

LOU GUAN DAO YUAN LIU KAO

樓觀道源流考

王士偉◎著

三秦出版社



OU GUAN DAO YUAN LIU KAO

樓觀道源流考

图书在版编目 (CIP) 数据

楼观道源流考/王士伟著. —西安: 三秦出版社,
2007. 4

ISBN 978 - 7 - 80736 - 205 - 0

I. 楼... II. 王... III. 道教—研究—陕西省
IV. B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 037542 号

楼 观 道 源 流 考

- 作 者 王士伟
出版发行 三秦出版社
新华书店经销
社 址 西安市北大街 147 号
电 话 (029)87205106
邮政编码 710003
印 刷 西安政治学院印刷厂印刷
开 本 850 × 1168 1/32
印 张 13
插 页 4
字 数 280 千字
版 次 2007 年 4 月第 1 版
2007 年 4 月第 1 次印刷
印 数 1—3000
标准书号 ISBN 978 - 7 - 80736 - 205 - 0
定 价 38.00
-

说经台南门



老子祠



启玄殿



说经台北门



希声堂俯瞰图



希声堂吕祖殿



希声堂院落





崑山律師衣鉢塔



王理仙方丈紀念塔



中韩道教仙迹碑



朱象先墓碑遗址



宗圣宫

说经台上梅花开



赵朴初题“老子祠”



说经台上古皂角树



说经台远景



石牌楼

望仙亭



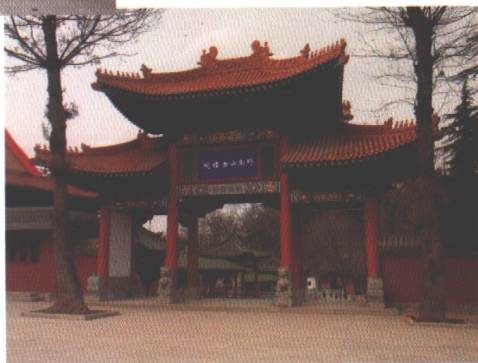
望仙亭石栏雕刻



『道通古今』石壁

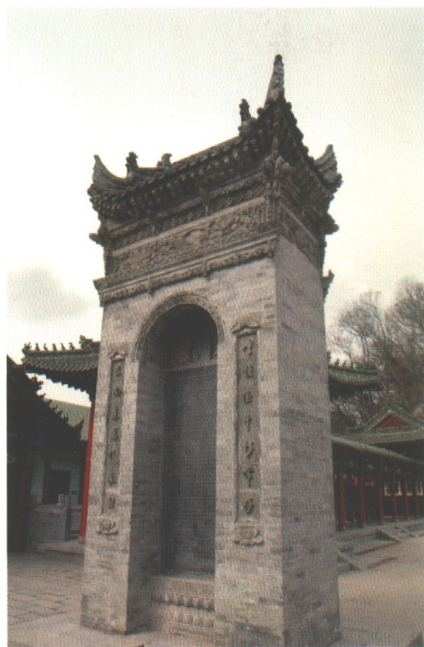


南山门

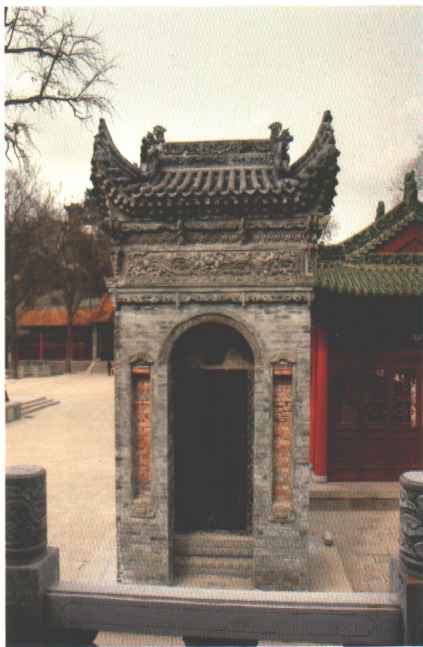




说经台前院



重修楼观台碑记



重修楼观说经台记



说经台前院石刻长廊（左）

长廊石刻群仙图局部



说经台前院石刻长廊（右）



上善池

目 录

序	张岂之(1)
修订版序	赵馥洁(4)
绪论	(1)
资料篇——研究楼观道的史料依凭	(1)
第一章 《楼观内传》考略	(3)
一 撰人、成书年代及史籍对它的著录	(3)
二 主要内容及其史料价值	(7)
三 《楼观内传》的佚亡	(14)
第二章 《古楼观紫云衍庆集》述略	(20)
一 编纂者朱象先生平考	(20)
二 《紫云衍庆集》的主要内容	(25)
三 《紫云衍庆集》的史料价值	(31)
第三章 楼观碑石及其他资料举要	(35)
一 楼观碑石	(35)
二 其他资料举要	(37)
源流篇——楼观道的历史演变和道法承传	(41)
第一章 老子、关尹与楼观	(42)
一 终南元气育楼观	(43)

二 老子、关尹与楼观关系考·····	(46)
三 战国秦汉间楼观的隐逸和方士 ·····	(59)
第二章 道教楼观派的形成(魏晋南北朝时期) ·····	(68)
一 道教楼观派产生的社会背景 ·····	(68)
二 北方高道云集楼观 ·····	(73)
三 通道观考 ·····	(85)
第三章 道教楼观派的鼎盛(隋唐宋时期) ·····	(91)
一 隋代楼观派的承传 ·····	(92)
二 唐代大宗圣观的鼎盛 ·····	(95)
三 宋代的顺天兴国观 ·····	(110)
第四章 仙源流到全真海(元明清时期) ·····	(127)
一 全真道对早期道教的改革 ·····	(128)
二 楼观派衍化为全真道 ·····	(153)
三 明代楼观概略 ·····	(170)
四 清代楼观的复兴 ·····	(179)
五 晚清民国间楼观概况 ·····	(188)
第五章 当代楼观道述略·····	(192)
一 新中国成立后的楼观沿革 ·····	(192)
二 任法融和当代楼观 ·····	(194)
三 当代楼观的宗教生活和教制道规 ·····	(225)
四 陕西省境内道教概况 ·····	(231)
 特征篇——楼观道的宗派特征 ·····	 (235)
 第一章 以老子为唯一教祖,以五千言为根本经典 ·····	 (237)
一 老子及其学说在道教文化中的地位 ·····	(238)

二	楼观道对老子及五千言的绝对尊奉态度	(246)
三	尊奉老子对道教及中国传统文化的影响	(257)
第二章	道本术末 先性后命	(264)
一	长生之道是道教文化的中心内容	(264)
二	道本术末、先性后命——楼观道长生修炼的基本原则	(280)
三	对道本术末、先性后命原则的评价.....	(287)
第三章	躬耕自养 济世利人	(300)
一	道教对现实社会的态度	(301)
二	楼观道的躬耕自养作风和济世利人态度	(313)
三	楼观道的宗教生活方式和教内管理制度	(318)
附录：		
一	魏晋迄今历代楼观住持和高道名录	(330)
二	楼观现存主要碑石一览表	(333)
三	老子和楼观	(336)
四	楼观台和道教文化	(348)
五	老庄的生命观、养生论及其现代意义.....	(356)
六	试论老子的否定思维方式	(374)
本书主要参考书目		(390)
后记		(392)
修订版附记		(394)

序

张 岂 之

多年来，王士伟同志钻研楼观道，积累了许多资料，在道教的研究上酝酿出一些值得重视的学术观点。所有这些，都凝结于他的著作《楼观道源流考》一书中。

十多年来学术界在中国传统文化的研究方面，产生了许多高水平的成果，特别是对于中国儒学的研究更加突出。关于中国传统文化，或者更加确切地说，在中国观念文化中占有重要地位的道家思想和道教思想（这二者有一定联系，但它们含有不同的内容和研究对象），近几年来不但发表了一些有创见的论文，而且很有份量的专著也正在陆续出版。这是十分令人高兴的事。今年5月在西安召开的老子思想研讨会上，有的学者介绍说，国外汉学界对《老子》一书特别重视，关于它的各种外文译本已达140多种，研究专著和论文也有可观的数量。这种情况的出现并非偶然，因为中国古代道家思想中的自然哲学和人生哲学中确实孕育着科学发展的幼苗，含有人类高级理论思维的种子。同时现代工业社会所带来的若干弊端，如自然生态之被破坏，如争权夺利、勾心斗角对于人的心灵之破坏等等，在迫使有识之士去加以思考和提出综合治理方案的时候，人们往往从中国古老的道家学说中受到智慧的启示。当人们在工业

社会被紧张的劳动压迫得精疲力竭之时，往往想从宗教意识中寻找安慰，使灵魂暂时得到安定。于是人们才发现中国道教中竟有那么多养生之道，那么多的净化灵魂的药方。西方人惊奇地望着东方，他们想了解中国传统的道家思想，也想了解中国土生土长的宗教——道教。

在这个时候，学术工作者们有责任有义务对道教的表层和内核，对它的宗派，对它的教义等等进行科学的研究。简单的摇头和首肯都不会令人满意。人们需要的是科学的分析。人们不喜欢简单地从某些定义出发，去做演绎式的文章；人们也不喜欢江湖式的卖艺方式：来买吧，这里有使你长生不老的灵丹妙药！所有这些都令人厌烦。人们需要的是科学说理。

谈到道教，人们不能不想起楼观，特别是西安市和陕西省内的读者都知道楼观在西安之侧。每年春秋两季这里有许多游客，他们欣赏着石刻的《道德经》五千言，他们从楼观回到自己的住处以后有什么印象呢？

看来对楼观需要作仔细的研究。王士伟同志在上述的文化背景下，从1983年开始对楼观作研究，到明年（1993年）恰好是整整10年。“十年寒窗”可不简单，付出了艰辛的劳动。他给我的信中说，他重点对楼观及祖庵重阳宫、八仙宫、华山等宫观进行实地调查，将未收入道书的几十通楼观碑石全部摘抄，加以研究，并查遍今存楼观经籍资料，还再三地向老年道士请教。

不仅如此，士伟又将道书和碑石中的道史传记加以辨正，与古代史籍、诸子书、方志、杂记等相互比较，以辨真伪，用力甚勤。例如，他在“老子、关尹和楼观”一节中，对道书肯定老子和楼观（及道教）有宗教承传关系表示存疑，他根据《庄子》、《吕氏春秋》、《史记》、《汉书》等，反复研究，认为老子去周、过关、入秦、会见关尹，确是史实，但这只是属于

老子的文化学术活动，并非是宗教的承传关系。又如，《楼观内传》称楼观道始于尹喜，秦汉时期有道士居观中承传老子、关尹道法，而士伟在查阅有关资料以后则认为秦汉时期楼观可能有隐逸之士在这里，但还没有形成教派。《楼观内传》所述为传说，未必就是事实。总之，士伟在他的书中对传说作了不少的辨证工作，这是有益的。

汉魏道书大都追求肉身不死、长生成仙，唐末五代特别是金元以后的全真道则放弃了肉身不死之说，主张以识心见性、先性后命为修炼目标和修炼原则。这一转变，士伟在书中从社会的演进、科技的发展诸方面来加以说明。这很有说服力。科学的原则是不能背离的。现在有少数研究道教的人竟有主张肉体不死为可信的种种提法，那就距离科学的研究十分遥远了。士伟的书批评了这种说法，但他认为在道教的“求长生”中含有使人健康长寿的若干方法。内丹派、全真道重视识心见性，注意心理卫生、精神修炼、道德修养等在养生中的作用，留下了值得借鉴的养生文化遗产。不少全真道书（元明后楼观也是这样）尽斥药物、导引、按摩、吐纳为“左道旁门”，全部加以排斥，这就失之于偏颇。关于这些，士伟在他的书中尽可能地作了分析。

《楼观道源流考》虽以楼观道为论述重点，但其内容并不完全局限于楼观道，而是以楼观道为解剖之重点，透过沙粒看世界，旁及中国整个道教历史文化。

士伟对我说，他希望他的书“将道教作为一个客观的研究对象，而不是崇拜、欣赏的对象，予以科学的论述”。这样的想法符合科学的要求。但是，在这么多篇幅的一部书里，可能有些章节内容丰富、立论公允；也可能有少数则需作进一步研究，这就需要各界朋友们加以公允的评论。

1992年10月25日于西安

修订版序

赵 馥 洁

岁月匆匆，士伟同志的大作《楼观道源流考》出版至今已13年了，最近他重新修订了这部书，要我写一篇序言，我既感到力难胜任，又觉得义不容辞。力难胜任是因为我对楼观道虽略有所知，却并无深究，才疏学浅，难以当此重任；义不容辞是由于作为几十年老同学、老朋友，情深谊重，今有所托，自当勉力而为。于是，只好忆往事，读新书，谈感受，说心得。

20多年前，士伟同志研究道教，涉及楼观，实起因于教学需要，当时他承担中哲史课程，涉及到道家与道教的内容，为了取得真切的理解，就对离西安较近的楼观台、八仙宫、重阳宫等道教胜地十多次进行实地考察，抄录了大量碑文，积累了丰富资料。由于周至是他的桑梓之地，所以去楼观次数最多，用力最勤，劳心最苦。至今还记得他引领我一同参观楼观台，拜访任法融道长和楼观台书法协会会长杨隆山先生的情景。在实地考察的基础上，士伟进入了对楼观道的学术研究领域。经过十多年（1981—1992）的辛勤耕耘，终于培育出了《楼观道源流考》这部重要的学术成果。该书出版后，受到了国内外学术界的好评和广大读者的欢迎，还被翻译为日文。后来，士伟虽重点转向中国行政法史的教学和研究，但对楼观道的关注和

探索并未止步，不断有所增益，有所提升，时有新作见诸报端、学刊、文集。时至今日，出版了这部著作的修订版。所以，我觉得，这部书凝结着他 20 多年的治学心血。

《楼观道源流考》是一部见解独到、特色鲜明、风格别具的书，是一部有重要学术价值的书。新版不但增加了不少新资料、新内容，而且它使初版的著述风格得到了进一步强化。我觉得，这种著述风格可以概括为一个字，就是“实”。这个“实”字包含着十分丰富的内容：

首先，资料翔实。该书由资料篇、源流篇、特征篇和附录构成，而以资料篇开其端，是饶有深意的。作者认为，资料是研究楼观道的史料凭据。对资料既应求其多，又要辨其真。而且，“资料之难主要原因不在于来源缺乏，而在于对资料真伪及其价值的判断”。根据这一观念，作者以审慎的态度对有关楼观道史的传闻、神话、碑石、图书等资料进行了细致的考辨，不轻信、不盲从，从而使书中提出的观点确立于真实可靠的资料基础之上。

其次，方法求实。该书以严谨求实的态度和方法，从经过考辨而确定为可信的资料中，探赜索隐，综合贯通，“有几份资料说几份话”，疏理了道家、道教特别是楼观道教的发展史实，提出了自己的看法。例如，关于老子西游入秦之事，学术界或信其有，或疑其真。士伟同志依据《史记》、《庄子》、《吕览》、《孔子家语》、《水经注》、《广弘明集》、《汉书·艺文志》、《周书》的大量记载，提出：老子去周入秦，在秦地著书“是不容否定的事实”，老子入秦所过之关“最有可能是函谷关”；老子“终老于秦”，其墓地应在“楼观附近”。同时，明确指出，老子入秦著书并不是宗教传教活动，而是中国古代南北方文化的一次交流。这种从实际出发，实事求是的方法论原则，贯彻于

该书的始终。

再次，观点平实。楼观台是道教圣地，楼观道的研究是对宗教的研究，而宗教研究涉及的问题相当复杂而且敏感，因此，其难度是很大的。而且，在士伟同志著书立说的 20 世纪 80 年代，“宗教热”、“道教热”、“气功热”、“养生热”已颇有气势。在这样的背景和环境下，要保持清醒的头脑，坚持独立的精神，采取客观的态度，提出科学的见解，并非易事。而士伟同志在开始撰写这部著作时就明确地为自己确定了“将道教和道教文化作为一个客观的研究对象去予以科学的研究”的致思趋向，并自觉地贯彻了历史唯物主义的方法论原则。因而，该书在宗教史同一般社会文化史的关系、宗教信仰与哲学科学的关系、道教与道家的关系、道家的“贵生”观念与道教的“长生不死”观念的区别等一系列重要问题上，都提出了平实的观点。所谓平实就是坚持学术观点的科学性、合理性，就是“不媚俗”、“不枉理”、“不猎奇”、“不赶时髦”、“不凑热闹”。这种有实事求是之意、无哗众取宠之心的精神，是一部学术著作最可宝贵的品格。

最后，关注现实。平实的科学品格，固然是学术独立精神的体现，但它在此书中并没有自我封闭为远离现实的孤芳自赏、得意自鸣，而是把求真务实的学术追求与关注现实的人文情怀自觉地统一起来。士伟在构思和撰写这本书时，一方面注意对楼观道以及整个中国道教中的神仙信仰、神化观念的理性评析，另方面也重视从道家文化、道教精神中汲取积极的内容。而其辞受取舍的标准则是社会主义精神文明建设。在本书的源流篇、特征篇中，道家思想中的“尊道贵德”观念、“清净和谐”精神，道教教义中“积功累德、利益众生、功德社会，济世利人”的修行原则和关爱自然、尊重生命的道德意识等内涵，都从其

与社会主义精神文明建设协调共存的积极作用方面，予以阐释和发挥。从而，使这部研究道教史的著作，具有着可资社会借鉴也可资道教借鉴的现实意义。

“实”不仅是一种著述风格，而且还是一种治学作风、学术精神。《楼观道源流考》所体现的这种求真务实的学风和精神，是一个学者学术良知的突出表现，其本身就具有崇高的人格价值，而在浮而不入、华而不实、伪而不诚的浮躁之风不断侵蚀学苑、亵渎学术的今天，更具有特别重要的道德意义。因此，《楼观道源流考》不仅可以使人获得关于道家、道教、楼观道的历史知识和思想启迪，而且还可以使人受到良好学风的感染。在我看来，这后一方面更有普遍性的意义。

《老子》云：“大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。”可见，尚厚鄙薄、崇实非华乃是道家基本的价值观念。士伟昔以“求实”精神写研究道教之书，我今以“崇实”品格评赞士伟之书，不都正是对道家优秀精神的弘扬吗？是为序。

2006年清明节于西北政法大学静致斋

绪 论

据《史记》和《庄子》记载，距今约 2500 年前，老子西游入秦，应关尹之请，著书五千言。700 多年后，北方高道云集楼观，形成了中国北方道教大宗楼观派。楼观道士认为终南山北麓楼观台就是当年关尹修道、老子著书之地，故为中国道教的“仙都”、“祖庭”。此说迅速为道教各派所共同确认，因此，自魏晋以来，楼观道在 1700 多年中传法不绝，俨然为北方道法重镇。每当作者登上楼观说经台，俯视经台上下殿阁楼亭，远眺附近十里内外山谷中之庵观洞府，闻钟鼓丝簧之鸣奏，观游人信士之熙攘，总不免搔首自问：什么是宗教？它与现实的社会人生、社会文化的关系是什么？它在今天为什么仍然会继续存在，并引起一些人的研究兴趣？正是这些问题将作者引上了楼观道的研究领域。

我们认为，宗教本身也是一种历史文化现象，宗教学说也是一种意识形态，因此，研究社会文化不能忽视对宗教的研究。中国古代曾经历过长期的多神崇拜时期，远古时的每个氏族都有自己特定的自然物崇拜，“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”，（《论语·八佾》）直至春秋战国以后还存在着“有天下者祭百神”（《礼记·祭法》）的传统。至于中国的普通民众，就一直以感恩报功的心理遍祭诸神。大至日月山川江河，小至百虫鸟兽六稼草木，近及父母祖宗，远及首领英雄贤哲，都在祭

祀之列。但在汉代以前，虽有各种原始宗教活动及神职人员，却未形成严密的宗教团体。道教是中华民族的文化心理和社会土壤中土生土长出来的最早宗教团体。在中国古代，道教以外虽先后有佛教、天主教、基督教、回教、摩尼教、藏区苯教、萨满教、东巴教等各种宗教，但相比之下，只有道教在中华民族的心理及古代社会文化土壤中扎根最深、历史最久、流传最广、影响最大，与中国古代社会的政治经济制度、文化心理结构、民风民俗等有广泛而密切的关系。正是基于这种关系，鲁迅先生才深有感触地说：“中国根柢全在道教。……以此读史，有多种问题可迎刃而解。”（《致许寿裳》，《鲁迅全集》第9卷第285页）因此，我们认为，道教的教理教义、修炼方式、宗教生活及道教文学艺术等，是中国传统文化的一个特殊的重要组成部分，研究道教和道教文化，是中国传统文化研究中的应有之义。

与一切学术研究一样，研究道教也可以有不同的方法和途径。既可以一开始就对道教的一般问题作整体的研究和把握，也可以从道教的一个宗派、一个时期或一个专门问题的具体研究着手。但对于多数人，特别是对初涉宗教问题的人来说，从部分到整体、从个别到一般大概是比较切实可行的途径。因此，我们选择楼观道作为自己的第一个研究对象，既欲期求从个别中见一般的效果，又希望从这第一步中积累自己的宗教文化知识，训练和提高自己观察和研究宗教问题的能力。

中国道教在其漫长的历史演变过程中，曾经形成了众多的宗派。据北京白云观1927年抄本《诸真宗派总簿》记载，道教宗派计有86种之多。对于以什么标准和方法区分道教宗派，南朝刘勰在《灭惑论》中首标“道家三品”之说：“道家立法，厥有三品：上标老子，次述神仙，下袭张陵。”这是将道教的立

教宗旨、教理教义和修炼目标作为区分各派的根本标准。宋元之际马端临在《文献通考·道藏书目》中又提出“道教五宗”之论：“清静一说也，炼养一说也，服食又一说也，符箓又一说也，经典科教又一说也。”主要着眼于各派修炼方法的差异。上述两种宗派分类方法，都是学人从一般的文化学术角度着眼的。在道教团体内部，元代陈采在《清微仙谱序》中有道教四大派之说：“曰真元，曰太华，曰关令，曰正一。”近世以来，“五宗五派”之说比较流行。五大宗为正一宗、南宗（或称纯阳宗）、北宗（全真道）、真大宗和太一宗。五大派为积善派、经典派、丹鼎派、符箓派和占验派。道教内部的宗派划分方法，基本上反映了宗派划分的既成事实，比较重视修炼方法、主奉经典、传承谱系在宗派形成中的作用。事实上，道教不同宗派的形成，绝非单纯出于某一方面的原因，社会历史背景、地域文化条件的差异，主要奉修经典、承传谱系的不同，都是不同宗派之所以形成的重要原因，而立教宗旨、教理教义、修炼目标和方法的区别，则是上述诸原因综合作用的结果，是不同宗派之所以互相区别的实际表现。

无论是根据道教分宗别派的历史事实，还是根据道教内外学人和道上的宗派划分方法，楼观道都是中国道教的北方大宗。本书所谓“楼观道”是一个泛义的道教宗派概念，既包括魏晋唐宋时期的道教楼观派，又包括金元以后衍化为全真的楼观道，是指以终南山为中心发源地，以秦陇为主要活动基地，进而在金元之后遍及北方的地域性的宗教文化现象。道教楼观派和全真道都发源于终南山下，王重阳早期修道立庵之地“祖庵”与楼观近在咫尺，相距不过20里。全真道的立教宗旨和修炼方法与早期楼观派一脉相通，全真道形成之后，楼观派在很短时间内迅速而又顺利地衍化为全真道。凡此种种，都使我们有根据

和可能将楼观作为一个地域性的宗教文化现象予以研究。

基于上述意义上的楼观道，起源甚古，历史悠久，谱系清晰，特征鲜明。魏晋隋唐时期，楼观高道梁谡、韦节、尹文操撰《楼观内传》三卷，十分明确地使楼观道的宗派史“别为一传”。元代楼观“说经台住持朱象先”集历代楼观道史为《紫云衍庆集》，使元以前的楼观史历历可考，言之有据。元以后的楼观事迹多见之于楼观碑石，民国末年的《楼观志稿》存其梗概。根据上述史籍，楼观道具有区别于其他道教宗派的鲜明宗派特征，它以老子为惟一教祖，以“五千言”为根本经典，与祖述三张、二葛，大肆造作诸神谱系和繁琐经成的天师道迥然有别，表现了“上标老子”的立教宗旨，是道教各派中最接近“老庄本旨”的一派；它道术兼通，性命双修，但又有所侧重，重道轻术，先性后命，轻视黄白烧炼，不重符箓科仪，坚持以自我身心修炼为本，以道德性命修养为先，是道教诸派中最重清静自修的一派，上承老庄清静自然之旨，又吸收了儒学身心性命之学的精神；在对待现实社会人生的态度上，楼观道的基本态度是避世和隐世，继承了老庄“隐君子”的遗风，至全真道而创立道教内的“丛林制度”，实质上仍是一避世修道的宗教团体。与此同时，楼观道和全真道又一贯标榜躬耕自养、济世利人，主张以“即世法”调和、缓解出世与入世的矛盾，出现了不少弘扬道法、济世匡时、救人于危难的高道，表现了儒家“人能弘道”和北人敢于任事、勇于有为的风格。因此，研究楼观道不仅可以使我们对道教文化有更为全面、具体和深入的理解，而且可以从道教这个侧面对中国传统文化在不同历史阶段、不同地域条件下的多样性表现，对儒家和道家的复杂关系，有更深入地认识。

道教及楼观道既然也是一种历史文化现象，是一种社会意

意识形态，它的形成和演变更也就同其他历史文化现象和意识形态一样，遵循着人类社会的普遍规律，这就使道教研究应该而且可能走上科学化的轨道。但是，与其他历史文化现象及社会意识形态不同的是，道教是一种特殊的历史文化现象和社会意识形态，人类社会的普遍规律体现于道教史中时，又具有自己的特殊性，这又必然会使对道教的科学研究变得比较艰难。我们只能知难而进，使宗教研究走上科学化的坦途，走出神秘化的迷雾。为此，本书力求遵循以下原则和方法：

第一，不轻信，不盲从，严格考辨、正确认定和运用道书资料。

在研究道教时，道书无疑是最重要的资料来源。但如何认定和运用道书资料，则是一大难事。困难的关键在辨其真伪，明其价值。中国古代的道书中，有不少标榜为神授之书，或托名古人之作，真实的作者往往隐匿其名。这样一来，书的制作年代就难以确定，若要从研究道教史角度运用这种道书，其史料价值的认定也就十分困难。从内容看，许多道书常常将真实的历史事实和传闻之辞、神话故事互相混杂，要辨析内容的真伪、价值的大小也十分不易。因此，为了在研究中正确地运用道书资料，必须首先下一番考辨工夫。本书考辨道书的主要方法是外证、内证和对勘。所谓外证，即是将道书同真实程度较高的史书、方志、诸子之书、碑石资料等加以比较，见其异同。所谓内证，即是将不同的道书，或同一道书关于同一问题的文字内容互相比对，见其异同。所谓对勘，即是将道书的文字资料同至今仍然保存下来的实物资料及历史事实加以比较，用实物资料和历史事实来验证文字资料的真伪和可信程度。经过上述的严格考辨和综合分析，一个道书的真实作者、制作年代及其内容的可靠程度就比较容易确定，运用时就会避免或减少失

误。我们认为，研究道史不可能不使用道书，但又不能轻信和盲从道书的成说，只有经过考辨和分析的道书才是可以运用的。本书之所以将“资料篇”置于首篇，用意即在于此。

第二，科学地把握宗教史同一般社会文化史的关系。

宗教史同一般社会文化史的关系是一个十分复杂的问题，本书在处理它们的关系时，主要注意了三个方面。首先，人类社会的真实历史特别是经济制度史和政治制度史，是构成一切社会意识形态的基础，当然也是宗教史的基础。宗教的形成和演变过程，从根本上讲是由一定的经济、政治制度决定和制约的。我们不能用神的意志或宗教现象来解释社会，相反地，我们必须用社会历史的发展规律来解释神仙观念和宗教现象。其次，宗教史是人类社会史及一般文化史的一个组成部分。我们不能将人类的政治、经济、科学、哲学、道德、文艺等等实际活动及其理论，都纳入神的意志及宗教的教理教义之中，用科学、哲学和道德等去论证宗教的“合理性”。相反地，我们应该用科学、哲学和道德去观照和剖析宗教现象，对各种宗教现象予以科学地说明。再次，关于宗教与社会、宗教与一般文化形态的交互作用和影响问题。一般地说，一定的社会形态和社会文化决定了宗教，宗教的教理教义、宗教生活方式，是由当时的社会形态及其文化决定的。但是，当一定的宗教形态由此产生形成之后，它对当时的社会和文化也会产生程度不同的影响。例如，汉代的君主专制制度和君权神授的政治学说，决定了两汉神学及神仙方术活动的盛行，但反过来，两汉神学及神仙方术又对两汉的频繁封禅、广建宫观、广求神仙方药以及谶纬思潮的泛滥发生了重大影响。

第三，具体分析宗教信仰和科学、哲学的关系。

从总体上说，宗教意识的根本特征是信仰，它同以理性认

识为特征的科学和哲学是有所不同的。道教信仰神仙、经典和道术，这种信仰即使与唯心主义哲学对理（道）、心的地位、作用的夸张相比，也是有区别的。唯心主义哲学是人类在理性思维中对客观世界复杂关系中的某一种属性和关系的夸张，是理性思维过程中某一个阶段走向直线化、绝对化的结果，但失误的理性思维仍属于理性思维，而不是信仰。道教对神仙、经典和道术的信仰与科学更不同，科学来源于社会实践、经验和实验，科学活动上升为理论的体系之后，要求应用于社会实践并由实践来检验其真伪。而对神仙、经典、道术的信仰却无须如此，也难以如此。但是，当宗教建立自己的教理教义体系时，当它不得不对客观世界的复杂现象作出说明时，特别是当道教构筑自己的长生之术时，它又不得不借助于哲学和科学，借助于理性。社会文明愈进步，历史发展愈往后，这种趋势愈加明显。道教“以道为教”的宗旨，道教长生理论中对形神关系，精气神关系的探讨，都以宗教的形式保存了哲学和科学的具体内容，包含了理性的成份。然而，宗教意识在其往后的演变中借助于哲学、科学和理性，并不是宗教完全彻底地走上了理性的道路，与哲学和科学合流。它仍然只是将哲学和科学作为论证其信仰的工具而已。如果有一天宗教抛弃了非理性的信仰，那也就意味着宗教的自行消亡。这是一个更为复杂的问题，这里难以展开论述。

第四，具体分析道教和道家的关系。

任何一个民族宗教都要在本民族的古老文化传统中为自己寻找理论渊源和思想权威。由于各种原因，道教一产生就祖述老庄，自称道士和道家，先秦以后治老庄的学者也常将道士视为同道，使道教和道家的关系错综交杂。但是，从基本的方面看，宗教和哲学有别，二者不应完全混同。老庄及后世道家之

道是自然界和社会人生的本原和法则，道教却将道和老庄一齐变为人格神；《老》、《庄》在道家学者的心目中是论道之书，是学术著作和研究对象，但在道士心目中却是必须崇奉的经典，甚至可以用道书来祈福祛邪，成了信仰的对象；老子的“长生久视之道”是讲宇宙人生的哲理，道教的长生久视之道却是神仙不死的仙道。老庄和道教虽有不少文字形式的相似，但精神往往不同。总之，宗教与学术有别，道教与道家不同。但在另一方面，我们也应注意到，老庄学说又的确是道教教理的主要渊源，道家思想也的确曾借助道教而长期延续，广泛流传；道教的修炼方法中确实保存了老庄自然无为、虚静寡欲、贵柔守雌、和光同尘的精神；道教神化了老子，但老子和道家在中国传统文化中崇高地位的形成又确实与道教有关，就这一方面而言，道教祖述老庄事出有因，道家学者视道士为同道并非胡涂。

总之，我们的研究对象是宗教，但我们却不能以宗教意识为尺度去研究道教。坚持唯物史观对宗教研究不仅是必要的，而且是可能的。只有如此，宗教研究才会走上科学的轨道。

但是，上述原则和目标可能仅仅是我们撰写此书时所力求实现的愿望而已，因为在实现这一目标的路途上困难的确很多。首先，研究中国道教，即使是某一宗派的历史，所涉及的文化知识内容都相当广泛，要求有深厚的学养和敏锐的才识，始能高屋建瓴，左右逢源，吹沙见金。以恒订之学而言道史，必然处处捉襟见肘，力不从心。空言无物、泛泛而论的道史只能浪费读者的时间，资料堆砌、缺乏识见的文字也会使人读而生厌。正因为如此，我们在动笔时总有惴惴不安之感。其次，道教有自己特殊的思维方式和生活方式，我们却缺乏对宗教生活的长期观察和亲身体验，此种人轻言道教，就难免隔膜，犹如雾中观花。正如元人徐琰所说：“予自惟儒生昧于玄学（道教），叙

事遣辞或致抵牾，徒取消于识者。”（《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑序》）所幸史学前辈陈垣、陈国符、任继愈先生等及许多专家时贤在其道史著作中，对楼观道早已作了一些中肯分析和论断，执斧伐柯，取则不远。我们的私衷仅仅是在前人的基础上，对有关楼观道的大量资料予以爬梳整理，考辨分析，勾划出一个略具系统的楼观道史，叙其源流，辨其特征，间以一得之见，管窥之识杂陈其中。登高自卑，行远自迩，惟愿瓦釜之鸣，引来金玉之声。谬误之处，恳盼批评指正。

资 料 篇

——研究楼观道的史料依凭

大凡研究道教史的古代学人与时贤，都深感研究道史以资料为难。资料之难主要原因不在于来源缺乏，而在于对资料真伪及其价值的判断。从道教创立之初，就有不少高道名士不断进行道教经戒科仪的造作和道史传记的编纂，历代相沿，层累山积。至明代所辑《道藏》，已达 5486 卷，可谓汗牛充栋。所以，一般地说，研究道史并不存在资料来源方面的困难。真正的困难在于，这些道史传记的作者、时代、内容是否真实，其史料价值如何？这个问题在其他史学研究中也是存在的。但以道史研究最为突出，其原因主要有三点。首先，不少道史传记往往托为天降神授之书，人为地杜撰出一个古老悠久、扑朔迷离、神秘莫测的发现和传授系统。或本为后人晚出之书，却故意说成是受于神仙，得之洞府，为了神异其书，自重其言，却署以古人乃至神仙之名。这样一来，真正的作者姓名被隐匿，给后人考察此书的作者和成书年代设下了一个难解之谜。其次，许多道史传记往往将真实的宗教史事迹同神话传说、神迹灵异故事互相混杂，融为一体，影响了它的真实性和可信程度。研究道史若完全抛弃它则失去了最基本的资料来源，若完全相信它又会有失真实。对于道史传记的这种弊病，即使是道教内的有识之士也早有觉察。元代道士王道明说：“学道之人，隐遁岩

谷……不幸不为世所知，卒于湮没无闻，与草木俱腐，惜哉！幸而有好事者记录为传，则又过神其事，反使后世不能尽信。……尝观旧所谓列仙、总仙、高道等传，未有不涉此议者，今已不存。”（《终南山祖庭仙真内传》序）他认为若无人为学道之人立传而使之湮没无闻固然不幸，但即使有人为他们立传而又过神其事使后人生疑不信，则同样不幸。在他看来，汉以来的神仙传记都未能免过神其事、使人不信的通病。再次，历史上的不少道书常常出现先存后亡的现象，或因年久而坏，或因战乱而亡，或因禁毁道书而焚。原书既佚，其具体内容就难于详考，虽经后人旁搜远求，辑佚成篇，总难免令他人疑信参半，若搜集不周，辨别取舍不当，也确实会发生真伪混淆的问题。因为上述种种原因，所以社会上不少人对于道史著作常常取怀疑态度。为了使道史研究建立在科学可靠的基础之上，研究道史必须对自己所运用的资料先作一番认真地考辨，以确定其真伪和史料价值。

研究楼观道史所涉及的资料，关系比较直接内容比较集中的主要有三种。一是成书于魏晋隋唐间的《楼观先生本行内传》三卷，记述了先秦两汉间的楼观传说和魏晋隋唐间道教“楼观派”的形成兴盛过程，价值评判甚为复杂，真伪颇费商量，必须予以仔细考辨。二是元代朱象先汇辑的《古楼观紫云衍庆集》三卷，收集了唐宋以至元初的楼观碑石铭文 14 篇、楼观题咏诗词 95 首，内容丰富，取舍较严，但过神其事的文字也未能尽免，是研究元初以前楼观道史的重要资料。三是现存于楼观的元初以后的楼观碑石，重要的约有四五十种。这些碑石所述事迹，大部分比较真实可信，是研究元代至明清间楼观道史的主要依凭。除上述三种外，《道藏》、《大藏经》、史书、方志及其他丛书类书、近人论著等，也是研究楼观道史必不可少的资料。下面我们拟对以上四种资料予以分析和考辨。

第一章 《楼观内传》 考略

《楼观内传》是魏晋隋唐间楼观高道先后相续编撰的三卷本道教楼观派宗派史传记，其中既收录了先秦两汉间有关楼观的传说，又记载了魏晋隋唐间道教楼观派形成时期的有关资料，因而是研究楼观道前史和楼观派形成兴盛时期的主要资料，应该首先予以考辨。

一 撰人、成书年代及史籍对它的著录

《楼观内传》，全称为《楼观先师传》、《楼观先生本行内传》，或《楼观内传》、《楼观传》。各种道书所用名称虽异，内容则大体相同。全书共三卷，卷一述魏晋以前之楼观原始，故又名《楼观本起传》。

（一）古人对《楼观内传》三卷撰人的旧说

《楼观内传》三卷先后问世之后，曾为当时及后世各种史籍和道书予以著录和引用，在著录和引用中表达了它们对《楼观内传》三卷作者的看法。唐徐坚等所撰《初学记》卷二十三引《太和真人尹轨楼观先师传》，显然以尹轨为《楼观先师传》的撰人。南宋郑樵《通志略》道家类著录《楼观内传》三卷，撰人为尹轨、韦节；又有《楼观本行传》一卷，未著撰人。《宋史·艺文志》七神仙类著录《楼观先师本行内传》一卷，撰人尹

文操。此外，《崇文总目》道书类著录《楼观内传》二卷，《秘目》子类道书著录《楼观先生本行内传》三卷，《道藏阙经目录》卷下著录《太和楼观内纪本章记》一卷。

除了上述史书和类书外，现存于楼观的碑石铭文对《楼观内传》三卷的撰人也有明白的记载。据唐睿宗朝崇文馆学士负半千所撰《大唐宗圣观主银青光禄大夫天水尹尊师碑》，尹文操任宗圣观主时曾撰《先师传》一卷。据元代朱象先所撰《终南山说经台历代仙真碑记》后记称《楼观内传》三卷的成书过程，“始以太和尹君（按指尹轨，号太和真人）别作《楼观先师传》于晋，次则精思（按指韦节）述之于后周，末则尹尊师文操续之于唐，合三十人，各一列传，为书三卷，垂世久矣。”朱象先的《碑记》及其《紫云衍庆集》后来被明代《道藏》全文收录，因此，《楼观内传》三卷的作者为尹轨、韦节、尹文操的观点乃广为流传，几乎成为古人成说，道教的教内人士更是坚信不疑。

（二）今人对《楼观内传》卷一撰人的怀疑

关于《楼观内传》第二、三卷的作者为韦节、尹文操，证诸《楼观内传》的内容、各种道书传记及现存于楼观的碑石铭文，当无疑问，历来也从无争论。问题较大、令人生疑的是卷一的作者是否为太和真人尹轨。

首先对尹轨为《楼观内传》卷一作者持存疑态度的是《道藏源流考》的作者陈国符先生。在该书“附录一引用传记提要”的“楼观先生本行内传”一节中，作者以曲折的笔法隐晦地表达了对他的怀疑态度。在本节标题中，作者在“《楼观先生本行内传》三卷”文字之后，加小字注明“尹轨、韦节、尹文操撰”，显然是转述古代道书对此的成说，并非作者本人的观点。在本节往后分析《楼观内传》三卷的内容时，作者却两次使用

了“梁谌所出《楼观先生本起内传》”和“梁谌之一卷本”的说法，曲折地表达了自己认为《楼观内传》第一卷的真正作者似乎应该是梁谌的观点。

但是，由于陈国符先生有一更为重要的观点，他认为《楼观本起传》（即《楼观内传》卷一）“系降笔或依托”，据此所述之“楼观原始，并不可据”，所以认为对《楼观本起传》的真正作者既无深究之必要，对“降笔或依托”之书的作者也难以确切论定。正因为如此，所以陈国符先生并没有将《楼观本起传》的作者作为一个重要问题明确提出和详加考辨。然而，智者千虑，或有一失。《楼观本起传》既是《楼观内传》的第一卷，又是记述有关楼观本源、起始之传说的一部传记，无论其内容是真是伪，或真伪参半，都是研究楼观道史极重要的一种资料，其真正撰人岂能轻易含糊放过。

（三）《楼观本起内传》作者为梁谌非尹轨考

《楼观本起内传》为尹轨所作的说法最初见于《楼观本起传》本身。朱象先《终南山说经台历代仙真碑记》节录《楼观本起传》梁谌传称：“（梁）真人名谌，扶风人。魏咸熙初（魏元帝曹奂咸熙元年，即264年）来事郑法师履道有年……以晋惠帝永兴二年遇太和真人（尹轨）降其庭，授《日月黄华上经》、《水石丹法》，并授《本起内传》。”朱象先即据此判定《本起内传》为尹轨所作。但是，若从学术研究的角度看，《本起内传》为尹轨所作的说法的确破绽百出，而梁谌为它的真正作者的观点却显得比较合理。首先，关于作者本身是否实有其人的问题。在《楼观本起内传》以前，尹轨其人一直未见于任何载籍。据《本起内传》尹轨传，尹轨为尹喜从弟，最迟应为周昭王前后人，但从周昭王到《本起内传》成书的1300百年间，从无任何文字资料提及尹轨一字，其人的真实性是颇令人

怀疑的。而梁谡其人不仅初见于《本起内传》之尹轨传，而且在后周韦节续作《楼观内传》卷二时，也为之专立一传。据梁谡传，他于魏咸熙初师事郑法师于楼观，于东晋太兴二年（319）升举，下距韦节（497—569?）为他立传不过 200 年左右。因此，梁谡其人的真实性应该是可靠的。其次，《本起内传》以尹轨传冠于列传之首的体例证明，其书作者绝非尹轨而应为梁谡。中国古代史书之列传惯例，后人为前人立传，列传作者本人的传记绝不入于列传篇目，更不可能冠于列传之首，即使道书传记也都严守这一史书成例。但《本起内传》的体例却很奇怪，它将尹轨传置于十二列传之首，唯独没有梁谡传。这种体例正好证明，《本起内传》的真正作者是梁谡而绝不可能是尹轨。这个判断还可从《楼观内传》的后两卷体例进一步得到证明。《楼观内传》卷二的作者是韦节，所以卷二的十个列传始于梁谡传，终于稍早于韦节的张法乐传，唯独没有韦节传。卷三的作者是尹文操，所以卷三的八个列传始于韦节传，终于尹文操之师田仕文，亦无尹文操传，至朱象先作《碑记》时才续为尹文操立传。由此可见，传记作者不为自己立传同样为《楼观内传》后二卷的作者所遵守，由此可进一步证明《本起内传》也是遵循这一原则的，它的作者应为梁谡而绝非尹轨。再次，《本起内传》十二列传中无尹喜传证明此书作者非尹轨。《本起内传》的十二列传始于尹轨，据尹轨传，“真人名轨，字公度，文始先生之从弟也”。尹轨若系尹喜从弟，早年又来楼观师事文始先生，则其作《本起内传》理应以文始传冠于传首，而不能将自己作为十二列传的开端。至魏晋之世，《文始传》已经出现，所以当后周武帝年间发生佛道主客之辩时，甄鸾在其《笑道论》一书中已经十五次引用《文始传》原文予以驳难，既然《文始传》已经以专门的传记书出现，所以梁谡在魏晋间

撰写《本起内传》时就无须另作《文始传》，他完全可能将已经成书的《文始传》与自己新作的《本起内传》视为前后相继之作。由此也可证明，《本起内传》的作者为梁湛而非尹轨。

通过对《楼观本起内传》作者的考证，可以初步得出以下两点：第一，梁湛既是《本起内传》的真正作者，也是道教楼观派道法承传的真正开端。第二，梁湛以前的所谓楼观本起，可能是梁湛根据当时楼观道士的传闻而作，中间多有附会之文，并非信史。楼观道比较可信的历史，应始于魏晋间梁湛之后。这个观点，从《楼观内传》三卷的内容可以进一步予以证明。

二 主要内容及其史料价值

《楼观内传》三卷，今已亡佚，要确切议论其具体内容及其史料价值，自然有不少困难。但是，《楼观内传》问世之后，曾经广为流传，并被各种道书反复引用，因此，它的主要内容仍然通过这些现存道书的引文流传和保存了下来，为我们求其内容、辨其价值提供了根据。

（一）研究《楼观内传》三卷内容的资料依凭

在现存道书和道教宫观碑石中，保存《楼观内传》三卷内容最为完整而又翔实者，首推元代道士朱象先撰写的《终南山说经台历代仙真碑记》（以下简称《碑记》），和宋元间道士赵道一编纂的《历世真仙体道通鉴》（以下简称《仙鉴》）。

《碑记》全书一卷，《道藏》第605册全文收录，该碑现在仍完好无缺地树立于楼观宗圣宫遗址内原处，碑文虽经七百年风雨侵蚀，至今仍然清晰可读。朱象先在《碑记》后记中，详细记述了他撰写《碑记》的过程和方法：

“楼观为天下道林张本之地。自文始上仙之后，登真之士，无世无之。阅诸仙史，不一而足。始以太和尹君别作《楼观先师传》于晋，次则精思述之于后周，末则尹尊师文操续之于唐，合三十人，各一列传，为书三卷，垂世久矣。至元乙卯（公元1279年，元世祖至元16年），象先自浙右往礼祖庭，因坐于经台，得熟其书。乃知地灵人胜，源深流长，诚非偶然。第以楮之编牋，未治见闻。遂节其缓九，录其要一，各系以赞，总为是碑；复撰《文始本传》弁之首。以呈宗主聂公，提点赵公，刻之贞石，照示无穷。俾来裔得以究明祖道而勸之耳。茅山朱象先拜识并书。”

由后记可知，《楼观内传》三卷在元初仍然完整保存于楼观，所以当朱象先从茅山来到楼观时，仍然能够“坐于经台，得熟其书”。朱象先撰写《碑记》的方法是将《内传》三卷的内容提要节录，“节其缓九，录其要一”，可见《碑记》是《内传》三卷的节录本，其内容是忠实于《内传》原文的。只不过是在传记之后，系以赞辞，并在《内传》原有的30人之外，新增了《文始传》和尹文操等五人的传记，总为35人。由此可见，《碑记》是研究《楼观内传》主要内容的可靠根据。

《仙鉴》一书共53卷，收录从黄帝到两宋间神仙人物745人，收入《道藏》第139至148册。在《碑记》节录的《内传》30人中，周秦两汉部分上起尹轨下迄张皓等12人及尹喜传，均见于《仙鉴》的卷八和卷九；魏晋隋唐间的楼观道士上起梁谌下迄田仕文绝大部分见于《仙鉴》之卷二十九和卷三十。陈国符先生云：“考《仙鉴》传文，本《高道传》，而《高道传》或亦取材于《楼观内传》也。”和《碑记》相比，《仙鉴》

记述楼观仙真人物事迹，比《碑记》更为具体详细，因而也是研究《楼观内传》主要内容的可靠依据。

除《碑记》和《仙鉴》外，《云笈七签》之卷八十五和卷一百零四，《三洞珠囊》、《仙苑编珠》、《一切道经音义妙门由起》及《太平御览》卷六百六十六所引《太霄经》等，都零散保存了《楼观内传》的部分佚文，在研究《楼观内传》内容时，亦可作为参照。总之，《楼观内传》三卷虽已亡佚，但其主要内容在上述各种资料中仍然被保存了下来，可以作为我们研究此书内容及其史料价值的依据。

（二）《楼观内传》卷一的内容及史料价值

《楼观内传》三卷的内容和史料价值是各不相同的。大体上说，《内传》卷一属于楼观传说，并非信史；卷二和卷三虽间亦杂以神异之文，但其所有人物及其主要事迹是真实的。在《内传》三卷中，卷一对楼观道之开派立宗影响最大，对它的真实性争议也最大，故应首予辨析。

《内传》卷一又名《楼观先生本起内传》，简称《本起内传》。“本起”者，楼观之本始原起也。《本起内传》的内容大体上包括两个部分，现予分别述评。

第一部分是尹喜迎老子至楼观，传道授经。梁谌所作《本起内传》虽然没有为尹喜立传，但因《文始传》在魏晋之际可能已广泛流传，所以梁谌在撰写《内传》时基本上采用了《文始传》的观点和内容。梁谌对《文始传》的这种态度，从他撰写《内传》尹轨传和杜冲传中就可以得到证明。尹轨传云，尹轨“乃文始先生之从弟”，少年时即从太原来到楼观，师事文始，“授诸道经凡百余卷”。尹轨二十八岁时，尹喜升仙，尹轨乃“与隐士杜冲等同于先生宅修学”，此后又有“幽人逸上”七人自远方来楼观修道。由此可见，《本起内传》和《文始传》

同样都将文始先生尹喜作为楼观道的开派立宗者。据《文始传》，尹喜于周康王时就在楼观“结草为楼，精思至道”，周昭王二十一年老子去周过关，乃迎老子至楼观，请老子传经授道，著道德五千文。老子升天后，尹喜在楼观精修三年，自著《关尹子》九篇。后复与老子相会于成都青羊之肆，并随老子西游流沙诸国，化胡为佛，被册封为文始先生、无上真人。

关于《本起内传》及《文始传》上述记载的真实性及史料价值，本书将在《源流篇》第一章《老子·关尹与楼观》中详加考辨，这里仅只指出如下几点。第一，对于老子、关尹的生平事迹、学术思想和《老子》五千言、《关尹子》书九篇，《史记》老子传，《庄子》天下、天运、天道诸篇，《吕氏春秋》审己、不二诸篇，《汉书·艺文志》道家类等屡有记述，其人其书的真实性是无可置疑的。第二，关于老子去周、过关、入秦、应关尹之请著道德五千言的文化学术活动，《庄子》诸篇及《史记》老子传均有直接记载，其真实性也是不应该怀疑的。第三，《文始传》和《本起内传》根据上述史籍，从道教的观点出发，将老子和关尹相会、著书的文化学术活动，铺陈夸张为“圣真契遇、二经授受”的宗教典故，甚至将老子、关尹神化为长生不死、屡降世间、遨游九天四海、西出流沙化胡成佛的神仙，使一场现实的文化学术活动神化为宗教承传活动，这在宗教典籍中虽然是常见的或允许的，但对于文化学术史则是不真实的。第四，经过《文始传》和《本起内传》神化了的宗教故事虽非信史，但所述人物、事迹的核心部分却史有所本。老子、关尹虽不是创立楼观道的教主和宗师，但他们对楼观道的特殊影响则是不容否定的。历代楼观道士都忠实地将老子视为道教教主，把关令尹喜视为楼观道开山宗师，将《老子》和《关尹子》书视为根本经典，这种宗教观念对楼观道的教理教义、宗

教修炼及宗教生活方式，对楼观道的全部历史无疑具有最重要的影响。研究楼观道绝不能忽视这种特殊的文化历史因缘。

《本起内传》的第二部分内容记述尹喜登真以后，在周秦两汉之间，先后有尹轨、杜冲、彭宗、宋伦、冯长、姚坦、周亮、尹澄、王探、李翼、封衡、张皓等 12 人来楼观修真学道。在杜冲、尹澄、李翼、封衡诸传中。又分别记述了周穆王、秦始皇、汉武帝、东汉明帝仰慕真道，在楼观建庙立宫、设置道员、给户洒扫的事迹，从而使楼观“宝为福地，登真得道之士，世不乏人”。这一部分所记载的人，虽然表面上看来似乎姓名真切，籍贯清晰，生卒年月具体，但若据理分析，仍然不可视为信史。首先，在《楼观内传》以前，这 12 人的姓名和事迹，在周秦两汉间的史书和其他经籍杂著乃至各种道书中从未出现，因此，这 12 人是否真有其人，十分可疑。其次，《内传》时而称这 12 人为幽人逸士，时而又称之为道员、道士，并称周穆王已为杜冲、彭宗等七人在楼观“修观建祠，置冲为道士”，秦始皇“并置道士二十七人”，西汉时“常使满二十七人”。但历史的真实是，作为一个宗教团体的道教产生于东汉晚期，在此以前，高尚其志、不事王侯的隐修避世之士多称隐逸之士，祭祀神仙、合炼丹药的人多称方术之士，专修黄老之学即道学的学人在汉代多称黄老之士。因为比较固定的道教教团在周秦西汉尚未形成，所以道士、道员之名在当时极为罕见，即使间或有“道士”之名出现者，也非指道教教团成员，而是指专修黄老道家学术的有道之士。因此，《本起内传》所述设置道士、道员之事，在周秦西汉根本无可能出现。再次，为了杜撰出楼观在尹喜之后修道之士“世不乏人”的承传历史，《内传》将它所述 12 人的在世时间勉强延长，令人难以置信。如尹轨于周昭王二十八年已 28 岁，1300 年后尚能降楼观为梁谋传道授法，显系神话。杜

冲“年一百二十余”岁之后，有“仙官下迎”被授为太极真人，王屋山仙王，并非尸解，而是肉体成仙。杜冲之弟子彭宗年“一百五十余尚如少年”，姚垣年210余始“白日冲举上天”。尹澄于周安王三年已来楼观修道，中经秦汉诸世，直到汉昭帝始元年间340余岁才上游九天。《本起内传》所述最后一人张皓，东汉安帝永初中年已20，至魏明帝太和初始冲举上天，在世亦近150年。总之，我们姑置冲举上天之余事不论，《内传》所述12人在世时间人人都在120年以上，实在令人生疑。

综上所述，《本起内传》述尹喜以后周秦两汉间的楼观事迹似非信史，而属于有关楼观的传说。其所以说它并非信史，是指所述12人未必史有其人，其生平事迹亦难置信；其所以说它是有关楼观的传说，是指梁谿记述12人事迹并非个人凭空杜撰，而可能是将他当时所见闻的楼观传说收集整理、铺陈附会而成。在东汉晚期以前，严格的道教教团和“道士”虽然尚未出现，但所谓隐逸之士、方术之士、黄老之士却所在多有，他们不事王侯，隐遁于山林草野之间，或祭神合药，或研读老庄道家之书，或以方术行世。封建帝王和官僚贵族奢望长生不死，对神仙方术之士常加优宠，对黄老之士也时加优礼，《史记》和《汉书》对此屡有记载。战国时期的燕齐诸国君主及秦始皇、汉武帝都是古代有名的好方术、慕神仙、求长生的君主，他们在京都和郡国名山大川建庙立宫，召致方术之士在观庙中祭神合药，屡封方士以大夫、将军、侯爵，这些都是历史事实。楼观位于终南山下，西距长安仅70公里，因此，周秦两汉的一些君主在此建庙立观，召致方术之士和黄老之士居于其中，是完全可能的。《楼观内传》说周穆王、秦始皇、汉武帝在楼观设置道上虽未必符合历史事实，但它说楼观常有幽人逸士自远方来居却可能是历史事实。中国道教教团由神仙方士、黄老之士、隐

逸之士长期衍变而成，楼观道也必然如此，因此，我们认为，《楼观内传》述周秦两汉间楼观事迹，虽非信史，亦非凭空杜撰，而是道书对历史的曲折反映。

（三）《楼观内传》卷二、卷三的内容和史料价值

《楼观内传》卷二和卷三，都是《楼观本起内传》的续作，后人始合三卷为一书，总称《楼观先师本行内传》。卷二述魏晋间楼观道士 10 人，上起梁谌，下迄张法乐。卷三述南北朝至隋唐间楼观道士 8 人，上起韦节，下至田仕文。魏晋南北朝至隋唐时期，是道教楼观派的形成、发展和鼎盛时期，因此，《内传》卷二、卷三可以视作楼观派的宗派史。

无论是和《本起内传》相比，还是和其他道书传记类相比，《楼观内传》卷二、卷三都是道上所写的真实性程度较高的道史。这主要表现于以下三个方面。首先，以作者而论，它们都是近人述近事。据韦节传，卷二的作者韦节生于北魏孝文帝太和二十一年（497 年），后周武帝天和四年（569 年）羽化，上距卷二所述第一人梁谌的卒年（319 年，东晋元帝太兴二年）不过 200 多年，因此，卷二所述梁谌至张法乐十人，全是韦节生前 200 多年以内之事，张法乐（约 500—553 年）与韦节更是同时人，长韦节不过三岁。据《碑记》及尹文操道行碑，卷三的作者尹文操在唐太宗贞观年间（627—649 年）已入楼观，高宗仪凤二年（677 年）为宗圣观主，武则天垂拱四年（688 年）解化，上距卷三所述第一人韦节卒年不过 110 年，卷三所述韦节至田仕文（569—643 年）8 人，全是尹文操生前百年以内之事。像这种以近人述近事的传记，所记事亦容易真实具体，凭空杜撰莫须有的人物和事件也易于为时人识破和讥评。其次，以内容而论，《内传》卷二、卷三的文字和事迹虽间亦夹杂灵异之事（这是古今道书及所有宗教经籍都难以尽免的），但同《楼

观内传》卷一及其他道书传记相比，其文字及所述事迹大多数比较平实。如卷二、卷三所记 18 人的在世时间，最长的不过百年（尹通，399—499 年），最短的只有 36 岁（李顺兴，505—540 年）。所述事迹则以诵读老庄、博通经史、清修至道、合炼丹药、以药物钱财救人济世为主，与魏晋隋唐间道士一般修炼方法完全一致。至于所谓分形化影、出入水火而不伤及升腾、尸解之文，各种道书难以尽免，不必苛求。再次，《内传》卷二、卷三所述之人物和重大事件，大多可以从其他各种道书、碑石以至于史籍中求得佐证。如卷二所记梁湛之后修道于楼观的王嘉，唐代房玄龄等撰的《晋书》卷九十五有其传，内容与《内传》大体相同，并谓其所著《拾遗录》十卷，“今（唐）行于世”。严达在周武帝建德二年论佛道主客优劣之辨，在《周书·武帝纪》中可以得到旁证。卷三所述岐晖以资粮接应李唐义军及唐高祖亲幸楼观、大修观宇之事，《资治通鉴》卷一九一亦有记述。至于各种道书传记、楼观碑石，其中记述《楼观内传》卷二、卷三所述 18 人的事迹更是所在多有。根据上述三点，可以认为，《内传》卷二、卷三所述的 18 名楼观道士都是真实存在的历史人物，其主要事迹基本上也是可信的。

三 《楼观内传》的佚亡

《楼观内传》三卷先后问世后，南北朝至唐宋间的各种道书曾予以反复引用，证明它在当时曾经广泛流传，具有一定的影响。元世祖至元十六年，朱象先来楼观时尚可熟读其书，说明它元初仍然保存于世。元初以后，直接引用《楼观内传》的道书就极为罕见，证明它的佚亡应在元代。由于《楼观内传》的佚亡与《老子化胡经》的彻底焚毁关系最为直接，所以研究它

的佚亡过程不得不涉及僧道辩论同老子化胡说的关系。

（一）老子化胡说与僧道辩论

由于佛教和道教同为宗教，都有辅助国政、劝世化俗的功能，所以封建时代的绝大多数君主对它们采取了兼容优礼的态度，佛道二教在教理教义、经戒仪式、修炼方法上也经常互相援引吸收、融通共济。但是，由于佛教和道教终究是不同地域、不同文化土壤中所孕育出来的宗教形式，所以其教理教义、经戒仪式、修炼方法又必然有异，再加之它们时时发生“主客”、“先后”、“优劣”之争，一些君主出于一时的政治需要又对它们采取厚此薄彼的政策，由此就引发了历史上的多次僧道大辩论。从魏晋隋唐到元代，老子化胡说曾经是僧道辩论的最大焦点之一，辩论的胜负又常常对双方产生严重的后果。

老子化胡说最初出现和流行于东汉末年。当时，佛教刚由印度经西域传入中国，为了适应中国的传统文化和民族风俗，一些早期的佛教僧人力图从中国文化和宗教形式中寻找有利于自己流传和立足的媒介。在东汉末年，中国的神仙方术之士正在对老庄道家思想、黄老之学及民间宗教形式予以援引吸收和改造，加紧道教教理教义、宗教仪式的酝酿构造过程。在这种背景下，黄老思想、神仙方术活动和早期的民间祭祀仪式就成了联结和融通外来佛教和中国早期道教的媒介。由于双方的互相借用，所以佛道在当时人们心目中的界限并不十分明确。早在东汉前期，就已经出现了佛、老并祀的现象。据《后汉书·光武十王列传》记载：光武之子“楚王英诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”。同书《襄楷传》记载，襄楷于桓帝时上书云：“又闻宫中立黄老浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。”不仅宫中将黄老与浮屠（佛）一并祭祀，而且连襄楷这样的道术之士也认为二者的教义是一致的。老子化胡说就是

在这种背景下产生和流行的。在上引襄楷上书中，已有“或言老子入夷狄为浮屠”，说明在东汉桓帝前社会上已流行有老子入夷狄创立佛教的传说。值得注意的是，即使在当时流行的佛经中，也有类似的观点。据鱼豢《魏略·西戎传》记载：“《浮屠》所载，与中国《老子经》相出入。盖以为老子西出关，过西域，之天竺，教胡。浮屠属弟子别号，合有二十九。”这段记载证明，老子化胡说在当时并非道教一家之言，而是佛道两家的共同看法。它在当时的主要作用和意图并不纯为贬损佛教形象，而是为了说明佛道本为一家，同源异流而已。对僧人来说，接受这种说法可以使佛法借道术而流行，对道士来说，提出这种观点可以使道术借佛法而广。正如汤用彤先生《魏晋南北朝佛教史》所说：“汉世佛法东来，道教亦方萌芽。纷歧则势弱，相得则益彰。故佛道均籍老子化胡之说，会通两方教理。”老子化胡说在当时对双方都是必要的和有利的。

但是，老子化胡说虽有会通佛道之用，又终究有扬道抑佛之嫌，而且因为它违背历史事实，所以由此引发僧道辩论是必然的。魏晋以来，佛教的经典相继经西行僧人的取经活动和不少高僧的译经活动而传入中国，道教的经典也相继造作问世，渐成系统，双方在教理教义、宗教生活方式上的差异日趋明显，加之双方各自争取较为优越的社会地位，于是引发了佛道二教的“主客”（民族文化主体问题）、“先后”（立教时间问题）、“优劣”（教理教义问题）之辩。辩论进行中，西晋道士王浮将东汉以来流行的“老子入夷狄为浮屠”的零散传说搜集整理、铺陈附会，撰为《老子化胡经》，书中突出了抬高道教、贬损以至污辱佛教的成分，无异于火上浇油，使僧道辩论增加了不少意气用事、相互攻击的成分。

《化胡经》虽非楼观道士所造，但魏晋南北朝期间的道教楼

观派又确实对老子化胡说持之甚坚。如果说在《本起内传》中还只有化胡说的踪影，那么在楼观派所崇奉的《文始传》和《西升经》中，化胡说则是它们的基本内容。因此，有关老子化胡说的辩论就对楼观派的盛衰和《楼观内传》的存亡具有直接的影响。

（二）《化胡经》和《楼观内传》俱遭焚毁的过程

由《化胡经》所引起的僧道辩论，曾经在唐代和元代出现过两次高潮，每次辩论都出现了焚毁《化胡经》的严重后果。

《化胡经》问世不久，北周甄鸾即撰写《笑道论》一书，全书征引当时流行的道书数十种，特别征引《文始传》15处，《化胡经》12处，对老子与尹喜为佛师的观点，进行了集中地驳斥，认为老子化胡为佛说，既不符合历史事实，也与中国的各种史书及道教自己的一些传记互相违背，是根本不能成立的。甄鸾上书后，周武帝集群臣详议，以为甄鸾所上之书有伤道法，即将其书于殿廷焚毁。但此书的内容还是通过各种形式流传下来，现全文收录于唐释道宣所辑之《广弘明集》卷九之中。

到了唐代，《化胡经》又曾经两次受到禁断。高宗总章元年，诏令僧道百官于百福殿集议《化胡经》真伪。僧人以静泰为首，道士以李荣为首，双方展开了激烈争论。辩论结果，李荣败论。高宗乃下诏令集天下《化胡经》，予以焚弃，宣布《化胡经》不在道经之数。（见《集古今佛道论衡》卷丁《僧泰敕对道士李荣叙道事》一书）中宗神龙元年，又诏僧道于内殿定夺《化胡经》真伪，九月诏令削除《化胡经》，违者科罪。这两次辩论对道教虽然有所损伤，但由于李唐王朝终究以老子为远祖，对道教基本上采取提倡和扶持的政策，所以《化胡经》虽两遭禁断，但禁断之令并未认真执行，《化胡经》在唐以后仍然继续流传，《楼观内传》更没有因此受到牵连。值得注意的是，中宗在诏令削除《化胡经》的同时，曾说过一

段颇有见地的话。他在回答洛阳道士上表请求解除对《化胡经》的禁令时下敕令云：“朕志在还淳，情存去伪。顷以万几之暇，略寻三教。道德二篇之说，空有二帝之谈，莫不敷畅玄门，阐扬妙理。何假化胡之说，方盛老子之宗。”（见《佛祖统纪》卷40）言外之意是，道教是应该弘扬的，但《老子》一书是道教的根本经典，即使仅有老子五千言，就已足以使道教流行天下，垂世永久，何须再借助那个莫须有的《化胡经》去抬高道教，反而挑起事端，引起佛道纷争呢？

元代初朝，因《化胡经》又引发了四次僧道之争，并最终导致了对《化胡经》彻底焚毁禁断的行动，连《楼观内传》也被牵连而焚毁佚亡。当元太祖成吉思汗在蒙古大漠开始创业之时，天下大乱，中原未附，所以对当时盛行于秦陇豫鲁一带的全真道采取了特别优礼的策略。适值全真大师邱处机率其18弟子远行万里拜谒成吉思汗于大雪山之阳，成吉思汗乃令其掌管天下道教，使全真道丛林宫观遍及于中国北方各地。但随着全真道势力的急剧扩大，它同蒙古贵族所信奉的喇嘛教（佛教）及以南方为主要基地的天师道（正一道）的矛盾也日益尖锐，争夺寺观、庙产的纠纷时有发生。元宪宗八年（1258年），总统嵩山少林寺长老福裕以全真道力倡老子化胡说，造作《老子八十一化图》为借口，奏闻宪宗，挑起了元代的第一场僧道大辩论。辩论双方僧人以福裕为首，道士以邱处机大弟子张志敬为首，各派17人参加。辩论结果“道者负矣”，按事前约定，17名道士全被削发，焚毁道经45部并经文印板。元世祖至元十六年，南宋灭亡，元代统一了中国，朝廷试图对全真道的势力略予限制。至元十八年（1281年），适有西来僧人以“长春宫道流谋害僧录广渊”，往年诏令焚毁之道经“多隐匿未毁”为口实再次上奏，又一次向全真道发起攻击。世祖遂诏谕天下，严令焚毁“《道藏》伪妄经文及

板”，（见《元史·世祖本纪》及祥迈《至元辨伪录》）明令除《道德经》以外，其余道经及印板尽予焚毁。至元二十一年和二十八年，又先后两次诏谕天下，严令焚毁道经。道经在元初33年中间经过这四次严令焚毁的诏令，其境况之惨当可想而知。据《至元辨伪录》卷二《钦奉圣旨禁断〈道藏〉伪经》所记载的禁毁道经书目，及唐力、王盘奉敕所撰之《焚毁诸路伪道藏经碑》所开列的焚经书目，至元十八年诏令焚毁的道书计有39种，《化胡经》自然被列于焚书之首，其他与老子化胡说稍有牵连的如《楼观内传》、《西升经》、《犹龙传》、《太上实录》、《玄元内传》、《高上老子内传》、《混元皇帝实录》等，也都被列于焚书目录之中。从此以后，《楼观内传》即告佚亡，元以后撰写编纂的道书不再对《楼观内传》予以直接引用和著录，就是它佚亡的有力证据。

但是，此书原本虽佚，而佚亡以前曾经对它予以节录的《碑记》，予以引用的《仙鉴》等道书却有幸被保存于明《道藏》和楼观碑石中，我们今天之所以还能对《楼观内传》的内容和史料价值予以研究和使用的，即有赖于此。

第二章 《古楼观紫云衍庆集》述略

《古楼观紫云衍庆集》，简称《紫云衍庆集》，全书三卷，题曰“句曲朱象先集”。该书收录唐宋到元代高道名士所撰楼观碑文10篇，朱象先自撰碑文4篇，计14篇；收录唐宋元人楼观题咏诗词93首，朱象先自己的楼观题咏诗二首，共95首。全书诗文内容上自唐武德三年，下迄元武宗至大年间。因此，本书内容在时间上正好与《楼观内传》三卷前后相续，是今人研究唐宋到元代早期楼观道历史的基本史料，该书全文被《道藏》所收录。

一 编纂者朱象先生平考

《紫云衍庆集》的编撰人朱象先虽出身于茅山道，但他从元世祖至元十六年即来到楼观，精研楼观道史，先后编撰出《楼观内传》三卷的节录本《终南山说经台历代仙真碑记》和《紫云衍庆集》，使上自魏晋、下迄宋元的楼观道历史得以保存至今。此后他一直留住楼观30余年，亲身经历了楼观从道教楼观派到衍化为全真道的全部过程，与当时住持楼观的历代全真高道关系甚密，亲自撰写了记载元代早期楼观道复兴的4篇碑文。晚年又出任说经台住持，羽化后又安葬于说经台下之仙蜕园内。对这样一位与楼观道道缘甚深、对楼观道史研究贡献甚大的高

道和学者，理应以足够的重视和研究。

（一）生平与名号

朱象先的生平事迹未见于《道藏》传记类及其他道书、碑石，其详情难于尽考。限于见闻之狭，本书仅就《碑记》和《紫云衍庆集》述其大略。

关于名号，朱象先在他自己撰写的碑文中都有明白的题署。《碑记》后记自题“茅山朱象先拜识并书”，《紫云衍庆集》自题“句曲朱象先集”，他亲自撰写的三篇碑文自题曰“三茅山一虚叟朱象先撰”，他所写的《终南山古楼观刊关尹子后序》题曰“一虚子敛衽书于说经台”。茅山古名句曲山，又名冈山，在今江苏省西南部。相传汉景帝时有咸阳人茅盈、茅固、茅衷三兄弟修道成仙于此，故改名三茅山或茅山。朱象先的几种题署，采用了茅山的古名、通用名和异名。“一虚叟”、“一虚子”当是象先自号。按古代习俗，自称“叟”者，其年龄至少应在五十知命之年以上。“一虚”者，道为一，道能集虚，修道者应守一、集虚也，所以“一虚”应是象先自命的道号。从上述题署可以断定，朱象山早年修道于茅山，出身于茅山道，道号一虚子，五十岁以后自号一虚叟。

（二）生平与生卒年

朱象先的生平，可以从《紫云衍庆集》卷下所收的杜南谷《赠别一虚叟》一诗中见其大略。其诗云：

海陵仙人一虚子，方瞳玄鬓长如此。
胸中一点天地真，清气逼人过秋水。
我昔被君居燕然，挂剑长春偶相会。
别去笑指黄金台，翻然西度函关外。
浮空紫气上终南，稳驾青牛休地肺。

烟霞猿鹤争欢迎，疑是玄元见文始。
丹峰楼观尚依然，摩挲古柏正逾醉。
从兹与了未了缘，莫向时人话前事。
今犹古兮古犹今，天上人间复何异？
不须忙去升昆仑，逍遥且住人间世。
他年我亦事西游，分席经台校玄旨。

该诗文彩无甚佳处，其真正价值在于对朱象先的生平作了比较完整而真实的记载。“海陵”西汉时置县，南北朝时置郡，治所在今江苏省泰州市，由此可以推测朱象先可能就是江苏泰州人。“居燕然”及“挂剑长春偶相会”句，说明朱象先早年曾从茅山到杭爱山（今蒙古人民共和国杭爱山古称燕然）和北京长春宫云游访道，与杜南谷相会于此。但朱象先居长春宫未久就离开北京，西出函谷关，云游访道于终南山古楼观。终南山古代又名地肺山，“休地肺”句说明象先来楼观后就留住下来，至作者赠诗时一直没有离开过。“烟霞猿鹤争欢迎”一句是借老子、关尹相会典故，描写象先到楼观后受到了楼观道众和住持的热情礼遇和真诚欢迎，所以他才愿意长住于此。当象先到楼观时，老子昔日炼丹之峰和系青牛之古柏依然如故，“丹峰”一句是古代资料中关于楼观炼丹峰的最早的直接记载。朱象先访道楼观是他早年的夙愿，现在终于了结昔日的“未了缘”。杜南谷在诗末希望朱象先不要离开楼观，并表示自己也愿意“他年”“西游”终南，与朱象先道友在经台共校“玄旨”，精研真道。他后来是否真的来楼观，我们已不得而知，但朱象先却真的在晚年一直定居楼观，并羽化安葬于此。

杜南谷诗中所述象先生平，从象先本人在楼观所留文字中可以得到进一步的确证。朱象先来楼观后的第一件大事是将

《楼观内传》节录为《碑记》。在《碑记》后记中，他自述其撰写《碑记》始末云：“至元乙卯（1279年），象先自浙右往礼祖庭，因坐于经台，得熟其书（按指《内传》三卷）”，于是将它节录为《碑记》，“以呈宗主聂公，提点赵公，刻之贞石，照示无穷。”可见朱象先从“浙右”（即茅山或江苏）初来楼观时在1279年，即南宋灭亡、元世祖统一中国的那一年。当时他既已自号一虚叟，可能已年过五十，由此可以推知朱象先应当生于公元1229年以前。此后，定居楼观的朱象先又先后应本观主持之请，撰写了《古楼观系牛柏记》、《终南山重建会灵观记》、《文仙谷纯阳洞演化庵记》（此记作于元成宗大德六年，公元1302年），及《终南山古楼观刊关尹子后序》（此序时间不详）。朱象先的最后一部著作是《紫云衍庆集》，该书所收录的时间最晚的作品是《玉华观碑》，碑末年月为“至大元年清明日，知观王守玄、何守真、钱慧通建”元武宗至大元年即公元1308年，由此可以断定朱象先的卒年最早不会先于1308年清明日。

根据以上考证，朱象先生于公元1229年以前，江苏泰州人，早年修道于茅山，出身茅山道。后一度云游访道于蒙古和北京长春宫（即今白云观），1279年从茅山来到楼观，精研真道，编著楼观道史。其羽化应在1308年清明日以后。据此，象先在楼观至少居住了30年，享年应在80岁以上。

（三）朱象先之墓及其墓碑的新发现

关于朱象先的羽化、安葬之地，本书作者从《道藏》传记类、各种道书及楼观碑石资料中寻求多年，一直未获结果，心中总觉是一大缺憾。1986年间，楼观农民在垦荒造田过程中，无意间从地下二米处掘出一块石碑。楼观台文管所管理文物的王忠信同志闻讯后赶赴现场查看，当时仅露一碑头，迅即请土地主人清出沙土，现出碑身，当场拍照、拓片。此碑石质粗糙

刻制简陋，碑头无篆额，前后、碑阴亦无撰书人姓名及立石年月，仅碑身正面题有两行、十字碑文：“说经台住持朱象先之墓”，文字清晰完好，并无缺损。不久，本书作者在撰写本书初稿中为核对、补充个别碑文再访楼观，王忠信同志告知此讯，心中惊喜不已，随即赶到现场，发现碑座、碑身下部又被沙土掩埋。我们用手将沙土扒开，十字正文立即全部显露。经我们查勘现场方位地形，并与现存于楼观的几个古楼观形势图互相比对，一致认为墓碑即在元代楼观的“仙蜕园”（道士羽化后安葬的集体墓地）旧址，其方向、距离、位置与元代“仙蜕园”的位置完全符合。由朱象先墓碑处向北，犹有昔日“仙蜕园”古柏两株兀然耸立。据此，我们认为，这即是昔日朱象先遗蜕安放之处，朱象先晚年曾任楼观说经台住持。元武宗以后，楼观已由盛而衰，朱象先墓碑之粗糙简陋又是一个物证。元末到明清以来，楼观曾历经地震、山洪袭击，多处殿宇被震坏、掩埋，许多现存碑文都有具体记载。仙蜕园地势低缓，昔日墓群基本上已全被掩埋，朱象先之墓碑自然也在所难免。600多年后，他的墓碑又无意中被重新发现，供今人凭吊缅怀，岂非天道自然，无名而有德乎？

（补注：该书结稿交印后，翻阅《中国道教》一九九二年第一期有陈万卿撰《朱象先〈创建长春观碑记〉一文。该文称，民国《续荥阳县志》载：“《创建长春观记》，朱象先撰并正书”。原碑已佚，作者从荥阳县老教师董文英先生遗物中发现了董先生1936年的《创建长春观碑记》抄件全文。碑文首题撰书人为“终南古楼观大宗圣宫三洞讲经师朱象先撰并书”，正文中叙其撰碑文始末云：“大德乙巳（1305年）春，予游嵩岳，薄留是观。葆光（观主葆光子张志宗）炷香作礼，状建观始末，恳征资石，义不得拒，乃即其事而次第之，且系之铭”。这是朱象先晚年在楼观正式担任道职的又一力证，故特补注于此。）

二 《紫云衍庆集》的主要内容

《紫云衍庆集》共三卷，明正统《道藏》收录于川字部第六、七、八卷，今存。“紫云衍庆”之名，当直接源于元代重修宗圣宫时，建有三楼，其一曰“紫云衍庆楼”。朱象先为元初人，其书名当直接取于此。然而我们私意推测，象先用此书名或更有深意。据《楼观内传》，老子昔日去周出关，尹喜预先即见有紫气东来，遂有圣真契遇、二经授受之盛事，楼观从此道法不绝，这个宗教传说，岂非朱象先取名“紫云衍庆”之深意？

《紫云衍庆集》所收录的内容，大体上可分为四类：记事类、道行类、题咏类，及《关尹子》书的“重出”和刊印。

（一）记事类

这一类包括唐代和元代早期修建楼观殿宇的九篇记事碑文。唐人两篇，有著名书法家欧阳询撰书之《大唐宗圣观记》，述高祖武德三年亲礼楼观、诏赐“宗圣观”嘉名的盛况；有朝散大夫戴璇撰《大圣祖玄元皇帝灵应碑》，述开元二十九年玄宗梦见老子下降，乃于楼观寻得老君玉像一尊，君臣迎接安置于内殿供养的异事。元代碑文七篇。有李鼎撰《大元重修古楼观宗圣宫记》，述元太宗八年开始，李志柔奉全真道掌教大宗师尹志平之命大修楼观，并出任宗圣宫主的详细过程，楼观信奉全真道即始于此；有元初宗圣宫主石廷玉撰《终南山古楼观宗圣宫图跋文》，此图并跋文现存于宗圣宫遗址，反映了元代宗圣宫的宏大规模和建筑格局；有朱象先撰《古楼观系牛柏记》，述元世祖之子安西王命楼观道士雕刻石牛置于系牛柏下的过程；又有朱象先所撰《终南山重建会灵观记》，述元代重建会灵观的过程，

其中又述及楼观信奉全真之初，观内“执事者齟齬不合”的现象，为今日所能见到的涉及楼观改奉全真过程不无曲折的惟一资料；朱象先还撰有《文仙谷纯阳洞演化庵记》，其中述楼观改奉全真之初，李志柔之门弟子从各地纷纷云集楼观，有重要史料价值；有王守道撰《玉华观碑》，内容与《演化庵记》类似；有杜道坚撰《大宗圣宫重建文始殿记》，其中对“文始”二字作了训释，认为“上古之道无文”，大道不可言思，自《关尹子》九篇问世，始有解释发挥大道玄旨之文，故称关尹子为文始先生，其书被道教尊为《文始真经》。从道教思想而言，此说颇为中肯。以上9篇碑文，在记事时间上上起唐武德三年，下至元武宗至大元年。

（二）道行类

道行类收录楼观道士传记碑文3篇。有唐崇文馆学士负半千撰《大唐宗圣观主银青光禄大夫天水尹尊师碑》，述尹文操之乡贯家世、出家访道、师承道法、道职、功德、著述甚详，史料价值高于《碑记》、《仙鉴》中的尹文操传。有元代安西路儒学教授贾铎所撰《大元清和大宗师尹真人道行碑》，述元初全真道掌教大宗师尹志平随邱处机西行大雪山、两次入秦礼谒楼观、命李志柔大修楼观并任之为宗圣宫主及一生事迹、功德、著述。该传多处引述尹志平衷心仰慕楼观之语，及其闲居楼观时所赋诗句，对研究全真高道对楼观的态度及楼观改奉全真道的原因，甚有价值。道行类第三篇是《大元宗圣宫主李尊师道行碑》，元代全真著名高道李道谦撰文。李道谦道行、学问皆冠绝当世，与李志柔道缘交往较深，碑文述李志柔之乡贯出身、道法师承、门下弟子、修建各路道观功德特别是大修楼观过程甚为翔实，为《碑记》李志柔传所不及。尹文操、尹志平、李志柔都是楼观道在唐代和元代兴盛时期具有重大影响的关键人物，这三篇

碑文的史料价值是不可忽视的。

（三）题咏类

《紫云衍庆集》卷下原题“名贤题咏”，收录了唐、宋、元代文人骚客及著名道士楼观题咏诗词 95 首。其中最重要的有，唐代著名诗人王维的《题玉真公主山庄》，储光羲的《玉真公主山居》，卢纶的《过玉真公主景殿》，李群玉的《玉真观》。宋代著名诗人王禹偁的《楼观留题》，苏轼的《楼观留题》、《书五郡庄道院》、《说经台》及《题玉真公主祠堂》共 5 首，苏辙的《寄题楼观》、《次韵题玉真公主祠堂》共 2 首，石延年（字曼卿）《楼观》一首。《名贤题咏》收元人作品最多，共 60 多首，其中最重要的有清和真人尹志平《说经台》10 首，秦彦容、黄道朴《和清和真人经台十诗》各 10 首，披云真人宋德方《说经台》一首，诚明真人张志敬《从大宗师游楼观登经台留题》一首，天乐道人李道谦《和义卿大师游楼观诗韵》一首，句曲山人《登经台》一首，观妙真人孙德瑛《说经台》一首，朱象先《题玄元出关图》一首。以上诸人或元初全真掌教大宗师，或为元初全真著名高道，他们的楼观题诗充分反映了楼观在当时中国道教中的崇高地位。此外，元代文人题诗最重要的有著名词曲家张好古的《楼观》一首。朱象先友人杜南谷的《赠别一虚叟》诗，是《名贤题咏》及整个《紫云衍庆集》的结篇诗，它完整记述了朱象先的生平及来居楼观的经过，以此结篇，包含了《紫云衍庆集》作者的一片苦心，否则，今人如何能找到朱象先生平的研究线索。

（四）关于《关尹子》书的“重出”和刊行

楼观道一直尊老子为道教的惟一教祖，视尹喜为楼观道开派立宗的宗师，因此，关尹子其人其书历来为楼观道士所特别尊奉。南宋金元之际，长期失传的《关尹子》一书被宣称失而

复得，这件异事自然受到楼观道的特殊重视，立即将“重出”本《关尹子》刊刻印行，在全真道内轰动一时。重出本的真伪，也引起当时及后世学者的争论。对此，《紫云衍庆集》所收的一些碑文资料有比较具体的记载，仅予简要述评。

记述《关尹子》书“重出”和刊行过程的主要碑文资料有：李鼎《大元重修古楼观宗圣宫记》、贾铖《大元清和大宗师尹真人道行碑》、杜道坚《大宗圣宫重建文始殿记》、朱象先《终南山古楼观刊关尹子后序》及赵仁甫《赋关尹篇献清和大宗师言归楼观》等5篇。上述5篇大体上述及《关尹子》的失传过程和重出经过，客观上涉及重出本的真伪问题。

第一，关于《关尹子》书的失传过程。《关尹子》书9篇，《汉书·艺文志》道家类有明确著录，关尹子的事迹和思想，《庄子》、《吕氏春秋》、《史记》、《列子》屡有记载，其人其书的真实性是无可怀疑的。但从东汉之后，《后汉书》、魏晋南北朝史书、《隋书·经籍志》、《唐书·艺文志》对该书已无著录，传记中不置一词。唐宋两代崇道尚玄之风甚盛，特别是唐玄宗、宋徽宗时多次诏令州郡及道士搜访道书，编纂刊行，均未见发现《关尹子》的消息。唐玄宗令生徒习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》之书，尊老子为玄元皇帝，庄子为南华真人，文子为通玄真人，列子为冲虚真人，庚桑子为洞灵真人，四真人（或称四子）之书俱称“真经”，独不及关尹子及《关尹子》书，若其书尚存，岂能被冷落至此？这种情况直到南宋依然如故。魏晋之后，无论南北，道士编纂校刊道书的活动前后相继，虽间亦有人提及《关尹子》之书名，但从未见有人将《关尹子》书予以校刊、编入道书系统。晋人葛洪在《抱朴子内篇·遐览》中开列一生所闻所见到道书200多种，亦未提及此书。上述历史事实可以充分证明，《关尹子》九篇在东汉以后已经佚亡

是毫无疑问的。对此，《紫云衍庆集》所收5篇碑文资料也有类似记载。贾馥所撰尹志平道行碑云：“抑闻《关尹》九篇，作于文始世，可闻而不可见也。虽碧虚（指北宋全真高道陈景元，号碧虚子，以广求道书、校勘精审闻名当世）之贍博，而误指《西升》。（意谓将《关尹子》和《西升经》混淆）政和两诏，遍访道书而不获也。”李鼎重修宗圣宫记云：“又《关尹》九篇，名闻旧矣，而世亡其书。唐宋崇道之代，诏访遗书屡矣，竟不获。”这些记载，是符合历史真实的。

第二，关于《关尹子》书的“重出”过程。《关尹子》的“重出”过程，事在扑朔迷离之间，当时人已难以详考，也可能是不愿深究吧？据上述5篇资料略云，“大元癸巳之岁（元太宗五年，公元1233年），正清和典教之日（指尹志平掌全真道大宗师）。有张仲才，沂水羽客也，得是书于浙，特诣师席献之，一时惊异焉”。“诘之，则曰，始进士孙定得之永嘉山中，盖如李筌得《阴符》于嵩岳也。”据南宋进士录，孙定实有其人，但从未有其他材料提及孙定有此奇遇。羽客张仲才与孙定是什么关系，孙定所发现的千载难得的奇书轻易到了张仲才之手有何因缘？对此，略加诘问即可弄清，但上述资料中却既无所问，也无所答。以理度之，尹志平学行高雅，不会不问，必是张仲才所答支吾，无法如实记载。古代典籍、文物失而复得之事，时亦有之。关键在详考其发现过程，从各方面综合分析确定其真伪。

第三，关于重出本《文始真经》与古本《关尹子》书的关系。对于重出本《关尹子》书，有人信其真。当时尹志平将它交付楼观刊印，朱象先为重印本写了序言。全真高道宋德方、秦志安等编纂元道藏《玄都宝藏》，将此书“补入藏室”，定名为《文始真经》。元代编纂《宋史》，又将《文始真经》著录于

《宋史》之中。由于《道藏》及《宋史》的收录和著录，进一步提高了人们对《文始真经》的相信程度，注释者颇多，比较著名者有南宋之陈显微、杜道坚，元代之牛道淳，明代之归有光、王一清等，遂使《文始真经》在道教内广为流传。但是，也有不少学者怀疑重出本《文始真经》并非古本《关尹子》书，而是后人依托关尹子之名而所自作。最早怀疑此书可信性的是南宋著名图书收藏家陈振孙，他在其《直斋书录题解》中说：“汉志有《关尹子》九篇，而隋唐及国史志皆不录，其亡久矣。徐藏子礼得之永嘉孙定。首载刘向校序，末有葛洪后序。未知孙定从何传授。殆皆依托也。序亦不类向文。”他在南宋当时重出本刚一出现就从三个方面对它的可信性提出怀疑，判其为“依托”之书。一是以《关尹子》书汉志有著录，而汉以后之史书皆无著录，说明此书佚亡已久。二是传说此书最初得之于永嘉孙定，而孙定又“从何传授”此书，不得其详。三是此书前有刘向序，后有葛洪序，但此书所载刘向序文与刘向的文字风格习惯不相类，怀疑此序为依托者所附加，并非刘向本人所作。继陈振孙之后，明代著名史学家、《元史》的总编修人宋濂在其《诸子辨》中又说：“《关尹子》一卷，周关令尹喜所撰。喜与老聃同时，著书九篇，颇见于汉志，自后诸史无及之者，意其亡已久矣。今所传者，以一字、二柱、三极、四符、五鉴、六匕、七釜、八筹、九药为名，盖徐藏子礼得于永嘉孙定，未知定又果从何而得也。前有刘向序，……文既与向不类，事亦无据。疑即定之所为也。间读其书，多法释氏及神仙方技家，而藉吾儒言以文之，如变识为智、一息得通、婴儿蕊女……宝鼎红炉、诵咒土偶之类，聃之时无是言也。其为假托盖无疑者。”宋濂除重申了陈振孙的上述三条理由外，又增加了一条理由，认为重出本的思想内容与文字多效法吸收佛教和神仙

方技家的思想和概念术语，这些思想、概念术语在老聃与关尹子的时代根本没有出现，因而无疑是后人假托关尹子之名而自己撰写出来的，根本不可能是关尹子本人的著作。宋濂进一步怀疑它可能就是孙定的作品。清代著名学者纪昀等人编纂的《四库全书总目提要》对古代典籍的作者、内容、篇目、版本及渊源等都进行了考证和评论，在提及南宋重出本《文始真经》时说，此书“或唐五代间方士解文章者所为”。综合以上资料，本书认为：关尹子其人及古本《关尹子》书的真实性是毋庸置疑的；南宋重出本《文始真经》的发现过程扑朔迷离，缺乏证据，其内容、宗旨、概念词语与《庄子》等书所述关尹子思想多不相合，特别是其中的三教合一思想在先秦时根本不可能出现，其中的神仙方术思想与关尹子思想相去甚远，前人判为依托之书是有道理的。辨析《文始真经》与古本《关尹子》书的关系，是为了还关尹子其人其书以本来面目，此事无论在版本学上或学术史上都关系甚大，故不得不辨，非好辨也。但辨明重出本《文始真经》非古本《关尹子》书，并不意味着完全否定重出本《文始真经》的文化史料价值，它毕竟反映了唐宋金元以来中国道教文化的演变脉络和发展趋势，特别是其中的三教合一思想，与金元之际出现的全真道正好契合，故《文始真经》的注释家多为全真高道，非无由也。

三 《紫云衍庆集》的史料价值

《紫云衍庆集》属于资料选编。它收录范围广泛，取舍比较精严，对所选材料不加删削，原文照录，反映了朱象先作为一个道内学者的严谨学风，因此对研究楼观道史具有较高的史料价值。

（一）它是研究唐、宋、元初楼观道史的基本史料。

《紫云衍庆集》所收资料，上起《大唐宗圣观记》，下至《玉华观碑》，叙事范围上起唐武德三年，下至元至大元年。从时间上看，正好与《楼观内传》三卷（下至田仕文，隋唐间人）前后相接，可以看作《内传》的续编。

为《楼观内传》编撰续作的心愿，在朱象先心中早已有之。当他初来楼观时，熟读《内传》三卷，首先撰写出《内传》三卷节录本《碑记》。但是，《内传》三卷仅30人，最后一人田仕文，“户邑人。年19，开皇七年试业，披度为道士”，“年七十五解化”。据此，田仕文应为北周武帝天和四年（569年）至唐贞观十七年（643年）间人。而朱象先所撰《碑记》却在田仕文之后又续写四人：尹文操、梁筌、尹志平、李志柔。尹文操，唐初人；梁筌，五代末后周楼观道士；尹志平、李志柔，金元之际全真高道。由此可见，将楼观道史续至元初是他撰写《碑记》时就已形成的志愿。但当时终因来楼观时间较短，资料不足，只能限于写出这四人的简短小传而已。《紫云衍庆集》前无序言，后无跋文，成书时间已难确切考定。但其所收《玉华观记》碑文碑末题识为“至大元年清明日，知观王守玄、何守真、钱通慧建”，则《紫云衍庆集》的成书时间最早不会超过“至大元年清明日”（1308年）。这一年朱象先已80岁，来楼观已30年，可见《紫云衍庆集》是他晚年在楼观30年中广泛搜求碑石资料，精心取舍、认真编纂而成的心血之作。此书编成之后，对朱象先来说，夙志已酬，道缘已了，这位对楼观史作出了重大贡献的道教学者也就安然羽化了。将这样一位道内学者安葬于说经台下，既合其志趣，也应是楼观道士对他所表达的崇敬和怀念吧！1989年4月，笔者徘徊于朱象先所撰古碑之下，思绪万千，情不自已，曾吟小诗一首：

关令结楼入终南，老聃灰世出函关。
山石斑斑铭道德，云霞悠悠法自然。
铜枝铁干柏千株，玉茎碧叶竹万杆。
一虚安卧经台下，古碑巍巍入云端。

（二）收录范围广泛，取舍又比较谨严。

从《紫云衍庆集》的内容看，既有记事类，又有人物传记类，既有重出本《关尹子》的发现和刊印过程，又有唐、宋、元文人、高道的楼观题咏诗词。这些内容，对后人研究这一时期有关楼观的重大事件、重要人物及当时道教文艺提供了可靠的资料。从作者搜集资料的来源看，既有碑石，又有文字资料，不拘泥偏颇于某一方面。但《紫云衍庆集》的主要特色在于对资料取舍严谨，所收录的碑石和文字资料都是研究当时楼观道史不可或缺的。以记事类而论，唐代以高祖礼谒楼观、诏赐嘉名为首，楼观在唐代的鼎盛实始于此。元代以尹志平命李志柔复修宗圣宫、任为宗圣宫主为首，这是道教楼观派改奉全真的一大枢纽。以人物传记碑而论，仅收尹文操、尹志平、李志柔三种，其碑主既是当时对楼观道最有影响的关键人物，其撰人又都是一代名儒或高道，内容具体翔实，记事又比较可靠。名贤题咏虽近百首，以作者论则有著名文人和高道两类，以内容论则有怀古、记游、论道、颂德等类，风格亦复各异，由此可见，朱象先在取舍上是颇费苦心的。

（三）保存了一些有特殊价值的难得资料。

从表面上看，《紫云衍庆集》的有些资料似乎显得烦琐细碎，不必收入，但仔细推究，则不尽然。如《重建会灵观记》，细述其重建过程，初看似嫌繁细，但记叙中忽插一语，观内“执事者龃龉不合”，连李志柔也无力解决，迫使掌教大宗师从

北京“教札敦谕，清规遂定”。这是现存资料中唯一能见到的一个特殊信息，说明楼观改奉全真过程中还是微有风波曲折的。又如《演化庵记》，此庵地位并不显要，但其中却记述了李志柔任宗圣宫主后，其门弟子从各地纷纷云集楼观，若无此举，楼观之复兴既不可能，改奉全真也不会那样迅速。此两碑皆朱象先自己撰写，其事亦是亲闻亲见，非象先谁能道此语？另外，《紫云衍庆集》所收录的有关重出本《关尹子》的发现、刊印过程，也是其他道书中无法保存的特殊资料。

