

道教研究自选集丛书

攀援集

刘仲宇 著

四川出版集团
巴蜀书社



PANYUANJI

攀援集

仅供个人科研教学使用!

ISBN 978-7-80752-767-1



9 787807 527671 >

定价: 46.00元



攀援集

PANYUANJI

刘仲宇 著

四川出版集团
巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

攀援集 / 刘仲宇著. —成都: 巴蜀书社, 2011. 8

ISBN 978-7-80752-767-1

I. ①攀… II. ①刘… III. ①道教—宗教文化—中国—文集 IV. ①B958—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 024746 号

攀援集

刘仲宇 著

责任编辑	童际鹏 田苗苗
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
照 排	四川胜翔数码印务设计有限公司
印 刷	成都翔川印务有限责任公司
版 次	2011 年 8 月第 1 版
印 次	2011 年 8 月第 1 次印刷
成品尺寸	210mm×148mm
印 张	18.875
字 数	480 千
书 号	ISBN 978-7-80752-767-1
定 价	46.00 元

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换

道教研究自选集丛书总序

道教在中国传统文化中占有什么样的地位，扮演了何种角色？回答这个问题需要从中国传统文化的总体结构上予以高屋建瓴的解决。中国传统文化向以儒释道三教著称，三教被喻为中国文化的三大支柱，道教即为其中的一大支柱。这个支柱是中国古代土生土长的宗教，是中国文化的土特产，具有自己独特的个性和魅力，近两千年来流传于中国社会，对中国古代的政治思想、学术文化、民风民俗等都产生了重要影响。难怪鲁迅先生要说：“中国的根柢全在道教……以此读史，有多种问题可迎刃而解。”我们要了解中国的历史，中国的社会思想和民众生活，一句话，要了解中国文化，就不能不了解道教，否则很多问题就不得其解。从这个意义上讲，舍弃道教而言中国文化便是残缺不全的，便是以偏概全的，中国文化中的许多斯芬克斯之谜便无法破译，许多宝贵财富便得不到发掘。因此，研究中国的哲学思想史、文学艺术史、科学技术史等等都不能置道教于不顾，否则便有可能是片面的。

应该怎样理解道教呢？换句话说，究竟什么是道教？简单地说，道教是以神仙不死之道为最高信仰的中国本土固有的宗教，它用神仙不死之道吸引信仰者，劝人通过道德品行的修养和养生修炼而长生成

仙，最终解脱死亡，获得生命永恒。

道教文化在历史上曾有过辉煌，那么在当代社会是否已经没有价值，是否已成为毫无生机的明日黄花？道教文化是不是一种博物馆文化，仅仅陈列起来让人参观，就像我们今天看到的文物一样？不是这样的。道教不是化石，而是活生生地存在于民众文化中，有鲜活的生命力，它还在活动，还在表现自己。为什么它还活着，还受到一些人的欣赏？因为它有其自身存在的现实意义和价值，人们还能从中发现医治现代社会顽疾的妙方，它所提出的有些问题与当代人所面临的问题是心有灵犀一点通的，对当代人解决这些问题不无启迪意义，已经有不少学者对道教文化的现代意义交出了自己的答案。英国科学史家李约瑟博士在其《中国科学技术史》第二卷中指出：“中国如果没有道家思想，就会像是一棵某些深根已经烂掉了的大树。这些树根今天仍然生机勃勃。”他认为道教文化在现代社会仍然充满着生机，这种生机，不仅存在于中国社会，而且具有国际意义。

的确如此，西方世界对道家道教文化的兴趣正日益增浓，世界上出现了一股道家道教热，这股热浪还有升温的趋势。近现代意义上的道教研究从19世纪末到20世纪初分别在欧洲和日本产生，此后道教研究逐渐成为国际汉学的重要方面之一。自20世纪70年代末开始，国际汉学界出现了一股如火如荼的道教研究热潮，形成了法国、日本和美国三个道教研究中心，研究老庄思想与道教的关系、道教和佛教、道教与科学技术、道教历史、道教音乐及仪轨等等，召开了多次有关道教的国际学术研讨会，发表了为数可观的论著，大大丰富了海外汉学研究的内容。

当然，不可否认，研究道家道教的主力队伍还是在中国，二十余年来形成了力量雄厚的群体，尤其是道教研究，虽然起步较国外晚，但是发展势头猛，迅速呈现出空前繁荣的景象。1996年以来，道教

研究取得新进展，在各个领域全面展开，成果令人目不暇接。据不完全统计，1996—2000年出版的专著、论文集、工具书、资料汇编和通俗读物大约四十部（含台湾版书），比较以前每五年大约十五部，在数量上是大大增加了。从研究的质量来看，也在逐步完善和提高，在道教历史和思想史的研究领域都取得了突破性进展。

随着道教研究向纵深地开展，一批优秀学者也脱颖而出，形成各自的研究个性和研究领域，取得某些有创见的成果，在方法论上也作了有益的探索。我们认为，现在是该对自己的研究做一番总结的时候了，通过总结，找出与国内外先贤的差距和不足之处，这样才有利于下一步研究工作的展开，有助于个人的学术成长，也有助于道教研究水平的提高。为此，我们策划编辑了这套“道教研究自选集丛书”。这既是对以往的一个检讨，也是走向未来的一个起点，继往开来是我们这套丛书的宗旨所在。在此，我们要特别感谢香港圆玄学院对于本丛书的出版在经济上的大力支持和精神上的鼓励，没有他们的帮助，这套丛书是难以问世的。多年以来，香港圆玄学院非常重视道教文化的学术研究工作和学术会议的举办，在这些方面给予学界不少赞助，极大地推动了道教研究向前发展，弘扬了道教文化。这在社会各界是有目共睹的，也是学界人士心存钦佩和感谢的。本丛书的出版再次证明这一点。

本丛书热忱欢迎海内外道教研究学者前来投稿，把你们的代表性成果展示给世人，以文会友，“奇文共欣赏，疑义相与析”，通过切磋交流，共同推进道教文化的研究工作。

李 刚 汤伟侠

2004年7月

自序

仅供个人科研教学使用！

—

两年前，李刚兄突然找我，说是让自编一个道教研究的论文集。因为其他事忙，编选集子的事，做做停停，整整两年后，才凑合而成。集成，要取个名，不用多想，“攀援集”三字便浮出脑海。为什么会浮出这样一个名称，恐怕与自己的经历不无关系。

我自小生活在浙江龙游县的南乡。那是一个山区（如果按地理学上的术语，似乎要叫丘陵），最高的山叫杨树山，高有一千三百多米。我住的小村，名为岭脚，原来是一条山岭叫做三源岭的底下，而外婆家则住在一个名为梧村的地方，正好在三源岭的顶上。要上外婆家去，就得沿石阶路一步步爬上三源岭，到了岭头，再走上两里平地，才算到点了。如此，攀山，便成了自小生活阅历的一部分。至于平时的生活，到山上砍把柴，折些小竹笋，采几种野果什么的，更非得在山坡上攀爬不可。中间一段跑到上海，整个一马平川，市内更是全般平坦的大马路，算是告别了攀山越岭的日子，不想过了十来年，命运又让我与山连在一起。那是 1968 年，响应上山下乡的号召，我便跑

到了安徽省的黄山。原来，1966年高中毕业，正准备参加高考，因为“文化大革命”，暂停高考。摸不着头脑的学子们还顾不上仔细考虑“暂停”高考意味着什么，便混合着迷茫而又激动、目空一切而又显着“小兵”的卑微、自我膨胀又自我否定，等等矛盾交织的心情，投入了“运动”。拖了两年，终于毕业分配，一半人在工矿企业，一半人去农村。我去的地方，是上海市黄山茶林场，说上海市，是因为此林场属上海管，实际上是在安徽的太平县，离著名的黄山风景区差不多三十公里。分在五队，驻地不算最高，却管着场里最高的山，而且出工就要爬陡坡。到了秋季，要到山顶附近砍防火道，攀援大半天，回来小半天，走山路比实际干活的时间多得多。这样一干近六年。那六年，青春年少，按例是最意气风发的时间段。可惜，年华空逝去，岁月不留痕。说不留痕，却又未必：在身上刻下了攀援者的印记。即使后来重回上海，弄起了学术，也总觉得，仍然在攀登。

也许，人生也就是一场攀援的历程。给自己立一个目标，慢慢去接近，好像要上一个山头，一步步攀上去，待达到了，再立一个新的，往前爬一段。尤其是学术生涯，恐怕更得攀援不止才行。要爬上一个山头，走快走慢，总得走，少走一步，就到不了山顶；若是荒山，没有路，边走边开路，遇陡处，扞萝而上，遇险处，小心踩实再过。与现实的山相比，只有一点区别：现实中的山，再大再高，总有一个最高峰，而学术之路是一个发展的流程，虽有一时一地的制高点，却在任何时候都只有更高没有最高。

在学术领域中攀爬了近三十年，有些小收获，集合起来，自然以“攀援”名之，最为贴切。

二

我开始道教研究，有点偶然。但某些机缘却让我在这一领域中攀援不已，直到今天，也许还会延伸到以后许多年。

以进入道教研究的时间说，在我差不多年龄段的学人中，我算是比较早的之一，而且也是一直坚持以之为主攻方向的人。最早接触到道教，是在上世纪70年代末。当时正在从事中国哲学史的探讨与教学。先是研读《周易》，后又涉猎到宋理学家们的《易》学思想。在读他们的书时，不能不涉及宋代《易》学传承中的一位传奇人物陈抟，由陈抟又进而去读《周易参同契》。这样一步步与道教接近。记得在1980年，写成《周易与宋理学》一文，算是开始了对于道教某些局部的涉猎。1982年，上海成立宗教学会，有位参与筹备的高振农先生邀我去参加，为了赶会，遂写了一篇论文《道教影响下的朱熹》，算是第一篇题名正式与道教挂钩的论文。此文也还是道教的外围打转转。不想，此稿写成后，得到了同行的首肯，被转载过两次。有了这样的鼓励，便对道教研究有了更浓的兴致，从此之后，更多地关注了道教有关的典籍、人物、思想等。无意之中，攻治的重点，由中国哲学史转到了道教史、道教文化。

上世纪的80年代初期，治道教的学人不多。当时除了陈国符、王明等老前辈的书陆续印行之外，新出的书可能就要数卿希泰先生的《中国道教思想史纲》（1979）第一卷了。当时三四十岁的一批人，刚开始进入此一领域，有的还在攻读学位。道教本来称为三教之一，近两千年的历史中，形成了独特的宗教和文化的体系，只是由于历史原因，问津者少。这样也便造成了这样一种情况：道教文化是一座学术富矿，从任一地探下去，都可能有所得，然而未开垦过的处女地实在

太多了。所以找几个写文章的题目，在当时不算太难。这样，自己就东一点西一点地研究起道教来。我没有进过大学，不像许多学人一样曾有名师指点，所以做起学问来格外艰苦一些。开始做研究时，道教的资料也很稀缺。想读《道藏》，必须去上海图书馆，坐着一本本地看。直到十来年之后，文物出版社等三家版的《道藏》问世，狠了狠心，用差不多近两年的工资买了一套，才算是有了必备的文献资料。

当时自己做的研究比较零散。开始几年，凡道教思维，道教科学，道教在民间风俗中的影响，某些经典，个别人物，等等，都会引起我的兴趣，写文章加以讨论。80年代中期，中国掀起“文化热”，学人常从道教与中国文化各方面的联系的角度，开展讨论。我也凑起热闹，试着将道教放到整个中国文化的大氛围中去考量，遂弄成一本书《中国道教文化透视》，并且得到了上海著名学者胡道静老先生的鼓励，他还赐了一序。这是我的第一本书。回过头来看，此书题目过大，许多讨论其实有如蜻蜓点水，远未深入。书写成不久，自己就有了这样的感觉，所以自知还是不要再急于写书，而要扣住道教研究中的具体问题，逐个加以探讨。当时给自己拟定的方向，是做道教思维方式的研究，从个别的专题做起。但是，过了一阵子，自己又发现了问题：道教的思维，是一种宗教思维，道教徒面对的世界，或者说，他们脑海里的世界，与我们有同，又有很大不同。我们视之为神秘的东西，比如鬼神，比如神通，他们却是不以为意，而且每天在直接“面对”。他们会告诉你：在仪式中，召来了神将，临坛听从自己的命令。乍一听，似乎近于梦呓，细一想，却又觉得其中有些什么自己没有弄懂没有理解的东西，不能简单将之当成胡说。原来，他们的许多思维活动，是在法术中，依着某种高度程式化的操作方法展开的。其中混合了他们的宗教体验和对当前场景的清醒的意识，所以显得特别神秘。要想研究道教思维方式，至少对于法术，以及相关的仪式，要

有基本的了解。这样，又转而专治法术，同时也连类而及民俗、民间信仰等，甚至于还追问道教法术中斩妖捉怪的那个“精怪”究竟是何来历。这样一做就是十多年。其间陆续出了《儒释道与中国民俗》、《中国精怪文化》、《道教的内秘世界》、《中国民间信仰与道教》，以及《道教法术》，而以最后提到的这本书，研究和写作时间最长，在我自己看来，也稍稍满意一点。从上世纪90年代起，自己又关心起现实的宗教，当然包括当今的道教，它的面貌，它的优点和不足，特别是它的教义建设的滞后，陆陆续续，做了些调查研究，发表一点自己的看法。随着自己的研究兴趣的变化，历年来便有些相关的论文，合起来已超过百篇。这里选的是其中的一部分。

从1982年发表第一篇题目中带有“道教”的文章算起，迄今26年，如果加上前期的涉猎和准备，与道教结缘近三十年。从学术上说，也就是在这一领地的山岭上攀援了这么多时间。

三

这一本书中收录的论文，都是在学术之路上攀援留下的足迹，或者说在众多的足迹中较为鲜明的一部分。从这些足迹来看，有点杂。

道家之术，杂而多端，古人早有定评。所以做道教研究，难免跟着其中庞杂的内容跑。但是就个人来说，还是可以更加集中一些，认准一个方向，深入下去。而自己涉足的范围那么广——须知，广则难深，是做学问的一病——从抽象的思维到具体的法术手段，从科学思想到民俗，从传统道教文化说到当代的变化，又有自己的原因。

前面说过，我没有上过大学，没有名师指点，所以不像现今的博士们那样，会在导师的指点下，专攻某一个方向，而是凭自己的兴趣，去思考和查证一些问题；有时也因为外界的机缘，如参加学术会

议等，选取题目——最早的那篇《道教影响下的朱熹》，便是为了开会而作；《道教思维方式发微》，则是在1987年为了赴卿希泰先生召开的学术研讨会而写。因为凭兴趣选题，题目的形成，便会东一榔头西一棒，“杂而多端”了。这样，自己在学术道路的攀援中，便会经常转变方向，今天跑到哲学领域，明天跑到民间风俗，刚对道教科学思想稍作观察，还没有深入，却又进入道教的内秘世界中周游。杂，便难深，这是做学问的缺点。但，杂也有好处。那就是逼着自己去了解、学习多个学科的知识，时间长了，就有可能做多学科的综合研究。另外，由于东跑西颠式地求索，也养成了一个习惯，就是对于文献常常从不同的维度、带着不同学科的眼光去翻阅，每次翻阅，都会有一些新的发现；对于文献中不解的，或许会到当代道教徒那儿去讨教。所以慢慢形成一种风格，就是以研读经典为基础，同时做调查核实，尽可能将多学科的知识和方法结合起来。读者在读这本文集时，相信能够感知到这一点：文章讨论的问题分散而显得不够深入，但各学科的知识可能相互穿插，形成新的诠释维度，所做的分析，陈言虽不能务去，却也能提出一些自己的独特看法。

前面说过，人生有如攀援，学问也是如此。这里选的只是自己在攀援中留下的脚印。足迹只属于过去，而只要前面还有更高的山头在召唤，攀援的脚步就不能止歇。在编订这本书时，我更多的是寻找和规划下一步的攀登路线。按孔夫子的标准，自己已过了耳顺之年。所以，别人的批评，不管是我认同的，或者暂时还不能认同的，都觉得亲切而能受用。这本书出来，最大的希望是听到批评的声音。朋友们，不相识的学人们，能对本书的错讹和浅薄之处予以指正，则在今后的攀援中，或者可以少走弯路。

最后要感谢向我约稿的李刚兄，和与他一起主编丛书的伟侠兄。本来我只管埋头做书写文章，从来没有想过要将代表作集中起来出

版。自己编选的过程中，重读一百数十篇文章，对于什么是可以拿出手的，什么是泛而滥的，反复思考，实际上是对自己已经走过的学术道路的反思，是一次重新认识自己、拷问自己的机会。谢谢他们促成了这次机会。

2008 年 7 月 5 日志于寓所

目 录

道教研究自选集丛书总序.....	(1)
自序.....	(1)
道教的形成和中国巫文化传统.....	(1)
道教与玄学歧异简论.....	(19)
五雷正法渊源考论.....	(29)
两宋新符箓道派社会文化背景分析.....	(44)
张果生平及思想论要.....	(62)
道教影响下的朱熹.....	(73)
朱熹与先天学.....	(87)
虞集的道缘.....	(101)
《周易参同契》奥旨考论.....	(108)
《三皇文》新探.....	(122)
葛洪《枕中书》初探.....	(133)
《度人经》与婆罗门思想.....	(144)
道教思维方式探微.....	(162)

神游八表 目睹仙真

——存想探秘..... (172)

谭峭《化书》和道术

——兼论道教变化观的若干特点..... (192)

道教形神观初探..... (209)

考鬼召神的心理分析

——兼说中国宗教中的神秘主义..... (221)

召役神将的教义基础

——从神将系统看道教信仰的独特性..... (246)

道符溯源..... (253)

试论道教咒语的起源和特点..... (269)

踏罡步斗的源流和宗教功能..... (287)

简论道教法术科仪的表演特征..... (303)

玉皇科仪及其文化内涵..... (318)

道教科仪在近代的传承和演变..... (330)

早期全真教仪式初探..... (339)

道教法术的社会功能和时代转换..... (361)

道教祭炼与佛家焰口仪的比较研究..... (372)

道教仪式在当代中国的存在状况和社会功能..... (390)

把握自身固有优势 找到通向现代社会的端口

——关于道教教义思想与现代社会相适应的几点思考..... (405)

重返社会舞台的努力

——道教教义探讨升温的宗教社会学评析..... (428)

重视道教在海峡两岸的纽带作用..... (449)

道教对中国绘画影响述评..... (456)

神仙殿堂里的科学之花——道教中的科学思想..... (471)

道教想象力对文学的滋润

- 略论神魔小说和道法的关系..... (486)
- 刘晨阮肇入桃源故事的文化透视..... (496)
- 略论道教整合民间信仰的教义基础和基本方式..... (512)
- 扶乩与道书创作..... (532)
- 汉族地区民俗中的宗教符号..... (540)
- 一景一木寓道心
 - 香港青松观盆景艺术鉴赏..... (552)
- 密密宫观拥金顶
 - 道教圣地木兰山..... (558)
- 木兰山上的两项奇特风俗..... (563)
- 叶至明道长《庐山道教初编》序..... (569)
- 《茅山民间文学集成》序..... (575)
- 袁志鸿《凝眸云水》序..... (579)

道教的形成和中国巫文化传统

在中国传统文化中，巫与巫术都曾有过长期的影响。与一切古老民族一样，中国在上古时曾有过巫术盛行的时期。进入文明社会之后，上古的巫术一部分进入宫廷庙堂，成为三代宗教的主要部分，以后又由巫兼史，演变出巫史文化，在民间，巫师和巫术的流传更是始终绵绵不绝。尤其某些巫术心态，几乎已渗透到了社会的每一角落，直到当代，犹有其遗响。研究中国文化，不考虑到巫文化的传统，是不够全面的。

在考虑中国巫文化传统中，道教十分引人注目。

道教作为人为宗教，自然在发展形态上，大大超过了巫术和巫教。但是，历来站在道教以外评论道教的，又往往指出道教具有浓郁的巫觋气息。倘若我们追寻一下道教的形成历程，稍稍涉猎一下它的道术，便能清楚地看到，在某种意义上，道教是在汉代巫风俗的基地上滋生出来的，它的道术大量的是从巫术中搬来，而稍加改作。可以说古代巫文化的精粹，汇集在道教中，而在往后的发展中，它既以较为完备的道术在一定程度上取代了民间的大部分巫术，但另一面又在道术中满足着民间的巫术心态，在施行中甚至降低到巫术的水平。同时民间的巫术在道教以外、与道教同时仍然流传不息，并且在方法

上、手段上，不断地与道教的法术进行着对流，就总体上说，受到道教的制约。道教是中国巫文化传统的主要负载者。

全面地论述道教与中国巫文化的关系，不是一篇或几篇短文就可以胜任的。本文只从道教的形成一探它与巫文化的关系。

(一)

道教的渊源是多元的，黄老思想、方仙术等等都是它的渊源，但这些思想成分和方术，只有在东汉的巫风基础上，才广泛影响于民间，将大群大群的民众组织起来。同时，道教初起时，在组织上也是多元的。它不像佛教、伊斯兰教那样由一个圣人出来创教，而是在一大片地域上差不多同时涌现了各种“道”：黄老道、太平道、五斗米道，另有相当多的方士散处于民间，如费长房、左慈、华佗等，后来也都将他们看成道士、仙人，归进道教。从战国起为王公贵族进长生不老方的燕齐方士中，一部分人在西汉时就转为自己合药、炼药，在汉武帝和其他贵族的支持下，在社会上扩大了影响。东汉时一部分隐遁的士人在炼丹上苦苦摸索，后来演变为丹鼎派。但这一派在东汉社会中影响力不大，历魏、晋，才蔚为大宗。我们讨论初起时的道教，着重分析东汉的民间道教，而对它们的研究又不得不回到民间的巫风上来。

东汉的民间道教，统治者常诬之为妖贼、妖巫。《三国志·张鲁传》注引《典略》说，在灵帝之世，社会上出现了三股较大的民间道教势力：“熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜，光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。”所谓妖，乃是巫术中的左道。《礼记·王制》“左道以乱政，杀”，郑玄注，“左道若巫蛊及俗禁”。巫蛊是厌胜诅咒的黑巫术，即所谓“巫行邪术

坏于人”^①，所以“妖贼”实指他们的巫觋气息。

《典略》提到“妖贼”三派，实即初期的道教教派，张角的太平道以符水治病，而在经营十余年后，拥有大批信徒，显然与其行道办法借助巫术因而适合民间的巫风有关。张修（或以为应作张衡），即张陵五斗米道的一个祭酒，后被张鲁所袭杀。五斗米道当时直接被称做“米巫”。至于骆曜一派早已失传，不过照“緇匿法”的字面猜测，似乎也是种巫术。緇匿即躲藏，緇匿法可能是教人躲过灾祸的方法。葛洪《神仙传·老子》说：“按《九宫》及《三五经》及《元辰经》云：人生各有厄会，到其时，若易名字以随元气之变，则可以延年度厄。”这类方术在民间估计流传已久。骆曜所教，或与此同类。

总之，不管怎么说，早期的道教派别，有似于巫觋。它们可说是从民间巫风中滋生出来的。而其迅速扩大影响，也是由于迎合了当时民间的巫风俗、巫心理。这一点，在观察道教初起地域的文化特色时，表现尤为清晰。

东汉末太平道、五斗米道，及稍后葛玄诸人的道派（此派后演变成灵宝派，为东晋后符箓派的大宗）形成和流传的主要地区，基本上是燕、齐、楚、蜀和吴越地区。如果我们考察一下道教初起的地域民俗，其鲜明的特点，就是有浓厚的巫风，有久远的鬼神崇拜的传统，恰恰这一点，是使燕、齐成为滋生方仙道的最初温床，使楚（包括吴越）、蜀成为最初道派扎根的沃土。

最初的方士都出于燕、齐，前人素有定论，燕齐文化与方士的关系原属道教的前史，当另作讨论，此不具论。这儿仅讨论楚、蜀、吴、越的民俗与道教形成的关系。

①（唐）孔颖达：《礼记正义》卷十三。

楚文化中巫风占有很大比重是没有疑问的，“楚人信巫，重淫祀”^① 简直是牢固不破的结论。延及汉代，楚文化巫风特有的色彩基本是仍保持着的，而且直接地影响到道教。

这里不妨举几个例子：据《西京杂记》卷三：“戚夫人侍儿贾佩兰，后出为扶风人段儒妻，说在宫内时，尝以弦管歌舞相欢娱，竞为妖服，以趣良时。十月十五日，共入灵女庙，以豚黍乐神，吹笛击筑，歌《上灵》之曲，既而相与连臂踏地为节，歌《赤凤凰来》。乃巫俗也。至七月七日，临百子池，作于阗乐。乐毕，以五色缕相羁，谓之相连细。八月四日，出雕房北户，竹下围棋，胜者终年有福，负者终年疾病，取丝缕，就北辰星求长命乃免。九月九日，佩茱萸，食蓬饵，饮菊华酒，令人长寿。菊华舒时，并采茎叶，杂黍米酿之，至来年九月九日始熟，就饮焉，故谓之菊花酒。正月上辰，出池边盥濯，食蓬饵，以祓妖邪。三月上巳，张乐于流水。如此终岁焉。”戚夫人是楚人，生活习性显然与娘家楚地相仿佛。上述的活动很有些巫术的气息，而且几乎一年四季此类活动不停，可见汉时楚地巫风不减，仍然深入到人们的生活中。尤其值得注意的是，围棋负者为去掉晦气，“就北辰星求长命乃免”。是为对北斗崇拜的表现。按道教素来有对五方星斗的崇拜。五斗之中，尤重北斗，“朝真奉斗”成为道教宗教生活的代名词虽是后来的事，但早期道教已有对北斗的崇拜，三国时代孙权为吕蒙病重，曾延道士结坛向北斗乞命即是证明。五方星斗在道教中为祈福祈命禳灾去恶的崇拜对象，以北斗命名的经以《太上玄灵北斗本命延生真经》、《太上玄灵北斗本命长生妙经》，最为突出。据上引《西京杂记》知道，此类崇拜源起于楚，是楚的巫风的一部分，只是戚夫人他们奉行的是楚地民俗，没有什么系统的理论，道

