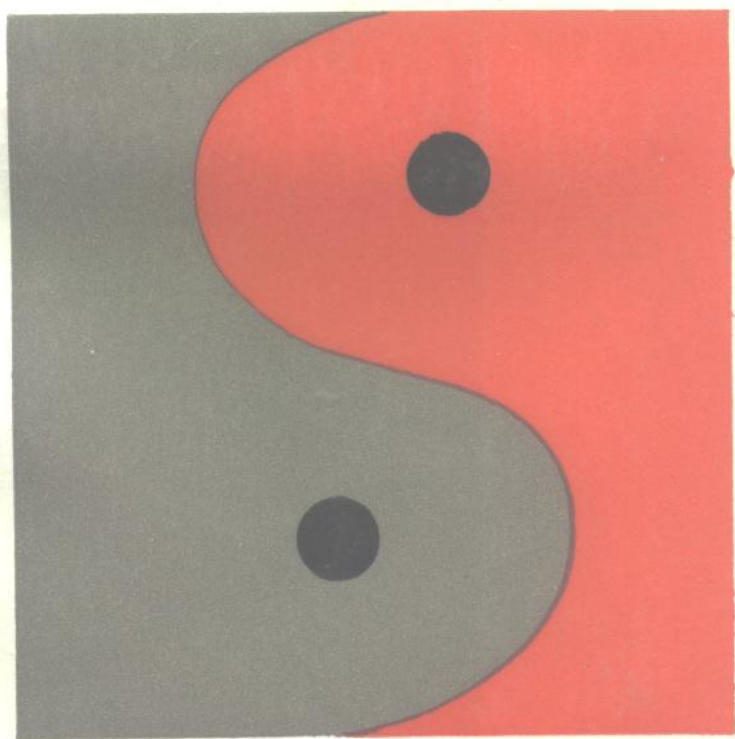


● 张继禹 著

● 华 文 出 版 社

天師道史畧





2 021 5872 5

天師道史畧

张继禹 著

华文出版社

1990年·北京

责任编辑：刘万朗

封面设计：冯光美

封面题字：黎遇航



天 师 道 史 略

张继禹 著

华文出版社出版

(北京西城区府右街135号)

新华书店总店北京发行所发行

北京丰台印刷厂印刷

开本787×1092 1/32 印张8.125字数174千字

1990年11月第1版 1990年11月第1次印刷

印数：1—6,000册

ISBN7—5075—0067-5/B·4 定价：3.50元

〈天师道史略〉

内 容 简 介

该书作者系道教创始人张道陵“天师”的第六十五代后裔,当代天师道最具有代表性的人物,又是全国政协最年轻的委员,为海峡两岸道教界所器重。作者在书中较详细地介绍了天师道的起源、形成以及天师道在历代的发展、演变和兴盛,特别是书中附有历代天师传略,为了解、研究天师道提供了很有价值的参考资料。

267408

序

张继禹君系道教创始人张道陵“天师”的第六十五代后裔，是当代天师道最具代表性的人物，是全国政治协商委员会最年轻的委员，风华正茂，今年二十六岁。他出生于山明水秀的江西贵溪上清镇，成长于天师府，对其祖先所传的道教，有着虔诚的信仰和深厚的血缘情感。一九八三年夏，余随中国道协黎遇航会长及黄明主任参访古上清宫遗址，适遇当时年仅十八岁的继禹，与之交谈，觉其颇聪慧朴质，且有志于学，特别是希望能较为系统地学习我国传统文化与道教义理。适逢当时中国道协举办的“道教知识专修班”第二期正在招生，黎遇航会长便荐其入学。一年结业，以品学兼优留中国道协工作。隔年又升入中国道协主办的“道教知识进修班”深造，在近三年的学习期间，他系统地学习了道教主要经典及我国传统的哲学思想，曾受到现代著名学者王利器、郭朋、苏晋仁、王家祐、潘雨廷以及道教著名学者和老前辈王沐、闵智亭、陈莲笙等的教诲。继禹君敬佩这些学者的学识与风范，虚心受教，素不以道教一家之见去对待知识，更不以门户之见去对待长者，热情地、努力地学习知识。在党和政府以及中国道协的关怀、培育下，他逐渐成长为一位爱国爱教的新型的道教徒，同时也逐渐成长为一位受到海峡两岸道教界所器重的年轻道教界代表性人物。在一九八五年中国道协第四届代表大会上，他当选为中国道协常务理事并担任副秘书长职务。近年来，他于教务工作之余，

着手起草《天师道史略》。完成这本书，对于年轻和从事研究工作不久的继禹来说，的确是不容易的。在撰写过程中，曾得到他的学友石宇森、赵亮、袁信常的帮助。书成之后，又得到中国道协黎遇航会长、傅元天副会长、李文成秘书长和华文出版社编辑部的鼓励和支持，得以出版。继禹君十分感谢党和政府及中国道协领导人、前辈学者们对他的培育。作为他的老师对他的成长和每一点进步，自然十分欣喜，希望他百尺竿头，更进一步，作出更大的成绩。对于此书，我以为不过是他的尝试之作出版发行也不过是抛砖引玉，以便更广泛地听取教益。在付梓之际，嘱我为序，欣然提笔，略志继禹君之成长，并表达我对他的鼓励之忱。

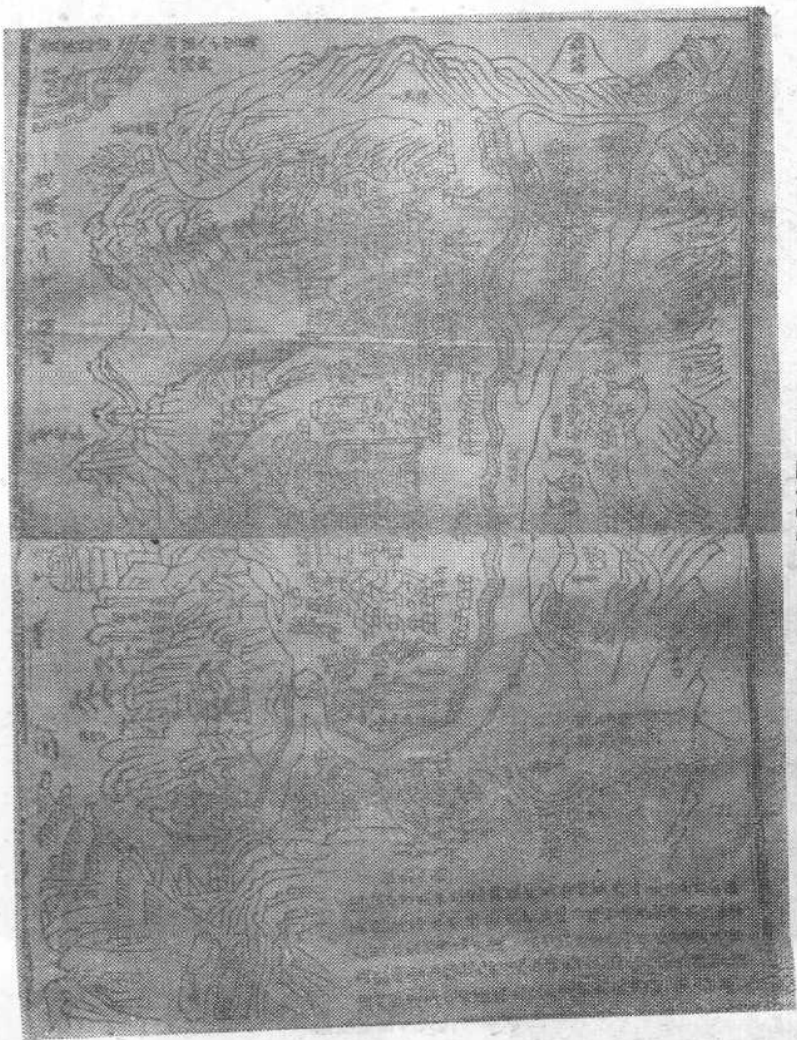
李养正

1990.3于北京

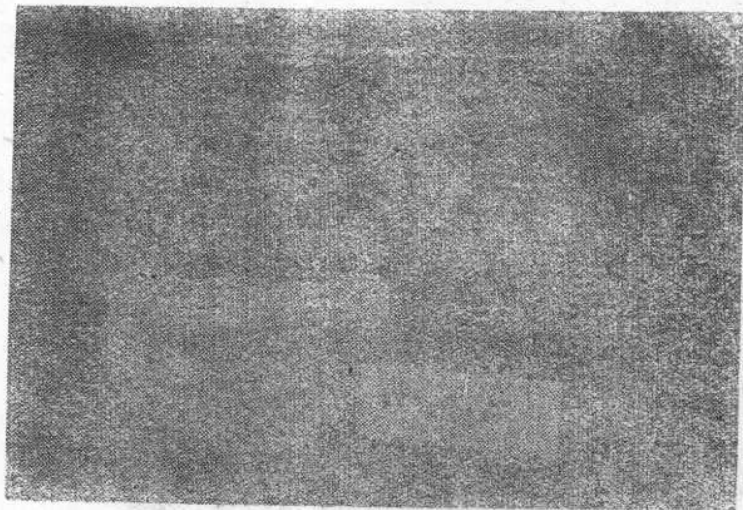
祖天师像



祖天师像
汉第一代天师张道陵像

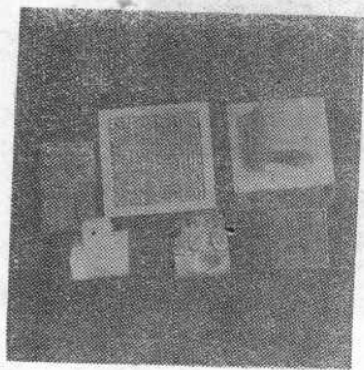


龙虎山图
江西贵溪龙虎山全景图

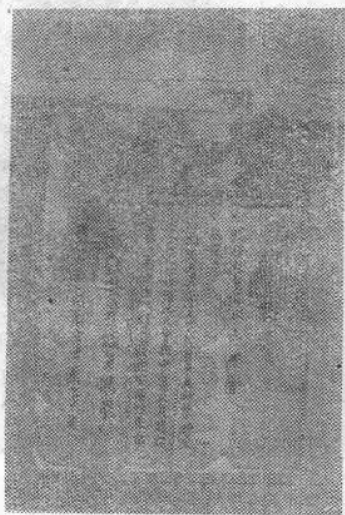


天师世家宗谱

(光绪十六年六十一代天师张仁颢重修)



玉印



清末第六十二代天师张元旭
给正一道士授箓的捷报



四川青城山
张道陵天师试剑石

目 录

第一章 天师道的起源与形成	1
第一节 天师道的渊源.....	1
第二节 天师道的创立和形成.....	10
第三节 张鲁布道及《老子想尔注》.....	18
第四节 天师道与巫教及太平道的关系.....	27
第二章 魏晋南北朝天师道发展与演变	36
第一节 曹魏与天师道.....	37
第二节 两晋的天师道.....	43
第三节 上清、灵宝、三皇经系的出现与天师 道之关系.....	50
第四节 陆修静与南天师道.....	55
第五节 北朝寇谦之改革天师道.....	67
第三章 隋唐宋元时期的天师道	75
第一节 隋唐五代时期的天师道.....	75
第二节 宋元天师道的兴盛与统治者的崇奉利 用.....	80
第三节 元朝天师道中的玄教大宗师.....	89
第四节 宋元天师道的传播与发展.....	95
第五节 宋元天师道思想及整理保护道经 的贡献.....	104
第四章 明清天师道兴盛和式微	117
第一节 明清两朝对天师道的态度.....	118

第二节	天师之行谊与帝王之赏赐·····	126
第三节	天师之铨选及其道官之职掌·····	136
第四节	天师道徒之来源·····	144
第五节	天师道的斋醮与符箓·····	150
第六节	天师道后裔对道经、道书的编撰·····	161
第五章	近、现代天师道的传播与发展·····	171
第一节	近、现代的宗教政策及天师道的概况·····	171
第二节	天师道在台湾的状况·····	174
第三节	天师道之外传·····	181
附录:		
一、	历代张天师传略·····	184
二、	天师正一道经箓义理略论·····	216
三、	龙虎山名胜宫观·····	235

第一章 天师道的起源与形成

道教是中国土生土长的宗教。史学界和道教界一般都以为它创始于东汉顺帝(126—144)年间,创始人为沛国吴县(今江苏)人张道陵。张道陵在巴蜀地区传道布教所创立的早期道派——天师道(俗称“五斗米道”),是被公认为道教正形化之始。后经其子张衡、孙张鲁的继承和发展,使之得以广泛传播。由于当时天下大乱,人民不保其生,天师道据险自治,能抚养民夷,故信从者甚众。其后系师张鲁虽降曹操,但仍得以封侯爵,遂使天师道流行于全国,成为后世道教的正统道派。然其渊源则可追溯到中国古代殷商时期的鬼神崇拜,战国时期的方仙信仰,两汉时期的黄老道。并受到巴蜀地区原始宗教信仰的影响。因此,天师道的起源与形成,亦可以说就是中国道教的起源过程。

第一节 天师道的渊源

关于天师道的渊源,最早论述者是南朝梁刘勰在所著《灭惑论》中曾说:“上标老子,次述神仙,下袭张陵。”近代著名道教学者陈撄宁先生曾把它的渊源归纳为三个方面:一为殷周时代的鬼神崇拜;二为战国时期的神仙之说与方术;三为秦汉时期黄老学说中的神秘主义成分,或称为两汉时期的黄老道。道教自身则多称“黄帝为宗,老子为教”。陈先生虽是说的道教起源,但天师道作为中国道教的正形化之始,它

的源起自然亦离不开这些方面。

一、鬼神崇拜

鬼神崇拜是奴隶社会时期的主要信仰，它的神秘主义色彩在中国漫长的封建社会里，虽有所演变，但一直为广大群众所接受。道教作为中国固有的宗教，对鬼神的崇拜也是它的一大特色。

远在公元前一千多年前的殷商时代，人们从原始的图腾和自然崇拜已发展到以上帝、祖先鬼神为中心的敬天祀祖。殷商统治者最喜欢崇拜鬼神，以祈福祥。《礼记·表记篇》说：

“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”。这里的“神”，就是指的帝王或上帝，是至高无上的神灵，能代表天的意志，呼风唤雨，是王权的主宰者，这在甲骨文中已有所记。如《卜辞通纂》载：“今二月帝不令雨”，“帝佳祭其雨”（引《宋兆麟

《巫与巫术》P9）等等。鬼则是宗族祖先或对本族有功勋的鬼魂，《礼记·祭法》说：“法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大菑则祀之，能捍大患则祀之。”

但商王族的祖先占有了极其重要的地位，是伴随在上帝的左右，亦要受人民的祭奉。商王大小国事都要请示上帝，但他们自己并不能直接与鬼神交通，只能凭借当时主管卜筮的巫祝之力，来“了解”鬼神的态度。所谓巫祝，《说文解字》

云：“巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也。覡，能斋肃事神者，在男曰覡，在女曰巫。”又云：“祝，祭主赞词者，从示从人。”他们掌握着卜筮吉凶，祈福禳灾的龟筮之术，能交通鬼神，是帝王在鬼神世界的代言人。《礼记·丧礼》中说：

“三代明王，皆得天地之神明，无非卜筮之用。”其交通之法，简而言之即：巫以歌舞降神，祝以言辞悦神。巫能把神

的意旨通过龟筮诸术传达给人，祝则能把人们所祈祷的愿望转告给鬼神。

周代沿袭商制，虽然崇尚礼制，但鬼神崇拜的气氛仍很浓厚，不过是对天或帝的信仰更为人格化了。是古人以天和祖先能够给人祸福，而天的观念的发展是从死生的灵而来，所以在具有人格方面称为上帝。王者能明白天的意志便可以治天下。《尚书·泰誓上》说：“天佑下命，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方，有罪无罪，予曷敢有越厥志。”

《墨子·天志》说：“古者圣王明知天鬼之所福而辟天鬼之所憎，以求兴天下之利而除天下之害。”这种教政治的精髓是以天的威灵，寄托于天子，天子歿则为祖先在天之灵，以监察人间的行为和降下祸福。并形成了以天神、人鬼、地祇的崇拜系统。《周礼上》说：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼。”属于天神的有上帝（天）及日月星辰、风云雷雨诸神；属于人鬼的即是祖先及天子歿之威灵；属于地祇的有山川岳渎之神。无论是崇功报德，或祈福禳灾都以天与祖为崇拜对象。《左传》昭公元年载：“山川之神，则水旱厉疫之灾，于是乎索之；日月星辰之神，则雪霜风雨不时，于是乎索之。”而作人鬼的祖先崇拜也有一定的发展。规定“非此族也，不在祀典”。（《礼记·祭法》）认为“神不歿非类，民不祀非族”。（《左传》僖公十年）“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福”。（《礼记·典礼》）神权与王权的结合更为紧密，君王成为天神之子，至高无上的天神已是君王在鬼神世界的代表，故人死后亦可以受其家人及后代的祭祀。《国语·楚语》说：“天子遍祀群神品物，诸侯祀天地、三辰及其土之山川，卿、大夫祀其礼，士、庶人不过其祖。”神权被王权所

掌显而易见，并设立了专司祭祀的官职；起初仅有巫，巫的职能很多，大都以祈祷禁咒方药来行事，大体来说，约有六件。降神，神附在巫的身体上，即《楚辞》所谓“明神降之”的意思；解梦，是古人用于预兆的一种，是神表示意志于人的方法，必需通过巫才能了解；预言，是巫光远宣朗，上下比义的能力。自五行说出，则更为盛行；祈雨，古时祈雨必舞雩，故常以女巫祈雨；医病，古代，巫与医术关系最为密切；占星，在周秦时代最为盛行。随着巫的职能分化，渐次分为专掌典礼的祝。祝主知神明的位次，牺牲器服的数目，颂祷之辞，祝诅之文。之后，巫祝晋升为宗，宗是巫祝的最高地位。然皆隶属于大宗伯，是他们的最高领袖。可见他们在社会政治中，占有很重要的地位。

战国时期，中国进入封建社会，巫祝之教的地位和对社会政治的作用日渐没落，多转为民间陋习，“鬼”也转相于为害作祟的“阴魂”。天师道创教初期，一方面加以改造地吸收了鬼神崇拜及巫祝之术，如对天、地、水三官的信仰，祭酒主请祷之法，祠家亲宗祖父母，乃至后世道教的斋醮礼仪中的赞诰表章，宫观的庙祝等，这些与古代神道有着重要的源头；一方面又与流于民间的落伍巫覡之俗进行了斗争，如天师道中提倡合真道除邪伪，罢淫祀等等。倡导以修道、养寿为中心的神仙道教。

二、神仙信仰

神仙信仰是道教的核心内容。天师道的创立，异于巫覡者，其中最重要的一点就是它提出了“道设生以赏善，设死以威恶”，（《老子想尔注》）“还寿延命，管度世神仙”的神成仙寿的长生思想和宗教道德观念。然这种对神仙思想的信

仰，是综先秦道家学说之精萃，仍离不开西北山岳昆仑以及东南滨海三神山这两个神仙系统。天师道继承和发展了这一信仰，并从此演衍出各种道教的神仙和方术，成为中国道教所独有的最突出特征。因故，英国学者李约瑟在《中国科学技术史》中曾说：“道家思想从一开始就有长生不死的概念，而世界上其它国家没有这方面的例子。这种不死思想，对科学具有难以估计的重要性。”

昆仑神话，发源于西北高原的山岳。在现存神话古籍《山海经》中，昆仑是一个有特殊地位和影响的神话中心。

《海内西经》说：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。……百神之所居。”后世道教所尊奉的上古之神，如：黄帝、嫫祖、西王母、禹、帝江等都住在昆仑山系。山上有壮丽的宫殿，精美的园囿，各种奇花异木，珍禽怪兽；更有用疏圃的池水和大川的神泉制作的不死之药；有“食玉膏，饮神泉”的不死之人。《海外南经》云：“不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。”郭璞尝注曰：“有员丘山，上有不死树（药），食之乃寿；亦有赤泉，饮之不老。”并载在“灵山”有“巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗”等方仙巫士，“从此升降，百药爰在”。郭璞注说是“群巫上下山采之也”。构成了一个极富魅力的神仙世界。至战国时期已大量地传播到中原地带，这是“由于秦国向西拓地与羌、戎的接触日益密切，从而流传了进来^①”。把昆仑那种神奇的人物境地和不死的观念传到了东方，这在《庄子》和《楚辞》中已有显见。同时，由于人们对大海的好奇，萌发了海

① 《中华文史论丛》1979年第二辑顾颉刚《庄子》和《楚辞》中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合。

洋交通的兴趣。加之方仙之士们对神仙境地和仙人仙药的渲染、臆造。于是，在东方海滨便出现了以蓬莱为中心的海上“三神山”，并有了“漱正阳，含朝霞，保神明，入精气”等吐纳导引养形延寿之术，出现了“形解销化，依于鬼神事”的方仙道。（《史记·封禅书》）

由于神仙思想显示着超人间生活的意识，这种超人是不老不死，不为物累，游息自在，无事无为，故为世人所期望和探求，并喜书乐道，以志羡慕。如屈原《楚辞·远游》云：

“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真之休德兮，羨往世之登仙。……餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。”又在离骚、九歌、天问等篇中，都显示着这种超人间生活的神仙意识。《庄子·逍遥游》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。”天地篇中说“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡，三患莫至，身常无殃”。在《老子》里称理想的人格为“圣人”，《庄子》称之为“至人”，“神人”、“真人”等，从名称上也可以看出道家的超人思想渐次发展的历程。圣人是在人间生活的，至人、神人、真人便超脱人间，所谓游于“方外”或“物外”的人。《庄子》中还载有“呼吸以踵的真人”（《大宗师》）；“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申”（《刻意》）的长寿养形的神人；有“上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变”的至人。这些对真人、至人、神人、仙人的赞颂及对仙境的描绘，在《列子》等书中得到了发挥。

当时道家采取民间传说中的超人或神仙生活故事来做其理论的例证，但还未形成求神仙的可能的信仰。至方士们出

来倡导，遂产生出所谓神仙家，于是求不死药，求神仙的便盛行起来。《史记·封禅书》云：“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在渤海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下；临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。”海中三神山上，也有与昆仑一样的壮丽宫阙，珍禽异兽和不死之药。同时，《史记·封禅书》中还说在燕国等有了使人羡慕的方仙之士，他们是宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高为方仙道。《资治通鉴》卷七《秦纪二》亦说：秦始皇二十八年（前219年）初，燕人宋毋忌、羡门子高之徒称有仙道，形解销化之术，燕齐迂怪之士皆争相传习之。这些美妙的仙境、仙药、仙人及方术构成了方仙道，并得方士们大加渲染和倡导，使许多帝王世人为之倾心。虽然总是可望而不可得，但是寻找三神山且宠用方士者在秦汉之时持续不断。秦始皇曾遣用方士徐福、卢生等往海外求仙人、仙药及仙人羡门之属。汉武帝也曾遣方士李少君到海中求蓬莱仙人安期生，尝拜以鬼神方见上的齐人少翁为文成将军，栾大为五利将军。虽然都是徒劳无获，但是由于帝王们的倾心和方士们的转相传习，使方仙道盛行了起来，并结合西方的昆仑神国和古代养形延寿之方，为神仙道教的创立荡开了源头。

三、两汉之黄老道

两汉之黄老道。黄帝为宗，老子为教是道教立道的理论基础。黄帝本是中国传说中的古代明君，为华夏子孙之所宗；老子则是春秋末期的大思想家、哲学家，一代贤哲之士。那

么，怎样又从他们身上孕育出道教呢？这必须从西汉初的黄老之学说起。

西汉初期，为医治战国以来频繁战争，以及秦朝法刑之治给社会、人民带来的伤痕，树立起一个统一的政治学说。汉初，主张以黄老清静无为之学治天下，与民休养生息，形成了以黄老道家思想为主的政治学说，世称“人君南面之术”，史学界称这一时期为“文景之治”。于是，黄老之学并称盛行。《史记·外戚世家》说：“窦太后好黄帝老子之言，帝及太子，诸窦不得不读《黄帝》、《老子》，尊其术。”丞相陈平、曹参也都是黄老道家学说的积极倡导者。太史公曰：“陈丞相平，少时好黄帝、老子之术。”曹参相齐时，就行黄老之治，齐国安集，大称贤相。《史记》本传说：“参为汉相，清静极言合道，然百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称美矣。”但这时的黄老之学乃是作为国家的政治学说，与神仙道教还未发生直接的关系。

汉武帝刘彻，罢黜百家，独尊儒术，但又崇信神仙方士。以董仲舒为代表的儒之今文经学，结合起五行终始说，以谶纬言得失灾异，使儒学出现宗教化的趋向。但由于传统儒家思想的冲突和古文经学之士的排斥，虽终未宗教化，确曾对社会产生过一定的影响。而战国以来的神仙方术虽为武帝所喜，用李少君求蓬莱仙人安期生及仙药，拜文成五利，但因“候祠神人，入海求蓬莱者，终无有验”，并遭惩戒。被社会明智之士攻击为“诞欺怪迂之文”，天子也是“益怠厌方士之怪迂语矣”。在这种情况下，一些颇有精进之心的神仙方士不得不去寻求和探索新的理论依据和养形延寿真术。他们依附和尊崇由外而转于内的黄老学说，宪彰黄帝、老子以重

其言，且在黄老学说中的一些思想又恰与神仙家“保性命之真……聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中”的原理颇为格合。又道家文学每多虚幻，或假托古人神人，也容易与神仙家的神仙故事结合起来。这些都是神仙家与黄老学说的理论依据。加之当时帝王业已把黄老奉之为神明，《资治通鉴》汉纪十二中说：元鼎四年（前113）“（齐人公孙）卿有札书曰：黄帝得宝鼎，是岁己酉朔旦冬至凡三百八十年，黄帝仙登于天。”又对曰：“受此书申公。申公曰，汉兴复当黄帝之时，……宝鼎出而与神通，黄帝接万灵明庭。明庭者，甘泉也。黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下，鼎既成，有龙胡髯下迎黄帝，黄帝上骑龙，与群臣后宫七十余人俱登天。”是故，汉武帝赞叹不已地说：“诚得如黄帝，吾视去妻如脱履耳！”到东汉，又进一步神化了老子，与黄帝同享祭祠。《后汉书》楚王英传说：“英晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀。”汉桓帝刘志则于延熹八年（165）两次遣人于楚苦县祠老子。次年，又祠黄老于濯龙宫。《后汉书》王宠传还说：“宠与国相魏愔，共祭黄老君，求长生福。”由此显示，是时黄老已不是西汉初期的黄老之学，为神仙家所託附，已趋于宗教化的黄老道。其老子的地位更显得日渐抬高，后汉王阜的《老子圣母碑》曾说：“老子者道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元。浮游六虚，出入幽冥。观混合之未别，窥清浊之未分。”已将老子说成是“道”的化身。从此，以宣扬修道养寿的黄老道替代了方仙游术，为道教之创立奠定了基础。

张道陵创立的天师道亦是尊托黄老，《汉天师世家》宋濂序曾以张姓出自姬姓轩辕子青阳氏第五子挥，并说张道陵“喜

读老子，昼夜不倦”。又说他是汉留侯张子房的八世孙。刘宋时的《三天内解经》亦说：光武之后，汉世渐衰，太上愍之。故取张良玄孙张道陵显明道气，以助汉世。张良曾为“帝者师，封万户，位列侯”，后弃人间事，从赤松子游，学辟谷、导引轻身之术。其权谋之计，功成名遂而身退的思想，无不会于老子或从《老子》脱化而来，是可作一臆之见。而在张道陵创教及系师张鲁宣教的过程中，尊黄老、行清静治世修道的思想则更易显见。是故，近代著名道教学者陈樱宁先生就曾说：黄老之学是道教的理论基础，它发展成为黄老道，也就是早期道教的开始。东汉末期，张角所创立的“太平道”和张道陵所创立的“天师道”同是黄老道两支组织形态各异的流派。太平道因“黄巾”起义失败而化解，天师道得张鲁的推行和发展，遂成为中国道教的开端。

第二节 天师道的创立和形成

前面所述殷周鬼神崇拜及巫祝之事，战国时方仙道与神仙信仰和两汉黄老道，都尚未发展成为一个有经典、组织、教义、教祖的宗教系统，只能说是天师道的渊起之源。至汉末顺帝年间张道陵立道宣教，天师道才在中国古之信仰基础上建立和形成起来。

张道陵，原名张陵。本是一介儒生，通达五经，为太学生。曾以直言极谏科中拜巴郡江州令（今重庆）。但由于西汉所遗留下的社会，阶级矛盾激烈。诸如哀帝时鲍宣上书所陈民之七亡七死：即阴阳不和，水旱为灾；县官重责，更赋租税；贪吏并公，受取不已；豪强大姓，蚕食亡厌；苛吏徭役，失农桑时；部落鼓鸣，男女遮遮；盗贼报略，取民财物之七亡。酷吏毆杀，治

狱深刻，冤陷亡辜；盗贼横死；怨仇相残；岁恶饥饿，时气疾病之七死。加之儒生造讖以推论灾异，土地所有的悬殊，富者田连阡陌，贫者无立锥之地，隐下严重的社会危机。虽然到东汉初矛盾暂时有所缓和。可是，阶级矛盾，土地问题，灾难病疫，思想领域中的讖纬之事并未得到根治，随之而来的外戚、宦官之间的权贵之争又已潜伏，到汉章帝死后社会政治便又进入黑暗时期。张道陵乃一有识之士，看到这种社会政治的境况，目注巴蜀炽盛的没落巫风故俗。《三天内解经》卷上曾说：“自从汉光武之后，世俗渐衰，人鬼交错”。遂无意仕途，且自喜好黄老清静、养生之道。《神仙传》则说他叹曰：“此无益于生命，遂学长生之道。”

张道陵修道的经历史籍少载，《汉天师世家》说其谢官后，曾归隐洛阳北邙山修炼三年。建初五年(80年)，汉章帝征诏不就。永元初，和帝征为太傅，冀县侯，三诏不就。游淮居桐柏太平山，又独与弟子王长从淮入江西鄱阳，登乐平零子峰，在双鹤的导引下，遂弃其地，溯流入云锦山，于此炼九天神丹，因丹成有龙虎现，故山因名为龙虎山。时年六十余的张道陵，吃了丹后是身容益壮。这个故事《仙鉴》等道书中也有类似的记载，《古今图书集成·神异典》引《女仙传》还说：“三天法师张道陵之妻，同隐龙虎山修三元默朝之道。”虽说这些记述都是出于道教的神仙传记，难以置信，但传记故事毕竟是历史的反映。而且，在今之龙虎山，张天师炼丹井，丹灶、草堂等遗迹和故事犹存，并在唐代的诗赋中已有所言。唐吴武陵诗曰：龙虎山中紫翠烟，青精颜色四时妍。桃枝惯见花成实，瀛岛重闻海变田。五斗米仙真有道，一楼神药岂无缘？秋风吹绿衰陵草，的的黄金飞上

天”（见《龙虎志·艺文》）。

张道陵在龙虎山隐修之后，复往嵩山，传于石室中得《三皇内文》、《黄帝九鼎丹书》等（见《神仙传》及《汉天师世家》）。《三洞珠囊》卷五引《道学传》第二也说：“张天师弃家学道，负经而行，入嵩高山石室，隐斋九年。周流五岳，精思积感，真降道成。（至）号曰天师。”汉顺帝年间（126—144）到四川，以鹤鸣山^①为中心，宣道布化，创立了天师道教（俗称五斗米道）。东晋常璩《华阳国志·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，以惑百姓。”《后汉书·刘焉传》中亦说他顺帝时客居于蜀，学道于鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。云“受其道者，辄出五斗米，故谓之米贼。”又晋时葛洪《神仙传》则说：“闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山。乃与弟子入蜀，住鹤鸣，著作道书二十四篇。”从以上史籍皆言见其于四川鹤鸣山著书授道行化，不过史则贬之为“以惑百姓”云云。但史书所载甚略，若要比较全面地了解张道陵宣道布教之行为事迹，当以葛洪《神仙传》较详。该《传》虽也是神仙传记之语，倘若弃去虚饰，综合史书及天师道章本予以查考，当会发现其并非全系不经之谈。反之，还可呈当时天师道之行为事迹。

一、著作道书

《华阳国志》和《后汉书》中已言张道陵造作道书（或曰符书），《神仙传》中言著作道书二十四篇，详陈篇数。又

^① 鹤鸣山，一作鹄鸣山，在今成都市大邑县北30里处，传说山有石鹤，鸣则仙人出，张陵居此有鸣。尝有鹤一双，新成老去，年复一年居于此。山中今仍有授经台、三宫殿等。

《三国志·张鲁传》亦载：“张陵客蜀，学道鹤（即鹤）鸣山中，造作道书。”其著作的道书究竟若何，《魏书·释老志》载云：“张陵受道于鹤鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。斋祠跪拜，各成法道，有三元九府百二十官，一切诸神，咸所统摄。……其书多有禁秘，非其徒也不得辄见。”刘宋时陆修静《道门科略》也云“下千二百官章文”。唐时所编的佛教类书《法苑珠林》六十九《妄传邪教》条说：“后汉时，张陵造《灵宝经》及章醮等道书二十四卷。”汉末《张普题字碑》则云天师道祭酒“诣受微经十二卷。”南北朝以来的道书则多言是太上降授。《道教义枢》说：“按《正一经》有《太平洞极之经》一百四十四卷。……汉安元年（142年）太上亲授天师，流传兹曰。”刘宋时徐氏《三天内解经》，《要修科仪戒律钞》卷一引《太真科》及《云笈七签》卷六则皆言太上亲授张道陵天师《正一盟威妙经》、《正一科术要道法文》、“三天正法”等道书。从以上所列书目来看，虽不无后世道徒附托天师张道陵以增其华之事，但天师创教初期确也有了道书符章，以布教化是无疑的。

二、尊奉老子

老子在汉以来已日渐神化，但被奉为道教之尊，当是天师道。史载老子尝为周柱下史，《神仙传》则说：“张道陵精思炼志，忽有天人下，……或自称柱下史，或称东海小童，乃授陵以新出正一明（盟）威之道”。张道陵自称“太清玄元”，从道书解释来看亦融尊老之意。早期天师道经典《想尔注》说：“一散形为气，聚形为太上老君。”道教以老君处三天之一的太清境，《淮南子·道应训》说：“太清，元气之清者也。”《三天内解经》云：“玄元始三气，生玄妙玉

女，因生老子。”《正一法文天师教戒科经》则云：玄青为天，元白为道，始黄为地。是天师张道陵已以太上老君之道而自尊，奉太上为降授大道的教祖。晋以来天师道上章时又称“太清玄元无上三天无极大道”，谓“道源本起于无先，……而有太清玄元无上三天无极大道，太上老君……。今世上章书太清，正谓此诸天真也。”（见《三天内解经》）并言太上老君拜张道陵为“正一平气三天之师”，由此看来，六朝时是更系统化了。

三、新出正一之道

汉末所遗的《张普碑》已云“道正一元”，“祭酒约施天师道”。魏晋时《正一法文天师教戒科经》、《神仙传》亦皆云太上授张天师（或言造出）“正一盟威之道。”道教自来就以此称之，或尊称“天师道”，宋以后则又简称“正一道”，并认为正一道是新出的治邪修身的真一不二之道。《天师教戒科经》说：“修行正身，真气未附，邪恶皆去。”陆先生《道门科略》中也说：“太上……授天师正一盟威之道，禁戒科律，检示万民逆顺祸福功过，令知好恶。”又说正一盟威之教是荡涤宇宙、明正三五。罢诸禁心，使不得再有淫邪之鬼（巫鬼）。以清约治民，即：“神不饮食，师不受钱。”这样使民人内修慈孝，外行敬让。以佐时理化，助国扶命。旨在匡扶正教，助国理化。这种思想并在《想尔注》中也有表现，注中屡斥种种邪文伪道，云：“治国之君务修道德，忠臣辅佐在行道。道普德溢，太平至矣。”《三天内解经》中又谓其道是新出为罢除六天故气（即鬼道巫教）的“三天正法”，也曾被佛教指责是“妄称真道”。

四、设神明化俗治病

《神仙传》中说张道陵得受正一盟威之道后，能治病，百姓翕然奉事以为师，弟子户至数万。又云：“陵又欲廉耻治人，不喜施刑罚，乃立条制，使有疾病者皆疏记生身已来所犯之事，乃手书投水中，与神明共盟约，不得复犯法，当以身死为约。于是，百姓计愈，邂逅疾病，辄当首过，一则得愈，二使羞渐，不敢重犯。且畏天地而致。”并“领人修复道路，不修复者皆使疾病。”可见张道陵创教之初，是以神明去威恶化俗，清约廉耻以治民。《三天内解经》曾记张道陵于永寿三年与汉帝朝臣与天地水三官大岁将军共约，并载有太上老君、太上丈人、天帝君，九老仙都君，九气丈人，百千万重道气，千二百官君，太清玉陛下等天师道的天真神明。在今存辑载早期天师道章本官仪的《正一法文经章官品》^①中亦列有名目繁多的天地各方神君，可窥张道陵立教设神明之事。并与人之疾病联系起来，以增其较。因为后汉以来，疾疫流行，《后汉书·五行志》载安帝、桓帝时就数次大疫，死者无数，在那缺医少药的医学不发达的时代，疾病可谓为人民最大的灾厄。迷信者则多以为是鬼魅所致，巴蜀较中原地区当是有过之而不及。张道陵融化了这一俗风，简之为自首己过，手书投水。《内解经》说：“疾病者，但令从年七岁有识以来首谢所犯罪过，立诸诡仪章符，救疗久病。”天师道言是盟威之道，是言还有盟威鬼神之力。同时又以符水治病，教人修生之道。《道门科略》中说：若疾病之人，不胜汤药针灸，惟服符饮人及首生年以来所犯罪过，罪应死者，皆为原赦积疾因病，莫不生全。”提出“上德神仙，中德倍寿、下德延年。”

① 陈国符先生《道藏源流考》附录四，《南北朝天师道考长编·奏章第七》。指出是早期天师道经典。

陶弘景《登真隐诀》卷下《入静》条曾引《千二百官仪》又言：“万福君五人……，主辟斥故气，精崇、注气，却死来生，却祸来福。”《经章官品》中录有咒鬼收精，令脱病厄之法，有治玉女医疾，治风毒癩疾，五疔伤寒，久疾淋露，疟疾，呕逆咳嗽，杂病，杂疾等诸条。其重生思想在《想尔注》中更有了重要发挥。

五、立治布化，祭酒为长

葛洪曾说陵受道被百姓奉事为师后，即立祭酒，分领其户，有如官长并立制度，修应治桥道。六朝道书皆云张天师置二十四治^①，《云笈七签》卷二十八《二十八治》说：“谨按《张天师二十四治图》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，合二十八宿，付天师张道陵奉行布化。”其二十四治的名称是，上八治为：阳平、鹿堂、鹤鸣山、漓沅山、葛璜山、庚除、秦中、真多；中八治为：昌利、隶上、涌泉、稠梗、北平、本竹、蒙秦、平盖；下八治为：云台山、涪口、后城山、公墓、平冈、主簿山、玉局、北邙山。又云：天师立加冈氏、白石、钟茂、具山四治付嗣师，以备（应）二十八宿，后张衡又立八品配治，张鲁增立八品遊治，又有三十六静庐，为道民静修之所。这些治实际上就是天师道的教区组织，主要分布在巴蜀（今四川），汉中一带。其以阳平（在今彭县）、鹿堂（在今绵竹）、鹤鸣（在今大邑县）为上三治，阳平一治最为大，《广弘明集》卷八《二教论》说：“依张鲁蜀纪，凡有二十四治，而阳平一治最为大者，今道士上章及

^① 《正一法文天师教戒科经》，《道门科略》，《三天内解经》等。

奏符，厌皆称阳平，重其本故也。”二十四治中以天师遣祭酒为长，领导各治的活动，并把奉道者按治编户著籍，名为道科宅录。《道门科略》说：“天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属。”又说：“道科宅录，此是民之副籍，男女口数，悉应注上，守宅之官，以之为正。”其职是为祭酒，祭酒本是古代主持祀礼宴飨的人，《后汉书·徐防传》注曰：“太常差选有聪明威重一人为祭酒。”天师道借用其名。

天师道在各治的主要活动有“付天仓”及“三会”。“付天仓”即每年依会之十月一日，同集于天师治（即阳平治），向师治交纳信米，以作饥年灾荒之用。“三会”即奉道者一年三次朝会于师治，进行录籍、迁赏、庆生、建功、闻科戒等活动。陆先生《道门科略》说：“令正月七日，七月七日，十月五日，一年三会，民各投集本治。师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿。三宣五令，令民知之。其天官地神咸会师治，对校文书。师、民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟民还家，当以闻科禁威仪，教敕大小，务共奉行。”《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》则说：十月五日清旦，朝会天师治，列行集入治堂前，北向，俱拜伏地，听堂上主者宣令科戒。”《赤松子章历》卷二还言，此日要上章受度法篆。以正月七日名举迁赏会，七月七日名庆生中会，十月五日名建功大会。旨在消灾散祸，以祈景福，宣教正籍。

综上所述，张道陵初创的天师正一道，不仅已有了经典科教，其教区组织也已是遍布巴蜀、其教义、组织到张鲁时又得到发展。

第三节 张鲁布道及《老子想尔注》

一、系师张鲁布道

张道陵在蜀中开创天师道教，经典、教义、组织等方面业已基本完备，二十四治之教区已是遍布巴蜀及汉中之地。陵羽化，子张衡、孙张鲁嗣行其道，使天师道得以传衍和发展。后世道教称其为“三师”者，即天师张道陵、嗣师张衡、系师张鲁。

嗣师张衡史典记载甚少，只说是“陵死，子衡传其业。”

《云笈七签》卷二十八《张天师二十四治图·阳平治》条曰：“嗣师，天师子也，讳衡，字灵真，为人广智，志节高亮，隐习仙业，汉孝灵帝(168—188年)征为郎中，不就。以光和二年(179)正月十五日己巳于山(阳平山)升仙，立治碑一双在门，名曰嗣师治也。”关于系师张鲁及其行事作为，《华阳国志》、《三国志》、《后汉书》、《资治通鉴》等古籍及其道书中，所载较多。《华阳国志·汉中志》中说：“衡死，子鲁传其业。鲁字公祺，以鬼道贝信于益州牧刘焉。鲁母有少容(年老而貌似少年)，往来焉家。初平中(190—193年)，以鲁为督义司马。往汉中，断谷道。鲁既至，行宽惠，以鬼道教。立义舍，置义米、义肉其中，行者取之，量腹而已。不得过，过多云鬼病之。其市肆贾平亦然。犯法者三原(原谅)而后行刑。学道未信者谓之‘鬼卒’，后乃为‘祭酒’。巴、汉夷民多信之。其奉道限出五斗米，故世谓之‘米道’”。在《三国志·张修传》中亦有类似的记载，并言刘焉死后，其子刘璋代立，以张鲁不顺而杀鲁家室。又说：张鲁雄据巴、汉三十余年。汉末，力不能征，遂封鲁为镇夷中郎将，

领汉宁太守，只通作贡献而已。从以上记载来看，到张鲁时，天师道已在巴蜀拥有了一定的实力，鲁为道门之领袖，所以鲁被刘焉拜为督义司马，统兵取汉中。他占据汉中后，又继行祖道，以教代政，政教合一。并根据当时的情况，采取了一些新的统治策略。其主要体现在以下两个方面：

（一）设立义舍。

由于汉末兵厄之灾，使人们颠沛流离，生活潦倒，无有安定之日。张鲁得汉中后，既是宗教领袖，又是一方之官长，汉中在当时得以暂时安定。张鲁为行宗教之善化，遂令于道路之上设立义舍，置义米义肉与行人食用，以鬼神威恶禁贪。《后汉书·刘焉传》中载：“诸祭酒各起义舍于路，同之亭传，具置米肉以给行旅。食者量腹取足，过多则鬼能病之。”《三国志》本传中亦有所记。其义米义食之由来，自然是取之于民而用之于民。张道陵创教时就有纳信米五斗以付天仓之说。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》说：家家立靖，崇仰信米五斗，以立造化和五性之气。家口命籍，系之于米，年年依会，十月一日同集天师治，付天仓，及五十里亭中，以防凶年饥民往来之乏；往来之人不装粮也。大概是因此而被人误斥为“米贼”或“米道”。其实，五斗之量，也只有今日一斗而已。作为信道者的表信，只要百姓安居乐业，不扰于兵灾困竭，信道之米是不足成其负担的。

（二）政教合一，行宽惠之政。

诸史皆云，张鲁在汉中不置长史，以天师道祭酒为治，对于犯法者，原谅三次而不改者，始行之以刑。这实际是黄老治国思想的反映。鲁自号“师君”，初来学道者名为“鬼卒”，后号“祭酒”，众多者又名曰“理头”。强调学道者要

“诚信不听欺诈”。有病者行首过之法。《后汉书·刘焉传》说：“鲁遂自号师君，其来学者，初名为鬼卒，后号祭酒。祭酒各领部众，众多者名曰理头，皆校以诚信，不听欺妄。有病但令首过而已。”

由于张鲁行教以治政，并增饰上述两方面的内容，使汉中暂时成为人民的安居乐园，深得道俗之拥护，史称“民夷信向”。《三国志》本传中载：韩遂、马超之乱，关西民从子午谷奔入者数万家。从而，壮大了张鲁天师道的声势。《资治通鉴·汉纪》曾说：“流移寄在其地者，不敢不奉其道”，后来又袭取了巴郡。《后汉书·刘焉传》也说：“鲁部典多在巴土，鲁因袭取之，遂雄于巴汉。”有关张鲁在汉中行道之为，《三国志·张鲁传》中注引《典略》还有一段记载：“光和中（178—183年），东方有张角，汉中有张修。……角为太平道，修为五斗米道。……修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令、祭酒，主以《老子五千文》，使都习。号奸令为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓字，说服罪之意。作三通，其一上之山，着山上；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。……后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。……又教人使自隐。有小过者，当循道（修路）百步，则罪除。又依月令，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。”张修在汉中所行之道与张道陵在蜀中所行道教内容基本相同，似张修已是归依于天师道的一方头领。张修死后，及张鲁占据汉中，又增饰其法。一为“三官手书”，《神仙传》谓张道陵时，已有“手书投水中，与神明共盟约。”后演续为道教原始的主要信仰，被奉之

为“三官大帝”，谓天官赐福，地官攘灾，水官解厄；二为依月令春夏禁杀；又禁酒。表现了天师道顺应自然之道及好生之义。

关于张修其人，南朝刘宋时裴松之曾注曰：张修即是张衡，乃《典略》之误。近代大多数学者皆谓非《典略》之误。陈寿在《三国志》张鲁本传中说：张鲁与别部司马张修同取汉中，后鲁袭修杀之，并其众。而且《华阳国志》卷十亦言载有米贼张修，谓：“固（原汉中太守苏固）为米贼张修所杀。”同时，在《后汉书·灵帝纪》中又言：“中平元年（184年），秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”唐李贤尝注引《刘艾纪》说：“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为五斗米师。”这三处所言的张修皆谓是“米道”。众说纷纭，莫衷一是。从《典略》记载及张鲁行事作为来看，张鲁不可能去杀已在汉中行道的张修，疑这三处所言张修其人并非一时一人。况且，当时所谓的巫人米道本来就是巴蜀地区原有之信仰。三师行道时，曾与其道进行融合和斗争。

总之，张鲁在汉中统治了三十年之久，时呈太平景象。到建安二十年（215），曹操兵进蜀汉，攻取了汉中。《后汉书·刘焉传》云：“鲁自在汉川垂三十年，闻曹操征之，至阳平（即今陕西勉县西阳平关），欲举汉中降。其弟卫不听，率众数万，拒关固守，操破卫，斩之。鲁闻阳平已陷，将稽顙归降。阎圃（鲁之功曹，即谋士）说曰：‘今以急往，其功为轻，不如且依巴中，然后委质，功必多。’于是乃奔南山，左右欲悉焚宝货仓库。鲁曰：‘本欲归命国家，其意未遂。今日之走，以避锋锐，非有恶意。’遂封藏而去。操入南郑，甚嘉之。又以鲁本有善意，遣人慰安之。鲁即与家属出迎，拜镇南将军，封阆中侯，邑万户。将还中国（中原地区），待以

客礼，封鲁五子及闾阖等皆为列侯。鲁卒，谥曰原侯，子富嗣。”张鲁投降曹操后，待遇可谓甚厚。《三国志》还说曹操之子曹宇（亦名彭祖）、尝娶张鲁之女。但实际用意是想通过张鲁这个宗教领袖，来安抚巴蜀、汉中地区的徒众。同时，又采取了和平瓦解的方式，分化张鲁天师道的组织和势力。史载曹操得了汉中后，拨汉中民数万户以实长安及三辅。《华阳国志》则说：“迁其民于关陇”（今陕西、甘肃境内）张鲁及其僚属则被迁到中原洛阳地带，陶弘景《真诰》卷四尝注云：“张系师为镇南将军，建安二十一年亡，葬于邳东”。由此，天师道始得向北传播。又张鲁的第三个儿子张盛，尝历官奉东都尉，散骑侍郎，被封为都亭侯，但盛弃官南游，回到江西龙虎山，继传祖业，使天师道在南方渐渐兴盛起来，龙虎山也成为天师道的中心，历代天师世居于山中。

二、《老子想尔注》

天师道尊老子为教祖，以《老子五千文》为道民所习之典。《三国志》引《典略》云：张修在汉中以祭酒主以《老子五千文》，使都习，后张鲁增饰之。推崇老子之事，张道陵时已行，并在巴蜀产生了一定的影响。《北史·泉企传》中说：

“巴俗事道，尤重老子术。”但五千文为谁删定，《茅山志》卷九道山册云：“按《登真隐诀》隐居云：《老子道德经》有玄师杨真人（杨羲）手书，张镇南古本。镇南即汉天师第三代系师鲁，魏武帝表为镇南将军者也。其所谓为五千文者，有五千字也。数系师《内经》，有四千九百九十九字。由来阙一，是作三十辐，应作卅辐。盖从省文耳，非正体也。”《真诰》卷十七中又言，有系师注《老子内解》，巴黎所藏敦煌唐写本《老子》（6453号）德经卷尾特注“《五千文》上下二卷，

合八十一章，四千九百九十九字。”并题识曰：“太极左仙公序，系师定，河上真人章句。”依上所述，《五千文》当是由系师张鲁删定。

又早期天师道还有重要之作《老子想尔注》，其最早著录见于唐陆德明的《经典释文·叙录》，云“想余(尔)注二卷。杜光庭《道德真经广圣义序》和唐玄宗《御制道德真经疏外传》皆曰：想尔注二卷。五代《三洞奉道科诫仪范》卷五“法次仪品”亦著录说，想尔注二卷。唐朝及其当时道教的道书中，已有提及或征引其文。唐孙思邈《摄养枕中方》曾引有《想尔注》“勿与人争曲直”语。李荣的《道德真经注疏》卷二亦有征引。在《道藏阙经目录》中，著录《想尔注老子道德经》二卷。唐宋以后，基本是寂若无闻，乃至沉沦湮迹。直到清光绪二十五年(1899)方于甘肃敦煌莫高窟出现其残卷。但原件已被英国人斯坦因掠走，藏于伦敦博物馆。卷末题《老子道经上》，下注《想尔》二字分行。经文起“则民不争亦不盗”，终“悉皆自正矣”。即道经“使民不争”、“天下自正”的注文。基本上是上篇《道经》的注释本。据近代学者王重民、饶宗颐等考证，原件为六朝(222—589年)时的写本，是早期天师道教的道典。

关于其注作者，唐陆德明说：“不详何人，一云张鲁，或云刘表。”(《经典释文》)唐玄宗《御疏外传》和杜光庭《广圣义疏序》俱言：“三天法师张道陵注。”刘表尚儒，不可能以道流的口气注道经。《传授经戒注诀·序次第一》(唐时道经，近人饶宗颐在《选堂集林·想尔注考略》文中，认为是六朝时道书。见《诸藏》)尝著录：“老君道经上想尔训，德经下想尔训”。谓“系师得道，化道西蜀，蜀风浅未，未晓深

言。託遼想尔，以训初回。”《洞真太上太霄琅书》卷四《为师诀》第十亦云：“系师想尔”。是近代学者考证多以为是系师张鲁所注，道徒尊托于张道陵。又《太霄琅书》云：“想尔以道统数，故先云经而后言五千。”饶宗颐在《考略》中说：

“想尔本后言五千，是以道统数，此可推知原书卷末经文之后，必标五千字数。《为师诀》明云‘系师想尔’，知系师本确为五千文本，亦可证明。”饶以为想尔注为五千文本，与系师张镇南本相同。陈世骧也说：“《想尔》所注之经文，盖即此不分章，五千文最早之本也。”（《清华学报》，1956年《想尔老子道经敦煌残卷论证》）

《想尔注》的出现，为我们研究天师道教早期的教义内容提供了直接而又宝贵的资料，它推尊老子，宣扬信行真道，重生道，务清静，守道奉诫，积善成功，致太平及敬仰天道等思想（参见《道协会刊》第十二期，李养正先生《老子想尔注》与五斗米道）。略述于下：

（一）尊老君及黄帝

《想尔》在注经“载营魄抱一，能无离”说：一者道也。……一，在天地外，入在天地间，往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。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。”认为“一”就是道，无处不在。并巧妙而又合理地把“老君”尊奉为至高无上，无处不在“道”的形身。但黄帝只是个仁圣神明之君，谓“黄帝仁圣，知后世意。”“人不解黄帝微意，……而恶心不改，可谓大恶也。”《注》中还说：“道使黄帝为之。”这倒颇例似庄子所记黄帝问道于崆峒。

（二）信行真道重生道

《注》中提出“演真涤除邪文”，“不事邪伪伎巧”。在注经“知慧出有大伪”云：“真道藏邪文，世间常伪技称道教，皆为大伪，不可用。何谓邪文？其五经半入邪，其经以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳。”毁汉儒为“诈圣知邪文”。尸人，《说文》云：“陈也，象卧之形。”段玉裁注曰“祭祀之尸本象神而阵，而祭者因主之。”《仪礼·士虞礼》云：“祝延尸”。《古汉语常用字典》释为“古代祭祀时代表死者受祭的人”。疑《想尔》是指巫鬼淫祀。《正一法文天师教戒科经·天师教》中也云：“不见人种（种民）但尸民。”《注》中也说：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。”可见巫教淫祀亦被斥为邪道。所谓“真道”即“正一盟威之道”，长生之道，云：行道者生，失道者死，认为“生，道之别体也。”提出“归志于道，唯愿长生”。凡“欲求仙寿天福，要在信道”。

（三）奉守道诫

在《想尔注》中言及道诫逾三十多处。如“尊道行诫”，“自威以道诫”，“人欲举动勿违道诫”，“结志为生，务从道诫”，“志意不可盈溢违道诫”等。谓“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。”关于其诫，孟安排《道教义枢》卷二曾言“想尔九戒”，今《道藏》有《太上老君经律中》前题有《道德尊经想尔戒》，文曰“行无为，行柔弱，行守雌勿先动（此为上最三行），行无名，行清静，行诸善（此中最三行），行无欲，行知止足，行推让（此下最三行）”，合为九行，按语曰：“此九行，二篇八十一章，集会为道舍，尊卑同科。备上行者神仙，六行者倍寿，三行者增年不横夭。”结合《想尔注》的思想，此九行当为天

师道教早期的道诫。

(四) 积精成神，积善成功

《注》中说：“精者，道之别气也，入人身中为根本”。认为“仙士实精以生，今人失精而死”，是所以“精结为神，欲神不死，当结精自守。”只要精宝神守，即可“神成仙寿”。但宝精当行善、积善，谓“道设生以赏善，设死以威恶”，“行善，道随之；行恶，害随之也”。如能积善功，“则其精神与天通，设欲侵害者，天既救之”。是“夫欲宝精，百善当修，万善当备，调和五行，喜怒悉去。”但“行善不积，源不通，水必殄干”。以此来要求人们行善，修善，宣扬其宗教道德观。