第三章 楼观碑石及其他资料举要

《楼观内传》和《紫云衍庆集》记述楼观道史虽最为系统而集中，但要全面地研究楼观道史，仅仅凭借这两部道书还是远远不够的。以时间论，《紫云衍庆集》止于元武宗初年，对元武宗以后到明清间再未涉及。以内容论，即使对魏晋唐宋间的楼观人物和事迹，《楼观内传》和《紫云衍庆集》也时有遗漏缺略，有些极有价值的楼观碑石也有收录未及的现象。因此，要全面系统地研究楼观道史，还必须广泛搜集其他资料，特别是元代中期以后的资料。这一类资料，来源各异，内容庞杂，难于一一尽述，除随文引用标明外，仅分类举要于此。

一 楼观碑石

现存于楼观的碑石及碑文拓片，是研究楼观道史最直接的基本史料。这一类史料中，有些是元代初期以前已经存在，而为《楼观内传》和《紫云衍庆集》收录未及者，有些是元初以后出现，上述二书无法记载者。仅举数例，以见其内容和价值。

（一）宋元之际诸碑

《紫云衍庆集》所收记事、传记类碑文，前有唐碑，后有元初之碑，唯不及宋，是一重大缺失。今存于楼观的宋碑最重要的有两通，一是宋太宗《改赐终南山宫观名额牒碑》，现在仍镶

于西碑厅东墙上，碑文为宋太宗端拱元年十月十八日中书门下省颁发楼观的牒文，记述奉圣旨准奏改楼观为顺天兴国观。二是宋徽宗大观二年《奉圣旨给地公据碑》，碑文为大观二年二月二十九日清平军（治所在今周至县终南镇）奉圣旨及尚书省札予，拨给顺天兴国观免税地六十余顷。这两通碑文反映了宋代朝廷对楼观的特别重视及其宗教政策，具有重要的史料价值。

此外，有元初碑石三通，一是至元二年《圣旨碑》，清末民国间尚存于宗圣宫三清殿前。碑文为至元二年颁发楼观的圣旨。二是《石志坚道行碑》，现存楼观西碑厅，述元至元十四年以前任宗圣宫主的石志坚（字廷石）的生平事迹。上述四碑按理朱象先都应该有所闻见。此外，现存于宗圣宫遗址内的《大宗圣宫设五品级提点所公文碑》，元至正元年（1341年）立石，为朱象先所未见者。

（二）明代诸碑

明碑现存于楼观者最重要的有四通，一是《重修五祖七真殿碑记》，现存宗圣宫遗址内，碑文述明嘉靖三十一年宗圣宫主持庞宗文率徒重建五祖七真殿的经过。二是《大元重建会灵观记》碑，该碑至明代已因山洪暴发被沙石掩埋。隆庆五年，楼观主持张道一募化重修楼观殿宇，同时将此碑提拔重立，该碑碑阴有重立小记200字左右记其事。三是《重建三清殿记碑》，记载明嘉靖乙卯年地震及万历二年楼观主持作明宫修三清殿事。四是《司理史公命建碑亭小记》碣石，现镶于老子殿外东壁。碣文述天启三年十月陕西省司理史某出俸银命当时楼观老宿姬真合修建碑亭一座，将老子《道德经》碑四通置于其内。这是对现存于楼观的《道德经》碑亭的最早记载。

（三）清代诸碑

楼观在清代进入了它在古代的最后一个兴盛时期，故清代

楼观碑石保存至今者亦最多，其中比较重要的有三类。一是记事类，有雍正十三年、乾隆四年、嘉庆十五年、道光七年、咸丰十年重修楼观的各种《重修记》碑五通；有乾隆十三年《舍斋文》碑和道光五年的《新建碑亭记》两通。二是传记类，有梁一亮《道行碑》和刘合仑《衣钵塔碑》共两通。三是公文碑，有雍正八年《崇正学碑》和道光二十七年《断地碑》共两通。上述碑文详细记载了清代楼观的重修兴盛过程、历代楼观主持的道行事迹、清代全真道龙门派的修炼宗旨和方法，及清代政府对楼观的政策，为研究清代楼观道史提供了丰富的史料依据。

二 其他资料举要

对于研究楼观道史而言，楼观碑石资料的确有最为直接而具体的优势，但是，因为这些资料的眼界多限于一时一地，而且难免有自高门户、自重本派的私衷，所以又不可能对道教各宗派的面貌、对本派的特征，特别是对宗教同当时社会的关系进行全面、准确的分析、比较和评价。因此，为了科学地研究楼观道史，还必须广泛地搜集、运用其他各种资料。

（一）史书类

一般地说，各代史书是研究当时所有重大历史问题的基本史料依据。各代史书体例不尽一致，其中涉及宗教问题比较直接而集中的有“封禅书”、“天文志”、“五行志”、“艺文志”、“经籍志”、“释老志”、“礼乐志”、“职官志”，列传中的方技、技艺、隐逸诸传，以及某些帝王纪、人物传等。综合参阅这些史书，对辨别一些宗教经籍的年代作者、真伪，一些宗教人物的真伪、生平事迹，对理解重大宗教事件、教理教义、宗教生

活方式的演变等，都是至关重要的。除“正史”之外，古代的一些笔记小说、稗官野史、丛书杂记等往往能补正史之所遗，纠正史之偏谬，具有特殊价值。

（二）方志类

古代方志书是关于某一地方历史、地理、经济、政治、文化、民俗、人物、胜迹等的综合资料，对研究地域性历史文化有特殊价值。终南山是楼观道的发源地和中心地带，因此，历代有关方志书特别是有关古雍州、关中、长安以及陕西省的方志书如《长安志》、《陕西通志》、《关中胜迹图志》及周至、户县、宝鸡、咸阳等志，及《华岳志》等，对研究楼观道史也有一定价值。《陕西通志》中的《金石志》及《关中金石记》、《石墨镌华》、《金石萃编》等，收录了陕西的不少寺观碑石资料，一些今已佚亡的古碑铭文可以从中找到。

（三）《道藏》

《道藏》一书是研究中国道教的基本资料依凭，与楼观道关系最为密切者主要有以下三类：一是直接涉及楼观道的传记类，如《三洞珠囊》、《仙苑编珠》、《高道传》、《历代崇道记》、《历世真仙体道通鉴》、《终南山说经台历代真仙碑记》、《紫云衍庆集》、《混元圣记》、《云笈七签》等，它们保存了《楼观内传》三卷的大部分佚文及宋元以前楼观道的事迹。二是全真道的有关传记及典籍，如《七真年谱》、《终南山祖庭仙真内传》、《甘水仙源录》、《金莲正宗记》、《重阳全真集》、邱处机《磻溪集》、《长春真人西游记》等，对研究全真道的创立演变、人物事迹有重要价值。楼观道自金元之际以后改奉全真，清代以后一直属全真龙门派。因此，研究金元以后的楼观道史，不能不涉及全真道。三是《道藏》所收其他典籍。研究楼观道史必须把握中国道教史的全貌，了解道教其他宗派的历史和特征，因

此,《道藏》所收其他典籍、传记也应广泛阅读,互相参照。

(四) 佛教典籍

中国道教史与佛道论争有密切关系,佛教的一些典籍对论争的过程、双方的代表人物、论旨、论文有比较广泛的收录记载,道书于此稍逊。其中重要者有《弘明集》、《广弘明集》、《集古今佛道论衡》和《至元辨伪录》等。本书魏晋隋唐和元代楼观史,对上述典籍屡有引用。特别是北周、唐早期、元初的三次佛道论争,他书或过于粗略,或有失实,而上述四种佛书之后三种却保存了当时的不少原始文献,较为可靠。另外,佛道二教在其各自发展演变中常有互相援引、吸收对方经籍教义、方法仪式的现象,要研究此中原委,也必须对双方典籍参照阅读。

(五) 近人和今人论著

“五四”以后,不少教内教外的专家学者运用现代方法研究宗教史,写出了有重要价值的宗教史著作。本书只是在他们所开拓的苑地的一角再予耕耘而已,他们的观点、资料及研究方法使我们获益匪浅。陈国符先生的《道藏源流考》专立《楼观考》一节,其中的许多精辟之论为本书研究的出发点。陈垣先生的《南宋初河北新道教考》有关全真道的肯綮之论,本书基本采用。当本书初稿写成后,任继愈先生主编的《中国道教史》刚好出版,对本书作者修改定稿有很大启发。另外,汤用彤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》中有关楼观“通道观”的资料及论点,也对本书作者有很大帮助。

* * *

以上对有关楼观道资料的述略、考辨和举要,意在证明楼

观道并非虚无缥缈、无史可征的神迹秘闻，而是一种客观存在的社会历史现象，是古代传统文化的一个特殊组成部分。研究楼观道史有丰富的资料可资依凭。分别地看，这些资料的信实程度、价值大小各不相同，但如果能对这些资料认真辨析，仔细研究，互相参照，综合运用，则完全可以理出真实可信的楼观道教史，根本无须杜撰。本书或不能至此，乃学力和识见所限之故，非科学地研究道教史之不可能也。

源 流 篇

——楼观道的历史演变和道法承传

研究楼观道，必须首先考镜其源流，弄清它的形成、发展和演变过程，以此作为进一步研究的基础。纵观楼观道史，可以大体分为五个阶段：春秋战国至秦汉，传说有一些幽人逸士修道于楼观，《楼观内传》称之为“本起”，实为楼观道尚未正式形成的前史阶段。魏晋南北朝时期，北方高道云集楼观，道教楼观派正式形成，楼观成为当时北方的最大道观。隋唐宋代，楼观派进一步发展，唐代早中期进入鼎盛时代。金元之际，全真道兴起于北方，楼观派亦衍化为全真，在元代早期又一次兴盛。清代中晚期以迄于今，楼观成为全真道龙门派在北方的重要基地，随着老子研究在海内外的兴起，楼观的文化地位进一步受到人们的重视。

第一章 老子、关尹与楼观

《楼观本起内传》述楼观本起，始于尹喜，认为他是周康王时人，终于张皓，魏明帝太和间冲举。考诸史籍，关尹与老子大体同时，应为春秋末年人，故《本起内传》所述，实际上应为春秋末到汉魏之际。这一时期的楼观事迹，首见于而且仅见于梁谌所出之《楼观本起内传》，从未见于其他史籍。因此，比较可靠的楼观道史，实际上应从魏晋梁谌事郑法师于楼观开始，在此以前，楼观道作为一个正式道教团体尚未形成。但是，一方面，老子去周、入秦、会见关尹、为之著书之事，《史记》和《庄子》等书确有明文记载，楼观道士因此而将老子视为教祖，将关尹视为立宗开派宗师，并非全无根据，而是事出有因；另一方面，自战国秦汉以来，精研老庄思想的学者、不事王侯的隐士及神仙方术之士已在各地大量出现，战国时的燕齐国君及尚好神仙方术的秦皇、汉武等一类君主，在国都周围及天下郡国建立宫观庙堂，祭神合药，史书有大量记载。在这种背景下，《楼观本起内传》记载历代帝王曾于楼观建立庙宇，招致“幽逸之人”居之，也并非绝无可能。根据上述两点，我们似乎可以将《本起内传》所述春秋末到汉魏间的楼观传说，视之为楼观道的前史阶段。从探源溯流的意义讲，研究楼观道史也可以从这里开始。老子、关尹和楼观的关系，对楼观道史研究极其重要，本章将予以专门考辨。

一 终南元气育楼观

元道士杜道坚在《大宗圣宫重建文始殿记》中，对于楼观道史曾提出了一个十分发人深思的问题：“天下之名宫伟观多矣”，“其成也，莫不极一时之盛，然而数世之后，遂化禾黍丘墟矣。而是宫自穆王建楼观以来，代更二十一姓，年历两千四百，虽尝倒堕灰劫，然稍隳而更振，暂弛而益张，不趁物迁，不随代尽，玄胤继继而世守。”这确实是一种值得研究的现象，为什么许多佛寺道观都曾经迅速兴盛而又随即衰落不振，永远绝迹，而楼观却能够衰而复盛，即使从魏晋开始，至今已长存1700余年？一个宗教寺观连续存在1700多年，风雨侵蚀不能毁，朝代更替不能废，其中必有多方面的原因。对于这个问题，元代楼观宗圣宫主石志坚在其《终南山古楼观宗圣宫图跋文》中，曾以所谓“终南元气老不死”的惊人之语作为解释。如果剥去“终南元气”中的神秘观念，而将视野投向广阔的历史文化背景，就可以发现，楼观的确是它所处的独特历史地理位置和社会文化环境的产物，是以终南山为象征的三秦文化所孕育出来的道教宗派。

“天下名山僧道多”，无论是佛教或道教的古寺古观，大多数都地处名山，首先须“占山川之秀。”只有遁迹山林，隐居幽谷，才有可能远嚣尘、脱俗累、弃人事、绝名利。从汉魏以来，早期道书就已经将名山大川称为道士的洞天福地，无论是精思至道还是合作大药，“必入名山”。葛洪《抱朴子·金丹篇》详列道教名山28座，如华山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、太白山、终南山、女儿山、地肺山、青城山、峨嵋山、罗浮山、天台山等，认为这些名山幽静远俗，“可以精思，合作仙药”，是道士修炼的佳境。《甘水仙源录》所收《清虚观记》提出理想的道教宫观必须具备三个基本条件，“山川之秀”最先，

“道德之士”最难，“凡道观之称于世者，或占山川之秀，或擅宫宇之盛。非宫宇则无以示教，非山水则无以远俗，是二者难于兼得，虽使兼之，非有道德之士，亦莫能与焉。”楼观之所以能成为千年古道观和中外名道观，首先当然应归之于老子著书于此、关尹结草楼修道于此，天下历代羽士云集于此，但终南山优美的自然环境，独特的人文地理位置，也是极重要的原因之一。

楼观位于今陕西省周至县境内终南山北麓，西距古长安城70公里，南依终南，北俯渭水，东望骊山，西接太白，与西岳华山一脉相连。正如唐代著名书法家欧阳询《大唐宗圣观记》所说：“兹观中分秦甸，面距终南，远眺骊峰，接晴岚之浥浥，西顾太白，粲积雪之皛皛。”终南山位居天下之中央，是秦岭山脉由汧陇一带进入陕西境内西起眉县，中经周至户县、东到长安蓝田的主峰的通称。终南山古称“中南”，周代建都镐京（长安西）后，称“周南”。据潘岳《关中记》云：“中南，言居地胍阴阳之中，在都之南。”由于所经各县地段不同，又有“武功山”、“太白山”、“太乙山”、“骊山”、“华山”种种名称。《西域记》载终南山发端于阆，终于关中，在关中之南，故名终南。据胡渭《禹贡锥指》云：“古称终南，止于周至”，以周至境内为狭义的终南山。但一般的地方志书多以周至、户县、长安、蓝田一段为终南山的广义。

在远古时代，自然界曾经是人类生活最主要、最直接的物质源泉，山川、河流对人们的生活有着重要的影响。以终南山和渭水为地表象征的关中三秦地区，形势险要，沃野千里，物产丰富，冷暖适宜，最有利于古代农业的发展和人类的繁衍生存，“古称天府四塞之区”。这里曾经是“蓝田猿人”、“大荔人”、“半坡人”的生息之地，后来又与河南、山西一起孕育出夏、商、周的三代文化。周、秦、汉、唐以来，又一直是十三代王朝政治、经济、文化的中心地带和国都所在地，有“长安

自古帝王都”之称。因此，对于这一地区的地理屏障和地表象征的终南山，远从周代开始，古代先人就怀着回报的心情予以祭祀，并发为歌咏之华章。早在西周初年，《尚书·禹贡》已有“终南淳物”的记载。《诗·秦风》云：“终南何有？有条有梅。”终南山竹木繁盛，物产丰富，因此古人就已立祠祭祀，以报其功。《诗·小雅》云：“终南何有？有纪有堂。”说明早在殷周时代终南山就已成了人们祭祀崇拜的对象。汉唐以来，歌颂终南山的诗赋更是代有华章，不胜枚举。值得注意的是，这些诗常将终南山的秀丽景色同养生修道之事联系起来。班固的《终南山赋》云：“伊彼终南，岵嶴嶙困……傍吐百瀨，上挺修林。立泉落落，密阴沉沉。……彭祖宅以蝉蜕，安期向以延年。”可见在东汉以前，人们已将终南山视为修道养寿的佳境，终南山之为道教胜地，可谓由来尚矣。唐太宗《望终南诗》亦云：“重峦俯渭水，碧嶂插遥天。出红扶岭日，入翠贮岩烟。叠松朝若夜，复岫缺疑全。对此恬千虑，无劳访九仙。”连帝王也认为它是修仙养寿的绝妙去处。宋代著名诗人苏轼也在楼观留下了脍炙人口的千古绝唱，其《说经台》诗云：“剑舞有神通草圣，海山无事化琴工。此台一览秦川小，不待传经意已空。”认为只要你一踏入终南仙境，即使不读道经，就足以使人内心虚静、了却俗念了。以上诗赋证明，终南山在殷周以来，已经是“有纪有堂”，被作为崇拜的对象，祭神的场所。自汉魏唐宋以来，已经以其雄伟之势和秀丽景色招来了不少修道之士和云水之客。正如石志坚《终南山古楼观宗圣宫图跋文》所说：“天下形势之伟者，在郡曰长安；长安形胜之巨者，在山曰终南；终南名胜之最者，在宫曰楼观。……自古登仙得道之士，出乎其间者，无世无之。”楼观之所以能成为历史悠久、千年不衰的道教古观，与它处于雄伟秀丽的终南山下，具有清静幽美的自然环境是分不开的。

但是，宗教终究是一种历史文化现象，一个长期延续、历

久不衰的道教古观的出现，绝不仅仅有赖于“占山川之秀”，擅自然景色之美，而且必须具有深厚的历史文化基础，与一定的地域文化有广泛的联系。从道教（佛教亦如此）的特殊修炼宗旨和方法看，它必然要标榜出俗远世，不染尘缘，但是如果真的完全出世，与现实社会绝对“无缘”，宗教本身就无法存在延续，其教理教义也就无法形成和发展。因此，任何宗教又必然是一定社会历史文化的产物，一个规模宏大、地位重要的寺观又必然要与当时当地的社会文化保持适当的联系，它对现实社会只能是远而不离、超而不绝。终南山古楼观正好具有这种优越条件。从文化背景看，它处于三秦中央，是中国古代文化的重要发祥地和中心地带，具有深厚的历史文化渊源和背景。从地理位置看，它处于周秦汉唐历代古都附近，与当时的社会主流文化声息相通。老子之所以在春秋末年去周入秦，大概就是怀着一种对三代文化发祥地的依恋和缅怀心理。魏晋以后的许多高道名僧，都纷纷在终南山下筑庐结庵，传道弘法，自然环境固然是动因之一，但主要还是因终南山处于古文化中心地带使然。“终南自古神仙窝”，“神仙”也需要文化土壤的滋养。上古的神话传说虽然将昆仑山、蓬莱岛视之为仙山、仙岛，但这里产生的名僧高道比起黄河南北、长江两岸终究显得太少，根本原因就在于此。

综上所述，楼观是“终南元气”的产物，终南山的秀丽山川和历史文化精神，是楼观和楼观道形成、延续和演变的深厚基础。楼观道文化从一个侧面体现了中国传统文化特别是三秦文化的历史风貌和特征。在具体研究楼观道史之前，应该先将这一文化观念谨记在心。

二 老子、关尹与楼观关系考

大凡古今中外的任何一种宗教，总是要从本民族的古代文

化传统中，寻找或者确认自己的理论渊源，以古代的某一个理论权威或思想派别作为建立自己教理教义的理论基础，增强号召力和说服力。中国道教就是以老庄思想特别是老子的道论作为它最原初、最根本的文化渊源和理论基础的。所以，中国道教的所有宗派，都在理论上，进而又在宗教承传关系上攀援老庄，特别是向老子追宗认祖。但是，由于老子的生活年代与道教的正式形成创立时间相距过于遥远，所以在理论上援引、认同老子虽然还比较容易，但要证明老子同道教的宗教承传关系就比较困难。在楼观道出现以前，太平道、五斗米道、天师道的创立者及各种早期道书的作者虽然都有解决这个难题的愿望，千方百计地论述老子与道书、道教的传承关系，但大都只能借助于天降神授之说，词语模糊，难以服人。自《文始传》和《楼观内传》问世后，对于老子和道教、道书的宗教传承关系，才形成了比较具体和系统的说法，通过老子向关令尹喜传道授经，将老子与道教特别是楼观道直接联结起来。

（一）见于《文始传》和《楼观内传》中的“圣真契遇、二经授受”的宗教典故。

关于老子、关尹与楼观的关系，现存道书中以朱象先《终南山说经台历代真仙碑记·文始传》和赵道一《历世真仙体道通鉴·尹喜传》叙述得最为具体详细，而《碑记》、《仙鉴》所述又本于魏晋之际出现的道书《文始传》（甄鸾《笑道论》引为《文始传》，《三洞珠囊》引为《文始先生无上真人关令内传》）及《楼观本起内传》，《碑记·梁谌传》称为《本起内传》，《一切道经音义》、《要修科仪戒律钞》、《云笈七签》称为《楼观本记》，《道藏阙经目录》称为《楼观内纪本章记》）。现据以上诸道书，述其大略于后：

尹喜于终南山结草为楼，精思至道。尹喜字公文，天水人。母鲁氏，梦天降电流绕身而生喜。眼有日精，天人之表。少好坟、索、素、易之书，善天文秘纬，仰观俯察，莫不洞彻，虽

鬼神之变莫能匿之。不修俗礼，隐德行仁。后因涉览山水，于雍州终南山周至县神就乡闻仙里结草为楼，精思至道，因以其楼观星望气，故号其宅为楼观。虽不求闻达于世，而逸响遐宣。周康王闻之，拜为大夫，后复召为东宫宾友。

关令迎老子入楼观，说经著书，传道授法。周昭王二十三年五月（或曰二十五年），尹喜见东方有紫气西来，知有圣人将至。同年七月，老子驾青牛薄板车到关，尹喜乃迎入官舍，北面而师事之。老子于官舍百日，为关令授食气炼丹、三一内修之法，鼎炉之制、水火之候及八炼九转还丹之法。同年十二月，尹喜以疾辞官，迎老子归楼观本宅，斋戒问道，并请老子著书以惠后世。于是老子乃著道德五千言以授之。复授以西升之诀，妙真内解等太清上法、三洞真经、灵宝符图及太玄等法。

尹喜自著《关尹子》九篇。周昭王二十四年（或云二十六年）四月二十八日，老子传道授经已毕，乃于尹喜本宅之南驾云升天而去。老子升天后，尹喜乃弃绝人事，按老子所授经法精修至道，三年之后“悉臻其妙”，乃自著《关尹子》书九篇，发挥道德二经。根据以上传说，唐宋以后的各种道书认为尹喜从老子所授经有《道德经》、《妙真经》和《西升经》等（见《道教义枢》二《三洞义》），自著书有《关尹子》及《高士老子内传》（见旧《唐书·艺文志》乙部）、《高士老君内传》（见《新唐书·艺文志》丙部）和《老子内传》（见《崇文总目》道书类，《通志略》诸子类）。

尹喜复会老子于青羊之肆，赐号文始，西游化胡成佛。周昭王二十七年，尹喜寻访老子入蜀，复会老子于青羊之肆。老子乃“授喜玉册金文，号文始先生，位为无上真人”，复授以“八方隐文”、“致八景云舆”之术，使尹喜能分身隐形、升天腾云。于是尹喜乃随老子出西域，西游列宾、条支、于闐等三十六国行化，“降伏九十五种外道”，化胡成佛，尊尹喜为佛师，老子为祖，各国“国王及臣民皆服教戒”。最后，又游九天四海，“返乎太玄之乡”。老子和尹喜成了佛道的共同祖师，且是

肉体长生的不死神仙。

《文始传》和《楼观内传》所述老子、关尹和楼观故事，迅速为各种道书所引用，历代楼观碑石反复传颂，并将它概括为“圣真契遇，二经授受”八个大字，使之成为道教内人人皆知的宗教典故。朱象先《终南山古楼观刊关尹子后序》云：“钦惟混元之教（指老子及道教），玄功德化，溥被于天下。原其圣真契遇，二经授受，实肇乎兹山，犹日升隅夷而烛万国，江出昆仑而吞百川也。”这个典故，既抬高了楼观道在道教诸派中的地位，又提高了道教在三教论争中的地位，因此，楼观道固然一直大力宣扬，其他道教宗派也乐于接受。如果仅从道书文字的范围看，内容具体，时间、地点、人物、事迹清楚明白，似乎严密得无懈可击了。但是，这个典故是佛教无论如何也无法接受的，考诸历史事实，也是一个极复杂的问题，它既能从古代史籍中找到某些根据，又有不少夸张、神化的不实之辞。

（二）老子、关尹和道教之间不存在宗教传承关系，但确实存在着教理渊源关系

“圣真契遇、二经授受”的宗教典故能否成立，关键在于两条，一是老子、关尹其人其书是否真有，老子、关尹相会、著书是否史有其事。二是纵然其人其事确实存在，老子、关尹和道教之间是否就是宗教传承性质的关系。考辨第一个问题须依据大量史料，判断第二个问题则比较容易，故先予以分析。老子、关尹和道教之间确实存在着一定的理论渊源关系，道教教理教义中的崇道德、重养生、贵虚静、尚自然、寡欲止足、无为不争、贵柔守雌等思想，都可以在老庄和关尹的思想中找到根据，许多概念、命题都直接出于老庄的文字。但是，理论渊源关系和宗教传承关系是性质截然不同的两种关系。《文始传》和《楼观内传》所述老子、关尹和楼观间的关系，其性质属于宗教传承关系，但这种记述并不符合历史事实，这主要表现在

以下三个方面：

第一，老子、关尹是人不是神，《文始传》和《楼观内传》述其年代和生平事迹实乃神化夸张过甚。据各种史籍记载和近人考证，老子约生于周简王六年左右，周景王二十年前后卒，他的生活年代大体上是公元前580年至前500年，属于春秋末年人。关尹与老子生活年代基本相同。先秦及西汉以前各种典籍涉及老子、关尹生平事迹者甚多，但记载文字大都比较平实，认为他们是文化素养高、历史感强、生活坎坷、阅历丰富、道德高尚、知识渊博的“隐君子”或“古之博大真人”。总之，他们是人不是神。但自东汉以后，神化老子的倾向日趋严重，《文始传》和《楼观内传》产生于魏晋，乃承此风气，将老子、关尹一并神化。该两传将老子生年提前到天地开辟之时，后乃屡降世间，借体投生，为历代帝王师。将关尹生活年代提前到周康王时，生有异兆，形有异表。入世后仍能分形化影，腾云升天，肉体成仙，长生不死。这种说法既不符合常人经验事实，又无任何可靠的先行资料作为依凭，正如《仙鉴》编撰者自己所说，“过神其事”的结果，反而使人“难以尽信”。

第二，《老子》、《关尹子》书属于学术著作而并非宗教经典，《文始传》和《楼观内传》将它们说成道教经典不符合其书宗旨和性质。衡量一部书到底是学术著作还是宗教经典，初看似乎容易，但其实是很困难的。一则二者实际上都是人类思维的成果，难免有许多共同的内容和特征，二则历史上往往有意料之外的事，例如老子书的作者绝无意于为论证神的存在而著书，他很难料到他的著作会被后世道教奉为根本经典，但道教却的确将它奉为经典，而且态度是虔诚的，在理论上也是有一定道理的。但是，《老子》、《关尹子》书尽管被奉为道经，却并不就因此而改变了它的学术著作性质。区别学术著作和宗

教经籍，总还是有一个基本标准的。从最一般的意义上讲，宗教著作和学术著作都在研究真、善、美的问题，都认为有一种力量在支配着自然界和人类社会。但是，哲学家和科学家所说的宇宙支配力量是一种真实的存在（无论是物质性的客观实在或精神性的存在都是真实的存在），绝大多数哲学家和科学家都相信人类可以通过自己的经验和理性思维认识到这种宇宙支配力量，而且相信宇宙人生间的真、善、美是人类自身可以认识、把握和体现的（无论是体现于圣贤或常人，都是体现于现实人的身上）。而宗教经籍则不同，它认为宇宙支配力量是一种神秘的存在，是人类的感觉经验和理性难以达到而只能通过信仰与之交通的超人的神秘力量，宇宙人生的真善美集中体现在神的形象或本性之中，人类只有抛弃或改变自己的本性，才能与神性（真善美）相通。试以《老子》为例，它认为道是宇宙的本原和法则，以道代替了“天命”、“上帝”、“鬼神”的支配地位，而道本身又是自然无为、顺万物之自然的。对于这个道，人们的耳目见闻虽不能达到，但只要心志虚静，涤除私欲，就可以靠理性的洞察力予以把握。老子认为道是真善美的集中体现，道的本性表现于人类犹如素朴之“赤子”、“婴儿”，可见老子内心认为人的本性原与真善美相通，只要人类能克服自己的私欲和私意造作行为，就可以几近于道。老子虽有“长生久视之道”的文字，但本意并非肉体长生不死，而是讲宇宙人生的哲理，认为法道而为就可以无往不顺，立于不败之地。总之，《老子》是讲宇宙人生哲理法则的学术著作，与宗教著作的旨趣相去甚远，《关尹子》与《老子》旨意相同，也是一部学术著作。《文始传》和《楼观内传》将老子、关尹子书同《妙真经》、《西升经》及三洞真经相并提，与食气炼丹、三一内修、灵宝符图及鼎炉火候等道术混为一谈，不仅违背了《老子》原

书的宗旨性质，而且也不符合历史事实，因为在老子、关尹子的生活年代，这些道术都还没有产生，名称也从未见诸载籍。

第三，老子、关尹子的生活时代距道教形成时间十分遥远，虚构其间的宗教传承关系在许多方面都难以服人。道教经典出现最早而又最重要者为《太平经》。《汉书·李寻传》云：“初，成帝时（前32年—7年），齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷”。《后汉书·襄楷传》云：“初，顺帝时（126—144年），琅瑘宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷……号《太平清领经》”。据此可知《太平经》的出现最早在西汉成帝时，上距老子卒年（约公元前500年前后）四五百年。中国道教最早的教团组织是太平道和五斗米道，太平道的创立者张角（？—184年）和五斗米道的创立者张陵（34—156年）上距老子卒年亦有500多年。如果要证明老子、关尹和道教之间确有宗教传承关系，那就必须说明在这500年中，《老子》、《关尹子》书作为道经是通过哪些人相互授受的，其道术道法的具体传授过程如何。但是，《文始传》和《楼观内传》在说明这一点时却存在着两个漏洞。一是老子、关尹的道经、法术仅在楼观传授，而关于太平道和《太平经》的经法则一字未及，对三洞真经、灵宝符图等如何传至张陵五斗米道（天师道）一系，也无一字说明。这样，说老子、关尹为楼观道祖师尚可，却根本无法证明他们是整个道教的祖师。二是《楼观内传》所述老子、关尹经法在楼观一系内传授过程及传授人物，没有其他任何史料根据，即使在道教内也只是一家之言，如何服人？

综上所述，《文始传》和《楼观内传》所述老子、关尹和道教之间有宗教传承关系，是无法成立的。但是，道教和老子之间却确实存在着宗教文化和宗教理论上的渊源关系，道教以

道为教，崇尚自然，主张无为，追求虚静，重视养生，淡泊名利，都渊源于老子。

（三）老子晚年去周入秦，会见关尹，应其请而著书，《庄子》、《史记》等书均有记载，其真实性不应否定。

老子、关尹和道教之间虽然没有宗教传承关系，但并不能由此断定老子、关尹和楼观之间不存在其他任何关系，也不能因此而推断老子去周入秦、会见关尹并为其著书之事为虚妄。在《文始传》和《楼观内传》所述“圣真契遇、二经授受”的宗教典故中，除了神化和夸张的成分之外，其中却包含着几个骨干性的事实情节，即老子去周、过关、入秦、会见关尹、为之著书，这五个基本事实情节是《文始传》和《楼观内传》赖以铺陈“圣真契遇、二经授受”典故的基础和骨干。我们应该进一步研究，这五个情节是否史有其事？如果这些情节不是历史事实，那么“圣真契遇、二经授受”的典故就纯属虚构杜撰的神话。如果这五个基本情节史有其事，那么我们就应该承认，尽管老子、关尹和道教之间不存在宗教性质的传承关系，但却存在着文化学术性质的交流活动，因此，我们就应该恢复历史的本来面貌，去掉神化夸张的成分，而如实地肯定老子入秦著书的文化学术活动。

朱象先撰写《碑记·文始传》时，一开始就申明，他撰写文始传是“据《史记》和《内传》”，可见他意识到，撰写传记不仅要以先行道书资料为依据，而且要有学术性的史书作资料依据。《内传》属道书，《史记》则属学术史书。在《楼观内传》及楼观碑记述及老子、关尹时，也常有这种语言。因此，认真考证老子去周、过关、入秦、会见关尹、为之著书是否有可靠的史料依据，就成为今人研究楼观道史的一个关键问题。

古代史书中明确而又比较系统地记载老子会见关尹一事的

是《史记》。《史记·老子传》云：“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千言而去，莫知其所终。”这段文字有两点值得特别注意：第一，司马迁记载老子与尹喜交游事迹，词语简括而明白，绝无蔓衍之文和夸张之词，所述老子一书的宗旨、篇目、文字数目与汉墓老子帛书及古本《老子》完全符合，绝无推测臆断或乖离之病。据此，我们应该肯定司马迁所述基本事实是可靠的，如无充分证据，不应妄加否定。第二，司马迁所述包括四个基本情节，即老子去周、至关、会见关令尹喜、为之著书，但尚有值得进一步考辨之处：“至关”是什么关？过关时沿什么方向到了哪里？“关令尹喜”是否即是著书九篇、《庄子》所称的古之博大真人关尹子？对于这些疑问，《史记》语焉不详，后人又常常不注意将《史记》与其他有关史籍联系起来，予以综合分析，对道书所言“关”即函谷关，关令尹喜即关尹子，又因其常杂以神化夸张之病而径予否定，遂使上述问题成为千古难明的疑案。但是，司马迁自己早已说过他编撰《史记》系“网罗天下放失旧闻”，“厥协六经异传，整齐百家杂语”而成。我们如果能将《史记》这一段记载同先秦至西汉早期有关这一问题的“旧闻”、“六经异传”及“百家杂语”联系起来，综合分析，也许会对解决这一疑案有所帮助。

《史记》述老子、关尹事迹，特别是老子去周、至关一事，得之于《庄子》一书为最多，并且可以从《孔子家语》、《吕氏春秋》、《汉书》、《水经注》、《笑道论》及其他各种史籍中得到佐证，现分别予以分析。

先说老子去周、至关一事。

《庄子·天道篇》载：“孔子西藏书于周室。子路谋曰：

‘由闻周之征藏史有老聃者，免而归居。夫子欲藏书，则试往因焉。’孔子曰：‘善’。往见老聃。”此条可证老子晚年曾经免官归居故里（楚地苦县）。此事还可从《孔子家语·弟子行》中得到佐证，书记载孔子对其弟子盛赞老子曰：“蹈忠而行信，终日言不在尤之内，国无道，处贱不闷，贫而能乐。盖老子之行也。”与“见周之衰”同义，“处贱”、居贫正是免官归居后的生活写照。《庄子·天运篇》又载：“孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛，见老聃。”孔子约晚生于老子二三十年，此时老子已经七八十岁，孔子南之沛见老聃，可见老子晚年曾从故里到了沛地（今徐州）。《庄子·寓言篇》又载：“阳子居南之沛，老聃西游于秦。邀于郊，至于梁而遇老子。”老子免归故里，又一度居沛地，他眼见周室衰微，天下无道，于是“西游于秦”，欲图在秦地缅怀周文化遗风，观察这里古朴的民风民俗。阳子居在沛地未见到老子，听说他已去秦国，于是急忙追赶，终于在梁（汴州，今开封）赶上老子和他会见。春秋末年，函谷关是东周和秦国之间最重要的边关要塞，老子由沛（徐州）经梁（开封）再经东都洛邑（洛阳）西入秦国，必须经过函谷关，当时的诸国形势及交通路线决定了老子由周入秦“至关”的关，最有可能的只能是函谷关。因此，道书述老子、尹喜虽有不少夸张神化之语，但将《史记》的“至关”之关解释为函谷关却毫无神化之处，而是符合实际的。《庄子·养生主篇》又记载了老子死后的一段轶事：“老聃死，秦佚吊之，三号而出。弟子曰：‘非夫子之友耶！’”秦佚或即秦地之隐士逸人乎？这段文字实际上透露了关于老子终死之地的消息。老子至秦后，与秦地的某一隐士逸人结为神交，所以当老子死后，此秦佚入吊时，只是三号而出，别无繁文虚辞，以致于老子的弟子怀疑他是否真是老子的朋友。其实，秦佚吊唁老子的方式才真正是大

哀无文、至情贵真，与老庄对死亡及交友之道的观点完全一致，所以庄子才特予记载。关于老子的死地，《史记》作者以史料不足而未作定论，仅以“莫知其所终”作结。但是继《庄子·养生主篇》的这段记载之后，汉唐各种史籍又屡有记载。北魏酈道元《水经注·十九》云：“就水出南山就谷，北经大陵西，世谓之老子陵。”就水在周至县境内，今人犹名曰就峪河，西距楼观六七里。这是古代地理书关于老子“大陵”的最早记载。北周甄鸾《笑道论》在驳斥道士的老子不死说时称：老子“身死关中，坟垅见在。”可见老子墓在关中周至县境内楼观之西的说法，在当时已普遍流传。唐释道宣所撰孙盛《老子疑问跋》称：“老子遁于西裔，行及秦壤，死于扶风，葬于槐里。”槐里县汉高祖三年置，旧城在今兴平县东南。汉之槐里县包括今兴平县和周至县北部的部分地区，故“葬于槐里”与葬于大陵山并无矛盾。道宣《广弘明集·辨惑篇序》又称：“李叟生于厉乡，死于槐里。”清人梁玉绳《史记志疑》二十七《路史·后记七》亦云：“户县柳谷水西有老子墓。”上引诸书记老子死地、墓地的具体地点虽略有不同，但老子死于秦地、墓在关中终南山下却是一致的，要之应从《水经注》，以就水东之楼观附近为老子墓。

上引史料证明，《史记》述老子去周、至关、会见关尹、著书之事有大量“旧闻”、“六经异传”“百家杂语”可作佐证，是不容否定的历史事实。将这些材料与《史记》综合，可以认为，老子至关之关为函谷关，过函谷关后西游入秦，会见尹喜，为之著书。老子终老于关中，墓地在终南山下就水之东，距楼观咫尺。因此，老子与关尹同居楼观，著书论道，也是完全可能的。

下面再说关令尹喜。

《庄子·天下篇》在综述先秦社会思潮的七大流派时，将老聃、关尹并列，合为一传，并概括其思想宗旨云：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而说之。建之以常无有，主之以太一。以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。关尹曰：‘在己无居，形物自著。其动若水，其静若镜，其应若响，芴乎若亡，寂乎若清。同焉若和，得焉若失。未尝先人而常随人。’老聃曰：‘知其雄，守其雌，为天下溪。知其白，守其辱，为天下谷。人皆取先，己独取后，曰：受天下之垢。人皆取实，己独取虚。无藏也故有余。’……关尹、老聃乎，古之博大真人哉！”这段文字概括了关尹、老聃学术的中心观点。作者先论二人的共同宗旨，然后又分别引述关尹、老聃的典型言论以证其说，最后又并称二人皆为古之博大真人，行文严谨，引述具体。据此足可以证明所述之信实不妄。《天下篇》所述人物都是真实的历史人物，关尹其人的真实性是不容怀疑的。《庄子·达生篇》又记载，列子曾问“至人”养生之道于关尹，“关尹曰：‘是纯气之守也，非知巧果敢之列。……壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。’”列子好射箭，《庄子·田子方》和《吕氏春秋·审已》还记载了列子向关尹请教射箭之道的故事。《吕氏春秋·不二》曾对老聃、关尹、列子三人的思想予以精要概括云：“老聃贵柔，关尹贵清，列子贵虚。”清即清静，与《天下篇》所述“其静若镜”、“寂乎若清”是一致的。问题的关键在于，《庄子》、《吕氏春秋》所述之“关尹”是否就是《史记·老子传》中老子至关所见之“关令尹喜”。其实，仔细思索《天下篇》和《老子传》的文字意味，这个问题并不难解决。《天下篇》将关尹、老聃并列且合为一传，认为两人的思想宗旨基本

一致。《老子传》述老聃至关，关令尹喜一见之下，立即请老子“强为我著书”，如果思想宗旨不合，相知不深，交往不密，必不能至此！即使关令尹喜有此请求，老子必以为唐突，也未必会打破其不言、不辩的习惯，立即为之“著上下篇，言道德之意五千言”，将一生的思想、文章全盘托之于关令尹喜。由此可见，《天下篇》和《老子传》所述“关令”和“尹喜”同为一人无疑。高诱在《吕氏春秋·不二》“关尹贵清”条下注云：“关尹，关正也，名喜，作道书九篇。”高诱为东汉末灵帝献帝间人，由此可见以关尹与关令尹喜为同一人，早在东汉已是人们的普遍看法，史学家、经学家尚且如此，并非道教的一家之言，也不是《文始传》在魏晋才提出的。关于关尹所著书，《汉书·艺文志》道家类著录有“《关尹子》九篇”，注云：“名喜，为关吏，老子过关，喜去吏而从之。”由以上史料可以证明，关尹其人其书的真实性是无可怀疑的，《庄子》所述博大真人关尹和《史记》所述关令尹喜是同一个人。

通过对老子、关尹和楼观之间关系的上述考证，我们可以得出下述几点看法：第一，老子去周、过关、入秦、会见关尹、为之著书，有《庄子》、《吕氏春秋》、《史记》、《汉书》等大量史籍可作证明，是不容否认的历史事实。第二，《文始传》和《楼观内传》等道书所述老子、关令尹喜事迹，基本情节依凭于上述史籍，不应全盘否定，一概斥之为虚妄杜撰。但它们将老子入秦的文化学术活动予以神化夸张，铺陈为“圣真契遇、二经授受”的宗教典故，断定老子、关尹和道教之间的关系是宗教传承关系，又是不符合历史事实的，应予澄清和纠正。第三，楼观道从一开始就真诚地信仰老子和关尹是道教特别是楼观道的教祖和宗师，这种宗教观念又的确对楼观道的全部历史产生了重大的影响，决定了楼观道的一系列宗派特征。对此，我们应予以足够的重视。

三 战国秦汉间楼观的隐逸和方士

据《楼观本起内传》称，自尹喜随老子升天登真之后，历代时君世主相继在尹喜故宅建庙立观，召致幽人逸士，度为道士，而四方慕道之人来楼观修炼者，最著名的相继有十二人，遂使楼观“崇台虚朗，招徕云水之仙；闲馆错落，宾友松乔之侣”，成为千古谈玄修道之地。考诸史籍，并以理度之，《内传》所述十二人事迹应属于楼观传说，这些传说应发生于战国秦汉时代。这些传说不能看作楼观道的信史，但却可能是当时历史现象所折射出来的史影。姑述于此，以便道内外学人进一步研究。

（一）《本起内传》所述十二名幽人逸士

在尹喜之后至梁谌之前，《本起内传》记述了隐修于楼观的十二名传说人物，一般称作“幽逸之人”，时而又称为“道士”、“道员”。他们依次是：尹轨（太和真人）、杜冲（太极真人）、彭宗（赤城宫仙伯）、宋伦（太清真人）、冯长（西岳真人）、姚坦（玄洲真人）、周亮（秦陇宫真人）、尹澄（太微真人）、王探（大有真人）、李翼（西岳仙卿）、封衡（上清真人）、张皓（太清高仙）。从这十二人的仙位名号看，第一、二人“太和”、“太极”源于《易经》的“保和太和”、“易有太极”，“太有”为易卦之名；“太清”、“上清”源于“三清天”、“三清境”之名（玉清、上清、太清），东汉魏晋流行；“西岳”、“秦陇”则反映了魏晋楼观道士以秦陇之人为主的地域特色。上述十二人，《碑记》和《仙鉴》之卷八、九、二十一皆有其传，《云笈七签》卷一〇四有尹轨、杜冲、宋伦传，皆源于《本起内传》。《碑记》文字太简，每传叙事不过数十字或百字左右，现参以《仙鉴》等书，依次撮要述录十二人传说于后。

尹轨、杜冲、彭宗、宋伦、冯长、姚坦、周亮——传说中的先秦楼观隐逸

尹轨，字公度，太原人。传说为尹喜从弟，早年来楼观师事尹喜得亲传妙道。尹喜登真后，与隐士杜冲等人同于先生故宅修炼，绝粒养气，常以草药医人疾病，或以金银救人困急。道成之后，太上老君亲赐太和真人名号，于杜阳宫下统仙僚，检校神司鬼官。晋惠帝永兴二年，复降楼观梁湛宅，授以《日月黄华上经》、《水石丹法》及《本起内传》。

杜冲，字玄逸，镐京（今西安市西）人。尹喜升天后，他来到楼观，于文始故宅棲玄修道。当时来楼观者先后有七人，杜冲与之道术相忘，探求玄旨。周穆王好神仙，追慕文始之仙踪灵址，乃命驾亲礼楼观，于此修建观宇，置老子、文始像于庙中以祀之，并召天下幽逸之人以居之，延请杜冲等七人为道士。杜冲道成之后，升举上天，被授予太极真人之号，下任王屋山仙主。

彭宗，字法先，彭城人。20岁时来楼观师事太极真人杜冲，服业精勤，杜冲为之立坛盟誓，亲授老子五千文、玄一之道及丹经。彭宗依法修炼，能三昼夜通为一息，僵卧一年不动，年至一百五十余貌如少年。道成后受秩为赤城仙伯。

宋伦，字德玄，洛阳人。彭宗升举后到楼观，于此修炼数十年，不交人事，日诵五千文数遍，服黄精白术二十年，得分形散景、出有人无之术，与形神合一之道。年90余岁升举，受赐太清真人之号，下司中岳神仙。

冯长，字延寿，骊山人。曾任周宣王柱下史，因见天下错乱，周道衰微，恐祸将及已，乃于40岁时托疾辞官，游至终南山下，止于楼观。时宋伦已升举，冯长乃日诵五千文，静以思道，安以养性，兼修摄生保气之法。逢人有急难，必予救护。

如此精修 10 余年，忽遇彭宗驾白虎降其室中，冯长乃执弟子礼以师事之，请求道要，彭宗出太上隐书以授之。年 80 余天使遣使下迎，封为西岳真人。

姚坦，字元泰，平阳人。周平王东迁洛邑后，晋襄公致礼楼观，重修庙宇，度硕儒 17 人为道士居于其中。姚坦时年十九，以其稽于古经得入选。晋襄公尝北面称师，每游经渭水皆亲自礼谒慰问，其臣下对姚坦敬若神明，四方请谒者不绝。姚坦厌其纷扰，遂远息幽谷之中，清修不出。日诵五千文，精思至道，得召神禁鬼祛邪攘灾之法，目有神光，发如雷电。年 210 余岁时，白日冲举升天，封为玄洲真人，司白水宫。

周亮，字泰宜，太原人。19 岁即有古人之风，师事姚坦，受五千文及八素真经。周亮依法诵修，得形神变化之道，常以经文符咒为人驱邪镇鬼。年 190 岁时天帝遣使下迎，授为秦陇宫真人（或云八素真人）。

以上 7 人均为周代战国间的楼观传说人物。

尹澄、王探、李翼、封衡、张皓——秦汉间传说中的楼观隐逸

尹澄，字初默，汾阴人。周安王三年至楼观入道隐修。秦始皇闻其道法，屡次致礼问以摄生之术，尹澄则以“我无为而民自化”对之。始皇好神仙，亲至楼观礼谒老子祠庭，命于文始真人庙南别建老子殿，改老子像坐西向东。又置道士 27 员，香田 30 顷，给庙户 100 户以供洒扫。从此以后“至汉高祖、吕后及惠帝、景帝、窦太后，并相承注心灵域，每召幽人逸士，常使满二十七人，赐弟子各一人，增庙户至一百五十。”尹澄厌其喧杂，乃逃遁岩谷，“以山林为家，作幽居之子也。”年 340 余岁，于汉昭帝始元年间上游九天，号太微真人。

王探，字养伯，太原人。早年曾仕汉为中常侍中郎，后以

吕后专政，抗迹入道，隐居于终南楼观。日诵五千文，修朝元炼气吐故纳新之术。文帝即位后，以逸人礼之。后遇仙人赵先生、太元玉女，西灵子都，受黄庭内修之诀，常服泽泻丸，得藏景化形之术，能隐形灭影、云霞合变，能化为水火、树木、虫兽诸异物，身无定体。汉武帝元朔六年，年 91 岁冲举，册受为大有宫真人。

李翼，字中辅，颍川人。弱龄慕道，至楼观师事真人王探。汉武帝慕黄老，好神仙，命于楼观尹喜故宅之北建望仙宫，增置道员，李翼得应其选。后遇太和真人尹轨挈至杜阳宫，师事王仙君，栖空养无，出入无恒。后以道德五千文传于河上公，东汉灵帝光和二年，功成道备，冲举升天，位为西岳仙卿。

封衡，字君达，陇西人。自幼好道，汉明帝永平年间应贤明之选，披度为道士。精通老庄之学，常服黄连芝术五十年，屡以药物救人。后遇鲁君得受还丹术及五岳真形图，爱骑青牛周游天下，凶神鬼怪遇之遁避千里。性多慈，常以腰间药物救人疾病，世称青牛道士。魏武帝曾问之以养性大略，封衡以顺阴阳之根，製造化之妙答之。后入元丘山而不复见。

张皓，字文明，汝南人，东汉安帝永初中，诏选逸人为道士，时年二十，亦获入选，披度入道。后礼谒上清真人封衡，一见即望风服膺，求封君海以至道，真人乃授以空气金胎之道，目能彻视，耳能洞听。魏明帝太和初冲举，受命为太清高仙。以上 5 人，为传说中的秦汉楼观隐逸。

（二）《本起内传》所述楼观传说的时代、性质及其价值

《本起内传》所记述的楼观隐逸，如果一一具体考察，均未见之于古代史籍，无可靠的文字记载根据，不可视作信史。但是，历史上的任何一种社会思潮及文化形态都是一定社会历史条件的产物，即使是宗教文化也不会例外。区别仅仅在于，有些社会思潮和文化形态比较直接和真实地反映了当时的社会历

史面貌，而有的社会思潮和文化形态则是当时社会历史面貌的间接的或曲折的反映。因此，即使是宗教文化和神话传说，我们也能够从中找到它和当时社会历史的曲折的复杂联系。基于上述观点，关于《本起内传》所述楼观传说的时代、性质及其价值，似乎可以得出以下三点看法：

第一，《本起内传》所述楼观传说，在时间上应为战国秦汉时期，不可能始于西周。关于老子、关尹的生活年代，近人考证多断定在春秋末期。因此，《本起内传》所述尹轨至姚坦等七人，谓其生活于西周至春秋时期，是根本不可能的。

第二，《本起内传》所述楼观传说，其具体人物虽未必史有其人，但考诸战国及秦汉史籍，其事在当时条件下却完全有可能出现。

首先，战国至秦汉以来的君主在楼观建庙立观，召致神仙方术之士居于其中是完全有可能的。战国时期，神仙方术思想在荆楚、燕齐两个地区特别盛行，《庄子》、《楚辞》、《战国策》、《山海经》及《史记》等书对此屡有记载。《庄子》的《逍遥游》、《齐物论》等篇的神人、至人、真人形象，《楚辞》的《离骚》、《九章》对祭神活动的描绘，证明荆楚地区神仙思想的兴盛。《史记·封禅书》对燕齐一带及秦汉之际的神仙方术活动记载尤为具体、系统。《封禅书》云：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运……而宋毋忌、正伯乔、充尚、羡门高最后皆燕人，为方仙道，形销解化，依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”齐威王、齐宣王、燕昭王等都曾派神仙方士入海寻找蓬莱、方丈、瀛洲等三神山，求神仙不死之药。秦始皇得天下后，多次行封禅大典，祭祀名山大川，东巡沿海一带，幻想会见神仙，先后派韩终、徐市等人率童男童女数千人入海求神仙和仙药。汉武帝尤好神仙方术，

先后宠信方士李少君、少翁、栾大、公孙卿等，封之为文成将军、五利将军和中大夫。李少君以祠灶、辟谷、却老、致物之术见武帝，少君对武帝说：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。于是武帝亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹砂诸药剂为黄金矣。”公孙卿对武帝编造了黄帝铸鼎、骑龙上天神话，武帝着迷地说：“吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱履耳。”公孙卿又称他曾于河南缑氏城及东莱山见仙人往来如飞，于是武帝亲幸缑氏城东巡海上至东莱山，命“郡国各除道，缮治宫观名山神祠所，以望幸”。公孙卿又言“仙人好楼居”，于是武帝命令在长安建“蜚廉桂观”，在云阳修“甘泉宫”，在宫内造“益延寿观”和“通天茎观”，又于长安修“建章宫”，在宫内筑“神明台”，“井幹楼”，高 50 丈，于宫北筑大池曰太池，池中筑蓬莱、方丈、瀛洲岛，以象海中海山仙岛。少翁以鬼神方术见帝，自称可以凭其术让武帝会见已死去的宠妃王夫人。武帝乃命于甘泉宫中筑台室，作云气车，以候天神和王夫人降临，其后又作柏梁、铜柱、承露仙人掌之类以迎天神。上有所好，下必甚矣，从此天下“上疏言神怪奇方者以万数”，“而海上燕齐之间，莫不扼腕而自言有禁方，能神仙矣。”东汉以后，神仙方术活动更加盛行，《后汉书·方术列传》称：“汉自武帝颇好方术，……及光武尤信谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。”如王乔有神术，时人以为即是古之仙人王子乔；冷寿光善御女之术，年一百五六十岁色如壮年；徐登善变化，能由女子身化为男子，禁水不流，使枯树生华；费长房有仙符，能驱遣地上鬼神；蓟子训有神异之道，能使死者复活；左慈善变化之术，能于空中取物，曹操屡遣人杀之，时而隐入壁中，时而化为羊；寿光侯能劾百鬼，令众鬼现形；甘始、东郭延年、封君达皆方士，能行御女之术，

皆活到百余二百岁。《后汉书》所载封君达，即《本起内传》所载封衡。又见于《汉武帝内传》云：“封君达，陇西人。初服黄连五十余年，入乌举山，服水银百余年，还乡里，如二十者。常乘青牛，故号青牛道士。闻有病死者，识与不识，便以腰间竹管中药与服，或下针，应手告愈。……三百余岁乃入玄丘山去。”《本起内传》所述与此基本相同。

上述史料证明，在战国至秦汉时期，神仙方术思想在社会上普遍流行，当时的不少君主为了神化其政权，幻想长生不死，对神仙方术活动大力提倡，在国都和郡国的名山大川广建宫观庙宇，热衷于祭神、求仙，合丹。在这种历史条件下，终南山地处秦、汉京都附近，战国时期的秦国和秦汉两个王朝在终南山建立宫观，召致神仙方术之士于其中，是完全有可能的，甚至可以说是必然的。

其次，道家思想在秦汉时期出现了一股神学化的倾向，在这种思潮中，隐居于终南山楼观的隐士逸人逐步向方仙道转化，与神仙方士一起在楼观创立一个新的道教宗派，也是完全可能的。在中国古代的社会思潮中，道家 and 道教的关系是一个颇为复杂的问题，从总体上讲，先秦的老庄哲学和秦汉的黄老思想都是一种学术思想，与道教教义中所谓“道”是有严格区别的。但是，老庄哲学和黄老思想同道教教义又确有相通之处，如道的超越性和神秘性，避世脱俗倾向，养生益寿思想等。如无这些相通之处，道教又为什么会在理论上攀附老庄，而不攀附其他学派？当然，道家思想向道教神学的衍化，道教之援引、利用道家理论，是经历了一个曲折复杂的过程。西汉初期，《黄老帛书》和《淮南子》为代表的黄老学说一度占居主导地位。黄老学说与老庄哲学之间存在着两点区别，一是“经术政教之道”的成分大大增加，二是“长生之道”的色彩浓厚。正是由于“长生之道”才将道家同道教更直接的联系起来。汉武帝实行独

尊儒术的文化政策以后，黄老之学迅速衰落，由社会上层沉入下层。这种学术地位的变化进一步促进了黄老思想内容的变化，隐居避世的倾向更浓，养寿长生的内容更多，河上公《老子章句》中的大量神仙思想，是道家由学术思想向神学思想衍化的一个重要标志。在道家思想发生衍化的同时，神仙方士援引、改造、利用道家的倾向也日趋广泛，一些有一定文化素养的神仙方士写出不少道书，这些道书以宗教神学为核心思想，将“道”作为神学的理论形式范畴，将老子作为道的人格化身和崇拜对象。《汉书》和《后汉书》所记载的《天官历包元太平经》、《太平清领经》、《老子想尔注》和《周易参同契》就是早期道士所编撰的道书，标志着道家思想向道教神学衍化的过程已经基本完成。在道家思想向道教神学的衍化过程中，道家学者、隐士逸人和神仙方士，黄老道和方仙道，有道之士，修道之人和道士、道人等等概念名称，愈往后愈难以严格区别。实际上，许多隐居修道的幽逸之人与神仙方术之人一起，构成了早期道教的骨干，是后来道教团体中之所谓道士的前驱人物。从这种历史背景和历史过程来看，魏晋之前居于楼观的所谓“幽人逸士”，也就是楼观道的前驱人物，楼观道同道教其他早期宗派太平道、五斗米道一样，都有一个酝酿和形成的长过程。

再次，“楼观”之名，并非魏晋之后梁谌等楼观道士凭空杜撰，而是有一定的历史根据和沿革过程的。道教所谓“宫观”，指道士聚居、祀神、修炼、作法事的固定场所，观的这种宗教意义其实渊源甚古。楼观的本义是泛指高大建筑物。《礼·月令》有“可以居高明，可以远眺望”之语，郑玄注云：“高明，谓楼观也。”楼观以其高大，故可以供人远眺，眼界宽广。《史记·封禅书》记载的祭神场所，多名之为“楼”为“观”，如长安的蜚廉桂观，并幹楼，云阳的益延寿观，通天茎观等。祭神建筑之所以要高大宽敞，名为楼观，是因为在神仙方士的心

目中，神仙的特点是腾云驾雾，飞行于天空，远离尘世，只有这种高耸入云的建筑才最适宜于神仙居住，而且又便于神仙方士远望神仙到来，预先恭迎。正如方士公孙卿等所说，“仙人好楼居”，“黄帝时为五城十二楼，以候神人”。其实，建造楼观的真正效用在于给神仙方士的头上涂上一层圣光，使人们望之即产生一种尊贵、威严之感，增加宗教活动的神秘气氛。《史记·封禅书》的记载证明，这种宗教观念和名称远在西汉初就已经普遍存在和流行，因此，“楼观”之名并非魏晋以后楼观道士梁谌等人凭空杜撰，而是有古老渊源的。

第三，《本起内传》系梁谌辑录战国秦汉以来的楼观隐逸、方士的口耳传闻而成。根据以上分析，从战国秦汉以来，完全有可能有一些隐逸之人活动于楼观，这些所谓隐逸之人，或为避世的隐君子，或为黄老之士，或为神仙方士，这些楼观隐逸，因其影响不大，名声不著，所以除封君达（封衡）一人外，都名不见经传，其姓名、事迹均无文字记载。但是，在楼观范围内，这些隐逸的姓名、事迹却完全有可能通过口耳相传遗留下来。在流传过程中，其姓名、事迹难免有错讹，有遗失，有夸张和神化，但终究属于有一定根据的传说。梁谌的《本起内传》，可能就是对这些传说故事的搜集整理之作。在整理过程中，为了将这些隐逸与老子、关尹连结起来，并使楼观道的传承过程略具系统，梁谌乃将他们的生活年代或大大提前，或大大推后，使之前后相接。至于神化夸张之文，乃道书的通病，并非《本起内传》一书如此。当然，这种看法还仅仅是一种分析和推测，推测的根据是《本起内传》所述传说，考诸战国秦汉间史籍，完全有可能产生，进一步的证明还有待于更有力的史料、文物的发现和研究。但从这种有一定根据的分析和推测中，可以认为《本起内传》对研究楼观道前史还是有一定史料价值的。

第二章 道教楼观派的形成

(魏晋南北朝时期)

经过战国秦汉时期的长期酝酿演变，道教楼观派终于在魏晋南北朝时期形成于终南山古楼观。作为中国道教的一个重要宗教团体，楼观派真正创始于梁谌在魏晋之际师事郑法师于楼观，依托尹轨之名撰《楼观先师本起内传》，使楼观道史“别为一传”。梁谌之后，北方高道云集楼观，使楼观成为当时北方道教的重镇，楼观派成为北方道教的大宗。特别是北周武帝年间，敕命建通道观，精选北方名僧、高道、宿儒 120 人居于京师，命楼观道士严达、王延为通道观主，于通道观校定道书，纂《三洞珠囊》藏于观中。由此进一步确立了楼观派在北方道教中的主导地位。道教楼观派的正式形成及楼观道的可信历史，亦应始于魏晋南北朝时期。

一 道教楼观派产生的社会背景

楼观派作为道教的一个支派，与道教的产生具有大体相同的时代背景，但又有一定的特殊性。

(一) 东汉末至魏晋南北朝时期混乱动荡的政治局势，是道教楼观派产生的根本原因。

东汉王朝自顺帝之后，政治腐败，后党和宦官集团交替专

政，横征暴敛，民不聊生，酿成了东汉末年的多次农民起义，其中尤以黄巾起义规模最大，扩及的范围最广。在镇压农民起义过程中，又出现了军阀割据，混战争雄的大分裂局面。魏晋南北朝时期，政局动荡，战争频繁，南北政权的更替就像走马灯一样迅速短暂。每一次政权更替，总是伴随着一场残酷的大屠杀。在这种政治局势下，不仅广大的下层民众生活困苦之极，就是上层的贵族官僚也感到恐慌不安。在残酷的政治斗争中，夺取政权完全靠政治阴谋、宫廷政变和暴力厮杀来实现，无论是在朝掌权的新贵还是被赶下台的旧党，全都是双手血污，遍体鳞伤。所谓“魏晋之世多故，名士少有全者”。面对这种现实，人们都深感人生无常，祸福无门，对社会人生充满了迷惘、恐惧和绝望。人穷则呼天，世乱则言鬼，道教和佛教之所以能在汉魏之际产生和流传，正是当时混乱动荡的政治局势造成的。《楼观内传》卷二所记载的楼观道士，大都是关陇、山西、河南等籍人士，这一带在东汉末至魏晋南北朝时期，是北方政治斗争的中心，是历次战争的主要战场，东汉、曹魏、西晋、北朝各代政权的国都大都建立于秦、晋、豫三省。处于这种政治斗争、军事争夺中心地带的士大夫和下层民众，当他们被现实生活逼得无路可走，感到厌世、绝望之时，必然会将终南山的深谷幽岩作为避乱世的安身之地。

（二）社会文化思潮中的神学化倾向，是道教楼观派产生的思想根源。

如前所述，战国至秦汉时期，道家思想曾经历了一个从老庄哲理、黄老政教之术到黄老道、方仙道的神学化过程。魏晋南北朝时期，道教和佛教的神学思想又与当时的玄学思潮相结合，借清谈老庄的玄学形式而流行。《楼观内传》卷二所记载的

魏晋南北朝楼观道士，一方面日诵五千文，将老庄道论作为根本理论依据，另一方面又将老子、关尹神化，借老子、关尹传道授经的典故和西游化胡的神话，来提高楼观道在道教各派中的地位，并且以药物、符咒作为道士修炼长生、救世济人的主要方法。楼观派的这种修炼方式，同魏晋道教的基本走向是一致的。

（三）早期道教地域性支派的纷纷出现和南北道教的差异对道教楼观派的形成和发展有最为直接的影响。

从总体上看，中国道教是在大体相同的时代条件下产生的，具有大体相同的宗旨和教义，但若具体分析，道教却并不是在同一个地区经由同一个途径产生的，而是由不同的地域经由不同的途径产生的。具有教团性质的早期道教支派在汉魏之际主要有两个：一个是太平道，一个是五斗米道。《三国志·张鲁传》注引《典略》载：“熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。”张角钜鹿人（今河北晋宁县西南），太平道的活动范围虽一度遍及青、徐、幽、冀、衮、豫、荆、扬八州之地，但其中心地带则是北方的冀州（今河北中南部）、东郡（今河南濮阳）、颍州（今河南禹县）、南阳（今属河南）一带。而五斗米道最初活动的地区则在汉中、巴蜀一带。《三国志·张鲁传》载：“张鲁，字公琪，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹄鸣山中，造作道书，以惑百姓，以受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。”又云张鲁曾为益州（今四川广汉）司马，因袭杀张修部众，“鲁家据汉中，以鬼道教民，自号师君。”可见早期五斗米道的根据地在南方的汉中、巴蜀。因为太平道在黄巾起义中曾被起义农民军借用，所

以当黄巾起义被镇压下去后，太平道也随之被取缔。五斗米道的命运不同，张鲁投降曹操后，拜镇南将军，封阆中侯，大部分五斗米道徒也随张鲁北迁，另一部分道徒仍留在南方活动。为了避免当权者的疑忌，南北方的五斗米道逐渐弃其旧名而改称天师道，其宗教组织形式、教团成员、教义科仪也随之改变。

在五斗米道逐步改为天师道的过程中，葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等曾起了重大作用，而南北道教的地域性差异也由此更显明。葛、寇、陆、陶对五斗米道的整顿和改革，既有共同一面，又有不少具体差异。就共性一面而言，他们都是为了使道教的组织更严密、经戒科仪更具体、神仙谱系更完备、修炼方法更丰富，并且都注意缓解道教同当时政权的矛盾。就差异一面而言，主要表现为地域性特色更为突出。葛洪，丹阳句容（今属江苏）人，出身于江南望族，是金丹道的主要奠基人。陆修静，亦江南望族之裔，南朝宋文帝时隐居庐山。明帝召至京师。他以“祖述三张（陵、衡、鲁），弘衍二葛（玄、洪）”为宗旨，“总括三洞”，广泛搜集上清、灵宝、三皇等系统的经籍，汇归一流，集前代经戒科仪之大成。陶弘景是陆修静的再传弟子，是道教茅山系（上清派）的真正创始人，他所撰写的《真灵位业图》为天师道提供了最完备的神仙谱系，其重视诵经、清修的修炼方法在天师道中也具有独特的地位。以上以“三张、二葛”开其端，以陆修静、陶弘景总其成的道教谱系都发生于江南，后世习称为南天师道。

当陆修静在南方“祖述三张、弘衍二葛”，将五斗米道改造为天师道的同时，北魏高道寇谦之在北方也进行了一场重大的宗教改革，将迁于北方的五斗米道改造为北天师道。寇谦之在整顿、改革早期道教时，表现了异于葛、陆、陶的明显差异。

首先，他明确提出了“除去三张伪法”的口号，自称他的经戒和天师之位都是太上所赐、老君玄孙李谱文面授，表现了与三张、葛陆的南天师道别为一宗、另树一帜的趋向。其次，他提出了道教修炼应“专以礼度为首”的原则，主张道教的科仪经戒“大自与世礼相准”，使道教与儒家的伦理道德原则更紧密地结合起来，表现了强烈的政治化、世俗化倾向。再次，在整顿道教组织、改革早期教义过程中，寇谦之对以“三张”为标志的五斗米道进行了激烈的批评和改造，他公开反对南天师道“父死子系”的道职世袭制度，提出了“诸道官祭酒可简贤授明”“唯贤是授”的原则；废除五斗米道的“租米钱税及男女合气之术”，认为五斗米道“妄传陵（指张陵）身受黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教”。寇谦之的上述宗教改革，中心目的当然是为了缓解道教同当时政权及世俗社会的尖锐矛盾，但在客观上却使南北道教的差异更为显明。

总之，魏晋南北朝时期各种地区性道教支派的纷纷出现，为道教楼观派的产生提供了有利条件。寇谦之在北方所进行的道教改革，使南北道教的地域差异更趋显明，也对楼观派的别树一帜、自为一宗以最直接的影响。寇谦之所创立的新天师道（或称北天师道）在北魏时由于政权的支持而盛行于北方，但北魏灭亡后也随之销声匿迹。北魏以后，楼观派逐步兴盛壮大，代替了新天师道的地位而成为北方道教的最大一宗。由于北魏曾一度统一北方，大同和洛阳先后为其国都，秦陇晋冀豫是其中心地带，因此，楼观派的产生和兴盛，其早期教义受北天师道影响也最大。魏晋隋唐以迄明清，楼观道内的道职从无父子相继之一例，重视宗教道德而轻视黄白烧炼，房中术在楼观道内一直受到轻视和排斥，在这些特征中都可以找到寇谦之的影响。

二 北方高道云集楼观

道教楼观派形成于魏晋南北朝时期，上起魏元帝咸熙初（264年）梁谌事郑法师于楼观，下至北周武帝年间（561—579年）通道观的建置，前后约经历300余年。这一时期的楼观著名道士初见于韦节所撰之《楼观内传》卷二，（韦节生平见于尹文操所撰之《楼观内传》卷三）现存于赵道一编撰的《仙鉴》卷二十八、卷二十九、卷三十，朱象先所撰录之《碑记》，并散见于《云笈七签》、《混元圣记》、《高道传》和《紫云衍庆集》，《广弘明集》对北周间楼观事迹特别是通道观的建置过程有较具体的记载，《魏书》《晋书》、《周书》、《隋书》、《长安志》和《陕西通志》等对这一时期的楼观事迹和人物也有涉及。现谨参照以上资料，综合比较，选择取舍，略予耙梳，述魏晋南北朝间楼观道士及其事迹于后。

（一）楼观派的创始——梁谌、王嘉、孙彻、马俭

梁谌之名虽不见于道书以外的其他史籍，但其所撰的《本起内传》曾被后世反复称引、续作和广泛引用。梁谌之弟子王嘉《晋书·艺术列传》有其传，所述生平事迹与《楼观内传》王嘉传基本相同。据此，应相信梁谌、王嘉史有其人，确为魏晋间楼观道士。

据《楼观内传》载，梁谌，字考成，京兆扶风人。魏元帝咸熙初，梁谌师事郑法师于楼观，履道有年，时年17岁。他早年博通经史，善阴阳占候之术，志向高邈，慕神仙之道。胜仁而和，人皆乐之。晋惠帝永兴二年，老君命太和真人尹轨降于楼观梁谌之室，乃尽以弟子之礼师事之。一月之后，尹轨授以

《日月黄华上经》、水石丹法、炼气隐形之术，并授《楼观先师本起内传》。梁谌依法修炼，精勤不懈，三年丹成，身轻如羽，颜如婴儿，由此钦奉之人日多。梁谌厌其纷扰，乃深入终南幽岩，独守寂静。东晋元帝大兴二年（319年），于终南山南峰白日升天。梁谌是见于载籍的第一位楼观道士，他托名尹轨所撰之《楼观本起内传》，使楼观道史“别为一传”，是楼观道士自创一派、自立一宗的主要标志。因此，梁谌应是道教楼观派的真正开创者。郑法师事迹未见于其他道书，大体可信其为魏晋间楼观道士。

据《晋书》王嘉传及《楼观内传》王嘉转载，王嘉，字子年，陇西安阳人，其人滑稽诙谐，形貌丑陋，外若不足，而聪慧内明。不食五谷，不衣美丽，清虚服气，不与世人交游。自隐于东阳谷，凿岩穴居，弟子受业者数百人，亦皆穴处。石季龙之末，弃其徒众，至长安，潜隐于终南山，师事楼观道士梁谌，结庵庐而居。后来其门人闻而复随之至，王嘉又迁居于倒兽山。符坚闻其名，累征之而不出，公侯以下咸亲参谒，好尚之士莫不师宗之。他神明洞彻，事多先见，人问以当世之事，随问而答，好为譬喻，状似戏谑，而事过皆验，人皆以为神明。于是诸国竞以礼聘，四方咨访者不绝。符坚将南征，遣使问之，嘉答曰：“金坚火强”，再不出一言。符坚不明其意，又遣使问国运如何，嘉答曰：“未殃”。第二年，符坚90万大军果然败于淮南淝水，坚逃回关中，为姚萇所杀。这一年为癸未年，所谓未年有祸殃也。姚萇入长安，逼王嘉随之，每有事则谄之。姚萇与符登相持争天下，问王嘉他能否取得天下，王嘉曰：“略得之。”萇大怒，遂斩王嘉，时年87岁。符登闻之，设坛吊祭，赠以太师。或云王嘉被杀之日，人有于陇上见之。“其所造有

《牵三歌讖》，事过皆验，累世犹传之。又著《拾遗录》十卷，其记事多诡怪，今行于世。”《晋书》唐房玄龄等撰，“今世”指唐代其书尚流行于社会。韦节于北周帝天和四年解化，由此可以推测，唐房玄龄撰《晋书·王嘉传》在韦节之后，故《晋书》所述王嘉生平事迹或即取材于韦节《王嘉传》。而《晋书》记载王嘉著作唐世犹存，足证王嘉其人其事之不诬也。

孙彻，字仲宣，乡里不详。前赵光初中（318—329年），时年十八，隐居终南山师事王嘉，先生与之出处，时人皆呼王嘉为炼师，孙彻为小炼师。后王嘉迁去倒兽山，孙彻仍继续于楼观居止修炼。彻为人纳于言而敏于行，外视若愚而中养素，机智不张，惟事韬晦，人莫能测之。人有所问，不以言语告之，但示以颜色，使人悟其吉凶。终日合目端坐，人有侮之者，亦不怒，谦柔以待之，使其自悔悟。其弟子马俭曾修召神御鬼之术，人多来求之，孙彻诫之曰：“夫法术滋广，风声外扇，臆能引咎，翻累明真。”这种轻法术、重内修的观点对楼观道深有影响。前秦建元八年（372年）解化，时年70余岁。孙彻之弟子马俭、再传弟子尹通都是楼观派的重要传人，对楼观派在北朝的兴盛发展起了重要作用，故北朝楼观道士对孙彻屡有称引。

马俭，字元约，京兆扶风人。年十六即博通经史，兼长风骚文词。前秦甘露年间（359—364年），披度入道，时年十八，隶籍楼观，师事真人孙彻。彻授之以《道德经》、《灵宝经》及五符真文、三皇内文。马俭善法术，精于遁甲占候、草木方药、断谷、行气导引，能召神劾鬼，制御群邪，无施不验。姚萇闻而奇之，遣使往召。其师孙彻诫之，以为法术非修道之本，名声外扬容易招祸。马俭大悟，称疾不出，从此志道益坚，专修道德，远近之士纷纷集于门下。北魏太武帝大延五年（439年）

羽化返真，时年98岁。临终诫其弟子尹通曰：“吾平生所修所感，当秘之勿泄也。”

（二）北方高道云集楼观，楼观派初步形式——尹通、尹法兴、牛文侯、王道义、毋始光

从北魏太武帝到西魏的100多年间，北方高道尹通、尹法兴、牛文侯、王道义、毋始光等数十人云集楼观，他们一方面道术相忘，共畅玄旨，一方面又大修观宇，广购道书，因而使楼观道风广被，朝野钦奉，终于使道教楼观派基本形成，成为北方道教的最大一宗。

尹通，字灵鉴，传说为尹轨之后裔。幼从儒学，经史子集之书无不博览。然而每于读书之余，感叹人生如万物幻化，生死无常，因而真心向道。因钦慕高祖尹轨之仙风遗德，不畏战乱，于26岁时冒惊险而至楼观，师事马俭法师，时在北魏太武帝始光初年（424年）。尹通对其师服事精勤，多年无少怠懈。好服黄精、雄黄、天门冬等药，积数十年，形体清爽，性亦倍加敏慧，每以草木药方为人疗疾，无不效验。时武帝好道，钦敬尹通之名，常遣使者以香烛之礼助其建斋行道。由此四方高人胜士至楼观求玄问道，朝野缙绅请谒不绝，车骑填门，冠盖溢路。当此之时，又有尹通之侄尹法兴、陇西牛文侯、姑射山王道义等40余人纷纷自远方而来，共居楼观，使楼观规模极一时之盛，仙风广被北方。北魏孝文帝太和二十三年（499年）尹通解化，年101岁。

牛文侯，陇西人。自幼性识颖悟。博通经史，学洞古今，尤深于老庄之旨，至于天文地理，无所不综。善诲人，每因人性情之异而教之，或导以忠孝，或戒以罪福，或禁以符录，皆能使人化恶为善。人有贫困急难则密济以财物，不留姓名，不

图人报。北魏末与尹通、王道义等同居楼观，共畅玄旨。西魏文帝大统五年（539年）解化，时年82岁。牛文侯有高弟二人：王道义和毋始光。

王道义，并州（治所在今山西晋阳，汉武帝时所置十三部州之一）人。早年博览群书，兼通纬候。后闻终南山有尹喜修道之所，遂于北魏孝文帝太和年间率门弟子七人自姑射山（在今山西临汾西，《隋书·地理志》载：“临汾有姑射山”。郝懿行《山海经笺疏》载：“藐姑射之山，汾水之阳”）来楼观，师事牛文侯先生，其时楼观修道之人日众，王道义乃率楼观道众及工役之人约百余人大兴土木之工，修建观宇。当时秦始皇所建老子殿尚称宏丽，未有改作，此外一切殿宇庙坛，全部予以重修，使之一皆鼎新。工役结束后，又以观中所余资财命门人广为购集真经万余卷，珍藏观中。这是楼观派创立以来前所未有的一次盛举，为后世楼观道精研道书、完善楼观道的教义和经戒科仪奠定了基础。北魏宣武帝永平年间（508—511年）王道义先生返真。牛文侯的另一弟子毋始光，《仙鉴》无传，《碑记》所录甚为简略，略谓：毋始光法师，猗氏（古地名。西汉时始置为县，治所在今山西临猗县）人。幼通坟籍，旁求象纬。且乃高蹈物外，来居楼观，师事牛文侯先生。先生为之讲解五千言要旨，谓常道无形无象，不见不闻，唯默识者可以得之。毋始光一闻之下，释然通悟，口诵身行，于是理符事顺，执古道以御今，无往不达，生卒年不详。

（三）陈宝炽高弟辈出，王延、严达主持通道观——陈宝炽、王延、严达、李顺兴、侯楷、于章和“田谷十老”

陈宝炽及其弟子王延、严达、李顺兴、侯楷，再传弟子于章，皆北朝末期北方道教之高士，北周武帝诏王延入京师长安

校定道书，敕置通道观，命王延、严达主其事，诏选楼观高道十人为通道观学士，这一系列事件标志着魏晋南北朝时期的楼观道发展史已经进入高潮。

陈宝炽，时人号为贞懿（或名正懿）先生，颖川（秦始皇始置颖川郡，治所在今河南禹县，东魏时移治所于颍阴，即今河南许昌市）人。北魏孝文帝太和十八年（494年）隶籍楼观，师事王道义法师，时年21岁。道义法师羽化后，游华阴遇陆景真人，遂受秘法，复归楼观。宝炽为人抱负弘阔，人莫能测，修持道法，每有奇验。善驯虎，常有白虎绕其左右，导从往来。人人观或有恶意者，其白虎则怒触观中槐树，使恶人惊逃。西魏文帝闻其异，招至便殿，问以驯虎之术，宝炽乃以驯虎之术喻治国化民之道曰：“抚我则厚，虎犹民也；虐我则怨，民犹虎也，何术之有？”意思是君民关系犹如人虎关系，治民犹如驯虎，君主若以安抚教化的态度待民，民众就会对君主寄以厚望而归顺，相反，若以暴虐之政待民，民众就会像猛虎那样怨恨发怒，引起天下大乱。文帝对宝炽的对答极为满意，当时的太师安定公及朝士大夫皆从而师事之。大统十五年（549年）三月十七日，宝炽法师谓门人曰：“吾昨梦仙官召，不果久留。来何为欣，去何为怆，生死道一，梦觉理均，尔等体之，无或悲矣！”言讫奄然而化，年七十有六。文帝诏谥为贞懿先生。楼观之左今有古槐树，人号为老虎木，传说即宝炽先生时之遗物也。

王延，字子玄，京兆扶风人。年才9岁即好道，于西魏文帝大统三年（537年）入道于楼观，师事贞懿先生，与李顺兴相友善，时年18岁。后复游华山，师事华山云台观焦旷真人。据《仙苑编珠》卷下引《楼观传》，及《西岳华山志》载，焦旷字大度，本为茅山道士，北周武帝钦敬其道，乃拜为帝师，

于华山起造白云宫，太平宫，于华山谷口置云台观，安置焦旷真人。王延入华山后，与焦真人同居石室，餐松饮泉，绝粒幽处，希求真道。北周武帝闻王延之名，特遣使召之。焦旷真人对王延说：“世道陵夷，仁君拯援，可应诏出以弘大道教，吾自此逝矣。”王延来至都中，日久请还华山，武帝乃诏命修建其所居观宇。此后武帝因沙门泛滥，诏令澄汰，又牵连于道教，但因素重王延，仰其道德，复诏延至京，探问道要，并“诏云台观精选道士八人，与延共弘玄旨，又敕置通道观，令延校三洞经录，藏于观内。延作《三洞珠囊》七卷，凡经传疏论八千三十卷，奏贮于通道观。至隋文禅位，置玄都观，以延为观主。”（见《云笈七签》卷85《尸解》）隋文帝开皇六年，以宝车迎王延至大兴殿，帝亲自斋戒问道，并亲受智慧大戒，于是授延以道门威仪之职，号威仪法师，当时之公卿大夫如苏威、杨素等皆北面执弟子礼。仁寿四年（604年）委化于长安玄都观，临终前对其嫡亲弟子曰：“道应帝王，吾宗不涓。何归休乎！”反映了他想离开京都，返居深山，弘扬道教的强烈心愿。王延对中国道教和楼观道的最大贡献是校定道书，这是道教史上汇编道书为藏的最早尝试。他所编的《三洞珠囊》七卷今虽佚亡，但《道藏尊经历代纲目》著录云：“后周法师王延《珠囊经目》藏经八千三十卷”，与《云笈七签》和《仙鉴》所述完全相同。由此可以证明王延校定道书，汇编《三洞珠囊》七卷的事迹是真实可靠的，它对唐宋元明汇编《道藏》之事必然会发生重大影响。

李顺兴，京兆（治所在今西安市）人。幼年好道，11岁即隶道士籍于楼观，师事贞懿先生陈宝炽，与王延相友善。常诵大洞经，勤久不息。宝炽乃为之立坛授五千文和《黄庭经》，顺

兴虔诚诵修。后入深山遇三大仙人，顺兴问之以形神同举、白日升天之法，仙人授之以真经三卷及炼丹脱胎之法，顺兴依法勤修，六年不懈，年十七而道已成，分形藏影，变化莫测，时人称为李圣师。西魏文帝闻其名而召之，使其赴汤蹈火，分身出游，皆有奇验，于是朝野钦信。大统六年（540年）托疾而化，时年仅36岁。

侯楷，字法先，京兆人。14岁即精修老庄之学，志趣高妙，独立超俗。北魏宣武帝正始中（504—507年）入道于楼观，师事陈宝炽先生，时年19岁。侯楷侍奉师席30年，精勤不懈，法师为之授玄文秘诀，因此师徒相得，共修道要，曾就修道之士是否必须离家入山进行了深入论辩。法师尝教诲侯楷云：“汝虽秉心励节，于道不懈，苟非栖隐山林，未易有得也。”认为离家入山是修道的必要条件。侯楷对曰：“道在方寸，何必山林？”认为道就在自己心中，只要诚心向道，在家亦可修炼，不一定非入山林不可。法师复对曰：“吾亦知道无不在，然人间修之，时亦有得。但古来仙者，多托岩薮，成真之后，出而同尘。……汝今景慕希夷，入山乃其宜也。”坚持只有隐居山林幽岩之中，才能达到证真成仙的高深境界。但侯楷又提出了离家入山同世俗伦理的矛盾，怀疑“入山虽可存真，然远违几席，宁道科律之责耶？”认为入山修炼虽可以得道，但却远离父母不能尽到孝养的伦理责任，这个矛盾如何解决？这其实是佛教的出家制度及道教的离家住观制度同中国古代世俗伦理的一个共同矛盾，也是儒家借以责难宗教的主要论据。对于这个矛盾，佛道二家虽一再予以调和缓解，但其实无法彻底解决。因此，陈宝炽也只能劝导侯楷说：“道非知之难，行之难也。果能始卒无替，道在中矣。”陈宝炽、侯楷师徒的这一次论辩，是楼观道史

中有关道教离家住观制度最早出现的史料，有重要的理论价值。陈法师羽化后，侯楷乃深入寒谷，结庵而居，其地有清泉环绕，三松覆被，乃名之为三松观。其门人后亦追往集之，木食涧饮，道术相忘，怡然有巢许之风。侯楷常以经录符咒为人驱邪镇鬼，治病疗疾，多有效验。后周武帝建德二年（573年）解化，年86岁。

侯楷之弟子于章，字长文，扶风人。年七岁即喜《道德经》，父母从其所好，遂令他受业于侯师门下，西魏文帝大统九年度为道士。于章侍奉师门14年，勤苦不怠，法师感其诚，为之开解三洞众经要法，其平生道术尽予相付，于章乃精严其事，诵修不懈。后周武帝建立通道观，令精选楼观高道10人入观，于章亦获入选。至周静帝时，卜居于楼观西岭下，食气服药，修飞章吞符之法。隋文帝开皇十七年，遇皇化丈人、太极真公，得受六十甲子、五帝五岳符印136种，及天地源流、置坛法式等，于章一一记之，撰为《起序》。隋炀帝大业十年（614年）羽化，年八十二。

在陈宝炽所传楼观高士中，王延、严达、李顺兴、侯楷是最突出的四位。王延、李顺兴、侯楷已述之于前，次述严达于后。

严达，字道通，扶风人。自幼即有方外之志，常以花果献于道祖诸像前。北魏孝武帝永兴年间入道时，年二十。楼观侯楷法师见而器之，常于斋真之暇，为严达讲授大经，于是学穷经籍，玄学淹博，为当世之士兵所重。北周武帝建德年间（572—577年），诏王延、严达于便殿。当时武帝已下令沙汰释门僧人，并下公卿议减省道观道士。帝以严达为当世高道，乃问之曰：“道与释孰优？”严达对曰：“主优而客劣。”帝复问：

“主客奚辨？”严曰：“释出西方，得非客乎？道出中夏，得非主乎？”帝又难之曰：“客既西归，主无送耶？”意思是今日国家既已沙汰佛门，道教岂可独存。严达对曰：“客归则有益胡土，主在则无损中华。去者不追，居者自保，又何送乎？”意思是佛教原来就是西方（此处指印度和西域）土地上所产生的宗教，它东传中华后对当地的作用自然不及道教作用之优越，因而予以沙汰是应当的。道教本来就是中华产生的宗教，何必因沙汰佛教而波及到道教呢？严达实际上是建议北周去佛而存道。周武帝虽赞赏严达言辞机敏，理不能屈，但为了平息尖锐的佛道之争，仍然下令在沙汰佛门的同时对道观数目予以减省。出于对严达、王延等高道的敬重，武帝“特为法师建通道观于田谷之左，复选楼观之士十人，俾共弘真教。”于是严达“遂与王延、苏道标、程法明、周化生、王真微、史道乐、于长文（即于章）、张法成、伏道崇等十人以道术相忘，同乎出处，世号田谷十老。”隋文帝开皇年间，对佛道二教兼予优礼，诏命严达重修楼观殿宇，度道士满120员，炀帝大业五年（609年）三月十七日，在周法师鼓琴声中欣然返真，终年91岁。

北朝末期的楼观道士，除上述诸人外，见于各种道书的还有尹起、张法乐、张通等。尹起、张通事迹，《仙鉴》和《碑记》俱无传，其事附见于《仙鉴》卷三十“张法乐传”。据该传记载，道士张法乐，南阳人（今属河南）。幼而学道，性悦泉石。才及成童之年，就托迹楼观，师事尹起法师。法师以其道业精勤，遂为之立坛盟誓，尽付道要。后乃隐居于耿谷之左。谢绝人事，日诵五千文，炼形养气，抱一守真，乐道忘怀者凡三十年。修道既久，灵慧自通，其所居洞庵云绕霞集，时人号之为云居观。西魏废帝三年（553年）三月，对弟子张通曰：

“我虽幽感，奈功德未就……当委形厚土二百余年”，乃凭几而化。由此可见尹起、张法乐、张通师徒同陈宝炽、王延、严达是大体同时居于楼观的道士，只是传承关系不同而已。

（四）韦节续撰《楼观内传》（卷二），使魏晋南北朝楼观道史历历可考

魏晋南北朝间楼观派的历史，俱见于韦节续撰的《楼观先生本行内传》（卷二）。据朱象先《碑记》节录，《楼观内传》卷二记载共十人：梁湛、王嘉、孙彻、马俭、尹通、王道义、毋始光、陈宝炽、李顺兴和张法乐。王延、侯楷、严达、于章等人虽主要活动于南北朝时期。但其卒年均都在韦节卒年之后，故不在卷二所传十人之内，其生平事迹见于尹文操续撰之《楼观内传》卷三。对韦节其人，理应在此予以叙述。

韦节字处玄，号精思法师，时人呼为关西夫子，京兆杜陵（西汉宣帝时始置杜陵县，治所在今西安东南）人。其家本为名族，藏书甚富，达万余卷。韦节自幼好古书，经传诸子无不通览，旁通占候之术。他少年有名，据说14岁时即被北魏孝武帝选为东宫侍书，孝明帝即位后出守鲁郡。孝庄帝时，因闻嵩山有隐真道士赵静通，求为阳夏太守。赴任不久，即入嵩山礼谒赵法师，辞官入道，法师授以三洞经文秘诀。后赵法师云游泰山，韦节乃隐居于华山。饵服黄精、白术、丹药，修三一、雌一、八道九真之术，诵读《黄庭内景经》、《智慧消魔经》，时人号为华阳子。韦节一生长于著述，撰有《三洞仪序》、《妙真经注》、《西升经注》及老子、庄子、列子、周易、论语、中庸、孝经注论百余卷，当世之士乃称他为关西夫子。因读《楼观本起内传》，遂生续作之志，乃集梁湛之后魏晋南北朝间楼观道士10人生平事迹，续撰为《楼观先生本行内传》，即后世流传的

《楼观内传》卷二。周武帝闻其名，尝亲幸其观，设坛受灵宝五符真文。因韦节撰有《精思法》，武帝乃赐号曰精思法师。时有南陈使者周洪正出使北周，因素钦韦法师之名，欲当面礼谒问道，武帝乃召韦节至京，命座演教，韦节与之论天人之理，内圣外王之道，剖析精微，周洪正闻而叹曰：“此三界杰人，非止二国之可仰而已！”帝乃复赐号曰玄中大法师。周武帝天和四年（569年）寂然解化，时年73岁。综观韦节一生著述，其思想儒道兼综，理通天人，对唐宋以后楼观道有重大影响，其《楼观内传》卷二更是魏晋南北朝间楼观道史的系统著作。

综合以上所述，魏晋南北朝间见于载籍的楼观道士共计28人，其中《楼观内传》有传者16人，附见于他人传记者12人。上述28人的生卒年（或生活年代）及师承传授关系大都比较明确。兹据此列魏晋南北朝楼观道士生卒年及传授表于此：

郑法师：魏晋间楼观道士。

梁 湛：？—319年，师郑法师。

王 嘉：约307—393年，师梁湛。

孙 彻：约300—372，师王嘉。

马 俭：342—439，师孙彻。

尹 通：399—499，师马俭。

牛文侯：458—539，师尹通。

王道义：？—约510，师尹通。

尹法兴：与牛文侯、王道义大体同时，尹通之侄。

毋始光：？，师牛文侯。

陈宝炽：479—549，师王道义与华阴陆景。

李顺兴：505—540，师陈宝炽。

侯 楷：488—573，师陈宝炽。

王 延：520—604，师陈宝炽。

严 达：515—609，师侯楷。

于 章：533—614，师侯楷。

程法明、周化生、王真微、张法成、史道乐、伏道崇、苏道标。与王延、严达、于章大体同时，总称田谷十老。

尹 起：北朝晚期。

张法乐：约 500—553，师尹起。

张 通：张法乐弟子。

游法师：隋唐道士巨国珍之师（见《仙鉴》卷三十巨国珍传。）

韦节：497—569，师嵩山赵静通。（因撰《楼观内传》卷二而被列入楼观道史）

三 通道观考

通道观的建立及王延、严达主持通道观，对北朝时期的楼观道实为一大盛事，它集中反映了楼观在北朝道教中举足轻重的地位。但是，关于通道观的地址、成员和性质，当时的道经、佛典记载已很不一致，至今仍有不少异说，因此，有必要对此予以专门考辨。

第一，通道观的地址

关于通道观的地址，古代史料已有两种记载。

《碑记》和《仙鉴》记载通道观的地址在楼观。《碑记》严达传记载周武帝于建德年间，召严达于便殿，问以佛道二教的主客、优劣之辨，严达以主优客劣、去佛存道答对，“特命于田谷旧隐（按指严达在楼观的隐修旧居）建通道观，并选高道十

人以居之，故世号田谷十老。”《仙鉴》严达传亦云武帝在沙汰释门、减省道观时，出于素日对严达的敬重，“特为法师建通道观于田谷之左，复选楼观之士十人”居于其中。《碑记》和《仙鉴》的这种记载都本于《楼观内传》，据此可知通道观建于楼观的田谷之左，其地曾为严达隐修之处，这种观点是以《楼观内传》为根据的。清毕沅《关中胜迹图志·名山》载：“田谷在周至县东南三十五里闻仙谷之东。”今日田谷内仍存有“十老洞”旧址。从楼观说经台东行四里有田谷口，由田谷口入山南行五里有板庙，由板庙前行六里就是“十老洞”遗址。今日当地山人尚能述说数十年前洞中塑有十老像，昔日洞中香火供奉年年不绝。这些现象说明，王延、严达等田谷十老在后世楼观道士及当地民众的心目中是很受敬重的。

《混元圣纪》、《云笈七签》和《长安志》均记载通道观的地址在长安。据《混元圣纪》卷八载，周武帝诏除佛教、大减道观之后，一日“忽见黄衣使者自空持玉版丹书下降”，谴责武帝废黜“大道经教”是“自绝于天”。“帝惊惧累日，乃复建通道观于都城（按：即长安），命严达主之”。该书还征引武帝诏书云：“今可立通道观于都城”。《云笈七签》卷八十五王延传云武帝下诏澄汰佛道后，因“素重于延，仰其道德，又召至京，探其道要。……又敕置通道观，令延校三洞经图，藏于观内”。前文言召王延至京，后文称将王延所校道书藏于通道观内，则通道观应在京内。宋敏求《长安志》卷九云：“玄都观，隋开皇二年自长安故城徙通道观于此，改名玄都。”明确记载隋代玄都观（在大兴城南崇业坊）是由前代的通道观迁址改名而兴建的，通道观旧址在“长安故城”。以上三种史料皆记载北周所建通道观地址在长安。

上述两类史料对通道观地址的记载从表面上看似乎完全不同，但仔细分析当时的情况，其实并不矛盾。

综观以上史料，我们认为，武帝初建通道观，其地址应在长安城内。因为长安为北周京城，当时周武帝既已召王延、严达至京问道，校定道书，因此设通道观安置王延、严达，自然会就近取便，以在京内为宜，舍近求远于理不通。但是，由于通道观的两位主持者王延、严达终究系楼观道士，通道观学士中的10人为楼观的“田谷十老”，因此，通道观成立后，不少道法活动自然会经常在楼观举行。在这种情况下，楼观道士把楼观或田谷径直称作通道观也在情理之中。为了便于活动，武帝下令增建严达的田谷旧居或楼观殿宇，以楼观作为长安通道观的别址，亦习称为通道观，也是完全可能的。《楼观内传》严达传记载楼观（田谷）建有通道观，绝不可能毫无根据。总之，通道观初建于长安，长安是其主体部分，楼观建有通道观别址，日常活动可能经常在楼观进行。