① 《汉书·地理志下》。

教则将之系统化、理论化，加上一些论证罢了。《北斗本命延生经》说：“老君曰：北辰垂象，而众星拱之，为造化之枢机，作人神之主宰，宣威三界，统御万灵，判人间善恶之期，司阴府是非之日，五行共禀，七政同科，有回死注生之功，消灾度厄之力，上至帝王下及庶人，尊重虽则殊途，命分俱无差别”，不就是继承楚的巫风而又加以发展的证明吗？

再一个例子，据《史记·封禅书》说：亳人缪忌奏祠太一方，曰“天神贵者太一。古者天子以春秋祭太一东南郊。”这太一，就是源自楚国的，《九歌》第一首就是《东皇太一》。太一，在方士以至道教中，是一个显赫的神，黄巾的尊神有“中黄太乙”，《周易参同契》说，修炼到家之后，“太乙乃召”，太乙不仅是天庭中显赫的大神，也是道士“仙籍”的执掌者。这是楚的巫风影响道教的又一例证。

战国时成为楚的一部分的吴、越，在文化上受楚的影响是必然的，“本吴粤（越）与楚接比，数相并兼，故民俗略同。”^①而实际上，吴越的巫风决不减于楚，或者更胜于楚。因为吴越的开化，尤其越的开化比楚更晚一些，从而保持原始的巫风更浓厚一些。到了汉代，越巫的名声不小，应劭《风俗语通义》卷九说“武帝时，迷于鬼神，尤信越巫”。据《后汉书·方术传》会稽一带很有几位出名的方士，其中东阳赵炳就“能为越方”。所以，越地的巫术，同样为道教的形成提供了营养，后来于吉去吴，魏伯阳在越的活动能够顺利开展，一部分也是得力于此的。

至于蜀地，文化精神也与楚相近。《后汉书·西南夷传》说西南人民“俗妇巫鬼禁忌”，这应当就是对于三张的“鬼道”“巴汉夷民多便之”的基础了。这一点《晋书·李特传》说得更明确：“汉末，张

① 《汉书·地理志下》。

鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信巫覡，多往奉之。”鬼道的号召力在于符合那儿民众的原有信仰，表现那儿的文化素质，甚至也可以这样推测，张陵的创教很可能首先受到蜀地汉族尤其是少数民族巫风、神话的启示，受到蜀地那种“巫鬼禁忌”之俗的诱发，否则，他为什么单单跑到鹤鸣山才“得道”？

道教与蜀地巫风的关系，晋时已经有人直觉到了。《华阳国志·大同志》载，咸宁三年，刺史王浚杀了“以鬼道惑民”，“自称天师”的陈瑞后，“蜀中山川神祠皆种松柏，浚以为非礼，皆废坏烧除，取其松柏为舟船，惟不毁禹王祠及汉武帝祠。又禁民作巫记，于是蜀无淫祀之俗，教化大行”。为除鬼道，连带着禁民作巫祀。就是因为他们看到“鬼道”原本是从“巫祀”中滋长起来的。禁绝了巫风，统治者的教化才会“大行”。

总而言之，燕、齐、楚、蜀和吴越在民风民俗中有信鬼重巫的共同特征。这种特征，使这些地区成为滋生方士的沃土。《史记·封禅书》记的方士基本上来自燕、齐；《后汉书·方术传》记载的方士除仍有出于燕齐的外，以汝南、蜀、汉中、广汉、阆中、会稽、丹阳诸郡为多。这些地区以外的不过寥寥数人而已。更重要的是，敬鬼信巫的习俗弥漫在这些地区的民众的社会心理当中，使得近乎巫覡的太平道、五斗米道能够迅速获得大批的信徒。张角的太平道只经营了十余年，便拥有“徒众数十万”，“自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，皆无不毕应”。张道陵在蜀中创道经张衡（一说张修）的增饰，张鲁的发展，便在汉建立起政教合一的政权，都是因为适应了民众原来的心理状况，因而使民众向往之，便乐之。后来黄巾起义失败后又在青徐复起，既是农民与地主阶级矛盾不可调和的表现，又是道教在民众中的文化土壤无法彻底铲除的必然结果。因此，道教的产生和扎根，实在与这些地域的民间巫风有着紧密的联系。

(二)

如果说东汉浓重的巫俗为道教教派的形成并且迅速造成社会影响提供了土壤，那么道教道术更是大量地、直接地来自于巫术。

道教的道术，魏晋以后发展成为庞大的体系。但在初起时，比较简单。从一些文献和考古资料推测，初期道术本直接来自于巫术，以后才缘饰以黄老学说，并且发展了自己的斋醮科仪，将施术的方法程式化、系统化。

早期道教有墓门解除一术，释道安《二教论》讥笑“三张之鬼法”，中有“左道余气，墓门解除”一项。所谓墓门解除，原是古代民间巫术之一。解除又作解逐、解注，逐有驱逐之义，注则谓“以兵裁之”^①，“解逐之法，缘古逐疫之礼也。”^②它可用于阳宅，也可移用阴宅（坟墓）。汉代，行解除是普遍的民俗。王充说：“世信祭祀，谓祭祀必有福，又然解除，谓解除必去凶。解除初礼，先设祭祀。比夫祭祀，若生人相宾客矣，先为宾客膳食；已，驱以刀杖。”^③用于治阳宅动土时的解除法，又叫解土、解谢，乃有向鬼神谢过之义。“世间缮治宅舍凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人，以像鬼形，令巫祝延以解土神。已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去”^④。王充痛斥解除术的虚妄，而民间却是普遍施行。墓门解除之法，与阳宅解除虽然用途不同，但为逐鬼之法则一，二者应来自同一源头。

墓门解除，与阳宅解除一样，都是广行于民间的巫术，并不始于三张。地下发掘表明，东汉墓中有许多解除瓶、解注瓶。其中一瓶上

① 《史记·春申列传》：“注地于齐”，司马贞《索隐》：“注谓从兵裁之也。”

② 王充：《论衡·解除篇》。

③ 同上。

④ 同上。

写有“生属长安，死属泰山”。长安为人所都，泰山为鬼府，两相对举。长安为首都是在西汉时，东汉已搬到洛阳，那么这种解除的风俗至迟也是从西汉延续下来的。解除瓶上长安与泰山对举，不过沿用了西汉巫师的习惯套语。陕西户县出土曹氏朱书解除瓶，上写明“阳嘉二年”（133），正是顺帝初，张道陵才赴蜀学道。可见，墓门解除是道教教团形成之前便广行于民间的。

北周甄鸾作《笑道论》说“三张之术，畏鬼科曰：左佩太极章，右佩昆吾铁，指小则停空，拟鬼千里血。又造黄神越章杀鬼，朱章杀人”。这儿引的前几句，是首咒语，后两句中提到的黄神越章实际是经常与咒语、符连在一起的一枚印。解除瓶上已可以见到它们的踪迹，应当也是源于民间的。户县曹氏朱书解除瓶上有文云：“阳嘉二年八月，己巳朔，六日甲戌除。天帝使者，谨为曹伯鲁之家移殃去咎，远之千里，咎口大桃不得留，□□至之鬼所，徐□□，生人得九，死人得五，生死异路，相去万里，从今以长保孙子，寿如金石，终无凶。何以为信，神药厌填。封黄神越章之印。如律令。”据上下之义，为曹伯鲁家“移殃去咎”的是天帝使者，那么文末封以黄神越章之印，应那是天帝使者之印，黄神越章便是使者之名。黄神越章之印后来在道教中应用颇广。《抱朴子内篇·登涉》：“古之人入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以封泥著所往之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。行见新虎迹，以印顺印之，虎即去；以印逆印之，虎即还。带此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只辟虎狼，若有山川社庙血食恶神能作福祸者，以印封泥，断其道路，则不复能神矣。”而上引解除瓶文中“如律令”，更是后来道教咒语中常常用的程式。

道教行法，有几种基本手段——药、符和气。三者之法也来自民间巫术。其中符、药已见顺帝时的解除瓶。

先说药。一说到药，人们常常想起秦汉方士吹嘘的长生之药。其

实，方士的“不死之药”的观念实远有所本，其本就是巫术，《山海经·海内西经》：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窾窾之尸，皆操不死之药以距之。”郭璞注：“为距却死气，求更生。”这儿说的不死之药尚系于巫，应当是比战国时人为造作的神仙之说更为古老、更为原始的观念。楚怀王时有人献不死之药，秦汉时皇帝方士的大事寻药，其源盖在于巫。同时古人将病因常归结于鬼神妖怪为祟，长生之药也同时被视为有辟邪杀鬼神效的宝物。上引曹氏解除瓶上文“何以为信，神药厌填，封黄神越章之印”，药与黄神越章并列，可见十分重要。初平四年解除文云：“要道中人和以五石之精，安冢墓、利子孙。”^①五石，为炼丹中常用的丹砂、雄黄、白晷、曾青、慈（磁）石，后来道教中也视作镇邪之药，比如朱砂常用书符，朱砂、雄黄又用于端午的辟毒。但寻其源头，民间巫师在解除一类活动中早已应用了。

同时，征之上面所引《山海经·海内西经》中的那段话，依稀可以看出，汉代巫师的使用药石（在其他解除文中还提到“上党人参”等药材），实与大巫以不死之药“距死气”的传说有关。据户县曹氏解除瓶上文字说，“厌填”的“神药”是一种给亡魂的“信物”，那么也是于亡魂有用、有利的礼物了。神巫用不死之药为窾窾之尸“距死气”，能使之复活。看来作为信物的“神药”也应有类似的功效，它的使用很可能是在民间巫师中相承已久的。

符，是道教中最重要的役神驱鬼的手段，几乎没有一处离得开它，张道陵造作符书。张角以符水治病，看来在早期道教中它便已作为基本手段出现。对于符的来源，学术界看法不同，有人认为《太平经复文》是最早的符文。蒙文通先生又认为符图取自西南少数民族文

^① 周季本：《居贞草堂汉晋石影》三十九。

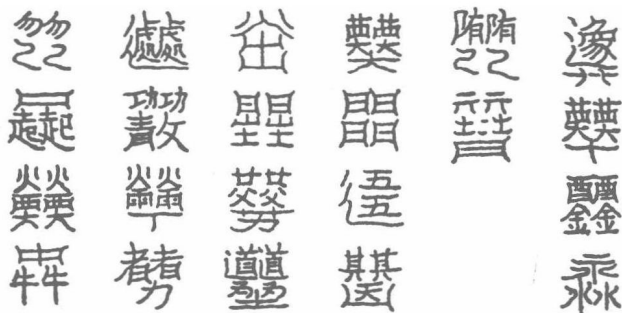
字，有人据考古发掘蜀地古物上有扭曲和如丝的图形文字，以证成其说。但据我们观察到解除瓶上的符图，发现符是在中原文字的基础上依汉人信仰造构而成的。它本是民间巫师的创造。试看陕西户县曹氏解除瓶符图（见图一）：




图一：户县曹氏解除瓶上符图

据中国历史博物馆王育成先生《东汉道符释例》的见解，认为右符由时、日（三个）、月、尾、鬼诸字重叠而成，其义为：“万物的生死是由时节制的，不能违反，活人属于日所代表的阳世，死人归于月所代表的阴间，尾宿保佑曹家多子多福，鬼宿管理死人祠祀之事”。看来是站得住脚的。

从这类符我们可以肯定，《太平经复文》中多个文字重叠而成的“复文”确是早期的符图。（见图二）但因为构图者是依照其宗教思维来构筑它们的，我们在没有弄懂其思维历程以前，无法解读其含义。



图二：《太平经复文》中的符字

解除瓶上左符  形，王育成先生解作神禁郁垒缚鬼的苇索，内中 Y 解作星图，其形为西汉兵旗上的太一锋，都是灼见。后世道符中常有扭曲的线条，据此符可知源于对苇索一类辟邪物的摹写、象征。这种象征，后来的道符中渐趋抽象，比如符中常有 0 的形象，赋义为内中第一圈为过天关，第二圈为转地轴，第三圈义为万物莫敢当。这种书符时用线条象征的手法，别人瞧着觉得玄虚之至，但其源头则是从汉代巫师那儿接受过来的。至于星图入符，这在后来的道符中比比皆是：北斗、三光、二十八宿，都是常上道符的，上面说的“太一锋”图也常常出现。

总而言之，从上面的情形看符是汉代民间巫师的创造，道教对此是“自然而然”地移用过来的，因为道教本来是参与着民间的解除一类的活动的。

上面说了运用符，药的源自民间巫术的情形，下面再说气。

道教施法中常要凝神结气，书符前要调气，施法时要以气“禁鬼”。气法在驱鬼的道术中称气禁，它的起源也是在民间巫师之中。葛洪说：“吴越有禁咒之法，甚有明验，多气耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而己不染。又以群从行数十人，皆使无所惧。此是气可以禳天灾也。”^① 可见气禁之法是吴越一带流行的巫术。气禁之术，又是种种诡异变化术中重要的一种，刘敬叔《异范》：“赵侯以盆盛水，吹气作禁，鱼龙立见”。以后，道教吸收气禁之术，并加以发展，成为道术中不可分割的成分，并且比通常的巫师所作，更加精微神妙了。

除此以外，道教施术中常用禹步。“比作天下百术，皆宜知禹

^① 《抱朴子内篇·至理》。

步。”^①这一禹步，也是来自民间的巫术。传说大禹治水时，“届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步，禹遂模写其行，令之入术，自兹以还，术无不险。因禹制作，故曰禹步。”^②一定说它出于禹，未必可信。但它是南方禁咒术中的步法，则是无疑的。

总而言之，从道术的起源看，基本都是从巫术继承和搬取过来的，就这一点看，道教可以说是巫文化的直接继承者。

(三)

民间巫风滋生了道教，但道教毕竟是人为宗教，它出于巫风，却与散漫无统没有多少理论粉饰的巫术不同，是有组织有核心信仰也有若干理论作为指导的。从这个意义上说，道教又是巫风俗的升华。

在道教的早期经典《太平经》中，已有建立组织的初步构想。太平道将教徒组织起三十六方，可见是经张角兄弟等苦心经营的。但后来太平道遭到镇压，其组织详细情形不得而知。而五斗米道则割据汉中数十年，其整顿巫俗建立宗教组织的资料留下较多：《渊鉴类涵·道部》引《正一经》云：“陵学道于蜀中鹤鸣山，时蜀中人鬼不分，灾疾竟起，感太上老君降正一盟威之法，始分人鬼，置二十四治。”所谓始分人鬼有类于中国古代的“绝地天通”。据说，中国历史上曾有“民神杂糅”，“家为巫祝”的情形，崑崙命重、黎二人一司天、一司地，乃“绝地天通”^③。这是奴隶主统治者将神权抓到自己手中的措施，也是散漫的原始宗教开始向人为宗教过渡的历史折光。所谓民神杂糅即是原始宗教中人人可得为巫祝的情形。上引张道陵创教前，当地少数民族“人鬼不分”即是处于“家为巫祝”、“民神杂糅”的原

① 《抱朴子内篇·登涉》。

② 《洞神八帝元变经》。

③ 参看《国语·楚语》。

始状态。“分人鬼、置二十四治”，即是吸引少数民族入道，到专门的宗教活动场所参与活动，以后五斗米道形成系统的经济、宗教、政治措施，其基础盖始于“分人鬼”，即将民间的巫教，提高为组织明确的人为宗教。其后张修、张鲁各有增饰，遂形成政教合一的割据政权，但其道官的称呼中仍有“鬼吏”之目，可见其源于巫术的痕迹宛然犹在。

民间的巫术，所召请的神灵往往随意性很大。而且各个地域所奉之神往往有异。这一点即使查一下巫的衍生物——方士的“神祠”也还是如此。《史记·封禅书》中记武帝“尤重鬼神之祀”，各方士投其所好，各上祠神方，所以由官方出面立有许多神祠。这些神祠受到重视程度各有不同，计有皇帝亲祠、祝领祠或由方士主持等。“待遇”不同，但各神之间并无主次座位的排列。特别是方士所兴祠，“各自主，其人终则已”。他们所上祠，实际上是将各地巫师所祀之神奉给皇帝，如齐人劝上泰山封禅、越巫立“越祝词”之类；各地之神本来不相统属，闹到皇帝那儿也没有能够排定座次，甚至没有想到给他们排座次。道教作为人为宗教，有自己的主神，黄巾祀中黄太乙，想来张角一派以此为主要神灵。五斗米道的最高神为太上老君，这是沿袭了《太平经》称“太上”的说法的，又崇拜三官，且又称有“千二百官（神）”可供役使。查《正一法文经天官章品》，那些神将官的名称随意性很大，基本上是施何术召何神，神的名称是从生活所碰到问题中推衍出来的。比如“万里君，将官一百二十人，治九纪室，主将帅正一远行，令无获难祸害，道里四通，千里外营护”云云，即从“远行”寻出“万里君”之名。这种情况，表现出其神将源自民间巫术的痕迹，但所有的神灵，又是在“太上老君”即道的支配之下，表现了道教的神毕竟与巫术中神灵散漫不相统属不同。魏晋以降，道教的神谱一再演变，形成以三清为主神的谱系，与巫教的差别就更显著了。

民间的巫术，一般没有什么理论，巫师的活动，最多有一些神话传说作为“依据”，真正支配着他们的，是万物有灵、人鬼交感之类的朦胧的观念。道教则尽力对其神灵、法术、教团组织的办法作出理论的论证。这一点，《太平经》已开其端。此书虽多“巫覡杂语”，但毕竟与一般巫书不同，而是用神学化了的黄老的宇宙观作为指导的。迨及张道陵一派，更以老子五千文“使都习”、张鲁（一说张陵）并撰《老子想尔注》，力图利用《老子》的权威来论证其教义。比如神灵吧，巫术是只论某神之灵，但不大关心其何以会灵的。《太平经》则不同，它推出一个“无形委气神人”，并且告诉人们：他们神通乃来自“与元气合形并力”。在黄老宇宙观中，元气是推动宇宙化生的伟大力量，《太平经》的这种论证已经达到了哲学思维的高度。《老子想尔注》又进一步将老子看成道的化身。认为“道者，一也”。“一散形为气，聚形为太上老君”。道是最根本的，太上老君自然也便是最高的神了。

总而言之，可以说巫风俗是道教的沃土，巫术是道术的直接前身。从巫道、鬼道中脱胎而出的道教是巫文化的升华。明白了这一点，才能理解道教的来历与特征。

（四）

上面从道教的形成与东汉巫风俗、巫术的关系作了些考察，即使从这些简短的考察中，也可以看出，道教与东汉的巫术确有十分密切的关系，道教的形成是多种文化因素——黄老思想、神仙观念、谶纬神学等等的汇合，但作为一种在社会上造成广泛影响的教派，它的社会文化背景，主要的还是民间普遍流行着的巫风俗。如果我们从中国文化发展的长河着眼，那么又可以看到，东汉的巫风是我国上古以来的巫文化的继承，道教的产生，可以说是久远的巫文化传统的一个结果，而它的形成，对巫文化传统的沿袭、演变又起着重要的影响。

中国古代曾经有过“民神杂糅、家为巫祝”的时代，巫术作为普遍的风俗，渗透在人们的生活中。随着原始时代向阶级社会过渡，原始的巫术先是受到氏族贵族后来又受到奴隶主贵族的利用、干涉，相应地，在三代三朝中出现了许多官巫。夏、商不论，即以周代言，《周礼》所载，习巫、男觋、女巫之类巫官，分工细密，名目繁多，更见巫文化在周代的政事中占有重要地位。中国三代的宗教，很大程度上仍是巫教，或者说是在巫教基础上略加粉饰而成的宗教。同时，三代的巫，又兼史职，泛称巫史。中国人是十分尊重传统、十分重视历史记载的，巫史文化在中国古代文化中的地位，也就显得十分重要。

巫史文化的影响，使传统巫文化的发展出现两个趋向。第一，是巫和巫术变成了王朝礼典的一部分，在施政奉礼的过程中，得到实施和传承；到了汉代，巫史在朝廷中地位早已不及三代，但仍有不少巫师在为朝廷服务，尤其是在汉武帝的年代，这类巫更多，《史记·封禅书》中记之甚详。第二，巫兼史职的结果，是古代巫和巫术中流传着的若干神话渐渐信史化。这些，对后世文化的发展都起着很大影响。巫术的这种变化，一方面说明在中国文化的主流是崇高理性的，但另一方面，又使古代的巫术披上了礼制的外观，在礼制之内得到了部分保留。

三代官巫以外，民间的巫和巫术也有重要影响。孔子曾说：“人而无恒，不可以为巫医”，孔夫子这儿是极言“有恒”的重要，无恒则连巫医也不可担任。这种巫医地位不高，应当是在民间活动的一流人，《庄子》中提到“神巫季咸”，也是民间的巫师。这类民间巫师不像官巫那么地位显赫，其影响却是散漫广泛，而且与社会生活紧密结合，对于民众精神生活的支配更在官巫之上。汉代应劭的《风俗通义》、王充的《论衡》中都提到当时的民间巫术，其要在辟邪鬼，御

凶灾，测祸福，种类十分繁多，几乎涉及衣食住行生老病死各领域。及于汉代，官巫、民巫实际上已难以分清，前面说到武帝时活动的一些术士，就有不少来自民间。

巫文化发展到一定程度，出现了系统记述其神灵、祭祀方法的专书，那就是《山海经》。这部书谈到了许多名山大川，记录了它们的道路远近，地形物产。但最主要的是，记录了这些山川的神的数目、特征，以及祭祀的特定方式，所以它是巫师职守的一个汇集，若安上今天的名字，足可以称为《巫师手册》。《山海经》中也直接记载了许多有名的巫师。如：“大荒之中有灵山，巫咸、巫那、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”^① 巫师的神通广大，“升降”云者，就是能上天下地，沟通人神世界；“百药爰在”，则是指他们同时掌握着疗病的职责。从《山海经》说，巫的活动，是以一整套鬼神迷信作为基础的。以后历代有各种类型的巫术书籍——如《日书》、《梦书》、《占卜》一类著作出现，但像《山海经》这样的综合性巫书在汉后基本上没有新出过，看来巫的势力渐渐退居到次要地位了。

除了以巫、觋称名者外，巫文化的重要流变，是散在社会上的术数家。本来，古代的巫，除了进行禳解、祭祀之外，占星、圆梦、卜筮、招魂等等都是本职，战国时已经有精于卜筮、看相一类术数的名家，西汉更有的人在市井中以术数营生，《史记》中的《日者列传》中就记载了几个名家。

道教在东汉形成后，原来的巫术和它的流变——术数几乎都被原封不动地吸收进道术，可以说，古代的巫文化这时经历了一次综合、一次总结，成了最大的本土宗教——道教的重要成分。道教是巫文化

① 《山海经·大荒西经》。

传统的结晶，也是它的重要继承者，这一点，它与儒家很不相同。

前面说过，官巫的设置和职掌，是礼典的一部分，主张推行周公之礼，并且声明述而不作的儒家，便多少也受点巫的影响，至少容纳部分早已成为礼典的巫术存在。比如孔夫子的乡亲们举行大雩（驱疫鬼礼）时，他便站到家庙门前——据说是防止因这种大闹而惊动祖先亡灵，对雩的本身，并无非议。不过，孔子不语怪力乱神，敬鬼神而远之，理性主义的态度占着主导地位。发展到荀子，成为杰出的唯物主义和无神论的思想家。汉代，今文经学受方士的影响，一度出现了巫觋气息。董仲舒喜说灾异，《春秋繁露》有专文记载求雨法，及哀平之际开始兴起图讖之学，都是其表现。不过，随着两汉经学的灭亡，后世的儒学作为政治、伦理的学说，恢复了先秦儒家不谈怪力乱神的传统。至于作为儒学中的大多数人，对巫术中于“经典”有据的若干种，如大雩之类，仍持将信将疑、既不积极也不完全排斥的态度。

道教与儒家却是鲜明的对比，在它整个发展过程中（尤其是其中的符篆派）基本上没有清除巫觋的色彩。而在占中华民族多数的汉族居住区，东汉前在巫术中行使的一些活动，如禳解、巫医、祈嗣、驱邪一类，主要的改由道士举行。道术替代了巫术，而实际上是以较为精致的形式保留了巫术。

诚然，道教的形成，并没有能完全地取代巫术。巫师和巫术在中国社会中仍然流传，但其影响，都已不及道术。《三洞群仙录》引《高道传》中“宋香足雨”故事，生动地反映了道术优于一般的巫术的情形：“道士宋元白，一日越州大旱，方曝庭檉龙以祈雨，久之亢阳愈甚。元白谓人曰：‘凡所降雨，须俟天符，非上奏无以致’。于是止于元真观，焚香上祝，经夕大雨告足。越人神异之。信州复旱，郡将特请祷，元白遂作术以告城隍之像，则须臾致雨。”显然，道术有

系统的神仙谱系作为背景和规范的行法仪式，比起散漫于民间的巫师来，自然“正宗”得多，在社会上的影响也更大。所以民间的延生、送死、祈嗣、禳灾、祛病中的巫术活动，更多的是求助于道教（同样的乞求于佛教，这点不在本文的讨论范围。佛道相比，在与巫术的关系上，道教也更为密切）。而且民间的巫师，在行术中，往往借重道教的仙真神灵，采纳道教的符咒等等，表现了道教对巫术的某种指导和支配的作用。

