

道教与宗教文化研究论丛
主编 李刚 张钦 副主编 李小光

求实集

丁培仁 著

——丁培仁道教教学术研究论文集

道教与宗教文化研究论丛
主编 李刚 张钦 副主编 李小光

求实集

丁培仁 著

——丁培仁道教教学学术研究论文集

四川出版集团 巴蜀书社

图书在版编目(CIP)数据

求实集:丁培仁道教学术研究论文集/丁培仁著.
成都:巴蜀书社,2006.12
(道教与宗教文化研究论丛)
ISBN 978-7-80659-947-1/B·178

I. 求... II. 丁... III. 道教-文集
IV. B958-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 142039 号

求 实 集

——丁培仁道教学术研究论文集

丁培仁 著

责任编辑	谢正强
出 版	四川出版集团巴蜀书社 成都市槐树街 2 号 邮编 610031 总编室电话:(028)86259397
网 址	www.bsbook.com
发 行	巴蜀书社 发行科电话:(028)86259422 86259423
经 销	新华书店
印 刷	四川机投印务有限公司(028)87487333
照 排	成都勤慧彩色制版印务有限公司
版 次	2006 年 12 月第 1 版
印 次	2006 年 12 月第 1 次印刷
成品尺寸	203mm×140mm
印 张	20.5
字 数	430 千字
书 号	ISBN 978-7-80659-947-1/B·178
定 价	38.00 元

本书如有印装质量问题,请与工厂调换

道教与宗教文化研究论丛总序

宗教学是门年轻的学科，从缪勒 1873 年在《宗教学概论》中正式提出“宗教学”算起，到今天也不过一百三十多年的历史，故宗教文化很古老并依然活跃，宗教学却还年轻。宗教学研究 with 宗教信仰是不同的，它虽然要涉及宗教信仰，但研究宗教和信仰宗教不是一回事。宗教学以人文学科的方法对宗教问题加以系统研究，使信仰不同宗教的人们能互相理解，是一门客观的学科。国家把宗教学列为哲学的一个分支学科，国家社科基金、教育部以及各省的社科基金都设立了宗教学研究课题，1995 年新闻出版总署批准成立了宗教文化出版社；研究机构也创办了宗教学刊物，如中国社科院世界宗教研究所的《世界宗教研究》、四川大学宗教研究所的《宗教学研究》。北京大学、南京大学、中国人民大学、武汉大学先后成立了宗教学系。四川大学、复旦大学、中山大学、苏州大学、西北大学、山东大学、厦门大学、福建师范大学等设立了宗教学研究所。教育部建设了宗教学学科的人文社科重点研究基地中国人民大学佛教与宗教理论研究所、四川大学道教与宗教文化研究所和山东大学犹太教与跨宗教研究中心，为 21 世纪我国宗教学研究腾飞创造了良好环境。人才培养

上,各院校招收了从学士、硕士、博士到博士后等不同层次的宗教学专业学生。国内高校和研究机构中宗教文化的研究得到了深入持久的开展,“宗教是一种文化”的认识,得到较为广泛的认同。吕大吉先生的《宗教学通论新编》认为“宗教是支配人们日常生活的异己力量幻想地反映为超人间、超自然力量的一种社会意识,以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为,是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系”。这里吕先生明确指出了“宗教是一种社会文化形态”,把它视为一种综合的历史文化现象。学者们大都承认,宗教不仅是社会意识形态、上层建筑,而且还是种社会生活,具备文化的功能。目前对宗教学研究,学者们更多地关注于思想文化层面。目前的宗教理论大多是以基督教经验为基础的西方宗教理论,运用的是以基督教神学概念系统为主的西方中心的话语体系,基于自身经验的、真正意义上的中国宗教学理论研究才刚刚起步。随着宗教学各分支学科如道教、佛教、基督教、伊斯兰教、天主教、民间宗教信仰等研究的深入,建立中国宗教学自己的体系应该成为学者们的题中之义。总体上看,改革开放的二十多年间,我国宗教学学科建设已取得了相当大的成就,形成了老、中、青相结合的科研梯队,出版了一大批高质量学术专著,发表了一大批优秀学术论文,在佛教、道教、基督教、伊斯兰教和少数民族宗教等研究领域取得了可喜成果。可以说,二十年多来的进步是很大的,成绩是显著的。

以往国内道教研究比之佛教研究较弱。但以任继愈先生、卿希泰先生分别主编的两种《中国道教史》的出版为标志,道教研究迈入空前繁荣的境界。1996年后,研究又有新进展,呈现出全面展开的新气象,研究成果之丰硕,前所未有的。研究成果的增多也表现在论文数上,《宗教学研究》(四川大学道教与宗教文化

研究所主办)发表的道教论文最多,继续发挥其作为教育部重点研究基地的刊物的优势。国外道教学者认识到,道教是东方传统文化之一,可以帮助我们找到适当的生存方式,使我们的神经质自我和被毁坏的地球重建和谐。国外道教学者也有不少人泛泛而论地谈到过道教的一般思想在当代社会的价值。在全球一体化和多元文化冲突与对话的时代,关注现实的道教学者,会在这方面提供更多、更严格的反思、讨论和著述,来探讨道教思想体系以哪些方式为新世纪的个人、社会和环境伦理做出贡献。随着信息技术的发达和学术交流的频繁,国外的道教研究和国内的道教研究将有越来越多的沟通,并展开真正意义上的对话。我们相信,通过中外学者的共同努力,道教文化将会在更深的意义上走向世界。

道教与宗教文化的研究,我们认为有必要在以下课题中予以加强:

一、道教的生态智慧研究

作为中国传统文化组成部分的道教,在人与自然关系问题上具有的生态智慧,尤为引人注目,是中国传统文化中环境意识的集中表现。1995年,世界宗教与环境保护联盟在日本和英国召开了“世界宗教与环境保护”会议,中国道教协会派代表出席了会议。1996年,中国道协与该联盟合作对部分道教名山的环保情况进行了实地考察。1998年6月,哈佛大学世界宗教研究中心召开了“道教与生态”国际会议。这些活动表明,道教深邃的生态思想引起了国际社会的高度重视。近年来,海内外学术界都撰写了论著,对道教的生态思想作了初步探讨。但从总体上看,这个问题的研究还很薄弱。相对于丰富的道教生态思想来说,目前的研究还很全面。对于道教经籍、仪式、养生和戒律中的生

态思想，都有待于深入挖掘。对道教生态思想进行全面而深入的研究，不仅有利于弘扬祖国优秀的传统文化，而且可以为当代的环境保护理论提供深厚的文化资源。道教中的天人合一、道法自然、少私寡欲、贵生戒杀等思想，对于现代人树立自觉的环保意识，实行合理的消费模式，以促进人类社会的可持续发展，具有重要的现实意义。

二、道教养生文化研究

国内外道教养生文化的研究成果已不少，在理论和修炼方法等领域亦有专书和论文。尽管如此，在系统的历史文献整理、全面的养生理论及方法总结、道教养生学与现代科学的交叉研究领域的拓展等方面仍然存在严重不足。道教自创教之日起，养生即是其重要的理论与实践课题，道教的养生文化更是远绍黄老。道士们近两千年不懈追求的仙路历程，留下卷帙浩瀚的养生经典，产生了巨大而深远的影响，为人类的健康长寿作出了不可磨灭的历史贡献。道教的养生文化对我国传统文化的其他方面，诸如文学、艺术、医药、卫生以及人体科学、养生学、环境学、生态学等都曾有过积极的作用。因此，展开道教养生文化的研究，不仅可以让我们更深入全面地从理论和实践两个层面拓展道教的研究，继承和发扬其有益于世人的优秀遗产，更能使我们继往开来，运用现代的理论成果和科技手段，创造性地诠释和实践道教养生文化，为解决当今世界的生态危机、人伦危机提供一条独具特色的可行之路。道教养生文化中有重要的道德实践内容，积善立功，不仅是外在的，更是内心的，这样才能养生。道教养生以道法自然、天道乐生、随缘度人的慈悲心，唤起人们热爱社会、热爱生命、热爱自然的博爱情怀，教导人们与自然万物和谐共处，以天道无私的奉献精神，普济群品。从这个方面看，道教养

生文化对当代社会的价值更加彰显。

三、道教与民俗研究

道教在中国社会的长期发展与传播,与民情风俗也有着密切的关系。在多元一体的中国各民族中,民众的风俗习惯、节日庆典以及思维方式,都深受道教文化影响。探析汉族、少数民族民间节日、地方风俗习惯、风物传说、民间祭祀活动、禁忌、婚嫁、丧葬等与道教的关系,弄清中国民众信仰习俗的历史源流及道教文化在中国人生活习俗中的影响、道教劝善书在民间的流传及其对某些民俗形成的影响,研究中国的庙会文化与道教的关系,从理论上说明民间习俗与道教之间相互影响的关系,尝试建立道教民俗学的研究方法和理论范式,具有重要的意义。道教与民俗是道教研究中的一个重要分支。美国学者汤普生编著《西文中国宗教分类目录》,将1980年以前西方学者的道教研究成果分为十大类,其中第一类中的信仰习俗、神话,第八类道教神祇与崇拜,都涉及道教与民俗。在中国学界的宗教学、民俗学、民族学研究中,学者们对中国民俗节日、道教神仙民间崇拜、道教民间传说的研究,都涉及道教与民俗信仰问题,其中不乏道教民俗的田野调查记录,以及乡村信仰习俗的微观论述,这说明道教与民俗研究是学界颇受重视的问题。但从已有的零星研究成果看来,无论在材料的全面掌握或理论探讨的深度方面,都有继续深入开展研究的必要性。在借鉴国外宗教学、民俗学理论的基础上,通过勾画道教与民俗关系的鲜明特点,建构具有中国特色的宗教民俗学理论,可以使宗教学的基础理论更为丰富。

四、道教史上重要人物研究

道教史上有一些举足轻重的人物,如晋代的葛洪、刘宋的陆修静、南梁的陶弘景、唐代的司马承祯、唐末五代的杜光庭、南

宋的白玉蟾、元代的邱处机、明代的张宇初、清代的刘一明等，他们在各个不同的方面做出贡献，推进了道教的发展，对当时的社会也有很大影响。目前，除个别人物如葛洪得到较多研究外，许多重要人物都研究得很不够。因此可就某一位著名道教人物的生平、著述、活动、思想、成就、影响、地位等各个方面予以探讨，并以其为个案揭示中国道教与政治、经济、社会和文化等方面的关系。

五、道教科仪及音乐研究

道教科仪及音乐是道教的一个重要内容。近几十年来，国外学者已从文献收集、实地调查、历史考察和理论分析等各个方面对道教科仪及音乐做研究，但其研究对象还局限于我国个别地区（主要是广东、福建、浙江以及港澳台地区），对中国广大地域内的道教仪式及音乐尚缺乏系统、深入的调查和研究。而国内道教学者中却较少有人探讨这一问题，已发表的一些论著表明这一领域的研究尚处于垦拓时期。应采用实地调查材料与书面历史文献互证的方法，对各个地域的道教仪式与音乐进行具体的调查研究和比较分析，理清中国道教科仪及音乐的历史、现状及其与社会的关系。

六、道教典籍研究

整理和研究道教典籍，可为各领域的研究奠定坚实的文献基础。中外学者都在这方面做了很多工作，其中尤其有影响的是日本学者对一些道书的考订和中、欧学者各自撰写的“道藏提要”。但目前对一些难以考订的道书还缺乏研究，某些道派（如天师道）的经书也尚需整理、分析和考订。应借鉴中外道教文献研究的成果，深入细致地考证某一时代道书或某一道派经书的作者、成书年代、版本源流、主要内容及其与其他道书的关系，并在此

基础上解决道教史研究的一些难题。此外,应进一步整理《道藏》,搜集整理藏外道书,在标点本《中华道藏》的基础上,做好新编《道藏》的准备工作,也可进行《道藏》文化价值的多维研究。

七、道教现状研究

调查研究道教在当代社会的发展状况,可为道教更好地适应当今社会提供理论参考,推进道教在当代和未来的良性发展。道教学界过去一直侧重于研究道教的历史,对道教现状的研究用力甚少。今后,应在广泛占有实地调查材料的基础上,对这些材料做出理论分析和比较,以求对道教现状有正确而深刻的认识,并科学地揭示其未来发展方向。

八、中国道教考古研究

古代的各种道教活动,在地面和地下保存的遗物遗迹种类数量极多,包括镜、剑、印章、钱币、造像、简牍、写纸、石刻、烧炼设备用具等遗物。宫观建筑、摩崖石刻、壁画和墓葬等遗迹,随着田野考古工作的发展,不断有新的发现。道教考古应当成为中国宗教考古中一个主要的部分。过去一方面由于道教考古材料自身大多具有小型、分散的特点,没有像龙门、云岗、敦煌佛教石窟造像那样集中暴露在地面上的宏伟壮观的大型材料,不容易引起人们的注意。另一方面,也由于研究考古的人缺乏道教和道教史的专门知识,而古代道教历史的研究者对考古学又不熟悉,道教和考古两个学科之间存在着严重的隔膜状态,使得大量道教考古材料没有受到重视,甚至根本没有被识别出来。对于道教考古材料的研究,国内外虽然做了一些工作,近年来有较大发展,但总的说来,从事专门研究的人仍然较少,研究内容不集中,不深入系统。道教史著作中,引用考古材料的也不多,道教

考古远远没有形成像佛教考古那样的规模，没有充分发挥考古材料在道教史研究中的应有作用。考古发现中与古代道教活动有关的遗物遗迹，需要我们同时运用考古学、宗教学、历史学、金石学、古文字学、古文献学等跨学科知识方法进行研究，在究明它们的性质、年代、地域分布发展演变状况的基础上，给予宗教的、历史的解释，然后再通过它们来了解道教发展史上的问题，复原道教发展史。在对东汉至明的考古材料逐步进行全面清理的基础上，应主要就以下问题进行研究：从考古材料考察道教的起源，考察不同道派活动的时代、地域范围和特点，考察不同道派之间的关系；从考古材料考察道教和佛教的关系，看道教神系的发展变化，看古代政权的宗教政策，考察道教对少数民族的影响；道教考古与丧葬文化；道教科技考古；区域性道教考古材料研究；道教考古方法论的研究。

九、道教与佛儒关系研究

佛教传入中国，道教形成后，中国文化由汉武帝时代以来的儒家一统天下，逐渐演变为道、佛、儒三元共轭的格局。这种特殊的多元文化结构，一直维系至近代。在近两千年的漫长岁月中，道、佛、儒三家鼎足而立，互相交涉，经过多次斗争，又互相影响，互相学习吸收，互相促进发展，最终趋归融合。继承先秦道家兼容并蓄之学风的道教，更是大幅度地融摄、吸收佛、儒二家之学，建构起自家庞大驳杂的思想体系。道教以中华本土传统信仰为基础，广泛地吸收、融合诸家文化之精华，表现出一种开放的、有容乃大的文化性格，成为中华文化的一个优良传统，这种传统精神的陶冶和积淀，铸成中华民族文化心理素质具开放性和善于吸纳的多元文化特点。在今天全球多种文化的交融、竞争日益加剧的信息时代，继承发扬中华传统文化的这种开放、和

合的精神，对于处理好多元文化的互动关系，维持社会安定，促进世界和谐，建设既有时代特色、又有民族性格的社会主义新文化，具有重大的理论和现实意义。通过本课题研究，在理论上具有推动中国文化史、思想史、哲学史往纵深研究的意义，在实践上则对中国传统文化的走向现代化、走向世界和走向未来，中国文化如何对待处理与外来文化的关系等都有一定的启迪意义。本课题应在理论上有以下突破：第一，揭示学界长期说而不清的道教为什么是中华文化根柢，其源远流长的神仙信仰及与之相关的人生态度、思维方式、终极关怀等，阐明面对佛、儒二家文化的挑战时，尤其是面对外来文化的佛教时，作为中华本土文化根柢的道教所表现出的坚韧性、应变性与兼容性。第二，说清学界议论虽多而深度不足的道、佛、儒三家思想的核心——心性论的各自特色、相互影响及其同与异，由此进一步揭示中华传统文化的丰富内涵。第三，揭示道教文化植根于中国人心的传统信仰，不断融会佛、儒二家的精华充实发展自己，兼收并蓄从而形成精深博大的体系，虽然保住了在三元共轨文化格局中的地位，成为中国传统文化的三大支柱之一，产生了相当大的社会影响，但却不敌佛、儒二家，并先于佛、儒二家而衰落的原因。

十、中国西南少数民族宗教史研究

西南少数民族在长期历史发展过程中，创造了丰富多彩、独具特色的民族宗教文化。西南少数民族善于吸收外来文化，其传统宗教融摄了道教文化、佛教文化的内容，与中国传统的道教、佛教有着相互渗透、相互影响的关系，使西南少数民族宗教的内涵更加丰富。有关西南少数民族区域宗教的研究，是近代以来国内外学者所共同关注的学术问题，是宗教学领域中有关区域宗教的研究，是涉及宗教、社会与地域文化的国际学术前沿问题，具

有重要学术价值。此项研究的实际意义在于：将为国家西部大开发的总体战略提供政治、文化方面的服务，将有助于保存优秀传统文化遗产，发展西南地区的旅游经济，对于政府宗教管理部门规范宗教活动，有效地开展对当代宗教活动的管理，亦具有实际的应用价值。这项研究的理论意义在于：西南少数民族宗教有丰富的经典和祭祀仪式，其蕴涵的教义思想和祭祀的宗教活动，是宗教学的两大要素。西南少数民族宗教的崇拜对象，有着丰富完备的表现形态，体现出西南少数民族宗教的地域特色，其研究有助于认识西南少数民族宗教的演进历程。在西南少数民族宗教的神系中，既有本民族原始宗教信仰的神灵，亦吸纳道教、佛教及民间信仰的神灵，反映出其神灵信仰多元化的特征。西南少数民族宗教有从原始宗教向神学宗教转化的特质，在宗教学领域有着重要的理论研究价值，此问题的研究将有助于建立具有中国特色的宗教学基础理论。

十一、西南少数民族宗教与儒释道的比较研究

西南少数民族宗教属于原始宗教的范畴，但由于中华民族多元一体格局的形成，西南少数民族宗教与儒释道的双向渗透、相互影响，从而形成独具特色的少数民族传统宗教。这一问题的研究，将拓展西南少数民族宗教的研究领域。应当在实证研究的基础上，对不同宗教文化之间的影响、融汇进行理论归纳。

十二、佛教与西部大开发研究

实施西部大开发，加快西部地区发展，对于扩大内需，推动国民经济持续增长，对于促进区域经济协调发展，实现共同富裕，对于加强民族团结，维护社会稳定和巩固边防，具有十分重要的意义。实施西部大开发，是一项宏大的系统工程，包括政治、经济、文化建设等方方面面。有关佛教与西部大开发的联

系,佛教在西部大开发当中的地位、影响及其作用的研究,无论国内还是国外,尚未出现,可说是一项空白,即使是相关的研究,也多集中在西部佛教的研究方面,并且成果数量比较少。就当前情况看,学界内外对西部佛教的研究取得了一些成果,但多集中在敦煌、藏地、滇地佛教的研究方面,且多注重密教研究,对于新、青、陕、川、渝、黔等地的佛教及汉传、南传佛教研究却非常少。应把西部佛教作为一个整体,对不同地区、不同派别的佛教做综合研究,以弥补佛教研究的空白。对佛教与西部大开发相互关联的研究,也突破了以往仅限于从政治与经济的角度研究西部大开发的模式,有助于人们更全面地认识佛教及西部大开发,拓宽了人们的视野。从西部发展的角度研究佛教,突破以往只是从哲学、宗教学、考古学及历史学等角度研究佛教的传统,对人们更加全面地理解和认识佛教可以说意义重大。应主要对佛教与西部大开发的关系、佛教在西部大开发中的地位、如何充分发挥佛教在西部大开发中的积极作用作出研究。

十三、佛教管理学研究

佛教在教团、社团、人众管理方面,有自家独特的主张和长期积聚的丰富实施经验。对佛教管理学的研究,要求将佛教从古至今的管理思想和管理经验进行系统的总结,为现代管理学提供借鉴,并起到推进佛教教团为了适应现代社会而改革的作用。

十四、藏传佛教艺术研究

藏传佛教艺术是藏传佛教信仰的载体及弘法工具,具有浓郁的民族风格和地域特色。对藏传佛教的建筑、绘画、雕塑、音乐、舞蹈等进行系统研究,探讨其与佛教及藏族文化的关系,分析其风格、形式、技巧、审美观,对开发西部宗教文化资源,具有重大价值。佛教艺术传入藏地,经历了千余年的发展演绎,在

大规模的东西方文化和本教文化、藏族民间民俗文化交融之后，逐渐发展成为兼融东西方艺术之精华，具有鲜明民族风格和地域特色，以神本主义为其表、人文精神含其内的藏传佛教艺术体系，在中华民族艺术、东方艺术和世界艺术的圣殿中独树一帜，熠熠生辉。随着国际藏学热的兴起，目前此方面的探索，开始了对实存物表的恢复制作、遗散素材的整理搜集、客观状况的一般化介绍。由于历史的原因，藏传佛教艺术实存文物损毁严重，许多艺术活动形式逐渐失传，加之现代文化艺术的冲击，以及对藏传佛教艺术及其研究工作的重大意义缺乏深远和本质的认识，都给藏传佛教艺术的研究工作带来了一定困难，基于此，藏传佛教艺术的研究更显迫在眉睫。由于藏传佛教艺术的宗教性、民族性、专业性、政策性很强，研究工作涉猎面广，工作量大，难度突出，故至今尚未形成科学的、系统的关于藏传佛教艺术种类、表现形式、内容、审美研究的专门性理论专著。从这一角度讲，本研究对藏传佛教艺术的继承和发展，有学术参照意义和实践借鉴作用，对藏族艺术的民族化追求，有一定指导意义，同时，其突出的民族性、地域性特征，还将在国际上产生重要影响，具有世界意义。藏传佛教艺术积淀了丰厚的民族地域文化资源，无疑是西部大开发战略中一笔巨大的最有特色、最具持续发展力的无形资产。对藏传佛教艺术的研究不仅具有重要的历史价值、学术价值，而且在国家西部大开发战略中更具有现实性的开拓意义。在西部开发的大局中，本课题的研究对地方性文化建设将起到积极作用，有益于民族团结和民族地区的安定发展。

十五、比较宗教学研究

“比较宗教学”产生的一百多年中，在西方取得了巨大发展，

研究方法从早期的比较研究、人类学研究发展出宗教社会学、宗教心理学、宗教现象学、宗教哲学、宗教对话学、宗教生态学、女权主义神学、宗教语言学等多角度的研究，著作可谓汗牛充栋。现代的比较宗教学研究是跨文化而多元的。当代的比较宗教学家用两个不同但互补的方法研究宗教，一个是宗教现象的结构，一个是宗教现象的历史意蕴。前者试图理解宗教的本质，后者希望发现它和历史的联系。现代比较宗教学在研究方法上，从研究未开化民族的宗教转变为研究文明国家和发达社会的宗教。在学派上，从进化学派、社会学派、功能学派过渡到结构学派、象征学派。在研究方法上，从静态过渡到动态，从局部过渡到综合，从实证上升到哲理。我们可以说比较宗教学研究经历了从实证性的“描述性”方法排斥其他方法的“一元”阶段，到接受哲学的“规范性”方法的“二元”阶段，发展到今天重视理解的“对话性”方法的“三元”阶段。我国的比较宗教学研究起步很晚，直到十一届三中全会以后，才步入正常发展轨道。通过这二十多年的研究，对比较宗教学的认识逐步加深，对宗教本质的界定不再单一，对宗教功能的认识更为客观，宗教与其他意识形态的关系得到进一步的说明，对宗教根源和发展趋势有了更深的认识。但研究水平还不高，有待于努力提升。

十六、中国基督教神学研究

中国基督教界提出要建设有中国特色的神学思想，国内学术界对此很重视，已经有一些文章探讨中国基督教神学的历史与现状。研究该课题，有助于探讨基督教如何与中国社会主义社会相适应问题、基督教与中国文化的融合问题、中国基督教与世界基督教的联系与区别问题。

本论丛以收编道教与宗教文化研究的论文集为主，重点编入涉及上述课题的论文集，当然也不排除其他内容的文集。搭建这样一个平台，为的是展示海内外同行学者各自最新的研究成果，借此以文会友，交流研究心得，促进学术进步，争取早日建立起中国宗教学自己的体系。

李刚 张钦 李小光

2006年12月

水宮集

張仁志



自序

二十几年来，国内的道教研究取得了长足的进步，20世纪80年代初道教研究刚起步时人们相信的有些说法，例如杜光庭所谓《洞渊神咒经》二十卷出于西晋，等等，恐怕到现在已无人认同。这就是进步。在肯定进步的同时，也呈现出几分隐忧。如今，在中国人文学界，夸夸其谈、不着边际的学风业已蔓延，真实、平易、厚积薄发之作往往被不屑一顾。这种不正常的现象，不仅违反了学术研究的游戏规则，而且有悖于中国文化求实的优良传统。科学研究——广义地讲，还包括人文学科的研究；即便人文学科不在“科学”名下，那它也属学术研究的范畴——是一项求实的活动，理当拒斥空洞无物、隔靴搔痒。毋庸置疑，人文学科有其特殊性，例如，它或直抒胸臆地提供人文关怀，或潜移默化地培养人文情趣。但除了这些价值要素之外，它跟自然科学和社会科学（社会学、经济学、管理学等）一样，也与“实”之一字结下了不解之缘。

我这本道教研究论文选集，虽其结论未必都正确无误，且以“求实”命名文集或许并不雅驯；然自忖是在求实历程中结集的一些心得，目的亦在求实，故仍名之曰《求实集》。实证、且确

有自己的见解为我的选择标准，故一些札记亦收入其内。

说到实证研究，令我想起英国已故哲学家波普尔的科学哲学观点。波普尔主张科学证明活动的证伪标准，从而经受否证的考验与避免错误二者的重要意义均凸显了出来。这一标准较之逻辑经验主义的证实（暂不去谈自然科学、社会科学和人文科学“证实”具有不同的意义），依然严峻、苛刻。一方面，被否证的观点将自然淘汰；另一方面，发表的观点多，则错误的几率也大，发表的观点少，错误的几率也小，其逻辑后果是：为了尽可能避免错误，减少论文的发表乃是明智的选择。波普尔盖未梦见其观点的负面作用。就本人而言，我到四川大学宗教研究所已历二十三寒暑，唯生性愚钝、慵懒，发表的论文并不多。何以然？不求有功，但求无过，这是我受波普尔科学哲学观点的负面影响，诚然，也是为我自己开脱的一大理由。

研究也是一个动态的、自我否定的过程，因为研究者并非神。回顾自己初涉道教研究领域，那时的一些论述在今日看来不免显得稚嫩，令人怀疑何谓“自我”。再者，也许是受表达能力之限，论文或多或少都存在瑕疵，一想到这些，自己也不免汗颜。

不过，话又当说回来，窃喜过往的论文经过时间的考验，其观点大多是能成立的，尽管它们未必为所有人接受。而且，本人信奉“君子和而不同”，素无“尚同”之习，历来主张为求实、求真，应当允许学术研究的自由讨论。因此，所持观点多与流行者迥异。例如，流行观点认为，唐代是中国宗教发展的最高峰，我的看法则否，认为受大一统皇朝的控制，隋唐以下佛教、道教再没有发展到纷乱的南北朝时期那样的高潮。人们之所以误以为唐代是中国宗教发展的最高峰，是由于唐代留存下来的资料较为

丰富，而南北朝的史料则亡佚甚多。但以当时统计材料的比较，可以证明南北朝时代才是中国宗教发展的最高峰。流行观点说，道教是民族宗教，我则认为它是教派宗教，跟中国传统祭祀宗教（这才是真正的民族宗教）迥异，而存在着普世宗教的因素。流行观点将道教跟传统祭祀等同起来，我则指出道教的斋醮科仪与血祀崇拜的区别所在。流行观点说，道教是多神教，我则指出这未免把道教简单化了，实则其神教是多层次的，核心乃是一种（道）。流行观点视东汉“黄老道”为道教的起源之一，或说它是道教之一派，我则认为东汉“黄老道”或“道家”指的就是作为宗教形态的道教，否则我们便无法解释史书上说张角“奉事黄老道”、“为太平道”——前者实在说张角“信奉道教”，后者则指他创建太平道组织。那时并不用“道教”指谓道教，“道教”用于道教的专名是南北朝以后的事，然以“道家”之名指谓道教仍多于“道教”。流行观点承袭儒家士大夫表浅的观察，称张陵之道为“五斗米道”，强调《太平经》等等影响，我则根据道教本身的经典，指出其教内名称实为“正一盟威之道”，正一道反对杀生血祀等，实与西南民族原始宗教的巫术有所不同；张陵入蜀跟于吉传习以《太平青领书》命名的“青领太平道”都发生在东汉顺帝在位时，难以判断张陵一定受了于吉《太平经》的什么“影响”，如果真有某些相通的思想，那么只能表明这些思想是早已存在的、东汉道教共有的要素。流行观点把于吉和张角之道通称“太平道”，强调张角与《太平经》相通的一面，我则认为于吉之道是为“火德君”汉王朝着想的“青领太平道”（这是一种五行木生火的观念），张角之道则是企图以宗教王朝（“黄天”）取代汉王朝（“苍天”）的“中黄太一之道”。张角之道最初被儒家士大夫视为“善道”，后来利用所谓“太平道”组织发动了颍

覆汉王朝的起义。流行观点只关注道教史上几位著名道士（如葛洪、陶弘景、王玄览、成玄英、司马承祯等等）的思想，我则认为他们的思想多根据其作者处于“黑箱”的道经，要澄清道教的来龙去脉，必须加强对道教文献、尤其是道经的研究，仅凭几个人、几部孤立的论著难以全面地认识道教。

我的研究是基于道教文献研究（同时比较重视道教文物的信息，此皆缘于对所谓“正史”的不满），但我并不认为道教文献研究本身是最终目的，加之深受道家（也是国人的）尚简思维方式的影响，我的道教文献研究很难归入旧式校勘学范畴，总的来说是简要的，不如日本和西方学者精细。当然，过于琐细却可能抓不住要害，所论反而让人摇首。有时我求助于经验积累基础上的直觉发现问题，但最终要依赖论证，例如，根据避讳、封号等证明《道藏辑要》的编者是蒋元庭，而不是过去所说的彭定求。日本学者评论拙稿《道教典籍百问》“考证锐利”^①，然那是受到体例的局限，未能展开详细的讨论，不得不留下诸多遗憾。

研究虽根基于对道教文献的考察，但我认为它是一条了解道教文化的途径。我对道教的神教、道派、内丹、科仪、道法以及其与艺术的关系乃至道教与佛教、基督教的异同都有相当的兴趣，某些观点也跟别人不同。例如，有学者认为神霄派的实际创始人是王文卿，我则认为神霄派创始于林灵素，人们之所以忌讳这一真实历史，是因为在“成者为王败者寇”、“历史是胜利者的历史”这样的文化氛围中，林灵素碰巧是一位“失败者”。又如，过去认为：“正一道是中国道教后期两大派之一。是在天师道、

^① 增尾伸一郎、丸山宏编《读道教经典》，日本大修馆书店2001年版，第33页。

龙虎宗长期发展的基础上，以龙虎宗为中心，集合各符箓道派组成的一个符箓大派。于元代中后期形成后，一直流传至今。”形成的标志为元成宗授张与材“正一教主、主领三山符箓”^①。我则指出，张陵一系原来就称“正一道”，上清、灵宝等是从其中分化出来的经教派别；龙虎《正一》、阁皂《灵宝》、茅山《大洞》“三山符箓”的混一实始于北宋徽宗时左右街都道录兼管道门公事黄澄的请奏^②。所谓“混一”并非泯灭各经教派之间的界限，直至明代，三山依然保持了以传修本派经箓为主的特点^③。流行观点视“净明道”为一，而只在争论它是创建于南宋还是元代、创建者是何真公还是刘玉。我认为，实有两个道派：一个是南宋灵宝净明派，以《净明经》（即《太上灵宝净明洞神上品经》）为主要经典，以孝道明王灵宝净明天尊太阳上帝等为“六位真师”（乩坛通神的对象），声称净明法系孝道明王降授（例如《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》就是南宋初年何真公以六真降神的名义所造）。其性质是南宋诸多道法派别之一，该派道法书多出于南宋，现存较多。另一个道派则是元代刘玉的净明忠孝道，以《净明忠孝全书》为基本教典。二派不唯所奉经典、神灵、主张有异（何真公等人是道法派别，刘玉则不主张符咒道法），而且组织也不同（刘玉本老儒，不是西山玉隆宫道士，而自创一派）。早在20世纪90年代初撰写《道教典籍百问》时，我已经提出南宋灵宝净明派与元代刘玉的净明忠孝道为二派的这一观点^④，可是似未能引起学界的注意。对于钟吕金丹道、南宗

① 参《中国道教》第一卷“正一道”，知识出版社1994年版，第193页。

② 参《茅山志》卷十六。

③ 参《明史·职官志》。

④ 参拙著《道教典籍百问》，今日中国出版社1996年版，第142～145、98～99页。

道教利用扶乩造经等等问题，我也有自己的见解，如提出有唐中叶和北宋真宗时两个施肩吾，等等。一部分观点比较保守地表述于为国家重点研究项目《中国道教史》第一、二卷撰写的相关章节以及其他集体编著中，一部分观点可以在这本《求实集》里寻索到。

如果《求实集》所收论文能够权当引玉之砖，那将是我所乐见的事。即使对他人毫无参考价值，我也当敝帚自珍，因为毕竟倾注有自己的心血。

这部论文选集可分为八个板块：

1. 《道教：一种可能的普世宗教的选择》（2002）、《基督教与道教比较论纲》（2004~2005）、《试析道教的“长生不死”信仰》（1988）、《道教与民俗浅议——以斋醮、礼俗为例》（2001）、《北宋儒家士大夫、理学与道教》（20世纪80年代末~90年代初）等五篇，可以代表我对道教的总体看法。

2. 《道书分类法之我见》（1999）、《关于〈上清经〉》（2000）、《陈抟其人其著作及其〈易龙图〉等著述的象数体系——兼论他对宋代理学象数学的影响》（20世纪80年代末~90年代初）、《〈洞玄灵宝定观经〉等经与司马承祯的“坐忘”修炼法》（2005）、《“天人之道远而应近”——蹇昌辰〈黄帝阴符经解〉哲学浅析》（1992）、《读书札记三则》（1990）、《读书札记二则》（1992）、《山田俊编〈稿本升玄经〉——兼谈〈升玄内教经〉》（1994）、《明〈道藏〉有关文昌梓潼帝君文献考述》（2004）等九篇是关于道教文献的研究。

3. 《道与神》（2004）、《道教是多神教吗？》（1999）、《三清、玉皇原起考》（2000）、《太一信仰与张角的中黄太一道》（1984）等四篇是关于道教神灵的研究。

4. 《北宋内丹道述略》(1990~1991)、《〈灵宝毕法〉四题》(2003)、《华阳子施肩吾的丹道思想》(1990)等三篇是关于道教内丹的研究。

5. 《北宋的修道科仪和斋醮科仪》(1996)、《北宋天心法》(1992)、《钱镠道教〈水府告文〉新释》(2001)等三篇是关于科仪、道法的研究。

6. 《道教与中国画略论》(1996)、《“惺惺汉，皮囊扯破，便是骷髅”——从吴镇画骷髅说起》(1996)、《从黄公望〈写山水诀〉看道教悟性思维方式》(1998)等三篇是关于道教与中国画的关系的研究。

7. 《关于早期正一道的几个问题》(1986)、《治、“道炁”教义与正一道首治——阳平治》(2005)、《都江堰神祠与道教——兼论道教与中国传统祭祀宗教的关系》(1994)、《近代成都道教活动管窥——从〈八字功过格〉说起》(2001)等四篇是关于四川道教的研究，而附在其后的《历史上的〈峨眉山志〉与佛教文化》(1992)虽是以佛教为题，但也有有关四川道教，前列《明道藏有关文昌梓潼帝君文献考述》亦可划入此范围。

8. 关于道教历史的研究，收入《关于黄巾起义时间的几个问题》(1986)、《黄巾起义与太平道的神学观念》(20世纪80年代)、《道史小考二则》(1989)等三篇。

最后呈上的《随想录》，是我于1985~1995年间断断续续的哲学反思的随想笔记(维特根斯坦说哲学是一项活动。需要补正一点：哲学是批判反思的活动。这与坊间的观点相去甚远)，它展现出我关于学术研究方法的心路历程，比以上那些具体研究更为根本(如批判人类中心主义、强调宗教形而上学与科学的界限等等观点，下启《道教：一种可能的普世宗教的选择》之作)，

对于了解我的道教研究的哲学背景不无裨益，故附录于此。

末了，这本论文集得以出版，应当感谢四川大学宗教研究所、尤其是所长李刚教授的支持，自然，对于书中的观点，笔者应负完全之责任。

丁培仁

于四川大学华西新村

2005年7月7日

目 录

自序	(1)
道教：一种可能的普世宗教的选择	(1)
基督教与道教比较论纲	(17)
试析道教的“长生不死”信仰	(44)
道教与民俗浅议	
——以斋醮、礼俗为例	(62)
北宋儒家士大夫、理学与道教	(77)
道书分类法之我见	(85)
关于《上清经》	(96)
陈抟其人其著作及其《易龙图》等著述的象数体系	
——兼论他对宋代理学象数学的影响	(110)
《洞玄灵宝定观经》等经与司马承祯的“坐忘”修炼法	
.....	(150)
“天人之道远而应近”	
——蹇昌辰《黄帝阴符经解》哲学浅析	(172)

读书札记三则·····	(182)
贾善翔的《高道传》·····	(182)
《至游子》非明作·····	(185)
《南统大君内丹九章经》非吴筠作·····	(187)
读书札记二则·····	(189)
《天童经》有加句、加加句本·····	(189)
《上方大洞真元妙经品》等出自牛道淳弟子·····	(191)
山田俊编《稿本〈升玄经〉》	
——兼谈《升玄内教经》·····	(196)
明《道藏》有关文昌梓潼帝君文献考述·····	(202)
道与神·····	(235)
道教是多神教吗?·····	(250)
三清、玉皇原起考·····	(258)
太一信仰与张角的中黄太一道·····	(283)
北宋内丹道述略·····	(302)
《灵宝毕法》四题·····	(325)
华阳子施肩吾的丹道思想·····	(341)
北宋的修道科仪和斋醮科仪·····	(353)
北宋天心法·····	(372)
钱鏐道教《水府告文》新释	
——兼谈龙简与醮·····	(379)

道教与中国画略论·····	(385)
“惺惺汉、皮囊扯破，便是骷髅”	
——从吴镇画骷髅说起·····	(415)
从黄公望《写山水诀》看道教悟性思维方式·····	(430)
关于早期正一道的几个问题·····	(442)
治、“道炁”教义与正一道首治——阳平治·····	(457)
都江堰神祠与道教	
——兼论道教与中国传统祭祀宗教的关系·····	(465)
近代成都道教活动管窥	
——从《八字功过格》说起·····	(483)
历史上的《峨眉山志》与佛教文化·····	(507)
关于黄巾起义时间的几个问题·····	(520)
黄巾起义与太平道的神学观念·····	(531)
道史小考二则·····	(559)
吴猛 许逊·····	(559)
施肩吾与“钟吕传道”·····	(564)
随想录·····	(573)
人类中心主义·····	(573)
事实与价值·····	(574)
因果性与目的性·····	(576)
形而上学与科学·····	(578)
循环历史论的困境·····	(585)

天命论历史观及其他·····	(586)
社会性、文化性与自由·····	(589)
附录：抱膝斋存稿·····	(591)
丁培仁诗词选·····	(591)
丁培仁新体诗选·····	(619)

道教：一种可能的普世宗教的选择

20 世纪以来，科学技术迅猛发展。以牛顿力学为范式的近代科学让位于以相对论和量子力学为标志的现代科学。物理学的新进展，大大改变了人们的世界观。随之，对浩渺宇宙的经验研究使古老的宇宙学从形而上学思辨、臆测转变为科学。关于生物乃至人自身的探索也取得了长足进展，基因的发现修正、充实了进化论；重视生物和生态环境的保护成为人们的共识。系统科学和信息论、控制论以及超然于物外的符号逻辑等把本已分化的各学科又重新联结起来，并因其技术化的应用，促使人类从工业化时代迈入信息时代。技术扩张林林总总，表现于人类活动的各个领域，与以科学范式革命为先导的科学理论、实验活动相得益彰，相互起着放大、加速的作用，极大地提升着人类的生产能力和改变着人类的生活面貌，以至于自古希腊开始摆脱实利、实用

观念的科学也重新被人视为“生产力”^①。

但是科学技术的发展并非一个孤立的过程，它取决于若干社会文化条件。其中，正如不少研究者所指出的那样，伴随着近代资本主义兴起的市场经济的扩张，对于科学技术的发展就起着刺激、制约、促进等重要作用。市场经济并非始于近代，也不是资本主义的专利品，但只有到近代资本主义崛起之后，市场经济才在经济生活中占据了绝对优势地位。市场经济调动起需求的希望、供给的充盈，它有如一股强劲的洪流，突破宗族、民族、地域、国家、文化种种界限，将不同文化、不同信仰的人们真正联系起来了。市场经济像一只“看不见的手”，然而强悍有力。

科学技术和市场经济是强有力的，无论在何种文化区域、持何种意识形态的人们，除非放弃发展的机会，都无法拒绝它们的巨大魅力。但它们的负面影响也一再受到质疑与批评。150年前，马克思就曾指出市场经济的“盲目性”，并且预言其基础——私有制将被消灭。至于对现代科技的批评，一直出自宗教界的话语体系。然而，科学技术和以所有权明确为前提的市场经济仍在扩张。随着时间的推移，前苏联型计划经济很快暴露出僵化的弊病。中国在经历痛苦的教训后，最近二十余年实行经济的改革开放，不仅把发展科学技术置于首要地位，而且逐步放弃了自

① “‘当从实利、实用观念摆脱出来而得到了闲暇和不受传统、陈规束缚的自由之后，这种自由精神使爱奥尼亚人开始平静地将其单纯、新奇的目光转向天地间的一切，开始重新重视它们的本来面目。’（出隆《古代哲学史》）可以认为，这时就摆脱了埃及、巴比伦的测量技术和天文技术而出现了希腊科学。”（参见汤浅光朝著《科学文化史年表》，科学普及出版社1984年版，第16页）“将其单纯、新奇的目光转向天地间的一切”，这种情况在中国先秦时代也曾发生过（参见吕子方《中国科学技术史论文集》、李约瑟《中国科学技术史》等著作），但按照由伽利略创立范式的近代科学标准来看，中国古代科学（至清代为止）似乎从未逸出实利、实用和哲学的范围（一个典型例证就是阴阳五行学说既是中国人的哲学，又是应用学科中医学的基础理论）。

前苏联沿袭下来的计划经济模式，改取世界通行的更富有激励机制、更灵活的市场经济战略，这对经济的发展起到了显著的作用，社会也发生了较大的变化。中国的转变是在全球大范围内发生的，是全球社会转变的一环。正如 E·拉兹洛《决定命运的选择》一书所说：“在 20 世纪的最后 10 年里，我们到达了一个决定性的历史关头。我们正在向一种新社会转变。……今天，我们正在脱离建立于第一次工业革命之初、以国家为基础的工业社会，走向在新的技术、新的威胁和新的机遇影响下出现的，相互联系并以信息为基础的全球经济体制。”^① 他并把大转变概括为信息化和全球化两点，而全球化又包括政府的全球化和商业的全球化^②。这样的大转变归根结底离不开科学技术和市场经济的作用。

科学技术和市场经济的发展导致了全球化。全球化意味着社会的开放，意味着社会各个方面的开放，通过公平的自由竞争和对话决出优劣。当然，优劣的评判只有用同一标准才能作出并得以确认，因此在不同文化之间一时恐怕也难以决出价值的优劣而只能加以事实的认定。但是对话肯定能增进了解，有助于宽容文化的差异和接受人类公认的价值准则。这里，应当警惕过分夸大文化的差异性而接受“文明冲突”论的暗示并将之付诸实践的危险。事实上，当今世界许多冲突仍源于利益而并非仅仅是文化冲突。“九一一”事件表明：世界并不太平。调整社会关系依然是当务之急。开放性社会既充满机遇，又充满挑战和危险。危机来

① E·拉兹洛《决定命运的选择》，李吟波等译，生活·读书·新知三联书店 1997 年版，第 3 页。

② 见同上书第一部分“大转变”。按：政府全球化的雏型就是联合国，它的直接契机是保障人权和世界和平，维护集体安全。这一点表达在其宪章和人权宣言等文件之中。

自人本身，来自人的贪欲。在科学技术发达到今日水平的条件下，任何冲突只要采取战争的方式就无比危险。对话而不是对抗才能避免重蹈两次世界大战的覆辙，才能避免人类毁灭的危机。这，绝非危言耸听。

对话包括宗教的对话。

开放社会呼唤着普世的宗教和普世的道德。因为人们共同生活在同一“地球村”，需要确认某些人类共同的价值标准，而宗教恰好在这方面可以发挥其特长。信息化、全球化又使宗教对话成为可能，从而提供了从不同宗教里提炼出普世宗教和普世道德的条件。这里需要解释的是：普世宗教系指除去那些宗教的偶然的、历史的、特殊的性格，而为人们所应当共有的、普遍接受的宗教信仰和观念。它主要可概括为两点：一、信仰超人的至高无上的力量，无论叫“天命”、“天”、“天意”、“神”、“上帝”、“天主”、“真主”，还是称“道”、“佛”、“逻各斯”……总之他是神圣的；二、人具有神性，但不是神。之所以在讲普世宗教的同时提到普世的道德，是因为世俗的道德往往具有某种局限性，而宗教虽然也具有排他性（有的宗教排他性还十分强烈），但它从神或至高无上的力量汲取到的道德原则往往具有不随历史转移的抽象而普遍的意义，这在具有普世品质的宗教那里更为明显。

道教正是这种具有某些普世品质的宗教。法国学者施博尔（施舟人）先生说：“道教史和世界各大宗教体系绝对有类似或可以比较的发展和演变过程……”^①我赞成他的看法。为什么会如此呢？因为道教具有普世性，并非如过去某些人所误解的那样仅

^① 施舟人《道教的现代化》，载《弘道》第12期，香港道教学院2002年上半年版，第5页。

仅是“民族宗教”或“自然宗教”，甚或被指斥为一种原始的巫术。20年前，我曾听人说道教只是巫术，不是宗教。但这显然是一种片面的看法，并不合乎实际，具有某些巫术因素不意味其宗教性的阙如，再说所谓“民族宗教”是相对于“教团宗教”或“教派宗教”而言，系指没有教主、教义和组织，自发地从某一民族生活中生长出来，并未与社会、风俗分化的全民族信仰的宗教。“自然宗教”则是相对于“人为宗教”而言，往往是指自发的原始宗教。然而道教既有教主、教义，又有组织、教派，是十足的教团宗教。它是人为的而非原始自发的，“人能弘道，非道弘人”，用在道教是恰当的。

施博尔又说：“道教是最自由、最自然和最灵活而健康的思想体系，这正是因为它没有一个固定的教义（Dogma）。因为没有固定的教义，所以没有偏见，也没有思想统一和遵从正统教义的要求。世界文明史告诉我们，在一个专制僵化的权威之下，人的想象力和创造力就不能存活。”^①从道教史来看，还是曾经有过统一教义的努力。例如南北朝末期，北周武帝宇文邕主持编纂类书《无上秘要》，试图从道教众经（尤其是东晋中叶以后新出道经）中整合出一套教义体系。唐代有《道教义枢》等多种教义书。北宋继有张君房主编类书《云笈七籤》，也是一个整合、统一教义的努力。但道教教义的确不甚固定，试把葛洪的《抱朴子内篇》跟王重阳等全真道祖师文集作一比较，便会感觉反差很大。其实，世界各大宗教也曾因时而发生分化。东晋南北朝是动

^① 施舟人《道教的现代化》，载《弘道》第12期，香港道教学院2002年上半年版，第5页。关于道教的个人主义，尚可参克里斯蒂安·乔基姆《中国的宗教精神》，秦家懿、孔汉思《中国宗教与基督教》，杰弗里·帕林德《世界宗教中的神秘主义》等评论。

荡、分裂时代，道教徒想象力和创造力较强。而在“专制僵化”时代，某些道教人物也会投合统治者的需要，扭曲道教的“自然”性格。狭隘的民族主义（受所谓“华夷之别”的影响）和秘传的方式长期阻碍着道教向全世界传播。

然而，道教的核心部分一直是每一个人可以选择、可以接受的。道教所具有的普世宗教的品质首先表现于对超人的至高无上的力量——道的信仰，这可以成为所有人的信仰。科学家信仰秩序和规律，如果把它神圣化，这就是一种宗教感情。例如爱因斯坦拒斥“宗教的真理”，但他认为：“在一切比较高级的科学工作的背后，必定有一种关于世界的合理性或者可理解的信念，这有点像宗教的感情。”并宣称，“我信仰斯宾诺莎的那个在存在事物的有秩序的和谐中显示出来的上帝”^①。信仰超人的秩序和规律就是信道。有的知识分子信仰的基础正是爱因斯坦所说“宇宙宗教感情”。

在先秦典籍中，“道”有多种用法，是从行道（名词和动词）引申出来的。如《尚书·周书·君奭》周公说：“天不可信，我道惟宁王德延。”这是应行之道、人的行为方式，后儒家所言“道”多此义。道家、道教也用它。韩愈曾指出，“道”是“虚位”即抽象范畴，所说内容则可能不同，他将儒家的“道”与道教和佛教的“道”区别开来说：“凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也。……斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。”^②“道”又有规律之义，如《国语》卷三《周语下》言音律：“纪之以三，平之以六，成于十二，天之道也。”又言以天道补人事，有“违天”、

① 许良英等编译《爱因斯坦文集》第一卷，商务印书馆1983年版，第243、244页。

② 韩愈《原道》，载《昌黎先生文集》卷十一。

“反道”、“将天以道补者也”等说法。唯古人并未将自然规律与人为规则在概念上严格区分开来，故有“天道”与“人道”、“地道”并列之说^①。《易说卦传》谓“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”。《左传·昭公三十二年》将“天有三辰，地有五行，体有左右”等自然现象与“君臣无常位”等人事皆归诸“天之道也”。但只是到《老子》那里，“道”才被提升为形而上学的宇宙本质范畴，被描述为“无形”、“无名”、“自然”、“无为”等等，或径称为“无”，或奉为“谷神”。正是在此之后，才出现了如《易系辞上传》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”那样的二界区分，才出现了“道”的多义诠释。例如《庄子·大宗师》称“夫道，有情有信，无为无形，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，生天地而不为久，长于上古而不为老。……”道已是神圣无比。《管子·君臣》谓“顺理而不失之谓道”；《韩非子·解老》称“道者，万物之所以成也”；《淮南子·缪称篇》说“道者，物之导也”（《释名·释言语》“道，导也，所以通导万物也”，与之相似），更偏于哲理的解释。黄老学派论“道”，除与《老子》相同之外，还多以“循环无端”释道，且将“道”作为“法”之源出^②。

受篇幅和论题的限制，此处只列举了部分对“道”的诠释。这些解说对后世道教颇有影响，如黄老学派“天道如环”的说法为《太平经》所沿袭；道经中释“道”为“通生无匮”意近《淮南子》、《释名》，等等。但道教除在哲学范围继承、发挥道论外，

① 参《易系辞下传》。

② 参《管子》、《韩非子》、马王堆帛书《黄帝四经》。

还将道向神化、宗教信仰化的方向扩展。大家比较熟悉的一个例子如《老子想尔注》说：“一者道也，今在人身何许？守之云何？一不在身也……一在天地外，人在天地间。但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑；或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道诫教人，守诫不失，即为守一矣；不行其诫，即为失一也。”这样解释“道”似乎歪曲了《老子》的原意，但从宗教的角度来看，却是合情合理的，因为它不仅带给信徒一个形象与抽象等同的神圣意象，而且提供了道德的宗教信仰支点（道教的道德观念多体现于其戒律，而戒律是教义、信仰的派生物）。

讲到这里，就不能不顺带一提道教的道的神学性质。过去我曾撰文论述，对“多神教”说提出质疑^①。近来施博尔先生也指出“事情并不那么简单”，他认为，道不是“一神”，也不是“多神”。他注意到，宋朝以来，很多民间俗神也得到“道封”，这是道教历史演变中的重要现象。不过施博尔认为，“民间信仰很诚，但是也不能把道教变成一个‘多神教’”^②。大体上说，道教之“道”在神学水平上可解读为“神体”，三清、玉皇等尊神都是他对信徒的显现。如果用西方一神教（犹太教、基督教、伊斯兰教等）的标准来看，道就是“神”。对于现代人来说，无论道家之道，还是道教之道，都具有与犹太教基督教的上帝、伊斯兰教的真主、儒教的天、印度教的梵我、佛教的佛—阿耨多罗三藐三菩

① 参拙稿《道教是多神教吗？》、《三清、玉皇原起考》。

② 参施舟人《道教的现代化》，载《弘道》第12期，香港道教学院2002年上半年版，第5页。关于道教的演变，我则认为，“我们今日统称为‘道教’的那些事件集合，无时不有袭取传统祭祀宗教、民间信仰的痕迹，宋代以后似乎加快了融合的步伐”（参拙稿《道教与民俗浅议——以斋醮、礼俗为例》）。厘清道教（作为教团宗教）与传统祭祀宗教、民间信仰（作为民族宗教）的关系，对于真正认识道教甚为重要。

提（无上正遍觉）等相通的超人的至高无上的力量这样神圣的意义。在历史上也有这种情况，例如，佛教每每用“道”一词，本义为通向涅槃寂灭的道路、方法。但在传入中国之初，佛教徒也讲道家之“道”。《弘明集》卷一所载《牟子理惑论》说：“问曰：何谓之道？道何类也？牟子曰：道之言导也，导人致于无为，牵之无前，引之无后，举之无上，抑之无下，视之无形，听之无声；四表为大，蜿蜒其外；毫厘为细，间关其内，故谓之道。……《老子》曰：‘有物混成，先天地生。’‘可以为天下母，吾不知其名，强字之曰道。’道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身。履而行之，立乎天地；废而不用，消而不离。子不解之，何异之有乎？”说佛、道无异。

道教之道不仅是神圣的，又是可以操作的，由此而有“道气”、“大神气”、“长生成仙之道”、“自然无为之道”、“清静之道”、“中和之道”等多种意义，构成道教信仰与教义的开放性特征。道经中论道十分繁杂。“道气”、“大神气”、“长生之道”、“中和之道”均早出自《想尔注》。《太平经》说：“元气行道，以生万物；天地大小，无不由道而生者也。故元气无形，以制有形……”^①而《上方大洞真元妙经图》说：“茫茫大道，运真一元阳之气。”陶弘景《养性延命录》引《服气经》则说：“道者，气也。”《元气论》谓“神之灵者曰道。道生自然之体，故能长生。生命之根，元气是矣”，而作者所说“元气”又指肾间生气之源。魏晋南北朝时代区分道佛的主要依据是“道主生，佛主死”，并有“死王不如生鼠”之说^②。《度人经》以“仙道贵生，无量度

① 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第16页。

② 参见刘宋时《三天内解经》等。

人”为道教宗旨。司马承桢《坐忘论》说“人之所贵者生也，生之所贵者道也”，即认为道是生命的根据。《道体论》以“通生”、“圆通化始”释“道”。《三论元旨》云：“虚而通之，真宗道也。”《玄门大论》引南北朝以来诸家（孟、大孟、宋、徐素、玄靖）法师之说，或持“重玄”，或说“妙有”、“妙一”，或说“是妙极之理、大智慧源”。《道门经法相承次序》言三洞缘起，总归乎“妙一”即道。唐玄宗注《老》，释“道”为“妙本”。《本际经》、《大乘妙林经》、《海空智藏经》、《道教义枢》等隋唐间道书又论“道性”。王玄览《玄珠录》以佛教玄理入道。吴筠《玄纲论》的道论又返归于道教原来的观点（如说“道”是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源”云云）。《清静经》则偏重于以清静论道，认为“人能常清静，天地悉皆归”。全真道亦本《道德经》，常以“清静”、“无为”、“柔弱”、“不争”、“寡欲”等义释“道”。宋元间道法诸派把形而上之道化为形而下之法，统称符咒斋醮之法为“道法”。内丹诸派则称其道为“丹道”，目的是要复归于天地未分前的“虚”。总之，“道”在道教中是多义的。也因此，无论何人正确地指出“那就是道教”，总感觉未能穷尽道教，总觉得道似乎远在彼岸。

然而道教确实认为，道这绝对者就存在于每一个人之中，并且是每个人可与之对话的。不少道书指出，道不在外而在内，“道不远人”。《想尔注》多处说：“吾，道也。”“吾，我，道也。”这跟婆罗门教（印度教）简直有着惊人的相似！彼教《奥义书》在在处处情绪激昂地论及小我（自我）通同大我（梵我），例如《爱多列雅奥义书》说：“太初，此世界唯独‘自我’也。”^①《唱

^① 徐梵澄译《五十奥义书》，中国社会科学出版社1984年版，第20页。

赞奥义书》说：“人当敬想‘大梵’为‘意’（末那）。——此说属自我者。”^①又说：“彼在梦中逍遥游者，‘自我’是也。且曰：彼是永生者，是无畏者，是即大梵也。”^②南北朝时人指出道教“以吾我为真实”，正因为道教原本是一个有“我”的宗教，与印度教有相通之处，所以容易接受它的某些名物观念和修炼方法。人们常说道教汲取佛教，其实它也兼摄印度教。例如“轮回”、“业报”说本来就出自婆罗门教；道教的秘密言语称“大梵隐语”；《云笈七籤》收载有《婆罗门气法》；等等。也许主要是通过佛教传入，但并不排除直接接触的可能。荷兰汉学家高罗佩曾论及道教与印度密教的相互影响^③。施博尔也注意到了“道与个人的关系”乃“是道教神学的基础”，并说：“世界很多宗教都可以找到与‘吾，神也’相类似的思想。”^④我认为这是道教可以超越宗法、民族和地域等局限的普世性表现。

既然每个人自己与道沟通，那么对道的理解、解构或体悟就不尽相同，因此对道这绝对者的理解、体悟和崇拜也就存在着开放性。再者，人们是通过语言形成共相的观念和概念，而这样做势必会损失某些经验（或体验）信息。抽象也就意味着片面，这能说明为什么整体主义是失败的，因为整体的概念本身就是抽象、片面化的结果。而在《老子》书中已经指出，世界的本质是“无名”的即超绝言说的、非僵化的道（一个类似的例子是大乘佛教“言语道断”的“真实相”）。这是东方极高的智慧。这“无名”的开放性就必然决定着对绝对者的理解、体悟和崇拜的开放

① 徐梵澄译《五十奥义书》，中国社会科学出版社1984年版，第147页。

② 同上，第247页。

③ 参高罗佩《中国古代房内考》附录部分。

④ 施舟人《道教的现代化》，载《弘道》第12期，香港道教学院2002年上半年版，第5页。

性。可能有人会指责道教神学不严密。但严密的神学并不一定有利于宗教，明智的宗教家指出，“宗教不是可以归结为命题和教条体系的知识的一个分支，而是一种人的内向力量，同‘实证的’或实验的科学是不同的”。神学试图混合二者，“一方面它造成了宗教与哲学不相容的错误印象，另一方面也用一种假科学败坏了宗教”^①。现代社会是一个开放的或正在走向开放的社会，那种封闭社会的权威将淡出社会生活，社会生活日趋复杂，烦琐僵化的神学未必能为人们接受。随着社会多元化，人们的愿望、需求也多样化了。道教“杂而多端”，从巫术性的符咒到较文明的科仪，从个人的修炼到较高级的教理，可能满足不同人群的需要^②，但对道的信仰是单纯的（信仰绝对者），其解构则是开放性的（各以自己的方式悟道）。对绝对者的理解、体悟和崇拜的开放性完全合乎现代开放社会的需要。

诚然，对道的信仰有其实质目的。追求长生不死虽然不是道教的全部，但却是道教发生、发展的有力动机。“仙道贵生”固然是唐宋以前道教的主旨，就是宋元道教发生重大转变之后，仙道依然若明若暗贯穿其历史，以至于到清代，《道藏辑要》载雍正“上谕”概括三教专长，尚说儒治世，道治身，佛治心。可见道教的“长生成仙”之旨在人们心目中的地位。其实，对长生不死的追求乃根植于普遍人性，至于是否能够实现那是另外一回

① 中世纪阿维罗伊的观点，见 W·C·丹皮尔《科学史及其与哲学和宗教的关系》，商务印书馆 1975 年版，第 129 页。

② 梁刘鐔《灭惑论》说：“案道家立法，厥品有三：上标老子，次述神仙，下袭张陵。”（《弘明集》卷六）北周释道安《二教论》的描述与之相似：“一者老子无为，二者神仙服饵，三者符篆禁魔。”（《弘明集》卷八）其实道教的内部结构要复杂得多（也因此容易引起“占卜、堪舆、相面等方术是否属于道教”等问题），张陵的正一盟威道也绝非仅仅是符篆禁魔之术。

事。今日养生医学的进展在很大程度上是基于同一动机。世界各大宗教的动机之一，就是解决生死问题，只不过方式不同而已。例如被不恰当地评论为“主死”的佛教看似跟“主生”的道教绝对相反，但它揭示人生无常的真相，反而能舒缓人们心理上对于死亡的恐惧和焦虑。而道教则是积极地运用其道术避免死亡，实现长生成仙的愿望。当然，这一方面使它容易混同于世俗经验，甘冒世俗经验否证的危险，不利于其宗教神圣性（即不可证伪性）；另一方面使它不像某些宗教那样拒绝、仇视科学，因而能够与科学和平相处。但无论如何，这也是道教的普世性之一吧。

道教的普世性还表现于它包含着某些普世的道德。世界各大宗教都有一些对于人类普遍适用的道德原则。例如基督教讲“当孝敬父母”、“爱人如己”等等，虽抽象，但唯因其抽象，所以普遍有效，不随历史的变迁而改变。过去夸大道德的阶级性，把普遍的道德原则斥之为“资产阶级人性论”，自是荒谬有害的；但另一方面过分强调儒家“忠恕”、“孝道”的文化独特性，同样是错误的。如孔子所主张的“己所不欲，勿施于人”并非他的独创，在犹太教等古代宗教的戒律中就有类似箴言，翻译过来正是此句。孝道更是佛教、道教、基督教等许多宗教共同的道德原则。正如不少学者所指出的那样，宗教乃是因恐惧、苦难、道德等多种情感因素而起，比较而言认识因素实在其次，所谓道德宗教尤其如此。道教的教义和戒律中就有不少道德主张，除了某些因时因地改变而成为不合时宜或有负面效应的之外，另一些则属普世的原则，例如好生恶杀，戒盗、淫、妄语、嫉妒、诽谤等，提倡慈心于物、和为贵、诚信不欺诈等等。在一个封闭的专制社会里，道德的实行或流于残忍，或失之虚伪。而在开放的社会，

小政府、大社会，强制性减小，使得各种社会组织的作用凸显出来，道德对于维系人与人的关系也因此变得更加重要，宗教组织在这方面理应作出更大的贡献。哲学家波普尔称开放社会为“抽象社会”，认为：“在现代社会中生活的许多人没有或极少有亲密的个人接触，他们生活在默默无闻和孤独的状态之中，因而是在不愉快之中。因为社会已变得抽象，而人的生物性质却没有多大改变，人有社会需要，但在一个抽象的社会中这些需要是不能得到满足的。”^①波普尔主要说的是当年西方社会的状况，在此之后经五十余年的世事变迁，全球化、信息化更加验证了他的“抽象社会”观点。当今世界，南北之间，欠发达国家之内，贫富愈益悬殊，在追逐财富、权力和声望的游戏中人人都想提升自己的地位，自会接受社会达尔文主义的“丛林原则”，造成人的“失落”与人际关系的危机；个人、集团、阶级、民族、国家、宗教间存在着利益和文化的分歧，全球化反而可能导致民族主义复兴^②；除此之外，还有跨国公司、国际恐怖主义组织的出现，这些都是冲突之源。调整社会关系显得十分迫切，而制定、接受人类共同的行为标准非常必要。道教那些普世的道德，对于开放社会愈益抽象、充满危机的人际关系依然可以起到调节作用。

此外，道教关于生态环境的道德观念对于后工业社会的环境保护也有一定借鉴意义。但回复到“去魅”以前的自然观、“使

① 卡尔·波普尔《开放社会及其敌人》，陆衡等译，中国社会科学出版社1999年版，第327页。

② 参包利民《全球化的伦理观照》，香港《维真学刊》2001年第2期第36页：“民族主义的复兴如火如荼，而这部分地是由于对于全球化的反弹。主张各种地方性势力对峙而非全球化是未来世界格局的亨廷顿就指出：正是接近与共存会带来自我认同的强烈需要。”

自然重新神圣化”的主张^①，宗教可以那样，科学则否。

“道可道也，非恒道也；名可名也，非恒名也。”^② 道教是历史地发生、发展和变化的事件集合，可由历史积淀的记载和遗存至今的文化现象辨认出来，这是“可名”“可道”的人为事物。但它拥有“无名”“常道”的道即超人的至高无上力量的信仰，不会改变，而“道法自然”，绝非人类言喻所能及。因此它既具有历史性、文化性，又具有非历史性乃至超文化性。道教生长于中国，其传播长期以来仅限于东亚（印度的密教可能也受到道教的影响），与儒教、大乘佛教等曾经共同构成东亚文化圈。但它存在着普世性，所以也属于全世界。随着全球化的机缘，它已远渡重洋，散播于世界各地。

世界各大宗教均程度不等地存在着普世性。道教作为一种可能的普世宗教的选择并非意味着“大同”，并非意味着多样化的泯灭，而是“大和”，是文化多样性的表现。历史上曾出现过数不清的“大同”思想，它们或者被证明为纯属乌托邦，或者成为人类创造力的桎梏而被抛弃，只有正在持续的全球化浪潮才使人们切实感受到科学技术和市场经济对人类行为标准化和趋同化不可抗拒的巨大力量，在它们的面前，康有为的《大同书》显得苍白无力。但是趋同化意味着独创性的丧失，而科学技术和市场经济一直被认为蕴藏着无穷的创造冲动。这是一个悖论。解决之道除了防止它们的滥用并实行民主管理、调整各种社会关系之外，在文化上还必须提倡“大和”，保留和宽容文化多样性。东

^① E·拉兹洛《决定命运的选择》，李吟波等译，生活·读书·新知三联书店1997年版，第84页。

^② 《老子》帛书本。

亚文化圈素来崇尚“和”或“中和”价值，道教亦然。“和”或“中和”须以多样性为前提，因此“大和”恰恰是文化多元化的表现。然而，除非和平对话，否则一种普世宗教很难被排拒的心态所承认。

无需预言，未来取决于人们的选择。

（原载香港《弘道》第13期，2002年。部分注释调整到正文。）

基督教与道教比较论纲

愿颂赞归于我们主耶稣基督的父上帝，他曾照自己的大怜悯，藉耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残，为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙上帝能力保守的人，必能得着所预备到末世要显现的救恩。

——《新约全书·彼得前书》第1章

一个人，受造物中渺小的一分子，愿意赞颂你；这人遍体带着死亡，遍体带着罪恶的证据，遍体证明“你拒绝骄傲的人”。……因为追寻主，就会获得主；获得主，也就会赞颂主。

——奥古斯丁：《忏悔录》卷一

有物昆成，先天地生。寂呵寥呵，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾未知其名也，字之曰道。吾强为之名曰大。……人法地，地法天，天法道，道法自然。

至虚极也，守静督也。万物并作，吾以观其复也。夫物

芸芸，各复归于其根，曰静。静，是谓复命。复命，常也。知常，明也。不知常，妄；妄作，凶。

——《道德经》（笔者校定）

浑沦之未判，神灵之未植，而为冥妙之本者，道也。所谓道，莫穷其根本，莫测其津涯，而有大圣人禀之而生于其间。故谓之无始者，即太上也。……巍巍尊相，不可名状。然上善之士澄心结念，注想尊容，则随感而应，应而获福。故能周流三界，救度无穷。

——贾善翔：《犹龙传》卷一

以上所引的前两段出自基督教经典和著述^①。这里主张皈依宗教的理由约有三点：第一，有限的个体生命面临着死亡的威胁；第二，对于罪恶的意识；第三则是期盼末世的救恩。第一点是各种宗教存在的共同理由。按照奥古斯丁的见解，皈依宗教就是为了追寻那无限者，获得人所不及的无限。获得无限并非凭借知识，而是依靠信仰，“向天主呼吁，就是请天主降至我身”^②。至于罪感，在所谓高级宗教中都有程度不等的意识，基督教尤为突出；而与“启示”、“先知”有着密切联系的期盼末世的救恩，乃是犹太教—基督教系统特色之所在。

尝闻犹太教—基督教文化是一种“罪感”文化，中国文化则是“耻感”文化。然而我们在中国佛教和道教中都能感受到罪恶

^① “基督教”，正如中国社科院世界宗教研究所基督教研究室编《中国基督教基础知识》所指出的那样，此词在中国内地的学术界使用时比较混乱，有广义和狭义之分，狭义是指新教。港台华人约定俗成，把广义基督教称为“基督宗教”（宗教文化出版社1999年版，第1页）。本文除了特殊情况，不作这种区分。

^② 奥古斯丁《忏悔录》，周士良译，商务印书馆1996年版，第2页。

意识，因此，罪恶感似乎并非犹太教—基督教所特有。——很可能，内在的罪恶感乃是具有超越性的所谓高级宗教应具备的气质。或许说儒家重羞耻尚有几分根据，读过《孟子》的人都会对其中“人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣”之高论留下深刻的印象^①。诚然，儒家文化是中国文化的主流；但儒家文化并不等同于中国文化的全部。先秦诸子百家对后世都有所影响，例如，墨子的“尚同”主张和“天志”等说就很难说没有在中国漫长的历史上烙下深深的印迹；秦汉以降的政教历来是儒法并用、外儒内法；迨汉晋之后，或儒道互补，或三教兼取，或以儒治世、以道治身、以佛治心。

过去人们常常称基督教为“启示宗教”，或又归入“先知宗教”。德国孔汉思和秦家懿合著的《中国宗教与基督教》把世界各大宗教分为三个大系：犹太教—基督教—伊斯兰教是“先知型”，印度宗教是“神秘主义”，“中国宗教首先是儒学和道家、道教，但也包括佛教和中国民间宗教”则是所谓“圣贤·哲人宗教”^②。这一分法较之笼统划分“东西方宗教”要更合理一些，因为所谓“东西方”的界限游移不定（有的以印度为界称东方宗教，有的把伊斯兰教划归东方，若依古代中国的观念作为标准，则印度又属西方）；但可惜概括并不准确，无论是启示、还是先

① 《孟子·尽心》。又，《孟子·公孙丑》：“无羞恶之心，非人也。……羞恶之心，义之端也。”（《孟子·告子》讨论性善，有类似说法。）《孟子·离娄》：“夫人必自侮，然后人侮之。”此皆有关“羞耻”感。

② 孔汉思、秦家懿《中国宗教与基督教》，吴华译，生活·读书·新知三联书店1990年版，第7页。

知都不是闪米特型所特有的^①，道教也具有^②；而且我们也难以苟同孔汉思先生所谓“孔子是第三大宗教的化身”^③等观点，因为相比而言，老子更具宗教的终极情怀。根据《周礼》，“礼职，以和邦国，以谐万民，以事鬼神”^④。孔子承认祭祀作为礼（在仁的前提下）的作用^⑤，但主张“务民之义，敬鬼神而远之”，说：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉！”“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”^⑥对鬼神之事置而不论，重视

① 当然，对“闪米特型的宗教”这一分类也有不同的看法，例如英国学者杰弗里·帕林德尔所著《世界宗教中的神秘主义》指出：“基督教神学一般都辩护性地把基督教当成一种闪米特人的宗教，认为它是《旧约》的实现。但是也有人提出了一种不同的观点，它强调《新约》的普遍性的全新的开端。”（舒晓炜、徐钧晓译，今日中国出版社1992年版，第166页）但是我认为这只是大类中的分类，正如伊斯兰教也具有自己的（事实上是阿拉伯民族的）特殊性，并不影响“闪米特型的宗教”这一设定。

② 启示、先知并非闪米特宗教所专有，我们还可从印度宗教获得印象。最古老的吠陀经典、完成于公元前6世纪左右的《梨俱吠陀》7就有“先知”。《摩奴法典》I.108称吠陀为“神圣的天启”。《伐育·普兰那》声称主梵天指示四瓦尔那（种姓）的职业、权利和义务，这当然只能通过启示一途。

③ 孔汉思、秦家懿《中国宗教与基督教》，吴华译，生活·读书·新知三联书店1990年版，第105页。

④ 《十三经注疏》上册，中华书局影印本，第653页。（以下引儒家经典概出此书，不再一一注明。）

⑤ 《论语·八佾》：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”关于祭，又说：“祭如在，祭神如神在。子曰：吾不与祭，如不祭。”礼的内容，荀况提出“礼有三本”：天地、先祖、君师（见《荀子·礼论篇》）。

⑥ 见《论语·雍也》、《阳货》和《先进》。又《论语·述而》：“子不语怪力乱神。”当然，孔子也信“天命”，如《论语·季氏》记“孔子曰：君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言。”此“天命”，即是《孟子·万章》所言：“莫之为而为之者，天也；莫之致而至者，命也。”即是通常所说意愿、人力难以控制的命运。

的还是现世人伦^①。而老子提出了超越性的“道”作为人们的皈依和终极关怀，这恐怕是他被道教奉为教祖的重要原因之一。

第三、四段引文即出自道教所尊奉的相传为他的著作和关于他的传记。其中设定的道也是人所追寻的那无限者，道教且以长生不死作为追求的目标。当然，各个时期对“长生成仙”的观点阐释不一，早期认为可以即身飞升成仙，后来转向性灵即先天“元神”不灭。“长生成仙”，按照后世道书的说法就是要“与道合一”，如此一来，有限的个体就获得了无限的生命价值；不同处在于那无限者乃是“自然”的、用人的名言所无法表述的。说那不可说的，这是一个悖论。但，教就要说。为了表述，更是为了教化，道教使用了为大多数人所能接受的拟人化的语言，即与基督教相同的人格神教的语言。贾善翔的《犹龙传》凸显了老子作为太上老君、作为“大圣人”代表道的教化的意义，以及信仰者感念他“救度无穷”从而获福的作用。其实，在《道德经》的

① 关于儒教的宗教性质，这是一个大题目，简单地回答“是”还是“不是”，都可能犯过分概括的错误。此处笔者可以预先提出几点线索供学人参考：一、儒家是以孔丘为首、继承周公之道的一个涉足教育、伦理、政治、文史、哲学、宗教等多方面的学说派别，在当时是维护周礼即宗法制基础上的贵族等级制度和伦常，同时也有普世之论。二、儒家所奉《五经》是先秦古典文献，在先秦时代并非儒家所专有，墨家也用；在汉武帝罢黜百家后为儒家所垄断。三、“儒教”之名，发生于东晋南北朝“三教”说兴起之后，有时就被等同于中国传统祭祀宗教（如根据《宋史·礼志》，宋徽宗赵佶曾认为儒、道既合为一教，昊天上帝和玉皇大帝就不必再分为二神，所以有封“昊天玉皇上帝”之举）。这种情况与“道家”“道教”混同相当。四、中国传统祭祀宗教（至少可追溯到殷周时代，古称“神道”。今人或称“中国宗法制传统宗教”，或径称“儒教”，皆有以偏概全之弊）发生在前，儒家形成于后。儒家承袭中国传统祭祀宗教，“以神道设教”。限于宗教范围，应注意儒教与中国传统祭祀宗教在祭天祀祖上的一致关系，后者大体上是一种维护社会秩序、而非追求超越的宗教。五、儒家中人情形复杂，不可一概而论。有的如孔子，对怪力乱神持“六合之外，圣人存而不论”的态度；有的如董仲舒，为皇帝充当中国传统祭祀宗教的神学家，当他们有官身时，又兼祭司；有的不信鬼神，却去学作为礼的祭祀，如《墨子》书中所讥斥儒生公孟子“无鬼而祭”；有的如荀况，未必信天命和鬼神，但为统治者利益着想，而提倡“神道设教”，即重视祭祀的社会教化功能。六、应当承认儒教对中国宗教的深远影响，但它本身毕竟不是中国宗教的全部。

作者看来，无限体现于循环无端的“归根复命”，因而是恒常不变的。得道之人体察了这一根本，守静复命，便达到了道的至高境界。但正如《庄子》即道教所尊奉的《南华真经》中所说，观化者也在化中^①，因此，人体道将是反反复复的过程。而这正是道教异于基督教之所在——它实际否认在道德上有一个终极的审判。

在此，或许能寻索到中西宗教文化真正的差异。

然而基督教与道教确有许多相似点：它们均形成于公元1~2世纪，因应着当时人们意识的危机；它们各有自己的先知预言，都声称来自神的启示；它们都是脱胎于旧宗教的组织化宗教，一个脱胎于犹太教，以耶稣基督的名，一个脱胎于以祭天祀祖为核心的中国传统祭祀宗教，以太上老君的名；它们均有选择地接受旧有的宗教信仰和习俗并改造它们，为己所用；它们皆以治病疗苦作为最初传教的手段；它们都有“选民”说（在道教则称“种民”），但并不以民族作为标准；基督教相信“灵魂不朽”，道教大体上也是朝着这个方向发展，它们均信仰善必有赏、恶必有罚，都设计出了“天堂”、“地狱”作为道德报应的归宿……既然它们有某些基质上的相似，那么就可以加以对比。本人对基督教素无研究，不揣浅陋，谈谈自己的学习心得，结合对道教的观感，试将二者作一粗略的比较。不求全面，择其要者，以见其同异。

① 《庄子·人间世》坦然承认“万物之化”。《庄子·齐物论》：“一受其成形，不化以待尽。与物相刃相靡，其行进如驰，而莫之能止，不亦悲乎！……其形化，其心与之然，可不谓大哀乎！”正因知观化者生命有限，故有“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已”之叹（《庄子·养生主》）。老庄皆尚“观”。陈鼓应先生释庄子“莫若以明”为“不如用明静之心去观照”（《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第53页），是。“观”为道教所继承，如《黄帝阴符经》有“观天之道，执天之行，尽矣”之说。

—

基督教信仰上帝至尊和圣父、圣子、圣灵三位一体，信仰圣子耶稣基督具有神人二性，救赎全人类，信仰上帝创世、人类原罪和末日审判等等。它继承了犹太教《圣经》的诸多教义，基督教《圣经》之《旧约全书》开篇即讲“创世记”，创世是上帝创世，尤其是造人。“上帝说：我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人。”^①接着便有伊甸园人类始祖被诱惑——原罪的由来的神话。《新约全书》中继而指出：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”并且认为，信仰上帝的，“这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从上帝生的。道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光”^②。“道”音译“逻各斯”（希腊文 *logos*），本义为言说、理性，希腊哲学家用以喻“存在的理性”、“命运”等义，意近道家的“道”。道成肉身，与人恩典，可以说，上帝是与人休戚相关的至高存在^③。

在两千年来的漫长的岁月里，基督教神学家们阐发《圣经》中

① 《旧约全书·创世记》第1章，见中国基督教协会、中国基督教三自爱国运动委员会印《新旧约全书》，南京，1982年，第1页。（以下所引基督教《圣经》皆出此书，只注篇名章数。）

② 《新约全书·约翰福音》第1章。

③ 钱穆说，儒家信仰“自心”，希望“现世”。继之他论及佛教还是一种“人本位”的宗教，而基督教则是一种“天本位”的宗教。（《中国文化史导论》，中华书局1994年修订本，第138～140页。）他的意思是基督教重神不重人。这种说法在我国颇有回响，然而却与基督教的为人的目的论相悖谬。基督教固然重神，但只是要将人提升到难以企及的神的境界。

的上帝信仰，形成了一套严整的教义体系。中国天主教主教团教务委员会印发的《天主教教理释义》一书第一篇“论天主”，首论天主的存在是基于“超自然的信仰”，据认为“须要有三个因素：理智、意志和天主的恩宠”，这跟历史上经院哲学的本体论证明、宇宙论证明、目的论证明等等理性论证有所不同，我不知道是否因上述诸论经康德批驳的缘故。次论天主的体性“是一无限完美的精神体”^①，点明与偶像崇拜的根本区别。次论天主的属性，有“天主是永恒的”、“天主是无所不在不可探测的”、“天主是全知的”、“天主是全能的”、“天主是神圣与公义的”、“天主是仁慈的”、“天主是慈悲的”、“天主是真实与忠信的”等说^②。次论天主的位格，则言三位一体及其对外工作。东正教、基督新教大抵如此，亦以上帝论作为首要教义。正如英国学者约翰·希克所说，“基督教神学用各种具有绝对性的品质来描述上帝，如全能、全在、至善、无限的爱，这些品质本身我们无法观察到”^③，这在各派都是一致的，但与《圣经》所描述的那种跟犹太人的领袖或耶稣直面交流的上帝却有不易为人注意的差异。

中国商代也信仰一个至高无上的“帝”或“上帝”。从甲骨文透露的情况来看，他具备生殖功能，主宰着人世的命运，驱使着风雨雷电，是殷人的神，尤其是与殷王有着特殊的关系，殷人的祖先在他那里，占卜须问他的意志^④。周人尚“天”，天冥冥

① 《天主教教理释义》，第36页。

② 同上，第40～50页。

③ 约翰·希克《理性与信仰——宗教多元论诸问题》，陈志平、王志成译，四川人民出版社2003年版，第137页。约翰·希克正确地指出：“我们关于上帝无限存在的信念无法通过观察去证实，因为这超越了人类的经验范围。”（第143页）顺带补充一点：上帝无限存在的信念也无法通过观察去否定。

④ 甲骨文中，“命”即“令”，也就是指“帝”或“上帝”的意志体现。

在上且大^①。周王被称为“天子”，代表着“天命”行使统治^②。大概是受殷人的影响，周人亦崇拜“上帝”^③，后来且将二者合为“皇天上帝”或“昊天上帝”^④。中国人对于此等观念，迄帝制被推翻，皆相沿弗替。北京天坛竖匾题“皇天上帝”四字，以其直观的形式向人们标明上帝等同于天！

再看《旧约圣经》，上帝也跟犹太人、尤其是他们的领袖有着同样特殊的关系，《旧约圣经》有“上帝对摩西说……耶和华你们祖宗的上帝，就是亚伯拉罕的上帝……”^⑤等等记载。犹太人长期认为他们才是上帝的选民，只是到了圣保罗的普世的基督教诞生，上帝才真正成为普世的上帝。

明代天主教传教士曾从儒教所尊奉的《五经》中寻检到了“上帝”，但他们发现这个“上帝”已是与“天”等同化了的，鉴于基督宗教的“上帝”并非指天，于是便把基督教的“上帝”译为“天主”以示区别。的确，周人尚“天”，一如后来蒙古人崇

① 许慎《说文》：“天，颠也，从一大。”甲金文“天”字突出人头顶上的点或横，表示人头顶上的天。又从“大”，“大”字象正面而立、张手叉脚的人。“大”是抽象的关系概念，不可象，故以人张手叉脚象其意。“天”字原具“大”义，而周代金文中多有“皇天”一词（如字数最长的毛公鼎等等）。据考“皇”本象羽饰（或说孔雀的羽毛），特用于（神、氏族部落酋长、王）冠上，在周代金文中皆作修饰词，如皇天、皇上帝、皇帝、皇祖、皇考、皇祖考、皇王、皇天子等。有美、壮丽等义（参见杜金鹏《说皇》，载《文物》1994年第7期；秦建民《释皇》，载《考古》1995年第5期）。许慎《说文》释“皇，大也”当是引申义。

② 如洵簋：“王若曰：洵丕显文武受命，则乃且（祖）莫周邦……”（徐仲舒主编《殷周金文集录》，四川人民出版社1984年版，第310页）“文武”指周文王、武王。

③ “上帝”多见于西周稍晚以后，如墙盘、癸钟等等，且“先王”与之相配（此与战国时书《周礼》相同）。但如果把天亡簋（旧称“大丰簋”）定为武王灭商以前的铜器（参孙作云《说“天亡簋”为武王灭商以前铜器》，载《文物参考资料》1958年第1期），周人接受“上帝”就远在灭商以前了。又，“帝”或“上帝”也杂见于周人其他文献之中，如《诗经》里有“帝谓文王”等话头。

④ 《尚书》有“皇天上帝”，《春秋左传》和战国时书《周礼》有“昊天上帝”。

⑤ 《旧约全书·出埃及记》第3章。《新约》也有耶稣与上帝直面交流如他“看见上帝的灵”的记述。

拜“长生天”，或许是由于比起地上万物的短暂来，天能长存不朽（或说“天”作为神居住在天上，所以称“天”，似非本义）。《道德经》中说：“天长地久。”但又指出：“天地而弗能久，又况于人乎？”天地是相对于万物和人而长久，只有天地万物的根本、无形无象的“谷神”——“道”才是真正“不死”的^①，因而才是真正值得信仰的。

然而，先秦道家的“道”并非说是一个人格化的存在（尽管认为它是道德之源出），对于这样一个超绝者、甚至是超越言表的存在，惯于外推式思维方式而易于亲和拟人化的芸芸众生毕竟感觉过于疏离。于是在道教形成和发展过程中，一直进行着把道拟人化为人格存在的努力。道教没有基督教那样划然一致的教义体系，它有众多经典，各说不一^②。道教创立之初，或承袭东汉的天帝信仰，或以中黄太一为至上神，或认为老子即道。早期说太上老君就是道，已然具有人格化的一神教规模。东晋以后形成以三清、玉皇等尊神体现道的神灵体系，三清、玉皇之下又有诸多神灵，并且各派都有自己的神谱，反而给人以多神教的印象。不过此后一直把尊神解释成道的分现。道教以道为最高信仰未变，因此实以一神教为核心^③。道教之“道”在神学水平上可解读为“神体”。

基督教和道教都认为，有超越可见物质的至高无上的存在，在这一点上，二者是一致的。但是，“三位一体”论却是基督教

① 《道德经》中说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵呵其若存，用之不舍。”（笔者校定）

② 道教史上也曾有过整合教义的努力，如北周武帝主编《无上秘要》和北宋张君房主编《云笈七籤》便是二例。但总的来说，没有基督教那样划然一致的教义体系，而更偏重各人自己的体悟，还是可以断言的。

③ 参拙稿《道与神》。

所特有^①，并且基督教比道教更凸现了天国与人世的对立。“我的国不属这世界”^②，这句耶稣回答彼拉多的名言深具意义。在犹太教—基督教系统中，始终存在着此岸的人跟彼岸的神之间的紧张关系，人，因其原罪，无论道德上，还是能力上，抑或别的什么意义上都难以企及神的境界，所以需要先知或者启示沟通神人。或许从犹太教的观点来看，承认圣子（耶稣）是神或具有神性是犯了多神论的错误。犹太教根本否认耶稣的救世主地位。可正是在“三位一体”论和作为基督教核心教义的基督神人二性论上，耶稣作为一体的神的不同位格和神人二性的实在，在人类救赎等方面起到了不可或缺的作用。他为全人类赎了罪，他显示了人的肉身而复活，并且在将来降临人间，审判人类^③。正如《中国宗教与基督教》一书所指出的那样，“耶稣的奉献是一劳永逸的、完美无缺的自我牺牲，和《旧约》里的祭祀不同，耶稣的奉

① 道教也有自己的“三一”论，但与基督教绝不相类。例如唐代道士史崇玄等撰《一切道经音义·妙门由起序》说：“所谓真身者，至道之体也。应身者，元始天尊、太上道君也。法身者，真精布气，化生万物也。化身者，掘然独化，天宝君等也。报身者，由积勤累德，广建福田，乐静信等也。然元始天尊、太上道君、高上老子，应号虽异，本源不殊；更托师资，以度群品。”“真身”、“应身”、“法身”、“化身”、“报身”皆借自佛教。天宝君，据道书的解释，是元始天尊。乐静信也是天尊的异名。元始天尊、太上道君、高上老子都出于道这个本源，此即道教的“三一”论之一。另外还有其他多种说法，如《太上老君虚无自然本起经》以黄、赤、白三气为“三一”。又说三一“为三皇，为三神，为三太一”，“为三元”，“夫人形体为一，神为二，炁为三，此三三一乃成人。又神为一，炁为二，精为三，此三三一乃复成神。又天为一，地为二，人为三，此三三一乃复成道德”。又如《太上洞玄灵宝法烛经》说：“道言：人身中有三一者，神、魂、魄也。……中央之一即我神也，道之子也。”

② 《新约全书·约翰福音》第18章。

③ 基督教各派的共同信仰包含在从初期教会流传下来的《使徒信经》中：“我信上帝，全能的父，创造天地的主。我信我主耶稣基督，上帝的独生子；因圣灵感孕，由童贞女玛利亚所生；在本丢·彼拉多手下受难，被钉于十字架，受死埋葬；降在阴间，第三天从死人中复活；升天，坐在全能父神的右边；将来必从那里降临，审判活人、死人。我信圣灵。我信圣而公之教会。我信圣徒相通。我信罪得赦免。我信身体复活。我信永生。阿门。”参见黄心川主编《世界十大宗教》，东方出版社1988年版，第316页。

献使得将来的赎罪祭祀成为多余……献出人本身；不是物质的祭品……而是赞美神、感恩、信仰、服从神的意志、日常生活中的真正的爱，这些精神的祭品”^①。耶稣寄寓着人的终极希望。

而在道教中，道亦有某种超越性，并因其超越性，也需要启示。西汉成帝时甘忠可作《天官历包元太平经》，自称是“天帝使真人赤松子下教我此道”^②。东汉顺帝时宫崇向朝廷献上的道士干吉（或作于吉）在曲阳泉水上所得《太平清领书》（即《太平经》）被视为“神书”^③。东晋南北朝一大批道经就是通过“天书”启示的途径形成的（隋唐以降，仍然有以“天书”启示的方式出现的道经问世），这些天书并且预言了将要降临的劫运^④。本来，人在无奈的情况下都企盼救助，为此道教也宣扬他力救助的神效，道或者神通过感应等方式解救人。但道教毕竟具有东亚宗教的共同特征：神人界线并不那么截然可分，人神观念十分发达。由于认为人法天地就能体道，以及中国儒道共有的“天人合

① 孔汉思、秦家懿《中国宗教与基督教》，吴华译，生活·读书·新知三联书店1990年版，第53页。

② 《汉书·李寻传》。

③ 《后汉书·襄楷传》。

④ 这里我们不拟繁琐地引证诸多经典的说法。《隋书·经籍志》大抵能概括东晋南朝时期道经的教义：“道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。所以说天地沦坏，劫数终尽，略与佛经同。以为天尊之体，常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。然其开劫，非一度矣，故有延康、赤明、龙汉、开皇，是其年号。其间相去经四十一亿万载。所度皆诸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也。所说之经，亦禀元一之气，自然而有，非所造为，亦与天尊常在不灭。天地不坏，则蕴而莫传，劫运若开，其文自见。……”《隋志》概括的是南方道经的教义。关于南北方神谱的差异，请参拙稿《三清、玉皇原起考》。

一”观^①、“内圣外王”观^②和道教的“性善”说^③等因素，道教并不具有人神难及那种紧张关系，它所特有的仙就是人修成的，而且各派的神谱大多包括其创派人或祖师、宗师等。按照老庄的观点，从某种意义上说，道就是自发性，《老子》所说“道法自然”，“自然”即“自己而然”^④。道教继承这种思想，不少道书中说道不在外，乃是人人本具的承自天地未分的一点性灵。如此，便为修道、得道提供了内在的依据。东晋南朝的道书中许诺：只要信仰道，就可成为“种民”，安渡劫难，避免轮回之苦。因为天是神居住的处所，所以种民也是神。道教有“三十二天”说，三十二天由三界二十八天和四种民天（又称“四梵天”）组成。据称在“四种民天”已摆脱了三界二十八天及天、阿修罗、人、畜生、地狱、饿鬼六趣的生死轮回，再上便是三清天和大罗天。三十二天加上三清天和大罗天。合计就组成周遍宇宙的三十六天。但是信仰并非成仙的充分条件，按照葛洪《抱朴子内篇》

① “天人合一”观是中国古代占主流的思想，只是对于“天”的概念十分含混（分析之，有自然主义和有神论的不同）。儒家除荀子等少数人主张“明于天人之分”（《荀子·天论》）外，大多持“天人合一”观点。道家的“天人合一”观，以“天”重于“人”。孔子“畏天命”，但孔孟一系儒家主张尽人事以俟天，重心在“人”。汉儒盛言“天人感应”，近于方士。汉代流行的“天人感应”说为道教所继承并发扬光大。

② “内圣外王”主张见于《庄子》，后儒家亦首肯之。

③ 道教一般认为，性体现了道，所以是善的，情则不然。性生于阳，情生于阴。肆情纵欲则为恶，“故纵欲为恶，息贪为善”（参见《云笈七籤》卷九十二《仙籍语论要记·众真语录》）。受佛性论刺激，隋唐间性善说往往表现为道性论，见于《本际经》、《大乘妙林经》、《海空智藏经》、《道教义枢》等书。

④ 尝见有人把《道德经》中所谓“道法自然”的“自然”解释成自然界，其实这是不准确的。中国人常以“天”指谓自然界或自然性，如说“民以食为天”即是一例。“天”（自然）有与“人”（人为）相对之义，如《孟子·万章》：“莫之为而为之者，天也；莫之致而至者，命也。”当然，“天”还转用于天神等场合。陈鼓应先生指出：“‘自然’并不是指具体存在的东西，而是形容‘自己如此’的一种状态。”（《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第30页）释“然”为“如此”，合乎古义。

的说法，命值星宿也是成仙的条件之一，而这种说法显然是基于“天人合一”观念。

二

按照一般的看法，末世论又称终末论或终极论，是基督教关于人类乃至世界的最终命运的教义，它包括基督再临、死人复活、末日审判、千禧年、天堂地狱等内容。可能这之中各派有不同的侧重，例如俄罗斯人尼·别尔嘉耶夫认为：“特别重要的是，复活问题在俄罗斯宗教信仰中具有首要意义。这是与西方宗教信仰的本质区别，在西方，复活问题退居次要地位。对于天主教和新教思想来说，性的问题只是社会和道德问题，而不是像对于俄罗斯思想来说的那种形而上学和宇宙问题。”^①正如圣母玛利亚的童贞性在东正教和天主教中显得比较重要，而在新教中并不那么强调。但如果从基督宗教与道教比较的角度来说，末日审判应当是前者的末世论的核心，因为它用宗教隐喻的方式认为世界——无论是人类的还是宇宙的——是有终极目的和意义的。

道教则宣扬劫运说。据此有学者认为，道教也有自己的终末

^① 尼·别尔嘉耶夫《俄罗斯思想》修订译本，生活·读书·新知三联书店2004年版，第211页。但他所说的情况，在布尔加科夫著的《东正教——教会学说概要》一书里并没有得到强调，恐怕是他自己的洞见。

论^①。然而，道教的“劫运”说尽管暗设了宇宙为人的目的论意义^②，毕竟跟基督教的“末日审判”有着根本的区别。东晋南北朝时期，道教始有所谓“五运”说，即龙汉、延康、赤明、开皇、上皇，每逢其时，道就要以元始天尊或虚皇、道君、老君等尊神身份出示三洞经书教化天人。“劫运”说出自印度教和佛教。道教的“劫运”说显然是接受了佛教的“轮回”、“劫运”观点，并且糅合了汉代的“阳九百六之灾”的旧有说法而形成的^③。“劫运”说包含着恐惧与希望的二重性^④。比较典型的东晋中叶所出上清系统经书《太上三天正法经》宣称，后圣九玄帝君（上清金阙后圣帝君）受命将辅正三天（清微天、禹余天、大赤天），

① 参日本小林正美《六朝道教史研究》第三编第一章《道教的终末论》（李庆译，四川人民出版社2001年版，第387页）和台湾地区李丰楙《六朝道教的终末论——末世、阳九百六与劫运说》（载《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社1996年版，第87页）。

② 道教也有人类中心主义，“万物人为贵”是道书中常见的命题；即使“劫运”说，亦围绕人的道德状况而展开，此与荀况论“天道有常，不为尧存，不为桀亡”（《荀子·天论》）大相径庭。

③ 日本学者神冢淑子《开劫度人说的形成——围绕天地循环性再生说》一文（载日本《东洋学术研究》第27卷，1988年），指出这是“天地循环的再生说”，认为与《太平经》的“太平之气”、“道炁”的到来有关。笔者1992年撰写的《道教典籍百问》也介绍过道教的“劫运”说，指出“劫”是印度的舶来品，“中国汉代有所谓‘阳九百六’的说法意思相近”（今日中国出版社1996年版，第63页）。但我并不认为这是基督教类型的末世论。

④ 关于道教的“劫运”说，许多东晋南北朝所出道经、尤其是《灵宝经》，如《元始五老赤书玉篇真文天书经》、《八威召龙妙经》、《度人经》、《灵书度命经》、《九天生神三宝大有金书》、《智慧定志通微经》、《智慧罪根上品大戒经》、《诚业本行上品妙经》、《太上玄一真人说三途五苦劝戒经》、《玄一真人说生死轮转因缘经》、《三元品功德轻重经》、《天地运度自然妙经》、《本相运度劫期经》、《丹水风术运度小劫妙经》、《诸天世界造化经》等等，都有宣讲。《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷九《生化品》释云：“道君曰：劫者，天地改变之名。凡有二种：一者大劫，二者小劫。大劫者，谓上极三界一十八天，下极九垒三十六地，水火风灾烧除飘荡，其中人物无有遗余，杳杳冥冥，无光无像。三洞大法，学道证真，龙驾下迎，悉登梵行；诸杂小教，不入大乘，与劫同论，化成灰烬。小劫者，谓有形之类，念念无常，改世易形，即名为劫。但众生果业，运遇因缘，有短有长，有延有促。若修斋念道，奉戒持经，则日月延长，稟身具足；若造诸罪业，不信因缘，则日月短促，百年不满。”道教的“劫运”说并无一致的解释，但与人相关是可以断言的。

灭除凶恶，到壬辰、癸巳承唐之年便过阳九百六之数，大道当行。但劫运是反复出现，而不是像某些学者所说基督教意义上的“终末”或“末日审判”。之所以如此，除了道教本身具有泛神主义倾向之外^①，跟道教接受和汲取的思想颇有关系：道教继承的是道家“反者道之动，弱者道之用”和“天道如环”的“自然”哲学，吸收（当然是有条件地吸收）的是佛教的无限宇宙观^②。

基督教的宇宙观是为人的目的论，其历史观从而宇宙观是直线的、具有终极目的的^③，终极目的是预先被决定、可以展望的。道家的哲学是自然主义的，它的历史观以人性的负反馈为依据，并类推于农业社会所直面的自然界的四季交替，认为人类历

① 西方近代有斯宾诺莎、约翰·托兰德等人的泛神论，认为神不外于自然（参《泛神论要义》）。就此而言，道教也有泛神主义倾向。老子认为，道这种“谷神”体现在自然界和人世的循环变化之中。庄子更说，道在瓦砾屎溺中。道教继之，有大量的道气或元气生成万物、神不外乎自然万物的论述，连道经都是“凝空结气，自然成章”。《元始五老赤书玉篇真文天书经》自称是“空洞自然之书”。《隋书·经籍志》概括道经的教义云：“所说之经，亦禀元一之气，自然而有，非所造为，亦与天尊常在不灭。”乃是其泛神主义的表现。道教一般认为：“神者，灵妙之称也”（陈景元《西升经集注》卷六《戒示章》冲玄子注）。

② 佛教主世界“无始”、“无尽”（这是在佛教的发展过程中出现的，释迦牟尼本人则拒绝回答这些形而上学问题，见《中阿含经·箭喻品》）。佛教根本否认世界有开端，关于这一点，赵朴初解释玄奘译《分别缘起初胜法门经》中所载缘起十一义，说第一义“无作者义”即“无造物主”，“是否定创造宇宙万物的主宰……没有绝对的一个因。缘起论者，不仅应当否认‘从口生出婆罗门’的人格化的造物主，而且也应当否认作为宇宙本源的理性化的存在”（《佛教常识答问》，江苏古籍出版社1988年版，第42页）。老子则说道“先天地生”，似认为世界有个开端。道教介于其间，亦言“无始”，但说道“起于无先”，在字面上是矛盾的。

③ 近读英国学者约翰·希克所著《宗教之解释——人类对超越者的回应》，知悉在我们之前已有人指出了这一点。其论及“闪族传统的末世论特征”，指出：“共同历史观主导着起源于闪族的宗教，它把人类历史视为由始到终通过一个直线序列而产生的。”（王志成译，四川人民出版社2003年版，第74页）

史不外乎自然大化的反复运行^①。道家讲“天道如环”，并不仅是指谓“不以人的意志为转移”的自然界，而是连带、包括人的历史，并且在价值上主张人应效法天。道教承袭了这份文化遗产，因而很容易亲和印度宗教的“轮回”、“劫运”说。即使暗设了宇宙为人的目的论意义，但却不是终极的；尽管也设想着命运，但却无非解构了黄老道家如环之“天道”。

与“末日审判”相关的是基督教信仰“身体复活”和“永生”，“永生”是“灵魂不朽”。中国先秦时代人们认为人死为鬼，没有“复活”和“轮回再生”的观念；祖先是鬼，从而“鬼”也不具有因善恶而被赏罚的道德意义。视鬼为恶的化身，是后起的观念。早期道教经典《太平经》尚保留着中国上古的观念，说死便死了，不可复活，“凡天下人死亡，非小事也，壹死，终古不得复见天地日月也”，强调生的唯一性；但又说，只有极少数道人可以通过尸解的方式死而复生^②。按照早期道教的观念，成仙是即身成仙，葛洪《抱朴子内篇·论仙》引“仙经”云：“上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙。”可见晋以前认为即身飞升乃是成仙的最高品位。成仙需要做到形神合一，若精神离形则死。《太平经》中说：“人

① 这里不拟详细评论道家的自然观。大概对于“近取诸身，远取诸物”的古人说来，日升日落、四季交替和生命循环最易进入直观并留下深刻印象。可是现代宇宙创生理论告诉我们：整个宇宙完全是从无中生出来的，其创生过程完全符合量子物理的定律。用英国物理学家保罗·戴维斯的话来说，宇宙就是“免费午餐”（参其著《上帝与新物理学》）。只有当宇宙膨胀到一定程度，在引力相互作用下，才能形成相对封闭的宇宙体系（如银河系、太阳系），也才会有感觉到的日升日落、四季交替的循环现象。

② 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第298页。《太平经》此句后接着说：“人居天地之间，人人得壹生，不得重生也。重生者独得道人，死而复生，尸解者耳。是者，天地所私，万万未得一人也。”前句同于《史记·太史公自序》所言“死者不可复生”之意。

有一身，与精神合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合则吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。”^①此当本自《史记》所载道家言。司马谈父子都是道家人，《史记》卷一百三十《太史公自序》：“凡人之所生者，神也；所托者，形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。死者不可复生，离者不可复反；故圣人重之。由是观之，神者生之本也，形者生之具也。”直到南北朝时期犹认为：“凡身神即令俱举入道，并名神仙；舍形托死，鬼中立功，进学得道，皆号灵人。”^②由此可以进一步推论，形神必须合养，才能长生成仙。诚然，大约晋世所出《西升经》已认为“伪道养形，真道养神。真神通道，能亡能存；神能飞形，并能移山；形为灰土，其何识焉？”并有“圣人……与天地同心而无知，与道同身而无体”，“常以虚为身，亦以无为心”的提法^③。其贬斥形体，已开性灵不灭成仙说之先河。但同样是《西升经》，又同意“形神合同，固能长久”的观点^④。由于受佛教的影响，南北朝道教也容纳了

① 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第716页。

② 《洞真太上太霄琅书》卷八。

③ 《西升经》宋徽宗注本第七、二十四等章。关于《西升经》的成书年代，学术界有不同看法，一般认为是西晋时作。按葛洪《抱朴子内篇》卷十六《黄白篇》引《龟甲文》曰：“我命在我不在于天，还丹成金亿万年。”“我命在我，不在于天”，今在《西升经》。又，《广弘明集》卷一载《正诬论》记“诬佛……故其经云：闻道竺乾，有古先生，善入泥洹，不始不终，永存绵绵”，此段引文出《西升经》。而《正诬论》作于公元330年，公元317年西晋灭。葛洪生活大约当此时代。所以《西升经》的成书年代大概在此前后，是可以相信的。“泥洹”是“涅槃”的中国佛教早期译名之一。

④ 《西升经》宋徽宗注本第二十九章。

“涅槃成仙”或“轮回成仙”说^①；不过，即使在后来隋唐乃至北宋的发展中，道教依然认为“形神俱妙”是仙人的最佳状态。金代全真道出，实际否定了肉体成仙的观点，全真道教主王重阳便指斥“今之人欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也”^②，而转向性灵不灭之一途成仙论。宋以后内丹道的“元阳”或“元神”都是指精神性的灵魂而言。就灵魂不朽说来，道教与基督教是一致的；但如上述比较，差异也是明显的。

三

正如引言所指出，所谓高级宗教大多有罪恶意识。不过，关于罪的“原罪”说却是基督教所发明。起初说法也不尽相同，后来比较一致接受的观点，认为是因为人类始祖亚当违背上帝的意志，把罪遗传给了全人类，所以人类才会犯罪。这种宗教的隐喻说明了什么呢？说明了人类单靠自己并不能臻于道德的完善，需要上帝通过耶稣来为人类赎罪。

道教也有罪感意识，其书多题“罪”字，且为之设计“减箠”、“夺命”之说；但罪恶或说成是“承负”自祖先或先人，或说成是自身的“业”，或最终解释为“故气”即鬼在作祟。如此从理论上说，只要镇住了鬼气，断绝了承负或业力的来源，便能

① 例如，南北朝后期道书《太上灵宝升玄内教经·中和品》即借“道”之口说：“得道之品，莫不有三：上得神仙，中得泥丸，下得延年。神仙成真，自然登天，白日登景，上造紫宸。……泥丸灭度，得免地官，魂神澄正，得升天堂。或补仙品，或生圣王，更相转轮，储积德行。行满福立，云輿乃迎。受度积功，非唯一生，志意不倦，克成仙王。”“泥丸”是“涅槃”的中国佛教早期译名之一。

② 《重阳立教十五论》。

消弭罪恶。这恐怕是道教为何始终保持着巫术性的“道法”的缘故。诚然，事实上并非这样简单，道教创始之初即采用忏悔的方式解罪，后又强调断灭业报，因而重视斋醮戒律的作用。“承负”说源于战国时《易大传》和可能成书于其前的《黄帝四经》^①。《黄帝四经·称》说：“贞良而亡，先人余殃（殃）。商（猖）阸（獫）而恬（活），先人之连（烈）。 ”^②《周易·坤·文言》“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”，更是为人所熟悉。“承负”说在道教见于《太平经》、《想尔注》等早期经典。例如《太平经·解承负诀》说：“凡人之行，或有力行善，反常得恶，或有力行恶，反得善，因自言为贤者非也。力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深蓄有大功，来流及此人也。”^③ 汉代去战国未远，这当是承袭黄老道家思想。此种思想在《升玄内教经》、《玉清经》、《太上三十六部尊经》等南北朝乃至唐宋道书尚有余衍^④。“业报”说是建立于再生轮回观念基础上、大约东晋以后道教徒采自印度宗教的因素，影响虽大但并非道教所原有。真正为道教所特有并贯穿其历史的是张陵正一道的“故气”说，道教的解除、厌胜等术都是

① 长沙马王堆汉墓出土《老子》乙本卷前古佚书四种，书写于汉惠帝或吕后时（参《文物》1974年第10期）。马王堆汉墓帛书整理小组在文物出版社1976年正式出版时，据第一种书题为《经法》。学者或称之为“黄老帛书”。唐兰认为此书即《汉书·艺文志》著录的《黄帝四经》，甚确，兹从之。其文比《易大传》高古，当出其前。

② 《经法》（即《黄帝四经》），马王堆汉墓帛书整理小组编，文物出版社1976年版，第92页。

③ 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第122页。

④ 道藏本《太上洞玄灵宝宣戒首悔众罪保护经》三卷，原缺上卷，是《升玄内教经》的一部分。其中所论明显沿袭《周易·坤·文言》。又据《太上大道玉清经》卷一《世界品第三》，隋唐道教的承负观念包括两个方面：一、祖先——此乃中国传统的；二、今身承前身——此乃印度的。后者实是建立于再生轮回基础上的业报说。大抵将两种因素混合言之，《太上三十六部尊经》亦然。文繁，兹不一一详引。

围绕着此观念而进行的（考古资料证明，此等道术对人们的实际宗教生活影响甚巨）。东汉时人认为，泰山府君管鬼。晋代以后，道教形成北方酆都鬼官体系。也接受了佛教的“六道轮回”说，有地狱、饿鬼的观念。道教的若干科仪、道术适用于鬼，如炼度仪式等即是。

弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书中认为天主教礼仪有某些巫术的孑遗，可我们注意到基督教和道教创教伊始就有相似点，例如最初传教都有治病疗苦的记载。《新约全书》中《马太福音》、《路加福音》等记述了耶稣驱鬼治病的诸多故事，并且教给十二门徒能力权柄，“制伏一切的鬼，医治各样的病”^①，多用信仰疗法、忏悔和赦罪。赦罪一项突出了基督教的宗教道德意识，而赦罪是以忏悔为前提。《新约》特别提到，施洗约翰在犹太的旷野传道说：“天国近了，你们应当悔改！”后来耶稣到迦百农，同样传起道来说：“天国近了，你们应当悔改！”^② 中国历史记载也讲，太平道张角“畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病”^③。巴郡人张修“为五斗米道”，教法与张角相同，“加施静室，使病人处其中思过”^④。“首过”意谓忏悔罪过。张鲁作《老子想尔注》说：“道设生以赏善，设死以威恶。”还把“奉道诚，积善成功”作为与“积精成神”并列的成仙条件。可见除了劾鬼治病之外，在基督教和道教初起时都有各自的宗教道德意识，而其中把病归诸自己的罪、主张忏悔罪过乃是共同的要素，不过道教更加强调善恶对于生死的意义。

① 《新约全书·路加福音》第9章。

② 《新约全书·马太福音》第3、4章。

③ 《后汉书·皇甫嵩传》。

④ 《三国志·张鲁传》裴松之注引鱼豢《典略》。

一般认为，犹太教偏重于律法，而基督教强调“因信称义”，首重信仰。这无疑是正确的，但这只是一方面。另一方面，《新约》屡次提到耶稣引用“经上”即指《旧约》，并说：“莫想我来要废掉律法和先知，我来不是要废掉，而是要成全。”^①众所周知，《旧约圣经》最基本的律法是“摩西十诫”。《旧约全书·出埃及记》十诫中除了前四条（一、除耶和華外，不可有别的神；二、不可崇拜偶像；三、不可妄称神的名字；四、要守安息日）外，后面六条（五、当孝敬父母；六、不可杀人；七、不可奸淫；八、不可偷盗；九、不可作伪证陷害人；十、不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的）都是世俗的道德。基督教完全承袭了这些戒律。

道教的道德大多亦体现在戒律中。最基本的有三皈依戒（皈依道、经、师三宝）、五戒（戒杀、盗、淫、妄语、酒）和五逆（不忠、不孝、不慈、不睦、不义）十恶（杀、盗、邪淫、两舌、妄言、绮语、恶、贪、嗔、痴）戒等^②，与佛教相似。其中五戒前四项重戒和孝皆同世俗道德，跟基督教十诫之五至九条实相通。还有其他众戒，最多的是洞真三百六十大戒，戒的名目比基督教多^③。

基督教十诫五至九条、道教四重戒和孝是人类共同的道德底

① 《新约全书·马太福音》第5章。

② 五逆十恶的具体名目有异，此据《皇经集注》卷七《功德品续三十章》。

③ 洞真三百六十大戒，参《上清洞真智慧观身大戒文》，此书出梁代，《无上秘要》引作《洞真观身大戒经》或《洞真智慧观身大戒品经》。南北朝流行如《正一法文天师教戒科经》、《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》、《太上老君戒经》、《云中音诵新科之戒》（即今《老君音诵戒经》）、《太上老君经律》（所收《老君说一百八十戒》出刘宋前）、《玄都律》等等戒律，对道教道德作出了具体规定。全真道亦有初真戒（三皈依戒、积功归根五戒、初真十戒均沿自南北朝道教）、中极戒（抄自南朝梁《上清洞真智慧观身大戒经》）和天仙大成（声称孚佑帝君吕洞宾命传示，系新出）等戒律。兹不一一列举。

线，具有极大的稳定性。

然而，基督教十诫跟道教的戒律同时反映出二者在宗教方面的差异性：前者规定了基督教的一神教性质，并反对物质性的偶像崇拜。道教认为道是无形无象无名的，因此早期并没有设像（汉代民间流行东王父、西王母等像是例外，但并非有组织的道士所为）。后受大乘佛教所谓“像教”的影响，在北魏以后也造了太上老君、元始天尊等像以唤起人们对道的敬仰。在南北朝道教戒律中规定有念游仙境、礼天尊高真、当隐秘天真名讳等内容，体现出其特有的神教特征。在道教一神的核心之外包裹着多神教和偶像崇拜。它也有关于神的名讳的禁忌，但只是巫术性的道法的一部分，道士呼神名被认为可以控制自然，神讳禁忌是为了不至于泄漏此项秘密。六朝时期道教规定不得杀害一切众生物命，不得啖食众生血肉，不得鞭打六畜，不得有心践踏虫蚁，不得上树探巢破卵，不得妄说天时、指论星宿，不得向北小便，不得便溺虫蚁上，不得便溺生草上，不得笼罩鸟兽，不得惊散栖伏，不得无故采摘花草，不得无故砍伐树木，不得以火烧田野山林，不得冬月发掘地中蛰藏，不得误以毒药投诸水中，不得教人落子伤胎，不得热水泼地致伤虫蚁，不得薄贱人老病残疾，不得漫骂奴婢畜牲、使令打其四体，不得淫祀神祇以求侥幸，不得杀生血祀，不得裸形三光（指日、月、星），不得呵风骂雨，等等，又代表其有机生命宇宙观，表达出一种敬畏自然生命的矛盾情结^①。道教戒杀，范围比基督教宽广。连道士当念菜食为常的行

^① 两晋南北朝区分道佛二教的主要依据是“道主生，佛主死”。道经释“道”为“通生无匮”。《度人经》以“仙道贵生，无量度人”作为道教宗旨。司马承祯《坐忘论》说：“人之所贵者生也，生之所贵者道也。”“道”往往是与“生”连带的概念。又，道教认为日月星和万物皆有生命和精神，这一点也不能忽略过去。

为规范细节也能体现其重生教义。这可以说有别于基督教道德，因为基督教神学不但确信其他生物在价值上低于人，而且假定它们就是为人的目的而存在^①。

尤值得注意的是，南北朝道教戒律中规定不得淫祀神祇，不得杀生血祀，不得向神鬼（当指传统祭祀宗教的神鬼）礼拜，不得向神鬼咒誓，当念敬鬼神不谄不慢，当念远外术褻魔之道，当念远离巫覡妖妄之人，等等，表明道教已自觉地与中国传统祭祀宗教、一般民间信仰和巫术区别开来。中国传统祭祀宗教不仅仅是像印度吠陀教、婆罗门教那样以血牲献祭，也曾用人祭。《后汉书·巴郡南郡蛮传》云：“廩君死，其魂魄化为白虎。巴氏以虎饮人血，故以人祠。”此是文献中人祭之一例。近数十年来的考古发掘资料表明：先秦时代（包括战国）各地都有人祭^②。正如研究者所指出的那样，这是原始社会吃人习俗的孑遗。与人祭并存的人殉，在孔子生活的春秋时代已有以俑代之（他说“始作俑者其无后乎”），但人殉在汉代以后尚有残存^③。道教反对杀生血祀，无疑具有进步意义。道教吸收了民间某些巫术成分，它一旦形成，又指斥巫术。其反巫术的态度，应当说与中世纪基督教的进一步发展是相通的，后者曾严厉惩处巫术。

① 老鼠的存在是为了猫，猫的存在是为了人，这种基督教神学目的论每每被人引证。

② 参考胡厚宣《中国奴隶社会的人殉和人祭》，载《文物》1974年第7期；俞伟超《古史分期的考古学观察》，载《文物》1981年第5期；王克林《试论我国人祭和人殉的起源》，载《文物》1982年第2期；顾德融《中国古代人殉、人牲者的身份探析》，载《中国史研究》1982年第2期；黄展岳《殷商墓葬中人牲人殉的再考察——附论殉牲祭牲》，载《考古》1983年第10期；《中国史前期人牲人殉遗存的考察》，载《文物》1987年第11期；《中国古代的人牲人殉新资料概述》，载《考古》1996年第12期。

③ 考古资料也有，参考余扶危、贺官保《洛阳东关东汉殉人墓》，载《文物》1973年第2期。

当然，基督教和道教都经过漫长的历史演变，早期的道德主张未必为后人所继承。如原始基督教的疾富安贫、守弱和共产精神与早期道教有某些相似之处^①，就是一例。这些不能看作始终一贯的要素。

博爱可谓基督教极富普世宗教特征的要素，相比之下，道家则不大讲爱而主慈，以“慈”为“三宝”之一。在《新约》中，耶稣本着博爱精神，负有神圣使命而降临这世界。诚如经中所说：“你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶里救出。”^②可是这物质世界包括人的肉体毕竟是罪恶的，奥古斯丁深悉于此，在他那里，“上帝之城”（神圣）和此世（世俗）形成鲜明的二元对立。然而，随着基督教逐渐发展壮大，教会在西方社会成为一支举足轻重的势力，基督教事实上在强有力地干预生活，如果不是这样，也达不到像今日全世界的规模。尤其是发展到近代，新教并不主张脱离此世，而是把世俗生活当作完成上帝赋予的神圣使命。

道教也经历了看似相反的变化。东晋南北朝是道教的定型化时期，此期间有了出家道士（或说全真道形成后才有出家道士，不确）^③，其前采取天师、祭酒领户治道民的组织方式，祭酒道

① 《新约》所载耶稣说富人上天堂比骆驼穿针孔还要难；又愿意主动让人打耳光；早期教会的共产主义，如此等等，无论是褒是贬，都是常为人提到的。早期道教也有类似主张和行动（如设义舍）。《太平经》中说“此财物乃天地中和所有，以共养人”，主张“自衣食其力”和“周穷救急”（《太平经合校》第36、247等页）。很可能，它不过是儒家“不患寡而患不均”（见《论语》）观点的扩衍。再者，《太平经》的理想社会也不是一个人人平等的社会，而是君、臣、民“三合相通，并力同心”，相互合作的社会。

② 《新约全书·马太福音》第1章。

③ 东晋中叶上清经书如《真诰》已高倡超尘出世。约成书于南北朝末的《太上洞玄灵宝出家因缘经》和隋唐初所出《本际经》对“出家”都有各自的定义。唐太宗时所出《千真科》等多种仪范书也有对出家道士的行为规范。

士与出家道士、居山道士等等并存到唐代以后^①。南北朝戒律中说，有心则天真高逝、魔官不服，有家则三毒不灭、三真不居，有身则众欲不去、神思无应；又规定，当念先度人、后度己身，当念居山林幽静、神思至道，当念安贫读经、行道无倦。这些都加强了道教的出世倾向，同时也透露出相反的、即大乘佛教“普度众生”主张的影响。这两种倾向以上清和灵宝二大经教系统为代表。但总的来说，道教偏于道家式的“隐”^②，对社会的积极影响通常不及基督教，是可以断言的。

在道教的历史上有两个重要变化时期：一是东晋南北朝，道教成熟化、定型化，同时为了跟日益兴盛的佛教相对抗^③，道教追随儒教“华夷之别”说^④，排拒作为“胡人之教”的佛教，并把诸子百家均招入其麾下^⑤，从而引来“杂而多端”之评^⑥。二是自宋代以来的反动。此时道教固然摆脱了唐代贵族宗教的遗

① 居山道士，根据北宋孙夷中《三洞修道仪》的解释，是指“自务幽寂，不救世人”的“山林寒栖道士”。关于其行为规范，自南北朝以来有若干规定，如《升玄内教经》卷一“居山十事”和《洞玄灵宝道学科仪》并规定“不得领户化民”、“不得交游贵胜以求名利”、“不得复修行邪咒禁术”等等。

② 老子、庄子等道家人物多有隐士风范，《史记·老子列传》即称老子为“隐君子”。

③ 南北朝时期，佛教、道教均大盛于世，可见于当时人的记载。北齐文宣帝《问沙汰释李诏》说：“乃有缁衣之众（指僧尼），参半于平俗；黄服之徒（指道士），数过于正户。”北魏末年，各地寺院3万余所，僧尼200余万。到北齐增至4万余所，僧尼近300万，仅鄯都就有8万人。与北齐对峙的北周，武帝令僧尼道士还俗200余万人。如此计算，在北朝起码有400余万僧尼。南朝重义理，出家人不如北朝多。佛教最盛在梁武帝时，有寺院2,846所，僧尼82,700余人。而据史载，北周平齐，合户302,588，人口20,006,886人。僧尼在北齐的人口比例已超过了10%，可谓空前绝后。此后佛教再未达到这一水平。隋唐人口大增，然佛教最盛时，僧尼只有26万余人。北宋佛教最盛时，僧尼有50万~100万人。所以，说南北朝是中国佛教乃至中国宗教的鼎盛时期，绝非过言。

④ 明“华夷之别”，主张“用夏变夷”而不是相反，是自先秦以来儒家在文化上的一贯立场。

⑤ 把诸子书收入《道藏》，正是在南北朝时期。我曾指出这是为了对抗佛教。

⑥ 元代马端临《文献通考》就说“道家杂而多端”。

范，积极参与社会生活，尤其是在下层民众中展开社会性的救济活动，但同时大量摄取民间神祇信仰，从而与中国传统祭祀宗教相融合，以至于当今有人把中国传统祭祀现象也视为道教^①。这两种倾向都阻碍道教朝着完全一神教的普世宗教迈进，使人产生道教迥异于基督教的错误印象^②。一神教的优点是信仰专一、坚定，但正如大卫·休谟所说，一神教容易趋向不宽容。他提到“偶像崇拜者的宽容精神”，并且认为：“人们有一种自然倾向，要从偶像崇拜上升到一神教，又从一神教重新堕回到偶像崇拜。”^③ 我们不知道休谟是否了解道教，但上述论断对于包裹着多神信仰和偶像崇拜的道教，确实不幸而言中。

不过应当补充说明的是：经过蒙田、洛克等多代人的努力和基督教各派的磨合，现在基督宗教已变得宽容了许多，业已展开了不同文明之间的对话，这是一个可喜的开端。在对话中，道教珍爱生命的一面和包容精神将受到尊重。

（2004年初稿，曾在“基督教与道教伦理比较”学术研讨会上宣读。
2005年5月12日修订。）

① 如在台湾民间信仰、传统祭祀常被人混同于道教。关于混同的原因，当另文论述。

② 道教“多神教”说在中国、日本都有人主张。反而是西方学者中有较正确的认识，如施博尔注意到，宋朝以来，很多民间俗神也得到“道封”，不过他说：“民间信仰很诚，但是也不能把道教变成一个‘多神教’。”参施舟人《道教的现代化》，载《弘道》第12期，香港道教学院2002年上半年版。

③ 大卫·休谟《宗教的自然史》，徐晓宏译，上海人民出版社2003年版，第58页。

试析道教的“长生不死”信仰

道教是中国传统文化的重要组成部分。研究道教的教义不仅关系到对道教本身的了解，而且有助于认识中国传统文化的面貌。

众所周知，“长生不死”是道教的追求目标。然而，为什么说它是道教的基本信仰？这一信仰是否可以确证和证实，抑或不可证实和可以否证？这一信仰是否关乎道教的命运？以下，试简略地分析这些问题。

一、“长生不死”是道教的基本信仰

道教虽然继承中国古代文化中巫术、占星术、医学、养生术、阴阳五行说、谶纬神学与道、儒、墨诸家的某些思想，但其直接前身却是被称为“方仙道”的神仙家。《史记·封禅书》集解韦昭云：“方仙道”即“皆慕古人名效神仙者”。战国秦汉间方士们孜孜不倦地寻求“不死之药”和“长生不死”的途径，“方仙道”便因此而得名。

早期道教即东汉的“黄老道”承袭了这一信仰。西汉甚至也许更早，已经可以窥见道家和神仙家融合的趋势。例如，诗人屈原除了问道神仙“延年不死，寿何所止”^①，还驰骋想象说：“见王子而宿之兮，审壹气之和德。曰：道可受兮，而不可传，其小无内，其大无外。毋滑而魂兮，彼将自然。壹气孔神兮，于中夜存。虚以待之兮，无为之先……仍羽人之丹丘兮，留不死之旧都。”^②在庄（严）君平的《老子指归》中我们更读到：“游心于虚静，结志于微妙，委虑于无欲，归指于无为，故能达生延命，与道为久。”^③这一结合的后果，便是“黄老道”。史载东汉“桓帝事黄老道”^④，祠老子、黄帝^⑤。他之“尚德弘道”，乃“意在凌云”^⑥。愍王刘宠与国相魏悛“共祭黄老君”，亦“求长生福而已，无它冀幸”^⑦。正一道（俗称“五斗米道”或“天师道”）的创始人张陵“本太学书生，博通《五经》，晚乃叹曰：‘此无益年命。’遂学长生之道”^⑧。从目前可考的文献来看，正一道确在追求成仙。张鲁所作《老子想尔注》谓，君臣吏民“悉如信道，皆仙寿矣”^⑨，即是一证。黄巾起义的领导者张角也“奉事黄老道”，“符水咒说以疗病”^⑩，道法侧重于保生延命。

由于黄巾起义终告失败，正一道独能扩张教势，传播渐及各

① 胡文英《屈骚指掌》卷二《天问》。

② 胡文英《屈骚指掌》卷四《远游》。

③ 《云笈七籤》卷三十二《杂修摄》。按《正统道藏》所载《老子指归》仅卷七至十三，无此文。

④ 《后汉书·循吏传》。

⑤ 《后汉书·桓帝纪》。

⑥ 《老子铭》，《四部丛刊》三编史部。

⑦ 《后汉书·孝明八王传》。

⑧ 葛洪《神仙传》卷四。

⑨ 饶宗颐《老子想尔注校笺》，选堂丛书本，第41页。

⑩ 《后汉书·皇甫嵩传》。

地。此外尚有无组织的道士活动，其中尤以炼丹道士如魏伯阳、葛洪等信仰“不死成仙”。

两晋南北朝时期，上清、灵宝、楼观诸派相继出现，教义渐趋成熟，以“长生不死”作为基本信仰也更明朗，它是这一时期区别道、佛二教的主要根据。故论者常谓：“道主生，佛主死。”^①“佛号正真，道称正一，一归无死，真会无生。”^②道士们为了护教，至有“死王乃不如生鼠”之说^③。姑且不论陶弘景兼修内功、外丹，就是陆修静，其主要贡献在于制定斋仪和整理道书，但也通晓辟谷之术。北魏道士寇谦之更自称神仙降授道书，“出天宫静轮之法，能兴造克就，则起真仙矣”，“立坛宇，朝夕礼拜”，“其中能修身炼药，学长生之术，即为真君种民”^④。

隋唐五代北宋，道士们仍执著于追求“长生不死”。徐则、孙思邈、成玄英、王玄览、司马承祯、吴筠、轩辕集、杜光庭、苏澄、刘若拙、陈抟、丁少微、赵自然、张无梦、柴通玄、贺兰棲真、张伯端、陈景元、张虚白、张继先等，或以修身而致寿，或对养生、医学、炼丹术颇有研究，或为“长生不死”信仰辩护。赵归真、林灵素等辈，亦由为皇帝言神仙之事，得售其术。唐宋君主崇尚道教，除了为其统治服务以外，追求长生不死也是

① 《广弘明集》卷九引《老子序》。

② 顾欢《夷夏论》，见《南齐书·顾欢传》。

③ 《三天内解经》卷下。

④ 《魏书·释老志》。

其目的之一^①。

迨至两宋金元，全真、真大道、太一、净明诸派兴起，道教又一变。尤表现在全真道不尚符箓，不事黄白外丹，主张三教合流。但全真道虽然排摈符箓、外丹，却主张清静无为、修炼内丹，而这正是为了修真证仙，只是“成仙”的含义有所变通。净明忠孝道刘玉“其说以本心净明为要，而制行必以忠孝为贵而已”^②。然仍言“求仙学道”^③，并依托“晋旌阳许君千年龙沙之记”，称“刘则八百仙人之道云”^④。太一教基本上沿袭符箓道术；此外，尚有心心、神霄、清微、东华等道派，偏重于符箓，兼修内丹。诸派中只有大道教据说重默祷、不言飞升化炼，但也招神劾鬼，为人治病。元代以后，至少在理论上道教仍以成仙为最高目标。这甚至影响到明清时期的民间秘密宗教和民国时期的新宗教会社。例如1922年左右发起的同善社，以三教混合为特征，注重静坐以悟道，认为可以却病延年，长生不死。

道教之为一种追求“长生不死”的宗教，前人早有明确的概念。《魏书·释老志》指出：“其为教也，咸蠲去邪累，澡雪心神，积行树功，累德增善，乃至白日升天，长生世上。……至于化金销玉，行符敕水，奇方妙术，万等千条，上云羽化飞天，次称消

① 例如《旧唐书·礼仪志》说：“玄宗御极多年，尚长生轻举之术，每中夜夙兴，焚香顶礼，天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路，投龙奠玉，造精舍，采药饵，真诀仙踪，滋于岁月。”《墨庄漫录》记载，宋真宗炼丹一炉，“至熙宁元年，犹养火不绝”，因“此项在经费之数，有旨罢之”（《宋人轶事汇编》卷一）。又，隋唐君主多迷于服丹，有的因此身亡，这已为人们所熟悉。鲜为人知的是武则天亦服饵，且建元“长寿”、“久视”。《朝野僉载》卷五云：周圣历中，武则天使洪州道士胡超僧合长生药，所费巨万，三年乃成，“自进药于三阳宫，则天服之，以为神妙，望与彭祖同寿，改元为久视元年。……服药之后三年而则天崩”。

② 《净明忠孝全书》卷一《中黄先生碑铭》。

③ 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》。

④ 《净明忠孝全书》卷一《中黄先生碑铭》。

灾灭祸。故好异者往往而尊事之。”道教的目标是：下则消灾治病，中则延年益寿，上则成仙不死。道教的各个结构成分，基本上是围绕这个中心而运作的。

1. 道经。《隋书·经籍志》概括说：“道经者，云有元始天尊……以为天尊之体，常存不灭。……所说之经，亦禀元一之气，自然而有，非所造为，亦与天尊常在不灭，天地不坏，则蕴而莫传，劫运若开，其文自见。……自天尊以下，至于诸仙，展转节级，以次相授。诸仙得之，始授世人。”道经之所以被神化，是由于道教认为，崇信道经便可致升仙之道。《一切道经音义·妙门由起序》就说：“原夫道经，实惟深奥。……是以轩辕、夏后崇信也，致升仙之道，成太平之功；梁武、齐宣毁谤也，招祸败之辱，受覆亡之报。”

2. 教义。道教继承《老》、《庄》关于“道”的思想，认为“道”是无始无终、超越一切条件的宇宙本体，并且进而把“道”人格化，认为遵循“道”所制定的规范修行、炼养，最终就能“得道成仙”，与永恒不死的“道”合为一体。因此《隋书·经籍志》在概括道经中的教义时说：“推其大旨，盖亦归于仁爱清静，积而修习，渐致长生，自然神化，或白日登仙，与道合体。”无论道教各派对“得道成仙”的解释有何差异，对“得道成仙”的途径有何分歧，大致都坚持这一基本教义。“道”是“虚位”，儒生、僧尼都可自称奉“道”，关键在于其内涵如何。道教认为，“生”是“道之别体”^①。可以说，道教的“道”实为“长生不死之道”，亦即“仙道”；信仰“道”也就是信仰“长生不死”。事实上，在道书中“得道”跟“得仙”可以互易其位，例如《正一

① 饶宗颐《老子想尔注校笺》，选堂丛书本，第35页。

《抱朴子》声称“昔马明生学道得仙”，又说务成子“学仙得道”^①。《一切道经音义·妙门由起·明天尊》说：“夫道，无也，无祖无宗，无根无本，一相无相，以此为元。……虽复运导一切，道为最尊，常在三清，出诸天上，以是义故，故号天尊，或号玉帝，或号高皇，随便一切也。”又引《老子经》云：“号老子者，道之应形也。”可见神仙被认为是“道之应形”。

3. 神仙。宗教一般都有其崇拜的神，而道教除了神之外还崇拜仙。“神”比“仙”早出。在中国古代，“神”多指天神。《说文》云：“神，天神，引出万物者也。从示申声。”按此字形声兼会意，金文中，“神”的本字“申”像一闪电^②，加一示旁，意味有关神事、祭祀，引申而有变化莫测之义。至于“仙”，《释名·释老幼》说：“老而不死曰仙。”“神仙”往往连读，这是因为道教认为，仙具有神化莫测的本领；同时还赋予某些神以仙的色彩。从道教徒所崇拜的对象的本义最能看出“长生不死”这一基本信仰。

4. 道士。道教认为，道士可修炼成神仙。《太平经》说，由奴婢而善人、而贤人、而圣人，皆可学成，“圣人学不止，知天道门户，入道不止，成不死之事。更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止，乃与皇天同形”^③。历史上符箓道士着重以符咒疗病、驱邪延年，丹鼎道士则直接修炼不死的仙药（包括内、外丹），均与“长生不死”有关。

5. 道术、道仪和道戒。道教有内修、外养诸种道术，如内丹、守一、胎息、导引、行气、存神、辟谷、守庚申、房中术、

① 《无上秘要》卷二十三。

② 参见《汉语古文字字形表》，四川人民出版社1981年版，第7页。

③ 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第221～222页。

外丹、食气、服食草木药等。不同道派各有侧重，有的声称：“服丹守一，与天相毕；还精胎息，延寿无极。”^①有的认为，“长生之功”在于“炼精气神”^②，“气归元海寿无穷”^③。上清派甚至连读《大洞真经》也作为道术上品，说：“食草木之药，不知房中之法及行炁、导引，服药无益也，终不得道。……但知房中、导引、行炁，不知神丹之法，亦不得仙也。……若得《大洞真经》者，复不须金丹之道也，读之万过毕，便仙也。”^④

道教的符箓道术和斋醮科仪也与“长生不死”间接或直接有关。例如道士行醮仪法事，往往要行气存神，持诵咒语，或为皇帝“祝延圣寿”，或为亡人“迁拔魂神”，或为斋主“祈福延生”，如此等等，都不仅限于治病消灾。《混元皇帝圣纪》将诸经斋法分为三种：一设供斋，二节食斋，三心斋；认为节食斋“可以保神保寿”^⑤。司马承祯的“坐忘”法即属心斋，其要旨归于修道成仙。“箴”的性质也深化到“戒箴性情，止塞愆非，制断恶根，发生道业，从凡入圣”，“然后登真”^⑥。也就是说，是登仙的准备工作。道教主张，必须“奉道诚，积善成功”^⑦，而这也是为着配合修仙。总之，道教的基本信仰是“长生不死”。

① 《抱朴子内篇·对俗》引《仙经》。

② 《上阳子金丹大要》卷三《上药》。

③ 《三十代天师虚靖真君语录》卷三《大道歌》。

④ 《真诰》卷五《甄命授》。

⑤ 《云笈七籤》卷三十七《斋戒》引。按：所引系尹文操撰《太上老君玄元皇帝圣纪》，《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》均著录。张君房避宋讳，因改称“混元”。

⑥ 《云笈七籤》卷四十五《秘要诀法·修真旨要》。

⑦ 饶宗颐《老子想尔注校笺》，选堂丛书本，第17页。

二、“长生”的可确证性和可证实性

人总是按照某种意愿、某种价值目标而行动、而创造。人类文化的核心就在于解决人的意愿同现实世界之间的矛盾，而认识人类所面临的各种条件包括人类已建构的那些条件正有助于解决这一矛盾。宗教也是为解决人类意愿同现实世界的矛盾而产生的一种文化形态，不过它采取了信仰主义的、在幻想的神灵世界通过崇拜行为满足意愿的形式。

用上述观点来看，可以说，大多数宗教信仰归根结底都没有认知性（例如“上帝存在”，可还原为“希望有一个至善至美、无所不能、赐人以幸福慰安的超人”）。作为愿望，它们需要感情的滋润，而很难接受认识的反馈，即使通过宗教活动也不能得证（所谓“证仙”云云实为个人的体验），并且无须乎证（一位西方基督教士就曾说：“唯其荒谬，我才相信”）。它们的作用主要在于给人设定“善—应当”的规则与“恶—不可”的禁戒。“长生不死”毕竟也起着这种宗教道德作用，《想尔注》所谓“道设生以赏善，设死以威恶”^①，对此作了清楚的注解。道教之所以宣称作恶会“除算减年”，“算尽当入土，愆流后生”^②，受“承负”之苦；信道为善则将“名登仙格”，“福报无穷”，先人、子孙“上天宫”，“不入地狱”^③，其实质是按照道教的标准叫人们应当做什么和不可做什么。

① 饶宗颐《老子想尔注校笺》，选堂丛书本，第27页。

② 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第526页。

③ 《一切道经音义妙门由起·明开度》。

然而，道教的“长生不死”信仰，除了含有这种价值意义之外，是否具有认知性呢？有，但是须辨明是长生还是不死？是事实上长生或不死还是可能长生或可能不死？作为完整语义的“长生不死”说的是“ x 是长生的”和“ x 是不死的”（ x 指任意一个个体的人。“长生”或者“不死”只是一个词，它们没有完整的语义，除非在语用上在特定语境下担任一个语句）。但只有指出 x 是什么，才能判明这些句子的真伪。

让我们先分析“长生”。

1. 在日常用语中，“生”意谓有机个体的生命。道教所谓“长生”的“生”正是用在这个意义上，它包括肉体不朽、长生世上。这有别于基督教所追求的灵魂永生天堂和印度教认为的那种贯穿于生死轮回之中的灵魂实体“我”的无限延续，也跟《老子》和儒家所说的“生生不息”意义相左。

2. “长生”是相对的关系概念。在原始社会，人的平均寿命只有30岁左右，甚至更短，那时如果有人活到50岁，就算“长生”了。现代世界许多地区的人的寿命在60~80岁，活上80~90岁就被公众视为“长寿老人”。如果绝大多数人都活到80岁，较之少数百岁老人也算不上“长生”。显而易见，道教所谓“长生”并不指事实上所有人都是长生的。

3. 毋庸赘言，所谓“长生”指的是有些人长生。这只需要指出某些人比别人活得更长，就可以证实或者确证，例如由丁少微“年百余岁，康强无疾”，可以证实“有些人长生”^①。因为它

① “所有人都是长生的”，可进一步分析为“对于所有的 x 来说，如果 x 是人，则 x 是长生的”，它具有 $(x)(P x \rightarrow Q x)$ 的假言命题形式。而“有些人是长生的”，则可分析为“有 x ，使得 x 是人并且 x 是长生的”，它具有 $(\exists x)(P x \wedge Q x)$ 的直言形式。（“ x 长生”，又可进一步分析为“ a 比 b 长生”，“长生”实则是 a 与 b 的关系。）后者跟前者仅有语言上的同构关系，而在逻辑上不同构；它原则上是可以证实的。

已经证实，所以可以证实。

4. 然而如果道教仅仅陈述“有些人长生”，那它还不足以有很大的吸引力，因为这是经验上明白的事实。不过，许多道士是以教导“人如何可以长生”为己任，在这种场合下，“人”往往是作为类的一切人看待。因此有的道士实际上已正面回答了这一问题，但认为有人没有长生，是由于不信道畜德或者不恬淡养性等等。当然，也有道士如葛洪认为，某些人命注定不能长生。

“可以长生”只是一种可能性，就是说可能活得更长。人类是否都可以长生？科学作了回答：只要不发生自身耗损和意外事件，人类普遍可以活得更长，就此而言，道书中有些相似看法是准科学的。不过按照道教外丹派的观点，服金丹可以使身体如黄金一般不朽，从而达到长生不死的效果。但根据现代物理学，黄金并非不朽，而是可以通过其他“元素”嬗变得到，也可以嬗变为其他“元素”，不过不是由炼丹那样的化学过程可以得到的。服丹并不能使身体不朽，相反重则中毒暴亡，轻则破坏机体、扰乱生理功能。至于道教认为某些人可以活数百岁甚至上千岁，这就并未得到科学的论证。也许将来能够找到减少有机体无序活动的途径，从而大大延长人的寿命，但是这还有待于认清这些延年益寿的条件。

三、“不死”的不可证实性和可否证性

分析表明“长生”在认知意义上的相对可证实性，但是对于道教来说，“不死”较之“长生”是更高的追求目标。那么，“不死”是否同样可以证实、抑或相反可以否证呢？答曰：不可证实

但可以否定。

1. 道教所谓“不死”的“死”系指现代所理解的有机个体生命功能的消失及组织结构的解体。

2. 道教的“不死”信仰不是指的所有人都不死，因为这样说有违明显的事实；并且如果这是真的，那么就不会成为刻意追求的目标。

3. 毋庸赘言，道教所谓“不死”指的是有些人不死，亦即有不死的仙人。这却不能通过指出某些人比别人活得更长而得以证实，因为“不死”意味着永生，它与“未死”含义不同；由某些人过去、现在未死并不能证实或者确证他们永生。至于道教信仰的那些“与道合体”的神灵，由于超越人们可能的感知，更不能证其不死。逻辑上从“道是无始无终的”这一前提演绎出“与道合居者不死”，仅具有思想形式上的蕴含的关系，而前提在思想内容方面恰恰是有待证实而无法证实（亦无法否定）的。可见“与道合体”说在内容方面论证是无效的。