(五) 清静为本

清静是修养处世的主要教义。《想尔注》已把“清静”视为修生合道的根本。云：“求生之人，与不谢，夺不恨，不随俗转移，真思志道。”这是其注《经》“浊以静之徐清”时所说。在注“归根曰静。静曰复命，复命曰常”时又说：“道气归根，愈当清静”。认为“知宝根清静，复命之常法也”。“入清静，合自然，可久也”，“不合清静，不可久也。”久即长生。所以“道人当日重精神，清静为本”，以成长生久视之道。在修养过程中始终贯穿着清静的教义。

(六) 修道务德致太平

《想尔注》在宣扬天师道教义的同时，也表述了他的社会政治思想。云“治国之君，务修道德，忠臣辅佐，务在行道。道普德溢，太平至矣”。认为“人臣不能忠孝至诚感天，民治身不能仙寿，佐君不能致太平。”是所以“人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心凿道意。”只有君臣都行道修德，国才可能得致太平。反对兵革之劳，认为“兵者非道所喜”，

“但当信道，去武略耳”。他这种致太平，去兵革的思想，在一定程度上也反映当时劳动人民对太平的渴望。

第四节 天师道与巫教及太平道的关系

一、天师道教与巫教

巫教经过奴隶社会的黄金时期，到春秋战国时期已走向没落。汉末，没落的巫教流行于民间，成为社会的故陋之习。

《风俗通义》卷下载：汉末“会稽俗多淫祀，好筮卜。”《后汉书·王符传》中云：当时“妇女中馈，休其蚕织，而起事巫祝，鼓舞事神，以欺细民，荧惑百姓。”亦曾遭到朝政的禁毁。汉桓帝时曾诏令“悉毁诸房祀”。《后汉书·梁巴传》还载他：“乃悉毁坏房祀，剪理奸巫”。而在天师道教创立之地的巴蜀（今四川），因地处僻远，交通不便，并是夷、羌、氐等少数民族的聚居之所，其人文素质自然落后于中原民族。所以，在这块土地上仍是原始巫教与没落巫风的盛行之地。

《华阳国志·蜀志》说：“民失在徵巫，好鬼妖。”《后汉书·西南夷传》说这里人“俗好巫鬼禁忌”。道书也多云：“汉代入鬼交杂，精邪遍行。”^①曹魏时天师教经则云：“今故下教作七言……走气八极周复还，观视百姓夷胡秦，不见人种（种民）但尸民（替死者受祭之人）。”《想尔注》尝云：尸人所作，悉邪耳。”张道陵就是在这种历史、地理的环境下开创天师道教的，在行化之中有斗争也有融合。近代学者王家祐先生曾说：“张陵的天师道（或正一盟威道）是黄老儒墨在巴蜀（四川）地区的土壤上开放的一枝奇花。是吸取了巴（蜀）

^① 见《赤松子章历》卷一及陆修静《道门科略》《三天内解经》等。

族的原始巫术（鬼道）与地区传统民俗而创成的。在建成天师正一教的过程中是有团结又有斗争的，这就是对巴人‘五斗米道’的融合和改造，张陵在巴蜀巫道基础上改造创立的天师道是真正的‘道教’”。张道陵本是一个太学生，又在巴地为过官。所以，他深深地了解社会和巴蜀的巫道陋习，欲施改变，遂游访参学黄老之道，以蜀人纯厚，遂又回到蜀中，以正一之道教民去邪伪以合真。其正一之义实即：与神明盟约，使民合道成真。因其地故俗熏重，为顺乎民情，团结民夷，吸受和融合了某些符合神道设教的内容。对巫鬼淫祀则进行了斗争。

（一）融合与改造

李膺《蜀记》载：“张道陵居于丘社中，得咒鬼术书，遂解鬼法，入鹤鸣山，自称天师。”张天师既得巫术鬼法，是可有针对性地“造作道书，以惑百姓”。天师、系师皆作“三官手书”，三官信仰当是原自古代对天、地、山川的自然崇拜，也是当时聚居巴蜀少数民族的原始信仰，《三国志》引《典略》说米道张修作三官手书以为病者请祷，后张鲁饰之。到晋代氏族苻坚和羌族姚长等其上层人物，仍都保留着“三官”之类的信仰（见《晋书》本传）。《弘明集·笑道论》说：“按三张之术，畏鬼科曰：左佩太极章，右佩昆吾铁，指则停空，拟鬼千里血。又造黄神越章杀鬼，朱章杀人。或为涂炭者，黄土泥面，驢辗泥中，悬头着柱，打拍使熟。”又言道士上章语“同俗巫解奏之典。”关于涂炭斋法，《洞玄灵宝五感文》有云：“法于露天立坛，安栏格。斋人……悉以黄土泥额，被发着栏格，反首缚，口中衔壁，覆卧于地，开两脚，相去三尺，叩头忏谢。”释玄光则说：“事起张鲁，氏夷难化，故制斯

法。……此法指在边陲，不施华夏（《全齐文》卷26）。蓬头泥额，本是巫覡所为，但三张施此法，似是针对巴蜀原始而纯厚，所设立的教法。

又五斗米道，“五斗”一词，一般多据文献释为量器的斗，连接“米道”二字，谓道徒入道与治病须纳爓信米五斗。清人沈曾植则认为是崇拜五方斗星得名，王家祐先生认为：五斗米道是构成汉族大集团中部分人民的（氏羌族系）原始宗教。云：“所谓‘五斗米道，既不蜀道，也不是巴道，而是巴蜀族的合道。‘米’即‘弥羌，之‘弥’。”又说：“‘五斗’初亦族别之称呼。如‘五谿’，‘五都’，‘五茶，皆夷族名也”（王家祐先生《道教论稿》）。蒙文通先生在《道教史琐谈》一文中引《晋书》又记：“五斗叟郝索聚众为乱”说，叟即西南民族之称，知五斗米教原行于西南少数民族。”与系师张鲁同时期的张修其人，被称之为五斗米道，米贼，或谓巴郡巫人张修反。《樊敏碑》中曾说：“米巫殄虐，续蠹青羌，奸狡并起，陷附者众。”而三张之道史也尝称米道或鬼道教民。一方面或是因纳五斗米之故；另一方面，张鲁尝饰五斗米道者张修之法，《晋书·李特传》又说：汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓。资人敬信巫覡，多往奉之。”依此来看，张鲁之教在形式上曾和鬼道有所融合，并以黄老道的思想对其进行了改造。道书则皆言张道陵所行之道是正一盟威之道。陆先生《道门科略》对“盟威清约之正教”注云：盟威法师不受钱，神不饮食，谓之清约。……千精万灵，一切神祇，皆所废弃，临奉老君三师，谓之正教。”对待巫鬼之教，以盟威清约正之。

（二）与巫教斗争。

道书尝载云张道陵闻巴蜀沴气为害，奉老君之命遂往治

之。西城有白虎神饮人血，以人为祭，召而戒之。又汉安二年七月张天师登青城山，山有鬼城鬼市鬼众，分为八部，日为民害，各有鬼帅。天师遂于青城大战众鬼帅，制伏外道邪魔。诛绝邪伪。命五方八部六天鬼神，俱会盟于青城山黄帝坛下，使人处阳明，鬼处幽暗，悉破毁其城市。使六天鬼王归于北丰，八部鬼帅窜于西城。妖厉衰息，蜀人感化。从这些传记描述中亦反映了张天师与鬼道，淫祀作斗争的事例。至今在青城山中仍流传有张天师誓鬼台，羊马（魔）台，鬼界碑等制伏鬼魔的遗迹。

而且，关于天师道与巫觋鬼道淫祀斗争的事实在六朝道书中已有了普遍地反映。陆修静《道门科略》说：“太上老君以下古委烈，淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱。六天古气，称官上号，构合百精及五伤之鬼。……导从鬼兵，军行师止，游放天地，擅行威福，责人殄祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾才竭产，不蒙其祐，反受其患，枉死横夭，不可称数。”陈鬼道淫祀之害，由是“太上患其若此，故授天师正一盟威之道，令民知好恶。”并“诛符伐庙，杀鬼生人，”以“荡涤宇宙，明正三五，”使“不得复有淫邪之鬼。罢诸禁心，清约治民。教民内修慈孝，外行敬让。”所谓“六天古（通故）气”，即魔王邪鬼及妨害亿兆者，悉名为六天古气。（见《道典论》引《太上太真科经》）《三天内解经》说：“……反至汉世，群邪滋盛，六天气勃，三道交错，疠气纵横，医巫滋彰，皆弃真从伪，絃歌鼓舞，烹杀六畜，酌祭邪鬼，天民夭横，暴死狼藉。”是所以老君拜张道陵为太玄都正一平炁三天之师，以三天正法罢废六天三道时事。其所谓之正法，即：“不得禁锢天民（道民），民不妄淫祀他鬼神，使鬼不饮食，

师不受钱，不得淫盗。治病疗疾。不得饮酒，食肉。民人唯听五腊吉日，祠家亲宗祖父母，二月八日祠祀社灶。”其斗争的焦点似是淫祀与反淫祀，但淫祀乃是巫觋鬼道所行蒙惑民人之法，使人弃真从伪。是在《想尔注》中云：“天之正法，不在祭酺，”教人要信行真道，去邪伪以合真道。

二、天师道教与太平道

太平道创始于汉灵帝时钜鹿（今河北）人张角。《后汉书·皇甫嵩传》中说：“钜鹿张角自称大贤良师，率事‘黄老道’，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者辄愈，百姓信向之。”所以张角遣遂其弟子八人使于四方，以善道教化天下，十余年间，发展徒众数十万人，遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫等八州，史称“八州之人，无不毕应。”《后汉书·襄楷传》中还说：张角颇有顺帝时琅琊人宫崇所上其师于吉（或谓于吉）于曲阳泉上所得的“神书百七十”，言此书“皆缥白素朱介，青首朱目，号《太平青领书》。”后由于东汉王朝的黑暗统治，张角遂以传播太平道为纽带，打出“苍天已死，黄天当立”的旗号，发动一场形势浩大的农民起义，一时八州响应，波及全国，史称“黄巾起义”。但在封建王朝和地方豪强的双重残酷镇压下，起义失败。太平道在中原地区的庞大声势也因此受到打击和禁锢而一蹶不振，渐渐消失。

太平道虽因起义失败而消失，但从上述张角行道之事来看，太平道亦和天师道一样同为秦汉黄老道的继续。张角颇得顺帝时于吉的《太平青领书》，而《太平青领书》又脱胎于西汉成帝时，齐人甘忠可的《天官历包元太平经》，一般都认为即是现存《道藏》中的《太平经》。从史载来看，于吉基本是和张道陵同一时期人，而道书还云张道陵有《太平洞极

经》。孟安排《道教义枢·七部义》载：“按《正一经》云：有《太平洞极之经》一百四十四卷。此经并盛明治道，证果，修因，禁忌，众术也。……汉安元年，太上亲授天师，流传兹日。”《云笈七签》卷六曾说：“兹文（太平经）凡君在位，轻忽斯典。然其卷数或者不同，今甲乙十部合一百七十卷，今世所行。按《正一经》云：有《太平洞极之经》一百四十四卷，今此经流亡殆将欲尽。此之二经，并是盛明治道，及证果，修因，禁忌，众术等也”。以为此二经所言之义基本相同，考唐闾丘方远的《太平经钞》已部、庚部，《太平经》卷四十一、六十七、六十九、八十九、九十一、九十六、九十八、一百二、一百十五至一百十六、一百二十至一百三十六等数十处皆有诠释《太平洞极之经》的文字（李养正先生《道教概说》P41）。近代陈撄宁先生尝云：“张道陵的《太平洞极经》，于吉的《太平青领书》都说是老君所授，而且都在东汉顺帝时代出现，这两种书的名称和卷数不一致，内容大概相同”（陈撄宁先生《道教与养生》上编）。从上所载，张道陵的《太平洞极经》与《太平经》确有着难以分割的联系，《三国志》张鲁本传中还说他所行之教法大多与张角之法相似。且“太平洞极”之名，在《太平经》中已有所云：“故施洞极之经，名太平，能行者得其福”（以下所引《太平经》文皆见王明编《太平经合校》）（见卷一百十二）。今择举《太平经》中某些与早期天师道教义契合相通之处的内容列述之。

（一）天师之称

天师之称早见于《庄子》，谓得道者之尊称。而《太平经》中则屡言不鲜。说天师是授太平道德真文之师。《太平经》卷七十一《真道九首得失文诀》中说：今天师为太平之

气出授道德，以兴无上之皇。上有好道德之君，乃下及愚贱小民，其为恩乃洞于六合，治于八极，无所不包。亦见洞极之义。卷三十五《分别贫富法第四十一》中说：“今天师不復为其说也，以为己足。复见天师言，乃知其有不足也。”卷四十《努力为善法第五十二》还表述了逢见天师教授之喜，唯恐师走而骇。并把天师与道结合在一起，谓“愿得天师道传弟，付归有德之君能用者。”（同上卷）可见道教以张道陵为天师，尊奉其道为天师道，与《太平经》不无关系。

（二）春夏禁杀，又禁酒

《三国志》引《典略》说：张鲁“依月令春夏禁杀，又禁酒。”春生夏长，生气所注，是天地之常法。此气季禁杀，是体现天地好生之德，自然之道。李养正先生曾综述《太平经》卷一十五至一百十六，卷一百三十至一百五十说：

“春夏正是自然物滋生繁荣的时候，这是天意时气。如果春夏杀生，这就逆时气，不合天地的心意。”但饮酒非杀生可比，何故亦禁之。《太平经》卷五十六至六十四陈说：“天下兴作善酒以相饮，市道尤极。……凡人一饮酒令醉，狂脉便作，买卖失职，更相斗死。……推酒之害万端，不可胜记。念四海之内，有几何市，一日之间，消五谷数万斗斛，又无故杀人，日日有之，或孤独因以绝嗣，或结怨父母置害，或流灾子孙。”《太平经》第六十九还认为：“人君好纵酒者皆不能太平，其治反乱，其官职多战斗而致盗贼。故当断酒。由此可见张鲁禁酒之教义。

（三）其他方面①

① 参见李养正先生《道教概说》P42，中华书局出版

天师道作“三官手书”以为请祷之法。《太平经》卷九十二便说：人生病，乃是天、地、水神发怒所降之灾，作手书说服罪之意，求神免罪，即病愈。

天师道起义舍于路，悬置米肉以给行旅。《太平经》卷六十七、卷六十九便认为粮食财物乃天下人所公有，饥寒者皆有权利取得衣食，如果富有者不肯救劳周急，使人饥寒而死，这就是与天地为仇。

天师道说有小过者，可修路以除罪。《太平经》卷五十六至六十四便说修道路是立土功，将功可以赎过。

总之，其教义吻合之处甚多，又如天师道首已之过，犯法者三原。《太平经》卷四十四、卷六十五中都言到“闻人有过，助其自悔”，及“代之以渐”，亦令犯法者在静室中向神叩头思过，乞求“诸大神原（原谅）其不及”；《太平经》卷五十六至六十四中还说到“与众神有约束”，与正一监威之道的盟威之法意极相近。是天师道的教义与《太平经》的一些内容有着密切的关系。然三张之道为何不和张角一样称“太平道”？陈樱宁先生认为：“原因就在于他们的志愿不同。张角领导数十万黄巾起义，要想推翻汉朝的统治；而张鲁只希望在当时全国混乱之中维持局部的安全”（陈樱宁先生《道教与养生》上编）。再者，在张道陵时，他不过是想以黄老思想努力去正化民夷官吏而已。

在魏晋南北朝时，天师正一道裔，对于吉之太平道及太平经亦是肯定。《三天内解经》说：“太上于卿那以太平道经付于吉，蜀郡李微等。使助六天检正邪气。”因其未能助六检正邪气，“反至汉世，群邪滋盛”。是所以上天又授张天师正一盟威之道，三天正法，罢除六天邪伪故气。《正一法文天师教

第二章 魏晋南北朝天师道

发展与演变

汉魏之交，由于太平道黄巾军遭到镇压，天师道张鲁归降曹操，道教内部情况发生了很大的变化，一部分过渡到上层，宗教意识与封建统治思想形成了相对的统一，一部分则尚玄清修，隐逸山林，欲培植世外桃园；另一部分则仍活动于民间，或混俗和光，或被起义所利用，使道教进入了不同的发展时期。汉末天师道团，由于形势和发展的需要，在两晋南北朝发生了变改。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，“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》）并收集天下奇书，著《道门科仪》，总括三洞，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，开龙虎山正一宗坛。这样，不仅天师道组织得到了发展，而且教理教仪也得到了充实，对后来的天师道，以至于整个道教的发展，产生了广泛而深远的影响。变改的结果，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。

天师道在汉末三张时代完成了宗教的初创，至宋明达到鼎盛。魏晋南北朝则是天师道思想突飞猛进的“创造时期”。天师道在魏晋南北朝时，从组织形式、思想理论，斋醮科仪等方面，之所以会发生大的变改，主要是因为当时特殊的社

会环境，历史条件和新的社会思潮所决定的。

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(184年)爆发了黄巾起义，虽很短时间就被镇压下去了，但东汉王朝却遭到了沉重的打击。豪强势力割据一方，进行军阀混战。公元220年，曹丕代汉称帝，蜀吴也各立国号，形成三国鼎立局面。公元265年，司马炎代魏自立，史称西晋。又在280年灭吴，统一全国。然统一局面只维持了二十几年，中国北方又陷入了各族统治者的混战之中，并建立了大小不等的国家，史称十六国。晋政权也因此被迫于公元317年迁都江南，史称东晋。公元420年东晋灭亡，代之而起的先后有宋(420—479年)、齐(479—502年)、梁(502—557年)、陈(557—589年)，是为南朝。北方十六国于公元386年由鲜卑族拓拔氏统一，建立魏国，与南朝对峙。公元534年，北魏又分裂为东魏(534—555年)、西魏(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。

这种局面造成了这一时期复杂的社会矛盾，使更多的人到宗教里边寻求解脱，这就给天师道的传播和发展，提供了良好的土壤。

第一节 曹魏与天师道

一、曹魏对道教的态度

宗教对道教徒而言，教之以宗本，摄取其精神，再造其灵魂，血肉之躯只为假之形。在人类意识中，有相当大的一

批人，是以此为纽带的。从治国的角度，一是“统”。须要人心所向，山河统一，国泰民安，故须把握此枢机，顺以统之，改造利用其有利因素；二是“治”。须要人心归服，从政守法，长治久安，故逆以治之，限制废除其不利因素。曹魏对道教基本上是实行改造利用和限制镇压的两面政策。曹植《辨道论》说：“世有方士，吾王悉所招致，甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郗俭，始能行气导引，慈晓房中之术，俭善辟谷，悉号三百岁。本所以集之于魏国者，诚恐斯人之徒，挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民，故聚而禁之也”。这样作有两方面的好处，一是利用其有利因素。可以说，这些人在民间很受崇拜，下面有一大批信徒，招致京都，使信民既有所向，而又无从，利于统一民心。再者，以防“欺众”、“惑民”，再次出现类于黄巾起义的情况。

这里的“聚而禁之”，只是寓禁于聚，并非公开禁止道教活动，更不是止绝道教的存在。但它反映了曹操对道教是限制的。其限制范畴，界线，即“挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民”。至于“集之”，“聚之”，则是曹操招致道士为己所用的策略。其利内容，不仅是行气导引等一些方术，而是在他所划界线以外的有利方面，皆可利用。

曹操对道教实行利用限制的目的，是为了巩固其政治统治。这一方面固然与他不好儒而“好法术”（《晋书·傅玄传》）有关。企图用法术来驾驭包括道教在内的各种社会力量，借以扩大自己的统治基础。另一方面，他由于亲眼看到汉末道教势力的强大，及其在社会上所具有的潜在影响，审时度势，对道教不能不采取两面的政策。

太平道首领张角兄弟，中平元年（184年），发动黄巾起

义，提出“苍天已死，黄天当立”的口号，起事者不下数十万人，但遭到了残酷的镇压。不几年后，青徐黄巾复起，其中青州黄巾军由三十多万发展到百万之多，是一支手持武器而又具有宗教信仰的太平道徒众。后被曹操收伏。建安元年（196年）又击溃汝南、颍川黄巾军，收降刘辟、何义等部众数万人，将其精壮者改编为青州兵，成了他打天下的劲旅。其余男女老幼，则被送往许都邾城等地屯田，生产军需粮草。建安以后，太平道统一的宗教组织活动，不见于史书记载。

曹操对天师道张鲁及其部从的政策，较之对太平道黄巾军，显得更为宽厚灵活。

建安二十年（215年），曹操攻入汉中，张鲁率其家族部众投降，受到较为宽厚的待遇。“拜镇南将军，封阆中侯，邑万户，将还中国，待以客礼。封五子皆为列侯。”《南郑城碑》云：“（张鲁）位尊上将，位极人臣，五子十室，荣并显均，童年婴稚，抱拜王人，命婚帝侯，或尚或嫁。”张鲁功曹阎圃，降曹后，受封为平东乡侯，黄初中又增封爵邑。死后其子阎瑁嗣爵。（《晋书·阎瓌传》）张鲁部将李伏，降曹后，封左中郎将，延康元年（220年），曹丕代汉时，曾积极上表劝进。（《三国志·魏志·文帝纪注引·献帝传》）张鲁请下司马李休，“太祖以其劝鲁内附，赐爵关内侯，署散骑侍从，诣邺。至黄初中，仕上党、钜鹿二郡太守。”后其子李胜曾任洛阳令，与大将军曹爽相善，因助爽与司马懿争权，失败后被诛。（《魏志·曹爽传》注引《魏略》）所以，天师道并不因张鲁失势而中辍，而且随着张鲁的北迁，更广泛流传在江东一带地方。到两晋时期，盛行于上层士大夫阶层中。

二、天师道徒的分散和传播

张鲁降曹后，大批信道汉中民众，相继北迁到关陇、洛阳、邺城等地。其数字可考者：《魏志·张既传》拔汉中民数万户以实其长安及三辅。《魏志·杜袭传》说他“留督汉中军事，绥怀开导，百姓自乐出徙洛邺者八万余口。”又巴郡、汉中一带，汉末有不少巴夷，蛮民等少数民族依附张鲁，他们也在建安末年，随首领降曹北迁，据《十六国春秋·蜀录》载：“内徙者亦万余家。散居陇右诸郡及三辅、宏农。”这样户出十万的汉中民众几乎全都迁到了北方。

天师道的北迁，除大多数为一般信徒外，有教职的中上层的信徒差不多也迁聚于邺城。如张鲁和他的五子皆封侯，张鲁则邑万户。张鲁之封邑，虽名曰阆中侯，但他是住在邺城的。《真诰》卷四《运象篇》注云：“张系师(张鲁)为镇南将军，建安二十一年(216年)亡，葬邺东。”后四十四年，即甘露四年(259年)，张鲁墓遇水棺开，尸旁置有“尘尾”。这说明张鲁是从道教葬佚的。关于汉末巴汉民北迁的情况，道书中也有记载。曹魏末年，天师道后裔发布《大道家令戒》：“道使末嗣分气，治民汉中四十余年……至义国殒颠，流移死者以万为数，伤人心志。自从流徙以来，分布天下，道乃往往救汝曹性命。”(《道藏·正一法文天师戒科经》)

天师道北迁后，中上层人物受到曹魏的宽厚待遇，政治上有了一定的地位，文化上也有一定的素养，这也是天师道能够广泛传播和延继发展的内在因素。

由于川汉天师道徒大多迁居中原一带，天师道政教合一的组织被分散了。在汉末公元221年张鲁去逝到东晋这段时间内，史书道典亦有天师南渡的记载。

据《汉天师世家》说：第四代天师张盛，系师张鲁第三子，魏世祖封侯不受，携祖传印剑自汉中还居龙虎山，三元日登坛授箬。又明王祚《青崖丛录》：张陵曾孙盛，于西晋永嘉中移居今江西贵溪之龙虎山，为龙虎宗之肇始。《仙鉴》卷十九则说：张鲁有五子，其第四子名盛。此卷张滋传云：

“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，可使至此遂无传乎？’西晋永嘉中，夜望大江之东，有瑞气彻天。谓其妻曰：‘是可成我丹矣。’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！’山顶有真人丹穴井灶存焉，乃昔日炼丹修养之地。遂就其井穴左右结庐。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”。（见《道藏源流考·南北朝天师道考长编》）《元史释老志》云：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《少室山房笔丛》卷廿四《玉壶遐览》云：“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，开坛授箬。”

上述可知：张鲁之子张盛，字元宗，曾封都亭侯，奉车都尉，散骑侍郎，不受，后迁居龙虎山传道，创立龙虎宗。为天师道第四代天师。此宗初不甚著，至宋徽宗四召张继先至阙（始自崇宁中）赐号虚静先生。龙虎宗始著于世。

三、巴蜀天师道与范长生

西南巴蜀汉中地区，为天师道的发源地。自从建安末年，天师道北迁后，三国时期，史书没有公开记载天师道组

织的活动。蜀汉灭亡后不久，西晋武帝时，在巴蜀出现了陈瑞领导的一支民间道团。《华阳国志·大同志》等史料中均有记载。陈瑞死后二十余年，晋惠帝元康六年（296年），关陇秦、雍二州爆发了氐人齐万年领导的大起义。关西扰乱，贤人李特随氐人入蜀，从而在益州掀起暴动。

李特是汉末从巴汉北迁的天师道徒，因此在益州得到了天师道信徒范长生的支持。《晋书·李流传》载范长生资给李流（李特之弟）军粮云：“（李）雄（李特之子）渡江，害汶山太守陈图，遂入郫城，流移营据之。三蜀百姓并保险结坞，城邑皆空。流野无所略，士众饥困。涪陵人范长生率千余家依青城山，（罗）尚参军涪陵徐奭求为汶山太守，欲要结长生等，与尚犄角讨流。尚不许，奭怨之。求使江西，随降于流，说长生等使资给流军粮。长生从之，故流军复振。”

其时李特已死，流人士众饥困，岌岌可危。只是因为得到了范长生资给的粮食，流人才得以复振，在李流、李雄等率领下继续斗争。

范贤名长生。字元寿，涪陵丹兴人，也是张鲁传播天师道的地方。范长生的先世可能是涪陵少数民族大姓，蜀汉时始迁居蜀郡青城山下，成为当地拥有大批部曲的地主。范长生是一位善天文，有术数，“蜀人奉之如神”的道教领袖，他居住的青城山也是天师道著名的圣地，为天师道“八游治”之一。相传张道陵曾在此“与鬼兵为誓”。为此范氏与李氏的结合，既是政治的结合，也是宗教的结合。《晋书·李雄传》记范长生与李特关系时说：“雄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。范长生自山西乘素輿诣成都，雄迎之于门，执版延坐，拜丞相，尊曰‘范贤’。长生

劝雄称尊号，雄于是僭即帝位，加范长生为‘天地太师’，封西山侯，复其部曲，不豫军征，租税不入其家。”

李流（李特之弟）病死，流人士众由李特第三子李雄率领，攻下成都。李雄与范长生相推为君主，虽然李雄当了一隅之帝，范长生却受到极大尊崇，不仅封丞相之位，而且被尊为“范贤”，加“天地太师”。范长生有部曲千余家，都可以免役免税，这种关系可以解释为二者都有天师道的共同信仰，再者与范长生资助李家军也有不可分割的关系。

范长生有子范贲。《晋书·周访传》附子《抚传》略云：“（抚）永和初，桓温征蜀，以功迁平西将军。隗文、邓定等复反，立范贤子贲为帝。初贤为李雄国师，以左道惑百姓，人多事之。贲遂有众一万。抚与龙骧将军朱焘击破斩之。”

《周抚传》所谓“左道”，盖指巴蜀天师道而言。范贲被拥戴，与其父在成国天师道中极为尊崇的地位有关。

由此可见，李特起兵，也是归附于天师道的巴蜀少数民族教徒的一次起义。由此再次起兵建立起来的成国，可以说由流人中天师道信徒李氏与益州本地天师道信徒范氏共同建立起来的政权，范长生以成国的国师，传布天师道，人多事之，则天师道也可以说成是成国的国教。

第二节 两晋的天师道

一、上层天师道徒与政治斗争

晋代天师道的明显趋势是向上层发展。由于上层士族的加入，改变了天师道原来只在民间下层群众中传播的状况。从而也改变了天师道的阶级构成和民间宗教性质。他们不仅把它作为一种精神寄托，而且也把他们看成是一股巨大的政

治力量，来维护封建统治或士族利益。如西晋初期，先后一度把持朝政的杨骏和贾后，都曾利用道术之士来巩固他们的统治地位，其中最突出的是赵王伦与孙秀。

西晋八王之乱的中心人物为赵王司马伦。赵王伦的谋主为孙秀，大将为张林。此三人都是天师道中人。《晋书·赵王伦》略云：“伦、秀并感巫鬼，听妖邪之说。秀使牙门赵奉诈为宣帝神语，命伦早入西宫。又言宣帝于北芒为赵王佐助。于是别立宣帝庙于芒山，谓逆谋可成。”使杨珍昼夜诣宣帝别庙祈请，辄言宣帝谢陛下（指赵王伦）某日当破贼。拜道士胡沃为太平将军，以招福佑。秀家日为淫祀，作厌胜之文，使巫祝选择战日，又令近亲于嵩山著羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，述伦祚长久以惑众。”

案陶弘景《真诰·阐幽微》第二谓“晋宣帝（司马懿）为西明公宾友”，则在天师道诸道官中位置颇高。赵王伦“别立宣帝庙于芒山”，是以宗教仪规祀之，不同于太庙祖宗的常祭。官崇所上于吉神书为《太平清领书》（《后汉书·襄楷传》）赵王伦拜道士胡沃为“太平”将军，“使巫祝选择战日”，无疑与天师道所融合的巫教故俗有一定关系，加之与天师道徒孙恩的来往，更可证实这一点。《晋书·孙恩传》云：“孙恩字灵秀，瑯琊人。孙秀之族也。世奉五斗米道（即天师道）。然赵王伦废惠帝而自立，与天师道的传播，渐染及于皇族，关系十分密切。

早期天师道是民间性质的宗教，它与下层群众有着密切的联系。天师道徒一旦参与政治斗争，其首要人物也往往通过宗教来组织群众，发动起义，实现其政治目的。西晋武帝时，有陈瑞自称天师并领导农民起义；惠帝时，有李特、李

雄、张昌、刘伯根的起义，东晋废帝时有李弘、李金根起义，孝武帝时有卢悚、刘黎、司马徽、孙恩、卢循起义。这些起义，有些直接利用道教组织，有的与道教有直接或间接的联系。

西晋武帝时，在巴蜀出现了陈瑞领导的一支道团，晋陈寿《华阳国志·大同志》记载：四川犍为陈瑞，长期信奉天师道，“瑞初以鬼道惑民，其道始用酒一斗，鱼一头，不奉他神。贵鲜洁，其死丧产乳者不百日不得至道治。其为师者日祭酒。父母妻子之丧，不得抚殡入吊及问乳病者。后转奢靡，作朱衣素带、朱幘进贤冠。瑞自称‘天师’，徒众以千百数。”可见陈瑞是一个天师道首领。当时张鲁已死，天师后裔为曹操移徙邰城，张盛南下龙虎山“谷隐自保”，故各祭酒首领各自传道，或自称天师，部分转相故俗。东晋以来直接以天师道来组织领导农民起义的有孙恩、卢循。

二、东晋天师道的复兴

张鲁之后，继行天师道的是陈瑞，道团发展很快，宗教仪式也很隆重，“作朱衣、素带、朱幘，进贤冠”，自称“天师”。当时益州刺史王濬见他发展太快，势力庞大，便借口“不孝”的罪名，将他杀掉，“诛瑞及祭酒袁旌等，焚其传舍。”

陈瑞被杀，是西晋武帝咸宁三年（277年），即孙皓天纪元年。犍为一带地方还属于吴地，其实是张鲁降曹后六十二年。此后“天师道”即传入三吴之地。

天师道从北方传入江南，大约始于西晋灭吴。唐释玄奘《甄正论》说：“晋武帝平吴以后，道陵经法流至江左。”两晋之际的战乱，便促使天师道转向江南发展。进入东晋后，

统治阶级中信奉天师道者大大增加。陈寅恪先生《天师道与滨海地域之关系》一文中指出：东晋南北朝的许多门阀士族，都是信奉天师道世家，据我们初步统计，当时北方的大士族如清河崔氏，范阳卢氏，冯翊寇氏，京兆韦氏，天水尹氏，南方侨姓大士族琅琊王氏、谯国桓氏，吴姓士族，丹阳葛氏，许氏、陶氏，吴兴沈氏，晋陵华氏，会稽孔氏，钱唐杜氏，吴郡陆氏，孙氏（孙吴后裔）等等，这些家族中都有信教的。实际可能还不止这些，这样多的门阀士族信道，表明天师道在东晋以后向上层传播，已深入士大夫阶层。如两晋时期著名的豪族王谢之家都和“天师道”有一定的渊源。

琅琊王氏家族中的王羲之一门，是东晋最有代表性的文化士族。“世事张氏五斗米道”（即天师道）。史称：“羲之雅好服食养生，不乐在京师，初渡浙江，便有终焉之志。会稽有佳山水，名士多居之，谢安未仕时亦居焉。孙绰、李充、许询、支遁等等文章冠世，并筑室东土，与羲之同好。”与王羲之交游的人有清谈名士，如谢安、许询等，也有释家僧徒，如支遁、孙绰等。王羲之本人则信奉道教。他们彼此引为同道，向往山林的隐逸生活，去官，与东土人士尽山水之游，戈钓为娱，又与道士许迈共修服食，采药石不远千里，偏游中东诸郡，穷诸名山，泛沧海。王羲之诸子亦信奉天师道。次子会稽内史王凝之信奉弥笃。《晋书·王凝之传》说：王氏信奉天师道，在孙恩发兵进攻会稽的时候，直到兵临城下，他还要入“靖室请祷”，说“已请大道鬼兵相助”，是以终于被孙恩所杀。王献之病重时，家人为之上章首过，其兄王徽之乞术道师作法，愿代弟死。羲之父子皆为书法名家，王羲之为道士写《道德经》、《黄庭经》换取白鹅，传为书林韵事。

王献之亦写有天师道符、神咒等。此外，像殷仲堪和郗愔这些名士，都是王家亲戚，《世说新语》说：仲堪曾娶王临之女；《晋书·殷仲堪传》说：“仲堪能清言，善属文，每云三日不读《道德论》便觉舌本坚强，其谈理与韩康伯齐名，士咸爱恭之。”仲堪少奉天师道，又精心事神，不吝财贿，而怠行仁义，啬于周急。及（桓）玄来攻，犹勸清祷。”《晋书·郗鉴传》说王羲之是郗愔姐夫，郗愔“与姐夫王羲之、高士许询并有迈世之风，俱棲心绝俗，修黄老之术。”他们都是信奉天师道者。

谢家与天师道的关系，见钟荣《诗品》：“初钱塘杜明师夜梦东南有人来入其馆。是夕，灵运生于会稽，其家以子孙难得，送谢灵运于杜治养之，十五方还。”说明谢家也是信奉天师道的。

杜子恭是当时天师道最著名的传道师。东晋时杜家传天师道的有两人，一为杜炅，字子恭；一为杜曷，字叔恭。按炅曷二字相通，皆为光明之义，而杜子恭道团的创始人后被道民称为杜明师，有的认为二者为一人。《学道记》：“杜炅，字子恭，及壮，识信精勤，宗事正一。少参天师治箓，以之化导，按济周普，行已精法，虑心拯物，不求信施，遂立治静，广宣救护，莫不立验也。为人善治病，人间善恶，皆能预睹。”

《洞仙传》载：杜曷，字叔恭，吴国钱塘人也。……早孤，事后母至孝有闻，乡郡三礼命化，不就。叹曰：“方当人鬼殒乱，非正一之炁，无以镇之。”于是师余杭陈文子，受治〔箓〕为正一弟子。救治有效，百姓咸附焉。后夜中有神人降，云：“我张镇南也，汝应传我道法，故来相授诸秘要方，

典阳平治。”县每入静烧香，能见百姓三五世祸福，说之了然。章书符水，应手即验。远近道俗，归化如云。十年之内，信民达数万户。

托张鲁授命的杜子恭道团，与汉末天师道的济世方法，以阳平治为首的祭酒统民制度，均未发生改变。不同之处，则是信奉者不限于普通民众。《宋书·自序》说：“钱塘人杜子恭，有道术，东土豪家及京邑贵望并事之为弟子，执再三之敬。”一直到他死后，他还很受当时人们的尊敬。《南齐书·孔稚珪传》说：稚珪的父亲孔灵产，“东出过钱壮郭，辄于再中遥拜杜子恭墓。”

杜家是世传天师道的人。《南齐书·高逸传》说他后代杜运，运子道鞠，道鞠子京产，京产子栖，世传天师道并有时望。

三、孙恩卢循起义

晋代天师道在江南地区得到逐步发展，杜子恭属最有影响的一派。他的弟子，在历史上曾见记载的有沈警和孙泰。沈警见《沈约传》，是沈约的高祖。孙泰是孙秀的族人。《孙恩传》说：“恩叔父泰，字敬远，师事钱塘杜子恭，……子恭死，泰传其术，……狂诱百姓，愚者敬之如神，皆竭财产，进子女以求福庆。”当时权贵中，象会稽王司马道子（晋孝武帝弟），广州刺史王怀之，太子少傅王雅先都很相信他的道法。连世子元显也“数诣泰，求其秘术，”黄门郎孔道，鄱阳太守桓放之，骠骑谘议周勰，都是他的弟子。后来，他以为“晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之，”阴谋叛乱。由于会稽内史谢輶的检举，被会稽王道子所杀。“恩逃于海。众闻泰死，惑之，皆谓蝉蜕登仙，故就海中资给。

恩聚合亡命得百余人，志欲复仇。及元显纵暴吴会，百姓不安，恩因其骚动，自海上攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众数万。于是会稽谢鍼，吴郡陆瑒，吴兴丘瓌、义兴许允之、临海周胄，永嘉张永及东阳、新安等凡八郡，一时俱起，杀长吏以应之，旬日之中，众数十万。”《晋书·孙恩传》略云：“于是恩据会稽，自号征东将军，号其党曰‘长生人’。诸贼皆烧仓廩，焚邑屋，刊木堙井，虏掠财货，相率聚于会稽。其妇女有婴累不能去者，囊箠盛婴儿投于水，而告之曰：‘贺汝先登仙堂，我寻后就汝’。刘裕与刘敬宣并军蹙之于郁州，恩遂远进海中。及桓玄用事，恩复寇临海，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。”

孙恩死后，余众复推恩妹夫卢循为主，继续斗争。直到晋安帝义熙七年（411年），在卢循进攻广州时，为刺史杜慧度“濡而败之，”卢循遂自投水死，“慧度取其尸斩之，及其父叡，同党尽获，传首京都”，遭到了残酷的镇压。

孙恩卢循起义，是继汉末黄巾起义后，利用民间道教组织发动的又一次大规模的农民起义。这次起义，沉重打击了东晋腐朽的门阀统治。导致了晋王朝的覆灭。然而在这次斗争中，起义军杀掉了不少信奉天师道的士族官僚，如王凝之一家，孔道、孔福兄弟，谢邕、谢冲一门。参加起义的一些奉道家族也同归于尽，又有战死、饿死、自杀的数十万道民。天师道元气大伤，从此一蹶不振。孙恩起义，也更加暴露了天师道原始落后的弱点，促使统治阶级中某些道教信徒对民时道教组织的整顿和改造。当东晋后期杜子恭道团活动于江东时，一些新的道教经典已经问世。起义失败后，这些道经

在江东迅速传播，为南朝道教的变革和发展准备了条件。

第三节 上清、灵宝、三皇经系 的出现与天师道之关系

东晋以来，佛道二教兴盛，需要大批的经典传播其教义。佛教徒把大量的西方经书翻译引进。道教亦托天神降授来撰作，道家道教，医书、方技著作，讖纬符图，以及新译进的佛教经戒，是东晋道经道书的基本来源。

东晋以前的道教经典，据《汉书·艺文志》著录，作为道教前身的黄老道家及方技、房中、神仙家的著作，有数百卷。但真正属于道教的经典，在东汉，除子书之外，仅有《太平经》、《老子想尔注》、《河上公章句》、《周易参同契》及三师的科术符章等。到魏晋之时，道书逐渐增多，故葛洪说：“道书之出于黄老者，盖少许耳。”多数是在东晋中叶的新撰经书。东晋以后新出的道经，是以《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》为主要的三大经系，即道教所谓的“三洞真经”。

一、《上清经》系与天师道

《上清经》是东晋中叶以后出现的一组重要的道教经典，它和《三皇经》、《灵宝经》合称为三洞。三洞经书的出现，是天师道向义理化发展的重要标志。

《上清经》的某些篇卷，似乎传世较早。如葛洪著录《汉武帝内传》有西王母与上元夫人以《五帝六甲左右灵飞之符》、《六丁通真通虚玉女之箓》、《太阳六戊招神天光策箓之书》等十二篇道书降汉武帝。《三茅真君传》记载：西汉道士茅盈师西城王君平（王方平），于汉武帝时见西王母，授《太霄隐书》、

《玉佩金珰》两篇。后其弟茅固、茅衷也从西王母、上元夫人得到《三元流珠》、《丹景道精》、《隐地八术》、《太极缘景》等书。《清虚真人王君传》及《南岳魏夫人传》载：西汉方士王褒，隐居洛阳山中，感南极夫人及西城真人王君下降，授以《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》等道经三十一卷。后至西晋武帝时（一说东晋成帝），王褒又以汲郡脩武县将此三十一卷经降授弟子魏夫人，即西晋司徒舒之女魏华存元君。当时又有上真景林夫人授魏夫人《黄庭内景经》，正一真人天师张道陵别授治精治鬼法。“此乃《上清经》从此而行世也。”按这些神仙传记记载的一些道书，据《道藏源流考》一书考证，大多出于东晋。实际上，除《黄庭经》之外，大多数上清经书是在东晋中叶以后传世。陶弘景《真诰·真经始末》载云：“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，授弟子琅邪王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长史句容许某某弟三息上计掾某某。二许又更起写，修行得道。凡三君手书，今见在世者，经传大小十余篇多（许）掾写，真授四十余卷，多杨书。”

丹阳许氏为句容县大士族，晋代天师道世家之一。盖魏晋时，天师道流传甚广。陶弘景《登真隐诀》卷下：“正一真人三天法师张陵告南岳夫人口诀”。原注云：“天师于洛阳教授此诀也。按夫人于时已就研冰洞经，备行众妙。而方便宣告太清之小术，民间之杂事者，云以夫人在世尝为祭酒故也。然昔虽为祭酒，于今复非所用，何趋说之。此既是天师所掌任，夫人又下教之限，故使演出示世，以训正一之官”。祭酒之源，《三国志·张鲁传》载云：“鲁据汉中，以鬼道教民，自号师

君。其来学道者，初皆名鬼卒，受本道已信，号祭酒，各领部众；多者为治头大祭酒。”由此可知，茅山上清宗创始人魏华存元君亦属天师道徒。《紫阳真人内传》末有周裴二真叙：

“江乘令晋陵华侨，世奉俗神。忽梦见群鬼神与之游行饮食。群鬼所与侨共饮酒，侨亦至醉。还家，辄吐所噉之物。数年，诸鬼逐课限侨举才。侨不得已，先后所举十余人，皆至死亡。鬼以侨所举得才有知人之识，限课转多。若小稽迟，便弹治之。侨自惧必为诸鬼所困。于是背俗入道，诣祭酒丹阳许治受奉道之法。群鬼各便消散。不复来往。奉道数年。”《真诰》卷二十：“渐渐真仙来游。始亦止是梦，积年乃夜半形现。裴清灵周紫阳至，皆使通传旨意于长史（许谧）。而侨性轻躁，多漏说冥旨，被责。又以杨君（杨羲）代之。”注云：“华与许氏有婚姻。”《真诰》卷二十云：“李东者，许家常所使祭酒。先生（许迈）亦师之。家在曲阿东，受天师吉阳治左领神祭酒。”据此，茅山宗嗣上清第一代太师，魏华存元君，曾为祭酒。嗣上清第二代玄师杨羲、嗣上清第三代真师许谧，与华侨交往，而华固诣祭酒受奉道之法。许谧兄许迈，则师事祭酒李东，故茅山宗应为天师道的延续。

上清经的问世及传播，在道教内部开创了一个新的派别，即茅山上清派。此派经书南朝时达一百数十卷。其中相传由王褒授魏夫人，魏夫人受杨羲的《上清大洞真经》为最主要。《黄庭经》、《真诰》等也是上清重要经书。此外也传《太平经》、《太清金液神丹经》、《三室内文》、《灵宝五符》及某些天师道经典，如《正一法文》、《洞渊神咒经》等。上清派以魏夫人和杨羲为祖师，奉元始天王或元始天尊为最高尊神。东晋末年属初创，到南朝时，由陆修静，总括三洞，

陶弘景集其大成，至此，道教的教理教义，斋醮科仪，修养方术等方面得到了发展和完善，乃至成为隋唐道教之主流。

二、三皇、灵宝经法之出现

《洞神三皇经》是以《三皇文》、《五岳真形图》为主的一组道经，在洞神经中问世最早。“三皇”即指天皇、地皇、人皇，“三皇”之书在葛洪《抱朴子内篇》及神仙传中多次提到。“昔黄帝东到青丘，过风山，见紫府先生，受《三皇内文》以劾召百神。”又说：“三国时帛和入西城山师事仙人王君（王君平），于石室中精思，视壁三年，乃见‘古人之所刻《太清中经神丹方》及《三皇天文大字》、《五岳真形图》。’”葛洪作《汉武帝内传》，则称《五岳真形图》为三天太上道君所作，西王母授于汉武帝。葛洪《神仙传》及《汉武帝外传》说三天太上侍官在嵩山以《五岳真形图》传汉末方士鲁女生，女生传蓟子训，训传封君达，君达传左慈，左慈传葛洪的传承系谱。《云笈七签》110卷引《洞仙传》云：“郑思远少为书生，善律历候纬，晚师葛孝先（葛玄）受《正一法文》、《三皇内文》、《五岳真形图》、《太清金液经》、《洞玄五符》”这些道书后来均有郑思远授葛洪。

上述西城山王君传帛和，后传至葛洪的三皇经，称“小有《三皇文》”。东晋以后，道教中又有“大有《三皇文》”流传。此经据说为葛洪岳父鲍靓所得。《云笈七签·三皇经说》云：上古三皇，八帝治世，上天各以经一卷授之，号曰《三坟》即《三皇文》、《八素》。“至于晋武皇帝时，有晋陵鲍靓、官至南海太守。少好仙道，以晋元康二年（292年）二月二日登嵩高山，入石室清斋，忽见古三皇文，皆刻石为字。尔时未有师，靓乃依法以四百尺绢为信，自盟而受。后传葛

稚川，枝孕相传，至于今日”。据说鲍靓所得“大有三皇文”与世传“小有三皇文”不同。后由葛洪传与子孙。南朝陆修静得此经，又传与弟子孙游岳，孙游岳传陶弘景。陶弘景推步本经，分别仪式，合十四卷（见《洞神八帝妙·精经》、《道教义枢》卷二，《云笈七签》卷六《三洞经教部·三洞》）是为《洞神三皇经》。

《灵宝经》也是晋代由丹阳葛氏家族传受的一组道经。东汉袁康《越绝书》（《四部丛刊》史部）中载，大禹治水遇神人授《灵宝五符》以制蛟龙虎豹。据说禹后将此书藏于洞庭包山（今太湖洞庭山）之穴。“至吴王阖闾时，有龙威丈人得符献之，吴王以示群臣，皆莫能识。乃令赍符以问孔子。”

《抱朴子·辨问篇》及《神仙传》中也有类似的记载。（见道藏《灵宝五符序》）据葛洪《抱朴子》多引此书，说明魏晋之际，此书已问世。到了东晋末年，葛洪族孙葛巢甫，遂加以增义阐发，托元始天尊撰写了大量的《灵宝》经书。《灵宝威仪经诀》、《洞玄灵宝玉京山步虚经》。《灵宝略记》、《真一自然经》等道书记载：太极真人徐来勒及太上玄一三真人等，己卯年（汉建安四年，199年）于会稽上虞山以《灵宝经》降授太极左仙公葛玄。葛玄后又以吴赤鸟年间（238—244年）于天台山传授弟子郑思远及其兄葛奚等人，奚传子葛悌，悌传子葛洪。葛洪又于马迹山从其师郑思远盟授。后葛洪以东晋建元二年（344年）三月于罗浮山传其侄葛望、葛世等。至晋安帝隆安末年（401年），葛洪从孙葛巢甫又传与道士任延庆，徐灵期等，“后世相传，支流分散，孳孕非一。”（《道教义枢》、《云笈七签》卷三、六），按葛《神仙传》及《抱朴子内篇》，仅提到葛玄郑思远等传授《太清丹经》及《三皇经》，

未及传《灵宝经》，因此，除《灵宝五符》之外的《灵宝经》系应出自葛巢甫及晋末南朝道士，故陶弘景《真诰》中说：“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行。”《灵宝经》主要有《元始无量度人经》、《灵宝赤书五篇真文》、《灵宝赤书玉诀妙经》等。还有一些《灵宝经》出于南朝刘宋以至齐梁时代。

上述两组经系，与东晋中叶出现的《上清经》系，到南朝时由著名道士陆修静汇归一流，总括之洞，行成南天师道。是宋道书《犹龙传·度汉天师篇》尝云：天师张道陵作《灵宝五符序》。《汉天师世家》说：张天师曾于嵩山石室得《三皇文》。

第四节 陆修静与南天师道

魏晋南北朝是我国思想文化发展的一个重要时期。魏晋玄学思潮的兴起，佛教的传入，葛洪金丹道的影响，儒家伦理的复兴，这些对天师道的发展起了推动作用，教理教义，斋醮科范等方面，得到了充实与升华，这也是天师道变革的重要原因。

一、南天师道的形成

早期天师道“立治属职”，组织道民，实行政教合一的统治。在维护道官道民的统属关系上，也相应有一套三会、宅录、缴纳命信等制度。陆修静《道门科略》中说：“天师立治属职，犹阳官郡县城府治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属”。

道科宅录，此是民之副籍。若口数增减皆应改籍。籍主皆资宅录诣本治更相承录，以注正命籍。三会之日，三官万神更相拣当，若增口不上，天曹无名，减口不除则名簿不

实。

奉道之科，师以命籍为本，道民以命信为主。师为列上三天，请守宅之官依籍口保护，攘灾却祸。若命信不到，则命籍不上，虽复有重晚厨福，不解此信之缺。故教云：千金虽贵，未若本赍之信命。奉道之家，不赍命信，动积年岁，如此三天削落名籍，守宅之官还天曹，道气不复覆，盖鬼贼所伤害，致丧疾夭横。

此外，天师道对祭酒道官的受职升迁，静室服饰，也有一定制度，《道门科略》说：“民有三勤为一功，三功为一德，民有三德，则与凡异，听得署箒受箒之后，须有功更迁，从十将军箒阶至百五十，若箒吏中有忠良质朴小心畏慎，好道翹勤，温故知新，堪任宣化，可署散气道士。若散气中能有静修者，可迁别治职任”。依次升迁。下治道官、配治道官，下八治，中八治，上八治道官。最高者为“能明链道气，救济一切，消灭鬼气，使万姓归伏，便拜阳平、鹿堂、鹤鸣三气治职。”

天师道在张鲁时已初具规模，但还只限巴汉等地，且又是汉末军阀混战割据的情况下，建立的政教合一的宗教组织。魏晋以来，天师道团涣散，没有统一的组织，祭酒制度混乱废弛，晋宋之际尤为突出。据陆修静《道门科略》说：而今人奉道，多不赴会。捨背本师，越诣他治。不报户籍，不交命信。一些道官，妄相置署，不择其人，佩箒惟多，受治惟多，受治惟多，争先竞胜，更相高下。纵横颠倒，乱杂互起，以积霰之身，佩虚伪之治箒。身无戒律，不顺教令，越科破禁，轻道贱法。恣贪欲之性，而耽酒嗜食，背盟威清约之正教，向邪群妖巫之倒法。把持刀笔，游走村里，遇逋

违之民，婴考被灾。”这些都表明了当时教门的腐朽败落，失去“清约治民”，“道化宣流，家国太平”的宗旨。

又《道藏》中有《三天内解经》上下卷，题为三天弟子徐氏撰。经中尝云：“宋帝刘氏是汉之苗胄，恒使与道结缘，宋国有道多矣。”（当是刘宋时的道经参见陈国符《道藏源流考》），经中说：“太上谓世人不畏真正，而畏邪鬼，因自号为新出老君（经中还言老子者，老君也）。即拜张（道陵）为太玄都正一平炁三天之师，付张正一明威之道，新出老君之制，罢废六天三道时事，平正三天，洗除浮华，纳朴还真。”谓天师之道是三天正法。但自三师（天师、嗣师、系师）升度之后，魏晋以来，教团涣散，流布于三师治所之外的杂治祭酒，竞相传授道法经书，皆使人必信是天师的三天正法，道民人等趣得一卷经书，便说是道经，更相传付，实乃是杂错着已被天师罢废的六天巫覡故道之事，叫人难可分别。是《三天内解经》云：“而今六天故事，渐渐杂错，师胤（天师之胤）微弱。百姓、杂治祭酒，互奉异法，皆言是真正，将多谬哉。”

其故道异法，经中也有明示，云：“今有奉五斗米道者，又有奉无为幡花之道及佛道（即佛教），此皆是六天故事，悉已被废。又有奉清水道者，亦非正法。”所谓清水之道，传天师曾有一奴，不知书注，难以文化。天师愍其敬心，遂敕一井水与他享用，治病疗疾无不愈。后人不解天师之意，而相承奉事，自谓清水之道。其仪规即清明求愿之日，不用道屋厨覆，章符醮仪，惟向一瓮清水来烧香礼拜，谓道在水中。又云：“余每见今世俗祭酒，所佩符箓极多，朝礼拜数甚少。自谓我是大道之士，已成真人，不畏殒秽。又附经言：真道

无所畏忌。……谓已得道真，亦可笑者哉。”指出：“夫不畏殒者，亦非所佩符箓多而能攘去殒秽。但以一身内外真实。内无邪念，神真充实；外无正事，玷之不汙。如此可得不畏大殒耳。”规劝道流要修斋直、去私欲、忘物我，怡心、恬寂思真，坚固根本，不失其源，守一以致长生。

由上可见南朝天师道流涣散和杂乱。是有志者，如陆先生等力辟故事异法，宣扬真道。对原来的天师道进行了发展和变革。他从整顿道教组入手，健全道教管理规范，完善道教教理教义。建立了较为完善的宗教组织，这就是道教史所说的南天师道。

南朝陆修静的变革，由于出现了大批的新的经典，修炼方术更加丰富，尤其教义得到了充实和发展，完善了道教的戒规仪式，这些在某些程度上，也受到了佛教思想的影响。从客观上讲，则是道教思想的进一步发展。某种事物的存在和发展，必须与当时的社会情况相协调。这是社会的需要。当时即使佛教不传入中国，道教随着社会的发展，也会以不同的形式出现，以不同的方式施教，以不同的规范制约。

魏晋南北朝时期，从教义上出现了一个新的转变，济度他人成了自身修炼成仙的更高条件。故《度人经》云：“仙道贵生，无量度人”。累善积德，以成道果。《太上洞玄灵宝本行宿缘经》云：葛洪曰：你等之所以未能成天仙，而仅得地仙，是因为“子辈前世学道受经，少作善功，唯欲度身，不念度人，唯自求道，不念他人得道。”《太上灵宝升玄内教经中和品》云：“泥丸灭度，得免地官；魂神澄正，得升仙堂。或补仙官，或生圣王，更相轮转，储德积行，行满福立，云輿乃迎。受度积功，非唯一生，志意不倦，克成仙王。”这种