（原载：《中国文化源》，百家出版社，1991.3）

道教与玄学歧异简论

道教与玄学，有过一段共生的历史。魏晋南北朝，是玄学产生、发展和消歇的一整个时代，而恰巧也是道教定型、扎根的重要时期。因此，毫无疑问的是，同样地形成于中国文化的土壤中又曾在同一时期的同一舞台上扮演重要角色的道教与玄学，会有各种联系与纠葛。二者在思想渊源上、行为方式上，有若干共同的、或形式上相似的特征。然而，仅仅放在魏晋南北朝的数百年中考察，却可以明显地看到，二者的相同之点多数是表面的，而一深入底蕴，二者的歧异之点就鲜明地呈现出来。

一 同是尊老 取舍各异

玄学奉《老》、《庄》、《易》为三玄，它与先秦道家的渊源关系是世所周知的。道教在汉时即奉老子为“太上”、“老君”，张道陵一派的五斗米道且有《老子想尔注》传世。在南北朝时，北方道教仍奉老子为教主，南天师道虽突出了元始天尊的崇高，但也不排斥老子在神仙谱系中的特殊地位。如此看来玄、道都是站在老子的旗帜下面了。然而只要仔细观察，便会发现二者的尊老在实质上是很不相同的。

首先，玄学的尊重老子，是将他当做睿智的哲人，而道教则是将之尊为神仙宗主。传说王弼十余岁时，裴徽曾问他：“夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无己者何？”弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故不说也，老子是有者也，故恒言其所不足。”^① 这里的老子是处于孔子之下的，尚未达到“体无”的境界。实际上，玄学家阮籍、王弼等都认为老子是“上贤亚圣之人”^②，即是说，将之视作地位低于孔子的一个历史人物。这也是玄学家的一般观点。而在道教中，老子却是神仙班头，道教教主。五斗米道称为“太上老君”，以后寇谦之改革天师道，也托着老君的名义。葛洪对现实中的《老子》一书，颇有微辞，但对老子之为神为仙仍加肯定。说他“禀气与常人不同，应为道主，故能为天神所济，众仙所从。”^③ 道教的这些说法，是沿袭了东汉以来以老子为“神王之宗，飞仙之主”^④ 的传说，加以发展而成的。这一点与玄学完全相反。

其次，玄学重视的是老、庄，道教尊奉的为黄、老，在内容上也很不一样。玄学家常将老、庄连举，老庄几成一个专用名词。“何晏、王弼等祖述老庄”，为史家定论，庄子的思想在玄学中的影响、地位实际上不亚于老子，有的玄学家还以《庄子》的思想来理解《老子》，援《庄》注《老》。

而道教重的是“黄老”不是“老庄”，尤其对庄子不抱好感。还在东汉时魏伯阳就阐述过“黄老养性”之旨。葛洪则称“黄老玄圣，深识独见。”都以黄老连称。道教徒开始注《庄》，始于成玄英。魏晋南北朝的数百年间注老的道教徒不少，而注《庄》的绝无一人。尽管

① 《晋书·何劭王弼传》，此则亦可参照《世说新语·文学篇》。

② 参看（唐）陆希声：《道德经传序》。

③ 《神仙传·老子》。

④ 边韶：《老子铭》。

《庄子》书中对真人、神人、至人的描写为道教所接受，但整个庄子思想并不受重视，有的道教徒甚至对之排斥。庄子的地位也不高，《真灵位业图》只给了一个小小的韦编郎的仙职，直到玄学在社会上影响普及、老庄成为道家代名词被一般人所接受，道士才有使用“老庄”一词以对抗佛教的。当然，这儿的黄老也不是西汉初的黄老之学，而是将黄帝、老子都看成道教尊神。西汉以降，黄帝就被当作临炉炼丹、道成飞升的神仙，不少炼丹养生术著作，都以黄帝的名义在流传。在《太平经》、《参同契》这些不同道派的经典中，都可以明显看到黄老的宇宙观与神仙思想的结合。因此，道教的祖述黄老，出于宗教家的神学世界观。葛洪称“黄老玄圣”具体内容是：“开秘文于名山，受仙经于神人，蹶埃尘以遣累，凌大遐以高跻，金石不能与之齐圣，龟鹤不足与之等寿，念有志于将来，愍信者之无文，垂以方法，炳然著明，小修则小得，大为则大验。”^①对道家人物和学说的不同取舍，根本的在于玄学与道教在人生的追求上是很不一样的。玄学的追求可以说是完全现实的，对生死采取因循自然的达观态度。他们的谈玄说虚，讨论名教与自然等等，也是一种哲学上的、学理上的探讨，富含哲理的《老子》、《庄子》于是受到极大的欢迎。而道教则以长生不老跻身神仙队伍为最高理想，仅仅《老子》、《庄子》的哲理，并不能完全解决“成仙”的具体途径。因此，透过对《老》、《庄》的不同态度，折射的是玄学与道教在人生理想上的重大分歧。这在葛洪、王羲之诸人对《老子》、《庄子》的批评上可以鲜明看出。

《抱朴子内篇·释滞》云：“又五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？至于文子、庄子及关令尹喜之

① 《抱朴子内篇·微旨》。

徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殒歿为休息，其去神仙，已千里矣，永无至言。”这儿的矛头主要指向庄子。稍后的王羲之也说：“死生亦大矣，岂不痛哉，固知一死生为虚诞，齐彭殤为妄作。后之视今亦犹今之视昔，悲夫！”^①“一死生”，“齐彭殤”都是庄子的著名命题。王羲之将之斥为虚诞、妄作正表现了道教徒重生、贵生的立场。

齐生死是《庄子》中的重要思想，对死生的自然任化态度正是庄子的特点之一。对此，玄学家大抵是持肯定的态度的。郭象注《庄》，说“夫死生之变，犹春夏秋冬四时行耳”。“故死生之状虽异，其于各安所遇，一也”。

玄学家也讲究养生，但认为“夫养生非求过分，盖全理尽年已矣。”^②所以在玄学家中能勘破生死、摆去物累是被推崇的。刘伶“死便埋我”的任酒使气，阮孚在发出“未知一生当著几两屐”的叹喟时“神色闲畅”，都表现了这种人生态度。其中一些人发出过对人生的忧患，对神仙的向往，但恐怕多为遭逢乱世，不得已的假托。阮籍的“大人先生”为文学形象，可置勿论，即他的“焉得松乔？颐神太素，逍遥区外，登我年祚”的向往，也不过某种情感上的寄托而已。“自然有成理，生死道无常”^③，不就是一言而否定了成仙得道永生不死之说吗？玄学家清醒的理性与宗教信仰毕竟是大不相同的。

因此，道教徒对《庄子》的批评，实际上是对同时代的玄学的批评，自然，他们也不能不遭到来自玄学的反批评。《列子·天瑞篇》说“生者，理之必终者也。终者不得不终，亦如生者之不得不生。而

① 《兰亭序》。

② 郭象：《庄子注·养生主》。

③ 阮籍：《咏怀》第五十三。

欲恒其生，画（尽）其终，惑于数也。”以“欲恒其生”为惑，简直是直接指道教而言。张湛《注》也明言，“生不可绝”，“死不可御”。更为直接的批评则发自陶渊明。他在《形影神》诗序中说：“贵贱贤愚，莫不营营以惜生，期甚惑焉。”这里的矛头所向是十分耐人寻味的。陶渊明虽是一名隐士，而且处于佛教、道教盛行的环境中，但在生活情趣上，与佛道二教分歧很大。《形影神》对“营营惜生”的批评，显然是包括了道教的。“三皇大圣人，今复在何处？彭祖爱永年，欲留不得住。”“三皇”与彭祖，都是道教中传之已久的得道神仙，陶渊明轻轻一笔将之从长生的队伍中勾去，实际上是顺此将长生的可能抹掉。而陶渊明的主张“纵浪大化中，不喜亦不惧，应尽便须尽，无复独多虑”，倒是得着了《庄子》的传统，为当时的玄学生死观的表现。

由此可见，玄学、道教对道家思想的解释、取舍不同，表现出来的是对人生最终目的的不同追求，不同理想。

二 共为崇道 实质相左

玄学作为一种社会思潮或哲学思潮，尽管对老庄哲学做出了新的解释，但这种新，是沿着老庄原来的哲学路标进一步前进而取得的。它没有改变《老》、《庄》思想作为哲学的性质。但道教不然。我们在第一部分就已提及，黄帝、老子在道教中成了神仙的宗主，与此，相适应对道家哲学的解释也完全神学化了。二者的差别，明显地表现在对道、玄等基本概念的理解上。限于篇幅，只略论二者在对道的理解上的巨大差别。

道在道家宇宙观中无疑是个最高的范畴，因而玄学家对它的解释倾注了很大的热情。王弼主张“以无为本”，用无解释道。郭象也以

为道“无所不在，而所在皆无”，但强调“明无不待有而无也”^①，都突出了道作为某种自然存在的、无形无象的本体的含义。

道在道教中则是最高的信仰。它既是一个生天生地的最高范畴，又是神格化了的最高实体。还在东汉末的《老子想尔注》中，已经将太上老君与道等同起来。葛巢甫所传的《元始无量度人上品妙经》则说：“无无上真，元始祖劫，化生诸天，开明三景，是为天根，上无复祖，唯道为身。”《洞玄灵宝自然九天生神章经》进一步说：“天宝君者，则大洞之尊神，天宝丈人则天宝君之祖炁也。丈人是混洞太无元，高上玉虚之炁”。“灵宝君者，则洞玄之尊神，灵宝丈人则灵宝君之祖炁也，丈人是赤混太无元玄上紫虚之炁”。“神宝君者则洞神之尊神，神宝丈人则神宝君之祖炁也。丈人是冥寂玄通元无上清虚之炁。”此经显然是陆修静总括三洞之后始出。它将道教对道的神学解释进一步丰富、完善起来，道与三宝君即三清的关系更为清楚，就是道即三清，三清即道化身。

即此可见，道教的道，与玄学纯以“无”、“虚”等哲学概念作解释不同，它同时又是人格神。所以道经往往称“道言”。道而能言，即是已经人格化的缘故。

从上面已可看到，道教将道与尊神等同，它所理解的宇宙，是以尊神为最高秩序的宇宙，同时也是由道或尊神的祖炁为起点的宇宙。后者表明了道教的宇宙，是一个在道的支配下演化着的宇宙。这一点上与玄学的宇宙观也是大异其趣。

王弼贵无，以无为本，道与物间的关系为本末关系。所以将《老子》理解成“崇本息末”之书。裴頠崇有，《崇有论》认为“总汇群本，终极之道也”，道不过是事物本质的总称。他们对于道在时间上

① 《庄子注·大宗师》。

支配宇宙演化，却不表现什么兴趣。王弼注《老》，自然不能完全绕过老子有关宇宙演化的词句，但却作了本体论而非演化论的解释。如《老子》：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”王注曰：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无？已谓之一，岂得无言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽乎斯，过此以往，非道之流。”^①这里不再讨论由道化生万物的次序节目，而是改为讨论万物归一，一即为无；二则是一与言，三为一与二的合称。

道教不仅一般地强调着宇宙的演化，而且要求掌握这种演化的规律，逆着演化的过程，达到与道合真的目的。《洞神八帝妙精经》曰：“三皇所受，要在三一。太一、真一、玄一是谓三一者也。号为三元。元炁生神，神气降人，人成神矣。”三一为道的别名。由宇宙本原道形成三一，三一降人而人成神。那么关键是守住三一。守住三一，实际上即是含德。德者得，也就是得道。久之，人便回复到宇宙本原——道。达到返璞归真而与道合真。这是道教种种道术尤其是各种内炼方术的重要理论基础。这一点，与玄学家的因循自然也是完全不同的。

总之玄学道教皆崇道，但却分为两个方向。尽管二者皆将道奉为世界的本原，但在玄学家那儿，它是哲学意义上的本体，而在道教中却是与最高尊神相通的。玄学以“体道”为上圣，道教则力求得道成飞仙。

^① 《老子注》第四十二章。

三 一样服药 旨趣不同

炼制和服饵长生不老之药，是道教的一大特色。而玄学家中也颇有服食金石药的，而且一度成为时尚。不过，同为服药，却旨趣不同。

道教的服食，是追求形体的长生不老，这是众所周知的。而玄学的服药，却另有追求。试看何晏这位玄学家中的服药祖师的说法：“服五石散非唯治病，亦觉神明开朗。”^①即是说，何晏服五石散目的一在治病，更重要的则是为达到“神明开朗”的风采。

按玄学家服的药，名为五石散，又名寒食散。这种散服后的反应，隋巢元方曾描述过：“人进食多，是一候；气下颜色和悦，是二候；头、面、身瘙痒，是三候；策策恶风，是四候；厌厌欲寐，是五候也。”^②看来，何晏诸人服用此散，主要是领略到“进食多”尤其是“气下颜色和悦”即所谓“神明开朗”的好处了。以后随着何晏“首获神效，由是大行于世，服者相寻”^③。行散、发散成了魏晋名士生活中的重要内容，颇有形诸吟咏的，甚至有假装“散发”以示自己与名士同科的。但他们的追求，也无非是一种风度，一种时髦。魏晋清谈的一个重要内容，是品评人物，而风度是其重要标准。“服散”的目的，对大多数仿效者来说，无非想在人物品评中获得一个好口彩。所以，玄学家服五石散，与道教徒炼丹服饵，旨趣是完全不同的。

更深一步看玄学家与道教在服药中的不同旨趣，与二者在形神观

① 《世说新语·言语》。

② 《诸病候源论》卷六。

③ 《世说新语·言语篇》梁刘孝标注引秦丞相《寒食散论》。

中的差异有关。

一般说来，道教是相信形神能永驻的。问题在于找出一种办法，使形神永远相即不离。陶弘景曾说：“凡质象所结，不过形神。形神合时，是人是物，形神若离，则是灵是鬼。非离非合，佛法所摄，亦离亦合，仙道所依。”“假令为仙者以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠，众法共通，无碍无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质，不离不合则或存或亡。”^① 陶弘景的这些话表现了道教形神观的特点。这种特点在魏晋南北朝时已经十分稳固。例如大约出于晋代的《西升经》就讨论过形神问题。它的追求在于：“我命在我，不属天地”，“我不视不听不知，神不出身，与道同久”^②，“形神合同，固为长久”^③ 似乎是天经地义的事。这是道教形神观的基本倾向。一些道派的制炼金丹，又是一些道派的服符佩符，或者二者的结合，盖都为“形神俱妙、与道合真”！

与道教相比，玄学家却不相信形体的永驻，他们实际的追求，是更重精神而略形骸的。这就是郭象说的“德充于内，物应于外，外内玄合，信若符命而遗其形骸。”^④ 玄学家也讨论使形神相守的途径问题，嵇康这位服药的大师就相信药石可使人“形神相亲表里具济”。但这只不过是“导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年”，至于成为神仙，则“非积学所能致也”^⑤。因此其服药在增寿，而非成仙。

以上从三个方面考察了道教与玄学的歧异。如果细加讨论，自然

① 《华阳陶隐居集》卷上。

② 《西升经·我命章》第二十六。

③ 《西升经·民之章》第二十九。

④ 《庄子德充符》注。

⑤ 《养生论》。

还可涉及更多的方面。但仅此简略的探讨，已足可见玄门、玄学实质大不相同。了解这种不同，有助于理解道教、玄学这些中国文化史上的大派别各自的特质，从而澄清学术史研究的一些模糊说法。

这儿讨论的道教，只限于魏晋南北朝，即于玄学共生的那一段时期，唐以后，随着道教对形而上问题的兴趣加浓，原来玄学中某些内容也融会进了道教哲学，此文未加讨论。

（原载：《上海道教》创刊号 1988 年 11 月，又《道家文化研究》第五辑）

五雷正法渊源考论

北宋末年，在道教界突然出现了一个法术流派，号称“五雷正法”。它先在当时的新符箓派神霄派中流传，以后迅速被其他道派所采用，成为当时最有影响的法律体系。自那以后，五雷正法几乎成了正一道法的别名。从南宋以降，道教法术基本上没有大的变化，除度亡多沿用灵宝法，一般祈祷、驱邪等则多袭用五雷正法，因此，它又是自宋代以来最大的道法体系，我常称之为道教法术发展史上最后的重镇，因为从它以后，实在没有足以与之相比的道法出现。

然而，这样一个影响巨大的法术体系，其渊源何所自来，却很不清楚。比较早的探索五雷正法的，有陈兵先生，他在《金丹派南宗浅探》^①中指出了雷法与南宗丹法有关，也指出历史上有过雷法出自北宋末王文卿之说，但对其详情未作具体探讨。以后各类道教史论著，言及雷法，虽然有进一步的阐述，但对王文卿以前的情形的探索，仍几乎是空白。其实，雷法不见得创自王文卿，在他之前实远有端绪。据笔者所考，其源主要在自南北朝及于唐流于宋的北帝派。它的重要特征是符箓派法术与内丹相结合，采纳南北丹法比较突出。然而此类

① 《世界宗教研究》1985年第4期。

内丹外法的思想，并非从北宋始，至迟五代谭峭已启其端。本文循此认识，稍作考证，以期引起更多的探索。

一 北帝雷公法、雷公篆与召役五雷

五雷正法简称为雷法。而类似的名称在北帝派的符篆系统中已经出现。

北帝派，以崇拜北极紫微大帝为基本特征。《道藏》正一部收有《北帝说豁落七元经》、《七元璇玑召魔品经》和《太上紫微中天七元真经》等七部经典，据《中华道教大辞典》介绍：“从文字内容上看，此七篇应为同时传世之一组经文，系北帝派的经典，成书年代约在南北朝末或隋唐。”如此则由来甚古。但其创始者为谁，则素不清楚。就其符、神将名字等推测，它与上清派颇有关系，与正一派也有渊源。北帝即北极紫微大帝，七元为北斗七星君。他们是古来相传的崇拜对象，在正一法中也颇有地位，不过北帝派特别对之尊崇有加罢了。该派道士称上清北帝太玄弟子。唐孙夷中编《三洞修道仪》说他们“治六天鬼神辟邪禳祸之事”，所受符法中有各种经书符篆十余种，其中正有“北帝雷公法”一种。这是迄今为止所知最早提到与雷公有关的法术。该法术体系中还提及召役五雷神兵的方法，称：

若有道士一心目，专一法，建立道场，燃灯行道，符章厌镇，追捉鬼神，我当为召请五雷神兵亿亿万骑，来降道场，消灭精魅，挥割虫毒疫精^①。

是则该派有召五雷神兵的秘法。所谓召役五雷，指中央大云雷和东、南、西、北大云雷，各统有火铃神兵，并伴有木、火、金、水、

^① 《七元召魔伏六天神咒经》。

土精神兵。召役五雷，正是后来的五雷正法的主要内容，只是后世的五雷正法、召役之法与北帝法颇有差异，而且雷法盛行之后，对所谓五雷的含义作了新的解释，除如北帝派的五方五雷外，又构想出各种不同的“五雷”称号，但其间的沿袭之迹宛然可见。

雷法的源于北帝派，在五雷正法的理论中也有痕迹可寻。雷法理论中有雷受天罡所制的说法，称“原雷霆之根宗，专以天罡为主。天罡乃天之柄星。经云：斗柄前星曰魁，斗柄后星曰罡。万物无罡不生，无罡不育。”“天罡属火，所指之方为雷门。河魁属水，对冲之方为雨户，又为地户。凡破地召雷，合从天罡对冲，方作用行事。若召役雷神，只是罡光所指之方，发号施令，冲则动，动则有电，有雷，有霹雳也。”^①这一雷属天罡之说，理论表述的发展过程，与五雷正法自始相伴随的。后世雷法人士王文卿便说过：

雷城高八十一丈，列一十二门，并随天罡所指。天罡河魁，是为檄雷召霆之司。三五者，斗之妙用。北斗子为魁，第五廉贞为罡，午为魁。假如北斗正月建寅，昏则魁星指寅，夜半罡星指寅，平旦魁星指寅，余月亦然。北斗第一魁星属辰，第五罡星属丑，第七魁星属戌，三星皆是土。北斗属坤土，雷即斗，斗即雷^②。

王文卿的表述比较系统，也比较有哲理的外观。他将雷法中设想的仙界雷司与中国传统的天文学说、五行理论统一起来，显得相当有条理。所谓正月建寅云云，本来是天文学描述的客观情形，此处拿来做了寻找雷霆所在的方法，即让人循着斗柄的运转以确定该时刻雷霆所在的方位，其法或称为“雷霆起例”。而其说的中心思想则是“雷

① 张堃愚：《天罡说》，《道法会元》卷七十七。

② 同上，卷六十七。

即斗，斗即雷”。按所谓雷即斗之斗，在北帝派即是最重要的神，他们受命于北帝，号为七元星君。前面引述北帝派经典言及“我”能命五雷神兵下降，“我”便是七元星君。所谓雷受天罡所制实际上就是受七元星君所制，只是称依于天罡稍稍隐蔽了其中的人格神的地位，同时，这样也有利于根据不同道派的需要，在“雷司”中安排别的主法和神将。如此，可以肯定，雷法的基本神学主张来自北帝派，却比后者更加精致。北帝派是五雷正法的主要渊源。

不过，召役雷公的法术直至北宋初期仍然不怎么为人所知。五代宋初的孙光宪撰《北梦琐言》其中谈到当时民间流传着一种“雷公箓”，但不被视为正法：

巴蜀间，于高山顶或洁地建天公坛，祈水旱，盖开元中上帝所降仪法，以示人也。其坛或羊牛所犯，及预斋者饮酒食肉，多为震死。新繁人王莼因往别业，村民烹豚待之。有一自天公斋回，乃即席食肉。王谓曰：“尔不惧雷霆耶？”曰：“我与雷为兄弟，何惧之有？”王异之，乃诘其所谓，曰：“我受雷公箓，与雷同职。”因取其《箓》验之，果如其说。仍有数卷，或画壮夫以拳敬地为井，号“拳授井”，或画一士负薪枿，号“一谷柴”，或以七手撮山簸之，号“七山簸”。江陵东村李道士舍亦有此《箓》。或云：“《三洞法箓》外，有一百二法，为天师子嗣师所禁。唯许救物，苟邪用，必上帝考责阴诛也。”^①

这一雷公箓是否与北帝派有关，文献阙如，无从确考。但由此可见当时有关召雷之法社会上流传不多，民间不熟悉，甚至道门中也不视为正法。不意一百数十年后，这一被当成旁支不预正流的召雷之法却蔚为大观，其他所谓正法中的不少内容且因之被掩其光华，其中若

① 《北梦琐言·逸文》卷三。

干内容便由之而遭到淘汰。然而，后世的五雷正法与这儿所说的雷公篆所显示以及北帝派的雷公法都颇有不同。主要的差别在于，五雷正法另有一套神灵系统，各派主法不尽相同，但至于南宋，一般都尊九天雷祖大帝或九天应元雷声普化天尊为管辖雷霆的最高神。其余雷部神将皆升格为元帅、大将，最有名的为邓、辛、张、苟、毕、陶等，至于原来的雷公、电母等则降为属将。雷公篆中那些怪怪奇奇民间气息很浓的方法也不见于五雷正法。此外，五雷正法有一套完整精致的理论，且将之提高到法术正统理论的地位，也是旧的雷公法所无法望其项背的。

二 谭峭《化书》与内道外法的观念

雷法的重要特点，是它明显的内道外法的观念，或者说，是它的精致理论。人们常说，这一理论，与当时的金丹南宗有关，诚然有理。但南宗成熟于北宋熙宁年间，而类似的内道外法思想已见于五代谭峭《化书》，故论雷法渊源，不能不述及谭峭这一精深之作。

谭峭《化书》在道教哲学史上有重要地位，众所周知，然而人们很少了解，它与道教的法术有密切的关系。在某种意义上说，《化书》的基础乃在于道术，它是道术的哲学概括。对此，我曾经撰写《谭峭〈化书〉与道术》（《中国哲学》第17辑）予以探讨，其中便谈及它与北宋的道法理论的关系，认为它是宋代道法的理论先驱。北宋的道法理论，主要的就是五雷正法的理论。

五雷正法，北宋时一哄而起，根本找不到一个具体而确切的创立者，所以，无法判断谁是其理论的奠定者。不过，就南宋以降各派雷法理论来看，论者征引最多的是王文卿的若干论述。其次，南宋时金丹南宗五祖白玉蟾随其师父陈楠之后，修习雷法，名气极响。白玉蟾

善于撰述，对雷法阐述颇为精深，其说也很有影响。雷法开始时神霄派最著名，然后以张继先为代表的正一派亦行雷法，并且迅速建立起相当高的威望。南宋时兴起一个综合正一、神霄、上清诸法的清微派。该派后起，可以吸收诸家之学，得其精要。《清微元降大法》卷二五有《道法枢纽》一篇，题“云山保一真人李少微授”。李少微活动于唐朝，清微派尊为祖师之一，而此文有明显的宋代特征，应为假托。但该文简括精要，有过于前人处，故甚受重视，《道法会元》收入时题《清微道法枢纽》，列于首卷，可见是视作纲领性文献。从王文卿到清微派的理论，都有一贯的内道外法的思想。内道外法，具体所指，即内丹外法。这一思想，谭峭《化书》已有相当明确的表述。

清微派的《道法枢纽》云：

道法以炁为感通。善行持者，知神由炁。炁由神，外想不入，内想不出，一炁冲和，归根复命，行坐住卧，绵绵若存，所以养之浩然者，施之于法，则以我之真，合天地之造化。故嘘为云雨，嘻为雷霆。用将则元神自灵，制邪则鬼神自伏。通天彻地，出幽入冥，千变万化，何者非我？

依其所说，雷法的全部基础乃在于人之内，元神元炁化为神将变成雷雨。类似之说，《化书》已经提出。《化书·术化·云龙》：

云龙风虎，得神气之道者也。以神召气，以母召子，孰敢不至也。夫荡秽者，必召五帝之气，苟召不至，秽何以荡？伏魑者，必役五星之精，苟役不至，魑何以伏？小人由是知阴阳可以作，风云可以会，山陵可以拔，江海可以发。然用之于外，不如守之于内，然后用之于外，则无所不可。

