》书中的“吾”、“我”一类的人称代词，《想尔注》都曲解为“道”。如注“吾不知谁之子？象帝之先”说：“吾，道也。帝先者，亦道也。”（《老子想尔注校笺》第8页，以下只注《校笺》页数）又注“吾所以有大患，为我有身”说：“吾，道也。我者，同吾。”（17页）并在此基础上，赋予“道”以人的各种特性以及非常的社会功能。比如道有其“欲”与“不欲”；有“乐”与“不喜”；有其“言”，有其“说”；有所“听”与“不听”；有所教导；有所遣使；有所诫禁，主人生死等等。其次，使“道”神格化。《想尔注》明确宣告：道有大过天神，无所不作的神力。如注“道法自然”说：“自然者与道同号异体，令更相法，皆共法道也。”（35页）同时，《想尔注》还把道的威严同“天”统一起来，借天威以明道威。如注“其次畏之”说“见恶人，诚为说善……畏以天威，令自改也。”（23页）通过这样曲解，《老子》中本来属于客观、自然的道，就变成了主观有意识的道，成了宰割人世的尊神。

(二) 建立以“道”（老子）为最高精神本体的神学思想体系。《想尔注》利用《老子》哲学因当时科学所限对宇宙生成说不清楚，而借助思辨和逻辑推理构想客观世界所带进的一些神秘性因素，解“道”为“一”。《想尔注》是在承认“道”是天地之母，万物之本的前提下，解“道”为“一”的。如注“有物混成，先天地生”说：“叹无名大道之巍巍也，真天下之母也。”

（34页）因为承认“道”为“一”完全等同起来，又通过把“一”神化，进而就把“道”完全神化了。如注“载营魄抱一能无离”说：“今布道诫教人，守诫不违，即成守一矣；不行其诫即为一失也。”（13页）这就是说，道即老子，老子即道，又注“是以圣人抱一为天下式”说：“一，道也。设诫，圣人之行为抱一也，常教天下为法式也。”（31页）这样一来，《老子》书中的“道”本体论，在《想尔注》中，就变成了“一”本体论。所谓“天地之母”，“万物含精”，“万事之本”等等，都成了太上老君的大神力表现了。这就是宗教神学“神”本体论的一种创世说。在这样的本体论上建立起来的思想体系。也就是经过哲学论证的宗教神学体系。

（三）阐扬长生成仙说，论证彼岸世界的存在。《想尔注》的作者深深懂得，要建立一种宗教神学体系，光神化“道”和从理论上建立“道”（神）本体论是很不够的，还必须论证彼岸世界的存在。《想尔注》的彼岸世界，就是胡说一个人经过长期刻苦修炼。摄生“守诫”、“守一”，人可以返本还原，与“道”同一性，成为神仙，长生久视。《想尔注》为了证实这一说法，借《老子》书中关于“长生”之说，牵强附会大作文章。道家的“长生”说并非恋世主义，只是要随着造化的玄机运转，自然能够年寿永久。例如《老子》第七章说：“天长地久。天地所以能长久者，以其不自生，故能长久。是以圣人后其身而身先，外其身而身存，不以其无私耶，故能成其私。”这一章以天地不自生而能长生，比喻人当以无私而成其私，乃是《老子》哲学中“无为而不为”的一贯思想，并没有什么神秘性质。《想尔注》不仅借题发挥，而且改字作解，把“私”字改成“尸”字。注曰：“能法道，故能自生而长久也。……不知长生之道，身皆尸行耳，非道所行，与俗别异，故能成其尸，令为仙士也。”（10—11页）又注“能弊复成”说：“尸死为弊，尸生为成，独能

守道不盈溢，故能改弊为成耳”。所以“成其尸”就成了死而复生得“仙寿”之意。类似这样曲注的章句还有很多，兹不赘举。经过这样一些曲解，《想尔注》已经明确提出了一个长生不死的境界。而且它这个长生不死的境界即彼岸世界，与现实世界是相通的，相通的桥梁就是“一”，“一”既等同于“道”，又“散形为气，聚形为太上老君”。

（四）鼓吹道功、道术，指出通向彼岸世界的具体途径。《想尔注》认为，长生不死的彼岸世界不仅是存在的，而且是可以达到的。它提出了“保形”、“炼形”与“食气”三条具体办法。

所谓“保形”，主要是“守诫”。《想尔注》说：“以道保形容，为天地上容，处天地间不畏死，故公也。”（22页）“人但当保身，不当爱身，何谓也？奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣。”（17页）“诫为渊，道犹水，人犹鱼。鱼失渊去水则死，人不行诫守道，道去则死。”（49页）保形守诫：（1）要去恶行善。《想尔注》说：“上士心通，自多所知，知恶而弃，知善能行，勿敢为恶事也。”（14页）又注说“水善能柔弱，像道。去高就下，避实归虚，常润利万物，终不争，故欲令人法则之也。”“人当法水，心当乐善仁。”“人当常相教为善，有诚信。”（11页）（2）要去欲无身。《想尔注》说：“名与功，身之仇，功名就，身即灭，故道诫之”（13页），“道人求生，不贪荣名”（44页），“富贵贫贱，各自守道为务，至诚者道与之，贫贱者无自鄙，强欲求富贵也。不强求者为不失其所。故久也。”（45页）“圣人不与俗人争”（32页），“贪荣宠，劳精思以求财，美食以恣身，此为爱身者也，不合于道也。”（17页）“俗人不信道，但见邪恶利得，照照甚明也。”（28页）“求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣，衣敝履穿不与俗争。”（10页）“志欲无身，但欲养神耳。”（17页）（3）要结精自守。《想尔注》说：“谷

者，欲也。精结为神；欲令神不死，当结精自守。”（9页）“阴阳之道，以若结精为生。年以知命，当名自止。年少之时，虽有，当闲省之。”“能用此道，应得仙寿，男女之事，不可勤也。”

（10页）“精并喻象池水，身为池堤封，善行为水源，若斯三备，池乃全坚。心不专善，无堤封，水必去。行善不积，源不通，水必燥干”。（30页）“所以精者，道之别气也。入人身中为根本”。

（29页）

所谓“炼形”，则是指死后去太阴中聚气复生。《想尔注》说：“太阴道积，炼形之宫也，世有不可处，贤者避去，托死过太阴中，而复一边生像，没而不殆也。俗人不能积善行，死便真死，属地宫去也。”（22页）“道人行备，道行归之，避世托死于太阴中，复生去为不亡，故寿也。”（46页）

所谓“食气”，就是指调整呼吸，吐纳导引求得长生。《想尔注》说：“身也，于内为胃，主五藏气。俗人食谷，谷绝便死；仙士有谷食之，无则食气；气归胃，即肠重囊也。”（28页）“腹者，道囊，气常欲实”，（6页）“神成气来，载营人身，欲全此功无离一。一者道也，今在人身何许？守之云何？一不在人身也，诸附身者悉世间常伪伎，非真道也；一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处”（13页）。

在《想尔注》看来，“精”是“道之别气”，（29页）“身为精车”，“神成气来，载营人身”，（13页）“古仙士实精以生，今人失精以死”（29页）。只要行道奉诫守一，保形、炼气和食气，就可以“微气归之”，“守信微妙，与天相通”，（19页）成为神仙，长生不死。

总之，《想尔注》对宇宙的本质，人生的真谛，彼岸世界的存在，以及达到彼岸世界的途径等一系列重大问题，作出了明确的回答，建立一套比较完整的神学体系，从而为天师道的创立奠定了扎实的理论基础。

四、《想尔注》对《太平经》的继承和发展

《太平经》对于《想尔注》有着直接的影响。《想尔注》在“很多方面继承了《太平经》的思想，或者说是用《太平经》解说《老子》，又对《太平经》作了一定的改造，由此发展出天师道，成为后来道教的主脉”（见任继愈主编《中国哲学发展史·秦汉卷》第680页）。因此，我们在探讨了《想尔注》的神学体系之后，具体分析一下它与《太平经》的承继关系是很有必要的。下面从两方面谈一下这个问题。

（一）《想尔注》对《太平经》的继承和发展

（1）《太平经》用“道”表示宗教的最高真理，称道为“真道”（259页）、“神道”（260页），并说“道无不导，道无不生”（736页），“六极之中，无道不能变化”（16页）；“道者，乃天地所常行，万物所受命而生也”；“元气守道，乃行其气，乃生天地”（21页），“元气行道，以生万物”（16页）。

《想尔注》亦把“道”作为道教的根本信仰，告诫人们一定要“信道”。如说：“道至尊”，“道尊且神”（47页）；“道者天下万事之本”（18页），“自然者，与道同号异体”；“生，道之别体（体）也”。又说：“勉信道真，弃邪知守本朴。无他思虑心中旷旷但信道，如谷冰之志，东流欲归海也”（20页）；“欲求仙寿天福要在信道”（33页），“至心信道者，发至至诚，不须旁人自劝”（36页）。

（2）《太平经》把《老子》“天法道，道法自然”改为“天畏道，道畏自然”，变哲学为神学。《想尔注》也有意识地宣染宗教神学，说“畏天尊道”（36页），“不畏法律，乃畏天神”（44页）。

（3）《太平经》讲天人感应、灾异谴告。《想尔注》则大肆加以发挥，它说：“天地像道，仁于诸善，不仁于诸恶；故煞万物，恶者不爱也，视之如刍草如苟畜耳”，“圣人法天地，仁

于善人，不仁恶人，当王政煞恶，亦视之如刍狗也。是以人当积善功，其精神与天通，设欲侵害者，天即救之（8页）。又说：“师道至行，以教化天下，如治太平符瑞，皆感人功所积，致之者，道君也”（47页），“道与天灾变怪，日月运（晕）珥，倍臣纵横，刺贯之咎，过罪所致。五星顺轨，客逆不曜，疾疫之气，都悉止矣”（48页），主张“和五行，令各安其位勿相犯（45页），以达到“治国令太平”（14页）的目标。

（4）《太平经》有“承负”报应说。《想尔注》也以此告诫人们，它说：“人为仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之”（25页）；“非道言恶，天辄夺算”（36页）；“道设生以赏善，设死以威恶”（27页），“罪成结在天曹”（33页），“殃祸反还人身及子孙”（41页），而应当“自威以道诫，自劝以长生”（7页）。

（5）《太平经》宣扬贪生恶死，人死形归土，不可复出；得道之人能尸解成仙，或白日升天，《想尔注》更加突出“求生”的思想。如说：“人法道意，便能长久”（22页）；“不知长生之道，身皆尸行耳”（11页）；“行道者生、失道者死”、“俗人无善功，死者属地官，便为亡矣”（44页），得道者则“避世托死过太阴中，复生去为不亡”（同上），“尸死为弊，尸生为成”（20页）；“信道守诫，故与生合也”（27页），“归志于道，唯愿长生”（38页），“道人求生”（44页）。

（6）《太平经》以五藏比五行，“五藏，五行也”（36页），“五行乐则不相伤”（13页），“五行四时之气，内可治身，外可治邪”（722页）。《想尔注》亦说：“五藏以伤，道不能治，故道诫之……。五藏所以伤者，皆金木水火土气不和也”（7页），“喜怒五行战伤者，人病死，不复待罪满也。今当和五行，令各安其位，勿相犯，亦久也”（45～46页）。

（7）《太平经》认为学道之方，内则守神、食气，外则忠

孝、行善散财、守道诚、守一。《想尔注》使之更加条理化，提出了“保形”、“炼形”和“食气”三条具体途径，同时又肯定忠孝仁义（见24页），并强调指出：“结志求生，务从道诚”，“守诚不违即为守一矣；不行其诚，即为失一也”（13页）。

上述证明，《想尔注》与《太平经》的基本思想一致，都以求长生、致太平为学道的目标，同时掺杂阴阳五行、宗法伦理思想，都是为维护封建制度服务的。但《想尔注》注重实行，又与《太平经》有许多不同之处。

（二）《想尔注》对《太平经》的发展

（1）《想尔注》正式提出了“道教”之名。它说：“真道藏、邪文出，世间常伪伎称道教，皆为大伪不可用”（24页）。

《想尔注》所谓的道教即指“真道”。“真道”的含意是什么呢？《注》中说：“当求善能知真道者，不当事邪伪伎巧”（12页）。因此要“绝诈圣邪知，不绝真圣道知”（25页）。“真道”即“真圣道知”、亦即道教；而“诈圣邪知”则指的是儒教。《太平经》中尚无“道教”之名，作者对于自己的宗教理论一般泛称为“大道”、“神道”。

（2）《想尔注》推尊太上老君为崇高之神。在《太平经》中，尚无“太上老君”的名称，更未说“聚形为太上老君”。这是道教在信仰上的一个发展。

（3）《太平经》重视内心修养，而《想尔注》更重视道诚，共提到道诚十余处。比如“学知清静”（20页）；“施惠散财”（49页）；“竞行忠孝”（24页）；“喜怒悉去”（29页）；“道重继祠”（10页）；“男女之事，不可勤也”（同上）；“不食五味以恣”（同上）；“知止足”（49页）；“不贵荣禄财宝”（28页）等。并强调指出：“诚为渊，道犹水，人犹鱼”（49页）。人离道则死，道离诚则散，欲求长生者，关键在于信道守诚。

（4）《想尔注》反对《太平经》“培胎炼形”之法和“指

形名道”之说，并斥之为“伪伎”。《注》中说：“今世间伪伎因缘真文设诈巧，言道有天穀，专炁为柔，辐指形为馆辖，又培胎炼形，当如土为瓦时；又言道有户牖在人身中；皆邪伪不可用，用之者大迷矣”（15页）。《想尔注》还批评说：“世间常伪伎指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也；去生遂远矣”（13页）。“道至尊，微而隐，无状貌形象也；但可以从其诚，不可见知也。今世间伪伎指形名者，令有服色名字、状貌、长（短），非也，悉邪伪耳”（18页）。这些话是针对《太平经》“五藏之一者心也”（13页），“四时五行之气来入人腹中，为人五藏精神，其色与天地四时色相应也”，“作其人画像，长短自存”其（292页），“神长二尺五寸，随五行五藏服饰”（722页）而说的。

（5）《想尔注》作者对《太平经》所谓神、真、仙、道、圣、贤六种人，生各有命，善人名已著善籍（见538页）的观点，提出了异议。它说：“今人无状，裁通经艺，未贯道真，便自称圣，不因本，而章篇自撰，不能得道言；先为身，不劝民真道可得仙寿，修善自勤。反言仙自有骨禄，非行所臻，云无生道，道书欺人，此乃罪盈三千，为大恶人，至令后学者不复信道”（25页）。这种打破少数人垄断成仙的资格，而把升入天国的希望给予一切虔诚信徒的主张，大大扩大了道教传布的社会基础。

（6）《太平经》提倡忠君，鼓励所谓“贤人”学道出仕，为帝王良辅善吏，治国致太平。《想尔注》不赞成媚君以博取富贵功名，说：“不以无功劫君取禄以荣身”（10页），“衣弊履穿不与俗争”（10页），“贪荣宠，劳精思以求财，美食以恣身，此为爱身者也，不合于道也”（17页）。作者扬天而抑君，“臣子不畏君父也，乃畏天神”（24页），“既为忠孝，不欲令君父知，自嘿而行，欲蒙天报”（24—25页）。理由是：畏天则诚，为君则伪：“人为仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自

罚之；天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。今王政强赏之，民不复归天，见人可欺，便作为仁义，欲求禄”（25—26页）。作者说行忠孝仁义不图君恩只蒙天报的目的，是为了大力突出天神的权威。

《想尔注》对《太平经》的这些继承和发展，说明当时道教组织的创立在理论上已经成熟。

第二章 魏晋南北朝天师道的变革

汉末天师道，由于形势所迫以及自身发展的需要，在魏晋南北朝发生了变革。嵩山道士寇谦之托言老君授以“新科”，改革天师道，创立了北天师道。南朝天师道徒陆修静、陶弘景“祖述三张；弘衍二葛”；（《广弘明集》卷四释道宣《叙齐高祖废道法事》），并且蒐集天下道书，著录道门科仪、科范等加以汇编，建立了南天师道。而张道陵第四代孙张盛徙居江西龙虎山，承袭天师之位，号为龙虎宗正一道。这样一来，不仅天师道组织得到了发展，而且教规教仪也得到了充实，对后世天师道以至于整个道教的发展产生了广泛而深刻的影响。变革的结果使天师道的宗教性质发生了演变，由民间道教逐步转变为官方道教。

第一节 天师道变革的原因

如果说天师道在汉末三张时代完成了宗教的初创，在宋明达到了鼎盛的话，那么魏晋南北朝则是天师道发展的一个既多灾多难而又丰富多彩、思想突飞猛进的发展时期。天师道在魏晋南北朝时从组织形式、思想理论到教规教仪之所以会发生大的变革，主要是因为当时特殊的社会环境和新的社会思潮所决定的。

一、魏晋南北朝社会矛盾的尖锐化

从汉末到南北朝，我国封建社会经历了一个分裂割据、战乱的过程，整个社会政治结构、阶级关系和民族关系以及社会思潮都经历了巨大的变化。这一切，都不能不对天师道产生影响。

（一）政权长期分裂和更替。魏晋南北朝时期（公元220—589

年)是我国历史上长期分裂的时期。东汉末年(公元184年)爆发的黄巾起义,经过九个月被统治集团镇压下去了,但东汉王朝却遭到了沉重的打击。随之而来的是各豪强势力割据一方,进行军阀混战。公元220年,曹丕代汉称帝,继而蜀吴也各自称帝,正式形成三国鼎立的局面。公元265年司马炎代魏自立,又在280年灭吴,实现了全国统一,史称西晋。然而统一的局面只维持了短短二十几年,北中国又陷入了各族统治者的混战之中,并先后建立了许多大小不等的政权,史称十六国。晋政权也因此被迫于公元317年偏安江南,史称东晋。公元420年东晋灭亡,代之而起的有宋(公元420—479年)、齐(公元479—502年)、梁(公元502—557年)、陈(公元557—589年),是为南朝。北方十六国于公元386年由鲜卑族拓跋氏统一,建立魏国,与南朝对峙。公元534年,北魏又分裂为东魏(公元534—555年)、西魏(公元535—556年)。公元550年,高祥代东魏自立,建北齐。公元557年,宇文觉篡西魏自立,建北周。直到公元589年杨坚消灭诸方势力,完成全国的统一,结束了魏晋南北朝三百多年的分裂割据、政权频繁更替的局面。分裂割据造成了这一时期复杂的社会矛盾,使更多的人不得不到宗教那里去寻求解脱,这就给天师道的传播和发展提供了良好的土壤。

(二) 社会结构的变化。魏晋南北朝社会政治状况的另一个突出现象是门阀士族及其地主庄园经济。门阀士族也称世家大族,它萌芽于西汉末,至东汉已发展成一种重要的社会力量。黄巾起义之后,随着东汉政权的名存实亡,门阀士族势力得到了迅速的发展,他们凭借武力,互相兼并,极力扩大和兼并地盘。同时在兼并战争中破产的小农,失去了土地,生命没有保障,于是大批人被迫投到门阀士族名下以求庇护。在这种情况下,地主庄园经济得到了空前的发展。在魏晋南北朝,庄园经济有几个突出特点:第一,它凭借以血缘为纽带的宗法家长制而得以形成。其中显贵

的族人成为“宗主”、剥削者，其他的宗族子弟成为宗主武装自卫和维护对部曲、佃客统治的基本力量，一部分贫穷的族人，随着贫富的分化，沦为被剥削者；第二，被剥削者的队伍，主要由部曲和佃客组成。这些人对门阀士族是人身依附关系，没有人身自由。第三，这种庄园经济南北都有，规模相当大。在大庄园内，不但经营农业、畜牧业、也经营手工业和商业，并拥有自己的部曲武装。第四，不负担税收和力役。曹丕推行“九品中正”制后，“著姓士族”成为拥有人材推荐权的特权阶层，使门阀士族在政治上的权势越来越大。门阀士族由于不交税收，并拥有自己的武装，在魏晋南北朝王室政权软弱的情况下总是不断的兼并土地和争夺部曲和佃客，从而加深了社会阶级矛盾和民族矛盾。

（三）阶级矛盾和民族矛盾的尖锐化。流民起义，门阀士族混战，统治者的野蛮和腐败统治，少数民族的内迁等等，造成了魏晋南北朝时期混乱交错的阶级矛盾和民族矛盾。

首先是门阀士族集团与少数民族贵族之间的矛盾。汉魏以来，我国北境的少数民族，不断内迁，至魏晋时期开始大规模进入塞内中原地带。其中主要有匈奴、鲜卑、羯、氐、羌等族，他们在进入中原以前，都以游牧为主，进入中原，便占领牧场、掠夺财富和奴隶。因此对生产的破坏是相当严重的。这些少数民族一般还处在奴隶社会阶段，甚至处在从原始向奴隶社会过渡之中。它们来到中原以后，便和中原的门阀士族发生了兼并土地，夺取财富的矛盾；相互间的混战和民族仇杀时常发生，而且极其残酷。比如匈奴贵族刘曜进犯长安，驱掠关中男女八万余人，使关中诸郡，“百姓饥馑，白骨蔽野，百无一存。”（《晋书·贾匹传》）又如匈奴首领赫连勃勃，战必大肆屠杀，积人头为京观，号髑髅台（见《晋书·赫连勃勃载记》）。象汉人冉闵在反对民族压迫中建立政权之后，就下令大杀羯人，不问贵贱男女老幼，一律斩杀，共杀二十余万人（见《晋书·石季龙载记》）。民族矛盾和仇杀

给各族人民带来了极大的痛苦。

其次是门阀士族之间的矛盾。门阀士族为了扩大地盘增强部曲武装力量，而大肆掠夺土地与争夺佃客和部曲。因而导致了门阀士族之间的混战和残杀。西晋的“八王之乱”，便是一次为争夺王位的战争。前后打了十六年，人民被杀害的动以万计，其中一次，“兵兴六十余日，战所杀害”，达十万余人。

第三，是以皇权代表的“门阀士族”大地主与小农等下层人民之间的矛盾。大地主集中了土地和财富，过着极其奢侈腐朽的生活，小农中大批人被沦为相当于奴隶的部曲、佃客，没有人身自由，没有生命保障，其他下层人民也受到战乱的迫害和经济贫困的威胁，门阀士族大地主与下层人民之间的矛盾尖锐化，导致魏晋南北朝时期农民起义此起彼伏，较大的起义达三十多次。

第四，是门阀士族与寒门庶族地主之间的矛盾。在地主阶级中，门阀士族只是其中一小部分。他们财力虽大，地位虽高，但人数却不多，出身庶族的小地主占了多数。曹魏之后，由门阀士族把持了权力，他们事事看重门第，以自己的门第而荣耀，看不起寒门庶族，禁止与寒门通婚，甚至不愿与寒门共座，可见地主阶级内部也有分裂。

处在这门阀士族腐败、混战的年代，人民生活上极其贫困，生命没有保障，即使是封建统治阶级内部的一些人也感到前途的渺茫和精神的空虚。魏晋之际兴起的玄学正是人们对现实世界的恐惧和绝望，企图在精神上寻求寄托和安慰的产物。但是，现实中是找不到脱离世俗社会的理想乐土的。于是在魏晋玄学短暂即逝后，宗教这一“无情世界的感情”适时地慰藉了这个充满苦难和恐惧的无情世界的人们。天师道正是抓住了魏晋南北朝时代特殊的社会环境而得以迅速而深入地发展的。魏晋南北朝时代，不仅下层人民中加入天师道的人越来越多，而且统治阶级中的人士也开始信奉天师道。

二、士族人物进入天师道并对天师道提出了新要求

士族上层人士的进入天师道并成为天师道的地方首领，改变了天师道的阶级构成，由于他们的阶级立场、生活方式及文化教养与原有民间天师道徒有着根本的差异，他们对还较粗俗的早期天师道必然产生新的要求，并要使之变得合乎他们的口味。

张鲁投降曹操，对于天师道来说，无疑是历史性的重大事件，天师道组织在曹操的防范政策下被解散了。三国西晋时代天师道处于没有首领来统一领导的涣散状态，原来的祭酒、教徒纷纷脱离天师道组织，或自称天师，或另立教派。《正一法文天师教诫科经》（见《道藏》洞神部·戒律类力字号本文）对此现象有所记述：“诸职男女官，昔所拜署，今在无几。自从（魏明帝）太和五年以来，诸职男女各各自置（署），不复由吾。……不按旧仪承信特说，或一治重官，或职治空缺，受职者皆滥对天地气候。”

“诸主者祭酒，人人称教，各作一治，不复按旧道法，为得尔不（否）？”从上述材料可以看出，三国西晋时代天师道组织已经严重涣散，原来巴汉天师道的统一纪律和号令已根本不复存在，散处各地的小头目都各行其是了。但是，天师道组织的涣散并不意味着天师道信仰的沉没或消亡，相反张鲁投降之后，一方面道徒随曹操的防范政策内迁到北方各地得以传播。另一方面，一部分道徒在汉末三国时代避乱江南，又使天师道在南方得以流布，再加上汉末道教的太平道由于黄巾起义的失败而遭到统治阶级的镇压，一些太平道徒大都转而加入了天师道，从而使得西晋统一之后，整个道教便统归为天师道。此后，天师道在大江南北乃至全国广为流传。又由于天师道组织的涣散而给一些道教改革家得以摆脱后来天师道严格的世袭继承关系，给统治阶级改造和利用天师道提供了可乘之机，并且形成了一股很强的游离于国家权力之外的社会力量。这股精神力量对那些生命没有保障、精神空虚和绝望的人具有吸引力，包括大批士族上层人物也纷纷加入到天

师道徒的行列。如琅琊王氏，高平郗氏，吴兴沈氏，吴郡杜氏，会稽孔氏，义兴周氏，陈郡殷氏，丹阳葛氏、许氏、陶氏以及北方崔卢等士族都信奉了天师道。《晋书》也记有晋代大书法家王羲之等士族人物“世奉天师道”。甚至帝王之中也有奉道者。著名政治家曹操就对天师道感有兴趣。而晋哀帝、梁简文帝则成为十足的天师道徒了。由于他们的加入，天师道的阶级结构和民间宗教性质也改变了。同时这些上层人士由于其教养和信奉天师道目的不同于下层群众，因此也必然带来他们的意识和要求。他们对天师道感兴趣，不仅仅是为了得到灵魂的慰藉，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。

首先，早期天师道是一种民间性质的宗教。它与下层群众有着密切的联系，由于它能组织群众，农民起义军往往利用天师道来组织义军，发动起义。因此，统治阶级常把天师道徒聚众起义称为“妖贼”，对他们极为憎恨，而进入天师道中的上层士族人物就无法容忍天师道与下层群众的结合。北魏道士寇谦之在《老君音诵戒经》中说，世间诈伪，攻错经道，反逆者众，坏乱土地。这种情况，是士族阶级利益所不能容忍的，他们必然要对天师道进行一番彻底的改造。同时天师道虽然在魏晋得到了空前的传播，但是组织涣散、科律废弛造成的混乱状况，其内部的各种异端容易发展，这是与士族阶级对天师道的期望相违背的。为了把天师道与下层群众的反抗意识隔离开来，就必然地改变天师道的经典，除去其中不利于统治的内容，而制定新的教规教仪和管理机构。

其次，早期天师道的修行方法、宗教仪式等许多方面为士族阶级所不齿，象涂炭斋，要用炭灰抹自己的脸，要在泥水里翻滚，以此忏悔自己所犯的过失。又如旨教斋等，也是如此。这些粗俗的宗教仪式与上层人士所受儒家正统礼仪及其上层社会清高的虚荣相违背。天师道创始人张道陵的“实精”、“结精”长生修行方法逐渐庸俗化，影响了天师道的声誉而大失人心。第三，

早期天师道其教义中包含有对儒家正统抵触的语言。《老子想尔注》说：“道甚大，教孔丘为知；后世不信道文，但上孔书，以为无上；道故明之，告后贤。”“真道藏，邪文出，……何谓邪文？其五经半入邪，其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳。”字里行间多有贬毁之意。因此，深受儒家教化的上层士族是不可能全部接受早期天师道的。

总之，上层士族人物加入天师道是魏晋南北朝天师道发展的一个重要特点。他们的加入带来了统治阶级的意识和新要求，而早期天师道又不能完全符合他们的需要，因而便利用魏晋以来天师道发展的大好时机掀起了一场深入而广泛的天师道变革运动。可以说，士族人物的进入天师道是魏晋南北朝天师道变革的主导原因。

三、魏晋南北朝社会思潮对天师道变革的刺激

魏晋南北朝时期是我国思想发展的重要时期，它一改汉代学术单调烦琐的考证学风，呈现出新的活力。这一时期的主要社会思潮是玄学；同时佛教也在东汉传入后得到了大的进展，至南北朝更是有代玄学而支配思想界的趋势；儒家伦理也有复兴的势头；道教中的方仙道也在魏晋得到了官方的欢迎并变为士族阶级的工具。所有这些思潮都从不同角度对混乱悽惶中的天师道产生着影响。

（一）佛教的传播及其对天师道的影响。佛教是一种外来宗教，它产生于印度。据史载，中国最早接触印度佛教是在公元前一世纪。佛教传入中国后，便开始了中国化的过程，魏晋南北朝时期得到了发展，南北朝开始在中国广泛盛行，一度曾成为国教。佛教在教义上和戒律规仪上都比早期天师道更深刻和系统。这就给天师道的发展造成了威胁，特别是佛教的因果报应及其系统的宗教戒律对人们的影响尤深。天师道要继续发展只有吸取佛教之长，才能在佛道争雄中得以自立和生存。于是天师道一方面

继续同佛教进行斗争，象北魏天师道曾利用皇权来灭佛；另一方面则大量地引进佛教教义和教规教仪以改革自身的不完善的状况。魏晋南北朝新出的道经中，有很多从形式到内容都模仿佛经，甚至剽窃佛经。南天师道领袖陶弘景所辑的《真诰》已开此先例。至于《太上老君戒经》则直接用生死轮回和因果报应的佛教理论来论证其教规的合理性。（见《道藏》洞神部戒律类力字号上）这便促使了天师道在内容和形式上作出新的发展。

（二）神仙道教的官方化及其对天师道的影响。道教根据修行方法的不同而分成二个主要的派系，一派是由张道陵创立的以符水治病、符篆斋醮等修行方式的符篆派；一派则是由秦汉方士发展而来的以炼丹修德而达到长生成仙的丹鼎派。丹鼎派道教在魏晋南北朝因得到了上层社会的欢迎，而兴盛起来，并且远超过符篆派的影响。其主要代表人物是东晋的葛洪。

葛洪，字稚川，自号抱朴子，丹阳句容（在今江苏省境内）人。《晋书》卷七十二有《葛洪传》，说他“好神仙导养之法。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，得传玄业，著有《抱朴子》内外篇七十卷，《隐逸传》十卷，《神仙传》十卷等著作。葛洪本想成为一个儒者，年十六便读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》，只是没成“纯儒”。他极力攻击民间的符篆道教，提出以炼丹静养为内，儒术应世为外的政治主张，把道教信仰和儒家伦理结合起来。宣扬道教徒要以儒家忠孝仁义为根本原则，否则，虽勤于修炼，也难以成仙。他说：“长生之道，不在祭祀鬼神也，不在导引与屈伸也，升仙之要，在神丹也。”（《抱朴子内篇·金丹卷第四》）又说：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”（《抱朴子内篇·对俗卷第三》）这样葛洪的道教便和天师道有着方法和目的上的根本不同。他的神仙学说迎合了封建上层社会需要，因而大得统治阶级的青睐，大批上层士族人物及帝王加入到丹鼎

派信徒的行列。丹鼎派道教以其炼丹求长生之法及其与儒家正统伦理相调和的特色博得了上层阶级人士的欢迎和支持，成为统治阶级的御用工具。同时他们对民间性质的天师道采取攻击、诽谤和贬低的态度。葛洪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、张鲁等人领导的农民起义，是“招集奸党，私合逆乱”主张对革命农民“犯无轻重，致之大辟”（《抱朴子·道意篇》内篇卷九）。这就不能不削弱天师道的影响力，影响到天师道及其修行方式的进一步传播，促使天师道吸收仙道思想，改变原有的较低的修行方式和带有浓厚民间宗教特色的内容，改革自身，向官方道教靠拢。

由于上述原因，汉末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。

第二节 寇谦之及其北天师道

在新形势下，对天师道的改革，当首推北魏的寇谦之。他为了适应封建统治者的需要，在明元帝拓跋嗣、太武帝拓跋焘和宰相崔浩等人的支持下，对天师道进行改造，并创立了新的教派。据《魏书·释老志》载，寇谦之字辅真，上谷人，南雍州刺史寇赞之弟，自云寇询之十三世孙。其父为寇修之，曾任东莱太守；其家族为秦雍豪强大族。寇谦之的道教信仰，最初受其家族信仰天师道的影响。据《高僧传·宋伪魏平城释玄高传》：“释玄高，本名灵育，冯翊万年人也，母寇氏，本信外道。”外道即指天师道，则其家族世奉天师道。寇谦之“少修张鲁之术”，曾学“服食饵药”及“算七曜、周髀”等。由于“服食饵药，历年不效”，及算七曜周髀不合，寇谦之逐渐对早期天师道法术不满足，甚至怀疑了。于是又从成公兴入嵩山修道。据《魏书·释老志》说，成公兴精通七曜，善攻周髀，称他为“仙人”，是一位以佛教为基本

信仰而又融汇儒道的隐修之士。魏晋南北朝时代儒道佛三教为了在中国广泛传播，往往以医学算学为工具融汇三教，成公兴亦佛亦道正是三教合一的产儿。寇谦之从学成公兴，接受其三教合一的理论，思想上有了一个很大的转变，并着手变革旧天师道。

寇谦之改革天师道的思想主要体现在《云中音诵新科之戒》一书中。该书又叫《老君音诵诫经》，共二十卷，原书已佚，《道藏》第526册所收为后人节抄，所立科仪，凡设治、署职、授篆、炼法、上章等均有所改订，但基本思想应是可信的。寇谦之要改革旧天师道，光有新的思想和著作还不行，还必须取得合法的天师继承权，这样他才能合法地成为道教徒的新教主，才有至高无上的权威。因为，三张天师道是世袭相传的，天师之袭教，以阳平治都功印为天师首领之象征，且按三张旧制，阳平治都功版非天师之胤不受。（见陆修静《陆先生道门科略》）于是寇谦之便利用神权，托言老君亲授其天师之位及道书。《魏书·释老志》对此言之甚详：“（寇谦之）以神瑞二年（公元415年）十月乙卯，忽遇大神，乘云驾龙，导从百灵，仙人玉女，左右侍卫，集止山顶，称太上老君。谓谦之曰：‘往辛亥年，嵩岳镇灵集仙官主，表天曹，称自天师张陵去世已来，地上旷诚，修善之人，无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位，吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷，号曰‘并进’”。寇谦之托言老君亲授，就名正言顺地取得了天师之位。而且对三张旧天师道的变革，也被说成是老君之意，寇谦之的“离经叛道”便变成谨遵老君之命了。不仅如此，寇谦之还诡称太上老君的玄孙李谱文来到嵩岳授他天书，教他辅佐北方泰平真君（即北魏太武帝），使其“假政治之力以行其道”的思想变成神的意志。《魏书·释老志》说：“泰常八年（公元423年）十月戊戌，有牧土上师李谱文来临嵩岳，云：‘今赐汝（指寇谦之）《三中三真太文录》以授弟子。《文录》有

五等，……凡六十余卷，号曰《录图真经》，付汝奉持，辅佐北方泰平真君。”当然这一套得到了北魏太武帝的欣赏和支持，使其显扬新法，宣布天下，道业大行。并起天师道场于京城之东南重坛五层，遵其新经之制。其改革的内容，目的和方法大致如下：

一、寇谦之改革天师道的主要内容。

寇谦之改革天师道的主要内容不限于《魏书·释老志》所记载的“清整道教，除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术”。他对旧天师道的祭酒制、天师继承制等等都作了大的变革。

第一，改革天师道的组织制度。旧天师道，张道陵创立了二十四治，并置“鬼卒”、“祭酒”为治的首领。他们是天师的助手，听命于天师，天师是宗教最高领袖。天师、祭酒之位世袭相传。三国两晋时代，天师道组织虽然涣散，但天师道组织的名称和世袭制基本上沿用如旧。寇谦之创立的新教取得了北魏太武帝的支持，其新教组织依附于皇权组织，取消宅治之称，已不再设立独立的宗教教区了，并且改变天师、祭酒等世袭制。《老君音诵诫经》说：“从今以后，诸州郡县男女有佩职篆者，尽各诸师改宅治气，按今新科。……其蜀土宅治之号，勿复承用。若系天师遗胤子孙不精循治教领民化者，不得信用。诸官祭酒，为法律上章时不得单称系天师位号，当称职号名，与诸官同等。”

第二，除去三张伪法。所谓“三张”，一般认为是指张陵、张衡、张鲁三代天师。但有时又指张角、张梁、张宝三兄弟。据《释老志》的记载，寇谦之并没有诽谤张道陵，而且声言自己是继张道陵之后为天师。寇谦之所以要除去三张伪法，其因便是从张道陵去世以后，农民起义接连不断，大多打着道教的旗号。孙恩、卢循领导的道民起义虽然失败，但封建统治阶级极端惧怕农民革命利用道教。因此寇谦之改革天师道，首先要废除“三张伪法”。

第三，禁止私纳“租米钱税”。张道陵创立天师道时，建有入道者出米五斗作为活动资金的制度。但张角等农民起义后，一些

道教小头目，如祭酒之类各自为政，开始要求道民给其私人交纳钱税租米。《老君音诵诫经》曾记载张道陵去世后，诸道官祭酒，取人金银财帛之事：“而后人道官诸祭酒，愚暗相传，自署治篆符契，攻错经法，浊乱清真。……授人职契，录取人金银财帛。而治民户恐动威逼，教人跪愿，匹帛牛犊，奴婢衣裳，或有岁输全绢一匹，功薄输丝一两，众杂病税不可称教。”这种情况严重地损坏了天师道在民众中的形象，削弱了天师道在民间的影响力，同时也是比较安定的北魏统治阶级所不能允许的。寇谦之建立新教，必然禁止这种恶劣的现象。《老君音诵诫经》明确地说：“以诸官祭酒之官，校人治篆、符契，取人金银财帛，众杂功跪愿，尽皆断禁。一从吾乐章诵诫新法。其伪诈经法科，勿复承用。”

第四，废除男女合气之术。“男女合气之术”即房中术，本是一种研究生理的法术，也是道教讲求节欲、保精以长生的一种方法。但魏晋以来被歪曲成了男女关系中某种程度上的自由放任。于是，寇谦之禁止房中术，他在《老君音诵诫经》中说：“吾《诵诫》断改黄赤，更修清昇之法，与道同功。其男女官篆生佩契黄赤者，从今诫之。”又说：“吾观世人，夫妻修行黄赤，无有一条按《天官本要》所行，专作浊秽，手犯靖庐治官禁忌。”寇谦之禁止房中术，并非绝对。《老君音诵诫经》说：“然房中求生之本，经契故有百余法，不在断禁之列。若夫妻乐法，但勤进问清正之师，按而行之，任意所好，传一法亦可足矣。”可见寇谦之除去的“男女合气之术”是有特殊规定的，他要除去的只是“其男女官生佩契黄赤者”，其他类房中术则不在禁止之列。值得注意的是在《老子想尔注》中也有类似语句：“道教人结精成神，今世间伪伎诈称道，托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教，从女不施，思还精补脑。”显然是反对“托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教”等“伪伎”，而提倡以房中之术“结精成神”。