4. 相反，那些“不死”的神仙不断受到证伪的挑战。例如老子被视为修道成仙的楷模，从东汉时候就神化为“道”，但根据更早的史籍记载，也不过活上了百岁，终归一死。因此我们今天再也不能见到“犹龙”的尊容了。可以说，凡历史上确有其人而道教视为神仙者，都可以否定其“不死”。至于那些神灵——元始天尊等等，根本失去了是否不死的认知意义，它们的意义乃在于设定宗教精神支柱和宗教道德规范。

5. “有些人不死”是不可证实和可以否证的，正因为如此，道教向人们保证说，人是可以成仙不死的。中国佛教在其发展过程中，由最初否认“一阐提人”可以“成佛”到确认“人人皆有佛性”、人人皆能成佛。而道教创立伊始就有人认为人人皆可成

仙，《太平经》、《想尔注》的作者即持这种观点。不过有的道士认为某些人没有“仙骨”，命中注定不能成仙。

那么，“一切人都可以不死”——或者退一步说，“有些人可以不死”——可否证实呢？葛洪曾以“夫言‘始者必有终’者多矣，混而齐之，非通理矣”，“夫目之所曾见，当何足言哉？天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限”为由^①，猜想到施归纳于“有限”的单称观察事例而推出“混而齐之”的全称结论，并不具有“通理”的逻辑必然性^②，但他没有、也不可能证明“可以不死”是可证实的。“可以不死”意味着可以无限地活下去，而这必然使证实成为不可能的事，这是因为：一、即使人可活到百岁乃至更长，仍然是未死，而不能证实其可以不死；二、要证实一个人不死，就得超出它，但这是不可能的。

6. “不死”的观念乃是基于认为有不变的实体（包括有独立的精神实体）的想法，而后者源自有关某个东西的连续感觉、常识。然而，生命乃是过程。在这一系列事件中使我们判别出“某物”、建立起“实体”概念并赋予不变的名称的，正是那种组成生命有机系统的结构和功能。这就是说，尽管生命是一新陈代谢的过程，组成有机体的各要素在发生变化，而它们的组织结构却比较稳定。但是这便很容易产生组织结构不变的错觉。不过，只要愿意比较一下同一个人婴儿时期和老年时期的生理结构和功能，就会突然感觉二者是何等的不同！可见葛洪认为“仙人”可

① 《抱朴子内篇·论仙》。

② 归纳法的特征之一在于从真命题可能推出假结论，这是因为前提所涉有限对象只是结论所涉无限对象这一集的真子集（设 $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ 属于集合 B， $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n, x_{n+1}, \dots$ 属于集合 A，那么 B 包含于 A 并且是 A 的一个真子集），而这关乎外延：由 $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ 具有 P_1 性质并伴随出现 P_2 性质，归纳出 $(x) (P_1x \rightarrow P_2x)$ ，但还有未经观察或检验的 x_{n+1}, \dots 。所以不具有逻辑必然性。

以“虽久视不死，而旧身不改”^①，是虚构的。应当承认，“一切人都是有死的”，就其外延而言仍是假说，也不具有逻辑必然性；但科学的规律性认识不仅是概括，而且是抽象，亦即内涵性认识；这一命题乃是根据有关人的生命的规律性认识。即使从纯逻辑的观点来看，如前既已指出“有些人不死（或可以不死）”不可证实和可以否证，则作为其反命题的“一切人都有死”就是不可反驳的^②。

四、“长生不死”信仰与道教的命运

在中国宗教史上，道教曾有过兴盛时期，但总的说来，其势力不及佛教。东汉道士张角曾组织起数十万人参加的黄巾起义，不过当时究竟有多少职业道士，已无从考查。经过一段时期的沉寂之后，到东晋南北朝，道教同佛教一样，也进入了大发展时期。由于战争频仍、社会动乱，佛教这种认为人生皆苦的宗教很快地传布、扩张开来。南朝历代僧尼都有数万人，梁代极盛时代达8万多人。北魏“僧尼大众二百万矣，其寺三万有余”^③。北齐僧尼也达到200余万。隋朝极短，但文帝在位，凡度僧尼23万。而同期道教比较分散，未见详细而可信的统计。北齐文宣帝《问沙汰释李诏》云：“乃有缁衣之众，参半于平俗；黄服之徒，

① 《抱朴子内篇·论仙》。

② 英国哲学家波普尔在《客观知识》一书中（上海译文出版社1987年版，第11页）认为“凡人都有死”被反驳了，因为细菌“分裂繁殖不是死”。这观点难以成立：首先，并不能由细菌分裂去否证“凡人都有死”，二者性质不同。其次，根据正文同样的理由，“细菌永不死”也是不可证实和确证的。

③ 《魏书·释老志》。

数过于正户。”^①文学色彩太浓而缺乏统计意义（按齐亡，户3,032,500，照此推算，估计人口有千万，可知其说夸张），但确实说明北齐道士人数不少。唐宋道教虽为统治者推崇而兴盛，但唐会昌法难之初，“祠部检括天下寺及僧尼人数，大凡寺四千六百，兰若四万，僧尼二十六万五百”^②。而据杜光庭检会有唐一代所造宫观1,900余所，度道士计15,000余（不包括私人舍庄为观数）^③。这个数目可能距事实不远，因为《新唐书·百官志》“崇玄署”条记开元末的情况为：观1,687，道士776，女官988（道士数较之观数太少，似有脱误）；寺5,358，僧75,524，尼50,576。即使到宋真宗崇道以后的天禧五年（1021），道士、女冠共有20,337人（其中道士19,606人，女冠731人），僧尼却达458,854人（僧397,615人，尼61,239人），前者只及后者的约4.4%，亦即约1:22.5^④。徽宗时有所上升，因为据记载，“宣和七年（1125），以僧、道逾百万数，遂诏住给〔度牒〕五年”^⑤。这是二教的总数。结合徽宗崇道的情况来看，道士人数当大有增加。不过至南宋绍兴二十年（1157），贺允中对高宗说：“道士止有万人，僧有二十万。”^⑥二者之比依然约为1:20。元、明以后，局面仍未扭转。例如《元史·释老传》说：“元兴，崇尚释氏，而帝师之盛，尤不可与古昔同语。维道家方士之流，假祷祠之说，乘时以起，曾不及其什一焉。”元至元间，佛教即有寺4万多，僧尼21万余。明清佛教势力有所下降。但康熙年间僧

① 《广弘明集》卷二十四。

② 《旧唐书·武宗纪》。

③ 《历代崇道记》，《正统道藏》台湾艺文本第18册第14210页。

④ 《宋会要辑稿》，中华书局1957年影印本，第8册第7875页。

⑤ 王桢《燕翼诒谋录》卷五。

⑥ 《宋会要辑稿》中华书局1957年影印本，第8册第7885页。

尼近 12 万，比道士 2 万余人仍多数倍。佛教造作了大量经书，且宗派林立，影响极大。在这些方面，道教亦不及佛教。为什么？如果说有不少百姓逃避赋役而遁入佛门，道教方面也有此类情况^①，而且统治阶级着重防范佛教与之争劳力、财力恰恰说明佛教势力大于道教。《元史·释老传》的作者说，二教盛衰“每系乎时君之好恶”。这话固然不错，但很片面。某种宗教的盛衰，还与它本身的状况、社会各阶层的需要和广阔的文化背景有关。据实录，宋太宗曾感慨地对宰相说：“道门以冲淡为本。夫道者，天地万物之宜，而其教终微，岂主之者，非其人乎？”^②他推测道教的人不得力，但没有看出其教义的问题以及与中国传统文化的关系。

如前分析，宗教信仰多半不能、也不需要验证。但道教的“长生不死”认知性却较强，这就使它极易面临证伪的考验。而人们是否重视这一点，又取决于其文化态度。论者或谓，中国文化的精髓在于追求内在的理想化人格。这固然是少数贵族、士人的精神面貌；其实，中国传统文化的主流乃是“生”至上与重征验（包括重圣人之言和重过去经验）的态度。前者深植于农业宗法制血缘社会的沃土中，由此而形成自然化的伦理观和伦理化的自然观；后者则早在先秦史官文化时代就已形成，尔后在漫长的历史长河中传袭下来。《尚书》是先秦档案资料汇编，其《洪范》“八政”中，食、货居于首位。“五福”（寿、福、康宁、攸好德、考终命）、“六极”（凶短折、疾、忧、贫、恶、弱）都切合于大

① 李焘《续资治通鉴长编》卷七十六：北宋大中祥符四年（1011），“两浙、福建、荆湖、广南诸州，循伪制输丁身钱，岁凡四十五万四百贯。民有子者，或弃不养，或卖为僮仆，或度为释老”。这种情况几乎代代有之。

② 《太宗皇帝实录》卷三十。

多数人的生活经验，而长生无病被认为是人生幸福的主要内容。可以说，这是道教的深厚的文化根基。上述文化态度的优劣姑且不去评价，与本文有关的是：追求“长生不死”正是“生”至上的文化态度，而在“成仙不死”一再被否证后，重征验的另一文化态度又影响到道教的命运。

儒家讲“生生不息”，可这是确信人必有一死而强调生命遗传的“生”，它最适合宗法制社会的需要。佛教宣扬出世，但在动乱之际发展起来并成为中国文化的组成部分，大乘佛教的“普度”和“利他”之说起了积极的扩张作用。而道教所追求的“生”是“生生不息”的前提，不过除了“长生”之外，“不死”却多为有钱有闲的上层少数个人所追求，这也正是道教组织较为涣散的一大原因。佛教用一套深奥的玄理吸引了士人，人生皆“苦”的说教又深入受苦受难的人民心中。尤其是它那“涅槃寂静”的目标，“在早期佛教中，这本来是在现世获得的一种快乐境界，而且佛陀坚决拒绝解释圣者死后的性质如何”^①，可是在中国化过程中却被理解为“死化”、“无生”，这就使证实推到非经验的生后，因而逃避了证伪。由于“成佛”是精神性的，因此禅宗把“成佛”归诸区区俗事也同样可以自圆其说而不遭受否证。相反，“长生不死”的目标太现实了——现实，因而有人追求；现实，因而面临否证。验证的结果是除了一部分人长寿之外，人们感知到自己的同类在死去，因而相信自己也不免于死。曹操便叹道：“神龟虽寿，犹有竟时；腾蛇乘雾，终为土灰。”（《龟虽寿》）“有生者必有死，有始者必有终，自然之道

^① 查尔斯·埃利奥特《印度教与佛教史纲》，李荣熙译，商务印书馆1982年版，第12页。

也”^①——这是扬雄和中国古代不少士人的观点。“不死”的现实动机和非现实效果是那么矛盾，正如古诗所云：“服食求神仙，多为药所误。”《隋书》作者评论说：道经“例皆浅俗，故世甚疑之。其术业优者，行诸符篆，往往神验。而金丹玉液长生之事，历代糜费，不可胜记，竟无效焉”^②。切近于日常生活的符篆疗病更受欢迎，而对“成仙不死”，人们却抱着无验不信的态度。从宗教信仰的意义上来说，“不死”的可否证性乃是道教的一大致命弱点。

诚然，为了避免否定，道教也在修正、充实其教义。炼丹道士认为可修炼肉体，即身登仙。但肉体毕竟是人们所能感知的，言其不朽实不能避免证伪。“炼形致仙，虽贤者不能笃信”^③，在宋代连有些信道者也承认这一点。而且人们屡屡指出：“今道家称长生不死，名补天曹，大乖老、庄立言本理。”^④于是道士们便尽可能使其“长生不死”信仰跟《老》、《庄》哲学相一致，并吸收佛教教理。如有人说：“道无生死，而形有生死”，“教人修道，则修心也”^⑤。甚至说：“伪道养形，真道养神。”^⑥既然“形有生死”，又怎能保证“修心养神”呢？这就只有求诸“神不灭”论了。又如说：“诸法幻生，幻生幻灭；诸法幻灭，幻灭幻生。”^⑦这显然是因袭佛教的“诸法无我”、“诸行无常”教义，势必与释道安《二教论》所说“道称不死”、“道法以吾我为真实”自相抵牾。道教原来虽有“尸解”、“神化”之说，但更侧重

① 扬雄《法言·君子篇》。

② 《隋书·经籍志》。

③ 《三洞群仙录·序》。

④ 《南齐书·顾欢传》。

⑤ 《太上老君内观经》，《正统道藏》台湾艺文本第19册第14942页。

⑥ 《西升经》，《正统道藏》台湾艺文本第19册第14942页。

⑦ 《无上内秘真藏经》卷二《惠泽品》。

于认为“形”为“神之具”^①、形神合一则长生不死。而后来，越来越多的道士选择了形→气→神→道（无）的修道路线，认为“炼神合道”乃最高级别^②。有的道士即根据这种观念修炼内丹。不过，一部分道士仍在形神二元之间盘桓不前。例如司马承祯发挥《老子》的“及吾无身，吾有何患”思想，指斥世俗之“病”“由有我身”，主张用定启慧、以心合道，但同时也批评“近代常流，识不及远，唯闻舍形之道，未达即身之妙”^③。既然主张无我身，就不能不与“吾我真实”的教义相冲突；既然认为神必有所附形，就不能摆脱“不死”被否证的厄运。可见道教并没有解决“不死”的可否证性问题。而道教吸收佛教那些与己根本对立的教义，反而使其教义更为混乱。后世道士很少相信肉体不死，也是道教的一大退却。

但是另一方面，正因为“长生不死”认知性较强，这就使道教与之有关的方面跟中国古代科学技术发生了紧密的联系，对后者曾起过积极的触发作用（当然，消极影响也不能忽视）。在“我命在我”思想的鼓舞下，涌现出魏伯阳、葛洪、陶弘景、孙思邈、王怀隐等一批道士，为祖国古代养生学、医学和化学等领域作出了重大贡献。这些贡献是中国古代文化的精华，尚有待于今日人们进一步认识和开发利用。

（原载《宗教学研究》1988年2~3期道教与中国传统文化研讨专辑）

① 《养性延命录·序》，《正统道藏》台湾艺文本第31册第24620页。

② 见于《洞玄灵宝定观经》（亦见于《坐忘枢翼》），《正统道藏》台湾艺文本第11册第8239~8240页。

③ 《坐忘论·得道七》。

道教与民俗浅议

——以斋醮、礼俗为例

我对道教与民俗的关系素无研究，但这个课题本身虽复杂，却有趣而富于吸引力，本人也接触到这方面的一些资料，有一些初步想法，不揣浅陋，聊贡二三拙见，以就教于方家。

一

“民俗”一词，有广义和狭义之分：广义地说，就是各民族城乡民间生活与文化；狭义的则有多种定义和划分。国外学者比较重视通过口语和行动遗留下来的四个方面：一、口头传说、民间故事、神话、传说、史诗、民歌、歌曲、民间口语、谚语、谜语、儿歌、悼歌；二、习惯行为上的传说、信仰、仪式、风俗、筵宴、节庆、舞蹈、戏剧与手势等；三、物质文化的传统，如艺术品、工具、建筑、手工艺品、服饰、食物与药物、剧场、木偶、剪纸等；四、音乐传统、舞蹈、戏剧、仪式与节庆中的音乐传统。早期民俗学者，或只对远古遗留的信仰、风俗和传统加以

研究，或只研究民间生活中的仪式、祭祀和禁忌，或只以民间口头文学作为研究对象。但研究的总的趋势是将范围扩展至广义。我国学者乌丙安著《中国民俗学》所说民俗范围较宽，分经济的民俗、社会的民俗、信仰的民俗、游艺的民俗四大类。张亮采《中国风俗史》所列举的项目有饮食、衣服、阶级制度、宗族、冠婚、丧葬、祭祀、蛊毒、言语、义侠、游说、学风、仕宦、佛老、奴婢、诗歌、门第、名节、美术、税役、赌博、游宴、巫觋、朋党、结社、拳搏等等，也有参考价值。

无论对“民俗”如何定义，研究范围宽窄怎样，道教与民俗都有着紧密的关系：一、巫术、巫医、占卜、数术、符咒、禁忌是道教的重要来源，在道教中传承、保存着这些习俗，甚至在我所接触到的《道藏》中有黑巫术材料；二、道教信仰吸收了大量的民间信仰（如最初的东王父、西王母、天帝、北斗、三官、泰山府君和后来的文昌帝君、关圣帝君、城隍、妈祖）；三、道教斋醮科仪与祭祀有一定关系，社会各类人只要相信，都请道士做法事、做道场；四、道教岁时节日观念和礼仪渗透于民间习俗之中；五、婚丧嫁娶也受到道教不同程度影响；六、道教仙话故事流传于民间，同时，民间神话故事也被改造纳入道教神话之中（如“盘古氏”之于“元始天王”即是一例）；七、道教题材和观念大量散见于民间文学艺术之中，尤其是道教音乐与民间区域性音乐存在着互动关系；八、民间宗教、结社、善事、善会、劝善文体现着道教的影响，尤其是近代的善会往往就设在道观；等等。这些均可作为相关的研究对象和范围。

我国对道教与民俗的关系的研究发端于 20 世纪 20 年代。1925 年，北京大学风俗调查会组织到北京西北郊的妙峰山调查群众朝拜碧霞元君的盛况，当时每日进香者竟多达数万人。有关

研究成果见于顾颉刚的《妙峰山》一文。1928年，顾颉刚和容肇祖、容媛兄妹调查了广东东莞城隍庙，庙中除城隍神外还供有十殿阎君、包公丞相、救苦天尊、退病大王、金花夫人、财帛星君等四五十个神的牌位。顾颉刚绘制下《城隍庙图》，容媛作《东莞城隍图说》，容肇祖则另写有《关帝现身图说》。这些研究，通过发现各种人物物质生活水平和祈福心理的关系，旨在达到“反迷信”的目的，因而更多侧重于社会学而非文化学方面。而且这些研究涉及道教信仰，却并未将道教与民俗的关系作为单独的研究对象。近一二十年来，随着道教研究的展开和深入，人们越来越瞩目于道教民俗文化；尤其是旅游文化的发展，需要了解道教与民俗的关系，从而也需要这方面的研究。然而遗憾的是，近几年这方面的研究依然是一个薄弱环节，一方面专门论述太少，另一方面有的论述还缺乏对道教应有的了解。

举例来说，邹毅先生《论道教与民俗文化的关系》^①（以下简称“邹文”）的基本观点是：“仪式方法，道教源于民俗；观念信条，民俗受动于道教。”关于第一点，邹文说：“道教斋醮科仪中的各种祭祀仪式均源于古代民俗活动中的祭祀。”这是一个全称命题。在邹先生看来，道教科仪简直是“述而不作”。然而这恰好是一个误区。

首先应当指出，道教科仪不只是斋醮，在历史上曾分为斋仪、朝仪、忏仪、醮仪、传度仪、告盟仪、讲通仪等等类别^②；就现存《道藏》、《藏外道书》来讲，可分为斋醮仪、行道传度仪、法篆仪、灯仪、忏仪等类^③。

① 载《宗教学研究》1997年第3期。

② 参拙著《道教典籍百问》，今日中国出版社1996年版，第117页。

③ 参拙稿《道书分类法之我见》。

斋醮不等同于古代祭祀，道教尤其不可混同于传统祭祀宗教。中国传统祭祀宗教与古希腊罗马宗教等上古宗教属同一类型，与社会、习俗完全融为一体，以祀天祭祖为核心，是真正的宗法制民族（或国家）宗教。它至迟当追溯至殷商时代。殷人崇尚暴力，祭祀笼罩着神秘、恐怖和威权的气氛，而人祭（河南安阳殷墟出土有遗迹）实为原始野蛮的吃人习俗之孑遗。周人尚礼。周公制礼作乐，在“以德配天”、“神道设教”的新观念框架下，祭祀转而成为人伦教化的最重要的工具，以补充战争、威刑之不足。从字源上讲，“礼”的本义为丰收祭（字形象以豆器盛玉祀神。按凡表神事皆从“示”）。自周代以降，“礼”的含义扩大，但仍以祭祀最重。《礼记·祭统》曰：“凡治人之道莫急于礼。礼有大经，莫重于祭。”传统祭祀宗教神职人员除庙祝外，以兼职为主（君臣兼祭司，民间则族长主祭）。传统祭祀宗教可分为官方和民间两层次，历史上儒生士大夫常将活跃频增的民间祀神斥为“淫祀”，但又将他们认为有助于统治、教化的民间祀神提升为官祀，即纳入祀典。关于民祀，试举二例：隋代楚州“城北有伍子胥庙，其俗敬鬼，祈祷者必以牛酒，至破产业”^①。又，唐代“岭南风俗，家人有病，先杀鸡鹅等以祀之，将为修福。若不差，即次杀猪狗以祈之。不差，即次杀太牢以祷之。更不差，即是命，不复更听。死则打鼓鸣钟于堂，比至葬讫。初死，且走，大叫而哭”^②。像这类血食之祭在民间数不胜数，迄今尚能见到。作为传统祭祀主体的官祀虽终结于清王朝被推翻（只有袁世凯称帝、恢复祭天祀孔这短暂的反复），民间神祠却并不因此

① 《隋书·高勣传》。

② 《朝野金载》卷五。

而消亡。比较传统祭祀宗教，道教则是一种起源于巫术、方仙道和黄老道家，形成于东汉，与宗法制社会有着鲜明区别的教派宗教，就其有名义上的教祖（老子）、实际上的教主（如张陵、王嘉）和完整的教义神学、教派教团而言，实与佛教属同一类型。由此可见，道教与传统祭祀宗教根本不同，不可混为一谈。

诚然，从字源上讲，“斋”本指祭祀前的准备——沐浴，安处静室，脱离性生活，以便以虔诚的心态交接神灵；但就实际情况而言，道教的斋已自成体系，繁衍为种种独立于祭祀的科仪，以至于南宋道士金允中推测“斋法起于中古晋宋之间”^①。按相传东汉三张时已有涂炭斋等简单的斋法，则道教之斋亦同道教相起始。“祭”从肉、从手、从示，本义为以手持肉供于神主（尤指宗庙中的祖先神位）。这种血食献鬼神（鬼指宗庙中的祖先）的意义遍见于被儒家奉为“经”的先秦典籍（有的虽为传经晚出之作，但反映了先秦的实况），如《穀梁传》所谓祭用肉，《礼记》祭用宰肉，《仪礼》祭用酒脯，《周礼》祭祀割羊牲；又《孝经》祭则鬼享之，《礼记》祭必告于宗子、称孝子孝孙，等等，与道教斋的以香花茶果、不用肉食且服务于全民全然有别。至于“醺”，许慎《说文》释为：“从酉勺声。醺，冠婚礼祭也。”段玉裁注引郑玄说“酒不酬酢曰醺”，并指出：“依郑说，非谓祭也。而许云冠娶礼祭，事属可疑。详经文不言祭也，盖古本作冠娶妻礼也。”按郑说是。“醺”形声字，意符“酉”为“酒”之初形（甲、金文皆象酒坛）。醺初为以酒祈神的冠婚礼，后变成道教用酒礼星拜斗仪式。如东汉建安二十四年（219）吴大将吕蒙病

① 金允中《上清灵宝大法》卷三十九。

发，孙权“命道士于星辰下为之请命”^①，即是道教醮的初期形态。宋高似孙《纬略》即已认为“醮之法，当本于此”。《周书·武帝纪》、《宣帝纪》均载北周朝廷设大醮事，其中后者有一条明确记载是为“岁星犯轩辕大星”事而设醮，可与《隋书·经籍志》所述“醮”相互印证。道教有题为“吴赤乌二年葛仙翁（葛玄）受之于太上老君”的《北帝七元紫庭延生秘诀》，无论是否依托之作，其所述醮礼北斗七星之法，用“清酒、异香、名茶、净果、油饼、钱财”，当是沿袭很古的传统。加之六朝道书已有关于醮之论，如古灵宝经《太上灵宝五符序》卷下引抱朴子（葛洪）曰“登名山师受经后，欲佩身供养，受者设醮也”，唯忌五荤、猪脂（此已非东汉原文，乃反映晋代情况）；又《上清三元玉检三元布经》提及“以香蔬饼果”设醮法，等等，可证“六朝无醮”说之讹。醮再变而为广义的“延真降灵”仪式，特指斋后答谢神灵的一套礼仪，故后世多“斋醮”连称。六朝道书大多斥责血祀，如《抱朴子内篇》之言祭祀无福，《三天内解经》之斥“酌祭巫鬼”，《正一咒鬼经》之声称“但捕血祀诸奸神”，《洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》之禁止“杀生祠祀六天鬼神”（《上清洞真智慧观身大戒文》作不得祠祀鬼神及教人为此，不得向神鬼礼拜及教人为此），等等。按照正统道教观念，鬼即代表死亡，祭鬼不仅无福，反使死气横行（东汉道教经典《太平经》中已有此观念，但又有《不可不祠诀》，相互冲突），所以要加以反对。仙传中所载道士“诛庙伐妖”，正是基于同一原理。因此，道教斋仪固然禁用血食，其仪式也与儒家的祭祀不同，就是醮仪（个别道书也称“祭”，但细究其实却为醮），通常情况也不采用血食

^① 《三国志·吴书·吕蒙传》。

(之所以说“通常”，是因为在我接触的道教资料中，六朝道书偶有主张用鹿脯醺神者，其理由是鹿性精洁，宜于奉神)。这在道教中被确定为一条规则，杜光庭所谓“牲醴血食谓之祭，蔬果精珍谓之醺”^①，一直沿用至今。斋、醺本有分别，“后世道家设醺而谓之斋”^②，盖因斋醺均不允许血食，故有是说。斋醺礼仪不用血食在民俗信仰文明化方面，无疑是有其进步的意义的。

道教斋醺有全新的意义，且具体仪式也跟古代祭祀有别，可知邹文所论不确。再者，即使观念信条，也不像邹文所说，仅仅民俗“受动于道教”。实则道教科仪在观念上也有受动于民俗者。仍以醺为例：古代冠婚礼之醺演变为道教礼星拜斗之醺，其间有一条观念线索，那就是古人认为人的生命上应星辰，而清酒礼星则是一种象征性行为。道教的“南斗注生，北斗主死”、某人命系某星等观念显然是上古此种信仰习俗的传承和发展。至于文昌、城隍、关圣、妈祖等，都是先有民俗信仰观念，后才被道教徒纳入道教神灵信仰之中。另外，邹文还有一些误区，如说道教“祭神上表的表疏要焚化也是源于民间‘燔柴祭天’的风俗”（按：燔柴祭天是天子的特权，非民间风俗），这里就不一一指正了。

把上文的意思表述出来，就是：研究道教与民俗的关系，不仅应对民俗建立起概念，而且必须对道教本身有正确的基本认识。

① 蒋叔舆编次《无上黄箓大斋立成仪》卷十五《醺说》。又见金允中《上清灵宝大法》卷三十九引，“珍”作“修”。

② 《道门科范大全》卷七十九。

二

法国学者华澜先生说：“古希腊罗马社会对宗教的看法大同小异，对祭祀持同样的尊重态度，证明他们特别重视‘宗教行为’、‘宗教’仪式而轻视‘宗教’信仰，‘宗教’不是信仰问题而是仪式行为问题。”^①他还提到20世纪初法国著名汉学家葛兰言在《中国人之宗教》做出的同样结论：“中国人之宗教以尊重仪式为基础。”在这一点上，中国先秦以来的传统祭祀宗教尤显突出。在一个重礼、多神和崇尚实用的国度，这甚至成为具有系统教义、独立组织的道、佛二教与民俗融合的一大特征，使民俗信仰（勿宁说民俗崇拜）变得错综复杂。

以前文提到的东莞城隍庙崇拜为例。“城隍”一名见于《周易·泰·上六》：“城复于隍。”并无祀神之义。但城隍祀可远溯至《礼记·郊特牲》所言“祭坊与水庸”，后盛见于南北朝以降的民俗崇拜，大约宋代以后才被道教纳入其神灵队伍（按明《道藏》有《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》）。十殿阎君则情况比较复杂，一般认为是中国民间佛教信仰习俗之一。“阎罗”系印度语，意为“双王”，佛教所传兄妹二人为地狱主。北朝《洛阳伽蓝记》卷二已有“阎罗王检阅”鬼名的说法。十殿阎王当出唐以后的创作，但其第七殿泰山王则取自中国本土汉代民俗信仰的泰山府君。东晋以来，道教逐渐形成酆都地狱的观念。《抱朴子内

^① 华澜《何为象帝——从邵雍看老子注》，载《道家文化研究》第十六辑，生活·读书·新知三联书店1999年版，第336页。

篇·对俗》始见“罗酆”一语，至杨羲等人制作《上清经》，构成道教特有的酆都阴司地狱系统^①。《真诰》提出酆都六宫之说，虽名目与“六天”说迥异，却很可能是下意识地影射同时所出作为“鬼气”的“六天”（“三天”、“六天”说出自早期上清系统的《三天正法经》，经中宣称，太上新出“三天正法”，除去“六天鬼气”）。此后道教的地狱有北方酆都和东方泰山府君两大系统，以前者影响更大。以阎罗十王名加诸酆都，见于道教《元始天尊说酆都灭罪经》（其名与佛教稍异，如第一殿秦广王称“秦广大王太素妙广真君”，馀类推）当属晚出之说。十殿阎王是佛、道二教在民俗信仰层面上的交融。它们体现了佛教、道教和民俗信仰之间什么样的关系还需要深入研究，但有一点是肯定的，就是它们满足了人们（尤其是下层民众）的畏惧祸祸心理，至于它们的来源、它们是何家的神灵、它们有何教义根据，大多数人并不关心，只是礼敬而已。财帛星君也是应民间求财心理而成为道教诸神之一。真正为道教神灵而被民间信仰吸收的乃是救苦天尊，但他在民间被崇拜之所以那么流行，依然是基于非常实际的需要。行为即是需要。民间何种崇拜盛行是民间信仰之需的晴雨表。

从而，道教在其漫长的发展过程中不仅按照自己教义及其他需要逐步构成自己的神灵体系，而且还应民间信仰之需在不同时代把盛行民间的神灵纳入其神灵系统。这也包括原属佛教的崇拜对象，例如大慈大悲的观世音最受民间顶礼膜拜，在道教方面则一变为慈航真人。再者，从道教本身的发展来看，明清时代道教

^① 参见刘琳《论东晋南北朝道教的变革与发展》，载《历史研究》1981年第5期。

转衰，一步步丧失在官方和上层社会的地位，促使它转向民间发展，并认同儒家士大夫的传统祭祀宗教^①，因此道教与传统祭祀、民间信仰的融合在这一时代最为彰显。当然，我们今日统称为“道教”的那些事件集合，无时不有袭取传统祭祀宗教、民间信仰的痕迹，宋代以后似乎加快了融合的步伐。东汉中原地区的方士（实为早期的道士）就沿袭了传统信仰，称至上神为“天帝”，他们自己则称“天帝使者”，其镇墓文和传世印章多“黄神越章”字样，当出自民间巫术信仰。《太平经》中也多有“天”（又称“皇天”、“天上帝”）即至上神的观念，有时又混同于北极最高神“太一”，而太一和北极北斗崇拜可以追溯到先秦更为古老的民俗观念。定型的道教最高信仰——三清四御则分别形成于东晋、南宋。其中玉皇经历了十分纷繁复杂的演变过程，并非如有的论者所说，一开始就照搬昊天上帝崇拜。至北宋，由于宋徽宗赵佶的干预，试图合儒、道为一，将道教的玉皇大帝和传统祭祀宗教的最高神昊天上帝合而为一，称“昊天玉皇上帝”。从此便沿袭此称，有的道书甚至就把玉皇混为昊天上帝，民间更是如此^②。历史上适遇道教与传统祭祀宗教相似信仰的，则并建祠庙和宫观。如唐“玄宗乙酉岁生，以华岳当本命。先天二年（713）七月正位，八月癸丑，封华岳神为金天王。开元十年（722），因幸东都，又于华岳祠前立碑，高五十余尺。又于岳上置道士观，修功德”^③。道教亦崇拜五岳，故有此举。由于宋代以来尤其是

① 有一些是官方强制性规定，如《大明会典》卷一百六十五：“凡僧尼、道士、女冠，并令拜父母，祭祀祖先，丧服等第皆与常人同。违者杖一百，还俗。”

② 关于“天帝使者”、“黄帝越章”，请参王育成《东汉天帝使者类道人与道教起源》，载《道家文化研究》第十六辑，生活·读书·新知三联书店1999年版；徐参拙稿《三清、玉皇原起考》。

③ 《旧唐书·礼仪志》。

明清近代道士多人主传统祭祀宗教的祠庙（六朝道士基于非血食教义，破坏祠庙，在道书中称之为“诛庙伐妖”。唐宋以后两种情况都有），因此对于俗神多承接因循，礼仪也多迁就旧俗。例如清代真武、吕祖因原系道教神灵，祠祀采用素饌，而李冰、二郎神和文昌帝君等则用血食，仪注和祝文也有别于道教斋醮科仪^①。

前文曾说，巫术、巫医是道教的来源之一，在《道藏》中甚至有黑巫术资料。但是也应看到，道教作为一种独立的宗教形态，一经产生，就跟巫术存在着冲突^②。如唐代道经《老子像名经》说，能导上方（十方之一）众生称扬赞叹上方三百二十天尊灵像名号，“能灭众生生死报对，从来所犯身受法戒、拜跪社灶以行祭祀之罪，信用师巫、邪祀鬼神之罪……骂詈天地、三光、风雨之罪……偷盗三宝常住法物之罪，侵取三宝福地、用为田宅之罪”。把巫术作为罪恶与祭祀、邪祀鬼神、侵犯道经师三宝等罪并列，其反巫术的立场可谓显明昭彰。正统道教徒对巫术是持排斥态度的，然巫师亦多袭取道教之语。南宋著名道士白玉蟾在论道法诸派时指出：“昔者巫人之法，有曰盘古法者，又有曰灵山法者，复有闾山法者，其实一巫法也。巫法亦多窃太上之语，故彼法多用太上咒语。最可笑者，昔者人于巫法之符下草书‘太上在天’，今之巫师不知字义，却谓大王在玄。”^③白玉蟾所言巫

① 参拙稿《都江堰神祠与道教》。该文明确指出道教与中国传统祭祀宗教的区别与对立，“到了清代，都江堰地区道教和中国传统祭祀宗教已融为一体”，这带有某种普遍性，但似未引起国内学术界的足够注意。近年有王宗煜《道教的“六天”说》一文又论及道教的“反对血食”与反儒家“官方性”。其实道教与官方、民间宗教崇拜的关系要复杂得多。

② 参羊化荣《道教与巫教》，载《宗教学研究》第1期。按羊先生所说“巫教”实指巫术，巫术世界各地都有，并非某种特定的宗教。

③ 《海琼白真人语录》卷一。

人之法今仍流传于东南沿海地区，并被当作“道教”流派。近代四川内地道与巫仍有分别^①，而粤港喃巫（俗称喃呒）久已被当地人视为正一道教传统^②。此外，民间流传的符咒、法印多为道、巫共用，这给区分道教和巫术又增加了一层困难。

由上所述，可以看出道教与民俗信仰关系的错综复杂性。因此我的第二项建议是：研究道教与民俗的关系，还必须考虑到这种复杂性。

三

道教礼仪向民俗的渗透主要表现在涉及人生命的礼仪和有关崇拜的节庆、庙会等方面，对家礼影响不大，这是因为中国旧时基本上是血缘宗法制社会，作为它的官方意识形态乃是引孝为忠、主张家族伦理、政治和宗教（即中国传统祭祀宗教）合而为一的儒家学说。以往许多家谱对遁入佛、道的子弟削谱除名，并有不得举行僧道仪式之规定。例如福建《吴氏世谱》规定：“后世子孙有弃父母出家为僧为道者不录。”曲阜《乾隆甲子年孙氏修谱条规定例》规定：“流入僧道者不许入谱。”《福建建宁孔氏宗谱·族规》“屏绝邪教”条更规定：“吾族为圣人之裔，理宜崇尚正学，遵守常道，一切邪教务屏绝也。僧道巫觋、祈禳、预修、荐拔之属，概不举行。”^③ 这种文化不宽容态度阻遏着道教

① 参拙稿《近代成都道教活动管窥》。

② 参黎志添《民国时期广州市喃巫（呒）道业的历史及其与香港喃巫传统的渊源》，宗教、社会与区域文化——华南与西南研究国际学术会议（香港，2001年）论文。

③ 以上材料见欧阳宗书《中国家谱》，新华出版社1992年版，第166～167页。

向家礼的渗透。

然而，另一方面，道教是面向全社会服务的，中国人素有祈愿福祿寿的需要，而且好生恶死是人的共性，道教恰好能满足这些要求，因此道教向民俗的渗透是无法遏止的，有的礼仪早已相沿成俗。超度亡魂的丧礼就是一例。宋人王楙《燕翼诒谋录》卷三记载，丧家命僧、道诵经作醮，世称“资冥福”。北宋开宝三年（970）“诏开封府禁止，士庶之家丧葬不得用僧道威仪”。但官府的禁令并没有终止这一习俗，相反，这一民俗到民国年间都很盛行（大户人家有的甚至做七七四十九天道场），直到 20 世纪 60 年代（“文化大革命”前）尚可见到。至于旧时人家患病，请道士念经、作法、办道场，则更是普遍。

道教庙会或称神会，是由道教节日（主要是神仙的诞日）派生的一种宗教文化习俗，如四川新津老君山每年农历二月十五日的老君会是因道教相传太上老君于此日诞生。而道教节日与道教神谱息息相关，且因时代而有所变迁。现今习俗多沿袭宋代以后的神谱，如元人编《搜神记》（此非干宝《搜神记》）、《诸师真诰》等等。载有节日的《玉匣记》，其节日已与佛教和传统祭祀宗教混而为一，反映出晚近道教节日习俗的风貌。《搜神记》所载部分神仙诞辰日，多出自唐宋间所传，如太上老君二月十五日诞生，唐代崇道即有规定；玉皇上帝正月初九日诞生之说出自隋唐初之间道经《玉皇经》；后土皇地祇三月十八日诞生出自宋代；等等。各地习俗又有所差异。明人曹学佺《蜀中广记·风俗记》记载成都宋以来风俗，三月三日学射山之会，山有通真观，祀升仙者张伯子，据传他以是日即此山上升。游人佩符于身，以宜蚕避灾。五月鬻香花于观街，号为“花市”（九月九日玉局观也设花市）。这就是某地特有的习俗。各地风俗又有相通处，如峨眉

山地区晚近神会多与道教有关：二月初一城隍会，请神出郊，结棚祭赛，为之祝寿；三月初一炎帝会，后与城隍会合在一起举办；七月十五盂兰会即道教中元日，祭先祖于庙，或建斋赏孤魂野鬼；九月初一至初九的九黄会，为县城三清观道士主持的盛大神会，会期不准卖肉和吃荤，店铺、担子上均插黄旗；十月初一牛王会虽非道教原有习俗，但也要请僧道诵经，谓之“清斋”^①。这些神会大体上各地相似，带有某种普遍性。至于向道士求签、问卦等等，也是很普通的事。此外，道教习俗还影响及人们的日常生活、娱乐等方面，这里就不一一述说了。

以上这些是显而易见的道教渗人民俗的文化现象。道教作为宗教，虽高标“圣”与“俗”的分别——神本身是神圣，又如《洞玄灵宝千真科》所说，“出家之人，与俗有别”；但其本身富蕴文化现象，而这些“圣”文化是如何与“俗”文化连接起来的，还有待一一深入研究。作为道教本身的文化，可以考虑有以下数端：

1. 教义与宇宙观——后者包括创世说、劫运说（有学者称之为“末世论”或“终末论”，不确。实为循环宇宙观）、三十六天说、昆仑山说、十洲三岛说、洞天福地说、酆都地狱说。

2. 神仙信仰与神仙谱系——由此派生礼仪、节日、神会和仙话等文化现象。

3. 道士与道派——道士的阶级、冠服、法器和日常生活也是一种文化现象，这些现象因道派的不同而有差异。

4. 戒律——戒、律、科、功过格和全真清规。其中尤以功过格与民众生活关系甚密。

^① 《峨眉县志》，四川人民出版社1991年版，第604～605页。

5. 科仪——已如上述。其内容包括诵经、礼拜、步虚、分灯、散花、进表、炼度、施食、供养和礼经籍度三师等，派生道教音乐等文化现象。

6. 道法——符箓、禁咒、禹步、雷法、尸解、隐遁、守庚申等。此外，也有道士从事占卜、相面、堪舆（风水）等活动。

7. 炼养——守一、坐忘、内观、存神、行气、胎息、导引、按摩、辟谷、服食、房中、外丹、黄白、内丹等。也有道士从事医药、武术等活动。

8. 经典和《道藏》——这是道教文化的信息库，其本身就是文化。

这些方面也许并不能全部直接纳入民俗研究，但作为背景，对它们的破解肯定有助于研究道教与民俗的关系。这是本文的第三个想法。

（原载《宗教学研究》2001年第4期。释“礼”有修订，注释原在正文，今改为脚注。）

北宋儒家士大夫、理学与道教

从中国学术思想史来看，北宋时期，儒学刚刚复兴，新儒学（“道学”或“理学”）乃是汲取道教和佛教的思想营养而诞生和定形的。因此，道教和儒教关系主要表现为儒家士大夫和理学家接受道教的思想。当然，即使在北宋时期，士大夫中也有人并未放弃对道教的抨击。

新儒学实际上兴起于仁宗朝，正如《宋元儒学案序录》中所说：“庆历之际，学统四起。”^① 胡瑗、孙复、石介三先生开濂洛之先河。也正是三先生之一的石介，“尝患文章之弊，佛、老为蠹，著《怪说》三篇及《中国论》，言去此三者，乃可以有为”^②。他在《怪说》中指斥佛、道二教为“汗漫不经之教”、“妖诞幻惑之说”，并且惊呼“老观、佛寺遍满天下，可怪也”，“释老之为怪也，千有余年矣，中国蠹坏，亦千有余年矣！”^③ 欧阳修抨击佛教尤烈。二人皆属力主革新政治的范仲淹党。范仲淹则主要从权衡政治、经济利弊的角度，提出限制二教的发展。他

① 《宋元学案》，中华书局 1986 年版，第 1 册第 2 页。

② 同上，第 104 页。

③ 《怪说》上，《皇朝文鉴》卷一〇七。

在《上相府书》中说,“古者四民,秦汉之下,兵与缁黄共六民矣。今又六民之中,浮其业者不可胜纪。此天下之蠹也”。认为“兵多冗而不给,缁、黄荡而不制,则六民之浮不可胜纪,而皆衣食于农者也,如之何物不贵乎?”又说“其天下寺观每建殿塔,蠹民之费,动逾数万”。因此主张“勿许创新”,并要约束僧、道,出家“可于本贯陈牒,必使诒其乡党,苟有罪疾或父母在鲜人供养者,勿从其请;如已受度而父母在别无子孙者,勿许方游”,“其京师寺观多招四方之人,宜给本贯凭由,乃许收录”。认为如此做,可“与民阜财”,“养莠独、助孝悌”,“辨奸细、复游散”^①。

继石介、欧阳修等人之后,以“排邪说”,斥道、佛相标榜的有理学家张载和程颢、程颐兄弟。张载弟子范育在为《正蒙》所作的序中说:“自孔孟没,学绝道丧千有余年,处士横议,异端间作,若浮屠、老子之书,天下共传,与《六经》并行。而其徒侈其说,以为大道精微之理,儒家之所不能谈,必取吾书为正。世之儒者亦自许曰:‘吾之《六经》未尝语也,孔孟未尝及也。’从而信其书,宗其道,天下靡然成风,无敢置疑于其间,况能奋一朝之辩,而与之较是非曲直乎!”这种状况为张载所不能容忍,因起而“与浮屠、老子辩”,“正欲排邪说,归至理,使万世不惑而已”。张载在《正蒙》中提出太虚气本体论,反驳道、佛说:“若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝,入老氏‘有生于无’自然之论,不识有无混一之常;若谓万象为太虚中所见之物,则物与虚不相资,形自形,性自性,形性、天人不相

^① 《皇朝文鉴》卷一一二。

待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。”^① 这些驳难深度不够，每有隔靴搔痒之感，例如《老子》也讲“有无相生”，非“不识有无混一之常”。在此不必细究。张载还认为，以己身为实体，从而“徇生执有”，乃不知“道德性命是长在不死之物，己身则死，此则常在”^②。这是对道教的批评。可是道教以道为绝对实体，也有性命之辨，并且认为成仙就是“与道合同”，他却并没有指出。

二程对佛道二教也持批判、抨击态度，如说：“今语道，则须待要寂灭湛静，形便如槁木，心便如死灰。岂有直做墙壁木石而谓之道？所贵乎‘智周天地万物而不遗’，又几时要如死灰？所贵乎‘动容周旋中礼’，又几时要如槁木？”^③ 又说：“吕与叔以气不足而养之，此犹只是自养求无疾，如道家修养亦何伤，若须要存想飞升，此则不可。”^④ 对道教神仙信仰和世俗巫鬼迷信亦加以驳斥。

但是必须指出：第一，张载、二程等理学家所谓“排邪说”是以排斥佛教为主，在佛教中又以禅宗为重点。在张载著作中，对佛教多所指斥，而批评道教则仅一二处，因为正如二程所指出的那样，佛教“至以天地为妄”，“张子厚（张载）尤所切齿者此耳”^⑤。二程则认为：“今异教之害，道家之说则更没可辟，唯释氏之说衍蔓迷溺至深。”^⑥

第二，张载和二程虽表面攻击佛、道二教，但明中暗里汲取

① 《正蒙·太和篇》。

② 《经学理窟·义理》。

③ 《河南程氏遗书》卷二。

④ 同上。

⑤ 《河南程氏外书》卷七。

⑥ 《河南程氏遗书》卷二。

二教之处，却在不少。道教对周敦颐的理学和邵雍的象数学影响很深^①，张载和二程也都深受道书和佛书的影响。吕大临《横渠先生行状》说，张载“少孤自立，无所不学”，“慨然以功名自许”，后范仲淹劝他读《中庸》，张载犹未满足，“于是又访释、老之书，累年尽究其说，知无所及，反而求之《六经》”^②。此后，张载虽以复兴儒教为己任，但其思想仍烙着老庄、佛教的印记，并非如吕大临所说，“乃尽弃其学，淳如也”^③。二程也有类似经历，程颐所作《程伯淳行状》言其兄“自十四五时闻汝南周茂叔（周敦颐）论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。未知其要，泛滥于诸家，出入于老、释者几十年，反求诸《六经》而后得之”^④。

张载有不少思想与《老子》相通。例如他说：“凡不形以上者，皆谓之道，惟是有无相接与形不形处知之为难。须知气从此首，盖为气能一有无，无则自然生，气之生即是道是易。”^⑤这不正是他所要驳斥的“老氏”“虚能生气”的“自然之论”吗？他论及“太虚”（或“虚”）和“神”时，毫不讳言其思想源自《老子》。例如他说：“大率天之为德，虚而善应，其应非思虑聪明可求，故谓之神，老氏况诸‘谷’以此。”^⑥“谷神不死，故能微显而不掩。”^⑦他一再讲“虚者天地之祖”，“虚则至一”，也源于《老子》“天下万物生于有，有生于无。道生一”等观点。他

① 参拙稿《陈抟其人其著作及其《易龙图》等著述的象数体系——兼论他对宋代理学象数学的影响》。

② 吕大临《横渠先生行状》。

③ 同上。

④ 《皇朝文鉴》卷三八。

⑤ 《横渠易说·系辞上》。

⑥ 《正蒙·乾称篇》。

⑦ 《正蒙·神化篇》。

还说：“虚照明鉴，神之明也。”^① “至静无感，性之渊源。”^② 这正是发挥《老子》“至虚极，守静督”（帛书本）等思想。这种以虚静为本、以象形为末的观点，均可在老庄哲学中找到根据，而为道教的坐忘、存神、守一和内丹理论所发挥。至于他说：“上达反（返）天理，下达徇人欲者与！”^③ 主张“无欲而好仁”^④，又说“今之人灭天理而穷人欲，今复反归其天理”^⑤，更是与老庄和道教的人性论相近。首倡“无欲”的恐怕为老子，《老子》中说：“祸莫大于可欲”，“无欲以静，天下将自定”。这种思想后为道教所承袭并作了发挥，可见张载的人性论同道教并无实质区别。何况在理学家中张载首先提出的“形而后有气质之性”，人所禀之气有偏美恶的观点^⑥，很可能得自道教^⑦。

二程也熟读《老》、《庄》，颇有心得。程颐就说：“庄生形容道体之语，尽有好处。老氏‘谷神不死’一章最佳。”又说：“大抵人有身，便有自私之理，宜其与道难一。”^⑧ 他们读道教书亦有会意，如说：“孙思邈曰：‘胆欲大而心欲小，智欲圆而行欲方。’可以法矣。”^⑨ “《老子》言其杂，如《阴符经》却不杂，然皆窥测天道之未尽者也。”^⑩ 老庄、道教是二程的本体论、宇宙观和伦理主张的思想来源之一。《老子》说：“道法自然”而生万

① 《正蒙·神化篇》。

② 《正蒙·太和篇》。

③ 《正蒙·诚明篇》。

④ 《正蒙·中正篇》。

⑤ 《经学理窟·义理》。

⑥ 见《正蒙·诚明篇》、《经学理窟·气质》、《语录》下。

⑦ 例如杜光庭说过，“得清明冲朗之气，为圣为贤；得浊滞烦昧之气，为愚为贱”（《道德真经广圣义》卷八）。

⑧ 《河南程氏遗书》卷三。

⑨ 《河南程氏遗书》卷九。

⑩ 《河南程氏遗书》卷十五。

物，程颐则说“道则自然生万物”^①，实际上这是老庄观点。至于“真元”之气的观念亦出自道教。程颐说：“真元之气，气之所由生，不与外气相杂，但外气涵养而已。若鱼之在水，鱼之性命非是水为之，但必以水涵养，鱼乃得生尔，人居天地气中，与鱼在水无异。至于饮食之养，皆是外气涵养之道。出入之息者，阖辟之机而已。所出之息，非所入之气，但真元自能生气，所入之气，止当阖时，随之而入，非假此气以助真元也。”^②这种所谓“真元之气”，就是道教所说的“炁”，或称“元气”。

在伦理哲学方面，二程把周敦颐的“惩忿窒欲”主张张大到无以复加的地步。程颐就竭力反对孀妇改嫁，说：“饿死事极小，失节事极大。”^③ 他们还说：“人于天理昏者，是只为嗜欲乱著佗（他）。庄子言‘其嗜欲深者，其天机浅’，此言却最是。”^④ 在这种观点的支配下，他们提出“存天理，灭人欲”的主张，认为：“不是天理，便是私欲。……无人欲即皆天理。”^⑤ 所谓“天理”又叫“道心”，实质是指君臣上下等级制度和行为规范之总和，而被他们说成是神圣不可侵犯的“天理”。“人欲”又叫“人心”，包括饮食男女等自然本能（这些才真该称“天”）的要求。其实，“惩忿窒欲”思想东晋道教学者葛洪、唐代道士司马承祯、吴筠等都明确提出过，周敦颐、二程把它接受过来大做文章，表明他们的思想跟道教确有一致的地方。他们认为，为了“存天理、灭人欲”，就要加强道德修养。在个人的道德修养上，周敦颐主“诚”，张载主“虚静”，程颐主“敬”。但二程并非排斥“虚静”

① 《河南程氏遗书》卷十五。

② 同上。

③ 《河南程氏遗书》卷二十二。

④ 《河南程氏遗书》卷二。

⑤ 《河南程氏遗书》卷十五。

的修养方法：程颢教人“且静坐”；程颐每见人静坐，便叹其善学。据他本人说，他主张灭欲也是为了保生；并说：“吾以忘生徇欲为深耻。”^①而这种思想，也正是道教所强调的。

第三，在北宋五位理学大师（不算司马光）中，除了张载、二程之外，邵雍、周敦颐几乎都没有攻击道教的言论。程颐有时自称“叔不排释、老”。二程门人有习养生者，有谈禅者。总的说来，北宋理学的主流不在于“排释、老”。即使是此前仁宗时代的儒学中兴代表人物，其排斥二教也并不始终一贯。如欧阳修晚年深悔排佛的激进言论，竟皈依佛法。他对道教无甚恶感。范仲淹早年贫困，依睢阳朱氏家，常与一术士游。达时广交高道名僧。晚年尤以为二教有益于世。在其诗文、书信中，对老子备极赞美之情，还有《道服赞》等作品（按在北宋士大夫中，着道服似为一种风尚，不唯范仲淹然），流露出对道士恬淡清逸的物外生活的向往之情和对道教养生术的兴趣^②。

第四，总的来看，北宋士大夫崇信道教是普遍的。例如，徐铉与道士交往甚密，多所唱酬，且作道教文学作品如《步虚词》等^③，人称“好道者”，还自称“道民”^④；王禹偁同样撰有《天道如张弓赋》、《圣人无名赋》和《橐籥赋》等作品^⑤；赵普致祷于上清太平宫黑煞神之事，盛传于世；以监修《五代史》而著名的薛居正因服丹而暴卒等等，都是比较突出的。又如王安石、三苏等均慕道。苏轼说王安石“晚师瞿聃”。《宋史·王安石传》也说：“初，安石训释《诗》、《书》、《周礼》，既成，颁之学官，天

① 《河南程氏遗书》卷三十一。

② 参《范文正公集》。

③ 参《徐公文集》卷四（四部丛刊本）。

④ 《全宋文》第1册，巴蜀书社1985年版，第425、561页。

⑤ 《小畜集》卷二、四（四部丛刊本）。

下号曰‘新义’。晚居金陵，又作《字说》，多穿凿附会。其流入于佛、老。”王学一系，大多好道。以苏轼为代表的蜀学一系与道士关系甚密。据苏轼自述，他八岁入小学，以眉山道士张易简为师。及壮，亦常与道士交游。除自号“东坡居士”之外，曾自称“铁冠道人”。苏辙之好道，也不亚于其兄，撰有《老子解》，并称赞老庄“其论纵横坚固而不可破”^①。他们也爱好道教修炼之术，写有大量的有关文章。曾慥《道枢》尚录有苏轼胎息、内丹养生说。黄庭坚也是自小慕道者；“黄山谷着道服”，更成了盛传于世的美谈。其他士大夫好道者比比皆是，不胜枚举。他们之中，有的研读道书，谈《老》说《庄》；有的则旁通“易学”，而治《易》者又兼采道教象数观念。《道枢》中收的丹论，有相当部分是士大夫好道者所作，可以概见道教的影响。所谓“道学”或“理学”，正是在道教影响下出现的一股融合三教的思想潮流。

(据旧稿之摘要)

^① 《三苏文集·栾城文集》卷三《老聃论》（四部丛刊本）。

道书分类法之我见

道书分类始于东晋，起初十分简单。晋代名道葛洪在《抱朴子内篇·遐览》中只分道经、诸符二类。此时虽视符为天文（抱朴子引其师郑隐言“符出于老君，皆天文也”），但并不与经相混。又考诸所谓道经者，有“录”、“记”、“图”、“法”、“要”、“律”、“集”、“文”等名目，可知所谓“道经”者，几与“道书”是一个概念。这一两分法并无多大分类意义；不过由上所述，却反映出道书有经、记、图、法、要、律、集和符等内容和形式。

南朝时代，随着道书大量问世，便要求加以整理，道书分类进入定型时期。首先是三洞说在东晋末已萌芽，刘宋道士陆修静总其成，于泰始七年（471）撰成《三洞经书目录》，把“三洞”（洞真、洞玄、洞神）正式作为道书分类法^①。继之有四辅分类法（四辅：太玄辅洞真，太平辅洞玄，太清辅洞神，正一则贯通三洞和三太）加以补充，它至迟出现于梁代^②。三洞之下各分十

① 此前陆修静在《灵宝经目序》中自称“三洞弟子”，表明“三洞”说早已出现。

② 梁代有孟法师（孟景翼或孟智周）《玉纬七部经目》可为证明。日本学者大渊忍尔认为，四辅大约在公元6世纪初提出，即三洞出现一百年后（见其《道藏的编纂》一文）。这个看法是正确的。

二类（本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、表奏）^①，合为三十六部（四辅之下不分类）。十二类究竟始于何时，值得斟酌^②。过去我曾指出：“十二部跟三洞一样，可能在陆修静之前就已经存在了。”理由是《无上秘要》卷三十七“礼三宝法”引用《金篆经》，其中有“至心稽首三十六部尊经”一语，而《金篆经》全名《太上洞玄灵宝简文三元威仪自然真一经》，作为《灵宝经》之一，出陆修静之前^③。又，敦煌写卷 P.2256《灵宝经目》后序文说以上经目系“陆先生所撰记出也”。又在“陆先生就此十部灵宝经”等语之后，续说：“总括体用，分别条贯，合有十二种谨别如左。”按照古汉语语法习惯，主语承前省略，故此处的行为主体仍是陆修静。而且从前文“余十四卷犹隐天宫”实出陆修静原文来看，后者亦应是引用陆原文或其大意。由此可以推断：十二部出陆修静之前，可能跟“三十六部尊经”一样只是关于道经的一种观念（道教最重三十六，表周遍之义），陆修静首先把它作为区别《灵宝经》的实际分类法，继而将它推广于《上清经》和《三皇经》，从而成为道书的一种分类法。

在三洞四辅十二部分类形成后，也有一些学者编道书书目时创造和采用别的分类法。例如：

① 十二部名目和内容，最初与后世有所不同，如按照《灵宝经目》，本文原作“经之本源”；方法称“方诀”，系指神药灵芝茅金水玉之法；众术本指思神存真、心斋坐忘、步虚飞空、呼吸五方元（炁）、导引三光之法；赞颂原名“玄章赞颂”。

② 卿希泰主编的《中国道教史》第一卷认为：“在四辅出现的前后，‘十二部’分类法也出现了。”（四川人民出版社 1988 年版，第 548 页）福井康顺等监修的《道教》第一卷也说，十二类“似乎也形成于梁代”（上海古籍出版社 1990 年版，第 69 页）。任继愈主编的《中国道教史》则认为十二类“也始于陆修静”（上海人民出版社 1990 年版，第 152 页）。

③ 参拙著《道教典籍百问》，今日中国出版社 1996 年版，第 185 页。

梁阮孝绪《七录》第五部《仙道录》分为经戒、服饵、符图、房中四类。《隋书·经籍志》子部后附“道经”分经戒、服饵、符策、房中本此。

南宋初郑樵编《通志·艺文略》，其中于诸子类道家著录道书，其分类为：一、老子；二、庄子；三、诸子；四、阴符经；五、黄庭；六、参同契；七、目录；八、传；九、记；十、论；十一、书；十二、经；十三、科仪；十四、符策；十五、吐纳；十六、胎息；十七、内视；十八、道引；十九、辟谷；二十、内丹；二十一、外丹；二十二、金石药；二十三、服饵；二十四、房中；二十五、修养。

马端临《文献通考·经籍考》分清净、炼养、服食、符策、经典科仪五说。明代焦竑《国史经籍志》本此。

以上分类法中，三洞四辅十二部分类作为道教本身的道书分类法而沿用至今，最受重视。然而考察这一分类法，不难发现其未尽如人意之处。首先，三洞四辅这一层次并未按照同一标准分类。三洞中至少洞真、洞玄二类和四辅中正一类是采取的以派别为分类标准，即洞真代表上清派，其首经为《上清大洞真经》；洞玄代表灵宝派，其首经为《灵宝五篇真文经》；正一代表天师道，其经符概名“正一盟威”。洞神即以《三皇经》为主体的一组道书，在东晋南北朝时期也有人传习，可视为经教之一派。太平作为道派到晋代已不复存在，但仍可视为经教之一派（作为经教由上清派中人传下来）。而太玄、太清二类又是按照另一种标准，即修习的种类（习道家诸子和外丹黄白等）来划分的。这样就会出现诸如上清外丹书当分在何类的问题。其次，三洞四辅分类法反映的是东晋南北朝（尤其是南方）道书的实际情况，具有明显的时代局限性。迨隋唐以降，随着新道书不断涌现出来，用

这种分类法就不能涵盖所有的道书。十二部也有类似的局限，如唐宋以后问世的大量文集、语录等很难确定该归入何部。明《正统道藏》收书归类十分混乱，究其原因，一方面是由于编藏者已不了解或不甚注重原有分类体系（如大批上清道书应归入洞真部而误入正一），另一方面也是因为旧的分类法根本就难以应用于新的道书（如三洞四辅根本不适用于全真道著作）。最后应当指出，三洞四辅十二部并非完全的二层次分类法。四辅中除了正一部之外，都缺乏完备的十二类，因此之下不再分类有其客观根据^①。但这显然不便于检索道书。

三洞四辅十二部之外的分类法同样有着这样那样的缺憾。它们的共同点是一阶的、平面的分类。以分得较细的郑樵《艺文略》为例，这一分类法实际上采用了三种标准：第一种（从一至六）考虑到某些经书注释多，或者因属道家著作，对士大夫有相当影响，故以某书作为一类（“诸子”除外）。第二种（从七至十二）是以书的体裁（目录、传、经、论等等）分类。第三种（从十三至二十五）是以道教的修行方式确定书的性质而归类。其缺点在于同一层次使用了多种标准。近人魏哲（L. Wieger）道藏分类法（载翁独健《道藏子目引得》）把道书分成五十六类，这也是一阶分类，而且极为纷乱无伦，缺乏科学分类的严谨性，可以不论。

近代以来，还有一些人针对三洞四辅的局限性和引起的问题，尝试重新分类。大体说来，有一阶分类和二阶分类两种类型。兹将有代表性的胪列如下：

刘鉴泉《道教征略》分道书为经、符箓、科仪、戒律、论议

^① 参拙著《道教典籍百问》，今日中国出版社1996年版，第198页。

五类。以下第一类按时代再分小类。第二类分古传、今传。第三、四类不详，似亦以时代为标准。第五类之下复分五小类：唐前烧炼金石、服饵草木、导养神气、唐人专言养心者、南北二宗及其以后内丹之作。此分类法实属二阶分类。刘鉴泉同时主张保存三洞四辅。

陈撄宁分类法（《道藏书目分类》，文载《道协会刊》第十四期）：一、道家类；二、道通类；三、道功类；四、道术类；五、道斋类；六、道余类；七、道史类；八、道集类；九、道教类；十、道经类；十一、道诫类；十二、道法类；十三、道仪类；十四、道总类。此分类法优点是以道为纲，缺点有三：（1）标准多重；（2）有的类别之间界限不易分辨；（3）道通、道余等类名目模糊，不便检索。

《道藏提要》分类法：一、总类，下分（1）目录，（2）道教叙说、辞书、类书、丛书；二、道经；三、戒律科仪，下分（1）戒律，（2）科仪，（3）斋醮忏仪，（4）表奏、赞颂；四、道论；五、修炼，下分（1）修心，（2）存思，（3）炼丹，（4）行气导养；六、符箓道法，下分（1）符箓图诀，（2）道法、咒术；七、记传，下分（1）神谱，（2）仙传道史，（3）山读宫观碑志；八、子书，下分（1）诸子，（2）易学，（3）医学，（4）占卜星命；九、诗文集。此属二阶分类法，但不完全。

《藏外道书》分类法：一、古佚道书类；二、经典类；三、教义教理类；四、摄养类；五、戒律善书类；六、仪范类；七、神仙传记类；八、宫观地志类；九、文艺及目录类；十、补遗类，此属一阶分类法。

《道藏提要》和《藏外通书》两种分类法大大地向前迈进了一步，可以说有相当大的科学性和参考价值。不过似乎仍有商榷

的余地，这就是在同一层次采用不同标准是否恰当？道教典籍中称“经”的书很多，如果把它们全部纳入“道经类”或“经典类”，将包括各种性质的道书^①。问题正出在多重标准上，这在科学的分类法上是不允许的。

此外，钟肇鹏在主编《道藏提要》的过程中提出自己的分类观点，他将《道藏》分为：一、总类；二、经论；三、史地；四、诸子；五、道术；六、杂著。共六类二十二目（《道藏目录新编刍议》）。在某些方面近于《道藏提要》。朱越利先有一个27类分类方案，后在《道经总论》中说应推倒重来，共分十五部三十三类，有哲学、法律、军事、文化、体育、语言文字、文学、艺术等部，哲学下分易与诸子、伦理学、佛教、道论、斋醮、法术、数术等类、其余不一一列举。对这个分类法我们不能详细评论，不过可以提出两个问题供参考：一是这个分类是否按照道书的实际情况？二是有的地方如把斋醮、法术、数术归入哲学，把科律比为中国法制史等等，是否妥当？

近闻正在编纂的《中华道藏》依然沿袭三洞四辅分类法，但增加了三洞经教部、太上诸经类等。拙见以为如此仍然不能涵盖所有的道书，理由已如上述。

当然，可以根据需要选择道书分类标准，就此而言，传统的三洞四辅未尝不可作为一种标准。但是分类必须是完全的，也就是说，类别必须涵盖所有的道书。其次，分类必须是一致的，在每一层次应确定同一标准，一旦采用一个划分标准，就不宜参用另一标准。分类必须具有某种客观性，亦即应有公共认同性，而不当徇一己之好。把这一原则应用于道书，就应当根据道书的实

^① 拙著《道教典籍百问》有所讨论，请参阅该书第190页。

际情况来分类。既然如此，分类还应有助于了解道书的总体构成情况，从而把握道教本身的内部结构和性质特征。分类是一种以简驭繁的方法，是一种使我们的工作更省力、更经济的科学方法。作为科学的分类应清楚、准确、系统，便于掌握。因此对于众多、复杂的分类对象——道书，可以采取二阶甚至三阶的分类方法，使之变得有序化和系统化，这也是为了便于掌握。根据上述构想，我认为《道藏提要》和《藏外道书》的分类法较之其他分类法有比较明显的优点，可以作为进一步讨论的基础；同时它们也存在着不足，需要加以修正。我在1991、1992年之交写成的《道教典籍百问》（出版于1996年）中曾提出过一种分类构想，认为应按照道教本身的性质特征和内部结构对道书重新分类。“可以在大类这一层次采取道教构成要素这一标准，以体现道教的特征。按照这一标准，道书可以分为教义理论类、戒律清规类、斋醮科仪类、符箓道法类、修炼摄养类、象数类、名山宫观类、神仙传记类、文化艺术类、综合类共10大类，在此之下再分若干小类，足以涵盖所有道书。”^①那时我尚未提出小类的具体名目，不过已经意识到：既已设教义教理一大类，就不需另设“道经”、“道论”为与之平行的大类，因为二者是按照体裁标准设类，与教义、戒律、科仪等等不属同一标准。其次，道书中称“经”的著作甚多，立为大类，势必使收书漫无边际，且不能判定书的性质（究属教义教理，抑是炼养、戒律、科仪、符箓道法）。还有一点需加说明：神仙传记，顾名思义，是记载神仙谱系、灵验和道教历史的，过去在十二部中还包括名山宫观等地理材料，二者名实相符，不只是一种体裁（这一点与经、论不同），

^① 拙著《道教典籍百问》，今日中国出版社1996年版，第191页。

更是直接体现了性质内容，故可作为一大类。

兹将新的分类系统提出于下：

1. 教理教义类

（说明：不少称“经”或“论”、“语录”的著作，按其实际性质可归此类。不属此类，即使称经也不应入。第二阶即可按体裁“经”、“论”、“语录”、“文集”等分类。注解可附于本经之下，作为第三阶，也可将经注作为一支类，仍为二阶。）

1.1 经 如《道德真经》

注 如《河上公章句》

1.2 论 如《抱朴子内篇》、《玄纲论》

1.3 语录 如《三十六代天师虚靖真君语录》

1.4 文集 如《纯阳真人浑成集》、《重阳教化集》（此类多互见，入文艺类、修炼·内丹类）

1.5 总义 如《道教义枢》

2. 戒律清规类

（说明：戒律是体现教义、神学的行为规范，仅次于教义，是成熟宗教的标志之一，而有别于原始宗教的禁忌。道教也不例外。故列为第二大类。可细分为戒律、科文、清规、功过格、善书等子类。）

2.1 戒律 如《正一法文天师教戒科经》、《玄都律文》

2.2 科文 如《太真玉帝四极明科经》、《太上九真明科》

2.3 清规 如《道门十规》、《全真清规》、《坤道应行十八则》

2.4 功过格 如《太微仙君功过格》

2.5 善书 如《太清五十八愿文》、《太上感应篇》（互见，入教义类）

3. 科范礼仪类

（说明：此类与前一类关系密切，古常“斋戒”连称，科文

亦介于二者之间，故列于第三。然究有区别。《道藏提要》将戒律科仪归为一类，未如《藏外道书》分为二类妥当。这一大类较多，也比较复杂，可分为斋醮科仪、行道传度仪、法箬仪、灯仪、忏仪等等若干子类。）

3.1 斋醮科仪 如《敷斋威仪经》、《洞玄灵宝五感文》

3.2 行道传度仪 如《上清太极隐注玉经宝诀》、《陆先生道门科略》

3.3 法箬仪 如《正一法文法箬部仪》

3.4 灯仪 如《三官灯仪》

3.5 忏仪 如《太上洞渊三昧神咒斋忏谢仪》

3.6 表奏、赞颂 如《广成集》、《玉音法事》、《三洞赞颂灵章》

4. 符箬道法类

（说明：符咒道法可用于道场，亦可单独使用，故列于第四。下分符箬、禁咒、道法等子类。）

4.1 符箬 如《三洞神符记》、《太上正一盟威法箬》

4.2 禁咒 如《天童护命经》、《太上三洞神咒》

4.3 道法 如《道法会元》（此类书颇多，多出于宋后）

5. 术数图象类

（说明：古道经目录有“符图”一类，可知图象与符箬禁咒关系密切。又修真多用图示，而术数与道法亦有关。故列于第五。）

5.1 灵图 如《五岳真形图序论》、《玄览真人鸟山经图》

5.2 神像 如《玄元十一子图》

5.3 象数 如《易龙图》、《周易图》

5.4 其他术数 如《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》

6. 修炼摄养类

（说明：道教以修仙为鹄的，故此一大类最能代表其特色。

医书、养生方自在其内，不必另外分类。)

6.1 外丹、黄白 如《周易参同契》、《黄帝九鼎神丹经诀》

6.2 内丹 如《太上老君内丹经》(此类书最多)

6.3 存神 如《黄庭内景经》、《上清大洞真经》

6.4 服气、导引、胎息 如《道机经》、《太清中黄真经》、《太上养生胎息气经》

6.5 房中 如《洞真黄书》、《阴丹经》

6.6 修心 如《太上老君内观经》、《坐忘论》(互见，入道论)

6.7 辟谷 如《太清经辟谷法》

6.8 医药、养生 如《养性延命录》、《白云仙人灵草歌》

7. 仙境宫观类

(说明：道士修炼，多择佳山水，筑宫观，自谓修成后又证入仙界。故此类次于修炼类之后。包括道教空间观、仙境观、地志、名山志、宫观志等。)

7.1 天地仙境观 如《天地官府图》、李思聪《洞渊集》

7.2 名山志 如《茅山志》、《南岳小录》

7.3 宫观志 如《二仙庵碑记》

8. 神谱仙传类

(说明：道教认为，人可修成神仙。故高道传及道史应合在这一大类。)

8.1 神仙谱录 如《真灵位业图》、《上清三尊谱录》

8.2 神仙列纪 如《黄帝内传》、《先天纪》、《玄元皇帝圣纪》

8.3 神仙传记 如《仙苑编珠》、《神仙传》

8.4 高道传 如《道学传》、《金莲正宗记》、《汉天师世家》

8.5 道史 如《长春道教源流》、《长春真人西游记》、《道家金石略》

9. 文学艺术类

(说明: 此类主要体现道教作为一种文化现象的事实。收诗文集、小说、乐谱等与文化有关的著作。)

9.1 诗文集 如《华阳陶隐居集》、《宗玄先生文集》、《鸣鹤余音》(此类多互见, 如《浑成集》)

9.2 小说 如《封神演义》

9.3 音乐 如《中国道教音乐》、《苏州道教艺术集》

9.4 美术(附书法) 如《道家画像册》

10. 总 类

10.1 叙说、辞书 如《一切道经音义妙门由起》、《道典论》

10.2 类书 如《道要灵祇神鬼品经》、《无上秘要》、《云笈七籤》

10.3 丛书 如《修真十书》、《方壶外史》

10.4 目录、索引 如《灵宝经目》、《道藏阙经目录》、《道藏子目引得》

附录 子书及古佚道家书

道教研究论著 如《道藏源流考》

以上分类足以涵盖所有道书。当否? 仅供学术界同人参考。

(原载《宗教学研究》1999年第3期)

关于《上清经》

要详尽无遗地搞清《上清经》，以一人之力似不可能。因为《上清经》并非一部一旦造出便不曾更改的经典，而是一组数目可观的，经不同时期多人之手制作、改窜的众经，其复杂程度远远超乎常人的想象。要在一篇短文中讨论这些细节，当然是无法办到的。本文的目的是围绕着有关《上清经》的几个问题，提出一点线索，以供参考。

一、《上清经》与上清派

上清派是东晋中叶以后形成的道教派别，因遵奉一组重要经典《上清经》而得名，这几乎已是老生常谈。当然，这种说法并不错；不过有必要指出两点：第一，“上清派”这个名称是后人所加，当时人并不如此称呼。奉其道者自称“上道”、“上清家”。（“灵宝派”、“茅山宗”也是后人的提法；至于“葛氏道”则更带随意性。）第二，人们往往把道教的派别等量齐观。其实，道教

分派复杂，标准不一。称“教”则有正一、全真之分^①；称“宗”则有南北二宗及全真内部宗派。称“经教”是在南北朝至北宋间，以经书系统作为分派标准。例如道教类书《云笈七籤》在总纲“道德部”有“道教经法传授部”、“经教相承部”，“经法”大致相当于“经教”，因为北宋以前所谓“法”意谓“教”，犹“佛法”即“佛教”。按照这一标准，上清、灵宝、三皇皆系经教，有别于唐宋以后流行的北帝、洞渊、天心、神霄、清微等所谓道法派别。后一类所谓“法”意为“方法”，“道法”就是指施行符箓、咒语（广义地讲，还包括斋醮时的赞颂、章奏、科仪）的方法。发挥《灵宝经》中相应内容的叫作“灵宝大法”，其间又分化出各种派别（有些是依托“灵宝”之名，如两宋间灵宝净明法派，该派书无论称“经”称“法”，多冠以“灵宝净明”之名）。作为经教派别之一的上清派，既有别于唐宋以后道法派别，亦非严分门户的宗派。这一点从创立者（即造经者）原出天师道，并传《灵宝五符》、《三皇内文》；陆修静兼传正一、灵宝、上清经教；被视为上清派主要代表人物、“茅山宗”的实际开创人陶弘景亦习天师道法（参《登真隐诀》）；以及《真诰叙录》提到的传写《上清经》的人员构成的复杂等等方面可以看出。人们之所以称上清、灵宝为派，而不称三皇为派，盖因制作、传习《上清》、《灵宝》经书的人比较容易辨认，而《三皇经》的传派情况并不是那么清楚，且被视为上清、灵宝二派的开创人或代表如杨羲、葛氏、陆修静等也传《三皇内文》。其实，从经教这一角度来看，三皇未尝不可称派。

^① 张宇初《道门十规》说：“曰教则有正一、全真之分，曰法则有清微、灵宝、雷霆之目。”

二、《上清原统经目注序》的撰作时间和作者

《云笈七籤》卷四收《上清原统经目注序》涉及《上清经》的由来。陈国符先生据“此序仅述至真经复归马氏为止”，“故拟此文本顾欢撰《真诰》”^①。按《上清众经诸真圣秘》卷七引有《原统经目》（陈亦指出此点），乃上清经书目录，与《真诰》别为一书。又考宋齐间人顾欢在东晋中叶杨羲降神的“真授”材料基础上编撰有《真迹》一书，非陈所说《真诰》，《真诰》系梁名道陶弘景据前二者改编而成。即使假定注序的作者为顾欢，《上清原统经目》的作者问题仍未解决，因为作目录加注撰序的不一定是同一个人。

那么，这两项的作者究为何人？仅能从序文本身窥探到一点线索。《注序》云：

玉斧（即许翺）子黄民，黄民子豫之，以（宋文帝）元嘉十二年（435）终剡之白山。临去世之时，以上清宝经、三洞妙文封以玄台，印以白银，留寄剡县马度生家。……有道士娄化者，常憩马舍，究悉经源，苦求开看，马氏固执，竟不从命，结踞无方。是时宋明皇帝崇敬大法，招集道士供养后堂。娄化乃因后堂道士父季真密启之，帝即命使璉至京，乃拜礼。……（宋苍梧王刘昱）元徽元年（473），马氏即出诉启请其经，诏敕听还。于是天藏真书复归马氏。兹乃

^① 陈国符《道藏源流考》上册，中华书局1963年版，第15页。

上清注笔，朱简紫书。后之凡庶，摸（摹）而传奉，号曰‘真迹’。今记神王所撰宝经三十首篇章，并指事为名。……余宿植缘会，游涉法源，寻检众经，为《上清》目义。非敢有裨大乘，聊自记而已。

“豫之”即《真诰·真胄世谱》所记许荣，系许黄民长子，“第一名预之。宋元嘉十二年亡，不知年几”。他是将王灵期之经窜入杨（羲）许（谧、翔）经中、使后人难以辨别二者的重要人物（详后说）。“马氏”指《真诰叙录》所记东晋元兴三年（404）从许黄民那里传承“杨许手书”的马朗、马罕的后裔。据《注序》，马度生系许豫之同时人。《注序》记至元徽元年，其时陆修静尚在世。但这只能作为《注序》制作年代的上限，亦即判定序文撰于473年之后。由此使我们联想到一个相似案例——敦煌遗书《老子变化经》，日本学者吉冈义丰根据老子变化最晚的年号是永寿元年，认为出于东汉桓帝永寿元年至延熹八年（155～165）。但从书中内容（如称引《黄庭经》）、用语（如说老子“汉时号王方平”，非当代人口吻）来看，却并非汉代编定^①。如果以书中出现的老子变化最晚年号（或时间）作为判定某书制作年代的最重要依据，那么是否应当认为同类书《太上老君开天经》既述说到周初止，则是出自稍晚的周人之手呢？回答是否定的，因为有其他相关材料证明此书为晋道士张洋所造。可见判定某书的制作年代和作者应考虑多种因素。在没有本文以外的证据的条件下，就应当联系本文的上下文来加以考察。而从《上清原统经

^① 拙著《道教典籍百问》考证，认为编定大约在魏晋间（今日中国出版社1996年版，第50页）。

目注序》上下文来看，作者似为亲历宋明帝奉经崇道之人；上清众经也被纳入三洞经书之列。就目前知道的情况而言，陆修静颇受明帝礼敬；先撰成《灵宝经目》，后于泰始七年（471）撰《三洞经书目录》，是合乎上述条件的。而且序中所说“真迹”乃泛指上清众经，非专指《真迹》。因此并不排除下述可能，即：陆修静先整理灵宝、上清、三皇等系经书，分别撰成目录（《灵宝经目》原貌因敦煌遗书而大白于世，而陆撰《上清经目》则迄今未详），《上清原统经目》正是陆撰《上清经目》。后为经目加注（“为《上清》目义”），因系为自己备考用（“聊自记而已”），故未留姓名。当然，还有一种可能：顾欢专奉上清经，称之为“大乘”（较早的《灵宝经》也自称“大乘”），《上清原统经目注序》就是顾欢据陆修静《上清经目》加注撰序而成的东西。总之，目前尚不能确定《注序》必为顾欢撰（断为顾欢撰《真诰》更为错误），《注序》作者或为陆，或为顾，两种可能均存在。

三、东晋《上清经》

关于《上清经》的由来，歧说纷纭，较系统的叙述，见于《上清原统经目注序》、《洞真上清神州七转七变舞天经》、《玉纬》引《正一经》、陶弘景《真诰叙录》、李渤《真系》、《云笈七籤》卷四《上清经述》等^①。其中除陶、李外，多神话色彩。一种具有典型意义的说法出自前述《上清原统经目注序》。该序声称：

^① 道书中关于《上清经》的来历的说法多且杂，例如《无上秘要》卷三十《经文出所品》说道君在中皇元年九月一日命东华青宫检校古文，集为宝经三百卷付上相青童君。像这类片断的叙述在道书中随处可见。

上清者，官名也。……官有丹青金书玉字上皇宝经……起于九天之王，九玄道君推校本元……以中皇元年九月一日……命东华青宫……撰定灵篇，集为宝经。传至汉武帝时得经。……火烧柏梁台，经飞还太空。……太元真人茅君讳盈师西城王君，受上清玉珮金铛二景璇玑之道，以汉宣帝地节四年三月升天。又玄州上卿苏君讳林，师涓子，受上清三一之法，神爵二年三月六日登天。又周君、李君众仙各有所得，并相承经业，多不传世。汉孝平皇帝元始二年九月戊午，西城真人以《上清经》三十一卷于阳落之山授清虚真人小有天王王褒。褒以晋成帝之时于汲郡修武县授紫虚元君南岳夫人魏华存。华存以咸和九年岁在甲午，乘飚轮而升天。去世之日，以经传付其子道脱；又传杨先生讳羲。羲生有殊分，通灵接真，乃晋简文皇帝之师也。杨君师事南岳魏夫人，受《上清大洞真经》三十一卷^①。

“九天之王”，在东晋所出首批《上清经》之一《太上三天正法》中称“九天真王”，是传经的最高神，位列元始天王、太上大道君之上。这里提到的茅盈、西城王君（王方平）、苏林、涓子、清虚真人小有天王王褒、周君、李君都是上清仙真。其中周义山（字季通）相传遇司马季主受《石精金光藏景录形》，后授华侨经书，被尊为紫阳真人。李遵（字安林）相传撰《茅三君传》，被尊为中候仙人。魏华存可能历史上确有其人。据说她是任城人，晋司徒魏舒之女，字贤安。嫁与太保掾南阳刘文（字幼

^① 《云笈七籤》卷四《道教经法授部》。

彦)。生二子，长子刘璞，次子刘瑕，均为官身。魏华存为天师道女官祭酒，于晋成帝咸和九年（334）去世，住世八十三年。被道教徒尊奉为紫虚元君、上真司命、南岳夫人。值得注意的是，这一“九玄道君集为宝经”的提法跟后出《上清神州七转七变舞天经》所说“凡上清宝经三百卷、玉诀九千篇、符图七千章，皆出元始高上玉帝”显然有别；“集为宝经”在后世道书中被增衍为“集为宝经三百卷”。无论如何，这都是神话，不可据为信史。但有两点应予指出：一、序文把传经神话连接到历史人物杨羲这里，而魏华存降授《上清经》给杨羲是道书中一致的说法，这正给我们判定《上清经》的制作年代提供了上限。二、声称《上清经》有三十一卷，而不是后世道书所说数百卷、几千篇，这又给此处的讨论限定了范围。

比较而言，梁代道士陶弘景的记述有更多的真实性。他在《真诰叙录》中说：

伏寻《上清真经》出世之源，始于哀帝兴宁二年太岁甲子（364），紫虚元君南岳夫人下降，授弟子瑯琊王司徒公府舍人杨某（即杨羲），使作隶字写出，以传护军长史句容许某（即许谧），并第三息上计掾某某（即许翊）。二许又更起写，修行得道。凡三君手书今见在。经、传大小十余篇，多掾写；《真授》四十余卷，多杨书。

“真授”，即仙真口授的意思，这部分材料后为顾欢、陶弘景编成《真迹》、《真诰》（《真迹》即北周道教类书《无上秘要》所引《真迹经》，又名《道迹经》，现存明《道藏》尚收有此书残篇《道迹灵仙记》）。“传”当指上清诸仙真传，如《茅君传》、《王君

传》、《周君传》、《苏君传》、《魏夫人传》等等。经、传合起来才十余篇，除了这些传，可知杨、许时称经的书不多。

在通神降经过程中，还有一个人物华侨。据《真诰叙录》记载：“众真未降杨之前，已令华侨通传旨意于长史（许谧）。华既漏妄被黜，故复使杨令授，而华时文迹都不出世。”这是一段重要记载，它表明在杨羲之前，原是由华侨通神造经，因他“泄露天机”，改由杨羲主持，而华侨书写的“神文”也改写到所谓“杨许手书”的经、传、诰之中了。关于华侨身世，《真诰·真胄世谱》记述他跟许氏一样同属吴姓世族，二家有姻亲关系。“世事俗祷”，本从事巫鬼术。后因有不快的心理体验遂改信道教，“于鬼事得息，渐渐真迹来游，亦止是梦”。声称夜半见裴清灵、周紫阳（前者即上清派所奉另一仙真清灵真人裴君，字玄仁，亦有传）。因此许谧首选他通神降经也在情理之中。陶弘景并指出，《周紫阳传》即是华侨所造，与《真诰》相连。《周紫阳传》保存在明《道藏》中，其中列有《周君所受道真书目录》实为上清经目，与杨、许书《真诰·甄命授》多相印证，对探明东晋中叶首批《上清经》有较大的帮助。其次是杨羲，幼有“通灵之鉴”。早在降经前十五年（永和五年，349）即受《中黄制虎豹符》，次年又从魏夫人长子刘璞受《灵宝五符》。但距魏夫人去世又已十五年，未闻传授《上清经》。可见首批《上清经》是由华侨、杨羲、许谧、许翔等人以神降授的名义制作的。对于其实况，尚可从《真诰叙录》和《真诰》各篇陶注某些具体的记述加深印象。限于篇幅，此处就不一一引述了。

然而根据一些上清派的神仙传记，好像早在汉代《上清经》就已传世。关于这个问题，应从道教文献学的角度作进一步考察。首先，陈国符《道藏源流考》业已考证，这些传记多出晋代（当然，陈尚未明确指出，它们多为上清派创立者作）。比对

《真诰叙录》所记东晋中叶造经时“经、传大小十余篇，多掇（许翊）写”，“悉杨（羲）授旨疏以示许尔”，可知这些神仙传记本身就是东晋中期上清道士所作（在《真诰》原始材料各处有所披露）。其次，如果上清众经在汉代已经传世，则两晋间名道葛洪不可能一点也不知悉（或许不知其中一部，但不可能全然不知）。但在《抱朴子内篇·遐览》载其师郑隐的道书目和其他各篇中却没有著录、征引上清众经（灵宝诸经除《灵宝五符》亦然）。《遐览》仅提到《黄庭经》（此当指后世所称《黄庭外景经》者，上清道士据此敷衍成《黄庭内景经》，但此经仍未列入《上清经》三十一卷之数）。此外，葛洪著录的《二十四生经》可能就是灵宝派《洞玄灵宝二十四图经》和上清派《太微帝君二十四神回元经》二书的原本^①，但不见冠以“上清”、“洞真”之名。因此大多数《上清经》是在东晋中叶以后制作和传布的。

在确定这一点之后，尚应着重指出：即使是《上清经》三十一卷也不全是华侨、杨羲、二许制作的。许谧死后，其孙许黄民成为主要传经人（许翊早卒），也有数卷散出在诸亲友间（包括句容葛氏）。东晋末，王灵期见葛巢甫造构《灵宝经》，便从许黄民处求受《上清经》，“乃窃加损益”，“凡五十篇”。就这样，《上清经》在东晋末刘宋时始广为流传。“传写既广，枝叶繁杂，新旧浑淆，未易甄别。”陶弘景特别指出：“自（王）灵期已前，上经已往往舛杂……杨君去后，便以动作。故《灵宝经》中得取以相揉，非都是王灵期造制，但所造者自多耳。”^②甚至许黄民的长子许荣（参前文）反过来“因又以灵期之经教授唱言，并写真本（按指杨、许经书），又皆注经后云：‘某年某月真人授

① 拙稿《道教典籍百问》已经指出，参该书第29页。

② 《真诰叙录》。

许远游。’人亦初无疑悟者”^①。比对现存《上清经》，确有此种情况。到南朝时，《上清经》已远远超出三十一卷之数，于是“三百卷”说便应运而生。实际上无论“三十一卷”说，抑或“三百卷”说，都是为了便于继续造经，一如王灵期依《清虚真人王君传》、《南岳魏夫人传》等传记所提到的经书题目“张开造作”那样，因为在“三十一卷”说和“三百卷”说提出之初都没有那么多书。

关于《上清经》三十一卷之著录，无论中国学者还是日本学者，多根据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷五《上清大洞真经目》或《太真玉帝四极明科经》^②，也有人提到《上清原统经目注序》^③。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》原名《三洞奉道科戒》，隋代道书。《太真玉帝四极明科经》系上清派科文，部分内容应出自东晋，成书于南朝。《上清原统经目注序》出南朝宋，然今有序无目。其实，华侨撰《紫阳真人内传》和《真诰·甄命授》反映东晋中叶造经之初的情况，更为直接，因而更为重要。（除上述，《上清太上八素真经》、《九真明科》均有上清经目。）从时间先后来看，杨羲所造、拟造经典，不少书名出自华侨所撰传。兹将《紫阳传》中书目转录于下：

△金阙帝君守三元真一法

龙蹕经 三皇内文 按此二经在葛洪书中有著录、征引，不在《上清经》之列。

赵他子芝图十六首

① 《真诰叙录》。

② 前者如陈国符《道藏源流考》；后者如代表日本学者 20 世纪 80 年代研究水平的《道教》（福井康顺等监修，有朱越利中译本）第一卷。

③ 见刘琳《论东晋南北朝道教的变革与发展》一文，载《历史研究》1981 年第 5 期。

△五行秘符

△王先生黄素神方五帝六甲左右灵飞之书

△二十四诀

上魏君太素传左乙混沌东蒙之策右屯秘杀之律

△太和玉女大有妙经太上素灵经

△沙野昂先生泰清之经 按此经当指《太清经》炼丹之书，也不在《上清经》之数。

△宁先生大丹隐书八稟十诀

△阴先生九赤斑符

△臧延甫忧乐曲素诀辞

△淮南子成天关三图

△张子房泰清真经 此同为炼丹书。

李氏幽神经

高丘子金方二十七首

△阳安君金液丹经九鼎神图

△青精先生八表黄素传

△李子耳隐地八术

△赵伯玄三九素语

△幼伯君丹字紫书三五顺行

司命君经青图上皇籍

△墨翟子受紫度炎光内视中方

△太帝候夜神童金根之经

△司马季主石精金光藏景化形法

△刘子先七变神法

△谷希子黄气之法泰空之术阳精三道之要

△王子乔素奏丹符

南岳赤松子上元真书

- △九老仙都君黄水月华四真法
- △皇人八素真经太上隐书
- △万先生九真中经
- △玉壶子十人九气丈人得白羽紫盖黄水月华
- 青真小童君金书秘字
- △龚仲阳仙忌真记
- △中央黄老君大洞真经三十九篇

带△符号的书名在后来造制的《上清经》和《真诰》中能够找到对应名目，如《上清大洞真经三十九章》、《九真中经》、《八素真经》、《太上素灵洞玄大有妙经》、《石精金光藏影录形神经》、《神州七转七变舞天经》等等。不带△的，有的可能是先有设想，后据此造经，名目有异（名不同而观念则一）。如《七圣玄纪回文九霄白简青录得道之名》可能是据《司命君经命青图上皇籍》名而造制，二者均属道教谱录。另有一些是已有经名，如《太清经》，在此列举了二种，应当是代表了在通神幻觉中的不同传系。《幽神经》，在杨羲、二许所造“真授”（后顾欢、陶弘景所编《真迹》、《真诰》）中也许已改名为《宝神经》，但依然是仙宫“裴清灵锦囊中书”，亦即虚目（有目无书）。杨羲通神记录中提到的《四极明科》，可能也是根据华侨设想的“律”而构造的，后来也确实形成了书，不再仅仅是虚目。

那么，华侨、杨羲等人究竟制作出了哪些经书呢？这必须考察原始记录《真诰》。《真诰·甄命授》实际上是杨羲已造、拟造经书目，它与华侨书目不同之处主要有两点：一、它多指出某书的功用，如《曲素诀辞》用于招六天之鬼等等；二、它明确指出哪些书“在世”，即已经造出。兹将标明已经造出的书名称转录于下：

八素真经太上之隐书
九真中经老君之秘言
除六天-text三天正法
石精金光藏景录形
飞步七元天纲之经
大洞真经三十九篇
曲素诀辞

根据《真诰》各篇的叙述，还可以补充以下成书：

黄庭内景经 按此是据《黄庭经》（即《黄庭外景经》）敷述而成。

太微黄书

太素五神经 按《九真中经》有太素五神气法。

二十四神经

回元隐道经

八素阴阳歌 参《洞神八帝妙精经》。

灵书紫文 陈国符已指出，即今传《皇天上经金阙帝君灵书紫文上经》、《皇天上经灵书紫文仙忌真记上经》和《太微书灵紫文琅王干华丹神真上经》。按第二种经名本于华侨《周紫阳传》中所谓“仙忌真记”，但今本疑出南朝。

大洞玄经 即华侨《周紫阳传》中书目所列《太和玉女大有妙经太上素灵经》。按《真诰》“或讽明《洞玄》”，《黄庭内景经》“但修《洞玄》与《玉篇》”，均指此书，而不是后世所谓《洞玄灵宝经》（用“洞玄”专指《灵宝经》是刘宋以后的事）。今本沿袭宋本避赵玄朗讳，名《洞真太上素灵洞元大有妙经》。

七元星图 简称《步图》。

豁落符

上清后圣道君列纪 简称《列纪》。

此外，尚有若干仙传和《真诰》（即《真诰》），已如前述。这些就是东晋中叶已造上清经书的情况。

这里必须附带指出一些复杂情况：第一，杨羲降神记录《真诰》中称引不少书，例如“《消魔经上篇》曰”、“《丹字紫书三五顺行经》曰”、“《石景赤字经》曰”、“《紫度炎光内视中方》曰”、“《太上天关三经》曰”等等，并不意谓它们当时已经成书，而很可能只是一些只言片语（直到梁陶弘景时，还说《太上消魔经》“亦未出世”便是证明）。第二，这些称引的书名所指的相应文字内容已被纳入顾、陶所编《真迹》、《真诰》各篇之中，否则就无法解释有关东晋中叶“经传十余篇”、“真诰四十余卷”这一记述。第三，还有一种情形即如陶弘景所说，许黄民长子许荣将王灵期经跟杨许书混在一起，题称许迈受，如《神虎经》等即是。这些书也应断为东晋时代《上清经》。第四，据《真诰叙录》记载，在王灵期之前已有人制作杨许手书以外的经书，致使《上清经》舛杂，《灵宝经》中得取以相糅。除非作过细的考证，恐怕是难以甄别的。最后，指出《上清经》首造于东晋中期，并不意味着否定书中某些思想、道术内容可能出自更久远的道教传统。但这已超出了本文的讨论范围。

（原载《宗教学研究》2000年第2期）

陈抟其人其著作及其《易龙图》等著述的象数体系

——兼论他对宋代理学象数学的影响

一

在宋初的隐逸道士中，有一位传奇式的人物，他，就是陈抟。

陈抟（？～989），亳州真源（一说普州崇龛）人。字图南，自号“扶摇子”。有关他的生平事迹，传说纷纭，真伪难辨。他生于何时，并不十分清楚。一说“生于唐德宗时”（780～805，庞觉《希夷先生传》），据此则活了200岁上下，不可信。若据元赵道一《历世真仙体道通鉴》和张辂《太华希夷志》所言，陈抟寿118岁，则由其卒年上推，生当唐懿宗咸通十二年（871），与宋人魏泰所说生于唐末相吻合。但他在五代后唐长兴（930～933）中参加进士考试，若生当唐懿宗咸通十二年（871），则考进士时已60余岁，这是不太可能的事。所以，其生年仍难确定。

至于陈抟出生的地点，也有各种说法，比较典型的有如下几种：（1）亳州真源人；（2）西洛人；（3）普州崇龛人；（4）四川

夔州府人。诸说中最值得注意的是(1)、(3)两种,二者都出现较早。南宋王象之《舆地纪胜》说:“传记皆以为先生亳郡人,或曰华人。然案祥符旧《图经》,陈抟普州崇龕人,既长,辞父母去学道,或居亳为亳人,或居洛中为洛中人,或居华山为华州人。此说最为有理。祥符去国初甚近,李宗谔撰定《图经》。宗谔,博物君子也,必得其实。”王象之又指出,崇龕钦真观道士谢道缘传有《别传》,其徒相传二百余年,也以陈抟为崇龕人^①。李宗谔为宋初宰相李昉之子,真宗时,参预崇道等事;又预修诸路《图经》。《宋史·李昉传》附有其传。陈抟死于太宗端拱二年(989),时宗谔已25岁。杨亿比宗谔稍晚,则持“亳州真源人”说。陈抟死时他才15岁;但他也经历太宗朝,且任过翰林学士;又好佛教,跟道教也有些瓜葛。《东都事略》说陈抟四五岁时戏于涡水,而涡水流经亳州。又,北宋蜀人文同《丹渊集拾遗·书邛州天庆观希夷先生诗后》谓陈抟“后晋天福(936~942)中来游蜀”,不言返蜀而言“来游蜀”。因此,陈抟的里籍究竟是亳州真源(河南鹿邑)还是普州崇龕(今属四川)^②,尚可进一步讨论^③。笔者以为,普州崇龕也许是陈抟的祖籍,李宗谔知此地方之说,故记之;而他出生在亳州真源,此可以解释四五岁时戏于涡水的史实,史官当是据其出生地称“亳州真源人”^④。

除了陈抟的生年、籍贯之外,他的家世也不太清楚。《群谈

① 《舆地纪胜》卷一五八,文海出版社1971年版,下册第794页。

② 据考查,崇龕县治的旧址在今四川遂宁、安岳、潼南三县交错的潼南县境内。见胡昭曦《陈抟里籍考》,载于《四川文物》1986年第3期。

③ 有关的讨论文章,请参考:安岳县《文史资料选辑》第3期,1983年6月印行;李远国《陈抟籍贯小考》,载《中国史研究》1984年第2期;胡昭曦《陈抟里籍考》,载《四川文物》1986年第3期;羊华荣《关于陈抟的籍贯》,载《世界宗教研究》1988年第2期。

④ 参见《东都事略》、《宋史》本传。

采余》说：“陈图南，莫知所出。有渔人举网得物甚巨，裹以紫衣如肉球状，携以归家，溉釜蒸薪，将煮食之。俄雷电绕室大震，渔人惶骇，取出掷地。衣裂儿生，乃从渔人姓陈。”此乃神话，不足为据。从多种文献中，可以得知其生平事迹的下述线索：

陈抟年少时好读经史百家之言，一见成诵，悉无遗忘，且颇以诗名。五代后唐长兴（930～933）中，举进士不第^①，遂不求禄仕，而以山水为乐。自言曾遇孙君仿、獐皮外士，劝他隐居武当山九室岩，于是往栖之。因服气辟谷历二十余年（约清泰（934～936）至显德（945～959）初年），但日饮酒数杯。在此期间，即在后晋天福（936～944）中，曾游蜀。从邛州天师观都威仪何昌一学锁鼻术（即睡功），“或一睡三年”^②。关于陈抟与何昌一的关系，陆游在《老学庵笔记》中说：“予游邛州天庆观，有陈希夷诗石刻云：‘因攀奉县尹尚书小南酌回，舍辔特叩松扃，谒高公。茶话移时，偶书二十八字。道门弟子图南上。’其诗云：‘我谓浮荣真是幻，醉来舍辔谒高公。因聆玄论冥冥理，转觉尘寰一梦中。’末书‘太岁丁酉’，盖蜀孟昶时，当后晋天福中也。天庆本唐天师观，诗后有文与可跋，大略云：‘高公者，此观都威仪何昌一也。希夷从之学锁鼻术。’于是日迫赴太守宇文衮臣约饭，不能尽记，后卒不暇再到，至今以为恨。”^③

陈抟虽身在山林之中，而心在庙堂之上，时时注视着时局的演变。自晋、汉以后，每闻改朝换代，则频蹙数日，人有问者，瞪目不答。据说《隐武当山诗》云：“他时南面去，记得此山

① 诸书均言陈抟未中进士，而《邵氏闻见录》独云“唐长兴中进士”，误。

② 魏泰《东轩笔录》卷一，中华书局1983年版，第2页。

③ 陆游《老学庵笔记》卷六。

名!”其自负如此。至北宋,有人改“南面”为“南岳”,题其后云:“藓壁题诗志何大,可怜今老华图南。”^①《太华希夷志》据传闻说,陈抟曾揽镜自照曰:“非仙而即帝。”这些传言并不一定都真实,但也许陈抟志向本来很大。五代时期,战乱频仍,政局动荡,不仅人民生活痛苦,而且帝王将相也难保身家性命。当时士人的心态是复杂的。陈抟在那种特定的社会境况中隐居不仕的初衷,恐怕并非真的热爱隐居生活,而是通过隐居山林,使自己可进可退,一则远祸避害,二则等待时机,准备积极参与国家政治生活。如果以上所引诗句真是他写的,那么,他的权力欲极其强烈!然而,他既隐逸,接触者多为隐士和道、释二教人物,潜移默化,渐渐便滋长起视名利为“浮云”、尘世为“幻梦”的出世思想。这“出世”的一面终于压倒了“入世”的一面,时间大约就在后晋天福至宋初。在陈抟身上,透露出中国传统社会士人遁入道教的消息之一侧面。

陈抟尽管有着参与政治的鸿大志愿,毕竟没有施展宏图的势力和才能,因此对封建割据统治者并不构成任何威胁。“曾践场屋,不得志而隐”的他,却是致力于一统的君主积极笼络的对象。后周显德(954~959)初年,陈抟移居华山为道士,葺唐云台观居之,多闭门独卧,经累月乃至“多百余日不起”^②。“花竹幽窗午梦长,此中与此(疑“此”为“世”之误)暂相忘。华山处士如容见,不觅仙方觅睡方。”^③ 这首诗多少透露出他的心迹。周世宗好黄白术,闻陈抟名,以为“必有奇才远略”,“以四方未

① 邵伯温《邵氏闻见录》卷七,中华书局1983年版,第69页。

② 王称《东都事略》卷一一八。

③ 周密《齐东野语》卷十六,中华书局1983年版,第302页。

服，思欲牢笼英杰。”^① 显德三年（956），命华州送至阙下，令于禁中扃户试其睡功，月余始开，转热寝如故。世宗甚异之，因问神仙黄白修养之事、飞升之道，陈抟反问道：“陛下为天下君，当以苍生为念，岂宜留意于为金乎？”^② 世宗亦不之责，命为谏议大夫^③，固辞不受。知无他术，放还山，诏本州长吏岁时存问。显德五年（958），又令成州刺史朱宪赍帛 50 匹、茶 30 斤赐抟。

大约就在这一段时间，陈抟常与华阳隐士李琪（一作“李奇”）、关中逸人吕洞宾和终南山隐士谭峭往来。《皇朝事实类苑》卷四十一载云：“华阳隐士李奇，自言开元中郎官，年数百岁，人罕见者。关中吕洞宾者，有剑术，年百余岁，貌如婴儿，行步轻疾。皆尝至持斋中。”《宋史·陈抟传》“华阳”作“华阴”，“关中”作“关西逸人”，又言吕洞宾“顷刻数百里”。《太华希夷志》略同，无“数百岁”，并言：“此皆旧史之文也。”即指北宋《国史》。“数百岁”真是奇迹，却未必属实；但即使李琪无数百岁，吕洞宾也不是“神行太保”，二人与陈抟有过交往，还是可信的。又，宋代有些书目著录《化书》为宋齐丘所撰。陈景元在《谭子化书》后序中说，陈抟曾对张无梦指出宋齐丘窃夺谭峭《化书》一事，称谭峭为“我师友”。宋僧志磐也记述说：“隐士谭景升（景升为谭峭字）居终南山，与陈抟为友。著《化书》百十篇，穷托化原，久之仙去。尝游三茅山，至建业，见宋齐丘，谓其有仙风道骨，出书示之，属（嘱）为之序以传世。齐丘乃窃以自

① 《旧五代史·周书·世宗纪》。《资治通鉴》卷二九三则谓“问以飞升黄白之术”。

② 此据《杨文公谈苑》。《东都事略·陈抟传》作：“陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意黄白之事乎？”

③ 《五代史补》谓“拜左拾遗，抟不就”。此据《东都事略》等书。

名，然未尝悟道蕴也。”宋齐丘相南唐。对于这个权势人物剽窃他人之作的卑劣行径，正是陈抟给予揭露的。“曾慥作《集仙传》，言陈希夷其友谭景升作《化书》，又云齐丘窃取以为名。”^①

传说陈抟早就认识宋太祖、太宗兄弟二人，还在他们搞兵变前就曾与之共饮，并且知道他们将图谋大业。北宋时人魏泰说：“太祖事周为殿前都点检，抟尝见天日之表，知太平自此始耳。”^②正因为如此，显德末，一日陈抟乘驴游华山，听得市人相与传言“赵点检作官家”的消息，竟惊喜大笑：“天下这回定叠也！”^③陈抟得悉赵匡胤夺取政权的消息时，黄河、长江流域尚未统一，而他居然如此惊喜，可见他把统一的希望寄托在了赵氏的身上。但是终太祖一朝，未曾召见他，他也没有要求召见。太宗、真宗时人杨亿说：“讫太祖朝，未尝召，太宗即位，再召之。”^④这与《太宗皇帝实录》记载后周世宗和宋太宗召见相吻合，是十分可信的。《群谈采余》言宋太祖召陈抟至阙，“问以天下始终事”；庞觉《希夷先生传》、《费耳集》、《倦游录》等谓真宗召问陈抟，诸如此类传闻都没有事实根据。

太宗即位后，陈抟曾两次至京都汴梁（今河南开封）“朝覲”。一次在太平兴国初年，另一次在太平兴国九年（984）。关于第一次朝见，宋人王辟之这样记述道：“太平兴国初，召赴阙，太宗赐诗云：‘曾向前朝出白云，后来消息杳无闻。如今若肯随征召，总把三峰乞与君。’（‘总’，张天雨《玄品录》卷五作‘尽’。）先生服华阳巾，草屨垂绦，以宾礼见，赐坐。上方欲征

① 《佛祖统纪》卷四十三。

② 《东轩笔录》卷一，中华书局1983年版，第2页。

③ 《茅山志》卷十一，《道藏》三家本第5册第604页。

④ 《杨文公谈苑》，载《宋朝事实类苑》卷四十五，上海古籍出版社1981年版，下册第598页。

河东，先生谏止，会军已兴，令寝于御园，兵还，果无功。百余日方起。恩礼特异，赐号‘希夷’，屡与之属和。久之，辞归。进诗以见志云：‘草泽吾皇诏，图南抃姓陈，三峰千载客，四海一闲人。世态从来薄，诗情自得真。乞全麋鹿性，何处不称臣？’上知不可留，赐宴便殿，宰相、两禁傅坐，为诗以宠其归。”^①按：赐号在太平兴国九年（984），王辟之记在此时，盖误。又，《邵氏闻见录》卷七载：“帝初问以河东之事，不答，后师出果无功。还华山数年，再召见，谓帝曰：‘河东之事今可矣。’遂克太原。”与此记载稍异。考宋灭汉在太平兴国四年（979）五月，再召陈抟则在九年（984），足证邵说之讹。此外，传为陈抟所作《谢手诏并赐茶药表》声称：

臣明时闲客，唐室书生，尧道昌而优容许由，汉世盛而善存四皓。嘉遁之士，何代无之？再念臣形如槁木，心如死灰，不晓仁义浅深，安知礼仪之去就？败荷作服，脱簪为冠，体有青毛，足无草履，倘临轩陛，貽笑圣明。愿回天听，得隐此山。圣世优贤，不忝前古。数行丹诏，徒烦丹凤衔去；一片野心，已被白云留住。获饮旧溪之水，饱聆松下之风，咏味日月之清，笑傲霞云之表，遂性所乐，得意何言。^②

这与陈抟思想发展脉络相符，大概是可信的。

第二次召见，诸书多有记载。《太宗实录》说：“（陈）抟颇

① 《湘水燕谈录》卷四，中华书局1981年版，第44页。

② 《全宋文》第1册，巴蜀书社1988年版，第214～215页。

工诗什，居华（山）云台观。周世宗闻其名，召之。即至，馆于禁中月余，厚礼遣之还山。及上即位来朝，今复至。上待之甚厚，谓宰相曰：‘抟独善其身，不干势利，所谓方外之士也。入华山四十年，度其年近百岁人，且言天下安治，故来朝觐，此意亦可念也。即令引至中书，卿可试与语。’”^①因遣中使送至中书省。按：陈抟隐武当山在清泰（934～935）至显德初年（954或955），由太宗语“抟居华山已四十余年”上推，陈抟入华山应在后晋天福九年（944）以前。但据贾善翔《高道传》和《宋史·陈抟传》，后唐长兴（930～933）以后20余年陈抟方移居华山，时间出入竟10年左右。则此语或为宋太宗推测之词。

到中书省后，宋琪问：“先生得玄默修养之道，可以教人乎？”他回答说：“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，有天人之表，博达古今，深究治乱，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。”^②宋琪等人称善，表上其言，太宗闻之，更加敬重。于是十月甲申日下诏：“华山陈抟养素丘樊，韬光岩穴，载应顺风之请，是增少微之耀，慕我王化，来仪帝廷，不有嘉名，何彰贞范？可赐号‘希夷先生’，仍赐紫衣一袭。”^③并令有司增葺华山云台观。太宗屡与之属和诗赋，数月后放还山。

据说在京期间士大夫日往乞善言，“皆答曰：优游之所勿之恋，得志之处勿再往，识者韪之”^④。太宗以其善相人，遣之见

① 《太宗皇帝实录》卷三十一。

② 《宋史·陈抟传》。

③ 《太宗实录》卷三十一。

④ 《玄品录》卷五，《正统道藏》台湾艺文本第30册第24109页。

寿王（即后来的真宗），陈抟以为可立，说：“王门厮役皆将相也，王可知矣！”^①太宗意遂定。

陈抟之善“相人”，诸书多有记述，且极尽渲染之能事，有的不一定属实。但陈抟著有《人伦风鉴》，他之为人相卜，并品评人物，看来当属事实。至于说他占卜、看相，“其应如蓍龟”，恐为虚妄之言。就如相寿王一事而言，他推测太宗意在寿王，故投人主之所好，也说寿王可成大器。这样，太宗传位给寿王即后来的真宗，预言也就“应验”了。又如他斋中有大瓢挂壁上，道士贾休复欲得之，而他已知其意，说：“子来非有他，盖欲吾瓢尔。”呼侍者取与之，贾休复大惊，以为神^②。《宋史》说他“能逆知人意”，正是这类事例。

不但陈抟的生充满着传奇色彩，而且他的死也是传奇性的。端拱（988～989）初，他吩咐弟子贾德升：“汝可于张超谷凿石为室，吾将憩焉。”^③二年（989）七月，石室成，手书表数百言，大意说：“臣抟大数有终，圣朝难恋，已于今月二十七日化形于莲花峰下张超谷中。”据说“如期而卒，经七日支（肢）体犹温，有五色云蔽塞洞口，弥月不散”^④。

① 《东都事略》卷一一八。

② 《宋史·陈抟传》。

③ 《东都事略》卷一一八。《杨公文谈苑》记作：“端拱二年（989）夏，令其徒夏德于张超谷凿石室。”

④ 同上。

二

陈抟死后，种放为之立碑，叙其学曰“明皇帝王伯之道”^①。他的思想特征，在于继承汉代以来的《易》学传统，把黄老清静无为观念、道教修炼方术和儒家修养、佛教禅理融为一体。其著述亦多有关栖隐、修炼之事。据《杨文公谈苑》记载，陈抟隐居武当山九室岩修炼时，“作诗八十一章，号《指玄篇》，言修养之事”^②。《宋史·隐逸传》云：“抟好《易》，手不释卷。常自号扶摇子，著《指玄篇》八十一章，言导养及还丹之事。宰相王溥亦著八十一章以筴其指。抟又有《三峰寓言》及《高阳集》、《钓潭集》，诗六百余首。”《仙鉴·陈抟传》则说，陈抟还有《入室还丹诗》五十首，“又作《钓潭集》万余字，皆罗缕道妙，包括至真”。另据书目收录，陈抟还撰有《赤松子诫》（一作《赤松子八诫录》）一卷，《人伦风鉴》（一作《龟鉴》）一卷，《易龙图》一卷。南宋初曾慥集《道枢》，收入其《观空篇》。

除上述可信为陈抟自著之外，以下几种当存疑：

《正统道藏》成字四收有《阴真君还丹歌注》，署题“希夷陈抟注”。此歌正文，后梁李光玄《海客论》已引之；其首句又为《道枢·众妙篇》所引。《道枢·众妙篇》引作“阴真君长生曰”，即《忠州仙都观阴真君金丹诀》或《注金丹诀》，当为唐仙都观一隐道士假托阴真君撰。唐代开始将相传为阴真君修炼地忠州仙

① 《邵氏闻见录》卷七，中华书局1983年版，第70页。

② 《指玄篇》，《崇文总目》、《通志·艺文略》和《宋史·艺文志》并作《九室指玄篇》（《崇文总目》“室”字误作“灵”）。

都山（在今丰都县）附会于道教阴司酆都，即有人托忠州酆都仙都山阴真君作道经，见于《云笈七籤》本《道教灵验记》“崔公辅取宝经不还验”条记载，有所谓《真人阴君宝经》四卷^①。《周子全书》载有周敦颐《读英真君丹诀》诗一首，“英君”盖为“阴君”之误。南宋咸淳元年眉山人杨栋在《东阳楼记》中说：“余曩登平都山，访濂溪周子旧游，乱碑中得小片周子题两绝句。……其一咏《阴仙丹诀》云：‘始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机。子自母生能致立，精神合后更知微。’”^②朱熹也曾说，见周敦颐有诗提及《阴君丹诀》。俞琰《席上腐谈》卷下亦言：“《阴君丹诀》，见濂溪有诗及之，当是此书。”但难以确定其注究竟是陈抟所作而致周敦颐发出“信希夷”（在这种意义上，“希夷”为陈抟号）的赞叹，还是因周敦颐有此诗句颂道（在这种意义上，“希夷”意谓道）而后人遂附会为陈抟所作。

又，《佛祖统纪》卷四十四说：“处士陈抟受《易》于麻衣道者，得所述《正易心法》四十二章，理极天人，历诋先儒之失。抟始为之注。及受《河图》、《洛书》之诀，发《易》道之秘。”《正易心法》，《遂初堂书目》作《麻衣道者易》，无卷数；《宋史·艺文志》作一卷，署题麻衣道者作。按：《宋史·艺文志》《易》类著录他书，有注者皆题某某注，此独未题陈抟注。南宋朱熹认为系戴师愈伪作，说：“此书辞意凡近，不类一二百年文字，且多无理妄谈。守南康时，有前湘阴主簿戴师愈求谒，即及《麻衣易》。因复扣之，宛然此老所作。”姚际恒按云：“此乃朱所亲见，其说固自无疑。”^③然陈振孙《直斋书录解題》云：“《正易心

① 《云笈七籤》卷一百十九。

② 杨栋《东阳楼记》，载《大涤洞天记》卷下，《道藏》三家本第18册第158页。

③ 姚际恒《古今伪书考补证·经类》，齐鲁书社1980年版，第13页。

法》，旧称麻衣道者授希夷先生，崇宁（1102～1106）间庐山隐者李潜得之，凡四十二章。盖依托也。”据此，《正易心法》北宋末已出现，是否为陈抟所注，颇难断定。

此外，《皇朝事实类苑》卷四十一说：“田徵君告，字象宜，笃学好文，理致高古。尝学诗于希夷先生，先生以《诗评》授之，故诗尤清丽。”此《诗评》是否为陈抟自作，也难以判断。

三

陈抟尤长于《易》学。其著述虽富，惜多亡佚，流传至今，可以确定为陈抟自著并且体现了陈抟的象数观念的，是《易龙图》及其序。正如蒙文通先生所说：“观于希夷、鸿濛受诏酬对之际，正其宗风所在，视林灵素辈之术，非能之而不言，殆有不屑为者。则已厌上来隋唐之旧辙，而极深研几于图书象数，此又新旧道流之一大限也。吕东莱编《宋文鉴》，于希夷取《龙图序》一篇，此正宋之道家，所以异于隋唐符篆丹鼎之传者，故东莱取之耳。”^①

考书目著录《易龙图》仅一卷，今传世有序文，可推知全书分“图”和“文”两部分，并且文字很短。宋元间人、道士雷思齐说：“由汉而唐，《易经》行世，凡经传疏释之外，未有及于《图书》之文刊列经首者。迨故宋之初，陈抟图南始创意，推明象数，自谓因玩索孔子三陈九卦之义，得其远旨，新有书述，特称《龙图》，离合变通，图余二十，是全用《大传》天一、地二

^① 蒙文通《陈碧虚与陈抟学派》，载《图书集刊》第8期。

至天五、地十、五十有五之数，杂以纳甲，贯穿《易》理。”但据他说，图内“并无传例言说”，“别无义例辞说”。“内一图谓形九宫”，“误以图之五十五数别标一图，以为洛书，是其传疑之始也”^①。由于陈抟序文只讲到“天地已合之位”，“天地生成之数”是由此推衍出来的，并且他本人在序末说：“龙图之变，歧分万途，今略述其梗概焉。”也就表明，序文只讲到“天地已合之位”为止，而所谓“河图”、“洛书”等等“歧分万途”，皆根于此。根据上述，我们可以进一步推论：《易龙图》的“图”和“文”两部分是分开来的。图的部分共有二十个图式，但“别无义例辞说”或仅有“数语而已”；“文”的部分主要就是自序，序文即对图式“略述其梗概”的说明文字。《龙图序》文字不长，兹录于下^②：

且夫龙马始负图，出于羲皇之代，在太古之先也。今存已合之位，或疑之^③，况更陈其未合之数耶？然则何以知之？答曰：于仲尼三陈九卦之义探其旨^④，所以知之也。（注：“九卦谓履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽之九卦也。”）况夫天之垂象，的如贯珠，少有差，则不成次序矣。故自一至于盈万，皆累累然如系于缕也^⑤。且若龙图本合^⑥，则圣人不得见其象。所以天意先未合其形其象，圣人观象而明其用。是龙图者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而

① 雷思齐《易图通变》卷四《河图辨证》、卷五《河图遗论》，《道藏》三家本第20册。

② 据《皇朝文鉴》（四部丛刊本）卷八十五，校之以《易象图说内篇》卷上（《正统道藏》台湾艺文本第3册）。

③ “或”，《易象图说内篇》作“尚”。

④ “仲尼”，《易象图说内篇》作“夫子”。

⑤ “累累然”，《易象图说内篇》作“累然”。

⑥ “本”，《易象图说内篇》作“便”。

形之。

始龙图之未合也，惟五十五数，上二十五，天数也，中贯三、五、九，外包之十五，尽天三、天五、天九并十五之用。后形一、六无位，（注：“上位去一，下位去六。”）又显二十之为用也。兹所谓“天垂象”矣。下三十，地数也，亦分五位，（注：“五位言四方、中央也。”）皆明五之用也。（注：“上位形五，下位形六。”）十分而为六，（注：“五位六五三十数也。”）形地之象焉^①。（注：“坤用六也。”）六分而几四象^②，（注：“成七、九、八、六之四象。”）地六不配。（注：“谓中央六也，一分在南边六，几少阳七；二分在东边六，几少阴八；三分在西边六，几老阳九；惟在北边六，便成老阳数，更无外数添也。”）在上则一不用^③，形二十四；在下则六不用，亦形二十四。（注：“上位中心去其一，见二十四；下位中心去其六，亦见二十四：以岁三百六旬周于二十四气也，故阴阳进退皆用二十四。”）

后既合也，天一居上，为道之宗；地六居下，为器之本^④。（注：“一六上下覆载之中，运四十九之数，为造化之用也。”）天三幹地二、地四为之用，（注：“此更明九、六之用。谓天三统地二、地四，几数四十，是谓‘大衍之数五十，其用四十九’也。”^⑤）三若在阳，则避孤阴；在阴，则避寡阳。（注：“成八卦者，三位也。谓一、三、五之三位，

① “地”，《皇朝文鉴》作“坤”。据上文“地数也”，兹从《易象图说内篇》。

② “几”，《易象图说内篇》作“成”。

③ “用”，《易象图说内篇》作“配”。

④ “器”，《皇朝文鉴》作“气”。兹从《易象图说内篇》。

⑤ 按，《易象图说内篇》在正文后有小注云：“本注：参一、三、×（五），天数合九，乾之用九也；两二、四，地数合六，坤之用六也。”与此注异。

二与四只两位，两位则不成卦体。是无中正，不为用也。二与四在阳则为孤阴，四、二是也；在阴则为寡阳，七、九是也。三皆不处之，若避之也。”^①大矣哉！龙图之变，歧分万途，今略述其梗概焉。

据刘牧《易数钩隐图》说“龙图定卦”^②，因此陈抟《龙图》又名《易龙图》。“龙图”或称“河图”，刘牧说：“龙图、龟书虽不载于经，亦前贤迭相传授也。”^③此处，“龙图”即指“河图”，而“龟书”则意指“洛书”。文中所谓“龙马始负图”一语，源自先秦“河出图，雒出书”的神话，这个神话在汉代十分流行，纬书中就有“河图龙出，雒书龟予”的类似说法。讲的是黄河的龙马和雒水的神龟负载图、书出现，“圣人”就以这两件神物为依据制作易卦。谶纬家们宣称谶语、纬书都出自“河图”、“雒书”，因此还以“河图”（九篇）、“雒书”（六篇）命名一部分被认为比较重要的纬书。二者合称“图书”，或用以泛指纬书和谶语。到了宋代，受陈抟《龙图》的影响，“河图”、“洛书”成了两种象数图式的专名。

至于陈抟说孔子作《十翼》，“三陈九卦”，“默而形之”，他就是受了孔子的启发而画《龙图》，这有两种可能：或者依托孔丘以人说；或者以讹传讹。因为《十翼》诸篇形成于战国以后，不可能是孔丘撰写。据《周易图》“陈氏三陈九卦图”^④，三陈九

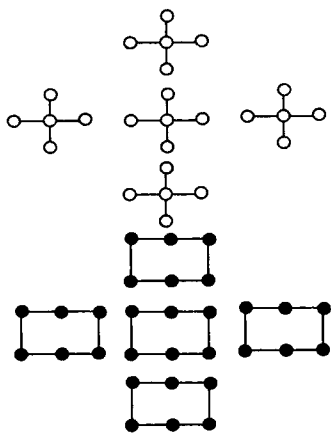
① 按，《易象图说内篇》引“本注”略异，作“……上则一、三、五为三位，二、四无中正，不能成卦，为孤阴；下则产六、八、十为三位，七、九无中正，不能成卦，为寡阳。”文意清楚，似稍胜。

② 《易数钩隐图》卷下，《道藏》三家本第3册第216页。

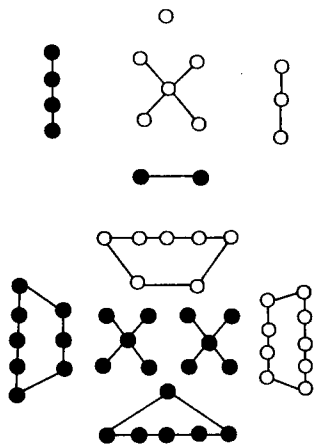
③ 同上，第216～217页。

④ 《周易图》卷下，《道藏》三家本第3册第160页。

卦之义为：(1)履德之基，谦德之柄，复德之本，恒德之固，损德之修，益德之裕，困德之辨，井德之地，巽德之利；(2)履和而至，谦尊而光，复小而辨于物，恒杂而不厌，损先难而后易，益长裕而不设，困穷而通，井居其所而迁，巽称而隐；(3)履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡欲，井以辨义，巽以行权。陈抟以儒、道两家皆能接受的“三陈九德”作为其画《龙图》的出发点，说明其思想为儒、道互补。
















图一 天地未合之数




图二 天地已合之位

尤其值得注意的是，陈抟的思想以象数的形式表现出来，而其象数观念则建基于所谓“天地未合之数”与“天地已合之位”的区分之上。在他看来，“天地未合之数”是根本的，而“天地已合之位”则是变形而来，即“天地未合之数”的结果演变。所

谓“天地未合之数”（见图一）即《易象图说内篇》所列“本图书”^①。上下位黑白点加起来共 55，即《龙图序》中所说“龙图未合，惟五十五数”。○象征阳，●象征阴（分别用奇数 5、偶数 6）。上位 5 个○组成 ，又由 5 个  得 25，称为“天数”。由于奇数 $1+3+5+7+9=25$ ，“上位”就包含了 1、3、5、7、9 五个基本奇数。从每个  和五个  纵横去看都有 3（三个○或三个 ）；但无论纵横，都有 5（五个○和五个 ）；顺着三个  从纵的或横的方向去看，都有 9（九个○）；分别纵横，都有 15（三个  即有十五个○）。此即所谓“中贯三、五、九，外包之十五”。下位 6 个●组成 ，又由 5 个  得 30，称为“地数”，即组成与上位 5 个  同构的图形（5 个  亦与  本身同构）。由于偶数 $2+4+6+8+10=30$ ，“下位”也包含了 2、4、6、8、10 五个基本偶数。即所说，“亦分五位，皆明五之用也”。由于奇、偶数分居上、下位，故称“天地未合之数”。“天地已合之位”则是奇、偶交配的图形（见图二），即用 1、2、3、4、5、6、7、8、9、10 十个数组成，它们相加仍得 55。但上位由 1、2、3、4、5 五个数组成，加起来共 15，就包含了五行生数（“天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土”），下位由 6、7、8、9、10 五个数组成，加起来共 40，就包含了五行成数（“地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，地十成土”）。变形之后，照陈抟的说

① 以下至图五，皆见于《易象图说内篇》。

法，下位中最上的“○”表法“天一居上，为道之宗”，而下位中最下的则体现“地六居下，为器之本”。陈抟又以1、3、5数作为定八卦（经卦，在此基础上形成别卦即六十四卦）卦位（一、三、五之位）、卦体（三爻成卦体），如此等等，都反映出陈抟的阴阳五行象数观念，这观念是一套象征性的自然观，主要体现出奇偶性、有序性、同构性、对称性等方面。

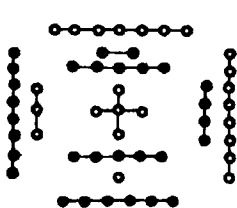
陈抟上承汉代纬学，他在《易龙图》中主要发挥《易大传》和《易乾凿度》的思想。《易系辞上》说：“天数五，地数五，五位相得而各有合。”“天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神。”“天尊地卑，乾坤定矣。”“在天成象，在地成形，变化见矣。”“一阴一阳之谓道。”“形而上者之谓道，形而下者之谓器。”^①又《易乾凿度》云：“《易》一阴一阳合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则象、变之数若之一也。”^②陈抟无疑受到它们的启发。但他治《易》，也以黄老之学为依据。例如他说：“大衍之数，其用四十有九。挂一而不用之义，学者徒知一为太极不动之义，而不知义实落处也。何则？一者，数之本宗也。凡物之理，无宗本则乱，有宗本则不当用，用则复乱矣。且如轮之运而中则止，如辂之行而大者；复如网之有纲则提之，如器之有柄则执之，如元首之在上而手足为之举，如大将居中而士卒为之役，如君无为而臣有为，如贤者尊而能者使。是知得一者，宗也，本也，皆有不动之理。一苟动焉，其余则错乱也。”^③其言“君无为而臣有为”出自黄老道家。也就是说：“一”是无为不动的“道”，为万事万物

① 《十三经注疏》，中华书局影印本，第75、76、80页。

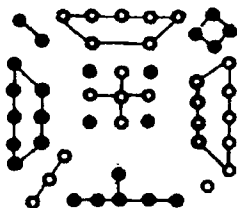
② 《汉学堂丛书·通纬逸书考》。

③ 《道法宗旨图衍义》卷下引，《道藏》三家本第32册第616页。

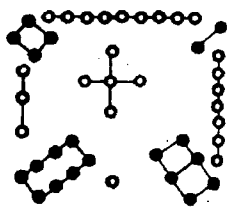
的根本。《易龙图》的要旨就在于从最简单的数和象，去显示世界的秩序。尽管他并未作深入的理论阐发，但他已提到“道”与“器”、“体”与“用”等范畴，这对宋学包括理学是有影响的。



图三



图四



图五

图书三、四、五（见图三、四、五）被称为《龙图》“天地生成之数”^①，即宋人所谓“河图”、“洛书”。图三实由“天地已合之位”图上象下形合为一体而构成。图四则又由图三析而得之，只是中位的五、十两数改为五五相守。此二图北宋时称“洛书”，南宋则称“河图”，其实可名为“阴阳五行生成数图”。朱熹说：“河图之一、二、三、四各居其五象本方之外，而六、七、八、九、十又各因五而得数，以附于其生数之外。”^②即指图三而言。图四即扬雄所谓“一与六共宗，二与七为朋，三与八为友，四与九同道，五与五相守”。图五，北宋时称“河图”，南宋则称“洛书”，实为汉代纬书《易乾凿度》所谓“九宫之数”。清人张惠言说，“太一行九宫，陈抟所谓河图也。”科学史学家钱宝琮说：“三数相加都得十五，这是很令人惊奇的。 n^2 个自然数排列在每边 n 格的方图里，纵横斜 n 数相加都得相同的，南宋算学

① 亦载于张理《易象图说内篇》。

② 《易学启蒙》卷一。

家叫它‘纵横图’^①，日本叫它‘方阵’，西洋人叫它‘幻方’（magic square）。上面所画的第二图（即本文图五）是世界上最古的三行纵横图。北宋的《易》学大师叫它‘河图’，南宋人又叫它‘洛书’，都说是伏羲画八卦时候的奇迹，穿凿附会，不值得一驳^②。又有人说《大戴礼》用二九四、七五三、六一八，九个数字来代表明堂九室，可以证明明堂制度是采用九宫数的。邹伯奇《学计一得》又说明堂制度和九宫数毫无关系，证据比较充分^③。在汉人作品中，《黄帝内经素问》却有取用九宫数的证据。《内经》卷二十《五常政大论》有‘眚于三’，‘眚于九’，‘其眚四维’，‘其于七’，‘眚于一’等话。卷二十一《六元正纪大论》有‘灾七宫’，‘灾五宫’，‘灾一宫’，‘灾九宫’等话。论灾眚方位时，用‘三，九，七，一，五’五个数字来代表‘东，南，西，北，中’五方，和九宫数完全相合。”他还认为：“太一九宫数在后汉张衡的时候已经很通行，是没有可疑的了。至于它的发明时代究竟在张衡之前有多少年，却很难推定。”^④按：据1978年在安徽阜阳双古堆女（汝）阴侯墓中出土的一批文帝十五年（前165）的文物有“太乙九宫占盘”这一情况来看，太一九宫数在西汉初以前就已发明出来了^⑤。象数家根据阴阳五行生成数图和太一九宫数图结合八卦，而有所谓“先天八卦”和“后天八卦”之说（见图六、七）；前者为宋人所乐道^⑥，后者则以《易乾凿度》郑玄注为代表，是根据的《易说卦》。郑玄注“太一下

① 原注：杨辉《续古摘奇算法》。

② 原注：黄宗羲《易学象数论》；胡渭《易图明辨》。

③ 原注：邹伯奇《明堂会通图说》，载《邹氏遗书》第1册。

④ 《钱宝琮科学史论文选集》，科学出版社1983年版，第229～230页。

⑤ 参《阜阳双古堆汝阴侯墓发掘简报》，载《文物》1978年第8期。

⑥ “先天八卦”图数字有异，此据朱熹说。

行八卦之宫”的顺序为：一坎、二坤、三震、四巽、五中央、六乾、七兑、八艮、九离，此即“后天八卦”之数。据说陈抟传有道教《先天图》，朱熹认为《龙图》图书四即先天八卦图，考《宋元学案》卷十《百源学案》载有先天八卦方位图，与朱说一致（图八），但究竟如何，尚有待于进一步探讨。然而有一点

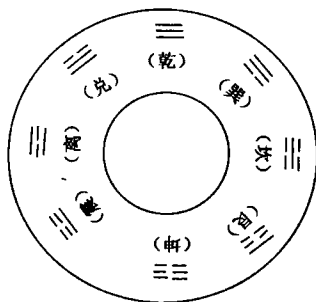
兑 2	乾 7	巽 4
离 8	中 5	坎 9
震 3	坤 6	艮 1

图六 先天八卦

南
↑

巽 4	离 9	坤 2
震 3	中 5	兑 7
艮 8	坎 1	乾 6

图七 后天八卦



图八 先天八卦方位图

可以肯定，即：陈抟的《龙图》（图四、图五）是宋人所谓“先天八卦”、“后天八卦”的根据之一。《正统道藏》所收《周易图》又列“帝出震图”，实即“后天八卦图”。《周易图》并引“希夷曰：正位称方，故震东、离南、兑西、坎北；四维言位，故艮东北，巽东南、乾西北，坤独称地者，盖八方皆统于地位”^①，据此，可知陈抟亦言后天八卦。

^① 《周易图》，《道藏》三家本第3册第138页。

四

在陈抟之后，邵雍传先天之学而多所发明。据程颐所作《邵雍节先生墓志铭》及《宋史·道学传》，邵雍（1011～1077），字尧夫。其先范阳人，祖新、父古皆隐德不仕。太祖时始家衡漳，父古又徙新城。邵雍年三十，葬其亲于伊川，遂为河南人。少时慷慨欲树功名，于书无所不读。已而叹曰：“昔人尚友于古，而吾独未及四方。”于是游历各地，久之而归言：“道其在是矣！”遂不复出。北海李之才摄共城令，闻雍好学，尝造其庐，授以《河图》、《洛书》、伏羲八卦、六十四卦图像。邵雍探赜索隐，遂衍先天之旨，著书十余万言行于世，有《皇极经世》六十卷、《渔樵问对》、《伊川击壤集》。程颢述邵雍学术渊源说：“独先生之学为有传也：先生得之于李挺之。挺之得之于穆伯长。推其源流，远有端绪。”而朱震则直以为，陈抟通过种放传《先天图》于穆修，穆修又传于李之才。但在《宋史》中，穆修被归入《文苑传》。穆修字伯长，郢州人。生当真宗、仁宗二朝。性刚介，与时多忤，屡交舛运。苏舜钦说他“母丧……日诵《孝经·丧记》，未尝观佛书、饭浮屠氏也。”^①未记其师事陈抟、种放之事。后人说穆修“后居蔡州，师事陈图南而传其学”，又说：“陈抟好读《易》，以数学授穆修伯长，修授之才挺之，之才授康节先生。”^②此说《宋史》本之。然据《宋史·李之才传》，李之才

① 《哀穆先生文》，《皇朝文鉴》（四部丛刊本）卷一三二。

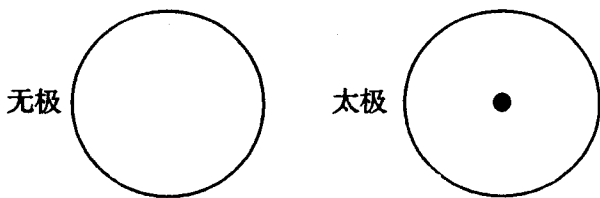
② 《穆参军遗事》引《辨惑》，《河南穆公集》（四部丛刊初编本）。

与苏舜钦同从穆修学《易》，为何苏舜钦不言其师穆修的师承关系？讳言乎？这是一大疑点。程颢追溯邵雍的师承关系至穆修为止，是审慎的。但他明明知道邵雍的先天之学得自道流，所以含糊其辞地说“推其源流，远有端绪”。所谓“远有端绪”，当溯至道士陈抟；换言之，穆修与陈抟、种放虽不必有直接的师承关系，但邵雍私淑陈抟，传先天之学而加以发挥，则当是事实。其子邵伯温说：“康节先生尝诵希夷先生之语曰：‘得便宜事不可再作，得便宜处不可再去。’又曰：‘落便宜是得便宜。’故康节诗云：‘珍重至人尝有语，落便宜是得便宜。’盖可终身行也。”^①邵雍有《观陈希夷先生真及墨迹》诗，表达了他对陈抟的倾慕之情。故世人以为“康节先天之学来自陈希夷”，不为无据。在《首尾吟》中还说：“简尺每称林下士，过从或著道家衣。”看来他也像种放那样穿着过道装。在《题范忠献公真》诗中，又说自己跟陈抟“貌相类”，都“为逸人”。正因为他具有道士气质，所以宋以后道教中人颇推崇他，常常引用其文，《正统道藏》还收入他的著作。

在《皇极经世·观物内外篇》中，邵雍构造出一套庞大的象数体系，借以阐发他的宇宙观、历史观和人生哲学。他的“先天学”强调“环中”。所谓“环中”，就是先天八卦围着的那个中空部分，亦即“太极”。如果撇开八卦阴阳消长关系，道教的《上乘修真三要》卷上所载“无极太极之图”（图九），更能体现这种“环中”观念。《老子》最早提出“反者道之动”思想。而“环中”一词，始见于《庄子·齐物论》：“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。”大意为以圆环中空，可以体现循环

^① 《邵氏闻见录》卷七，第70～71页。

无穷之意（“枢”为环之中心）。庄子以此借喻“道”。邵雍显然是继承了上述思想。在《观物篇》中，他称老子为“圣人”，说“老子知《易》之体者也”，“《老子》五千言，大抵皆明物理”，“庄周雄辩，数千年一人而已”，“若庄子者，可谓善通物矣”^①。



图九 无极太极之图

他又说：“心为太极。又曰道为太极。”^②所谓“心”，其实为“无心”。据邵伯温记述说：“康节先公言：顷京都有一道人，自饮酒于市。将出，谓其邻：‘今日当有某人来。’已而果然。自此莫不然。或问：‘预知何术？’曰：‘无心耳。’曰：‘无心可学乎？’曰：‘才欲使人学无心，即有心矣。’……老子曰：‘入水不濡，入火不热。’唯无心者能之。”^③这正是道教直觉主义。他又以太极“无形”、“无名”，说：“谁能造万物者，天地也；能造天地者，太极也。太极者，其可得而知乎？故强名之曰‘太极’。太极者，其无名之谓乎！”^④“无名”一词亦来源于《老子》：“道恒无名。”据邵雍解释：“凡物有形则可器，可器斯可名。”^⑤因此他以无形、无名、无心的道作为太极，用中空的圆环象征之。

邵雍也同陈抟一样，上承汉《易纬》的象数传统，“谓今五

① 《皇极经世·观物外篇》，《道藏》三家本第23册第448、453页。

② 同上，第444页。

③ 《邵氏闻见录》卷十九，第216页。

④ 《无名君传》，《皇朝文鉴》（四部丛刊本）卷一四九。

⑤ 同上。

行之外，复有先天五行。其说皆有条理，可以逆知来事”^①。此外，其“先天卦”中尚有《卦气图》，显然根据的汉易纬六日七分、十二月消息、七十二候模式。黄百家指出：“康节《卦气图》卦主六日七分，亦京房旧法也。而用《先天图》六十四卦以布气候，去《乾》、《坤》、《坎》、《离》四正卦以主二至（按：指冬至、夏至，以此亦定南、北方位，以乾定南，坤定北）、二分（按：指春分、秋分，以此亦定东、西方位，以离定东，坎定西）。盖六十四卦凡三百六十日。”^②这种占法为道教所承袭，演变为一套修炼模式。邵雍有“观物吟”云：“耳目聪明男子身，洪均赋与不为贫。因探月窟方知物，未蹶天根岂识人？乾遇巽时观月窟，地逢雷处见天根。天根月窟闲来往，三十六宫都是春。”^③据朱熹说，人身天根在尾闾，月窟在泥丸。而黄宗羲在《易学象数论》中论“天根月窟”云：“康节因《先天图》而创为天根月窟，即《参同契》乾坤门户牝牡之论。……盖康节之意，所谓天根者，性也；所谓月窟者，命也。性命双修，老氏之学也。”^④汉易学通过道教之传而变形为一系列与炼养有关的观念，宋代新儒家的性理之学和象数学又通过道教这一中间环节而形成一套宇宙象数模式和道德修养体系，其间有因有革，在周敦颐和邵雍这两位道学开创者那里表现得最为突出。像上述邵雍吸收道家 and 道教思想的例子，在邵雍的著作中随处可见，兹不一一列举。

传陈抟先天之学者，在宋代士大夫中不只邵雍一家。《易学象数论》论《先天图》指出：“凡《先天》四图，其说非尽出邵

① 《续明道杂志》，《宋人轶事汇编》卷十，中华书局1981年版，中册第458页。

② 《宋元学案》卷十《百源学案》下，中华书局点校本，第1册第398页。

③ 《伊川击壤集》卷十六，《道藏》三家本第23册第557~558页。

④ 《宋元学案》卷十《百源学案》下，中华书局点校本，第1册第398页。

子。朱震《经筵表》云：‘陈抟以《先天图》传种放，种放传穆修，穆修传李之才，李之才传邵雍。’……故朱子云，宓戏四图，其说皆出邵氏。然观刘牧《钩深索隐图》，乾与坤数九也，震与巽数九也，坎与离、艮与兑数皆九也。其所谓九数者，天一地八定位，山七泽二通气，雷四风五相薄，水六火三不相射。则知《先天图》之传，不仅邵氏得之也。”^①也就是说，刘牧也继承了陈抟的先天学（但数字与朱熹说异），邵雍只是就先天之学阐发尤多而已，因此后人谈先天学，每首推邵雍，甚至误以为邵雍首创先天之学。

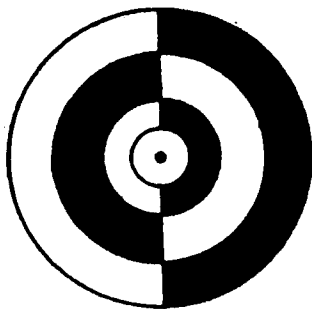
五

相传陈抟又传有《无极图》。黄宗炎《太极图说辨》说：“考河上公本图名《无极图》，魏伯阳得之以著《参同契》，钟离权得之以授吕洞宾。洞宾后与陈图南同隐华山，而以授陈，陈刻之华山石壁。陈又得《先天图》于麻衣道者，皆以授种放。放以授穆修与僧寿涯。修以《先天图》授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授子尧夫。修以《无极图》授周子，周子又得‘先天地’之偈于僧寿涯。”^②这个说法影响甚巨，至今尚有人深信不疑。然河上公为西汉传说人物，魏伯阳为东汉后期丹士，钟离权和吕洞宾则分别为五代、五代宋初道士，其间如何传授，本身就成问题。加之前述陈抟、种放跟穆修之间的传承关系也不足凭信，所以这