对照二者，便可见到相通之处甚为明显。

首先，二者都是以神气为法术之本。《化书》所谓神气，范围稍广，乃是兼内外二气而言。所谓神由母，母指气。唐孙思邈《存神炼

气铭》：“气为神母，神为气子。神气若俱，长生不死。”神由母，即神随气盛；气由子，即气随神行。故神气可以相召。以神召气，指以我之神（元神，具体场合的表现，即是意识或者说意念）召天地间之气；以母召子，则是由所召之气，复聚集天地间之神。原来，道教认为气为神之本，神为气之聚，得其气则得其神。谭峭说的召五帝之气，具体行持过程，是法师以自己意念存想吸入东西南北中每一方的正气，五方之气化为五方之神即五方五帝，有的则是存想聚为五帝属将，由之荡灭秽气，洁净坛场。“存降之法，想念于倏忽之间，存各方之真炁随其方色，中各有兵吏，随咒应号，翊卫斋坛。”^① 召五星之精，与此仿佛。以之伏虺，即以气禁蛇虺，是自古相传的方术，与荡秽一样，皆是道士常行之法。依其所说，二法的基础皆为神气。《道法枢纽》所说的神由气，气由神，二者相合，可以造成种种奇妙变化，与《化书》不仅思想一致，连语言亦复相类似。

其次，更为重要的是，二者都有强调神气在内不在外的倾向。但雷法的观点比较成熟圆通，而谭峭之说尚属于由外及里的过渡。对此，要稍作解释，《化书》所谓“用之于外，不如守之于内然后用之于外”，实际上是一种批评性意见。原来，依道法理论，神、气皆有内外之分，法术所倚，也有内外之别。传统所谓的五帝之气与五星之精，皆在人体之外，召之之法，或用符用药，而以存想为主脑。符，说者或释之以气，但气仍有内外之别；至于药，则决定在外无疑。所以自汉及于唐五代，传统的道法理论，既重内气，亦重外在的法器法具。至于所召之神，尽管有“出官”即由体内召出功曹、玉女及其他神吏的做法，但其神，尤其是像五帝五星之类，究竟在内在外，没有一个截然明确的说法，由此，部分道士有流于专恃外物外气，召役外

① 金允中：《上清灵宝大法》卷二二。

在之神的倾向。谭峭的主张，则是强调那些向外追求的办法不够精到，不如纯从内身修养着手，守住固有的神气精，其效更为有力速捷。这种强调内部神气的倾向，明显的有从重视内气与外气外物并重，或者更重视外气外物，向重视、依恃内气过渡的痕迹。雷法理论中，称“所以养之浩然者，施之于法，则以我之真气合天地之造化”云云，正是“守之于内，然后用之于外，则无所不可”的不同说法，但谭峭认为相对较好的办法，雷法则认为唯一好，唯一正确。如此，法术以内为本的思想，谭峭发之于前，雷法诸派继之于后，可以无疑。只是比起谭峭，雷法诸人更加极端。

雷法所谓内道外法，实指内丹外法。那么，谭峭的所谓“内”，是否与内丹有关呢？答案是肯定的。

按谭峭与五代宋初内丹理论家陈抟交好，陈抟称谭峭为师友。盖二人同在何昌一门下修道。陈抟所修，世间或称蛰龙功，即一种精深的睡功，系内丹之一法。谭峭亦以内功精深著名。《续仙传》称他“夏服乌裘，冬则绿布衫，或卧于风霜雪中，经日，人谓其已毙，视之，气出咻咻然。”证之《化书》，其内功出于内丹术之迹宛然。《化书》其首篇《紫极宫碑》云：

道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。是以古圣人穷通塞之端，得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚，虚实相通，是谓大同。故藏之为元精，用之为万灵，含之为太一，放之为太清。是以坎离消长于一身，风云发泄于七窍，真气熏蒸而时无寒暑，纯阳流注而民无死生。是谓神化之道者也。

此文自开始至于“万物所以通也”为第一段，泛论道之委与用。所谓委，乃是就道顺行以化生万物而言，所谓用，乃是从掌握大道之

要领，由形化气，气化神，神化虚，回复到大道，于是虚而能通，摆脱了形体的束缚，自由逍遥。这是全文的总目，后世的道教理论中常概括为“顺则生人生物，逆则成佛成仙”这样一个公式。从“是以古圣人穷通塞之端”至于文末，便是具体阐述逆则成仙的大略途经。主要之点，在于以“通塞之端，造化之源”做指南，以“忘形养气，忘气养神，忘神养虚”为基本过程。这一过程，全在自己身上发用，“坎离消长于一身”则是其内气在体内运行的状态。从东汉魏伯阳起，炼丹家以卦象描述炼丹过程，以坎离二卦代表药料，以取坎填离象征药结成丹。内丹的修炼，以自己身体为炉鼎，以精气为药料，以神领气与精，沿任督二脉或者全部奇经八脉作周天运转，这便是“坎离消长于一身”、“风云发泄于七窍”之状。待工夫到家，炼丹有成，取坎中实（坎卦中阳爻）填离中虚（离卦中阴爻）便达于乾卦，是为纯阳，到此便认为可以超脱生死，故有“纯阳流注而民无死生”之说。据此《化书·紫极宫碑》系一相当概括而又相当完整的内丹理论纲要。谭峭既主内丹，则其所谓守之于内的含义，明确是指内丹无疑。因此，他的法术理论，乃是主张以内炼为基础，以其成就内丹为根本，整个是内道外法亦即内丹外法的理论的初步表述。故就理论倾向而言，谭峭是宋代雷法理论的先驱。

谭峭的《化书》是道教哲学中的精深之作。说它精，说它深，并非说谭峭一个人完全独立地想出了一切有价值的思想，恰恰相反，他的贡献不仅仅在于总结了自己的修道实践和体验，而且广泛地总结了自魏伯阳以降历代炼丹家的理论探索，汲取了《阴符经》等等道教哲学论著的精要，因此具有重要的理论建树和深远的影响。据此说来，雷法诸家沿着谭峭的理论道路前进，实在是他们在先辈的理论宝库中挑选各种有用素材，并加上自己的体会，综合而成的新的理论观点。由此我们可以理解，为什么雷法在理论上能够系统一贯，无论是深度

或是广度都超过此前的法术理论。

三 上清派徊风混合之道和雷法炼召将方式

道教法术的行持或曰施行，有一个重要的环节，称作召将。全部道法的基础，在于相信可以运用特殊而神秘的手段如符咒、掐诀以及踏罡步斗等，召唤鬼神降临，并且支配它们去执行凡人无法胜任的任务。召将即召役神将，是法术施行的前提条件。雷法也不例外，而且在某种意义上说，雷法更重召将。各雷法中之所以拟定了浩浩荡荡的雷部元帅、将军、使者，正是为备召役之用。人们常说雷法是符篆法术与内丹相结合的产物。就其理论，就其炼气方式而言，这一判断是正确的。然而，一般而言，内丹学说中虽然有所谓出元神之说，也有功成之后可以具备种种神通的观念，但并没有从自己身中唤出一个又一个神将的做法。甚至于可以说，这种做法在内丹学中根本是不允许的。因此，雷法虽然提倡以内丹为本，然而其召将之法，尚另有渊源。这一渊源在哪里呢？在上清派的徊风混合之道。而接续为一源头的中介，则是前面提到过的北帝派。

道教重炼气，然而炼气之途种种不一。历代相传，有守一，有存想，有胎息，有行气，有吸纳外气等等多途，内丹术是其中最为精深者。这些气法，有共通之处，也有差异，理论和功法皆有所区别。带到法术中来，形成不同的炼将（一种想象以气化成神将的宗教修炼）和召将方式。上清派素来擅长存想又称存思之术。该派主要经典《上清大洞真经》，以及著名的《黄庭经》，所载都是存想的要诀。所谓存想、存思，是在心中想象身体各部位如骨节，五脏六腑，乃至头发、牙齿等等都有专神管辖，将其形象鲜明地保存在脑海里，或者想象它们各居于应住之宫即身体的相关部位。是为存思内景。然而道教

设想之神，散之则为气，可以漫游于天地之间，故思存之法，必须兼思外景。上清派的存想法门，最后要将身体各部位之神，在想象中化为相应之气，并在眼前诸气混合，成为一神，然后再存储于体内，是为徊风混合。之所以如此修炼，是因为相信诸神归宫，身体康健，神气散佚，则体质亏损，若能使神气永远驻于身中，那么便能臻于长生不老了。这一存想之法，又成为种种神通的基本手段，若是想象自己“元神”驾着气漫游于天地之间，上穷碧落下黄泉，便叫做“存神驭气”，当年唐玄宗思念杨贵妃，让道士神游往四方上下寻觅，便是用此法。由于所谓神游所谓召将，都是发生在法师及其他道众的想象中的事，所以在道门中，种种法术都离不开存想。正一盟威道、灵宝派、北帝派等召将、遣将都要用存想，不过自南北朝至北宋初期，上清派威望最高，其存想之法最具影响。五代末迄于北宋，内丹地位逐步提高，北宋末且压倒存思法，雷法炼气，便舍存思而行内丹。然而，前面提到过，内丹法中并没有将体内各部位之神——召出的做法，雷法的召将之法仍然袭用上清徊风混合之道，只不过在神、气名目上汇合了若干内丹术语罢了。为说明这一点，我们且举若干例子。

雷法所设想的雷部将帅居于“雷城”，而理论上又认定“将用自己元神”，所以居于雷城之将与体内所出之将必须混一，雷法中对这一内外将统一的召役方法给了一个专有名词叫做“召合”。各派的召合法不全一致，但也大同小异。这儿且举比较多见的邓天君大法中的召合法为例，作为分析之资。其法载《道法会元》卷八十。

邓天君系拟想中的雷部主帅，据称他姓邓名燮，又说他风姓，实古代的炎帝。其召合法为：先两手握雷局——代表雷霆的手诀，口念《召合咒》，咒毕，“瞑目存巽方火光万丈，引心火与巽火混合，充塞天地。运心火结成号头，金光灿灿。以雷局打发号头冲至巽方，见大神从火光中出，诵召咒乘号降坛。我身与帅俱在火光中，左手雷局，

引入心宫，结成元帅，以‘呵’字音呵出香烟上，分明如对。即叩齿厉声召请，念曰：‘道香一炷，腾为碧汉之烟，法鼓三通，化作青霄之号令’。”此时下令，待存至后，再献茶酒，召将暂告完毕。

这儿的存想元帅从巽方出来，是天君原为风姓，巽于《周易》为风。所谓号头，是一种代表邓天君名讳的符字，依据道教理论，符为气所结成，故能以之召神。且看其中的存想内容，先存想巽方有火光（外景）出现，自己心中火光（内景）与巽方之火混合，这是二者的第一次混合成一体。接着存想心火化为邓帅号头，雷局送号头冲向巽方使神将现形——当然只现于法师意念之中，复又将之吸引入心宫，结成元帅，再从心中呵（发呵字音将内气吐出，最初由上清派使用）出，这已经是第二次混合之后再使神将现形。如此作用，便算是内外交合，神将由元神化现。这种由气化神，神化气的反复存想，在观念中是自身神、气在内外景中的多次往返，然后化成神将之体。它与内丹功法颇有不同。内丹的修炼，整个过程是在体内进行的，神领精、气所运行的道路，始终在任督二脉（小周天）或全部奇经八脉，且根本不允许想象什么神将的形象，若是有谁这样做，会被看成是着魔或生成幻丹。此类混合内外神气的方式，却正是上清法的特征。

《上清大洞真经》先存想体内各部位之神，最后要混合百神，称“徊风混合帝一秘诀”，帝一，是其修炼最后的产物，故独尊于百神，而且要以存想百神有得为基础。其法为：

兆诵咏《玉经》三十九章都毕，叩齿三十九通，便闭两目，次存此百神变成白炁，混沌如白云之状，从玄虚中入来兆口中，郁郁良久，觉白炁从下部出，又从玉茎中出，从两脚底出，又从两手心出，冠缠一体上下手足，混合一身与白炁同烟，上下不相见也。良久，白炁忽复变成紫云，郁郁从口中入头中并五藏之内，充塞腹内。良久，紫云又从两脚底两手心下部玉茎中出，冠

缠一体，郁然上下与紫云合形，不相见也。须臾，存见紫云之炁充满左右及一室内。又存见口中出风炁，吹扇紫云之烟，乃徊转，更相缠绕，忽结成一真人，男形，如始生小儿，身長四寸，号曰大洞帝一尊君，名父宁在，字合母精延，守兆死关，众神徊风混化，共成此帝一尊君。

在此之后，尚有另一些内容，文繁不录。单从已引的“混合”过程，已足可展示其特点。这儿所存想的帝一尊君，系从玄虚中来，似是外景之神，但实际上为体内百神所化，他是气，在缠绕己身时与自己合一。以后又经自身口吐之风扇动紫云之烟，并徊转缠绕，始结成真人。以之按核前面所引雷法中召合邓天君的过程，二者的基本关目大同小异，稍有不同的是，上清法混合成帝君后，让他端坐于己身，而雷法召至邓天君后，尚要请他去执行任务。然而，这一区别并非绝对，因为《上清大洞真经》所述的是存思修炼的过程，而不是召役的方法，炼“成”的尊神，随时可以再召唤出来，接受祭祀，或是接受派遣。事实上，雷法的行持法师先要“炼将”，即用类似徊风混合的方法，存想内气化成了神将，屯于自己身中，以备召役。召邓天君之法，便是在所谓炼将有成的基础上方施行的，故尔召将与徊风混合，是一件事的两面。上清的徊风混合之法，到北宋末年，已行之数百年，此时新出的五雷正法，虽然自称另有授受源流，但其召将之法仍未越出上清派的成规。当然，雷法对此也非毫无改进。相对而言，上清法烦而雷法简捷。之所以有这种差别，是因为后者在理论上采纳了内丹学说，对人体功能与结构的分析都较简单明了。

内丹学以精气神为大药，所涉及的身体部位除三丹田、奇经八脉及相关穴位，再就是五脏等器官，不像上清法那样需要存想全身三部八景乃至百神万神。徊风混合之法，需要先存思百神作基础，然后才能接着修炼，而雷法炼将召将，一般只用元气元神，存想丹田，复加

五脏之气，比起上清法来简捷得多。所以确切点说，雷法的召将之法，是继承了上清的徊风混合之道，又据内丹学方法加以改进，方才形成的。

雷法以内丹学为自己的基础，但却又沿用了上清派的方法，其间有一个历史原因，那就是北帝派的影响。北帝派是五雷正法与上清徊风混合的中介。北帝一派，与上清颇有关系。这倒并非因为该派名前冠以“上清”之名，唐朝上清篆地位最高，诸法或常冠上清名号，实际上不一定原属该派，而是说，其法术体系中的若干内容，确与上清派有关。考北帝派的来历实由上清法启示基础上演变而成。陶弘景《真诰》载有“北帝煞鬼法”一种，此法主要是教人念《天蓬神咒》，据云咒中所载皆斩鬼之司的名号，咒之鬼便生畏惧。这是首见北帝煞（杀）鬼之说。查北帝派经书中有《天蓬经》十卷，经该经为本，后来又在北帝法中衍生出一种“上清天蓬伏魔大法”，该法的基础正是天蓬神咒，其中每一句咒语，都是一个神名，合起来构成了该法的召役神将名录。如此则北帝派的名称及部分法术内容都与上清法有关系，渊源承继之迹的然可见。天蓬法现存于《道法会元》卷一百五十六至卷一百六十八。法中“天蓬炼身行持”云：

于西面东坐定，叩齿三十六通，将目闪二十四次，存两目有两道光如火，将身一焚都尽，只有一炁团团。次见前炁团如圆镜，其光变作我形，吞入口中咽之。闭目澄神，诵《天蓬咒》、《天童经》三卷，布东方金光起满长空，光中忽见祖师元帅领神兵万万，将口一吸吞下五藏，九窍百孔闭息，渐渐通畅，候定久，方出靖。

该法在下面尚有依照早晚时序规定的修炼方法，文长不录。仅仅从已引者看，它与徊风混合之法的做法相类似，足可明白。天蓬法中尚有变神、召遣神将之法，是这儿所述的炼身行持的另一面即运用

的方面，书中载之甚详，且不来征引。由此，北帝派炼将、召将之法早就汲取了上清派的徊风混合之道。与北帝派有密切关系的雷法，接续了上清派的做法，是毫不奇怪的。

雷法的渊源，除上述之外，还有其他一些内容。例如，众所周知，雷法的重要特点是采纳了内丹学说，然而，所汲取的究竟是哪派的内丹功法，则尚有讨论的余地。一般都认为，王文卿诸人所采纳的系金丹南宗的功法。但是，萨守坚提倡从两目下手修炼，来自何派便需另作探索。这些尚需期以来日。仅从上面已讨论的来说，五雷正法的神学基础，主要来自北帝派，或者说启自北帝派；其内丹外法的理论基础，则已由五代谭峭开其端；至于它的召将之法，系经过北帝派的中介，继承了上清派的徊风混合之道。这些渊源，影响到五雷正法的基本面貌，故很需要做深入地研究。

（原载：《宗教学研究》2011年第3期）

两宋新符箓道派社会文化背景分析

两宋是中国道教发展的重要时期，自北宋起，道教的诸派就处于调整、变法之中。及于北宋后期，终于形成了新的道派，其中张伯端开创的金丹南宗，和稍后出现的神霄派，是最突出的代表。后者系符箓道派。南宋，符箓道派继续形成和发展，其中清微、净明，皆是较有影响的派别。两者的正式成派，已经在南宋末，及于元初了。两宋新符箓道派的兴起，势头甚健。尤其是他们所行的五雷正法，后来几乎全部被符箓道派所吸收。随着这些道派被并入正一派，正一派的面貌也发生了很大变化。那么，这些符箓道派，为什么在两宋时能陆续登台呢？原因是多方面的。但作为一系列类似现象连续出现，其背后必定有深厚的社会文化背景，拙稿便拟对此作一初步的分析。

一 两宋社会文化整体调整的反映

两宋时期，中国文化曾经历过一次深刻的调整。其中特别引人注目的，是道学即目前泛称为理学的形成、发展，并在南宋后期获得官方的承认，成为中国封建社会后期将近七百年的官方统治思想。理学的出现并取得官方认同，不是孤立的现象，它是整个社会文化结构调

整的突出表现，也是其主要成果。两宋的社会文化结构调整不限于理学，而是广及于政治、社会学说、文学艺术以及各种宗教。道教传统符箓派的更新和新符箓派的出现，是这种文化结构调整的另一表现。

中国文化自南北朝起，就形成了儒、释、道三教鼎立的局面。这三种文化，各有自己的体系，也各有自己的文化功能。社会需要三者的平衡。统治者多次排定三教先后，各有本朝本家的利益在推动。不过总的说来，大多数皇朝都注意到了平衡三教的重要性。唐代，由皇帝出面，主持三教论衡，正是有意识地调整三者关系，从而调整中国文化格局的尝试。而文化本身有其自身的发展规律，各种文化因子的发展不平衡，又在相互斗争和相互融合中，达成总体上的平衡，是常有的现象。到了北宋，这种文化的结构性调整，突出地表现出来，其缘由之一，便是儒、释、道三者，在发展程度上的失衡。

一般说来，从南北朝迄于唐，佛教的社会影响扩展甚为迅速，而其理论形态的成熟也常居于领先地位。道教社会影响不及佛教，不过自南北朝至于隋唐，它的哲学也有不少精深的创造。而儒学则相对滞后。北宋时儒学汲取佛道二教的精华，复加上自己的融会、创造，形成道学。北宋神宗、哲宗朝，王安石的新学，苏氏兄弟的蜀学和程颢、程颐的洛学成为儒学阵营中的三大派。儒学内部斗争，儒学和其他宗教、学派的斗争，其结果，是道学或曰理学渐渐占据优势。开始时它虽未得官方承认和采纳，但其社会影响及相对优势，已经呈现出文化重心向理学为主要代表的儒学倾斜的趋势。佛教虽然净土、禅宗在宗教理论上皆已发泄无余，不过就社会影响而言，仍然极具分量，在士大夫中，禅悦之风仍然不减于昔。从总体上说，道教社会影响素来不及佛教，唐朝因皇室的支持，曾经取得不同一般的地位，但即使在那时，道教徒的数量也仍不及佛教。进入宋代，尽管皇帝曾经用不同方式不同程度地支持、利用道教，但却难重铸唐代的辉煌。而且，

北宋前期和中期，道教本身也长进不多。在这一背景下，道教也不得不调整自己。而其调整的重点，乃在于对付佛教的压力，也希望博得士大夫的同情，至少是尽可能的消除他们的厌恶。

北宋的佛、道二教在徽宗朝之前，并无重大冲突。及林灵素得宠，始支持废佛。对此，《宋史》卷四六二《方技传下》说林灵素少从浮屠学，苦其师笞骂，去为道士。及得宠“始欲尽废释氏以逞前憾，既而改其名称衣冠”。似乎全由他个人而起，个人的动机则出于年轻时的私憾。其实情形并不那么简单。就徽宗与林灵素自己而言，或者有个人的偏好在起作用，但如此重大的决策，不会仅仅系于一己之私。事实上，徽宗有意于对佛教下手，尚在林灵素得宠之先。正如卿希泰主编《中国道教史》第二卷所说的那样，早在崇、观年间，徽宗就表现出抑佛的倾向。开始时，崇宁五年（1106）诏云：“释氏之教，修营佛事，妄以天帝次于鬼神之列，渎神逾分，令有司除削之。”大观元年（1107）徽宗在给刘混康的信中说：“比以道释混淆，理宜区分。断自朕心，重订伪谬。至如三清混居于水陆，元命反祠于梵宫，绘塑无伦，不可概举。朕方图叙彝伦，讲明教法，稽考后先之理，推原积习之端，中饬有司，分别崇奉。”^①所谓混淆，指佛教贬低道教，将三清放在水陆法会中所召请的鬼神之中，天帝也是如此。依佛教教义，诸天仍未能跳出轮回，故仍非佛、菩萨之比。至于三清原非印度诸天可比，置于水陆法会鬼神之中，显然有意贬低之。徽宗的宗教情感由之而受到刺激，当然不奇怪。但作为最高统治者的宗教政策，则未免欠妥。这儿不论，仅仅讨论佛道关系。宋代道教曾经大量袭用佛教某些思想、名词术语，但同时，又始终警惕着佛教的势力膨胀。宋真宗朝，崇奉黑煞大将军，尊为翊圣保德真君。在《翊圣真

^① 参看《中国道教史》第二卷，四川人民出版社，1992年，第637—638页。

君传》中既用真君名义宣扬三教一家的思想，又记述道士张守真法术高于僧人的“事迹”。佛道两教在地位的高低上始终相互贬抑。当然更加重要的是，两教在信仰上、解脱途径上，也始终存在分歧。北宋三十代天师张继先的思想也极具代表性。张继先在其著作中大量使用佛教术语如“真如”等。然而他同时又强调，解脱之途唯有道门金丹之法为最上。他说：“既悟今生与后生，何须苦苦强谈禅。华池水号升天药，金鼎炉为出世筌。”^①其《三教一理》诗更是斥责佛教严厉至极：“滞货西天卖不行，携来东土诳群生。些儿家丑都扬尽，堪笑时人无眼睛。”^②因此，道教在吸引佛教之学说的同时也不忘记与之较量高低。所谓时人无眼睛，正说明佛教在社会上的广泛影响。这各种影响，无疑会给道教构成重大的压力，也是促使道教徒改善自己的动力之一。张继先作为正一派的宗师而学习内丹，学习雷法，便是这种改革应变的突出表现。

道教的应变方式，一是在修仙方法上由重外丹变为重内丹，终于在北宋后期形成金丹南宗。佛法自禅与净土出，其法简捷，所以吸引了不同阶层的大量信众。相比之下，唐以前，道法中金丹服食占据主流，其法烦，其费众，远不及佛法的易于推行。唐末五代，钟吕金丹派形成，且渐斩扩大其影响。此派是为内丹派，其法比以往更为简捷。该派丹法本有贬抑禅法的倾向，南宗为其一脉之传，当然也有这样的特征。金丹南宗的思想，以张伯端《悟真篇》最具代表。张伯端思想受到禅宗影响是众所周知的，张氏曾写完《悟真篇》之后，再写禅宗诗偈若干首。由此，人们容易误认为南宗最终归结于禅法。然而，南宗既有受禅宗影响的一面，也有抵御禅宗的一面。《历世真仙

① 《三十代天师虚靖真君语录》卷五。

② 《道法会元》卷七一《虚靖真君明真破妄章》。

体道通鉴》卷四九《张用成》记一个故事颇能说明问题：

尝有一僧修戒定慧，自以为得最上乘禅旨，能入定出神，数百里间顷刻辄到。一日与紫阳相遇，雅志契合。紫阳曰：“禅师今日能同游远方乎？”僧曰：“可也。”紫阳曰：“唯命是听。”僧曰：“愿同往扬州观琼花。”紫阳曰：“诺。”于是紫阳与僧处一净室，相对瞑目趺坐，皆出神游。紫阳才至其地，僧已先至。绕花三匝，紫阳曰：“今日与禅师至此，各折一花为记。”僧与紫阳各折一花归。少倾紫阳与僧欠伸而觉。紫阳云：“禅师琼花何在？”僧袖手皆空。紫阳手中拈出琼花，与僧笑玩。紫阳曰：“今世人学禅学仙如吾二人者，亦间见矣。”紫阳遂与僧为莫逆之交。后弟子问紫阳曰：“彼禅师者与吾师同此神游，何以有折花之异？”紫阳曰：“我金丹大道，性命兼修，是故聚则成形散则成气，所至之地真神见形，谓之阳神。彼之所修，欲速见功，不复修命，直修性宗，故所至之地，人见无复形影，谓之阴神。”弟子曰：“唯。”