二、寇谦之改革天师道的目的。

寇谦之改革天师道的一个重要目的，是“辅佐太平真君”，建立政教合一的封建政权，并确立他的教主地位，以假政治之力而推行其教。这一政教合一的设想博得了北魏太武帝的政治认同。太武帝本有政治改革的雄心，他深知以鲜卑族入继大统，要想臣服汉民，安定国家，有必要推崇作为汉民族信仰的宗教，利用它来巩固自己的政权。天师道是在中国古文化的基础上产生的汉民族土生土长的宗教，它的信仰方式，最终目标是合乎汉民族心理特征的，它信仰的神被视为汉民族本族的神，与外来的佛是不一样的。于是他明智地选择天师道，“利用神道设教之义，以行其政”。除此以外推动天师道与北魏政治结合的还有一位有功之臣，就是司马崔浩。崔浩为了实现“齐整人伦，分明族类”的政治主张，力主以天师道统摄北魏社会。在君臣互相推崇下，太武帝拓跋焘在魏都平城特建天师道场，“重坛五层，遵其新经之制。”集道士一百二十人，每日祈祷六次。并改元泰平真君，“亲至道坛，受符篆、备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也。”以示他受天命为帝。而天师寇谦之被封为国师，计议军国大政。这样一来，寇谦之既是道教教主又是魏之“国师”，魏太武帝身为人君又是宗教领袖（泰平真君）。寇谦之造道教戒律，以道教戒律来补充国家法律，政教合一的宗教政治便得到实施了。

三、寇谦之改革天师道的重要手段。

寇谦之改革旧天师道而创立新教的一个重要方法是吸取各家思想，利用儒礼、佛律、仙道思想和玄学名教理论，使天师道合乎其阶级的需要。

第一，对儒礼的吸收，是寇谦之改革天师道的重要手段，也是他的阶级本能的体现。张道陵创立天师道时，即对儒礼有所吸收。三国两晋以后，葛洪等上层阶级的思想家就有意识地用儒家礼法来对道教进行改造。寇谦之作为士家大族的后裔，进而视儒礼为治理道教的良方，把天师道不合乎礼法的内容予以抛弃，而

“兼修儒教”，“乃著书二十余篇。上推太初，下尽秦汉变弊之迹，大旨先以复五等为本。”（《北史·崔浩传》）

第二，以佛教戒律为本，制定道教戒律。天师道虽已制订一些教规教义，但与佛教系统的戒律相比，还是比较简单和粗俗。于是寇谦之便利用佛律，造作道教戒律。寇谦之对佛教的吸收，尤其重视生死轮回思想，并把生死轮回的思想引入道教，认为前世所为对今生的修炼有影响，今世修行之善恶，又会对来世产生影响。《太上老君诫经》曰：“本得无失，谓前身过去已得此诫，故于今身而无失也。”又说：“生死轮回，无闻不见。”明显取自佛经。同时寇谦之在其《老君音诵诫经》中还把“六道轮回”思想引入道教，认为如果“狂诈万端，称官设号，蚁集人众，坏乱土地”，就会“死入地狱，若轮转精魂虫畜猪羊，而生偿罪难毕。”

第三，利用玄学名教理论为其新道教辩护。道教讲求清静，求仙者多在各川大山之间隐修，寇谦之则把道教依附于皇权，建立了政教合一的封建政权。为了辨明其新教与政权结合的合理性，于是他便利用玄学名教理论来为其辩护。魏晋玄学的一个中心论题是“名教”与“自然”的关系问题。著名玄学家郭象对名教和自然关系的处理被寇谦之利用来为其服务。他认为道教虽主“自然”，一般道士往往处山林，以求得道，但这不过是下士所为，他认为自己在市朝之中布道，做“即世而调状者”是上士之道。这样就和郭象“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”（《庄子注》）的论调吻合了，使政教合一的理论基础更完整。（参考汤用彤《寇谦之思想和著作》一文）

第四，吸收仙道思想，进一步扩大天师道影响，以广收信徒。通过服食长生仙丹而达到长生不死的学说秦汉即很盛行，东晋神仙道教家葛洪进一步提出神仙修养为内。寇谦之也曾学修长生之法，他把这托之于牧土上师李谱文所授。他说：“长生至道，仙

圣相传，口诀授要，不载于文籍”。“服食草药石药，服而得力之者，此则仙人奏表上闻，遣仙人玉童玉女来下临”。“不降仙人，何能登太清之阶乎？而案药服之，正可得除病寿终，攘却毒气，瘟疫所不能中伤，毕一世之年，可兼谷养性，建功斋靖解过除罪。诸欲修学长生之人，好共寻诸诵诫，建功香火，斋炼功感彻之后，长生可克”。（《老君音诵诫经》）寇谦之在天师道思想的基础上吸收了仙道思想，而不是以仙道思想来代替天师道的符篆斋醮。

综上所述，寇谦之通过对儒佛玄、仙道思想的广泛吸收和融合，丰富和发展了天师道的教规教仪和思想内容，除去了旧天师道中不合于其阶级需要的内容，从而建立了北天师道。北天师道在北魏社会得到了广泛的传播，对北魏社会生活产生了深刻的影响。从北魏太武帝起，北魏每一位皇帝即位时，为了表明受命于天，都亲自到天师道场，接受道士所举行的受符篆仪式，这一制度，一直延续到后周。于是北方道教势力在北魏时代大为盛行，信徒大增。但寇谦之的北天师道是以皇权推动而得以传播的，随着北魏的灭亡，它便失去了依靠而很快消失了。

第三节 陆修静、陶弘景及其南天师道

当寇谦之在北方创立新道教之时，在南方，也由南朝著名道士陆修静推向了变革的高潮。他“祖述三张，弘衍二葛”，汇集东晋以来上清、灵宝、三皇法文三洞经书，大倡斋醮、科仪；陶弘景更弘扬陆说，创立神仙谱系，使天师道从形式到内容都有了很大的突破。历史上把他们创立和发展的新教派称为南天师道。

一、陆修静“总括三洞”，创立南天师道

陆修静和寇谦之一样出身士族，他成为天师道徒之后，为了适应门阀士族阶级的需要，着力整理道教典籍，并依据佛经造作

新的道教斋戒仪范，使较原始、粗糙的天师道变成了有系统典仪的完备宗教，成为了统治阶级更精致的御用工具。

陆修静，生于公元406年，卒于公元477年，字元德，吴兴东迁（今属浙江吴兴县）人，号为吴丞相陆凯之后，父琳，为高道处士。陆修静笃好文籍，旁究象纬，通辟谷之术，曾入云梦山修道。宋元嘉末，市药京师，文帝召之于内。讲理说法，不舍昼夜，孜孜诱劝，无倦于时，帝服膺尊异之。时太后王氏雅信黄老，降母后之尊，行门徒之礼。后有太初之难，遂拂衣南游，入庐山修道长达十七年。宋明帝思弘道教，慕陆修静之名，于太始三年（公元467年）召致建康（今南京）天印山。陆修静在崇虚馆广集道经，加以整理甄别总括三洞，为世宗师。刘宋元徽五年三月解化，谥号简寂先生。他的遗体为徒弟从建康运回庐山，安葬于布袋岩。

陆修静为南朝天师道变革运动的领袖人物，对天师道以至整个道教的发展作出了重要贡献。

（一）整理道书，“总括三洞”，使道经系统化。陆修静对道教的功绩首先是他集毕生精力，广收道经，加以整理和分类，并创造了“三洞”分类法，从而使道教典籍得以系统化，奠定了《道藏》的初步基础。其所撰《三洞经书目录》，为最古的一部道藏书目。道教经书在汉末之世，主要有《太平经》和《老子想尔注》、《河上公章句》等少数几种，加上《老子》、《庄子》、《列子》等道家经典，也为数不多。东晋以后士族阶层人物更是对天师道大肆窜改，道教经书已经泛滥。据《法苑珠林》卷六十九《破邪篇》说：“道家经书并药方符图等，总一千二百二十八卷。”这些经书中，主要由上清经系、灵宝经系、三皇文经系等经系构成的。

《上清经》系创自天师道祭酒魏华存。其产生和流传过程，陶弘景《真诰叙录》有详细记述：伏寻上清真经出世之源，始于

晋哀帝兴宁二年太岁甲子，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某（杨羲）使作隶书写出，以传护军长史句容许某（许谧）并第三息上计掾某某（许翊）。二许又更起写，修行得道。魏夫人名华存，西晋司徒魏舒之女，曾任天师道祭酒。死于晋成帝咸和九年。许氏为句容士族，东晋天师道世家，护军长史许谧即著名道士许迈之弟。《上清经》由二许传许黄民，许黄民传马朗、马罕，再传至爰季真。有说《上清经》为魏夫人降授，可能是后人的伪托，也就是说，魏夫人已有此经的初步思想，而杨羲、二许得其真传并附会扩张成较系统的经书。二许以后的传授应是可信的。《上清经》系的经卷很多，最重要的有《上清大洞真经》、《雌一五老宝经》和《太上素灵大有妙经》三部经典，其中心是强调存神，以存思为主，不主金丹术。认为只要坚持存神服气，使百神守身，即可长生成仙，飞升上清。《灵宝经》系创自葛巢甫。《真诰叙录》说：“葛巢甫构造《灵宝》。”《灵宝经》主要经书有《灵宝五符经》、《元始无量度人经》、《仙公请问经》等经典，强调：“仙道贵生，无量度人”等思想，宣扬“斋戒诵经，功德甚重，上消天灾，保镇帝王，下攘毒害，以度兆民。”葛巢甫将《灵宝经》传给徐灵期、任延庆。《三皇经》创自晋鲍靓。《道教义枢》卷二《三洞义》说：“晋时鲍靓学道于嵩岳，以惠帝永康年中，于刘君石室；清斋思道，忽有《三皇文》刊成字，仍依经以四百尺绢告玄而受。后亦授葛洪子孙。”甄鸾《笑道论》也说：“鲍靓造《三皇文》，事露被诛。”

陆修静收集了刘宋时代所存之各种道经，他从句容茅山爰季真处得到了《上清经》，从句容葛粲处得到了《灵宝经》，又得《三皇经》。收集之后，陆修静对这些道经进行整理、鉴别、校正，将经诫、方药、符策等1228卷分成三类，号为“三洞”，即洞真、洞玄、洞神三部。三部又各以《上清经》、《灵宝经》、

《三皇经》为中心。这一分类方法为以后《道藏》所效法。陆修静整理道经总括三洞，还编定了《三洞经书目录》，这是道经编目的第一次。从方法到内容上奠定了《道藏》的初步基础。使道经得到了系统化。

（二）造作道书，大倡斋醮科仪。陆修静除整理以前之道经外，自己著述颇丰，在其著作中，他大力提倡斋戒科仪之教。据《茅山志》说，陆修静“著斋戒仪范百余卷。”其著述有《道德经杂说》一卷、《灵宝经目序》一卷、《服御五茅道引元精经》一卷、《升元步虚章》一卷、《灵宝步虚词》一卷、《九幽斋仪》、《解考斋仪》、《涂炭斋仪》、《三元斋仪》等等。陆修静对斋戒科仪大为提倡，除把斋戒科仪看成是致太平的良方，还强调“斋真是求道之本，莫不由斯成矣。”（《洞玄灵宝说光烛戒罚灯烛愿仪》）又说：“身为杀盗淫动，故役之以礼拜，口有恶言，绮妄两舌，故课之以诵经；心有贪欲真患之念，故使之以思神。用此三法，洗心净行，心行精至，斋之义也。”较之早期天师道巫术的成份减少了，更注重于仪式对心灵的净化作用。

（三）创立南天师道新的宗教组织。天师道组织在张鲁、张鲁时已初具规模，但还只是局限于巴汉等狭窄的地区。陆修静要弘扬其教，使其教成为统治者的御用工具，必然要整顿道教组织健全道教管理机构和完善教规教仪。于是陆修静以灵宝派为核心，以三洞经书为经典，把天师道与金丹道相结合，建立了比较完善的宗教组织。这一组织史称南天师道。

陆修静总括三洞，著作斋戒科仪，创立南天师道，对天师道的发展作出了贡献。其时他不仅道徒众多，帝王也大力扶持和信奉其教。《太平御览》卷679引《三洞珠囊》有帝王敬奉陆修静记载：“帝（指刘宋文帝）服膺尊异之。时太后王氏雅信黄老，降母后之尊，执门徒之礼。”可见他在南朝影响之大，声誉之高，说他是继张鲁之后天师道的又一位集大成者并不过分，他创立的

南天师道经过他的弟子陶弘景再充实和再发展，在南朝取得了更广泛的传播。

二、陶弘景对南天师道的发展

陶弘景是南天师道的又一个卓越的道教学者。他学识广博，著述宏富，主张三教融合，创立新的神仙谱系，又一次地推动了南天师道的发展和传播。

陶弘景，字通明，自号华阳隐居，谥贞白先生，丹阳秣陵（今江苏南京）人。生于宋武帝孝建三年（公元456年），卒于梁武帝大同二年（公元536年），活动于齐梁时代。据《华阳隐居先生本起录》载，陶弘景九、十岁时曾读《礼记》、《尚书》、《周易》、《春秋》等儒家经典，后入茅山修道，从学于孙游岳。因与研究道家符图经法，意不满足，于戊辰年（永明六年）始往茅山，便得杨、许手书真迹。至庚午年（永明八年），又启程东行浙、越，处处寻求灵异。至会稽大洪山，谒居士娄慧明。又到余姚太平山，谒居士杜京产，谒诸僧标及诸宿旧道士。并得真人遗迹十余卷，游历山水二百余日乃还。陶弘景是一位博学多才的道教学者。他是我国古代少数对科学进行了广泛研究的学者之一，在天文历算、地理学、医学、药理学等古代科学领域，都有深入的研究和著述。他曾制作浑天象；又检校五十家历书异同，撰成《帝代年历》五卷；又曾著《古今州郡记》三卷，通晓山川地理；著《养生延命录》主张养生；而其《陶隐居集》中的诗、赋、书论等文笔别具一格，颇有文采。但陶弘景更主要的是一位杰出的道教家，其道教著述最为丰富。陶翊《华阳隐居先生本起录》列其著作三十六种，二百一十九卷，即：《学苑》十帙百卷，《孝经论语集注并自立意》一帙十二卷，《三礼序》并自注一卷，《注尚书毛诗序》一卷，《老子内外集注》四卷，《三国志赞述》一卷，《抱朴子注》二十卷，《世语阙字》二卷，《续临川康王世说》二卷，太公孙吴书略注》二卷，《古今州郡记》三卷，《帝

王年历》五卷，《负仪集》三卷，《玉匱记》三卷，《七曜新旧术》二卷，《占筮略要》一卷，《风雨水旱饥疫占要》一卷，《算数艺术杂事》一卷，《举百事吉凶历》一卷，《本草经注》七卷，《肘后百一方》三卷，《效验施用药方》五卷，《登真隐诀》三帙二十四卷，《真诰》一帙七卷，《梦记》一卷，《合丹药诸法式节度》一卷，《集金丹药白要方》一卷，《集人间诸却灾患法》一卷，《服云母诸石药消化三十六水法》一卷，《服草木杂药法》一卷，《断谷秘方》一卷，《灵方秘奥》一卷，《消除三尸诸要法》一卷，《撰集服炁导引法》一卷。另据刘大彬《茅山志》卷九《众真所著经论篇目》所载，陶弘景还著有《周真人传》，《草堂法师传》一卷，《药总诀》二卷，《太清玉石丹药集要》三卷，《服饵方》三卷，《陶先生文集》三十卷，《陶先生内集》十五卷，《周氏玄通记》四卷。《正统道藏》（第73册）所收《洞玄灵宝真灵位业图》（简称《真灵位业图》）是否弘景所作，颇有争议。据余嘉锡《四库提要辩证》说：“弘景肯作《真诰》，未必不可作此书。《道藏》尊字号《陶隐居集》载有此书之序，相其文词，实出六朝人之笔，非出伪托。虽《云笈七签》卷107弘景从子翊所撰《华阳隐居先生本起录》篇末详列弘景撰集名目凡三十六种，二百一十九卷，并无此书之名，似可有疑。然翊自注云：‘又有图象杂记甚多，未得一二尽知见也。’则弘景之著述，翊容有未知，不足深怪。”查其内容与上引《登真隐诀》颇为相似。故我们认为余嘉锡之证甚当，《真灵位业图》可列为弘景著述。从上述书目看，道经占了大多数。陶弘景的博学多才，后人多有称扬，梁邵陵王萧纶更是大为赞颂：“淮南《鸿宝》之诀；陇西地动之仪；太乙遁甲之书；九章历象之术；幼安银钩之敏；允南风角之妙；太仓《素问》之方；中散琴操之法，咸悉搜求，莫不精诣。羿射、荀棋、管筮，一见便晓，皆不用心。张华之博物；马钧之巧思，刘向之知微，葛洪之养性，兼此数贤，

一人而已。”（见《陶隐居碑铭》）他不仅推动了南天师道，而且在宗教理论、天师道鬼神思想及融汇儒佛金丹道等方面作出了新的发展，特别是他创立的神仙谱系使南天师道宗教体系更加完备。

（一）对宗教理论进行了新的阐释。陶弘景很注意宗教理论的研究。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。在形神关系上他宣扬有神论，认为存在着灵鬼、神仙、佛性，“形神合时，则是人是物。形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄。亦离亦合，道仙所依。”（见《陶隐居集·答朝士访佛两法体相书》）对形神关系作了唯心主义的解答。

（二）提倡融汇三教，吸取儒佛理论和金丹仙道思想。三教合一的思想是东晋以来社会思潮的主流，葛洪是道教学者中提倡三教合一的重要人物，北魏寇谦之，南朝陆修静都以三教融汇为宗旨创立新教。陶弘景则进而提倡三教融汇，对佛、儒、金丹道的思想理论和伦理规范都大加吸收。他说：“百法纷凑，无越三教之境。”（见《华阳陶隐居集》）。他曾于茅山道观中建佛道二堂，隔日朝礼。甚至“常以敬重佛法为业，但逢众僧，莫不礼拜。岩穴之内，悉安佛像。自率门徒受学之士，朝夕忏悔，恒读佛经。”（唐释法林《辩正论》卷六《内异方同制旨》）《梁书·陶弘景传》也云：“华阳隐居幽馆，胜力菩萨舍身。释迦佛陀弟子，太上道君之臣。行大乘之六度，修上清之三真。”甚至他的道教名著《真诰》也是仿造于佛教《四十二章经》而成，其中对佛教生死轮回之旨尤为重视。其次，陶弘景对儒家伦理和政治抱负是念念不忘的。他少时曾学儒家经典，其众多著述之中，阐释儒家学说方面就有不少。如《孝经论语集注并自立意》、《三礼

序》、《注尚书毛诗序》等。他深受儒家“匡时佐世”思想的影响，虽隐迹山林，不忘世事政治。他曾支持梁武帝萧衍的篡权，成为“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询”的“山中宰相”。

长生成仙思想是道教的基本信仰，但以修炼方法的不同而分成为许多派别。天师道属于符篆斋醮派，以符水治病为主。金丹道则以炼丹为修仙之法，认为唯有炼丹并服食金丹才能为上仙，进入上清境界。内丹派则以服食炼养为途径以求仙寿，陶弘景则总括各派，既继承符篆斋戒之法，更提倡服食炼养和金丹仙药。他本人就是位著名的炼丹家，但自己并不服食金丹。

（三）创立神仙谱系。魏晋以来，士族阶级成为具有特权的上层阶级，等级观念，门第思想非常顽固。陶弘景出身士族，对封建等级观念和等级制度尤为重视。他把这些等级制度引入道教，创立了天上神仙的等级谱系。在道教创立前，神仙之说已经为秦汉方士所宣扬，分有“真人”、“神人”、“仙人”、“大神”等神仙等级。《太平经》试图建立神仙体系，但只分出了六个类别尚未形成等级体系。至于东晋的葛洪的抱朴子还只是零星地提到各种神仙名称。南朝顾欢在《答袁粲驳夷夏论》一文中才开始有神仙品位之说：“神仙有死，权变之说，神仙是大化之总称，非穷妙之至名，至名无名，其有者二十七品，仙变成真，真变成神，或谓之圣，各有九品，品极则入空寂，无为无名。若服食茹芝，延寿万亿，寿尽则死，药极则枯，此修考之士，非神仙之流也。”但系统的神仙世界并没有形成。直到陶弘景才把这个等级系统完成了。陶弘景按社会现实的模式捏造出一个“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。他说：“三清九宫，并有僚属，列左胜右，其高总称曰道君，次真人，真公、真卿、其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。女真则称元君，夫人，其名仙夫人之秩比仙公也。夫人亦随仙之小大，男女皆取所治处，以为置号，并有

左右。凡称太上者，皆一宫之所尊。又太清右仙公，蓬莱左仙公，太极仙侯，真伯，仙监，仙郎，仙宾。”（《太平御览》662道部四引《登真隐诀》）列出了神仙系统。在《真灵位业图》中，陶弘景将道教所有一切真灵，包括天神、地祇、人鬼、各品仙真，分成等级，排列上下名次，建立了一个严格等级制的神仙世界。认为“虽同号真人，真品乃有数；具目仙人，仙亦有等级千亿。”（见《真灵位业图》序）并明确强调排列神仙等级的必要性，他说：“夫仰镜玄精，睹景耀之巨细；府眇平区，见岩海之崇深；搜访人纲，究朝班之品序；研综天经，测真灵之阶业。但名爵隐显，学号进退，四宫之内，疑似相参。今正当比类正经，仇校仪服，埒其高卑，区其官域。”直接以人间等级来说明神仙分别品位等级的必要。在他的神仙系统中，“真灵”被分为七阶，最高一阶居中为“元始天尊”，其左为“高上道君”，右为“元皇道君”……其余依次排列，每一阶设一中位，从第一阶中位到第七阶中位分别是“元始天尊、玉宸道君、金阙帝君、太上老君、九宫尚书、定录真君、酆都大帝”，每一中位又各立左位、右位，分列多名神仙以配之。不少历史人物如周武王、孔子、秦始皇也被排列进去。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。

陶弘景以上清经为主，兼容包括旧天师道、佛、儒、金丹道等各家思想，完成神仙谱系，创立佛道双修的茅山宗。对天师道以至整个道教的发展作出了不可磨灭的贡献。他著述之丰，成绩之大，与其祖师陆修静相比有过之而不及。

第四节 张盛及其龙虎宗正一道

正当寇谦之、陆修静和陶弘景从形式到内容对旧天师道进行大规模的变革时，三张天师的后裔，第四代天师张盛移居江西龙

虎山，对旧天师道也进行改革，创立龙虎宗正一道。从而天师道以新的面目再得以发展。

一、张盛南下龙虎山

张鲁投降曹操之后，川汉天师道徒被大量移居中原一带，天师道政教合一的组织受到了沉重的打击，魏晋南北朝时期道教改革家们更对三张天师道进行了大刀阔斧的改造。那么，张鲁的后代往何处去了呢？根据一些零星的记载，张鲁之第三子张盛移居江西龙虎山，承继天师道统，创立了龙虎宗正一道。关于这个问题，道教界争议颇多，以下试作一些探索。

（一）张盛是否南下龙虎山？

从川汉的张道陵，张鲁到江西龙虎山的天师，必然有一个南渡的问题，也就是说，张道陵的后代肯定是从汉中南渡到江西龙虎山的。那么这个人是谁？什么时候南渡的？让我们顺着历史的记载往前推，可以把范围缩到最小。《元史·释老传》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。”可知元代龙虎宗已经形成，南渡当在元以前。宋真宗大中祥符九年（公元1016年）赐信州龙虎山道士张正随为贞静先生，“王钦若为奏立授箓院及上清观，蠲其田租，自是凡嗣世者皆赐号。”

（见《历代通鉴辑览》卷七十三）又知宋代已南渡了。四川大学卿希泰教授据此认为“很可能龙虎宗便是从这个时候开始。至于张盛移居龙虎山为龙虎宗肇始的说法，恐亦系张正随为了提高其地位而造作出来的伪托。”（见卿希泰《有关五斗米道的几个问题》一文）但据史料记载，南唐后主曾建张天师庙于信州龙虎山，时为天师二十一代（有的称二十二代，据《天师家谱》当为二十一代）。另外后周学者孙夷中集《三洞修道仪序》说：“天师之裔，世传一人即信州龙虎山张家也。”可证在唐末五代时期，龙虎宗已确立，南渡当在唐以前，因为孙夷中时代已有信州龙虎山张家为天师世传后裔之说，五代总共只经历了53年，则在唐代甚

至更早龙虎宗即已世袭相传了。张正随创立龙虎宗的说法不能成立。又据陈国符先生考证，“盖南朝科律，以天师后裔为南朝天师道首领也。”（见《道藏源流考》附录四《南北朝天师道考长篇·署职篇》说明南朝张天师已经南渡。

从上所述，龙虎宗并非从宋代张正随开始，早在南朝前天师已南渡。天师南渡应在汉末公元220年张鲁死到东晋这段时间内。至于南渡天师其人，史书记载只有一人，即张鲁之子张盛。

张盛，据《龙虎山志·天师世家》记其事说：“四代天师盛，字元宗，系师第三子，魏太祖授奉车都尉散骑侍郎，封都亭侯，不受。携印剑经策自汉中还鄱阳龙虎山，修治祖天师元坛及丹灶故址，遂家焉，每岁以三元日登坛传策四方，从学者千余人，自是开科范以为常，既化去，逾年复于贺州为广王说法，今临贺丹霞观遗迹存焉，配何氏。”（吴宗慈著《张道陵天师世家》收在《江西文献丛书》甲集之六，民国三十六年九月印行）和《张盛传》也载此说。元赵道一所辑《历世真仙体道通鉴》卷十九亦记之：“盛，字元宗，历奉车都尉，散骑侍郎，封都亭侯。尝喟然叹曰：‘吾先世教法，常以长子传授；而诸兄皆不娶，可使至此无传乎？’西晋永嘉中，夜望大江之东，有瑞气彻天。谓其妻曰：‘是可成吾丹矣’乃弃官南游，至鄱阳郡，望之，曰：‘近矣’即山行五日，至一处，山岭秀丽，登而喜曰‘吾得之矣’。山顶有真人丹穴，并灶存焉，乃昔日炼丹修养之地。遂就其并穴左右结庐。居一年，卢氏来寻之。遂与同居此山，得一子。（原注：一云卢氏携一子自蜀来处山之下）居九年，丹成，一日，尸解而去，人呼其龙虎，子孙多居山之北。”《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。”明胡应麟《少宝山房笔丛》卷四十二《玉壶遐览》也说：“汉第一代天师张道陵为道教宗。继张鲁，三国时，居汉中，其子盛，魏封都亭侯，复还龙虎山，升坛授策”。从以上记载中我们可以认为

张盛从汉中南下龙虎山创立龙虎宗。

从民国开始道教史的深入系统研究以来，一些学者对张盛南下的传统说法提出了质疑，但都只是根据一些零碎的材料，抓住一点而立论的，有待商榷。

一种观点认为，“张鲁之子盛，归信州龙虎山，其言绝不可信。彼时三国分疆，信州在孙吴域内，张盛非叛魏奔吴，何能入此乎？”（见吴宗慈《张道陵天师世家》）

这一质疑根据不足，据前所引，南朝时天师后裔为江南天师道首领。不仅如此，据《晋书·王羲之传》，王氏世事张氏“五斗米道”。《孙恩传》也说孙恩“世奉五斗米道，叔父泰见天下兵起，煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。”可见两晋天师道在江南流传甚广，非一日可成此气势。据前所引，盛回龙虎山当在汉末三国初年，其时天下大乱。三国即使已成也不可能象今日边界那般严密，教徒百姓南来北往并不必“叛魏奔吴”。而况江南文化本就“俗好巫鬼”，历来受儒家文化影响较少，且曾孕育过屈原《天问》和老庄道家，其民众对道教必然不致反感而有亲近之意。黄巾起义失败后，中原大乱，江南相对安定一些，很多中原民众迁到江南，内中不少道术之士，张盛在汉末三国初年从汉中来江南也不致受阻。再说孙吴对宗教活动不象曹魏那么控制极严，孙权本人就很迷信。《三国志·吕蒙传》说，吕蒙病笃，孙权“自临视，命道士于星辰下为之请命”。总之，以三国分疆否认张盛南下是站不住脚的。

第二种观点认为，“若六朝时，信州尚未设置，信州及贵溪县，皆唐所制耳。”（见《张道陵天师世家·张鲁传》附录2）

“查江西信州的设置，是在唐肃宗乾元元年（公元758年）……若谓张陵的后人‘来居信之龙虎山’的话，那就应当是唐肃宗乾元以后的事。”（见《有关五斗米道的几个问题》）

这一说法似乎有些道理，但仔细推想却未必然也。人们为了

明白易懂或由于习惯，往往以写作当时的名词来记述事物，这是很常见的。所谓“来居信州龙虎山”等等，着重记其南下事迹地点，而唐以后通称信州，作者以其当时的地名记述历史事实而没有沿用龙虎山在汉末所在州县的地名，并不等于所记事实为假。所以这一质疑不足为据。

第三种观点认为，“道教自己有一种说法，宣称张鲁之子张盛永嘉年间移居江西龙虎山，……此说在史学界造成了一些混乱。考之史籍并无根据。”（见钟国发《前期天师道史论略》一文，载《中国史研究》1983年2期）并抓住两点理由，以期证明天师后裔不在龙虎山：

①“东晋道书《元始上真众仙记》说到张陵，‘治在庐山，三师同宅’。还有《南史》卷四记萧齐代宋前各种祥瑞，其中有一井中所出木简，‘长一尺，广二分，上有隐起字曰庐山道人张陵再拜诣阙起居’。从这两条材料看来，在东晋南朝时人们的心目中，张陵成仙后墓地在庐山，儿子孙子也在那里，与龙虎山毫无关系。”论者想以此二条来说明天师后代与龙虎山没有关系。三师当指张道陵、张衡、张鲁三代天师。据《天师世家》、《后汉书·刘焉传》、《三国志·魏书·张鲁传》记载，张道陵死于巴蜀，其孙张鲁从巴蜀入汉中，张道陵之墓不可能在庐山。张鲁死后其长子富继其爵，其墓并无南移之说。据《真诰》卷四陶弘景曾注说：“张系师（即张鲁）为镇南将军，建安二十一年亡，葬郾东。”或许是某些道徒为了抬高自己的地位而没有根据地吧把张道陵之仙位“请”到庐山。另外，《元始上真众仙记》，（简称《众仙记》）又名枕中书，旧题东晋葛洪撰，一卷。但《四库全书总目提要》谓后人伪作，查其书，以元始天尊为最高神。而《上清经》中始有元始天王之称，还不完全是最高神。灵宝家乃改为元始天尊，显见其书为南朝时作品。而所谓张道陵“治在庐山”之说，当为南朝时人所杜撰。南朝各地多建天师道馆，梁武帝时，天师十二世

孙立招真馆于海虞县之虞山；陶弘景于茅山立朱阳馆，梁代永嘉有天师治堂。（见《周氏玄通记》）后魏酈道元《水经注》卷十七记潏水“西山上有张天师堂（即张鲁治），于今民事之。”卷三十三巴郡平都县，“县有天师治。”可见天师治在南朝散见各地，天师之教得到广大人民的信奉。庐山所谓“天师治”是道徒为了尊崇天师而于庐山建立之天师治所。刘宋孝武帝时，陆修静曾置馆于庐山，陆氏信奉天师道，并传布灵宝斋法，则在此馆内陆氏当乃行天师道法与灵宝斋法。南朝道馆，已立神仙之位以供奉之。所谓“治在庐山，三师同宅”，可能是有道徒以三张之位立于庐山天师治中，并非三张真的在庐山，其子孙当亦与庐山无关。

②《全梁文》卷十四简文帝《招真馆碑》及《茅山志》卷十五有普通三年（公元522年）所立《九锡真人三茅君碑》曾记张陵十二世孙张道裕及九、十世孙等皆不在龙虎山。这一理由用来证明天师后裔不都在龙虎山是可以的，但要得出天师后裔不在龙虎山的结论，未免以偏概全了。据《张鲁传》可知鲁有五子并有女儿，五子都被曹魏封以侯爵，而张盛则是鲁之第三子，（据《天师世家》及《历世真仙通鉴》都说是第三子，第四子的说法或为别本传写之误）而张鲁后裔当不止张盛一系，另外天师道法，世传一人，其余子孙虽传道法，却不是传教继嗣天师。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》说：“天师之孙，受篆不受治”，天师尸解后，只有一位后代继嗣天师位。魏晋以来，天师为了保存自己及道法而谷隐自保起来，归隐深山秀川之中，但南朝时天师道传布江南，天师后裔为宏扬道法而四出传教，以致成家立宗于外也是可能的。

如前所述，东晋南朝时天师已经南渡，但到底什么时候南渡的，史学界有不同看法。一种看法认为永嘉南渡；一种看法认为张盛汉末即已南渡。

第一种看法主要依据《历世真仙体道通鉴》，其书说：张盛于西晋永嘉中，乃弃官南游，至鄱阳郡。关于这一点，四川大学教授卿希泰驳之较当，我们认为他的意见很有道理。现引之于下：“据《三国志·张鲁传》的记载，建安二十年（公元215年）张鲁投降曹操以后，其五子皆被封为列侯。张盛既为张鲁的第三子，当然也在封侯之列。但从建安二十年到西晋永嘉的时候，其间相隔九十多年，若张盛尚在，当已百岁以上，不可能再由四川跑到江西的龙虎山去。”但作者由此否认张盛南下的事实，则为不当。因为说张盛是永嘉南渡的只是赵道一家的说法，而更多的材料认为张盛是在张鲁死后即从陕西汉中南来江西龙虎山的。

《广信府志》及明代史学家都认为是汉末南来的。《龙虎山志·天师世家》也记为汉末。《汉天师世家》也说魏太祖封其为奉车都尉不受，自汉中还鄱阳，入龙虎山，应为汉末南下无疑。那么，天师张鲁投降曹操后，其子皆被封侯，为什么张盛又要南下呢？当然有其特殊的历史原因。

（二）张盛为什么南下？

自张道陵创立天师道始到张鲁，天师道得到了广泛传播，张鲁在川汉地区甚至建立了政教合一的宗教组织，以祭酒分领之，对川汉地区进行了新的统治。这一组织既有军队又有新的信仰和管理方式，是汉末动乱中一支游离于国家集权之外的巨大宗教力量。张鲁投降曹操，实为形势所迫，曹操为了建立其割据势力，吞并了张鲁所部。曹操接着对川汉地区实行了严格的管理，约束和对天师道首领的优宠的两面手腕，他既想利用宗教的力量，又不敢放任其自由发展。于是他大量迁徙汉中天师道信徒于魏之内地。这样，在北方曹氏势力下发展宗教组织、自由传布天师道信仰成为不可能了，这或许是张盛南下的重要因素之一。另外，天师道在汉末尚未得到官方的许可和信任。在大多数上层阶级人士的心目中，特别是在统治阶级人物内部更多的人则把张鲁的道教及其

攻取汉中、杀死太守、建立独立的宗教政权、增饰新法等视为大逆不道，斥张鲁之道为“妖道”，斥张鲁为“米贼”。在这种情况下，张鲁投降曹操之后虽为侯爵，却没有实际的地位，得不到上层阶级的支持。天师道很难在北方站脚。

总之，张鲁投降后，天师道组织被消灭了，天师道受到了极大的挫折，在北方传布其教已不可能。为了保存祖先传下来的宗教信仰，留下张氏的种子，他们选择了一条万不得已的“谷隐自保”，即隐居传道。故张鲁便派三子盛带上作为天师继承者象征的阳平治都功印，不远千里南下到张道陵曾修炼过的江西龙虎山。

二、张盛创立龙虎宗正一道及其变革

张盛到龙虎山后，遂在张道陵炼丹处建起祠庙，即后来为“正一观”，又在附近建了传箬坛，遇三元日（道教称天、地、水为三元，并以此作为天、地、水三神的总称，以正月十五日奉祀天官，为上元日；七月十五日奉祀地官为中元日；十月十五日奉祀水官为下元日。）升坛传箬。并以“正一经”为主要经典，尊张道陵为掌教天师，创立了在中国历史上影响很大的龙虎宗正一道。

正一道不重修炼，而崇拜神仙，画符念咒，降神驱鬼，祈福禳灾。据《云笈七签》卷二十八说，张道陵在创教时，称太上老君授他三天正法，“教以新出道法”及授《正一科术要道法文》、《正一盟威妙经三业六通之诀》等道书，以“伐诛邪伪，与天下万神分付为盟，悉承正一之道也。”正一道所依据的经典是《正一经》，关于《正一经》考之较少，其基本思想和书名可能来源于张道陵托言老君降授的《正一盟威妙经三业六通之诀》和《正一科术要道法文》。只不过南北朝天师后裔在新的社会环境下对原来还较简单的二本经典加以增饰、修改和扩充，从而形成了一套较大篇幅的包容南北朝时龙虎宗全部教义、教规教仪和组织制度等内容的经书。张盛立龙虎宗依托祖先，正式创立正一道。但在魏晋南北朝时期龙虎宗正一道没有造成广泛的影响，特别是在

上层社会没有得到信奉和肯定者，另外，龙虎宗自身还处在隐居改造变革之中，因此它的影响一直到唐以后才有所显示。

自张盛以后，其后裔是不断对龙虎宗正一道进行改造和变革的，在魏晋南北朝时则主要侧重在改造意识和传教活动等方面。

（一）提倡忠孝，进一步吸收儒家伦理，以使天师正一道更能适合统治者的要求。汉儒大倡忠孝之道，东晋南北朝时代士族门阀兴盛，很讲究礼教等级观念。天师道虽然在张道陵时即注意讲究忠孝之道，但仅限于修道方法上。为使天师道继续生存，张盛创立的龙虎宗进一步提倡忠孝之道，讲求博通儒学以之作为道教伦理之一，是一有效措施，有利于天师道的官方化和进一步改变民间道教粗俗和巫术的特点。据《汉天师世家》记载，“六代天师讳叔，字德馨，博通儒书。”“七代天师讳回，字仲昌。……五岁欲传箬，父曰：‘且读儒书’。”“九代天师讳符，字德信，端肃明达，凡经传子史过目成诵。”足可证龙虎宗对儒家经传的重视和熟习。

（二）打起“佐国扶民”的旗号，以求得统治者的支持和民众的信奉。任何宗教，在它刚萌芽和形成之初，都是自发于民间的，道教作为中国民族土生土长的宗教，它也是由下层群众和一些隐修之士创立的，带有浓厚的民间宗教特色，甚至有人把它看成一种原始宗教。它最初是在下层民众中被信仰和传播的，张陵本人就是个隐修之士。但是民间宗教的发展必然和民众起义、反压迫的一切斗争联系在一起，因而早期天师道被官方骂为“妖道”。当天师道要继续向前发展，以扩大影响和招徕信徒，就必然向官方，向统治者靠拢，改变自身的教义和教规，使之有利于为统治者服务，南北天师道就是官方化的产物。作为天师道嫡传的龙虎宗正一派要得到统治者的支持和信奉，也不得不打出了“佐国扶民”的旗号，接受改造。