第二，通道观的成员和性质

出于各种原因，古人多认为通道观的成员为道士，性质为道观。首先，通道观定名为“观”，人们易于望文生意，断定为道观。其次，出于扬道抑佛的心理，道书也乐于称通道观为道观。再次，由于周武帝虽下诏同时沙汰释门、减少道观，但终究有偏袒道教的倾向，不少高僧对周武帝心存怨恨，所以也竟然将通道观视为道观。唐释道宣在《广弘明集》中的“叙周武帝更兴道法事”及“叙任道林辩佛道事”两条中，认为周武帝敕置通道观，“所学者唯是老、庄，好设虚谈”，“并选李门人（按指修老庄之学的道士）有名当世者……名通道观学士”。即认为通道观学士都是老子门人，所学全是老庄之书。汤用彤先

生在其《魏晋南北朝佛教史》第十四章中首先对通道观的成员和性质予以考辨，力证南北朝至隋唐佛典所述通道观事，多出于对武帝毁佛之不满，故其记载常常片面失实。他认为：“通道观之设，所以谋大道之统一，息争端之迭起。”“道宣《广弘明集》指周武帝立通道观为复兴道教，非是。”此论深得武帝设通道观的本意，也完全符合历史事实。日本学者洼德忠在《道教史》一书中提出，通道观实际上是周武帝设立的“国立宗教研究所”，是宗教学术研究机构，并非道观。此说也颇具新意。但该书说通道观中并“无一名道士”，未免持论过当，不符合历史事实。

关于通道观的设立过程、成员及其性质，《周书》、《隋书》、《资治通鉴》、《广弘明集》及《续高僧传》等书中均有涉及。现谨据以上史料，述通道观的设立过程、成员、性质于次。

周武帝设立通道观，实际上是沙汰佛道二教后的一种善后措施。通道观的120名学士中，史有记载的儒、道、佛三家均有，故非道观。佛道之争，在南北朝自北魏以后就屡有发生，愈演愈烈。周武帝即位后，政治上最重儒术，宗教政策方面以兼礼佛道、先道后佛为基本方针。但由于佛道之争由来已久，无法避免，周武帝从天和年间到建德年间曾七次下令三教辩其主客优劣，以定异同先后。时有蜀郡公卫元嵩和道士张宾屡次奏言上书。谓中国自古本无浮屠而国常安，齐梁以后浮图盛而国衰，建议尊儒道而废佛法。针对卫元嵩和张宾的言论，沙门高僧慧远、道安、任道林等也纷纷著书或上表，力斥道教经论之伪妄，对卫、张予以猛烈攻击，甚至在上书中触及武帝本人，语涉不敬。周武帝一怒之下，乃于建德三年五月下敕并断佛道二教，令沙门与道士并皆还俗为民。（以上见《周书·武帝纪》，《资治通鉴》卷一

七一)同年六月，复下令敕置通道观，其诏文曰：“至道弘深，混成无纪，体包空有，理极幽玄。但歧路既分，派源愈远。淳离朴散，形气斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交竞；九经七略，异说相腾。道隐小成，其来旧矣。不有会归，争驱靡息。今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉录，秘迹玄文，所以济养黎元，扶成教义，并宜弘阐，一以贯之。”（见《广弘明集》叙周武帝更兴道法事）诏书认为，至道本来只有一个，儒、道、佛各派都是从至道中分化出来的。建立通道观的目的是为了对三教“并宜弘阐，一以贯之”，使三家会归一体，息止争端，以便同时发挥它们教化百姓、辅助国政的作用。正是从这种目的出发，通道观成员并非纯为道士，而是儒、道、佛三家中的名士兼而有之。据《广弘明集》记载，通道观“于时员置百二十人，监护吏力各有差。并选择李门人有名当世者，着衣冠笏履，名通道观学士。有前沙门京兆樊普旷者，澎淳谲诡，调笑动人，帝颇重之，召入通道”。可见《广弘明集》也承认通道观学士中有“沙门”僧人参加。该书又云，当通道观成立后，当时高僧任道林曾上表周武帝，表云：“郾城（治所在今河北临漳县西南）义学沙门十人并聪敏高明者，请预通道观。”任道林自己就向武帝推荐了十名沙门义学名士加入通道观。“上（按指武帝）览表即曰：卿入通道观大好”，劝任道林本人也入通道观。除沙门义学僧人外，一些儒学高士也被选为通道观学士。《隋书》卷五十一长孙炽传载，长孙炽祖父、父亲在北魏、北周皆官至刺史，封侯爵。炽自幼聪敏，广涉群书，兼长武艺。“建德初，武帝尚道法，尤好玄言，求学兼经史、善于谈论者，为通道观学士。炽应其选，与英俊并游，通涉弥博。建德二年，授雍州仓城令，寻转周至令。”后官至大都督，可见通道观学士中有的人原为儒者，选入

通道观后又可调出复任文武职官。

综合以上分析，我们认为，设置通道观是周武帝澄汰佛道二教后安置高道、名僧的一种善后措施。它的主持者和绝大多数成员是道士，但也有不少沙门义学僧人和儒学英俊。它的基本性质是国家宗教研究机构，目的是研究儒、道、佛三家的教义及其相互关系，为北周政权提供如何对待儒、道、佛的思想原则。但由于周武帝有尚道法、好玄言的倾向，楼观高道严达、王延又任通道观的主持，因此，通道观的设立在客观上的确有利于道教，大大提高了楼观派在北朝道教中的地位。

※ ※ ※

总之，魏晋南北朝时期是道教楼观派的形成时期，梁谡撰《楼观本起内传》反映了楼观道士在道教早期诸派中已有自立一派、独树一帜的自觉意识，使楼观道史从此开始“别为一传”。北方高道在政局动荡的情况下纷纷云集楼观，使楼观派的教团组织迅速形成、壮大。通道观的建立，王延、严达主持其事，田谷十老进入通道观，确立了楼观派在北方道教中举足轻重的地位，使楼观派成为中国道教在北方的大宗。

第三章 道教楼观派的鼎盛

(隋唐宋时期)

道教楼观派在魏晋南北朝时期形成之后，中经隋代 38 年的短期承传，至唐代进入鼎盛阶段。李唐皇室追认老子为远祖，唐宋两朝的不少帝王特别是唐玄宗、宋真宗、宋徽宗等，大都崇玄重道，好尚神仙，迷信方术丹药，并力图借神权来维护其政权，遂使道教兴盛一时，道观遍布天下，搜集整理和研究注释道书的活动也有了重大发展。在这种社会风潮中，地处长安附近的楼观被唐代皇帝诏改为专祠老子的道观——大宗圣观，达到了空前鼎盛的局面，宋代皇帝又诏改为顺天兴国观，成为关西道观之首。但是，古人对这一时期楼观道史资料的整理和研究，却与其鼎盛局面极不相称。现存的《碑记》、《仙鉴》和《紫云衍庆集》，述及楼观道士者多集中于隋唐之际，唐初以后的楼观道士，有传记或道行碑者仅尹文操和梁筌二人。因此，研究这一时期的楼观道史，除依据《碑记》、《仙鉴》所引《楼观内传》卷三外，还必须对其他各种资料广泛搜求，钩沉索隐，予以耙梳整理，才能形成隋、唐、宋时期楼观道史的基本线索，见其概貌。本章所引用的资料，内容重要而又比较稀见者则注明出处，内容常见者则径予引述，不注出处，以免纷杂。

一 隋代楼观派的承传

隋代的两位君主文帝和炀帝，都对道教和佛教采取兼予优礼的政策，因此，道教和佛教在隋代都呈现出发展和兴盛的趋势。隋文帝即位后的第一个年号“开皇”即取自道教的纪年方法（道教以延康、龙汉、赤明、开皇为天地开辟的劫数和纪年方法）。开皇二年，朝廷将北周武帝所建立的通道观从长安故城迁至新修的京城——大兴城之南崇业坊（隋于开皇二年开始在长安故城东南龙首原兴建大兴城，城内有宫城、皇城、纵横二十五街、一〇八坊，开皇三年正式迁都于此），改名玄都观，玄都观遂成为隋代天下道观之首。（见宋敏求《长安志》卷九玄都观）通道观迁址改名后，仍以王延为主持，昔日的通道观学士，多移居于玄都观，尚存的楼观田谷十老，或在玄都观中精研道经，或在楼观传法授业。《仙鉴》卷三下王延转载：“至隋文帝禅位，置玄都观，诏延主之。开皇六年丙午，特召见（王延）于大兴殿，上（隋文帝）斋戒受智慧大戒。于是祥风景云，罗覆坛所”。由于皇帝亲自受戒，遂使王延和玄都观的名声大显于天下，“时公卿大夫翕然钦附”，国人无不礼敬，王延因此被授予“道门威仪”之职，成为国家的最高道职。文帝仁寿四年，王延委化于玄都观，在隋代生活了24年。关于通道观的另一位主持者严达，《仙鉴》卷三十严达转载：“至隋室，道教复振。文帝开皇中，诏重修二庙（按指玄都观和楼观），精择羽流，累致墨词，以祈景福。于是朝野宗奉焉。”王松年《仙苑编珠》卷下引《楼观传》亦云：“隋文帝开皇初，严达重修楼观宫宇，度道士满一百二十员。”可见严达入隋后曾参与了玄都观的迁址改建工程，其主要活动则转至楼观，使楼观殿宇一新，道士人数

达到 120 人的空前规模。隋炀帝大业五年，严达在楼观返真，入隋后生活了 29 年。田谷十老之一的于章，入隋后主要活动于楼观，炀帝大业十年羽化，在隋代生活了 34 年。

除王延、严达、于章等人外，巨国珍、田仕文、岐晖等是楼观派在隋唐之际的著名道士。王延、严达、于章的生平事迹在上一章中已作了专门叙述，兹述巨国珍、田仕文、岐晖的生平事迹于此，以见楼观派在北周、隋、唐之际的道法承传概况。

巨国珍、武功人。自幼天性淳厚，好神仙学。隋文帝仁寿四年，时年三十，绝俗离家入道，师事游法师于楼观。（楼观游法师之名，始见于《仙鉴》卷三十巨国珍传）蔬食弊衣，身愈苦而向道之志弥坚。焚修之外，口必诵经，每日诵经皆有定数，若不及数，虽寒冬夏日，亦昼夜不止。心常存一，名利两忘，喜怒俱遣，宠辱不关乎心。人誉之则惧，辱之则喜，以为誉能招祸，辱则有益于己也，故凡人有辱之者不惟拱听之，面顺之，且心亦服之。游法师嘉其盛德，乃授之以思微戒录及封召符章。国珍依法修行，精勤备至，道愈充而心愈柔，因此远近道俗之士，向风而至，礼谒问道者不可胜计。当世之士赞之曰：“不欲争虚气于形迹之间，唯务收实效于言辞之表，国珍是已。”一日感疾，人或劝之服药，国珍曰：“道胜则疾除，何虑之有！”相信宗教道德修练即可抵御疾病，竟不服药。贞观八年五月，昼卧中安然解化，时年 60 岁。

田仕文，户邑（今陕西户县）人。隋文帝开皇七年，时年十九，披度为道士，师事精思法师华阳子（韦节），法师授以三洞真经符诀，灵宝生神章经，又传以内视定观之法。仕文依法修行，常服白术、茯苓，久而有益。“常修内观定气之法，每入静室炼气，则旬日半月闭关不出，出则颜色愈益丰润。凡八节、十直、庚申日，则入室斋戒，未尝少辍。”田仕文极重视以道法

济世救人，常语人曰：“世之人有苦必援之。”屡以真录神符为人治病驱邪。据传有乡人贺兰开，曾受戒于田仕文法师，死而复生。道士尹漆佩带法师所授符录落水不溺。因此，四方信奉法师者，日益增多。贞观十七年六月，羽化升天，时年七十五。田仕文有弟子多人，惟尹文操为其登堂入室之高弟。

岐晖字平定，京兆人。后周武帝天和五年入道。不久，因武帝并断佛道，沙汰释老门人，岐晖亦被迫还俗。至隋初，重兴道法，立玄都观，岐晖乃重新入道，入玄都观师事苏道标法师，时年26岁。不久，复入楼观为观主。大业七年，隋炀帝亲驾征辽，岐晖乃谓门弟子曰：“天道将改，吾犹及见之，不过数岁矣。”弟子问曰：“不知来者若何？”对曰：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴。”后数年，隋室果乱。大业十三年，李渊起兵晋阳，李渊之女平阳公主（柴绍之妻）在终南山下起兵响应，尽略户县、周至、武功、始平（治所在今兴平市东南）一带，“勒兵七万，威振关中”。（《新唐书》卷八十三平阳公主传）岐晖乃尽以观中资粮助其军需。及李渊兵至蒲津关（今大荔县东黄河西岸），岐晖曰：“此真君来也，必平定四方矣！”于是改名平定以应天时，并以观中道士80余人向蒲津关接迎李渊义军。因此，李渊军入关中，即遣使至楼观建醮祈福，并下诏嘉勉岐晖曰：“今东应义旗，西开幕府，设官分职，本在忠诚。道士岐平定铲迹求真，销名离俗，恬淡荣利，无闷幽闲。而能彻损衣资，以供戎服；抽割菽粟，以贍军粮。忠节不嘉，理须标授。平定宜授紫光禄大夫，已下并节级授银青光禄大夫，以酬其义。”平定力辞曰：“草莽之臣，应接圣君，心崇道本。黄冠不贵金紫，玄教岂向银青。虽奉殊私，理恐非惬。”高祖曰：“师且受，俟得京城，别有进止。”（见《混元圣纪》卷八）由此以后，楼观在唐代诸道观中一直处于特殊地位，屡有赏赐兴建，历世之君及公卿大夫、后妃公主礼谒不

绝。贞观四年七月十八日岐暉解化，春秋七十有三。

二 唐代大宗圣观的鼎盛

进入唐代以后，道教在国家政治生活和社会生活中的地位达到了前所未有的高度。在这种历史背景下，楼观道也进入了鼎盛阶段。

宗教作为一种特殊的社会历史现象，它的兴衰史总是和社会政治的演变有着密切的联系。道教的地位之所以在唐代达到空前未有的高度，最主要的原因也在于当时社会政治的需要。东汉末年，道教曾为当时的农民起义和地方势力所利用，黄巾起义、张鲁建立的汉中地方政权等都曾经借用道教的教义和组织形式，同当时的封建王朝存在着政治上的对抗关系。魏晋南北朝时期，道教通过整顿组织、制订科仪戒律、改革教义，逐步调整了它同封建王朝的关系，使道教的组织形式、宗教生活方式、教理教义同封建制度逐步趋于适应，大大减少了国家政权对道教的疑忌和反感心理。在这种情况下，魏晋南北朝的历代政权对道教的政策也逐步从压制、取缔转化为利用和管理限制。正是在这种演变趋势中，才出现了唐代对道教的提倡和崇奉政策。

唐代之所以要崇道尚玄，具体的政治原因主要有三点。首先，利用道教为自己取代隋朝政权制造舆论。隋代的衰败和灭亡，本来是由于政治腐败、民不聊生使然，但为了推翻隋王朝，在古代文化落后、迷信思想盛行的条件下，必然会有不少人借政治神话来制造社会舆论。隋末，“杨氏将灭，李氏将兴”的口号在社会上广为流传，不少具有反隋拥唐思想的道士更是大量制造和散布李氏代杨的符命讖言。如岐暉宣扬“天道将改，将

有老君子孙（指李姓）治世”。“高祖之龙潜也，（王）远知尝密传符命。”（《旧唐书·王远知传》）李淳风自称老君降于终南山，要他告知世人“唐公当受天命”。（《混元圣纪》卷八）既然道教能够为唐代政权的建立制造政治舆论，所以唐代建立后必然要提倡道教。

其次，借老子的神圣权威提高李唐皇族的社会地位。中国古代社会极重宗法关系和宗族门第，古老而高贵的宗族门第本身就是一种极重要的社会政治资本，因此，即使是靠武力夺得政权的皇族，也总是要千方百计地远续宗谱，与古老而高贵的姓氏攀附血缘关系。唐代建立后，魏晋以来所形成的门阀士族观念仍然根深蒂固，数百年间流传的旧家世族仍然被视为贵不可及。正如《新唐书·柳冲传》所说：“过江则为侨姓，王、谢、袁、萧为大；东南则为吴姓，朱、张、顾、陆为大；山东则为郡姓，王、崔、卢、李、郑为大；关中亦号郡姓，韦、裴、柳、薛、杨、杜首之。”为了打破这种旧的门阀等级，确立新的门第等级秩序，唐太宗即位后，乃命高士廉等人重撰《氏族志》。但因为当时一些门阀世族认为唐室李氏宗族是北魏拓跋氏后裔，拘于旧的传统观念，《氏族志》初稿竟然仍旧把山东崔氏排在第一位，李世民看后大怒，训斥高士廉说：“我今特定族姓者，欲崇重今朝冠冕，何因崔干犹为第一等？……卿等不贵我官爵耶？不须论数世以前，止取今日官爵高下作等级。”于是高士廉等人立即按李世民确定的以“今日官爵高下作等级”的原则重新修改，将唐室李氏定为第一，以山东崔干为第三等。（见《旧唐书·高士廉传》）由此可见，即使贵为天子，也还需要通过重新修改氏族志来提高皇族宗室的地位，这证明氏族门第观念在当时政治生活中是多么根深蒂固。为了提高唐室李氏宗族的社会政治地位，抹掉李氏为北魏拓跋氏后裔的标记，除了重

写《氏族志》的措施之外，唐代君主还千方百计地攀附老子，宣称自己是老君李耳的后裔，借老子的神圣权威来提高李氏皇族的社会政治地位。唐高祖于武德三年亲自礼谒楼观老子祠时就说：“朕之远祖，亲来降此。朕为社稷主，其可无兴建乎？”（《混元圣纪》卷八）唐太宗于贞观十五年去弘福寺行香，曾私下对寺内方丈解释他下达《令道士在僧前诏》的原因说：“彼道士者，止是师习先宗（按指老子为唐室祖宗），故位在前。今李家治国，故李老在前。若释家治化，则释门居上。”（《集古今佛道论衡》卷丙）说得多么直截了当，提倡道教、崇奉老子完全是出于“李家治国”的政治需要。

唐代崇道尚玄的第三个具体原因是在特定的政治条件下，需要将清静无为作为一种治国、理民、养生之道予以提倡。唐代建国之初，前承隋代暴虐之政的教训，面对长期战乱、经济萧条、民不聊生的现实，急需要宽政轻刑，与民休息，使社会安定下来。所以唐太宗、高宗就已经反复宣扬老子清静自化、无为而治的思想。唐玄宗上承武后之政、宫廷不稳、政局动荡、国家虚耗的局面，也需要再次提倡清静无为以安定社会民心。他认为老子之道“可以理国，可以保身，朕欲敦崇其教以左右人也。”（《唐大诏令集》卷一〇《亲试四子举人敕》），根据老子之道，“人君以道德清静为教”，“以无为不言为教”，“无为则清静，故人自化。无为则不扰，故人自富。好静则得其性，故人自正。无欲则全和，故人自朴。此无事取天下矣。”（唐玄宗《御注道德真经》）由此可见，封建国家提倡道教，固然也有帝王个人的思想信仰、兴趣爱好及对长生术的追求等原因，而社会政治需要则是最根本的原因。关于唐代为什么要崇尚道教，李世民在贞观十一年《令道士在僧前诏》中说得最为全面。这个诏令《广弘明集》卷二十五、《法琳别传》、《犹龙传》卷五

等书都曾予以引用，文字大同小异，以《犹龙传》所引较优。其诏曰：

老君垂范，义在清虚，释迦贻则，理存因果。求其教也，汲引之迹殊途，穷其宗也，弘益之风齐致。然则大道之行，肇于邃古，原出无名之始，事高有形之外，迈两仪而运行，包万物而亭育，故能经邦致理，返朴还淳。至于佛教之兴，基于西域，自东汉，方被中华，神变之理多方，报应之缘匪一。洎自近代，崇信滋深，人覬当年之福，家惧来生之祸。于是滞俗者闻玄宗而大笑，好异者望真谛而争归，始波涌于闾里，终风靡于朝廷。遂使殊俗之典，都为众妙之先，诸华之教，番居一乘之后，流遁忘返，于兹累岁。朕夙夜寅畏，缅惟至道，思革前弊，纳诸轨物。况朕之本系，出于柱史（按：指老子曾为周柱下史官），鼎祚克昌，既凭上德之功；天下大定，实赖无为之德。宜有改张，阐兹玄化。自今已后，应斋供行立至于称赞，其道士女冠宜在僧尼之前，庶敦本之俗，畅于九有，尊祖之风，贻诸万叶。告报天下主者施行。

太宗此诏认为，佛道二教殊途同归，都有助于政治风俗。但相比之下，道教比佛教更优，这主要表现于三方面。第一，道教是“诸华之教”，形成于中华本土，其源甚古，崇道教可以“敦本之俗”，使中华本土的文化风俗敦厚淳朴。而佛教来自西域，是“殊俗之典”，崇佛教会使人“流遁忘返”，不利于中华文化风俗的发扬。第二，大道无所不包，有助于国家“经邦致理”，使民心“返朴还淳”，唐朝夺取政权、安定天下都是老子

护佑和实行大道的结果。第三，李氏宗族的本系出于老子，老子是李唐的远祖，崇奉老子和道教就是“尊祖”，借老子来维护李氏皇族神圣地位，所以崇奉老子就是尊显李氏皇族。

唐太宗的这个诏书有力地证明了唐代君主将老子和道教的地位同李唐皇族和社稷的命运紧紧地联系在一起，老子几乎被看作唐王朝的护国神。在这种政治、神学观念的支配下，唐代的崇道尚玄活动自然会持之一贯，愈演愈烈。高祖武德八年，就已经正式颁布了第一个崇道诏书：“老教、孔教，此土元基。释教后兴，宜崇客礼。今可老先、次孔，末后释宗。”（《集古今佛道论衡》卷丙）唐太宗在政治方略中虽然明白宣称：“朕今所好者，惟在尧舜之道周孔之教。”（《贞观政要》卷六）但一涉及佛道二教的关系，则坚决主张实行道教在佛教之前的原则，上引贞观十一年诏书即是证明。高宗乾封元年，上老子尊号为“太上玄元皇帝”，（《旧唐书》卷五《高宗本纪》）。上元元年，令王公以下内外百官“皆习老子《道德经》，……所司临时策试”。仪凤三年，令道士籍隶宗正寺，同于皇族宗室，位在诸王之次。（《唐会要》卷七十五《贡举上》）唐玄宗是唐代诸帝中崇道最甚的一位君主，他自谓“常以道德为念”，在位“垂五十载，尝师我烈祖玄元之道，保其清静之宗”。（《唐大诏令集》卷三十《明皇令肃宗即位诏》）开元元年，玄宗刚即位即令昭文、崇文馆学士及天下各宫观道士广为搜集道书，撰为《一切道经音义》和《妙门由起》。开元中，复令使全国遍访道书，纂修为《三洞琼纲》，天宝七年诏令传写流布天下，是为《开元道藏》。开元九年，玄宗召高道司马承祯进京，亲受法录，命他依蔡邕石柱三体书旧例书写《道德经》，刻石立于景龙观。（《册府元龟》卷五十三《尚黄老》）开元十一年，玄宗亲自注解《道德经》，开元二十一年《御注道德真经》书成，诏令天下家

藏其书，举人加试《老子》。（《新唐书·选举志》）开元二十九年，“制两京、诸州各置玄元皇帝庙并崇玄学，置生徒，令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》，每年准明经例考试。”（《旧唐书·玄宗本纪》）天宝元年，尊号庄子为南华真人，文子为通玄真人，列子为冲虚真人，庚桑子为洞灵真人，号为“四子”，四子之书均改称“真经”，与《道德真经》并为道教之“五经”。天宝二年、八年、十三年，又先后加号老子为“大圣祖玄元皇帝”、“圣祖大道玄元皇帝”、“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。玄宗死后庙号为“玄宗”，同他生前不遗余力地崇道尚玄活动的确是名实相符的。继玄宗之后，中晚唐的不少君主仍然继承先祖遗风，但在发挥、弘扬道教教义方面已没有多少建树，大多走上建斋祈福、炼丹合药之末途。

（一）岐晖和大宗圣观

作为道观，楼观之名曾经多次改变。魏晋南北朝至隋代原名楼观，盖由尹喜于此结草为楼、观星望气、请老子说经著书而来，颇具古朴之风；当时尚未形成规模宏大、格局严整的殿宇建筑群。唐代以后高祖诏赐楼观之名为宗圣观，宋太宗时又“奉圣旨”改名顺天兴国观。元明两代复名宗圣宫，国家将楼观确定为专门祀奉老子的道观。唐代以老子为皇族圣祖，故名“宗圣观”，宋太宗即位后的第一个年号为太平兴国，故名楼观为顺天兴国观。这一时期，在说经台之北，以老君殿、文始殿为中心，形成了规模宏大、殿宇林立、寮房客堂完备、左右对称而严整的宗教建筑群体，突出了老子在楼观的主导地位，楼观同国家政治的关系也在名称中有所反映。清代以后，宗圣宫的主要建筑相继倒塌，无力修复，楼观的中心乃南移说经台，在台上修复扩建老子祠、藏经阁、碑亭、山门等建筑，当时的碑石文字多称楼观为说经台，道俗之人习称为楼观台。楼观名

称的沿革史，无疑是楼观道演变兴衰史的一个缩影。

楼观的第一次改名，发生于唐代初年岐晖为楼观观主之时，名称的改变同时也预示着楼观鼎盛时代的开始。

隋朝末年，天下大乱，人心思变，当时主持楼观的道士岐晖预知天道将改，李氏将据有天下，乃改名平定以应时变，并以观中资粮和道士 80 人接应李渊义军。李渊率军入关后，乃遣使至楼观建醮祈福，授岐晖以金紫光禄大夫，岐晖以下主要道士为银青光禄大夫。武德二年五月，高祖敕令在楼观之侧立监置官（国家管理道观的行政机关和官员），专司检校修造楼观之事，将老君殿、天尊堂、尹真人庙及观内其他屋宇重新修建，务令宽敞宏大，并赐楼观土田十顷，将仙游寺的监地也拨予楼观。正式任命岐晖为楼观观主。武德三年春，高祖率后妃百官亲礼楼观，祭祀老子于祠庭。岐晖率观中道众迎驾，备千人之食以献。帝亲自召见观主岐晖、法师吕道济、监斋赵道隆等，命赐坐，与百官共进食。高祖曰：“朕之远祖，亲来降此，朕为社稷主，其可无兴建乎？”于是诏赐楼观之名为宗圣观，作为唐代朝廷祭祀老子的专门道观。赐白米二百石，帛一千匹，以供观中香火之资。武德七年十月，高祖又率百官后妃驾临宗圣观，礼谒老子尊仪，又一次召见岐晖、吕道济、赵道隆等，奖慰有加。为了记此盛事，侍中江国公陈叔达特撰铭文，给事中骑都尉欧阳询撰写碑文，是为《大唐宗圣观记》碑，武德八年二月十五日立石。（以上并见《混元圣纪》卷八）。又据《道教灵验记》卷十四载，李世民为秦王时，征伐四方，亦曾驾幸宗圣观，建醮祈福，问观主岐平定以克定天下之事。平定对曰：“陛下（指高祖）圣德感天，秦王谋无不胜。此乃上天所命，圣祖（指老子）垂佑，何寇孽不可诛也。今耕之时，稍阙膏雨。但岁丰人贍，天下克日可清也。”劝秦王关心水旱农事，秦王乃于圣祖

像前炷香祈雨，果有灵验，关中乃有大雨三日。

高祖为楼观诏赐嘉名，两次亲幸楼观，太宗为秦王时亦驾幸宗圣观，确立了楼观宗圣观在道教诸宫观中的特殊地位，唐代楼观之鼎盛实肇始于此。

（二）尹文操和《玉纬经目》

在唐代楼观道的发展史中，尹文操是一位承前启后的关键人物。他从高宗仪凤二年就奉敕为宗圣观主，至武则天垂拱四年委化于楼观，主持楼观十二年。他兼通儒道经典，著述甚多，续撰有《楼观内传》一卷、《玄元皇帝圣纪》十卷、《祛惑论》四卷、《清魔论》三十卷，编纂《玉纬经目》藏道经七千三百卷，是唐代以前楼观道士中著述最富的一位道教学者，对楼观道教理教义的发展作出了重大贡献。

尹文操的生平，《仙鉴》无传，《碑记》尹文操传仅数十字，述之甚略，唐崇文馆学士负半千所撰《大唐宗圣观主银青光禄大夫天水尹尊师碑》（碑文收入《紫云衍庆集》卷上，碑石现存楼观）述之较详，该碑所阙者见于其他道书。现仅参酌各种道书碑石述尹文操生平事迹于此。

尹文操，字景先，祖籍天水。其先祖尹纬后秦时任仆射，遂迁居至扈（今陕西户县）。其祖父尹舒仕隋为文州别驾，其父尹珍至唐为朝散大夫。文操幼禀异气，资质聪慧，自识文字时即好诵《老子》和《孝经》。尝曰：“此两经者，天地之心也。”稍长后，闻楼观有尹真人庙，心向往之。后乃读《西升》、《灵宝》等经，渐好玄教，不近俗事。时有楼观高道周法，朝野闻名，文操遂奔趋礼谒之。周法见其器识近道，乃授以三洞妙旨和隐形之法，至15岁时道行已周，远近闻名。当时朝廷搜访道林羽士，弘法修道，文操乃遵太宗文德皇后之嘱，奉敕出家，居楼观宗圣观。又据《仙鉴》田仕文传，尹文操曾于楼观师事

田仕文法师，为其入室弟子。后复远出云游访道，遍历五岳。贞观末，周法师羽化登仙，文操闻讯返回楼观，恭行丧礼。高宗永徽三年，西游太白山，得仙师传以紫书赤文、三五顺行及九六逆取之法。仪凤二年，文操奉敕为宗圣观主，从此长居楼观。其时高宗以其晋王府旧宅建昊天观，祭祀太宗，特命尹文操为昊天观主，仍兼宗圣观事。仪凤四年，高宗驾幸洛阳，遣使命文操于楼观宗圣观老君庙建醮修功德，驾回长安后高宗乃率后妃、诸王、公主及百官侍从驾幸楼观，竭诚参拜老君于宗圣观。精诚所至，果有灵异，据传当时高宗君臣及在场道众“同见老君乘白马，左右神物莫得名言，腾空而来。内外号叫，舞跃再拜，亲承圣音。”于是尹文操“奉敕修《玄元皇帝圣纪》十卷，总百十篇。”篇各有赞，赞词乃负半千所作。“纪、赞异秩，缮写进之。高宗大悦，终日观看不离于玉案。”于是高宗乃授尹文操以银青光禄大夫、行太常少卿。文操再辞，不得已而辞职官受散职也。永淳二年，高宗将行祀礼于中岳，临行前“圣体不安”。朝野震动，太后乃遣使密访尹尊师，文操对曰：“真坊仙境，亦着代谢，物有荣悴，气有初终，大道之常。”劝太后无需惊慌，并在宗圣观建醮为高宗祈福。武则天垂拱四年，尹尊师身体欠安，其弟子皆欲上章天帝以延福荫，文操止之曰：“有顺宜遵，不可犯禁。”认为生死代谢是万物变化的自然常道，人只能顺应其变，不可违抗。言訖欣然委化，颜色如常。尊师登仙后，弟子侯少微等安葬于终南文仙谷，复请崇文馆学士负半千撰尹尊师道行碑，开元五年十月二日立石于楼观。

据负半千所撰碑文，尹文操一生著述有《先师传》（即《楼观内传》卷三）一卷，《玄元皇帝圣纪》十卷，《祛惑论》四卷，《消魔论》三十卷，计有四种四十五卷。又据《道藏尊经历代纲目》记载，隋朝有《道书总目》四卷，载经戒三百又一

部，九百又八卷，至唐则有尹文操修《玉纬经目》，藏经七千三百卷。据此，则尹文操的著述尚有《玉纬经目》。我们认为，此书在半千所撰碑文中虽未提及，但考诸楼观前代道士搜集、校定道书的历史，及尹文操的生平事迹，《道藏尊经历代纲目》的记载应该是真实可信的。北朝时期，北方高道云集楼观后，已开始重视对道书的搜集整理工作。北魏道士王道义曾以楼观资财命弟子广为搜求道书，购得道书万余卷，藏于楼观。在此之后，北周王延又奉武帝之命，校定道书八千三十卷，撰为《三洞珠囊》七卷，贮于通道观。上述购集、校定道书之事无疑为尹文操编纂《玉纬经目》奠定了基础。但经过北朝末到隋末的长期战乱，这些道书或有佚亡焚毁，残缺不全，因此需要重加搜集整理。尹文操早年为周法、田仕文入室弟子，田仕文曾师事精思法师韦节，得授三洞真经符诀，周法与尹文操都是唐代朝廷尊崇的道士，文操长期担任宫内昊天观主和楼观宗圣观主，所有这些关系，都为尹文操广泛接触朝野人士，获受道经，大量搜集道书予以整理编纂提供了方便条件。因此，尹文操之编修《玉纬经目》条件具备，应属可信之事。据《太上黄录斋仪》卷五十三载：“玄宗著《琼纲经目》，凡七千三百卷，复有《玉纬经目》，记、传、疏、论相兼，九千余卷。”从《琼纲经目》及《玉纬经目》的名称和卷数可以推测，它们可能就是尹文操《玉纬经目》的进一步整理和扩充。由此可见，尹文操之编修《玉纬经目》，上承王延之校定道书，下启玄宗时之编修开元道藏，其作用值得重视。

（三）玉真观和玉真公主

据唐宋元间楼观碑石、题咏及山图记载，楼观在唐代建有玉真观（或名玉真公主别馆、山庄、山居），为玉真公主在楼观隐居修道之地。古代楼观之有女冠之庵，见于文字记载者仅此

一例，而且又是皇族帝女，因此，玉真观及玉真公主入道之事一直颇为世人瞩目。

从时代风潮看，玉真公主之入道，首先与唐朝的崇道尚玄时尚有关。有唐一代，老君被视为圣祖，道教几乎成了国教。道士女冠隶属宗正寺，与皇室宗族同属一宗。国家正式设立崇玄馆，老、庄、列、文、庚桑子之书被尊为道教五种真经，道士和士子均可通过学习、考试这五种真经，取得道职和道官。因此，唐代人常视入道为荣耀，修道谈玄成为社会上的一种时尚，不仅许多显宦、名士都曾有辞官入道、还乡入道的举动，就连宫中的诸王、后妃、公主、郡主也常有以资财助道、在宫中建醮斋戒、暂时舍身入道的现象。据《唐书》列传、《册府元龟·尚黄老》及其他史书记载，魏征、傅奕、李淳风等人在入仕前后都有“出家人道”的历史，一代名医孙思邈也拒绝任官而为道士，仅玄宗一代就有秘书监贺知章、御史大夫王珣、太子太师李勉、吉州刺史闾采等人相继“上疏请度为道士”。著名诗人李白、王维、陈子昂、孟浩然、贺知章、宋之问等与天台山道士司马承祯、终南山道士卢藏用结为“仙宗十友”，时人传为美谈。在这种时代风气下，玉真公主入道就十分自然，为世情所允。

但是，玉真公主之入道，以至于后来竟离开京城宫廷，隐居楼观，还有着更为复杂的政治原因，甚至可以说是宫廷斗争所产生的特殊事件。据《新唐书·公主列传》及楼观碑石文字记载，玉真公主，字持盈，睿宗第十女，睿宗太极元年与金仙公主在宫中出家为道冠，以太清观主史崇玄为师，居大内归真观中，改号玉真公主，改归真观为玉真观。据《旧唐书》卷七载，玄宗先天二年，太平公主等谋逆，玄宗率兵诛之，“穷其党羽”，史崇玄亦为太平公主党羽，以附逆之罪伏法被斩。玉真公主虽未必被疑为党羽，但她与金仙公主既同尊史崇玄为师，政

治上也有涉嫌之处。从武则天称帝之后，特别是从中宗复位到睿宗、玄宗初的七八年间，宫廷内的阴谋事件和政变屡有发生。景龙四年，韦皇后和安乐公主合谋向中宗进鸩，毒死中宗，韦后临朝称制。李隆基乃与太平公主合谋，率军入宫，尽诛乱党，韦后被乱兵杀死，安乐公主被斩首，相王即位，是为睿宗。睿宗即位后，太平公主以参与诛灭逆党有功，权倾中外，七宰相五人皆出其门下。延和元年，睿宗退位传位于玄宗（李隆基），太平公主因忌恨玄宗智勇过人，抑制了自己的权力，乃于先天二年与三省长官等合谋造反，玄宗发兵，尽捕乱党杀之，太平公主闻变逃入终南山，三日后出，被赐死于第，诸子及党羽死者数十人。这一系列宫廷政变、骨肉相残的血腥屠杀，肯定对玉真公主有极大震动，安乐公主、太平公主及史崇玄的相继被杀，终于迫使她离开宫廷，隐居楼观。对此，新旧《唐书》等正史虽不愿明文记载，但现存于楼观的碑石文字及当时的文人诗词却屡有涉及。《李太白全集》卷八有《玉真仙人词》，卷九有《玉真公主别馆苦雨赠卫尉张卿》诗二首，证明李白于开元十八年“去国辞亲，远游终南”时，玉真公主已隐居于楼观“别馆”，并向玄宗推荐李白。据《大唐圣祖玄元皇帝灵应碑》（今存楼观）记载，开元二十九年，玄宗遣使至楼观迎谒老君玉像，玉真公主仍然在楼观修道，“以天孙毓德，帝妹联贵，师心此地，杳捐代情，奉黄录以法洁，瞻白云而志远。”据《新唐书》公主列传记载，天宝三年，玉真公主又上言玄宗曰：“先帝（指睿宗）许妾舍家，今仍叨主第，食租赋，诚愿去公主号，罢邑司，归之王府。”玄宗不允，公主又上言曰：“妾，高宗之孙，睿宗之女，陛下之女弟，于天下不为贱，何必名系主号，资汤邑，然后为贵？请入数百家之产，延十年之命。”帝知至意，乃许之。这段史料证明，玉真公主经过一二十年的隐居修道生活

后，已彻底看破红尘，厌弃世俗，所以要求朝廷彻底取消她的公主名号，自愿放弃皇帝赐与她的一切家产、租赋和公主府第的从官，与皇室和世俗断绝所有联系。而最意味的是，她自称这样做的目的是为了“延十年之命”，显然在二三十年后还对残酷的宫廷斗争心有余悸。关于玉真公主隐居楼观的动机，唐代诗人们早有暗示。储光羲《玉真公主山居》云：“山北天泉苑，山西凤女家。不言沁园好，独隐武陵花。”沁园借指宫内的御花园之类，自然景色虽美，但却暗伏杀机，怎比山居独隐之好？李群玉《玉真观》诗云：“高情帝女慕乘鸾，绀发初簪玉叶冠。秋月无云生碧落，素渠寒露出清澜。层城烟雾将归远，浮世尘埃久住难。一自萧声飞去后，洞宫深掩碧瑶坛。”楼观别馆有秋月、清澜，昔日的宫廷却是层城烟雾，公主之贵也不过浮世尘埃，难以久住。由此可见，唐代诗人早已意识到，玉真公主之出宫入道，隐居楼观，是为了离开政治斗争的是非之地，而寻找一个清静无争的世外桃源。

据《新唐书》玉真公主传记载。玉真公主“薨宝应时”，宝应为肃宗的最后一年，时为公元762年。她在宫中出家入道在太极元年（712年），从宫中入道到死于楼观，女冠生活计51年。据道书载，玉真公主入道时年仅16岁，一年后就逢史崇玄谋逆被杀的大变故，不久即隐居楼观别馆，在楼观修道近50年。总之，玉真公主入道及出宫隐居楼观建立玉真观别馆，在楼观道历史上具有特殊的意义，它既标志着楼观在唐代的盛况，又反映了道教同社会政治生活的广泛复杂的关系，要研究古代社会上层人物入道的原因，玉真公主无疑是一个难得的典型事例。

（四）侯元爽与修“开元道藏”，终南山新建会灵观

唐玄宗是中国古代帝王中最有名的崇尚道教的风流天子。

在他生前就上尊号为“开元天地大宝圣文武孝德证道皇帝”，死后加谥号为“至道大圣大明孝皇帝”，庙号“玄宗”。他是否真的圣文神武、大圣大明姑且不论，但“证道”、“至道”、“玄宗”等名号却的确同他一生对道教的态度名实相符。在玄宗一代所发生的崇道尚玄事件中，与楼观道关系比较密切的主要有两件，一是纂修开元道藏，二是在楼观建立会灵观。

开元道藏的修纂实际上经历了 20 多年的漫长过程，它在名义上虽然以唐玄宗御撰的形式颁行，但实际上是当时各著名宫观高道和昭文馆、崇文馆学士集体编纂的。玄宗即位之初，即于先天元年至二年敕京师太清观主史崇玄及京师内外各大宫观观主会同昭文、崇文两馆学士共 40 余人，“集见在道经，稽其本末，撰其音义”，撰成《一切道经音义》和《妙门由起》。这两种道书的编撰，实际上是修纂开元道藏的开端，并为它的修纂作了一定准备。开元中，玄宗复下诏发遣求道使，分赴全国各地广搜道书，校勘谬误，编辑为藏，名曰御制《琼纲经目》，藏经书 7300 卷（或曰 3744 卷，一说 5700 卷）。因此书已初具道藏规模，后人习称“开元道藏”。在撰写《一切道经音义》和《妙门由起》过程中，当时的宗圣观主曾经奉敕参与其事。据《一切道经音义序》记载，奉敕编撰上述二书的计有 43 人，其中二馆学士和朝官 24 人，各宫观观主、大德 19 人。序文明确记载“宗圣观主侯元爽大德”也曾参予其事。由此可见，宗圣观在唐玄宗时仍然是全国最重要的道观之一，其地位仅在京内太清观、玄都观、东明观之后，在东都及京外各宫观之前。

在楼观发现老君玉像，因此修建会灵观，是唐玄宗提倡道教的一次重要行动，也是楼观在玄宗以后仍能维持其鼎盛局面的一个重要原因。开元年间，玄宗效法太宗，勤于国事，宽政减刑，一度出现了“开元之治”的中兴景象。但到了开元末至

天宝年间，由于年事渐高，乃懒于问政，又陶醉于“盛世”的梦幻之中，逐渐荒于酒色，远贤近佞，政治日趋腐败，终于酿成了安史之乱，使“盛唐”由此转向衰落。所谓梦见老子真容、迎接老君玉像事件就从一个侧面反映了玄宗从勤政到荒政的重大转变。

据新旧《唐书》玄宗本纪和仪礼志，及《历代崇道记》、《道教灵验记》和楼观碑石文字记载，开元二十九年（一说天宝元年），玄宗忽于一日“端坐宣室，缅怀至道”，竟于“假寐”中梦见老子真容降临，谓帝曰：“我在城之西南久矣，当与汝于兴庆（按指唐兴庆宫）相见，可速迎我。”玄宗乃以此事言于宰相李林甫和牛仙客，差宫廷内使和道门威仪诸人于长安西南寻访，终于在“周史之经台，秦山之幽谷”即楼观东南山谷中，发现有紫气环绕，白光冲天，乃穿地发掘，“悴容挺出，赫然有光”，果得老君白玉像一尊，高三尺余。于是玄宗乃焚香设坛，沐浴斋戒，命文武百官羽仪华盖，从楼观迎老君玉像至京，安置于兴庆宫大同殿中供养。玄宗敬览之后，认为这尊玉像“宛符梦寐”所见，乃移入内殿供养，日夜参拜，并因此大赦天下。为了记载这一“盛事”，当时的宗圣观“观主李玄则，监斋颜无待，上座傅承说”聚议，会同当时的“周至宰李嗣琳”，请仓部郎中戴璇、户部郎中刘同升撰写了《大唐圣祖玄元皇帝灵应碑》，于天宝元年七月十五日立石于楼观。其后又有唐著名书法家苏灵芝行书《老君显见碑》，现存于楼观。为了纪念老君玉像显现之地，又于说经台东南敕建会灵观。据朱象先元大德四年撰《终南山重建会灵观记》云：“即此会灵观者，唐开元中明皇梦感玄元玉像出现之地，观以是而建也。”从此以后，会灵观遂成为楼观的重要建筑之一，唐末至宋元明各代又屡经修建。明末以后乃被山洪冲毁，再无修复，至今其遗址中仅存《大元重

建会灵观记》石碑一通。经过 700 多年的风雨侵蚀，其文字已难以一一辨认了。神仙方术和迷信活动终究是宗教的末流小技，无论是对于封建帝王或道教本身来说，借助它虽可以收一时之效，但终归难以持久。

※ ※ ※

综上所述，楼观之诏改宗圣观，是唐代楼观进入鼎盛阶段的开端和根本原因。尹文操撰著《楼观内传》（卷三）、《玄元皇帝圣纪》和《玉纬经目》等书，侯元爽予修“开元道藏”，是道教楼观派在唐代步入鼎盛的主要标志。玉真公主隐居楼观近 50 年，及会灵观的修建，从一个侧面反映了楼观道和唐代政治错综复杂的关系。为了全面把握楼观道的兴衰演变，深入理解宗教同社会生活、政治生活的联系，必须重视唐代楼观史的研究。

三 宋代的顺天兴国观

宋朝上承唐朝崇道尚玄之遗绪，对道教的重视和提倡更甚于唐。但就楼观道而言，进入北宋之后，它在道教诸派中的地位却远不及北朝时期和唐代那样显要。两宋时期，楼观再无名于当世的高道出现，楼观道士亦无著作传世，其姓名见于道书和楼观碑石者，本书作者虽多方搜求，仅得四人。由此可见，楼观派在宋代已进入衰落阶段。但是，正由于这种衰落，却促成了全真道在终南山下的兴起，使楼观道在金元之际衍变为全真道。因此，我们可以将宋代视作楼观道向全真道的转变和过渡阶段予以研究。而且，在现存于楼观的宋代碑石文字中，有许多内容对于我们认识道教和当时社会现实的关系甚有价值，应予叙述和分析。加之在北宋初期，在楼观之北约 10 余里新建

了一座上清太平宫，规模宏大，地位显赫，其宫主张守真早年曾师事楼观道士梁筌，也可以视作楼观道的一个别支予以研究。至于北宋时期先后流传于世的钟吕传说，钟吕师徒及陈抟、张无梦、谭峭等高道在终南山、华山一带的活动，以及他们对道教修炼原则的变革，对于全真道的形成都发生了深刻的影响，也应在此予以简述。

（一）宋代朝廷对道教的崇奉和提倡

在中国古代，唐宋两代是对道教采取明确而一贯的崇奉政策的两个王朝。

北宋立国，上承唐末五代的长期动乱，建国不久，外临西夏、辽、金强兵压境，内有宫廷纷争、新旧党争、农民起义的复杂矛盾，变故迭起，宁日无多。北宋末至南渡之后，积弱难振，勉强维持，常有惶惶不可终日之势。在这种形势下，宋代朝廷一开始就对道教采取了尊崇和提倡的政策，希望借神权以支撑政权，利用宗教来缓解和调整种种内外矛盾，一些昏庸懦弱的君主甚至希望借神力来渡过政治危机。

宋太祖和太宗两代，社会尚未真正安定，故对黄老清静无为的治术颇为重视。太祖曾屡召华山高道陈抟，太宗亦三次遣使召陈抟入京，问以“济世安民之术”。又召周至县道士张守真至京，命他建周天大醮为国祈福。真宗和徽宗更是北宋崇道最甚的两位君主。真宗认为，黄老之术是治国理民的重要方法，“用之为政，政协于大中；用之治身，身跻于难老；施之于天下，天下可以还淳；渐于生民，生民由其介福。”（《混元圣纪》卷九）真宗景德元年，北宋与辽兵大战失败，订立澶渊之盟，从此以后，一直对辽采取屈辱苟安政策。为了掩盖这一政治耻辱，借神教来镇服四海，安定人心，于是大力宣扬天降神瑞的故事，借道教以勉力维持政权。景德四年，知枢密院事王钦若向真宗献“神道

设教”之策。他说：“陛下苟不用兵，则当为大功业，庶可以镇服四海，夸示戎狄。”真宗问“何谓大功业”，王钦若说大功业就是借神道来镇服和教化天下，并说古代一些天降神瑞之事都是人编造的故事，“天瑞安可以得，前代盖有人力为之者，陛下谓《河图》、《洛书》果有此乎！圣人以神道设教耳。”从此以后，真宗君臣就编造了一个又一个的天降神人、神书的故事。大中祥符元年元月，真宗模仿唐玄宗梦见老君之事，编造出神授天书的故事，自称他夜梦神人降授《大中祥符》神书三篇，其后果然在左承天门南角发现了这个神书，书中言“赵受命，兴于宋……世七百，九九定。”于是命文武百官和辽国使者都来瞻仰这个神书，祭告天地，改年号为大中祥符。同年四月以后，真宗又自称梦见神人降天书于泰山，于是又奉天书至泰山行封禅大典。（见《续资治通鉴》卷二十七）大中祥符五年，真宗又说他梦见神人向他传玉皇之命说：“先令汝祖赵某（指赵玄朗）授汝天书，再令见汝，如唐朝恭奉玄元皇帝。”次日，这位神人又降，自称“吾人皇九人中一人也，是赵始祖，再降，乃轩辕皇帝。……总治下方，主赵氏之族。”意思是宋皇族的始祖本名赵玄朗，是玉皇的仙官，后来又降世为黄帝，是宋室的保护神。于是真宗布告天下，称黄帝名赵玄朗，上尊号为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”，尊玉皇为“太上开天执符御历合真体道昊天玉皇大天帝”，尊老子为“混元上德皇帝”，形成了玉皇、黄帝（赵玄朗）、老子的最高神仙体系，玉皇为至上神的观念即始于此。（见《宋史·仪礼志》）宋真宗一再编造天降神书的故事，除了对内安抚臣民之心以外，对外则为了震慑辽国。《宋史·真宗本纪》的作者说，真宗君臣见契丹族有敬畏天地的习俗，“遂进神道设教之言欲假是以动敌人听闻，庶几足以潜消其窥觐之志欤？”宋徽宗是北宋又一位有名的崇道君主。

徽宗即位初，就召茅山第二十五代法师刘混康进京，因其进“广嗣之法”有功，赐以印、剑、田产，赐号葆真观妙冲和先生。又四次召见龙虎山第三十代天师张继先，赐号虚静先生。政和以后，由于内忧外患接踵而至，社会动乱严重，崇道活动更是变本加厉。政和三年，徽宗宠信道士王老志，自称梦见老子降言“汝以宿命兴吾教”，徽宗乃作《天真降临示见记》颁行天下，在京师建迎真馆。政和六年，道士林灵素更得宠信，林灵素放言“臣上知天上，中知人间，下知地府等事”，说神霄府是九天最高神府，徽宗是神霄玉清王，号长生大帝君，是上帝之长子，徽宗宠妃刘氏是神霄府九华玉真安妃，蔡京、童贯等大臣是仙伯仙吏。因此，徽宗命大臣曰：“卿等可上表，册朕为教主道君皇帝”。（见《宋史·林灵素传》，《续资治通鉴》卷九十二）于是宋徽宗成为中国历史上仅有的以道教教主自命的皇帝。南宋时期，鉴于徽宗崇道荒政误国，林灵素等道士专横放恣、干预朝政的教训，对道教不再大力提倡，只是在宋理宗时，道教的地位才稍有改变，理宗君臣在全国刊行《太上感应篇》对道教的演变曾发生了一定影响。

宋代君臣之崇奉提倡道教，固然是出于社会政治需要，但却对道教的发展产生了积极作用，使道教宫观在全国大量兴建起来，道士的数量大量增加，地位空前提高。在崇道过程中，道书的搜集、整理和编纂取得了重大成绩，对古代文化资料的保存有积极贡献。自太宗开始，即派人搜集天下道书，共得7000余卷，由徐铉、王禹偁予以校定，编为3337卷。真宗时，又派使者在全国广为搜求，命王钦若等增订为4359卷，名《宝文统类》。后复由高道张君房主持再修，以千字文为序编成《大宋天宫宝藏》共4565卷。君房又将它撮要为《云笈七签》122卷。徽宗时，在京师设道录院，州县设道学，令各地选道士入

道录院和州县道学，学习道经，定期考试，合格者授予道职道官。复将前朝道书再予增补，编为《政和万寿道藏》共 5481 卷。又命道录院集古今道教事迹，编为《道史》、《道典》和《仙史》，这是古代国家编纂系统道史的开始。徽宗自己还撰有《御注道德经》、《南华真经逍遥游指归》、《御注冲虚至德真经》等书，颁行全国。道教文学和音乐等在宋代也有重大发展，从太宗、真宗到徽宗诸世，朝廷君臣、高道方士、好道文人都有许多神仙道化诗词、乐曲作品问世，至今仍有大量作品保存下来。

由于朝廷的大力提倡，道教在宋代进入了又一个繁荣时代。但从总体上看，北宋时期所提倡的道教主要是所谓道法一派，即神异之事、丹书符图、建醮祈福、筑坛祭神等类，天师道（正一道）一贯擅长于此，故得大盛。周至县道士张守真亦属此类，故上清太平宫在宋代比楼观更见显赫。但由于楼观终究渊源流长，有老子传经著书的胜迹，所以也受到宋代朝廷的礼遇，流传不断。唐末宋初，钟离权、吕洞宾、陈抟、谭峭等道士活动于终南山、华山一带，他们提倡道士个人的身心修炼，对道教炼养派及全真道的形成影响很大，被全真道和炼养派尊为祖师，也应予以研究。本于上述观点，兹述上清太平宫、唐宋间终南山仙迹传说和宋代楼观顺天兴国观概况于后。

（二）楼观脚下的上清太平宫

北宋初，在终南山北麓楼观脚下仅 10 里处，由朝廷“出内帑”新建起一座上清太平宫。关于它的兴建始末，王钦若《翊圣保德真君传》（见《正统道藏》正一部及《四库全书》）有详细记载。据该书称，宋太祖建隆初，凤翔府周至县民张守真一日游入终南山，闻空中有神人呼其名，还家后，神人又降于室中，对守真说：“吾是高天大圣玉帝辅臣，授命卫时，乘龙降

世。……当令汝应大国之征命，受真主之恩遇。……吾为汝天上之师，汝别有人间之师，但访高士度焉。”于是张守真“乃礼古楼观先生梁筌为师，度为道士”。张守真从梁筌修道有成之后，乃于其家立殿事神，神人授以“三剑之法”，命他“为民除妖”。又教九种结坛之法，上坛曰顺天兴国坛、延祚保生坛、祈谷福时坛，专为国家设立；中坛和下坛也各有三种，分别为官僚和士庶设之。张守真由此道法大进，颇有灵验，远近闻名。但对张守真的法术，“太祖皇帝素闻之，未甚信异”，而太宗（时为晋王，即赵光义）却对他加以宠信，派遣侍臣令张守真设醮祭神。据说神人降言，“吾将来运值太平君，宋朝第二主”。公然为晋王即位称帝制造舆论。太祖闻言更生疑义，乃召张守真进宫设醮，实际上是对他进行检验，张守真竟托神人之言曰：“吾乃高天大圣玉帝辅臣，降卫宋朝社稷，来定遐长基业”，并公然称颂“晋王有仁心，晋王有仁心”。第二天，太祖即突然死亡，晋王以太祖之弟的身分继位称帝。但是，自周秦汉唐以来，嫡长子继位早已成为皇位继承制度的法定程序，父死子继已成传统，赵光义采取兄终弟及的方式夺取帝位无疑是对这一传统制度的破坏，在当时的朝野上下自然会引起不少猜疑以及非议，所谓“烛影斧声，千古之谜”的传说，就说明有人认为这是一场宫廷政变。为了给这场政变制造“天命”根据，太宗即位后遂大力宣扬张守真所编造的神话，召张守真入宫建醮，借神言来维护赵光义继位的合法性。并在终南山下终南镇（今属周至县，宋时设置终南军，为县制）广修殿宇，三年宫成，赐名上清太平宫，与宋太宗的第一个年号太平兴国相呼应。当时的太平宫规模极为宏大，其中轴一线为玉皇、紫微、七元、真君四大殿，东侧有大蓬、九曜、东斗、三官四殿，西侧有真武、元神、西斗、天曹四殿，共 12 殿，又有灵官堂、南斗阁、钟楼、

鼓楼、斋堂、客堂等，“作宫千柱”，规模极为宏大华丽，为关西道观之首。平时设常参官一人监宫，选择道士入宫焚修，每逢国家庆典、道教节日，“遣中使致醺”。凡祭神之日，太宗率群臣在京师遥向太平宫参拜。太平兴国六年，封神人为翊圣将军，张守真为崇元大师。太平兴国八年，张守真卒。真宗继位后，为了维护赵光义嫡传子孙帝位的正统性，对太平宫仍然礼谒不绝，大中祥符七年，晋封神人为翊圣保德真君，同时命枢密使同中书门下平章事（宋代宰相之名）王钦若将张守真及神人的事迹、降言、灵异之事编为《翊圣保德真君传》三卷，由真宗亲自作序，批准刊印颁布天下。王钦若所作传收入《道藏》，王钦若上书“进表”、真宗对“进表”的批答及御制序，《四库全书》予以收录。真宗以后至南宋，太平宫一直受到朝廷的尊崇。

以地域论，上清太平宫与楼观近在咫尺，以师承论，张守真曾从楼观道士梁筌受经学道，由梁筌度为道士，时间上又远不及楼观悠久，可以视作楼观道的支系别派。但若以道法论，楼观道历来重视老子及五千文的传统，重视道士的经戒修习和身心修炼，近于炼养一派，而张守真对这些全不重视，只以神仙灵异、醺斋结坛“为国祈福”，显然属道教末流，与楼观道大相径庭。就此而论，上清太平宫的出现又是一种偶然现象，北宋之后就已走向衰落，至今已荡然无存了。

（三）唐宋间的终南山仙迹和传说

“终南自古神仙窝”，终南山地处天下之中央，为古代南北、东西之间政治、经济和文化的交流会通之地，从道教的演变发展史看，也常常是道教各派及新旧道法的交流会通之地。隋唐时期，长安为京师，各地高道常被召入京师讲道弘法，使三秦道法与全国各地声息相通。唐宋之际，北方长期处于战争和混

乱之中，北方的不少高道和失意隐士纷纷隐居于终南山和华山一带，以求逃避战乱，修炼身心，在乱世中寻找一块安身立命的清静之地。因此，在唐末五代至北宋初，这里流传着许多仙迹传说，这些仙迹传说，既有一定的历史事实根据，也有不少夸张附会的成分，钟离权、吕洞宾、刘海蟾、陈抟、谭峭等是这一时期活动于终南山和华山一带的主要人物。钟吕后来被全真道尊为祖师，这五个人物对唐宋之际道教教义和修炼宗旨的演变及南宋金元之际全真道的产生，都具有重大的影响，因此，应该在此对他们予以简要介绍，以见终南山及楼观道演变之脉络。

据《钟吕传道集》、《仙鉴·钟离权传》及其他有关道书记载，钟离权，字云房，京兆咸阳人。传说他因遇王玄甫授以赤符玉篆、金科灵文、大丹秘诀和周天火候、青龙剑法等，被度为门人，令其嗣法弘教。后乃隐居于终南山鹤顶洞，或云游于长安华山一带，遇吕洞宾，因见其有仙风道骨，乃曰：“予所居在终南山，鹤顶有洞”，携之至鹤顶洞，乃授以大道天遁剑法和龙虎金丹秘文，令其济世救人。《陈先生（名朴）内丹诀》序称唐代道士陈朴曾遇钟离权得丹诀。《宋史·王老志传》称王老志曾于丐中得遇钟离权。他后来被全真道尊为“正阳祖师”，元代朝廷尊号正阳帝君，《金莲正宗记》列为北五祖之一。终南山今有“迎阳洞”，传说即其隐居修炼之处。钟离权和吕洞宾的传道问答，后世道士集为《钟吕传道集》、《灵宝毕法》、《丹诀歌》和《破迷正道歌传》，《道藏》予以收录，题为“唐钟离权撰”。汉代有钟离，姓钟名离，唐代钟离权复姓钟离名权，故汉钟离不是唐钟离权。

吕洞宾的事迹和传说，在唐末五代间已在社会上广为流传，但见于史书传记文字者，以北宋初杨亿所撰《谈苑》为最早，

以江少虞《宋朝事实类苑》为最详。另外，宋人范致明《岳阳风土记》、《宋史》陈抟等传、《仙鉴》吕洞宾传及宋人吴曾《能改斋漫录》卷十八、苗善时《纯阳帝君神化妙通记》等均有记载。综合以上诸书，互相参证，其比较可信者大体是：吕洞宾，名岩，洞宾其字，河中府（治所在今山西省永济县蒲州镇）人。唐德宗朝礼部尚书吕渭之孙，吕让之子。少习儒业。唐武宗会昌中两举进士不第，遂云游天下名山大川，有栖隐之志。后于长安酒肆（传说即今西安城东八仙宫附近，一说于华山）中遇钟离权，授以金丹大药之方。复遇苦竹道人，方能驱使鬼神。再遇钟离权，方尽获希夷妙旨。据吴曾《能改斋漫录》卷十八云，唐代民间流传的所谓吕仙、吕翁故事，如仙人吕翁于邯郸道中授卢生神枕故事，与吕洞宾并非一人。该书录吕洞宾自传云：“吾得道年五十”，“常游两浙、汴京、谯郡”，“世人言吾卖墨，飞剑取人头，吾闻哂之。实有三剑，一断烦恼，二断贪嗔，三断色欲，是吾之剑也。”可见世传的钟离权授吕洞宾的三剑法，并非实指斩邪杀人之剑，而是一种身心修炼方法的譬喻名称。关于吕洞宾的仙迹故事，唐末五代至宋初已有广泛的流传，异说甚多，《宋史·陈抟传》谓吕洞宾“数来抟斋中”，“百余岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙”。江少游《宋朝事实类苑》称吕洞宾至宋初仍居人间，“丁谓通判饶州日，洞宾往见之”。张洎家居时，洞宾尝至其家，“自言吕渭之后”，吕让之子。吕洞宾生平议论诗词，唐宋间流传甚多，后人多予集录，《宋史·艺文志》神仙类著录了他的《九真玉书》一卷，《全唐诗》收录其诗词四卷，《道藏辑要》收录多种，《吕祖全书》将他的生平，著述分为海山奇遇、吕祖年谱、诗文歌词、金丹口诀和行化事迹五个部分分类汇编。南宋以后，内丹派多尊钟吕为祖师，全真道列为北五祖之一，号为“纯阳

祖师”，北宋宣和元年诏封妙通真人，元代诏封纯阳真君、帝君。今楼观台南侧有“纯阳洞”，世称“吕公洞”，洞前有明万历四十二年刊立《补修纯阳洞碑》，称此处即吕洞宾昔日从钟离权修道之处。

刘操是五代北宋初活动于终南山与华山的著名道士，《仙鉴》卷四十九有传。据载，刘操，字宗成，又字昭远，道号海蟾子。五代后梁燕山入。为辽进士，曾仕燕主刘守光为丞相。好性命之学，崇尚黄老。一日忽遇一道人自称正阳子来谒，刘操待以宾礼。道人谓操曰：“居荣禄，履忧患，其危殆甚。”并为之演清静无为之旨，金液还丹之道。刘警悟，乃弃官抛家，从此“陶真于太华之前，遁迹于终南之下”。后复遇吕洞宾，授以金丹之要，乃改名玄英，号海蟾子，居终南山中修道多年。成真后，有分形变化之术，丹成乃去。全真道也尊之为北五祖之一，元代封明悟弘道真君。

陈抟是五代北宋间对宋代理学和道教思想影响最大的人物之一，《宋史》有陈抟传，《太华希夷志》、《华山志》、《华山搜隐记》等书述其生平较详。据载，陈抟，字图南，自号扶摇子，世号希夷先生，亳州真源（今安徽亳县）人。早年遍览经史百家之书，怀抱拨乱济世之志，自称平生所求，“非仙则帝”。后唐时举进士不第，遂隐居武当山九室岩，后复移居华山云台观和少华石室，与隐士李琪、吕洞宾、麻衣道者及谭峭结为方外之交，从之游而师之者有种放、穆修、刘海蟾、张无梦等人。周世宗素重其名，召入宫中，问以黄白飞升之事，抟曰：“陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意黄白之事乎？”世宗乃赐号白云先生。宋太祖统一中国后，陈抟以为天下已有主，生民太平有望，自己也再无所图，乃深隐华山幽谷，屡诏不出。太平兴国年间，太宗三次遣使才召至京师，问以“济世安民良

策”，抟对以远、近、轻、重四字，太宗再问，乃曰：“远召贤士，近去佞臣，轻赋万民，重赏三军。”太宗甚喜其对，屡次除官不就，乃赐号希夷先生，放归华山，所赏资财侍者皆谢绝送回。陆游《老学庵笔记》卷六说他曾从邛州天庆观道士何昌一学“锁鼻术”，《太华希夷志》说他在华山“每日常吞三气丹”，善睡，“多闭门不出，独坐至百余日不起”。陈抟诗词言善睡之法甚多，自谓“无心享禄登台鼎，有意求仙到洞天。轩冕浮华绝念虑，三峰只乞睡千年。”又云“至人本无梦，其梦乃游仙。真人亦无睡，睡则浮云烟。炉中长存药，壶中别有天。欲中睡梦里，人间第一玄。”可见陈抟认为，真正的得道者必须外能济世安民，内能修炼自家身心，必无利欲杂念。“锁鼻术”即胎息闭气之术，睡炼法即隐世脱俗、涤除妄念杂虑以安定身心之法。各种道书记录陈抟睡法及图形甚多。《华山搜隐记》引吕洞宾语云：“抟非欲长睡不醒也，意在隐于睡，并资修炼内养，非真睡也。”中国古代隐世之途甚多，若隐于山野、隐于酒肆；大隐者甚至隐于朝廷，若隐于酒、隐于文、隐于放浪形骸，甚至诙谐恣肆者，而陈抟则隐于长睡，且以睡为内养之法，可谓善于隐世养生者也。宋太宗端拱二年，陈抟委形于华山莲华峰下张超谷石室之中，终年118岁。陈抟生前著述甚多，《宋史》陈抟传及艺文志记载有《指玄篇》、《三峰寓言》、《高阳集》、《钓潭集》、《易龙图》、《人伦风鉴》等及诗词600余首，均已佚亡。《道藏》收录题名陈抟的著作有《阴真君还丹歌注》，《安岳县志》收有《易龙图序》，华山石壁刻有《无极图》，传为陈抟所作。近人蒙文通在《陈碧虚与陈抟学派》中对他评价甚高：“则图南不徒为高隐，而实博学多能；不徒为书生，而固有雄武大图，真人中之龙也。方其高卧三峰，而两宋之道德文章已系于一身。”陈抟的弟子及再传门人若刘操（海蟾）、种放、穆修、

李之才、张伯端、许坚等，史书、道史多有记述，仅述其周至县弟子张无梦于后。

张无梦，字灵隐，号鸿蒙子，凤翔府周至县人。其父儒者，隐遁不仕。无梦为其长子，性好清闲，幼学老易。及长，以家事委于弟，隐居华山，与种放、刘海蟾结为方外友，师事希夷先生陈抟，陈抟诸弟子中惟“无梦多得微旨”。后云游江淮，居琼台观十余载，修炼还丹之法，撰《還元篇》。宋真宗闻名重之，召至京师，问以长久之策，无梦对曰：“国犹身也，心无为则气和，气和则万宝结矣。”真宗命他居内宫翊圣院，演说《還元篇》，诏除著作佐郎，固辞不受，复还琼台观。后返回周至，隐修于终南山之鹤池（即传说中的钟离权隐居地）。晚年又再游嵩山和湘汉、金陵，杜门不出，专事著述。一生博古通今，精于百家之学，其于道学兼综唐司马承祯、吴筠及五代杜光庭之长，“剖玄析微，贯穿百氏”，为北宋一代号称精博的著名道教学家，著有《琼台诗集》行于世。99岁时终老金陵。

谭峭是五代北宋初隐修于终南山和华山一带的著名道教学者，字景升，唐国子司业谭洙之子。幼涉经史，尤好黄老之学，不求仕进，始隐修于终南山，后师事嵩山道士十余年，得辟谷养气之术，遍游华山、太白、王屋山、泰山、三茅山和青城山。曾从邛州天庆观道士何昌一学“锁鼻术”，与华山陈抟结为师友。谭峭曾于终南山著《化书》，以为虚无之道和气是万化之本，养形之本在于“忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚，虚实相通是谓大同”，宣扬民得“均其食”，世得“致太平”的大同社会，与钟吕、陈抟等俱属内养派的先驱人物。但此书后来却被南唐大臣宋齐丘窃为己有，以《齐丘子》之名印行。陈景元在《化书》后序中已揭露了宋齐丘的盗名行为，后序云：“鸿蒙君（即张无梦）曰：吾尝问希夷先生。诵此书至稚子篇，

掩卷而语吾曰：吾师友谭景升，始于终南山著《化书》，因游三茅，经历建康，见宋齐丘有仙风道骨，……景升乃出《化书》授齐丘曰：是书之化，其化无穷，愿子序之，流于后世。于是杖屐而去。齐丘夺为己有而序之耳。”《化书》是五代间论道的一部著名著作，对北宋道教有重大影响。

总之，钟吕师徒门人及陈抟、谭峭等高道在终南山华山一带的隐居传道活动，对唐宋间道教学说的演变趋向及全真道的产生，具有最直接的影响。由于他们的活动与楼观道处于同一地域，所以也必然对唐宋以后楼观道的演变发展产生重大的影响。

（四）五代至北宋时期楼观道的承传

五代至北宋间，楼观虽已走向衰落，但其承传仍大致可考，这一时期的楼观碑石文物遗存，也对研究道史有一定的价值。其较重要者约有以下道士和事件：

1. 后周宗圣观主梁筌

五代至北宋时期，楼观道士可称为高道者似乎仅知有梁筌一人。梁筌生平，《碑记》有传，《翊圣保德真君传》曾偶有涉及，然均甚简略。据载，梁筌，后周显德年间为楼观宗圣观主。当时陈抟曾居仙游宫（西距楼观十里，终南山北麓）修道，与梁筌“密迹往来，为林下友”。北宋建国初，有神人降于终南山，“令张守真入道，谓曰：吾为汝天上之师，汝别有人间之师。张守真乃礼真人（指梁筌）为师，度为道士。”宋太祖开宝间，诏封梁筌“正一通真真人”，宋太宗太平兴国三年返真。《碑记》作者朱象先晚年居楼观30年，与楼观道士交往甚密，熟读楼观传记，得之口耳相传的楼观事迹必然甚多，故《碑记》梁筌传载他与陈抟结为林下友一事，必有所本。梁筌既与陈抟为友，当然会受其内养思想的影响，由此促成楼观派向全真道

的转化是完全可能的。

2. 《改赐终南山宫观名额牒》及顺天兴国观主强德安

今日楼观山门西碑厅存有《改赐终南山宫观名额牒》碑，该碑建于宋仁宗皇祐元年，距今已有 900 余年，由于石质坚细，碑文仍依稀可辨。经作者反复辨认，试加句读。该碑云：“中书门下牒：内中高品都知（按：指内监总太监）李神福送到扎子，凤翔道士张守真奏，乞改赐终南山宫观名额。奉圣旨：依奏，送中书。凤翔终南山楼观，宜以顺天兴国之观为名，牒奉敕如前，牒至准敕，故牒。端拱元年十月十八日牒。户部侍郎参知政事王，户部侍郎参知政事辛，中书侍郎兼户部尚书吕，守太保兼侍中。”碑末题识为：“大宋皇祐元年岁次乙丑十一月丙申日建。师弟道士刘全穆、小师韩处渊、胡处和、李处清、梁志刻。住持赐紫道士王全矩书。观主赐紫道士强德安。”全部碑文可以说明以下四点：一，楼观宗圣观改名顺天兴国观于太宗端拱元年（988 年）。二，楼观在宋代仍受到朝廷礼遇，故其改名须奉圣旨，由中央最高行政机关中书门下省奉旨行牒执行，其牒文署名规格亦极高。据《宋史·宰辅表》，北宋端拱元年为宰执大臣者，王者王沔，辛者辛仲甫，吕者吕蒙正，守太保兼侍中而不具名者赵普也。（参见《陕西通志·金石志》卷二十一）三，唐宋国家中央设道录司等机关，对道教宫观数目名额、道冠员额和度牒道籍等进行统一管理，该碑即是一件物证。四，宋仁宗皇祐元年前后，顺天兴国观主为强德安，他曾受朝廷“赐紫”的宠誉。

3. 《重摹苏灵芝书唐老君应见碑》及顺天兴国观主姜善信

今日楼观山门西碑厅存有《重摹苏灵芝书唐老君应见碑》一通。该碑原建于唐玄宗时，由著名书法家苏灵芝书丹，碑文述玄宗时发现迎接老君玉像事。唐碑经风雨侵蚀毁坏后，楼观道士于宋仁宗天圣六年据原碑重摹另建此碑。该碑碑面下正文

后，于左下侧有小字正书后记，记载重建原因和时间为“天圣六年”。碑阴刻有重建此碑时的道众姓名：“顺天兴国观主赐紫道士姜善信，延生观主赐紫道士刘吉……上清太平宫副宫主赐紫道士张景先……”。该碑证明宋仁宗天圣六年顺天兴国观主为姜善信，亦享“赐紫道士”的荣誉。

4. 《奉圣旨给地公据碑》及楼观道士童行

今楼观宗圣宫三清殿遗址前存有宋徽宗大观二年《奉圣旨给地公据碑》，距今已有 880 余年，字迹漫漶不清，经反复辨认，略可确定者如下：“本军（按指清平军，治所在今周至县终南镇，宋代军县同为地方基层行政一级）承永兴军牒文，……大观二年二月二十九日尚书省札子……近承尚书省札子，奉圣旨拨顺天兴国观免税地 60 余顷，与上清太平宫常住口勘会。顺天兴国观系古楼观…太平兴国观道士童行伍拾余人，并无吃用……右公据，付顺天兴国观永远照会。大观二年三月十八日给。”该碑虽有残损，但完全可以证明：一、自北朝以来，寺院道观已有田产免税的特权，至宋代仍然如此。二、北宋以后，上清太平宫因朝廷殊宠，气焰甚盛，侵占楼观免税地 60 余顷即一突出事例。但在处理二者关系时，朝廷对楼观仍采用保护、尊重态度，以中央最高行政机关尚书省的名义奉圣旨行文地方政府，令收回太平宫强占土地仍归楼观，即是证明。若非如此，何必特别强调要与太平宫常住勘会？三、楼观在宋太宗太平兴国三年一度名“太平兴国观”，端拱元年始改顺天兴国观（见《长安志》“楼观”）准此，该碑所谓“太平兴国观道士童行等五十余人”，实即大观间顺天兴国观道士，公据碑文仅述童行一人姓名，说明童行或即观主。

5. 《老子度关铭暨四子赞碑》和楼观四子堂

《陕西通志稿·金石志》记载，大中祥符四年，宋真宗曾御

撰《老子度关铭》，为此，楼观道士乃于说经台刊立《老子度关铭及四子赞碑》。另据《金石萃编》记载：“按《老子度关铭》，检《玉海》载，真宗御制，独不见此文。……四子者，南华为庄子，冲虚为列子，通元（即通玄）为文子，洞灵为亢桑子。《四真人赞》为唐吴筠撰。至元大德庚子、辛丑二年之间，住台道士合宋铭、唐赞刻石立于说经台上，题记于后，自称一虚叟而不著姓名。”可见此碑原建于宋，元代大德四、五年间重建。据《金石志》载，元碑从上至下共五层：第一层老子度关图；第二层隶书《老子度关铭》；第三层四子会真图；第四层正书《四真人赞》；第五层草书后记。碑额为篆书“四子会真之图”六字。此碑集老子度关图，四子会真图及篆、隶、正、草四体书法于一石，实为古代道观文物中不可多得的珍品，可惜今已佚亡。

关于四子究竟实指哪些人，唐代曾有一个变化过程。据《唐书》记载，玄宗开元二十九年“制两京、诸州各置玄元皇帝庙并崇玄学，令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》，每年准明经例考试。”此诏尚将老、庄、列、文四人并列。但到了天宝元年二月，诏书上庄子尊号曰南华真人，列子冲虚真人，文子通玄真人，庚桑子（即亢桑子）洞灵真人，以四子之书为真经，遂在老子之下形成四子的观念，将圣祖老子和四子严格区别开来。从此以后沿至宋元等朝，四子均指庄、列、文、庚，与老子不混，也未见朝廷有尊尹喜、谭峭为真人、真经的诏书制敕。据此，《金石萃编》解释四子为庄、列、文、庚是符合唐天宝以后到宋元间的历史实际的。

据《关中胜迹图志》之楼观志，明代末年，楼观殿堂布局为：观前有四子堂及文始、三清二殿，再进则望气楼，其右殿曰景阳，有丹井，左殿曰宝章，后为宗圣宫，可见直到明末，

四子堂与文始殿（祭尹喜）、宗圣宫（祭老子）各有所祭。今人或以为谭峭曾在终南山隐居修道并著《化书》，因而以谭峭为四子之一，将庄、列、文、谭并列祀于四子堂，虽然也有一定道理，但终究历史根据不足，窃以为乃察之不精也。

总之，楼观至唐代进入了它的鼎盛时代，皇帝礼谒崇祀，国家出资兴建，道观规模宏大，高道云集，著述甚多。五代至北宋时期，逐渐衰落，国家虽仍然予以礼遇，但地位已远不如隋唐，很少有著名高道和著作出现。宋室南渡后，关中沦陷，楼观派进一步衰微，现存道书及楼观碑石对这一时期的记载几乎阙如。直到金元之际，全真道在终南山下形成，才使楼观进入了一个新的发展阶段。

第四章 仙源流到全真海

(元明清时期)

金元之际，咸阳儒生王喆（哲）愤世疾俗，于终南山下隐居修道，后东出潼关，入山东筑庵收徒，创立全真道。王喆羽化后，其弟子扶柩关中，安葬其师于“祖庭”（今陕西户县祖庵镇），弘教于关陇和晋冀鲁豫一带。元代统一中国后，全真道也越江南传，遍布全国，成为与正一道（天师道）并立的两大道派。在这种形势下，自北宋以来渐趋衰微的道教楼观派也衍变为全真，历元、明、清至今，楼观一直是全真道在北方的著名十方丛林，故朱象先《碑记》尹志平传有“仙源流到全真海”之语，谓楼观及北方各道观都归入全真道。因此，叙述元明清楼观道史，应首先研究全真道。由于全真道善于结纳士流，道派中文人高士甚多，故其道史传记、碑石文物的丰富远远超过其他各派，楼观碑石也以元明清时期最为丰富，正如陈垣先生《南宋初河北新道教考》所说：“全真史料，所在皆有”，“只患选择不精，考订不审，组织不密，不虞史料缺乏也”。现谨依终南山楼观和祖庵重阳宫碑石文字为主，参订以全真旧史和近人新著，述元明清时期楼观全真道史于后。

一 全真道对早期道教的改革

宋代至金元时期，道教进入了一个新的变革阶段。由于从唐宋以来，心性学说已成为社会文化思潮的主流，儒、道、佛三教经过魏晋南北朝以来的长期对立和互相排斥而逐渐走上融合会通的轨道，自魏晋以来长期占居主导地位的外丹术（黄白烧炼、服食丹药）逐步衰落，以内养精、气、神为目标，以性命双修为特征的内丹派逐渐兴盛，进而代替了外丹派。正是在这种形势下，全真道应运而生，对汉唐以来的传统道教进行改革，使古代道教进入了一个新的发展阶段。

（一）全真道的创立和鼎盛

元代以后的全真旧史虽经常祖述钟吕，标榜五祖，但若以实而论，钟吕等人只不过是全真较近的道术渊源，曾隐居修道于终南山、华山一带，与全真的创教之地处于同一地域，但钟吕等人在当时并未形成任何教团组织形式。全真道的真正创立者是王重阳，促使全真道进入鼎盛时代的主要人物是邱处机。

王重阳，原名中孚，字允卿，后一度改名世雄，字威德，入道后复改名喆，字知明，道号重阳子，咸阳大魏村人。生于宋徽宗政和二年（1112年）。自幼业儒，弱冠修举业，隶籍于京兆府。当时，京兆府处于金政权之下，北方长期处于战乱之中，金人尚武轻文，文举考试长期中断，重阳身处乱世，任气好侠，长于武略，于是乃于金天眷年间“捐文场，应武举”。但因金政权对汉族士人采取歧视和排斥政策，重阳业儒不成，武举中式后又不被任用，“天遣文武之进两无成焉，于是慨然入道”。从欲图入仕用世走上了隐居修道的道路，这是他青年时代人生道路上的大转折。王重阳家本饶富，时值关中饥荒，家

产又被附近饥民抢劫一空，乃“于终南刘蒋村创别业居之，值家事不问”，每日佯狂醉歌，乡人呼为王害风。金正隆己卯（1159年）夏，自言于终南山下甘河镇（今祖庵之北五里处）酒肆中遇仙人吕洞宾，授以金丹口诀和道法。《重阳全真集》卷二《遇师》诗云：“四句八上始遭逢，口诀得来便有功，一粒丹砂色愈好，玉华山上现殷红。”其年48岁，从此弃绝妻子，于南时村筑“活死人墓”穴居，或于河中央“水中坵”居之。三年后复填其穴，于刘蒋村与和德瑾、李灵阳结友筑庵，潜心修道。道功大成后，王重阳本欲弘扬道法，度人收徒，交结道友，但多年无功，仅得道友和、李二人，乃于金大定七年（1167年）自焚茅庵，次日东过潼关，沿途乞化，先后在山东宁海、文登、福山、登州、莱州等地立庵，广收徒众，马钰、谭处端、刘处玄、邱处机、王处一、郝大通、孙不二等皆为高弟，号称“七真”。于诸州建立三教七宝会、三教金莲会、三教三光会、三教玉华会和三教平等会，基本上形成了全真道的早期教团组织。其立庵皆名“全真”，“凡立会，必以三教名之，厥有旨哉！”大定九年，重阳率马、谭、刘、邱四名高徒西行，欲返回关中弘教，岁末至开封王氏邸店宿止，偶感风寒，于大定十年（1170年）春正月四日返真，时年58岁。“害风害风旧病发，寿命不过五十八”。（《重阳全真集》卷二《寿期》）

王重阳昔日之隐修创教旧地，距笔者家乡周至县尚材镇不过十余里，儿时即屡有耳闻。1984年4月，笔者借带领西北政法学院学生在户县实习之便，曾遍访重阳在户县的创教旧地。12日上午，春雨细微，乃沿甘水北行至祖庵，徘徊于祖庵北侧之古银杏树下，不意忽于树旁麦田中发现有一巨大长方型石板，厚约三吋，石质为汉白玉，颇似石棺之盖。后复北行至成道宫，相传重阳在开封邸店仙化，其四高徒扶柩西行，曾暂寄棺木于

成道宫，后乃安葬于刘蒋村银杏树下。在成道宫中得见后人所雕重阳石卧像一尊，卧姿安闲。当日下午再沿甘水北行至传说中吕洞宾点化重阳入道之遇仙桥，桥呈圆拱形，灰色长条石砌成。但传说中的酒肆已不复存在，唯见桥下有三四农妇村女浣衣，周围有农夫忙于耕作。当晚返回住地后，我和户县的宣传部长，统战部长谈及石棺之事，并表示我猜测这副石棺可能就是元代高道尹志平从北京白云观来陕西重阳宫隆重改葬重阳时所用的汉白玉石棺，建议他们尽快妥善处理。后经他们反复调查搜寻，终于从一些农户家中将已经用作牛槽、门槛、石阶的石棺部件收集齐全，现存放于户县重阳宫文物展厅中供来人观瞻。这一过程使笔者感慨良多，乃于12日晚得小诗“沿甘水觅重阳创教旧迹”以记其事：

重阳仙迹何处寻？终南山下雨纷纷。

甘水桥头仙人去，刘蒋茅庵化烟尘。

银杏树旁遗石棺，成道宫中留空坟。

三教合一成故事，万寿宫上紫气深。

重阳仙逝后，四弟子遵师遗嘱，继续扶柩西行至关中，安葬祖师遗蜕于刘蒋村故庵处，即今日之祖庵重阳宫。马钰先为其师守墓三年，后复在刘蒋构一广庭居之，亲书“祖庭心死”四字，以明其固守师训之志。重阳“祖庭”、“祖庵”之名，即始于此。与此同时，七真弟子中的其他六人分别活动于关陇、山东半岛及晋冀豫一带，马钰、谭处端、刘处玄、邱处机先后掌领全真教，使全真教广泛流传于北方。当全真在北方初传时，金政权曾对它采取防范与限制政策，并一度诏令禁止。但由于全真道在当时的战乱之世颇能为流民饥民提供一个避难所，为不与金政权合作的汉族士大夫提供一种安身立命的精神慰藉，逐步形成一股重要的社会力量。为了缓解矛盾，安抚人心，金政

权乃转而对它采取承认和优容的政策。金世宗、章宗多次召见王处一、刘处玄和邱处机，为他们在关中、燕京、开封和山东半岛敕造宫观，发予度牒，赐以法号、紫衣和道藏，使全真道以合法形式在北方流传。至元代初，全真道进而越江南传，遍布全国，正如元好问《遗山集》卷三十五所说：金元之际，全真道的活动范围“南际淮，北至朔漠，西向秦，东向海，山林城市，庐舍相望，什百为偶，甲乙授受，牢不可破”，尤其是河朔之人，“乃人敬而家事之”。应该特别注意的是，在重阳的七真高弟中，真正张大其教，使全真道普及全国而进入鼎盛者，邱处机应推首功，而邱处机之西游传道活动，则是使全真达到鼎盛的关键一步，故应予以专门叙述。

邱处机，字通密，道号长春子，山东登州栖霞人。南宋高宗绍兴十八年（金熙宗皇统八年，1148年）生，19岁入道，20岁时于昆嵎山栖霞洞遇王重阳，执弟子礼，改号长春。重阳返真后，长春先后于宝鸡磻溪穴居六年，复入陇州龙门山隐修7年，此后返回重阳祖庭，继马、谭、刘三位师兄之后掌领全真教门。金大定二十八年，世宗召至燕京主持内宫“万春节”醮事。金章宗泰和七年，赠以《大金玄都宝藏》一藏。贞祐二年，邱处机向朝廷自请往山东招安杨安儿义军，获得成功，名动一时。贞祐之乱后，金、南宋和蒙古政权竞相遣使召请。当时，金政权即将崩溃，南宋的灭亡之势也已无可挽回，唯有蒙古政权实力强大，处于兴盛时期，邱处机审时度势，藏往知来，乃拒绝宋、金使者，接受了蒙古使臣刘逢禄的邀请。公元1220年（金1233年亡，南宋1279年亡），长春偕其弟子尹志平、李志常、宋德方等18人从山东莱州出发，以73岁的高龄，远行万余里，历时两年多，于元太祖十七年（1222年）春到达成吉思汗的大雪山行营（今阿富汗境内之兴都库什山），受到元太祖的亲

自接见。《元史·释老传》载：“太祖时方西征，日事攻战，处机每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人。及问为治之方，则对以敬天爱人为本。问长生久视之道，则告以清心寡欲为要。”长春所对，虽然都是儒、道两家修身治国之常语，但对于日事攻战、惟以“长弓射大雕”为能事的蒙古贵族来说，又的确切中要害，无异是一副清静剂。由于长春以中原高道身份，远行万里，恳切进言，所以颇为成吉思汗所尊重，乃呼之为“活神仙”，优礼有加，命他“掌管天下的出家人”。长春辞行返回时，太祖又派使臣率军士沿途护送，一路受到蒙古地方官的尊崇。返至燕京时，此地已为蒙古所占，遂将邱处机安置燕京大天长观（今白云观）居之。赐以虎牌、玺书和军士予以保护，诏免全真道宫观赋役。从此，燕京天长观乃成为元代京师和北方道观之首。在元太祖支持下，长春在燕京一带先后建立了“长春会”、“平等会”、“灵宝会”、“明真会”、“平安会”、“消灾会”、“金莲会”和“长生会”等8会，并派弟子分赴秦陇晋冀鲁豫各地广建宫观，发展教团组织，一时道徒云集，教门四辟，使全真道成为北方最有势力、“牢不可破”的新道派。元世祖至元六年，诏赠全真所奉“北五祖”为真君，七真弟子为真人。元武宗至大三年，又加封五祖为帝君，七真为真君，随长春西行的十八弟子为真人。继长春之后的历任全真掌教尹志平、李志常、张志敬、王志坦、祁志诚、张志仙、苗道一、孙德瑛、兰道元、孙履道、完颜德明等人，俱加玄门掌教大宗师和真人之号，各地全真高道，赐号真人、紫衣者难以数计。由于朝廷的提倡和支持，元代统一中国后，全真道也随之越江南传，使全真的活动范围遍布全国，成为天下道教大宗。正如邱处机对弟子所说：“千年以来，道门开辟，未有如今日之盛。”（《北游语录》卷一）公元1227年（宋理宗宝庆三年，元太祖二十二年），邱处

机羽化于燕京长春观（即天长观），时年 80 岁。

（二）全真道对传统道教的改革

从金大定七年王重阳入山东创教立会，到元太祖二十二年邱处机羽化于长春观，时间只有 60 年，这在历史长河中不过一瞬而已。在这短短 60 年中，全真道竟然能够迅速崛起，进入鼎盛，并在元明清长期流传，成为遍及全国的道教大宗，其中必有多重原因。元好问当时就已尖锐地提出了这个问题：“是家（指全真家）何为者，乃人敬而家事之？”（《遗山集》卷三十五《紫微观记》）对于这个问题，古今道书虽已提出各种答案，而以今人陈垣先生的回答较为全面。在《南宋初河北新道教考》中，他首先分析了金元之际，政局动乱，北方地区战争接连不断，民不聊生，为全真道的产生提供了适宜的社会条件。然后又分析了全真道自身的教义道行，历述全真“教徒之制行”、“杀盗之消除”、“士流之结纳”、以“苦行感人”、以“德泽惠人”等，认为全真道的迅速崛起、广泛流行，与全真道自身的教义道行关系最为密切。该书的确是近人研究全真道的开创性著作，思想深刻，论断精当。在本书中，陈垣先生明确提出了全真道“非儒非释”，亦不能“漫以道教目之”，“若必以为道教，亦道教中之改革派耳”的新观点。任继愈先生也称全真教是一种“特异的道教”，“与以前及后来的许多道教流派不同”，甚至极言全真是“儒教的一个支派”。总之，他们都认为全真道是对传统道教进行改革的新道派。本书认为，作为一种历史现象，宗教同社会历史的发展存在着密切的关系，宗教教义教制也必然随着社会历史的演变而同时演变，只有那些善于根据社会历史的发展而变革旧的教义教制的新教派，才会新的历史条件下崛起和流传。因此，全真道之所以能迅速崛起、普遍传布、历元明清三代而不绝，成为后期封建社会的最大道派，最

根本的原因是它对传统道教所进行的改革，改革的主要内容有如下四个方面。

第一，高标三教合一，提倡返本还原，形成新的“道论”。

两汉时期是中国封建文化发展史的一个重要阶段，先是西汉中期儒家独尊地位的出现，接着是汉代晚期佛教传入中国，道教也同时产生，中国封建文化的三个基本思想流派已经形成。从此以后，儒、道、佛三家各自如何对待对方，封建国家如何处理三教之间的关系，遂成为中国封建文化发展中的一个重大问题。魏晋隋唐时期，三教之间的差异、矛盾和冲突一面首先为人们所重视，三教论争遍于朝野，人们或着眼于“华夷之辨”而论主客，或着眼于义理之异而辨优劣，或着眼于形成时间的长短而争先后，理论上的论争又总是和门户之争、社会地位之争交织在一起，进而酝酿成一场又一场的历史政治事件，朝廷的汰沙僧道、毁法毁经事件在南北朝和隋唐时期屡有发生。通过长期的斗争，儒道佛三家和朝廷都意识到，对于三教关系必须从理论上和政治上给予一个根本的解决。不少封建政治家逐步认识到，儒道佛应该兼容并用，不可绝对的存此废彼。儒道佛三家的有识之士也意识到，三教之间在理论上互有短长，可以互相吸收，取长补短。特别是佛道两家更从历次沙汰僧道、毁法毁经中体会到，儒家在中国封建文化中的地位根深蒂固，不可对它采取敌视态度，佛与道更是合则两利，争则俱伤。正是由于上述认识的形成，才使三教关系从对立、排斥走向融会会通，宋代以后，三教融合已成为三教关系的主流。全真道的三教合一口号就是在这种历史背景下产生的。

全真道之高标三教合一，异于前人及道教其他宗派者，一是态度明确而彻底。二是前后一贯，三是既见于言而又见于行。

三教合一的原则在全真创教之初就已明确提出。王重阳自

幼业儒，谙熟儒学经典，因此，他平生所作道化歌词，常能信手援引六经。在终南山隐居修道期间，“七年风害，悟彻《心经》无挂碍”（《重阳全真集》卷七，以下凡引此书只注卷数），对佛典也比较熟悉。因此，当他人入山东创教时，就已经“不主一相，不拘一教”，“凡立会必以三教名之”，凡接引、教诲门人必令读《道德经》、《清静经》、《孝经》和《般若心经》（见《重阳教祖碑》、《重阳仙迹记》），将儒道佛三家的几种根本经典作为全真弟子的必读书。王重阳认为，三教合一的基础是“道”，道在宇宙中只有一个，故三教以道相通，可合一于道。“三教者如鼎三足，身同归一，无二无三。三教者不离真道也。喻曰：似一根树生三枝也。”（王重阳《金关玉锁诀》）“儒门释户道相通，三教从来一祖风”，“义理显时何有异，妙玄通后更相加”。（卷一）因此，他主张“三教平等”，三教门人应该互相礼敬，亲如一家。“云朋霞侣每相亲，滑辣清光养气神。满座谈开三教语，一杯传透四时春。”（卷一）王重阳之后，全真道士莫不以三教合一为宗旨，口不言儒佛两家是非，不与他人争门户高低，其中尤以元代全真高道陈致虚所论最为透彻。他说：“三教一家，实无二道”，“三教大圣必用此道，故名虽殊，而道则同也。是以天下无二道，圣人无两心”。“其分彼此者，乃是一个盲人鞭骑瞎马而与他人较胜负，岂不为明眼底所笑。”（《金丹大要》）他认为三教之间分彼此、争胜负不仅是愚蠢的，而且是可笑的。

全真道之所以高标三教合一、三教平等，当然不是为了贬低道教，而是为了面对现实。在唐宋以来已经形成的儒、道、佛三家互补互制的传统文化的格局中，真正确立道教的应有地位，为道教的继续存在和流传创造一个更为有利的气氛。因此，在高标三教合一、三教平等的同时，全真道又提出了返本还原

的口号。所谓返本还原，就是使道教返回老庄，以老庄的道论作为道教的根本理论，使道教的宗教学说进一步哲理化。

大凡古今中外的任何一种宗教，总是有“道”又有“术”的。所谓“道”即宗教的根本理论，它类似于宗教文化的哲学思想部分；所谓“术”即宗教的具体教义教制，如教徒的宗教修炼方法、祭神祈福禳灾祛邪方法、济世度人方法及教团清规戒律等，它属于宗教文化的具体方法。无“道”则宗教文化不能立，无“术”则宗教文化不可行，故道与术是宗教文化缺一不可的。问题的关键在于如何处理道、术二者的关系。全真道之所以要提倡返本还原，返回老庄道论本旨，就道术关系而言，就是为了引导道教走上重道轻术的道路，使道教学说进一步哲理化，以便与唐宋以来中国传统文化特别是哲学思想的发展趋势相适应，与儒、佛两家的哲理化程度相适应。