这一则故事的真实性如何，我们无暇深考，只来说其中表达的思想。依照故事所说，金丹大道比禅宗高明，主要在金丹道既修性又修命，而且是先从修命下手，所以能出阳神，而禅法只求速成，跳过了命功，所得便落于下乘，只能出阴神。所以南宗虽然对禅法多有所取，但自以为比禅法更加全面。南宗三祖薛道光，原是僧人。他本参禅有得，为禅门所首肯。后来被石泰收为徒，或者正由于相信金丹更加全面。他临化去前作偈曰：“铁马奔入海，泥蛇飞上天。蓬莱三岛路，元不在西边。”前两句颇采纳了禅偈之式，但最后的取向，则明白无误地宣布金丹道比禅宗高明。总而言之，内丹的流传、南宗的形成，是面对佛教压力所做的一次大调整。这一调整的对象，是修炼、解脱的途径。同时，它又为符篆法术的调整，乃至新符篆派的出现，

提供了条件。

其二，更加重要的是，在符箓道派的组织、法术和理论上作出调整。这种调整，有表现在传统道派内部的，如正一派在北宋末接纳了五雷正法，道风为之一变；灵宝派依据《度人经》编制了大量的“大法”，《度人经》本身也由一卷衍为六十一卷。及南宋末，又从中派生出一个东华灵宝派，对灵宝斋法及其原理的讨论，也随之开展起来。更重要的表现是创立新的符箓和相关的法术体系、神灵体系，并由此而形成新的道派。神霄和清微便是最有创造性的两个派别。净明派南宋时犹被称为“灵宝别派”，但该派有意于另创一套符书系统，因此而成为单独一系。

法术领域进行调整的重要性，一般治史的不怎么注意。其实，佛道二教争夺社会地位的斗争，主要还在民间。而民间对二教的企求有一个共同的内容，即是它们的法术。富有种种术数，原是中国古代宗教的重要特点，佛教刚入中国时，曾被当成方术的一种。魏晋之后，佛教本身的特征逐渐展开，而道教仍然保留着重术的特征。然而，对于民间的种种祈祥消灾的活动佛教也经常参与。民间的这一市场，是二者生存的重要土壤，也是二者争夺的场所。唐代密宗传入中国，其法以持陀罗尼为主，比较简捷。不过密宗毕竟初传中国，法术的类型、方法，都不及道教来得丰富。所以唐代密教僧人颇有学习道法，或者取道法入密法的。比较典型的如僧一行采道教的醮（北）斗法，编制北斗护摩法（火祭法），密教僧人复仿道教符印，造作大量密法符印，近代敦煌曾有发现，大藏经中也能找出若干种。同时，僧人也颇有取道教诸如抓妖捉怪之类的法术为用的。《宋高僧传》载释全清的故事也极典型：

又会稽释全清，越人也。耘戒地，芬然杜若。于密藏禁咒法也，能劾鬼神。时有市侩王家之妇患邪气，言语狂倒，或啼或

笑，如是数岁。召清治之，乃缚草人长尺余，衣以五采，置之坛，咒禁之。良久，妇言乞命，遂志之曰：“顷岁春日于禹祠前相附耳。如师不见杀，即放之远去。”清乃取一甌，以鞭驱苔灵入其中，而呦呦有声，絨器口，以六一泥朱书符印之，瘞于桑林之下，戒家人无动之，妇人病瘥。

全清用甌装妖，以六一泥封口，及以朱符印之，都是典型的道法，而他运用起来一如当行本色，足见对之揣摩已久。佛教僧人如此重视采纳道教法术，正因为它们在民间有广阔的市场，精于此道，是争取信众的重要手段。密宗作为一个宗派，会昌灭佛后几乎已不存在，但其法则为天台宗及其他宗派的僧人所传授。除我们所引及的杂用道法的情形，也有一些唐密中编定的法术，如放焰口（佛教施食仪）在宋代仍在不断扩大影响，僧知礼且曾加以整理改编。佛法的这些变化也迫使道教另觅“新招”，以提高本门法术的号召力。恰值道教内部在修法上有了重大改革，取得了相当圆满的成果，所以北宋有人创为五雷正法，一时道教各派皆仿效之，在整个道教界蔚为风气。随法术体系的重大变化，新道派的诞生只是个时间问题了。

同时，两宋时期，中国社会的宗法制度，有所加强。宗法制度是中国封建社会的基本制度，不过随着皇朝的更替，社会的变迁，它的形态曾发生多次变化。唐末五代的大乱之后，原有的宗法性豪强势力基本上消灭殆尽。“然而，从北宋开始，宗法组织又在新的基础上以新的结构方式重建。这就是民间自发组成的、以男系血统为中心的宗族共同体。”^① 新符箓派的形成也正适应了这一背景。这一点，尤其突出地表现在神谱的重新拟定上。神霄派便是典型。该派自称其法传自高上神霄玉清王，而玉清王则是元始天尊长子。《高上神霄玉清真

① 参看冯天瑜等：《中华文化史》第七章第三节。

王紫书大法序》说：

昔太空未成，元气未生，元始天王为昊莽溟滓大梵之祖，凝神结胎，名曰混沌。混沌既拆，乃有天地中外之炁，方名混虚。元始天王运化开图，金容赫日，玉相如天，陶育妙精，分别乾坤，乃自玉京山下游，遇万炁祖母太玄玉极元景自然九天上玄玉清圣母，行上清大洞雌雄三一混化之道，生子八人，长曰南极长生大帝，亦号九龙扶桑日宫大帝，亦号高上神霄玉清王，一身三名，其圣一也。

这一段言辞，其源出自晋葛洪《枕中书》，不过又作了增益和引申。《枕中书》只说元始天王与太元圣母通精结气乃生天皇、西王母等神灵，其着眼点是企图给道教的“极妙之根”寻找一种合理的解释。元始天王又称盘古真人，在《度人经》中则称为大梵、元始天尊。神霄派则用以说明本派道法是元始一脉亲传——不仅从道脉说是如此，而且从血缘关系说也是如此。该书又说，玉清真王符命“与北极紫微大帝府符命不同，又非混元上德皇帝所授三天扶教辅元大法师一等”。北极大帝为北帝派的主神，北宋中期以前极走鸿运，混元皇帝即老子，传说由他所授之法即正一法，现在以血亲所传置于二法之外，实隐隐有标榜自家之法高于他法的用意。这种以神界的“血缘”关系为标榜的不仅仅神霄一家，事实上各派的神谱构成和解释都有这样的倾向，有时无法完全扯上血缘关系，也依其意引而用之。比如，各派上章奏时，往往要同时给祖师上“家书”，汇编论法权威者的言辞，又特地标名为“家话”。因此宋以后出现的新符箓派，对自己的传承、宗师姓名和辈分，都载之特详。它可以说是两宋新符箓派的一个重要特征。这是宗法制度重建和加强在宗教文化中的表现。显而易见，这一做法有利于新道派的出现和其组织的完善。

总之，神霄、清微等新符箓派的传承各异，但都是道教积极应对

整个社会的文化变迁的产物。

二 道教内部文化能量释放的结果

道教发展至北宋，已经走过千年的历程。自南北朝以来，不断有大量知识分子加入道教队伍，其中不乏一流人才。因此道教的文化素质总体上说是在不断提高，在哲学、文学艺术尤其是科学领域中都有过独特的创造和杰出的贡献。然而这些贡献，与符箓道派的宗教活动却并不全都合拍。即是说，道教最广泛、最经常的符箓法术，并未因之而提升自己的文化素质。隋唐时，特别在唐代，由于重玄学的成熟，以及外丹术的盛极一时，道教的社会影响颇有提高。然而这两者，都限于在上层社会中传播，下层社会几乎不得沐其光焉。那些以符箓法术见长的道派，如正一龙虎宗、灵宝派，差不多都僻处一隅，便是这一情况的反映。像叶净能、叶法善叔侄的见信于朝廷，实在是凤毛麟角。唐末五代，道教界已经出现了借助于长期积累的哲学、内丹学成就，对符箓法术进行总结、提高的先驱。以整理科仪著称的杜光庭，以修订和传授天心正法为务的谭紫霄，以及将法术的讨论提到理论高度的《化书》的作者谭峭，便是其中杰出的代表。宋代新符箓派的出现，是他们所代表的潮流的发展。其中谭峭的《化书》尤其值得注意。

道教以法术见长，离了法术几乎便无道教。但在很长一段时间里，传法传术，过分强调师师相授，不注意行法原理的探讨。读唐以前的法术科仪书，给人一个强烈的印象，是重形式、轻内涵，对法术“灵验”、威力的说明重依赖外在的“法宝”，如符、印、药，以及模拟法术如踏罡步斗之类。对于行法者的内气及其他要求则论之不多。《化书》虽然不是专门的法律论著，但却对法术的施行提供了一种哲

理的说明。其《术化·云龙》曰：

云龙风虎，得神气之道者也。神由母也，气由子也，以神召气，以母召子，孰敢不至也。夫荡秽者，必召五帝之气，苟召不至，秽何以荡？伏虺者，降役五星之精，苟役不至，虺何以伏？小人由是知阴阳可以作，风云可以会，山陵可以拔，江海可以发。然用之于外，不如守之于内，然后用之于外，则无所不可。

此处所谓荡秽，是道法最常用的内容之一。道门将灾难、疾病，解释成邪气、鬼气作祟。邪气鬼气也就是秽气，所以凡开坛、治病都有常用法水洒净，消除秽气。但荡秽需召五方五帝的正气为用。伏虺即禁服毒蛇，是古代气禁之术的一种。行此法时需先吸纳五星正气，然后布于蛇身。谭峭由此推断，阴阳可以作，乃至会风云（所谓呼风唤雨之类法术），移山倒海，也就是做出种种超凡的神功。不过召五帝之气，役五星之精，所召役的仍为外气。谭峭所重则为内气。所以说神气用之于外，不如先守之于内，使自身神气相葆，精神充盈，再施之于外。显然谭峭认为，全部法术的基础乃在于修道者本身，更具体一点说，是导源于自身的神、气。征之谭峭的师承，陈抟称他为师友，可以确定系内丹派的传人。所以“内”者，实指内丹而言。他的这些主张，在宋代新符箓道派中得到了呼应。比如清微派的《道法枢纽》称：

道法以炁而感通。知神由炁，炁由神，外想不入，内想不出，一炁冲和，归根复命，行住坐卧，绵绵若存，所以养之浩然者，施之于法，则以我之真炁合于地之造化。故嘘为云雨，嘻为雷霆，用将则元神自灵，制邪则鬼神自服。通天彻地，出幽入明，千变万化，何者非我？^①

① 《道法会元》卷一，又见《清微元降大法》卷二五。

很明显，把清微法看做“枢纽”的正是谭峭已经阐明过的主张，只不过后来者可以超迈前修，做出更加精到的论述罢了。谭峭《化书》系道教哲学的精深之作，宋代新符箓派承其理论，正是道门中长期结累的文化成就运用于法术理论的表现^①。

人于宋代，先是据说由陈抟传出的《太极图》（赵抱一编《历世真仙体道通鉴》称之为《易》象学）、先天学（赵称之为数学）流入儒学阵营，且为宋道学的形成提供了重要营养。这是道教文化能量面向社会的一次大释放。张伯端《悟真篇》问世，后来被称为金丹南宗的道派和丹法的闻名于世，则是道教文化投注在修炼方法上，使修炼方术的文化素质来了一次升华。这些都为新符箓派的出现提供了前提。

两宋新符箓派所共行的五雷正法，本来北帝派已经施行。北帝派在五代末经谭紫霄的整理，形成一个大宗北极天心正法。天心正法于雷法并不侧重，可见雷法在北帝派中并不占主导地位。所以王文卿说，天心有雷（法）而不专耳。而在民间，雷法则颇有市场，这点后文将要述及。然而民间所行，巫术气息极浓，改造制作，势在必行。北帝派的法术，虽然被视为正法，但作为基础的炼将之法则仍采用上清派存想之法。改进之方正在于采纳了内丹术。原来，道教凡出官（召出身中各类功曹、玉女、使者、神将）都要运气与存想，而存想的法门在上清派中发展到极致。上清存想之法修之甚烦。盖上清主张人体内有三部八景等诸多的神灵。存想时先须从每部每神一一思起，最终行“徊风混合之道”，即将已经思得的众多神灵化而为气，然后诸气缠绕混合成一，成为“帝一真君”，再驻于体内，便算是“与道

^① 关于这一点，笔者曾在《谭峭〈化书〉和道术》（载《中国哲学》第十七辑）一文中作过较详细的讨论。

合真”了。从《上清大洞真经》等上清经典看，其法修炼较烦，要想“修成”得道，费时甚久。五代起，随钟吕金丹派的出现，内丹术更加成熟，其社会影响也在扩大。内丹术吸收了上清法的部分内容，但其方法远比上清存思法门简捷，理论也更加丰富和精致。上清派在宋代前期犹是主流道派，但宋中期后渐渐失去主流派地位，除了别的原因，在修法上不及正在崛起的内丹法的优越，也是一个重要的因素。北宋新符箓派几乎都行五雷正法。该法在召将、变神、遣将等法事环节，都有一些上清法的成分、方法，但强调以内丹为本，所以在修法包括所谓“炼将”，都比上清存想之法来得简捷易行。行法与内丹结合，正是区别于传统道派的“新”意所在。

两宋新出现的新符箓道派，首先出名的是神霄派。该派所行法术偏重于五雷正法。它的特点，正在于符箓法术与内丹术的结合。在这一结合中，道教文化的重要结晶哲学和内丹，都贯穿到道教的整个理论和行为体系中，至少在道士们的主观愿望上是这样。南宋以后诸派道教对于法术的哲学讨论更加深入，更加频繁，其以法术为载体，汇合内丹术和陈抟所传的《易》象数学的倾向更为突出。行法以内丹为本，故金丹南宗的陈楠、白玉蟾加入雷法阵容，简直如鱼得水。很快，他们不仅精通了雷法，而且白玉蟾还成了雷法理论的重要权威，《道法会元》第一卷便列他的《道法九要》作为纲领性文献之一。白玉蟾所传，仍为神霄一系的雷法，但由于他业已精于内丹，在理论阐述上更为精到。他在雷法中的名声实在是靠了内丹五祖的大来头。

宋代陈抟传出《太极图》（一说，陈抟初传的为《无极图》），经周敦颐作《太极图说》后乃传播于世。及南宋萧应叟撰《元始无量度人上品妙经通义》，将《太极图》与内丹修炼图等同观之，又将《度人经》的宇宙理论与二图所示原理统一起来。这样传于儒学的太极图又复归于道教。萧应叟的道派归属不太清楚。不过《度人经》原出于符

箒道派，灵宝派的法术素来强调以“元始祖气”为本，该书至少在灵宝派中被视作法术的指南。灵宝派的诸多“大法”皆从《度人经》敷衍而出。灵宝派原不行雷法，但后来的雷法理论却常引《度人经》为说。这样，太极图经《度人经》的中介，又回到了道门法术，并在两宋时期进入雷法，亦即为当时的新符箒派所用。至于先天学等，本从内丹学中孕育而成，又早已是内丹火候的标志，随着内丹成为雷法基础，此类精深的学理，也皆进入雷法。如此一来，当时的新符箒派便几乎吸纳了道教中积聚的全部文化能量。这是它们迅速崛起的重要的条件，也是它们比起传统符箒派更加成熟，更加有号召力的基本原因。

而且，道教曾经用自己的能量哺育了儒学，南宋时，道教符箒派又到理学中寻求精神武器，某些道派突出了忠孝的旗帜，净明道便是代表。如此一来，部分社会文化能量又重聚于符箒法术。

三 对符箒法术的社会文化需求 为新符箒派提供了发展空间

大凡一种社会现象产生后能站稳脚跟，扩充地盘，说明它迎合了某种社会需求，满足了某些社会人士、社会阶层的需要。新符箒派的出现也是这样。唐代道教兴盛，受到朝廷信用的有叶法善这样精于法术的道士，但其中的大多数，是像张果这样精于炼丹的人，以及司马承祯这样文化素质较高的道士，至于朝廷以及贵族、官僚，对道教的兴趣也多集中于金丹黄白术。入于宋，情况有所改变。金石药在社会上市场大为缩小，而符箒法术及相关道派的地位有所上升。这当然是唐、五代皇帝、贵族、达官因服金石药丧生的事故时有发生而给人们的教训。

先是在唐时传承下来的北帝派及其道术有所抬头。北帝手下的天蓬、天猷、黑煞及玄武四员大将，也被尊为四圣真君。接着，宋真宗

崇道，是以造作神书为主。及至于徽宗时，曾有人向他进贡金丹，却被拒绝。他所召入宫中的主要是徐神翁、王仔昔、林灵素、王文卿、张继先等以具备神通出名的道士。这些，都表明社会上层对道教需求的倾向所在，无疑是对新符箓派形成和发展的重大鼓舞，有力支持。

官方需求如此，社会下层更是如此，也可以说素来就如此。一般的民众要求于宗教，有强烈的功利倾向，即祈求神仙佛祖的佑护，“大慈大悲，寻声救苦”，包括施行大大小小的法术以解决现实生活中的问题，占着主导地位。其要求于道教者，尤其是如此。烧香拜神，对民众而言，是信仰的满足，精神的慰藉，也是文化的浸染。从道教发展史上看，唐末五代的吕洞宾，是金丹派的“祖师”之一，然而老百姓对他传授丹法似乎并无多大兴趣。倒是自北宋起，就有许多他给人施丹药、救危难的事迹在社会上流传，也有种种他具备超常神通的故事在人们口头述说和再加工。至于龙虎山张天师，更是以所谓驱鬼斩妖、符水治病而著名。在宋代的民俗中，端午挂天师符，且以艾草、大蒜诸物缚成骑虎天师像，用以驱邪辟毒。这些正表现了民众对道教的主要认识和主要的企求。假若我们将眼光稍稍从“宋”这一政治地域概念上移开，转到南宋与金对峙时属于金朝的中原地区，转到素以炼养著名的全真派。那么，它同样显示着民众对道教所期望的乃在其法术，或主要是法术。一般治道教史的多肯定全真道即金丹北宗，王重阳创立的道派与正一派有明显区别。这些自然是不错的。然而这并不意味着王重阳便不讲神通，不用法术。王恽《奉圣州永昌宫碑》称全真派“耕田凿井，自食其力，垂慈接物，以期善俗，不知诞幻之说为何事，敦纯朴素，有古逸民之遗风焉”，给人的印象似乎全真道无关乎神通，信众跟着他们只不过是仰慕其“古逸民之遗风”。其实并非如此。重阳子的宗教活动中包括使用法术。至于其徒王玉阳、刘处玄、邱处机等，都曾应朝廷、官府以及地方所邀，主持各种

消灾祈福的斋醮活动。《金莲正宗记》称邱处机住持长春宫时，曾主持醮坛，“祈风祷雨，刻期不差，如影响焉”。从种种资料推测，他所行的斋醮活动中，有传符授戒、心开地府（按：指炼度仪中打开地狱之门放出幽魂受度）、力动天关（按：指在上章进表时运神通启开天门，以便迭交章奏），与一般符箓派所用的方法、形式相类。作为一种宗教派别，全真自不同于正一等符箓道派，但在社会上实际所行的却有相当部分与符箓道派一致或者相类。因为，中国的老百姓，所需要的正是这种被认为能够替自己消灾祈祥的法术。全真道产生和发展的地域是中原，当时处于金朝统治之下。然而政治上的隔绝，并没有砍断文化上的连接。宋、金都是中华文化区中的一部分，在文化上没有本质区别，尤其是原来的宋遗民，尚且有意识地保护着自己的文化传统、生活习俗。从全真的行事中，回过来看南宋，更溯至北宋，民众对于道教的企求是什么，当有更加清晰的概念。

宋代符箓派的更新，首先是起于民间。林灵素是温州人，王文卿原籍江西，都是有久远的信仰符箓法术传统的地区。至于元代才正式蔚为大宗的净明派，大本营也在江西。新符箓派所共行的雷法，虽然在北帝派中有所渊源，但其初行，仍在四川、浙江和湖南一带。这些地区，自古民众信鬼好巫，正是法术推行的广阔市场，因此也是符箓道派滋生的深厚土壤。

所谓五雷正法，理论最为精深有序，然而要考问它的来源，却颇不容易。道教内部虽然有一套又一套的说法，但多近于神话，难作史料用。对其渊源，迄今为止学术界也尚未达成一致意见。笔者曾对它出现前后的若干资料进行排比，觉得其在道派中的源头与北帝派有关。但在北帝派中，雷法并不占中心地位。它在民间却已有另一些传承。宋初孙光宪《北梦琐言》提供的一些蛛丝马迹很有启示。

巴蜀间，于高山顶或涪地建天公坛，祈水旱，盖开元中上帝

所降仪法，以示人也。其坛或羊牛所犯。及预斋者饮酒食肉，多为震死。新繁人王莞因往别业，村民烹豚待之，有一自天公斋回，乃即席食肉。王谓曰：“尔不惧雷霆耶？”曰：“我与雷霆为兄弟，何惧之有？”王异之，乃诘其所谓，曰：“我受雷公箓，与雷同职。”因取其箓验之，果如其说。仍有数卷，或画壮夫以拳蹴地为井，号“拳掬井”；或画一士负薪薪桥，号“一谷柴”；或以七手撮山箓之，号“七山箓”。江陵东村李道士舍亦有此箓。或云：“三洞法箓以外，有一百二法，为天师子嗣师所禁。惟许救物，苟邪用，必上帝考责阴诛也。”

雷公箓的记录不见于正一、上清、灵宝等法，北帝派有雷公法，但未见有雷公箓，此箓迨为民间道士所为，故说为嗣师所禁。其实它未必与嗣师张衡有何干涉，而应是五代时民间所创，此类法术，原来并不被看做正法，但民间信之既笃，也便传授不绝。它正说明，社会上对寻求新的法术方式的尝试所抱的支持态度，也是民间需要新的法术的表现。孙光宪记载的情形发生在五代，经过一百数十年的沉寂，终于在北宋末取得巨大的反响，出现各派争创五雷正法的局面，别说诸派雷法叙述自己的渊源言人人殊，甚至于连雷法的主神也有多位。有的称归神霄玉清真王南极长生大帝管辖，有的又另立雷部“大帝”，然而又不能统一，于是既有一位雷祖大帝，又有一位九天应元雷声普化天尊，他们都是司雷的最高的职司之神，却又分不清地位高下，原因就在当时雷法一哄而起，没有统一的规划和组织。这正是社会需求牵动道教法术“生产”的表现。

世称道教有丹鼎派，符箓派。然而丹鼎之传，师徒密授，传播既狭，不可能形成有广泛影响力的、有丰厚群众基础的组织。宋以前有社会影响的大派为上清、灵宝、正一等符箓道派，民间所熟悉，并且确实与之打交道的也是这些道派，所祈求的，主要是他们的法术。延

生送死，遣瘟治病，祈福消灾，成为宋代社会尤其是南方民间的普遍风俗，也正是符箓道派的广阔的用武之地。金丹南宗本来以内丹著名，但并无严密组织。陈楠开始，兼行五雷正法，白玉蟾在雷法中的地位更在乃师之上。然而白玉蟾所受却是上清箓，他在社会上的名望，恐怕主要的也在于精通五雷正法。《历世真仙体道通鉴》卷四九《白玉蟾》说他：

受上清箓，行诸阶法，于都天大雷最著，所受雷印常佩肘间。所至祈禳，辄有异应。时言休咎，惊动聋俗。姓名达于九重。

白玉蟾的姓名达于九重，不完全是其法造成，但与行五雷正法必有紧密的联系。至于在民间的影响，应当说主要在于他的“祈禳辄有异应”，以及言休咎“惊动聋俗”。从白玉蟾的身上，相当典型地表现出金丹道为扩大其影响，不得不借重符箓派既有的社会地位和社会影响的情形。然而在白玉蟾事迹的背后，还有另一方面的意义。这就是符箓法术须要借重于内丹修炼之术的情形。

道教丹鼎之传，需要有较高的理论水准。但理论再高，于民众相关者并不多。民众希望于符箓法术者多。但诸派传统道法，传承既久，方法陈旧，理论不清，也有师师相传，或传一丢十，或以讹传讹，无从纠正。因此到宋代。已经迫切希望符箓法术有所更新，产生新的号召力、吸引力。这样，向丹鼎派借用理论和方法，就显得特别必要。两宋的新符箓道教，基本上都走内丹与法术相结合的道路，便缘于此。《历世真仙体道通鉴》卷五三《林灵素》称其被子召入京后，不时入宫“删定道史经箓灵坛等事”，“修正一黄箓青醮科仪，编排三界圣位，校正丹经子书”。《林灵素》的道法，本不从当时的正宗道派传得，而托之异人所授。同篇说：

先生游西洛，遇一道人姓赵，交游数载。忽一日，道人云：

“我大数将至，与子暂别，后事望子主之。”七日果死，乃在客舍。先生竟为沐浴安葬。遗下青钱二十五贯，尽其数，不余不阙。及遗衣囊中有书三册，细字如珠，间有天篆，人莫能识。分为十九篇，盛以绛纱，题云“会与林某”，册上题曰《神霄天坛玉书》。皆有神仙变化法，言兴云致雨，符咒驱遣下鬼，役使万灵。先生自受其书，豁然神悟，察见鬼神，诵咒书符，策役雷电，追摄邪魔。与人禁治疾苦，立见功验。驱瘟伐庙，无施不灵。