（三）吸取佛教理论以充实其教。佛教之传入中国较早，但

江南大兴佛教则要推到东晋南北朝时代，龙虎宗正一道为了光大其教，有意识地吸取佛法精奥。关于这方面的材料，《汉天师世家》在记载六代天师事迹时有所涉及：“昔者得道之士皆由皈戒而入，然质心于戒，莫若质戒于心，则万法皆空，一真常存。”全是佛家语词。

南北天师道和龙虎宗正一道的出现，创造了丰富而生动的魏晋南北朝天师道史，这段历史也可以说是一场充满改革气氛的变革运动。变革的结果，完成了天师道由民间道教向官方道教的转变；完善了天师道的教义和教规教仪，完备了天师道的组织形式，是天师道发展的一个非常重要的时期。

第五节 天师道组织形式的发展

魏晋南北朝天师道变革的主要成就是使天师道进入了一个建立在官方支持基础上的繁荣和创新的重要阶段，具体来讲就是促进了天师道的官方化，并因此带来了组织形式上的发展和教规教仪的充实。组织形式的发展体现在两个方面：组织管理制度之发展和道馆的兴起。

一、组织管理制度上的发展

道教是以长生成仙为基本信仰的宗教集团。它主要分成丹鼎派和符箓派二大支。丹鼎派最早起源于秦汉以前的神仙方士，其修养方式注重于炼食金丹和隐修独居，因此在他们之间没有形成较稳定的宗教组织关系。从某种意义上讲丹鼎派教徒还不是完全意义上的宗教徒。以天师道为主脉的道教符箓派则不同，它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，教区的管理者与教区道民之间的上下级关系为宗教集团所确认。

张道陵创立的天师道组织制度为天师、祭酒、道徒三级管理体制。但张道陵原是个隐修之士，其组织制度也只是为了推行其

教而设立的传道机构，以传教治病为宗旨。至汉末三国初年，张修和张鲁对此进行了改进，建立政教合一的组织管理制度。首先是把张道陵的三级体制改成了一个较系统的管理制度、划分为天师、治头大祭酒、奸令祭酒、祭酒、鬼吏、鬼卒等若干等级管理制度。其次扩大教区，在二十四治基础上扩大到四十四治。第三，天师、祭酒的世袭固定化。第四，把宗教与政、军结合起来，建立了政教合一的管理制度。

但是，张鲁投降，天师道政教合一的组织制度被破坏，三国两晋时代天师道组织陷入了长期的涣散和无组织状态。这种状况，无论是寇谦之、陆修静，还是天师后裔都无法容忍的。他们怀着不同的目的，以不同的方式创立新的天师道派的同时，都必须重加整顿，确立教徒与宗教管理者之间的稳定的领导与被领导的关系。而且南北朝社会关系已经变化，天师道已由民间宗教逐步走向官方化，为了更好地适应新的要求，也需使之更趋系统和细致，在组织形式上做了很大的变动。

（一）适应新的情况，改革天师道组织名称。

由于旧天师道限于巴蜀一带，其组织名称带有很多地方性，一些名称在南北朝时代已经不适应或增添了新的含义，如祭酒之职，已分成游治、别治、外治、内治等等不同种类。于是便要求改变原来的“蜀土宅治之号”。如寇谦之就提出其蜀土宅治之号，勿复承用。

（二）建立了系统的新宗教管理制度。这套宗教管理制度是在三张旧制的基础上发展起来的。原来的治、祭酒制仍然沿用下来，但治的性质和机构设置及祭酒的分级分权等有了新的变化。

①治的分级和机构设置

旧天师道时，张道陵设二十四治，张鲁增设为四十四治。经魏晋变迁，北朝寇谦之已另设新的名号，不再用蜀土宅号，但南朝陆修静则继续以治为宗教管理机构、统管道民。南天师道沿用

旧天师道治之名称。只是在治的机构设置和分别等级上作了新的发展。

首先确立治的等级，道士因修道的好坏而依等级提升。最高级的治是阳平、鹿堂、鹤鸣三治，而以阳平为最。以下为张道陵二十四治，二十四治又分上八、中八、下八、三个等级，这二十四治又称为正治。正治之次为下治，再次为游治，再次为别治。以别治为最低。其次健全了治的机构设置。南朝天师道兴盛，一治所领民户数很多，于是作为管理机构的治的建设也越来越复杂庞大。据唐张万福《三洞真文五法正一盟威篆立成仪阳平治都功治策》记载：“言治典，二十四治，治有二十四人，官有二十四职，职有二百四十军，军有二十四百将，将有二万四千吏，吏有二十四万兵；男官女官二十四官，男职女职二十四职，男气女气二十四气”。

治是天师道的名词，是汉末至南北朝天师道的组织机构，上清派道士大都出家。隋唐之后道士基本上以道观、道宫为基地进行宗教活动，治和祭酒之机构逐渐消失了。

②祭酒的分类分等

祭酒是旧天师道的基层管理者。魏晋以后，其名称和职务很混乱。南北天师道又进行了整顿，设立不同等级和名称的祭酒，还设了一些领取俸禄但无实际职权的祭酒之职。这些祭酒是根据领户化民具体情况而设置的等级有别之职。首先是正治祭酒与外治祭酒，正治即张道陵所立二十四治，后加四治以应二十八星宿，所以又称星宿正治。《云笈七签》卷二十八引《太真科》说：“星宿治二十八，名为上治，一名内治，又名大治，又名正治。”则正治又可称为大治、内治、上治、宿治。与此相应，二十八星宿内治之外的便称作外治祭酒。其次是正气祭酒与散气祭酒。在南北朝祭酒制中，祭酒大都是领户化民的，但也有些只受治职而不领民户者，领户化民者称为正气祭酒，不领民户，则称

散气祭酒。《老君音诵诫经》说：“中官正气宿治祭酒，得授人职篆。其篆生之人，不得妄授人诫篆。若不领民户，受中治篆者，当受中治篆者，当受中治散气祭酒职。若上灵官不领民户，受外官散气祭酒职。”又称“中官治民正气祭酒”。另外尚有散炁童男女酒（指书吏之类道徒散化《一将军篆者授此祭酒》者）、散官保炁祭酒（散化《十将军篆》者）、散官保炁祭酒（散化《七十五将军篆》者）、晞炁祭酒（散化《百五十篆》者）等等祭酒之职。依次得做晞炁祭酒者经若干年修炼勤德，才可置以治职。

③在正治治头祭酒之上设立监察之官，《正一法文天师教诫科经》说：“教谢二十四治五气中气，领神，四部行气，左右监神，治头祭酒，别治主者，男女老壮散治民。”《要修科仪戒律钞》卷九引《旨教经》也说：“坐起：五气上，中气，次正治，次内治，次别治，散气。”可见在正治祭酒之上还设有二十四治之五气，中气，领神，四部行气，左右监神等监察之职。这种设置或许是宗教首领为管理日益庞大的宗教组织机构的一种新措施，这些监察之官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的等级规定细致、上下之间的稳定关系确立了。但人有老少弱壮之变化，生老病死虽美之为升仙，尸解等等，毕竟要新陈代谢，再说道徒信道，如果只有做鬼卒之份而无升迁的希望，则其信仰将很难维持长久，宗教集团的约束力将大为下降。于是在严格等级管理制确立的同时，宗教改革家们又制订了相应的严格的升迁制度，并且认为，宗教等级中的诸官位号即是仙化的等级位号。而升迁的标准则是道徒修行的好坏。《正一法文外篆仪》说：“臣按师法，领户十人以上署书吏，五十户以上署二人，三百户以上署四人，五百户以上署八人，千户以上署十二人，二千户以上依此为准。”规定了已受某官篆者在治效勤若干年，可得为书吏之官。接着又说：“书吏篆生，慧解易悟，骨炁合真，自然有分，先习散炁。散炁者，童

男童女，谘问生炁不死之方，粗知始终，便进散化。散化，《一将军策》称散炁童男童女祭酒。《十将军策》称散官保炁祭酒。《七十五将军策》称散官持炁祭酒。《百五十策》称晞炁祭酒。皆行符敕水，教训万民，章表奏闻，济生救死。化得三人为一功，三功为一勤，三勤为一勋，勋者有德，乃得署治，内外星宿，有次受之。”即按升至可受《百五十策》之后，如有功勋、德行者，乃得署治。又据《正一法文传都功版仪》说：正一道士，奉道有功，应补治职，随功举迁，不得叨妄，极于阳平。德业渐升，教化逾博，奉佩符策，昼夜勤修，驱役吏兵，拯救验效，直心守法，始终非逾，正念师尊；岁寒无替，而鬼神畏敬，人天信用，堪为化首，永世作师，可署都功，宣传道要。

⑤严禁私纳钱税。私纳钱税是魏晋天师道徒在组织涣散之后的普遍现象，一些道徒利用道教的影响和符水治病之法，向来求治病者索要财物。这和原来天师道的收取信米维持宗教集团的生活和宗教活动的需要相违背的。寇谦之和陆修静创立的新天师道组织，得到了帝王的支持和资助，不需要再依靠米来维持宗教的活动了，私纳钱税等事也就被禁止了。在新形势下他们制定了新的规定。这些新规定就是：“惟有校藏三分收一，即其民市买，计厨会就家，解散易复，可诣师治。民有病患，生命有分，唯存香火，一心章表，可得感彻。唯听民户岁输纸三十张，笔一管，墨一挺，以供治表求度之功。若有道官浊心不除，不从正教，听民更从新科正法请教之师。”

二、道馆的兴起

在南北天师道和天师后裔的改革之中，天师道修道之所也有很大的变化和发展，原来的茅屋变成富丽堂皇的宫、观，这是魏晋南北朝天师道组织形式变化的一个重要方面。道馆兴盛于东晋南朝，东晋时已有用馆称呼修道之场所者，刘宋孝武帝曾设“崇虚馆通仙台”以待陆修静。但道馆作为道教的修道之所经过了草

堂、静室靖治等形式才发展起来的。草堂是在土坛上盖以茅草而成的，张道陵学道鹤鸣山中住的也许就是这种草堂，其建立的二十四治的治所也是在祭祀的土坛上盖筑茅草而成。最初的这种草堂是作为某教区教徒祭祀活动和管理机构的场所。后来随着天师道的发展，信徒日渐增多，除了按时到治进行宗教活动外，对信徒的日常信仰及家族宗教活动也有了要求，于是张修改善为静室等设置，使信徒家家有祭祀之所。静室又叫靖室、靖、靖庐。张修的静室是让人跪拜以思过，服用符水而治病的场所。张鲁建立政教合一的宗教政权后，汉川之民都要信奉道教，家家立靖。

（《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》）其不得兼作他用，以表示对道的虔诚信仰。魏晋期间，天师道治所被任意迁移和设立。治头祭酒不尊天师之组织原则行事，治、静室等修道场所多被别用，已不甚严格。晋以后静室意义已变，就称靖、治或靖庐者。不过治与靖、静室似又有区别，“师家曰治”，“民家曰靖”，即五斗米师之静室名为治，道民之家奉道念经之静室名为靖。而道馆则在静室基础上发展起来了。

关于道馆之记载，《晋书·许迈传》所记较早：“于是立精舍于悬溜，而往来茅岭之洞室，放绝事务，以寻仙馆。”《真诰》卷二十记许翊“即居方隅山方园馆中。”许迈时虽有仙馆之称，但从晋书的文字来看他自己尚无道馆，许翊虽建方园馆，但也是在山洞之中，可能是陶弘景以南朝的名词来记述以前事迹，南朝普遍称馆，故他也把许翊在山洞中所建之住室称之为仙馆。严格意义上的道馆，始于刘宋时陆修静的崇虚馆。陆修静为刘宋孝武帝所赏识，但最初孝武帝给他建的也还是静庐，只不过较精致而已。《仙鉴》卷二十四有《陆修静》传云：“先生时泝江南，尤嗜匡阜之胜概。孝武帝大明五年，爰构精庐于白云峰下。”后来孝武帝才“设崇虚馆通仙台以待之”，与皇室政治联在一起的道馆才开始兴盛起来。齐有兴世馆，梁有华阳上下馆、朱阳馆等。

天师十二代孙张道裕立招真馆于海虞县之虞山，梁简文帝曾为之题《招真馆碑》，直到隋朝才改馆为观。

道馆的兴起是天师道变革之后受到官方支持和信奉的结果，一般是精致的楼台构成，占地面积很大，能容上百个道士云集其中，且有一定的经济收入。它是有名道士进行专职道教活动的场所，一般是由皇室崇信的名道士主持，集中一批修道之士组成一个集团，道士大都不带妻室，这和原来只为奉道念经之用的静室有很大的不同。静室是以家族为中心的，是全家奉道之所，而道馆则是一批道士组成的集体之宗教活动、生活的场所。东晋南北朝道馆的兴盛原因是多方面的。首先，帝王的崇信和兴建是最根本的原因。大多有名的道馆直接由帝王拨款兴建。其次，魏晋南北朝战事连绵、南朝道馆中的道士被免除租赋隶役，入道之士日渐增多，道馆也便林立于是。第三，是佛教寺院影响的结果。由于僧侣过着出家的生活，集中在寺院修道、念经，且有着独立的寺院经济和被免除徭役赋税特权，比道教的静室之类更具优越性和适应性。于是道士们一面吸收佛教教义、教规教仪，一面也想仿照佛教建立道馆和道馆独立的庄园经济实体。总之，道馆的兴盛是南北朝时代特殊的社会历史、经济、文化的产物，也是天师道官方化的结果。隋以后虽然称馆为观、宫等，但道馆的基本格局和组织形式依然被保存下来。

第三章 唐宋元明天师道的兴盛

唐宋元明时期，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，被视为道教的正宗，其势日渐兴盛。具体表现在：封建统治者一方面对天师道非常推崇和信奉；另一方面，又在政治上对其大力扶植和利用。他们不惜化费巨资对天师道的宫观道院进行大规模的修建，并且，还组织人员对道教经典进行有系统的编撰。天师后裔中的显赫人物张继先、张宇初等也都先后生活在宋、明时期。因此，这一时期真可谓天师道发展史上的“黄金时期”。

第一节 封建统治者对天师道的信奉、扶植和利用

天师道在唐宋元明时期的兴盛，首先是由于封建统治者对它的信奉与大力扶植。因为在科学不发达、生产力十分落后的封建社会，统治者要有效地维持其统治，就必须“求助于宗教”。那么唐宋元明各代统治者是怎样信奉、扶植和利用天师道的呢？

一、封建统治者对天师道的信奉与扶植

（一）隋唐时期。隋文帝非常崇尚道教，其开皇年号，即是采自于道书。开皇二十年（公元600年）隋文帝就曾下诏保护佛道两教：“佛法深妙，道教虚融，咸降大慈、济度群品。凡在含识，皆蒙覆护，所以雕铸灵相、图写真形、率士瞻教。敢有毁坏偷盗佛及天尊像岳镇海渚神形者，以不道论，沙门坏佛像，道士坏天尊者，以恶逆论。”（见傅勤家《中国道教史》）而隋以后的唐朝统治者，对道教的信奉和扶植比起隋文帝更是有过之而无

不及。

唐朝封建统治者自称是老子之后。《唐书·宗室世系表》曰：“李氏出自嬴姓，历虞夏商世为大理，以官命族为理氏，至纣之时，逃难食木子得全，遂改理为李氏，家于苦县，至乾，娶益寿氏女婴敷，生耳，字伯阳，一字聃，周平王时为太史。”这也就是老子。且不管这段历史是否真实，但唐朝封建统治者尊老子为其祖以抬高其自身地位确是一桩历史事实。唐高宗于乾封二年（公元667年），追谥老子为太上玄元皇帝。唐玄宗于开元二十五年（公元737年）始置崇玄学于玄元庙，习《老子》、《庄子》、《文子》和《列子》。立玄学博士，并以四子真经开科取士。

这样，唐朝统治者不但把道教作为国教，而且，把道士也作为皇族看待了。在这种崇道的历史背景下，作为道教正宗的天师道，唐朝统治者当然不会等闲视之。至唐玄宗当政，对天师世家更为重视。天宝七年（公元749年），唐玄宗亲赐第十五代天师张高士书，嘉贲天师符箓。同时召见张高，命即京师置坛传箓，赐金币，免租税，在京师设立授箓院。（见《汉天师世家》）不仅如此，唐玄宗还亲自册封汉天师张道陵为太师，并作祖天师赞，其赞之一曰：“貌矣真仙，孤高峻节，气贯穹冥，玄玄示诀，落落神仪，亭亭浩月，诛邪斩精，魅驱鬼撒，汉代盟威，流传不绝。”

（《龙虎山志》·卷十）唐玄宗开了先例，其后几代统治者也争相仿效，唐肃宗曾降香币，建醮于龙虎山，赐宸翰以赞天师像。唐武宗李炎嗣帝后，兴道灭佛。唐会昌中（公元841—846年），武宗召第二十代天师张湛，命以官不拜，即赐金帛在龙虎山修建殿宇，并御书额曰：“真仙观。”唐咸通中，（公元860—874年）懿宗又命张湛“建金箓大醮，赐金帛还山。”唐僖宗中和四年（公元865年）册封张道陵为：“三天扶教辅元大法师。”由上观之，由唐高宗始经玄宗至僖宗的唐朝历代统治者对天师道都是虔心信奉，对天师后裔也是大力扶植的。

(二) 两宋时期。宋代道教在真宗和徽宗时最为兴盛。据《宋史·礼志七》载：宋真宗曾梦神人降天书大中祥符三篇，于是更年号为大中祥符。另外，宋朝皇帝本来姓赵，当然不能以老子为祖先，于是他们另外人为地制造了一位道教之祖，称之为赵玄朗。为了信奉道教，宋真宗不惜伪造天书，更改年号，甚至硬拉上一位道教之祖，这说明宋真宗对道教的信奉达到了走火入魔的地步。但更加虔诚的还是宋徽宗，他较之其祖宋真宗来说，似乎重在务实，为扶植道教办了一些“实事”：其一，徽宗即位后，多次在全国搜访所谓具有道行或道法的道士，这方面确也颇有成效，据现有史料的初步统计，当时从全国搜访而来的道士不下数十人，他们大都受到徽宗的礼遇和封赐。不仅如此，徽宗还十分注意有计划地培训道士。政和四年三月，“诏诸路监司，每路通选官观道士十人，遣发上京，赴左右街道录院讲习科道声赞规仪，候习熟遣还本处。”（《续资治通鉴》）卷九十一）其二，徽宗还仿照政府官吏的品秩，为道士设立道官道职。据《宋史·徽宗本纪》载：宣和元年，“置道官二十六等，道职八等。”内有诸殿侍宸、校籍、授经等，相当于政府的待制、修撰、直阁等官职。后又改为大夫等名，使与文武官阶相同。其三，徽宗对道士的礼遇十分优厚。规定凡僧、道同时参加活动时，“道士序位在僧之上，女冠在女尼之上。”（《宋史·徽宗本纪》）改变了以往僧尼在道士女冠之上的规定。又规定“天下知官观道士与监司、郡县官以客礼相见。”（《续资治通鉴》卷九十三）改变了以往官吏不尊重道士的作法，从而进一步在全国范围内抬高了道士的地位。另外，宋徽宗在搜集、整理、编写、刻印道书、扩建增建道教宫观方面以及为神仙加封赐号，为道教增设节庆等方面也做了大量的工作。

宋徽宗信奉与扶植道教登峰造极的做法是于宣和元年（公元1119年）下诏废除佛教：“佛改号大觉金仙，余为仙人大士之号、

僧为德士，易服饰，称姓氏。寺为宫，院为观，即住持之人为知宫观事。所有僧录司可改为德士司，左右街道录院可改道德院，德士司隶属道德院。”另外，又改女冠为女道，尼为女德。诏德士并许入道学，依道士之法。（《续资治通鉴》卷九十三）这样，佛教事实上已从属于道教。只是后来由于各地僧侣的不断反抗，统治者内部在废佛的问题上意见也不一致，并且佛教在群众中仍有广泛的影响，因而徽宗不得不又在次年六月下令“复寺院额”，不久又令“复德士为僧。”经过这一番折腾，佛教受到了沉重的打击，道教的发展盛况空前。宋徽宗如此狂热地崇奉与扶植道教，在历史上是十分罕见的，这当然也是道士们求之不得的，于是，经徽宗本人示意，群臣及道录院上表册封他为“教主道君皇帝”。（陈邦瞻《宋史纪事本末》卷51。）这样，徽宗即成为皇帝、天神、教主三位一体的似人似神的帝王了。道教也在全国得到了迅速发展。

真、徽二宗既然如此看重道教，则张氏后裔受到这二位“道君皇帝”的青睐是非常自然的了。据载：宋大中祥符五年（公元1012年）真宗改龙虎山“真仙观”为“上清观”，自此，上清之名在龙虎山始出。宋真宗大中祥符八年（公元1015年）还召见第二十四代天师张正随，赐封“真静先生”。真宗还恩准王钦若的题奏，在京为张天师立授箓院，并赐帑在龙虎山扩建上清观、蠲其田租、准其世袭。故宋代嗣任天师均袭封“先生”号。（见《汉天师世家》）宋徽宗当朝期间，张氏后裔更是得宠。崇宁三年（公元1104年）宋徽宗召见当时年仅十三岁的第三十代天师张继先。徽宗问曰：“卿居龙虎山，曾见龙虎否？”对曰：“居山虎则常见，今日方睹龙颜。令作符，帝笑曰：灵从何来？”对曰：“神之所寓，灵自从之。问修丹之术，对曰：此野人事也，非人主所宜嗜，陛下清静无为，同符尧舜足矣，帝悦。”（《龙虎山志》卷六）同年五月，又“召见赐坐，问道法同异，对曰：道本无为而无不为，

道，体也。法，用也。体用一原，本无同异，若一者不立，二者强名，何同异之有？帝深然之。”可见，宋徽宗对张继先是言必听从，何等信任。同年七月，张继先又在京师建坛传授经箓。还山时，宋徽宗还特命“近臣礼饯于国门”。次年，张继先又被“复召建醮内廷，赐号虚静先生，赐金铸老子及祖天师像”。这一年，宋徽宗令改上清观为上清正一宫，拨赐江东徐氏绝产计米万余斛。同时，“复立靖通庵、修然亭以为修炼之所，建灵宝、云锦、真懿三观，改祖天师祠为演法观。”宋徽宗最后一次召见张继先是在靖康年间（公元1126年）这时“金人入汴”，北宋政权危在旦夕，但是就在这个时候，作了太上皇的宋徽宗仍然念念不忘张继先，遣使“急召至泗州天庆观”。当然，最终还是没能挽救其失败的命运。

南宋统治者承继了北宋皇帝的“道统”，为扶植天师道也出了不少力气。宋王朝南迁后，南宋高宗于建炎年间，宁宗赵扩于庆元年间和嘉定年间，皆分别赐钱货开拓山地，扩建上清宫。南宋晚期，理宗赵昀于端平二年（公元1235年）颁帑帑，委派官员监工，对龙虎山上清宫进行了一次规模较大的修建。景定年间（公元1260—1264年），理宗又命张闻诗创建上清宫门楼，榜曰：“龙虎福地。”随后又命毛久中在上清宫内增建“紫微阁”，并御书匾额赐悬。理宗赵昀不仅化很多内帑银修建上清正一宫。同时给予张天师的赐封也是很高贵的。当时龙虎山由第三十五代天师张可大掌教，理宗除赐封张可大为“妙观先生”外，并敕张可大提举三山（龙虎山、閤皂山、茅山）符箓，并兼御前诸道观教门公事，主领龙翔宫。这样，张天师就成为由皇帝诰封的道教正一派首领了。

（三）元明时期。南宋和金、元政权的长期南北对峙，造成了道教宗派的分衍。大体说来，南方道教以符箓派为主流，宋末元初南方符箓诸派一统于以天师世系为首领的正一派。另外，北

方于金朝大定年间(公元1161—1189年)出现了王重阳创立的“全真派”道教盛行于北方。这就是当时的道教南北两大教派。全真道在北方影响较大,蒙古统治者对此自然也颇为重视。早在灭金之先,一代天骄成吉思汗就在西域雪山行营召见了金朝全真道首丘处机(号长春真人)。自此以后,道教开始受到蒙古统治者的保护和支持,获得蠲免差役赋税的特权。蒙古统治者最初信仰多神的萨满巫教,崇敬天,凡事卜筮,自然最容易接受巫教升华而成的符箓道教。因此,历代元朝统治者对代表符箓派正宗的张氏后裔也极为重视。

早在灭南宋之先,元世祖忽必烈便效法乃祖之礼聘名道士,遣使入江西龙虎山,主动向第三十五代天师张可大密求符命。当时南宋小王朝灭亡已日趋明显,张可大即投忽必烈所好,把符命预授给他,并对使臣说:“善事尔主,后二十年天下当混一。”忽必烈将天师之语捧为神仙之言,又给张宗演“主领江南道教”之大权,因此,自忽必烈之后,正一天师代代受封,荣显递增。至元二十八年(公元1291年)张宗演之子张与棣嗣为第三十七代天师,忽必烈召赐“体元宏道广教真人,管领江南诸路道教事”。成宗立,又加封为“正一冲元神化静应显佑真君”。并“召命醮于万岁山,又醮长春宫,合南北道士一千人。”(《汉天师世家》)尔后,成宗又封其“祖宗以序,仍赐宝冠、金服、玉圭。命天下行其醮典”。并视为心腹,一刻也舍不得离开,以至于张与棣几次乞求返归故里,成宗均未答应。张与棣客死于京师之后,元贞元年(公元1295年),张与棣之弟与材嗣为第三十八代天师,成宗于次年即赐张与材号“太素凝神广道真人,管领江南诸路道教事”。大德五年,张与材因以术劾治潮患,成宗召见于上都帷殿,“授银印,视二品。”大德八年(公元1304年)加封为“正一教主,主领三山符箓”。武宗即位,张与材入觐,武宗誉之为“清伦伟望,博学通材。特授金紫光禄大夫,封留国公,赐金印,视一品。

其荣耀过于前两代天师。延佑三年（公元1316年），张与材之子张嗣成嗣为三十九代天师。仁宗召见，“命建醮于长春宫，礼成赐冠服。”次年，授张嗣成“太元辅化体仁应道大真人”号，主领三山符箓，掌江南道教事。泰定二年（公元1325年）加封为“翊元崇德正一教主”。至元三年（公元1338年）元顺帝又加授知集贤院事，并誉之为“神明之裔，道德之宗”。至正四年，张与材次子张嗣德嗣为第四代天师。亦被顺帝封为大真人，主领三山符箓、江南道教事如故。至正十三年，顺帝又赐赠第四至第三十四代天师为真君。第四十一代天师张正言于至正十二年（公元1352年）袭爵，这时，“天下兵争，京师不通。”尽管如此，朝廷仍然没有忘记张氏后裔，浙江行省遣使给张正言“传制授爵”。而张正言也遣弟子程天翼面见顺帝谢恩。

元朝统治者对天师道扶植的最明显的特点是，代代相传，从未间断。并且，他们对各代天师的重用也是前所未有的。但值得一提的是，元朝统治者对天师道的扶植还不仅仅表现在对张氏后裔的身上，而且还表现在对正一天师的一些大弟子重用上。这方面，最著名的有张留孙及其道徒吴全节，这两人的影响与荣耀甚至有过于正一天师。

张留孙（1248—1321年），字师汉，信州贵溪（今江西贵溪县）人，世为士族，少从伯祖张闻诗学道于龙虎山上清宫。至元十三年随张宗演入觐，被元世祖忽必烈看中，于是留在世祖之侧。“上时时召问，因及虚心正身，慈俭爱民以保天下之说，深合上意。”（《赵孟頫《敕赐大宗师张公碑》）因为太子、皇后治好疾病，世祖欲命其为天师，张留孙坚辞说：“天师有世嗣，臣不可称天师，于是以宗师为天师别号。”于是赐宝剑，服宝冠，金缕衣，玉佩珠履，并诏两都各立上帝祠宇，皆赐名曰崇真之宫，令居之以掌祠事。并赐良田、栗园，给其专用，高弟门人皆给馆传车骑。武宗时，张留孙升为“大真人知集贤院大学士”，主领

诸路道教事。仁宗加封“开府仪同三司”，加号“辅成赞化保运玄教大宗师”。刻玉印赐之，卒后，追赠“道祖神应真君”。

张留孙门下高徒75人，其中吴全节等七人敕赐真人号，命分掌江南各地道教提点，如夏文泳任江淮荆襄等处道教都提点，王寿衍掌杭州开元宫，孙益兼领杭州佑圣观、延祥观，余以诚领镇江诸路宫观，陈日新任崇真万寿宫提点，兼领龙兴玉隆万寿宫和杭州宗阳宫。其余弟子多授法师号，如张嗣房，仁宗授体道通元渊静法师，主潭州路岳麓宫。李奕房，大德中授明远冲妙宏教法师，提点南岳庙潭州路兼衡山昭圣万寿宫，寿宁观住持提点等等。这样，江南各地的道教大宫观，多为正一派道士任提点。

张留孙门中人显耀者是吴全节（公元1267—1348年）。吴全节，字成季，号闲闲，饶州安仁（今江西余江县）人，十三岁学道于龙虎山之达观堂。年十六为道士，从天师张宗演入朝，以贞静文雅受知世祖。至元二十八年（公元1287年）从张留孙于大都。至元三十一年成宗即位，召见，赐珎玉螭螭环一。元贞二年（公元1296年），成宗授冲素崇道元德大法师，任大都崇真万寿宫提点。大德十年（公元1306年）成宗授吴全节江淮荆襄等处道教都提点，并赐号崇文宏道元德真人，铸银印曰玄教嗣师”，视二品。封其父克己翰林学士、中顺大夫。至大元年（公元1308年），武宗赐七宝金冠，织金之服。后仁宗又赐黑貂三百以为裘，缕金文之锦以为禄。越二年，又追赠其祖为昭文馆大学士，其父司徒饶国公，其母饶国太夫人。延祐四年（公元1317年）改其故乡为“荣禄”，里为“具庆”。至治二年（公元1322年），继其师张留孙为上卿玄教大宗师，赐号“崇文弘道玄德真人”。命总摄江淮荆襄等处道教，知集贤院道教事。赐玄教大宗师玉章一，视一品，银印一。

由于元代各朝统治者任正一天师历统江南道教和总管全国道教多年，江南各地的道教大宫观，也多为正一派道士任提点，这

样，其发展达到了巅峰状态。可以说，其影响与规模，都是有过于北方全真道的。

正一天师道在元代的发展盛况并没有随着元皇室的崩溃而停止，在明朝仍然有以延续。朱元璋对江南的正一天师道怀有特殊感情。早在朱元璋称吴王时，就和张正常有私交，张正常曾遣俞真人晋见朱元璋，并“捧至笺文，并有奇香素罗献。”朱元璋也立即回书，以表对天师道的敬意。朱元璋登基后，每曰：“谨百神之祀，乃国家之先务也，”（《龙虎山志》卷十）对张正常更是信赖和重用。并且改授张正常为正一嗣教真人，赐银印，秩视二品。洪武五年（公元1372年）又改授为正一嗣教护国阐祖通诚崇道宏德大真人，命张正常掌天下道教事，并赐白金十五镒更新天师府第，同时还御书历代天师（自第一代至第二十代）像赞，以表示对古代“天师”的尊重。

第四十三代天师张宇初嗣教后，于洪武二十三年（公元1390年）在朱元璋的嘉谕下对上清宫进行了一次大规模的修复和扩建，朱元璋还赐宝钞五千贯。洪武二十四年，朱元璋下诏禁止伪造符箓，违者严惩不贷，对正一天师实行强有力的保护，并赐张宇初以正一玄坛印，关防符箓等。

明成祖朱棣于永乐元年（公元1403年）登基后，也非常推崇道教并继续予以扶植。张宇初在“建文时坐不法，夺印诰，成祖即位复之”。（《明史·方伎传》）一登基就恢复张宇初的全国教主地位。永乐初，为追荐太祖、太后，朱棣不仅请高僧作法事，也请道士修斋设醮。永乐四年（公元1406年）十二月，“征天下道士至京师朝天宫、神乐观、洞神宫、修举金篆醮法，荐皇考皇妣，（成祖）车驾幸斋坛，七日而毕，（《古今图书集成·氏族部汇考二》）。张宇初病逝后，其弟张宇清嗣为第四十四代天师，明成祖朱棣在永乐八年（公元1410年），授其为正一嗣教清虚冲素光祖演道大真人。制曰：“朕惟道教，崇清虚之本，极功化之

妙，上以阴翊皇度，下以福被民庶。为世所重，有自来矣。尔张字清肇自初祖，精于元理，阐鸿蒙之道秘，赞造化之神功，斯以利济群生，法传后裔，迨尔父兄皆钦承我太祖高皇帝大恩宠，命俾领道教，今尔兄既逝，尔当嗣之，特命尔为正一嗣教清虚冲素光祖演道大真人，领道教事，尔其精白一心，益臻至道，阐扬祖范，永赞皇禧。”（《龙虎山志》卷八）永乐十一年，成祖朱棣又赐张字清太岳太和山圆光图，命其选道士为武当山住持。这以后成祖与张字清往来十分频繁。永乐十五年，明成祖命张字清“分献西镇坛，前后凡九命建醮，屡邀冠服、圭珮、金钱、币帛之赐”。（《汉天师世家》）明成祖朱棣以后的几位明朝统治者对正一天师道基本上还是持保护态度的。张字清之后由其侄子张懋丞嗣为第四十五代天师。明宣宗朱瞻基于宣德四年授张懋丞“正一嗣教崇修至道葆素演法大真人”号，并令其袭掌天下道教事如故。张懋丞之后，敕其长孙张元吉嗣为第四十六代天师，当时元吉尚幼，明英宗朱祁镇对他关怀备至，“敕其祖母护持，而赠其父留纲为真人，封母高氏为元君。”（《明史·方伎传》）英宗还敕禁其族属侵侮之，并授赞教、掌书等官辅之。元顺元年（公元1457年）七月初一日，英宗又特地敕禁私出符箓：“近闻各处有假借张真人名色私出符箓。惑民取财甚，非道教本源神法之意。……如有仍前假尔名色私出符箓，一体治以重罪，尔宜清心勉学，祇承元范，茂阐宗风。”（《龙虎山志》卷十）景泰六年（公元1455年），明代宗朱祁钰授张元吉“正一嗣教冲虚守素绍祖崇法安恬乐静元洞大真人”号，袭掌天下道教事。张元吉以后的几任天师也被授以“真人”号，袭掌天下教务。明世宗朱厚熜崇信道教尤盛，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。为求长生，他不理朝政，佞臣假托，寻兴大狱，引起朝野不满。故这位“太上大罗天仙”兼“玄都境万寿帝君”一旦驾崩，正一天师的大势也已去。

总之，明代历朝帝王对正一天师都是推崇的，对此确也花费了不少财力、物力加以扶植。但从总体上说，明代正一天师的地位不及唐、宋、元时期。天师世系在建文、成化、隆庆年间的世封和爵位曾受到过威胁，上清宫也一度降为上清观。但由于张道陵是中国道教鼻祖，其后裔世守道教，其爵位又是太祖定制。加之张天师历来与明代宦官相厚，故直到明末天师世系还是基本上保持了明初的爵位。

二、封建统治者对天师道的利用

唐、宋、元、明有不少封建统治者对天师道非常信奉，有的甚至到了如痴如醉（如宋徽宗）和“不理朝政”（如明世宗）的地步。但我们还是要看到，封建统治者的信奉毕竟还是有限的，还没有哪一位统治者为了信奉道教而放弃世俗政权去做道士。宋徽宗虽然做了“教主道君皇帝”，明世宗做了“玄都境万寿皇帝”，但他们最终还是皇帝，以此来维护和巩固自己的封建统治。正是因为如此，就决定了唐、宋、元、明的封建统治者对天师道是抱着“信奉为辅、利用为主”的态度了。

（一）封建统治者假借道教以抬高皇家门弟和社会地位。唐朝统治者尊老子为祖先。无独有偶，宋朝统治者也伪托天书，人为地制造出一个道教之祖“赵玄朗”。其实，这除了统治者个人的喜好外，其背后是有着深刻的社会政治原因的。唐朝统治者推翻了隋王朝，掌握了全国政权，建立了统一的封建主义的中央集权制的李氏王朝，因此，当时的社会政治问题的中心，就是如何巩固和维护这个大一统的封建统治。于是，唐朝统治者除了在经济和军事上采取措施外，还请一位“神”出来说话，借此神化唐朝统治者自己。至于宋真宗抬出赵玄朗为其先祖，也是有其特殊的政治原因的。景德元年（公元1004年），宋真宗赵恒被迫与契丹订立了丧权辱国的“澶渊之盟”，年送契丹银二十万两，绢十万匹，换得暂时的苟安局面，同年并与西夏订立和约，以年送西

夏银七万两，绢十五万五千匹，茶叶三万斤的代价，换取西北边境短暂的和平。正是在这种历史背景下，宋真宗伪造天书，大兴祥瑞，修建道观，抬出一位道教先祖，除了宣扬赵氏王朝奉天承运而外，其政治意图是“镇服四海，夸示外国”。

元、明统治者对天师道的利用也远胜于信奉。元世祖忽必烈是一位深受汉文化熏陶并采用汉法治政的大元皇帝。因此，他很懂得利用道教来巩固其统治地位。早在灭南宋之先，元世祖就感慨由于“世途艰险”，不能和天师后裔见面，但他还是派了使臣与第三十五代天师张可大见了面，得到了张可大密授之符箓。这实际上就意味着元世祖忽必烈得到了道教正宗天师道首领政治支持，这样，忽必烈可以进一步笼络汉人之民心，以缓和“外族统治”所引起的民族矛盾。难怪忽必烈取得全国政权后，不久就召见张宗演，自此以后，正一天师后裔代代受封，荣显递增，直至第三十九代天师张嗣成掌管天下道教，所有这些显然是政治上的考虑高于个人信奉。同样明太祖朱元璋灭元建明以后，以推翻蒙元的汉人皇帝自居，为了提高汉族人的地位，下诏更易胡服，恢复唐代衣冠形式，以激发汉族人的自尊心。在他称帝之前，为了消除他门弟低、杀人多之嫌，曾差人致书第四十二代天师张正常门下，请天师为他发“告天文书”，作为他“承天命”的依据。

（二）封建统治者视“黄老之学”为其“治国安民”的一剂良方。

唐、宋、元、明历朝统治者推崇与扶植天师道，还在于利用天师道的政治思想核心“黄老之学”作为一种思想统治的方法。唐、宋、元、明历朝封建统治者召见历代天师后裔及其弟子，其中谈论最多的话题之一是有关“黄老之学”的问题。譬如，唐高宗召见第十二代天师张恒，问以治国安民之道。张恒便提出“无为则天下治”的政治见解，受到唐高宗的称赞。宋徽宗多次召见第三十代天师张继先。张继先也数次劝宋徽宗不要过分迷恋“修

丹之术”，只要做到“清静无为”，便可足以维护和巩固其统治地位。并认为：“陛下修德，妖毕自灭。”至于元代天师高足弟子张留孙，更是数言于元皇室，曰：“黄老之言治国家，有不可废者”。张留孙得宠于元皇室，一个很重要的因素是他常常用黄老之学给元朝统治者讲解“虚心、正身、崇俭、爱民以保天下之说”，并且甚为合乎统治者的心意。元世祖“尝从容召公（张留孙）论道，公曰圣人至德保体、清静则永寿万年，庶类以成而天下自治。”（《龙虎山志》卷十二）此言被统治者誉为精炼的黄老之说。明朝统治者也比较看重“黄老之学”对治理国家的作用，召见天师后裔时，常以“清心寡欲”为对。这一点明世宗说得尤为明白，“朕惟道教之设，其来尚矣，然清静无为之功亦足以裨国家熙皞（光明之意）之化，故其徒有能修明其教者，朝廷必表异之。”（《龙虎山志》卷十）