儒、道、佛三家的学说，虽然都有一个曲折而复杂的演变过程，但到了唐宋时期，以佛性人心关系为中心内容的佛学思想已在佛教中占居主导地位，以天理（天道）人性关系为中心的理学也逐步成熟，儒学和佛学进一步哲理化。与此相比，道教的哲理化却大大落后。汉唐以来，道教虽然也利用老庄道论，建立了自己的宇宙论，但在理论深度和系统严密方面都显得极不成熟，一直存在着重术轻道的倾向。对此，古人早有觉察，曾经反复论及。南朝刘勰《灭惑论》云：“道家立法，厥有三品：上标老子，次述神仙，下袭张陵。”上标老子者，得大道之本，为上品；不贵大道而重神仙方术者，仅得其末，故为次品和下品。释道安《二教论》亦云：“敬寻道家，厥品有三：一者老子无为，二者神仙饵服，三者符篆禁厌”，斥“张陵乃是鬼道，不关老子”。马端临《文献通考·道藏书目》也说：“按道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清净一说也，炼养一说

也，服食又一说也，符篆又一说也，经典科教又一说也。”他认为老子“所言者清静无为而已，而略及炼养之事，服食以下所不道也”。总之，古人已经明白的意识到，重术轻道是汉魏隋唐时期道教的一大流弊，重术轻道的结果，必然使道教离开老庄的道论，陷入“道家之术，杂而多端”的末流小技，淡化了道教学说的哲理成分。为了使道教学说哲理化，必须改弦更张，重道轻术，而要重道轻术，又必须使道教返本还原，返回老庄道论本旨。只有以老庄道论为中心重建道教学说，才能使它哲理化，与儒佛取得平等地位。正是出于上述原因，全真道才提出了返本还原的口号。

王重阳在立教之初，就明确提出《道德经》是道教的“大本大源”，出家修道必须从悟解五千言开始。“遵隆太上五千言，大道无言妙不传。一气包含天地髓，四时斡运岁长玄。五行方阐阴阳位，三耀初分造化权。窃默昏冥非有说，自然秘密隐神仙。”（卷四）他认为老子五千言概括了宇宙万物的造化法则，是学道修仙的根本。“能下手，便晓这元元。为甚得通三一法，都缘悟彻五千言，立起大根源。”（卷四）老子五千言是仙道的大本大源，三一法等等修炼方法不过是五千言的具体运用而已。王重阳所提出的这一原则为后世弟子门人所遵循，所有全真高道都把诵习悟解《道德经》作为修道的下手处和根本途径。

王重阳提出的返本还原口号，在全真道对传统道教所进行的改革中具有十分重要的意义。对此，前人早已明确认识。元至元年间岭北湖南道提刑按察使徐琰在《郝宗师道行碑》中说：“道家者流，其源出于老庄。后之人失其本旨，派而为方术，为符篆，为烧炼，为章醮，派愈分而迷愈远，其来久矣。迨乎金季，重阳师君不阶师友，一悟绝人……创立一家之教曰全真。其修持大略，以识心见性、除情去欲、忍耻含垢、苦己利人为

宗……老庄之道于是乎始合。”（《甘水仙源录》卷二）他认为汉魏隋唐道教重视方术，丧失了老庄本旨，全真道出现以后，“老庄之道于是乎始合”，将返回老庄本旨看作全真道的根本特征。至元二十七年李鼎撰《大元重修古楼观宗圣宫记》碑，碑文说：“昔自玄元文始契遇于兹，挾先天之机，辟众妙之门，二经授受而教行矣。世既下降，而传之者或异：一变而为秦汉之方药，再变而为魏晋之玄虚，三变而为隋唐之襁衿，其余曲学小数，不可殫纪。使五千言之玄训，束之高阁，为无用之具矣。金大定初。重阳祖师出焉，以道德性命之学，唱为全真，洗百家之流弊，绍千载之绝学，天下靡然从之。”（《紫云衍庆集》卷上）他认为魏晋隋唐道教的最大流弊是溺于方术小数，将老庄之学弃之高阁，全真道的最大贡献是以道德性命之学洗前人之流弊，绍老庄之绝学。总之，前人已认识到，返回老庄本旨是全真道改革传统道教的根本原则，重道轻术则是它的实质内容。以今人观之，返回老庄本旨、重道轻术在客观上都是为了使道教学说哲理化，只有哲理化了的道教学说才可以在三教合一的新格局中取得自己的应有地位。

第二，否定肉身不死，试图“超越长生”，形成新的神仙观念。

长生成仙观念是道教文化的中心内容，道教得以存在和流传的精神支柱和无穷魅力全在于此。道教的长生成仙观念并非出于偶然，而是深深根源于人类对生死问题的关怀和对健康长寿的追求。

“死生亦大矣”，（《庄子·德充符》）生死问题是古往今来人类最关切的重大问题之一。从表面上看，生死问题似乎十分简单，但在实际上它却包含着极为丰富、复杂而又深刻的内容。首先，生老病死，自然之常，人类的经验和理智对此似乎不难

理解和接受。但是，多数人的感情中又总是想避免疾病、推迟死期。希望健康长寿是正常的，而想百病不生、不老不死则是不可能的，人类的思想中或心灵深处常常存在着这种情理冲突，感情中常存在着理智所否定的东西，不少人乐生畏死、触病伤情等等痛苦皆由此而生。但是，追求健康长寿的动机又成为生理、医药、卫生、体育诸种科学得以产生和发展的巨大动力。其次，生与死的真正价值是什么？对此，人类曾从生命的自然价值和社会价值两方面予以判断和选择。如果只重生命的自然生理价值一面，就难免以肉体的健康、长寿、愉悦为惟一追求，乐生畏死、背道以求生、弃义以免死的苟且行为就会滋生蔓延，但这样一来，肉体固然存在，却形同行尸走肉，于人类社会和自己的人生价值又有何益？有鉴于此，中国传统文化极重视生之有道，死得其所，强调生死的社会价值和精神价值。这种思想从总体上看是积极的和正确的。但如果完全否定生命的自然价值一面，否定健康长寿的必要性，则既不利于人类的繁衍和社会生产力的发展，也违背大多数人的心理感情，生理卫生医药体育等科学也就失去了存在的价值和动力。再次，科学的养生之道是什么？要使人类健康长寿，须有内外诸种条件。以人自身而言，生理、心理、病理状况都与健康长寿有关；以外部条件而论，自然、社会条件都对人体健康长寿有复杂影响；以养生的具体方法而论，对外应顺应天时和入道，借助药物外力，对内须善于调控生理、心理、病理的运行，各有其用。因此，生死问题和养生之道实际上包含着极为丰富和复杂的内容，所以“死生亦大矣”。

面对生死所涉及的上述种种问题，儒、道、佛各家形成了迥然有别的生死观。概而言之，儒家珍生，最珍惜人生前的社会价值和道德价值，对死及死后之事不予深究，主张顺其自然，

故虽珍生而并不畏死。“三不朽”（立德、立功、立言）、“杀身成仁”、“舍生取义”等命题集中反映了儒家的生死观。佛教主“无生”，宣扬“诸法无我”、“诸行无常”、“涅槃寂静”的三法印学说，认为人在生死轮回中幻化无常，人生的知见、行为（业）都是虚幻和罪业，对人生采取绝对的否定态度。“泥洹不变，以化尽为宅；三界流动，以罪苦为场。化尽则因缘永息，流动则受苦无穷。”（僧慧远《沙门不敬王者论》）既然人生是罪业苦海，所以肉体死亡才是彻底解脱，佛教之所谓涅槃正果是指肉体死亡，精神与佛性合一，“故名死为泥丸”。道教贵“长生”，其生死观与儒佛均不相同，它以形神不离、肉身不死为神仙，与佛教的形神分离、形死而神不灭为佛完全不同，与儒家的重视人生社会价值和道德价值也有相异的旨趣。葛洪认为，人服食金丹大药后可以“使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改”。（《抱朴子·论仙》）陶弘景认为“仙是铸炼之事极”。通过长期炼养，人体就可以“表里坚固，河山可尽，此形无灭”。（《答朝士访仙佛两法体相书》）道教认为只有形神结合、肉体不死者才是神仙，肉体死亡、形神分离以后则是鬼而并非神仙，故唐司马承祯说：“夫长生者，神与形俱全者也。”（《坐忘论》）

佛、道两家的仙、佛观念，在理论上和实践上都有难以解决的矛盾。形谢而神不灭，神将焉附，佛教无法解决。形神俱全，肉体长生，千岁不死，虽有极大魅力，但终究在历史和现实生活中无法找到一个长生不死的人，经验和科学总是向长生不死观念提出挑战。早在东汉时期，王充已说：“物无不死，人安能仙？”（《论衡》道虚篇）晋代向秀又以“仙人无验”说向神仙观念挑战。唐宋以后，随着哲学和自然科学的发展，人类认识水平的提高，长生不死的神仙观念必然会遇到更大的困难。

为了摆脱道教在长生观念上所面临的困境，全真道遂对早期道教的传统长生观念进行新的解释，它一方面继续沿用长生和神仙这两个传统概念，（因为一旦抛弃这两个概念，全真道将不成其为道教）另一方面，又给这两个概念以根本不同于前人的新涵义。

王重阳的《重阳全真集》已经确定了全真道长生观念的基本内容。首先，重阳否定人可以不死，肉体可以长生。“害风害风（因重阳常作佯狂酒醉态，时人呼为害风，意有神经病，重阳亦以害风自称）旧病发，寿命不过五十八”。（卷二）明确承认自己的生命也是有限的。“欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也。”（《重阳立教十五论》）只有最愚蠢的人才追求肉体长生。既然人终有死，何谓“长生”？王重阳说：“超离凡世，非身不死，而在心离凡世。”（同上）马丹阳曾直接问祖师，“何者名为长生不死？祖师答曰：是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也”。（《重阳授丹阳二十四诀》）长生的标准并非肉体不死，关键在于心性清静，与道合一。重阳认为，人的肉体由“四假”（水、火、土、风）聚合而成，称为“四假凡躯”。“胎生卵湿化生人，迷惑安知四假因。正是泥团为土块，聚为身体散为尘。”这种假合凡躯，并无真正价值，“思算思算，四假凡躯，干甚厮玩。原来是行尸走肉，更夸张体段。明灵慧性真灿烂，这骷髅须换。害风子不藉人身，与神仙结伴。”（卷二）人的本质是心性，“明灵慧性”比肉体更有价值，因此，长生成仙不但不藉肉体，而且要抛弃肉体，才能达到神仙境界。“静中勘破五行因，由此能捐四假身。返见本初真面目，白云稳驾一仙神。”（卷二）很显然，王重阳的长生观念中，既有老庄之旨（“天地尚不能久，况于人乎？”“人生也有涯”，生者气之聚，死者气之散），又有佛学的成分（法界缘起论、解

脱论)。王重阳新的长生和神仙观念，基本上为弟子门人所继承。刘处玄说：“万形至其百年则失身死，其性不死也。”（《至真语录》）认为肉身有死而性可不死。谭处端主张“一念不生，则脱死生”。（《水云集》卷一）认为长生的关键是心无尘念。郝大通甚至说：“一日之闲，一日之仙，”（《太古集》语录）认为神仙无非是心地清静而已。在重阳七真弟子中，邱处机对长生观念的理解最深得重阳本旨，而且也影响最大。他说：“生灭者形也，无生灭者性也，神也。”（《长春语录》）“阴阳变化，万古同于此。得失暂时间，又何必欣生恶死？存亡寿夭，都在百年中。”（《磻溪集》卷一）人的形体总是有生有死的，荣辱得失，存亡寿夭，也都不过是百年以内的事，百年之后，谁能管得？这是自然变化的法则，万古如此，你即使乐生恶死也毫无用处。正是出于这种认识，邱处机明确提出了“超长生”的新观念：“吾宗所以不言长生者，非不长生，超之也。此无上大道，非区区延年小术也。”（《长春语录》）邱处机所谓“超长生”，即超越早期道教对长生观念的机械理解和对肉体不死的虚幻追求，对生死问题采取超脱的态度。因此，“超长生”可以说是全真道新的长生、神仙观念的概括。清代初年，一代全真大师王常月对生死问题进行了最为直接和旷达地论述。他说：“人皆有死，但要死得好，干干净净，明明白白。”“修养起来，亦多活几年，不过死得迟些罢了，总非真道。”“出生死法，只在身上这点真心之内”，“只求明心见性，不图效验”。（《龙门心法》）他认为全真道士修炼的目的是解决心性问题的，而不是为了肉体长生，解决了心性问题的，人就会生死得干净明白，如果修炼的目的只求“死得迟些”，还是未悟真道。

第三，否定“练形为上”，主张性命双修，强调先性后命，形成新的宗教修炼原则。

道教的修炼之术，虽然一直“杂而多端”，但在一定的历史条件下，总有某一种或几种修炼方法占居主要地位，成为养生术的主流。就养生术的主流而论，道教的修炼方式曾经历了三个阶段，发生了两次重大转变。

魏晋隋唐时期，道教的修炼长生之术“以练形为上”，以金丹为主，外丹术占居主导地位。这一时期的高道将神仙理解为形体不坏、肉身不死之人，因此将长生修炼的根本任务确定为练养形体，使之如金玉之坚，如天地之久。葛洪认为，仙道所贵者唯在人之形体，如果肉体一死，就不能“食甘旨，服轻暖，通阴阳”，即连美食、美衣、男女之事都不能继续享受，这样的神仙还有什么意义，因此，只有肉体长存、能行“人道”，“乃为贵耳”。（《抱朴子·对俗》）陶弘景认为，长生修炼就好像将土烧炼为坚固的陶器，烧之愈久，“火力既足，表里坚固，河山可尽，此形不灭”。（《答朝士访仙佛两法体相书》）正因为如此，所以当时的人们就把“练形”和“治心”作为区别佛道的标志，“为道者，其流出于仙法，故以练形为上；崇佛者，本在于神教，故以治心为先”。（颜延之《庭诰》）在当时的道士看来，金、玉这些自然物本身十分坚固，药物可以治人疾病，所以如果将金玉和其他矿石药物合炼为金丹大药，也一定会“炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固”。（《抱朴子·金丹》）因此，葛洪将金丹大药称为“仙道之极”和“长生之本”，烧炼黄白铅汞、服食金丹大药的风气在魏晋隋唐时期十分流行，人们称之为外丹术。

但是，“以练形为上”、以金丹为主的外丹术对养生之道的理解确有不少片面性，金丹术本身也存在着不少弊病，由此必然导致外丹术的衰落。首先，人的健康长寿并非仅仅和生理状况有关，而且与人的心理精神状况也有密切的关系，如喜怒哀

乐是否适度，心情是否愉快舒畅，对周围环境是否能采取通达、乐观、进取、适应的态度等等，都会反过来制约人体的生理机能，影响人的健康和寿命。外丹术只注重人的生理因素和形体而忽视精神心理因素对健康的作用无疑是片面的。其次，外丹术颠倒了内因和外因对人体健康的关系和地位。人的健康状况的确受内外两种因素的制约，人体本身的肌肤骨肉、血脉经络、五脏六腑是否发育正常、运行通畅、指挥灵敏，是人体健康的基础，属于内因，道教谓之精、气、神，现代医学称为生理机能和心理机能。外部环境及药物作用属于外因，它只能在内因的基础上并通过内因对人体健康发生作用。但是，外丹术却过分夸大了金丹大药对健康长寿的作用，忽视了生理和心理器官、机能的锻炼、保护和适当调控对健康长寿的决定作用。再次，外丹术本身也有不少弊病。一曰金丹难合。葛洪在《抱朴子》中也承认，合炼金丹“唯金为难得”，“所用杂药甚多”，“事大费重”，“既当用钱，又当入名山，绝人事，故能为之者甚少”。二曰金丹有毒。金丹派合炼丹药，常用铅汞，铅和水银都是“至阴之物”，“阴毒之物”，（李时珍《本草纲目》卷九）当时的化学知识尚比较粗浅，工艺不精，对毒性处理不尽，因此服食后“致成废笃而丧厥躯，不知若干人矣”。（同上）据《廿二史札记》卷十九《唐诸帝多饵丹药》记载，唐代宪、穆、武、宣四帝皆因服丹药中毒而死。唐代其他史书杂记记载大臣、文人、道士服药而死者更多。南唐开国君主李昇服丹而死，临死时对儿子李璟说：“吾服金石欲延年，反以速死，汝宜视以为戒”。（《南唐书·烈祖本纪》）正因为以上种种原因，才导致了唐末五代间外丹术的衰落和内丹术的兴起。

唐末五代到北宋时期，道教的修炼方式发生了第一次重大转变，以性命双修为宗旨，以精、气、神为主要修炼目标的内

丹术逐步取代外丹术而占居主导地位。内丹术对外丹术的批判和变革主要表现在两个方面，首先是以“性命双修”的宗旨代替“以练形为上”的狭隘目标。内丹派认为，长生成仙必须从两方面予以修炼，一是修命，使形体坚固，长生不老；二是修性，使人的精神（心性）与道合一，只有性命双修，形神俱妙，才能成仙体道。其次是以人体自身固有的精、气、神为主要的修炼目标，代替以外服金丹大药为主的外丹术。内丹派认为，精、气、神是长生久视的根本，修炼的主要任务在于使精气内固不泄，心神虚静不乱，内修才能固本，外药只可为辅。早在唐末五代之间，《钟吕传道集》就指出了内外丹之别，“无情者金石，金石者外药也。有情者气液，气液者内药也”。“内丹之药材出于心肾，是人皆有也。”《破迷正道歌》和《敲爻歌》进而提出了“性命双修玄又玄”，“扫尽旁门不见踪”的修炼宗旨。北宋以后，张伯端对唐末五代间的内丹思想进行了系统总结，建立了比较系统的内丹学理论。他认为，“夫金丹之道贵乎药物，药物在乎精气神”。人体自有的精气神就是内丹修炼的药物，人体的不同部位和脏器就是内丹修炼的鼎炉。“鼎之为器，非金非铁，炉之为具，非玉非石。黄庭为鼎，气穴为炉。”炼内丹的三个关键部位是“心中意，脐中鼎，肾中炉”。（《内炼丹诀》）因此，整个内丹修炼都是在人自己的体内进行的，“人人自有长生药”，“妙道不离自家身”，“时人要知真铅汞，不是凡砂及水银”，“要知炼养还丹法，自向家园下种栽。不假吹嘘并着力，自然果熟结灵胎”。（《悟真篇》）张伯端认为，内丹修炼的根本目的是修性和修命。炼养精气属于修命，炼养心神属于修性，性命本不相离，“性命兼修，是为最上乘法，故号曰金仙”。（《仙鉴》卷四十九）

但是，当内丹派逐步发展并占居主导地位之后，它内部又

发生了修性与修命孰先孰后、孰主孰次的分歧和争论。一般说来，以张伯端为代表的南宗和以王重阳为代表的北宗都主张性命双修，属于内丹炼养一派。但对于内丹修炼从何处下手，以什么为主，理解又各不相同。这种矛盾和分歧在张伯端的思想中已见端倪。张伯端认为，内丹修炼必须经历“以命取性”和“以性安命”两个具体阶段。“方其始也，以命取性，性全矣。又以性安命。此是性命大机括处，所谓性命双修者，此之谓也。”（《青华秘文》）因此，如果从修炼的次序而言，他主张先命后性，“先性固难，先命则有下手处，譬之万里虽远，有路耳。先性如水中捉月，然及其成功则一也”。“彼以性制命，我以命制性故也。”（同上）但是，如果从修性与修命在内丹修炼中的地位作用而论，张伯端又强调修性更为重要，肯定心神意在修炼中始终处于主导地位。“欲体夫至道，莫若明乎本心。故心者道之体也，道者心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假设功，顿超彼岸。”（《禅宗诗偈》序）“心者众妙之理而宰万物也，性在乎是，命在乎是。”“金丹之道始终以神用精气者也。”（《青华秘文》）由此可见，张伯端在性命关系上是存在矛盾的。论先后则主张先修命，论轻重则认为修性更重要，他自己还没有彻底解决这个矛盾。

张伯端的这个矛盾在全真道那里得到了彻底解决，解决的办法是在坚持内丹派性命双修的前提下，明确提出了先性后命的宗旨，强调内丹修炼必须以识心见性为先，将宗教道德修养和精神修养提到内丹修炼的首要地位，从而实现了道教修炼方式的第二次重大转变。首先，全真道继承了内丹派性命双修的基本宗旨。王重阳说：“道者，了达性命也”。“人了达性命者，便是修行之法也。”（《金关玉锁诀》）合而言之，内丹修炼的药物是内三宝，“内三宝者，精、气、神也”。分而言之，神是性，

精气是命，“性者是元神，命者是元气，名曰性命也”。（《重阳授丹阳二十四诀》）“金丹之秘在于一性一命而已”，“只是性命二物，千经万论只此是也”。（邱处机《大丹直接》）其次，在修性与修命二者之间，全真派明确主张先性后命，而且认为修性比修命更重要。王重阳强调，“根者是性，命者是蒂也”，“宾者是命，主者是性也”。（《重阳授丹阳二十四诀》）明确区别了性命的主次关系。邱处机说：“吾宗唯贵见性，而水火配合其次也。……不如此便是外道，非吾徒也”。“吾宗前三节，皆有为工夫，命功也。后六节乃无为妙道，性学也。三分命功，七分性学”。（《邱长春语录》）重阳的又一七真弟子郝大通认为性命关系就是体用关系，“夫吾道以开通为基，以见性为体，以养命为用”。“既不见性，安能养命？”（《太古集·语录》）认为性是命的根本，不修性则无法养命。再次，先性后命的修炼原则表现在具体修行过程中，就是要以识心见性为先。在《重阳全真集》中，王喆反复强调道法有正偏，修行有“捷径”，全真道自己有“家风”。“修行先要识偏旁”，（卷二）何谓正偏？“识心见性通真正，知汞明铅类密多”。（卷一）“回光返照这里来，识心见性投玄旨”。（卷十）识心见性才是修行正路，黄白烧炼、食气饵药及吐纳导引等等都是旁门左道。“养甲争如养性，修身争如修心”，（卷三）“修持如会识金丹，只要真灵本性全”。（卷二）金丹就是你的本来心性，修炼内丹的根本不是炼养形体而是修养你自己的心性。王重阳又强调“如会修行寻捷径”“修行莫炼外颜红，只要当中起赤心”，（卷五）“莫行功，休打坐，如要修持，先把心猿锁”。（卷四）在王重阳看来，真正的修炼只须在自己的心性中下功夫就行，不但无须服气饵丹，就连炼养形体、诵经礼神也都是次要的，远不及识心见性直接了当，“经教岂曾穷义理，香烟只会漫焚烧，苦心苦力多忧虑，劳体劳

神愈憔悴”。(卷九)

总之，全真道以识心见性为先、先性后命的修炼原则，将道教的宗教修行方式引向了心性修养的轨道，与唐宋以来占主流地位的心性学说归于一统，是对道教学说的一次重大改革。就此而言，唐宋以来的三教合一，实质上都合一于心性学说。

第四，提倡积功累行、功行双全，重视宗教道德修养，使宗教生活世俗化。

从根本上讲，任何宗教都程度不同的具有“出世”倾向，是从现实生活中遁入教门的一些特殊社会成员。但是，作为现实社会的一个特殊组成部分，宗教又不可能不同社会保持千丝万缕的联系，为了招纳教徒，维持寺观的经济生活，建立寺观，扩大宗教的社会影响，它又必然要以宗教的特殊方式“入世”，由此造成宗教在“出世”和“入世”问题上的二重性矛盾，这个矛盾在全真道也是同样存在的。言出世，全真道立教之初就有出家之制，全真弟子必须断绝尘缘俗累，出家立庵。元代以后，全真道建立了严格的丛林制度，有一套宗教生活的清规戒律。这些现象表明，全真道比早期道教有更明显的出世倾向。

但是，在中国古代政权高于教权、宗法伦理关系笼罩一切社会关系的历史背景下，离家出世、背亲弃君、不拜君亲、不事生业又一直是三教论争的焦点，是佛、道二教最易受到攻击非难的弱点。为了缓解宗教同现实社会政治和伦理的尖锐矛盾，佛、道二教又呈现出不断世俗化的趋势。佛教的世俗化在禅宗表现得最为集中，道教的世俗化在全真道表现得十分明显，在一定意义可以说全真道是一个出世倾向十分严重、世俗化趋势也十分强烈的新道派。

全真道的世俗化倾向。主要表现在以下三个方面：

一是提倡积功累行、功行双全的修行宗旨，调和出世和入

世的矛盾。全真道之提倡积功累行、功行双全，从他们对“全真”之名的解释中即可证明。关于“全真”之名，全真高道历来有不同解释，或以“全其本真”为全真，“全真道人，当行全真之道。所谓全真者，全其本真也”。（姬志真《云山集》卷三《全真》）或以精气神俱全为全真，“全精、全气、全神，方谓之全真”。（李道纯《中和集·全真活法》）或以功行双全为全真，“功行两全，是谓真人”。（《晋真人语录》）这些解释，都可以在王重阳的言论中找到根据。早期道教因以肉体长生为修炼目的，所以特别重视个人修炼，合炼丹药，服食导引等等都是以个人修炼方式进行的。“夫道者各为其身，不为他人也。”（《太平经钞》乙部）全真道产生于金元之际，当时战乱不已，民不聊生，特别是北方千里田园荒芜，遍地饥民饿殍。为了扩大全真道的影响，王重阳抛弃了早期道教只重一己之修、不重社会活动的狭隘修行方式，吸收了儒家积极入世、匡时济人，佛教慈悲为怀、普度众生，和墨家苦己利他，兼爱天下的精神，明确提出全真道人必须“苦志多年”、“积功累行”。（《重阳立教十五论》）他回答马丹阳问“何名为出家”时说：“有功行修真之德者，为出家。”（《重阳授丹阳二十四诀》）他教诲弟子修行之人不但要修真功，而且要有真行，“开闢长生那门户，真功真行昭著”。（卷五）“愿修持锻炼，功行两双全”。（卷三）何谓真功、真行，马丹阳解释说，真功即是“于心地下功”，指个人的身心修炼之功；真行就是“于教门用力，大起尘劳”，“常行方便，损己利他”，“常起慈悲，暗积功行”，指传道弘法于世、济世利人的实际社会活动。（《丹阳修真语录》）

在重阳七真弟子中，邱处机可称功行双全的典型。他论述功与行的关系说：“大凡修真慕道，须凭积功累行。若不苦志虔心，难以超凡入圣。或于教门用功，大起尘劳；或于心地下功，

全抛世事。”意思是既要抛弃世事专心于个人的身心修炼，又要弘扬宗教于尘世。（《寄西州道友书》）为了传道弘教于尘世，就必须与尘世发生种种关系，不得不有各种尘世之行，即社会活动。在《邱祖垂训文》中，他历述尘世之行有“建宫盖观，印经造像，修桥补路……戒杀放生，存慈悲之心；舍药施财，绝慳贪之妄”，以及“爱老怜贫，周济穷困”，“广施恩义，多行方便”等等。邱处机一生经历，在全真教门可谓功行双全。他于栖霞洞奉师入道，穴居磻溪六年，隐于龙门洞七年，可谓隐世修己之真功。他应金世宗召请入燕京主持“万春节”醮事，自请去山东招安杨安儿义军，73岁后风尘仆仆远行万里，向成吉思汗宣扬“不嗜杀人”、“敬天爱人”之道，在北京广建全真八会，在全真观中收纳流亡饥民、士人以至于俘虏，属于济世救人之真行。广泛的社会活动必然会使宗教生活世俗化，使宗教徒的社会活动成为整个社会活动的一个特殊组成部分。

明清以后，国家对宗教的管理日趋严密，全真道也就更加注意调和同现实社会的关系，这种倾向在清初全真龙门派宗师王常月身上表现得尤为明显。在《龙门心法》中，王常月明确提出了出世法即在世法之中的观点。他告诫门人说：“你们要修清净无为出世的妙道，只要有志气做那世法。若世法行得去，则出世法在世法之中。……祖师云：欲修仙道，先修人道，人道不修，仙道远矣。”“至道能出世，不以出世为至道。既能出世，又能入世，既能出苦，又能受苦。”“入世法出世法只在一心。所用顺逆不同，其实只是一法。”既然出世和入世只是一法，宗教和世俗社会的矛盾也就完全解决了，而全真道解决这个矛盾的根本方法是使宗教世俗化，使出世法顺应现实社会之世法。

二是强化宗教道德中的社会伦理内容。道教的教理从总体

上说虽来源于老庄，但为了适应封建文化的伦理道德主流，从汉代开始已逐步抛弃了“绝仁弃义”、排斥伦理道德的倾向，道教的宗教道德一开始就是以封建社会的伦理为基本内容的。宗教道德主要体现于宗教戒律之中，早期道教的基本戒律有所谓“五戒”、“八戒”、“十戒”，更具体者则有“二十七戒”、“一百八十戒”甚至三百、一千戒者。在最能反映道教戒律特征的十戒中，“不得叛逆君王”、“不得违戾父母师长”、“不得淫乱骨肉”等都是封建社会伦理纲常的基本要求。唐宋以后，儒学在“重整纲常”的口号中复兴，儒家的纲常条目和社会的习惯性道德规范也大量融入全真道的丛林戒律、清规之中。王重阳立教时就规定《孝经》是全真道的基本经典，将“忠君王，孝敬父母师资”作为持戒的首要条件。（《金关玉锁诀》）马丹阳《立誓状文》宣称出家人“谨依国法为先”，《丹阳十劝文》第一条就是“不得犯国法”。（《丹阳修真语录》）元初全真高道陈致虚认为：“夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧。纲常既明，则道自纲常而出，非出纲常之外别有道也。”“君臣也，父子也，夫妇也，朋友也，此大道之纲常也，万世不可易也。”（《金丹大要·道德经序》）这样一来，老子的天道就变为儒家的人道，以三纲五常为中心的大道虽不再是老子之道，却确实是全真家之道。全真道的三堂大戒，初真戒的第一条就是“不得不忠不仁不信，当尽节君亲，推诚万物”，中极戒中有“不得不忠其上”、“当念天子圣明宏道”、“当念台辅贤良”、“不得与父母别门异户”等条，与儒家的伦理观点和当时社会的伦理规范完全一致。所以清代吴太一《初真戒律说》云：“吾观戒律者，于三教典籍本一也。唤是道教，恰是儒规，唤是道法，即是王法。……二者表里，以扶世教。”任何道德都是历史的产物，都要受当时占统治地位的政治经济制度的制约，道教戒律

自然也不能例外。

三是淡化神仙观念，简化宗教仪式，缩小宗教同现实生活的距离。神仙崇拜本来是道教的显著特征，祀神祈福、斋醮科仪是道士生活的重要内容，这些特征在早期道教特别是天师道中表现得极为突出。但是，随着社会文明的进步，科学技术的发展，千岁不死、万世长存、飞升幻化、无所不能的“神仙”形象就逐渐为人们所难以相信和接受，通过祭神、斋戒就可以长寿、得福的观念也必然逐渐动摇，因此，神仙观念的淡化及宗教仪式的简化在道教发展史上具有一定的必然性。全真道产生于金元之际，在它产生之前，中国古代的科学技术在唐宋两代曾有一个长足的发展，纸张、活字印刷术的广泛运用，对社会文化的普及也起了重要的作用。因此，唐宋以后佛教和道教的信仰目标和重心都发生了一定程度的转移，将对外在神秘力量的信仰转向对自己本来心性的崇拜。王重阳立教之初，就对古老的神仙观念提出怀疑，甚至予以抛弃。“自然消息自然恬，不论金丹不论仙。一气养成神愈静，万金难买日高眠。”（卷九）他怀疑在“自然”之外别有神仙，在人的身心之外别有金丹。他公开宣布“害风人问有何能，术法俱无总不能。每日作为只此是：上头吃饭下头登”。（卷二）作为全真道祖，明白宣布自己并无神奇的法术，也不过与常人一样用口吃饭，登足睡觉而已。“诸公如要修行，饥来吃饭，睡来合眼，也莫打坐，也莫学道，只要坐冗事屏除，只要心中清静两个字，其余都不是修行。”（卷十，以上凡只注卷数者俱为《重阳全真集》）明确宣布全真道士修行的关键只是心性清静，不染尘念。除此之外，全真道与常人完全一样，并无不同，甚至连传统道教的其余修行方式如焚香礼神、打坐静修、诵经佩符等等都认为是修行余事，不必拘泥。重阳的七真弟子大都继承了其师的观点。邱处

机在回答北宗道法“亦尚神通变化否”时说：“若好神通，便非大道。大道极平常，不作奇特想。”（《邱长春语录》）将一切神秘的法术排除在全真道法之外。马丹阳说：“行住坐卧皆是行道”，修行时“休太急，常逍遥自在”，“睡眠亦是人之所欲”，不必为了行功打坐而终夜不眠。（《丹阳修真语录》）就此而论，全真道和禅宗的“凡夫即佛”、“即心是佛”、“运水搬柴都是佛事”基本一致。总之，修道之人只须在自己心性中下功夫，除此之外与凡人完全相同，神仙也就是心性清静的凡人，这就使道教的神秘色彩大大淡化，使宗教同现实生活的距离大大缩小了。

综上所述，全真道是在对传统道教进行改革中所产生的新道派，是后期封建社会占居主流地位的道教大宗。它对传统道教的改革从高标三教合一、提倡返回老庄开始，以超越长生、先性后命为中心环节，以淡化神仙观念、淡化道教的神秘性结束，其客观效果是使道教的宗教学说哲理化，宗教生活世俗化和伦理化，大大缩小了道教同现实生活的距离。正因为如此，全真道才有可能成为后期封建社会流传最广、影响最大的道教大宗。楼观与全真道的发源地和中心基地同处终南山下，东西相距不过 10 里，它在金元之际迅速衍化为全真，融入这一主流大宗是十分自然的。

二 楼观派衍化为全真道

从魏元帝咸熙初（264 年）梁谡修道于楼观并撰《楼观本起内传》，到元太宗八年（1236 年）李志柔为宗圣宫主、楼观派衍化为全真道，其间约历 1000 年，现代宗教研究的学者习称为道教楼观派时期。这一时期，楼观派独立形成，自为一宗，

高道辈出，“别为一传”，曾在北朝和唐代两次进入繁荣和鼎盛阶段，成为北方道教的大宗。但进入五代两宋以后，高道乏人，著述罕有，宫观失修，道众无多，逐渐趋于衰落。金元之际，全真道在楼观东侧迅速兴起，由于全真道对传统道教实行改革，给道教在后期封建社会的继续存在和发展注入了新的生机，所以在其创立不久，就受到金、元、南宋政权的重视，金、元政权予以保护和提倡，在关陇和北方广泛流传。当此之际，处于衰落中的道教楼观派乃迅速衍化为全真道，历经元明清三代以迄于今，楼观一直信奉全真道，是北方全真的著名十方丛林之一。

（一）楼观派衍化为全真道的原因

楼观派衍化为全真道的直接契机，似乎是当楼观派正处于衰落之际，全真掌教大宗师清和真人尹志平命李志柔修复楼观殿宇，并任之为楼观宗圣宫主。但是，一个流传已有千年之久的道教大宗信奉新出的道派，必有更为深刻的内在原因，否则，绝不会这样迅速和顺利。我们认为，楼观之衍化为全真，除了全真道本身是宗教改革中产生的新道派，更为适应后期封建社会的政治需要和文化思潮之外，还有以下两个特殊原因。

一是共同的地域文化土壤

楼观派和全真道都以终南山北麓为发源地，以关陇地区为中心基地，是北方地域文化土壤中所产生的道教宗派，共同的地域文化土壤使它们在文化心理上息息相通，容易互相承接演变。

魏晋隋唐时期的楼观道士，其籍贯可考者，大多为关中、陇西、晋中、河南人，而关陇地区又居其大半。根据现存史料，魏晋南北朝楼观有著名道士28人，其中籍贯可考者有17人，在这17人中，关陇、晋中即占14人。他们是：梁湛，京兆扶风

人；王嘉，陇西安阳人；马俭，京兆扶风人；尹通，山西太原人；毋始光，山西临漪人；牛文侯，陇西人；王道义，并州人（山西晋阳）；尹法兴，太原人；李顺兴，京兆人；韦节，京兆杜陵人；侯楷，京兆人；王延，京兆扶风人；严达，京兆扶风人；于章，京兆扶风人。隋唐两代，楼观高道籍贯可考者几乎全部是关陇人。他们是巨国珍，京兆武功人；田仕文，京兆户邑人；歧晖，京兆人；尹文操，陇西天水人。上述事实证明，楼观道是以终南山地区为中心的北方道教宗派，它主要是古代关陇文化的产物。自周秦以来，关陇地区地域接近，驿道交通便利，民俗相通，文化特征相同，楼观道的地域特征从一个侧面反映了关陇文化在古代的密切关系。

金元之际所产生的全真道，如从地域特征的角度看，与魏晋隋唐之楼观派有同有异，但其共同性却是基本的。如言其异，则王重阳之七真弟子，皆山东人。在谭处端、刘处玄掌教时期，山东一度成为全真基地。邱处机居燕京长春观后，燕京在全真教中的地位更为显要。但全真道与楼观派的地域共性则更为突出，主要有以下四点：

第一，全真道和楼观派的立教者都占籍关中，其创教活动都在终南山下。梁湛为京兆扶风人，创教之地为终南山古楼观。王重阳为京兆咸阳人，创教之地为终南山下刘蒋村（今户县祖庵镇），两地相距仅 10 公里。王重阳在金大定七年以前一直生活于关中，修道于终南山下。《重阳全真集》及其他有关传记称，他在 48 岁时即已“遇仙”得道，基本上形成了他的宗教思想。8 年以后才离开刘蒋村去山东传教，在山东仅活动了 3 年就遇疾仙化。由此可见，王重阳的全真教义是在终南山下修道时就已经形成的。

第二，重阳之七真弟子虽系籍山东，但他们的宗教活动却

大部分在关陇地区。王重阳仙化后，马丹阳与谭处端、刘处玄、邱处机四人扶柩入关，安葬重阳于刘蒋故庵，继重阳掌全真道。他开始在祖庵修庐守墓3年，后又于长安、华山、陇州等地传道7年，直到临死前一年才返回山东宁海。邱处机在马、谭、刘掌教期间，先后在宝鸡磻溪和陇西龙门洞隐修了13年。马丹阳东归宁海后，他返回祖庵，继续在关中转教，直到金章宗明昌二年才东归山东栖霞洞，在关陇修道传教共20年。其他早期全真高道如于善庆、吕道安、李道谦等，虽然都不是关陇人，但他们都长期活动于关陇。如李道谦早年即修道于祖庵重阳宫，元宪宗元年以后一直任重阳宫提点、宫主，在重阳宫生活了55年。

第三，金元之际的许多全真高道，大都为关陇人，据《终南山祖庭仙真内传》和《甘水仙源录》记载，系籍关陇者有和玉蟾、李灵阳、史处厚、赵悟玄、杨明真、周全道、李志远、来灵玉、雷大通、赵九渊、李大乘等共24人。

第四，祖庵重阳宫因是重阳得道及安葬遗蜕之地，元代屡加修建，全盛时有殿阁5000余间，道士近万人。楼观信奉全真后，因其为道祖讲经之地，历史悠久，故亦备受崇奉，朝廷屡次敕令修建，全真掌教大宗师及四方高道礼谒不绝，与山西永乐宫、燕京长春宫并为全真三大祖庭。综上所述，全真道和楼观派都是“终南元气”的宗教产物，共同的地域文化特征是楼观信奉全真道的重要原因之一。

二是相近的教理教义。

全真道和道教楼观派形成于不同的历史时期，处于道教史的不同发展阶段，其教理教义自然不能无异。但它们既然都发源于关陇地区，具有相同的地域文化土壤，所以又必然在教理教义上有其相近相通之处。楼观派和全真道都是它们各自时代

中国道教的北方大宗，当梁谌于魏元帝年间在楼观修道时，道教的正统是南天师道；当王喆在金天眷间于终南山修道时，天师道仍处于正宗地位。所以楼观派和全真道的创立既包含有南北地域文化差异的意义，又含有对它们各自所面对的道教传统教法进行改革的意义。如单从南北教法差异的角度分析，楼观派与全真道的教理教义至少在下述三方面有相近和相通之处。

第一，主奉老子和五千文，不重视诸神系统，不重视经戒科仪的造作。南天师道的神仙体系庞大而繁杂，大体上包括天神、地祇、人仙三大系统。天神则三清四御、日月星辰、风雨雷电；地祇则山川河湖、四海五岳；人仙则神话人物、三皇五帝、明君贤臣、豪杰文人、烈女贞妇以及道史人物，无所不有。对这些庞大而繁杂的神仙，以人间之政治等级关系为模式排列组合，陶弘景之《真灵位业图》是其典型表现。梁谌之《楼观内传》，主奉老子为道祖，次奉尹喜为宗师。尹喜之后，称为“先师”或“先生”，名曰“本行内传”，神仙系统大大简化，除老子、尹喜而外，皆视之为人而淡化了神仙色彩。魏晋隋唐间楼观高道所著书，一为本观道史传记，如《楼观内传》三卷，朱象先的《碑记》和《紫云衍庆集》三卷；二为整理编纂古今经籍，如王延校定之《三洞珠囊》七卷，尹文操纂修《玉纬经目》藏经七千三百卷，侯元爽之参与修纂《三洞琼纲》等；三为老子、尹喜传记，如《文始传》及尹文操之《玄元皇帝圣记》十卷；其四则为论述养生方法者，如尹文操之《祛惑论》四卷，《消魔论》三十卷。总之，楼观高道谨奉老子五千文为主要经典，除道史、养生术外，很少造作新经，亦不重视经戒科仪一类经目的造作，与南天师道之屡造新经、屡造科仪戒律大异其趣。全真道在这一点上与楼观派完全一致，重阳与七真之著述，大多称“论”、称“诀”，意在发挥老庄，阐述修炼方

法，自己从不造“经”。其教门人亦未尊称为经。在全真家心目中，后世有论无经，有真无仙。

第二，重视自我身心清修，轻视黄白篆篆之术。楼观派酝酿形成于魏晋南北朝。这一时期，北方战乱不已，政权更迭极为频繁，长期处于分裂割据之中，大部分郡姓望族渡江南下。当时南方政局较北方相对稳定，虽有东晋、宋、齐、梁、陈的政权更替，但比北方的“五胡十六国”则较为安定。这种社会状况决定了南方高道大多为名门世族，他们修道或在家，或入山，或为国主礼敬入宫，条件比北方高道优越得多。而楼观高道名门世族则较少，除尹文操等个别人外，大多为逃避战乱的中下层儒生，家世无考，面对战乱和民族压迫，隐遁入山，结为世外之友，以道术相往。因此，南方高道无论是造作经典、制作经戒符篆、重视科范仪式，均有较优越的条件。而北方高道则相反，欲造经则资料不足，重科仪则条件困难。于是，楼观高道就走上重视自我身心修养之途。再加之楼观地近长安，深受周秦汉文化传统的影响，重心悟而轻慧解，重体验而轻名言、贵笃行而轻玄谈。表现于教法，楼观之重视身心修养，理出自然。全真道形成的历史条件、地域文化环境、道士成分与楼观派基本相同，故其修炼方法亦与楼观道的旨趣基本一致，只是在唐宋时期心性学说主导思潮的推动下，在重内轻外、重心轻身的方向上比楼观派更彻底罢了。

第三，强调济世度人之行，重视宗教的社会功能。楼观派和全真道既然都形成于战乱之中，其大部分成员又来源于社会中下层，面对生民涂炭，为了宗教自身的自存和流传，就必然比较重视济世度人之行。楼观派的济世度人，主要是以药物为人治病，以财物救人之急，时而杂以符咒驱邪之术。而全真道的济世度人之术，除以施药、散财救人急难外，还利用金元以

来国家赋予宫观的宗教特权，尽其能力，尽可能将那些战乱中失去土地流离失所的饥民、流民收容于全真观中，使全真宫观成为乱世中困苦无告者的避难所。

总之，由于全真道与楼观派都发源于终南山下，王喆得道、安葬之地重阳宫与老子讲经之地楼观近在咫尺，它们都是“终南元气”即关陇地域文化所形成的新教派，教理教义相近相通，所以当全真道兴盛于关陇以后，流传近千年的楼观派，改奉教理教义更精致，教法更具有吸引力的全真道，就是顺理成章的事。

（二）楼观派衍化为全真道的肇始者：李志柔

楼观之信奉全真，发端于元太宗八年（1236年，南宋理宗端平三年），尹志平是这一转变的主持者和发动者，李志柔则是楼观派信奉全真道后的第一任楼观观主。尹志平、李志柔在楼观信奉全真中的重要地位，朱象先在《终南山说经台历代真仙碑记》中进行了简明中肯的概括，《碑记》尹志平、李志柔二传云：“师（尹志平）念祖宗（指老子与尹喜）开教之地，自燕而来，笃意兴复。四方道流不招而集，寻以观事授李公真人。”“岁丙申（1236年），真人（李志柔）承清和（尹志平号）之命，挈领门德，竭力创复，芟芜起废，琳宇一新，徒侣云臻，倍加畴昔。”尹传后赞云：“法印高扬妙举扬，草楼何似宝玄章。仙源流到全真海，关令家声万代芳。”传文说明，尹志平继邱处机掌全真教事后，十分重视与重阳宫近在咫尺的楼观仙都，在从北京赴重阳宫礼谒时，他又亲至楼观，以全真掌教大宗师的身份，命李志柔复兴楼观，并任之以宗圣观主。李志柔兴建楼观时，全真道的“四方道流不招而集”，李志柔所率者皆全真“门德”，使楼观的道士成分迅速改变。所以随着楼观的“琳宇一新”，出现了楼观派的“仙源流到全真海”的结果，楼观又以

全真北方重镇的地位万代流芳。

关于尹志平、李志柔的生平及其兴复楼观的具体过程，元安西路儒学教授贾鍼撰《清和尹真人道行碑》，及李道谦撰《大元宗圣宫主李尊师道行碑》有详细记载（见《紫云衍庆集》卷中）。尹志平，字大和，号清和，山东莱州人。14岁从马丹阳入道，后复于灵虚观师事刘处玄，不久又入栖霞观师事邱处机，得长春耳提面命，付以微言。继而又受《易》于郝太古，并得王处一授以道法口诀。邱长春西游时，“选名德辅行，得18人，师为之冠。”与邱长春同至大雪山会见元太祖。西游返燕后，敕令长春住太极宫（后改名长春宫），“师在席下，四方尊礼者云合”。“长春六付手札，示倚重之意。泊长春上仙，以主教事敦请”，屡辞“不获已从之”，遂继邱处机为第六任全真掌教大宗师。尹志平嗣教后，每以“道化之行，归功重阳；继述先宗，注心楼观”，认为重阳宫乃全真圣地，楼观乃道教先宗，因而两次来重阳宫和楼观礼谒致敬。“丙申春，自燕之秦”，炷礼于重阳祖庭和楼观仙都，遂将兴复楼观之责授同尘真人李志柔。“庚子，重阳祖庭请督葬事”，尹志平二次入秦，先至祖庭会葬重阳祖师，“事竟，复入楼观逍遥闲居，淡然为神明游。登台怀古，间形咏歌。有曰：‘周朝兴逸士，唐代显尊师。宗祖古楼观，清和得继之’”。以为古楼观为道教宗祖之地，他本人以继述楼观道统自任。《紫云衍庆集》卷下收有清和尹真人《说经台十诗》，其第五云：“说经台上爇心香，亲见宗师受道章。一自玄元归去后，五千文义愈昭彰。”另据《终南山祖庭仙真内传》卷下清和真人传载，尹志平嗣教后对陕西道观之兴建最为重视，除重阳宫和楼观宗圣宫外，“终南之太平，炭谷之太一，骊山之华清，太华之云台诸宫遗址，悉择四方缘重耆德付之，俾任兴复之责”。由此可以推测，华山、骊山、太乙山诸宫观及终南上

清太平宫之改奉全真，与楼观大体同时发生。

楼观信奉全真的第一任观主李志柔，字谦叔，洺水（即洺河，在今河北省南部）人。世业农桑，其父好玄学，曾从郝太古高弟开玄李真人受全真教法，志柔亦与其父同师事之。志柔入道后先“隐居仙翁、广阳两山，谢绝人事者十有二年，”“已而西山盗起，迁邢台，筑通真观居之”，道价日隆，远近弟子满门。后两谒邱处机，“长春以硕德宿望，赐号同尘子，且嘱以立观度人，将迎往来，阐化为务”。志柔于是先后建漳川及奉天长春观，大名栖真观等，“诸方起建大小庵观殆三百区”，所至之处“向化者益众”，“皆以次而举其门弟”。由此可见，李志柔亦为长春门人，他虽无尹志平等十八弟子西游随侍之功，无李志常、宋德方等人弘道传法之才，却极有“立观度人”之能。因此，当尹清和丙申春炷礼楼观时，见楼观殿宇在战火之余“倒堕劫灰，四顾萧条”，适有“前道士张致坚状其旧业”，“具状恳宗师乞为重建计”时，宗师“复选于众彦，乃以同尘李公真人敦敏有志，舆论所归，遂授以观事，畀任其责”。另据李鼎撰《大元重修古楼观宗圣宫记》载，同尘奉命之后，“仍请行省田相君雄，乾州长宫刘侯德山为功德主。继承总府文据，以近观旧有地土，明斥四止，永为贍众恒产。公于是率徒千指，以宗师所委大师韩志元、张志朴纠领其事。斩榛棘，除瓦甃，肇材植，斫者，陶者，规构者，耕以饷给者，莫不同诚竭力”。其间历时七年，从丙申“逮于壬寅，稍克就绪。建殿三：曰金阙寥阳，曰文始，曰玄门列祖。为楼三：曰紫云衍庆，曰景阳，曰宝章。为堂二：曰真官，曰斋心。宾有馆，众有寮，焚诵有室，山门、力丈、厨房、蔬圃、水轮至于下院别业，以次而具。丹堊藻绘，赫然一新”。楼观宗圣宫遗址系牛柏下今存《古楼观宗圣宫图》碑，碑面上部为图，基本上反映了重修后的规模布

局，下部为石廷玉所撰《古楼观宗圣宫图跋文》，跋文作于至元二年十月二日，已收入《紫云衍庆集》。这次兴复，费时7年，工程浩大，以教门之力而成就如此宏伟之宫观规模，确为不易。同尘真人规划经营之能，确不负尹清和托付之重及道流厚望。工程完成后18年，即“中统元年（1260年）夏六月，以朝命易观为宫，仍旧宗圣之名”，可见元代大宗圣宫的规模，基本上是由这次兴建所奠定的。宗圣宫奉敕改名后之六年，即至元三年（1266年）六月二日，同尘“以后事嗣弟子石志坚主领”，无疾而化，享年78岁。后四年，“门下耆宿卜以清明日葬于宫东南会灵观之仙游堂”。今嵌存于楼观老子祠下盘山道石壁中的楼观图石刻，在会灵观之东刻有“同尘李真人阁”，即是当日安葬之处。

同尘李真人兴复楼观宗圣宫，不仅使楼观殿宇一新，更重要的则是在这7年中使楼观的道士成分发生了重大变化，引起了楼观“仙源流到全真海”的宗派变革。据前述有关碑文所载，在这次修复之前，楼观历经金元之际百年间的兵火战乱，已是焚毁殆尽，一片衰落，道士流散，香烟难继。加之楼观派道法历千年之后，已难以完全适应时代潮流，其变革已在所难免。在这种形势下，尹志平自燕入秦，以全真掌教身份命李志柔兴建楼观，自然为楼观原住道士所欢迎。当时楼观的住持道士极可能就是张致坚，碑文称他为“前道士张致坚”，或“宗圣道士张致坚”，他既有资格面见全真掌教大宗师，具状乞求兴造，很可能就是楼观派的最后一任宗圣观主。楼观兴复工程浩大，楼观本观又已衰落，道士流散，资财匮乏，兴建之事自不能不全赖全真。这一点尹清和、李同尘亦十分明白，所以当尹清和来楼观时，已有全真“诸方道侣裹粮来从”。兴建中，李同尘即以清和所委之全真“大师韩志元、张志朴纠领其事”，故而“道侣

云集”，每日千指，无非全真之“门德”也。据《大元重修古楼观宗圣宫记》载，秦、冀、鲁各地宫观出于李志柔“门下者，几三千人”，他的不少弟子在兴建中云集楼观，完工后又留在楼观常住修持，这就使楼观道士的成分发生了重大变化。全真道士既在楼观占居主要地位，加之元代朝廷的提倡，早已成为北方大宗，所以当李志柔兴复楼观后，宗圣宫本观及楼观的各下院别业，也一直为全真道士所住持。总之，李志柔复修宗圣宫是楼观衍化为全真道的契机，宗圣宫建成之日，也就是楼观改奉全真道之时。尹志平任命李志柔为宗圣宫主，这是楼观改奉全真道的明显标志。

（三）李志柔之后楼观道士承传概略

李志柔任楼观宗圣观主之后，先后继任者有李宗琼、石志坚、成志远、仕志安、王志安、聂志真、赵志玄、李志元等，谨据现存史料简介如下：

李宗琼，至元二年（1265）宗圣宫住持。据1944年《楼观台志》记载，楼观宗圣宫三清殿遗址前西侧立有元代蒙汉合文《圣旨碑》，当时下半截已陷入地中，上半部碑身文字剥蚀严重，勉强可识者为：“至元二年羊儿年十一月初七日，大都有特写来……周至县终南山有的道祖古楼观太清宗圣宫里住持的李宗琼，神员赵志玄，明德大师李志元，提举显真德和大师口道先生……”。据此可证至元二年之宗圣宫住持为李宗琼，生平不详。

石志坚，至元三年（1266）之后为宗圣宫主。今楼观说经台西碑厅存有至元年间所刻之《终南山宗圣宫主石公道行碑》，述石志坚生平甚详，其略云：公姓石名志坚，字庭玉，汾州西河人。金泰和五年（1205）生，世习儒业，夙有道缘。金贞祐四年（1216）12岁时出家人邢台通真观师事同尘真人李志柔，“究全真性命之学”，侍行左右有年，同尘命为通真观提点。三

四年后，又奉同尘之召入关提点终南宗圣宫。“及至元丙寅（1266）夏，同尘将厌代，遗教嗣主本宗法席”，使楼观殿宇增盛，四方道流“翕然辐辏”。后复奉全真第八任掌教大宗师诚明真人张志敬之命，在终南重阳宫“例起玄庠（全真道学院），教育后进”，主持讲习。至元十四年（1277）微疾而化。春秋七十有四。由此可证石廷玉为李志柔及门高弟，继李志柔为宗圣宫主，并以宗圣宫主身份入重阳宫主持全真道学院。

成志远、仕志安、王志安、聂志真、赵志玄、李志元等。石廷玉以后，上述诸人先后以宫主、知宫、宫宰、提点等名义轮流主持楼观宗圣宫事。李鼎撰《大元重修宗圣宫记》载，同尘兴复楼观后，元“中统元年（1260）夏六月，以朝命易观为宫，仍旧宗圣之名，作大斋以落之。公之门人提点成志远，知宫仕志安等”乃具状述李同尘兴复楼观事迹始末，赴燕京长春宫呈掌教诚明真人张志敬，诚明乃命李鼎撰写碑文。此碑原建于中统四年，元成宗元贞二年（1296）重上石，碑阴题名有知宫事王志安、全道大师聂志真、三洞讲经师周志玄、提点宫事成志远、知宫事仕志安等。今存楼观《大唐宗圣观记》碑，原碑武德九年二月十五日建，碑身阳面左下角有宫主成志远重镌小记云：“……惟宗圣石碑，历年久远，……因命工镌剔，垂示无穷。宫主成志远谨识”。今存《大唐尹尊师碑》，碑身阳面左下角亦有聂志真重摹小记云：“尊师出世于唐之贞观，碑建于开元。甲子十周（谓历时六百年），字画昏蚀，虑久益舛，先迹无考，因重摹于石，以寿其传。大元大德元年（1297）三月朔，提点聂志真敬识”。又据朱象先撰《古楼观系牛柏记》碑载，“至元戊寅（1278）春三月，皇子安西王特降命旨，遣提举段德玉斫石为牛，安置其下，以仿象当时之意。宫宰聂志真、赵志玄奉命忻跃”，乃请朱象先撰碑记其事。又朱象先于至元己卯

(1279年)自浙来礼祖庭，撰成《终南山说经台历代真仙碑记》，“以呈宗主聂公（志真）、提点赵公（志玄），刻之贞石”。《碑记》正文后记有“至元三十年”（1293）立石时的宗圣宫知事靖道清、赵志祥，知宫李志元，提点赵志玄，宗主聂志真等。总之，以上诸碑正文及碑石小记证明，石廷玉之后的20年间，宗圣宫的住持先后为成志远、仕志安、王志安、聂志真、赵志玄、李志元等，皆李志柔门下全真道士。

除以上宗圣宫本观住持外，其他下院庵观也多为李志柔弟子或门人。朱象先《终南山重建会灵观记》载，尹志平、李志柔率其“门下之士”，“营造祖宫（宗圣宫）之外，其诸别业，又各分任兴葺”，故会灵观主先后为李志柔“门下何公志远”，及何志远之“门弟潘道治”。朱象先《文仙谷纯阳洞演化庵记》载，此庵先由全真道士栖真子周志全“复加营葺”，后又有全真道士“熙然子王志和挈徒来自刘蒋，筑室于洞左，以栖托焉”。关道玄任知庵时，“乃请于提点秦蜀道教开玄孙尊师”（孙德或、号开玄，全真道第十三任掌教大宗师），正式定名为纯阳洞演化庵。唐玉真公主所居之玉真观，则先后由同尘门弟子李守宽、郭守冲、王守玄、何守真住持和增修，（《紫云衍庆集》卷中《玉华观碑》）李道谦改名为玉华观。就连位于楼观之北10余里之终南太平宫，也由尹志平命其再传弟子“清泠子刘志源”，及刘志源弟子陈志玄、朱志彦、赵志古等“十人相嗣为之，历四十五年”，建成一座规模宏大的全真宫观，为关西“名山福地土木之冠”。（《甘水仙源录》卷二姚燧撰《玉阳真人王宗师道行碑铭》）总之，自李志柔率其弟子门人兴复楼观宗圣宫之后，楼观之宗圣宫及楼观周围各别业道院都衍化为全真道。但是，因为楼观派终究沿续千年左右，改奉全真之初，在教义、道规、人事诸方面难免歧义和冲突。各种道史及碑石对此均无记载，

唯有朱象先之《终南山重建会灵观记》对此微有透露。其略云：楼观兴复，“盖藉诸方师友之力。殿宇既立，复以执事者齟齬不合。宗师教扎敦谕，清规遂定”。其意为兴复楼观，全借全真之力，全真“诸方师友”云集楼观并任宫观住持后，难免与楼观派旧有道士“齟齬不合”，闹到李志柔也无法解决的地步，直至尹志平以全真掌教的身份“教扎敦谕”，才使全真道规确立于楼观。上引《石廷玉道行碑》亦云，石廷玉继李志柔为宗圣宫主后，“未及十稔，……内外无间言，四方法属翕然辐辏”。可见全真道士和原有楼观派道士达到“内外无间言”，是经历了一段时间的。

朱象先，晚年为楼观说经台住持。朱象先出身茅山，其《紫云衍庆集》题曰“句曲朱象先集”，所撰碑文三篇题曰“三茅山一虚叟朱象先撰”。句曲山即茅山，可证他原为茅山道士。后至燕京长春观访道，复出关至终南山古楼观研究整理楼观道史30余年。近年在楼观出土了朱象先墓碑，碑文为“说经台住持朱象先之墓”，由此可证茅山道士朱象先晚年于楼观被推举为说经台住持。

（四）元代大宗圣宫的重新鼎盛

楼观道自梁谶于魏元帝咸熙初年（264）开创以来，至今已流传1700余年，各代盛衰不一，其鼎盛阶段约有四次。第一次是后周武帝年间，以王延、严达主持长安和楼观通道观，田谷十老被征为通道观学士为象征，可称为楼观派通道观阶段。第二次是唐代早期，以歧晖、尹文操备受朝廷优礼，屡次敕建唐宗圣观为象征，可称为楼观派宗圣观阶段。第三次是元代早期，以李志柔兴复楼观，朱象先居说经台编纂楼观道史，朝廷敕赐大宗圣宫之名为象征，可称为楼观全真道大宗圣宫阶段。第四次是清代早期，以全真龙门派中兴，梁一亮、刘合仑屡修楼观

说经台为象征，可称为楼观龙门派说经台阶段。

元朝楼观的鼎盛，主要出现在元太宗、世祖、成宗三代的六七十年间。自邱长春谒见元太祖于雪山之阳以后，嗣位的几代君主对全真道基本上都采取提倡或保护的政策。尹志平命李志柔兴复楼观，就是在这种形势下进行的。世祖即位之初，就于中统元年六月诏改宗圣观为宗圣宫，并赐匾额一面，建“大斋以落之”，其后又三次敕命重修，使宗圣宫的规模不亚于唐宗圣观，“自有初以来，未有若此时也”。（《大元重修古楼观宗圣宫记》）“至元改元，奉德音禁民侵扰，及使臣军旅无听留宿，以便焚修”。（《大元宗圣宫主李尊师道行碑》）楼观被作为重点保护的道教圣地。元代大宗圣宫的鼎盛，不仅表现于殿宇规模之大，赐名、敕建以及不少高道得赐紫衣、赐名号之荣，更重要的还表现在道士人数之众、宫观管理更严和建立《道德经碑》、刊刻《文始真经》等方面。

大凡宫观之盛，表面上似乎在于殿宇寮房之广，实质上更在于得人之众。道徒既众，组织管理机构也必然随之严密。元代宗圣宫道徒之众，组织之严密，从现存楼观碑石中可以证明。现立于宗圣宫三清殿遗址前的《大元重修古楼观宗圣宫记》碑，中统四年（1263）建，元贞岁丙申（1296年）重上石，距今已有700多年。从此碑正文后建碑者署名及碑阴题名，可知元初楼观道徒之众及组织之严。其碑阴题名者共有354人，其中有280人为同尘真人李志柔门下在全国各地大小观庵为常住纲首者，其余74人皆楼观宗圣宫及楼观下院别业各庵观洞堂之常住道士。从这些署名、题名可知，元初宗圣宫“道侣云集”、“四方辐辏”确非虚语。

其宫观组织管理略如下：知宫事，为宫观常住道士纲首，总统一切事务，时为赐紫、安靖大师王志安，全道大师聂志真，

赐紫、迎真大师仕志安。提点宫事，协理知宫事总理道观常务，当时为赐紫、夷道大师成志远。楼观宗圣宫遗址现竖有元至正元年所刻《大宗圣宫设五品级提点所公文碑》一通，证明元代宗圣宫提点属五品阶位，并获准设提点所这一办事机构，铸有五品铜印一方。提领，协助提点处理道观事务，当时为赐紫、纯真大师张志朴。副提领，协助提领，当时为赐紫道士杨志玄。三洞讲经师，为经师之首，玄学讲师，当时为赐紫、超然大师周志玄。此外则为宫观知事，各殿、堂、观、庵、洞焚修之主，分领各项具体事务。除李鼎所撰碑外，还有至元三十年（1293）立石的朱象先撰《楼观仙师传》碑，李道谦撰《终南山楼观说经台重修记》碑，碑文后都有建碑者署名，从这两碑署名可知当时宗圣宫的宫观组织机构为宗主（聂志真）、知宫（李志元）、提点（赵志玄、董道弘、李志泰）、提举（杨志春）、提领（袁道春、李道风、罗道淳）、副宫（刘道常、牛道远、葛德昌、赵道希）及知事（靖道春、赵志祥、王道安等 10 余人）、讲师等职。由上述宫观道职名称可以证明，楼观宗圣宫已成为全真道的北方一大十方丛林，宫观管理制度逐步严密。

建立《道德经碑》、刊刻《关尹子》书是宗圣宫趋于鼎盛的又一重要标志。楼观之所以被道教各派尊为“道之源仙之祖”，誉为道教仙都圣地，主要原因在于它是老子为关尹传道授经之地，所以楼观派素来就以老子为道祖，以关尹为教宗。楼观改奉全真以后，这一传统一直沿续下来，从未改变，建经碑，刊《关尹子》，就是坚守这一传统的表现。楼观说经台老子祠内现有正书《道德经》碑两通，篆书《古老子》五千文碑两通。正书经碑刻石时间至今尚无定论，历来有隋、唐、元三种说法，似乎以刻于唐为近是。至于现存之篆书经碑，高翔的经碑序和李道谦的经碑跋说得甚为清楚。（详见《关中金石志》卷二十七）元宪宗“乙卯冬月（1255 年），高翔应会真观提点张志伟

之请，篆书老子五千言。全真第八任掌教大宗师张志敬从张志伟之手“得是书，日常珍玩。至元庚寅春（1290年），……首出囊帙及此篆文，召楼观提点聂志元辈命工摹刻贞石、置诸说经台上，昭示永久”。至元辛卯夏（1291年）完工建立。（李道谦《古文道德经碑跋》）这两通篆书经碑与另两通正书经碑，至今犹立于说经台上，既标示了楼观与老子的密切关系，又成为研究《老子》古本的重要历史资料。

楼观刊行《关尹子》书，约在至元二十七年后到至大元年前的10年间。《紫云衍庆集》卷中有朱象先撰《终南山古楼观刊〈关尹子〉后序》一篇，为楼观刊行《关尹子》书的确证。据朱象先后序称，道教本原，实在于“圣真契遇，二经授受”于终南楼观。但《老子》一书仅“混提其纲”，《关尹子》九篇“始备其目”，“故命篇析章，致广尽精而集厥大成焉。以今观之，凡理性命三氏之学无不毕”。对《关尹子》推崇备至。楼观所刊刻的《关尹子》书“章有目，音有释，读有点”，由此可证楼观所刊行的《关尹子》，不但已经分篇析章，冠以篇章题目，而且经过点校注释，体例相当严密，便于阅读。（今本《正统道藏》第十九册慕字号洞神部本文类收有《无上妙道文始真经》九篇，与楼观所刊行的《关尹子》书内容体例完全相同。）至于楼观所刊《关尹子》书，在长期失传之后，如何重新发现，楼观刊本是否为《汉书·艺文志》所著录的《关尹子》九篇原本，本书“资料篇”已有详考。

总之，楼观道在金元之际衍化为全真道，进入一个新的时期。从元太宗到元成宗的近70年中，楼观宗圣宫进入了又一鼎盛阶段。元武宗以后，由于全真道与元代朝廷所奉的国教“喇嘛教”矛盾不断激化，加之全真道的上层人士结交权贵，出入宫廷官府，生活腐化，如《甘水仙源录》卷九《真常观记》所说：“今掌玄教者，盖与古人不相侔矣。居京师，住持皇家香

火，徒众千百，崇墉华栋，连亘街衢，通显士大夫，泊豪家富室……道宫虽名为闲静清高之地，而实与一繁剧大官府无异焉。”这种风气必然失去下层道徒及民间人士之信仰和支持，使全真盛极而衰。楼观宗圣宫也受其影响，走向衰落。至顺二年（1331），楼观遭到一场巨大山洪的袭击，除说经台处于山丘顶部，庙宇犹存外，位于山谷间及坡下平地的会灵观、洪妙庵荡然无存，宗圣宫殿宇也大半被毁。

三 明代楼观概略

道教流传至明清，总体上呈现出停滞和衰落之势。汉代道教本产生于民间，流传于社会下层，以符篆神水悔过等简单方术为人治病驱邪，救民急难，故能与农民起义结合。魏晋以后至于隋唐，教团组织渐严，高道多出于士大夫之家，与封建政权关系密切，故黄白金丹之术、长生不死之说大张，主要适应于贵族世家之心理，下层民众难以企及，宫观宏大，道产日丰，成为封建经济的一个特殊组成部分。五代两宋以至金元，黄白金丹之术与长生不死之说，弊端显露，终于无验，于是为适应当时心性学说的社会思潮道教出现了一场改革，全真道应运而生，内丹学代替外丹术，性命双修、先性后命代替了炼形为上的传统修炼方法。宋朝道教之分宗析派，元朝全真道的鼎盛一时，都标志着道教已发展到全盛和成熟时期。明清以来，道教再无重要的新教派出现，教理教义也无新的重大突破，不过因袭早期全真教法而更为精细，正一道也大多吸收全真教义，重视心性炼养。明清道教有所发展者惟清规戒律、度牒出家之制更加严格系统而已。与这种总趋势相应，楼观道在明朝呈沉寂状态，清代早期以王常月中兴全真龙门派为契机，也曾兴盛一时，但到清朝晚期至民国，又复衰落。

（一）明朝对道教的态度及全真、正一两派的兴衰变化。

明朝对道教的态度呈现出复杂的矛盾状态。一方面，由于唐宋元不少皇帝崇道佞佛，使佛道寺观遍布全国，道徒数量大增，影响了社会经济的发展和国家财政收入，加之宋元的不少农民起义常借用宗教的形式与口号，使朝廷常怀疑忌，因此明朝对佛道二教在总体上均采取严加控制的政策，僧道管理、度牒制度日趋严格。洪武年间屡降诏书，严出家之禁，六年诏令“府州县止存大寺观一所，并其徒而处之”。（《太祖实录》卷八十六）十五年在京置僧录司、道录司，对僧道进行行政管理。“僧凡三等：曰禅，曰讲，曰教。道凡二等：曰全真，曰正一。设官不给俸，隶礼部。二十四年清理释道二教，限僧三年一给度牒。凡各州府县寺观，但存宽大者一所，并居之。凡僧道，府不得过四十人，州三十人，县二十人。男年非四十以上，女年非五十以上者，不得出家。二十八年令天下僧道赴京考试给牒，不通经典者黜之。”（《明史》卷七十四）明太祖所定上述制度，后世基本沿用。另一方面，元末农民起义军曾借白莲教、摩尼教活动。朱元璋出身农民，投入起义军后亦信奉其教，起义领袖韩山童父子自称明王，朱元璋立国也以“明”为国号，以大明王自命。明成祖夺取帝位前封燕王，即位后迁都燕京，位于中原之北，道教诸神中有真武大帝（龟蛇）为战神，属水属阴，位居北方。因此，明成祖就以真武大帝降世自命。故明朝之宗教概念一改唐朝崇老子、宋朝崇玉皇大帝的风尚，特重民间诸神信仰，祭祀杂而滥是明朝一大特色。加之自太祖之后历代皇帝无一不迷信方术，爱好丹药，故方术道士多被召入宫中设斋建醮，合药献丹，以至封官授爵，干预政事。成化间道士李孜省以善斋醮而官至右通政，礼部左侍郎。弘治间道士李志端以善于“步声习虚、音吐宏扬”而官至礼部尚书。世宗间“以青词得宠眷者甚众”，夏言、严嵩等皆以青词称主意而入阁

为宰辅，被称为“青词宰相”。“永乐间仙女焦奉真奉召入京……然而四朝屡祈恩泽，有求必允，此必有深当圣心者。”（《万历野获编》卷二十八）成化间“羽流加号真人、高士者，亦盈都下，佞幸由兹更进矣”。特别是“自李孜省进后，方士僧道，无不夤缘中官以冀恩泽，一时取中旨授官者累数千人”。（《明通鉴》卷三十九、卷三十四）这些受宠僧道，大多方术之士，以春方、媚药、房中术媚主者。宪宗、孝宗时即有方士“诬陛下以烧炼之名而进不经之药”，（《孝宗实录》卷一百二十四）致使宪宗“旬日宫车晏驾”，孝宗因丹药而死。世宗时此风更甚，“嘉靖间诸佞幸进方最多，其秘者不可知，相传至今者若邵（元节）、陶（仲文）用红铅，取童女初行月事，炼之如辰砂以进。若顾（可学）、盛（端明）则用之，闻则立起，不数旬，上大渐”。（同上书卷二十一）直至南明小朝廷逃到南京后，奢迷荒淫之风依然如故。“宏光中，朝天观道士袁本盈进春方以啗至尊，御宫人多以洪巨剑死。”（《纤言》卷中）“马士英听阮士铎，日将童男女诱上……上醉后淫死童女二人，乃旧院雏妓，马、阮选进者。”（《明季南略》卷三）明朝对道教重斋醮、迷方药、好青词的这一特点，自然会影响到全真、正一的不同命运。大体上说，明朝对道教采取了抑全真、显正一的政策。全真道在元朝的鼎盛使朱元璋对全真与元室的关系心怀猜忌，加之斋醮方术类正是全真所短，正一所长，所以太祖立国之初，就在洪武七年的《御制玄教立成斋醮仪文序》中，确定了抑全真、扬正一的策略：“朕观释道之教，各有二徒：僧有禅有教，道有正一有全真。禅与全真务以修身养性独为自己而已，教与正一专以超脱，特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉”。这种评价本无道理，修身养性正是有功于导人弃恶向善，有益于治世，岂可斥之为“独为自己”？斋醮方术原为道教小数，怎么会比修身养性更有功效？但正因明朝廷不喜全真，

贵正一之多术，洪武后各代皆沿袭这一政策，由此决定了两派的不同兴衰变化。

在中国古代，宗教之盛衰，固然与其教义及下层民众信仰程度有关，但更直接的则决定于一代帝王之所好。明朝于宗教重方术而轻义理，于道教则抑全真而扬正一，所以有明一代，信用道士虽多，但十之八九皆方术之士，正一道士占大多数，极少有全真道士。其征召入宫、封官赠爵、干预国政者，更无一人为全真。所以正一贵显于朝廷，全真幽隐于山野。在明朝近300年间，大多数全真宫观年久失修，以至于衰败破落，道士流散，徒众减少，是必然的。洪武二十七年，“命礼部榜示天下僧寺道观……其一二人于崇山深谷修禅及学全真者听，三四人勿许”。不仅将全真限制在崇山深谷，而且不许结伴三四人以上。楼观改奉全真后，一度出现了元代大宗圣宫的鼎盛，而在明代，则显得沉寂衰落，正是由上述原因造成的。

（二）明朝终南山的神仙传说和道士活动

自汉魏开始，终南山在道教经籍中已号称道教名山，老子出关传道授经的传说更提高了它在道教名山中的地位。老子、关尹之后，不少神仙传说如钟离权、吕洞宾、刘海蟾等都与终南山有关，向有“神仙窟”之称。

盛传于明朝的终南山神仙传说，主要是火龙真人和张三丰。据《明史》卷二百九十九《方伎传》载，张三丰，名全一，又名君宝，号三丰，辽东懿州人。以其不修边幅，又号张邈邈。形貌奇伟，“寒暑惟一衲一蓑，所啖升斗辄尽，或数日一食，或数月不食。书经目不忘。游处无恒，或云能一日千里。喜诙谐，旁若无人”。太祖闻其名，“洪武廿四年遣使觅之不得。后居宝鸡之金台观”，后复入蜀，“踪迹益奇幻。永乐中，成祖遣给事中胡濙偕内侍朱祥赍玺书香币往访……积数年不遇，乃命工部侍郎郭璉、隆平侯张信等督丁夫三十余万人，大营武当宫观”，

“终莫测其存亡也”。清人李西月所辑《三丰全书》载张三丰自述，云其生于蒙古定宗三年，曾为中山博陵县令，后弃官出家为全真道士，于终南山遇火龙真人传以丹诀。《三丰全书·道派》述张三丰授受关系为：华山陈抟师文始真人尹喜，传道于麻衣道人，麻衣道人授火龙真人，火龙真人传于三丰。陈抟师事文始之说虽难以置信，但陈抟、麻衣道人、火龙真人与张三丰的传授关系并非全无可能。据《宋史》、《仙鉴》及元仁宗延祐元年（1314）所撰《太华希夷志》载，唐末五代至宋初，终南山、华山一带，为吕洞宾、陈抟、麻衣道人、谭峭等人活动的中心地区。宋代南宗张伯端一系与金元全真道王重阳一系，其教义、风旨与吕洞宾、陈抟多有契合，并非偶然。苗善时所辑《纯阳帝君神化妙通记》，载有五代北宋间传说，吕洞宾曾于终南山从火龙真人学天遁剑法，改为三剑之法。可见火龙真人确与吕洞宾、陈抟等人大体同时活动于终南山华山一带。张三丰既曾隐修受诀于终南山火龙真人，又自称全真道士，必然与吕洞宾、陈抟、张伯端、王重阳所开创的内丹炼养派有密切关系。明清的张三丰弟子门人，亦多称全真道士，持全真度牒。

明朝全真道既为朝廷所压抑，故全真道士多高栖幽隐，或深居山野隐修，或云游于江湖度人。明初有无垢子何道全者（1319—1399），早期曾隐居终南山修道多年，后云游东南。其语录、诗偈被集为《随机应化录》二卷。基本思想与全真契合，主张先修心性，同时亦须兼修命功。总的来看，明朝终南山一带的神仙传说和道士踪迹，已远不及唐宋元之盛了。

（三）明朝楼观述略

有明一代的楼观宗圣宫住持道士及其事迹，见于楼观碑石及陕西方志者，有孔潜真、庞宗文、仵明宫、巨明晏、何明海、张道一、高宗贤、王宗朝、张明堂、姬东坡、姬真合、侯园方

等12人。由于明代楼观事迹所留文字资料无多，其碑石在明代又经地震、山洪屡有毁坏亡佚，谨根据有几分资料说几分话的原则，略述上列12人事迹如下：

孔潜真，号虚斋，明英宗正统年间说经台住持。楼观说经台原立有正书《太上老君抱一说》碣一块，该碣石现已不存，但楼观台文管所现保存有碣石拓片一幅，证明原碣石文字系借老子“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？”的抱一不离思想，发挥宋明间道教内丹学关于内养精、气、神，合一于道的内修理论。它说明明代楼观道士已完全吸收了内丹派的修炼原则和方法。该碣石刻于明正统己未年（正统四年，1439），说经台住持道士孔潜真书丹。另外，在说经台老子祠大门两侧，立有正书《道德经》碑和篆书《古老子》经碑各两通，在临大门过道左右两侧的碑石侧面，刻有道教养生诀楹联，刻石上款称此联为“太上老君作”，下款署名此联是“虚斋书，张浩刊”。以上碣石文和楹联刻石证明，孔潜真是明正统间的说经台住持。

庞宗文和作明宫。庞宗文和作明宫均为嘉靖（1522—1566）间宗圣宫住持，曾先后主持重修楼观五祖七真殿和三清殿。据《重修五祖七真殿碑记》载，元世祖即位后，曾“三加敕修之玺”修建楼观，在“寥阳殿东建五祖七真殿五楹，且饰像焉。”从明太祖至明宣宗宣德年间，“亦尝奉敕重建”。待到嘉靖时，由于年久失修，风雨侵蚀，“垣墙其颓，梁木其坏”，庙貌、图像皆败坏不堪。“住持庞子宗文睹此兴嗟，召其徒件子明宫：吾辈学真人者也。今灵庙坛以至潜雉兔、走狐狸，吾甚惨焉”。于是乃向附近居民募化资材，“因故基而葺之”。其工程“经始于壬子春之上九，告毕于癸丑春之仲月”，历时一年有余。完工之后，特请曾在嘉靖朝任内阁首辅的夏言撰碑文以记其事，可见

楼观宗圣宫及其住持庞宗文在当时是颇受朝廷礼敬的。该碑上款记载夏言于嘉靖三十二年撰写碑文时的职爵是“少保兼太子太保礼部尚书翰林院学士”。另据《重建三清殿记》碑记载，“嘉靖乙卯（1555）地震，三清殿坏。住持忤明宫等图修复”，其工程“起于乙未，成于甲戌”，历时10年，万历二年方告完成。可见庞宗文之徒忤明宫在嘉靖末年曾任楼观宗圣宫住持之职。

巨明晏、何明海、张道一和高宗贤。以上四人均均为明穆宗隆庆间（1567—1572）楼观宗圣宫住持。楼观宗圣宫遗址内现存有《宗圣宫铜章石兽铭》碑一通，铭文记述了明代宗圣宫前所立一对石狮屡显灵异的神话故事，及在修葺工程中发掘出监察御史铜印一颗的异事。该碑由湖广按察司僉事张铎撰文，下款记载“明隆庆二年”由“知宫住持巨明晏、何明海”等人立石，可见巨、何二人在隆庆初年曾任宗圣宫住持。张道一是隆庆末年继巨、何二人之后的楼观住持。今楼观台东会灵观遗址存有《大元重建会灵观记》碑一通，该碑碑阴有拔碑小记云：唐会灵观记古碑一通，至元代而重建，后因洪水泛滥，碑身“入地多半”，明弘治年间即欲重建，终因乏资而无力完成。“隆庆辛未（1571）年间，知台住持张道一，都同知观道士梁道人”等募化集资，不仅修建了无极殿、雷祖殿、灵官殿、龙虎殿等，使楼观焕然一新，而且将这通古碑“重提拔碑复立”。可见张道一对恢复明代楼观殿宇尽力甚大，各殿所祭神仙也较为繁杂，反映了明代皇室特别重视诸神信仰的特色。该碑重拔小记刻于“万历二年三月十五日”，题识为“经台住持张道一”，可见张道一从隆庆五年到万历二年的三、四年间为楼观住持，与张道一大约同时。高宗贤于隆庆五年至六年亦曾任楼观住持，宗圣宫遗址内现存有《义祭感格记碑》一通，记述从隆庆五年十一

月到隆庆六年，宗圣宫道士真阳子曾在地方官府支持下设“黄录大醮”安祭死于非命的孤魂冤鬼。该碑于隆庆六年由“信士杨天性、姜满、姜进朝、窦邦成、住持高宗贤同建”。

王宗朝、张明堂、姬东坡、姬真合和侯园方。以上五人均为万历间（1573—1620）至明末的楼观住持。上引《重建三清殿记》碑，下款明确记载该碑于“大明万历二年岁次甲戌三月吉日，”由“住持王宗朝、张明堂”率道众立石，可见王、张二人在万历二年前后曾任宗圣宫住持，但有关二人事迹再未提及一字。关于姬东坡的事迹见于雍正时的《陕西通志》，谓其于明万历年间隐居修道于楼观，善鼓琴，诗文常出奇句，常讲《南华经》（即《庄子》），多自悟。神宗嘉其恬寂，赐道经二藏，龙旗御杖幢幡十六及莲端图，并劳以玺书。可见姬东坡是有明一代受到皇帝最高礼遇的一位楼观高道。姬真合于天启年间（1621—1627）居于楼观。今日楼观老子殿东壁镶有梁克顺所撰《司理史公命建碑亭小记》碣石一方，谓“姬真合有道术，为其徒之老宿”，因见老子“殿前隆碑四，所载俱道德五千言，其二为元高文举篆书，二亦元人楷书，不著姓氏”，久露于外，“为风雨所侵蚀”，急欲建碑亭以覆盖之。适逢陕西省司理史公来此瞻礼，“且出俸银三斤，畀真合为亭费”，使碑亭得以建成。这个碑亭就是至今仍在的老子殿前的道德经碑亭，分东、西两廊，东廊存正书老子道德经碑二通，西廊存高文举古篆书老子五千文碑二通。此举虽然耗资甚微，但对古代文物的保存却有极为重要的意义。侯园方是明代末年的楼观炼师。据清雍正十三年所刻《重修楼观说经台记》记载，说经台历代屡废屡修，“迨明时有炼师侯园方重修之，旋毁于寇”。乾隆四年所刻《重修终南山古楼观说经台记》亦云：“明季，炼师侯园方重修，末年复毁燹火”。查明代楼观碑石，凡天启年间以前所立者，从未提及侯

园方，可见侯园方应为明崇祯年间的楼观道士。

除以上 12 名楼观住持外，在明清之际，楼观还出现了一位隐居避世的云霞逸人，他对于我们了解道教和现实社会政治生活的复杂关系亦有一定的价值，所以也应附带提及。号称清初“三大儒”的关中最后一代儒宗李颺（字中孚，号二曲，陕西周至县人）与云霞逸人生当同时，过从甚密，《二曲全集》卷二十有《云霞逸人传》一篇，对云霞逸人的生平事迹作了系统的记述。其文略谓：“云霞逸人，不知何许人。”明亡后，遁迹楼观，晦其姓氏，自称祝逸民，云霞其号也。冬夏蓬首，一布衲终身不易。气韵闲旷，望之如图画中人。性介洁，孤栖斗室，罕与物接。宴息之余，玩易洗心，群经百氏，靡不流览，覃精五千言有独契”。可见云霞逸人是一位高尚其志、博学清修的知识分子，正因为如此，所以才受到以气节贞洁著名于世的李二曲的赞赏和推崇。《云霞逸人传》述李颺与云霞逸人的过从关系时说：“余年未冠，即重其幽贞，自是每游楼观，必造其室，相与静对，和风拂座，清气宜人。语及明末甲申三月十九日之变，不觉怆然，叩以明事则弗应。”据该传记载，云霞逸人“栖楼观二十载”，至晚年“东游嵩山少室，至南阳邓州委化”。其生平“所注五千言遗稿，其徒尚淳夫什袭以藏”。清室入关之初，曾采取了一系列民族歧视政策，如纵容满洲贵族“圈地”，强迫汉人雉发易服，将满、蒙、汉军、南人分为四等，大大激化了国内的民族矛盾，不仅引起了汉族士大夫和晚明遗民的反抗，甚至连不少道教徒也参加了抗清的行列。楼观道士在清初纷纷逃入深山密林之中，就是道教徒反抗满清贵族民族歧视政策的一个重要行动。

综合以上诸碑可以看出，由于明朝君主对道教采取了抑全真、扬正一，重方术、轻清修的政策，所以信奉全真道的楼观

道教在有明一代总体上处于衰落时期。其观内历任住持道士或隐居清修，或诗文自娱，在弘扬道法、传注老庄等方面与唐、宋、元相比，较少建树。从楼观建筑方面看，唐、宋、元间的楼观，南有说经台，东有会灵观和洪妙观，西有玉真（公主）观、吾老洞和延生观，北有宗圣宫，形成了一个规模宏大、气势雄伟的建筑群。特别是说经台北的宗圣宫，经唐、元两代多次扩建重修，殿阁雄伟，金碧辉煌，一直是楼观的中心。但从元末至顺二年至明代，会灵观和洪妙观经几次特大山洪而冲毁，宗圣宫遭嘉靖三十四年的地震而毁废，明代虽经几任住持勉力修葺，但再也难以恢复到唐、元两代的规模。所以到明代末年，楼观的宫观建筑中心已逐步从宗圣宫南移至说经台上，清代以后的楼观碑文，习称楼观为“楼观台”，就是建筑中心南移说经台的反映，而在明代以前的碑文中，却从无“楼观台”这种名称。

四 清代楼观的复兴

楼观和全真道经过明朝近 300 年的长期沉寂之后，到了清代前期曾出现了一二百年的中兴时期。特别是雍正、乾隆两朝，梁一亮、刘合仑等楼观高道，借全真道龙门派的中兴之势，几次大修楼观说经台，使台上老子祠、藏经阁、四子堂、灵官殿、迎仙门、碑厅及道寮斋堂规模全俱，面目一新，接待天下十方道友，常住道士亦常至百余至 200 人，成为北方全真的著名十方丛林，丛林制度及宫观管理比元、明两代更为严密。如就道众数量、宗教戒律和宫观管理制度而论，清代楼观实超过以往各代，是楼观道发展至成熟的阶段。

（一）清代前期全真道的中兴

清代的宗教政策与明代基本相同，一方面设僧录、道录二司，实行度牒制度，对出家僧道进行严格的行政管理和控制；另一方面，由于清以满族人主中原，不少汉族官员士人流于民间草野，拒绝入仕。为了招纳隐士逸民，缓和矛盾，发挥宗教招养流民逸士的作用也不失为一途。雍正就曾明确宣布：释道二教“其教皆主于劝人为善，戒人为恶，亦有补于治化”，（《龙虎山志》）卷六引雍正九年谕旨）令地方官“加意护持出家修行人，以成大公至善之治”。（《文献丛编》上）但鉴于宋、元、明以来一些僧道封官授爵、干预政治的教训，清朝更重视将宗教与政治严格分离，顺治八年敕谕正一嗣教大真人只可“袭掌道录，统率族类，务使异端方术不得惑乱愚民”。十三年又敕谕礼部对宗教严加管理，使其“遵王法而免祸患”。（《大清世祖章皇帝实录》）乾隆十七年准礼部郭定义，正一真人不许与朝臣同班朝拜。故有清一代 260 多年间，鲜有名僧高道结纳朝臣、左右政治之事。清代道教仍以全真、正一为两个最大宗派，比较而言，明代正一道显贵于朝，至清代控制较严，走向衰落。清代全真高道顺应潮流，在教义教制方面作了进一步的调整变化，略具活力，在顺治到乾隆年间呈现出中兴之势。

清代全真道中兴的原因是多方面的，首先，明清的政权更替与宋金元之际十分相似，民族矛盾突然上升，出现了类似于金元之际的流民和隐士逸民，全真道有招纳流民隐士的传统和经验，且以心性修养为宗风，故流民隐士大多乐附于全真之门。其次，鉴于朝廷对宗教的猜疑，常与宗教内部的秘密传戒制度有关，故清代全真道龙门派高道王常月，因时达变，坚决改单传秘授为公开传戒制度，故清初诸帝对龙门派大都采取保护政策，使各地道徒纷纷云集燕京白云观受戒，投入全真门下。再

次，王常月等全真高道适应宋明以来的理学思潮，对全真教义作了进一步的调整，特别注意将理学的伦理道德规范和修养原则融入全真道的清规戒律之中，并进一步调和出世与入世的关系，以世法为出世法的前提和基础，使宗教生活、宗教修炼进一步世俗化，这就使道教与世俗社会的矛盾大大淡化和消解，从而有利于扩大全真道的信仰范围和徒众。

清代全真道的中兴，王常月应推首功。自王重阳创立全真道之后，其门下七真弟子的后传门人，逐步形成了七个支派，由于邱处机在弘教中积功最大，身后元代全真历代掌教又多出于邱处机门下（尹志平、李志常、张志敬、王志坦、祁志诚等），天下全真第一丛林长春观（白云观）的历代方丈、监院亦多属龙门派，所以在全真诸派中，以龙门派势力最大。入明以后，龙门派出现了一个以戒律承传的龙门律宗。此宗大都活动于社会下层的山林草野之间，师徒授受以戒律为先，单传秘授，不泄于人。所以就连教内未曾受戒之人，对全真戒法也不得其秘，更何况教外之人。据王常月《钵鉴》记载，该宗以邱处机门下赵道坚为第一代律师，赵传张德纯，张传陈通微，陈传西安农人周玄朴，周传张静定、沈静园，由此逐步形成了该宗的百代传戒派诗。道士一旦受戒律，即以百字诗中戒师的下一字授予派名，从同一戒师受戒弟子均为一代，以次相传。其百代派诗为：“道德通玄静，真常守太清。一阳来复本，合教永园明。至理宗诚信，崇高嗣法兴。世景荣惟懋，希夷衍自宁。微修正仁义，超升云会登。大妙中黄贵，圣体全用功，虚空乾坤秀，金木性相逢。山海龙虎交，莲开现宝身。行满丹书诏，月盈祥光生。万古续仙号，三界都是亲。”上述赵道坚、张德纯、陈通微、周玄朴、张静定、沈静园按其名第一字“道德通玄静”为龙门律宗前五代律师。周玄朴之后，其弟子张静定、沈静园

一度分为二支传衍。张静定主要传戒于北方，于嘉靖七年传戒于复阳子赵真嵩，赵于崇祯元年传戒于王常月。沈静园主要活动于江南，以次传于卫真定和沈常敬。王常月、沈常敬之后，南北两支又渐次融合。

王常月为龙门律宗第七代律师，是清初全真道龙门派的主要代表人物。俗名平，号昆阳子，山西潞安府长治县人。他生于明末乱世，早年即弃家人道，云游参访。崇祯年于王屋山得复阳子赵真嵩授以戒法，其后又辞师云游各地，参名师 20 多处 50 余人，博览三教典籍，再于九宫山谒赵真嵩，授以“天仙大戒”，成为道法深湛的一代著名律师。清室入关后，王常月于顺治十二年从嵩山北上燕京，挂单于灵祐宫，顺治十三年奉旨主讲于白云观，被礼聘为白云观文丈。为了广传教法，大振宗风，并避免清室之疑忌，王常月一方面坚守王重阳所确立的以识心见性为中心的早期全真宗旨，又对全真的教义教制作了具体的调整变化。首先是突出戒律在修行中的作用，制定全真三坛大戒（初真戒、中极戒、天仙戒），强调“戒是全真第一关”，（《初真戒律》）“千法万门，……守戒第一”，（《龙门心法》）其次是改单传秘授的传戒制度为公开传戒制度。据《铎鉴续》载，赵真嵩曾对王常月说，龙门派自邱处机开派以来，代代“单传秘授，不能广行”，他嘱咐王常月说：“吾有三百年独任之事，再传于子，时至而兴，大阐宗风。”（《金盖心灯》）卷一《王昆阳律师传》。公开传戒不仅诸多受戒弟子，而且同修道友，甚至四方信士，各祖支派，不论字代高低，只要愿受龙门戒法，都可同坛受戒。不仅由戒师当众授戒传法，而且由戒师登坛演说戒法，广泛训海道友，这就淡化了授戒的神秘色彩和狭隘性。正因为如此，王常月才得清廷特许，在白云观广为传戒，“凡三登坛，而得戒弟子千余人”。（同上）康熙二年后，王常月率弟

子詹守椿、邵守善等南下江南，广传戒法，使龙门派遍及南京、苏州、杭州、武汉等地。康熙十九年（1680），王常月授衣钵于弟子谭守诚，命其掌白云观，卒后葬于白云观之西。康熙四十五年追赠“抱一高士”号，敕命在其墓地建响堂、塑像，每年忌日遣官致祭。乾隆三十年敕命内银修葺白云观，赐御书赞诗、碑记、楹联，其联语赞邱处机云：“万古长生，不用餐霞求秘诀；一言止杀，始知济世有奇功。”王常月著作有《初真戒律》一卷，《钵鉴》五卷，其徒辑其南京说戒语录名为《龙门心法》（一名《碧坛戒经》）二卷。其弟子、门人广布南北各地，世有“临济（佛教禅宗中的临济宗）龙门半天下”之语。

在龙门派中兴全真道的影响下，楼观道也出现了它的第四个兴盛阶段。清代历任楼观住持，今可考者有梁一亮、赵来成、刘合仑、朱教先、李教隐、张元顺、吴明亮、梅教法等，其中功行最大者是梁一亮和刘合仑。

（二）梁一亮复兴楼观

清室入关之初，楼观曾经历了一段衰败破落之极的局面。据民国末年纂辑的《楼观志》稿记载，满清入关后，强迫汉人“剃发易服”，尽改为满人服饰发型，引起了汉人的反抗。但时过不久，连孔门后代、文人“儒士亦随之转移矣。唯道人死守古制，避世避地，逃遁山林者不可胜数”。当此之时楼观道士亦大部分逃离宫观，遁入终南山高崖深谷之中，“楼观道业，尽入俗家侵占矣，其庙中香火，尽入火居（火居道人）管理，情形与社庙无异”。由于道士对剃发易服的激烈反抗，“清帝知道人之心不可移，且非多数，乃准道教古装。所以终清之世，皇帝称道士为老民，谓非现代之制也”。雍正三年，梁真人一亮来自北京，发大宏愿，必欲恢复祖庭基业”。今日楼观碑厅存有《说经台梁公道行碑铭》及雍正十三年《重修古楼观说经台记》、乾