林灵素所得之书，又称《五雷玉书》，正是五雷法的一种，但宋以前，不见于记载，应当是他所造或稍前之人所造。所以《高上神霄玉清真王紫书大法》称神霄法“与众法不同，诸符不一”。所谓“校正”、“删定”，乃是以其新得的五雷法术书，判别、改造旧说。而其所主张的“大法”，主要是在宋代中叶以前，诸派道法普遍采用的上清存想通真的法门之外，复以内丹修炼为行法之本。也就是说，将内丹法注入符箓，从而提高符箓法术的品位。鉴于当时内丹术的社会号召力，这一做法，也就相应提高了符箓法术的社会号召力、吸引力。

总而言之，需求刺激供给。两宋社会的文化需求，是新符箓派得以出现和扩张的基础。社会上，尤其是下层民众对法术的企求，为新符箓派的发展提供了空间。而更新法术内容和行法方式、理论，则是适应社会需求，提高社会地位的重要举措。就当时的道教而言，这种举措是成功的。当然雷法本身也有其走向失信、失效的内在因素，所以盛行约三百年后，于明代终于走到末路，清代几乎成为绝响。即使有行之者，也不过徒具形式而已。只是这是后话，本文不来详细讨论。

张果生平及思想论要

唐朝的道士中，事迹最为灵奇的莫过于张果，但神奇的传说，却淹没了他在道教史上的真实地位。及至明清以降，人们只知道八仙中的张果老，却很少去了解真实的张果。现在已出的各种道教史、道教思想史的著作，都没有张果的专题论述。而研讨其生平和思想的论文，也很少见到。其实，张果在盛唐时名噪一时，并非徒以神奇莫测眩世。真实的张果在金丹、胎息诸道术上造诣不凡，在道教理论尤其是哲学上有重要贡献。对他的生平和思想很值得深入探讨。

一 神秘的一生有众多的撰述

张果，“晦乡里世系以自神”^①。《道藏·洞神部·众术类》载《玉洞大神丹砂真要诀》一卷，题“姑射山人张果纂”，“姑射山人”应是张果自号。按姑射之山，系《庄子》所载神人所居之山，看来张果确是以神人自居的。但《庄子》又说尧往见王倪等四子“藐姑射之山汾水之阳”。故猜想张果应生于汾水之阳，“姑射山人”之号实有所

^① 《新唐书·方技传》。

寓意。所以他早年隐于中条山，往来晋汾间，在山西一带活动。武则天闻其名，遣使召，不就。后往来恒州山中。开元二十一年，玄宗召入禁中。张果自云：“我生尧丙子岁，位侍中。”其实貌只六七十^①。据说唐玄宗给张果饮以毒酒，害得他牙齿焦缩，张果当着众人敲去坏牙，付以奇药，牙齿更生白洁。于是唐玄宗更加相信他有神术，乃想以玉真公主嫁张果，果竟不奉诏。不久恳辞还山，得到允许，并蒙“擢银青光禄大夫，号通玄先生，赐帛三百匹，给扶持二人”。至恒山蒲吾县，未几卒，或言尸解。

张果在武则天召见和玄宗初召时都曾佯死，想来则天的使者比较性急，便以死奏闻。但玄宗所派通事舍人裴晤则较有耐心。张果“见晤辄气绝仆，久乃苏”。晤能待其苏，所以终将之迎入朝中。这种“气绝”佯死之术，实际系高深的胎息术。唐书本传说他“善息气，能累日不食，数御美酒”，即是指其胎息功夫既深，又能辟谷不食。

张果原为隐者，他不像同时的吴筠、司马承祯等人那样广结朝士，从一些材料看，除曾被召入禁中一段时间外，平常与上流社会交往不多。所以人但以变化不测目之，对他的理论、行事反多不详考了。

其实，张果以道术闻名于世，也有著作传世。《新唐书·艺文志》著录的有《阴符经太无传》一卷，《阴符辨命论》一卷、《气诀》一卷、《神仙得道灵异经》一卷，《罔象成名图》一卷、《丹砂诀》一卷。这个书目看来还是不全的，《道藏阙经目录》卷下即载《张果老绝句》和《通玄先生张果隐化法》二书，即《唐书》未曾著录的。

张果的著作一部分已佚，在明道藏中保留下来的尚有数种；《玉洞大神丹砂真要诀》（应即开元二十二年所上《丹砂诀》）、《玄珠歌》

① 《新唐书·方技传》。

一卷、《道体论》一卷、《黄帝阴符经注》（其中说及前人传记云云，应即《新唐书·艺文志》所载《阴符经太无传》）、《还丹金液歌注》（题元阳子修、通玄先生注）。《元阳子金液集》中注语，疑亦出于张果。另外，《延陵先生集新旧服食气经》中引《张果先生服气法》，《诸真圣胎神用诀》中引《张果先生胎息诀》，可能摘自其《气诀》。

此外，另有几种题名为张果或被认为由张果假托草衣子的书，它们是《太上九要心印妙经》、《大还丹契秘图》、《真元妙道修丹历验抄》。卢国龙《试析张果内丹道的思想秘奥》^①即据为主要资料论述张果“内丹道”。其实，这几种书是否出于张果是值得讨论的。

先说后两种。此两种都收在《云笈七签》卷七十二，归入“内丹”。《大还丹契秘图》未题撰人。陈国符先生《道藏源流考》“草衣洞真子玄牙子元阳子”条，据《郡斋读书志》卷二道书类：“大还丹契秘图一卷，右草衣洞真子玄撰”，认为“玄撰”盖扶鸾降笔。又据《通志略》道家外丹：“草衣子还丹契秘图一卷。通玄子撰”（按：中华书局本《通志》作通元子，不过，一般说来玄、元常作通假），指出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”。然而问题是，通玄子真的是张果吗？按张果称通玄先生，乃是唐玄宗御赐，并非自号。一般说来，御赐之名受之者和世人都以为荣，不会随便改动，且当皇上健在，也不敢随便改动。故通玄子是张果的可能性很小。《宋史·艺文志》载有洞元子通元子《通玄指真诀》一卷，此通元子或即撰《契秘图》者，但是否张果，却没有证据可以说明。至于《内修历验抄》题“草衣洞真子凝述”，如果没有讹夺的话，“凝”字应是草衣洞真子之名。卢国龙将之当成张果著作，可能源自前述陈国符先生的判断。前述判断既靠不住，将

^① 《中国道教》，1989年第4期。

《历验抄》当成张果著作更成问题。总之，在没有更多证据以前，都不宜将此二书当成张果著作，更不能作为论述张果思想主要依据。

再说《太上九要心印经》，其《序》下题“仙人张果老述”，实际是伪托，证据就在《妙经》内容中。其《三一机要》曰：“夫三一者，三成一气也。上有神仙抱一炼神之道，中有富国安民炼气之法，下有强兵战胜炼金之术。”按此三言采之李筌，文载道藏《阴符经疏·序》（今传本《阴符经疏》题名李筌，但根据刘师培考证实为袁淑真撰。但其《序》则自述逢骊山姆事，应当是李筌《阴符经序》或者其中的一部分）所谓神仙抱一云云，据李筌云，骊山老母曾向他说：“《黄帝阴符》三百言，百言演道，百言演法，百言演术。参演其三，混而为一。圣贤智愚各量其分，得而学之矣。上有神仙抱一之道，中有富国安民之法，下有强兵战胜之术。”然而张果对李筌之说大加挞伐。他在《黄帝阴符经注·序》说：“近代李筌假托妖巫，妄力注述，徒参人事，殊紊至源。”这所斥的“妖巫”应就是骊山老母了。张果既斥其书，自然不可能纳其说入自己或自己所赞序之书。故此《心印妙经》为后人假托张果之说无疑。

二 饵神符飞雪与采玄珠的修仙之术

从现存张果著作看，其修仙之术，走内外兼修的路子，在这方面的著作，以开元二十二年所上《丹砂诀》和《玄珠歌》为代表。

《道藏·洞神部·众术类》载《玉洞大神丹砂真要诀》专论以丹砂为主要药材的炼丹方法。其所成的最终产物称神符白雪丹。葛洪《抱朴子内篇·金丹》提及黄帝九鼎丹第二名神丹又名神符。“神符丹”为南北朝以来流传的丹法之一。梁陶弘景曾为梁武帝合成飞雪丹，与此丹法就有些渊源。《道藏》中又有《太极左仙翁说神符经》

(托名于葛玄专论神符丹的专著)，认为“神符”为九鼎中的第三鼎，但所述合丹方法笼统含混。张果的《丹砂诀》所用的方子，看来是远有端绪。从这书看，张果的炼丹法，属于硫、汞为原料的一派。《丹砂诀》的特点，用药简约，主药只丹砂一味，其他辅药也只硫磺、赤盐、大鹏砂等少数几种；而所载的操作方法，也清晰详备，不用隐语庾辞。张果深信此丹有神效：“服之即奇功莫测，造化无穷，鸟餐成凤，蛇饵为龙，人服神仙：坐至于风，立至于雨；玉女来侍，致给行厨，水陆毕备；画地成江河溪谷，拥土为山岳丘陵；握土成金，变枯朽为生荣；懵俗以为贤哲；——在意所欲，无所不为，服之当日冲天也。土石五金铄之化成宝也。”^① 由此可以看出，张果追求的服丹神效，为冲举成神仙，且能随心所欲造成神秘难测的变化，而对后者尤其津津乐道。征之他的行事往往使人觉得变化不测，看来与对此丹的信仰，是相合的。同时，他能在喝了玄宗所赐毒酒之后用药自救，也说明他于丹药一道，确有相当造诣。

张果在致力于炼丹的同时，对内炼一道也有相当重视。本来，唐代道士中内外兼修的名人已有不少。比如唐初孙思邈既研究丹术，又研究医药，并著有《真气还原铭》，留下一个简捷的自我修炼功法。张果走的也是内外兼修的路子。但其内炼之术，更接近于后来兴盛起来的内丹术。

张果论述内炼思想的现存著作，是《玄珠歌》。

《玄珠歌》以七言绝句三十首构成，首首不离“玄珠”，通篇构成一个完整的内炼诀要。

玄珠一词，语出《庄子·天地》：“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望。还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不

① 《玉洞大神丹砂真要诀第十六品造大丹》。

得，使吃诟索之而不得也。及使象罔，象罔得之。黄帝曰：‘异哉！象罔乃可以得之乎？’”所谓玄珠，“释文”引司马彪云：“道真也。”道之本真，智不能得，眼（离朱）不能视，言不能辨（成玄英“疏”吃诟，言辨也），只能于无形无象中默而得之，故曰“象罔得之”（象罔，一作罔象）。象即形象，罔即亡，亦同于忘。故“罔象”即“亡象”，成玄英则释作“无心之谓”。不管怎么说，罔象得玄珠，即于无形无象无心之中获得道真。张果另有《罔象成名图》一卷，应与采玄珠一事有关，而且可能是阐述其内炼功法的主要著作，与之相比，《玄珠歌》则只能算得吉光片羽了。至于《玄珠歌》中玄珠一辞，虽源出《庄子》，解作“道真”也并不错，不过具体而言，却另有规定。

纵观《玄珠歌》三十首，其玄珠实同于内丹之“丹”，主要规定如次：

玄珠为命本。“宫阙楼台表道躯，不留命本敌洪炉，元神散走枯庭在，抛却玄珠一物无”。意思是常人将真神散尽，玄珠抛却，命的根本不保，岂能敌得住天地造化的大洪炉的煎熬？所以又说：“凡情积浊污天门，岂识玄珠性命根。生处莫令流浪去，当时清静不迷昏。”

玄珠作为命本，在人本身的元神、元精之中。元神散走，元精不结，自然玄珠无存。所以教人“冲和海里育元精，中有玄珠寿命成。”所以，所谓采取玄珠，宜向内里追求，即“向里修持坚固后，道成方识九霄君”，“若能不出长生宝，结作玄珠造紫微”。

采取玄珠，方能得道，“解采玄珠万恶除，尽令得道人清虚”。采取之法，在于以本身为天地，纳玄珠入丹田。“尘心不识体中天，空敬灵仪拟觅仙”。识得体中天，并要识得玄珠为日月融结，采之又无形迹。“玄珠常处洞房居，日月融来浑太虚。”下手之处，当使之“归命入丹田”以真火烹真精，纳日月入黄道，“欲采玄珠日月奔，先须火发制灵根，朝元万过金精法，此是登真第一门。”

凡此种种规定，都与唐宋时兴盛起来的内丹术以神引精气结成内丹，使之作周天运行，及以离日坎月代指精气二者交融结成大丹等等思想完全相合。“玄珠”为内丹别名，“采玄珠”为炼内丹一法，当无怀疑。至于他不用内丹的术语而称作“玄珠”，正表现了张果当时，内丹的称呼尚不怎么普遍。虽说隋苏元朗已有内丹之说，学者稍知内丹（“内丹”一词已见南北朝时僧人慧思的《誓愿文》，但系指佛家正果，与道家金丹〔《誓愿文》称外丹〕对举，并非道教内丹。道教内丹渊源甚古，其专名起于何时不清楚，从苏元朗说起，只就现存文献记载而言）。但阅唐孙思邈诸人著作，并不专以内丹为事。与张果同时的刘知古作《日月玄枢论》，尊崇《参同契》，又反对用外药，似是以内炼解释《参同契》的“金丹”，但说得仍很含混。是内丹之说，在玄宗朝尚不普遍，也不成熟。宋金金丹南北宗，虽远溯魏伯阳，实却从唐末五代钟离权、吕岩一系直接传出。作为一种尚不太完备的内炼功法，所用名词不完全统一，并不奇怪。实际上张果《玄珠歌》透露出，其修炼功法已有一个初步系统，对于炼什么，怎样炼，最终结果是什么，都已具体而微，可惜我们看不到其《罔象成名图》，无法了解得更加详细了。

前面说过，张果精胎息。《诸真圣胎神用诀》载《玉云张果老胎息诀》云：“丹田者生炁之源，一名丹田，二名精路，三名炁海，四名守宫，五名大源，六名神室，七名元藏，八名采宝，九名戊己，十名本根，皆是太和元炁居止之处。若存精炁于丹田，则得长生久视之道。凡修行之人行住坐卧，常含纳真息于丹田，则得元炁成宝，久炼而成仙矣。斯乃真人之胎息者也。”《玄珠歌》认为“不出丹元至宝成”，丹元亦即丹田；而《胎息诀》称丹田名“采宝”，采宝云者，应即是采玄珠。所以《玄珠歌》的功法，对于张果来说，是从胎息转向内丹之法，在理论上和功法都更为精微。原来胎息之法，境界深时呼

吸于脐，窃窃冥冥，恍恍惚惚，与内丹修炼颇为一致。但胎息一术主要以静心定虑，使呼吸绵长微细，久之口鼻无息而息于脐为功，在理论上并不像内丹那样有一个取自周天法象的模型，也不强调气走奇经八脉作周天运行。《玄珠歌》的功法，则用“乾符显出真金行”（内丹中有“火逼金行”之说），安日月、焚真火等等，与后来的内丹术一致。宋以后内丹术大盛，胎息术被内丹所吸收，作为独立功法声势不大。张果由胎息进入内丹，在道术的发展史上是值得注意的。

当然，张果的这种内炼之术，并非个人独创，而是有所承袭。这在《玄珠歌》中有些蛛丝马迹。

《玄珠歌》第一首即指出：“乾符显出真金行，备在逍遥三卷书。”末首又云：“逍遥著述显虚无，不出身田指道躯，内秘分为上中下，寻踪尽道得玄珠。”此“逍遥”系指人而言。《宋史·艺文志》录逍遥子《内指通玄诀》三卷，看来即是“内秘分为上中下”的“逍遥三卷书”了。这逍遥子应是张果的前辈，从张果的大为敬崇来看，很可能与之有师授关系。惜文献不足，我们无法了解得更多了。至于《玄珠歌》所述功法的远祖，则比较清楚地表现出是继承了魏伯阳《参同契》的思想，毋庸赘言。

三 以道体论为中心的哲学思想

张果在道教理论上，也作过若干探讨。《玄珠歌》、《还丹金液歌注》中有谈功法的，也包含着对道教内炼原理的探讨。不过其主要的理论贡献尚在对道教哲学的探索，尤其是对“道体”问题的专题研究达到当时的一流水平。张果还山时唐玄宗制称“向以道枢，尽会宗极”，应非谬奖。

张果对道教哲学的探讨，留下的著作主要是《阴符经注》和《道

体论》，而其精湛之作乃在后著。

《道体论》，题“通玄先生述”，分《老子道经上》、《问道论》、《道体义》三篇。但所论却集中在道与道体。形式为问答体，所论辩的问题环环紧扣，层层深入，有很强的逻辑联系。

道教的最高信仰为道，所以历来重视对道的讨论。不过道教理论家们论道的观点，大多散见于对《道德经》、《南华经》、《度人经》等经书的注疏之中，或者在论各种道术时作为理论前提加以阐述，虽然妙言隽语每每而有，但系统的论述毕竟不多。《道体论》洋洋一万一千言，提出和回答了道论中的一百五十来个问题，全面地探讨了道体的各种规定，从道与德、道体与物、道体与空间、道体与现象、道体与教化、道体与是非、道体与修道等等诸多方面进行深入讨论。其理论的深度，逻辑的绵密，唐代道教徒中罕有其匹。这部精湛的大论涉及方面广，不是这篇短文可以全面介绍。这里只就它的若干内容和特点作些分析。

《道体论》理论上的出发点，是《老子》中的《道经》。在《道经》中，又抽出道、德两个范畴作为入手研究之柄。他认为：“夫浑然未兆，得丧无涯。名质既分，则凡圣义显。然凡不自悟，必积感以求通；圣不弃物，亦因机而设教。教绪弥纶，宁容穷数，约其一应之迹，所谓道德。”

所以“道德”二者，乃是圣人教旨中最根本的，自然也是修道者入圣人门庭的根本途径了。

所谓道，乃是“极妙环中，圆通物化，因通立称，故名为道”。而“德者，殊能广治，合任无功，成迹可目，故名为德”。显然，道是从根本上支配着万物变化的东西，它本身没有内部区别，也不受任何物所障隔，所以称为“圆通物化”，“因通立称”。而德却表现出各种功能，广泛地呈现出其生物之迹。这是二者的区别。但是究其实，

道德二者不过是一件事的两个方面：“道以圆通为宗，德以自得为义。圆通则无理而不通，自德则无性而不得。”推本溯源，道德两个范畴，是道的两种规定。前者以其本体而立名，后者以其应迹而论体。“道者圆通化始，德者遂成物终。生成既彰，二名斯显。息用归宗，即二常一。即二常一，故道无德外之通，德无异道之契。即一乃二，故道位化通，德标成遂。常一常二，二一圆通。圆通辨别，故名道德。”

这样看来，道德二者，都是世界生灭、万物变化的根本动力。道是一切变化的本源，但它本身既无内在的区别，无形无象无功无迹，其具体的作用，都是由“德”来体现。假如换个角度，从物的角度来看，扬扬纷纭，千差万别，则物各有自得。不是离开自得之德，另有所谓道；物虽有自得，但自得而德，也并未离道。所以，歇用归宗，道德为一。但二者既在功能上有所不同，应称为二。道德是一，但不是毫无差别，说二，也不是截然分割，此即所谓“二一圆通”。

张果认为，综合一切空间和物质（“空无万有”的“混成之体”）与道是“亦一亦二”的关系。“亦二者，混据体收彰名，曰道就体通为称，通收义分，故曰亦二。亦一者，道无别通，就收辨通；即无别收，收通为目，故曰亦一。”意即所谓混成，要在于收（综合、统摄）。收即包含多样性。而道之要在于“通”，通即没有内在的差异，所以二者为异。但通收二者又是相互依存、相互包含的，所以又是一致的。从这个意义上说，道、物之间的关系可说是物即是道，道即是物，那么道体能否从现象界去把握呢？张果认为这问题不那么简单：

问曰：“道体可以无色论不？”

答曰：“不可以有色论，不可以无色论。若就寂而言，质状俱尽，故不可以有色论。若就混体而言，体混万物，物既有色，即物是色，何以可无色论？”

有色无色的概念取自佛教，但张果的这种主张却与佛教不同，而

保持了道教的特色。原来佛教走的路子是精神的解脱，认为现象界都是虚妄不实的，而洁净圆通的佛性本身自不可以有色论。但道教素来是主张“形神俱妙与道合真”的，即是形体修炼与精神的修持具有同等重要的地位。既是形神兼修，显然不能单执于无色。表现在哲学上，道教一方面是强调大道无形，虚无洞达，另一方面又强调道气弥罗，化生万物；人要合道，仍以炼气下手。这样道与气二者可以相互规定，而道气又称妙气。妙气无色，但又可随机显色，比如，老子度关，可以理解成“玄元妙气”的“显质”。推广而言，万事万物，皆由妙气所化。“气以虚寂为称”，妙气本无色；“质因形碍自立”，有质即有色。但“质无别质，即气为质”，道气又不可以无色论。显然，这一观点，是与道教既修形又修神的宗教解脱途径一致的，也可以说，是为后者提供理论说明的。

总之，依照上面的分析，道是非有非无，不受形质所拘，也不是名言所能把握（“妙绝形名”），但又是广包一切，无所不在（“体同万物”）。道体本虚寂，而圣人因机设教，有机则有迹。而修道者入手之处则要“鄙粗迹显妙宗以可悟耳”。从有形有质隔碍之物，悟入无形无象妙极圆通的道体（“就隔辨通”）。渐此深入，达到玄之又玄的境界。这样张果又回答了“道”和“教”的关系，修道与合道的关系。

上面的分析，自然还是简略的，限于篇幅，对于他的道体理论介绍既不全面，对其所用方法也未作揭示，至于此“论”在唐代道论中的地位，更无法作出全面分析。这些，只能期以来日了。但是即此简单的分析，已可见到张果的理论深度。我们希望有更多的文章来探讨这篇皇皇大论，使对张果的哲学思想有更深的了解。

道教影响下的朱熹

朱熹的思想中佛老二氏的成分都有。对于他受佛教影响的情况，近年来有人作了具体探讨。至于他受道教的影响，前人尽管作过一些研究，但是全面的探讨却仍缺乏。而且由于朱熹在封建社会后期的特殊地位，对朱熹采入《太极图》、先天学等道教哲学的内容的非议，主要是从《易》学史的角度着眼，对于他整个思想中的道教成分，缺乏全面分析，有的还曲为回护，或将他的笃信先天学仅轻轻指为“未定之说”^①，将他的企慕成仙辩解成“遭逢世难，不得已而托诸神仙”^②。其实综观朱熹的一生，青年时期企慕成就仙道，中年将道教哲学中的某些内容引入理学体系，以后又收集研读并注解道教经典（特别是《参同契》），老而不倦，可谓大部分时间处于道教思想的影响下，不弄清这一点，对于朱熹思想是无法理解的。

① 皮锡瑞：《易学通论》。

② 《周易参同契考异》四库全书《提要》。

钦慕炼形成仙 信念保持一生

三十一岁再见李侗前的朱熹，对于佛教、道教均有涉猎，所谓“望山怀释侣，盥手阅仙经”^①即是写照。不过，仅从现存的第一手资料——朱熹的诗考察，朱的崇道更过于信佛，抒发钦慕了道成仙的诗作，不仅比咏崇佛教在数量上为多，在内容上也更为具体，感情更为深沉真切。试较一下：

《晨登云际阁》是咏宿僧寺晨起：“暂释川途念，憩此烟云集。聊欲托僧宇，岁晏结蓬茅。”聊者，且也。结蓬茅之期固在遥遥。

而《宿武夷观妙堂》则写道：“闲来生道心，妄遣慕真境，稽首仰高灵，尘缘暂当屏。”道心已生，尘缘当屏，只在目前，感受显然比学佛的深厚，态度上也更为坚决而迫切。

这种迫切的心情有时十分强烈。“不学飞仙术，累累丘冢多！”^②“灵芝不可得，岁月逐江流”，“仰首鸾鹤期，白云但悠悠。”^③因此，尽管外出做官，但一心想念的是“超世慕肥遁，炼形学飞仙，未谐物外期，已绝区中缘。”^④表示“终当反初服，高揖与世辞”^⑤，他期待着山中的朋友“归来应念尘中客，寄与玄芝手自封”^⑥。

作为飞仙术的钦慕者，朱熹怀着虔诚的心情研读道书，而研读的结果，又加深着他的钦慕。你看：“严居秉贞操，所慕在玄虚”，于是乎“清夜眠斋宇，终朝观道书”。结果呢？“形忘气自冲，性达理不

① 《夏日二首》。

② 《过武夷作》。

③ 《读道书作》。

④ 《寄山中旧知》。

⑤ 《述怀》。

⑥ 《寄山中旧知》。

余，于道虽未庶，已超名迹拘”^①。真是“起对玉书文，谁知道机长！”（《斋居闻磬》）读着道书，他幻想着“东华绿发翁，援我不死方”思慕着王乔列子，期待着乘鹤餐霞。为“灵芝不可得”而叹息，因仙人们“千载但闻名，不见冰玉颜”而惆怅。

朱熹的学道信念还有一个实际的表现，那就是参加道士的宗教活动。《朱子大全》卷一载有《拟步虚辞》一首，《步虚词》二首。所谓“步虚”，即“步虚声”，是道士斋坛赞颂时讽诵辞章的腔调，据称此乃模仿众仙缥缈步行虚空歌颂之声。这种“步虚”的腔调，有着特殊的格式。《道藏》洞玄部赞颂类《玉音法事》中所载步虚词，每字下注有音符腔调。这里不用细述朱熹步虚辞的内容，重要的是这件事本身。步虚词既是道士举行宗教仪式时所唱，它说明朱熹参加过这种仪式，并且对此还相当熟悉，否则难以想象能写出有着特殊要求的宗教诗篇。