道教崇奉老子为教主，以《道德经》为主要经典。被唐宋元明统治者推崇的黄老之学形成于战国中期至秦汉之间。所谓“黄老”实际就是指以黄帝为祖，以老子为宗的托古施政的依据。所以黄老之学作为一种政治思想，其要旨主要还在老子《道德经》的五千余言中。老子在书中提出了“自然无为”的政治主张，认为“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化”（《道德经》第三十七章），统治者如果顺任自然，对人民的行动不加干涉，让人们自我发展，就能达到天下太平的目的。因此，为了政治上的安定与清明，历朝统治者都以《道德经》的政治思想作为施行禁欲主义和愚民政策的理论基础。

（三）唐宋元明的统治者利用道教不仅仅限于观念或思想领域，而且还常常让某些得宠的道士直接参与一些重大的政治活动，成为统治者的决策谋士，在天师后裔及其弟子中就有不少这种“政治化了的道士”。譬如，第三十代天师张继先多次受到宋徽宗的召见。宋徽宗召见他的目的不仅仅是求长生不老之术，而且还直

接向张继先询问时政。宋徽宗曾征求张继先对“元祐党争”的看法。张继先表明了他鲜明的政治立场，说“元祐诸臣负天下重望。”接着，他又对宋徽宗大肆吹捧：“陛下宏建皇极，无偏无党，以苍生为念，天下幸甚。”众所周知，宋徽宗是历史上有名的昏君，在他的统治时期，财力不足，边防不设，至使北宋政治上腐化与社会动乱都达到了极限，最后，靖康之变，连他本人也给金兵俘虏了去。本来，张继先对当时的政治形势也是十分了解的，对朝廷腐败也是有所察觉的。他曾在修然亭壁上写下密符，暗示北宋将亡，当时人“莫测其意”，靖康之变后，人们才开始解其隐意。应当说张继先是看清了宋徽宗的昏庸的，但他在口头上仍然赞之为“宏建皇极”，以“苍生为念。”张继先也看到宋徽宗重用世人称之为“六贼”的蔡京、童贯、朱勔、梁师成、王黼、李彦，搞得怨声载道，但他表面上又仍然捧之为“无偏无党”。这说明张继先不仅仅是一位“高明”的道士，而且也是一位老练滑头的政客。

至于元代天师的弟子张留孙、吴全节之辈更是属于这种“政治化的道士”。张留孙在朝近五十年的政治生涯中，以“善事嗣皇帝”而颇受元皇室恩宠。在官中张留孙不仅限于为统治者讲解道教经典，而且也时常涉足政议。譬如：元世祖当时“急欲周知遐迩”，但又抽不出身来亲巡，便令张留孙代为“察访遗逸”。张留孙不负重托，“还朝多所奏荐，上籍其名聘焉。”（《龙虎山志》卷十二）不仅如此，在朝廷任命宰相这样重大的人事问题上，元世祖也十分信任张留孙，征求他的意见。如元世祖时欲以完泽为宰相，令张留孙卜之，结果大吉。于是，元世祖马上就命完泽为宰相，由此看来，张留孙不仅有为朝廷推荐一般官员的权力，而且还能参议宰相的去留。这些都不是一般道士所能做到的。仁宗时张留孙已是五朝老臣了，仁宗对他自然十分敬重，常对近臣说：“累朝旧德，仅余张上卿耳。”于是，仁宗并不满足于先

前历朝皇帝给张留孙的封号，如：“真人”、“宗师”之类的道教头衔，而且还给张留孙加封“开府仪同三司”。这一官衔唐、宋、元以来一直被定为文职官员的第一阶。由此可看出，张留孙决不仅仅是元朝统治者一般的宗教顾问，而且还是直接为统治者服务的御用文人和高级政治谋士。

张留孙的弟子吴全节也是一位热衷于政治的道士。吴全节与其师张留孙一样颇受元皇室恩宠。吴全节雅好交结士大夫，以侠气见称于士大夫间。《元史·释老传》称他“推轂善类，唯恐不尽其力，至于振穷周急，又未尝以恩怨异其心，当时以为颇有侠气云”。吴全节也确实利用其政治地位推荐了不少汉人入朝为官。譬如，他力荐洛阳太守卢摯。又如为翰林学士阎复辩护。可见，吴全节与其师张留孙一样，也是统治者的一位心腹政治谋士。在天师后裔及其弟子中，这样的政治道士还有许多，如明世宗时期的邵元节之辈，官运亨通，“拜礼部尚书，赐一品服。”成为盛极一时的道士兼官僚。总之，从这些天师后裔及其弟子直接参加政议的事例中，我们可以清楚地看到唐宋元明的统治者在政治上利用天师道的另一个侧面。

（四）唐宋元明统治者为了更好地利用道教，十分重视对道教的管理。他们视这种管理为其中央集权政治统治的一个环节。首先，唐宋元明历朝统治者都委派政府官员主领道教事务。譬如，唐玄宗于开元二十五年（公元737年）置崇玄学于玄元庙，《唐书·百官志》云：“崇玄学曰崇贤馆，博士曰学士，助教曰直学士，置大学士一人，以宰相为之，领两京玄元宫及道院。”统治者直接委以宰相主领道观。北宋时也如此，如宋真宗时于京师建玉清昭应宫、会灵宫，也是管以宰相职。其他各地亦遍置宫观，以侍从诸臣退职者领之，号为词禄，迄于南宋未改。宋徽宗“置道官二十六等，道职八等”。其职权限于道门中使用，道官、道职的授予权也直接由吏部掌握主管。元朝统治者委以正一天师统

治江南道教，目的在于对流传于民间的各派道教进行统一管理，正一天师的统领权限，主要是荐举任免江南诸路道篆及宫观提点，奏请新建宫观的赐额等等。当然，最后的审批权仍由朝廷掌握。明朝统治者为了加强对道教的管理，专门设立了道篆司以管其事。道篆司“掌天下道士”，但其常务机构仍设在天师府。正统元年（公元1436年），明英宗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。

唐宋元明统治者加强道教管理另一重要手段便是“度牒制度”。唐宋元明的统治者虽推崇道教，但决非号召百姓出家为道士。统治者看到，如果对一些宗教团体不加限止，任其扩张，势必要危及社会经济。在唐朝已经有人看出了这个问题：“今天下僧道，不耕而食，不织而衣，广作危言险语，以惑愚者。一僧衣食，岁计约三万有余，五丁所出，不能致此。选一僧以计天下，其费可知。”（《唐会要》卷四十七）明朝时也遇到类似的问题。明成祖朱棣曾对礼部大臣说：百姓们要耕地种田，从事生产，才能赡养父母并交纳赋税，以供国用。可僧道白白坐吃不生产，对百姓、国家何益，国家度民为僧道，旧有禁令，违者必罪。于是，统治者对此采取了种种防范措施，“度牒制度”便是其中最重要的措施之一。

“度牒制度”正式施行于唐玄宗天宝年间。所谓“度牒制度”就是指普通百姓出家必须由官方批准得度，然后再领受由尚书省礼部发行的度牒。这样才能成为一个合法的道士或僧尼。在原则上，官方对没有得到许可的私自受度出家的道士或僧尼等，要严加惩办。并且，在受度人死亡或还俗之际应归还官府，严禁随意转让他人。唐朝统治者就曾下过专门的敕令，对私自出度者，轻则“杖一百”，重则“处以极刑”。元朝时，正一天师及其弟子得宠于朝廷，颁发度牒的权力似乎有所下放，如三十八代天师张与材便直接有权力“自给牒度道士”。但到明朝，统治者又把权

力收回了。建立了严格的度牒制度，限年给牒。明成祖朱棣多次严禁私自出度，对违犯者予以严厉惩处。如永乐五年正月，明成祖将江南军民子弟私自出度为僧者一千八百余人，发配辽东、甘肃等边塞。明时的度牒由礼部尚书负责颁发，度牒控制十分严格。第四十六代天师张元吉就遇到过这方面的麻烦。张元吉于“景泰五年（公元1454年）入朝，乞给道童四百二十人度牒，澜（指当时的礼部尚书胡澜）为请，许之……天顺七年，（公元1463年）再乞给道童三百五十五度牒，礼部尚书姚夔持不可，诏许度百五十人。”（《明史·方伎传》）

从唐宋元明统治者对道教的管理制度上，我们可以更加清楚地看出，唐宋元明统治者对宗教的共同之处是始终将宗教严厉地控制于“王权”之下。因此，归根到底，统治者信奉与扶植宗教，只是为了更好地从政治上利用宗教进行思想统治。这也是天师道在唐宋元明时期兴盛的根本原因所在。

第二节 唐宋元明时期的龙虎山

由于唐宋元明时期的一些封建统治者对天师道大加推崇和扶植，因此，使得当时的天师道所在地的龙虎山一度宫观、道院星罗棋布。上清宫、天师府等天师道主要宫府的兴修大都在这一时期，这也就使得这一时期所留下来的有关记载天师道活动的碑文及咏颂龙虎山风景、宫观的诗文、数量之丰富，是前所未有的，所有这些都是天师道兴盛的标志。

一、浓厚道教色彩的龙虎山自然景观

龙虎山地处今江西贵溪县西南八十里之上清镇西十五里。据《龙虎山志》载：“其地三代为扬州之域。春秋战国，迭为吴楚地。秦并天下，属番县。汉属豫章郡之余干，隋唐间属雄石镇。唐上元元年（公元674年），置信州。永泰初年（公元765年），

割余干、弋阳地，置贵溪县。山在其境内。东距广信府城（今上饶市）二百里，西距饶州府城（今波阳县）三百里。”道书列龙虎山为第三十二福地（历代天师及《龙虎山志》称之为第二十九福地）。龙虎山之得名有二说，《广信府志·山川篇》谓其为象山山脉之一支，历台山西行十数里，折而南，分两支，环抱状若龙虎，故名。而《龙虎山志》曰：“山本名云锦山，第一代天师于此炼九天神丹，丹成而龙虎见，因以名山。”但据现今的实地考察，似前说较有意义。因两山之形势，实如龙腾虎跃。十分生动形象。

龙虎山作为道教圣地，素有“仙灵都会”之称，这里山川雄壮，风景奇丽。由于与道教关系甚密，龙虎山的一些自然景观的命名与传说都明显地带有道教的色彩。这里就史书所载，特录数处于下：

（一）圣井山：在龙虎山东南三十里，有三井相连，一井在绝顶，人迹罕到。投以金铁重物，辄浮。楮帛轻物，则直入内。苟不虔诚，推出不受；受之必泛果或百数十年物以酬。水黝黑，产异鱼，四足而鳞鬣，祷雨者迎以致雨，雨后送还井以为常。传闻南宋理宗时，三十五代天师檄龙致雨，请于朝，封广润侯。

（二）鬼谷山：又名洞原山，在贵溪县南八十里，道书第十五洞天，周回七十里，峰峦险峻，溪壑幽深，传说为鬼谷先生修真之所。南唐李璟保大十一年（公元954年）敕陈希声即山修醮，选道士韦修然、吴宝华结庵于此，李璟遂为之建观曰凝真观。山有鬼谷洞。幽暗深邃，入必明烛。周回四里，可容千人。

（三）藐姑山：在龙虎山东四十里仙源乡，上有瀑泉，飘若马尾，洒双鲤石下，经印石入三洪溪。相传有藐姑者，修道其上，其弟来寻，姑故倒移步，若下山然而卒不往。后人结庵祀之。岁旱，率童男女结麻识斋以祷则雨。又有石，如坐人，人称白石夫人，灾疫嗣续，每祷必应。或云即庄子所谓藐姑也，又名摸空尖

云。

(四) 自鸣山：在龙虎山东三十里，旧名明府山，又名神山，上有湖欲雨则水涌，其声如雷，元张留孙言山神有灵，状请崇显之，至大中封真君。

(五) 仙岩：为龙虎山地区自然景观之最。据《龙虎山志》载：“仙岩从真人府前顺流二十里，与演法观相去二里，岩中空洞，结庵以居。下临深渊，上嵌空碧，到处洞穴中通。石窦如井，登眺从窦中而上，绝巘构云楼高下七层，悬空嵌壁，复道如栈，引绳绊结，危险惊魂。引睇青冥，苍茫天界二十四岩棋布星列，独此最为奇胜。诸岩皆峭绝凌空，人迹罕到，泛舟仰视，上穷目力仅可仿佛，至路绕山脊府岩而窥，眩栗不能及。岩中各具器物，不可名状，岂仙真奇迹自有神灵呵护与？不可得而究也。”文中所言二十四岩名字依次是：三教岩、观水岩、仙仓岩、酒瓮岩、仙棺岩、药筐岩、丹灶岩、木屐岩、机杼岩、马厩岩、鹰架岩、染具岩、杵臼岩、仙乐岩、狮子岩、辘轳岩、铁钺岩、泥料岩、仙船岩、仙床岩、栖真岩、奕棋岩。又记：“岩中各具器物，不可名状。”确是事实。近年来，考古工作者经过发掘，证实仙岩二十四岩为春秋战国时期岩墓群，崖墓位于距水面数十尺的悬岩洞中，已查明的就有七十多座。墓中发现的纺织机，丝织品以及十三弦琴等珍贵文物。仙岩之中的早仙岩，是观望四周山川景色的理想之地，沿着依山开凿的六百余个台阶登上岩顶，龙虎山雄姿秀色尽收眼底。旁又有“试剑石”，一石中裂，相传为张道陵试剑所致。仙岩之中的水仙岩更是奇景林立。仙岩的奇石异峰。民间有谚谓之“十不得”：莲花（石）戴不得；仙桃（石）吃不得；云锦（石）穿不得；玉梳（石）梳不得；石鼓（山）敲不得；道堂（崖）做不得；纱绽（岩）纺不得；楠机（岩）织不得；丹勺（洞）盛不得；仙女（岩）配不得。确实生动、形象。

(六) 炼丹岩：在龙虎山正一观后，前临深涧，峭石壁立。

天师于此炼大丹，丹灶遗址尚存，有巨石形如神虎蹲踞其上，人云为守护丹炉者。

龙虎山因张道陵炼丹修道而兴盛，也因天师道传教使其蒙上神奇的色彩。真是名山因有道而显其名，道教因名山而得以远布。

二、宫、府、观

（一）上清宫：上清宫在今江西省贵溪县城西南约四十公里之处，座落在上清镇东首，是历代天师供祀神仙之所。上清宫的建置沿革，本身就是一部物化的天师道历史的缩影。因此，它在唐宋元明时期的兴修盛况，从一个侧面体现了天师道的兴盛。

据《龙虎山志》载：四代天师张盛最早在龙虎山建传箬坛。唐朝会昌年间，武宗赐传箬坛额曰“真仙观”。北宋大中祥符年间，真宗敕改真仙观为上清观。天圣年间，迁于龙虎山之南，元祐元年，二十八代天师重新之，贾善翔为之记，其所在已不可考察。崇宁四年（公元1105年）三十代天师张继先请于朝，宋徽宗命江东曹臣在龙虎山丈量土地，重建上清观，自此以后，上清宫宫址一直未变。政和三年，（公元1113年）宋徽宗恩准上清观升为上清正一宫。（王与权：《上清正一宫碑》）且云：“时宫中学道者常数千百人。”足可见当时上清宫规模之大了。南宋时统治者对上清宫也颇为重视，宋高宗赵构于建炎年间，宋宁宗赵扩于庆元年间和嘉定年间，皆分别赐钱货对上清宫进行了扩建工程。南宋晚期，宋理宗赵昀于端平年间委派正一派道士易如刚对上清宫进行了一次规模较大的兴建。建置为六殿（即三清殿、真风殿、昊天殿、南斗殿、北斗殿、琼章殿）、二阁（即皇帝景命阁、宝奎阁）、一楼（即琼音楼）、三馆（即宿云、蓬海、云馆）二堂（即斋堂、正一堂），堂之左为方丈，东西建道院数百楹。景定年间，宋理宗又命张闻诗创建上清宫门楼，榜曰“龙虎福地”。随后又命道士毛允中在上清宫内增建紫薇阁，理宗御书匾额以赐。

元朝统治者赐帑银重修上清宫是在元世祖至元二十二年（公元1285年）。二十三年后，元武宗海山也赐帑重修上清宫。越明年，上清宫遭火灾，武宗又再次赐帑修复如故，并改“上清正一宫”为“大上清正一万寿宫”。元仁宗嗣帝位后，于皇庆二年（公元1313年）对上清宫重加修理。然而，在元英宗至治二年（公元1322年），上清宫又因水灾被毁，十五年以后，即元顺帝至元二年（公元1337年）顺帝赐帑修复。元末至正十一年（公元1351年），因“不戒于火”烧毁。

明朝初，上清宫是一片废墟。四十二代天师张正常用明太祖朱元璋所赐金币作三清殿，但仅此而已，其余无暇顾及。直至四十三代天师张宇初嗣教，才于洪武二十三年（公元1390年）奏请重建上清宫。这次重建工程规模颇大，工程费用主要是贵族、官僚捐助，朱元璋也亲赐宝钞五千贯。重建工程自洪武二十四年四月动工，二十六年十月告竣。苏伯衡《重修上清宫碑文》中记载了此事说：“嗣汉四十三代天师张公宇初，请于今上皇帝作大上清正一万寿宫，庆成于洪武二十六年十月告完。公以谓首尾四载而兴起三纪三废坠。昔者云屯雾蔽之区，今也丹台璇室之炳焕，昔者猿吟鹤唳之境，今也金声玉振之砰訇，岂吾之所能为哉，国家之威灵也。”其规模“中为阁，阁之上为玉皇殿，下为经堂。其前为真风殿，真风殿者，祖师祠也。祠之前有三清殿，又前为玄坛，复以重屋。坛之前为三门，门之前为虚皇坛，坛之前为棖星门，而东西各属以周庑，表以层楼，左楼悬大钟，右楼悬大鼓，东为东庑，内外方丈、上下库司。玄坛祠、蓬海堂、宿云堂在焉；西为西庑、寿星堂、玄帝殿、斋堂、藏室、上下官厅在焉。而钟台又在其东，通为间。若干为楹、若干规制悉如其旧，而雄杰壮丽视昔有加焉。”

明成祖朱棣登基后，又于永乐元年（公元1403年）赐缗钱修葺。永乐十四年再修，其殿宇建置和名称也有改变。“易紫微阁

为正一堂。钟楼下有雷祖祠，鼓楼下有五岳圣帝祠，玄坛祠北有昊天殿，真风殿东有福地仙官殿，稍南有三官殿，西有留侯殿，又南有十二真君殿，真君殿西北有南斗殿。方丈东西有提点提举所，又有法堂在方丈南。真君殿在法堂东。而旧时之虚皇坛、寿星堂、玄帝殿则无有矣。”明正德三年（公元1508年），第四十八代天师张彦瑗奏乞修建上清宫。同年六月十二日，明武宗朱厚照敕遣内官监李文会同江西镇巡等官监修。正殿曰寥阳殿，五间，东西通廊，各十二间，东庙配殿曰三官，曰玄坛；西庙配殿曰四圣、曰文昌。各三间，分东西向。寥阳殿之后曰真风殿，五间；真风之后曰玉皇阁，五间；东曰雷祖殿；西曰高真殿，皆南向。寥阳殿前曰龙虎殿，五间。旧时正一玄坛殿也，南曰门屋，东西二楼钟鼓之所在，楼之北建二碑亭；楼之南棧星门，又南折而西曰下马亭。亭之西南曰门楼。临街东西二坊，左曰崇福，右曰广教，崇福东曰碑亭，贮元时二碑。钟楼之东北曰提点所，北曰库楼。鼓楼之西南曰官厅。上清宫经过这次修理后，好景不长，于明万历三十七年（公元1609年）又一次遭受灭顶之灾。当时第五十代天师张国祥题奏明神宗朱翊钧要求修复，神宗准奏，敕江西税盐官潘湘将该年应解朝廷的盐税银中拨出三万两，让张国祥自行修理，事后将费用造册具奏部院。经过这次修复，上清宫又为之一新，加上周围奇丽的山水相衬，更显得气势非凡。施凤来《重修龙虎山上清宫》记载：当时上清宫四周是“观宇整饬，飞瓦丽栋，映掩山水，崇台逐阁，缭绕烟林，所以昭神明而祐灵贶者，非是惧勿称焉。”又云“上清正一宫天帝太乙之灵实式临之，正百神受职之所，安可不极瑰丽以栖止之乎。虽丹楹朱户，绣牖雕瓦，非奢、非溢、非泰、非侈也。”

由上可以看出，上清宫在唐宋元明时期虽屡遭水火侵袭，但统治者都不惜巨资加以修复，且殿楼建筑之华丽、宫宇面积之广大在我国宗教史上实属罕见。

(二) 天师府：天师府座落于上清宫西约二里许。全称“嗣汉天师府”，亦名“大真人府。”这是历代天师的住宅之地。是一处王府式样的建筑物。天师府也和上清宫一样，是在历代王朝的大力扶植之下修建起来的。天师府始建于宋代，原址在上清关门口上，元时徙建长庆里，在静应观西，后复迁观东，即今址所在。明洪武元年（公元1368年），明太祖朱元璋赐白金十五镒，由第四十二代天师张正常主持翻新其府第。明成化三年（公元1467年），明宪宗朱见深赐御书“大真人府”额。成化二十一年，又命宋臣重建。明嘉靖中，明世宗朱厚熜又遣中官吴允同江西抚按督修。明世宗这次修天师府的敕令被幸运地保存下来，成为天师府建造史上一份珍贵史料：“嘉靖五年重建大真人府敕：敕内官监左少监吴允。近因正一嗣教大真人张彦颖奏称先年府第已坏，乞要差官起造。今特命尔前去彼处依式样督工、上紧盖造。合用钱粮令彼处巡抚、巡按、三司等官措置，应用人夫，于邻近州县派拨，到彼做工。尔须计算工料，如法整理，务要坚实，尤宜秉公持廉，安静行事，抚恤匠作，军民人等，俾各食息从时劳逸适均而皆乐于趋事，斯为尔能毋得科扰，致人嗟怨，如违，责有所归，尔其如敕奉行，故敕。”这次重修的天师府建置格局，《龙虎山志·宫府》卷也有记载：“大堂五间，东西赞教厅五间，东西廊房各六间，二门三间，左右耳房各二间。头门三间，后堂五间，东西耳房二间，穿堂三间，东西厢房各六间。私第则正厅五间，东西厢房各三间，门屋一座，后堂五间，东西厢房各五间，堂后小厢房六间。敕书阁五间。家庙在私第东，亭堂五间，东西庑各五间。正门三间，后殿五间，东西庑各三间，后书院三间，东西厢房各三间，后小房九间。万法宗坛在私第西，正殿五间，东西庑各三间，坛后真武庙五间，东西庑各三间，殿后小屋九间。玄坛殿在二门东，正殿三间，东西庑各三间。法篆局提举署在二门西，前厅三间，后厅三间，东西厢房各三间。牌坊二座在府前，

左榜道尊，右榜德贵。碑亭一座在府门西。”

天师府明时占地面积二万四千多平方米，建筑面积一万一千多平方米。主要建筑有府门、仪门、玄坛殿、真武殿、提举署、法篆局、赞教厅、万法宗坛、大堂、家庙、私第（即三省堂）、敕书阁、观星台、纳凉居、灵芝园以及厢房、廊屋等。天师府在宋、元、明时规模虽不如上清宫那么大，但这些殿堂作为张氏家族的起居之地，却不能算小。天师府大门两旁有一副据说是出自明代名书画家董其昌之手的抱柱对联，上联是“麒麟殿上神仙客”，下联是“龙虎山中宰相家。”透过对联，我们不难想象天师府当年势比王侯、豪华阔绰的气势了。

（三）正一观等：唐宋元明时期，龙虎山地区的道教建筑除上清宫与天师府外，还有以正一观为代表的众多道观，据初步统计，当时龙虎山地区的道宫、道观或道院共有七十多处，这些宫观大多是由正一天师的弟子主持。其中规模较大的有：

正一观，正一观在龙虎山张道陵炼丹处，第四代天师张盛自汉中迁还龙虎山以后，曾在此建祠祀祖。五代南唐时在此建天师庙，陈乔奉敕撰碑：（《龙虎山志》艺文卷）北宋崇宁四年（公元1105年），第三十代天师，张继先奉敕再次修建，宋徽宗亲自写了匾额，并改天师庙为演法观。明嘉靖三十二年（公元1563年）明世宗朱厚熜又赐帑修建，并改演法观为正一观。正一观建置为正殿五间，祀张道陵、王长和赵升三人，俱铜像浴金，左右两庑各三间，正门三间，正殿后玉皇殿五间，东西有钟鼓楼。

静应观，在天师府第西百余步。原名真懿观。北宋崇宁四年，（公元1105年）第二十代天师奉敕建立。南宋理宗嘉熙间重修，理宗御书额以赐。元至元、明永乐间俱重建。明嘉靖中明世宗赐额“静应观”。当时的建置有：真风殿、法堂、法院、方丈、东西庑、钟楼、法篆局等。

凝真观，在上清宫南七十里之鬼谷山。五代南唐保大十一年

(公元954年)道士吴宝华始居之，北宋仁宗嘉祐年间重修。元至元年间紫微院道士吴与顺重建，曾子良为之记。记凝真观“有殿焉四，正之外曰真官、曰仙官、曰真君。有堂焉四，正之外曰永思、曰库、曰厨迎。其仙有房、其旅有舍，内翼两厅，敞虚宏深。疏泉成池，缭以文楯。倒景游鳞，摇曳金碧。外伉三门，面势端直，藩垣孔修，百尔器备翕乎。”

元禧观：在仙岩之北。元延祐三年张留孙之徒张嗣芳建于此，元时名儒吴澄为之记。记曰：“元禧观延祐三年丙辰肇建，六月己未落成。殿名宗元，钟楼、鼓楼翼于左右。堂名元范，东西二厢曰楚樵、曰爱梅。东西二馆曰清真、曰宝元，外设厅事之所。其二庑曰与仁、曰集义。中门扁曰渔樵真隐。一池前泓曰环翠池，一涧横绕桥以便往来，曰通德桥。观之后有闲机洞，有芳润圃，有玉泉井，茂林修竹，名花异果，罗簇葱菁，买田若干亩以饭众，经画四、五年而功大集。”

除以上四则外，龙虎山地区在宋代修建的有记载的宫观还有：逍遥观，旧名黄婆店，北宋徽宗宣和年间赐额逍遥观，明致一真人邵元节葬此。

天谷观，在上清宫南十五里，宋郭南仲建，后道士易如刚重建。

灵宝观，北宋大观年间第三十代天师张继先奉敕建立。南宋道士易如刚迁建于上清宫之东。

云锦观，在上清宫之西二十里云锦石下。三十二代天师迁建东北铁炉源。南宋道士留用光迁建王家塘。

祈真观，在上清宫东南三十里，张道陵及唐时叶法善皆炼丹于此。宋崇宁年间赐额祈真观。

金仙观，宋嘉定年间建。

真应观，宋嘉熙年间建。

瑞庆观，三十五代天师葬此山。

仙隐观，在龙虎山，谢枋得有诗。

元都观，三十八代天师葬此。

元时修建的主要宫观有：

崇文宫，元大德九年吴全节建。明神宗时重修。虞集、揭傒斯均有记。

元成宫，元大德年间道士夏文泳奉敕建。

玉隆宫，薛元曦有诗。

乾元观，元至元年间建。

龙泉观，元元贞年间建。

仁静观，元至治年间吴全节奉敕建。

明成观，元泰定年间吴全节建。

繁禧观，元至正年间李谨修。

蓬华观，元至正年间道士金应兰建。

另外，有名可查的道观还有冲元观，元惠观、神德观、明胜观、长生观、先天观、佑圣观、冲元观、玉清观、留云观、慈寿观、桃源观、冲和观、慈济观、北真观、南极观、玉泉观、寿椿观、华山观、元元观、慈庆观、招真观等等。这些分布于龙虎山地区的众多道宫、道观是天师道在唐宋元明时期兴盛的最好物证。从而也可以进一步佐证龙虎山之“道都”称号是名副其实的。

最后，还值得一提的是，上面所述的天师道的庞大宫、府、观建筑群落，其日常开支必十分可观。因此，唐宋元明的各朝统治者除拨款兴修宫、府外，还经常拨赐官田以食道众。这些官田通常是不用交税，不用纳赋役的。譬如，据《龙虎山志》卷九载：唐玄宗赐十五代天师张高金帛，并免租税。南唐保大中，龙虎山建天师庙赐水田。宋天圣八年（公元1030年），第二十五代天师张乾耀请蠲赋役，从之。崇宁四年（公元1105年），又赐上清观田亩，并免租徭。以后元、明的一些统治者也都下过类似的敕令。另据我们调查：唐代和宋代封建王朝赏赐“嗣汉天师府”三千六

百亩不交税、不纳赋的官田。当时天师所占土地遍及十几个县。如此众多的田地，天师本人当然不用亲自耕种，他们只是把地租给农民，然后坐收其利。这样看来，唐宋元明遍布龙虎山地区的众多天师道的宫、府、观，实际上和一个个大小不一的封建地主庄园相差无几了。

三、碑文、诗词

张宇初《龙虎山志》序云：龙虎山“历魏晋唐宋，代有褒崇，典秩具备，若山川之胜、宫宇之丽、人物之繁、仙迹之异、道术之神、爵望之显，代之慕拟歆艳者，或美之于诗文，垂之金石，相传逮至千余载。”张宇初此话确属事实，龙虎山地区以其独特的风景与历史，历代文人墨客自然有不少于此流连忘返，加上张氏后裔中也有多精通文墨者，因此，留下大量的碑文诗词等是不足为奇的，所有这些，都成为了龙虎山地区历史文化的的重要组成部分，其中又以唐宋元明时期为最盛，现分类简介如下：

（一）碑文从内容上分，大致有三类。第一类是历代天师墓志铭；第二类是记载天师道有关人物的生平、政绩；第三类是修宫建宇之记文。

历代张天师世居龙虎山，其死后大抵亦葬于此，因此，龙虎山地区时常有天师墓志铭出土。现举二例：

第三十六代天师张宗演墓志铭于1951年出土于贵溪县。志题“解真三十六代天师圹记”。志尾署“孤子嗣汉三十七代天师与棣泣血谨书”。志文楷书，志圆首长方形，高122厘米，宽78厘米。

圹记全文为：“先考姓张氏，讳宗演，字世传。曾祖三十三代天师讳景渊。祖三十四代天师讳庆生。父三十五代天师，特赐观妙先生讳可大。初，观妙先生生二子，长宗汉，次为先考。岁壬戌，观妙先生解化，伯父让德弗嗣。先考年十九，嗣教为三十六代天师。至元乙亥，混一区宇，奉诏北觐，留阙下逾年而归，授

演道灵应冲和真人号，以二品银印管领江南诸路道教，复有玉冠、霞服、宝剑、瑶圭之赐。庚辰再召。丁亥又召。凡三入觐，眷遇锡赉有加。辛卯冬，偶小疾，逾月精神不衰。十一月既望，遽命与棣告庙嗣教事；俄顷解化。呜呼痛哉！不肖孤緬惟前猷，愧乎弗荷，乃告于朝，叨恩袭职，悉如其初，皆先考之遗泽。先考娶周氏。男二人，与棣、与材。女四人，婿王士志、周瑞信、邓方、聂镒。孙男一人，平孙。犹子二人，与绍、与纯。与绍以先考奏荐，授承务郎务州路治中。诸孤将以癸巳秋九月癸酉，忍死奉冠剑瘞于里之漈田。呜呼！若先考高风遗行，既得表舅王公为之状，又得须溪刘公为之铭，谨详世代本末，纳诸圹为志。先葬三日，孤子嗣汉三十七代天师与棣泣血谨书。亲末王元绍填讳。”（见《江西历史文物》1981年第4期陈柏泉文）

又据《江西历史文物》1986年第2期周依仁文载：“今年（当指1985年）5月14日下午弋阳县筑路队在县民政局福利厂取土时，发现明嘉靖四十八代张天师墓志铭一盒，青石长100、宽69、厚6.5厘米。志盖刻有篆体铭文：“明故诰授正一嗣教怀玄抱真养素守默葆光履和致虚冲静承先弘化大真人掌天下道教事嗣汉四十八代师湛然张公墓志铭，志文为楷体”（全文较长，故略）。

此类墓志碑文详细地记载了天师的生平，对我们今天研究天师世家历史以及元明时代封建统治者与教派之间的关系具有较高的史料价值。

另一类碑文主要是记载天师道有关人物的生平、政绩，此类碑文以元代赵孟頫书写的《敕赐大宗师张公碑》为代表，此碑全文约二千余字，详尽地记载了张留孙的家世、生平以及皇帝的赐敕等，此碑不仅可以补充《元史》张留孙传记之不足，而且此碑本身也具有很高的书法艺术价值。（按：难能可贵的是，此碑历经沧桑，至今仍保存于嗣汉天师府庭院之中。）

第三类属建宫修宇的记文，如历次上清宫的修建均刻碑记载。

计有南宋理宗端平二年王与权的《上清正一宫碑》、元代大德年间王构的《敕赐龙虎山大上清正一宫碑》、明初洪武二十九年苏伯衡的《重修上清宫碑文》、明末施凤来的《重修龙虎观上清宫记》等，此类碑文大致都“碑毁文存”。至今我们只能在《龙虎山志》、《贵溪县志》、《留侯天师世家宗谱》等古籍中见到。

（二）诗文，唐宋元明时许多文人墨客慕名至龙虎山，其中留下诗文的主要有：唐代的皮日休、常建、顾况、吴武陵、吴筠、王贞白等；宋代的叶适、晁补之、曾巩、王安石、杨南野、白玉蟾、王文卿、洪迈、陆九渊、文天祥、谢枋得、江万里、郑思肖、薛师石、裘万顷、易性中等；元代的赵孟頫、虞集、徐敏父、袁槐、马祖常、贡奎、蒲道源、杨载、揭傒斯、吴澄、吴全节等；明代的宋廉、贝琼、甘瑾、潘子安、张嘉定、王崇庆、凌元翰、王淮、韩阳、廖简、韩雍、顾应详、黄应元、邵宝、熊相、詹瀚、罗洪先、罗治、王宗沐、顾璘、朱维京等。张氏后裔如张继先、张宇初、张宇清、张彦颖等人也留下了大量诗文。诗文中有描绘龙虎山之风貌的，如唐代顾况的《安仁港口望仙人城》：

楼台采翠远分明，闻说仙家在此城，欲上仙城无路上，水边花里有人声。

吴武陵的《龙虎山》：

“龙虎山中紫翠烟，青精颜色四时妍。桃枝惯见花成宝，瀛岛宜闻海变田。五斗米仙真有道，一神楼药岂无缘。秋风吹绿茂陵草，的的黄金飞上天。

吴筠的《龙虎山》：

道士身披鱼猎衣，白日忽上青天飞。龙虎山头好明月。玉殿珠楼空翠微。

宋代王安石的《龙虎山》：

湾湾苔径引青松，苍石坛高进晚风。方响乱敲云彩里，琵琶高映水声中。

易性中的《龙虎山》：

云气蓬莱近，山阴草树香。御风不知远，仙骨已清凉。

元代揭傒斯的《龙虎山》：

南溪流水是闽山，北阻重岩出汉关。自领名山司洞府，别开真境近人寰。池台如在琼花里，门巷多从翠竹间。把酒影诗须尽日，人生最乐是幽闲。

明代张宇初的《题龙虎山图》：

道区今昔著江东，虎踞龙翔万壑雄。紫翠峰峦三岛外，金银台阁五云中。天低绛节来黄石，地亚琼旌候赤松。横槊停骖肆登览，展图何矣觅方蓬。

玄都道域重仙山，翠水丹崖四望环。万窍摩空喧地籁，九霄飞佩谒天关。丹光夜烛骊龙耀，剑气晴追羽鹤还。喜授灵詮将禹穴，王廷好为说幽潺。

诗文中也不乏描写宫观景致的。如唐代常建的《张天师草堂》。

灵溪宴清宇，傍倚枯松根。花药绕方丈，瀑泉飞至门。四气闭炎热，两崖改明昏。夜深月暂皎，亭午朝始暾。信是天人居，幽幽寂无喧。万壑应鸣磬，诸峰接一魂。遂登仙子谷，因醉田中尊。时节开玉书，窗映飞天言。心化便无影，日精焉累烦。忽而举霄汉，寥落空南轩。

宋代洪迈的《上清宫》：

振策冲暮云，携琴宿仙境。松风生夜凉，萝月散秋影。洞远落猿声，溪清明鹤顶。中宵梦仙翁，乘车停翠岭。狮子身五色，鸾凤互相引。上有朱幡幢，金碧不可省。风吹云礧遍，顾我忽如暗。遗以丹篆文，再拜豁心领。明当谢浮荣，飘然从结轸。

宋代谢枋得的《仙隐观》：

秋日闲十日，缅怀秋山空。烟霞固常态，败叶铺山红。平生五大夫，投老一秃翁。相看名萧索，事付不语中。二轮固代谢，四季弭初终。义霜素凄惨，温律复冲融。相期保岁寒，木末回春风。

元代赵孟頫的《先天观》：

对此山水咏，使人尘虑消。况兹构真馆，燕坐远烦嚣。青林荫户牖，素云冠山椒。飞淙和涧泉，杂珮响琼瑶。焚香玉女降，长斋百灵朝。仙道诂云远，清都亦非遥。自叹衰暮年，颇费猿鹤招。安得谢簪笏，从子以消摇。

揭傒斯的《题祝道士龙虎山先天观》：

闻说先天观，重重绝壁环。鸟啼青嶂里，花落白云间。樵子能长啸，居人识大还。洞门无处认，惟有水潺湲。

吴全节的《崇禧观》：

曲林古观水西流，天遣皇华驷玉虬。高士远分龙虎派，哲人久伴凤凰游。楼台山色三峰晓，池馆泉声五月秋。云案凝香浮洞府，坐令和气满丹邱。

明代张宇材的《冲元观》：

台云楼阁半天中，六月清风百尺松。隐约斋坛低晓月，五云深处一声钟。

韩阳的《靖通庵》：

见说仙翁结草亭，亭前七十二峰青。欲知水秀山愈秀，当识人灵地亦灵。暂驻星轺游紫府，因逢羽客写黄庭。夜深鹤唳松相月，酒醒丹房枕畔听。

罗治的《上清宫》：

万壑千峰拥上清，丹邱自记昔时名。居然宫阙同三岛，若有仙人住五城。天上时时闻驾鹤，云中往往见吹笙。乞灵漫有尘埃念，锡与真符是辟兵。

第三节 天师道兴盛时期的宗教活动

在唐宋元明时期，由于统治者的扶植与利用，给了天师道的宗教活动以政治上的支持，同时，大规模的宫观道院的兴修又为

这种活动提供了必要的物质条件。因此，这一时期天师道的宗教活动十分盛行，范围也相当广泛，在当时的上层统治阶层与下层的寻常百姓中均产生了广泛和深入的影响。所有这些，是天师道兴盛的一个主要表现。