隆四年《重修终南山古楼观台记》，《陕西金石志》收有雍正八年《崇正学碑》文，述梁一亮生平及复兴楼观事迹甚详，兹据此综述如下：

梁一亮。字春风，北直隶宛平人（今北京城西南）。始学道于西山，后云游于五台、武当、太白诸名山，雍正三年至楼观台。因见老子说经台殿宇颓废，仅存遗址，乃发愿以复修为己任。然因此时楼观道士多已流散，旧有土地大多为当地乡人所占，庙宇也为火居道士所经理，梁一亮“必欲恢复祖庭基业，而社中人群起反对，殴至毙命，幸而移时复苏，乃返北京白云观住客堂”。适有清室亲王来观游玩，倾谈之中，梁一亮乃以楼观情状禀告，亲王乃告之雍正。雍正七年，梁一亮奉敕收回楼观原有宫观产业，并开始修建殿宇。雍正八年，湖北学正凌如焕奏称大丛林及全真道院管理不善，僧道多不遵纪纲，奏请“俱应于本寺观中公举一人，严令管束”。周至县正堂奉凤翔府文，发给楼观台公事碑一面，其文云：“查楼观台道人全真梁一亮，素行端方，通晓经义，堪应此任，合行给碑严查。为此碑仰监院道人梁一亮，遵照文内奉旨事理。”文末云“右碑给付终南山古楼观说经台监院梁一亮。准此，雍正八年四月十六日立石。”从雍正七年至乾隆二年的十年中，梁一亮为复兴楼观四方奔走，历尽艰辛。他先厘定说经台四址，“招徕道侣，垦荒力田，俭衣啬食，躬亲耕耘，有余力则修建神殿庑寮。如此勤苦十年，旧规乃复，又以余资增置田产，渐有可观”。据乾隆四年《重修记》载，梁一亮在这十年中所兴建复修者，“其有因旧以加葺者，曰启玄殿、四子堂、灵官祠，金碧琉璃，灿然改观；其有改建鼎新者，曰迎仙门，增广三楹，以谨出入。经碑列峙，教铎常新。又拓基以创修者，藏经楼五楹，楼之左右，复建两阁，驾复道以通往来。”此外又兴建了静室、云堂、斋堂、宾

馆、仓库等。今日说经台的建筑格局，在梁一亮修建时已初步确定。工程竣工后，又亲入北京购得《道藏》一部，存于楼观，“由是楼观台焕然鼎新，为秦中第一名胜。本台道众及四方游者，食指日不下百数十人。又收养孤弱贫乏，残废老病，恣其所食，行者复赠以少费。天下无不知有楼观台梁道人者。”上述碑石证明，楼观于清初道士流散，田产“十不存一”，梁一亮有聚众复业之功；楼观说经台上至明末已建有“启玄殿”（老子殿）、四子堂、灵官祠，梁一亮重加修葺；说经台上之碑厅、藏经楼、藏经阁及明正统道藏，前所未有的，均为梁一亮创建新购，清初楼观道之“元纲中兴，福地增胜”，梁一亮是主要的发动者和组织者。

在清代诸碑中，乾隆四年（1739）施阳烈所撰《重修终南山古楼观说经台记》碑价值最大。此碑撰写于工程竣工之后第三年，撰人施阳烈，碑阴题名为楼观“主翰”，即专掌文墨书记之人。碑文内容翔实具体，较为信实。从该碑可以反映清代早期楼观道的教义、教制和宏大规模。该碑明确宣布楼观道的修炼宗旨是“穷理尽性而致命，积精累气以成真”，至于神仙变化、黄白烧炼、阴阳采补等奇术小技，皆“主此台与夫居此台者”所“不预也”、“无取焉”、“不贵乎此也”，不但与清初王常月的戒法一致，而且坚守了早期全真的宗风。该碑碑阴将“说经台常住执事道众开列于后”，依次为“掌院梁一亮，都管高本池，静主梁来宁，化主赵来成（共五人），主翰旋阳烈”，以及正副经主、正副主杆、书记、执殿、执阁、执客、巡照、司库、迎宾、巡察、堂主、点座、贴案、水头、火头、茶头、仓头、买办、行堂、门头、洒扫、执随、庄头、碾头、磨头、园头、巡山、庄房、行行、养老及化女泉、吕公洞诸下院焚修等，所列姓名者共104人。由此可见，楼观经梁一亮十年复修

之后，常住道士已有 100 多人，宫观管理机构完备，常住道士分工明确，各司其职，宗教生活的各方面如焚香礼经、接待十方、买办库藏、粮谷蔬菜、水火门户以至养老侍疾，都形成了一套制度，比前代楼观的管理制度更为具体严密，确已具备全真十方丛林的规模和仪范。

继梁一亮之后为楼观说经台住持者，今可考者为赵来成。在乾隆四年《重修记》碑中，赵来成为化主之首，专司募化四方，对筹集修复资材必有功行。楼观迎仙门前今存有乾隆十三年刊立《众善舍斋文序》碑，记载“自康熙二十三年起，至今乾隆十三年”的 65 年间，楼观每年有施舍穷民之举，楼观周围周至县、兴平县、武功县、礼泉县及乾县“各里各甲”，“每岁至道祖圣诞之辰（道教以农历二月十五日为老子诞日，）众善捐资粮，盈箱盈车，置台下备施穷乏，纷纷数日”。这个习俗至今犹存。该碑文后题识为“古楼观说经台住持道人赵来成谨识”，可证赵来成曾继梁一亮住持楼观。

（三）刘合仑、朱教先再修楼观

梁一亮兴复楼观后，“大宏道范，丕振宗风，可谓一时之盛也”。清嘉庆、道光年间，又有昆山律师刘合仑、还虚律师朱教先相继重修，进一步奠定了今日楼观的基本规模。楼观存有嘉庆十五年（1810）刘合仑撰《重修楼观台记》碑，道光四年（1824）路上林撰《刘合仑衣钵塔》碑，道光五年康承禄撰《新建楼观台碑亭记》及道光七年刘礼罡撰《还虚朱律师重修说经台记》等碑，记载了刘合仑、朱教先的生平和重修楼观事迹。兹据上述诸碑，综述如下：

刘合仑，号昆山，河南禹州（今禹县、密县境）人。生于乾隆二十一年（1756），父母早亡，依兄成立，不久兄又物故，乃入本州王母洞学道，从其师寿山张律师云游参访，遍历名胜，

得性命主旨，戒行精进。嘉庆二年（1797）在凤翔羌白镇三圣宫开期放戒，得弟子30余人。十一年入北京白云观放戒，京师善士蔡西林与陕西常制军、叶中丞请师主持楼观台和八仙庵，并寄银5000两以为建庵传戒之资。十二年至八仙庵传戒，得戒弟子97人。十四年春至楼观为方丈，以所得银重修说经台。嘉庆三年白莲教起义波及关中，起义军和官军曾在楼观一带相持数年，说经台毁于兵火，荒废几尽。昆山律师为住持后，“废者葺，颓者筑，荒者辟，鬻者贖”，贖回旧有土地270亩，垦植生息，以为本台焚修传戒永久之资。律师晚年“自归三圣宫听松歌桂，以自优游”，朱教先为之在楼观说经台下“建衣钵塔为寿礼”。

朱教先，号还虚，为刘合仑之受戒弟子。当刘合仑重修楼观时，教先为楼观都管，协力相助，后亦退隐别院，清静自修。10余年后，陕西宪抚诸员如陕甘总督常鄂山、陕西布政使邓廷桢、知周至县事白维清至楼观游览礼拜，因见不少殿宇“风雨飘摇，金碧失色”，乃复“邀还虚律师掌理台事，妥为筹画，募化善信”，立愿重修。在这次重修中，首先是“增建碑亭”，将散置、露立于周围各地的碑石“移竖于楼观台之麓，作亭以覆之”。其次是对说经台殿宇及吾老洞、化女泉、显灵山、吕公洞、宗圣宫、玉华观重加葺修，使楼观面貌焕然一新。

楼观经刘合仑、朱教先重修之后，四方道众不招而自来，住台人数又恢复到梁一亮主持楼观时的规模。据上述诸碑记载，继梁一亮、赵来成之后主持楼观者，先后有“方丈刘合仑，”“监院李教隐”、“经台方丈法子朱教先”等。宫观管理及执事除梁一亮时所列名称外，又新置有总理、知客、十方堂主、经主、经师、殿主、库主、巡察、侍者、知随、行堂、典造、公务堂主、知性、巡田、老人堂主。嘉庆十五年刘合仑所撰《重

修楼观台记》之碑阴，开列合台道众姓名者共 137 人，为楼观历代碑石记载楼观常住道士最多的一通碑石。

五 晚清民国间楼观概况

道光以后晚清至民国百年间，楼观在总体上一一直处于衰落时期，无论是宫观之盛，还是主持人的道法戒行，都远不及清初。据此间楼观碑石和民国末年《楼观志》稿记载，以及楼观历任住持和住台老宿的回忆，朱教先以后晚清阶段历任楼观住持先后为张元顺、吴明亮和梅教法，民国间先后为武怀澄、李园亭、李园甫、尹至修、雷明物、曾永寿。证以龙门派百代派诗，教、永、园、明、至为龙门第十七代至第二十一代，说明这一时期的楼观道一直信奉全真道，住持经台者属龙门派，在上述楼观住持中，唯梅教法、尹至修、雷明物有功行可录，其余诸人大都仍旧袭前。

张元顺和吴明亮，清道光年间楼观台监院。楼观说经台南竹林中现竖有张元顺墓碑一通，碑面正中刻“皇清本台掌院冲虚元顺张真人墓”十四字，道光二十二年（1842）刻石，碑面左侧刻“本台监院吴明亮敬题，合台道众勒石”，无记事文字。道光二十七年署周至县事蔡某发给楼观《断地碑》一面，碑文载楼观旧有土地为朱仙庵“居民人等”所占，“为此仰朱仙庵合社约甲附近居民人等知悉：查朱仙庵地，已经断令楼观台道人吴明亮赎回，地永归楼观台经营”。此碑原竖朱仙庵，楼观台文管所现存有碑文拓片。

梅教法，咸丰年间楼观监院。楼观碑厅现存有咸丰十年（1860）谭理端撰《重修宗圣宫紫云楼并说经台碑记》，谓自康熙年间以来，楼观屡经修葺，逮“咸丰年间，有监院梅教法经

理台事，目睹紫云楼年深久远，风雨剥蚀，殿阁倾圯，触目惊心”。于是募化十方士商，对紫云楼及经台老子殿及两廊予以重修。

从咸丰年间梅教法修葺紫云楼以后至清末，由于内忧外患纷至沓来，局势日趋动荡不定，楼观台再也无人修葺。据《楼观志》稿载，同治元年后，太平天国起义军一部活动于关中，其中一支驻扎于楼观三年，镇压起义军的官军和义军于终南山下互相激战，相持数年，楼观“清静之场，变为戎马之地矣”。及至民国元年（1912），楼观殿宇仅存宗圣宫内之三清殿、说经台、老子殿及山门数处，其余都成残迹。清末到民国初年，武澄怀曾任楼观监院，当时的周至县人翰林院编修路慎庄，曾书赠武怀澄一联云：“福地有真人闲挥道子传神笔，清池开上善认取仙家种寿泉。”此联今刻于老子殿正门两侧。当时楼观仅有道士 20 余人，民国六年至九年，李园亭继任住持，颓废之势亦如从前。

从民国九年到民国末年的 30 年间，楼观又曾出现了一个短暂的复兴景象。在这 30 年间，李园甫于九年至十二年任住持，他募化四方信众以集资材，对楼观各下院如显灵山、化女泉、吕祖洞及一些堂寮进行了简单修葺。民国十二年至三十八年，尹至修、雷明物、曾永寿先后任楼观住持，其中以尹至修、雷明物对楼观的复修成绩最著。尹至修于民国十二年继任住持，当时楼观虽有土地 10 余顷，但多在山坡谷涧之中，所收无几，道众衣食无着。尹至修乃率众垦荒地 200 余亩，精心耕植，经两年之后，不仅可供食用，而且有所积余，十方道众云游、常住于楼观者日渐增多。雷明物于十五年继任住持，从此尹、雷二人轮流，一任三年，除三十三年到三十五年曾由曾永寿任住持三年外，楼观一直由尹、雷二人住持。雷明物在民国三十年

任期内，曾对楼观进行了一次较大修复，楼观碑厅现存有《重修说经台记》碑，周至县儒士王襄撰文，贾仑书丹，碑载：“说经台为吾陕三大丛林之一”，盖指楼观、八仙庵和华山玉泉院三大宫观。“岁辛巳（1941），雷监院明物同道众为久远计，庀材鸠工，力求巩固，大举而更新之”。历时六月，“计共费国弊二万八千有奇”，“宫殿堂庑，焕然一新，是亦一大功德也。”碑文最后对雷明物长于“事功”、短于“道功之奥旨”深感惋惜，“明物道骨珊珊，允推道器。苟能以作新事功之精神，潜绎道功之奥旨，淪疏灵源，鞭避近里，维挈太上道德真诰于无替，吾知朱还虚与云霞逸人弗克专美于前也。”王襄自称“明物与余识有素”，故对明物之于道德经义不及朱教先和云霞逸人，略有微词，确为中肯之论，晚清到民国百年间，楼观历任住持皆有此病。遗憾的是，该碑对雷明物生平一字未提，其卒年从此碑亦不得而知。笔者窃思民国三十年距今不过四五十年，楼观老宿对雷明物生平事迹必有亲历耳闻者，故于1983年和1985年，对楼观老宿进行了普遍访问，所获甚多，其中以80多岁的蒙园和道长及楼观老子殿经主任法玖道长述之最详。蒙道长为内蒙呼和浩特人，16岁出家于呼和浩特玉华观，后复云游栖止于北京白云观、山西五台山，天台山和西安八仙庵，在八仙庵从方丈李宗阳受戒。民国二十九年来楼观挂单，转为常住。当时楼观有常住道士200余人。任法玖道长早年于陇县龙门洞出家修行，后云游楼观，常住于此。他精于道教科戒仪式，现为楼观老宿，楼观每作斋醮，常以他任经主和高功。据蒙道长和任道长回忆，雷监院法号清智，派名明物，陕西渭南人。早年出家于华山东峰，属全真华山派。民国十六年入八仙庵，与尹至修同时从八仙庵方丈李宗阳受龙门戒法，从此派名明物，属龙门二十代。蒙园和从八仙庵来楼观常住后，雷明物适为住持。雷为人温和

厚朴，寡言少语，于 1959 年不幸故世。蒙与雷既然都曾在八仙庵从李宗阳受戒，后又同居楼观 20 余年，所述应基本可信。当笔者 1988 年再访楼观时，蒙道长也已仙逝，丘上之草已青青矣。

第五章 当代楼观道述略

1949年中华人民共和国成立后，楼观道的历史进入了一个新的阶段。根据国家的宗教政策，政府依法对公民个人的宗教信仰自由和正常的宗教生活予以保护。鉴于楼观具有悠久的历史 and 大量的珍贵文物，楼观被确定为陕西省的重点文物保护单位和国家重点宫观，屡次拨款修复，对一些有价值的殿宇予以重建。楼观道自近世以来一直信奉全真道，绝大多数道士属龙门派。根据全真丛林制度的传统，历任楼观住持对观内的教制道规不断予以调整和改进，并为四方云游参访的各派道士提供挂单居留的便利。陕西省道教协会（1986年成立）和西安市道教协会（1987年成立）成立后，楼观和陕西省其余道观的修葺、管理工作及宗教生活进一步走上了健康的轨道。特别是在任法融担任楼观监院、陕西省道教协会会长、中国道教协会副会长和会长期间，楼观在道教经典、教理教义及道教文化的研究中取得了丰硕成果，在海内外道教文化交流活动中作出了巨大贡献，使楼观更加符合作为老子传道著书之地的独特历史地位，成为享誉世界的道教文化胜地。

一 新中国成立后的楼观沿革

1949年新中国建立之初，楼观尚有常住道士140余人。

1952 年土地改革中，地方政府根据土地政策法令，按当时常住道士人数，留给道观土地 360 多亩，以保证道众的生活来源。从此以后，历任楼观住持根据劳动自养的原则，组织观内道众躬耕力作，自力自养，并以余资和政府拨款对殿宇进行维修。

1949 年以后，雷明物和尹至修尚在楼观，但因年事已高，不再任住持，以清静自修为务。1954 年秋以前，庞法山继雷、尹任经台住持。庞法山离观后，候崇祥继任至 1960 年。他带领本观道众在山坡谷涧营造果园，先后种植苹果树 80 余亩，核桃树 30 余亩，不仅保护了楼观的水土，增加了道观的收益，改善了道众的生活，而且为说经台千年古观增添了新的色彩，每至春秋之季，经台周围绿荫环绕，花香满山。1960 年前后，候崇祥和雷明物相继羽化，合台道众无不唏嘘怀念。从 1960 年到 1966 年，杨嗣真继任住持，继承前业，精心维持。1962 年在北京召开全国道协代表会议，陕西省由华山玉泉院和楼观各派两名代表，当时的楼观住持杨嗣真和蒙园和出席了会议，受到国务院副总理习仲勋的接见。

1966 年以后的十年动乱中，楼观与其他历史文物单位一样遭到了严重破坏。不少有文化艺术价值的碑石、匾额、题字、楹联被毁坏，万余册经籍和千余件经板被焚烧，老子及其他 30 多尊像被砸毁。特别是宗圣宫遗址内仅存的三清殿，建于元代，迄今已有六七百年的历史，也被楼观镇和东楼村拆除，使宗圣宫完全成为废墟一片。在混乱中，一些乡民又趁机滥砍山林树木，经过长期养育的说经台北麓数百亩橡树林，在很短时间内被竞相砍伐殆尽。为了保护经台文物和楼观园林，观内道众多方劝阻，地方政府和国营林场屡次禁绝，但终于无效。在此期间，说经台被其他工程单位占用不少，住观道士被迫落发还俗，许多道士流散，宗教活动大都停止进行。

1976年以后，由于国家宗教政策的逐步恢复，楼观面貌渐次好转。1977年，周至县楼观台文物管理所成立，对说经台殿堂予以保护管理，对一些被毁、流散的碑石予以收集、重建，收回了不少散失文物，继而进行整理登记，并展开了初步的文物研究工作。1979年，陕西省文物厅拨款12万元，将周至县城内城隍庙一部拆迁楼观，在老子殿后藏经阁遗址上修建起斗姥殿，1982年，楼观文管所耗资15万元，在说经台迎仙门前两侧原十方堂遗址上起建仿古楼18间，杨隆山先生又搜集历代文人高士楼观题咏诗词70余篇，集印成册，并将其中最著名的诗章20篇，由当代著名书法家王个簃、沙孟海、商承祚、钱君匋、沙曼翁、沈覲寿、蒋维松等人用篆、隶、真、行、草各体重新书丹刻石，镶于老子殿后东西行廊壁中，以垂永久。他自己又编写了《楼观志》，王士伟应约写出了《楼观道简史》，对楼观史着手予以初步整理。

1980年杨嗣真再度担任楼观监院，1981年秋杨嗣真羽化，于园明继任。在此期间，他们相继召回流散道士20余名，逐步恢复了道观的宗教生活，对国家退还道观的30余亩土地和竹园细心耕作，集聚道观和道徒个人的余资对老子像予以重塑。1983年春，于园明染病不起，继于1984年羽化，从此，楼观由任法融主持，接着被道众推选为监院。任法融任监院后，楼观面貌为之一新。

二 任法融和当代楼观

（一）生平及教内外任职简介

任法融，甘肃省天水市新阳镇人。出身于一个贫苦农家，其外祖父为清末秀才，其母在外祖父的家庭教育下，亦通四书。

受这种家庭文化环境影响，他自幼即酷爱读书，7岁入学，白天在校学习功课，夜间和假期由母亲训读儒经，16岁时已初读完儒学四书。后因家境贫寒，休学三年，在家中边耕边读。甘肃省自古以来就有着十分悠久的道教文化传统，有许多道教胜迹和著名的仙真高道。伏羲氏诞生于成纪（今甘肃天水市秦安），至天水市仍有伏羲庙和画卦台；甘肃崆峒山据传为仙人广成子隐修之地，黄帝向广成子问道之处；被道教尊为“文始先生”、“无上真人”的尹喜即是甘肃陇西人。在唐代，天水人尹文操、平凉的负半千、陇西的李渤、西和的萨守坚（萨真人）都是名重一世的高道。宋元明清时期，华山陈抟、全真道邱处机、马丹阳、尹志平等都曾来甘肃陇西、陇东云游传道。明代全真高道李涵虚曾任陇西七真观住持，孙碧云任兰州金天观住持，清代高道刘一明在兰州兴隆山建观修行长达40年。因此，甘肃自宋元明清以来，道教宫观遍布各地，据统计至民国三十二年（1943年）全省仍有宫观1054座，规模较大者就有200多座。在这种浓厚的地域道教文化氛围的影响下，处于贫寒失学困厄下的任法融乃于19岁时在陕西省陇县龙门洞入道修行，师事龙门洞全真道人王嗣琳，派名法融，系全真道龙门正宗二十九代传人。龙门洞是全真派龙门开宗祖师邱处机早年隐居修道之地，道风渊源有自，龙门洞入道的出身因缘对任法融一生的道教信仰、道教修行方式及道教文化观念有深远的影响。入道后，因感《道德经》为道教根本经典，老子为道教始祖，自知若不通《道德经》则无以知大道，乃日夜攻读习诵，历时二年有余，将《道德经》、《四品经》、《阴符经》、《黄石公素书》四种经典全部背熟，奠定了一生道业的基础。同时又随师习熟道教科仪规戒，行为有则，仪范有轨。后因仰慕老子终南山古楼观传道授经的仙迹圣地，必欲到此亲瞻神受，受老子遗泽沐浴，

乃于1955年12月来周至县入楼观挂单，后转为常住，师事楼观老宿梁宗和道长。来楼观后，除继续精研体悟《道德经》外，又从梁道长攻读《庄子》、《尚书》、《易经》和《左传》。梁道长于此学有所得，为之句读字训，任法融随其精心研读，章节疏义，详为体会，一丝不苟。这一段读经生涯使他对道家“三玄”（《老子》、《庄子》、《易经》）和儒学经典有了比较全面系统的理解，为其综合把握道教的教理教义，形成他的道教文化观念奠定了理论根基。

龙门洞读经和说经台读经使楼观道友感受到任法融是一位立志修行的虔诚道士，因而对其更加信任，委以各种道职。1958年由一般常住升转知客，负责接待安置十方云游参访道士和信士。1963年转为账房，负责管理宫观收支财物和账务，对当时楼观的维护修缮、经营维持颇尽其力，其组织管理、接待十方的能力也随之不断提高，其公平正直的品德为道众所认可。1966年以后的十年动乱中，任法融和楼观绝大多数道士一样，备受曲折磨难，中断了正常的宗教生活和经籍研修。动乱结束后，任法融重新恢复了正常的宗教生活，并积极投入了楼观的修复兴建工作，1980年起，他主持了楼观的修建事务。1984年于园明监院羽化后，任法融即被合台道众公推为楼观住持，1986年被正式选举为监院至今。1986年11月陕西省道教协会成立时，任法融以道协筹备组负责人的身份代表筹备组向大会作了工件报告，被大会选举为陕西省道教协会会长至今。从此以后，任法融除继续致力于楼观道观的组织管理、兴建营造事务外，还积极参加了陕西省和全国道教协会的组织管理工作，担任着一系列重要领导职务。从1986年起，他一直担任陕西省道教协会会长、全国政协委员。从1996年起相继担任中国道协副会长、中国道教学院副院长、全国政协民族宗教委员会副主任、

中国宗教和平委员会副主席，2005年6月被选举为中国道教协会会长。从龙门洞入道到终南山古楼观研修经典，再到被全国道众公推为道教内的宗教领袖，模范丛林，任法融一直是一位崇尚大道、苦志修行、爱国爱教的虔诚高道。

（二）兴建道教宫观，整顿道教组织，完善道制教规

据楼观历代道书、碑石文字特别是元、明、清以来的宫观图碑记载，终南山古楼观最初渊源于春秋时尹喜在楼观隐修至道、结草为楼所居之草楼观，秦汉魏晋各代屡有兴建，至唐、元两代，遂形成了以北部宗圣宫和南部说经台为中心的规模宏大的宫观建筑体系。元代宗圣宫由南向北一字排列为廖阳、三清、文始三大殿和四子堂，廖阳殿两侧建有景阳、宝章二楼，四周建有各种堂室寮房。说经台在明清时期从南向北依次为迎仙门、灵官殿、老子祠正殿启玄殿、斗姥殿、救苦殿和藏经楼，老子祠正殿东西两侧为四子堂和太白殿两个配殿，藏经楼左右两侧为藏经阁，并架设复道将藏经楼与藏经阁从空中连接起来以便往来。在这两个中心建筑群四周的10公里范围内，还分布着大小数十处庵观道院和仙迹遗址建筑。南至终南山主峰及山谷、河口有仰天池、元始室、十老洞、炼丹峰、吾老洞、老子墓（大陵山）、迎阳洞、纯阳洞、吕公岩，说经台东西两侧及宗圣宫东西两侧，西有尹喜墓、仙蜕园、玉真观、延生观、十方丛林院，东有显灵山、会灵观、遇仙桥、洪妙观及宗圣宫以北的玉华观，其总面积不下三四万平方公里。但是，古楼观建筑也受到了风雨侵蚀、兵火战乱、山洪地震的多次重大毁坏。据可靠文字资料记载，元末至顺二年至明代，说经台以东的会灵观和洪妙观曾因几次特大山洪而被冲毁，宗圣宫曾在明嘉靖三十四年被地震所震毁。后来虽经明代几任主持勉力修葺，但再也难以恢复到唐、元两代的规模。正因为如此，所以明代末年

以后的楼观中心就从北部的宗圣宫南移至说经台。清代以后的楼观碑文和当地民众习惯于将楼观称为“楼观台”，显然是指说经台而言的。在此之前，唐、宋、元代的碑石文字都将楼观称为宗圣宫或宗圣观，显然是以宗圣宫为楼观建筑群的中心的。清嘉庆三年，白莲教起义波及关中，起义军和官军曾在楼观一带相持数年，说经台毁于兵火，荒废几尽。后经刘合仑、朱教先重修始有改善。清同治元年，太平天国起义军一部进入关中，其中一支驻扎楼观三年，起义军与官军在此激战，使楼观“清静之场变为戎马之地”，宫观毁于战火。直到民国元年（1912），楼观原有殿宇大部毁废，原宗圣宫内仅余三清殿，说经台殿宇仅存山门和老子祠，其余都成残迹。其后之住持李园甫、尹志修、雷明物等虽有修葺，也只是勉为维持而已。1966年后的十年动乱中，宗圣宫遗址内仅存的一座三清殿也被附近农民拆除，宗圣宫至此变为一片废墟，仅有几株老柏枯干在风中挺立。说经台上的许多碑石、匾额、楹联被砸坏，连老子、四子等30多尊神像也被推倒毁坏，数百亩橡树林被砍伐殆尽。任法融就是在这种艰难局势下继于园明道长之后被楼观道众公举为楼观监院的。

古楼观说经台的复兴是在中央和地方政府的大力支持和协调下，在国家宗教信仰自由政策的逐步落实过程中得以实现的。1981年12月，陕西省政府将楼观台、八仙宫及华山玉泉院、东道院、镇岳宫确定为全省著名宫观，决定交由道士管理。1983年4月，国务院批准上述五座宫观为全国重点宫观，交道士管理。1984年7月，由赵朴初、黎遇航率领的全国政协落实宗教政策调查组到楼观台、八仙宫、华山道观专门调查推动宫观庙产的移交情况。于是，在陕西省和周至县政府的支持协调下，首先决定将说经台山门之内的所有庙产和文物交还道观管理，作为开展正常宗教活动的合法场所。从1984年夏到1986年冬，

任法融首先组织全台道众，精心筹画，分工协力，集资购材，辟荆棘，清瓦砾，不畏寒冬酷暑，夜以继日，艰辛三年，对说经台内进行了大规模的修复，从而使老子殿、太白殿、四子殿、灵官殿、迎仙门及台内东西两侧的 18 间厢房得到了彻底翻修；在老子祠大门两侧新建了钟楼和鼓楼；在说经台下东侧坡面上新修了一条石阶盘道；在老子殿北，将周至县城内的城隍庙拆迁改建，在原藏经楼旧址上建为斗姥殿；在斗姥殿北重新修建了救苦殿三楹，对斗姥殿和救苦殿内的神像和壁画重新塑造和彩绘。同时与文管所配合将散失碑石搜寻收集，予以集中保护。经过这一次大规模修复，使说经台重新成为一座庄严肃穆的道教文化场所，恢复了正常的宗教活动，吸引了更多的道教信徒来此云游参访，海内外的不少道教文化学者也开始纷纷来楼观参观瞻仰。

随着楼观说经台的初步修复及道教宗教活动的正常展开，楼观在中国道教宫观及道教文化研究中的地位也日益提高，各级政府也更加重视楼观在开展道教文化研究，促进海内外宗教文化交流，推动祖国和平统一，带动地方经济发展中的特殊优势和不可替代的重要作用。因此，从 1986 年以后，说经台周围历来归道观经营管理的庙产也逐步交还道观管理，楼观的兴建规模也随之扩大。1994 年，经任法融道长多方联系，以香港谭兆慈善基金为主捐资兴建的吕祖殿和希声堂道院落成。该殿位于说经台山门西侧，正南方高台上为吕祖殿五楹，主奉吕洞宾神位。正殿下西侧为希声堂五楹，为道观管理委员会办公地和接待室。正殿下东侧五楹，为西安市楼观老子研究会办公地和接待室。正殿之北建有 30 米长的长廊碑厅，碑石文字为传说中老子养生经七律诗一首，七律诗的正韵诗一首，七律诗的正义词（西江月词）24 首。正文前面刻有任法融撰写的《碑刻老子

养生学秘字谱序言》，介绍了该秘字谱的发现过程及刻石缘起。在四合院式的大院之中，立有两块巨碑。西碑为中国当代著名哲学家、宗教学大师任继愈和周至张居仁所撰写的《修复楼观记》碑，记录了任法融和楼观文管所在修复楼观中的辛劳和贡献，盛赞法融道长夙怀拯物之志，受任于倾颓之际，奋起于危难之间，夙夜辛勤，奔走八方，四海交友，广结善缘，团结道众，戮力同心，惨淡经营，终使古观鼎新，恢复有成。其爱国爱道之敬业奉献精神，足以典型丛林，垂范后昆。东碑为任法融撰写的《楼观台沿革记》碑，追踪记述了中国道教的仙源缘起、楼观在中国道教宫观中的仙都祖庭地位及其历代沿革演变，深刻体现了这位楼观高道对楼观道独特历史地位的珍惜和自重。在吕祖殿和希声堂大院东侧，又别建一座独立的具有浓厚道教文化色彩的山庄式建筑，名曰白云仙庄，雕梁画栋，两层楼台结构，供云游参访道众和游客居住。

继吕祖殿、希声堂和白云仙庄这一重大兴建工程之后，修建了王理仙方丈纪念碑、楼观历史遗迹图影碑和文始真经碑，在楼观重建中韩道教文化交流纪念碑——《兴隆碑》，重立朱象先墓碑，这些都是任法融任楼观监院后所主持的比较重大的活动。王理仙大师曾于1950年后居楼观修道两年，1952年移居西安八仙宫，是陕西境内负有盛名的全真道律师。1989年北京白云观经批准举行新中国建国后第一次全国范围内的公开传戒活动，王理仙以全国仅存的全真“天字第一号”戒子而被恭请为北京白云观第二十二代方丈，开坛传戒，受戒弟子75人。王理仙律师1994年羽化登真后，即安葬于楼观。任法融为了缅怀其功德，尊师崇道，纪念他在楼观的修道活动，率领合台道众于1997年在说经台下西侧刘合仑律师衣钵塔对面修建了一座王理仙方丈纪念碑，并亲自撰写碑文，记述了他的生平经历和崇高

功德。楼观历史遗迹图影壁和文始真经碑建于1999年，位于说经台内老子殿北。壁之正南面镌刻了尹喜《文始真经》九卷的经文和任法融对《文始真经》的疏义，体现了老子和尹喜在楼观道中的独特地位。壁之北面绘制了历代（主要是唐、元两代）至当代楼观建筑群及道教仙迹遗址的规模和具体位置，形象直观地再现了历代楼观的面貌。2002年修建的中韩历史文化交流纪念碑——《兴隆碑》是为了纪念韩国高道金可纪而修建的。金可纪，新罗人，唐文宗开成年间入唐留学，得中唐朝进士，后无意仕途，隐居于终南山子午谷中（今西安市长安区之南）修道，唐宣宗大中年间羽化于子午谷中。金可纪之生平及其终南山修道活动，《续仙传》、《太平广记》和《历世真仙体道通鉴》均有记载，《全唐诗》收录有章孝标《送金可纪归新罗》诗，《全唐逸诗》收录有金可纪题仙游寺诗残句。可见金可纪在唐朝当代已是一位著名的高道，并曾来楼观一带云游参访。后世之有意者将金可纪事迹镌刻于子午谷之摩崖上，称为《兴隆碑》。2000年秋，韩国金仙学会学长、新罗入唐著名留学生崔致远之三十代孙崔炳柱先生专程来陕西调查新罗入唐留学生事迹，于子午谷得见此碑，遂萌捐资重建此碑之志。在任法融道长的大力支持下，经陕西省社会科学院樊光春教授、楼观监院助理任兴之的具体筹画，乃于2002年8月将此碑重新镌刻上石，迁立于楼观说经台下西侧。朱象先墓碑的重新发现和重建在楼观修建中具有特殊的意义。朱象先是唐宋金元时期楼观高道中为数不多、贡献突出的一位教内学者，他在楼观隐居修道30多年，将楼观道史资料上起唐武德三年（630），下迄元至大元年（1308）共679年的所有重要资料收集整理，汇编为《紫云衍庆集》。该书为明正统《道藏》川字部第六、七、八卷全文收录，从而使唐宋金元间楼观道史资料得以保存至今。朱象先晚年曾

任楼观大宗圣宫三洞讲经师和说经台住持，最终即羽化安葬于楼观。但朱象先的晚年行迹和羽化安葬之地却长期湮没无闻，世所难知。1986年在楼观仙蜕园旧址所发现的朱象先墓碑为确定朱象先的羽化安葬之地提供了最有力的物证。（以上内容详见本书资料篇第二章第一、二、三节）任法融道长对朱象先的道行学识十分敬仰，对其墓碑的发现极为重视，乃于2001年率合台道众将该碑于其旧址重新拔高建立，并修碑亭予以保护。

2004年10月30日开始奠基的楼观说经台前院的修复工程是任法融道长自1984年以来所主持的最大修复工程，该工程是由香港恒基兆业地产集团捐资近千万元启动兴建的。任法融道长与该集团主席李兆基先生结缘于2001年秋，对中国传统文化的共同热爱，对老子道德学说和道教义理的共同信仰使他们一见如故，时有往来，乃促成了这一重大工程的启动。2003年5月，陕西省委省政府主管领导，专程至楼观现场办公，任法融道长向其介绍了该项工程的情况，省上领导乃当场决定将说经台前院庙产限期交还道观，保证该工程的顺利进行。2004年10月30日，在楼观台举行了隆重的奠基仪式。2005年4月，李兆基先生在参加清明节黄帝陵祭祖大典后专程赴楼观，对该项工程的进展情况进行了现场考察。该工程的主要项目有：对说经台山门及山门东西两侧碑厅进行彻底翻修，对说经台前院广场中央的千年古银杏树加砌水泥围墙护基和围栏予以保护，在广场东西两侧新建两座碑廊，在西侧碑廊之后新建讲经堂，并将原白云仙庄拆除后在其原址新建藏经楼，在广场南部两侧新建东西凉亭，在广场正南方新建牌坊一座，作为说经台和炼丹峰的上下入口通道。

以上诸项修复工程，历时20余载，所需资材甚多，寒暑风雨，艰难之至。其有成焉，端赖国家支持，全台道众克勤克俭，

不辞辛劳，及社会各界、海内外信士的援手，但任法融道长的躬亲率先，淡泊自守精神，爱国爱教，以复兴老子讲经著书之地为己任的虔诚心志，他精深的道教文化素养和平易近人、广结善缘的人格魅力，使其具有一种无形的感召力和亲和力，其个人贡献自应予以充分肯定。天道酬勤，福由德积，楼观说经台 20 多年的修复和复兴过程即是明证。

在任法融率合台道众修复说经台的同时，周至县文物与旅游管理委员会在各方面的有力支持下，也先后在宗圣宫遗址四周修建了宫门牌坊和围墙，参照元代宗圣宫图碑在旧址上新建了原有的重要建筑，对遗址内的古碑、古柏和其他重要文物予以抢救和保护，使昔日之终南山古楼观南有说经台、北有宗圣宫的整个格局得以大体重现，使其和老子传道授经之地的盛名大体相符。

在修复楼观殿宇的同时，任法融还对楼观道观的道制教规进行了整顿。他参照全真道的传统丛林制度和清规戒律，并根据社会历史的发展而因时达变，斟酌损益，使之更加完善，建立了楼观道观管理委员会，由道观的常住道士民主选举监院和大执事，民主管理道观事务。制定了道士出家、云游参访、挂单和常住的具体管理制度。在担任陕西省道协会长之后，他特别重视常住道士特别是青年道士的宗教道德修养和道教文化素质的培养和提高，多次在楼观举办全省各大宫观的负责人和青年道士骨干的宗教知识、法律知识及道教教理教义、道术科仪、养生知识的培训班，他自己多次亲自授课讲解。其中最重要的有 1987 年 9 月的全省宫观住持培训班，1988 年 9 月的道家养生学习班，1995 年 10 月的省道协第八届道教知识培训班，1996 年 8 月的养生文化研讨会，2003 年 10 月的全省各大宫观负责人普法学习班等。在上述几次培训和研讨中，任法融均是最重要的主讲人。

（三）任法融的主要著作及其现代道教文化观念

综观道教及道教文化的历史演进过程可以看出，如何使其同当时社会的发展趋势相适应，与时代变革相一致，一直是一个关键问题，是道教得以存在、道教文化得以发展演进的主题。围绕这一主题，任法融撰写了一系列著作，从一位具有高深理论素养的教内学者的角度，思考和形成了他的现代道教文化观念，探讨了道教及道教文化如何同社会主义社会及其文化相适应的一系列关系问题。

1. 《道德经释义》

由三秦出版社出版发行的《道德经释义》是任法融一生的代表性著作。该书认为，“道教把老子奉为始祖，《道德经》是道教的基本经典，‘道’是道教的基本信仰”。正是基于这种理解，“笔者躬身研究道学三十余载，谨研《老子》、《庄子》、《周易》二十余载。对‘道’尤为殚精竭虑，悉心研探，在长时间的修持中悟解。为《老子》作注，是多年研讨、静悟的结果，实非一时之愿，一日之功。”作者表示自己注释《老子》一书的目的是“用道家自己的方法和观点，对《道德经》作以基于本来意义的阐释，把其中的科学精华挖掘出来，使之宏扬于世，为振兴中华和促进文明进步服务。”

该书的首要特点是坚持道教自身对《道德经》的传统理解。作者认为道教内对《道德经》的理解是“师传口授、代代相传”的，其方法“是在修身养性的长期实践中理解、顿悟的”。从道教内的传统理解出发，任法融认为，《道德经》的整体结构包括“道”和“德”、“可道”和“下德”两组基本范畴，及“无极图”和“太极图”两个基本图式。“道和德乃是一个无极图——○；可道与下德则是太极图——⊙。八十一章的全部内容，可以由这两个图囊括无遗”。对于《老子》书中的许多具体

章节的文字内容，作者也以道教内的传统观点予以解释。例如对第十章中的“载营魄抱一”，作者解释为先天元神和元精的阴阳互补，互为运转，在体内聚结成丹；对“专气致柔”解释为人在炼养时“必须使心神专一，调和呼吸，由粗浅到深长，由强硬到柔和，若初生之婴儿”。这种解释方法，既与古代高道注老解老之书相符合，又便于当代道教界人士理解、认同和运用，突出和引伸了老子学说中的养生学内容与意义。

本书的第二个特点是在坚持道教传统理解的基础上又对老子学说作了许多新的解释，发挥了老子学说中许多具有现代意义的新内容。例如在论及老子书中关于有无、阴阳、正反、刚柔、强弱、贫富、贵贱、祸福、善恶、真假、美丑等一系列关系时，作者解释说：“任何事物都是由正反两种因素构成，它们互相联系，互相依赖，互相渗透，互相补充，互为其根。有正必有反，二者对待存在，相反相成”。“事物的运动变化规律，是‘物极必反，理穷必变’。任何事物达到极端，超过一定限度，就会走向反面”。上述内容表现了“《老子》一书中关于对立、运动和变化的观点，总括了宇宙万物的基本体性和规律”。任法融对老子书的上述理解和阐释，是古代高道解老注老之书中所没有的，它有利于提升当代绝大多数道众对老子一书的理解水平，使老子学说和道教文化获得了新的时代内容和新的生命活力。

本书的第三个特点是对老子一书中的许多概念和文字的解释相当准确具体，可以作为绝大多数普通道士阅读老子书的辅导材料。例如在解释第五章中的“天地不仁”、“圣人不仁”时，他将“不仁”解释为“无心仁慈、无意偏爱”，“天生万物并非因为爱，天杀万物亦非因为恨，而是自然运动变化之规律”。同理，“圣人无偏爱，无私情，开诚布公，替天行道，对

王公贵族、庶民百姓一视同仁”，“不以个人意志加天下”。他将“上善若水”解释为“最善的事物莫过于水……水生育万物、滋润群生而与物无争，不求后报。它柔弱温顺，总是处于为人们所鄙弃的最低下的地方。所以，水最相似于道”。这种具体而准确的文字、概念解释在书中随处可见，它可以为初学《老子》者扫清文字障碍，使其便于入门，进而理解其深刻含义。但在这种准确具体的文字注释同时，任法融也时常会有一些极通俗的比喻方法。例如在解释常人难免有喜欢争名争利争位，有道之人则自觉淡泊名利地位，甘居下位时，他说：“常言道：人向高处走，水向低处流。人总是喜欢奉上欺下，攀高附贵，青云直上，而水总是流向低凹的，最安全的地方，无倾覆之患。”在分析贫富贵贱的利害关系时，他说：“人皆是一个脑袋两只手，虽其体智有别，收益有异，由劳动挣得的收益，不会是悬殊太过。不劳而获，以至金玉满堂，必有不义。这些金玉必招祸患，不能常保。”中国的绝大多数道教徒出身农家，文化程度不高，这种通俗化的解释是十分必要的。

该书的第四个特点是，任法融在解释中提出了他对老子书的一些独特理解，见他人之所未见，言他人未予充分重视之理。如他在该书“总论”中说，“《老子》发现了‘道’，也发现了‘人’。人是道的代表，人得了道并与道合一，才能成为一个有益于自然，有益于社会，有益于他人，有益于自身的人”。“老子五千言，最终归到人。为了从人的生理、心理、智能、道德诸方面，从根本上解决人的问题”。这种以道育人、以人弘道、人道兼重、人道合一、最终落实于人道的观点，本为老子书中所固有，但却与学术界比较流行的那种老子伸天抑人、重自然无为而轻人事有为的观点有所不同，值得进一步研究和重视。任法融认为研究《道德经》的最终目的是“使人自身得到升华，

发生质的、根本的变化，得道成真，成为全新的人”。

《道德经释义》一书先于1988年在道教内印发流行，后由三秦出版社于1990年正式出版，复经作者精心修改补充于1991、1993年、1997年、2006年多次再版重印，在海内外广泛传播，受到海内外道教界和学术文化界人士的广泛关注和较高评价。

2. 《〈黄帝阴符经〉·〈黄石公素书〉释义》

《道藏》所收的《阴符经》和《黄石公素书》自唐宋之后历来为修道者所重，流传既久，注释者甚多，因其文约义丰，涉及内容甚广，故注释者所取各异，对其理解颇多歧义。因其书论治国理政安民及行军战阵之道以天道为宗旨立论，其义归本于老子，故任法融于注释老子《道德经》之后，又撰写了《〈黄帝阴符经〉·〈黄石公素书〉释义》一书，于1992年8月由三秦出版社出版发行。作者在该书中广征博引，详细记述了黄帝的事迹和诸种发明创造，及黄石公其人和《黄石公素书》、《黄石公三略》之间的关系。在综合参酌和辨析前人对这两部书的各种注释和研究成果的基础上，提出了自己对这两部书的基本思想和看法，反映了作者对这两部书的基本观点。最后，作者用了大量文字，对这两部书的各章大义分别进行了归纳讲解，对其文字分节分段进行了注释和训读，以上的篇章结构和具体内容证明，任法融的释义既表达了作者对这两部书的宗旨要义的根本观点，又为研读此书者提供了一个辅导资料，具有一定的文化价值。

在《阴符经释义》中，任法融“以道教内丹之学，阐阴符之旨，备一家之言”（任继愈《〈黄帝阴符经〉·〈黄石公素书〉释义》序），这是该书的根本特点和主要方法。例如，释义以阴阳合一的元气解释《阴符经》中的“神仙抱一之道”，认为

“一”即是元气，是人身中的一气灵根。阴阳二气在人身中是精气与神（魂与魄，心与肾等），只有阴阳相守，精气神相合，心肾相交，水火相济，二者“运转转炼”，合凝归一，人才能长生；双方相离，不交不合，“则死期将至，大限临头”。释义以“坎离交会”解释《阴符经》中的“宇宙在乎手，万化生乎身”一句，认为坎离二卦在天为日月，在地为水火，在人为男女，“人身虽小，暗合天地”。“未既”之卦象是离上坎下，即火上水下，则坎离不交，水火未既，在人身则为神气失守，母子分离，阴阳不调，“以致疾病短命”。相反，“既济”之卦象是坎上离下，即水上火下，则坎离交会，水火既济，在人身则为神气相守，母子相依，阴阳相合，则可使人的寿命“不凋不残”。释义又以“木火”与“情性”解释《阴符经》中的“火生于木，祸发必克；奸生于国，时动必溃”一句，认为此句即是“以木喻性，以火喻情，以国喻身，以奸喻欲”。其义是情妄动必失木性，犹如火燃必焚木；六欲逞狂必丧身躯，犹如奸佞横行必乱其国。因此，修道之人必须戒除妄念情欲，返回本性，才能得道长生。对于上述诸句，各家注释以炼养、治国、用兵、哲理、比喻解释者各得其宜，但在道教教内，似以炼养解释者为多。但是，任法融在“以道教内丹之学，阐阴符之旨”的同时，也从治国、理政、安民、用兵等方面对《阴符经》的内容作了广泛的解释，表现了作者对社会人生问题的深入观察和丰富经验。

诸经合说而又归宗于老子之道，这是任法融注释《阴符经》的又一个显著特点。在释义中，他对道家 and 道教的经籍及儒家的经典旁征博引，用以解阴符之义。但是，在旁征博引的同时，作者又坚持他的一贯观点，认为《老子》一书是道教诸经之首，“道”是道教义理之本，因而常能吸收对阴符之义的诸多具体理

解归宗于《老子》，追本源于大道，这是任法融的许多著作区别于一般注释的显著特点。例如，在解释《阴符经》的“观天之道，执天之行”一句时，作者既引用了老子天道自然无为的观点，又引用了《周易·系辞》上下传中仰观俯察以知远近、幽明、终始、死生之故的论述，还引用了《太平经》关于治乱之道在于顺天时、合阴阳的观点，最终则归本于“体天法道、造化之机”。在解释《阴符经》之“食其时，百骸理；动其机，万化安”时，作者更是综合引用了《老子》、《庄子》、《周易》、《论语》、《孟子》及《黄帝内经》中的许多观点和事例，最终归本于无论是治国、理政、用兵、修身“动止必随时机”，“待时而动、应机而行”即是自然无为之道。释义的上述内容和论证方法，反映了作者熟读诸经，对古代文化典籍有较高的学养和识见。

另外，在《阴符经释义》中，任法融还提出了一些异于他人而又值得注意的独特学术观点。例如，对老子的自然无为思想，人们常批评它有过重的消极倾向，而释义则认为，“老子的无为自然的理论不是消极的无所作为，而是积极地事先作备，待时而动，待机而发，乘势而作，顺应客观事物自然规律的发展变化，从而做到有所作为，达到自己理想的目标”。对于《阴符经》中的“禽之制在气”一句，他人多以敌我双方的士气解释气，认为敌我双方的士气在战争中极为重要。而任法融则认为气在此处既可解释为士气，也可解释为治国中的民心、民气，也可解释为炼养中的气。“固国、倾国皆民，善于制服利用臣民者，可用辅国，不善于利用者，可以丧国”。神气相守可以长生，“三寸气绝，立可丧命”。

在《黄石公素书释义》中，任法融从道家特别是道教关于儒道之间的体用本末关系的传统观点出发，论述了自己对儒道

关系的基本理解。作者认为，如论儒道之异，则道家学说主要讲宇宙整体，讲道与德，儒家学说主要讲仁、义、礼，讲人伦规范，二者之间是整体与部分，本体与功能作用、母与子、根干与枝叶的关系。如论儒道之同，则道、德、仁、义、礼对于人类缺一不可，“儒道思想总为一体”。释义还以床铺、车马为喻说明了本体与功能作用，表现形式之间的关系。任法融认为，“黄石公素书是以道家思想为宗旨，集儒、法、兵家的思想发挥道的作用及功能，同时以仁、义、礼为立身治国的法则”，“是将道的整体与作用及表现形式统为一贯、集成一体”的一部著作。作者在对《黄石公素书》的章节大义及具体文句的解释中，始终坚守了这一基本观点。在释义中，作者也提出了一些异于他人而又有一定价值的学术观点。例如，前人在评价儒道思想时，多批评儒家的人伦规范具有“帝王统治术”的消极作用，道家的寡欲、去智有“愚民政策”的作用。而任法融则认为，“体道立德，怀仁行义履礼，与万民同好恶、共忧乐，是为最根本的理身、理家、理国之道，亦是中国最文明、最正确、最稳妥、最可行的传统规范，把华夏炎黄这一举世文明的优良传统，说成是历代帝王统治人民的阴谋诡计，是不妥当的。”

《〈黄帝阴符经〉〈黄石公素书〉释义》一书于1991年3月完稿，1992年8月由三秦出版社正式出版。出版时，中国当代著名哲学家、宗教学专家任继愈为该书写了序言。序云：“（余）昔年访楼观台，缘识任法融道长，接谈之余，见其气敛神凝，抱朴涵冲，积学深厚，世人罕能测其量”。又云“此书以道教内丹之学，阐阴符之旨，备一家之言”，对任法融的道行、学养与识见及该书的内容与观点均作了很高的评价。该书初版发行后，在各道观中广为流传，后又经作者认真修改再版重印，在海内外道学界具有广泛的影响。

3. 任法融的近期著作及其道教文化观念的趋于成熟

从2001年到2004年的四年间，任法融连续撰写并发表了一系列论文和演讲，其中主要有2001年6月27日“在陕西省宗教界纪念中国共产党成立80周年座谈会上的发言”，《关于河图与洛书之易理》、《〈易经〉概略讲义》（上）、《道衍全真》、《道法自然》（2004年6月2日在韩国庆熙大学的学术报告）、《谈中国道教》（以上6篇论文和学术报告依次刊载于《三秦道教》2001年第4期，2003年第2期、第3期、第7期，2004年第3期、第4期）及《道论》一文。这7种著作所涉及的问题范围广，内容丰富充实，论述的道教经典十分重要，作者在论述中，就中国道教、道教文化及道教经典等提出了一些值得重视和关注的学术观点，旁征博引儒道各家的重要典籍，达到了较高的学术理论水平；反映了任法融的道教文化思想已经趋于成熟。其中尤以《道法自然》和《谈中国道教》两篇最为突出，学术理论性最强，兹予简要评述介绍。

在《谈中国道教》一文中，任法融认为，道教源于黄老，黄帝是中华民族的“人文初祖”，老子是中国的“哲学之父”，因此，道教是深深植根于中华民族的传统文化土壤之中，是中国土生土长的民族宗教。但由于其文化思想内容博大精深，具有普适性，因而同时也有世界意义和国际影响。本文主要论述了三个问题。一是“心情信仰的产生来源”，即宗教信仰在心理感情方面的产生原因，这是宗教学及社会学、历史学、文化学及哲学等学科所共同探讨的重要问题，作者抓住这一问题可谓得其重矣。论文认为，中国人信仰道教，原因有二：一是道教“以道为教”，道的体性作用及地位的至高至上性，普遍性、无限性及其对于天地万物、社会人生运行变化的支配性、必然性和不可违逆性，因而使人对道及道教产生出一种神圣感，对其

信仰和崇拜。二是现世人生中存在着种种争斗、苦恼，人生变幻莫测，祸福无常，使人产生了急需从中解脱出来的愿望，而道教的重生、贵生、乐生、长生观念及养生学说正好符合并满足了人的这种需求，使人对之信仰崇拜。论文第二部分分析了“道教的发展沿革”，对道教在汉魏南北朝时期的创立、形成和分支别派，唐宋时期的兴盛及从重外丹向重内丹的演变，金元时期的道教变革及全真道的创立发展，明清时期全真、正一两大宗派的形成及全真龙门派的兴盛等进行了追踪简述，列举了上述各时期道教的主要代表人物及其著作。论文第三部分论述了“道家——道教文化思想与人类社会之关系”。作者认为“宗教是人的宗教，是社会的宗教，宗教的命运总是与时代的命运、社会命运紧密相连，与时代、社会同兴衰，共安危，随国政之兴衰，而有荣瘁之变迁，依天下之治乱，而有安危之处境。”（见“在陕西宗教界纪念中共成立 80 周年座谈会上的发言”）作者认为，道教与中国社会的内在联系，它对中国社会历史的影响主要在于道教思想文化中的“以道为教”、“适中处和”观念和“以德为本”的原则。所谓“以道为教”就是以道为宇宙人生运行变化的根本法则，自然界和人类社会都应该尊道、法道、体道，依道而行。所谓“适中处和”就是自然界和人类社会都应该适中有度，不可过与不及，都应当和谐平衡。任法融在论文中广泛征引《老子》的“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，《阴符经》中“三盗既宜，三才既安”，及《中庸》中的“致中和，天地位焉，万物育焉”等经籍文字，论证了中和这一理念是宇宙万物运动的准则，人们在日常生活中以及处事交人中，都应以此理念为准则。“人类谐和，天下太平，社会稳定，国家统一，家道昌隆。人身阴阳和合，则祛病延年”。所谓“以德为本”就是要贵德，以德为立身处世，应事接物的根本。作者

引证《老子》、《大学》、《中庸》中有关德的论述认为，所谓德就是与人类社会发展有益，对人民有益，利于万民，把众人的利益置之首位，就是利益众生。任法融认为，道教利益众生，服务社会的理念与当代的为人民服务、三个代表、立党为公执政为民的思想是相协调的。

总之，《谈中国道教》一文抓住了道教文化的一些根本性问题，从道教经典出发阐释了道教教理教义中与时代发展相适应的积极意义，肯定了道家、道教和儒家在“中和”、“贵德”观念上的一致性。任法融的这些观点都是有重要学术文化价值的，积极有益的。

《道法自然》是任法融于2004年率道教访问团访问韩国时在韩国庆熙大学所作的学术报告，后以论文形式发表于《三秦道教》。报告抓住了老子学说中“道法自然”这一极有学派个性特色的根本命题及方法论原则，旁征博引道儒诸经和《易经》中的卦理卦意，分析了道的自然运行法则和各种具体表现形式，论述了“适中处和”这一道儒共通的方法论原则的理论含义和社会价值，重申了老子“自然无为”思想的真正含义和社会功能。

任法融认为，“道法自然”是《道德经》的一个根本命题，道法自然的意思是说道的本性是自然，道是天地万物及人类社会运行变化的自然过程和固有规律，这一过程自然而然，自然如此，不假施为，毋须有意造作，无任何主观意志主宰和操纵，故曰“道法自然”。论文分10条对道法自然的具体内容及其表现形式进行了分析论证。其主要方面有：在自然界，天尊地卑（高低上下），日月升降，星辰运行，四时往来，寒暑更替，万物荣枯，春生秋杀，都是阴阳二气屈伸进退，消长变化的自然过程。在社会人生方面人的吉凶祸福，人生环境和人生道路的优劣顺逆，都与自己的品德言行有内在的“自然因果关系”。

“福在积善，祸在积恶，种瓜得瓜，种豆得豆。”声名卓著之果来源于长期积累的善行之因，杀身灭绝之祸是素日恶行积累所致。待人接物自以为是，骄傲自大，处处炫耀自己，自然会“令人讨厌，被人厌弃，导致众人反感”，自然会造成环境恶劣，事局艰难。反之，谦虚谨慎，谦下礼让，举止言行合乎道德规范，自然会“令人钦佩，心悦诚服”，“处境宽松，人情和融，则使人生愉快”。即使小至具体的言行举止，衣着仪态也是如此。“人之行走要根据自己的体力强弱，道路环境优劣，一步一步向前行走”，才能“自自然然，不劳不累。这是行走的自然之道”。人的衣着仪态要根据自身处境条件，年龄老少男女，符合当时当地的风俗习惯而定，这样“自己感觉舒适，众人亦观之雅致”。反之，不顾环境习俗，男女老少颠倒，“不但自己感觉不舒服，且众人观之讨厌”。“道法自然”表现于国家政治生活方面，“百姓和国家的安危祸福、饥寒贫富，与执政者的道德水平，情欲动态，言行举措有同呼吸共命运的因果自然关系”。执政者“上顺天理，下应民心”，“不求分外之厚享，不滥用民资民力”，自然会政清民理，庶民富足，社会安定。反之，政令苛繁，朝令夕改，横征暴敛，任意妄为，“民必抗拒而难治”，社会混乱，国家衰亡。论文认为，道儒两家都主张执政者的自身修养是治国理民的先决条件，先正己而后正人，如果“执政者为官者只是想办法治人，反会越治越乱。皆因不先修好自我，舍本逐末所致”。自然之道表现于养生方面，“人之健康病患，生命长短与人的日常举止，养生方式有因果自然关系”。起居有常，饮食有节，生熟相宜，五味调和，劳逸适度，符合自然界的阴阳消长平衡规律，则身体健康，精神愉快，祛病延年。反之则身心违和，多病早亡。论文认为即使教育也应顺自然之道。无论是父母教育孩子，先生教育学生，均应因人施教，因势利导，

循循善诱，潜移默化，宽严适度，方能达到最佳效果。相反，“对孩子溺爱娇惯或持杖严厉”，都违背了教育的自然之道。总之，道法自然贯穿于自然界、人类社会、养生与教育的各个方面。

在《道法自然》一文中，任法融还引用《老子》诸章、《庄子》诸篇及《易经》中“豫”卦的卦象卦辞，论述了“自然无为”的确切含义及其价值。他认为，“无为是大道的性能，自然之功用”。所谓无为就是“顺物之性，附物之情，因势利导，依从着事物固有的性理，而不将自己的主观意志强加于事物之上，强作妄为”。《庄子·天道篇》解无为是不自虑，不自说，不自为，即不将自己的意志和行为强加于客观事物。《易·豫彖传》云：“豫，刚应而志行，顺以动……天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服”。豫就是欢乐喜庆，顺动在自然界就是顺应万物的自然运化法则，在人类社会就是顺应人的性情，这样万物才能欣欣向荣，万民才会欢乐喜庆。因此，任法融认为，无为的实际含义是因顺万物之性，人类之情，而无为的结果则是万物和人类社会的顺利发展，结果是大有作为。因此，将无为解释为无所作为、一无所为、消极厌世是不符老子“道常无为而无不为”的本意的。

《道法自然》一文中还再次发挥了《老子》一书中的“适中处和”原则。任法融认为，“在《道德经》整部书中，体现了适中处和的思想”，“一部《易经》之大义，始终贯串了一个和谐的道理”，“儒家思想也主张处事接物应以适中处和为度”。可见适中处和原则在《老子》、《易经》及儒家是“一脉相承”的。该文通过对《易经》中的乾、坤、豫三卦的卦象、卦辞、爻位变化的细致分析，概括了其中的中和思想。如乾卦之德性为刚健正直，自强不息，有“元、亨、利、贞”之美德。但是“虽有如此德性，但行事中也必反复行道，不使偏胜。或腾跃上

进，或退处在渊。审时度势，有过不及者终生凶咎。如刚进过甚，不久必衰，巨龙高处穷极，定生悔吝”。又如坤卦，坤象征大地，有“厚德载物”之美德。但在坤卦总局的六爻中，尤以二、五两爻最为“适宜且吉利”。原因是坤卦之“二爻在下卦之中位”、“五爻在上卦之中位”，爻位适中“能以中和通于物理”，故最吉利。而其他不处于中位的爻特别是上爻则未必适宜。再如豫卦，大意是欢乐之意。但豫卦之六爻中以也二、五爻最为适中适宜，原因在于它“得位履中”，即处于六爻之上下位中的中位，地位适中，德性和谐，无过与不及之病。所以豫卦之初爻辞曰“鸣豫凶”，提醒人们“在欢乐吉庆的环境中，要适可而止，不要过度，得意忘形，以免乐极生悲，反招悔咎”。《易经》的上述义理，同老子《道德经》中的“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，“圣人去甚，去奢，去泰”，“不敢为天下先”，“损有余而益不足”及知荣守辱，知雄守雌，不盈不争，居下处后等论述是一脉相承的，和《论语》、《中庸》、《大学》、《礼记》中的“执两用中，致中和，守中庸”的思想也是一致的。

除《谈中国道教》与《道法自然》之外，任法融近期所著的《道衍全真》、《周易概略讲义》（上）、《关于河图与洛书之易理》等也各有所重，各有特点，值得重视。自明迄今，中国道教衍化形成为全真、正一两大宗派，其教理教义、组织形式、科仪道法虽俱以老子为宗，但又各有特点。《道衍全真》追踪介绍了全真的历史，具体论述了全真道的修炼理法、修持纲要（修持目标、修炼要妙、修炼原则和修炼基础），详尽分述了王重阳祖师的具体修炼功法，全真七子之教义传承及各自的修行重心，对初入道者了解和研究全真道提供了入门之便。论文最后追本溯源，认为中国道教各派，其教法承传无不归宗于老子，“老子为至尊”；其教理教义、经教科仪无不归本于《道德经》，

以老子道论为根基。这其实是任法融关于道教和道教文化始终一贯的基本观念。《周易》是中国传统文化的一部重要经典，研究周易是中国古代知识分子治学的一种重要形式和方法。易学研究历来有或重其义理，或重其文字训诂，或重其占卜技艺的不同途经，要之则三者缺一均难以治易。任法融的《周易概略讲义》先述《易经》的形成演变过程，进而介绍了《易经》中的占卜技艺（演卦方法、断卦方法及断卦中之要点与难点），最后论述了占卜的用途和功能。诚如许多当代易学家所言，研究易学的最终目的在明《易经》中之义理与辩证思维方法，但《易经》别于他书的特异之处在于它不是空言义理或直言义理，而是通过卦象、卦位、卦数、卦爻辞而言义理。就此而言，任法融《周易概略讲义》的内容为初治易学者提供了入门基础。“河图”与“洛书”是古籍中有关《易经》起源的一种图书形式，最早见于《尚书·顾命》：“天球，河图”和《易·传上》：“河出图，洛出书，圣人则之”以成八卦。关于河图、洛书的具体来源、形式和内容，有关《尚书》、《周易》、《礼运》诸经的后世注疏有各种不同说法，《隋书·经籍志》著录有西汉出现的《河图》二十卷及《河图龙文》一卷，为汉世讖纬家之书。对上述诸说，宋人朱熹、清人纪昀和孙星衍在其有关著作中有所考辨。河图、洛书历来为道教及治易者所重，谓其为“先天八卦”。任法融之《关于河图与洛书之易理》参酌古籍及古人诸说，对河图、洛书的名称及其由来，对其图形与寓意，对洛书图形在“数阵”上的奇异创造发明（纵横十五、错钗三元）均作了简要介绍和论述，有助于对周易象数学的了解和研究。

《道论》一文写于2006年3月15日（农历二月十六日，道教以农历二月十五日为老子圣诞日。任法融于老子圣诞日的第二天撰写此文，意在以此文纪念老子圣诞）。该文概括了道在宇

宙人生中的崇高地位，及道论在中国思想史上的重要作用。该文认为：道在自然界为“宇宙根源，运动法则”，道是“万物纲纪，造化枢机”；道“应之于人，是为理性”，“日用万事，皆具其理，百般感情，咸仗其性”，“国政治乱，事业成败，人类吉凶，无不备至”。总之，道的地位“高而无上”，“大环宇内，遍处皆存，往古迄今，无时不在”，“包容无遗，玄功无穷”。老子的道论“义冠群经，理蔽诸家”，道论是中国思想史的根本内容，儒佛两家道论在不同方面、不同层次的具体运用，所谓“道体其本”，儒佛皆“继道之标”。但若能将道儒佛思想有机结合，则可“内修达圣，外用为王”，论其究竟，终究是“与道全真”。本文以四言诗的简明形式表达了任法融对老子之道及道家学说的地位、作用和功能的基本理解。

4. 任法融的现代道教文化观念

从以上所介绍的任法融的著作可以看出，任法融对道教经典及道教思想文化的研究，开始于老子《道德经》，《道德经释义》是他的代表性著作。该书出版后，他又对道教的其他重要经典进行研究，视野日广，思想日深，出版了《〈黄帝阴符经〉〈黄石公素书〉释义》等著作。2000年之后，其学术理论思想日益成熟，对道教经典的熟悉程度和理解深度达到了更高水平，在其近期著作中不但能对道教和儒学经典旁征博引，融会贯通，左右逢源，予以综合理解，使老、庄、易诸学皆统一于老子之道，以老子之道论说诸经之义，又能立足于道论，放眼于时代，发掘道教文化中有益于当代的积极意义，阐释道教文化与当代文化互相契合的根基所在，形成了他关于中国道教和道教文化的整体性思想。作为一位道教的教内学者，任法融的研究历程体现了当代修道之士探索道教义理和道教文化不断因革创新、与时偕行的努力过程和前进方向。

在上述著作中，任法融逐步形成了他关于现代道教思想文化的一些基本观念。一是道教是中国土生土长的民族宗教，道教文化是中国传统文化的一个重要组成部分的观念。二是道教和道教文化应当与社会历史同步发展演进，在当代，它应当与社会主义的社会实际及文化内容相适应的观念。三是要正确理解和处理道教文化中的宗教信仰和人类理性的关系，不断增强和提升道教文化中的义理成分，使宗教的“心情信仰”建立在理性思维的基础之上，使其与现代的科学技术、哲学理论、生活方式相协调。四是要坚持以道为教，以老子《道德经》为道教的根本经典，使道教与道教文化沿着正确方向健康发展。任法融的上述基本观念，不仅表现在他的各种著作与讲话之中，而且也体现在他的个人修为及对道教组织的指导和管理活动之中。

（四）任法融的海内外道教文化交流活动

新中国成立后，特别是改革开放以来，道教的各级组织和管理机构逐步建立，日益完善，道教成为我国重要的宗教组织和民间团体，教内外的道教文化研究机构也纷纷建立，道教文化研究及海内外的交流活动日益频繁。道教及道教文化的海内外交流活动，有利于将中国的传统文化弘扬于世，使世界了解中国的宗教现状和宗教政策，有利于祖国的和平、统一和稳定。在这一交流活动中，任法融因其本人修持虔诚、功德高尚、精研道教经典、著作广为流传，加之其常住楼观、历任教内各级领导职务，所以能广结善缘，对海内外道教文化交流活动作出了巨大的贡献，发挥了特殊的作用。

任法融的海内外道教文化交流活动，影响比较重大者有几次：2000年6月，应台湾全真道教会的邀请，任法融率中国道教文化交流参访团对台湾进行了为期半月的访问。访问团先后访问了台湾中华道教总会、道教总庙、全真道教总庙、高

雄道德院和文化院、松山慈惠堂、台南玄枢院等道教场所和机构。举办了“弘扬道教文化、推动世界和平”等专题座谈会，同台湾各大宫观的 200 多名负责人和道教界人士进行了广泛交流，会见了道教界的老朋友，结识了许多新朋友，展示了大陆道教的古老传统和风范。双方一致认为，两岸道教徒都是太上老子的玄门弟子，两岸同胞都是炎黄子孙，血脉相通，同宗同源，应该加强交流，联融亲情，促进祖国的和平统一大业。

2001 年 9 月，任法融参与组织和倡导的“老子思想与 21 世纪”国际学术研讨会在楼观台举行。国内许多大学、科研机构，日本及香港、台湾的著名宗教学者 130 多人参加。会议就老学生平、老子的思想传播、老子学说的现代意义等问题进行了高水平的学术交流，特别是对老子西行入秦，老子在楼观传经著书，老子葬于楼观之侧大陵山的问题进行了探讨和考辩。

2002 年 8 月，在任法融的关心和推动下，中韩道教文化交流纪念碑揭牌仪式及中韩日道教学术发表会在楼观台举行。中韩日三国学者及道教界人士 200 多人参加了活动。韩国金仙学会会长和庆熙大学、汉城大学、园光大学、高丽大学及日本大阪市立大学等高校的学者应邀参加了研讨和纪念活动。任法融在会议致辞中提出了中华文化经久不衰的原因及其与老子学说的关系问题，以及道教文化与时俱进、为世界的两个文明建设发挥应有作用的观点。

2004 年 1 月，应台湾中华道教总会的邀请，任法融率陕西道教文化交流团对台湾进行了为期 10 天的访问，拜会了台湾道教总会秘书长，参访了中华道教学院、松山慈惠堂、妈祖庙等十余所道教场所机构，举办了为期五天的斋醮法会。台湾易经学会会长，韩国金仙学会会长及许多道教宫观负责人，也拜会了任法融，双方进行了友好交谈。在交谈中，台湾道教总会秘

书长表示，“道教文化是中华民族最优秀的传统文化，也是华人心灵上最易沟通的精神文化”、“道教文化必须在中国和平统一中发挥重要作用”。交流团在台北举办了书画展示，任法融还应邀当场挥毫展示了其书法艺术。

2004年5月，应韩国庆熙大学、高丽大学及金仙学会秘书长的邀请，任法融率陕西道教文化交流团访问韩国。在韩9天中，交流团访问了高丽大学、庆熙大学、祥明大学、汉城曹溪寺，参观了汉城青瓦台总统府、景福宫、民俗博物馆及许多道教文化遗址，会见了韩国金仙学会秘书长及许多大学的负责人和道教文化学者，接受了韩国中文电视台、济州日报等媒体记者的采访，举办了四场学术演讲会。任法融作了《道法自然》、《试论〈道德经〉的精髓》及《〈道德经〉的精髓及养生方法》的学术报告。

2004年9月，西安市和楼观台举行了海峡两岸“纪念老子在楼观台授经”的系列纪念活动。台湾道教总会秘书长，新加坡、马来西亚、韩国、日本等国及香港的许多道教团体、道教学者应邀来西安参加了这次规模盛大的纪念活动。为此在西安市南门举行了仿古入城仪式，任法融在仿古入城仪式上发表了致辞，在楼观大陵山祭祀老子仪式上宣读了祭文，在为此举办的学术报告会上发表了《老子楼观授经的历史意义》的学术报告。国内十几个省市的道教协会、名山大观的负责人及许多著名道教学者参加了这次纪念活动。台湾道教总会秘书长表示，老子是“中华的老子，世界的老子”，海峡两岸三缘相通相连：地缘、血缘、道缘。两岸同胞同祖同根，同道同文，应该加强交流，增进友谊，促进统一。

2005年4月，香港恒基兆业地产集团主席李兆基访问楼观台。该集团是香港最大企业及世界500强企业之一，2002年起

就和西安市共同发起成立了“西部大开发——西安投资协调委员会”，在西安的高新技术产业和基础设施建设中均有巨大投资。该集团主席李兆基是香港的著名爱国人士，他与任法融结缘于2001年秋，对任法融的高深道学修养和道德风范十分敬仰，因此自2001年后多次会见交流。李兆基自认为是老子后裔，因而理应为复兴老子说经台作出更大贡献，所以他早已决定为修复说经台捐资近千万元以表其心意。这次他在参加一年一度的黄陵祭祀黄帝大典后专程来到楼观台，向大陵山老子墓敬献花篮，在老子授经著书之地修习道教文化，与任法融一同进步，亲密交谈，探讨老子学说和道教义理，自言此次修习真的是获益匪浅。

任法融的上述海内外道教文化交流活动，对于向世界弘扬中国道教文化，展示中国当代道教的风范，让世界了解中国道教的现状和国家宗教政策，促进海峡两岸的交流和统一，繁荣陕西经济的发展，都作出了自己的贡献。而他本人的虔诚修持，他高深的道学修养和道德风范，他作为一代道教宗师和道教学者的特殊身份和地位，则是他之所以能作出重大贡献的基本原因。

（五）积功累德，利益众生，功德社会

《老子》第五十四章云：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”这是老子关于一个真正的修道者如何处理好自身和家庭、社会、国家及天下的关系，以及修道者进行道德修养的次第阶梯、层次境界的一段经典论述。老子认为，一个真正的修道者必须从自身的道德修养开始，先使自己的身心能够真正地体道有德，奠定行道的根基，进而再将这种道德意识和道德行为的范围和效果逐步扩大，利益他人和社会，从修

之于己逐步提高到利益众生，服务社会，心怀国家天下的崇高境界。任法融对老子的这一经典论述有十分深刻的体悟，随着对道教经典的长期研究，愈往后则体悟愈精，践行愈力。他在《谈中国道教》一文中说，“道教先祖及道教一直坚持重德、利益众生的这一理念”，“道教的教理及教义都将立德作为修道的惟一基础”。所谓立德就是“体天地好生之德，在人间社会而利益众生”，“凡是于人类社会发进步有益的举措，都是德的范畴”。

任法融践行积功累德、利益众生、功德社会的理念，主要表现为以下几个方面：

一是帮助群众发展生产，解决民众生产生活中带有普遍性的重大困难。楼观台道观地处秦岭北麓，当地的地理条件较差，其周围村庄的交通、用水困难很多，因此成为任法融及楼观道观经常关心和帮助的首要对象。从1994年以来，为了资助周围的塔峪村、东明村、东楼村修建公路、桥梁，修水塔、打水井、敷设地下水管道，任法融一次就拿出他平日积蓄的生活费2万元，道观资助3万元，解决了当地民众生产和生活中的实际困难。甘肃省天水市是任法融的俗家故乡，离家入道虽已50多年，但他对家乡人民还是心连情牵。2002年以前，当他得知故乡民众饮水困难时，就先拿出2万元，又到处筹资40万元，帮助天水新阳镇西寨村先修建了一口水窖。但是，一口水窖终究难于解决当地民众的饮水问题，为了彻底解决本乡人的饮用水困难，任法融凭借自己的人格魅力四处奔走，八方求援，终于筹集到150万元，甘肃省政府领导人十分感动，省财政又拨款100万元，当地省市道协、宫观也纷纷捐款，终于在2004年底建成了人畜饮水配套工程，解决了周围10个村、1万余人的饮用水问题。与此同时，在家乡人修建公路时，他又资助了10万元修路款。

二是捐资助学，资助贫困山区修建校舍，帮助贫困户学生

解决上学难的问题。早在 2000 年以前，在他的带头捐助下，楼观附近塔峪村小学的教学条件就曾得到了重大改善，2003 年，当他得知周至县集贤镇大曲村小学的教室用房绝大多数已成危房，危及师生的生命安全时，心里十分焦急，多次同楼观助理监院任兴之去该校实地查看，决定由道观捐资 20 万元新建教学楼，在他的不断关心和促进下，这座教学楼于 2003 年 6 月正式落成。2004 年春，当他得知天水市甘谷县燕珍村小学校舍年久失修无力修缮时，就四方奔走筹集资金，对该校校舍进行了彻底修缮。同年，他个人又带头捐款 20 万元，筹资 24 万元，使天水武山县吴庄小学的校舍得以建成，同时还捐赠 4 千元作为 20 名贫困学生的学杂费用。在他的感动下，许多道协、宫观的负责人也纷纷捐款，并为该校赠送了电视、电脑、桌椅等教学用品。2005 年 12 月，在任法融带头捐款 20 万元的推动下，陕西省扶风县南阳镇章村小学的新教学楼也顺利建成。任法融自幼家境贫寒，深知贫困家庭儿童的入学之难，他的上述善举德行，既是出于他对科教兴国战略的深刻理解，也是根源于他对贫困儿童的关爱和同情。

三是扶贫济困，帮助特殊困难民众解决实际生活中的困难。由于天灾、人祸及社会保障力量之有限，在人类群体成员中总会有一些特殊的困难民众需要社会的救助和他人的关爱，扶危济困、惜老怜贫既是中华民族的传统美德，也是道教义理的重要内容。任法融于此身体力行，其事迹十分感人。他一生虽然自奉淡薄，节衣缩食，但对这些人却十分慷慨，表现了一位修道者慈悲为怀的热衷心肠。1996 年冬，塔峪村民马树仁老汉严重中风，无力医治，他每月给老汉送去数十元或百元，叫老汉继续打针吃药，直到他病情好转可以出门劳作。1998 年 6 月，楼观镇省村村民李铁捶家里三间房全部被暴雨淋倒，无处安身，

任法融看到后，当场拿出 3000 元，并与村干部协商，帮助李家重建住房。2000 年 9 月，任法融参加周至县民政局的一次会议时，听到本县一位受伤教师之子已考上大学而无力入学，他当场将 2000 元交民政局代转这位受伤教师，直到 2001 年春节这位教师才知这 2000 元是任道长所赠。1998 年，任道长从家乡来人口中得知家乡大旱，颗粒无收，他立即给当地乡政府寄去 6000 元，叮嘱一定要分交给最困难的灾民。据知情者统计，任法融类似这种不计时间地点、不拘形式的临时捐赠，近十多年来就有几十万元之多。在楼观台的道众和周围村庄的乡民中，至今还流传着许多任法融周济孤寡老人、扶助伤残病人，自己掏钱掩埋倒毙田间道旁的无名尸体的感人故事。一代高道的慈悲之心在此表现得最为真切和诚恳。据笔者的亲身接谈所知，在陕西和甘肃两省的普通民众中，绝大多数乡民未必都知道任法融的高深道教理论素养和修行功法，但他们却都知道楼观台有一位济世利人、慈悲为怀的“任道长”，有不少人甚至称他为“活神仙”或“及时雨”。一位修道者在普通民众心目中能够有如此形象，的确是难能可贵的。在世人熙熙于名利、攘攘于争夺的时候，能以如此心性品德体道、行道于世、利益众生，功德社会，可谓达到了与道合一的境界。

三 当代楼观的宗教生活和教制道规

当代楼观道的宗教生活和教制道规，系由全真道的丛林制度逐步演化而成，并根据时代进步的潮流，剔除旧社会遗留下来的某些过时的东西，以适应当代社会精神文明建设的需要。

一、出家、云游、挂单和常住制度

在道教诸宗派中，出家制度是全真道区别于其他各派特别

是正一道的鲜明特征之一。（详下“特征篇”）正一诸派虽也有离家、入山、隐修的传统，但离家不一定“出家”。“出家”标志着与父母妻子永远割断世俗伦理关系，以庵观为家，以度师为父母，以道友为同胞手足，彻底皈依道、经、师三宝。而离家却无如此严格的规定，并不意味着永远割断与父母妻子的世俗伦理关系。全真道自王重阳以来，即创立了出家住庵之制。为了调和出家制与世俗伦理的矛盾，后期全真有“爱可割，恩不可忘”（《龙门心法》）之论，但只不过修正了教义，出家之制并未改变。全真的云游、挂单、常住制度都是以出家之制为前提的，带有自己的宗门特色。出家之后，既可常住于某一庵观，也可以结二、三道友为伴，云游十方，参访名师，积累功行。云游途中暂时居留某一庵观，谓之挂单。挂单道士若愿于此观长期修习，经本观考察同意，即可转为常住道士。所谓丛林，即十方道友聚会同修于山林。宫观管理包括挂单道士和常住道士管理两项内容，而以常住为主。大体上讲，常住道士以方丈、监院（住持、当家）为道众纲首，方丈乃本观教主与宗师，监院乃常住之首领和宗主，如方丈与监院兼设，则方丈偏于道法，监院重于管理，如无方丈则监院一身二任。方丈监院之下为大执事，各观名称，时有变化。一般地说，总理或都管协助方丈和监院统管一切，其下则有高功、经主、化主、客主（知客）负责斋醮科仪、焚修礼经、接待十方。有典造、账房、库主、都厨、巡察、买办等负责宫观修建、田地钱谷、衣食杂用、日常戒规等事。大执事之下，又设许多小执事，实际上是一般常住道士的所司具体事务，如殿堂香火、门户开闭、道院洒扫、田园耕作、薪火茶果供应等。由此可见，道教宫观实际上是一种特殊的社会团体，教团也有自己的宗教管理形式，非此则教内生活无法运行。

楼观现有常住道士 50 多名，其中中年道士 20 多名，老年 15 名，坤道 4 名，最高年龄 86 岁。大都信奉全真龙门派。道士出家须是本人自愿，父母同意，本地本单位同意，不涉及科案违法之事，一般年满 18 岁。楼观、八仙庵等大宫观现在仍实行全真的十方丛林制度，道士个人（师傅）不能私自收徒，只收留其他宫观已出家的云游挂单道士，挂单道士来观时，须经知客审查出家手续、原出家庵观介绍信，问清乡贯、姓名、宗派、经籍戒律熟悉程度，并观言行举止、仪范服饰是否合乎清规戒律，报知监院，经道观管理委员会集体研究同意，方可挂单居留。挂单道士须参加本观劳作和宗教修习活动，发给生活费，但不得干预本观常住事务。挂单道士转为常住，须由本人申请，经一定时期的考察，并经道观管理委员会研究同意，才可迁转。挂单及常住道士离开本观云游他方，本观不予强留，但须办清离观手续，及个人衣物钱财手续，由本观开具介绍信，本观即报知省市道协及政府有关部门备案。道士出家的原因因人而异，一般地说，道家思想、道教经典、道教内丹养生学及道士个人的修炼生活对社会特别是对周围群众尚有一定影响，出家者的家庭环境、个人经历的影响往往最为直接，而我国目前经济尚不发达，文化尚未普及，有许多社会救济、抚恤问题一时尚难解决，所有这些，都会使一些人进入道观，寻找精神安慰或生活出路。

楼观现有道观管理委员会，由监院、大执事及老年道长中素孚众望有办事能力的人组成，全部经常住道士选举产生。监院是楼观道众的宗教首领，监院之下设巡照、司库、知客、堂主、督厨、典作、高功、书记、值殿、值园等大执事，大执事下领常住各司其事。观内现有土地 40 余亩，一块竹园，养牛养猪，并且办有商店。道观实行劳动自养的方针，国家拨有一定

补贴，但主要靠游人门票、田地竹园、商店及道士手工劳动收入，每年约三四万元，为道士生活来源。道士每日5点起床后个人于室内诵经。7点开早饭，后或值殿，或值勤或劳作，各司其事。中午1点吃午饭，晚饭6点半开。全体道士在斋堂统一就食，除老年有病者外，不许个人起伙偏食。饭前念供养咒，饭毕念结斋咒。食时不得高声闲语，严禁抛洒或余剩残饭。晚饭后或于室中焚香诵经，或静坐修炼，不得私自离观外宿，不得招惹是非、闲论他人长短。道士起居进退，上殿云集，一律以寮板或钟声为号。寮板钟声响过，该起不起，该寝不寝，云集不到，私出不归，都是违犯戒律的，要以清规论罚。严格地讲，戒律与清规有别，立戒律以劝善，为道教的宗教道德规范条文；设清规以惩恶，是惩治违犯戒律者的处罚办法。全真初创，戒律清规均较简单，后来随着宫观规模的扩大和丛林制度的形成，戒律清规愈演愈繁，处罚亦极严，如跪香、罚金罚油、杖责、抽单迁单，重者逐出本观，以至摘去衣巾或炙断眉毛逐出等。现在，戒律除沿用道教宗教道德、宗教生活中的一些可取戒律条文外，废除了一些封建性的及不合理的规定，主要强调三条：遵守国家法令，不妄谈国家政事，尊敬师长。对违犯戒律者也以训导教育为主，废除了体罚一类办法。

楼观道的集体常行功课于每月初一、十五两日进行。届时两日早晚合台道众云集大殿，由监院或高功、经主、殿主率领，焚香顶礼，祝咒诵经，上章上表，最后虔心皈依道、经、师三宝。所诵经典主要为《清静经》、《心印妙经》、《消灾护命经》、《禳灾度厄经》、《救苦拔罪经》、《生天得道经》、《解冤拔罪经》等。《清静经》和《心印妙经》阐发《老子》道论及内丹养生理论，其余各经则重在祈神赐福拔罪，消灾度人。初一、十五两日外，各殿堂的焚香礼敬由各殿主、堂主分值，其余道士白

日劳作，早晚在各自寮房室内诵经静修。楼观道现在规定斋醮主要在观内举行，不许道士私自外出设立斋醮。斋醮有常行斋醮和特殊斋醮两种。老子、王重阳、邱长春等圣真诞日，或逢年过节（如农历正月初一、初五，清明节，八月十五、重阳节，十月一日，十二月二十三日），或为了迎送神灵，超度亡魂，扫墓祭奠或遇水旱灾害，瘟疫流行，为了祈求风调雨顺，天下平安，均可设斋建醮，此类斋醮均属例行斋醮。特殊斋醮主要是附近乡民为了祭祖、求子、消灾或求福而来道观举行的。

中国道教的节日与民间习俗特别是农民习俗关系极为密切。楼观台最大的传统节日是老君圣诞节。老子生卒年月本无确考，但后世道教传记如《犹龙传》、《混元圣纪》、《太上老君年谱要略》等，皆实指老子生于殷武丁九年二月十五日，后世道教遂以此为老君圣诞节。但农历二月二日又是农民的重要传统节日，楼观周围农民自古就有在二月二日前后立会的习惯，当地人称为“黄会”（或皇会，取义不同）。时值春节已过，春忙将到，附近数十里农民在此举行物资交流，买卖农具及日用杂物。因为楼观道教和农民的这两个节日时间相近，逐渐合为一个历时半月有余的漫长集会。每年二月初一到十五前后，楼观内举行斋醮，周围农民来赶“皇会”，其间并无严格界限，赶皇会的农民兼去楼观礼神看道场，去道观求神赐福上布施的人也兼赶皇会，交易买卖。近年来，道观与当地政府协商，径直将两会合为一会，曰物资交流大会。每至这半月内，附近的山民、农民，个体工商业户，西安及周至、户县的国有商店、食堂、土产公司以新华书店等，都在楼观周围摆摊设点，东西长达五六里，汽车、拖拉机、自行车、摩托车远远就得停放路旁，管理车辆存放的不下三四十处。每年又必有市县剧团在此连续演出，当地税务局、工商局、公安局也要派出不少干部维持市场秩序，

保证治安，征收国税。楼观道士也忙得应接不暇，要作斋醮，售门票，接待各方道友、十方善士，还要值殿礼神，维持观内秩序。有的道士甚至感到，“我们也分不清这半月是忙于为老君作圣诞，还是为物资交流服务。”在这期间，农民既购得所需货物，又观看了剧团演出，游览了楼观园林，信道者也在焚香礼神中饱览了道教科仪，他们都在物质上和精神上获得了各不相同的满足，工商税务部门和道观的收入也急剧增加。

农历六月二十八也是楼观极重大的节日，是宗圣宫的传统缘日庙会。每年的这一天，周围几县的男女信士来楼观祭祀、祈福和感谢神灵庇护。此时夏收刚过，秋忙未到，不少农民借此观礼神像，游览山水，略事休息，布施谷米钱物的人也就较多，以助观中香火之资。除了这两个节日外，楼观的其他节日也多与农村民俗接近，如农历十二月二十三日，道观与农民同样迎送灶神。十二月底至正月初，与农民同样迎新贺年；正月初五和清明节，也祭祖扫墓，全真道人则祭五祖七真，去仙蜕园祭扫历代楼观仙真道友陵丘；五月五日，八月十五日、十月一日等，均与农民风俗相同。这充分证明道教是中国土生土长的民族宗教，与中国文化风习特别是农村文化习俗有深厚的关系。1990年3月（农历二月），笔者为察看核对楼观碑文，来楼观小住三日，正值“皇会”之时，因此得亲见“皇会”盛况及楼观道士宗教生活之风貌，得《夜宿楼观》小诗一首：

嚣尘已随夕阳去，竹树深处响暮钟。
古殿无灯空月照，山门不锁紫云封。
小童端坐筑丹基，老宿信步养性功。
夜登经台抚石碑，忽闻老聃演道声。

四 陕西省境内道教概况

陕西省境内道教宫观之盛是历史沿袭的结果，这固然与地理形势有关，但更与它在古代政治经济文化中的历史地位有关。秦岭山脉横贯秦陇，太白山、终南山、太乙山、骊山、华山自西而东，奇峰峻岭，山川秀丽，修道之人好入名山，正是建立道教宫观极好的“洞天福地”。周秦文化皆发源于秦陇，关中曾是周、秦、汉、唐的京畿地区，有古老的文化传统。早在秦汉两朝，秦始皇、汉武帝等就在长安、骊山、醴泉、云阳等地建立礼神宫观，召幽逸之人、方术之士居于其中，修习黄老之学，祭祀神仙，合炼不死仙药。东汉末至魏晋南北朝时期，长城内外，大漠一带相继建立少数民族地方政权，进而越过黄河，秦陇河洛之地俱成戎马出没的战场，门阀世族纷纷渡江南逃，偏安一隅，无法南逃的汉族士人就将秦岭山谷作为避乱全身的乱世“桃园”。当此之际，北魏寇谦之收拢滞留北方的五斗米道、太平道的流散道士和方士，创立北天师道，北周时的北方高道云集终南山古楼观，形成道教楼观派，北方道教大宗由此形成，不断承传演变。隋唐时期，楼观、太乙、骊山、华山“在都之南”，宫观之盛，高道云集，实出于自然。宋末金元之际，秦陇河洛又成为南北各地方政权必争之地，铁血横飞，流民遍野，全真道之发源于秦陇，概由于此。宗教是一种历史现象，秦陇一带宫观是多种历史因缘造成的，今天陕西境内的各大宫观无一不是历史的产物。

陕西境内现有大的道观五座：华山的玉泉院、东道院、镇岳宫，西安八仙宫和终南山古楼观是国务院确定的全国重点道观。佳县白云观、陇县龙门洞和户县重阳宫，是省级重点道观。

其他较小观庵如太白山、骊山、药王山、钟吕坪、清凉山、太和山、天台山、天竺山、擂鼓台、五丈原、风水台、武侯祠等，共约71处。全省现有道士600多名，绝大多数属全真道，大部分为龙门派，华山道观中华山派较多。其中老年道士约占20%，中年占40%，青年占40%，有坤道100多名。

华山是五岳之一，是素负盛名的古今名山，以山势雄伟险峻闻名天下。据《华山志》记述，历代仙真于华山修炼者代有其人。陈抟隐居华山多年，名动宋太祖、太宗，屡次征召不出；朱熹落职后，曾被任命于华山云台观任道职；王重阳高弟郝大通开华山派。华山玉泉院现有道士50多名，居士10余人，其中华山派约占三分之一，其余多为龙门派，金仙派二人。1978年成立华山道教协会。名誉会长李静甫，时年81岁，1942年在华山出家，属华山派，长于医学外科，撰有《华山药物志》已正式出版。会长曹祥贞，时年68岁，坤道，属华山派，并兼玉泉院住持。

八仙宫（原名八仙庵），位于西安市东门外，为唐兴庆宫遗址的一部分。宋代盛传钟吕八仙故事，据《神仙传》及《仙鉴》载，钟离权曾于长安酒肆感化吕洞宾得道成仙，因此宋代于此建庵祠祀，庵前原竖“长安酒肆”石碑。全真道盛行之后，在此大兴土木，建为八仙庵，明代已成为道教的著名宫观。清康熙初，著名全真道士伍天然重修八仙庵，在此开坛放戒，辟为全真十方丛林。嘉庆间，著名乞化道人董清奇出任住持，募化重修，开坛演戒，现存有道光十二年《八仙庵十方丛林碑记》记其事。清代楼观住持刘合仑、朱教先早年都曾传戒法于此。光绪二十六年（1900），慈禧光绪逃避八国联军到长安，曾驻蹕于八仙庵，对当时的方丈李宗阳颇为赏识，封他为“玉冠紫袍真人”，赐八仙庵名为“万寿八仙宫”，并赐“玉清至道”匾额。

一面。民国二十二年，杨虎城又资助监院唐旭庵重修。新中国成立后又屡有修复。八仙宫主奉钟吕等八仙，有八仙殿、灵官殿、斗姥殿、太白殿、吕祖和邱祖殿、药王殿。现为陕西省和西安市道教协会所在地。观内现有道士 20 余人，属全真龙门派。前任方丈王理仙，吉林省怀德县人，30 多岁时入道，1950 年来陕，初居楼观台，1952 年移住八仙宫，是陕西境内全真道的著名律师。1989 年 11 月被恭请就任北京白云观第 22 代方丈。八仙宫前任监院闵智亭，早年住华山道观，后移住八仙宫，对八仙宫的恢复和修建卓有功德。他长期精研道教经籍和传记，尤精于全真科戒和道乐，已有不少道教著作公开出版。先后曾任中国道协副会长和会长，西安道协会会长和中国道协道学院副院长和院长。

在陕西道观中，户县重阳宫具有特殊的地位。它是王重阳早年离家入道、遇仙证道、筑庵隐修之处，重阳羽化后又安葬于此，今天仍存有传说中安置遗蜕的石棺。金元之际的许多人终生修道于此。金、元两朝曾屡次敕建增修，盛极一时，全盛时有殿阁 5000 余间，道士近万人，南抵终南山下，北临渭水之滨，是北方规模最大的道观建筑。宫中原有碑石 70 余通。现仍有 31 通竖立于碑厅之内，向有“祖庵碑林”之称，其中不少碑石有珍贵的文物价值和历史价值。本书作者 1984 年小住祖庵实地考察时，宫中有全真龙门派道士黄园德（时年 85 岁）、黄至善（时年 72 岁）、王至仙（坤道，时年 48 岁）常住修持。现建有户县重阳宫文管所，对观内文物予以收集管理。

1986 年 11 月，陕西省道教协会成立。当时有道士 600 余名，经代表大会民主推选，第一任会长由楼观监院任法融担任，副会长由曹祥贞（华山玉泉院）、张明贵（佳县白云观）、闵智亭（八仙宫监院）三人担任。此后担任副会长的还有曾教风、

负信升、陈法永、杨崇定、杜法静、邹通玄等。次年，西安市道教协会成立，以王理仙为名誉会长，由闵智亭任第一任会长，孙高苑道长（八仙宫）任顾问。此后担任副会长的还有陈法永、任法玖、李崇才、陈园明等。道协是道教徒的爱国宗教组织，它协助政府贯彻宗教政策，对教徒进行爱国爱教的教育，进行道教文化研究，指导、协调各宫观的宗教活动，组织教徒积极参加国家的经济文化建设事业。因此，各级道协的成立是国家宗教政策进一步落实、中国道教的组织和管理更加健全的集中体现。

特 征 篇

——楼观道的宗派特征

不同宗教及同一宗教不同派别的形成因素和区别标志是多方面的，如地域性、神仙信仰、经典崇奉、教法传授谱系、修炼目标和修炼方法的不同等因素，都是形成不同宗教或同一宗教的不同派别的基本因素。在上述诸因素中，神仙信仰、主奉经典的不同，是区别不同宗教和教派的最直接、最显著的标志，修炼目标和修炼方法的不同则是形成不同宗教和教派的最主要、最深刻的原因，而所有这些差异，又和不同的地域、不同的教法承传谱系有密切的关系。本书对楼观道宗派特征的观察和描述就是根据上述因素和标准进行的。但是，楼观道既然是道教的一个派别，它同道教的其他派别就不能不存在着极为复杂的异同关系，所谓宗派特征，不过是言其同中之异而已。而且楼观道本身也有一个历史演变过程，它在不同的历史阶段也必然各有差异。就此而言，所谓楼观道的宗派特征，又不过是不同阶段的异中之同而已。本篇主要是从一般文化意义上分析楼观道的特征。而楼观道既然是中国传统文化及道教文化的一个重要组成部分，所以在