对于三十一岁以前受道教影响一事，人所共知，朱熹本人也并不否认。问题是三十一岁再见李侗，接受了李侗的理学思想之后，是否与道教彻底决裂了呢？事实证明，并没有。这不仅表现在世所共知的吸取源于道教的《太极图》、先天学，而且还在于对于道教练形成仙的基本宗教义旨，一贯深信不疑，发展到晚年，更与门人蔡元定等钻研道教的“丹经王”——《周易参同契》。

对朱的研究《参同契》写《参同契考异》，尊朱者曲为维护。但显然不能仅以“遭逢世难，不得已托诸神仙”解释之。

其实，朱熹虽然在三十一岁后对自己原来的佛老思想有所批判，但对道教的炼形飞升的主旨是从未否定的。试看中年所写的《斋居感兴》第十四首：

① 《读道书作》。

“飘遥学仙侣，遗世在云山，盗启元命秘，窃当生死关，金鼎蟠龙虎，三年养神丹，刀圭一入口，白日生羽翰，我欲往从之，脱屣谅非难，但恐逆天道，偷生讵能安？”

这里说的不是成仙不可能，而是去学仙有违天道，即不合三纲五常的大伦，自己不忍心即此偷生，相反，了道成仙的可能作为“谅非难”的事肯定下来了。尽管他在公开的著作中说过“夫神仙度世之说，无是理而不可期也审矣”^①，而实际上对神仙的信仰却潜伏在思想深处，成了晚年探讨《参同契》的主要思想基础。这在给蔡元定的信中说得很明白：

《参同契》更无缝罅，亦无心力思量得他。但望它日为刘安之鸡犬耳！^②

《参同契》钻不透，成仙之志不就，但望有人指以真诀带携自己成就素志。

这里还有一个重要的证据，就是《题袁机仲所校参同契后》：“予顷年经行顺昌，宿笈笥铺，见有题‘煌煌灵芝，一年三秀，余独何为，有志不就’之语于壁间者，三复其词而悲之。不知题者何人，适与余意会也。庆元丁巳八月七日再过其处，旧题固不复见，而屈指岁月匆匆四十年，此志真不就矣。道间偶读此书（指袁机仲校过的《参同契》）并感前事，戏题绝句：鼎鼎百年能几时，灵芝三秀欲何为，金丹岁晚无消息，重叹笈笥壁上诗。”他的惆怅不正是建立在相信“金丹”的可以成就而自己没有成就之上吗？这与年轻时的叹息“灵芝不可得”致意旧友“寄与玄芝”，不正是一脉相承吗？

至于《参同契考异》只有注释并无批判，更是信仰诚笃的铁证。

① 《楚辞集注》卷五。

② 《朱子大全·续集》三。

说朱熹企慕成仙，年轻时公开而强烈，三十一岁后隐蔽潜藏，晚年求之不衰，大抵是不过分的。

采撷道教哲学 汇入理学体系

朱熹在三十一岁再见延平之后，思想转到了二程理学的轨道，求仙之念，暂时潜藏，但是不久，又和道教结下了不解之缘。这是以他研究并接受周敦颐的《太极图说》开始，以推崇邵雍的先天学逐步加深的。

朱熹推崇周敦颐的《太极图说》很受了张栻的影响，《二诗奉酬敬夫赠言并以为别》之二云：“昔我抱冰炭，从君识乾坤，始知太极蕴，要眇难名论。谓有宁有迹？谓无复何存？……万化自此流，千圣同兹源。”考此诗写于乾道三年（1167）冬，此前（1164）朱熹即已与张结交，并互有书信来往，其中也讨论到太极、无极等事。张栻《诗送元晦尊兄》：“不远关山阻，为我再月留，遗经得细绎，心事两绸缪。超然会太极，眼底无全牛。”可见就在乾道三年访问张栻的两个月中，朱熹采纳了张栻的一些看法，为后来《太极图说解》奠定了基础。至于接受先天学始于何时，则不可确考。四十八岁时《周易本义》成，前列《先天图》等共九幅，可见其研究必在此前。采入此二说，都在朱熹思想成熟并扩大其影响的中年期，对朱熹自己思想的发展以及对当时的学术界，作用都是不可低估的。大约是在接受先天学的同时，他又肯定了《河图》、《洛书》的地位。

《河图》、《洛书》、《先天图》、《太极图》都传自道士陈抟。北宋末、南宋初的朱震说：“陈抟以《先天图》传种放，种放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍，放以《河图》、《洛书》传李溉，修以《太

极图》传周敦颐，周敦颐传程颢程颐。”^① 宋代另有一些说法，细节上有不同，但都肯定上述各图传自陈抟。陈抟其人，《宋史》有传，宋人著作中提到的也不少，但是多数近于神话，看来这人在宋代就被神化了。其可考者大约有这样几点：后唐长兴年间曾中过进士，后隐武当山^②。又隐华山。对宋赵氏政权抱支持态度，曾经宋太宗召见，赐召希夷先生；对皇帝有所规谏，死时犹手书朝廷。^③ 陈抟的著作有《易龙图》，已佚，《经义考》收有书目及序言。序或疑伪托。陈抟以传图书之学名世，学术上承魏伯阳用《周易》解释炼丹术的端绪，应是道教丹鼎派的重要理论家。陈抟的事迹学说有待进一步钩沉。

《河图》、《洛书》、《太极图》、《先天图》都出于道教，浸透着道教哲学的精神，在当时并不是什么秘密。先天图系方士修炼之术，本无异议，太极图传自陈抟也有定说，不过，对太极先天二说的出处，朱熹所持态度不同。对太极图，力求掩其真相，将之说成是周敦颐的独创。对此，当时学者即加以抨击。陆九渊与朱熹辩难《太极图》时说过：“希夷之学，老氏之学也。无极二字，出于《老子》知其雄章。《老子》首章言：无名天地之始，有名万物之母，而卒同之，此老氏宗旨也。‘无极而太极’即是此旨。”^④ 象山此论，只溯及太极图及周敦颐思想的远祖，没有指明其近亲。其实《太极图》原是方士修炼次第的图解，其次序本从下起。据明代黄宗炎说：“周子《太极图》创自河上公，乃方士修炼之术也。”^⑤ 本名《无极图》。“其图自下而上，以明逆则成丹之法。”周敦颐将《无极图》颠倒次序，改成《太极

① 引自《宋元学案·汉上学案》。

② 《邵氏闻见录》。

③ 《宋朝事实类苑》。

④ 《答朱元晦》。

⑤ 转引自《宋元学案》卷十三。

图》。清代毛奇龄将朱震上于朝廷的《太极图》的原本，和道藏《上方大洞真元妙经图》中的《太极先天之图》作对比，认为周的《太极图》即取之《太极先天之图》。以上二说虽微有差别，但都指出了周的《太极图》出于道教。至于黄说《无极图》创自河上公，“魏伯阳得之以著《参同契》”则有不妥。实际上《无极图》原是《参同契》的图解。此以文烦，暂不具论。

至于《先天图》，朱熹公开承认“邵子发明《先天图》，图传自希夷，希夷又有所传，盖方士技术，用以修炼，《参同契》所言是也。”^①，不过仍强指先天学是接孔子以至伏羲的嫡传的：“此非熹之说而康节之说，非康节之说乃希夷之说，非希夷之说乃孔子之说，但当日诸儒既失其传，而方外之流，阴相付受以为丹灶之术。至于希夷、康节乃反之于《易》，而后其说始得复明于世。”^②说《先天图》乃孔子之说，显然没有根据。《先天图》与《太极图》一样，也是《参同契》的图示。朱熹自己也说过：“邵子云：乾坤定上下之位，坎离列左右之门，《参同契》首卦位铺排都只一般。”^③即是明证。《先天图》实际上以象数、纳甲之法，显示人体内精气的运行节律，与《太极图》显示炼气成仙的次序、阶段，实为一个问题的两个侧面。

如此说来，《河图》、《洛书》、《先天图》、《太极图》在宋代，同出华山道士陈希夷之传，后两图的渊源，实都自《参同契》来。但周邵的立足点却与《参同契》不同，一将图颠倒其序（周），一将先天学“反之于易”（邵）。（只是用以解释《周易》，并不合《易》的原义）这样做是否在道教哲学中全无根据呢？倒也不是。原来《参同契》的基本前提，是将人看成一个小宇宙。俞琰《周易参同契发挥》：

① 《周易参同契考异·附》。

② 《答袁机仲》。

③ 《周易参同契考异·附》。

“修丹者，法天象地则身中自有一壶天也。”朱熹也说：“乾坤，以宇内言之，则乾天在上，坤地在下，而阴阳变化，万物终始，皆在其间；以人身言之，则乾阳在上，坤阴在下，而一身之阴阳万物，变化终始，皆在其间。”^① 因此，体内精气运行的节律，也可看成宇宙演化的节律，这就是先天学将《先天图》看成宇宙演化的先天模式，以先天学解释历法的由来。至于炼神还虚，复归无极，终于脱胎，前提则为人身之气与天地之气相通，人由道（无极）化成，修炼之后，见素抱朴，乃成仙真。由此逆则成丹，顺则由无极以化生万物；故《太极图》自下而上则为修炼次第，自上而下则为宇宙生化模式。周濂溪的《太极图说》与《参同契》原来的思想，并无根本矛盾，只是着眼点不同而已。

历来批判朱熹采上述二说的，大都从《易》学的角度斥其说不合圣经，很少从朱熹的世界观着眼。而真正重要的在于二说被朱熹采之后，在朱熹的世界观中占有突出的地位。

《太极图》成了朱熹哲学体系的框架。他的《太极图说解》可以看做他的哲学体系的简明纲领。周敦颐传《太极图》，著《太极图说》，首句本为“自无极而为太极”，朱熹改为“无极而太极”，以无极释太极，修去了《太极图》原出《无极图》的明显痕迹。以无极释太极，实际上是将道教的唯心主义思想，融会进了理学的客观唯心主义思想。顺此以下，《太极图》的各个环节，都成了朱熹哲学体系的环节。依朱熹的理解，《太极图》首图所示的太极，即是客观唯心主义的最高体系——理，或天理，属于形而上的世界。“上天之载无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也”^②。由太极的动静派生出阴

① 《周易参同契考异》。

② 《太极图说解》。

阳五行，进入形而下的领域。“太极生阴阳，理生气也。”“阴阳既生，理复在气之内也”^①，就是他对《太极图》自上而下的第二、三图的解释。由阴阳五行，化合而成人物，太极（理）又包容在人、物之中，则又解释了《太极图》的第四、五两图。这些环节次第，显然也是朱熹哲学中由唯心主义本体派生万物的环节次第。因为物物皆出太极而各具太极，而“人之所秉独得其秀，故其心为最灵”，所以人又可透过事事物物，体认天理——太极，这又是朱熹认识论——即物穷理、格物致知的理论前提。也可以说，即物穷理实际就是逆《太极图》而上，把握太极、天理。

《太极图》、《先天图》及周、邵的解释，启示了朱熹，使之对被认作世界的精神本体的理本身的特点，作了较二程更为明确的、系统的阐述。世称“程朱”，朱熹的思想主要继承二程，特别是程颐。但是世界观上，程颐虽然肯定有理便有气，但强调的是“体用一源，显微无间”^②，反对离开理的体现——事事物物去谈理。其目的大抵怕人舍弃儒家的人伦物理，沦于空寂。朱熹则吸取了周、邵的学说，对理本身的洁净空阔、至高无上、先于物质（气）的特点，多所阐述，从而最后完成了客观唯心主义的理学体系。“先天图者，伏羲所画之《易》也。初无文字，只有一图，以寓其象数，而天地万物之理，阴阳终始之变具焉。”^③ 这就是肯定寓在象数中的理，是派生宇宙又支配着宇宙变化的，存在于天地未辟之前，不灭于人消物尽之后。这一理，本即是“无极”，也就是至高至极，而又无方所、无形状、无声无臭、洁净空阔。但它又寓于它所派生的一切事物里面成为它们各自

① 《朱子语类》。

② 《程氏易传序》。

③ 《答袁机仲》。

的本“性”^①。此即所谓“理一分殊”、“一事一物各有一太极”^②。而太极本身不过是一个“极善至好的表德”^③，因此太极又是所谓的“实理”。综合起来，太极“不落有无”^④。显然朱熹的目的是要将道教中（至于佛教因素，不在本文论述范围）较为精致的唯心主义与儒家的三纲五常之类统一起来，其所论列，在逻辑的细密、理论的精致上比程颐又进了一步。我们并不赞成唯心主义，也不是对朱熹将唯心主义之网越编越精致抱欣赏态度。但是，指出这些事实，对于认清朱熹本人的思想特点是不可或缺的，对于研究唯心主义演变的规律，也是重要素材。

上面提到的是道教哲学对朱熹思想的根本观点的影响。至于朱熹自然哲学中强调天地演化，将宇宙演化看成生灭循环的无限链条，在方法论上强调“一分为二，节节如此，以至于无穷”，都明显来自先天学，限于篇幅，不再展开论列。

总之，朱熹吸取道教哲学的部分内容，补充和加强了客观唯心主义哲学，形成我国古代哲学史上最大的唯心主义体系。在理学的发展史上，这也是一件大事。北宋四子，虽同为理学大家，但学说各有不同。即以周、邵、程三家说，哲学各有不同，二程不提曾是老师的周敦颐的《太极图说》，不肯学习先天象数学，就是表现。朱熹则将他们的学说熔为一炉，同时又采取了张载的若干学说。所以后人称朱熹为理学的集大成者。理学的客观唯心主义学派，到了朱熹，爬上了理论的顶峰。朱熹曾以诗示袁机仲：“忽然半夜一声雷，万户千门次第开，若识无心涵有象，许君亲见伏羲来。”说的是先天《易》学。其

① 见《太极图说解》。

② 《答张敬夫》。

③ 《语类》卷一。

④ 《语类》卷九十四。

实先天学（以及《太极图》）与朱熹整个思想的关系又何尝不如此！了解了源于道教的先天学、《太极图》在朱熹哲学中的地位，其思想的千门万户，才能豁然洞开，否则，徒在门外摸索而已。

当然，这些对道教思想本身的传播也起了重大的促进作用。因为朱熹的特殊地位，《太极图》从道教的洞府跨进了孔庙的殿堂，《先天图》赫然列于《易经》之首。总之道教哲学中一部分内容，由异端的地位，得到官方的认可，成为封建社会官方统治思想的一个组成部分。

钻研道教经籍 晚年更为辛勤

一方面是朱熹晚年对神仙的信仰由潜复明，一方面，随着对《太极图》、《先天图》的研究，溯本穷源，他迈进了道教典籍的殿堂。对于道教典籍的研究，是他晚年的学术活动的重要内容。他对道教经典下过许多收集、整理以至注释的功夫。据其语录、文集中提到的，他读过的道教经籍计有《丹经》、《火珠林》、《古文龙虎经》、《周易参同契》等。年轻时所读“道书”为何，则已不可考。楚辞中《远游》一篇年代虽远在道教形成之前，但其基本思想，却为道家丹鼎派所吸收，朱熹注《远游》，一定程度上亦可看做是对道教著作的研究，注中引用道教著作就有多种。道教典籍，例如《参同契》往往涉及古代天文学（主要是星象的运行变化），所以，朱熹与人讨论《星经》，其所着眼，仍在读通道教经籍。朱还曾嘱其门徒蔡元定在四川民间购买太极图的原本。不过朱熹对道教典籍钻研最多，收获也最多的，莫过于《周易参同契》。

《参同契》一书，传为东汉道士魏伯阳作。前面提到《太极图》、先天学，都与这一著作相关。这一著作本身讲的是锻炼内丹以至成仙

的要诀，是典型的神仙家言。从朱熹的书信、语录中看，他多次与人讨论《参同契》的内容，讨论《周易参同契考异》的修改、刻印以至一字一句的理解。在这期间，他多次表示《参同契》“无下手处”，“更无缝隙”，说明这一研究是十分艰辛的。六十七岁时犹叹“金丹岁晚无消息”^①，感情是诚笃深挚的。《朱子年谱》卷四，载朱熹落职，次年，蔡元定编管道州（时朱六十八岁），朱熹饯别蔡于净安寺，“寒暄外，无嗟劳语，以连日所读《参同契》所疑扣之，蔡应答洒然”。“明日独与季通会宿寒泉（应为净安寺，寒泉误），相与订正《参同契》，终夕不寐。”真可谓积极追求，废寝忘食！对《参同契》所进行的长期的理论探讨，是朱熹在道教影响下的学术活动和精神生活的重要侧面。至于《考异》托名“空同道士邹诉”，一方面表现其虔诚，一方面也碍于自己的理学家身份吧。

这种锲而不舍的求索，使朱熹对《参同契》的研究取得了不少成绩。这方面的著作虽以《考异》名书，实际上主要不是文字上的校正，而是义旨上的诠释。《考异》是《参同契》的最重要注释之一。

首先，他对《参同契》的性质，认识是清楚的。《云笈七签·神仙传》曰：“魏伯阳作《参同契》，似解释《周易》，其实假借爻象，以论作丹之意，而儒者不知神仙之事，多作阴阳注之，失其奥旨矣。”朱熹没有犯这里所说的错误。他明确说：“《参同契》本不为明《易》，姑借此纳甲之法，以寓其行持进退之候。”^②观其全书，确将《参同契》当做修炼之术来看待，指出它使用了《易》中的词语、卦象，以及君臣、龙虎之类，不过是借用的符号。

其次，他对《参同契》的人身小宇宙的思想也有正确的分析。

① 《题袁机仲所校参同契后》。

② 《周易参同契考异·附》。

《参同契》首句：“乾坤者，《易》之门户，众卦之父母。”《考异》曰：“乾坤，以宇内言之，则乾天在上，坤地在下，而阴阳变化，万物终始，皆在其中，以人身言之，则乾阳在上坤阴在下，而一身之阴阳万物，变化终始，皆在其间。此乾坤所以为易之门户，众卦之父母也。凡言易者，皆指阴阳变化而言，在人则所为名金丹大药者也，然则乾坤其炉鼎欤？”又说：“乾坤位乎上下，而坎离升降于其间，所谓易也。先天之位，乾南、坤北，离东、坎西是也。”这就指出了《参同契》作者心目中的基本的宇宙（包括人身这一小宇宙）模式。

再次，他指出《参同契》所说的丹是内丹，在人体内运行的主体是精气，火候云者，不过是精气运行的节律。“坎离水火龙虎铅汞之属，只是互换其名，其实只是精气二者而已。其法以神运精气，结而为丹，阳气在下，初成水，以火炼之，则凝成丹。”^①所谓纳甲，并不是自然界月亮的朔望变化，而是表述精气流行的周期。所以他在字面解释了一月之火候的同时又是指出：“一息之间，便有晦朔弦望”（《考异》附）。下弦、上弦、望、朔只是描述“气”的消息盈虚，“晦朔之间，日月之合乎？上所谓‘举水以灭火，气来归性初’之类是也”（同上）。虽然朱熹对精气的运行节律（火候）究竟如何并没有真正搞清楚（恐怕这一神秘的理论本身有不可索解之处），但对我们进一步作研究，无疑是有帮助的。

最后，应当指出的是，朱熹认识到了《参同契》的医疗效用。《答蔡季通》曾有这样一段文字：“旅运（即眩晕）只是劳心之所致，小试《参同契》当如牛刀之割鸡也。”原来《参同契》整个体系的出发点是期望通过修炼，“御白鹤兮驾龙鳞，邀太虚兮谒仙君，录天图

① 《周易参同契考异》。

兮号真人”^①。整个理论虽虚幻，但所说的炼气的节律却并非全无根据。炼气无法成仙，但能祛病，不能长生不死，却可益寿延年，现代的气功锻炼，气功疗法就是证明。这是《参同契》的宗教理论中所夹杂的科学内容。朱熹不是这一科学内容的发明者，但似乎已有所实践，至少是肯定了它的医疗价值，却也难能可贵。但是，可惜，朱熹们所追求的，不是剥出宗教理论中的科学颗粒，而是实现宗教的本身。而这就决定了，朱熹的研究最终以失败告终。他的深深的惆怅，他的遭受后人如俞琰辈的讥刺^②，都说明了这一点。其实，《参同契》即属内丹理论，目的既虚幻，论述又神秘，真的索解，不仅要弄清文句所指，义旨所在，剥出其中有价值的成分，同时必须揭露其整体上的神秘、虚幻。而朱熹恰恰迷之已深，“不识庐山真面目，只缘身在此山中。”即使那位自称“尽得环中之秘”的俞琰，对《参同契》岂又真的索解了吗？

（原载：《宗教问题探索》1983年文集）

① 《鼎器歌》。

② 俞琰：《易外别传序》：“如蔡季通、袁机仲，尝与朱子共订下《参同契》矣，虽能考其字义然不得其嫡传，未免臆度而已。”

朱熹与先天学

朱熹学问渊博，吸收前人的学术成就相当广泛，故能成为理学的集大成者。这里说的学术成就，包括传统的和宋代创新的儒学，也包括源自道教和佛教的若干因素，就源自道教的学术而言，其中最突出的是太极图和先天学。朱熹对此两门学术，曾长期苦苦求索，汲取其精粹融入自己的思想体系。同时，南宋以后，无论是理学家还是道教学者，凡论及太极、先天一类理论，常常引朱熹之说为定论，或径袭用朱熹的有关论断。至于对这两门学说持批评态度的，也常兼而诋击朱熹。研究朱熹思想，不能不重视朱熹与太极图及先天学的关系。本文拟对其中之一，朱熹对先天学的捍卫和阐释，作一初步探讨。

一 对先天学的热情捍卫

先天学，是北宋才产生社会影响的《易》学理论。它渊源于道教，北宋时开始在社会上传播。据南宋初《易》学家朱震进《易集传》上表称，宋初道士陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。邵雍以《易》名家，时人称他能得《易》之原。其《易》学的主要内容，便是先天学。因先天学渊源于道教，当时和

后来的《易》学界，都有过不同看法，赞成甚而激尝者有之；不屑顾乃至批评反对者亦有之。它的在儒门《易》学中占定高位，与朱熹的维护、捍卫和阐发有直接的关系。对先天学的捍卫和阐发，是朱熹学术活动的重要侧面。

朱熹何时开始钻研先天学，没有确切材料可考。而在其著作中采纳先天学的若干内容，从《周易本义》始。

朱熹四十八岁《周易本义》成，其中言及画卦次序时称：“伏羲仰观俯察，见阴阳奇耦之数，故书一奇以象阳，书一耦以象阴。见一阴一阳有各生一阴一阳之象，故自下而上，再倍而三，以成八卦，三画已具。八卦已成，则又三倍其画以成六画，而于八卦之上，各加八卦，以成六十四卦也。”据《易系辞传》的说法，伏羲先画八卦，八卦相重即成六十四卦。朱熹此处以先书阴阳奇耦、再见一阴一阳各生一阴一阳，三倍成八卦，再三倍而成六十四卦，正是先天学的主张。所谓“倍”，即程颢对邵氏易法所概括的“加一倍法”，亦即邵氏自称的“一分为二”法。今传《周易本义》前又载有九张《易》图，其中包括先天图四幅，并注明“皆出邵氏，盖邵氏得之李之才挺之，挺之得自穆修伯长，伯长得之华山希夷先生陈抟图南者，所谓先天之学也。”《本义》问世之后，朱熹又嘱蔡元定起草《易学启蒙》，当其五十七岁时《启蒙》编成，其中对于卦画形成原理的阐释，即采自先天学，同时据说同样出于陈抟的河、洛图书，也得到肯定的阐扬。可以说《易学启蒙》书成，先天学在朱门中的学术地位才正式确定下来。然而，它的问世，也酝酿着一场学术论争。

朱熹在《启蒙》中，曾多处批评不赞成先天学的“世儒”。不久，便遭到“世儒”的攻击。围绕先天《易》学，先后发生了与林栗以及袁机仲的争论。

淳熙十五年（1188）朱熹五十九岁，除兵部郎官。以足疾丐祠，

未供职。其下兵部侍郎林栗上疏论朱“欺慢”。结果朱熹依旧职江西提刑，不久复除直宝文阁，主管西京嵩山崇福宫，是一个不理实务的虚衔。林栗则因此事出知泉州。而这场宦海风波的直接导火线，是林与朱论《易》及《西铭》不合。《西铭》且不论。所谓论《易》不合，即关乎先天学。

林栗在淳熙十三年（1186）构成《周易经传集解》三十六卷，力求将“伏羲画卦肇阴阳奇耦之形”及文王重爻，周公系辞、孔子作传贯通解释。与朱熹争论，是在其书成后三年，争些什么，四库提要的作者认为“今不可考”^①，实是偶尔未作深考。二人争论的问题朱熹有《记林黄中辩〈易〉〈西铭〉》^②及《答林黄中》^③。叙述很清楚，其关键即在画卦的原理上。依照林栗的说法，以六画之卦为太极，中含二体为两仪，又取二互体通为四象；又颠倒看二体及互体通为八卦。他的方法，实以乾、坤二卦为本，以错综和互卦解释两仪、四象、八卦。他的理由是朱熹以太极为阴阳、四象、八卦之理，“一画也无”，则“《易》无太极”，不符合“易有太极”的古说，他自己的说法，才是太极在《易》之中；太极包含两仪，两仪包四象，包即是生的意思。对此朱熹当面予以批驳，又写信加以阐释，措辞更加严厉^④。

林栗和朱熹的争论本来是一场学术争论。两人的依据，朱熹（实承邵雍之说）抓住了《易传》中“易有太极，是生两仪”云云的一段话，林栗则糅合其中乾坤生六子和错综其数等说法。从今天的观点来看，伏羲画卦说本身就靠不住，遑论画卦过程？二人对画卦过程的探