一、天师道的主要宗教活动

（一）制造、推销符箓。符箓是天师道的家传之宝。自张道陵“学道鹄鸣山中，造作符书”以来，历任天师在嗣教之前都要由上一代天师密授法文经箓。另外，唐代以后，凡初入道者，也必须先授正一箓，符箓。符箓内文十分繁杂怪异。《隋书·经籍志》云：“其受道之法，初受五千文箓，次授三洞箓，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，然后斋金环一，并诸贄币，以见于师。师受其贄，以箓受之，乃剖金环，各持其半，云以为约，弟子得箓，緘而佩之。”故又有“佩箓”之称。至于符箓的功用，第三十代天师张继先在《开坛法语》中说得神乎其神：“吾家法箓，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。”（《虚靖语录》见《道藏》正乙部，第九百九十六册）既然符箓有如此“神功”，故其名目繁多，根据需要不同，有镇宅、安神、保胎、催生，天罡、地煞、驱邪、六丁六甲等等，道徒如需治病、消灾等，即可求助于箓中的神。在科学不发达的年代，这确能吸引封建统治者和普通老百姓的信奉，而又能得到封建统治者的保护和支 持，尤其对天师符箓的推崇。譬如，元朝统治者令天师后裔“掌领三山符箓”，等于由皇帝钦定了天师符箓在道教众多符箓派别中的特殊地位。又如明太祖朱元璋早在做吴王时就曾亲自对天师后裔颁发过“《命普施符水旨》”。所谓符水，就是将符箓浸泡水中，因为符箓是天神的象征，吞食符水就意味着天神进入人体，以此帮助人驱逐疾病和

灾害。明太祖、明英宗、明宪宗等都先后颁发过禁止私出假造符箓的敕令，把符箓变成了天师世家的专利品，大大抬高了张氏符箓的地位。

最高封建统治者带头，老百姓焉有不信之理，天师后裔借助了统治者对符箓的迷信，大量制造和“推销”其符箓，使符箓活动在唐宋元明时期非常盛行和普及。这一点，《汉天师世家》中有许多记载，仅列数例如下：

用符水治病。唐初，“十一代通元，字仲达，天性静默，常独坐一室，非时不出，虽家人罕识其面。岁大疫，以标植水中，汲饮者，皆愈。乞符水者，不远千里而至。”（“标”，符箓的一种）宋徽宗时，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。”南宋时，王子魏王镇守明州时有疾，第三十三代天师张景渊“咒水饮之而愈。”明初，第四十二代天师张正常入朝京师，“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。太祖为立亭井上，号太乙泉。”明中叶，杭州瘟疫流行，第四十五代天师张懋丞亦“书巨符投井，饮者立愈。”

除用符水治病外，天师后裔还有用所谓“木叶”、“铁券”来治病防灾。如第十九代天师张修“性淳朴，躬耕于野，以疾告者，篆木叶治之，皆愈。”所谓“木叶”，大概是一种木质符箓，据《隋书·经籍志》记载，又叫木印：“刻星辰日月于其上，吸气执之。以印疾病，多有愈者。”或是天师后裔仿照官府之印所刻的天神之印，实际上其作用和符箓是差不多的。

所谓“铁券”，大概是一种“佩箓”。符水侧重于“治”，而佩箓则侧重于“防”。佩箓相当于一种护身符，佩箓在身，意味着有天神护佑，病魔妖邪不敢侵入身体。《汉天师世家》载：二十三代天师张季文，正值五代十国战乱之际，“受经箓者，可免兵灾，乞求甚众，乃铸铁环券数万。继之，宋初铁券箓尤盛。”

铁券有护身之功用，故兵荒马乱年代尤为盛行。

符箓的另一重要用途是抵御自然灾害。据《汉天师世家》载：“潞州盐池水溢，诏治之，书铁符投池中，怒霆桀蛟死，盐课复常。”即指第三十代天师张继先曾为宋徽宗盐池治蛟。无独有偶，第三十八代天师张与材也因“持符治潮”有功，受到元成宗的嘉奖。“制曰：卿持法印之三载，潮啮海盐之两州，殄鱼首龟形之孽，固民居脱昏垫之灾，精诚有感，特加正一教主兼领三山符箓”。

第四十七代天师张元庆于弘治己未年（公元1499年）由京师还山，“舟次沽头闸，旱浅不前，有司请祷，书铁符投白象潭，薄暮云蒸，雨注遂利涉焉。”这是用符箓求雨例。

（二）举行斋醮、祈禳。斋醮是道教举行祭祷神灵的一种宗教仪式，俗称作道场。斋醮主要用来为人祈福、消灾、拔苦、谢罪、求寿、求平安以及超度亡魂等等。祈禳为斋醮中的一个重要内容，天师道认为一切灾害、疾病，皆由于精鬼妖孽作祟，故必须乞天神救治。奏章实际上就是通过天师和天神取得联系的一种方法，即把要求告诉天神并请求救治。正因为如此，唐宋元明的一些封建统治者对此非常迷信，宫中每遇“婚丧嫁娶”之类大事，均要请天师入宫举行斋醮。譬如，明成祖时仁孝皇后崩逝，朱棣特命张宇初为此主持了一次百日大醮。为此，朱棣还特于永乐五年十月十五日下午诏对这次大醮的主持者张宇初以及众道士以示奖励。诏文记载了这次大醮的极为豪华的场面：

“敕正一嗣教真人张宇初，朕惟玄玄之教，统大道之宗，阖辟阴阳，斡运神化，混融三界，总摄万灵。行其道者，非精诚之至曷能感通比者。仁孝皇后崩逝，特命尔率诸道众，爰举荐杨启玉，策之斋科，宣琅颂之密典，百日之内，瑞应骈臻，晔五色之庆云，烂九天之瑞霭，青鸾缭绕于琳馆，白鹤飞舞于瑶坛，五色祥光通明彻夜。斯皆由尔法承先祖，道契至真，拔玄牝之微，赞虚无之化，克遵朕命，以展纯诚。暨诸道众修持善行，葆炼精和，

执恪秉虔，辅勤昭事，其中亦有至人，道仪高妙，出显入微，灵变不测，朕怀特申嘉奖尔，其益懋神功，愈致精一，洞明妙化，浑合无为，宏阐宗风，翼我皇度。钦此，故敕。”（《龙虎山志》卷十）

封建统治者的信奉，对天师道教义广为传播，显然十分有利。因此，唐宋元明时期，斋醮、祈禳之类的活动不仅流行于皇宫中，而且在民间也广为流行。《隋书·经籍志》载：“有诸消灾度厄之法，依阴阳五行数术，推人年命书之，如章表之仪，并具执币，烧香陈读，云奏上天曹，请为除厄，谓之上章。夜中于星辰之下，陈设酒脯、饼饵、币物、历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。”由于目的不同，故上章名目繁多，据陈国符先生考证：上章有有关农业者：如请雨章，请晴章、天旱章、请雨得水过止雨章、却虫蝗、鼠灾食苗章、保蚕章等。有有关日常生活者：如夫妻积病疗治章，断瘟疫章，收除火灾章，保胎章，催生章，保婴章，气子章等。凡人遇以上诸事，均可诣天师治、请祭酒奏章，乞恩求福。（《道藏源流考》第360页）

由于唐宋元明时期的斋醮，祈禳活动从官方到民间都非常盛行，因此，《汉天师世家》中这方面的记载也较为丰富。这些记载，大致分为两种情况：

一种是官方的斋醮活动。除上面提到的外，其它记载还有：

第十五代天师张高在唐中叶，肃宗李亨“降香帛，建醮山中。”第二十代天师张谌，在唐咸通中，懿宗命其“建金篆大醮，赐金帛还山。”

北宋末，第三十代天师张继先也多次为宋徽宗“建醮内廷”。

元、明两朝所记载修斋设醮之事例更多。

元成宗立，召命第三十代天师张与棣，“醮于万岁山，又与醮长春宫，合南北道士一千人……命天下行其醮典。”元仁宗延祐三年（公元1316年）第三十九代天师张嗣成“建醮长春宫”，

泰定二年（公元1324年）“复建醮于长春宫，有天花云鹤之瑞。国子司业虞集承诏记其事。”

明洪武十六年（公元1383年）第四十三代天师张宇初“建玉篆大斋于紫金山。”永乐五年，（公元1407年）又“建醮长春宫。有庆玄覆坛、鸾鹤交舞之瑞。”第四十四代天师张宇清修斋设醮更为频繁。永乐十五年，“分献西镇坛，前后凡九命建醮。”

另一种是民间的斋醮活动，多用在农业以及抵御自然灾害方面。譬如：

南宋末年，天下大旱，且又遭蝗灾，第三十五代天师张可大设醮于太乙宫祈雨，“雨作而蝗殪。”第三十六代天师张宗演于南宋末也曾祈雨为上饶解除旱情。除祈雨外，也有祈晴的。如元大德六年（公元1302年），“是岁夏多雨。”第三十八代天师张与材请祈三日，雨止天晴。

明正统十四年（公元1449年），“雨浹，旬不止。”第四十六代天师张元吉祈之，“应时晴霁。”

（三）符篆、斋醮的主要仪范：唐宋元明时期天师道频繁地和大规模地举行符篆、斋醮宗教活动。因此，这里就有必要简要地介绍一下当时其符篆、斋醮宗教活动中主要仪范。

（1）斋醮的定规。斋醮二字在早期道教中是通用的。南朝时多用“斋”字，而隋唐以后则多用“醮”字。道教斋醮历来就有许多烦琐的定规。如南朝陆修静就在总结早期道教斋仪的基础上，提出了九斋十二法，为以后的道教的斋醮科仪奠定了基础。

《隋书经籍志》所记道教的黄篆、金篆、涂炭等斋法实际上都来自陆修静。隋唐以后一直延续到明初，天师道门中所使用的斋醮科仪也都与陆修静有密切关系。张宇初《道门十规》中记载的斋醮科仪的定规便是很严格的。其言曰：“三篆之设，金篆惟帝王可建，玉篆惟后妃可建，黄篆则士庶可建。大小各依分数，不可僭乱。定规一遵太祖皇帝立成仪范，恪守为则，凡其符篆简札之

类，亦不得增损移易。其坛仪科典，皆设像阴阳，取则经纬，一无妄建。”可见，斋醮的定规反映了等级的森严。

（2）青词。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。”由于道士经常请一些文人代写青词，于是青词逐渐变成一种文体。历代文人中杜光庭、严嵩都写得一手好的青词。天师后裔中也有一些擅长此类文字的，如张宇初的文集《岷泉集》中就收入不少青词。

（3）咒语与禹步。《后汉书》卷六十下《襄楷传》引《太平经》说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人众得之，谓神咒也。”后世天师在行符过程中，口中总是念念有词，即行其咒语也。

关于禹步，陈国符先生在《道藏源流考》中有专文（第280页）说：“《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》，禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，不可预测高深，故设黑矩重望，以程其事。或有伏泉盘石，非眼所及者，必召海若，河宗，山神，地祇，问以决之。然禹届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹逐模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。”后世道徒举行醮典时常用之。

以上符箓、斋醮中的主要仪范，可以使我们从内容到形式对天师道的宗教活动以更深的了解。

二、天师道的日常宫观生活

道教有自己的一套独特生活方式，一个人受度入道门之始，便决定了他以后的生活形式和内容。而唐宋元明以来的天师道徒的日常宫观生活，我们可通过张宇初所著的《道门十规》略见一二。

其一是诵经。诵经是天师道徒日常的重要功课之一，也是宫

观生活的主要内容。“从道之士，先当恭敬神明，焚修香火，积诵经诰，皈依大道，首宿今之业垢，召福泽之良因。”倘若“晨夕能焚诵不辍，消除魔障，增广道缘。”诵经可以收敛身心，除去杂念，为皈依道门的基本要求。诵经有一定的要求，其中一点便是“心诚”。张宇初说：“诚为方便中第一事也，”“苟若口诵心违，形留神往，不存诚敬，手惰足扬，虽日诵千百卷，于己何益。又安能消灾散祸也哉。”可见，要求还是比较严格的。

天师道徒所诵的道经主要是今《道藏》中所收的元始、灵宝、太上诸经。“道门经箓，太上三洞诸品经典，乃元始天尊、灵宝天尊、太上道德天尊金口所宣，历劫相传，诸师阐化。若元始说经当以度人上品，为诸经之首，灵宝说经当以定观、内观为要，太上立教当以道德日用为规。”除此以外，据《道门十规》说：还有以内修为主的“虚皇四十九章经”以及“济世度幽”的“黄帝阴符经”等等。道经数量很多，有的还非常隐晦难懂，因此，我们可以推测，习诵这些经典，在天师道徒的日常生活中一定占有很大的分量。

其二是投庵。受度入道，先要投庵，这是六朝旧例，是道教中传统习惯。王重阳在《立教十五论》中说：“凡出家必须投庵。庵者，舍也，一身依倚，身有所依倚，心渐得安，气神和畅，入道真矣，”六朝这一旧例一直延续到了明初。《道门十规》对此有详细记载：“其初入道，先择明师恭礼开发性地……既知入道之门，然后择山水明秀，形全气固之地，创立庵舍，把茅盖头，聊御风雨。风餐露宿，水迹云踪。次结道伴，惟务真素朴实之人，晨夕为侣，供送饮食。草衣木食，簞食瓢饮，但获止饥御寒而已。直候百日立基，十月胎圆，三年圆毕。或留圜，或出定，惟断绝人事，情消缘灭，去来自由……真功苦行，槁木死灰，乃磨励身心，分内之事。庶不负四恩，殃及九祖。苟退惰，则群魔作障矣。”庵是如此简陋之小舍，其中生活之清苦可想而之。第三十代天师

张继先早年也曾投庵，因而他作有《靖通庵歌》（见《虚靖真君语录》）其歌曰：“吾结草庵山之中，旁人笑我名靖通……环庵松竹连天青，冬不悴兮春不荣。人来谩笑庵居苦，彻骨贫来彻骨清。清贫生理十分好，翻忆朱门多饿殍。君能认得自家珠，终身岂羡他人宝。庵似身兮主似心，欲明庵主须参寻。”如此看来，天师道徒认为投庵的清苦生活有助于断绝尘念，锻炼意志，以为皈依道门打下基础。

其三是斋戒。斋戒与道徒生活密切相关，其渊源流长。早期道教就有“三戒”、“五戒”和“八戒”之说。道教非常重视斋戒，历来都视其为“立教之本”。因此，在道教经书中，“其目最多，其文最浩然。”明《道藏》三洞经书的十二大类中，每洞都专设有戒律类。道教戒律被认为是老君所传，后世道徒均恪守不违。特别是在道徒行符、醮典活动之前，斋戒更是要先行一步。《道门十规》云：“凡行持之士，必有戒行为先。”又由于所有斋戒都是针对一个“欲”字，因此，天师道要求其道徒：“以清静为本，见诸邪道，如见仇敌，远诸爱欲，如避臭秽。除苦恼根，断爱亲缘。是故出家之后，离情割爱，舍妄归真，必当以究明心地，修养性天为务。操修戒行，磨炼身心。”天师道徒平时也只能是“素食粗衣，随缘安驻，务令身口安闲，逍遥无念。”而不得“仿效华衣美食，广厦细毡。”即使是“官贵宾客往还”，也只是以“素面一餐”招待。不过，尽管道门中戒律森严，而天师道有些地方还是别于其它道派的。譬如，全真道更多的受禅宗戒律的影响，严格禁止成家，所以其教只是师徒相承。而天师道则不然，并不完全超尘脱俗。天师可以娶妻育子，所以自张道陵创教之后，子孙相嗣，连绵不绝。可见道门戒律尽管自称是“同出一源”，（太上老君）而在其后世施行过程中，也是各不一样的。

其四是宫观管理。天师道宫观的负责人称住持。住持一般是推举宫内“高年耆德、刚方正直之士”担任。要求选“言行端庄，

问学明博。足为丛林之师表，福地之依皈者为之。”对住持的要求是“慈仁俭约，德量舍弘，规矩公正。”凡遇“耽迷声色，外饰内乖。不畏香火神明，灵坛古迹。私蓄俗眷，秽褻神祇”之徒，所在的宫观住持应有所闻，应“依律遣断”，“处决下山，不得蒙昧阿私”。另外，宫内“戒行规矩”、“度人出家”等住持也应有所过问和掌握。除住持外，宫观的田粮委以“庠职”管理，赋税专设“砧基道人”支应。除此，天师道宫观还通常设有“知堂一员”，其职责主要是对外接待，接待的是“五湖四海，高人羽士”以挂搭安单（即住宿）。还专设“直岁”一员，“知庠”一员。其职责是“每岁修补漏烂，整筑墙篱，洁净道路，肃清坛宇，蓄篆山林。”等。

第四节 天师后裔及其弟子对道教经书的编撰

天师道的兴盛，不仅表现在龙虎山瑰丽的宫观道院和道士们频繁、神秘而又颇有影响的宗教活动上，而且还表现在天师后裔及其弟子对道教经书的编纂、注疏上。这是宗教充当封建统治的精神支柱，为其服务的一种必不可少的手段。不过，他们在这方面的工作也给后人留下了一笔可观的宗教文化遗产。

一、编纂《道藏》

《道藏》是道教文献的总汇。其中收录了号称为黄帝撰著的许多哲理、兵、医书籍；收录了道家诸子的名著和各种注本，同时也收录了道教本身的教义、科仪、符篆、仙传、艺文等大量文献。因此，其在文化史上的价值很大，也是我国传统文化中的一大宝库。

我国道书的汇辑，从东晋时已开始。葛洪的《抱朴子内篇·遐览篇》辑有当时的道书书名约有六百七十卷，另有符篆五百多卷，合计约一千二百卷左右。南朝刘宋时，陆修静又于宋明帝泰

始七年敕上《三洞经书目录》，称“道家经书，并药方，符图等，总一千二百二十八卷，其一千九十卷已行于世，一百三十八卷犹在天宫。”这是现今所见到书目录之最古本。而《隋书·经籍志》称道书有经戒三百一部，九百八卷，服饵四十六部，一百六十七卷，房中十三部，三十八卷，符箓十七部，一百三卷。共三百七十七部，一千二百一十六卷。

道书正式编辑成《道藏》始于唐代，唐玄宗于先天中（公元712年）敕京各观学士修《一切道经音义》。开元中（公元713—714年）又遣使搜访道经、纂修成藏。目曰《三洞琼纲》，总三千七百四十四卷。天宝七年（公元748年）诏令传写，以广流布。史称《开元道藏》。

由唐经五代战乱，道书散乱无统。北宋时宋太宗尝求道书，得七千余卷，命徐铉等校正，去其重复者，得三千七百三十七卷。宋真宗于大中祥符初年，命司徒王钦若总领编修《道藏》，共集道书四千三百五十九卷，又撰篇目上进。赐名《宝文统录》。由于其间杂错颇多，王钦若等人又荐张君房校修，共成四千五百六十五卷，题曰《大宋天官宝藏》，至宋真宗天禧三年（公元1019年），写录成七部以进之。后君房取其精华，编为《云笈七签》。宋徽宗崇道，于崇宁中（公元1102—1106年）诏搜访道家遗书，就书艺局令道士校定，大藏又增至五千三百八十一卷。政和中（公元1111—1118年），全藏雕板付刊，总五百四十函，五千四百八十一卷，这就是《政和万寿道藏》，也是道书全藏雕板印刷之始。据陈国符先生考证，这次校经的参与者中就有龙虎山道士王道坚。《玄品录》卷五云：“王道坚，龙虎山道士。政和间，征赴阙。馆于太一宫。”“时方校定《道藏经》制受太素大夫，凝神殿校籍，同校定道经。”（《道藏源流考》136页）又据《龙虎山志》卷七载：“王道坚，贵溪人。本官道士，学于虚靖真君。政和间赴召，馆于太乙宫。徽宗间以轻举延年之术，对曰：‘清静无为，黄

帝所以致治，多欲求仙，汉武所以罔功，修炼非天子事也。’授太素大夫，号凝妙感通法师。时徽宗预知国当在厄，命禳之。对曰：‘修德可以回天，祈禳之事不敢误国。’力请还山。绍兴初，高宗复召。先一日鸣鼓集众，面举颂曰：‘无心曾出岫，倦翼虽知还，为报长安使，休寻每上山。’比使至已化矣。”王道坚是第三十代天师张继先之弟子，其参加《政和道藏》的校经工作，可能是正一天师弟子编撰《道藏》的最早记载。

北宋亡后，汴京道藏经板被挟至北方燕京。金世宗完颜雍大定四年（公元1164年），诏以汴京经板移置燕京天长观。金章宗完颜璟明昌元年（公元1190年），提点孙明道始以现有经板并搜访遗经，募工补刻，成道经一藏。共六千四百五十五卷，题曰《大金玄都宝藏》。前后费时二年。金泰和二年（公元1202年），天长观遭受火灾，经板也被烧毁。至金末兵争，各处道藏多毁于战乱。

元初，长春真人邱处机弟子宋德方遵其师之遗旨，据管州所存经藏，且搜罗散佚道经，雕板付刊，至乃马真皇后称制三年（公元1244年），全藏刊竣完毕。藏经凡七千八百多卷，经板存于平阳府永乐镇玄都观中，故名称亦为《玄都宝藏》。由上可见，金元道藏的刊付主要功劳当属全真道士。

元道藏刊毕后遭受了两次厄运。第一次是元宪宗五年（公元1255），佛教少林寺长老福裕和全真派道教首领李志常在漠北和林会议上就《化胡经》真伪展开了激烈的辩论，结果李志常理屈词穷，输给了福裕，于是宪宗（即蒙哥皇帝）颁旨将以《化胡经》为首的道经四十五部经文印板，全悉焚毁。第二次焚经是在元世祖至元十八年（公元1281年）元世祖颁诏，除《道德经》外，其余《道藏》经文印板尽行焚毁。《元史·世祖本传》载：“至元十八年十月己酉张易等言，参校道书，惟《道德经》系老子亲著，余皆后伪撰，宜悉焚毁，从之。”《玄都宝藏》经板在这次

焚经中被毁，而藏经亦因此亡佚甚多。经过这两次焚经，至明朝初年元道藏的保存已不很多。不过，这次焚经之后，深得元皇室信任的天师弟子张留孙在上层统治者中作了一些工作。赵孟頫《敕赐大宗师张公碑》载：“或以道家书当焚，上既允其奏。裕宗（皇太子）以公（即张留孙）言请曰：黄老之言，治国有不可废者，上始悔悟，集儒臣论定所当传者，俾天下复崇其教。”因此，这次焚经并不十分彻底，且经过元世祖的这次“悔悟”，元代以后几朝天子均未发生过焚经事件。所以，元道藏或多或少还是被保留了一部分下来。

今天所存的《道藏》是明刻版，它包括两部《道藏》。一是明正统《道藏》，收道书一千四百二十六种，合五千三百零五卷。按三洞（洞真、洞玄、洞神）、四辅（太玄、太平、太清、正乙）、十二类（三洞部又各分本文、神符、玉诀、灵图、谱录、诫律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、表奏共十二类）分门。二是明万历《续道藏》，补收道书五十种，合一百八十卷，不再标明门类。两部《道藏》共收道书一千四百七十六种，合五千四百八十五卷。而两部《道藏》的编纂都是在张氏后裔及其弟子直接主持和参与下进行的。

正统《道藏》编纂工作是在明成祖朱棣永乐年间开始的。永乐四年（公元1406年），朱棣命第四十三代天师张宇初纂修道藏，今《道藏》正乙部、第988册中张宇初所撰《道门十规》有序曰：“永乐四年夏，伏蒙圣恩委以纂修道典，入阁通类，切念臣宇初匪材凉德，学识浅陋，添竈是惧，徒承乏于遗示，曷负胜于重任，然虽抚躬慙栗，诏命莫辞，两承敕旨之颁，时蒙宣室之问，揆之弩劣，惭悚益增，稽之遭遇，喜见交集，又念吾道，自近代以来玄纲日坠，道化莫敷，实丧名存，领衰裘委，常怀振迪之思，莫遂激扬之志。”另外，《续道藏》中所收《皇明恩命世录》卷三有永乐四年十一月十九日命编进道书敕旨一道，旨曰：“敕真人

张宇初：前者命尔编修道教书，可早完进来，通类刊版，故敕。”这样，合当年夏之纂修道藏之命，正好应上张宇初所说的“两承敕旨之颁。”因此，永乐四年，张宇初主持纂修《道藏》当是无疑。

张宇初永乐八年卒后，其弟第四十四代天师张宇清继承兄业，继续主持纂修道藏，后明成祖朱棣驾崩，仁宗、宣宗相继嗣位，对《道藏》的编撰一直搁置未理，明英宗嗣位，《道藏》的编撰刊版又重新开始。这次主持校订《道藏》的是道士邵以正。邵以正是明初道士刘渊然的弟子，据《明史》卷二百九十九云：刘渊然之“徒有邵以正者，云南人，早得法于渊然，渊然请老，荐之。召为道录司左元义。正统中迁左正一。领京师道都事。”而刘渊然系正一派道士。据《龙虎山志》卷七载：“刘渊然，赣县人。祥符宫道士，有道术，清静自守，不干世事，故为累朝所礼，真人张宇初之道术其所授也。”由此看来，正统年主持校订道藏的邵以正与第四十三代天师张宇初同出一师，彼此应是“师兄弟”关系，因此，邵以正似乎也应属于正一派道士。

明万历三十五年（公元1607年），第五十代天师张国祥感到有必要给正统版增加道经，于是奉明神宗朱翊钧之命，校刻《续道藏》，以补充《正统道藏》缺收的道书以及正统年代以后的道教著作。《续道藏》经目后有牌记曰：“大明万历三十五年次丁未上元吉日，正一嗣教凝成至道阐玄弘教大真人掌天下教事，张国祥奉旨校梓。”这样，自永乐四年至明万历三十五年，整个明代的《道藏》编纂工作几乎都与天师后裔及其弟子密切相关。

二、注疏《道德经》

老子《道德经》历来被道教尊为“太上经典”。由于《道德经》一书，虽仅五千余言，但其文辞简约隐晦，思想蕴意深奥，故与儒家注疏六经相仿，注疏者颇多。一代天师张道陵就曾作《老子想尔注》，以此作为创立天师道的理论依据。隋唐以后，由于

一些统治者推崇道教，为了把《道德经》纳入其思想统治的轨道，他们按照自己的意志，对《道德经》加以御注定为范本，譬如，唐玄宗就曾著《御注道德真经》四卷（《道藏》第355册，下引只注册数）《御制道德真经疏》十卷（第356—357册）、《御制道德真经疏外传》四卷（第358册）三书。北宋时宋徽宗也撰著《御解道德真经》四卷（第359册）。明初，朱元璋也以开国皇帝的身份亲注《老子》，作《御注道德真经》二卷（第354册）。与此同时，唐宋元明也有不少道教学者加入了这一注经的行列。于是，唐以后出现了不少新的注疏《道德经》的著作。明正统《道藏》收录了历代的各种《道德经》注本，凡五十九种，后来《续道藏》中又增入一种，前后共计六十种，其中以唐以后的注本居多。由此看来，一部《道德经》的注疏历史，似乎足可以与儒家注疏六经分庭抗礼，这也是道教发展史上一种重要且颇为特殊的现象，值得一提的是，在众多的注疏中，有几种与天师后裔直接有关。

（一）第三十八代天师张与材为《道德玄经原旨》四卷（见第390册）作序。《道德玄经原旨》为宋末元初道士杜道坚（1237—1318年）著，杜为武康计筹山升元观道士。第三十八代天师张与材为序于元大德乙巳年（公元1306年）。此书多有以儒佛之教义诠释老子《道德经》之处，譬如，其言曰：“老圣作玄经，所以明皇道帝德也。……谷神太极也。太极中虚，谷神在焉。……易无无而极有，知易无而极有，则知易无极也，易有太极，得不谓无极而太极乎。太极乃物初混沌之一气，无极即太极未形之太虚。释氏有谓万法归一，一归何处。亦即有生无而复归于无也。唯刚柔相济而成既未之功，则长生久视之道在，故养生家专取法焉。”第三十八代天师张与材欣然为此书作序，由此亦可推测，唐宋以来儒、释、道三教合一之趋势对张氏后裔有很大的影响。

（二）第三十九代天师张嗣成作《道德真经章句训颂》二卷（见第387册）。第三十九代太玄子张嗣成作《道德真经章句训》

二卷，并自序于至治壬戌（公元1322年）夏五月。所谓训颂，实际上和注疏差不多。张嗣成在《道德经》的每章后面加以训注，并结合自己的学习心得加以发挥，张氏此书主要用途可能是供众学道者研读之用。与前面所提的杜道坚《道德玄经原旨》相同。张嗣成在书中大量运用儒家和佛教思想来训注和解释《老子》五千文。不过比起杜书来，张氏所著运用儒、佛注道更加得心应手。

首先，张嗣成用“理”与“气”来解释老子的“道”。《道德经》第一章云：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”张嗣成在章末曰：“道何形象强名之，说得分明说又非。无有有无相造化，只于理气究真机。”接着进一步注曰：“道者何，理与气耳。因于无者，理；著于有者，气。有此理，道所以名；有此气，道所以形。理常于无而神，故自然而性；气常于有而空，故自然而命。天地万物，无能违者。譬诸路焉，造于此必由于此。故有理必有气，有气必有形。形则为天地万物。所谓可道之道，可名之名也。天地之始以理言，万物之母以气言。常无欲则寂然不动，所以观未发之理；常有欲则感而遂通，所以观方发之气。同出异名，又玄众妙，皆理气二者相为无有、有无耳。曰妙、曰微、曰门。又所以示学者，进修之地，于是究之，则万有芸芸。”张氏运用理气释道不难看出宋以来的理学对张嗣成的巨大影响。宋代理学集大成者朱熹在谈到理与气的关系时说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。”（《答黄道夫》）理是第一性的，是创造万物的根本；气是第二性的，是创造万物的材料，具体的东西以抽象东西为根据。而张嗣成在这里说：理是抽象的，相当于“无”；气是具体的，相当于“有”。“有此理，道所以名；有此气，道所以形。”道之所以为道，是因为有理；道之所以能表现自己，则

因为有气。理是道的根本，气道的表现。几乎与朱子思想如出一辙。再有，“存天理，灭人欲”是理学的基本思想之一，而张嗣成此处言：“常无欲则寂然不动，所以观未发之理，”这就是说，要尽量减少欲望，才能观察到道的原始面貌，这样，张嗣成在这里又将儒家与道家的禁欲思想作了沟通。

其次，在道与万物的关系问题上，深受朱熹的“理一分殊”思想的影响。朱熹有时把理又称作太极，认为整个世界之根本的理只是一个太极，太极是一个完整的整体，是不能分割的。万物只是它的分别的整体体现。但因为每一具体事物虽然都具有那整个的理，但各物所禀受的气不同。整个理或太极在各个事物上表现出来时因气的影响有偏有全。也就是说，万物之理是相同的，但因为“分殊”而各不相同。张嗣成在解释道与万物的关系时显然借鉴了朱熹的思想。他在书中一方面说：道是产生天地万物的根源，所谓“得其（指道）高明者，曰天；得其博厚者，曰地。日月得之以代明，四时得之以错行，山川得之以流峙。洪者、纤者、高者、下者、飞者、潜者、动者、植者各得其一而为万物，灵于物者，为人。”另一方面又说：“天地之始以理言，万物之母以气言。”有理必有气，有气必有形，形就是天地万物。张嗣成认为道是通过以气为中间环节，而生成天地万物，又因受气不同，道则表现为不同的事物。显然此说与朱子“理一分殊”密切相关。

再次，张嗣成还常用佛教教义来解释《道德经》。《道德经》第四章云：“道冲，而用之或不盈，渊兮，似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”张嗣成在章末曰：“一无何所窒，凡有悉归藏。触来勿与竞，事过心清凉。无处逃明月，世界大茫茫。悠然认得我，我即是虚皇。咦，可笑几年看影子，只今水镜一齐忘。”张氏这段话已没有多少道教味了，仿佛让人感觉到这是一位释家弟子在发表其大彻大悟的议论。特别是最后两句，不难令人联想起禅宗祖师

惠能反驳神秀的著名偈句：“菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃？”两者有异曲同工之妙。也不难看出，张嗣成也是非常注意摄取佛教内容充实道教理论的。

（三）第四十三代天师张宇初为明危大有《道教真经集义》十卷（见第414册）作序。明初盱江道纪危大有集，全书集十二家之说。篇首有第四十三代天师张宇初序言。其序云：“太上道德上下篇，凡五千余言，内而葆炼存养之道，外而修齐治平之事，无不备焉。此所谓内圣外王之学也。史氏列之申韩间，世因称之黄老刑名，则与道家者流之。所谓大殊，不能无病焉。盖周衰，王道浸微，其垂世拯俗之意寓焉，而非一本诸自修也。而曹恭盖公以清静无为有验于治，其用之，去经世之理不远矣，矧出世之教由是而大者焉。或不求其端绪之奥，一概訾以为虚无怪诞之说，是岂真知道者哉。古今注疏，凡百余家，各持其见而必以辞理该贯者为善。苟理塞义晦，辞虽工，无取焉。盱江道纪危大有，端谨有志行间，探索诸家，择其尤善者，类编成集。将募工锓梓以传。其志亦勤矣，使善味之者，求之言外。践之身心，则葆炼存养之道内充，而修齐治平之事亦外著矣。道岂二哉。因其请，遂冒书于篇首，岁昭作噩仲冬晦日，嗣四十三代天师三洞弟子张宇初谨序。”

危氏自序亦主张“以无为自然为体，以谦退慈俭为用，以致修齐治平之道。”张、危二序均可见其糅合儒道之意图。

（四）第五十代天师张国祥将《老子翼》六卷（见1115册）收入《续道藏》。明朝焦竑（1540—1620）著《老子翼》六卷。焦氏亦主张三教合一。此书除注释老子外，又有《附录》、《考异》，以及苏辙注及自著之《笔乘》。第五十代天师张国祥于万历三十五年（公元1607年）将此书收入《续道藏》，是入该藏的唯一有关老子的注本。张国祥此书入藏时焦氏尚在世，足见张国祥对焦氏的推重。

《道德经》是一部重要的道教经典，天师后裔（特别是元明

以后)有的为书集作序,有的对有关书籍加以编辑整理和训注,而构成了天师后裔著述的重要组成部分。

三、撰写道教经书。

在唐宋元明天师道兴盛时期,天师后裔中有两位突出的人物,一位是北宋时期的第三十代天师张继先,另一位是明朝初年的第四十三代天师张宇初。至今在天师家庙所供奉的三位天师塑像中,除了一代天师张道陵外,其余两位就是张继先和张宇初。他们两人的显赫除了政治原因外,与其著述之丰富也有很大关系。

张继先的主要代表作是《三十代天师虚靖真君语录》七卷,此书由张宇初辑录,收入明正统《道藏》正乙部(见第996册)。另外,也有一部分收入《龙虎山志》中。张宇初的主要著述有《岷泉集》四卷。此书《道藏》与《四库全书》均收藏。另外,还著有《道门十规》被收入《道藏》正乙部(见第988册)。现将这几本书的梗概介绍如下:

(一)《三十代天师虚靖真君语录》。此书共七卷,由第四十三代天师张宇初辑录于明洪武二十八年(公元1395年)。卷首有张宇初之序言。卷一收入论文两篇。一为《心说》,二为《开坛法语》。前者反映了张继先的哲学思想,后者主要是对新收弟子的一种训辞。另收录张氏书信五封,手记二篇。卷三收入以《大道歌》为首的歌行九篇,比较集中地反映了张继先的道教思想理论。张继先还擅长诗词,是位多产作家,《语录》卷二、卷四、卷五、卷六、卷七均为张继先所作的各种诗词约二百余首,内容涉猎也非常广泛。

(二)《岷泉集》。《龙虎山志》载:张宇初著《岷泉集》二十卷,诗文过半。四库全书(第1236册),其中仅收《岷泉集》四卷。《提要》云“二十卷之旧已不复存。”四卷本《岷泉集》卷首有王绅序。卷一收入张宇初论文多篇,其中有《冲道》、《慎本》、《玄问》、《太极释》、《先天图论》、《河图原》、《辩

荀子》等。卷二多为张宇初所作的序文、记文等。卷三、卷四为杂述，包括墓志铭、说、传、祭文、青词、歌行、词等。与二十卷原本相比，大概少了大量的诗词。由于张宇初的主要论文悉已收入，所以这本书基本上能反映张宇初的一些思想。

（三）《道门十规》。此书是张宇初“搜采前代定规，群师遗则撰成”，目的在于“激励流世，昭宣圣治，永为奕世绳规”。该书内容涉及道教源派、道门经箴、端坐守静、斋法行持、道法传绪、住持领袖、云水恭访、立观度人、谷物田粮、宫观修葺等十个问题。

以上诸书是唐宋元明时期天师后裔所撰写的主要著作，在道教思想发展史上，有着很重要的地位。除了以上诸书外，《道藏》洞神部传记类还收入张宇初之弟，第四十四代天师张宇清所著《大明玄天上帝瑞应图录》。张宇清于永乐八年嗣教后，曾于永乐十一年七月敕使修建武当山道观，十三年告成。书中所记就是修武当山道观时，真武大帝所显瑞应。因此，该书与张继先、张宇初所著相比，其思想文化史上的价值不是很大。

第五节 天师道兴盛时期的思想理论

提到“天师”一词，往往给人一种只会画符念咒，作法驱邪的宗教活动家形象，其实这是一个误解。天师后裔中不少人在宗教活动方面是高手，而且在宗教思想理论方面也颇有建树。他们博采儒、佛思想来充实道教理论，使得这一时期天师道的思想理论出现了一些新的发展变化。

一、《虚靖真君语录》中的禅学化倾向

禅宗是隋唐以后佛教中分离出来的一个重要宗派，自中唐到北宋一直非常盛行。它的宗教理论对唐宋以来的思想界产生了强烈的影响。第三十代天师张继先生活在北宋末年，他虽然身在道门，但在思想上深受禅宗的影响，这一点，在《虚靖真君语录》

中表现得十分明显。

(一) “心”为本体。谈“心”是禅宗所长。在禅宗看来，心是派生一切诸法，囊括宇宙，包罗万象的绝对的神秘本体。禅宗的创始人惠能（公元638—713年）就说过：“心量广大，犹如虚空。”（《坛经》）禅宗在本体论上就是一种主观唯心主义。相传惠能在广州法性寺听印宗法师讲《涅槃经》，时有风吹幡动，一个和尚说是风动，另一个和尚说是幡动，争执不下。惠能在一旁听了争论，插进去说：不是风动，也不是幡动，而是你们的心在动。一席话，使得印宗法师赞赏不已。但在道教早期理论中，是不谈“心”的，譬如在《太平经》以及《老子想尔注》中就见不到“心”的论述。张继先一改早期道教理论之初衷，大论“心性”，将“心”放在至高无上的位置，作为宇宙本体。这一点，与禅宗是完全合拍的。张继先在《心说》讲“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。或曰真君，以其师长于一体也；或曰真常，以其越古今而不坏也；或曰真如，以其寂然而不动也。用之，则弥满六虚；废之，则莫知其所。其大无外，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。此所谓我之本心，而空劫以前本来之自己也。”显然这段话完全是从禅宗那里借用来的。不过，张继先毕竟是道教的继承人，谈“心”多少还要保留了一点道教的东西。他说：心“何物哉？杳兮冥兮，恍惚不可以知，知不可以识。强名曰道，强名曰神，强名曰心。”（《心说》）这样，他把道教的“道”与佛教的“心”视为同一事物，从而牵强附会地把释道的宇宙本体论拴在一起。

(二) “道”在身中。禅宗言“心”，夸大“心”的神秘作用，是为了“顿悟成佛”、缩短天国和人世的距离。张继先身在道门，当然不会言及成佛，他借用禅宗“心”的思想，只是为了充实改造和发展道教理论。首先，他把“道”完全主观化了。在