叙述分析时就不能不涉及中国传统文化和道教文化的许多相关内容。

对于楼观道的宗派特征，我们试图从以下三方面予以把握和叙述：以老子为唯一教祖，以五千言为根本经典（神仙信仰和经典崇奉）；道本术末，先性后命（修炼目标和方法）；躬耕自养，济世利人（宗教生活方式及其对现实社会的态度）。

第一章 以老子为唯一教祖， 以五千言为根本经典

道教文化是其教理教义及其宗教生活方式、道士修炼实践的统一体，而道教的教理教义又和老庄学说存在着极为密切而又十分复杂的关系。就历史事实而言，老子并非道教教团的创立者，老庄学说和道教的教理教义亦有重大区别。但是，道教又确实以道为根本信仰，老庄道论是道教义理最直接的理论渊源和中心思想，道教借老庄学说以自立自重，老庄学说也因道教而得以广泛流传。所以，道教尊老子为教祖，奉老子五千言为主要经典，并非全无根据。但若加具体分析，不少道书又常将老子神化为创造和主宰宇宙万物、社会人生的人天教主，思想家老子变成了尊神老君；另一方面，真正的老庄学说又以其哲理性对道教的神学化过程及迷信思想在历史上起了一定的抑制和矫正作用，这就使老庄学说和道教文化在历史上形成了既十分密切又极为复杂的关系。就道教的不同宗派而言，它们对老子及其学说的尊奉程度又各不相同，由此形成了各派的相异风貌。因此，研究楼观道的宗派特征，应当从这里开始。

一 老子及其学说在道教文化中的地位

（一）道教对老子及其学说的基本态度

尊老子为教祖，奉五千言为经典，认为道教最终渊源于老子，老子的道论是道教的一切经典和教义的总根源，这是道教各宗对老子的共同态度和基本观点。道教对老子的这种尊奉态度，其根本原因存在于宗教文化的本质之中。

关于宗教和宗教文化的本质，马克思主义的经典作家曾从不同角度作过一系列论述。马克思说：“宗教是人民的鸦片。”这是就宗教的消极社会功能而言的。恩格斯说：“最初的基督徒是从哪些人中募集起来的呢？主要是从属于人民中最下层的、并合乎革命潮流的那些受苦受累的人们中来的。”列宁也说：“宗教是劳动者的呻吟。”这是就宗教根源于现实社会的苦难，因而其成员多为下层劳苦民众而言的。这些论述似乎都是从某一个方面揭示了宗教的某一种属性，并非对宗教本质属性的全面表述。恩格斯的如下两段论述，似乎可以说对宗教及宗教文化的本质进行了更为全面和深刻的表述。他说：

一切宗教不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。

（《马克思恩格斯选集》第三卷第354页）

即使是最荒谬的迷信，其根基也是反映了人类本质的永恒本性，尽管反映的有些不完备，有些歪曲。

（《马克思恩格斯全集》第一卷第651页）

根据恩格斯的上述论断，可以认为，宗教文化及其教理教义也是人类现实社会文化的一个组成部分，它的内容从本来意义上讲也是人类头脑对自然和现实社会的一种反映，只不过是异于哲学、科学、道德、文艺等的一种特殊反映形式而已，其反映常不完备、不真实罢了。

宗教文化的本质决定了道教既需要神的权威，以神的权威来强化人们对宗教的信仰程度，但同时又需要人间的权威，它的教义又必须具有现实性的理论内容，以此提高宗教的可信性，增强其现实色彩。道教之所以要尊奉老子而又要将老子神化，既要以老子学说为理论基础，又要将老子学说宗教化，根本原因全在于此。因此，问题的关键仅仅在于，在中国传统文化的各个学派中，道教为什么唯独要选择老子学说作为它最主要的理论基础和理论旗帜。

道教之所以以老子学说为主要的理论基础，首先是因为老子及道家学说是中国传统文化学派结构中的主干之一，具有古老而悠久的历史，对中国古代社会各阶层有广泛而深远的影响。凡是在一定地域、民族中形成的宗教，总是要从本地区、本民族的传统文化中寻找一种理论权威作自己的理论基础和渊源。在先秦诸子中，老庄学派是最主要的学派之一，老庄学说的思想渊源，如崇尚天道自然，强调无为而治，主张人性素朴等，与儒家的仁义、礼乐有同样古老的历史。如果从反映原始社会遗风的角度看，其渊源甚至比儒家更为古老。秦汉时期，老庄学说以黄老之学的新形式继续演变发展，对汉代的政治、经济和文化产生了深刻的影响。汉代的方术之士大都兼治黄老之学，而一些治黄老之学的文人又往往兼通方术，因此，黄老之士与方术之士就成为道教酝酿、形成过程中的两支骨干力量。魏晋南北朝时期，老庄学说借玄学思潮而兴盛，当时的玄学名士祖

述老庄，以《易》、《老》、《庄》（“三玄”）为谈资清谈哲理，使道家的地位大大提高。因此，这一时期的道教思想家如葛洪、陆修静、陶弘景、寇谦之等无不奉老子为道教之祖，以老庄道论构筑道教的早期义理，“以道为教”的观念在道教内更加自觉和明确。道教创立后，从魏晋至元代一直面临着三教论争的大问题。在三教论争中，儒家高举周公、孔子的旗帜，佛教抬出释迦牟尼的权威，而早期道教的实际创立者“三张”显然无法与这些古老权威相比。为了在三教论争中争取有利地位，道教不得不抬出老子这个古老权威与儒、佛相抗衡。隋唐以后，这种观念就以宗教传统的力量固定下来，并日益自觉和加强。

其次，老庄学说与道教文化的诸多相通和契合，是道教尊奉老子、“以道为教”的根本原因。中国传统文化的构成学派及古老权威甚多，道教为什么尊老庄而不以孔子、墨子等为教祖，必然有更深刻的理论原因，理论上与精神上的相通和契合应该是更主要的原因。道教文化与老庄学说的相通与契合之处，主要有如下三个方面。第一，“长生久视之道”。道教以长生成仙为终极目标，养生和长生修炼是道士宗教修行的基本内容。而在老庄学说中，既有“长生久视”、“千岁不死”、养生养气养神的文字，也有一些养生方法。细考后世道书中的种种养生理论和方法，几乎都可以从老庄著作中找到理论依据甚至文字来源。第二，“见素抱朴”的人性论。老庄以自然、朴素为人之本质，认为“见素抱朴”是人性的本来状态，“素朴则人性得矣”，而多欲、有为、相争是人性丧失的表现，仁义、礼法是对人性的人为束缚和扭曲。道教则以清静虚心、无欲无虑、与道合真为人性的最终归宿，以自然无为、超脱俗累为修道的根本途径。他们对人性的理解是基本一致的。第三，“遁世”态度。老庄对当时的社会现实和道德规范予以批判的理解，持否定的

态度，故司马迁称老子为“隐君子”，至庄子已有君子隐遁深谷幽岩之论。道教主张修道之士应该离家入山、超世脱俗，以名山大川、山林幽谷为修道、合药的洞天福地，他们对现实社会生活都有一种隐避的态度。

正因为道教与老庄学说在上述三个方面精神相通，思想契合，所以道教才在先秦诸子中选择了道家这个学派作自己的理论旗帜，主张“以道为教”。古代的思想史、道教史著作也常常将道家 and 道教这两个概念混用，道士多以道家自称，而很少自称为道教，历代史书艺文志、经籍志也常将道教经籍编入“道家类”。当然，上述相通和契合，并非完全一致和等同，如老子所谓“长生久视之道”，主要是宇宙人生的一种哲理，并不含有长生不死或神仙之意。

(二) 道教不同时期及不同宗派中老子地位的具体差异和变化

总体上说，尊奉老子是道教的基本态度。但若具体分析，在道教的不同发展时期及不同宗派中，老子的地位高低又各不相同，时有变化，各派对老子的尊崇程度并不相同。

汉魏之际是道教的酝酿和形成时期，与两晋南北朝时期相比，这一时期老子在道教文化中的地位较为崇高。在东汉以前虽有黄老之士和神仙方术之士分散活动于全国各地，但道教的教团组织和教理教义并未正式形成。道教的教团组织和教义是在东汉晚期到曹魏时期初步创立和形成的。为了构造道教的早期宗教理论，道教必须从当时及先秦的诸子学派中寻找可以借鉴的先行思想资料和理论渊源。自西汉立国以来，黄老之学就已经是汉代文化思潮中与儒家并立的两大主流之一，由于黄老之学实质上就是汉代的新道家，而道家及黄老思想同道教的关系又比儒家有更多的相通、契合之处，所以早期道教在构造自

己的教理教义时，就必然会对黄老之学特别借重。汉魏之际出现的早期道教经典，如《太平经》、《老子想尔注》和《周易参同契》等，皆是以黄老之学为本，以解老注老、发挥老子道论的基本形式形成。太平道和五斗米道这两个早期道教团体，都要求自己的教徒崇奉黄老，修习老子五千文。由此可以证明，在汉魏之际的早期道教中，老子的地位是比较崇高的。

两晋南北朝时期，特别是在江南地区，老子及其学说在道教文化中的地位与汉魏之际相比，呈现出下降的趋势。为什么当老庄学说因玄学思潮的兴起而在整个社会文化中的地位上升时，却反而出现了它在道教文化中地位下降的奇怪现象，这的确是值得分析的。其根本原因似乎在于，两晋南北朝是道教史中的一个重要转折时期。汉魏之际，太平道成了黄巾起义的宗教组织形式，五斗米道在汉中建立政教合一的割据政权。南方的一些农民起义和暴动也往往打出道教的旗帜，所有这些都使早期道教同当时的政权发生了尖锐的政治矛盾，因而被国家视为“妖贼”和“鬼道”。在这种形势下，在南方和北方的道教内部都掀起了一场对道教的“整顿”运动。为了使道教与早期的太平道和五斗米道有所区别，一些新的道教宗派纷纷出现，如以葛洪为代表的丹鼎派，以“三张”（张陵、张衡、张鲁）为祖师的天师道（龙虎山系），由陆修静、陶弘景实际奠基的上清派（茅山系）和灵宝派（阁皂山系），及寇谦之所创立的新天师道等。在这些新道派纷纷创立时，道教各派掀起了一场造神、造经和整理经戒科仪的运动，道教文化经历了一个进一步神学化、方术化的过程。为了张大自己的宗派门户，这些道派竞相标榜自己的谱系渊源最古老、经戒科仪最完备、神仙谱系最系统。由于老庄之书的主要内容是讲哲理，《史记》等书又对老庄的生平事迹有明确记载，证明老庄是人不是神，所以在这一神

学化、方术化的过程中，真正实有其人其书的老庄反而成为“不利”条件，即难以将老子说成存在于天地万物之先的造物主，从《老》、《庄》之书中也难以直接引出经戒科仪和长生仙术来。因此，除了继续将老子和道神化之外，当时的绝大多数道书大都在老子之先编撰出一系列诸天尊神，在《老》、《庄》之外造作出一系列诸神所授的经戒科仪，由此形成了抬高诸天尊神、贬低老子的倾向。

两晋南北朝道教之贬低老子，首先集中表现于葛洪以金丹仙术贬低老庄道论。葛洪认为，长生乃仙道之至理，金丹乃仙道之极致，“欲求神仙，唯当得其至要”。“至于不要之道书，不足寻绎也”。令人惊异的是，葛洪竟将老庄之书也归入“不要之道书”之中。他说：“五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殒歿为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉？”（《抱朴子·释滞》）可见葛洪是以神仙方术为标准来衡量道书之重要或不重要的。他认为老庄的书“泛论较略”，即只讲宇宙人生的哲理大旨，而对神仙方术“不肯首尾全举其事”，使后人无可“承按”，因此，道士从老庄书中得不到具体的长生不死之方，读老庄岂非“徒劳”！更令葛洪难以接受的是庄子的“齐死生”论，既然庄子以生为苦役，以死为安息，反对人们悦生恶死，那么就根本无需追求长生不死，庄子的这种观点与后世道教的神仙不死之说岂非相去“已千亿里”。葛洪以神仙方术贬低老庄道论的现象具有极大的典型性，它证明在道教史上凡是过分重视神仙方术的时代和宗派，必然会贬低老庄。

两晋南北朝时期贬低老子的又一典型表现是陆修静和陶弘景。为了对早期道教的各类道书予以系统编纂，“陆修静分三洞之源，立四辅之目”（《上清灵宝大法·总序》），确立了以三洞、四辅、十二部为分类标准编纂道书的体例。问题的关键在于，三洞经系统是与三洞神仙系统一一对应的，而三洞神仙在当时的道书中又是有先后主次之分的。据说洞真部经由天宝君（或曰元始天王、元始天尊）所说，洞玄部经由灵宝君（或称灵宝天尊、太上道君、大道君）所说，洞神部经由神宝君（或称道德天尊、太上老君）所说。三洞既是三个经籍传授系统，又是三个神仙系统。上述三宝君分别居于三天或三境，天宝君（元始天尊）居玉清天（境），灵宝君（太上道君）居上清天（境），神宝君居太清天（境）。“元始天王在天中心之上”，始生天皇，次生地皇，后生人皇。这样，太上老君（即老子、人皇、神宝君）被淹没在三尊神之中，且一般被排在天宝君和灵宝君之后。继陆修静总分三洞之后，陶弘景又撰《真灵位业图》，给道教诸神排定座次。该书将神仙分为七个阶次等级，每个阶等又有中位和左、右位。其中元始天尊居第一阶中位，太上大道君居第二阶中位，“太极金阙帝君李弘”即太平真君居第三阶中位，太上老君（老子）被降到第四阶中位，更奇怪的是“老聃”其人被挤到第三阶左侧位的最后一名去了。在《真诰·甄命授》一书中，陶弘景更明白的宣称，“老君者，太上弟子”，“太上者，……老君之师”。陆修静、陶弘景以三洞、三清、三天尊神系统淹没、降低老子的地位，这种奇怪现象实质上并不奇怪，因为老庄生平事迹有先秦典籍的明文记载，终究是人不是神，要过分神化就比较困难。而元始天尊、太上大道君这类神仙，古籍中本无明文记载，将它们的地位任意提高，存在时间任意提前就比老子容易得多了。与此同时，在南天师道的龙

虎山系中，则一直“临奉老君、三张，谓之正教”（陆修静《道门科略》），将老子和三张并尊为教主。总之，两晋南北朝时期的南方诸道派，虽然并没有完全否定老子的教主地位，但其地位和作用却被大大贬低了。正如唐玄奘在《甄正论》中所说，“近自吴蜀分疆，宋齐承统，别立天尊以为教主”，使老子作为道教教主的地位有所削弱和动摇。这种以诸神淹没、降低老子的现象在道教史中虽属难免，但其影响却是十分严重的，如不予以矫正，必然会改变道教“以道为教”的基本宗旨和文化性质。

唐宋以后，老子及其学说在道教文化中的地位又呈现出不断上升的趋势。由于李唐皇室追认老子（李耳）为远祖，在道教诸神中最尊老子，老子祠庙遍布京师和全国各州郡，老、庄、列、文、庚之书被尊为《道德真经》和四子真经，儒生和道士都可以通过道经考试（道举科）获得功名、道职和度牒，这种习惯基本上为宋代所沿袭。在这种形势下，对老庄道家书籍的整理编纂、诵习注释之风空前高涨，甚至连唐宋的几代君主也亲自“御注”老庄道家之书。在此种风气下，老子及其学说在道教文化中的地位空前提高。金元以后，道德性命之学被提升到道教文化的首位，重心性内修、轻方术小数在道教内成为一时之风尚，以道论、哲理见长的老庄学说当然更为道士所重视。

综上所述，尊奉老子及五千言虽是道教对老子的基本态度，但在道教史的不同发展阶段和不同宗派中，老子及其学说在道教文化中的地位经历了一个复杂的变化过程，各派对老子的尊奉程度还是有很大差异的，这是我们研究道教史时必须十分注意的一个重要问题。

二 楼观道对老子及五千言 的绝对尊奉态度

同魏晋南北朝时期的一些早期道派相比，特别是同南方的天师道、上清派、灵宝派相比，楼观道对老子及五千言的尊奉是绝对的，前后一贯的，这种绝对尊奉态度表现于神仙崇拜、经典崇奉、教义方法以至于宫观建筑等各个方面。在楼观道史中，对老子的尊奉一直被置于诸神之上，五千言一直是它的根本经典，老子殿一直是宫殿群的中心。对老子及五千言的这种绝对尊奉态度，是楼观道最鲜明、最主要的特征，它对楼观道文化具有广泛而深远的影响。

（一）以老子贬抑“三张”，以二经授受之地自重其宗

与太平道、五斗米道（天师道）相比，楼观道事实上是较为晚出的一个道派。《楼观内传》虽追溯本派历史于周秦两汉，但据可靠的史料，道教楼观派作为一个正式教团组织，创立于梁谶于曹魏元帝咸熙初年师事郑法师于楼观，当其创立之初，道徒不多，影响较小。北朝时期，北方动乱，民不聊生，尹通、尹法兴、陈宝炽、牛文侯、王道义等北方高道纷纷率徒云集于楼观，修建殿宇、招纳道人、购集真经、广施道化，观中道士由数十人增至百余人，由此引起朝廷重视，遣使致香，四方请谒者不绝。于是“仙风真教，自此复彰”，楼观派才成为有一定社会影响的教团。与楼观派的兴起大体同时，寇谦之于北魏时在北方（以山西大同为中心，时名平城，为北魏初期国都）创立新天师道。但随着北魏的灭亡，新天师道亦销声匿迹。与此相反，楼观派却反而进入了它的兴盛时期，其最集中的表现是北周武帝于长安和楼观田谷之左设立通道观，以严达、王延主

持其事。总之，楼观派的教团组织初创于曹魏，基本形成于北魏，至北周进入兴盛时期。上述事实表明，与其他早期道教宗派相比，楼观派是一个较为晚出的宗派。在楼观派创立之前，太平道、五斗米道早已在汉魏时期形成并广泛流传。

作为一个较为晚出的教派，为了独树一帜，自重其宗，就必须借重更为古老的权威。楼观派的独特地理位置及《庄子》、《史记》等书关于老子过关入秦、为尹喜传经著书的记载，使这一点不仅成为必要，而且具有得天独厚的有利条件。

首先，以老子贬抑“三张”，在汉魏之际的道教史中具有一定的历史必然性。东汉末年，太平道和五斗米道的信徒大多来自于下层民众，以农民为主要成分。由于太平道利用《太平经》中有原始平等、平均和太平观念号召农民起义，五斗米道利用“鬼道教民”，“以祭酒为治”，在汉中建立割据政权，所以就与当时的中央政权发生了尖锐的政治矛盾，太平道被镇压取缔，五斗米道被强制迁移流散。因此，当时的中央政权和史书将它们斥之为“妖贼”、“妖道”、“邪道”。在这种形势下，为了道教的继续存在和流传，道教不得不对自身的早期形态进行改革，在道教内部发生了一场“整顿”运动，而这场整顿在南方和北方却采取了不同的形式。在南方，陆修静、陶弘景等人主要是通过构筑道教经籍系统、神仙谱系、科仪戒律的方法来整顿教团组织，规范教徒的宗教生活方式的。但由于传统的影响，他们仍然坚持“祖述三张（张陵、张衡、张鲁），弘衍二葛（葛玄、葛洪）”（《广弘明集》卷四）的宗旨。老子及老子五千文在南天师道中的地位不但没有因整顿而进一步提高，反而被淹没在“三洞”神仙和经籍体系之中而更加淡化。与此相反，北方的“清整”道教运动则表现了以老子贬抑“三张”的明显特色。寇谦之在北方创立新天师道时，公开宣称新天师道是与南

天师道毫无传承关系的道派，是太上老君（老子）亲降嵩岳，授予他“天师之位”，赐予他《云中音诵新科之诫》，命令他“宣吾（指老子）新科，清整道教，除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术”。（《魏书·释老志》）可见寇谦之已经把新天师道同老子直接联系起来，抬出老子贬抑三张。另外，在魏晋之际所形成的新道派中，曾经有一个道派名高玄派，传说该派为葛玄所创立。但有趣的是，这一派却并不“祖述三张，弘衍二葛”，而以老子和尹喜为祖宗，奉老子五千文为道德之源，众经之首，道士均须诵读五千文，传戒授经也先传五千文，入道者称为五千文弟子，《西升经》、《高上老子内传》、《关令内传》是仅次于五千文的基本经典。由此可见，以老子贬抑三张并非楼观派的创举，也非它一家如此，而是当时道教自身演变中的一种必然趋势。但是，寇谦之和高玄派的这一新教义，肯定对楼观派有所启发，而且提供了先行思想资料。

其次，《庄子》、《吕氏春秋》、《史记》、《汉书·艺文志》有关老子和关尹的记载，又为楼观派将本派和老子、尹喜直接联系起来提供了最早的而且是最有力的史料根据。对此，我们已在《资料篇》中作了论述，这里不再重复。值得注意的是，东汉魏晋以来的史书、方志和道书已经对《史记》等书的记载予以铺陈和敷衍引申，如老子西游化胡，关尹喜善风角之术，能观星望气，《老子化胡经》、《老子化西胡品》、《文始传》、《关令内传》等道书，在汉魏南北朝时期纷纷出现，这些传说和道书，对楼观派构造老子、关尹和本派的关系也会发生一定的影响。

将楼观派同老子和关尹直接联系起来的宗派史观念，最初来源于楼观派的最早一部宗派传记《楼观本起内传》。据朱象先《终南山说经台历代真仙碑记》载，“《楼观本起传》云：楼观者，昔周康王大夫关令尹之故宅也。以结草为楼，观星望气，

因以名楼观，此宫观所自始也。问道授经，此大教所由生也。”这一段文字很可能是《楼观本起传》具体传记以前的总序，它首先标明楼观的宫观建筑开端于尹喜的故宅——尹喜结草为楼，用以观星望气的“楼观”。其次强调中国道教的全部历史来源于尹喜在楼观向老子问道，老子向尹喜授经（五千言），这是道教“所由兴”的开端，当然也是楼观派的开端。《楼观本起内传》虽无尹喜专传，但对尹喜与老子的“问道授经”事必然有所涉及，这从《碑记》尹喜传开首一句“按《史记》并《内传》”就可得到证明。据《碑记》尹喜传称，无上真人姓尹名喜字公文，天水人也。少好坟索素易之书及天文秘讳，于雍州终南山周至县神就乡闻仙里结草为楼，精思至道。周昭王二十五年，因见东方紫气西来，知有圣人当至，乃求出为函谷关令。是年七月老子到关，乃迎而师事之，“邀迎老君至终南本第，斋戒问道，复请著书，以惠后世。老君乃述道德五千言以授之，并授三一内修之法及西升之诀”。老子升天后，尹喜在楼观研诵道德二篇，修道三年，“乃著书九篇，号《关尹子》”。然后乃往蜀会老子于青羊之肆，老君赐号曰文始先生，位为无上真人。“文始”者，谓道教的经典文字开始于尹喜请老子著书，由此有五千文传于世。“无上”者，谓尹喜是亲传老子教义的第一人，位在道教一切仙真之上，老子是道教的教祖、教主，尹喜是老子的第一个嫡传弟子。在总序老子与尹喜“问道授经”事迹，确立了道教和楼观派同老子和尹喜的直接联系之后，《楼观本起内传》收录了从尹轨到张皓的十二篇传记，其中尹轨为尹喜从弟，早年即来楼观从尹喜修道，杜冲在尹喜升天后，亦慕尹喜之名而栖止于楼观。由此“历代钦崇，宝为福地，登真得道之士，世不乏人”。值得注意的是，《本起内传》所述以上12人传记，从未提及太平道、五斗米道、“三张”及天师道，无一人与这些

早期道派的神仙谱系、经籍传授系统有任何关系。

《楼观本起内传》的上述记载虽未必尽为信史，但这种记述方法却无疑反映了该传作者的一种宗派史观念，它表明道教楼观派一开始就明确宣布，自己同太平道、五斗米道、“三张”及南天师道等早期道派并无道法承传及经籍传授关系，而是直接渊源于老子，以老子为教祖，以关尹喜为开派宗师的一个独立道派。由于《楼观本起内传》是楼观派的第一部宗派史著作，梁谿又声称这个传记是尹轨奉老君之命至楼观亲授给他的，所以这个宗派史观念从此一直为历代楼观道士所信守，后出的《楼观内传》第二、三卷（韦节、尹文操著）及唐宋以后的楼观碑石，也无不坚持和反复宣扬这一观念。唐欧阳询《大唐宗圣观记》称：尹喜于终南山故宅“观星候气，物色真人，会遇仙辔（指老子），北面请道。二经既演，八表向化，大教之兴，盖起于此矣”。这是保存至今的时间最早的一通楼观古碑，它确认楼观不仅是楼观道而且是整个中国道教的发祥地。元代以后，楼观虽演变为全真道，但全真道的历任掌教大宗师仍然把楼观看作整个道教的最初发源地，尹志平、张志诚、孙德瑄等掌教大宗师及全真著名高道宋德方、李道谦、秦彦容、黄道朴等，都曾来楼观焚香炷礼，并留下了大量的歌咏词章。尹志平咏楼观诗云：“周朝兴逸士，唐代显尊师。宗祖古楼观，清和（志平道号清和）得继之。”（《大元清和大宗师尹真人道行碑》）其说经台诗十首之五云：“说经台上□心香，亲见宗师传道章。一自玄元归去后，五千文义愈昭彰。”（《紫云衍庆集》卷下）可见全真道也把楼观看作整个道教的最早发源地，而把自己看作楼观大道的继承和发展。对于楼观在道教史上的肇始发端地位，元代楼观碑石曾予以反复宣扬和肯定。《大元重修古楼观宗圣宫记》称：楼观为“天下洞天福地之冠，故古之闾衍博大真人

（指老子，尹喜）以游以处，谓之仙都焉。”朱象先《终南山古楼观刊关尹子后序》云：“钦惟混元（指老子）之教，玄功德化，溥被于天下。原其圣真（圣指老子，真指尹喜）契遇，二经授受，实肇乎兹山，犹日升嵎夷而烛万国，江出昆仑而吞百川也。”石志坚《终南山古楼观宗圣宫图跋》文云：“天下名宫伟观多矣，原其所起，斯楼观者，张本之地也。诸方仙踪圣迹广矣，核其所以，而楼观者太上开教之所也。论时则无前，校尊则莫大。……是宫也，其为道之源、仙之祖、教之本乎！”他们都认为，既然老子为道教之祖，五千言为道教的根本经典，而楼观为老子传道授经之地，所以楼观在道教的所有宫观胜迹中就是时间最早、地位最尊的道教圣地，称它为“道之源、仙之祖、教之本”应该是当之无愧的。

总之，作为较为晚出的道教宗派，楼观道为了自重其宗，确立自己在道教诸派中的独立地位，从而推举老子的旗帜以贬抑三张，原是十分自然的事，而《庄子》、《史记》等书关于老子、关尹传道著书的记载，又为楼观道的这种宗派史观念提供了有力的史料依据。与楼观道相比，其他道派虽然也常构造本派经典受之于老子的传说，但终究因为无有力的史实根据而显得软弱无力，令人难以置信。

（二）以老子对抗释迦牟尼，以老子化胡说贬抑佛教

楼观道对老子的绝对尊奉，在道教内固然是为了借老子以贬抑“三张”，自重其宗，对教外则有以老子对抗释迦牟尼，以老子化胡说贬抑佛教之意。

道教楼观派刚一创立，就被迫卷入了日益激烈的三教论争之中。在三教论争中，佛道二教都是宗教，又有中外之别，所以它们的冲突就更为直接和经常。当时的楼观道又处于北方政权之下，北方的佛道之争与南朝又有极大的不同。南方佛道之争

主要是争之以理，文字笔舌的辩论是争论的主要形式，极少诉诸武力，很少出现灭佛或毁道的事件。而北朝的佛道之争常常与治国之术的政治问题联系在一起，争论的结果常常诉诸政治行动，或灭道、或毁佛，沙汰僧道、焚经典、毁寺观的事件屡有发生。在这种政治背景下，北朝的佛道之争就显得更为激烈。

楼观道被迫卷入佛道之争后，它所采取的斗争策略主要有两条：一是坚持主优客劣之论，以“夷夏之别”的民族观念贬低佛教。二是高张老子的旗帜，以老子的古老权威对抗释迦牟尼，借老子化胡说贬低佛教。

所谓主优客劣之论，首先由北周武帝时的楼观高道严达所提出。建德三年，武帝在佛道纷争的长期困扰下，欲并废佛道二教，于是乃召严达和王延于便殿谘问二教优劣。严达法师“陈主优客劣之对”。武帝问何谓主客？严达对曰：“释出西方，得非客乎？道出中夏，得非主乎？帝曰：‘客既西归，主无送耶？’曰：‘客归则有益胡土，主在则无损中华。去者不追，居者自保，又何送乎？’”实际上劝武帝废除佛教，保留道教。严达的主客优劣之辨，不过是当时广为流行的夷夏之辨的具体发挥而已，当时的排佛论者大都以此立论，并非楼观道的新论。

楼观道之排佛，较有特色的是抬出老子的古老旗帜，借《老子化胡经》和《西升经》贬低佛教。《老子化胡经》本是西晋道士王浮所著，并非楼观派道士所杜撰。《西升经》按道教旧说一直认为是老子所说，尹喜所授。《甄正论》云：“尹喜又录老子谈论言旨为《西升经》。”《道教义枢》卷二“三洞义”亦云：“太玄者，重玄为宗，老君所说。……而尹生所受，唯得道德、妙真、西升等五卷。”然而证诸先秦史籍，无论是《西升经》为老子所说或尹喜所受均非事实。但是，楼观派对《化胡》、《西升》二经的重视和宣扬却是事实。楼观派之所以重视

和宣扬化胡、西升二经，是因为这两部道书杜撰老子和尹喜西升之后，开道竺乾，变身为佛，历经大秦、安息、月氏、乌戈、罽宾、条支、于阗等国，化胡为佛，“且降伏九十五种外道焉”。似乎老子和尹喜都成了佛教的祖师，不但抬高了老子，贬低了佛教，而且同时抬高了尹喜和楼观道的地位。

平心而论，在魏晋隋唐时期的佛道论争中，双方为了是非人，争先后优劣，都曾经伪造经书，杜撰故事。道教有《化胡》、《西升》二经，佛教亦有“三圣化导”、“三光童子”之说，谓“月光童子当出于秦国作圣君，受我（佛）经法，兴隆道化”（《佛说申日经》）。又说释迦牟尼佛“或为圣帝，或作儒林之宗，国师道士”（《太子瑞应本起经》），宣称佛是三教的共同创始人，道教是佛门弟子三光童子创立的。这种现象，都属于早期宗教的盲目举动和浅陋之论。既是伪造杜撰，岂能长久流行。宋代以后，三教合一、异途同归乃成为佛道二教对待三教异同的基本观点。

（三）以五千言为根本经典，轻视诸经的造作

楼观道既然高标老子，以“圣真契遇，二经授受”为本派历史的开端，在经典崇奉上就必然以老子五千言为根本经典，置五千言于众经之上。

《楼观内传》三卷述历代楼观道士的修道事迹，一直将诵习五千言放在首位。据称楼观道的开派宗师尹喜在得受老子道德二经之后，即“千日清斋，研修二篇”，屏绝人事，诵习三年，不仅穷道德二经之精要，而且著书九篇，号《关尹子》。尹喜对五千言的这种尊崇态度，为后世历代楼观道士所继承。《内传》卷一述汉魏以前楼观道士，大都以五千文相授受，以诵习五千文为常业。宋伦“不交人事，日诵五千文数遍”；冯长绝交游，保神气，“日诵五千”；姚坦栖于楼观幽岩，“常诵五千文，精思

不出”；周亮“师事姚坦，授五千文及八素真经”；李翼师事王探，“授道德五千文，深究谷神玄牝之旨”。上述记述，虽系梁谶据楼观“旧闻”所录，不必尽为事实，但它至少反映了汉魏间楼观道士对老子五千文绝对崇奉的虔诚态度。

两晋南北朝时期，由于天师道及上清、灵宝诸派的经籍纷纷造作出来，被陆修静、陶弘景总括为三洞系统，楼观派自然会受其影响。据《楼观内传》卷二、卷三载，王道义曾“令门人购集真经万余卷”；王延曾于华山“师焦旷真人，授三洞秘诀真经”，又于通道观“校三洞经图，缄藏于观”。说明这一时期的楼观派曾经历了融合南北经籍道法的过程。但是，由于楼观派尊奉老子和五千言的传统渊源流长，根深蒂固，所以并没有因对三洞经法的吸收而改变主奉老子五千言的宗旨。如马俭师事孙彻，从之“受五千真文”；牛文侯“学洞古今，尤深于老庄”之旨；毋始光师事牛文侯，亦先“问五千（言）要旨”；侯楷“力究经典，尤精老庄之学”；李顺兴师事陈宝炽，陈先生“乃为立坛，授五千文及黄庭经”；于章自幼即“闻有道德经，意愿习诵。父母异之，随其所好，令习于侯（楷）法师”；尹文操“自识文字，惟诵老子及孝经。乃曰：此两经者，天地之心也”。上述事实证明，在魏晋南北朝至隋唐时期，老子《道德经》一直是楼观派的主奉经典，师徒相授，道士所习，皆以此为本。

楼观信奉全真后，以五千言为根本经典的宗旨不但一直未变，而且更加明确坚定。朱象先在元大德六年为楼观所写的《文仙谷纯阳洞演化庵记》中说：楼观乃“玄元文始传道之地，宜乎博大真人之所往来。凡羽其服而处于是者，当自庆自珍，令心与境符而底于道，庶无自弃之过。然学者力于道，舍五千宝训何以哉？”朱象先晚年被推选为楼观说经台住持，他的这个碑文即是晚年所作，应该说体现了当时楼观道的基本观点。该

碑认为，楼观不同于其他道教宫观的特异处就在于它是老子“传道之地”，因此，楼观道士应当以此“自庆自珍”，使自己的修行方式与这个圣地相符合，通过修习“五千宝训”使自己身心与道相合。这个碑文说明，楼观道对五千文的尊奉至此已达到自觉程度。

正因为楼观道始终以五千言为主奉经典，所以它一贯轻视对众多经籍的造作。在中国道教诸派中，楼观道是造作经书最少的一派。如按三洞、四辅、十二部的道书体例分析楼观道自己所撰写的道书，数量最多的是本派道史传记，如《文始传》、《楼观内传》三卷、《紫云衍庆集》三卷。王嘉的《拾遗记》十卷，尹文操的《玄元皇帝圣纪》十卷，均属于道史传记一类。除此之外，楼观道士自己撰写的道书多为对老庄道家之书的注、疏、论，如韦节的老子、庄子、列子、《西升经》、《妙真经》、《周易》及《论语》、《中庸》、《孝经》等注约一百卷（或说八十余卷），尹文操的《祛惑论》四卷，《大道消魔论》三十卷。值得注意的是，凡楼观道士所著书，从来没有自称之为“经”的，这与南方道派造作道书动辄自称为“经”的作风截然不同。在楼观道士的心目中，似乎只有老庄等先圣祖师所述才可以称“经”，后世真人是有论无经的。这种“述而不作”的观念，也从一个侧面反映了楼观道对老子五千言的绝对尊奉态度。

（四）以老子祠庙为中心的宫观建筑格局

道教宫观的建筑格局，最直接的体现了各个道派的相异宗旨和风格。由于不同道派主要尊奉的神仙不同，在宫观建筑的总体布局上，就会有不同的中心殿宇。盖而言之，南方道教由于受三洞、三天尊神的观念影响较大，多以三清殿为中心殿宇，元始天尊（或玉皇大帝）常居于主殿的中位。北方的全真道宫观，多以五祖七真殿为中心。吕祖、王重阳或邱处机常居于祭祀中位。

楼观道因为一贯高标老子，重视尹喜，以老子为中国道教的唯一教祖，以尹喜为楼观道的开派宗师，反映在宫观建筑上，楼观一直以老子祠庙为中心殿宇，尹喜祠庙在楼观也一直居重要地位。尹喜既在老子殿中与徐甲左右夹侍老子，又常常专设殿宇予以祭祀。楼观建筑最早发端于尹喜旧宅，因尹喜常于此“观星望气”，后发现有紫气东来，遂遇老子，故先后名曰“草楼观”、“楼观”和“紫云楼”。草楼之南三里有高岗雄踞终南山北麓，传说老子于此为尹喜说经，后又于此升天，故名“说经台”、“升天台”。后世的所有楼观建筑都是围绕着这两个南北中心点而展开的。据楼观内传及历代楼观碑石载，秦始皇首先在尹喜草楼之南建立老子清庙和老子像，汉武帝又于草楼之北建望仙台。魏晋时期，楼观虽屡有修葺，但规模尚无重大改变。楼观的宏大建筑群和总体布局首次形成于唐代。武德三年、七年和九年，唐高祖三次亲礼楼观，诏改楼观之名为宗圣观，并敕令由朝廷出资，在楼观立监监造，使楼观成为全国最大的专门祭奉老子的宫观。据现存楼观碑石记载，当时的楼观北有宗圣观，以老君殿为中心殿宇，并有尹真人庙和天尊堂。南有以说经台为中心的殿宇群，说经台顶正中为老子祠，东有会灵观，西有玉真祠和延生观。当时的宗圣观约相当于现存宗圣宫遗址的10倍。楼观改奉全真后，于元代又进行了几次大规模兴建，总体布局亦如唐代。据元代修建碑文及《古楼观宗圣宫图》和跋文记载，当时的宗圣宫总体上呈宫殿式建筑，气势宏伟，布局严整。四周以长方形宫墙围绕，中轴线上从南向北依次展开，为寥阳、三清、文始三大殿和四子堂，分别祭祀老子、三清尊神、尹喜和庄、列、文、庚四子。寥阳殿东西两侧为景阳、宝章二楼，再北东西两侧依次排列着客堂、道院、方丈静室、云水堂、老人堂、斋堂、仓库等。从总体布局上看，方正严整，

中轴突出，纵深展开，主次分明，左右对称，井然有序，老子、尹喜及道家四子处于祭祀的中心位置。

若与全国其他道教宫观相比，楼观的建筑格局有三大特点。首先，老子殿始终是楼观的中心殿宇，从秦汉唐宋至今一直未变。第二，在道观中专门建立文始殿祭祀尹喜，历代相沿，这是独一无二的现象。第三，专门建立四子堂，将先秦道家诸子老子、尹喜、庄子、列子、文子、庚桑子全部奉入道观，这也是楼观特有的风格。直至今日，楼观的建筑格局仍保持了主祭老子、次祭尹喜、四子配祭的宗旨。昔日的宗圣宫在明末屡经山洪、地震袭击，今日已成遗址，宫观中心已南移至说经台。说经台顶正中为老子殿，老子高居中位，尹喜、徐甲左右夹侍配享。因宗圣宫内四子堂已毁，乃于老子殿东新建四子堂。

三 尊奉老子对道教及中国传统文化的影响

道教及楼观道之尊奉老子，其主观动机当然首先是为了借老子以自重其教，提高道教及楼观道在中国传统文化各流派或道教诸宗派中的地位，张大门户，扩大影响。但是，历史的发展常常会出乎人的主观动机之外，道教及楼观道之尊奉老子，其客观作用和影响远远超出了它们的主观愿望之外。这种客观作用和影响主要表现在以下两个方面：

（一）突出了老子学说对道教文化的指导作用，增强了道教特别是楼观道的哲理性，抑制了道教文化中迷信因素的膨胀，提高了它的社会文化功能。

一般地说，宗教也是一种社会文化形态，是一定的历史条件下部分社会成员对自然界和社会历史的一种特殊解释，是他

们对社会人生的特殊理解和追求方式。与其他社会文化形态相比，宗教文化对自然界和社会人生的理解和把握常限于感性直观的层次，感情色彩较重，比附、夸张的成分较多，理智的思考不足，严密的推理论证不够。宗教文化所追求的社会人生目标常常是超现实的、虚幻的，有程度不同的避世乃至出世倾向。宗教文化的这些特征和局限，在原始宗教、古代宗教及文化层次较低的教派和教徒身上，表现得尤为集中和突出。为了克服宗教文化的这种局限，缩小宗教文化同其他社会文化形态在理论上的差距和对立，宗教文化在其历史演变过程中就不得不逐步吸收其他社会文化形态的哲理内容和现实精神，使自己同现实社会文明的发展进程大体协调。在中国传统文化的主要流派中，道家学说的哲理性较强，儒家学说的现实性最强，因此，道教文化的演变历程，存在着这样一种基本趋势：一方面尊奉老子，借老庄的道论以建构道教文化的哲学理论基础；另一方面援儒入道，使道教文化暗暗地伦理化和世俗化，以适应中国宗法社会的历史需要。

道教尊奉老子，表现于理论方面实质上就是以道为教，以老庄的道论指导道教的文化和宗教生活方式。这种指导作用至少突出地表现在以下三方面。第一，以道为教，“道”是道教最高信仰，是信徒的精神归依。在道教教义和宗教生活中，“三宝”和“三皈依（皈依）”的观念处于极为重要的地位。《道教义枢》卷一释“三宝”云：三宝者，“一者道宝，二者经宝，三者大法师宝”。认为道、经、师是道教三种最宝贵、最根本的东西。由“三宝”观念进而形成了“三皈依”观念和“三归戒”。《三洞众戒文》云：“三归戒者，天地之枢纽，神仙之根柢，发行之初门，建心之元兆。……归之于道、经、师，若赤子归母，众物依地，不可须臾失戒。”认为道、经、师是道士的

感情依归和精神支柱。在道教的早晚功课、斋醮仪式中，“三宝”、“三皈依”是贯穿始终的基本精神和主要仪式。但若加具体分析则会发现，道在“三宝”、“三皈依”中又处于最中心的位置。因为道教认为，神仙不过是道的人格化身，得道才能成仙，成仙就意味着得道；经不过是道的具体体现，道是经的中心和源泉，经是对道的内容的具体发挥；师的职能是传道授经，不能明道通经，何名为师？因此，道是“三宝”的灵魂，“三皈依”的核心是最终归依于道，道教虽有神教、经教、师教诸说，但最根本的还是以道为教，故名“道教”。

第二，以道为宇宙万物的本根，借老庄道论以构筑道教的宗教宇宙观。道教的宗教宇宙观虽然内容驳杂，形式不一，屡有变化，但其基本概念是道（一）、气（元气）、阴阳，道是这三个基本概念中的中心概念和最高概念。汉魏之际是道教宗教宇宙观的创立时期，《太平经》和《老子想尔注》代表了这一时期的基本思想。《太平经》云：“天地开辟贵本根，乃气之元也。……夫一者，乃道之根也，气之始也。”“道者，乃天地所常行，万物所受命而生也。”道既是天地万物的“本根”，又是天地万物“常行”的主宰和法则。《老子想尔注》云：“一者道也”，“一散形为气”，气进而化生万物。《太平经》认为道即是一，一即是元气，元气分为三气，“一气为天，一气为地，一气为人，余气散为万物”。魏晋以后至隋唐，道教的宗教宇宙观进一步成熟，气的地位稍降，道的地位更显，并吸收玄理和佛义，形成了“玄道”、“重玄”的概念。葛洪的《抱朴子·畅玄》和刘进喜、成玄英、李荣等人的“重玄之道”是这一时期道教宇宙观的典型表现。《畅玄》篇云：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也”。修道之人必须“思玄道之要言”，才可明万物之本，知长生之源，“其唯玄道，可与为永”。刘进喜等人则上承老庄，

近援玄学和佛学，从有、无、虚、实的体用本末关系论老子“重玄之道”，使道教宇宙观具有更强的哲理性和思辨性。但无论是前期、后期，道教的宗教宇宙观无不渊源于老庄，以道为天地之母，万物之宗。

第三，以道为养生众术之源，从老庄的道论中引伸出长生修炼的根本原则和基本方法。道教养生之术，虽谓之“杂而多端”，但其基本精神无不以老庄之道为本。道教长生修炼的根本原则和基本方法主要有：自然无为，顺应自然法则和身心运行的自然趋势，反对违背自然的妄为和勉强行为；虚静寡欲，强调在身心炼养中必须首先排除私欲、妄念和杂虑，使精神安静，意念专一，心神内守而不外驰；抱三守一，认为精、气、神是内修身心的三宝，宝精、养气、存神是长生的基本原则，而宝精、养气、存神的中心是使形、神（性、心）与道契合；贵柔守雌，主张在养生中精宜内藏而不可外泄，气宜深细而不可张扬，神宜内守而不可外驰，积渐长久，自可心安于内而形固于外。所有这些修炼原则和方法，都可以在老庄学说中找到它们的理论根据甚至文字来源。

从上述表现可以看出，老庄之道是道教教理教义的核心，道教文化所包含的哲理内容主要来源于老庄。但也无庸否认，道教在借用和发挥老庄之道时，完全是从宗教的需要出发的，老庄思想在道书中常常被神学化和宗教化了。最集中的表现是“道”这个哲学概念在道书中被人格化为老子，老子这个历史人物被神化为太上老君，老子与其他道教尊神成了开天辟地、化生万物、主宰自然和社会的人天教主。但当我们指出“道”被道教神化的同时，还必须同时指出，道教并未完全抛弃或完全歪曲“道”的哲理性涵义，道作为化生宇宙万物的本根、支配自然界和社会人生的总法则的理论内容仍然被保留了下来，道

教文化的哲理性成分，道教文化同老庄学说的内在联系，关键全在于此。可以设想，如果没有道，没有老庄学说在道教文化中的保存和运用，道教文化就会仅仅剩下对神仙的信仰，对长生不死的追求，对科仪戒律的遵守，以及焚香礼神、设斋建醮等纯粹的宗教仪式，这样一来，道教就会变成一个粗俗浅薄的宗教团体，甚至会是一个迷信团体，它还会有多少社会文化价值可言？从这个角度看，老庄之道和道教文化的关系具有二重性，一方面，道在道教文化中的确有被神化，被歪曲的现象，道教之道和老庄之道确实存在着重大的差异。另一方面，道在道教文化中又的确被保存、被运用，它对于道教文化演变过程中神学思想的膨胀，迷信成分的泛滥，又的确起了一定的抑制和矫正作用。一般地说，在道教内部文化层次较高的道派和道士，多倾向于尊老庄、崇道论、阐教理。相反的，凡文化水平较低的道派和道士，则大多偏重于信神仙、重科仪、设斋醮，甚至会热衷于各种方术迷信活动。这种现象也进一步证明，老庄道论是道教文化的理论基础，它增强了道教学说的哲理性成分，抑制了道教文化中的神学、迷信倾向，提高了道教的一般社会文化功能。

（二）道教之尊奉老子，以宗教的方式提高了老子及道家在中国传统文化中的地位，扩大了道家思想在社会中的流传。

作为一个独立的思想流派，道家由老庄所创立，老庄学说是道家思想的原初形态。秦汉时期，老庄学说一变而为黄老之学，道家借黄老之名而继续流传。魏晋南北朝时期，玄学家以“三玄”（易、老、庄）为谈资，祖述老庄之风为一时之尚，道家又借玄学之名而传。唐宋时期，中国曾经历了两次大的儒学复兴运动，从此以后，在文化学术界再未出现过一个公开宣称“祖述老庄立论”的学派和思潮，这就产生了一个问题：在唐宋

以后，老庄及道家思想是否继续流传？如果说还继续流传，又是借什么力量和形式流传？本书认为，唐宋以后至明清，道士和儒者成为传注老庄的两支主要社会力量。

在中国古代，道家思想的流传方式和儒学一样，都是通过传述、注释的形式进行的。《老子》和《庄子》两书当然主要是由老子和庄子两人确定了它们的基本思想，但无疑是由先秦老庄学派相继整理而成的。两汉时期，黄老学派是唯一可与儒家分庭抗礼的学派，《史记》、《汉书》所载黄老学派的博士、先生、弟子是两汉道家思想的主要传人。当时的一些早期道士所编纂的《太平经》、《老子想尔注》及《周易参同契》，在早期道教内部虽有一定影响，但对社会的影响远不及黄老之士。魏晋南北朝时期，宣扬道家思想的主要社会力量是兼治三玄、“祖述老庄立论”的玄学名士，但以道士身份而注《老》、《庄》者，无论人数或著作都已超过东汉，但其社会影响仍不及玄学家。唐代以后，经过儒学复兴运动影响的古代知识分子，绝大多数都以儒者自命，公开宣称“祖述老庄”、以道家自命者已较为罕见。当时的文化思想界虽有“三教”之说，但却无“诸子”“百家”之论。而所谓“三教”，实指儒学和道教、佛教，“道”已非本来的老庄学派及其学术传人，而主要是指道教这个宗教团体。但是，由于道教和老庄思想的密切理论关系，道士又一直自称为道家，时人也就逐渐习惯于称呼道士、道教为道家，隋唐以来的史书艺文志、经籍志，将道教经籍与先秦以来道家诸子的学术著作混合编纂著录，就反映了这一历史演变。唐宋以迄明清，注述老庄的主要有两种社会力量，一是文化学术界的学者，他们在学术上兼通儒道两家，好尚老庄，但又以儒者自命，常常以儒者的名义注述老庄。如唐之陆德明、傅奕，宋之司马光、苏轼、彭耜，元之吴澄，明清以来之王夫之、焦

玄、俞樾、孙诒让、郭庆藩、王先谦、罗振玉等，都是以儒者名于当世而对老庄著作的注释有重大贡献的学者。二是道教内文化素养较高的道士，他们虽身为道士，但由于文化水平高，治学术、阐教理的志趣远胜于斋醮礼神的宗教常业，乃通过注释老庄以穷究道教立教之本、长生仙术之源，他们注释老庄的著作往往是古代道教学说的代表，成为各代教义的主导思想。据五代道士杜光庭《道德真经广圣义序》载，唐代道士仅是注老者就有 30 家。唐宋两代的道士可以通过老、庄、列、文、庚等道家著作的定期考试，获得正式度牒和一定道职，在这种社会风气下，诵习和注释老庄等书自然就成了道士的重要功课，高道学者的当务之急。仅唐宋两代，道士撰著的重要老庄等注疏就有刘进喜的《老子疏》，成玄英的《老子道德经开题》、《老子道德经义疏》、《老子道德经序诀疏义》和《庄子疏》，李荣的《道德真经注》，王玄览的《玄珠录》，通玄先生的《道体论》，司马承祯的《坐忘论》，吴筠的《玄纲论》，李含光的《老庄学记》，杜光庭的《道德真经广圣义》，陈抟的《指玄篇》，张伯端的《悟真篇》，陈景元的《道德真经藏室纂微篇》和《南华真经章句音义》，邵若愚的《道德真经直解》，刘处玄的《道德经注》等。

总之，自汉魏以来，道士就开始注释老庄，唐宋以后，道教更进而成为注释老庄、传播道家思想的两大主要社会力量之一。道士之注老庄，不仅扩大了古代注老庄的队伍，而且以宗教的形式提高了老庄道家思想在中国传统文化中的地位，道教既为三教之一，老子也就成为古代的“三圣”（孔子、释迦牟尼和老子）之一，因而对中国古代文化的构成和演变发生了不可忽视的重大影响。研究古代道家思想的流传、演变史，不可忽视道教的地位和作用。

第二章 道本术末 先性后命

长生成仙是道教徒修行的基本目标，它既是道士最关切的问题，也是道教的魅力所在，历来是道教文化的中心内容。长生有道，亦须有术。所谓长生之道即长生修炼的根本理论或基本原则，所谓长生之术即炼养生命的具体方法或实际操作技术。修养长生，既涉及人的精神及心理因素，即所谓心、性、神，也涉及人的生理因素，即所谓形、气、精。如何处理道与术、性与命的关系，道教的不同时期、不同道派各有不同的理解和侧重。对此，楼观道在其不同发展阶段的理解和运用也有差异，但坚持道本术末、先性后命，则是楼观道的基本宗旨，这是楼观道的又一重要宗派特征。

一 长生之道是道教文化的中心内容

（一）古代先民对健康长寿的关切和追求

道教者仙道，“仙道贵生”，自汉魏间道教形成开始，长生不死、肉体成仙就是道教教义的中心内容，是道教区别于儒学和佛教的显著标志。道教的长生观念，并非道士无缘无故而突发的奇思异想，而是深深植根于人类对自身健康长寿的关切之中，渊源于中国古代先民的福、寿、康、宁观念。

“死生亦大矣”（《庄子·德充符》），生死问题是自从人类

产生以来就经常思考和关心的重大问题之一。面对生死，人类常难免从感情的和理智的两方面去对待。从理智一面看，天下万物有始者必有终，生物和人有生必有死，这是自然界的普遍规律，也是人类的自然生理规律，谁也无法避免和例外。正如有阴晴寒暑，草木有盛衰荣枯，人也有生老病死。新陈代谢，自然之常。对此，先秦时期的贤哲早已有清醒的认识。但在感情一面，人类总是希望身体健康，心情愉快，尽量长寿，无论于己于人，疾病、死亡总是令人痛苦的事，避免疾病、推迟死期是绝大多数人在通常情况下的普遍心理。这种情和理的矛盾和冲突，多数人是难以避免的。正是从这种矛盾中，产生了中国古代先民的福、寿、康、宁观念。早在 3000 多年前，《尚书·洪范》就提出了“五福”、“六极”的观念。“五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。”以寿为五福之首，康宁即生活得幸福、健康、安宁，考终命即长寿善终，健康长寿是幸福的主要内容。“六极：一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。”以早死、凶死、疾病为天对人的主要惩罚表现。《尚书》的五福、六极观念十分朴素而实际，它反映了夏商以来中国先民对人生幸福的基本理解，表现了先民们对健康长寿的关切和追求。继《尚书》之后，先秦思想家将人生幸福同人类的社会生活环境、理想社会和理想人格联系起来，使之有了更为丰富的内容。如上古逸人凿井而饮、鼓腹而歌的古朴追求；孔孟的老者安之，少者怀之，老有所终，少有所养；老庄的无为而治，寡欲不争；墨子的兼爱兼利、损己利人等，都包含着他们对人生幸福的理解和追求。秦汉以后，“大同”、“太平”的理想社会观念也具有这种意义。在文学之士的诗词歌赋中，对人生幸福的关切表现得尤为集中突出，对人命修短、人生祸福、生老病死的感喟是其中最重要的主题之

一。但无论哲人或文士，其思想深处都蕴藏着对人的长寿、健康、安乐的关切之情，保留了《尚书》的福、寿、康、宁观念。特别是战国、秦汉之际，兵戈不息，战乱不已，“福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避”（《庄子·人间世》）。一般下层百姓辗转呻吟于战乱之中，避祸无门。而在当时的知识分子中则出现了许多“避世之人”和“隐君子”，即《庄子·刻意》中所谓“山谷之士、养形之人”。他们“彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”（《庄子·大宗师》），或栖隐于山岩幽谷之中，觅不死之药，养气修命。即使是那些帝王、贵族和官僚，在其杀伐征战、争权夺利之余，也深感生死祸福无常，空虚畏惧，转而追求长生不死。从战国到秦汉时期，不少君主、帝王屡召方术之士，寻找神仙，合炼丹药，建醮设斋，祈神赐福。中国古代的神仙观念和长生不死的追求，就是在这个时期进入第一个高潮的。

总之，道教长生、养生的教义，根源于人类对健康长寿的普遍关切之中，但长生不死、肉体成仙的观念，合炼不死方药的狂热活动，则是在特殊的历史条件下出现的，而且与封建帝王的大力提倡有密切的关系。

（二）道教长生观念的形成及其实质

长生观念虽来源于人类对健康长寿的普遍关切，但在一般人那里，这种关切多属一种本能心理和自发感情，而在道教文化中，长生却成了一种自觉、系统的基本教义。

历代道书无不明确宣布，乐生恶死是人的本性，它们认为道教的长生不死教义正是适应人的这一本性而提出的。《太平经》云：“今是习俗礼义者，但伪行耳，非其真也。天下人乃俱受天地之性，五行为藏，四时为气，亦合阴阳，以传其类，俱乐生而恶死，悉皆饮食以养其体，好善而恶恶，无有异也。”认

为人们实行礼义是虚伪的，只有“乐生恶死”才是人的真实本性。正是从对人性的这一认识出发，《太平经》提出了道教的根本教义：“夫寿命，天之重宝也。”“要当重生，生为第一。”认为人的自然生命是最宝贵的，道教应以重生命为第一教义。《太平经》所提出的这一观点，一直为后世道书所坚持。《老子想尔注》也说：“道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所畏也，仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。”“欲求仙寿天福，要在信道，守戒守信，不为贰过。”既然神仙、道士和俗人都乐于长寿，畏惧死亡，道教就可以利用人们的这一心理宣传教义，劝人们行善去恶，信道守戒。《老子想尔注》又说：“不知长生之道，乃尸行耳。”认为不知长生之道的人等于行尸走肉，是最愚蠢的人，明确将长生之道作为道教的根本教义和最终目的。

对长生之道同人们乐生恶死心理的内在联系，葛洪在《抱朴子》中论述得最为直接了当而且淋漓尽致。他说：“夫园首含气，孰不乐生而畏死哉？”（《勤求》）至于人为什么会乐生畏死，葛洪说：“古人有言曰：生之于我，利亦大矣。”（《勤求》）“凡人之所汲汲者，势利嗜欲也。苟我身之不全，虽高官重权，金玉成山，妍艳万计，非我有也。”“笃而论之，求长生者，正惜今日之所欲耳。”（《对俗》）人之所以追求长生，不过是为了长久享受今日所享受的各种利益和欲望，如果身体一旦死去，生前所得到的“高官重权，金玉成山”和上万个美女也都“非我有也”，还会有什么价值。“夫逝者无反期，既朽无生理”（《至理》），死人无法复活，成了一堆朽骨，还谈什么人欲享受！出于对人性的这种理解，葛洪进而提出，“长生之道，道之至也。”（《黄白》）“天地之大德曰生，生，好物者也。是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。”（《勤求》）“夫神仙之法，所以与俗人不同者，正以不老不死为贵耳。”（《至理》）

反复强调长生之道最宝贵、最重要、最神秘，是“道之至”，无非是说，长生之道是道教诸教义中的第一义，是道教文化的根本和中心内容。

葛洪以后，唐宋明清各代高道对“长生”的具体含义的理解虽然有所变化，对长生之术即修炼方法的运用虽各有差异，但并没有抛弃“长生”这个理论旗号，仍以长生标宗，以人生大事唯生死立论。唐司马承祯说：“神仙之道，以长生为本。”（《天隐子》）《钟吕传道集》云：“嫌者病，而好道之人求无病而长安；怕者死，而好道之人欲不死而长生。”北宋张伯端也说：“既有心，要终始，人生大事唯生死。”“故《道德》、《阴符》之教得以盛行于世者，盖人悦其生也。”（《悟真篇》）自觉的意识到道教文化之所以“盛行于世”，是因为它宣扬长生之道，长生之道之所以对社会有极大魅力，是因为人有厌恶疾病、畏惧死亡的心理。如果放弃了长生之道这个旗号，道教就不成其为道教，也就失去了它的吸收力。

但是，道教将人的本性归结为“乐生恶死”、“乐生畏死”，进而以长生不死为人生的根本目标和追求，并由此将长生之道确定为道教文化的根本和中心，这无疑是将一个极为复杂的问题人为的简单化、极端化了，而且其中含有不少夸张、歪曲的成分。

生死问题、人生价值和人生理想问题，是一个极为复杂的问题，其中包含着社会历史问题、伦理道德问题、自然生命问题等多种因素，它并不是一个单纯的自然生命问题，道教特别是《太平经》和葛洪把它简单地归结为人有乐生畏死的本性、有追求长生不死的愿望，实际上是将这个复杂问题看的太简单了。即以中国古代传统文化而论，儒、道、佛各家对这个问题的理解和解决方法就有极大分歧。

从比较的意义上看，若首先着眼于差异，儒、道、佛的生死观念实际上各不相同，简言之，道教求“长生”，而佛教主“无生”，儒家则主张“珍生”。对佛、道两家生死观的分歧，古人早已有明白论述。葛玄说：“道主生，佛主死”（甄鸾《笑道论》引葛玄《老子序》）《三破论》云：“道家之教，妙在精思得一，而无死入圣。佛家之化，妙在三昧通禅，无生可冀，故名死为泥丸。”顾欢《夷夏论》也说：“泥丸仙化，各是一术。佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生。”总之，道教之人认为道教之生死观宗旨是“无死”即长生，佛教的宗旨是“无生”。对于道书的这种看法，佛教僧人基本同意，并无异词。释道安《二教论》云：“佛法以有生为空幻，故忘身以济物，道法以存身为真实，故服药以养生。”释法琳《辨正论》也说：“老君垂训，开不生不死之长生；释迦设教，示不生不灭之永灭。”也以不死之“长生”和忘身之“永灭”为佛道生死观区别的标志。

佛道两家之所以一贵长生，一主无生，根源于他们对人生价值及如何求得“解脱”的不同理解。佛教主无生，是因为它对现实人生采取了否定的态度。佛教的基本理论是所谓“三法印”：诸法无我，诸行无常，涅槃寂静。诸法无我者，万物无自性，即没有自己的真实本质，不过是虚幻假相。诸行无常者，万物与人旋生旋灭无常性，生死变化都是假相，人生行为都是幻相。无自性故谓之空，无常性故谓之幻。涅槃寂静者，只有佛性本体才是唯一真实，佛法智慧才是唯一真实的智慧，世人只有用佛性智慧悟解万物皆空、万相俱幻的道理，破除对幻想的执着和追求，才能求得彻底解脱，进入最高境界（涅槃寂静）。以这种理论为指导，佛教将现实社会人生视为苦海和罪业之场。晋释慧远对此有较通俗的论述：“泥丸不变，以化尽为

宅；三界流动，以罪苦为场。化尽则因缘永息，流动则受苦无穷。”（《沙门不敬王者论》）《大乘义章》卷十八也说：“灭诸烦恼故，无生死故，名之为灭。离众相故，大寂静故，名之为灭。”既然万事万物都是虚幻，人生在世一切行为都是罪业苦海，所以只有彻底否定、永远离开现实社会和人生，人才能得到彻底解脱。多数佛书将“涅槃”通俗地解释为肉体死亡，就出于这种原因。但佛教教理的本意是，削发出家使人身离开了现实社会的罪苦之场，是解脱的第一步。只有肉身寂灭（死亡）才能使精神得到彻底解脱，断生死才能断灭一切烦恼。无生、断灭、寂静、涅槃在佛法中是相通的。

道教的长生观念在理论上来源于老子的道论。老子认为道是万物之母、宇宙本根，万物有始有终，是有限的，道无始无终，是无限的。将这种宇宙观运用于人生，老子认为，道自然无为，人应当无欲、无为、不争，如果多欲、有为、争夺，就违背了道的法则，“不道早已”，是自求早死。若遵循道的法则，才是“长生久视之道”。而老子此处所言“长生久视之道”，主要是指人对自然、社会人生的一种理解和态度，是一种哲理，并无“长生不死”之意。庄子面对战国“无道之世”，进一步突出了隐遁避世思想，并以夸张的手法加以说明，故有真人、至人以至于神人与天地同久、与大道共生，“千岁厌世，去而上仙”（《天地》）之语。但庄子又说：“古之真人，不知说（悦）生，不知恶死”（《大宗师》），“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。”（同上）甚至以生为疣赘，以死为悬解，可见庄子本意并非追求长生不死，不过主张处于乱世要善于全身养性而已。战国秦汉的神仙方术之士借用老庄关于“长生久视”的观点和全身养性的论述予以引伸，适应人们对健康长寿的普遍关切之情，迎合封建君主贵族期望肉体不死的奢望，在

中国古代掀起了第一场求仙合药的热潮。《太平经》、《老子想尔注》、《周易参同契》及《抱朴子》等早期道书，因为受神仙方术之士的影响，其制作时代的社会背景又多为动乱之世，所以就承袭了战国秦汉时期神仙方术之士求仙合药贵长生的思想，形成了早期道教长生之道的的基本教义。

长生之道的教义使道教的神仙观念同佛教对佛的观念产生了重大差别。佛有三身：法身、报身、应身或法身、受用身、变化身。佛的形体、肉身和精神、灵性是分离的，并且有重视精神灵性（法身）轻视肉体的倾向。基督教的上帝也有三位一体之说（圣父、圣子、圣灵或上帝、耶稣、圣灵）。佛的法身及基督教的圣灵都是离开肉体独立存在的。“失去肉体的精神 = 上帝。”（《列宁全集》第38卷第69页）但是，中国道教的神仙却是形神合一的，只有形体不坏、肉身不死、“形神俱妙”者才能称为神仙，那些肉体死亡、灵魂存在的在道教中不称神仙，而称为“鬼”。《抱朴子·论仙》云：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改。”肉体不死是道教神仙的根本标志。这种长生观念证明，道教最重视的是人生的自然生命价值，佛教所追求的是人生的精神解脱。

与佛道不同，儒家主张“珍生”，认为人生的真正价值不在于肉体生命的延长，而在于人生的社会价值和道德价值。孔孟继承前人“三不朽”（“其上有立德，其次有立功，其次有立言”）的人生价值观念，主张“人能弘道”，“穷则独善其身，达则兼济天下”，只有生前对社会作出重大贡献，生命才有意义。在人生的各种价值中，儒家最重视道德价值，“君子义以为上”，“君子去仁，恶乎成名。”当自然生命的保存延长同行道、行仁、行义发生矛盾时，应当毫不犹豫地以身殉道，“无求生以

害仁，有杀身以成仁”。如果生命与仁义“二者不可兼得，舍生而取义者也”。因此，“朝闻道，夕死可也”。在面临非常情况时，“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元”，不惜以牺牲生命来维护人格尊严。

总之，生死观是人生一大问题，又是一个极复杂的问题。中国古代的儒、道、佛面对生死问题表现出不同的理解和追求，今人也是如此。佛教主“无生”，将现实社会人生看作苦海罪业之场，追求彼岸世界中的精神解脱，无乃过于悲观消极。儒家主“珍生”，强调人生的社会价值和道德价值，相比之下，比较现实和积极，但也有将人生价值简单化的成分。道教求“长生”，突出了人体自然生命的保存、延长的意义，以“长生”为根本教义，自有其合理的一面，但人生价值岂可尽归于“长生”一义，社会人生的复杂问题岂是“长生之道”可以完全解决得了的。

（三）长生修炼所涉及的基本问题及道教修炼方法的历史演变

道教既求长生，必然重视养生。长生有道，养生有术，长生之道和养生之术是道教文化的中心内容。所谓长生之道，即人为什么能够长生的根本理论，及如何求得长生的基本原则。道教认为，常人的生命有限，道则无始无终，人如果能修之以道，则可以达到身与道合，神与道冥，形神俱与道契合，则可长生不死。这是道教长生修炼的根本理论和指导原则。所谓养生之术，即炼养身心性命的具体方法和实际操作技术。在道教经籍中，养生术所占篇章最多，数量最大。如以《道藏》三洞、四辅、十二部的体例分类，“本文”、“玉诀”、“灵图”类多是长生之道，“方法”、“众术”类全是养生之术，“戒律”、“威仪”、“赞颂”、“章表”、“神符”多言科仪戒律，但也涉及养生

之术，“谱录”、“记传”属于道史，但也记录了历代仙真人物所运用的各种修炼方法。

道教养生之术虽谓“杂而多端”，但如果从今天的观点看，大体上涉及以下四个方面的问题。一是自然界和人体生命的关系。道教认为，自然界的日月星辰、阴阳寒暑、昼夜四时是人体生命的外部条件，人体的生命过程和自然界有着密切的联系。道教养生术中有所谓吐纳术，采天地正气、日月精华，在内丹修炼中重视随着昼夜四时的变化调节和控制“火候”，顺阴阳之道等。都含有将自然界和人体生命视为一个有机联系的整体意义。二是药物和养生的关系。道教服用的药物有草木药物、动物甲骨脏器和经过烧炼的所谓金丹玉液三大类，认为药物可以强身、祛邪、去病，长期服用可以长生不老。上述两种关系，后世的内丹学通称内外关系，自然界及药物为外，人体自身为内。对于社会环境和人体生命的关系，道书涉及较少。三是生理因素和心理、精神因素的关系。道教养生术先后探讨过形神、身心、神与气、性与命等各种关系，凡言身、形、气、精、命者，多指人体生理因素或生理机能，凡言心、神、性者主要指人体的心理因素或精神活动，道教的心、神、性兼有今人所谓心理、感情、意志、智慧及认识活动、道德等多种含义。四是宗教修行和养生的关系。道教认为，诵经礼神、设斋建醮、功德善行等宗教修行也有益于人的性命，它可以使人心志专一、精神宁静，甚至可以与神仙达到心灵交流，得到神的护佑，消灾解厄。因此，道教经常将宗教修行作为养生术的一个必要组成部分和重要手段。道教养生术所涉及的上述四方面的问题，除了宗教修行同养生的关系外，大都是古代哲学、医药学所同样涉及的基本问题，因此，古代的医药学和道教的养生术存在着密切的而又复杂的关系。一方面，道教的养生术吸收和运用

了古代医药学的许多具体方法和内容，另一方面，中国古代的医药学也受到道教养生术的影响。

在道教的不同历史阶段和不同宗派中，由于对养生术所涉及的上述各种关系的具体理解不同，对各种养生术的运用各有侧重，由此形成了道教修炼方法的复杂演变过程。道教修炼方法的历史演变，总体上似乎可以大分为三个时期。

第一，汉魏之际的诸术杂出时期。早在战国和秦汉时期，神仙方术之士就提出了许多长生成仙的方法和途径，当时的医药学也得到了长足发展，产生了不少医药学名著。汉魏之际的早期道书对它们予以综合吸收，形成了早期道教的养生之术。这个时期道教养生术的主要特征是诸术杂出，凡尸世的绝大多数具体修炼方法在这个时期差不多都已经提出，但却又杂而无统，没有形成一定的系统，也没有主次之分。早期道教的第一部主要经典《太平经》以顺天、奉道、守戒为道人修炼长生的基本原则，其具体养生方术据《三洞珠囊》卷三记载有二十四种：“一者真记谛，冥诸忆；二者仙忌详存无忘；三者采飞根，吞日精；四者服开明灵符；五者服月华；六者服阴生符；七者拘三魂；八者制七魄；九者佩皇象符；十者服华丹；十一者服黄水；十二者服回水；十三者食钅刚；十四者食凤脑；十五者食松梨；十六者食李枣；十七者服水汤；十八者镇白银紫金；十九者服云腴；二十者作白银紫金；二十一者作镇；二十二者食竹笋；二十三食鸿脯；二十四者佩五神符。”这二十四种养生术对后世影响较大者有食草木方、食生物方、服不死丹药、合炼丹药、服日月精华、佩符吞字、服神水、祝咒、禁忌和厌胜等，而在《太平经》其他篇目中还有守一、守三宝、三一法、调神、思神、正神、还神、守戒、斋戒、解承负等方法。对后世也有很大影响。但是，东汉时期的道书对各种方术仅予以杂

录并陈，并未予以整理和分类，未成系统，也没有形成某类方术占主导地位倾向。唯东汉桓帝时魏伯阳著《周易参同契》，融《周易》、黄老、炉火于一体，既重言黄白烧炼，又主张“引内养性”，养生之术才略具系统。但由于书中多用恍惚之词和借喻类比方法，终于使人难得真解，引发了后世的内外丹之争。

第二，两晋南北朝至隋唐的外丹术时期。两晋南北朝时期，随着道教组织的整顿、经戒科仪的整理，及长生术的长期积累、道教的修炼方法也渐次系统化，并形成了以黄白烧炼为标志的外丹术占主导地位倾向。具体地讲，这个时期的南北道教各派修炼方法各有侧重。以葛洪为代表的丹鼎派认为金丹大药是仙道之极，长生之本，最重视合炼金丹玉液和炉火。上清派以存神服气为主，兼重诵经，轻视斋醮符箓，贬斥房中术。龙虎山系最重视斋醮科仪，符箓祝咒，兼用符水为人治病。灵宝派则兼用上清派和龙虎山系的修炼方法。北方的新天师道“专以礼度为首，而加之以服食闭炼”。楼观派一方面融合南北道法，但又表现了轻黄白、斥房中、重清修的倾向。但若从总体上看，以葛洪为代表的丹鼎派在当时影响最大，成为当时长生之道的主流。丹鼎派的代表性著作是《抱朴子·内篇》，它所提出的以下三个观点在当时影响甚大。一是强调长生修炼的根本目标是形神俱全，实质上则以“练形为上”。葛洪论形神关系说：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也，形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。”（《至理》）形体是精神的宅舍和堤坝，形体一坏，精神也就无存留之地了。因此，修长生者必须“令正气不衰，形神相卫，莫能伤也”。（《极言》）陶弘景也主张形神合一为长生之术的根本目标，他说：“凡质象所结，不过形神。形神合时，则是人是物，形神若离，则是灵是

鬼。”他认为长生修炼就好像用火烧陶器。“火力既足，表里坚固，河水可尽，此形无灭。”（《答朝士访仙佛两法体相书》）实质上最重视的是形体坚固，肉身不死。因此，南朝刘宋颜延之以“练形为上”四字概括两晋南北朝的道教修炼宗旨，“为道者，盖流出于仙法，故以练形为上。崇佛者，本在于神教，故以治心为先。”（《庭诰》）以“练形为上”是外丹术的第一个宗旨。二是强调金丹是“长生之本”，“仙道之极”。葛洪说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。”（《金丹》）“九丹金液，最是仙主”，“金丹为长生之本”。“服金者寿如金，服玉者寿如玉也。”（《仙药》）葛洪在《抱朴子》中详细记载了几十种金丹玉液的名称、烧炼方法、服食方法及烧炼时必须禁忌的事项，既是对前代合炼丹药方法的总结，又对当时和后世产生了巨大影响。但葛洪并不否定其他各种养生术，他主张“凡养生者，欲令多闻而体要，多见而善择，偏修一事，不足必赖也。”“盖藉众术之共成长生者也。”（《微旨》）葛洪实际上主张以金丹为主、兼修众术。三是提出了“借外养内”的方法论依据。金丹玉液是人身外之物，为什么反而会成为长生之本、仙道之极？葛洪论证说：“夫五谷犹能活人，人得之则生，绝之则死，又况于上品神药，其益人岂不万倍于五谷耶？……黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，练人形体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固。”（《金丹》）在魏晋南北朝及后世，属于借外养内一类的方术甚多，如服自然药物（动植物药及矿石药）、金丹玉液药物、食气、服天地之气和日月精华、餐霞服露、男女合气、以至于服神水、童便童尿、妇人乳汁经血等，葛洪的“借外养内”为此类方术提供了方法论的根据。隋唐时期，外丹术仍是道教修炼方术的主

流，黄白烧炼、服食丹药之风更盛。

第三，宋元明清的内丹派时期。

内丹之名，初见于南北朝。时有佛教天台宗三代祖师释慧思作《誓愿文》，自称“为护法故求长寿命”，“借外丹力修内丹，欲安众生先自安”，慧思以道教之练形固体为外丹，以佛教之治心修性为内丹，此佛教徒之言内外丹也。陈国符《道藏源流考》附录六谓内丹之名始于隋，他说：“至隋代，有青霞子苏玄朗。《罗浮山志》云：‘隋开皇中，来居罗浮’，‘乃著《旨道篇》示之，自此道徒始知内丹矣’。盖自此始有内丹之称，而葛洪之金丹，乃称外丹。”陈国符所述，乃道教徒之始言内外丹也。内丹之名虽起源较早，但内丹术之真正兴盛则在唐宋之际。隋唐时期，黄白外丹之术为帝王贵族所好，大行于世，但其种种弊病也因此而充分暴露，药材（金银铅汞等物）难求，丹方难得，合炼不易，又且有毒，常因合炼不精、服用不慎而伤人性命。故在唐代外丹术广泛盛行的同时，批判外丹术的呼声也随之日高。唐至五代间，司马承祯著《坐忘论》和《天隐子》，强调收心、静神为修炼之始基。彭晓撰《周易参同契分章通真义》，以内丹学观点重新解释《参同契》，由此内丹学家将它推为内丹之祖，万古丹经王。施肩吾纂集《钟吕传道集》，明确指出内外丹之别，“无情者金石，金石者外药也，有情者气液，气液者内药也。”“内丹之药材出于心肾，是人皆有也”。他希望“奉道之士”应深究内丹，“而勿执在外丹与丹灶之术”。唐末五代间广为流传的《破迷正道歌》和《敲爻歌》（传说为钟、吕所撰）又进一步提出了“性命双修”的内丹宗旨，“性命双修玄又玄”，“扫尽旁门不见踪”，贬金丹术为左道旁门。至北宋张伯端《悟真篇》和《青华秘文》一出，内丹学的理论基础于是奠定。至金元之际全真道创立后，道教南北宗又有所谓先性

后命与先命后性之争，通过争论，内丹学的内容方法更加具体系统，宗旨更加明确。

纵观内丹学的基本内容，可以看出它有如下三个突出特征。

首先，重内轻外。内丹学之内外具体讲有两方面含义：一是以金石草木药物和丹药为外，以人的精、气、神或精血气液为内；二是以人的形体四肢肌肤为外，以体内的精、气、神为内。内丹学认为，外丹术之鼎器（合炼丹药的鼎炉火灶）和药物都是人的身外之物，非己所有，对于长生修炼关系比较间接，故不可为长生之本。而精气神皆人体固有之物，修炼的主要内容和目标。“人人自有长生药……何须寻草学烧茅？”“要知炼养还丹法，自向家园（体内）下种栽。”（《悟真篇》）总之，修炼的对象就是人的身心，药物就是精、气、神。内丹学虽常借用外丹术之名，但实际内容完全不同，“鼎之为器，非金非铁。炉之为具，非玉非石。”（《青华秘文》）其他名词如龙虎、铅汞、坎离、水火等也都是指体内的气液、心肾、性命等。

其次，突出心性修炼。外丹术既以“练形为上”，所以虽主张兼用众术，但终究以金丹药物为主。最重视的是自然生命。内丹学兴起之初，就提出了“性命双修”的原则，突出了心性、精神修炼对于长生的作用。南宋金元之际，内丹派内部又展开了“先性”与“先命”之争，使“修性”对“修命”的作用问题更进一步突现出来。张伯端在《悟真篇》自序中承认该书“其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究”。其《青华秘文》又说：“先性固难，先命则有下手处。”可见张伯端确曾有先命后性的倾向。但在其晚期著作《禅偈》中，张伯端又强调：“欲体夫至道，莫若明乎本心。故心者道之体也，道者心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成。”又将心性置于首位。至于全真道王重阳师徒，则一直将心

性修炼放在长生修炼的首位，明确提出了以识心见性为先，修心重于修身、三分命功七分性学的观点，与外丹派以练形为上的原则根本对立。

再次，对前代养生术予以系统化。宋代以后的道教大多数虽以内丹标宗，斥外丹为左道旁门。但在实际上他们并没有完全抛弃前代的所有修炼方法，内丹学所真正否定和排斥的仅仅是铅汞烧炼、男女合气、阴阳双修等术而已，至于其他养生术，如抱三守一、内观存思、胎息吐纳、服气行气、曲伸导引以及按摩、草木药方等，内丹家无不予以综合总结，纳入内丹修炼的过程中，成为内丹术的一个具体组成部分。如内丹修炼所谓筑基，多从调息、宁神、漱津液开始；龙虎交媾、取坎填离、三田返复、五行颠倒多用守丹田、行气之法；肘后飞金精、一撞三关、河车搬运、大小周天中常辅以曲伸导引按摩之法；内观坐忘、还精入脑、三花聚顶、五气朝元、脱壳出神与前代的存神、内观有密切联系。由此可见内丹学与外丹术的根本区别主要不在于具体方法，而在于修炼的基本原则。在以身心内炼为宗旨的前提下，它将前代的大部分具体方法都纳入自己的体系之中，形成了一个以筑基为入手处，以炼精化气、炼气化神、炼神还虚（或炼神合道）为主要阶段的系统修炼过程。就此而言，内丹学是道教修炼方法的系统总结和渐趋成熟的标志。

总而言之，长生之道是道教文化的中心内容，长生之术是道教文化的最大魅力所在。道教长生术经历了一个长期的历史演变过程，内外关系，生理因素和心理、精神因素的关系，宗教修行同长生的关系，生命过程同心性修养（感情、意志、智慧、道德）的关系，是演变中所涉及的基本问题。演变的基本趋势是由重外因到重内因，由重视练形修命到主张性命双修，逐步突出了精神修炼在养生中的地位和作用，对生理、心理、

智慧、道德诸因素在养生中的关系的认识逐步全面和深入。但是，由于不同道派对上述诸因素在养生中的地位作用理解不同，运用中各有侧重，由此又形成了不同道派在养生方面的宗派特征。就楼观道而言，道本术末，先性后命是它的一贯宗旨和基本特征。

二 道本术末 先性后命

——楼观道长生修炼的基本原则

楼观道的历史虽可以具体分为五个阶段（详见《源流篇》）但若以其修炼方法的演变而论，则可以大体分为两个时期，即魏晋隋唐的楼观派时期，和金元明清的全真道时期。在这两个时期中，楼观道的长生修炼方法前后也有具体的差异和变化，但道本术末、先性后命却是贯穿始终的基本原则和一贯风格。

（一）魏晋隋唐时期楼观派的道术性命观

道教楼观派初创于魏晋，兴起于北朝，而鼎盛于隋唐。在楼观派兴起之前，太平道和五斗米道已在南北各地广为流传。作为一个晚出道派，为了突出自己的宗派特色，维护自己的独立地位，楼观派否认自己和早出的南北各道派有任何经法符篆方面的承传关系，明确宣称自己的经法皆来源于老子和尹喜。但在实际上，楼观派的经篆道法和长生修炼方法又不可能不受早出道派的影响，在一定程度上表现出融合南北道法，兼采诸派方术的倾向。据《楼观内传》载，梁谌曾修“炼气隐形之法”和“水石还丹术”，“服日月黄华法”和“食气吞符”。梁谌弟子王嘉“不食五谷”，“清虚服气”，“御六气，守三一”，证明楼观派创立之初所修方法与汉魏之际《太平经》、《老子想尔注》所述方法有一定联系。但“守三一”、“服气”方法一直

是后世楼观道士所运用的基本修炼方法。北魏时期，王道义“令门人购集真经万余卷”，王道义弟子陈宝炽于华山师事道士陆景真人，“授秘法而归”，“依按修持，及诵《大洞真经》”。陈宝炽弟子王延曾于华山师事茅山道士“焦旷真人，授《三洞秘诀真经》”，又奉北周武帝敕命“校讎三洞经法、科仪戒律、飞章符篆凡八十余卷，又撰《三洞珠囊》七卷。”陈宝炽另一弟子李顺兴从师受五千文、《黄庭经》及《大洞真经》。以上事实证明北朝时期南天师道的三洞经篆曾通过各种途径传至楼观，对楼观派的修炼方法必然会有一定影响。隋唐时期，楼观道士基本上承袭了北朝道法。隋开皇间，于长文撰《起序》，论“天地源流，符之本末，置坛法式”，其所修道术则有“饵黄精、茯苓、山地黄，又服气吞符，飞章设醮”。隋唐之际，巨国珍师事游法师于楼观，修“思微戒录，封召符章”，“焚修之外，口必诵经，心常存一”。岐晖师事苏道标于通道观，“传授三洞经法”，修“存三守一及卧斗之法”。田仕文师事韦节，韦节所修为“三洞灵文，神方秘诀”，其修炼养生方法为“饵黄精、白术、胡麻、茯苓、丹砂、雄黄，修三一、雌一、八道、九真，又行《黄庭内景》、《智慧消魔》经法。”田仕文“居常饵服白术、茯苓，久而有益。每炼气于静室，或一旬半月而出，颜色愈光泽。”尹文操所修为“丹字紫书，三五顺行之法，扶晨接昼，九六逆取之方”。由此可见，隋唐楼观道士仍以“守三一”、服气之法为主，其次则为服草木药、符篆、符水等。值得注意的是，在整个《楼观内传》三卷所记载的所有楼观道士中，从无一人以铅汞烧炼、合炼金丹玉液为业者，也未见有人修男女合气、阴阳双修之术。在丹鼎派占主导地位，黄白金丹术极为盛行的魏晋隋唐时期，楼观道士不事黄白烧炼，不言房中之术，这在当时的道教诸派中极为罕见，而且是难能可贵的，它

表明楼观道自始至终就是一个坚持清修的道派。

对长生观念的特殊理解，对生死的达观态度，这也是魏晋隋唐间楼观派的一个显著特点。魏晋南北朝是楼观派的创立和形成时期，由于这个时期的中国北方政局比南方更为动荡，战争更为频繁，而当时云集楼观的北方高道，同南天师道相比，极少世家士族，多是中下层知识分子，他们大多数为战乱所迫，入仕无门，走投无路，因而弃儒入道。在这种情况下，他们入道的主要目的并不是为了追求什么长生不死，因而对黄白烧炼既无特别的兴趣，也缺乏必要的资材。他们入道居山主要是为了寻找一个避乱全生、安身立命的避难所和隐修地而已。如王嘉为避乱世，始隐居东阳谷，后潜迹终南山，时人“问当世之事，随问而答，好为譬喻，如调戏之”，完全是乱世知识分子游戏人生的态度，即使如此，也难免被姚萇“斩之”。正因为有如此教训，王嘉弟子孙彻才“寡言语，外视若愚而中养素”，“机智不张，唯事韬晦”。孙彻弟子马俭早年好尚方术，四方倾慕，姚萇闻而召之。“孙君戒之曰：夫法术滋广，风声外扇，臆能引蚁，翻累明真”，警告马俭不要因方术闻名而再引来杀身之祸。马俭听从了孙彻的劝戒，“称疾”拒召，从此“怡神养素不复出”。从孙彻、马俭之后，楼观道士一直以深隐山林、道术相忘为风尚，极少有人以方术闻名于世。

对于生死，楼观高道采取了一种超脱、达观的理智态度，很少有人象葛洪那样将“悦生恶死”、“乐生畏死”理解为人之本性或人之常情。楼观高道对生死的态度最典型的是北朝陈宝炽预感到他将不久于人世，乃告门人曰：“吾昨梦仙官召，不果久留。门人闻而悲伤，欲为之祈祷。陈宝炽曰：“来（生）何为欣，去（死）何为怆，生死道一，梦觉理均。尔等体之，无或悲矣。”言毕安然化。陈宝炽对生死的这种理解，同庄子的齐

生死、“不知悦生，不知恶死”完全一致，而与当时外丹派所追求的肉体长生不死大相径庭。尹文操对生死的态度更令人警异。永淳二年，唐高宗“圣体不安”，太后派人询问尹尊师，意在请他为高宗建醮祈福。“尊师曰：真坊仙境，亦著代谢，物有荣悴，气有初终，大道之常。”意思是即使神仙所居的仙境也有生死代谢，这是大道的常则，谁也无法抗拒。尹文操所言确为大道至理，但当太后在皇帝有病时请他设斋，他以一个道士身份却说出这一番道理，确为不易。垂拱四年，尹文操自己也面临寿终之期，弟子们“或愿奏章以延福荫（向天上表章祈福），尊师止之曰：‘有顺宜遵，不可犯禁。’言迄委化。”对自己的生死也采取顺其自然的态度，反对以祈祷延长寿命。楼观高道所说的“生死道一”、生死代谢乃“大道之常”，往前追溯更接近老庄的生死观及自然无为之旨，和儒家对生死的理智态度也完全一致；往后观察，与全真道否定有肉体不死的神仙及主张“超长生”的思想一脉相通。但同《太平经》及《抱朴子》等早期道书的传统长生观念却很不一致。这种观念出现于魏晋隋唐时期，的确极为罕见，很能反映出楼观道的宗派特征。

楼观道对生死的这种达观态度，除了受老庄思想影响外，很可能与《西升经》有关。《西升经》虽不必真如传统道教所说是尹喜记录老子西升以前的言论而成，但魏晋隋唐时期的楼观派将它奉为基本经典却是事实。在形神关系上，《西升经》有明显的重神轻形倾向。认为“真神通道，能亡能存。神能飞形，并能移山。形为灰土，其何识焉？”因此，《西升经》认为养神重于养形，甚至以养神与养形区别真道与伪道，“伪道养形，真道养神”。在修炼方法上，它强调“除垢止念，静心守一”，“以得一为妙，以飞升为余事”。竟然将金丹派梦寐以求的肉体飞升、进入仙境当作无关紧要的“余事”。楼观派的长生观念与

《西升经》完全一致。

楼观派既然把生死看作“大道之常”，不同意违犯自然之道去追求肉体不死，所以它对外丹派所提倡的金丹大药一类神异方术自然就不会那么热衷了。楼观道之重道轻术、先性后命原则，其深刻的内在原因或即在此。

（二）楼观信奉全真后的重道轻术、先性后命的修炼宗旨

楼观衍化为全真后，从金元以迄明清，其修炼方法也发生了重大变化，对早期楼观派一度相兼运用的服药、食气、饮汤、佩符、祝咒等方术更为轻视，明确形成了重道轻术、先性后命的修炼宗旨。

楼观道修炼宗旨的形成是从对早期修炼方法的批判性总结开始的。元太宗八年，全真高道李志柔大修楼观宗圣宫，并任楼观改奉全真后的第一任宗圣宫主。为了纪念这一盛举，继尹志平、李志常任全真掌教大宗师的诚明真人张志敬命人撰刻《大元重修古楼观宗圣宫记》碑立于楼观。这篇碑文可以视为楼观改奉全真后对其修炼宗旨的一篇宣言，对研究后期楼观道史有重要的价值。该碑首先对元代以前道教修炼方法和宗旨的演变过程进行了批判性的总结。其文曰：“昔自玄元文始契遇于兹，挾先天之机，辟众妙之门，二经授受而教行矣。”明确宣布道教教义源于老子，应以道德五千文为根宗。但据该碑所述，自老子之后，“世既下降，传之者或异：一变而为秦汉之方药，再变而为魏晋之虚玄，三变而为隋唐之襁衿，其余曲学小数，不可殫记。使五千言之宝训，束之高阁，为无用之具矣”。认为秦汉隋唐以来的道法历经三变，无论秦汉之方药，隋唐之襁衿，都不过是“曲学小数”，属于方术而非大道，离开了老子本旨，故应予以彻底纠正。碑文认为，纠正早期道教重术轻道的错误倾向，使道教教义返回老子大道本旨的任务是由全真道完成的。

“金大定初，重阳祖师出焉，以道德性命之学，唱为全真，洗百家之流弊，绍千载之绝学，天下靡然从之。……于是玄元之教，风行雷动，辉光海宇，虽三家聚落，十里邮亭，莫不有玄学以相师授”。认为全真道的“道德性命之学”与秦汉隋唐的方术小数是根本不同的，它才是道教教义的根本。

明确提出“宗道德以为本”的修行原则，是道本术末、先性后命的修行宗旨形成的又一重要标志。道术关系是道教教义中十分重要的问题。道即宗教义理，是道教的基本理论和教义。术即方法，是道士修炼长生的具体方法及宗教生活方式。大凡任何一种宗教必须道术兼具，术无道不立，道无术不行，二者缺一不可。没有道，道教文化就会流于庸俗粗陋，各种具体方术也就会失却本旨，散乱无归。没有术，道教的宗教生活又会失于空泛，道也就难以具体体现出来，使道教失去信服力和感染力。但从总体上看，道为根本，术为枝叶，道是决定术的。从道术同性命关系看，道与心性修养相近，术与炼形固命相通，故重视心性修养者常常重道，重视炼形固命者常常重术。楼观道明确提出以道为本的观点，首见于元大德六年朱象先所撰之《文仙谷纯阳洞演化庵记》。在这篇碑文中，朱象先强调，楼观既然是老子讲道授经之地，所以“羽其服而处于是者，当自庆自珍，令心与境符而底于道，庶无自弃之过”。认为楼观道士必须一心归道，以修道为本。“然学者力于道，舍五千宝训何以哉？故神仙宗道德以为本，道德托神仙而有传。违道德无以致神仙，希神仙必固全道德。”认为修仙者必须以修道为本，违反道德，就会与神仙南辕北辙。在《终南山古楼观刊〈关尹子〉后序》和《古楼观系牛柏记》中，朱象先又以宋代理学的心性之学解释道教思想。他说，天地万物皆本原于天理，“人与物林然在大化中，性一而已，特禀之于形气者，有正偏通塞之异

尔”，天地万物和人之性虽千差万别，但对于天理却“一视同仁，理惟公共”。朱象先认为，理、性、命之学是道家 and 道教的固有思想，“然混提其纲，道德垂乎五千文。始备其目。继有九篇之述（指《关尹子》九篇）。……故命篇析章，凡理性命三氏之学无不毕”。朱象先晚年为楼观说经台住持，因此，朱象先以道为本，以理性命之学重新解释道教教义的观点，反映了改奉全真后的楼观道的基本思想。

到了清代，楼观道对道教内曾经广为流行的各种方术更为轻视，甚至直接予以排斥，道本术末、先性后命的宗旨更加鲜明而坚决。这种变化从乾隆四年所建立的《重修终南山古楼观说经台记》碑文中得到了集中反映。清代雍正至乾隆初，梁一亮用了十年时间对楼观进行大规模修建。为了纪念这一盛事，特于乾隆四年刊建此碑，碑文由当时的楼观主翰（专掌道观文墨的道职）观复道人施阳烈所撰写。该碑在概述了此次修建始末之后明确宣布，自今以后，“主此台与夫居此台者，唯游心于独，观理于妙，参究玄牝，知天地根，明辨有无，入希夷境，至象帝之家，睹谷神之域，穷理尽性而致命，积精累气以归真”。要求楼观道士必须以参究大道为根本任务，但在元代以后的楼观道看来，参究大道同宋明理学家所谓“穷理尽性而致命”是完全一致的。碑文接着对在道教中曾经广为流行的各种神奇方术进行了批判，以此表达了自己重道轻术的观点：“若夫叱咤鬼神，嘘呵风雨，斩蛟扰龙，嚙风化鹤，非不神也，吾道不预焉；黄白点化，阴阳采补，符药导引，推测数术，非不奇也，吾道无取焉。至于习神韬，讲壬遁，释莘野耕耘之耒，弃渭州钓月之竿，待诏金门，追踪圯下，诚贤乎哉，吾道亦不贵乎此也。香山诗云：玄元皇帝五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天。旨哉言乎！”碑文明确反对三种方术，一是神仙幻化

术，如以符篆祝咒召神劾鬼、呼风唤雨、斩妖驱邪、分身化形之类；二是黄白外丹术，如铅汞烧炼、男女合气采阴补阳术、吞符饵药等；三是奇门遁甲一类方术，其中不少人名为修道，实际上热心仕途，借终南捷径，入长安宫阙。楼观道认为，这些方术虽可以因神奇而取悦于人，但均非老子之道。因为在老子五千言中，是绝口不言丹药、神仙和奇异方术的。这篇碑文有力地证明，元代以后的楼观道已经明确而坚决的形成了道本术末、先性后命的修炼宗旨。

三 对道本术末、先性后命原则的评价

从养生学的角度看，楼观道和全真道是中国道教诸派中最接近老庄的本旨的一个道派。重视对养生之道即养生的基本理论原则的探讨，突出心理、精神因素（心、性、神）在养生中的地位和作用，是其所长。对具体的养生方法和操作技术探讨不足，对生理因素和药物在养生中的地位作用重视不够，是其所短。为了对楼观的道术性命观作出比较客观、公允的评价，首先必须对中国古代养生学的历史发展予以简要的回顾和分析。