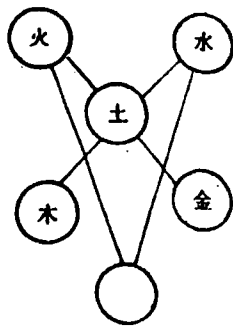
^① 《宋元学案》卷十《百源学案》下，中华书局点校本，第1册第402页。

^② 《易学辨惑·太极图说辨》。参见《宋元学案》卷十二《濂溪学案》下，第1册第515页。

个谱系是有不少疑问。不过《无极图》源自道教，还是有根据的。《参同契》说：“乾坤者，易之门户，众卦之父母，坎离匡廓，运轂正轴。”并载有汉代纬说“三五与一，天地至精”。五代后蜀彭晓为之作注，名《周易参同契分章通真义》，即据此观念附“水火匡廓图”和“三五至精图”（见图十、十一）。“水火匡廓”比较好理解，就是一阴一阳相互交参的意思，用易卦表示，亦即左离右坎，各含阴阳爻；用于炼丹，则指水火相交结成“圣胎”。至于“三五至精”，据毛奇龄解释：“中央土，一五也，天五生土也；左火与木共一五也，地二生火，天三生木也，二、三，五也；右水与金又共一五也，天一生水，地四生金，一、四，亦五也。”^①“三五与一”，在纬书中讲的是万物造化，本义指“道”或“气”（“一”）、天地人“三正”（“三”）和金木水火土“五行”（“五”）；魏伯阳用以言炼丹，后世丹家借此图发明炼五行使归于一元，以成金丹大药之旨。此二图正是《无极图》



图十 水火匡廓图



图十一 三五至精图

^① 《西河合集·太极图说遗议》。

(或《太极图》)的一部分。因此,朱熹说“伯阳《参同契》,恐希夷之学有些自其源流”^①,确有根据。

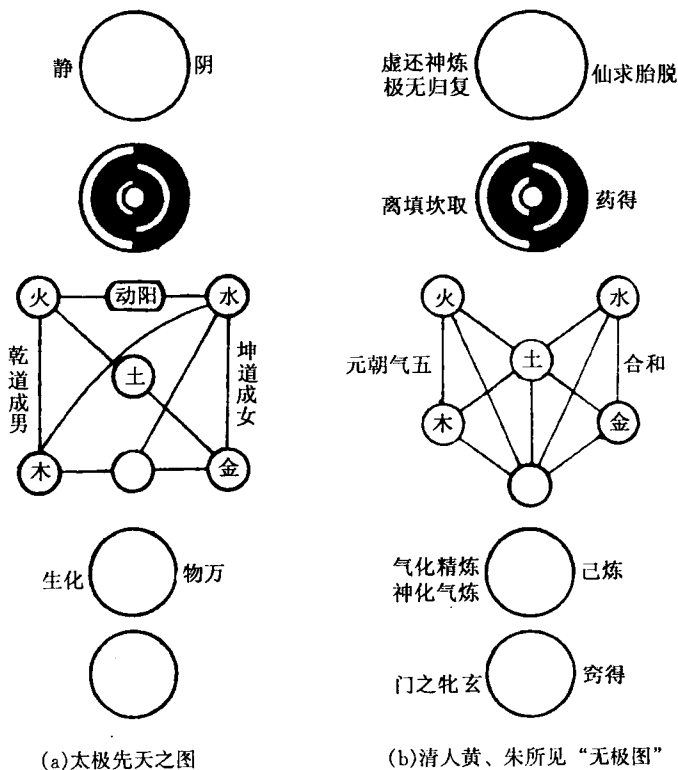
所谓陈抟传《无极图》,据黄宗炎说:“其图自下而上,以明逆则成丹之法,其重在水火。火性炎上,逆之使下,则火不燄烈,惟温养而和燠;水性润下,逆之使上,则水不卑湿,惟滋养而光泽。滋养之至,接续而不已;温养之至,坚固而不败。其最下圈名为‘玄牝’,玄牝即谷神。牝者,窍也;谷者,虚也。指人身命门、两肾空隙之处,气之所由以生,是为祖气。凡人五官百骸之运用知觉,皆根于此。于是提其祖气上升,为稍上一圈,名为‘炼精化气,炼气化神’。炼有形之精,化为微芒之气;炼依希呼吸之气,化为出有入无之神,使贯彻于五脏六腑,而为中层之左木火、右金水、中土相联络之一圈,名为‘五气朝元’。行之而得也,则水火交媾而为孕。又其上之中分黑白两相间杂之一圈,名为‘取坎填离’,乃成圣胎。又使复还于无始,而为最上一圈,名为‘炼神还虚,复归无极’,而功用至矣。盖始于得窍,次于炼己,次于和合,次于得药,终于脱胎求仙,真长生之秘诀也。”^② 朱彝尊在《太极图授受考》中也说:“陈抟居华山,曾以《无极图》刊诸石,为圈者四,位五行其中,自下而上。初一曰‘玄牝之门’;次二曰‘炼精化气,炼气化神’;次三五行定位,曰‘五气朝元’;次四曰阴阳配合,曰‘取坎填离’;最上曰‘炼神还虚,复归无极’。故谓之《无极图》。乃方士修炼之术尔。”^③ 且不论陈抟是否刊刻有《无极图》于华山(目前在华山没有发现如此证据),单就此图透露出的丹道程序来看,完全合

① 《周易参同契》黄瑞节附录,《道藏》三家本第20册第118页。

② 《易学辨惑·太极图说辨》。

③ 《曝书亭集》(四部丛刊本)卷五十八。

乎钟吕金丹道，所以，其出于道教是毫无问题的。



图十二

按：此图与道士所造《上方大洞真元妙经图》中的《太极先天之图》基本一致（见图十二）^①。所不同者在于《太极先天图》是道教的宇宙生成图式，即“顺而生人”；所谓陈抟传《无极图》，据清人的解释则为道士修炼图式，所谓“逆则成丹”。《上

^① 过去认为是隋唐间作，也有学者认为《上方大洞真元妙经品》与《上方大洞真元妙经图》晚出。笔者认为实元代道士所造，参拙稿《读书札记二则·〈上方大洞真元妙经品〉等出自牛道淳弟子》。

方大洞真元妙经图·太极先天之图》虽晚出，但在宋元间道教象数学中有代表性。顺看之，首位明标“阴静”，象征“道”。这实是根据的《老子》重阴思想。正如深研老氏之学者邵雍所说：“阳者道之用，阴者道之本。……阴几于道，故以况道也。”^①也就是周敦颐所说本真、本静、“本无极”的“太极”。

第二圈阴阳互含则是根据的《易大传》所谓“太极生两仪”和“一阴一阳之谓道”。再下一圈亦标明“阳动”，即表示由阳动而生五行之意。图中除用线连接五行，表五行相生关系之外，还用线连水、火于下方一圈，表示水火相济，从而阴阳五行化生万物。逆看，则如黄宗炎、朱彝尊所说，是道士们修炼之图。之所以称“无极图”，乃取《老子》“复归于无极”一语之义，表示逆宇宙生成顺序修炼，则长生不死。张伯瑞《读周易参同契》诗：“大丹妙用法乾坤，乾坤运兮五行分，五行顺兮常道有生有死，五行逆兮丹体常灵常存。”即是此意。可见道教的《无极图》和《太极图》实一图而二名、一图而二用；最上一圈既是“无极”又是“太极”。顺行造化的观念根据的是《老子》“天下万物生于有，有生于无。道生一，一生二，二生三，三生万物”^②和《易大传》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”；逆施成丹的观念则依托于《老子》所谓“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根”，“夫物芸芸，各复归其根”，“常德不忒，复归于无极”。黄宗炎说，“考河上公本图名《无极图》”。“周子《太极图》，创自河上公，乃方士修炼之术也，实与老、庄之长生久视，又属旁门。老、庄之虚无为宗，无事为用。方士以逆成

① 《皇极经世·续观物外篇》，《道藏》三家本第23册第437页。

② 此据马王堆帛书古本《老子》。通行本“天下万物生于有，有生于无”和“道生一，一生二，二生三，三生万物”，分在不相属连的两章。

丹，多所造作，去致虚静笃远矣。周子更为《太极图说》，究其本而反于老、庄，可谓拾瓦砾而得精蕴。”“周子得此图，而颠倒其序，更易其名，附于《大易》，以为儒者之秘传。盖方士之诀，在逆而成丹，故从下而上；周子之意，以顺而生人，故从上而下。”^①就是说，道教此图原本名“无极图”，仅用于以逆成丹，至周敦颐始更名为“太极图”，颠倒其序，用顺而生人之意，以解《周易》。但这个说法是不合乎事实的，因为道教本有《太极图》，又名《无极图》，一图二用：此图从上而下看就是“顺而生人”的宇宙生成图式，从下而上看则为“逆而成丹”的修炼图式。

《无极图》或《太极图》历来被认为是陈抟通过穆修传给理学开山始祖周敦颐的，这个说法也不足凭信。除了上述陈、穆之间无授受关系的根据之外，穆、周传承之说同样难于成立。据苏舜钦《哀穆先生文》说，“穆伯长以明道元年（1032）夏客死于淮西道中”^②，其时周敦颐年方十五，又远在道州。那么，周敦颐是通过什么途径得到此图的呢？一种看法，即认为实传自周妻家^③。据载，周敦颐曾两次娶妻。潘兴嗣《周茂叔墓志铭》说，周“娶陆氏，职方郎中参之女；再娶蒲氏，太常丞师道之女”^④。度正《周敦颐年谱》记载，周 20 岁（景祐三年，1036）“娶陆氏，职方郎中参之女”（此按虚岁计算，下同）；43 岁时（嘉祐四年，1059），“左丞蒲公宗孟，阆中人，太常丞蒲师道之子也。从蜀江道于合，初见先生，相与款语，连三日夜，退而叹曰：‘世有斯人欤？’乃议以其妹归之，是为先生继室”^⑤。陆参即陆

① 《易学辨惑·太极图说辨》。

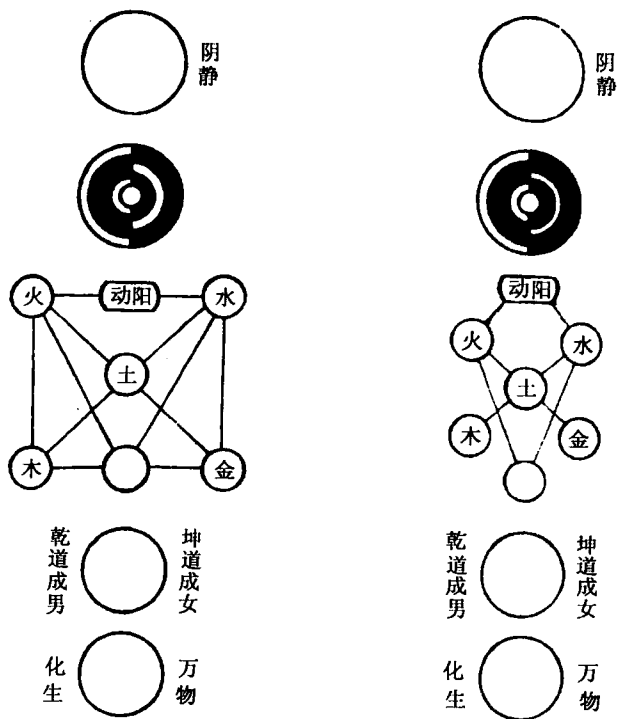
② 《皇朝文鉴》卷一三二。

③ 束景南《周敦颐〈太极图说〉新考》，载《中国社会科学》1988 年第 2 期。

④ 《皇朝文鉴》卷一四四。

⑤ 《周濂溪集》卷十，中华书局点校本，第 3 册第 185 页。

洗，和蒲宗孟皆好道之士，与张伯端、陈景元关系至密。关于周敦颐与陆洗的学术关系，朱熹推测道：“也须有所传授。渠是陆洗谓。温公《涑水纪闻》载陆洗事，是个笃实长厚底人。”^① 仁宗嘉祐四年(1059)，通过张伯端传授《无极图》给周敦颐是不



(a) 《大易象数钩深图》
卷上，《周易图》卷上所
载周敦颐传《太极图》

(b) 朱震《易卦图》卷上
所载周敦颐传《太极图》

图十三

① 《朱子语类》卷九十四。

大可能的事。那么，是否由陆洗传授给周敦颐呢？也没有什么根据。据彭耜《道德真经集注》引《高道传》：“鸿蒙子张无梦，字灵隐，好清虚，穷《老》、《易》。入华山，与刘海蟾、种放结方外友，事希夷先生，无梦多得微旨。”而陈景元乃张无梦高足，陈景元又与蒲宗孟、周敦颐多所唱酬，他也曾隐居庐山，与周敦颐同在一地。因此，如果真有所谓陈抟传《无极图》的话，那么也是通过陈抟—张无梦—陈景元—蒲宗孟这一线索传至周敦颐才说得通。不过，在现存张无梦和陈景元的著述中却只字未提《无极图》或《太极图》。究竟有否陈抟所传《无极图》？如果真有，它又是通过何种途径传到周敦颐手中？都有待深考。但有一点可以肯定，即：周敦颐的《太极图》（见图十三）与道教《无极图》颇相似，确实得自道教。朱熹就推测周敦颐《图说》与陈抟有某些瓜葛：“按张忠定公尝从希夷学，而其论公事之有阴阳，颇与《图说》意合。窃疑是说三传，固有端绪。”^①度正也说：“观（陈）抟与张忠定公语及公事先后，有太极动静分阴阳之意。”^②但毕竟没有直接的证据，因此度正又说：“然其所为《龙图记》，盖直陈其数，无复文言，与《太极图说》绝不相似。”^③这说明，南宋人只知《易龙图》，而已不知陈抟所传《无极图》为何图。至于周敦颐所传《太极图》，载于《周子全书》、《宋元学案》等书者，是经过朱熹改订的。朱震在南宋绍兴甲寅（1134）为高宗讲《易》时所进《太极图》，据考为绘于北宋英宗前的原图。毛奇龄说：“闻之汉上所进图在高宗绍兴甲寅，而亲见其图而摩画之，则在徽宗政和之丙申（1116）。其间游仕西洛，搜讨遗文，

① 《通书》末朱熹附说，《周濂溪集》卷六，中华书局点校本，第2册第128页。

② 《周濂溪集》卷十，中华书局点校本，第3册第185页。

③ 同上。

质疑请益，寝食不舍者一十八年。……况其图后注云：‘右《太极图》，周惇实茂叔传二程先生。’其称‘惇实’，则犹在英宗以前未经避讳改名之际，其图之最真而最先，已了然矣。”^①

据潘兴嗣所作《周茂叔墓志铭》和《宋史·道学传》记载，周敦颐（1017～1073），字茂叔，道州营道（今河南道县）人。原名敦实，避英宗旧讳改敦颐。从仁宗时起，历任地方官。《宋史》说他“著《太极图》，明天理之根源，究万物之终始”；“又著《通书》四十篇，发明太极之蕴”^②。《墓志铭》则说：“尤善谈名理，深于《易》学，作《太极图·易说》、《易通》数十篇，诗十卷，今藏于家母郑氏封仙居县太君。”^③《太极图说》即《太极图·易说》^④，《通书》即《易通》，今并传于世。

《太极图·易说》分“图”与“说”两部分。“图”可能得自道教，已如前述；“说”是有关《太极图》的说明文字。《太极图说》全文不过二百余字：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、金、木、土。五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。

五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉，惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知

① 《西河合集·太极图说遗议》。

② 《宋史·道学传》。

③ 潘兴嗣《周茂叔墓志铭》，《皇朝文鉴》卷一四四。

④ 一种见解是把《易说》单独作一书，另一种看法则认为《太极图·易说》是图兼说。本文采取后一种观点。

矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”又曰：“原始反终，故知死生之说。”大哉易也，斯其至矣！

“立天之道，曰阴与阳；……”一段，引自《易说卦》；“乾道成男，坤道成女”，“原始反终，故知死生之说”，见于《易系辞上》。仅就字面上看，《图说》似乎是说明《太极图》易道义蕴的。但正如黄宗炎所指出的那样：“周子之‘无极而太极’，则空中之造化，而欲合老、庄于儒也。……老氏之学，致虚极，守静笃，甘瞑于无何有之乡，熟然似非人，内守而外不荡，归根曰静，静曰复命。‘主静’‘立人极’，其亦本此与？”^①

《太极图说》也有顺有逆：顺说，无极而太极→阴阳动静→五行四时→万物生化；逆说，万物→五行→阴阳→太极本无极。自“太极”以下至“万物化生”，不过是汉代普遍流行的太极元气或“一”、阴阳中和或天地人“三正”、金木水火土“五行”的宇宙生成序列的观念体系。所谓“二五”，实际上就是汉代纬书所谓“三五”，即阴阳相参或天地人“三正”加上“五行”。其中引及《易说卦》“立天之道”、“立地之道”和“立人之道”，最终归结于“立人极”，可以确证这一点。那么至少从形式上看，周敦颐只是在“太极”之上加了一项“无极”。

“无极而太极”，这是《太极图说》起首的一句。一本作“无

^① 《易学辨惑·太极图说辨》。

极而生太极”，又一本作“自无极而为太极”。一种看法认为，“无极而太极”是经朱熹改窜过的句子，南宋时《国史·周敦颐传》的原文作“自无极而为太极”。另一种看法则认为，“无极而太极”不误：作“无极而生太极”的本子出现时间当在南宋绍兴十四年（1144）之后，朱震在绍兴四年（1134）所进《太极图说》首句正是“无极而太极”；朱熹根据多数本子而定首句为“无极而太极”，又加校记说明，在校勘学上是有充分依据的。至于《四朝国史》，始纂于李焘，终成于洪迈。洪迈笔削李焘所修，而又大半抄袭龚敦颐的《列子谱述》和王称的《东都事略》而成。《列子谱述》无周敦颐传，《东都事略》提到周的著作只说“尝著《通书》行于世”，足见《国史·周敦颐传》是洪迈自己加了一首首句为“自无极而为太极”的《太极图说》，真正作伪者是洪迈^①。

究竟是朱熹窜改原文，还是洪迈作伪，学术界尚有歧见，这是校勘学上的问题。过去一些研究者辨析之，无非要划清理学与道教的界限；然因注重寻求外证，反而忽略了《图说》本身的内证，这就是：“太极本无极。”《图说》所谓“无极之真，二五之精”，就是说：无限者（“道”）乃是最大的极限。反过来讲，“太极本无极”，无非是说：最大的极限本来是无限的（“道”）。这说法盖出自道教，所谓“极乎无极”^②。元代道士诠释说：“所谓‘无极而太极’者，不可极而极之谓也”^③，最为精当。超然子王吉昌所撰《会真集》首载“太极”如○形^④，释云：“夫太极者，

① 束景南《周敦颐〈太极图说〉新考》，载《中国社会科学》1988年第2期。

② 参见《云笈七籤》卷二。

③ 《中和集》卷一，《道藏》三家本第4册第482页。

④ 《易象图说外篇》卷上、《中和集》卷上所载“太极图”亦如此形。

乃无极之称，不可得而名。其气形质混沌而未相离也，内具十五数，其二仪、三光、四象、五行悉备其中，有性而无形。”^①说明即使在道教内部，“无极”和“太极”也被视为一而二、二而一的东西。因此，“无极而太极”与“无极而生太极”、“自无极而为太极”应是一个意思，并无实质上的差异，实为《老子》所谓“道生一”的注脚。把周敦颐的另一部著作《通书》和《太极图说》作一比较，确证以上解释之不误：

五行，阴阳；阴阳，太极。四时运行，万物始终。混兮辟兮，其无究兮。（《通书》）

五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。（《太极图说》）

“无极”这个词在东汉道教徒的术语中已经出现，就是无穷无尽、亦即道的意思^②。唐代道士吴筠《玄纲论》上篇《道德章》第一论“道”云：“道者，何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。……生者有极，成者必亏，生生成成，今古不移。此之谓道也。”也正是“无极”之解。其实正如前述，《老子》论“道”也有顺、有逆。就逆的方面说，汉代庄遵（严君平）阐发得最为清楚：“反于未生，复于未始，与道为常，归于无极矣。”^③周敦颐作《太极图说》，明显地参用了老子的思想。《太极图说》虽不言逆施成丹，但周敦颐曾有咏《阴仙丹诀》诗，在《通书》中说“水阴根阳，火阳根阴”，确为知丹道之言。

① 《会真集》卷一，《道藏》三家本第4册第442页。

② 参见《太平经》、《米巫祭酒张普题字碑》等。

③ 蒙文通辑《严君平〈道德指归论〉佚文》，《图书集刊》第8期第36页。

《太极图说》的主静修养说大体有两个来源：(1) 道家和道教的“无欲无为”、“清静自然”主张；(2) 《礼记·乐记》的人性论。《礼记·乐记》说：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲也。”《乐记》为战国儒家后学作品，其中很可能吸收了《老子》的观点。《老子》主张“见素抱朴，少私寡欲”乃至“无欲”。《老子》还说：“吾所以有大患者，为吾有身。若吾无身，有何患？”意思是说，人有身则有欲，有欲则有争，争则有大患。《乐记》则更明确地从人性论的角度说明人本性是静的（即无欲的），人的欲念是由外物引起，如果不加以节制，那么就会毁灭人的本性或“天理”。《淮南子·原道篇》阐释说：“人生而静，天之性也；感而后动，性之害也；物至而神应，知之动也；知与物接而好憎生焉。好憎成形，而知诱于外，不能反己，而天理灭矣。”葛洪则从修道的角度发挥说：“患乎凡夫不能守真……诱于可欲而天理灭矣。”^①这种人性论实质为宗教禁欲主义的理论根据，因而为道教所继承。道家向道教的过渡，以庄遵的思想为代表，这种价值观概括起来就是：“游心于虚静，结志于微妙，委虑于无欲，归指于无为，故能达生延命，与道为久。”^②周敦颐虽然还没有道教的“长生不死”观念，但却显然受到上述达生安命思想的影响。他又将这种价值观和宇宙观融为一体，试图从宇宙观中引申出价值观。《太极图》的第一圈表“无极而太极”，旁注“阴静”，即说

① 《抱朴子内篇·道意》。

② 蒙文通辑《严君平〈道德指归论〉佚文》，《图书集刊》第8期第35页。

明他也认为“无极”是本静的。《图说》所谓“无极之真”实则就是《通书》中的“诚”：“圣，诚而已矣。”“诚，五常之本，百行之源。静无而动有，至正而明达也。”^①“静无而动有”的关键在他自注的“无欲故静”。可以说，所谓“原始反终”，的确继承的是道家 and 道教思想。

总之，周敦颐《太极图》得自道教，《周易参同契》所附的“水火匡廓图”和“三五至精图”，相传为陈抟所传的《无极图》，都可能是其来源。《图说》部分的思想渊源则比较复杂，远者可追溯至《老子》、《礼记·乐记》和《易大传》以及阴阳五行传统观念，近者则有道教的影响。在《太极图说》中，道教色彩远浓于儒家色彩，是可以断言的。

六

陈抟的象数学开风气之先，尽管有传授方面的具体细节问题，但仍然不可否认陈抟对北宋理学和象数家的重大影响。正如前述，邵雍确在阐发先天之学，刘牧确在《易数钩隐图》中发挥“河图四十五数”、“洛书五十五数”的象数观点，周敦颐也确曾有道教的“无极”、“太极”和“无欲故静”等思想，这都是本证的事实。可见朱震将牵强拼凑的各个传授系统上溯至道士陈抟，还是有一定根据的。宋代士大夫和理学家的象数学多受益于道教的象数学，并且有的象数图式可以确定得自陈抟，当无疑义。

陈抟还是北宋三教合流的首倡者，其观空思想明显烙着佛教

^① 《周濂溪集》卷五，中华书局点校本，第2册第79页。

哲学范畴的印记，但又出于佛而入于道。他说：“欲究空之无空，莫若神之与慧，斯太空之蹊也。于是有五空焉。”通过观“顽空”、“性空”、“法空”、“真空”、“不空”，就可以达到神仙境界：“一神变而千神形矣，一气化而九气和矣。故动者静为基，有者无为本。斯亢龙回首之高真者也。”^①“动者静为基，有者无为本”思想出自道教《清静经》和《道德经》。他又推崇佛教，在《京兆府广慈禅院新修瑞象记》认为佛像是“神极”而妙不可言的本体的象征，佛经亦为设教以引人入于不可言喻而只能“感诚”的“神极”境界，最后大赞：“伟哉像设，教流大地。……”陈抟还接受儒教的“慎独”思想，在《自赞碑》中说：“一念之善，则天地神祇、祥风和气皆在于此。一念之恶，则妖星厉鬼、凶荒札瘥皆在于此。是以君子慎其独。”^②他的三教合流思想对理学的兴起，也是有启发作用的。

（根据旧稿，并参笔者为知识出版社 1994 年版《中国道教》撰写的“陈抟”修订。其中一小部分以《陈抟的〈易龙图〉》为题，载于《中国道教》1990 年第 4 期。）

① 《道枢》卷十，《道藏》三家本第 20 册第 622 页。

② 《全宋文》第 1 册，巴蜀书社 1988 年版，第 220 页。

《洞玄灵宝定观经》等经与 司马承祯的“坐忘”修炼法

一

唐代高道司马承祯（647～735）字子微（或说“一名子微”^①），法号“道隐”，河内温（今属河南）人。年二十一（唐乾封二年，667）始入道，师事潘师正，传陶弘景一系上清经法。由王适撰序、弟子司马承祯书的《潘尊师碣》称潘师正为“唐嵩山上清之证真者”^②。陈子昂撰《体玄先生潘尊师碑颂》说：“始尊师（潘师正）受策于茅山升玄王君，王君受道于华阳隐居陶公，陶公至子微，二百岁矣，而玄标仙骨，雅似华阳。”^③《贞一先生庙碣》谓开元十二年（724），唐玄宗“乃征尊师（司马承

① 《潘尊师碣》碑题“弟子中岩道士司马子微书”。陈垣按引唐崔尚《桐柏观碑》称“司马承祯一名子微，号天台白云子”。参陈垣编纂、陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》，文物出版社1988年版，第85页。以下只注书名、页码。

② 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》第83页。

③ 同上，第92页。

祜)入内殿,受上清经法,仍于王屋山置阳台观以居之”^①。《旧唐书·隐逸·司马承祜传》记云:“(司马承祜)少好学,薄于为吏,遂为道士。事潘师正,传其符箓及辟谷导引服饵之术。师正特赏异之,谓曰:‘我自陶隐居传正一之法,至汝四叶矣。’”《新唐书》本传所记大略相同。吕太古集《道门通教必用集》卷一《历代宗师略传》亦称:“(司马承祜)事潘师正,得炼形术,无不通妙。师异之,尽付陶隐居正一法。”^②唯陇西李渤所述《真系》作“我自简寂传授正法,至汝六叶矣”^③。

按:《旧唐书》多本自《真系》,然此则大异,当是根据资料显示只有陶弘景、王远知、潘师正、司马承祜四人而改。又,“正一之法”当是泛指道教,因上清、灵宝实源出正一,唐代只有上清、灵宝、升玄、北帝、洞渊、正一等经法之异,而无宗派之别,陶弘景时代亦然,他所抄撰的《登真隐诀》即多为正一法^④;“上清经法”则是具体指隋唐间道教受经箓之最高品第——受《上清回车毕道券》,以示“道毕于此”,此前要遍授三洞经箓包括正一盟威经戒法箓,受后方能称“上清玄都大洞三景帝制无上三洞法师”^⑤。所谓“始尊师受箓于茅山升玄王君”,表明王远知时已施行此法。《贞一先生庙碣》谓潘师正“他日,以《金根上经》、三洞秘箓、许真行事、陶公微旨,尽授于我尊师”。《茅山志》卷十一《上清品》记司马承祜于嵩阳受《金根上经》、三洞隐书^⑥,似本诸此。所谓“隐书”泛指道教秘密书(或说

① 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》第121页。

② 《正统道藏》台湾艺文本第53册第42937页。

③ 《云笈七签》卷五《经教相承部》,《正统道藏》太玄部收。

④ 《贞一先生庙碣》谓“隐居抄撰道书,为登真隐诀”,是合乎事实的。

⑤ 参拙稿《道教典籍百问》,今日中国出版社1996年版,第38~39页。

⑥ 参《正统道藏》洞真部记传类,台湾艺文本第9册第6917页。

“隐书”皆为房中术书，不确)。“三洞秘篆”对于上清道士是要遍受的，《金根上经》、“许真行事、陶公微旨”则专属上清。可见授受以上清经法为主，但又不仅限于此。

司马承祯突出的事迹是隐修于天台山之玉霄峰，又“大营宫宇、设虚皇像以安羽流”^①。在此期间自号“白云子”(或“白云道士”)，人因称他“白云先生”^②。司马承祯栖止于天台山，阅历数朝，关于此事，《旧唐书》一直叙述到唐玄宗开元十五年：“承祯尝遍游名山，乃止于天台山。(武)则天闻其名，召至都……景云二年(711)，睿宗令其兄承祿就天台山追之至京，引入宫中，问以阴阳术数之事。……开元九年(721)，玄宗又遣使迎入京，亲受法篆，前后赏赐甚厚。十年(722)，驾还西都，承祯又请还天台山，玄宗赋诗以遣之。十五年(727)，又召至都。玄宗令承祯于王屋山自选形胜，置坛室以居焉。”^③《旧唐书》所记开元十五年以下事，《贞一先生庙碣》系在开元十二年(724)。之前司马承祯似曾多次出游，如“入覲圣上……出应时贤……游句曲……登衡山”等等。而后终老于王屋山，寿八十九岁。仙逝后谥“贞一先生”。《旧唐书》作“真一先生”，不确。或作“正一先生”者，皆宋人避仁宗讳改^④。

司马承祯的著述有《上清天地宫府图经》二卷、《洞玄灵宝

① 《重修桐柏记》，载《道家金石略》第360页。

② 《潘尊师碣》尚自称“弟子中岩道士司马子微书”。《道家金石略》陈垣注引唐崔尚《桐柏观碑》称司马一名子微，号天台白云子(第85页)。又载《赐白云先生书诗并禁山敕碑》，陈垣按《桐柏观碑》云：“炼师名承祯，一名子微，号曰天台白云，故此称白云先生。”(第183页)

③ 《旧唐书·司马承祯传》。

④ 凡宋代著作如《道门通教必用集》、《道枢》等等，皆称后谥“正一先生”。唐碑《贞一先生庙碣》、《白云先生坐忘论》、《赐白云先生书诗并禁山敕碑》及李渤《真系》均作谥赠“贞一先生”，以此为正。

《五岳名山朝仪经》一卷（或作《五岳名山朝仪》五卷）、《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》、《登真系》、《太上升玄消灾护命妙经颂》一卷、《坐忘论》一卷（或作二卷）、《修生养气诀》一卷、《修真秘旨》十卷、《修真秘旨事目历》一卷、《采服松叶等法》一卷、《修真精义杂论》一卷、《上清含象剑鉴图》一卷等等，并为《天隐子》作序。《坐忘论》是其代表作。

《坐忘论》有几种版本。《正统道藏》本根据的真静居士刊本^①，前有真静居士序。司马承祯自序 109 字，正文七篇 4774 字，《坐忘枢翼》又 765 字。《云笈七籤》本与此本多有不同^②；也提到《坐忘枢翼》，但文中却没有^③。《全唐文》卷九二四依据的就是《云笈七籤》本，然与《云笈七籤》亦有多寡等异。曾慥《道枢·坐忘篇》系其节要，所引多以自己言语出之，并不忠实于原文。《二十子》本题为《司马子》。

除了司马承祯的《坐忘论》之外，还有同时代人赵坚作同名书，仍分七篇。南宋初曾慥集《道枢》，其《坐忘篇》上首述《坐忘论》，中引《天隐子》，下引正一先生，并提及司马承祯同时代道士赵坚造《坐忘论》七篇^④。是说盖有所本。《道家金石略》所收《白云先生坐忘论》在《贞一先生庙碣》碑阴，题署“敕赠贞一王屋山玉溪道士张弘明书”，又记“上清三景道士柳凝然、赵景玄，唐长庆元年遇道士徐君云游于桐柏山，见传此文，

① 《正统道藏》太玄部去字号。

② 《云笈七籤》卷九十四《仙籍语论要记部》，《正统道藏》太玄部收。

③ 蒙文通先生言：“《坐忘论》今存《正统道藏》，七篇无缺，独所谓《枢》一篇，三戒、五时、七候则不可见。是仍不可谓无缺也。”（《坐忘论考》，载《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》，巴蜀书社 1987 年版，第 361 页）笔者按：所说当指《云笈七籤》本，而非《正统道藏》本。又，蒙文通先生断句，“正一先生”析为“正一”与“先生”，亦非。

④ 《正统道藏》台湾艺文本第 34 册第 27512 页。

以今大和三年己酉建申月纪于贞石”等语，额上并有题名：“卢同高常严固元和五年”，则为唐时立碑，且属司马承祯一系传承无疑^①。碑文首言“余闻之先师曰”云云，继谓“又近有道士赵坚，造《坐忘论》一卷七篇，事广而文繁，意简而词辩，苟成一家之著述，未可以契真玄，故使人读之，但思其篇章句段，记其门户次叙而已，可谓坐驰，非坐忘也”^②。《道枢·坐忘篇》下以“正一先生”口吻说“吾近得道士赵坚造《坐忘论》七篇，其事广，其文繁，其意简，其辞辨”云云，语意明显与此相近。由于司马承祯一系再传弟子们（其中也包括私淑者）的抨击，赵坚的《坐忘论》几近无人传习，而司马承祯的《坐忘论》则流传甚广，影响颇大。

中日学者很早就对司马承祯的《坐忘论》有所研究，例如在蒙文通《古学甄微》收有《坐忘论考》，任继愈《中国哲学史》和卿希泰《中国道教思想史纲》第二卷中也有论述，日本则有神冢淑子《关于司马承祯“坐忘论”——唐代道教的修养论》的专论^③。陈澧的相关论文仅言这种“求知的方法”“也就是庄子的‘坐忘’，老子的‘静观’‘玄览’”^④。蒙文通主要以“《坐忘》之于天台（宗）同出”的观点发论^⑤。任继愈主编的《中国道教史》在“隋唐道教重玄哲学”一章论及《坐忘论》时，亦认为“所述坐忘之要，虽宗承庄子，而实际受天台宗止观学影响尤

① 北宋元祐九年重立石。

② 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》第176～177页。

③ 载日本《东洋文化》第62号。

④ 陈澧《从司马承祯、王玄览看唐代道教对宋明理学的影响》，载《宗教学研究》1988年4期。

⑤ 《坐忘论考》，载《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第364页。

深”^①。

指出司马承祯兼摄释氏，非始于今日，宋人叶梦得就评论《坐忘论》说：“道释二氏，本相矛盾，而子微之学乃全本于释氏，大抵以戒定慧为宗，观七篇之序可见，而枢之载尤简径明白”^②。所说“子微之学乃全本于释氏”，显然不妥。至于《坐忘论》与道教本身经典之思想渊源关系，唯卿希泰主编的《中国道教史》第二卷相关章节（由李刚撰写）提到南宋吴曾《能改斋漫录》引《洞玄灵宝定观经》天尊告左玄真人一段，“吴曾并谓：司马承祯《坐忘论》取此”^③。

按《洞玄灵宝定观经》，在《道藏》中存有二本：1.《洞玄灵宝定观经》，《云笈七籤》卷十七（《正统道藏》太玄部）收；2.《洞玄灵宝定观经注》，唐宋间人冷虚子注，《正统道藏》洞玄部玉诀类推字号^④。此外，《正统道藏》洞玄部本文类人字号所收《太上洞玄灵宝观妙经》实乃《洞玄灵宝定观经》别本，但文句颇有不同。题名“观妙”，出自《道德经》“常无欲以观其妙”，《坐忘论·真观》篇亦引此句并说：“收心简事，日损有为，体静心闲，方可观妙。”拙稿《道教典籍百问》曾论及《坐忘论》的思想，指出它除了本于《庄子》的“心斋”“坐忘”，并受佛教定慧二学的影响之外，还有根据唐初道经《太上老君内观经》、《洞玄灵宝定观经》等的成分^⑤；但受篇幅限制，未能展开详细讨论。笔者认为，《洞玄灵宝定观经》是司马承祯直接依据的经书。

① 任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第263页。

② 《玉洞杂书》（佚），《说郛》卷八，明抄本，涵芬楼藏版。

③ 卿希泰主编《中国道教史》（修订本）第二卷，四川人民出版社1996年版，第234页。

④ 《藏外道书》第7册第21页亦收注，未署名。

⑤ 拙著《道教典籍百问》，今日中国出版社1996年版，第163~164页。

《天隐子》虽为他所借鉴，但《天隐子》慧在定前，而《坐忘论》则尤重定，认为先定而后自然生慧，二说并不相同。《天隐子》不是司马承祯本人所作。“论”与“经”体例有别，他根本没有必要假托别人道号去造与自己思想相左的修炼论著，然后再为之作序。《四库全书总目》于“《元真子》一卷，附《天隐子》一卷”提要云：“《天隐子》亦唐人撰，不知其姓名。前有司马承祯序，则元（玄）宗时人。晁公武、陈振孙皆疑为承祯所托名。然承祯自有《坐忘论》，已自著名，又何必托名为此书也？”^① 四库史臣论道教书多不得当，唯此说允为中肯。

认《天隐子》为司马承祯所作，始于宋代，今人多承其说。晁公武云：“唐司马承祯为之序，云天隐，不知何许人，著书八篇……王古以天隐子即子微也。……今观其言，殆与《坐忘论》相表里，岂天隐云者，托之别号欤？”^② 陈振孙继有此疑^③。近人余嘉锡先生又“考陆游《渭南文集》卷二十六《跋天隐子》云：‘东坡先生以为《天隐子》真司马子微所著也。’则其说始于苏轼，又不独王古、陈振孙云尔矣。”^④ 受此说之影响，元代挂名刘大彬造的《茅山志》于卷九《道山册》著录司马承祯著述即列有“《修真秘旨》十二篇、《坐忘论》一卷、《天隐子》八篇”，据注除上清经之外的此类“杂著等书”“悉无存本”^⑤，可见是道听途说。明《正统道藏》太玄部甚字号所收《天隐子》题署“上清十三代宗师贞一先生司马承祯述”。然元初俞琰尚熟悉道教典籍掌故，论道教修炼术颇归于平实，列举唐代著述“有吴真节《玄

① 《四库全书总目》下册，中华书局 1965 年版，第 1251～1252 页。

② 袁本《郡斋读书志》“天隐子”提要。

③ 《直斋书录解题》“天隐子”提要。

④ 余嘉锡《四库提要辨证》第三册，中华书局 1980 年版，第 1219 页。

⑤ 《正统道藏》台湾艺文本第 9 册第 6907 页。

纲论》、司马子微《坐忘论》、王昌遇《易玄子诗》、韩逍遥《内指通玄篇》”，仍只说“司马子微序《天隐子》”，并不认为《天隐子》系司马承祯自己所作^①。事实也的确如此。司马承祯坐忘修炼法始于定，中而自然发慧，终于大定。足见其侧重于定。《天隐子》也讲坐忘心斋，提出斋戒、安处、存想、坐忘、神解五渐门，并说前四渐门可谓信解、闲解、慧解、定解^②。显然，《天隐子》是以慧为主。正如前已指出的，《天隐子》虽为司马承祯所借鉴，但二说却有定慧偏重之别。《洞玄灵宝定观经》“真定”在“真慧”之前，最后终于“得道”，环环相扣，司马承祯与之相同。

本文拟对《洞玄灵宝定观经》与《坐忘论》及其他相关文献加以比较，企能揭示出“坐忘”修炼法的思想渊源。

二

首先应当确认，《坐忘论》是论修炼方法，而不是讲“求知方法”的。

“坐忘”、“心斋”若追溯其远源，当然应溯至《庄子》，《坐忘论》论题便本于《庄子》。《庄子·大宗师》论修道，说要忘掉礼乐仁义，乃至坐忘，“何谓坐忘？”“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”《人间世》又假借仲尼（孔丘）之口

① 参《席上腐谈》卷下。

② 《天隐子》书凡八篇：《神仙》、《易简》、《渐门》、《斋戒》、《安处》、《存想》、《坐忘》、《神解》，有《道藏》本、《四库全书》本。余嘉锡又引陆游说：“最后《易简》、《渐门》二说，非《天隐子》本语，他日录本当去之。”（《四库提要辨证》第三册第1219～1202页）则宋时即有异本。

解释“心斋”说：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”后世道教徒据此扩充为心斋坐忘修炼法。南朝时代有所谓九等斋十二法，心斋被列为上品斋之一。《洞玄灵宝玄门大义·释威仪第七》指出：“论斋功德者，宋师（引者按，指宋文明法师）旧举六条，今家大明二种：一者极道，二者济度。极道者，《洞神经》云‘心斋坐忘，极道矣’。济度者，依经总有三策七品。”^①《洞神经》是南朝时代道士以之前早已存在的《三皇经》为主经而形成的一组道经。心斋坐忘法之所以被推崇为极道，列在上品，是因为庄子把心斋置于祭祀斋之上^②。

到了隋唐时代，心斋坐忘法受佛教定慧二学的影响，增加了新的内容。唐初道经《太上老君内观经》虽高标“内观”，实主静定。另一唐初作品《洞玄灵宝定观经》主于“定慧等修”。《清静智慧观身经》则侧重于慧，其云：“静观真人于思微中，观身实相，深达智慧，了见四大，六种根识，及五聚荫、五印世法，皆悉空寂，人无相门。……”^③但也应看到，唐代坐忘修炼法仍归宗于道教“清静无为”之旨，故与其他修心经典如《太上老君说常清静经》、《太上老君了心经》、《太上玄都妙本清静身心经》等等一样，是立足于道教本身的观点的著作。

按照佛教的传统，论多因经而发，如《大智度论》之于《摩

① 《道藏》三家本第24册第738～739页。

② 参《庄子·人间世》。

③ 《太上灵宝智慧观身经》，《正统道藏》洞玄部本文类，台湾艺文本第10册第7766页。按《清静智慧观身经》，道藏本作《太上灵宝智慧观身经》。《金石萃编》卷九十六《清静智慧观身经》碑题为唐大历六年十月，并云：“道藏有《太上灵宝智慧观身经》，即此碑所刻者。……而其存者有‘智慧了见四□六□根识’等字，正合也。惟标题，碑有‘清静’字，道藏作‘太上灵宝’，彼此不同耳。”

诃般若波罗蜜多经》（“摩诃般若波罗蜜多”意译即为“大智度”）。唐代道教的论也多阐发经义，但不必题同经名，若据多种经书更是如此。《坐忘论》司马承祯自序云：“是以恭寻经旨，而与心法相应者，略成七条，以为修道阶次。”足见《坐忘论》乃阐发经典之论述。所据经典非一，其中杂引道经如《生神经》、《西升经》等等，也包括《老子道德经》，论中多处称引“经云”，例如《信敬》篇“经云：信不足焉有不信”；《断缘》篇“经云：塞其兑，闭其门，终身不勤”，“经云：开其兑，济其事，终身不救”；《收心》篇“经云：夫物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明”；《真观》篇“经云：常无欲以观其妙”；《泰定》篇云“挫锐解纷”；《得道》篇“经云：同于道者道亦得之”等等。其中有 10 处即出自《道德经》。司马承祯称引《庄子》，犹作“庄云”（或本作“庄子云”），而被当作老子所说的《道德经》、《西升经》等则称“经云”，似乎仍承传统，视庄为道家诸子。

诚然，《庄子》在唐玄宗时已被奉为经典^①，是司马承祯依据的经典之一。不过《大宗师》只是提出了“坐忘”的大方向、大原则，而未讲述具体的操作步骤。唐代的多部道经论修心，如《太上老君了心经》主张“观心得道”：“若夫修道，先观其心。心为神主，动静从心。心动无静，不动了真。心为祸本，心为道宗。不动不静，无想无存。无心无动，有动从心。了心真性，了性真心。心无所住，住无所心。了无执住，无执转真。空无空

^① 庄子之被道教视为神仙，始于东晋南北朝。东晋末灵宝经之一《敷斋威仪经》说，“庄子是南华仙人”。然唐以前，犹称此书为《南华论》。唐高宗时道士王悬河编《三洞珠囊》，引《庄子·齐物论》，或作《南华齐物论第二》，或作《南华论·齐物篇》。至唐玄宗初即位时撰《妙门由起·明道化》，始称《南华经》。

处，空处了真。”^①《太上老君内观经》基于“道无生死而形有生死，所以言生死者，属形不属道也”，心为一身之主，“教人修道则修心也，教人修心则修道也”和“人能常清静其心，则道自来居”等观点，提出“内观之道，静神定心，乱想不起，邪妄不侵，固身及物”的修炼方法^②，其内观按顺序涉及心、身、物三者。《太上老君说常清静经》与之有关联，更具体提出“能遣之者，内观于心，心无其心；外观于形，形无其形；远观于物，物无其物。三者既悟，唯见于空。观空以空，空无所空。所空既无，无无亦无。无无既无，湛然常寂。寂无所寂，欲岂能生？欲既不生，即是真静”的三观法^③。从整体气氛来说，这些经典对司马承祯都有一定影响。例如《坐忘论》也重视修心，其云：“心之虚妙，不可思也。夫心之为物也，即体非有，随用非无；不驰而速，不召而至；怒则玄石饮羽，怨则朱夏殒霜；纵恶则九幽匪遥，积善则三清何远。忽来忽往，动寂不能名；时可时否，

① 《正统道藏》洞神部本文类，台湾艺文本第19册第14797页。按唐初道经多假托太上老君所说，《太上老君了心经》亦然，其具有唐初道经的一切特征，与后出的《元始天尊说得道了身经》（又名《先天得道全真了身经》，《正统道藏》洞真部本文类收）有别。

② 《正统道藏》洞神部本文类，台湾艺文本第19册第14793～14796页。按《太上老君内观经》与《太上老君说常清静经》、《洞玄灵宝定观经》思想连属，特征相似，当属同时先后的作品。据思想分析，《太上老君内观经》应在《太上老君说常清静经》之前成书。张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷下引并阐述此经，则唐初已出书无疑。

③ 《正统道藏》洞神部本文类，台湾艺文本第19册第14715页。按《灵宝五经提举》，五经之一有《清静经》。《金石萃编》卷一百二十五《常清静等经碑》作《太上老君常清静经》，时在北宋太平兴国五年二月。明《道藏》所收最早注解为杜光庭注。然据《仙鉴》卷三十三所载：“李思慕，成纪人。与东楚董炼师、白先生结烟霞之友，周游三湘名山，后访南岳五峰。……思慕入京师，高力士嫉吴筠而进之于明皇，答问称旨。后乞归山，上厚赐钱行。注《清静经》行于世。后玄化于紫盖峰。”则《清静经》成书于唐玄宗之前（参拙稿《道教典籍百问》第82页）。观其旨趣，同属唐初修心道经。

蓍龟莫能测。其为调御，岂鹿马比其难乎！”^① 又言“道经云：至道之中，寂无所有，神用无方。心体亦然。原其心体，以道为本。”^② 并多处论及调心。《真观》一篇杂论观心、观身和观物（境）。“观本知末，又非躁竞之情。”“前虽断简，病有难除者，但依法观之：若色病重者，当观染色都由想尔，想若不生，终无色事。当知色想外空，色心内妄，妄想心空（或作“妄心空想”），谁为色主？经云：色者想尔。想悉是空，何有色也？……若病苦者，当观此病，由有我身；若无我身，患无所托（或有“故”）。经云：及吾无身，吾有何患？次观于心，亦无真宰，内外求觅，无能受者，所有计念，从妄心生。然枯形（或作“体”）灰心，则万病俱泯。……是故须（或作“心”）舍诸欲，住无所有，徐清有本，然后返观旧所爱处，自生厌薄。若以合境之心观境，终身不觉有恶；如将离境之心观境，方能了见是非。譬如醒人能观（或作“知”）醉者为恶，如其自醉，不觉其非（或有“故”）。经云：吾本弃俗，厌离世间。又云：耳目声色，为子留愆；鼻口所喜，香味是怨。老君厌世弃俗，独见香味是（或作“为”）怨。”^③ 顺序虽不必全合于《内观经》、《清静经》，然三看法讲得更具体是可以断言的。此观心（内观）、观身（外观）和观物（远观）三看法实与蒙文通先生所提到的赵志坚《道德真经疏义》“有观”、“空观”和“真观”三看法有所区别^④，故不得遽断为亦“正佛门天台宗三看法”。

① 《正统道藏》太玄部，台湾艺文本第38册第30480页。以下凡引《坐忘论》，除另注明者外，皆出此本，只注页码。

② 同上，第30475页。

③ 同上，第30478~30479页。

④ 蒙文通认为赵志坚即赵坚（参《坐忘论考》，载《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》第362页），可聊备一说。

三

《坐忘论》直接依据的经书除了上述《太上老君内观经》、《太上老君说常清静经》等之外，还有《洞玄灵宝定观经》，是不可不注意者。

《坐忘论》正文分为七篇，论述了修道得仙的七个步骤：1. 信敬^①；2. 断缘；3. 收心；4. 简事；5. 真观；6. 泰定；7. 得道。从篇目上看，似乎慧在定前，但《收心》一篇已先自讲定，《泰定》篇又分明指出“夫定者，出俗之极地，致道之初基”（“出”，《云笈七籤》、《全唐文》并作“尽”，语意不明。兹据《正统道藏》本），可见题名《泰定》在《真观》之后，于《得道》之前，其意在先讲定生慧，后终归于大定，反而凸现了司马承祯坐忘修炼法偏重于定的旨趣，这正是《洞玄灵宝定观经》所谓“真定”而后“真慧”，“慧而不用，实智若愚”，“旧业日销，新业不造”，“行而久之，自然得道”的思路（详后论）。从《坐忘论》行文可知，司马承祯实在贯彻《洞玄灵宝定观经》“若定不求慧而慧自生，此名真慧”的主张。经简而论长，究其实质，二者是相通的。

《信敬》篇首言：“夫信者道之根，敬者德之蒂；根深则道可长，蒂固则德可茂。……”以下便称引《庄子》，发挥说：“夫坐忘者，何所不忘哉？内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，

^①《道藏》本作“敬信”。按此篇起首云“夫信者道之根，敬者德之蒂”，则当作“信敬”。

万虑皆遗。”

《断缘》篇亦据老庄而发论，其云：“断缘者，断有为俗事之缘也。弃事则形不劳，无为则心自安，恬简日就，尘累日薄；迹弥远俗，心弥近道；至圣至神，孰不由此乎？”并引“经云：塞其兑，闭其门，终身不勤。……庄云：不将不迎，无为交俗之情。又云：无为谋府，无为事任，无为知主”（“无为交俗之情”，《全唐文》作“为无交俗之情故也”，误为司马承祯之言），“经”指《道德真经》。然而即使在此也很难说没有受到《洞玄灵宝定观经》的影响，因为后者起首便假托天尊告左玄真人说：“夫欲修道，先能舍事。外事都绝，无与忤心，然后安坐，内观心起……”^①（《太上洞玄灵宝观妙经》作“夫欲观妙成真，先去邪僻之行，外事都绝，然后澄观其心所思……”^②）《坐忘论》所言“断缘”即“舍事”或“绝外事”之义。

第三篇《收心》文字较长，尤强调心的重要性，可见是司马承祯论文的重点。“夫心者一身之主，百神之帅，静则生慧，动则成昏。”（“帅”，《云笈七籤》、《全唐文》作“师”）“所以学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”（《道藏》本“住无所有”后尚多出“因住无所有”五字，当是衍文。兹据《云笈七籤》本）又说：“原其心体，以道为本。但为心神被染，蒙蔽渐深，流浪日久，遂与道隔。若（或作“今若能”）净除心垢，开识神本，名曰修道。无复流浪，与道冥合，安在道中，名曰归根。守根不离，名曰静定。静定日久，病消命复，复而又续，自得知常。知则无所不明，常则无所

① 《洞玄灵宝定观经注》，《正统道藏》洞玄部玉诀类，台湾艺文本第11册第8237页。

② 《正统道藏》洞玄部本文类，台湾艺文本第9册第7359页。

(或作“永无”)变灭，出离生死，实由于此。是故法道安心，贵无所著。”

由此段论述可知，司马承祯主张先定而后慧，静定自然生慧，后文所言“因定生慧，深达真假”即此。然而他接着又指出定的要领，应避免几种偏蔽：“若执心住空，还是有所，非谓无所。凡住有所，则令心劳（或作“则自令人心劳气发”），既不合理，又反成病（或作“疾”）。但心不著物，又得不动，此是真正正基。用此为定，心气调和，久益清爽，以此为验，则邪正可知矣。若心起皆灭，不简是非，则永断觉知（或作“知觉”），入于盲定；若任心所起，一无收制，则与凡夫元来不别；若唯断善恶，心无指归，肆意浮游，待自定者，徒自误尔；若遍行诸事，言心无所染者，于言甚善，于行极非，真学之流，特宜诫此。今则息乱而不灭照，守静而不著空，行之有常，自得真见。”要防止“思则以智害恬”，做到“若烦邪乱想，随觉则除”。“心不受外，名曰虚心；心不逐外，名曰安心。心安而虚，道自来居。”后文他又说：“然此心犹来依境，未惯独立，乍无所托，难以自安。纵得暂安，还复散乱。随起随制，务令不动，久久调熟，自得安闲。无问昼夜，行住（或作“止”）坐卧，及应事之时，常须作意安之。若心得定，即须安养，莫有恼触，少得定分，即堪自乐。渐渐驯狎，惟益（或作“唯觉”）清远。”

而《洞玄灵宝定观经》主张“安坐，内观”，次序上亦是先定而后慧，定的要领是：“若觉一念，起须除灭，务令安静。其次虽非的有贪著，浮游乱想，亦尽灭除。昼夜勤行，须臾不替。唯灭动心，不灭照心；但凝空心，不凝住心，不依一法而心常住。”下文又说，初学息心甚难，“久久精思，方乃调熟，勿以篲收不得，遂废千生之业。少得静已（“静”，《云笈七籤》本作

“净”，非是），则于行立坐卧之时、涉事之处、喧闹之所，皆作意安。有事无事，常若无心；处静处喧，其志惟一。若束心太急，又则成病，气发狂颠，是其候也。心若不动，又须放任，宽急得所，自恒调适。制而不著，放而不动，处喧无恶，涉事无恼者，此是真定。……唯令定心之上，豁然无覆；定心之下，旷然无基。”〔《太上洞玄灵宝观妙经》作“……澄观其心所思，次束次灭，习之既久，其心渐闲。唯灭动心，不灭静心；但凝空心，不凝有心。静心之上，豁然无覆；静心之下，寂然无载。有事无事，常若无心；处静处喧（原作“喧”，据下文改），其志惟一。若束心太急，又却成疾，发乎狂痴，是其候也。心若不动，又须放任，恒自调适，勿令结滞。处喧无恶，涉事无恼者，此是真静。”〕

继真定之后又说真慧：“不以涉事无恼，故求多事；不以处喧无恶，强来就喧。以无事为真宅，有事为应迹，若水镜之为鉴，则随物而现形。善巧方便，唯能入定。慧发迟速则不由人，勿令定中急急求慧，急则伤性，伤则无慧。若定不求慧而慧自生，此名真慧。”

《坐忘论》与《洞玄灵宝定观经》二者都强调昼夜勤行，渐致安静。连语言都有相似处，例如假定条件式“若……若……”，如“务令安静”和“务令不动”，如“久久精思，方乃调熟”和“久久调熟”，如“勿以筮收……则于行立坐卧之时、涉事之处、喧闹之所，皆作意安”和“无问昼夜，行住坐卧，及应事之时，常须作意安之”，等等。二者都言“无心”（“有事无事，常若无心”，“无心于定而无所不定”，等等）^①。司马承祯所论“若心起

^① 唐代道教的“无心”说对宋代道学家邵雍有影响，兹不详论。

皆灭，不简是非，则永断觉知，入于盲定；若任心所起，一无收制，则与凡夫元来不别；若唯断善恶，心无指归，肆意浮游，待自定者，徒自误尔；若遍行诸事，言心无所染者，于言甚善，于行极非”，即是阐发《洞玄灵宝定观经》“制而不著，放而不动”的要领、避免两种假设极端情况的具体注意事项。“任心所起，一无收制”，“遍行诸事，言心无所染者”，即是《洞玄灵宝定观经》所说应当避免的“以涉事无恼，故求多事”，“以处喧无恶，强来就喧”的一种假设情况。而“息乱而不灭照，守静而不著空”，实即《洞玄灵宝定观经》“唯灭动心，不灭照心；但凝空心，不凝住心”之义，因为乱即“动心”，所谓“著（着）空”就是指把“空”也当作一个对象来“贪著”从而会导致“凝住心”，这是在修心时应当着重避免的弊病。足见司马承祯之论乃是阐发经旨，只不过讲得更为详细、具体。

《简事》篇的主题其实已在前文《断缘》、《收心》篇中涉及，而此篇更集中主张“修道之人，要须（一本作“莫若”）断简事物，知其闲要，较量轻重，识其去取”，“于生无所要用者，并须去之；于生之用有余者，亦须舍之”。论及修炼功法不多。

继之第五篇《真观》说：“夫真观者，智士之先鉴，能人之善察，究倘来之祸福，详动静之吉凶，得见机前，因之造适，深祈卫定（或作“足”，盖误），窃（或作“功”，盖误）务全生。自始至末，行无遗累，理不违此者，谓之真观。”此篇所谓观，即有前文所提到的离俗三观法，亦多阐发《洞玄灵宝定观经》“旧业日销，新业不造”之义，文繁不具录。

《泰定》篇回论定慧的关系：“形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至，无心于定而无所不定，故曰泰定。庄云‘宇泰定者，发乎天光’。宇则心也，天光则发慧也。心为道之器宇，虚

静至极，则道居而慧生。慧出本性，非适今有，故曰天光。……慧既生已，宝而怀之，勿以多知而伤于定。非生慧难，慧而不用难。自古忘形者众，忘名者寡，慧而不用，是忘名也，天下希及之，故为难。……定而不动，慧而不用，（一本此后有“德而不恃”，）为无道过，故得深证真常。……自云处动而常寂，焉知寂者，寂以待物乎？……”此段也在阐发《洞玄灵宝定观经》“慧而不用，实智若愚，益资定慧，双美无极”之义。

《得道》篇则是前述《洞玄灵宝定观经》所说“行而久之，自然得道”的延伸，且立足于传统道教的“形神俱妙”形神观，认为：“道有深力（或作“至力”），徐易形神，形随道通，与神合一（或作“为一”），谓之神人。神性虚融，体无变灭；形与之（或作“道”）同，故无生死。隐则形同于神，显则神同于形（或作“气”）。……然虚无之道（或作“虚心之道”），力有深浅（或作“浅深”），深则兼被于形，浅则唯及于心。被形者，神人也；及心者，但得慧觉，而身不免谢。”这里不免有辩护式的理论，暗含着跟佛教较劲的意思，因为佛教重心而轻形，故司马承祯也许认为佛教在定慧之间偏重于慧觉。此无异于言道教高于佛教。他解释说：“何耶（或作“何则”）？慧是心用，用多则心劳。”重复申论“慧而不用”前旨。进而认为“凝神宝气，学道无心，神与道合，谓之得道。”由此可见，司马承祯的坐忘修炼法实与佛教定慧修行有所区别。但这仅是一方面，另一方面，尤值得注意他所谓“神人”，在形神关系问题上，重心已渐由形转向神，这是由于他认为“神性虚融，体无变灭”，而形只是在与之相同的条件下才“无生死”。这样的倾向很可能是本自《洞玄灵宝定观经》的。

果然，在《坐忘枢翼》中有“三戒”、“五时”、“七候”说。

所谓三戒，“一曰简缘，二曰无欲，三曰静心。勤行此三戒而不懈退者，则无心求道而道自来”。至于五时、七候，《洞玄灵宝定观经》谓“夫得道之人，凡有七候”说，其别本《太上洞玄灵宝观妙经》作“夫得道者，心有五时，身有七候”，《坐忘枢翼》与之完全相同，也许更接近于原本《洞玄灵宝定观经》的模样。并且《坐忘枢翼》“夫得道之人……”前文接着“旧业永消，新业不造……行而久之，自然得道”等语，这些话也见于《洞玄灵宝定观经》，仅个别字句异。所谓五时、七候亦然。“心有五时者，一、动多静少；二、动静相半；三、静多动少；四、无事则静，事触还动；五、心与道合，触而不动。心至此地，始得安乐，罪垢灭尽，无复烦恼。身有七候者，一、举动顺时，容色和悦；二、夙疾普消，身心轻爽；三、填补天伤，还元复命；四、延数千岁，名曰仙人；五、炼形为气，名曰真人；六、炼气成神，名曰神人；七、炼神合道，名曰至人。其于鉴力，随候益明，得至道成，慧乃圆备。”“无事则静，事触还动”，《太上洞玄灵宝观妙经》作“无事则静，有事还动”。“心与道合，触而不动”，《太上洞玄灵宝观妙经》作“心常与道冥，触亦不动”。“举动顺时，容色和悦”，《洞玄灵宝定观经》作“心得定易，觉诸尘漏”，颇带佛教气息。“夙疾”，《洞玄灵宝定观经》作“宿疾”是。“天伤”，《洞玄灵宝定观经》作“天损”，稍文。“还元”，《洞玄灵宝定观经》作“还年”。“数千岁”，《洞玄灵宝定观经》作“数万岁”，更为夸张。“其于鉴力，随候益明，得至道成，慧乃圆备”等语，亦见于《洞玄灵宝定观经》。无论《洞玄灵宝定观经》（及其别本《太上洞玄灵宝观妙经》），还是《坐忘论》，都非内丹作品；然而“七候”说中的第五至第七项依次为“炼形为气”、“炼气成神”

和“炼神合道”，这正是内丹筑基以后的三大阶段^①，不能不说这对内丹理论的形成有着深远巨大的作用。

《坐忘论》司马承祯自序云：“是以恭寻经旨，而与心法相应者，略成七条，以为修道阶次，《枢翼》附焉。”可见《坐忘枢翼》是他自著，而非后人附加。但严格地说，大多是抄自《洞玄灵宝定观经》，此经是《坐忘论》直接依据的主要经典，于此可见一斑。

四

通过以上的考察，可以得出结论：《坐忘论》乃是阐发多种道经的论著，除了其中注明出处和人们熟知、可以检索的经典之外，还有《太上老君内观经》、《太上老君说常清静经》、《洞玄灵宝定观经》等唐代作品，尤其《洞玄灵宝定观经》是《坐忘论》直接依据的主要经典。

值得注意的是，《太上老君内观经》、《洞玄灵宝定观经》和《太上老君说常清静经》的别本《老君清净心经》三书在《云笈七籤》并收于一卷。结合本文对《坐忘论》与此三经的比较，加之本文前注（见第 160 页）的考证，可以确认《太上老君内观经》、《太上老君说常清静经》和《洞玄灵宝定观经》在司马承祯所生活的时代已经出现。可是或许人们还要问：既然司马承祯在

^① 在此第四项延命的仙人段位可以对应于内丹的筑基；代表真人段位的“炼形为气”，在内丹中或作“炼精化气”，根据钟吕金丹派的解释即是“化形中之精为气”；“炼神合道”，在内丹中或作“炼神返虚”，道即是虚，所谓“虚无之道”；所以，内丹的段位是与这个顺序完全吻合的。

论中称引《道德经》、《庄子》、《西升经》、《生神经》（即《洞玄灵宝自然九天生神章经》）等经，为何不注明《太上老君内观经》、《太上老君说常清静经》和《洞玄灵宝定观经》的出处呢？这确实点到了道教文献学的一个比较具有普遍意义、需要解决的问题。

对于这样一个问题，笔者有如下的初步看法，聊供参考。

只要注意一下司马承祯在论中称引《道德经》、《西升经》均引作“经云”，这个问题就会迎刃而解了。质言之，这两部经书流传久远，到司马承祯所生活的时代已被公认为老子所作，《庄子》、《生神经》亦流传了很久，在司马承祯看来也不成问题。而《太上老君内观经》、《太上老君说常清静经》和《洞玄灵宝定观经》则不然，正因距离他的时代较近，或者就是他那个时代的产品，所以虽标题为“太上老君”、“太上老君说”或“洞玄灵宝”，他也不认为就是太上老君所说的和属于原灵宝系统的道经。这反映出司马承祯世族出身道士的气质，与普通道士不同。史载他是“周晋州刺史琅琊公裔玄孙，少好学”^①；昔人评他颇类陶弘景；在《坐忘论》中引《庄子》并不称《南华真经》，犹视为道家诸子，可以旁证我的这一看法。唐人披露出来的唐初道经就有好几种，如隋唐间道士刘进喜造的、唐道士李仲卿续成的《本际经》，唐益州道士黎元兴等人造的《海空智藏经》，唐道士郭行真、李荣等多人造的《元阳经》，唐蜀中道士李荣造的《洞玄灵宝妙本清静洗沐身心经》，唐道士刘无待造的《玄都大献经》、《太上说九幽拔罪心印妙经》，等等，大多发生在唐代前期。道士对于以天尊、老君的名义造经，自然是讳莫如深。这些情况恰好可以反

^① 《旧唐书·司马承祯传》。

证《内观经》、《清静经》和《定观经》等书去司马承祯时代不远，当是唐代前期的道经。至于《太上洞玄灵宝观妙经》乃是《洞玄灵宝定观经》的别本，由于文字出入太大，被视为另一种道经；但个别文句如“心有五时，身有七候”等，正像以上比较所指出的那样，或许尚保留着《定观经》造出时的原貌。

2005年1月5日修改毕，于四川大学华西新村

“天人之道远而应近”

——蹇昌辰《黄帝阴符经解》哲学浅析

《阴符经》是道教的经典之一，大约在南朝后期就已在道士中传诵^①，唐代始有注本，至宋代亦颇受重视。北宋道士注释以蹇昌辰《黄帝阴符经解》为代表。此注一卷，见录于南宋初郑樵所撰《通志·艺文略》。《正统道藏》洞真部玉诀类收入，题“同知建隆观事赐紫道士保宁大师蹇晨解”。但序文自言“蹇昌辰谨序”，《通志略》也署题“蹇昌辰注”，则“晨”乃“昌辰”传写之讹。蹇昌辰生平事迹不详。刘师培云：“宋有蹇序辰（《宋史》卷三百二十九）、蹇逢辰（《通志·氏族略》），均成都人。昌辰殆其同族。又道士称知宫观事始于政和三年，则昌辰乃北宋末之人

① 关于《阴符经》的作者和成书年代，历来有种种推测。王明先生根据杜光庭《神仙感遇传》记唐李筌所得，经题“大魏……上清道士寇谦之藏之名山……”云云假托之词，推断此书出于“以魏为大魏”之后（《道家 and 道教思想研究》第139～146页）。根据杜光庭《道教灵验记》卷十四记陈武帝禅位之初，江南大旱，御史曹千龄奏荐葛伯云设黄箓斋致雨，说“衡岳道士葛伯云年数百岁，常持《阴符经》”，我断定此书当出于公元557年陈霸先称帝之前。作者不一定是北朝人（寇谦之非上清道士），倒有可能是南朝的隐逸道士，或许与上清派有关（南岳衡山历来是上清派的根据地之一）。

矣。”^①所言“道士知宫观事始于政和三年”虽不确^②，但认为蹇昌辰与成都人蹇序辰、蹇逢辰同族则大概不错。除了蹇序辰、蹇逢辰之外，还有苏辙同时代人、天心派道士蹇拱辰。苏辙说：“成都道士蹇拱辰，善持戒，行天心正法，符水多验，居京城为人治病，所获不赀。元祐末，自天坛来……今不见拱辰六年矣，闻其法不衰……”^③元祐（1086～1094）系宋哲宗初即位之号，估计蹇昌辰亦生当此时或距此不远。据史书记载，建隆观名始于宋太祖时，观在汴京（今开封），后毁于金兵^④。又蹇昌辰此注避“玄”讳（《正统道藏》本宋人著述多如此）；注文引“神仙”言：“如扣妙门，必凭匠手”，见于华阳子施肩吾弟子李竦《指元（玄）序》（原文“欲叩玄关，须凭匠手”），则蹇昌辰为宋真宗以后道士无疑，且在李竦之后^⑤。

《阴符经》传本大致可分为两系：一种仅三百余言，一种多出一百余字。蹇昌辰注即属后一系统，经文分《神仙抱一演道章》、《富国安民演法章》、《强兵战胜演术章》、《黄帝阴符演章》，共四章。

《阴符经》主要讲天人关系，本不以成仙为主题，但因道士传出，奉为经典，故而多所附会，往往以修仙之旨阐释经文。生当内丹术兴盛的宋代，蹇昌辰也不免于这一路数。他在自序中对《阴符经》备极推崇之词，说：“夫人生天地之间，禀形者父母，受气者阴阳，载万物者身也，然身与道应，于物幽契者人心者，

① 刘师培《读道藏记》“黄帝阴符经解”条。

② 参岳珂《愧郈录》卷十“寺观敕差住持”条。

③ 苏辙《龙川略志》第十。

④ 参李攸《宋朝事实》卷七、李濂《汴京遗迹志》卷十。

⑤ 关于华阳子施肩吾、李竦的时代，可参拙稿《道史小考二则》、《华阳子施肩吾的丹道思想》。

唯阴符而已。”虽确认《阴符经》为沟通人与道、把握天机的桥梁，但却将这种一般旨趣具体化为修仙的观点。例如，《神仙抱一演道章》题解说：“惜精抱气，神则存焉；得道不死，名曰仙焉。是故神仙之道应人如谷道，老氏所谓‘谷神不死’是也。人之所存者神，所过者化。抱一者，则‘万物负阴而抱阳’，故谓之‘道生一’。”《富国安民演法章》题解则说：“富国者，资身也；安民者，息欲也。”《强兵战胜演术章》题解更将“兵”释为精气。

然而，道教以“道”为核心概念，认为养生修仙必须首先掌握天道，但是，“天道”的含义是什么呢？蹇昌辰指出：“天道运而无所积，故万物生。是故物有象而可观，道无形而可得。是物既自得矣，而知天之所为，默而应化，是执天之行尔。行也者，不住之相。是道之循环如枢，始得其环中，故应无方。”这段论述使我们想起《荀子》（也有《庄子》思想的影响痕迹）。此处所谓“天道”，意为自然规律。规律并不是如物体那样的形象本身，但却可以从事物的过程中观察到。在古代，给人印象最深的恐怕当首推昼夜交替和四季循环，由此而有“天道如环”之说。这里，蹇昌辰继承先秦思想家的观点，指出规律乃是在自然生化过程中人所体察到的经常反复出现的相似的现象联系，他用《庄子》中的“道枢”、“环中”来比喻“道”。又解“天之无恩，而大恩生”说：“璇玑斡运，大道元（玄）虚，无一物而加于恩，自以恩生。故万物职职，皆从无为，植而恩者，化物之功，物之有功，以成于大道之序。‘天何言哉？四时行焉，万物生焉’，是矣。”进一步阐明天没有意志、情感，自然形成规律。这种规律，就叫“天道”。

相对于“天道”，还有“人道”，即人定的规则、规范。他认

为：“天道远而至私，物可容也；人道近而至公，物无逃也。……放之于道，则天可违；使之于人，惟公不可庇。何哉？道以善而用之，故成其私；公以刑而理之，故不可避。使至公不加于民，则人道阙矣；至私不容于天，则物理阙矣。道之以公私之用，是善恶之教化也。……治道之士得之私，可以运于心者，是谓‘曲则全’也。”^①大意是说，“天道”以“至私”为特征，即在于满足各自的生存需要；“人道”以“至公”为特征，就是用刑罚治理天下，去控制人们的行为；兼此二端，而有“善恶”之教化。“治道之士”追求长生，所以说是“得之私”。把“公”等同于“刑”，似有激愤之意，显然失于偏颇。但众所周知，中国古代的法律是为了控制人民、尤其是镇压人民反抗而制定的，故而偏重于刑法，以惩罚为主。因此蹇昌辰的说法也有其历史依据。饶有趣味的是，蹇昌辰的观点与道教主流思想不相吻合。《老子》说：“祸莫大于可欲。”认为有身则有欲，有欲则导致人们相争，“无欲以静，天下将自定”。后来六朝道经和东晋葛洪、唐代司马承祯、吴筠等都力主惩忿窒欲，认为欲望是不合乎自然之道的。而蹇昌辰则认为人的私欲、求生本能乃是“天道”。不仅如此，他的“天”、“人”范畴也跟同时代的宋儒理学家正好相反：在理学家那里，“天”意味着神圣的“道”或“理”，而“人”意味着可憎的“私欲”，故“天理”又叫“道心”，“人欲”又叫“人心”。张载曾说：“上达反（返）天理，下达徇人欲者与！”^②二程则说：“无人欲即皆天理。”^③“人于天理昏者，是只为嗜欲乱著佗（他）。庄子言‘其嗜欲深者，其天机浅’，此言却

① “天之至私，用之至公”注。

② 《正蒙·诚明篇》。

③ 《河南程氏遗书》卷二。

最是。”^①而蹇昌辰的“天道”则包含着私欲的意思，“人道”却大致相当于宋儒所谓“天理”。比较而言，理学思想更近于道教教义。

蹇昌辰在论及天人关系时，不仅在一定程度上肯定了人的天赋本能，而且认为遵从“天道”，“识机”、“得时”乃是人的有效行动的前提条件，并强调“心”的重要作用。

他认为，对于自然规律，要运用心去观、执：“观者，观其心，非目之观也；执者，执其心，非手执也。无观无执，天道得矣。”主张人应效法无形之道、虚寂之天，“使人心若太虚”，如此“人既虚己以待物，则物莫不应焉”。这就是他所谓“圣人无为无不为”的含意。他特别注意发挥《阴符经》关于“机”的思想。什么是“机”呢？他说：“机者，天时、地利也。”“机者，得失之变。”意即：机乃是自然现象对于人有利与否的变化。因为如果没有得失利害的评估，那就只有与人漠不相干的事变而无所谓机。故他进而说：“故盗机者，是夺造化于胸臆，拈宇宙在掌中，故人不测其由，而成其功业者，机使之然也。君子得之固躬者，得机也；小人得之轻命者，失其机也。世人鄙俚，蔽性而不知盗机之用也。”^②他认为，“巧拙之性在乎人，可以屈，可以伸，见机而作，藏器于身，待时而动，使人见其显而不见其隐”，这样才“能全身远害，以亡（无）后悔者也”。

蹇昌辰还认为，天与人交相作用，人若“运心合道，默契天真”，便能成功。他说：“天人之道远而应近，与时偕行者，是应天顺人；如不得时而动，终莫能会机契运也。……人不得天时

^① 《河南程氏遗书》卷十五。

^② “其盗机也，天下莫能见，莫能知，君子固躬，小人得之轻命”注。按：李筌注本作“天下莫不能见，莫不能知”，当为正。

而动，则天地晦冥，阴阳错序，变昼为夜，以示人之擅发。故天得人而行，人得天而动。……治道者，无以因循而舍之，考稽古以用之，积功行以求之，则不失其志。且静而圣、动而王者，是道合乎人天，天且弗违，而况于人乎？此天人合发之时也。”^①作为一名道教徒，在其论述中掺入“天人感应”的神秘主义杂质和提倡唯心主义，是不难理解的事。他反复强调“心”的重要作用，也就强调了人的主体能动作用。又解“宇宙在乎手，万化生乎身”说：“何宇宙之所在而手能执耶？老氏谓‘执大象，天下往’。手者，掌握天地，轮次阴阳，顾大道推移，如运之掌上，诚宇宙在乎手也。……万化……而云生乎身，盖身者，生之质，惟人万物之灵，身钟天地之气，空中四大，无不蕴焉，首圆象天，足方象地，中和乃身，身亦一天地也。列子谓‘天地，空中一细物’，岂不以万化生乎身耶？观其身，则万化之生可知矣。”所说“心不为身动”，乃是基于身心二元观念，即把心当作有如物体那样的独立的实体，想象知觉、思想是“运心”的活动。这在古代是比较普遍的，如“心之官则思”即是此种观念。蹇昌辰根据传统的“天人合一”思想和道教的“身亦一天地”观念，认为“观其身，则万化之生可知矣”，这种说法的真伪有待于科学作出判断。当然在这样做的时候，首先必须澄清其确切含意，否则我们就不能把它付诸确证或否证的检验。不过从哲学一般命题方面来讲，大概可以确认的是：正因为他持有这种见解，故而肯定了人的求生本能。他还认为，人的“天资之性”，是通过“习”、“求”来实现的。其解“天性，人也；人心，机也”说：

① “天发杀机，龙蛇起陆；人发杀机，天地反覆；天人合发，万变定机”注。按：“万变定机”，其他注本或作“万变定基”。

“富与贵是人之所欲，贫与贱是人之所恶。人之性也，好生而恶死，就利而去害，皆赋之天也。如人求一理、悟一法、成一事者，由习而得之，故天资之性，未有不求而得。”把欲求富贵和憎恶贫贱也归诸人的天赋，甚至认为贵贱也是天赋（“人之生有贵贱、贤愚之不等”），自是不正确的，因为富贵贫贱已具有社会人文含义，对之欲求或者厌恶也就烙上了人的文化价值观印记。然而蹇昌辰指出这些社会文化范畴和观念有其自然的根据，那就是人的好生恶死、就利避害均为自然本能。另一方面，人的求悟理法、成就事业又决定于人的反复实践，因此他得出结论说：“故天资之性，未有不求而得。”这段论述的基本精神，在于指出人是自然的一部分，人的主动作用在于成就“赋于天”的人类本能。这在道士中可谓直言不讳，实属难得。

《阴符经》一书，由于采取警句形式，文句过简，只有论断而无论证，这就给后人按照自己的观念加以重新解释、甚而驰骋自己的思想，留下了广阔的余地。蹇昌辰注也不免于此。其注“天有五贼，见之者昌”时说：“命皆天之所为，非人之所能为也。然大禹贼功，公输贼巧，孔圣贼时，范蠡贼物，老彭贼命，故贼者，取也，是五子善天机而为内圣外王之道。……夫人之性，好尚不同：在彼非此，处此非彼，各滞偏见，不能应于无方。故见之者则大全之士，动必识机，故能役物，不为物役也。……善用之，则为五德；不善用之，则为五贼。”这段论述体现出存在于道教内部的天命与人力两种对立的范畴之间的关系：一方面，天命非人力所能左右；另一方面，人能盗取天命，夺天地造化而为我所利用。“贼”，在《阴符经》中具有某物依赖于、有取于他物、相互作用的意谓。蹇昌辰也训为“取”。他认为，去除偏见，全面观察事物而认识其契机，就能利用他物而“不逐物

迁”。善于运用“贼功”、“贼巧”、“贼时”、“贼物”、“贼命”，就会有得；不善于运用，便会产生祸害。这种见解看来比较接近《阴符经》大意。但他进一步推衍开来，引申说：“（五贼）在天则为五星，在地则为五岳，在人则为五脏。该而言之，总五贼之术内，在道曰仙，在儒曰元。远取之，则外物也；近取之，则内欲也。中主内欲，心役外见，虽居山林而不内息者，名曰坐驰，且丧失天真，是不识五贼之蕴而生内热，扰其胸中，庄子谓‘焚其天和’尔。”这就越扯越远，甚至牵附于道教的养生说，从而出现了思想混乱。因为“五贼”似乎又是指五星、五岳、五脏这些具体事物，而不是意谓相互作用关系了；更何况注文中“贼”一词有“作用”和“贼害”的歧义。“五贼”本无确训，勉强训之，最多也只能解为五行生克关系比较可信；若加以随意引申，具体解释为某种物象，就难免牵强附会。

蹇昌辰的生死观和养生修仙论也贯穿着有关天人关系和“机”的思想。他认为，人的生死恰如春生秋落，是“天地阴阳必然之理”。他说：“物之倘来曰生，物既去矣曰死，生者春之萌芽，死者秋之零落。人之有生，一气而聚之；人既有死，一气而散之。则物与人来去死生，未尝息焉。是道之所理而致于斯。万物兴废，人有起灭，然天地阴阳必然之理也。”^①又说：“生死在人，如昼夜不息。此生者死之本，有生必死；死者又为生之本，死既去矣，必又生焉。如是出没，溺于六道，何有不生生、不死死乎？死生果有议耶？无有哉。盖古圣人弃于六合之外，论而不

^① “天生天杀，道之理也”注。

议。”^①用一气聚散解释生死，出自《庄子》^②，宋儒张载曾引申来讲太虚与万物的隐显关系。至于“六道轮回”，则是由佛教传入的印度教的再生观念（佛教虽吸取了这一观念，但在教义上仍有根本的差异。关于这一点，因超出本文的范围，不拟详述）。既然蹇昌辰承认有生则有死，那么又怎样跟道教“长生不死”的根本信仰调和一致呢？他说，有生有死讲的是人道，“人之道”“不出生死之路，以致于轮回”，而仙道则不然：“今夫不生生者，脱此骸而去，得道成真，寂然灵源，同于虚空，证入无为，出三界之外，与诸真列位，又何生乎？既生必死，又不死者，率逍遥之性，纳沆瀣之精，吸风饮露，辟谷餐霞，坚固色身，积三千功，累八百行，功成行满，一旦轻举，飞游大罗，与真仙会，是色身而去，又何死之乎？死必有生，是有无休止。老氏谓‘吾有大患，为吾有身。及吾无身，吾有何患’，盖言不生生而不死死。”超脱形骸色身而去，不为生死所役，是从身心二元观念导出的结论，已不同于“即身成仙”说。然而，他既然把人分为身（有生死）、心（无生死）二元，从而区分人道与仙道，那么就完全没有资格将“色身”等等描述人体的语词用于刻画神灵、仙真。这是一个难以克服的矛盾。

正因为蹇昌辰持精神成仙说，所以特别强调精神修养对于修道成仙的重要意义。例如他解“九窍之邪，在乎三要，可以动静”说：“前贤以视、听、食、息、大、小为九窍，以设三要，戒其动静之宜。然一身之主，唯心有九窍，故谓之心之邪在乎三

① “生者死之根，死者生之根”注。

② 《庄子·知北游》：“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。……故曰通天下下一气耳。”

要。故治气养生之士，身要正，意要直，心要平，乃制心之三要，非耳目口鼻之九窍为之三要也。”这里，他提出了与前人解训不同的观点，意在强调心在修炼中的重要作用。

以上分析了蹇昌辰《黄帝阴符经解》的思想结构，由此可以得出下述结论：1. 蹇昌辰的天人观点与道教主流思想不相吻合，其“天道”、“人道”范畴跟同时代理学正相反对，他把人的私欲归诸天道，在一定意义上肯定了求生本能。这是注文最有特色之处。2. 在天人关系问题上，蹇昌辰承袭了道教传统的“天人合一”观点。其“识机”、“运心”理论，尤其强调人（主要是所谓“心”）的主体能动作用，同时把人的心机也归入天性，从而指出人是自然的一部分，其能动作用在于成就天赋的人类本能。3. 和大多数道教徒一样，蹇昌辰注解的主题仍然是修道成仙。无论是肯定求生本能，还是论述“识机”、“运心”，都贯穿着一条主线，那就是：对有限人生的超越。4. 他承认有生则有死，但仅限于身或“人道”，从而保留了灵魂不朽和精神成仙说。其哲学基础乃是身心二元论。明乎此，也就不难理解他对“心”的推崇。

（原载《四川大学学报》哲社版 1992 年第 3 期）

读书札记三则

贾善翔的《高道传》

《高道传》十卷，贾善翔撰。贾善翔，字鸿举，号“蓬丘子”，蓬州（今四川蓬安、仪陇一带）人，北宋道士。曾任道官左街都监同签书教门公事，赐号“崇德悟真大师”。宋哲宗朝（1086~1100）作《犹龙传》和《高道传》，另有《南华真经直音》和《太上出家传度仪》传世。大臣张商英撰《真游记》编载其事。元赵道一《历世真仙体道通鉴》（以下简称《仙鉴》）有传。

贾善翔的上述几部著作，除《高道传》外，并收入《正统道藏》；《高道传》则存目于《道藏阙经目录》卷下，不著撰人，可见明代编《道藏》时已不见此书。此书最早著录于南宋初《秘书省续编到四库阙书目》，后《通志·艺文略》著录，作十卷；《遂初堂书目》无卷数；《宋史·艺文志》亦作十卷。宋代道书多引其文，足见其为道教重要传记。在其前有《续仙传》记五代以前神

仙事，后有南宋初道士陈葆光摘录群书，編集《三洞群仙录》。据《仙鉴》自序云：“白海蟾先生曰：……宋朝王太初集仙者九百人，为《集仙传》。宣和间，考古校今，述所得仙者五万人，谓之《仙史》（仁按：即《道史》）。”此外，宋代仙传还有《神仙传》（与葛洪书同名，《三洞群仙录》引有其文）、曾慥《集仙传》（自称记 144 人，不知姓名者 16 人。《说郛》有节本，与《直斋书录解題》著录云 162 人稍异）、《皇宋拾遗仙传》（见录于袁本《郡斋读书志》赵希弁《附录》。南宋人撰，记陈抟、张继先、朱自英、徐守信、王文卿、刘混康、赵道翁、皇甫坦）等。这些传记仍题“仙传”。而贾善翔此作，署题《高道传》，与佛教《高僧传》相仿，在道教的传记中似属仅见。南宋道士吕元素云：“自东汉而下，讫圣朝之初，蓬丘子贾善翔集以斯道鸣世者百余人，为《高道传》。爰掇其尤者十数，去繁取要，著于经训之末，俾吾徒知所矜式焉。”则其《道门通教必用集》卷一《历代宗师略传》全本自《高道传》。所录凡 16 人：张天师、葛仙公、王纂、陆天师（陆修静）、寇天师（寇谦之）、王道义、正一先生（司马承祯）、李含光、吴宗元（吴筠）、刘知古、傅练师（傅仙宗）、闾丘方远、杜天师（杜光庭）、苏澄隐、张无梦、刘先生（刘从善），此约为原书的 1/10，且有删略。《三洞群仙录》亦摘引其书，然所引最多，有：刘知古、寇谦之、勾道荣、赵惠宗、赵抱一、王道义、邢和璞、侯道华、吕志真、侯楷、韦善俊、张无梦、王晖、舒虚寂、叶法善、朱孺子、吴猛、贺知章、张公弼、王延、宋元白、葛孝先、张荐明、巨国珍、陈寡言、徐灵府、李守微、罗浮先生轩辕集、王灵輿、张氲、程太虚、杜光庭、轩辕弥明、严达、田仕文、辅神通、谭峭岩、于章、左元泽、李道盛、陈宝炽、张果、闾丘方远、张法乐、薛幽栖、李含光、双裘

祖、贺自真、戴孟、应夷节、李臻、张皓、任可居、徐佐卿、吴筠、陈抟、厉归真、李遐周、牛文侯、天师张道陵、薛季昌、封衡、张元化、李真、梁湛、严东、孙游岳、涂定辞、俞灵瓚、刘从善、张契真、尹通、刘道合、歧晖、聂师道、陶天活、傅仙宗、罗公远、叶藏质、成道士、潘师正、张始珍，共 82 人。已接近原著所收的人数，其中还不包括所涉及的其他人物。如朱孺子条记师道士王元正。而王元正号“太白山人”、“清虚子”，唐贞元（785～805）时人，为早期内丹道重要代表，有《太白还丹篇》一卷、《六祖达磨真诀》一卷、《出生入死法》一卷、《清虚子龙虎丹》一卷等，《宋史·艺文志》著录之《内外丹诀》中也有其诀，从《道枢》卷二十七所载《太白还丹篇》可考见其丹法。据《高道传》此条记载，可知朱孺子与他有师承关系。但从《三洞群仙录》并不能考见《高道传》原来的编排顺序，因为其中有一人数见的情况，例如轩辕集于卷七、卷十、卷十四凡三见，严达重出于卷八、卷十一，等等，可证陈葆光并非按《高道传》原来的顺序次第摘引。

《高道传》全书散佚于何时，不详。试将诸书所引与《仙鉴》对照，即可发现有不少相同的文字，据此推测元代可能尚存，故赵道一参用其文。《说郛》（《说郛三种》第 5 册，另宛委山堂本卷五十八、商务印书馆本卷七）收有辑本一卷，仅司马承祯、张果、苏校书、朱桃榭（樵）、袁起、李生、郝法遵 7 人。

此书虽不全，然可资考证，陈国符先生著《道藏源流考》，即颇引用其文。其宋代部分，可与曾慥《集仙传》互相补充。按曾慥自述，《集仙传》“自唐至五代成道之士仅得十有六人”，余则大多为宋人。但仍缺苏澄隐、刘从善、赵抱一、张元化、张契真等，而《高道传》有之。此书所记宋以前人物事迹也有一定参

考价值。例如，《度人上品妙经四注》乃北宋道士陈景元集齐严东、唐薛幽栖、李少微、成玄英四家注，为道教重要典籍。据《高道传》（《三洞群仙录》卷十六引），则知严东注作于南齐永明（483～493）初将别晋陵时（文中说严东建元中诣晋陵依道士李景游，在晋陵五六年，一日将别，援笔注《度人经》，而建元仅四年，继之为永明，故知）。又据《高道传》（《三洞群仙录》卷十一引），薛幽栖本土人，唐开元（713～741）中登进士第，勇退不仕而转学道，天宝（742～756）初游南岳栖真，进《元（玄）微论》及注解《度人经》行于世。这些都是《高道传》的史料价值之所在。

附记：

王重民先生《中国善本书提要》15“宗教类·道教”著录有数种道教善本书，其中，《太上混元上德皇帝犹龙传》残本（存二卷二册）藏美国国会图书馆，系据宋刻本影钞者。贾善翔此书，宋代书目著录为三卷，明《正统道藏》本则析为六卷。美国国会本存上下二卷，缺卷中，犹沿宋代原本之旧（另谢守灏《太上老君混元上德皇帝实录》残存六卷影钞宋本，也保留了宋代《混元圣纪》旧题）。

《至游子》非明作

《四库全书总目》卷一百四十七“子部·道家类存目”著录《至游子》二卷，云：“不著撰人名氏。上卷凡十有三篇，下卷凡十有二篇，大旨主于清心寡欲而归于坎离配合，以保长生，且力

辟容成御女，言颇近正。惟上篇多取佛经，而复附会以儒理。……前有嘉靖丙寅姚汝循序，谓原书不著名氏。考宋曾慥号‘至游子’，慥尝作《集仙传》，盖亦好为道家言者，则似乎应为慥作。然《玉芝篇》首引朝元子，注曰：‘陈举宝，元人。’则明人所撰矣。……然则是书也，亦汝循所托名欤。”

按：此书今存，有数本。皆作二卷。《百子全书》载此书，前有序，谓“《至游子》二卷二十五篇，不著名氏”，末署“嘉靖丙寅夏正月江东姚汝循序”。卷上自“玄轴”至“玉芝”13篇，卷下自“周天”至“甲庚”12篇。其内容与《四库提要》所言完全吻合，盖即此书。

此书每篇有4字4句解题，如《玄轴篇》解题：“心劳神疲，与道背驰。冥心湛然，乃道之几。”与曾慥《道枢》相合。其二卷25篇仅相当《道枢》前7卷。陈振孙《直斋书录解题》卷十二“神仙类”著录《道枢》二十卷，云：“曾慥端伯撰。慥自号‘至游子’。采诸家金丹大药修炼般运之术，为百二十二篇。初无所发明，独黜采御之法，以为残生害道云。”今《正统道藏》本为四十二卷，110余篇，近乎足本，而《至游子》二卷仅25篇，实为《道枢》之残本。此本卷上《玉芝篇》（即《道枢》卷四《玉芝篇》）“朝元子”小注：“陈举，宝元中人。”宝元为宋仁宗年号，则陈举为宋仁宗宝元中人（陈举字子堙，苏州人。其《玉芝书》三卷，宋代书目著录）。而《四库全书总目提要》断作“陈举宝，元人”（脱一“中”字），遂判为“明人所撰”，误甚。

《南统大君内丹九章经》非吴筠作

《正统道藏》太玄部收有《南统大君内丹九章经》，此书见录于《通志·艺文略》“诸子类·道家·内丹”，一卷，不题撰人。而《正统道藏》本序云：“予于开元中著《玄纲论》及《养形论》行于世。诏授江州刺史，辞而不受，晦迹隐于骊山养胎息。至元和中游淮西，遇王师讨蔡贼吴元济，避乱东之于岳，遇李谪仙以斯术授予……又曰：‘……尔故录，为之序引。’”末署“唐元和戊戌吴筠序。”一般论著或因此而断此书为吴筠撰。

按《吴尊师传》及《宗玄先生文集序》，吴筠字贞节，少好道，依潘师正为道士，传正一之法。开元中南游。天宝初，征至京师，请度为道士，宅居嵩阳丘，乃就冯尊师齐整受正一之法。十三载召入大同殿，寻又诏居翰林，乃献《玄纲论》。大历十三年卒于宣城道观。大历十三年即公元778年，而元和戊戌（元和十三年）则公元818年，中间40年，吴筠岂能死而复生？是知此书实乃依托之作。

此书又有后序。前序谓已辞江州刺史不受，晦迹于骊山（今在陕西）养胎息，后遇李谪仙（李白）得此书。后序仍题“吴筠序”，云已南访茅君修真之迹（似指茅山），入石室，先得《元道真经》，乃执其理十余年，唯攻胎息，后再游，逢一老叟授此书。前后序所言不一，作伪之迹尤彰。考其内容，大体言集神术，如扣天鼓，收光澄心，瞑目想见太阳在阙门上，太阴在丹田外；三元或三七日斋心端居，握固冥想，如到金阙；心仰七星之光，裱

告元神，等等。并云：“集神以为道，神集则内丹成。”“百神易集，形可长保。”又其章题“神光”、“朝斗”、“导引元阳”、“七曜感通”等等。实近上清修炼法，异于正宗内丹。后序所言《元道真经》，盖即《正统道藏》正一部所收《太清元道真经》上中下三卷（篇幅较短，与他书同卷）。此《太清元道真经》序云：元和中，孟谿仙降世，孝先感东山陶大通君先死生之变，次感南统樊大君戊戌岁（818）降临，口授此经。则此二经同作于元和十三年，《元道真经》造构在前，《内丹九章经》制作在后。似出一人之手，作者可能是上清茅山宗人，造作方法大概为通神术降笔之类。

（原载《宗教学研究》1990年第3~4合期）

读书札记二则

《天童经》有加句、加加句本

《天童护命妙经》一卷，撰人不详。《秘书省续编到四库阙书目》著录。本经出唐代。或以为“南宋梁悟真扶乩降笔”，实非。按《云笈七籤》卷一二二、《混元圣纪》卷九均载宋真宗所制《天童护命妙经序》（一作《太上太清天童护命经序》），谓此经系“太清密诰（‘诰’一作‘语’，误），金阙真符（‘真’，一作‘疹’，误），素有前征，播于别录”。其“前征”之事，载《云笈七籤》同卷《太上天童经灵验录》，述唐末昭宗景福元年（892）三月益州（指成都）西门内石笋街百姓李万寿密诵此经。则此书出于唐末之前殆无疑。又，衢本《郡斋读书志》著录此经作《太清经》一卷，云：“右太清护命灵文，金阙上真按付修道之士，可以除邪治病云。”继之在“《天蓬神咒》一卷”条下云：“《邯郸书目》载道书最众，已上八种皆有之。”按《邯郸书目》系北宋仁宗皇祐元年（1049）李淑所撰，其中专辟《道书志》一大类。均可证《天童经》非出于南宋。

宋代《天童经》通行本凡 185 字。另有一本为“玉晨观本《加句天童经》”（见《茅山志》卷九《道山册》）。据《茅山志》卷十八《楼观部篇》及《太上太清天童护命妙经》（收于《正统道藏》洞神部本文类，伤字号四）所附南宋初绍兴十四年（1144）茅山都道正明真通微大师傅霄记事，此本系茅山执爨道者梁悟真于北宋徽宗大观三年（1109）四月十三日汲水于老君瑞像殿前感老君下降所授。“梁（悟真）本庸愚，自是不食诵经，言人祸福有验。《天童经》刻石传。”《混元圣纪》卷九谓梁悟真名“光映”，患癰，至茅山玉晨观担水，因得是经。注云：“今世上《天童护命妙经》是也。”所谓“加句”，就是在原有经文的基础上增加一些语句，以加强其咒力。南宋人洪迈《夷坚志再补》称：“韩椿年于父枕得《天童护命经》一卷，题云梁先生所授，凡二百九十二字，较今所行多一百七字，且无言六破句。传之者以御魑魅，极为灵验。”则原本 185 字，茅山玉晨观加句本 292 字。洪迈书全录加句本经文，与今存《正统道藏》本《太上太清天童护命妙经》略同，个别文字稍异。今本凡 285 字。知今本源自茅山玉晨观《加句天童经》。

明《正统道藏》又收《太上泰清皇老帝君运雷天童隐梵仙经》，在《太上太清天童护命妙经》之后，可谓“加加句《天童经》”。试举数例：

加句《天童经》本始于“太上曰：皇天生我，皇地载我，日月照我，星辰荣我……”而此本增“噯！风火雷兵，赫吒大神；噯！都卢呢耶；噯！黑杀那耶”于卷首；

在“五帝生我”之后增加“魑魅随我，天官传我，受法灵童；地官有敕，雷部侍我；水官有令，火气合迎……玉帝有敕”；

在“四时成我”（下一句无加句本“我命著我”）之后则增加

宋代所谓“四圣”护卫佑助的文句：“唵吽咭吒，披头散发，各变其形，天蓬元帅，宝印照我；天猷元帅，持戟卫我；翊圣真君，扶剑守我；玄天真武，水火助我。……”情绪更为激烈；

加句本卷末为“急急如律令”，而此本作“急急如太上皇老帝君律令”。

文繁不赘述。此本盖出于雷法兴起之后（雷法已见于北宋，是林灵素等人的主要道法），简称《雷经》。《太上三洞神咒》卷二所载《雷经上篇咒》（289字）、《雷经中篇咒》（284字）和《雷经下篇咒》（408字），即此书之别本。

《天童经》流传于唐宋时代，因增附或改窜而形成多种传本。俞琰《周易参同契发挥》卷五引《天童经》文，即与韩椿年传本和《正统道藏》本略异。《天童经》原系咒语，后人亦引申发挥，而用于他途。如俞琰引王良器《天童经颂》云：“金木中央并水火，五般守定一丹田。”以之言内丹，便是一例。

《上方大洞真元妙经品》等出自牛道淳弟子

《正统道藏》洞玄部灵图类（国字号七）收载《上方大洞真元妙经品》、《上方大洞真元妙经图》二种，均不题撰人。此二种前有所谓“唐明皇御制序”。《妙经品》从“尔时明皇开化天尊于宣教上国以谓太素清虚真人及毗相恒善度人之众曰”至“高上其训，而作偈曰……”为一段，以下有“洞真经遯（注：原同）品”、“仙经神应品”和“后序”。《妙经图》称“真元之教，明于天下，天垂其图十有二焉”，然其下仅列“虚无自然之图”、“道妙恍惚之图”、“太极先天之图”、“三仪冥有之图”、“气运之图”，

凡5图。此二种之后（国字号八）尚收有《上方大洞真元阴阳陟降图书后解》、《上方大洞真元图书继说终篇》。考《陟降图书后解》又收“天生天杀图”（原无图名，然图中有“天生”、“天杀”4字相对，姑以为名）、“四象之图”、“五行推移之图”、“八卦六变之图”、“九宫七元之图”、“修仙炼真之图”、“臣朝金阙之图”，凡7图，并附图说，与前述《妙经图》体例相同；合上5图恰为12图。《妙经品》提及《玄都道藏》，《图书继说终篇》亦言《玄都秘藏》云云。且上述四种标题、内容均相似，语言风格亦相同，当出一人之手。

对上二种，李养正先生已撰文辟专章质疑（见其作《〈太极图〉、〈无极图〉、〈太极先天图〉蕴义及源流考》第三章；载《道协协会刊》1984年第14期）。李先生主要是从《妙经品》有《玄都宝藏》之名，《妙经图》中的“雍”、“尧民”当指邵雍，“山谷”指黄庭坚等方面考证“此经此图乃晚出，最早为南宋，最晚为元代”。今拟从其他方面证明此四种（实为一书）均属晚出之作。

证据之一：《妙经品》序既题“唐明皇御制”，则必避其祖讳；但序中竟有“世民”一语，是不避唐太宗李世民的讳。唐史书中，“世”多更为“代”，“民”改为“人”。民部改称“户部”。即使按《旧唐书·太宗纪》，太宗夺位后曾令有“世民”二名不连续者，并不须讳；但“世民”二字连用是绝对犯大忌的。明《正统道藏》所收唐人作品或避或不避讳，是否与此令有关，尚待深考；但唐代上层人士避讳还是比较严格的。这里当然必须考虑所据版本的时代问题，例如《正统道藏》所收多宋本，故多避宋讳（并非无一例外，南宋作品就不甚严格）。不过如此处“世民”连用，若说是唐玄宗原避讳，编藏人刊改，恐可能性极小。故此序

非唐玄宗撰。署名唐明皇序者，盖牵附于道教尊神明皇天尊而依托于唐玄宗也。南宋岳珂曾说李纲家藏宋徽宗词稿，自称“奉行玉清神霄保仙元一六阳三五璇玑七九飞元大法师都天教主臣某”；又说蔡脩《国史后补》载宋徽宗在道教中尊号为“玉京金阙七宝元台紫微上宫灵宝至真玉宸明皇大道君”，见《程史》卷八。但后一种神号多见于较早出道经，称唐玄宗为“明皇”盖原于此，宋徽宗自号亦本于道经，不能作为道经断代依据。

证据之二：《妙经品》提到“《玄通道德经》及乎左玄真人《关尹子》书、《通玄真经文子》、《洞灵真经亢仓子》、《冲虚至德真经列子》、《南华真经庄子》”。今本《关尹子》，一说出于南宋孝宗时，一说唐五代间造。笔者以为当出北宋。南宋王夷序《文始真经言外旨》（陈显微述）云：“道家《大藏》亦千万卷，最精微者《关尹子》书也。”所谓《大藏》，指的是北宋《道藏》（当指《政和万寿道藏》）。又，书中言墨字变指可以役神御气，而变指掐诀已见于约造于北宋末年的《神霄紫书大法》，是宋代道法之一。故可断《关尹子》出自北宋，更准确地说，《关尹子》可能出自北宋后期。至于《列子》，据史书记载，《通玄》、《洞灵》、《冲虚》、《南华》四真经名号定于唐玄宗时，但加《冲虚真经》“至德”二字则始自宋真宗。《续资治通鉴长编》卷六十五载称：景德四年（1007）二月，“加号列子为冲虚至德真人”。此后才称《列子》为《冲虚至德真经》。《正统道藏》洞神部本文类（慕字号七至九）收此经白文，前附“列子”小传，谓“唐封冲虚至德真人，书为《冲虚至德真经》”，误。《妙经品》称《列子》为《冲虚至德真经》，又提到《关尹子》书，自当在宋以后。

证据之三：《妙经品》引神峰先生言，其后序又有“时师逍遥与太清羽客评论曰”云云，《图书继说终篇》则两处提到“道

遥”其人。考《正统道藏》洞真部众术类（芥字号六）所收《析疑指迷论》前有元大德三年（1299）中秋前三日静安冲漠道人王道亨序，谓神峰逍遥大师出示此论；又洞神部玉诀类（继七至贤五）收《文始真经注》为神峰逍遥子牛道淳直解，盖即其人。《阴阳陟降图书后解》还称引《高象先歌》，而此歌系北宋真宗时人高先（字象先，号鸿濛子）所作。四种书又提到孟谿仙（《元道真经》序称唐元和中孟谿仙降世）、广成先生（当指杜光庭）、李昉（北宋人，此处为依托）等，皆晚出之人名。

证据之四：《阴阳陟降图书后解》云：“唐明皇以《通玄道德真经》、《周易》、《南华真经》为三玄之学。”此非唐人语气，亦不合乎事实。“通玄”当为“玄通”。《新唐书·艺文志》云：“天宝中加号《玄通道德经》，世不称之。”三玄之学非始自唐玄宗。若作者为唐代人，不至无知如此。

此外，《妙经品》说：“逍遥门下，下愚鰕生，不敢著名，命工刊印，欲酬天地、星辰、圣君、父母、师长重恩，所望高士，启发欢心，弘扬劝善，同跻仙域，寂然承德，履元道也。”《图书继说终篇》又有“时值清平，喜舍净财，印造宝经”的话头。这也是很可疑的。因为有记载的刊印道经虽始于唐代（有明确记载的是在公元9世纪中叶唐后期），但很少见，道经一般还是采用的写本形式。私人命工刊印道经到宋以后才逐渐普及。当然这并非关键证据，因为上述各条已足证作者非唐人。

以上诸证中，第三条可断作者和成书年代。神峰先生逍遥子牛道淳即作者之师。据俞琰《席上腐谈》卷下说，唐代有韩逍遥（亦号“逍遥子”）撰《内指通玄篇》。但既已排除唐人作的可能性，而且此书同时提到“神峰先生”和“师逍遥”，则当是牛道淳无疑。《继说终篇》还依托“子明告李昉”，“闻诸逍遥”云云，

以下一段便讲述逍遥朝仙坛，遇司马承祯告诉他抱朴子授冲和先生，冲和授天台隐君刘君等事，颇类扶乩降神语。宋元道教徒好扶乩，“仙坛”可能即指乩坛。值得一提的是，牛道淳《文始真经注》末有所谓“晋葛仙翁撰”后序，署“咸和二年五月朔丹阳葛洪稚川序”，亦为依托，疑是扶乩降笔。总之，此四种书当出一人之手，作者是牛道淳弟子，成书年代应在元大德（1297～1307）之后。

（原载《宗教学研究》1992年第3～4合期。）

山田俊编 《稿本〈升玄经〉》

——兼谈《升玄内教经》

《太上洞玄灵宝升玄内教经》，简称《升玄内教经》或《升玄经》。全书共十卷，见录于约隋代成书的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》。是隋唐道士受经箓的第五阶。《隋书·经籍志》记载说，隋炀帝大业（605～617）中，道士讲经于朝，“由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属”。可见当时此经受到重视。

这部经书大约成书于南北朝时期，从称引情况来看，可以肯定是南朝梁以前的作品。其书卷八（S.3722）自称“灵宝内教无上经”，而贬低东晋末葛巢甫等所造《灵宝五篇真文经》为“外教”。《正统道藏》太平部所收此经《中和品》（原在卷七）也有几处贬抑《灵宝五篇真文经》的文句，如起首说天师张道陵拜手太上老君道前，乞闻内教，“道言：道陵所问诸法，甚是胜理、最真第一要义，外教《五篇》经中未有此语，吾今当敷演，谛受之焉”。经中大量出现正一真人张道陵跟太上老君或太上大道君的问答；又有“授经曰师君，受经曰弟子”等语，而张鲁和寇谦之都曾称“师君”（《中岳嵩高灵庙之碑》有“师君弘道”一语，

指寇谦之。见《道家金石略》第10页），故此书可能为原正一盟威道中改革派道士不满于灵宝派主经《灵宝五篇真文经》而造作的。

值得一提的是，北周纂《无上秘要》卷三十四《授度品》引此经，假托仙人蒯子明启奏太上云：“若后末世中，诸学真道士已受灵宝外教券契，奉行《五篇》，未见此《内教》，若其后见，便可行传与奉修？”太上回答说：“要须受此方素七十二字契经之盟无上大策，然后可与经。”所谓“大策”，就是要跟《升玄内教经》同时授受的《升玄七十二字大策》，受后称“升玄法师”，直到北宋仍然如此。“太上”，在经文中或指太上大道君，或指太上老君。蒯子明，相传为唐代彰明县（今属四川江油）主簿，弃官隐居蒯圉山。后修铁索桥而身成仙。其实这个传说是不确的。《升玄内教经》系梁、北周以前道经，其中已提到蒯子明仙人。后人因李白《送蒯主簿》诗中有“愿随子明去，炼火烧金丹”二句，遂以为蒯子明即是蒯主簿，而将仙人蒯子明误作唐人，沿讹至今。不过事出有因，也许蒯子明本为蜀中正一道所崇奉的仙人，故在《升玄内教经》中出现了他跟太上的对话，而在后世书如《灵异记》中则说他修道于蒯圉山。

从经文贬低《灵宝五篇真文经》来看，《升玄内教经》当成书于刘宋之后。其次，在反映陆修静所撰《灵宝经目》内容的敦煌唐写本P.2861、2256中未见著录此书。P.2256说，见录经目系“陆先生所撰记出也”，但接着指出：“后有三十五卷伪目，仍在陆《源流》卷末，不录入此也。”然而这些被陆修静视为伪经者究竟是些什么道书，这一点在现存陆修静所撰《灵宝经目序》和《太上洞玄灵宝授度仪表》中只有概略的说明，如“删破《上清》”、“采掇余经”、“造立序说”、“回换篇目”等等，具体经目

不详。所述情况似乎并不适合《升玄内教经》，因此在陆修静时此经也许尚未问世。

东晋南北朝时期造作的道经多自诩本经比他经优越，《升玄内教经》也是如此。道教有类似于佛教的判教，但《升玄内教经》并没有被公认为最高。在大约南北朝后期开始形成、隋唐最后确定的道士授受经箓次第中，《太上洞玄灵宝五篇真文赤书》是灵宝中盟的首经，《升玄内教经》较之要低一阶次。不仅如此，此经本身也被作为《灵宝五篇真文经》为首的洞玄部众经之一。由于缺乏对起初造经者和后来信行者的活动的记述，学术界迄今还没有公认他们是不同于以葛巢甫为首的灵宝派的另一派别。但隋唐道士因所受经箓的阶次而分别称为正一、洞渊、高玄、洞神、升玄、洞玄、洞真、三洞等等弟子或法师，这是毋庸置疑的事实。

《升玄内教经》在南宋时尚有足本，约于元代焚经后散佚（《道藏阙经目录》著录）。在敦煌遗书中有若干写本残卷。《正统道藏》所收《太上灵宝升玄内教经中和品述议疏》，其经文《中和品》，据其末尾参对 S.6310《灵宝升玄内教经·显真戒品第八》，可知原在卷七。《无上秘要》卷七引《升元（玄）经》云：“道言：此吉凶祸福，窃冥中来，祸灾非富贵者所求请而可避，非贫贱者所不欲而可去，修善福应，为恶祸来。”见于《道藏》本《中和品述议疏》第十纸（此系节略，原文“道言”后还有文句）。不仅《无上秘要》多有节引，而且《三洞珠囊》、《上清道类事相》、《道教义枢》、《要修科仪戒律钞》、《云笈七籤》等道书亦多引用此经。经中宣扬转轮不灭、泥丸（涅槃）成仙和反血祀等思想，还有奉道十想念、流通灵宝内教十一事、升玄五戒、升玄九戒、法人十相、居山十事、论真伪、师资以及授道传经仪轨

等内容，颇能反映南北朝时期道教的情况。《正统道藏》又收《太上洞玄灵宝中和经》一卷，实系后人抄录《升玄内教经·中和品》大意而另成一书。

山田俊先生认为，隋唐《本际经》是在《升玄经》的影响下形成的（见《稿本〈升玄经〉》序言）。如果此说成立，则其影响就比人们推想的还要大。

然而，过去对这样一部重要经典缺乏研究。近人刘咸炘先生曾据《隋书·经籍志》、《三洞修道仪》和《通志略》，注意到此书的重要性；但在《道教征略》下却说“求之今藏，则无所谓《升玄经》者，仅有《升玄消灭护命经》，殆即此书”，这一说法是错误的。按《太上升玄消灭护命经》一卷，收在《正统道藏》洞真部本文类，另有 S.3747 敦煌写本。此书系道教课诵要典，有多种注本。经文甚短，仅 305 字，始于“尔时元始天尊”，终于天尊说四句偈。书造于隋唐间（有唐代贞一先生司马承祯撰《升玄清灾护命妙经颂》一卷，可断其下限），是另一部独立的经典。幸有敦煌遗书，及道经称引甚众，使我们能够区分此二书，得见《升玄内教经》大概。但过去尚无人将散在各处的经文汇聚起来，编成一书。山田俊先生编《稿本〈升玄经〉》便是作了这项工作，为我们提供了一部具有重要资料价值的道教文献。承蒙编者惠赠其书，在此作一简要的介绍。

山田俊先生现任教于日本东北大学文学部，专门攻研六朝、唐、宋道教思想史。《稿本〈升玄经〉》（日本东北大学文学部、中国中世思想研究会出版，1992 年 7 月 1 日发行）由序言、资料表、经文及校勘记所组成。正如编者在序言中所指出的那样，“本经对于六朝、唐、宋道教思想史所起的作用，有着不可忽视的意义”，然而有关它的书志学研究才刚刚开始，鉴于这种状况，

编制了可谓《升玄经》研究之基础的稿本。本书用敦煌文书作为底本，以其他文献所引用者为校勘资料。敦煌文书部分使用大渊忍尔先生所编《敦煌道经图录编》，道藏文献则采用了缩印本《正统道藏》所收文献。但对包括这两种文献在内的俗字、异体字等，都在可能的范围内改成了通行字。编者采用的资料限定于可断定为《升玄经》者，故而被大渊忍尔比定为《升玄经》的S.6241、P.2343等，因认为“缺乏确证”而未予采用。这体现出编者的审慎态度。

《稿本〈升玄经〉》先按卷数顺序排列卷数清楚的，卷次不明者则各以其出处排在后面。各卷使用统一的编号，卷、资料番号 and 行数，如“8—4—11”，置于资料右端。卷次不详者，则以通用的编号，共63条，并在资料的下方注明出处。卷数、资料番号和出处的关系，还可参照资料表。方法较科学，颇便检索核对。

编者广征博搜，除了敦煌遗书之外，还引用了《无上秘要》、《三洞珠囊》、《上清道类事相》、《大道通玄要》、《道藏》本、《太平御览》、《破邪论》、《道德真经玄德纂疏》、《道教义枢》、《道门经法相承次序》、《要修科仪戒律钞》、《三论元旨》、《道典论》、《道德真经广圣义》、《云笈七籤》等15种资料，为研究者提供了方便。

注：

本文所引用的敦煌道经，均出自黄永武主编的《敦煌宝藏》（台湾新文丰出版公司出版）。

“升玄”一义，经中有释云：“夫升者，上也；是诸方大圣，不生不死，真人得道者，莫不升度三界，上登金阙，身生水火，与空合德。”“玄者，

无光之象，无物之状，迎之无首，追之无后，近之不可亲，远之不可疏；总统大妙，天中之天，真中之真，神中之神。有得之者，即名升玄。”（《无上秘要》卷三十一引《升玄经》）《三洞珠囊》卷三引《登真隐诀》第七佚文云：“升玄飞步回谢，拘魂制魄，亦是大方也。”“升玄”即升仙归道之义。以“升玄”命名经书，尚有可信为刘宋道士陆修静所撰《升玄步虚章》（又名《洞玄灵宝玉京山步虚经》，一卷，《续道藏》所收）等。

又，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》，原名《三洞奉道科戒》，敦煌本题为《三洞奉道科戒仪范》，或认为梁代成书，或认为系唐太宗执政时期编撰，或说至迟撰于元朝末以前。后一说推得太晚，是不对的，因为唐玄宗初即位时所编《一切道经音义妙门由起》已引用了此书。我认为断在隋炀帝大业之后比较可信。书中屡次出现“玄坛”一词，而据史书记载，炀帝大业间，道观改为玄坛，置监、丞。大业七年，曾诏京师置玉清玄坛以处王远知。又敦煌写本《老子变化经》卷末有“大业八年八月十四日经生王侍写”、“玄都玄坛道士覆校”等字。“玄坛”即“观”。改观为玄坛的时间很短，唐初又恢复了“观”的称呼。书中“灵观玄坛”是并列的，因此成书年代应在隋大业年间，最迟不晚于唐初。

（原载《宗教学研究》1994年第1期）

明《道藏》有关文昌梓潼帝君 文献考述

道教关于文昌梓潼帝君的典籍甚夥，有经教、戒律、符箓、内丹、传记等方面，而尤以善书为多，其中包括今人（主要是港台地区）合编的涉及文昌帝君的善书，可谓洋洋大观，《道藏》内所收只是一小部分。《道藏提要》对藏内相关各书的某些问题未详加分析，且某些论断有待商榷。以下拟限于明代《道藏》内有关文昌梓潼帝君的典籍作一考述。

一、《清河内传》

一卷。收于《正统道藏》洞真部谱录类。

道藏以三洞四辅十二部分类，十二部具体名称为本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、表奏。记传相当于正史纪传体中的列传，记述名山宫观的地志、碑铭也附入此类。而谱录亦作“谱箓”，指有关圣真名讳、

神宫位第的记述，实际上源于记有成谱系的神仙姓名的纂^①；然从《道藏》考察，多收天尊道君一类尊神记述（例如，《上清三尊谱录》、记述道教三宝君即三清神的《灵宝自然九天生神三宝大有金书》，收在洞真部谱录类，《上清后圣列纪》收在洞玄部谱录类，记述太上老君的《混元圣纪》等收在洞神部谱录类。当然，明代《道藏》也有收错了的，兹不论），也就是说相当于正史纪传体中的本纪。《清河内传》名为“传”，不收于记传类而收在谱录类，是因为梓潼帝君属道教尊神，一如玄天上帝属“帝”，比对俗世帝王，造像要着袈服。所以收在谱录类，也显示其地位崇高。

此传乃梓潼神自传，略云：“吾本吴会间人，生于周初。后七十三化，累为士大夫，未尝酷民虐吏，性烈而行，察同秋霜白日，不可犯。后西晋末，降生于越之西、嵩之南两郡之间，是时丁未年。甲子年辛亥二月三日诞。祥光幕户，黄云迷野。居处地俯近海。”因其父称“清河叟”，故书题《清河内传》。自言“我乃张户老之子，名亚，后缘水府得达，故字霁夫”。后记嗤笑居民祈祷石笋（实为男性生殖器的象征）而往水府之事，表现出道教对民间地方上淫祀的微妙态度，同时透露出四川某些地方石笋（男性生殖器）崇拜盛行的消息。其下，水府吏对他说，“君记周室，为人七十三化”，并预言“晋不日有中兴之兆，君可寻方而显化”。于是以梓潼神自己的口气说：“改日作儒士而往咸阳，讲姚萇之故事、《清河内传》，焚香者切记。”此即结尾^②。

传文很短，比例较大部分反而是《天封圣号》、宋元加封制、

① 拙著《道教典籍百问》，今日中国出版社1996年版，第186页。

② 《道藏》三家本第3册第286~287页。

《行祠记》及《劝敬字纸》、《戒士子文》，然而这些不过是附录，并不能因有元代的加封制而即刻断定本传部分为元代作品。相反，从本传无“帝君”号且仅泛言七十三化（未言及具体内容），再比对下文将要考述到的《梓潼帝君化书》，可以推断为南宋作品，作者也许是与江浙和四川两地都有关系的人。编撰的目的乃在于“神道设教”，故并不在乎是否真实。亦不排除本传是在入迷状态下乩降的可能性，试比较乩笔《紫府飞霞洞记》即可知。文中“吴会”指吴（治所在今苏州）与会稽（治所先在今苏州，后移至今绍兴）二郡，“吴会间”泛指今江苏、浙江一带。越嶲在今四川南部木里、石棉、甘洛、雷波以南接云南部分地区，西汉元鼎六年（前 111）置郡，治所在邛都（今四川西昌东南）。但于此文却分“越”与“嶲”为二郡，为何如此？按南朝梁大同三年（537）曾置嶲州，唐代治所在越嶲（今四川西昌）；可是同时越（州，非郡）远在浙江，何以将二者牵会在一起，或许是因上文“吴会”而言。所谓“居处地俯近海”，当指邛海，也令人联想到“吴会”所濒临的大海。为何未提时人早已熟悉的梓潼七曲山（下文所载《宋制》明明说“七曲名山闻天下”，是梓潼帝君的祖庙）而偏偏言及川南？恐怕也只能断作入迷状态的乩笔才

解释得通^①。

梓潼帝君又称文昌帝君，“文昌”是星名，俗名“文曲星”。遍查最能体现先秦古典文化的《十三经》皆未见“文昌”。唯《周礼·春官·大宗伯》“以槁燎祀司中、司命、觋师、雨师”，郑玄注曰：“司中，三能三阶也。司命，文昌宫星。风师，箕也。雨师，毕也。”^②但郑玄是东汉人，因此以当时所熟悉的“文昌宫星”释“司命”一词。同时稍晚的应劭也引《周礼》，并说：“司命，文昌也。司命，文昌下六星也。”^③“文昌”一名始见于西汉司马迁《史记·天官书》：“斗魁戴匡六星曰文昌宫”，包括上将、次将、贵相、司命、司中、司禄六星。《史记索隐》引东汉纬书“《文耀钩》云：文昌宫为天府。《孝经援神契》云：文者精所聚，昌者扬天纪。辅拂并居，以成天象，故曰文昌宫”。又据东汉纬书《春秋元命苞》，其中司禄星专主功名禄位。“司禄”亦

① 笔者曾在《道教典籍百问》中指出：“通灵扶乩对道经的制作起了不小的作用。通灵源于巫术，即人与幽冥间神灵、鬼魂或仙真交通，道教部分作品如《真诰》等，就是通过这种方式写录出来，然后再编集成书。扶乩是宋代以后道士通灵的一种方式。……明清时代不少署题‘吕洞宾’的作品，即扶乩降笔。”（今日中国出版社1996年版，第3页）近来有学者认为明清时才开始用扶乩的方法创制道书（《弘道》2003年第14期，第37页），未免就判得太晚了。扶乩为宋代文人笔墨游戏，每见于宋人笔记。其中也有疑为道士扶乩赋诗者，如北宋苏轼《东坡志林》卷三《异事下》所记绍圣元年（1094）九月广州崇道大师何德顺事。至于扶乩作道书，也应是在宋代。如岳珂说：“今中都仙释之教盛行，或列肆通衢，为箕笔之妖……”接着他便按引《国朝会要》载北宋徽宗政和六年（1116）正月二十三日诏禁京师箕笔立堂。诏中指出这些人号曰“天尊”、“大仙”书字。（《愧郇录》卷六“仙释异教之禁”条，《四部丛刊续编·子部》）其事文繁不详录。南宋灵宝净明派的道法书就有以这种方式制作的，该派所谓“龙沙之谶”当指扶乩之语，继之的元代刘玉创立的净明忠孝道更明确有乩坛记说。南宋至元代所出《太上无极总真文昌大洞仙经》、《梓潼帝君化书》等等亦是鸾坛降笔（详后论）。黄公伟先生释“龙沙”曰“言龙走于沙中也”，是。但其所言“乩沙之法，至唐吕祖而盛传”（参黄氏《道教与修道秘义指要》，台湾新文丰出版公司1982版，第579页），则属未经深考的臆说。

② 本文所引《十三经》，皆用《十三经注疏》中华书局影印本，以下不再一一注明。

③ 吴树平《风俗通义校释》，天津人民出版社1980年版，第322页。

出战国时书《周礼》，但“禄之为言谷也。年丰登乃后制禄”。马端临指出：“司中、司命、司民、司禄出于《周礼》，注家以为四司皆星也。未知何据？而星宿之名多出于纬书。又先后郑之说自为抵牾。此后人之所以难据以为信。”^①由此可见，文昌起初是占星家的星辰崇拜。推测文昌及其禄命职能大约是在秦汉之交出现的，因为秦汉时代以皇权为中心的官僚制度业已牢固建立起来，功名禄位主要不再由贵族身份先在地确定了^②，所以有某种不确定性，对于士人来说需要命星来定。道教继承了这种文昌信仰并运用于其成道观念，如北魏寇谦之所作《老君音诵戒经》即谓“当简择种民，录名文昌宫中”^③；但早期尚未与民间的梓潼神崇拜结合一体。有关梓潼神，两晋间人常璩《华阳国志》卷二《汉中志》记云：“梓潼县 郡治。有善板祠，一曰恶子，民岁上雷杼十枚，岁尽不复见，云雷取去。”^④“恶”，后人多作“亚”。据研究，后人称张亚子仕晋战歿，与东晋张育之事有关。东晋张育自称蜀王，抗击前秦苻坚而战死于绵竹。人们在梓潼郡七曲山为之建祠，并尊奉他为雷泽龙神。其时七曲山另有梓潼神亚子祠，后人遂将二祠神名合称张亚子^⑤。安史之乱，唐玄宗入蜀，途经七曲山，梦感张亚子显灵，封之为左丞相（兹据《文献通

① 《文献通考》卷八十《郊社考·祭星辰》，台湾商务印书馆影印《文渊阁四库全书》第611册第812页。

② 在战国末期已出现这种趋势。参见马王堆汉墓帛书《战国从（纵）横家书·触龙见赵太后章》载触龙问：“今三世以前，至于赵之为赵，赵主之子侯者，其继有在者乎？”赵太后答曰：“无有。”又问：“微独赵，诸侯有在者乎？”答说：“老妇弗闻。”（文物出版社1976年版，第75页）相同的记述见《战国策》卷二十一《赵策四》。

③ 《道藏》三家本第18册第211页。

④ 常璩著、刘琳校注《华阳国志校注》，巴蜀书社1982年版，第145页。

⑤ 《华阳国志校注》、《梓潼县文史资料》第8辑《张亚子为何被迫封成文昌帝君》、《中国道教》第三册（知识出版社1994年版）“文昌帝君”条。

考》。《宋会要》说谒唐玄宗狩于西蜀，神迎于万里桥，追命为左丞相。《梓潼帝君化书》则说张生以儒士在万里桥谒唐玄宗，玄宗便封他为右丞相）。后唐僖宗亦避战乱入蜀，封梓潼神张亚子为济顺王（《太平寰宇记》称“济顺王张恶子”。《宋会要》谓有冥助而封）。唐代帝王的尊奉对梓潼神逐渐从地方神成为全国通祀的大神或许起了一定的作用，但此时尚未与文昌神合而为一。相传北宋真宗曾封张亚子为英显王（一说封为英显武烈王，兹据《宋会要》、《文献通考》）；南宋高宗敕封庙号为灵应祠；光宗追封他为忠文仁武孝德圣烈王；理宗追封为神文圣武孝德忠仁王。可是遍查《宋大诏令集》（止于宋徽宗时）却没有北宋时代的敕封诏令。当然，史家记载其事与否有自家的标准，如李焘《续资治通鉴长编》卷十三就记载了李冰五代蜀初封大安王，又封应灵圣感王，宋太祖时改封广济王之事（《文献通考》全本之）；而《唐会要》没有收录所谓淫祀^①。但《宋会要》关于张恶子祠却有载云：“隆庆府（旧剑州）灵应庙，梓潼县七曲山张恶子祠。真宗咸平三年益州戍卒婴城为乱，王师讨之。忽有人登梯，冲指贼大呼曰：‘梓潼神遣我来！’九月二十日城陷，尔辈悉当夷戮，贼众射之，倏忽不见。果及期而克。州以状闻，四年七月，命追封英显王，仍立碑纪其事。庙在梓潼县，即梓潼神。……英显王，高宗绍兴二年四月加‘武烈’二字。十七年又加‘忠佑’二字。二十七年四月，加封英显武烈忠佑广济王。”^②《清河内传》

① 没有收录也并不等于没有敕封。据《宋史》卷一百五《礼志八》说：“诸祠庙，自开宝、皇祐以来，凡天下名在地志，功及生民，宫观陵庙，名山大川能兴云雨者，并加崇饰，增入祀典。熙宁复诏应祠庙祈祷灵验，而未有爵号，并以名闻。”后大观中诏开封府毁神祠 1038 区，仅一地就有如此之多神祠，“而封赐之多，不能尽录云”，史书未一一记载也在情理之中。

② 徐松辑《宋会要辑稿》第一册，中华书局 1957 年版，第 792 页。

所附《宋制》只收录了宋理宗的敕文，落款为“景定五年（1264）三月二十九日”，其云：“朕惟孝弟之至，通于神明，则生为孝子，歿为明神。信矣！神文圣武安福忠仁王夙著孝行，炳灵西蜀，御患救灾，七曲名山闻天下，而士之发策决科者皆归焉。有孝有德，徽号允昭。邦人有请，宜复其旧，祇承修命，大庇吾人。可依旧封神文圣武孝德忠仁王。”^① 据此，实非追封，而是复其旧封。此通《宋制》表明在南宋理宗以前，士子已把梓潼神张亚子和主管禄命一事联系起来。更早，两宋间人蔡僚就记述过此事：“长安西去蜀道有梓潼神祠者，素号异甚。士大夫过之，得风雨送，必至宰相，进士过之，得风雨则必殿魁。自古传无一失者。”他举了王安石、蔡京等四例^②。陆游也记一事：“李知几少时，祈梦于梓潼神。是夕，梦至成都天宁观，有道士指织女支机石曰：‘以是为名字，则及第矣！’李遂改名，字知几。是举过省。”^③ 故而元仁宗延祐三年（1316）七月敕封为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”（见《清河内传》所附《元加封宝诏》）时二神才合而为一的旧说，就有必要重新考虑，因为公元14世纪初元仁宗的敕封很可能是对宋代既有事实的确认。

另一说，认为“因文昌星和梓潼帝君同被道教尊为主管功名利禄之神，所以二神逐渐合二为一”^④。这不是不可能的。例如《梓潼帝君化书》卷四《明威第七十九》记唐李登事，称叶静法师（当指唐名道叶静能）语之曰：“蜀之梓潼有神曰北郭生，掌

① 《道藏》三家本第3册第287页。

② 《铁围山丛谈》卷四，中华书局1983年版，第64页。

③ 《老学庵笔记》卷二，中华书局1979年版，第18页。

④ 马书田《中国民间诸神》，团结出版社1997年版，第158页。按此说是根据作者所说“南宋道士假称文昌帝君的‘天启’，作了《文昌帝君阴鹭文》”（同书第159页）。可是《文昌帝君阴鹭文》（文颇短）《道藏》不载，应当是明代以后的作品。

文昌，主贡举司禄之官，必能知之。”^① 据此，似乎唐代道教徒就已视二神为一神了。然而，唐末五代道士杜光庭对蜀中之事应该很了解，其《道教灵验记》、《录异记》、《神仙感遇传》等书多记蜀事，却没有提到此事，涉及梓潼地方的只一处：“句龙弘道居梓潼山下偃武亭南，庐墓于官路之东。……（僖宗）驾驻剑州，诏复其租赋三年，仍赐旌表。”^② 杜光庭对宣扬道教尤为注意，除上述诸书之外，还撰有《历代崇道记》。如果此时梓潼神已被道教吸纳入道教的神灵，他大概会予以记述；他不提此事，也许正表明唐代梓潼神尚为民间地方神，道教徒亦未将二神视为一神。在杜光庭之前，涉及梓潼地方道教情况的还有李商隐《梓州道兴观碑铭并序》、《道士胡君新井碣铭并序》，也没有提及梓潼神。甚至现存梓潼神碑文《紫府飞霞洞记》（乩笔，并没有“文昌帝君”之类称号）是公元13世纪或者更晚至明代的。该文所谓“吾旧生越嶲间。……越嶲遂沦。呜呼！吾将安归？当以黎、雅为乡也。黎之邛峽关有灵应洞，乃吾之变化所……近奉帝命，往来全蜀，至则寓之以行化”云云^③，与《清河内传》有同有异。《清河内传》泛说有七十三化，却并未涉及禄命，随后的《元始天尊说梓潼帝君应验经》、《元始天尊说梓潼帝君本愿经》和《梓潼帝君化书》才有梓潼神司禄的说法，但都比蔡僚时代晚。又，《太上无极总真文昌大洞仙经》虽说是南宋传下来的《上清大洞真经》本子，但在元代编定（经南宋两次、元代一次扶乩降笔），所谓“梓潼文昌帝君本”，即蜀本，其中“文昌帝

① 《道藏》三家本第3册第320页。

② 《录异记》卷三，《道藏》三家本第10册第865页。

③ 龙显昭、黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社1997年版，第154页。按：款为开禧三年（1203），明代才立碑，有可能是明人的乩笔。

君”一号是在元仁宗延祐三年（1316）七月以后所加，不得作为“因”的有力证据。关于梓潼神司禄，元代虞集所作《四川顺庆路蓬州相如县大文昌万寿宫记》云：“文昌宫者，蜀梓潼县七曲山神君之祠也。曩蜀全盛时，俗尚祷祠，鬼神之宫相望。然多民间商贾、里巷男女、师巫所共尊信而已。独所谓七曲神君者，学士大夫乃祀之，以为是司禄主文治科第之神云。”继之他说，“宋亡……文昌之灵异亦寂然者四十年余”^①。可见士子信仰梓潼神司禄在宋已颇盛。毋宁说是道教因袭、利用了民间士子的已有信仰，以扩大其影响。

附带一言，道教因袭民间的禄命信仰并不只梓潼与文昌，杜寅生于绍兴十八年（1148）所作《东观县建天禄观记》记述东观县（今四川盐亭）旧有天禄观，宋初遭兵火，绍兴十一年（1141）庠生章朝出资重建，延道士住持，他也在此年登科，“邑人指以为天禄之祥”^②。此乃道教有天禄崇拜之一例。

《清河内传》所附《天封圣号》是长长的一串：“金阙上相检校太师、九凤金阙左丞相、混元内辅三清上宰、大都督府都统三界阴兵行便宜事、管天地水三界狱事、收五岳四渎真形虎符龙券、总诸天星曜、判桂禄嗣籍上仙、元皇真人、司禄职贡举真君、编修飞仙列籍、掌混元造化轮回救苦天尊、玉清内境清静道真身现紫云岩、手持如意杖、统御万灵、普济诸苦、大仁大义大孝大圣大慈、都统混天、诚心接物万天教主、随愿灵应天尊、九天定元保生扶教开化主宰长乐永祐英显灵应大帝、定慧王菩萨证果迦释梵正如来、澄真正观、注禄定籍、宝光慈应、救劫大慈

① 龙显昭、黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》第175页。

② 同上，第118页。

悲、更生永命天尊、随愿灵应天尊、不骄乐育天帝。”^① 这是道教的封号。其间不免重复，如“随愿灵应天尊”等。出现的道号从低到高有“上仙”、“真人”、“真君”、“大帝”、“天帝”、“天尊”等等，还有佛教色彩的号，有因仍唐制的“左丞相”，但唯独没有“帝君”^②。《天封圣号》当不晚于元仁宗时。（《太上无极总真文昌大洞仙经》也有《元皇全号》，详后说。）

《清河内传》所附制尚有可注意处，就是除了梓潼神封号，还给予圣父圣母、神后、神子、神子妇、神女、神孙加封。元朝的庙号则从“灵应庙”改为“祐文成化之祠”。关于此事，元代赵延之的《行祠记》云：“帝君储精列宿，降自有周，姓张，讳仲，字孝友。辅宣王中兴，没为明神。累朝咸有大功，尤孜孜以忠君孝亲、扶植斯文、化淑民心为任。旧封神文圣武孝德忠仁王。逮圣元仁宗皇帝设科取士，延祐三年春，中书因太常定议，改封庙号，榜曰祐文成化之祠。是年秋，特颁诏旨，褒封辅元开化文昌司禄宏仁帝君。”^③ 虞集《四川顺庆路蓬州相如县大文昌万寿宫记》也说：“延祐初，元天子特出睿断，明诏天下以科举取士。而蜀人稍复治文昌之祠焉。”^④ 可见元王朝确实是从设科取士角度确认了梓潼、文昌二神合而为一的既有事实。至于下文的《劝敬字纸文》和《戒士子文》皆为围绕此事、利用文昌帝君的神威的劝诫文。但末题“老君降生之辰 玉帝御太极之殿修文郎颜公书”，益显道教的色彩。

① 《道藏》三家本第3册第286页。

② 根据六朝以来道教的观念，“真”高于“仙”；北宋朝廷的封号，先“真人”，后“真君”；按照道教的习惯，“天尊”最高，次则“大帝”、“天帝”、“帝君”之类。但在这里高低不一的诸道号却集于一身，这是一个有趣的现象。

③ 《道藏》三家本第3册第289页。

④ 龙显昭、黄海德主编《巴蜀道教碑文集》第175页。

二、《梓潼帝君化书》

又名《文昌化书》。亦收于《正统道藏》洞真部谱录类，四卷。与后面我们将要讲到的《元始天尊说梓潼帝君应验经》和《元始天尊说梓潼帝君本愿经》，是称梓潼神张亚子“帝君”的道书。此书卷四《止足第八十六》自称“予（南宋）隆兴之岁，奉玉音加秩”，其号即为“文昌司禄主者、职贡举真君、卫民少傅、灵应帝君”^①。这是反映宋末至元代《梓潼帝君化书》出书时作者的说法。南宋称梓潼神为“帝君”，见于记载，有《曲山新开三伯佛记》^②，时在嘉定庚辰（1220），但却没有具体指出其为“文昌帝君”。《梓潼帝君化书》中“文昌帝君”一号可能是一部分道教徒所奉，至元仁宗延祐三年以后便正式作为梓潼帝君的封号确定了下来。“化书”使人联想到五代谭峭的《化书》，不过此处所谓化是梓潼帝君的变化，这种尊神为教化而变化的观念在道教中十分常见。

《道藏提要》判定此书“以帝君鸾坛降笔写成，全书系自传体，作于元末”。又说“此书有南北二本，此为帝君亲校之南本”^③。

按全书包括序跋皆用第一人称“予”、“吾”，明明说是鸾坛降笔，所以可断为扶乩写成。序文因提及元仁宗延祐三年

① 《道藏》三家本第3册第322页。

② 原载咸丰《梓潼县志·艺文》，收于《巴蜀道教碑文集成》第161页。

③ 任继愈主编、钟肇鹏副主编《道藏提要》（修订本），中国社会科学出版社1991年版，第124页。

(1316) 七月敕封事，当作于元代。但原书与序并非作于同时。序文说：“矧予《化书》九十七帙布在人间久矣。滥觞于腐儒之手。”^①就是说其书早已流通。书中凡宋以前的朝代则称“唐”、称“五季”，而宋则称“皇朝”，例如“皇朝均顺之乱”，“皇朝一祖四宗”，“艺祖开基妙若神”云云，俨然宋人口吻。宋代的年号直用年号（止于南宋咸淳丁卯，1267年。当然所述并非都真实，例如历史上并无绍兴庚戌；其述数事托化于绍圣，殊为荒谬），不加限定词“宋”。如据本书卷四《真元第九十》所记，南宋绍兴年间似乎已有扶乩降梓潼神者。书末明标“是岁（指南宋咸淳丁卯 1267）秋七月既望再书于侍生安节野人杜南强所事之鸾坛”，足见为宋末的扶乩之作。“侍生”为鸾坛职事。“安节”当是地名，但查全国地名无此州县，宋代四川也没有此县镇名，颇疑为“普安军节度”之省称。《宋史》卷八十九《地理志五》云：“隆庆府，本剑州上普安郡，军事。乾德五年（967），废永归县。隆兴二年（1164），以孝宗潜邸，升普安军节度。绍熙元年（1190）升府。”府治普安县，汉属梓潼县地。邻县即梓潼，亦属普安军节度管辖^②。称杜南强为“野人”，则非官吏明矣。很可能，此书就是宋末当地好道者通过扶乩的方式作成的。

再者，卷一《元命第一》说：“吾本吴会间人，生于周初，迄今七十三化矣。”跟全书九十七化显然不合，却与《清河内传》所言“吾本吴会间人，生于周初。后七十三化”如出一辙。“七十三化”说早于“九十七化”说，应是因袭南宋的说法。“九十七化”说可能是宋末较晚的扩张，也可能是此书到元代编定加序

① 《梓潼帝君化书序》，《道藏》三家本第3册第293页。

② 龚煦春《四川郡县志》卷九《两宋疆域沿革考》。但引《宋史》有脱误。

时经调整后的结果。“七十三化”是因袭南宋的说法，这也可以反过来强化《清河内传》制作于南宋的推断。——当然它比《梓潼帝君化书》早出，这一点是确实无疑的。

《梓潼帝君化书序》又说：“比者南本则扉辟实多，北本经予亲校，事实详明。”“扉”，《尔雅·释言》言：“隐也。”东汉许慎《说文》云：“辟，仄也。从厂、辟声。扉，隐也。从厂、非声。”“辟，仄也”，阮元所编《经籍纂诂》误引为“反也”。段玉裁《说文解字注》说：“仄，俗本伪作反，今依篇韵正。”魏张揖《广雅·释诂》云：“仄、陋、褊、隘、迫、隘、窄、陋也。”段玉裁《说文解字注》又说：“隐者，蔽也。”“扉辟”连用，是说南本文义隐蔽而隘陋。此言南本不如经过自己亲校的北本，而非如《道藏提要》所言“此为帝君亲校之南本”。

《清河内传》泛说有七十三化，而此书则具言九十七化。关乎“化”，《梓潼帝君化书序》说：“化有二理，有变化之化，有教化之化。自无入有，自昔为今，以幼壮为老死，以老死为婴稚，此变化之化也。三纲五常，是非邪正，上以风动其下，下以献替其上，此教化之化也。”这里所说化兼有二种之化，而立足于“圣人神道设教”，“要其所归，不过垂世立教之大端也”。为了报答元王朝的褒封，“每思所以裨益公道，辅治皇元者”，故编写此书“以答纶音之万一”。明确其社会功能是为元王朝的统治服务的，因为作者认为“官府治民，神祇理世，一也。要在明教化，示斯民迁善违罪耳”。不仅针对普通百姓，也是向儒释道中人宣教：“文人儒士观是化之终始，知赫赫之若临，未必不祇惧修省。……习释道者知劫运果报之昭昭，未必不全其心而蹈其