早期道教理论中，“道”的客观内容代表事物发生与运动的普遍法则，人只是“道”的一种派生物。而张继先改造了早期道教的理论，以禅宗“心”的理论把“道”看作是存在于人的心中。这样便使抽象的“道”完全主观化了。他在送给宋徽宗的《大道歌》中就是把禅宗的心性学改造成为“道在身中”的。

“道不远，在身中；物则皆空性不空。性若不空和气住，气归元海寿无穷。欲得身中神不出，莫向灵台留一物。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。术则易知难悟，既然悟得不专行。所以千人万人学，毕竟终无一二成。神若出，便收来，神返身中气自回。如此朝朝还暮暮，自然赤子产真胎。”

其次，张继先把禅宗“追求本心”的思想作为道教理论的注释。禅宗认为，既然一切皆出自于“心”，“即心是佛”，则追求自己的“本心”为人生的首要目的。张继先把禅宗的这一思想吸收到道教中来，以此作为道教“归根复命”思想的注脚。张继先认为，“道在身中”，“故斋戒以神明其德，一真澄湛，万祸消灭。老子曰：致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。所谓常者，越古今而不坏者，是也；所谓妄者，一念才起者，是也。……其为大人乎，自兹以往，慎言语，节饮食，除垢止念，静心守一，虚无恬淡，寂寞无为，收视返听和光同尘警起。是病不续，是药不怕，念起惟恐觉迟，譬如有发，朝朝思理。有身有心，胡不如是。行住坐卧，勿使须臾离也。”（《心说》）在基本理论上，禅宗追求“自我本心”，道教追求“复命知常”，这两者有着相似之处，张继先用前者来注释后者，这就大大丰富了道教理论。

（三）“一切皆空”。言“空”，是佛教思想的一个重要内容，其中又以禅宗为最。释氏认为“此有则彼有，此无则彼无，

此生则彼生，此灭则彼灭”，世界上没有一事物离开彼此联系而独立存在的，有着生灭变化的因果关系。而其本身并不是实体，而是“空”的，或者说是“假”的。佛教就是通过这种“空”论，要人们看破红尘，否定尘世生活。这点也非常适合道教的胃口。所以张继先借此发挥。他著有《虚空歌》：“本来真性同虚空，光明朗耀无昏蒙。”“东升西落理当然，休将情识相牵缠。”“生非来兮死非去，无有相因随所寓。”本来，日月东升西落，人世有生有死，都是一种自然规律，而人们喜“升”哀“落”，好生恶死也是一种人之常情。而张继先认为这一切都是虚假的，无休无止的日月升落、人世生死，说到底都是“虚空荡荡”，对此任何感伤都是大可不必的。张继先把禅宗的“空”发挥得淋漓尽致，并充实于道教之中。

在张继先的理论中，禅学化的倾向是十分明显的。不过，这也只是表面现象，从内在的实质来看，这是借用禅宗语言、思想来补充和丰富道教理论。总之，禅于外，道于内，这大概就是张继先或可以说是唐宋时期天师道的基本思想理论不同于早期道教的一个显著特征。

二、《岷泉集》中理学的渗透

张宇初生活在明初，与张继先生活时代相去三百多年。在这期间，理学在儒、释、道三教合一的基础上，有了长足发展。特别是经过南宋朱熹的发挥，使理学理论更加趋于成熟、完备，取得了官方哲学的地位。在此之后，理学在封建社会后期的思想理论领域中一直占有统治地位。张宇初所处的明初时期，理学在思想领域中仍然非常盛行，对当时的思想界产生了深刻的影响，这一点，在道教思想领域里也不例外，在张宇初的主要文集《岷泉集》中，就处处体现了理学的渗透和影响。

（一）《太极释》。“太极”是理学中的重要概念。理学家在说明宇宙起源时，把“太极”看成是万理之宗，万理之极。朱熹说：

“太极之义，正谓理至极至耳。”（《答程可久》）又说：“总天地万物之理，便是太极。”（《语类》卷九十四）张宇初接受了朱熹之说，认为“太极者，道之全体也。浑然无所偏倚，廓然无得形似也。其性命之本欤！性禀于命，理具于性，心统之谓道。道之体曰极。五居九畴之中，曰皇极。易曰：会其有极；诗曰：莫匪尔极，以是求之，即心也，道也，中也；周子曰：中焉，止焉；程子曰：太极者，道也；邵子曰：心为太极；朱子曰：太极者，理也；陆子曰：‘中者，天下之大本’，即极也。理一而已。合而言之，道也。”道教本来是把道看成是终极的宇宙本体，而张宇初认为在“道”之前，还有“太极”。至于太极如何形成万物，他说：“夫五行阴阳，阴阳太极，五殊二实。二本，则一二实者，天以阳生万物，地以阴成万物。动而阳，静而阴，阳变阴合而生五气，由五气而生万物，故曰五殊也。五殊本于阴阳，互为其根也。两仪生而阳，交于阴，阴交于阳而生四象，四象分而生八卦，八卦错而万物生焉。”张宇初在这时所阐释的与道教常说的“道生一，一生二，二生三，三生万物”确有不同。在论述太极与万物的关系时，张宇初认为：既然“太极散而为万物，则万物各具一太极。……合言之，万物统体一太极也；分言之，一物各具一太极也。”张宇初这段话也完全是从朱熹那里借用而来的。使我们看到了朱熹“理一分殊”的理论对张宇初的深刻影响。朱熹曾说过：“太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极。在万物言，则万物中各有太极。”（《语类》卷一）又说：“人人有一太极，物物有一太极”。（《语类》卷九十四）如果我们把张宇初的话与之相比，不难发现，张宇初在论述太极与万物的关系时基本上是重复朱熹“理一分殊”的思想，自己并无多少创造性的发挥。

（二）《先天图论》。先天图是北宋理学家邵雍（公元1011—1077年）根据《易传》关于八卦形成的解释，参杂道教思想，虚

构的一幅宇宙构造图式，其主要是关于八卦方位的六十四卦次序的排列，用以推测自然和人事变化。据说这种图式及其所根据的“象数”原理，在没有天地前即已存在，故称“先天图”，其学又叫“先天学”。邵子在其“先天学”中用一种纯粹主观安排的“象数”（即符号、形象、数字等）来说明宇宙万物生生不息的发展变化的客观规律。譬如他曾说过：

“太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象，于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，故曰分阴分阳，迭用柔刚，《易》六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈小，愈细则愈繁，合之斯为一，衍之斯为万。”《皇极经世·观物外篇》。

此处太极两仪四象八卦是象，一至六十四或一至万数是。邵子就是用这么一套烦琐而又神秘的象数之学体系来作为其立教之本。而先天图则是这种象数之学的形象说明。被其称为“无字天书”。邵子有语：“图虽无文，而吾终日言而未尝离于是，盖天地万物之理尽在其中矣。”

生活在明初的张宇初对邵雍的先天图十分感兴趣，且有专门的研究。其收入《岷泉集》中的《先天图论》就是张宇初研究邵子先天图的一篇重要论文。

张宇初文中所言与邵子大致相同，有时还引用邵子原话对先天图说明之。他说：

易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。乃阳下交于阴，阴上交于阳，生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，生地之四象。八卦相错而万物生焉。其位刚乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八。四象交而成十六事、八卦相荡为六十

四卦，此先天之象也。邵子所谓一分为二，二分为四，四分为八。自乾至坤皆得未生之卦，若逆推四时也。”

张宇初承继了邵雍的思想，把这么一套“象数”理论来说明万物发展变化的客观规律。他认为：“日月星辰，水火土石，暑寒昼夜，飞走草木，分隶于八卦，得生生之数，是以感而变者之善，暑寒昼夜。性情形体，色声气味也；应而化者之善，雨风露雷，性情形体，目耳鼻口，皆先天之数也”。

邵雍不但用“象数”来说明宇宙万物的自然客观规律，而且还企图用象数摆布整个人类历史。邵雍把时间历程划分为元、会、运、世等四个套子，一元十二会，一会三十运，一运十二世，一世为三十年。邵雍承认时间是无限的，所以元、会、运、世之数也是无穷的。因此他把这么一套烦琐的“象数”十分牵强附会地用来说明唐尧以下的全部历史。张宇初对邵雍的这一思想也十分欣赏。认为“天地之变，有元、会、运、世，人事之变，有皇帝王霸，元会运世，有春夏秋冬，为生长收藏；皇帝王霸，有易、诗、书、春秋，为道德功力。各相因而为十六，十六者，四象相因之数也。凡天地之变化万物之感应，古今之因革损益皆不出乎十六，十六而天地之道毕矣。”由此看来，象数之学表面看来似乎抽象神秘，但其最终还是回到了人世，所以某些封建学者常用这种学说来为论证封建皇权“永恒存在”服务。

邵雍的先天图相传由道士陈抟递传而来，其“先天学”是糅合儒道思想的产物，其象数理论也是宋明理学中的一个特殊的流派。而身在道门的张宇初把这种源出道教的理论重新拉回道门，是企图用理学进一步丰富天师道教的基本思想理论，这种借理学思想来丰富道教理论也是明初道教界一种普遍现象，最后还值得一提的是，邵雍虚构先天象数之学，其一重要目的是为了论证宋王朝的所谓“圣人之兴”。而张宇初在明朝刚建立不久抬出邵雍的这一理论，恐怕与邵子具有同一目的。

(三)《问神》、《慎本》。张宇初《岷泉集》中《问神》、《慎本》两篇理学倾向也非常明显。在《问神》一文中，张宇初用理学思想来解释道教的“神”。其篇首云：“或问曰：道家者流，以鬼神为务，是果有乎？曰：孰谓之无有也，特辨之不精，而或疑焉。”接着，张宇初对“神”为何物作了阐释。其言曰：“天天积气也，地亦气之厚者，形而上者是也。五行形之内，即天命之流行也，以其流行不息，必有宰之者焉。程子曰：主宰谓之帝，妙用谓之鬼神。又曰：鬼神者，造化之迹，二气之良能。盖阴阳之运，迹不可见而理可推焉，理之显微有不可窥测而神居焉。”这里张宇初把“神”看作是“理”主宰万物变化的一种神秘莫测的功能，这就完全把道教之“鬼神”加以理学化了。最后，张宇初又把“神”与理学家常言的“诚心”联系了起来，说：“夫心存，则道明而理著焉，其为阴阳之机，出入往来，非外乎吾心也。……惟诚其心以感天，天感则发乎其机也，以不可见，不可知者则曰神存其间也，……是以虽有恶人，斋戒沐浴，可以事上帝鬼神享于克诚。惟知诚其心，则足以事天矣。”这里，我们可以看出理学中“心学”一派对张宇初的深刻影响。

在《慎本》一文中，张宇初理学倾向更加明显。他公开声称儒家之六经为学习之根本。篇名“慎本”意即要慎重地选择这一“根本”。他说：“学必有本焉，经世出世之谓也，故学非所当务，则不足志矣。经世之学，则圣贤之道焉者何，圣贤之道，道德性命仁义之谓也，三代之始，道在唐，后之言道者，必曰是焉，盖道明者，三皇德著者，五帝法备者。三王以尧舜禹汤文武之君，尽君道也；陶伊傅周召之为臣，尽臣道也。孔子、颜、曾、思、孟之为师，尽师道也。千万世之所法者。未之有改也。圣贤远矣，而其道具在者。六经者，夫《易》以著阴阳，推造化之变通也；《诗》以道性情别风雅之正变也；《书》以纪政事序，号令之因革也；《春秋》以示赏罚明，尊王抑霸之统也；《礼》以谨节文

明，上下等杀之分也；《乐》以致气运达，天地之和也。”张宇初身为道士，但此文表明他完全是精通儒学的，其言以儒家六经为“学习之本”，足可以证明当初他在习儒方面是下过苦功且颇有造诣的。

（四）《玄问》、《冲道》。张宇初深受理学影响，他有些著文的思想内容非常接近理学，故清人在其收入《四库全书》的《岷泉集》案语中说：其《太极释》、《先天图论》等“皆有合于儒者语。《问神》一篇，悉本程朱之理，未尝以云师风伯诸荒怪之说张大其教。”不过，张宇初毕竟还是道士，他虽受理学影响甚深，但在继承与发挥前入道教基本理论方面也做了许多工作。《玄问》与《冲道》便是其重要的道教理论代表作。

在《玄问》一文中，张宇初阐述了以虚无为本的道教宗旨。他认为：“为道之宗，莫过精神专一，澹足万物，去健羨，黜聪明为要，是以虚无为本也。若无欲而朴，不言而信，其挫锐解纷，和光同尘，后其身而先焉，外其身而存焉。故曲全枉直，知盈守注，知新守弊，则明而若昧，进而若退，辨而若讷，巧而若拙，直而若屈，不割其方，不秽其廉，虽直而不肆，虽光而不耀，以全其用也。若其操以诚，行以简，待以恕，应以默，盖以事物为粗迹，以空虚为妙用。”显而易见，张宇初的这些论述都是源出《道德经》，是典型的道教言论。不过，他在阐述这种道教理论时总是伴随着理学的影子。首先，他把“玄”等同于“天”，说：“或问曰：道家者流，其谓玄者，何也？曰：玄，天也。即道之大原出于天也。曰：其亦始乎老子玄之又玄之谓乎。曰：然”。道教言“道”，儒学言“天”。而把“道”的存在方式“玄”等同于“天”，把“道”原出于“天”实是张氏之独创。其次，张宇初也仿效理学用“理气”解释万物起源。他说：“天地之运，轻清上浮者，积气也；重浊下沉者，积块也，周流六虚，往来无穷而诎伸消长，刚柔进退，通乎昼夜，代乎四时，其同霆流形，

庶品露生。自生、自化、自形、自色、自消、自息、万物相浑伦而未离其气……所以外天地，遗万物庶出乎理气之囿？而造化天极无朕之先，非声臭之可测，象数之可求也。溟滓茫昧，超乎万物而为万物根本，岂不至玄至微也哉。”这是一种杂糅儒、道的宇宙本体论思想。

在《冲道》一文中，张宇初大肆发挥了老子“道冲，而用之或不盈，似万物之宗”的思想，阐述了“实”与“虚”的关系。他说：“至虚之中，埶比无垠，而万有实之，实居于虚之中，寥漠无际，一气虚之。非虚则物不能变化。周流若无所容，以神其机。而实者，有拙信聚散存焉，非实则气之絪縕阖辟、若无所冯以藏其用。而虚者有升有降，消息系焉。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。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，若洪纤，高下之众；肖翹蠕动之微，一皆囿于至虚之中而不可测其幽微”。这种包罗万象囊括一切的“至虚”并不完全等于老子的“道”。因为张宇初认为至虚之中“神妙者，所谓道也，理也。非道之大，理之精，其能宰乎，至神至妙之机也乎。”张宇初把这种“至神至妙”的“道”看成是“心”，提出了观“心”知“道”的思想。他说：“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。”这与理学家邵雍所说的“心为太极”是完全一致。最后，张宇初又把“至虚”与“心虚”联系了起来。“人与万物同居于虚者也，然以方寸之微而能充乎宇宙之大，万物之众，与天地并行而不违者。心虚则万有皆备于是矣。”由自然的“至虚”而演变为精神的“心虚”，使我们清楚地看到张宇初道教理论理学化的思想轨迹。

第四章 明中叶以后天师道的衰亡

天师道经过汉末艰难的创业、魏晋南北朝的变革和唐宋元明的全盛时期之后，逐渐走向衰落以至消亡。当然，这个过程在时间上是漫长的，情况也是错综复杂的。

第一节 天师道衰亡的历史必然性

马克思指出：“宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间，随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消灭，宗教也将自行消灭。”（《马恩全集》第27卷第436页）天师道是中国土生土长的宗教教派之一，和别的宗教一样，它是中国古代落后生产力的产物，是封建统治者愚弄人民的思想工具。明中叶以后，随着新的生产关系和社会制度的确立，科学技术的进步以及意识形态的不断改变，天师道赖以存在和发展的基础动摇了。

一、天师道随封建制度的衰落而衰亡

中国的封建经济关系发展到明朝，可以说已经到了极盛而衰的时期，明中叶以后，在中国封建社会出现了资本主义萌芽，这种萌芽，标志着中国的封建社会已经进入了后期阶段。其时在江南某些地区和某些行业中开始出现了资本主义作坊，据《松窗梦语》记载：“穀庵祖，家道中微。……成化末年，……购机一张，织诸色紵币（帛），备极精工，每一下机，人争鬻之，计获利当五分之一。积两旬，复增一机，后增至二十余。商贾所货者常满户外，尚不能应，自是家道大饶。”在苏州等地的手工业雇工的情形已非常普遍。明监察御史蒋以化曾写道：“我吴市民罔籍田

业，大户张机为生，小户趋织为活。每晨起，小户百数人，嗷嗷相聚玄庙口，听大户呼织。日取分金为饔飧计。大户一日之机不织则束手，小户一日不就人织则腹枵，两者相资为生久矣。（见蒋以化《西台漫记》，转引自《明清社会经济形态的研究》，第41页）可见苏州已有大批雇佣劳动者出现。到了清代，资本主义生产关系比之明后期又有发展。“地区有了扩大；行业有所增多；手工工场的数目也有了增加；雇工人数在迅速增多，……比如苏州等地的丝织业，……景德镇，佛山镇的陶瓷业，……苏州的棉染织业，以及某些采矿业，都出现了一些具有资本主义性质的手工作坊和手工工场。”（刘永成《论中国资本主义萌芽的历史前提》，载《明清资本主义萌芽研究论集》，第6页）这些足以证明明清时代中国封建经济正在解体之中。虽然，这个过程是缓慢而复杂的，但它造成了生产资料和生产者的分离，促进了商品生产和商业都市的出现。鸦片战争之后，民族工商业在原有基础上，在西方文化的刺激下有了较大发展，封建统治日趋衰落。一九一一年，辛亥革命结束了在中国发展了二千多年的封建制度。封建社会的灭亡是社会历史发展的必然结果。

和封建生产关系的瓦解相伴随的，是封建制度及其意识形态的衰落。新的经济关系要有新的政治制度和相应的思想观念、信仰及文化艺术。天师道是封建主义的产物，它的理论和宗教仪式、传道手段带有浓厚的小农经济色彩，是和封建社会落后的生产力和生产关系相适应的，在封建统治者的羽翼下而得到广泛传播和发展的，那么它必然也将随着封建制度的衰落而消亡。

二、新儒学的兴盛取代了天师道在封建思想领域的独立地位

中国文化源远流长，丰富多彩，三教九流、诸子百家都曾为统治者阶级所利用。但影响最为深远，流传最为广泛，且为各朝统治者所信奉和支持的则是儒道佛三家。儒道佛三家思想各具特色。在中国古代社会中既互相排斥又相互补充和融合，成为封建

统治者的三个相对独立的思想统治工具。它们随统治者的政治需要的变化，分别担当主角和配角，在历史的长河中交互更替。天师道作为道教的主支，在很长一段时间即唐宋元明时代，是统治阶级思想舞台的重要角色之一，为巩固统治者利益发挥着作用。

但是明代以后，融合三教而自成体系的新儒家经过宋元明几百年的丰富和发展，逐渐取代了原来相互独立的三教，成为统治阶级一种超越三教的主导思想理论。新儒家的出现，使原来较为粗俗、理论上并不精致的道教及佛家、旧儒家思想日益失去独立存在的意义。那以后，道教理论上没有什么创新和发展，它的组织到明代中叶以后也是日渐衰弱。明后期，统治阶级对道教的存在和发展已不再象原来那么扶持了。据《明史·方伎传》记载：四十九代天师张永绪无子，“吏部主事郭谏臣乘穆宗初政，上章请夺其世封。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。”这与宋徽宗时三十代天师张继先所受的礼遇真有天壤之别，也是统治者对天师道的冷热态度的鲜明对照。

三教合一的思潮可以说从佛教东渐以来从未间断过。佛教刚传入中国时，为了在中国土地上站稳脚跟，佛教思想家们往往把佛教教义与道家、道教思想结合起来；而天师道则正好在吸收佛教教义、仿效佛教教规教仪之中健全和完善自身。佛学大家道安曾以《老子》语解《般若经》，陶弘景供奉佛老，都是佛道结合的事实。南齐张融曾在临终时，遗令“左手执《孝经》、《老子》、右手执小品《法华经》。”（见《南史·张融传》）以示其三教并重。梁武帝萧衍更是精通三教，既著《孔子正言》、《老子讲疏》等儒道著作二百余卷，又著《涅槃》、《净名》、《三慧》等佛教书数百卷，还把三教融汇、互相补充作《会三教诗》，企图以佛教为主，儒道为辅统一起来，为他的统治服务。

总之，在魏晋南北朝时代，儒道佛三教在冲突和融合中各自

得到发展。隋朝对三教也采取了调和的政策，儒家人物颜之推著《颜氏家训》，以儒学为主，兼融佛道思想。他肯定道教的养生方法，另一方面又用儒家思想来证明佛教的因果、轮回、清规戒律等。唐王朝则以扶持道教为重点，兼崇儒学与佛。魏晋南北朝隋唐时代，儒家虽有发展，但在三教之中地位最低。中唐以后，一些儒家人物为了中兴儒学，突破旧儒学的框框，吸取佛道赋予儒学以新的生气。柳宗元说：“儒以礼立仁义，无之则坏；佛以律持定慧，去之则丧。”（见《柳宗元集》卷七《南岳大明寺律和尚碑》）德宗时，太子校书郎李欢著《通儒道说》，专阐儒道之一致。

宋以后，建立在儒佛道三教思想上的新儒家产生了。新儒家包括以朱熹为代表的宋明理学和以陆九渊、王阳明为代表的“心学”。新儒学的创始人周敦颐的代表作《太极图说》即是以道教的《无极先天之图》和《水火匡廓图》为基础的。为了使人去“恶”从“善”，他提出的“主静”说，要人们去掉一切欲望：“无欲”，就能达到诚立明通的境界，符合做人“仁义、中正”的最高标准。可见新儒家思想实是三教融合的产物，当然三教在新儒家那里不是平等的，而是以儒家为主，以佛道为辅。朱熹与陆九渊、王阳明发展了新儒学的两个方面，新儒学经过宋元明几百年的发展，在明代达到成熟，明代以后新儒学逐渐取代旧儒学和佛、道教在统治阶级思想统治中的独立地位和作用。成为思想界占统治地位的哲学唯心主义，一直延续千余年。

新儒学既是一种抽象的哲学，又是立身处世的实用伦理准则；既出世又入世；虽没有一个超人间的至上神，但在现实中构想了一整套超现实的理想人格和理想人生境界。这种理想人格和人生境界的寻求正是新儒家精神之所在，可以说正是一种哲理化的信仰。有人把新儒家称为儒教，正是强调了新儒家具有宗教作用的一面。

无论是佛教还是天师道，在明以后理论上再没有什么发展了。不仅如此，明中叶以后统治者对天师道日益冷落。其原因当然是多方面的，但新儒学的兴起取代了天师道在统治者思想领域的独立作用这一点应该说是天师道在明清时代衰落的理论根源。

三、科学技术的进步导致了天师道的宗教萎缩

任何宗教一般地来说，有其两个方面，一方面有其基本信仰的一面，另一方面，在具体方术、方法上又有其迷信的一面。宗教信仰是由于人们对自己的命运把握不住，对大自然一些现象无法理解等原因而产生的一种精神寄托。因此，它的影响较为深远长久。甚至在生产力高度发展的时代它能与科学“并驾齐驱”。而迷信则不同，它多是一些消极落后的东西，它的一些“技巧”多与科学格格不入。因此，随着科学的进步，社会生产力的提高，宗教中迷信的一面将日趋萎缩，它的骗人的一面也将越来越多的被人们屏弃。到了十六世纪的明中叶，中国的科学技术有了很大的发展，医学、天文学、数学等等都比较发达。清朝以后，西方文明特别是科学技术传入我国，也促成了中国科学技术的发展。这样，天师道迷信的一面逐渐为更多的人所认识。

首先是医学的发展。中国古代的医学在宋元明时期达到了全面发展的高峰时期，从医学教育、理论、临床各科的诊断治疗，以至本草、偏方等方面都有发展。据《宋史》记载，宋代医学著作已有五百零九种。中医分科由唐代的四科（医科、针灸科、按摩科、咒禁科）发展到宋代的九科（大方脉科、风科、针灸科、小方脉科、眼科、产科、口齿咽喉科、疮肿兼折疡科、金镞书禁科）再到元代的十三科。中药学方面，著名医学家李时珍编写出了《本草纲目》。解剖学也有了一定的成就，宋以后，有无名氏的《内恕录》、郑克的《折狱龟鉴》、桂万荣的《棠阴比事》等分析法医解剖学知识的书陆续问世。在这个基础上出现了我国第一部系统法医学专著：《洗冤录》，其中记述了人体解剖、检验

尸体等内容。《存真图》还有解剖图，这些标志着我国古代解剖学的巨大进展。外科学方面有陈自明的《外科精要》、危亦林的《世医得效方》、陈实功的《外科正宗》都对外科学理论作了精辟的论述。在明代，传染病学得到了巨大进展，总结出了卫、气、营、血及三焦辩证论治的温病医疗理论，出现了象《温疫论》、《温热论》、《温热经纬》等名著。由于医学的发展，更多的人求助于医学而不是迷信宗教，因此，以符水治病的天师道就相应地被冷落。

其次是化学知识的丰富。中国的化学最初是和炼丹术联系在一起的，炼丹为了追求长生不死固然是幻想，但在长年炼制丹药过程中，道士方士等也总结了一些化学反应的规律，这些零碎的化学知识掌握在他们的手里，成为传播宗教迷信的手段，至明清之际才开始为民众所掌握。明末的科学家宋应星在其《天工开物》中就曾运用一些化学知识揭穿方士道士们的骗术。他在《天工开物》中说“方书本草，无端妄想妄注，可厌之甚”，对落后迷信色彩的方书本草进行了严厉的批评。如指出野火不是鬼，而是骨头原料风化变质引起的，并非什么神秘现象等。到十九世纪，西方近代化学知识传入我国，著名化学家徐寿所译的《化学鉴原》对西方化学知识更有较系统的介绍，并向人作示范和化学试验。这无疑进一步抑制了天师道的发展。

与此相同，天文学方面也取得了较大的成就。天文学家苏颂等人创造了“天文钟”（水运仪象台），元代科学家郭守敬，在天文、历法方面作出了重大贡献。他对月亮运动与交食的研究，都取得了超越前人的成果，并创立了“授时历”。清代著名的天文历算家梅文鼎有历算书八十余种，编成《梅氏历算全书》，使中国古代天文学有了新的发展。此外，数学、农业科学等各种自然科学技术都有较大的发展。

自然科学技术的丰富和发展，直接影响和促进了唯物主义与无神论的发展，它一旦为人所掌握就能以此认识和解释生活中比

如生老病死等一些问题。道教在此冲击下也就难以维持下去了。

天师道在明中叶以后衰落的原因还与政治斗争、民族关系、天师道自身的腐败等有关。清王朝建立，满汉关系成为清王朝政治的重要问题，各种政策和思想宣传都得考虑是否有利于处理这个关系。清初统治者以笼络汉族民众，对汉族宗教的天师道虽容忍其发展，但终究没有放到重要的位置上。因为道教毕竟是汉人的宗教，而且在复明思想的影响下，汉族往往以此组织反清斗争的社团，清王朝于天师道态度多含冷落和防范，再加上它自身的腐化，自然地也就一天不如一天了。

第二节 天师道衰亡的历史过程

虽然天师道在明中叶以后开始走向衰落，但由于天师道是道教的一个主支，在中国传播了一千多年，其广泛深远的影响，不可能一下子就消亡。况且科学知识的掌握和普及需要一个很长的过程。

一、明清天师道的没落

事物发展到了极度，就会向相反的方向转化。明朝的前期，张氏掌天下道教事，借位高势众，为所欲为。据《明史·方伎传》记载：四十三代天师张宇初，“建文时，坐不法，夺印诰。”明宪宗时，第四十六代天师张元吉：“素凶顽，至僭用乘舆器服，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。”宪宗去其真人之号，择其族人授之。第四十九代天师永绪时，改授上清观提点，秩五品，给铜印，以其宗人国祥（五十代）继之。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，中外一体尊奉，礼官力驳其谬，事遂寝。”张氏的愚弄权贵、鱼肉人民引起了朝廷的不满，失去了百姓的信任，天师道走向下坡。

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派兵将屠上清。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，自己也跑出上清宫，郊迎二十里，这才化险为夷。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。但清朝统治者对道教始终不放心，偏重佛教，乾隆年间宣布喇嘛教中的黄教为国教，道教为汉人的宗教。乾隆即位的第二天就对道教作了苛刻的约束。据《清高宗实录》载有乾隆帝的御书：“皇考（指雍正帝）闻外间有炉火修炼之说，圣心深知其非，聊欲试观其术，以为游戏消闲工具，因将张太虚、王定乾等数人置于西苑空闲之地，圣心观之，如俳优人等耳，未曾听其一言，未曾用其一药，且深知其为市井无赖之徒，……今朕将伊等驱出，各回本籍，……若伊等因内廷行走数年，妄称在大行皇帝御前一言一行以及在外招摇煽惑……一经访闻，定严行拿究，立即正法，决不宽贷。”这里虽没点到张天师，但张氏的境遇可想而知。乾隆十七年（公元1752年）将正一真人由二品降为五品，并禁止其差遣法员传度，并且停止了历朝以来天师晋谒皇帝的旧制，改由礼部接待。又限制了天师职权，只准天师统御龙虎山道众，取消了原来天师主管天下道教事及江南道教之首的地位。至道光年间进而取消天师入宫朝觐制度，天师道原来的荣耀和尊位一落千丈。

明中叶以后天师道的衰落还表现在天师道的府第、田产的破落和方术的日渐贫乏等各个方面。建于宋代的嗣汉天师府曾是一座规模宏大，雄伟壮观，建筑华丽的大府第，明朝在宋址基础上加以扩建，占地二万四千多平方米，建筑面积达一万一千多平方米。作为天师供奉神仙之所的上清宫在宋元明时代更是盛极一时。但清乾隆以后，上清宫和天师府再也没有得到修葺。到解放前夕，已是一派残破的景象，只剩下“太上清宫”门楼、“午朝门”、

“钟楼”、“下马亭”和“东隐院”等。目前，上清宫仅留下了一口号称有九千九百九十九斤重的金铜合金钟及部分碑刻，也说明了这个史实。

田产变化是天师府兴衰在经济方面的反映。明中叶以后天师府的田产逐渐缩小。《龙虎山志》卷九说“大上清宫大真人府其盛衰不一，故田土之盈缩无定”。自唐代以后，龙虎山张家受到朝廷的优待，各朝都大量赏赐官田，并免除张家田产的赋税。这就造成了天师家族庞大的经济庄园和巨额财富。据有关资料记载，天师府全盛时期的田地遍及十二个县，仅贵溪县就有十个田庄（即塘湾、高板、小岭、龙虎、孟桥、上清、冷水、城门、渐浦、沙湾十个田庄），占田2283亩之多。此外，天师府所拥有的山林也多得惊人：“头顶云台山，脚踏应天山”，方圆几万亩，这种大规模的田庄在中国宗教寺院经济史上实属罕见。但是清朝后期以来，天师由一品降至五品，朝廷对天师日渐冷落，不再赏赐天师土地和山林，天师府随自身地位的下降而失去对广大田地的控制力。

天师道是以符水治病，斋醮等为传教手段的。唐宋元时代，龙虎山天师高人辈出，对医学、化学、天文、气象等等都有深入的了解，同时又取得了皇室的信奉。因此天师方术大行于世，为世俗所接受。明代以后，天师的素质已不能与其祖先媲美，方术日益“不灵验”。《明史·方伎传》说“张氏自正常以来，无他神异，专恃符策，祈雨驱鬼，间有小验。”“间有小验”，这正是天师自明以来方术日渐贫乏和衰落的表征，也是天师道走向没落的信号。

宗教的昌盛有赖于一代代宗教家卓越的努力和为宗教献身的精神，天师道自张道陵四处学道，其教始昌，唐宋时代各代天师不断创新，吸收儒佛和科学知识完善它的理论和方术，使天师道在道教中占有显赫的地位。但明代以后天师在大富大贵中日益腐

化和无所事事，这就必然地走向没落。

二、民国天师道在大陆的消亡

从1912年中华民国成立到1949年，是中国历史上的民国时期，无神论与有神论进行了思想上的大冲突。天师道在民国没有得到封建政权那样的待遇。民国元年，因破除迷信，江西都督府取消了张天师的封号，并取缔其封地。这对本来就比较衰微的天师道无疑是一次沉重的打击。接着以反帝、反封建为目标的五四运动爆发，进一步打击了停滞不前的天师道。“孔子的教诲、礼法、贞节、古老的伦理、旧艺术、旧宗教、偶像，非合理信仰等等通通都应打倒（陈独秀语）；关帝、吕祖，九天玄女等与道教有关的一切信仰全是骗人的鬼话（钱玄同语）；关帝、瘟将军的信仰毫无意义（鲁迅语）”。（转引自日本学者注德忠的《道德史》，四川大学《宗教学研究》一九八三年第四期）天师道越来越为中国优秀知识分子所抛弃。“一九二八年国民党公布了祠庙存废标准，其中道教部分应保留的只有伏羲、神农、仓颉、禹、孔子、孟子、岳飞、关帝、土地神、灶神、太上老君、元始天尊、三官、天师、吕祖、风雷雨神等……。而画符念咒的道教是不善的宗教，故应废除”。（同上）可见以画符念咒为主的天师道被认为不善。但由于军阀混战和国民党对天师道留恋，天师四处活动才免于迅即灭亡。他们为挽救天师道的命运而投靠了军阀。六十二、六十三代天师都曾在上海一带活动，袁世凯复辟帝制时，天师为其大造舆论，从而得到袁世凯的欢心，恢复了天师的封号，发还了天师府的产田，并授六十二代天师张元旭为正一嗣教大真人。又赐以三等嘉禾章，及“道契崆峒”匾额。其后吴佩孚召之于洛阳，孙传芳延之于江宁，天师之势复振，行踪在京津沪及各地。1919年，张元旭又被推为“万国道德会”名誉会长。1920年，被推为“五教会道教会”会长。张元旭还在上海召集了“中华民国道教总会发起人会议”。1924年六十三代天师张恩溥嗣位。但张恩溥

染上了鸦片等恶习，天师作为道教领袖的声誉复减。1927年，国共合作的国民党总部先后三次派了特派员，前往上清，前两次由于各种原因没有取得什么结果，第三次由邵式平同志以江西省党部赣东北特派员的身份，会同贵溪县党部选派的江宗德、方琦、蔡湘、周少仪等人前往上清，揭发了天师道的迷信活动，并召开大会，邵式平同志作了通俗有说服力的讲演。烧毁了万法宗坛的神像；收缴了天师府里乾、元、亨、利、贞五本田租册，及历代皇封的银印、铜印共十五颗。袁世凯赏赐的景泰蓝宝鼎一座，花瓶一对，以及世代天师传袭的玉印、宝剑等。当地群众还捉拿了张恩溥押送南昌，监禁于江西省农民协会。蒋介石发动四一二政变后，张恩溥被朱培德释放，投靠了蒋介石。蒋介石曾派人到龙虎山维修“天师府”和“上清宫”，并任命张恩溥为国民党第二十一军代理副军长。同时张恩溥还在“嗣汉天师府”自行组织了管理机构，设有秘书室、法务部、总务部、知事厅、赞教厅、制策局，并私设公堂、监狱，配备了警卫班。1930年江西苏区土地革命开始后，张恩溥逃往上海。1932年冬，朱德、彭德怀、王稼祥等同志曾率领中央红军与方志敏、邵式平同志领导的红十军会师于上清天师府，打击了天师势力。1946年，张恩溥曾在上海发起筹备“上海市道教会”。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”。解放前夕，1948年底，六十三代天师看到国民党行将灭亡，于是仓惶出逃，他带领儿子、侄子、保镳、以及法印、法书、金条等随国民党七十九军先到新加坡，后到台湾。至此在大陆传播了一千八百多年，传袭六十三代之久的道教主支天师道便在大陆消亡了。

第三节 天师道的余绪及龙虎山现状

1949年中华人民共和国成立以后，作为有系统组织的天师道

便在中国大陆消亡了。但是，这并不意味着天师道的信仰、天师的后裔、天师道的信徒全都从此消失了。那么，天师道在这近四十年之中的情况如何呢？

一、天师道的余绪

1949年，解放战争以国民党蒋介石败逃台湾和中国共产党在大陆的胜利而结束。天师道的余绪也因此分成了台湾和大陆两个方面。一方面是六十三代天师张恩溥于1948年随国民党逃亡，开始了天师道在台湾的传承历史。另一方面，天师出走后尚有一些上清宫道士及天师的三个女儿留在江西贵溪龙虎山，构成了天师道在大陆的余绪部分。

关于天师道在台湾的发展情况，只有一些零碎的资料，现据汪德忠的《道教史》、赵家灼的《道学与道教》及台湾道士李叔通的《道教大辞典》等记述作一些概述。1949年，六十三代天师张恩溥到达台湾传播天师道，被当局承认为台湾的官方道教，但这时的天师道从影响到势力都无法与往昔龙虎山的情况相比。由于天师初来台湾，其教影响不大，其组织也只是个空架子。虽然天师道早在乾隆年间即传入台湾，（汪德忠的《道教史》，见《宗教学研究》1983年4期）但天师道在台湾并没有得到广泛的传播，而且日渐与其他各派合流。因此六十三代天师到台湾后其教的影响是有限的。另一方面，台湾当地各派道教势力很大，他们已在台湾很久，影响及财力都很大，且信徒众多。尽管如此，天师还是竭力拓展天师道势力，1950年创立台湾省道教会（又叫“中华道教会”），会员以正一派道士为主，由天师担任理事长。台湾省道教会会员分为团体会员和个人会员两种，道教宫观以集体名义参加的则为团体会员；道士、信徒以个人名义参加者则为个人会员。个人会员又分道士会员、居士会员、信士会员等三种。道教各派或道院法坛的神职人员；道教居士会中的大居士，以及各道教宫观的管理人员为居士会员；一般道教信徒参加者为信士会

员。会址即设在台北市重庆北路三段的觉修宫内。接着又设立了嗣汉天师府驻台办事处。1957年又创立道教居士会，研究道学。道教居士会曾是台湾道教的最高组织，会址设在台湾的天师府内。道教居士会的居士通称大居士，由天师在各教派中选出，其任职条件主要是：

- 一、对本教研究确有心得者；
- 二、对本教宣扬维护著有成绩者；
- 三、曾在各教派中受职者；
- 四、道行高超者；
- 五、曾经开道行教者；
- 六、信奉本教三十年以上者。

天师府在大居士中聘请六十到一百人为常职居士。又在常职居士中聘请十五人到三十三人为主职居士。居士会按道教的宗派，分设积善、经典、丹鼎、符箓、占验等五道院。每院设住持一人，副住持二至四人，均由主职居士担任。居士会每三年改选一次。张天师是大居士，为符箓道院的住持。居士会规定每年农历二月十五日（即太上老君圣诞）举行年会。居士会对台湾道教中的重大事宜，有最高的决策权。（参见王宜娥《台湾道教简介》，《道协会刊》1984年14期）。张恩溥还于1964年访问南洋各地。1968年第一届台湾“全国性”道教会成立，张恩溥被选为第一任理事长。1969年又赴菲律宾访问，宣扬道教，返台后罹患癌症，于1969年12月25日于台北羽化，时年65岁。后来因张恩溥之子张允贤于1954年逝世，由天师之侄张源先继位为六十四代天师。使天师余绪至今尚在台湾流传。六十四代天师张源先继位之后曾编撰《历代张天师传》，阐扬道统，宣扬教义，并校订《中国正统道教大辞典》（台湾杨逢时著，台湾逸群图书有限公司1958年7月出版）。