（一）中国古代的养生之道

中国古代的道家、道教和医药中常有养生、养生学之名。所谓养生学，实即古代中华民族有关人体保护、修养、锻炼使之健康长寿的科学，今人习称之为保健学。但古人所谓养生学，含义比今日之保健学更为丰富，实际上是一个极复杂的课题，涉及哲学、医学及自然科学、社会科学的各方面的内容。养生的目的当然是为了维护和增强人的身心健康，但人的身心健康不仅与人体自身的生理器官、生理机能和心理、精神状态有关，

而且与人生存于其中的自然环境、社会环境有关。人类要生存，就必然要同自然界不断进行物质和能量交换，吸取自然界的物质、能量以维持人体生理的新陈代谢过程。人体对自然界的运动变化能否适应、利用、改造和控制，对人的身心健康有重大的影响。古人所以要探讨天人关系，这也是重要原因之一。人类生活又是一种社会生活，社会制度的优劣，社会秩序的好坏，社会环境的各种变化，人的心理、精神对社会状况、社会变化的反应、适应、调整、控制能力，对人的身心健康也有复杂影响。仅就人类个体自身而言，所谓健康又包括生理健康和心理健康两个方面。生理器官、生理机能是精神活动的物质基础，精神活动又对生理器官、生理机能有调节、控制和支配的功能。在人的感觉、思维器官受到内外刺激后，会引起大脑皮质的兴奋或抑制，这种兴奋或抑制又会对人的呼吸、消化、血液循环、内外分泌等生理机能产生巨大的反作用。因此，中国传统医学一直主张治身病和治心病兼重，心病不治，身病难除，精神治疗之效并不亚于药物。

正因为养生学是一个涉及内容极广的复杂课题，所以养生必须首先有“道”，即建立养生的基本理论和基本原则。如无正确的养生之道，养生之术即难以形成。即使产生了养生术，也会散乱无归，不成系统，运用失误以至于荒谬。如养生中有所谓动静关系，就不能机械地简单处理。生命就是运动，生命在于运动，这个观点总体上是正确的。但运动必须有道、有节，违反科学方法的运动或运动过量会造成疲劳过度、肌骨损伤，反而会有害健康。正由于过劳也会伤生，所以又产生了主静养生之论，主静论最重视身心内养，轻视以至反对身心之动。但一味主静，又不符合生命即是运动的本质属性，也会造成身心萎缩之病。所以，只有建立正确的养生之道，才会形成各种正

确的养生方法，才能恰当地处理各种养生方法之间的关系。如果从道术、性命关系的角度看，古代的思想家、哲学家所讨论、思考的主要是养生之道，在养生中又比较重视精神因素的作用。与此相比，古代医药学家和道教对养生之术的探讨则更为具体、详细。

先秦思想家中明确提出“长生”、“养生”问题并对此予以较多关注的是老庄。《史记》老子传云：“盖老子百六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”老庄养生之道的中心思想是得道者生，失道者死。所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”；“道者万物之奥，善人之宝，不善人之所保”；“执大象，天下往。往而不害，安平泰”。“不道早已”，“不知常，妄作，凶”。老庄认为人生活于自然和社会之间，必须遵循、顺应自然和社会的运行法则，才能立于主动和不败之地。由此可见，老庄的所谓“长生久视之道”，虽然包含着一些养生原则，但绝不仅限于单纯的身心健康和肉体长生意义上的所谓养生之道，而是人类对自然（天道）、个人对社会（人道）的一种根本态度，实质上是有关宇宙人生的根本哲理。根据得道则生、失道则死的中心思想，老庄提出一系列人生基本原则，如自然无为、恬淡虚静、寡欲知足、抱一守中、贵柔不争、心斋坐忘、朝彻神遇等。他们认为，只有如此，人在精神上才会与道契合，进而在行为上执道、法道、体道。

与老庄相比，儒家和佛教对养生问题不很重视，但也时有涉及。孔子说，“知者乐，仁者寿”，“仁者不忧”，“君子坦荡荡，小人长戚戚”，“君子不忧不惧”。认为智者事理通达、心气和平，故精神常处于愉悦状态。仁者道德高尚，与人为善，推己及人、立己达人，故与社会、他人相处常常心胸坦荡，可以无灾而寿终。佛教主无生，但又要追求精神解脱，主张人的心

性应超脱于世俗生活之外，认为只有心性不染尘俗，破除了“我执”、“法执”，才会进入涅槃寂静的境界，实际上也是一种特殊的精神修炼方式。

继老庄之后，《黄帝内经》、《伤寒论》等医学著作及《淮南子》等书对养生之道进行了更为具体地探讨和论述。作为周秦以来的医学总汇，《内经》对生命的起源、疾病的成因、辩证医治的方法及养生的基本原则等问题进行了较为系统的探讨。它以古代的整体观念和朴素系统方法，将人体结构、人同自然界的关系都视作一个有机联系的整体。“阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也。逆之则灾害生，从之则苛疾不起，是谓得道。道者，圣人之行，愚者佩（背）之。从阴阳则生，逆之则死。”人体的五脏六腑、四肢百节也以阴阳刚柔、五行相生相克的关系构成一个有机联系的整体，一个器官有病，必然会影响到其他器官，形成全身症状。内脏有病，也会通过肌肤毛发等变化表征于外。因此，对疾病的诊断、治疗必须从整体联系的观点出发。《内经》对养生的又一重大贡献就是它最早论证了生理现象和心理现象的内在联系。“天有四时五行以生、长、收、藏，以生寒、暑、燥、湿、风，人有五脏化五气以生喜、怒、悲、忧、恐。故喜怒伤气，寒暑伤形，暴怒伤阴，暴喜伤阳。”具体而言，“喜伤心”，“怒伤肝”，“忧伤肺”，“思伤脾”，“恐伤肾。”人的各种心理变化是否会引起《内经》所实指的某个具体器官的疾病，现代生理学和医学证明未必如此，但《内经》在2000多年前就提出生理机能和心理状态互相联系并互相影响，却是符合科学和经验事实的。《淮南子》和《内经》一样，十分重视形神关系及生理和心理的内在联系。“夫形者生之舍也，气者生之充也，神者生之制也，一失位则三者伤矣。”形指有形的形体和生理器官，神指心理、精神活动，气指无形的生

理机能、生命活动，三者互相依存，一个因素发生障碍或疾病，同时也就危害及其他两个因素。在上述关系中，《淮南子》更重视精神因素。“心者形之主也，而神者形之宝也。”“以神为主者形从而利，以形为制者神从而害。”认为精神应当是形的主宰，而精神应当有所节制，精神不正常会导致生理疾病。“人大怒破阴，大喜坠阳，大忧内崩，大怖生狂。”因此，《淮南子》主张养生首贵养神，“治身太上治神，其次养形”。养神之法，首先要“精神内守形骸不外越”；其次要使“神清志平，百节皆宁，养性之本也”；第三要寡欲制情，“喜怒者道之邪也，忧悲者德之失也，好憎者心之过也，嗜欲者性之累也”。总之要使精神宁静，心志专一，情感平和，喜怒得中，神不外驰，专守于内，这才是最佳的心理状态。《黄帝内经》和《淮南子》都是道教和医药家共同推崇的典籍，自此以后，道教和医学家都十分重视心理因素和精神修养在养生中的重要作用，认为良好的心理、精神状态能够调节、控制生理机能的正常运行，可以抵御疾病的发生，有益于健康。

综上所述，老庄提出了得道则生、失道则死的根本观点，确定了养生者必须养之以道的宗旨。秦汉时期的《黄帝内经》和《淮南子》等书将人体生命过程和外部环境看作一个有机联系的整体，主张形神兼养，但尤重精神因素在养生中的地位。由此确定了中国传统养生学的根本宗旨，即所谓养生之道。汉代以后，养生学说虽有不少具体发展，但上述基本理论一直被继承下来。

（二）道教的养生诸术

养生有道，亦须有术。如无养生之术，养生亦会着空。当养生之道确立之后，接着的问题就是将它具体化为可以操作的技术，落实于养生实践之中。在中国古代，对养生术最为重视

并作了较为具体详细探讨的主要有两家。一是医药学家，因为他们的专业就是通过诊治疾病来维护人的健康，所以他们对养生术的探讨自然比思想家更为具体。中国医学治疗疾病的主要手段是药物、针灸和导引按摩，若论及养生，他们主张养生应以强身为本，治疗为辅，所以也很重视经常性的锻炼和保健。另一家是早期的神仙方术之士及后来的道教，因为他们都将肉身不死、长生成仙作为人生的根本目标，所以也对养生术十分重视。道教的养生之道，基本思想本于老庄，揉合《黄帝内经》和《淮南子》等书，并无重大发展和突破，其主要特点在于对养生之术的详细探讨和发挥。

道教养生术的种类比医学更为多样，总体来说，约有以下六类：

第一，饵服药物。道士所服药物有两种，一是自然生成的草木药、矿石药及动物骨骼脏器，绝大多数都本于医药学著作。如胡麻（芝麻，或名巨胜）、黄精、地黄、天门冬、大枣、桂子等，中医称为滋补强壮药，可滋补气血，强壮身体；茯苓、菖蒲、远志、五味子、甘菊、枸杞、灵芝等，中医称为安神强心药，对神经系统有镇静功能；松脂、黄耆、轻粉（水银结晶粉末）、黄连、黄柏等，中医称为祛风燥湿解毒药，道士多居山谷，易感风寒生湿疮，故常服之。以上诸药，都是道士经常饵服的自然药物，大都有一定的药性药理根据，服之确有实效，但道书常将其效果夸大。《抱朴子·仙药》云：“巨胜一名胡麻，饵服之不老，耐风湿，补衰老也。”其文尚较平实。但在叙述云母、雄黄、松脂等药的功效时，谓“服之一年，则百病除，三年久服，老公反成童子，五年不阙，可役使鬼神”，甚至说人将灵芝“带其左手于身，辟五兵，若敌人射已者，弓弩矢皆反还自向也”，这就神化和夸张的过分了。道教饵服的另一类药物

是丹药，由人工烧炼而成。道士炼丹的主要原料为丹砂、铅、汞、硫磺，据现代药理学证明，“铅丹”外用可以消毒灭菌，内用可以镇静神经，水银“轻粉”有通湿利尿、杀虫解毒功效。硫磺可以活血燥湿，可治各种皮肤病。道士炼丹以此为主要原料，必与它们的这些药性有关。但由于铅、汞本身都有毒，古代烧炼工艺不精，方法不当，烧炼之后的化合物中毒性未能尽除，致使服用后（当时多用于内服）中毒伤命，反生弊病。外丹家虽将此类丹药推为金丹玉液，上品仙药，但其客观效果反不如服用自然药物。道教“饵服药物”之累，大都在此。与饵服药物有关者还有“辟谷”之术，但多数辟谷者并非绝对不食不饮，而是在减食、不食五谷的同时辅以“食气”、食药、饮浆。

第二，导引按摩。道书言导引按摩之法甚多，与医家所言基本一致。按摩即有节奏、有次序地摩挲、刺激、敲击人体的一定部位和穴位，使血脉流通、经络通畅，神经和内分泌系统正常运行。如叩齿、击天鼓（耳）、撞天钟（头顶）及面颊、两鬓、鼻部、颈部、手心、足心、中丹田、下丹田等都是道教和医家经常按摩的主要部位。导引即头颈、躯干、四肢有规律、有节奏的曲伸俯仰、旋转扭动及握张甩旋、蹲卧蹬踢等，活动的主要部分是筋骨，目的主要在保养、强健筋骨。道教的按摩导引术，常与食气、行气、调息、吐纳、调神等法结合运用，形神相兼运行，如所谓以意领气、以神引形、手眼俱到、心使形动等皆指此而言。按摩导引并无神秘意味，实即古人之保健操也。

第三，调息、行气和内炼。道教认为气（精）是生之本，神（心、性）是气之主，故其养生术特重气的蓄养和运行。所谓调息即调节控制呼吸，如胎息、闭气、吐纳、锁鼻诸术，均

就此而言。但道教论调息强调呼吸要深沉、细小、平缓、均匀，要求从外呼吸（鼻口）转为内呼吸（闭口鼻之气，通过腹部下丹田之张弛收缩进行体内气循环，即是胎息），目的常在以调控呼吸达到心神专一宁静，无杂虑妄念。行气是调息的继续，内炼是行气的发展，都是指体内之气在心神导引下作有规律的循环运动。宋代以后内丹家所谓内炼（内养）是在汉魏行气术基础上发展而来的，“气能存生，内丹也。药能固形，外丹也”。（《通幽诀》）可见就养生之术而言，内丹重气，外丹贵药。问题就在于中国古代医家和道教之所谓气常有两种含义，一是指构成人体的细微物质，所谓“气聚则生，气散则死”即是细微物质的含义。二指人体的生理机能和生命活动，所谓阳气上升，阴气下降，意行则气到，神病则气滞，即是指此种含义。当中医和道教将精、气、神并列时，精指构成人体的精华和精细物质，气主要指生理机能和生命活动，神指精神活动。因为医学和道教都认为人的生命过程是生理机能和心理、精神活动交互作用和影响的统一过程，所以宋以后的道教内丹家以精、气、神为内丹三宝，以精、气、神在体内的交互作用、有规律的运行为“内炼”，而调息、行气和调神、定心被看成密不可分的统一过程。内丹家之内炼术虽有不同的方法和名词，但从总体上看，所谓内炼是指在调息、宁神、定心的基础上（筑基），以神调控和引导精气血脉在体内作有规律的循环运动，其主要方法有嗽液咽津、龙虎交媾（一般指心肾之气液、水火之交流会合）、三田反复、五行颠倒、河车搬运、大小周天、攒簇火候等。道教论行气与内炼，极重视精神意念对气的调控支配作用，所谓意行则气行，意止则气止，意所到、无不能即是这种意思。在行气过程过，特别是在三田反复、五行颠倒、河车搬运中，常辅曲伸导引之法。

第四、存思守一。存思守一之法是专指精神修炼而言的，汉魏时早已流行。宋代以后的有些内丹家斥存思（存想）为旁门小术，但仅斥其名，未弃其实。道教解释存思为“观我之身，存我之神”，实际上是指精神专一，意念内向，想象和专注于体内某一脏器和部位。道教之守一有二种含义，一是一心向道，专心守道，守一即是守道。二是指精神意念专守于体内某一脏器或部位，如守丹田等。内丹家认为，只有精神内守，心不外驰，才能做到精不外漏，气不外泄。实际上，当人的意念专注于体内时，才会精神宁静、松弛，呼吸平缓，体内循环正常，紧张、急躁、大喜大悲大怒之下，呼吸和内循环必然失常。当人的意念专注于体内某一脏器、部位时，就会使这一部位的神经形成较强的兴奋或抑制效应，激活、调控它的生理机能。其具体方法各派名称不一，主要有静坐、内观（内视）、存思（存想、思神）、守一、守三一、守丹田、坐忘、三花聚顶、五气朝元、脱壳出神等。道教内丹派的养生术，实际上是调息行气、存思守一及按摩导引诸术的综合运用和系统化。

第五，房中术。房中术亦称男女（阴阳）合气之术，远在道教形成之前就已经出现，它实际上是古代的性生活的卫生和技术。从老子“万物负阴而抱阳”及《易传》“一阴一阳之谓道”的宇宙论出发，绝大多数道书主张阴阳相须，认为男女交合是自然之道、性情之常。故汉魏时期的道书并不否定或讳言男女、房中之事。《素女经》云：“男女相成，犹天地相生也。”“阳得阴而化，阴得阳而通。一阴一阳，相须而行。”《抱朴子》也认为“人不可阴阳不交，坐致疾患”。“阴阳不交，则坐致壅阏之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。”男女不交合会引起人的心情郁闷不畅和生理壅塞不适，同样会生疾减寿，但若交合无度，也会损人寿命。房中术的主要内容，

一是节欲，男女初交（结婚）年龄不宜过早，交接的时间间隔要随年龄增大而延长。二是性生活卫生，如性交有禁忌，酒醉、疲劳、过饥过饱、远行初归、大喜大怒时均不宜入房中，同房后切忌触冷水等。性交时不可纵情肆意，应有节制。三是交接之术，如闭精不泄，还精补脑；等而下者，则有采战、采补诸说，无庸赘述。房中术历来为一些荒于酒色的帝王贵族所追逐，有一些方术之士也往往迎合他们而献各种春药和房中术以求恩宠，故宋元以后的内丹家多斥房中术为妖道邪术。以实论之，古代房中术既有性生活科学的成份，也确有专以“御女”为能的低级庸俗倾向。

第六，诵经斋戒。作为宗教，道教认为养生同宗教生活、宗教仪式戒律也有密切关系。道书论养生同宗教生活关系的主要论据是，诵经斋戒、守戒等行为可以使人的精神内守，一心向道，身心宁静，甚者可以在心灵上与神仙交通，感动百神护卫，邪魔灾厄远避。其中既有重视精神修炼的成份，也有神学迷信的因素。

综上所述，中国古代养生学的理论（即养生之道）最初主要来源于道家，养生的具体方法和操作技术（即养生之术）主要来源于医学家和道教。以道教而论，其养生之道大体上阐述老庄，其养生之术既吸取了《黄帝内经》、《淮南子》及历代医药学的内容，又总结了道士在长期养生实践中的经验，其内容比老庄更为具体详细，多为老庄所未言。汉唐时期，道教养生总体上以炼形为上，修命第一，虔诚地追求肉体成仙，故饵服药物、合炼金丹为一时之尚，各种养生术纷纷出现，最初杂而多端，后来渐成系统，重术轻道、先命后性的倾向比较明显。宋元以后，内丹派逐渐成为道教养生学的主流，在性命双修的原则下，对修性、养神更为重视。

（三）楼观道之道术性命观的利弊得失

楼观道的道术性命观以重道轻术、先性后命为基本原则，如将这一原则置于中国古代养生学及道教文化的整个发展史中加以分析，则可发现，它既有所长，又有所短，其利弊得失主要表现于以下三个方面。

第一、先立养生之道，更近老庄本旨

中国古代的养生学是由养生之道和养生之术这两大部分组成的，养生之道是养生学的基本理论基础，没有养生之道，养生术就缺乏一般的理论指导，养生学就无法真正建立起来。就此而言，楼观道重道轻术，即重视首先建立道教的养生之道，是有其合理性的。道教的养生之道源于老庄，楼观道在其演变发展史中一直高标老庄的旗帜，重视对老庄之书及其道论的探讨。如果从一般社会文化的意义上看，楼观道的重道轻术的倾向，使它比其他道派更为接近老庄本旨。进而从道教文化的角度看，它也使楼观道比其他道派的哲理色彩更强，文化层次更高。

第二、重视修性养神，保持清修本色

练形和修性的关系一直是道教养生学所面对的一个基本问题。从一般意义上讲，多数道书大都主张形神相须，形神俱妙，所谓形者神之舍，神者形之主，神无形不存，形无神不立，都是论证形神相依关系的。但在养生的目标和方法中，练形和修性（养神）何者更重要，不同时代和不同道派的认识很不一致。老子主张人法道，得道者可以长生久视，“不道早已”，庄子提出了心斋、坐忘、朝彻、神遇一类得道、体道的方法，所谓法道、得道、体道都主要是一种精神修养，对于养气、练形之术，老庄虽偶有涉及，但都语焉不详。如以后世道教之语表述，老庄都是主张“养神”而罕言“练形”的。汉魏隋唐时期，神仙

方术在道教养生中占主导地位，多数道士热心追求肉体不死，长生成仙，“固形”是当时养生的主要目标，“练形”是主要方法。但因为长生不死、白日飞升的神仙实际上难以达到，而当时的道教又要力辩其真，故不得不将一些本来尚有科学成份的养生术予以夸大和神化，如言饵服金丹或草木药物可致千岁不死，存思守一不但可以通道，而且可以通神，招致上仙来护，玉女来侍等等。这就使魏晋隋唐的道教养生术常常流入神学迷信之途。创立和兴盛于这一时期的道教楼观派虽不能不受这种风潮的影响，但由于楼观高道对长生并不执着追求，“生死道一”，“有顺宜遵”。在长生修炼中最重“三一法”，“以得一为妙，以飞升为余事”。不事黄门烧炼，力斥房中术和神仙幻化一类方术。这就使楼观道的养生术神学迷信的色彩较淡，庸俗低级的成份较少，一贯保持了清修的本色。道教的所谓“清修”主要有两种含义：一是以诵经守戒、修炼道德性命为主，不以设斋建醮为主要职业，不以斋醮敛人钱财为主要经济来源。二是坚持男女各自分修，不采用男女合气、阴阳双修、采阴补气一类“泥水丹法”。根据《楼观内传》和唐代以后的楼观碑石资料记载，楼观道一直坚持以农为本，躬耕自养，以道观的土地收入为主要的经济来源，从未实行过向道民、道徒收取租米钱税、跪钱质信的制度，设斋建醮、化缘布施一直不是楼观道的主要收入。在修炼方法上，楼观道一真以诵经修道、守三一、修性养神为主，除侯楷一人曾“行三奔术”（见《仙鉴》卷三十侯楷传，有人解三奔术为房中术）再无一人修房中术。至于阴阳双修、男女对炼一类方术从未发现。由此可证，楼观道无疑属于道教清修一派。

第三，对养生术缺乏全面深入的探讨，这是楼观道重道轻术、先性后命原则所造成的主要缺点。道教的道术、性命关系，

说到底关于养生的基本理论和实际操作技术、养生中的形体、生理修炼和心理、精神修炼的关系。无论从哲学或现代养生科学的角度看，道与术、性与命对养生都是缺一不可的。道无术不行，因为养生最终要落实于实践，如果仅有养生之道而没有具体的养生方法和技术，养生还只是一种理论目标，而无法变为可以操作的实践活动。就此而言，楼观道重养生之道虽是正确的，但因重道而导致轻术则未必正确。从性命关系一面看，人的形体、器官和生理机能的健康与正常运行，是生命活动的物质基础，如果形体虚弱，脏器有病，生理机能丧失或紊乱，还有什么健康长寿可言。楼观道重视精神因素在养生中的作用虽是对的，但轻视对形体、生理机能的修炼却是片面的。楼观道的这种重道轻术、先性后命倾向有时竟达到极端化的程度。隋唐间楼观高道巨国珍，极重视精神修炼，“口必诵经，心常存一，名利两忘，喜怒俱遣”。这对一个道士来说本来是可贵的，但他却由此走向极端，“一日因感疾，人勉之以药，曰：‘道胜则疾除，何虑之有。’其自信也如此。”（《仙鉴》卷三十巨国珍传）有病而拒用药，只相信精神作用，完全否定药物对疗疾养生的功效，这无疑是错误的。巨国珍对医药的这种态度在楼观道士中虽属个别现象，但楼观道轻视具体养生术的倾向却的确是一贯的。从魏晋以至明清，楼观高道中精研老庄、阐发易理、道德高尚、功行感人者不乏其人，但却没有出现一个在医药学造诣方面可以同葛洪、陶弘景媲美的人物，这不能不说是楼观道的一大缺憾。与此相联系，楼观道对调息行气、按摩导引诸术的探讨也略嫌不够，没有留下一部比较专门而系统的著作。总之，楼观道的道术性命观，既有所长，亦有所短，即使从道教养生学的角度，也应予以全面的评价。

第三章 躬耕自养 济世利人

道教教内的宗教生活方式及其对现实社会的态度，是道教文化的一个重要组成部分。从本来的意义上讲，任何人为宗教都程度不同的存在着某种出世倾向。中国古代的僧尼道冠大都自称为“世外之人”或“方外之人”，视一般社会成员为“俗世中人”，即可证明他们自以为是出世的。但在实际上，宗教徒岂能完全出世？宗教文化、宗教生活不可能不和现实社会发生千丝万缕的联系。这种矛盾决定了宗教对现实社会生活的二重态度，决定了宗教内的独特生活方式和戒律制度。特别是在重视现实生活、重视社会群体的伦理道德关系的中国古代社会中，宗教的出世态度常常成为它屡受责难和批判的焦点，如不对此加以调整，任何宗教都将难以自存。因此，产生于中国传统文化土壤中的道教，就经常徘徊于出世和入世之间，终于形成以遁世为基本宗旨，以应世为具体方法的中道。而在道教的不同阶段和道派中，对此的运用重点又各不相同。躬耕自养、济世利人是楼观道面对这一问题所表现出来的重要宗派特征，早期的道教楼观派和改奉全真后的楼观，其宗教生活方式也有不少异于其他道派的特点，值得予以专门地研究。

一 道教对现实社会的态度

为了对楼观道对现实社会的态度有比较深入的理解，必须首先了解整个道教对现实社会的一般态度及其历史演变。

道教对现实社会的基本态度是遁世。所谓遁世，即远离现实的社会生活，隐避于山林之中，超脱于世俗生活之外。与儒家和佛教相比，道教之遁世实际上是一种中道。它既不像佛教那样完全否定人生价值，彻底“出世”，又不像儒家那样肯定社会人生价值，积极入世，在参与社会生活中改良现实，完善人性，实现人生价值。道教以神仙、真人为理想人格，但道教之所谓仙真都是今世的肉体神仙，并非肉身寂灭后的精神实体，就此而言，道教以关切个人自然生命为第一义，它不可能完全否定今世人生而彻底出世。但道教又认为现实生活中的人伦关系、人事作为有害于长生成仙，欲修仙道，必须远远避开现实生活。因此，道教之遁世，既非出世，又非入世，远离而不出，应世而不入，是徘徊于出世、入世之间的中道。

（一）道教遁世态度形成的原因

道教之所以对现实社会生活采取隐遁、远离的态度，主要原因有三：

第一，老庄道家学说的理论影响。老庄皆当世之隐君子，《史记》老子传云：“老子修道德，其学以自隐无名为务”，“老子，隐君子也”。但老庄之类的隐君子，并非胡胡涂涂的不问世事，不通世理之人，相反，他们大都精通古今之变，谙熟人道世情。他们异于常人之处在于，他们对古今之变、人道世情以特殊的方法和心态予以批判的理解，采取了否定的态度，因而成为有较高文化素养和理论观点的隐者，故司马迁称为“隐君

子”。老庄认为，人的本性本来是自然朴素的，“见素抱朴，少私寡欲”（《老子》十九）。“彼民有常性：织而衣，耕而食，是谓同德”，“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民之性得矣”。（《庄子·马蹄》）所谓素朴寡欲，指人的欲望只限于自然生理需要，人的行为只限于获得起码的生活必需品，如“饱其腹”、“强其骨”、“为腹不为目”、“织而衣，耕而食”之类，一旦超出自然生理需要的界限，就是多欲、奢求、不知足，如厚味、美色、“金玉满堂”之类。多欲则有为，有为必有争，有争则“轻死”，故多欲、有为、争夺不仅违背了人性，也违背了大道，“是谓不道。不道早已”。早已即过早的灭亡。从这种人性论出发，老庄认为人类历史上的一切规范制度都是人的本性丧失以后的产物，仁义礼法之类不过是为了掩饰多欲、争夺而制定的装饰品或遮羞布，它们不但不能掩盖和限制争夺，反而会加剧争夺，使人更虚伪，所谓“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首也”。（《老子》三十八）礼是人的真实（忠信）本性丧失（薄即不足、丧失）后的产物，是社会混乱的祸首。在老庄之书中，凡自然朴素的东西都是真实、美好、合理的，凡一切人为制定的规范制度都是虚伪不真、违反人性和大道的。正是出于对社会人生的这种批判理解和否定态度，凡孔孟视之为“文质彬彬”的君子圣人，或“郁郁乎文哉”的周代盛世，老庄都予以否定。“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（《老子》十八）一切规范制度不过是掩饰争夺的一块遮羞布。“为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺以信之，则并与符玺以窃之；为之仁义以矫之，则并与仁义以窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？”（《庄子·胠篋》）处

于这种无道之世，而要全己之身，保己之性，只能远离现实，隐遁草野。老子主张绝圣弃智、绝巧弃利、为无为、事无事，不以生为，故有去周入秦“不知其所终”的举动。庄子主张真人游于尘垢之外，无何有之乡，“贤者伏处于大山嵒岩之下”（《在宥》）而为山林草野之人，“弃世则无累，无累则正平”（《达生》）。总之，老庄是先秦时代既有遁世之行、又有遁世理论的隐君子，道教的遁世思想在理论上无疑是来源于老庄。

第二，长生修炼的实际需要。道教认为，人的生命潜力本来是极大的，如能法道而行，适性而生，努力修炼，长生是完全可以实现的。人之所以不能长生者，欲累之也，多欲则劳形累神，形劳神苦者必伤生减寿，故善养生者必从寡欲始。而为了寡欲，就必须“远俗”。所谓“远俗”，即远离现实的世俗生活。在道教看来，人的欲望虽多，大者无非两种，一是物欲，即物质欲望；二是情欲，即精神欲望。在家庭生活中，人要赡养父母，抚育儿女；在社会生活中，人要追求名利富贵。人之所以日夜奔波，争夺不已，主要因为有这两方面的欲望和责任。道教将他们称为家室之累和世俗之累，或称亲累和君累。这种家、世之累既是产生欲的根源，又是欲的肆虐之场。因此，道教主张远俗，即通过远俗去掉家室、世俗之累，入山林，居幽谷以至于弃家入庵都不过是远俗、去累的方法和形式罢了。葛洪说：“山林之中非有道也。而为道者必入山林，诚欲远彼腥膻，而即此清净也。”（《抱朴子·明本》）“而古之修道者，必入山林者，诚欲以违远喧哗，使心不乱也。”（《抱朴子外篇自叙》）中国的古今道观多占籍于山林，“非宫宇则无以示教，非山水则无以远俗”。（《甘水仙源录》清虚观记）全真大宗师邱处机说：“青山本是道人家，况此仙山近海涯。海阔山空无浊秽，云深地僻转清嘉。”“野鹤孤云闲活计，清风明月道生涯。”

(《磻溪集》卷二)。总之，入山为了远俗遁世，远俗遁世为了寡欲，寡欲则是为了长生。

第三，道教徒遁世的社会历史原因。以上所述老庄遁世思想的影响及修炼长生的需要，都是道教之所以遁世的最一般的原因，而且这两种影响大都只对少数刻意清修、一心向道的高道才有功效。但对于绝大多数道徒来说，他们之所以采取遁世的态度和行为，则主要的是由于更为复杂的社会历史原因。中国道教是在封建社会形成和发展起来的，在封建制度下，广大农民深受封建剥削和压迫，赋役繁重，官吏威逼，豪绅横行乡里，使他们常常挣扎在饥饿和死亡线上。由于小农经济生产力低下，抵御自然灾害和各种政治、经济动荡的能力极差，如果一旦有水旱虫灾，或遇到战乱，农业歉收，赋税无所从出，丧失土地，流离失所，家破人亡，这种悲惨生活就会逼迫一部分走投无路、哀告无门的农民投入道教，在世俗生活之外寻找一个栖身之地。恩格斯说西方的基督徒是从人民中“最下层”、“受苦受累的人们中来的”，列宁说“宗教是劳动者的呻吟”，中国道教的绝大多数信徒也是从受剥削、受压迫之苦最深的广大农民中来的，是封建制度下农民的呻吟。东汉末年的农民起义多采取道教形式，金元之际的长期战乱导致了全真道的迅速崛起和盛行，都可证明这一点。至于一些出身于社会上层的道徒，大多是封建政治斗争的产物。由于封建地主阶级统治集团内部常有各种派别斗争，始而在政治上互相倾轧，继而往往酿成各种政治镇压和屠杀，最激烈者则发展为宫廷政变或战争，失败者固然有灭门诛族之祸，胜利者也常因遍体鳞伤、双手鲜血而胆战心惊。在这种政治生活中，必然会有一些人因深感命运莫测，祸福无门，在恐惧、绝望、厌倦等复杂心理的驱使下而隐遁山林，在道教中别寻安身立命之所。葛洪出身宦族，少

治儒业，曾因军功晋侯爵，但晋朝残酷的政治斗争常使他“百忧攻其心曲，众难萃其门庭，居世如此，无可恋也”（《抱朴子·论仙》），终于入罗浮山炼丹去了。陶弘景出身于丹阳士族，累世冠纓，但由于官场多故，“今年三十六矣，方作奉朝请，此头颅可知矣。不如早去，无劳自辱”（《云笈七签》卷一〇七《华阳隐居先生本起录》），终于挂冠辞官，入茅山隐居修道。王重阳家本豪富，先事儒业，后应武举。由于金人歧视汉族士人，“天遣文武之道两无成焉”，终于愤而离家人道。总之，“有苦难的地方就有宗教”，“宗教是被压迫生灵的叹息”，“恐惧创造神”，社会现实中的苦难不一，或因社会制度腐朽，或因生产力低下，或因个人遭际多故，凡此种种，当一些人无力以现实手段对此予以解决，就会投身宗教以求心灵的安慰。马克思主义关于宗教本质和社会历史根源的上述观点，对我们认识道教之所以遁世，仍有方法论的指导意义。

（二）遁世态度所面临的困难及道教对此所作的调整

遁世是道教在一定社会历史条件下所形成的一种特殊的应世态度，对于道教徒来说，它似乎是顺理成章的，但是却与普通的世俗社会存在着明显的差异和尖锐的矛盾，由此给道教带来了一系列困难和窘迫。为了缓和同现实社会的矛盾，摆脱种种困难，道教的遁世态度在历史上曾经历了一个复杂的演变过程，在具体运用中曾不得不因时变通，反复调整。

道教遁世态度所带来的矛盾和困难，及道教对它所作的调整和变通，主要表现在以下三个方面：

第一，不事君亲同中国传统伦理观念的矛盾。

重视家族的血缘关系和国家社会生活中的社会政治伦理关系，是中国传统社会和传统文化最基本的特征之一，从殷周时期的敬天法祖、忠君孝亲、重德尚仁到战国秦汉以后三纲五常

观念的形成，都体现了这一特征。三纲五常的名目虽多，但主干有两类，一类是以孝亲为中心的家族伦理道德，一类是以忠君为中心的社会政治伦理道德。三纲五常观念虽然主要是由儒家所提倡和宣扬，但由于它深深植根于中国古代小农经济、宗法社会和君主中央集权制度的现实社会土壤之中，所以必然成为对中国古代社会具有普遍支配性的统治思想，广泛渗透于社会生活的各个方面。对于这种观念的态度如何，往往会决定一种思想流派、社会团体的存亡兴衰。

在对待君、亲的态度上，道教创立之初就存在自相矛盾的二重性。它一方面宣扬忠孝观念，另一方面又主张离俗入山。《太平经》说：“君父及师，天下命门，能敬事此三人，道乃大陈。”“故父母者，生之根也；君者，授荣尊之门也；师者，智之所出，不穷之业也。此三者，道德之门户也。”“子不孝，弟子不顺，臣不忠。罪皆不与于赦。”可见忠孝观念从一开始就是道教文化的一个重要部分。但是，为了清静修道，又必须入山远俗，而一旦入山，又难以经常侍奉父母、抚养妻子、效忠君王、勤劳王事。从张陵、葛洪、陆修静到陶弘景、寇谦之等高道，其经历中大都具有早不婚宦或后来挂冠辞官、远离家室、云游天下、入名山隐居的历史。在魏晋南北朝以至隋唐的三教论争中，特别是关于“沙门不拜王者”的论争中，不事君亲实际上成了争论的中心之一，并且是儒家和政治家攻击佛道的焦点，而且又是二教最感窘迫的难点和弱点。

为了缓和矛盾，摆脱困境，道教对遁世从理论上作了精心而艰难的调整，在运用上亦灵活变通。调整的总趋势是强调遁世和入世的统一，增强入世的成份。从隋唐开始，道教就把世俗社会的伦理规范纳入自己的教理教义和戒律条文之中，并主张入山在观则守道戒，还家人朝则从俗礼，以圆通的方法解决

了对君亲事与不事、拜与不拜的矛盾。唐末五代以后，道教的人世、济世倾向更为突出，他们认为今日之入山修炼，正是为了他日之弘道济世，而弘道济世又是修道、行道的必经途径。陈抟高卧华山，周世宗召问黄白飞升之事，抟对曰：“陛下贵为天子，当以治世为务，安用此乎？”（朱熹《通鉴纲目》）宋太宗召陈抟问修养之道，对曰：“抟山野之人，于时无用，亦不知神仙黄白之事，吐纳养生之理，非有方术可传。假令白日冲天，亦何益于世？今圣上龙颜秀异，……真有道仁圣之主也。正君臣协心同德，兴化致治之秋，勤行修炼，无出于此。”（《宋史》陈抟传）认为君主治理天下也是一种修炼方式，而且似乎比道士的飞升成仙对天下更有用，实际上是将世俗行为同道士的宗教行为统一于修道、行道的目标之中。唐末五代间，社会上广为流传着吕洞宾以药物活人性命、以资财扶危济困、以剑术除恶助善的道化故事，这些故事虽未必尽信，但却真实地反映了道教在唐末五代间对现实社会生活的态度的确发生了重大转变，道教不再把个人的长生成仙作为唯一目标去追求，而突出了匡时济世、救人利物的现实性和社会性一面。据《吕祖志》卷一记载。钟离权将道成上天，洞宾说：“岩之志异于先生，必须度尽天下众生，方上升未晚也。”这种先救度世人、后求个人成仙的观点，在早期道书中极为罕见。全真道创立后，要求道士正式出家，住庵立观。从出家而不事君亲一面看，出世倾向似乎更强。但全真道在理论上又大力宣扬出家之人“爱可制而恩不可忘”，所谓恩包括父母生育恩、皇王庇护恩和天地覆载水土恩三大类。在全真道戒律和科仪中，为国家、百姓、皇王、父母祈福禳灾是最重要的内容。邱处机万里远行、以仁德止杀劝诫成吉思汗，在他所建立的八会、宫观中，收纳饥民、流民、俘虏、徒隶，都集中体现了全真道对现实社会的关切。故清初全

真大师王常月有“出世法即在世法之中”的观点，使道教的遁世态度发生了根本转变。

第二，不事生业同现实社会及封建制度的经济矛盾。

道教团体正式形成后，道士就成为一种专门的宗教职业，他们的生活内容当然会以宗教活动为主，不可能再专门从事某一种生产或经济活动。从世俗社会的眼光看，他们是一批不事生业之人，即不进行生产和经济活动之人。这样一来，生业问题就成为困扰道教（及一切宗教）的重要难题。从道教寡欲、远俗、轻财利的教义出发，道士本来就不应与世俗之人一样从事生业，谋求货利，而且道士一旦从业谋利，世俗社会也会认为谋财利本非道士所应为。但是如果道士真的完全不事生业，其经济来源又会断绝，而且世俗社会又会将他们视为经济累赘。因此，这对于道教的确是一个难以解决的复杂问题。但如不适当解决，道教又无法存在和延续下去。

早在魏晋时期，人们就因此对佛道有所责难，认为僧尼道冠“身无执作之苦，形无躬任之劳”，“寸绢不输官库，升米不进公仓”，对社会经济无所贡献，有害无益，应该严加限制。北齐文宣帝在《问沙汰释李诏》中就说；今“乃有缁衣（僧人）之众，参半于平俗，黄服（道士）之徒，数过于正户。所以国给为此不足，王用因兹取乏”。认为当时的僧人数量几乎达到百姓人数的一半，道士人数几乎超过了交纳赋役的户籍人口，这是国家财政收入贫乏的根本原因。隋唐之后，不少史籍都将佛道看作不劳而食者，李渊在《出沙汰佛道诏》中称僧道之“衣服饮食，咸资四辈”，即靠士农工商养活（傅奕传）。彭偃说“今天下僧道，不耕而食，不织而衣……一僧衣食，岁计约三万有余，五丁所出不能致此”。（《旧唐书》卷一二七）总之，不事生业成了佛道屡受责难的弊病。

教外人对佛道的上述批判，虽不无苛刻之处，但并非没有根据。中国古代的道教（佛教亦大体如此），其主要经济来源约有四种。一是国家赏赐和官僚贵族个人的布施捐赠，主要用于建观修寺，造像刻经，亦用于道士日用。二是善信布施，道人乞化、募化。每当修造宫观，重大斋醮，道观常由化主一职主持此事。三是各种宗教活动的收入，为人设斋建醮、举行法事、祈福消灾等，常有一定收入。对此，汉魏南北朝的五斗米道、天师道较为盛行，道书记载甚多。五斗米道向道民收“信米”，“受其道者，辄出五斗米”（《后汉书·刘焉传》），“崇仰信米五斗，以立造化和五性之气，家口命籍，系之于米”（《要修科仪戒律钞》卷十）。天师道改“信米”为“贽币”、“贽信”，凡人道受道录者“必先洁斋，然后斋金环一，并诸贽币，以见于师，师受其贽，以录受之。”（《隋书·经籍志》）道民每年有“三会日”（正月初七、七月七日、十月五日）定期到祭酒治所集会，进行宗教活动。道民赴会须带一定钱物，称作贽信，以致有不少祭酒举行三会的目的全在于向道民收钱物，“不知科宪，唯信贽是亲。道民不识逆顺，但肴饌是闻”。（《道门科略》）道民在祭酒处登记户籍也要交贽信，“奉道之科，师以命籍为本，道民以信为主。……若命信不到，则命籍不上”。（同上）《道门科略》记载，道民娶妻生子要“设厨”庆贺，还要向祭酒交纸、笔、席、扫帚、簸箕等十余种实物。在设斋建醮时向俗人收“质信”是天师道最经常的经济来源。《赤松子章历》载，俗人祈雨、请晴、除虫灾、断瘟疫、治病、求子、保胎等都可在道观求道士上表章，“章中各具质信”，如“始觉有疾首罪乞恩章：钱百一十，米三斗，纸百幅，笔二管……”。“保蚕章：油二斗四升，白素一匹，米一石二斗。……鸡卵一双”。“开度章：油一斗二升……米一石二斗……钱一千二百文……香一斤。”种类

繁杂，难以尽列。道教的第四种经济来源是宫观产业的收入。南北朝末至隋唐以后，道教的宗教生活方式发生了一个重大转变，逐步在各名山大川建立了规模较大、更为固定的宫观，代替了早期规模较小、分散而不固定的治所、靖室、靖。宫观有规模较大的建筑群可供道众居住修炼和进行宗教仪式，有一定的免税土地、园林作为经济基础，从此，宫观产业收入成了道教更稳定更经常的经济来源。但宫观经济又造成了道教同现实社会的经济矛盾。如宫观土地大多租佃于附近农民，和农民发生租佃矛盾。随着宫观数量及土地的增加，和国家及世俗地主有争夺土地的矛盾。宫观土地有免税权，僧人道士都不出赋役，和国家、官府的财政收入发生矛盾等等。李渊在《出沙汰佛道诏》中就已批评当时的宫观、寺院多有“浮惰之人，苟避徭役，妄为剃度，号出家，嗜欲无度，营求不息……驱策畜产，聚财货。耕织为生，估贩成业，事同编户，迹等齐人”。总之，道士不耕不织、不事产业则有“游手游食”之讥，但一旦真的经营土地产业又和国家有争财利的新矛盾。

第三，道教团体的“方外”性质同封建国家政权的政治矛盾。

在中国古代，佛教标榜出世，道教宣称遁世，僧尼道冠常常自称为“方外”之人，即似乎是超越于世俗生活之外，不受世俗社会的一切规范制度管理和约束之人。但是，中国封建时代是王权至上、大一统观念占统治地位的国家，佛道自我标榜的这种“方外”性质势必和封建国家无所不统、无处不治的要求发生尖锐的政治矛盾。

道教和封建国家政权的政治矛盾，在早期表现得最为突出。张鲁据汉中创立五斗米道，“以鬼道教民，自号师君……不置长吏，皆以祭酒为治”。（《三国志》张鲁传）五斗米道演化为天师

道后，实行领户化民制度，“天师立治置职，犹阳官（指世俗国家官府）郡县城府，治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属……，师当改治录籍，落死上生（指人口生死增减），隐实口数，正定名籍”。“道科宅录，此是民之副籍，男女口数，悉应注上。……若口数增减，皆应改籍。”（《道门科略》）当时的天师道分天下为二十四治（后增至二十八或四十四），各治首领“领化民户，质对治官文书”（《老君音诵戒经》）。由上述记载可见，五斗米道在汉中曾实行政教合一制度，祭酒同国家地方官具有同样的权力。领户化民制度使天师道也具有较大的社会管理职能，远远超出了宗教活动和教内管理的范围。这实际上就侵犯了封建国家的地方行政管理权。因此，汉魏晋时期的国家对太平道予以镇压，对五斗米道予以迁徙，对天师道常怀疑忌，屡加限制，就是必然的事。南北朝及唐代几次发生沙汰僧道、毁法焚经事件，这种政治矛盾也是重要原因之一。

为了缓和道教同封建国家政权的政治矛盾，道教逐步将自己的道众集中在宫观之内，使道士的宗教活动和社会政治生活分开，禁止道士妄议国政，涉及词讼，不许道士随意离开宫观在社会上活动。道教教团组织也注意将自己的管理活动严格局限在道团的宗教活动范围之内，限制在宫观范围之内，尽量避免对国家行政管理权的干预和侵犯。总之，在道教一面严格实行政教分离。但从封建国家一面看，情况则并非如此。它一方面允许道教有自己的教内管理机构，同时又在中央和地方各级国家机关内部设立各种名称的宗教管理机构，实行国家对宗教的行政管理。据《唐六典》宗正寺记载，这些机构“北齐有昭玄寺，掌释道二教”。“后周有司寂上士中士，掌沙门之政。又有司玄中士下士，掌道门之政。隋置崇玄署令丞。”“皇朝（指唐代）又为崇玄署令，又置诸寺观监，隶鸿胪寺，每寺观各监

一人”，寺监、观监是国家派驻各寺院、宫观的行政官员。宋金两代，僧道由礼部管理，元代由宣政院管理。明清两代从中央到地方层层设置僧道管理机构，中央设“僧、道录司掌天下僧道，在外府州县有僧纲、道纪等司，分掌其事”。（《明史·职官志》）国家设置的宗教行政管理机构，其主要职能是掌管“诸观之名数，道士之帐籍，与其斋醮之事”（《唐六典》宗正寺），即控制宫观的数额，对道士进行登记，建立名籍。总之，国家不许僧道干预国家行政，但却要将僧道置于国家行政的统一管辖之下。

综上所述，遁世思想是道教文化和教义的一个重要内容，道教对现实社会生活所采取的隐遁态度同中国古代社会和传统文化存在着极为复杂的关系。一方面，遁世态度本身就是古代社会和传统文化的产物，是当时的剥削压迫制度及战乱、灾害等社会苦难的曲折反映。另一方面，道教既然产生、存在于现实社会之中，它必然会同当时的政治、经济、文化存在着千丝万缕的联系，绝对的遁世是根本不可能的。道教的遁世态度必会和当时的社会现实发生各种矛盾，遇到种种困难。从这个意义上讲，遁世也只能是相对的，是同现实生活中的一般人比较而言的，是道士对现实生活的一种远离趋势和意向而已。为了缓解遁世态度同现实生活的矛盾，各个时期的道教不得不在实际运用中对遁世态度因时变通。历史上的不少高道经常对遁世、应世和济世三种方法巧妙运用，灵活变通，以求与道教教义、现实社会暗相契合，无滞无碍。而楼观道的躬耕自养作风和济世利人态度，似乎是较好地解决了道教遁世同现实社会生活的矛盾。

二 楼观道的躬耕自养作风和济世利人态度

同太平道、五斗米道和天师道相比，楼观道较为晚出。太平道同农民起义的密切关系，导致了它在黄巾起义失败后立即被镇压和取缔。五斗米道和天师道设祭酒、天师“治理民物”，领户化民，与封建国家政权发生矛盾。它向道民收取“租米钱税”、贽币，贍信，不但容易造成道首生活的腐化，有损于道教清静寡欲的教义和形象，而且会招致官府的反对和教民的不满。所有这些，都为楼观道提供了有价值的经验教训，使楼观道在处理这类问题时，尽量避免同国家政权发生冲突，同世俗社会发生矛盾。楼观道的躬耕自养作风和济世利人态度，就是在这种条件下形成的。

（一）楼观道的躬耕自养作风

所谓躬耕自养，是指道教宫观将土地和农业收入作为最主要的经济来源，绝大多数土地由道观自己经营，多数道士尽可能经常从事农业劳动。只有如此，道教宫观才有可能存在下去，而又减少道教同国家经济、财政及世俗民众的矛盾。在中国古代，楼观道也同其他道派一样，封建国家的赏赐，四方善信的布施，宗教活动的收入，也是楼观道的重要经济来源。与其他道派不同的是，楼观道从一产生就集中聚集于终南山下的宫观之中，一开始就是一个宫观道派，有固定的免税土地，它从未向道民收取过信米、贽币、贍信等类“租米钱税”，而把土地作为“贍众恒产”。

随着古代经济制度的演变，楼观道的土地占有和经营方式也不断变化。据朱象先《碑记》及《楼观内传》记载，秦汉时朝廷已给楼观赐有“庙户”，比较可信的事实是，“魏晋周隋以

来……给户洒扫，赐田养道”。（《大元重修古楼观宗圣宫记》）“晋惠帝元康五年重修（楼观），蒔木万株，连亘七里，给户三百，供洒扫。”（《终南仙境志》）自魏晋南北朝开始，佛道的寺院宫观已逐步享有免税地、免赋役的特权，因此这些记载应是比较可信的。唐武德年间重修楼观时，又赐田十顷，并以仙游寺之监地充楼观。宋徽宗大观二年，清平军（治所在今周至县终南镇）又“奉圣旨拨顺天兴国观（楼观）免税地六十余顷”。元太宗八年，李志柔在大修楼观的同时，又“继承总府（行省衙门）文据，以近观旧有土地，明斥四址，永为贍众恒产。”这些记载充分证明，楼观道一直将土地作为宫观的主要经济来源。清嘉庆年间，刘合仑重修说经台时，又以观中“外宿余金，将昔年当出之地赎回二百七十余亩”，并明确训诫“土地所滋利息，不准外支，以为永远传戒之资，遵守而勿替者也”。（刘合仑《重修楼观台记》）说明楼观道士对土地产业收入的重要性已有充分的认识。中华人民共和国建立后，在土地改革中，按国家土地政策，给当时观中的140名道士留土地360亩，以为道士生活之源。楼观现有道士约50名，1984年，政府将40多亩土地及一片竹园划归道观耕植。上述事实证明，楼观道自创立之后，就一直以各种方式拥有宫观土地，土地是楼观经济的基础。

楼观道既然一直拥有固定的土地，故其宫观经济生活必然要“以农为本”，耕种和经营土地就成为观内执事和大多数普通道士的重要生活内容。在魏晋南北朝时期，观内土地主要由“庙户”耕种，庙户将土地的部分收入交给宫观，并担任观内修葺和洒扫之事，这就是所谓“赐田养道”，“给户洒扫”。唐宋元明以后，道观拥有国家正式拨给的“免税地”，一部分由道士自己耕种，其余部分租与周围农民租种，道观食其租粮。清代楼观碑石中记载，当时观内执事中已有大小庄头、庄房行行等

职，出租土地、收交租粮之事即由他们主管。又有大小园头、水头、菜头、磨头、圃头、巡田、巡山等职，凡土地、园林的耕种收藏主要归他们经营。这证明宫观土地确有自耕和佃种两种经营方式。

楼观道经济生活的重要特点在于，他们继承了先秦老庄“耕而食、织而衣”的思想传统，一直保持了躬耕自养的作风。这种作风主要表现在楼观道士经常自己动手辟草莱，垦田地；道士于诵经修炼之余，以农为本，耕植自养；道士自己动手，修建宫观。早在魏晋南北朝时期，楼观高道孙彻就“居常编葛为席”。于章来楼观首先“诛茅累石”，自己动手筑庵而居。侯楷率徒“入寒谷结庵”，“皆木食涧饮，道术相忘，怡然有巢许之风”。李志柔修建宗圣宫时，“其门下之士，皆裹粮赴役，不远千里而至”，“公于是率徒千指……辟榛棘，除瓦壁，辇材植，斫者、陶者、规构者、耕以食给者，莫不同诚竭力”，由道士组成了一支修建队伍，有的专耕土地供给衣食，有的烧砖瓦，有的伐运树木、加工栋梁门窗、架构殿堂，历时七年之久，建成了规模宏伟的宗圣宫建筑群。此后，何志远率徒来楼观“创云室，辟田畴”，“暑不暇扇，寒不及炉”，建立了会灵观。王志和率徒来楼观筑室而居，“耕植自给之外，一无所营，优游卒岁，得遁世无闷之趣”。清初梁一亮自北京来楼观，“先厘台地垦开山田，辟草莱而居之”。为了兴建楼观，他“克苦精勤，与众人同食粗粝。而衣补缀丸，耕耘收获”。他一再训诫楼观道士必须“以农为本，而佐之以募化”，道士应该人人“力田看经”，努力耕作。只有如此，宫观经济才能作到“日计不足而岁计有余”。（《说经台梁公道行碑》）

中华人民共和国建立后，道教也同其他社会成员一样，彻底废除了封建的土地占有制度和租佃经营方式，实行自耕自养、

自食其力的宫观自养原则。现在，楼观的全部土地园林，完全由道士自己耕植管理，观内种有粮食、蔬菜、果树，饲养有少量奶牛、耕牛。依靠道士的辛勤劳动和精心管理，道士衣食完全作到了自给自足，老庄的“耕而食、织而衣”的传统作风真正得到体现，社会主义的劳者得食、不劳者不得食的政策也在这里得到贯彻。近年来，宫观经济更为多样，加工竹器，设置生活文化和文物商店，不但增加了道观的收入，也方便了十方游人，同时为社会主义经济、文化建设作出了应有的贡献。保护和维修宗教文物与文化胜迹，也是楼观道士的一项经常职责。

（二）楼观道的济世利人态度

道教修炼主要以清静自修为宗，因此，远俗遁世，高栖幽隐就成为道士的基本风格。但是，道教又是存在于现实社会之中的，所以它又不得不涉世和应世，如果处理不好同现实社会的关系，则道教就根本无法自存。道教的修炼目标以成真成仙为极致，但如不能行道和弘道于世，则成真成仙既不可能，又无意义。而如不涉世，如何行道和弘道？为了行道和弘道，必须首先消除世人对道教的种种猜疑和误解，而消除猜疑、误解的最好方法莫过于道教自己首先对世人抱一种关切同情、与人为善的态度。因此，济世利人态度是道教为了行道、弘道的必然产物，楼观道在这方面表现得尤为突出。前文已述，由于楼观道较为晚出，这就使它有可能借鉴早期道教的经验教训，尽力避免因为实行祭酒为治、领户化民、征收租米钱税之制而造成的同国家政权、世俗民众的矛盾，躬耕自养的作风即由此而产生。楼观道在躬耕自养的同时，还进而在对待世俗社会的关系上采取了济世利人的态度，以获得世俗社会对道教的同情和理解，借此而自求多福。在楼观道 1700 多年的历史中，从未与国家政权及周围民众发生过重大的正面冲突，躬耕自养、济世

利人应该说是最主要的原因。

楼观道的济世利人态度，首先表现在它极重视以道教化天下，在政治上以仁爱宽柔之道劝诫君主，在社会生活中以忠孝之道劝诫世人。北朝时的楼观道牛文侯“性识颖拔，学洞古今”，“又善诲人，随其性导之以忠孝”，由是法教大兴，“人多化恶为善”。据传陈宝炽有“驯虎之术”，每当外出“则白虎驯绕左右，道从往来”。西魏文帝闻而奇之，招致便殿，问以驯虎之术。法师对曰：“抚我则厚，虎犹民也。虐我则怨，民犹虎也。何术之有？”竟然从驯虎术中引申出一篇治国理民的大道理，劝帝王们以仁义宽厚之心待民，你对民仁厚，民就会顺从，反之以暴政虐民，民也会像猛虎一样发怒反抗。尹文操为宗圣观主，时有彗星经天，国人以为不祥，唐高宗召文操问之。尊师对曰：“此天诫子也。子能敬父，君能顺天，纳谏征贤，斥邪远佞，罢役休征，责躬励行。以合天心，当不日而灭。”在天人感应的神学说教背后，却隐含着治国理民之道的现实内容，要唐高宗像他的父亲太宗那样亲贤臣、远奸邪、轻徭薄赋、不轻易征战，自然会国安民宁，一颗彗星出现并不值得忧虑。像陈宝炽、尹文操这一类借天道讲人事的事例，在楼观道史上屡有出现。它说明楼观道对社会人生问题的关怀常以论说大道的形式表现出来。

楼观道的济世利人态度，最具体、最经常的表现是以药物救人性命，散资财解人贫困，收养孤寡残疾，施食于无告之人。早在北朝时期，楼观高道马俭就提倡道士应有“仁惠周物之心”。隋唐间，道士田仕文“常语人曰：世之人有苦必援之”。他们不但以药物练养自己形体，尤其重视以药物为人医疾。尹通为人施药疗疾，“惟以功德为怀，与而无求，散而无积”，既不索取钱财，也不要求报答。牛文侯“阴功密惠，大以及于人，

小以及于物”，他经常“访人贫乏，密遣致物于其家，欲人不知其所从来也”。王道义修复楼观时，不仅以观中钱粮供工匠所需，而且召附近贫困之人“咸来食焉”。正因为楼观道士对世俗民众采取了同情、关切的善意，才使四方信尚之士，纷纷云集楼观，“人所奔凑”，成为北方的道法重镇。楼观改奉全真后，济世利人的风格进一步得到宏扬。李志柔为宗圣观主时，“轻财重义，慈俭谦裕”，而自己却“衣冠之外，囊无私积”。梁一亮任楼观方丈时，楼观“为秦中第一名胜，本台道众及四方游者食，指日不下百数十人。又收养孤弱贫乏、残疾老病，恣其所食，行时复赠以少费。天下无不知楼观台梁道人者”。从康熙二十三年起，楼观每年定期举办“舍斋日”，“每岁至道祖圣诞之辰（道教以农历二月十五日老子诞辰），众善捐资助粮，盈箱盈车，置台下备施舍穷乏，纷纷数日。”（《众善舍斋文序》碑）这个习惯至今仍然保存。

总之，楼观道自魏元帝咸熙初（264年）创立至今1700余年，屡衰屡兴，历久不绝，这固然和传说老子讲经著书于此及历代国家政权的保护有关，但楼观道自身能以躬耕自养、济世利人的作风取得世俗社会的理解和同情，自求多福，似乎更为重要。

三 楼观道的宗教生活方式和教内管理制度

道教团体形成之后，特别是当一些大的宫观建立之后，数十名以至数百名道士群居一处，实际上就形成了一个特殊的社会团体，观内道士的宗教生活、相互关系需要由一定的规范来维持，道士的衣食日用、宫观的钱粮出入需要有一定的管理制度来规定，道观同世俗社会的关系需要有专人去处理，因此，

道教宫观也必须同世俗社会一样，建立一定的管理机构和管理制度，形成一定的宗教生活方式。楼观道在这一方面也经历了一个演变发展过程，具有鲜明的宗派特色。这主要表现为以下三点：

第一，从早期的宫观制度到晚期的出家、丛林制度。

与佛教比较严格的出家制度相比，中国道教并无严格而统一的出家制度。修道者可以离家入山，可以筑馆立舍，也可以在家修行。据《太清玉册》谓道士有五等：一曰天真道士，二曰神仙道士，三曰山居道士，四曰出家道士，五曰在家道士。对于入山、在家和出家，道教的不同阶段、不同道源也各不相同。东汉末年的太平道、五斗米道和天师道，奉道者绝大多数在家修道，故习称“道民”。两晋南北朝时期，风气为之一变，许多高道远离家室，入名山大川建立靖庐道馆，其弟子随之聚居修道。与后来的出家制度相比，进入道馆的师徒无须举行严格的出家仪式和手续，比较自由。与后来的道教宫观相比，道馆多以高道个人的去留为转移，高道个人一旦离开，道徒也随之云散。道馆也无较固定的土地产业，稳定性差。南北朝末至隋唐间，由道馆进而发展为道教宫观。宫观有固定的土地遗产，有较大的宫观建筑群，所以稳定性较强，并不以某一高道的去留而存废。由于楼观派兴盛于北朝，所以它一开始就是一个比较稳定的宫观道派。从晋代以后，楼观一直享有朝廷的“赐田”和“免税地”，有大量“庙户”和“洒扫户”为观中租耕土地并供工役，有较多的宫殿堂室供道士祭神、居住，因此，北朝隋唐间楼观道士已达数十至百二十人。这一时期的楼观派已有比较固定的师徒传经、传法、传戒制度，但尚未发现有关出家制度的记载。中国道教实行较严格的出家制度，创始于全真道，并且仅在全真道中统一实行。楼观改奉全真道以后，也随之实

行出家制度，一直相沿至今。因此。早期的宫观制度和后期的出家制度，是楼观道宗教生活方式的一个显著特征。

全真道为什么要创立出家制度，这是道教史研究必须予以回答的一个问题。一般道教史论著强调，道教之出家制是因受佛教的影响而产生的，这当然也是一个重要原因，但并非根本原因。汉魏隋唐时期，佛道二教早已长期并存互相影响，许多教义、教制互相吸收，但道教何以长期不行出家之制，何以直到金元之际全真出现后，才实行出家制度？因此，道教出家制度产生的原因，还应从道教自身的演变规律中寻找。

本书认为，出家之制是道教这一特殊社会团体同世俗社会的复杂矛盾以及这种矛盾长期演变的产物。

道教创立之初，主张道不离俗，不弃家室，根本无出家的规定。《太平经》云：“愿请问太上中古以来，诸相教为道者，反多有去家弃亲，捐妻子；反多有乞亡，痴狂洋欺，食粪饮小便。”神人答曰：“夫上天初出真道之时不如此也。悉作孝养亲，续嗣有妻子……下古多见霸道，乞亡弃其亲，捐妻子，食粪饮小便，是道之衰，霸道起也。”修道者“皆求之于闲室，无远父母而去妻子”。（《太平经合校》第664—666页）《太平经》明确主张道人应在家养父母、娶妻生子，认为远离父母妻子是霸道，坚决予以反对。葛洪也主张修道者“可以蓄妻子，居官秩，任意所欲，无所禁也”。（《抱朴子·金丹》）陆修静《道门科略》载：“奉道之家，靖室是致诚之所，其外别绝，不连他屋，其中清虚，不杂余物。”《要修科仪戒律钞》卷十规定：“道民入化，家家各立靖室。”“民家曰靖，师家曰治。”认为道民和一般民众的区别只在于家中立一靖室，按时入靖室礼神修道，并不要求离家别亲。天师道、正一道在宗教生活方式上就一直遵循了上述观点和规定，至今仍未将弃家别亲、不婚不娶作为入

道的绝对规定和必经仪式。

汉魏早期道教这种道不离俗、在家修道自有其便俗之处，也有利于道教信仰范围的扩大，道徒的增加。但是，道民与俗人分散混杂，既不利于清修，也不便于宗教管理。为了加强管理，五斗米道推行“祭酒为治”，天师道实行领户化民制度，但这又和国家行政管理发生冲突。为了解决这一矛盾，道馆、宫观相继产生。道馆、宫观中的道徒集中居住，便于清修易于管理，克服了道俗混杂之弊，避免了和国家行政管理权的冲突。但是，道馆、宫观制度仍有新的矛盾难于解决。因为在实行出家制度之前，道馆中的道士可以保留俗籍即国家法定户籍，北魏隋唐后，国家按户籍丁口授田征赋，保留有俗籍的道士仍可与俗人一样授田，但却享有俗人所没有的免赋役的特权，道观中的土地产业也同样有免税权。南北朝至隋唐间，出于各种原因，佛寺道观数额急剧增加，僧尼道冠人数不断扩大，由此造成了和国家经济财政的尖税矛盾，佛道二教也因此而屡受攻击。所谓游手游食、不入钱粮等等责难都是针对僧人及道观中的道众占有土地而不纳赋役而发的。

为了解决上述矛盾，封建国家曾采取了一系列措施对佛道寺观及僧道人数予以限制。唐武德九年五月，高祖颁布《沙汰僧尼诏》，明确提出了“玉石区分”的宗教管理原则：“朕膺期馭宇，兴隆教法。深思利益，情在护持。欲使玉石区分，薰莸有辨，长存妙道，永固福田，正本澄源，宜从沙汰。诸僧尼道士女冠等，有精勤练形，遵戒律者，并令就大寺观居住，官给衣食，勿令乏短。其不能精进，戒行有阙者不堪供养，并令罢道，各还桑梓。”（《旧唐书》卷一）即勒令浮滥假冒、不能真正修行的僧道还俗回家，将有志修行的僧道集中于较大寺观。唐高祖的这个“玉石区分”原则，一直为唐代及以后各代所奉

行。其具体措施略有：僧道名籍制度，唐制，“凡道士女道士僧尼之簿籍，亦三年一造。其籍一本送祠部，一本送鸿胪，一本留州县”。僧道和俗人同样要三年登记一次户籍人数。僧道度牒制度，“天宝五载丙戌五月，制天下度僧尼并令祠部给度牒”。度牒是国家发给僧道的身份凭证，也是一种限额，宋元明清以后各代一直沿用。宋代“凡宫观寺院道释，籍其名籍，应给度牒。若空名者，毋越常数初补”。（《宋史》职官志·礼部）宋代以后还对僧道实行定期考试发给度牒的考试制度。金代“凡试僧尼道士女冠，三年一次，限度八十人”。“中选者试官给据，以名报有司”，“死者令监坛以度牒申部毁之”。（《金史》百官志）明代与清代都沿用僧道度牒、考试制度，数额有严格限制。“凡僧道府不得过四十人，州三十人，县二十人。民年非四十以上，女年非五十以上，不得出家。”（《明史》职官志）清代规定只有“通晓经义，恪守清规者，给予度牒”。（《清史稿》职官志）。

以上所述，都是国家政权为了限制僧道人数所采取的行政措施，这些措施对宗教教团组织的管理者自然会有有一定的启发和影响。既然国家通过考试、度牒之法以区别僧道之真伪，教团组织也同样可以采取一定方法将立志修行和无意修行之人予以区分，这种区分既可以减少和限制无意修行者假冒入教，损害宗教形象，也可以防止因僧道人数膨胀而激化同国家政权的经济矛盾。全真道的出家制度就是在这种历史条件下出现的。《楼观志稿》中收有《原出家之名》一篇文章，对全真道实行出家制度的原因和过程作了简要叙述和分析。其文略谓：“道教之立，本始于汉。出家之名，则始于宋。”北朝以来，僧道享有免赋役之权，“有修道之士与假冒道士之名者，鱼龙混杂矣”。教内成员的鱼龙混杂给国家和道教自身都造成了一系列麻烦和

困难，于是必须找到一种有效解决办法。宋太祖即位后，曾问苗光义曰：“道释实有害于政治，朕除之未得其法。卿曾为道士，可一决其可否？”光义对曰：“培养人才如农夫之治田，去其莠则无害矣。”太祖又问去莠之法，苗光义说：“凡真务性命之学者，虽有妻子，亦不眷恋，虽有产业亦不顾惜。以性命之学为重，多在庙，少在家……不以焚修为意，多在家，少在庙。以此可辨良莠矣。”太祖乃曰：“闻卿之言，朕有治法矣。”既然修道者多在庙，假道者多在家，于是即以此为区别良莠的标准，“凡出家住庙，不娶妻者，免差役。凡在家蓄妻子者，不唯不免差役，若道冠道服者罪之。”这篇文章所述去莠之法，和李渊诏书中的“玉石区分”原则，完全一致，但它以是否出家作为国家是否承认道士身份的标准，则为前代所未见。产生于南宋时期的全真道从王重阳立教开始，就明确规定了全真道人必须出家住庵的原则，其后乃成定规，其历史原因和本来意图亦在于此。

王重阳在终南山下修道时，就已经有抛家室、别妻子的行为，后入山东传道时，更明确提出了出家住庵的原则，《重阳全真集》各卷对此记载甚多。他说：“父虽父，母虽母，论着亲兮没说语，只为当时铸我身，至令今日常怀苦。儿非儿，女非女，妻室恩情安可取。总是冤家敌面仇，争如勿结前头苦。”认为父母妻子拖累是人生各种劳苦的根源，无须留恋。自称他自己“一别终南水竹村，家无儿女亦无孙。三千里外寻知友，引入长生不死门”。全真道人入道后应无家室留恋之心，而以道友为修行的同道。因此，入道必须“休妻别子断恩爱”，“结成物外真亲眷”。王重阳的第一高弟马钰本有丰厚的家产及一妻（孙不二）三子（马庭珍等），但当马钰受重阳点化入道时，却必须“以资产付庭珍辈，以离书付孙氏，遂易服而入道焉。”马钰是

王重阳实行出家制度的第一个典型人物。在《重阳立教十五论》中又明确规定，“凡出家者先须投庵”，“以丛林为立身之本”。直至今日，全真道士仍然不婚嫁、食素、蓄满头长发、挽髻、留须，与正一道士有显著区别。

全真道人出家之后，十方有缘，不分地域，异姓同居，不分彼此。聚集山林之中，以宫观为家，以师为父，以道友为伴，同心修道，有如树木丛集，故称丛林。宫观内外事务必须有一定的管理机构和管理制度，以规范道众的行为，形成一定的宗教生活方式，总名丛林制度。在全真宫观中，道士分常住道士和云游挂单道士两大类，云游道士临时居住谓之挂单，固定居住于某一宫观者谓之常住。一个宫观的管理机构（古之方丈、监院、住持、总理、都管等及今之道观管理委员会或小组等）由常住道士推选产生，宫观管理制度则对常住、挂单道士普遍适用。

第二，道首选贤制度。

宫观和丛林制度形成之后，在道教宫观中由道法精深、戒行精纯的有德道士提挈道众、统辖宫观事务，谓之道众纲首。纲首者，可以为道众立纲纪、作表率，居道众之上，为道众之首领也。道首制度是宫观管理制度的一个重要方面。由于复杂的历史原因，道教的不同发展阶段和不同道派有各不相同的道首制度。

天师道自创立至今，一直实行天师世袭制。早期天师道分天下为二十四治，阳平治是最上治，下分上、中、下三等，一直实行天师之位传子、其余道职授功的方法。《正一法文·都功版仪》记载：“正一道士，奉道有功，应补道职。”但以功授职仅限于阳平治以下道职，阳平治都功职一直由天师担任，“阳平治都功版，非天师之胤不授。所以云系天师若干世孙。”“自阳

平治以下，任意传授。后学贤良，如法奉行。”传说第四代天师张盛于西晋永嘉年间移居江西龙虎山，从此天师道和后来的正一道尊龙虎山为根宗。据《仙鉴》卷十八、十九记载，张天师一系从张陵到张可大共传35代，其中传于嫡长子者27代，传于幼子者3代，因无嫡子传于本族旁支者5代。由此可见，嫡长子继承制是天师承传的基本制度，也是天师道道首制度的一大特色。这种嫡长子继承制与封建君主的皇位继承制是完全相同的，都是中国古代宗法制度的必然产物。

但是，天师后嗣，岂能皆贤，若使不贤者继位，必然有损于道教自身。针对这一弊病，寇谦之在北方改革道教时，首先宣布废除道首世袭制。他首先宣称老君亲降嵩岳，亲授他以天师之位，令他“清整道教”。进而又对当时流行的祭酒等职也可世袭的作法予以批判和废除。其所撰《云中音诵诫经》云：昔“有祭酒之官，称父死子系，使道益浊。诫曰：道尊德贵，唯贤是授。若子胤不肖，岂有继承先业。……诸道官祭酒，可简贤授明，未复按前父死子系，使道教不显。”“若子孙用行颠倒，与俗无别，不顺科约者，诸官平议，表奏天曹，听民更受。”中国封建时代，在实行皇位世袭制的同时，对丞相以下至百官都实行选贤授能的制度，由国家通过察举、征辟、中正品评及科举制等法选拔任用，寇谦之的“唯贤是授”、不肖改受方法与此是暗相契合的。但是，由于新天师道在北魏灭亡后也立即销声匿迹，寇谦之所提倡的“授贤”原则在天师道内并没有形成重大影响。在中国道教诸派中，真正一贯实行道首选贤原则的是楼观道和全真道。

楼观道从曹魏之际创立之日起，就是一个典型的宫观道派。关陇晋豫一带的高道，纷纷率徒聚集楼观，那时候虽然尚未实行严格的出家制度，但他们却全都不带家室，师徒共居，道友

相伴，当时的楼观道首全部是师徒相授，贤者任职。根据《楼观内传》三卷及唐宋间的楼观碑石记载，从曹魏梁谌到宋初梁筌，楼观的实际主持者和隋唐宋间正式担任观主、住持之职者，除史料缺乏不可详考者外，全都是师徒授受关系。楼观信奉全真后，进一步严格执行了全真道的道首选贤制度。据元明清的楼观碑石记载，后期楼观的道首先后有方丈、监院、住持等名称。方丈乃“人天教主，度世宗师”，是宫观丛林中的最高宗教首领。方丈之位最重师承、道法、戒行和资历，不但本人要正式受全真戒法，而且要有传戒度人的资历。监院乃“常住之首领，道众之宗主”。只有才全智足、精通道法、仁义谦恭、宽宏大量之人才能担任。观中如有方丈、监院并存，则监院与方丈并为道首，方丈偏重道法传授之事，监院偏重道观常务。如无方丈或并无监院，则以监院或住持一人为最高道首。在方丈、监院之下，设都管、总理协助处理道观常务，为道观大执事之首。方丈、监院由观内常住道士公议推选，他们任职后必须“常怀传贤之心，素无吝道之意”，随时准备传位于贤者。监院、都管、总理等若不肖不洁，偏私不公，戒行有亏，可由常住同禀方丈，“依规公论，轻则罚斋，重则议换”。在方丈、监院、都管、总理之下，又设各类大小执事，大执事各领一类事务，如高功、都讲、经主、静主、殿主、堂主管理礼神、诵经、斋醮、修炼之事，知客、化主、云水堂主、巡察、巡照掌接待十方善信、云游挂单道士及常住道士的行为仪范，主翰、书记掌文墨、表章，账房、库头、典造、都厨、买办掌钱物保管、钱粮出入、账目等事。小执事则分任具体事务的实际操作。由此可见，全真丛林的管理机构及道众的职能分工是十分严密的。

第三，宫观经济管理中的公平、无私、清白作风。

道产公有观念是楼观道和全真道宗教经济生活的一大特征。

在古代的龙虎山天师道中，道产实际上成为张天师的私产，在具有道教性质的神庙中（亦称火居道士），庙产也往往形同家产。由于楼观道一开始就是一个典型的宫观道派，道士入观不带家室，常住观中，改奉全真后又实行严格的出家制度，已经是“休妻别子”的出家人，故难以产生道产私有的观念。他们视本观道产为整个道教特别是本派的公产，道士入观、离观之时，来时有饭吃，去时无物带。

为了保证道产的稳定，使道士有衣有食，防止不肖之徒侵蚀、私吞道产，避免浪费和纷争现象的发生，楼观道逐步形成了严格的教内经济管理制度，在经济管理中特别强调公平、无私、清白的作风。观内道产、财物、账目由大小执事分任，各有定规。都管总领钱物、账目、四季散单（道士日用杂费钱）和往来礼物。其下由账房管理账簿，库头管理钱物、神器法器的保藏支领，典造掌田产房舍，化主掌化缘，买办掌买进卖出，庄头公务掌田地房舍等。要求钱物出入清楚，账目清白，有严格交接手续。所有钱物、账目“每月对神结算”一次。四季散单、年终岁钱、节日茶果等都有明确规定，力求公平，不得随意增减，徇情便私。凡大小执事的钱物、账目中有侵吞、偏私不公、亏空、手续不清或霉烂、抛撒者，均按清规处罚，轻者跪香，重者革去冠服逐出山门。道士进食一律集体用斋，不得私自起伙或偏食，不得挑食、剩食及抛撒。单钱当众发放，人人一律，除厨头、公务、买办可得一份“辛苦钱”外，任何人不得取份外钱物。四方善信入观赠礼，即使是官员贵人，也只能素斋招待，除一碟茶果之外，别无长物。

总之，楼观道及全真道的丛林制度，确有一系列鲜明的特征。《楼观志稿》收有《丛林说》一文，系明清之际号称“关中三李”（周至李二曲、富平李因笃、眉县李柏）的名士李柏所

作。其文评述楼观丛林制度说：“丛林之法即三皇之道也。数百人异姓同居，并耕而食，饗餐而治，群居相安，各无争执，各守其职，不相侵犯。方丈不为荣，使令不为辱。虽田地连阡，楼房绵亘，各不认为己有，以为公共之物。其道侣来时有饭吃，去时无物带。平等自由，毫无窒碍。监院方丈，推贤让能。客寮账库，因才器使。”“老子三皇之道，见之丛林。”这种评述，虽不无溢美之辞，但也的确从一定程度上概括了楼观道及全真丛林中的古朴遗风。这种作风，当然与老庄思想的影响有关，但主要还是农村经济和农民的原始平等、平均、节俭思想在道教文化中的宗教折射。中国道教的绝大多数道徒来自农民，道教文化不可能不与农民的思想观念发生千丝万缕的联系。研究道教史既要注意封建制度对它的影响和渗透，也不可忽视农民的朴素感情愿望在其中的反映。

※ ※ ※

本篇小结

本篇通过对楼观道宗派特征及其历史演变过程的具体分析，可以得到如下两点基本认识：

（一）楼观道的一般文化特征

在中国道教诸派中，楼观道是最为接近老庄本旨、学理性较强的一个大宗。它从创立之日起，就“上标老子”，以老子为唯一教祖，比较轻视诸神信仰，以五千文为根本经典，轻视符箓斋醮科仪之类的经籍造作。在神仙幻化、金丹练形之类方术风靡的魏晋隋唐时期，它不事黄白烧炼，轻视白日升天，其后又提出了返本还原的口号和道本术末的原则，突出了老子及老子学说在道教文化中的根宗地位和指导作用，抑制了神学迷信在道教中的泛滥。在修炼目标和修炼方法方面，早期楼观派已提出了“生死道一”、“有顺宜遵”，以静心守一为妙道，“以飞

升为余事”的观点，与当时流行的“以练形为上”，肉身不死为目标的风气迥然有别。楼观信奉全真后，进一步将修炼目标指向心性，以道德性命为宗教修炼的中心，强调修道之人应该积功累行，实现遁世和入世、出世法和入世法的统一，实质上是突出了道德修炼和精神修养在宗教修行中的地位和作用，重视发挥宗教的社会功能。

（二）道教文化同一般社会文化的关系

宗教是一种历史现象，是社会历史的产物，宗教文化是社会文化的一个特殊组成部分。从根本上讲，道教文化是受一定社会历史条件的决定和制约的，现实社会的政治经济制度，科学、哲学、道德等一般文化形态的发展水平和历史特征，决定着宗教文化形态的水平和特征。但是，当道教文化在一定历史条件下形成之后，就既是社会文化的一个组成部分，又会反过来对一般社会文化的其他形态发生渗透和影响。汉世《太平经》的顺天法天观念同当时的天人感应、天人合一思潮，魏晋隋唐道教的练形服药风气和当时的形神关系之辨，宋元以后道教的性命之学同当时社会文化的心性之学，都存在着密切的关系。因此，只有深刻理解中国的传统社会和传统文化，才可能真正理解道教和道教文化，而研究道教文化，又是全面把握中国古代社会和传统文化不可或缺的一个方面。由于复杂的原因，宗教还将在一个较长时间内继续存在，明确宗教文化同社会现实及一般社会文化的关系，对于我们正确认识、对待和处理当代社会中的宗教和宗教文化现象，仍然是十分重要的。

附 录

一 魏晋迄今历代楼观住持和高道名录

魏晋南北朝时期，道教楼观派师徒相传，道行高深的度师即是实际上的宫观住持，但在楼观传记、碑文中尚未发现观主、住持一类名称。隋唐时期，在传记、碑文中始见岐晖、尹文操等为宗圣观主的记载。楼观衍变为全真后，以方丈、宫主、住持、监院为宫观主持的制度逐步形成。现谨据楼观传记、碑石述魏晋以来楼观历代住持和高道名录于后。

郑法师 魏晋间楼观道士。

梁 湛（？—319）魏元帝咸熙初师事郑法师于楼观，撰《楼观本起内传》一卷。

王 嘉（约307—393）梁湛弟子。

孙 彻（约300—372）王嘉弟子。

马 俭（约342—439）孙彻弟子。

尹 通（399—499）马俭弟子。

牛文侯（458—539）与尹通同居楼观。

王道义（？—约510）从山西率其弟子来同居楼观。

尹法兴 尹通之侄，与尹通等同居楼观。

毋始光 牛文侯弟子。

陈宝炽（479—549）王道义弟子。

侯楷（488—573）陈宝炽弟子。

李顺兴（505—573）陈宝炽弟子。

韦节（497—约569）师事嵩山赵静通，续撰《楼观本起内传》一卷。

尹起 北朝末居于楼观。

张法乐（约500—553）尹起弟子。

张通 张法乐弟子。

王延（520—604）陈宝炽弟子。

严达（515—609）陈宝炽弟子。

于章（533—614）侯楷弟子。

程法明、周化生、王真微、张法成、史道乐、伏道崇、苏道标，与王延、严达、于章同居楼观田谷，并称“田谷十老”。

游法师 北朝末居于楼观。

岐晖（558—630）苏道标弟子，唐武德、贞观年间为宗圣观主。

巨国珍（575—634）游法师弟子。

田仕文（569—643）韦节弟子。

吕道济 与岐晖同时的楼观法师。

赵道隆 与岐晖同时的楼观监斋。

尹文操（？—688）田仕文弟子，高宗时任宗圣观主，撰《楼观内传》一卷。

侯少微 尹文操弟子。

李持盈（玉真公主）玄宗先天二年居楼观修道。

侯元爽 玄宗先天二年前后为宗圣观主。

李玄则 开元二十九年前后为宗圣观主。

颜无待 与李玄则同时的宗圣观监斋。

傅承说 与李玄则同时的宗圣观上座。

梁 筌 （？—978）后周至北宋初为宗圣观主。

张守真 梁筌弟子，宋太宗时为终南上清太平宫主。

张无梦 宋初著名道士，周至县人，陈抟弟子，曾修道于终南山。

姜善信 宋仁宗皇祐年间顺天兴国观主。

童 行 宋徽宗年间顺天兴国观主。

张致坚 金元之际的楼观老宿。

李志柔 （1189—1266）楼观信奉全真道后的第一任宗圣宫主。

李宗琼 至元二年前后的宗圣宫住持。

石志坚 （1205—1277）至元二年后的宗圣宫主。

成志远、仕志安、王志安、聂志真、赵志玄、李志元，石志坚以后先后任宗圣宫的知宫、宫宰、住持。

朱象先 元代大德年间前后为楼观说经台住持和三洞讲经师。

孔潜真 明正统间的说经台住持。

庞宗文 明嘉靖年间的宗圣宫住持。

作明官 嘉靖末万历初先后任宗圣宫住持。

巨明晏 何明海 隆庆年间宗圣宫住持。

张道一 隆庆年间宗圣宫住持。

高宗贤 隆庆末年宗圣宫住持。

王宗贤 隆庆末年说经台住持。

王宗朝、张明堂 万历二年前后宗圣宫住持。

姬东坡 万历年间楼观老宿。

姬真合 天启年间楼观老宿。

侯园方 明末楼观炼师。

云霞逸人 （祝逸民）明末清初隐居楼观。

梁一亮 清雍正年间楼观监院。

- 赵来成 乾隆年间说经台住持。
- 刘合仑 嘉庆年间楼观方丈。
- 李教隐 刘合仑弟子，继刘合仑为说经台监院。
- 朱教先 刘合仑弟子，继刘合仑为说经台方丈。
- 张元顺 道光年间说经台监院。
- 吴明亮 道光末年说经台监院。
- 梅教法 咸丰年间说经台监院。
- 武怀澄 清末民国初说经台监院。
- 李园亭 民国六年至九年说经台主持。
- 李园甫 民国九年至十二年说经台主持。
- 尹至修、雷明物 民国十二年至三十五年说经台主持。
- 蒙园和 楼观老宿，1940年至1985年居楼观。
- 庞法山 1954年以前继雷明物为楼观主持。
- 侯崇祥 1954年至1960年为楼观主持。
- 杨嗣真 1960年至1966年及1980年至1981年楼观监院。
- 于园明 1981年至1983年楼观监院。
- 任法融 1984年至今 楼观监院。

二 楼观现存主要碑石一览表

正书《道德经碑》（金石萃编补略定为唐刻。现竖老子殿前）

唐武德九年欧阳询撰书《大唐宗圣观记》碑（现竖说经台西碑厅）

唐天宝元年戴叔伦书《唐灵应颂》碑（刻于前碑碑阴）

唐贞观年间撰《唐宗圣观主尹尊师碑》（说经台西碑厅）

唐开元二十九年苏灵芝书《老君显见碑》（北宋重摹刻，现

竖说经台西碑厅)

北宋端拱元年《宗圣观改名额牒碑》(说经台西碑厅东墙)

北宋元祐元年《薛绍彭书薛周题楼观诗碣》(说经台老子殿外西墙镶)

北宋元祐元年《薛绍彭书薛周题楼观诗碣》(同上)

北宋元祐元年《薛绍彭书王工部题楼观诗碣》(说经台老子殿外东墙镶)

北宋大观二年《奉圣旨给地公据碑》(现竖宗圣宫遗址内)

元高翔篆书《古老子》碑(现竖说经台)

元至元三十年朱象先撰书《终南山说经台历代仙真碑记》(宗圣宫遗址)

《说经台主持朱象先之墓碑》(宗圣宫遗址西仙蜕园遗址内)

朱象先书《大元重修古楼观宗圣宫记》碑(宗圣宫遗址)

朱象先撰《系牛柏记》碑(宗圣宫遗址)

元至元二十一年李道谦撰《终南山楼观重修说经台记碑》(说经台东碑厅)

元至元七年李道谦撰《同尘洪妙李真人道行碑》(宗圣宫遗址)

李道谦撰《终南山宗圣宫主石公道行记碣》(镶说经台西碑厅)

元元贞元年贾鍼撰《大元清和妙道广化真人尹宗师碑》(宗圣宫遗址)

元至正元年《大宗圣宫设五品级提点所公文碑》(宗圣宫遗址)

元《历受皇恩记碑》(宗圣宫遗址)

元赵孟頫《上善池》碑(说经台山门西)

元《古楼观宗圣宫之图》碑(宗圣宫遗址)

元《终南山古楼观道祖说经台之山图碣》（说经台山道石壁中镶）

明孔潜真书《道教十四字养生诀》（老子祠大门内）

明嘉靖三十二年夏言撰《重建五祖七真殿宇碑记》（宗圣宫遗址）

明隆庆五年《宗圣宫铜章石兽铭》（宗圣宫遗址）

明隆庆六年《义祭感格记碑》（同上）

明万历二年《重建三清殿记碑》（同上）

明万历四十二年《补修纯阳洞碑记》（说经台东南显灵峰上）

明天启二年《司理史公命建碑亭小记》（镶老子殿外东墙）

清雍正八年梁一亮《任道职公文碑》（镶说经台东碑厅东墙）

清雍正十三年朱文炳撰《重修古楼观说经台记碑》（说经台东碑厅）

清乾隆四年施阳烈撰《重修终南山古楼观说经台记碑》（说经台东碑厅）

乾隆十一年《说经台梁公道行碑铭》（镶说经台西碑厅西墙）

乾隆十三年《众善舍斋文序碑》（说经台山门外南院东侧）

乾隆四十年毕沅《重建说经台记碑》（说经台老子祠西碑亭）

乾隆五十八年和宁《重修楼观碑》（镶说经台西碑厅东墙）

乾隆五十九年《重修楼观台宗圣宫碑记》并附楼观四址图（说经台山门外东亭）

嘉庆十五年刘合仑《重修楼观台记》（说经台东碑厅）

道光四年《昆山律师衣钵塔铭》（说经台山门外西南侧）

道光五年康承祿撰《新建楼观台碑亭记》（镶说经台西碑厅西墙）

道光七年刘礼罡撰《朱还虚律师增修说经台记碑》（说经台

东碑厅)

道光二十二年《张元顺真人墓碑》(说经台下南侧竹园内)

咸丰十年谭理端撰书《重修宗圣宫紫云楼并说经台记碑》
(镶说经台东碑厅东墙)

老子墓碑(暂存宗圣宫遗址)

尹真人(喜)墓碑(同上)

公元1935年《刘至善碑》(说经台东碑厅)

公元1941年王骥撰贾仑书雷明物《重修说经台记碑》(说经台东碑厅)

(说明:据新修《周至县志》初稿载:“楼观现存古碑碣78通,其中唐碑5通,宋碑8通,元碑20通,明碑19通,清碑24通,民国碑2通。”以上列出主要碑石52通的碑名、时间、保存地址,以供有意者考察之便。)

三 老子和楼观

老子和楼观的关系,是一个十分古老而又至今争论甚大的问题。道教界特别是历代楼观道士对于老子和楼观的特殊关系持之甚坚,言之确凿;海外文化、宗教界人士内心对此将信将疑;国内一些学者对此则采取了不予深辨或姑妄听之的态度。但是,为了全面研究老子学说的传播和影响,特别是涉及老子和道教的关系时,这个问题是无论如何无法回避的。本文拟从以下四个方面对此提出几点初步看法。

一、老子和楼观道不存在宗教承传关系,但确实存在着教理渊源关系

道教界所谓老子和楼观的特殊关系,虽然也含有文化涵义,但主要是指老子和道教特别是楼观道有直接的宗教承传关系。

大凡古今中外任何一种宗教，总是要从本民族的文化传统中寻找或确认自己的理论渊源。由于道家学说渊源古老，又与道教教义有许多相通之处，所以道教在其创立时期就主张以道为教，强调自己和老子的理论渊源关系，这本来是十分自然的历史文化现象。问题的关键在于，道教在宣扬自己和老子的关系时，有意将理论渊源关系敷衍为宗教内的道法传承关系。

最早宣扬老子和道教及楼观道有特殊宗教传承关系的道书是魏晋之际出现的《文始传》和《楼观本起传》。在此之前，《史记》中曾有老子去周至关、为尹喜著书的记载。这两部道书乃以这个记载为依据，以尹喜为媒介，将楼观道及整个道教同老子联结起来，大肆铺陈和渲染老子、尹喜和楼观道的宗教传承关系。其主要内容有三：一是将先秦思想家老子、关尹神仙化。老子为气之源、道之祖，屡降世间为帝王师。老子未至关，即有紫气东来；关尹善风角之术，能观星望气，预知有神人将至，至关迎接。二是将老子为关尹著书的一般学术活动，渲染附会为教祖的传经授法活动。为请老子传经授法，尹喜先沐浴斋戒百日。老子授予尹喜者，不止道德五千言，而且有西升秘诀、太清上法、三洞真经、灵宝符图和三一内修之法、炼金食气之术、鼎炉之制及水火之候。三是杜撰出老子和尹喜西游化胡，成仙证道的神话故事。老子传道授法后，于说经台升天，尹喜按老子所授道法清修三年后，与老子复会于成都青羊之肆，被册封为文始无上真人。然后又随老子遍游九天五岳四海，至西域流沙诸国，降伏九十五种外道，化胡为佛。

楼观道之所以要敷衍出老子、关尹和楼观道的宗教承传关系，主要原因有两条。一是抬高本派在道教诸派中的地位。楼观道是一个较为晚出的道教宗派，当它在魏晋北朝间于终南山下创立和兴起时，南天道师已有一二百年的历史，寇谦之的北

天师道也已风行于北方。相比之下，楼观道历史较短，势力较弱。为了抬高本派地位，借《史记》一段记载，使楼观道在道法渊源上直接上承老子，自然是极方便而又最有力的方法。二是在三教辩论中为道教争取主动地位。魏晋以来的三教辩论，儒佛两家分别抬出孔子和释迦牟尼两位古老权威。而且史有实据，言之确凿。道教虽也早已抬出老子与之对抗，但在《文始传》和《楼观本起传》之前，终未拿出有力证据，笼统模糊，难以服人。为了改变这种被动局面，聪明的楼观高道乃从中国古代史书最有权威的《史记》中抓住老子尹喜一段文字，大肆铺陈，使道教和老子接上了宗教传承关系。对于此说的价值，道教各派全都心领神会，因此，此说一出，各种道书都一致确认，反复予以引用。

但是，由于老子其人和道教的创立时间相去甚远，老子学说和道教教义又有不少差异之处，所以《文始传》和《楼观本起传》关于道教及楼观道同老子有宗教传承关系的观点本身也有不少破绽，屡次受到来自各方面的诘难和驳斥。此说刚一出现，北周甄鸾即著《笑道论》，该书引道书数十种，征引《文始传》15处和《化胡经》12条，谓其观点前后相违，与史书不符，与事实不合。《广弘明集》对魏晋隋唐以来的各种责难之论有系统辑录，证明后人对此说长期持怀疑态度。近人陈国符先生《道藏源流考》，对此说更予以明确否定，该书“附录一”指出，《文始传》“述老子西游事，与《化胡经》相表里，盖亦伪书”。“《文始传》既系伪书，《楼观本起传》亦系降笔或依托”，故后世各种道书据此“所述楼观原始，亦不可据”。该书“附录二”专列“楼观考”一节断定楼观道较为可信的历史始于魏晋之际的楼观道士梁谶，对此前历史不予承认。陈国符先生作出上述判断的根据主要有三条：一是《文始传》托名鬼谷

先生撰，《楼观本起传》托名太和真人尹轨所授，来历不明，显系降笔、依托之伪书。二是上二传所“述尹喜事迹，多未见史文者，故不可据”。三是上二传述楼观在周秦时已建庙立观，度化道士，然事实上周秦时尚无道教，故不可能“以道士为号”。这种考证、推理方法，应该说是科学的和严肃的。

但是，本文认为，陈国符所否定的只是老子和楼观道的宗教传承关系，并不等于就可以由此一并否定老子和楼观的一切关系。对于老子和楼观的关系，完全可以从两个角度去思考和辨析：一是老子和楼观道有无宗教意义上的传承关系，二是老子及老子学说同包括楼观道在内的楼观地域文化有无一般文化意义上的历史联系。根据历史事实否定老子同道教及楼观道有宗教传承关系是正确的，但据此进而否定老子及老子学说同道教及楼观道的历史文化关系则未必正确。关于道教同老子学说的理论渊源关系，已为学术界所公认，本文无须赘述。本文想要着重提出的是，老子生前是否到过三秦，与以终南山楼观为象征的秦陇文化发生过直接的历史联系？老子身后，其学说对包括楼观道在内的北方秦陇文化有过什么样的影响？

为了回答以上问题，在确认老子和楼观道并无宗教传承关系之后，本文继续申述以下三点。

二、老子西游入秦，传道著书考

在我们所讨论的问题中，终南山楼观实际上只不过是北方秦陇文化的一种地域象征而已。为了讨论的方便，我们权且借用这个象征性概念。

秦陇文化是中国古代北方文化的重要发源地和组成部分。将中国古代文化区分为南北地域文化的观念，早在先秦时期就已经出现。《庄子·天道篇》云：“孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛，见老聃，老聃曰：‘子来乎？吾闻子北方之贤者也。

子亦得道乎?’孔子曰:‘未得也。’”在这里,庄子显然是将孔子视为北方地域文化的代表,而将老子视为南方之得道者。有趣的是,儒家典籍中也同时提出过类似的观念。《中庸》第十章云:“子路问强。子曰:‘南方之强与?北方之强与?抑而强与?宽柔以教,不报无道,南方之强也,君子居之。衽金革,死而不厌,北方之强也,而强者居之。……’”孔子从人的习性和社会风俗区别了南北文化的差异。继此之后,战国至两汉时期的不少学者从南北气候冷暖、水土燥湿、地形高下等差异论证了南人北人在性情刚柔缓急、民俗质文宽严等方面的区别。这些记载证明,南北文化的地域差异在当时不仅确已形成,而且也已经被当时的人们所明确意识到。从一定意义上讲,儒道文化的对立就是南北文化差异的表现。但是,这种差异和对立又不是绝对的,而是和交流、会合的过程并存的。老子和楼观的文化关系正是南北文化交流、会合的一个侧证。