矩。奚啻顽夫廉、懦夫立耳!”^① 该文自称玉帝敕授以如意飞鸾，如此更加强了震慑力量。

梓潼神的出处，《梓潼帝君化书》和《清河内传》有相同点，即说“吾本吴会间人，生于周初”。又言其至会稽之阴见一张姓隐者适符列宿，于是托生。以后于君山湖口、西海邛池等处多次托生（尤其是邛池化为蛇“盖吕产之报身”云云），这当是接受了印度的轮回再生的观念，先秦中国本土所无^②，但到宋元时期已是很平常的了。西海邛池托生一节，证明前述《清河内传》所谓“居处地俯近海”，当指邛海^③。至第三十、三十一化以后方入蜀，“为蜀北门山王”^④，第七十一化晋武帝太康八年岁值丁未二月三日夜子刻又降生越裳之西、越嶲之南金马山，“总护全蜀幽明之事”^⑤，所记便多巴蜀之事。这显然是受了《清河内传》“后西晋末，降生于越之西、嶲之南两郡之间，是时丁未年”之言的暗示。其姓名，一般称张亚子；《清河内传》说“我乃张户老之子，名亚，后缘水府得达，故字霁夫”；赵延之《行祠记》谓帝君“姓张，讳仲，字孝友”。而此言名叫张善勳，妻仲氏；再次托生学名忠嗣，字仲，“时以孝友称予字而不名”^⑥；西海邛池托生金蛇，听佛宣说，得解脱，复“受形于赵国，为张禹之

① 《道藏》三家本第3册第292~293页。

② 中国先秦时代有鬼的观念，所谓“鬼者，归也”（《左传》昭公七年子产曰：“鬼有所归，乃不为厉。”《尔雅·释训》：“鬼之为言归也”），认为是人人必有的归宿，祖先崇拜乃是鬼崇拜之一环；但并无轮回再生这种具有道德赏罚性（因个人的行为善恶而转生向好坏不同的趣）的观念。轮回再生当是由佛教传入的印度人（首先是印度教）的观念。

③ 宋代临邛也有邛池，但此处“邛池”指邛海。

④ 《梓潼帝君化书》卷二《山王第三十一》，《道藏》三家本第3册第302页。

⑤ 《梓潼帝君化书》卷四《水漕第七十二》，《道藏》三家本第3册第318页。

⑥ 《道藏》三家本第3册第300页。

子，名勲，既长，为中正所推，为清河令”^①。赵延之恐是将张亚子字当作其名，字则本于《梓潼帝君化书》，抑或另有所本？

《梓潼帝君化书》所述行迹多是民间关注之事，也有道教传统老生常谈，如人病，巫覡祈祷，医工砭剂；成年结婚，乡俗摸石（石笋即男性生殖器象征物）祈嗣；瘟疫流行，请真官法篆救人性命；道士亦法亦医；敦睦宗族，设义庄周济贫困；尽孝尽忠，然后栖真；明冤狱；积能散，富成贫；灾荒，尤其是旱灾；盗贼，酷吏，仁政，诛暴安良等等。第七十三化始记主掌儒家桂籍事，而其形象一变为制礼作乐的儒士。因此书鸾降于南宋咸淳丁卯即公元1267年，这似乎表明至晚到13世纪下半叶，道教已方便接受了民间士子把梓潼神张亚子和主管禄命的文昌神视为一神的已有信仰。

又，此书虽事涉“怪力乱神”，然多记蜀中之事，即便是神话传说，校之他书而溯其来源，亦可参考。

三、《太上无极总真文昌大洞仙经》

五卷，收于《正统道藏》洞真部本文类。

此书为《大洞真经》的传本之一。署题“九天开化澄真正观宝光救应更生永命天尊序，甘山摩维洞主太玄无上上德真君校正”。《道藏提要》说：“此经假托更生永命天尊（即文昌帝君）于南宋孝宗乾道戊子（1168）初次降笔于鸾坛，宋理宗景定甲子

^① 《道藏》三家本第3册第317页。

(1264)上德真君降坛校正。故此为南宋传本。”^①指出南宋两次扶乩，但忽略了元代还有一次^②。

按《太上无极总真文昌大洞仙经》原书序说：“乾道戊子秋降于鸾台，刘安胜捧。至景定甲子秋再降，重校正于鳌头山摩维洞金莲石，著仪坛罗懿子捧。继后，岁在玄默摄提格菊月重九日再降书于西陵桂岩卫生总真坛，云：《度人经》、《大洞书》，诸经之祖；黍米珠、苍胡宝，众圣之源。斯二经者同出而异名，生天生地，孕玄分元……世人惟知诵《度人经》，而不知诵《大洞经》，盖《度人经》予曾作颂以美其意，《大洞经》未之有也。今命侍化诸子绣木宣行，予亦当作颂以彰其德，庶几观者易晓、诵者易悟。”^③所谓“岁在玄默（默为默之误）摄提格菊月重九日再降书于西陵桂岩卫生总真坛”这一次就是发生在元代。元代汉族士人受异族统治，好复古，如此处用太岁加岁阳纪年法，盖有保存自家文化之深意。“玄默摄提格菊月重九日”就是壬寅年九月九日。卷二文中多处提到“桂香内殿文昌辅官”，选择西陵桂岩立总真鸾坛大概是为了便于交通神明。“著仪坛”和“总真坛”都是坛名。“卫生”当指元代卫琪（此处称“卫生”表明卫琪是鸾坛侍生，一如《梓潼帝君化书》称杜南强为“侍生”），他的《玉清无极总真文昌大洞仙经注》即是据此《文昌大洞仙经》本子，卷二的《大洞仙经叙》实为《太上无极总真文昌大洞仙经》序，不过却略去了扶乩之事以下一段文字。但张仲寿为其注作序指出：“《大洞仙经》盖西蜀之文，中原未之见也。中阳卫君自蓬

① 任继愈主编、钟肇鹏副主编《道藏提要》（修订本），中国社会科学出版社1991年版，第7页。

② 关于南宋两次、元代一次扶乩事，我曾简略地指出过（请参拙著《道教典籍百问》，今日中国出版社1996年版，第162页），兹详述之。

③ 《道藏》三家本第1册第497页。

山来京师，示予一编，且求为序引。予谛观之，皆世外之说。”^①卫琪参与了扶乩降笔活动却略去扶乩之事，可谓欲盖弥彰！其《文昌大洞经注序》云：“琪……至元己卯，时方弱冠，受诵此经，迨今三旬。……且天下经教经大治化炉之后，不复有闻。比岁薄宦西南，尝以此劝人，家至户到，往往好读。……龙集至大己酉东蜀蓬莱山中阳子卫琪稽首谨序。”^②据此知卫琪本蜀人。正因是蜀人，除第三十八代天师张与材、翰林学士承旨张仲寿之外，他还请了蜀叟赵炘为其注作序。考蓬州蓬池县（今四川蓬安）有蓬山。蓬州营山县（今四川营山）也有蓬山，但为蓬山镇。又南宋遂宁府有蓬莱（《李神君碑》谓“游宦遂宁府，乃家于蓬莱”）^③，但非山。称蓬山（见张仲寿序）为“蓬莱山”（自序），盖示其道教信仰。元至元己卯即至元十六年（1279），当宋祥兴二年，是岁二月宋亡。“天下经教经大治化炉”，指元世祖至元年间毁道藏经及经板事。卫琪特意提到这两件事，证明上文判断不误。“比岁薄宦西南”说明他任官在四川一带，且距作序时较近。此后他任南平、綦江等处军民长官，倡修蓬州相如县（治今蓬安县治）大文昌万寿宫（在清泉乡慕蔺里宝峰），其事见虞集《四川顺庆路蓬州相如县大文昌万寿宫记》。虞集说卫氏先人居相如县清泉乡慕蔺里宝峰，他“幼好道术，能嗣行文昌之法，事神君者多师之。始与遇京师，予使江西又见焉，以宫记为请”^④。其序作于元至大二年（1309），其《进经表》作于至大三

① 《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷一，《道藏》第2册第598页。

② 同上，第599页。

③ 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》，文物出版社1988年版，第364页。

④ 龙显昭、黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社1997年版，第176页。

年(1310)九月(注意选择时间同为九月),《太上无极总真文昌大洞仙经》成书自然在此之前,故宋理宗景定甲子(1264)之后的壬寅当在元大德六年(1302),九月九日他主持总真坛扶乩,完全符合条件。

由上所考,可以断定扶乩降笔共有三次,南宋两次、元代一次,而《太上无极总真文昌大洞仙经》序实作于元大德六年(1302)之后。

是书卷一、卷二由序、叙经意乩诗、经颂、《九天开化本愿经序》(题为北府枢相集福真君作)、持诵礼法、礼赞元皇、《元皇全号》等部分组成,是南宋至元代扶乩降笔而附加的。卷三以下为本经文,但也有玄蕴咒等附加部分。第十、十一章合为一章,故只有三十八章。

序首言:“予之居事畎浍,忽于锄下得一金像,询之父老,曰:乃元始天王相昔夏禹理水,冶金为像,以镇方岳。……”盖本于《梓潼帝君化书》卷一《奉真第六》“予之居事畎浍,忽于锄下得一金像……”唯“元始天尊”改作“元始天王”。

然持诵礼法,皈依的神灵多为天尊,如三清应化天尊,自然包括更生永命天尊(文昌帝君)。值得注意的是《元皇全号》:“金阙上相检校太师、混元内辅三清上宰、大都督府都统三界阴兵行便宜事、管天地水三界狱事、收五岳四渎真形虎符龙券、总诸天星曜、判桂禄嗣籍上仙、英显元皇真人、司禄职贡举真君、洞照通真先生、编修飞仙列籍、掌混元造化轮回六道救苦救难慈尊、玉清内境清静道真身现紫云岩、手持如意杖、统御万灵、溥济诸苦、大仁大孝大圣大慈、无上不骄乐育天帝、都统混天、诚心接物万天教主、随愿慈应天尊、九天定元保生扶教辅元开化文昌度人主宰、长乐永祐灵应大天帝君、掌五湖四海、总十二河源

水府运使、定慧王菩萨证果迦释梵镇如来、澄真正观、注禄定籍、宝光慈应、治世显道、保安拔罪、更生永命、扶善济苦、消劫行化、纯一显应天尊。”^①计284字。此号与《清河内传》所附《天封圣号》比较，大同小异，没有“九凤金阙左丞相”，但增加了元仁宗时封帝君的内容“辅元开化文昌”“帝君”和“洞照通真先生”、“掌五湖四海、总十二河源、水府运使”等句，而且个别字有前后出入。也许道教原有一个异于王朝的文昌封号，在元代以后又增加了元仁宗所加“辅元开化文昌”“帝君”之类内容。

《大洞真经》本以存神炼养为主，而此书却“强调设斋诵经，行善积德为修行之要”，《道藏提要》已言之^②，故此不赘述。

《道藏辑要》氏集三载《大洞玉经》（又名《元始大洞玉经》）三卷是此书之重刻本。《重刊道藏辑要》本前有《燮元赞运孚佑帝君重刻大洞玉经叙》，乃清代的作品；以下《九天开化文昌帝君自叙》实即此书序，然“予”全改作“余”，“大洞仙经”改作“大洞玉经”。后有《疏义》，亦三卷。

四、《玉清无极总真文昌大洞仙经注》

十卷，元卫琪注，收于《正统道藏》洞真部玉诀类。

道书“玉诀”指“本文”的注释。《正统道藏》洞真部玉诀类收此书，却题为《玉清无极总真文昌大洞仙经》。卷一《进经

^① 《道藏》三家本第1册第505～506页。

^② 任继愈主编、钟肇鹏副主编《道藏提要》（修订本），中国社会科学出版社1991年版，第7页。

表》、张与材序、张仲寿序、赵炘序、文昌大洞经注卫琪自序及《无极图》等十三图并说明文字，卷二《发明经题》、《文昌准易》、《文昌胜会》、《平坐存想法》、《精思法式》、《文昌大洞仙经叙》、《元制造》、《七曲圣号》、《十号圆满尊号》、《玄帝圣号》、《文昌皇人圣号》、《郑渊藪真人大洞经赞》、《文昌大洞经筵》，卷三至卷十为经注。

《文昌大洞仙经叙》（署题“九天开化主宰澄真正观宝光天尊叙并玄契”）同于《太上无极总真文昌大洞仙经》序（有删节），即《重刊道藏辑要》本《大洞玉经》九天开化文昌帝君自叙（文字略异）。如上所述，删除了扶乩之事以下一段文字。

卫琪的《七曲圣号》在《太上无极总真文昌大洞仙经》的《元皇全号》的基础上有所更动调整，例如起首改为“金阙昊天太师”六字，又加入了“天台丈人五炁君”、“笔端无一事之不言……”等内容，把《清河内传》所附《天封圣号》的“九凤金阙左丞相”改成“九凤阙右丞相”后重新补上，末端调整为“元皇上帝新册辅元开化文昌司禄宏仁帝君、祖师澄真正观宝光天尊”^①。“九凤金阙左丞相”改成“九凤阙右丞相”，表明他读过《梓潼帝君化书》。《进经表》作于至大三年（1310）九月，张与材、张仲寿、赵炘三序分别作于皇庆壬子（1312）、元至大四年（1311），卫琪注序作于元至大己酉（1309）。但元仁宗延祐三年（1316）七月敕封梓潼神为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，而此处完整地收入此号，则最后成书当在元仁宗延祐三年（1316）七月之后。

按道教派别有以所奉天尊神灵为祖师的先例。称“澄真正观

① 《道藏》三家本第2册第612页。

宝光天尊”为“祖师”，意味着卫琪欲自立文昌一派。参之以虞集《四川顺庆路蓬州相如县大文昌万寿宫记》所言卫琪“幼好道术，能嗣行文昌之法，事神君者多师之”等语，可证此论断不诬。文昌帝君圣号至此已多达 300 字，而玄武帝圣号 170 字，文昌多于玄武近一倍，亦元代梓潼文昌帝君崇拜之一大奇观。

此书系《大洞真经》之文昌本，而卫琪“能嗣行文昌之法”，故是书亦多这方面的内容，与正统的上清大洞系有所区别。张与材观之后，有“详乎而莫知其涯，真不可以测识也”之讥。但他仍然肯定卫琪“盖有得矣”，“其造于元始闾域也无二道”^①。所谓文昌之法，略有如下数端：

首先，极力推崇此《大洞真经》之文昌本，将之比作玄珠等，并说是源自无言之至道、无象之至真。然而卫琪以十三图来晓示道及文昌之法的内容，这岂非自相矛盾？关此，他解释说，“文昌大洞”“人人有之，而自见不自贵，其取弃贱。故圣人演之以觉众生，托法象以取喻，非有形迹者也；敷光炁以为音，非有文字者也”^②。为了说明文昌经教久远，特以《无极图》显示之，且将所出之时追溯到龙汉上劫。每章注文后皆有文昌帝君“玄契”，当是乱笔。

其次，《大洞真经》修行法原以存神为主，而卫琪却用内丹释之。存神则有神灵形象可以内观，内丹则无形无象可见。内丹家常称金丹即身中一点元阳，乃是天地未分自家本来面目。卫琪亦然，其言：“金丹者，乃人身中一点真阳也。与天地同出，日月至明，泄之则成人，聚之则成丹。”并杂引儒释道三教说：“不

① 《道藏》三家本第 2 册第 598 页。

② 卫琪《文昌大洞经注序》，《道藏》三家本第 2 册第 598 页。

可声臭求，不可着体相索，虚灵不昧。”^① 因此，他对章节作了调整。《大洞真经》三十九章有三十九帝，而此本以《大洞帝一尊神高上虚皇君章》总冠经首，下统三十六章。据他说是上应三十六天，下御三十六地，中通人身中三十六宫神炁。“人能存养自己神炁，吟咏宝章，则天真下降，与兆身中神炁混融。是曰回风混合，形神俱妙，与道合真，故致长生之道。可以提挈天地，把握阴阳，鞭策风雷，驱役神鬼，偃息于流霞之车，眷盼乎文昌之台也。”^② 既然注《大洞经》，就不能完全脱离经文的观念。这里不同之处在于强调自己神炁，而这正是内丹的思想。

第三，以象数说经。“以大易所谓无极、河洛、先天、后天卦象、金丹火候、苍胡、檀炁、帝尊、玄炁等，各列一十三图，以冠经首，俾人一披便喻。”^③ 这在元代的道教书籍中并不鲜见，但卫琪直认为“《太极图》是一部《周易》，《无极图》乃一部《文昌大洞》”^④，其解说也体现了宋元蜀学重《易》之风。

另外注释也比较驳杂，诚如张仲寿所评：“卫君以三教圣人有杂注于其间，旨意深远，苟不能贯通三教之书，未易观也。独雌雄混玉房一语，所以注阴阳交媾之事，颇涉形迹，岂中阳曲为今时而然耶？”又如赵炘序所言：“本之以道学性理，参之以丹诀禅机。”^⑤ 这些都是本书的特征。

① 《道藏》三家本第2册第604页。

② 同上，第599页。

③ 同上。

④ 同上，第606页。

⑤ 同上，第598页。



五、《元始天尊说梓潼帝君应验经》

收于《正统道藏》洞真部本文类。此经与《元始天尊说梓潼帝君本愿经》同卷，较短。承袭东晋末以来道经体例，以讲述元始天尊在天宫的祥瑞或行事起首：“尔时 元始天尊在郁明天宫玉京山内结成五色彩云之盖，领诸天仙众，日月星辰辉煌晃耀，山川鬼神拱手赞叹。”然后是梓潼帝君登场，愿元始天尊宣说、开示轮回生死之苦的道理。根据南宋时人吴自牧的记载：“梓潼帝君，在吴山承天观，此蜀中神，专掌禄籍，凡四方士子求名赴选者悉祷之，封王爵曰惠文忠武孝德仁圣王。”^① 则南宋时代梓潼神崇拜已传播至四川之外，道教已吸收此神称“梓潼帝君”。此书题“梓潼帝君”，当是南宋以后的作品。

尤值得注意的是经末所附《帝君圣号》：“混元内辅三清内宰、大都督府都统三界阴兵行便宜事、管天地水三界狱事、收五岳四渎真形虎符龙券、总诸天星曜、判桂禄二籍上仙、英显元皇真人、司禄职贡举真君、预编修飞仙列籍、掌混天造化轮回救苦无碍宝光纯一天尊、九天定元保生扶教开化主宰长乐永祐灵应大帝。”^② 字数比《清河内传》所附《天封圣号》、《太上无极总真文昌大洞仙经》的《元皇全号》和卫琪《玉清无极总真文昌大洞仙经注》的《七曲圣号》都少，没有《天封圣号》开首“金阙上相检校太师、九凤金阙左丞相”（《元皇全号》作“金阙上相检校太师”）或者《七曲圣号》的“金阙昊天太师”，不过文中说梓潼

① 《梦粱录》卷十四，浙江人民出版社 1984 年版，第 131 页。

② 《道藏》三家本第 1 册第 816 页。

帝君“居昊天之上”。“上宰”，此作“内宰”；“嗣籍”，此作“二籍”。这些差异不是关键性的。在“编修飞仙列籍”之前多一“预”字，却值得玩味。“掌混元”，此作“掌混天”，但文中说“掌混元之轮回”，可见“天”乃“元”之偶误。“救苦”以下与《天封圣号》、《元皇全号》异，字数少了许多。校之《天封圣号》，“九天定元保生扶教开化主宰长乐永祐灵应大帝”，无宋初所封“英显”二字；校之《太上无极总真文昌大洞仙经·元皇全号》，“九天定元保生扶教辅元开化文昌度人主宰长乐永祐灵应大天帝君”，无元仁宗所封“辅元开化文昌”等字——这些证据，加之本书虽说“汝居昊天之上，齐太乙之尊，名高南极，德被四方，掌混元之轮回，司仕流之桂禄六籍，并考五岳具闻”^①，但并不说梓潼帝君即是“文昌帝君”，都强烈地暗示此书是南宋至元仁宗延祐三年（1316）之前的作品。前已提及南宋嘉定庚辰（1220）《曲山新开三伯佛记》也称梓潼神为“帝君”，但却没有具体指出其为“文昌帝君”，也可以旁证这一观点。《道藏提要》说：“此篇称梓潼神为帝君，或作于元仁宗之后。”^②不确。（《道藏提要》第27页《元始天尊说梓潼帝君本愿经》提要仿此。）换言之，《元始天尊说梓潼帝君应验经》大约成书于13世纪初至14世纪初。《梓潼帝君化书》也成书于这期间，即南宋咸淳丁卯（1267）。而《元始天尊说梓潼帝君本愿经》当比《元始天尊说梓潼帝君应验经》稍后。这三书均题“梓潼帝君”；然而《元始天尊说梓潼帝君应验经》未说梓潼帝君就是文昌帝君，《元始天尊说梓潼帝君本愿经》则有“惟我文昌七曲师”等语，《梓潼帝君

① 《道藏》三家本第1册第815页。

② 任继愈主编、钟肇鹏副主编《道藏提要》（修订本），中国社会科学出版社1991年版，第26页。

化书》有其号为“文昌司禄主者、职贡举真君、卫民少傅、灵应帝君”（卷四）的记载，即将二神等同起来。还有，《清河内传》说“七十三化”，《梓潼帝君化书》说“九十七化”，而此书介于其间说“九十四化”。由此可进一步推断：《元始天尊说梓潼帝君应验经》比《清河内传》晚、比《元始天尊说梓潼帝君本愿经》和《梓潼帝君化书》早，成书可能在13世纪初至中叶。

经中还透露出一点消息。它说：“弟子从劫劫中万失本身，谪在蜀地，念下凡受诸杂劫，或生禽兽之中，或处蛮戎之内，富贵有别，贫贱有殊……”又记元始天尊谓梓潼帝君曰：“汝居西蜀之中凤凰山上，显灵凡土，俱有象成，察九十四化之行藏，显亿千万劫之变化，掌救苦之一职，司祸福于四方……”^①毋宁说这是作者的潜意识在起作用。结合下文“时有梓潼君，从座宣慈爱，分身行变化，笔中显三昧，解襁并开门，玉京几宣对”一赞来看，这似乎暗示梓潼帝君已从地方神变成全国性的大神。经文称梓潼帝君“谪在蜀地”，似乎为贬，但也表示他是从天庭降下。“分身行变化”，则能普遍解人间危难，不局限于梓潼一地。

经中另有一颂，云：“桂禄籍汝司，文章为汝全。若要登仕径，赖汝为衡权。……”异于《清河内传》，突出了梓潼神的司禄功能，为《梓潼帝君化书》的梓潼帝君与文昌帝君合而为一埋下了伏笔。

经文虽说“五趣三涂劫劫轮回”，但解释人间苦难仍是道教的理念：“阴阳迁迭，日月推移，星辰流伏，地土崩裂，皆属上天变迁。凡民受天地中生，禀阴阳炁，五行成就，二炁结成。不知人身难得，中土难生，嫉妒贪婪，未知忏悔，致受兵戈疫病、

^① 《道藏》三家本第1册第815页。

水火灾祸，悉皆由也。”

这是典型的天人感应观念。“人身难得，中土难生”二语出自东晋道书《真诰》，更早出自佛教的《四十二章经》。

六、《元始天尊说梓潼帝君本愿经》

收于《正统道藏》洞真部本文类，与《元始天尊说梓潼帝君应验经》同卷。

此经与《元始天尊说梓潼帝君应验经》经题相似，均称梓潼神为“梓潼帝君”，“谪在蜀地”^①，但称梓潼帝君为“文昌七曲师”^②，已将梓潼文昌视为一神，故成书大约稍后。值得注意的是多次称梓潼帝君“七曲慈尊”、“七曲师”，或径称“七曲”，并云：“桂香殿上慈悲主，教海同流洗业根。业根化作桂花香，善本种成长寿果。一家骨肉无烦恼，七曲子孙同护持。普愿今生至来生，紫云岩前长得道。”^③ 作者或许是梓潼本地人或蜀人。

与《元始天尊说梓潼帝君应验经》起首亦相似，称：“尔时元始天尊在清微天宫黄金阙内会诸天帝君与无极圣众，升玉华宝座，放大光明，照诸世界，观诸众生遭值劫运，受无量苦恼，宛转尘寰，轮回生死。……”但文较长，分《灵宝消劫正心开化章上品》、《灵宝消劫正心灵应章中品》和《灵宝消劫正心报应章下品》。此处“品”并非高低品位，而是指部分。经文首先安排慈济真人问元始天尊众生造作遭报之事，然后言及梓潼帝君灵异，

① 《道藏》三家本第1册第817页。

② 同上，第819页。

③ 同上，第820页。

天尊因此召之，以后又穿插元载孔升天主、济沉拔罪真人、东岳岳府君以及保和应化真人等与元始天尊的问答，将梓潼帝君出场安排得比《元始天尊说梓潼帝君应验经》曲折，也借他们之口赞颂梓潼帝君的威德，说出人们祈求他的理由，如“求嗣求禄求生”等等。

由元始天尊召梓潼帝君消劫，认为欲消劫必先正人心，而梓潼帝君开化，方正人心，正人心则有灵应福报，此乃一经之主旨。

经文同样有“居昊天之上，齐太乙之尊，位高南极，德被十方，掌混元之轮回，司仕流之桂禄，考六籍事，收五岳形”之说。不过，除了文字稍异之外，《元始天尊说梓潼帝君应验经》是以元始天尊对梓潼帝君的口吻说的，而这一次是天尊对慈济真人说“迺者蜀有大神号曰梓潼，居昊天之上”云云。其次将《元始天尊说梓潼帝君应验经》所谓“九十四化”模糊为“现九十余化”，似乎暗示当时已有“九十七化”说（见《梓潼帝君化书》），为了二说不至冲突，故而如此。并称“玉帝授之如意，委行飞鸾，开化人间，显迹天下”^①。又元始天尊“命梓潼帝君开化九天，飞鸾救世，俾诸世人洗心涤虑，咸臻善道”^②。“飞鸾”指扶乩。这两段话似透露当时已有许多人在借用梓潼神的名义扶乩，教化人民，或许作者就是其中之一。经末偈颂“七曲慈尊真教主”，显然是尊奉梓潼帝君作为教主。这跟卫琪欲以文昌帝君的名义别创一派异曲同工。

文中以元始天尊之口说：“昨睹玉皇尊帝检校图箓，推定劫运，敕北阴黑煞、多目原厉及诸天魔王等众下巡人间，兴动兵

^① 《道藏》三家本第1册第816页。

^② 同上，第818页。

戈，流布瘟疫，杀戮生民万万亿数，俾诸世人靡有遗类。”尽管这在强调道教尊神“司祸福于四方”的威力，也反映出宋元之交因战乱引发瘟疫的世况。可是作者却把这种状况归之于因“此诸众生自往劫来不敬三宝，不孝父母，邪淫贪爱，奸诈嫉狠，造种种罪恶，日炽月滋”而引起的^①。如何消除劫难，文中提出“先正人心”和“九天开化，方正人心”的主张，具体说无非教人忠孝友恭和顺，认为如此即有灵应福报。文中也肯定了人性本善（经文说：“夫人之生，善性根焉”）^②，为正人心提供了可能。这些基本未超出道教原有教义的范围。不过，在“先正人心”的主张中依然能隐隐感觉理学和心学的史影。

在解释人间苦难时，此经同样有与《元始天尊说梓潼帝君应验经》相似的一段文字：“夫民受天地中生，自阴阳内化，五行范体，二炁结形。而不知人身难得，乐土难生，乃贪婪奸诈，莫知纪极，以至劫运适逢，兵戈竞起，疫疠流行，水火焚漂，悉皆由也。”^③《应验经》“凡”，此作“夫”；“禀阴阳炁”，此作“自阴阳内化”；“五行成就”，此作“五行范体”；“二炁结成”，此作“二炁结形”；“中土”，此作“乐土”；“嫉妒贪婪，未知忏悔”，此作“乃贪婪奸诈，莫知纪极”；“致受兵戈疫疠、水火灾祸”，此作“以至劫运适逢，兵戈竞起，疫疠流行，水火焚漂”。比较两段文字，以此经较富变化。证明它确是与《元始天尊说梓潼帝君应验经》大约在同一时期先后出现。

经文第三部分《下品》讲念诵此经的灵验，乃是承袭东晋以降道经所谓“经德”体例^④。其中说：“若或有人为诸神庙转诵

① 《道藏》三家本第1册第816页。

② 同上，第817页。

③ 同上，第817页。

④ 参北周道教类书《无上秘要》。

此经，是诸鬼神当脱鬼趣，转增天福。又有道士至人、善男信女开辟静室，更著新服，画九天主宰真像，香花灯果净水供养，涤去凡思，端心正坐，持诵此经，是其左右一切鬼神等或有闻者，即离鬼趣，登证仙果。”^① 注意，这里说的是以香花灯果净水供养梓潼帝君。六朝道教对民间血食崇拜多排斥，唐宋则有选择地改造之、吸纳之。大约南宋时期梓潼神已被摄入道教，此经与上述《元始天尊说梓潼帝君应验经》可谓成功的典范。

七、《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》

三卷，收于《正统道藏》正一部。道教所谓“箓”每指成谱系的符。此书属文昌系统，符图兼备，是名副其实的箓。

《道藏提要》说：“此箓假托文昌降鸾告鸾府侍仙真人刘安胜。刘安胜不知何许人，此箓或即刘安胜所造。卷末‘经籍度三师法讳’中称经师为张正常，籍师为张宇初，度师为张宇清，三人皆明初正一道天师，知此箓盖出于明初。”^②

按此书卷上《文昌九天开化品》云：“尔时 九天开化主宰澄真正观宝光天尊于重光赤奋若之岁月缠鹑尾月望东壁之辰降于蜀都宝屏山中和诚应之楼、玄会玉虚之坛，告鸾府侍仙真人刘安胜曰：吾昔奉 上帝玉敕，职掌桂籍，与文儒而擢贵品，进贤德而佐明时，故得掌隶天曹，秩专司禄，校录地府，位司定贵，詮量

^① 《道藏》三家本第1册第818~819页。

^② 任继愈主编、钟肇鹏副主编《道藏提要》（修订本），中国社会科学出版社1991年版，第957页。

水府，职在进贤。”^①“九天开化主宰澄真正观宝光天尊”一号，同于卫琪《玉清无极总真文昌大洞仙经注》卷二的《文昌大洞仙经叙》（实为《太上无极总真文昌大洞仙经》序）署题。道教有因经而制符箓、戒律、科文的惯例。此箓名《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》，是因《文昌大洞仙经》而作箓。笔者前已指出，卫琪参与了《太上无极总真文昌大洞仙经》第三次扶乩降笔活动。而关于《太上无极总真文昌大洞仙经》首次扶乩，《文昌大洞仙经》原书序说：“乾道戊子秋降于鸾台，刘安胜捧。”^②此处所谓“鸾府侍仙真人刘安胜”即指此人。乾道戊子即南宋孝宗乾道四年（1168），则刘安胜是南宋孝宗时人，生活于12世纪中，不得为明代人。既称他为“鸾府侍仙真人”，则成书时或已逝世，被奉为真人矣。又，按照《道藏》惯例（这也是道书书写格式，敦煌写经即如此），一书完后要重复题写书名并加卷数。此箓亦然，在书末有“高上大洞文昌司禄紫阳宝箓卷下”十四字。之后才题《请箓法词》，而“经籍度三师法讳”是《请箓法词》之一部分，这部分出现经师张正常、籍师张宇初和度师张宇清的名字，说明这些都是附录，不在原书之内。由此断定《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》出于明初便失去了根据。“重光赤奋若”是太岁加岁阳纪年法，当辛丑年。“鹑尾”为巳月即四月。“望”即十五日。“缠”，《方言》云：“缠，历行也。日运为缠。”“日缠鹑尾月望东壁之辰”是说四月十五日这天早晨。南宋孝宗乾道四年以后的辛丑年有淳熙八年（1181）、淳祐元年（蒙古窝阔台汗十三年，1241）、元成宗大德五年（1301）等等。若是大德五年，则有可能与卫琪相关，因为前已指出他主持总真坛扶乩编定《文昌大洞

① 《道藏》三家本第28册第504页。

② 《道藏》三家本第1册第497页。

仙经》，在元大德六年（1302）九月九日。即使此篆与之无关，此篆作于南宋孝宗乾道四年（1168）后至元代之间，还是确定无疑的。

文中尚有数例值得注意：

一、卷上《文昌九天开化品》说此篆昔秘于元始玉清境，玉宸大道君得之，“太上老君授受于紫微帝君暨太一元君，次传于圣祖轩皇”，然后经尧、舜、禹、刘月、王经、彭太极、邓元、刘谊、刘洞真、王远、彭晓、刘希岳、简公、翹公、彭德直，代代相传，圣真们皆获受度^①。此说当然不能据为信史，但北宋大中祥符年间，真宗声称有天尊下降，对他说“吾人皇中九人之一也，是汝赵之始祖，再降乃轩辕皇帝……生于寿丘”云云，于是奉为“圣祖”^②。大中祥符年间所建皇家玉清昭应宫，正殿三，“前殿奉玉皇，次殿奉圣祖”^③。宋代道士由此亦尊奉圣祖。宁全真、王契真的《上清灵宝大法》列所需申奏的神灵仙真，圣祖“九天司命保生天尊”（简称“道祖”）位在三清、玉皇之后。此称轩辕黄帝为“圣祖”，犹承宋人信仰。而刘希岳也是宋人。

二、卷上之《帝君圣诰》全抄自《太上无极总真文昌大洞仙经》的《元皇全号》，唯“混元内辅三清上宰”此作“混元内辅三清上圣”，只一字异。不过其后降格加注补充说：“帝君张姓，讳亚，上应张翼二宿，生于周初吴会之地，以二月三日圣诞。”^④二月三日圣诞一说本于《清河内传》，但未记何年，因为《清河内传》讲有丁未和甲子两个年份。

① 《道藏》三家本第28册第504页。

② 《宋朝事实》卷七《道释》、李焘《续资治通鉴长编》卷七十九等。

③ 徐松辑、陈智超整理《宋会要辑稿补编》，全国图书馆文献缩微复制中心1988年版，第25页。

④ 《道藏》三家本第28册第506页。

三、卷下以唐宋间姚炜、高庆孙、朱涣、周良弼、苏轼、苏迨、黄庶、晁公武、庞武、刘浩然等十例来证明此箓之灵验。其真实性姑且不论（其中有显然讹误者，如谓“宋太宗景德中”，而景德为真宗年号；“建炎末邛州刘浩然……诣龙虎山拜谒于三十代天师”，其时张继先已仙逝，不得有其事），这中间提及的人事以宋代最多，止于南宋绍兴年。

四、符箓一类因实用性强，多经使用者改编，但这种改编多在称谓方面。就此而言，此箓并不明显，例如卷中“天师大真人”元代已如此称，非明代专有。

五、此箓所奉若干神灵是梓潼帝君的异名神（如张勳等等），前已指出，造成异名是由于有不同的传说渠道，以元代赵延之《行祠记》最晚。由此可见，此箓最后编定当在元代。

以上数端皆可内证此箓是南宋至元代的作品。或说是南宋刘安胜一人所作，亦不确。

其作者中，可能有梓潼本地人或至少是对蜀中事较为了解之人。书中多称蜀事，尤其是所列诸多神灵，除了冠以“文昌”的家族神、储佐神，还有梓潼异名神、近地神和蜀中其他神，如雪山大神张忠嗣、蜀北门山神张仲子、剑山大神张勳、蜀剑山神张孝仲、金马山神张烈、赵王刘如意、剑门山神白圭、大岷山神卫庶、青城山神希夷公、峨眉山神李善猷、西蜀都城隍韦皋、西蜀都社神杜宇、灌口伏龙潭神蹇灶、越嶲山神萧福等等。张忠嗣等为梓潼帝君的异名神。自剑门山神白圭以下为“七曲、凤凰诸山佐顺龙神四十五部”，亦即文昌帝君辅佐，显然突出了梓潼文昌帝君的至尊地位。另一方面，如此网罗民间俗神，却展示出宋代以后道教与传统祭祀宗教包括民间信仰融合的趋势。

《清河内传》未涉禄命（附录除外），《梓潼帝君化书》等书

不以此为主，而此策则专言文昌司禄，明确为儒士服务，“以应时选，赞翊皇猷，佐运升平”^①。这似乎反映出道教自南宋以来逐渐沦为儒教的配角的又一趋势。

2004年4月断续成稿，于四川大学华西新村

附记：关于《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》所谓鸾降之“蜀都宝屏山”，笔者未查阅到宋元时期在何处，不敢遽定。脱稿后，近阅刚出版的王兴平、黄枝生和耿薰编的《中华文昌文化》论文集（巴蜀书社2004年版）所载王兴平《刘安胜与文昌经》一文，认为“蜀都宝屏山”在成都。胡传淮撰文，认为宝屏山即蓬溪县的赤城山（《刘安胜为四川蓬溪县人》，转自中国道教协会道教文化研究所等四单位2004年编印的《中华文昌文化学术研讨会论文汇编》第124页）。二说并不影响本文的论断，笔者已指出此箓作于南宋刘安胜之后，最后编定当在元代。又，梓潼当地人告悉：梓潼县有凤凰山，可以佐证本文的观点。

4月28日又及

（原载《宗教学研究》2004年第3期）

^① 《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷下，《道藏》三家本第28册第519页。

道 与 神

“道”，在道教的教义教理中居于核心位置，亦为道教的最高信仰。然而道教同时是一种神教，是信仰种种神灵的宗教。那么在道教中，道与神究竟是什么关系呢？本文拟就这个问题作一些初步的探讨，抛砖引玉，就教于方家，以期同行学者更为充分的研究，从而更加全面、深入地认清道教的性质及其在现代化、全球化浪潮中的作用。

一

西方学者常常为理解中国哲学与宗教中的“道”是什么而犯难，他们认为去为“道”下一个标准定义是不明智的，因为“道”不是指一家之言而是包括了许多驳杂的思想。使问题愈为复杂化的是中国的各家思想、各种宗教都使用“道”这一词汇^①。的确，在先秦典籍中广泛使用“道”一词，“道”指道路，

^① 参看秦家懿、孔汉思《中国宗教与基督教》，吴平译，生活·读书·新知三联书店1990年版，第118页。

引申有术、行、说、导等义。最早见于《尚书·君奭》说：“天不可信，我道惟宁王德延。”据上下文，天命由德来维持，故而可知此言周朝之道（行为方式）遵守文王之德（禀性）可以延永天命。《道德经》：“道可道，非常道。”“可道”之“道”谓说。《管子·君臣上》：“道者，成人之生也，非在人也；而圣王明君善知而道之者也。”“道之者”之“道”谓行、导。《孟子·滕文公上》云：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。”这里给出的是恒常不变的条件式，“道”意思是规律。而《易系辞下传》言：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”“道”又兼有规律和规则二义。《易系辞上传》：“形而上者之谓道，形而下者之谓器。”《韩非子·解老》：“道者，万物之所成也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。”“道”意谓本体。《庄子·齐物论》：“道通为一。”《荀子·天论》：“万物为道一偏。”“道”指全体。这些用法都是共通的。可是用“道”一词最多的还是道教（包括道家）；而且总有一些特定的语境使人判定出哪些是道教的、哪些是其他思想的，什么是道教的“道”、什么是其他思想的“道”。《牟子理惑论》说：“孔子以五经为道教。”^①《五经》中的“道”就是儒家之“道”。同书又说“佛道至尊至大”，“佛道”就是佛教之“道”。它们从基本命题或思想内容方面跟道教区别开来了：儒家讲“三纲五常”

^① 《弘明集》卷一。

之道^①，佛教讲通往涅槃寂灭的“八正道”；道教主张“道意贱死贵仙，竞行忠孝质朴”^②，“以清虚正一为宗，以长生不死为乐”^③，而这便是道教价值取向之“道”。

道教在其创教之初即以“道”为最高信仰，这自是源于道家哲学，就此而言，道家与道教有着不可分割的联系。《老子》即道教所尊奉的最重要的经典《道德真经》围绕着“道”展开其诸论。“道”固然是哲理性范畴，但被认为“象帝之先”，即超形象的、原始淳朴而生生不死的终极存在；并且说“谷神不死”（《列子》引作《黄帝书》），用“谷神”比状（无可比状而勉强比状）“道”犹如山谷虚空，然而却寓有生生不息的灵机。因虚无者不生、不化，故如《列子》即《冲虚至德真经》中所说的那样，“不生者能生生，不化者能化化”^④。推想《道德经》中之所以拈出“谷神不死”一语，乃是由于除了指出道的永恒性之外，还认为道本质上是不可言说的，不可名状、神化莫测^⑤。另外《道德经》在言及道与世俗所谓鬼神的关系时又说：“以道莅天下，其

① 韩愈《原道》就说：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。”这可以说是对近世大倡三教混一说者的当头棒喝。儒、道二教毕竟是有区别的。又，早期道教通称“黄老道”，亦称“道家”。“道教”并非道教的专名。《老子想尔注》说“世间常伪伎称‘道教’，皆为大伪不可用”，可证。“道教”成为道教的专名大约在南北朝以后，例如南朝上清经《洞真太上太霄琅书》卷六《斋戒要诀》云：“或上不敬天地，下不畏鬼神，自作一法，不顺道教……”（《洞真太上太霄琅书》除卷一《琼文帝章》为东晋作品之外，余皆南朝梁以前所出）

② 《老子想尔注》，《敦煌宝藏》第52册，S.6825背。

③ 萧廷芝《道德真经三解·大道正统》。按《道德真经三解》系元代人邓椅所撰。

④ 《列子·天瑞》。在道教中类似此言的如唐张万福《传授三洞经戒法箓略说》：“夫化化者不化，生生者不生。不化者则长存不灭，不生者则永劫无倾。斯道神妙，修之者可得而获焉。”

⑤ 中国古代所谓“神”具有“灵异而不可测”的意义，它可以指人格神，也可以是泛神主义的。如《易系辞上传》：“阴阳不测之谓神。”韩康伯注云：“神也者，变化之妙极万物而为言，不可形诘也。”

鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。”^①“道”是在与“鬼”、“神”和“圣人”同一序列之中论及，但有比“鬼”、“神”和“圣人”更高一层的价值意义。老子希望借此“令有所属”^②，即给人们提供一种终极的归依、终极的价值或终极的关怀，所以“道”也就具有了某种宗教的意味。这是道教崇奉老子为教主的内在根据。在《庄子》即道教所尊奉的《南华真经》中说得更明白：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以自存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地而不为久，长于上古而不为老。”^③这种有情有信、使鬼和帝神灵而不可测的道，其本身在逻辑上也应当具有神灵的属性。庄子更假借颜回和仲尼（孔子）的问答说：“夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！”^④根据《庄子》书的前后思想，可知庄子所谓鬼神实乃虚而有灵的气所为，这种观念跟齐稷下道家所言“凡物之精，下生五谷，上为列星，流于天地之间，谓之鬼神”^⑤是相通的。可见老庄并没有否定神的存在，只不过对“神”的理解有所不同罢了。更何况《庄子》外篇以下通过“千岁厌世，去而上仙”^⑥等对仙人的具体描写，表达了比内篇强烈的出世主义，彰显出道家与神仙家结合的趋势。

① 《道德经》通行本第60章。《道德经》中所谓“神”也包括“灵异”的意思，如通行本第39章说：“神得一以灵。”

② 《道德经》通行本第19章认为圣智、仁义和巧利（郭店楚简本作知辩、巧利和伪诈）三者“文不足，故令有所属，见素抱朴，少私寡欲”，即返回到道的原始状态去。

③ 《庄子·大宗师》。

④ 《庄子·人间世》。

⑤ 《管子·内业》。

⑥ 《庄子·天地》。

二

道教对“道”的概念增加了人格化的成分，但在道书中的表述可谓纷然杂陈，这还是一个值得进一步探讨的课题。早期道教经典《老子想尔注》^①说，“道”即“一”，“散形为气，聚形为太上老君”^②。太上老君是具体的神灵，因此，道便兼有自然本体和形成神灵这二重性。这种道能变形为诸神的观念在正一盟威道（后世所谓天师道）中持续了很长的时间，《正一法文天师教戒科经·大道家令戒》就说：“道亦形变，谁能识真？”这为魏晋南北朝如《老子变化经》、《老子化胡经》、《老子变化无极经》、《太上老君开天经》、《太上元始老君历劫经》、《太上妙始经》、《太上老君虚无自然本起经》、《元始应变历化经》、《三天内解经》等一批老子历变或者道历变的经典故事提供了观念前提。日本学者小林正美也注意到《想尔注》里把《道德经》本文中的“吾”解释为“道”，从而将道拟人化或者神格化这一事实^③。东晋南北朝许多道经是以“道言”、“道曰”开头的，这对研读此一时期道经的人来说乃是常识^④。笔者认为，此乃继承三张正一盟威道

① 关于《老子想尔注》，自从饶宗颐先生提出东汉张陵作的观点之后，学术界先后有人质疑，提出了北魏说、刘宋说等观点。但似乎都很勉强。本文根据其思想内容（如批驳汉代儒家经学）及道教界相传的说法（如南朝梁代太玄部《传授经戒仪注诀》说它是“系师得道，化道西蜀”的作品），仍定其为东汉张鲁所作《老子》注以教其徒者。

② 《敦煌宝藏》第52册，S.6825背。

③ 小林正美《六朝道教史研究》，李庆译，四川人民出版社2001年版，第286页。

④ 小林正美指出《女青鬼律》卷五以“道曰”开始，其实东晋以降道书之中“道言”更多。

把道拟人化的做法，而非如小林正美先生所认为的东晋末刘宋初新的现象。两晋间人常璩去汉不远，其作《华阳国志·汉中志》记载：“沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称太清玄元，以惑百姓。”这是常璩不严谨的表述。“自称太清玄元”，应当理解为张陵自称其信奉太清玄元之道，直到晋代以后南方正一道神系也是以太清玄元无上三天无极大道为首，然后继之以太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九气丈人、百千万重道气、千二百官君、太清玉陛下^①。其中“三天”的观念出自东晋中叶上清经《三天正法经》，余皆正一道本身的信仰。诚然，不是没有变例，例如《太上正一咒鬼经》就把“太清玄元无上三天无极大道”改称为“太上大道君”。“太上大道君”当是东晋以来各派的信仰，只不过太上大道君在上清、灵宝经神系里屈居于元始天尊（或元始天王、或太上虚皇）之后^②。东晋末所出灵宝主经《元始五老赤书玉篇真文天书经》就讲元始天尊付经于太上大道君、高上玉帝、十方至真、诸天大圣、妙行真人，以及昭告五方道君有关《灵宝十部妙经》的事宜。东晋末刘宋初灵宝科文《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》规定三洞大法师上奏尊神以“虚无自然元始天尊、无极大道太上大道君、太上老君、高上玉皇……”为序。“太上大道君”就是原来正一道信奉的无极大道的另一名称，而更加明确其为一个独立的神格。这一时期道经中首段常见“道言”，有注解“道”为“太上大道君”，然而更多的是把太上大道君作为一个独立的神灵。可能为北朝楼观派道士

① 参见《赤松子章历》卷四、《三天内解经》卷上等。灵宝经如《真文天书经》、《真文要解经》中也偶有旧天师道的“无极大道、太上老君”的提法。

② 根据笔者的考察，“太上大道君”最早出现于上清经典。请参拙稿《三清、玉皇原起考》。

所作的《太上老君虚无自然本起经》言道历变为道君、老君等等，显然是把道跟太上大道君区别开来了，道是神灵变化的本体，这种观念值得注意。但必须强调的是，道在道教中本身就被视为神，而且具有终极的、绝对的意义。明乎此，就不会为正一系经中把“太清玄元无上三天无极大道”排在诸神之首，及《晋书·王羲之传》记王凝之为了对付孙恩的进攻，自称“已请大道”而感到惊讶。在早期有些信徒的观念中未必将“道”与“道君”等等区分得那么清楚。过去学者引用东汉《老子圣母碑》，多以《太平御览》卷一和《全后汉文》卷三十二为据，作“老子者，道也”。马承玉《敦煌本〈老子变化经〉思想渊源略考》指出，《太平御览》卷三六一引《濂乡记》记述碑文首句作“老子者，道君也”^①。加之前述把“道”注解为“太上大道君”的事实，可以推想，传本的不同或许恰恰反映了“道”与“道君”混淆的一段历史事实。按照世俗的理性思维方式，形而上的道是不可以作为类人的存在或者具有表象的神灵临场的，因为跟具体的神灵如元始天尊、太上大道君、太上老君、高上玉皇等等不属于同等系列。可是事实上正相反，这似乎正是道教的特色所在，它说明宗教的意象思维方式绝非世俗的理性思维方式所能范围。如果我们的研究仍然沿着世俗的理性思维方向作过多的分别，可能反而削弱对道教的精神实质的把握。在道教中，道绝非仅仅是一个哲学的理念本体，而且是宗教的最高的、终极的和绝对的信仰对象^②。

道教的神是一个多层次的、庞大的而且还时有增加的体系，

① 载《宗教学研究》1999年第4期。

② 笔者在《道教是多神教吗？》一文里已经提出这一观点，此处重申之。

除了职能分明的诸神和众多经修炼而成的仙人而外，还有各种尊神，其中最高者为三清、玉皇。笔者曾经指出，道教关于三清、玉皇的说法十分纷繁复杂，而且在南北朝时代南方与北方各有不同的神系。《魏书·释老志》记云，北魏寇谦之的新天师道仍以老子为教主，声称太上老君授其道经，老君玄孙李谱文对他说：“二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主，最高者无极至尊，次天覆地载阴阳真尊，次洪正真尊，姓赵名道隐，以殷时得道，牧土之师也。”可见北魏寇谦之一系的神灵是以无极至尊为首。大约到北周时代，以元始天尊为首的三清、玉皇信仰才被普遍接受。与此相应，在北方出现了元始天尊造像，北周建德元年（572）造记的《道民李元海等造元始天尊象（像）记》“仰为亡考妣造元始天尊象（像）碑一区（躯）”即是一例^①。同时在南北方，有一种以道的一元性、绝对性将诸尊神同一化的趋势。其端倪出现得更早，可以说是道教思维方式一以贯之的表现，也是前此道神观的进一步的延伸。例如灵宝要典《度人经》颂语云：“元始祖劫，化生诸天，开明三景，是为天根，上无复祖，唯道为身。”即认为道是元始天尊及化生出来的诸天的本体。而到南北朝末一直延续到隋唐，类似之论渐渐增多。《太上老君虚无自然本起经》、《元始应变历化经》言道历变为元始天尊、道君、老君等等，道是神灵变化的本体，已如前述。《天师请问经》说：“夫道，无也，无祖无宗，无根无本，一相无相，以此为元。既称元始，何复有宗本者耶？虽复运导一切，道为最尊，常在三清，出诸天上。以是义故，故号天尊，或号玉帝，或号高皇，随

^① 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》，文物出版社1988年版，第39页。

顺一切也。”^①《初学记》卷二十三《道释部·道第一》引隋唐初道经《太玄真一本际经》（此书原十卷，《道藏》本残存一卷，然敦煌写本最多），自“无宗无上”至“故称天尊”几乎与之全同。《元始洞真决疑经》（亦名《太上决疑经》）也有相同的说法。而《太上洞玄灵宝业报因缘经》以“真应化身”说为据，以道君第一人称“吾”的口吻说出道君百号，“元始”、“虚皇”、“太上天尊”、“大道”、“玉帝”、“道君”、“老君”等等，且在龙汉、延康、赤明、开皇、上皇（道教所谓五运）等劫化在某仙境或人间，出三洞经书教化天人。《太上洞玄宝元上经》（即《宝玄经》）基于道生一即元炁，生二即阴阳，生三即和炁或人的观点，宣说道炁有十号，各有内外，如“大道”、“太上”、“老君”、“高皇”、“天尊”、“玉帝”等等。所言外十号与南北朝后期出世的《太上洞玄灵宝十号功德因缘妙经》里元始天尊十号有相同处。隋唐初（隋文帝开皇十二年即公元592年后、唐太宗贞观三年即公元629年前）所出《高上玉皇本行集经》（即《玉皇经》）说“帝（玉皇）身即道身”^②，可以分身变化，应现随方，利济群生超升道岸，普垂教法开悟后人。玉皇同样有十号。由上引述不难看出，无论道炁十号也好，还是元始天尊、玉皇十号或者太上帝君百号，其实质都是以表象化的言语表达道一分多的教义或神道观^③。按照隋唐以后道教的说法，尊神可以散影分身，变现无穷，其中尤以元始天尊为最，故明代周玄真在《皇经集注》中说：“元始天尊为三教宗，显化教人，其妙无穷，是现有为亿梵

① 《一切道经音义妙门由起·明天尊》引。

② 《高上玉皇本行集经》卷上。

③ 请参拙稿《三清、玉皇原起考》。

妙相。”然而“元始乃无极大道”，所以才能如此^①。

值得注意的是，道教还以诸神是“道炁”或“元气”的分气来阐明道一分多的教义或神道观。《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷八《生神品第十九》称“尔时太上大道君曰：吾以道炁开张天地，剖判阴阳，运化因缘，生成万物，分神布炁，养育人民”^②。“元始以一炁化生三炁”，也化生出了清微天玉清境、禹余天上清境和大赤天太清境等仙境^③。唐代道经《老子像名经》说“十方天尊皆是元始应气，生死十方，安镇国土，教导众生，随其缘感，散影分身，变现无穷，与劫轮转，隐显不恒，开度一切，福被万天”^④。不唯十方天尊，即便是道教三清尊神也是如此。宋元道书《神功妙济真君礼文》云：“一炁流形，三尊应世。”^⑤此即“一气化三清”之说^⑥。在道教中，或认为道生气、气行道，或认为道即气。例如梁陶弘景《养性延命录》卷下引《服气经》即说：“道者，气也。”^⑦唐北宋间道书《元气论》谓“神之灵者曰道。道生自然之体，故能长生。生命之根，元气是矣”。因此，无论认为诸神是道炁所分还是元气所分，归根结底都指出道乃是众神化生之源。这自然也包括了人身中之神。

身神观念是道教最具特色的观念之一；然而正是在这里道教的“道”与道教的修炼思想联系起来了。按照六朝一直到唐、北

① 《皇极集注》卷一。

② 《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷八《生神品第十九》。

③ 《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷十《叙教品第二十六》。

④ 《老子像名经》卷十。

⑤ 《一切道经音义妙门由起·序》亦言三清神“应号虽异，本源不殊”。

⑥ 我们在《道藏》中查阅到的还有南宋金允中编《上清灵宝大法》卷二十二“况太上三宝以一炁分三……”据上文，“三宝”指元始天尊、太上道君、太上老君。

⑦ 《长生胎元神用经》、《幻真先生服内元气诀法》、《延陵先生集新旧服气经》并同。

宋的流行观点，人身各部位有神灵主持着生命、精神活动，因此需要存思神灵。而这些神灵又是跟精、气、神密切相关，“气结为精，精感为神，神化为婴儿，婴儿上为真人，真人升为赤子。此一真之也。天有三玄，谓日月星也，亦为三精，是用长生；人有三宝，三丹田也，亦为三真，是用永存”^①。“炁者，二十四神之正炁，炁亦成神，神亦成炁。炁散则为云雾，炁合则为形影。出化为仙，入化为真，上结三元，下结万物。”^②所谓神灵无非是精神活动的人格化、形象化。按照道教的说法，神灵的存否有赖于是否守道，因为正如唐代道士吴筠《玄纲论》所说道是“神明之本”。即使不那么强调存神的修炼如行气、内丹，重视精气神所谓身之三宝，守道也是关键。这是由于唐宋以下广泛接受了如《化书》那样的宇宙观，即认为虚（道）化神，神化气，气化形，形终将返归虚，因此在修炼上主张“神与道合，则道为我身”^③。唐代作品《洞玄灵宝观妙经》和司马承祯《坐忘论》虽非内丹之作，但推许“炼神合道”为最高仙品，后来这成为内丹思想的一个固定模式（内丹筑基以上，炼形中之精为气，炼气成神，炼神返虚或炼神合道）。正是因为道对于精气神从而对于人的生命有如此重要的意义，所以，唐代道士司马承祯在《坐忘论》中说：“人之所贵者生也，生之所贵者道也。”不少道书指出，道不在外而在内，“道不远人”。作为神性的道就在人身体之中，此即内丹家强调人得之于天地开辟前一点性灵、元神的缘故。这里需要澄清一点：道教包括内丹思想所讲的精气神都是有神论的，故而钟吕金丹派经典《灵宝毕法》才会说炼到高层次，

① 《云笈七籤》卷五十《秘要诀法》载《金阙帝君三元真一经诀》。

② 野人朗笔注《长生胎元神用经》。

③ 《玄纲论》下篇《以有契无章》。

就能出现种种神灵现象；故而宋元道法派才会借助内丹以招神灵。正是因为充满着神秘，使得道教采取秘传的修炼方式，其修炼的实践性也因此凸现了出来（这一趋势至明清以来愈益明显，只要看看此时段所出道书大多跟内丹修炼有关就能明白）。这种实践的神秘性跟道的神秘性正好契合，使得道教在人们心目中平添了更多的神秘色彩。

三

诚然，“道”还有哲学的、政治伦理的和其他方面的内容和价值意义，“道”在道教中起着枢纽作用，但本文主要探讨道与神的关系，故对这些方面只得从略不论。不过仅仅从宗教信仰的角度即可看出“道”在道教中的重要意义，其意义就在于：“道”实质上是道教的最高信仰。然而由于道教以《道德经》为主要经典，而《道德经》中的“道”虽然被认为本质上不可言说，但从文中透露出的信息可以判明有宇宙本源、本体、规律、规则等等含义，而且具有终极性、绝对性和神圣性，可以成为所有人的信仰，尽管人们对于“道”的理解有所差异，甚至或许有人会认为《道德经》中“道”否定了人格神的存在。在科学昌明的当代，这样的“道”是包括科学家都可以接受、可以信仰的。事实的确如此，例如 20 世纪物理学的开创者爱因斯坦就基于“有点像宗教的感情”的“必定有一种关于世界的合理性或者可理解的信念”，宣称：“我信仰斯宾诺莎的那个在存在事物的有秩序的和谐

中显示出来的上帝。”^① 这种所谓“上帝”就是宇宙的规律即道。有趣的是,《现代物理学与东方神秘主义》一书以通俗的语言对比了包括老子在内的东方神秘主义与 20 世纪物理学新观念(如强调事件而不是物体;认为能量比物质更根本;开始看到物理学所描述的“定律”具有人们关于实在的概念图像的性质,而并非实在本身;以及关于自然的“靴样”假设等等)^②。姑且勿论这种类比是否恰当,至少表明道家 and 道教的“道”给予现代物理学观念转变的某些启迪^③。有些科学家惊异地发现处于经验科学范围内的宇宙大爆炸假说与《道德经》中所说“有生于无”、道生万物的某些相似,前者实际否定了“道”或者“无”即宇宙本源的可解说性,因为世界是事件的集合,没有事件发生即没有时间性,故而再说在宇宙生成“之前”是什么以及如何就变得毫无意义了。道的不可言说给人们留下了无限的想象和信仰空间,这自然包括把它想象成拟人化的神灵。所以,“道”在不同层次水平上可以成为当代所有人的信仰。

其次,道的秘传修炼虽有不利于道教广泛传播的一面,但是现代人浸淫于理性主义和经验主义氛围之中,久而生厌,于是因

① 许良英等编译《爱因斯坦文集》第一卷,商务印书馆 1978 年版,第 243~244 页。

② 灌耕编译《现代物理学与东方神秘主义》,四川人民出版社 1983 年版。据我所知,不仅第一流的科学家,而且那些颇有 20 世纪科学知识背景的哲学家如维特根斯坦、罗素、波普尔等都认为事件已经取代了物质成为世界的终极解释。

③ 的确,我们能寻找到 20 世纪物理学家受此影响的若干事例。例如量子力学创始人、德国 W·海森堡著《原子物理学的发展和社会》记述泡利论精密科学中决定性的改变:“物质客体完全与人们的观察方式无关的观念,已被证明只不过是一种抽象的推断,在自然界并没有与此相应的事物。”紧接着他就谈到亚洲哲学与东方宗教的观念。泡利特别指出,“宗教是用隐喻和比喻来表白的,它们永远不可能同所试图表达的意思完全相符”,也注意到了宗教思维方式的特殊性。(中国社会科学出版社 1985 年版,第 94、230 页)

人固有的负反馈作用而对神秘主义感兴趣^①，神秘的“道”恰好具有极大的吸引力，这很可能抵消秘传的不利因素。人们需要一种普遍的终极价值，而这是自然科学本身不能提供的。人们对道的心仪神往，也就不足为怪了。

再者，正如前述，道教认为道存在于每一个人，因此是每一个人可与之对话的。道是大写的我，而不是哪一国所特有，这就具有了普世的意义，可以成为全世界人们的信仰。道教固然有其独特性与民族性，但独特性不等同于民族性，例如身神观念就不是中国其他思想流派所共有；独特性也不掩蔽其普世性，例如追求长生成仙自是一大特色，但却透露着人类所共有的美好企盼。中国古代传统的信仰充斥着多神教及其祈福消灾的狭隘目的，正是道教对道的信仰突破了此等羁绊，而与道教的神仙信仰有机地结合起来，且跟原有的多神崇拜达成某种调和。也正是由于这一包容性，所以并不妨碍拥有不同文化背景的人信仰和崇拜道。

总而言之，道教的“道”具有极大的包容性，在信仰的层面它指的是神体，这样就同“神”的观念联系起来了。加之道经中所述如清静、无为、谦退、不争、忠孝、慈悲以及生命、精神和安全等道的诸价值，便为人们提供了终极的关怀。当今世界面临着竞争加剧、分配失衡、恐怖活动猖獗和环境严重污染等种种困扰，依然存在着核扩散和战争的威胁；在地球变小了、时间加快了即全球化、信息化的现代，个人也觉得更为孤独、渺小和无

^① “负反馈”是系统论、控制论的一个概念，指的是系统对信息作出的相反的功能作用。例如饥饿引起饮食行为，饮食引起饱感，从而引起不食。负反馈具有调节、平衡系统之机制。生物普遍具有负反馈，一些人工的无生命的系统（如抽水马桶）也被赋予有此种机制。负反馈是解开人世沧桑的一把钥匙，因为人本身也是生物系统，他的精神状态需要平衡，社会是他的外部关系，亦需求得平衡。关于这种机制，道家最早意识到，《道德经》中所言“反也者，道之动也”，黄老道家所谓“天道如环”，即此。

奈，人们的身心时时处于躁动、紧张、恐惧乃至绝望的状态。而另一方面，由于商品经济在社会生活方方面面的扩张和渗透，人们思考问题的主流价值标准也随之发生了很大的改变，自然会对中国古代传统的（其典型是儒家的）“圣人之治”表示怀疑。因此除了将更加依靠法治而不是人治以外，在信仰上将会寄望于超人的完善力量而不是所谓圣人，这种超人的力量或者是“上帝”，或者是较为模糊、较有弹性和较具包容性的“道”。法治因其齐一性特征，当然不会成为包医百病的药方，故此等信仰将与之构成互补。《度人经》说：“仙道贵生，普度天人。”对永恒之道的信仰，从消极的方面看，或许能给处于动荡不安的人们以极大的慰藉，缓解人们的痛苦与无奈；从积极的方面说，则能鼓起生命的勇气，遵行道的教导，自利利他，有益于社会。遵照道教的理念，道赋予人以生命，而神赐福于人。

（原载《宗教学研究》2004年第1期）

道教是多神教吗？

在学术界有一种比较流行的观点，认为道教是一种多神教。这个看法无疑在经典中、在现实中都可找到许多例证，不过它只说对了一小半。如果把它引申开来，说“道教只是一种多神教”，那就跟“道教是原始宗教、自然宗教”，“道教是巫术，不是宗教”等论断一样不合乎事实。

当然，也有与此迥异的观点，例如日本学者编写的《道教》第一卷在回答“什么是道教”问题时，归纳出十三种解答，其中第五种认为：“道教以最高观念道为最高神，奉为天或上帝。唯一的至高神天或上帝失去政治性后，在道教中成为玉皇。道教还信仰这位唯一至高神的众多属神，它们分好几个等级。在玉皇之前，至高神被称为由老子神化而成的太上老君和元始天尊，还创造了三清等至高神。因此，道教可称为交替神教，不能称为世界宗教似的一神教。”^①

这一见解比“多神教”说深入了一步，对于澄清道教的神道

^① 日本学者编写的《道教》第一卷，朱越利译，上海古籍出版社1990年版，第4页。

观不无裨益。然而把多神教视为宗教的低级阶段甚至原始宗教，认为一神教只是在高级阶段或者世界宗教才会出现，这种思维定式由来已久。因此需要进一步澄清：并非世界宗教（如基督教、佛教）才堪为一神教。犹太教大体上是民族宗教，但它同时是一神教，基督教最初乃其分支。著名人类学家马林诺夫斯基转述安住郎的观察说，有些澳洲土著信仰部落的万有之父。史密特神甫也曾证明此项信仰在文化最简单的民族中间普遍存在，足以表示初始一神教的单纯形式^①。

有必要指出：一些观点如果缺少特定的语境，就很难判定其真伪。“把道奉为天或上帝”，如果我没猜错的话，似指《太平经》，经中尚无元始天尊等三清尊神观念，而依然崇奉天。考古资料表明，东汉方术士或道士还广泛地称至上神为“天帝”。然而，《太平经》并未把道奉为天或上帝。经中视道为万物元首和总规律而又拟人化，但和天是有分别的。如说：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物；天地大小，无不由道而生也。……自然者，乃万物之自然也。不行道，不能包裹天地，各得其所，能使高者不知危。天行道，昼夜不懈，疾于风雨，尚恐失道意，况王者乎？三光行道不懈，故著于天而照八极，失道灭光矣。”^②把道看得比天还重要。上帝或昊天上帝是中国传统祭祀宗教的最高神，又称为“天”。中国传统祭祀宗教的历史起点至少可以从殷商时代算起，至周公定礼臻于成熟。有学者称它为“宗法性传统宗教”，其核心内容为“敬天宗祖”。属于古代民族宗教，跟古希腊罗马

① 《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社 1986 年版，第 8 页。

② 王明编《太平经合校》，中华书局 1960 年版，第 16 页。

宗教、印度婆罗门教、日本神社神道属于同一类型，而与继起的印度教、日本教派神道有别。古罗马宗教随着基督教被奉为国教而逐渐消失。反观中国，祭祀宗教的基本构架在数千年间没有太大的变化，一直延续至清代。

关于道教与中国传统祭祀宗教的关系有许多可议之处，这里无须详谈。二者毕竟不是同一类型，在历史上道教徒中是有清醒认识的。例如元代道士韩混成为南宋道书《道门通教必用集》作序说，道教好生恶杀，故张天师改祭祀为斋醮。道教的神道观（包括最高神、多神观念）受启迪于传统祭祀宗教，不过二者毕竟不是一回事。至于讲到玉皇是从天或上帝在“失去政治性后”演变而来，也是不确切的。“玉皇”一词，最早出现于上清诸经。例如《太上三天正法经》说，三天各有八方，共二十四帝，这就是玉皇之君。“玉皇”带有形容尊神纯洁的意味（道书中常见用“玉”形容仙界的美好事物，如“玉音”、“玉女”等等）。《道学传》载陆修静语：“在佛为留秦，在道为玉皇。”“玉皇”又代指道教的神。唐代玉皇信仰已很流行，民间有玉皇姓张的传说。李淳风《太玄金录金锁流珠引序》则说，前圣太上道君号“虚皇”，后圣太上老君号“玉皇”。《玉皇经》中有一段玉皇与上帝关系的描述。经中讲玉皇向昊天上帝宣说此经，便得玉皇佑护。昊天上帝闻说，乃为一歌：“玉皇开化，溥度天人。……我奉帝命，一切咸听。”自我表示服从玉皇之命，表明玉皇是在他之上。为了调和道教跟传统祭祀宗教的冲突，宋徽宗赵佶宣称儒道一体，并上玉皇尊号为“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”，试图把玉皇与昊天上帝合为一体。跟日本某些学者的观点相反，玉皇是道教本教的神，正是在加强了政治性后才成为老百姓心目中的最高主宰。

那么,道教究竟是一神教还是多神教?看来问题并不如此简单。事实上,道教在神灵观和信仰体系方面有多层次,同印度教一样,它既有多神教成分(这最易为人觉察),也有最高神、主神教成分,还有泛神论和一神教因素(这最不容易为人注意),并且有关于这些诸种元素之间关系的较为模糊的理论(教义)构架。这里首先必须指出,道教的“道”并非仅仅是形而上的、理念的本体,而更是一种神性本体,是宗教的神体,至于道教尊神不过是这种神体的显现。例如早期道书《老子想尔注》即说,“一”是道,“散形为气,聚形为太上老君”。前句意味着道的泛神论因素,后句则意味着至高神太上老君乃是这种一元化神体的呈现。在道经中常见“道言”这种形式,显然“道”是有人格的神。《想尔注》的观念在道教中是有某种普遍性的。按照道教观点,世界万物充满着气,而气中有神,“神者,灵妙之称也”^①。气的总源是所谓道气。“道气玄妙,无祖无先。”“无形之中,含一切形。”由道气分为玄、元、始三气;三气未分,名为混沌,有“自然”、“无极”、“大道”、“至真”、“太上”、“老君”、“高皇”、“天尊”、“玉帝”、“陛下”诸号^②。宁全真《上清灵宝大法》卷十三说:“元始天尊,九圣之尊,万化之源,道之玄气,虚无自然。不可拟议,散而为气,聚而成形,其中有神,强名天尊。故称元始天王者是也。”继而又说灵宝天尊是道之元气,道德天尊是道之始气。由此可见,道教的泛神论与其一神教思想是统一的,道教一神教因素即是道。《天师请问经》说:“夫道,无也,无祖无宗,无根无本,一相无相,以此为元。既称元始,何

① 陈景元《西升经集注》卷六。

② 《太上洞玄宝元上经》。

复有宗本者耶？虽复运导一切，道为最尊，常在三清，出诸天。上。以是义故，故号天尊，或号玉帝，或号玉皇，随便一切也。”^①正如《度人经》所说：“元始祖劫，化生诸天，开明三景，是为天根，上无复祖，唯道为身。”道是元始天尊乃至一切神（“诸天”）的本体。

我们还可举出若干例证来证明道教神道观的核心是一神观念。例如《玉皇经》借元始天尊普告四众说：“玉帝身即道身，是神明坚固不坏真空无上法身。在金阙分身变化，应现随方，利济群生，超升道岸，普垂教法，开悟后人。”所谓“道身”在隋唐间即意味道性，亦即宇宙众生的本体，而在道教那里乃是一元化的神体。又如《太玄真一本际经》有的词语与前引《天师请问经》相似。经中借元始天尊现象说法而转瞬即逝这一描述，说明道的真身（道性）本无质相差别，最高神元始天尊也不过是道的应身这一教义。天尊自言其真身是“清净无碍”，在时空上是无限的，为了解救众生，“游入五道（天、人、畜生、地狱、饿鬼），随意方便，暂示色像”。而这应身也没有去来，“常住不变”，只是“隐显不同”而已。撇开其摄取大乘佛教“三身”说不论，这正是继承了自《想尔注》以来道教原有教义，把人格化、象征性的神视为神性本体的显现。

由此可见，把道教定性为“多神教”是以偏概全，其在方法上可谓“过分概括”。

道教的泛神论思想源于老庄。《道德经》中的“道”与基督教的上帝大有分别：基督教的上帝是创造世界万物的人格神，他不在这世界但又控制着这世界。而《道德经》的“道”则是生化

^① 《一切道经音义妙门由起·明天尊》。

万物的总根源，它是自发的力量，就在自然界之中，只不过用肉眼不能见到。《道德经》又称它为“不死”的“谷神”。“谷”是比喻它如山谷一般虚，“神”则意味神妙不测。《南华真经》继之说道“有情有信”、“神鬼神帝”，存在于一切事物之中，“神之又神而能精”^①。

道教的一神教思想则肇始于东汉神化老子的思潮，《老子圣母碑》中称老子即道，于是道也就成了人格神。《想尔注》继之，把老子神化为太上老君，而太上老君不过是道的聚形显现。在此基础上，早期正一道构筑起神灵体系。晋代以后南方正一道神系，见于上章往往按照下述方式排列：“太清玄元无上三天无极大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九气丈人、百千万重道气、千二百官君、太清玉陛下。”如果明了道教的泛神论和有神论思想是有机的统一，就不会为大道或道气与太上老君等人格神并列在一起而感到惊讶。东晋以后，随着新道派的出现，道教的至上神信仰有了新的变化和调整。如上清派信仰元始天王、玉晨道君，又有玉皇（或玉帝）、金阙后圣帝君等等尊神。灵宝派则比较推崇元始天尊、太上大道君和太上老君，后演化成三清尊神观念（今日人们所熟悉的灵宝天尊大致相当于太上大道君的地位）。北魏寇谦之一系仍以老子为教主，也有其神系。北方道教神系跟南方有所不同，《魏书·释老志》记其说：“二仪之间，有三十六天，中有三十六宫，宫有一主，最高者为无极至尊，次曰大至真尊，次天覆地载阴阳真尊，次洪正真尊。”《隋书·经籍志》记元始天尊名“乐静信”云云，并非隋代较南北朝时期的信仰有了新的变化。其实《隋书·经籍志》所载是对南方

① 参见《大宗师》、《天地》等篇。

灵宝经书《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》的转述，并非新的进展。北周隋唐，南方以元始天尊为首的三清至上神已为道教徒所普遍尊信，道教的至上神观念渐渐定型。杜光庭删《道门科范大全集》载道场请称法位，至上神的排列顺序为三清、昊天玉皇上帝、勾陈、北极、南极、东极四大帝、后土皇地祇，这个神灵体系逐渐演变成我们今日所熟悉的三清四御。大约在此前后又出现了“一气流形，三尊应世”^①、“三清退居无为，玉皇治事”^②等说，认为元始天尊乃道之祖气，“消即为气，息即为神”^③；认为道是有人格的神，“元始”、“虚皇”、“天尊”、“大道”、“玉帝”、“道君”、“老君”等等只是名号不同^④的观念，也大量充斥于道书之中。由此可见，即使在道教发展起主神信仰的同时，依然保持着泛神论和一神教内核，并且与其多神、主神信仰有着某种内在的联系，不能简单地把它判定为“多神教”或者“主神教”、或者“交替神教”。

至于道教的多神信仰特征，这是大家所熟悉的，无需本文赘述。但有一点需要指出：道教的多神因素，并非仅仅是由于“自然宗教”水平的需要，而更多地还是由于社会的、人事的需要。此外，道教追求长生不死的目标也决定了这一特征。从狭义上讲，神与仙有别：“死而有灵之谓神，长生不死之谓仙。”^⑤但“神仙”又常连用，“凡身神即令俱举入道，并名神仙”^⑥；而且一般人也认仙为神灵之一种，就连辛玄子那样的“灵人”也被定

① 《神功妙济真君礼文》。

② 《天公经》。

③ 李思聪《洞渊集》。

④ 《太上洞玄灵宝业报因缘经》。

⑤ 朱涣《华盖三仙事实序》。

⑥ 《洞真太上太霄琅书》卷八。

义为“舍形托死，鬼中立功，进学得道”的神。既然人可修成神仙，那么道教的神灵体系便“层累”地愈趋复杂，也就是情理中事了。

（本文曾摘要发表于《宗教·哲学·艺术》，宗教文化出版社1999年版）

三清、玉皇原起考

三清、玉皇信仰涉及道教的“道”、“炁”、“前圣”和“后圣”、“先天仙”和“后天仙”等一系列教义、信仰和观念；不仅在道教信仰史上起过重要的职能作用，而且对中国社会各阶层人们的信仰生活也有着深远的影响。研究它们，对于确定道教的神教性质，认识民族信仰心理，无疑有其特殊的意义。

“三清”、“玉皇”观念均发现于东晋时代，而他们各自神格产生的定位，却在不同时期。作为最高主宰神，他们是各经教派系基于道家“一”与“三”的理念互动、整合的信仰对象，而终为南北道教信徒所一致接受。受篇幅的限制，本文拟着重就三清、玉皇的原起以及他们的神格位置作一初步的考察。

一

东汉道教创立之初，已有最高神观念；然而经典和各教派中提法尚未完全统一。分散的方士固然沿袭中国传统的“天”或

“皇天上帝”信仰，称至上神为“天帝”^①，就是早期道教经典《太平经》也多有“天”（又称“皇天”、“天上帝”）即至上神的观念。如说：“天者，众道之精也。贤者好道，故次圣。贤者入真道，故次仙。知能仙者必真，故次真。知真者必致神。神者，上与天同形合理，知天称神，能使神也。神也者，皇天之吏也。”继而讲到奴婢、民人、贤人、圣人、道人、真人、神人跟天的等级关系时又说：“神不止乃与皇天同形。故上神人舍于北极紫微宫中，与天上帝同象也。”东汉道教并继承秦汉以来的太一信仰，视北极神太一（或称“天皇大帝”）为最高神。《太平经》谓“天太一”居于“中极”^②，“中极”即北极。北极居天之中是自古以来的观念，如《论语》中说“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”。故“天太一”具有与“天上帝”同样的神格。张角一派的至上神道“中黄太一”也是根据前此的太一信仰而成立^③。这种太一至上神观念尚遗存于魏晋以后部分道书中。例如葛洪说：“神仙经皆云，黄帝及老子奉事太乙元君以受要诀。”^④“元君”之称在道教中专用于女仙^⑤，故“太乙元君”当指太一神配偶。葛洪的话显然是认为太一的神格地位高于黄帝、老子^⑥。

① 考古学家指出，东汉方士所为大量镇墓文、印章和封泥等中有习惯用语“天地使者”或“天帝神师”（可参张勋燎《东汉墓葬出土的解注器和天师道的起源》一文，载《道家文化研究》第九辑。另，历年《文物》、《考古》等刊物多有此类报道，表明了这一点。

② 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第221～222页、第450页。

③ 参拙稿《太一信仰与张角的中黄太一道》。

④ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第241页。

⑤ 《太平御览·道部》引《登真隐诀》佚文：“三清九宫，并有僚属，例左胜于右。其高总称曰道君，次真人、真公、真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位至多也。女真则称元君、夫人，其名仙夫人之秩，比仙公也。”

⑥ 汉代纬书已有太一为黄帝之师的观念，如《春秋合诚图》谓“黄帝问太乙长生之道”，这大概是基于太一是北极神，黄帝则是北斗神（参《河图始开图》）的信仰。至于老子师太一，也许是从《老子铭》那里附会出来的。

又如《老子中经》云：“上太一者，道之父也，天地之先也，乃在九天之上，太清之中，八冥之外，细微之内。吾不知其名也，元气是耳。”^①显然认为太一至高无上。至于保留太一作为北极尊神的信仰，那例子就更多了^②。正一道神灵系统的北上大道君（对应的有南上大道君）其实也是北极太一尊神的另一名称。

众所周知，道教创教伊始即以老子为教主。东汉道教初不名“道教”，因为推尊黄帝、老子而被概称“黄老道”。道教以黄老道家为立教根本，这一点甚至给后世相距千年的官僚士大夫也留下了深刻印象。例如，北宋江南西路转运司李冲元所撰《三真记》云：“神仙之学，大抵宗本黄帝、老子，以清静无为、虚心寡欲为本，而佐以阴功密行及炼丹服气之术。”^③然而，教主并不等同于最高神。在东汉末年早期道教诸派中明确把老子奉为至上神的，只有正一盟威道（俗称“五斗米道”，或名“天师道”）。正一道不仅“祭酒主以《老子五千文》，使都习”^④，而且系师张鲁所作《老子想尔注》更认为，道“散形为气，聚形为太上老君”^⑤。此乃三清神中“太上老君”一名首见于记载。晋代以后南方正一道神系，见于上章往往按照下述方式排列：“太清玄元无上三天无极大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都

① 《老子中经》上，《云笈七籤》本卷十三《三洞经教部》。附带一提：《老子中经》尚保留了张角系神道的痕迹。如太一、八卦神（八方使者）等。

② 例如《云笈七籤》卷二十四《日月星辰部》云：“北辰者，北极不动之星也。其神正生玄丹宫，名太一君也。”唐宋间道书《阴符经三皇玉诀》卷上云：“太一者，乃是北极太渊之湖，乃虚无炼神之道。”《隋书·经籍志》释醯，称于夜中“历祀天皇太一，祀五星列宿”。

③ 载《华盖山浮丘、王、郭三真君事实》卷一。

④ 《三国志·张鲁传》裴松之注引鱼豢《典略》。

⑤ 《敦煌宝藏》第52册，S.6825背。

君、九气丈人、百千万重道气、千二百官君、太清玉陛下。”^①在相当大的程度上乃是沿袭了三张时代的信仰。因为据《华阳国志·汉中志》记载：“沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称太清玄元，以惑百姓。”“自称太清玄元”，不能按照字面理解为张陵称自己为“太清玄元”，而是应当确认为张陵自己宣称尊奉太清玄元无极大道。此是三清中“太清”一名首见于道教记载。“太清”有多义。本形容元气澄清貌，因以指天。《淮南子·道应篇》仿《庄子·知北游》：“太清问于无穷曰：子知道乎？”高诱注云：“太清，元气之清者也。”在汉代“玄、元”亦有与此近似的含义。《淮南子·本经篇》高诱注：“玄，天也；元，气也。”因元气（或天气）清静，“太清”又转为“无为”的同义词。同篇高诱注曰：“清，净也。太清，无为之始者，谓三皇之时，和顺不逆天暴物也，寂漠不扰民。”^②因上述含义，张陵以“太清”作“大道”的定语之一，从而也赋予其识别本派神道的符号意义。这是为何东晋中叶上清派兴起之后，认为按照他们的修行方法，可升入比张陵正一盟威道的“太清”境更高的“上清”天，故自称“上清家”，而称天师道为“太清家”的缘故所在。

这里值得注意的有两点：第一，在《太平经》中尚未把道奉为天或上帝。经文视道为万物元首和总规律而又加以拟人化的描述，但和天究有分别^③。《老子圣母碑》中称老子即道，于是道也就成了人格化的神灵。《想尔注》继之，认为太上老君是道的聚形显现，在神学上比简单地把老子等同于道又进了一步。这

① 或作“泰清玄元”、“上三天无极大道”和“太上老君”三神（《洞真黄书》）。

② 《后汉书·班固传》，《两都赋》李贤注引《淮南子》及高诱注，“始”作“化”。盖李贤避其父李治讳改。

③ 拙稿《道教是多神教吗？》已经提出这一观点，兹重申之。

样，宗教神学的至上神和形而上学的本体一而二、二而一：道既保持其抽象理念的超越性和距离美，又以具体的可表象的拟人品质，更能使人与之发生感情交流，从而更能使人敬信。第二，三张（张陵、张衡、张鲁）一系正一道并列敬奉太清玄元大道和太上老君^①，并把后者对应于太清，实为东晋以后元始天尊、太上大道君和太上老君分别为三清天尊神的信仰提供了历史前提；而道教的“一气化三清”之说，也是从《想尔注》所言“一”即道，“散形为气，聚形为太上老君”的观念演变而来的。

二

自东晋中叶起，随着上清、灵宝等系经书的相继问世，道教至上神信仰有了新的调整，终于发现三清尊神；而三清尊神信仰又与“三天”、“三清”天（境）、“三洞”、“三宝”等观念的出现有着密切的关系。

在真人降授给上清派创立者杨羲的《真诰》中，“玉清”、“上清”和“太清”首先是指示仙境的词，例如“游行玉清”（《运象篇》第一）、“先诣上清西宫、北朝玉皇”（《运象篇》第二）、“后得金液，以升太清”（《甄命授》第一）。“太清”是原有的观念，已如前述，它也与炼丹之事有关，因为按照道教的说法，炼丹得道可飞升太清。相传张陵天师亦修外丹，得《黄帝九

^① “太清玄元无上三天无极大道”名号中的“三天”可能是东晋以后增入的，因为尚无资料表明三张时代已有此观念。相反，与“三天”反对的“六天”中有“泰清天”一名，恰好证明“三天”说晚出（出自东晋中叶上清派道书《三天正法经》）。

《鼎神丹经》以授赵昇、王长。故道书三洞四辅分类法形成后，凡炼丹书皆归入太清部。“上清”在《真诰》中又专指“上清道”（《运象篇》第一）、“上清之法”（《运象篇》第二），奉此道而成仙则称“上真人”。此为上清派中人推崇的“上道”、“上真道”，显然是认为高于旧有的“太清”道法。

“玉清”、“上清”和“太清”表示仙境，是合乎“三清”在东晋南北朝的通常用法的（“三清”见于上清、灵宝经书甚夥，皆此义）。“三清”一名，首见于同为杨羲等人所出《太上三天正法经》^①，但它的意义是指“三天”。该书系统地论述了道教有关宇宙发生的观点和神仙传授的业迹。宣说“九天真王与元始天王俱生始炁之先”，清浊气分，日月星辰于是而明，便有九真之帝。他们三真一组，分别生于清微天、禹余天和大赤天。三号既明，三元夫人从炁而生。各置宫第，便有上清营卫之官。三道兴隆，举号为太上大道君，总统九天。次位八方，置八帝，故上三天加起来有二十四帝，即是玉皇之君。于是造为宝经，秘于玉清之宫以度后学得真之人。根据小注，三天是玄、元、始三炁澄清的状态。三气虽名号不同，但其生成万物，则是道教一致的观点。如《太平经》中说，元气有三名，即阴、阳、中和气，形成天、地、人。张角兄弟三人本之，分别称天、地、人公将军^②。正一道稍异，有天、地、水三官，上、中、下三元之说。无论如何，这些都是在发挥老子的宇宙生成观。《道德经》说：“天下万物生于有，有生于无。道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”《三天正法经》显然也是在发挥《道德

① 据本书末段，此书原名《上消除六天之文三天正法》，是上清经之一。乃东晋中叶所出书，可据《真诰》而定。

② 参《后汉书·皇甫嵩传》。

经》中的观点。自此以后，三气构成三天、三天即三清境之说逐渐为道教徒所共同接受，后整合成为道教教义的组成部分而载于《云笈七籤》等书。

如上所述，元始天王、太上大道君和玉皇也始见于东晋中叶杨羲等所出《三天正法经》等上清经书^①。起初不见元始天尊之名，也没有三清尊神对应于三清仙境的观念。上清派主经《大洞真经》共三十九章，每章以一神名标题，有“高上虚皇君”、“玉晨太上大道君”等名，一定程度展示了上清派的神灵，但无“元始天王”。《无上秘要》卷三十引本经云：“此经之作，乃自古玄微十方元始天王所运。”可能为后人所加，不是东晋中期原貌（《大洞真经》至梁陶弘景时已有异本），但确实表明元始天王是上清派至上尊神^②。而且上清派另一经书《青要紫书金根众经》卷下专门收载有《元始天王经》，记述“元始天王禀自然之胤，结形未沌之霞，托体虚生之胎，生乎空洞之际”等神话，与同样当为上清派中人托名葛洪所作《元始上真众仙记》讲述的宇宙混沌状如鸡子，“已有盘古真人，天地之精，自号元始天王”的神话有所不同，后者以三国吴徐整《三五历纪》有关盘古神话为原型^③。然而，到南朝时期，元始天王的至上神格仍未完全确定。同样是《洞真上清青要紫书金根众经》称金简玉札，“元始天王

① 过去学者据《元始上真众仙记》有“元始天王”神话，而该书副标题为《葛洪枕中书》，并起首称“洪历观”云云，认为“元始天王”出自东晋初葛洪造作。然其文气不类葛洪（“抱朴子曰”等等），“真书”、“真记”一如“玄授”、“玄撰”系降神语，且多述上清系神仙掌故，烙有晚出时代印迹。细辨其文，实乃南朝上清派中人托古之作，不足为据。

② 上清经称出自元始天王，其例还有一些。如《四极明科》卷三著录《龟山元（玄）录》，西台王母所受于元始天王。又如《上清金真玉光八景飞经》称本经系九丈丈人受于元始天王。

③ “天地浑沌如鸡子，盘古生其中”，见《艺文类聚》卷一引《三五历纪》。

受于太上大道君”。《太上九赤斑符五帝内真经》说《九赤斑符》系“元始天王藏之于上清瑶台金房玉室中”；但下文述其传授，又以太上大道君列于元始天王之前。《洞真太上太霄琅书》卷十更称元始天王乃“太上弟子”。而且自从“元始天尊”出现于灵宝众经之后，就存在着元始天王和元始天尊究竟是一种什么关系的问题。对此，灵宝派中有人作出的反应是并置二者，如《灵书度命经》“天尊言曰：我昔在龙汉之年与元始天王、高上玉帝”云云。可能为东晋末王灵期作的《上清内经》也有类似的情况^①。不过，上清派还有一位至上神——虚皇。虚皇至高无上的观念也为某些灵宝派中人所接受，例如撰于东晋末刘宋初的《太上洞玄灵宝真一劝戒法轮妙经》和《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》均谓本经系太上虚皇（或太上虚皇道君）传太上大道君。正因为虚皇至高无上，元始天王的神格地位大致与之相当，而有时又有点模糊不清，所以在后世上清派定型的神仙谱系中二者便合为一体，其间又经过南朝梁代名道陶弘景纂《真灵位业图》，称“上合虚皇道君应号元始天尊”这一过渡形态。《茅山志》卷十《上清品》列“上清经策圣师七传真系之谱”：元始虚皇天尊——太上玉晨大道君——太微天帝大道君——后圣玄元上道君——上相青童道君——上宰总真道君——小有清虚道君，元始虚皇天尊居于最高位。他的全称为“上清道祖大洞至尊元始天王上皇天帝紫霞虚皇天尊”，保留了“元始天王”的称号。对此号《茅山志》中解释道：“元始天王乃玉清元始天中之尊。《黄庭经》云：‘上清紫霞虚皇尊。’《玉纬经》云：‘虚皇者，大道之所理也，即大道之域，包罗三清，道之福也。’《九天生神章》称

^① 《上清内经》，《四极明科》卷二著录。

‘大洞尊神’是也。”^①

元始天尊是道教中人所公认的最高神，但最初却只见于灵宝经书中，如《元始五老赤书玉篇真文天书经》、《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》、《洞玄灵宝二十四生图经》、《元始无量度人上品妙经》、《太上诸天灵书度命妙经》、《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》、《太上洞玄灵宝智慧罪根上品戒经》、《洞玄灵宝本行经》和《明真科》等，即被刘宋道士陆修静《灵宝经目》列为“元始旧经”的书^②，其出世时间约在东晋末南朝宋初。换言之，元始天尊一名最早出现于东晋末年葛巢甫造作《真文天书经》的时代。其次，在南北朝以前所出灵宝众经中出现的频率也是很高的。有些经典虽只称“天尊”（或“元始”），根据上下文语境（如“天尊告道君”），仍能判定是指元始天尊。再次，其出现跟上清经中的元始天王一样，多与传教授经有关，如《赤书玉篇真文经》所说元始天尊付经于太上大道君、高上玉帝、十方至真、诸天大圣、妙行真人，以及昭告五方道君有关《灵宝十部妙经》的事宜。这几乎成了不变的定例或程式。而且元始天尊在诸神之中的最高神格地位从未动摇，绝无上清经中那种元始天王和太上大道君有时变位的现象。《灵宝经》中宣称，元始天尊以龙汉之年出法度人。而且由于东晋南北朝道教流行“三途五苦”、“阳九百六”、“大小劫”和“五运”说，因此他总是出现在人们有难、最需要救助的时候。显然，元始天尊具有度人济物的普遍的社会教化 and 救世功能。“天尊”一名，究竟是初期佛教布教借用道教而

① 此处所引《黄庭经》指上清派所奉《黄庭内景经》。《玉纬经》避唐高宗李治讳，当指唐玄宗时所撰道经目录《玉纬》。《九天生神章》系《灵宝经》之一。

② 参见《敦煌宝藏》第124册，P.2861；第118册，P.2256。

译称“世尊”，抑或道教仿照佛教译经中的“世尊”^①，其实并不重要，重要的是他在道教中所具有的神学品质和社会功能。根据《灵宝经》，天尊尚兼有护教的宗教职能。例如，约东晋末刘宋初所出《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》讲述了一段神话故事：无极久远劫时，有贤信道民，姓乐名净信，居业巨富，又甚信道德，心愿报道恩，于是供奉山南一长斋道士，旁救亲族乡里，远近皆蒙惠润。乐净信后有一子，名法解。时年十七，父母临终，嘱以财奉道士。法解严遵父母之命，至于贫穷尚餉爨道士。与妻议卖小儿以供养道士。如此做了之后，返家忽见诸杂仓库金银宝玉钱绢米谷悉皆满，法解谓此乃“天恤”。经文于此借天尊之口说：“时乐净信者，吾今身是；法解者，左玄真人是；法解妻者，右玄真人是。”《隋书·经籍志》转述道经，称“天尊姓乐名静信”，当本于此经。继而斥其“浅俗”，则是不明此类通俗神话实有艰深的玄理所无法取代的作用。以上这些当能说明，为何《灵宝经》在南朝宋整合化的道教三洞经书体系中居于次要位置，而经中所见元始天尊却被后来道教徒共同奉为道教最高神灵、道的化身。

次于元始天王或元始天尊的是太上大道君。“道君”一名，最早出自东汉长沙王刘阜建立的《老子圣母碑》，本是老子的另

① 数十年前法国著名汉学家马伯乐先生早已提出这一问题。见其所著《道教》（川胜义雄译，日本平凡社，昭和五十三年版，第29～30页）。“天王”一名，也有类似问题。现在学者多认为，是道教模仿了佛教。如王卡先生在《元始天王与盘古氏开天辟地》（载《世界宗教研究》1989年第3期）中认为，元始天尊系融合元始天王、太上大道君和佛教世尊的产物。

一称号。《濂乡记》记述碑文内容，首句即为“老子者，道君也”^①。“道君”也出现在题为“太极左仙公葛玄造”的《老子道德经序诀》述河上公神话部分，在这一部分尚有“论者以为（汉）文帝好老子大道，世人不能尽通其义，而精思遐感，仰彻太上，道君遣神人持下教之便去耳”等语^②。“太上”与“道君”连起来便是“太上道君”。但很遗憾，细考其文，却不是葛玄所撰（至少“河上公莫知其姓名也”以下不是），而应当是葛巢甫制作《灵宝经》以后的东西^③。因此“太上帝君”，如前指出的那样，也始见于东晋中叶上清派道书。或称“太上帝玉晨君”（《黄庭内景经》、《真诰》），或称“玉晨太上帝君”（《上清大洞真经》），或简称“道君”（《二十四神回元经》）。《上清七圣玄纪经》，“七圣”之首即“上清太上帝君”。在《三天正法经》中有时有简称“太上”（注云：“太上帝君者，乃众真之帝，位高系清，故号为太上”），和“三天玉皇”、“后圣九玄道君”等起着重要的传教作用。“后圣世”是杨羲、许谧和华侨等失意士大夫向往的“太平壬辰之运”^④，由此而出现的“上清金阙后圣帝君”也是他们崇奉的上清尊神。他们且撰有《上清后圣

① 《太平御览》卷三六一引。过去学者引《圣母碑》，多以《太平御览》卷一和《全后汉书》卷三十二为据。近期马承玉先生发表的《敦煌本〈老子变化经〉思想渊源略考》（载《宗教学研究》1999年第4期）指出，今人所见到的《圣母碑》已非全貌，《濂乡记》所引于《老子变化经》多相吻合。因与本文有关，特此注明。

② 《敦煌宝藏》第1册，S.75。

③ 该书称“太极左仙公葛玄曰”。此号出自葛巢甫（有《太极左仙公请问经》等虚目）。连陶弘景都认为是设教，其撰《吴太极左宫葛仙公之碑》文曰：“俗中经传所谈，云已被太极铨授，居左仙公之位，如《真诰》并《葛氏旧谱》，则事有未符。恐教迹参差，适时立说。”《序诀》又称“道士郑思远曰：余家师葛仙公受太极真人徐来勒《道德经》上下二卷”，显非葛玄之言，且太极真人徐来勒传道于葛仙公也是模仿葛巢甫说。又有“上皇元年”（《灵宝经》中“五劫”之一）、“三洞”、“十方”等东晋末以后充满时代气息的言词，皆可证其晚出。

④ 《真诰·甄命授》仿佛经《四十二章经》，有若干“难”，其中即有“生值太平壬辰之运为难也！”“生值壬辰后圣世难也！”等语。

列纪》，谓上清金阙后圣帝君姓李名弘元。此神名号可隐约窥得太上老君的影子（前述《茅山志》列其名号更清楚地表明了这一点），可见上清派已将太上大道君和太上老君分别看待（由《真诰》另称“老君”亦可证明）。最值得重视的是他们认为“上清即高上玉晨太上大道君所治”^①，为三清尊神勾勒出了清晰的轮廓，因为既然太清、上清的主宰分别为太上老君和太上大道君，玉清之治则非最高神元始天王或虚皇道君或元始天尊莫属了。

太上大道君的神格地位也为灵宝经教所接受，他始终排位于元始天尊之后。尽管《真文天书经》、《真文要解经》偶有旧天师道的“无极大道、太上老君”的提法，《五称符经》也有称颂“老君”（《无上秘要》引作“老子”）之辞（如赞“《五千文》伟矣！”）^②，然在排列顺序上则以高上玉帝或五老上帝继元始天尊、太上大道君之后（如《真文天书经》、《赤书玉诀经》），于三洞大法师上奏尊神的正式场合则以“虚无自然元始天尊、无极大道太上大道君、太上老君、高上玉皇……”为序。此见于东晋末刘宋初灵宝派科文《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》。除去第四位的高上玉皇，这已是实质上的三清尊神。

把三尊神正式确定为三清仙境的主宰，始于大约东晋末刘宋初出世的《洞玄灵宝自然九天生神章经》^③，这也是为了对应于“三宝”、“三洞”。其云：

天宝君者，则大洞之尊神……后至龙汉元年化生天宝

① 《上清高上玉晨风台曲素上经》。

② 南朝后出《太上洞玄灵宝八威召龙妙经》称“高上老子”云云，亦类此。

③ 此书见于刘宋陆修静《灵宝经目》著录，谓“《九天生神章》一卷，已出”。《正统道藏》洞玄部本文类、玉诀类收载。洞真部谱录类所收《灵宝自然九天生神三宝大有金书》系同一书，但非完本（缺后九章）。

君，出书时号高上大有玉清官。

灵宝君者，则洞玄之尊神……至赤明元年出书度人时，号上清玄都玉京七宝紫微官。

神宝君者，则洞神之尊神……至上皇元年出书时，号三皇洞神太清太极官。

“三宝”本义为“三宝神经”。杨羲等出《洞真太上素灵洞元（玄）大有妙经》所说“三宝”为《大洞真经》、《雌一五老》和《大有素灵》（即本经），即上清真经三奇文，故言“大有之妙经素灵为洞玄，总三宝为奇文”。在此后的道书中，“三宝神经”与“三洞”同义（或称“三洞宝经”），指上清、灵宝和三皇三系道书。“三宝”的另一意义为道、经、师，见于较晚的道书如《灵宝本行宿缘经》、《金策经》和陆修静《太上洞玄灵宝授度仪表》等书。这一“三宝”说为后来道教徒所广泛接受，成为定说。而《九天生神章》的“三宝”则是三位尊神的名号^①。其中“天宝”出自《青童道君列纪》，称之为“天真神仙王”^②。灵宝君是《灵宝经》（如《智慧定志通微经》、《真文要解经》、《八威召龙经》等书）中灵宝天尊的异名。灵宝天尊的神格因此而定。至于“三洞”，其实也出自东晋中叶上清派创立者，只是说法比较含混。“大洞”或“洞真”固然是因上清派主经《大洞真经》而得名，就是“洞玄”也是由于杨羲等出有《大洞玄经》（又名《洞玄妙

^① “三宝”尚有他说，如《上清三尊谱录》云：“三尊即三宝也。”按此三尊非三清。

^② 《青童道君列纪》又名《上清神宝洞房真讳上经》，上清派道书。声称“昔魏君华存授之许君远游”。据《真诰叙录》，许荣将王灵期所造经与“杨许书”混为一体，称许迈（字远游）受。此书即这些书之一。

经》、《洞真玄经》），即上文所引的《洞玄大有妙经》^①而得名。此书提出：“三洞之道……元洞主天，洞真主地，洞玄主人”，故“三洞”即“洞天”（元洞）、“洞地”（洞真）、“洞渊”（洞玄）。可见其创“三洞”说实乃沿袭早期正一道的天地水三官三元观念^②。至《九天生神章》出，“三洞”之所指已明确化，就是指上清、灵宝、三皇这三组道经（此前《洞玄大有妙经》已确认“经有三品”，即此三类）。本来上清经对应于上清仙境，玉清仙境没有相应的经书系统（《玉清经》十卷是晚出的经书）^③。而灵宝主经《真文天书经》已有自称“上清自然灵书”之先例，则上清经作为“大洞”当然可以归入玉清仙境。如果说三宝君对应于三清境，是为了表明“三清”各有主宰；那么对应于三洞，则是为了确定三洞经书的神圣天授性。经文继而说明：“此三号虽年殊号异，本同一也。分为玄、元、始三炁而治。”立足于三炁分三系的道家哲学，为三清信仰的整合奠定了教义基础。实开“一气流形，三尊应世”^④学说之先河。这里虽然没有明确指出三宝君即是元始天尊、太上大道君和太上老君，但在三位尊神的神格位置基本确定的条件下，人们是很容易接受这种暗示的。事实上，晚近人们也的确用灵宝天尊、道德天尊来代称后两位尊神。《九天生神章》的“三宝君”说，也为《三皇经》（即洞神部）经教系统所沿袭^⑤。

① 《黄庭内景经》：“治生之道了不烦，但修《洞玄》与《玉篇》。”《真诰·稽神枢》：“或讽明《洞玄》。”陶弘景注云：“《洞玄》即《大洞玄经》……非今世所传《洞玄灵宝经》也。”皆指此书。书出于杨羲，但有后人增益其文。

② 灵宝道书《五炼生尸经》尚有洞玄、洞渊、洞空、洞无之说，然不合三洞之数；且此书较晚出。

③ 上清派有题为“玉清”的书，如《玉清隐书》，但不是一组经书。

④ 《神功妙济真君礼文》。

⑤ 参见《无上秘要》卷六引《三皇经》。

通过对上清、灵宝众经的考查，可以确认三清尊神信仰形成于东晋中叶至南朝宋初这一段时间。

三

在探讨三清信仰时，不能忽略对玉皇的原起的考察，因为正如前述，“玉皇”一名几乎与“元始天王”、“虚皇”、“太上大道君”同时出现，与三清有某种关系。然而最初除了可以确认其为上清尊神之外，究竟是单数还是复数，是泛称还是特称，颇为模糊；其神格位置也未确定。《真诰·运象篇》称“明君”“北朝玉皇、三元”，似乎是单一的神灵。但在《协昌期》中述施行存三元洞房法，上启诸神灵时，却规定须念“大洞三景弟子某……上闻太上玉皇真君，乞得长生，寿无亿年”。此条为许谧子许翊所书。这里“玉皇”似乎又是众神的概称。又，如前引述，《三天正法经》称二十四神即是玉皇之君。“玉皇”作为定语，似乎在强调二十四神的圣洁。《上清玉帝七圣玄纪回天九霄经》：“高上受九玄之炁，布置万真，三十九帝，二十四玉皇，以部上清之宫，分炁散灵，以总兆民。”其说与《三天正法》相合（另三十九帝，即《大洞真经》三十九章之神）。《三天正法经》还有“三天玉皇”的提法，表明其为多神。《上清大洞真经》有一章标题为“皇上玉帝君”，此神亦见于《上清元始高上玉皇九天谱录》，全名为“玉清皇上玉帝道君”，又显为单一神。《洞真太上紫度炁光神玄变经》所言“高上玉皇”是特称，而《上清金真玉光八景飞经》所言“玉皇之章”，又似为泛称。作为单一神的玉皇或玉帝也具有出传经书的职能。如《八素真经》称招致五星法“昔受

于玉皇”。《洞真太上隐书经》亦言玉皇付授《玉清隐书》于太极四真人。南朝所出《神州七转七变舞天经》说：“凡上清宝经三百卷、玉诀九千篇、符图七千章，皆出元始高上玉帝。”据此说，则玉皇的神格地位几与元始天王或元始天尊相埒。但这已是晚出之说。

玉皇作为单一神，也为东晋末刘宋初所出灵宝经教所承认。《真文天书经》中，高上玉帝列位于元始天尊、太上大道君之后，十方至真、诸天大圣、妙行真人之上。《灵书度命经》述元始天尊神迹：“天尊言曰：我昔龙汉之年，与元始天王、高上玉帝同于此土遇《灵宝真文》出于浮罗空山之上。”则高上玉帝又似与元始天尊、元始天王为同等。但在《明真科》所记三洞大法师启奏的场合，高上玉皇是排位于元始天尊、太上大道君和太上老君之后的。这为后世道士所遵守。玉皇大帝居四御之首，亦由此演变而来。

需要加以说明的是，正由于“玉皇”有一定的模糊性，不仅虚皇后来与元始天尊、元始天王合为一体，而且玉帝（即玉皇）有时也被视为就是虚皇。例如，大约成书于南朝前期的《太上太真科》云：“虚皇金阙玉帝最尊最贵，无生无死，湛然常住太玄都玉京山。”^①《洞真太上太霄琅书》卷一《琼文帝章》谓，《太霄琅书琼文帝章》乃“虚皇玉帝受之于九玄”。据后文，知即“虚皇帝君”。但在同书卷六《斋戒要诀》载出官仪，启白“无极太上无为大道、无上玄天皇太上帝、玄妙父母、玉晨大道太上玉皇至尊”，表奏中又有“存太上玉皇”一语，则玉皇又似为与玉

^① 《一切道经音义妙门由起·明天尊第二》引。又，《太平御览·道部》亦引首句。按《太真科》三卷，已佚。《正统道藏》所收《玉清上宫太真文》非原本。然道书尚多称引之。

晨大道君同格的另一神灵。“太玄都玉京山”出自《洞玄灵宝玉京山步虚经》。此书原名《升玄步虚章》，系刘宋时所出书。首言：“玄都玉京山在三清之上，无色无尘，上有玉京金阙七宝玄台紫微上宫，中有三宝神经。……为无上大罗天，太上无极虚皇天尊之治也。”这是认为在三清天之上还有大罗天由虚皇天尊主宰，后世道教的三十六天名目就是由灵宝经教的三十二天再加上三清天和大罗天而组成的。虚皇本为上清派的最高尊神，然在东晋刘宋之间有一种相信他是道教最高神并置于三清之上的倾向。因此把玉帝等同于虚皇，实质上就是认为玉帝即是最高神。《道学传》载，陆修静初至九江，九江王问道佛得失同异，陆修静回答说：“在佛为留秦，在道为玉皇，斯亦殊途一致耳。”^①以玉皇来代表道教的神，恐怕就是这种观念的体现。如果这一推论成立的话，那么，将玉皇等同于虚皇就为后世所谓“三清退居无为，玉皇治事”^②埋下了伏笔。

南北朝时期，已有玉皇造像。陈垣编纂《道家金石略》，载有《王阿善造玉皇题记》，排在梁代。然题记并无时间，仅王阿善自称“道民女官”。造像于佛教为盛。道教造像则始于北魏，今存者以北方为多。据此文，则系正一道造像无疑。此像为两玉皇，三人夹侍。梁道士陶弘景纂《真灵位业图》，编排神仙谱系，分“玉皇道君”、“高上玉帝”二位。王阿善造玉皇像似本此。

隋、唐初所出《高上玉皇本行集经》（简称《玉皇经》）标志

① 《三洞珠囊》卷二引陈马枢《道学传》，见陈国符《道藏源流考》下册附录七《道学传辑佚》，中华书局1963版，第467页。

② 《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷五元卫琪注引《天公经》。

着玉皇神格地位的确定^①。黄公伟先生认为,《高上玉皇本行集经》、《高上玉皇心应(印)妙经》、《高上玉皇胎息经》等“均有脱胎于《佛本行集经》之迹相可寻”^②。《佛本行集经》译于隋代,流行于隋、唐初。姑且不论《玉皇经》是否仿效佛经,仅就其内容而言,可以断定作者是深受灵宝经教之人。该书通过元始天尊之口宣说玉皇的本行故事:光严妙乐国王净德,有后名宝月光,梦太上道君抱一婴儿浮空而降,觉而有孕,于丙午年正月初九午时诞生。国王死后,继承王位。不久舍国入普明香岩山中修道,功成超度。经亿劫反复修功,舍己利人,始证玉帝。经文声称,“帝身即道身”^③,可以分身变化,应现随方,利济群生超升道岸,普垂教法开悟后人。经文盛赞“金阙玄穹主,高上玉皇尊”,有十号:“穹苍真老,妙圆清净,智慧辩才,至道至尊,三界师,混元祖,无能胜主,四生慈父,高天上圣,大慈仁者。”^④显然,玉皇已具有元始天尊同等的神格。参之以时代相近的道经,可以推知有在“道”的一元性基础上将玉皇和元始天尊同等对待的趋势(关于此点,详后说)。

经文又称玉皇向昊天上帝宣说,持诵此经,便得玉皇护佑。昊天上帝闻说,乃为一歌:“玉皇开化,溥度天人。……我奉帝命,一切咸听。”^⑤即昊天上帝自我表示服从玉皇之命。如果说

① 拙著《道教典籍百问》(今日中国出版社1996年版)已指出《玉皇经》作于隋至唐初(第76页)。兹补充一条关联证据:《敕建乌石观碑记》(《全唐文》卷一六二,转载于《道家金石略》第48~49页)记许逊、万太元、许上期、张开先递相传道,活动于洪州等事。其中云“张开先喑诵《皇经》”。按张开先为唐初道士,《皇经》为《玉皇经》简称(后人有《皇经集注》)。碑记贞观三年(629)之前事。作者陈宗裕系受张开先之请为记。因此是可信的。

② 黄公伟《道教与修道秘义指要》,台湾新文丰公司1982年版,第491页。

③ 《玉皇经》卷上。

④ 《玉皇经》,卷上、卷中。

⑤ 《玉皇经》,卷下。

东汉早期道教尚尊奉“天上帝”，任本教至上神“太一”与天上帝具有同样的神格的话，那么，到隋唐之交，道教徒则认为玉皇高于昊天上帝。显示出道教经过南北朝的大发展而苏醒的独立、自为意识，并且透露出其凌驾于儒教之上的意向（因为“昊天上帝”载于被儒教士大夫奉为经典的先秦典籍《尚书》、《礼》、《诗》之中，是历代皇帝崇祀的对象）。

1940年张政烺先生就撰写出《玉皇姓张考》一文，对唐代民间玉皇崇拜作了有益的探讨。其实道书也有隋唐民间玉皇崇拜的实例记述。我们认为，正是道教本身有关玉皇的记载已有相当数量，且有专门的《玉皇经》问世，才使玉皇信仰普及于民间。

唐代以后，有关玉皇的教内外记载不少，尤以宋代为多。宋真宗将玉皇大帝作为国家祭祀对象，次于昊天上帝；并于大中祥符七年（1014）九月尊上玉皇大帝号曰“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝”。宋徽宗崇道，试图合儒、道为一^①，又于政和六年（1116）九月一日，上玉皇“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”徽号宝册。《宋史·礼志》解释说：“盖以论者析玉皇大天帝、昊天上帝言之，不能致一故也。”这个说法是正确的，宋徽宗确实试图合二神为一。在道书里，“昊天玉皇上帝”一号见于《道门科范大全集》卷三十、五十六、七十五等卷。此书卷一至二十四均题杜光庭删定，其后多南宋（或稍后）道士仲勉修，增入了宋代的東西。可见“昊天玉皇上帝”为宋代称号。证之以唐宋道书《太玄金篆金锁流珠引序》（题为李淳风序并

① 《混元圣纪》卷九载政和六年（1116）十一月二十日诏：“可令天下学校诸生添大、小一经，各随所愿分治。大经《黄帝内经》、《道德经》；小经《庄子》、《列子》。……外兼通儒书，俾合为一道。”可见他改佛为道，为统一思想计，的确试图调和儒、道为一教。

注), 唐时尚称“玉皇上帝”。颇疑唐五代道书传至宋代, 其玉皇号已经宋人改更。南宋宁全真、金允中两种《上清灵宝大法》皆作“昊天玉皇上帝”, 或径称“昊天上帝”, 显系接受宋徽宗钦定玉皇号。宋代以后, 玉皇与国家祭仪再一次分离, 却在民众信仰生活中作为最高神崇拜, 起着三清不可替代的作用^①。

四

道经关于三清、玉皇的说法十分纷繁复杂, 列出神谱实为一种简捷的办法。南北朝时期, 南方有梁名道陶弘景纂《真灵位业图》整合各道派神仙谱系的尝试。陶弘景学兼正一, 又好佛教, 然系上清派宗师, 故而难免采取上清经教的评价标准, 上清神仙多列高位。在玉清、上清、太极、太清、九宫、地仙、鬼官七个系列中^②, 与本文有关最值得注目的是前四系列中位的尊神, 他们分别为: 第一中位虚皇道君应号元始天尊, 主宰玉清境。“已下道君皆得策命学道, 号令群真。……九宫已上、上清已下高真仙官皆得朝宴焉。”第二中位上清高圣太上玉晨玄皇大道君“为万道之主”。第三中位太极金阙帝君姓李, “壬辰下教太平主”。第四中位太清太上老君“为太清道主, 下临万民”。作为历史人物的老聃被置于第三系列最末一位, 在庄周之后。第三系列冠以

① 在本文发表后的2002年7、8月间, 笔者曾应邀考察台湾民间信仰, 见各地神庙多以玉皇居三清之上, 如三清神像在第三楼, 则置玉皇神像于四楼; 民间且称玉皇为“天公”。可见晚近时期玉皇在老百姓心目中的地位。

② 北周《无上秘要》卷八十三至八十四于“得地仙道人名品”之上有“地真”一品。按《无上秘要》似主要参照《真灵位业图》, 但叙述顺序则刚好相反。今本不全, 仅述及“得太极道人名品”。

“太极”名号，暗寓尊重葛玄之道的含义。按太极真人徐来勒传授葛玄之道（包括《道德经》和《灵宝经》）当出自葛氏家谱。《真灵位业图》中，葛玄作为太极左仙公，列于第三左位第十六的位置。元始天王排在第四左位正一真人三天法师张道陵之后。玉皇被分为“玉皇道君”和“高上玉帝”，排列在第一系列右位第十一和最末的位置。这个神谱具有调和各派信仰而推尊代表上清经教理想的“后圣壬辰太平之世”的金阙帝君李弘元的意思。关于“后圣”，《太上大道玉清经》卷五《八节品》中是这样解释的：“玉清道境，自然无学，故曰虚无自然元始天尊非学所成。……下界凡夫学成道者，名曰后圣，一入仙境，永无退转。”陶弘景推尊后圣或许还有激励修道之旨。然而在玉清、上清和太清之间穿插进一个系列，却破坏了三清的统一性和整体美。不以玉皇为一系列中位之首，也不合乎刘宋前出世的《明真科》规定（元始天尊、太上大道君、太上老君、高上玉皇的顺序）。所以后世道士并未全盘接受陶弘景的神仙谱系。

北方道教神系跟南方不同。北魏寇谦之的新天师道仍以老子为教主，声称太上老君授其道经，老君玄孙李谱文对他说：“二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。最高者无极至尊，次天覆地载阴阳真尊。次洪正真尊，姓赵名道隐，以殷时得道，牧土之师也。”^①可见寇谦之一系另有神谱。《隋书·经籍志》追记北魏太武帝尊奉其道说：“于代都东南起坛宇……每帝即位，必受符箓，以为故事，刻天尊及诸仙之象，而供养焉。”所谓“天尊”也者，似即《魏书·释老志》“至尊”、“真尊”一类尊神。笔者曾见过《中国雕塑全集》所载北魏道教造像图版。有的造像

^① 《魏书·释老志》。

流失国外。据报道说是北魏天尊造像。其中最著名有题记的当推《姚伯多造道像碑》文。经研究考释，系“敬造皇老君文石像一躯”^①。其文内容，却涉及太上老君。其他或只称“兴建石像”，未言何神；或仍是太上老君，如大统十四年（548）《造太上老君像记》^②，然已是西魏时矣。未见明标跟寇谦之同时或稍后的元始天尊像。明确为元始天尊像者见于北周建德元年（572）造记的《道民李元海等造元始天尊象（像）记》^③，由其“仰为亡考妣造元始天尊象（像）碑一区（躯）”等语可定。【据李淦《长安艺术与宗教文明》的介绍，北魏道教造像最早的正是推崇寇谦之新天师道的始光元年（424）魏文朗佛道混合造像碑（此类混合造像不少）。北魏道教造像仍多太上老君，或笼统称造“石像”、“道像”。延昌二年（513）张相队造天尊像是“天尊”之名最早者，但仍未说明是何神，且已是北魏末年。^④】参照北周武帝组织道士编纂类书《无上秘要》，其中多引南方道经一事，可以推断，在这个时候，南方以元始天尊为首的三清、玉皇至上神已为道教徒所普遍尊信，南北信仰趋于统一。

大约也是此时或稍晚，有一种在道的绝对性、一元性基础上将诸尊神同一化的动向。灵宝要典《度人经》有颂语云：“元始祖劫，化生诸天，开明三景，是为天根。上无复祖，唯道为身。”以类比的表象化语言认为道是元始天尊的本体。《天师请问经》

① 过去报道说有北魏正光二年（521）所造天尊像。然姚伯多造像更早（北魏太和二十年，496）。近几年有刘昭瑞、张勋燎诸先生发表研究论文考释之。张勋燎订正“皇先君”为“皇老君”（《四川大学博物馆藏北魏姚伯多造道像碑文拓本考释》，文载《宗教学研究》1997年第2期）。

② 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》，文物出版社1988年版，第31页。

③ 同上，第39页。

④ 参李淦《长安艺术与宗教文明》，中华书局2002年版，第357、365等页。

继说：“夫道，无也，无祖无宗，无根无本，一相无相，以此为元。既称元始，何复有宗本者耶？虽复运导一切，道为最尊，常在三清，出诸天上。以是义故，故号天尊，或号三清，或号玉帝，或号高皇，随便一切也。”^①《天师请问经》名乃是仿自灵宝系《仙公请问经》名。《初学记》卷二十三《道释部·道第一》引《太玄真一本际经》，自“无宗无上”至“故称天尊”几乎与之全同，则是隋唐初道书《本际经》抄自《天师请问经》。《本际经》原十卷，今《道藏》本仅存一卷，然敦煌写本甚夥。其中论道乃元始天尊真身，亦有应身，《元始洞真决疑经》（一名《太上决疑经》）也有相同的说法。颇类同时出书的《玉皇经》所言玉帝身即道身、法身，在金阙分身应现之论。

类似之论也见于《太上洞玄宝元上经》。此书基于道生一即元炁，生二即阴阳、天地，生三即和炁、人这些人们所熟悉的观点，宣说道炁有十号，各有内外，如“大道”、“太上”、“老君”、“高皇”、“天尊”、“玉帝”等等。书中所言外十号与《太上洞玄灵宝十号功德因缘妙经》胪列的元始天尊十号有相同处，后者的十号为无上道、元始、太极、高皇、光明、玉帝、正法王、大慈父、仙真师、天尊。

与此相似的还有南北朝末所出《太上洞玄灵宝业报因缘经》。此经以“真应化身”说作为立论根本，以道君第一人称“吾”的口吻告示普济，一连说出上百号，如“元始”、“虚皇”、“太上天尊”、“大道”、“玉帝”、“道君”、“老君”等等。其中有不少是职能性的，如“自然”、“无为”、“十方化主”、“三界大师”、“无上法王”、“转轮化主”、“慈悲法王”、“无上法师”、“大罗教主”、

^① 《一切道经音义妙门由起·明天尊第二》引。

“三界导师”、“玄中法师”、“三洞无上法师”、“长生大师”等等。又分别称“玉清道主”、“上清玄宗”和“太清仙王”；且在不同时间（龙汉、延康、赤明、开皇、上皇）化在某仙境或人间，出三洞经书教化天人。经文说，“开皇改元，吾号虚皇……下化人间，称太上道君”^①，为唐宋间《太玄金篆金锁流珠引序》所本。后者宣称，前圣太上道君号“虚皇”，后圣太上老君号“玉皇”，当是进一步发挥、引申经义。无论是元始天尊十号，还是太上道君百号，其实质都是以通俗化的、表象化的、职能化的方式表达道一分多的教义。应当说这比陶弘景的《真灵位业图》是大大地进了一步。

道教和佛教在东晋以后互动发展，而二教的发展又离不开大众信仰。这些经教透露出一股浓厚的时代气息，或许与佛教在南北朝至隋唐间盛行的净土信仰不无瓜葛，因为经中强调赞叹吟咏、铸写图饰、想念名号的功德。类似的经书如《太上灵宝洪福灭罪像名经》等在隋唐间还有相当多。《玉皇经》也是在这一时代氛围中出世的。

综上所述，以元始天尊为首的三清神观念和玉皇信仰均出自南方，迄南北朝末为南北所公认。而这乃是基于对道的共同信仰，由此展开体现道的三清、玉皇的表象化功能。唐宋以后关于三清、玉皇还有许多记载，无法一一援引、考据，故对其神格和功能亦不能在此作更多具体、细致的论述。大体说来，三清、玉皇在道教诸神中的神格位置没有什么变化，在体现道这一点上也是共通的，但他们的功能作用却在扩充、充实、消长、盈虚。“三清退居无为，玉皇治事”，凝练地显示着总的动向。三清依然

^① 《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷十《流通品第二十七》。

是高高在上的尊神，而玉皇在加强了政治性后成为老百姓心目中的最高直接主宰^①。或许这才真正体现了道的无为、有为二象互补性，由此似可窥见道教的出世、入世并存互补的品质。

（原载四川大学宗教研究所编《道教神仙信仰研究》上册，台湾中华道统出版社 2000 年版）

^① 日本学者集体编写的《道教》第一卷在回答“什么是道教”问题时，归纳出十三种解答，其中第五种认为：“……唯一的至高神天或上帝在失去政治性后，在道教中成为玉皇。”（朱越利译，上海古籍出版社 1990 年版，第 4 页）此说不确。

太一信仰与张角的中黄太一道

近人钱宝琮曾对“太一”的各种含义做了一番区分、考索的工作，详见其所撰《太一考》（《燕京学报》第12期）。然太一之成为东汉道教的最高神，似尚未为人论及。本文拟增加新的资料（对于前人已引过的材料不再多引），以试探太一演变为道教所奉最高尊神与黄巾崇奉“中黄太一”之道的思想线索及其社会背景，并略及张角中黄太一道的神仙系统。

一、秦汉时期的太一信仰与东汉道教崇拜太一的关系

“太一”其名最早见于卜辞，契作大乙，就是商汤（甲骨文中又作成唐）。但此太一是人名；太一之被作为最高神的观念基础，当溯源于战国道家。在《庄子·天下》和《庄子·天地》、《荀子·礼论》、《吕览·大乐》、《礼记·礼运》，或把太一当作道，或当作天地未分的原始宇宙，当作礼之所本的天。就第二种意义来说，实与《易系辞》的“太极”相通。战国秦汉之际，往往以

“道”为“一”，因而“太一”也被认为即道。（近年出土了郭店楚简《太一生水》。）《荀子·儒效》：“道出乎一。曷谓一？曰：执神而固。”《淮南子》说“道始于一”，与之全同。显然其思想来源应追溯至《老子》。《庄子》说“道通为一”，亦属此类。到了东汉，这种混用“一”、“太一”、“太极”和“道”的思想特征更为普遍，如《说文》就说：“唯初太极，道立于一，造分天地，化成万物。”早期道教的“抱一”、“守一”或“存思一”的养生术，其理论就是从这种原始混沌宇宙说中脱胎而出的。

除了上述语义而外，太一又指最高天神。笔者曾作过索引统计，发现《史记》提到“太一”之处最多，除去四例注外，共53处之多。其中绝大部分跟崇奉天神太一有关。其次为《淮南子》共11处，其中：（1）紫宫为太一之居，太微为太一之庭2例；（2）帝者体太一2例；（3）太一之精通于天道，原道所以象太一之容，真人未始分于太一，守而勿失上通太一，至人冯（凭）太一这类共5例；（4）《诠言篇》的“洞同天地，混沌为朴，未造而成物，谓之太一”，仅1例。复次，《吕览》共5例，除了音乐本于太一，圣王德合太一各1例以外，3例指道或太极（混沌宇宙）。由此可以看出秦汉之际“太一”的演变动向，是从原始混沌宇宙说逐步转向仙化、神化太一。对于神化太一，姜亮夫在《九歌解题》（《学原》第2卷第2期）的“东皇太一”条（见第66页）解云：

太一之名，其意至杂，《礼运》“礼本于太一”（此言出荀子）至混沌元气而言，即一之又一之义，杂见易道两家之书是也，有以为居紫宫之神，其神最贵者，见《淮南》及《郊祀志》。有以为北极附近之一星名者，见《天官书》。有

以为即北极星者，西汉《纬书》多言之，其说至纷杂不可理。按宋玉《高唐赋》云：“进纯蹉，祷旋屋，醺诸神，礼太一。”刘良注云：“诸神百神也，太一天神也，天神尊敬礼也。”此楚人所自言，以《九歌》按之，则东君云中君以下所谓百神也，东皇太一，即天神明矣……则太一不得为星名，而纯为神名矣。唯太一之祀，虽即圆丘昊天祭之祭，而太一之名，则始自周末，盖战国诸子，喜求一切事物之端始，以探求其最高概念……巫祝方士，羡门高羨上成郁林之等，侈言天神上鬼之事，相与附会，而太一遂升为天神且以“大”“一”两字推极之义，而为皇天上帝之名矣。楚俗好巫，度其接受此种思想固极易，太一之社遂先见于国之座典。刘祖父子本楚人，好楚声，于是楚祀之典，随帝室而北……武帝恢弘高祖。……故汉仪遂亦有太一祠矣。

姜亮夫指出太一信仰与混沌宇宙说有关，这是对的；但是，将星名与神名截然分开，则未妥当^①，并且也未注意到秦始皇信奉作为北极天帝的太一这个事实。按：《三辅黄图》卷一《咸阳故城》记道：

（始皇）二十七年，作信官渭南，已而更命信官为极庙。象天极。……筑咸阳宫，因北陵营殿，端门四达，以则紫宫^②，象帝居。引渭水灌都，以象天汉……信官亦曰咸阳

① 自然泛神主义信仰，这是中国古代宗教不同于基督教、犹太教的基本特征之一。按《汉书·艺文志》天文等方术方面著录有多种题名为“太一”的书。

② 毕沅按云：“则”，旧本皆作“制”，因依《艺文类聚》、《初学记》及《长安志》等书改之。引文根据丛书集成本。

宫。

“天极”即北极。在秦时北极星跟天极十分近，以至于人们以为北极星不动。“紫宫”即紫微宫，太一（北极天帝）之所居。秦有青、炎、黄、白四祠而无黑帝祠，至汉方立黑帝祠^①，说明秦始皇自以为德水，应是北方黑帝。就中原地区人的视觉参照系而言，北极在北方，所以始皇很可能以为黑帝即居天之中的北极太一神^②。如果这一推断不错的话，那么秦时就已崇奉北极太一神，非始自汉武帝明矣。

以太一为最高天神跟当时人们对天文的理解直接相关。在中国古代，人们从人类中心观念出发去推想浩渺的宇宙，去命名各个星区，称天体的视运动中央区域为“紫微宫”，又以为其正中一星就是北极星，它保持不动。孔子《论语·为政》：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共（拱）之。”按《尔雅》：“北极谓之北辰。”《吕氏春秋·有始览》：“众星与天俱游，而极星不移。”^③按沈括《梦溪笔谈》卷七：“汉以前皆以北辰居天中，故谓之极星。”北极星给黑夜中旅行的人们指引方向，使之得到莫大的帮助。《考工记·匠人》说：“匠人建国。……昼参诸日中之景（影），夜考之极星，以正朝夕。”《淮南子·齐俗篇》也说：“夫乘舟而惑者，一不知东西，见北极则寤矣。”古代盖天图就是以天北极为圆心的，这种圆形盖天图是我国古代星图的一种主要形式，它在汉初已初具规模。直到公元1247年左右，闻名世界的

① 见《史记·封禅书》。

② 另文详论，兹不赘述。

③ 原作：“太星与天俱游，而天极不移。”高诱注：“极星，辰星也……故曰‘不移’。”兹据王念孙校改。

苏州星象石刻还是以北极为中心^①。西汉末，扬雄持盖天说，与桓谭辩论，辩论后，扬雄接受了浑天说^②。从辩论内容来看，桓谭说：“北斗极，天枢也，犹盖有保斗矣。盖虽转而保斗不移，天亦转周匝，斗极常在，知为天之中也。仰视之，在北，不正在人上。”^③按：“斗”指北斗七星，它始终围绕、指向北极旋转。东汉著名天文学家张衡是浑天说之集大成者，他在《灵宪》中也说：“天有两仪，以儗道中。其可睹，枢星是也，谓之北极。”^④由此看来，持浑天说者亦以北极为天道中心；同时指出，若以人为参照系，则在北方^⑤。即使到宋代，沈括述说他自己“以玠衡求极星”，“然后知天极不动处，远极星三度有余”，还是相信天有中心^⑥。由于人们把星辰同时当作天神，因此认为北极星就是天神。又因当时《易》《老》二家合流，都竞谈太一，于是方士遂称北极“天皇大帝”^⑦为太一。《史记·天官书》谓太一居紫微宫北辰。《淮南子·天文篇》云：“紫宫者，太一之居也。”东汉纬书《春秋合诚图》^⑧进而说：“紫微大帝室，太一之精也。”^⑨又说：“天皇大帝，北辰星也，含光秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制御四方。冠有五采文。”^⑩《诗纬》也说：“北极天皇大帝，其

① 参考《中国科学技术史》，科学出版社1982年版，上册第245～246页；下册第47页。

② 详见吕子方《中国科学技术史论文集》上册，四川人民出版社1983年版，第245～246页。

③ 《桓谭及其新论》辑文，第128页。

④ 《后汉书·天文志》刘昭注引。

⑤ 王充《论衡·谈天》关于两种参照的不同，有详细的说明，可参。

⑥ 沈括《梦溪笔谈》卷七。

⑦ 见《史记·封禅书》司马贞《索隐》引《石氏星经》。

⑧ 《七经纬》成书、颁布于东汉光武帝时，但其内容大部分来源于西汉。

⑨ 《史记·天官书》司马贞《索隐》。

⑩ 《说郛》卷五。

精生人。”^① 孟康注《汉书·李寻传》：“太一，天皇大帝也。”《易乾凿度》有“太一行九宫”之说，郑玄注云：“太一者，北辰之神名也。”由上引述可见，由于神化“精气”、“元气”，“太一”就成了在天中央主宰四方的北极神天皇大帝的别名。

关于崇拜太一神的实际状况，先秦时代如何尚不清楚。从《九歌》第一首《东皇太一》的题目来看，楚人大概祭太一于东方。到了秦代，如上所引，很可能是秦始皇自许为太一神，故不设祠祀。西汉武帝时，“亳人谬忌奏祠太一方，曰：‘天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢，七日，为坛开八通之鬼道。’于是天子令太祝其祠长安东南郊，常奉祠如忌方。”后武帝又以郊天之礼郊祭太一^②。西汉祠祀甚繁，确把太一当作最高神；而这，又是在道教的前身——“方仙道”方士们推波助澜下实现的。

那么，太一信仰与道教有何关系呢？

太一信仰和道教直接相关的一个方面，就是汉代方士把它跟神仙信仰结合起来了。如前所述，太一神是在混沌宇宙说和当时人们对天文的观念这样的基础上产生的。神仙方士要追求长生不死、飞升上天，就对宇宙学说和天文知识发生了一定兴趣，同时把神如太一、黄帝也仙化了。《汉书·王莽传》引《紫阁图》说：“太一、黄帝皆仙上天。”纬书《春秋合诚图》有所谓“黄帝间太乙长生之道”的说法^③。汉代编汇成书的《黄帝内经》多处出现“太一天符”、“太一游宫”（如《素问·六微旨大论》等篇），《素

① 黄奭《逸书考·通纬》。

② 详见《史记·封禅书》。

③ 《说郛》卷五。

问·本病论》更有“神游上丹田，在帝太一帝君泥丸宫下”之说^①。东汉桓帝时炼丹道士魏伯阳在《周易参同契》中说，“若药物非种，名类不同，分剂参差，失其纪纲，虽黄帝临炉，太乙降坐，八公捣炼，淮南执火，立宇崇坛，玉为阶陛，麟脯凤腊，把籍长跪，祝章神祇，请哀诸鬼，沐浴斋戒，冀有所望”，也是徒劳无功的。在民间也流传着一些仙化太一的传说，如《续道藏》本《搜神记》引“汉书”：刘向校书天禄阁，有老人着黄衣，以杖端火照他读书，刘向问姓名，答曰：“我，太乙之精。”^②关于太一与黄帝的关系，除了前引谬忌说黄帝（五帝之一）是太一的辅佐神之外，纬书还说黄帝是“北斗神”（《河图始开图》），足以证明黄帝的地位稍次于太一。

其次，汉代方士、道士不但在观念上把太一仙化了，而且还以守一或存想太一来养生求仙。除了《淮南子》以外，东汉道教经典《太平经》也透露了这方面的信息：

然天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。故天专以气为吉凶也，万物象之，无气则终死也。子欲不终穷，宜与气为玄，此象天为之，安得死也。亦不可卒得，乃成幽室也。入室思道，自不食与气结也。因为天地神明毕也，不复与于俗治也。乃上从太一也，朝于中极，受符而行，周流洞达六方八远，无穷时也。^③（着重号为引者所加）

① 有人认为《刺法论》、《本病论》系唐宋间伪托之作（见《哲学史论丛》第34页）。但查其内容，恰有不少东汉时期的东西，某些用语如“假令甲子”等等与《太平经》颇相似。《黄帝内经》有不少道教思想，不独为医书。

② 此条亦见于《类说》卷一引《拾遗记》，唯“授（刘）向《五行洪范》”略异。

③ 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第450页。

此段文字引自《包天裹地守气不绝诀》，所谓“守气”就是“守一”、“存想太一”。桓帝时所作《老子铭》就说当时：

世之好道者……以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作谶，升降斗星，与时消息，规矩三光，四象在旁；存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世；……^①

同铭又言“守一不失”，“出入丹庐，上下黄庭，背弃流俗，含景匿形，苞元神化，呼吸至精，世不能原，印其永生”。谈到祭祀老子的理由时说：“皇上（指桓帝——引者）尚德弘道，含弘光大，存神养性，意在凌云，是以潜心黄轩，同符高宗，梦见老子，尊而祀之。”^②“黄轩”即黄帝轩辕氏的简称（因文为四言，故尔）。以上引文，说明当时已把黄帝、老子仙化了，并认为老子是得太一之精而“道成身化”的。《参同契》也说，只要“服食三载，轻举远游，入火不焦，入水不濡，能存能亡，长乐无忧。道成德就，潜仪俟时，太乙乃召，移居中洲。功满上升，膺箓受图”。这可以同《太平经》、《老子铭》相互发明。如是，我们便略知“黄老道”的基本教理了，那就是：通过内守外炼，特别是存想太一（简称“守一”），令精神或者精气（据《太平经》，精、气、神可相互转化）通于紫宫北极，从而与太一精气或者元气融为一体，使身体隐化而得道成仙。

道教认为，人身就是一个小宇宙，经过炼养精气神可通于

① 《想尔注》比《老子铭》更进一步，认为：“一者道也……一散形为气，聚形为太上老君”。（此据饶宗颐《老子想尔注校笺》第13页）。

② 《老子铭》，四部丛刊三编史部。

天。《太平经》就说：“当白日升天之人，求生有籍，著文北极天君内簿，有数通”^①；“今天师命乃在天，北极紫宫”^②；“故上神人舍于北极紫宫中也，与天上帝同象也”^③。此处所谓“天上帝”即前引所谓“天太一”。“天上帝”与“天皇大帝”或者东汉文物常见之“天帝”同义，纬书《春秋保乾图》说“阳起于一，天帝为北辰”^④，张守节谓“泰一，天帝之别名也”^⑤，都说明《太平经》的最高神也是北极天帝或太一。

以上说明了得道的途径，特别是上神人（神仙）可与太一同象更能说明其教理，可补目前对初期道教教理研究不足之缺陷。

太一信仰和道教直接相关的另一个方面，就是太一和中央黄色的观念是联系在一起的。西汉武帝郊拜太一，“衣上黄”，公卿言“皇帝始郊见太一、云阳……黄气上属天”^⑥。说“黄气上属天”当然纯属曲意奉承、附会嘉瑞，但这却有其社会思想根源。中国春秋时期就有“黄，中之色也”^⑦，或者“黄裳元吉”（《易·坤》）的说法^⑧。汉武帝时以五行相胜说定汉德土（秦始皇尚水，武帝则以为土胜水，故汉理应代秦），而五行土居中，色尚黄，所以武帝郊拜太一而著黄服，是把太一居中和中央黄色的观念联系起来了，《太平御览》卷六十四引《汉起居注》：“李少君之将去也，武帝梦共登高山，见使者称太一之命召请，语左右曰：

① 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版第546页。

② 同上，第81页。

③ 同上，第222页。

④ 《后汉书·郎顗传》注引。

⑤ 《史记·天官书》张守节《正义》。

⑥ 《史记·封禅书》。

⑦ 《左传》昭公十二年。《礼记·郊特牲》“黄者，中也”，与此同义。“黄冠”一词，也见于《郊特牲》。

⑧ 据考，《易经》形成于春秋。从近年来周原卜骨的出土来看，此说可从。

‘少君将去。’数日，果病死解去。”此条当然不可信，但却反映出武帝祀神与好仙的某种关系，这种传说对社会的思想影响也是不可忽视的。东汉时期沿袭太一崇拜。《韩造孔庙礼器碑》胡诒什么伏羲画卦、孔子制孝，“俱祖紫宫，太一所授”^①；而汉末有所谓《孝经中黄谶》，是为代汉者提供神学证据的^②，可见“孝”也跟“太一”、“中黄”牵合上了。今天我们看来这十分荒唐，但这正是汉代无类比附的思想特征^③！

二、张角的中黄太一道及其信仰

宗教信仰具有顽强的连贯性、继承性。正是在上述太一神仙信仰和太一居中观念的基础上，形成了张角的中黄太一道。

据《三国志·魏书·武帝纪》记载：

（初平三年），青州黄巾众百万入兖州，杀任城相郑遂，转入东平。……（刘）岱……果为所杀。（鲍）信乃与州吏万潜等至东郡迎太祖（曹操）领兖州牧。遂进兵击黄巾于寿张东。（鲍）信力战斗死，仅而破之。（注引王沈《魏书》曰：“……太祖被甲婴胄，亲巡将士。明劝赏罚，众乃复奋，策间讨击，贼稍折退。贼乃移书太祖曰：‘昔在济南，毁坏

① 王昶《金石萃编》卷九。

② 详见《三国志·魏书·文帝纪》。

③ 附带一提，连王充也未摆脱这种外推式的思想方式，如说：“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。”（《论衡·自然》。按《论衡·谈天》又认为：“天，体，非气也。”）

神坛，其道乃与中黄太一同^①，似若知道，今更迷惑。汉行已尽，黄家当立。天之大运，非君才力所能存也’……”）……（曹操）追黄巾至济北。乞降。冬，受降卒三十余万，男女百余万口，收其精锐者，号为青州兵。

曹操靠镇压黄巾起家，他的精锐部队之一就是由黄巾降卒组成的青州军。从上引文来看，黄巾写信给他，赞赏他在济南毁坏淫祠的行动，说这与他们所信奉的“中黄太一”之道相同。对此，潘眉《三国志考证》“注：其道乃与中黄太一同”条云：“太乙者，天之贵神。黄巾张角自称‘黄天’，此‘中黄太乙’，当即黄巾之美号。”

按：张角曾以“黄天太平”号召起义^②，此“中黄太一”实即“黄天”之本名，“黄天”不过是其简称或暗号。纬书《春秋说题辞》：“天合为大一^③，分为殊名，故立字一大为天。”^④道书《太上三五顺行经》讲得更明白：“天者，道之应形也。……太一者，天也。天之受一气，荡荡而致清。”^⑤可知黄巾的“黄天”和“中黄太一”相通，是他们崇奉的最高神。正如五斗米道中人自称“正一盟威之道”（见《道藏》正乙部）或“天师道”（见《隶续》卷三载东汉《米巫祭酒张普题字碑》）一样。《米巫祭酒张普题字碑》文有“道正一元”语，知东汉时天师道亦自称“正一道”。黄巾所奉之道本应叫作“中黄太一”道或“黄天太平”

① “一”原作“乙”。卢弼《三国志集解》按宋本、冯本、监本作“一”。“一”、“乙”古相通。

② 《三国志·吴书·孙破虏讨逆传》。

③ “大”、“太”音义古均相通。

④ 《法苑珠林》引。《说文》：“天，颠也，至高无上，从一大。”

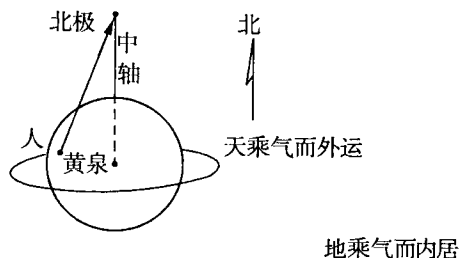
⑤ 《太平御览》卷六五九。

道，它和“青领太平道”既有关联又有区别。《后汉书·襄楷传》载宫崇上其师于吉《太平清领书》。而王重民说：“英伦博物院藏斯氏（指斯坦因——引者）四二二六号卷子，题为《太平部》，其卷第二引相尔云：‘世多耶（邪）巧，诈称道云，千端万伎，朱紫磐邻石，故记三合以别真，上下二篇法阴阳。后出《青领太平文》杂说众要，解童蒙心。’”^①王重民言，“相尔云”颇似《想尔注》序文。《老子想尔注》乃天师道张鲁教授入道者的道书，可知《太平经》本名“青领太平文”。《太平御览》卷六七三引《像天地品》也说此书“号曰太平青领道”。这说明《太平经》之道应为“太平青领道”或“青领太平道”，黄巾所奉之“中黄太一道”或“黄天太平道”与之有别。“太平道”乃旧史家根据张角“颇有”《太平经》而给他们取的一个名称，今日看来，似嫌笼统。当然，由于黄巾很快被镇压下去，而“太平道”其名约定俗成，相沿已久，就此而言，将张角一派概括于“太平道”之中，亦无不可。不过《太平经》的造作要早得多，而建立有组织派别即中黄太一道，则自张角始。这一点细微的区别，仍有必要指出。