济世思想，在灵宝经中较多，《灵宝经》系虽为葛巢甫撰作，但对《灵宝经》的整理、阐发、传播与陆修静有密切关系，道教的戒规科仪，也有陆修静制订完善。

东晋南朝时，道教在充实发展自身教义的同时，其科式仪范也在逐步完善。晋宋间问世的三洞四辅诸经中，已载有多种戒律，如三戒、五戒、八戒、二十七戒、《老君说一百八十戒》、《洞真三百观身大戒》、《千二百威仪之戒》等。这些作为道士行住坐卧、形象思维等方面的准则规范。同时也体现了儒家的宗法伦理道德观念。用以要求学道之士“先孝于所亲，忠于所君”。“若见帝王，当愿一切奉仰王道，孝如父母”；“若见贵人，当愿一切承其教旨悉全典训”；“若见恶人，当愿一切弃凶即吉，不犯王法。”不聚众结党，私畜刀杖兵器，妄论国家盛衰等。

上古的方士，多隐迹山林，弃世清修，多偏于自我修养。随着社会的发展，教义的推进，思想境界、精神境界也不断升华。要求道众以“普渡众生”为己任，修善立功。这就需要以不同的形式把这种思想广泛的传播。所以，东晋南朝期间，道教的斋醮仪式也在逐步的制订与完善。斋醮法事，是宣扬道教的特殊方式，属宗教祭祀祈祷活动。既作为道士日常的修行功课，也用来为帝王或世俗民众祈福禳灾，祛病度厄，超度亡灵。通过设坛上供，焚香诵经，书符念咒，踏罡步斗，请神降神，上章申表，礼拜颂赞等程式，弘扬教旨。陆修静在这方面作出了重大的贡献。他依据灵宝、上清，洞神之斋法，会同早期天师道斋法，融合了一套较为完整的斋醮仪轨。他在总结前代斋仪的基础上，制订了“九等斋凡十二法”的斋醮体系，其名目要旨为：

一曰洞真上清之斋有二法：

其一法绝群离偶，无为为宗，寂胃虚申，眠神静炁，遗体忘形，无与道合。

其二法心斋。疏淪其心，澡雪精神。

二曰洞玄灵宝之斋，有九法，以有为为宗。

其一法金篆斋。调和阴阳，救度国正。

其二法黄篆斋。为同法拔九祖罪根。

其三法明真斋。学士自拔亿曾万祖九幽之魂。

其四法三元斋。学士一年三过，自谢涉学犯戒之罪。

其五法八节斋。学士一年八过，谢七玄及己身宿世今生之罪。

其六法自然斋。普济之法，内以修身，外以救物，消灾祈福，适意所宜。

其七法洞神三皇之斋。以精简为上，单己为偶，绝尘期灵，沐浴玄云之水，烧皇上之香，燃玄液之炷，服上元香丸。

其八法太一之斋。以恭肃为首。

其九法指教之斋。以清素为贵。

三曰三元涂炭之斋。以苦节为功。上解亿曾万祖，宗亲门族及己身家门无殃数罪，拯救忧苦，济人危厄。（《洞玄灵宝五感文》《云笈七签·洞玄灵宝六斋十直》）

陆修静以上清、灵宝、三皇斋法之品次，制订斋法，详明金篆、黄篆、明真、三元、八节，自然等六种灵宝斋法仪式。这种完整的斋醮仪式，对后世有着深远的影响。唐吴筠《简寂先生陆君碑》云：“斋戒仪范为将来之典式焉”。隋唐张万福、杜光庭等道士继续撰集斋仪，大体皆以陆修静所撰为

本。《无上黄箓大斋立成仪》卷十七云：“盖自陆天师因“太极敷斋威仪经”撰灵宝道士自修盟真斋立成仪，始自后相沿用之，所不可废。”

陆修静撰订斋仪，十分强调斋醮在修炼中的重要性，认为“道以斋戒为立德之根本，寻真之门户。学道求仙之人，祈福希庆祚之家，莫不由之。”（《洞玄灵宝五感文》）《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯灯祝愿仪》云：“夫斋直是求道之本，莫不由斯成矣。此功德巍巍，无所比者。上可升仙得道，中可安国宁家，延年益寿，保于福禄，得无为之道，下除宿愆，赦见世过，救厄拔难，消灭灾病，解脱死忧苦，度一切物，莫不有宜矣”。陆修静对斋戒从理论上也作了阐释：“夫人体非圣真，而处身五浊，三尸强盛，内生攻贼。九窍四关，各有所趣。施为之向，动入死地，致伤天年，命不终天寿。犯恶为非，结罪幽司。故居世辄辄，人道不休，饥寒穷贱，疾病刑罚，灾害所缠，凶祸所集。命过之后，方履苦难。是故太上天尊开玄都上宫，紫微玉笈，出灵宝妙斋，以人三关躁扰，不能闲停，身为杀盗淫动，故役之以礼拜；口有恶言，绮妄两舌，故课之以诵经，心有贪欲嗔恚之念，故使之以思神。用此三法，洗心静行，心行精至，斋之义也。”

陆修静所集斋法以礼拜、诵经、思神等仪式，来检束身心口等三业，作为道士修养的基础，通过静思期真，安神和氣，以至归根反朴，与道合一。经云：“一切皆知畏死而乐生，而不知生活之功，在于神气。而数凶其心，而犯其气，屡淫其神，而凋其命。不爱其静，存守其真，故致于枉残也。人何可不惜精守气，以要久延之视，爱育物为枝叶之福。圣人以百姓奔竞，五欲不能自定，故立斋法，因事息

事。禁戒以闲内寇，威仪以防外贼。礼诵役身口，乘动以反静也；思神役心念，御有以归虚也。能静能虚，则与道合。”

二、陆修静其人和“总括三洞”

东晋以来孕育的天师道变革运动，到了南北朝时期，由陆修静及其再传弟子陶弘景推向了一个新阶段。陆修静“祖述三张，弘衍二葛，”汇集东晋以来上清、灵宝、三皇法文等三洞经书，制订了道教科范，充实了道教的教理教义，形成了南朝新天师道。他的道教变革活动，略晚于北魏寇谦之，在道教史上占主要地位。

（一）陆修静的生平事迹

陆修静出身于江南著名士族吴郡陆氏。据说为东吴丞相陆凯之后，“代为著姓，旧史详之”。（《道家金石略·简寂先生陆君碑》）但现存史书没有传记。《南齐书·张融传》载：“融年羽冠，道士同郡陆修静以白鹭羽尘尾扇遗融，曰：此既异物，以奉异人。”据《三洞珠囊》卷八，《三洞群仙录》卷二引《道学记》，唐吴筠《简寂先生陆君碑》，李渤《真系传》（《云笈七签》卷五），以及《玄品录》、《茅山志》、《历代真仙体道通鉴》等书记载：陆修静生有异相，“道与真气，天挺灵骨，幼含雅性，长绝尘滓。虽博通坟籍旁究象纬，以为练形契道，与天地长久者，非经术占候之所能致，故存而不论，乃研精玉书，稽仙圣奥旨，知羽化在我，道不吾欺，遂勤而行之，不舍寤寐。闻异人所在，不远千里而造之，果遇其真，爰受秘诀。乃云栖荆岫，却粒修行。”其好方外游，寻访仙踪，“冥搜潜、衡熊、湘暨九疑、罗浮、西至巫峡、峨眉，如云映松风，雨乎山而映乎水，功成扣玄，感神授灵诀，适然自得，通交于仙真之间矣。”宋元嘉末（453年），市药京师，宋文帝闻而召之于内，讲

理说法，不舍晨夜，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，执门徒之礼。有太初之难，遂拂衣南游，慕庐山之胜境，起观于其东南瀑布岩下以居之，从宋孝武帝大明五年(461年)入庐山修道，长达十七年，至宋明帝即位，“思弘道教，广求名德，悦先生之风，遣使招引，”遂于太始三年(467年)奉诏再至京都，明帝召见于华林园延贤馆，“先生鹿巾谒帝而升，天子肃然增敬，躬自问道，咨求宗极。先生标阐玄门，敷释流统，并旨希微，莫非妙范，帝心悦焉。”于是“宋帝乃于北郊筑崇虚馆以礼之，盛兴造物，广延胜侣。先生乃大敞法门，深弘典奥，朝野注意，道俗归心。道教之兴，于斯为盛也。”陆修静在崇虚馆，居住约十年之久，在此期间，他广集道经，加以整理甄别，总括三洞，为世宗师。于太始七年(471年)奉敕撰《三洞经书目录》献上。又广制道教斋醮仪范，以为后世典式。并亲自为明帝建三元露斋，祈请治病，后废帝元微二年(474年)桂阳王刘休范起兵叛乱，暴骨蔽野，陆修静“悉具棺槨，收而葬之。”名士孔稚珪赞为：“道冠中都，化流东国。帝王禀其规，人灵宗其法。”元微五年(477年)解化于崇虚宫，享年七十二岁。弟子奉其灵归还庐山。葬于布袋岩。诏谥曰简寂先生，以庐山旧居为简寂馆。其门人得道者以孙游岳、李果之最著称。孙游岳即陶弘景之师。

陆修静一生著述很多，“凡撰记议论，百有余篇，所著斋醮科范百余卷。”但大多已佚失，现《道藏》保留下来的，有《灵宝经目序》、《太上洞玄灵宝众简文》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》、《太上洞玄灵宝授度仪》、《陆先生道门科略》、《洞玄灵宝五感文》等。

陆修静为南朝一代宗师，对天师道以至整个道教的发展

作出了重要贡献。

(二)整理道书，总括三洞

东晋后期，大批新经典传世，丰富了道教的教理教仪、斋醮科范，修炼方术等内容。但由于经书繁多，真伪混淆，又互无通属，源流不明，这种混乱情况，显然也不利于道教的发展，需要对此加以甄别整理。陆修静对道教的功绩，首先是集毕生精力，广收道经，加以整理和分类，撰写《三洞经书目录》，奠定了《道藏》的初步基础。

陆修静早年便注意收集道教经书，曾“南诣衡湘，九疑、访南真(魏华存元君)之遗迹；西至峨嵋西城，寻清虚(王褒)之高躅。”(《玄品录》卷三)元嘉十四年，他已着手刊正《灵宝经》，编撰《灵宝经目》，唐闾丘方远《太上洞玄灵宝大纲钞》叙说：陆修静整理《灵宝经》，“更加增修，立成轨仪，于是灵宝之教大行于世。”太始三年(467年)从庐山入京，居崇虚馆，又得到当时朝廷收藏的杨许手书《上清经诀》的真迹。相传鲍靓所传的《大有三宝经》也为他所得。

陆修静收集刘宋时代所存各种道书，从句容茅山受季真处得《上清经》，从句容葛粲处得《灵宝经》，又得《三皇文》，于是他“总括三洞”，进行整理、鉴别、校正，“先是洞玄之部，真伪混淆，先生刊而正之，泾渭乃判。”(唐吴筠《简寂先生陆君碑》)于太初七年奉勅撰《三洞经书目录》献上。据北周释甄鸾《笑道论》，唐释法林《法苑珠林》卷六十九，及《破邪论》等书记载，陆修静所编道经目录，其著录道家经书并方药、符图1228卷，内1090卷已行于世，138卷“犹隐天官未出。”并把这些经分成三类，号曰“三洞”，即洞真、洞玄、洞神三部，三部各以《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》为中心。

三洞经书是道教的主要经典。《道教义枢》解释三洞云：洞真部为《上清经》，乃玉清境洞真教主天宝君所出；洞玄部为《灵宝经》，是上清境洞玄教主灵宝君所出。洞神部为《三皇经》，是太清境洞神教主神宝君所出。三洞宗元于三宝，这种概念源于天师道所说的大道出自玄元始三炁，化生天地人三才的宇宙生成论，这也是道教创世神学的发展。三炁/三洞之说，在东晋的道经中已经出现。《洞玄灵宝自然九天生神章经·三宝大有金书》云：天宝君者，则大洞之尊神，混洞太无元高上玉虚之炁，至龙72元年化生，时号高上大有玉清宫；灵宝君者，则洞玄之尊神，是赤混太无元玄上紫虚之炁，于赤明元年化生，时号上清玄都玉京七宝紫微宫；神宝君者，则洞神之尊神，是冥寂玄通元无上清虚之炁，于上皇元年化生，时号三皇洞神太清太极宫。“此三号虽年殊号异，本同一也。分为玄元始三炁而治，三宝皆三炁之尊神。”《无上秘要》卷六引《三皇经》云：“三皇者，则三洞之尊神，大有之祖炁也。天宝君者，是太洞太无玉虚之首元；灵宝君者，是洞玄太素混成之始元；神宝君者，是洞神皓灵之妙气（元）。故三元凝变，号曰三洞。气洞高虚，在于大罗之分。故大洞处于玉清之上，洞玄则在上清域，洞神号则在于太极。大洞之气，则天皇是矣；洞玄之气，则地皇是矣；洞神之气，则人皇是矣。天皇主气，地皇主神，人皇主生。三合成德，万物化焉。”

三洞之外，还有四辅之分。《道教义枢》引《正一法文经图科戒品》云：“《太清经》辅洞神部，金丹以下仙业；《太平经》洞玄部，甲乙十部以下真业；《太玄经》辅洞真部，五千文以下圣业；《正一法文》，宗道德，宗三洞，遍陈三乘。”四辅之说，概亦陆修静所创。南宋金允中《上清灵宝大法序》云：

“宋简寂先生陆修静分三洞之源，立四辅之目，述科定制，渐见端绪。”梁初，又有孟法师撰《玉纬七部经书目》，阐述三洞四辅的宗旨和源流，使七部分类法更加系统化，理论化。三洞真经分十二类，也始于陆修静。“十二类”原是陆修静编《灵宝经目》时，“总括体用，分别条贯，”提出本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪方法、众术、记传、赞颂章表等《灵宝经》十二类。后三洞经书皆依此而分。《道藏源流考》引《道教义枢》解释十二类云：“第一本文者，三元八会之书，长行源起之例是也。《真诰》紫微夫人云：三元八会之书，太极高真所用，本者，始也，根也，是经教之始，文字之根；又得理之无（元），万法之本。文者，分也，能诠理也。既能分判二仪，又能分别法相，既能辨析万事，又能表诠至理也。第二神符者，即龙章凤篆之文，灵迹符书之字是也。神以不测为义，符以符契为名。谓此灵迹，神用无方，利益众生，信如符契。第三玉诀者，即河上公释柱下之文，玉诀解金书之例是也。玉名无染，诀语不疑，谓决定了知，更无疑染。第四灵图者，如含景五帝之象，图局三一之形，其例也。图，度也，谓度写玄妙，传流下世。第五谱录者，如生神所述三君，本行之陈五帝，其例是也。谱，绪也，录记也。谓绪记圣人，以为教法，亦是绪其元起，使物录持也。第六戒律者，如六情十恶之例是也。戒者，解也，界也，止也，能解众恶之缚，能分善恶之界，又能防止诸恶也。律者，率也，直也，慄也，率计罪愆，直而不枉。使惧慄也。第七威仪者，如斋法典式，请经轨仪之例是也。威是俨凝可畏，仪是轨式所宜。亦是曲从物宜，而为威别也。第八方法者，如存三守一，制魂拘魄之例是也。方是方所，法是节度，明

修行治身，有方所节度也。第九众术者，如变丹炼石，化形隐景之例是也。众，多也，术，道也。修炼多术，为入真初道也。第十记传者，如道君本业，真人往行之例是也。记，志也；传，传也。谓记志本业，传示后人也。第十一赞颂者，如五真新颂，九天旧章之例是也。赞以表事，颂以歌德。故诗云：颂者，美盛德之形容。亦曰偁者，憩也。四字五字，为憩息之意耳。第十二章表者，如九斋启愿，三会谒请之例是也。章，明也；表，奏也。谓申明心事，上奏大道之。

陆修静系统的整理道经道书，总括三洞，编定《三洞经目》都是史无前例的。把道教经典分为三洞四辅十二类，这种方法为以后编纂《道藏》所效法。

第五节 北朝寇谦之改革天师道

南北朝时期(420—589年)道教最显著的发展，是北魏(420—534)嵩山道士寇谦之改革天师道。

寇谦之，字辅真，冯翊万年人，生于前秦建元元年(365年)，卒于北魏太平真君九年(448年)为十六国北魏之际天师道领袖。在明元帝拓跋嗣，太武帝拓跋焘和宰相崔浩等人的支持下，对北方天师道的教仪进行改造，清整组织，创立新天师道，他的道教活动略早于南方著名道士陆修静，在道教史上具有重要的影响。

一、寇谦之早年慕道修炼

寇谦之出生于门阀士族家庭，自称乃东汉上谷昌平著姓寇恂第十三世孙。曹魏初年，寇氏迁到关中冯翊，又成为当地的名门大姓。其父寇修之，在前秦苻坚时为东莱太守，其兄寇赞在北魏初曾任南雍州刺史。关中本是汉末天师道北迁

的地区，可能受环境影响，成了信奉天师道世家。据魏书《释老志》载：寇谦之“早好仙道，有绝俗之心，少修张鲁之术，服食药饵，历年无效。幽诚上达。”感动仙人成公兴。成公兴精通七曜，善算《周髀》，“谦之叹伏，不测兴之深浅，请师事之，兴固辞不肯，但求为谦之弟子，未几，谓谦之曰：‘先生有意学道，岂能与兴隐遁？’谦之欣然从之，兴乃令谦之洁斋三日，共入华山。令谦之居一石室，自出采药，还与谦之食药，不复饥。乃将谦之入嵩山，有三重石室，令谦之住第二重。历年，兴谓谦之曰：‘兴出后，当有人将药来，得但食之，莫为疑怪。’寻有人将药而至，皆是毒虫臭恶之物，谦之大惧出走，兴还问状，谦之具对，兴叹息曰：‘先生未便得仙，政可为帝王师耳’。”七年之后，成公兴尸解飞升，留下谦之继续“守志嵩岳，精专不懈”。

嵩山华山都是北方名山，东汉魏晋以来，不断有方士入山修炼，据《魏书·段绍传》记载：在秦时河南伊川确有一位来自胶东的方士成公兴，号称“游遁大儒”，精通历算，此人或即寇谦之所遇之“仙人成公兴”。《晋书·隐逸传》中亦有记载。由此看来，寇谦之曾随方士入山修炼应属事实。

二、寇谦之改革天师道

东晋至南北朝时期，道教徒大多称天神降授新经典，或整顿传世经典，创立新的教义，南方的道教徒杨羲、许谧、许翊，与陆修静等人，都是这样。北方的寇谦之也曾两次托神降授神书，改革道教。《魏书·释老志》云：“谦之守志嵩高，精专不懈。以神瑞二年十月乙卯，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，嵩岳镇灵集仙宫主表天曹称：

自天师张陵去世以来，地上旷职（原作诚，《混元圣纪》作职），修善之人，无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之立身直理，才任轨范，堪（原作者）处师位。我故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷。号曰并进。言：吾此经诫，自天地开辟以来，不传于世，今运数应出。汝宜我新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事？专以礼度为首，而加之以服食闭练”。

上述老君降授《云中音诵新科之诫》，实即是今存道藏中《老君音诵诫经》一卷。寇谦之在《音诵诫经》中，指出了天师道所有弊端，他首先指出：天师道在三张之后陷于严重混乱。“道官祭酒愚暗相传，自署治策符契，攻错经法，浊乱清真”。祭酒道官世袭，不肖子孙“用行颠倒，逆节纵横，错乱道法。”一些道官收不良弟子，授以职治符策，“受佩后，不能精进，违科犯约，用行颠倒，奸怨非法，游行民间，读伪科律，诈惑万端。”其次，一些祭酒任意取人金银财帛，“众病杂税（原为说），不可称数。”再次是养生弊端，如妄传赤黄之术，损辱道教，滥传服食求仙的图书药方，“使经书舛错。后人诈伪仙经图书，人人造法，天下经方百千万亿，草药万种，方药百数。”还有些道官道民，滥设厨会，滥上章表，妄佩符契等等。并极力斥责下层道民利用道教组织，托名李弘（老君化名），发动起义，他说：“今世人恶，但作死事，修善者少。世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民，但言老君当治，李弘应出，天下纵横返（叛）逆者众，称名李弘岁岁有之，狂诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地，刘举者甚多，称李弘者亦复不少。我大患怒……愚人狂诈万端，人人欲作不臣，聚集捕逃罪逆之人，及以奴仆隶皂之

间，诈称李弘。我身宁可此下俗臭肉，奴狗魍魎之中，作此恶逆者哉！”

针对旧天师道“流弊”，寇谦之托太上老君降临，授以新天师之位和新科律《音诵诫经》，宣布将旧道法“尽皆断禁，一从吾音诫新法。”

寇谦之自415年称太上老君降授《音诵诫经》之后，又于北魏明元帝太常八年（423年）说牧土上师李谱文降临，授予《录图真经》。《魏书释老志》载：“泰常八年十月戊戌，有牧土上师李谱文来临嵩岳，云：老君之玄孙，昔居代郡桑乾，以汉武帝之世得道，为牧土宫主，领治三十六土人鬼之政。地方八万里有奇，盖历术一章之数也。其中为方万里者有三百六十方。遣弟子宣教，云嵩岳所统广汉平土方万里，以授谦之。作诰曰：‘吾处天宫，敷演真法，处汝道年二十二岁，除十年为竟蒙，其余十二年，教化虽无大功，且有百授之劳，今赐汝迁入内宫，太真太宝九州真师，治鬼师，治民师，继天师四录。修勤不懈，依劳复迁。赐《天中三真太文录》劾召百神，以授弟子。《文录》有五等，一曰阴阳太宫，二曰正府真宫，三曰正房真宫，四曰宿宫散官，五曰并进录主。壇位礼拜，衣冠仪式，各有差品。几六十余卷，号曰《录图真经》。付汝奉持，辅佐北方太平真君，出天宫静轮之法。能兴造克就，则起真仙矣。又地上生民，末劫垂及，其中行教甚难，但令男女立壇宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世。其中能修身炼药，学长生之术，即为真君种民。药别授方，销炼金丹、玄英、八石、玉浆之法，皆有决要。上师李君手笔有数篇，其余，皆正真书曹赵道覆所书。古文鸟迹，篆隶杂体，辞义约辩，婉而成章。大自与世礼相准，择贤推德，信

者为先，勤者次之。又言二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。最高者无极之尊，次曰大至真尊，次天覆地载阴阳真尊。次洪正真尊。姓赵名道隐，以殷时得道，牡土之师也。牧土之来，赤松、王乔之伦，及韩终、张安世、刘根，张陵，近世仙者，并为翼从。牧土命谦之弟子，与群仙结为徒友。幽冥之事，世所不了，谦之具问，一一告焉。”

上述言上师李谱文降授《录图真经》六十卷，今已佚失，然从授受过程中，可略见一斑。从教仪上，天师道以“太清玄元无上三天无极大道”为主神，同时也祭祀天地水三官大帝等尊神。具有原始多神教的特点，众神之间无明确等级从属关系，上界的显露也比较简单。而在《录图真经》中则明确上界“有三十六天，中有三十六宫，宫有一主”，“无极至尊”为最高天神，其次各依等级，寇谦之亦位列仙班。与天师道所奉尊神有所不同。《录图真经》对诸神的坛位、礼拜，衣冠、仪式，都作了“各有差品”的规定，“大自与世礼相准”。盖有借鉴儒家礼仪制度之意。同时也吸取了释家“劫运”的说法。总之托降此经，意在佐国扶命，“为帝王师”。

寇谦之生活的时代，约相当于十六国后期至北魏初期。十六国时期，佛教在北方得到广泛传播，道教略次于佛教。也有许多以清虚守志，修道养生为宗旨，隐居山林，收徒传道的隐逸之士。386年，原属塞外少数民族的鲜卑拓跋氏于代北建国。此后，魏初诸帝注意汉化封建改革，利用北方汉族门阀士族势力，为改革内政，平息汉族人民反抗服务。对汉族进步文化，儒家思想特别推崇，对佛道二教也很重视。《魏书·释老志》称魏太祖，道武帝“好黄老，颇览佛经”，太宗明元帝“尊太祖之业，亦好黄老，又学佛法”。北魏泰常七

年(422年)，魏明元帝乘宋武帝刘裕新死，渡河南下，占据了嵩洛一带。泰常八年(423年)，有雄才大略的太武帝拓跋焘即位于平城。其时北魏势力日盛，北方门阀士族纷纷投靠，此时寇谦之以神书《录图真经》献上，当时太武帝不以为奇，“朝里之士闻之，亦若存若亡，未全信也。”唯有司徒崔浩“独异其言，因师事之，受其法术。”(《释老志》)

崔浩字伯渊，生于北方第一高门清河崔氏。其家族自汉以来，历代冠纓满朝，显赫无比。而浩及其父崔宏又历仕北魏初三帝，身居宰辅。倍受宠信。崔氏为儒学世家，法通儒，好术不喜黄老，憎恶释教。寇谦之初到平城时，正值崔浩官场失利，赋闲在家。《崔浩传》云：天师寇谦之每与浩言，闻其论古治乱之道，常自夜达旦，竦意敛容，无有倦意。既而叹美之曰：“斯言也惠，皆可底行，亦当今之皋繇也。但世人贵远贱近，不能深察耳。”因谓浩曰：“吾行道隐居，不营事务，忽受《神中之诀》，当兼修儒教，辅助太平真君，继千载之绝统，而学不稽古，临事暗昧，卿为吾撰列王者治典，并论其大要。”浩乃著书二十余篇，上推太初，下尽秦汉变弊之迹。

世祖(拓跋焘)即位，左右忌浩正直，共排毁之。世祖虽知其能，不免群议，故出浩，以公归第，及有疑义，召而问焉。浩既得归第，因欲修服食养性之术，而谦之有《神中录图新经》，浩因师之，并上疏推荐寇谦之曰：“臣闻圣王受命，则有大应，而河图洛书，皆寄言于虫兽之文。未若今日人神接对，手笔粲然，辞旨深妙，自古无比。昔汉高虽复英圣，四皓犹或耻之，不为屈节。今清德隐仙，不召自至。斯诚陛下侔踪轩黄，应天之符也，岂可以世俗常谈，而忽上灵

之命。臣窃惧之。’世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。于是崇天师，显扬新法，宣布天下，道业大行。”新法“取消蜀土宅治之号，勿复承用。”废除“天师”、“祭酒”道官的世袭制度，代之以“唯贤是授”的原则。革除租米钱税，清正教法。除去男女合气之术，提倡礼法，斋戒清修。宣扬轮回报应之教义，引人弃恶修善。并将服饵修炼之术与符水禁咒合而为一。司马光《资治通鉴·宋纪一》说：“老庄之书，大指欲同生死，轻去就。而为神仙者，服饵修炼，以术轻举，炼草石为金银，其为术正相戾矣；是以刘歆《七略》叙道家为诸子，神仙为方术。其后复有符水、禁咒之术，至谦之遂合而为一；至今循之，其讹甚矣。”《道藏·谷神篇·序》说：北魏寇谦之尝集道经，为其书少，遂将方技、符水、医药、卜筮、讖纬之书，混而为一。”在习诵道经上，寇谦之改“直诵”为“音诵”，即诵经用音韵伴诵。说明寇谦之重斋醮，倡礼度，使天师道在过去以符水驱病及注重炼形的教义基础上推进了一步。

推行新法，使天师道得到了官方的承认和支持。在北魏极其兴盛。始光三年(426年)太武帝欲出兵进击大夏，太尉长孙嵩畏难不肯。太武帝“乃问幽微于谦之。谦之对曰：‘必克’。陛下神武应期，天经下治，当以兵定九州，后文先武，以成太平真君。”后果于439年，完成了统一北方的宏图大业。440年，寇谦之“请为帝祈福于中岳，精诚通感，太上冥授帝以太平真君之号，并冠服符箓，师还具奏。是岁改为太平真君元年。”太平真君三年(442年)，谦之又奏称：‘今陛下以真君御世，建静轮天宫之法，开古以来，未之有也，应登受符书，以彰圣德。’太武帝从之，“亲至道坛，受符箓”，

备法驾，旗帜尽青，以从道家之色也。自后诸帝，每即位皆如之。”

魏初道武帝。明元帝释道并重，至太武帝即位，初则“归宗佛法，敬重沙门”，当天师显于北魏之后，信道灭佛。文成帝即位后，又下诏复兴释教，此后北魏历代皇帝均崇信佛法、佛教在北方又兴盛起来。

寇氏新天师道，在魏初太武帝时为鼎盛时期。自寇谦之、崔浩、太武帝相继去世后，便逐渐衰落了。但在北魏拓跋统治时期，尚可维持官方宗教地位，北魏诸帝即位，都按例到道坛接受符箓。至北齐天保元年(555年)，道教在与佛教的论较中失败，齐文宣帝高祥下诏废道。南北朝以后，不再有寇氏天师道的活动载于史书。隋唐时期流行的道教宗派，主要是南方上清派及北魏后期关中新兴的楼观道。

第三章 隋唐宋元时期的天师道

第一节 隋唐五代时期的天师道

隋代道教，是南北朝道教的延续与发展，是到唐的一个过渡时期。隋统治期间，对佛道二教均采取了保护政策，《隋书·高祖纪》载：“开皇二十年（600）十二月辛巳诏曰：佛法深妙，道教虚融，咸降大慈济度群品……，故建庙立祀以时恭敬，敢有毁坏偷盗佛及天尊像、岳镇海渎神形者，以不道论。沙门坏佛像，道士坏天尊者，以恶逆论。”文帝颇信道教，他的“开皇”年号即取自道经。炀帝亦幻想长生，大业八年（612），炀帝敕修《老子变化经》、建嵩阳观求取丹药（《道教历代年表》）。但总的来说，隋代只有短暂的三十七年，整个道教并没有特别的发展变化。

唐代，道教与皇权相结合，成为皇族宗教，为历史上道教的鼎盛时期。

晋王李渊密结隋末道士王远知，得天下之后，即利用道教教化黎民，维护统治。唐高祖于武德三年（620），尝闻晋州（今山西降县南）人吉善行言、曾于羊角山见白衣老父，老父自言为唐天子之祖太上老君，即诏于其地建庙，武德七年（624），唐高祖亲至终南山拜谒老子庙，将道教教祖太上老君正式认作祖先加以祭祀。奠定了唐王朝李氏门阀之高贵。次年，高祖在一次有儒释道头面人物参加的盛大国学释典上，

发布诏令：“老教，此土元基，释教后兴，宜崇客礼。今可老先，次孔，末居释宗”（《太正藏·集古今佛道论衡》），提高了道教在社会上，政治上的地位。唐太宗效其祖法，于贞观十一年（637）下诏曰：“……天下大定，亦赖无为之功，宜有改张，阐兹玄化。自今已后，斋供行法。至于称谓，道士、女冠，可在僧尼之前……”（《唐大诏令集·道士女冠在僧尼之上诏》第113卷）。道教得到广泛的传播与发展，道教思想、文化亦随着唐王朝的兴盛向世界传播，《续文献通考》卷二百三十九载：“外国亦有好道教者，贞观末，东天竺王尸鸠摩尝献异物并地图，请老子象。”王公大臣笃信道教者亦众，尉迟敬德晚节尝饵云母粉，为方士术以延年。

在唐高宗执政前期，对宗教所采取的是平等政策。但他并未因此而放弃老子为己之祖说。麟德二年（665），高宗车驾亲至亳州谒老君庙，并上尊号为“太上玄无皇帝”。高宗广征贤能之士，寻求治国安民之道，曾遣使召见十二代天师张恒，问以治国之道，有对以“能无为则天下治”之句（汉天师世家）。时有道士刘道合者，曾梦神人授以“三天正一盟威摄召符契”，（《道藏·历世真仙体道通鉴》卷30）道法所施无处不验，唐高祖武德中入嵩山，闻其名，令于隐处置太一观以居之，后召入宫中，深尊礼加。高宗将封泰山，而久雨不晴，曾令道合于仪鸾殿作止雨之术，倾刻霁朗。又令道合驰传先上泰山，以祈天神福祐，前后所赐甚厚。高宗还令道合为己还丹，在咸享中，道合羽化，众谓尸解，唯高宗闻之不悦，曰“刘师为我合丹，自服仙去，其所进者，亦无异焉”（《旧唐书·刘道合》）。高宗时，另一著名天师道徒叶法善，人称叶天师，家世南阳，后移居括苍（今浙江丽水县）。自曾祖四代皆

为道士，曾祖道兴、祖国重、父慧明皆有摄养登真之术（《道藏辑要·天师叶法善设醮摄魅验》）。法善叔祖靖能，亦有神术，高宗时，入翰林为国子祭酒（《仙传拾遗》）。法善少传符录，尤能厌劾鬼神，曾游白马山，石室遇二仙人，授以“正一三五之法”（《续文献通考》），亦遇青城赵元阳，授《遁甲》，嵩阳韦善后授《八史》。有入室弟子百余人，既齐物、尹暗为最著名者（《仙鉴》）。显庆中（656—660），高宗闻其名，征诣京师，将以爵位，辞而不受。因留内道场，供待甚厚。当时高宗广征诸方道术之士，合炼黄白丹药。叶法善不主张这种做法，看到当时鱼目混杂，滥竽充数者甚众，即上言高宗：“金丹难求，徒费财物，有亏政理，请核其真伪”（《旧唐书·方伎传》），高宗准其奏，由是查出伪诈者九十余人。因此，烧炼黄白一事不得已而罢之。自总章元年（668），僧道聚于百福殿，辩论《化胡经》真伪，道教失利之后，高宗出于政治上的原因，采取了崇道抑佛措施，但终因自己病多体弱，大权已基本掌握在皇后武则天之手，未能扭转当时的局面。武后当政，崇佛抑道，叶法善又力排佛法。叶法善自高宗、武后、中宗，历五十余年，常往来名山，数召入禁中，尽礼问道。在当时佛道竞争，互相争宠的情况下，叶法善为道教的发展起了很大作用。唐玄宗有《御制叶真人碑》（收入《道家金石略》），代宗有《叶法善像赞》（收入《全唐文》）。叶法善不愧为一个天师道的潇洒孤峙的昂昂高士。

唐玄宗时期，是唐朝的鼎盛时期，亦为道教最为兴盛时期，玄宗废除武后之治，重推先祖之风，立道教为国教。开元八年（720）御制“故道士鸿胪卿员外越国公叶法善，体应中仙，名升上德，……可赠‘越州都督’”。二十三年（735），亲著

《老子》并修疏义八卷，今《道藏》收有《唐玄宗御注道德真经》四卷、《唐玄宗御制道德真经疏》十卷，《唐玄宗御制道德真经疏》四卷，外传一卷。唐玄宗不但自己精于老子之道，而且还直接进行培养道教人才。天宝十四年于内道场亲教诸道士《步虚韵》。开元二十一年(333)正月又下诏，令天下士庶必须家藏《道德经》一本，供举人习用的《尚书》、《论语》可以量减而加《老子》，言其“敦崇道本，弘益化源”。在开元二十九年(741)的诏令里有：“学士数内均融量，置令习《道德经》及庄、文、列诸子书。唐玄宗时期，整个道教从各个方面均得到很大的发展，天师道亦不例外。唐玄宗对天师道亦特加尊崇，册封汉祖天师号“太师”。《全唐文》收有玄宗的《张天师赞》二首，其赞曰：“邈彼炎汉，天图中缺，万汇消残，三灵荡越。惟师应运，神威迅发，躬侍玄玄，亲传秘诀。妖毒云驱，崇山剑裂。大布声教，全清盍攀。一振无为，永光有截。鸾鹤斯迈，丹青是设。玉相真仪，传芳不歇。”唐玄宗尝召一十五代天师张高，命在京师置坛传篆，颁赐张高金帛，免其租税。

唐玄宗对道教推崇备至，这一时期，在天师道人物中，活动比较突出的是：家世南阳，正一真人道陵之胄张探玄。张探玄于文明初(睿宗685)度为仙官，隶本郡明山观道士。开元初(713)，补西京景龙观“大德”，恩诏供奉，授以谏官。开元十四年(726)，朝廷增崇大圣祖玄元庙，择贤才以时禋洁。玄宗亲垂紫书，精选黄褐。张探玄与峨眉王仙卿、青城赵仙甫、汉中梁虚舟、齐国田仙寮等被录。开元二十一年(733)，张探玄被召为东都道门威仪使，与当时洞玄先生司马秀同拜于玉清玄坛。不久，又兼圣真、玄元两观观主。天宝元年(742)羽

化(《道家金石略·张探玄碑》)。

唐肃宗亦重天师道，曾降香币，建醮于龙虎山中，赐宸翰以赞天师像。代宗有《张天师赞》，其曰：“德自清虚，圣教之实，或隐或显，是朴是质，静处琼台，焚香玉室，道心不二，是为正一”(《全唐文·张天师赞》)。至唐武帝，道教又一次昌盛。武宗好道恶佛，在会昌五年(845)出现了佛教史上有名的“会昌法难”。武宗曾在会昌元年(841)，召见二十代天师张湛，赐传箬坛字额曰：“真仙观”。将命做官，张湛辞归未受。咸通中，懿宗亦命张湛建金箬大醮，所赐金币甚丰。

南唐时，齐王尝梦堕井中，有降衣道士碧眼长髯，掖之出，占者谓曰天师，于是往龙虎山建祠宇，赐木田，大建龙虎山。南唐保大八年(950)陈乔在《新建信州龙虎山张天师庙碑》中记有：“皇帝陛下拯大道之颓纲，维列仙之绝组，乃眷正一，属之真人，思之神交，遂崇貌天师，道宇所以兴盛于今日也”(《全唐文》卷876)。另外，在五代之季，还有二十三代天师张季文，影响较大，人受其箬者亦众。

唐五代，天师道资料甚少，很难看出他的发展局势，但可以肯定的说：天师道在当时仍然是有很大影响的。在唐末五代初，著名道士杜光庭曾为“飞龙唐裔仆射受正一箬”作词(《全唐文》)。十国时，吴太祖命茅山道士聂师道设醮于龙虎山(《十国春秋》)。敦煌出土的李翔《涉道诗》中，有献龙虎山张天师诗，其曰：“东汉天师直下孙，久依科戒住玄门，寰中有位逢皆拜，世上无人见不尊。三洞吏兵潜稽首，六宫魔幻暗销魂，可能授与长生箬，浩劫铭肌敢忘恩。”李翔整个《涉道诗》中表现唐时对天师的态度和天师道在土俗中印象。李翔大约是第九世纪末人，可以说明，天师道在当时是有一定影

响的。尤能说明问题的，是在唐太宗时期的佛道斗争中，和尚智实，以死护法，在上奏朝廷的《论道士处僧尼前表》中，指责道教的一段文字：“今之道士，不尊其法，所著衣服，并是黄巾之余，本非老君之裔，行三张之秘术，弃五千之妙门，反同张禹，漫行章句。从汉魏以来，常以鬼道化于浮俗，忘托老君之后，实是左道之苗……”（《佛祖历代通载》第十一卷）。这段记述，虽为佛徒贬道之言，亦说明天师道在当时的正统地位。

在唐五代天师道人物中，张探玄、叶法善，世居河南南阳，柳希音，河南平乐乡人，曾受“正一盟威箓灵宝法”；刘道合，河南淮阳县人；这一时期，天师道多在河南一带活动。可以推断，天师道在西晋曹魏政权建立，张鲁汉中天师道中心基地瓦解，天师道开始在大江南北传播之后，河南南阳，很可能在后期成为北方天师道活动的一个中心基地。

第二节 宋元天师道的兴盛与

统治者的崇奉利用

宋初，太祖、太宗均祀老子，亦建观设醮。对道教著名的人物陈抟、种放、丁少微、苏澄隐、马志通等赐“先生”、“大师”等称号；对佛道采取同等政策，笼络佛道名流。利用宗教，以稳定其初建的政权。

宋初以前的天师道，并不彰显，而是隐于道林，和光同尘。在宋太宗太平兴国五年（980），天师道正一盟威道士监观刘守素和茅山上清三洞道士黄玄正、道士戈稹等九人共同步虚，普愿兴行，各派之间融处共事（《道家金石略·常清静经碑》）。真

宗时，为了维护其统治，则仿唐制而尊赵玄朗为乃祖，以示君权神授。大中祥符五年(1012)十月，真宗语诸大臣：赵玄朗授己天书，并有言曰：“吾人皇九人中一人也，是赵氏之始祖，再降，乃轩辕皇帝，……后唐时奉玉帝命，七月一日下降，总治下方，主赵氏之族，今已百年，皇帝善为抚育苍生，无怠前志”（《宋史》卷一百四《礼志第五十七》）。这样，他大兴土木，在天下修造道观。如唐天师道著名人物叶法善之故居“宣和宫”，亦得到修缮，据《道家金石略·重修宣和大殿记》载：“自祥符初命事，至庚戌岁(1010)毕工，醮器庄严，从官物计钱五十万”。祥符六年，加号道教教祖为“太上老君混元上德皇帝”，七年又封玉皇大帝圣号。真宗对天师道特加尊崇，大中祥符八年(1015)召二十四代天师张正随至京，赐号“真静先生”，吏部尚书王钦若奏立“授箓院”，并敕改龙虎山“真仙观”为“上清观”。真宗清楚地知道，历代天师在广大民众中，有很大的声望，所以在他的诏制中，明显的表示了他所召天师，是希望天师能够有助于他的统治。制曰：“尔祖得灵詮于金阙，垂法统于后昆，汝为嫡孙，绍承异学，兹启先天之秋，以诱后觉之民，惟帝鉴观”（《汉天师世家》）。后仁宗，神宗，皆召天师赴阙，对天师道均加尊崇。天圣八年(1030)五月甲寅，宋仁宗赐二十五代天师张乾曜号“澄素先生”《续资治通鉴》、《宋史》等均有所记。至和二年(1055)，召二十六代张嗣宗赴阙祈祷，赐号“虚白先生”。神宗熙宁间，召二十八代张敦复，命醮于内殿，赐号“葆光先生”。

仁宗曾问张乾曜冲举之事，对以：其非可以辅政治国，陛下若能返之朴行，不奢侈，行简朴之道则天下可治，何必冲举！仁宗甚觉析理入微，非常器重。同时，又封乾曜次子见

素为“监主簿”。仁宗皇帝作为北宋一代有为之君，在政绩上是有一定的建树的。他在给张乾曜的制中，表明了他之所以潜心至道，召乾曜至京，是为得其养生治民之要，学习黄帝之为君。他曾言：黄帝之为君，所以养人民，官阴阳，而成无为之治者，是因为有广成子在崆峒之上，黄帝不憚膝行，问道之故（《汉天师世家》）。宋仁宗一方面对天师道崇奉利用，另一方面，对当时僧道寺观加以限制。宝元二年（1039），陕西用兵，调费日蹙，天章阁侍制同判礼院上疏论三冗三费中有：

“……僧道日益多而不定数”“道场斋醮，无日不有，皆以祝帝寿，祈民福为名，益取其一二不可罢者”、“京师寺观或多设徒卒，或增置官司，衣粮所给，三倍他处……请一切罢之”（《续资治通鉴》）。

徽宗时，道教大兴。他固守成规，模拟真宗之崇道，誉论君权神授以维持他的统治。徽宗曾于政和三年十一月，在南郊玉京园东看到若有楼台，重复出现，离地数十丈。大臣蔡攸奏有道流童子持幡节盖，相继而出于云间。其后，遂以天神下降，诏告在位，并作《天真降视记》，并常梦被召藩邸，时见老君坐殿上，谕曰：“汝以宿命，当兴我教”。据《续资治通鉴》记载：“道教之盛自此而始”。此后，在他的统治期间，大力崇道抑佛。在大观元年（1107），诏令道士序位在僧上，女冠在尼上。四年（1110）诏停僧牒三年，政和二年（1112）诏释教修设水陆及祈禳道场，辄将道教神仙相参。尤其是在林灵素受宠期间，曾令僧徒如有归心道门，愿改作披戴为道士者，即赐度牒紫衣。宣和元年（1119）诏：“自先王之泽竭，而胡教始折行于中国，虽其言不同，要其归与道教为一教，虽不可废，而犹为中国礼义害，故不可以不革”（《佛祖统记》）。

卷46)。徽宗在抑佛的同时，则大兴道教，设立道官道职。政和四年(1114)，“置道阶凡二十六等，先生、处士、八字、七字、四字、二字，视中大夫至将士郎级”(《宋史》)。搜集整理道经道书，编《政和万寿道藏》。又尝命群臣册己为“教主道君皇帝”，将个人尊位推崇到了极点。

在徽宗崇道期间，他同历代帝王一样，并没有忽视正统的天师道。徽宗在他初即位不久，即在崇宁四年(1105)，赐信州龙虎山道士三十代天师张继先号“虚靖先生”。《续资治通鉴》载：“张氏此是相袭为山主，传授法篆者，即度为道士”。大观二年(1108)，又赠前二十九代天师张景端“葆真先生”。张继先在徽宗时，以“灵悟宿植遭熙洽之朝”(张宇初《三十代天师虚靖真君语录序》)，受到徽宗的特别宠信(与他同时受宠的还有刘混康、徐神翁、王文卿、林灵素等)，曾多次召问养生之术以及治国之道。崇宁三年(1104)继先赴阙，上问以修丹之术时所对：“此野人事，非人主所宜嗜，陛下清静无为，同夫尧舜足矣”。希望徽宗能做一个贤明君主。在问到时政时说：“元祐(哲宗)诸臣皆负天下重望，乞圣度从容”(《汉天师世家》)。这里继先直接涉及政事，为徽宗出谋划策，足见徽宗对继先的信任。崇宁五年(1105)又召继先建醮内廷，继先预知国将有难，密奏“赤马红羊”之兆，希望能够引起徽宗的注意。其言在靖康之变始验。张继先想竭力挽回一个政通人和的国家，但面对着当时徽宗的奢侈，政局的腐败，所看到的尽是失望。后在大观丁亥(1107)年，徽宗遣使召赴阙时，作《大道歌》以示徽宗：身外无道，重在修己建德。徽宗授“大虚大夫”辞而未受。当时与继先同馆所居的徐神翁，王文卿感慨地说：“世事悠悠，不如归休”，继先对以“归则便归，何思何

虑”，看来时局在当时已是不可挽回。政和二年(1112)复召，以疾辞俸。即命弟子王道坚奉谢以修德，于是徽宗又改龙虎山上清观为宫，授道坚为“太素大夫”，命在凝神殿预禳国难。后道坚亦还龙虎山。

继先曾在京建坛设醮，传授经箓，演说道妙，参礼者云集，徽宗赐有金铸老君及汉祖天师像。时龙虎山上清观弊陋偏僻，徽宗召命江东漕臣在山中度地迁建并赐田地以供食用，并专为继先立庵，以供修炼之所。另外，还建灵宝、云锦、真懿三观，并有四方学者数千人集之。据《三教源流搜神大全》卷三所记：蜀西河萨守坚，亦从师学道，授法而后大显。

不管张继先在当时以什么态度对待时政，但由于徽宗的宠信，客观上，使天师道得到了很大的发展。

南宋时，高宗、孝宗、宁宗、理宗诸帝对天师道均加崇奉。高宗时，诏三十二代天师张守真，咨问道法，其子(三十三代天师)张伯璟从行，高宗深异之，改赐景渊。孝宗时，江涛冲决，命三十二代张守真建醮内廷，并赐以象简、宝剑、《清静》、《阴符》二经，赐号“正应先生”。宁宗时，三十四代天师张庆先，广传经箓，行慈俭之道，周贫困以济人(《汉天师世家》)。同一时期，天师道弟子留用光亦显于朝，据《道藏·玄品录》卷五所记：留用光为江西贵溪人，曾得汉天师张辅元所授“五雷书”。南宋宁宗庆元间，衢州大旱，郡守沈作砺请祷雨而验，遂上荐于朝，御前赐冠服，赐号“冲靖先生”。宁宗为出内帑，撤上清宫新建扩大。理宗亦召，用光荐以《道德经》治天下。理宗端平间(1234—1236)，累召三十五代张可大，并赐经箓以存用。嘉熙三年(12

39),钱塘潮决,岁又大旱蝗,命醮太乙宫,赐号“观妙先生”,敕提举三山符箓并兼御前诸宫观教门公事,主领龙翔宫,重建真懿观,赐田若干顷,免租税,御书“真风殿”、“紫微阁”、“真懿观”,册封祖天师号,天师道之地位由此始升首位。就斋醮科仪,拔亡清醮中,法师敕告冥司:“道言天师传示,不可犯违”(《萃珍阁蜀碑录》第二册)。足见历代天师的显赫地位,由此亦见南宋时期,天师道在道门中的深远影响。

元代,蒙古统治者以武力征服天下,极需要在人民精神上有统治工具。元统治者虽以佛喇嘛教为其国教,世祖时以梵僧“八思巴”为其师,文宗曾受佛戒于僧师,但元统治者却清醒地认识到,道教信奉黄老,其代表汉民族的气质,而道教教理教义中,就带有强烈的民族反抗精神,有着很大的凝聚力,尤其是在江南初统时期,更需要利用天师道在江南民众中的影响来加强他的统治,所以元统治者对天师道也倍加尊重。

元太祖成吉思汗初征天下,主要活动于长江以北广大土地上,按政治上的需求,他选中北方具有代表性的、德高望重的全真道龙门祖师邱长春,不远万里,派兵遣使召请,以达到他的政治目的。元世祖亦采取同样的方法,在他未得天下,兵征武昌时,已闻天师而遣使通问,后得江南,即遣使召至,并在他对三十六代天师张宗演的诏制中,表示他所得江南的合理性。他说:“宋主不度德量力,执我行人,久留弗遣,以故命中书左丞相伯颜,率兵南伐,上合天眷。大江已为我所有,南北一家,今特遣武将军、刑部郎中萧郁,赍诏召卿,毋以易主,遂生疑贰……。”(《汉天师世家》)在宗

演至京时，世祖敕廷臣郊迎，待以最高礼节。命醮于内廷以及长春宫（今白云观），赐号“演道灵应冲和真人”，给二品银印。命主江南道教事。又给度牒，度人为道士。路设“道录司”，州设“道正司”，县设“威仪司”，令皆统属。元成宗评价说：自宗演始，“宗风为之益振，玄教为之增光”，并赠“演道灵应冲和玄静真君”。宗演后由其子张与棣袭三十七代天师，世祖忽必烈于至元二十八年（1291）召赴阙，授“体玄弘道广教真人”，管领江南诸路道教事。成宗登基复召，命醮于内殿，又醮于长春宫，命天下行其醮典，改天下诸路之天庆观为玄妙观。至元三十一年张与棣之弟张与材袭掌三十八代天师，成宗元贞二年（1296）与材入朝，制授其母“玄真妙应仙姑”（赵孟頫《松雪斋集》卷九），制授与材“太素凝神广道真人”，兼管道教，俾自给牒，度道士，免其宫观差役，护法箴，免运输之役，特授“金紫光禄大夫”，封“留侯公”，在物质上，地位上加以特殊化。大德二年（1298）召治潮患，醮于杭州佑圣观。五年（1301）又诏，丞相答剌罕请祷雨，成宗命祷雪，六年辞归。成宗御驾柳林，诏与材侍祠，且絨香使祷，醮于上清正一宫，给银印，视一品，加金紫光禄大夫留国公：“正一教主，兼主领三山符箓”，又加封三代。仁宗即位，复召入朝，赐宝冠金服，亦命祷雨祈雪。

在元代诸天师中，三十八代张与材颇有作为。精于书法，文思敏捷，足迹遍布江南，门下高徒数众，为天师道的传播与发展起到了很大的作用。与材曾为杭州西湖附近吴山重阳庵题字、为上海嘉定县集仙宫作“瑞竹记碑”并立石，为嘉定县集仙宫重建东岳行祠篆额、元成宗时书《上清祠碑阴跋》。在祀神祈祷方面，他有自己的独特的见解，他说：“神

示灵于人，人乞灵于神，消息盈虚，鬼神所以为情状也，故此感彼应，盖其气之同而然耶！”（李存《李仲公集》卷24）。他把鬼神于人与人之间彼此感应同气连系起来，将其物理化。并告劝人们积善除恶，多行善事，他说：“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃”，“积善积恶，殃庆各以其类至，即世之所谓祸福者”（同上）他这种教化人们向善的精神和思想品德，不管是现在还是将来，都有它的现实意义和实用价值。另外，在他置下，能人智士荟萃。后人有被称其为“秋碧先生”者，与材曾令他传表京师，成宗大德间，判为广西静江道司，后又升道录。其门下又有弟子三十八人（李存《李仲公集》卷24），在此与材置下人物不一一枚举。

到仁宗延祐三年（1316）留国公张与材仙逝，以印剑授其子张嗣成掌三十九代天师，仁宗命主教事，十月召入觐，建金篆大醮于长春宫，赐冠服，制授“太玄辅化体仁应道大真人”，主领三山符篆，掌江南道教事。又推恩封母易氏为“妙明慧应常静真人。”英宗即位，又召建黄篆大醮于长春宫。虞集承诏所记：有“天花云鹤之瑞相出现”（虞集《道园录》），因此又制加“翊元崇德正一教主知集贤院道教事”。泰定年间（1234—1327），泰定帝行无为，守至正，他想目睹一次盛大的斋醮道场，即召集贤院群臣言：大元所统，上合天旨，历代祖宗，委祉锡禧，至于今日，海岳宁谧，波尘不惊，百姓乐业，吾怎敢忘祀天祭宗庙。然而，天人之间，云蒸雾瀚，怎样才能见其升降？天回日旋，何以识其往来，谁能为我专意以通神明？谁能为我消除隐忧而涤灵爽？群臣归而同丞相商议之后入奏：“道家有黄篆斋科者，上可以

导列圣之宸游，下可以达群生于屯昧”。荐三十九代天师张嗣成，能亲扬祖教，有妙斡道枢；神仙演道大宗师，泰定虚白文逸明德真人吴全节，聪明特达，能参赞化机。于是由天师张嗣成，大宗师吴全节共承明诏，各率南北道士千余众，于长春宫陈大科法七日，出黄篆白简万通，启长夜之幽扃，畅好生之至德，泰定帝命内府发金缗而弗吝（以上虞集《道园录》卷23）。虞集评泰定帝之所以如此，是为“保鸿图于永固，御景福于万年”，以示时和岁丰，民安物阜着尔。

后朝元文宗、惠宗皆召张嗣成入朝，礼谕有加。至四十代张嗣德、四十一代张正言嗣教时，已属元朝末期。顺帝至正四年（1344），张嗣德掌教，后九年天下兵兴，嗣德命弟子于四方活动，使近临郡县，未得兵犯，民赖以安。制授“太乙明教广玄体道大真人”，主领三山符篆，掌江南道教事。就在元朝将要灭亡，京道已两年不通的时候，元统治者还念着对天师的封号，曾命江浙行省遣使间转传制，授四十一代天师张正言“明诚凝道弘文广教大真人”，主领三山符篆，掌江南道教事。天师亦念及朝廷安危，曾集诸弟子曰：“吾家世代以橘国忠君化民为本，今天下兵争日久，朝廷去远，安危未可知，况吾诸弟子总玄教于北者，荣遇待隆，可无一言以致徵兆之吉乎”（《汉天师世家》）。于是，张正言命弟子程天翼传言玄教大宗师吴全节、陈于朝，惠宗答以“天师方外士，曩？以川途梗塞，无以致抚安之道，朕甚慊焉，天命此”（同上）。足见天师道在元代自始至终同皇权的密切关系，甚至达到了彼此的相互理解。

第三节 元朝天师道中的道教大宗师

上节是元帝王在扶持利用天师道中，对天师的直接尊宠。与此同时，还有一支以张留孙、吴全节为代表的天师道裔，在整个元代发展史上，有着举足轻重的地位，并一直受到统治者的特别亲昵，在张吴门下，奇材会聚，徒众之众，宫观庙宇之广，可以同盛行于元初的北方全真道媲美，形成了当时天师道发展的一支主流。张吴二人受到元帝王的直接尊宠，在某种程度上，其地位同于天师显赫，其声誉甚至超越天师，并在当时具有着一定的权威。