天师道在大陆的余绪主要有六十三代天师的三个女儿，大女儿是张婉香，二女儿是张稻香，三女儿是张晚香。天师出走时，

她们留在贵溪龙虎山天师府。另外尚有一些上清宫道士如汪德文等。关于张稻香和张婉香，可查的材料比较少。南昌《新闻日报》1946年5月28日载有步衡稿会见张恩溥的报道。张恩溥有二女均肄业师范学校，长女张婉香于1945年曾报名投青年军，为天师所阻。

新中国成立后，对宗教推行了三自运动，并确立了宗教信仰自由的政策，既不强制也不禁止。但是随着人民文化生活水平的提高，科学的进步和普及，宗教迷信的影响日益微弱。信仰道教的人，除了原来留下来的道士外，已经非常少了。天师道作为一个有组织的宗教集团已经不复存在。天师后裔和信徒已改造成为自食其力的劳动者。他们和其他非宗教徒一样已投身于新中国的经济建设和文化建设之中。张婉香、张稻香和张晚香在解放前先后结了婚，现过着美满的家庭生活。六十年代天师张恩溥胞弟老六张祥云之孙张继禹，现年二十六岁，1984年入中国道教协会道教知识专修班，1987年又入进修班。现为七届政协全国委员会委员，中国道教协会常务理事兼副秘书长。张稻香的儿子张金涛工作在龙虎山天师府，正在负责筹备龙虎山道教协会，并为来往游客讲解龙虎山宗教文化和龙虎山旅游风光，为发展道教事业而努力。他先后被聘为中国道教协会理事、中华全国青年联合会委员、江西省人民政治协商会议委员、龙虎山嗣汉天师府管理委员会副主任，以及龙虎山道教协会筹备委员会副主任等。

龙虎山天师道道士留下来的现已不多，大都是散于各地农村。我们曾拜访过上清宫道士汪德文。汪家祖上历代都是张天师的法官，其父汪月清，解放后当选为中国道教协会副会长，江西省政协委员。汪德文自幼从父学习道教典籍和医学。解放后他已流落民间，以行医为生，1983年逝世。

二、龙虎山现状

有上千年宗教文化的道教圣地龙虎山，经过历代君王的修葺

和扩建，形成了大规模的雄伟壮观的龙虎山宫观建筑群，加之龙虎山方圆几百里，山清水秀，风景名胜众多，从而使龙虎山成为了道士和道教信徒们向往的人间仙境。但是自从乾隆以后，龙虎山宫观因年久失修，以及战乱等天灾人祸的影响，到解放前夕，只剩下一些残破的建筑。今天，龙虎山道教文化遗产和旅游业得到政府的重视。1964年，朱德委员长到龙虎山视察，1983年国务院下达的60号文件，将嗣汉天师府“列为全国二十一座重点对外开放的道观之一，并拨专款进行维修。同年成立了龙虎山旅游开发公司，由黄水龙同志任经理，正在修复天师道宫观建筑和开发旅游事业，使龙虎山初步建成为江西省的重点文化和风景旅游开发区。

首先是天师道文化遗迹的修复，这项工程是很艰巨的。解放初，龙虎山道教宫观建筑已所剩无几，只存下破落的“天师府”、“太上清宫门楼”、“午朝门”、“钟楼”、“下马亭”及“东隐院”等建筑。文化大革命中这些仅存的建筑再次遭到破坏，鹰厦铁路从上清宫穿过，使原有的上清宫遗迹不复存在了。1983年以后，龙虎山旅游公司利用政府拨款对嗣汉天师府进行了修复。嗣汉天师府距上清宫二华里，是一座王府式建筑群，号称“南国第一家”，宋代以来为历代天师及家属起居之所。今址为明初重建，建筑宏伟，面积达六千平方米，庭院结构分头门、二门、三门、前厅、大堂、中堂、后堂、玄坛殿、法箓局、提举署，层层叠叠，甬道贯通。另外还有天师私第、万法宗坛、藏书阁、灵芝园、百花塘、灵泉井等多组建筑，形似官衙，龙柱金壁，雕梁画栋。历史悠久的古老道观上清宫仅剩东隐院局部、梦床、镇妖井、碑刻，元至正十一年（公元1351年）铸的九千九百九十九斤重的大铜钟和明朝赵孟頫的手书《御赐大宗师张公碑》保存完好。还有南唐保大八年陈乔的《新建信州龙虎山张天师庙碑》、端平二年王权的《上清正一宫碑》、赵孟頫的《敕赐元真妙应渊德慈济

元君之碑》、明洪武朱伯衡的《重修上清宫碑文》等文字资料，以及天师道教法器、道袍道服等。天师府西十里的龙虎山有正一观。西晋建庙，宋以来为江南道教聚会中心，现存“龙虎天关”等。上述龙虎山的道教文化遗迹，大部份已经或将要得到重新修复，为宗教文化的保存和旅游业的开发创造了条件。

其次是对龙虎山区风景名胜的普查与开发。龙虎山区是我国最典型的丹霞地貌，奇峰怪石、丹岩碧水。据普查统计，龙虎山区有自然景观一百六十余处，其中有九十九座山峰；二十四岩；十大奇景，二十多处神井丹池和流泉飞瀑，一条明镜似的上清河象一匹缎带把主要景点相连。宋揭傒斯诗云：“云锦溪（上清河一段）中云锦群，好在高秋八月天，西蜀锦江那得似，西湖绿水更须怜”。游览龙虎山区犹如置身宋元山水画中。

龙虎山距上清宫 6 公里、鹰潭市 25 公里、贵溪县城 40 公里，海拔 247.8 米，龙石虎石相峙耸立，虎踞龙盘，气势雄伟。峰下有炼丹岩，濯鼎池。炼丹岩右上侧有龙门洞，沿洞而入可达山腰的百米长廊岩。峰巅有飞升台、望仙峰，极目环顾；象山的雄姿，仙岩的秀色，排衙石的奇观，上清河的风光等尽收眼帘。龙虎石为百里龙虎山之心脏。古迹众多，道观林立，在道教兴盛时期，仅龙虎两座石峰上就建有道观 15 座。龙虎石南有观音壁和狮子峰。岩壁空旷处有古老寨门一座，为南唐司徒薛忠的屯兵之所，故名薛家寨。龙虎石北有双剑峰，凌空耸立，似两口宝剑插入山间。

龙虎石西北 2.5 公里处有一群仙岩，这是龙虎山景区的著名风景点。素有“神仙洞府”，“人间仙境”之誉。仙岩之奇在于岩洞，著名者为二十四岩，“玉洞灵岩天下稀，碧霞赤雾望中微”。由于二十四岩座落千尺云崖之上，人迹不能至，猿猴不可攀，故长期以来被视为神仙所居，夙号“仙人城”。唐朝诗人顾况游览龙虎山，仰望二十四岩，曾题诗曰：“楼台采翠远分明，闻说仙家在此城，欲上仙城无路上，水边花里有人声”。

二十四岩不仅所处位置险要，洞口造型也十分奇特，有的砌以土堆，有的装有门窗，有的散放陶器，有的安放棺木等等。古人按岩洞外部造型分别命名为三教岩、观水岩、仙仓岩、酒瓮岩、仙棺岩、药萝岩、丹灶岩、木履岩、机杼岩、马厩岩、鹰架岩、染具岩、臼杵岩、仙乐岩、狮子岩、仙犬岩、仙羊岩、轱辘岩、铁炉岩、泥料岩、仙船岩、仙床岩、栖真岩、仙棋岩。宋人晁补之在《鸡肋集》中记载：“出游龙虎山、舟中望仙岩……其高处穴中，往往为岩仓棺椁云。”近年来，江西省的考古工作者经过科学发掘，证实仙岩二十四岩为春秋战国时期岩墓群，墓中发现的纺织机、丝织品和十三弦琴等均为我国最早的文物，为研究古越族史提供了珍贵的实物资料。

在二十四岩的西南面，有一座奇异早仙岩。游客从西北的仙蚌石、仙鼠石侧盘旋攀附而上，途径三道山门，中过凤凰桥，踏上584层依山开凿的台阶，环行300米，可至绝壁无路的庵堂（也叫尼姑庙），洞很大，里面建庵，周宽60平方米，高10米，观音莲花宝座居中。庵堂右面，洞穿洞，大洞套小洞，上下几层，一直绕到后山腰。洞里住尼姑，死后埋在洞中。岩壁上题刻很多，如“千尺云崖山，仙城白莲开，徘徊临绝顶，好景胜蓬莱。”文革期间，庵堂毁坏，棺木被挖，但梦床、莲花宝座、香案等遗迹犹存。庵堂背后有龙化池、清水塘、浊水塘等景观。山顶曾建兜率宫和元禧宫；是观望四周景色的理想所在。

和仙岩相连的水岩是上清河下游风光最美的风景区。水岩南北长2公里，两岸遍布奇峰怪石，游客从白塔渠坝首上船首先看到古栈道和飞云阁遗址。阁侧玉碧凌空，巨岩为盖，能容数百人。岩壁上有明大学士夏言的题刻“玉碧凌空”四个大字和无名氏镂刻的“半天仙迹”、“神仙可栖”、“鹤归留影”等。

玉碧凌空上游右侧有一峡谷。两边巨峰相逼，上有空穴无数。舍舟登岸，前行30步，左侧有一怪壁，上有一仙女下半身正面裸

体坐像，鬼斧神工，得之天然，这就是日本朋友誉于“天下第一奇景”的仙女观花岩。

在峡谷口上游20多米的水中，有仙梳石，梳齿历历可见。右有金钟峰，仙勺岩，禾斛岩和扑盆岩。金钟峰兀立河畔，赤紫浑厚，如黄金铸就倒扣水中；仙勺岩一壁中凹，上圆下方成扁长，形似瓢勺；禾斛岩，坐于山顶，中空、朴盆岩，壁面弯拱；倾斜欲堕。下有一深潭名孽龙洞，这里长期以来流传着“许真君擒孽龙”的故事。现在扑盆岩石壁上留下许多近似仙人足印，传说就是许真君和孽龙精大战时踩出来的。

在扑盆岩背后，有试剑峰，一石中开，裁为两半，传说为第一代天师试剑所致。

在仙梳石的右侧有莲花石、仙桃石、雌雄石三处景观。

莲花石跌落水中，十多块形似花瓣的巨石组成近园形、犹如一朵莲花，中有一小石，近看如莲花结子，远看似青蛙鼓鸣。莲花石传说为“莲花仙子”幻变，故事优美动人，明黄应元有《莲花石》诗：“面面芙蓉类削成，春风环佩入琼京，无须大华峰头去，此地堪期玉女盟”。

紧邻莲花石东侧是仙桃石，一石突起，高50多米，成椭圆形，淡绿泛红晕，酷象一只熟透的水蜜桃。宋王文乡《仙桃石》诗曰：“鸚鵡飞过瑶池水，瑶池桃熟亚红烟，鸚鵡衔桃堕山下，等闲风日几千年。”

仙桃石北200米，有肩接两岩的雌雄石。前峰象女人头像，后峰头部有裂痕，象一个受伤的男子伏在女人背上，俗称“尼姑背和尚”。顶部西斜光滑，每年秋冬，有数千只野鹭鹭在上面栖息繁衍。它们早出晚归，结队成行，蔚为壮观。

此外，还有距龙虎山北三公里的排衙石、距龙虎石西北3.5公里的马祖岩、距上清宫南三公里的尘湖山、距上清宫五公里的云台山、距龙虎山东三十公里的弋阳圭峰等有名的风景点。它们

各具特色，争奇斗妍，各呈风姿。

“重到西溪路，渔舟入翠微，青山画里出，白鹭镜中飞”。贯穿景区的上清河是龙虎山风景名胜资源的重要组成部分。沿途经过云台山、象山、圣井山、上清宫、天师府、龙虎山、云锦石、纺锤石、仙水岩、杵白石。同时，还可以从水岩口上进白塔东渠，经过排衙石、马祖岩和五湖、洪湖水库三个景点。游客乘船筏游览，可以尽情享受水的情趣，水的甜美，水的诗意。水深处，青如紫，绿如兰。水浅处，水中游鱼，皆若空游无所依。水急处，如箭离弦，浪遏飞舟；水滞处平滑如镜，倒影醉人。宋文学家晁补之有一次南游到龙虎山，见泸溪河水“可见毛发，溪中石作五色”诗兴勃发，写下了“行尽江南最远山，却寻干越上溪滩”的名句。

为了开发龙虎山风景区，1983年鹰潭市政府在龙虎山风景区的中心，修建龙虎山庄（即象鼻山度假村），供游人食宿。1984年元月江西省政府组织十一个厅局长和专家到龙虎山视察。1985年2月，江西省委、省政府转发《龙虎山发展规划座谈会报告》，指示把“龙虎山风景名胜区的开发建设，当作江西省一项重要的旅游事业”来抓。1985年江西省政府112号文件把龙虎山列为江西省重点风景区，并准备申报国家重点风景区。全国数十家报刊刊登了有关龙虎山风景区的文章和图片。中央和江西省新闻电影制片厂、江西电视台多次到龙虎山地区拍摄记录片、电视片。随着旅游事业的发展，龙虎山这颗蒙尘多年的明珠，必将放射出更加灿烂的光辉，为振兴江西和鹰潭经济作出应有的贡献。

第五章 天师道的社会历史作用

宗教的社会历史作用，一般说来表现为两方面。一方面主要的是消极作用，诸如维护反动统治秩序和阻碍科学的发展等；另一方面在客观上也被农民起义所利用，影响着民族文化的发展与繁荣。中国的道教就是如此。道教是中国古代文化重要的构成部分，是汉唐文化的重要支柱。再者，道教所以能长期流传还在于它能适应社会的需要，诸如养生、炼丹、医药、符咒及善恶观等，都会满足世人追求的愿望。如果忽视或看不到它对历代政治、文化的影响，就不可能全面了解中国的政治和文化。

第一节 天师道与政治

天师道在历史上所扮演的不仅仅是一种宗教角色，它的一些代表人物曾在历史上起过重要的政治作用。可以说，天师道的历史，在一定程度上，也是一部政治史。

一、天师道与农民起义

农民起义往往披上宗教的外衣，利用宗教的组织形式和宗教经典中的某些思想作为他们发动起义的思想武器。天师道来之于民间，在其宗教性质没有彻底发生演变为官方宗教之前，曾经多次被农民起义所利用。当然这种利用也有各种不同的情形。张修、张鲁和陈瑞本身就是天师道的首领，他们直接以天师道组织发动农民起义。《后汉书·灵帝纪》说：中平元年（公元114年）“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”汉中的张鲁就是利用五斗米道而建立的政教合一政权。益州刺史王浚之所以要把键为陈瑞杀

掉，主要是为了防范他利用天师道组织“犯上作乱”。据《华阳国志》说：“瑞初以鬼惑感民，……自称天师，徒众以千百数。浚闻以为不孝，诛瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍。”说明陈瑞乃系一个道教组织的首领，刺史王浚怕他集众谋反，就找一个不孝的莫须有罪名把他镇压了。（《广弘明集》卷十二）。又如李特、李雄领导的流民起义，与天师道有着直接和间接的关系。《晋书·李特传》说：汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓。李特的祖辈，本为巴人。魏武帝克汉中，特祖将五百余家归之，魏武帝拜为将军，迁于略阳，北土复号为之巴氏（“巴氏”当为“巴氏”之误）。元康氏齐万年反，关西扰乱，频岁大饥，百姓乃流移就谷。李特随这些饥民十万余人流入蜀地求食，由于朝廷不许，强迫这些流民限期返回原地，晋官吏并在归路上设关夺取流民的财物。广大流民走投无路，于是，便在李特的率领下起义。李特连战皆捷，占领益州。太安元年（公元302年），李特自称益州牧、都督梁益二州诸军事、大将军、大都督，改年建初，赦其境内。在位二年后，李特被益州刺史罗尚所杀，其子李雄继续领导流民起义。早在巴人李特、李雄率领入蜀流民起义反晋之前，四川有天师道徒范长生率千余家依青城山，在蜀民中很有威望。范长生曾以军粮资助李特、李雄。李雄信奉巫覡，当他攻克成都，占有益州时以西山范长生岩居穴处，求道养志，欲迎立为君而臣之，长生固辞（《晋书·李雄传》）。雄乃自称成都王，拜请范长生为相，号为“天地太师”，“复其部曲不豫军征，租税一入其家。”李雄得范长生为首辅，因此地位日益巩固。永兴二年（公元305年），范长生“劝雄称尊号”。李雄于是始自称皇帝，国号成。李雄在位三十年，在范长生的辅助下，刑政宽和，事役稀少，甚得人民的拥护。史称其“简刑约法，甚有名称。……其赋男丁岁谷三斛，女丁半之，户调绢不过数丈，绵数两。事少役稀，百姓富贵，间门不闭，无相侵盗。”“由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，

而蜀独无事，故归之者相寻。”可见，这个从农民起义中产生出来的成国，完全和张鲁当年雄据汉川时“民夷便乐”的情况一样。“夷夏安之”，成了当时全国战乱纷争之中的乐土，为少数民族和汉族广大人民所向往。直到东晋康帝建元元年（公元343年），由于李势嗣位，“既骄吝，而性爱财色，常杀人而取其妻，荒淫不恤国事。”（《晋书·李势传》）于是人心离散。晋穆帝永和三年（公元347年），为晋人司马桓温所灭，国亡。

还有孙恩，卢循则是直接以天师道组织领导农民起义。《晋书·孙恩传》说：孙恩字灵秀，琅琊人，孙秀之族也。世奉五斗米道。孙恩叔父孙泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃煽动百姓，私集徒众，为会稽王司马道子所杀。孙恩逃于海上聚合百余人，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。于是会稽谢琨、吴郡陆琅、吴兴丘挺、义兴许允之、监海周胄、永嘉张永及东阳、新安等凡八郡，一时具起（按：当时的晋王朝只辖上述八郡），杀长吏以应之，旬日之中，众数十万。……于是恩据会稽，自号征东将军。……及桓玄用事，恩复寇临海，临海太守辛景讨破之。恩穷蹙，乃赴海自沉，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。卢循字于先，公元403年率众进攻东阳和永嘉，为刘裕所败，乃“泛海到番禺，寇广州，逐刺史吴隐之，自摄州事，号平南将军。”（《晋书·卢循传》）公元410年，卢循与其姐夫徐道复率兵十余万直逼建康，被刘裕击败，退至广州，公元411年在卢循进攻交州时，为刺史杜慧度“谯而败之”，卢循遂自投水死。“慧度取其尸斩之，及其父嘏，同党尽获，传首京都，”遭到了极其野蛮、残酷的镇压。

二、天师道对历代政权的影响

天师道对政治的影响不仅表现在其早期被农民起义所利用，

而且还表现在历史上有不少天师道徒在政治上有着较为显赫的地位，并且他们利用这种地位对历代的政权施加了一定的影响。张鲁“雄踞巴汉垂三十年”，影响十分大。他在汉中实行政教合一，不置长吏，皆以祭酒为治政权，是按宗教组织系统治理民政的。它虽然带有下层劳动人民要求平等互助的性质，不过，张鲁的政权不等同于农民的政权。它始终不曾公开背叛朝廷；在名义上是汉宁太守，没有突破他与汉室之间的君臣关系而依附东汉朝廷和地方军阀。后来又投降曹操，“拜鲁镇南将军，待以客礼，封关内侯，”成为封建官僚机构中的一员。

魏晋南北朝天师道变革时期，北天师道寇谦之改革的主要目的，为了“辅佐太平真君”建立政教合一的封建政权，以便借其推行教义。他主张把道教定为国教，并封北魏太武帝为“太平真君”。北魏政权是鲜卑人建立的，北魏太武帝选择了天师道，是利用天师道和“神道设教之义，以行其政”。并以寇之改造的道教戒律补充国家法律。至于南天师道同样也对政治产生过重大影响。陶弘景虽隐迹山林，仍不忘世事政治。譬如，他曾“上观天象，……悯涂炭之苦。乃亟陈图谶，贻书赞奖。”以支持梁武帝萧衍的篡权，乃至帝王在“国家每有吉凶征讨大事，无不前咨询。”可见，这位“山中宰相”是一位出谋划策的幕后人物。

天师道进入唐宋元明兴盛时期之后，对封建政权的影响越来越大。唐高宗曾召第十二代天师张恒问治国安民之道。此后，天师道成了统治者决策咨询的顾问。北宋时期，宋徽宗多次召见第三十代天师张继先，其目的也不仅仅是求长生不老之术和消灭灭妖之符箓，还要直接向张继先询问时政。而张继先本人也对当时的政治形势是密切关注的。分析也是很透彻的。他在靖康之变以前，就以隐晦的宗教语言暗示北宋覆灭的危机。

天师道在元代取得了江南教主的地位，差不多成了它的全盛时期。早在灭南宋之先，元世祖忽必烈便效法乃祖先例，遣使

入江西龙虎山，向第二十五代天师张可大密求符命。当时南宋小王朝灭亡已日趋明显，张可大投忽必烈所好，把“后二十年天下当混一”的符命预授给了他。这一符命对忽必烈来说相当于政治上的“定心丸”。所以忽必烈统一江南后便遣使召见第三十六代天师张宗演，并命为主持江南道教。此外，还有天师弟子张留孙、吴全节之辈也都对元王朝产生过不同程度的影响。张留孙有在朝近五十年的政治生涯，以“善事嗣皇帝”而著称。在官中，他不仅限于为统治者讲解道教经典，而且也时常涉足政议，拥有很大的权力。张留孙的弟子吴全节也是元王朝的一位高级政治谋士。他利用其政治地位推荐了不少汉人入朝为官，从而深得士大夫的拥戴，元史称他以侠气见称于士大夫之间，大概与这有一定关系。

在近代，天师道政治的影响虽不能与历史上相比，但天师后裔也没有完全与政治“绝缘”。譬如，辛亥革命后，袁世凯曾封六十二代天师张元旭为真人，直系军阀吴佩孚企图以武力统一中国的时候，也曾派专使把张元旭接到其防地。国民党蒋介石统一时期，六十三代天师张恩溥经常奔走于上海、南京之间，与国民党党政要员李宗仁、白崇禧等往来。张恩溥还担任过国民党二十一军代理副军长，并当选为所谓“国民代表”。

由上可见，天师道虽然是一种宗教，但与政治的关系十分密切，至今还存在于天师府的对联：“麒麟殿上神仙客，龙虎山中宰相家”就很能说明问题。上联道明了天师道的宗教本质，而下联则反映天师道在历史上做政治谋士即“山中宰相”的真实面目。

第二节 天师道与文化

以往我们对待天师道，往往视其为迷信，批判较多，而认真审视它在一部中国文化史上的地位与作用的工作做得较少。如果今天仍然满足于对其指责一番，斥之为荒诞、迷信也就无益于对

文化遗产的整理与吸收了。因此，还应以历史的眼光作点具体的分析，从文化史的角度确立天师道的地位与作用。

一、天师道对“道论”的发展

道教是有其独特思想体系的，不管其因时代不同表现的形式不一样，但是其基础可以归结为“道论”。“道论”本是从道家理论那延续而来的，以后，经历了三个不同的发展阶段：处在神学的“道”；抽象玄学化与等级政治化了的“道”；指向个人内心的“道”。天师道作为在道教中创建最早的派别，对“道论”的发展方面少不了上述的“三段式”。

（一）天师道早期“道论”的神学化。天师道在早期“道论”的阐述主要反映在张道陵所作的《老子想尔注》中。张道陵在注《老子》的过程中，吸收《太平经》和《老子河上公章句》宗教思想，改造了《老子》的“道”，使其蒙上神学色彩。通过人格化、神格化，变化《老子》中客观、自然之道为主观有意识之道。使“道”成为主宰人世的至上尊神。另再解“道”为“一”；使“一”与老子（太上老君）等同。如说：“一者，道也。……量散形为气，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“道论”体系。其后，还在《老子想尔注》中灌输长生生成仙说，提出“保形”、“炼形”、与“食气”，进而充实神学化的“道论”。

（二）天师道变革时期“道论”的玄学化和政治化。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丰富道教思想体系所作出的贡献，集中体现于将“道论”玄学化和政治化。在玄学化方面，以陶弘景的贡献较典型。他接收魏晋玄学家的“道”，将宇宙生成看为万有之根。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。”（《真浩·甄命授》）这与魏晋玄学的思想是一致的。此外，在

这一时期“道论”的政治化也是十分明显的。北天师寇谦之十分注意吸取各家思想。他为了适应天师道由“民间”向“官方”转化，将道教的“道”与儒家的“礼”糅合一起，使之封建政治化。不仅如此，陶弘景还引封建等级制度入道教，创立完整的神仙谱系，使神仙世界也和封建政权互为对应。

（三）天师道兴盛时期“道论”由外向内的变化。“道”，对于个体来说是外在于人的。而“道论”由于受佛学禅宗与后期儒家宋明理学的影响，使“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”又有着紧密的联系。第三十代天师张继先在谈论“道”时，总要伴随着谈“心”，把“道”与“心”视为同一事物。将“道”完全“内化”了。他的《大道歌》，即把虚无缥缈的“道”纳之于人的身中。又如明初第四十三代天师张宇初明确提出了“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，皆曰一，皆心之本然也。是曰心为太极也，物物皆具是性性焉。”（《岷泉集》卷一）这与张继先有关的思想是完全一脉相承的。道教的“道论”由外向内的思想转化，从思想史角度来说应是一个进步。道教初创，人们对自然的认识还非常浅薄，许多自然现象得不到合理的解释，而“道”将其归结为一种外在的神，对人的心理具有一种强烈的威慑作用。这虽然有利于道教的传播，然而，随着历史的推移，人们对自然的认识日益发展，瞬息万变的内心世界逐渐上升为首席，神学的“道”变为内心的“道”。不过，这种“道论”始终建立在经验的基础上，缺乏实证的科学依据，也无法向前进一步拓深发展，所以天师道把“道”归结为这方寸之间的“心”时，正说明“道论”发展到了尽头，道教再也没有什么气色而走向下坡路。

二、天师道与科学文化

道教与科学在本质上是对立的。不过，这种对立并不是没有联系，如炼丹就孕育着科学的萌芽。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作出过一定的贡献。

（一）天师道与炼丹。道教的炼丹术与化学、药学的关系是今人皆知的，但这种古老的方术某些方面在国外也有影响，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，这恐怕与“炼丹”不是天师道最大的特长有关。但从一些文字记载和实物来看，天师道与炼丹术还是有一定关系的。如张道陵就溯流入云锦山（即龙虎山）炼九天神丹，并得《黄帝九鼎丹书》、《太清丹经》等。再如陶弘景也是一位著名的炼丹理论家，在他丰富的著述中，不少是和炼丹有关。象《合丹药诸法式节度》、《集金丹白要》、《服云母诸石消化三十六水法》、《太清玉石丹药集要》。《服饵方》等等。隋唐以后，道教的炼丹活动还有了进一步的发展，由“外丹”逐渐向“内丹”过渡。由上可见，天师道与古代炼丹术的关系以及对科学文化所作出的贡献。

（二）符篆、斋醮的所谓“灵验”。举行符篆、斋醮活动是天师道的长处。天师道能吸引众多的信徒，符篆、斋醮的“灵验”也是一个原因。据笔者调查，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篆和学习天文、地理、气象、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，符箓实际上就是药物。在治疗过程中，先摸清病情，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。陆修静在《道门科略》中就说：“若疾病之人不胜汤药针灸，惟服符饮水，及昔生年以来所犯罪过。罪应死者皆为原赦；积疾困病，莫不生全。”这就是说，治疗疾病时，若遇到医学力所不能及的情况下，就应采取一种宗教式的心理治疗方法。因此，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。《龙虎山志》载张道陵为病者治疗时常书病人姓名，说服罪之意，作三官手书。这样可使病者觉得有神护佑，从而增强战胜疾病的信心，还可排出积忧，解除身心的困扰，帮助恢复健康。至于在行符过程中，天师本人仗剑披发，念念有词只不过是幌子而已。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，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”，有理由说它就是一种治理水患的有效工具。

（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”，或是不屑一顾的东西。它“出世”但又“恋世”，因此，追求长生是道教的一大特点。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。

“外丹”术也就是通常说的炼丹，道徒幻想服食仙丹可以延

年益寿，长生不老。但由于丹中多含对人体有毒的铅、汞。因此，由于服食丹药中毒致死的事件在历史上屡见不鲜，造成服食者对此产生怀疑。结果，南宋后，外丹术就逐渐衰落下来。“内丹”是道教气功的一种，是一种内功修炼。这是一种运用各类导引、行气的训练，所谓“放松、入静、深呼吸”的气功，达到对身体的控制，藉以舒筋活血，健身长寿。

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。这里值得一提的是气功。

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，及身怡悦的主观感受。《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”。“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4月第3期）

另据熊少达同志考证：“九鼎”不是常人所说的“鼎器”，而是道教练气的术语。“九”讲的是“九转还丹”，即以意引气：将气由丹田降到会阴，接着提肛经长强（尾尖骨与肛门联线的中点处）再提到命门（二、三腰椎之间）回丹田，在丹田稍停后，又用意引气降到会阴，这样反复九转，才阐明了“九”的含义。“鼎”从人身而言，指的是穴位。这里指的就是腹脐。同时还有人说腹脐是气海，也可说是装气的鼎器。张道陵得了黄帝“九鼎丹法”，

或是太上老君的《道德经》，以及《庄子·刻意篇》，但在“吹气呼吸”运气中，“鼎”便成了“九转”的发源地。

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”结茅修练。并坚持“昼不生火，夜不明灯，冷饮冷食，风雪不寒。”可见他的气功练到了一定的深度。《龙虎山志》记载张道陵活了123岁，如果确实的话，他在当时医学条件下如此长寿，与他养生方法是有一定关系的。

道教的养生之道，除注重气功修炼外，食物修炼也是重要的一个内容。在食物修炼中辟谷术是最重要的一种。辟谷是不吃五谷，但不是不吃食物。开始是逐渐减少食量，适应一个时期后，则以饮水服气为主，同时服用一些辅助食品。根据道派的流派不同，辅助食物有所不同。一般来说，天师道派所吃的食物主要有，黄精、板栗、花生、芝麻之类的营养价值较高的植物。为了调剂脾胃，便将板栗、芝麻制成琼浆，或磨成干粉和捻成仙丹。据熊少达同志考证：辟谷的方法后来传到宋、清，张天师将黑豆、芝麻之类植物，磨粉制成鸡蛋大“仙果”，逢灾荒之年，赐给求神的灾民。一人日食一个，不喝水，可以终日不饥。由于板栗是“仙果”的主要成份之一，故历代天师便将板栗树封为“神树”。明《本草纲目》李时珍记述“天师栗、唯西蜀青城山中有之，乃张天师学道于此所遗。”由此可以断定，上清板栗的出现，不是自然界自生，而是天师道根据需要而培植的。至今来到龙虎山，板栗树仍处处可见。和龙虎山隔河相对的“板栗洲”更是栗树成林，是龙虎山地区的胜景之一。

三、天师道与文学艺术

天师道与文学的关系不仅表现在许多文人因其宏伟华丽的宫观、绮丽的风光而创作的诗文，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传记以及咏叹诗文，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。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。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：“九洲生气恃风雷，万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞，不拘一格降人材。”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和四十三代天师张宇初都是撰写青词的高手，对推动青词这种文体发展起过一定的作用。

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经张天师驱妖降邪为题材的文学作者。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。书是对龙虎山周围的景致的描写至今还脍炙人口：

“根盘地角，顶接天心。远观磨断乱云痕，近看平吞明月魄。高低不等谓之山，侧石通道谓之岫，孤岭崎岖谓之路，上面平极谓之顶，头圆下壮谓之峦，藏虎藏豹谓之穴，隐风隐云谓之岩，

高人隐居谓之洞，有境有界谓之府，樵人出没谓之径，能通车马谓之道，流水有声谓之涧，古渡源头谓之溪，岩崖滴水谓之泉。左壁为掩，右壁为映。出的是云，纳的是雾。锥尖象小，崎峻似峭，悬空是险，削儼如平。千峰竞秀，万壑争流，瀑布斜飞，藤萝倒挂。虎啸时风生谷口，猿啼时月坠山腰。恰似青黛染成千块玉，碧纱笼罩万堆烟。”

读了这段文字以后，如果我们再步入今天的龙虎山地区实地感受一下“千峰竞秀，万壑争流，瀑布斜飞，藤萝倒挂。”之奇景，不禁心里会暗地叹服施耐庵的这一绝妙的描写。除此之外，书中对上清宫宏伟气派的大笔勾勒，对飘然若仙的少年天师的维妙维肖地描绘更是能够深深的感染读者，使人读后经久不忘。

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》、明代朱有燉的《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，象长篇叙事诗《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‘孝子传籽’、‘鬼迷张天师’、张天师捉鬼等，遍及全国各地。”

中国四大民间传说故事之一的《白蛇传》，“故事的原始传说和张天师也有关系。传说白蛇就是张天师的妹妹与蛇精成婚而生下来的，后修道成仙。这才引出了白蛇、青蛇、许仙与法海和

尚斗争的故事。最近，有人也在龙虎山搜集到《张天师授法救白蛇》的故事。”（参见周沐照等《道教与龙虎山传说》）

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，决不是夸大之词。

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，几乎和近代戏曲科目相差无几。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‘耳听仙乐’之深刻的印象。”难怪在近代，在一般农民心中，观看正一派道士举行法事就象看一场戏一样。所以道场艺术尤其是道教音乐是我国文化艺术的精华之一。这份珍贵的文化遗产所潜在的价值，十分值得今人去认真总结与大力发掘。

附录一 天师世家、房系、人物综述

一、世家

天师道自张道陵创教以后，经魏晋南北朝的变革，唐宋元明的兴盛，一直延续到近现代，一姓传承六十三代，经历近两千年，世系相传，封赠不绝，这不但是中国宗教史上绝无仅有的，而且也是中国历史上除孔子世家外，无有与之相匹敌的。为了便于对天师世家发展有一个总体了解，现以二十五史中有关史实为主要依据，杂考诸种方史、家谱，且删去其鬼神迷信之说，开列历代天师之简传如下：

一代张道陵，字辅汉。东汉建武十年（公元34年）生。永平二年，中极谏科，拜巴郡江州令，弃官，隐洛阳北邙山。汉章帝、汉和帝屡征不就。与弟子王长游淮入鄱阳，溯流至云锦山，炼九天神母丹，丹成而龙虎见，山因以名。闻巴蜀疹气为害，遂入蜀，常为人治病。年123而卒。唐玄宗天宝七年，诏后汉天师张道陵册赠太师。僖宗中和四年，封三天扶教大法司。宋神宗熙宁时，加号三天扶教辅元大法司。元成宗加封正一冲元神化静应显佑真君。

二代张衡，字灵真。张道陵长子。初为黄门侍郎。汉桓帝永寿二年嗣教。居阳平山，以经策授弟子，克彰正一之道。元武宗时，赠正一嗣师太清真教妙道真君。

三代张鲁，字公祺。张衡长子。官至汉中太守，以道术教人，信从者众。《三国志》有本传。元成宗时，赠正一系师太清昭化广德真君。

四代张盛，字元宗。张鲁第三子。魏太祖封奉车都尉，散骑侍郎，加都亭侯，不受。自汉中迁龙虎山。元至正年赠清微显教宏德真君。

五代张昭成，字道融。张盛长子。元至正十三年，赠清微广教宏道真君。

六代张椒，字德馨。张昭成子。晋安帝屡征不起，博通儒书。约百岁而卒。元至正十三年，赠清微弘教元妙真君。

七代张回，字仲昌。元至正十三年，赠至清辅教弘济真君。

八代张迥，字彦超。北魏太祖尝召赴阙问道，年90而卒。元至正十三年赠玉清应化冲静真君。

九代张符，字德信。博览经传子史，经篆尤显于时。年93而卒。元至正十三年赠玉清赞化崇妙真君。

十代张子祥，字麟伯。仕隋为洛阳尉，后弃官嗣教。年120而卒。元至正十三年赠上清元妙太虚真君。

十一代张通元，字仲达。年97而卒。元至正十三年赠上清元应冲和真君。

十二代张恒，字德润。唐高宗尝召问治国安民之道。年98而卒。元至正十三年赠上清元德太和真君。

十三代张光，字德绍。年104而卒。元至正十三年赠太元至德广妙真君。

十四代张慈正，字子明。年百岁而卒。元至正十三年赠太元至德紫虚真君。（按：《真仙通鉴》载：正一真人第十四代孙，名惠感，字智元，洪洲高安人，修神仙之道。唐武后召为国师，建醮，感庆云见，及水篆枯井，二龙出戏。天宝中，白日冲升诸事。此与方志载异，录以备考。）

十五代张高，字士龙。唐玄宗尝召见，命即京师置坛传篆，颁赐金帛，免租税，册封汉祖天师号。肃宗时，又降香币，建醮山中，赐宸翰以赞天师像云。年93而卒。元至正十三年赠太厚崇德元化真君。

十六代张应韶，字治风。元至正十三年赠洞虚演道冲素真君。

十七代张颐，字仲孚。唐时初任贵水尉，弃官嗣教。性至孝，母疾，经月不解带。每谓人曰：人不忠孝，而欲学道希仙，是舍舟楫而涉大川也。年87而卒。元至正十三年赠洞虚阐教孚佑真君。

十八代张士元。字仲良。元至正十三年赠洞虚明道赞运真君。

十九代张修，字德真。性淳朴，躬耕于野，以疾告者，篆木叶治之，皆愈。年85而卒。元至正十三年赠冲元朔化昭庆真君。

二十代张谌，字子坚。唐会昌中，武宗召见，赐传篆坛额，曰“真仙观”，将命官，辞归。咸通中，懿宗命建金篆大醮，赐金帛还山。年100岁而卒。元至正十三年赠冲元洞真孚德真君。

二十一代张秉，字温甫。年92而卒。元至正十三年赠冲元紫气昭化真君。

二十二代张善，字元长。遍游名山，三十余年而还。年87而卒。元至正十三年赠清虚崇应孚惠真君。

二十三代张季文。当五代之季，受其经篆者，可免兵灾，乞求甚众。年87而卒。元至正十三年赠清虚妙道辅国真君。

二十四代张正随，字宝神。宋真宗召至阙，赐号真静先生，为立授箬院。年87而卒。元赠清虚广教妙济真君。

二十五代张乾耀，字元光。宋仁宗召问冲举之事，对曰：此非可以辅政教也，陛下苟能还真返朴，行以简易，则天下和平矣，帝嘉之，赐号澄素先生。请蠲租赋，诏从之。年85而卒。元赠崇元普济湛寂真君。