太一信仰是已有的社会普遍信仰，而黄巾在“太一”之前冠以“中黄”，是跟中之色为黄，太一居天中，修道者“上从天太一”、“朝于中极”，或得道为太一所召、“移居中洲”诸观念密切联系着的，也是跟五行观念息息相通的。众所周知，王莽改汉土德为火德，自称得土德，以五行相生说为汉禅位给他制造神学根据。东汉光武帝亦以《赤伏符》（“刘秀伐兵捕不道，四夷云焦龙斗野，四七之际火为主”）登上皇帝宝座。终东汉一代，一直以火德自居。所以，东汉时期那些带有民间道教特色的起义者往往

① 王重民《敦煌古籍叙录》，中华书局1979年版，第235页。

自称“黄帝”、“黄帝子”和“黑帝”，分别从土继火的五行相生说和水克火的五行相胜说的角度，表明要代汉而立。根据《三国志·魏书·武帝纪》注引《魏略》“桓灵之间，诸明图讖者，皆言汉行气尽，黄家当立”，再参校黄巾自己宣称的“汉行已尽”一语，可以解释“黄立”是当时流行的讖纬五行观念，并且说明张角的确是以土德自居的。如果“中黄”指的是地球，那么可谓浑天说的理解。《云笈七籤》卷二引葛洪言：“浑天之状如鸡子，卵中之黄。地乘〔气〕而中居；天乘气而外运。”但这种解释仍有困难，因为黄巾明明说的“黄天”，而不是“黄地”。另一种可能是，这仍然首先是根据了天文学的北极星观念。如前所述的盖天星图是在黄绢上绘制了七个等间距的同心圆用黄绢绕天北极来反映星空情况的。浑天说者张衡等人也以北极为天之正中。根据汉代观念（见《淮南子》和讖纬书），黄钟十一月冬至甲子天元时刻，阳气上复（用汉易学十二月消息来说，即复卦主之，表示“一阳爻生”），北斗指子（指向北方北极），子为道根（指北极太一），下通黄泉阳气。据此，浑天说的“中”的观念可用下面直观图表示^①：



^① 吕子方在《中国科学技术史论文集》中以为《老子》、《淮南子》等书均有浑天说，此说可从，但认为“天道圆，地道方”的盖天说也是浑天说，则是明显错误的。

又,《汉书·五行志》根据《易大传》阴阳五行术数的一段文字,不为研究阴阳五行说者注意,但颇有参考价值:

天以一生水,地以二生火,天以三生木,地以四生金,天以五生土。五位皆以五而合,而阴阳易位,故曰“妃以五成”。然则水之大数六,火七,木八,金九,土十。故水以天一为火二牡,木以天三为土十牡,土以天五为水六牡,火以天七为金四牡,金以天九为木八牡。阳奇为牡,阴耦为妃。

此即戴震所谓“举阴阳则赅五行,阴阳各具五行也;举五行则赅阴阳,五行各有阴阳也”^①,秦始皇、汉武帝、光武帝皆据之以建制(数用六、五、七分别代表水之阴德、土火之阳德),《参同契》也据之以炼丹(所谓“三五与一,天地至精”,见其附图《三五至精》,后演变为《太极图》的一部分)。《太平经》亦有所谓“天土”“地土”之分,盖本于此种阴阳五行说观念,并谓:“土者,非地之土,自亦有凶神业守之,为天上神使。”^②这是说“天门地户,天土地土”分别为人生门、死户^③,要依人之功过善恶决定其是否上升成仙或下入黄泉。《太平经》又说“天土”“地土”相对、相通;在此段文字前又提到“当白日升天之人,求生有籍,著文北极天君内簿”^④云云。按:《老子河上公章句》注“天门开阖”云:“天门谓北极紫微宫。开阖谓终始五际也,治身天门谓鼻孔,开谓喘息,阖谓呼吸也。”又注“是谓玄牝”

① 戴震《孟子字义疏证》卷中《天道》。

② 王明编《太平经合校》,中华书局1960年版,第572页。

③ 同上,第547页。

④ 同上,第546页。

之“玄”为“玄，天也，于人为鼻”^①。是知天门又称玄（即道根）^②，“天土”即北极。黄巾张曼成自称“神上使”（《后汉书·灵帝纪》），当即《太平经》所谓“天上神使”，亦即中黄太一的八使之一（详后）。

由上论述可见：第一，“黄天”即中黄太一，黄巾奉中黄太一道仍然是依据的北极太一观念；第二，中黄太一道可能有浑天说观念，而浑天说仍以北极为天之中央；第三，黄巾奉中黄太一与其据谶纬阴阳五行说尚土之阳德是一致的。清代著名汉学家惠栋说：“一（即“天一生水”）与五（即“天五生土”）皆道之本也。一者大也，五者极也”，确能大致反映汉代的观念^③。

至于黄巾起义口号“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”中的“苍”，有学者引当时材料“苍”通“青”，指木德，与东汉火德尚赤的普遍观念不合。因而认为是黄巾改汉火德为木德，大概基于木死土生（意即木不能克土）的观念^④。这种解释跟“木绝元气，土得王”的《太平经》观念相符，是从五行角度来说明问题。虽不无道理，但是必须指出宗教神学观念是极其复杂的，如“苍死黄立”谶语，就是一个复合神学观念。只要结合东汉末年的社会状况来研究，这一问题也不难得到合理的解答。古人认为黄为大吉之色（陈盘先生有《孝经中黄谶解题》，可以参考，此处不再一一引证），而苍则为凶色（如《史记·天官书》张守节《正义》说“苍色主凶，黄色主吉”）。可见“苍死黄立”

① 今考《河上注》，似东汉“黄老道”内守书，与《老子铭》等同一路数。

② 郑万耕先生在其《扬雄〈太玄〉中的宇宙形成论》一文（载《社会科学研究》1983年4期）疑扬雄的“玄”是根据北极天文观念提出的。《河上注》的证据可以肯定这一假设。

③ 详见《易例》、《易汉学》。

④ 赵克尧、许道勋《黄巾起义和宗教的关系》，载于《中国史研究》1980年第1期。

相对为语，主要体现了古人有关颜色的吉凶观念^①。近年来发现亳县曹操宗族墓葬出土的字砖有“仓（苍）天乃死（或葬？）”字样，恐非偶然的巧合。据考，砖辞刻于建宁三年（170）左右^②，下距黄巾起义的中平元年（184）近十五年，也就是说，跟张角开始布道大约同时（据《后汉书·皇甫嵩传》“十余年间，众徒数十万，遂置三十六方”推，可知）。这就需要简略地考察一下东汉末年的社会状况。

东汉时期，瘟疫流行，灾变频仍。除了以往人们常常征引的文献资料以外，出土文物更能反映这样的社会背景。仅以曹操宗族墓葬元宝坑一号墓为例，就有“日沮茫茫”、“岁不得都”、“涧蝗所中”、“吾真愁怀”等等墓砖辞，的确是当时蝗害横行，收成锐减，天昏地暗，人们愁苦的真实写照。《参同契》也有不为人注意的这方面内容，如说：“河鼓临星纪兮，人民皆惊骇。杳星妄前却兮，九年被凶咎。皇上览视之兮，王者退自改。关键有低昂兮，害气遂奔走。江淮之枯竭兮，水流注于海。”又言“宦者不遂，农夫失芸，商人弃货，志士家贫”云云。“邻国鄙夫”不仅“执守恬淡”，而且忧国忧民之情，溢于言表，只好借炼丹排遣愁苦而已。

在良好的政治局面下，自然灾害所产生的恶果可以控制在不致民怨鼎沸的范围内；而在恶劣的政治条件下，天灾会因人祸而显得更为突出，那时也就是宗教兴起、广为传播的时候。东汉末年的情形，正是后者。当时政治腐败，宦宦、外戚争斗不已，世家大族和地方豪强势力日益膨胀。由于赋役太重，本已深受天灾

① 心理学揭示各个民族由于生活环境不同，色觉好恶大不相同（参考陈孝禅《普通心理学》，湖南人民出版社1983年版，第141页）。在我国古代，汉民族似乎偏爱黄色这种浅暖色，这跟我国位于温带，华夏族又主要在黄河流域生息繁衍有关。

② 见《文物》1978年8期。

之苦的农民纷纷逃亡，即使沦为无业流民也不愿重返故土。刘陶就说：“念当今地广而不得耕，民众而无所食。群小竞进，秉国之位，鹰扬天下。乌钞求饱，吞肌及骨，并噬无厌。”并提出警告：“诚恐卒有役夫穷匠，起于板筑之间，投斤攘臂，登高远呼，使愁怨之民，响应云合，八方分崩，中夏鱼溃，虽方尺之钱，何能有救！”^①此番议论乃针对有人上书改铸大钱而发，但却触及当时社会的一个关键问题。为什么会造成“地广而不得耕”呢？一是天灾，二是人祸。“窃见比年以来，良苗尽于蝗螟之口，杼柚空于公私之求”，所以刘陶提出“夫欲民殷财阜，要在止役禁夺，则百姓不劳而足”。恰恰证明赋役太重，是当时民不聊生、百姓纷纷外逃的主要原因。但是，在政治腐败、豪强势盛的情况下，广大农民逃入豪强之家去做“徒役”也只有被奴役之一途。流民和民饥，是民间道教兴起的温床，也是黄巾起义的背景之一。由此就不难理解张角等人为什么要奉中黄太一道，提出“苍天已死，黄天当立”了。所谓“苍天”，象征的是人民所受的一切苦难；所谓“黄天”或“中黄太一”则是给人民带来生存希望的象征“泰平”、“大吉”的最高天神。在瘟疫流行的东汉时期，张角以“符水咒说以疗病”来布道，之所以能吸引那么多人，其原因也正在于此。

关于中黄太一与黄巾所奉其他神仙的关系，亦即他们的神仙系统，现在尚不十分清楚；但把文献资料连贯起来考虑，仍可看出一个大概的脉络^②。《后汉书·皇甫嵩传》说，张角跟东汉其他

① 《后汉书·刘陶传》。

② 据前引知黄巾反对“淫祠”。早期道教似乎普遍反对淫祀，如《太平经》的“事死不得过生法第四十六”（《太平经合校》第49页起）就有这方面的内容。“黄老道”亦然，如《后汉书·循吏传》：“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁房祀。”《想尔注校笺》有三条。而《抱朴子内篇·金丹》也说：“长生之道，不在祭祀事鬼神也。”但这并不意味着黄巾只奉一神。

好道者一样，开始时也“奉事黄老道”。据此可知，黄帝、老子也是他们崇拜的神仙、教祖。同传又说，张角兄弟三人分别自称“天公将军”、“地公将军”和“人公将军”，其下又有“八使”、“三十六方渠帅”。张角兄弟三人的称号显然反映了东汉流行的天、地、人三正思想；而“公”则往往作为神的代称，如社公即社神^①，“天公”、“地公”和“人公”并见于《论衡·顺鼓篇》引《尚书大传》。据王充驳论来看，皆社神^②。“八使”当指八卦神。《老子中经》上说：太一君有八使，即八卦神。太一在中央总阅诸神，案比定录，而八卦神则宿卫太一，下游人间，为八方使者，以八节日上计太一，校定吉凶^③。这种说法是从纬书《易乾凿度》的太一下行八卦之宫、还于中宫之言脱化而来的（此外，《三国志考证》“尤明太乙”条说：“太乙，纬书也。以一为太极。因之生二目，二目生四辅，又有计神，与太乙合之，为八将。故占家以为圣书，私相传习。”与此说稍异）。“三十六”与“九”和“六”一样，都是术数家常用术数，三十六为易卦阳变之数九（四营之一）的倍数^④。九在道教中也是一常用数，如太平道师持九节杖^⑤。《类说》卷一“九节杖”条引《神仙传》亦有道师持九节杖、九节杖有神的说法。按《易乾凿度》：“九，气变之究也。”拨开神秘迷雾，九不过是古代算筹十进制基数个位纵式最后一位（十为空位），故有是言。六为阴变之数。汉代宫殿为三十六宫，在宫殿建筑方面采用这一数字^⑥，中黄太一道似受此影

① 详见惠栋《后汉书补注》卷十九“社公”条引许慎《五经异义》、《后汉书·方术传·费长房传》和《初学记》卷十三“社稷”引《录异传》。

② 北大编《论衡注释》解为汉代太师、太保、太傅，是错误的。因为后文有“大水不责卿大夫，而击鼓攻社，何知不然”之言。

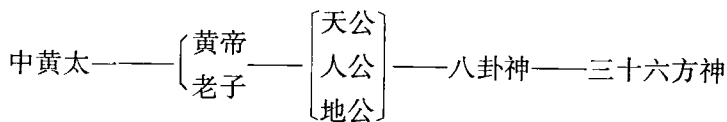
③ 详见《云笈七籤》卷十八《三洞经教部》。文繁不具录。

④ 见《易乾凿度》。

⑤ 鱼豢《典略》。

⑥ 详见《续汉书·祭祀志》。

响。后道教叩齿三十六等等，特重此术数。如果三十六方渠帅也被视为神的话，那么中黄太一道的神仙系统可表示如下：



虽然后来黄巾起义被镇压了，但太一神仙信仰仍然不绝如缕。《抱朴子内篇·地真》就载有此方面内容；《隋书·经籍志》也说，道士于夜中醮时，要“历祀天皇太一，祀五星列宿”；《老子中经》更言“上太一者，道之父也，天地之先也，乃在九天之上，太清之中，八冥之外，细微之内，吾不知其名，元气是耳”；等等。但随着晋以后至南北朝三清和玉皇的观念的出现和盛行，太一作为最高天神的观念反而渐晦；关于其神格，说法亦颇转繁。但是，金元间还出现过太一教这一大派，净明道亦推崇“中黄太一”^①。这些，已非本文所能囊括的了。

（原载《宗教学研究》第5期，1984年4月。此次整理仅对不规范的注解作了调整，将内容重要、应为正文的注释改入正文，余无大的修改。）

^① 见《道藏辑要》危集四《净明宗教录》。

北宋内丹道述略

隋唐时代外丹独盛。其时虽已发生从气法向内丹的转变，但内丹家最为推崇的《古文龙虎经》、《金碧潜通诀》、《周易参同契》、《太易志》等，几乎完全袭用外丹术语，以《易》说丹，难免模糊，理论体系尚不完备，功法也不甚具体、系统。“内丹”一词，含义广泛^①。真正为今日内丹奠定理论和功法基础，当在唐末五代至北宋这一时期。

晚唐五代，内丹学蔚然成一时风尚，海蟾子刘玄英、至一真人崔希范、海客李光玄、烟萝子燕真人、草衣子娄敬、真一子彭晓、含光子范德昭，以及刘海蟾弟子马自然、王庭扬等，皆对内丹理论作出了贡献。至北宋，群葩盛绽，争奇斗艳，渐次形成独具特色的观念结构和修炼方式。“一粒粟中藏世界，半升铛内煮山川”——这是何等大胆的印象，又是何等浪漫！这就是北宋内丹道的特色。可以毫不夸张地说，不了解北宋内丹道，就难以把握道教这一时代的特征性变化。

^① 例如成书于唐元和十三年（818）的《南统大君内丹九章经》依托吴筠作（吴筠卒于778年），考其“内丹”，实指上清派的集神术。又如《云笈七籤·内丹》收入唐代阴丹书。

如果说北宋是内丹学的众星璀璨的时代，那么，钟吕金丹道则是群星拱辰的北极。

“钟吕传道”之说起自北宋。从宋人的记述来看，钟离权和吕洞宾都是五代间人。明黄鲁曾《钟吕二仙传》记钟离权仕五代后晋为中郎将，出战西北吐蕃，因迷路而遇东华先生得道，后度吕纯阳于终南山。此传末署“华阳真逸施肩吾谨序”^①，可能有部分内容抄自北宋华阳施肩吾的类似传记。据此，“钟吕传道”如确有其事，当不早于后晋（936～947）。后人伪造所谓岳州石刻吕洞宾自传（不早于宋仁宗时），称吕洞宾“唐末，累举进士不第，因游华山，遇钟离传授金丹大药之方”云云^②；又将唐代沈既济小说《枕中记》所述唐开元间道者吕翁度卢生事牵附于“钟吕传道”，而形成吕洞宾一百余化中的“黄粱梦觉”故事^③；遂把“钟吕传道”上推至唐代，称吕洞宾为“唐仙人”，以至于说：“吕仙游人间，自唐及宋，事迹非一。”^④

尽管钟、吕二人主要生活于五代，然而，钟吕金丹道作为道教最有影响的内丹派别，入宋始著于世。此犹《云笈七籤·内丹》虽编于北宋，而所载多唐五代之说。吕洞宾乃陈抟同时代人，卒于宋初。而宋初钟吕金丹派的代表人物，当首推其弟子华阳子施肩吾。华阳子施肩吾字希圣，九江人。与中唐栖真子施肩吾同名异号，出生地点也不同，其生活时代约当宋初至仁宗朝^⑤。真宗、仁宗时好道之士晁迥曾提及他“既闻道而著《三住铭》”^⑥。

① 《钟吕二仙传》，宝颜堂秘笈本。

② 吴曾《能改斋漫录》卷十八。

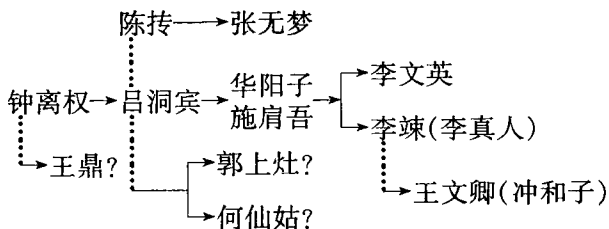
③ 试比较《历世真仙体道通鉴》、《纯阳帝君神化妙通纪》，可知。

④ 《佛祖统纪》卷四十三。

⑤ 参拙稿《道史小考二则》。

⑥ 《道枢·碎金篇》。

施肩吾不仅是《钟吕传道集》、《西山群仙会真记》的编著者，而且是钟吕金丹道的基本教典《灵宝毕法》的传人^①。曾慥《集仙传》谓其师事吕洞宾，得受真筌。《三洞群仙录》、《历世真仙体道通鉴》记他又传其道于李竦、李文英。李文英事迹未详。李竦自称“三仙门第子、天下都内闲客”，世称“李真人”。宋真宗大中祥符七年（1014）之后遇华阳子施肩吾，编师所著《西山群仙会真记》，并撰《修真指元图》和《龙虎还丹诀》^②。此外，据宋人传说，吕洞宾又度郭上灶、何仙姑。然此说可疑。按北宋张师正《括异志》说，郭上灶于真宗天禧中（1017~1021）佣于东京州桥，遇异人而“疑其吕公”，真宗时吕洞宾当已死，故“吕度郭”盖宋人附会之说。何仙姑为仁宗时人，幼遇异人，后遂传为“逢吕仙”，恐亦好事者宋人附会。北宋钟吕金丹道的传授系统为：



世传钟离权的著作还有《破述正道歌》和《钟离八段锦法》。然前者，据俞琰《席上腐谈》之说，为北宋真宗时好道者王鼎所作；后者载于《修真十书》，可能是宋代金丹派南宗采编前世导

① 华阳子施肩吾编著的《钟吕传道集》说：“钟曰：仆有《灵宝毕法》……当择日而授于足下。”故知。

② 《龙虎还丹诀》题“李真人述”，中云：“真人曰：欲叩玄关，须凭匠手。”即李竦《指元序》首句。《秘书省书目》有《太和李真人授冲和子诀》一卷，或许就是此诀。

引之精华而依托钟离权所作^①。

题为吕洞宾的著作则更多,《沁园春丹词》,诸集并载,有单行本传世、数家作注,可信为吕自撰,《肘后三成篇》载于《道枢》卷二十五,《直斋书录解题》著录,又言《纯阳真人金丹诀》一卷即《三成篇》,微不同。《九真玉书篇》载于《道枢》卷二十六,《宋史·艺文志》著录。汇编性的,较早有南宋夏元鼎编的《金丹诗诀》,分上、下二卷。大体上是北宋流传下来的诗词,与杨亿《谈苑》所说“世所传者百余篇”基本吻合;但所收《窑头坯歌》显系南宋初作。《纯阳集》,见录于《宋史·艺文志》,作一卷。《正统道藏》有《纯阳真人浑成集》,分二卷,为元道士何志渊所析。此集恐已收入不少南宋金元作品,至《吕祖志·艺文志》,又增添了一些伪作。如《赠陈处士》,系据前传无题目诗及陈抟《谢手诏并赐茶药表》改作。《劝世文》、《四言自述》、《敲爻歌》、《秘诀歌》、《直指大丹歌》、《谷神歌》和杂曲十首,均属元以后作品。

此外,钟吕金丹道思想尚散见于《道枢》之《华阳篇》、《三住篇》、《修真指玄篇》等和《修真十书》以及宋人笔记、传记。

钟吕金丹道对道教内丹的贡献主要在理论和功法这两个有机关联的方面。在理论上,他们把人的生死跟宇宙生成和宇宙结构联结起来,由此导出得道成仙的基本结论。在《灵宝毕法》中构造了一个太元——太始——太无——太虚——太空——太质(天地)的宇宙演化序列,认为道生万物,是无形变有形。他们的一个最为重要的观念,即认为神、气、精、形乃是从阳到阴的不同

^① 洪迈《夷坚乙志》卷九“八段锦”条记北宋徽宗政和七年(1118)起居郎李似矩行八段锦事,则其时已流行。

等次，亦即认为无形为阳、形质为阴。

这是理解钟吕金丹道的关键所在。《灵宝毕法》说：“天地于道一得之，惟人也，受形于父母，形中生形，去道愈远。”人有得之于道的元阳、真气，但“自胎气完足之后，六欲七情耗散元阳，走失真气”^①。《钟吕传道集》继而阐发这种思想，说人生“于太初之后而有太质，阴承阳生”^②，有了质体便有阴，于是阴盛阳消而病老衰亡。钟吕金丹派认为，为避免死亡和堕入轮回之苦这种可悲结局，就需要修道成仙，而修道之要乃在于采自己身中得于道的“一点元阳”炼化“阴质”，使阳长阴消，复归“纯阳”，从而“得道成圣”。他们认为，外丹用于“治疗而已”，最多只能“于人世浩劫不死”，而内丹则是超脱的“真药”^③。故《钟吕传道集》说：“奉道之士，修阳而不修阴，炼己而不炼物。”他们认为，修道成功的可能性就在于自天地剖判之后，道机即寓于天地之中；自人生成之后，天地之机即寓于人之中；天地之机就是道机，因此说“道不远人”。上述思想被概括为“顺则生人，逆则成仙”，而为后世内丹家所一致接受。而每一个体都蕴藏着整个宇宙契机的“天人合一”观则是北宋内丹道颇富哲理的基本理论观点，至今仍闪耀着东方智慧的神秘光彩。

在功法上，《灵宝毕法》提出了“三乘”（或作“三成”）之法，即小乘安乐延命法、中乘长生不死法和大乘超凡入圣法。更具体化为匹配阴阳、聚散水火、交媾龙虎、烧炼丹药（以上小乘）、肘后飞金晶、玉液还丹和玉液炼形、金液还丹和金液炼形

① 《灵宝毕法》，载于《正统道藏》台湾艺文本第47册。

② 《钟吕传道集》，载于《正统道藏》台湾艺文本第7册《修真十书》；又参《道枢·传道篇》。

③ 参《道枢·会真篇》与《钟吕传道集》论丹药一节。

(以上中乘)、朝元、内观、超脱(以上大乘)共十二门。这里,“小乘”略相当于后世所谓“筑基”功夫,“中乘”相当于“炼精化气”,“大乘”则与“炼气化神”、“炼神合道”大致相当。《灵宝毕法》已指出,朝元(炼身中五行以归于一元)即“炼气”,内观(观见元神)即“炼神”,超脱(超凡入圣)即“得道成圣”。《钟吕传道集》进而阐释了水火、龙虎、丹药、铅汞、抽添、河车、还丹、炼形、朝元、超脱、内观、魔难、证验等在内丹修炼中的实际意义,其中“炼形”、“朝元”和“超脱”,分别意指炼形中之精以生气、炼气成神和炼神入道。所谓“阳长阴消”也必须从这种含义去把握。华阳子施肩吾在《西山群仙会真记》卷五又分“炼法入道”,“炼形化炁”、“炼炁成神”、“炼神合道”四段^①。“炼法入道”意在强调识正道真法是修炼成功的先决条件。《钟吕传道集》和《会真记》还把三成法具体运用于五行颠倒、三田反复、河车、还丹、五气朝元、三花聚顶等内丹诸环节与养生之道。《西山群仙会真记》尤强调“知五行颠倒,方可入道”;“得三田反复,方为得道”。《钟吕传道集》说,以龙虎交媾而变黄芽,是五行颠倒;以抽铅添汞而养胎仙,是三田反复。其实,大致就是以肾水上济于心,纳心火于下,收膀胱之气于内,聚而为一,补暖下丹田而生气液。继而勒阳关,将“烧”得的“丹药”搬运至命府黄庭。然后通过身后督脉,“一撞三关”,升而复降。这一抽一添,上下往来于三丹田就叫“河车”。河车分为小河车、大河车和紫河车三种,由其难易程度,比喻为释氏之“羊车”、“鹿车”和“大牛车”三乘车。“是此三车之名,

^① 《西山群仙会真记》,载于《正统道藏》台湾艺文本第7册;又参《道枢·会真篇》。

而分上、中、下三成。”至于还丹，《钟吕传道集》说：“丹乃丹田也。丹田有三：上田神舍，中田气府，下田精区。”还丹就在于使下田真水真气合而成精，中田精中生气，上田气中生神。他如“五气朝元”，指分朝于下、中、上三元。“三花聚顶”，即三阳上脑。因乾卦（经卦 ䷀）三爻皆阳，故名“三阳”，也就是炼至阴尽阳纯的元神之义。内丹学养生之道，华阳子施肩吾《西山群仙会真记》亦依三成修炼程序，说：“是生形以来，养之而生真炁；自生炁以来，养之而生法身。身外有身，超凡入圣。养生之道，备于此矣。”此处所谓“法身”意指“阳神”。总之，三段（加上筑基为四段）丹法，实肇自钟吕金丹派，后世内丹家皆相沿而弗替。

与此相应，钟吕金丹派还对“鬼”、“人”、“仙”予以界说。《钟吕传道集》说：“仙非一也。纯阴而无阳，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者，人也。惟人可以为鬼、可以为仙。”《灵宝毕法》中把仙划分为鬼仙、人仙、地仙、天仙四等。《钟吕传道集》又在“四仙”之中插入“神仙”一项，而定为“五仙”。其共同点就在于认为“鬼仙”“阴灵不散”，“虽曰仙，其实鬼也”。《钟吕传道集》中贬斥佛教说：“古今崇释之徒，用功到此，乃曰‘得仙’，诚可笑也！”《灵宝毕法》说，小乘系人仙，中乘属地仙。中乘实为内丹的主干部分，但他们最推崇炼至阴尽阳纯的大乘天仙。他们说，内丹炼到极致，元神可以自由出入身体，“既出而复入，入而不出，则形神俱妙，与天地齐身而浩劫不死；既出而复入，出而不入，如蝉蜕迁神入圣”。超脱后，如果厌居仙境，尚可返回“传道”，“积行于人间”，然后受天书返归仙境。华阳子施肩吾在《西山群仙会真记》中还强调，养寿者内当修丹，外则“救贫济苦，慈物利人，孝于家，忠于国，顺于上，悯

于下”。这就表明，世传吕洞宾虽标榜“修天爵而不修人爵”，其实他们仍主张外行完备。显然，他们在唐代仙道理论的基点上更进了一步，企图堵塞“即身成仙”和“与道合一”这一对逻辑矛盾的罅漏，并使“修道成仙”和“济世度人”也得到调和。尤其是他们所谓神仙从冥冥仙界返回人间传道的说法，在宋元社会产生了巨大影响。笔记、小说乃至史书中，此类传说不绝如缕，都可以从钟吕金丹派的“传道”思想中找到其文化心理根源。同时，这也给辨别道书真伪和道教史实带来了不少困难。

无可否认，钟吕金丹派的基调是贬抑佛教；不过应当指出，他们也吸取了后者的某些因素。例如，所谓“一点元阳”、“元神”，其实是禅宗“本性”说的另一变说，只不过他们贬抑佛法为“阴”。内观法，诚如《灵宝毕法》所说，“又如禅僧入定之时”。“轮回”、“三乘”等说，则直接取自佛教。此外，华阳子施肩吾亦兼摄儒说。但是钟吕金丹派的哲学基础跟儒、释二教有着根本区别。其道论沿自道教重玄宗，认为“道”超绝人类的语言表达。其三成说承袭唐以来道教的形神关系论和精气神学说，而予以发扬光大和具体化。在《西山群仙会真记》中，还对“性”、“命”诸范畴作了诠释。如说“从道受生谓之性，自一禀形谓之命”。这既不同于儒、释二家的性命观，也跟后世内丹家视神为性、气为命略有区别。但给“性”、“命”、“心”、“道”、“炁”、“精”、“神”一一作解，不但开宋以后道教辨“性命”、“精气神”之先河，而且下启宋代理学家的“性理”之学。

钟吕金丹道讲功法已经比较清楚，实质性内容颇为丰富（限于本文篇幅，不拟一一备述）。正是由于其达到了同时代内丹学的最高水平，宋元内丹派南北二宗均奉钟、吕二人为其始祖。

北宋时代，除钟吕金丹道一系之外，还有不少人习论内丹，

他们或托钟吕以自重，或称与刘海蟾交往，或自作新论，或别有所承，或为符箓斋醮而旁通内丹，或兼习内外丹。

与吕洞宾关系较密的传奇人物陈抟也修习内丹。陈抟（？～989），字图南，自号“扶摇子”。亳州真源（一说普州崇龛）人。周世宗赐号“白云先生”，宋太宗赐号“希夷先生”。初隐武当山，后入华山为道士。曾从邛州道士何昌一学“锁鼻术”（睡功）。吕洞宾、李琪等皆数至其斋中。又与五代道士谭峭交友。陈抟著述甚富，言内丹修炼的主要有《九室指玄篇》八十一章、《入室还丹诗》五十首。另，《正统道藏》收《阴真君还丹歌注》，题“希夷陈抟注”。按此歌，五代后梁李光玄《海客论》已引及，《道枢·众妙篇》引作“阴真君长生曰”。即《忠州仙都观阴真君金丹诀》或《注金丹诀》，当为唐仙都观一隐道士假托阴真君撰。唐代开始将相传为阴真君修炼地忠州仙都山（在今丰都县）附会于道教阴司酆都，即有人托忠州酆都仙都山阴真君作道经，见于《云笈七籤》本《道教灵验记》“崔公辅取宝经不还验”条记载，有所谓《真人阴君宝经》四卷^①。周敦颐在忠州平都山遗有咏《阴仙丹诀》诗：“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机。子自母生能致立，精神合后更知微。”^②但不知是陈抟有此歌注而周敦颐信之，还是后人因周有“信希夷”一语而托名陈注。不过有一点可以肯定，即陈抟对内丹颇有造诣。如林屋山人全阳子注吕洞宾《沁园春丹词》，即引陈抟《指玄篇》“有个鸟飞入柱宫”为证。相传陈抟又传有《无极图》（即《太极图》），以示顺则生人、逆则成丹之旨。《道枢·观空篇》尚收入其观“五空”（顽空、性空、

① 《云笈七籤》卷一百十九。

② 杨栋《东阳楼记》，载《大涤洞天记》卷下。俞琰《席上腐谈》卷下亦言：“《阴君丹诀》，见濂溪有诗及之，当是此书。”

法空、真空、不空)之论,他说:“欲究空之无空,莫若神之与慧。”袭取佛教术语和双遣法,最后得出“一神变而千神形矣,一气化而九气和矣。故动者静为基,有者无为本”的结论。可惜他的丹作早已散佚,难见其内丹道全貌。

继陈抟一脉相承的有张无梦。张无梦,字灵隐,号“鸿濛子”。凤翔盩厔(今陕西周至)人。永嘉开元观道士。约生于后周广顺(951~953)前。好清静,通《老》《易》。据说他师事陈抟,“多得微旨”^①。久之游天台赤城,于琼台结庐,“行赤松导引、安期还丹之法”^②。十余年间,以修炼内事形于歌咏,累成百首,题名《還元篇》。真宗召讲《易》,复令讲《還元篇》,无梦说:“国犹身也。心无为则气和,和则万神结矣;心有为则气乱,乱则英华散矣。此還元之大旨也。”约在仁宗皇祐三年(1051)之前卒于金陵,年九十九。碧虚子陈景元传其《老》《庄》之学。

张无梦的丹道以《老》、《易》为其根本理论,他说:“一者,道之用也;道者,一之体也。一之与道,盖自然而然者焉。”尤重“抱朴守静,静之复静,以至于一”。其丹法以黄庭结丹为始,云“初九潜龙向一阳,分明变化在中黄”,但又说“只于罔象无形处,有个长生不死根”,而不拘执在有象之何处。在《還元篇》中,他以比喻的手法,细微地描述了交媾、河车、还丹等修丹的自我感受^③。

北宋初,又有百玄子撰《金丹真一论》,继五代彭晓之后,以术数论内丹,尤重真一之水。从其引书来看,基本沿袭唐五代

① 吕元素《道门通教必用集》卷一《历代宗师略传》。

② 《三洞群仙录》卷五引贾善翔《高道传》。

③ 《道枢·鸿濛篇》。

内丹理论。主要阐发“道本一也”，“数起北方河车”，“五行之数一以贯之，始有虚无，从无入有，从有返归于无。还返数终，神丹自睹”。大体与《阴真君还丹歌注》、彭晓《参同契注》和陈抟《易龙图》属同一思想体系。

林太古，字象先，号“淳和子”。生于梁州，多游齐鲁之地。太宗召见，赐予京兆山居，因称“京兆山人”。后隐居益州华阳（今属成都市），复号“华阳先生”。著有《龙虎还丹诀颂》六十四首，自述“考定坎离，指归铅汞”。真宗时谷神子作注。其书主内丹，以乾坤阴阳为纲，以真水真火、真铅真汞为主，近于钟吕一派。

刘希岳，字秀峰，自号“朗然子”。撰有《太玄朗然子进道诗》三十首。其正文有注：“朗然子者，昔唐通玄观主也。事迹灵异，修炼非凡。隐世百载，至宋端拱年于桃花坊白日升天矣。敕赐改名集真观。”盖编《道藏》者据传闻所加。按《诗序》自述和《集仙传》、《历世真仙体道通鉴》记载，朗然子即刘希岳，漳州（一作潼川）人。少业儒，曾叩乡贡，伤时光若瀑，因“退迹玄门，栖心冠褐”，居洛阳通玄观，兼修内外丹。自称“功勤未及于旬年，人惊不老，寿算已逾于五纪，自觉如新”，因作诗呈同道。《诗序》末署“时宋端拱戊子岁季冬住洛京通玄观内偶兴述之，朗然子书”。洛阳为宋朝西京，故此称“洛京”。戊子岁即宋太宗端拱元年（988），可证“唐通玄观主”、“隐世百载”说之误。刘作诗时入道已久，《集仙传》、《仙鉴》说“端拱中乃去为道士”，亦误。

刘希岳偏重内丹，说：“求仙之士乱纷纷”，“总学长生寻外物”。“身中自有升天路，背上谁无出世纹。”所谓内丹，主要是“尾闾通得泥丸穴”，“夹脊双开至顶门”，“华池玉液频须咽”，

“常使气冲关节透”等内容。自序称“内丹”为“胎息”，但其实质意义已不同。他主张“出世”，并强调修炼中人为的能动作用，如说：“学道何须学执迷，无为之理总须为。”这都是比较突出的观点。其诗对后世有一定影响。南宋乾道间，宋先生述《了明篇》；金正大中，龟山长筌子著《洞渊集》，均有《和朗然子诗》。

宋初另一高道刘若拙，自号“华盖先生”。蜀人，莱州道士。太祖时入汴京任左街道录。“善服气，九十余岁不衰，步履轻疾。”^①跟他类似的同时代道士还有苏澄隐、丁少微、张白（著有《指玄篇》。另，栖神子唐元亦有《指玄篇》一卷）、柴文元（即柴通玄）、贺兰栖真等，皆因“服气”而享高寿。刘若拙可能也修炼内丹，因为道士甄栖真曾师事他，后得内丹之秘。甄栖真，字道渊，自号“神光子”。单州单父人。应进士第不中，遂弃其业，读道书以自乐。访道于牢山华盖先生（牢山在今山东，此华盖先生当指刘若拙），云游京师，因入建隆观为道士。真宗大中祥符中，寓居晋州，为紫极宫主。年七十五，或以为许元阳，因授炼形养元之诀。行之二三年，渐返童颜，攀登蹶危，轻若飞举。乾兴元年十二月二日（在1023年初）卒。《宋史》说他“与隐人刘海蟾者以诗往还，论养生秘术，目曰《还金篇》，凡两卷”^②。按：刘海蟾为唐五代人，其《还金篇》见录于宋仁宗时所编《崇文总目》、《新唐书·艺文志》。《道枢·还金篇》“海蟾子”条注云：“刘昭远，燕人。”故其与钟离权同时或稍前。所谓“与隐人……以诗往还”云云，实为通神降笔。历来人们把题名“通玄子”的著作归诸唐代张果。其实，唐代有部分称“洞元子”、

① 李攸《宋朝事实》卷七；李焘《续资治通鉴长编》卷十三。

② 《宋史·方技传》。

“洞真子”、“通玄子”等的内丹书，可能就是这样制作的。这些名号往往也是通神的标志，一如“玄撰”^①。从甄栖真的丹作亦名《还金篇》来看，其内丹道似源自刘海蟾。

真宗时，还有好道之士高先撰《大道金丹歌》（又名《高象先歌》、《真人高象先金丹歌》）。高先，字象先，号“鸿濛子”。胸阳人。本儒生，因偶感人生倏忽，荣华浮虚，而转习神仙道术，无师指点却悟得内丹秘要。此歌为大中祥符七年（1014）秋答高员外（五代荆南高氏之后，因官场失意而慕道）作。他用孔丘、孟轲等圣贤犹不免于死来反衬出神仙道教的价值，以浪漫、酣畅的笔调，纵情歌颂内丹道：“塞破乾坤造化炉，跳出阴阳生死海。雄哉权握天地机，上天不许自身奇！”他从《参同契》中体悟出内丹道要，故以《参同契》为“万古丹中王”，又抨击上清、内视、漱津、外丹、辟谷、坐忘、阴丹等术。其内丹法主于“真一之道”。强调“昼夜屯蒙法自然”，勿使“天真丧去明珠失”。

杨谷，字虚白，号“纯粹子”。真宗时人。见奇士于蜀郡，从而问道。其问答载于《道枢·虚白问篇》。以《阴符经》说修炼，言《阴符经》“神仙抱一之道”乃“炼神也”，“富国安民”是

① 陈国符先生指出：“玄撰盖扶鸾降笔。”例如，《崇文总目》著录草衣子撰《还丹契秘图》一卷，《秘书省书目》、衢本《郡斋读书志》均作《大还丹契秘图》，谓“草衣洞真子玄撰”。然陈先生说：“《通志略》道家外丹：‘草衣子《还丹契秘图》一卷，通玄子撰。’是草衣洞真子即草衣子。通玄子即唐开元中张果。此盖张果所撰，依托草衣洞真子耳。”（《道藏源流考》下册，中华书局1963年版，第287页）按：草衣子娄敬实为五代后汉人。又史称玄宗授张果号“通玄先生”，而五代后晋道士张荐明亦得赐“通玄先生”之号。此“洞真子”、“通玄子”皆与“玄撰”有连属关系；题名为“通玄子”者不尽为张果撰。另又有通玄子撰《大丹歌》，通玄先生撰《玄珠歌逍遥歌内指黄芽歌》，洞元子、通玄子撰《通玄指真法》等。推《云笈七籤》卷七十二《内丹》所收“草衣洞真子凝述”之《真元妙道修丹历验抄》为张果著，亦误。

“炼气之法”，“强兵战胜”为“金液炼形”。杂引如《老子内丹经》、《内观经》和“真一子”（即彭晓）等，认为老子所说“一”即“水也”，由此可见其本于较早的修炼学说，与百玄子《金丹真一论》当属一路。

王鼎，襄阳人。其初寄迹医卜，后自称“遇钟离先生得道”。遂自号“五同子”。真宗大中祥符间，召至禁中。著修真书行于世^①。《正统道藏》题钟离权著的《破述正道歌》实为他的作品。

抱黄子，不详何名。曾慥所编《道枢·准易系辞篇》载其内丹说，并云：“道士张抱黄，祥符中年已七十余，至岳麓访隐者周成不遇，见桥人秀水黎白授以此书。”书中以易卦附会内丹，说“天地相交之谓泰，日月相逐之谓易”，“是故仙人以身观卦，以性观药……炼气焉而分清浊，系辞焉而明生死，阴阳相返而权变化，晦明相推而循昼夜，水火相奔而定高下”。其言“夫纯阳者仙之气也，纯阴者鬼之气也”，同于钟吕一派。他又提出“治性存命”说：“道之微矣乎，仙人所以用而治性也；道之寂矣乎，真人所以取而存命也。性治则空，空则效天；命存则通，通则灵以法地。”有时他又把“性”、“命”合称为“性”。他说，凡人之气有仙人之道四：性、神、生、心；有仙人之本五：金、水、木、火、土。“不治其性者，实而不空，泥而不通；不保其神者，离而不合，呼而不答；不爱其生者，溷而不清，作而不宁；不修其心者，病而不愈，弊而不补。”这种说法是比较独特的。

北宋中期，修炼内丹的有何仙姑、潜真子、周方、张常、任象、陈举、段昊、蓝方等。

何仙姑，或云姓赵名何。永州零陵人。幼遇异人，遂能逆知

① 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷五十。

祸福，乡人神之，为创楼以居。士大夫之好奇者如王逵、丁谓、滕子京、狄青、焦浚明等，多往问休咎。她就是“八仙”故事中“何仙姑”的原型之一。时人据其“通神”之言编成《灵源志》。稍晚，曾慥以《灵源志》为她所撰而收入《道枢》。近人或认为即宋徽宗时女冠文逸曹仙姑的《大道歌》。按：曹仙姑即曹道冲。南宋初郑樵《通志·艺文略》著录曹道冲《老子西升经注》二卷，《老子注》二卷。《正统道藏》收有《阴符经》题为赤松子、子房真人张良、太极左仙翁葛玄、西山真人许逊、正阳真人钟离权、纯阳真人吕岩、华阳真人施肩吾、至一真人崔明公、海蟾子刘玄英、清虚真人曹道冲十家《集解》，亦言内丹，显系降神语，编辑者很可能就是曹道冲。是曹道冲自有著作。曾慥的生活时代跟曹仙姑重叠，倘若《灵源志》真是她所作，曾慥大概不会错讹如此。

《灵源志》最突出的理论贡献就是提出了“了命”与“了性”，并明确说：“神者性也，气者命也。”在此基础上，强调保持自己的本真，认为“修炼之要，以神气为本”，主张性命双修、形神俱全^①，开后世内丹家言“修性”与“修命”之先声，具有划时代的意义。《修真十书》卷二十二“劝道歌”条引至游居士曾慥书语：“虚靖先生（张继先）《大道歌》，司马子微《坐忘歌》，何仙姑亦作《证道歌》。”传世又有《何仙姑颂吕真人沁园春》。

① 参《道枢·灵源篇》，按“神性、气命”说亦见于《太上九要心印妙经》。此书收入《正统道藏》，序题“仙人张果老述”。唐宋史志和官私书目均未著录。又，称张果为“张果老”，始见于北宋（如《气诀》，《秘书省书目》题作“张果老”）。是作通篇避言宋讳“玄”而不避唐讳（李世民、李显以及宪宗李纯等）。推测恐为北宋中期（真宗祥符以后）人依托，其时代可能与何仙姑（何仙姑亦为真、仁宗时人）相近。

与之大约同时的少室山潜真子，不详何名。自述“效元阳子《金液集》，作《显妙通幽集》三十首”^①。

周方，字归一，道号“至真子”。“纵游诸郡，多历名山京洛之间”，隐居少室山。他从仙经中会得丹旨，又得高士传授，遂于仁宗天圣四年（1026）前作《至真子龙虎大丹诗》。从其诗文来看，他自称“吕家曾与我真铅”，似沿袭钟吕金丹道而兼受《参同契》影响。

张常，字中孚，号“天真子”。据《道枢·金液龙虎篇》，曾为金部郎，仁宗庆历七年（1047），任象遇之，得其龙虎之诀。其诀言：“金丹七十二名，皆借三五一而成也。夫自五帝以后，至于吾宋庆历之元，飞升者六万余人，无有不炼神水华池者也。其出自五行，入于虚无。是知神水者，乃三才之元气、五行之真精者也，于三丹田上下循环，是为还丹。”以“三五一”论内丹道，乃是北宋时期丹家的一个比较共同的特征，表现在象数学上，就是《无极图》（或《太极图》）所示内丹修炼程式。他还以《阴符经》说内丹，这也是自钟吕金丹派以来内丹学的特征。

陈举，字子堙，号“朝元子”。苏州人。仁宗宝元间在世^②。据《集仙传》说，朝廷曾召至京。著有《玉芝书》三卷，论“玉芝五太还丹”。他的丹论以汉化纬书中“五太”（太易、太初、太始、太素、太极）比附五行，尤重玄黄交媾：“二青须配四黄研，变化无非合自然。欲使参同归一室，须凭云雨运三田。南边血是砂中汞，北畔精为水内铅。此个大罗天上法，与他相识便为

^① 《还丹显妙通幽集·序》。

^② 《四库全书总目提要》“至游子”条提要作“陈举宝，元人”，误甚。今尚有承袭其说者，特此指出，以正视听。

仙。”^①陈举“五太还丹”论似沿自张处《参同契太易志图》。据《郡斋读书志》，《太易图》论周天火候，有太易、太初、太始、太素、太极、四象、五行等二十四篇并图。他如配药、得路、玄牝、子母等等，悉以这种隐晦的言词一一论列。另有《戒世》文，依据道教的阴德善报观念，提倡仙道与人道并修^②。

亢龙子段昊，据曾慥说是西蜀青城山方士。撰有内丹说，节载于《道枢·九转金丹篇》。他认为《老子》所说“道生一”即“太空之元气”，故说“万物与人，其生因乎一气者也，其死归乎一气者也”。他也将“性”和“命”视为对立的两端，但说：“阴者性也，无中来者也；阳者命也，有中生者也。”落实到内丹，进而说：“故阴气上动则下降，阳气下动则上升，此内丹之升降者也。自冬至炼成阳胎，内结于丹田，谓之命焉；自夏至炼成阴息，内结于绛宫，谓之性焉。……炼纯阳者，轻举而为仙；炼纯阴者，凝寂而为鬼。”就阳为命的意义来说，体现出他主修命。其“性命”说进一步丰富了内丹的性命之学。

仁宗皇祐中，又有张随居青城山，注魏伯阳《参同契》，列十数图于其后。张随似亦主内丹。

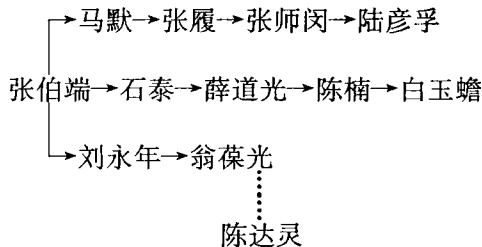
北宋后期的内丹家有张伯端、陈朴、王笙、赵吉、郑仙姑、毕养素、黄知微、沈若济、刘卞功、曹仙姑等，其中对后世影响最大的莫过于张伯端。

张伯端（987？～1082），又名用成，字平叔。天台（今属浙江）人，人称“悟真先生”，传为“紫玄真人”。后世称其“号紫阳”，因尊为“紫阳真人”。翁葆光《悟真直指详说三乘秘要》称，他享年九十六岁，由其卒年上推，当生于北宋雍熙四年

^① 《道枢·玉芝篇》。

^② 全阳子《吕纯阳真人沁园春丹词注解》引曾慥《集仙传》。

(987)。而依《历世真仙体道通鉴·张伯端传》“住世九十九岁”一语，又当生于太平兴国八年(984)。据《悟真篇》张伯端自序和陆彦孚《悟真篇记》等，他“幼亲善道，涉猎三教经书”，“少业进士，坐累谪岭南兵籍”。英宗治平间，陆诜帅桂林，取置帐下典机事。神宗熙宁二年(1069)，随陆诜入成都，“遂感真人授金丹药物火候之诀”，因于熙宁八年之前作《悟真篇》。后转徙秦陇，往河东依扶风马默，旋去南方活动。卒于神宗元丰五年(1082)。死前，与刘奉真之徒广宣佛法，留无生偈入寂。据说他“尝遍参禅门，大有省发”^①。《仙鉴》说他“游蜀，遂遇刘海蟾授金丹火候之诀，乃改名用成，字平叔，号紫阳”^②，这不过是把金丹派南宗的所谓“道统”通过刘、张上溯至钟、吕。南宋陆彦孚曾揣测道：“得之成都异人者，岂非海蟾耶？”所谓“刘传道于张”，盖由此附会而来。然同时代翁葆光、陈达灵虽神化张伯端，皆不言刘、张相传。至南宋末，此说乃于白玉蟾《谢张紫阳书》和他伪造的《金丹四百字》等初见端倪。据说张又传石泰金丹之道，石泰于徽宗崇宁五年(1106)传薛道光，薛道光又于政和以前传陈楠，陈楠后在南宋授道于白玉蟾。这被后人视为张传一系正宗。据多种记载，张伯端内丹道的传承系统为：



① 《佛祖统纪》卷四十六。

② 《历世真仙体道通鉴》卷四十九。

但张、白一系也有不少疑点。例如，据《仙鉴》记述刘海蟾对张伯端说：“异日有为汝脱缰解锁者，当以此道授之，余皆不许。”后果得石泰。此其一。从陈楠得道至传于白玉蟾，时间跨度太大。此其二。据《仙鉴》说，石泰寿一百三十七，于高宗绍兴二十八年（1158）八月十五日“尸解”。薛道光寿一百一十四岁，于光宗绍熙二年（1191）九月九日“尸解”。陈楠则于嘉定六年（1213）“水解”。是否真的那么长寿？所谓八月十五日、九月九，恐亦附会道教登仙之日观念。陈楠尤可疑。《仙鉴》说他于宋徽宗政和（1111）中，擢提举道录院事，下距死时已逾百年。此其三。又，《修真十书杂著捷径》有《翠虚篇》载泥丸先生陈朴《九转金丹秘诀》，而陈楠亦号“泥丸先生”，又号“翠虚”，有《翠虚篇》（《正统道教》转载）行世。个中奥妙何在？此其四。南宗一系作品，恐有不少扶乩降笔，南宗的历史也应重加考定。

署名为张伯端的著作，尚有《金丹四百字》和《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》。前者收入《修真十书》，有南宋末理宗时黄自如序，模仿理学家“道统”口吻；题名为张伯端自序的末尾却出现“今因马自然去，讲此数语，汝其味之”等语。按马自然为刘海蟾弟子，曾慥将他列为唐五代成道之士，与张伯端无涉。而白玉蟾《谢张紫阳书》竟说：“昨到武夷，见马自然口述谆谕，出示宝翰，凡四百言，字字药石。”故知《金丹四百字》确为白玉蟾通神之笔。

《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》有表奏，托受于青华真人。于其中《金丹图论序》自称：“吾自识金丹秘诀之后，累获罪于天而不自悛，又为玄书并《悟真篇》等行于世，自心为至矣”。其《心为君论》又谓“张子野人，身披百衲”云云。按：

宋徽宗始推尊青华帝君，而“吾”、“余”全不类《悟真篇》张伯端自序称“仆”口气。“玄书”即“玄撰”之类，实通神降笔。“行于世”，则已非口耳相传。故此书实为后人依托青华真人传授和张伯端著述者。其中《神为主论》抄袭北宋理学家张载“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉”的人性论^①，把“元神”、“欲神”分别归诸“先天之性”和“气禀之性”。或认为此书为明代王邦叔依托制作，可聊备一说。总之，此书决非张伯端自著。

张伯端的内丹道主要体现于《悟真篇》中。他采用诗词这种文学形式，颇便传诵，这恐怕是《悟真篇》比《灵宝毕法》影响更大、流传更广的原因之一。其次，他大倡三教归一，顺应了时代风尚，也易为人们所接受。故历代注家蜂起。但他原非道士，而是一位好道士人。限于其文本，透露的内丹实质性内容远不如《灵宝毕法》多。明代天师张宇初即感觉“张之书多文而隐”^②。张伯端自述其内丹概要说：“仆既遇真詮，安敢隱默，罄所得成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》：凡七言四韵一十六首，以表二八之数；绝句六十四首，按《周易》诸卦；五言一首，以象太一之奇。续添《西江月》一十二首，以周岁律。其如鼎器尊卑、药物斤两、火候进退、主客后先、存亡有无、吉凶悔吝，悉备其中矣。及乎篇集既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首。今附于卷末，庶几

① 《正蒙·诚明篇》。按《青华秘文》云，“张子……自成都归于故山……于兹十年……”假定此书为张伯端自著，则此书至少在熙宁二年以后张撰《悟真篇》十年后编成。而张载卒于熙宁十年（1077），因此他不可能看到此书。因此，当是《青华秘文》编者抄袭张载而不是相反。

② 见《岷泉集》卷二。

达本明性之道，尽于此矣。”^①即先修命、后修性，而以禅宗究“本源真觉之性”为最高境界。这是金丹道南宗的共同特征。至于其推崇《阴符经》、《道德经》，借黄老阐发内丹学说；谓“五行顺兮常道有生有死，五行逆兮合丹体常灵常存”^②；并分丹法为四段等等，均沿自钟吕金丹道。

总的来看，北宋内丹道已构成完整的体系，形成一整套观念和功法。钟吕金丹道是其主流。内丹家中融合三教有一过程，至后期尤甚。他们以道教思想为主，一部分人着重摄取禅宗思想，而张伯端以至以禅宗所谓“本源真觉之性”为最高境界。

值得一提的是，符篆派道士修习内丹，也是北宋内丹道兴盛的另一表现。例如宋初道士张元化，《历世真仙体道通鉴》说他“不知何许人，称华盖先生”。游汝地，汝人因请主北极观焚修。混俗和光，善驱杀鬼。卒于太宗太平兴国以后，汝人画其图像而祀之。撰有《还丹词》并小词二阙，叙修行事。张元化似为北帝派道士，习符篆斋醮而兼修内丹。

又如，第三十代天师张继先（1092～1127），字遵正（或说字嘉闻，又字道正），赐号“虚靖先生”，颇得徽宗宠用，是宋代张天师中最显名于世者。兼修符法、斋醮、内外丹，撰有多种内丹诗，杂见于《三十代天师虚靖真君语录》、《明真破妄章颂》等。他兼摄佛教，尤重视“心”、“神”的作用。认为“此心心外元无法”，“雷乃先天炁化成”，因此主张“先天玄妙工夫到，咒诀符图可有无”^③。这对南宋道士用内丹气功行五雷法似有一定影响。同时代王文卿等神霄派道士也大讲“起雷之捷”为身中

① 张伯端《悟真篇·序》。

② 《悟真篇·读〈周易参同契〉》。

③ 《明真破妄章颂》。

“先天不坏之元神”^①。北宋末元妙宗、路时中等天心派的修真法虽属上清一系，但也杂糅一些内丹道因素^②。传习上清法者，如武抱一、蓝方、王筌、毕养素、黄知微、沈老济等，均习内丹。由此可见，内丹道和符箓道法已有融合之势。

真宗以来，受风气相煽，有部分士人乃至高官好事内丹。他们多重视“简易之道”。其中丹论，以徽宗时人李博（一作传）较有代表性和特色。李博，宣和间任太府卿。徽宗以其有内丹术，“年弥高而色不衰”，命具术以进。李博说：“内观所以存其心也，外观所以养其气也”，如此“则真火炉鼎日炎，神水华池日盛矣”。其内丹主咽纳法，认为可以使“心火下降，肾水上升。水火既济，则内丹成”。因著论，上篇曰《进火候》，下篇曰《进水候》^③。他的丹法其实包含内观、服气、导引、吐纳，在内丹中属筑基功夫，据说初行即能产生“觉脐下如火”的效果。

北宋一代，还出现了汇集众论、摘录精华的内丹著作。其中如《九还七返龙虎金丹析理真诀》，题“武昌程昭字士明述”。自述阅《洞元记》、《总途经》、《混元诀》、《金碧经》、《玉壶》、《龙胎》、《凤翅》及《太一》、《参同》之文，因不明术语而深感困惑。“时于大宋壬申中春，遇四明山野客，因留宿，乃问金液还丹之理。”从所引书及避“玄”讳（北宋较严格）来看，当作于仁宗天圣十年（1032）稍后。其言内丹，尤重太一九宫周天之论，并谓须三备（一福、二德、三志）方能成功。

又有《还丹众仙论》，抱腹山人杨在纂集于仁宗皇祐四年（1052）十一月八日。据自序，杨在为汾阳西河人，“弱冠好道，

① 《冲虚通妙侍宸王先生家话》。

② 见诸路时中所撰《无上玄元三天玉堂大法》卷十四、十八。

③ 张邦基《墨庄漫录》卷九。

至三十余年得遇明师，亲蒙口诀，方晓丹经之理”。故他说：“夫金丹者，须是亲传口诀，方识铅汞。”是作兼言内外丹而主内丹。摘引众论颇富，对考定唐宋丹书的时代、内外丹的流传和方法，有一定价值。

北宋内丹道的盛况还体现于书目著录甚多，但多不著撰人名氏。不过，从已知的文献，说真正为今日内丹奠定理论和功法基础当在此时，亦非虚言。

1990年4月初稿，7月修改

（本文曾节要载于《上海道教》1991年第3期。兹据原稿，并参笔者为知识出版社1994年版《中国道教》第一册撰写的“张无梦”、“张伯端”、“张继先”等增删修改。原稿分上、下，今合并为一。）

《灵宝毕法》四题

《灵宝毕法》是钟吕金丹派秘典，其书奠定了宋元以降内丹学的理论功法，宋代内丹家“皆祖述钟吕”，盖有取于此书。然时人常推尊张伯端的《悟真篇》，殊不知张伯端语多恍惚，了不将功法示人。明代天师张宇初即评说：“张之书多文而隐”^①。而《灵宝毕法》则不然，名曰《秘传正阳真人灵宝毕法》，唯因“秘传”，反将内丹功法诀要“泄露”无遗。众所周知，普通内丹书不但含混、模糊，且多用隐名。而《灵宝毕法》一书不仅讲具体功法，且对内丹隐名、术语作释。此二者均属罕见之举，亦为本书的特色，对于修道者颇具操作意义。

《灵宝毕法》相传为钟离权得之于终南山，授于吕洞宾，故又名《钟离授吕公灵宝毕法》，郑樵于宋高宗绍兴年间撰成的《通志·艺文略》著录。据此可断两宋间此书已流传于世。尤袤《遂初堂书目》著录则为《钟离真人灵宝毕法》。按钟离权字云房，号“正阳子”，《历世真仙体道通鉴》有传，系采自众说，但多神话。南宋释志磐《佛祖统纪》卷四十三记“钟离权字云房，

^① 张宇初《岷泉集》卷二。

自称汉时遇王玄甫得长生之道，避乱入终南山”云云，亦是传闻^①。钟离权实为五代道士，据宋人称其“五代时隐士”可定，亦可由此推定其书上限在五代。宋江少虞撰《宋朝事实类苑》卷三十五记云：“邢州开元寺一僧院壁，有五代时隐士钟离权草书诗二绝，笔势遒逸，诗句亦佳。诗曰：‘得道真僧不易逢，几时归去愿相从。自言住处连沧海，别是蓬莱第一峰。’其二曰：‘莫厌追欢语笑频，寻思离乱可伤神。闲来屈指从头数，得见升平有几人？’后刘从广知邢州，访此寺，遂命刊勒此诗于右。”刘从广，《宋史》无传。然邢州（今河北邢台一带）北宋徽宗宣和初改升为信德府，则此事当在北宋以前。又，宋徽宗命人所编《宣和书谱》卷十九在五代杨凝式与钱俶之间著录“宋神仙钟离权”草书作品，亦可旁证钟离权生活的时代大约在五代。此书题“正阳真人钟离云房著，纯阳真人吕洞宾传”，而又自称“正阳真人钟离云房序”，或书真而序伪，亦未可知。但书、序均不避宋圣祖赵玄朗讳，则犹是北宋真宗以前所作^②。北宋丹书已有伪题钟离权者，如《破迷正道歌》，《道藏》本题“正阳真人钟离述”，实为宋真宗时另一好道者王鼎所作^③。《钟离八段锦法》，收入《修真十书杂著捷径》卷十九。衢本《郡斋读书志》仅题《八段

① 又有称唐代前期钟离权传道者，如宋王常集《真一金丹诀》首云，大唐显庆五年（660）庚申岁正月一日壬寅朔，荆湖北路草泽大贤处士钟离权于鲁国邹城（今在山东）东南崆峒山遇仙，授之丹诀。至麟德元年（664）三月二十五日科试，有鄂州进士吕洞宾访见钟离，问及登科得失。因经数举不第其名，再谒钟离，得真一金丹炼形之道，入终南山修炼功成。真人施肩吾不可隐吕先生之机，乃图于海中邹山石室。此与宋代更为流行的岳州石刻吕洞宾自传唐末传说说（见两宋间人吴曾《能改斋漫录》卷十八《神仙鬼怪》）不同。但皆称唐代。估计是从唐《异闻集》所载沈既济《枕中记》开元中道者吕翁事敷衍、变形而来，且能与栖真子施肩吾生当唐代一事吻合（实则传钟吕之道的华阳子施肩吾系北宋时人）。

② 此书既不避唐讳（如“世”、“民”），也不避宋真宗时“玄”、“朗”讳，更不避真宗以后诸帝讳（如“实”、“祯”），证明笔者的断代大致不错。

③ 俞琰已指出《破迷正道歌》系王鼎所作，见《席上腐谈》卷下。

锦》，言“不题撰人，吐故纳新之诀也”。而“钟离”二字当为编者所加。此类题称钟离权作者，唯不及吕洞宾多。

有关吕洞宾的传说也不出宋人的范围，较早的是宋《国史》的记载（元脱脱主编的《宋史·陈抟传》本此）和宋真宗时人杨亿的《杨文公谈苑》（参《宋朝事实类苑》卷四十三）。据此，吕洞宾当亦为五代人，与陈抟同时，往来于陈抟斋中^①，宋初又“多游人间，颇有见之者”。钟吕金丹派的另一名著《钟吕传道集》，题为“正阳真人钟离权云房述，纯阳真人岩吕洞宾集，华阳真人施肩吾希圣传”。陈振孙《直斋书录解題》著录为《钟吕传道记》，“施肩吾撰”。此书与《灵宝毕法》同一思想体系，而且明明白白是在为《灵宝毕法》作解。在《道藏》中收于《修真十书》卷十四至十六，而两宋间人曾慥所编《道枢》亦有节要。《道枢》卷三十九《传道上篇》相当于《修真十书》卷十四；卷四十《传道中篇》，相当于《修真十书》卷十五及十六第一篇“论还丹”；卷四十《传道下篇》相当于《修真十书》卷十六“论炼形”。《钟吕传道集》末谓钟离于是择吉日授纯阳子《灵宝毕法》（可见过去有人认为《钟吕传道集》出南宋光、宁时，是不对的）。考吕洞宾弟子华阳子施肩吾（非唐代栖真子施肩吾）为宋真宗时人，其作《西山群仙会真记》在北宋大中祥符六年

^① 《能改斋漫录》卷十八在指出《枕中记》吕翁非吕洞宾之后，案引《本朝（指宋朝）国史》称：“关中逸人吕洞宾，年百余岁，而状貌如婴儿。世传有剑术，时至陈抟室。”（此段为《宋史》所本）又《雅言系述》有吕洞宾传云：“关右人。咸通（860~874）初，举进士不第。值巢贼为梗，携家隐居终南，学老子法。”从时间上推，后者与《本朝国史》并无冲突。

(1013) 之前,而他传道于李竦也在此前后^①。凡此种种,可以推断《灵宝毕法》制作年代的下限当在宋真宗以前。虽然我们 cannot 遽定这部丹书就是钟离权亲著,但它属于钟吕金丹派的功法经典还是可以断言的。我们今天研究它,也主要着眼于其内丹功法价值。

笔者于 20 世纪 80 年代即已接触钟吕金丹派丹书,曾将《钟吕传道集》作为施肩吾丹道思想进行研究^②。兹以《灵宝毕法》为重点,分别四题,略论其丹法观念。

一、丹法结构

《灵宝毕法序》云:“仆志慕前贤,心怀大道,不意运起刀兵,时危世乱,始以逃生,寄迹江湖岩谷,退而识性留心,唯在清静希夷。历看丹经,累参道友,止言养命之小端,不说真仙之大道。因于终南山石壁间获收《灵宝经》三十卷,上部《金诰书》,元始所著;中部《玉录》,元皇所述;下部《真源义》,太上所传。共数千言。”这里所说“灵宝经”非指作为三洞之一的洞玄部《灵宝经》,而是取义于道教传统中“灵宝”一词的神圣意味。号称三十卷却仅数千言,可见并非实际卷数。根据著录,

① 参拙稿《华阳子施肩吾的丹道思想》。昔人多据《上阳子金丹大要》,将钟吕丹道谱系下接刘海蟾、张伯端。实则此说更晚出,且张伯端《悟真篇》自序并未称其丹法传自刘,故“刘海蟾传道”说实属附会。过去研究者以刘鉴泉先生较为公允,将施肩吾置刘海蟾前,说:“唐时传丹诀者最多,纷杂无统,泊钟吕施刘显,而道始正矣。”(《道教征略》上册,《图书集刊》第 1 期第 44 页)但其传授图仍是调和诸说。

② 关于钟吕金丹道著述,俞琰《席上腐谈》卷下指出:“五代时有钟离寂道《指玄三十九章》,吕洞宾《诗》,施肩吾《静中吟》、《三住铭》、《西山会真记》、《钟吕传道集》。”将后两种书归诸施肩吾所撰,真知言者!

宋代此书为十卷。今本三卷，分为十篇，这十篇就是原来的卷数。每篇又分六仪，即六种编例。除了序中提到的托于三清（元始天尊、元皇天尊、太上老君）的《金诰》、《玉录》（正文或作《玉书》）、《真源》（正文作《真原》）之外，还有《比喻》、《真诀》和《道要》。书中把内丹功法分成小、中、大三乘，即三种层次。匹配阴阳、聚散水火、交媾龙虎、烧炼丹药为小乘安乐延年法四门；肘后飞金晶、玉液还丹、金液还丹为中乘长生不死法三门；朝元、内观、超脱为大乘超凡入圣法三门。这三乘对应于人仙、地仙和天仙这三种成仙层次。比较而言，《钟吕传道集》则是对《灵宝毕法》内丹功法的理论阐释，全书以钟吕对话的专论形式展开，有论真仙、大道、天地、日月、四时、五行、水火、龙虎、丹药、铅汞、抽添、河车、还丹、炼形、朝元、内观、魔难、证验等专论。这些名目大多是《灵宝毕法》讲过的，但也有小异。如水火等，《灵宝毕法》比较偏重气液关系，始终贯穿着阴阳互含的思想，一如中医学讲八纲，阴阳为总纲。即《灵宝毕法序》所说，“乃悟阴中有阳、阳中有阴，本天地升降之宜、日月交合之理；气中生水，水中生气，亦心肾交合之理”。《钟吕传道集》则分论之，且将前著所说心火、肾气之火、膀胱之气“三火”称为“君火”、“臣火”、“民火”。《灵宝毕法》是在玉液还丹、金液还丹二项之下附带讲玉液炼形和金液炼形，《钟吕传道集》则将还丹、炼形分为二项。《灵宝毕法》在“内观第九”篇附带讲“魔”，《钟吕传道集》则把“魔难”作为一个独立专题，并分释“十魔九难”。尽管有此小异，《钟吕传道集》涉及功法的基本结构跟《灵宝毕法》是一致的，其中所讲“法有十二科”即是后者的十法门。正如该集《论证验》总结的那样：“法有十二科：匹配阴阳第一，聚散水火第二，交媾龙虎第三，烧炼

丹药第四，肘后飞金晶第五，玉液还丹第六，玉液炼形第七，金液还丹第八，金液炼形第九，朝元炼炁第十，内观交换第十一，超脱分形第十二。”

这里涉及一个问题：宋代以后内丹功法通常分为“筑基”、“炼精化气”、“炼气化神”、“炼神合道”（或“炼神返虚”）四步，那么在《灵宝毕法》中是否有此观念或观念雏形？我们知道，同为钟吕金丹派著作的《西山群仙会真记》（清虚洞天华阳真人施肩吾希圣撰，三仙门弟子、天下都闲客李竦全笑编，著作时间当在北宋真宗大中祥符六年、即 1013 年前）已有这方面比较清晰的观念，只是提法稍异，作“炼法入道”、“炼形化炁”、“炼炁成神”、“炼神合道”、“炼道入圣”。更早，在唐初道经《洞玄灵宝定观经》中即有得道七候之说，其第五至第七（也是最高层次的征候）为：“五者炼形为气，名曰真人；六者炼气成神，名曰神人；七者炼神合道，名曰至人。”司马承祯《坐忘论》末附《坐忘枢翼》，其“身有七候”全抄自《定观经》。但是《定观经》和《坐忘论》却并非标准的内丹书，所以那里的形→气→神→道只是表明修炼所达到的层次，而并非丹法结构本身。同样的观念也体现于五代谭峭的《化书》中，此书设想宇宙生成是由虚化神、神化气、气化形，形生万物而变得闭塞不通，因此修道就是以形化气、气化神到神返虚的过程。这种顺则生物成人、逆则返虚复命的观念对后世内丹道影响甚巨。内丹家将它转换为可操作的功法，这就形成了内丹从时间上渐次展开的丹法结构。我认为从《灵宝毕法》起，是形成了这样的内在结构的。因为它的小乘四门即相当于筑基功夫，中乘三门皆是炼精化气，大乘三门中的朝元则是炼气成神，即炼五脏之气以朝元，内观为炼神，超脱即返虚（或合道）。

应当说明的是：通常所谓“炼精化气”以下，《钟吕传道集·论还丹》作“炼形成气，炼气成神，炼神合道”，其实“炼形成气”就是“炼精化气”，即炼“形中之精以生气”（同书《论炼形》）。诚如《灵宝毕法·超脱第十》所言：“道本无也，以言有者非道也；道本虚也，以言实者非道也。”《钟吕传道集·论朝元》也说：“道本无形。”“炼神合道”即是“炼神返虚”。

从内丹修炼的体位程序来说，《灵宝毕法》也是大体合乎精→气→神→虚这种从下炼至上的丹法结构的。如“小乘”一段讲“小炼形”等功法，重视心肾相交，意在通过“勒阳关而炼丹药”（具体地说，“以肚微胁脐肾”，使之渐热），以“炼汞补丹田”（又名“成圣胎”、“胎仙完”），说白了就是聚精、固精。文中指出可补因肾虚而导致的晚年亏损，表明了这就是筑基功夫。其重点在于下丹田精区。“中乘”之法虽要领在“五行颠倒，三田反复”，旨在打通上中下三丹田、心肾肝肺脾五脏，但重心实在中丹田气区。《道要》说肘后飞金晶：“飞金晶入脑，下田返上田；采药，下田返中田；烧药进火，中田返下田。乃曰三元用事。”玉液还丹一段，《比喻》说：“金玉之气凝于空而为瑞气祥烟者，比于气炼形也。”这是说，在前炼精化气的基础上有两种气，一种是金液之气，一种是玉液之气，在还丹后用以炼形。《真诀》说：“若不行此玉液还丹之法，而于三百日养就内丹，真气才生，艮卦飞金晶，一撞三关，上至泥丸，当行金液还丹之法，自顶中前下金水一注，下还黄庭，变金成丹，名曰金丹。”“金”既指金液，又指金精，则“丹”当指精所化之气，亦指化气的中丹田^①。

^① 《钟吕传道集·论还丹》云：“丹乃丹田也。”故下丹田精可称丹，中丹田气可称丹，上丹田神亦可称丹。所谓“内丹”，概指以三丹田为本位的精、气、神。

黄庭居身中央，于此变金成丹，可知重点在于中丹田气区。“大乘”之法则中移上，重心自在上丹田神区。《道要》说朝元：“气全可以内观，炁后聚阳神以入天，神炼之而合道，入圣超凡。”《金诰》说内观：“观乎神而不观乎形，形无不备而神得见矣。”至于超脱，则是将阳神超脱于圣躯而入虚，是钟吕内丹道最为神秘、最具宗教意味的一幕。这一段功法被《钟吕传道集》概括为五气朝元、三阳聚顶，乃炼气成神，非止于炼形住世。总之，正如《钟吕传道集》所总结的那样：“丹田有三：上田神舍，中田气府，下田精区。精中生气，气在中丹；气中生神，神在上丹；真水、真气合而成精，精在下丹。”^① 钟吕金丹派的丹法结构，就身体部位而言，乃是自下而上的修炼程式。这一点在《灵宝毕法》中已初见端倪，到华阳子施肩吾编《钟吕传道集》时就更为明确了。

二、时

《灵宝毕法》基于天人合一观念，特重修炼的时。其中言及“时”之处颇多，例如：匹配阴阳一段论人“气散难生液，液少难生气”，于是要求“当其（指修炼者）气旺之时，日用卯卦，而于气也，多人少出，强留在腹……”又言人得病之由“阴阳不和，阳微阴多”，故人当法卦象，养元气，“古人朝屯暮蒙日用二卦，乃得长生在世”。“日出当用艮卦之时，以养元气”；“又于日入用乾卦之时，以聚元气”；早朝则用震卦；是为乾艮震三元用

^① 《钟吕传道集·论还丹》。


事之法^①。诸如此类，可以说每一节特定的功法都有时的规定。这种时取法于天地自然的循环，诚如《比喻》所说：“以身外比太空，以心肾比天地，以气液比阴阳，以子午比冬夏。子时乃曰坎卦，肾中气生；午时乃曰离，气到心，肾气与心气相合而太极生液。……离卦，心中液生。”《钟吕传道集》对此解说道：“人之一日，如日月之一月，如天地之一年。”天地运行而不失道，所以坚固。“大道长养万物，万物之中最灵最贵者人也。”人身亦同天地，“不知交合之时”；“月中不知损益，日中又无行持”；就只能“端坐候死”。又言：“身中用年，年中用月，月中用日，日中用时，盖以五藏之气，月上有盛衰，日上有进退，时上有交合，运行五度而气传六候，金木水火土分列无差，东西南北中生成有数，炼精生真气，炼气含阳神，炼神合大道。”^②

然而《灵宝毕法》所谓“时”实乃身中活子午。何以见得？因为上文讲得十分清楚：身中子午比冬夏，而并非冬夏；子时是作为“肾中气生”即阴中生阳的自我感觉的标识，同理，午时是“心中液生”即阳中生阴的标识。正因为它们描述的是心肾、气液的关系，而这种关系可以概括为阴阳关系，所以可用《周易》表示阴阳互含的坎（☵）离（☲）二卦象征性地显示出来。换言之，所谓“时”是对身体某种修炼事件的描述的浓缩记号。记时并非根据外部的昼夜变化，而是依赖于自我感觉的身体状况和精神状况。

即以肘后飞金晶为例。《比喻》说：“阴阳升降在天地之内，比心肾气液交合之法；日月运转在天地之外，比肘后飞金晶之事

① 《灵宝毕法》卷上。

② 《钟吕传道集·论四时》。

也。日月交合比进火之法加減。阳升阴降，无异于日月之魂魄；日往月来，无异于心肾之气液。”^① 以下即言“人之午时”当岁之夏至、月十六日，“人之子时”当岁之冬至、月之旦。《真诀》言行肘后飞金晶“当正子时，非始非终”，后文又说：“自丑行之，至寅终而可止，乃曰肘后飞金晶。”如果这里说的是一昼夜中的记时而非身之活子午，那么从子至寅就相当于现在记时中的半夜23点至凌晨5点。而现代生理学指出，夜半2~3点间是人最困、睡眠最深的时间区域。显然这是不宜于修炼的时间，因为在这段时间精神不易集中，昏昏欲睡，哪能修炼！同样是肘后飞金晶，单行时用坎卦来象征；而行金液、玉液还丹、炼形时，择时又自不同：“方行还丹炼形之法，凡用艮卦飞金晶入脑，止于巽卦而已。”艮卦（）是东北方卦，时序上次于坎卦（正北方卦）。可见是表示修炼的进一步深化。

但是这种身中活时用于炼五脏，必须考虑春夏秋冬四时禁忌。正如书中所说：“天地有五帝而比人之有五脏也。……凡春夏秋冬之时不同，而心肺肝肾之旺有月。”因此，“凡春三月……真气随天度运而在肝。若遇木日甲乙，救土于辰戌丑未之时，依时起火炼脾气；余日兑卦时，损金以耗肺气，是时不可下功也。……”^② 按五行说，木在四时为春，在人五脏为肝，故春天木气旺，肝气亦旺；若遇木日甲乙更旺。而土在五脏为脾；木旺则克土，故于代表土的辰戌丑未之时救土炼脾气。兑卦是西方之卦，于四季代表秋天，而二者均属金。肺主金，五行金克木。故说“余日兑卦时，损金以耗肺气，是时不可下功”。这体现出五脏平

① 《灵宝毕法》卷中。

② 《灵宝毕法》卷下。

衡的观念；夏、秋、冬依此类推，各有禁忌。所谓“五行颠倒”，其中的一项内容，就是要考虑四时对五脏旺衰的影响。

严格的程式化也是《灵宝毕法》有关“时”的观念的一项内容，因前文讨论其功法结构已言及之，这里不再赘述。

三、肘后飞金晶

肘后飞金晶在《灵宝毕法》内丹功法体系中占有突出的地位，它是玉液还丹炼形、金液还丹炼形乃至五气朝元、三阳聚顶的前提条件。“肘后飞金晶”又名“肘后飞金精”，“晶”即指精。《灵宝毕法》说这“又曰抽铅”。对此，《钟吕传道集》解释说：“既以采药为添汞，添汞须抽铅，所以抽铅非在外也。自下田入上田，名曰肘后飞金晶，又曰起河车而走龙虎，又曰还精补脑，而长生不死。”^①若用阴阳消长象征的方式，可以说添汞乃是采 ☵ (坎) 中的一阳添 ☲ (离) 中的一阴；抽铅则是抽 ☲ 中的二阳 (正阳之气) 以进火；主旨皆在修得纯阳 (阳神)。所谓“三阳聚顶” (又称“三花聚顶”) 的“三阳”指的正是这种以乾卦 (☰) 来象征的纯阳或阳神。所谓“河车”，是用水中车轮转动比喻来指谓精气在身中的循环往来，即后世所说“周天”。肘后飞金晶是河车的第一步，“龙虎”喻气液 (真一之水和正阳之炁)，故说“起河车而走龙虎”。而称肘后飞金晶为还精补脑，显然是从实质意义上指明它的功效等同于道教房中术。关于房中术，汉代人说：“容成公者，能善补导之事，取精于玄牝。

^① 《钟吕传道集·论抽添》。

其要谷神不死，守生养气者也。发白复黑，齿落复生。”《后汉书》注引这段《列仙传》的话后指出其要领是：“御妇人之术，谓握固不泻，还精补脑也。”^① 本来，内丹术是道教多种修炼理论功法的升华提炼而有所创新，其“丹”的观念明显沿袭了《黄庭经》中三丹田思想，有的功法可能是从《黄庭外景经》（其著作时代在魏晋间，比《内景经》早）发展而来。至迟在东晋中叶，房中术又称“阴丹”。如华侨所撰《紫阳真人内传》：“仙人曰：子坐！吾将告子。子少知还阳，精髓不泄。又知导引服气、吞景吞浆，不复须阴丹内术补胎之益也。”又同为上清派所作《洞真太上说智慧消魔经》举出“阴丹内御房中之术，黄道赤炁交接之益，七九朝精吐纳之要，六一回丹雌雄之法”，明确指出“阴丹”便是房中术的又一别名。那么为何用“丹”代指房中呢？这恐怕需要考虑：一、《黄庭外景经》讲丹田的同时已隐约其辞提及“长生要妙房中急，弃捐淫欲专守精”；二、下丹田（一般即称“丹田”）是控制男子肾精的穴位；三、行房中术按压会阴穴也许会产生一股类似于丹上行的感觉。但无论如何，用“阴丹”代指房中术，并且内丹术中肘后飞金晶跟房中术同样能达到还精补脑的效果，内丹家中双修派赓续房中术家的理念，这些都强烈地暗示着内丹与房中的某种渊源关系，是可以断言的。

然而最令一些研读钟吕金丹派著作作者不解的，恐怕还是词组“肘后飞金晶”中“肘后”一词的意义。其实，答案就在《灵宝毕法》本文之中。兹录其文如下：

《真诀》曰：坎卦阳生，当正子时，非始非终，艮卦肾

^① 《后汉书·方术传》注。

气交、肝气未交之前，静室中披衣握固，正坐盘膝，蹲下腹肚，须臾升身，前出胸而微偃头于后，后闭夹脊双关，肘后微扇一二，伸腰，自尾闾穴如火相，自腰而起，拥在夹脊。慎勿开关，即时甚热气壮。渐次开夹脊关，而放气过关，仍仰面，脑后紧偃，以闭上关。慎勿开之，即觉热极气壮。渐次入顶，以补泥丸髓海。须身耐寒暑，方为长生之基。次用还丹之法。如是前件，出胸伸腰闭夹脊，蹉而升之腰间。火不起，当静坐内观，如法再作，以至火起为度。^①

这是从背部督脉引精气入脑的修炼方法，其中打通三关是关键。《灵宝毕法》说：“烧药勒阳关，始一百日飞金晶入脑。三关一撞，直入上宫泥丸。”“背后尾闾穴曰下关，夹脊曰中关，脑下曰上关。始飞金晶以通三关。”文中讲得明白，“肘后”是指配合升身出胸、偃头于后，用意念闭夹脊双关等一系列动作，手肘向后微扇一二，然后伸腰，以便使尾闾穴下关如火相的精气自腰而起，放气过夹脊中关。结合下文来看，若火气不壮，还可用手搓动腰间，以助精气升上，而这也是肘后的动作。“肘后”一词，表明此乃背部的功法。

四、玉液与金液

玉液还丹和金液还丹是继肘后飞金晶之后的两种功法。在《灵宝毕法》中，玉液炼形和金液炼形附着于此二名目之下，实

^① 《灵宝毕法》卷中。

则为四节功法。到《钟吕传道集》有专门“论还丹”、“论炼形”，这一点就更明确了^①。然而为何分别为“玉液”、“金液”？亟须澄清。因为如果仅从《钟吕传道集》中孤立地寻摘出“金液乃肺液也”、“玉液乃肾液也”这两句话，不仅无法了解其实质，而且易生误解。《钟吕传道集》上下文是这样的：

前贤往圣，多以肺液入下田而曰金液还丹，心液入下田而曰玉液还丹。此论非不妙矣，然而未尽玄机。……金液乃肺液也。肺液为胎胞，含龙虎，保送在黄庭之中。大药将成，抽之肘后，飞起其肺液入上官而下还中丹，自中丹而还下田，故曰金液还丹也。玉液乃肾液也。肾液随元气以上升而朝于心，积之而为金水，举之而满玉池，散而为琼花，炼而为白雪。若以纳之，自中田而入下田，有药则沐浴胎仙；若以升之，自中田而入四支（肢），炼形则便迁尘骨；不升不纳，周而复还。故曰玉液还丹者也^②。

《钟吕传道集》侧重于理论阐释，对“玉液”和“金液”是从脏腑、丹田之间的功能关系去作解释（请注意：中医学的脏腑学说侧重于功能性，而与基于解剖学的概念有所区别。道教与之相通），并未从功法上加以说明。返回来再看《灵宝毕法》。书中表明，“玉液”、“金液”都不过是一种比喻：

① 《钟吕传道集·论还丹》关于还丹有更为复杂的一套说法：细分之，“有小还丹，有大还丹，有七返还丹，有九转还丹，有金液还丹，有玉液还丹；有以下丹还上丹，有以上丹还中丹，有以中丹还下丹；有以阳还阴丹，有以阴还阳丹。不止于名号不同，亦以时候差别而下手处各异也”。

② 《钟吕传道集·论还丹》。

《比喻》曰：积阴成形而内抱真阳以为金玉，比于积药而抱真气以为胎仙也。金玉液还丹田也。

《比喻》曰：……金玉比液也；肾液比金而心液比玉。所谓玉液者，本自肾气上升而到于心，合心气，二气相交而过重楼，闭口不出而津满玉池，咽之而曰玉液。^①

“金液”、“玉液”固然是一种比喻，但在内丹功法中却有某些实际意义。“玉液”实因“玉池”而得名，而“玉池”是口腔的隐名^②。“重楼”又名“十二重楼”，出《黄庭外景经》，指喉颈。《真诀》说，毕金晶后，“既罢离卦，添入咽法炼形。咽法者，以舌搅上腭两颊之间，先咽了恶浊之津，次退舌尖以满玉池，津生不漱而咽。（以下详言四季咽法，略）……乃玉液还丹之法。”“金液”的命名，则与飞金晶和肺均有关，前者涉及功法，后者涉及理论。《灵宝毕法》说：“行金液还丹，当于深密幽房，风日凡人不到之处，烧香叠掌，盘膝坐，以体蹲而后升。才觉火起，正坐绝念忘情，内观的确，艮卦飞金晶入顶，但略昂头，偃项放，令项下如火，方点头向前，低头曲项，退舌尖，进舌以抵上腭，上有清冷之水，味若甘香，上彻顶门，下通百脉，鼻中自闻一种真香，舌上亦有奇味。不漱而咽，下还黄庭。名曰金液还丹。”金液还丹“春夏秋冬，不拘时候”，与玉液还丹不同。文中又从五脏关系方面阐发说：“所谓金液者，肾气合心气而不上升，熏蒸于肺，肺为华盖，下罩二气。即日而取肺液在下田，自尾闾穴升之，乃曰飞金晶，入脑中以补泥丸。补足，自上复下，降而

① 《灵宝毕法》卷中。

② “玉池”一名出《黄庭外景经》：“呼吸庐间入丹田，玉池清水灌灵根。”

入下田，乃曰金液还丹。既还下田，复升，遍满四体，前后上升，乃曰金液炼形。”前引《钟吕传道集》与这一段论述吻合，只是略去了具体功法，但特别点出“金液乃肺液也”。结合《灵宝毕法》来看，可知：之所以命名为“金液”，乃是由于认为金晶系心肾二气相交于肺，形成肺液。而肺在五行中属金，故名此液为“金液”。若不结合理论、功法融会贯通来读，就易发生误解。

以上讨论的勒阳关、飞金晶、金液还丹、玉液还丹等法，按照作者的观点，“止于炼形住世、长生不死而已，不能超脱也”。尚有朝元、内观和超脱等更深层次的宗教修炼功法，值得深入研究，容当另文讨论。

（原载《中国道教》2003年第5期）

华阳子施肩吾的丹道思想

华阳子施肩吾，字希圣，九江人。生卒年不详。少业习佛，博经史，攻词章，后学道，隐居豫章西山（在今江西南昌）。中唐有诗人施肩吾，字希圣，然自号栖真子，其里籍在睦州（在今浙江），华阳子施肩吾与他同名异号，生活时代约为宋初。曾慥《集仙传》说华阳子施肩吾是九江人，“受真筌于（吕）洞宾”^①。陈振孙《直斋书录解题》著录《西山群仙会真记》，并说：“九江施肩吾希圣撰。唐有施肩吾能诗，元和中进士也。而曾慥《集仙传》称吕岩之后有施肩吾者撰《会真记》，盖别是一人也。”《历世真仙体道通鉴》卷四十五“施肩吾”（已将二人混为一人）和《纯阳帝君神化妙通纪》卷五“度施肩吾第七十一化”均称他得吕洞宾传授内丹之旨。赵道一亦说，琼山白玉蟾跋《施华阳文集》云：“李真多以太乙刀圭火符之诀传之钟离权，钟离权传之吕洞宾，吕即施之师也。施有上足李文英。昔施君授李一十六字，世罕知者：‘一灵妙有，法界圆通，离种种边，允执厥中。’予偶得之，故并以告胡栖真，使补其遗云。”此作十六字心传者，

^① 《说郛》商务本卷四十三。

即华阳子施肩吾。苗善时则说他是湓浦（又名湓江、湓水，自江西瑞昌至九江流入长江）人，“或以《钟吕传道集》、《会真记》皆施所编也。道成之日，作诗曰：‘重重道气结成神，玉阙金堂逐日新。若记西山学道者，连余即是十三人。’”原注：“唐亦有肩吾柳（栖）真子，如此两铁拐、三马自然。”曾慥编辑《道枢》，凡引唐施肩吾称“栖真子”，引宋施肩吾则称“华阳子”或“华阳真人”，显系二人。又，吕洞宾为五代人，与陈抟约略同时，华阳子施肩吾在其后，此可断其上限。其作《会真记》不避“玄”讳，在北宋真宗大中祥符六年（1013）之前；李竦于大中祥符七年（1014，是年始建南京）之后所作《指元（玄）图序》中，称“仆游江南，于南京应天遇华阳施真人肩吾希圣者”云云；仁宗时好道之士晁迥引及华阳子施肩吾的《三住铭》，此皆可断其下限。

据宋代书目和《道枢》，华阳子施肩吾撰有《钟吕传道集》（“集”或作“记”，兹从《正统道藏》）三卷、《西山群仙会真记》五卷、《三住铭》一卷、《华阳真人秘诀》一卷、《座右铭》等，并传钟吕金丹道的重要典籍《灵宝毕法》。《全唐文》将他的《西山群仙会真记序》、《识人论》（实为《西山群仙会真记》的一部分）和《座右铭》（见于《道枢·三住篇》引华阳子自铭）误入唐栖真子施肩吾的作品之中，应当改正过来。

华阳子的丹道思想十分系统，他对于与内丹有关的各个方面均有所论述。在《钟吕传道集》第一篇“论真仙”中，首先提出人的生死这一令人困惑的问题，以钟吕问答的形式予以回答说：人之生，有二气相合为胞胎，于“太初”之后而有“太质”，“阴承阳生”，与母分离。自“太素”之后而长黄芽，当十五童男时候，“阴中阳半”。“过此以往，走失亢阳，耗散真气，气弱则病，

老死绝矣。”愚昧、凶顽，都会暗除寿数，因此使人“转转不悟而世世堕落，则失身于异类”，“旁道轮回”。即使遇上真仙至人，与其消除罪报，再得人身，犹不免饥寒残患。假如复作前孽，就会再入旁道轮回。华阳子施肩吾认为，人有了质体就产生了阴，于是渐渐阴盛阳消而病老衰亡。这是《灵宝毕法》所说人“形中生形，去道愈远”，“六欲七情耗散元阳真气”思想的继承。如何避免轮回之苦而得长生不死呢？他说，为免于轮回死亡，“为人勿使为鬼，人中修取仙，仙中升取天矣”。就是说，应当修仙，修仙又应当修天仙。他认为：“纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者，人也。唯人可以为鬼，可以为仙。少年不修，恣情纵意，病死而为鬼也；知之修炼，超凡入圣，而脱质为仙也。”继之他把仙分为五等：鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙。所谓“五仙”，不过是在《灵宝毕法》“四仙”之中插入“神仙”一项，其实“神仙”就相当于《灵宝毕法》的大乘“天仙”。华阳子虽然受佛教影响，但还是把佛教的修行证果贬斥为“阴灵之鬼”而归于“鬼仙”，不入丹道三乘（又称“三成”）之品。说鬼仙“虽曰仙，其实鬼也。古今崇释之徒，用功到此，乃曰得道，诚可笑也！”

所谓“五仙”，自是一种虚构。但是，施肩吾指出，为了避免病死，需要养生。他认为，少私寡欲可以养心；绝念忘机可以养神；饮食有节可以养形；务逸有度可以养乱（按“乱”当作“治”解）；入清出浊可以养气；绝淫戒色可以养精。在《西山群仙会真记》中又说，善养生者由微至著，自小及大，“当旺时养而取之，当衰时养而补之”。其论也不无合理的因素。

华阳子施肩吾的神仙思想和养生之道是跟他的生死观对应的。他既认为有了形质就易坏灭，因此关于仙的等级是以修炼

形、气、神的高低划分的。如他说，人仙有三等：“太上引年益寿；其次安而引年；其下安而无疾，皆小乘也。”地仙三等：“太上极阳轻身，腾举自如；其次炼形久视，至于千岁；其下引年益寿，皆中乘也。”神仙亦三等：“太上超凡入圣，而归三岛；其次炼神合道，出于自然；其下炼形成气，亘古长存。”^①讲养生之道，如说：“是生形以来，养之而生真气；自生气以来，养之而生法身。身外有身，超凡入圣。养生之道，备于此矣。”^②这里所言“法身”就是“阳神”，可见是以形、气、神为序安排高低。

他还有一个观点，即认为旁门小法“皆是道”，但“不能全于大道，止于大道中一法一术”，进而以此解释为什么“古今养命之士，非不求长生也，非不求升仙也，然而不得长生为升仙”。把历代道士追求不死成仙而不见成功归咎于“法不合道”^③，从而一方面坚定道徒们对“道”的信念，一方面要求修道必须按照钟吕金丹道修炼。

那么，何谓“道”？华阳子施肩吾作了没有答案的回答：“大道无形无名，无问无应，其大无外，其小无内，莫可得而知之，莫可得而行也。”就是说，“道”是超绝言语表达、不可知行的神秘。但如此说来，可以言说、知行的内丹术岂不也不合道了吗？不过他认为，“道”虽不可言说，自从天地剖判之后，道机即寓于天地之中；自从人生成之后，天地之机即寓于人之中；而“人者万物之灵，能尽性而齐天地者也”，因此“道不远人”。人之“所以远于道，养命不知法；所以不知法者，下功不识时；所以

① 《道枢·传道篇》。按此不见于《修真十书·钟吕传道集》，或许是曾慥依据的另一更古的本子。

② 《西山群仙会真记》卷二（以下引此书，不再一一注明）。

③ 《修真十书》卷十四《钟吕传道集》（以下引此书，不再一一注明）。

不知时者，不达天地之机也。”“天地之机乃天地运用大道而上下往来，行持不倦，以得长久坚固。”人也应当效法天地之机，“自可超凡入圣”。在《西山群仙会真记》卷五，他还特地于“炼形化气”、“炼气成神”、“炼神合道”之前增加了一项“炼法入道”，意在强调效法“道”的“法”，强调识正道、真法是修炼成功的先决条件。

在《西山群仙会真记》中，不但针对佛、儒二教，认为“欲识大道，三教中太上为先”，而且针对道教内部修炼各派，认为钟吕金丹道才是仙道正宗。他说，正确的修道方法是“识自己之阴阳五行”，“交自己之水火”，“真仙上圣，修真补内，不补外也”，“一身之外，更何求也”！在《钟吕传道集》“论丹药”部分又主张内丹为本、外丹为辅。

除了“识道”、“识法”之外，还需要“识人”，即遇明师指点迷津；“识时”，即顺应自然时辰；“识物”，即认识阴阳、五脏、气液、龙虎、铅汞之类。

关于“识人”，华阳子施肩吾特别强调了“传道”的重要意义。《会真记序》云：“性非生知，学道者必资于切问；道难言传，立教者不尚于明文；藏机隐意，恐泄于圣言；比物喻辞，乃密传于达士。……览仙经之万卷，不出阴阳；得尊师之一言，自知真伪。”他编撰此书的目的，就是为了通过西山得道超脱者的现身说法，“开明至道，演说玄机，因诵短篇，发明钟吕”。编撰《钟吕传道集》也是出于同一目的。

“识时”，主要强调日月、四时、五行等的重要性，因为天地之道就体现在这些方面。施肩吾认为，“修持之人，若以取法于天地，自可长生而不死”。例如日月往来交合，月受日魂，以阳变阴，阴尽阳纯，消除暗魄。人就应效之，炼就纯阳之体。人身

也同天地，有年月日时。他说：“是难得者，身中之时也。”“人之一日，如日月之一月，如天地之一年。”人又有阴阳五行之象，相生相克。如此等等。可以说，华阳子施肩吾在他的著作中始终贯彻着这种“天人合一”的思想，虽然时有合乎传统医理的议论，但仍不脱于内丹。

“识物”，即理解有关内丹学的基本概念，如“水火”、“龙虎”、“丹药”、“铅汞”等，华阳子施肩吾均作了专门论述。

水火——他说，凡身中以水言者，就是四海（心为血海，肾为气海，脑为髓海，脾胃为水谷之海）、五湖（五脏各有液）、九江（小肠九曲）、三岛（顶为上岛，心为中岛，肾为下岛）、华池（在黄庭之下）、瑶池（出丹阙之前）、昆池（上接玉京）、凤池（在心肺之间）、玉池（在唇齿之内，喻舌）、天池（正冲内院。按玉京、内院皆喻脑）、神水（生于气中）、金波（降于天上）等等，“若此名号，不可备陈”。以火言者，“君火、臣火、民火而已，三火（按依次在心、肾、膀胱）以元阳为本而生真气”。修内丹就是要“以一点元阳而兴举三火”，或用“肾火上升，交心液而生真气”，或“用周天则火起焚身，勒阳关则還元炼药”，或“烧三尸之累，以除阴鬼”；水之妙用则在“浇灌有时，以沃炎盛”，“抽添有度，以应沐浴”。其基本精神，归结起来就是“真火出于水中”、“真水出于火中”；目的在于使“二八阴消，九三阳长”。

龙虎——龙，阳物，在五脏为肝；虎，阴物，在五脏为肺。这依然贯穿着水火相济的思想：“纯阳气中包藏真一之水”，名曰“阳龙”；“纯阴液中负载正阳之气”，名曰“阴虎”。

丹药——他把道教丹药分为内、外两种，认为内丹出于外丹之前，外丹效法内丹；修外丹“亦于人世浩劫不死”，而不能返

于蓬莱仙境。他还认为在尘世是得不到纯正的外丹药材和丹方的，外丹只能起内丹修炼的辅助作用；要超脱成天仙，须修炼内丹，而内丹药材就出于身中心肾，人人皆有。

铅汞——铅，意谓“肾水之中伏藏于受胎之初父母之真气，真气隐于人之内肾”。铅中有银，即“肾中正气，气中真一之水”。朱砂喻“心液”；汞，即“心液之中正阳之气”。他说，“既抽铅，须添汞”，“既添汞，须抽铅”，否则阳神、金丹不就。可见提出“铅汞”，其实是就丹药形成、待采补抽添并用而言。

识物中最重要的是“识阴阳”。华阳子施肩吾借钟离权之口说：“丹经万卷，议论不出阴阳；阴阳两事，精粹无非龙虎。”这就说明阴阳思想乃是贯穿丹道的一条总纲。以上“水火”、“龙虎”、“丹药”、“铅汞”悉为比喻，只有把握阴阳这个总纲，结合如何炼功，才能更好地理解它们的实际意义。而对于内丹修炼过程的“抽添”、“河车”、“还丹”、“炼形”、“朝元”、“超脱”、“内观”、“魔难”、“证验”等诸方面，他也作了较详细的论述。

抽添——在内丹修炼中，要求采药和进火、抽铅和添汞同时进行。华阳子施肩吾也同《周易参同契》作者一样，假借月象圆缺、朔望弦晦之理说明抽添，但认为不能以内药比外药、以无情说有情。内药指身中气和液。冬至由阴而抽添至阳，夏至则反之；前十五日抽其魄而添其魂，后十五日则反之。自下田入上田为抽，自中田还下田为添。“始以龙虎交媾而变黄芽，是五行颠倒；此以抽铅添汞而养胎仙，是三田反复。五行不颠倒，龙虎不交媾；三田不反复，胎仙不完足。”在《会真记序》中，他还特别突出了“五行颠倒”、“三田反复”在丹道中的关键作用：“水、火、木、金、土五行也，相生而为子母，相克而为夫妇，举世皆知也；明颠倒之法，知抽添之理者，鲜矣！上中下、精气神三田

也，精中生气，气中生神，举世皆知也；得反复之义，见超脱之功者，鲜矣！知五行颠倒，方可入道，至于抽添，则为有道之人也。得三田反复，方为得道，至于超脱，方为成道之人也。”

河车——一抽一添，上下往来，名曰“河车”。华阳子施肩吾解释道，这是以车轮旋转作比喻，由于人身中阴多阳少，“故此河车不行于地而行于水”。他说：“是此河车，运阳于阴宫，及夫采药于九宫之上，得之而下入黄庭；抽铅于曲江之下，般（搬，下同）之而上升内院。玉液、金液本还丹，般运可以炼形，而使水上行；君火、民火本炼形，般运可以烧丹，而使火下进。五气朝元，般运各有时；三花聚顶，般运各有日。神聚多魔，般真火以焚身，则三尸绝迹；药就海枯，运霞浆而沐浴，而入水无波。若此河车之作用也。”他还区分出三种河车：行五行颠倒之术，以龙虎相交而变黄芽，是为小河车；行肘后飞金晶，抽铅添汞，是为大河车；继之五气朝中元，三神超内院，出入阳神自如无碍，是为紫河车。这三种河车对应于“人仙”、“地仙”和“天仙”三大层次，即下、中、上“三成”（或“三乘”），因其艰难程度不同，故以“羊车”、“鹿车”和“大牛车”作比喻。“三神”又名“三花”、“三阳”。乾卦（☰）三爻皆阳，故名“三阳”；又神属阳，故名“三神”，也就是“纯阳”之义。小河车只需得遇明师，晓达天地升降之理、日月往来之数，匹配阴阳，聚散水火，然后采药进次，添汞抽铅；大河车也只需要做到肘后飞金晶入脑，后起前收，上补下炼；二者基本上未超出强身健体、延年益寿的范围。唯独紫河车要求行金液、玉液还丹炼形后，炼气成神、炼神合道，随意搬运阳神出入脑户，这就纯属宗教的神秘境界了。

还丹——他说，“还丹”的“丹”指丹田，“丹田有三：上田神舍，中田气府，下田精区。精中生气，气在中丹；气中生神，

神在上丹；真水真气合而成精，精在下丹。”这是用“精、气、神乃三田之宝”的观念以论还丹。还丹总的说来，就是按照精、气、神的顺序，由下而上进行；细分之，则有不同。《钟吕传道集》有小还丹、大还丹、七返还丹、九转还丹、金液还丹、玉液还丹，下丹还上丹、上丹还中丹、中丹还下丹、阳还阴丹、阴还阳丹等名目，并说“不止名号不同，亦以时候差别而下手处各异也”。《道枢·华阳篇》（即《华阳真人秘诀》）中则分为“肾中生气，以气还肾”的小还丹、“心中生神，以神还心”的中还丹、“脑中生髓，以髓还脑”的大还丹。并说：“龙虎交者，小还也；内观者，中还也；肘后者，大还也。”大致与精生气、气生神的内丹观念以及《三住铭》的“三住”的思想相吻合。《道枢·三住篇》（即《三住铭》）说：“元气住则神住，神住则形住矣。三者住，则命在于我，岂在于天耶！”^①《华阳篇》也说：“昔人取真阴、真阳凝结而为内丹于气之中，复取真气还于黄庭。……于是乎气中有气，其气生神，神在即形在矣。”《西山群仙会真记》还专门论述了补气、补精等。他又说，当炼气成神，自上田迁出天门，弃下凡躯以后，就“不复更有还矣”。

炼形——即炼形化气（炼形中之精以生气，后世丹家称“炼精化气”）。它与炼气成神（内丹家又称“炼气化神”）、炼神入道（又称“炼神合道”）构成内丹修炼的三大阶段（此前尚有论“筑基”），其论乃是基于道教的形神关系和精气神学说。华阳子施肩吾说：“人之生也，形与神为表里：神者形之主，形者神之舍。形中之精以生气、气以生神。液中生气，气中生液，乃形中之子

^① 按南宋初道士陈葆光《三洞群仙录》卷十六引《三住铭》：“元气若住则形住，形住则神住。”“形住”在“神住”前，与曾慥《道枢》异。然北宋真宗时高先（字象先，号鸿濛子）的《大道金丹歌》（《正统道藏》作《真人高象先金丹歌》），亦言“气住则神住，神住则形住矣”。据此，陈葆光引文可能有误。

母也。水以生木，木以生火，火以生土，土以生金，金以生水，气传子母而液行夫妇，乃形中之阴阳也。……奉道之士，修阳而不修阴，炼己而不炼物。以己身……堂堂六尺之身躯皆属阴也，所有一点元阳而已。必欲超凡入圣，以炼形化气而身外有身。”用得之于胞胎的一点元阳炼己之形，消形质之阴，就叫做“炼形”。他借用《阴符经·强兵战胜演术章》，发挥说：“所谓兵者，元气也。其兵在内，消形质之阴；……”也就是说，炼形须用元气（即所谓“一点元阳”）。炼形大致分为玉液炼形和金液炼形两种，“或前或后，乃所以炼质焚身；或上或下，乃所以养阳消阴”。

朝元——炼形化气之后，当继之以炼气成神，五气朝元、三阳聚顶皆属之。何谓“朝元”？他回答道：人受胎之初，精气为一，精气既分而先生二肾，左为玄，升气上传于肝；右为牝，纳液下传膀胱。“玄牝本乎无中来，以无为有。”自肾生，五脏六腑俱全。阳有阴中阳，阴有阳中阴，五行也有水中火、火中水、水中金、金中木、木中火、火中土，在人身互相交合。“奉道之士当深究此理，而日月之间，一阳始生而五藏之气朝于中元；一阳始生而五藏之液朝于下元；阴中之阳、阳中之阳、阴阳之中之阳，三阳上朝内院，心神以返天宫。是皆朝元者也。”无论五气朝元、五液朝元还是三花聚顶，都属朝元的内容。

超脱——炼气成神后继之以炼神入道，即所说“超凡入圣而脱质升仙”。具体点说，就是通过定息内观，聚会阳神，“一撞天门”，复回，再入本躯，神与形合，“（与）天地齐其长久”；或寄下凡胎，遨游十洲三岛。

内观——相传为钟离权传吕洞宾的《灵宝毕法》是在朝元和超脱之间讲内观，内观即炼神；而华阳子施肩吾在《钟吕传道集》中单独有一节“论内观”。“内观”一词，系承袭上清派而含

义有别。上清派的内观主要是存神，认为人身各个部位都有形象的神灵。而他重新界说“内观”：“若以绝念无想，是为真念，真念是为真空。”“朝元之后，不复存想，方号内观。”把佛教的“真空”引入道教的内丹。

魔难——华阳子施肩吾还指出，内观须防魔难，即认自身内院（脑）作真境，“阴鬼外魔因意生像，因像生境，以为魔军，奉道之人因而狂荡，而入于邪中，或而失身于外道，终不能成仙”。他认为，魔难是由于道士习小法而好异端，不见其功，于是闻道而不信，纵然信之而无苦志，对境生心，因物丧志而产生的。对付的办法是：身外见在和梦寐，则不认不识；若是内观，则急起三昧真火焚身除魔。其实，他之所以提出“十魔九难”，一是用以解释炼功中出现的偏差，二是把“不见成功”归咎于奉道者不虔诚和无苦志。此外，他还把“终不见功”的原因归诸“不从明师而所受非法”和“不知时候”，说：“若遇明师而得法，行大法以依时，何患证验而不有也。”

证验——怎样才算验证？他指出，“法有十二科：匹配阴阳第一，聚散水火第二，交媾龙虎第三，烧炼丹药第四，肘后飞金晶第五，玉液还丹第六，玉液炼形第七，金液还丹第八，金液炼形第九，朝元炼气第十，内观交换第十一，超脱分形第十二。其时，则年中法天地阴阳升降之宜，月中法日月往来之数，日中有四正八卦、十千（干）十二支、一百刻六十分。”这都是验证的办法。所谓“法有十二科”，全本自相传为钟离权授吕洞宾的《灵宝毕法》，说明华阳子施肩吾的丹道思想乃是继承《灵宝毕法》体系而有所发展。他说，成功还可以从下述方法得到验证：“始也淫邪尽罢而外行兼修，凡采药三次而金精充满，心境自除，以煞阴鬼；次心经上涌，口有甘液；次阴阳击搏，时时腹中闻风雷之声；次魂魄不定，梦寐多有恐悸之夜；次六府四肢动生微疾

小病，不疗自愈；次丹田夜则自暖，形容昼则清秀；次居暗室而目有神光自现；次梦中雄勇，物不能害而人不能欺……”凡此种种，不一而足，大略与《灵宝毕法》相同。

除上述而外，华阳子施肩吾在《西山群仙会真记》中对“性”、“命”、“心”、“道”诸范畴也作了诠释。他说：“从道受生谓之性，自一禀形谓之命，所以任物谓之心……动而荣身谓之魂，静而镇身谓之魄……保形养气谓之精……从思不得谓之神，漠然变化谓之灵，气来入身谓之生，气去于形谓之死，所以通生谓之道。道者有而无形，无而有精。……道不可见，因心以明之；心不可常，用道以守之。”这自是道教的观念；但他大谈“性”、“命”、“心”、“道”、“气”、“精”、“神”，不但开宋以后道教内丹家辨“性命”、识“精气神”之先河，而且下启宋代道学家的“天道”、“性理”之学。至于讲“形而上者道，形而下者器，上以下为基，道以器为用”，在道学先生那里更是俯拾皆是。

综上述，华阳子施肩吾从道教哲学的高度，对钟吕金丹道作了系统的理论阐述，从而构筑起完整的丹道思想体系。他上承《灵宝毕法》，试图解决人类生死之谜，逆宇宙生成之序，夺天地造化之功。其丹法属后世所称清修一派，为钟吕金丹道正宗。从养生学角度看，虽不乏精到之论，但也有许多神秘、幻想的成分。他贬低儒、释，以道教为正道；在道教内部，又以钟吕金丹为真法。他强调了传道等条件和“五行颠倒、三田反复”在修仙炼功中的意义，并且使内丹诸概念更为明朗化；尤其是诠释道教哲学范畴，这些对于道教养生术、道教哲学乃至宋代以后中国哲学的发展，都有不可低估的作用。

（原载《社会科学研究》1990年第4期）

北宋的修道科仪和斋醮科仪

道教的各种科范、仪式，虽然在东汉张陵祖孙时代已呈现雏形，但至东晋南北朝始加以扩充并趋于完善。其时各派都有自己的科文，如上清派有《四极明科》^①、《九真明科》^②；灵宝派有《明真科》^③；偏重于正一派的有陆修静《道门科略》^④；而通于正一、上清二派的则有《太真科》^⑤。大体说，这些科文着重在道士修道行为的规范化，但灵宝派的《明真科》还广说“罪福宿命因缘、善恶报应，解拔苦根，戒人治行”，本于“其法弘普，广度天人”之旨^⑥，而将内容扩及祈福拔罪的斋醮科仪。从北周时编纂的《无上秘要》卷五十五、五十六、五十七分别为太真下、中、上三元斋品称引“太真科文”来看，《太真科》原本也有斋醮科仪方面的内容。专讲传授仪式的则有陆修静《太上洞玄灵宝

① 全称《太真玉帝四极明科经》，载于《正统道藏》洞真部戒律类。

② 《玄都九真明科》，即《正统道藏》正一部所收《太上九真明科》。参《云笈七籤》卷四“玄都九真盟科九品传经录”。

③ 全称《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》，载于《正统道藏》正一部。

④ 收载于《正统道藏》太平部。

⑤ 原书三卷，《正统道藏》正一部所收《玉清上宫科太真文》一卷是六朝道书，可能属于其中的一部分。

⑥ 《道藏》三家本第34册第379页。

授度仪》和属太玄部的《传授经戒仪注诀》等；专述斋仪的则有《敷斋威仪经》及陆修静的多种撰述。陆修静编《灵宝经目》就著录有灵宝科仪书^①，偏于斋醮仪范，如《太上洞玄灵宝金篆简文三元威仪自然真一经》、《太上灵宝长夜九幽府玉匮明真科》、《太上太极太虚真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀》、《太极真人敷灵宝文斋戒威仪诸要解经诀》等等，大抵出自东晋末南朝宋初。随着全国趋于统一，出现了兼综各派的科仪书，如成书于南北朝末至隋唐初之间的《千真科》^②、隋代成书的《三洞奉道科戒》^③和隋唐初之间的《洞玄灵宝道学科仪》等等。唐代还有抄录、汇编道教科戒的书，如三洞道士朱君绪（字法满，卒于开元八年）的《要修科仪戒律钞》十六卷。唐末五代道士杜光庭编定道门斋忏科仪，更是卷帙浩繁。如此皆足见道教对科仪规范的重视。

北宋时代的道教科范仪轨基本上承袭了隋唐时代的科仪而有所变化。在修道行为和传授阶位方面改动不大，但也作了某些调整。斋醮方面虽以继承为主，却出现了一些值得注意的变化动向。

在修道方面，有孙夷中集《三洞修道仪》和贾善翔編集《太上出家传度仪》可为这一时代的代表作。

《三洞修道仪》一卷，仅题“荆南葆光子孙夷中集”，未言何时人。然序文称“五季之衰，道教微弱”云云，则孙夷中当为入宋时人。又言经五代之乱，“经籍亡逸，宫宇摧颓”，自己“从事

① 《敦煌宝藏》P.2861《灵宝经目》（编者黄永武原拟为《通门论》，不确）。

② 《正统道藏》正一部所收《洞玄灵宝千真科》。

③ 《敦煌宝藏》S.3863、S.809、P.2337、P.3682等《三洞奉道科戒仪范》、《正统道藏》太平部所收《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》。

荆州，难得经书”。“癸卯岁，有阳台道士刘君名若拙，曳策南来，延于所居。刘君精熟法教，因得口授入道仪式、冠服品位，编为一卷，聊备所阙。”^① 宋初癸卯当为宋真宗咸平六年（1003），孙夷中自称序于是岁九月二十六日。乾德五年（967），宋太祖诏命莱州道士刘若拙为左街道录。但其时刘已九十余岁，到咸平六年如果他还活着，起码也有一百二三十岁，故孙夷中之师和左街道录刘若拙是否为一入尚无法确定。左街道录乃当时最高道职，假设真是一人，那么他所受修道仪范应当说是很正统的了。前出《三洞奉道科戒营始》有“法服品”和“法次仪”，特别强调道士、女冠的阶位，首正一盟威，顺次为洞渊神咒，高玄，洞神，升玄，洞玄，洞真，最高为三洞法师。《三洞修道仪》作了某些调整，且另列居山、北帝太玄和女官部。

首先是初入道仪。按《三洞修道仪》规定，初学道者，男七岁，号“录生弟子”；女十岁，号“南生弟子”，授三戒、五戒。录，通策^②，得策表明姓名已登录道教仙策，生命有了保障。至十五岁，方诣师请求出家。从孙夷中注看，出家人道并不应受年龄限制，主要条件为禀受、遵守戒律，在经、籍、度三师面前誓戒后，便可称“智慧十戒弟子”，也就是说要相应受十戒。此时才可戴二仪冠，着黄绶衣七条、素裙七幅，穿鞞鞋。此后在大乘十部经^③中精通一帙，业成授初真八十一戒，经由保举戒师七人作保，方称“太上初真弟子”，号“白简道士”，冠七真冠，披

① 《道藏》三家本第32册第166页。

② 《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》谓七岁、八岁或十岁以上的正一法位童子受《一将军策》、《三将军策》、《十将军策》、《策生三戒文》、《正一戒文》，称“正一策生弟子”。

③ 按此是承袭南朝时灵宝派的说法，称《灵宝经》有十部三十六卷，参P.2861《灵宝经目》及《道教义枢·三洞义》。灵宝派称已派经书为“大乘”。

黄褐文，左九右十，白裳黄裙九幅，执檀香木简，玄履，铺黄坐坛，始入靖诵经、思神、行道。

白简道士不受年代限制，只要经业转精，便可进一步要求授正一箓。白简道士之后的冠服品位共有七等，每晋升一级，都要授相应经箓。虽然本文未言授何种戒，但按照六朝以来传统，授经时要相应由法师授戒^①。概言之，即《三洞修道仪》序文所谓“三洞科格，自正一至大洞凡七等，箓有一百二十阶，科有二千四百，律有一千二百，戒有一千二百”^②。

正一部道士。白简道士诣三师保举五人，请受《正一盟威箓》二十四品，《正一法文经》一百二十卷，大章三百六十通，小章一千二百通，朝天醮仪三百座，《修真要》十卷，《玉经》三卷，《指要》三卷，《太灵阴阳推迁历》六十卷，《禁咒文》五卷，《按摩通精文》三卷，《修元命真文》一千字，《禹步星纲》一卷。受箓后方可为人章醮，为帝王封署山岳，辟召妖毒，朝拜星辰，铨叙律候。称“太上正一盟威弟子、系天师某治某气祭酒、赤天三五步纲元命真人”，冠玄冠，服朱帔二十四条，黄裳苍裙，佩炎光火玉和斩邪威剑、黄神越章，印授木雕，铺八卦坛。

孙夷中注称：“正一部中别有一百二十阶，总出黄道枝叶，是阴教辅助太阳也。”但是他认为正一派的针药、符术、禁咒之道是“白黑道”，“非上真所修”。至于其中的“黄赤”，他解释说这是“阳道之法”，可以“上禳天灾，下助王化，俾帝王延期益筭、反朴还淳。其次大地生民，能奉此道者，可以洗心畏罪，免

① 唐代始有专门修行戒律的律师。《唐六典》卷四：“道士修行有三号：其一曰法师，其二曰威仪师，其三曰律师。其德高思精，谓之炼师。”全真道出，律师授戒之制才最后确定下来。

② 《道藏》三家本第32册第166页。

其夭横。其有夫妇者，令选时日，顺阴阳，行交接，即所育男女，免感悖戾淫浊之气，亦欲令其保真爱精，不妄贪淫”^①。六朝时代所谓黄赤之道就是房中术，其书名《黄书》，以之比拟炼丹则称“阴丹”。它是那时正一道徒的养生术，也是他们修道礼仪的一部分（今《道藏》尚保存有《黄书过度仪》）。这里提到它，似反映出五代宋初正一派仍在修此术。

洞神部道士。洞神部经系以《三皇经》为主干的一组道经，修行此部经箓者即为洞神道士。《三洞修道仪》说，自正一授《金刚洞神策》，称“太上洞神法师”，冠交泰冠，着绛褐黄裳，丹裙玄履，执白简，佩青光玉四道，带皇极洞神印绶和阴阳斩魔剑，华阳巾，方胜帽，坐九宫辰象坛，参洞神十二部经。大概自此等起，便须断绝夫妻关系，故孙夷中注称：“如舍俗入道者，自此夫妇隔绝，不茹荤血也。”^②

高玄部道士。此部道士迁授《太上高玄策》，称“太上紫虚高玄弟子、高玄法师、游玄先生”，冠五岳冠，碧帔三十二条，白裳黄裙，玄履，执长生木简，坐四气坛，素光丹纓，佩带五老交真印绶和金刚洞清剑，戴簏秀巾、咸昌帽。修习的经书即以《道德经》为首的太玄部经，具体而言，按照《三洞修道仪》的规定，有《道德经》、《西升经》、《玉历经》、《妙真经》、《定光经》、《枕中经》、《存思神图》、太上文（按：指《道德经》）《节解》、《内解》，以及自然斋法仪、道德威仪一百五十条，道德律五百条、道德戒一百八十三科。这一系道书多为六朝所出，以诵经、存神为主。

① 《道藏》三家本第32册第167页。

② 同上。

在隋代《三洞奉道科戒营始》中，洞神道士的地位在高玄道士之上，这是因袭南北朝时期的观念，因为洞神部经属三洞之一，而太玄部经只是辅助三洞的四辅之一，所以它的地位低于洞神。可是在《三洞修道仪》中二者的位置颠倒了过来，似表明经唐王朝的提倡，以《道德经》为首的道家诸子书在道教经书中的地位有了显著的提高。不过传统有很强的惰性，在这里所列修习经书，除《思神图》在《三洞奉道科戒营始》中归入洞渊神咒法师所习之外，大部分在同书太上高玄法师经目中可以找到，却同样没有列四子真经。

升玄部道士。《三洞奉道科戒营始》谓受《太上洞玄灵宝升玄内教经》一部十卷及《升玄七十二字大策》，称“升玄法师”。隋唐前后在经名前加“洞玄灵宝”，并不表明此经必属灵宝派经书，一如《千真科》和《三洞奉道科戒》等等并不专属灵宝派科戒。其实此经是成书于南北朝末、并在隋唐前后颇具影响的独立于灵宝派一系的另一派系经书^①。跟《三洞奉道科戒营始》稍有不同，《三洞修道仪》对升玄部道士作了比较详细的规定，它说，自高玄部迁授《太上升玄策》，称“太上灵宝升玄内教弟子、升玄真一法师、无上等等光明真人”，冠芙蓉冠，服绿帔四十二条，素裳丹裙，玄履，白简，素文坛，逍遥巾，月纱帽。除《升玄策》一卷之外，还要修习《升玄誓戒》三百条、《明真科》三卷、《玉匮律》三卷、《升天券》一道、《升玄朝礼仪》一卷、《升玄经》十卷。把灵宝派科文《明真科》也改归此部。孙夷中注称：

^① 北周时编《无上秘要》已引此经。《要修科仪戒律钞》引《升玄经》云：“斋会行道时，诸正一道士不得与上清大洞法师共同席坐；上清大洞法师不得与五篇灵宝法师共同席坐及传服饰及物；灵宝五篇法师复不得与升玄内教法师共同席坐。”（《道藏》第6册第963页）可知升玄道士属另一派系。按《正统道藏》仅收此书一卷，余卷、佚文散见于他书和敦煌写经。

“到此观六度梵气，即三界外上清境，非同释氏梵天也。”^①也就是说，修到此地，已超出轮回之苦。

中盟洞玄部道士。此部大致相当于《三洞奉道科戒营始》中无上洞玄法师所受《灵宝中盟经》，即授《灵宝洞玄经》、《中盟箓》及诸券，据称有“三十六阶、九券”，受后称“太上灵宝洞玄弟子、无上洞玄法师、东岳先生、青帝真人”，戴远游冠，服五色紫帔，绛绡裳，丹表裙，朱履，五辰紫色坛，青玉交文佩，佩八景金真印，带阳光洞神剑，戴朝天帽（又名南朝帽）、三辰巾。

三洞部道士。受三洞经教、宝箓和《九真科》以及诸金银玉器，仅玉简就有苍、黄、玄三种，受后称“三洞法师、东岳青帝真人、升玄先生”，冠合景冠，服青霞帔四十九条，丹光裳、黄裙朱履，坐召真坛，用黄玉、佩三辰印、销魔剑，戴绿华巾、五岳帽。此部道士大致相当于《三洞奉道科戒营始》中的洞真法师，所不同的是修习的经书遍及三洞。

大洞部道士。《三洞奉道科戒营始》原规定，受《上清大洞真经》等上清诸经，称“无上洞真法师”。再受《上清经》总一百五十卷及回车交带（即回车毕道券，又名元始大券），即称“上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师”（这是道教徒的最高品位）。《三洞修道仪》则有所不同，谓自修三洞法后，参上清金阙清精选法，应为得道者，称“上清大洞三景弟子、无上三洞法师、东岳真人、道德先生”，冠紫宸通精冠，服九色离罗帔，紫裳丹文裙，执瑶笏，朱履，坐震灵坛，佩九光玉珮，带无上毕道印绶、景精剑，戴黄宁帽，授升天诸券、飞步诸法和金丹大诀。并云：“自此以毕法，相次传与世之学道者，一世传一人。……

^① 《道藏》三家本第32册第167页。

传法之后，始有回车之道。”^①说法虽较前加详，但以上清法为修行最上乘这一点并没有变。由此表明，直到北宋时代上清派仍居道教正统主流。值得注意的是，仪文强调了“一世传一人”（这实际上暗示上清宗师的单传）和传法的秘密性、神圣性以及“修金阙后圣飞升之道”为最高价值，凸显出迄北宋为止道教在修行观念上跟中国佛教仍存在着极大的差异：中国佛教盛行以“普度众生”为最高宗旨的所谓大乘，贬仅追求个人超脱为小乘；而道教徒则未普遍承认深受大乘佛教影响的灵宝派为“大乘”，而是以追求个人飞升成仙的上清派为上乘，二者正好相反。

在以上诸部道士之外，《三洞修道仪》单独列出居山道士、洞渊道士、北帝太玄道士和女官部。

居山道士。是指“自务幽寂，不救世人”的“山林寒栖道士”^②。规定此类道士冠平气冠，着山水云霞衲帔，黄巾裳，布裙，白履草屨，坐七星坛，佩东西二禁印、伏神剑，戴玄巾。对于所诵经书未作规定。

洞渊道士。此道主要修习以《洞渊神咒经》为主的一组经策符咒。《太上洞渊神咒经》原十卷，出南朝时代；今存二十卷，后十卷为唐代后期洞渊道士增补（至晚到唐末五代杜光庭已成书二十卷）。到唐代，形成洞渊一系经书，有《太上洞渊北帝天蓬护命消灾神咒经》、《太上洞渊辟瘟神咒妙经》、《太上洞渊三昧帝心光明正印太极紫微伏魔制鬼拯救恶道集福吉祥神咒》、《太上洞渊说请雨龙王经》等，唐末五代杜光庭删定《太上洞渊三昧神咒

① 《道藏》三家本第32册第168页。

② 关于居山道士的行为规范，历代有若干规定，如《升玄内教经》卷一“居山十事”、《洞玄灵宝道学科仪》并规定“不得领户化民”，“不得交游贵胜，以求名利”，“不得复修行邪咒禁术”，等等。

斋忏谢仪》、《清旦行道仪》、《十方忏仪》，即是该派的斋忏科仪书。《三洞修道仪》正是在唐代的基础上对该派的独特性作了重新判断而有别于隋代成书的《三洞奉道科戒营始》的规定。作者把原属洞渊神咒大宗三昧法师修习的《思神图》改到高玄部，而仅言此道称“三昧法师”，冠通玄冠，服青文帔三十一条，丹裳黄裙，玄履，执简，坐黄文坛，佩洞渊五部印，带洞光剑，所行洞渊三昧法，上辟飞天之魔，中治五气，下绝万妖。也就是说，修行主要并不在于存神以求得个人飞升上天，而在“亦多救世”上。

北帝太玄道士。北帝派也是兴盛于唐代的符箓道派，与上清、正一两派均有瓜葛。“北帝”一名，出上清派道书（酆都信仰亦出上清派《真诰》）。所奉《飞步羽章经》当属上清经典。该派推尊张陵、郑思远、陶弘景等。《三洞奉道科戒营始》著录洞真法师所受经策中有《上清北帝神咒文》，可知实源出上清。代表人物有叶静能、欧阳霏等^①。《崇文总目》和《新唐书·艺文志》著录多种北帝派经、法作品。流传至今者尚有《洞真太极北帝紫微神咒妙经》、《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》（简称《北帝神咒经》，十卷）、《太上洞渊北帝天蓬护命消灾神咒经》（简称《天蓬神咒》，一卷）等重要典籍。唐代北帝派多与洞渊派合流，其书每称“洞渊北帝”。按《三洞修道仪》规定，此道称“上清北帝太玄弟子”，冠星纪冠，着玄羽服，白裳黄裙，玄履，坐召灵坛，执简，佩酆都印，带斩鬼剑，受《北帝策》二卷、《伏魔经》三卷、《天蓬经》十卷（此与《崇文总目》著录的《天蓬神咒》一卷不同，当是全本）、《北帝禁咒经》三卷、《飞步羽

^① 《新唐书·艺文志》著录《太上北帝灵文》三卷，云“叶静能撰”。欧阳霏，称“上清三洞经策碧霞洞华太乙吏”，系受《北帝神咒经》者。

章经》十卷、《北帝降灵招魂经》三卷、《北帝雷公法》、《酆都要录》三卷、《传鬼策》三卷、《北帝三部符》一卷、《北帝朝仪》一卷。仪文并称，北帝太玄道士的主旨就是治六天鬼神、辟邪攘祸。

女官部。依次有正一盟威、洞神、高玄、升玄、中盟（洞玄）、三洞、上清（大洞）七阶，加上居山女道共八种，唯无洞渊、北帝太玄二种。诸阶女官分别称“玄都正一盟威女弟子、系天师君门下某治某气赤天三五步纲元童”，“太上洞神女弟子、洞灵元妃”，“太上高玄女弟子、紫虚童君”，“太上升玄女弟子、无上内教真一灵真妃”，“太上灵宝洞玄女弟子、洞玄法师、东岳夫人”，“上清三洞女弟子、无上三洞法师、东岳苍灵夫人”，“上清大洞三景女弟子、奉行无上三洞法师、东岳苍灵元君”；居山女道士则简称“大道女弟子”。仪文规定，女官修道仪式参诸法箓，与男官一般。如参大乘经法，称“太上全真女弟子”，法服也有区别。

《三洞修道仪》所反映的是宋初及以前的情况，尽管仪文增加了北帝太玄道士的规定，但却还没有关于宋代新出道派（如饶洞天的天心派和林灵素创其始、王文卿继其后的神霄派）的规定。在细节上与他书也有出入，例如《洞玄灵宝道学科仪》说：“若始得出家，未渐内箓，上衣、仙褐、法帔皆应著条数，不合著二十四条。若受《神咒》、《五千文》，皆合著二十四条，通二十四气；若年二十五已上受《洞神》、《灵宝》、《大洞》者，上衣仙褐合著三十二条，以法三十二天。”^① 此处则规定，正一道士着朱帔二十四条，高玄道士着碧帔三十二条，升玄道士着绿帔四十二条，三洞道士着青霞帔四十九条。历来都以洞神在太玄

^① 《道藏》三家本第24册第767页。

(即高玄)之上，此处则把次序颠倒了过来。

继《三洞道修仪》之后，有贾善翔编集的《太上出家传度仪》。贾善翔字鸿举，蓬州（治在今四川仪陇南）人。性喜谈笑，好琴嗜酒，混俗和光，默究修炼。任右街都监同签书教门公事，赐号“崇德悟真大师”。著有《太上出家传度仪》一卷、《南华真经直音》一卷、《犹龙传》三卷和《高道传》十卷。他的生活时代大约在神宗、哲宗前后，与蜀中人苏轼、张商英交友，为同时代人。张商英作《真游记》，编载其事^①。本书的内容为出家传度礼仪的详细程序，其梗概如下：

引弟子于大道前礼三拜，上香，度师祝香：“以今焚香供养三清上圣十极高真、玉皇大帝、紫微天皇大帝、紫微北帝大帝、后土皇地祇、圣祖天尊大帝（宋祖神赵玄朗）、元天大圣后……”表示皈依无极大道。

次度师于经、籍、度三师前设案坐，《华夏》（《华夏赞》，又名《四声华夏》。参《玉音法事》）引弟子礼度师，三拜，面北长跪，听说出家因缘。此时要设香供养，度师上香，引《真一本际经》解说出家义趣，并嘱告当“贵在自利、利他”，“戒慎为先”，“只可朝真礼圣，不可享鬼拜邪”等注意事项。

次引弟子于庭下北向礼帝王，四拜。

次谢先祖，四拜。

次辞父母，包括伯叔、兄长，各四拜。

次辞亲知朋友，四拜。

次《华夏》引弟子至三师前立，知磬请三师法事。

次三皈依（皈依道、经、师三宝）。

^① 关于他的生平，尚可参拙稿《读书札记三则》。

次弟子长跪，具白刺（名片）自陈。如念不得，以木简或纸写。礼三拜迄。

次度师读白文，嘱告当报四恩三有（按四恩：天地恩、国王恩、生身父母恩、师长恩。三有：天徒、地徒、水徒）等等，并请保举二师为脱俗衣，以圆道相。先著履，后系裙，披道服，每一动作度师都要唱赞言其意。然后知磬举仙衣赞。

次顶簪冠。度师唱赞，与戴星冠，说“与道合同”三遍，然后知磬吟星冠赞。

次执简。度师赞后，知磬三启颂。

次度师说十戒，弟子长跪。每说一戒，即问：“能持否？”答云：“能。”继说戒的种类。举智慧颂。

次听度师教戒当行和禁止之事。戒毕，引新戒弟子参礼三师，誓依教戒，各三拜。

次十二愿。

次学仙颂。

次回向念善。

次引新戒弟子礼大道功德。

最后礼度师等人，仪式乃告结束。

《太上出家传度仪》也基本上承袭了南北朝以来的礼仪。这个相对固定的程式中体现出来的内容在道教中具有普遍意义。如首礼大道，须焚香供养上至三清四御、三十二天帝君、十神太一真君、天地水三官及诸星官，下至洞天福地、涑源江海、地府酆都北帝及出家弟子本命星官、宫观里域真官等天曹地府一切威灵，这成了一种定式，在别的仪式中也是如此。但值得注意的是，把赵宋王朝的圣祖纳入崇拜的神灵体系，列于仅次于三清四

御的地位，表现出此时的道教所具有的为赵宋政权服务的官方宗教品格。

其次是度师讲出家的意义，仪文所依据的经典为《本际经》^①。此经全名《太玄真一本际妙经》，原十卷，现《道藏》所收仅一卷，余卷散见于敦煌写本道经，是敦煌写本道经中最多的。据释玄嶷说，《本际经》五卷乃是隋道士刘进喜造，道士李仲卿续成十卷。其中吸取佛教罪福因果之论，为此还引发了佛、道二教之争，例如《续高僧传》卷十五记载唐高宗显庆三年（658）十一月，道士李荣跟大慈寺的义褒就《本际经》教义展开了一场唇枪舌剑的大战。《本际经》在唐代产生了广泛影响，唐玄宗崇道，特意于开元二十九年十二月（当742年初）敕令天下诸观自来年正月一日至年终，常转《本际经》，称其为“老君所降，以富国安民者也”^②。《本际经》关于出家义，是从恩爱（舍世荣华，广建福田，唯道是务，是为初出恩爱之家）、诸有（既出家，勤行斋戒，免离三途，离三界爱，登入九清，是为出诸有之家）两大方面加以解说的^③。也就是说要超越现实世界，升入仙境。但仪文根据经教，强调自利和利他的相互协调，在某种程度上又调解了出离世界和遵守世俗宗法等级秩序乃至积极地为之服务之间的冲突。仪文除了要求出家道士当上报四恩、下资三有之外，还通过“沾恩”观念调疏、缓解二者实际上存在的冲突。如仪文规定，度师须向出家者告白：“汝今出家，一人有庆，九

① 关于出家，道教另有专门的《太上洞玄灵宝出家因缘经》，造于南北朝末。

② 谢守灏編集《混元圣纪》卷八，《道藏》三家本第17册第865页。

③ 《出家因缘经》说出家有三种义：一、出家；二、入道；三、舍凡。关于凡，有凡境、凡身二种。与这里讲的恩爱、诸有稍有区别。

祖沾恩。”^① 这样，出家非但不会因断绝烟火给宗法血缘制度造成威胁，反而会给家族增光添彩，更重要的是使九祖拔出恶道，早升天堂。

再次是脱俗衣、着道服的礼仪。这是一套具有象征意义、能对出家人心理产生安慰作用的仪式，每一动作都表示特定的宗教意义。脱衣着履时，度师相应赞道：“汝先足蹶双履，永离六尘。”系裙时度师赞云：“裙者，群也。以群统为意，群于道友，统以清静。又谓之裳，盖在上为衣，在下为裳，以表守谦下，为常行之法则。能如是者，灾害不生，诸圣佑护。”^② 着云袖，据度师赞象征中道；披道服象征灭三世愆，令九祖超度；顶簪冠象征斗星灿烂，列真朝元；执简象征简事心专，瞻星礼斗，作人天仪范。

最后是度师说教戒，其目的在于从出家之初即宣布道教戒律和通俗教义思想，从而规范其将来的行为。在这方面，仪文大体上依据六朝道经，如三皈依，念道、经、师三宝；修功德；以及禁止饮酒茹荤、轻贫贱奉富贵、慕鲜华、杀一切物命、言人阴私、交游凶徒恶党、奉事鬼神、学诸邪法、攻异端、习幻术等等，都是六朝道经已有的内容。在此反映出道教规戒的稳定性，同时也从一个侧面体现出人类一般道德（如仪文中规定的孝敬师长和父母）的稳定性。

除了以上介绍的修道科仪之外，北宋道教斋醮科仪也以继承为主。南宋道士吕太古《道门通教必用集》卷一《历代宗师略传》说，由于杜光庭编纂、修订道门科教，故天下道士至今遵

^① 《道藏》三家本第 32 册第 162 页。

^② 同上，第 163 页。

行。另一精通斋醮的道士金允中在《上清灵宝大法》论及宋代斋醮科仪中占有重要地位的金箓斋时指出，杨杰直到宋徽宗编撰《金箓科文》多取古法，其时“教门正盛，考订科法，大为详密”^①。文中提到的杨杰乃宋神宗时官僚，他所重修的《金箓仪》是奉神宗之命撰写的^②。其后宰臣张商英奉徽宗敕命重撰。张商英字天觉，号“无尽居士”，蜀州新津（今属四川成都）人。官至尚书右仆射。卒于宣和三年（1121）。道教方面撰述有《三才定位图》、《黄石公素书注》、《金箓斋投简仪》、《金箓斋三洞赞咏仪》，并收入《正统道藏》。后两种当是他编撰的《金箓斋仪》的两个部分。《金箓斋三洞赞咏仪》署题“通奉大夫守尚书右仆射兼中书侍郎上柱国清河郡开国公张商英奉敕撰”。考《东都事略》卷十一《徽宗纪》，大观四年（1110）二月，张任中书侍郎，六月晋尚书右仆射兼中书侍郎，政和元年（1111）罢。又据史载，政和二年（1112）颁《金箓灵宝道场仪范》于天下。则成书于此。《道藏》所收金箓斋仪有许多种，其中除署名张商英编之外，尚有多种未题撰人，当亦有出自宋代者。据张商英《金箓斋投简仪》末附《金箓斋科仪序》，此书是奉敕以杨杰《金箓科文》为原本删定的，文辞简略。

斋后投龙简，起源甚早，据文献记载，它初用于修道除罪的自然斋，后也扩及金箓等斋仪^③。投简之法，《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》及陆修静《太上洞玄灵宝众简文》有载，实源出东

① 金允中编《上清灵宝大法》卷二十二，《道藏》三家本第31册第482页。

② 张商英《金箓斋科仪序》谓“神宗讲兴废典，杨杰编纂而成书”（见《金箓斋投简仪》）。

③ 金箓、玉箓、黄箓上中下三元斋本皆出自然斋，《灵宝经》中《三元威仪自然真经》原有金箓简文、黄箓简文，今仍存玉箓简文一种。敦煌写本P.3148残卷有“下元黄箓简文灵仙品曰”云云，日本学者大渊忍尔拟定为《三元威仪自然真经》。参《敦煌道经目录》，法藏馆本。

汉早期正一道教的上三官手书。后杜光庭编《太上黄箓斋仪》有专门的《投龙璧仪》，不限于黄箓斋，实包括三元三箓斋。《金箓斋投简仪》正是汲取前人成说而加以系统化和简化。由于此斋用于皇帝而非道士个人修道，故而规模较大，它规定建金箓斋罢散后要设普天大醮告盟天地，乃遣官及道士投简，投简在水、山、土三处。仪文并规定投简仪式的程序和诸简式。《金箓斋三洞赞咏仪》则收建斋时赞颂词章。计收宋太宗制《步虚词》、《白鹤赞》各十首、《太清乐》二十首，宋真宗制《步虚词》、《玉清乐》、《太清乐》、《白鹤赞》、《散花词》五言、七言各十首（七言，《玉音法事》题为“真宗制《玉清昭应宫散花词》”），宋徽宗制《玉清乐》、《上清乐》、《太清乐》、《步虚词》、《散花词》、《白鹤词》各十首。因张商英在政和前编成此书，故无《玉音法事》所收宣和续降之《玉音步虚词》等。另，宋真宗赞颂词章还入其文集《玉京集》，为《道藏》所收，今存。从总结北宋斋醮赞颂词章的《玉音法事》来看，除上述道词为当时皇帝所撰之外，余则多承袭六朝旧章。如《步虚》第一、第五，《大学仙》等出《玉京山经》（《升玄步虚章》），《空洞》出《空洞灵章经》，《奉戒》出《本行宿缘经》，《三启》出《智慧本愿大戒上品经》，《敷斋颂》（亦名《出堂颂》）出《敷斋威仪经》，等等。或说《玉音法事》反映的是唐宋音乐，其实不对，因为《升玄步虚章》、《空洞灵章经》和《敷斋威仪经》等皆出自东晋末刘宋初，《升玄步虚章》则可能出陆修静之手。

但是这时期斋醮科仪也有一些变化、发展。首先，表现在斋仪的某些细节上。南宋道士吕太古曾指出：“历观古仪，并无祝香、庭参并发奏，杨公杰学士重修金箓仪节次，有祝香一节，乃是官道场之制。”又说，杨杰承五代悟微子张若海《玄坛刊误

论》，迁补职、说戒于启事之先^①。张若海《玄坛刊误论》，今存。正如前文所指出的那样，北宋统治者把道教斋醮科仪纳入官方祭祀之中，礼仪有斋醮，乐亦参用道调^②，正因为如此，根据需要而调整斋仪就难以避免。数次改定金箓斋仪说明了这一点。