张留孙以清静无为为本，慈俭不敢为天下先为宗旨，经五帝皆被宠，历世祖、成宗、武宗、仁宗、英宗，共四十七年。至元十二年（1275），世祖召三十六代天师张宗演赴阙，从其行者数十人，留孙其一焉。十四年（1277），宗演归江南，帝以留孙美才奇士而留京。留孙进以“虚心正身，崇俭爱民以保天下”之说而深合世祖之意。时昭睿顺圣皇后有疾，祷以其法而后愈，世祖甚器重，于是诏于两京建祠宇，赐名“崇真之宫”，以留孙居之。又在平江，嘉兴等地赐田若干顷，在北京昌平赐栗园若干亩以给其用。欲赐天师号，因留孙奏言历代天师乃张氏宗亲世袭之称，臣不敢接受而罢。遂赐留孙为“上卿道教宗师”，总摄道教，衣宝冠金织服，玉佩朱履，执圭以奉祀事。又诏尚方作玉具剑，上刻“大元皇帝赐张上卿佩之”之文。其高弟门人皆给馆传车马，无所不备。当时世祖统一江南不久，天下初定，忽必烈利用留孙之贤德奇才，命乘驿马五十，代已搜访天下遗逸，敕令宰相百官送出京城。及留孙还朝，奏荐贤达之士者众。元初集贤、

翰林共一院，留孙奏分，以翰林掌诏诰国史，集贤馆天下贤士以领道教。后又置道官及宫观主者，给印视五品。世祖在许多重大决策上，皆先咨询留孙而后行。时朝廷商议开通惠河之事，未能定决，世祖召问留孙意见，留孙奏以开通的益处，又希望不要因此工程而过份劳伤民力之辞而后兴工，武宗、仁宗始生，皆请留孙以拟名，世祖欲拜完泽为右丞相，但又不识完泽其人之将来而问留孙，留孙上奏：拜完泽为相，必为君臣咸吉，天下之幸甚。遂拜为相。世祖几焚道经，禁道教传衍，留孙上请，方俾天下复重其教。世祖晚年，又令诸皇孙信奉天师道。看来，赵孟頫所言：“嗣汉天师之师，自宗演至今，皆倚公（留孙）论建矣”并非虚言。

成宗初即位，时因前朝世祖焚经抑道，致使道教中衰。因此成宗有言，“卿（留孙）家老君犹尔睡耶！”之问，留孙答以“老君今当觉矣”。成宗闻言甚悦。两人的对话，表现出了此后成宗对道教的态度，成宗以留孙为先朝旧臣，加礼尤重。加赐“上卿玄教大宗师”。留孙生日，又赐玉冠、上尊、良马，曾命讲《南华经》于便殿。两都地震，灾星出现，皆命祷之。武宗践阼，升留孙大真人“知集贤院领诸路道教事”，寻加特进，封其三代皆一品，以其兄弟之子二人备宿卫。仁宗即位，雅好文治，常召论道，留孙言：“圣人至德，保体清静，则永寿万年，庶类以成而天下自治。”加号“辅成赞化保运玄教大宗师”，并敕有司刻“玄教大宗师”玉印以赐，后又加“开府仪同三司，”封其弟子七人皆为真人，其中四人佩银印，以宣命者十二人，赠其祖师八人，已故弟子二人皆为真人，自曾祖以下皆加赠，其从子在宿位者皆受四品官。英宗即位，待留孙尤如先朝，英宗至治元年，留孙告戒

弟子行清静慈俭之道而后化（以上见《道家金石略·上卿真人张留孙碑》）。

张留孙一生为道教，特别是江南天师道的发展建立了不朽功勋，其尊位之崇，为人之慈俭，正如虞集《道园学古录》卷五十中所言：“每入朝，大官贵人或迎拜如事其父，而公之接士，虽极困约者不为敖惰，……朝廷有大谋议，必召咨询，其救时拯物，常密斡于几微，未尝以为己功，其高弟门人多聪明特达者……”。据《上卿真人张留孙碑》记：弟子有：徐懋昭、余以诚、何恩荣、吴全节、王寿衍、毛颖达、夏文泳、陈日新、张嗣房、薛玄卿、张德隆等七十五人。其弟子多为天师道的传播和发展起到巨大作用，亦多受宠于朝，显赫于时。

如薛玄卿，年十二辞家入龙虎山为道士，仁宗时召见。延祐四年（1317）制授“大都崇真万寿宫提举”，三年后又升“上都崇真万寿宫”提点。泰定帝时，奉诏征嗣天师。惠宗至正三年（1343）拜授“弘文裕德崇仁真人”，佑圣观住持，兼领杭州诸宫观。有弟子陈彦伦、詹处敬、于有兴、王景平等七十余人（黄潜《黄金华集》卷29）。

陈日新，元武帝时，为洞玄明德法师，崇真万寿宫提举。武宗，皇太后皆命乘传封香，奉玉符简，到济渎清源善济王庙、天坛王母洞投沉致敬。亦见陈日新在当时有很大的知名度（《道家金石略·投龙简记》）。

徐懋昭，为留孙弟子中最长者。虽以弟子而称，但在才学，道法上皆不在留孙之下。但他不愿示朝，一生多隐于山，或遍游五岳名山。世祖至元时，留孙留京，徐懋昭来京，两年后请归，并言留孙：“以清静无为之道佐圣天子致太

平，某不如师”(朱思本《贞一斋杂著》卷一)，遂翩然而去，栖迟林壑，笑傲烟霞。又搜奇挾胜之地，以构馆为志。落成“仙源观”、“神翁观”，皆栋宇翬飞，金碧辉映。象设精严，鼓钟森列。又以符水济人。“值岁荐饥，饶、信之民皆赖徐懋昭出谷货人而全活者无虑数千计。”成宗大德间(1297-1307)，制授提点常州通真观，赐号“保和通妙崇正法师”，元仁宗加制“保和通妙崇正真人”，仍主通真观。英宗时，还嘱托“玄教嗣师吴全节以报国事师为第一事”。弟子李立本，徒孙“粹文冲正明教真人”陈义高皆著名当时。徐懋昭反对“释老以募众集施、叩门嚅嗫”。他认为这是一种不光彩、献笑于众、有损于人的事。认为老子之学，是“力本自治，退足无欲，其言黯以彰，不知者以虚无释之，邈不相涉矣”(以上见袁桶《清容集》卷31)。他这种自力更生，主张自养的精神，截至今日，是有很大进步意义的。他说：“考其自治，则于吾道合。”留孙门下，奇材异质者此不枚举。

在这众多的高徒门人中，以吴全节为第二代掌教。(武帝时命为“玄教嗣师”)。成宗大德间，赐总摄江淮荆襄等处道教都提点。全节善识为政大体，为人聪颖达悟，皆出天性之自然，故留孙每于朝臣论事及于上奏，许多事皆让全节出面解答。吴全节自至元二十四年(1287)，由张留孙征至京师，二十六年(1289)即奉诏祠南岳，二十八年(1291)奉诏从留孙遍祠岳渎诸山川。二十九年(1292)赐崇真宫于浙西，全节奉召宣谕江浙行省。成宗元贞元年(1295)，制授“冲素崇道法师，南岳提点”，二年(1296)，又奉诏祠中岳，淮渚、南岳、南海。大德二年(1298)，又制授“冲素崇道玄德法师，大都崇真万寿宫提点。三年(1299)，龙虎山上

清宮災，吳全節即奉召與近侍馳驛命江浙省臣修復。五年，又奉旨召嗣漢三十八代天師張與材，成宗大德十年（1306），賜授“江淮荆襄等處道教都提點。武宗時，制授“玄教嗣師，總攝江淮荆襄等處道教都提點，崇文弘道玄德真人。”鑄銀為印曰“玄教嗣師之印”，視二品。封其父克己為翰林學士，中順大夫。武宗至大二年（1309），還制授吳全節弟子夏文泳“元成文正中和真人，江淮荆襄等處道教都提點”，賜銀印，視二品。至大三年（1310），吳全節又奉旨設醮龍虎、閭皂、句容三山。仁宗時，命設醮長春宮，奉旨投金龍玉簡于嵩山、濟渚。延祐元年（1314），全節又奉旨設醮于江南三山，是年，制授弟子毛穎達“正德弘仁靜一真人”，嗣掌遁甲之祠事，賜銀印，視二品。四年，敕全節家鄉名“榮祿鄉”，降玺書護其家。英宗至治元年（1321），開府公張留孫羽化，降旨歸葬龍虎山，百官送柩東門外，所過有司皆治辦舟車祭遣，全節請歸執喪事而未許。二年（1322），制授“特進、上卿、玄教大宗師，崇文弘道玄道廣化真人，總攝江淮荆襄等處道教，知集賢院道教事”，玄教大宗師主章一，一品銀印一，總攝道教事二品銀印一，并授之。泰定帝以及文宗朝，護教之詔如故事。文宗至順二年（1331），命醮于長春宮，全節告老，請以弟子夏文泳嗣玄教第三代。順帝即位，復召如前。

吳全節的一生，正如他自己所說：“稍長學道，弱冠從先師謁世祖皇帝，遂留不歸。五十年間，以天子之命，祀名山大川，東南西北，轍迹咸至。”虞集《道園錄·河圖仙壇之碑》。全節尤如留孫，代帝禮五岳四渎，巡察人物道里，風俗民情、歲事豐凶，州縣得失。成宗時舉荐洛陽太守盧摯，

平易无为而民以安靖，即召拜集贤学士，浙西故翰林学士阎公亦荐重用。全节几乎每年外出，曾多次辞以不足以当大事之重，而皇帝却说：“敬慎通敏，谁如卿者？”王公大臣，无一不敬，学问典故，从容裨补，有人所不能知。如何荣祖、张思立、王公毅、王士熙等大臣执政间，皆以諮访。全节雅相友善，交游之贤，盖不尽记，如赵孟頫、袁公桶、阎公复等著名人物皆为之友。在教迹中，有其突出的贡献，江南天师道在元代的兴起，与开府公张留孙之世的艰辛密切相关。在这期间，二公阐补扶持，弥缝其阙，使羽衣黄冠安食于山林之间，不知二公所负心力几何！吴全节后居达观堂，其位尊显，隆于道门，封真人者数十人，奉玺书主宫观者不可胜记（同上）。

吴全节于文宗朝，三传于夏文泳嗣领教事。顺帝授夏文泳特进、上卿、玄教大宗师、元成文正中和翊运大真人，总摄江淮荆襄等处道教、知集贤院道教事。玺书护持，佩以先朝所赐开府公玉印宝剑，恩数如旧制。

至正九年（1349），夏文泳传第四代张德隆掌其教事，并语：“宗门教位四传至汝，吾可无身后之虑矣”（《黄潜《黄金华集》卷27）。

张吴一脉天师道在整个元代始终如一，盛行不衰，这与帝王的信奉扶植固然不可分论，但关键是在张吴流派中，有云集甚众的奇特达士，阐扬弘教者。

綜上所述，可以看出，张继先时期，是宋元天师道兴盛之起点。到南宋末，天师道已从地位上上升到一定层次，至元统一天下，天师道真正大显于世。

在元代，由于统治者对天师道的崇奉，特别是对天师以

及天师道著名人物张留孙、吴全节等人的尊崇，使天师道在元代位升三山之首，宫观林立，遍布江南各地，甚至向北方传播。《栝巷金石志》卷十一有云：皇元混一，命正一真人留国公得以符诰封鬼神，恍然知之，今之穷乡僻壤，小庙土神，往往皆有封爵。元代天师道之盛可见矣。

第四节 宋元天师道的传播与发展

一、天师道的传播与发展

宋元天师道，在天师道教史上，是一个兴盛的时期。尤其是受元代统治者的宠奉，天师道统领三山，掌管江南道教事，使天师道在大江南北迅速传布发展，宫观遍及江西、江苏、浙江、上海、湖南、湖北、广西、福建、四川以及北京、河北等省市。宫殿、楼观、门垣，务极宏丽。虞集《道园学古录》卷四六有《处州路少微山紫虚观记》说：“自京师至外郡邑，有为宫观殿堂者，大抵国家宗尚赐予之盛”。见其天师道在当时的盛行局面。

就龙虎山本身来说，自元世祖时，三十六代天师张宗演入觐返山，有诏开道教于江南，天师道始大行于世，时四方之民为老氏者日集龙虎山，以至于无处所安。乃由都录公扩建其山，筑“真元宫”以馆四方之士。由龙虎山道士孙景真主其宫（陈旅《安雅堂集》卷10）。至成宗时，龙虎山声名大振，四方学仙者附之而居，枝牵叶连者，不可胜数。据戴表文《剡源集·先天观记》：曾有贯翁作先天观于龙虎山之南山僻静境胜处，人所罕至，“其初也人皆疑之，终也人皆奇之”。观前田可耕稼者百余亩，其山破荒发坚，悉种花草果木，茂林滃然。贯翁在龙虎山之外开设是观以至如此，对于龙虎山本

身的修建之堂皇则可想而知。据《龙虎山志》记，至元惠宗朝，龙虎山上清正一宫有堂五十以分处其徒众。宋元时期，帝王对龙虎山的敕建以及宫观修建等详细情况，附录中有专门介绍，在此不详细说明。天师道在江西的发展不仅局限于龙虎山本身，在波阳县就有番君庙文惠观，吴全节曾于此作芝山道院并主之，翰林学士元善明曾为书记其事，并作迎送神曲以祀其神。

在江苏，天师道活动亦为频繁。宋常州常熟县有乾元宫，元常州市有通真观。宋代常州常熟县乾元宫，据《乾元宫兴造记》谓：系汉天师张道陵之孙十二代道裕修真炼丹之地。梁天监中（武帝510年左右）始建其宫，宋仁宗至和初（1054），有道士李则正者住持其宫，时宫之廊庑皆圯，独三清殿仅存，李则正经宋仁宗至英宗朝，以醮设之余，田园所积，捐赠布施，使其宫宇复完，壮丽轮矣。元常州市通真观，历仁宗、英宗朝，经天师道著名人物徐懋昭、张德隆、陈景懋以及吴全节等人的努力，得以功成。徐懋昭、张德隆，均为留孙弟子。徐懋昭曾受封“保和通妙崇正真人”，住常州路通真观三十多年，建有三清殿、玉皇阁等。延祐七年（仁宗1320）由张德隆嗣主观事，使危有持而颇有扶。后逢吴全节奉旨祷祠，议以本郡天申宫陈景懋提举观事，张德隆亦被赐号“冲真明远玄静法师”以重其山。揭傒斯《揭文安公集·常州通真观修造记》卷十一评：“观得徐公而地以兴，徐公得张君而业以隆，张君得成君而志以成，而又得大宗师旌善报劳而继者知所功……。”

另外，在江苏镇江市丹徒县西马迹山有紫府观，左挹三茅山，有吴全节弟子王廷凤领观事。元顺帝至正间，奉玺书

号称真人，领杭州四圣延祥观，兼领镇江道教并住持乾元、玄妙、凝喜三观（王祎《王忠文公集》卷16）。茅山为上清宗之总坛，而紫府观紧临三茅之山，又由吴全节弟子住持，可见天师道在元代统领三山符箓，势力扩充，地位之高，影响之大。元成宗大德五年（1301），有谢叔耕者，世居江苏睢宁县，曾谒龙虎山，三十八代天师张与材度为门下弟子，谢叔耕以自家城南居室为道院，举行宫观礼，隶属于龙虎山上清正一万寿宫，令其甲乙相传，经十一年院成，赐“上清灵宝道院”额（郑玉《师山集》卷五《上清灵宝道院记》）。又有龙虎山道士毛惟谦者，三十八代天师用为扬州道正。据《道家金石略·毛先生碑》记：“州之为老氏者皆喜而言曰：今嗣天师又使之掌其文牒，天师总道教江南，有官府政治之体，非清慎明敏者不足以任承赞之责。”

在浙江，天师道亦遍布多处，宋徽宗时，有三十代天师虚靖真君张继先弟子吴真阳，曾居于浙江宁波市西南四明山，徽宗尝以丹林郎，凝神殿校籍召之，未赴（危素《四明集·白水观记》）。南宋高宗绍兴三年（1133），在处州（浙江丽水县）天庆观出现“太上正一盟威高上神霄九一六阳太平辅化法篆典者”（《天庆观钟铭》），其法篆典者，属正一之篆典，该地区的出现，说明在这一时期，天师道在这一地域亦有传播。元代，天师道盛行。成宗时，有张留孙著名弟子王寿衍住持杭州开元宫，成宗特宣命以灵妙真常崇教法师住持提点，仍赐玺书护持，给尚书五品印（任士林《松乡集》卷一）。同一时期，在浙江临安的元清宫，由天师道徒舒元一所建，时逢“天师真人拜祖庭，道经其宫，顾瞻轮奐，喜溢眉宇”，大书其额以镇其山。并命舒元一为开山住持，其徒常清为提举知

宫事(《道家金石略·元清宫记》)。浙江临安洞霄宫,亦由舒元一和郎如山用心集思,鸠工度材而所建。大德元年(成宗1297),有旨在江浙行省拔杭天宗河之北官地,畀兴四圣延祥观,由吴全节左右经度,弟子王廷凤奉玺书赐号称真人,领杭州四圣延祥观(王祯《王忠文公集》卷16)。在浙江嘉兴市东北约六十华里,有“南泾观”,由凝妙中和法师,开山提点住持张全真所居,至元间三十八代天师张与材书其观名,观设城隍广侯祠以便扶水旱,有昊穹、司命之神,宫观所须无一不备(邓文原《巴西集·新建南泾观》。在浙江缙云县有仙都山,道士赵嗣祺在元仁宗延祐元年(1314),主领宫事,后由嗣汉三十九代天师张嗣成及玄教大宗师请以师弟子甲乙相传(为子孙庙)(虞集《道园录·仙都山新作玉虚宫碑》)。

四川是天师道的发源地,张鲁在汉中三十年,政教合一,分教区为二十四治,后增至二十八治。曹魏政权建立,天师道中心分散,此后,天师道在四川,一直未能彰显,但在元世祖至元甲午(1294),有龙虎山道士汪集虚以所传正一之秘规,复二十四治以治之,作“贞白庵”居于青城山,远近人皆知,“蜀人谓汉天师所使来者”(陈旅《安雅堂集》卷9),可见天师道在蜀人蜀地的根深蒂固,影响之大。集虚后赴阙,上以“汪集虚能用其道宁蜀人”而赐号“太无贞白静明玄吴真人、青城诸山正一宗主”(同上)。在成都,据虞集《道园录·成都路正一宫碑》卷四七记:“成都守陝掇,度地于城中之西偏,与前守共构室处之,远近之民吏军将商贾,送竹木、瓦石、金币……,于是宫广若干亩,制屋为殿者二,一祠天帝,一祠汉正一天师,为堂者几,祠某神……”。始以延祐元年(1314),三年而成。

福建，有闽人陈义高、张彦纲、王澧翁皆为龙虎山上清宫之杰特者。陈义高年十七，曾往福州城西冲虚宫居，后往龙虎山，从李则阳受学。成宗大德九年（1305）度为道士，延祐七年（1320）随三十九代天师入觐。归领福州冲虚宫。元泰定帝元年（1324），又待天师来朝，制授“灵悟玄宁文泰法师、泉州路报恩光孝观住持提点。”（陈旅《安雅堂集·陈高士寿藏记》，

广西，有“中元水府承天观”，在崇左县西北。《道家金石略·承天观碑公据》有：“中元水府承天观奉三十九代天师真人给甲乙住持公据”。三十八代天师张与材置下秋碧先生，在元成宗大德间，亦曾判为广西静江“道司”，后升“道录”。

湖南，有张留孙之徒孙张嗣房，曾主潭州路（长沙市）岳麓宫。王都中于元仁宗延祐间新建长沙文惠观，并书告京师吴全节，吴全节命玄妙观朱某领观事。

湖北，有九公山正一宫观“钦天瑞庆宫”，其宫在湖北通山县东南八十里，与江西交界处，至今为正一散居道士管理。据赵孟頫《松雪斋集·九宫山重建钦天瑞庆宫记碑》卷七记：元初由封大本度材鸠工而新之，殿、堂、庑、厨、廩、馆、坛、亭、廊无一不备，雄杰壮丽，俨若清都。另外，湖北蕲州（蕲春县）道官又为龙虎山道士桂义方。桂义方，在元成宗元贞元年（1295）从天师朝京，其道官由成宗所授。

天师道在南宋末已由帝王所封，统领江南道教，直到元末始终如一，天师道的传播与发展在客观条件上，得到了很大的优越性，所以天师道在这一时期，向江南各省的传衍发展，是必然的，也是完全有可能的。

天师道在江南各省传布的同时，亦向北方发展。唐宋时期，偶显一鳞一斑，如在隋唐五代天师道介绍中已讲过，

唐五代很可能以南阳为天师道集中点。北宋徽宗时，在河南登封又有太上都功法箓弟子知庙事曹仲恭撰《启母殿题记碑》（《道家金石略》）。“太上都功法箓”者，天师道之法箓。因此，曹仲很可能就是天师道徒，说明在北宋时，天师道在河南一带亦有活动。元代，天师道已有一定规模地向北方迈进，主要表现在河北，北京等区域。北京在元代，可以说同龙虎山同为重要。龙虎山以天师为主体，北京以张留孙、吴全节为代表。北京正一宫观东岳庙由留孙买地城东而始建，吴全节继之完成。大殿、山门，设乐之露台，护卫之门神，东西之庑悉备，高大弘丽，总名“东岳仁圣宫”（虞集《道园录·东岳仁圣宫碑》卷23）。

张留孙、吴全节在元代，历帝皆为尊崇，且赐田及梨园于昌平等地，因此，在北京修建一座规模宏大的“东岳仁圣宫”是不足为奇的，而尤以引人注目的是，在北京之南数百公里的河北易县“龙兴观”。规模之大，体制之全，庙产之厚实乃奇罕，而且自宋至元，自传一脉，独具特色，不隶属其它任何一派。据《大元易州龙兴观宗友恒产记》所载：“韩真人初与同志萧、路、杜三真人浮江而南，拜三十代天师，受天心正一法，得法而归北方，学者遂共立萧、韩、路、杜四真人之教”。自是厥后，韩真人传法于沙堡元命王真人，元命传洪崖和光刘真人，和光传本观祖师正真王真人，正真传孚真大师本宗提点王善明，孚真传崇和灵静大师王道善……”，王道善之后由其徒刘玄正住持，张得材为提点。

常住殿宇有：正殿、法箓堂、灵官堂、东西云堂、方丈堂、影堂等等。观地不计亩数，菜园四所，其它不一一枚举。总之，宫观所需无所不备。

另据《大元易州豹泉创修玉泉观碑铭并序》：龙兴观正真

真人又传一脉于上清玉泉。上清玉泉在距易县县城约二十华里处豹泉村，村人乞而立观，名“玉泉观”。三清殿、斋堂、厨舍庵庑，真官之堂无一不具。体制健全，提点住持、职篆、正一盟威法师、具戒道士、三五都功法师、知院门事、知客道士、管库道士、诵经道士、都讲道士、直殿道士，各得其所，有条不紊。

吴澄《吴文正公集·仙岩元禧观记》中所言：“开府大真人，以龙虎山道士，……历事五朝、眷渥如一，……分设宫观布列朔南郡县者不可胜计”，此乃实言，但在北宋末，天师道就已经向北方传播，到元代，整个天师道，包括易州天师道支流均得到大发展，由上述资料表明，宋元天师道在大江南北的传播与发展的声势。

二、天师道与道教诸宗派、名山

道教自汉天师创教以来，在不同时代，不同地域繁演出不同宗派，并各自以自身的特点传衍发展，但在相互发展的过程中，各宗派之间，还是枝牵叶连，不可独树，有着直接或间接的联系。

道教主要几大宗派，除龙虎山天师正一宗之外，还有茅山上清宗、西山净明道、北方全真道、楼观宗，以及众多的名山洞府，如武当山、武夷山等等。龙虎宗自第四代天师张盛还居以来，初不甚者，真正显著是唐宋时期，特别是在宋徽宗四召张继先赴阙，赐号“虚靖先生”之后，龙虎宗始著于世。及至元代，道教以南方龙虎宗天师道、北方全真道为著称。閤皂山为灵宝宗道场。西山玉隆观为净明道之总坛，据《净明忠孝全书》称：净明道渊源于东晋之许旌阳，但真正的兴起，是在北宋时期。北宋太宗、真宗、仁宗皆赐御书，改西山游帷观为玉隆观、玉隆宫。宋徽宗政和六年（公元1116）

改为玉隆万寿宫，政和二年(1112)尝封许逊为“神功妙济真君”。南宋时，净明道以他的忠君孝亲之道而彰显，元代，托护于天师道而继续传衍。茅山宗托魏华存授天师口诀，后经杨、许创宗。在道教史上影响较大，隋唐高道辈出，隐然为道教主流发展。至元明，为天师道，全真道所淹没。道教名山武夷山自唐时宫观兴建，历代盛行，武当则自唐宋以来，已有一定的影响，但真正所显是在明代。全真道是在金元时期，北方新兴的一个道派，与南方正一道形成以后道教发展的主流。楼观道是北方道的最早的一个派别，宋元以来，不太彰显。

龙虎宗是在张道陵创教以来，诸宗派兴起之后的天师道代表者，名著于宋、元、明三朝，自南宋末到整个元代，天师道统领三山符箓，掌管江南道教事，与各派之间有较多的往来，相互间有一定的影响。

对茅山来说，有陆应详(1261—1333)者，参受“大洞经箓”于上清宗坛，时教主嗣天师命其为玄门高士、瑞云观开山住持(黄潜《黄金华集》卷29)。倪文光为茅山宗著名人物，尝从天师道著名人物张留孙弟子余杭王真人寿衍游，在弓河之上作“玄文馆”，祠老子，又事二尹子、亢桑子、庄子、列子，規制弘敞，经张留孙召荐，事老教于朝(虞集《道园录·倪文光墓碑》卷50)。另外，茅山崇禧观，为南梁陶弘景立馆之所，元仁宗时，有南坞陈君入觐，延祐间(1314—1320)命崇禧观总辖诸山，陈君乞升崇禧为宫，延祐六年(1319)，赐号曰“崇禧万寿宫”。据《茅山志》卷二七记：“其赐号者，玄教大宗师上卿大真人张留孙，嗣师掌教真人吴全节之功”。

对净明道来说，天师道与其有直接的联系，张留孙徒孙

陈宜父于至元辛巳（1281），裕宗皇帝抚军时，诏以从行，后被玺书提点净明道玉隆宫（张伯淳《养蒙集》卷4）。净明道弟子黄希文，曾于至治三年（元英宗1323）游京师，泰定改元，三十九代天师张嗣成朝京师，朝臣荐希文于天师，乃上书请希文为某法师、玉隆万寿宫焚修提点，并互为敬仰，称之为友（虞集《道园录·黄中黄墓志铭》卷50）。元英宗朝，兴修净明总坛“玉隆万寿宫”，时以朱思本主其事，而朱思本曾受道于龙虎山中，又护卫张留孙于京师最久。朱思本主宫其间，以祖师祠堂、十一真君殿位置非据，谋将改新，则状请天师，又恰逢吴全节以香币来祠，因共捐资倡新。据《道家金石略·玉隆万寿宫兴修记》：改新之宫制为：二殿中峙，厢序参列于前，而分画其中，以左右拱翼，乃相藏之北，撤故构新，作别殿六楹，东以奉十一曜真形之像，西以奉吴黄十一真君之像，夹辅面背，各有攸尊，亦既无紊于礼。

武夷山道教的发展，亦得到了天师道的扶持。武夷山冲佑观，经三十六代改观额“升真观”，并“前建太清殿，后为法堂，堂上为楼以居仙像，殿之东南为通天台，门庑厨寮毕具，费木石、瓦竹、工役计緡钱几万有奇”（《道家金石略·升真观记》）。武夷又有和阳道院，嗣汉三十八代天师更署“清微太和宫”（《武夷山志》卷14）。另外，武夷山还输送贤能者辅助天师道教，据黄潜《黄金华集·玄明宏道虚一先生赵君碑》记：赵嗣祺，学道于武夷天游道院张德懋处，其师杜公勉之出游京师，方是时，有张留孙主教事，吴全节为嗣师，对赵嗣祺礼之咸加，因挽宾馆下，后乘传香葺祠事于龙虎等地。

武当山在元代，天师道著名者曾多次奉香祷祠，并为其山的修建起了直接的作用。据《大元敕赐武当山大五龙灵应

万寿宫碑》称：其宫“玄武殿”于元至元二年（1336）成。“殿之建，玄教大宗师吴全节实出私钱万缗为之倡”。

对于北方全真道，两者在总体的利益是一致的，一般是互不隶属。

总言之，天师道在宋元间，尤其是元代，作为道教主流发展，并且总摄江南道教事，于江南各派间，有着直接的关系。天师道做为江南道教利益的代表者，对它所统属范围道教的发展所做的努力以及相互往来是必然的。

第五节 宋元天师道思想及整理 保护道经的贡献

一、虚靖天师张继先的主要思想

张继先（1092—1126），主要活动于宋徽宗所统治的二十多年间。宋徽宗笃信道教，继先曾被多次召见，亦曾论及时政，得到徽宗的宠信，但他不以宠为荣。在当时徽宗迷信道教的同时，张继先作为正统道教的代表者，以中流砥柱的姿态而出现。他洞察时弊，不同流和污，以其独特的行为方式，将道教同徽宗的滥用区分开来，为道教的正常发展建立功勋。

在宋徽宗时期，林灵素作为徽宗最宠信的人物，上言：天有九霄，最高为神霄，神霄玉清王者，是上帝长子，号长生大帝。而徽宗自言是长生大帝下凡，又集群臣封己为“教主道君皇帝”。张继先本身就不赞成徽宗与林灵素的这种做法，且抱极力的反对态度。他与林灵素在思想上有所分歧，在他的《答林灵素书》中说：“白石清泉，方保山中之适，萍

梗偶成于会合，云泥各致其逍遥”。张继先清楚的看到时政的极度腐败，他在《降魔立治沁园春》一文中描写当时的情景说：“却运将新天书降，……阴阳错忤，鬼神淆混，……绵亘山河，杀气闭空阴容夺，画万姓罹殃日已多。”将预示着不可避免的天下大乱，河山破裂的局面的出现，终于在很短的时间内，有“靖康之耻”的出现。他劝导林灵素，不要迷于宠名，当行自然之道，并用教诲的口气言道：“万象有杀有生，春花秋落，一气互消互息，……升高须远，就下无难，不昧先机，方为达者”（《答林灵素书》）。

张继先本人行老子清静自然之道，救人济世，尽其做为一代天师应尽的责任，在《答汤明权启》一文中，表明了他的观点。“弃利名之缰锁，务道德之枢机，……恬和养性，合至理于华胥，更宜拯济难危，提引愚下，全尽真人之德，发挥太上之风。”淡泊名利，逍遥于林泉。在《野轩歌》中针对性的写到：“惊人名誉不足恃，万古英雄一场戏，些些富贵不足欣，何如野轩卧闲云”。日常生活，衣食小事，对于他说来，都有一定的修养，在《和张知县省食费韵》中言道：“食饌不须丰，古人贵量腹，一饱尚何求，八珍非所欲”。在衣饰上，他主张合体适身，整洁即可，无须华丽昂贵。但他又反对“修行之人，不事精洁，拙工乱裁”，他说：“些小未称身，心中已不悦”，这样则不合乎修养之道。

张继先最注重于自身的炼养，认为其他一切均为空幻，只有围绕解决人生生死问题这一途径而努力，方为正道。他在《虚空歌》中教劝世人：“生死场中如掣电，本来真性同虚空，……偶因一念落形体，为他生死迷西东，堪叹世人全不觉，死即衰兮生即乐”。他本人不但精于内炼，而且对养

生之道有特殊的造诣。从他的《金丹诗》四十八首中，可以反映出这一问题。譬如：“金鼎玄珠夜半功，纷纷五彩满房中，只为日月交加合，却被龟蛇取坎攻”。前两句是练功者达到一定层次，在自身周围出现的一种五彩斑斓的光环。后两句，是指在自身内炼过程中，离火下降，坎水上浮，水火交媾，循环往复的一种奇特效感。接着说：“乍见容仪方恍惚，久看相貌即朦胧，殷勤为报阳人道，此个真空不是空。”这是在静极中，逐渐达到的一种恍惚杳冥，空无不空的状态。又如“龙虎翻施双入路，龟蛇腾焰两边侵，但知五色纷纷起，满堂荧煌可照心”。诸类记述甚多，不一一枚举。在炼功过程中所出现的这种境界，只有亲身实践、体会者，方能所言，非常人所夸谈。

张继先认为：内炼求丹，首立正本，要以仙骨至人之德要求自己，俱足正信，方可为之，否则为徒劳，因为仙界无有奸诈淫邪之徒。他说：“莫论仙骨莫求丹，此理玄玄有正门，迷者少能知返本，教人藉此以为根”。即使同道之间，浪得虚名者多矣，“万万学徒无一二，浪称道友满乾坤”。今日学佛，明日学仙，两头扞摸，不能专一，大都走上错路，迷惑终身。

张继先又极力反对房中术。他认为，神仙所行清静之道，男女秽浊，腥膻俗情，堪能充当上品！到头来还是勉不了轮回生死。云：鬼神昭昭，岂能可欺。他感慨地说：“房中之术空传世，迷杀寰中多少人！”他认为：“身外无道，道在身中”。流俗纷纷，不悟真常，不知求己，反向外求，若能使性不空，住其和气，以神驭气，使气留形，气归元海，不须杂术则自会长生。张继先所主张的炼养方术，以他的金

丹诗概括即是：“真铅真汞最堪凭，此理昭昭却少行，白虎鼎中成玉液，螣蛇宫里养真精，坎男离女分三位，日月东西合一程，若向此中寻得路，婴儿相貌自然成。”也就是他答《蔡师元问如何是修炼之术》一诗所言：“……用铅投汞汞投铅，分明颠倒颠”。此中白虎、螣蛇、坎离、日月、铅汞、婴儿皆为比喻，其为道教内丹术中，精气神互换之妙用。

另外，张继先认为，在修道炼养过程中，其心为主宰人身之机枢。《阴符经》曰：“天性人也，人心机也”。心为神室，故心最为关键，他在所著《心说》中言：“夫心者，万法之宗，九窍之主，生死之本，善恶之源，于天地而并生，为神明之主宰，或曰真君以其师长于一体也。”他把“心”与老子所言“道”等同起来，上升到最高范畴，把老子之道更为具体化。他在《心说》中论述宇宙生成时，用与《老子》相同的口吻言道：“杳兮冥兮，恍惚不可以智知，不可以识，强名曰道，强名曰神，强名曰心”。张继先的这种思想是在吸收扬弃儒释道三家思想的基础上，汲取其长，立心为宗，运用于修道养生，为其养生服务，具有其独特的思想准则。这无论在道、儒、释任何一家，并未有其说。宋二程子把“理”同“道”等同起来，认为世界的根源是“理”。朱熹继承了二程子观点，认为必须通过“格物”工夫，才能“穷理”。朱熹认为人的“心”中生来就含有一切事物之理，但心虽含有万理而不能直接自己认识自己，所以通过“格物穷理”。而张继先等同“心”与“道”，认为只有通过心，方能认识万理，用“心”指导一切，主宰一切。在张继先之后的陆九渊又把“心”同“理”等同起来，但其目的各不相同。佛教禅宗以“心”为立宗之本，认为诸法派生于心，“心量广大，犹如虚

空，……能含万物色象，日月星宿，山河大地”（《坛经》）。张继先《心说》中所言心“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”。这与禅宗思想非常接近。在这里，可以说张继先是在炼养过程中，认识到“心”的重要作用后，为了提高心的地位，加强人们对心的认识，在接受禅宗思想的启发之后，将老子的“道”具体化的一种表现。他在《心说》中还说：“夫心者，……曰真常，以其越古今而不坏也。”《老子》十六章：“……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……”。张继先在解释“常”时说：所谓常者，越古今之不坏者是也”。这样，他把心提高到最高阶层，运用在炼养上，行老子之道，除垢止念，静心守一，虚无恬淡，湛寂无为，收视返听，和光同尘，行住坐卧，时行其道，则不怕念起，不怕邪生，体内铅汞，混成一物，神仙之境可至矣。这就是他把“心”提高到最高位置的根本目的。

在对待天师道“法箓”的认识上，张继先亦有他独到的见解。

道教各派所重均有不同，不管以任何形式出现，但它都是为了解决人生问题所采取的一种手段。天师道主重斋醮法箓，同样也是解决人生问题的一种途径。张继先把老子思想，道教内炼同天师道法箓联系起来，三位一体，说明天师道法箓做为天师道解决人生问题的一种途径所具备它独特的、应有的功用。张继先认为，要达到任何一项目的，均须有所凭借，而且要用之有方。如千丈之梯，倚之可摄峻岭，以至颠峰。若用之不当，临于陆地，则尺墙不可愈越。作为

天师道之“法箓”，正是澄道之梯航，若用之有方，倚之而行，则“上可以动天地，下可以撼山川，明可以役龙虎，幽可以摄鬼神，功可以起朽骸，修可以脱生死，大可以镇邦家，小可以却灾祸”。拜受天师之秘箓，则可革固日新，消除恩情魔阻，名利障难。进道之初，拜受“法箓”必不可缺，其为进道之始。如果只拜法箓，而不精诚进道，还远远不能澄道。用他本人的话说，即名“虽奏于高穹，身尚拘于世网”（《虚靖真君语录·开坛法语》）。那么，进一步则是解纷挫锐，济物救人，养性安恬，存神静虑。这样，断除攀缘，息火于心猿，妄想不生，意马自停。见命为真，阳不廋生，阴不幽死，则劫火难焚，大风不动。第三阶段，念绝于三尸，性出于五欲，方可进入瑶台阆苑，仙乡之家。其目的则达矣。此则为天师道解决人生问题的又一途径。

张继先还精于诗、词、歌、赋，在《虚靖真君语录》里，收有他的“七言律诗”、“五言律诗”，描写金丹要妙之歌、双人联句、送友人以及描写景物诗词等等。他在诗词歌坛上，亦应有一定的影响。

在历代天师中，张继先是一位杰出者。在天师道发展史上，起到承前启后的重要作用，对天师道的发展以及思想理论有着非常的贡献。

二、慈俭利物，无为而治

汉祖天师创教，以老子之道为主旨，治道贵清静。汉代文、景以其道治天下，其成就可睹；张鲁以其政教合一，在汉中统治三十年，人民得以安居乐业。流衍后世，难勉出现杂术邪说，其非道教本旨。自天师创教以来，其旨一贯，奉行老子慈俭无为之道，以利物利人为本。

若唐高宗时，十二代天师张恒言：能无为天下治。宋时二十五代天师，仁宗召赴阙，对以“苟能反古之朴，行以简易，念虑清明，神气完和矣，奚事冲举。”徽宗政和中，曾访三十代天师张继先弟子王道坚，询以延年之术，对以“清静无为，轩黄所以治，多欲求仙，汉武所以罔功，修炼非天子事”（《道家金石略·龙虎山志序》）。以上皆不离道教慈俭无为之根本。从张继先的思想中，更能反映出这一旨意。他主张“弃名利之僵锁，务道德之枢机，……恬和养性，合至理于华胥，更宜拯济难危，提引遇下，全真人之德，发挥太上之风”（《三十代天师虚靖真君语录》）。这里，张继先更明了的剖示了道教的精神，以高标准“真人之德”、“太上之风”要求教众，恬养自身，济拔难危。

宋末元初，战乱频繁，每兵火之余，不得以寿终以及无后者不可胜数，这时最能看出道教济危难之特点。北方全真道士邱处机不远万里，赴雪山见成吉思汗，劝以慈俭治民，毋以杀戮。《元史》称其“一言止杀”。归燕京后，创立十方丛林，收容遭于战乱，无家可归者数以万计。时南方以天师道为主，当苟安于临安的南宋将被蒙元统一时，其形势几同于邱处机时的北方。当时的天师道徒郎如山，在南宋末，曾充浙西道判，太一西宫同都监，后元世祖、成宗皆有封赏。每兵火之余，郎如山均设黄箓大斋，按科普度死难者。曾游余杭，看到乌饭者、孤儿寡母零散街头，难以生计，即捐私资买原赵氏故第，改建“龙德”、“通仙”两宫，以容四方之士。元统一天下，崇宠天师道，天师道极盛于元，张留孙宠遇五朝四十七年。曾以“虚心正身崇俭爱民以保天下说”而深合世祖意。但他不以其宠而自矜，并常教诫弟子：“吾教以清

静无为为本，慈俭不敢为天下先为宗旨也”（《上卿真人张留孙碑》）。与张留孙同时的天师道徒张次房，在元世祖至元间，亦从三十六代天师张宗演北觐，留京数载，地位荣升，人人夸之以荣，他却不以为然。其时二教设官，如同有司，蒞政施刑。张次房反对其为，曰“吾教清静无为，奚至是哉”（吴澄《吴文正公集》卷25）。张留孙、张次房均主慈俭无为之道。无为之治，其根本目的是达到最理想的治理，内涵巨大之功用。无为者，并非无所不为。就张留孙虽主张无为、身退之道，但在众人之中，他是最为有为者。这大概就是老子所言：“上德不德”和“上德无为而无以为”之道吧！

与留孙同时的徐懋昭以及继后的吴全节，亦主张慈俭无为之道，但两者的表现方式稍有不同。徐懋昭、吴全节的思想对老子“无为”之道体现的更为透彻，直接表现出了无为之功用。吴全节反对曲解老子无为之内涵，奋发之精神。曾自叹“予平生以泯然无闻为深耻，每于国家政令之得失，人才之当否，生民之利害，吉凶之先征，苟有可言者，未尝取以外臣自诡而不尽心焉”（虞集《道园学古录》卷25）。这里他表白了自己的处世思想以及政治主张，蕴含着无为而无不为的巨大功用。正如袁桶在《通真观徐君墓志铭》中所言：老氏之学，力本自治，退足无为，其言黯以彰，不知者以虚无释之，邈不相涉矣”（袁桶《清容集》卷31）。

慈俭利物，无为而治，是天师道的主张，也是道教的精神。

三、人伦道德

天师道天师之位世袭，教徒事亲行孝，父子之道、君臣之义、夫妇之伦悉备。宋元时期，这一特点更为突出。

儒家以伦理纲常名教，亦以此为荣，曾抨道佛二教徒众“去家离亲而外伦纪”（吴澄《吴文正公集》卷14）。岂不知天师道则无隙可乘。吴澄在其著中回答这个问题时说：佛教竺土之习不可知，故不妄论，而道教者，则宗周藏史老子，行其无为自然之道，传世演迤，慈俭孝敬，为其根本，何为外伦？其不识道教之根本。他以吴全节为例，言全节通儒好文，乐道入善，事君事亲事师，无为违礼。尤为事亲之孝，虽游方外，儒家有所不及。吴全节留京三十多年，遍历天下，事君终始。历帝推恩，官其父，授翰林学士，中顺大夫，追崇太庙，达其孝于群臣之家，封逮三世，追赠列宗，何其盛也。《道家金石略·南山仁寿观记》中亦有吴澄的一段感慨体会，他说：“人之心天，惟亲所亲者能尊所尊，……全节之教（天师道）而其亲亲也，本乎恩以尽其义，其尊尊也，本乎义以尽其恩”，在这里，所说的是师徒之间相互的慈尊之为。师徒之间，本身就不存在骨肉之情，自然无亲亲可言，但其教以其亲亲尊尊等而视之，这在社会上，即使是师生之间，恐难以并论。虽不能绝对，但以其亲尊并视者实不多有。设想这种高尚的道德文明若能普及，则天下和以致用也。

天师道主张奉道不离父母人伦，因为天师道认识到：世上没有绝对的世外桃园，真正的世外桃园是精神世界的、个人的修持。万事万物组成这个世界总体，相反，任何一事一物，都属这个群体的一部分。所以人在一定的时间空间范围内，不可能跳出人伦之外，只有通过努力的修持，步入仙班，方可超出凡尘，这种方法并不是“离父子君臣，去而夫妇，乃可成道”（赵孟頫《松雪斋集》卷9）。而是正如宋末

元初天师道弟子金善信所言：行其老子自然之道，“如莲花生污秽，外接世缘，内无构斗”（黄滔《黄金华集》卷29）。

《敕赐玄真妙应渊德慈济元君之碑》称：“张氏之先以飞升尸解闻者踵接，其于父子之道，君臣之义，夫妇之伦，秩然其不紊也。呜呼，此张氏所以能久而独存者！”。

天师道自汉至今，传衍兴行，世代不紊，恐怕与其思想理论不可分行。这一主旨，体现了其自身的独特性。

四、宋元天师道在整理保护道经中的贡献

任何一个宗教或是一个学派，它的优良传统以及发展过程，均表现在这一流派的文献领域中。一种现状，一种形式，只是暂时性的，只有文献才能使某一思想、某一形式或现状永传后世，代有所知，让后人继承扬弃。所以人类在有史以来对文献就非常重视。

道教自然也不例外，自汉天师创教，就尊老子为教祖，以《道德五千言》为教徒所奉诵，并有《老子想尔注》的教义注释。后历代教徒著书立说，以各种形式汇集收总，东晋葛洪，南朝陆修静，都曾广收编目。至唐室尊老子为李氏之祖，道教做为皇室宗教而大兴。玄宗开元中，“发使搜访道经，纂修成藏，目曰《三洞琼纲》。……天宝七年（748）诏传写以广流布。”（《道藏源流考》）后经安史之乱，其藏多遭焚烧。肃宗上元年间，又收籍经策六千余卷。至代宗大历年，道士冲虚先生殷中监申甫海内搜扬，京师缮写，又及七千卷。后穆宗、懿宗间均有所写。唐末五代之乱，道经又多被焚毁，后著名道士杜光庭又在蜀中重建道藏。宋代，太宗曾搜罗道经七千余卷，命徐鉉等讎校。真宗朝，令王钦若等统领校道藏所撰篇目，赐名《宝文统录》。后又由道士张君房统

领修藏，曰《大宋天宫宝藏》。天禧三年（1019）张君房撮其藏精要，又为《云笈七籤》一百二十卷，今广其传。宋徽宗崇宁中，下诏搜访道家遗书，令道士校定，大藏增至五千三百八十七卷。政和三年（1113）十二月，诏天下访求道教仙经，七年（1117）以宣和殿大学士蔡攸奏，“庄列之书已入国子学，而亢桑子、文子未闻领行”，得以精加讎校，列于国子之籍（《续资治通鉴·宋纪·徽宗》）。政和间，又设经局敕道士校定，命在福州闽县刊印，名曰《万寿道藏》，《道藏》的真正刊板亦由此而始。其藏刊行，自政和初就开始蒐访道门逸书，敕命校定。时参与校经的道士有三十代天师张继先弟子王道坚。据《道经·玄品录》卷五所记：王道坚，龙虎山道士，徽宗政和间徵赴阙，馆太一宫。徽宗问以修炼之术，对以“清静无为轩黄所以致治，多欲求仙，汉武所以罔功，夫修炼非天子事也。”时方校《道藏》经，制授“太素大夫”，凝神殿校籍，同校定道经。这是记载宋代天师道校定道经唯一可知资料。

南宋孝宗淳熙间又重建《道藏》。理宗端平年间（1234—1236），曾赐三十五代张可大授经赏（《汉天师世家》）。由此可见，这一时期修藏，天师道亦有参与。金章宗明昌元年（1190），由提点孙明道等主持修藏，题名《大金玄都宝藏》。元代主要刊藏者为北方全真派，（宋德方刊《玄都宝藏》）但在元代，统治者一方面崇奉利用天师道，另一方面又对道教加以限制，道教遭受五次焚经大劫难，使道教元气大伤。宪宗朝，僧道辨《化胡经》真伪，即颁旨焚毁道经四十五部经文印板。世祖至元十七年，诏谕焚毁《道藏》伪妄经文及刻板。十八年，以张易等参言：“参校道书，惟《道德经》系老

子亲著，余皆后人伪撰”，因皆焚毁（《元史·世祖本纪》）。在当时统治者抑制道教，大焚道经，肆虐摧残道教文化之时，著名天师道人物张留孙虽受宠于朝，但又无能为力改变这一局面，但他还是尽己之所及，苦用心机，密言世祖之子裕宗：黄老之书汉帝遵守，尝以治天下，诚不可废。裕宗以留孙之言请帝，世祖悔悟，方召翰林集贤议定上章，祠祭等仪注，讫行于世（袁桶《清容集》卷34），这样，世祖焚经未得彻底，道教经典得以保留亡阙之余矣，使明代所编《正统道藏》得以存定。这不能不说，是天师道在保护道经中的又一大贡献。

在基层天师道徒中，为保护道经而奔走者亦大有人在。如：《道家金石略·抚州玄都观藏室记》中记载：张次房之徒周秉如在英宗至治辛酉（1321）年，营造藏殿于江西临川县玄都观玄元正殿之左，“中藏圣贤经传，历代史记，与夫诸子百家之书，靡不存贮”。在元代佛道斗争中，道教主要表现在北方全真道，但做为正统道教的天师道，在这一点上，自然也是默契的。有时亦有介入，据《龙兴观提点缙公功行记》所载：在世祖至元二十年间，缙倡觊觎，持力争夺龙兴观，是时天师道徒王善明、魏道玄、王进善等，具碑幢墨本诉于有司，朝议以道德之真直其理，彼乃渐退。《杭州龙翔宫重建碑》记：三十九代天师张嗣成曾两次亲临其阵，力于匡复。可以看出，在元代道教文献出现危机的同时，天师道也同样在尽最大的努力进行保护。

天师道除在保护道教经籍文献中所做的努力外，还直接加入了撰写和著释。宋有张继先的《三十代天师虚靖真君语录》，内包括他的各种诗词歌赋以及《心说》、《大道歌》、《答

林灵素书》等等。元有三十八代天师张与材为道士杜道坚所著《道德经原旨》所作之序，三十九代天师张嗣成作《道德真经章句训颂》二卷，并有自序。张留孙弟子薛玄卿儒道兼通，据《弘文裕德崇仁真人薛公碑》称：玄卿“日记千言，于天文、地理、阴阳、算术、靡所不通，善为文，而尤长于诗”。著有《上清集》若干卷，《樵者问》一卷，会萃群贤诗文《琼林集》若干卷。玄教宗师吴全节亦才气横溢，尤显于诗。据吴澄《吴文正公集·吴特进诗序》所言：全节旧有诗稿，不啻千篇。自泰定二年（元泰定帝1325），奉旨代祠江南三山，触处吟咏，诗计二百余首，命名《代祠稿》。其徒李盘中将付诸梓，其子吴养浩请吴澄作序。吴澄赞美其诗曰：“诗如风霜振荡，如云霞绚烂，如精金良玉……。尝从硕师，博综群籍，蚤已窥闯唐、宋二三大诗人之门户，……涵泳变化，其气益昌，太和磅礴……，盛哉！此时之有此诗也。”

宋元天师道在文化领域中的活动，不仅仅局限于上述所言，但由此我们可以看出天师道重视高领域文化思想，注重文献经籍精神之一斑。从上述人物、事件中，可以看出宋元天师道在整理保护道经中，为道教发展所做出了努力。

第四章 明清天师道兴盛和式微

朱元璋一统天下后，以“驱逐鞑虏”的大汉皇帝自居。仿效唐宋制度，为了抬高汉人的地位，曾一度扶植御用道教，使道教古老道派天师正一道再度兴盛。至世宗朝，达到了顶点，上皇考、皇妣道号，并自号“灵霄上清统雷元阳妙一飞天真君”。好鬼神事，嗜长生之术，日事斋醮，宠信正一道士陶仲文等。自是，“中外争献符瑞，焚修斋醮之事，无敢指及者矣。……移居西内，日求长生，郊庙不亲，朝讲尽废，君臣不相接，独仲文得时见”（《明史·陶仲文传》）。

明室隆遇汉天师世家，太祖时，诰封四十二代天师张正常秩正二品，赐掌天下道教事银印，并命传符篆，代祭嵩山。以后诸帝皆屡命天师斋醮祈祷，传授符篆，天师亦历受帝王之封号、赏赐及种种礼遇。据《汉天师世家》及《皇明恩命世录》记载：四十五代天师张懋丞之父字理及四十七代天师张玄庆、四十八代天师张彦颢、四十九代天师张永绪、五十代天师张国祥、五十二代天师张应京等，皆由帝室诏命与国戚、贵胄、大臣通好室家。天师与皇室之关系，从此盖可想见一斑。

在天师正一道派发展史上，以明代最为兴盛的时期，天师世家亦以此时期最为显赫。因皇室之礼遇，是成为中国历史上与北方曲阜孔子相对峙的两大世家最为关键的时期。另一方面，明王朝又对道教加以检束，并对道教采取了一系列

措施及政策。致使从明朝迨及清代整个道教的发展状况，虽然信教群众、宫观建筑等方面有所增多，但在上层领域内，却逐渐失去了昔日的主导地位，趋于势微。

第一节 明清两朝对天师道的态度

明清两朝是中国封建专制主义社会由没落走向灭亡的时代。其政治、经济、文化、思想等各个领域都发生着急剧的转折。明初，随着封建专制主义政治的高度发展，为适应其政治体制的需要，太祖朱元璋对宗教采取了一系列措施，并在以往各朝的基础上，效法、发展了对宗教的管理制度。

明太祖朱元璋，是一位颇有作为的开国皇帝。《明史·太祖本纪》说：他“起自寒微”，“灼见情伪”，“以聪明神武之资，抱济世安民之志，乘时应运，豪杰景从，戡乱摧强，十五载而成帝业”。自从他建立起封建制的中央集权的大明帝国，其所创之制度，所施行之政策，及其个人之嗜好崇尚等，率皆成为他的子孙后代明代诸帝的楷模。

然对道教的态度，虽在某些口谕中，抨击道教神仙之说，“切不可信”；（《明太祖实录》卷29）炼丹烧药之术，“朕焉用此”。（同上卷239）但是，实际上他却利用道教固有之信仰，来神化自身及其皇权。从而，制定从中央到地方及基层道观套合式的五级严密的、纲目齐备的道官管理机构体系，特别是对天师的宠络礼遇，将其从宗教集团领袖推上了政治舞台。这些制度不仅为明代诸帝所效法，而且为清朝所沿袭。

一、“天师”止封为“正一真人”

“天师”之称，尚自来久矣。然惟指称信州龙虎山之张

氏，则自宋以降。（明·何景明撰《何文肃公文集》卷5）元世祖诏谕三十六代天师张宗演，称之为“嗣汉三十六代天师”。（元·元明善编，明·周召续编《龙虎山志》卷上）此为帝王敕封之始。（明·于慎行撰《穀山笔尘》卷17《释道》）按元虞集撰《道园学古录》卷50《张宗师墓志铭》载：“上命公（张留孙）称天师，公言天师嗣汉张陵，有世系，非臣所当为。乃号公上卿。”张留孙乃龙虎山道士受帝王宠眷，声名显赫，惟以“天师”为正一派领袖所称，固辞不敢称。（《元史·释老传》）由此则可知，自宋元以降，天师惟龙虎山张氏之专称。

一三六〇年，朱元璋攻取信州，曾发御榜，命有司官员访求招聘四十二代天师张正常，此为明帝室接触天师之始。据《皇明恩命世录》卷二载其榜文曰：“信州龙虎山正一教天师大真人……近闻冠珮远寄江湖，爰伸物色之勤，庶冀旋居之速。省府除已差官赍香前诣龙虎山宗坛，敬奉真仙，祝延圣寿外，合行出榜晓谕。仰总兵官及有司官员访求天师，多有招聘，礼请入山，依前住持道教。但系龙虎山宫观殿宇及供器什物，诸人毋得作践损坏，亵渎神明。旧管山园田地房屋悉听为主，诸色军民人等不许夺占，违者治罪。”据此，朱元璋承认元代所赠正一派领袖“天师”之封号，尊称张正常为正一教主天师大真人。文中除推崇天师，并命有司官兵保护且不得干扰龙虎山外，特希望张正常能归顺，依旧住持道教事。

当是之时，朱元璋号吴国公，虽奉韩林儿的年号，但实已不甘屈居人下，有君天下之企图。是年，陈友谅杀徐寿辉建国号汉，占有江西、湖广等地，（《明史》卷一）成为朱的强

力对手。局势未定之前，朱元璋有意广揽人心，其招聘张正常的心意正在于此。

八年之后，朱元璋正式称帝。洪武元年正月，张正常入贺即位，太祖赐宴于便殿，授予正一教主嗣汉四十二代天师护国阐祖通诚崇道弘德大真人，领道教事，给银印，秩正二品。（《皇明恩命世录》卷二）三月一日，陛辞还山，太祖御谨身殿谓曰：“卿祖天师有功于国，所以家世与孔子并传，以迄于今。卿宜体之，以清静无为辅予至治，则予汝嘉。”并赐白金十五镒，俾葺府第。然到八月甲戌日，太祖革去“天师”之号，改称为正一真人。据《明太祖实录》卷34述其辞曰：“上谓群臣曰：‘至尊惟天，岂有师也。以此为号，褻渎甚矣！’遂命去其正一教主天师之称。改天师印为真人印。”去