如前所说,楼观道是通过尹喜而将自己和老子联系起来的,但最早记载老子和尹喜关系的并不是道书,而是《庄子》和《史记》等书。《史记》老子传载:“老子修道德,其学以自隐无名为务。居周久之,见周之衰,乃遂去。至关,关令尹喜曰:子将隐矣,强为我著书。’于是老子乃著书上下篇,言道德之意五千言而去,莫知其所终。”这段记载早已为世人所熟知。值得注意的是,司马迁记述老子生平活动及与尹喜交游事迹,词语简括而又明白,绝无蔓衍之文和夸张之词。述老子一书的宗旨、篇章、文字数目亦与汉墓帛书老子相合。据此,我们完全可以肯定《史记》所述老子去周至关、遇关令尹喜、为之著书三个基本事实是真实可靠的信史。问题的关键在于,老子至关是什么关?关令尹喜是否是关尹?对此,不少人只是孤立的就《史记》分析此事。《史记》既然语焉不详,后世道书又多夸张不实

之词，遂使此事成为千古难定的疑案。但是，若将《史记》与先秦其他典籍综合分析，或许会为这一难题的解决提供进一步的证据。

司马迁自言其著《史记》，系“网罗天下放失旧闻”、“厥协六经异传，整齐百家杂语”而成。综观先秦典籍旧闻，《史记》述老子去周至关一事，得之于《庄子》一书者为最多。其关系最为直接者有以下五条。（1）《天道篇》载：“孔子西藏书于周室。子路谋曰：‘由闻周之征藏史有老聃者，免而归居。夫子欲藏书，则试往因焉。’孔子曰：‘善。’往见老聃。”（2）《天运篇》又载：“孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛，见老聃。”这两条资料表明，老子见周室衰微后，曾经免而归居沛（今徐州）。《史记》所谓老子“居周久之，见周之衰，乃遂去。”或即据此。（3）《寓言篇》云：“阳子居南之沛，老聃西游于秦，邀于郊，至于梁而遇老子。”可见老子归陈、居沛之后，曾经由沛入秦，所以阳子居去沛见老子，而从沛西行迎接老子。到了梁（汴州，今开封）才与老子会合。春秋末年，函谷关是东周和秦国最重要的边关要塞，又是当时条件下由徐州（沛）入秦及由秦返回开封（梁）的必经关隘。由此可以推断，老子去周、入秦、至关的关，最有可能的应是函谷关，后人解《史记》至关之关为函谷关，并非任意虚构，而是有一定的史料根据，并符合当时的交通路线的。（4）对老子离秦后的去向及终老之地，《史记》持存疑态度，以“莫知其所终”作结。但《庄子·养生主篇》却透露了老子终老之地的消息：“老聃死，秦佚吊之，三号而出。弟子曰：‘非夫子之友耶！’”由此可以推测老子或即终老于秦，故其友人秦佚吊之，秦佚或即秦地之隐士遗人乎？与老子同为隐遗之人，故老子至秦而友之。继《庄子》之后，汉魏隋唐间各种典籍对老子死葬之地屡有记载。北魏郦道

元《水经注》十九载：“就水出南山就谷，北经大陵西，世谓之老子陵。”这是古代地理书对老子陵确切位置的最早记载。就水在今周至县境内，西距楼观六、七里，今人仍称为就峪河。甄鸾《笑道论》驳斥老子不死说时称；老子“身死关中，坟垆见在。”唐释道宣在孙盛《老子疑问跋》中亦谓“老子遁于西裔，行及秦壤，死于扶风，葬于槐里。”槐里县汉高祖三年置，至隋时废，旧城在今兴平县东南。其辖地包括今之兴平县和周至县北部地区。上述记载老子墓具体地点虽略有不同，但都在陕西关中，距终南山楼观相去不远，今楼观所存老子墓遗址，与《水经注》所记基本一致。（5）关于关尹其人其书及其思想宗旨，《庄子》记述甚详。《天下篇》将关尹老聃合为一传，列为先秦七大流派之一，推崇甚高，谓“关尹、老聃乎！古之博大真人哉！”该篇特别引用关尹之语以述其思想宗旨云：“芴乎若亡，寂乎若清；同焉若和，得焉若失；未尝先人，而常随人。”其宗旨显然与老子相合。《史记》述关令尹喜见老子曰：“子将隐矣，强为我著书。”称老子为子，且一见即知其将隐，径直请老子为之著书以传世，而老子也竟然打破其一生不言不辩的习惯，将其一生思想尽括为五千言留给关令尹喜，由此种关系可以推知，《史记》所言关令尹可能就是《天下篇》所载的关尹。否则，二人一见之后，其相知之深、相许之重何以至此？另外《庄子·达生篇》记载列子曾问学于关尹，关尹以“壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造”答之，列子于关尹似有师友之谊。《吕氏春秋·审己篇》也同样将关尹与老子并列，并记有列子向关尹问道之语。《吕氏春秋·不二篇》又云：“老聃贵柔，关尹贵清，予列子贵虚。”也将老子、关尹、列子视之为师友之间。东汉经学家高诱在“关尹贵清”下注云：“关尹，关正也，名喜，作道书九篇。”可见以关尹与关令尹喜为同一人，至东汉

已然，并非楼观道一家之言，也非楼观道在魏晋之际才首先提出。

综合以上各种记载，可以得出以下几点结论：第一，老子去周至关、入秦、遇关令尹喜而为之著书，是不容否定的历史事实。第二，据当时由东周至关入秦的路线推测，所谓关的最大可能性是函谷关。第三，从上述各书所述关尹、老聃的关系推测，《史记》所述关令尹喜与《庄子》所述之博大真人关尹极有可能是同一人。第四，老子入秦著书之举，使老子学说在其生前就由南方北传到秦陇之地。这也许可以说是古代南北文化交流的第一个重大事件吧！

三、楼观道在老子及道家学说北传中的媒介和载体作用

老子学说在其生前虽然已通过他的入秦著书之举传入秦地，但是，这种个人行为的社会作用必然是十分有限的。从春秋战国至秦，秦陇之地很少有著名道家见之史书就可证明这一点。西汉初，以黄老之学的形式出现的新道家，因为当时的特殊社会条件和政治需要而兴盛一时。长安为西汉国都，道家学说也因此而北传三秦。但是，随着汉武帝君臣政治和文化政策的改弦更张，经学兴起，儒术独尊，道家又迅速沉于社会下层，隐而不显。东汉末魏晋六朝时期，由于社会的长期动乱，各阶层的社会成员都深感祸福无常，人人自危，道家思想乃以玄学和道教两种形式在中国南北广泛传播，就北方而言，楼观道在老子和道家学说北传中曾起了十分重要的作用。从一定意义上讲，可以将楼观道视作老子和道家学说北传的重要媒介和载体。这种媒介和载体作用主要表现在以下三个方面：

第一，楼观道在北方大肆宣扬老子是道教的圣人和教祖，老子书是道教的根本经典，这就在客观上提高了老子和道家思想在中国传统文化整体结构中的地位。先秦时期，老庄学说虽

以其宇宙论的恢宏博大和哲理思辨的精深而见长于诸子，但由于老庄追求“自隐无名”，不主张广收门徒，所以它在当时的社会地位和影响远不能与儒墨显学以至于名法之士相比。在两汉的400余年中，黄老之学也只兴盛了六七十年而随即衰微。老子和道家社会地位和作用的急剧上升和根本转折，主要发生于魏晋六朝时期。玄学名士和道教社团是促使这一转变的两种主要社会力量，在北方，寇谦之的新天师道和楼观道对老子学说的广泛传播及老子地位的提高起了极重要的作用。但由于新天师道流行时间甚短，北魏灭亡后即随之销声匿迹，所以在北方宣扬老子及其学说的道教宗派主要是楼观道和金元之后兴起的全真道。远在战国两汉时期，孔子已被加上了圣人和素王的头衔，并为社会广泛接受，但老子的地位则不能与孔子相比。楼观道创立之后，为了借老子以自重，并在三教论争中与孔子和释迦牟尼这两位古老权威相抗衡，就将《史记》中的一段记载铺陈为老子与尹喜“圣真契遇，二经授受”的宗教典故，将老子推崇为道教的圣人和教祖，将《老子》一书奉为道教的根本经典《道德真经》。因为这个典故为道教攀附老子提供了更为有力的新论据，所以很快为道教各派及各种道书普遍认可和接受，甚至连北魏、北周及唐宋的一些崇道君主，也在他们的制书诏文中对此引用和肯定。唐代将老子追封为太上玄元皇帝，将老、庄、列、文、庚之书列为道学五经，定为考试科目，宋代相沿不改。唐玄宗、宋徽宗和明太祖甚至以皇帝的名义亲为《道德真经》作注，声称老子的无为自然之道与儒家的三纲五常都是安邦定国致太平的真经常道。于是，老子其人其书地位不断提高，几乎与孔子和六经的地位不相上下，三教、三圣的观念在社会上广泛流传。

第二，楼观道和全真道是北方道教中整理、刊刻和注释老

子及道家典籍的重要力量。在中国古代，儒道典籍的保存和流传方式有很大不同。汉代以后，各代王朝差不多都运用政权力量对儒家典籍的保存、整理和注释予以组织和支持。而道家典籍的命运则大不相同，除了唐宋两代比较重视搜集、整理道家典籍外，其他时期的此项任务大都由知识分子个人和道教来完成。由于知识分子个人力量极为有限，所以整理、刊刻乃至注释道家典籍的主要社会力量长期以来实际上主要是道教，在北方则主要是楼观道和全真道。北周武帝时，诏命在长安建立通道观，以楼观高道严达为主持，精选楼观道士 10 人及北方高道名僧 120 人为通道观学士，于观中精研道法。并命楼观高道王延于通道观中校定道书八千三十卷，纂修《三洞珠囊》七卷，藏于观中。唐代改楼观为宗圣观，唐高宗亲授尹文操为内宫昊天观主兼宗圣观主，尹文操奉命撰《玄元皇帝圣纪》十卷，编纂《玉纬经目》藏道书七千三百卷。唐玄宗敕命修撰《一切道经音义》和开元道藏《三洞琼纲》，宗圣观大德侯元爽奉敕参与其事。元代初年，全真大师宋德方、秦志安等奉邱处机之命，刊印元刊《玄都室藏》。上述道书道藏，是今本道藏（明正统万历道藏）的基础，先秦以来的道家学术著作大都通过它们保存下来，流传至今。另外，现存于楼观台的唐代正书老子道德经碑，和元代高文举篆书《古老子》碑，更是以碑石形式保存至今的《老子》书古本珍品，有极高的历史文化价值。此外，历代楼观道和全真道士还撰有大量注释或发挥老庄思想的著作，如东晋王嘉的《拾遗记》十卷，北周韦节的老庄易等注论百卷，唐尹文操的《祛惑论》四卷、《消魔论》三十卷，以及金元以来王重阳及其弟子的大量著作，对注释和传播老子思想均起了一定作用。

第三，楼观道和全真道在北方的长期存在和广泛流传，对

于将老子学说传播于社会下层起了重要作用。道教楼观派初创于魏晋之际，至北魏北周而大盛于北方秦陇各地，至唐代而进入鼎盛时代，一直相沿至两宋。金元以后，全真道继之兴起，遍及北方长城内外，黄河中下游，衍及江南。道教同当时的社会各阶层保持着广泛的联系，它的经典、教义、修炼方式、宗教仪式等虽然对老子学说有所神化，但仍然保存和借用了老子学说中的许多重要思想，加之内容通俗，形式活泼，生动直观，所以更易于对群众的心理生活、民风民俗发生影响。就北方社会下层群众而言，他们关于老子其人、老子思想的大部分粗浅观念主要是从楼观道和全真道中得到的。因此，研究北方古代社会的民俗心理及老子学说的流传，不能忽视北方道教的作用。

综合以上三点可以认为，在老子及道家思想的北传过程中，楼观道和全真道在一定程度上起了媒介和载体的作用。老子 and 道教的关系在总体上可以概括为：道教借老子以自立自重，老子思想借道教而广泛流传。

四、老子学说在其北传过程中所发生的复杂变化

上文我们着重叙述了老子学说的北传过程及楼观道在老子学说北传中的地位和作用。但是，我们还应当注意到，当老子和道家学说通过楼观道这个媒介和载体北传时，它本身在北传过程中也受到北方特别是儒家思想的渗透和影响而发生了一定的变化。这种变化可以从楼观道和全真道的宗派特征这个侧面得到证明。

一般地说，道教各派在其创立发展过程中都无不受到老庄学说的理论影响和制约，具有共同的宗教追求，楼观道也自然不能例外。但是，由于地域差异，张陵祖孙在四川、江西等地创立的南天师道和正一道，重神仙方术、重肉体长生、重黄白烧炼、重符篆科仪似乎是天师道和正一道的一贯倾向。北魏寇

谦之在北方改革道教，其锋芒主要针对“三张伪法”，已显露出南北道教的地域差异。楼观道和全真道都发源于终南山下，以秦陇地区为主要活动基地，共同的地域文化背景使它们都具有北方道教的鲜明特征。从南北道教比较的角度看，其特征主要有：以老子为道教的唯一教祖，比较轻视诸多天神谱系的造作崇拜；以《道德经》为根本经典，比较轻视繁琐的经典造作；重视宗教道德、身心性命的清修和实行，比较轻视黄白烧炼、符箓斋仪和对肉体成仙的追求；重视宗教行为对现实社会的影响和作用，强调以道法济世、以钱财药物救人的真功真行，以即世法缓和出世和入世的矛盾等。这些特征当然只是就南北对比而言，只具有相对的意义。

本文无力对上述特征具体的分析和论证，我们罗列这些特征只是为了说明，当老子学说通过楼观道和全真道的宗教形式而传播于北方时，这些北方道教宗派也不能不受北方文化特别是儒家思想的影响，而表现出异于南方道教的特征。与老庄学说相比，儒家思想有更为强烈的实用理性精神，它远天道而近人道，重人事而轻鬼神，重伦常日用而轻玄远思辨。楼观道和全真道的上述宗派特征，无不与儒家的上述精神相通。例如，崇拜老子而轻视诸神，正是儒家重人轻神精神在道教内的折射；重宗教道德的清修实行而轻视黄白烧炼、肉体成仙，则是儒家重人事伦常日用而轻视天道的玄远思辨的表现。至于楼观道和全真道提倡以道法济世、以药物活人，及在宫观中收纳饥民、施舍斋饭，在观外兴修河渠道路的作风，更是北方贤人和强者敢于任事、勇于有为、好以天下为己任的气质和风格的曲折反映。任何宗教文化都是一定历史条件的产物，因此，它不能不打上时代和地域条件的烙印。当老子和道家学说在北方表现为楼观道和全真道的宗教形式时，它必然会受到北方文化特别是

儒家思想的渗透而变化自己的原有形态。

通过以上四个问题的分析，本文得出以下五点结论：

(1) 老子和道教不存在宗教传承关系，他不是道教的创始者。(2) 老子晚年确曾西游入秦，著书立说，和秦陇地区发生过直接的文化交流关系。(3) 魏晋以后，楼观道和全真道在一定程度上曾起了老子和道家学说北传的媒介和载体作用。(4) 当老子和道家学说以北方道教形式北传时，它本身也受到北方文化和儒家思想的影响而发生了复杂变化。(5) 研究老子和楼观的关系，可以有宗教的和一般文化意义的两个角度。后一个研究角度和研究方法，也许对我们进一步理解中国传统文化的演进过程和特点，具有更大的价值和意义。

(注：此文系本书作者提交 1992 年 5 月在西安召开的《老子思想研讨会》的论文，会后收入会议论文集出版。)

四 楼观台和道教文化

在丰富多采、千姿百态的中华文化体系中，道教文化是一个具有特异内容和风采的重要组成部分。楼观台是中国道教最著名的千年古观，魏晋隋唐时期的楼观派曾是道教的北方大宗，元明清时期的楼观是全真道在北方的最大十方丛林之一，因此，道教文化的丰富内容和独特风采在楼观得到了集中的体现，研究和欣赏道教文化不可不知楼观。

一、楼观源流

楼观之所以享誉古今，驰名中外，不仅因为它是一个历时 1700 余年的道教古观，更重要的还在于它是传说中老子的著书之地，因而对天下的尚道之士和羽士仙客产生了无穷的魅力。

楼观台位于陕西省周至县境内终南山北麓，西距古长安 70

公里。以终南山和渭水为地貌象征的关陇地区是华夏文明的最早发祥地之一，远在80万年前到六七千年前，这里曾经先后是蓝田人、大荔人和半坡人的生息繁衍之地，后来又是周族建邦立国的出发地。从武王建都镐京后，长安曾经是十三朝帝王之都，关中三辅地区一直是汉唐时代中国政治、经济、文化的中心，通过海陆两路与世界建立了广泛的联系，长安发展成当时的一个世界性都市。楼观就是由这片古老的文化土壤所孕育出来的一朵奇异的宗教文化之花。

楼观之名，由来甚古。据《楼观传》载：周康王时，尹喜于终南山结草为楼，观星望气，精思至道。故名其宅为楼观。周昭王时，老子去周入秦，西出函谷关，尹喜乃迎老子至楼观本宅，师事问道，老子乃为之著道德五千言以授之。因此，道教一直将楼观视之为“道之源、仙之祖”，奉为“仙都”“祖庭”。

老子和关尹都是先秦道家的真实历史人物，《楼观传》所述老子、关尹传道授经的典故，其具体时间和情节虽不无夸张，但考诸先秦汉魏典籍，其基本事实却是有历史根据的。《庄子·天下篇》将关尹、老聃并列，合为一传，盛称“关尹、老聃乎，古之博大真人哉！”《庄子》天道篇又载，老子晚年曾“免而归居”故里，（楚地苦县，今河南鹿邑东）其《天运篇》记述孔子51岁时曾“南之沛（今徐州），见老聃”。《寓言篇》又载“老聃西游于秦”，与阳子居会于梁（今开封）。《养生主篇》还透露了老子终老之地的消息：“老聃死，秦佚吊之，三号而出”，“有老者哭之如哭其子，少者哭之如哭其母”。《庄子》上述记载证明，老子晚年确曾归居故里，寄居沛地，西游于秦，终老于此。关于关尹，《庄子》天下、达生、田子方诸篇，《吕氏春秋》不二、审己两篇和《汉书·艺文志》等均有记载。正是根

据这些史料,《史记》老子传才对老子晚年的活动踪迹作了如下系统叙述:“老子修道德,其学以自隐无名为务。居周久之,见周之衰,乃遂去。至关,关令尹喜曰:‘子将隐矣,强为我著书。’于是老子乃著书上下篇,言道德之意五千言而去,莫知其所始。”将《史记》、《庄子》及汉魏典籍中有关老子、关尹的记载合观,应该肯定老子与关尹的文化交游、传道著书之事是真实不妄的。楼观在道教史及中国传统文化史中的重要地位,皆根源于此。

由于楼观近在长安之侧,因此,秦汉以后,楼观遂成为历代王朝祭祀老子的场所。据楼观碑石载,秦始皇始建老子清庙于尹喜草楼之南,汉武帝复立望仙宫于观北,招致幽人逸士居于其中,习黄老之学,修方仙之术。魏晋南北朝时期,政局动乱,祸福无门,北方高道乃纷纷云集楼观。先是道士梁湛师事郑法师于楼观,撰《楼观本起内传》,使楼观道独树一帜,“别为一传”。继有王嘉、孙彻、王道义、陈宝炽、王延、严达等人纷纷率徒众从关中、陇西、晋中、河南各地聚集于此山,形成道教楼观派。北周武帝于长安建通道观,招致儒、道、释名士120人为通道观学士,诏令严达、王延主持其事。又于楼观之左田谷中建通道观别馆,诏选楼观高道十人居之,世号“田谷十老”。当此之时,楼观派道法誉满朝野,成为道教的北方大宗;楼观高道盛集如云,俨然为北方道教重镇。唐代崇玄重道,追认老子为李唐皇族远祖,高祖诏改楼观为宗圣观,以此观为朝廷专祀圣祖玄元皇帝(老子)的道观,由国家立监设官,出资兴建殿宇,当时的宗圣观规模据载相当今日宗圣宫遗址的十倍以上。高宗时,尹文操奉敕出家,为宗圣观主十二年,奉敕撰《玄元皇帝圣纪》十卷,自撰《楼观内传》一卷,《祛惑论》四卷,《消魔论》三十卷,纂修《玉纬经目》藏经凡七千三百卷,

使楼观派的道法教义趋于成熟。其后，睿宗第十女玉真公主在楼观建立别馆（玉真观），隐居修道近 50 年。玄宗时宗圣观主侯元爽奉敕予修《开元道藏》，说经台东又新建会灵观一座。凡此种种，都标志着楼观进入了鼎盛时代。金元之际，咸阳儒生王喆（道号重阳子）在终南山下隐居修道，创立全真道。由于他对传统道教进行改革，遂使全真宫观和道徒迅速遍布北方，淹及江南，成为与正一道并立的中国两大道派。由于楼观与全真同一地域，道法相通，楼观从此亦奉全真，在元明清至民国的 700 年中，楼观一直是全真道在北方的最大十方丛林之一。楼观现有常住道士 50 余人，云游参访道士遍及全国各大道观，奉全真道龙门宗。现任监院任法融，先后任中国道协常务理事，副会长和会长，陕西省道协会长。观内道士以清修自养为宗，坚持爱国爱教方针，以全真清规戒律规范道士的宗教行为，调整道观同现实社会的关系。它同全国各大道观及宗教研究机构保持着广泛的联系，经常接待海内外宗教、文化界人士，在保存、整理、研究道教文物、经籍方面作出了重大贡献。

二、丰富的道教文化，典型的道教风采

由于楼观是一座历史悠久的千年古观，又是老子昔日讲经著书之地，道源深厚，玄风广被，因而具有丰富多采的道教文化，体现了典型的道教风采。

教理教义是道教文化的中心内容。“道家之源，出于老子”，老子学说是道教教理教义的根本渊源和理论基础，楼观道于此表现得最为突出。楼观道士对老子有一种特殊的虔诚心理，认为作为老子传道授经的胜地，楼观道就应以此自尊自重，忠实地坚守和弘扬老子的道法传统。在楼观道的经籍中，老子一直处于至高无上的地位，《道德经》一直被奉为根本经典，道士所修，师徒所授，都以五千文为根本。全真道创立后，又提出了返回老庄本旨的口号，强调老子学说是道教的大本大源，全真

门人必须“遵隆太上五千言”，“立起大根源”（《重阳全真集》卷四）。自魏晋之后，道教一直是传播老庄思想的重要社会媒介和载体，道教借老子而自立自重，老子思想借道教而传播弘扬。就古代北方社会而言，楼观道和全真道对道家思想的流传起了十分重要的作用，北方广大下层民众关于老子的大部分粗浅观念，并不是从书本上得到的，而是从楼观道和全真道的宫观形象、宗教仪式中得来的。因此，研究古代中华文化、道家思想和民风民俗的发展史，不能忽视道教的作用。

养生学说和长生修炼方法是道教文化中最有特色的内容，道教之所以对中国民众和海外人士具有巨大的魅力，奥秘大概就在于此。魏晋隋唐时期，楼观道的长生修炼以内外兼修、形神俱妙为基本原则。在外练固形方面，当时的楼观道士大都服食终南山所产之胡麻、黄精、天门冬、茯苓、五味子、松脂、黄耆等草木药物，兼行导引按摩。现代医药学证明，上述药物分别属滋补强壮、镇静神经、祛风燥湿类药，导引按摩则可通经络、活气血、健筋骨、养肌肤、刺激和调整体内循环的正常运行。在内养方面，当时的楼观道士多修“三一”法，最重视内养精、气、神，通过宁神息虑，调息行气，使心神内守，精气内固，不泄不漏，不滞不乱，用则为三，合则为一。但在形神关系上，楼观道受《西升经》和《黄庭经》影响最大，坚持养神重于练形，认为“伪道养形，真道养神”，长生修炼“以得一为妙，以飞升为余事”（《西升经》）。因此，当时的楼观道士很少从事黄白烧炼，几乎无人修房中术。宋元以后，楼观信奉全真道，主修内丹，以性命双修、先性后命为根本原则。它主张修炼长生者必须首先“力于道”，道既是宇宙人生的本源，又是人体精、气、神运行的根本法则，“神仙宗道德以为本，道德托神仙而有传。违道德无以致神仙，希神仙必固全道德”。（元朱象先《文仙谷纯阳洞演化庵记》）因此，养生必须“穷理尽

性而致命，积精累气以成真”（《重修终南山古楼观说经台记》），先穷天地之理，究明人之本性，然后再依据道的自然法则，调整、控制和引导人体生命的运行过程，使心神宁静虚灵，气精内固不泄。总之，楼观道的养生修炼方法经历了与道教各派大体相同的演变过程，但它更加重视自我身心的清修，一直将心理、精神因素放在养生首位，这种特征更接近老庄长生久视之道的本旨。

从一定意义上讲，宫观建筑和文物胜迹是道教文化综合性的物化形态。楼观的宫观建筑总体上是以说经台和宗圣宫这两个南北建筑群为中心而展开的。宗圣宫的最初建筑为尹喜之草楼观，其后秦、汉、魏、晋各代在它周围修建“清庙”、“望仙宫”等祭祀老子，但均比较简陋、零散。到了唐、元两代，宗圣观（宫）才形成规模宏大的建筑群。据元代碑石文字和宫图碑记载，宗圣宫位于说经台北，地势开阔平坦，总体上为传统宫殿式格局。其四周由长方形宫墙围绕，呈封闭型。宫内中轴线上，由南向北一字排列廖阳、三清、文始三大殿和四子堂，为纵深成串的主体建筑，分别祭祀老子、三清、尹喜和庄、列、文、庚四子。廖阳殿两侧建有景阳、宝章二楼。以上主体建筑均为宫殿形式，高大雄伟宽敞。在主体宫殿东西两侧，依次排列着客堂、道院、方丈静室、斋堂、云水堂、老人堂、库房等附属建筑，比较低狭。这种格式，既反映了中国古代宫殿建筑群方正严整、中轴突出、纵深成串、左右对称、主次分明、高下错落的传统风格，又体现了道教宫观建筑以神殿为主、以道众居室为辅的特色。而将老、庄、列、文、庚等道家历史人物与道教尊神并列崇祀，又是楼观特有的现象，其他道观十分罕见。从宗圣宫向南沿山而上，为说经台主峰，海拔 580 米，传说为老子昔日讲经和升天之地。台顶建有老子祠，祠中正殿主奉老子，尹喜、徐甲左右夹侍。在老子殿四周，依山就势，又

有藏经楼（明代）、斗姥殿、救苦殿、太白殿、四子堂、灵官殿，散而不乱，合为一群。但与宗圣宫相比，说经台建筑群依山就势，布局灵活，朴素自然，较少人工雕琢、强作安排的痕迹，更近于道家自然无为本色。在宗圣宫和说经台这两个中心建筑群四周的10多公里内，还散布着大小数十处的庵观洞院、亭台园林及道教的仙迹遗址，如宗圣宫北的玉华观，以西的古柏林、仙蜕园、尹喜墓，以东的果树园；说经台以东之会灵观、洪妙观，以西的玉真观、十方丛林院、延生观，说经台以南终南山主峰上及山谷、河口上的迎阳洞、元始室、仰天池、十老洞、吕公岩、纯阳洞、炼丹峰、吾老洞、老子墓等。上述庵观洞院及仙迹遗址，或高居奇峰之颠，或深藏幽谷险洞之内，或临飞泉碧涧，或有松竹奇树环抱，但都能将奇异幽妙的自然景观同令人景慕的人文胜迹巧妙结合，是道教宫观建筑中最有特色的一部分，反映了道教崇尚自然、超脱尘俗、云水逍遥、寻幽探奇的旨趣。研究中国古代的建筑、园林史，应该到楼观一游。

楼观道的宗教生活方式和宫观管理制度，在中国道教各派中颇具特色。从总体上看，它有以下三个特征：第一，离家住观和出家制度。楼观道一开始就是典型的宫观道派，在魏晋南北朝时期就形成了道士必须离家入山、聚居道观的制度。历代楼观传记和碑石证明，从魏晋开始楼观道士就没有居家、带着修行的现象，改变了《太平经》所述修道者“皆求之于闲室，无远父母妻子”，“悉作孝养亲，续嗣有妻子”的早期习惯，与天师道可以于家中另辟静室修道或携家人山迥然不同。楼观改奉全真后，正式形成了出家制度，凡全真道士必须“休妻别子断恩爱”，出家者“必须投庵”，“以丛林为立身之本”。（《重阳立教十五论》）第二，道首选贤制度。早期五斗米道和天师道均实行天师世袭制，“阳平治都功版，非天师之胤不授”。（《正一

法文经·都功版仪》)寇谦之对此予以改革,主张“道尊德贵,唯贤是授”。(《云中音诵戒经》)这一主张在天师道中未得到实施,但却被北方道教楼观派继承下来。据《楼观传》和楼观碑石记载,楼观道从魏晋开始就一直是道友同居、师徒相授、贤者任职,从未出现父子袭职的现象。全真丛林制度建立后,道首选贤制度更为严格,方丈是全真观中的“人天教主,度世宗师”,主掌传授道法、戒律、立坛度人,是一观的最高宗教首领。监院是一观“常住之首领,道众之宗主”,总领观中大小事务。方丈与监院都必须“常怀传贤之心”。第三,以公平、清白、无私为特色的宫观经济管理制度。楼观道的宫观产业,一贯被视为本派及本观的公产,道士(包括云游参访道士)来时“有饭吃,去时无物带”,任何道士不可将道产据为私有,虽方丈、监院也是“衣冠之外,囊无私积”。观内产业、财物、账目由都管总领,要求账目清楚,每月对神结算一次。道士的单钱衣物、茶果都有定规,定期当众发放,不得偏私。本观道士一律集体用斋,素斋粗食,不得私自起伏或偏食。善士入观瞻礼,一律素斋款待,一碟茶果外别无长物。从监院到大小执事,如有侵吞、挪用、多占财物或账目亏空不清者,按清规处罚。楼观道宗教生活方式及宫观管理制度的上述特色,对于我们观察道教文化及中国古代社会,均有重要价值。

楼观的道教文学艺术,内容丰富,形式多样。历代高道及名人的楼观题咏诗词是楼观道教文学中最重要而又颇有特色的一部分,元初朱象先在《紫云衍庆集·名贤题咏》中已辑录唐宋至元初以前诗词95首,楼观台文管所近年来又辑录《历代名人咏楼观诗选》58首,下逮于清。其中李白、王维、白居易、储光羲、岑参、卢纶、李群玉、温庭筠、王禹偁、苏轼、苏辙、韩琦、薛周、萨都刺、秦简王等人的诗词,风格古朴,意蕴深邃,具有很高的审美价值和认识价值,有的早已广为传布,脍

炙人口。楼观碑石书法历史悠久，书体风格多样，造诣甚高，在全国道教宫观中也属罕见。其中唐代著名书法家欧阳询、苏灵芝、戴颙、负半千所书正、行、隶书诸碑，及正书《道德经》碑，篆书《老子》五千文碑，朱象先撰书《楼观先师传碑》等，都是宫观碑石书法中不可多得的珍品，有的早已流布中外。楼观的道教音乐，既有中国道教音乐清虚缥缈、庄严肃穆的一般风格，又体现了北方道乐高亢明快的特色。

总之，楼观台以老子说经著书之地而确立了它在中国道教文化中的独特地位。这里保存了大量的道教经籍和碑石资料，具有极高的文化学术价值。它处处可见老子和关尹的文物胜迹，具有典型的道教风采。终南山位居天下之中央，楼观台钟阴阳之灵气，无峰不奇，无谷不幽，竹木繁郁，水碧山青，无愧于天下第一山的美名。登上说经台，俯视三秦，缅怀古今，自然会使人进入出神入化的境界。正如苏轼《授经台》诗云：“剑舞有神通草圣，海山无事化琴工。此台一览秦川小，不待传经意已空。”信哉斯言！

（注：本文系作者提交1992年10月在西安召开的《道教文化研讨会》的论文。会后收入会议论文集公开出版。）

五 老庄的生命观、养生论 及其现代意义

在中国传统文化的诸流派中，老庄、道家和道教对人类自然生命的价值最为重视，表现了特殊的关怀和理解，对有关养生的理论、原则和方法进行了长期而专门的探讨。因此，凡中国古代之论养生者，无不祖述老庄，深究道家与道教典籍，当代海内外学人之所以对老庄、道家和道教表示出极大的关注，其主要原因之一也在于此。道家和道教的基本理论思想源于老

庄，因此，研究老庄的生命观和养生论，对它予以新的诠释，发掘其中的合理思想及现代意义，就成为老庄研究的应有之义。^①

一、贵己重生的生命观及理智达观的生死观

老庄之所以重视养生，根源于他们贵己重生，即肯定个体自然生命的至上价值。但老庄虽然重生，却又不幻想和追求永生不死，对个人的生死之变抱理智达观的态度。贵己重生的生命观和理智达观的生死观，是老庄养生学说的理论基础和前提，也是老庄异于神仙方士及道教“长生不死”观念的一个重要标志。

（一）贵己重生的生命观

人类的自然生命有无固有的独特价值，它在人类所追求的各种价值中处于何种地位，这是老庄生命观所要思考和解决的中心问题。

老庄明显意识到，世俗之人经常追求的无非财货名利、道德功业，功利之大者莫过于据有天下国家，许多人为了追求这些东西损伤以至于牺牲了生命，“自三代以下者，天下莫不以物易性矣！小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于残生伤性均也。”^② 在老庄看来，财货名利、道德功业等等价值均不及个人生命重要，“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”^③ 名利财货得失都不及自身生命重要，没有了生命，这些东西对你还有什么价值？“夫天下至重也，而不以害生，又况他物乎？”“故天下大器也，而不以易生，此有道者之所以异乎俗

① 本文所言老庄思想，均以《老子》、《庄子》书为据，而不作老子其人其书、《庄子》内、外、杂篇之辨。

② 《庄子·骈拇》。以下凡引《庄子》只注篇名。

③ 《老子》第四十四章。以下凡引老子只注章的序数。

者也。”（《让王》）即使以生命为代价去换取天下国家也不值得。但世人大多颠倒了这种价值轻重关系，“今世人之居高官尊爵者，皆重失之，见利轻忘其身，岂不惑哉？”“今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉！”（《让王》）庄子称这种人为“倒置之民”，“丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民”。（《缮性》）与儒家反对见利忘义、主张舍生取义不同，老庄反对见利忘身、以身殉物，肯定个体生命价值的至上性。因此，“道之真以治身，其余绪以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。”（《让王》）养生是圣人的最大关怀，是道的根本功能。

（二）对个人生死问题的理智达观态度

老庄虽然贵己重生，将个体生命看得极为重要，但却并未陷入对永生不死的迷狂，相反，他们对个体生命的生死之变采取了理智达观的态度。

“死生亦大矣”（《德充符》），生死之变是自古及今困扰着人类的重大问题。面对生死，不少人因沉溺于纯粹的个人感情，因而陷入“悦生恶死”的感情误区，乃至产生贪生怕死的病态心理。针对这种迷误现象，老庄首倡“达生”，即以理智引导、化解个人感情，对生死之变抱达观的态度。老庄认为，宇宙中只有道是永恒的，有形体的万物和人都是有限的，“道无终始，物有死生。”（《秋水》）有限之物必然有生有死，“故飘风不终朝，骤雨不终日。……天地尚不能久，而况于人乎？”（二十三章）天地之大形、风雨之变化尚且有始有终，所以人之一生也必然要经历“出生入死”（五十章）的过程。庄子进而指出，“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”（《知北游》）人之生死不过是气之聚散的自然过程，它本质上同自然界的万物变化、昼夜四时、寒暑更替一样，遵循着道的自然法则，“此之

谓物化”（《齐物论》）。人也是如此，“其生也天行，其死也物化。”（《天道》）对于自然常则，人的感情意志是无法改变、“无可奈何”的，以好恶哀乐的感情去对待生死不但毫无意义，也无益于自己的心理健康。因此，正确的态度只能是以理化情，即将个人的生死置于宇宙万物的大化流行过程中予以思考和理解，这样才会心胸开阔，对生死释然于心，走出悦生恶死的感情误区。“古之真人，不知悦生，不知恶死。”（《至乐》）为什么真人不悦生恶死，因为他认识到，“适来（生），夫子时也；适去（死），夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。”（《养生主》）人的感情应当受理智的引导而不能陷入盲目，应该达观自然变化之理而不能过于狭隘拘执，老庄对生死的理智达观态度的本意就在于此。中国古人面对生死之变常以“节哀顺变”四字自慰慰人，也是由此而来。

（三）老庄生命观与生死观的历史意义和现代意义

生命的本质和价值问题是一个与人类共生共存的重大理论问题。老庄的生命价值至上论具有二重功能。面对春秋战国的“天下无道”，千万人的生命成了争霸之战的牺牲品，社会的政治、道德和法律规范成了统治者争权夺利的工具，人类生命自身的特有价值却被淡化和淹没了。在这种条件下，老庄突出生命价值的至上性，无疑具有进步的历史作用。在现代生活中，重物轻人、重利轻生的现象也时有出现，造成生命主体的失落，老庄的生命观又有矫弊补偏的功能。但是，老庄忽视人类生命异于自然生命的特殊本质，轻视乃至否定人类生命的能动性和社会性含义，以个体自然生命价值贬斥甚至否定其他所有价值，这无疑是将一个极复杂的理论问题过分地简单化和绝对化了，因此就会使人类生命的内容和价值过于贫乏，既不利于个体生命价值的发挥和增值，也不利于群体生活的进步和社会历史的

发展。至于老庄理智达观的生死观，既符合自然法则，又有益于人类的身心健康，至今仍闪耀着智慧的光辉，值得每个人深思和宏扬。

二、虚静宁神的养神论

老庄既主张重生，所以就对养生问题进行了专门的探讨，形成中国古代第一个比较系统的养生学说。中国传统的养生学说，其大者无非两端：一为养神，修养精神以求心理健康；二曰养形，练养形体以求生理健康。从总体上看，老庄与中国传统养生学都主张形神兼养（性命双修），但形神相比，老庄更重视养神，认为养神在养生中处于主导地位，“不欲以静，天下将自正，”（三十七章），“抱神以静，形将自正”（《在宥》），精神的宁静是养生的根本，是形体健康的前提。故本文先述老庄的养神论，次述养形论。

正因为老庄特重养神，故养神论是老庄养生论的核心和精华。老庄养神论的根本实质是虚静宁神，即尽量排遣、淡化社会人生中各种复杂问题对精神的困扰，以保持心理的平衡和精神的宁静。问题的关键在于，人类的心理为什么不平衡，如何才能达到精神的宁静？在老庄看来，造成人类心不平、神不宁的主要原因有三：一是生死问题的困扰，二是个人贪欲的躁动和驱使，三是在社会生活中和他人的利害得失、荣辱是非之争。老庄的养神论就是围绕这三个问题而展开的。关于生死困扰。老庄主张以理智达观的态度泰然处之，已述于前，下面分述其余两个方面。

（一）恬淡寡欲、反朴归真以宁神——对生活条件及其和养生关系的辩证理解和达观态度

人类生命要保存延续，必须具备一定的生活条件。人类生命活动的历史，实际上就是不断创造、获取并改善生存条件的

过程。对这个简单至极的道理，老庄岂会不知？老子认为圣人治天下必须使民“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”（三章）。实腹强骨就要有起码的物质生活条件。庄子进一步明确指出：“有生必先无离形”，“养形必先之物”（《达生》），肉体是生命存在的基础，养形之物是形体存在的前提，为了获取起码的养形之物，人们就必须“织而衣，耕而食”（《马蹄》）。可见老庄实际上并不否定人类起码的生理需求，不一概反对人类为获取生活条件而从事的活动。

问题的复杂性在于，人类获取和改善生活条件的活动总是要付出代价，要消耗一定的生命力即体力和心力的。“甚爱必大费，多藏必厚亡”（四十四章），对生活条件的贪爱、欲求越大，生命力的耗费也就越大。“形劳而不休则弊，精用而不已则劳，劳则竭”（《刻意》），生命力耗费过大过快，就会导致死亡乃至夭折。由此可见，生活条件和养生之间存在着二重关系，它既是生命的必要条件，又是以消耗生命为代价而获得的，二者既有一致的方面，又有矛盾的方面。老庄认为，大多数人仅仅意识到生活条件对养生的有利一面，而忽视了它们之间矛盾的一面，而老庄则突出强调了人们为获取优裕的生活条件而从事的活动有害于养生的一面。

首先应当明确的是，老庄认为有害于养生的仅是过分优裕的生活享受，而非为生命所必需的生活条件。对此，老子谓之“益生”或厚生，“益生日祥”（五十五章），祥即灾祸。益生或厚生均指过分优裕、非生命之所必需的生活条件或奢侈享受，追求这些东西必然招来灾祸或死亡危险，故“祸莫大于不知足”（四十六章）。庄子谓之“财有余”，“平为福，有余为害者，物莫不然，而财其甚者也。”（《盗跖》）财货有余是最大的祸害，养生的正确方法是“常因自然而不益生”（《德充符》），即顺应

生命的自然过程予以保养，而不追求过分优裕的生活条件。可见在老庄思想中，养生和益生是根本不同的两回事。为什么贪求过分优裕的生活享受有害于养生，老庄从不同方面进行反复思考和论证。老子说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨”（十二章），过于奢侈的生活享受不但会破坏正常的生理机能，而且会令人精神狂乱，丧失道德。“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎”（九章），“甚爱必大费，多藏必厚亡”（四十四章），财货的大量积聚及富贵的生活总是和残酷争夺相联系，它必然要急剧消耗生命力，招致不必要的灾祸，根本无法长久保持。

庄子对此进行了更为具体生动的论述。庄子认为，养生条件和养生之间是目的和手段的关系，人们获取生活条件完全是为了养生，但养生条件和养生的效果并非总是完全一致的，“养形必先之物，物有余而形不养者有之矣。有生必先无离形，形不离而生亡者有之矣。”（《达生》）养生之物是生命存在的必要条件，但“物有余”的人未必个个形体健康；肉体是生命存在的基础，但不少人形体虽然健在精神状态却十分恶劣，形同行尸走肉。“人谓之不死，奚益！”（《齐物论》）这种人虽然活着但其生命却毫无意义。正因为生活条件同养生之间、肉体健康同精神健康之间还有不一致的矛盾关系，所以庄子坚持手段应服从于目的，生活条件获得的方式和多少应有益于养生而不能反而有害于养生。“且吾闻之，不以所用养害所养，夫太王亶父可谓能尊生者，虽富贵不以养伤身，虽贫贱不以利累形。”（《让王》）“所用养”即养生的物质条件，“所养”即生命本身，养生的物质条件应有助于生命健康而不能有害于养生。富贵之人生活优裕，养生条件充足有余，但不应因贪欲无度、生活奢侈而伤害了身体健康。贫贱之人生活条件缺乏，但也不必为追求

财货而累及身心健康。庄子对“富贵之人”为追求优裕奢侈的生活条件而造成的形体疲弊、精神苦恼的人生灾祸等现象，进行了淋漓尽致的分析和描述。他认为，富贵之人集中了六条“天下之至害”：他们追求财富的行为，“若负重行（沉重负担）而上陂（高坡）”；贪得无厌近似病态心理；获取名利不择手段、丧尽廉耻；奢侈生活使他们精神迷乱；财富堆积如山仍然“满心戚醮”，精神忧愁；畏惧贼寇抢劫财货以至于“不敢独行”。总之，他们集苦、疾、乱、辱、居、畏之六害于一身，但仍然“繇意体以争此，不亦惑乎！”（《盗跖》）庄子认为贪求优裕奢侈生活条件的人实际上是最愚蠢的人。善于养生的人则相反，他们认识到追求优裕奢侈生活有害于养生的不利一面，“计其患，虑其反，以为有害于性，故辞而不受也”。（《盗跖》）

正是从对生活条件同养生关系的上述辩证理解出发，老庄提出了恬淡寡欲、反朴归真以宁静精神的养神、养生原则。既然获取生活条件是养生的必要前提但又要付出沉重的生命代价，而过分优裕的生活条件不但无助于养生反而有害于养生，所以善养生者就要寻找一个减少代价、避免不必要的生命力耗损的养生原则，老庄认为这个原则就是恬淡寡欲、反朴归真，对生活条件抱超然达观的态度，老子谓之“见素抱朴，少私寡欲”（十九章），“虽有荣观，燕处超然”。（二十六章）即减少私心，降低欲望，外表单纯，内心朴实，对荣华富贵无动于心超然对待。庄子谓之“明白入素，无为复朴”（《天地》），“圣人法天贵真，不拘于俗”（《渔父》），“虚无恬淡，乃合天德”。（《刻意》）只有对财货名利抱“平易恬淡”的态度，才能保持真实纯朴的本性，使精神宁静下来。为什么恬淡寡欲、反朴归真的原则有利于养生宁神呢？在老庄看来，所谓恬淡寡欲和素朴就是满足于维持生命延续的起码生活条件，而不追求优裕奢侈、

财货有余的生活，这样既可以避免劳形疲神，减少不必要的生命力消耗，又可以避免与他人的勾心斗角和争夺行为而招致的各种人生灾祸。老子将这种人生境界比之为“赤子”或“婴儿”，婴儿的心灵不为私欲所扰动，精神不为私欲和争夺行为所扭曲、所污染，所以才天真纯朴、无灾无祸，与他人无争夺、伤害之心，因此他人对婴儿也无伤害之意。庄子所谓“平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭，故德全而神不亏”，“无物累，无人非，无鬼责……其寝不梦，其觉无忧，其神纯粹，其魂不罢（疲）。虚无恬淡，乃合天德”。“此养神之道也”。（《刻意》）欲望恬淡、精神纯朴的人，其形安逸不劳，其神宁静无忧，因而是最正确的养生养神原则。

（二）玄同浑心，外物坐忘以宁神——对社会人生各种差异对立现象的独特理解及对利害得失、荣辱是非的超然态度

人类精神的不宁静，一方面固然是由于各种欲望、欲求的内在驱动，但同时与外界环境的干扰、压迫也有重要关系。在人类社会的群体生活中，贫富贵贱的差异对立、利害得失之争、荣辱是非之辨，时刻困扰着每一个社会成员，一部分人的富贵荣华总是以另一部分人的贫贱、屈辱为深重代价换来的，由此引起人们感情心理的不平衡，心不平则神不宁，“树欲静而风不止”。老庄之书充满了大量“彼此相与异”，万物各不齐的概念：人已、彼此、大小、多少、高下、强弱、贫富、贵贱、荣辱、祸福、利害、得失、是非、善恶、真伪、美丑、正反等等，可见老庄并不否定差异对立现象的真实存在，它们实际上正是老庄思考宇宙人生问题特别是养生、养神问题的真正出发点。“仁义之辨，生乎是非；是非之争，因乎利害”（王夫之《庄子·齐物论解》），现实生活中的贫富贵贱差异、利害得失之争是引起理论思想的是非之辨的根本原因。就此而言，大多数人的心理

不平衡、精神不宁静，并非无缘无故的自寻烦恼。

面对这种种实际存在的差异对立和矛盾冲突，为了保持个人的心理平衡和精神宁静，老庄不得不提出一系列独特方法。

一是玄同差异、齐万物、齐是非、齐物我的思维方法。老子认为，“反者道之动”是宇宙的普遍法则，根据这一法则，差异对立之物无不相反相成，互相转化，“贵以贱为本，高以下为基”（四十章）；“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏……正复为奇，善复为妖”（五十八章）；“善之与恶，相去若何？”（二十章）任何差异对立都是相对的、不确定的。懂得了这个道理，你就可以“明白四达”，“微妙玄通”，从社会人生的各种差异对立中解脱出来，“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同”。（五十六章）庄子思维方法的最终追求是“齐”，齐万物，齐是非，齐物我。庄子认为，如从现象形式看，万物莫不异，差异对立无处不在。但如何理解差异对立，则有“大知”、“小知”之别，“小知不及大知”（《逍遥游》）。“小知”之人仅“以物观之”或“以差观之”，只见异而不见同。而大智之人则“以道观之，何贵何贱，是谓反衍（向对立面转化）；……何多何少，是谓谢施（相互代谢更替）……万物一齐，孰短孰长？……无动而不变，无时而不移”。既然差异对立之物无不互相转化、代替、移动，故“道通为一”，“唯达者知（智）通为一”。（《齐物论》）在智慧通达者的思想中差异对立现象都可以融为一体，归于统一齐同。明白了这个道理，你就可以“得而不喜，失而不忧”（《秋水》），对一切差异对立现象释然于心，对富贵荣华淡然处之了。

二是“浑其心”、“坐忘”、“外物”、“撝宁”的心理调适方法。如何对待社会人生中实际存在的各种差异对立和矛盾冲突，对于绝大多数人特别是文化水平不高、理论思维兴趣不大的人

来说，主要的还不是一个理论问题，而是一个直接的生活体验和情绪、感情、心理状态问题。为了彻底解决心理不平衡、精神不宁静的問題，老庄进而提出了一系列心理调适方法。

老子主张“浑其心”。他说：“圣人在天下，歙歙为天下浑其心。”（四十九章）使天下人对贫富贵贱之别、利害得失之争不必十分清楚、过分关注和斤斤计较。浑其心的程度要达到“愚人之心”的样子，“我愚人之心哉”（二十章），众人对利害得失都“昭昭”、“察察”，为富贵荣华熙熙攘攘，日夜奔忙，圣人却“沌沌”、“昏昏”、“闷闷”得像个不知利害得失的糊涂人。但在老子看来，这种心理状态才是真正的大聪明，是明白了大道即社会人生根本道理的“大巧若拙”、大智若愚之人。

庄子的心理调适方法更为具体多样。一曰“坐忘”。即为了寡欲而忘我忘身，为了不争是非而忘知（智），“离形去知，同于大通，此谓坐忘”。（《大宗师》）二曰“无情”。“有人之形，无人之情。有人之形，故群于人。无人之情，故是非不得于身”。“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身”。（《德充符》）只有去掉是非之争、好恶之情，才能身处人群之中，而无是非之累和忧伤之害。三曰外天下、外物、外生。（《大宗师》）即对社会人生的种种利害得失、荣辱是非无动于心，从自己的思想中予以排遣、淡忘，使自己的精神“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也”。（《刻意》）四曰“撝宁”。撝即扰动，撝宁即外界环境扰动但内心清静安宁、不为外物所扰动。庄子认为“天下脊脊大乱，罪在撝人心”，他主张宁静人心而“慎无撝人心”（《在宥》）。只要你运用“坐忘”、“无情”、“外物”的心理调适方法将个人贪欲、社会争夺、人生利害得失和荣辱是非统统从心中排遣、遗忘、淡化，就会实现身处于社会人生的争夺漩涡之中，人心超越争夺漩涡

之外，自然会保持心理平衡和精神宁静。可见“撝宁”是庄子养神论的最终归宿和最高境界，它和老子的“致虚极，守静笃”的虚静境界含义基本一致。庄子对他的上述观点有一段较系统的论述：“无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女（汝）形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。”（《在宥》）养生的关键是养神，养神的关键是排遣、淡忘外界环境的种种干扰而保持心平神静，精神宁静形体自然会安逸不劳，这样才会节约精神，减少生命力损耗。可见，“闭外慎内”，以养神为养生之道的根本是老庄养生论与养神论的基本特征。

（三）老庄养神论的现代意义

综合分析老庄的养神论则可发现，他们在两千多年之前就从小生学的角度提出了两个重大问题，即如何理解人类的欲望和社会的竞争问题。这其实不仅是养生学的问题，而且是历史哲学和社会学所关注的重大理论问题。对人类欲望可以从两个方面去思考与评价。人类作为一个群体总是要运用自己的体力和心智力量不断从自然界中获得越来越多的物质生活条件，人类欲望无疑是这一活动过程的驱动力，是人的主体能动性的重要体现。就此而言，应该从总体上肯定人类欲望，否定了欲望也就否定了人的能动性及人类改造自然的的活动过程。但是，这种欲望和活动如果运用发挥不当，又会造成生态平衡的破坏及环境污染种种问题。老庄时而主张寡欲，时而又讲无欲，概念不严，思想不精，但在总体上确有贬斥、否定欲望的倾向，不足为训。但反对贪得无厌和奢侈生活，对后世又不无启发。从人类群体成员之间的相互关系看，又有一个如何分配从自然界中所获得的这些生活资料，以及个体或集团之间争夺生活资源、生活资料的分配权利的问题。对分配权利的要求与争夺，本身

也是一种欲望。某些个体或集团的欲望贪得无厌，谓之贪欲。贪欲不同于应有的合理欲望。但就是这种贪欲，同样既有历史必然性的一面，又有破坏社会群体稳定和协、妨碍经济正常运行发展的一面。老庄对欲望与争夺的历史必然性及其在一定条件下可以推动历史前进的一面认识不足，但意识到贪欲争夺对社会、对养生的有害一面，似乎应予具体分析，公允评说。关于社会竞争问题也是如此。竞争是社会人生中客观存在的事实，有深刻的社会历史根源和必然性。古代中国和国外的不少思想家都说争夺根源于人口多而财货少，未必切中要害，现代人类占有的财货远远多于古代，但竞争与争夺却依然存在，而且在发达国家愈演愈烈。在老庄及大多数人心目中，争夺与竞争有别，争夺是指不必要、不正当的竞争手段和行为。老庄反对争而主张不争，从反对不正当的争夺意义上说有可取之处，但一概的讲不争，既不合历史事实和必然性，也会有太大的消极保守倾向。对于诸如此类的问题，还需要社会学、历史学、经济学、法学、伦理学和哲学等学科继续予以专门探讨。老庄在两千多年前能尖锐的提出这些问题，已属重大贡献。如专从养生养神的角度看，当代世界的激烈竞争、快节奏生活，社会中的贫富对立、分配不公及失业、失学、环境污染和城市噪音等问题，的确困扰着每一个社会成员，由此引起的种种社会心理问题和现代精神疾病层出不穷，对人类的身心健康造成严重威胁。就此而言，老庄强调社会个体成员对个人生活条件与养生的关系予以辩证理解，抱理智达观的态度，通过调适心理状态的方法以保持心理平衡和精神宁静，这对减少和医治现代精神疾病，保证心理健康，确有一定的科学价值和积极作用。当然，这种方法的真正效果，也只能解决个人养神养生的问题，而丝毫无关乎社会实际问题的解决，但解决社会实际问题则是其他

社会科学所要研究的课题，已超出了养生学的研究范围。

三、守气固精的养气论

老庄的养生学说，虽然最重养神，养神论是其养生学说的核心和精华。但是，“有生必先无离形”，肉体机能的正常运行毕竟是生命的基础，所谓健康毕竟包含着肉体健康与精神健康两个方面。因此，老庄的养生学说就必然要论及养形的问题。老庄的养形论，虽不及养神论那么丰富具体，但还是提出了养形的一些基本原则和方法，对后世的养生学说发生了深远影响。

（一）以守气固精为宗旨的养气原则

老庄养形论的中心是养气，因为在老庄看来，人与万物的形体都是由气构成的，而且从本原意义上讲，人体之气最初来源于天地自然之气。“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出”（五章），天地间犹如一个充满了气的大风箱，气在其中鼓荡流动，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（四十二章），万物就是由阴阳二气结合而成的。“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死”，人同样是气聚结而成的。天地自然之气产生万物和人犹如“大冶铸金”，“以天地为大炉，以造化为大冶”（《大宗师》），人与万物都是由气自然而然的造化出来的。气自然造化人和万物的过程神妙无比，“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”（六章）。气是生成养育人于万物之根。自然之气在人体中构成生命力的精华，“气变而有形，形变而有生”（《至乐》），“形本生于精，而万物以形相生”（《知北游》），因此，养形的根本问题是谨守自然之气而不失，固存生命精华而不亏，谓之守气固精。

为什么养形必须谨慎的守气固精？因为在老庄看来，自然界虽赋予人以生命之气的精华，但人的生命过程却不断的损耗着它，人“一受其成形，不亡以待尽；与物相刃相摩，其行尽

如驰而莫之能止……终身役役而不见其成功”（《齐物论》），人从生到死、从幼到老终日奔走，为了争利害得失、满足贪欲而劳形疲神，以至于气竭精尽而死亡。因此，老子贵“啬”，“治人事天莫若啬”（五十九章）。所谓“啬”即爱惜、节约精神而不无谓浪费消耗，“是谓深根固柢、长生久视之道”，爱惜、节约精神是养生的根本。只有形体健康，精神充沛，形与神始终合为一体，互不分离，人的生命才能存在，老子谓之“营魄抱一”，“载营魄抱一，能无离乎？”（十章）“营”即营魂、精神，魄即肉体、形魄。中国古人认为人的精神和形魄分别由阴阳二气所主，“魄，人阴神也；魂，人阳神也”。（高诱《淮南子·说山训注》）“营魄抱一”和“万物负阴而抱阳”含义一致，都是指阴阳结合、形神合一是生命存在的基础。

庄子进一步发挥了守气固精的思想，明确提出了“守纯气”和“形精不亏”的观点。庄子认为，养生的关键“是纯气之守也，非知巧果敢之列。……壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造”。（《达生》）所谓纯气即自然赋予人的精粹之气。庄子之时，各种养生方术已纷纷出现，而庄子坚持养生的关键在于养神和养气，使人固存的生命力不为世俗的贪欲、争夺之事所耗费，“弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。……形精不亏，是谓能移。精而又精，反以相天”。（《达生》）养气固精是养形的根本宗旨，而养气固精的关键在于慎内闭外，“慎女（汝）内，闭女外……天地有官，阴阳有藏，慎守女身，物将自壮”（《在宥》）。慎内即谨慎保养自身的精气和神，闭外即排除贪欲和外物的干扰，只有慎守体内之精气和神，排除外在的干扰，阴阳之气自然会充实于藏腑，身体自然强壮不衰。

（二）以深息柔和为特征的调息行气方法

人的形体最初虽禀赋于自然之气，但自从人的生命形体形成后，却要一刻不停地通过呼吸来实现体内外的气体交换，形成吐故纳新、新陈代谢的生理过程。因此，古人长期将呼吸作为生命存在与否的标志，调整呼吸以控制气在人体内的正常运行，成了中国古代养气论的重要方法，传统养生学称作调息和行气。中国人又认为气有阴阳二气，有刚柔、升降、顺逆的属性，因此，如何调整控制阴阳二气及其刚柔、升降、顺逆的不同属性和功能，使气在人体内有规律地运行，就成了调息行气的关键问题。老庄著作中涉及调息行气的具体方法主要有三种：

一是深息和吐纳的方法。老子以气为“玄牝之门”、万物之根，他在描述气的存在方式时曾用了“绵绵若存，用之不勤”之语，认为气的运行是深沉而连续不断的。庄子在论述真人和众人的差异时曾说：“古之真人……其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉（《大宗师》）。”所谓息之以踵无非是说，真人的呼吸发于体内极深之处，通过呼吸带动气在全身普遍周行流动，在体内无处不到，而不像一般人那样仅在鼻口咽喉之间作急促的喘息。庄子还记载了当时的养形导引之士“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸”（《刻意》）的调息行气方法。这种方法是口吹出身中的温暖陈浊之气，以鼻吸进自然界的新鲜清凉之气。在口鼻一呼一吸的同时，辅以适当的形体曲伸动作，犹如熊行鸟飞那样，以导引气在周身有规律的循环运动，古人称作导引行气。上述种种在老庄那里还未明确形成养气的专门操作技术，但后世养生家受其启发，将它们具体化为专门的技术操作性较强的养气方法，称为“内息”、“吐纳”、“调息”、“道引”和“行气”之术。

二是“缘督以为经”的行气规律。调息、行气的目的既然是使气在周身普遍运行，于是就发生了气在体内的通道和规律问题。庄子书中已有“缘督以为经”之语，“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经。可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”。（《养生主》）庄子的本意和老子的挫锐解纷、和光同尘相近，是讲处乱世而全身养生的方法。但庄子描述这一方法时却借用了时人论人体经脉通道的生理学语言。据《素问·骨空论》、《灵枢·本输篇》及《奇经》记载，人体中有任、督两大奇经之脉，皆居于身体中央，督脉沿身后中央脊椎上行，任脉沿身前中央一线下行，为人体诸经脉之骨干。因此，后世养气家乃受庄子启发，将任督二脉作为道引行气的中心通道和主要路线，“缘督以为经”乃被后世调息行气家奉为经典之论。

三是贵柔求和的养气目标。气既有阴阳之体、刚柔之性、升降顺逆的不同趋势，故调息行气就有一个如何使之互相协调平衡、系统有序的问题。与这一问题相关，老庄有贵柔求和之论。老子认为，人与万物负阴而抱阳，“冲气以为和”（四十二章），阴阳二气的中和是生命存在的重要条件。庄子也主张善养生者必须“守其一而处其和”（《在宥》）。老子贵柔，他认为“柔弱胜刚强”是宇宙人生的普通法则。将这一法则运用于养生和养气，老子主张“专气致柔，能如婴儿乎？”（十章）婴儿“骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而麤作，精之至。终日号而不嘎，和之至。”（五十五章）老子所谓“专气”，即《管子》心术、内业篇之转气，“能转气乎？能一乎？”“转气如神，万物备存”。专为转之假借，转即拍打、运转一类动作。转气致柔即通过心理意念对气的运行予以调整控制，使之运转顺畅柔和，柔和是气的最佳存在运行方式。老庄之后，贵柔求和乃成为古代养气的基本目标，所谓柔和有呼吸柔缓、平和、均匀，气在体

内运行缓慢、均匀、顺畅有序，力戒呼吸和行气急切、激烈、冲动等多种含义。

（三）老庄养气论对后世的巨大影响及其现代意义

老庄及中国传统养生学和医学以气为构成人体的基本单位，虽未必尽合现代科学，但又自有其独特之处和长处。在中国古代思想家看来，气极细微而且流动变易性最强，气既可指构成人与万物最小的物质单位，又可指人体的不同性质功能和运动变化趋势。气的这些含义、属性和特征，为中国古代生理学家和医学家解释人体生理、心理和病理现象，提供了许多方便可行之处，具有它自身的特点和优势。例如以阴阳、刚柔、升降、顺道的矛盾、对立、和谐、平衡解释人体生理机能的运行变化过程，生理机能之正常与反常，以及疾病的成因、病症和变化趋势，比以细胞（蛋白质）及解剖学解释上述问题，精确性虽显不足，但在整体系统性、相互制约性和变化规律性方面却自有其优势。这种理论观点和思维方法的优势与不足，在老庄的养气论中是同样存在的。老庄以守气固精为宗旨的养气论，重视对人自身生命力的爱护和保养，反对无谓的浪费和损耗人的生命力。他们坚持养形以守气固精为体，认为自身生命力是健康长寿的内在根基。他们将必要的生活条件同贪欲不足、奢侈享受严格区别开来。所有这些观点，对现代人的养生仍深有启发，可能会有极久远的历史意义。随着现代文明的进步，食补、药补之风极盛，食补药补虽不无用处，但与培养自身生命力的内在根基相比，终有本末、主次之别，用之不当，反生种种弊端。老庄所提出的守气固精、深息吐纳、缘督为经、贵柔求和的养气原则和方法，为汉唐以来的传统养生学说所遵循，特别被调息行气和内丹学奉为圭臬，不断予以发展、完善而形成系统，对于中国古人的健康及养生理论都作出了不可磨灭的贡献。

综上所述，老庄的生命观和养生论是老庄学说极有特色的一个重要组成部分，它奠定了中国传统养生学的最初哲学理论基础，为之确定了基本的原则和方法。老庄对个体自然生命价值的特殊关怀和理解，对个人生死问题和社会人生种种困扰所持的理智达观态度，坚持养生以培植自身生命力为根基，这些观点即使在今天仍保有经久不衰的现代价值，含蕴着深刻的人生哲理和养生哲理。对于其中的消极成份及不合现代科学的内容，则应由今人予以克服和完善。

（本文是1993年11月在西安召开的老子思想研讨会上的发言，后收入《老子思想的现代价值》一书）

六 试论老子的否定思维方式

老子学说具有独特的思维内容和理论风格，它刚一问世，就使其同代人瞠目结舌，惊诧不已，视之为奇文怪论。对于自己学说的悲剧命运，老子当时就有清醒的估计和自白：“吾言甚易知，甚易行，而天下莫能知，莫能行。”（七十章）“下士闻道，大笑之”（四十一章）。原因何在？老子自豪地宣称：“我独异于人。”（二十章）老子学说之特异处，不仅表现在具体内容和观点之中，更重要的还在于它具有异于传统、常人与时俗的思维方式。这个独特的思维方式，总体上可以名之为否定思维方式。简言之，老子对传统、时俗与常人所习惯、肯定、推崇与追求的东西，统统说一个“不”字，给一个否定：无形、无状、无象、无物，不见、不闻、不言、不辨、无名、无知，无欲、无为、无事、不为、不幸、不争、不盈，不仁、不德、不美，反者道之动，玄德与物反，正言若反。无论是不、是无、是反，都是一种否定。老子要否定什么？他要否定传统文化观

念的绝对性与永恒性，否定时俗与常人认识上的肤浅性、局限性与机械性，否定独断论的思维方法。否定思维方式是老子学说的深层结构图式，是贯穿与支配老子思想全过程的一条主线，这是深刻理解、准确把握老子学说的一把钥匙。此旨不明，对老子学说的具体内容、个别文字难免见仁见智，抓住它，一切滞碍处便会有顺理成章之感。

否定思维方式集中体现在无为、无名、正言若反这三个范畴与命题之中，这里试作分疏，以求教于专家与时贤。

对天人关系和社会人生的否定理解——无为

“无为”是老子对天人关系作深刻思考，对社会人生进行自我批判之后，所得出的否定性结论。通过天道无为，否定人格神与主宰之天；通过人道无为，否定人类私意造作、追求厚生的合理性，否定传统社会规范的绝对性。

老子讲天道无为，是针对殷周的帝、天观念和孔子的天命、墨子的天志观念而发的。殷人与周人之所谓帝与天，是自然神与祖宗神的混合物。孔子主张“畏天命”，“不知命，无以为君子也”（《论语·尧曰》）。而天命有主宰之意，“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》），“道之将行也，命也，道之将废也与，命也”（《论语·宪问》）。墨子明确提出了“天志”观念，“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩”（《墨子·天志上》），“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之”（《墨子·天志中》）。天不仅有意志，而且有赏善罚暴的行为能力，是有人格的主宰者。针对这种天有意志、有人格、能主宰的传统观念，老子明确提出了“天法道，道法自然”（二十五章）、“道常无为”（三十一章）的观点。何谓天道自然无为？首先，天没有人类特有的目的动机和道德属性。“天地不仁”（五章），“天道无亲”（七十九章），道“常无欲”（三十四章），不仁、

无亲即无好恶感情和道德属性，无欲即无目的动机。其次，天道只不过是万物生长、运行中的一种客观趋势，“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”（四十一章），“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来”（七十三章），万物自生自长，来自自化，天道并不对它们从外面别作主宰，而其中自自然然的趋势就是所谓天道了。老子把人格神、主宰者从自然界中驱逐出去，把人特有的目的、意志、道德从天道中剔除出去，这是它对古代自然观的一大功劳。

肯定了天道无为之后，老子以人法道（二十五章“人法地，地法天，天法道”）的原则为支点，进而论证了人道无为的观点。首先，老子认为人类应该绝对遵循天道，天道无为，故人道亦应无为。“孔德之容，唯道是从”（二十一章），“执大象，天下往，往而不害，安平泰”（三十五章）。执大象即遵循、顺应大道，则可无往不泰。反之，如果违背天道无为的原则，而意欲有为，就会“不道早已”（三十章），自取速亡。“使我介然有知，行于大道，唯施是畏”（五十三章），施即邪径，最危险的行为莫过于离开大道而走邪路。老子认为，社会人生的历史经验证明，“为者败之，执者失之”（二十九章），“吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之”（四十三章）。总之，在天人关系上，老子突出了天道的绝对必然性，强调人类必须绝对遵循客观必然性的一面，轻视以至否定人类在必然性面前有所作为的可能性和必要性，从而取消了人类改造自然、人化物的任务。

如果对问题进一步仔细分析则会发现，老子强调人道无为，实质上突出了人道与天道关系中矛盾对立的一面。老子意识到，人的行为难免出于狭隘自私的目的动机，因而不仅与天道必然性冲突，而且会造成人际关系的矛盾与争夺。这种思想，在老

子对社会人生进行反省与批判时，得到了充分的发挥。因为老子的人道无为原则，不只是从天道无为中引申出来的，而更主要的还是从对社会人生的自我批判中得出来的。

对人性的理解，是老子社会人生观的逻辑起点。老子虽没有明确提出人性概念，但分析其整个思想可见，“见素抱朴，少私寡欲”（十九章）就是老子之所谓人性。《庄子·马蹄》所说“素朴而民性得矣”，深得老子本意。何谓素朴？老子以为，人类除了维持起码的生理需要之外，不应别有他求，“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”（三章），“圣人为腹不为目”（十二章），“不贵难得之货”（六十四章），“使民复结绳而用之”（八十章）。只要吃饱肚子、体骨强健就行了，难得之货、耳目声色之欲、精神上的过份欲望，都应尽量减损以至于无。这种人性，实际上不过是原始社会人类简陋朴素的自然生活状态的写照。以素朴寡欲的人性论为基础，老子进而描述了人性丧失与历史蜕化的悲剧及其原因。

老子认为，厚生是人性丧失的根本原因。厚生必多欲，多欲则有为，有为必有争。因为过份追求耳目声色之欲，会使人耳聋、目盲，损坏健康；追求难得之货，会诱使人“为盗”，使人“行妨”，使人性堕落，造成争夺，所以厚生是不合人性的。“出生入死……人之生，动之死地十有三。夫何故？以其生生之厚”（五十章），“人之轻死，以其生生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生”（七十五章）。人类之所以在互相争夺中自陷于死地，根本原因在厚生。“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”（四十六章），“益生曰祥，心使气曰强”（五十五章）。《玉篇》：“祥，妖怪也。”祥即不祥。厚生、益生是妖异不祥的行为，是众祸之源。老子认为，正因为厚生必然造成多欲、有为、争夺，所以它不仅导致了人性的堕

落，而且必然导致历史的倒退，人性堕落与历史蜕化实际上是同一个过程。

老子对人类历史的蜕化过程依次排列：“大道废，有仁义，智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”（十八章）。“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。失礼者，忠信之薄而乱之首也”。（三十八章）忠信诚实的本性丧失了，却用人造的仁义礼智去文饰和掩盖，只会引起更伪诈的行为和更激烈的争夺，所以说礼是乱之首与祸之根。老子直率地说，对这种虚伪装饰品还不如干脆抛弃它。“绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。此三者，以为文不足，故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。”（十九章）奚侗《老子集解》解释说：“圣智、仁义、巧利三者，皆文饰之事，反乎素朴之道，不足资以为治也。有所属者，即绝弃文饰，归于素朴之意。”大意基本正确，唯“不足”理解有误，不足即是“忠信之薄”，指人的真实本性亏损、丧失之意，非“不足资以为治”之意。既然仁义圣智都是人类的有意造作，违背人性，所以老子将它称之为“余食赘行”，“其于道也，日余食赘行，物或恶之，故有道者不处”（二十四章）。行与形通，余食赘形即剩余之食与赘疣之形。宋陈景元《道德真经藏室纂微篇》说：“犹弃余之食，适使人恶；附赘之形，适使人丑。”本来是为了文饰人性丧失、历史堕落的缺陷，然而愈文饰而伪诈争夺愈甚，岂非适得其反，丑上加丑！老子所谓人事有为，不但指儒墨的仁义道德，而且连法家之法制，兵家之征战，统统包括其中。“人多技巧，奇物滋起。法令滋章，盗贼多有”（五十七章），“夫佳兵者，不祥之器。物或恶之，故有道者不处”（三十一章）。当然，老子的批判锋芒主要是指向儒墨显学的，凡儒墨视为真、善、美的东西，老子偏要揭出其中固

有的假、丑、恶一面给人们看：什么仁义道德、礼乐法制，在老子的眼中，都不过是令人厌恶的虚伪装饰品，是人性堕落、历史蜕化的产物；什么三皇盛世，五帝伟业，人类文明，却结出了这些苦果，不过是一场闹剧而已！

十分难能可贵的是，在儒家以仁义礼乐粉饰宗法等级制度，墨子幻想以天志对统治者予以约束时，老子却以无为自然之道，批判了上层统治者的无道行为。在老子看来，不仅“众人”、“俗人”昭昭察察于声色货利之间，即使上层统治者也未能免俗，而且更为已甚。“天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余”（七十七章）。“民之饥，以其上食税之多，是以饥”（七十五章）。“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是为道夸。非道也哉”（五十三章）。老子认为，这些食税者之一切有为都是“有以为”的，即出于狭隘自私的目的动机，从而又必然不断激化矛盾，使其有为日益带有强制性。“太上，下知有之，其次，亲之誉之，其次，畏之侮之。信不足，有不信”（十七章）。“上德无为而无以为，下德为之而有以为……上礼为之而莫之应，则攘臂而仍之”（三十八章）。所谓亲之誉之及有以为就是为私意而为，所谓畏之侮之及“攘臂而仍之”就是强制而为。因私意而为违背了常道与人性，“信不足，有不信”，必然走向强制。老子主张“圣人无常心，以百姓心为心”（四十九章），道不伤人，“圣人亦不伤人”（六十章），私意而为与强制而为既出于私心亦且伤人，必然闹到“民不畏死”（七十四章），不可收拾的地步。老子作为周室守藏之史，从传闻与典籍中意识到，三王之世不再，五帝之业无存，夏，殷、周以来，一个个王朝覆没，一顶顶王冠落地，“金玉满堂，莫之能守。贵富而骄，自遗其咎”（九章）。“强梁者不得其死”（四十二章），损不足以奉有余的人必

然不道早已，谁也无法逃脱的。这就是在上者有为的结局。

然而，一个真正的思想家绝不会止步于纯消极的批判，他还必须给人们指出现实的出路。与孔子知仁、行仁、弘道的人生追求相反，老子主张“尊道而贵德”，“故从事于道者，道者同于道，德者同于德”（二十三章），人应该与自然无为的道德同一性，冥合为一，方可长生久视、根深蒂固。这种品性表现于社会人生，老子称之为常德与玄德。老子用一个“反”字，突出了自己所谓玄德与常人、时俗及孔墨人生哲学的对立，“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺”（六十五章）。“与物反”即与常人时俗多欲有为有争相反，亦与孔墨的人世用时、道德至上、功利为务的价值观相反。玄德的立足点是“处众人之所恶，故几于道”（八章）和“弱者道之用”（四十章）。主要表现是持三宝、立三戒：“我有三宝，保而持之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”（六十七章），“是以圣人去甚、去奢、去泰”（二十九章）。众人皆求多求上求先求荣求强，我独异于人而用众之所恶者，知足知止为下为后、知荣守辱、知雄守雌。老子认为只有用消极的方法才能达到积极的效果，柔弱必能胜刚强。“圣人欲上人，以其言下之；欲先人，以其身后之，……以其不争也，故天下莫能与之争”（六十六章），“非以其无私耶，故能成其私”（七章）。朱熹说，老子“不与人争者，乃所以深争之也”。我以为，老子不与人争之以方术小技而争之以道，不争于一时而争之久远，这就是所谓深争了。因此，以弱求强、以退求进、以反求正可以说是老子处世用时方法的基本精神。老子认为，只有如此，才能达到“大顺”的境界，大顺即自由，即“无为而无不为”。总之，人道无为是老子对社会人生进行自我批判后所得出的否定性结论。老子对社会人生的批判性理解，当然有其历史局限。但如考虑到它出现于两千

多年以前，就不得不承认它有独特的尖锐深刻之处。它揭示了历史发展的曲折性，文明进步的动力与后果的二重性；否定了传统文化观念的绝对性，突出了宗法等级制度的虚伪性与强制性。但是，老子不懂得恶在历史发展中有不可否定的作用，不理解文明进步正是在曲折性与二重性中实现的，所以他难免把合理深刻的批判引向错误的绝对否定。无论自然史或人类历史，只有在它应该实现否定之时才能否定那些应予否定之物。当老子学说产生之时，人类历史尚不能否定老子所深恶痛绝的等级制度与道德规范，所以老子学说在当时与以后的一段历史行程中，总显得不合时宜与偏激，这是无法避免的理论悲剧。但也正因为如此，道家在传统文化中才成为与儒家相抗衡的大家。因为历史又总是要选择和保留某种批判的力量，以冲击、制约消极的肯定力量，使自己保持一定的活力。

否定的思维形式和认识方法一无名

无名是老子认识论的中心范畴，他认为人类认识的根本任务是“为道”或“从事于道”，即在精神与行为上同道冥合为一。为了达到这一目的，必须先从否定入手，即不见、不闻、绝学，否定感性原则；无名、不言、不辩，否定理性原则。否定了这两个环节之后，就可以通过理智直观能力与道直接冥合。老子是中国古代直觉主义的最早代表。

对老子的无名论，只有将它置于春秋末到战国时期学术论争的宏观背景之下予以考察，才能理解它的针对性和实际意义。这一时期，在认识论方面，曾展开了两个论战：一是关于见闻经验知识在认识中的地位和作用问题，二是关于名言辨析在认识中的地位和作用问题。对见闻经验与名言辨析，老子均取否定态度而纯用直觉，由此形成他与正名论、经验论的对立。

关于见闻经验知识在认识中的作用，老子与孔子特别是与

墨子的经验论是对立的。孔子主张学思结合，肯定多见多闻博学在认识中有一定的作用。墨子比孔子更重视直接感性经验，认为“天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实……闻之见之，则必以为有，莫闻莫见，则必以为无”（《墨子·明鬼下》）。针对墨子的经验论及孔子对见闻的肯定态度，老子提出了不见、不闻、绝学的原则。老子将人的认识分为“为学”与“为道”两种形式，为学即是“知子”，子即有形万物，“为学日益”（四十八章），需要经验知识的积累。“为道”即是“知母”，而“大象无形”（四十一章），道是无形、无状、无象的恍惚之物，“视之不足见，听之不足闻”（三十五章），道在见闻的范围之外，见闻经验不足以把握道。老子以“为道”、“知母”为认识的第一要事，故主张“为道日损”（四十八章），损与不见不闻不学同义，是对经验原则的否定。

道无形的规定既决定了道不可见闻，又引申出道不可名言。“大象无形，道隐无名”（四十一章），“道常无名”（三十章），否定思维方式在无名论中得到进一步地发挥。老子的无名论是与孔墨的正名论及战国时期的辩说之风对立的。关于名言辨析在认识中的作用，孔墨名辩诸家的思考重点、论证角度虽有不同，但都不同程度地肯定了名言的作用。孔子从政治与道德的角度，强调正名，“必也正名乎！……名不正，则言不顺，言不顺，则事不成，事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中”。（《论语·子路》）孔子亦强调知言，“有德者必有言”（《论语·宪问》），“不知言，无以知人矣”（《论语·尧曰》）。墨子在中国思想史上第一个从逻辑学的角度，研究了名言及类、故、理在认识及思维中的作用，后墨及名家进一步发展了墨子的逻辑思想，对析名、察类、类推、尽故、辨理的具体方法和规则进行了较为系统周密的研究，形成古代名言辨析的高潮。

名言辨析首先强调，名的功能及本质就是对对象加以区别与限制。“其名正，唯在乎彼此也”（《公孙龙子·名实论》），区分彼此之别以辨同异是名的主要作用。名言辨析进而要求名必须有确定性，“故彼，彼止于彼；此，此止于此：可。彼此而彼且此，此彼而此且彼：不可。”（同上）所谓“止”就是严格区别彼此，概念必须确定，界限不许混淆。这实际上正是形式逻辑的首要要求。

与儒墨名家的正名、贵言观点相反，老子提出了“无名”与“不言”的原则。老子认为，道具有普遍性，“大道泛兮，其可左右，万物恃之以生而不辞”（三十四章），遍存于万物之中的道不可用特殊之名去表述，道又是流动者，“大曰逝，逝曰远，远曰反”，流动不息之道具有连续性，“绳绳不可名”（十四章），连续流动之道不可用名强加区别与限制，道又是混成之物，无名之朴，上下不分明，首尾无界限，混而为一，是混沌难分的整体，故用特殊之名对道予以区分既不可能也无必要。王弼在《老子注》中说：“名则有所分，形则有所止，虽极其大，必有不周。”这是符合老子无名的本义的。总之，老子以无形、有形区别道与万物的存在形式，因而又以有名、无名区别对道与万物的不同认识方法。“无名，天地之始；有名，万物之母。”（一章）道属于名言不可表述的领域，名只可表述万物而无法表述常道。“道，可道非常道；名，可名非常名。”如果勉强用名表述道，一经表述，道的本来面目就已经被歪曲了。但是，道既然已经产生了万物，无形无名之朴已经散而为有形有名之器，所以老子也给名留下了一席之地，但又强调名的作用范围十分有限。“始制有名。名亦既有，夫亦将知止”（三十二章），知止就是要清醒意识到名的有限范围。既然道不可以用名词、概念形式去表述，因而言辞辩说当然也就失去了它的可能

性和必要性。“知者不言，言者不知”（五十六章），“善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知”（八十一章），名言在道的面前是无能为力的。

否定了见闻、名言在“为道”中的作用，强调道在不可见闻、不可名言的超绝领域之后，道能否认识及如何认识的问题就尖锐摆在老子面前。老子强调“知常曰明”（十六章），贵“知母”，可见老子并不主张道不可知，他否定通常的感性认识与逻辑思维形式，而主张直觉主义的认识方法与思维形式。老子的直觉主义集中体现在“涤除玄览”（十章）与“微妙玄通”（十五章）这两个命题之中。他认为，人的理智有如明镜，本可直接观道，但一般人偏要在心与道之间强加进见闻与名言这两个中间环节，使心镜蒙上尘垢疵点，只要将见闻、名言之疵垢涤除，心与道即可直接冥合为一。因为这种冥合不借助于见闻与名言，不经过概念推理的逻辑过程，所以难于用准确清晰的语言描述与追踪，故曰“玄览”，“微妙玄通，深不可识”。“玄览”、“玄通”，既有直接冥合为一之义，又有混沌模糊、不可言说之义。老子是中国古代直觉主义的最早代表，是完全否定经验与名言而专用直觉的典型。

纵观老子的无名论，可以认为，老子通过有形无形、有名无名之辨，对特殊与普遍、具体与抽象的关系进行了初步探讨，着重揭示了感性经验、名言逻辑的局限性，突出了认识宇宙万物之统一性及一般规律的价值和意义，在客观效果上将抽象思维的作用凸现出来，因而是传统思维在古代的第一次变革与突破。但是，提出问题者不一定能完全正确地解决问题。因为老子把认识道与认识万物的方法与途径割裂开来并对立起来，完全否定感性经验与逻辑名言在认识中的作用而纯用直觉，轻视以至否定认识万物个别属性与特殊规律的必要性，而专求离开

个别的一般规律，从而使自己从合理的批判走向不合理的另一极端。

否定的思维逻辑——正言若反

在中国古代，老子可算好作正反之辨，而尤其善言反的唯一哲学家，反是否定思维方式的一个至关重要的范畴。老子五千言中仅仅出现三个反字：“反者道之动”（四十章）；“玄德深矣远矣，与物反矣”（六十五章）；“正言若反”（七十八章）。但以反为正、以反求正的思维逻辑却贯穿于老子学说的始终，渗透到各个方面。反字在老子学说中，与“中和”、“一贯”之于孔子学说有同等价值。

老子论反的三个命题是互相联系的。

“反者道之动”是正言若反的宇宙论根据，它反对对宇宙万物持绝对对立的理解及僵化凝固的观点。在老子的宇宙自然观中，最大的差异、对立莫过于道与万物。但老子认为道与万物之间，并非绝对分离、没有联系的，生与逝、反复与归根把道与万物联系起来，混为一体。“道生一，一生二，二生三，三生万物”（四十二章），道在由简单到复杂，由混一到繁多的分化过程中生成了自然万物；“大曰逝，逝曰远，远曰反”（二十五章），道与万物都是流逝不息的；“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命，复命曰常”（十六章），万物既遵循道的法则而运行，最终又复归于道。由此可见，老子的宇宙自然观是一个以道为本根，以万物之多样性与流逝过程为内容，最终又复归于道的动态有机封闭系统。以这个宇宙自然观为宏观背景分析“反者道之动”，反有三层涵义。一是相反者必相成，“有无之相生，难易之相成，长短之相形，高下之相倾，音声之相和，前后之相随”（二章）。二是对立双方各存在向自己反面转化的趋势，“物壮则老”（五十五章），“兵强则灭，木强则折”（七十六章）。三是运动最后反回始初状态，“复归其根”就是

反的消极含义，有终而复始的循环论成分。总之，反者道之动通过对事物中之对立趋势、联系转化关系的分析，揭示了自然界生成、运行的历程、动因和一般法则。

玄德与物反是反者道之动的自然法则在社会人生中的表现，又是正言若反的社会人生根据。它否定对传统文化观念及社会人生现实抱绝对肯定的态度。老子认为，任何社会规范与道德标准都是相对的，相反的道德标准与行为效果之间的界限也不是固定不变的。“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已”（二章），“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去何若？”（二十章）“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏……正复为奇，善复为妖”（五十八章）。正因为美丑善恶、奇正祸福互相联系并转化，而“物壮则老”、“坚强者死之徒，柔弱者生之徒”（七十六章），又是不可抗拒的法则，所以才产生了老子以弱胜强、以反求正的人生处世方法。但是，老子并不满足于用这种具体方法去应付现实，他要对社会人生问题给予一个根本的解决，而根本解决的关键就是人必须具有“玄德”。试看老子对玄德的解释则可发现，玄德总是同时兼具正反两种属性，二者互相制约和补充。“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”（十章），生、长、为的积极进取方面与不据为己有、不自恃己功，不私意主宰的消极制约方面的结合，才是根本之德。玄德又称“常德”，常德亦是“知其雄，守其雌……知其白，守其黑……知其荣，守其辱”（二十八章）的正反结合。玄德又名“上德”，“上德不德，是以有德”。今本《老子》的最后一句是“圣人之道，为而不争”（八十一章），皆是此旨。常人与时俗都是单纯地追求事物的某一个方面，老子主张智者之虑，必杂于利害，坚持玄德应兼具正反两个方面于一身，是谓“与物反矣”的深层含义。老子认为，具此玄德之人，才能达到“大顺”与“往而不害，安平泰”的自由境界。

“正言若反”既是反者道之动，玄德与物反的理论概括，又是老子否定思维方式的最高逻辑图式。应该说明的是，老子虽然否定名言，但老子对自己的思想观点也终究要用名言来表达。自居易《读老子》诗云：“言者不知知者默，此语吾闻于老君。若道老君是知者，缘何自著五千文？”老子要为隐士之流建立理论体系，故不能默而必须立言。这种否定名言而又要立言、否定逻辑思维而自己的思维又必须有一定的逻辑的矛盾，迫使老子不得不立特殊之言，形成自己独特的逻辑。正言若反则是老子的特殊逻辑与特殊语言形式的集中表现，正言若反的主要含义有两层。

一是正中有反，正言容反。在肯定的概念、命题和语言中，必须同时包含和容纳否定的因素、相反的方面。“信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知”（八十一章），“知者不言，言者不知”。信（真）、善、知这些肯定的东西，只有容纳进不美、不言、不辩这些否定因素方为大信、大知、大善。正言若反的第二层含义是正言似反。肯定的判断、命题与观点采取相反的语言形式去表述。近乎正话反说。“明道若昧，进道若退，夷道若类”（四十一章），“大成若缺……大盈若冲……大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”（四十五章）。成、盈、直、巧、辨这些肯定的概念只有采取它们的否定方式去表述，才能使这一肯定避免绝对性，获得灵活性，具有向对立面转化的潜在可能性。这既是一种哲理智慧，同时也是运用语言的高超艺术。总之，正反两个方面的结合，才能形成一个更高的肯定，更完备的真理，更完美的语言。正言若反的两层含义均根源于反者道之动的宇宙法则。既然相反者必相成，对立双方各向自己的否定方面转化，所以人的思维也不能僵死对立与凝固，正言容反与正言采取否定形式，正是概念的相反相成，是概念的相对性、灵活性及转化的可能性的表现。

总之，正言若反将老子的否定思维方式简单化、固定化、形式化为一个逻辑格式或思维通式，因而是否定思维方式的最高逻辑概括。清人高延第《老子证义》说：“此语（指正言若反——引者注）并发明上下篇玄言之旨”，可以说是深得老子学说精义的肯綮之论。正言若反揭示了概念的相对性与矛盾性，突出了理论思维的核心要求是矛盾概念的对立统一，将中国古代思维引上朴素辩证思维的轨道，批判和否定了思维于绝对对立之中的机械论与独断论，因此它是否定思维方式的最后一言。但是，正言若反这一思维逻辑，在老子这里不过是经验直观的产物，缺乏科学分析的坚实基础。老子将复杂的事物与思维过程，二分为正反两面，毋乃太简了。他对相反相成的具体多样形式及相互转化的条件，都未能作具体分析，未免给人以奢谈联系与转化之感。

通过对无为、无名、正言若反这三个范畴与命题的分析，可以认为，老子否定思维方式的基本思路是：对事物（及思维）的现存性、肯定性、特殊性与绝对性，始而投以怀疑的眼光，继之予以批判地理解，着重揭示其中的否定因素，强调发展的否定趋势。因此，突出否定在事物（及思维）存在与发展中的特殊重要作用，这是否定思维方式的中心旨趣。就此而言，老子把思维重心指向概念、观点之间的矛盾对立与联系转化，是中国古代辩证思维的奠基者，老子的朴素辩证法体系是以否定思维方式为理论武器发挥出来的，因而具有较高的理论价值。老子的否定思维方式是在特殊历史条件下所产生的特殊思维方式。与老子的否定思维方式的产生大体同代，又产生了以孔子为代表的儒家尚中和、以中为正的思维方式，墨子“以兼为正”（《墨子·兼爱下》）、贵兼同的思维方式，其后又有以韩非为代表的法者贵独、矛盾双方不两立而归于独存的思维方式，阴阳五行家与《内经》、黄老思想重视整体内部有机结构的古代系统

思维方式。这些站在中国思想史源头上的诸种各具特征的思维方式，都对中国传统文化及思维方式的构成产生了不同的影响。但从古代思想史的整体发展趋势看，只有老子开创的道家才称得上与儒家学说在时间上共始终，在基本倾向上相抗衡的惟一大家。与老庄思维重批判、重否定的旨趣相反，儒家思维偏重于继承、综合会通与肯定。孔子给中国古代文化留下了继承的传统，老子则强调了批判精神。这两种思维方式的对立、制约与融合，形成中国传统思维方式的基本格局和构成历史的基本线索。在中国传统思维方式的构成因素中，老子思维方式是冲击、淡化与制约儒家思维消极、惰性一面的主要力量，就此而言，老子思维方式在中国文化与思维发展史上具有不可取代的独特价值。将中国传统文化与思维方式看成一个单一体或静态物是不合史实的。否定思维方式的局限性和严重弊病也是很显然的，因为辩证法虽然包含着相对主义、否定、怀疑论的因素，可是它并不归结为相对主义，当然也不归结于绝对的怀疑与否定。辩证思维要力求把握否定与肯定的联系，任何一种否定与肯定都是有条件的，而且都是统一发展过程中的一个环节。在老子的否定思维方式中，存在着将怀疑、相对性、否定性绝对化的倾向，有把正言若反抽象化、形式化的成分，而在社会人生观上又过份夸大“无为之益”、以弱求强、以反求正、知足知止、贵柔守雌的作用，未免流于消极退守。老子对否定的地位和作用似乎偏爱极而言之，而任何包含合理性的思维方法，如果极而言之，则难免因绝对化而走向谬误。

（此文原发表于1989年《中国哲学史》第2期）

本书主要参考书目

- 朱谦之《老子校释》
马叙伦《老子校诂》
任继愈《老子新译》
唐陕西周至县楼观台《道德经碑》
郭庆藩《庄子集释》
《吕氏春秋》不二篇、审已篇
《史记》老子传、封禅书、孝武本纪
《汉书》艺文志、武帝纪
《魏书》释老志
《唐书》、《宋史》、《金史》、《元史》、《明史》、《清史稿·
职官志礼部》之
《唐六典·尚书礼部》
《古楼观紫云衍庆集》
《历世真仙体道通鉴》
《云笈七签》
《终南山说经台历代仙真碑记》
《重阳全真集》
《甘水仙源录》
《金莲正宗记》
《七真年谱》
《终南山祖庭仙真内传》
《磻溪集》
《悟真篇》
《文始真经》

《要修科仪戒律钞》
《全真清规》
《初真戒律》
王明《太平经合校》
王明《抱朴子内篇校释》
《弘明集》
《广弘明集》
《集古今佛道论衡》
《水经注》
《陕西通志》金石志
《关中胜迹图志》
《周至县志》
《华岳志》
汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》
汤用彤《隋唐佛教史稿》
陈垣《南宋初河北新道教考》
陈国符《道藏源流考》
任继愈主编《中国道教史》
王明《道家与道教思想研究》
詹剑峰《老子其人其书及其道论》
傅勤家《中国道教史》
许地山《中国道教史》
卿希泰《中国道教思想史纲》
洼德忠《道教史》
蜂屋邦夫主编《中国道教的现状》
汤一介《中国传统文化中的儒道释》
李养正《道教概说》
《道藏》
《道藏辑要》

后 记

我之所以涉足道教其实是被逼出来的。从1981年开始，我给西北政法学院哲学专业本科生和研究生讲授中国哲学史、中国传统文化和中国传统思维方式课程，道教和道教文化是其中不可或缺的内容。而它当时对我尚是一个比较陌生的领域。由于楼观就近在古都西安咫尺之地，所以楼观道自然就成了作者观察道教和道教文化的第一个方便典型。从1983年春以来，作者于教学之余，十多次去楼观实地调查，摩挲古碑，翻检经籍，访问楼观老宿，与中青年道士交谈。时有所得，则随手记录。或有缺疑，则翻阅史志方乘，互相对勘。一旦涉足，竟然难以罢手，不意集帙成册，非所望也。现在虽勉强结稿，如释重负，但自知未解之疑与未明之理尚多，史料未周、出语偏谬之处定所难免，敬祈方家与读者赐教。

本书脱稿后，承陕西省社科联主席、西北大学名誉校长张岂之教授辱赐书序，使拙作劳其光彩。本书作者在进行实地调查、撰写书稿过程中，楼观台道观管理委员会、周至县楼观台文管所给予了大力支持和多方面的帮助。陕西人民出版社的编辑为此书出版倾注了大量心血。楼观台老年书法协会会长杨隆

山先生以 76 岁高龄为本书挥毫题名。陕西省社科院科研处处长李三槐同志在本书酝酿、撰写过程中给予了许多具体帮助。所有这些都是在人难以忘怀的，谨借此申感激之诚。滴水因大海而成波，草木因日月而生色，谨以此书献给抚育、教养我 50 多年的祖国、人民和我的故乡热土！

1992 年 10 月 4 日谨识于

西北政法学院希声居

修订版附记

拙作 1992 年出版后，蒙道教文化界师友抬爱，并就其内容、印刷等方面提出了一些改进意见，兼之书已售完，故有此次修订之举。修订版蒙陕西省社会科学界联合会主席、省哲学学会名誉会长赵馥洁教授赐序，特表谢意！我和馥洁同志有 47 年的同窗同事之谊，其立身治学之道对我多有启迪，使我受益匪浅。谨记于此，以志不忘。

王 士 伟

2006 年 10 月 10 日于西北政法大学希声居



ISBN 978-7-80736-205-0



9 787807 362050 >

定价：38.00元