变化之二是醮仪受到重视，其地位上升。

醮起源甚早^③，如《太上灵宝五符经》说，受天书后，欲佩身供养，当设醮仪。唐以前有关道教醮法的论述不多，此后渐增，至北宋出现了举行普天大醮、周天大醮和罗天大醮的记载，且有《罗天醮仪》之制作。南宋道士蒋叔舆编《无上黄箓大斋立成仪》，推测普醮之设起于张守真，并叹称：“今世醮法遍区宇，而斋法几于影灭迹绝。”^④这虽不无惊世骇俗夸张之嫌，因为宋代斋仪还是较盛的；但自北宋以来醮法受到重视，应当说是不争的事实。金允中《上清灵宝大法》卷五《三界官曹品》说，自南朝宋、齐，唐泊于宋朝设罗天大醮，似不足信。六朝有醮，但无罗天大醮之名。宋初道士张守真结坛，为国家祈福禳灾。根据《翊圣保德真君传》卷上和《宋朝事实》卷七的记载，其结坛有九种，上三坛专为国家设：一、顺天兴国坛，星位 3600 醮座，为普天大醮；二、延祚保生坛，星位 2400 醮座，为周天大醮；三、祈谷福时坛，星位 1200 醮座，为罗天大醮。醮起于醮星礼斗，故设醮时一般须建醮座，供奉诸星神。东封泰山毕，宋真宗敕两街道士修斋醮科仪，特命大臣王钦若定《罗天大醮仪》十卷。《正统道藏》所收有《罗天大醮仪早、午、晚三朝仪》和

① 《道门通教必用集》卷六《赞导篇》，《道藏》三家本第 32 册第 36 页。

② 详见《宋史·礼志》、《宋史·乐志》。

③ 参见拙稿《道教与民俗浅议——以斋醮、礼俗为例》、《钱锺道教〈水府告文〉新释——兼谈龙简与醮》。

④ 《无上黄箓大斋立成仪》卷一，《道藏》三家本第 9 册第 378 页。

《罗天大醮设醮仪》各一卷，当是在王钦若书的基础上编定的（不全）。正是由于统治者提倡，醮仪随之盛行起来，其中尤以罗天大醮最盛。北宋时重醮仪，史书有不少记载。如开国功臣赵普久病垂危，遣亲吏甄潜诣上清太平宫醮星；王安石因子王雱病亟，命道士作醮，都是比较典型的例子。宋真宗尤“严于醮祭之事”^①，曾命诸州设罗天大醮，先建道场二十七日。宋徽宗也曾于政和三年（1113）十月间降旨建祝圣罗天大醮^②。宣和间，朝廷还为举行罗天醮仪印行了《三千六百圣位图》，这对其他行斋后设普醮仪也适用^③。

北宋斋醮科仪变化的第三个方面，是新出道法派别——天心派、神霄派对科仪开始产生影响。《道门通教必用集》卷九有关“发奏”说：“古仪无关告土地，便外坛宿启。后世增修为文，止是启告，寻置文牒。复有行法而居师位者，又加以印诀符咒，命召土地诸神。盖出于《天心正法》，今遂为成规。既坐命诸神，皆须如法文变神掐诀，方可施行。”^④按今存两种《天心正法》，一种出邓有功删定，一种仅一卷。北宋《天心正法》本十卷，原书当出宋初，北宋末天心派道士路时中说“初未称师，唯可受本坛祖师《天心正法》十卷”^⑤，可证。宋徽宗时洞幽法师元妙宗编《太上助国救民总真秘要》首尾皆载天心法。考其内容，确有表奏文移、设院造印和变神掐诀等新法。该派的《设醮仪》请奏

① 范镇《东斋记事》卷一，中华书局1980年版，第6页。

② 薛季昭《元始无量度人上品妙经注解》卷下引《神霄录纂要》，《道藏》第2册第468页。

③ 如金允中说：“黄箓大斋醮谢真灵三百六十分位……其班次高下，并以《罗天醮图》及宣和间颁下醮位参考排列。”（《上清灵宝大法》卷四十《散坛设醮品》，《道藏》三家本第31册第617页）。

④ 《道藏》三家本第32册第47页。

⑤ 《无上玄元三天玉堂大法》（此书造于北宋）卷二，《道藏》三家本第4册第5页。

也增加了“天枢院相公、北极驱邪院众圣”二名。北宋末神霄派所造《高上神霄紫书大法》也有类似情况，所不同者在于天心派偏重于三光等三符，神霄派则偏重五雷符；神霄派请奏有“上清天枢院”、“上清五雷院”和“神霄玉清王府”；又加以炼度仪。金允中曾指出，“自古经诰之中，修真之士莫不服符请气，内炼身神”，但作为独立的炼度仪式却“古法未立”^①。而北宋《高上神霄紫书大法》中有炼度仪。北宋神霄派自有一套修道科仪，除了不同于他派的经箓、法服和剑坛之外，另有印券甚伙^②。《历世真仙体道通鉴》记载，林灵素假托上帝授予他天坛玉印、神霄嗣教宗师印、都管雷公印、天部霆司印等四印。这些印乃是施用于道场表奏文移之上的。表奏文移模仿宋代官府的文牒形式（称某某院府，造印用印，亦同此理），不同于古式斋醮的上章^③。变神掐诀也是在行道时存神、符咒之外新增的道法。所谓变神掐诀，是指一套与存神、念咒相应的手指动作，掐身体的一定部位（主要是手）。认为如此一来，即可通神，请得行道所需的气。如《高上神霄紫书大法》所载《神霄诀》，二指、三指弓，大指掐子位（以甲子表示某一特定位置），四指、五指压定大指。别的掐诀法可以依此类推。这些都是北宋斋醮科仪的新现象、新动向。

醮仪地位的上升，新出道法对斋醮仪式的影响，是北宋斋醮科仪尤值得重视的变化发展，由此使其成为承上启下的一个阶段。

（根据旧稿修订）

① 《上清灵宝大法》卷三十七，《道藏》三家本第31册第582页。

② 参见北宋所出《高上神霄宗师受经式》。

③ 参见吕元素《道门定制序》。

北宋天心法

天心法，作为崛起于北宋的符箓道法，在道教史上占有一定的地位。“天心”一词多见于中国古书，具有天（天神或理法）对人的赐愿、要求或对人的行为作出某种心理反应这种意义。试以北宋书籍为例，宋真宗《翊圣保德真君传序》说：“盖闻天心降顾邦家，所以会昌。”张商英《江宁府茅山崇禧观碑铭》云：“国家灵承天心，敷锡民福。”宋徽宗《宣和御制化道文碑》云：“今……一新其志，归奉道真，上以协天心之享，下以副膺乾绍述之意。”茅山宗师笪净之《遗表》称：“念帝王奉道，乃与臣庶不同，一言一动，上合天心，则万方蒙福。”宋儒张载《送苏修撰赴阙四首》中亦有“事机爽忽秋毫上，聊验天心语默间”之语。天心派道士用“天心”一词标志其道法总和，似向人们表明：他们的道法乃是上通于天，从而能产生某种感动天心、使之作出反应的道法。更具体地说，由于古人相信北极居于天之中央，故天心法派道士所谓“天心”即北极。元妙宗《太上助国救民总真秘要》说：“臣闻：天心之法，北极中斗之法也。”他们认为其法乃“劾治之枢辖”，代表了“天意”，神效无比。

下面，主要限于北宋，对天心法及其特征作一简述。

—

道书中讲到天心法的形成，或上推至张陵，或追溯至五代江南道士谭紫霄。约成书于南宋的《上清北极天心正法》说：“夫天心法者，自太上降鹤鸣山日，授天师指东北极之书。辟斥邪魔，救民是务。”元妙宗于宋徽宗政和六年（1116）所撰《太上助国救民总真秘要》卷一说，天心法“出乎正一之宗”。“自昔饶君夙著阴功，简在天意，神付（符）真箓，受诀紫霄，嗣系递传，其法遂明之于世。”“饶君”指饶洞天。邓有功在《上清天心正法序》中胪列天心法的传派系统：谭紫霄—饶洞天—朱仲素—游道首—邹贲—符天信—邓有功。他说：在北宋太宗淳化五年（994）八月十五日，有肉身大士按照神的指示，于华盖山三清虚无瑶坛掘地三尺许，得一金函，开见金板玉篆天心秘式一部，名曰“正法”。继说：“大士者，饶公处士也，名洞天。虽获秘文，然未识诀目玉格行用之由。复遇神人指令师于谭先生名紫霄，授得其道。紫霄又令往见泰山天齐仁圣帝，得尽其妙。王又奏请助以阴兵。大士作天心初祖，号正德功臣日直元君、北极驱邪院使。升天时，以法传弟子朱监观名冲素，冲素传游道首，道首次传通直郎邹贲，邹贲传臣本师符法师名天信，至臣有功传于今矣。”谭紫霄传饶洞天以天心法实属依托，饶洞天才是天心派的真正创派人。

按：谭紫霄，马令和陆游两种《南唐书》均有传。或以为即谭峭，盖误。谭峭字景升，唐国子司业洙之子。沈汾《续仙传》谓其“好黄老诸子”，一日辞父出游终南山，父以终南山近京都

长安，许之。后不归，放游各地。未言行道法，且称“复入青城而不出矣”。而谭紫霄为一符箓道士。名紫霄，一云子雷。或谓泉州人，或谓其先北海人，生于金陵。历任闽、南唐左街道门威仪。卒于庐山。足见别为一人。马令《南唐书·方术传》未言其行天心法事，而说他与另一著名道士陈守元相友，事王昶，封正一先生。“闽亡，寓庐山栖隐洞。其徒百余人。有道术，醮星宿，事黑熬神君，禹步魁罡，禁沮鬼魅，禳祈灾福，颇知人之寿夭。”而陆游记述道：“初，有陈守元者亦道士，剡地得木札数十，实铜盎中，皆张道陵符箓，朱墨如新，藏去而不能用，以授紫霄。紫霄尽能通之，遂自言得道陵天心正法，劾鬼魅，治疾病，多效。闽王王昶尊事之，号金门羽客、正一先生。”^①此一记述是否符合事实姑置不论，但两种《南唐书》和《十国春秋》都说他在南唐亡国不久便无疾而逝，《历世真仙体道通鉴》更载明其卒于宋太祖开宝六年（973）四月一日，可见饶洞天于宋太宗淳化五年（994）之后得谭紫霄传道的说法显然有误。

尤其需要考察的是饶洞天其人。宋人尤袤在《江南野史》卷四叙述宋齐丘事迹时曾提及五代有一饶洞天：“时先主判升州，其亲友饶洞天出守庐陵，齐丘因刺（名片）谒之，与语终日，延于门下，旦夕相与宴饮，因访时务。未几，洞天解郡，遂命载归庐陵，未至而洞天疾病且死，因遗书荐于先主。”这位饶洞天在南唐未建立时已病故，与邓有功所说天心初祖饶洞天显然不是一人。《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷五有饶洞天传记，谓：饶洞天，抚州临川（今属江西）人。初为县吏，后梦神人，遂能洞天。其记饶得《天心经正法》并师事谭紫霄于南丰，大略与邓有

① 陆游《南唐书·方士传》。

功所述相同，但未言明何时获《天心经正法》。又说，饶洞天教人利物，“于是四方慕道者凡数百人从游”。后率诸弟子登华盖山巅，授以至道，“自兹正法流传矣”。表明饶洞天才是天心派初祖，但并非单传一人，而是数百人同受其法，并且正是由这批人将此道法传播各地。

天心法何时盛传于世？根据有关资料推断：至迟到神、哲二朝，天心道法已由点至面而流传开来了。十分有力的根据是二苏的记事。苏轼自述：“王君善书符，行天心正法，为里人疗疾驱邪。仆尝传此咒法。”^① 苏轼卒于徽宗即位的建中靖国元年（1101）。所述表明：在他生活的主要时期（神、哲二朝），天心正法已流传至偏僻乡里。其弟苏辙记述：“成都道士蹇拱辰，善持戒，行天心正法，符水多验，居京城为人治病。”^② 其事在哲宗元祐间（1086～1094），则又透露出天心法流传成都和开封的消息。《孙公谈圃》也记载有黥卒何殿直用天心法为苏辙妇驱祟之事。可见这时期天心法已传出江西以外地区。至北宋末当已转盛。洪迈《夷坚志》记述社会上行天心法有多条，是在两宋之间，其中亳州蒙城观一道士行天心法，便是徽宗宣和中事。

宋徽宗时代，比较著名的天心派道士有元妙宗和路时中。元妙宗自述其寻访师法三十余年，寓居南阳时，曾以符水拯民疾苦，由是名噪一时，“一旦叨承诏旨，遣赴阙门，继蒙命号诰锡之宠”。于政和四年（1114）七月被旨差入经局，详定访遗。以所授符法秘用口诀撰成《太上助国救民总真秘要》十卷^③。这部

① 苏轼《东坡志林》卷三。

② 苏辙《龙川略志》第十。按：北宋后期另有道士蹇昌辰注有《黄帝阴符经解》，今存，可能是蹇拱辰的同族。刘师培先生曾考得“宋有蹇序辰、蹇逢辰均成都人，昌辰殆其同族”（《读道藏记》）。

③ 《太上助国救民总真秘要》自序。

书收入了不少天心法。而路时中生当两宋间。方勺说：“朝散郎路时中行天心正法，于驱邪尤有功，时呼路真官。”^①他就是《无上玄元三天玉堂大法》三十卷的编著者、上清大洞三景法师路时中。他假托宣和二年（1120）上元夜张陵高足赵升降神嘱语。后数年被命通守金陵（今南京），于茅山峰顶得石函帛书一卷，因厘为24品传世（实31品，当为后来增补）。又说：钦宗“靖康丙午冬，余寓止毗陵，遂承玉旨传记，许与龙虎嗣真均礼，阳行阴报，昭格则过之矣”^②。可见其与上清派之关系及在江南一带的影响。

二

天心法以《天心正法》为基本法书，有多种本子，包括元妙宗书所收的内容。除了上面已经提到的之外，还有《上清天枢院回车毕道正法》（此当是与上清道士共用）、《上清骨髓灵文鬼律》（三卷，题饶洞天定正、邓有功重编。据书中名物，当编于宋真宗以后、徽宗之前。另，元妙宗书亦收有《上清隐书骨髓灵文》，较此稍简略。称“唐叶法善天师所传，出自汉正一天师之遗法也”）、《天心正法修真道场设醮仪》（成书于宋徽宗之后）、《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》（亦当为路时中所撰，修炼书，属上清法）等。据金允中所编《上清灵宝大法》卷四十二载称，路时中亦编有《天心正法》，“然皆非古式”。路时中《无上玄元三

① 《泊宅编》十卷本卷七。

② 《无上玄元三天玉堂大法》自序。

《天玉堂大法》卷二说：“初未称师，惟可受本坛祖师《天心正法》十卷，以辅正教。”这十卷本就是他编的。较晚出的法书则有《天心地司大法》，收入集道法之大全的《道法会元》中。

天心法道士最重天罡大圣符、黑煞符和三光符（又名三光正炁符），称之为“正法三符”。《上清北极天心正法》说：“若论三光符，上结三皇，道应三境，德表三才，真出三师，是名天心，为万道之宗、众法之祖。”金允中亦云：“天心正法，以三光为主。”并说“近世之行灵宝者”为了避免与天心雷同，“故于灵宝中略去三光之论”^①。天心派与北宋末林灵素、王文卿等神霄派道士的区别之一也在于，天心道士十分重视三光符等正法三符，而神霄道士则偏重于五雷符。但天心道士有的也采用五雷符，如元妙宗即自称得人传授五雷符，行持二十余年，全活困苦死病不可胜纪。

天心法的法咒主要有净坛、身、心咒、天心总咒，亦有天蓬咒（当是承自唐代北帝派）等。行法时也用剑、印。其法印有二：一系北极驱邪院印，又名都天统摄三界鬼神之印；二系都天大法主印。和神霄派道士一样，也采用掐诀（用拇指按在一定指节上），如施用黑杀灵符掐北帝诀。邓有功曾把天心法分为三个方面：一、鬼律；二、玉格；三、行法仪式。“是则以道为法之体，以律为法之用。鬼物邪气之所干，必体道以正之，故曰正法也。”^②“鬼律”一名沿自正一道原有的《女青鬼律》，玉格实际上具有科律性。天心法有各种文式，如行法有“行遣公文”，传法有“传法人投状式”，等等。传法时除用各种状式而外，又使

① 金允中编《上清灵宝大法》卷六。

② 《上清骨髓灵文鬼律》邓有功序。

用符版铁券，据说“大体表其诚信，永坚固而已”。然“或以黄花缙帛为之，上书符券言，不必用铁，止以铁为坚确之意”。券文言明弟子受天心正法之愿，并由法师训诫“所施大道仙法，救治众民疾苦，常行正直，动合天心，慎勿邪谄，妄行欺滥”^①。

天心法行法过程比较复杂，不可能一一详述。应当指出，天心法虽保留了一些比较原始、朴素的特征，但毕竟有别于巫术，最大的区别就在于行法“当以正念役使天神将吏，不得稍用血食，以杀灵炁”。因为好生恶杀是道教的教义，这也是道教的斋醮采用素馔跟中国传统血祀和巫师施行杀生巫术的最大区别。这一点往往被人忽视，值得在此一提。

总之，北宋天心法源出于江南，至神、哲二朝以后已传播于其余地区。该派并非经教意义上的道派（如正一、上清、灵宝），而是道法派别，上承正一、上清最多，亦兼取内丹说。北宋末年的玉堂大法乃是天心法别派。路时中对道教教义有所阐发，充实了天心法的内容。对此，应给予必要的重视。

（原载《上海道教》1992年第3期）

^① 元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷十。

钱镠道教《水府告文》新释

——兼谈龙简与醮

《东南文化》1993年第3期载梁志明先生《“水府告文”考释》一文。该文披露水府告文系1977年12月8日于浙江省绍兴市禹陵乡酒缸山脚挖掘河道时发现的铜牌铭文，现藏市文物部门。梁文对水府告文所反映的钱镠生卒年、官爵及历史背景等相关问题作了考释，但对告文本身的定性却语焉不详，仅说此乃“这一地区宗教仪程，民间习俗的一个环节”，并据告文铭文“已于中元之辰普陈斋醮（斋字，梁文误作齐。兹据影印原件改），今则散投龙简，上诣诸洞仙籍”，说：“中元节是佛教盂兰盆会的另称，是每年夏历7月15日举行的佛教节日。”这很容易给人造成告文是关于佛教的事物的错觉。可见梁文对告文性质认识模糊不清。

其实，仅凭告文又称“龙简”这一点就可判定其属道教，更何况行文中屡屡提到与道教有关的事物。为便于读者了解其内容，兹将告文转录如下（标点符号为本文作者所加）：

[告文一]

大道弟子、启圣匡运同德功臣、淮南镇海镇东等军节度使、淮南浙江东西等道观察、处置营田安抚兼盐铁制置发运等使、开府仪同三司、尚父、守尚中书令、食邑一万七千户、食实封一千五百户、吴越王、臣钱镠，年六十二岁，二月十六日生，本命壬申。自统领三藩，封崇两国，廓清吴越，获泰黎元，皆荷玄恩，敢忘灵祐。昨者当使所发应口湖湘兵士，及讨伐凶徒，遂沥恳情，仰告名山洞府，杲蒙潜加警卫，继殄豺狼，已于中元之辰普陈斋醮，今则散投龙简，上诣诸洞仙籍、水府真官，备罄丹诚（梁释文误作“城”），用酬灵贶。兼以方兴戈甲，克殄淮夷，敢希广借阴功，共资平荡，早清道窟，以泰江南。其次愿两府封疆永无灾难，年和俗阜，军庶康宁。兼镠履历年庚不逢衰厄；至于家眷，并乞平安，永托真源，常蒙道荫。谨诣水府，金龙驿传。

太岁癸酉八月庚午朔，二十日己丑，于越州会稽县五云乡石帆里，射的潭水府告文。

[告文二]

大道弟子、天下都元帅、尚父、守尚书令、吴越国王钱镠，年七十七岁，二月十六日生。自统制山河，主临吴越，民安裕阜，道泰时康，是物和平，遐迩清晏。仰自穹旻降祐，大道垂恩。今则特诣洞府名山遍投龙简，式陈醮谢，上答玄恩，伏愿天降祥光，地生嘉瑞，丕图显霸，景祚延洪，风雨顺时，军民乐业。今当春季，合具告祈。兼乞镠庚甲行年、四时履历，寿龄延远，眼目光明，家国兴隆，子孙

繁盛。志祈玄贶，允珞投诚，谨诣射的水府，金龙驿传。

宝正三年太岁戊子三月丁未朔 日，于吴越国 州 县
乡 里，射的水府告文。

这是二通吴越王钱镠醮谢神灵并祈玄功的龙简。所谓“龙简”，本义是指告祈水官、投于水府的水简。按照道教古仪，斋后醮神要书写咒文于山简、土简和水简投于四方五岳（最流行的是写《灵宝五篇真文》），分别告请天、地、水三官。这可远溯至东汉张陵、张修（正一道）的三官手书。三国鱼豢《典略》记张修“请祷之法：书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水，谓之‘三官手书’”。葛洪《神仙传》卷四说，张陵“使有疾病者皆疏记生身已来所犯之辜，乃手书投水中，与神明共盟誓，不得复犯法”。至东晋南北朝以后，围绕着醮祭施用《灵宝五篇真文》，又演变成投三简制度，其法载于东晋末所出《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷上（中有“元始灵宝告水帝削除罪简上法”、“元始灵宝告五岳灵山除罪求仙上法”和“元始灵宝告九地土皇灭罪言名求仙上法”等项规定）。唐宋帝王投简每每用金龙玉简，称之为“投龙简”，这一传统可以追溯到六朝时代，推测最初是因投水简用金龙作为信物而得名，后则扩大及投三元玉简皆可名“投龙简”。南朝刘宋名道陆修静在《太上洞玄灵宝众简文》中讲到受灵宝券盟次第，“中盟、大盟皆投龙简”，然引东晋末刘宋初所出《真一自然经诀》曰：“弟子受书后，投金环十口告于十方，为不泄之誓，并十口奉师。于金龙并于清冷之渊，求登仙之信矣。”他解释道，此是初受灵宝度自然券后，中盟应投一龙，以十口环合龙，青丝缠简，投于清渊，简文依《玉诀》（按：指《太上洞玄灵宝赤书

玉诀妙经》)告水官法文。可见是专指投水简而言。下文又注说：“中盟投龙则用此水简文。大盟投三龙，盟三官，则尽用此三简文。”大盟系指受《灵宝真文》十部妙经等场合，这与后世大盟遍受三洞真经有点不同。隋唐间道士中盟受洞玄部《灵宝经》，大盟遍受三洞真经，见于隋代所出道书《三洞奉道科戒》。三简文也称“龙简”，当是稍晚以后的事，从《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》、《太上洞玄灵宝众简文》依照告水帝、告五岳灵山、告九地土皇的排列顺序也可窥出名义的推移扩大，但钱鏐的告文末尾仍称“水府告文”，依然保留着“龙简”一词的本义。

又，告文中说：“已于中元之辰普陈斋醮，今则散投龙简，上诣诸洞仙籍、水府真宫，备罄丹诚，用酬灵贶。”“今则特诣洞府名山遍投龙简，式陈醮谢，上答玄恩。”表明是在散斋后设醮时遣人往名山水府投龙简，这跟唐宋间帝王的斋醮投简一般方式是相吻合的。

如宋代帝王斋醮的程序通常为称设某某道场（即斋）多少日夜，满散设醮多少分位（星神分位，分位愈多，规模愈大），同时往各处投龙简。所谓“金龙玉简”，据北宋范镇目击所言，金龙以铜制，玉简以阶石制（见《东斋记事》），系铜石以代金玉。钱鏐告文用铜牌亦同此意。

这里有两个问题，附带一谈，即：醮始于何时？它与古代祭祀又有何区别？

关于第一个问题，宋高似孙《纬略》指出，东汉建安二十四年，吴将吕蒙病，孙权为之命道士于星辰下请命设醮（此事《三国志·吕蒙传》有记载），可见是继道教形成不久即已有之。六朝道教斋较盛，且有各种类别；而醮则在同期道书中仅有零星记述。除了前述《灵宝赤书玉诀经》之外，上清经书《三元玉检三

元布经》也提到醺法（名曰“祭”，实为醺）及醺坛用简法：“祭本命之岳，以香蔬饼果设以一盘，清油九升，设以九灯，施北向一座，以绯罗巾，设文于中央，书三简，布香果之下。受者北向叩齿三十六通，微祝”，云云。此三简与灵宝经诀所说三元玉简施用方法迥异：一简焚烧于坛所，一简埋山之阳（南），一简埋山之阴（北），分别称为“阳简”、“阴简”。但无论如何，六朝道士醺神均须投简是共同的。

六朝道教的“醺”与“祭”往往混用或者连用；大约隋唐以后，就比较固定用“醺”这个词，并且醺的种类也愈趋繁复。所以，高似孙因唐诗中“醺”字渐多而推测“醺之礼，至唐盛矣”，不无根据。然而，如果由于在六朝道书中未见“醺”字而断言其时无醺，那么至少是不确切的。

那么，道教的醺跟古代的祭祀究竟有何根本区别呢？我们知道，古代祭祀前须有斋戒的准备阶段，即所谓“古者祭祀必有斋，斋必有戒”（《道门科范大全集》），道门的斋即沿用其名而来，但已从依附于杀生血祀的祭的从属地位转变为独立的一种科仪。至于醺，杜光庭说：“醺者，祭之别名也。”具体的分别在于“牲牲血食谓之祭，蔬果精珍谓之醺”。“醺”字从酉焦声，“酉”象形，为酒的本字，故“醺”的本义就是“用酒于位，敬以成礼”（参见金允中《上清灵宝大法》、蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》）。元代道士韩混成为《道门通教必用集》作序说，道教好生恶杀，故张天师改祭祀为斋醺，准确地点明了道教斋醺与古代祭祀的根本区别。所以前引《三元玉检经》所谓“祭”实为醺，这是由于它合乎道教醺的基本要件。梁志明先生《“水府告文”考释》一文对钱镠水府告文的性质的认识之所以模糊不清，其原因还在于他无法区别斋醺与祭祀，以至于把设醺投简跟专制王朝的

春、秋祭连在一起（文中说“它不仅有春祭，也有秋祭”）。其实，道教设醮投简自成体系。根据道书规定，多为三元、八节、甲子、本命等时。钱镠告文一通是在中元节，一通是在他的生日，足见其完全按照道教方式行事，与中国传统祭祀宗教的春祭、秋祭无关。本文之所以要附带论及醮与祭祀的区别，也是为了确定钱镠告文的道教性质。

（原载香港《弘道》第10期，2001年上半年版）

道教与中国画略论

宗教与艺术，在人们心目中恍如两个十分隔膜的东西：前者神圣，后者世俗；前者追求纯善，后者追求纯美。然而细细想来，世界上有哪个地区不曾有过宗教对艺术的渗透，不曾有过艺术的宗教化时期？的确，宗教与艺术性质不同；但二者都是人类的精神追求，也有相通之处：宗教与艺术的活动都是以自身为目的的活动^①。无怪乎在 19 世纪德国绝对唯心主义传统中，艺术与宗教、哲学同被安置于绝对精神的范围内。20 世纪上半叶，我国著名教育家蔡元培先生曾提出“以美育代宗教”的主张。之所以能“代”，是因为二者有可“代”的相通处。我们知道，宗教在大多数场合下提倡禁欲，而艺术的功能，正如五代山水画家荆浩所说：“嗜欲者，生之贼也。名贤纵乐琴书图画，代去杂欲。”^②也就是说，艺术跟宗教殊途同归，都可以替代人的其他

① 美国学者马特兰指出：“艺术与宗教的声音必须以构成的是目的而不是手段的方式来发出。它们的活动在自身之外没有目的——即没有既定的或外在的目的。”（《宗教艺术论》，今日中国出版社 1992 年版，第 117 页）这一观点受启发于马林诺夫斯基《巫术、科学、宗教与神话》中有关巫术与宗教的区别的论述。与此相应，马特兰把“匠艺”与“艺术”区分开来。

② 荆浩《笔法记》，载沈子丞编《历代论画名著汇编》，文物出版社 1982 年版，第 49 页。

欲求。宗教所禁之欲，从根本上说主要是食、色两大欲。其实人类的欲求实不限于此两大类，其他欲求在人类历史上也起着重要的善与恶的杠杆作用，甚至献身于宗教也是一种追求，只不过它们在价值尺度上有不同的等级而已。再者，艺术以其生动的形象感染人，而宗教作为符号象征体系，也要运用艺术的象征和表现去打动人的心弦^①。马特兰在对艺术与宗教进行比较时指出：“艺术与宗教的活动创造了存在的东西。”^② 我认为，这也是以价值为核心的一般文化的表征，它们作为人为事物决定着我们对现实给定的世界——这一世界既是自然进程，也是人类过去活动的结果——的反应方式。

从中国画来看：中国画在过去很长一段时期重视“明劝戒”、“成教化”的社会功能，同时作为一门艺术，十分强调通过“气韵生动”的艺术形象表达情和意。道、佛二教劝人戒恶从善，就不可避免地会以绘画的感人的形式传播各自的信仰和教义。中国画有道释一门，盛于六朝隋唐，至今仍有余响。北宋米芾最为推重，认为它“有以劝戒为上”^③，元代汤垕也说：“收画之法，道释为上。盖古人用工于此，欲览者生敬慕爱礼之意。”^④ 即使是

① 宗教具有多方面的特征，作为符号象征体系，按照兰德爾的说法，有情感、合作、表达、神圣或秩序四重功能。宗教象征既是非表现性的，又是非认识性的（见约翰·希克《宗教哲学》，生活·读书·新知三联书店1988年版，第168～169页）。但是我认为，这并不意味着，具有宗教意义或以宗教为题材的艺术作品不可能同时具有艺术表现性。相反，例如南宋梁楷的《泼墨仙人》和清初八大山人笔下的花鸟都是富有艺术表现力的。

② 马特兰《艺术宗教论》，今日中国出版社1992年版，第1页。一个类似例子是西方现代派画家克利说：“艺术并不描绘可见的东西，而是把不可见的东西创造出来。”（转引自赫伯特·里德《现代绘画简史》，上海人民美术出版社1979年版，第102页）

③ 米芾《画史》，《历代论画名著汇编》第118页。又载于黄宾虹、邓实选编的《美术丛书》，江苏古籍出版社1986年版，第1册。

④ 汤垕《画鉴》，《历代论画名著汇编》第200页。《美术丛书》第2册题作《古今画鉴》。

山水画，也跟道、释二教有着密切的联系。北宋山水画家郭熙指出：“君子之所以爱夫山水者……尘嚣缰锁，此人情所常厌也。烟霞仙圣，此人情所常愿而不得见也。”^① 最后一句话就涉及宗教与艺术“使不存在的东西成为存在的首创性”活动^②。山林岩壑乃是道家隐士、道士和僧尼高蹈远引、离世绝俗的理想去处，故而山水画备受青睐，它寄托着他们超尘拔俗的高尚襟怀^③。中国画所特有的梅兰竹菊“四君子”一门，以及常见于画中的松、荷花、水仙等等形象，人们所赋予它们的意义，都跟道、佛的人生价值观有极深的历史渊源关系。它们或清幽、孤寒，或高洁、长寿，不正是道、佛人生理想的寄托和象征吗？

关于道教与中国画的关系，过去部分美术论著从不同侧面有所论及^④，但专论不多，且其重要意义仍未引起人们的足够重视。有鉴于此，爰成是篇，拟择要从道画、信徒画家与中国画理论三个方面论述这一问题。有关山水、花鸟、四君子等画种与道教的关系等问题这里暂不讨论，更为全面、深入的研究，当俟于将来。

① 郭熙《林泉高致·山水训》，《历代论画名著汇编》第64页。

② 马特兰《宗教艺术论》，今日中国出版社1992年版，第116页。

③ 应避免一种误解，即认为只有隐士们才作山水画，山水画不能表现其他意趣（例如对大好河山的赞美）。这显然是不符合事实的，尤其不符合当代现实。但就山水画（而不是一般的风景画）的形成和在宋元时代臻于鼎盛而言，道家隐逸思想和道释二教无疑起过促进作用。重要的是山水画中的意趣是什么，在什么时代起过什么样的作用。

④ 郑午昌编著的《中国画学全史》和俞剑华、潘天寿、王伯敏等分别著《中国绘画史》，都不同程度地述及道教对中国画的影响。但他们毕竟在叙述中国画史，而不是讨论道教与中国画的关系。至于论著，可以举出徐复观的《中国艺术精神》（该书大部分篇幅论中国画）、伍蠡甫的《中国画论研究》以及温肇桐的《顾恺之“以形写神”论的思想渊源和他的艺术实践》、王逊的《荆浩的〈笔法记〉》等文。这些论著大多注意到老庄思想对中国画的影响，而道教与中国画的关系似涉及不多。



道教与中国画的关系最引人注目的方面，是直接以道教神仙、人物、神话、故事和修炼等为题材的道画。它起源于先秦秦汉以神仙传说和养生气功为内容的绘画。战国时代的绘画遗迹，以长沙楚墓出土的“御龙”、“夔龙”（题目有争议，一说是“龙凤”）帛画为代表。这两幅画表现升仙的主题，为汉画之滥觞。升仙的题材盛于汉代。例如，洛阳邙山西汉卜千秋墓升仙图，描绘墓主夫妇在仙人的送迎下乘风升仙的情景。长沙马王堆汉墓非衣帛画，上部绘日月星辰、双龙、扶桑树，日中金乌，月中灵蟾玉兔，表达乘龙升天的神仙信仰；中部绘人间生活，墓主人轪侯夫人迎接宾客，后立侍徒，流露出对现世福禄寿的眷恋情绪；下部绘地下，有力士顶承其下，体现对阴鬼的镇劾。这种天、人、地三段式宇宙及透露出来的好恶观念，跟早期道教的宇宙模式（如《太平经》）和仙道思想（如《抱朴子内篇》）十分吻合。马王堆墓还出土了有关养生之道的导引图，实为道教修炼图之先声。四灵（青龙、白虎、朱雀、玄武）、西王母、扶桑树等是汉画中常见之物。此外，还出现了孔子见老子画像^①。秦汉间具有巫文化色彩的神仙方士对于神仙画的广泛流行起着推波助澜的作用。《史记·封禅书》记载汉武帝时，“齐人少翁以鬼神方见上”，武帝因其言，“乃作画云气车，及各以胜日驾车辟恶鬼。又作甘

^① 参见陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》，文物出版社1988年版，第7页。

泉宫，中为台室，画天、地、太一诸鬼神，而置祭具以致天神”。道教继承中国古代的某些巫术，而关于巫术和宗教之区别，马林诺夫斯基提出：“我们的定义说，在神圣领域以内，巫术是实用的技术，所有的动作只是达到目的的手段；宗教则是包括一套行为本身便是目的的行为，此外别无目的……咒、仪式、术士的遵守一切条件，更永远是巫术的三位一体。”^① 巫术的目的乃是外在的现世的目的，因此道教兼有宗教（这是主要的）和巫术的因素，这使得它在高扬超凡出尘精神的同时仍保留着现世主义的品格。正如常任侠先生所指出的那样，汉代统治者所崇信的是道教（实指方仙道和继起的黄老道）、巫术和原始的神话传说，汉画中常有的四灵和饕餮系“保护死者的神物”，“取以厌胜辟邪”^②。凡此种种，证明道画乃直承汉代以神仙、巫术为主题的绘画。

六朝隋唐之间，道画盛行于世，大约可分为三大类：（1）天尊、神灵、仙人、高道画像；（2）神话故事图；（3）修炼秘图。前者如顾恺之的《列仙图》、谢赫的《安期先生图》，阎立德的《采芝太上像》、《七曜像》、阎立本的《三清像》、《延寿天尊像》、《太阳帝君像》、孙位的《说法太上像》、《天地水三官像》、张素卿的《容成》诸真人像。道教故事图，如顾恺之以张道陵考验王长、赵升等弟子的故事（出自《神仙传》）为题材画云台山（顾氏有《画云台山记》述之甚详）和作《黄初平牧羊图》、《初羊叱石图》等，此类作品多根据道经，故在唐代一如佛教以某某“经变”命名。第三类如《五星图》、《紫微二十四化图》、《验丹图》

① 马林诺夫斯基《巫术、科学、宗教与神话》，中国民间文艺出版社1986年版，第75页。巫术是一种准宗教现象。目前有“巫教”的提法，容易给人造成巫术即宗教的错觉。特于此处附带指出。

② 常任侠《中国古典艺术》，上海出版公司1954年版，第51页。

等，内容比较复杂，尤其值得注意。《历代名画记》卷三记述唐代以前秘画珍图，其中有不少是道教故事和修炼秘图。例如《黄帝升龙图》出自《列仙传》，《白泽图》出自《抱朴子内篇》；《五岳真形图》、《老子黄庭经图》本是道书秘图。还有一部分汉代讖纬图和历代方术图（如《六甲遁形图》、《遁甲开山图》、《五星八卦二十八宿图》、《十二星宫图》、《日月交会九道图》、《八卦八风十二时二十八宿音律图》等）与道教关系密切。

唐代以前道画以壁画为主，与道教雕塑异曲同工，共同起着宣传道教信仰的作用。也有卷轴画，如《历代名画记》卷三提到长安太清宫“殿内绢（卷轴绢画）上为《玄元真》是吴（道子）笔”^①。唐代上都长安太清宫、龙兴观、玄真观、万安观、开元观、咸宜观、玄都观，东都洛阳弘道观、老君庙等处都有画壁，画者多为丹青高手，甚至在长安佛教千福寺竟有韩幹画的《天师真》。

五代北宋间，道画仍然很盛^②。有不少画家工画道释，如著名花鸟画大家黄筌（成都人）虽不以道释画名世，却画了许多道画，仅《宣和画谱》著录的就有《三清像》三、《星官像》二、《寿星像》三、《南极老人像》、《写十真人像》、《真官像》、《葛洪移居图》二、《庄惠观鱼图》二、《长寿仙图》二、《升龙图》、《醉仙图》、《许真君拔宅成仙图》等作品。宋代名画流传至今有北宋武宗元所绘《朝元仙杖图》和另一幅大体相似的《八十七神仙卷》，还有南宋梁楷的《黄庭经神像图卷》、《泼墨仙人》等。宋代君臣多崇道，尤其是宋徽宗既崇道又善书画，在位时把道释

① 张彦远《历代名画记》，上海人民美术出版社1964年版，第60页。

② 有一种观点，认为这一时期道释画已经衰落，看来与事实有一定出入。

一门列在首位。宋代实行道官制，国家直接控制宫观，故对宫观壁画十分重视，尤其是真宗、徽宗崇道，征召了大批画家为皇家道宫作画，可惜我们今日已不能观赏这些恢弘巨制了。

金元时代，全真道兴起，道教信徒已转向山水画，它表征着道家精神之复归。但道画在宗教表现和艺术质量上反而较宋画更为成功，人物更为传神，更注意运用中国画特有的线条表现力去塑造神韵生动的神仙群像，气势也更为宏大、壮观。流传下来的精品如传为重阳真人（实为金元间人）所画《吕岩像》轴、山西芮城永乐宫壁画和山西高平圣姑庙壁画，可以概见这一时代的风格。

金元以后，道画主要流传于民间，此外明代宫廷画家也习道画。著名士人画家从事道画者已较少见，但也有画迹，如元代赵孟頫擅长道释画，道画见于著录的有《轩辕问道图》、《老子像》等作品，现存明《正统道藏》尚刊印着他所作《玄元十子图》；明代文征明所画老子像，也流传至今。

有必要提起注意的是，《正统道藏》中附有许多图式，它们本身就是道画。《道藏》十二部分类法中，灵图自成一类，但道画实不限于此类。有些唐代以前经书，如陶弘景编《真灵位业图》、司马承祯编撰《上清侍帝晨桐柏真人图赞》和《太上灵宝洪福灭罪像名经》、《老子像名经》，原来应是以图绘为主的。因年代久远，一部分经书现仅存文字部分。总之，道画在道经中占有很大比重，这是一件毋庸置疑的事实。

道画在艺术上有很高的价值。道释画曾长期居于中国画主流地位，晋唐间伟大画家几乎都以此名家^①。中国人物画是伴随着道释画的兴盛而成熟的。顾恺之说画人最难，又说“画东王父，

^① 参见《宣和画谱》卷一《道释叙论》。

居然有神灵器，不似世中生人”^①。画神仙需要更多的艺术想象力，从这个角度来讲，其难度应大于画人。道画着重于“以形写神”。顾恺之《画云台山记》的设计为“画天师瘦形而神气远”^②，力图绘出他的仙风道骨。唐宋道画造型有所不同，较丰腴；金元间人物面庞丰满，衣纹流畅；但神气清远这一点则是始终未变的原則。人们总结出一套“制作楷模”，提出“道像必具修真度世之范”^③，这显然是依据道教的教义所作出的高度概括性规定。要具体掌握它实属不易，因为不仅需要熟练的技法，而且必须对道教教义有透辟的悟解。

道画不但在中国画中占有重要地位，对东亚周边国家绘画艺术也有较大影响。朝鲜乐浪发掘的东汉永平二十年（69）漆盘，就有彩绘的西王母像^④。高句丽壁画，前期已经出现了飞天、仙人、飞龙、舞凤、日月星宿等，后期主要表现对天界的向往，既有仙人，也有女娲、伏羲、蟾蜍、三足金乌、四方神等，在它们的护卫下，墓主人飞升上天。壁画或绘八卦，或绘炼丹，体现出墓主人对神仙生活的向往^⑤。

二

道教对中国画的影响主要是通过信徒画家和具有不同程度的道教信仰或道家思想的士人画家来实现的。唐代张彦远说：“自

① 顾恺之《画评》，《历代论画名著汇编》第5页。

② 顾恺之《画云台山记》，《历代论画名著汇编》第9页。

③ 郭若虚《国画见闻志》卷一，四川美术出版社1986年版，第32页。

④ 常任侠《中国古典艺术》，上海出版公司1954年版，第67页。

⑤ 陈兆复《高句丽壁画艺术初探》，《中国画研究》第2期第278~280页。

古善画者，莫非衣冠贵胄、逸人高士，振妙一时，传芳千祀，非閭閻鄙贱之所能为也。”^① 历史上有些文人士大夫追求个人的精神自由，不堪世俗的种种束缚，往往转取消极避世的态度，他们或遁逸山林，或寄情书画，从道家 and 道教那里汲取精神营养^②。赵孟頫妻管道升赠词云：“人生贵极是王侯，浮利浮名不自由。争得似，一扁舟，弄风吟月归去休。”赵和云：“渺渺烟波一叶舟，西风木落五湖秋。盟鸥鹭，傲王侯，管甚鲈鱼不上钩。”善画的道士或信徒、隐逸之人，势必把他们的信仰、思想和价值观念体现在绘画作品中。如果他是高手，他的情操、风格就会连同他的画法乃至作品为人效仿；如果他是文人，他就可能著书立说，垂范于后世。

晋代以前，从事道画的道教徒多不著名。即使晋以后，众多道教造像、壁画作者都不见于画史。但汉晋间道士如张陵、左慈、郑思远等皆通图讖、符箓之学，杨羲、许谧和许翊等皆工书，他们的书画之名反为道术所掩。晋代著名的有王羲之、顾恺之等。二王父子信奉张天师一系正一道。王羲之“书既为古今冠冕，丹青亦妙”^③。其子王献之也是书法大家，善道画则鲜为人知。据米芾《画史》记述：“李公麟云：海州刘先生收王献之画符及神一卷，咒小字，五斗米道也。李伯时只一见，求摹不许。”^④ 作为北宋绘画高手的李公麟（字伯时）欲摹其画，足见水平不低。至于顾恺之，更是对后世有很大影响的画家，有人已

① 张彦远《历代名画记》，上海人民美术出版社1964年版，第25页。

② 中国部分士大夫的自由思想源自《庄子》，他们所追求的自由是个人的精神自由，跟近代的自由思想还是有所区别的；但比较儒家权威主义，仍属自由思潮之一种。

③ 张彦远《历代名画记》，上海人民美术出版社1964年版，第96页。

④ 米芾《画史》，《历代论画名著汇编》第109页。

指出其为道教信徒。他画道教人物重视传神。他还是中国山水画的最初尝试者之一。此外，晋明帝司马绍兼通道佛，善书画，作品有《东王父西王母图》、《穆王宴瑶池图》、《瀛洲神图》。嵇康酷好道家，又常修养生服食之事，曾从道士孙登游，“能属词，善鼓琴，工书画”^①，在《巢由图》中表达了他的隐士思想。士人中谢稚画《游仙图》，后刘宋时蔡斌继有此作。南朝道士中善画的佼佼者陶弘景，“明众艺，善书画”。梁武帝打算征用他为官，他便画了两牛，一头金笼头牵之，一头逶迤就水草，武帝知其意，便不再逼他出仕^②。其以画明志，传为一时佳话。

隋唐承六朝遗风，作道画者不乏其人；同时山水画技法渐趋成熟，隐士多好此门。一部分画家本系信徒，如唐玄宗李隆基是著名道教徒，书画备能。唐代道士中著名画家则有司马承祯、张素卿、陈若愚等，司马承祯传陶弘景一系上清仙法，书画琴词众艺皆类于陶。张素卿为简州人，出家后唯画道门尊像。乾符中修道于青城山常道观。作有《老子过流沙图》、《五岳朝真图》、《九皇图》、《五星图》、《老人星图》、《二十四化真人像》、《太无先生像》、《十二仙真形》等。入五代，又受前蜀主王建之请于丈人观画五岳四渎等神，造型诡怪，观者无不恐惧。陈若愚，东蜀人。师事张素卿，专画道像，曾在成都龙兴观作四灵像壁画。高士卢鸿隐于嵩山，善画山水树石，有画迹《十志图》传于今。郑虔与李白、杜甫为诗酒友，其诗、画、书并称“三绝”。刘商工山水，传说他后来得道。会稽张志和性高迈不拘检，自称“烟波钓徒”。著《玄真子》十卷。书画皆狂逸，唐人朱景玄把他和王墨（一作

① 张彦远《历代名画记》，上海人民美术出版社1964年版，第122页。

② 同上，第150页。陶作此画，显然是直接接受了《庄子》影响。

默，即王洽）、李灵省同列逸品，评说“此三人非画之本法”，“盖前古未之有也”^①。孙位亦会稽人，唐末僖宗时自京入蜀，号“会稽山人”。疏野旷达，与道士释僧常往来。善画道释。现仅见《高逸图》一件，画法上继承顾恺之，用线细劲，并着重眼神刻画。北宋黄休复在《益州书画记》中评他为逸格一人，置于最上。他如王维、吴道子等兼信佛道，这在文艺家中比较普遍。五代北宋成都人石恪画《仙宗十友图》，其中就有王维。王维信奉禅宗，但又追求长生不老，作有《太上像》、《四皓图》，其情操、风范和艺术成就更近于道家隐士（禅宗跟道家本有相通处^②）。

五代道士则有厉归真、孙晟、李寿仪等善画。厉归真善画牛、虎，兼工鸢禽、雀竹。南昌信果观塑像每苦于雀鸽类秽，他便画一鹞于壁间，从此雀鸽不敢栖止。梁太祖曾召问：“君有何道理？”他答道：“衣单爱酒，以酒御寒，用画偿酒，此外无能。”^③《宣和画谱》作者评论说：“此与‘除睡人间总不知’之意何异？真寓之于画耳。”^④孙晟（一作成）好学工诗，《历世真仙体道通鉴》称其以诗为谶。马令《南唐书》、周密《齐东野语》并记其修道于庐山简寂宫，曾画贾岛像置于屋壁，晨夕礼事，被其他道士视为妖。因为道士只能礼拜道像，甚至以此殉葬，如南唐北宋道士沈庭瑞死前命其徒以《度人经》、土星画像一轴为殉^⑤。李寿仪，邛州依政人。在本县有德观为道士，斋醮之外，专精画业，人称“李水墨”。多画道门尊像，往来青城山丈人观，

① 朱景玄《唐朝名画录》，四川美术出版社1985年版，第35页。

② 学术界有一种观点，认为禅宗是道家化的佛教。从禅宗摒绝言说、崇扬直悟等特征来看，这是有根据的。

③ 郭若虚《图画见闻志》，四川美术出版社1986年版，第109页。

④ 《宣和画谱》卷十四。

⑤ 《华盖山浮丘、王、郭三真君事实》卷五。

学张素卿笔法，神采气韵，超迈时流。此外，后梁山水大家荆浩隐太行山洪谷，自号“洪谷子”，著《山水诀》、《笔法记》。有人推测他可能为道士。但据《五代名画补遗》记述，荆浩本业儒，遇五代多故，遂退隐不仕。从他的思想特征来看，乃是一位受道释影响的隐士。相传五代北宋道士陈抟曾画《无极图》于华山石壁。陈抟是否善画，尚待深考，但其能书，则有存世“开张天岸马，奇逸人中龙”楹联墨迹可证^①。

宋元时期是道教徒对中国画作出卓著贡献的最为辉煌的时期，道士、信徒画家更多见于著述，其影响也更大。南宋赵希鹄说：“古人远矣……故言山水则当以李成、范宽，花果则赵昌、王友，花竹翎毛则徐熙、黄筌、崔顺之，马则韩幹、（李）伯时，牛则厉（归真）、范（不泯）二道士，仙佛则孙太古，神怪则石恪，猫犬则何尊师、周瓘，得此数家，已得奇妙……”^② 其中所言有个别人物属唐五代（如韩幹、徐熙、黄筌），大多为宋人。提到道教徒就近一半，但仍有漏略，如刘道士的山水，郭忠恕的屋木，李得柔的神仙，都是一流水平。至于元季四大家多崇信道教，他们对明清影响极大，尤其是倪、黄二家几乎笼罩明清画坛，以至于“家家倪黄”。仅限于宋金间而言，郑午昌《中国画学全史》就列举了道士牛戡之寒雉、野鸭，李怀仁之龙，李思聪之山水，罗胜先之雨余蟠蛛，金王寿（此沿前代画史之讹，应为

① 或疑其伪，理由是明代才有对联。此说只适合于卷轴书画，其实文献记载唐末五代已有楹联，以此否定陈抟书联仍不成立。不仅文人有对联，而且民间也流行。《收藏家》1994年第2期载马未都《宋人与宋枕》一文，附有他所藏宋磁州窑文字枕，从左到右文曰“长江风送客，狐馆雨流人”，这正是对联（作者解释“狐”为枕主人之姓，不确。此是熟语，对仗甚工，书写者文化不高，将“狐”字讹作了“狐”。“流”是原文，当为“留”之讹）。

② 赵希鹄《洞天清录集》，载《美术丛书》，江苏古籍出版社1986年版，第1册第559页。

王嘉)之人物, 穀道士之仕女, 左幼山之山水人物, 尹可元、武道光之竹石花鸟, 许龙湫、杨世昌之山水, 吕拙之屋木, 王显道之罗汉(《画继》卷五只记其“专心画龙, 格制雄壮”), 徐知常之神仙, 徐泰定之水墨山水, 杨大明之龟蛇, 皆有名于时。当然不止这些, 还有赵云子、汤子升、李八师、三朵花(不详其姓名)、程若筠、萧太虚、甘风子、田白、林灵素、葛长庚(即白玉蟾)、丁野堂、欧阳楚翁、魏道士、紫微刘尊师、危道人、朱大洞等善画。其中尤著名者略述如下。

刘道士, 江南人, 与僧巨然同师董源, 为江南山水画派鼎足而三的人物^①。米芾说巨然画僧在主位, 刘画道士在主位, 以此为别。现仅见一幅据认为是他作的《湖山清晓图》^②。

孙知微字太古, 眉阳彭山人。精黄老学, “清静寡欲, 飘飘然真神仙中人”^③。善道释画, 刘道醇称“蜀中寺观, 多有其亲笔。画释老事迹, 则不茹荤食, 在于山墅, 经时方成”^④。

何尊师, 阆中(一说江南, 或说不知何处)人。善画猫, 罕见其匹。《宣和画谱》记其曾居衡岳, 常往来于苍梧、五岭, 仅百余年(大约宋太宗、真宗时在世), 人尝见之, 颜貌不改。今有《葵石戏猫图》存世。

徐知常和李得柔皆徽宗时名道。徐任左街道录, 继为冲虚大夫、蕊珠殿侍晨。李为紫虚大夫、凝神殿校籍, 后亦任侍晨。二人皆擅画神仙事迹, 康有为《万木草堂藏画目》尚著录他本人所

① 郭若虚亦记一刘道士, 系建康人, 工画道释鬼神, 江南寺观时见其迹。不知和工山水的刘道士是否一人。《画继》卷八《铭心绝品》著录江南道士刘贞白《梅雀图》, 卷九又提到“刘贞白松石”。疑即画山水的江南刘道士。

② 见谢稚柳《鉴余杂稿》。

③ 《宣和画谱》卷四。

④ 《圣朝名画评》卷一, 台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》第812册第454页。

藏徐知常《仙女采药图》绢本挂轴。

徽宗赵佶善画，“艺极于神”。在位时不仅集古今名人画1500余件，成《宣和睿览集》，而且自己也作画，擅长花鸟。其画山水受唐宗室李思训父子青绿金碧一路影响，俨然“阆风群玉”、“天汉银潢”、“仙人楼居”，“至于祥光瑞气，浮动于缥缈空明之间，使览之者欲跨汗漫、登蓬瀛”^①。有设色《仙山楼观图》等作品。又好画祥瑞之物，集成《宣和睿览册》“至累千册”。建五岳观，大集天下名手作画；“宝篆宫成，绘事皆出画院”，时时临幸，稍不如意，即命重画。其时风气所被，道士多能画，如著名道士林灵素善墨竹，太乙宫道士程若筠善画古木等等。

南宋葛长庚（白玉蟾）善草书（今有行书《题仙庐峰六咏》存世），画竹石，曾绘张伯端、薛道光和自己像。他的画多配有诗歌、文辞，借以发挥他的道教思想，诗、书、画、道相得益彰，兼有文人和道士意趣。《自赞》称用“水墨写霜缣”，以表现自己“本来真面目”^②。

金王翥（重阳真人）是全真道教主，度马丹阳夫妇之日，曾画点骷髅、天堂二图和自得真图，用对比的形象手法宣扬宗教。又作《松鹤图》和《史宗密真人像》。

丁野堂住庐山清虚观，善画梅竹。宋理宗召问：“卿所画者，恐非宫梅。”答云：“臣所见者，江路野梅耳。”遂号“野堂”^③。他所画野梅表现出跟官方院派画家的宫梅迥然不同的道家情趣。

宋末元初郑思肖系道教徒，《正统道藏》收载他所编撰的

① 《画继》卷一《圣艺》，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》第813册第505页。

② 《修真十书·上清集》。

③ 夏文彦《图绘宝鉴》卷四，中国书店影印世界书局1932年版，第60页。

《太极祭炼内法》。工写墨兰，题云：“纯是君子，绝无小人。”^①是他高尚情操的真实写照。有《墨兰》等存世。

元代道士画家当首推黄公望。黄公望字子久，号“一峰”、“大痴道人”，常熟人。本姓陆，继永嘉黄氏。后人全真道，开三教堂。《正统道藏》收入所传道书数种。善画山水，师董源，晚年变法，自成一家。为元季四大家之首。其画论主张“去邪、甜、俗、赖”^②。四大家中云林子倪瓒亦通道，预觉世乱，散家财，“黄冠野服，浮游湖山间”^③。其画以天真幽淡为宗，最为简逸高雅，深得道家意趣。余如吴镇、王蒙，亦受道教影响。四家中除王画繁复之外，都有简淡、生拙之一面。

此外，道士张雨、方从义亦负盛名。张雨一名天雨，字伯雨，教内名嗣真，号“贞居子”，自称“句曲外史”，吴郡海昌人。曾为茅山崇寿观主。长于道教著述。诗词书画并绝，而画颇得山川灵气，今有存世作品。方从义字无隅，号“方壶”等，贵溪人。居上清宫。画山水极潇洒，泼墨无尘俗气。恽南田评论说：“方方壶蝉蜕世外，故其笔多诡岸而洁清”，“离披点画，涉趣不穷，天下绘事家见之，茫然错愕不能解”^④。今存《神岳琼林图》等可见其苍郁画风。其余天师张与材、张嗣成、张嗣德、赵元靖、吴霞所、丁清溪、王景升、萧月潭、上正真、徐太虚、张彦辅、卢益修、宋汝志等，或专工一技，或兼能数门。宋元时期士大夫多兼信道佛，故其画风深受时代熏陶，如赵孟頫画颇有道家高古之意（如《鹊华秋色图卷》等）。

① 夏文彦《图绘宝鉴》卷五，第78页。

② 黄公望《写山水诀》，《历代论画名著汇编》第165页。

③ 拙逸老人周南老《元处士云林先生墓志铭》，见倪瓒《清閼阁全集》卷十一，台湾商务印馆影印文渊阁《四库全书》第1220册第324页。

④ 恽正叔《南田论画》，《历代论画名著汇编》第338、343页。

宋元之后，道教徒已不专习道画，而多写山水及四君子，或专工其他。元代道士画风疏野萧散，气格超逸简淡，尤能体现道教情趣。

明清道士画家仍然不少^①，但水平高迈、富于创造性者已不及宋元之盛。较有名如冷谦（元明间人）、彭元冲、沈明远、张复、沈乾定、刘本铭、郑濂、樊镇、赵莲、实珍、徐国祥、陈士英等。天师张宇初兼工兰竹。个别佼佼者，如八大山人朱耷，谱名统𦉇，系明宗室。初为僧，后为道士，于南昌建青云谱道院。亡国之痛，个人的悲惨遭遇，一寄于画。所画花鸟，遗世独立，笔简意冷，耐人寻味。又如傅山，入清后受道法，号“朱衣道人”。其山水画以骨胜，一如其在书法上的“宁丑勿媚”主张。此外，明清间人张风字大风，号“升州道士”。性极幽僻，多寓道院僧寺。周亮工记“大风学道学佛三十年，不茹荤血”^②。画无师承，深入元人堂奥。晚年画风纵逸，秦祖永评论他“真翰墨中散仙也”^③。现代画家张大千对之十分倾慕，曾以其字号堂名“大风堂”。江上外史笄重光晚居茅山修道，有“郁风扫叶道人”诸号。工书画，著有《书筏》、《画筌》。在一地著名者则如清嘉庆间梁溪女冠王韵香，自号“清微道人”。擅画兰，著《画竹法》。

明清绘画承元人遗绪，文人画大盛于世。许多文人画家虽不能说是虔诚的道教徒，但潜移默化，深受道教影响。这种影响在近代因外来文化和商品经济的冲击而渐次式微，然而其文化意蕴

① 例如，据《中国画学全史》统计，明代能画者凡1300人左右，其中道释占1/10。可见人数仍不少。

② 周亮工《印人传》卷二，载《篆学丛书》上册，中国书店1983年影印本。

③ 秦祖永《桐荫论画》卷首《书画大家》，载《艺林名著丛刊》，世界书局1936年版，第6页。

并不随着时间的流逝而消失，因为它本质上是一种艺术的精神，而艺术的精神将永存，更何况这种精神已融入传统中国画理论之中。

三

中国传统文化以儒、佛、道三教并立为显著特征^①。姑且不谈佛教。儒家思想在传统书论中的表现主要限于提倡“雅”、“中和”与“教化”三点，对此道教徒也可认同；而道教（包含道家）对中国画理论的影响则是多方面的^②。道教思想对中国画论的影响主要表现在以下几大方面：

1. 生机

中国画首重“气韵生动”，追求内在的精神，气韵之间，以气为主。“气韵”有时是分别而言（如笔成气，墨成韵），有时就是“气”的同义词。清唐岱论气韵，认为是“天地间之真气”^③。元杨维桢说，“气韵生动”即是“传神”^④。关于“气韵”说问题，下文还将论及。“气”在不同场合下有不同含义，很难准确定义，大体说来就是董其昌所谓“生机”，姑名之曰“生命能”。

道教认为，气乃是构成生命的要素，气能生神、生明。《太

① 这里所说“儒”、“道”包括：传统祭祀宗教和儒家为一家，道家和道教为另一家。牟钟鉴先生已提出这一点。

② 道教跟道家既有区别又有继承关系，前者以后者思想作为立教基础，因此历史上称道教为“道家”，把它视为道家精神财富的继承者，也是有根据的。

③ 唐岱《绘事发微》，《历代论画名著汇编》第419页。

④ 杨维桢论画，载同上书第207页。谢赫最早提出“气韵生动”时，主要是针对人物画而言，后才扩大至一般绘画。“传神”似较合乎原义。

平经圣君秘旨》说：“夫人生本混沌之气，气生精，神生明。”^①道教以长生成仙为旨趣，故重视养气、养神，内丹家尤注重先天元炁、元神。而画论中的“气”、“神”首先讲的是画家精神气质的表现或流露，因为画中气、神自不能脱离人之气、神。在这一方面，文人画家偏重天赋之气，认为这不是刻意所能做到的。北宋郭若虚说：“骨法以下五者可学，如其气韵，必在生知，固不可以巧密得，复不可以岁月到，默契神会，不知然而然也。”^②明董其昌也说：“画有六法，若其气韵，必在生知，转工转远。”^③所谓“生知”，是指自然禀赋的能力，而不是指经验内容或作画技巧。这含有假设先天之气的意味。

《老子》说：“死而不亡者寿。”“谷神不死。”认为实的有形之物终不免一死，但其中有人所看不到的虚的东西会留下影响，就好比人行走的道路，“道冲而用之有弗盈”，道虚通则气流畅，才会有生机。《庄子》主张免形弃世，壹性养气，《刻意》篇专论“养神之道”，反对刻意为之。道教继承道家学说，同样强调顺乎自然的养气、养神之道。

古代画论中已经注意到绘画与养生的关系，并且模糊地意识到气韵即生机对于养生的作用。北宋韩拙已指出，“前人”作画“为己”，“用此以为销日养神之术”^④。后来董其昌说：“画之道，所谓‘宇宙在乎手’者，眼前无非生机，故其人往往多寿。至如刻画细谨，为造物役者，乃能损寿，盖无生机也。”^⑤他继以黄

① 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第739页。

② 《图书见闻志》卷一《叙论·论气韵非师》，第49页。

③ 《画禅室随笔·画诀》。但董又说：“画家六法，气韵生动。气韵不可学，此生而知之，自有天授。然亦有学得处：读万卷书，行万里路……”还是承认有后天学得处，并非完全取决于先天禀赋。关于画家六法，参谢赫《古画品录》序。

④ 韩拙《山水纯全集》，《历代论画名著汇编》第146页。

⑤ 《画禅室随笔·画源》。

公望、沈周、文徵明皆大耋，仇英短命，赵孟頫只活了六十余岁为例说：“仇与赵虽品格不同，皆习者之流，非以画为寄，以画为乐者也。寄乐于画，自黄公望始开此门庭耳。”^①在《仿大痴山水》题记中又说：“大痴九十而童颜，米友仁八十余，神明不衰，盖画中烟云供养也。”^②

此处贬抑赵孟頫未必允当，但特别提到全真道士黄公望跟“习者之流”不同，是董氏极有眼力之处。“宇宙在乎手”出自道教《阴符经》。董氏以“禅”题其画室，但在理论和实践上均颇得道家意趣^③。确如他所说，崇尚气韵的画家多长寿（古今皆有不少例证，画家平均寿命高于普通人）。诚然，长寿取决于各种因素，并不限于画一道，但作画尚自然气韵，使气神畅茂，对于调节人的生命机制是有裨益的。

2. 自然、天真

文人画家注重天赋之气，就包含着强调无意识的自发性、反对有意造作的意思。而这种观点恰好是道家 and 道教的观点。道教以清静自然、反璞归真为其教义，这一教义源自老庄。《老子》固以返朴归淳为旨趣，《庄子》亦倡“复其初”^④，所说“真人”的特征是“不以心损道，不以人助天”。在道教理论和实践中，注重“自然”、“天真”也包含着摆脱世俗见解、规则和利名的意

① 《画禅室随笔·画源》。

② 《画禅室随笔·杂言上》。按有一字异，此据墨迹改。

③ 董其昌曾自述游闽中遇异人谈摄生奇诀，在读《黄庭内篇》夜观五藏神。又说：“长生必可学，第不能遇至人授真诀。即得诀未必能守之终身，予初信此道，已读禅家书有悟入，遂不复留情。有诗曰：‘未死先教死一场。’非七真不解此语也。”（见《画禅室随笔·记事》、《杂言上》）“七真”即全真道北七真。可见他所受的影响是复归于道家的近乎禅宗的全真道。

④ 《庄子·缮性》、《庄子·大宗师》。《庄子·秋水》篇还具体解释说：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。”“故”是有意造作的意，“命”则意谓自然禀赋。

思，同时还具有发掘人的生命潜能的积极意义。

中国画论中同样强调自然、天真。张彦远把“自然”定为上品之上，并说：“夫运思挥毫，自以为画，则愈失于画矣；运思挥毫，意不在于画，故得之于画矣。”^①在这一方面，文人画家深得个中三昧，多有经验之谈。例如清人笪重光说，作画“偶尔天成，加以人工而或损”^②。戴熙也说：“有意于画，笔墨每去寻画；无意于画，画自来寻笔墨。盖有意不如无意之妙耳。”^③米芾极为推崇董源一路画法，也正在于“董源平淡天真，唐无此品”，“巨然……布景得天真。……老年平淡趣高”^④。汤垕论品赏名画，指出高人胜士的画跟一般画家的画不同，若观高人胜士之画，须“先观天真，次观意趣”^⑤，正是注意到了他们作画的特点。

宋元以后，文人画家多主张遗去机巧，这不仅是就作画而言，而且还意味着要求画家釜底抽薪，从人品修养上摆脱世俗名利等重重束缚。清初画家石涛就说：“人为物蔽，则与尘交；人为物使，则心受劳。劳心于刻画而自毁，蔽尘于笔墨而自拘。此局隘人也，但损无益，终不快其心也。”^⑥清人盛大士认为：“米（芾）之颠，倪（瓚）之迂，黄（公望）之痴，此画家之真性情也。凡人多熟一分世故，即多生一分机智；多一分机智，即少却一分高雅。故颠而迂且痴者，其性情于画最近；利名心急者，其画必不工，虽工必不能雅也。”^⑦颠、痴、迂，这样的人格在道

① 张彦远《历代名画记》第35页。

② 笪重光《画筌》，《历代论画名著汇编》第306页。

③ 戴熙《赐硯斋题画偶录》，《历代论画名著汇编》第573页。

④ 米芾《画史》，《历代论画名著汇编》第103页。

⑤ 汤垕《画鉴》，《历代论画名著汇编》第201页。

⑥ 《苦瓜和尚画语录·远尘章第十五》。

⑦ 《溪山卧游录》卷二，《美术丛书》第2册第1336页。

教仙传和高道传中不乏其例，正是道教所高扬的“天真”、“真人”的人格。在古代画论中常常发现这样一种观点，即认为画品有赖于人品，画的品位不但是技巧发挥的结晶，而且更重要的是人的精神气质的表现。因此画论中崇尚自然、天真，乃是道教理想人格观点的直接体现。

此外，文人画家追求“神似”、“古意”、“简率”、“生拙”、“逸气”，力斥“作家匠气”，皆与崇尚天真有关。例如上述汤垕在论品赏高人胜士之画“先观天真”时，特别提到他们作画无非“游戏翰墨”，“寄兴写意”，“慎不可以形似求之”。赵孟頫提倡“作画贵有古意”，对工细、浓艳的画风深致不满，并说：“吾所作画，似乎简率，然识者知其近古，故以为佳。”^① 明人顾凝远解释“生拙”二字时说：“生则无莽气，故文，所谓文人之笔也；拙则无作气，故雅，所谓雅人深致也。”^② 宋以后，画尚逸品，逸是自然的流露。倪瓒有两句名言常为人引证：“仆之所谓画者，不过逸笔草草，不求形似，聊以自娱耳。”“余之竹聊以写胸中逸气耳。”^③ 黄公望题倪瓒《春林远岫》诗可为一解：

春林远岫云林画，
意态萧然物外情。

“逸”，不仅是他的艺术风格，而且是他那道教高士生活的真实写照。

历史上道教徒的画，除了如白玉蟾、黄公望、倪瓒那样明显

① 见《历代论画名著汇编》，第203页。

② 顾凝远《画引·生拙》，《历代论画名著汇编》第232页。

③ 《倪瓒论画》，《历代论画名著汇编》第205页。

带有文人的道家情趣的作品之外，还有更为疏野、质朴一路，兹不详述。

3. 气韵、形神

中国画论崇尚气韵。在某些场合，“气韵”又作“神韵”，或简称“神”。多数论者在形、神之间偏重于神似。目前有人认为，气韵即是作品一切表现技巧和制作构思的有机结合，获得高度统一的具体体现。这从现代人的理解来看无疑是对的，但古人“气韵”说的意义则并非如此清晰（以下将引据说明这一点）。还有，这种观点尚是依据分析——综合的模式，但综合究竟建立在分析的基础之上^①。作为欣赏者，恐怕首先直接感觉到的是作品混沌如一的气韵，其次行家才从各个方面予以分析，然后加以综合。为什么古人说气韵“不可学”，“只当意会，难以言传”？甚至沈括说“书画之妙，当以神会，难可以形器求也”^②。这听起来简直像悖论，因为画画都是有形象的。^③毋宁说“气韵”对于古人乃是一种直觉的、非分析的东西。因此我认为，古代的“气韵”说正是受了道家 and 道教反对名状的直觉主义影响的结果^④。

老子提出，道无形无名，本质上是不可言说的，然而“其中

① 这里所说“分析”、“综合”不是指分析哲学中分析命题和综合命题，而是国内通常使用的方法论意义。有一种十分流行的观点，即认为中国传统思维方式是综合型的，有别于西方分析类型。基于同一理由，笔者实不敢苟同这一见解。大量例证表明，中国人似乎更倾向于实用的直觉悟性类型的思维方式，但这也不足以概括所有中国人的传统思维方式。

② 沈括《梦溪笔谈》卷十七，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》第862册第798页。

③ 悖论也发生在老子所说的“道”。老子说道不可说，但他还是说了五千余言。一个类似的例子是本世纪西方最有影响的哲学家之一维特根斯坦说确有不可说的“神秘”，然而正如罗素幽默地说，他却说出了许多（参见《逻辑哲学论》序）。

④ 马特兰指出：“宗教活动与艺术活动一样进入无法言喻之境，它即是发挥或首创。”（《宗教艺术论》第75页）无独有偶，一部分现代派画家拒绝艺术作品作解释，认为艺术批评无用甚或有害。

有信”；要传达信息又需要说，因此，勉强给它一个名字叫“道”，又比之为“谷神”。这里“道”比喻虚通；“谷”，山谷，亦喻虚；“神”实无所比喻，表示玄化莫测、难以名状之义。唐代道士吴筠解释神、气、形的产生说：“本无神也，虚极而神自生；本无气也，神运而气自化；气本无质，凝委而成形。”^① 道教《黄老玄示经》说：“道者不可言传。”^② 宋陈显微说：“可言可思皆人也，不可言不可思皆天也。”^③ 遗貌取神，得意忘形，尤为《庄》、《列》所提倡。《庄子·养生主》讲庖丁解牛，“以神遇而不以目视”。常为人引用的陈去非墨梅诗：“意足不求颜色似，前身相马九方皋。”即出自《列子·说符》篇中秦穆公令九方皋相马的典故。

大体上，道教认为神为形之主宰，形为神之居宅，形神合同则生，分离则死。后世内丹家犹言“形神俱妙”。但也有异说，认为死属形，神则不死。魏晋间成书的《西升经》已有此说，唐宋后尤盛。内丹家修炼次第：形（精）→气→神→虚（道），以炼神返虚为极地。总的趋势是愈来愈注重神，甚至主张遗落形体。古人认为“有形则有名”，而神据说是难以名状、只可意会的东西，这样就造成“形”与“神”在观念上的对立。

道家 and 道教的上述观点，尤其是道教在形神观上的演变，在中国画论中都有所体现。中国画论总的趋势也是愈来愈强调神的重要性。顾恺之在《魏晋胜流画赞》中提出“以形写神”，是受当时道教形神合同说的影响。南朝宋宗炳说：“神本亡（无）端，栖形感类；理入影迹，诚能妙写。”主张“山水以形媚道”，“畅

① 吴筠《玄纲论·同有无章》。

② 《云笈七籤》卷九十二《仙籍语论要记·众真语录》。

③ 陈显微《文始真经言外旨》卷一。

道而已”^①。二者都以构形为手段，以写神或畅神为目的。唐宋以后，文人士大夫更为注重神，所谓“笔墨在境象之外，气韵又在笔墨之外”^②。朱景玄定神、妙、能、逸四品，以神为最上。张彦远强调意在象外说：“意存笔先，画尽意在，所以全神气也。”“今之画，纵得形似，而气韵不生，以气韵求其画，则形似在其间矣。”又说自然界“玄化亡言，神工独运”，因而提出“意在五色，则物象乖矣。夫画特忌形貌”的观点^③。荆浩说画有神、妙、奇、巧，神居首位，认为“神者，亡有所为，任运成象”^④，是根本的东西。欧阳修《盘车图诗》云：“古画画意不画形，梅诗咏物无隐情。忘形得意知者寡，不若见诗如见画。”宋人袁文说：“作画形易而神难。形者其形体也，神者其神采也。凡人之形体，学画者往往皆能，至于神采，自非胸中过人，有不能为者。”^⑤邓椿更认为，不仅人有神而且物也有神，作画只一法，即是为天地万物“传神而已”^⑥。所谓“神”，就是超乎形表的气韵，也就是象外意，就是韩拙所推赏的“不测之神思，难名之妙意”^⑦。关于这一点，清人郑绩又说是“味外味”，并指出其特征为“形似有形而无形”，“只当意会，难以言传，正谓此也”^⑧。他还认为画中两种病：“有形之病，浅白易见，可指而言

① 宗炳《画山水序》，《历代论画名著汇编》第14~15页。

② 戴熙《赐砚斋题画偶录》，《历代论画名著汇编》第574页。

③ 张彦远《历代名画记》卷二，第37、34、23页。

④ 荆浩《笔法记》，《历代论画名著汇编》第50页。

⑤ 袁文《瓮牖闲评》卷五，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》第852册第455页。

⑥ 邓椿《画继》卷九，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》第813册第546页。

⑦ 韩拙《山水纯全集》，《历代论画名著汇编》第143页。

⑧ 郑绩《梦幻居画学简明》卷一《山水·论意》，中国书店1984年影印本。戴熙亦言：“云林得味外味，故着笔不多，意思愈远。”（《赐砚斋题画偶录》）

也”；“无形之病，可以意会，难以言喻也”^①。现代山水大师黄宾虹谈心得体会，也说：“造化天地自然也，有形影常人可见，取之较易；造化有神有韵，此中内美，常人不可见。画者能夺其神韵，才是真画。徒取形影，如案头置盆景，非真画也。”^②

以上这些画论均重视神，并且认为气韵或神难以名状，与前引郭若虚所说“默契神会，不知然而然”同意，是中国古代画论的主流。

4. 有无、虚实

《老子》中说：“有无相生。”“有之以为利，无之以为用。”同时又说：“天下之物生于有，有生于无。”^③ 有无之间，以虚无为本。《庄子》持虚无恬淡的生活态度，说“虚则无为而无不为”^④。道教既以《老子》、《庄子》为经典，亦高扬虚无之道，《无上秘要》、《道教义枢》、《云笈七籤》、《玄纲论》等书所载多有阐述。这对中国画理论和实践均有很大影响。

有无关系在中国画中就是虚实关系。从某种意义上讲，以形写神，也正是通过画面上的虚实关系表现出来的。因为“神”尽管很玄妙，总要是由形象的笔墨为人体悟、意会，而笔墨是实，空白是虚，笔墨之中又有深浅、浓淡、干湿等等虚实变化。中国画论中很强调布局的虚实关系和空白的运用，常常引用《老子》的一句话：“知白守黑”。主张虚中有实，实中有虚；实中求虚，虚中求实；虚实相生。

笥重光是一位道教徒，深得个中三昧。他说：“空本难图，

① 郑绩《梦幻居画学简明》卷一《山水·论形》。

② 黄宾虹《山水画语录》（赵志钧选辑），载伍蠡甫主编《山水与美学》，上海文艺出版社1985年版，第260页。

③ 通行本“天下之物”，“之”作“万”。此据马王堆帛书本。

④ 《庄子·庚桑楚》。

实景清而空景现；神无可绘，真境逼而神境生。”^① 清方薰说：“古人用笔，妙有虚实，所谓画法，即在虚实之间。虚实使笔，生动有机；机趣所之，生发不穷。”^② 古人画诀有“实处易，虚处难”六字秘诀。黄宾虹认为：“减笔山水，顿有千岩万壑之思。以少许胜多许法也。然较繁密为尤难。”^③ 在中国画中常常空出纸的白地，起着调节画面的作用，这在文人画和南宋时期院体画中都有不少实例。此外，文人画家非常重视虚和萧散的艺术意境和意在象外的艺术效果，都是崇尚虚无的表现。

5. 尚简，以一治万

道家和道教均尚简朴，认为万物得一，一生于虚同之道。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《黄帝四经·道原》阐释说：“恒先之初，迥同太虚。虚同为一，恒一而止。……古无有刑（形），大迥无名。……一者其号也，虚其舍也，无为其素也，和其用也。”此“迥”即“通”，亦即《庄子》所说“道通为一”^④。道教经中也常见用“通”来形容或解释“道”。《黄帝四经·十六经》又说：“一者道其本也。”因而提出“正一”（《正乱》）、“守一”（《三禁》）的主张。《庄子》也说“通下一气耳”，“圣人故贵一”^⑤。这些思想完全为道教所承袭，道经中几乎异口同声地说：“一”是道的根本，故当“守一”。正一道之名，亦取义于“道正一元”。所谓“一”，意为原初的、最简朴的同一。道教“守一”虽有多种意谓，但尚简一义则是基本

① 笪重光《画筌》，《历代论画名著汇编》第310页。

② 方薰《山静居论画》，《历代论画名著汇编》第584页。

③ 黄宾虹《山水画语录》（赵志钧选辑），载伍蠡甫主编《山水与美学》第266页。

④ 《庄子·齐物论》。

⑤ 《庄子·知北游》。

的旨趣。

这种思想在中国画论中便体现为尚简和“以一治万”的观点。韩拙说,“用笔有简易而意全者”^①。其说可以梁楷的简笔、倪瓒的简逸、八大山人的简括、弘仁的简静、程邃等人的简古等等绘画实践为证。董其昌拒斥刻画繁细的画风,认为既伤天趣,也会损寿。石涛则系统地提出“一画”说和“以一治万,以万治一”的理论,他的这套理论完全建立在道家宇宙观的基础上。

他在《苦瓜和尚画语录·一画章第一》开篇即说:“太古无法,太朴不散。太朴一散而法立。法于何立?立于一画。一画者,众有之本,万象之根。……立一画之法者,盖以无法生有法,以有法贯众法也。……一画之法立而万物著矣。故曰吾道一以贯之。”^②这跟《老子》宇宙生成观同构,且与《黄帝四经》“道生法”思想相似。石涛又说:“一画者,字画先有之根本也;字画者,一画后天之经权也。”^③“辟混沌者,舍一画而谁耶?画于山则灵之,画于水则动之,画于林则生之,画于人则逸之。”^④这实际上是《老子》“天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,侯王得一以为天下正”在画论中的另一种说法。

6. 尚静,以柔胜刚

道教作为继承道家思想的宗教,以清静柔弱为宗。全真道士马珏曾说:“夫道以无心为体,忘言为用,柔弱为本,清静为基。”^⑤这是对道教教义的概括说明。《太上老君清静心经》说:“夫道,一清一浊,一静一动,清静为本,浊动为末。……清者

① 《山水纯全集》,《历代论画名著汇编》第142页。

② 《苦瓜和尚画语录·一画章》。

③ 《苦瓜和尚画语录·兼字章》。

④ 《苦瓜和尚画语录·氤氲章》。

⑤ 《甘水仙源录》卷一《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》。

浊之源，静者动之基。人能清静，天下贵之。”^① 这在画论中也有体现。

中国画论中尚静，主要表现在三个方面。一是就绘画的功能，认为“学画所以养性情，且可涤烦襟，破孤闷，释躁心，迎静气”，如此可致长寿^②。

二是求画格高，认为需要人品修养，而人品修养首重清静寡欲。例如清沈宗骥说：“夫求格之高，其道有四：一曰清心地以消俗虑，二曰善读书以明理境，三曰却早誉以几远到，四曰亲风雅以正体裁。”关于第一点，他又解释说：“笔墨虽出于手，实根于心，鄙吝满怀，安得超逸之致？矜情未释，何来冲穆之神？郭恕先、黄子久，人皆谓其仙去，夫固不可知，而其能超乎尘埃之表，则有独绝者。”^③ 文人画家认为，作画并不仅仅是以一定的技巧再现物象，而是人的精神气质的流露。他们又十分推崇“静穆”的书卷气，尤其是作道释画前必沐手焚香，安居静室，也是为了造成一种肃穆的气氛，使心境宁谧。

尚静的第三个方面是对“气韵生动”在绘画实践上的领会。“气韵生动”是相对于“板”而言，并非与静相矛盾。明唐志契指出，“气韵生动与烟润不同”，“而生动处，又非运之可代矣。生者，生生不穷，深远难尽，动而不板，活泼迎人。要皆默会而不可名言”^④。相反，静是气韵之一端，笪重光认为：“山川之气本静，笔躁则静气不生。”王翬、恽寿平对此解释说：“画至神妙处，必有静气，盖扫尽纵横余习，无斧凿痕，方于纸墨间静气凝

① 《太上老君清静心经》是《太上老君说常清静妙经》的异本，其中有的文句可订后者之讹。如后者白文本“动者静之基”实“静者动之基”之误。

② 王昱《东庄论画》，《历代论画名著汇编》第400页。

③ 沈宗骥《芥舟学画编》卷二《山水·立格》。

④ 《志契论画》，《历代论画名著汇编》第221页。

结。静气今人所不讲也。画至于静，其登峰矣乎！”^①也就是说，画之静气是平素清静修养、除去纵横习气的结果。因此和通常理解相反，中国画论中讲“气韵生动”，其更深层次是极为推重静的。静是含蓄，是收敛，从冲和、淡远、荒寒、清旷、幽邃、空灵等等风格中都可以体悟到中国画的一个“静”字。文人画家之所以力斥“纵横气”、“霸悍气”，也正在于追求“静气”这种气韵上的极境。

与尚静相应，道家和道教在刚柔之间推重柔的一面。《老子》说：“人之生也柔弱”，“柔胜刚”。“知其雄，守其雌，为天下溪。”《黄帝四经·经法·名理》说：“重柔者吉，重刚者灭。”《十六经·雌雄节》重雌亦同此意。道教《彭祖摄生养性论》也说：“神强者长生，气强者易灭。柔弱畏威，神强也；鼓怒骋志，气强也。”《太上老君说常清静妙经》说：“老君曰：上士无争，下士好争。上德不德，下德执德。”也是尚柔的表现^②。

这种以柔胜刚的主张在中国画论中也有所表现。特别是明末莫是龙、董其昌、陈继儒等倡为南北宗说，推崇王维、董源、米芾、元季四大家，排斥院体派和明代浙派，其中奥秘之一就在于披麻皴和斧劈皴两大皴法体系之异。王维（被董其昌尊为南宗文人画始祖）真迹不可见。从可考的画迹来看，董源始采取较柔和的披麻皴法，此后南宗画家多用之。米芾父子创大小米点皴，倪瓒创用折带皴，王蒙多用解索皴，一般仍将它们归入披麻皴系

① 《画筌》，《历代论画名著汇编》第312页。主静不仅古人有之，今人亦有之。例如黄宾虹自题《富春山图》：“江山本如画，内美静中参。”自题山水册云：“意重在能静。”主张“心神专志，虚心静气”。

② 道教的尚静、尚柔主张看似与其尚阳观念（《太平经》中已有尚阳观点，后世内丹家尤甚）冲突，其实不然。因为道教中的“阳”主要代表生、神的一面，而“阴”则代表死、鬼的一面。

统。至如荷叶皴等，也是披麻皴分支。南宋、明代院体派和浙派则以斧劈皴为主，这也包括唐寅，只不过他将画法稍加柔化，且以诗入画，故画史将他也置于文人画家之列。董其昌说：“画中山水位置皴法，皆各有门庭，不可相通。”^① 斧劈皴刚直、外现，在董其昌等人看来易生霸悍气；而披麻皴柔和、圆秀、内敛，正适合文人画家的审美观^②。其实在世界美学史上，也有人（例如康德）区分“优美”和“崇高”两大范畴，前者给人以柔、圆的感觉，后者则跟刚、直联系在一起。大体说来，西方绘画并不排斥动刚，相反较之中国绘画却是偏重于阳刚；而中国画传统（至少就古代而言）则偏重于静和阴柔等内美，这乃是道家观念潜移默化化的结果，由此而独具特色，表现出永恒的魅力。

（原载《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社 1996 年版）

① 《画禅室随笔·画诀》。

② 黄宾虹在《山水画语录》中以董源、巨然为例，特别讲到“内美感人之深”。可以说这是中国文人画主张在现代的遗响。

“惺惺汉、皮囊扯破，便是骷髅”

——从吴镇画骷髅说起

吴镇（1280～1354），字仲圭，自号“梅花道人”、“梅沙弥”。嘉兴（今属浙江）人。能诗、善书画，尤擅水墨山水，为元四大家之一。他曾画过骷髅，并以《沁园春》题其画。其词曰：

漏泄元阳，爷娘搬贩，至今未休。吐百种乡音，千般扭扮；一生人我，几许机谋。有限光阴，无穷活计，汲汲忙忙作马牛。何时了、觉来枕上，试听更筹。

古今多少风流，想蝇利蜗名谁到头。看昨日他非，他朝我是；三回拜相，两度封侯。采菊篱边，种瓜园内，都只到邛山土一丘。惺惺汉、皮囊扯破，便是骷髅。^①

词中的意思并不难懂。大意言人由于男女情欲而造出种种业，而有人我分别，为了生存，追名逐利，机谋算尽，汲汲奔

^① 《梅花道人遗墨》卷下。

忙。然而人生无常，世道艰险，无论怎样煊赫一时，都跟淡泊生活的人一样不免于死亡。“觉来枕上”，隐用道教“黄粱梦”典故。“采菊篱边”虽说的是陶渊明隐居之事，实是夫子自道。“邙山”指洛阳北邙山，是古人聚葬之地，张陵在此设北邙治与此有关。总之，词中充满着道、佛二教悲观厌世的情调。

对于吴镇所画《骷髅图》及其题词，《四库全书》的编者出于其儒臣的立场，却否定其真实性。他们说：

镇画深自矜重，不肯轻为人作。后来假名求售，贗迹颇多，亦往往有庸俗画贾伪为题识，如题画骷髅之《沁园春》词。无论历代画家从无画及骷髅之事，即词中“漏泄元阳，爹娘撒贩，至今未休”诸句，鄙俚荒谬，亦决非镇之所为。^①

其实，这是不成论据的论证。贗迹颇多，并不等于此画必假。“无论历代画家从无画及骷髅之事”，失之武断，因为在吴镇之前的王重阳、李嵩都曾画过骷髅。元夏文彦《图绘宝鉴》卷四云：“重阳真人王寿，字知明，咸阳人，大定中得道登真。其初度马丹阳夫妇日，尝画《骷髅》、《天堂》二图并自得真，及作《松鹤图》与史宗密真人。”“寿”乃“嘉”之讹，后世多沿讹作“王寿”。画《骷髅图》一事在《甘水仙源录》等有关王重阳的碑

① 《四库全书总目提要》卷一六八。

文、传记中未见记载^①。但马珏文集中有《满庭芳·叹骷髅》，载于《丹阳神光灿》，当是受王重阳训教的心得。洛阳有金《昆崙山白骨图并诗碑》，载王重阳另一弟子谭处端题白骨诗：“我今伤感叹骷髅，艳妇娇儿恋不休，留意勤勤贪贿赂，无心损损做持修。生前造下无边罪，死后交谁替孽囚，精血尽随情欲去，空遗骸骨卧荒丘。”^② 吴镇的《沁园春》词与此首题画诗大意相通。由此可见以《骷髅图》警世是金元全真道士传教的一种方式或特征，《图绘宝鉴》的记载真实无误。此外，可能是受北方全真道的影响，南宋画院中的职业画家也以骷髅作为绘画题材。例如明人陈继儒的《妮古录》卷三记述说：“余有李嵩《骷髅》团扇，绢面。大骷髅提小骷髅戏一妇人，妇人抱小儿乳之。下有货郎担，皆零星百物，可爱。又有一方绢，为休休道人大痴题。金坛王肯堂见而爱之，遂以赠去。”休休道人大痴不知是否是大痴道人黄公望，黄公望为全真道士，亦为元山水画四大家之一。稍晚，吴其贞在《书画记》中也记述了李嵩《骷髅图》纸画一小幅的情况。此图是临摹本，诗堂上有元道士张雨等数人的题咏。二者在内容上的细微差别是后者增画了一婴儿，指着手上小骷髅，以人作业会影响及下一代、代代相传的意象，深化了原作的主题。李嵩是宋徽宗、高宗时画院待诏李崇训（一作从训）的养子，擅画人物、道释，南宋光、宁、理三朝任画院待诏，《画继

① 《金莲正宗记》卷二仅记王重阳经咸阳时，自画一幅，作三髻道者（暗寓王嘉三“吉”之名），青松郁栖，白云缭绕，仙鹤婆娑，有出尘之格。见史风仙，欣然赠之曰：“待我他日擒得马来，以为勘同。”后王仙逝。丘、刘、谭、马四弟子相携，西入长安，见史风先生献以《松鹤图》。史风笑曰：“当时留下勘同，正与此图相合。”按：史风仙当即史宗密真人（“风”通“疯”）。所言自画像及作《松鹤图》与《图绘宝鉴》相合。

② 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》，文物出版社1988年版，第432页。

补遗》和《图绘宝鉴》并有其传。一般来说，画院中人为了迎合社会的需要，所画多为其时已流行的内容题材。因此《骷髅图》当是在南宋金代已流行、为社会所接受的图绘。四库史臣说“历代画家从无画及骷髅之事”，显然是由于他们孤陋寡闻，对道佛二教了解甚浅的缘故。再者，陈继儒在《妮古录》中同时著录了梅花道人画《骷髅》一轴及其题词。陈与著名书画家、鉴赏家董其昌为友，自己也好此道，如果此画是赝品，当不记录，或至少会指出这一点。四库史臣未见原作，即断其为伪，自是不能成立。

结合吴镇的生平事迹及其社会思想背景，我认为这幅《骷髅图》不伪。

吴镇一生清贫，类似于“身有百世之忧，家无担石之乐”的黄公望，但不像黄氏那样早年曾助张闰经理江南田粮，充当贪官帮凶，逼死人命，并因此事牵连下狱，而是“感时稠浊，隐居不仕”^①，甘于清贫；也不像黄氏那样交游广泛，直到入道后仍然广交富豪权贵，而是“抗怀孤往，穷饿不移”^②，僻居乡里。他的隐居跟同时代的倪瓚、顾瑛、曹知白、王蒙等著名画家都有所不同。曹、倪、顾系江南三大富豪，因此能够闲逸自在地生活并广交文人名士。倪瓚早年即受其异母兄倪文光（道士，任诸多道职，赐封“玄中文节贞白真人”）影响，笃信道教；与茅山道士张雨关系最为密切，自称有师友之谊；但其正式成为道士则在晚年世变将亟的时候。作为四大家之一的王蒙，也是在元末弃官隐入黄鹤山（今浙江余杭临平镇），自称“黄鹤山樵”。明初复出任

① 《梅花道人遗墨·原序》。

② 《四库全书总目提要》卷一六八。

泰安知州，受胡惟庸案牵累下狱死。故后人评“其画近于躁”是由于“未免贪荣附热”^①，利名心未绝。而吴镇在四大家中人品最高，正如吴镇同乡后学钱棗所说：

方元之末，抱才高蹈，放江湖山者，良不乏人。然率多风流纵诞、广延声誉之士，如玉山（顾瑛）、清閟（倪瓒）、铁崖（杨维桢）、句曲（张雨）诸君子，诗酒留连，微歌选胜，片纸一出，标榜互高。先生独匿影菰芦，日与二三羽流衲子为群。所画残缣断楮，惟自署“梅花庵主”，不容他人着一字。盖其至性孤寡，终不肯傍人篱落，若此及其垂殁也。^②

“羽流衲子”指道士和僧人。与道士和僧人交游，显然会对他有所影响。钱氏称其为“古之得道者”并非虚誉。《梅花道人本传》也说他“深自晦匿，托名方外”，通《易》数，“推人休咎，言多警世”^③。他好画《渔父图》，作《渔父词》，每寄寓其“只钓鲈鱼不钓名”的隐逸情怀^④。《元诗选二集》所收他为卢鸿、郭忠恕、董源、李公麟、马远、方从义、黄公望、倪瓒等人的题画诗也多有道、释思想情趣。他常常悲叹：“人生遽如许，万事徒碌碌。有尽壮士金，余缪匹夫玉。轩车韞斧钺，梁肉隐耻辱。”另有一《骷髅偈》也题于《骷髅图》上：“身外求身，梦中索梦；不是骷髅，却是骨董。万里神归，一点春动；依旧活来，

① 张庚《图画精意识·画论》，载《美术丛书》，江苏古籍出版社1986年版，第2册第1405页。

② 《梅花道人遗墨·原序》。

③ 《艺苑掇英》第四十三期封面图版，上海人民美术出版社1992年版。

④ 《梅花道人遗墨》卷上。

拽开鼻孔。”^①临死前还自题墓碣为“梅花和尚之塔”。足见其思想倾向是极度悲观厌世的。

有元一代，实行民族歧视政策，把人群分为蒙古人、色目人、汉人、南人（南方的汉人）四等，汉族（尤其江南）士人受到排斥；加之贵族的贪婪专横，吏治腐坏，促使隐逸这种现象很快扩散成为时代风尚。但是吴镇生活于元代中期（生于至元十七年，卒于至正十四年），既非宋遗民（如郑思肖），又非逃避世难者（如倪瓒、杨维桢、王蒙等人），使他杜门高隐，不与世交，终老于家乡魏塘镇，固然是由于“感时稠浊”，但主要原因还是他那不趋权贵的孤介性格。然而，如果我们追溯其悲观厌世思想，则不得不探索自宋以来道教思想的深刻变迁。

在道教史上对待人世的态度有三次大的思想变迁，它们分别处于中国宗教热潮高涨的东汉、东晋南北朝和金元时期。东汉初起的道教是“入世”的类型，无论是于吉的太平青领道、张角的黄巾起义，还是张陵、张鲁的早期正一道，都以建立现世的人间宗教王国为己任。东晋南北朝的道教则是“来世”的，因为尽管此时已兼摄佛教，但仍期待着后圣太平帝君李弘元的降世，除去“六天之治”，建立“三天正法”，在将要来临的壬辰之年实现天下太平。东晋上清派杨羲等人所造《太上三天正法经》以“太上”的名义声言：“上清金阙后圣帝君上升上清，中游太极，下治十天”，“辅正三天，灭除凶恶”，“使为圣主，除妖存神，反正三天，令至承唐之年壬辰之岁，吾道当行”。同样是杨、许等人所撰《上清后圣道君列纪》宣称：“上清金阙后圣帝君李诸（当为讳字之讹）弘元，一讳玄水，字子光，一字山渊，盖地皇之

^① 《梅花道人遗墨》卷下，并参《妮古录》卷一。

胄、玄帝时人。……上清之高帝也。……唐承之年，积数有四十六。……到壬辰之年三月六日，圣君来下，光临兆民矣。……观更始太平，又得赐书仙官，神真长生也。”李弘元，在继承黄巾起义传统的被称为“妖贼”的下层起义民众中又称为“木子弓口”李弘。这表明当时的道教信徒仍然期望于将来的某个时候在人间建立天国。相比之下，金元时期新兴的全真道则是“出世”的，即它已摒弃了在人间建立天国的幻想，而一变为根本否定世俗人生价值的悲观厌世主义。这种悲观厌世情绪虽蔓延于金元时代，但在北宋以来的堪称为“吕洞宾宣教”现象中却已见端倪。

在有关吕洞宾的故事中有一则叫作“黄粱梦觉”（载《吕祖志》、《纯阳帝君神化妙通纪》），这个故事的原型是唐《异闻集》所载开元中道者吕翁经邯郸道上邸舍中，以囊中枕借卢生睡事，而后者经改编，又成为“真人吕洞宾度卢生枕中记”。“黄粱梦觉”讲述吕洞宾遇钟离权，钟离让吕先吟一绝，吕即手不停挥书二十八字曰：“生在儒家遇太平，悬缨重滞布衣轻。谁能世上争名利，臣事玉皇归上清。”故事一开始就点出吕的身份并暗寓儒教太平治世理想和道教出世成仙理想不两立的意思，为下文埋下伏笔。继述吕随钟离同憩肆中，钟离自起执炊，洞宾忽昏睡，梦自州县小官一直做到京都大官，历升而复黜，两娶富贵家女，后独相十年，权势熏灼，忽被重罪，籍没家产，妻孥分散，流于岭表，孑然一身——恍然梦觉，炊尚未熟。云房已知其梦，教导他道：“子适来之梦，升沉万态，荣悴多端，五十年间一顷耳，得不足喜，丧何足忧；且有大觉，而后知此人间世事真大梦也！”吕感悟慨叹，知宦途不足恋，于是向钟离求度世术。自此十试，

方授黄白秘方，令济世利物，当三千功满、八百行圆，再来接度^①。故事否定了世俗名利和儒生经世做官的意义。

在传为吕洞宾宣教的诗文中能更直接地体会到悲观厌世情绪。例如：

红门窃利苦张罗，来作浮沤去作波。直至玉堂为宰辅，
到今谁是汉萧何？

一世人身万劫修，何须苦苦为家愁？到头付与儿孙计，
著甚来由作马牛！^②

比较吴镇题画骷髅《沁园春》中“有限光阴，无穷活计，汲汲忙忙作马牛”，“三回拜相，两度封侯……都只到邛山土一丘”等语，可知其思想正出自所谓吕洞宾宣教。而像这类厌世思想在金元全真道士文集中随处可见，不胜枚举。

厌世是一种成熟的宗教意识。佛经千言万语，其主旨就在于指出世间诸法乃因缘所起，并无自体自性，让人认清世界的空、假、苦，从而摆脱世俗烦恼。基督教圣经《新约全书·约翰福音》第十九章载耶稣受审时说：“我的国不属这世界。”以“上帝国”和世界对立的设定表达出对人间的抗议和绝望。用骷髅这一死亡意象体现厌世情绪，可能具有多种含义。例如《庄子·至乐》篇假借庄子和骷髅对话的寓言，说出其摆脱君臣上下等等世累生劳的愿望。而佛教《长阿含经》载佛说法首先从人的生老病死诸苦

① 《吕祖志》卷一《事迹志·真人本传》，《正统道藏》台湾艺文印书馆本（以下凡引道书，除注明者外，皆出此书）。

② 《纯阳真人浑成集》卷上《七言绝句》。

说起，借太子和御者的问答，回答说：“生必有死，无有贵贱。”^①以死亡这一意象凸显出在死亡面前人人平等的觉悟。基督教《圣经》说：“凡想要保全生命的，必丧掉生命；凡丧掉生命的，必救活生命。”^②同样用死亡的意象却传达出摒弃这世界的人将会在天堂获得永生的教义。

厌世是否定，然而正如上述佛教和基督教对待生死之一例所表现出来的那样，宗教不仅要否定，同时还必须给人们提供肯定的价值意义。在道教的吕洞宾宣教中也确实提供了这种东西，例如：

为人不可恋嚣尘，幻化身中有法身。莫炫胸中搞锦绣，
好于境上惜精神。回来便访仙家侣，迷即难逃俗眷亲，为告
聪明英烈士，休教昧了本来真！

梦断黄粮万事休，烟波不见蜃云楼。烹成铅汞三千日，
跃出阴阳八百秋。^③

劝君休恋浮华荣，直须奔走烟霞程。……大道长生没得
来，自古至今有有有！^④

木雕泥塑静中身，心境休沾一点尘。默默冥冥无间断，
这些风味契全真。^⑤

“法身”一词借用于佛教，这里意谓自身本具的道性。笼统言之，这是在否定现世的同时肯定道的永存，劝人修道；但却显

① 《长阿含经》卷一《第一分初大本经第一》，大正新修《大正藏》本。

② 《新约全书·路加福音》第18章。

③ 《纯阳真人浑成集》卷上《劝世吟》。

④ 《吕祖志》卷四《艺文志·七言古风·赠乔二郎》。

⑤ 《纯阳真人浑成集》卷上《七言绝句》。

然已从他力解救转向提倡自力。大道不远，只在人本来一点灵真。此与禅宗“自性”说十分相似。昔人评全真道近禅而稍粗，用在吕洞宾宣教上也是恰当的。上引最后一段见于《纯阳真人浑成集》，此书著录于《宋史·艺文志》，或许是从北宋传下来的亦未可知。如果真是这样，全真教义当是受了吕洞宾宣教的影响；即便是全真教徒的依托，那也反映了全真道的教义。事实上在全真文集中也常见高扬“自性”之论。《自然集》中有一首《耍孩儿》曲，开首说：“初学笃志真心爱，广看些经书注解。忽尔间心地悟、豁然开。”这是讲自己从渐悟到顿悟的体会。其《二煞》又说：“也不索看三教书，也不索学七步才，只要昏昏默默将功程捱，炼成玉体乘风云，一道寒光入圣阶。仿一个蓬莱客，全凭三千功行满，便是离俗骨、得仙胎。”这是讲摒绝言象的修炼功夫。总之，从吕洞宾宣教到全真道，已不强调外力，更不作出帝君降临、建立人间天堂的许诺。

然而，从吕洞宾宣教到全真道，出世既是讲的在己心或自性上下工夫，便不在乎是道、是僧抑或在俗世，正如吕洞宾宣教诗中说：“或为道士或为僧，混俗同光别有能。苦海翻成天上路，昆（毗）卢常点百千灯。”^① 马丹阳也说：“在俗非为俗，居尘不染尘。如莲不著水之因，万卉千花、一叶不沾身。”^② 王处一说：“一点真如性，居尘不染尘。”^③ 由是不难理解吴镇虽非道士或禅僧，实具道、僧气质。

从《骷髅图》中透露出的思想还有两点跟道、佛二教有关，

① 《吕祖志》卷四《七言绝句》。按：“昆卢”当是“毗卢”之讹。毗卢遮那，大光明（大日）佛。

② 《渐悟集》卷下《南柯子·赠陈三翁》。

③ 《云光集》卷三《出尘》。

那就是禁欲主义和业报观念。

禁欲往往是跟厌世相伴而行的宗教特征。正如吕澂先生所说，释迦牟尼认为人生之苦“归根结底是由于贪欲之集谛而生，消灭贪欲，就消灭了苦，这就是灭谛，使人获得解脱”^①。再综观道教全史，不难发现自东晋以来道教的禁欲主义并不亚于佛教。早在道家著作《老子》、《庄子》、《文子》（也是道教徒所尊奉的《道德真经》、《南华真经》、《通玄真经》）等书中，就已经提出“无欲”或“寡欲”的主张，其认识与佛教有某些相通之处。按照老子的观点，世间一切争斗、不平和罪恶都是由于人（尤其是统治者）的欲望太多，故而解决社会问题的根本途径在于“少私寡欲”或“无欲”。他说：“无欲以静，天下将自正。”“无欲”和“少私寡欲”只有语气程度上的差别，并没有性质上的根本差别，因为实际上任何人都做不到完全无欲，也就是说，无欲是一个理想极限。如果不是从字面上、而是从上下文全面去理解，它的真实含义在于希望社会复归于他所假设的人类最初的浑朴状态，使人们缺乏一种属于“我”或“有”（请注意：“有”象以手持肉，本义是“拥有”）的欲望意识，这是为什么道家在形而上学思辨层面上推崇“虚无”的根本原因。道家和道教有着连续性。道教创建之初，便已继承老子的思想作为立教基础，例如《老子想尔注》特别指出“情欲思虑怒喜恶事，道所不欲”，强调“弃邪知，守本朴，无他思虑”的重要意义^②。早期道教的禁欲主要系指禁制有害于生命的欲念、行为，它是通过长生不死、即身成仙的向往和追求来转移其他“我”的欲望意识，因为即身成仙也意味着有“我”，故早期道教的即身成仙说是建

① 吕澂《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社1979年版，第21页。

② 饶宗颐《老子想尔注校笺》，《选堂丛书》本，第20页。

立在我论的哲学基础之上的。求生是人类的一种本能；但在佛教看来，要求长生不老会产生“求不得”的痛苦，因为这是违反自然规律的。在求生（尤其是保持形体的不灭）这一点上，道教和佛教大相径庭。然而在东晋南北朝时期，由于受到佛教的刺激，道教的禁欲色彩大大增加，具体表现为在教理上要求人们认识世界的虚幻不实和道的真实，从而摒弃世俗欲念，在实践上遵行繁琐的戒律和禁制身、口、意三业。这样的禁欲思想经唐宋被不同程度地继承下来，而到金元全真道那里得以深化。同样是所谓吕洞宾宣教，在南宋初年曾慥《道枢·五戒篇》所转述的可能是流行于北宋的五戒，不过是“绝思虑曰保内气，戒万欲曰保心气，薄滋味曰保血气，还津液曰育灵根，守天谷曰安胎神”，仍然侧重于强调生命的价值而否弃人的欲望，并没有超出道教原有教义的范围。提要说：“残生之害，莫大乎欲。”欲念是作为残害生命的罪魁祸首而被否定的。但是在一些吕洞宾宣教诗中，却能感受到某种既平易又深刻的否弃现世的禁欲气息：

学道须教彻骨贫，囊中只有五三文。有人问我修行法，
遥指天边日月轮。^①

最与《骷髅图》直接相关的是这样一首宣教诗：

伐尽灵根损尽真，骷髅里面望精神。相逢都道求仙去，
蓬岛何曾见一人？^②

① 《纯阳真人浑成集》卷下，又载《吕祖志》卷四。

② 《纯阳真人浑成集》卷上。

此诗指出，不能既迷溺于男女情欲，又奢望成仙不死（按：已转向精神不死一义）。可为《骷髅图》作一解。像这类宣扬禁欲的观点在金元全真道文献中也是俯拾皆是的，而且更为明确。例如丘处机对成吉思汗的一番宣教中有这样的话：

人间声色衣食，人见以为娱乐。此非真乐，本为苦耳。世人以妄为真，以苦为乐，不亦悲哉！殊不知上天至乐，乃真乐耳。^①

这已与佛教没有太大区别了。又说：

学道之人首戒乎色。夫经营衣食则劳乎思虑，虽散其气而散少；贪婪色欲则耗乎精神，亦散其气而散之多。^②

可见全真道在食、色二欲之间更强调戒色。马丹阳的一首《无梦令》说：

妻妾儿孙一假，金玉珠珍二假，三假是荣华，幻化色身四假；知假、知假，说破浮名五假。^③

这是让人们彻底认清世间一切皆假，从而拒斥一切假的诱惑，可谓釜底抽薪！基于这样的意识，在全真道那里道德行为以一种禁戒的方式被规范为戒酒、色、财、气（所谓吕洞宾宣教多了一项

① 《玄风庆会录》。

② 同上。

③ 《渐悟集》卷下。

戒愁)。全真道既然否定了色身的真实，其“成仙不死”的含义就如禅宗所谓“明心见性”的“自性”是一种精神设定那样，只能是某种内在精神上摆脱束缚的神圣体验。在这里，我们发现了一些成熟的共通宗教意识。基督教《圣经》说，法利赛人问上帝的国几时来到，耶稣回答道：“上帝的国来到，不是眼所能见的，人也不得说，看哪，在这里，看哪，在那里。因为上帝的国就在你们心里！”^①“上帝的国”实质上是抽象的纯善的神学表示，正如耶稣向上帝祈祷说：“我不求你叫他们离开世界，只求你保守他们脱离那恶者。他们不属世界，正如我不属世界一样。求你用真理使他们成圣。”^②佛教的“佛性”，道教的“道性”也应作如是观。使人摆脱罪恶和苦难而成神圣，这才是实质所在。然而世人却执迷不悟，他们如吴镇所说自作聪明的“惺惺汉”一般，“一生人我，几许机谋”，到头来“皮囊扯破，便是骷髅”，最终将发现在死亡面前人人平等。《骷髅图》的戒世意义正在于此。

《骷髅图》还透露出业报的警世思想。中国古代原有承负观念。一般认为《太平经》中的承负报应思想出自《易·坤·文言》：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”经查，承负说实出自战国黄老道家著作《黄帝四经·称》，其云：“贞良而亡，先人余殃（殃）；商（猖）阙（獮）而枯（活），先人之连。”但它还只是解释人间大量的道德或不道德的行为没有得到相应的回报这一局部情况，而经由佛教传入的印度业报观念则从一般意义上指出，人的一切身心活动都将产生相应的后果。“业力”说出自婆罗门教，但是佛教反对有“我”说，自然否定因能变成果，而认为业既是受身条件，也能因生万物。徐梵澄先生指出，佛典

① 《新约全书·路加福音》第18章。

② 同上。

中的“业”总有不善之意，而婆罗门教则无^①。业报思想在东晋以后便为道教所吸收，成为道教教义体系之一环和禁制身、口、心三业的教理依据，道经中就有题名为《太上洞玄灵宝业报因缘经》者。正是基于业报观念，全真道要求人们不仅要戒酒色财气，而且应在心上“出世尘”，以割断生死轮回链条。《骷髅图》所画大骷髅提小骷髅，一婴儿又指着手上小骷髅；吴镇题画《沁园春》词“漏泄元阳，爷娘搬贩，至今未休”；谭处端题诗“生前造下无边罪，死后交谁替孽囚”，等等，都是从反面警示人们不可造业。《骷髅图》“身外求身，梦中索梦”等语，也跟全真道“劝人休作梦中梦”具有同一劝化意义。联系到前引吕洞宾宣教诗“到头付与儿孙计，著甚来由作马牛”，从世俗的观点来看其消极影响是不言而喻的了。但题画诗还反对不顾一切地追逐名利、损人利己，也未尝不有一点净化世风的作用。

概括本文的观点：其一，吴镇的《骷髅图》及其题画诗不伪，四库史臣断其为伪的论点不能成立；其二，它所体现出的是道佛二教的厌世出世思想、禁欲主义和业报观念，其中与全真道思想尤有直接关系；其三，我们今日统归“道教”一名的诸种现象，乃是随时代而生起，逐渐丰富起来的。从《骷髅图》及其题画诗中，我们不难领略到一点南宋金元的时代气息。

（原载《宗教学研究》1996年第1期）

^① 参徐梵澄译《薄伽梵歌》（中国社会科学出版社1990年版）后附注释、释辞。

从黄公望《写山水诀》看 道教悟性思维方式

中国画发展至元代，渐滋生出一种迥异前代的萧散的逸迈气貌，以此为契机，乃达到山水画史上一个空前绝后、难以企及的高峰。具有典型意义的元画总是令人回味无穷，诚如现代山水画大师黄宾虹的比喻：“唐画如曲，宋画如酒，元画如醇。”对此俞剑华先生阐释说：“良以唐人主法，宋人主理，元人主意。渐由客观入于主观，渐由自然（物）之表现变为自我之表现，遂至重视逸气之摭写，忽略物形之描拟，形成超自然、超现实之艺术。初视虽觉简略，然求之而愈深，味之而愈长，此境良不易到。故元代绘画认为中国绘画进化之极峰，殊非过当。”^①元人主意，是与唐宋画比较、就其大势而言，然则元人画何以会形成这种主意或“超现实”的艺术特质呢？这一方面是由于中国画自身的发

① 俞剑华《中国绘画史》下册，上海书店1984年版，第32～33页。

展历程中对宋画过重写实、易流于刻画板结而生起的反动^①，另一方面也跟元代“画隐”风尚的兴起和道教盛行有着深刻的联系^②。清人吴历说：“晋宋人物，意不在酒，托于酒以免时艰；元季人士，亦借绘事以逃名，悠悠自适，老于林泉矣。”^③真是一语中的！以画自适，且受道家 and 道教自然天真等思想和直觉体悟思维方式的濡染，便会脱略形似，表现内心之自然而非自然外物之自然，“惟写胸中之逸趣”。台湾学者徐复观指出，元四大家不仅是一代高人逸士，而且都与当时盛行的新道教有密切关系，这“自然而然地使人亲近林泉山水”，而“在这种宗教修持中，也自然而然地得到艺术家由超越而来的虚、静、明的精神境界”^④。与道教有密切关系的当然不止元四家，例如执艺坛之牛耳、开一代新画风的赵孟頫，画登逸品、被当代国画大师陈子庄誉为“代表一代画风”的郑思肖和方从义，均为道教徒^⑤，郑、方二人本身就是道士。还有一批道士，如张雨、冷谦、马臻、张简、郑蒙泉、邹心远等等，以及元人文集中提到，只知其姓、未称其名的道士，他们能画而不如上诸人著名，但是他们跟黄公

① 徐沁《明画录·序》：“元季画大变，尽去刻结之习，归于流畅”。钱咏《履园画学·总论》亦言：“唐宋之法，以刻画为工，元明之法，以气韵为工。”其实这只是大体情况（目前我们所能看到的画迹确实如此），正如盛大士所指出的那样：“董（源）、巨（然）在宋时已脱去刻划之习，为元人先路之导。”（《溪山卧游录》卷一。上引诸书，分载上海人民美术出版社《画史丛书》第三、五册）不唯宋代有董源“平淡天真”一路画风，元代也有承袭宋人刻画习气之作。

② “画隐”一词，出明李流芳诗：“胜国高人画隐多，不求名闻自摩挲。而今竟是临摹手，倪瓒黄痴认得么？”见俞剑华《中国画论类编》，中国古典艺术出版社1956年版，第501页。

③ 吴历《墨井画跋》，《历代论画名著汇编》，文物出版社1982年版，第324页。

④ 徐复观《中国艺术精神》，春风文艺出版社1987年版，第372页。

⑤ 关于赵孟頫习道经历、主要活动及与道士往来等事，卢仁龙《赵孟頫与道教》一文（载《世界宗教研究》1991年第3期）考述甚详。

望、吴镇、倪瓒、王蒙、郑思肖、方从义等人一样，借画与道交通，以超乎外在现实物象的态度，去体悟、意会生命内在的律动和虚静，纯任自身性灵，故其画绝少作气。例如并未受过专业训练的道士张雨所画《草龕真人图》，写一道士坐于古木、竹筱、仆石环绕的草龕内，笔墨“纵逸松秀之甚，绝无画家习气”^①。吴其贞《书画记》卷一著录其《湘君夫人图》云：“画法简逸草草，多得天趣。”又如现存冷谦的《白岳图》，确如历史记载所言，技法上借鉴了唐代李思训，但却毫无二李父子画那种纤巧富丽之感；笔虽仍刻画劲硬，总体效果却反是稚拙、萧散的方外意趣^②。如果没有修道体验，很难达到这种意境。可以毫不夸张地说，最典型的元画乃是渗透着道教意象的逸品。

正是在这种纯任性灵、重视逸趣的氛围中，诞生了一部画法作品，它就是全真道士黄公望的《写山水诀》。《写山水诀》载于陶宗仪《辍耕录》卷八。它虽偏重于谈技法，但也透露出黄公望的某些艺术指导思想。如论山水画须宗法董源“吴装”；“画一窠一石，当逸笔撇脱，有士人家风”，以免“画工之流”匠气，“大要去邪、甜、俗、赖四个字”。又论三远（平远、阔远、高远），将前人的“深远”改为“阔远”，等等。关于邪、甜、俗、赖，前人有释（黄公望本人并无详细说明），是否准确，姑且不论。至于具体技法，也不是本文所要讨论的问题。这里注意到的是

① 吴其贞《书画记》卷一，上海人民出版社1962年，第69页。

② 《白岳图》藏台湾故宫博物院，《中国绘画鉴赏辞典》有介绍。关于冷谦学习唐李思训画一事，出自题名三峰（一作丰）遁老《跋蓬莱仙弈图》（载《三丰全集》卷二《古文》），《无声诗史》、《明画录》和杨溥《禅玄显教编》等记载均本此跋文。其中说冷谦于元至元间随刘秉忠、赵孟頫同往宋相史弥远家观李思训画，遂效之，不月余，笔法、傅彩比大李将军更加纤细。元初距离明初时间太长，此说不足信；但他在技法上借鉴了二李（李思训和李昭道父子），当无疑义。

《写山水诀》在某些方面可以说体现出道教的、也是中国古代艺术的一种悟性思维方式。悟性思维，乃是非逻辑推理性的、“跳跃”式或“渗透”式的思维方式，它立足于主体自身的直觉体悟，在这种思维方式中往往出现一些意象，而意象严格地说是非分析的，抽象的意和具体的象尚未分化，因而难以用语言间接解释清楚，此即古人常言道“可以意会，不可言说”的缘故之一（其实这些意象当然可以言说，事实上说“不可言说”的人也在言说。至于是否说清楚了，又当别论，因为这就涉及语言的界限问题）。过去常常谈论的与抽象思维对立的艺术形象思维，实则多为意象性思维，单纯的如实“反映”形象并未达到艺术的层次。正因为意象既非单纯的形象，更非单纯抽象的概念、意义，而是直接不分，所以在直觉体悟中可以直接由象把握意。

有比较才能辨别。还是从俞剑华先生评论黄公望的《写山水诀》谈起吧。俞剑华在《中国绘画史》中专门评介了这部山水画诀，贬斥之，讥弹之，从评论比较原本，可见近代科学的理性经验主义思维方式和中国古代艺术的意象的、直觉的悟性主义思维方式的碰撞。他说：“此篇可谓南宗论画之真传，极为艺坛所推重，然试一读之，凡用笔用墨，设色矾绢，远近树石，诸法杂然并陈，不特全体一无组织，即每一则不过数十字，亦多彼此牵掣，忽东忽西，使读者目迷五色，毫无具体观念，其中虽不无精意，然必须披沙拣金，另费一番拣择工夫。”^①从这段总评中不难看出，他深为不满的主要是诀文所透露出的思维方式。具体评论更显示出这一点。由于俞氏评语夹在数则引文之内，为便于对比，兹将黄公望原文和俞剑华评论并引如下：

^① 俞剑华《中国绘画史》下册，上海书店1984年版，第32～33页。

山水之法，在乎随机应变，（随机应变是无一定。）先记皴法不杂，（皴法有一定。）布置远近相映，（布置有一定。）大概与写字一般，以熟为妙，（用笔有一定。）大要去邪甜俗赖四个字。（病有一定。）

夏山欲雨，要带水笔。（画夏山之方法。）山上有石，小块堆在上，谓之矾头。（忽又讲到矾头。）用水笔晕开，加淡螺青，又是一般秀润。（忽又讲用色。）画不过意思而已。（忽又讲画之意思，一句一转，不知主旨何在。）

山坡中可以置屋舍，水中置小艇，从此有生气。（先言生气。）山腰用云气，见得山势高不可测。（次言云气，山腰有云气，则山顶仍可见，何以能高不可测。）

画石之妙，用藤黄水浸入墨色，不可多用，多则要滞笔，间用螺青入墨亦妙。（墨中和藤黄花青。）吴装容易入眼。（又转到吴装，岂墨中用黄青水即为吴装耶，画而求易入眼，便非高品。）使墨士气。（又转成士气，士气是否师容易入眼之吴装？）

首则引文涉及“有法”与“无法”问题。按照近代科学理性，它们是根本不相容（逻辑上矛盾）的概念。然而按照道教哲学观点，“有”与“无”之类看似冲突的概念皆属虚假的矛盾，一经认定，便落言诠，令人执著、僵固，而不得体证绝对真实的道。故《升玄内教经》说：“有性常假，无性常无，虽有二名，求之则一。是则一体，而有二名。”又说：“有无二名，生于伪物，形见曰有，无性常无，虽有二名，求之则一。是则一体，而有二名。”又说：“有无二名，生于伪物，形见曰有，亡（无）形

曰无，相同而然，并非真实。”^① 毋庸讳言，南北朝以降的道教哲学是受了大乘佛教的思辨哲学影响；然《老子》一书原有“无名”“有名”同出一源、“有无相生”、“异名同谓”诸论，《庄子》亦有言不尽意、得意忘言的思想，道教哲学正是在这一基础上加以阐发而已。在这些阐论中常常能发现矛盾概念相互渗透的论断。仍以《升玄内教经》为例，它说：“夫真道者，无不无，有不有，生不生，灭不灭，去不去，来不来，贤不贤，圣不圣，一不一，异不异。”^② 又如《道门经法相承次序》述道教起源说：“原夫道家由肇，起自无先……”^③ 这全然不是近代理智所能把握的，因为既然无先，也就无所谓起源问题；但在意象性思维中，二者则是重叠相容的。这种矛盾相互渗透的思维方式体现在画论中，便有“不可有法”与“不可无法”合取的观点出现。然而正如上文指出的那样，根据道教观念，这恰恰是为了避免思想执著、僵固。因而在《写山水诀》中既提出一定画法，又强调“随机应变”亦即俞剑华所指出的无一定法，其旨盖在防止理智上的偏执，而着眼于宗教和艺术共有的直接体悟和意得印证。

如果说这一则诀文从无一定法忽然转入有一定法并不十分“破坏”思路的话，那么引文次段就再明显不过地体现出悟性思维方式的跳跃性即非逻辑连贯性了。在这里，确如俞剑华所言，“忽东忽西，使读者目迷五色”；但认为“毫无具体观念”则不对，因为黄大痴恰恰是在讲述具体的心得。不错，忽然跳出“画不过意思而已”这句拙讷的话，似乎破坏了言语的层次展开。然

① 山田俊编《稿本升玄经》，日本东北大学文学部1992年版，第80～81页。

② 敦煌写本P.2560《太上灵宝升玄内教经·开缘品第六》，山田俊编《稿本（升玄经）》，日本东北大学文学部1992年版，第14页。

③ 《道门经法相承次序》卷上，《正统道藏》台湾艺文本第41册，第33124页。

而正是在这里，我们隐隐能感受到一位老道自发而超脱、质拙而渊慧的气象。元人钟嗣成《录鬼簿》载黄公望“弃人间事”，其学问“不待文饰”^①。黄公望的忘年交王逢称他“真是人中豪”^②。鱼翼辑《海虞画苑略》更记其月夜泛舟，以长绳系瓶于船尾，绳断，抚掌大笑，声振山谷，人望之以为神仙一事^③。可见其晚年之超脱。姜绍书《无声诗史》称“与曹知白及方外莫月鼎、冷启敬（冷谦）、张三丰友善”^④。从元人文集中可知他曾学画于赵孟頫，并与吴镇、倪瓒、王蒙合作过画，与张雨亦有交往。这些对他晚年的精神状态都有影响。张雨曾戏题其小像云：“全真家数，禅和尚鼓，贫子骨头，吏员脏腑。”^⑤似能概括他复杂的性格，于游戏中寓超脱之意。他在讲技法的层次忽然点出“意思”一语，仿佛在提醒人们：画法不过是寄意的工具，切勿忘了摭写胸中逸趣。这正自然地透露出典型的元画的实践品质。而且“意思”一语仿佛包含多层意思，它既可意谓遗落形似、摭写逸气之“意”，又可意谓不拘成法、随机应变之“意”，还可谓不落言诠、得意忘言之“意”，如此等等。如果理解不错的话，总之是教人不要执著于表层的物形、技法、名言，而应体悟艺术灵动、活脱、永恒的内在生命。正如道教《清静经》所说：“上德不德，下德执德。执著之者，不名道德。”“真常之道，悟者自得。”“虽名得道，实无所得。”得道在于体悟，画亦不外乎此。

引文第三段说“山腰用云气，见得山势高不可测”，从科学

① 《录鬼簿》下，王国维校注本。

② 《梧溪集》卷四《题黄大痴山水》。

③ 载《美术丛书》第二册。

④ 《无声诗史》卷一，《述古丛抄》二集，又载《画史丛书》第三册。

⑤ 《句曲外史集补遗》卷下。

理性的眼光看好像是一个问题；但正如前文指出，直觉体悟可以由象把握意，意直接呈现于象中，如此看来，便不是问题，因为山势高不可测这一感觉是直接由山腰云气呈现出来的。在有限的平面上产生平远、高远、深远或阔远乃至无限不可测的错觉，这正是绘画艺术的魅力所在。

最后一段引文中“吴装”是江南画派的画法、风格的代名词。吴地素来文化发达，道教影响也很深。黄公望早年曾为吏，从他晚年的诗“古来望族推吴郡，直到云仍姓字香”^①，似能隐然窥出他入道后潜意识中仍然艳羨吴地士大夫。大概这就是“吴装容易入眼”且与“士气”相通的缘故吧。他在画学上所受影响颇为广泛，由《元诗选二集》所收题画诗（有关顾恺之、张僧繇、王维、李思训、王洽、荆浩、关仝、黄筌、董源、李成、郭忠恕、赵令穰、王诜、赵伯驹、夏圭、钱舜举、赵孟頫、方从义等等）可知；但其画风受董源影响最大，就笔墨松活而言更进一层。既如此，吴装对于画风相近的他来说自然入眼。在这种语境下，“容易入眼”便非恰为他所摒弃的“甜”，因此讥弹“求易入眼，便非高品”就未中肯綮。究其原因，除了俞剑华反对师古之外^②，仍然是由于两种思维方式各行其道，难以沟通。严格按照近代科学理性主义思维方式，画诀中推论便不能成立，因为没有主观间可检验的唯一经验标准可以确认“吴装容易入眼”且与“士气”相通，而且也不能从水墨画法和浅绛画法的经验之谈推

^① 《元诗选二集》卷十四，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》第1470册，第464页。

^② 俞剑华认为：“惟绘画至元已臻极峰，后人无所措手，遂至崇拜之心，而元人论画又多提倡师古，因以造成明清两朝临摹之风气，而画遂乃大坏，故元画虽为中国绘画进步之极点，亦为中国绘画退步之起点。盈虚消长之理，固不爽也。”（《中国绘画史》下册，第32～33页）

论出这一点。而在直觉体悟的意象中，此三者本来就不具有推论关系，而是相互渗透、融为一体，意和象并未分家。

意象性的直觉体悟的思维方式在道教中比较普遍。为什么说“至道不远，只在己身，用心精微，命乃长久”^①？因为“道”是一种意象，它既模糊又很丰富，须靠修道者自己直接体悟。道教的“一”也是一种意象，而并非数学上单纯抽象的数概念。“一”在不同场合可以有不同的意象，也可以在同一场合具有多种意象并相互渗透、相互叠加。例如《太平经》说：“夫一者，乃数之始起。故天地未分之时，积气都为一。”^②在这种场合下，意象似为一气。又论守一：“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合则吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即一，可以长存也。”^③这段论述看似理性推论，其实不然，因为它根本不合逻辑，既然形主死，精神主生，二者相结合当是有生有死，而不是长存。之所以提出“常合为一，可以常存”的论断，大概是因为从直观上看，生命都是有精神的个体，而作者由此相信正是精神维持着一身。在这里，“一”的意象是形和精神合为一身，究其实乃是精神，然而这种意象又与一身（直观为形）意象重叠相加。又说，“欲寿者当守气而合神，精不去其形，念此三合以为一”^④。此处“一”的意象则为气、神、精合为一体，而这种意象又与形的意象叠加在一起。此外，在道书中，有时还以“一”代表“道”、“气”等等。但无论在何种场

① 野人郎肇注本《长生胎元神用经》，《正统道藏》台湾艺文本第56册，第43937页。

② 王明编《太平经合校》，中华书局1960版，第708页。

③ 同上，第716页。

④ 同上，第739页。

合，“一”都保持着“一个东西”这种基本的意象。或许有人认为，道教思辨哲学是高度抽象的理性思维，其中当没有悟性意象。其实不然。即使在最宽泛的意义上假定思辨哲学具有理性，在道教思辨哲学中也同样充满了直觉悟性的意象。例如，前文所提及的“有”“无”，就是一对既相互冲突又相互关联的、以名词形式表现出来的意象，这种意象总是暗含着某种东西这一对象。“一”更是如此。在《升玄内教经》中以思辨的方式论证“真一”的“不一之一”，它说：“真一之一，不能不一。不能不一，则有二；有二，非一之谓。不一之一，以不见二故，则无一；无一者，是无二义。”^① 在这里，“一”的基本意象是“一个东西”，正因为它仿佛是一个东西，在它之外就像有另外一个什么东西，亦即意味着它是自身的否定，这使得作者可能从“一”推出“有二”，从而再由“不一”对“一”的语义相关性推出“不一之一”。在其后的论证中，作者采取了如下的方式：“夫物在一，不能不一。心既存一，已为兼二。兼二之心存，则谓不一。虽心不一用，用不兼二；用不兼二，故守一而已。终不变二，故名真一。”又回答“真一之一，便是止一，不能忘一。忘一存一，觉然可了。未审念与一为是一也，为是二也”之问说：“其实不殊，而名有内外。念者念此一也，一者一此念也。”^② 物为一，心为一，则为“兼二”。“忘一存一”仿佛也意味着“有二”，然而通过“忘一”的否定也肯定了“存一”，即“用不兼二”。但是“一”和“念”仿佛又意味“有二”，这种思维方式颇类《庄子》中“一与言为二，二与一为三”^③，把“言”也当作与“一”同

① 《升玄内教经》卷四，收入山田俊编《稿本〈升玄经〉》，第8页。

② 同上。

③ 《庄子·齐物论》。

等的一个东西而进行的推论。值得注意的是，在思辨哲学中任何以名词形式表示的概念都可以成为“一”的意象。可见正是直觉悟性的意象思维使道教思辨哲学得以展开并证成命题，抽象的范畴和推论仍未脱直觉体悟的意象性。在这方面，南北朝时期所出道书《升玄内教经》显得十分典型，后来唐代道教思辨哲学就是沿着这一路数而盛极一时^①。

如果说南北朝至唐代道教思辨哲学尚有理性推论的外观的话，南宋金元道教则更注重直觉体悟的自性实践，在这种大背景下形成逸人高士主“意”的时代典型画风，出现黄公望《写山水诀》这种跳跃式思维现象，也就不足为怪了。尽管这是一篇讲画法的文字，既然讲画法就离不开“法”字；又尽管其中也讲“大抵作画只是个理字最紧要”，但就在这句话前他说“松树山脚，藏根苍秀，以喻君子。冬景借地为雪，薄粉晕山头”，可见他所谓“理”实为艺术意象的关联性。他还在这篇不长的画诀中数处强调要用“活法”，“取活流之源”，使画“有生气”、“有生意”，表明他的画法指导思想确为主“意”。至于说“李成画山脚，须要数层，取其湿厚。米元章论李光丞后代必昌，果然”，这就全然不是科学理性所能把握的了。

总之，黄公望的《写山水诀》在一定程度上透露出元画主意的实践品质，它所体现的思维方式乃是道教直觉悟性思维，而在这种悟性思维方式中，意象起着决定性纽带作用，它把一些在近代理性看来不相容、不相干或者不同思维层次的东西联结起来。唯因如此，直觉悟性、意象性思维虽不适用于科学证明活动，却

① 唐代道教教义、哲学范畴汇编《道教义枢》引梁道士臧矜论“道德”说：“一而不一，二而不二。”（卷一）成玄英论“三一”，王玄览论“有无”，都提出“不一而一”或“不一亦不二”的论断。

十分有助于艺术创造，尤其利于画家“惟写胸中逸趣”的自我表现，这或许是在探讨《写山水诀》所体现出的道教悟性思维方式及元代主意画风的某种关系时给我们的一点启示。

（原载《宗教学研究》1998年第2期）

关于早期正一道的几个问题

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

一、道派的名称与来源

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

张陵一派自称“正一”，其道书被归入正乙部，历来道教徒都称张陵之道为“正一盟威之道”、“正一道”或“天师道”。从东汉遗留下来的道教方面的资料，已约略可见该派自称“正一道”和“天师道”的端倪。《米巫祭酒张普题字碑》载云：“熹平二年（173）三月一日，天衣（卒）鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气。定召祭酒张普，萌（盟）生王盛、黄长、杨奉等，诣受微经十二卷。祭酒约施天师道，法无极才（哉）。”^①今可断为保存了张陵所作《千二百官仪》部分原文的《正一法文经章官品》（详后述），亦有“正一”、“天师”之名。“天师道”见于《太平经》，其义殆指天师代天行道。《太平经》所谓“天师说而无极”^②，《张普碑》与之相合，“无极”当是那时道教徒的术语。至于“正一”，《云笈七籤》卷六说：“正一者，真一为宗，太上所说。《正一经》天师自云：我受于太上老君，教以正一新出道法。”^③这正是《想尔注》中一再声称的“真道”，更是直接体现了该派教义。

正一道的来源主要有二：一是自战国以来的神仙方术及时称“善道”的黄老道，一是巴蜀地区少数民族的巫术。

张陵本是沛国丰人，而于吉是琅邪人，二地较近，均在东方。张陵入蜀在汉顺帝时期，与宫崇上其师于吉所得《太平经》几乎同时，《太平经》流传开来大约在第二次襄楷上书以后，故张陵很可能不及得见。但早期正一道的宗教特征某些方面与《太平经》接近或相同，可见二者有着同一来源——神仙方术。又，试把《正一法文经章官品》“收土公”、“收万精魅”、“收死人耗

① 《隶续》卷三。

② 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第459页。

③ 陈国符《道藏源流考》有“正一经考证”，可参。

害”、“主葬送冢墓鬼”、“主先祖病子孙”诸条，与《后汉书·方术传》及1935年同蒲路开工时出土的熹平二年丹书瓦盆镇墓解除文^①比较，不难看出张陵的道术实与中原方士同一路数。

方术或道术的一部分本身就是巫术。早期正一道也带有浓厚的巫术色彩，这与巴蜀地区少数民族盛行的巫术有着密切关系。据史载，巴郡南郡蛮“俱事鬼神”^②，人“俗好鬼巫”^③，而所谓“五斗米道”亦被称为“米巫”、“鬼道”。正因为这里巫术流行，所以对此“鬼道”教，夷民才“信向之”。

当时，四川方士和儒生之通谶纬数术者不亚于中原地区，其中有的也兼好《老子》、尚黄老言（如杨厚、翟辅、折像即是）。黄老道反对淫祀，认为祠祀过多有害清静之道，不但不能消除灾祸，反而因“事阴过阳”，导致天气变乱，灾异频数。汉顺帝时人栾巴好道，就曾毁坏房祀。延熹（158~167）中，桓帝事黄老道，亦“悉毁房祀”。黄巾张角奉事黄老道，因此他那一派也反对淫祠^④。《太平经》“事死不得过生法”认为盛于祭祀则鬼物为祟，而“不可不祠诀”又与此条矛盾，说明其思想颇杂，似不出于一人之手。《想尔注》则明确认为：“天之正法，不在祭餽祷祠也。”^⑤这似乎与道教的巫术特征格格不入；但作为黄老道的一大特征，看来是吸收了巫术中的禁咒部分而摈弃了淫祀方面。

上述两个来源在早期正一道那里，实在是交错在一起的。

① 文见郭沫若《奴隶制时代》。

② 《后汉书·南蛮西南夷传》。

③ 《华阳国志·李特志》。

④ 分别见《后汉书·栾巴传》、《后汉书·循吏传》和《三国志·武帝纪》注引王沈《魏书》。

⑤ 饶宗颐《老子想尔注校笺》，选堂丛书本，第34页。

二、道派的创立时间、地区和创立者

据史书和道书记载，创立正一道或所谓“五斗米道”的是张陵。张陵，晋以后称张道陵、张天师。其子张衡被称为嗣师；孙张鲁则称系师。加上他们的三位妻子，号为“三师三夫人”。据《三国志·张鲁传》：张陵“客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书，以惑百姓。从受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之”。

《后汉书·刘焉传》的记载与之相同，并明言张陵是在“顺帝时客于蜀”的。《后汉书》以东汉官修书《东观汉记》为蓝本，但因《东观汉记》献帝部分缺载，而张鲁事显于献帝时，有关张鲁及其祖父的事迹记载与陈寿《三国志》当有另一共同史源；唯“鹤鸣山”作“鹤鸣山”，“道书”作“符书”，有些小异。《华阳国志·汉中志》亦然，也说“沛国张陵学道于蜀鹤鸣山”。“鹤”、“鹤”一音之转，古相通。唐代李贤注称：“山在今益州晋原县西。”查地志，知唐咸亨二年，割晋原县之西界置大邑县，鹤鸣山划入其境内。经我们实地考察，确信鹤鸣山在今四川省成都市大邑县北十余公里处，与道教另一名胜都江堰青城山相连。昔日鹤鸣观是由太清宫、文昌宫、三官庙、解元亭、迎仙阁、八卦亭、抬鹤亭等组成的建筑群，现今犹存解元亭、三官庙等建筑和其他一些遗迹^①。最有说服力的是，从《正一法文经章官品》透

^① 《访道教发源地鹤鸣山》，载《宗教学研究》第4期第28页。

露出的张陵的活动中心，在成都市及其周围蜀郡一带^①。秦灭蜀后设成都市官，汉犹沿袭之，所记与历史的真实相符。

由上可见，正一道的发祥地是四川大邑鹤鸣山，而不是在江西龙虎山。可是，郭树森先生在《天师道的创立及其沿革》一文中却认为，“张陵最早在江西从事创教活动”^②。考察郭文所用的材料，不难发现他依据的是明代第四十二代天师张正常所撰《汉天师世家》的记载。道教方面有关张陵事迹的传记，以晋代葛洪的《神仙传》为最早，其中绝无片辞言及张陵炼丹于龙虎山，然后入蜀之事。而《汉天师世家》为何却有一段冗长的神话？唯一的回答是：“这一篇《汉天师世家》，乃系集明以前千余年道教徒对其所谓‘天师’的附会神化之大成”^③；连郭文也承认“这段叙述显然把张陵神化了”。

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

笔者认为，对于上述问题，只有考察史料，才能作出比较接近事实的解答。

① 参见《正一法文经章句品》“主百祸治生”、“主收盗贼令还”条。

② 载《江西社会科学》1981年第5~6期。

③ 卿希泰《中国道教思想史纲》第1卷，四川人民出版社1980年版，第153页。

④ 窪德忠《道教史》，《宗教学研究》第3期第25~30页译文。

据葛洪《神仙传》记载，张陵本太学书生，因认为《五经》“无益于年命”而改学长生之道。得黄帝九鼎丹法，但无财力合药。“闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹄鸣山，著作道书二十四篇。”后从柱下史等受“新出正一明威之道”，以之治病。“于是百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万。即立祭酒，分领其户，有如官长，并立条制，使诸弟子随事轮出米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等。领人修复道路，不修复者皆使疾病。”“又欲以廉耻治人”，使病人自首其过。行气服食，为房中术；以治病所得之钱市药合丹，与弟子赵升、王长三人“皆白日冲天而去”^①。

这一记述中的神仙降授仙道，毋宁说是宗教家的心理幻觉或伪托仙意的传教手法；而炼丹成仙则反映出葛洪的丹鼎仙道倾向，若真有其事，那么一定是服丹中毒身亡而诡称“升仙”。但结合史书和《正一法文经章官品》综合考察，就会发现所述并非全系子虚乌有，向壁虚造。关于修道、首过、设立祭酒等等宗教特征，将于本文下一部分论及。至于造作道书一事，史有明载。今人饶宗颐先生的《老子想尔注校笺》“张道陵著述考”，列有《道书》、《灵宝》、《天官章本》、《黄书》及存疑十种。关于《灵宝经》，有考证之必要。相传张陵传（或作）《太平洞极经》、《上（太）清金液神丹经》、《黄帝九鼎神丹经》（参见陈国符《道藏源流考》），但都不可靠。可以确定为张陵著述的，有《道书》二十四卷（《张普题字碑》所言微经十二卷当包括在内）、《天官章本》和《黄书》。据《真诰·甄命授》等道书，可推知所谓“黄书”乃口耳相传，后世迭有增益，编成《太微黄书》、《洞真黄书》，已

^① 《神仙传》卷四。

非张陵之旧矣。至于“天官章本”，《魏书·释老志》具体记述道：“及张陵受道于鹄鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。”刘琳先生指出：“明正统《道藏》正乙部‘物’字号有《正一法文经章官品》四卷，为张陵所造《千二百官仪》（录上章之天官）之一部。”^①据此，笔者对该书作了考察，确信其为汉代作品。例如，文中“天公”、“土公”、“二千石”、“地下二千石”、“汉明君”、“兰室”、“天门”、“丘丞墓伯”等等，皆汉代名物观念。又如“逐寇贼”条：“日月大兵十万人，绛衣，主阴阳，为汉国辟捕千贼万盗，主收之。”但文有重出，似后人抄录时窜入者。绛衣是汉代将军服，“汉国”一词见于东汉策命（《后汉书·安帝纪》）。这条史料非常重要：首先，它可以自证其为张陵所作（不可能是“妖巫”张修所作）；其次，它说明张陵创教时并无反对朝廷之意，相反，正一道仍属辅助汉王朝“教化”人民的所谓“善道”之一，无怪乎道书称张陵“字辅汉”、“佐国扶命”了。

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

然而《三国志》注者裴松之却否定张修的事迹，说“张修应是张衡之误”，但没有举出任何可信的证据。相反，汉末宗正刘艾和三国时人鱼豢都记述了张修的事迹。从《后汉书·灵帝纪》及李贤注引“刘艾纪”与《三国志·张鲁传》和《后汉书·刘焉传》及二注并引《典略》来看，张修是巴郡人，他对巴人的巫术

^① 刘琳《华阳国志校注》，巴蜀书社1984年版，第114页。

十分熟悉，并以之传道，光和年间在汉中形成了一股强大的势力，以至于史家将他与张角并列在同一地位，说他“为五斗米道”。他的方法略与张角同，如施静室，让病人处其中悔过；又使人为“奸令祭酒”，主讲《老子五千文》；为“鬼吏”，用“三官手书”为病人请祷。中平元年（184）秋七月，他起而响应黄巾起义，“后角被诛，修亦亡”。其后益州牧刘焉任张鲁为督义司马，与别部司马张修一道，攻杀汉中太守苏固。张鲁既得汉中，又杀张修而并其众，晋人常璩认为别部司马张修即“米贼张修”。但“亡”字可作两种理解：兵败身亡；失败逃亡。只有后一种情况，两张修才可能是一人（可以暂时接受是一人的看法）。又据道书记载，知巴汉应设有治，而各书明确记载有“治头大祭酒”是在张鲁火并张修以后，所以张修与正一道的二十四治有何关系这本身就是问题。反之，从政治倾向和宗教势力两方面来看，张修这一支都有可能是独立于三张祖孙一系的另一支民间道教组织，因收五斗米这一点与之相似，故世人将二者统称为“五斗米道”。