“天师”之号，见于史书，《道藏》及《龙虎山志》皆未载。而朱元璋诰封张正常为天师，却不见于史书，仅见于《道藏》及《龙虎山志》。在《道藏》中，自洪武元年八月以后所录之诰文，再未见有“天师”之号出现。又宋濂撰《四十二代天师正一嗣教护国阐祖通诚崇道弘德大真人张公神道碑铭》亦言及太祖诰封张正常为天师，却未曾说去天师号之事。（《宋学士全集》卷18，是文作于1378年12月）从已有史料对照考查来看，朱元璋在洪武元年八月以前，确曾尊称张正常为天师，但八月以后，却不容许有“天之师”存在。明·沈德符撰《万历野获编补遗》卷4《释道·张天师之始》也说：“洪武元年八月，始革教主天师之号。”

明太祖虽废去天师之号，但因正一派在社会界流传已久，影响颇深且广，为安抚天师以取信于天下，而仍加以优遇之。这从《明太祖实录》卷34所记载的制诰文中，是不难

想见的。其制诰文曰：“朕惟道家者流，本于清静无为，其来已久。张氏自汉而下，宗派相承。尔四十二代孙张正常，存心冲澹，葆德纯和，远绍祖传，以守正一。朕用嘉之，赐以名号。尔其益振宗风，永扬玄教。可正一嗣教护国阐祖通诚崇道弘德大真人，领天下道教事。”自此，明太祖诰封张正常为大真人，终明之世，历代天师皆受封为“正一真人”号。

然张天师之名，世称已久，并深入民间。明太祖虽革去天师之号，但一般人仍以“天师”称正一派领袖，并非一道“圣旨”即可革去。如宋濂撰《太上清正一万寿宫住持提点张公（友霖）碑铭》、《汉天师世家·序》、《重修宝婺观碑》、《同虚山房记》等文中，率皆仍称张正常为四十二代天师。徐一夔撰《王真士寿藏碑铭》称张正常为四十二代天师，《重修龙翔宫碑》并称张宇初为四十三代天师。胡濙撰《白云观重修记》称张懋丞为嗣汉四十五代天师。清人查继佐撰《罪惟录》，亦以“天师”称张正常等人。天师之称，仍屡见于文献。

二、天师受明室礼遇之原因

明室对道教天师的礼遇，与其集权的政治和用意检束、规范道派的缘原是分不开的。洪武元年，明太祖朱元璋授张正常称号诰命，将议给俸禄，并命给银印，视正二品，设赞教、掌书佐理等官。据《皇明恩命世录》卷二载其诰曰：“朕惟玄教真风，阐五千余言之典，祖庭积庆，衍四十二代之传，地灵毓龙虎之英，仙骨竦鹤鸾之表，掌兹正一品，佑我大明。……然道德不拘于名爵，性情贵守于中和。夫何近代以来，特授官资之显擢，以至理未足为荣用，制真人之美

称，俾冠道流于当世，声扬寰宇，法主宗坛。予欲通诚于九天，汝则以精神而运用；予欲敷治于四海，汝则以清静而辅毗。茂膺宠光，永绥福履。”明室使天师俨然更象一个朝廷命官，并设立辅佐官赞教、掌书等，其目的就是要“佑我大明”。

众所周知，专制主义社会中央集权政治的强化，其最突出的表现就是对人民群众的严格控制。洪武十四(1381)年，推行了黄册和里甲制度，达到了控制世俗民户的目的。但这一举措对寺观庙宇，特别是对边远山林的寺观人口，则显得无能为力。同时，为了防范“邪教”分子混迹于道、佛二教，亦为了防止和尚、道士参与“邪教”活动以及约束和尚、道士的其它不法行为，制定出了种种限制、管理和尚、道士的具体规定。是故，明室礼遇天师的目的一目了然。欲通过天师在民间之影响，并将专制主义的政治传递到宗教阶层中去。用编制册籍、发放度牒及检查戒律、纠察道观等一系列手段，对道徒们进行约制。虽然使道教在某些方面受到束缚，但也使道教教风得到纯洁和规范。

洪武六(1373)年规定：对要求出家为道士、女冠的人进行考试，“精通经典者许”。二十七(1394)年重申为僧、道者“三年后赴京考试，通经典者始给度牒，不通者杖为民”（《明太祖实录》卷86）。二十九年三月一日下旨：“近来僧录司、道录司考试天下僧道，其中多有不通经典者。盖是平日不遵清理榜谕。”凭礼部，将已前的榜文编集成书，“颁示天下僧道寺观，申明周知。三年后再来考试，不中者发边远充军”（《金陵梵刹志》卷28《钦录集》）。二十四年下令：对僧、道年龄作出规定，“男年非四十以上，女年非五十以上

者，不得出家”（《明史·职官志》）。并对僧、道的日常生活加以约束，禁止僧侣、道士饮酒食肉，不得有妻妾，违者“许诸人捶逐，相容隐者罪之”（《典故纪闻》卷5）。凡道士必须居观，禁止在外云游，杂处民间。并规定“每大观道士编成班次，每班一年高者率之。余僧、道俱不许奔走于外，及交构有司以书册称为题疏强求人财。其一二人于崇山深谷修禅及学全真者听，三四人勿许”（《明太祖实录》卷209）。又建立严密的度牒制度，“凡遇僧、道即与对册，其父兄贯籍、告度日月，如有不同，即为伪昌”（《皇明经世文编》卷19）。即所编名册上要注明籍贯、所住道观、排行年龄、姓名性别、入道年月、度牒编号，并要附注父兄及受业之师的名字，依县、州、府渐次汇编，尔后由道录司汇总上报礼部，再由礼部颁行天下道观周知，所以称其为“周知板册”。同时，又实行观额名册，里中要写明宫观所在州县，始建朝代，启建者及现住道众、住持者等。可见，这种做法比之黄册和里甲制来，并无异样。很明显，这是明室防止僧、道参加“邪教”，犯上作乱的重要措施，亦是通过这种编册活动，阻塞了“邪教”分子的通逃去路，也控制和规范了道众。

金、元两朝异族豪强的统治，使阶级矛盾、民族矛盾日益尖锐，广大劳苦大众贫乏不堪。元室又曾御用过全真道，加之民间宗教的泛滥影响，使道教内部弊端丛生。以“匡复汉室”为号召的朱元璋，建立了大明帝国，是为了笼络汉人，以及抬高汉人的地位，是有意整顿道教而礼遇、扶植天师的。同时，他又认识到天师道不仅在汉民族间有着广泛而深刻的影响，而且天师后裔仍在江南一带有着崇高的声誉和威望。是故，大力抬高其地位，宣染其祖绩，利用天师固有

之信仰，笼络人民群众，使得更好的为其统治服务。这在明诸帝所畀正一天师的所有诏书圣旨中，是最易看得出来的。特别是天师之“符篆”，在信众中有极大的影响力。据《汉天师世家》载：一三六六年，张正常首次来南京入觐吴王朱元璋时，“京城士庶求符者，日以千百计，侍史不能给，闭关轺之不止”的盛况，朱元璋“谕俾施符水，乃篆巨符，投朝天宫井中，人争汲之，须臾水竭见土。弗已疫者饮之皆疗”。朱元璋令作亭于井上，并号曰“太乙泉”（《皇明恩命世录》卷1）。朱元璋以为天师之符水不仅有济人利物之力，同时还有捍患御灾之功。本为天师道徒修持方法之一——符篆，在明朝干预限制禁示下，垄断成为张氏正一真人嗣教世袭的特色（明朱国祯《涌幢小品》卷29），并三令五申严格的控制私出符篆。对私出符篆，惑民取财的天师道徒加以整顿，甄别淘汰。又禁止私收徒弟、私传符篆，“犯则斩首示众，家迁化外”（《皇明恩命世录》）。

总之，明朝用如此严峻的手段整顿私传道士，私出符篆，防止伪滥，而具体政策的执行者，又是天师等道官。很明显，天师之所以受礼遇，就是为整顿天师道的需要而出现的，是为御用天师在民众间的影响戴望而扶植的。这也正是天师受明室礼遇的根本原因之一。

三、清王朝对天师道的态度

清朝统治者，崇信佛教，乾隆时期又立黄教为国教，道教为汉人之宗教。在满人豪强的统治下，阶级矛盾、民族矛盾趋于激化，加之正统宗教信仰上的极度危机，以及新文化、宗教思潮的冲击，以汉族人民为主力军的反清浪潮如火如荼。终清之世，社会一直处于动荡不稳的局势。是故，清

代政府对汉人之道教处于戒备状态，采取抑制态度。固然，这与封建王朝由没落走向灭亡的必然结果是分不开的。

清初，天师道虽仍受崇奉，天师屡曾诏入朝，仍受赏赐，但不若前代之甚。据六十二代天师张元旭撰《补汉天师世家》载：五十二代天师张应京，于一六三六年袭爵，崇祯皇帝诏聘明益藩郡主朱氏为妻，赏赉充加。皇清定鼎入贺，世祖颁赐敕谕。其谕曰：“国家续天立极，光昭典礼，清静之教，亦所不废。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。兹特命尔袭职，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，百度惟贞，尔其申饬教规，遵行正道。其附山本教族属贤思不同，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。故谕给一品印，恩礼咸如故。”这种感恩兼施的敕谕，并对天师持有戒心，可说是整个清朝对天师道的态度。

至雍正帝，虽然对儒、释、道三教持平等态度，这在十一年二月十五日的敕谕中，最易看得出来的，然此只是封建专制主义政治体制挽救濒临灭亡境地的矫枉之策而已。据《道藏辑要》总目集记载其谕曰：“朕惟三教之觉民于海内也，理同出于一原，道并行而不悖，人惟不能豁然贯通。于是，人各异心，心各异见……朕以持三教之论，亦惟得其平而已矣。能得其平则外略形迹之异，内证性理之同，而知三教初无异旨，无非欲人同归于善。”并曾授五十五代天师张锡麟为光禄大夫，嘉天师随行法官娄近垣。其制谕、礼遇天师之目的，盖又欲通过宗教来笼络人心，巩固其封建统治。这

已是“夕阳之光”，强弩之末，无遗余力了。

然至乾隆朝，天师从一品降止正五品，继而又不许朝觐，反令礼部带领引见。乾隆四年（1739），又禁正一真人传度。在道光年间，甚至禁止天师入宫，取消正一真人号。自是，天师与朝廷之关系彻底结束，天师道教亦从此衰矣。但在民间张天师的地位、威望仍然很高，延请设醮祈禳超度者，仍比比皆是。

自一六四四年清朝之建立，至一八四〇年鸦片战争的爆发，整个清朝，其政治、经济、社会、文化等各个方面几乎无多大变化，基本上是效法沿袭了明朝的官僚体制。只是强迫汉人效法女真风俗，对违抗命令者及有反清思想的人均予镇压，从各个方面进行压制汉人。特别自乾隆末叶以后，政治极度腐败，官吏们中饱私囊，地方官吏搜刮民脂民膏，劳苦大众贫乏不堪。在这种情况下，本以濒临于急剧危机的正统宗教信仰，遂被三教合一为形式的民间密秘结社宗教——白莲教所利用而爆发出反清浪潮。清政府疲于对其镇压，而以英国为首的欧洲列强也对中国施加压力，终于爆发了鸦片战争，使中国彻底沦为殖民地。

第二节 天师之行谊与帝王之赏赐

道、释二教常被视为方外，然高道名僧每受帝王封爵以显其在世俗之地位。封爵本为朝廷奖贤励能所赐与之名号，乃象征着其政治和社会地位。南朝及唐代高道，多由皇帝赠谥曰某先生。五代以降，或赐大师、真人等号。据《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》载，“学士若能弃世累，有远游山水之志，宗极法轮，称先生。……夫先生者，道士也。于

此学仙，道成曰真人。体道大法，谓之真人矣。”正一派领袖受帝王封号始于唐代，《汉天师世家·张高》以后历代皆受封。符箓为正一派道士之专长，明清两朝，天师屡受帝王封赏，与其家传之斋醮符箓屡有灵验有关。然天师个人之行谊，亦影响其受宠之程度。

一、封赠及其印诰

明代之制，凡文武官员皆受封赠。洪武二十四（1391）年五月，诏定文武官员推封：一品封赠三代，二品封赠两代。依制，天师秩正二品，例应封赠二代（《皇明世法录》卷21）。然考《皇明恩命世录》及《汉天师世家》，其中亲属封赠之情形，则知以四十六代天师张元吉、四十八代天师张彦颖的亲属受封赠的次数为最多。

按《大明会典》卷六记载：洪武二十六年（1393）定文官封赠之例，其中第二条：“应封父母者，嫡母在，生母不得封。嫡母亡，得立封。若所生母未封，不得先封其妻。”第四条：“应封妻者，止封正妻一人，如正妻生前未封，已歿，继室当封者，正妻亦当追赠，其继室止封一人。”（又见《皇明世法录》卷21）

若张元吉之母高氏，正统十一年六月封为慈惠静淑玄君；天顺四年二月，元吉年二十六，英宗召对称旨，以高氏“守节孀居，抚育孤幼，克底成立”特加太玄君封号；天顺八年七月，英宗御奉天殿，闻空中有如木石坠压之声，悚惧，命元吉设醮禳谢，其声寂然。于是，再赐诰加封高氏为“慈和端惠贞淑太玄君”。（《明宪宗实录》卷6）依例，高氏祇应受封赠一次，但因元吉法术灵验之故，共受封赠三次。

若张彦颖，嘉靖二十一年三月，世宗封赠嫡母朱氏为

“端柔顺德玄君”，生母宋氏为“柔慈崇善玄君”，妻李氏为“冲虚柔惠玄君”，继妻吴氏为“安妙善常玄君”，柳氏为“庄惠志道玄君”。依例，嫡母、生母与妻及继妻二人俱在，不得并封。然世宗崇奉道教，特加恩赠。

洪武初，设铸印局，专管铸造内外诸司印信，并定百官印信制度。信印，乃封建社会诸司官吏权威之象征。分玉、金、银、铜、牙诸等。玉印惟天子玺有之，此外则金、银、铜、牙以次递降，从来未有兼得之者。（《万历野获编》卷27《真人诸印俱备》）而正一真人诸印俱备，为明代诸臣中所独有。其所赐诸印之大略情形如下：

正一真人之印信，依制为正二品，银印二台，方三寸一分，厚七分。（《明史》卷4《舆服志》）洪武元年，太祖赐给张正常二品银印，三年，更给掌天下道教银印（《皇明恩命世录》卷2）。

洪武二十四年，张宇初奏：“钦给真人银印，止敢用之所上表牋。前朝旧有‘正一玄坛’之印，乃用之符篆者，乞如例颁给。明沈德符《万历野获编》卷二十七载：“太祖允其请，命赐予铜印。上刻‘龙虎山正一玄坛之印’，制同六品。印方二寸二分，厚三分五厘。

洪熙元年，仁宗即位，张宇清入贺，命修建荐扬大斋有异征，赐给金、玉法印等物（《汉天师世家》卷3）。

成化三年，宪宗命更给旧赐银印为金印，制文为“正一嗣教大真人府之印”。寻又加赐玉印一颗，以示宠异（《皇明恩命世录》卷6）。

弘治十二年，孝宗赐张玄庆牙刻印记二颗（同上），又别赐玉印一颗，文“阳平治都功印”。盖“相传张氏始祖道陵得

道，旧有此印，乃云雷篆文。上虑其遗失，别作此以赐”（《万历野获编》卷27）。

嘉靖五年，世宗颁赐银刻“掌法仙卿之印”一顆，牙刻“宗传之印”一顆（《皇明恩命世录》卷8）。

隆庆二年，穆宗下诏革正一真人名号，夺其印，以张国祥为上清观提点，铸给提点印，制五品（《明穆宗实录》卷16）。

万历五年，神宗命铸“龙虎山玄坛印”一顆给张国祥，并还其正一嗣教真人金印（《明神宗实录》卷61）。

二、天师受帝王之赏赐

明代，凡天下大小衙门官员，三岁一朝觐，正一真人亦在与焉。天师每次朝觐及为帝王修建斋醮，例有赏赐。综观天师受赏之物及其卹典，比较品级，亦可得知天师受宠之程度。

（一）冠服

凡道官在服式冠戴上，只能“服其方外服，不与职官并列”（《清文献通考》卷88）。但在仪仗伞盖上等同本品俗官。洪武十五年十二月，曾“定天下僧、道服色”，规定“道士常服清法服，朝衣皆用赤色。道官亦如之。惟道录司官法服，朝衣缘纹饰金”（《明太祖实录》卷150）。以示区别。天师在未受帝王敕封前，服饰亦与一般道士同，“必青衣小帽”（《万历野获编补遗》卷4）。洪武二十六年（1393）定文武官朝服。据《大明会典》卷六一载其制：“一品，冠七梁，不用笼巾貂蝉，革带与佩俱玉，綬用黄、绿、赤、紫四色丝，织成云凤四色花锦。下结青丝网，綬环二，用玉。笏用象牙；二品，冠六梁，革带綬环用犀，余同一品。”正一真人秩正二品，依制为

冠六梁，革带与綬环用犀。然自成化三年，宪宗遣中官秦勒赉赐四十六代张元吉蟒衣、玉带、冠、履、剑器、圭佩等物之后，正一真人受赐蟒衣、玉带之属成为常事。检《皇明恩命世录》及《汉天师世家》，正一真人受赐蟒衣、玉带者有：

成化十四年，宪宗赐张玄庆蟒衣、玉带；

弘治二年，孝宗赐张玄庆雕花天、禄、寿字玉带、金冠、蟒衣、银币之属；

正德七年，武宗赐张彦颢蟒衣、玉带。

嘉靖十六年，世宗赐张彦颢金冠、玉带、蟒衣、银币之属；

嘉靖二十八年，世宗赐张永绪蟒衣、玉带、金帛；

嘉靖三十七年，世宗又赐张永绪蟒衣、玉带；

嘉靖四十三年，世宗再赐张永绪蟒衣、玉带之属；

万历五年，神宗命张国祥祈雪以占丰年，果应时雪降，上大悦。赐金冠、玉带。

蟒类似龙，为明代服色禁制之一（《大明会典》卷61）。玉带乃一品官员之服制，正一真人以二品而获赐。是故，于慎行在其所著《穀山笔尘》卷17《释道》中曾说：正一真人秩正二品，而假一品服色，至衍圣公等。“嘉靖尊崇道教，张氏与陶（仲文）、邵（元节）二氏同礼，在三公之上。隆庆改元，言者请削其爵，降为提点。至万历初年，夤缘左右，复继旧封，然礼体威仪，较之嘉靖间不相及也”。

（二）驿券

明朝自京师至各地，设有驿传。在京称会同馆，在外称水马驿和递运所，以便公差人员往来（《大明会典》卷145）。一三六六年，朱元璋称吴王，张正常至金陵，元璋特敕中书

给驿券畀之。自是，正一真人得以享用驿传。在洪武二十六年，始定水马驿应付马骡船只人夫额数，以供差役传报例中，尚未有正一真人应合给驿例。然明人陆客撰《菽园杂记》卷八中，却有张真人使用驿传之事。其文曰：“张真人往回水陆起上马站船廩给，且有马快船之从。盖其时方崇道教，而内官梁芳，左道李孜省方用事，故致隆于其所尊如此。……时成化十六年三月初五日也”。嘉靖三十七年（1558）重定驿传应给勘合之例，分温、良、恭、俭、让五字。其温字五条中，有关正一真人者二条。据《大明会典》卷148记载：

1. 嗣教张真人来朝，应付廩给，陆给双马；水路，马快船一只，站船一只，应付人夫。带法师二名，支廩给，应付驿驱各一头。带掌事，支口粮；带家人，不支米。陆路量拔车辆，往回应付。

2. 衍圣公并真人府，差人进表等项，官支廩给；非官，支口粮，应付驿驱各一头。水路红船，往回应付。

至明末崇祯二年（1629），将驿传应给勘合例裁为十二款。据清·计六奇辑《明季北略》卷5记载：其中有：

1. 衍圣公裁定夫六十名，马十六匹，船二只。如带典籍、掌书、庙丁、医兽等，事差有烦简，临时酌。

2. 张真人裁定夫五十名，马十四匹，船二只。如带法师二人，掌事一人，驴各一头。

在驿传上，正一真人所享的待遇，略逊于衍圣公，然又远较公侯爵马伯都督等为优厚。

（三）致仕

即退居休息。明代天师列朝官品之秩后，始有致仕之情

形。据《大明会典》卷13记载：洪武元年，令“凡内外大小官员，年七十者，听令致仕。弘治四年（1491）奏准，自愿告退官员，不分年岁，俱令致仕”。若四十七代天师张玄庆于弘治十四年（1501）携嗣子彦颢入朝，孝宗“御钦安殿召见，锡嗣子衣带命坐，宴于殿中。乞致仕可之。明年（1502）春，遣祀长陵回复，赐宴便殿，授致仕敕书以荣之”。据《皇明恩命》载其敕曰：“惟尔祖宗，世领道教，嗣有封秩，以至于尔，继承不替，盖亦有年。近因尔朝贺至京奏称有目疾，乞退闲，令男张彦颢替袭真人职事。兹特允所奏，尔既优闲，宜深居习静，保养形神。而彦颢亦要精通法业，善守名秩，以绍宗风，以无忝于前人，斯不负朝廷宠遇之意。”同年，张彦颢嗣教袭爵，张玄庆退休，于八年后羽化。以后，天师致仕的还有：张彦颢，于嘉靖二十八年（1549），世宗诏携嗣子永绪入朝，可致仕，令子永绪嗣教。彦颢于十年后羽化。五十一代张显庸于思宗崇祯九年（1636）卸掌教事，以其子张应京继位。张显庸致仕后，于三十一年后羽化。

（四）卹典

卹典乃封建社会文武官员特殊之恩典，其等级观念十分森严。明朝卹典条例：文武官员五品以上者，始得赐祭葬。其制，凡一品官，祭九坛，父母妻加祭或二坛、一坛，或妻止一坛者；二品，二坛，父母妻俱一坛（《明史·礼志》）。世宗以前，正一真人未有得赐卹典者。天师吊祭卹典之情形：洪武十年，张正常羽化。礼部尚书张筹代奏卜音，太祖亲制祭文一通，诏遣前浙江参政安庆吊祭之。张宇初于永乐八年羽化。弟子袁止安闻于朝。时成祖驻蹕北京，皇太子遣行人陈逵吊祭；明年，成祖特遣行人萧荣复加赐祭（《龙虎山

志》卷上)。张字清仙逝于宣德二年。懋丞偕弟子徐嗣常闻于朝，宣宗遣使谕祭，赐文一通。寻复遣使为卜地于公所建北真观之右，大营塚墓，一如其爵。张懋丞于正统十年卒，弟子周应瑜、李文瑛奉赴闻于朝。英宗诏遣礼部郎中赵勛谕祭，又命工部主事江青莹葬于马鞍山，建观曰：南极。以祀之（《汉天师世家》卷4）。张元吉、张玄庆卒，朝廷未赐文吊祭。

嘉靖三十九年，四十八代张彦颢羽化。世宗特从侯爵例赐与卹典，给与葬资，斋粮一百石、麻布一百匹，祭十三坛。诏遣行人李琦同锦衣卫千户王正亿谕祭，并督视掌葬礼，以弋阳县城东叠山书院为葬地；复诏遣锦衣卫千户温尧民督催差员役作，速如侯爵例礼数造完葬（《皇明恩命世录》卷8）。张永绪于嘉靖四十四年卒，妻徐氏以讷闻。世宗敕赐祭葬卹典，许祭七坛。诏遣行人姚光泮谕祭，并营兆域，立祠南极观（《明世宗实录》卷550）。万历三十年，五十代张国祥以斋醮久留京师，其母亦随在邸中，病逝请卹，神宗特赐祭九坛（《明神宗实录》卷378）。依制，妇人贵至一品夫人，止得一祭，公侯母妻则二祭，即各藩亲王正妃仅得祭四坛。张彦颢得赐祭十三坛，国祥之母亦得赐祭九坛，盖视文臣一品之例。实为明代羽流所得之最大恩典。

正一真人入觐有赏资，亦有下列程。据《皇明制书》卷四《诸司职掌礼部》载有天师下程之条例：“衍圣公、张真人到京下程。鹅二只，面一十五斤，酒四瓶，茶酱各一斤，烛一十支。”宣德四年，重定下程之例，自是，天师下程俱照此例。其例：“衍圣公、张真人到京，钦赐羊一只，鹅二只，酒六瓶，面二十斤，茶、盐、酱各二斤，油烛十支。”衍圣公乃

孔子后裔，历代帝王皆礼重之。明代帝王往往以天师、孔子并称之；民间亦有尼山、龙虎山之说，中国以儒家为主流。盖可想见，明代天师世家地位之提高。

三、张宇清与太岳太和山

太岳太和山，位于湖北省西北部、汉江北岸之均县境内。道书称真武于此修炼四十二年，功成飞升；后世因谓非真武不足以当此，因又名武当。宋人李思聪集《洞渊集》谓武当山为道教七十二福地之一。相传东汉阴长生、晋谢允、唐吕嵒、五代宋初陈抟、明张三丰等，均曾在此修过道。《南雍州记》载：来武当学道者常数百，相继不绝。

武当山宫观始兴建于唐，至明永乐年间尊之特隆。成祖朱棣“靖难”起师，术士姚广孝假称玄武神相助以成事。成祖信以为真，即位后，特别尊祠玄武神。^①于武当山修建宫观祭祠之，改称为太岳太和山。

据成祖称他修建武当山宫观：一方面是为了告慰太祖和皇后之灵；一方面是为天下人民祈福；同时又因“元末宫观悉毁于兵，遂使羽人逸士修炼学道者无所依仰”（《皇明恩命世录》卷2），于是，在永乐十年下敕，动用三十余万民工，耗费颇巨，至永乐十六年十二月建造了玄天玉虚宫、紫霄太玄宫、五龙兴圣宫、南崖太圣宫等为主的四个道观。然此名山胜境，必得高人羽士以住持看守，因南崖太圣宫已令道录司右正一孙碧云为住持。于是，成祖命四十三代天师张宇清为其它三宫各选拔两名道行出色的道士任住持，别选至诚敬谨道士每宫各五十人看守。明成祖并向这些道观赐予了许多

① 《明孝宗实录》卷13，明高岱《鸿猷集》卷7，王世贞《名卿续纪》卷3，付维麟《明书》卷160《姚广孝传》。

田地，授予免税特权。自是，张宇清常为武当山推举住持、提点，并常代明室往来武当山，修建斋醮祠祭玄武神。兹特列张宇清与武当山之事迹，以见正一真人行谊之一斑。

张宇清于永乐八年（1410）受封为大真人，领天下道教事，为道教界领袖。成祖为武当山新修宫观，即令其推举住持和提点。永乐十一年（1413）七月，颁赐《太和圆光图》并榔梅百棵予张宇清；八月，更命宇清选有道行的道士为各宫观住持。据明·任自垣撰《大岳太和山》卷二载：张宇清推举分派各宫观的道官有：玄天玉虚宫以道录司右玄义任自垣、道士邵庆方为提点，高道周惟中兼提点，林子良为副宫；五龙兴圣宫以李时中为住持，道士吴继祖为提点；紫霄太玄宫以李幽崖、胡古崖为提点；南崖大圣宫以王一中为提点。此中仅邵庆芳、林子良、王一中、吴继祖为正一派道士，其余五人为各地高道。

永乐十六年（1418）三月，成祖命张宇清祠玄帝金像于太和山；十二月，太和山的宫观建成，据《明太宗实录》卷207载其事曰：“武当山宫观成，赐名曰大岳太和山。……紫霄、南崖皆有宫，南崖之北有五龙宫，俱为祀神祝釐之所。……天柱峰顶，冶铜为殿，饰以黄金，范真武像于中。选道士二百人供洒扫，佃田二百七十七顷，并耕户以贍之。仍选道士任自垣等九人为提点，秩正六品，分主宫观，严祀事。”永乐二十二年（1424）玄天玉虚宫修建告成，成祖命张宇清于太和山建荐扬大醮七昼夜（《皇明恩命世录》卷4）。然自穆宗以降，武当山各宫观统为司礼太监掌管。据明太监刘若愚撰《明宫史》木集述其职事：“太岳太和山，即武当山也，镇守太监一员，关防一顆。辖均州等处。经管本山香火、羽流。办进榔

梅、鹰嘴箭、寿山茶等件。”自是，武当山福地羽流不纯。

成祖耗费如此巨大的人力物力修建武当山宫观，其主要目的是收买人心，并欲显示自己的权力。另外也有人认为实际上是为了得到当时的著名道士张三丰之故。“靖难”之后，成祖曾多次敕正一真人邀请张三丰，然此举一般大认为与惠帝之事有关。

总之，武当山得明成祖大力修建宫观后，终明迄今，著名于天下。而其创建之宫观住持，提点大多由张宇清推举，由此可见正一天师受成祖信宠，与居领袖道教的位置。

第三节 天师之铨选及其道官之职掌

在中国历史上，封建王朝历经更迭，皇帝易位已不知其几矣。然有两支特殊的世家，即山东曲阜孔子世家和江西贵溪汉天师世家，却子孙世袭，历久不衰。历代以来，不仅对中国封建社会的政治、经济、文化、思想、宗教、社会等各个领域都发生过广泛而深刻的影响，并且为广大民众所推崇、信仰，并为帝王所叹服。《元史·释老传》载：“世祖尝命取其祖天师所传玉印、宝剑观之。语侍臣曰：朝代更易已不知其几，而天师剑、印传子若孙尚至今日，其果有神明之相矣呼！嗟叹久之。”特别是汉天师世家，在宗教——道教领域内，占有很重要的地位。在道教发展史上，不但历史悠久，而且传承系统详明，遂成为道教的正统。

在历代天师之铨选上，亦如中国的传统观念，大多是嫡长继承，长幼有序。据《汉天师世家》卷2载，祖天师张陵于汉桓帝永寿二年(156)与夫子飞升时，以经箓、印、剑付其子衡。并告戒衡曰：“吾遇太上亲传至道，此文总领三五

步罡，正一枢要，世世一子，绍吾之位。非吾家宗亲子孙，不传。”另据张源先撰《历代天师传》则可知，天师铨选之原则为：传子不传弟，传弟不传孙，传孙不传堂弟，传堂弟不传从子，传从子不传叔，传叔不传族人，传族人不传族外人。是亲疏分明，长幼有伦，且必须有血统关系者始传。其传承之信物为老子降授祖天师的二十四品法箓、“阳平治都功印”之玉印、“太上三五斩邪之剑”（元元明善编，明周召续编《龙虎山志》卷上）。

正一派天师的传承原则，异于其他道派（如全真、真大、太一等）领袖的师徒相传。明清以降，天师铨选之原则不仅和中国的传统观念相符，亦与明初所制官爵承袭之定例大致相同。据《明史》卷71《选举志》载：“明初定制，嫡子袭替，长幼次及之。绝者，嫡子庶子孙，次及之，又绝者，以弟继。”而且有其新的特色，即：必须首先由上代天师或族人推举，再经吏、礼二部铨选审定，并得帝王钦定封爵后方可承袭。已将其纳入国家职官的管理渠道，使天师更象一个朝廷的命官了。然天师在未得帝王敕封前，身份仍与一般道士同。明·沈德符撰《万历野获编补遗》卷4《张天师之始》记载：“每子孙赴吏部承袭时，必青衣小帽，进验封司门，报道士进来，叩四头，司官坐受。至袭号见部，始加礼貌。”正统九年（1444），四十五代天师张懋丞子早卒，欲将印、剑传予孙元吉时，奏请英宗准许（《明英宗实录》卷128）。此是帝室参与天师传承人选之开端。自是，终明之世，迨及清道光年间至，天师传承人选须得帝王允许。四十六代张元吉被夺爵位后，宪宗命择其族人继承之（《明宪宗实录》卷66），时族人张光范与张玄庆争袭。事下有司勘议，以玄庆伦序居长，

而袭位。四十九代张永绪卒后，其子天佑亦早夭，天师虽被夺“真人”号，但正一派领袖人选，仍由皇帝决定以裔孙张国祥嗣教（《明穆宗实录》卷16）。但在神宗时，仍官复原职。又若五十五代张锡麟于雍正五年（1727）月化，遗疏称子年幼，请以次弟庆麟署理，得世宗允许；五十七代张存议，于乾隆四十一年（1776）卒，无子，遗疏请以嫡堂叔起隆承袭。盖此可见明、清两朝，天师銓选观念之一斑。

明朝，随着封建专制主义社会政治的高度发展，隋唐以来，在基层寺观管理体制日趋严密，而中央到地方的政府管理机构即将废弛的状况下，又再次更为强化了。洪武元年，明太祖登基伊始，即立玄教院，以道士经善悦为真人，领道教事（《明太祖实录》卷29）。并制书授张正常大真人号，领道教事，诰命议给俸禄。仍给银印，视正二品。特设玄幕之佐曰：赞教、掌书等官。洪武三年六月，命更给掌天下道教银印。四年十二月，诏令革玄教院。五年（1372），加授张正常永掌天下道教事。由此可知，明朝建国初年，所立道官机构有二。即：一、玄教院，署京师；二、正一真人府，署江西贵溪。

裁去玄教院后，一度不置专设的道官机构，只是在洪武十一年（1378）十一月，建神乐观于郊祀坛西，设提点、知观等职。专门“掌乐舞，以备大祀天地、神祇及宗庙、社稷之祭，隶太常寺”（《明史·职官志》）。即负责乐舞生的培训，以备祭祀之用。

洪武中期，为适应专制主义政治发展这一客观要求，明太祖又感到京师有设立道官机构的必要了。他认为“释、道二教，流传已久，历代以来，皆设官以领之”，而当时“天下

寺观僧道数多，未有总属。爰稽宗制，设置僧、道衙门，以掌其事”（《释氏稽古略续集》卷2）。于是，在洪武十五年（1382）四月，朱元璋诏令天下，中央置道录司总领道教，府设道纪司，州设道正司，县设道会司（《明太祖实录》卷144）。从中央到地方一套系统的、纲目齐备的道官机构形成了。这一道官管理机构，终明迨清，都未变更。

道官是由朝廷任命管理道教事务的道士，是封建专制主义社会一种特殊的官吏。因此，它在封爵、秩禄及其职掌等方面，与世俗职官有同有异。下面仅列举正一真人的封爵、秩禄及其所属道官之职掌等情形，以见天师道在社会上的地位，与其受帝室宠遇之程度。

入明首位天师张正常，洪武元年，浩授为正一教主嗣汉四十二代天师护国闾祖通诚崇道弘德大真人，领道教事，秩正二品。以后，天师受封乃成明代“祖宗旧制”（《龙虎山志》卷8）。

宋以前，正一派领袖虽有封号，但非常例。自宋受赠为“先生”号，然未有品级；元世祖入主中原，始给予封爵，令视三品，尚世代承袭。明太祖虽革去“天师”之号，改称大真人。但天师的官爵得以提高，使其更象朝廷官员，并将其纳入国家职官的管理渠道。据《大明官制》卷16载：“在外衙门官员品级……正一嗣教道合无为闾祖光范领道教事张真人，正二品。”而且张天师的封号世袭，成为明政府典制。据《明英宗实录》卷128载英宗令张元吉袭真人之诰文曰：“道以清静无为，为教化人为善。张氏世居龙虎山，崇奉玄教，历代以来咸加奖重。我国家特赐真人之职，俾世承袭，以领教事，厥有恒典。尔乃故真人张懋丞嫡长孙，今命继袭祖职。”

是故，元吉虽因事被贬为庶人，其子玄庆仍以“序封真人，为祖宗旧制”而承袭。

封号字数的多少，象征其地位的高低。然天师受封字数增加的最大因素是祈祷多验之故。入明官位天师张正常的封号为十个字外，其他仅授“真人”号，皆为八个字。张宇清因礼部尚书胡濙的奏请加封为“大真人”，字数增为十四个字。另张元吉在景泰六年，因建金箓、黄箓二大斋醮于灵济宫，乃加封为十四个字；成化三年，又因屡次建醮有验，封号至十八个字。嘉靖五年，世宗以张彦颖“祷禳多验”，封号加至二十个字。

明清两朝，正一真人府之职事员额有：知印、都目、司务各一员，掌事四员，赞教、掌书各二员，知事四员。另有法箓都提点。法箓局提局。在崇祯年间，又增设监记二员（清娄近垣编《龙虎山志》）。清代，正一真人自正二品降为正三品，提点、提举、法箓局提举各一人，由太清宫法官充补，副理二人，赞教四人，知事十有八人。自提点以下，并由正一真人保举，报部给扎（《清史稿·职官志》）。仅正一真人秩禄阶品，有明文记载；而其它附设僚佐官员秩禄等，未有明文记载。依明代之制，正一真人是在礼部统辖下，协同道录司等道官，处理全国的道教事务。然却与道录司无统属。其具体职掌可归纳为：

释、道二教的官员，本是设官不置署，诸道司全设在道观内。所谓“道司衙门”，实际上是道士的驻驿道观而已。明代道录司设在朝天宫内，据明·蒋一葵撰《长安客话》卷二《皇都杂纪·朝天宫》载，朝天宫内有天师府，为正一真人所居之馆。真人来朝奉敕建醮，此为其醮坛。亦即天师在京

住宿及官署之地。然其常住宅第为江西贵溪县“天师府”，亦即道政官署，^①是正一真人行政中心。明季敕额曰：大真人府。宋代府在关门之上，元时徙建于静应观西，后复徙于观东，明沿之，未再迁移。洪武元年，太祖赐白金五十锭，以修葺府第。成化三年，宪宗御书“大真人府”四字赐张元吉，命悬于府第阙额。二十一年(1485)，敕江西守臣重建。嘉靖五年元月，张彦颙以府第被焚，请赐更造，世宗许之(以上见《皇明恩命世录》)。时因宁王宸濠之乱，江西受灾之害，民因未苏。《明史》卷16)。二月，工部尚书赵璜等疏请暂停修造，世宗不允(《明世宗实录》卷61)。三月，敕遣内官监左少监吴猷会同江西抚按督造。重建大真人府费用庞大，依旧式营造，所费亦需四万七千余两银子(同上卷76)。嘉靖六年一月，南京给事中邹架上疏请变卖宸濠入官田宅，以供给造府之用(《明世宗实录》卷72)。世宗虽命吴猷“依式样督工，上紧盖造”。至嘉靖六年九月，仍未完工，世宗因而赐书张彦颙以示歉意。据《龙虎山志》卷三载：新修之大真人府的规制为：

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，享堂五间，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，

^① 明张卤校刊《皇明制书》卷18《大明官制》。

东西庑各三间；坛后真人府庙五间，东西庑各三间，殿后小屋九间。元坛殿在二东门，正殿三间，东西庑各三间。法警局提举署在二门西，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。大真人府听堂、私第、法坛、家庙、局署等共一百九十一间，规模浩大。真人除随时听候皇帝诏覲外，并常代帝王祠祀岳渎及为帝王受箓；在常务上亦为道录司推荐道官及道观提点、住持，并奏请新建宫观的赐额等。当然，最后的审批权仍朝廷掌握。参与给道士发放度牒及诸道官的铨选、任免、升迁等活动。其主要职务是专出符箓的施放及为帝王修建禱禳斋醮等。

赞教、掌书二职，设于明太祖洪武元年，以佐理玄教之事。任此二职者，必以大上清宫明习教典的道士为之，是由皇帝亲自任命（清姜近垣《龙虎山志》卷8）。朱元璋取天下与明教有极深的渊源，深知宗教的影响力。因此，对流传千余年的天师道不无防范之心。其设赞教、掌书二职，名为辅助天师掌理教事，然实有监督之作用。若正统十二年四十六代张元吉仅十岁嗣教，英宗特赐敕命道士高缙云、周应瑜为赞教，官彦矩、席克中为掌书，以辅助张元吉。据《皇明恩命世录》卷六载其文曰：“其祖母夙受封命，凡一应在家之事，宜早晚训诲尔孙，令勉学修行，加意保佑，用臻成立，庶为尔宗嗣之福。但在外合行之事，令与高缙云等商榷而行，务在至当，庶图长选。果有族属人等，仍前分外生事，谋害两家者，令高缙云等具实告达御史三司等官，依法拿问，奏来治罪不宥。或高缙云等恃此欺凌尔孙元吉，亦指实赴御史三司等官陈告，一体拿问。”赞教、掌书虽为天师的助理，

但因其由帝室任命，难免恃强傲物，不听天师之命。因此，英宗在敕文中，特别提出若果高缙云等欺凌天师，令元吉祖母告官问罪。

知信的职责为掌管大真人印信之启封。遇有发放度牒，任命住持，施符放箬时，须要众道官到齐，方可启用。严格控制印鉴，主要是防止道官营私舞弊，私发度牒，私传符箬，耗取民财。都目掌大真人府地亩租税钱粮的出入。知事掌资捧表箬及一切差委之事（清娄近垣《龙虎山志》卷8）。监纪之设立，传在崇祯年间，五十二代张应京募兵捍御乡井、什伯之长称为监纪，而后来沿误为大真人府中法官之首职（同上）。

大上清宫的职事及员额分为：提点、提举各一员，副宫二员，上座二员，监斋、直岁、掌籍、书记各一员，知事六员，知书一员，知库一员（同上）。提点即大上清宫住持，秩正六品，月给米十石（《明太祖实录》卷211）。隆庆二年革天师封号后，以张国祥嗣教，兼任大上清宫提点。住持一般是推举宫内“年高耆德，刚方正直之士”担任。选“言行端庄，问学明博，足为丛林之师表，福地之皈依者为之”。对住持的要求是“慈仁俭约，德量含弘，规矩公正”。凡遇“耽迷声色，外饰内乖，不畏香火神明，灵坛古迹，私畜俗眷，秽亵神祇”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，宫内的“戒行规矩”、“度人出家”等事务，住持也应有所过问和掌握。除住持外，宫观的田粮委以“知库”管理；赋税专设“砧基道人”支应；知事的职责主要是对外接待，接待的是“五湖四海，高人羽士”以挂搭安枌（即食宿）；直岁又名焚修，其职责是“每岁

修补漏烂，整筑墙篱，洁净道路，肃清坛宇，蓄绿山林等（参见明南极遐龄老人曜仙《天皇至道太清玉册》卷4）。其它以外职掌事务的情形，史料不详。

总之，正一真人及其诸道官主要负责江南道观住持的铨选、任免、升迁，并协同道录司掌度牒的发放及管理宫观花册和道士、女冠名籍册，定期编制、汇综，申报礼部。他们不仅有明确的职掌，并有其相适应的权力。这在以往各朝是不多见的。特别是道官的秩禄品阶制度，可说是一个很大的发展。

第四节 天师道徒之来源

明代，天师得帝王隆遇、扶植，使道教正一派再度兴盛。然其教务之发展，须有赖道士的推行。正一派道士大体可分为三种：即出家道士、在家道士和祭酒道士。据《大明律集解附例》卷6载：“凡僧道娶妻妾者，杖八十，还俗。”即所指出家道士者也。

祭酒本是古代社会上一般年高有德，为众所尊敬者之通称。正一派早期分道士为三等：即初学道者，皆名鬼卒，受本道已信，号曰祭酒；各领部众多者，为治头大祭酒。此种分法乃依信道时间的长短及领导组织能力而定。然至明代，正一派道士的品位称号，已随时代而改变，约分真人、高士、法师、讲师等级。但其中真人、高士为帝室所赠封，而法师、讲师则为教内身份。

明朝赠号真人者为正二品，乃道教界中品位最高者。正一派除天师为正二品外，道士受真人封号者有经善悦、刘渊然、范文泰、李伯芳、黄太初、邵元节、陶仲文等。刘渊然

以道术高妙，能呼召风雷，为张宇初之师，而受仁宗封为真人。范、李、黄三人为邵元节之师，以元节受宠于世宗，因而被封为真人。陶仲文则以方术见幸于世宗庙，得以封为真人。高士为正三品（《万历野获编补遗》卷4）。道士受封为高士者仅有张友霖、付同虚、陈善道、王时佐等。然真人与高士的品位虽高，但与其所担任的职务似乎无关。若张友霖，于洪武初年受封为“高士”号，但仍掌正六品之大上清宫提点；若陈善道受封为高士后，仍掌正六品职道录司左正一。

法师者，乃正一派道士中有道术者之称。法师称号授予的情形，史籍记载不详。一般来说，是从受正一法箓后，道行精进者称之。道士称法师者有胡矩菴、邵庆芳、林子良、吴继祖、付伯权、陈复平、郑道颢、吴宗玄、陈茂先等，其以法师身份，担任诸宫观的住持、提点，可见法师的职位不低。清朝以法官身份见宠者有娄近垣，授四品提点。据明·南极遐龄老人瞿仙撰《天皇至道太清玉册》卷3记载：“汉张道陵始有驱雷役鬼之事，行其法者，曰法官。”然法官之称，似乃明清以来龙虎山所特有，其职能是协助天师修斋建醮等教事。讲师者，即教门中以经业见长的道士之称号。若付同虚，“恬淡而好读书，皦皦霞外，诚韵胜之士”（《宋文宪集》卷7《同虚山房记》），于洪武六年授教门讲师，十七年授洞玄文素贞靖法师教门高士。可见讲师的身份当次于法师。

明代正一派道士数额，除从所朝廷发放度牒之情形，还可约略估计外。但其他数额就不得而知了。兹特仅列明代正一派较著名的道士小传及其帝室颁给天师度牒之情形，分别探讨天师道徒之来源及其数额。

一、著名正一派道士小传

张友霖，字修文，自号铁矿子，江西广信府贵溪县人。年十二失父，俾入龙虎山，阅六年始著道士服，事周尊师贵德为弟子。寻又受业于庐山桂心渊、武夷金志阳二隐士，传其《三皇内文》及“九鼎丹法”，深得延龄度世之幽玄。工诗章，为杂著一篇。嗣天师张嗣德，嘉其玄学渊邃，辟为教门讲师、修文辅教简正法师，兼玄坛修撰。入明初年(1371)，赴召，授教门高士，寻升大上清宫提点，掌诸宫观事。有文集《铁矿子》若干卷行世(《宋文宪集》卷11)。

周玄真，字玄初，世居嘉禾，后迁于姑苏。其父月心，通阴阳家言，用达官荐，为其学教授，母林氏。八岁父歿，独随母以居。十二岁著道士服，十四岁入嘉禾紫虚观，从李拱瑞为道士。得授劾召鬼神之术。寻受灵宝大法于曹桂孙，后又得神师莫洞乙嫡传。洪武初年，以道术闻名于京师。洪武三年，与嗣天师张正常皆被召，锡燕于光禄寺。四年秋九月，又召见于武楼。初，主丹霞道院，继住持常熟致道观。从其学者，数千人(《宋文宪集》卷9)。

王应瑾，字景舟，世为钱塘人。年十八，从鹤林宫沈日瑞度为道士。初，为佑圣观知库，寻升充提举观事。洪武三年，四十二代天师张正常知其贤，畀号教门高士、洞微真隐纯一法师，住持玄妙观，同领本府诸宫观事。洪武六年，嗣天师张宇初加授东华弘道纯一法师、教门真士、贞白先生，住持龙翔宫，兼领本府诸宫观事。其于道家法所以兴雷致雨者，尤尽心焉。若王盘隐、何东霞、邓子阜、邓仲修皆师事之，咨决法要(明徐一夔撰《始丰稿》卷14)。

邓仲修，又名神谷，江西抚州府临川县人。年十二入紫微院，师留敬斌，年十八，著道士服。又从隐者金志阳传性

命之学，龙虎大丹之秘。工诗章。后为龙虎山法师。四十二代张正常乃延住持抗之龙翔宫，尝提点温州玄妙观。洪武四年秋，太祖召张正常，仲修辅行；五年，太祖诏中书征有道之士六人，仲修与焉。未几，留京师，主祈崇事。会天不雨，京伊请仲修祷之，入室凝神，雨随注。洪武十年，被召为金门高士（《始丰稿》卷11，《宋文宪集》卷30）。

杨道可，字南峰，即今江西婺源县人。住持宝婺观事。冲默而契道，嗣天师畀予崇真明远宏道法师之号（《宋文宪集》卷27）。

付若霖，字同虚，江西抚州府金谿县人。九岁奉父命入龙虎山习道，工诗章古律。元顺帝至正十一年任大上清宫书记，二十年，授教门掌书记、法篆局书记兼靖通菴焚修。洪武六年，授教门讲师，十七年，授洞玄文素贞靖法师教门高士，龙虎山太上清宫提举知官，十八年，授格神郎五音都提点，正一仙官领神乐观事，敕礼部铸印如六品，命掌之；二十六年，升大上清宫住持提点。建文元年七月卒，享年七十七（张宇初《岷泉集》卷3）。

卢秋云者，湖北襄阳府光化县人氏。曾从终南山大重阳万寿宫高士游，悟全真之理，后历江右诸名山，入龙虎山谒天师于上清宫，佩领教符。复归武当，住持五龙宫。永乐入年冬卒（《大岳太和山志》卷7）。

刘渊然，按明·胡若思《长春真人传》谓其先徐之萧县人。祖讳伯成，为赣州路总管，子孙因家今江西赣州府赣县。幼，父许黄冠师陈方外为徒。年十六遂为道士，号体玄子。受符于胡、张二师、复师事赵原阳。颇能呼召风雷。洪武二十六年，太祖闻其名，召至，赐号高道，馆朝天宫，寻擢道录司右正

一。永乐初年，迁左正一。未几，被谪龙虎山，寻移云南昆明龙泉观道院传道。仁宗立，召命还京，赐号冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人，寻赐诰加“庄静普济”四字，给二品印诰，与正一真人等，宣德初，进“大真人”号。七年（1432），乞归朝天宫，御制山水图歌赐之。卒年八十二。《明史》本传谓“渊然有道术，为人清静自守，故为累朝所礼”。四十三代天师张宇初尝从其学（《道家金石略·龙泉观长春真人记》）。

邵以正，别号止止道人，又号承康子，云南人。先从高道王云松习道，后又师事刘渊然，悉受道秘。渊然请老，荐之，召为道录司左元义，历右演法。正统中，迁左正一，领京师道教事。续修《道藏》经。景泰时，赐号悟元养素凝神冲默阐微振法通妙真人。天顺六年卒（《道家金石略·龙泉观通妙真人祠堂记》）。

王乐丘，字亦显，福建福州府长乐县人。年十九，入龙虎山习道，礼崇禧院李见山为师。洪武十四年，为大上清宫住持，任二年，辞老。洪武二十二年，复任大上清宫提点，是年九月卒，享年七十五（张宇初《岷泉集》卷3）。

张迪哲，字如愚，号明山，福建福州府长乐县人。年十六入龙虎山学道，师事崇禧院孙山行。洪武十七年为大上清宫提点，任四年，于二十二年（1424）卒，享年七十六（张宇初《岷泉集》卷3）。

林子良，浙江绍兴府余姚县三山人。为龙虎山法师。永乐十一年，四十四代天师张宇清荐敕赐大岳太和山大圣南极宫提点。永乐十九年卒（《大岳太和山志》卷7）。

有明一代，著名正一派道士很多，不能一一枚举。仅列以上较有代表性，且知名度较高的数位，观明代正一派道士之

分布情形。然其教徒之来源，则以江南各地为主。近年来，中国道教协会曾派人到云南、福建、甘肃等省份调查，尚有部分地区仍流传正一派道士。据口头调查其渊源，皆言乃明代时，或天师派遣弟子、或该地往龙虎山学道回归的天师教徒传播斯地。他们至今仍以斋醮见长，云南巍山地区道士们的“洞经”音乐深得群众喜爱。由此显示，明代正一派道士传播发展之地域颇广。盖而言之，凡天下城隍庙、东岳庙之属，皆为正一派道士的习道场所，迄今尚然。

二、颁给天师度牒之情形

明代以前，皆以鬻钱领取度牒，以资国用，名为免丁钱（《明太祖实录》卷77）。太祖洪武五年（1372）罢免丁钱，改定考试，免费给予天下僧道度牒。到了十六年（1383），因民人假藉度牒以逃避徭役者甚多，于是限定僧道名额，规定府不过四十人，州不过三十人，县不过二十人。十七年（1384）诏定三年一度，且严加考试，以革除滥给度牒之弊。成祖、宣宗二庙，尚严守三年一度之例，不轻易散放度牒。然自英宗以后，诸代帝王虽屡屡限制给度牒之数额，但因财政困难，仍往往以鬻度牒资军饷及济灾的粮粮，已无暇严格执行，遂之给度牒之数愈来愈多。英宗正统五年（1440）例度僧道，依定制天下僧道总额数为三万七千九十余入（《御选明臣奏议》卷6）。但该年到京请度者有三万七千人，令给度牒一万。景帝景泰元年停止三年一度之制，但因额外给牒，其人数反而增加。若景泰二年春正月，礼部奉皇后懿旨，度僧三万，四月，度道士二千人（见《明实录·英宗实录》）。

明朝中末叶，因军饷与济灾的需要，国库以无力支出，就令僧道纳米，缴银换取度牒，使僧道人数额激增。如在景

泰二年(1451)七月，刑部侍郎罗绮奉命于四川督运粮饷二十万石往贵州饷军，乃令僧、道赴贵州纳米五石者，给予度牒。按洪武时期之定制，五石米相当于正九品官员一月的俸禄。据《明宪宗实录》卷26和卷258及《礼部志稿》卷89记载给度牒之情形：度牒的鬻钱已涨至米十石，甚至十五石，或银五两，或银十二两。度牒之价虽暴涨，然而取得度牒之后，可终身豁免差役，是故人皆乐于为之。

明代，天师请求度牒之情形，可考者有：宣德元年(1426)三月，四十四代张宇清欲请求龙虎山道士八十一人度牒，宣宗以祖宗定制拒绝（《明宣宗实录》卷15）。九年(1434)，因四十五代张懋丞治愈皇太子之疾，宣宗给度牒五百。英宗正统六年(1441)，以懋丞建吉祥醮于朝天宫，给予度牒五百。景泰二年(1451)，给四十六代张元吉度牒四百七十五，五年(1454)，给度牒四百二十一（《明实录·英宗实录》）。天顺七年(1463)，又给度牒一百五十。宪宗成化二十二年(1486)，例该度僧道，共度十一万人，其中给四十七代天师张玄庆三百。武宗正德三年(1508)给张彦颙度牒五百，九年(1514)再赐度牒二百，世宗嘉靖二十一年(1542)，又给部牒五百度羽士。^①自此以后再未见有颁给天师度牒的记载。

总之，终明之世，正一派所得度牒的出家道士共计三千四十六，再加上在家、祭酒道士的人数，必定不少。

第五节、天师道的斋醮与符箓

正一派以斋醮、符箓见长。特别是符箓，常人之信念，似

① 以上见《明史》卷299，《明宪宗实录》卷285，《皇明恩命世录》卷8，《明武宗实录》卷108。

乎惟正一道士深晓。这种观念直至今日，仍然未曾消失。然因其以师徒单传受授，授予对象的资质观念十分森严，并须插血盟誓，恪守一切规章制度，又因习者本就甚少，而有成效者殊寡，加之文辞诡怪，世人难以窥测其端倪。是故，历代以来，多为儒士、释徒执为把柄，成为大事讥讽的核心。

因此，在道教诸派别中，一般学者又多将正一派视为“符箓派”。若元·马端临《文献通考》在《道藏书目》之按语谓张道陵、寇谦之之徒只言符箓而不俱言炼养服食，明·王祿撰《青崖丛录》说：“神仙方技之术，又有二焉。曰炼养也，曰服食也，此二者，今全真之教是矣。米巫祭酒之教，亦有二焉，曰符箓也，曰科教也，此二者，今正一之教是矣。”明·朱国祯撰《湧幢小品》卷29也说：符箓、科醮之说，独龙虎山张真人，尚世袭。清·梁任父著《饮冰室集》亦分正一派为符箓派。然上述说法已有学者提出批评。盖清静、炼养、服食、符箓、经典科教等，均属道教修持方法之事，未可据此区分道教派别。近代著名道教学者陈樱宁先生尝谓若仅从这些表面形式上看，诚不免象《隋书·经籍志》所谓“迂诞譎怪”，《文献通考》的“杂而多端”之说。如果脱去它的外衣，观察它的本质，尽管派别分歧，茫无系统，然其间仍有它自己独立的精神主旨，一贯到底。