二十六代张嗣宗，字荣祖。宋仁宗尝召赴阙，赐号虚白先生。年81而卒。元赠崇真普化妙悟真君。

二十七代张象中，字拱宸。7岁召问道，赐紫衣、命嗣教。后隐居徽君山之梧竹塘。元赠崇真通惠紫元真君。

二十八代张敦复，字延之。宋熙宁中赐号保光先生。年53而卒。元赠太极无为演道真君。

二十九代张景端，字仁。张敦复之侄，因敦复无子而嗣教。宋徽宗大观二年，赠葆真先生。年55而卒。元赠太极清虚慈妙真君。

三十代张继先，字嘉闻，一字道正。号修然子。张景端之侄，

因景端无子而嗣教。元祐七年（公元1091年）生。九岁嗣教。宋徽宗崇宁三年，应诏赴阙。七月，乞还山。四年，复召建醮内廷，赐号虚靖先生。父兄皆赐爵有差。还山，四方从学者恒数十百人。大观元年，复召赴阙。帝遣使问道要，作《大道歌》以进。授太虚大夫，不拜。政和间复召，以疾辞。靖康丙午，金师入汴，钦宗与太上皇，思天师预奏之音，遣使函召至泗州天庆观，作颂而卒。时年35。明初张宇初辑有《虚靖真君语录》一书，收入《道藏》。元封虚靖元通弘悟真君。

三十一代张时修，字朝英，张继先叔父。靖康丙午嗣教。年61而卒。元赠正一弘化明悟真君。

三十二代张守真，字遵一。张时修之长子。南宋绍兴十年嗣教。高宗赐号正应先生。孝宗时，赐象简宝剑，清静阴符二经。南宋淳熙三年而卒。元赠崇虚光妙正应真君。

三十三代张景渊，字德莹。初名伯璟，张守真长子。宋高宗改赐今名。尝为皇子治病。元赠崇真太素冲道真君。

三十四代张庆先，字绍祖。张景渊之子。宋宁宗嘉泰元年嗣教。性慈俭，好周贫困。嘉定二年卒。

三十五代张可大，字子贤。张庆先堂侄。南宋嘉定十一年（公元1218年）生。绍定三年嗣教。端平间，屡召赴阙，赐钁经费。嘉熙三年，赐号观妙先生。元世祖尝遣使访之，言：后二十年，天下当混一。景定四年卒，时年45。元赠通元应化观妙真君。

三十六代张宗演，字世传，号简斋。张可大次子。年十九嗣教。元至正十三年，世祖遣使召之，命廷臣郊迎。命坐赐宴，特赐冠服银印，命主江南道教。仍赐银印，得自给牒度人为道士，路设道录司，州设道正司，县设威仪司，皆属焉。后两度复召。元至正二十八年卒。元赠演道灵应冲和元静真君。

三十七代张与棣，字国华，号希微子。张宗演长子。至元二十八年嗣教。应召赴阙，赐坐慰劳甚至。授体元弘道广教真人，

管领江南道教。至元三十一年入觐，卒于京师。

三十八代张与材，字国梁，号广微子。张宗演次子。至元三十一年嗣教。成宗大德五年，召见于上都幄殿。六年，辞归，授银印，视二品。八年，授正一教主，主领三山符箓。武宗即位，特授金紫光禄大夫，封留国公，赐金印。仁宗即位，特赐宝冠，组织文金之服。延佑三年卒。与材善画龙，变化不测，求者鳞集。

三十九代张嗣成，字次望，号太原子。张与材长子。延佑三年嗣教。四年，仁宗召见，赐冠服。英宗即位，入觐，见于上都。泰定二年，加集贤院事。仍袭领江南道教，主领三山符箓如故。元顺帝至正四年卒。元授太元辅化体仁应道大真人。善书画。

四十代张嗣德，号太乙。张与材次子。至正四年嗣教。善诗文。至正十三年卒。元授太乙明教广元体道大真人。

四十一代张正言，字仲询，号车华。张嗣德长子。元未授封真人。至正十九年卒。

四十二代张正常，字仲纪，号冲虚子。张嗣成长子。元至正十九年嗣教。二十一年，明太祖克南昌，遣使者上述臣顺之意。乙巳朝京师。洪武元年，入贺，赐宴便殿，改授正一嗣教真人，掌天下道教事。洪武十年卒，年43。

四十三代张字初，字子璿，别号香山。张正常长子。洪武十三年嗣教。建文时，坐不法，夺印诰。成祖即位复之。永乐四年，命编修道教书。六年，命访真仙张三丰。永乐八年卒。著《龙虎山志》十卷，《岷泉集》二十卷。授正一嗣教道合无为阐祖光范大真人。

四十四代张字清，字彦玠，号西壁。张正常次子。永乐八年嗣教。宣德初，授正一嗣教清虚冲素光祖演道真人，加号崇谦守静洞元大真人，掌天下道教事。

四十五代张懋丞，字文开，别号九阳，又号澹然，张字清之侄。宣德元年嗣教。宣德元年、二年、五年、八年，迭次入觐，

均荷赏赐。英宗即位，正统元年，入贺，赐以金印，敕建天师宫于朝天宫东北隅。二年，召与衍圣公同宴，各有金币蟒衣朱履之赐。年59而卒。授正一嗣教崇修至道葆素演法大真人。

四十六代张元吉，字孟阳，别号太和。张懋丞之长孙。正统十年嗣教。时年十一。帝以年幼，敕其祖母护持。初授正一嗣教冲虚守素绍祖崇法大真人，景泰八年加授体元悟法渊默静虚阐道弘化妙应大真人。掌天下道教事。因罪，配肃州军，后释为庶人。

四十七代张元庆，字天锡，别号贞一，又号七一丈人。成化十三年嗣教。弘治年卒。授正一嗣教保和养素继祖守道大真人。

四十八代张彦颢，字士瞻，别号淇然。张元庆子。世宗嘉靖二年，进号大真人。彦颢知天子好神仙，遣其徒十余人，传诣云南、四川采取遗经古器进上方，且以蟒衣玉带遣镇守中贵，为云南巡抚欧阳重所劾，不问。十六年，祷雪内庭有验，赐金冠、玉带、蟒衣、银币、易金印。

四十九代张永绪，字允成，号别三阳。张彦颢之子。世宗嘉靖二十九年嗣教。壬子封伯爵，乙丑元旦赐宴，班在大学士上。嘉靖四十四年卒。授正一嗣教守元养素遵范崇道大真人。

五十代张国祥，号心谋，一字文征。张永绪之侄。神宗万历五年嗣教。赴京陛见，上优加礼遇，御书宗传字额赐之，并赐以玉刻宗传之印，既元坛印。留京13年，宠赉甚渥。十三年纂修《道藏》。先四十二代真人（张正常）集祖宗言行为世家一卷，真人（张国祥）复续集至四十九代。又辑《龙虎山志》三卷，备记载。熹宗天启三年卒。授正一嗣教凝诚志道阐元宏教大真人。

五十一代张显庸，字九功。张国祥之子。天启四年嗣教。好礼议，习谦和，喜读书，长益精不懈。尝曰：为学犹掘井，井愈深，土愈难出，若不决心到底，岂得见泉源乎。志尚冲淡，乐事修炼，年未及艾，即卸掌教事，以印剑授子应京，别构静室，署曰梧绿轩，自号浴梧散人。著《三教同途论》，又著《金丹辩惑》、

《浴梧诗集》。年81而卒。授正一嗣教光扬祖范冲和清素大真人，掌天下道教事。怀宗加太子少保，康熙四十二年诰赠光禄大夫。

五十二代张应京，字翊宸。张显庸子。崇祯九年嗣教。明《方伎传》载：崇祯十四年，帝以天下多故，召应京有所祈祷。既至，命赐宴，礼臣言，天顺中制，真人不与宴，但赐筵席，今应京奉有优旨，请仿宴法王佛子例，宴于“灵济宫”以内官主席，从之。明年，三月，应京请加三品神封号，中外一体尊奉，礼部驳其谬，事遂寝。张氏自正常以来，无他神异，专恃符篆，间有小验。

又据《补天师世家》：皇清定鼎，入贺，世祖章皇帝颁敕谕。谕曰“国家续天立极，光昭典礼，清静之教，亦不可废。尔祖张道陵，博通五经，覃精玄教，治民疾病，俾不惑神怪。子孙嗣教，代有崇封，兹特命子袭职，掌理道篆，统率族属，务使异端方术，不得惑乱愚民。今朝纲整肃，百度帷贞，尔其申饬教规，遵行正道。其附山本教族属贤愚不同，悉听纠察，此外不得干预，尔尤宜法祖奉道，谨德修行，身立模范，禁约该管员役，俾之一守法纪，毋致生事，庶不负朝廷优加盛典，尔其钦承之。”给一品印，抵扬州琼花观而化。（清顺治八年）康熙四十二年，诰封光禄大夫。夫人朱氏明益藩郡主。

五十三代天师张洪任，字汉基。张应京之子。顺治八年嗣教，十二年，世祖召见于南海子，询历代宗系，以世家称之。命光禄寺设宴，陪以礼部堂官，又命工部觅宅，以灵祐宫察院地居之，敕免本户及上清宫各色徭役。康熙六年丁未，微恙而化，年43而卒。诰赠光禄大夫。

五十四代张继宗，字善述。张洪任之子。康熙十九年嗣教。继宗生八月，父卒，叔洪偕摄教事。年十四袭爵，御书“太上清”宫额赐之，又赐乾坤玉剑，授光禄大夫。

五十五代张锡麟，字仁祉，号龙虎主人。张继宗之子。康熙五十四年嗣教。召见畅春园，赐庭宴，并赐香扇缎匹。世宗登极，

授光禄大夫。雍正五年，例应入覲。法员娄近垣，随行至杭州，病笃，囑近垣善事天子。越日卒，遗疏以子遇隆幼，请以次弟庆麟署理。九年三月，三弟昭麟以州同引见，命署大真人印务，协同监修上清宫，并赐银币还山。

五十六代张遇隆，字辅天，号灵谷。张锡麟之子。乾隆七年嗣教。入覲，召见圆明园，赐克食缎匹，宴赉视旧制有加，复赐御书“教演宗传”额，并朝服袍套笔墨等物。壬戌再入覲，赐《避暑山庄诗集》一部。乾隆辛未，南巡，召见于行在。十七年，以梅御史劾，部议改为正五品。后终于山中，三十六年，赠通议大夫。

五十七代张存义，字方直，号宜亭。张遇隆之子。乾隆三十一年，年十五嗣教。入覲，以祈雨晋秩正三品，换给爵印，赐真灵福地匾额。三十四年、三十五年、四十一年迭次入覲，屡获赏赐。年28而卒，无子，遗疏请以嫡堂叔起隆承袭。

五十八代张起隆，字绍武，号锦崖，一号体山。张存义叔父。乾隆三十九年，考入四库全书馆誊录，议叙一等，以县丞分发河南，历署开封府经厅，粮储道库大使，布政使司都事。四十四年，堂侄五十七代存义遗疏、请袭祖爵。四十五年，江西巡抚郝题，咨调回江，奉旨承袭。旋入覲，贺万寿。四十七年，再入覲。四十九年，乾隆六次南巡，又召见于行在。嘉庆时，卒于山。

五十九代张钰，字佩相，号琢亭。张起隆次子。嘉庆五年嗣教。前后数召见养心殿，屡赏克食并大缎藏香。十年、十四年、二十三年迭次入覲，皆获赏赐。光绪三十年诰赠光禄大夫。

六十代张培源，字育成，号养泉人。张钰子。道光九年嗣教。因生母累年抱恙，囑勿远离，拟请诣阙谢恩未果。生平乐善好施，舍己济人，咸丰八年，乱兵侵境，避往应天山。八年十月，无病而逝。光绪三十年，诰赠光禄大夫。

六十一代张仁晟，字炳祥，号清严。张培源之子。同治元年

嗣教。当兵乱后，法书秘卷，简断篇残，不易征集，乃日与弟子参考编订，续录成帙，越寒暑靡解。九年，省祖墓于西蜀青城山。光绪二十九年，年63微恙而卒。光绪三十年，诰赠光禄大夫。

六十二代张元旭，字晓初。光绪二十九年嗣教。民国初建，因破除迷信，于1912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逝。1914年，张元旭奏于长江巡阅使张勋，为请于总统袁世凯，乃复其封号，发还田产，重颁正一真人之印，更赐以三等嘉禾章，及“道契崆峒”匾额。其后吴佩孚召之于洛阳，孙传芳延之于江宁，“天师”之势一度复张。行踪常在京津沪汉各地。1919年，张元旭被推为“万国道德会”名誉会长。1920年，被推为“五教会道教会”会长。1924年，卒于上海。

六十三代张恩溥，字瑞龄。1924年嗣教。乃滞京沪各地。其后，吴佩孚、孙传芳等先后在政治上失败，乃南返，与国民党军政要员如李宗仁、白崇禧等多往来。

又据冰珂《国外及我国台湾省道教研究概述》（《文史知识》1987年第5期）载：1949年，张恩溥逃至台湾，在台北市觉修宫成立天师府。1950年成立台湾省道教会。1957年又联合积善、经典、丹鼎、符篆、占验各派成立道教居士会，选举各派中道行高者为大居士，每年举行一次年会，对有关道教事项，作原则性的决定，并领导进行实施。1966年成立中华民国道教会，张恩溥任第一届理事长。1969年，张恩溥逝世，由其堂侄张源先承为第六十四代天师。

二、房系

张氏宗族经近两千余年的繁衍，子孙后代遍布各地。清光绪十六年第六十一代天师张仁晟撰《留侯天师世家宗谱》八卷，可见张氏宗族源流之大观。《宗谱》内分九大世系：

一、本源世系。即尊西汉张良为一世祖，（良封留侯，故曰

《留侯天师世家宗谱》），张道陵为良之十世孙。

二、天师世系。记自第一世祖张道陵至第四十五世孙，即第五十代天师张国祥世系概要。

三、文房世系。记自张氏第四十六世孙，即第五十一代天师张显庸至第六十世孙世系概要。

四、行房世系。记自张氏第三十九世孙，即第四十五代天师张懋丞至第四十七世孙世系概要。张懋丞之弟张懋芳为行房分支祖。

五、忠房世系。记自张氏第三十七世孙，即第四十二代天师张正常至第五十六世孙世系概要。张正常之幼子张宇铨为忠房分支祖。

六、信房世系。记自张氏第三十六世孙，即第三十九代天师张嗣成至第五十七世孙世系概要。张嗣成之第三子张正肃为信房分支祖。

七、禄房世系。记自张氏第二十六代世孙，即第二十六代天张嗣宗至第五十五世孙世系概要。张嗣宗之幼子张大芳为禄房分支祖。

八、位房世系。记自张氏第三十世孙即第三十二代天师张守真至第四十六世孙世系概要。张守真之幼子张嗣发为位房分支祖。

九、孙同世系。记自张氏第三十二世孙张可大至第四十七世孙世系概要。可大长兄张必大为孙同世系分支祖。

另外有各房养子世系，其显赫者：

张机：一代天师张道陵次子，封都亭侯。

张卫：三代天师张衡次子，字公则，为昭义将军，弃官学道，白日冲举。

张傀：张衡三子，字公仁，荫封为南郡太守，加驸马都尉，弃官学道，白日冲举。

张旅：三代天师张鲁长子，字元征，为丞相掾给事黄门侍郎，历汉中太守，封昌亭侯。

张溢：张鲁四子，字立宗，历牙门将军，驸马都尉，转讨寇

将军，汉中南郡太守，封阆中侯，年70而终。

张荐名：十三代天师张光之次子。唐睿宗数优礼之。

张梧：张光之三子，字均名，自幼侍父入山修炼。

张在中：二十六代天师张嗣宗之次子。习儒业，通道法。年50而终。

张执中：张嗣宗之三子，字元道，曾掌印剑，性好饮，以印剑付侄敦复嗣教。

张梧真：三十一代天师张时修之次子。字遵道，深悟道妙，以符水济人。

张伯瑀：三十二代天师张守真之次子。字德清。景渊羽化时子幼，公权摄天师。陆象山曾致以书。

张天麟：张伯瑀之次子，字国瑞。三十四代天师张庆先羽化时，子年幼，权摄天师，嘉定六年入觐，赐号仁静先生。其子张可大嗣为第三十五代天师。

张宗汉：三十五代天师张可大长子。平居诗酒自娱，倦于酬应，遂让其弟宗演袭爵。

张与韶：张宗汉之长子，三十六代天师张宗寅之侄，字国宝。及长，随叔父入觐，诵诗称旨。叔父提奏，初授承务郎婺州路治中，后升奉直大夫台州路黄岩州知州。

张宇理：第四十二代天师张正常之三子。洪武三十一年，太祖高皇帝闻其贤，召偕无为真人，入对雅称，旨赉以金币，命前御使中丞诚意伯刘基以其弟之女妻之。其子张懋丞嗣为第四十五代天师。

张懋翔：第四十五代天师张懋丞堂兄。字文翊，生于洪武三十一年。儒道兼通，诗古文词上追韩杜，屡试不售。遂寄情绘事花竹鱼鸟，极精妙。又每祈祷有应，后授大和真人。宁王府尝请问道法，赐竹床茶灶，儒道经典，从学者众。正统十一年卒。

张懋谦：张懋翔之弟。字文亨。生于永乐十年。情怀潇洒，

精通法典，祈祷辄应，善赋属文，尤精水墨兰竹，壮游四方，从学甚众，成化丁酉，淮府遣使召诘便殿，讲明道法，逾月辞归，赐以金币及儒道经典。

张克辅：张懋翔之长子。性敏善诗，学道有验。

张宇铨：三十八世孙，第四十二代天师张正常幼子。元至正甲午年生，自幼颖悟超群，儒道经书靡不博览。

张大本：五十三世孙，第五十七代天师张存义之继子。字印官，号蕙圃，乾隆丁亥二月廿三生，四库馆议叙。分发甘肃，任按察司司狱，调镇西府奇台县古城司巡检，后任甘肃狄道州吏目。

张培沐：五十五世孙，第五十九代天师张钰次子，字禹甸。嘉庆丙子年生，咸丰丁巳年卒。公英伟慷慨，有豪侠气，性亦友爱，奉兄命旨浙江海宁州建醮，立海堤，民甚德之。

张宇昭：三十八世孙。张正常弟正肃之幼子，字子璵。勤读书善文，尤精象学。永乐间尝随西壁真人赴都建醮有验，赐号真人。洪武七年生，永乐丙申年卒。

张大芳：二十七世孙，二十六代天师张嗣宗之幼子。字通元，宋赠武璃郎，禄房分支祖。

张宪：张大芳之次子。字吉老，绍圣丙子以武举绝伦赐状元，初任青州博兴县巡检。后平方腊有功，拜武仪大夫、武略大夫京机第一将军。后南谒高宗，被赉殊渥。因荐李纲、宗泽，堪为将相。拜武宪大夫，江南东路军骑总管。时虚靖天师仙化于泗州大庆观，公至率士民葬于龟山之麓。建兴四年，为王则所陷，卒于余干虎林洞，追赠武功大夫文州刺史，事详《通志·列传》。

张嗣先：第三十一世孙，第三十二代天师张守真之幼子，字光祖。守乾道癸巳生，辛亥年19岁，长兄景渊公以子未生，曾令摄教；袭三十四代天师，宋宁宗元年入觐，景宪太子书“樵隐”二字赐之，嗣教十一载，嘉泰元年，族长议以景渊公有子，当传，即以印剑付侄庆先承袭，退休乐道。

张希言：字真常。三十二代天师张守真之孙，奉祖命度为道士，充正宫监，主持演法观，敕受冲妙大师，江州都道正，管辖洞霄宫、上清宫之毓香院，其法派也。

张与槎、张与年：俱张天麟之曾孙也，天麟为三十五代真君之本生父，曾摄教事，嘉定中，赐号仁静先生，次子必大，子曰宗清，宗清生四子，而与槎与年俱入上清宫为道士，与槎居栖真，与年居养素，清净雅操，时称意爽。

三、人物

天师道历代天师立坛设教，弟子众多，其中不少在天师道发展史上起了重要作用，现将这些人物的主要生平事迹录之如下：

王长：祖天师张陵之弟子，通黄老，习天文，从天师最早，同居龙虎山炼大丹。负书行歌，不交人事，既而偕至嵩山西蜀，凡天师所游历，长未尝不侍。天师告诸弟子曰：尔等俗态未除，其九鼎之要，惟付王长也。

赵升：谒祖天师学道。历七试而得传秘要。后传有《神霄天坛玉书》遗宋代道士林灵素。书中有神仙变化并兴云致雨符咒祛遣百鬼役使万灵等法。

王道坚：贵溪人。上清宫道士。师于第三十代天师张继先。宋徽宗政和年间，赴召，馆于太乙宫。徽宗问以轻举延年之术，对曰：清静无为，为黄帝所以致治，多欲求仙，汉武所以罔功。修炼非天子事也。授太素大夫，号凝妙感通法师。时徽宗预知国当有厄，命禳之。对曰：修德可以回天，祈禳之事不敢误国。力请还山。南宋绍兴初年，宋高宗遣使复召，先使至一日而卒。

祝永祐：贵溪人。上清宫道士。与王道坚同时齐名。宋徽宗政和间，赐号冲应大师，知神霄宫事。

留用光：字道辉，贵溪人。南宋道士。据传得张陵《天心五雷法》一书。求雨，每祈必应。年四十尚未得牒，正道士之名。孝宗召趋赴朝，即御前赐以冠服，且御书“行业清高，精诚感格”

八字赐之。前后五制授左右街都道录，太乙宫都监，号冲静先生。宁宗为出内帑钱帛，修上清宫新而广之。特免差徭。甲子得请还山，校定黄箓科仪。

易如刚：字仁甫。南宋末道士，道法精严，尤工诗文。宋宁宗嘉泰年间赴召，制受三茅山崇禧观左街监义，五迁至左右街都道录，太乙宫都监，赐号通妙葆真先生，理宗立，眷遇益隆。嘉定间得请还山卒。

张闻诗：号松隐，贵溪人。南宋末道士。宋理宗景定年间敕赐观妙大师，住持上清宫。曾改建上清宫之门。元张留孙之辈尝师于闻诗。元至元间诰封通真观妙元应真人。

李谨修：金溪人，南宋末崇禧院道士，宋度宗咸淳年间授明远冲妙崇教法师，掌袁州，元至元初，赴召，授道录，左正一，奉敕建繁禧观，升高士，兼领天下道教事。

黄崇鼎：金溪人，南宋末道士，宋度宗咸淳中从三十六代天师入觐，敕掌杭州路御前西太乙宫提点，元至元间，升冲素大师，主校文籍，加冲素端靖宏教大真人，兼领道教事。

李宗老：元初道士。元至元间授江东道道教都提点，住持上清宫。元名道士吴全节曾师于宗老。

陈日新：字又新，安仁人。元朝道士。好读书，不乐接世务。好为诗，于道书、道仪等皆极精。张留孙尝召见，极厚爱之。授崇真万寿宫提点，封真人号，兼龙兴玉隆万寿宫又领杭州宗阳宫。元天历二年卒，年52岁。虞愚《道园学古录》载有《陈真人道行碑》。

汪集虚：广信人，元朝道士。少入龙虎山学道，修汉天师法。持戒甚严，饮食起居之艰苦，自其徒有不能堪。祈雨求晴祛邪，无不立应，男女老幼见之者，皆拜伏车下，如见神人。尝建殿二，一祠天帝，一祠汉正一天师。成都守臣上其事，集贤院以闻，敕赐名成都路正一宫，命翰林学士虞伯生集为记文，载伯生集中。

薛元义：字元卿，号上清外史，贵溪人，为学宏博，好古书，尤工于诗，四方传诵，风日清美。虞道园称其诗有飘飘然凌云之气，延祐中制受渊德致虚辅教真人，张留孙卒，与陈日新奉丧还。所著有上清集。

夏文泳：贵溪人。吴全节弟子。元武宗于东朝大德间敕建元成宫以居之。升元成文正中和真人，江淮荆襄等处道教都提点，赐银印，视二品，领天下道教事。

毛颖达：偕吴全节祀狄湊，授经素宏道冲妙法师上都崇真万寿宫提点，皇庆初加正德宏仁静一真人，与马祖常、揭曼石、陈敬交，三人集中冬载送毛真人还龙虎山诗。

·张友霖：字修文，明初道士。洪武初赴召，授教门高士，寻升提点，掌大上清宫诸宫观事。

刘渊然：明代道士，字体元子。据《明史方伎传》为赣县人，从云都（今江西于都）紫阳观赵原阳受诸阶符篆及金火大丹之诀，传说能呼召风雷，劾治鬼物，旁通医术，常为人治病。明太祖洪武二十六年朱元璋闻其名，召至京师，试以道术，赐号高道，敕建朝天宫，又建西山道院以居之。尝出入禁中，与论道要。明成祖永乐中，从驾至北京，因忤权贵，谪置云南。仁宗时征还，宣宗宣德初，进大真人，七年乞归朝天宫，御制山水画歌赐之。年82而卒。为累朝所礼。四十三代天师张宇初尝受道法于刘渊然，后与渊然不协，相诋讦。

王绍通：字用之，金溪人，大司徒王禹锡之后，天顺间赴召，赐冠剑法衣，圣眷优渥，四十六代天师请绍还山论道，待以师礼，授赞教，兼掌真人府法篆都提点。

邵元节：字仲康，号雪崖。安仁人。从其师范文泰、李伯芳、黄太初，咸尽其术。宁王宸濠召之，辞不往，放浪江湖间。明世宗嘉靖三年征入京，见于便殿，雨雪愆期，祷有验。授清微闾教辅国妙济守静修真凝元衍范志默秉诚致一真人，统辖朝天、显灵、

灵济三宫，总领道教场，赐金玉银象印各一，有事南郊，命分献冈、云、雷、雨坛，赐紫衣玉带，敕建府于城西，岁给禄百石，以校尉四十人供扫洒，赐庄田三十顷，蠲其租，又遣中使建道院于贵溪，赐名仙源宫，乞还山，舟至潞河，命中官迎入，赐蟒及闾教辅国玉印。世宗数命元节修醮以求子，皇子生，上大喜。数加恩眷，拜礼部尚书，赐一品服。逝后追赠三代及师皆真人，所著有太和文集。

邵启南：号小溪，邵元节之侄，学道仙源宫，从元节入朝，授道录司，寻升太常寺丞，再授中宪大夫，本寺少卿，加一品服。

陈善道：号石泉，南昌人。仙源宫道士，嘉靖间从邵元节入朝，授道录司，左正一，寻授清微演教崇真卫道高士，掌道录司事，元节卒，赐太和府以居，并八里庄，又赐一品服兼朝天、显灵、灵济三宫住持。

何海曙：字四和，安仁人。明末道士，崇祯间入觐，沈相国遵重之，待以师礼，任本宫提点，五十三代天师尝访道焉。

何其愚：字特生，安仁人，何海曙之侄，清初道士。时巡抚董公尊重之，尝以千金为寿，其愚却之不受。五十四代天师年少，遭家多难，其愚为之维持调护。又走京师，诉于礼部，使五十四代天师得以袭爵，上清宫门楼毁，其愚募修之。又私集五十至五十三代事迹为一册。年93无病卒。

周大经：字子篆。清代道士。明习五雷正法，诸家符秘。任本宫提点。好行其教于四方，度弟子数百人。江浙间羽士之精于道法者，不问知为大经弟子也。年70卒。清代著名道士娄近垣为其弟子。

娄近垣：字三臣。清代道士，少入龙虎山，为道士。师于周大经，尽得其传。雍正五年，随五十五代天师张锡麟入觐，奉命留京办事，礼斗祈雨，辄有灵应，授四品提点，寻封为妙正真人。乾隆元年诰封通议大夫，备员两朝，屡荷恩赐。著《龙虎山志》

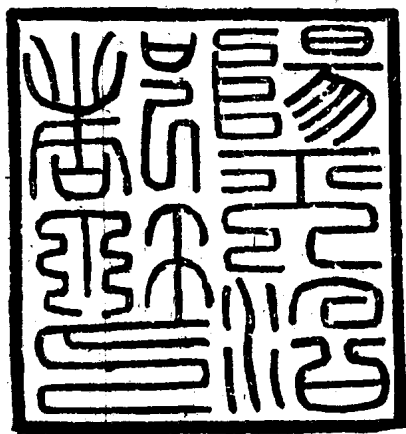
十六卷。

汪克诚：字赞可。清代道士。乾隆三十六年。随侍五十七代天师入觐，恩赐“玉道冠”，三十九年奉旨留京。四十年补京几道冠。四十二年授上清宫提点，京几道录司，大光明殿住持。钦安殿住持。四十三年祈雪立应，赏皮蟒袍一袭。

附录二 天师印剑、宝物、署职考

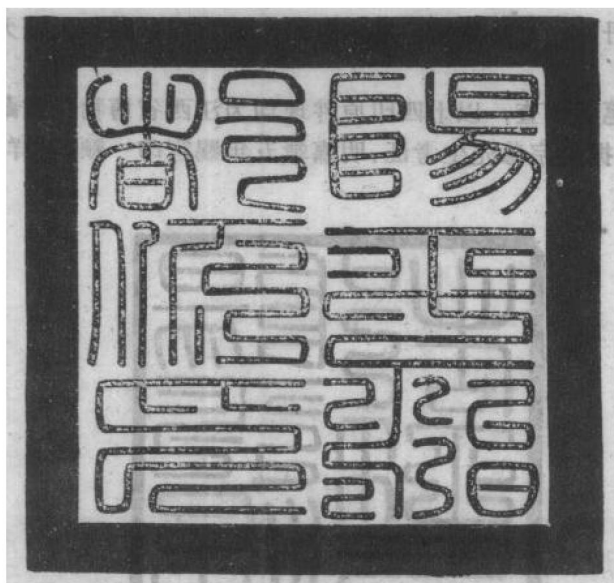
一、天师印剑

天师印剑即天师法印、法剑，这两者均是天师行其道法时所必不可少的器物。天师之印剑有两种：一曰官印、官剑。一曰私印私剑。官印、官剑由历代帝王所赐与，私印、私剑则由张道陵所遗传。据杨大膺先生考证：张道陵所遗之印有四颗。第一颗曰“阳平治都功印，”其详如下：



祖遗玉刻阳平治都功印一颗，厚七分，横长各寸半方纽。治，净室也，阳平，山名。老祖初居此。都功，经篆名，汉安元年，元元老君降赐云。

第二颗亦为阳平治都功印，惟较大耳。其详如下：



玉刻大阳平治都功印一顆，厚七分，橫長各二寸半，全螭紐。白如冰雪，略无瑕玷，望而有异光，真人世传希宝也。

第三第四顆则为雷文印，其详如下。

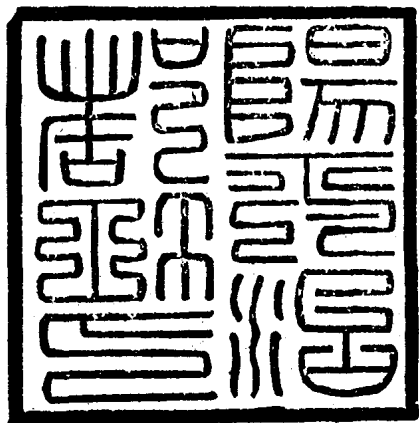


丹印二顆，文同制一。厚七分，橫長各二寸一分，五金杂成

传为龙虎丹熟，丹头聚结，斗木犴纽。雷文曰：四圣天蓬天佑谢圣佑圣也。

又据笔者调查，以上四印原件现均为江西省博物馆收藏。

另外，据吴宗慈先生考证：明嘉靖五年赐官印一颗，其详如下：



银刻，双纹，阳平治都功印一颗，厚七分，横长各寸五分，明嘉靖五年赐。重20余两，灵芝如意纽。

又考：宣和年赐官印一颗。其详如下：



铜刻，“神霄玉文之章”印一颗，凤篆不可识，赖有镌识。凡捕捉法事。旧用正一元坛印，今或以此代之，符篆中亦间用之。

此印原件今亦收藏于江西省博物馆，该馆共收藏有各种天师法印（包括私印和官印）共十一枚。

又据吴宗慈先生考证：“祖遗法剑二具，即汉安元年正月十五日，祖天师受于元元老君，雌雄二剑也。佚一，其一玉靶，靶上两面皆有篆字二行，十余字，剑长四尺许，四面皆紫金法篆，其一面有法书，内有兔，春夏秋冬，其下为三台北斗号，其一面字不能辨。下作云雷电三字。剑两面俱锋如新，无缺蚀。

此剑原件现今下落不明。

二、宝物

天师道在龙虎山地区流传多年，所遗道门内的宝物不少。据吴宗慈先生考证：有“三清四圣铜质神像，玉笏玉冠，令牌，天蓬尺拷鬼桃杖等物。”

又据笔者在天师府调查所见：府内现存有元至正十一年铸造的九千斤左右的大铜钟一座。此钟原存于上清宫，于1979年移置天师府，待建钟鼓楼。钟上铭文、图案至今仍清晰可见。相传当年上清宫敲钟，声音能传至京城。

另据贵溪县文化馆金来恩报道：1979年12月，在道教名山贵溪县龙虎山附近的沙洲内发现铜镜一面。镜圆形，直径17.6公分，镜面平光锃亮。镜背铸有大小两个圆圈，圈内铸有图案和文字。其中内圈8.3公分，圈内上端铸有象征北斗和二十八宿的三十五颗星图。中为拱形钮，内有孔，可穿线悬挂。上直书：“四三太上老君大负护人”十字，左有“真皇”、“四真星白”两行六字，右有“四三”、“籍君司命定华”、“参星皇大帛”三行十三字。外圈分铸八格，每格铸有道教符篆和山水雷电图案。从铜镜背面所铸图像及文字考证，这面铜镜为道教超度亡人所用，似为宋代所铸。（《江西历史文物》1982年第4期）

三、天师府法官

“上清宫”法官定额与职掌，旧无考证。其名之散见于各朝代者，分类录记于下：

宋：管辖 任职者为留用光、薛应常

都监 洪微叟

道正 王袭明

监官 郭保宁

知官 郑保和、徐处尚

付知官 李元溢

知观 吕惟一

元：住持 张闻诗、李宗老

明：监临 方日中

又本官职事，有职名可考者，为提点，提举，副官，上座，监斋，直岁，掌籍，书记，知事，知书，知库等，经明季兵燹，各员印信、笈付，俱遗失无存。至清雍正十年五月。奉上谕颁给上清宫提点印信一颗，笈付一张，翌年，七月，又颁给提举以下笈付二十五张，额设提点一员，提举一员，副理二员，赞教四员，知事十八员。乾隆时，其提点常随天师入觐，天师还山，则奉旨，将提点留京办事。著名者为娄近垣，汪克诚，于是增设署理提点，与协理提点二缺。

主要参考书目

- 《道藏》，涵芬楼影印本。
- 《道藏辑要》，成都二仙庵刻本。
- 陈国符：《道藏源流考》，中华书局1985年版。
- 傅勤家：《中国道教史》、《中国文化史丛书》上海书店1984年版。
- 饶宗颐校：《老子想尔注校笺》，敦煌六朝钞本残卷。
- 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版。
- 王明：《道家与道教思想研究》，四川人民出版社1984年版。
- 任继愈主编：《中国哲学发展史·秦汉卷》，人民出版社1985年版。
- 〔日〕洼德忠：《道教史》，《宗教学研究》1—4期，根据日本山川出版社1977年版译本。
- 李养正：《道教概说》，中国道教协会1987年版。
- 卿希泰：《中国道教思想史纲》，四川人民出版社1980、1985年版。
- 葛兆光：《道教与中国文化》，《中国文化史丛书》，上海人民出版社1987年版。
- 张宇初：《岷泉集》，《四库全书》第1236册。
- 娄近垣撰修：《龙虎山志》，清乾隆五年版。
- 张仁晟：《留侯天师世家宗谱》，光绪十六年版。
- 吴宗慈：《张道陵天师世家》，《江西文献丛书》1947年版。
- 周沐熙：《道教与龙虎山传说》，江西人民出版社1986年版。
- 喻松青：《道教的起源和形成》，《历史研究》1963年5期。
- 钟国发：《前期天师道史论略》，《中国史研究》1983年2期。
- 谢祥荣：《〈想尔注〉怎样解〈老子〉为宗教神学》，《宗教学研究》第1期。
- 汤一介：《略论早期道教关于生死问题的研究》，《哲学研

究》1981年1期。

李刚：《张修在道教史上的地位》，《宗教学研究论集》25集。

曾召南：《天师道名称小议》，《宗教学研究》6期。

蒋文杰：《关于张鲁及其五斗米道》，《文史知识》1984年第4期。

朱越利：《〈公元二世纪道教的政治宗教运动〉评介》，《世界宗教资料》1981年3期。

〔法〕马伯乐：《六朝时期的道教》，《宗教学研究》6期

刘琳：《论东晋南北朝道教的变革与发展》，《历史研究》1981年5期。

〔日〕滋野井悟：《唐代的宗教政策》，《世界宗教资料》1981年4期。

龙显照：《论曹魏道教与西晋政局》，《世界宗教研究》1985年第1期。

羊作荣：《宋徽宗与道教》，《世界宗教研究》1985年3期。

汤用彤：《寇谦之的著作与思想》，《历史研究》1961年5期。

陈守实：《曹操与天师道》，《中国史研究》1979年3期。

陈兵：《元代江南道教》，《世界宗教研究》1986年2期。

杨大膺：《龙虎山上清宫考》，《光华大学半月刊》1936年12月——1937年3月5卷3——6期。

熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》1962年4期。

潘雨廷：《〈道藏〉所收〈老子〉注本提要》，《湘潭师范学院学报》1985年1期。

张继禹：《天师世家与道教》，《中国道教》1987年1期。

张金涛：《嗣汉天师府简介》，《中国道教》1987年1期。

后 记

这本书是我1981年从事道教研究以来的一个小结。开始，我撰写了《天师道的创立及其沿革》一文，发表在《江西社会科学》1981年第5、6期合刊，这篇论文实际上就是写作本书的大纲。

要写作本书的打算虽然早在1981年就已经确定，但由于我要研究的课题较多，耽搁了四、五年的时间，直到1985年初才正式把它提到议事日程。在写作中不仅请江西省社科院副院长廖士祥研究员担任本书的顾问。同时还邀了朱林、贺绍恩两位志同道合的年轻同志一起参加撰写。由于我们的密切合作和共同努力，终于在今年6月底完成了全书的写作和修改。

在本书搜集资料、实地考察、写作和出版的过程中，得到了上清天师府、龙虎山旅游公司、鹰潭市风景名胜管理局、鹰潭市和贵溪县政府的大力支持和帮助，其中尤其是魏时中、刘尧铎、黄水龙、丁闪亮等同志和张金涛先生起了重要的作用。同时，贵溪县委宣传部、档案馆、文化馆、地方志办公室，龙虎山道协，江西省图书馆、江西省博物馆、江西省政协文史资料委员会、江西师大图书馆、北京白云观中国道协、江西省社科院情报所、图书馆等单位为我们提供了大量的宝贵资料。江西省社会科学院的各位领导，以及学术界有不少热情扶掖中青年前辈和长者如王朝俊、李克、姚公骥、赵显、黄慕亚、黎遇航、陈国钧等老先生都直接关怀和鼓励过我；还有一些良师益友如杨曾文、黄钊、汪叔子、徐金龙、王河、徐永祥等同志，都提出过批评指教。付梓前夕，上海华东师大古籍研究所研究员潘雨廷先生又在百忙中为拙著写序，并赐语勉励，其谆谆教诲之情，溢于笔端。还有印刷厂的同志在出版印刷的过程中，付出了辛勤的劳动。在此，一并致以由衷的谢忱！

由于编著者才疏学浅,书中定有许多纰谬偏颇之处,敬请读者不吝赐教。

郭树森

1988年8月于江西省社科院