至于张鲁的史实，是没有什么可疑的。不过，我们却不能根据他在汉中“因其民信行修业，遂增饰之”这一记载，就推断说他伪造了祖、父二代的历史。必须指出，以廉耻治人、诚信不欺诈、令病人自首其过、修路补过以及禁酒等等，都是张陵传下来的旧法。所不同的是张鲁创立了一种义舍制，义舍的经济来源大概是托名于“供道”的租米制，这种制度北魏寇谦之除去三张之法后（至少在北方）废止。

总之，正一道的形成几乎与于吉的“太平青领道”同时；就组织的建立而言，应早于张角的“中黄太一道”。张陵、张衡、张鲁一系相传，很难说是农民起义，而张修的“五斗米道”则是

独立（至少是相对独立）的一支，他之于张陵的关系，正如张角之于于吉的关系。

三、创教初期的宗教特征

那么，正一道在张陵创教时期有些什么宗教特征呢？

首先，从《正一法文经章官品》来看，天官名目繁多，皆各有所治、各有所主。造出这么多神，乃是为了医治当时社会的“疾病”。另据《华阳国志》记载，张陵自称“太清玄元”，或许这是对“道”的别称。

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

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

张陵所确立的正一道基本教义，乃是改从“新出正一明（盟）威之道”，用“道气”取代“故气”。后来六朝时期的正一道沿袭了这一教义。至于张陵是否如《魏书·释老志》所说，吸收了佛教教义，还看不出明显的证据，仅在《正一法文经章官

品》中出现了“十方”一词（与《河上公注》同）。但可以肯定，“诚信不欺诈”已成为信条。例如“市买欺诈”条说，驿骆门监市君“主收天下害鬼，考治生殃，屠沽酒开店卖与百姓贫民，私行轻秤少升，诈诞欺人，主之”，可证。

东汉奉黄老道者多旨在长生不死、度世成仙，张陵也不例外。《正一法文经章官品》“主县官口舌”条称，南锤天星君“主收摄百姓县官口舌，吏民恶逆之者，令心玄同”。“县官口舌”乃汉代用语，意即兴讼好斗；“令心玄同”本于《老子》，有使人民淳朴之义。复返清静朴素之道，其目的何在呢？“寿命度厄”诸条作了回答：各天官或“开天门，益人寿命”，或“脱下死籍，还著本命，消灭三虫，伏（复）长生不老”，或“主祭酒心伤万端，还寿延命，管度世神仙”……可见张陵一派亦以长生成仙为其最高目标。此外，《正一法文经章官品》还透露出张陵也重视服食仙药的道术，如“玉女医疾”条就提出“致仙药神方”云云，这也与《神仙传》的记述吻合。尽管这主要还是为了治病，但既在求仙药，就很难排除张陵有炼丹成仙企图之可能。正如《神仙传》所述，行气、导引和房中术在张陵的道术中也占有相当重要的地位。《华阳国志·汉中志》说张鲁母亲有“少容”。据曹丕《典论》说“甘陵甘始名善行气，老有少容”^①，可知此乃行气所致。又，《正一法文经章官品》“治风毒癰病”条云：赤丙子仁君“主天下玉女，布行丹田之气，主治万虫癰病，毒虫消除之”。据道安《二教论》“含气释罪”条注和法琳《辨正论·外论》，知所言亦是《黄书》房中术。

关于正一道的组织，记载以北周《无上秘要》卷二十三引

^① 《后汉书·方术传》李贤注引。

《正一气治图》和北宋《云笈七籤》卷二十八《二十四治》为代表，后者所引《张天师二十四治图》实根据前者^①。据称，二十四治乃汉安二年（143）所设。其中除三处在汉中，一处在今四川彭州）、鹿堂治（在今四川绵竹）和鹤鸣治（在今四川大邑）三治最为重要。早期正一道的教职为祭酒。《正一法文经章官品》“录祭酒求录”条说，毕女君等天官主祭酒犯录上禁忌，饮酒食肉，淫逸于民间。“录”大概是一种规定有禁忌戒律的簿录，也可能是一种如《太平经》所说的神仙录籍。张陵时已有较严密的组织和戒律，至张鲁时就形成了鬼卒、祭酒、治头大祭酒直到师君的宝塔式教阶制。特别是“分领其户，有如官长”的祭酒制，大概与小农破产、流民增多有关，它为张鲁在汉中实行政教合一提供了重要条件。

四、《想尔注》的作者与基本思想

张鲁继承张修宣讲《老子》的教法，并为之作注，这就是《想尔注》。

① 《云笈七籤》卷二十八按称“张天师二十四治图”，后人即以为张天师撰，盖误，《新唐书·艺文志》著录唐贞元间道士令狐见尧《正一真人二十四治图》一卷，可能便是《云笈七籤》所引。

② 《无上秘要》引《正一黑治图》称北邙山在京兆（今陕西西安一带），而《云笈七籤》以北邙山在东都洛阳渠水旁。“京兆”应指后汉都城洛阳。此从《云笈七籤》。

关于《想尔注》的作者，杜光庭等认为是张陵^①；然据南朝末陆德明《经典释文序录》：“《想尔注》二卷。不详何人。一云张鲁，或云刘表。”指出了另外两种说法。正统《道藏》正乙部《传授经戒仪注诀》作《想尔训》，列于《老子》大字本、《河上公注》之后，并谓：“系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言。托遵想尔，以训初回。”明确认为是系师张鲁作的。饶宗颐《老子想尔注校笺》认为，“当是张陵之说而鲁述之；或鲁所作而托始于陵，要为天师道一家之说”；但仍从唐玄宗说，题为张陵注^②。

史书并未记载张陵传布《老子五千文》，而只说张修令奸令祭酒主其事使都习，张鲁沿袭其法。据《茅山志·道山册》称陶弘景《登真隐诀》云，《老子》有东晋道士杨羲手书张鲁古本“五千文”。数系师内经有四千九百九十九字，“三十辐”应作“卅辐”。正本五千文上下篇不分章。今《想尔注》残卷与之吻合，可见《想尔注》正是张鲁在其定本《老子五千文》的基础上作的。又据王重民《敦煌古籍叙录》“想尔注”条说：英伦博物院藏 S.4226 号卷子，题为《太平部》，其卷第二引想尔云：“后出《青领太平文》，杂说众要，解童蒙心”，颇似是书序文。如前所述，张陵很可能不及得见《太平经》，而《想尔注》（不必是序文，也可能就是注文）出现其名，这也加强了张鲁作的可信度。一般认为，“想尔”乃仙人名，“余”为“尔”传写之误。笔者则假定，“想余”是张鲁的化名。名字上的差异反映了不同的抄本，

① 仁按：《正统道藏》题为唐玄宗撰的《老子》疏有二种，一真一伪。被饶宗颐先生作为张陵是《想尔注》的作者的证据恰好出自《道德真经》伪唐玄宗疏之后的《道德真经疏外传》，《道德真经疏外传》的制作时间大概在宋徽宗以后，实则抄袭杜光庭的《道德真经广圣义》。故“张陵作注说”是唐末五代杜光庭提出来的。

② 《老子想尔注校笺》，选堂丛书本，第4页。

“尔”何尝不可能是“余”之讹？古音“相”、“想”和“张”皆属阳韵，同韵相假。“余”疑母鱼韵，“鲁”来母鱼韵，声近韵同。“想余”实为“张鲁”之谐音。

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

《想尔注》的基本思想，大致有如下数端：

（一）推崇“道”，为其长生不死之说和宗教伦理观念提供神学—哲学根据。

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

① 窪德忠《道教史》，见《宗教学研究》第3期第25～30页译文。

② 饶宗颐《老子想尔注校笺》，选堂丛书本，第12页。

③ 同上，第9～10页。

④ 同上，第18页。

“道真”，说“道人像道”、“人身像天地”，行善才为“道”所喜，故“当涤除一身，行必令无恶也”^①。

（二）排斥外教，要求人们信行“真道”。

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

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

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

^① 饶宗颐《老子想尔注校笺》，选堂丛书本，第13、14页。

在道教史上产生过巨大而深远的影响。

（四）主张帝王治国，亦应行道。

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

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

（原载《宗教学研究》1986年第2期）

治、“道炁”教义与正一道首治 ——阳平治

东汉早期道教有东方、西蜀和关中三大活动区域。三国时人鱼豢提及的熹平中（172～178）三辅骆曜的事迹无考，光和中（178～184）兴起的张角一系太平道由于黄巾起义失败而消散，顺帝时（126～144）张陵入蜀创建的正一道便成了道教的代表^①。张陵所设二十四治大多分布在巴蜀地区，而其中阳平治最大，被视为首治。

治是早期正一道的一种传教设置。关于治的性质，一般认为是教区、传教点。陈国符在《道藏源流考》下册的附录中引及《玄都律》（六朝传下来的正一道律文）：“民家曰靖，师家曰治。”

^① 正一道，俗称“五斗米道”、“天师道”，但教内名称是“正一盟威之道”，简称“正一道”，其经典统称《正一法文》或《正一经》。（参见拙稿《关于早期正一道的几个问题》）。“五斗米道”一名，是因入道者须交纳五斗米以供道、或用五斗米酬谢道师这一现象，史官从外部给张陵一派所加予的名称。时又诬称“米贼”。“天师道”则是因教主张陵及其后嗣称“天师”而得名。或说元代中后期集合龙虎、茅山、阁皂三山符箓以后才形成正一道，不确。远在汉代即有此称，我们应当尊重道教方面的记载（如东汉熹平二年即173年祭酒张普题字碑等记）。又，三山符箓混一，始于北宋徽宗时期茅山道士、左右街都道录兼管道门公事黄澄的提议（参见《茅山志》卷十六），比元代中后期天师主领三山符箓早得多。

并说：“天师治乃茅屋与瓦屋，不及后世宫观弘丽也。”^① 法国学者傅飞岚注意到了陈国符这一观点，认为：“除了代表领地和教区行政所在地，治首先是一个庙宇。”但他即刻指出：“作为建筑物的治有许多明显矛盾的描写。”^② 事实上恐怕它既是教区行政所在地，又不全类后世道士出家的宫观。

“治”的命名跟张陵仿效官府治理民众的教化方式（实即政教合一）不无关系。《后汉书·刘焉传》、《三国志·张鲁传》和《华阳国志·汉中志》等并云，汉末，沛国丰人张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书以传教。葛洪《神仙传》卷四说：“张道陵者，字辅汉，沛国丰人也。本太学书生，博通五经，晚乃叹曰：‘此无益于年命’，遂学长生之道。得黄帝九鼎丹法，欲合之，用药皆靡费钱帛。陵家素贫，欲治生，营田牧畜，非己所长，乃不就。闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇。乃精思炼志。忽有天人下，千乘万骑，金车羽盖，驂龙驾虎，不可胜数。或自称柱下史，或称东海小童，乃授陵新出正一明威之道。陵受之，能治病。于是，百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万。即立祭酒，分领其户，有如官长。”张陵、张衡和张鲁祖孙三代相传。他们所设立的教职——祭酒有“奸令祭酒”和“治头大祭酒”等名目。据三国时人鱼豢《典略》称，奸令祭酒职掌以《老子五千文》教化民众；而据《后汉书·刘焉传》的解释，“祭酒各领部众，众多者名曰理头。皆教以诚信，不听欺妄，有病但令首过而已”。“理头”即“治

① 陈国符《道藏源流考》下册，中华书局1963年版，第335页。

② 傅飞岚著、吕鹏志译《二十四治和早期天师道的空间与科仪结构》，载《法国汉学》第七辑第227页。

头”，前人已指出，是因唐人避高宗李治名讳而改^①。作于魏晋间的《正一法文天师教戒科经》载有“治头祭酒”一职，所谓治头大祭酒就是一治的首领。于此表明正一道创立之初便有治的设置。“治”本义为治理，唐人避高宗李治名讳改作“理”或“化”，“理”和“化”是“治”的同义或近义词。在中国古代，治理天下即意味着同时以圣人之言教化百姓。所以刘宋名道陆修静指出：“天师立治置职，犹阳官（引者按：指世俗政权之官）郡县城府，治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日一年三会，民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名籍，三宣五令，令民知法。其日，天官、地神咸会师治，对校文书，师、民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟民还家，当以闻科禁威仪敕大小，务共奉行。如此，道化宣流，家国太平。”^②就是说，天师仿效官府设立治及道民命籍^③，这种道民命籍类似官府管理百姓的户籍；要求道民在一定的日期会集治所，在天官、地神的监临下核实命籍，同时教道民科禁威仪，并令回家传达，让大家共同遵行。后世称正一道普通信徒为“道民”，实源出于张陵祖孙三代这种“治”的特殊的政教合一的教化方式。

治也是按照道教关于道炁、故气的宗教观念设置的。道教认为，万事万物皆由气所组成，气有道炁、故气之别，神真为道炁，鬼为故气。张鲁《老子想尔注》说，道“散形为气，聚形为太上老君”。太上老君便体现了道炁。刘宋时正一道的《三天内

① 卢弼《三国志集解》：“范书《刘焉传》治作理。何焯曰：理本治字，避高宗名。”

② 《陆先生道门科略》。

③ 正一道律文《玄都律·制度律》称“命籍”，如说“天租米是天之重宝，命籍之大信”云云。

解经》云：“道源本起于无先……因此而有太清玄元无上三天无极大道、太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九气丈人等百千万重道气、千二百官君、太清玉陛下。今世人上章书太清，正谓此诸天真也。”晋人常璩《华阳国志·汉中志》所说张陵尊奉的“太清玄元”就是指的这些道气正神，而章奏符表书写上“太清”的字样，即意味着拥有这些正神的灵能。《三天内解经》又说，太上老君拜张陵为“正一平气三天之师”，《真诰·协昌期》陶弘景注：“泰清家（指正一道，“泰”通“太”）有正一平炁。”“太清家”的“正一平炁”即“道炁”，具备了此炁者堪为天师、祭酒。因此，《正一法文》神多称某治某气将军，署职多称领何治何气^①。如《太上正一盟威法箓》所收《太上二十四治气箓》说：“系天师（按：指张鲁）阳平等治太上中气，东西南北四部将行督察二十四治，领二十四气，监天都功，统九州里社，天师门下小臣，今有弟子应被逮召，应被法职，今辄选补二十四气。”阳平治称“太上中气功曹平气大品将军一人”，以下依此类推。又如《正一法文天师教戒科经》说：“教谢二十四治五气中气，领神，四部行气，左右监神，治头祭酒，别治主者，男女老壮散治民。”可见“气”是与神相关联的一个概念。北魏新天师道领袖寇谦之《老君音诵戒经》（即《魏书·释老志》所言《云中音诵新科之诫》）云：“老君曰：……吾本授二十四治，上应二十八宿，下应阴阳二十四气。”据他说，祭酒“板署治职”，“章表文书皆由土地治官真神而得上达”。

以道炁战胜、取代故气，便是早期正一道的教义。陆修静《道门科略》追溯说：“太上老君以下古委炁，淳浇朴散，三五失

^① 参陈国符《道藏源流考》下册附录四《南北朝天师道考长编·署职第五》。可是陈著未有详细的解说。

统，人鬼错乱，六天故气称官上号，构合百精及五伤之鬼、败军死将、乱军死兵，鬼称将军，女称夫人，导从鬼兵，军行师止，游牧天地，擅行威福，责人庙舍，求人飧祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其佑，反受其患，枉死横夭，不可称数。太上患其若此，故授天师正一盟威之道、禁戒律科，检示万民逆顺、祸福功过，令知好恶。置二十四治、三十六靖庐、内外道士二千四百人，下《千二百官章》万通，诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙，明正三五，周天匝地，不得复有淫祀之鬼，罢诸禁心，清约治民，神不欲食，师不受钱，使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶命。”史书和道书都提及正一道的章文《千二百官章》^①，它的用途是“杀鬼生人，荡涤宇宙”，正与淫祀鬼的血祀之祠相对立。杀生血祀的淫祠是鬼气所在；反之，治、靖等道教设施则是道炁所钟。因此，道士署领某治某气，章奏符表书写或印上治名，乃是认为道炁在此，可以驱除鬼气。——这种道炁战胜故气的说法也是张陵的正一道与当时当地土著原始宗教的巫鬼术斗争、整合的曲折表现^②，道书中所说太上老君率张天师与四镇太岁大将军川庙百鬼共析石为约，“皆从正一盟威之道”等等；又说用“三天”正气之治取代“六天”故气之治，清楚地表达了这一立场。

据道门的记载，三张都设立了治：张陵设二十四治（据说是太上老君所立，付天师张道陵奉行布化），其子嗣师张衡设八品

① 史书如《魏书·释老志》。《千二百官章》或《千二百官仪》保存在《正一法文经章官品》中。

② 一种新兴宗教对旧宗教既斗争，又吸收、改造之，这在宗教史上并不鲜见，如基督教之于犹太教、佛教之于印度教。道教是明确反对杀生血祀的，而关于张陵兼摄巫鬼术，李膺《益州记》云：“张陵避病疟于丘社中，得咒鬼术书，遂解使鬼法。入鹤鸣山，自称天师。”有学者如蒙文通、向达便认为张陵所学之道乃氏羌系原始宗教。王家祐则认为，天师道（正一派）是由张氏以《太平经》、《道德经》教化巴夷蜀羌信鬼（五斗米道）之民而组成。

配治，孙系师张鲁又设八品游治。关于它们的具体名目，北周类书《无上秘要》卷二十三引《正一炁治图》为目前所能见到的道教方面较早的系统记述。其云：“太上汉安二年正月七日日中时下二十四治：上八，中八，下八，应天二十四炁，合二十八宿，付天师张道陵奉行布化。”“天师以汉安元年七月七日立二十四治付嗣师，以备二十八宿。”据说上治八品是上皇元年七月七日无上大道老君所立，在蜀郡和广汉郡界：阳平治，鹿堂治，鹤鸣山，漓沅山，葛瓊山，更除治，秦中治，真多治。中治八品是无极元年十月五日正真无极太上所立，多在广汉、遂宁、犍为、越嶲等郡界：昌利治，隶上治，涌泉治，稠梗治，北平治，平盖治，本竹治，蒙秦治。无极上皇二年正月七日道君玄老又立下治八品，它们是：云台治，湔口治，后城治，公慕治，平刚治，主簿治，玉局治，北邙治。除了北邙一治在京兆郡界（按：指河南洛阳北邙山，因为东汉京都在洛阳，而非长安）之外，其余都在今四川和汉中地区。此外，天师另设立刚互、白石、具山、钟茂四治，增为二十八治，以备二十八宿。嗣师张衡又在建安二年十月五日立八品配治，而八品游治据说是系师张鲁所立，其中有峨眉、青城和平都（即今丰都），引人注目^①。

治对应于大自然的二十四炁和天上的星宿，如阳平治上应角宿，鹿堂治上应亢宿，鹤鸣治上应氐宿，等等（寇谦之《老君音诵戒经》已言“阳平山名，上应角宿”，可知是他以前的遗说）。这不仅仅是一种象征，而是颇为合乎正一道教义的，因为虽然地理对应天文的分野说是前道教时期就有的观念，但正是道教赋予天上的星宿以道炁、生神等一系列与生命相关的含义，从而与之

^① 关于治的系统记述，还有《受篆次第法信仪·天师治仪》、《三洞珠囊·二十四治品》、《要修科仪戒律钞》引《太真科》、《云笈七籤》引《张天师二十四治图》等等，互有出入，且神话与历史纠缠一起，这里不拟作繁琐的考辨。

对应的二十四治也就具有了前面说的道炁所钟、驱鬼生人的意义^①。

阳平治是诸治之首，几乎所有有关治的道书都把它列在首位。《广弘明集》卷八载《二教论·明典真伪》释道宣注云：“依张鲁《蜀记》，凡有二十四治，而阳平一治最为大者。今道士上章及奏符厌皆称阳平，重其本故也。”正一法箓有“系天师阳平等治太上中气”语。《道门科略》说：“若救治天下万姓，扶危济弱，能度三命，进上八之职。能明炼道气，救济一切，消灭鬼气，使万姓归伏，便拜阳平、鹿堂、鹤鸣三气治职。”按理说，阳平治于诸治中地位最高，正如《正一法文传都功版仪》云：“天师曰：正一道士奉道有功，应补治职。随功举迁，不得叨妄，极于阳平。”“宜补阳平治门下大都功，即须亲职。……自阳平以下，任意传授。”而阳平治则不同，只有天师后裔才能署理。注引陆修静说：“阳平治都功版非天师之胤不受，所以云系天师若干世孙，异姓当言系天师王甲。”历代天师印皆作“阳平治都功印”，世代相传^②，成了张天师世家的传世之宝，上至皇帝，下至百姓，都重其物。即使《太上三五正一盟威》有“镇阳平治左平炁祭酒”一职，也不是任何道士都能僭称的。故释道宣说“今道士上章及奏符厌皆称阳平，重其本故也”，这种现象虽有僭越

① 对于二十四治，已有多种研究成果（因此，本文就不必一一重复讨论），如陈国符《道藏源流考》下册附录四《南北朝天师道考长编·署职第五》、傅飞岚《二十四治和早期天师道的空间与科仪结构》、王纯五《天师道二十四治考》以及其他论文（在此亦不一一列举），其中似以傅飞岚讨论最为深入。文中隐约触及“气”与鬼的关系（《法国汉学》第七辑第220页），提到“皆从正一盟威之道”取代过去魔鬼的邪恶（《法国汉学》第七辑第226页），可是并未揭示道炁、故气的二元宗教观念的根本意义。此外，在引用道教本身的资料时无法回避的“三天”取代“六天”问题，也需要作历史的考证。本文侧重论述别的论著很少讨论的道炁、故气的二元对立问题，在此不对以往论著作过多的评述。

② 据说张陵“永寿二年复还渠亭山，出三五斩邪雌雄剑二、阳平治都功印一授嗣天师衡，使世世相传，乃乘云上升”（《汉天师世家序》）。

之嫌，但也反映出阳平一治地位之崇重。

道书记载，阳平治在蜀郡彭州九陇县^①，一般认为即今彭州市新兴，它是天师驻所。据道书中讲，此处是张陵入蜀的初居地，《汉天师世家》卷二说：“初居阳平山，感太上授以经箓之法。”^② 又是张衡嗣师治，《云笈七籤》卷二十八说：“嗣师，天师子也，讳衡，字灵真。为人广智，志节高亮，隐习仙业。汉孝灵帝征为郎中，不就。以光和二年正月十五日己巳于山升仙，立治碑一双在门，名曰嗣师治也。”《汉天师世家序》即称他“隐居阳平山，誓以忠孝导民”。因为是张陵入蜀的初居地和张衡嗣师治，所以成为正一道的首治，也可视为天师道祖庭。

阳平治在唐代尚有遗迹，其名亦一直沿用，大约自唐以后改称“观”。其时“治”已多称“观”，然“治”名仍保存下来，避唐讳称“化”，例如唐五代道士杜光庭就有“灵化二十四”之说^③，他的著作中有不少记述是“化”“观”并用。宋陆游《老学庵笔记》卷六说：“予游大邑鹤鸣观，所谓天师鹤鸣化也。”又称成都“玉局化”。此亦是“化”“观”并用之例。彭州市阳平观是正一道的首治，与张陵创教地鹤鸣山（即鹤鸣治）同样重要，应恢复其祖庭地位。

2005年4月16日草成

① 参《云笈七籤》卷二十八《二十四治并序》。按：唐李吉甫《元和郡县图志》卷三十一《剑南道上》，彭州即汉益州繁县地，唐垂拱二年于此置彭州。九陇县本汉繁县地，旧名小郫。梁于此置东益州，后魏改为九陇郡，取九陇山为名。隋开皇三年为九陇县，属益州。唐改属彭州。

② 王家祐先生认为，“后移成都外北阳平山，张鲁时迁治于汉中南阳关”（《道教论稿》，巴蜀书社1987年版，第213页）。可聊备一说。

③ 见《洞天福地岳渎名山记》。

都江堰神祠与道教

——兼论道教与中国传统祭祀宗教的关系

都江堰以其历史悠久、气象壮观和泽及万民而闻名遐迩。然而在它漫长的历史中，既有胜利的欢乐，也曾有艰辛、痛苦和恐惧。当那些杰出人物领导人们征服水患、化害为利时，人们纪念他们，为之立祠，奉若神明。当洪水滔天，泛滥成灾，当人们抗击、征服水害的努力受挫时，人们又相信有某种似人而超人的神秘力量在决定着自己的命运，从而也为之立祠，祈望他只赐福、不降灾。因此在都江堰周围地区历史上，神祠林立，祠祀之风颇盛。这些祠祀一代代传承下来，成为民间生活和习俗的一个组成部分，并且与道佛二教相互作用、相互影响，其结果是：一方面道士们逐渐适应地方祠祀的需要，另一方面由于该地区道教颇为兴盛，就不能不在地方神祠信仰中留下深深的印痕。

道教与中国传统祭祀宗教，现在有的人已分辨不清，它们之

间的关系如何，乃是一大亟待深入研究的课题^①。本文拟以都江堰神祠为例，初步探讨道教与地方神祠的关系，以小见大，抛砖引玉，借以引起人们对这一课题的注意。

—

关于都江堰的历史，可以远溯至传说中的杜宇。据《华阳国志》说，蜀侯蚕丛始称王，次有柏灌、鱼凫，鱼凫王田于湔山，忽得仙道，蜀人思之，为立祠。这一记载与《太平御览》卷八八八引《蜀王本纪》所记鱼凫“王猎于湔山，便仙去，今庙祀于湔”相同。湔山即都江堰市境内东岷诸山，又名灌口山。“仙去”是神仙家、道教之言，由此不难看出与治水间接相关的古蜀传说中神仙家言的影响痕迹。《华阳国志》又说：“后有王曰杜宇，教民务农……七国称王，杜宇称帝，号曰望帝，更名蒲卑。……会有水灾，其相开明决玉垒山以除水害。……迄今巴、蜀民农时先祀杜主君。”^②开明又名鳖灵，后自号“丛帝”，九世而始立宗庙。还有一种传说，即《禹贡》所谓大禹导江湊出岷山。此说也

① 中国传统祭祀宗教是中国民族宗教（“民族宗教”是相对于佛教、道教等教祖宗教而言），以祀天祭祖为核心，具有浓厚的自然崇拜、祖先崇拜和英雄崇拜子遗色彩，它同中国古代宗法制社会、政治有机地结合在一起，构成儒家所提倡的“礼”的重要内容，起着维系宗法制社会秩序的作用。因此有的论著又称作“宗法性传统宗教”或“宗法礼教”，有的国外论著则直称它为“儒教”（在这种场合，往往是把它等同于儒家学说）。但是，所谓礼教的范围要比我们这里所说的这一宗教的范围大得多；而且在孔子之前就已形成了这一宗教格局，并以祭祀为主要特征持续至近代。在有的古文献如《易·象·观卦》中称作“神道”（这一名称也为日本神道教所沿用）。有的学者（如牟钟鉴）正确地指出，它和儒家为一家，道教和道家为另一家。最后必须指出，它和中国民间宗教（这些宗教属教祖宗教范畴）不是一回事。

② 《华阳国志》卷三《蜀志》。据考，汉晋时“玉垒山”专指汶川县城一山。

有相当影响，因此人们也为大禹立祠，直到晚清，原灌县地区还有禹王庙，由道士住持。

最为著名的人物是李冰。但《史记·河渠书》的记载甚简略，仅说“于蜀，蜀守（李）冰凿离堆，辟（避）沫水之害，穿二江成都之中。此渠皆可行舟，有余则用溉浸，百姓飧其利”^①。李冰穿江溉田，筑堤修堰，为都江堰水利工程作出了卓著贡献。故其对后世人们尤有感召力，关于他治水的事迹和神话传说在人民中间广为流传，且愈益加详。东汉应劭的《风俗通》就记载有江神岁取童女二人为妻，李冰设计与神斗，刺杀江神的故事。《华阳国志》关于李冰的记述较为详细，也收录了一些民间传说，如李冰能知天文地理，见神而立祀，作石犀以厌水精，操刀入水与神搏斗，造土桥以上应七星，等等。

与之相应，对李冰的祠祀也盛行起来。《风俗通》说，李冰开成都二江，“溉田万顷以上，始皇得其利以并天下，立其祠也”^②。据此知李冰祠始于秦代^③。至东汉灵帝建宁元年（168）都水掾尹龙、长陈壹造三神石人以镇水，1974年从都江堰鱼嘴外江一侧江底出土其中两石人，有李冰像，胸刻“故蜀郡李府君讳冰位”。后世又传说李冰仙去，事闻于朝，敕封“昭应公”，季汉时加封“大安王”。此说不能当作信史，封大安王实在五代^④。据李焘《续资治通鉴长编》卷十三记载：“秦蜀守李冰有庙在永康军，伪蜀初，封大安王，又封应圣灵感王。蜀平，诏长吏增饰

① 许肇鼎、刘琳等先生认为，李冰凿的离堆不在原灌县，而在乐山。因与本文无关，可以不论。至少“穿二江成都之中”当是事实。

② 《北堂书钞》卷七十四引。

③ 《都江堰文物志》未言此事。刘琳《华阳国志校注》（巴蜀书社1984年版，第204页）注引之。特予指出。

④ 《都江堰文物志》亦指出此说之误，但未说明何时封大安王。又，《灌江定考》谓，唐玄宗入蜀，封李冰为“赤城王”，亦误。所封赤城王实为赵昱。

其庙。(宋太祖开宝五年(972)十月)乙卯,改封广济王,岁一祀。”宋代李冰祠名崇德庙,或称广济王庙。关于其盛况,地志、笔记小说多有记述。唐代春秋设斗牛戏。宋中期改宋初每年一祀为春秋二祭。据载,祠祀岁用羊四万余之多,蜀民因羊祀李王,庙前江际皆屠宰之家。这是中国古代血祭的真实写照。

《史记》等书只提到李冰治水,后世又增加了二郎,且奉之为神,其祀之盛在民间有逾于李冰之势。相传李冰遣其子二郎凿离堆山,开渠引水。李冰神话一变为父子二人神话。彭洵《灌记初稿》引李膺《治水记》说,李冰父子囚囿于离堆之址,谓之“伏龙潭”。若此《治水记》确系李膺所撰,则二郎传说当出现甚早。二郎神传说至宋转盛。县志载称,平武县玉虚观有宋代御制封二郎神碑,至清代尚存。《都江堰文物志》记宋景德年间(1004~1007)御赐《二郎神碑》,当指此事。并说碑文称二郎为“川主二郎神”,钦定了祭文。《太平寰宇记》、《吴船录》并云崇德庙系李冰父子合祀之处。值得注意的是,对二郎神的崇祀不只都江堰一地。在北宋东京,农历六月二十四日,“州西灌口二郎生日,最为繁盛。庙在万胜门外一里许,敕赐神保观”^①。相传旧历六月二十四日是都江堰李二郎生日。可见北宋东京所崇祀的二郎跟都江堰崇德庙的二郎实为一神。元代呼雒为“大郎”,灌口为“二郎”,棚口为“三郎”。至顺元年(1330),封李冰为“圣德英惠王”,二郎神为“英烈昭惠灵显仁祐王”,其封号比其父更长。李冰祠也被称为“二王庙”,甚至直呼为“二郎庙”。清代专祀二郎,仅拊祀李冰于后殿。可见对二郎崇祀有过于其父。

赵昱也在宋代被封为“川主”。赵昱事出《龙城录》,相传与

^① 孟元老《东京梦华录》卷八。

兄赵冕俱隐青城山，师事道士李钰。隋末，炀帝知其贤，征诏不起。后征拜为嘉州太守，斩蛟治水，州人顶戴，事为神明。唐太宗赐封他为“神勇大将军”^①，庙食灌江口，岁时民疾病祷之，无不应。玄宗入蜀。加封“赤城王”。民国《灌县志》卷十八引《嘉定名宦志》所记大体一致，并说宋张泳治蜀乱，祷祀得神助，事闻于朝，封为“川主清源妙道真君”，“今祀川主者赵昱也”。二王庙后清源庵即专祀赵昱。

与都江堰有关的著名神祇还有杨磨。《灌江初稿》引杜光庭《治水记》说：“杨磨有神术，能伏龙虎，于大皂江侧决水壅田，与龙为誓。”并指出：“故名杨磨江，语讹谓之羊麻江。”^②《列仙通纪》则称，杨磨得道蜀中而能伏龙虎，将之视为神仙。

杨泗将军也是都江堰地区人们所崇祀的神灵，相传为宋靖康时凤翔人。清乾隆时汉州张邦伸著有《杨泗将军庆诞论》。志书“泗”或作“四”。为此清王朝还加以查考，以便为之加封。但据载，杨四将军系河南温县人，行四，因以为名。生于明永乐元年六月六日，月、日与杨泗将军同（有趣的是，宋代著名的神崔府君的生日也在六月六日）。据说他性好治水，没而为神。因相信他暗佑漕船等神迹，而一再追加封号^③。这显然是明代以后将异地神合而为一，因信其治水有功于民而为之立祠。

由于自古以来人们相信“岷山导江”，因此江神崇拜在蜀地尤其是都江堰地区颇为盛行。《史记·封禅书》记秦代“江水，祀蜀”。汉初因之。后虽移祠于江都，但地方上对江神的崇祀并未

① 此事《灌江定考》记为李冰，盖误。

② 彭洵《灌江初稿》卷四《杂记》。

③ 详情见光绪增修《灌县志》卷七《学校志·祀典下》。

断绝。《华阳国志》载称，晋代“江原县……有青城山，称江祠”^①。此江祠即江神之祠，当在青城山或灌口。相传江湊神为震蒙氏之女，窃黄帝玄珠，沉江而死，化为奇相。《旧唐书·礼仪志》说：“南渎大江，〔祭〕于益州。”《括地志》云：“江湊祠在益州成都县南八里。”^②五代前蜀时大霖雨，王建还曾祷于奇相之庙。江湊神在人们想象中多为龙形，后来对她的崇祀逐渐转移到龙神和川主崇拜，清代灌县就有龙神祠和多处川主庙、川主宫。汶山神则是龙身马首，相传他辅佐禹治水有功，北宋宣和年间封为“嘉应公”，有祠称为“孚佑庙”。

对江神或龙神的崇拜体现出人们对水既感激又畏惧的心理。都江堰灌区历代都有水患，如汉吕后当政八年，江水溢流，万余家受灾；成帝元延三年，岷山崩，壅江三月，江水竭；唐文宗开成四年西川大水害稼及民舍；后蜀广政十五年六月，大水漂城，溺数千家；宋太祖开宝五年大雨，岷江暴涨；高宗绍兴五年六月大水，至六年大疫，夏旱，大饥……元明清时代，水害记载尤频数。在历代治水中，老百姓作出了巨大牺牲。旱时人们祈祷雨，而遇洪灾又惧之如猛虎。因此人们对水的象征江神、龙神实具二重态度，这突出表现在一方面为之立祠，崇祀之、安抚之，另一方面又编织出李冰父子、赵昱和杨磨等人斩蛟伏龙、与江神搏斗的神话。后者与道教思想十分吻合，在道教有关许逊的传说中就有斩蛟蛇、破鬼庙的故事。而且有关杨磨伏龙的故事即出自杜光庭《治水记》和《列仙通纪》。

① 《华阳国志》卷三《蜀志》。

② 《史记·封禅书》张守节《正义》引。

二

从某种意义上讲，道教原本是在继承道家“清静无为”思想的基础上作为中国传统祭祀宗教的对立面而形成的。

秦汉间方仙道并不拒斥祠祀，相反方士们认为祠祀有助于成仙不死。李少君对汉武帝就说：“祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，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。”^① 此处所谓“物”特指精怪（《史记·留侯世家》：“学者多言无鬼神，然言有物。”与此同义）。方士们协助汉武帝搞了大量的祭祀活动，以至于终两汉之世，祠祀十分泛滥，至哀帝时，尽复前世诸神祠官，已经达到每岁 37000 祠这一惊人数目。

东汉道教继承了方仙道追求成仙不死的信仰，但对祭祀的态度却发生了很大变化。当时所谓“黄老道”，以老子的清静思想以求长生，史载汉桓帝和张角都奉事此道。也就是说，东汉“黄老道”已经指一种宗教形态，是早期道教的统名。特别值得指出的是，黄老道反对淫祀，认为祠祀过多有害于清静之道，不但不能消弭灾祸，反使天气变乱，妖异四起。《太平经》中说：“生人，阳也。死人，阴也。”“鬼神，乃阴也。”“事阴反过阳，则致逆气”；“竭资财为送终之具，而盛于祭，而鬼神益盛，民多疾疫，鬼物为祟，不可止”。“死人鬼半来食，治丧微违实，兴其祭

^① 《史记·封禅书》。

祀，即时致邪，不知何鬼神物来共食其祭，因留止祟人，故人小小多病也。”^①《后汉书·栾巴传》记汉顺帝时魏郡内黄人栾巴“素有道术，能役鬼神”，在豫章太守任内，“乃悉毁坏房祀，翦理奸巫”。《后汉书·循吏传》记“桓帝事黄老道，悉毁诸房祀”。黄巾张角奉黄老道，他那一派也反对淫祀。青州黄巾在致曹操的信中这样写道：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太一同，似若知道，今更迷惑。”^②这是说曹操过去在济南任内毁坏淫祀的行动与黄巾所奉的“中黄太一”之道相同，由此可见，黄巾张角一派亦反对淫祀。张陵、张衡和张鲁一系正一道（俗称“五斗米道”）以符箓禁咒为其特征，也不用血祭去供奉鬼神，相反他们对来求饮食祠祭之鬼是采取镇劾的办法。所以章表文中有这样的内容：

天愿白侯将军，兵士十万人，主收自称天地水三官、万道逆鬼考问人，不得从民求饮食。

北天君官将一百二十人，治主室，收天下自称五帝饮食之鬼。^③

张鲁《老子想尔注》宣称：“天之正法，不在祭餼祷祠也。道故禁餼祷祠，与之重罚。祭餼与邪通同，故有余食器物也，道人终不欲食用之也”；“有道者不处祭餼祷祠之间也”^④。除了符箓派主流之外，东汉金丹道士魏伯阳也反对“累土立坛宇，朝暮敬祭

① 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第49、52～53页。

② 《三国志》卷一《魏书·武帝纪》裴松之注引王沈《魏书》。

③ 《正一法文经章官品》卷二。

④ 饶宗颐《老子想尔注校笺》，《选堂丛书》本，第34页。

祠”^①。他们否定祭祀的理由，乃是出自道教好生乐道的根本教义。陆修静《道门科略》说，“下古委恣，淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱，六天故气，称官上号”，“游放天地，擅行威福，责人庙舍，求人飧祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其佑，反受其患，枉死横夭，不可称数。太上（老君）患其若此，故授天师正一盟威之道、禁戒律科”，并“下《千二百官章文》万通，诛符伐庙，杀鬼生人”。在漫长的历史岁月中，“诛符伐庙，杀鬼生人”成为道教的一面旗帜。正如佛教初起时反对婆罗门教（后称印度教）“祭祀万能”纲领那样，早期道教也是反对中国传统祭祀宗教的这个核心观念的。

魏晋南北朝的正统道教继承东汉早期道教思想，抨击杀生淫祀之论有过于前。《妙真经》中宣称，真正的道在于务生，“此非祷祠鬼神之道也”。葛洪特意著作《抱朴子内篇·道意》一篇，针对“专祝祭”，“徒烹宰肥腩”，“求乞福愿”的淫祀之风批驳祭祀万能观念，指出它的危害，认为“福非足恭所请也，祸非禋祀所禳也”。并指出“诸妖道百余种，皆煞生血食”，违反道教清静、好生之旨，不是正宗道教；“独有李家道无为无小差”，不屠宰，但因“未纯为清省”，故主张也在禁绝之列。

上清派也反对血祀。例如《真诰·稽神枢》记茅山白鹤庙有尹姓女子为祝，山西诸村各各造庙，大茅山吴墟庙，中茅山达墟庙，“并岁时鼓舞，同乎血祀。盖已为西明所司，非复真仙僚属矣”。庙祝是中国传统祭祀宗教的神职人员。这段话清楚地指出了道教与祭祀宗教的区别。又《真胄世谱》记华侨“世事俗祷”，初常梦与鬼“共同飧餽”，后不耐俗神烦扰，“遂入道，于鬼事得

^① 《周易参同契》上篇。

息，渐渐真仙来游”。所谓“俗祷”，即指传统祭祀。古代中国人认为，人死为鬼，鬼也像人一样需要饮食。从这段记述不难看出，与鬼同享祭祀之物被视为道教之大忌。

灵宝派因认为“仙道贵生，鬼道贵终；仙道常自吉，鬼道常自凶”^①，同样反对作为鬼道的杀生淫祀。该派《明真科》指斥，“无极世界男女之人，生世恶逆，杀生淫祀，祷祠邪神，歌舞妖孽，自称姑郎，食啖百姓，举造无端”^②。

这一时期的道教经戒多有反对淫祀和杀生祠祀的言论。《太上洞渊神咒经》斥责“世俗俗师打鼓祀神，杀猪犬鸡豚三牲，草水之上，召唤百鬼，祠祀鬼神，此为乱邪”^③。《升玄内教经》中说，“既奉大道，又复祷邪，道不受也”。修道一以除过，二致不死成真仙，“如此之福”，“本非酒肉祷鬼之所能致”^④。《太上洞玄灵宝本行宿缘经》中说十戒，其中一戒便是“杀生祠祀六天鬼神”。在《太上洞玄灵宝转神度命经》中，“祝鬼诅神”是必须忏悔的罪过之一。《上清洞真智慧观身大戒文》规定，道学不得“祠祀神祇”及教人为此，不得“向神鬼礼拜”及教人为此。这里所谓“神祇”、“神鬼”，就是指传统祭祀宗教的神鬼。还可以举出若干例证，此不赘引。

必须指出道教的斋醮与中国传统祭祀宗教的祭祀的区别，因为目前有些人对此分辨不清，混为一谈。“祭”从示从手从肉，在金文中象以手持肉供献于灵石上（康殷释“示”说：“象古代灵石崇拜的T形巨石”^⑤，其说是）。也就是说，祭祀通常为杀生

① 《灵宝无量度人经》。“仙”或作“天”，此从六十一卷本卷一。

② 《道典论》卷三引。

③ 《太上洞渊神咒经》卷八《召鬼品》。

④ 《太上灵宝升玄内教经·中和品》。

⑤ 康殷《说文部首》，荣宝斋1980年版，第1页。

血祀。斋原来是祭祀神鬼前洁净心身的准备。道教则把斋作为一项独立的行道活动，斋时供献饼果等素食，巡绕高座，吟咏步虚，转经说法，与佛教礼佛活动颇类似。醮为斋后礼谢道教神灵的活动，通常亦供素食。杜光庭说：“牺牲血食谓之祭，蔬果精珍谓之醮。”^①指出了二者的根本区别。但遗憾的是杜氏没有指出不用血食乃是出自道教好生恶杀的教义，以至于又说“醮者，祭之别名也”^②，容易给后人造成二者相同的误解。杜光庭又指出，儒家经典中所说斋“为祭祀之斋，非心斋也。……必心斋而得道”。然而他接着又说：“后世道家设醮而谓之斋，盖以《五经》所载祭祀之斋，异名而同归，其致一也。”^③可见杜氏所论带有向儒教妥协的一面，亦反映出道教徒在唐以后与传统祭祀宗教调和的倾向。

道教在教义上具有包容性，因此即使在其与中国传统祭祀宗教对立的前期，也没有跟它作彻底的决裂。例如就在前引陆修静论正一道否定传统祭祀之后，他又叙述说道教承认“天子祭天，三公祭五岳，诸侯祭山川，民人五腊吉日祠先人，二月八日祭社灶”，规定“自此以外，不得有所祭”，不然“皆犯淫祠”^④。这在很大程度上是由于投鼠忌器，不敢过分冒犯专制政权，因为上述内容是统治者推行的祭祀之礼的核心^⑤。随着唐宋大一统局面的恢复和统治者崇信道教并竭力将它纳入官方祠祀系统，道教的实际形态发生了较大变化。加之传统祭祀是根植于中国古代各阶

① 金允中《上清灵宝大法》卷三十九、蒋叔舆编次《无上黄箓大斋立成仪》卷十五并引此文。

② 金允中《上清灵宝大法》卷三十九、蒋叔舆编次《无上黄箓大斋立成仪》卷十五并引此文。

③ 《道门科范大全集》卷七十九。

④ 陆修静《道门科略》。

⑤ “礼”本义为祀神礼仪，后引申为一般礼仪，但礼神祭祖仍是其重要内容。

层社会生活的宗教现象，兼有宗教与世俗的双重性，由于道教更多地参与社会世俗生活，便出现了道教和中国传统祭祀宗教融合之势。这突出地表现在都江堰地区的神祠现象中。

三

从可考的文献来看，道教参与都江堰地方神祠是在唐宋以后，明清尤甚。然而道教在民间神话传说中所发生的影响则很早，例如前引《蜀王本纪》说鱼凫“仙去”，便是一个例证。后人又传称杜宇禅位后，自居西山，得道升天。天皇、宁封、司马季主、鬼谷，容成公、李意期、马鸣生、阴长生、李阿等道教仙人，都被纳入原灌县地区的神话之中。关于李冰治水的传说也渗入了仙话成分，如说李冰治水功成，一日至后城山遇神仙告以上帝来迎，遂仙去，于是才被封为昭应公。宋以后称李冰为“有道士”，并说他以道法役使鬼神，擒捕水怪。伏龙观即因李冰父子伏龙于离堆的故事而命名。宋以后崇拜二郎神，而民间传说二郎为“有道者”，这显然是受道士伏龙镇蛟的观念影响所致。杨磨、赵昱斩蛟伏龙的神话出自唐宋，敕封赵昱为“清源妙道真君”在宋代。“真君”系道教神仙封号。赵昱之师李钰亦道士，相传为蜀人，隐于青城山，唐玄宗入蜀，加封为“佑应宝慈先生”。此外，对于江神，除了传称她窃黄帝玄珠，还说“奇相（即江神）得道”。

道教最初反对血祀鬼神的主张在晚近传说中还有所反映。元道士张天雨《玄品录》仅记北宋三十代天师张继先弭解州盐池怪

之事；《汉天师世家》称此怪为蛟，并简略提及张继先曾游历秦川访二十八治，并未记述他人入川杀鬼之事。《列仙通纪》却记载说，张继先入川，至青城山，山背有大溪洞乃汉祖天师张陵灭伐魔鬼之所，魔鬼余党结连出入洞中，或行瘟疫时气以害民，或飞霆烈风以求血食，封曰“显济庙”，神名“灵佑普利广德博济王”。居民立庙，香火毕集。张继先率弟子三十人同进洞中，魔王欲报祖天师旧日翦灭之仇，领群魔来害之，张继先便施用道法，招来铁甲温太保，将神庙焚毁，杀尽群魔，令铁甲神捕捉魔王，命斩于青华观。

这一神话传说反映出唐宋以后道教与中国传统祭祀宗教仍有冲突。但是就主流而言，道教已渗入地方祠祀并成为其一部分。统治者和老百姓往往把道教作为祠祀来看待，这种情况也见于佛教，不独道教为然。在清代至民国年间所修县志中，道观、佛寺被收入“祠庙”一节来记述便是明证。这一过程大约始于唐宋间。例如唐末五代杜光庭有《贺江神移堰笈》，并不把神祠视为与道教对立的一面。伏龙观又名老王庙、李公祠等，它之作为专祀李冰的道观至少可以追溯到宋初。北宋真宗景德（1004～1007）中知永康军事冯伉《移建离堆山伏龙观序》说：“李公……翦妖厉，辉照竹帛，享祀丰洁，其在神仙之品，得非汉天师、许旌阳之徒与（欤）！”已认为李冰和张陵、许逊一样系神仙中人。又有“爰建福地，聿崇仙馆”，“不革旧名，惟崇新宇”等语^①，表明原称伏龙观，至北宋移建离堆专祀李冰。宋代灌口白沙还有泰山府君庙，每岁春三月朔，蜀人往祭。泰山府君是汉代

^① 光绪增修《灌县志》卷十三《艺文志》。另见《都江堰文物志》第四篇《金石》。

中国人所崇信的主管鬼魂的神，后为道教诸神之一。道教的活动场所多称宫、观、仙馆，而中国传统祭祀场所则多称祠、庙。灌口有泰山府君庙、伏龙观，表明道教与传统祭祀已相互融合。此外，唐宋间还有老君观、玉女祠等。都江堰地区祠庙较他县兴盛，在很大程度上应归因于道教跻身于祠祀。据清、民国县志记载，全县祠庙近300所，其中有一部分属于道教或与道教有关，如文昌宫、城隍庙、禹王庙、二王庙、纯阳观、丁公祠、真武宫、华光祠、轩辕宫、玉皇观、伏龙观、酆都庙、老君庙、清源庵、三皇宫、东岳庙、梓潼宫、五显庙等等。至于青城山的宫观，更是大家所熟悉的。此外还有福建籍的天后宫等（据民国《灌县志》，此类客籍“宫”、“祠”是属于祠庙性质的会馆，共有数十座之多）。实际上民间神祠多由道士主持。例如清代灌县城隍庙由道士居住，乾隆四十七年（1782）住持道人张来翕大兴土木，重建殿宇，居此庙前后近三十年，葺修数次。“朝焚而夕献”，“暮鼓而晨钟”，“思得许、茅之真诀”，“欲绍罗、宁之清修”^①，完全是一派道教气象。清代二王庙亦由道士住持，别名“真常道院”。晚近时期一些祠庙既称庙又称宫、观，或称寺，如鸿都观又名红庙子，天庆寺又名梓潼宫，玉皇观一名莲花寺，高墩庙一名文昌宫，八角庙亦名文昌宫，正觉寺一名玉皇观，崇福寺古名关帝庙，三教堂古称中兴寺，等等。正如民国《灌县志》所指出的那样，“晚近则僧、道互居寺观，几不分矣”^②，其界限在神祠这一点上已变得模糊不清。对于普通人来说，神祠、宫观、寺院都一样，只要能为他们祈福禳灾即可。同时，与神祠有

① 光绪增修《灌县志》卷十三《艺文志·记》。

② 民国《灌县志》卷二《营缮书·祠庙》。

关的庙会构成社会民俗的一部分，丰富了人们的生活。据最近新修的《灌县志》记载，原灌县有 50 个庙会，与道教有关的，如龙溪的天官庙会，青龙的东岳庙会，灌口镇的清明会，太平的三圣宫关公会、龙王庙会，蒲阳的留祖庙会，石羊的城隍庙会，等等，表明道教通过神祠这一环节渗入民俗。道教在原灌县的社会组织也颇有影响，例如 1949 年灌县同业公会，药王会祀孙思邈，老君会（五金业）祀李聃，轩辕会（缝衣业）祀黄帝，可见道教在地方世俗生活中的作用。

都江堰地区道教向来很盛。据新中国建国初期的详细统计，全县道教曾经有过的大小宫观（包括已废弃的住有火居道士的会馆）共计 120 余座^①。可见道教占的比重较大。即使在道、佛俱衰的民国年间，县属道士、女冠犹有约 300 人，不出家者又倍之。“晚近教徒有不住观而家居，专以诵经谋衣食，其说不外地狱天堂，与释氏之下乘绝相类，盖又神仙家之变体矣。道场亦分两派：一广成坛，创于陈复慧；一法言坛，启自刘沅。沅本儒者，别有所得，于丹经谓玄牝之门即儒之至善，道家修炼即儒之克己。”^② 这是就散居道士而言。以往统称散居道士为正一道士，但据成都市道教协会同人告悉，晚近成都地区（含都江堰市）散居道士中已经没有原来意义的正一道士了。散居道士往往融会其他思想，并不怎么执著于道教原来的教义，故容易接受中国传统的神祠观念，同时又把他们的道教思想引入与神祠有关的神话传说中，因而对于道教与中国传统祭祀宗教的融合起着促进作用。刘沅（1768～1855），字止唐，双流彭镇人。旧灌县志收载了他

① 《灌县志》（新修）卷二十二《宗教》第一章《道教》，四川人民出版社 1991 年版，第 693 页。

② 民国《灌县志》卷十六《俗礼纪·宗教》。

的《李公父子治水记》，其中说李冰斩潜蛟，约水神，壅石犀，治水非一处，襄助者亦非一人。“二郎固有道者”，“奉父命而斩蛟，其友人实助之，世称梅山古圣”。又说李冰“本犹龙（指老子）族子，隐居岷峨，与鬼谷交”，致神龟，立星桥，通地脉，“故世称曰川主”^①。由于刘沅有较高的社会声望，这个说法无疑会产生较大的影响。

在清代有数处与治水灌溉直接相关的神祠，其中最著名的是二王庙和伏龙观。雍正五年（1727）封李冰“敷泽兴济通佑王”，二郎为“承绩广惠显英王”，令地方官春秋仲日致祭，祭用血食。乾隆三十五年（1770）起定于祀龙王次日致祭，牲用少牢，列九品。光绪年间，又分别加封为“通佑显惠襄护王”、“显英普济昭福王”。二王庙祀典虽用血食，但从清代到民国均由道士主持庙务。先后经雍正间道士王来通和光绪间道士贾镜亭募捐两次葺修，其事详于王来通《重建显英通佑祈嗣三殿钟铭》和丁士彬《襄护王寝殿落成记》。王来通号“自明道人”，他关心水利事业，发起新修横山长同堰，并主持刊印了《灌江备考》、《灌江定考》、《汇集实录》三卷。又“置施药水田”，“植万千杉树”“创杉树庄庵”^②，从事布施和绿化工作。贾镜亭还主持禹王庙、纯阳观等处庙务。光绪九年（1883）天师张仁晟来灌县，授予他“三元观赞教”之职，人称“贾教正”。民国十四年（1925）二王庙火灾，烧毁主体建筑，住持李云岩复募集资金，并出卖水田重建。这一建筑以三为模数，和五行相应，其建筑、装饰、绘画等均体现出道教风格 and 特点。伏龙观原祀李冰。宋冯伉《移建离堆

① 光绪增修《灌县志》卷十三《艺文志·记》。

② 李演《灌江定考序》，载《灌志文征》卷一《序跋类》。

山伏龙观序》将之列爲“神仙之品”、“汉天师、许旌阳之徒”。后或称伏龙寺，有明代铁佛三尊，故前殿名“铁佛殿”。清代后殿塑有玉皇，故称“玉皇殿”。同治五年（1866）增修老王殿（即今前殿），重新改祀李冰。每年清明二王庙渠首祀水，即举行开水典礼，由总督、巡抚亲临主持，仪仗队抬着祭品先到伏龙观祭李冰，再到二王庙祭拜二郎，事后百姓到县城赶清明会。民国间还要到左右的杨泗庙、堰功祠祭历代有功人员^①。至于祈神请水，则由道士多人在城隍庙内设坛诵经，七日后燃烛供天，次日又请道士法师到灵岩东岳庙或龙溪白龙溪行法请水。1949年后，官祭废止，民祀至今不绝^②。

由上可见，到了清代，都江堰地区道教和中国传统祭祀宗教已融为一体，并且成为都江堰以祀水为内容的神祠的主角。这种现象固然表明道教更积极地参与社会生活，但跟统治者的提倡亦不无关系。例如，明代朱元璋正式为关圣帝君建庙，永乐中载入官方祀典，道、佛二教遂争相与之结缘。文昌帝君崇拜出自民间，后成为道教神灵，元仁宗延祐三年（1316），加封梓潼帝君圣号“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，四川梓潼神与原有文昌神合为一体。清嘉庆六年（1801）诏列入祀典，致祭如武庙之仪，咸丰六年（1856）升入中祀。武庙之祀例用血祀，故祭文昌帝君也用血食。宋元以后，真武、吕祖崇拜盛行于世，统治者也相应地为之加封尊号并把他们纳入官祀。在清代官祀中，此二神因原系道教神灵和仙人而采用素饌。清修县志和《灌志掌故》记载二者祀典说，均以春秋仲月致祭，祭品同用核桃、荔枝、龙眼、

① 《灌县志》（新修）卷二十三《社会民俗》，四川人民出版社1991年版，第726页。

② 《都江堰文物志》第65页。

枣、栗、馒首、蒸糕各五盘，饼四盘，高顶一盘、茶棧三、炉一、灯二，仪注上香献帛，读祝文，行跪叩礼，举柴焚祝帛。以上四种神皆同李冰父子一样，载在原灌县祀典，在当地神祠中占有突出地位。

必须指出，如果把李冰父子、关圣帝君和文昌帝君的祠祀与真武、吕祖祠作一比较，不难发现二者在致祭时的一大区别。真武、吕祖祠全用素食，显然是接受了道教斋醮的方法；而祭李冰父子、关圣帝君和文昌帝君则沿袭中国传统祭祀的血食方式；这种分别暗示着他们在渊源上的不同。不过，二者皆载入官方祀典，在仪注和祝文方面又有别于道教斋醮科仪。二王庙、伏龙观作为道教的建筑，由道士住持焚修，然而在二处祀水却采用传统祭祀的血食、仪注和祝文的方式，此例进一步印证了本文的观点，即在唐宋以后大一统的条件下，围绕着都江堰的神祠，道教徒为了扩大在社会上的影响，不再执著于教义和信条上的区别，而是跟传统祭祀相妥协，乃至与之融为一体。由此可以窥见道教信仰动向之一斑。

（原载《宗教学研究》1994年第4期。收入都江堰文物局编《都江堰与李冰》一书的《都江堰神祠和道教》，重点不在讲道教与中国传统祭祀宗教的关系，故无第二部分，且文字互有出入。此次发表，稍有增删。副标题为后加，这是本文的重点。）

近代成都道教活动管窥

——从《八字功过格》说起

一

前两年，笔者从成都一摊贩手中购得五纸木刻板印楷体文告，每纸约 162cm × 41.3cm，依次分别题有“孝字功过格”、“弟字功过格”、“忠字功过格”、“信字功过格”、“礼字功过格”、“义字功过格”、“廉字功过格”、“耻字功过格”（有二纸重复，其中一纸已损坏，幸得另一纸完整），可暂名为《八字功过格》。兹录全文如下^①：

孝字功过格

晨昏定省，致敬尽养。一日五功。代受一劳苦。一功。
教一善必从。一功。一事责怒顺受。一功。赞成一善。三

^① 原题目为大字，下接正文双行中字，功过计量用双行小字。为方便计，录文格式有所改动。

功。解亲一怒，舒亲一忧。三功。顺亲心不吝财物。三功。一大事，劝亲改过迁善。二十功。守一义方训。二十功。为亲补一过，代还一逋欠。十功。亲所爱敬人，加意爱敬。十功。亲久病，小心侍奉，获痊。二十功。见恶于亲，能积诚感动。五十功。显亲扬名。五十功。丧葬诚信。五十功。亲于伦常有违，劝之和乐。百功。化亲行仁成德。百功。事祖父母、继母每功加一倍；庶母、伯叔父母每功同。淫荡忘身，刚狠招祸，貽亲忧。百过。阻善唆恶。百过。丧葬草率。百过。厚妻子，薄父母。百过。纵家人妇子逆亲。百过。有亲不孝，拜他人为义父母。百过。惑于风水，动亲柩。百过。当迁者不论。久淹亲丧。百过。无故倒伐祖茔树木。五十过。暴亲一短。五十过。亲病，不小心医治。五十过。亲有过不谏。五十过。背一义方训。五十过。有疾不慎致亲忧。三十过。责怒抵触。三十过。亲忧负债，子私货财。五十过。吝一财物违亲心。十过。偶对亲一疾声厉色。十过。亲老，令其任劳。十过。亲老远出。五十过。一事欺亲。十过。贫不能养，遂不顾亲。一日五过。先一饮食。五过。出入不禀命。一次五过。

弟字功过格

敬兄爱弟，推逸任劳。一日五功。财物不论尔我。二十功。如代兄完官钱私债之类。一大事，劝善止恶。十功。容忍一过，不听妇仆谗言。十功。独任大事。五十功。如门户差徭及嫁娶丧葬之类。分产，让多取少。百功。患难相扶。百功。兄弟破产者，复与同居共爨。三百功。奖劝兄弟成德。百功。异母兄弟每加一倍。争竞。五十过。斗讼。百过。阻善赞恶。五十过。听一谗启衅。五十过。求借财物不

应。三十过。抵触兄长。一次十过。欺凌幼弟。百过。任其游荡，不使成立，同论。贫常忌富，富不顾贫。一念五过。不和睦。一日五过。同事，生一异心。十过。私占财物。百钱五过。见一过不劝。照自作例。藏一怒，宿一怨。一念十过。对外人说兄弟长短。一次十过。遇一难不救。百过。

忠字功过格

居官勤政爱民。百功。除暴安良。百功。表扬忠孝节义。二百功。广设明伦义学。一百功。建社养老育婴。百功。拯救凶荒水旱。二百功。除积弊。五十功。禁私押。五十功。治罪不及妻孥。百功。不株连。百功。不滥刑。百功。不妄杀。百功。绅士正己化人。百功。倡率义举。百功。有害地方事，竭力挽回上官。二百功。民间有大冤抑，公行表白。百功。塾师、师傅以道德训人子弟。百功。帮工对铺主毫发无欺。百功。奴仆对家主小心勤慎。百功。居官不遵国法。百过。擅作威福。百过。案牒拖延。二百过。草菅人命。五百过。纵匪殃民。五百过。糜烂地方。千过。绅士倚势凌人。百过。破坏公益。百过。见人危难，可救不救。百过。塾师、师傅误人子弟。误一百过。帮工舞弊。一次十过。奴仆诈欺。一次十过。庸医杀人。误一百过。假药误命。误一百过。地师艺术不精，使人灭族，千过。

信字功过格

发一至德言。一功。出一方便语。一功。说果报劝人。一功。扬人一善。一功。与人言，不欺一字。一日三功。阐说道理，启问不倦。五功。与人期约，行必践言。五功。爽约误事。十过。受人所托，卒不践言。十过。出一损德之言。十过。恶口犯一贫贱交。十过。传述一伤风败化事。二

十过。舍圣贤经传，谈异端言。二十过。扬人一短。三过。背后诋毁人，戏谑伤人，冷语刺人。均五过。

礼字功过格

衣冠严正，举止端庄。十功。时刻敬畏神明。十功。不欺暗室。五十功。不犯邪淫。百功。祖先生日、卒日，虔诚供献。十功。祖先坟墓，时勤拜扫。十功。祈禳止许善愿。十功。兴宣讲，劝化乡里。十功。以义方教训子女。十功。言动轻浮。十过。纵酒颠狂。二十过。夜起裸露。十过。对北恶骂，随地便溺。各三十过。侮慢尊长。三十过。戏谑神圣。三十过。携荤酒入圣殿。二十过。祭祀不诚。二十过。家规不整，奇服艳妆。百过。不训子女。百过。纵妇女入庙烧香，观灯看戏。百过。怒骂伤人父母。二十过。见人妇女留盼。二十过。谈人闺闼。三十过。身犯邪淫。百过。犯处女、寡妇、尼僧，五百过。以卑乱尊，以长乱幼，千过。

义字功过格。

矜孤恤寡。五十功。排难解纷。五十功。救人危难。百钱一功。助人嫁娶。百钱一功。点夜灯。一夜一功。施米施粥施药施棺。百钱一功。给袄被。百钱一功。传一保益身命事。十功。兴一无利贷局。百功。救一贱为良。百功。葬一无主柩。百功。掩一露棺，埋一白骨。各五十功。救一人命。百功。救一溺婴。百功。收一无主弃孩。百功。曲全一妇女节。二百功。代人偿一逋欠。百钱一功。兴建善堂，推广救济。千功。受恩不报。百过。凌逼孤寡。百过。有子取妾。百过。宠妾嫌妻。百过。富贵时杜绝贫贱时亲友。百过。施与后悔。五过。掘地遇人骸骨，抛弃不顾。五十过。阻人为善，五十过。无故杀生。百过。

廉字功过格

官幕秉公，不开贿赂之门。百功。差吏不受贿、不舞弊。百功。富人不占小贸便宜。让贫户租欠。百钱一功。不逼取贫债。十功。让债还遗，全人身家。各二百功。不取非义财。百钱一功。假银入手，弃不使行。百钱一功。不负人寄托。五功。斗称公平。十功。借贷能如期还。三功。贪赃枉法。五百过。苛敛民财。五百过。图财陷害。一钱一过。设阱诈骗。一钱一过。诱人赌博。一次十过。乘难觊取。一钱一过。倚势占人产业。二百过。重利逼取贫债。百过。荒年囤米待高价。五百过。大利盘剥。一钱一过。造用假银。一钱一过。不问物主，擅取人一针一草。一次十过。借人衣物，久用不还。一次十过。侵蚀善款。一钱十过。

耻字功过格

精勤职业，力修心术。五十功。痛悔前非，真心改过。五十功。不二过。五十功。品行学问不（如？）人，发愤潜修。五十功。谤至毁来，尤如勉励。五十功。慕古圣贤功业彪炳，常思学步。五十功。罪人能安分守理，以身示劝。五十功。父兄师长责怒，不知愧悔。一次十过。纯盗虚声，毫无实践。五十过。徒沽善名，毫无实善。百过。妄自尊大。二十过。窃人之能。十过。谈理甚明，行事乖谬。百过。见富贵人，生谄媚心。一次十过。品学不堪为师，多方营谋馆谷。百过。结交衙役，以唆讼为能。百过。狎昵恶少，日事荡游。百过。颓惰自甘，不理正业。百过。托业卑污，败坏祖德。百过。任意强横，为人所畏忌。百过。

赐进士出身翰林院编修贺维翰敬书，时丁未春二月上浣。

据李朝正编著《清代四川进士征略》，原书写者贺维翰系甲辰（1904）年二甲第十名进士，选翰林院庶吉士，丙午（1906）年散馆，丁未（1907）年授编修^①，则此处落款“丁未”正是其得授编修的1907年。款下尚盖有二方朱文印：一方楷书“印售处三道会馆讲演会惜字宫内体仁堂”，一方隶书“救治人心，注重劝化，幸勿停放，请君张挂”。清代民国间惜字宫属华阳县（成都东城）管辖。推知此八字功过格是先由贺维翰手书，再在华阳惜字宫内体仁堂依样刊板，印出后售与世人、用于张挂的劝善宣传品。其形制有似书画条幅（笔者所藏另一幅惜字宫对联，同样为贺维翰书、体仁堂刊印，所不同者，时在1930年，且声明“不取板资”）；但就使用方式而言，却类似于官府文告“帖”。帖、贴音义相通，清代书吏的助手即名为“贴写吏”，盖以抄写、粘贴文告而得名。故这一劝善宣传品亦可名为“八字功过格帖”。此类宣传品因其纸质，被张挂、粘贴后极易毁坏；又系印刷物，数量大，恐怕当时无人将它揭下来作为收藏品；故这一份偶未贴用的纸质宣传品能历近百年而保存至今，实属罕见。考诸内容，更觉弥足珍贵，因为这是一份《藏外道书》未收的文献。

二

功过格本为道教一种计量功过、善恶大小的戒律书。现存最早的功过格是编纂于金大定十一年（当南宋乾道七年，1171）的

^① 李朝正编《清代四川进士征略》，四川大学出版社1986年版，第183页。

《太微仙君功过格》。明清间有《十戒功过格》、《警世功过格》、《石音夫醒迷功过格》等，现已收入《藏外道书》。试加比较，《八字功过格》与以往功过格有若干差别。

首先从目的和用途来看，早期功过格虽强调道德自律，但尚未脱离戒律所谓天曹赏善罚恶的基本信仰范围，故《太微仙君功过格》的编著者又玄子在序言中指出，制定功过格旨在使修真之士自知功过多寡和上天真司考校之数。明清间功过格中天曹赏罚的观念已较淡薄，不过在《警世功过格》中我们依然能看到这样的规定：“起一念，如天地鬼神鉴临其上，一事十功。”《八字功过格》的“时刻敬畏神明，十功”一条，意思相同。但仅此而已，并未规定说功过大小是供神灵考校、赏罚的依据。换言之，《八字功过格》的目的、用途纯然在于道德自律。

其次，从内容比重来看，《八字功过格》的世俗色彩大大增浓，而宗教成分则减至极少，且主要集中在“礼字功过格”。六朝道教有不得裸露三光、对北斗唾骂便溺的戒条，“礼字功过格”中“夜起裸露”、“对北恶骂随地便溺”似源自此，除此之外就几乎不见类似的禁忌。“信字功过格”有一条“说果报劝人，一功”，当本于《警世功过格》“逢人说果报格言，一事一功”。但相比之下，《八字功过格》的世俗色彩更浓。因为《警世功过格》尚有“心中清静无一毫集念，一日千功”，“慢天千过”，“斋戒志诚，一日千功”，“憎戒行僧道，五过”，“毁谤神佛，五十过”，“戏语漫及圣贤佛仙，三十过”等规定，而《八字功过格》甚至连道书中常见的“清静”这样的字眼儿也看不到，通篇多是俗人日常生活的道德规范。

再次，从内容性质上讲，它不仅大体上属世俗道德，而且更儒教化。总体构架先孝悌后忠信，是合乎《论语·学而》有子言

“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣。……孝弟也者，其为仁之本与”和《孝经·开宗明义章》“（孔）子曰：夫孝，德之本也，教之所由生也”的儒教本意的。至于礼义廉耻，出自《管子》第一篇《牧民》，被作为“国之四维”而加以强调。说：“四维不张，国乃灭亡。”《管子》非管仲本人所作，实集齐稷下杂学之大成。礼义廉耻体现的是儒家以德治国的基本指导思想。诚然，早期道教就有忠孝等道德信条，但是如《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》所说“夫学道之人也，先孝于所亲，忠于所君……不违外教，能事人道也”（此类例证甚夥，兹举一例），只是作为“得升仙之道”的先决条件，侧重点仍在仙道。自明清强化专制主义以来，理学坐大，佛道均遭排斥，迫使道教中人迎合统治者的偏好，加大儒教言论，以顺应新的三教格局。《三丰全集》中大谈“百行孝为先”、“一孝包五伦”，并奉《孝经》为“经中之大经”^①，俨然儒生口吻。《警世功过格》规定，“变化气质归于纯粹，千功”，“逢人说正心诚意之道，一事十功”，又直是理学家面目。更说：“专信神佛，不孝敬父兄伯叔，一日二十过。”“僧道巫祝术士谎骗人财百钱，一过；致人骨肉参商，千过。”折射出僧道地位下降的现实，颇耐人寻味。还说“戏侮经传，三十过”。此为《八字功过格》所承袭，但讲得更明白：“舍圣贤经传，谈异端言，二十过。”“圣贤经传”显然是指儒教。

拙稿《都江堰神祠与道教》曾指出：“从某种意义上讲，道教原本是在继承道家‘清静无为’思想的基础上作为中国传统祭祀的对立面而形成的。”按“祭”字象形，本义为以手执肉供于

^① 《三丰全集》卷六《孝行篇》，《重刊道藏辑要》本。

神主^①。杀生血祀正是前期道教主流派所反对的，因为它同道教教义根本相悖。直到唐宋间，仍有斥责这种“屠杀祭祀”之论^②。与此相反，祭祀是儒教提倡的礼的重要部分（“礼”字本义也是祭祀）。而在《警世功过格》中也能看到维护祭祀的价值取向：“祭祀衍期，二十过。”作为比《警世功过格》儒教色彩更浓的《八字功过格》自然沿袭了此条规定，区别在于把“衍期”改为“不诚”，强调祭祀时内心真诚的作用。

第四，《八字功过格》还有数条规则参照了《警世功过格》，如扬人善、掩人恶；不抵触父母；不许妇女入庙烧香看戏；完妇女节；等等。然而《警世功过格》说：“欺君千过。”“轻亵祖宗先灵，千过。”“非议朝政，二十过。”此等文字不见于《八字功过格》，相反，权威主义腐恶观念已大为减退，这一点恐与世纪之交社会已有所变革、君权衰微、民权上扬的时局不无关系^③。例如，忠字功过格的“忠”，按其内容似可解释为勤政爱民、忠于国法、对人忠诚，此与对君愚忠大有分别。“孝字功过格”等内容亦不极端，具操作性，贴近日常生活。

第五，《警世功过格》有若干条“千功”，与“千过”相敌。而《八字功过格》的“过”同样有千过，“功”则计量较小，一

① 参拙稿《都江堰神祠与道教》。另，唐兰等先生认为，示与主为一字。请参《中国史研究》1985年第3期所载杨升南《从殷墟卜辞中的“示”、“宗”说到商代的宗法制度》一文。按拙稿引康殷说“象古代灵石崇拜的T形巨石”，似与唐说不同。但康是就原始社会而言，唐是就三代而言，二说并不矛盾。

② 《太上大道玉清经》卷一《慈悲戒序品》。又参白玉蟾《修真十书玉隆集》卷三十三《旌阳许真君传》等。

③ 1998年戊戌政变，以慈禧为首的顽固派重新控制了政权。1900年因猜忌列强支持改良运动和光绪帝，利用义和团的排外情绪向列强各国宣战，旋败绩。翌年，签订丧权辱国的《辛丑条约》。1905年以后，清王朝迫于内外交困的局面，不得不赓续戊戌改良事业，作出一些改革的姿态，如预备立宪。1907年筹设资政院、谏议局，此时立宪派和革命派均甚活跃。

般在二百功以下。只有一项“兴建善堂，推广救济，千功”，也许是贺夫子自道。透露出其着眼点在防止罪恶，而不是追求至善，表明作者对社会、人性有较成熟的见解。

综上所述，笔者认为：《八字功过格》跟以往功过格相比，名同而实不同，它更世俗化、儒教化，而且也许是随着清末时局的变化而在条文内容上作了调整，使功过更具体化、更具有操作性，无论构架、体例和内容都有所创新。比对贺维翰的生平经历来看，作者很可能就是书者贺维翰本人。

三

贺维翰何许人也？他跟惜字宫究竟是一种什么关系？

贺维翰（1876~1948），字儒楷，彭县（今四川彭州）利安三合村人。16岁入学，26岁中举，光绪甲辰（1904）28岁中二甲第十名进士。殿试后，授翰林院庶吉士，丁未（1907）升授翰林院编修加侍讲衔。旋丁忧返里。后入京师法政学堂攻读。

1913年，贺维翰任巴县地方法院院长一年。辞职后，曾拟修《彭县志》，未果。1922年至1924年，任彭县中学堂校长。1932年，受聘赴四川万源县总纂《万源县志》，经年编成。返蓉后，继续执教。曾与四川共产党领导人车耀先一起研究注音字母，探讨汉字改革。后返彭县，住县城延秀街。先后在家中和里仁街药王宫内设尚友书塾，专心执教，学生中有成就者甚多。

20世纪30年代，传闻伪满皇帝爱新觉罗·溥仪要召见清朝遗老，贺受同榜友人之邀，前往长春，未见到溥仪而还。也在这段时间，他曾任教于成都尚友书塾。

他曾受县人推举长作善公所，主持慈善事业。1943年，因苛税和兵役激起致和书经台民变，围攻县城，贺维翰有诗纪其事，对人民疾苦寄以同情。

贺维翰工诗文，善书法，长于楷书。著有《菊花百韵》、《疾辛诗集》、《百花山馆诗集》、《文字碎锦》、《音韵汇通》等。^①

以上主要依据四川省彭县志编纂委员会新修的《彭县志》。前录八字功过格帖落款证明其得翰林编修在丁未（1907）二月前，可补县志记载模糊（其云“不久”）之憾。笔者所收另一幅庚午（1930）贺维翰书道教对联有一方朱文印“甲辰翰林贺维翰书”，亦可证实授翰林院庶吉士在甲辰（1904）中进士、殿试后不久。新修《彭县志》未记述贺维翰的道教活动，在“宗教”第二节“道教”，也只是简述了自清以来当地道教活动的概况，未及绅士在其中的作用^②。但从上述经历来看，贺维翰以清朝遗老自居，对前朝是有感情的；且对清末民国社会动乱、政治腐败似深表忧虑，故有前往长春朝觐伪满皇帝之举和同情民间疾苦之作。又书作劝善文，与其长期从事慈善事业相符。笔者收藏的两件贺维翰以惜字宫体仁堂的名义刊印的劝善宣传品，一在1907年，一在1930年，跨越清、民国两代。后件另有一朱文隶书印，文作“惜字宫体仁堂积善会乐善印，不取板资”，表明体仁堂是贺维翰主持或赞助的善堂。清代民国间，由好道的绅士出资的善堂设于宫观内（此类尚有刘沅家在老君山所设堂等），主要从事劝善活动。这一点为文献记载和后来的调查所确证。慈善会设于

^① 以上事迹，主要依据四川省彭县志编纂委员会编《彭县志》，四川人民出版社1989年版，第892页，唯设尚友书塾的时间，根据其他材料作了修正。

^② “建国（指新中国建立）初，彭县有火居道士200人左右，皆师弟传授。建国（指新中国建立）后，已自然消亡。”《彭县志》第866页。

善堂，是以宗教的名义从事慈善活动，故而较易收效。另有资料表明，贺维翰以这种方式展开劝善活动不止惜字宫体仁堂一处。例如 1990 年岁次庚午中秋都江堰市青城山道教协会复印的《太上感应篇》，其前白文部分亦为贺维翰于庚午（1930）夏五月所书，原板又系“庚午夏重刊，版存扶经堂”^①。扶经堂不详何处。按清代以降，小寺观亦有称“堂”者，如成都县韦驮堂（治南红照壁街）、观音堂（有三处：一在陕西街，一在北较场，一在草市街）、三官堂（治南陕西街，后为陕西会馆）、同善堂（有两处：一治南君平街，一治北头福街）、报恩堂（县北六甲簸箕街）、三教堂（县北四甲二十七里）、土地堂（县西北三甲三十里）等^②。华阳县亦有观音堂，系宣统戊申（1908，当光绪三十四年。按十月光绪帝死，溥仪入继大统，改明年为宣统元年）建。但堂也设于寺观内，多具劝善性。由此推断，贺维翰于清末民国是以宗教善堂刊布善书、设立慈善会等方式从事劝善活动和慈善事业。

那么，惜字宫性质如何？它在近代道教活动中起着何种作用？^③ 带着一系列问题，笔者除查阅相关资料之外，还作了一些调查。

经查，惜字宫系清末至民国年间道教重要宫观，民国年间还一度成为成都市道教会会址。惜字宫在清代是载入祀典的祠庙之

① 其后半部分为四川清代火居道著名代表人物刘沅（字止唐）门人张纪云所得《太上感应篇句解》。据已故中国道教协会会长傅圆天（原为都江堰市青城山道士）后记，刘沅“序而刊之”，然道协复印本并无刘沅序。

② 同治《重修成都县志》卷二《寺观》。

③ “近代”一词，在中国内地历史学界数十年来均指从 1840 年鸦片战争至 1918 年五四运动前这一段时间。本文的用法异于此，是基于由今上溯而产生的历史感，主要是指清末至民国这一时段。这是因为从 1949 年距今又过了 50 余年，故“近代”概念所涵盖的时间也应向后推移数十年方妥。

一，像都江堰市二王庙一样，最能体现明清以来道教与中国传统祭祀宗教融合的特征。嘉庆《华阳县志》卷十七《祠庙》载称：“惜字宫一名集圣宫，古禹庙也，治东北城内书院。（旧通志）前殿祀仓颉，中殿祀禹王。明成化间建。（原采）国朝康熙五十九年按察使高其佩重修，乾隆十一年邑令安洪德增葺，嘉庆十五年重修。（续增）”不收于“宫观”而载入“祠庙”，表明它是纳入官方祀典的祠庙（不入祀典的祠庙则被官方视作“淫祀”，但佛道寺观不在其例）。然而它又是一处道教小宫观。据《成都市宗教志》记载，民国三十年（1941）3月15日，石守一、林玉章、王圆清等人在庆云南街惜字宫召集成都市道教会筹备会议，赴会者70余人。4月6日在该处正式成立成都市道教会，会址即设宫内。刘宇松任常务理事。民国三十六年（1947），奉省道教会令饬改组道教会。按成都市政府民国三十六年4月4日社字第0119号指令，“准予依法筹备改组”。同年6月29日，在二仙庵召开理事会，推出刘宇松等人负责筹备。11月23日仍在二仙庵召开会员大会，选出以张圆策为理事长的理事会，这时成都市道教会已作为四川省道教会的一个分会^①。至此，成都道教的重心也由惜字宫转移至青羊宫、二仙庵（此前，1946年5月5日在成都青羊宫召开了四川省道教会第一次会员代表大会，选举王伏阳为理事长^②）。

惜字宫早已不存，记载又十分简略。即使其原址，说法就有几种。惜字街正接庆云南街，市二医院、成都晚报社都在此街。

^① 成都市道教协会编印《成都市宗教志·道教篇》（修正稿），1996年1月，第67～68页。

^② 四川省地方志编纂委员会编纂《四川省志·宗教志》，四川人民出版社1998年版，第49页。

我从小在二街之交生活了二十余年，和现在的住户一样，竟无一点印象。问诸一上了年纪的惜字街老住户，答云在与惜字街相邻的书院街拐角处新华职业中学（原三十四中）内。这个说法后被否定。第二种说法由道教协会同人提供，谓在庆云南街79号，此说也表述在1987年他们编写的《成都市宗教志·道教篇》（修正稿）：“成都市道教会会址设在庆云南街惜字宫内。”该书大概根据民国档案资料（据道协同人告悉，他们查过省市档案）。查《成都市道教宫观登记表》（制表人李敏华，制表时间1987年11月）系据民国二十六年（1937）四川省会警察局登记，赫然标明惜字宫在庆云南街79号（今成都日报报业集团），房屋占地5亩，18间，住持何子杨，管理人何子杨、尹仲锡^①。至此这个说法似乎成了定论，但与嘉庆《华阳县志》、民国《华阳县志》明显不符。前者已如上文所引，谓“治东北城内书院”。后者系民国二十三年（1934）刻本，其云：“惜字宫在惜字宫街”^②，余皆与前朝县志同。可知惜字街因惜字宫而得名（今成都人多不知此掌故，而省略一“宫”字）。一个偶然的机缘，使我从一位长期生活于那附近的老成都人处了解到一些情况。他告诉我说，他经常在那一带走动。惜字宫是小庙，位于今惜字街信用社（原为银行），20世纪40年代末即已衰败。成都晚报社（成都日报报业集团前身）原为邓锡侯等达官显贵的私宅，三十四中原是养老院。庆云南街有庆云庵，系尼姑庵，二尼姑住此，新中国建立后划入成都晚报社范围。笔者认为，他的话有些可信，因为不仅符合民国县志有关惜字宫的记载，而且也合乎民国县志所记载的庆

① 该表载成都市民族宗教房地产志编纂办公室编《成都市民族宗教房地产志资料选编》第二辑，1987年12月。

② 民国《华阳县志》卷三十《古迹·祠庙表》。

云庵在“庆云庵街”，换言之，庆云南街也是因庆云庵而得名。按：“仲锡”乃成都另一名人尹昌龄之字。尹昌龄，华阳人。光绪戊子（1888）举人，壬辰（1892）二甲第四十五名进士，选翰林院庶吉士，甲午（1894）散馆，乙未（1895）授编修，丁酉（1897）出任陕西白河县知县，先后任长安县知县、邠州知州、商州知州、延安府知府等职。宣统二年（1910）八月，以父病逝回籍。在陕任职二十余年，政声卓著，有循吏之称。工诗，善书法。民国后，寓居成都，以所得清俸办慈惠堂，人多称颂其德。他是民初（约1918~1924间）成都“五老七贤”之一^①。40年代文献尚记载：慈惠堂慈善会在慈惠堂街，体仁慈善会（仁按：即贺维翰所署“惜字宫体仁堂积善会”）在惜字宫街^②。据上述，可合理地解释三十四中养老院被误认为即惜字宫的原因：此处养老院当时可能也属惜字宫所有。

调查举步维艰，这不仅是由于当事人早已故去，而且还有许多意想不到的困难。现在道教协会中人主要依靠档案等书面材料。笔者亦查阅省、市档案试图了解民国成都道教具体活动情况，但省档案馆没有这方面的资料，而市档案馆也几乎同样，仅有房地产方面的资料。这一点也为道协同人所证实，他们十年前就查阅过相关档案。为此，笔者又拜访了张圆和（原青羊宫当家、成都市道教协会名誉会长，年已九十余岁）等可能知情者。

张圆和道长自谓“出身劳动家庭”，到青羊宫也种地劳动。三十一岁（约1941）出家，并不认识何子杨、尹仲锡二人，他

① “五老七贤”指方旭、曾鉴、曾培、陈忠信、宋育仁、赵熙、颜楷、尹昌龄、刘咸荣、邵从恩、徐炯、文龙。除方旭为安徽桐城人外，其他均系四川人。他们或为拔贡，或为举人，或为进士，或为翰林，都是前清遗老，做督军、省长的顾问。

② 周芷颖编《新成都》中列“成都市慈善会一览表”，成都复兴书局民国三十二年（1943）版，第200页。

说这是因为40年代各庙独立，互不来往。但这恐与惜字宫跟士绅交结太密不无关系。张说：“1950年惜字宫还有几名道士。后为公安局接管。五几年（按：指20世纪50年代）最后一名道士被安置来青羊宫，老死此地。”这与道协同人说惜字宫废于20世纪50年代，后公安局将它交给成都晚报社比较吻合；但说惜字宫就在今成都日报报业集团处，尚有疑问。

惜字宫与贺维翰、尹昌龄均有关系，而贺、尹同时且同为名流，故二人亦当有关。此外，有资料表明：贺维翰与另一火居道教世家刘氏也有密切来往。刘家与道教结缘启于刘沅。刘沅（1769～1855）^①，字止唐，双流彭镇人。自幼好学，时人目为“神童”。乾隆己酉（1789）拔贡，壬子（1792）举人。官湖北天门县知县，改国子监典籍。据说他三次乡试都被录取，但不去礼部应试。嗣后礼部下文，截取天门知县，力辞不赴，潜心治学课徒。年近半百时，移居成都淳化街（南门三巷子），题其居曰“槐轩”，日与门人讲习，受业者咸称“槐轩门人”，后人亦名其道曰“槐轩道”（以所立坛则名“法言坛”）。刘沅本出儒门，亦以经史授徒，然以幼年羸弱多病，三十余岁时偶遇静一道人和野云药二老传授养生静功，遂熔儒、道、释三教于一炉，要求门人必修丹经静功。著有《法言汇纂》、《十三经恒解》、《道德经注》、《大同经注》、《止唐韵语存》等共200卷，后集为《槐轩全书》。在成都周围区县（如新都、新津老君山）留有其墨迹及道教活动遗迹。

刘沅有八子，其中刘桂文，字云坳，进士出身，官至梧州知

^① 关于刘沅生年，吴绍伯《刘止唐与成都“尚友书塾”》一文记作“1765”，盖误。吴文谓“18岁入县学，20岁选拔明经（拔贡），及至25岁……”考乾隆己酉当公元1789年，刘沅时岁二十，则出生当在1769年，而非1765年。

府。刘桂文长子刘咸荣，字豫波，工诗书画，拔贡，任市谘议局议员、省临时参议会议员。为民初成都“五老七贤”之一，历任成都大学、华西大学等校教授。胞弟刘咸焌、咸燁均工诗善书。从弟刘咸炘（1893～1931）字鉴泉，别号宥斋，系民国著名学者，历任敬业学院哲学系主任及成都大学、四川大学教授。博学多才，能诗善书，著述百余种共 235 部 475 卷，总名《推十书》。其中道教著述当首推《道教征略》。刘门以其家学，仿前清书院，于民国十年（1921）在淳化街延庆寺内创办尚友书塾（塾长刘咸焌，塾师有刘咸荣、刘咸炘等人），教授经史子集，并以道教坐功为考核条件。有人认为：“至于以后逐渐加深迷信色彩，形成带有封建会道门性质的‘刘门’，川南一带还称为刘沅教，既非止唐先生始料所及，也与尚友书塾没有什么牵连。”^① 将“刘沅教”定性为“封建会道门”，当然有点欠妥。毋庸讳言，“刘沅教”与刘沅一脉相承，应属火居道。民国二十年（1931）秋，刘咸炘患感冒转为湿瘟，不幸逝世，年仅 38 岁，不久刘咸焌也瘫痪了。以此为契机，刘家便邀请贺维翰来负责尚友书塾，直到民国二十六年（1937）停办。

贺维翰掌刘氏尚友书塾，详情暂不清楚。新修《彭县志》谓其 1913 年辞去巴县法院院长职务后，“在成都纯化街尚友书塾任教”，盖误。贺维翰在彭县家乡设塾，亦名“尚友书塾”^②，可以推定这段时间在 1933～1937 年间。而 1937 年《成都市道教宫观登记表》上的惜字宫管理人是何子杨、尹昌龄，这似乎表明贺维

^① 吴绍伯《刘止唐与成都“尚友书塾”》，载成都市政协文史资料委员会编《成都文史资料选辑》第二十六辑，成都出版社 1992 年版，第 152 页。

^② 新修《彭县志》载称，1932 年以后，贺维翰返彭县，“先后在家中和里仁街药王宫设尚友书塾，专心执教”云云。这是刘氏尚友书塾的一部分，抑或仿刘氏书塾名？待考。

翰在惜字宫的道教慈善事业已由尹家接办（或至少是由尹家唱主角）。但无论如何，以惜字宫为枢纽，将贺、尹、刘联结了起来，他们均为火居道绅士，惜字宫一度成为成都市道教活动中心，是跟他们（尤其是贺维翰）的长期努力分不开的。目前有关近代成都道教活动具体情况资料极其匮乏（省、市宗教志的记载过于简略概括，盖由于此），从贺维翰等人的事迹，可以窥见近代成都道教活动特征之一斑。

四

明清成都道教已不如唐宋兴盛，但有达官显贵资助，尚能维持局面。明人何宇度说：“仙宫佛院，成都颇盛，半创自（明初蜀）献王之国时，累代藩封，中贵从而增葺之，殿宇廊庑，华丽高敞。”^①入清，道教更形衰落。道教和佛教先是受到作为官方意识形态的程朱理学的压制，近代以来又遭受基督教和科学传播的冲击，而道教的教势比佛教尤为萎缩。据清宣统元年（1909）傅崇矩《成都通览》统计，成都府儒教十万人（“此十万人中迷信佛教者十之九，学生万余人”），道教 266 人，释教男僧 486 人，女僧 111 人，回教 2594 人，洋教合福音、天主两教共 3979 人^②。按道教人数实仅限于挂“道寓”招牌的火居道士。因为傅崇矩后文又说：“念经之道士，非庙中之道士。成都凡二百六十六人，其招牌则书‘道寓’二字，无室家者曰净居道士，有室家

① 何宇度《益部谈资》卷中，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

② 傅崇矩《成都通览》，巴蜀书社 1986 年版，第 110 页。

者曰伙居道士。”^①而据民国五年（1916）四川省官方内务总计报告书，四川全省道教信徒有 35,657 人。与此同时，佛教有 144,680 人，回教 46,911 人，天主教 168,096 人（本国 168,018 人），福音教 70,020 人（本国 69,810 人）。诸教东川道盛于西川道。其中成都县道教 307 人，佛教 667 人，回教 4723 人，天主教 1685 人（本国 1664 人），福音教 605 人（本国 593 人）；华阳县道教 860 人，佛教 1966 人，回教 263 人，天主教 1598 人（本国 1594 人），福音教 896 人（本国 883 人）^②。道教以华阳县为盛；但总体说来，均不及儒教、佛教、天主教、新教之盛。民初的新文化运动、非宗教同盟以及国民政府的宗教政策等等对道教不啻是又一波猛烈冲击。故“自人民国以来，民间对于道教的信仰渐薄”^③。20 世纪 30 年代，知识界对“妖惑惑众”的抨击，时见诸报端；而关于道教的正面报道则主要在经济“劝业”方面（如二仙庵、青羊宫每年举办劝业会）。

本来，成都道教以其悠久的历史资源，在近代民间仍有相当之影响。面对变迁着的社会，道教方面亦作出某些变通。然而这样一来，成都道教活动的特征也相应地发生了某些改变。首先是趋于平实。民国《华阳县志》编者即谓：“华阳人民在昔崇奉释道二教，佛寺、道观所在多有，其居家修行者与普通习俗无大差异。”^④唐宋道教多宣扬奉道者的神通奇迹，而此时像冯湛恩（光绪中华阳老宿）那样“好神仙家言，不谷食”^⑤，已很少见于

① 傅崇矩《成都通览》第 389 页。

② 民国《四川通志》卷五十二《礼俗志》，手抄稿本。

③ 成都《新民报》，民国二十六年（1937）三月二十五日。

④ 民国《华阳县志》卷五《礼俗》。

⑤ 林思进《华阳人物志》卷九，民国二十一年（1932）铅印本，清寂堂集之三。

记载且不受社会重视。习禁咒符篆诸术往往受到官府打击，而不能成为有效的传教手段^①。因此道教的传教每转取伦理说教的方式，显得比较平常切实。即使宣扬道教原有的教义，也往往采取通俗的方式，如青城山常道观名道易心莹之撰《道教三字经》（已收入《藏外道书》）。

其次，近代成都道教活动已不仅仅是高倡“三教合一”之论，而且是混三教为一，在奉道的士绅中又以儒教为主。宋育仁《四川省志》引《邛崃县志》“唐宋道观，至明多为佛庙”，说：“以此类推，全蜀皆然。佛道既随时运为消长，今且僧道迭居，浮屠、老子并在一堂，所谓寺庵宫观亦不复分矣（详各县志）。”^②这是全蜀的实情，成都也不例外。其实，道教和儒教提倡的中国传统祭祀又何尝不是如此。清代后期以来，志书多混称“寺观”或“庙”，盖因此种客观实际。而且清代寺庙多有三教不分者，如三教堂、三教庵、三教殿等名。原来道教的活动场所称“宫观”，佛教称“寺院”，中国传统祭祀宗教则称“祠庙”。到近代，如果没有其他参证，仅凭“宫观”、“寺院”、“祠庙”之名很难分清孰为某教。如石佛寺有两处：一为清代中期建，一为光绪九年（1883）建。从名称上判断好像是佛教寺院，但1937年四川省警察局登记表上却标明钟复一、张圆明分别住持，是道教的庙产。观音堂（有数处）、水神庙（有数处）、观音阁（有数处）、大悲寺、广佛庙、茱萸寺、地藏庵，亦复如此。称“庵”称

^① 例如《华阳人物志》卷十载，清末华阳人王芝，“祖、父并儒者，富有田业”，“至芝好宾客，喜远游”。出游南洋，归著《海客日谭》十卷刊送诸公贵人。“适有道士某习禁咒符篆诸术，尝往来客芝。所有忌芝者阴中之，蔑以不轨，府县名捕芝而搜索其家，城内大哗。”王芝尚属士绅通人，妒忌者能以其学符咒诬蔑他妄图不轨，其余可以想见。

^② 民国《四川通志》卷五十二《历代宗教兴替记》，手抄稿本。

“堂”，亦不能分判道佛。至于称“祠”称“庙”，则远多于称“宫”称“观”。一旦道士进入祠庙，做了庙祝，该处便成为道教宫观。另外还有僧人挂靠道教门下者，如僧虚悟的韦驮堂（在三桥南街）即是。档案资料显示，民初还曾允许僧人在二仙庵建造舍利塔^①。这样一来，的确也取得了一些教势渐长的成果（1937年统计，成都道教宫观不含郊县共有50处，1956年统计，尚存31处。今止存青羊宫一处），但道教也渐渐丧失其本色而混同于一般祠祀了。

火居道绅士在道教的三教混一大势中尤扮演了重要的角色。调查和文献表明，成都地区含附近郊县的火居道已无原来严格意义上的正一道士。火居道或在宫观庙中设堂从事劝善和慈善活动（如上文所述贺维翰、尹昌龄等），或在家设坛布教（如陈复慧的广成坛、刘沅家的法言坛），起主导作用的恰好是具有传统儒教教养的绅士名流。正如宋育仁所说：“佛道二教之流于蜀，无地蔑有信徒，不必皆缙黄，盖下流社会之男妇尤笃信焉。其他结会研究者类多文人学士，然亦冒其名而遗其实，与世尊、太上之旨相戾也。”^②省会城市成都尤其如此。常被作为典型的“儒教而宗道教者，如刘府之立法元（言）坛是也”^③，多以儒教附会道教，“谓玄牝之门即儒之至善，道家修炼即儒之克己”^④。贺维翰的《八字功过格》更以儒教伦理为主。

近代成都道士和端公（巫师）仍判然有别，二者职司不同。清末端公“成都此风不绝，大率城镇犹少，独盛于乡间”，“省城

① 成都市档1017号“四川靖国各军总司令部准予僧人在二仙庵建造舍利塔的训令”（1918年）。

② 民国《四川通志》卷五十二《历代宗教兴替记》，手抄稿本。

③ 傅崇矩《成都通览》，巴蜀书社1986年版，第110、389页。

④ 民国《灌县志》卷十六《俗礼纪》。

凡八十九人，警局发有规则。类此之女巫如观仙、画蛋、走阴等等，均经警局禁革，所演之法事有解结、度花、打梅仙、接妻、打保符、收鬼等名目”^①。民国元年（1912），全真道系统《道教会宣言书》即指斥“以符箓为道者，是道贼也”，而主张“道教会有昌明道德，促进共和之义务”^②。四川的出家道士几乎全是全真道士，因此次年成立的四川道教总会也以阐扬玄教、增进道德为宗旨，不言发扬符咒诸术。但在实际操作中，道士也从事符水、算命等活动^③。不过直到40年代，无论全真道还是火居道都把宣传传统道德作为活动的重点^④。这反映在实物上，除了上文已言及的印本《八字功过格》和贺维翰书道教对联之外，还有笔者所收手抄“药王真人戒淫歌”。此件题“民国十六年（1927）岁次丁卯夏午月十五日书于蓉城关南店内”，有小字补记：“为讼缠在成都抄得。”从字迹上看，抄写者当为下层社会一信士。宣传传统道德，不仅在下层社会有影响，而且对绅士名流也有一定吸引力。例如成都“五老七贤”之一、清末民初书法家颜楷，字雍耆，华阳人。出身书香门第。其父颜缉佑曾任河南新郑县知县，本王闾运弟子。楷从父学，幼即颖异。十六岁考南学第二。后从王闾运学于衡州东洲书院。戊戌（1898）政变，适在京，因同情改良而痛哭，京朝老辈恐其招祸，劝回籍应试。“人

① 傅崇矩《成都通览》第394页。

② 《藏外道书》第24册，巴蜀书社1994年版，第474、477页。

③ 傅崇矩指出，算命、拆字、看相、卜卦、推数，“僧道两门皆有此门头，种种不一”。参《成都通览》第472页。据笔者目击，道士算命，有多种方式，有的非常原始，且兼用中草药给人治病。

④ 1941年成立的成都市道教会“以联络诸山同道精研道学、宣扬三民主义，增进智识及人群道德，发达生产，辅助社会教育为宗旨”。1947年改组后的道教会宗旨为：“以团结全市之教徒奉行三民主义，遵守教规，研究教理、推行教义，阐扬民族道德精神。”见《成都市宗教志·道教篇》（修正稿）第67、68页。

县学，因得受槐轩之绪，英气渐敛，恍然悟槐轩（刘沅）‘知止’、湘潭（王闿运）‘逍遥’同一旨趣。”光绪壬寅（1902）中举，甲辰（1904）中二甲第三名进士。辛亥（1911）川汉铁路事起，受公举股东会长，被总督赵尔丰拘捕。今成都人民公园内保路运动纪念碑文即是他与赵熙等人所书。清帝逊位后，“楷伤心君友，不问世事，闭门鬻字，养亲教子”^①。应当说，刘氏槐轩道对他的人生道路的选择是起了作用的。

通过对笔者所藏《八字功过格》以及相关的书者贺维翰等士绅和惜字宫的考察等，可以作出以下初步结论：《八字功过格》是一份珍贵的近代道教文献，它跟以往功过格相比，更世俗化、儒教化，而且更具体、更具有可操作性。其作者很可能就是书者贺维翰本人。清末至民国间，贺维翰、尹昌龄等士绅名流以惜字宫体仁堂为据点展开劝善和慈善事业，这与刘氏道在家传教互为两翼，构成火居道的活动内容。惜字宫在近代成都道教活动中起过重要作用，跟这些士绅名流的长期努力是分不开的。近代成都道教教势虽不及儒教、佛教、天主教、新教之盛，但尚能维持局面。其活动特征是：趋于平实；混三教为一，在奉道绅士中以儒教为主；火居道或在宫观庙中设堂从事劝善和慈善活动，或在家设坛布教，起主导作用的是具有儒教文化背景的士绅名流；活动重点在于宣扬传统道德，仍有别于巫术。

由于具体叙述近代成都道教活动的有用资料极少，研究曾不止一次陷于中断。本文的探讨只能算是一个开端，尚有诸多困惑萦绕脑际，更深入的研究当俟之将来。

^① 林思进《华阳人物志》卷八。

附记：调查工作得到王家祐、陈世才、王安林诸先生和祝良平女士的协助，王安林先生和付静女士提供了部分资料；尤其是祝良平女士于百忙之中热情提供调查线索，令人感佩不已，特此鸣谢。

2001 年 3 月 27 日

（香港道教研讨会论文，原载《四川大学学报》社科版 2001 年第 6 期。据新的调查资料增补、修正。）

历史上的《峨眉山志》 与佛教文化

峨眉山是佛教四大名山之一。绵远的峨眉山佛教文化不能不体现于山志及其编纂过程之中，无论编志者是否信仰佛教。

峨眉山之有志书，至晚当追溯至唐宋时代。北宋《崇文总目》著录《峨眉山神异记》三卷，郑樵《通志·艺文略》题为汉张道陵撰。但此书系后人依托之作；又收于诸子类道家“外丹”，由此推断可能不是山志。尽管如此，《宋史·艺文志》史部地理类于唐代道教隐士卢鸿《嵩岳记》等三书下著录《峨眉山记》二卷（此即曹学佺《蜀中广记》卷九十六《著作记》、胡世安《译峨籁》卷三《典籍纪》所云《宋史》新编《峨眉山记》一卷，次在卢鸿下。“一卷”系误记）。此书尚不能判定就是卢鸿所著，但唐宋间人著有《峨眉山记》乃是真实的山志，当无疑义。宋郡守吕勤又命张开修《峨眉志》（一作《峨眉山志》）三卷。据记载，张开考图经及传记、石刻，缀辑成书，析为 14 门，宋白、吴中复诗文附于其后。至吕昌朝以《嘉州图经》增广之，遂成《嘉州志》。佛教自传入峨眉山后，便稳步发展，至唐宋时代已居领先的地位。张开《峨眉志》根据北宋真宗时人李宗谔等所编《图

经》和当时传记、当地石刻，应当说收集了不少佛教文化资料，有较高的史料价值。可惜我们今日已无从阅览此书了。

降及明代，编修山志者更多。张庭、袁子让和明光道人等都有山志之作。后者是虔诚的佛教徒。曹学佺所编《蜀中广记》搜集了许多有关峨眉山佛教文化的史料，清人蒋超所编的《峨眉山志》的部分内容实出自此书。例如蒋志卷四《高僧》的阿罗婆多尊者、晋释慧持、隋智者大师、茂真尊名、唐三藏法师、昌福达道和尚、赵州和尚、黄蘗老人、南泉老人、灵龕和尚、白水和尚、洞溪和尚、澄照大师、西禅和尚、慧觉禅师、正性和尚、罗汉和尚、布水岩和尚（原作“布衣严和尚”）、黄龙继达禅师、黑水和尚、大乘和尚、东汀和尚等等条目，皆沿袭或取材于《蜀中广记》，明果大师等少数几条则移于其他卷什。与蒋志有着更直接关系的是明末井研人胡世安编著的《译峨籁》。《译峨籁》可谓一部山志，现存各种《峨眉山志》均收录其自序和金之俊等人的序文。骆坤琪先生《胡世安与〈译峨籁〉》一文说此书仅在北京图书馆珍存一孤本^①。《译峨籁》卷首有胡世安自序及金之俊、陈名夏、陈之遴、王铎、陈具庆、胡统虞序。全书分九卷，每卷即一纪，有《星野纪》、《形胜纪》、《典籍纪》、《图绘纪》、《玄览纪》、《宗镜纪》、《方物纪》、《文翰纪》、《诗歌纪》^②。从目录比较可以考见，蒋超志在结构体例上以此书为蓝本而有因有革。内容方面，蒋超志亦多取材于《译峨籁》。必须指出，《译峨籁》也有所本，如康熙本《峨眉山志》卷十二收有胡世安《题喻广文〈峨眉山志〉》一文，其中自述明崇祯十二年（1639）至峨眉求索

① 新编《峨眉县志》第四十篇《附录》，四川人民出版社1991年版，第747～748页。

② 胡世安编著《译峨籁》收入四川省乐山市市中区编史修志办公室《乐山史志资料丛书》，1986年版。

山志，友人以喻广文山志脱稿见示。喻志共十卷，胡世安认为其“搜罗博而未精，考核详而不要，去取臆而附会多。前九卷得失参半，犹可节取；莫劣于《山史》一卷”。志书贵在搜罗、保存史料，俾后人得考察真伪之线索，故胡氏批评喻志未必中肯。但据此可知，胡世安《译峨籁》实乃删削、修改喻广文《峨眉山志》而成。此外，明代还有几种游峨眉图记和川南道张公（其名不详）所修《峨眉新志》。胡世安《译峨籁》亦言，“按熊南沙过志跋，近又有张子家《峨山志》”。不妨说，现存的《峨眉山志》实上承明志。我们知道，峨眉山佛教发展至明中叶而臻于鼎盛。帝王崇佛，仅万历年间就曾三次颁赐《大藏经》。众多寺庙如雨后天春笋般拔地而起，闻名遐迩的无梁殿即修建于此时。高僧辈出，他们开山筑路，植树造林，对峨眉山人文景观作出了卓越的贡献。弘扬佛法靠僧人的努力，而佛法的宏扬又吸引着大批僧人。万历年间，峨眉山仅常住僧众竟多达 1700 人^①。可谓盛况空前！佛教的昌盛对山志和游山图记的编著起着重要的促进作用，山志倍增就是明证。

明代以前的山志大多亡佚无存，我们今日所见乃是明末清初以后的编修，这中间又当首推蒋超的《峨眉山志》。蒋超字虎臣，金坛（今属江苏）人。顺治进士，官翰林编修。康熙十一年（1672）选胜入蜀，憩止峨眉山伏虎寺萝峰庵数月，自号“华阳山人”。“始取《峨籁》稍加增益为山志”；另外又撰《志余》一卷，“其中谈佛谈仙，并举峨山逸事”，“洵补《峨志》所不逮”。但均未刊印而病逝，稿藏于可闻禅师处。康熙二十六年（1687）按察使曹熙衡分巡建南，“爰取虎臣太史脱稿，与宿士商订，重

^① 新编《峨眉县志》第三十六篇《宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 618 页。

加修饰，分条晰项”，经删增修订（见曹序），大约于康熙二十八年（1689）刊印成书，以后屡有增补。

此书有多种版本。《四库全书总目》史部地理类存目五著录浙江汪启淑家藏本十八卷，题“国朝蒋超撰”。并云：蒋超“晚入峨眉为僧，因辑是志。昔刘勰奏请出家，改名慧地。《梁书》本传虽著其事，而传首仍题原名。盖不与士大夫之为僧也。故今于超斯志，亦仍题目原名云”。按印光法师等称蒋超为居士是恰当的；四库史臣似未详读此本（无内容提要），故生臆说。不过由此反映出在清人的心目中，峨眉山与佛教息息相关。《四库全书总目》存目又著录一种汪启淑家藏本，亦十八卷，但却题为曹熙衡撰，并说：“是编因蒋超旧志成于疾病之余，未能条理明晰，故即其本而重订之。然据卷首《修山志说》，实戎州宋隶樟所定。熙衡时分巡建昌道，董其事耳。末一卷为《志余》，仍题超名。而中论普贤住世一条，有与太史蒋公之辩论语，则亦非超之本文矣。”我认为这是两种不同的本子，前者保留了更多的蒋超原稿面貌。我所见的一种四川大学收藏的本子，标为“康熙二十八年刻本”，目录上又题作康熙四十一年。实际上这是经多次补板而复印的。除序之外，一般为每半叶10行，行20字。有十二序文，最晚系康熙二十八年（1689），但紧接其后有康熙四十一年（1702）十一月赐经事；卷十一末有“康熙四十一年十二月佛成道日刻”字样，卷十七末有“壬午中秋”四字，当亦是年刻字为记。但后数卷数处字体变异，而卷十六却有署“时乾隆戊子中秋月朔八日”的嘉阳丁文灿《游峨眉山记》。足见这是补刻本。诸序除金隽、罗森二序作于康熙十一年之外，余皆在二十四年至二十八年间。首傅作楫序，叙游山事，倡捐梓行。何源睿等序则称曹熙衡参订山志。而范士联泰茹氏说可闻“法徒与峨江南迎藏

(指《大藏经》)归来,愿犹未已,欲纂修本山志书”云云;马震、胡挺松则明言“为伏虎禅师与峨执公所辑志作序”。海源(即可闻)于康熙二十八年所作《志余序》中说,蒋超将志稿与之订正而成帙十八卷,“《志余》一卷,尤叮咛旨趣”,“幸荷护法诸大檀越善太史之胜因,觅以枣梨,授之剞劂,俾与山灵同贞不朽”。尽管还不能断定可闻、与峨订正、刊印的就是《四库全书总目》第一种著录(刊印的也有可能仍然是曹熙衡订正本,即《四库全书总目》第二种著录);但蒋超山志无疑是有不同版本的,川大藏本乃乾隆补刊本就是明证。由上引述,应当说清初高僧对订正、刊印蒋超《峨眉山志》也作出了贡献,其功不可没。这是要着重指出的一点。

其次,根据可闻大师的《志余序》,可知蒋超志原为十八卷,《志余》一卷在其外。但曹熙衡重订本和今通行本则合《志余》于《峨眉山志》之中,仍为十八卷。据蒋超志《凡例》说,“是编原本并研胡阁老(即胡世安)《译峨籁》……其余凭仗别集,网罗及各寺僧抄录名贤题咏者,僭妄删去十之二三”,云云。蒋志又参据了《四川总志》、《嘉定州峨眉县志》、《蜀中广记》等书。因此真正为蒋超自著、体现出自己观点的是《志余》,之所以对可闻“尤叮咛旨趣”,其原因盖在于此。十八这个数字在中国佛教徒心目中有特殊的意义,如“十八罗汉”(在印度原为十六罗汉)即取此数。《译峨籁》九卷,尤具本土色彩(九是中国人爱用的具有一定含义的数字,所谓“九,究也”);而蒋超山志则分十八卷(订正本有九卷是《艺文》),这事看似微不足道,但从中却可窥得佛教影响之一斑。

订正后的蒋超《峨眉山志》的内容结构是:卷一序、修山志说、山图、图说、图颂、凡例、星野;卷二形胜;卷三寺观,附

庵、堂、殿、院、楼、阁、桥、坊、塔、光灯；卷四高僧；卷五神仙，附隐逸；卷六方物；卷七典籍；卷八古迹，附书画；卷九至十七艺文；卷十八志余。值得注意的是，卷三本文并没有道观的内容，而只记佛教的设施。是刊落还是原来有目无文呢？这个问题因无蒋超原稿作对照，一时不易回答。然而从已刊本的内容来看，佛教的地位已大大提高，所占比重也增多了。对比胡世安的《译峨籁》，“星野”和“形胜”仍依其序，“典籍”则移至“方物”之后；“图绘”改成了“寺观”，内容更为明确，但实际上只有佛教一家。尤其值得注意的是，原来的“玄览”、“宗镜”以道先佛后，似乎尚残留着传统观念（《译峨籁·玄览纪》杂抄道书，太多仙话成分，如相传峨眉山乃轩辕黄帝向天真皇人问道之地，这自不可据为信史），在本书中重视峨眉山早已成为佛教名山的现实，改成了先“高僧”后“神仙”的次序。本书还增加“古迹”一门，记述峨眉山的文物古迹，虽不完全，但仍有相当的参考价值。《译峨籁》原有“文翰”、“诗歌”二纪，在本书中合并为“艺文”一大门，大概是参照了不少地方志的体例，以下又细分记、序、铭、赞、偈、跋、表牋、赋、诗等等文体，这样自然使“艺文”所占的卷数太多，较之他目有畸轻畸重之嫌。然而这部分有关佛教文化的内容尤多。

由于“艺文”有九卷之多，道光本便改为十二卷，卷首除旧序外，又增道光年间胡林秀《补遗峨山志书记》和胡宗阅新序；“艺文”则压缩为四卷，但内容依旧，余悉不变。胡林秀尚记旧本“书多脱简”，用家藏旧志一部校阅更订，“统计原版及添刻共三百三十六块，刷印成编”等事。卷十一仍有“康熙四十一年十二月佛成道日刻”字样，可见是使用了补刊版片。光绪十九年（1893）翻刻道光本卷末又增玉屏山人郭师古《书果重禅师翻刻

〈峨眉山志〉后》，除记蒋超山志编撰、刊印和道光年间补刻诗文若干首等事之外，又述果重禅师翻刻《峨眉山志》事。此文对历代有关峨眉山的典籍和史实有所补充，并对山志存在的问题提出了自己的看法。如殷绮有《游峨集》，明光道人有《心经楞严解》、《八识规矩注》、《会心录》、《功课》、《大乘百法注》、《峨眉传》，并建会宗堂（其实此事在乾隆补刊本卷九的《创造会宗堂记》中有记），等等。乾隆补刊本字体不一，墨色不均，有的地方甚至模糊不清，难以卒读。而此本序正楷，字大而清晰；正文用宋体，稍小，然墨色饱满、清楚，体现出僧人翻刻山志一丝不苟的精神。尤其值得赞誉的是，翻刻本增补了郭师古的批评意见。郭师古说：“僧果重禅师出翻刻十二卷示余，余受而阅之，知其伪误，殆非一端。”下文便具体指出其误。批评不可谓不严厉，但果重禅师却把它一并刊印出来，以资后人参考。这种宽容的学术精神正是当代学者所需要的。此外，清代还有张能麟《峨眉山略》一卷，然甚简。

蒋超《峨眉山志》的体例结构已转向以佛教为主的特征，此后在康熙四十一年和乾隆年间的补刊本又增加了康熙帝赐予峨眉山佛寺经籍、匾额、僧诗等事的记述（可与雍正本《四川通志》互参）；诸本《形胜》一门均有“诸经发明”（与《蜀中广记·高僧记》稍不同），以佛经为据说明峨眉山在佛教中的地位；而且僧人还主持或参与山志的订正、刊印工作，这样便使山志的编纂富于佛教文化色彩。从内容方面看，清代《峨眉山志》也的确记载着不少有关峨眉山佛教的有价值的资料。例如宋范成大的《峨眉山行纪》是较早的概况资料；根据山志所载唐宋间人的诗歌和范成大的记述等，可知在唐宋时代峨眉山早已成了佛教的名山。至于《高僧》一门是研究佛教历史的重要史料，自不待言；而碑

文、塔铭尤具第一手资料价值。其余涉及历代佛教人文景观、典籍、文物、古迹、书画、奇闻逸事的记述和诗歌、游记等，都从不同侧面体现着浓郁的佛教文化色彩。清代修《峨眉山志》内容大多有关于佛教，足见峨眉山佛教文化在清代山志编纂中占据着主导地位。

尽管如此，明清时代的山志多出自士大夫之手，他们一方面并不一定熟谙佛教，另一方面也不完全站在僧人的立场上来编写山志。因此到民国年间，印光法师明确表示对旧志的不满，重新编纂了《峨眉山志》。关于编纂始末，其《重修〈峨眉山志〉流通序》记述说：

但以挂搭普陀三十余年，民十一年（1922），定海知事陶在公倡修《普陀山志》，请邑儒王雅三先生主其事。王君于儒可称博洽，于佛未涉门径。志成，而山中耆宿命光重修。光以近来刻排各事，了无有暇。至十九年（1930），掩关苏垣，始得出书。一弟子李圆净，热心公益，谓“普陀、五台、峨眉、九华为中国四大名山，师既得《普陀志》修妥印行，五台、峨眉、九华三山志，亦不得置之不理”。于是特祈前著《观音菩萨本迹感应颂》及《历史感应统纪》、《佛学救劫编》之江西彭泽皈依弟子许止净居士，标示纲要，光担任其割贴与印行，校对则归于现遥领赣州寿量寺住持德森法师与陈无我居士。《五台志》去年（1933）已出书，《峨眉志》不久亦可付印，《九华志》或于明年春夏间可出。

序文集中体现了印光法师的修志指导思想，他认为：“四山旧志，唯《五台》最佳，《普陀》次之，《峨眉》又次之，《九华》最居其下。良以三山志皆属不通佛学之儒士所修，故致买椟还

珠，敬卒隶而慢主人，只在山之形势变幻处致力，不在菩萨兴慈运悲、拔苦与乐处形容，志山而不志佛，颠倒行事，虽有其志，不能令见者闻者增长善根，种菩萨因。”由此他批评“胡世安公好游山而信佛，未息心以研究”，“虎臣自谓于《译峨籁》一字不遗，然其所录，总以叙述山峰之耸峻、岩壑之幽秀、风云之变态、寺宇之兴废而已”。正是基于弘扬佛法的根本意向，他突出了峨眉山作为佛教名山、普贤道场这一观念，将它置于修志的核心。我们知道，菩萨普度众生是大乘佛教的最为显著的特征，以此区别于以个人修证仅得阿罗汉果为究极的所谓小乘佛教，故从这种意义上讲，大乘就是菩萨乘。而普贤是中国民间最为熟悉的菩萨之一，突出他的功行及峨眉山作为其道场这些大乘佛教观念，就会使《峨眉山志》成为弘扬大乘佛法之重要一环。因此印光法师在本志中特立《菩萨圣迹》一门，于中分为六章：1. “释名”，略释普贤名义；2. “修证”，节录佛经，以明菩萨因地修证功夫；3. “德相”，略引《华严经》，称赞菩萨不可思议神通；4. “法要”，略明菩萨所说法要，录《普贤行愿品》全文，“以期同登莲邦焉”；5. “利行”，节录《法华经》、《观普贤菩萨行法经》，略明菩萨卫护行人之事；6. “应化”，明菩萨证穷法界，于十方法界随类现身，“然欲众生投诚有地，故特于峨眉山示应化焉”。

早在明清时代，如明人王士性就已指出，《华严经》所说西南山贤首居之，天竺（印度）视此则非西南^①。而明曹学佺和明清山志引经文说：“西南方有山曰光明，现有菩萨，名曰贤胜，三千眷属，常在其中，而演说法也。”^② 印光法师对此亦表异议，说后人为《华严经·菩萨住处品》妄加注曰“即普贤也”，然而他

① 王士性《游峨眉山记》，载于蒋超《峨眉山志》（乾隆补刊本）卷九。

② 曹学佺《蜀中广记》卷八十五《高僧记》。又参《峨眉山志》（同上本）卷二。

认为，“普贤亦名遍吉，未见又名贤胜也。援经而深悖于经，是欲令人生信，而反致人起疑也”^①。因此他才从“十方世界，皆可作菩萨道场”的大乘教义出发，说为了设教，使“众生投诚有地”，普贤“特于峨眉山示应化焉”。但这只涉及信仰问题，不必论其真伪。

印光法师还从知识性的角度，指出“旧志所载，殊多讹谬”。例如千岁宝掌，旧志的《诸经发明》云：“汉永平癸亥之前已住此山，蒲公见鹿迹如莲华，径投宝掌问之，掌令往洛阳问摩腾、法兰二师。蒲公于甲子往洛阳谒二师。”印光驳正说：“不知甲子即明帝七年，始遣蔡愔、秦景、王遵等，往西域寻佛法，至十年丁卯，二师随诸人始来洛阳。”他又指出，旧志“于一生不至西蜀之智者大师，亦为立传。且曰与茂真尊者、孙真人弈棋于呼应峰下之棋盘石上，又建呼应庵以居，均以相呼相应以弈棋为峰名庵名。作此说者，不但不知智者，且绝不知佛法”。关于旧志所谓“三藏法师”至峨眉九老洞一说（仁按：“三藏”谓佛经分类结构，指经、律、论，“三藏法师”是通称，而非专指玄奘。旧志之不通佛教，于此可见一斑），印光考证说，玄奘生于隋文帝仁寿四年，其兄长捷法师令其出家，居洛阳净土寺，十五年至长安。时唐室初立，与兄往成都求学，武德五年于成都受具（具足戒），私遁，由三峡达汉阳，经相州，后至长安。贞观三年八月私往西域，历十七年。返长安后，日事翻译，未及卒业而寂。“何得有履西域，至峨眉九老洞，值圣真说偈授经之事乎？”他还进而指出：“但以世远人亡，屡经沧桑，志乘轶失，无所依据，遂致以讹传讹，无由考正，以致然也。”这些都反映出他严谨的治学态度。

① 印光《峨眉山志》卷首《重修〈峨眉山志〉流通序》。

然而印光此志毕竟是以弘扬佛法为主旨，故他说：“此山者有道教，自大法昌明后，渐次归真。……道教绝响，已千余年。旧志于普贤及古高僧，有经传可考证者，尚多错讹，况于绝响已久之道教事实，能无讹谬乎？”基于这两点理由，他将有关道教的记载“多为删去”。于此不难看出印光重修的这部《峨眉山志》实在是佛教山志。

不过，印光也承认自己“未曾亲历其境”，“不能详加询访”。故此书也存在着一些缺憾，是书虽编纂于民国二十三年（1934），但却“只按旧志及诸经传而为证订，至于近来名德及新建筑，概不加入，以免逸轶名德之咎、挂一漏万之讥”^①。

此书八卷。铅印，但仍采用线装，每卷注明页数。在体例结构上很有特色。其首只保留曹熙衡、姚绶虞和海源三序；次宋隶樟《修山志说》，胡林秀《补遗〈峨眉山志〉记》，蒋超旧志《凡例》8条；又新增《新订凡例四则》。然后正文分11门：上册卷一《星野图说》；卷二《菩萨圣迹》；卷三《全山形胜》；卷四《寺庵胜概》、《感应灵异》；下册卷五《历代高僧》；卷六《王臣外护》、《仙隐流寓》；卷七《古今艺文》；卷八《动植物产》、《蒋编〈志余〉》。对比蒋超旧志，印光新志有如下变化：首先，序文等附加部分大大压缩，且单独列于卷前；而“星野”和“图说”，则合为一门。在卷前有谭钟岳绘、顾复初书题的《峨眉总图》，普贤菩萨像和《华严经·普贤菩萨行愿品》节要，此图为本志生色不少。卷一新增图说若干，“而原有游记，酌加删削，免繁多寡味”。第二，“旧志仅于《形胜》一门列《诸经发明》半纸余，其中多系臆说讹传”，新志略引《华严》、《法华》各大乘经及僧传，专为《菩萨圣迹》一门，置于《全山形胜》之前。这是印光

^① 印光《峨眉山志》卷首《重修〈峨眉山志〉流通序》。

新志的重心，已如前述。其目的在于“俾阅者得生信仰而有所遵行，以获受用实益耳”。第三，旧志《寺观》中之“观”有名无实，新志改题为《寺庵胜概》，完全明确其佛教性质。第四，在基本利用原志材料的条件下，特辟《感应灵异》一门，将光灯等自然现象纳入佛教释义模式，进一步起到宣传佛教的作用。第五，由于印光认为：“山志求阅者身心获益，以弘扬佛法为主要。形胜寺院，已为余绪；至于艺文益末矣。弘扬佛法，首重高僧。……故旧志《艺文》内僧家塔铭，概改入《高僧》内。”这样一来既起到了便于翻检的作用，也避免了蒋超旧志畸轻畸重的毛病。第六，相应于“首重高僧”的观点，印光认为，“王臣护法，使僧众安居修道，即俾黎庶消灾得福，亦最当崇饰，为后人矜式”。故集中皇家颁赐和修建寺庙诸记，另辟《王臣外护》一门。最后，还有一点，即印光在每门前均有小序，序文始终贯穿着弘扬佛法这一主题。例如《感应灵异》序言：“一心显现万法，万法不出一心，众生与佛同然，本无所谓灵异。唯众生久为业力所缚，自性功德，不得受用。忽睹佛菩萨感应境界，辄诧为希有，由是返迷归悟，背尘合觉，久久必能彻证自心。……”《历代高僧》序则云：“佛法僧三宝，为世福田。佛已灭度，法不自宏。其传法道而度众生，续慧命而启后觉者，是僧是赖耳。……”这样便强化了《山志》的佛教文化特质。

总之，印光新志的特色并不在于增加了什么新材料，而是在佛教思想和特定的观念模式指导下，重新组织材料，赋予山志新的结构，从而达到以佛教文化为主线来志山、弘扬佛法之目的。正如印光所说，“以示此等纪载，关于三宝，非徒以文字见长也”^①。当然印光编志也作了增删，像清人黄锡焘、谭钟岳合编

^① 印光《峨眉山志》卷首《新订凡例四则》。

的《峨眉山图说》就被采入了新志；而智者大师、唐三藏玄奘法师等条则被删去。纠谬正讹，去取较当，是跟他在佛教知识方面的深厚根基分不开的。

综上所述，明代以来的《峨眉山志》受峨眉山佛教发展的影响，因而呈现出佛教文化的光彩，并且随着时代的推移，佛教色彩益加浓重。僧人对编修、订正和刊印山志作出贡献，突出了峨眉山的佛教人文气息。这过程的启迪意义或许就在于，怎样在自然与人文、历史与现实、事实与价值之间达成谅解，俾编写出僧俗共赏的山志。

补记：

此稿系十余年前应邀参加峨眉山佛教文化研讨会的论文。顷接通知说将出版，物是人非，能不感慨。重阅旧稿，颇觉题目未安，因为近几十年仍有人致力于编撰《峨眉山志》稿，遂加“历史上的”数字定语加以限制，余皆未作大的增删。

又，近年齐鲁书社出版的《四库全书存目丛书》史部第236册所收上海市图书馆藏蒋超、曹熙衡《峨眉山志》亦系乾隆增修本，但与川大藏本有所不同（如赐经事在首，次为序；所收序亦有别），恰能印证本文观点。

2003年6月补记

（原载《峨眉山与巴蜀文化》，宗教文化出版社2004年版）

关于黄巾起义时间的几个问题

本文拟就黄巾起义时间方面的几个问题作一些初步的考证，并试探张角选择甲子岁三月五日作为起义日期的神秘用意。

一、三月五日“甲子”说及 《三国志》记载的舛误

过去一些史学论著在论述到黄巾起义过程时，往往把黄巾军预定起义日期即汉灵帝中平元年（184）三月五日误作甲子日。以《后汉书·灵帝纪》对照徐绍桢《后汉书朔闰考》、陈垣《二十史朔闰表》，推三月五日为庚戌，甲子应是十九日，可知其误。

考《三国志·吴书·孙破虏讨逆传》有这样的记载：“中平元年，黄巾贼帅张角起于魏郡，托有神灵，遣八使以善道教化天下，而潜相连结，自称‘黄天太平’。三月甲子，三十六方一旦俱发，天下响应，燔烧郡县，杀害长吏。”三月五日“甲子”说盖本于此。但是，这段记载并不正确。范晔《后汉书》对黄巾起义记述较为翔实，它指出：从张角派遣八个弟子到各地宣道，到

中平元年发动起义，中经十余年；本来约定在三月五日起事，但因叛徒告密，打乱了原定计划，故提前于二月间发动了起义^①，其他史书亦无一字涉及“三月甲子”。如晋司马彪《续汉书·五行志》记作“到中平元年二月，张角兄弟起兵冀州”；袁宏《后汉纪·灵帝纪》也说，黄巾“期三月五日起义，同时俱发。……二月，角等皆举兵”；《资治通鉴·汉纪五十》亦与《后汉书》大致相同。另，《金石萃编》卷十八载《郃阳令曹全碑》云：“光和……七年三月（曹全）除郎中，拜酒泉禄福长。妖贼张角起于幽冀，兖豫荆扬同时并动。”曹全碑造于中平二年。碑文所谓光和七年即中平元年（是年十二月改元），而“三月”则记曹全拜禄福县长事，继之追述黄巾起义。据《后汉书·灵帝纪》，黄巾起义爆发后，东汉王朝很快采取了一系列军事、政治措施：“以河南尹何进为大将军，将兵屯都亭；置八关都尉官”——时在三月戊申即三月三日；“大赦党人，还诸徒者”——时在三月壬子即三月七日。可知起义实际上是在二月底爆发的。

碑文说黄巾于六州“同时并动”，这与范晔《后汉书》和袁宏《后汉纪》的记载是相符合的。据《后汉书》载，傅燮上疏奏说：“张角起于赵魏，黄巾起于六州。”李贤注：“此云‘六州’，盖初起时也。”可见黄巾发动起义时尚仅及六州；青、徐二州起义，那是以后的事。据此，范书记载张角部帅“有三十六方”（《灵帝纪》）并非“三十六方一旦俱发”的意思。《续汉书·五行志》或言“立三十六方”，或言“三十六方，四面出和”，或言“七州二十八郡同时俱发”，殆汇集诸说而已。陈寿把设立三十六方一事误作起义时“三十六方一旦俱发”，大概是沿袭了各种说

① 《后汉书》之《皇甫嵩传》、《灵帝纪》。

法之一。此说不合当时碑文和范书、袁纪，故当以黄巾在六州同时起义为是。

由上所举证据可知，《三国志》的记载在逻辑上也是经不起推敲的。试想，三月五日之前事已败露，已于六州同时起义，岂有再于十九日（甲子日）三十六万一旦俱发之理。

陈寿《三国志》比范曄《后汉书》早出，但范书以东汉官修史书《东观汉记》为“本书”写成^①，它的记载是比较接近原始记录的。陈寿也参考过《东观汉记》，史载他除著作郎后撰《三国志》，故知。以二书互校，就可以看出问题应出在《三国志》本身。《四库提要·史部正史类》评价说：“《三国志》简质有法，古称良史，而抵牾亦所不免。”造成有关黄巾起义的这段叙述失实的原因，似在于陈寿对原始资料过分裁削而发生窜乱现象：（一）从张角派遣八使到中平元年发动起义，中经十余年，但在《孙破虏讨逆传》中被笔削成“中平元年，黄巾贼张角起于魏郡，托有神灵，遣八使以善道教化天下”；（二）同一记载颠倒了“约以三月五日”的“三月”和“岁在甲子”的“甲子”二者的先后次序^②，误简为“三月甲子”。由于《东观汉记》辑本没有保存关于黄巾起义的记录，失去本证，我们只能根据《三国志》的特征，校之以《后汉书》等书的记载，作出上述大致的推断。不过，《三国志》这段记述因简而失实，则是可以肯定的。

① 说见《后汉书·孝明八王传》及李贤注。

② 据《后汉书·皇甫嵩传》，起义口号是“岁在甲子”。干宝《搜神记》卷六载此口号为“苍天已死黄天立，岁名甲子年，天下大吉”，亦可证“岁在甲子”非指甲子日。

二、三十六方的设置时间

三十六方是何时设置的呢？范晔和袁宏都说是在张角布道十余年后设置的，接着叙述中平元年的事。二者虽然没有指出具体在何年何月，但都表示这是中平元年前一段时间的事。司马光《资治通鉴·汉纪五十》灵帝光和六年条，记张角置三十六方在司徒掾刘陶复上疏申述杨赐前议，指出起义危机迫在眉睫，提出缓兵之计。此事记述本于《后汉书》等书。《后汉书》本传谓刘陶上疏事在“顷之，拜侍御史”之后，此其一；上疏的效果是灵帝“殊不悟”，而“明年，张角反乱”，此其二。据此，知陶上疏时已不在司徒掾任上而迁为侍御史了；时间是光和六年。《通鉴》关于此事接在司徒杨赐上书事后面叙述，显然是为了叙事连贯、行文流畅的需要而将刘陶上疏时的官职作司徒掾处理的。因此，司马光似乎间接地表示，三十六方是在光和六年设置的。然而据《后汉书·皇甫嵩传》的记载，张角通过治病、布道，取得人民的信任，接着派遣八使“以善道教化天下”，十余年间，影响所及，“八州之人，莫不毕应”，于是设置了三十六方。这一发展，声势浩大，对东汉王朝已构成威胁。统治阶级中一些有识之士也意识到了这一点。《后汉书·杨赐传》有如下记载：杨赐在司徒任上就召告刘陶，指出“张角等遭赦不悔，而稍益滋蔓”，提出“切敕刺史、二千石，简别流人，各护归各郡，以孤弱其党，然后诛其渠帅”。参照《皇甫嵩传》“遂置三十六方……各立渠帅”来看，此时应该已设立了三十六方。

剩下的问题是杨赐何时为司徒。对此，范、袁二书的记载有

所不同。《后汉书》本传：“（熹平）五年，代袁隗为司徒。……后坐辟党人免。复拜光禄大夫。……光和元年……其冬，行辟雍礼。引赐为三老，复拜少府光禄勋，代刘郃为司徒。……四年，赐以病罢。”《后汉纪·灵帝纪》中：“（熹平）五年……十二月丙戌，光禄大夫杨赐为司徒。……六年……司徒杨赐以坐辟党人免。……（光和）二年……十一月，太常杨赐为司徒。……三年……闰月，司徒杨赐久病罢。”可见，杨赐两次为司徒。《后汉纪》稍详，然三年无闰月，应为四年闰九月。“四年”似在叙事间疏忽略去（《后汉书》准此，“光和元年”后漏记“二年”）。袁宏又说：“初，司徒杨赐、卫尉刘宽、司空张济、御史刘陶并陈角反谋，宜时捕讨以绝乱原。”考张济为司空在光和二年春二月以后，刘宽拜卫尉在熹平五年至光和三年之间，刘陶任侍御史后上书在光和六年，均与杨赐第二次任司徒在时间上较为接近。故张角置三十六方应在杨赐第二次任司徒期间即光和二年十一月至四年闰九月之间或者在此之前。

由上可知，设置三十六方距中平元年二月起义爆发时，至少有近三年的时间（实际当不止）。这不能说起义准备不足或者缺乏时机（关于这一点，请详后述），但黄巾却没有及时起义。究其原因，不过是为了上应天命而下顺民情，即：在谶纬流行的东汉末年，为了取得最大的社会心理效果，要等到“岁在甲子，天下大吉”的天变时刻。

三、选择甲子岁三月五日起义的用意及其影响

关于张角等人为什么要选择在甲子岁举行起义，前人已有所

解释，兹不赘述。这里补充一点：根据《太平经》中论甲子的神秘主义说法^①，可知甲子为历数之首，或纪年，或纪日；纪日则起自十一月冬至，此即谶纬天正十一月冬至朔旦甲子说^②。结合黄巾口号本身来看，“甲子”不当是日而应该是年。

如果说甲子岁是张角等人为表明其上承天命而选择的宜于起义的“大吉”之年，那么三月五日就是他们根据汉代流行的谶纬神学“三五”说而确定的一个良辰吉日。

以“三五”即三正（天、地、人）五行（金、木、水、火、土）相包循环来解释朝代更替，是谶纬迷信的一项重要内容。在《汉书·律历志》中，“三五”是指三辰五星相经纬的天道运行与三统五行的对应关系。谶纬家认为天道的“三五”相包生运，其始终即是人世间改朝换代的征兆、际会。《易纬辨终备》：“三五环复。”《汉书·律历志》：“三五相包而生。”《云笈七籤》卷六引《太平经》：“三五气和，日月光明，乃为太平。”《后汉书·郎顗传》载顗语：“臣闻天道不远，三五复返。”注引纬书《春秋合诚图》：“至道不远，三五相反。”《春秋保乾图》：“阳起于一，天帝为北辰，气成于三，以立五神，三五展转，机以动运。”宋均注则把掩盖在“三五”神秘外壳下的含义和实质揭示得再具体、再明确不过了：“三，三正也。五，五行也。三正五行，王者改代之际会。”可见黄巾军“约以三月五日，内外俱发”，就是要在“三五”吉期一举夺取政权。这跟汉代刀镜器铭取阳盛火胜金之义，以“五月五”、“五月丙午”与“吉羊（祥）”、“宜侯王”等语连带出现的现象，具有同样的祈天神佑的意味。

① 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第676、65～66页等。

② 详《易乾凿度》卷下郑玄注、《尚书纬》、《尚书中候》、《元命苞》等。

可能有人会问：三月五日怎么跟三正五行发生联系呢？让我们举一个类似的例子，以说明当时人的思想方式。《风俗通·正失》“批把”条按：“此近世乐家所作，不知谁也。以手批把，因以为名。长三尺五寸，法天地人与五行，四弦象四时。”可见三月五日之于三正五行，恰如三尺五寸之于三正五行，本无内在联系，只因三、五数字符号相同，于是就给附会上了。

张角以道教、谶纬发动起义，这对起义本身无疑起着直接的作用。例如，晋干宝对大方马元义等集合荆、扬兵众，“期会发于邺”这一史实解释道：“起于邺者，天下始业也。”^①这正是弥漫于汉末社会的谶纬迷信思想。直到北魏明元帝拓跋嗣时，华阴公主等人还因谶书言“国家当治邺”，力主迁都邺城^②。可见干宝此言并非杜撰。黄巾之所以把兵力集中取邺，大概是按照谶语行事。东汉时期农民起义领袖，往往是一些方士，他们利用谶纬，自称“黄帝”、“黄帝子”、“黑帝”（这些名称见于纬书），如马勉、陈景、华孟等。三国以降，以符命而反者，亦不乏其人。这说明，谶纬迷信对农民起义曾产生过巨大的影响。正因为谶纬观念深入人心，所以于吉期举事，才那么容易在黄巾起义者心中点燃“黄天太平”、“天下大吉”的热望，以至于即使叛徒出卖了起义，打乱了起义部署，他们仍然挈妇携子，勇敢地投入了战斗。

然而，选择中平元年三月五日举行起义，客观上是不利的。我们知道，张角等人通过十余年的努力，设置三十六方，基本上完成了宗教组织工作。由是以降的数年间，对于黄巾广泛而频繁

① 《搜神记》卷六。

② 《北史·崔浩传》。

的活动，统治阶级中大多数人不加以警惕，甚至“州郡忌讳，不欲闻之，但更相告语，莫肯公文”^①；即使到起义爆发前一年，灵帝尚且表现出“不悟”的态度。显然都不失为起义的有利时机。但是张角等人没有加以利用。黄巾军众至数十万，在八州如此广袤的地区展开活动，本来就很容易暴露起义意图；时间一长，难保不发生突然之变。事实证明，由于迟迟未发动起义，叛徒一旦告密，就使东汉王朝取得了主动，而陷黄巾军于被动。

附：与刘九生先生商榷

以上是笔者删定的往年旧稿。近阅刘九生先生的《黄巾口号之谜》一文^②，颇获教益；但对刘文中与本文内容有关的几点主要看法未敢苟同，愿发表本文，并特增此附录，以就教于刘九生先生。

刘文把“陈寿、范曄的记载孰更近真”和“张角原定三十六方同日并起的时间究在何日”两问题等同起来，这恐怕是误解了《三国志·孙破虏讨逆传》的记载。陈寿说实际起义日期在三月甲子，这与原定起义日期毕竟是两回事。前文已证明陈寿的记载是错误的，因此刘文据以提出的下述假说，“黄巾口号十六字本在说：甲子年三月甲子是个大吉日”，当然就不成立。再则，起义口号说“甲子”是“大吉”之“岁”，而不是“大吉之日”，所以回答“大吉之日”是“三月甲子”也变得毫无意义了。

① 《后汉书·刘陶传》。

② 载于《陕西师大学报》哲社版 1985 年第 2 期。

刘九生把“三月甲子”与“苍死黄立”联系起来，主要论据有二：（1）马勉称“黄帝”是在永嘉元年三月；张角自称“黄天”，原定的起义时间也在三月。（2）土王四季。由此，他推论说：“黄天”“与春之季月有不解之缘”，“‘以黄代苍’就可以首先归结为甲子年春天土木二气变化更替”。由于土王四季各应十八日，所以，推算“苍黄之交”落在三月乙丑即二十日。为了符合其假说，刘九生在注释中补充说，因有或前或后、相差一日的可能性，故此定在三月甲子即十九日。

我认为，这样立论的基础是脆弱的。先看第一点。马勉是否春天最后十八日称“黄帝”的呢？这一条件不具备，就很难推断二者之间有何关系。而且相反的事例倒是，陈景自号“黄帝子”发生在建和二年十月，显然不在春三月，也不在“土王四季”的任何一季的十八日内。关于第二点，连刘九生也列举出四行独主四时（木主春、火主夏、金主秋、水主冬，土徒有虚名）、五行依次相生（木、火、土、金、水依次各主七十二日）、土王四季诸法，怎么能断言“苍死黄立”必是甲子年春天土木二气变化更替呢？更何况如果照刘文的推算，“苍黄之交”当直接落在三月二十日，而不在三月十九日（甲子日）；即使有相差一日的可能性，那么何尝不可能落在二十一日？

按照刘九生的说法，“苍天已死，黄天当立”是代表时间的暗语。那么，“苍天已死”应该指提出起义口号之前已然之事，而“黄天当立”应该指其后未然之事，二者不当在三月甲子这同一天。如果“苍死黄立”预言了三月甲子，那么黄巾口号就应当是“苍天将死”；然而事实并非如此，所以，“苍天已死，黄天当立”这两句谶语并没有预言三月甲子。

刘九生没有考虑把三月五日定为起义日期反映了汉代普遍的

“三五”观念，他对范曄、袁宏记载的真实性的否定恐有不实。第一，他认为“三月五日”是由“五运主运”（木、火、土、金、水“五运分主于五季”）而来，但又说“三月五日”不合“五运主运”。这就好比说：事实必须符合于思想。第二，他认为，裴松之和范曄皆当袁宏之后，但裴松之年长于范曄二十岁且后范曄六年而死，对陈寿记载无复烦词，也可作为“三月五日”必非原始资料的旁证。其实，这种说法难以成立。“无复烦词”，可能是由于他相信《三国志》的这段记载，也可能是由于他对“三月甲子”究指三月五日还是三月十九日根本无所知，也可能是由于他没有详查此段记载之误。可能性并不蕴含必然性。裴松之对陈寿的记载“无复烦词”更不可作为袁、范二人有关“三月五日”的记载不真的旁证。我们相信黄巾原定起义日期在三月五日这是事实，乃是基于范、袁二书各具独立的史证资格（刘九生先生也承认“他们各有所本”）。