中国古时常人的思想观念，皆敬神而畏神，而道家思想则殊然，非敬鬼神而远之，是敛神为用，去降服它，征制它，为己服务，这种观念为道教所延续。是故，冯友兰曾指出：“道教有征服自然的科学精神”。并说：“道教的主要教义则是如何避免死亡的原理和方术，显然是反乎自然而行的”

（冯友兰《中国哲学简史》）。斋醮、符箓乃正一道士修持方法

之特色，在其行持程序中，蕴含着深刻的哲理；切莫仅看表面形式，须详审甄别其中本质，不仅与道教主要义理默默相契，而且包容着道教特定意义的音乐、书画、文学艺术。本节似就天师道的斋醮与符篆作一粗略介绍，以知其始末梗概。

一、正一派之斋醮

斋醮是道教仪范的重要组成部分，也是道士们用来团结群众、阐道布教和宣传教义的重要方式。斋醮，又俗称为打醮，亦叫做道场、经忏或法事。包含内容甚多，主要有设坛、上供、焚香、升坛、画符、念咒、鸣鼓、发炉、降神、迎驾、表章、诵经、赞颂、宣词、步虚等等，并配以烛灯、禹步、唱礼和音乐等。通过这套仪式，祭告神灵，祈求消灾赐福，超度亡灵等。由于所祈求的对象、目的不同，因而行持醮仪的程序、名目亦迥异。随着道教的发展，斋醮象征的意义、内容、范围和功用日益复杂，种类名目、数量亦繁多。

斋醮仪式虽为宗教目的所创，但在漫长的历史发展过程中，经过道士、文人的不断增饰润色，添进了丰富的文化艺术内容，使其场面体现了庄严肃穆、和平优雅、紧张热烈的气氛，更加体现了音乐的内涵。在整个法事进行中，都一直伴随着音乐。那种表现召神遣将、声势磅礴的场面，镇压邪魔、拔剑弩张的情形，以及歌颂太上圣者的哲理——清静、无为、和平、自然的虚无缥缈的意境，又与人民群众的文化思想、生活习惯等紧密的交织在一起。因此，历代以来，深得帝王和人民群众的喜爱。特别是在历代帝王的倡导下，使得道教斋醮活动十分盛行，尤以唐、宋、元、明各朝为最。他们召请大批道士修建斋醮，为自己和封建国家祈福禳灾，同时亦

加速了道教斋醮仪式的传播和发展。如唐玄宗于开元十年(722)“诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，每年依道法斋醮”。《旧唐书·武宗本纪》载：武宗即位之年(840)，曾“召道士赵归真等八十人入禁中，于三殿修金箓道场。帝幸三殿，于九天坛亲受法箓”。北宋太宗、真宗、神宗、哲宗、徽宗各朝，宫中设醮，史不绝书。真宗于大中祥符二年(1009)，“令太常礼院详定天庆道场斋醮仪式，颁诸州”。徽宗于大观二年(1108)“班《金箓灵宝道场仪范》于天下”，令道士依法奉行。元明以降，历代天师皆曾多次为帝王亲自修建斋醮，受到帝王的礼遇及各种赏赐。清代天师虽与帝室关系疏远，然斋醮活动仍盛行于民间。

据上海市著名正一派高功陈莲笙道长统计，近代道教经忏坛醮可分为三大部分：

第一部分：有醮事，即坛醮法事，包括祈晴祷雨，公醮、清醮、雷醮、火醮、瘟醮、监醮之属；清事，包括收告、镇宅、抱患、预禳等之属；延生，包括打金箓、受箓、祝圣、阅素、普堂、开光、完愿、庆诞、还受生等之属；亡事，包括初丧、追七、周忌、安葬、除灵、禪服、荐祖、冥庆、冥配等之属；放戒，包括传戒、受戒等之属。

第二部分：包括清微发递、灵宝发递、全堂发递、扬幡发递，进表、全堂表，抱患告斗、延生告斗、拔亡告斗，供天、亡供天、祭天、解星、玉府解星、移星易宿、地司、五方镇宅、翻解、立狱、捉生代替，驱蛇发檄、五雷发檄、召魂发檄，代童度关、抱患度关，受箓、给箓、炼度、进笈炼度、专炼、钱瘟、金刀断索、起伏尸，火司朝、宿启朝、青玄朝、九幽朝、三朝，斋王、款王、传经转案、迎真度魂，生神

章、请经、迎鸾接驾、皇坛三宝、群仙会、会诸司、开方、九幽灯、九阳、十回度人灯、升仙灯、三途五苦灯、六洞魔王灯、九霄开化灯、十七光明灯、延生灯、火司灯、寿星灯，大小十献、解冤结、召饭、上供、望乡台、颁敕、度桥、召孤魂、请三宝、开启、寄库给牒、行香放灯、送丧等。

第三部分：有小型法事和经忏、法事之别。小型法事包括送鬼、暖材、开路、设召、起灵、斩煞、按神、安座、招魂、召七、召三朝、半夜七、接煞、起座、净宅、预告、通七疏；经忏包括早、晚功课，玉皇、雷祖、真武、三官、观音等经忏以及斗经斗忏、朝天忏、青玄忏、九幽忏等。法事包括上表、供天、炼度、专炼、上供、发递、亡斗、开启、给策、青玄朝、请圣、召孤魂等。这些所谓道场法事真可谓五花八门，千姿百态，应有尽有。其科目之多，范围之广，功用之杂，包容整个人类社会的一切。

然斋、醮原非一事。斋本是古人在祭祀前必须清洁身体，戒慎行为，以取悦于鬼神，达到祭祀之目的。《说文解字》谓有戒洁行事以示敬之意。其形式即为沐浴更衣、不饮酒、不茹荤，并得与内寝别居之。周初，斋与祭祀已有密切的联系，周公斋戒以祈求武王病愈（李养正先生著《道教概说》）以为斋戒可以祀上帝，祛疾病，致福禳灾等。《孟子·离娄篇》说：“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝。”《墨子·尚同》中说：“是以率天下之万民，齐（斋）戒沐浴，以祭祀天鬼。”《天志篇》中也说：“天子有疾病，必斋戒沐浴，洁为酒醴粢盛，以祭祀天鬼，则天能除去之。”《庄子·人间世》有“心斋”之术甚详。这些均被道教所取，成为道士们

修持炼养的重要方法。《云笈七签》卷37引《三天内解经》云：“夫为学道，莫先乎斋。外则不染尘垢，内则五脏清虚，降真致神，与道合居。能修长斋者，则道合真，不犯禁戒也。故天师遗教为学不修斋直，冥如夜行不持火烛。此斋直应是学道之首。”《说杂斋法》亦云：“夫斋者，正以清虚恬静，谦卑恭敬，战战兢兢，如履冰谷，若对严君，丹诚谦若，必祈灵应，检敕内外，无使喧杂。”随着道教的发展，斋戒之法越衍越烈，名目兹多，功用殊广。

然诸道经中所述之斋法，大抵可分为三种类型：即设供斋，节食斋和心斋。其中以“心斋”至为重要。《云笈七签》卷37《说杂斋法》云：“诸经斋法，略有三种：一者设供斋，可以积德解愆；二者节食斋，可以和神保寿。斯谓祭祀之斋，中士所行也。三者心斋，谓疏淪其心，除嗜欲也；澡雪精神，去秽累也；拊击其智，绝思虑也。夫无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道。即心无二想，故曰一志焉。盖上士所行也。”斋、戒原本一事，经道教加以变更，分而为二，戒是斋的进一步发挥，并带有强制性，且有固定条文。

醺，《说文解字》释其义曰：“冠娶礼祭也。”依次则醺义有二：即指古代冠、娶之礼和指祭。段玉裁注云：“士冠礼，若不醺则醺。用酒三加，凡三醺。郑曰：酌而无酬酢曰醺。士昏礼，父醺子，命之迎妇。嫡妇则酌之以礼，庶妇使人醺之，酌之以酒。酒不酬酢曰醺。……盖古本作冠娶妻礼也。一曰祭也，……宋玉《高唐赋》“醺诸神、礼太一”。此后世醺祀之始见也。”《史记·封禅书》载：“亳人缪忌奏祠太一方，曰：‘天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以

春秋祭太一东南郊，用太牢，七日为坛，开八通’。于是天子令太祝立其祠长安东南郊，常奉祠如忌方。”可以说，谬忌为开道教祭坛之先河。

李献章撰《道教醮仪的开展与现代的醮》中以为醮是古时过渡仪礼的节目，也用于表示一种祭法，且与一般祭法略异，不设供献品，而是专赖方士的技术与神灵交通。李养正先生所著《道教概说》中亦谓道教坛醮仪式起源于古代社会的坛祭，且说张道陵创教时，已初具坛醮之仪。梁·刘勰著《灭惑论》尝言“陵鲁醮事、章符，设教五斗”。盖道教醮仪，与正一派渊源颇深。道教早期经典，如《太上玄灵北斗本命延生真经》、《太上说东斗主筹护命妙经》、《太上说中斗大魁保命妙经》、《太上说西斗记名护身妙经》、《太上说南斗六司延寿度人妙经》等皆言及设醮之事。因此，道教坛醮仪式与正一派的关系密切，成为天师道的特色之一。有关醮的对象、目的、时间、地点及仪式，上几种书中记载较详。

正一派早期的斋戒、醮仪简单易行。南宋吕元素《道门定制·序》云：“道门斋醮简牒之设，古者止符篆朱章而已，其他表状文移之属，皆后世以人间礼，兼考合经教而增益者。”六朝以后，经寇谦之、陆修静等的演变、发展、增饰，使斋戒、醮仪更加密切，道教仪范日益完善。《隋书·经籍志》中记载：“其洁斋之法，有黄篆、玉篆、金篆、涂炭等斋。……夜中于星辰之下，陈设酒脯面餌弊物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名为醮。”唐初的《大唐六典》中列斋有七种，并说明等级和功用。云：“其一曰金篆大斋，调和阴阳，消灾伏害，为帝王国王延祚降福；其二曰黄篆，并为一切拔度先祖；其三曰明真斋，学者自

斋，斋先缘；其四曰三元斋，正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日水官为下元，皆法身自忏悔罪焉；其五曰八节斋，修生求仙之法；其六曰涂炭斋，通济一切急难；其七曰自然斋，普为一切祈福。”唐末五代著名道士杜光庭集斋醮科仪之大成，辑《太上黄箓斋仪》，使道教斋醮仪式大备。唐上清观道士张万福撰《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》云：凡醮者……大小盛饌，一如斋法。”自是，斋和醮的仪式已逐渐相近，斋、醮往往并称之。

南宋蒋叔与编《无上黄箓大斋立成仪》卷一中有“正一斋法”，谓为正一真人所撰，“目为指教，以遗祭酒箓主”。到了明代，太祖于洪武七年敕礼部会僧、道拟释、道二教的科仪格式，令全国僧、道遵行。正一派道士付若霖、邓仲修等人奉旨编定《大明玄教立成斋醮仪》，将斋与醮合并，融为一式。四十三代天师张宇初撰《道门十规》说：“斋法行持……一遵太祖皇帝立成仪范，恪守为则。”自是，使正一派的斋、醮仪式亦合而为一。

斋、醮仪式的混合，使斋与醮的定义难以厘清。明人张萱撰《疑耀》卷七说：“斋与醮义异而事同，羽衣家鲜能辨之。”由于斋、醮事同，就更难以区分二者的差异了。总之，斋醮是正一派的特色之一，是在历代道士、文人等的不断增饰，而发展成为道教的斋醮科仪。虽个中不无一些迷信色彩，然其中亦有文学、音乐和舞蹈等文化艺术的成份，值得发掘和研究。

二、正一派之符箓

符箓是早期道教用来招揽信教群众的主要手段，亦是正

一派道士的重要修持方术。他们以为“符、篆”是天书灵文，有召神驱鬼、镇邪祛病等功效，故常和禁咒、祈祷斋醮仪式等一起被道士们用来召神劾鬼、驱妖降魔、祛除疾病、呼风唤雨、御灾捍患等。使之成为以符篆作主要道术，是正一派道教的基本特点。

然符、篆原非一事，使之成为道教方术，并且往往连称，则自祖天师张道陵始。符本是一种象征性的文学图案，远在道教之前就已使用，但仅作为凭信的器物。即帝王下达旨令的凭证，具有无尚的权威。它转变成道教法术的“符”，与两汉时期的谶纬及星辰信仰的盛行有关。当时方术之士谓天神有符，或为图，或为篆文，在天空以云彩显现出来，而录之为神符，或谓天神所授。东汉晚期的太平道与五斗米道，便已大量造作和使用神符。至魏晋南北朝时期，符为道教所采用，符的意义已演变为带有宗教色彩的图案文学，并资此作为与灵异世界沟通之信物。《云笈七签》卷45《秘要诀法·序事第一》云：“术之秘者，唯符与气、药也。符者，三光之灵文，天真之信也。”且以为符可以拯救三界，役神降鬼及御灾捍患。

略早于天师道的太平道，就已有用符水为人治病的记载。如《太平经》卷1至17所载：谓后圣李君传授青童大帝的二十四诀中，便有“服开明灵符”、“佩星象符”、“佩五神符”等。以为服符水、佩符图皆可以“灾害不能伤，魔邪不敢难”。卷114记载：“太神言须有符，自相见也。”又云：“是生神之愿，辄有符传，以为信行。”又卷109记载：“犯四大凶，贡非其人也，乃使帝王愁苦，治云乱。凡害气动起，不可禁止，前后不理，更相承负。天地大努，群神战斗，六方不喜，

八违乖错，终古不理，天上名是为曰减年短命之符，《太平经》所言之符，乃神予人之信物，人得符即能与神相见。盖此为道教前期“符”的意义。到张道陵时，符的妙用更为完备。道书中说太上老君亲授给张道陵的符图有70卷。东晋葛洪《抱朴子·登涉篇》言行符及其功用云：“有老君黄庭中胎四十九真秘符，入山林以甲寅日丹书白素，夜置案中，向北斗祭以酒脯，各少少。自说姓名，再拜受取，内衣领中，辟山川百鬼万精，虎狼虫毒也。”在《遐览篇》中，并记载有大符之典籍五十六种，计572卷，小符不可胜计。

随着道教的发展，符象征的意义、功用日益复杂，种类与数量亦繁多。四十三代天师张宇初所撰《道门十戒》说：“符箓弥多，皆所以福国裕民，宁家保己。是以历代崇奉皈依者，皆获感应，随所祷叩，旋有异征。其太上设教之验，信不诬矣。然代深年远，其或字画讹谬，句读乖舛有之，不得一概非议毁誉。”以为符能与神鬼灵物沟通，能福国裕民，能满足人们消灾祈福的愿望。或有失灵者，乃是因其“字画讹谬，句读乖舛”所致。

而箓是指纪录之意。其义有二：即指秘籍，如黄箓、玉箓、经箓、符箓、戒箓、登真箓等；指记录诸天曹官属佐吏之名册。然箓之用，在于“戒录情性，止塞愆非，制断恶根，发生道业”（《云笈七签》）卷45。是道徒“从凡入圣”之阶梯，“修证真仙”的必要途径。因此，受箓是正一道士传承之特色。《正一法文太上外箓仪》记载：“凡为道民，便受护身符及三戒，进五戒、八戒，然后受箓。”《云笈七签》卷45《秘要法诀·明正一箓》云：“箓者，亦云：三天妙气，十方神仙灵官名号，与奉道之人修行。……初门不可顿受，可

受三五阶，若修奉有功，然更迁受。上古真人寻按经箓，唯受一二阶，修行便登上真；多受不会至理师，又不明修行之由，于身未能有益。道在用心真，而又正修行，契合于道，其应如神也。正一箓流传二十四阶。”又《天皇至道太清玉册》卷二云：“正一诸品法箓，……总二十四品。”观此，箓之意义、功用、品阶盖已明矣。《正一修真略仪》亦说：“世人受道经戒，佩服箓文，纵未能次第依法修行，亦已不为下鬼，轮转不灭，与道有缘，而况亲行之乎。”天师道在明代使用的箓，可考者至少有：《太上天真武无上将军箓》、《高上大洞文昌司箓紫阳宝箓》、《太上北极伏魔神呪东鬼箓》、《太上正一延生保命箓》、《太上正一解五音呪沮秘箓》等种种。在以上箓文中以张道陵、张衡、张鲁为祖、玄、真三师，以张正常、张宇初、张宇清为经、籍、度三师。可知，此五种箓在明代时，仍为正一派所使用。其弟子授箓的大略情形是：先洁斋，然后资金环及货币，以谒见其师；弟子誓盟发愿谨持箓奉行，若有违者，甘受惩罚。尔后，师徒告盟天地，立誓三官，并破券分环，各持一半，以为契约，师方以箓受之。并且有受箓斋醮科仪，仪式隆重，规模壮观，影响颇大。其间又与“符”紧密结合，使得更带有神秘主义色彩。明·王祚撰《青崖丛录》批评符箓之说邪僻缪妄。明·王世贞也以为天师符箓未必皆灵验。然观《三十代天师虚靖真君语录》之说：“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。然得之在修，失之在堕。”则可知受箓的主要目的，是在于勉励弟子按箓上记载的法门去修行学道。是故，《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷上中说：“若能

修持经箓中妙行法门，常令身心清净，神炁精明，年齿既高。”

明代，正一派之符箓得帝王崇信与御用，其声势更加壮大。太祖朱元璋命四十二代天师张正常传授法箓，以后诸帝受箓可考者计有：成祖、宣宗、英宗、孝宗、世宗等。其受箓之目的，在于求延年益寿，然亦使得天师的地位大为抬高。同时明政府对其符箓加以禁示，将其垄断为正一真人的所属。明·谢肇淛撰《五杂俎》卷八中记载：“真人每入觐，沿途民为鬼魅所恼者，悉行投牒。所至城市，闻其符箓，亦有避者哉！故愚民信奉之也。”明代诸天师皆有出符箓之种种事迹，使正一派符箓甚为流行。

抑谓由于符箓灵验之故，正一派之符箓不仅流行于国内，而且使之传播到琉球。据《琉球历代宝案》记载：英宗正统元年（1436），琉球国王尚巴志与王相怀机曾上书四十五代天师张懋丞，请求授予符箓。正统三年（1438）十一月，怀机再度上书，答谢天师受箓之恩。正统四年（1439），国王尚巴志死，怀机向天师报丧，并为新王请箓。由此可见，正一派符箓之影响。

第六节 天师道后裔对道经、道书的编撰

昔之道门，贵乎行，亦重其言。四十三代天师张宇初尝谓垂世立教之道，必因言而后达且著焉（《岷泉集》卷2）。是故，历代以来，道教都特别重视经教，将道、经、师奉之为信道三宝。其经典科教、修持炼养等各个方面，都为道家哲学精神所笼罩。盖天师道的兴盛，不仅体现在科教活动的发展上，同时还表现于对道经、道书的编纂、注疏和撰写上。这是天师道其所以历久不衰，流衍至今的重要因素，

亦是道教充当封建统治者的精神支柱，为其服务的一个特殊环节。然而，道教在这方面的的工作，也给后人留下了一笔可观的宗教文化遗产。以至近、现代有些学者将中国传统文化喻为一个“鼎”，而支撑这个鼎足就是儒、道、释三家文化。这三家文化汇合的结果，便形成了中国传统文化形态的整体。

一、道教经书总集——《道藏》的编纂

《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，并且还收录了道教自身的教理教义、经典科教、斋醮符篆、神仙传记、名山宫观以及方术之属等大量文献。它是在历代帝王的支持下，由道门自己汇集和编纂起来的。鲁迅先生曾说：“中国的根柢全在道教，懂得此理者，懂得中国大半。”是故，其在学术文化史上的价值巨大，是我国传统文化中的重要组成部分。

道教经书目录最早见于载籍的，当推东晋时葛洪撰《抱朴子·遐览篇》，其中列举“经”类137种，共434卷；“记”类29种，共51卷；“法”类5种，共15卷；“文”类4种，共10卷；“录”类3种，共4卷；“集”类2种，共2卷；“杂”类（如养生书、升天仪、微言、九宫、囊中要、大禁、夺算律、立亡术、道要、道意、大览、肘后等）12种，共150卷；“图”类13种，共13卷；“符”类，共620卷；以上计有九类，共有1299卷。继葛洪之后，刘宋泰始七年（471），陆修静上《三洞经书目录》，梁孟法师有《玉纬七部经目》，陶弘景有《陶隐居经目》，阮孝绪有《仙道录》（《七录》外篇之二），北周时有《玄都经目》，《隋书·经籍志》中有《道书总目》，初唐时道士尹文操也有《玉纬经目》。其中最主要的则为陆修静的《三洞经书目录》和北周时的《玄都经目》。陆目共收集

道经、道书一千二百二十八卷，其中实有的经书是一千九十卷，这些经书大致说来，就是《抱朴子·遐览篇》所列的一些方书，以及东晋以来杨羲、许谧、葛巢甫等人所传出的经籍符篆。这一批书由陆修静整理并编出目录之后，刘宋皇帝将它存放在华林园中，一直流传到唐初，仍还基本完整，这就是《开元道藏》收集和编纂的主要根据。《开元道藏》本身也有目录，名为《三洞琼纲》，是在唐玄宗主持下，由道士张仙庭负责编纂的，其中所收集道经、道书共三千七百四十四卷。于唐玄宗开元（713—741）中，纂修成藏。天宝七年（748）诏令传写，以广流布。此乃道经、道书正式编辑成藏之始。

继《开元道藏》之后，宋代曾五次兴修《道藏》，第一次是在太宗时期，它是由徐鉉和王禹偁负责领导修纂的，他们根据唐藏并搜求了更多的民间道经、道书共七千多卷，去其重复的部分，仅得三千七百三十七卷。第二、三次重修都是在真宗时期，并且都是由王钦若总领编修的。在大中祥符初年，先由司徒王钦若等人根据宋初《道藏》增补了六百二十二卷，共为四千三百五十九卷，并撰成篇目上进，赐名《宝文统录》。由于其间错杂颇多，王钦若等人又荐张君房校修，增为四千五百六十五卷，以千字文为函目，始于“天”字，终于“宫”字，共得四百二十五字，故题曰《大宋天官宝藏》。于宋真宗天禧三年（1019），写录成七部以进之。后张君房取其中精华，编为《云笈七签》。从中还可看出，此藏的大体轮廓。第四次是在徽宗时期，崇宁（1102—1106）中诏搜访道家遗书，就书艺局令道士校定，增至五千三百八十七卷。政和（1111—1116）年间，编出全藏，雕板付刊，总五

百四十函，五千四百八十一卷，题曰《万寿道藏》，一般又称它为《政和道藏》。乃是道经、道书全藏雕板印刷之始。这次校经的参与者中，就有正一派道士王道坚。第五次是在南宋淳熙年间，名叫《琼章宝藏》。据清娄近垣《龙虎山志》卷16元虞集《龙虎山道藏铭·序》云：“龙虎山者，嗣汉天师居之。其上清正一宫者，道家之总会也。宋庆元（1195—1200）中，冲静先生留用充见之，宁宗使有司新其宫。而藏室之所谓经者，皆粉黄金为泥书之。”盖《琼章宝藏》龙虎山亦存焉。

金人入主中原，在金世宗大定四年（1164），诏以道藏经板从汴京挟至燕京天长观（即今北京白云观）。金章宗明昌元（1190）年，提点孙明道始以现有经板并搜求遗经，募工补刻，成道经一藏，共计六千四百五十五卷，题曰《大金玄都宝藏》，前后费时二年许。金泰和二（1202）年，天长观遭受火灾，经板亦被烧毁。至金末，各处《道藏》多毁于兵燹。

元初，全真教道士宋德芳遵其师邱处机遗旨，据管州所存金藏，并搜罗散佚道书，雕板付刊，至乃马真皇后称制三（1244）年，全藏刊竣完毕。共计七千八百多卷，经板存于平阳府永乐镇玄都观中，故亦名为《玄都宝藏》。

元初，《道藏》刊印后，因《化胡经》真伪之争，以致《道藏》经版遭受两次焚毁厄运，亦从此《道藏》卷数不全。第一次焚经是在元宪宗八（1258）年颁旨，将以《化胡经》为首的道经四十五部经文印板，全部焚毁（陈国符《道藏源流考》）。第二次是在元世祖至元十八年（1281）颁诏，除《道德经》外，其余《道藏》经文印板尽行焚毁（释详迈《至元辨伪录》）。经过两次焚经，至明朝初年，道经、道书

的保存已不很多了。然第二次焚经，因天师弟子张留孙深得元皇室信任，而并不彻底。据元·赵孟頫撰《大元敕赐开府仪同三司上卿辅成赞化保运玄教大宗师志道玄教冲玄仁靖大真人知集贤院事领诸路道教事张公碑铭·序》云：“或以道家书当焚，上（世祖）既允其奏。裕宗（皇太子）以公（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。”自是，元代以后几朝天子皆未再发生过焚经事件。盖元藏遗留下来的道经、道书，乃正一派道士张留孙之功焉。

我们今日所能见到的《道藏》，是明代刊刻的。它包括《正统道藏》和《万历续道藏》。《正统道藏》收道书一千四百二十六种，计五千三百零五卷，通四百八十函（见北京白云观《赐经碑》）；《万历续道藏》补收道书50种，合一百八十卷（《续道藏目录》）。两藏共收道书一千四百七十六种，计五千四百八十五卷。这两部《道藏》的编纂、刊印都是在明朝廷主持下，由天师后裔及其弟子汇集校定出来的。

《正统道藏》始自永乐四（1406）年，成祖朱棣命四十三代天师张宇初编修《道藏》经。成祖曾于永乐四年十一月十九日敕旨一道。据《皇明恩命世录》卷三载其辞曰：“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。”另外，今《道藏》正一部，第988册中有张宇初撰《道门十规·序》说：“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，忝窃是惧，徒承乏于遗宗，曷负胜于重任。然虽抚躬慊慊，诏命莫辞，两承敕旨之颁。时蒙宣室之问，揆之驽劣，惭悚益增，稽之遭遇，喜惧交集。又念吾道，自代以来，玄纲日坠，道

化莫敷，实丧名存，领衰裘委，常怀振迪之思，莫遂激物之志。”又明·何乔远撰《名山藏·方外纪·张真人世家》载：永乐五（1407）年（张宇初）编修道书。”同年，张宇初写《华盖山浮丘王郭三真君事实·序》亦云：“今夏蒙旨纂修道典，谨以是录正而附之。”从上可见，永乐四年，张宇初主持纂修《道藏》经书，当是无疑。永乐八（1410）年，张宇初羽化后，其第四十四代张宇清继承兄业，继续主持《道藏》的纂修工作。后明成祖朱棣驾崩，仁、宣宗相继嗣位，对《道藏》的编撰一直搁置未理。到了明英宗嗣位，《道藏》的编纂刊板又重新开始。这次主持校订《道藏》的是邵以正。据《明英宗实录》卷150载：“正统九（1444）年十月丁未，命道录司右演法邵以正校《道藏》于禁中。”又明《金陵玄观志》卷一明·周洪谟撰《潜济喻真人志略》云：正统甲子（1444）通妙邵真人“奉诏督校大藏经典”。盖张宇初、张宇清兄弟主编之道藏经，于正统九年由邵以正主持校对刊版，至十月已成藏。《名山藏·典谟记》云：正统九年十月甲子“颁释道大藏经典于天下寺观”。今存《正统道藏》，每函卷首刊有三清及诸圣像，卷末有护法神像，卷首并有正统十年（1445）十一月十一日御制题识。是《正统道藏》雕板当于正统十年告成。但正统九年已有颁赐，盖藏经刊板于正统九年讫工，而每函卷首卷末图板乃十年所增刊也（《道藏源流考》P177）。到了正统十二年（1447），始印就《道藏经》多藏，分颁天下宫观。因于英宗正统年间刊刻完成，故名之。《道藏》之颁赐，乃当时道教一大盛事。《皇明恩命世录》卷六载英宗圣旨一道。其辞曰：“朕体天地保民之心，恭成皇曾祖考之志，刊印《道藏》经典，颁赐天下，用广流传。兹以

一藏安奉龙虎山大上清宫，永充供养。听所在道官道士看诵赞扬，上为国家祝厘，下与生民祈福。务须祇奉守护，不许纵容闲杂之人私借观玩，轻慢褻渎，致有损坏遗失，违者必究治之！諭。正统十二年八月初十日。”由此可见，帝王对道经、道书之重视。

《续道藏》是五十代天师张国祥，于万历三十五(1607)年奉明神宗朱翊钧之命纂修校刻的。以补充《正统道藏》缺收的道书以及正统年代以后新出的道教著作。《续道藏经目录》后有题识曰：“大明万历三十五年岁次丁未上元吉日，正一嗣教凝成主道阐玄弘教真人掌天下道教事，张国祥奉旨校梓。”据陈国符著《道藏源流考》谓：《续道藏》乃是陆续增刊而成的，初自杜字号刊至府字号或将字号；其后乃刊至纓字号。（仍以千字文为函目）其中由五十代天师张国祥奉旨校梓之道经可考者计有：《续道藏经目录》一卷，《太上元始天尊说孔雀经百文》一卷，《皇经注解》十卷，《太上大圣朗灵上将护国妙经》一卷，《皇明恩命世录》九卷，《汉天师世家》四卷、《弘道录》五十六卷、《无生诀经》一卷、《岱史》十八卷、《古易考原》三卷、《搜神记》六卷、《玄天上帝百字圣号》一卷、《天皇至道太清玉册》八卷、《庄子翼》八卷。此中《庄子翼》的作者焦竑，是时尚在人世。竑字弱侯，号澹园，江宁（今南京市）人。万历十七年状元，《明史》有传。他是明代有名的学者、史学家。曾任翰林院修撰，主考过顺天乡试。焦竑治学勤奋，年青时即很有才名，学识渊博，尤精于史学，万历时曾参与纂修国史，撰有《国史经籍志》，又著有《献征录》，历来学者推为精博。其著述很多。卒于万历四十七年。由此显示，天师道与学士关系之密切。

盖明代整个《道藏》的编纂工作几乎全与天师后裔及其弟子有着密切的关系。正统和万历续《道藏》，乃道教经书最后一次由帝王敕修，亦是历代整修工作规模最大的一次。张宇初、张国祥等天师及其徒众主持明代《道藏》的编修，实乃正一派对道教的最大贡献。

二、正一天师及其弟子的著述情形

明清时期，正一天师对道教的贡献，除承袭祖传的斋醮符篆不绝和编修《道藏》外，并且有著述传世。况其弟子预修《永乐大典》和参与《四库全书》的编纂工作。关于天师及其弟子之著述，可考者计有：

四十二代张正常编撰《汉天师世家》一卷，尝命上清道士傅同虚征宋濂序。

四十三代张宇初撰《道门十规》一卷，著《岷泉集》。按《汉天师世家》卷三、《明史·艺文志》均著录为二十卷，但今所存《四库全书》版为四卷，《道藏》版存为十二卷。据孙克宽《明初天师张宇初及其〈岷泉集〉》所言，今存四库本及道藏本，皆非足本，辑《三十代天师虚靖真君语录》七卷；增校《汉天师世家》；注《元始无量度人上品妙经通义》四卷；序《华盖山浮丘王郭三真君事实》、《大涤洞天记》。

四十四代张宇清著《西壁文集》若干卷。按《汉天师世家》卷三载其著传于世，然《正统道藏》、《续道藏》及《明史·艺文志》未收此书目。

五十代张国祥续编《汉天师世家》四十三代至四十九代（《补天师世家》）。辑《龙虎山志》三卷，清乾隆五年，经娄近垣增辑为十六卷，其原文已不可考。

五十一代张显庸究先天太极及心性之学著《三教同涂

论》，使学者得窥教旨。又著《金丹辨惑》、《浴梧诗集》专辟修养路径（《龙虎山志》卷六）。

五十八代张起隆收《北斗延生真经》一部，并曾考入《四库全书》誊录。

六十二代张元旭续《补天师世家》至六十一代。

据《千顷堂书目》卷二十八载：“林复真《止庵集》，字刚伯，常熟人，龙虎山道士。预修《永乐大典》。归居致道观之来云堂。”另据明江永年《茅山志后篇》道秩考：“王宗旦，洪武初，由崇禧宫高道选神乐观供祀。永乐间，预修《大典》。与学士解缙为方外交。”陈国符《道藏源流考》附录二《道藏割记·道士预修永乐大典》谓其有由来矣。清代正一派道士中，以娄近垣著作最丰。娄近垣，字朗斋，法号三臣，自号上清外史。江南松江娄县（今江苏省娄县）人。生于康熙二十八年（1689）。自幼在龙虎山上清宫为道士，师事上清宫提点周大经，习正一法箓。雍正五年（1727）以天师府法官身份随五十五代天师张锡麟例觐入京。雍正八（1730）年被封为四品龙虎山提点。雍正十一年（1733）封“妙正真人”。遗作有《南华经注》一卷，《御选妙正真人语录》一卷，重修《龙虎山志》十六卷。增删并刊印《黄箓科仪》十卷，使清代斋醮仪文备于此书。据《黄箓科仪》自序云：“近垣于雍正丙午（1726年），以值年来京，幸荷圣恩，获司金箓，窃见《斋醮科仪》一帙。旧板散失，亥豕多讹，因不揣荒陋，勉为参考，略加增删，刊成十卷。敢翊探奇于石室，拟将藏秘于名山。兹表恭遇和硕和亲王，凝心内境，栖虑玄门，日华多暇，乃取近垣所刻《科仪》，亲加披阅，重为镂板，仍题之曰《黄箓科仪》。……大清乾隆十有五年，岁次庚午九月重

阳日”。

在上述著作中，以张宇初文章才华蔚以为观，受人敬重。其所撰《岷泉集》，《明史·艺文志》有著录。清人钱谦益《列朝诗集小传·闰集》有《张宇初传》，称宇初为列仙之儒。大抵而言，上列天师著述，除《岷泉集》涉及面甚广外，其余大多以有关道教的论述为主。

第五章 近、现代天师道的传播与发展

自一八四〇年的鸦片战争，以及太平天国革命，从根本上动摇了清王朝的统治。腐败的清朝廷，为了挽救其封建统治，虽然采取了一系列变更措施，开展洋务运动，以图富国强兵和振兴经济，但实际上只不过是旧体制所进行的垂死挣扎而已。不久，就被法西斯威力所“征服”，列强乘虚而入，试图划分各自的势力范围，于是中国人民彻底沦为列强的殖民地。以后各地不断发生军阀混战，继之是日本的侵华战争，引起了中国人民的强烈反感，加之国民党的独裁政治，将中国人民推到了水深火热之中，遂之掀起了反日、反帝、反封建的群众性的爱国“五四”运动。在这一爱国运动的推动下，道教自身亦发生了变化。特别是中华人民共和国成立后，新中国道教界人士得到了人民政府的关怀，享受着宗教信仰自由政策。

第一节 近、现代的宗教政策及

天师道的概况

道教文化是中国传统文化的一个重要组成部分，随着新文化运动的兴起，道教亦受到了一定的冲击。一九二八年，国民党政府公布了神祠存废标准，作为对旧宗教的政策。神祠存废标准，道教方面规定应废除的有：日、月、火、五

岳、四渎、龙王、城隍、文昌、送子娘娘、财神、瘟神、赵玄坛、狐仙等诸神祠及画符念咒等宗教活动，旨在破除民间迷信风俗，但由于同时又保留有：伏羲、神农、黄帝、太上老君、元始天尊、三官、天师、孔子、孟子、岳飞、关圣帝君、土地、灶神、吕祖、风雨雷神等。可是，由于这种存废制度上的矛盾，以及广大人民对诸神崇拜的古习俗，加之社会局势的动荡不安，内战外侵。在这种形势下，就难以进行得彻底。这种态度充持着整个近代，直至一九四九年中华人民共和国成立，贯彻执行宗教信仰自由政策，才予以彻底结束。

解放后，在人民政府的关怀和支持下，于一九五七年四月，在北京白云观成立了全国性的爱国宗教组织——中国道教协会。开办道教学校，培养道教后继人才，开展道教学术研究，出版发行自己的书刊。天师后裔亦受到党和人民政府的关怀。

一九一二年九月，正一派领袖六十二代天师张元旭，应上海尚贤堂李佳白等的邀请，以其在道教界的影响，在上海豫园萃秀堂召集了苏州，无锡、常熟、松江、嘉定、镇江、川沙等地区的正一庙观的代表，举行了中华民国道教总会发起人会议，得到了当地一些绅商的赞助。《发起书》中指出，“昌明道教，以维世道；以道为体，以法为用”的建会宗旨。试图建立以江西龙虎山为本部，北京为总部，上海为本部总关部，其它省、市、县设分部、支部的组织体系；并准备筹办福利医院，学校和实业以及选派聪颖弟子出洋留学等，以振兴道教为目的。十月二十九日，在上海蕊珠宫召开了“上海机关部”的成立大会。但是，由于该会组织始终未能

取得政府的核准，故十余年间，除设在上海的“本部总机关部”稍有活动外，一直未能在全国范围内开展工作。此时期，又筹备成立了上海道教正一派的地方性道教组织——上海正一道教公会。该会代理“中华民国道教总会本部上海总机关部”的事务，会址设在火神庙。据当时上海的《申报》报道：一九一二年十月十九日，六十二代天师张元旭曾赴火神庙的“九皇会”拈香，并参观了“正一道教公会”的事务所。尔后，于一九二七年经上海县政府核准，在火神庙正式成立了“中国道教总会”；一九三二年，正一、全真两派初次联合组织成立了——中华道教会。然其实质则仍为上海地方性的道会组织。

抗日战争结束后，江西龙虎山六十三代天师张恩溥又重返上海，得上海民政局长张晓松的帮助和杭州玉皇山福星观上海分院住持李理山的经济支持，重新组织上海正一、全真两派道士，发起筹备“上海市道教会”，于一九四七年三月十五日在杭州玉皇山福星观上海分院成立。同年四月，由陈撄宁先生起草，发表了题为《复兴道教计划书》。书中提出了开展“讲经、道学研究、报刊、图书、道书、救济、农林、科仪”等八个方面的复兴措施。并以“研究玄学，阐扬教义，刷新教规，联络道友感情，发展宗教事业”为目标。但因国内政治局势发生了急剧变化，该会大多方面的工作均未实施过。六十三代天师张恩溥亦于解放前夕，随着国民党的溃退辗转入台（参见《道协会刊》第十九期陈莲笙《上海道教概况》）。

总之，近代天师道的概况，其活动基地是以上海、苏州为中心。虽组织成立了教会组织，但因教团组织失去了经济基

础，只不过是躯壳而已，加之时局的动荡，并未能充分发挥作用。然其在民间有着根深蒂固的影响及群众基础，仍保持着清代以来的传统，一如既往地崇拜诸神。

第二节 天师道在台湾的状况

道教在台湾，据《台湾通志》载：“台湾之道教，来自内地，其与移民为始终。”道教是随着内地人民迁徙于台而早已传入。首先入台的人民多数由闽南及粤东迁移而来，他们把内地的信仰习俗带到了台湾，连横《台湾通史》中说：“台湾之人无不敬天，无不崇祀上帝，朔望必祈，冠婚必祷，刑牲设醴，至腆至诚。台南郡治有天公坛者，所祀之神谓之玉皇上帝，岁以孟春九日（即正月初九）为诞降之辰。……次为三官，其礼降于玉皇一等。”台省人对中华固有宗教之信仰，由此可见一斑。到日本侵略割据时期，台省人民信奉道教者，达八成以上，全省道教庙宇约二千八百余座。但日本侵略者以道教属于中国固有宗教，能引起人民的民族思想，不利其统治侵略政策，乃限制人民拜神，最后更倡“皇民化”，禁止人民有道教组织，道士改称师君，没收道庙财产。庙神集中，分批焚毁，名曰：“神升天”。不许人民拜道教神，与供奉祖先牌，户口册上信仰栏，一律盖“佛教”戳记（见台湾李叔还《道教要义问答大全》）。企图抹杀和异化中华民族的固有信仰，也就是要抹杀和异化中华民族的文化和民族精神，以达到其侵略的目的。台湾李叔还对这段历史评述：“当抗战八年中，台湾道教是沦于最黑暗的时期，可是台省人民民族性强，而信心坚定。虽受日本五十年的统治，而中国文化尚能保存的原因：一是台省人民不忘祖国；再则因有‘拜神

敬祖’的传统道教思想所维系也。”这是颇有见地的，一个将要失去自己的固有文化和信仰精神的民族，必将沦于一个可鄙的民族。是时至今日，台湾道教虽然受日据时期高压宗教政策的影响，使各宫观庙宇原奉道教神为主也兼奉佛教等其它神祇，信仰及宗教活动也因此显得杂乱不纯。可道教信仰在台仍很普遍，尤其南、中部为道教文化中心，信仰道教的群众占全省人口百分之七十以上。据台湾省民政厅近年来的统计，经过正式登记在案的道教宫观为4700座，信仰道教的成人数约有五百余万。另据《道教文化》第三卷第十一期载：1984年台湾省民政厅寺庙登记，全省寺庙总计九千六百余间，道教宫庙就占有六千七百余间。又台湾《民族晚报》曾报道过一篇台北寺庙的分类稿说：现在台北共有寺庙467座，其中道教占373座，佛教占89座，夏教2座，轩辕教4座，理教1座。依此，足可证明台湾省道教宫庙及信徒之众。

然台湾省天师道之庙观，始建自清乾隆五十四(1789)年，即台中县神冈乡的朝清宫，乃为正一派道士在台地第一所奉道场所。是宫建造与江西龙虎山道观殿宇規制相仿，正殿供奉第一代天师张道陵塑像。但自六十三代天师张恩溥徙台后，天师道遂发展成为台湾道教的主要道派。并首先在高雄县大树乡修建了又一座正一派祭祀和布道的活动场所——张天师庙(又名崇圣殿)。

张恩溥(1903—1969.12)字瑞龄。年二十二(公元1924年)袭任“嗣汉六十三代天师”之职，笃信道学，钻研道妙，尤殚精于世袭之斋醮符篆。曾在上海、武汉等地主持过多次规模隆重的斋醮法会仪式。解放前夕，随国民党的溃退，辗转入台。其符法、经典科教等更相益彰，影响所及，自国内至

东南亚等许多地区和国家。并曾多次到香港、新加坡、菲律宾、马来西亚等地区和国家传布过道教，深得当地信道人士的拥戴，为天师道在台湾及东南亚的传播和发展作出了贡献。

张恩溥自1949年2月间徙台后，就责无旁贷的传播和发展天师道，是天师道在台湾省成为主要道派的重要人物。首先，于1950年发起组织了台湾省道教会，以团结正一道士为基础。1957年春，又组织成立了道教大居士会和道教大法师会，附属天师府内。集合海内、外学者资深大法师等，专司宗教事宜，共同弘扬道教文化，整理道教经典科仪，修正道教规范，传授丹鼎玄学，符篆斋醮等。积十余年的传播道教文化业绩，在台湾及南洋诸国声誉日彰，于1968年7月11日发起组织成立了道教组织——中华道教会。据《道学杂志》第二十八期《弘扬教务十载有成》记载：嗣汉六十三代天师张恩溥当选为首届理事长。在编者按中有这样的一段话：“十载辛苦非寻常，回顾既往，为振兴固有宗教而付出汗泪代价者，所在常见。”可见，其对会务组织之鼎力。该会成立后，张恩溥和该会着重做了以下几件事情：一面辅导在台各道派整理经典科仪，建立业务秩序；一面筹组访问团从事海外道教扩展工作。1969年曾率团访问了菲律宾，参与策划全菲超度法会及马尼拉瑜美大厦罹难幽灵超度法会，并策划筹组了菲律宾道教联合会；指导台北市道教会随台北市升格为院辖市而改制，办理市区道教宫庙调查，策订宫庙实务标准规定一种发交试办，策划推广家福堂标准神橱。此间，并且还提出了一系列振兴台湾道教的意见和规划措施。

然张恩溥积十余年心血组织成立了——“中华道教会”，仅开展教务工作一年多，就于1969年12月25日在台北市北投

区杏林二路私邸羽化归真。并遗言各受箓弟子应动员所属道众“重整道教组织，重建龙虎山福地”。1970年，菲律宾及马来西亚受箓弟子联合当地奉道人士分别为嗣汉六十三代天师张恩溥举行了追思道场。由此显示，嗣汉天师在海内、外之影响。

台湾道教组织，曾按不同派别设立五道院，民国八年（1919）成立的“万国道教会”，民国九年（1920）成立的“五教会道教会”，开展道教事务。自六十三代天师张恩溥徙台后，为开展全台湾规模的教务活动，于五十年代初相继发起组织了纯宗教性质的台湾省道教会、道教大居士会、道教大法师会，通过会章和活动方案，每年农历二月十五日即太上老君圣诞那天，举行一次年会，算是聚会。1957年6月，道教会曾进行过一次整饬，于11月29日，通过台湾省道教会章程，成立了既是宗教团体又属社会团体的“中华道教会”（全称“中华民国”道教会），以组织、领导其成员开展各种活动。

该会组织机构大体分为三级：即中华道教会为会务领导机构，主要职责是与海外道教团体的联络以及组织对道教学术的研究；台北市道教分会为会务督导机构，对所属县、市支会实施工作督导，并直接领导全台境内的道士、乩士、教士及神职居士；各县、市支会是综合执行机构，主要承办入会申请，核定会员资格，登记会员会籍，经收会费以及查报道士功德善行等。

道教活动，根据会员的要求，设嗣汉天师府组织规程，包括总纲、天师、法统及经箓、皈依、组织、会议、文书处理、奖惩、附则等十章。下置嗣汉天师府各级教区道纪委员

会组织、嗣汉天师府大法师会议组织、嗣汉天师府道教大居士会组织以及嗣汉天师府皈依授职机构。此“规程”经1976年6月6日呈报台湾内政部有案。其中“天师”条规定：嗣汉天师依照历代天师传统，以嫡系长子（有遗书从其遗书，无则从其家族会议决定，以维其血统为原则。）继承之，称谓为“嗣汉×××代天师张××教主”；其职为奉道人士传道皈依授职授箓，派免道职，制定规章，核定奖惩，综理道教教务，对外代表“中华民国”道教。并得指导海内外各地本教教务，其法统字辈为“守道明仁德，全真复太和，至诚宣玉典，忠正演金科，冲汉通元蕴，高弘鼎大罗，三山愈兴振，福海涌洪波”。以此递代轮回相传，不得逾越。在为奉道求箓人士传授经箓的情形：乾道初授三五都功经箓，带升都功盟威经箓，升授正一盟威经箓，加授上清五雷经箓，加升三洞五雷经箓等五阶；坤道初授淑人。升授夫人等二品；未满十六岁之奉道童子授童子箓。奉道人士皈依授职之程序：首先得向道教宫观住持申请皈依授职，然后经住持选定，符合资格者，尔后向所属教区道纪委员会登记，准发给“皈依证”或“万法宗坛职牒”。并在平时由道教会组织传授道教的养生、长寿、健身、静坐等修养法以及经典科教之类，颇受会众的欢迎。

台湾道教也与大陆一样，分为几个道派，然大都是内地的变化派。日本占领台湾期间，有人曾对道教作过调查，那时台湾道教有灵宝派、老君派、瑜伽派、天师派、三奶派等五派。此外，在台北还有称黄伯派和徐甲真人派的。也有人认为黄伯派是佛教黄蘗宗，即瑜伽派。1945年日本战败投降后，台湾回归祖国，大陆与台湾之间正常往来，是时大陆学术界多分道教为经典、丹鼎、符箓、占验等四派（梁任

父著《饮水室集》)，在民间且有积善一派之说，这些道派曾相继传入台地，并有演变和发展。积善派是以积善累德，利物济人，进入神明为主；经典派是以明经悟道，修合天人，上通神明为旨；丹鼎派是以炼养阴阳，习静服气，出神入化为功；符箓派是以敬天祀祖，修斋建醮，表达虔诚为尚；占验派是以明辨吉凶，预测祸福，知天知人为务，除道士外，星期阴阳家亦属之（台湾《道教文化》杂志第三卷第十一期）。前几年，台湾道教开展归教运动，有轩辕教、天德圣教、斋教、德教、理教等多归向道教。结果台湾道教队伍膨胀起来，道教信徒有一百多万之众。

在台湾职业道士中，一般人有分为乌头和红头二种之说。乌头道士以《道藏》经典为据，本行道教传统的祭炼法诀，红头道士则多由于脉承于闽地三奶、闾山诸派，或受日据统治时期的影响，其经典则多在道经中查考无据，且旁及佛经，故被视为未得道教正统的教义。但实际上，台湾之道教皆可从属于道教正一道，只是受地区演变和宗传发展之不同。台湾历史学家连横在其所著《台湾通史·宗教志》中说：“台湾道教……。而其流衍人间者，则为张道陵之教。”又说在台湾道士中，有些人来自江西，“蓄发方衣，悬壶卖药，谓之海上方，颇守道家之律”。也有人“非能修炼也，凭借神通，以瞻其身”。有的或在街坊中建庙造像，陈牲设醴，或在旱灾时祷告龙宫，或在某人家里死了人时为之表神札忏，或在某人出门不吉利时为之画符吹角，或为不育之妇女乞灵于神等。由于历史上台岛瘴气多，得病者众，人民群众生活不安定，为保平安，人多有祈神托福之要求。因此，台湾的道士多为人向神灵祈祷，修斋建醮，整天忙碌于醮坛科仪方面，无暇

顾及炼丹修习道教义理，成了一个祈祷的职业家。是故，台湾道教提倡敬天(自然)、法祖、济世救人利物，通过诵经悔罪改过，祈福禳灾等达到修心炼性，超凡入圣的目的。

天师道不仅在台岛信奉者众，而且海外许多地区和国家的群众和学者曾亲到台湾传度授职。若日本兵库县山田义贞全家、熊本县神谷贞子全家以及冲绳福川恭一全家，于1971年10月专程来台皈依道教，申请传度，返国后分别在各原籍开堂设坛度众，并于1973年在兵库县尼崎市成立了道教会。若加拿大社会学家包如廉教授于1978年正月15日正式投拜六十四代天师张源先门下为嫡系弟子，并初授三五都功法师职位。海外人士来台湾习道教科仪者还有：法国学者施博尔，美国学者穆海飞等。据1952年间“中华日报”编印之《世界要览》及嗣汉天师府驻海外办事处调查联系统计，海外道教士及其活动场所的分布情况如下：北美洲设坛或庙者54座，教士有二万五千人；南美洲设坛或庙者85座，教士有二万七千人；欧洲设坛或庙者98座，教士有二万九千人；非洲设坛或庙者54座，教士有三千四百人；大洋洲设坛或庙者130座，教士有九千五百人。亚洲方面：日本有12座坛或庙，约有三千四百人；南朝鲜有11座坛或庙，约有三千四百人；泰国有9座坛或庙，约有一千二百人；缅甸有7座坛或庙，约有一千七百人；印尼有4座坛或庙，约有八百二十人；印度有2座，约有一百二十人；菲律宾有258座，约有三万八千人；马来西亚有135座，约有一万二千五百人；新加坡有198座，约有一万七千人；香港有66座，约有一万五千五百人奉道。并在美国、加拿大、菲律宾、新加坡、马来西亚等国家设有办事处，专门与海外奉道人士的联络和交往以及传递道教经典科教等

事宜。

综上所述，台湾道教虽有发展，但自六十三代天师张恩溥羽化归真后，在推选六十四代天师问题上发生内讧，教团组织遂致松散，加之信仰复杂，现在台湾道教已处于涣散状态。台湾是中国领土的一部分，台湾道教是从大陆传播过去的，而今人为的造成阻隔，竟使海峡两岸的道教信仰者互不通气。仅仅基于道教活动上之方便，为了海峡两岸道教信仰者相互交流经验，亦应力争尽早实现台湾与内地的统一。

第三节 天师道之外传

道教自六朝唐宋时代，就已传播到海外。其最显著者为朝鲜和日本。道教思想不仅对其政治、经济、文化、宗教、民族等方面发生过影响，而且至今在民众信仰中仍起作用。近年来，这方面的研究者越来越多，特别是日人的研究则更为热烈。

据《三国史记》卷20的记载：早在公元六二四（唐武德七）年，高句丽的荣留王曾上奏唐高祖，希望传授道教的教义。高祖下赐天尊像，并派遣道士前往讲授《老子道德经》，且说荣留王同国人一同听了道士们的讲授。另据《三国遗事》卷3中记载：当时高句丽的国民争先恐后地信奉五斗米道。又《高丽图经》卷18记载：公元一一一〇（大观四）年，宋徽宗曾派遣两名道士至高丽，使第十代睿宗开始笃信道教，并修建了名为福源观的道院，让德高望重的十余名道士居住。这是道教传播到朝鲜半岛，并与王室紧密结合的开始。由此显示，道教在朝鲜半岛的传播不仅历史悠久，而且至今道教的一些经典、科教、方术等，仍在民间有着广泛而深刻的影

响（付勤家《道教史》）。

道教传入日本的时间较早，从奈良、平安时代到江户时期，日本人对神仙说和道教知识就非常丰富。如道教的养生学，在平安时代，日本的医学生们不但非常熟悉，并且具体进行过实践。这种传统在贝原益轩（1630—1714）的《养生训》及其它书中均有反映。公元一八六一（文久元）年编著的《太上养生要诀》就是典型的道教医学。另在日本流传并实践过禹步法等咒法包括镇宅符在内的各种灵符以及三尸说，就是受道教影响的实际例证，至今日本人还守庚申、庚申待和庚申信仰。窪德忠在所著《道教史》中曾谓修验道就是日本的道教。庚申信仰是道教三尸说及其信仰被日本吸收、调和折中，并加以消化。

依夏威夷大学教授萨索说，道教于公元一五九〇（万历十八）年开始传入台湾，传教者是出身福建漳州的闾山三奶派道士，当时传到了台南。尔后，于一七四〇（乾隆五）年茅山、正一派道教相继传入台湾北部，一八二三（道光三）年，清微派道士亦传入台湾。自六十三代天师张恩溥徙台后，正一派道教随成为台湾的中心道派。张恩溥不仅在台湾传播和发展天师道，并且相继将天师道传到了香港、澳门、新加坡、菲律宾、马来西亚等地区和国家。这也反映了天师道教的传播和发展所取得的成效。

总之，道教流传海外，特别是在朝鲜和日本则最为显著。但要指出的是，道教虽传播日本和朝鲜，然却尚未形成教团组织，也没有道士，道教信仰完全被淹没于民间信仰之中。另外顺便提一下，道教已流传到北美和西欧许多国家。盖凡有华裔侨居的国家和地区，几乎都可以找到信仰道教的足迹，

并有道教组织，开展教务活动。一九八八年六月间，应加拿大多伦多市蓬莱阁道院的邀请，中国道教协会曾派两位道长去讲授道教知识，这是现代道教史上的一件大事。在今日这个科学时代，道教学术反而越来越多的引起了各国学者的注意，成为现代学术界的热门课题。道教文化已无种族、地理以及文化传统、风俗习惯等的限制，为世人所注目。

附录一：

历代张天师传略

天师之号，始见于《庄子·徐无鬼》，谓“黄帝再拜稽首，称天师而退”。乃是对得道者的尊称。到早期道教经典——《太平经》中则屡见不鲜。张天师自汉末张道陵创教以来，世称天师之号，居江西龙虎山。至今已传六十三代，历一千八百余年。形成一个以道教为传承的“天师世家”，贯穿了整个道教史。这是其它宗教所未有的。在中国漫长的历史长河中，其以“世家”称之者，也只有山东孔府与龙虎山嗣汉天师府两大家族。

张天师世家，传为轩辕子青阳氏第五子挥之后代。第一代张道陵乃为汉留侯张良的八世孙。自张道陵创立道教，其以道统为传袭的制度也就日渐周密。刘宋陆修静曾说：“阳平治都功版，非天师之胤不受”（见《正一法文传都功版仪》）。阳平治是二十四治的首治，都功传为早期天师道的最高组织者，实乃天师道教领袖之象征。《汉天师世家》（以下简称世家）卷二曾载张道陵以经篆印剑付子衡时戒之曰：“吾遇太上亲传至道，此文总领三五步罡，正一枢要，世世一子绍吾之位，非吾家宗亲子孙不传。”一脉垂流，被视为道教之正统。

历代天师的传略，早期张道陵、张鲁史尝有云，自两晋至隋唐，诸史皆不见有载。刘宋时徐氏《三天内解经》曾说：

“三师去世之后，嗣胤微弱”。但南北朝时期，梁简文帝《招真馆碑》载曰：汉朝天师陵十二代孙张道裕。道藏《受箓次第法信仪》录有张天师十三世孙梁武陵王府参军张辩撰《天师治仪》。《茅山志》卷十五还载：“天师九世孙张玄真，道兼三洞，德流四远。天师十世孙张景邈，容行识业，秀挺超群。天师十世孙蜀郡张智明。天师十世孙蜀郡张子华”等。唐时，则有道士张探玄者谓汉天师之胄。（见陈垣《道家金石略·张探玄碑》）南唐陈乔《张天师庙碑》已载二十二代天师张秉一。自后史典又皆略有记载。后周道士孙夷中在《三洞修道仪》序中曾说：“天师之裔，世传一人。即信州龙虎山张家也”。但是，系统地记载历代天师之行藏，唯以元赵道一的《历世真仙体道通鉴》，明时的《汉天师世家》及清末张仁晟的《补天师世家》较详。虽说是道书所述，其传略事迹难免有虚饰之词。特别是两晋至隋唐之间的人物缺少实据，但唐五代以来的人物是基本可信的。《世家》后序中也曾说：

“前人之绪乎，是岂足知！夫昔之授于太上者。德行之隆，勋烈之大，其相传之无替也。果何使之然哉？抑神而明之，存乎其人，后之来者，尚必自励。其有以章述焉，斯为不坠其教矣！其曰世家则本诸史云”。是述历代之绪，陈前人之德，以励后来者不坠其教。

为了便于了解世家历代天师的行行为事略，今且依道书所载，结合史典有关记述，录历代天师传略于下。

第一代张道陵（34—156年），本名张陵，东汉沛国丰县（今江苏丰县）人。道书载：为汉留侯子房八世孙。建武十年正月十五夜，生于吴之天目山，七岁读老子道德二篇，即了

其义。又尝为太学书生，通晓天文、地理、诸子、五经、从学者千余人。永平二年（59年）以直言极谏科中，拜巴郡江州令（今重庆），时年二十六岁。因素志于黄老之道，见世风日下，不久遂弃官隐于北邙山（今河南洛阳北）。汉章帝、和帝诏征皆不就。后与弟子王长从淮入江西鄱阳，沂流至云锦山（今龙虎山），炼九天神丹，三年丹成而龙虎见，山因以名。后访西仙源得制命五岳摄召万灵及神虎秘文于壁鲁洞，继往嵩山于石室得三皇内文、黄帝九鼎丹书及太清丹经。闻巴蜀沱气为害，遂往治之。汉安元年（142年）于蜀中感太上授以正一盟威之道及三五都功诸品经篆、印剑等，或云三天正法正一科术要道法文，创立了道教。立二十四治，以祭酒分领，不喜施刑罚，廉耻治民，符水治病。内与神明盟约，外行盟威之法，百姓奉之为师。汉安二年（143年），登青城山，治群鬼、降六魔。《三国志·张鲁传》则说：陵客居于蜀，学道鹤鸣山中，造作道书，以惑百姓。受其道者，辄出米五斗。是被称为“米道”。永寿二年（156年），以盟威都功诸品经篆、玉册、剑印付子衡，与夫人雍氏升仙而去，年一百二十三岁。唐天宝七载册赠“太师”，僖宗中和四年（884年）封为“三天扶教太法师”。宋理宗加封“正一静应显佑真君”。道教尊为祖天师，泰玄上相。

第二代张衡（？—179年），字灵真，汉永寿二年（156年）袭教。《张鲁本传》云：“陵死，子衡行其道”。《历世真仙体道通鉴》（以下简称仙鉴）说：衡少博学，隐居不仕，有大名于天下。精修至道，不与世接。时皇帝闻其有道，欲征为黄门侍郎，辞而不就。袭教后，居阳平山（今四川彭县）

以经筵教授弟子，克彰正一之道。言约理明，闻者有感。光和二年（179年）正月以祖传印剑付子鲁，与妻卢氏得道于阳平山。嘱子鲁曰：汝祖以天地为心，生灵为念，诚敬忠孝为本，周行天下除妖孽之害。嗣吾教者，非诚无以得道，非敬无以立德，非忠无以事国，非孝无以事亲（见《世家》）。元武宗至大元年（1308年）作制曰：朕甚慕之天师正一之教，其几是乎！今有司以嗣师位号为请，惟师嗣守道器，遗荣冲引，尚安事名。然继宗开绪，纳俗安善之迹，不可不表也。赠“正一嗣师太清演教妙道真君”。道教世称嗣师。

第三代张鲁（？—216年），字公祺。《华阳国志》等言：衡死，子鲁传其业。汉献帝初平年间（190—193年），益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张修同取汉中。得据汉中后，实行政教合一。史云自号师君，以鬼道教民。其来学者，初名鬼卒，受本道已信者号为祭酒。众多者名曰理头。以诚信不听欺妄教民。增饰“义舍”，命诸祭酒皆设义舍于道，放置义米、义肉，行旅之人量腹食用。若贪而过多，则鬼道使病之。犯法者，原有三次再行之于刑。有小过者，命其修路百步，则罪除。不置官吏长使，皆以祭酒为治，雄居巴、汉三十年，民夷信向之。尝增立嗣师所立的八品配治和自设立的八品游治。《世家》则云：“鲁少膺祖训，在汉中以祖传道法教民，行宽惠之政。鲁在汉中，又依月令，实行春夏禁杀，又禁酒。以靖所为民思过之处，饰“三官”请祷之法，书病人姓名和服罪之意，作书三通。其一上之天，著于山；其一埋之地，其一沉之于水，谓之三官手书。建安二十年（215年），曹操征汉中，张鲁封藏以降，操嘉其善意，遣使

致慰。拜鲁为镇南将军，封阆中侯，食邑万户。五子及功曹阎圃皆封为列侯，迁还中原。建安二十一年卒，葬于邺城东。元成宗赠“正一系师太清昭化广德真君”。道教称之为系师。

第四代张盛，生卒年不详。字宗元，系师第三子，汉末弃官自汉中还居龙虎山。《元史·释老志》云：“正一天师者，始自汉张道陵。其后四代曰盛，来居信之龙虎山”。据《世家》说：盛初居汉中南郑，克志精修，父命嗣教。曾历奉车都尉散骑侍郎，魏加封都亭侯，不受。携祖传印剑经篆自汉中还居江西龙虎山，得祖师玄坛及丹灶故址，即以其地为居。每逢三元日（上元正月十五、中元七月十五、下元十月十五）登坛传篆，以授四方学道之士。又云：系师授其经篆印剑之时曾嘱曰：“龙虎山祖师玄坛在焉，其地天星照应，地气冲凝，神人所都。丹灶秘文藏诸岩洞，汝宜往宣吾化，修炼累功”。《仙鉴》则说：西晋永嘉中（307—312年）还居龙虎山，得真人丹穴井灶，遂就其左右结庐以居。其兄弟五人，兄滋（汉书名富）嗣鲁之封，次永。弟曰溢、曰巨。元惠宗至正元年（1341年）赠“清微显教弘德真君”。

第五代张昭成，生卒年不详，字道融。《仙鉴》说是盛之长子也。学道不懈，每端坐于室中，能出神数百里外。并能驯虎豹。年一百十九岁卒，而尸仍还是温温如生。既葬，塚上生菌草数千。一日居人见有鹤穿墓而出，彩云拥簇。后开墓视之，唯见冠履。一说于晋初得道，至晋成帝咸康年间（335—342）仙去。元至正十三年赠“清微广教弘道真君”。

第六代张叔，生卒年不详，字德馨。博通儒书。《仙鉴》

谓：“道融长子也，得真人治鬼之法。以真人所授诸阶祕篆传度世人。晋帝累征不起”。《世家》则说：尝游鄱湖，月夜有一老翁登舟进曰：闻师家以仙道立教，愿拜下风而无阶可进。今者不意仙蹤远驻近津，获挹光仪，乞示蕴奥，以启昏愚。天师遂告之曰：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。翁闻知遂起谢而去。从者或见异光，水天一色，不知翁之所在。天师突笑曰：此龙伯也，水族是掌，大道未闻。后年一百余岁尸解而去。元至正十三年赠“清微弘教玄妙真君”。

第七代张回，生卒年不详，字仲昌，一说仲回，字德昌。《世家》说：初能言，即问道是何物，众不能答，慨然失笑而叹。五岁欲传经篆，父曰：且读儒书。对曰：祖书不读，读他书何为？十岁嗣教，善辟谷导引之道，能日行百里，后入青城山不知所终。元至正十三年赠“玉清辅教弘济真君”。

第八代张迥，生卒年不详，字彦超。《世家》说：幼得道，丰姿俊美，德量天成。待至诚存化请祷者，无贵贱皆不吝，辄有神应。时皇帝尝召赴阙问道。《仙鉴》则说他：“鉴日列真人诸阶品篆于净室中，严奉六时香火，终身无怠。治病驱邪无不痊愈，世人仰之。”言是南朝齐太祖召其赴阙问道。年九十而化。元至正十三年赠“玉清应化冲静真君”。

第九代张符，生卒年不详，字德信。《世家》言其：“端肃明达，凡经传子史，过目成诵，经篆犹显于时，四方仰之”。寿九十三而化。元至正十三年赠“玉清赞化崇妙真君”。

第十代张子祥，生卒年不详，字麟伯。《仙鉴》载：博览诸经，究探今古，曾从儒业，仕隋为洛阳尉。未几、弃官与妻回居龙虎山，志于修养，颜容益少，常若二十岁人。从学者数百人。《世家》则说：弃官袭教，行服食精炼，能吐丹置掌中，光芒出户，寻复咽之。尝游河洛，登嵩山中峰石室，乐其幽胜。时夜忽闻兵骑声，有二神吏谒曰：东岳主者道过，约会天师。东岳主者说：昔会圣师于青城，今四百余载。自魏晋以来，乱离已久，生灵受害，罪业牵缠无由解脱。今有幸重遇圣师，愿乞广宣符策，庶俾超化，言訖辞去。天师还山，分遣弟子宣化四方，以积玄功。寿一百二十而化。元至正十三年赠“上清玄妙大虚真君”。

第十一代张通玄，生卒年不详，字仲达。《世家》云：天性静默，常独坐一室，非时不出。虽左右人亦常罕见。岁大疫（流行病），以标植水中，汲饮者皆得愈。有持帛物来谢者，概却之说：吾祖以济人度世而务常道，安可受谢。是乞符者云集，受经者益众。年九十七而化。元至正十三年赠“上清玄应冲和真君”。

第十二代张恒（别说名仲常），生卒年不详，字德润。《世家》说：经史之典过目悉不忘。唐高宗曾遣使召至阙，问以治国安民之道。对曰：能无为则天下治矣，上嘉之。尤善变化之术，自言吾神仙中之狡狴者。年九十八而化。元至正十三年赠“上清玄德太和真君”。

第十三代张光，生卒年不详，字德绍。《世家》载：励

志于道和修炼，曾居石室中垂三十年。及袭教，乃还家传授经箓。居常蔬食，后能辟谷。《仙鉴》中则说：尝弃妻与次子悟入山修行二十余载，乃出。见其妻，又同处五年后终于家，年一百四岁。元至正十三年赠“太玄至德广妙真君”。

第十四代张慈正，生卒年不详，字子明。《世家》说：智慧明敏，常以易道教人，从者云集。乐善好施，每有余貲即赈济贫乏。弃妻修道于山中，登圣井山（在龙虎山东）结庵独处，每岁三元日传经箓则出山。朝廷累征不起，后百余岁化，空中闻仙乐声下迎。今圣井山中遗有征君山、征君沆之称。元至正十三年赠“太玄上德紫虚真君”。

第十五代张高，生卒年不详，字士龙。《世家》说：姿宇超旷。好酒，纵饮一石不醉。唐玄宗召见，命即京师置坛传箓。颁赐金帛，免龙虎山租税，册封汉祖天师号。肃宗尝降香币建醮于山中，赐宸翰（帝王的书迹）以赞祖天师像。曾忘玉印于长安酒家，有少年力举之不能动，明日天师至，笑而携去。《仙鉴》又说：贞元（唐德宗）中降供养、金鍍银香炉、香合、绯罗金帕及黄複器物。年九十余岁卒于家。元至正十三年赠“太玄崇德玄化真君”。

第十六代张应韶，生卒年不详，字治凤。《仙鉴》说：博学经典，后隐居于龙虎山南龙鬚井上，行辟谷，能百日不食。与妻子躬耕自娱，善吹铁笛，数里外闻之。一日告其子说：吾世传真人之教，功及于人多矣。吾今垂汝传守。《世家》还说：所耕之地名黄沙坑，坐化于隐居之地龙鬚井上，年九十余岁。元至正十三年赠“洞虚演道冲素真君”。

第十七代张顺，生卒年不详，字中孚。《世家》说：初任贵水尉，后弃官袭教，携妻子结茅山中以居。有至孝，母疾，事奉勤敬，经旬月不解衣带。每谓人曰：不忠孝而欲学道希仙，是舍舟楫而涉大川也。寿八十七仍童颜皓齿，无疾而化。元至正十三年赠“洞虚阐教孚佑真君”。

第十八代张士元，生卒年不详，字仲良。《世家》说：瘠而多髯，居应天山（在龙虎山东十数里，即象山）四十年。山中多虎，人莫敢谒，惟三元日则下山传授经箓。每大风雨时，或见其戴玄冠、乘黑虎往来于诸山峰之间，乡里人知其为天师也。今应天山南有丹舍，山北有繙经石、黑虎井、羣连池，传说皆其遗迹。《仙鉴》则说：少博习群书，年四十余始学道，习夜坐，久能通臂上下，出入如飞。以符法传人治病，能种桃李顷刻之间而果实。时君闻其有道，屡以美官征之，固辞不起，终于家年九十二。元至正十三年赠“洞虚明道赞运真君”。

第十九代张修，生卒年不详，字德真。《仙鉴》云：为人质朴，常衣布素，不喜华饰。与妻躬耕于野，不与人交通。岁以符法传人治病，应时而验，所得法信（即弟子供养的什物），皆施给贫士，甘于寂寞，无所贪慕。先二年就自营坟郭，说二年后当去，至期乃沐浴更衣，端坐而化，时年八十五岁。又引《灵验记》说有：刘迁者，江西大贾，诣十九世天师传授都功法箓。第二年，死于金陵（今南京）后两夜复苏。说是被冥官所追，忽有金光自天而下，黄衣使者乘空而至，执素简读曰：刘迁身佩正一箓，名在上天，非地司所

籍，大限既足，可延三十年。由是遂披褐修道，入龙虎山师奉天师。元至正十三年赠张修“冲玄翊化昭庆真君”。

第二十代张谌，生卒年不详，字子坚。《仙鉴》说：博学为当时，通儒书并攻为草隶。《世家》则载：唐会昌辛酉（841年），武宗召见，赐传篆坛字额曰：“真仙观”。将命为官，辞归不受。咸通中（860—873年）懿宗命建金篆大醮，赐金帛还山。一日大醉而化，年一百余岁。元至正十三年赠“冲玄洞真孚谌真君”。

第二十一代张秉一，生卒年不详，字温甫。《世家》说：其母尝昼梦神人履金龟而降，觉而有娠，十有五月生。既长，目光如电，夜能视物。南唐陈乔则说他：“体备清和，气凝元寂，钩深致远。所得者，金帛玉书，吐故纳新。其验者，赤筋青骨”。传说他常背剑行于山泽，一日开叱一老树，雷声震裂，打死二巨蟒和小蛇百余。五代南唐齐王曾梦堕入井中，有道士碧眼长髯，着绛衣，从井中把他救出。占曰：此汉天师也，遂即龙虎山兴建祠宇，赐水田（见《世家》）。又《仙鉴》中说他：少年学道，能洞窥墙壁外，尝积累千金，时遇凶年，尽市（买）谷以救施贫乏。寿九十二化。元至正十三年赠“守玄紫极昭化真君”。

第二十二代张善，生卒年不详，字元长。《仙鉴》说：幼不茹荤，稍长好道，遍游名山大川历二十余年始还山，遂足不出户，渊然内修，不与物交。年八十七而终。元至正十三年赠“清虚崇应孚惠真君”。

第二十三代张季文，生卒年不详，字仲珪。每岁以诸阶祕篆传度，弟子中有能修行者，用符水治病立愈。《世家》则说：五代之季，人受其经篆者甚众，乃铸铁环券继之，到宋初铁券篆尤盛行。寿八十七而终。元至正十三年赠“清虚妙道辅国真君”。

第二十四代张正随，生卒年不详，字宝神。性情质朴，不喜与俗接，每岁以传度法信救施于贫乏，虽家贫而不吝。宋真宗时曾召赴阙，王钦若尝为奏立授篆院及敕改上清观，蠲其田租，并赐号（见《历代通鉴辑览》卷七三）。《世家》载：“宋大中祥符八年（1015年）乙卯召至吏部，尚书王钦若为奏立授篆院，并奏改真仙观为上清观”。大中祥符九年，赐号为“真静先生”（《宋史·真宗本纪》）。年八十七而终。真宗尝为制赞，说他“济世仁寿，肆颁徽号，益衍玄猷”。元至正十三年赠“清虚广教妙济真君”。

第二十五代张乾曜，生卒年不详，字元光。《世家》说他：“端静寡言，笃志内修”。宋天圣八年（1030年），仁宗曾召其赴京都，问以冲举之事。对曰：“此非可以辅政教也。陛下苟能返之朴行，以简易天下和平矣。”又问：“卿有儿子。”对曰：长子传道，次业儒。遂以次子见素为将，作监主簿。见素虽任而志尤慕道，以卫尉守丞休官，隐居鄱阳东湖。”《宋史·仁宗本纪》又说：“天圣八年五月甲寅，赐信州龙虎山张乾曜号‘澄素先生’”。年八十五而化，仁宗曾作制曰：“尔不远千里，至辇下一言悟朕，得养生治民之要。”元至正

十三年赠“崇玄普济湛寂真君”。

第二十六代张嗣宗，生卒年不详，字荣祖。《世家》说：生而左手有印文，及袭教，神异具著。至和二年（1055年）己未，宋仁宗召赴阙，祈祷有应。曾奉敕迁上清观于山之阳，岁以秘篆传度，且善吐纳之方，年七十八貌若童颜。尝赐号为“虚白先生”（《仙鉴》又引《会要》云：至和三年八月，赐号冲静先生）。年八十一卒，时皇帝仁宗曾为作制曰：

“汉天师二十六代孙张嗣宗，绍承家学，绰有祖风，比露刻以笺天，旋弥灾而为福。非道心精一，至诚感神能若是耶。虚空生白，吉祥止止，惟尔有焉”。元至正十三年赠“崇真普化妙悟真君”。

第二十七代张象中，生卒年不详，字拱宸。生三月能行，五月能言，七岁随召赴阙，赐紫衣，命嗣教。《仙鉴》则说：年十三，既颖慧非常，博习经史，尤喜道术。宋仁宗召见，赐坐咨问，称妙。特赐紫衣，亲酒宸翰，以镇福庭，复又赐束帛金器，自后朝廷宠赉荐至。师承真人之教，经身不怠。后又归圣井山结庐以居，得道冲举。元至正十三年赠“崇真通惠紫玄真君”。

第二十八代张敦复，生卒年不详，字延之。《世家》说：“学识天成，声如洪钟，士林仰之”。宋熙宁（1068—1077年）间，神宗尝召赴阙，命设醮于内殿。赐号“葆光先生”，年五十三而化。宋神宗有制曰：汉天师二十八代孙张敦复，世传祖印，早悟真诠”。元至正十三年赠“太极无为演道真君”。

第二十九代张景端，生卒年不详，字子仁。《仙鉴》载：乃二十四代张正随之子张迪的第五子，好道承袭真人之教。《世家》也说是敦复的从子。性情恬澹，绝嗜欲，不与物竞，笃志玄学。年五十二岁羽化。后宋徽宗曾为其作制，特赠“葆真先生”。元至正十三年赠“太极清虚慈妙真君”。

第三十代张继先（1092—1128年），字嘉闻，又字道正，号嵒然子。乃二十七代象中之曾孙，祖敦信，父处仁曾仕宗为临川知县。生于元祐七年（1092年）十月二十日，五岁时，尚不能言，一日闻鸡鸣忽笑赋曰：“灵鸡有五德，冠距不离身，五更张大口，唤醒梦中人。”（见《世家》）九岁嗣教，宋徽宗崇宁以来四召赴阙，问以道法异同和修丹之要。答曰：道体法用，体用同源。劝徽宗勿嗜丹术，当清静治国，于京建坛传授经箓，演法讲说道妙。崇宁四年尝于内廷建醮，喻奏以“赤马红羊”之兆，劝君修德治国以备乱。赐号为“虚靖先生，视秩中散大夫”，并赐以铸造的老君、汉天师像，修龙虎山宫宇。钦宗时，又诏赴阙，行至泗州（在今安徽盱眙县）解化，年三十六岁。但后绍兴辛酉（1141）年，道士萨守坚游青城，又遇见天师于峡口，授以符法。曾著有《虚靖真君语录》七卷和《明真破妄章颂》传世。其中《心说》、《大道歌》、《虚空歌》等著作为后人言诵。《仙鉴》说他著《心说》及《大道歌》以贻于世。且藐视林灵素之流以方伎取宠。元武宗时，赠“虚靖玄通弘悟真君”。

第三十一代张时修，生卒年不详，字朝英。《世家》载：乃二十七代天师象中之孙，敦直之子。虚靖天师游至泗州

时，以印剑经箬付朝英解化而去，是以众推之嗣教。曾辞曰：“继先吾从子也，吾何后之。众曰：法统所在，遂嗣教”。《仙鉴》也说：“虚白先生（即二十六代）之后也，素习儒术，累举不第，乃恬然静退，志慕修炼。以虚靖不娶无嗣，众推承袭。”年六十一岁而化。元至正十三年赠“正一弘化明悟真君”。

第三十二代张守真（？—1176年），字遵一。《仙鉴》说：母吴氏尝梦仙人给仙果曰：汝食之生子当主阳平治都功印。生而纯素守静、长而寡欲。宋绍兴十年（1140年）庚申承袭世教。岁以三元日传度，四方辐凑。除邪馘毒，道化盛行。高宗二十九年（1159年）曾召咨问道法，命设醮于月台，椅有异应。次年复召，以上清三洞诸品宝箬流传寔久，遂锡金委托道录院镌木成书，并就延祥观传度，且命以其版归于龙虎山。《世家》也说：乾道六年（1170年）孝宗召赴阙，命醮于内廷，有异应。上赐以象简、宝剑，清静、阴符二经。赐号“正应先生”。淳熙三年（1176）十月三十日，对弟子说：顷得吾兄虚靖书，有青城之约，今当往矣，言毕而化。孝宗曾为作制，敕赠“崇虚光妙正应真君”。

第三十三代张景渊。生卒年不详，字德莹。初名伯璟，宋孝宗乾道中侍父入朝，帝异之，御笔更名景渊。《仙鉴》说他“仪冠轩伟，丰玉枕、美鬚髯，人皆谓有正一之风。”掌理三元之教后，符箬受者尤盛。《世家》则说：尝醮于内廷，有大感应。皇子魏王慎明州（今浙江鄞县东）有疾，置坛以请，至后乃呪水饮之而愈，受礼送特厚。一日复又遣人致聘，使将及门。忽召弟子曰：仙期不可爽，遂隐几而化。元至正

十三年贈“崇真太素冲道真君”。

第三十四代张庆先(?—1209年)，字绍祖。初庆先未长，景渊曾以幼弟嗣先摄天师，嗣教十一年，族长议以景渊有子当传，即以印剑付庆先，退休乐道以终。《仙鉴》载：庆先降世，天姿闲雅，赋性简默，盖如列子之居郑圃。时人先无知者，久而声名方馨，神异焕发，道俗宗响，不谋而同辞曰：真正一先生之裔也。遂鸣告于有司，以宋宁宗嘉泰元年(1201年)辛酉五月正袭三十四代之位。岁以三元日传箬，奉养香火者云至。自则以真纯自守，俭素居家，慈仁接物。见贫乏寒栖之士，尤加恻隐而赈济。无他嗜好，惟喜饮，但从不为酒所困。嘉定二年(1209年)十月二十二日，有一道人来谒，彼此礼敬甚恭。道人去后，语告弟子说：彼与吾有深约，七日后宴坐而化。元至正十三年贈“崇虚真妙光化真君”。

第三十五代张可大(1217—1262)，字子贤。三十二代守真之曾孙。庆先卒后，因其嫡子成大尚幼，可大父仁静先生天麟遂摄行三十五代教事。未几，成大早化。理宗绍定三年(1230年)其父天麟亦仙去，遂以可大为庆先后，正承三十五代教事。《仙鉴》说他“丰神秀异，性识不凡，四方参受法箬者数万，道化盛行。”宋端平三年(1236年)累召赴阙，赐绶经笈，重刊先朝箬板。嘉熙二年(1238年)，加封张道陵为“正一静应显佑真君”。三年四月，复召赴行都设醮退潮祷雨，禳蝗保边。七月，赐号“观妙先生”，敕提举三山符箬，兼御前诸宫教门公事，主领龙翔宫。重修真懿观(在龙虎山区)，赐田若干顷，并免其租税。《元史》则云：元世忽必烈

南下至鄂州（今武昌）时，曾特遣使者往访，乃授言曰：“后二十年天下当混一。”景定四年（1263年）四月，以印剑村次子宗演，具《表》辞谢，年四十六岁羽化。宋度宗左丞相江万里曾为撰碑铭。后元世祖又为作制，元至正十三年赠“通玄应化观妙真君”。

第三十六代张宗演（约1244—1292年），字世传，号简齐，三十五代可大之次子。性渊静，少颖敏，年十九嗣教。《元史·释老传》载：世祖于至元十三年（1276年）平定江南，即遣使召见天师张宗演，至则命廷臣郊劳，待以客礼。及见，语之曰：“昔岁己未（1259年），朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：后二十年天下当混一。神仙之言验于今矣。”锡宴并特赐玉芙蓉冠、组金无缝服，命主领江南道教。同年六月，设醮于内廷。明年，又醮于长春宫（今北京白云观）。赐号“演道灵应冲和真君”，给二品银印。《世家》说他：“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。”元世祖十五年（1278年）秋七月，建汉天师正一祠于京城，命龙虎山弟子张留孙居之。至元十八年（1281年）、二十五年，又屡召至阙，设醮奏章。据《元史·世祖本纪》载：十七年冬十月，诏龙虎山天师张宗演赴阙。十八年甲辰，命于宫中奏赤章达天七昼夜，七月又于寿宁宫奏赤章凡五昼夜，八月设醮于上都寿宁宫。二十四年三月壬辰朔，遣使持香币诣龙虎、閤皂、三茅设醮。二十五年十二月，又奉旨在京设醮三日。并曾命取祖天师所传玉印、宝剑观之，对侍臣们说：“朝代更易已不知几，而天师剑印传子若孙，尚至今日，其果有神明之相矣乎！”至元辛卯

(1292)年羽化。元世祖特谕诏书并制赞，元成宗时亦制赞曰：张宗演庆衍仙灵之孤学，探静定之功。……宗风为之益振，玄教为之增光。”并加赠为“演道灵应冲和玄静真君。”

第三十七代张与棣(?—1294年)，字国华，号希微子。宗演之子，渊默寡言，洞明三教，并善诗文。至元二十八年嗣教，上召见，授“体玄弘道广教真人”，管领江南诸路道教事。元成宗登基，复召并命设醮于圆殿及长春宫，命天下行其醮典，改天下诸路天庆观为玄妙观。尝谓弟子说：吾世味素薄，今留京师，久非吾愿也。恳乞归山而未允，不久示化于京师崇真真宫。上遣使护柩还山，并敕廷臣祀祭于都门。

《元史·释老志》也说：“与棣嗣为三十七代，袭掌江南道教，三十一年入觐，卒于京师。”

第三十八代张与材(?—1316年)，字国梁，号广微子，宗演之次子。天资仁厚，善诗文并工于写竹画，大字草书(见《书史会要》卷七)，《世家》说他“书翰精奇”。今陕西户县重阳宫存有他书的“天下祖庭”碑刻大字。至元三十一年(1294年)嗣教，上遣使赐冠服玉佩，俾掌教事。元贞元年入见于大明殿，次年授“太素凝神广道真人，封其母为“玄真妙应仙姑”。《世家》载：“俾自给牒度道士，免宫观差役，护法箴。”大德二年(1298年)，奉诏治海州(今江苏东海县)、盐州(今浙江)潮患，建醮于杭州佑圣观，投铁符以治之。五年(1301年)再召至京，应丞相答剌罕的请，祷禳雨雪，有感。六年归龙虎山，醮于上清正一宫。《元史》说：“八年，授正一教主，主领三山符箓。武宗即位，来觐，特授金

紫光禄大夫，封留国公，锡金印。”视穆为一品，加封母周氏为“玄真妙应渊德慈济元君”。仁宗即位，特赐宝冠、组织文金之服，延祐三年卒。曾为道士杜道坚《玄经原旨发挥》作序。

第三十九代张嗣成（？—1344年），字次望，号太玄子。与材子，延祐四年嗣教，入觐时建金箬大醮于长春宫（今北京白云观），礼成赐冠服。正月告归，制授“太玄辅化体仁应道大真人”，主领三山符箓，掌江南道教事，礼遇如前代之故。得给度牒，以行法箓，遣使降玺书于山，以免其远输之役。敕封母易氏为“妙明慧应常静真人”。延祐七年（1320年）和泰定四年（1327年），先后即行省（即江浙行省）建大醮，治盐州海潮有应。英宗即位，诏见于上都（在今察哈尔多伦县），降玺书给驿护还山。泰定二年（1325年）二月一日，设黄箬大醮于长春宫，孙履道、吴全节助之。帝作制加授“翊元崇德正一教主，知集贤院道教事。”至顺元年（1330年）入朝，又降玺书加以申护。至元时，设醮于京都崇真宫，祷雨雪有大应，赐以上尊。并与近臣说：“朕烦天师多矣，可录前后勋绩，备载制词。”（见《世家》）三年三月又颁制加授“知集贤院事”。至正四年（1344年），游五岳和青城，化为宝应（今江苏境内）。撰有《道德真经章句训颂》二卷（见《道藏》），并善画龙，工于草书。明洪武三年，追赠“正一教主，太玄弘化明诚崇道大真人”。

第四十代张嗣德（？—1352年），号太乙，与材次子。性情宽厚，善文好诗，且工于墨竹禽鸟，至正四年嗣教。行

教九年后，《世家》说：“壬辰（至正十二年）天下兵兴，命弟子舒准寅募义保障，凡隣郡间兵不敢犯，民赖以安。”同年十月，微疾而化。至正十三年（1353年）制授“太乙明教广玄体道大真人”，主领三山符篆，掌江南道教事。

第四十一代张正言（？—1359年），号东华，嗣德长子。《世家》说他：“貌古神清，沉静寡言。”时由于红巾军起义，韩林儿在南称帝，京道不通。嗣教二年余、江浙行省尝遣间使传元顺帝之制，授其为“明诚凝道弘文广教大真人”，主领三山符篆，掌江南道教事。次年，曾集诸弟子说：“吾家世代以福国忠君化民为本，今天下兵争日久，朝廷去远，吾诸弟子总玄教于北，可无一言致征兆之乎。”（见《世家》）己亥中元日（1359年）升座演道。时微疾，召弟子说：“吾自袭教以来，遭时多难，今逝期至矣。”越二日书颂而化。

第四十二代张正常（？—1378年），字仲纪，号冲虚子。三十九代天师太玄公之子，幼颖特宽厚，性嗜老庄，言于仙道秘法尤笃志。元至正己亥（1359年）袭教。朱元璋为吴国公时，曾特发榜文命有司访求招聘，文曰：信州龙虎山正一教主天师真人，衍华胄于留侯，绍真传于老子，受祖师之托，役彼百灵，心与造物者游，超乎万类。……出榜晓谕，仰总兵官及有司官员，访求天师，多有招聘，礼请入山，依前住持道教。但系龙虎山宫观殿宇及供器什物，诸人毋得作践，山园、田地、房屋，悉听为主。诸色军民人等不许夺占，违者治罪。”（见《皇明恩命世录》）乙巳年（1365年），又致书回勉“澄心定性，以凝道功。”丙午年（1366年），两

召至阙，赐宴及金币，褒天师旨。洪武元年，入贺登基称帝。

《明史·方伎传》说：“太祖曰：天有师乎？乃改授正一嗣教大真人，赐银印秩视二品。设寮佐，曰赞教、曰掌书，定为制。”免龙虎山各色徭役，授其为“正一嗣教护国阐祖通诚崇道弘德大真人，领道教事。洪武二年(1367年)，葺其府第，言第一代天师张道陵有功于国，所以家世与孔子并传以迄于今。三年，特敕吏部封赠其父为“正一教主，太玄弘化明诚崇道大真人”，母胡氏为“恭顺慈惠淑静玄君。”五年又加授正常“永掌天下道教事。九年遣使召见，赐以金纹法文、玉圭珮法器之属。敕代祠于中岳嵩山。洪武十一年羽化，太祖曾亲制祭文一通，遣使诣山致祭。

第四十三代张宇初(?—1410年)，字子璿，别号耆山。正常之子，幼时聪颖持重，长而学识渊博。洪武十三年(1380年)授“正一嗣教道合无为阐祖光范大真人”，领道教事。二月，特召入朝，勉励修节以格神明，诰封其母包氏为清虚冲素妙善玄君，又建斋设醮于(南京)紫金山和神乐观。庚午年(1390年)又入觐，奏准降敕重建大上清宫。洪武二十四年(1391年)旨谕禁私出符箓，赐龙虎山天师正一玄坛印，以俾关防符箓，镇护名山。(见《皇明恩命世录》)建文时，一度受贬，遂于乡里黄箓峰下(今龙虎山东南十里处)构岷泉精舍居之。明成祖朱棣即位，入贺至阙，赐以缗钱修葺大上清宫。永乐四年(1406年)敕谕编修道教书、命早完进来，以通类刊板。五年曾三次建斋箓于朝，帝有器物厚赐，并给驿券还山。六年、七年，两次奉谕往武当山(今湖北均县)寻访张三丰。永乐八年羽化。藏蜕于岷泉。耆山公志于文二十余

年，博通诸子之学。认为文之正气乃三光五岳之灵，“发而为文，文所以载道也，文著而后道明。”著作遗世者有《岷泉集》十二卷（见《道藏》，《四库全书》录为四卷），《道门十规》，《元始无量度人上品妙经通义》四卷，及诗文序论等文章，为方内方外之士所敬重。

第四十四代张宇清（？—1427年），字彦玘，别号西壁。宇初之弟，永乐八年嗣教。《世家》说：七岁能诗，及长，凡秘要、儒经、子史，究索无遗。著有《西壁文集》传于世。永乐八年（1410年）十月召见，赐宴见冠服圭珮之属，命设醮于（南京）朝天宫，诰授正一嗣教清虚冲素光祖演道大真人，领道教事。十一年（1413）七月，遣使赐太和山（即武当山）圆光图，八月降敕命选有道行的道士为武当山住持，九月又命就大上清宫建金篆大斋七日。十三年（1415年）诏修大上清宫，在龙虎山中敕建真懿观，筑堤防，造浮桥。十六年二月奉敕入京，赐冠服彩币，白金百镒，命祠玄帝金像于太和山，五月书铁符命弟子黄端友往治浙江潮患。次年，诰封其妻孙氏为“端静贞淑妙惠玄君”。十八年，召命率羽士千八百人修玉篆大斋，十月又命建普度大斋于福建灵济宫，次年正月又建保安醮七日。二十二年（1424年），又奉诏醮于太和山。仁宗即位，入贺命修荐扬大斋，敕奖金玉法印，织文金衣，鹤氅貂裘，圭珮绮币等。宣宗改元，加封为“正一嗣教清虚冲素光祖演道崇谦守静洞玄大真人”，掌天下道教事。宣德二年羽化。

第四十五代张懋丞（1387—1444年），字文开，别号九

阳，乃字初、字清之从子，父字理。《世家》载：“洪武二十二年(1389年)，父字理蒙太祖高皇帝闻其贤，召偕无为真人，入对雅称，旨赉以金币，命前御史中丞、诚意伯刘基以其弟之女妻之，天师乃刘氏所生也。”文开“处心恬澹，不胶于物。四岁时曾效作禹步，感雷声隐隐，人以为偶然，命再步，雷辄大震。及授儒经，玄秘，日记万言，文章书法，卓冠时彦”。宣德三年(1428年)入觐，次年召命传太上延禧箓，建延禧醮于大内，四月陪祀太庙，诰授为正一嗣教崇修至道葆素演法真人，领道教事。五年设醮于仁智殿，诏授上清宫高道为道录官，追赠其妻孙氏为“柔惠真静玄君”。六年遣中官护送还山。八年复入京，次年两建醮坛以祷安。赐给部牒五百，俾度羽士。五月，御制招隐歌赐之，准辞还山。复遣使追授密敕，勉进修炼之学，以衍宗风。英宗即位，曾敕建京都天师府于朝天宫内东北隅，遣礼官迎天师入府居之，命修升真大斋于朝天宫。正统二年至四年(1439年)数奉诏设醮坛行斋醮，并封继室董氏为“温静柔顺玄君”，命以祖传印剑进览。六年(1441年)又敕给部牒五百以度道士，九年辞归，坐化于龙虎山，寿五十九。英宗尝诏遣礼部郎中赵最等谕祭。

第四十六代张元吉(1435—?年)，字孟阳，号太和，懋丞之孙。正统十年(1445年)，年十一岁赴阙，爱其岐嶷如成人，召入内庭，诰授正一嗣教冲虚守素绍祖崇法真人，领道教事以还。次年召见，赠其父张留纲为“正一嗣教崇玄养素寂静真人”，母高氏为“慈惠静淑玄君”。十二年，英宗念其幼孤，敕谕禁治族属侵侮，勉其励进修用以承教，更授赞教

掌书等道官辅之，着其祖母训诲尔孙，勉学修行，加意保护。（《皇明恩命世录》）颁赐《道藏》经一部安奉于龙虎山大上清宫。景泰二年（1451年）二月，给部牒一千以度道士。自正统嗣教，历代宗、英宗、宪宗朝，屡奉命设坛建醮十数次之多。天顺、成化曾谕敕禁假借张真人名色私出符篆，惑民取财。历代皆加封赐，成化三年（1467年）尝加封他为“正一嗣教体玄崇默悟法通真阐道弘化辅德佑圣妙大真人”，掌天下道教事，更给金缕正一嗣教大真人府印并玉印，御书大真人府额，恩赉有过前代。《明史·释老志》则说：“敕其祖母护持，而赠其父留纲为真人，封母高氏为元君。景泰五年入朝，乞给道童四百二十人度牒，（胡）濙复为请，许之。寻欲得大真人号。濙为请，又许之。天顺七年（1463年）再乞给道童三百五十人度牒，礼部尚书姚夔持不可，诏许度百五十人。”宪宗时，因不法而获罪，械元吉于京，会百官廷讯，论死。于是，刑部尚书陆瑜等请停袭，去真人号。诏不许，命乃旧制，择其族人授之。成化五年（1469）后，坐系二年，免死发配肃州军，寻又释为庶人。《世家》载：己丑（1469年）辞归出游，登名岳探仙人旧隐之迹，去六载方还，径抵龙虎岩下，结茅却粒三年，一日书颂而化。

第四十七代张玄庆（？—1509年），字天锡，别号贞一，又号七一丈人，元吉之堂弟。博学能文，长于诗画。成化十三年（1477年）诏见，命中使梁芳传旨，聘成国公朱仪之女为配。制授曰：“尔张玄庆乃神明遥胄，福地高山，警敏可嘉，静虚是尚，兹当袭尔祖荫。特命为正一嗣教保和养素继祖守道大真人，领道教。”（《皇明恩命世录》）封其母吴氏为

志顺淑静玄君。二十年（1484年）又重申禁伪造私出符篆敕，次年春曾特敕江西守臣重建大真人府第。孝宗弘治十四年（1501年）冬，携子入朝。次年陪祀长陵，准其所奏，以子张彦颙嗣袭真人职事。四月，尝命赍香达天目、葛仙、华盖、武当、鹤鸣五山，回京后，诏遣通州卫指挥领官兵护送还山，并授其致仕书以荣之。十八年（1505年），尝赐褒问之书，知天师欲往顾武当、鹤鸣、葛仙三山，又命赍香烛转献。正德四年（1509年）终。其成化、弘治年间，尝屡奉诏命设醮。据《世家》载：成化二十二年醮于钦安殿，弘治三年醮于内庭、建祈圣嗣。九年于上清宫建保民大醮，十一年建祈雪醮于朝天宫，十二年太上延禧篆，赐牙刻印记二函。每次皆有金币、玉带、金冠、蟒衣之属以赐。

第四十八代张彦颙（1490——1550年），字士瞻，别号湛然。弘治十四年，年十二随父入朝，允玄庆之奏，锡授彦颙“正一嗣教致虚冲静承弘化大真人”，掌天下道教事。归山求学不辍，精习玄秘，正德入贺，三年（1508年）给度牒五百以度羽士，敕内官监太监李文会同江西镇巡重修大上清宫。嘉靖元年（1522年），入贺召问，对以清心寡欲。召请进太上延禧诸阶法篆。三年，诏聘安远侯柳文之女为继室。五年加封“怀玄抱真养素守默葆光履和”十二个字，准授上清宫道士为赞教、掌书。敕往祷于太和山，重建大真府第，增造敕书阁以尊道藏经和累朝宸翰，在西立万法宗坛以奉上帝列真，东盖天师家庙以祀历代真人。并钦颁三清、四帝列曜之神像于万法宗坛安祀，赐银镂掌法仙卿之印和牙刻宗传之印，诏户部查护上清宫田粮。十一年（1532）又敕修大上清

宫，免其通差徭。十八年准奏齐云山（在今安徽）如太和山例，除官道住持管理，赐神宫名曰：“玄天太素宫”。世宗嘉靖年间，敕天师书谕达数十次之多，天师得子都谕书以贺，斋醮和赏赐不断。其母、妻亦皆诰授为“元君”。嘉靖二十九年寿七十一羽化，世宗尝敕文谕祭。

第四十九代张永绪（？—1565年），字允承，别号三阳。嘉靖二十八年随父彦颢入朝，准嗣教袭爵，诰授正一嗣教守玄养素遵范崇道大真人，掌天下道教事。诏聘定国公徐延德之女为配，命成国公朱希忠，遂安伯陈璉议行婚礼。三十一年（1552年）召见，赐伯爵朝祭常服冠带之属。次年又发内帑银若干锭，敕建正一、静应、祥符三观宇。三十七年（1558年），钦降香山神像一座祀于万法宗坛，准加授道士金元清等为道录司和齐云山玄天太素宫、龙虎山大上清宫提点、提举。后又特谕敕有司官员人等不许违慢，禁约族属人等侵害。封其妻徐氏为“静和元君”。四十三年（1564年）建保国安民大醮于朝天宫，次年又醮于内庭，有蟒衣玉带之赐。嘉靖四十四年羽化，遣使谕祭。

第五十代张国祥（？—1611年），字文徵，号心湛，四十九代永绪之从子。《世家》说：“生有异姿，绀眉碧瞳，气宇轶尘表。”时穆宗即位，由于世宗崇方术之故。隆庆中，曾一度去天师真人之号，改授上清宫提点，秩五品，给铜印，以国祥为之。至神宗万历五年（1577年）始复故封，礼贐如旧，更给金印。赴京陛见，神宗亲书宗传字额赐之，并锡以玉刻宗传之印，即元坛印。敕命重修朝天宫内的府第以居，

御书龙虎山真人府额。旨聘附马都尉谢公诏之女为配，凡六礼之费，悉出于内帑。留京十三年，恩资甚渥。还山后，神宗赐银修建上清宫殿宇，工程未完，于辛亥年（1611年）无恙而化。诰封为“正一嗣教凝诚志道阐玄宏教真人”，掌天下道教事，赠太子少保。葬金溪明扬桥，立明阳观以供祭奠。明万历三十五（1607）年上元之日，曾奉旨校梓《万历续道藏》经，编辑了《续道藏》杜字号至纓字号，刊印流行。续《世家》至四十九代，并辑有《龙虎山志》二卷。

第五十一代张显祖，生卒年不详，字九功，神宗敕改名显庸，国祥之子，熹宗天启六年（1626年）袭教。《补世家》（即六十二代张元旭《补天师世家》）说：赋性仁孝，好礼义，习谦和，喜读书，长益精进不懈。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？继理修建大上清宫事，二年后方竣工。因志尚冲淡，乐事修炼，年未及艾，即卸掌教事，以印剑授子应京。别构静室，名曰“梧绿轩”。自号浴梧散人，每日与弟子探究先天太极及心性之学。曾著《三教同途论》，使学者得窥教旨。杜门户之见，又著《金丹辨惑》，《浴梧诗集》凡若干卷，读之使人明修养之迷津。乐善好施，每遇灾年岁饥，尽以所积赈济乡里。享年八十一岁。明诰封为“正一嗣教光扬祖范冲和清素太真人”，掌天下道教事。怀宗加太子少保。康熙四十二年（1703年）赠“光禄大夫”。

第五十二代张应京（？—1651年），字翊宸。明崇祯丙子（1636年）袭爵，崇祯十三年（1640年）入觐，时皇子得疾，

奉召设坛祈禳。十七年后，时贵溪与闽接壤处盗贼蜂起，祸延及上清，尝募乡勇御之，以保邑里之安。清朝定鼎，入贺。清顺治颁敕曰：“国家续天立极，光昭典礼，清静之教，亦所不废。……兹特命尔职理道篆，统率族属。务使异端方术，不得惑乱愚民。今朝纲整肃，百废惟贞。尔其申飭教规，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，谨修德行，身立模范，禁约该管员役。俾之一守法纪，毋致生事。”仍给一品印，礼资如故。（见《补世家》）还抵扬州琼花观羽化。康熙四十二年诰赠“光禄大夫”，夫人朱氏明益藩郡主。

第五十三代张洪任（？—1667年），字汉基，应京次子，顺治八年（1651年）袭教。《补世家》说：幼好学，通秘籍。顺治十二年入觐，于南海子召见，询及其历代宗系，以世家称之。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。时因外藩有妖为害，是遭法员高维泰、杨幼芬出塞劾治，诸部落咸感其神。闲居之时，常以酒诗陶然怡趣。康熙六年（1667年）微恙而化，年四十三岁。因子尚幼，命弟洪偕摄掌教事。康熙四十二年诰赠“光禄大夫”。

第五十四代张继宗（1666—1715年），字善述，康熙皇帝赐御书“碧城”额以为号。生八月父卒，叔洪偕摄理教事，年十四方袭爵。入觐，曾命分坛祷雨有应，遂命随觐法员吴士行等三人留京，三年一易，来往给驿马，复增二员以为定例。还山时曾御书“大上清宫”额赐之。康熙三十三年（1694年）诏命进香于五岳，三十五年复命，赐乾坤玉剑。

四十二年授“光禄大夫”。四十六年赐建府第于京师，五十二年（1713）又赐帑银龙虎山殿宇。五十四年入觐，至扬州（江苏江都县）琼花观羽化。

第五十五代张锡麟（？—1727年），字仁祉，号龙虎主人。康熙五十四年（1715年）袭教，召见于畅春园，赐有筵宴并香扇缎疋，礼遇如旧。《补世家》说：屡觐天颜，宠赉有加。清世宗雍正即位，授“光禄大夫”。雍正五年例应入觐，法员娄近垣随行，至杭州病笃。嘱近垣曰：吾无以报皇恩，子忠勤诚笃，其体予志，善事天子，越日卒。尝有遗疏，言子遇隆幼，请以次弟庆麟署理教事，得谕书赐允。八年，命娄近垣礼斗有应，发帑修大上清宫。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。

第五十六代张遇隆，生卒年不详，字辅天，号灵谷，锡麟之子。《补世家》说：生而岐嶷，英俊夙伦。钦差刘公以神童目之。“对法秘儒书，精勤不懈。乾隆七年（1742年）奉旨承袭教事，入觐，召见于圆明园，有什物之赐，礼如旧制。赐御书“教演宗传”额、及朝服袍套笔墨等。乾隆十六年，南巡时有召赐。十七年（1752），因御史梅穀成所劾，部议改为正五品，不许援例请封。遂优游山中，悉心任化，陶然以终。三十六年（1771）又诰赠“通议大夫”。

第五十七代张存义（1712—1779年），字方直，号宜亭。资质聪敏，乾隆三十一年（1766），年十五袭爵入觐，祈雨有验，以法官品秩较崇，复由五品晋升为正三品，换给爵印，赐“真灵

福地”额、及内绣老子像、御书法经，复旨照例朝觐。三十四年（1769年）入觐，祈雪有应，赐珊瑚、碧玉道冠，顾绣法衣，上元日赐宴看灯。四十一年尝赴齐云山进香，在三十九年以其监纪司张克诚留京，后尝授为京都协理提点，兼京畿道录司、省协理。方直年二十八卒，无子。遗疏请以嫡堂叔起隆承袭教事。

第五十八代张起隆（？—1798年），字绍武，号锦崖，一号体山。《补世家》说：深沉足智，能文善诗。四方知名之士乐与之游。九岁入大学，甲午（1774年）考入四库全书馆誊录，以县丞分发于河南，历置开封府经厅粮储道库大使，布政使，司都事。乾隆四十四年（1779年）宜亭遗疏请承祖法。四十五年调回江西，奉旨袭爵。八月尝抵京赴热河庆乾隆七旬之寿，进如意等物，赏《北斗延生真经》一部。四十七年（1782年）又入觐，次年元旦于大高殿拜进庆贺表文，礼成赐老子绣像及藏香。后数入觐，并恭遇乾隆南巡于江苏无锡，赏礼有加。嘉庆三年（1798年）入庆至苏州，告病回山而卒。

第五十九代张钰，生卒年不详，字佩相，号琢亭，锦崖次子。《补世家》说：“丰颐硕肤，风度端凝。善言辞，声若洪钟，真率无伪，重师儒，厚故旧。每遇旱涝，辄为民祈祷，无为响应。”嘉庆五年袭封，诣阙。前后数次召见于养心殿。十年、十四年入觐，屡有大缎藏香，玉如意、荷包、金钱等物以赐。二十三年（1818年）复朝，御书福字赐之。光绪三十年（1904年）赠“光禄大夫”。

第六十代张培源（？—1859年），字育成，号养泉，为人颖异澹朴，笃于孝友。道光九年（1829）袭爵。平生且好施，舍己济人。行藏似鹤，时以白鹤仙师称之。凡诸符法，皆能一气浑成。研究《大梵斗母玄科》，尤能阐演入妙。曾以铁符两治浙江海宁潮患。二十五年秋，邑侯请醮治贵溪旱蝗之灾。设醮七日，雷风肃烈，大雨如注，持符水洒坛前后，蝗尽殪于河。《县志》赞曰：“德著金绳，功追玉局。驱蝗虫而乡城争颂，息潮涌而寰海竟称，盖纪实也。”咸丰九（1859）年曾于乡里督办团练，以防乱兵之侵。同年十月中旬无疾而逝。

第六十一代张仁赜，生卒年不详，字炳祥，号清严。《补世家》说：“秉性冲和，研精秘典，事亲以孝闻。”咸丰九年（1859年）曾协佐其父办团防，巡抚奏谕着以县主簿。同治元年（1862年）袭教，当值乱后，法书秘卷多简断篇残，且不易征集，乃日与弟子参考编订，续录成帙，寒冬不懈。四年游粤东，遇异人赠黑玉印一方。后抵沪城，求书避火符者甚众，皆谓之有黑面金甲者附于符。九年（1870年），省祖墓于四川青城山，今山中有其遗墨。经重庆得人赠剑以治青龙阁之巨蟒。后潜心洞明三十代祖静修之功，年六十三而化。光绪三十年诰赠“光禄大夫”。

第六十二代张元旭（？—1924年），字晓初，光绪三十年嗣教。本乃清光绪时庠生，精于道法，并善文章。续补五十代至六十一代天师传，曰《补天师世家》，他在后跋中说：

“元旭忝承先职。……溯诸以上十二代，均付阙如爰，搜求谱牒、旁参碑铭，并先世之遗有笔记，与年来之闻见于先父前者，续纂成编。”民国伊始，废其所封，袁世凯又一度复授“正一嗣教大真人”之号。民国初期，上海尝酝酿成立中华民国道教总会，天师应邀到沪，召集上海、江苏、浙江部分正一庙观的代表，在沪举行了“中华民国道教总会”发起人会议。发起书中提出“昌明道教，以维世道，以道为体，以法为明”的组织宗旨。并拟创办医院、学校、实业等。但因始终未得政府核准，活动没能传播开来。民国十三年（1924年）微恙卒于沪。葬于龙虎山中。

第六十三代张恩溥（1904—1969年），字鹤琴，号瑞龄，谱名道生，元旭之长子，民国十三年嗣教。曾在上海、苏州一带开展道教教务，抗战期间，退隐于山。一九四六年冬，莅沪发起筹备“上海市道教会”，提出以“宗教为重，团结为重”。“研究玄学，阐扬教义。刷新教规，联络道友感情，发展宗教事业”为目的。次年正式成立，出版了由陈樱宁先生起草的《复兴道教计划书》。一九四九年，辗转入台，初居台北市大龙峒觉修宫，继续规划道教事宜。一九五〇年，在台首创台湾省道教会，并出任理事长。设立嗣汉天师府驻台办公处，开展教务，传授职箓。一九五七年，又附设“道教居士会”和“道教大法师会”于府内，聘用功高德重者为大居士，委派道行资深的法师为大法师。一九六四年夏，尝组团访问马来西亚——吉隆坡、芙蓉、马六甲，新加坡等地。宣扬教义，传授法箓，求度者甚众。六八年秋，在原基础上成立了台湾“中华民国道教会”，当选为首届理事长，该会提出

辅导在台各道派整理经忏科仪，建立和各道派的教务联系，开展对外工作。一九六九年春赴菲律宾访问。同年十二月于台北市私邸羽化，年六十五岁。至终眷恋着龙虎山祖师玄坛，盼望早日回山与亲人团聚。后由其堂侄张源先摄理六十四代教事。

附录二：

天师正一道经箴义理略论

“正一道”，道教称是太上老君亲授张道陵天师的新出治世之“真道”。于是，“正一”之名伴天师创教而益彰，且其蕴义贯穿道教经箴、义理、修养等各个方面，渗透整个道教历史发展过程之中，抑或谓为道教精髓。本文根据道典，仅就几个主要方面略为论述。

一、“正一道”名称之由来

《易》曰：“圣人以神道设教，而天下服矣。”张道陵乃博学之士，在蜀为官时，亲睹巴蜀民夷的粗俗宗教陋习，欲施改变。于是，弃官遍访参学，历十数年，回到蜀中，依据老学创立道教，以“正一”明宣其道，教化民夷。

但张天师所创之教，现存正史皆不言“正一”，多称之为“五斗米道”或“米道”，把传播五斗米道者称为“五斗米师”。这是因三师（天师张道陵、嗣师张衡、系师张鲁）^①传教之时，奉道者须纳信米五斗（汉时一斗约等于今日的二升），以付“天仓”和作“义舍”而用之故，此乃教外人对它的俗称，非教内人所尊。更有不解其真义者，则斥之为“米巫”、“米贼”、“鬼道”，是其在改革巫覡陋风之时，又融化了某些内容，以适应民情之缘故。