刘九生认为黄巾口号是张角从西汉末年“赤厄三七”谶演化出来的，此说也有问题。从光武帝建武元年（25）至黄巾起义（184）不到一百六十年，这比“赤厄三七”预言的二百一十年少了五十年，悬殊很大。因此，黄巾口号的依据不是“赤厄三七”谶。当然，黄巾口号是一个谶语，这是我们大家都同意的。

至于“黄天泰平”是否十六字口号之简称的问题，这里附带谈谈自己的看法。黄巾自称信奉“中黄太一”之道^①，因此，“黄天泰平”集中体现了该派的信仰和教义。自先秦以来一直视黄色为“中之色”、大吉之色，而古人有以“苍”为凶的观念，如《史记·天官书》张守节《正义》说“苍色主凶，黄色主吉”；

① 《三国志·魏书·武帝纪》注引《魏书》。

所以，“苍”、“黄”对举，可能主要体现了黄巾的吉凶观念。这种观念以神秘主义的形式，深刻地反映了处于天灾人祸之中的汉末人民向往“太平”、“大吉”的理想生活的愿望。总之，“苍天已死，黄天当立”这两句谶语跟《三国志》“三月甲子”没有关系。

（原稿写于1982年，已佚，此节要稿录自《四川大学学报》1986年第2期）

黄巾起义与太平道的神学观念

太平道因《太平经》而得名。据《志林》所载：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙上师于吉所得神书于曲阳泉水上，白素赤界，号《太平青领道》，凡百余卷。”^①《太平御览》卷六七三引《像天地品》则记作：“后汉顺帝时，曲阳泉上得神仙经一百卷，内七十卷皆白素朱界、青幪朱书，号曰《太平青领道》。”（“卷内”二字疑衍，当作“神仙经一百七十卷”。）汉魏以降，道派名称通常依其经典而定，因此太平道的开始酝酿，可以从于吉、宫崇一派的“太平青领道”算起。但是从史书记载来看，似乎自张角起，才建立起道派组织。道士宫崇和方士化了的儒生襄楷分别于顺帝、桓帝时两次上《太平经》，以后张角得到此书，利用其中的某些宗教观念和社会政治思想，创立起一支庞大的道教组织^②。《太平经》因不成于一人之手，所以思想驳杂；但是于吉、宫崇等人的基本政治态度是维护东汉王朝的统治的，他们以当时流行的五行气运说，献上此书，宣称“令付上火精道德之君”，

^① 《三国志·吴书·孙策传》注引。

^② 关于张角一派与于吉、宫崇的“太平青领道”的区别，请参拙稿《太一信仰与张角的中黄太一道》。

是为了“兴火行”，使之“复更盛，王大明也”^①。书用青领，称《青领太平文》或《太平清领书》（“青”“清”古常通假），寓有五行木生火之意。所谓“火德君”，系指汉王朝。据敦煌本目录，《太平经》还有《人腹各有天子文归赤汉》篇。而张角得到此书，也以宗教救世为己任，到后来，他为推翻东汉王朝、实现“黄天泰平”，发动了中国历史上规模最大的一次以宗教形式组织起来的农民起义——黄巾大起义。

黄巾起义是在太平道（准确地讲，是在黄天太平道）基础上组织起来的，其间经过十余年的布教酝酿，在八州设置了三十六方军教组织。起义领袖一声号令，数十万人同日而起，其组织之严密，规模之宏大，来势之迅猛，这在中国农民战争史上都是绝无仅有的。其原因何在呢？这还得从东汉时期的社会条件、尤其是宗教“异端”说起。

东汉后期，自然灾害连年不断，水、旱、蝗、大疫、地震……无情地向人们袭来。桓帝永兴元年（153）七月，郡国有三十二处大蝗灾，河水横溢，史称“百姓饥穷，流冗道路，至有数十万户，冀州尤甚”^②。延熹九年（166）三月，水旱疫，“司隶、豫州饥死者什四五，至有灭户者”^③。到处是灾害扫荡的痕迹，到处是“死者相枕”、“民相食”的悲惨景象。灵帝即位以后，更出现了“河内人妇食夫，河南人夫食妇”的可怕现象^④。“六州大水”、“七州蝗”之类的大灾，此起彼伏，史不绝书。出土文物，如曹操宗族墓葬元宝坑一号墓砖辞“岁不得堵”、“日沮羌

① 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第643、64～65页。

② 《后汉书·桓帝纪》。

③ 同上。

④ 《后汉书·灵帝纪》。

茫”、“山间蝗所中”等语^①，也反映了当时的情景。本来这类灾害是人类经常遇见的自然现象，但在东汉后期，却因严重的社会危机而显得更为突出。

自安、顺二帝以降，世家大族和地方豪强势力迅速膨胀，宦官和外戚的斗争也愈演愈烈；地方官吏则“贪残专恣，不奉法令，侵冤小民”^②；连质帝诏书也说：“州郡轻慢宪防，竞逞残暴，造设科条，陷入无罪。”^③正是这些因素，使得整个社会动荡不安。在落后的生产条件下，小农经济是经受不住些许打击的。由于对羌作战^④，西羌“扫涤并、凉，内犯司隶，东寇赵、魏，西钞蜀、汉，五州残破，六郡削迹”。于是，官府财政困窘，又加重人民赋役，“放散钱谷，殫尽府库，乃复从民假贷，强夺财货。千万之家，削身无余，万民匱竭”^⑤。东汉末王符就评论说：“因随以死亡者，皆吏所饿杀也。”^⑥农民纷纷逃亡，沦为无业流民。外戚梁冀专政时，有人上书言“宜铸大钱”，时为太学生的刘陶上议道：“夫欲民殷财阜，要在止役禁夺，则百姓不劳而足。……伏念当今地广而不得耕，民众而无所食。群小竞进，秉国之位，鹰扬天下，乌钞求饱，吞肌及骨，并噬无厌。诚恐卒有役夫穷匠，起于板筑之间，投斤攘臂，登高远呼，使愁怨之民，响应云合，八方分崩，中夏鱼溃，虽方尺之钱，何能有

① 参见《文物》1978年第8期。这些墓葬大致在延熹至熹平年间。

② 王符《潜夫论·考绩》。

③ 《后汉书·质帝纪》。

④ 根据《后汉书》本纪统计，西羌在安帝时叛寇13次，顺帝时8次，桓帝时10次，至灵帝时方平定。

⑤ 王符《潜夫论·实边》。

⑥ 同上。

救!”^①但是,东汉王朝为了解决财源问题,甚至卖官鬻爵^②,致使吏治愈加腐败,搜刮更为猖獗,人民简直无法活下去了,被迫起为盗贼,官军围剿时,竟出现了这样的咄咄怪事:“贫困之民,或有卖其首级以要酬赏,父兄相代残身,妻孥相视分裂。”^③

以上天灾人祸,虽是当时激发农民起义的重要因素,但还不足以说明当时为什么会出现规模如此之大的以民间道教为组织形式的农民起义?要回答这个问题,尚须考察东汉时期社会上神学气氛十分浓厚、宗教“异端”频频兴起的历史背景。东汉时期谶纬神学非常盛行,早期道教经典已经出现,在天灾人祸的逼迫下,人心思变,要求“太平”,而谶纬和早期道教经典中的因“变”而达到“天下太平”的思想极为合乎人民的需要。人民在走投无路的情况下,求救于神灵,幻想神明能带给他们“太平”。一部分受谶纬神学和早期道教思想熏陶的宗教活动家也对黑暗统治心怀不满,而对人民群众抱有同情,于是他们乃施其所长,吸引群众;并且由于大批农民与土地相分离,流至都市,不再“老死不相往来”,这样,也便于他们用宗教形式组织农民,并进而领导农民起来反抗。事实上,在黄巾起义之前的多次农民起义,已经带有明显的宗教色彩。早在光武帝建武年间(25~55),就发生过至少两起史称“妖巫”的造反事件。他们都是卷人维汜(据李贤注,“维”或作“猴”)的弟子。《后汉书·马援传》说:“初,卷人维汜,妖(妖)言称神,有弟子数百人,坐伏诛。后其弟子李广等宣言汜神化不死,以诳惑百姓。(建武)十七年

① 《后汉书·刘陶传》。

② 自安帝始“计金授官”,灵帝光和元年(178),更开西邸卖官,卿一级卖五百万,公卖千万。详见《后汉书》本纪。

③ 《资治通鉴》卷五十五《汉纪四十七》。

(41), 遂共聚会徒党, 攻没皖城, 杀皖侯刘闵, 自称‘南岳大师’。遣谒者张宗将兵数千人讨之, 复为广所败。于是使(马)援发诸郡兵, 合万余人, 击破广等, 斩之。”同书《光武帝纪》亦载: 建武十七年“秋七月, 妖巫李广等群起据皖城, 遣虎贲中郎将马援、骠骑将军段志讨之。九月, 破皖城, 斩李广等。”十九年(43)春正月, “妖巫单臣、傅镇等反, 遣大中大夫臧宫围之。夏四月, 拔原武, 斩臣、镇等”。单臣、傅镇也是维汜的弟子, 《后汉书·臧宫传》云: “十九年, 妖巫维汜弟子单臣、傅镇等复妖言相聚, 入原武城, 劫吏人, 自称将军。”从他们信奉“神化不死”来看, 可以说他们已经形成类似民间道教的组织活动了。安、顺以下, 被称为“贼”、“妖贼”或“妖言相署”的起义事件, 经初步统计, 安帝时有4起, 顺帝时有9起, 冲、质二帝在位时间很短, 也有11起, 桓帝时20起。从这个统计数字来看, 值得注意的是, 恰恰在章帝建初四年(79)十一月召开白虎观会议, 讨论五经同异, 确定谶纬神学在儒家经学的统治地位以后, 这种“妖贼”或以“妖言相署”的起义事件变得愈来愈多起来了。这表明, 尽管东汉政权扶植谶纬神学的本意是巩固其统治, 但谶纬神学、特别是谶语也可被人利用去颠覆他们的统治。同时, 这也确证, 人民大众由于处于极为浓厚的神学气氛之中, 很容易受到神学思潮的影响, 其反抗往往也披上宗教的外衣。顺帝时, 扬州六郡起义就被称为“妖贼”。在益州, 巴郡人服直(李贤注称, “直”或作“宜”)聚党数百人, 还自称“天王”。顺帝刚死、冲帝才即位的建康元年(144), 徐凤等人又起。据《后汉书·滕抚传》记载: “顺帝末, 杨、徐盗贼群起, 磐牙连岁。……(徐)凤衣绛衣, 带黑绶, 称‘无上将军’, (马)勉皮冠黄衣, 带玉印, 称‘黄帝’, 筑营于当涂山中。”同书《质帝纪》载

此事说：永嘉元年（145）“三月，九江贼马勉称黄帝。九江都尉滕抚讨马勉、范容、周生，大破斩之”。此三月是斩马勉的时间。李贤注引《东观（汉）记》云：“传勉头及所带玉印、鹿皮冠、黄衣诣洛阳，诏悬夏城门外，章示百姓。”君主专制帝国统治者从来以“君权神授”牢笼人心，衣饰、印玺等均作为“天与神授”权力的象征。东汉王朝之所以要将马勉的玉印、鹿皮冠和黄衣悬在城门外，是为了告示人们神器不可觊觎，以儆效尤。但同年十一月，又发生了类似的造反事件：“历阳贼华孟自称‘黑帝’，攻杀九江太守杨岑，滕抚率诸将击孟等，大破斩之。”^① 桓帝时，这种“妖贼”就更多了，据《后汉书·桓帝纪》记载：建和二年（148）“冬十月，长平陈景自号‘黄帝子’，署置官属，又南顿管伯亦称‘真人’，并图举兵，悉伏诛”。永兴二年（154）闰月，“蜀郡李伯诈称宗室，当立为‘太初皇帝’，伏诛”。延熹八年（165）十月，“勃海妖贼盖登等称‘太上皇帝’，有玉印、珪、璧、铁券，相署置，皆伏诛”。九年（166）正月，“沛国戴异得黄金印，无文字，遂与广陵人龙尚等共祭井，作符书，称‘太上皇’，伏诛”。……至灵帝熹平年以后，“妖贼大起”，带有民间道教色彩的农民起义便如熊熊野火，遍及各地。最早是会稽人许生、许昭父子，此后张角、张修相继起义。据《后汉书·灵帝纪》：熹平元年（172）“十一月，会稽人许生自称‘越王’，寇郡县，遣扬州刺史臧旻、丹阳太守陈夤讨破之”。注引《东观记》曰：“会稽许昭聚众自称大将军，立父生为越王，攻破郡县。”

^① 《后汉书·质帝纪》。

《三国志·孙坚传》载称许生为“妖贼”，说他自称“阳明皇帝”^①。正如史家所论：“安顺以后，风威稍薄，寇攘浸横，缘隙而生，剽人盗邑者不阙时月，假署皇王者盖以千数。或托验神道，或矫妄冕服。”^②

这些“托验神道”、“矫妄冕服”的造反者，他们的宗教特征表现在如下几个方面：

第一，道家认为宇宙最初起源于一种混沌状态，造作讖纬的方士、儒生接受了这一学说，设想宇宙经过“太易”、“太初”、“太始”、“太素”和“太极”五个由无形到有形的阶段，是谓“五运”^③。《易乾凿度》就说：“太易者，未见气也。”“太初者，气之始也。”“太始者，形之始也。”“太素者，质之始也。”“易始于太极（郑注：气象未分之时，天地之所始也）。认为这些阶段一个比一个清晰，直到出现了天地的差别相。这些名词在汉代，有的已很流行。如扬雄《覈灵赋》：“太易之始，太初之先，冯冯沈沈，奋搏无端。”^④《礼记·曲礼》《正义》引河上公云：“能生天、地、人，则当大易之气。”^⑤《淮南子·论言篇》说：“稽古太初，人生于无，形于有。”而王阜《老子圣母碑》则云：“老子者道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元。”^⑥西汉武帝、哀帝的年号也有“太初”、“太始”之名。刘玄起兵讨王

① 《三国志·孙坚传》载：“会稽妖贼许昌起于句章，自称‘阳明皇帝’。（孙）坚以郡司马募召精勇，得千余人，与州郡合，讨破之。是岁熹平元年也。”按《后汉书集解》：“何焯曰：‘许生，《吴志》作许昌；许昭作许韶。’惠栋曰：‘《天文志》、《臧洪传》皆作许生。晋讳昭，故作韶。当从本纪。’”

② 《后汉书》卷三十八传论。

③ 见《易乾凿度》、《孝经钩命诀》。

④ 《太平御览》卷一引。

⑤ 《十三经注疏》第1232页。

⑥ 《全后汉文》卷三十二，《太平御览》卷一引。

莽，被立为“更始帝”。汉代诸帝年号（包括新莽），带“元”、“始”、“初”等字的就有33例，占了约半数。有趣的是，从公元前206年刘邦夺得政权到公元144年顺帝死，正合汉“三百五十年厄运”的谶语，也正是在公元144年以后，马勉自称“黄帝”之类的事件接连发生。李伯称“太初皇帝”，大概是认为汉王朝气运已衰，需要来一番“更始”，他的称帝，也是“气之始也”。说明这种思想，是由谶纬神学的“气运”说支撑着的。

第二，他们受道家、神仙家思想影响，相信“神化不死”，自称“真人”、“南岳太师”。戴异、龙尚造作“符书”，也表明他们本身就是一些道教色彩甚浓的方士。

第三，他们接受了传统的宗教意识。例如崇“天”，自称“天王”、“太上”，企图从“天”那里找到精神支柱，宣称自己代表着至高无上的神意。另一表现是尚“阳”。自《易大传》以来，神学阴阳五行说都倾向于尚阳，《太平经》更发挥说，“阳”表现为“天”、“道”、“生”等等方面。许生自称“阳明皇帝”，体现了这一观念，同时似乎也体现出他们向往光明的意向。据五行说，黄为土色，黑为水色。东汉王朝尚火，用赤色象征。而马勉、陈景、华孟等人自称“黄帝”、“黄帝子”和“黑帝”，则分别从土继火的五行相生说和水克火的五行相胜说的角度，表明要代汉而立。

从以上这几方面来看，他们的宗教意识都和谶纬神学及早期道教思想有关，他们之所以表现为宗教“异端”，乃在于他们企图推翻东汉皇朝的腐朽统治。正是在上述历史条件下，灵帝光和七年（184，是岁十二月改元中平），终于爆发了波澜壮阔的黄巾大起义。

黄巾起义是张角发动的。张角，冀州钜鹿（今河北平乡）

人，生年不详，为“太平道”的首领。他布道约始于灵帝即位后的建宁年间（168~172）^①。据《后汉书·皇甫嵩传》记载：

初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方。“方”犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。讹言“苍天将死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。中平元年，大方马元义等先收荆、扬数万人，期会发于邺。元义数往来京师，以中常侍封谥、徐奉等为内应，约以三月五日内外俱起。未及作乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳。灵帝以周章下三公、司隶，使钩盾令周斌将三府掾属，案验官省直卫及百姓有事角道者，诛杀千余人，推考冀州，逐捕角等。角等知事已露，晨夜驰敕诸方，一时俱起。皆著黄巾为标帜，时人谓之黄巾，亦名为“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。

由此可知，他起初自称“大贤良师”（或可断为“大贤、良师”，

^① 据《后汉书·杨赐传》、《后汉书·灵帝纪》和袁宏《后汉纪·灵帝纪》，考得杨赐在第二次任司徒时（179~181），三十六方组织当已形成。由《后汉书·皇甫嵩传》“十余年间……遂置三十六方”，上推十余年，可知张角布道至少始于建宁年间。

因《太平经》有“良师”和“大贤”的提法。《后汉书》卷五十四《杨赐传》亦言：“先是，黄巾帅张角等执左道，称大贤，以诳耀百姓，天下襁负归之”，奉事被统治者视为“善道”的“黄老道”，以治病的方式传教。由于当时疾疫流行，人民纷纷求他治疗，并因而信奉其道。张角在灾情特别严重的冀州布道成功之后，便派了八个弟子到各地传教。到此为止，张角的活动似乎仍属普通的宗教活动。但是到了熹平年间（172~178），随着统治阶级内部矛盾的深化，宦官集团在政治斗争中战胜了外戚和士人清议集团，控制了诸州郡的政治和经济，东汉皇朝出现深刻的统治危机。张角借此机会发展势力，八州之人（首先是流民）纷纷响应，不少人弃卖家财，投奔张角。司马光记载此事说：“初，钜鹿张角奉事黄、老，以妖术教授，号‘太平道’。……自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。或弃卖财产，流移奔赴，填塞道路，未至病死者亦以万数。郡县不解其意，反言角以善道教化，为民所归。”^①于是约在光和二至四年（179~181）之间，张角按照军事编制，将道徒分为三十六方。“方”，袁宏《后汉纪·灵帝纪》作“坊”。王先谦《后汉书集解》引李善云：“《声类》曰：‘方，别屋也’。‘方’与‘坊’古字通。”按《国语·吴语》：“万人以为方阵”，“方”实为一种军事编制。道徒们四出传播“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的谶语，预定在甲子年（即中平元年或光和七年，184）三月五日各地同时起义。据《三国志·孙坚传》记载，张角还“自称‘黄天泰平’”。

张角一派在八州的发展，声势浩大，但是因有桓帝崇奉黄老

^① 《资治通鉴》卷五十八《汉纪五十》。

道的先例，加之灵帝本人也信道，统治阶级内部大多数人还以为张角仍在传布“善道”。只有少数人意识到危险，如杨赐在第二次任司徒时（179~181）就召告刘陶：“张角等遭赦不悔，而稍益滋蔓，今若下州郡捕讨，恐更骚扰，速成其患。且欲切敕判史、二千石，简别流人，各护归本郡，以孤弱其党，然后诛其渠帅，可不劳而定，何如？”刘陶十分赞成，说：“此孙子所谓不战而屈人之兵，庙胜之术也。”后来由于他去位，所论之事留在宫禁之中，并未施行^①。其他如司空张济在光和二年（179）以后，司尉刘宽在熹平、光和年间，侍御史刘陶在光和六年（183）“并陈角反谋，宜时捕讨以绝乱原”^②。直到起义的前一年，刘陶和奉车尉乐松、议郎袁贡联名上疏，言：“今年角支党不可胜计，前杨赐奏下诏书，切敕州郡，护送流民，会赐去位，不复捕录。虽会赦令，而谋不散。四方私言，云角等窃入京师，觐视朝政，鸟声兽心，私共呜呼，州郡忌讳，不欲闻之，但更相告语，莫肯公文。宜下明诏，重募角等人，赏以国土。有敢回避，与之同罪。”结果如史书所载：“帝殊不悟……明年，张角反乱。”^③灵帝之所以“不悟”，乃是由于他也信道，以为张角等人也像于吉、宫崇那样在行“善道”，所以赦宥张角等人，并没有听取杨赐、刘陶等人的意见。灵帝信道，可见于《后汉书·襄楷传》的记述：桓帝时，襄楷上疏，希望朝廷采用《太平经》，“及灵帝即位，以楷书为然”。

这样，到了中平元年（184），大方渠帅马元义等便收买宦官封谥、徐奉等人作为内应，准备在邺城（今河北临漳）首先发

① 《后汉书·杨赐传》。

② 袁宏《后汉纪·灵帝纪》。按：年代参范书、袁纪考得。

③ 《后汉书·刘陶传》。

难。就在预定起义日期的约前十天（二月下旬），由于唐周向灵帝告密，起义的原定计划被打乱，于是，除青、徐二州以外，六州一时并起，提前举行了起义^①。《郃阳令曹全碑》记载：“光和……七年（184）三月（曹全）除郎中，拜酒泉禄福长。妖贼张角起于幽冀，兗豫荆扬同时并动。”^②《后汉书·傅燮传》记载傅燮为护军司马，与左中郎将皇甫嵩讨张角，上疏说：“张角起于赵、魏，黄巾乱于六州。”李贤注云：“此云‘六州’，盖初起时也。”袁宏《后汉纪·灵帝纪》略同。陈寿说“三十六方一旦俱发”（《三国志·孙坚传》），司马彪或云“三十六方，四面出和”，或云“七州二十八郡同时俱发”（《续汉书·五行志》），过于文学化，皆非信史。

张角和他的弟弟张宝、张梁^③起兵后，灵帝闻讯，惶恐万状，随即采取了一系列军事、政治措施，全力以赴镇压黄巾军。据《后汉书·灵帝纪》和《皇甫嵩传》的记载：三月三日，以河南尹何进为大将军，将兵屯都亭；设置函谷、大谷、广城、伊阙、轘辕、旋门、孟津、小平津八关都尉，加强防卫。并采纳皇甫嵩“宜解党禁”的建议，于三月七日大赦党人，以缓和统治集团内部矛盾。接着，“发天下精兵，博选将才，以嵩为左中郎将持节，与右中郎将朱雋共发五校、三河骑及募精勇合四万余人，嵩、雋各统一军，共讨颍川黄巾。雋前与贼波才战，战败。嵩因进保长社（今河南长葛）。波才引大众围城。嵩兵少，军中皆恐。

① 袁宏《后汉纪·灵帝纪》“唐周”作“沛阴人唐客”，并说：五月“乙卯，马元义等于京都谋反，伏诛。”与范曄所记异。但《后汉书·灵帝纪》、《后汉纪·灵帝纪》和晋司马彪《续汉书·五行志》皆载二月提前起义事。

② 《金石萃编》卷十八。

③ 《资治通鉴》卷五十八《考异》引司马彪《九州春秋》云：“角弟梁，梁弟宝。”袁宏《后汉纪·灵帝纪》作“角弟良、弟宝”。



……其夕遂大风，嵩乃约敕军士皆束苕乘城，使锐士间出围外纵火，大呼城上，举燎应之。嵩因鼓而奔阵，贼惊乱奔走。会帝遣骑都尉曹操将兵适至，嵩、操与朱隽合兵更战，大破之，斩首数万级。封嵩都乡侯”。皇甫嵩平定波才、彭脱、卜己之后，“时北中郎将卢植及东中郎将董卓讨张角，并无功而还。乃诏嵩进兵讨之。嵩与角弟梁战于广宗（今河北威县东）。梁众精勇，嵩不能克，明日乃闭营休士，以观其变。知贼意稍懈，乃潜夜勒兵，鸡鸣，驰赴其阵，战至晡时，大破之。斩梁，获首三万级，赴河死者五万许人，焚烧车重三万余两（辆），悉虏其妇子，系获甚众。角先以病死，乃剖棺戮尸，传首京师。嵩复与钜鹿太守冯翊郭典攻角弟宝于下曲阳（今河北晋县西），又斩之，首获十万余人，筑京观于城南”^①。所谓“京观”，即李贤注引杜预《左传注》：“积尸封土于其上，谓之京观。”另一支黄巾主力活动于南阳，“时南阳黄巾张曼成起兵，称神上使，众数万，杀郡守褚贡。屯宛（今河南南阳）下百余日。后太守秦颉击杀曼成，贼更以赵弘为帅，众浸盛，遂十余万，据宛城。（朱）隽与荆州刺史徐璆及秦颉合兵万八千人围弘，自六月至八月，不拔。……隽因急击弘，斩之”^②。朱隽又先后镇压了黄巾余帅韩忠、孙夏率领的起义军。经过九个月的浴血奋战，黄巾军主力终因缺乏战争经验而失败。官军残酷地屠杀起义者，并且“受降数十万”^③。这些“受降”者，实际上包括了许多妇女、儿童和老弱病残的人。在镇压黄巾的过程中，军阀们乘机扩张自己的势力，例如曹操就是通过后来收编青州黄巾而起家的。

① 《后汉书·皇甫嵩传》。

② 《后汉书·朱隽传》。

③ 《后汉书·王允传》。

起义期间，史书所谓“五斗米道”张修在汉中积极响应。起义失败后，黄巾余部仍在坚持战斗。例如，中平五年（188），益州人马相在绵竹县起义，“亦自号‘黄巾’，合聚疲疫之民数千人，先杀绵竹令，进攻雒县，杀郗俭，又击蜀郡、犍为，旬月之间，破坏三郡。马相自称‘天子’，众至十余万人，遣兵破巴郡，杀郡守赵部”^①。“冬十月，青、徐黄巾复起。”^②至初平二年（191）后，众至百万，一直坚持到献帝十二年（207）。其余地区尚有郭太的白波黄巾军、张飞燕的黑山军等余部的斗争。但是，以后的起事者的宗教特征已不明显，《后汉书·朱隽传》说：“自黄巾贼后，复有黑山、黄龙、白波、左校、郭大贤、于氏根、青牛角、张白骑、刘石、左髭、丈八、平汉、大计、司隶、掾戟、雷公、浮云、飞燕、白雀、杨凤、于毒、五鹿、白绕、畦固、苦晒之徒，并起山谷间，不可胜数。……大者二三万，小者六七千。”他们更带江湖绿林好汉的特色。

黄巾起义重创了东汉皇朝统治，“朝廷日乱，海内虚困”^③，东汉皇朝随之衰亡了下去。

太平道因发动黄巾起义而遭到残酷镇压之后，从此销声匿迹，传授不明；而史书有关其宗教活动的记载又极为零碎，语焉不详，因此人们对于以张角为首的太平道的宗教特征，至今仍了解甚少。这里试就这个问题作一些探索。

据史书记载，初平三年（192），青州黄巾百万之众攻入兖州，官军节节败退，于是乃迎曹操领兖州牧，率兵击黄巾。黄巾写信给曹操，劝他不要为虎作伥。信中赞扬了他在济南任相时毁

① 《后汉书·刘焉传》。

② 《后汉书·灵帝纪》。

③ 《后汉书·皇甫嵩传》。

坏淫祀的行动，说：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太一同，似若知道，今更迷惑。”^①从这个记载来看，黄巾信奉的是所谓“中黄太一”之道。

“太一”又作“太乙”。“太乙”最早见于卜辞，作人名用，指商汤（成唐）。这是“甲乙丙丁”的“乙”。“太一”借为“太乙”、“泰一”、“泰壹”或“大一”，或指“道”，或指天地未分的混沌，或指“礼”之根本“天”，有时又与“太极”或“一”混用。秦汉之际，“太一”观念便从原始混沌宇宙说逐渐向神化、仙化的神秘思想演变。《吕氏春秋》共五例“太一”，除了音乐本于太一、圣王德合太一各一例之外，三例指“道”或“太极”。《大乐篇》说：“万物所出，造于太一，化于阴阳。”“太一出两仪，两仪出阴阳。”“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之（名），谓之太一。”《淮南子》共 11 例，其中作为原始宇宙意义的如《诠言篇》：“洞同天地，浑沌为朴，未造成而成物，谓之太一。”与此同时，还出现了另一意义，即天神太一。《天文篇》说：“太微者，太一之庭也；紫宫者，太一之居也。”《主术篇》还说：“天气为魂，地气为魄，反之玄房，各守其地。守而勿失，上通太一。”《史记》共有 53 处提到“太一”，其中绝大部分跟崇奉天神太一有关。《史记·天官书》说太一居紫微宫北辰：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”“天极星”即北辰、北极星。张守节《正义》说：“泰一，天帝之别名也。”秦汉时候，“太一”被认为是紫微宫北极天帝或“天皇大帝”^②，当作在天中央主宰四方的最高神。《三辅黄图》卷一《咸阳故城》记载：秦

① 《三国志·魏书·武帝纪》裴松之注引王沈《魏书》。

② 另参《史记·封禅书》司马贞《索隐》引《石氏星经》、《汉书·李寻传》孟康注。

始皇“二十七年（前 220）作信宫渭南，已而更命信宫为极庙，象天极。……筑咸阳宫，因北陵营殿，端门四达，以则紫宫^①，象帝居”。汉武帝采纳方士的建议，明确地把“太一”当作最高神。《史记·封禅书》载：亳人谬忌奏祠太一方，说：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢，七日，为坛开八通之鬼道。”于是，武帝祠“太一”于长安东南郊，后来又以郊天之礼祭“太一”。至两汉之际，“太一”又被视为比北斗神黄帝更高明的神仙（这种观念大概来自对北斗围绕北极旋转的观察。例如，《淮南子·天文篇》说：“太微者主朱鸟，紫宫执斗而左旋。……冬至则斗北中绳，阴气极，阳气萌，故曰冬至为德。……阴气极则下至黄泉，北至北极”），如《汉书·王莽传》引《紫阁图》文：“太一、黄帝皆仙上天。”纬书《春秋合诚图》有所谓“黄帝问太乙长生之道”的说法^②。与早期道教有关的文献、碑铭，如《黄帝内经》、《太平经》、《参同契》、《老子铭》等，大多出现了“太一”信仰，并有“太一”位于中央的观念。例如，《太平经》说：“然天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。……乃上从天太一也，朝于中极，受符而行，周流洞达六方八远，无穷时也。”^③ 东汉时期好“黄老道”者以成仙为“道成德就”的标志，而他们又是基于人身是一个小天地的观念，把“守一”或“存想太一”作为得道成仙的途径，并且认为老子“存想丹田太一紫房”，就感通了紫微宫北极太一神，于是“道成身化，蝉蜕渡世”^④。

① 毕沅按云：“则”，旧本皆作“制”，《艺文类聚》、《初学记》及《长安志》等书皆作“则”。今依改之。

② 《说郛》卷五。

③ 王明编《太平经合校》，中华书局 1960 年版，第 450 页。

④ 《老子铭》。

以上说明，太一信仰是已有的信仰；而黄巾在“太一”之前冠以“中黄”二字，不仅是与“太一”居中的观念相关，而且也是跟五行观念相通的。中国先秦以来有五行土居中、色尚黄和黄为大吉之色的观念。《诗纬》还说：“北极天皇大帝，其精生人。”^①张角一派信仰“中黄太一”，崇尚黄色，大概与之都有关系。而且尚黄在当时历史条件下恐怕也隐含推翻东汉王朝、建立“黄天太平”社会的意愿。据史载，“桓灵之间，诸明图讖者，皆言汉行气尽，黄家当立”^②。青州黄巾军在致曹操的信中又说：“汉行已尽，黄家当立。天之大运，非君才力所能存也。”^③所谓“汉行”就是指汉王朝在五行中所主的德运气行。这是“五德终始”的迷信说法。秦始皇尚水，汉初沿而未改。至武帝时推五行相胜说，土克水，遂定汉为土德。后来王莽篡政，改汉土德为火德，以五行相生说自称得土德。东汉光武帝由于接受《赤伏符》而登上皇帝宝座，因此也以火德自居，尚赤；以后终东汉一代，再未改变。所以，在东汉，“汉行”即指火德，以黄（代表土）为标志，便是表明要代汉而立。但是，为什么黄巾又宣称“黄天当立”呢？这大概是因为根据阴阳五行说，天地各有五行。《汉书·五行志》发挥《易大传》的术数观念，说：

天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五位皆以五而合，而阴阳易位，故曰“妃以五成”。然则水之大数六，火七，木八，金九，土十。故水以天一为火二牡，木以天三为土十牡，土以天五为水六牡，火

① 黄奭《逸书考·通纬》。

② 《三国志·魏书·武帝纪》注引鱼豢《魏略》。

③ 《三国志·魏书·武帝纪》注引王沈《魏书》。

以天七为金四牡，金以天九为木八牡。阳奇为牡，阴耦为妃。^①

数奇象征天、象征阳，数偶象征地、象征阴。秦始皇、西汉武帝和东汉光武帝皆据此观念建制，他们分别以数六、五、七表示水之阴德、土之阳德和火之阳德，用黑、黄、赤来象征。《太平经》也有“天土”、“地土”之分，如说“天土出圣智土（按第二个“土”字疑衍），地土有贤”，“天门地户相对，阴阳相望”^②，等等。《老子河上公章句》说“天门谓北极紫微宫”，《太平经》中所谓“天门”亦应指北极。因为其中说：“当白日升天之人，求生有籍，著文北极天君内簿，有数通。”^③“神仙之录在北极，相连昆仑，昆仑之墟有真人，上下有常。真人主有录籍之人，姓名相次。高明得高，中得中，下得下，殊无搏颊乞匄者。”^④可知“黄天”当即所谓“天土”；南阳黄巾张曼成自称“神上使”，应是接受了《太平经》的“天土神使”观念^⑤。

张角最初以黄老“善道”教化天下，而起义却突破了“好生恶杀”的清规戒律。据说“杀人以祠天”^⑥。果真如其说，这个“天”指的便是“黄天”，也就是“中黄太一”。其神仙系统，还

① 此以《左传》陈灾、裨灶论陈楚水火关系、言“妃以五成”为证。《易大传》原文是：“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。”

② 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第547、548页。

③ 同上，第546页。

④ 同上，第583页。

⑤ 同上，第572页。按王莽时已出现“太一之使”的观念。见《汉书·王莽传》。

⑥ 《后汉书·皇甫嵩传》。

应有黄帝、老子（史书说张角“奉事黄老道”^①，故知）。张角兄弟三人分别称“天公将军”、“地公将军”和“人公将军”，其下依次有“八使”、“三十六方渠帅”。其军教合一组织，应与神道信仰有关。天、地、人三正思想流行于汉代，它也是《太平经》的核心观念。《太平经》说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也（按：当为“共凝成天，名为一也”）；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物名为财。”^② 在汉代，“公”往往指神，如“社公”特指社神。东汉许慎《五经异义》案称：“今民谓社神为社公，故知社位上公。”^③ 《礼记·郊特牲》《正义》亦引此文；又引郑玄说：“今人亦谓雷为雷公，天曰天公。”“天公”、“地公”和“人公”之名，在汉初伏生所作的《尚书大传》中已经有之，其中说：“烟氛郊社不修，山川不祝，风雨不时，霜雪不降，责于天公；臣多弑主，孽多杀宗，五品不训，责于人公；城郭不缮，沟池不修，水泉不降，水为民害，责于地公。”东汉王充引此文后反驳道：“王者三公，各有所主；诸侯卿大夫，各有分职。大水不责卿大夫而击鼓攻社，何知（如）？”^④ 据此可知，三公当指社神。但按郑玄的说法，则张角等人所谓“天公”、“地公”和“人公”可能泛指天、地、人三正之神；自称“天公”、“地公”和“人公”的“将军”，也就表明他们是“黄天”派下来的将军。“八使”或许与八卦神观念有关。纬书《易乾凿度》有所谓“太一取

① 《后汉书·皇甫嵩传》。按《论衡·自然篇》云：“贤之纯者，黄老是也。黄者，黄帝也；老者，老子也。”《老子铭》：“皇上（桓帝）……潜心黄轩，同符高宗，梦见老子，尊而祀之。”均可证“黄老”系指黄帝与老子。

② 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第305页。

③ 惠栋《后汉书补注》卷十九“社公”条引。

④ 王充《论衡·顺鼓》。

其数以行九宫”之说，此即数学史上著名的边三、中三、斜三均十五之数的幻方^①。郑玄注云：“太一者，北辰神名也。下行八卦之宫，第四乃还于中央。”^②后来道书《老子中经》载称：“太一君有八使者，八卦神也。太一在中央，主总阅诸神，案此定录，不得遁亡。八使者，以八节之日上对太一。”“八卦天神，下游于人间，宿卫太一，为八方使者，主八节日上升，校定吉凶。”^③《老子中经》所谓“太一君”亦名“太一北极君”，与《太平经》北极天君主神仙录籍之说吻合。三十六为易家术数，这一数字的神秘化可能与一年有360天约数有关。中国古代以算筹计数，适零空位，故36与360看起来并无区别^④。揲蓍之法，三变而得36、32、28、24四种可能的策数，除以4分得9、8、7、6所谓老阳、少阳、少阴、老阴之数。9与6为变，7与8为不变。根据其奇、偶而画成阳、阴爻象，六爻而成一重卦。此即《易系辞》上所说“是故四营而成易，十有八变而成卦”。三十六为易卦阳变之数九的倍数，素为讖纬术数家所重，如纬书《河图》三十六篇（三十六表示周遍之义）^⑤。《后汉书·张衡传》注引桓谭《新论》：“《玄经》三篇，以纪天、地、人三道，立三体有上、中、下，如《禹贡》之陈三品。三三而九，因以九九八十一，故为八十一卦。以四为数，数从一至四，重累变易，竟八十一而遍，不可损益。以三十六蓍揲之。”故知扬雄《太玄》揲蓍

① 参考《钱宝琮科学史论文选集》，科学出版社1983年版，第229页。

② 《后汉书·张衡传》注引。

③ 《云笈七籤》卷十八《三洞经教部》。按《老子中经》是汉晋间道教古经。

④ 参考杜石然等编《中国科学技术史稿》上册，科学出版社1982年版，第132页。

⑤ 《隋书·经籍志》著录。郑玄注《乾凿度》称“孔子将此应之而作三十六讖”，即《隋志》著录的《七经纬》36篇。《隋志》又著录《河洛》又30篇，张衡说“《河》《洛》五九，《六艺》四九”（《后汉书》本传注）。

法，亦重三十六这个数字。汉制也常用此数，一如重视九、六。《史记·留侯世家》司马贞《索隐》按云：“《汉官仪》天子属车三十六乘。”汉皇帝死后，明器规定有三十六匹刍灵（护持之灵）^①。西汉建三十六宫，班固《两都赋》“离宫别馆三十六所”即指此。《续汉书·祭祀志》注引蔡邕《明堂论》载称：“太庙、明堂三十六丈，通天屋径九丈，阴阳九六之变也。圆盖方载，九六之道也。八闼以象八卦，九室以象九州，十二宫以应辰，三十六户、七十二牖，以四户、八牖乘九室之数也。……通天屋高八十一尺，黄钟九九之实也。二十八柱列于四方，亦七宿之象也。堂高三丈，以应三统，四乡（向）五色者，象其行。外广二十四丈，应一岁二十四气。四周以水，象四海。王者之大礼也。”纬书《礼含文嘉》也说：“明堂……三十六户法三十六气。”又《新论》云：明堂“上圆法天，下方法地，八窗法八风，四达法四时，九室法九州，十二坐法十二月，三十六户法三十六雨，七十二牖法七十二风。”^② 这些术数观念为道教所继承。道教尤重三十六，例如：宣称天上有三十六天、三十六宫，北斗丛星中有三十六天罡星，地上有三十六洞天；道书三十六周遍，道士炼养时叩齿三十六下，等等。三十六方组织的设置，实体现了这种术数观念。早期正一道即史书所谓五斗米道设有二十四治，以应一岁二十四气，也是这种术数观念的表现。

太平道也和正一道一样，具有浓厚的巫术色彩。1935年春，同蒲路开工时，得到一个瓦盆，盆内四周有丹书219字，据称是

① 参见《长安县三里村东墓葬发掘简报》，载《文物参考资料》1958年第7期。

② 《续汉书·祭祀志》刘昭注补。

太平道的道士所为^①。其云：“熹平二年（173）十二月乙巳朔十六日庚申，天帝使者告张氏之家三丘五墓、墓左墓右、中央墓主、冢丞冢令、主冢司令、魂门亭长、冢中游击等；敢告移丘丞木墓柏（墓伯）、地下二千石、东冢侯、西冢伯、地下击卿、耗里伍长等：今日吉良，非用他故，但以死人张叔敬，薄命蚤（早）死，当来下归丘墓。黄神主五岳，主生人录；召魂召魄，主死人籍。生人筑高台，死人归，深自狸（埋），眉须以落，下为土灰。今故上复除之药，欲令后世无有死者。上党人参九枚，欲持代生人，铅人持代死人。黄豆瓜子，死人持给地下赋。立制牡厉，辟除土咎，欲令祸殃不行。传到约敕地吏，勿复烦扰张氏之家。急急如律令。”这是当时方士或道士比较典型的镇墓解除文，“急急如律令”或“如律令”后来成了道教劾鬼祛邪的常用咒语。“解除墓门”乃是早期正一道的方术内容之一，在《正一法文经章官品》中“主葬送冢墓鬼”、“主先祖病子孙”、“收死人耗害”等条有所体现。太平道在这方面，与正一道完全相同。据史载，太平道以符咒为主要道术，张角就用符水咒说为人治病。三国鱼豢说：“太平道师持九节杖，为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则为不信道。”^②道师持九节杖为符祝与阴阳术数的鬼神观念有关。《神仙传》说，道士王遥使一姓钱的弟子以九节杖担簏，遇雨不沾湿^③。《茅君传》云：“太素真人把八景飞杖，九色之节，出入上清三天，玉童头连三角黄巾，手把九节金杖。”^④道教认

① 参见《关于凤凰山一六八号汉墓座谈会纪要》，载《文物》1975年第9期。

② 《三国志·张鲁传》注引《典略》。

③ 葛洪《神仙卷》卷三。

④ 《太平御览》卷六七五《道部》十七“杖”条。

为神属阳气，鬼属阴气，而九为阳变之数，所以，九节杖应是太平道师招神劾鬼之具。

宗教服饰和宗教组织、仪式一样，体现着宗教意识。黄巾奉事“中黄太一”之道，崇尚“黄天”，也表现在他们的服着黄色方面。杨泉《物理论》说：“黄巾被服纯黄，不将尺兵，肩长衣，翔行舒步，所至郡县无不从，是日天大黄。”^①这虽然有些夸张，但他们头裹黄巾，许多人穿着黄服，则是可信的。戴黄冠、着黄服始于先秦时代，是土德、吉利的象征。《礼记·郊特牲》：“蜡之祭，仁之至，义之尽也。黄衣、黄冠而祭，息田夫也。”这是“黄冠”一词最早见于文献者。到后世，“黄冠”成了道士的别称。

张角等人还深受谶纬神学的影响。他们约定首先在邺城发难，就是按照谶语行事的。晋代干宝对大方马元义等人集合荆、扬兵众，“期会发于邺”这一史实解释道：“起于邺者，天下始业也。”^②这正是谶纬预言的解字法。直到北魏神瑞二年（415）时，太史令王亮、苏坦和华阴公主等人还因谶书言“国家当都邺”，而劝明元帝拓跋嗣迁都邺城^③。

“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”十六字口号也是一句谶语，其意何在，历来是一个谜。不少人对它作了种种解释，但都还是假说或猜测。有相当一部分人认为，这是根据的“五德终始”说，即：以黄代苍表明主土德的黄巾取代主火德的东汉王朝。但难解之处在于：苍为木色。以五行相生说推，木生火而不生土；以五行相胜说推，土不能克木而反为木所克；何况

① 《续汉书·五行志》注引。

② 《搜神记》卷六。

③ 《北史·崔浩传》。

时人皆知东汉王朝主火德、尚赤。于是有人推测说：“苍天”本作“赤天”，奏报者避汉讳，因改“赤”为“苍”。也有人认为，改“赤”为“苍”的是张角等人，“苍死黄立”就是说木已死而土得生，东汉王朝的命根已经死去，黄巾政权将要建立。这种解释的根据是汉代流行的五行王相休囚废说。据此说推，五行木生火，汉主火德，以木为根。按：此释近真。据《后汉书·荀爽传》载，延熹九年（166），太常赵典举荀爽至孝，拜郎中，荀爽对策便宜曰：“臣闻之于师曰：‘汉为火德，火生于木，木盛于火，故其德为孝，其象在《周易》之《离》。’”李贤注云：“火，木之子；夏，火之位。木至夏而盛，故为孝。”这种观念与《太平经》“天道因木而出，以兴火行”^①的说法，是完全吻合的。

有人注意到“苍死黄立”口号跟马勉称“黄帝”的情况有相通之处，并认为“岁在甲子，天下大吉”是从“甲子”讖而来的。据此，有人便提出，可以依所谓“五行主时”法（即指土主四季中每一季的最后十八天）通解黄巾口号：以黄代苍可以归结为甲子年春天木、土二气交替，推算“苍黄之交”落在三月乙丑即二十日，因有或前或后、相差一天的可能性，故可比定在三月甲子即十九日。黄巾口号本在说，甲子年三月甲子是个大吉的日子。它在当时属于应验土主的讖语，历史的依据是从西汉就开始流行的“赤厄三七”讖。这种看法仍然确认黄为土德的象征，但问题在于它所依据的《三国志》有关“三月甲子”的记载是错误的。《三国志·吴书·孙坚传》说：“中平元年，黄巾贼师张角起于魏郡，托有神灵，遣八使以善道教化天下，而潜相连结，自称‘黄天泰平’。三月甲子，三十六方一旦俱发，天下响应，燔烧郡

^① 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第65页。

县，杀害长吏。”这段记载失实，是由于陈寿对原始资料的过分裁削所致：（1）从张角派遣八使到发动起义，中经十余年，但在文中被笔削成突然在中平元年两个月内发生的事情。（2）黄巾起义口号明明说“甲子”是“大吉”之“岁”而不是“大吉之日”（干宝《搜神记》卷六也说，此口号为“苍天已死黄天立，岁名甲子年，天下大吉”）。原定起义日期是三月五日，实际上起义提前在二月间爆发。而文中颠倒了“甲子”和“三月”的先后次序，误简为“三月甲子，三十六方一旦俱发”。这样，黄巾就不是在二月间而是在三月甲子即三月十九日发难的了。但这与一系列史书记载不符，可见黄巾起义口号与“三月甲子”说无关^①。又，从光武帝建武元年（25）至黄巾起义（184）不到一百六十年，与“赤厄三七”预言的二百一十年差距甚大，黄巾起义口号也不是根据的此讖。今考史书和纬书，在东汉前、中期有汉享国四百年之说^②，杨厚在顺帝永建二年（127）曾上言汉三百五十年厄运^③。

除此之外，尚有单纯从社会政治意义方面解释黄巾起义口号的；还有人认为，口号中的“苍天”和“黄天”分别代表了“恐怖的上帝”和“慈悲的上帝”、“旧的假命天子”和“新的真命天子”，等等。

黄巾起义口号就是以这种神秘的形式表达了汉末人民向往“太平”、“大吉”的生活的愿望，让今人费猜详。在这里，“黄天泰平”或许集中体现了该派的信仰和教义。古代除了有黄为大吉之色的观念以外，还有以苍为凶的符号的观念，如《史记·天官

① 请参拙稿《关于黄巾起义时间的几个问题》。

② 见于《后汉书·张衡传》、《后汉书·翟酺传》注引《益部耆旧传》、《春秋演孔图》等。

③ 《后汉书·杨厚传》。

书》张守节《正义》说“苍者主凶，黄者主吉”，即是。出土的曹操宗族墓砖辞也有“仓（苍）天乃死（葬？）”的字样^①，可能与此有关。以“大吉”、“太平”的“黄天”取代“苍天”，就其宗教神秘形式而言，应与张陵一派以“道炁”取代“故炁”的教义相似，也是与“汉行已尽，黄家当立”的谶语相一致的。

黄巾选择甲子年三月五日发动起义，也体现出他们的神学观念。汉代流传着“甲子大吉”的说法，这在出土文物中得到了印证：清代张廷济所藏东汉砖瓦拓片有“甲子大吉”上下排列、一正一反的文字^②。甲子或计年，或如纬书天元术所说，在十一月冬至表示一个新的开端^③。《太平经》接受这种观念，说：“潜龙者，天气还复初九（按：复卦在十二月消息卦中为十一月卦，第一爻初九表阳气复生、万物始萌），甲子岁也，冬至之日也，天地正始起于是也；……凡物生者，皆以甲为首，子为本，故以上甲子序出之也。”^④选择甲子年起义应当说包含着上述“大吉”和“更始”的意味，起义日期定于三月五日或许也有这层意思。汉代谶纬神学宣扬“三五”说；所谓“三五”，就是指天、地、人三正和金、木、水、火、土五行。谶纬家赋以神秘的意味，认为其相包循环意味着朝代兴替。例如《后汉书·郎顗传》载郎顗语：“臣闻天道不远，三五复反。”注引纬书《春秋合诚图》和《春秋保乾图》“至道不远，三五而反”，“三五展转，机以动转”，宋均注云：“三正五行，五者改代之际会。”《太平经》也有关于“三五”的神秘说法：“三五气和，日月光光明，乃为太平。”^⑤

① 《文物》1978年第8期。

② 参见谢国桢《从出土文物中看东汉黄巾起义》，《史学月刊》1982年第2期。

③ 参考孙穀《古微书》、黄奭《通纬逸书考》等。

④ 王明编《太平经合校》，中华书局1960年版，第65～66页。

⑤ 同上，第734页。

黄巾选定三月五日起义，应是当时的迷信思想方式的表现。一个类似的例证见于《风俗通·正失》“批把”条：“以手批把，因以为名。长三尺五寸，法天地人与五行；四弦象四时。”只因三、五数字相同，便以为其中蕴含着三正五行的语义。

综上所述，太平道是以阴阳五行、符篆咒语等为其根本教法的，这与《太平经》的奉天地、顺阴阳五行而杂以巫术的情况也基本相合，表明太平道确系受有《太平经》的影响，这种影响主要是宗教方面而非政治上的。由于黄巾起义的失败，太平道组织破坏，以后是否还有流传，尚待研究。从《三国志·孙策传》裴松之注引《江表传》、《搜神记》的情况来看，有一个与得“神书”《太平经》、行“太平青领道”的于吉（或作“干吉”）同名的道士到江东活动，被割据一方的军阀孙策所杀。《江表传》载云：

时有道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴、会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴会人多事之。（孙）策尝于郡城门楼上集会诸将、宾客，吉乃盛服杖小函，漆画之，名为仙人铍，趋度门下。诸将、宾客三分之二下楼迎拜之，掌宾客者禁呵不能止，策即令收之。诸事之者悉使妇女入见策母，请救之。母谓策曰：“于先生亦助军作福，医护将士，不可杀之。”策曰：“此子妖妄，能幻惑众心，远使诸将不复相顾君臣之礼，尽委策，下楼拜之，不可不除也。”诸将复连名通白事陈乞之，策曰：“昔南阳张津为交州刺史，舍前圣典训，废汉家法律，常著绛帕头，鼓琴烧香，读邪俗道书，云以助化，卒为南夷所杀。此甚无益，诸君但未悟耳。今此子已在鬼策，勿复费纸笔也。”即催斩之，县（悬）

首于市。诸事之者尚不谓其死，而云尸解焉，复祭祀求福。^①

此人托名于吉，其神教特征有些相似。这是有关太平道的一点线索，然其徒众以后的情况如何，亦不得而知。从后世民间宗教中，可以看出黄巾张角的影响的某些痕迹。例如，清代中期川陕等五省农民起义以白莲教相号召，起义口号中有一条谶语：“黄天将死，苍天当生，大劫在迩，人民有难。”^② 尽管“苍天”和“黄天”互易其位，但无疑是受了黄巾起义口号的启发而提出来的，它的提出显然同样是针对当时社会危机的。

（据旧稿修改）

① 《三国志吴书·孙策传》注引。

② 道光《城口厅志》卷十二。

道史小考二则

吴猛 许逊

《晋书·艺术·吴猛传》载称：“吴猛，豫章人也。少有孝行，夏日常手不驱蚊，惧其去己而噬亲也。年四十，邑人丁义始授其神方。因还豫章，江波甚急，猛不假舟楫，以白羽扇画水而渡。观者异之。”《老氏圣纪》（似即尹文操撰、杨上器注《太上老君玄元皇帝圣纪》）记述近此而稍繁，云：“吴猛字世云，豫章人也。性纯孝，夏夜在父母侧，不敢驱拂蚊蚋，恐去己而集亲。年三十，邑人丁义士奉道，以术传之。乡人隐铜为设酒，既去，酒在器中不耗。道士舒道云病疟以年，猛授以《三皇诗》使讽之，顿愈。尝还豫章，以白羽画江而渡。县东有石笥，历代未尝开，猛往发之，多得简牒，古字不可识。县南有峻石，时立千仞，猿狖不能上，猛杖策登之。县令新蔡千（一作干）庆好畋猎，猛屡谏不听。后庆大猎，四面引火烘天，而猛坐草中自若，鸟兽依附左右，火不能及。庆大骇，因是悔。王敦于坐，收猛，俄失之。敦大怒。是岁，敦败。猛登庐山，见一隻坐树下，以玉杯承甘露

授猛；又有玉屋金室，见数人与猛语，若旧相识，设玉膏终日。猛又乘铁舡于庐山顶。”^①此皆唐代传说。《晋书》撰于唐太宗贞观年间，其说殆有所本。

按《太平御览》卷四一三引《搜神记》曰：“吴猛，蜀人。小儿时在父母旁卧，夏月多蚊而终不摇扇，惧蚊虻之去我，及父母也”。除里籍外，《晋书》所载吴猛孝行事与此同。《御览》所引，不见于今本《搜神记》。考《艺文类聚》卷二十引有《续搜神记》，其“吴猛性至孝”一段文字略同《太平御览》，继云：“父母终，行服墓次。蜀贼纵暴，焚烧邑室，发掘丘陇，民人进窜。猛在墓侧，号十动不去，贼为之感恻，遂不犯。”因知《御览》引其书名脱一“续”字，且引文亦有节略。此说盖出东晋南朝。《艺文类聚》是唐高祖武德七年编纂之类书，与《御览》均保存不少六朝旧文。《续搜神记》并非今世所传题为晋陶潜撰的《搜神后记》，后者实纂辑之作，记有“干宝父妾”等内容，仍系六朝之旧文。

又，如《老氏圣纪》所说，吴猛与王敦同时，则亦当与两晋间人干宝、葛洪同时。然干宝所撰《搜神记》卷一记述：“吴猛，濮阳人。仕吴，为西安令，因家分宁。性至孝。遇至人丁义授以神方，又得秘法神符，道术大行。尝见大风，书符掷屋上，有青鸟衔去，风即止。或问其故，曰：‘南湖有舟遇些风，道士求救。’验之果然。西安令干庆，死已三日，猛曰：‘数未尽，当诉之于天。’遂卧尸旁，数日，与令俱起。后将弟子回豫章，江水大急，人不得渡，猛乃以手中白羽扇画江水横流，遂成陆路，徐行而过，过讫水复。观者骇异。尝守浔阳参军周家，有猛风暴

^① 《太平御览》卷六六六引。

起，猛即书符掷屋上，须臾风静。”濮阳郡治所在今河南濮阳县西南。豫章为汉献帝建安年间分海昏所立，吴时称西安，晋太康复改豫章。上述种种奇迹自不可信，但干宝去吴未远，所言吴猛仕吴为西安令并师丁义则近是。《晋书》谓吴猛为豫章人，盖据其迁居分宁而定。又以吴猛为晋人，则因晋朝建立后吴国尚存，或吴猛经历吴、晋二代。南朝陈马枢《道学传》说：“吴猛字世云，有道术。庾亮闻其神异，厚礼迎之来武昌。寻求归，辞以箠尽，请具棺，庾公闵然，即日发遣，未达家五十里而终，形状如生。”^①庾亮，两晋间人。据此，则吴猛卒于西晋末或东晋初。

南宋白玉蟾承袭《搜神记》之说，并言吴猛得丁义神方后继师南海太守鲍靓，复得秘法。吴黄龙（229～232）中，天降白云符授之，道术遂大行于吴、晋之间。西安令干庆弟著作郎干宝感其异，遂作《搜神记》行于世^②。

按《晋书·干宝传》，干宝字令升，新蔡人。少勤学，以才器召为著作郎。平杜弢有功，赐爵关内侯。领国史，以家贫，求补山阴令，迁始安太守。王导请为司徒右长史，迁散骑常侍。著《晋纪》，凡二十卷。咸称良史。“性好阴阳术数，留思京房、夏侯胜等传。宝父先有所宠侍婢，母甚忌婢，及父亡，母乃生推婢于墓中。宝兄弟年小，不之审也。后十余年，母丧，开墓，而婢伏棺如生，载还，经日乃苏。言其父常取饮食与之，恩情如生。在家中吉凶辄语之，考校悉验，地中亦不觉为恶。既而嫁之，生子。又宝兄尝病气绝，积日不冷，后遂寤，云见天地间鬼神事，如梦觉，不自知死。宝以此遂集古今神祇灵异人物变化，名为

① 《太平御览》卷六六四引。

② 《修真十书玉隆集》卷三十五《逍遥群仙传》“吴君”条。

《搜神记》，凡三十卷。”是书“博采异同，遂混虚实”，“以明神道之不诬”。母生推婢于墓中事当本于《搜神后记》卷四“干宝父妾”条。前引干宝《搜神记》尚未明言干庆即其兄，亦未言及许逊与吴猛有何关系。后人遂将许逊牵附于吴猛，谓西晋末南昌人许逊往师豫章孝道之士吴猛（南昌在豫章附近），得道于豫章西山（今在江西南昌），进而取代吴猛，称吴反师于许。此线索贯穿于《孝道吴许二真君传》、《云笈七籤·许逊真人传》、《修真十书玉隆集·旌阳许真君传》和《历世真仙体道通鉴·许太史》等传记。《晋书》虽为官修“正史”，然《吴猛传》显系采撷民间及道教传说，其言吴猛画江而渡，乃其明证。

另，虞世南于隋代所编《北堂书钞》引《吴猛别传》三则：“猛性至孝。入山采薪还，忽失其九岁妹，乃寻逐十三日，逾险绝，无饮食，于大石岩下息，因得眠，梦见一老公，语之曰：‘君妹当已还。’惊觉，归，妹果在家。”“豫章县东乡吕里山中有石筍，历代不能开。吴猛往，遂得发之，多有石牒古字，弟子莫有晓者，猛亦不言。弟子数十人合力举盖，不动如山。猛一手提，若无重焉。”“县南山有石直立水中，峻崿千仞，猿猴不能至。猛乃策杖升之，令二弟子随后，忽若平路。”^①其二、三条为《老氏圣纪》所本。此亦晋时旧说（详后）。大概吴猛初仕吴为西安令，三国归晋后隐修道，得丁义神方而为道士，有弟子数十人，道术大行于西晋。故后人托之以重许逊。

自唐代以降，无论在道教抑在民间，皆盛传许逊事迹，且渐有超过吴猛传说之势。然现存六朝书均未提及许逊其人，《晋书》亦未立传。而宋邓牧《洞霄图志》、白玉蟾《旌阳许真君传》等皆称许逊与许迈、许穆为再从兄弟。

^① 《北堂书钞》卷一百六十。

按许迈、许穆家谱见于《真诰》卷二十《翼真检》第二“真胄世谱”，其中并不胪列许逊世系。倘若许逊真是许迈、许穆再从兄弟，为何《真诰·真胄世谱》不置一词？考六朝时期有关许逊事迹的记述最早见于《许逊别传》。此书早已亡佚，幸赖《艺文类聚》、《太平御览》尚存一条。《太平御览》卷四二四引其文：“逊年七岁，无父，躬耕负薪以养母，尽孝敬之道。与寡嫂共田桑。推让好者，取其荒者，不营利。母常随之，如此，当乞食无处。逊叹应母曰：但愿母老寿耳。”《艺文类聚》卷二十一引作“自取其荒，不营荣利。母常谴之：‘如此，当乞食无处居。’笑应母曰：‘但愿老母寿耳。’”因知《御览》误“谴”为“随”。别传流行于晋代，《三国志注》、《世说新语注》、《北堂书钞》、《初学记》、《太平御览》等多所称引。见于清丁国钧《补晋书艺文志》、《晋书艺文志补遗》和文廷式《补晋书艺文志》著录者，即有《孙登别传》、《许迈别传》、《罗含别传》、《许逊别传》、《张华别传》、《王弼别传》、《谢玄别传》、《王献之别传》、《葛洪别传》、《杜祭酒别传》、《孙略别传》、《吴猛别传》、《马明生别传》。另尚有《石勒别传》、《郭文举别传》等。故可断定：《许逊别传》撰于东晋，是有关许逊的最早记载；历史上确有许逊其人，且以孝声闻于当时。至于许逊何时生、何时死，是否为道士，其详细事迹如何，因无从查核，只能据唐以后道士所撰晚出仙传窥见一二。有关传记以唐高宗时道士胡慧超所撰《十二真君传》、《许逊修行传》最早。《新唐书·艺文志》著录道士胡慧超《神仙内传》一卷、《晋洪州西山十二真君内传》一卷、道士胡法超《许逊修行传》一卷。光绪刊本《逍遥山万寿宫志》卷四“仙传”条按云：“《旌阳先生修行传》作于胡慧超，《十二真君传》作于胡法超，白玉蟾之《旌阳正传》、李长卿之《全传订讹》皆本于此。

若《旌阳后传》亦出于白玉蟾。”疑胡法超即胡慧超。唐武后时人张鷟《朝野佥载》记洪州西山道士胡超僧为武则天炼金丹事。参以《历世真仙体道通鉴》，知即胡慧超。唐玄宗开元中道士冲虚子罗子房撰有其传（《新唐书·艺文志》著录冲虚子《胡慧超传》一卷，注云：“失名。”据《历世真仙体道通鉴》卷三十五，知冲虚子即罗子房）。稍后，有《孝道吴许二真君传》记述许逊飞升后，其宗族乡党为立祠，后改为游帷观事，且记其侄许简以下世系。六朝谱录特盛，故所述许逊为道士、高扬孝道、宗族乡民世传其教等情节或许确有不少事实，唯当细细辨察，剔除其神化成分。

诸仙传所载之许逊事迹甚多，且随时代变迁而演化，日人秋月观暎先生《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》论之颇详，故此不赘。唯《许逊别传》秋月氏尚未引及，因此对许逊之存在与否持保留态度。特录出，以证晋代确有许逊其人。

施肩吾与“钟吕传道”

南宋释志磐《佛祖统纪》卷四十三云：“钟离权字云房，自称汉时遇王玄甫，得长生之道，避乱入终南山，于壁间得《灵宝经》，悟阴中有阳，阳中有阴，为天地升降之宜；气中生水，水中生气，即心肾交合之理。乃静坐内观，遂能身外有身。唐吕岩字洞宾，三举进士不第，于长安酒肆遇云房，将洞宾入终南山，授《灵宝毕法》十二科，曰《金诰》、《玉书》、《真原》、《比喻》、《真诀》、《道要》，其义有六，包罗五仙之旨，以授洞宾。……洞

宾乃客游江淮，度何仙姑、郭上灶、施肩吾云。”据《括异志》，郭上灶，宋真宗天禧年间东京佣人；何仙姑，南宋周密《齐东野语》载称北宋仁宗庆历中人；唯施肩吾其人，或被混同于唐代同名者，或为世所疑，致刘鉴泉先生有“儒者皆疑之，犹刻舟而求剑也”之讥^①。

按施肩吾有二：一为唐代栖真子施肩吾，一为北宋华阳子施肩吾。唐施肩吾撰有《辨疑论》一卷（即《养生辨疑论》，收入《正统道藏》），《新唐书·艺文志》道家类神仙家著录，云：“睦州人，元和进士第，隐洪州西山。”又据《全唐文》卷七百三十九“施肩吾”小传：“肩吾字希圣，自号栖真子。洪州人。元和十年进士。隐居洪之西山。”谓“洪州人”，盖就隐居之地而言。栖真子施肩吾实为睦州人，生当唐宪、穆、敬、文宗诸朝。著有《西山集》十卷、《闲居诗》百余首。赵道一称其“睦之分水人，世家严陵七里濑。少举进士，习《礼记》，有能诗声。趣尚烟霞，慕神仙轻举之学”^②。又说他于“唐宪宗元和十五年登进士第”，“文宗太和中，乃自严陵入西山访道，栖静真矣”^③。登科时间异于别说，隐居时间似不合施肩吾自谓“元和进士，长庆隐沦”之义。《全唐文》于“施肩吾”下收入《太羹赋》、《象樽赋》、《与徐凝书》、《西山群仙会真记序》、《五空论》、《识人论》、《座右铭》、《述灵响词序》、《养生辨疑诀》，其中《西山群仙会真记序》、《识人论》和《座右铭》实非唐栖真子所作。《识人论》中有“《西山记》曰：‘古今圣贤，虽有兼人之智、普照之明，未尝不先求于人。’谓务学不如务求师。师，人之模范也”，又言黄帝

① 《道教征略》中册。

② 《历世真仙体道通鉴》卷四十五。

③ 同上。

求赤松子，刘安玉师王道原，阴长生师马明生，葛稚川师郑思远，朱度胡氏，方昉遇金华，张梦乾三遇刘海蟾，解志一见许旌阳，王猛见长寿大仙，梅福遇大洞真君，均见于《道藏》所收《西山群仙会真记》。《座右铭》云“元气真精，能得万形，其聚则有，其散则零。我气内闭，我心长宁”，见于《道枢》卷三十《三住篇》引华阳子自铭。又，《五空论》跟《道枢》所引陈抟《观空篇》语言相同，思想一致，恐亦非栖真子自著。不但《全唐文》将华阳子施肩吾的作品误入栖真子施肩吾的作品之中，就是元人赵道一编《历世真仙体道通鉴》，也把二人混为一人。如“施君名肩吾，字希圣，号华阳，睦之分水人……栖静真矣”，此是叙述栖真子事迹而误作“号华阳”；自“初，希圣遇旌阳”至“使补其遗云”一段，又言及华阳子。有关华阳子的事迹，《历世真仙体道通鉴》卷四十五记云：“初，希圣遇旌阳（许逊）授以五种内丹诀及外丹神方，后再遇吕洞宾传授内炼金液还丹大道，于是隐西山。……琼山白玉蟾跋《施华阳文集》云：李真多以太乙刀圭火符之诀传之钟离权，钟离权传之吕洞宾，吕即施之师也。施有上足李文英。昔施君授李一十六字，世罕知者：‘一灵妙有，法界圆通，离种种边，允执厥中。’予偶得之，故并以告胡栖真，使补其遗云。”

此仿伪《古文尚书》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，作十六字心传者，即北宋华阳子施肩吾。苗善时编《纯阳帝君神化妙通纪》卷五称：“施肩吾字希圣，谥浦人，少业习佛，博经史，攻词章，而学道。隐居豫章西山，遇帝君（按：指吕洞宾）教以五行颠倒之法、三田反复之义。或以《钟吕传道集》、《会真记》皆施所编也。”道成之日，作诗曰：“重重道系结成神，玉阙金堂逐日新。若记西山学道者，连余即是十三人。”

原注：“唐亦有肩吾，栖真子。如此两铁拐、三马自然。”确然指出此非唐栖真子施肩吾。按：湓浦又名湓江、湓水，自江西瑞昌至九江流入长江。而唐栖真子为睦州人。睦州，隋仁寿二年（603）置，当今浙江桐庐、建德、淳安三县地。又，考唐栖真子诸作，如《全唐文》所收《与徐凝书》说“仆……栖心元（玄，清人避康熙讳改）门，养性林壑”；《述灵响词序》言其于开成三年（838）正月一日闭户习三静关“皆应”；《养生辨疑诀》主“保气者其要在乎运，栖神者其秘在乎用”；虽有保气静神方法，尚无所谓“钟吕金丹派”的系统内丹观念构架。而北宋华阳子则不然，在其论著中屡屡申言“知五行之颠倒”，“得三田之反复”，且已形成系统的观念体系。以上皆可证编撰《钟吕传道集》和《西山群仙会真记》者非唐栖真子施肩吾。

《钟吕传道集》见录于陈振孙《直斋书录解題》神仙类，作《钟吕传道记》三卷，题施肩吾撰，“叙钟离权云房、吕岩洞宾传授论议”。又，“《西山群仙会真记》五卷，九江施肩吾希圣撰。唐有施肩吾能诗，元和进士也。而曾慥《集仙传》称吕岩之后，有施肩吾者，撰《会真记》，盖别是一人也”。《集仙传》，《说郛》（商务印书馆涵芬楼本）卷四十三有辑本，其云：“施肩吾字希圣，九江人也。授真筌于洞宾。”即指宋华阳子施肩吾。《郡斋读书志》作《群仙会真记》，误题“唐施肩吾集”，云：“言炼养形气，补毓精神，成内丹之法，凡二十五篇。”《遂初堂书目》著录，无卷数，亦不著撰者。然《传道集》、《会真记》虽见录于南宋书目，亦非南宋人编。曾慥，两宋间人，绍兴初编有《类说》。又编集《道枢》，凡引唐施肩吾著述称“栖真子”，引宋施肩吾则称“华阳子”或“华阳真人”，而所引后者之论多与钟离、吕有关。陈振孙说，此书“采诸家金丹大药修炼般（搬）运之术，为

百二十二篇，初无所发明”^①。今校以《钟吕传道集》、《西山群仙会真记》，确信此言不虚。如《道枢》卷三十八《会真篇》相当于《西山群仙会真记》，实为其提纲。《道枢》卷三十九《传道上篇》相当于《修真十书》卷十四《钟吕传道集》“论真仙”（均起于问生死）；卷四十《传道中篇》相当于《修真十书》卷十五及卷十六之第一篇“论还丹”；卷四十一《传道下篇》相当于《修真十书》卷十六之“论炼形”，盖《钟吕传道集》之节本耳。末谓钟离于是择吉日授纯阳子（吕洞宾）《灵宝毕法》，接着卷四十二《灵宝篇》，即相当于《灵宝毕法》。《灵宝毕法》即《秘传正阳真人灵宝毕法》，《正统道藏》收，三卷。此书郑樵《通志略》已著录，作《钟离授吕公灵宝毕法》十卷。又《钟吕传道集》（《正统道藏·修真十书》）题“正阳真人钟离权云房述，纯阳真人吕岩洞宾集，华阳真人施肩吾希圣传”）末言：“钟曰：仆有《灵宝毕法》凡十卷一十二科……实五仙之指趣，乃三成之规式，当择日而授于足下。”据此，知《灵宝毕法》成于《钟吕传道集》之前。曾慥的编排本此。《正统道藏》所收《西山群仙会真记》题“清虚洞天华阳真人施希肩希圣撰，三仙门弟子、天下都闲客李竦全笑编”，前有“华阳真人施肩吾希圣序”。而南宋初正一道士陈葆光于高宗绍兴中撰集之《三洞群仙录》引《指元图序》云：“李竦自称三仙弟子、天下都闲客，尝作《指元序》，云：‘欲叩玄关，须凭匠手；不遇真仙，难晓大道，仆游江南，于南京应天遇华阳施真人肩吾希圣者，……遂授仆《修真元图》一十五式，显然明白，可谓真仙之秘本矣。”^②按此亦见于《修真太极混元图》（在《正统道藏》中，与《修真太极混元指玄图》同

① 《直斋书录解題》神仙类《道枢》解題。

② 《三洞群仙錄》卷十四。

卷)正文,唯“《修真元图》一十五式”作“《修真指玄》”,无“应天”二字,末题“古杭竹坡金全子传”。当是金全子据李竦原本加以调整、增附而成,遂使原序混入正文。尤当注意的是李竦序中“南京应天”一语,殆非南宋时人口吻。南京应天府治在宋城(今河南商丘南),北宋真宗时始建置(先置应天府,后置南京),至南宋已属金国版图,天会八年(当宋建炎四年,1130)更名归德。据此可推定,李竦生当宋真宗大中祥符七年(1014,是年始建南京)之后至北宋末。李竦称华阳子施肩吾为师,则华阳子施肩吾理所当然也是北宋中人。《灵宝毕法》、《钟吕传道集》和《西山群仙会真记》三书虽著录于南宋,但此类道书为道士所秘,久之流传于民间,然后为官私书目所著录,大抵须经过一段时间(试比较新、旧《唐书》,宋代编的《新唐书·艺文志》所著录的道书多不见于五代所编《旧唐书·艺文志》),故不可仅凭某书著录较晚而断言其必定晚出。

华阳子施肩吾究为北宋何朝人,诸仙传皆未详。然《西山群仙会真记》有云:“吕先生言,幼习儒业,长好性宗,修天爵而弃人爵,鄙顽空而悟真空。天爵止于人事,真空不离因缘。”此论显然带有禅宗色彩,与《五空论》相近,也跟前引苗善时《纯阳帝君神化妙通纪》称他“少业习佛”、后转而学道的经历相互印证。《西山群仙会真记》卷四谓:“吕公曰:‘因看崔公《入药镜》,令人心地转分明。’”卷六列举海蟾公、钟离公、吕公出壳法,分明以刘海蟾在钟、吕之前。又贬达磨、六祖禅师(慧能)之法为“阴神出壳”,与《灵宝毕法》相合,唯更细分“炼法入道”、“炼形化炁”、“炼炁成神”、“炼神合道”诸阶段。《西山群仙会真记》还引及《钟离秘诀》、《崔玄真秘诀》等。是书不避“玄”讳(序亦然),当作于宋真宗大中祥符六年(1013)之前。

南宋末元代始以刘海蟾上承钟吕道统，但《还金篇》一卷为《新唐书·艺文志》所收录（亦见于《崇文总目》，另《秘书省书目》著录《海蟾子诗》一卷），云“海蟾子《元（玄）英还金篇》一卷”，是北宋欧阳修、宋祁直以刘玄英为唐代人。

崔玄真的修炼著述著录于《崇文总目》，《新唐书·艺文志》、《秘书省书目》等，有多种，真伪尚待考查。

钟离权，宋曾慥谓其“字云房，不知何许人也，唐末入终南山”^①。江少虞称“五代时隐士”^②。钟离权行迹较吕洞宾更为隐秘，后世道流遂附会成汉代人、八仙之一的汉钟离。按：钟离为复姓，源出于周代封国钟离国（在今安徽临淮关一带），嬴姓，后为楚国吞并，国人称钟离氏。秦汉以后，姓氏合一，遂以为姓。历史上曾以钟离为县名，始于秦而屡废，北齐复名（在安徽凤阳）。之所以把钟离权附会为汉人，可能是因为相传他自称“天下都散汉”。其实此称犹李竦自称“天下都闲客”——“闲散的汉子”之谓也。

江少虞《皇朝事实类苑》卷四十一又说：“华阳隐士李奇，自言开元中郎官，年数百岁，人罕见者。关中吕洞宾者，有剑术，年百余岁，貌如婴儿，行步轻疾，皆尝至（陈）抃斋中。”元张栻编《太华希夷志》，亦如是云，并称“此皆旧史之文也”（卷下）。元末所编《宋史·陈抃传》并同。“旧史”当指北宋王旦《国史》或吕夷简《宋三朝国史》。据此，则吕洞宾与陈抃为同时代人。又，《正统道藏》收有谷神子注《龙虎还丹诀颂》，正文提及“吕先生”，注云：“吕先生名洞宾，盖近代得道也。”所引“吕先生诗云：‘一粒粟中藏世界，半升铛内煮山川’”亦见于北

① 《集仙传》，见《说郛》商务本卷四十三。

② 《皇朝事实类苑》卷三十五。

宋太宗、真宗时人杨亿《谈苑》称引^①。《龙虎还丹诀颂》正文：“余生巴蜀之地”，谷神子注：“余者，先生自称也。先生姓林，名太古，字象先，道号淳和子。其先并州太原人，因官，生于梁州。泊长，访道寻师，多游齐鲁之地。太宗皇帝知名，召见，赐于京兆山居，遂称京兆山人。后隐居于益州之华阳，复号华阳先生。”又正文及注皆不避“玄元”讳。因知林太古乃宋太宗时人（唐太宗时尚未封老子“太上玄元皇帝”号），谷神子（此非唐谷神子裴铏）注作于宋真宗即位之后至大中祥符六年之间（皇帝死后方立庙号，此称“太宗”，又不避真宗所称圣祖赵玄朗讳，故知）。则吕洞宾亦活动于五代，此可与前引宋人称钟离权为唐末五代人相互印证。宋《国史》称吕“年百余岁”，应是就宋初死时而言。上推百余年，吕当生于唐末（公元9世纪末）。后世谓吕洞宾为唐人，盖有以焉。《杨文公谈苑》述丁谓、张洎遇吕洞宾，恐皆他人依托。杨亿又说：“吕洞宾者，多游人间，颇有见之者。……洞宾诗什，人间多传写。”^②此种事件两宋时代屡屡发生，不绝如线。类似情况在陈抟亦有之，如北宋刘斧云：“先生亦时来山下民家，至今尚有见之者。”^③又《神仙传》载称，真宗时人徐（一作涂）定辞遇一书生自称陈抟，与一刀圭药，徐定辞“其后亦尸解矣”^④。要之，华阳子施肩吾托钟、吕以自重，并构造“钟吕传道”，当在真宗时期。

华阳子施肩吾尚撰有《华阳真人秘诀》一卷，今见于《道枢》卷十《华阳篇》；《三住铭》一卷，即《道枢》卷三十《三住篇》。《三洞群仙录》卷十六引《三住铭》“凡在万形之中，其所

① 见《皇朝事实类苑》卷四十三。

② 《皇朝事实类苑》卷四十三。

③ 《青琐高议》卷八。

④ 《三洞群仙录》卷五引。

保者莫先于元气。元气若住则形住，形住则神住。住者三者既住，则‘我命在我，不在于天’也”，见于《道枢》卷三十《三住篇》。《道枢·众妙篇》另引栖真子施肩吾言：“道之要，其在于神留形住，形住则神留焉。”华阳子似参考过栖真子此论而形成自己的“三住”思想。颇疑北宋一隐道士依托唐施肩吾而未尽（道号异），盖类唐初人张氍慕古洪崖先生而自号洪崖子（人亦称“洪崖先生”）。《二程集》载称：“道家有三住：心住则气住，气住则神住，此所谓存三守一。”^①在“气住”前有“心住”而无“形住”，大概是儒者以“心”、“形”音近而传讹，次序亦颠倒，程颢遂借题发挥说：“此三者，人终食之顷未有不离者，其要只在收放心。”^②若果真是华阳子施肩吾的三住思想而讹传于世，则他应在程颢（即约北宋中期仁宗、神宗时）之前。换言之，华阳子施肩吾也许生当真宗、仁宗时。李竦自称“三仙弟子”，“三仙”应指钟离权、吕洞宾、华阳子施肩吾。

由上考述，可以断定：在北宋时期，所谓“钟吕金丹派”的传授系统是钟离权—吕洞宾—华阳子施肩吾，而非宋末元初编制的钟离权—吕洞宾—刘海蟾。华阳子施肩吾在传播“钟吕传道”之说的过程中起着关键作用，此后，这种说法才流传于民间。至于将张伯端《悟真篇》自序中所言“遇异人”说成是得刘海蟾丹道之传而上承于钟吕、下启白玉蟾，那是金丹派南宗的依托，实不足信。

（原载《宗教学研究》1989年第3~4合期）

① 《河南程氏遗书》卷一。

② 同上。

随 想 录

人类中心主义

1994

有人说，人类中心主义是近代科学和工业化的恶果。但这并非真实。人类很早以来就有征服自然、改造自然的强烈冲动。原始巫术对超人力量的强烈向往，苟况“人定胜天”的嘹亮口号……都足以激起人们的热忱和共鸣。诚然，近代科学的迅猛发展确实增强了人们战胜自然的信心；但是对科学的深入反思，只能使我们得出人是自然的一部分，而人对自然的认识（特别是人对自身的认识）仍然很不充分的结论。认为科学确信人可以无所不能，乃是对科学的误解。近代以来科学技术给人类带来了巨大的利益（也相应地给人类带来许多前所未有的问题），然而迄今为止，人类作用于自然界的范围依然基本上局限于地球表面，并且还有不少地球上发生的自然事件（例如地震）是人类所无法控制的。

越是伟大，越显得谦虚；越是渺小，越要自我膨胀。

两千多年前，一代大哲庄周说：“死生，命也；其有夜昼之

常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”^① 注意：“有所”而不是“所有”。这是说有些事不是人所能干预的，这都是物的情理。两千年后再来读这段论述，情况又改变了多少呢？丘吉尔曾对人说：“我们都是虫，我只不过是会发光的虫而已。”反观那些夸夸其谈，就显得多么可笑。数十年间，耳畔常常回响着“改天换地”之类豪言壮语。姑且不论把世界当作一个东西乃是一种原始的粗陋的思想方式，因为世界无非是若干事件的集合，而不是一个固定的实体；即使我们想象它是那样一个实体，人类的作用范围也极为有限；更何况人的行为究其根源本诸自然，自无逃乎天的范围。

“改造世界”，在最好的情况下也不过表达了一种价值意义，但它是比喻，而非科学派生的东西。科学是价值中立的。

事实与价值 1989

人是自然界的一部分，自无逃乎天。可是人类中心主义总那么诱人，它满足了人的虚荣心和自大狂。它是那么迷人，因为正是人本身在寻找意义。

古希腊哲学家普罗塔哥拉提出：“人是万物的尺度。”撇开其人类中心主义意义不谈，它至少道出了一点真理：人类总是以自己的方式看待周围世界，以自己的需要评价事情的好坏。基此，人才去搜寻宇宙的意义。“意义”一词的意义，在逻辑经验主义者那里仅限于认识意义，而在今日大谈“意义”的文化氛围中却

^① 《庄子·大宗师》。

似乎只用于价值场合。中世纪天主教神学家们宣称：由于上帝的安排，人类处于宇宙的中心，其他生物都为人类而存在；宇宙的结局必然是对于人类最善的目的。另一种人类中心主义在一种迥然不同的文化圈里也滋生起来，那就是在中国古代人们经常被告知：人居天地之中，头圆象天，足方象地，得天地中和之气，为万物之灵，堪与天地相并。在如此这般的安排中，天、地不过成了一种陪衬，突出的仍为人类中心。

对古今众多的形而上学体系的进一步考察，往往能发现一些共同特征：以拟人的方式说明自然界，并试图从本体论和宇宙论推导出价值意义。张载《西铭》可谓典型例证，其中说：

乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾之体；天地之帅，吾之性。民、吾同胞；物、吾与也。大君者，吾之父母宗子；其大臣，宗子之家相也。……知化则善述其事，穷神则善继其志。

“知化”、“穷神”属于认识世界是什么、怎么样的范围，而“善”则意味着人应当怎么做。文中的意思为：天地是人类的父母，这一点便决定了人类应当遵从宗法社会制度规范。这种颇具典型意义的整体主义理论具有中古时代道德形而上学的一切弱点，那就是把人的形象投影于自然界，然后反过来认为人具有天地的形象，人事便是天理的流行，人应当遵行这不可抗拒的天理。理学家们说专制君权制和宗派制是什么“天理流行”，在现代人看来是十分可笑的，因为它们不过是某些时期的人为选择；即使或许碰巧效法了某种动物（例如蚂蚁）的社会组织和行为方

式，我们也不会把它视为最高的价值。相反我们认为，它为着某些人的利益而扼杀了其他人的生命价值。问题就在于错误地将视象中的天地拟人化（当作父母），并把这种歪曲的认识当作真理而跟宗法君权主义价值观牵附起来。以当代人的眼光来看，张载所谓“因明致诚，因诚致明”的主张根本靠不住，因为真不必善，善也不必真；从事实是什么并不能必然推出应当怎么做的主张，由应当怎么做也不必然能推出事实是什么（“必要”不等于“必然”）。“老虎吃人”，这是真的，但并不由此可推出它应该不应该吃人的评判；从“你不应当杀人”更推论不出是否有人杀人的事实。当我们确定某种行为规则或作出某种价值评判时，我们实则在事实之外附加了接纳和拒斥的心情和态度。换言之，事实与价值、真与善（进而，规律与规则）是二元，而非一元，从人类价值观可能部分促成或防止某些事情（例如，禁止杀人的律令有助于减少杀人的事实出现），也不改变这一论断的正确性，因为二者毕竟是不同范畴的东西。这一点足以驳斥自古以来形而上学家们试图从本体论和宇宙论推导出道德观（我想这恐怕是形而上学经久不衰的最大奥秘），从宇宙中寻找意义的幻梦。

道德形而上学死了，善恶取决于我们自己。宇宙并无意义，意义乃人赋予。

因果性与目的性

1995

近代以来，受过科学思维方式训练的人习惯于用因果性解释一切（这通常与宗教的“因果报应”区别开来，关于它们的分

别，姑且不谈)。然而 20 世纪一部分科学哲学家（其中有的本身就是训练有素的科学家）指出，因果律并非科学本身的如同热力学定律那样的规律，而是来自哲学方面的有关因果性的一般假设，这条假设并不是充分必要的。正如英国近代哲学家休谟所说，因果关系乃是两事件经常地相继出现，从而使人们作出的习惯反应，其间并无必然的关联。

对因果性思维方式的挑战还来自生物学和其他方面。控制论指出，不仅有机生物界具有目的性，而且无机界也可能形成目的，否则我们就无法解释从无机到有机的跃迁。根据目的性的普遍特征，人们制作了具有正反馈的自动搜索目标的导弹和具有负反馈的自动调节的恒温器等等控制系统。

更耐人寻味的是，因果性和目的性在古人观念中残存着未加分化的混沌痕迹，例如在古汉语中，“为”既有“因为”（因果性）含义，又有“为了”（目的性）含义。

自然界具有目的性这一点似乎是奇妙的。中世纪人们据此推论说：宇宙必有意义。目的性意味着指向，难道人们不能合乎情理地相信，宇宙将会随着人的意愿变得越来越好，它有一个总的趋向，指向人们所期望的价值意义之归宿吗？但是正如控制论所表明的那样，由于信息反馈和相应作用，目的性是可以从自发的事件中涌现出来的。而这并不意味着某些人所偏爱的价值便是宇宙的最终归宿。“天之无恩而大恩生。”^①从纯粹自然的观点来看，自然界由相互作用达到某种动态平衡，这本无所谓恩与害；而就人的价值观念而言，自然界对于人类发生关系的那一部分事件则有恩害之辨。有关目的性下方潜流着一个总的目的的解释导

① 《黄帝阴符经》。

源于人的先定假设，即宇宙必有意义的形而上学观念。结论正是前提，目的性不过是一件不中用的论据。

不唯如此，有时因果性也被用来证明宇宙必有意义，这在那些偏爱宿命论思维方式、好侈谈“必然”、“决定”的独断论者那里常常能被发现。“必然”一词是如此被滥用，以至于“小和尚念经，有口无心”——它的逻辑含义完全为人所忽视了。当我们说我们决定做一样事，我们懂得那是什么意思。至于把因果系统统统归诸某种超人的力量（我认为，在人事范围内这是虚假的），那不过是思想麻木的表现。因果性无非是一件事与另一件事的关系，用它来臆测宇宙必有价值意义较之目的性更不切题。

宇宙没有意义，“不为尧存，不为桀亡”^①。意义由人自己决定。

形而上学与科学

1985, 1995

形而上学观念跟宗教观念一样具有平衡心理的作用，它表达了某种情绪或价值。例如，唯灵论者说“灵魂不朽”，唯物主义者说“物质永恒不灭”，他们都相信不朽不灭。其实，那不过是表达了或暗寓着人类本身企求永恒不朽的意愿。

那么，形而上学是否还有认识论方面的意义？

20 世纪上半叶，逻辑经验主义认为，形而上学是无意义的，形而上学命题是一些没有意义的词汇串，是没有真假值的伪命题。“意义”一词很容易为人所误会。依我的理解，逻辑经验主义者所说“形而上学无意义”的“意义”实指认识意义，而非价

① 《荀子·天论》。

值意义。形而上学仍然有价值意义，而且价值意义乃是形而上学的意义所在。传统的形而上学由本体论和宇宙论两大部分组成。“形而上学”，顾名思义，是讲超越经验的“形而上”的东西（注意：切勿与恩格斯所说那种与“辩证法”对立的“形而上学”混为一谈）。其语盖出自《易大传》“形而上者之谓道，形而下者之谓器”，中国人用以翻译亚里士多德的《物理学之后》这本书，遂作为学科名称，又名“玄学”、“思辨哲学”。“玄学”显然是取自魏晋玄学专讲形而上的本体一义。“思辨”则是指形而上学家通常使用的思想方法。形而上学表面上给人的印象是专谈宇宙的本源、世界的本体等超人的问题，但实质上都是试图从宇宙中寻求人类的价值意义。关于这一点，冯友兰在《新理学》（这是一部形而上学专著，可是我认为他没有金岳霖《论道》讲得那么好）绪论中讲得十分清楚。且不论其将形而上学等同于哲学是在误导人，他说，“哲学”（他所谓“哲学”应专指形而上学，而非哲学的各方面）对于其对象“真际”（冯友兰以此区别于他所谓“实际”）之同情的了解，可以作为入“圣域”之门路。

然而，形而上学是否还有其认识根源呢？骤然简单地回答这一问题似乎是困难的。但至少我们能找到人类思维上的两大线索，即（1）抽象；（2）直觉。这两点也是科学哲学常常涉及的问题。正如洛西所说：

“亚里士多德承认，直觉顿悟是真正的归纳法。”^①

“惯性定律不是关于所观察的特殊物体运动的概括。相反，它是从这些运动中所作出的抽象。”运动三定律也是“牛顿作出

① 约翰·洛西《科学哲学历史导论》，邱仁宗等译，华中工学院出版社1982年版，第86页。

的进一步的抽象”^①。

“牛顿对物体在绝对空时中的‘真正运动’与这些运动的‘可感觉量度’的区分，有一种柏拉图式的味道，即主张实在和现象的二分法。”^②

柏拉图是一位典型的形而上学家，他以理式界和现象界二分法著称于世；牛顿则是近代意义的实验科学家代表。然而他们同样运用着人类所特有的抽象。

牛顿的抽象为人所接受的理由恐怕是：（1）至少从理论上说，一切人皆有抽象能力，抽象能力是自然界赋予人类为了应付生存的一项先天设计（这也是人类的目的性的表征），因而抽象能为人所理解；（2）抽象是有实际功用的，尽管在经验上未必真实（例如设想物体是理想质点，全部质量集中在物体的中点，而“点”是无体积的纯数学抽象的极限概念）；（3）最重要的一点，抽象所得理论假说能与实验观测相关联，并解释和预测个别事件在什么条件下发生。

然而第三点却是形而上学所不具备的。“绝对”、“不灭”给人以安全感；“无限”给人以悠远感；“纯善”可以净化灵魂。但“上帝存在”，“世界有一个超越经验的本体”，“世界的本质是心（或灵魂）”、“是物质一般”、“是无”、是“理式”，以及“灵魂不朽”、“物质不灭”等等，都难以用经验方法确定其真伪。这是形而上学区别于经验科学（物理学、历史学等等）之处。

不过，形而上学的幽灵并未完全被科学驱逐出去。例如，

① 约翰·洛西《科学哲学历史导论》，邱仁宗等译，华中工学院出版社1982年版，第87页。

② 同上，第86页。

“物质不灭”曾经被认为是具有科学根据的推论，因为罗蒙诺索夫曾用化学方法证明，化学反应前后质量守恒。但是形而上学家所说“物质”是“物质一般”，这无论如何不是实验科学力所能及的事。试看以下的推论：

物质是永恒不灭的；

黄金是物质；

所以，黄金是永恒不灭的。

从形式上看，它完全符合逻辑规则，但其结论却是错误的。为什么错误？有人认为是大前提和小前提的“物质”一词，在语词上相同，但在语义上却是不同的：前者是“物质一般”，而后者则指“物体”。这就是一种形而上学的解释。实则，“物质永恒不灭”作为前提命题，其真伪并非不言而喻。从形而上的意义上说，“物质永恒不灭”是既无法证实又无法证伪；但从另一形而下的意义，随着相对论、量子论和核物理学的形成和发展，它却遭到了否定。20世纪卓有成就的科学家多认为，物质（质量）不过是能量的特殊形式；有的科学家例如量子力学的最重要代表人物海森伯在《物理学与哲学》中出于对形而上学的兴趣，甚至认为真正的实体就是能量。“能量是真正的实体”仿佛回到了中国古代的元气学说，因为“气”这一流动的范畴最为接近“能量”概念。——众所周知，能量是标志物理过程的物理量。与此相应，有不少受过现代科学熏陶的哲学家认为，真实的世界并非物的集合，而是事件（或事实）的集合体。这不禁使人想起佛教所说“因缘所生法，我说即是空”，要人们认识世界的真实相就是“空”。照现代的理解，真实相即是事件而非物，正是事件让人对世界有一种“空”的感觉。用罗素的话来说，物不过是“一

簇簇事件”，“物质”并不再具有它在近代科学中的重要意义^①。但话又当说回来，“能量是真正的实体”观点依然未脱形而上学之窠臼，因为“实体”、“本体”或“物自体”都是形而上学习惯的话题。“实体”是从经院哲学继承下来的一笔遗产；归根结底，它是从“东西”的常识观念抽象出来的，人们想象诸般性质就黏附其上。康德曾解释说，在现象的一切变易中，实体是永恒者，其量既不增也不减（形而上学家所说“物质一般”即是此种意义的实体概念）。相对论中质、能联合起来维持守恒，似在新的意义上维护了古老的实体概念。然而不久之后，狄拉克的“正物质”和“反物质”（二者相遇的结局是湮灭）将人们重新带回到“天下万物生于有，有生于无”的古老话题^②。

如果没有抽象，以上所说这一切都是不可理喻的。

除了抽象之外，直觉的作用也重新得到重视。直觉既是宗教家、艺术家的心理状态，又是古代许多哲学家的心理状态。这一点似乎在缺乏逻辑推理传统的中国古代哲学家那里表现得尤为突出，例如老子就是推崇直觉体悟的哲学大师。

“至虚极也，守静督也，万物旁作，吾以观其复也。夫物祛祛（芸芸），各复归于其根，曰静。……”^③

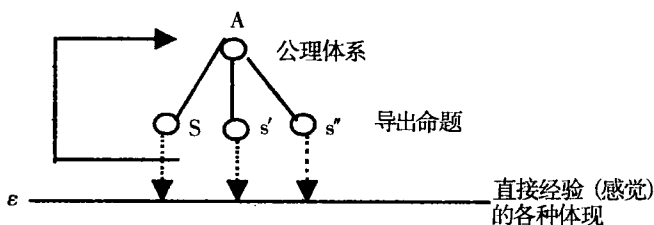
只需引述数句即可窥见他那直觉体悟的风范和气质。

直觉不仅是宗教家、艺术家创造性的精神形式，而且也是科学家创造、发现的心理活动。爱因斯坦关于思维和经验的关系问题，曾用一个图示加以说明：

① 参罗素《人类的知识》，张金言译，商务印书馆1983年版。

② 引文见《老子》。现代宇宙学创生理论断言，宇宙便是“免费的午餐”（参英国物理学家保罗·戴维斯著《上帝与新物理学》）。

③ 马王堆帛书本《老子》。



他说：“从心理状态方面来说，A 是以 ϵ 为基础的。但是在 A 同 ϵ 之间不存在任何必然的逻辑联系，而只有一个不是必然的直觉的（心理的）联系，它不是必然的，是可以改变的。”“S 然后可以同 ϵ 联系起来（用实验验证）。这一步骤实际上也是属于超逻辑的（直觉的），因为 S 中出现的概念同直接经验之间不存在必然的逻辑联系”^①。

摒弃逻辑思维乃是直觉的共同特征。然而科学的直觉跟形而上学的直觉界限何在呢？三言两语似难辩明这一点；但从爱因斯坦上述图示至少能得到一点启示和初步印象，即直觉仅是科学活动程序中的一个环节。直觉主要发生在科学发现活动中，而无论是作为经验证明方法的归纳法抑或作为逻辑证明的演绎法都不起作用。对归纳法的诘难来自休谟。正如罗素所说，至今没有一个人有效地反驳了休谟。归纳法是一种没有逻辑必然性的经验推论，科学家在科学发现活动中实际上很少是从归纳法得出科学假说的。以往那种认为演绎是建立在归纳的基础之上的观点同样不能成立，因为具有逻辑必然性的演绎法根本不可能建基于只具有或然性的归纳法之上。二者性质不同，演绎法属于形式逻辑的方

^① 许良英等编译《爱因斯坦文集》第一卷，商务印书馆 1983 年版，第 541、542 页。

法；演绎的正确性来自形式结构的分析性，正因为如此，它不是经验科学发现的适当方法，而是科学证明的主要工具。

此外，科学具有科学家集团所共同接受的科学范式，这也限制了不着边际的胡思乱想。近代自然科学逐步接受了与本质主义对立的以数学为基础的唯名论战略（波普尔指出了这一要点），但它从不使用形而上学诸如“有”、“无”、“本质”这样的范畴（在形而上学那里“有”、“无”是作为名词使用的，具有极大的语义模糊性）。反观形而上学，它所思辨的范畴和论断都具有语义模糊性和跃迁性，难以用通常的理性加以把握。提到“模糊”，有人便说模糊是件好事。不是吗？近来还有模糊数学和模糊逻辑的建立。其实这不过是不求甚解的误会，模糊教学和模糊逻辑恰恰是为了使模糊变得清晰的努力。模糊或许在文学艺术中是件好事，但在科学中却并非如此。

模糊是形而上学的一个不可或缺的要害。它在近现代引起了极大的反动，那就是分析哲学思潮的涌动及其相关的科学哲学的崛起。可以说，分析哲学正是以清算形而上学的模糊性应运而生。按照逻辑经验主义观点，堪称知识的真命题可分为两类：一种是先天分析命题（几何学、数学和逻辑学命题），一种是经验综合命题。形而上学命题既不属于前者又不属于后者，因而是无意义的伪命题。显然，这是承袭了休谟、康德以来的思维传统，但却否定了康德哲学的核心——先天综合判断。康德提出先天综合判断，部分是出于数学方面的考虑（他相信数学命题是先天并且综合的），部分是由于形而上学。

关于最具争议的先天综合判断，我认为，应当分为两个层次加以考察：一、是否有先天综合判断？回答是：有，因为形而上学命题诸如“上帝存在”、“宇宙是无限的”、“意志自由”等等即

是，它们既是综合的（例如，正如康德所说，“存在”并不包含在“上帝”的概念中），又是“先天”的（超经验或先于经验的）。二、先天综合判断是真是伪？这一点却是难以判定的，因为按照经验的方法抑或逻辑的方法都不可能做到。那么形而上学依靠什么东西而使人相信是真的？——依靠的是抽象的思辨、形象的比喻、类比和直觉。

只要人有抽象、直觉能力，他就可能继续沉浸于形而上学的幻梦之中。

循环历史论的困境 1985

“我们被历史所决定”，而“历史是由人创造的”——结果，我们就将陷入一种循环论，而“历史”也成了一种虚无缥缈的形而上的幽灵。这个幽灵踟躅于两端，令人无所适从。

循环论的产生，是由于我们把历史当作某个实体。比喻终归是比喻，作为科学论断却不能成立。比喻造就了人文学科中的形而上学问题，一个从科学的观点来看货真价实的假问题，但这些问题并非无法澄清。因为只要运用经验科学（历史学显然属于经验学科，并且主要致力于描述个别事件）通常的描述方法，即可澄清这些问题。形而上学的“实体”概念来自对常识中“东西”的抽象，它天真地相信，性质是黏附于其上的。然而历史并不是某种东西或实体，而是事件的集合。维特根斯坦说得好：“世界是事物的总和，而不是物（das Ding）的总和。”^① 历史，无非是

^① 维特根斯坦《逻辑哲学论》，郭英译，商务印书馆1962年版，第1页。

人的行为、活动的既成总和；而作为历史学家的所谓“历史”，则是受制于材料、并且经过他们认为有意义、特意挑选出来的事件序列。

这样的理解，有助于我们摆脱循环历史论的困境。

天命论历史观及其他

1985, 1995

“天命不可违”，这是中国古代颇有影响的神秘主义历史观。

没有社会规律的认识基础，或者所声称的“规律”并不具备真正规律的特质，即作出今后某种事变必然发生的推断，便跟谶纬神学和占星术的预言毫无二致。如果这种论断仅仅是根据过去的经验作出的推测（这至少还有经验根据），那它就只具有或然性而不具有逻辑必然性。如果不是基于以往的经验，那么又是根据什么呢？仅仅是直觉吗？而直觉是混沌的，它可能成为发现的源泉，但本身却不能证明自己是对的。声称“必然发生”既然并无必然性，则势当来自心理上的信念（附带一言，那些声称“必然”的论断多半都遭到了经验事实的否认，但这些否认本身同样不能作为“必然不”的逻辑判据。请注意，逻辑是超心理的）。古代天命论者宣称“天命”非人力所能改变，现代独断论者则以异乎寻常的含混其词侈谈超人的“客观”。然而，正是信念而不是超人的“客观”促使他们作出“必然”如何如何的论断或预言。

对将来的推断或者预言，乃基于跟宿命论刚好相反的希望把握事变的意愿，其内容是非现实的；但是（正如历史一再表明）某种推断或预言如果发生了社会作用，那么，这种作用就会作为

一股现实的力量构成推断或预言实现与否的因素。如果预言是积极的，则可能促使人们去努力实现它；如果是消极的，则可能引起防范的反应。例如，于某时某地发生一场大火纯粹是随机事件，我们既不能断定它何时何地必然发生，也不能断定它必然不发生。而关于它的预言（且不论其是否具有科学根据）可能引起人们的警觉，从而避免它的发生。但是推断或者预言并不产生实际作用，除非人们接受了它。

对于没有受过科学思维方法训练的心灵来说，算命先生的预言跟科学规律没有什么不同。但是科学规律通常是以“对于所有的 x 来说，如果……则……”这样一般的假言命题形式，给人们指出在什么样的条件下将会发生什么样的情况。例如权力腐败律指出：“如果无限制地扩大权力，那将导致腐败。”它在“权力”与“腐败”之间构筑起假定的普遍的恒常不变的联系，而并不直接预言某一特定历史事件必在某时某地发生。而算命先生则声称，这类事件是命中注定（必然）要发生的。但正如我们已经说过，既然已经知道了它将发生，人们就可能防止它发生；换言之，它并非必然发生。——有趣的是，算命先生一方面说事件发生是非人力所能改变的“命”，另一方面通常又会自诩说有防止事件发生的灵丹妙药。——“必然发生且并不必然发生”，可称这种逻辑上的自相矛盾为“算命悖论”。

从上述观点来看，英国历史学家汤因比说：“没有理由根据伪科学的立场假设，因为所有其他文明都已经毁灭或正在毁灭，就认为西方文明也一定要这样。情感的反应，如‘维多利亚式的’乐观主义和‘斯般格勒式的’悲观主义，作为证据来说，都

是同样没有说服力的。”^① 这是对的。特别是汤因比说情感的反应或基于某种价值观的信念不能作为认知的判据，实际就承认了事实和价值的二元论。

但问题还不仅仅在此，问题在于究竟怎样理解“文明”？“文明”或“文化”无非意谓基于某些价值观的生活样式，因此属于人为事物的范畴。然而在汤因比的心目中，它们有如生命有机体，而那些真正生命体——那些一个个男男女女仿佛都成了无足轻重、不足挂齿的东西。这跟黑格尔之流所谓国家乃是一个神秘整体，牵一发而动全身，个人的命运完全是被决定了的那种观点（更可笑的是，黑格尔相信日耳曼民族必然统治世界）如出一辙。情况果真如此吗？近来实验表明：个体之间差异远大于种族之间差异。这足以驳斥国家主义、民族主义或种族主义的神话。同样，撇开一个个活生生的人的活动，我们就无法真正理解“文明”或者“文化”。似乎汤因比也看出了问题，于是声明说，将一种人类文明与生物物种作类比是危险的。当然，汤因比（不限于他一人）的历史观还有许多可以指责之处，如把基督教文明等同于西方文明，以儒教文明代替中国文明，等等。无论如何，这都是过分简单化的表现。

概括是如今人文学科的一种时髦，然而过分概括跟偏好类比一样是危险的。过分概括湮没了历史的内容——一个个男女的活动和他们的相互作用，从而使天命论历史观以一种貌似科学的面目死灰复燃起来。

① 汤因比《历史研究》下册，上海人民出版社1962年版，第449页。

社会性、文化性与自由

1995

常常听说：“人异于动物的本质就在于其社会性。”

按照社会学定义，社会乃是二人以上交互作用或共同作用所构成的关系。组成社会，无非是由于存在着个人之间的相互作用和人类具有某些共同的需要（因而有共同体归属感）。根据从生物界掌握的大量材料，有理由断定：不仅人类拥有社会，许多生物（从低级的蚂蚁、蜜蜂到高级的类人猿）也组成社会，在它们那里同样有着竞争、合作、统治与被统治关系。因此，社会性并非人类所特有的标志，不得作为人异于动物的本质区别。

人之异于动物有许多特征，如外部可见的头圆足方、直立行走、身体少毛等等，还有内部基因（DNA）的设计不同，以及能思维、会劳动等等特征。其中创造和使用工具这一点，曾经被马克思主义者特别提出来加以强调，而这正属于广义的文化范围。——正是人为着自身的需要，创造出各种生活样式。即使一件小口尖底瓶，也并不仅仅是物体，而是凝聚着人类的需要、价值、智慧、审美观、创造性和继承性活动的文化遗迹。而创造乃是我们动物社会中所看不到的东西。

人之异于其他动物并不在于社会性，而是在于文化性。

人类文化乃是人类抗拒死亡、追求生命价值意义的自由冲动。一旦丧失了自由，某种文化就只剩下形式继承之一途，而丧失了灵魂，于是也就变得僵化乃至退化，正如乔治·卡特林所说：“巴甫洛夫告诉我们，自由的推动力实际是一种本能，因为完全抑制自由的结果就是死亡。”

尽管人在这浩瀚的空间显得极为渺小，他几乎肯定会被时间的浪潮卷走，他甚至不能如宋代理学家们所宣称的那样“为天地立心”，但他能想自己所想，说自己所说，做自己所做。他的自由解脱只有靠他自己确认。

人是自由的。

我礼赞自由。

（题目为后加，文字有修改）

附录：

抱膝斋存稿

丁培仁诗词选

南山渔歌

1968年，绵阳南山

露满南山草润坡，水村香暖沁心多。
依依弱柳摇中月，嫋嫋浮萍送晚波。
鱼跃江湾戏人影，舟凭沙渚老翁歌。
夜来垂钓南山下，泽畔渔家意若何？

题野花

1969年，成都近郊

漫过隆冬不识春，草丛寒卧叹沉沦。
人寰浩荡浑如梦，惟把香灵祭锦城。

西 山

1969 年，绵阳

登高欲览满悲秋，去岁遗踪何处求？
玉女听泉无往志^①，涪江搏浪不回头。
凄清颓宇西山观^②，萧瑟荒茅司马丘^③。
遥念南城塔影伴^④，洗心春水趣常留。

过田家

1971 年秋，名山

蓬门半掩一茅屋，草卧群鸡荫茂竹。
日暮农夫不见归，只余空院鸣风逐。

辛亥年由沪之南通，江上题咏

1971 年 8 月，长江入海口

凭栏纵目大江横，万里云空炬火氛。
孤屿疏烟浮鸟国，排波击浪走龙吟。
韶光正好雄图展，豪气漫随曙色升。
若使乾坤非此运，亦当游子发狂吟。

① 玉女泉在西山，此处有隋唐道教造像。

② 西山观，俗称“仙云观”。文革余游时已颓败不堪。

③ 蒋琬墓在西山。蒋琬，三国蜀汉名臣，曾任大司马等职。

④ 南山之巅有南塔，其下涪江、安昌江交汇环流。

离南京

1971年8月，南京江上

浩宇飘行月，长风送客轮。
为怀古今地，回望紫金城。

飞仙关

1972年3月3日，天全红岩村

峻青重垒独飞仙，云压烟笼暮宇寒。
我有诗歌吟不出，何为意趣度斯关？

禁门关桥伫看江流

1973年，天全

涛劈禁门开，身迎吼浪回。
驰峰林壑外，横雨鸟惊飞。

村 夜

1973年，天全红岩村

寂寂悬身处，嘤嘤蟋蟀微。
豆灯弄残影，清月转余晖。
思阔望冥宇，更深闻远鸡。
无凭夜色褪，窗外有新枝。

诉衷情·山村夜雨

1974 年，天全红岩村

周遭如墨小村颓，山雨夜来随。霏然声涌一处，早教人梦魂
飞。怀故地，念家老，几回归？而今困我，嗟天知否？盼煞
晴晖。

雨城羁旅

1974 年，雅安

楼倾郭外雨依依，老树深眠缘岸垂。
野岭悠忽云浩漫，荒江寂寞浪徘徊。
华年早供轻舟过，春色何期大地归？
久仁桥头襟已湿，黄昏不觉锁遭围。

雷 雨

1975 年夏，由农村返蓉家中作

霹雳突忽漫夜声，青龙倏影自空横。
灵氛浩荡由天降，但此才能慰我心。

无 题

1976 年 6 月

悲歌慷慨问津流，万念茫茫阍楚丘。

樽酒何期酬旧志，投鞭不负少年游。

减字忆江南·听琴

1977年1月13日

听、听：何处涌泉声？流水丝丝牵泪雨，断崖千滴动愁云。
无限深情。 声、声，吞吐诉平生。春去英容尽憔悴，秋来芳
气几消沉。诉尽衷情。

新 春

1977年，农历除夕

一声爆竹送龙年，锦水春风两自还。
回首含悲欲无语，雄鸡高唱报明天。

灌县二题

1977年4月偕二三子游时作

一、二王庙茶座

雨过天青临庙楼，莺啼古柏境清幽。
凭栏共品香茗趣，不住春风动暖流。

二、登青城

志在凌云忆旧游，而今不远上高丘。
此身真比搏空翼，直到峰巅也未休。

无 题

1977 年秋

江涌官城月，毫光普大荒^①。
群星尽倾倒，弹剑自悲伤。
壮士恨时短，贫人愁梦长。
秋声报霜信，寒热两难商。

读《读史》

1978 年 9 月 9 日

少年如客恨无涯，历览浮沉亿万家。
《读史》写成惊遍宇，《大江》歌罢动中华。
颂声高涨寰无敌，诅咒低传世有加。
裁剪风流身后事，总须力扶自由花！

念奴娇·游永陵

1979 年 2 月 6 日，成都西郊

锦官城外，近黄昏，孤冢暗凝寒塞。五代衣冠成抔土，帝象更无生色。溢册前陈，哀歌唱罢，了了封棺椁。萧然人去，只余如许游客。 恁他深锁重门，斑斑点点，都是苍生血。风雨冢前摇落后，更历千秋霜雪。视涉冥踪，听关幽隐，不觉庭皆白。何时此地，昊天悬了明月？

① 杜甫诗有“星垂平野阔，月涌大江流”句。

学诗四首

1980年3月7日、8月26日两次作

一

翘首工穷思妙肖，低眉路窄费推敲。
浩歌未罢联翩浪，沉咏翻然偶得桥。

二

气塞笔端若有无，云虚砚底奈何如？
只缘胸积昆仑雪，溪失涓涓海亦枯。

三

农舍寂声永夜哀，心驰灵宇遣空怀。
丝丝秋雨牵愁绪，晨醉春风赋语来。

四

十年风雨梦萦萦，壮气犹存半死心。
情遣笔端挥就处，回看满纸尽空吟！

望江路春寒即景

1981年3月

迷烟锁江岸，暗柳断堤云。
风阵声涛起，燕惊沙掠平。

步出东城行府南河畔四绝

1981年8月30日

一

昨夜雨初停，苔新堤径移。
踏青吟不住，总爱日斜归。

二

露垂千亩谷，竹绕一田家。
嫩草迷流水，鸣禽戏晓霞。

三

岸树响蝉声，沙平蒿木晴。
烟波舟棹绝，坐罢二三人。

四

刈稻正忙时，农夫炊火迟。
闲来赏河柳，野望作何思？

相见欢·望江雨

1982年6月10日

望江烟树葱茏，雨濛濛。为问无情堤柳解东风？十年
泪，随流水，恨无穷！幸是棠花雨后重还红^①。

谒杨贵妃墓

1982年6月，西安

可怜杨贵妃，身死马嵬坡。
瞻者均无恨，月中此恨多。

登秦汉唐诸帝陵

1982年6~7月，西安

古原冲帝气，风色壮皇陵。
极目观玄妙，黄天后土人。

① 杜甫诗有“晓看红湿处，花重锦官城”句。

小雁塔

1982年6月，西安

清风拂面雨如绒，寺种繁花迎客红。
危塔未登心已肃，森森古柏与新松。

大雁塔

1982年7月，西安

身临塔顶忆岑参，云外恍如出世人^①。
指点山川秦汉地，浑然觉道古犹今。

汪元量

1982年7月

据《中国文学史》，汪元量本系南宋宫廷琴师，宋亡，随六官至燕京，晚年请为道士，乃归老庐墓。其自述饱经忧患之后，于工部诗观感乃大变；而其诗风亦稍迁焉，沉雄悲痛之作，颇有似杜诗者。

沉雄气骨也因时，血雨叩宫杀艳诗。
不是悲亡不识杜，黄冠请得始相知。

^① 岑参有《与高适、薛据登慈恩寺浮图》诗：“塔势如涌出，孤高耸天宫。登临出世界，蹬道盘虚空。……”

重上青城访傅道士三首 （选二）

1983年7月

其一

天马行空任妙风，仙都不觉有无中。
穷攀玉垒三千栈，壮望青城卅六峰。
云拥群山直飞动，泉鸣众壑回响空。
林深路转通幽处，为访全真觅傅翁。

其三

苍茫寰宇眼中收，故地逍遥怀旧游。
观日亭旁观日出，望江楼上望江流。
梦乘岚霭非虚愿，醉卧烟霞遂我求。
欲问于兹又何往，白云深处上清楼。

灵岩寺

1983年8月5日

仙都咫尺厌频登，古寺初闻缘径寻。
绛柏千株撑翠立，青楠万树掩丹腾。
垣颓院冷慈光惨，础润苔荒乱草深。
岩下盘桓吟不得，凄风无力影存真。

题桂湖

1983年8月10日，新都

荷举香飘数点娇，清波暖照小舟摇。
探花待到中秋夜，桂影天光赏月樵。

游宝光寺

1983年8月10日，新都

人世几番风雨消，履坚临薄亦英豪^①。
深深禅院深深意，敢把灵台对客抛？

读《庄子·逍遥游》悟得要旨

1983年8月11日

鹏鯢飞击赖风波，品物芸芸有待多。
寄世无情唯一指，逍遥宇宙任蹉跎。

访鹤鸣山

1983年8月17日，大邑

鹤鸣山在大邑（即古晋原）县北二十五里许，山如鹤举。邑人传闻，谓有鹤飞来，择栖大柏，遇仙人至乃鸣，自古凡三：广

① 阮嗣宗《咏怀诗》第二十三首：“终身履薄冰，谁知我心焦。”

成子、张道陵及夫张三丰至此修道者也。史载，东汉顺帝时，沛国丰人张道陵入蜀修道，深居此山，造作道书，创正一盟威道，或称“米巫”者，蔑如也。癸亥年立秋后，余偕所内一行六人来访鹤鸣山，因赋诗记之云。

天师祖迹今安在？山势如飞起晋原。
涧急悲风惊庙树，霖清老柏过烟岚。
遥思五斗盟威道，继念三官叩汉关。
千载浮云长已矣，鹤鸣何处降神仙？

望 峨

1983年8月

壬子年（1972）初，余壮游未已，欲登峨山而小天下。时临报国寺，遵封山，怅然折回，唯遗《望峨遐思》一首，聊寄余志。今重游之，凌云金顶，十二载久蓄之愿遂焉。因仍旧韵，略加补缀，其意有与当时想象异者也。唯余识之云。

峨眉山色八方名，朝尔嗟吁亘古今。
如剑破空天欲坠，似涛奔海地将沉。
云横万壑腾丹曙，气荡孤崖壮舍身。
贡嘎飞银空际影，峨眉山色一精神。

重临报国寺

1983 年 8 月 20 日

十二年前此地游，无端百感涌心头。
而今氛热如烟绕，会得色空万事休？

夜宿清音阁

1983 年 8 月 21 日

翠微拥危阁，幽涧响空灵。
隔树观松鼠，含茗赏暮林。
双桥卧雪涌，半月转风清。
啼鸟碎人梦，晓天山色新。

遇仙寺戏作

1983 年 8 月 22 日

自古神仙无处寻，寻仙不遇遇猢猻。
于兹却解千般趣，登跻仙峰上白云。

登金顶

1983 年 8 月 23 日

凌晨发象池，移步斗星稀。
欲睹千佛面，穷攀万仞梯。

沉浑江带远，隐约雪峰离。
雄秀来天地，登临悟太虚。

山意二首

一

青山垂暮懒，黄雀语空勤。
涧草微风过，泉流玄默生。

二

长啸仰高风，涛声听咏松。
悲鸿行掠处，满目落枫红。

诉衷情近·悲思

1984年8月15日

小桥久伫，眺问村途尽处。幽林袅袅荒烟，残照凄凄古渡。
往事岂堪回首，依旧浮云，思绪黄昏里。空空也，大块留人
独住！无端悲恨，随我悄然起：苍天意？伊人安在，春花谢了，
落英飞去，自此应长计。

自 嘲

1984年10月15日

韶光虽好总无缘，枯坐窗前整日间。
待到明年震旦节，释书赏柳也偷闲。

过三峡

1986年8月

万里长江夺路东，夔门势阻气争雄。
飞岚绝巘瞻神女，湍浪叩舷激吼龙。
岩嶂千重欲蔽日，旌旗一面正迎风。
游人莫道旅途险，舶出南津天地空。

庐山牯岭二首

1986年8月

一

琴湖如黛岭如眉，缘径漫行路九回。
潮雨可堪誉松劲，惊雷无碍赏云飞。
欲从仙洞观玄妙，却上天梯吮翠微。
霏霏烟开形势出，群山众壑数峰危。

二

人言凉岛不虚传，百转葱茏入此间。
坐览冥林三宝树，行吟幽谷二龙潭。
修篁带霭临溪水，远岫披雯近宇天。
鄱口湖光浑不见，栖霞去处满松杉。

题秀峰

1986年8月

香炉双剑钟灵秀，李白题诗顶上头。
濯足清泉也怡性，登峰何止睹飞流？

登黄山

1986年8月

谁判幽明咫尺天？仙都拾级费登攀。
下窥蓬岛物终小，遥指玉屏人不前^①。
怪磊松横生绝壁，巉岩云涌变飞岚。
休看五岳真观止，造化雄奇第一山！^②

① 蓬莱三岛在玉屏峰下，东上天都峰。此段为黄山险绝处，升登可至最高巅莲花峰。

② 明人徐霞客赞黄山云：“五岳归来不看山，黄山归来不看岳。”信哉斯言！兹用其意。



观黄山瀑布

1986年8月

飞泉漱石成人字^①，奥岬藏云戏白龙。
物我浑然都两忘，桃源亭下醉松风。

望黄山日出

1986年8月

夜上高台俟昉眵^②，满山游客鼎声闻。
忽然彤日排云出，曙气冲怀悟又生。

除 夕

1988年，农历除夕

除夕本来无用心，忽闻爆竹满城鸣。
流年易改人间事，免去龙腾顿觉新。

诉衷情·夏霁述怀

1989年6月19日

几番风雨拍门轩，永夜怵奇寒。沉沉漫漫声远，恁此挹心

① 人字瀑近温泉，在黄山南入山口。

② 北海清凉台，此观日出、云海之最佳处也。

言。 春去也，秋来急，百英残。潸然屈指，料得浮生，三十六年。

赏画四首

1993年8月30日

一

横看米点竖披麻，品画还推董巨家。
北派贞刚翻病露，南宗秀润本无华。
逸风流美云林子，韵致奇高石苦瓜。
最是大痴神助笔，千秋道气共烟霞。

二

各宗所好本常经，山水从来南北分。
皴格易遵天外语，图风难改画中论。
四王仿古求情趣，八大师心得性灵。
无法有法法无法，苦瓜思变自超群。

三

青藤落魄自嘲迟，八大山人亦我师。
花鸟无情还有意，都缘哭笑不能时。

四

八大孤高难定评，浙江逸气亚云林。
山河满目荒寒意，从此新安一派名。

题八大山人“个”字号

1993年10月18日

八大山人号甚夥，而晚年常用者唯“个”及“八大”。山人画像有蔡受一题云：“木火土金水，☉，噢！个有个而立于一二三四×之间也。个无个而超于×四三二一之外也。个山个山，形上形下，圈中一点。”谢稚柳释义有误。按八大自释其号曰：“八大者，四方四隅，皆我为大，而无大于我也。”可为“个”之注脚。余因成一绝，亦为“个”字释义云。

春夏秋冬今见在，东西南北我为中。
何须道力与禅业，世界原来此个功。

题墨牡丹图

1993年11月19日

洛阳花闹报春情，富贵荣华世所欣。
莫道野芳无客赏，闲居岩穴更幽馨。

自题小相

1993年12月30日

余年过四十，一生不觉已逾半矣。暇日偶观徐青藤画，读其题画诗，弥增慨叹。因自写小相，拈得一绝题其旁，亦以答青藤天问也。

自家形骸自家看，笑问人生为那般？
朝雨暮风空色色，佛门所谓一因缘。

为老君庙山隐图作

1994年10月

甲戌金秋九月，余受成都道教协会之邀，至老君山参加《道教志》定稿会。此山虽不甚高伟，然灵气充溢，真道门洞天福地也。因题数句以志云尔。

山接穹苍水接天，老君神庙隐云端。
他年若得此山住，何似人间总恼烦！

青玉案·亡何有梦

1995年7月18日

茫茫大地寻何路？问青天，天不语。我欲心斋归食母。无情最是、中年以后，事愿俱颠否。 蝉喧枕上催人倦，不觉浮生

又临暑。梦入亡何有乡处。多情犹是、往年今日，空翠山中雨。

青玉案·感时

1996年4月22日

一春忽去空生眷，久悲秋，堪增叹。漫道仙期无限远。黄粱终梦，自来苦短，觉后平添惨。算来不惑流年遣，如水依然观向晚。一抹孤烟迷柳岸。荒郊路尽，旧时游处，言语于兹断。

庆宫春·游仁寿黑龙潭

1996年8月3日

丙子暮夏暑月十七日，余从教代会工会代表至黑龙潭开会。夜宿林业试验场。翌日游览潭景。黑龙潭在仁寿境内，近杨柳镇，蟠龙岛其最胜景也。吾侪所住林场位于湖区半岛上，林木丛生，草卉丰茂，此避暑胜地也。附近水下，人以网箱养鱼，搭窝棚于其上，如陆上居，亦有野趣。入夜，周匝沉寂，黯无灯火，而天上星繁月明，如喧市然，反类人间矣。遂有此作。

水阔岑低，快轮划破、一潭锁恨囚戚。吞吐玄云，排奔列走，丹基翠垒摇曳。上蟠龙岛，乍风起、千顷皱扩。登临危阁，轻拍阑干，万松都直。午间暑气如蒸，草树蝉鸣，不艰难歇。寻幽缘径，天光水影，远映眉山依约。晚来潭岸，望中点、渔棚几簇。良宵天上，还似人间，满空星阙。

苏幕遮·山水写意

1996年8月11日

静如山，清似水，山水连天，天与人心美。我欲山川来笔底，呼取山川，便赴这图里。性如山，情似水，山水通心，心得恬然趣。我写山川聊寄意，意趣无穷，更在画图外。

莺啼序·忆旧游

1996年8月21日

暮夏亭午，热甚。静坐窗前，闻群蝉竞噪，蓦忆少时今日，余正客居沪上，游古杭西子湖。岁月匆匆，不觉二十五年忽忽过矣，可惊也！陈与义所言“二十余年如一梦，此身虽在堪惊”者，此之谓乎！遂依调填词，越一周乃成。

群蝉隔窗悲咽，对幽人似诉。又惊起、残梦离魂，廿五年事堪记。少年志、投鞭断水，尝歌感慨轻相许。奈悠悠、前旷古人，后无来者^①。记得初游，壮往浩返，正图南盛气。出川陕，旋过中州，便经关野无数。到江东，平畴广泽，水乡转，夕晖随旅。总干情，淞沪停鸥，把人留住。西泠观旭，柳浪闻莺，岳坟一抔土。独自访、宋朝遗迹，事已情未，赏月平湖，步堤消暑。游艇驻舫，遥岑远黛，澄怀味象波光里。舞轻飏，意绪

^① 陈子昂《登幽州台歌》：“前不见古人，后不见来者。念天地之悠悠，独怆然而涕下。”兹用其意。

千丝缕。依依别也，听钟更到姑苏，曲院不尽佳趣。行轮载恨，送我西归，溯大江作侣。念缱绻、金陵王气，海上风流，都化云涛，供人回顾。东湖望极，琴台怀古，钟期一去无知己。最相思、巫峡迷烟雨。如烟如梦还空，梦断蝉声，问君醒否？

点绛唇·悼亡

1996年9月1日

憔悴身心，半生都被文章误。有情天老^①，梦里曾先诉。
魄化魂飞，应是东归去。缘昨日、解悬法会，臆想当超度。

诉衷情·端午感怀

1997年6月10日，端午

又惊风雨拍寒窗，往事入冥苍。风风雨雨虽住，却留注意悲凉。
风息矣，雨停矣，仍心伤。伤心人在，空山道上，四顾茫茫。

诉衷情·四十六岁述怀

1999年5月17日

算来四十六春秋，也易也难酬。江山风景依旧，竟成了半个叟。
少年志，凭谁说，付东流？人间冷暖，备尝之矣，仁有何忧！

① 李贺诗有“天若有情天亦老”句。

观历代篆刻作品

2000年2月1日

篆刻要须取劲操，神完气足自英豪。
成之天貌同书合，岂管冲刀与切刀。

记癸酉年重上金顶眺峨题赠友人

2000年7月11日

忆昔一登一仰瞻，如今一跃便金巅。
红尘此绝澄杉宇，青霭时围启海泉。
眼底大千银世界，胸中小万玉河山。
舍身岩现无穷幻，梦与轩辕共斗眠。^①

题画诗

2000年8月19日

《高山流水》世闻稀，可叹钟期不复归。
坐欲抚琴云自动，松风入壑颤岩扉。

① 《河图始开图》云，黄帝为北斗神。道书因之。

登泰山

2005年8月23日

步入天门小天下^①，天街游遍望诸峰^②。
岱宗应有天尊庙^③，首岳安无斗姆宫^④。
突兀壁间镌隶字，清泠峪底鼓泉风^⑤。
予来瞻鲁礼三圣^⑥，借道泰山啸海东。

谒曲阜三孔^⑦

2005年8月24日

华夏文明一线牵，周公夫子两无间^⑧。
孔林府庙春常驻，继往开来德配天^⑨。

① 天门者，一天门、中天门、南天门也。《论语》曰：“孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下。”杜甫诗云：“会当凌绝顶，一览众山小。”

② 天街在南天门之上，可游望玉皇顶、日观、月观诸峰。自中天门至南天门，山势陡峭，十八盘天梯登陟疲困。至此则山势平缓，而身恍在天上，如履天街。

③ 道教奉泰山为五岳神之首，山上有元始天尊庙、碧霞祠、斗姆宫、三官庙等道教宫观，玉皇顶其最高巅，亦道教名物也。

④ 泰山为五岳之首，又名“岱宗”。杜甫《望岳》诗云：“岱宗夫如何？齐鲁青未了。”斗姆宫在来路红门、万仙楼之上，经石峪之下。

⑤ 峪，经石峪也。此处遥对柏洞、壶天阁，有《金刚经》大字石刻，蔚为壮观；山水环抱，泉鸣松风，清气袭人，最为名胜。

⑥ 泰山上有瞻鲁台，可望故鲁国。三圣者，周公、孔子、孟子也。

⑦ 三孔者，孔府、孔庙、孔林也。

⑧ 孔子为殷商后裔，好（读如子）姓，孔其氏也，而其赞周（姬姓）云：“周监于（夏商）二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）又常梦见周公姬旦，故唐前皆言“周孔之道”。盖孔子之道者，周公之道也。

⑨ 夫儒教之精神，仁云，礼云，宗法制云，“以德配天”云，生生不息，于是入乎天。仁也者，孝于亲而忠于君也；礼也者，节情欲而中规矩也。故历代统治者多利用之，号孔子“至圣先师”，加封至王，其后嗣亦袭封衍圣公。

谒邹城孟庙孟府

2005年8月24日

孔唱孟和同一仁^①，浩然之气主中诚^②。
斯人永逝魂犹在^③，庙府端严古柏森^④。

参观邹城博物馆精品室

2005年8月24日

元青龙罐世传稀，镇馆群珍莫与妻^⑤。
休道邹城地方小，但将古物可居奇。

登嵩山谒中岳庙

2005年8月25日

登封频到嵩高庙^⑥，岳势西倾伊洛前^⑦。

① 孟子源出鲁国姬姓孟孙氏（鲁，周公之封国。孟孙氏、叔孙氏、季孙氏，鲁桓公之后，统称“三桓”），宜乎其崇先王。孔子言“仁”，孟子讲“仁政”，其实一也。

② 孟子云：“吾善养吾浩然之气。”思孟之道，主于诚而已。“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。不诚无物。”缘诚而行仁，必主于性善，此其大旨。

③ 崇孟盖始于韩愈之道统说，宋明理学家更甚之，而后皆称儒教为“孔孟之道”，儒教随之一丕变，由荀况所主礼制移向思孟之心性矣。历代统治者亦加以利用，孟子于是乎号“亚圣”。然以其书有“民为贵，社稷次之，君为轻”等语，终不及孔子便于威权也。

④ 孟庙古柏植于宋代，今森然参天矣。

⑤ 近传伦敦拍售元青花罐一件，价值人民币二亿余元，何况邹城青花龙纹大罐！

⑥ 帝王登封嵩山必到中岳庙，中岳庙古称“嵩高庙”。今有道士住持，已成道教圣地矣。

⑦ 伊洛，伊水、洛水也。嵩山在其东。

自古中州多胜迹，寇谦之辈有遗篇^①。

游嵩阳书院

2005年8月25日

嵩阳书院本玄坛，释老儒家递变嬗。
汉柏唐碑号双绝，与天与岳共长传。

游少林寺并观武术表演

2005年8月25日

少林禅寺背嵩山，面壁达摩去不还^②。
尚武精神群口颂，数焚皆以武何堪^③。

观洛阳龙门石窟

2005年8月26日

少林古筑已灰飞^④，白马驮经亦若烟^⑤。
唯有龙门石窟在，巍巍像教瞰人寰^⑥。

① 《中岳嵩高灵庙碑》字体稚拙而多古意，相传为北魏新天师道天师寇谦之所立，与《华岳庙碑》并传于世。

② 嵩山少林寺为禅宗祖庭，初祖达摩于此面壁九年。

③ 少林寺因武而著名，然亦因武而数焚。

④ 民国间，嵩山少林寺古建筑为冯玉祥部石友三所焚，仅塔林存焉。予所见寺院建筑多为近年新修，大扫游兴。

⑤ 相传东汉永平十一年佛法东传，洛阳白马寺因白马驮经而得名，被尊为中国佛教祖庭。然关于佛法传入中土，尚有不同观点。

⑥ 伊阙石窟虽多残损，奉先寺等处最具典型之造像均保存完整，抑何幸哉！

登华山

2005年8月27日

峪里升行仰华山，五峰不见路盘旋^①。
云台更上苍龙岭^②，风洞还攀金锁关^③。
落雁回看惊众壑^④，朝阳弥望傲群仙^⑤。
陈抟老祖当知否：水远山高多险艰^⑥！

丁培仁新体诗选

无题

1980年秋，成都

死去了，月魄——幽微的月光

① 五峰者，北峰、中峰、东峰、西峰、南峰也。自五龙宫入山，至青柯坪前，总为华山峪（“华”读去声），山回路转，溪水潺潺，久不见此五峰，而人已疲甚，去华山高峰尚遥也。

② 北峰名云台峰，至此渐入佳境，经天梯、日月崖直上苍龙岭，皆华山极险处。

③ 苍龙岭以下多峡洞，药王洞、毛女洞、百尺峡、擦耳峡等是也。至金锁关，径稍平缓。

④ 南峰名落雁峰，此为华山最高巅，莲花西峰等又罗拜其下也。回看来路，险境迭出，堪惊也。

⑤ 东峰名朝阳峰，此为观日最佳处。云台峰下有群仙观、老君犁沟，五云峰下有聚仙台、都龙庙，仙掌可于苍龙岭至金锁关一线遥观，炼丹炉坐落于莲花、落雁二峰之腰间，均道教名迹也。五代北宋高道陈抟尝隐居于云台观。

⑥ 俗谚云：“自古华山一条道。”此山于予之印象，可以二言蔽之：山高路远，山高路险。其登陟艰难，有逾于言表者。唯意志如磐，可越峽岭，可达峰巅。

在母体中蠕动，好像——
梦幻的希望，
吻别黑夜吧，
一抹晨曦就透露在地平线上！

旅 夜

1981年2月25日

夜，这黑色的衾衾
紧紧裹着——
大地像一具尸体
埋葬在幽远的死寂。
月儿悄悄地
撕裂夜的衾角
(趁着夜的守护者不在的时候)——
那黝黯而无底的坟墓
透出一丝生气。

高大的白桦
荡起银辉的暗斗；
隐约的列车
拖着悲凉的呜咽。
我出发了，
抖索着怯懦的月光
投影神秘地——
蠕动，一直伸向远方……

那沉迷而漫长的
是通往银河的回廊？

日出

1981年3月6日

是普罗米修斯的火燃亮天幕？
是阿波罗托起你眷眄的心？
你，太阳，昂藏地扬起头！

大海震惊地一抖——
避开你轻盈的举动，
她冉冉下沉……

呵，太阳！你升腾吧，
升起在这单调的东方——
炫耀你璀璨的辉羽，
把大海激动地摇荡。

我剽窃你温煦的礼品，
趁我尚未失去视觉的时候；
白昼已作出明确的保证，
否则你会懊恼地躲藏。

一朵小花

1981年3月14日

我求索我得不到的……

——泰戈尔《园丁集》第15首

踏着三月

浓绿的草坪

我寻觅着

寻觅着你的踪影

你开在何处

开在腼腆的山坳，还是

开在供人品赏的园林

我沸腾的热血

奔注向群山

那里

一片迟暮的余晖

惨淡地对我嗤笑

我缱绻的情思

徜徉在花园

这儿

繁花闹春的氛围

显得过分纤娇

我寻觅着
寻觅着你的踪影
走进三月
温软的梦境

是梦吧
我轻轻地采撷
多么姣好的倩盼
哦，不
你这朵稚嫩、温馨的小花
永远开在我的心里

春游北郊

1981年5~6月

朋友，几回，我们避开都市的喧嚣，一同投向春的怀抱。

记得吧，几天前，和去年今日一样驱车来到北郊。呵，春姑娘一点儿也不羞涩，她舒坦开她稚嫩的双臂——天空、田野，迎着我们兴奋地跑。她时而伫步，赐我们的双目纵肆地领略她碧翠、明丽的风貌。

从这儿透视她流盼的柔波，我们小憩于溪畔，恹恹慵卧在一片松软的草坪。无力地，柳条飘垂桥下，曳走一丝儿婀娜的风。缕缕涟漪揉皱着柳荫，漾起如练淡淡的绮影。凝神谛听：溪水细脆清响，有如珠玉，流啭出黄鹂痴醉的歌；孤单单的蝉儿鸣得高亢倦人——你这“高洁的南冠”哟，莫要辞退这美妙的春？……

心儿飘浮起原野的宁谧，这宁谧的原野散溢着新麦的温馨。啊，未经雕琢的春！

在绿茵茵的草地，我们点起篝火，用鲜美的食品弥缝我们贪婪的口胃。此时，簇簇竹影掩映的茅屋，也升起一缕袅袅的炊烟。于是，沿着一条笔直而幽僻的小径走去，走近小屋，我推开柴扉，浇泼大地的晕黄的阳光喜滋滋地伸进屋内，迎面，一对怯生生的蓝星，闪射出深邃的光——哦，是个可爱的小孩儿。一位少妇，一如东方般温煦，她迎迓我们，慷慨地惠借我们以食具。这简洁的插曲，完善地遗留给记忆。

记得吧，涓流淙洄的小溪，涤去我们躯体的尘埃——我们用大自然的乳汁濯洗，与水波嬉戏，真的变得年轻——我们是那样欢快纯真，像稚气的童提。

追逐春姑娘的身影，我们沉浸在明媚的梦中。趁着她未离别的时候，朋友哟，快快重温这春游——那饱含眷恋深情的遗踪。

卧龙杂咏

1982年5月

一、英雄沟

我唤醒卧龙

昂扬她冷峭的前颅；

我招邀山风

在龙鳞间簌簌喧呼。

是卧龙吐漱？

是山风喧呼？
力的赞歌
隆隆地泻下幽空的谷壑，
叫巨石迸溅出银花朵朵！

二、探春山间

这是一个清冷的早晨，
花期尚未光临；
只有那小朵杜鹃，
散缀在灌木丛林。

这是一条幽深的山坳，
罕见映山红的踪迹。
趟过明亮的小溪，
攀登上悬崖陡壁……

不负探春的殷勤，
我们采撷来群葩；
扎成斑斓的一束，
胜过缤纷的晚霞。

有一朵温柔的小花，
似曾相识于路旁？
在这渊默的山间，
我把她轻放在心上……

三、美国水杉

这里

全无娇羞的缀饰

这里

但有飒爽的婆娑

那无数颗凝嫩的珍珠

在暮霭茫昧中

倾听

倾听着翡翠的水晶

那千万条银色的袅娜之音

在万籁俱寂处

低吟

低吟着黄昏迎宾

沉稳的队列

晚祷的海魂

呵，太平洋彼岸的哨兵

兰花、茉莉花和海棠花

1982年6月

凄清的月光下，幽兰和茉莉曾有过相对无语的时候，也曾悄

悄地絮语过片刻。

如今，月下的兰花永远不再，而茉莉花也早已谢了——如同过去凋萎在现在。他们绵密的愁惨横陈在我的眼前，一点、一点，凝成板结的瘠土；他们凄清的泪痕镌刻在我的记忆，一滴、一滴，渗进干渴的根须。

如今，只有那四季海棠绽放着欢笑——她笑着，笑得是那么欢快；她笑着，连空气也为之膨胀、热情。但，当我看到海棠花愉悦的笑容，却想起兰花、茉莉花——那月下的凄清。

我爱海棠花那乐天的精神；正因此，更怜慕兰花和茉莉花——他们祭献于月下的牺牲。

沙河拾零

1982年8月23日

绿草

青树

流水

晴空

彤日

白云

飞蝶

熏风

撒一网悠游的天籁

捕不尽欢快的情采

道教与宗教文化研究论丛

求实集

——丁培仁道教教学学术研究论文集

ISBN 978-7-80659-947-1



9 787806 599471 >

定价: 38.00元

[General Information]

书名=求实集：丁培仁道教学术研究论文集

作者=丁培仁著

页数=627

SS号=12147981

DX号=

出版日期=2006.12

出版社=巴蜀书社

封面

书名

版权

前言

目录

道教：一种可能的普世宗教的选择

基督教与道教比较论纲

试析道教的“长生不死”信仰

道教与民俗浅议——以斋醮、礼俗为例

北宋儒家士大夫、理学与道教

道书分类法之我见

关于《上清经》

陈抟其人其著作及其《易龙图》等著述的象数体系——

兼论他对宋代理学象数学的影响

《洞玄灵宝定观经》等经与司马承祯的“坐忘”修炼法

“天之道远而应近”——蹇昌辰《黄帝阴符经解》哲

学浅析

读书札记三则

贾善翔的《高道传》

《至游子》非明作

《南统大君内丹九章经》非吴筠作

读书札记二则

《天童经》有加句、加加句本

《上方大洞真元妙经品》等出自牛道淳弟子

山田俊编《稿本 升玄经》——兼谈《升玄内教经》

明《道藏》有关文昌梓潼帝君文献考述

道与神

道教是多神教吗？

三清、玉皇原起考

太一信仰与张角的中黄太一道

北宋内丹道述略

《灵宝毕法》四题

华阳子施肩吾的丹道思想

北宋的修道科仪和斋醮科仪

北宋天心法

钱镠道教《水府告文》新释——兼谈龙简与醮

道教与中国画略论

“惺惺汉、皮囊扯破，便是骷髅”——从吴镇画骷髅说起

从黄公望《写山水诀》看道教悟性思维方式

关于早期正一道的几个问题

治、“道炁”教义与正一道首治——阳平治

都江堰神祠与道教——兼论道教与中国传统祭祀宗教的关系

近代成都道教活动管窥——从《八字功过格》说起

历史上的《峨眉山志》与佛教文化

关于黄巾起义时间的几个问题

黄巾起义与太平道的神学观念

道史小考二则

吴猛许逊

施肩吾与“钟吕传道”

随想录

人类中心主义

事实与价值

因果性与目的性

形而上学与科学

循环历史论的困境

天命论历史观及其他

社会性、文化性与自由

附录：抱膝斋存稿

丁培仁诗词选

丁培仁新体诗选

封底