实际上，“正一道”之名随天师创教就已问世，检诸道

书，均不言“五斗米道”，而“正一”、“天师道”却屡见不鲜，俱言老君授张天师“正一盟威之道”，或云“正一盟威秘篆”、“正一盟威之法”。汉末所遗的《米巫祭酒张普题字碑》云：

熹平二年（173）三月一日，天表鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气。定召祭酒张普……谕受《微经》十二卷。祭酒约施天师道，法无极耳。（见《隶续》卷三）

曹魏时期的《正一法文天师教戒科经》曰：

道以汉安元年（142）五月一日，于蜀郡邛县渠亭赤石城造出正一盟威之道，与天地券要，立二十四治，分布玄元始气治民。^②

葛洪《神仙传》云：

张道陵者，沛国人也。……闻蜀人多纯厚，易可教化。且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇。乃精思炼志，忽有天人下，千乘万骑，金车羽盖，骖龙驾虎，不可胜数。或自称柱下史，或称东海小童。乃授陵以新出正一盟威之道。^③

南朝宋释慧通《驳顾道士夷夏论》也说：“佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生，无生之教除，无死之教切。”（《弘明集》卷七）^④从以上资料来看，不难窥见“正一道”之端倪。所谓“盟威”即与万神盟约，再则盟誓鬼邪，简称之为“正一”。是故《二十四治·序》中说：张天师正一盟威之道，是为伐诛邪伪，整理鬼气，统承三天，佐国育民，与天下万神分付盟约，令其悉承正一之道。^⑤

自正一之道流布人世，遂为道流所尊奉。天师张道陵后

曾被尊为“太玄都正一平炁大法师”。两晋南北朝时期，张道陵已被奉为人天之神，所以张道陵所创的正一道，又称为天师道，在教内外盛行。一些有影响的道士，如南朝的陆修静，北魏寇谦之，乃至唐五代的叶法善、司马承祯、胡惠超、杜光庭等亦称天师之号，以示道行之高。虽然如此，这一时期道教自身也发生了变化，但正一之道并未改弦更张，易其初衷。相反，道教在这一时期的演变都是在“正一”的基础上，发展起来的。如被上清宗尊为第一代的魏华存夫人，就曾是天师道的祭酒，七代传人陆修静曾说：“临奉老君三师，谓之正教。”^⑥到唐时的司马承祯，其师潘师正曾嘱咐他说：“我自陶隐居传正一法，至汝四世矣。”且谥号为“正一先生”；^⑦灵宝宗的郑思远（隐），在他所受的经法中也有“正一法文”^⑧；北魏的寇谦之“少修张鲁之术”^⑨，其所谓“清整”道教，从《老君音诵戒经》来看，也并未易正一道法。而是，一方面以清整来树立自身声望；另一方面，随着社会的发展，只是改革当时道教中的陋习成份，以求更适应社会和当时政治的需要而已。

在天师子孙弟子中，则仍是精心事法，崇奉不二。《道学传》说：“殷仲堪者……少奉天师道，受治及正一。”又云：

“杜灵，字子恭。及壮，识信精勤，宗事正一。”^⑩天师后裔则世传正一之道法，《仙鉴》尝载张道陵升仙之时，将盟威都功经篆授嗣师张衡，戒之曰：“此文（正一法文）总统三五步罡，正一之枢要，世世一子，绍吾之位。”《元史·释老传》也说：“正一天师者，始自汉张道陵。”宋元以降，“天师”遂为张氏后裔之专称，被赐封为正一教主，主领三山（龙虎山、茅山、阁皂山）符篆。迨及明代，命掌天下道教

事，正一道则更加显赫，为各方所称。金元之际兴起的全真道，其旨义亦无悖于正一之意。

由上述可见，正一之道，由来已久，流世传衍，贯通道教史典。是以《正一论》誉赞说：“张君以正一统世，八极无二，玄纲一举，六合同风。天覆地载，教养修道，非正一焉可得语其优劣哉！”^①明四十三代天师张宇初在教诫道徒们的《道门十规》中说：“经曰：虚无自然，道所从出。真一不二，体性湛然，圆明自足，是开立教之源，以为人道之本。”以为真一不二的正一之道，是开创道教的源泉，是习道者奉持的根本，离此则谈不上为道门中人。

二、正一经箓

凡宗教的产生和形成，都有自己教诚信徒必须尊奉的著作和向世人阐述教义的文章，即所谓以文彰其道也。道教这些著作或文章多称是上真所授，或高道所著，随着时间的推演，率皆被奉之为经。道教非常重视经教，把“道经师”奉之为修道者的“三宝”。奉道者从师后，必习经籍，以经悟道。然正一道除须精习经典外，同时视其戒行端洁者传授给符法。盖古之道流，皆先授经箓，是为修真之阶梯，继之习炼符法。而授符法者，要视其是否为载道之器，且以其品质、资才等之优劣，择其善者授之，并歃血盟誓、并受“法不外传”之禁约。故亘古至今，知经箓者多，而晓符法者寡，教外之士，则更难窥测矣。

（一）正一经籍：

正一道早期所奉行的主要经籍及法箓，《云笈七签》卷六《四辅》说：

汉末，有天师张道陵，精思西山……汉安元年(142)

五月一日，(太上)授以《三天正法》，命为天师。又授以《正一科术要道法文》。其年七月七日，又授《正一盟威妙经》，《三业六通之诀》。

《魏书·释老志》云：

张陵受道于鹄（鹤）鸣，因传《天官章本》千有二百……其书多有禁秘，非其徒也不得辄观。……造道书二十四篇。

《正一经》云：

有《太平洞极之经》一百四十四卷。汉安元年，太上亲授天师，流传兹日。^⑫

《赤松子章历》卷一：

汉代，人鬼交杂，精邪遍行。太上垂慈，下降鹤鸣山，授张天师《正一盟威符箓》一百二十阶，及千二百官仪，三百大章，《法文秘要》，救治人物。天师遂迁二十四治，敷行正一章符。领户化民，广行阴德。

《道本尊卑经》云：

真经要妙，其文无双，三十六万四千，正言无数，不离正一。演气布化，五千为宗。……然此法虽复久远，论其所盛，起自汉朝。天师既升天后，以此法降与子孙弟子。^⑬

从上列资料可见，张道陵创教之初，已具备经箓，并有《老子想尔注》行世。^⑭其经箓意旨不离正一，以老子五千言演教布化。尊托贤哲老子，志在领户化民，以推行其真道。

六朝以来，正一之经箓已有著录。《要修科仪戒律钞》卷一引《太真科》云：“太上老君以汉安元年五月一日，于鹤鸣山授张道陵《正一盟威之经》九百三十卷，符图七十卷，合

一千卷，付授天师。”上称千卷，当是正一道经籍的总数^⑤。疑南北朝以前总称为《正一盟威之经》，以后简称《正一经》。宋时编修道藏七部经，列正一部经三百七十卷，并以正一部经通贯全藏，遍陈三乘。另道书中多引《盟威经》、《正一经》语，似盟威经、正一经不但是正一道经的泛称，可能还是两本或一本具体的经典。在敦煌道经中，曾有一部无题道经残卷^⑥，王卡先生尝将残卷与道书中所转引的经文作参照考证，认为乃是唐人抄写的六朝道书《正一经》的残卷^⑦。五代时，孙夷中撰的《三洞修道仪》还说，授正一道士经业中有：《正一法文经》一百二十卷，《大章》三百六十通，《小章》一千二百通，《朝天醮仪》三百座，《修真要旨》十卷，《玉经》二卷，《指要》三卷，《太灵阴阳推迁历》六十卷，《按摩通精文》三卷，《修元命真一千字》，《禹步星纲》一卷。不难看出，正一道经在南北朝时期已粗具体系。

（二）正一法文：

孟法师《玉纬七部经书目》著录有《正一法文》一百卷，可见《正一法文》最晚在南朝时已行世。《三洞修道仪》亦云：《正一法文经》一百二十卷。《道藏阙经目录》卷下著录《正一法文》六十卷，另外有道书约四十五卷，书名冠以“正一”或“正一法文”，合计约百卷，疑即《玉纬》著录的《正一法文》一百卷。又《宋志·神仙类》著录《正一法文目》一卷^⑧。明《道藏》^⑨仅存有《太上正一法文经》一卷、《正一法文天师教戒科经》一卷、《正一法文经章官品》四卷、《正一法文经护国醮海品》一卷、《正一法文修真旨要》一卷、《正一法文法篆部仪》一卷、《正一法文十策召仪》一卷附《正一法文传都功版仪》一卷、《正一法文太上

外箴仪》一卷。“正一法文”之旨，即“正以治邪，一以统万”。又言法文者，“法以合离，文以分理。此言众生离本，所以言离”。又“反离还本，合真舍伪，由法乃成。言统万者，总摄一切，令得还真”^②。是故《治邪文》中说：“大道慈悲，立法训治，趣令心开，两半成一，一成无败，与常道合真，故曰正一法文也。”^②是正一法文是反离还本，合真舍伪，与永恒的道契合的正法。

（三）千二百官章经：

《千二百官章经》实是用来祈请天官的章本，以此章本来祈祷天官救治人物。南梁陶弘景《登真隐诀》卷下《章符》条说：“今所应上章。……唯当依《千二百官仪》。《入静》条又引《千二百官仪》语曰：“万福君五人，官将百二十人，主辟斥故气，精崇、注气、却死来生，却祸来福。”

《赤松子章历》中载有：清雨章、清晴章、天旱章、清雨得水过止雨章、却虫蝗鼠食苗章、保蚕章，又夫妻积病疗治章、断瘟疫章、收除火灾章、保胎章、催生章、保婴章、乞子章等等。指出只要道民凡遇诸事，即可诣天师治（正一天师道的教区组织）请祭酒奏章，乞恩求福。今有《正一法文经章官品》^②，该经认为，一切灾害疾病，皆是由于精鬼作祟，只有乞天官救治，免灾疫而福佑。这从侧面反映道教与自然灾害、病疫作斗争的宗教精神，也反映了当时科学、医学之不及。作为一个宗教徒来说，应有一定的精神寄托，但对病疫来说，当医药治疗与精神辅疗并进。

（四）正一法箓

法箓是正一道士应持之典，修真入道之阶梯。然法箓在道教中又常以“符箓”相称，一般学者则分道教为清静、炼

养、服食、科教、符箓诸说，云事符箓科教者不言炼养服食。^②明朱国祯说：符箓、科醮之说，独龙虎山张真人，尚世袭^③。把符箓科教之说与道教练养绝然分开，是违背道教成仙得道的根本旨意的。近代著名道教学者陈撄宁先生曾明确指出，清静、炼养、服食、符箓、经典、科教皆是道教修养方法，本不能以此而分道教派别^④。就符箓而言，符本是凝神摄精气而书的八体六书之形的文字符号或图形，作为与灵异世界沟通的信物或神物，寄托着人们消灾祈福的愿望^⑤；箓之义则是上录诸天神仙曹佐吏之名号，意在戒除情性，止塞愆非，制断恶根^⑥。勉励得箓弟子勤进修行，名入天曹、神灵护佑。同时也戒规弟子，不可亵渎师教，否则诸神将降罚于身。《三洞修道仪》说：“箓有一百二十阶。”然正一法箓流衍人间者实为二十四阶、或称二十四品^⑦。在《太上三五正一盟威箓》和《正一修真略仪》等道书中，列有箓品名称。唐末五代时杜光庭编撰的《太上三五正一盟威阅箓醮仪》和《太上正一阅箓仪》等书所列二十四品箓名有同异，字数有增减，疑是非一时一人所辑之故。

五代后周孙夷中《三洞修道仪》列正一至大洞诸品箓凡七等。即：（1）正一盟威箓二十四品，说凡初欲学道，男七岁号录生弟子，女十岁号南生弟子。受三戒五戒后，而已成夫妇者，男称清真弟子，女称清信弟子。禀承戒律稍精后，方求入道，誓戒三师，称智慧十戒弟子，得授初真八十一戒，称太上初真弟子，号白简道士。受正一箓后，则称太上正一盟威弟子，天师祭酒（即正一法师）。（2）自正一授金刚洞神箓，为洞神部道士，称太上洞神法师。（3）自修洞神有功后，迁授太上高玄箓，为高玄部道士，称太上紫虚高玄

弟子，号高玄法师。(4)自高玄部迁授太上升玄箓，为升玄部道士，称太上灵宝升玄内教弟子，号升玄真一法师。(5)自升玄迁授中盟箓，为中盟洞玄部道士，称太上灵宝洞玄弟子，号无上洞玄法师。(6)自修洞玄迁授三洞宝箓二十四阶，为三洞部道士，称三洞法师。(7)自修三洞法后，次参上清金阙，清精选法，应为得道者，为大洞部道士，称上清大洞三景弟子，号无上三洞法师。女冠参授诸法箓仪规与上列同。可见隋唐五代时，凡道士仍皆是从受正一箓后，依次升迁。

唐玄宗朝，尝立名道士，凡七等。即：天真、神仙、幽逸、山居、出家、在家、祭酒。谓天真道者，体合自然，内外淳净；神仙道士者，变化不测，超离凡界；幽逸道士者，含光藏辉，不拘世累；山居道士者，幽潜默遁，仁智自安；出家道士者，舍诸有爱，脱落嚣尘；在家道士者，和光同尘，抱德怀德；祭酒道士者，屈已下凡，救度色苦。^②笔者以为七阶道士乃七品箓道士之同质异名。

箓的功用，在于箓三天妙气，十方神仙、灵官名号，与奉道之人修行。^③《太上正一阅箓仪》云：“谨出太上正一三将军箓。箓中将军功曹、童子玉女等，为臣修生养炁，增延寿禄，所向安宁。”《太上三五正一盟威三元将军箓》载三将军为唐、葛、周，乃是太上三元宫三气正神，水火之元精，下应人身心宫两肾。在“天主治北斗中，图形数及符玺灵文，盟券具箓，令人知道保真。佩服宝箓，言功醮请，以时则三将军见形，功业既图。于是三神与已俱升也。”^④是故《修行经》云：“生无道位，死为下鬼”。道教以为受箓是从凡入圣了阶梯，不但护身保真，亦可摄灵制魔，检刻三界，

消灭灾祸，救拔生灵。并以受箓来俭己济世，累功积德，以登仙真之阶。但凡欲务道受箓者，教义规定，当受戒以清心，弃邪伪以从正。《正一法文》云：“凡为道民，便受护身符及三戒，进受五戒、八戒，然后受箓。受箓之前，未受戒者，受箓之后，依次受之。”^②盖学道者，不从戒箓，则无缘登真矣。

正一箓总二十四品，《道藏目录详注》云：“以上诸阶箓，皆太上授祖天师，开教度人之信募也。”二十四品箓阶，是因张天师立二十四治，以应二十四气而出的。《正一修真略仪》云：“二十四阶，以应上八景、中八景、下八景二十四气也。”其治气之应亦可见《受箓次第法信仪》等道书。

早期道教以三会日为道民授箓奏迁之日。^③道民受箓，是依德行道功进阶迁授，不得越阶超成。《正一法文外箓仪》云：“凡受更令五年，得进一将军，四年十将军，三年七十五将军，二年百五十将军，一年若志行庸愚，无长进者，悉又倍年。三倍无功，不知建德，直置而已，都不合迁。其中聪明才智秀异，功德超群，不计年限。”一般来说，受一二阶即可修行以登真。如无德智，超成多受，反害无益。明清以降，龙虎山天师领天下道教事，道教经箓概分为五等。即：太上三五都功经箓、太上正一盟威经箓、上清三洞五雷经箓、上清三洞经箓、上清大洞经箓。疑是上言七等之缩改。一般道士只能受“三五都功经箓”“带升”正一盟威经箓”极少数德才兼备者，方可迁升“上清三洞五雷经箓”。

就道教传统之说法，务道之士，必受道箓。只有受过道箓，才算步入道阶，名录神真之境，方可为人章醮。《三洞修道仪》云：“授正一箓后，方可以为人章醮，为帝王封署

山岳，辟召妖毒，朝拜星辰。”以为得受箓后，若能修持经箓中妙行法门，常令身心清静，即可扶身保命，度厄延年，可令仙官意祐，消殄灾非，却灭邪奸，馘除魔鬼。^⑧另除道箓外，为适应各类奉道者之需要，设童子箓、文昌箓。乃至黄箓（明代，称太上延禧箓），此专为帝王受箓之号。如：北魏世祖尝亲临道坛受箓，开帝王受箓之始。尔后有后周皇帝、唐玄宗，明皇帝受箓之可考者，有太祖、成祖、宣宗、英宗、孝宗、世宗。^⑨文人如唐李白曾佩受道箓。其与道士箓不同者，是佩之不行。南北朝以来，凡道士都当从受正一箓后，再至迁升。宋真宗朝，王钦若曾为天师在京都奏立授箓院，自后三山符箓悉皆归之于龙虎山。

道士受箓后，并具职券牒文，以证其所得之法职，名所录之神界，以通达精灵。今简称为“职牒”。所谓职牒者，即“奉上帝之敕命给阴阳之合同。嗣法凭此以领职，将帅验之而遵行。谨依师训，自今传度受法之后，名在九天之上，星标八极之中，有司命司箓，察善察恶。五帝三官、四府万灵随尔身伴，鉴尔精诚，记功司过……今则告盟上帝，分拨雷神，付汝佩奉，永镇坛庭”。（见《正一嗣坛》）职牒实际上就是道士修道行法的凭证。全真道士之戒牒，亦如正一职牒而行，但却要晚得多。

三、正一道之义理

“道正一炁”是正一道的核心内容，其经典科教、斋醮符箓、炼养方法等无不发端于此。“正一”之旨，概而言之有四：（1）修道者当道心不二，是谓正一；（2）盟誓鬼邪，与天下万神盟约，合真舍伪；（3）内正一炁，得道成真；（4）真一为宗，太上所授出自混沌之炁。称其道是老子所授

的真一、治邪、统万的“真道”，教诫道民要舍伪弃邪，奉正一以合真。这也是“五斗”之称皆无法反映的正一道教之义理。若把“正一”之称与道经结合起来进行分析，其义理并不难明悟。

（一）“正一”与《道德经》

正一者，从正而行，正邪伪以存真。即《道德经》中所说：“抱一以为天下贞。”正一之义，即本于此。这是张天师创教的根本旨意。

所谓正者，庄子曾说“不荡胸中则正”，^⑨《黄帝四经》也说：“至正者静，至静者圣。”亦即老子所说“不欲以静，天下将自正”之意。^⑩《想尔注》则把老子此句改为“不欲以静，天地自正”。一字之差，其兼容之义要深广得多。《注》中又云：“道常无欲，乐清静，故令天地常正。天地道臣也，王者法道行诫，臣下悉皆自正矣。”“道”是化生宇宙天地万物的源泉，他之所以能主宰天地阴阳万物，令其常正，是因永远无他奢求，甘乐清静。所以，治国至世亦当效法于道，以道诫行，臣民则自正无邪。虽然这里不无王政之意，但张天师立道设教的目的，亦是为化民治世。况且，从正回归到清静无欲“道”的境地，更是修道者当追慕的最高境界，即所谓修真得道也。是故《黄帝四经》说：“明以正者，天之道也。”“正”是修道者最根本的基础，只有至正，才合真道不伪。

“一”在《道德经》中，则论述得更为明晰。《道德经》云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^⑪道教的宇宙生成论，即源于老子的这一思想。《想尔注》曾说：“一者，道也。”又云：“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。”一是道，是形变之始，天地万物皆从“一”而生。它凝聚成形就是道的化身——太上老君。张天师巧妙合理地把贤哲老子神格化，尊奉为道教教祖，从而建立起其神学思想体系。又《道德经》云：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一天下正。”全章的天地、神灵、万物乃至侯王无不以得一行，以得“一”而使天下正，与“抱一以为天下贞”相对应。

正一之道又云为真一之道，即老君的真道。附之以正的道理，是张天师教化道民的指导思想，这对改革当时的旧习俗不无一定的积极意义。《太上升玄三一融神变化妙经》云：“真一者是实，理者是正，故名正一。”《太上九要心印妙经》将“真一”注释为“纯而无杂谓之真，浩劫长存谓之一”。真一之道即至上无二的“真道”，是天地、日月、星辰、万物的根本，亦即奉道者当从正以合真。

(二)正一之道禀受先天

宗教都有其自身的宇宙观和系统的神学思想，不然就成了无根之木，无本之源了。道教以老君是道的化身，无世不在，历劫化人。其宇宙观即源于老子“真常”之道，自然老君授张天师的“正一”之道是禀先天之气而生的了。明四十三代天师张宇初的《三元传度普说》曾云：“（老君）尝告祖师真君曰：正一之道，生于混沌一炁，玄黄未形，纯素尚结。……吾所降盟威诸篆，盟誓外邪，内正一炁，故号正一。”^③由此看来，一方面更可明正一之道所出的原由，另一方面指出了正一之道是生于天地未成形以前的混沌之祖炁。

“混沌”即是道教认为的宇宙原始状态之一，天地未开辟以

前之象。《太始经》云：“昔二仪未分之时，号曰洪源。溟滓濛鸿，如鸡子状，名曰混沌。玄黄无光、无象、无音、无声、无宗、无祖。”^④道教尊神元始天尊即象征着这个时期。其后经过亿劫，由混沌时的混元一炁演化为“玄元始”三气，化生成天地万物。即老子所谓道生一——一生二——二生三——三生万物的宇宙观。《列子》尝把天地生化的过程分为太易、太初、太始、太素几个阶段，指出“一”是形变之始，是大自然一切的生化源泉。^⑤所以，《太上修真体元妙道经·得一成道章》中就说“一者，万象之祖炁，天地之根原。”“一”是生化之根原，即是“道”，亦即真道出于先天祖炁。如后来《无量度人经》等由虚化神——神化炁——炁化精——精化形以及无极太极——阴阳五行——万物化生的宇宙起源说，皆本于此。道教修持炼养的理论依据，亦即源于此。

由于“一”的动化，正一之道又有“三五”之说。行世者如三五都功经法，张天师曾说：“混元之炁本一，一生二，二生三，谓之三元。”又云：“三生四，四生五，是谓五行。此三元五炁者，终纶天地，变化万物。”^⑥三元是形质之象，五行为五方之气，由此而变化万物，而“三五”之法又根于正一之道。是故“正一之法本一炁而生，动化于五，故号三五法”。道教还认为一切经诰皆系之于“三五”，《道门经法相承次序》说：“道家经诰，起自三元，从本降迹，成于五德。以三就五，乃成八会。其八会之字，妙气所成。”所谓八会之字即符。由此看来，经诰符法，万物变化皆宗于三元五炁，而三五又根于正一之炁，三五法自然也是天地之正法了。是故，道教还以为只要奉行“三五”之法，则“日月贞明，阴阳顺序，雷霆无非震，风云无妄动，万物滋泽，天下

无征伐之劳、人民无疾疫之苦”。^④即道教所企望的天地安平，人民安居乐业，终其天年的太平景象。虽然不无“天人感应”的唯心思想，但教人归之于真，顺自然而不妄为，向往和平安乐的太平世界仍还是可取的。

(三)正一道是新出之“真道”

正一道是整治邪伪、断故以证新的真道，^④是老君授天师“新出正一盟威之道”。张道陵认为当时所称道者多伪伎之说，不合真道。《想尔注》中屡斥之曰：“悉世间常伪伎，非真道也。”提出要“教民皆令知道贞、无令知伪道耶”。史籍记载天师行教之时、以廉耻、诚信、不欺诈教人，设治所静室致诚思过，检示万民。并针对巫覡淫祀说：“天之正法，不祭饌祷祠也。”春夏禁杀、禁酒，这些做法在当时来说，还是有一定的积极意义。

道教又把张天师指出的邪伪之说称为“故道”、“故气”、或“六天故气”。《太上太真科经》及《道门科略》等说出了“故气”的本质和罪孽。^⑤由于世间失去了可贵的淳朴诚信之质，致使三光五行失去常度，人鬼错乱。“故道”“伪说”蒙惑百姓，为所欲为，作威作福，劳财损命，是因正之。史书尝载：巴郡南郡蛮，俱事鬼神；賁人俗好鬼巫。由此看来，世间流传张天师降八部六魔鬼帅的传说，也并不是毫无根据的。

南北朝时期，三洞三天之说的出现，正一之道被尊为“三天正法”。认为三天正法是继六天之治后，以平正六天之治的治世正法。旨在“罢废六天三道时事，平正三天，洗除浮华，纳朴还真”。^⑥认为非三天正法，皆为“故气”。《释除六天玉文三天正法》谓六天即：赤虚天、泰玄都天、清皓天、泰玄天、泰玄仓天、泰清天。说此六天“起自黄帝以

来，民人互兴杀害，不稟自然。六天之治于兹而兴”。^④所谓三天，即三清天。《太真科》云：“三天，最上号大罗，是道境极地，妙气本一。唯此大罗生玄、元、始三炁，化为三清天。”^⑤即清微天玉清境，始气所成；禹余天上清境，元气所成；大赤天太清境，玄气所成。依上所说，六天之治本也是太上为驱除恶民而出的，但后为伪伎之人转用变为伪辞，是故新出而正之。

（四）正一道的养生思想

道教的所有教义，无不以长生久视，成仙得道为最终目的。张道陵入蜀之际，巴蜀之地乃是巫覡猖獗，迷信巫鬼之俗蔚然成风。为化陋俗，阐扬真道，在方仙之说的基础上，以黄老学说为理论依据，开创了以“重人贵生”思想为主体的神仙道教。

道书中记载有张天师导引、行气、房中诸法及在龙虎山炼九天神丹，传《大清金液丹经》，教人学仙，飞升成道诸事迹。系师在汉中实行“春夏禁杀、禁酒”，亦偶蕴顺应自然，不被夭折，竟其天年之意。《想尔注》中的重生思想更于显见。《注》云：“生，道之别体也。”把《道德经》第16、25章中的“王”字均改为“生”字，并提出了清静为本，奉戒积功，爱精全神等修持方法，为丰富后世养生理论和修持方法奠定了基础。

清静修真、返朴成道是道教重要的炼养理论之一。由静至正，朴归为一，是正一修真之理。以庄子的“正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为”^⑥达到最高的修养境界，即“道”的境界。《想尔注》认为“一”即是“道”，那么返朴归一即是得道。是故《元始天王欢乐经》说：“常欲正一

行道，延年益寿，保命护衰。”

求生之道，当以“常清静”为务，这是张天师养生方法的主导思想。但怎样才可致清静呢？《想尔注》在解释老子“浊以静之徐清”说：“求生之人，与不谢，夺不恨，不随俗转移，真思志道……内自清明，不欲于俗。”以无欲无为，真思志道，来达到脱凡去俗，长生久视之目的。《注》中还提出“知宝根清静，复命之常法也”。认为至清静是返真复命的永恒法则。将老子的“归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明”，指出“道气归根，愈当清静”，并归结为“入清静，合自然，可久也”，“不合清静，不可久也”。“久”即长生久视之意。同时，把常清静的养生思想又贯穿到“宝精全神”的修养方法中。张天师认为当时行世的所谓“黄帝、玄女、龚子、容成”之类的房中术，是“心神不一，失其所守，为揣悦不可长（生）的伪伎之道”。指出“道人当日重精神，清静为本”，要“爱啬精气”。认为“精者，道之别气也；入人身中为根本”，把“精”视为生命的源泉。并提出“夫欲宝精，百日当修，万善当著，调合五行，喜怒皆去”。以修养好自己的心身为前提，做到“专精无为，道德常不离之，更反（返）为婴儿”，再在“宝精”的基础上，进而“结精成神”以证道。并指出“道设生以赏善，设死以威恶”。生死皆系之于自身的道德行为。其根本教义就是要“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿”。丹家以为精能生人，使其保之逆化而延命的思想，很值得生物学者注意，在探讨生命源泉中，抑或有研究的价值。

又正一道之斋醮符篆，亦蕴含着养生思想。指出斋醮炼度当存诚、聚气、凝神。道教以为天地人物皆气之所成，气

散则亡，人死则神昧。故行炼度以聚其已散之气，气聚则神凝，神凝则形全。但人死不能复活，实即行此法令亡者得以超升，以慰生人。《太极祭炼内法》云：“炼度死者，使之散之絜以聚，已昧之神必觉。”而要达到这个目的，同时也要行祭炼者存诚、专气，凝神以炼己，方可有效地施之于外。这样“阴阳之和，鬼神之用，得矣”。道教中所行其它符法咒奏，其理皆以此为本。

综观上述，正一之道源远流长，在历史的发展过程中，对中国封建社会的政治、经济、文化等各个方面，曾发生过深刻影响。虽然经历了历史的发展、演变，有其兴盛与衰落；亦有其极积的一面，同时也受到历史的局限，有其消极的一面。各个历史时期又有不同的存在形式，因为是发生在各个历史的进程中。我们今日研究它，是要去伪存真，发扬其积极的精神，对人类社会有益的部分。

注释：

- ① 《笑道论》谓衡为系师，鲁为嗣师。此据《云笈七签》。
- ② 《道藏》第18册⑪第32册⑫第28册
- ③ 增订《汉魏丛书》本
- ④ 《四部备要》本
- ⑤ 《云笈七签》卷28⑮⑯⑰卷6⑱⑳卷5㉔㉕㉖㉗卷45④卷2⑦卷8
- ⑥ 陆修静撰《道门科略》。
- ⑦⑧ 元赵道一撰《历世真仙体道通鉴》
- ⑨ 《魏书·释老志》
- ⑩ 《三洞珠囊》卷1⑫卷8
- ⑪⑫ 《道教义枢》引
- ⑬ 饶宗颐《老子想尔注校笺》
- ⑭ 藏巴黎图书馆，号P3676
- ⑮ 《宗教学研究》1986年第二期《敦煌正一经残卷》
- ⑯ 陈国符著《道藏源流考》
- ⑰ 包括正统、万历两藏
- ⑱ 《文献通考》卷224《经籍考》51《道藏书目》

- ②④ 明·朱国祜撰《涌幢小品》
- ②⑤ 陈撰宁著《道教与养生》第一编
- ②⑥ 《一切道经妙门由起·明开度第五》
- ④① 《正一修真略仪》引
- ④⑤ 见《赤松子章历》
- ④⑥ 《高上太洞文昌司禄紫阳宝箓》卷上；又《高上神霄玉清真王紫书大法·论箓》
- ⑤⑥ 《皇明恩命世录》。另见《辑要》本《汉天师世家》
- ⑤⑦④⑦ 《庄子·庚桑楚》
- ④⑦④⑧ 《道德经》第37、42章
- ④⑧④⑨ 《观泉集·三元传变普说》
- ④① 《列子·天瑞篇》
- ④④ 《敦煌道经》P2860《太玄真本际经》云：云何名真一，断故以证新。
- ④⑤ 《道典论》卷四，陆修静《道门科略》
- ④⑥ 徐氏《三天内解经》

附录三：

龙虎山名胜宫观

龙虎山是道教天师正一道的祖庭，天师张道陵最初修道炼丹之所。自第四代天师张盛携祖传印剑从汉中回居龙虎山以来，世袭道统，奕世沿守。在道教史上有着极大的影响。

《龙虎山·志·序》中尝云：“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。传逮一千余载。而嗣之者愈久愈昌。”道教则载为洞天福地中的第三十二福地。

龙虎山位于江西省鹰潭市南二十公里处的贵溪县境内。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。”后则谓之信州龙虎山。其地群山绵延，传喻以九十九条龙集结之福地。龙虎山脉乃象山（今应天山）一支西行数十里而至，山状若虎踞龙盘，或曰因名。这里道教历史悠久，名胜古迹甚多，其建筑之宏者，主要有三处，即龙虎山、上清宫、天师府，是历传天师演教起居之所。

一、龙虎山

龙虎山，据《汉天师世家》说：龙虎山原名云锦山，汉和帝年间，张道陵弃官遍寻访名山修道。携弟子王长由淮入

江西鄱阳。有双鹤导引至此，见这里山水秀丽、人杰地灵，山中仙宗飘渺，遂于此炼九天神丹，历三年丹成龙虎见，故名。时天师年六十余岁，饵之益壮。一天有神人自称赵公明骑黑虎诣前曰：愿永护丹扃。天师遂入蜀地行道布化。所以，道书中曾有赞曰：“龙虎山前炼大丹，六天魔王心胆寒；自从跨鹤归玄表，清风明月绕降坛。”自后龙虎山又成为其地的泛称。但在山中，为供祀祖天师张道陵，后世曾在此起建观宇，额曰：正一观，龙虎天宫。

正一观是供奉张道陵的主要道场，也是龙虎山范围中规模较大，历史悠久的观宇。它建于张道陵的炼丹处，背倚“虎”山，东为“龙”山。面向清溪，远眺群山峰峦。据《龙虎山张天师庙碑》载：南唐保大年间（943—975），在此始建“天师庙”，以供祀天师张道陵。当时的翰林学士陈乔曾奉敕撰碑以记。但早在唐天宝年间（742—755），著名道士吴筠就曾已有：“道士身披鱼鬣衣，白日忽上青天飞。龙虎山中好明月，王殿珠楼空翠微”之诗句。

宋徽宗崇宁年间（1102—1106年），敕修并改额曰“演法观”。南宋咸淳中又新其殿宇。明朝嘉靖皇帝崇道甚笃，对龙虎山观宇进行了大规模的修建，建有正殿、玉皇、玄坛三重大殿及钟鼓楼、丹房等房舍，改额曰：“正一观”。其房宇建制为：正殿五间，奉祀天师张道陵及其弟子王长、赵升二真人，俱乃浴金铜像。左右两虎各三间，正门三间，正殿后是玉皇殿五间，东西有钟楼鼓楼。

清康熙五十二年（1713）又赐帑维修，改原玉皇殿为楼。雍正九年（1731），曾特赐帑金遣大臣重修龙虎山庙宇，并命天师裔孙署理大真人张昭麟协同办理，历经数月而成。

根据原有的建置，建有正殿（祀天师）、元坛殿、玉皇楼、仪门、丹房及庖房。重檐丹楹，碧瓦青砖、石柱石坊，甚是壮观。石坊上嵌刻着“龙虎天官”之石额。据《龙虎山志》卷四云：“本观之新制，正殿五间，重檐、丹楹、丹壁，覆以碧琉璃瓦，东西周庖各几间，周以朱栏。元坛殿三间，在东庖中，从祀殿三间，在西庖中，仪门三间，朱扉、金铺铜沓冒，阶下钟鼓二楼。以上殿楼门庖梁栋，皆朱漆铜沓冒。门外幡杆二，正殿之后楼屋五间，自阙门至楼前，甬道阶台，俱甃以巨石。丹房三间在大殿西，丹房后楼房三间，左右披厢各一，备庖（厨房）、漏（浴室）、红门一座。在大殿后，东北隅门外有炼丹岩，濯鼎池诸古迹”。并令选募道流永奉香火，赐田一百三十余亩，加上观中原有田地，计三百亩。但凡属道观田地财产，天师族属家人皆不得到观侵损，此乃明令所禁。这次修建后，以至抗战后期，不慎被火焚毁，今仅剩残垣。

在过去，每年到清明节时，天师都要到这里来拈香礼拜。

二、上清宫^①

上清宫在今上清镇东二华里，距龙虎山十五华里。初为张天师的草堂，第四代张盛在此置传篆坛，逢三元日升坛传篆。唐会昌中（公元841—846年）始于此建“真仙观”，宋大中祥符五年（1012年）改名为“上清观”，上清之名遂在龙虎山始出。天圣年间（1023—1031年），第二十五代天师张乾曜曾迁“上清观”于龙虎山南重建。元佑元年（1086年）第二十八代张敦复又重建，但均已不可考。到宋徽宗政和三

^① 见周沐照《龙虎山上清宫建置沿革初探》，中国道协编《道协会刊》第七期。

年（1114年）又升“上清观”为“上清正一宫”。自后代有毁建，殿宇日渐宏伟，为正一道的著名道观，有“神仙所都”，百神受职之所的美称。也是历代天师宗教活动的主要场所。历代建置情况如下。

宋代对上清宫的修建：

宋徽宗赵佶于崇宁四年（1105年），拨赐江东米粮万余斛（当时十斗为一斛），命江东漕臣在山中丈量土地，重建了上清观。新建的上清观，地处上清镇东首琼林街北，左拥象山，右注沂溪（上清溪），面云林，枕台山，为上清观永固之址（即上清宫今址）。

宋王朝南迁后，南宋高宗于建炎年间，宁宗于庆元、嘉定年间，皆分别拨银修建上清宫。至南宋晚期，理宗于端平二年（1235年）赐内帑，派太乙宫高士易如刚（原属龙虎山道士）再次对上清宫进行了一次规模较大的扩建。共兴建三清、真风、昊天、南斗、北斗、琼章六殿，宝奎、琼音二阁，宿云、蓬海、云馆三馆，及正一堂和斋堂。堂之左建方丈，东西建道院数百楹。（王与权《上清正一宫碑》）景定年间（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，又着毛允中在上清宫增建紫微阁，赵昀亲书匾额赐悬。

元代对上清宫的修建：

元代皇帝曾先后赐帑对龙虎山上清宫进行了三次葺修。但因水火等灾害，上清宫也前后三次因灾被毁。最后一次，因元王朝行将灭亡，所以没有得到修复。

元代第一次葺修上清宫是元世祖忽必烈在位期间。忽必烈除了崇奉北方新创立的全真道外，亦厚崇天师道，令天师

主领江南道教事。至元二十二年（1285年），忽必烈曾赐钱货茸修装饰上清宫殿宇神像。

元代第二次茸修上清宫是元武宗，他登基第二年（1308年），即拨银茸修上清宫殿宇房舍。至大三年（1310年），上清宫遭火灾，殿宇房舍多有毁坏。武宗又再次赐帑银原样修复，并敕改“上清正一宫”为“大上清正一万寿宫”。

第三次茸修上清宫是元仁宗时，他于皇庆二年（1313年）赐修上清宫，但工程刚刚开始，恰遇三十八代天师张与材羽化。仁宗即遣翰林学士元明善监修。这次修茸后，到至治二年（1322年）又遭水灾毁坏。直至十五年后（即至元二年，公元1336年），元朝最后一个皇帝——元顺帝拨银重建。于至元丁丑年（1337年）修复完毕，殿宇建置未变。但两年后，又不慎毁于火，元朝再未能重建。

明代对上清宫的修建：

龙虎山上清宫自元至正十一年（1351年）因火灾被毁殆尽，至明代得到了修复和扩建。明代第一次修复上清宫是明太祖朱元璋称帝前一年，曾赐金币由四十二代天师张正常首建“三清殿”，但因一时草创，上清宫的其它殿、阁、堂、庑尚未修复。

洪武二十三年（1390年），朱元璋为修复和扩建上清宫专门下了一道诏书。修建的费用主要是向王亲贵族、官僚士庶募捐而来，朱元璋也赐给宝钞五千贯。修建工程自洪武二十四年四月动工，当年十一月即建成真风殿、元帝殿、元坛祠。全部工程历四年告成。其建置是：正中央为楼阁，楼阁分上下两部分，上为玉皇殿，下为经堂。其前为真风殿（即祀张道陵天师之祠），殿前为三清殿。又前为元坛。复以重檐之

屋。坛之前为“三门”，“三门”之前为虚皇坛，坛之前为棂星门。东西各属以周庑（有堂周的廊屋）表以层楼。左楼为钟楼，右为鼓楼。东庑置内外方丈、上下库司、元坛祠、蓬海堂、宿云堂；西庑置寿星堂、元帝殿、斋堂、藏室和上下官厅。而钟台又在其东，通为间，若干为楹。与南宋端平二年宫观建置相似，但整个建筑更为雄壮。（苏伯衡《重修上清宫碑》）

明成祖朱棣称帝后，于永乐元年（1403年）和永乐十四年（1416年）又两次赐緡钱对上清宫进行修建。其建置和殿宇名称也有所变动。即易紫薇阁为正一堂。钟楼下增置雷祖祠，鼓楼下增置五岳圣帝祠。元坛祠北有昊天殿、真风殿。东有福地仙宫殿，稍南有三官殿。西有留侯殿，又南为十二真君殿。殿西北有南斗殿。方丈东有提点、提举所，方丈南有法堂。法堂东有真君殿。而原有的虚皇坛和寿星堂则没有再设。

明代第四次修建上清宫是武宗朱厚照，正德三年（1508年），第四十八代天师张彦璠奏修上清宫，同年六月十二日，朱厚照敕遣内官太监李文会同江西镇巡等官监修（即就地征派物料工役）。新建寥阳殿为正殿。殿东西为通廊，东庑配三官、元坛二殿；西庑配四圣、文昌二殿（分别为东西向）。寥阳殿后为真风殿，真风殿后为玉皇阁。东置雷祖殿；西置高真殿（皆向寥阳殿），前置龙虎殿（即正一元坛殿）。南为门屋，东西为钟、鼓二楼。楼之北建二碑亭；楼之南为棂星门。又南修一条南行而折西的青石道，道中建一亭，名下马亭。亭之西南为临街门楼，临街东西建二坊，左曰“崇福”，右曰“广教”。“崇福”东立碑亭贮元时二碑。钟楼东北为提点所，北为库楼。鼓楼西南建有官厅，供朝廷命官往来居住。

明代第五次修建上清宫是世宗嘉靖十一年（1532年），世宗依上清宫提点张定汉的提请，于同年三月初七日遣内官监左监丞曹玉，会同江西抚按等官监修上清宫。物料工役及所费资金，俱由江西地方筹办。同时，又敕建仙源宫，两次敕颁神像到龙虎山安祀。这一次对上清宫的修建，主要是修葺殿宇、装饰神像，建置未变。

明代最后一次修建上清宫是万历三十八年（1610年）。上清宫经过万历以前诸皇帝的修建，规模已很壮观，但万历三十七年一场大水，把三清殿等殿宇房院冲毁了。第五十代天师复奏请赐帑修建，仅敕江西税监官潘相，将该年应解朝廷的盐税银中拨出三万两，着张国祥自行修理，并要将修理费用造册具奏部院。这次重修，基本建置规模如旧。（施凤来《重修龙虎山上清宫记》）

清代对上清宫的修建：

康熙时，二十六年（1687年）曾敕改大上清正一万寿宫为“太上清宫”，并书额赐悬。四十六年（1707年）在京师赐修天师府于正阳门外以供天师旅京之居。五十二年（1713年），圣祖又赐帑金葺修太上清宫，并命江西巡抚佟国勳、杭州织造孙文成督修。

雍正九年（1731年），世宗尝敕易京师张天师府第于地安门外。并特赐帑银，对龙虎山上清宫进行了一次规模较大的维修和扩建。这次修建雍正曾赐帑银十万两，遣翰林学士占留保、原直隶臬司浦文焯等督工。又命天师府署理大真人张昭麟协同监修。于当年择吉日鸠工庀材，众力具举，至雍正十年（1732年）八月告竣。除将原有殿宇葺修一新外，又新建斗姆宫等殿宇。其建置和布局，据《留侯天师世家宗谱》

（清光绪十六年修）记载：

宫门南临横街。街北建坊，坊北东西檐杆二。中甃巨石为路，东西繚以朱垣。又北为门，环砖为阙，以通往来。阙上建楼，重檐丹楹，周以朱栏。檐际悬圣祖仁皇帝御书太上清官额。南望云林、琵琶诸峰。燁锐炎上，形家谓水制火，故奉真武于楼中。楼东西祀灵官、元坛。阙下东偏小屋司香灯及门之启闭者居焉。进阙左右繚以朱垣，垣之内外乔木森列，逶迤而下至下马亭。西向过亭折北曰棧星门，凿石为之，中设朱柵。龙虎门在棧星北，望阙朝贺之地也。门外苍松二株，豫章二株，皆高数百尺。门内东西向，祀雷部六帅。门之南，东西碑亭各一，碑勒“明时修宫敕谕”。亭四向，十字脊顶置宝瓶。钟鼓二又在两碑南北门之旁。东西角门各一。门之北为甬道，又北为台阶，白石阶三重，上周石栏。北为玉皇殿，旧之寥阳殿也。凡殿皆以所祀神像更名。玉皇殿北为后土殿，旧之真风殿也。又北为三清阁，旧之玉皇阁也。阁下祀九宸，东西列三十六雷神。龙虎门以北，东西周廊共四十四间。玉皇殿之东西配殿曰三官、曰三省，旧之元坛、文昌殿也。后土殿之东西配殿曰五岳、曰四决，旧之三官、四圣殿也。三清阁旁东曰文昌殿，又东曰天皇殿，旧之雷祖殿也；阁西曰关圣殿，又西曰娘娘殿，旧之高真殿也。四殿俱南向。以上皆形壁朱扉，金铺铜杏叶。正殿重檐丹楹，藻井间以金碧饰以云龙。三清阁覆碧琉璃瓦，此因宫之旧增修者也。

其新置殿宇有：玉皇殿东南为新建碑亭，内供世宗宪皇帝御制碑文。龙虎殿前，从西侧门向北循墙行则是新建的斗姆宫，正南向七间，中祀斗姆，东西列从神四。南为穿堂七间，磨砖甃地。道中凿刻有云龙形，瞻礼者由左右拾级而上。再南为前殿，五间，前祀真武，旁列从神四。后祀王灵官铜像。又南为朱门三，前檐悬世宗宪皇帝御书斗姆宫额。门前东西配殿各三间，东祀太岁，西祀送子。以上殿宇皆重檐丹楹，覆以黄琉璃瓦，朱牖、形壁、藻井云龙。门外照墙上还饰以碧琉璃盘龙。其次，在龙虎门东侧还有提点司、后堂、库房、厢房、斋堂、厨房等房舍。由提点司过西向北为虚靖祠，祀虚靖公，中有石刻天师张道陵像。

在龙虎门东还有：三华、东隐、仙隐、崇元、太素、十

华、郁和、清和八所道院，龙虎门西则有：崇禧、崇清、繁禧、达观、明远、洞观、栖真、混成、紫中、清富、凤栖、高深、精思、真庆、玉华、迎华十六所道院。参差环向、星罗棋布。每院门屋一所，正厅三间，左右丹房四间，后楼房三间，左右耳房各一间，周僚以短垣。称为二十四道院，以宫中法官等居之。

整个宫宇是琼馆琳宫、金碧辉煌，如栴之比。且雅爽幽敞。但自此次大规模修建后，虽然乾隆、嘉庆作过小葺，基本再未修葺。年久以来，屡遭灾毁。至解放初，只存太上清宫门楼、午朝门、钟楼、下马亭及东隐院等破败建筑。被江西省人民政府列为重点文物保护单位之一。“文革”中，这些残存建筑全遭毁坏，只有那口元时铸造的大钟和部分碑刻尚存。今其地已是面目全非。

三、天师府

天师府，全称“嗣汉天师府”。明太祖易天师之号为“大真人”，故亦称“大真人府”。是历代天师的起居之所。

宋崇宁四年（1105年），始营建于上清镇关门口。元延祐六年（1319年），重建于上清镇长庆坊。明太祖洪武元年（1368年），尝赐白金十五镒（约三百两），新建其第于今址。嘉靖时，曾派中宫会同江西抚按一起监修，使天师府的建筑始具规模。但大部建筑已毁于清康熙年间，现存的建筑多是清代乾隆至同治年间重建和修建的遗物。

天师府座落在贵溪上清古镇中部，面南临溪（上清溪，古称沂溪），北倚西华山，东距上清宫二华里，西离龙虎山主峰十余里。整个府第主要由府门、大堂、三省堂（即私第）、万法宗坛、书屋、花园等建筑构成，规模较大，殿宇楼阁，

雕梁画栋，是一处王府式的建筑，也是我国现存封建王朝“大府第”之一。院内豫樟成林，古木参天，浓荫郁绿，礅石甬道，古朴典雅。昔有“南国第一家”之称。府内建筑以三省堂为中心，层层迭迭，交相贯通。

前部分有府门（头门）、仪门、二门、大堂等建筑。府门临溪耸立，上悬“嗣汉天师府”直额。五间，有中东西三对大门。前正中两柱上有抱柱对联一幅，曰：麒麟殿上神仙客，龙虎山中宰相家”。前东西过去为“道尊”、“德贵”二坊；仪门今已不存。二门建于清同治四年（1865年），现已修葺一新，上悬“敕灵旨”匾，六扇大门上画有三对六尊门神，威风凛凛、栩栩如生。两柱上有“道高龙虎伏，德重鬼神钦”之联，显得十分庄严；进入二门，院内豫樟参天。礅石甬道中有一古井，名曰“丹井”，或称“灵泉井”、“法水井”。过去，井中水质为上清之冠。据传乃南宋道士白玉蟾奉天师法旨所置；经石井往北为大堂。大堂是天师实施道政之地，堂内有康熙十七年御书“碧城”匾和乾隆七年御赐“教演宗传”额。原还置有法台、令旗、令剑、兵器等法坛器物和张天师像、麒麟图，神威庄重。

中部即三省堂（即私第），是历代天师的内宅，系明建清修之建筑。据其院门梁记载：“皇清同治六年谨修”。为天师府的主体建筑，分前、中、后三厅和花墙厢房及廊房。门房四壁，雕琢精致。三省堂前端院门上书有“西江无双地，南国第一家”楹联嵌刻在院门两侧的墙壁上。门内有一影壁，饰“鹤鹿蜂猴”图一幅，以示山中宰相之家，门第之显贵。前厅为客厅，堂中饰有张天师像，东西四壁皆有石刻诗书，堂壁上悬有“道契崆峒”，“仙派名裔”、“纳甲周呈”之匾。厅前

部有一巨石铺于地，传曰“迎送石”，即过去天师于此迎送宾客之意；中厅前与前厅以天沟搭接，又以砖墙石门分之。后与后厅以天井及东西廊房连缀。石门上书额曰：“道自清虚”四个大字；后厅则是天师的食宿生活厅，东西厢房上置楼阁，厅堂中上悬“壶天春永”额匾，传为袁世凯送六十一代天师六十寿辰贺。厅前另悬有一“福备箕畴”匾，据说乃清状元徐甫所题赠，厅堂两边的厢房是为天师的卧室；顺后厅而进则通灵芝园和百花园。灵芝园前新修有八卦门，门墙顶置“双龙戏珠”形，门左右有“八卦涵宇宙，双龙卫乾坤”楹联。园内金桂银桂，四季飘香。出灵芝园西侧门则是花草葱郁，古木浓荫的百花园（又称后花园），园后部有百花池，池中碧水荷花，树木倒映。池中原有一亭，名曰湖心亭。灵芝园东侧为敕书阁，乃藏经纳籍之所。后为纳凉居，与百花园相连接。此组园林建筑乃为府内人员散步、纳凉、休息之所。

万神集聚的“万法宗坛”，座落在私第西侧一院落，后靠百花园，院门上悬有“万法宗坛”额。院内置三殿，是张天师在私宅的祀神之所。正殿原祀奉三清四御三官五老诸神、天兵天将一百三十八尊。现祀奉三清、四御、三官及张天师；正殿前分东西两配殿：东祀王灵官，西祀赵玄坛院中砌石甬道，松柏长青，千龄罗汉柏，一东一西，盘根错节，叶翠葱郁，稀贵罕见；同在私第后厅西侧还有一组外观简陋些的建筑，约房舍五百平方米，以天沟天井连成一体，经后厅拱门而通私第，西又通百花园，布局紧凑。

私第东部则是味腴书屋，前原建有家庙。书屋建于清光绪二十年（1892年），分前后二进，后为正屋有楼，中有天井两

厢，石门上凿有隶书联曰：“泮芹蔓衍芹期来，丹栏花开栏可攀”。后门额书“秀接衡阳”。

以上是为天师府主要建筑和布局，原在万法宗坛后还有真武殿、二门前东有玄坛殿，西有法箓局，提举署及赞教厅等。总占地面为二万四千多平方米，建筑面积一万多平方米。此外，在府第西侧清末还建有六十三代天师之弟的住宅，皆独门独户，置正屋，天井厢房。

天师府作为历代天师的居住之所，其嗣世法宝——天师印剑则更是遐闻古今。天师印剑，是历代天师传承的信物，也是龙虎山“正一宗坛”的镇坛法宝，宗教活动中必不可少的法器。据《汉天师世家》载：汉安元年（142年），太上垂车驾龙而降，授以祖天师三五都功诸品经箓，雌雄二剑和玉印。十五代天师张高尝忘遗玉印于酒肆，至第二天才携去。《元史》说，元世祖尝诏命三十六代天师张宗演取祖传玉印，宝剑观之。感叹地说：“朝代更易已不知几，而天师剑、印传子若孙，尚至今日，其果有神明之相矣乎！”

天师法印宝玺：据傅勤家《道教史》引恽敬《真人府印说》云：“江西贵溪县真人府印，凡大小四，其三皆曰：阳平治都功印”。又《留侯天师世家宗谱》卷一《世传官私印剑考》说：“〈一〉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。〈二〉丹印二颗，文同制一。厚七分，横长二寸一分，五金杂成。〈三〉玉刻太阳平治都印一颗，厚七分，横长各三寸半，金螭纽，白如冰雪，略无瑕疵，望而有异光，真人世希之宝也，传为楚卞和璧同璞分铸者。〈四〉银刻双纹阳平治都功印一颗，厚七分，横长各过五分，明嘉靖五年（1526年）赐也。〈五〉宣和（宋徽宗）年赐铁刻神霄玉文

之章印一颗。〈六〉玉刻五岳真形印一颗。”旧遗清末天师所书符箓中多用《宗谱》所载制〈一〉、制〈二〉、制〈三〉，今此印存于江西省博物馆。

天师宝剑：《云笈七签》卷一百二十《灵验部·天师剑愈疾验》载：“天师剑五所铸，状若生铜，五节连环之柄。上有隐起符文，星辰日月之象。重八十一两，尝用诛制鬼神，降剪凶丑。升天之日留剑及都功印传于子孙。”又吴宗慈编《张道陵天师世家》云：“祖遗剑二具，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。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。”关于天师宝剑在龙虎山还有一动人的传说：天师飞剑制洪水之灾，因忙乱之中，错把雌剑掷出，是无法收回。至今，在应天山悬岩上还遗有传说中的落剑处。

另外，在天师府中，原上清宫的九千九百九十斤重大钟今已存在府内。该钟为元至正十一年(1351年)于杭州铸造。乃上清宫万寿宫建成新宫时置，费时年余而成。据钟铭载：“经始越明年闰三月辛卯告成。凡用赤金九千斤，钟长寻有二尺，中围视畧长加一寻。”(寻为古时长度单位)铸造工艺精致，钟顶为龙纽，钟上铸有经文和记载当时情况的铭文，铭文书写分篆、隶、楷，并饰以云花条纹。是我国铸造较早较大的古钟之一。

龙虎山除以上宫观名胜及文物古迹外，《龙虎山志》卷四中还载有在龙虎山方圆之间还有玉隆、仙源、仁静等观宇58座。作为道教的发源地之一，天师道的祖庭，不仅宫观宏大众

多，名胜古迹独具道教特色。而且山秀水丽，受道教文化影响颇深。

若你乘筏从上清古镇顺溪而下，经龙虎山、至仙水岩，沿岸风光旖旎，近人曾有小桂林之誉。两岸青山碧水，奇岩怪峰，唯妙唯肖，充满了道教和中国文化的神话色彩，古人有“仙人城”，“胜蓬莱”之赞。这其中有，在临溪峭立的观水岩上，字大如斗的“仙岩环翠”，“玉壁凌空”，“鹤归留影”，

“仙踪缥缈”，“神仙可接”，“半天仙迹”等摩岩刻。散布于悬崖峭壁间还有上百座春秋战国时岩墓悬棺。历代文人骚客、雅士高贤，如唐代的皮日休、吴筠、吴武陵，宋之王安石、陆九渊、江万里、白玉蟾、文天祥，元之赵孟頫，明之宋濂等，多到此探幽寻胜，访道参玄，留下了许多诗文和题刻。陆九渊还在应天山下办起象山书院。在题刻中，现存元著名书法家赵孟頫书的《敕赐太宗师张公碑》共二千六百四十一字（今碑字迹有损，存于天师府内），可称是书法艺园中的珍品。

近年来，国家拨款数十万元，对这里的名胜天师府进行了维修，被定为全国重点道教宫观之一。对过去散落的龙虎山道教历史文物，碑刻等也在作积极收集和整理。喜迎国内和港、澳、台及海外游人雅客，道教信士的游访参观。