① 《四库全书总目》卷三：《周易经传集解》提要。

② 载《朱子大全》卷七十。

③ 载《朱子大全》卷三十七。

④ 详见《答林黄中》，《朱子大全》卷三十七。

究，都有如郢书燕说，但说出的道理，也各有自己的领悟心得，对《易》学各有贡献，可以并存于学林。然而由于林栗一时意气^①，由此而上奏朱熹“欺慢”，结果闹得不欢而散，林栗且卒于外任。对朱熹来说，在宦途中是一次挫折，自然颇为怏怏。他在给蔡季通的信中说：“此行见上褒予甚至，言辞虽狂妄，亦无忤色。意谓可以少效尺寸而事之。不可料者乃发于先天、《订顽》（即《西铭》）之间，是可笑也。”^②朱熹当时学问颇负盛名，在外任时也为皇朝立了些汗马功劳，某些举措并得朝廷嘉许。但终其一生，做朝官的日子加起来只有九十三天，可谓终生未得到展尽其才的机会。此次除为郎官，多少怀着点“少效力尺寸”的期望，却由先天学和《西铭》的学术论争弄僵，则“可笑”也是苦笑。

在和林栗发生争论的同时，“袁机仲亦来攻邵氏甚急”，朱熹极为生气，甚至引当时有大夫乞毁《通鉴》板被责的例子，引当时词臣草制中“出幽谷而迁乔木，朕姑示于宽恩；以鸱鸢而笑凤凰，尔无沉于迷识”之句，说“此辈亦可并按也”^③。愤怒之情，溢于言表，这在注重涵养的朱熹文章中是很少见的，看来他实在是按捺不住了。

袁机仲对先天学的批评，比林栗更为深入。他直接是针对《易学启蒙》质疑。涉及对先天之说的怀疑，对七、八、九、六为四象的批评，重卦说与先天学的矛盾等等，兼及与先天学密切相关的《河图》、《洛书》以及《周易参同契》，而最关键的一点，乃在先天衍易是不是伏羲的古法。朱熹与之辩难的书信达十一封之多，其中有几封洋洋二三千言，在其信函中殊不多见。

① 四库馆臣认为朱熹中进士晚于林，而官位在林之上，故林栗之攻朱熹，不仅在学术分歧上。

② 《朱子大全》卷四十四。

③ 同上。

朱熹对袁机仲的质难，一一作答，特别是针对他怀疑先天学出于伏羲的观点强调说：“至于邵氏先天之说，则有推本伏羲画卦次第，生生之妙，乃是《易》之宗祖，尤不当率尔妄议。”^①并且说：“此非熹之说乃康节之说。非康节之说，乃希夷之说。非希夷之说，乃孔子之说。但当日诸儒既失其传，而方外之流，阴相付受，以为丹灶之术。至于希夷康节乃反之于易，而后其说始得复明于世。然与见今周易次第行列多不同者，故闻者创见多不能晓而不之信，只据目今见行易缘文生义穿凿破碎有不胜其杜撰者。此《启蒙》之书所为作也。”^②朱熹的肯定先天学出自伏羲且为孔子之说，实在没有文献依据，故而弄出个“诸儒既失其传，而方外之流阴相付受以为丹灶之术”话来，无疑是一句遁词。不过，其说在当时却颇能使人相信，原来其说仿自在士大夫中盛行的禅宗话头。禅宗一向自称不立文字，为教外别传，虽是凿空横说，但却犹如狮子吼震响十方，在佛门中引导出一个大宗派，在士大夫中也得到普遍回响。朱熹仿其意解释先天学，目的也是帮它争一个正统的地位，在当时可谓大胆而机巧。这一做法，后来成为服膺先天学者的重要口实。宋末元初的道士俞琰，就做了部《易外别传》，“为之图，为之说，极阐先天图环中之极玄，证以《参同契》、《阴符》诸书，参以伊川、横渠诸儒之至论，所以发朱子之所未发，以推广邵子言外之意”^③。别传云者，看似谦辞，实际是以正统自居。出于道教的先天学于是被奉为儒门正宗。

① 《答袁机仲》，《朱子大全》卷三十八。

② 同上。

③ 《易外别传》卷末，载《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年，第20册，第321页。

二 对先天图意蕴的阐释

朱熹对先天学既如此推崇，其潜心玩索，力求穷其底蕴，是很自然的事。

对先天学的阐释，集中的著作在《易学启蒙》，另在《周易本义》前列的《伏羲八卦次序图》、《伏羲八卦方位图》、《伏羲六十四卦方位图》后有简短说明，综合这些著作和朱熹的一些言论，可以看到他最欣赏的是六十四卦生成的学说。如前所说，这是他和林栗论争的主要内容，实也是先天学的关键所在。

他认为，“易之精微，在那两仪生四象，四象生八卦，八卦生六十四卦，万物万化皆从这里流出。紧要处在那《复》、《姤》边”。《复》是阳气发动之初。所以在《启蒙》中对六十四卦的生成解释最详。至于“紧要处在那《复》、《姤》边”，则是六十四卦方位图中的圆图而言。《复》是一阳初动，阴极阳生，坤复之间即一静一动之间，邵雍认为“至妙至妙者”，称为天根；同理《乾》后为《姤》，乃阳极生阴，其间亦有“至妙至妙者”，邵雍叫做“月窟”，说“天根、月窟闲来往，三十六宫都是春”。意谓从此二处往来不停，六十四卦流传不已^①。朱熹则将之看成天理流行之象。《语类》卷一百：“问：‘康节云：天根月窟闲来往，三十六宫都是春。盖云天理流行，而已常周旋乎期间。天根月窟是个总会处，如大明终始，时乘六龙之意否？’曰：‘是。’”^②

① 朱彝尊：《经义考》卷二十七。

② 三十六宫，诸说不同。朱熹认为指乾、坤、坎、离、大过、颐、小过、中孚八卦，它们覆过来仍为已卦，另五十六卦，则可看成二十八卦的翻覆成象，二十八加八是为三十六卦即三十六宫。

因此，朱熹在先天诸图中，最重视横图即次序图，他在《答袁机仲》中说：“若要见得圣人作易根原直截分明，不如且看卷首横图。”至于圆图，他以为就有些不怎么自然，所以曾予以改进。

先天学以图示太极生两仪之象，那么太极怎么表示？邵雍曾说先天图，心法也。又说“心为太极”。这心在卦图上指圆图空处，又称为“环中”。其圆图中心空白，即象征太极。这一点，朱熹很清楚，故曰，若论先天学的太极，“中间虚者便是。他亦自说‘图从中起’，今不合被横图塞却”。原来方位图有方圆两幅，方图置于圆图之中，大约是表示“天（圆）包地（方）”之意，但却妨碍人们对太极的把握。所以朱熹将方图移出在下^①。从此例可以看出，朱熹为便于理解，曾对先天图作过改进。这一改进，不过将原图析而为二。更大的改进，乃是用黑白格子代表爻象。

按先天图中的次序图，原用爻象表示，与方位图一致。但不易看清，故朱熹改用黑白格子，此事，袁机仲曾以“黑白之位尤不可晓”质疑。朱熹回答说：“然其图亦非古法，但今欲易晓，且为此以寓之耳。”

朱熹的做法，后人亦有批评，且不来管他。这儿只要指出：现在我们看到的先天图，其中一半是经过朱熹改定的。朱熹不仅阐释了先天学，也参与改进了先天图。或者反过来说，先天图是经过朱熹之手始定型的。

朱熹称先天图乃伏羲之《易》，但在儒门中久失其传，只在方外炉火之术中传授运用，到陈抟、邵雍才返之于《易》。那么很自然的是，要想究其底蕴，须得到炉火之术中漫历一番，以取其真谛。其具体的对象，是《周易参同契》。就先天学与《参同契》的关系而言，

① 《朱子语类》卷六十五。“先天图如何移出方图在下？”曰：“是某挑出”。

朱熹主要指出了两点。

一点是他发现先天图的八卦方位与《参同契》首卦位铺排一致。称：“邵子云‘乾坤定上下之位，坎离列左右之门’，《参同契》首卦位铺排都只一般。”^①按《参同契》首言“乾坤者，易之门户，众卦之父母，坎离匡郭，运轂正轴，牝牡四卦，以为橐龠”。是用卦象列出了一个炼丹家所用的宇宙模型，本着“修丹与造化同途”的原理，这一模型又可用以解释丹炉中的化学反应（古人没有化学概念，仅用宏观的宇宙模型拟想其看不见的变化），及人体中的内丹修持。朱熹解释这一模型时说：“乾坤位乎上下，而坎离升降于其间，所谓易也。先天之位，乾南、坤北、离东、坎西是也。”^②这是就卦象说，而其象征的内容则是：“乾坤，以宇内言之，则乾天在上，坤地在下，而阴阳变化，万物终始，皆在其间；以人身言之，则乾阳在上，坤阴在下，而一身之阴阳万物，变化终始，皆在其间。此乾坤所以为易之门户，众卦之父母也。凡言易者，皆指阴阳变化而言，在人则所谓金丹大药者也，然则乾坤其炉鼎欤。”

由此可知，根据朱熹的探究先天学与《参同契》的一致，在于其宇宙论。

另一点是他看到先天图和《参同契》中的纳甲法相应。《语类》卷六十五：“先天图与纳音（甲）相应，故季通言与《参同契》合。以图观之，坤复之间为晦，震为初三，一阳生；初八日为兑，月上弦；十五日为乾，十八日为巽，一阴生；二十三日为艮，月下弦。坎离为日月，故不用。《参同契》以坎离为药，余者以为火候。此图自陈希夷传来，如穆李，想只收得，未必能晓，康节自思量出来。”

① 《邵子之书》，《朱子语类》卷一百。

② 《朱子语类》卷六十五。

纳甲法据说起于汉京房。丹家用以描述火候进退。其事朱熹在《周易参同契考异》中曾作注释，此不引。

又火候的描述，《参同契》是用卦象来标帜时间的推移，阴阳的消长，以之表示炼丹中随时进火退符。故其象也可形容天地间的大化流行。所以朱熹说：“一日有一日之运，一月有一月之运，一岁有一岁之运。大而天地之终始，小而人物之生死，远而古今之世变，皆不外乎此，只是一气盈虚消息之理。本是小底，变成大底；到那大处，又变成小底。如纳甲法，乾纳甲壬，坤纳乙癸，艮纳丙，兑纳丁，震纳庚，巽纳辛，离纳己，坎纳戊，亦是此。”（《周易参同契考异》上篇）这样，《参同契》中的纳甲法，就有可能从具体的炼丹过程的描述中抽象出来，成为一个能综合地描述古人设想的宇宙、人身、炉鼎统一的运动变化的模型，那就是先天圆图。从圆图看，以坤、复之间为天根，乾姤之间为月窟，实从《参同契》火候“终坤始复，如循连环”引申而来。这点，朱熹尚未作透彻阐述，宋末元初俞琰《易外别传》才讲得更加准确精辟。

朱熹对先天图本身以及其源头作过不少探测，是有成绩的。但是有一个现象值得注意：先天学直接传自陈抟，朱熹在探究先天学时，却几乎不引陈抟的言论和著作。这是很奇怪的。陈抟虽传先天学、太极图，但他自己的《易》学著作以《易龙图》为代表。朱熹的朋友吕伯恭编《皇朝文鉴》时即收入《龙图序》，宋、元之际的道士雷思齐著《易象图说内篇》^①，征引《易龙图》相当详细，对其书出于陈抟无疑。但朱熹却断言：“《龙图》是假书，无所用。”^②其根据是什么，没有说。“假书”的说法未必事实；“无所用”倒是表现了朱熹的

① 此书辑入《道藏》问津者极少，实对研究陈抟是重要资料。

② 《朱子语类》卷六十七。

学术倾向。原来《易龙图》的基本内容是谈《易》之数，而且以数为根本，是朱熹不能接受的。

陈抟的观点，“龙马始负图，出于羲皇之代，在太古之先也。今有已合之位，况更陈未合之数耶？”^①意思是所谓“龙马负图”（后来宋儒中称为《河图》）显示出来的是“天地已合之位”，他要说的是“天地未合之数”，已合之位，源自“未合之数”，只是别人不易理解。他自称是从孔子三陈九卦中领悟出来，所谓“龙图”，原本是“天散而示之”，即先有“未合之数”，然后“伏羲合而用之”，成图的是“天地已合之位”。那么“未合之数”与伏羲画卦的所谓先天之学是何等关系呢？他没有详说。《龙图》中所载的是各种以数（用黑白点子代表，似即朱熹用黑白格子表示先天横图的先河）构成的图像，没有解释。从逻辑上说先天学应与数有关，至少在陈抟的学术中，不会毫无牵扯。即使到了邵雍，《皇极经世》中谈数之处仍然不少。朱熹不信《龙图》是陈作，也对邵雍论数不以为然，《朱子语类》卷六十五有一段话：

某尝问季通：“康节之数，伏羲也曾理会否？”曰“伏羲须理会过。”某以为不然。伏羲只是据他见得一个道理，恁地便画出几画。他也那里知得叠出来恁地巧？此伏羲所以为圣，若他也恁地逐一推排，便不是伏羲天然意思。

因此，经过朱熹研究、阐发和定型的先天学，只有象没有数，拿陈抟的话说，就是只论到“天地已合之位”，而未达于“未合之数”。他取了先天学中图像，却舍弃了其中数的成分。数百年来，先天学就是以这一面目在流传。

① 陈抟：《易龙图序》。

三 对先天学哲理的吸取和发挥

朱熹在阐释探究先天学的过程中，不断地汲取着先天学的哲理，充实着自己的思想体系。

朱熹将先天学看做是人格培育、德性修养的重要环节。其《斋居感兴》中有云：“吾闻包牺氏，爰初辟乾坤，乾行配天德，坤布协地文。仰观玄浑周，一息万里奔。俯察方仪静，赅然千古存。悟彼立象意，契此入德门。勤行常不息，敬守思弥敦。”

为什么“立象意”和“入德门”相契呢？原来道学家提倡的学问是所谓圣贤之学。人要学圣贤，成就“圣贤气象”，有一个重要的前提条件：于所谓的实理须见得透。而对这一实理的阐发，理学家又多援《易》以为说。站在《易》学与理学相统一的立场看问题，朱熹认为对这一太极或天理的奥秘的揭示，首先是由伏羲开始的。《斋居感兴》的第一首即云：

昆仑大无外，磅礴下深广。阴阳无停机，寒暑互来往。皇牺古神圣，妙契一俯仰。不待窥马图，人文已宣朗。浑然一理贯，昭晰非象罔。珍重无极翁，为我重指掌。

天理大而无外，渗透一切。这昆仑无外浑然一体的天理，通过伏羲仰观俯察，画出卦象，方才显示其奥，人文始得宣朗。诗的首二联隐括太极生阴阳、阴阳鼓舞万物生化的意思，正是先天学中反复强调的内容。末联“无极翁”义指“太极”。由“无极翁”为“指掌”，即从“太极”这个根本出发，才可能高屋建瓴，势如破竹，执定万理枢机，对天理或太极的究竟有个深刻见解，整个学做圣人的尊德性、道问学才有个真实把柄。这就是“悟彼立象意”方能“契此入德门”的缘故。

这个意思，朱熹在讨论先天学时反复指出过。《答袁机仲》信中云：倘对先天图“玩之久熟，浹洽于心，则天地变化之神，阴阳消长之妙，自将于心目之间，而其可惊可喜可笑可乐必有不自知其所以然而然者矣。言之不尽，偶得小诗以寄鄙意，曰：忽然半夜一声雷，万户千门次第开。若识无心涵有象，许君亲见伏羲来。”朱熹觉得熟读先天图后的受用，简直难于言说，只有用诗歌咏出个意境来，让人去领悟。“忽然半夜一声雷”指先天圆图中复卦时当子时，其下一阳生，内卦为震，邵雍认为坤复之间即一静一动之间，是“至妙至妙”之处难以思议，朱熹故用“忽然”状写。由此着手，先天学万户千门豁然开启。“无心涵有象”，指太极无形，在画卦之先两仪四象八卦之理已具，他称为自然之《易》，只是假伏羲的圣明画出卦图。“亲见伏羲”，当然是比拟，无非是对学《易》而跻于圣人之域的形容，也是读《易》者能达到或期望达到的最高境界了。

所以，他认为论《易》论到先天图，方是穷尽底蕴：“潜心虽出重爻后，着眼何妨未画前，识得两仪根太极，此时方好绝韦编。”^①未画前，即朱熹所说的“自然之易”，虽是未书，天理已具；伏羲的功劳在画出个先天《易》图来，将自然之《易》即天理之秘揭示无遗。将两仪根太极的道理参透了，读《易》才算到家，庶几企及孔子韦编三绝的境界。

朱熹对先天学的吸收，又是他的辩证法思想的来源之一。

他将领悟先天学的重点放在“识得两仪根太极”上，对太极或天理与阴阳的关系倾注了很大的精神。

按照二程的理解，阴阳是形而下者，“所以阴阳”的道是形而上者。因此理与阴阳是形而上与形而下、道与器、理与气之间的关系。

^① 《易二首》，《朱子大全》卷十。

这些在朱熹哲学中都是至关重要的内容。强调“阴阳根太极”，也就是肯定阴阳二气皆是从天理流出，如变一个视角看，由天理到形而下的世界，是一个太极生阴阳的过程，用先天学的术语说，就是一分为二。朱熹的一个重要贡献，就是将一分为二的思想从一般的《易》学推广到整个世界观。

所谓“一分为二，二分为四，三十六分为六十四”，原指从太极至六十四卦的生成次第，正是先天学以“加一倍法”解释画卦的原理。朱熹笃信先天学，但在一分为二的问题上，却不是分到六十四为止，而认为：“此只是一分为二，节节如此，以至于无穷，皆是一生两尔。”^①这样，“一分为二”便跳出了先天象数的小圈子，在一定程度上表述了客观事物普遍包含着矛盾的规律。在当时，这些都不失为深刻的思想。

邵雍在讲“一分为二”的同时，就强调了阴阳之交。所谓“太极既分，两仪立焉。阳上交于阴，阴下交于阳，四象生矣，阳交于阴，阴交于阳而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚而生地之四象，于是八卦成矣”，不过是“一分为二”的另一种说法。朱熹则于此又有发挥，他认为“伊川言‘易，变易也’，只说得相对的阴阳流转而已，不说错综的阴阳交互之理，言《易》须兼此二意。”所谓交易，即如“先天图一边本是阳，一边本是阴。阳中有阴，阴中有阳，便是阳往交易阴，阴来交易阳，两边各各相对。其实非此往彼来，只是其象如此”^②。朱熹讲得很吃力。其实他所表述的内容无非是说对立面有相互转化的一面，即所谓“阴阳流转”，又有相互一致、相互包含的一面，即所谓“错综的阴阳交互”。交，也就是统一、会一。朱熹是综

① 《语类》卷六十七《易》纲领下。

② 《语类》卷六十五。

合分、合二者看阴阳之间的关系，而反对偏于一面。他说：“阴阳之理，有会处，有分处，事皆如此。今浙中学者只说会处，混一处，却不理会分处。”“分处”，是指矛盾双方的相互区别，相互对立，与邵雍一分为二的意思约略相当，都指统一的分裂。“会”则表述矛盾双方的互相一致，后世所谓“合二而一”，主要强调的即是这一点。

说分、说交、说会，都是与朱熹深契于先天图不可分割的。《先天图》的启迪，使他对矛盾既对立又统一的关系，有一个总体的认识，对于中国辩证法思想，是有功劳的。

朱熹对先天学哲理的吸收，尚不止这些，限于篇幅，我们暂且打住。

应当指出，朱熹汲取先天学，是在中晚年，其哲学体系的框架基本定型之后。所以，一方面先天学对他晚年思想有较深的影响，另一方面，他对于先天学的融会贯通，尚不像对太极图、太极图说那么运用自如，不少问题，他也还在探究之中。在研究其思想，尤其是晚年思想时，是须加以注意的。

（原载：《道家文化研究》第九辑）

虞集的道缘

元代文坛和政坛上，虞集都是个值得一提的人物。特别是文坛，当时人便说，至治年间，虞集任于高位，文章又写得好，所以宗庙朝廷的典册，公卿大夫的碑板，都出于他手，粹然自成一家之言。有得到他的赠予的，如获拱璧。因此，他文名重于一时，治史者所熟知。不过，若是深入一点探究，便会发现，他与道教因缘极深，一生之中，几乎都在与道教及道士打交道。不了解这一点，便不能知虞，至少不能全面地知其人，懂其文。

一 梦 缘

元朝至元二年的一天，虞家一位男孩呱呱落地，一家人有一番欢笑自不必说，就中最为高兴的却是小孩子的外祖父杨文仲了。原来小孩子的父亲名虞汲，娶宋国子司业杨文仲之女，当时杨守衡阳，小两口跟从到任。杨家没有子嗣，所以希望女儿早得子，曾向南岳神祈求。过了几年，那一天，文仲早起，穿戴好后又坐着打盹儿。梦中忽见一道士进来，牙兵报告说：“南岳真人来见。”一觉醒来，正好闻报添了外孙，不由大为惊奇。这位让外祖父惊奇的男孩，就是虞集。

虞集，字伯生，系宋丞相虞世文五世孙。他自幼聪明，三岁就能读书。长大后，元大德初年，由大臣的举荐，授大都儒学教授，由此文名官位皆步步高升。就官衔说，他从将仕郎始，十二转，做到通奉大夫，赠江西行中书省参知政事、护军，封仁寿郡公。

但是，大约是由于他外祖一梦，便与道教结上了缘。他虽然是儒学起家，所从事的也多为儒臣生涯，然而却与道士往还酬唱，与当时的道教联络极是紧密。不管是否由于外祖一梦，知其来历所自，虞集一生，有很深的道教情结终是事实。他在诗中经常提起回归仙家之意。《道园学古录》卷三《观大洞经书与董道士》有云：

江东昔有大茅君，大药亲令二弟分。

绀绿俄消头上雪，玄黄初合洞中云。

雷鸣春谷龙三变，月满秋空鹤一群。

一落人间成老大，何时名字刻琼文？

大茅君是汉茅盈，他在茅山修道，成后又带出两个弟弟茅固和茅衷，三人都成仙道，茅山又称三茅山，即因此三人而起。首联大约有向这位道兄乞求道法之意。一点衷情，全系向道。最值得玩味的是末联。所谓“一落人间”，何所从来？这不能不让人想起他外祖父的梦了。他是向南岳真人祷来的，真人亲为上门，足见在仙界原也有一席之地。而他也不忘本始，期待着“名字刻琼文”，获得仙籍，不，明白点说，是恢复仙籍。

他有时也做些仙梦。卷四载《记梦中诗三首》，第一首是祝融君，第二首是紫虚君，第三首则是率子廉。三首诗，分别关联到三个仙人。值得注意的是这三位中至少有两位与他外祖之梦相关联。祝融，是南海神，而南岳又有祝融峰；紫虚，即南岳紫虚夫人魏华存。故梦中紫怀，仍不离南岳，所得之诗乃是三位神仙之浩唱。南岳夫人尤其告之谆谆：“玉楼临海连天碧，待子扶桑鹤出笼！”那是直接召唤他快

快回到仙乡了。对这位殷切唤他回仙乡的南岳紫虚夫人，他是十分敬仰的，在《三茅山四十五代宗师赞》中，首赞魏夫人（第一代太师）有云：“仰赞紫虚，巍乎祝融。飞霞成章，流响振空。日朗月辉，玉质金容。上承天绪，启我仙宗。”虽说是代上清道立言，毕竟自出心声。梦中三诗是仙人在梦中吟咏的。人说日有所思夜有所梦，梦是潜藏在他意识深处的情绪和记忆的泛现，那么，究竟是仙人通过梦给他以召唤，还是他内心召唤的涌现，便不易分清了。总之，外祖一梦，便联带出许多思仙之情来。

有趣的是，他梦仙人，入仙境，而当时的道士也会梦他。时负盛名的玄教大宗师吴全节，便突然梦到虞集“得山居，奇胜特甚，梦觉，历历分明”，并忻然告知虞集，他呢，当然要赋诗相答了。其中有“还有胜缘同晚岁，至人无睡已多时”之句，大约是很想使吴梦成真的。此一“胜缘”之思，恐怕仍然牵着些当年外祖的梦吧。

二 友 缘

虞集一生交友无数，道友，或者说道门朋友，占有相当的比例。仅以他诗集中所载与之诗酒唱和，有确切名号可考者，便历历可数。

虞集所交的方外之友，不限于道友，也有不少佛僧，若干人士则为亦仙亦佛或隐者，但以道友占多数。仅从《道园学古录》的诗文中钩沉，其酬答的对象明确系当时的道者，可得近三十人，有姓名可考者，十余人。其中如吴闲闲，即吴全节，系当时的玄教宗师，虞集与其往来的诗篇凡十四首，更多于与他道士的酬唱。大抵说来，他往来的道士以属于玄教者为多。他自称：“为玄教者，吾无不得而游之。”

其中如薛玄卿，“尤方今之彦而得于予者也”^①。上清道士也占着相当的优势，当时的宗师刘大彬，实际修撰《茅山志》的张雨，还有若干有姓无名或记明上清或茅山道士的，皆是他的诗友、道友。此外，当时的龙虎山张天师，武夷道士罗鉴空，华盖山王玉玄，处州道士赵虚一，也间有往来。他们之间或相叙思念之情，或同抒慕仙之志，抑或谈诗文，论画艺，种种不一，适见他对道门生活介入甚深，慕之甚切。

虞集作为儒臣，说者以为其学问究极本原，研精探微，蔼然庆历乾淳风烈。盖是以儒理为依归。所以他在公开场合仍称方外为异端。但是他喜与异端之士往来。他的弟弟虞槃，便对乃兄的态度不相认同。据《元史》本传说，做哥的认为圣人的教化不能明了，做学问的人没有归宿，假使对于我们儒家之道与异端疑似之间不能深切明白，却想做穷究性命之原、死生之理的大学问，有不半途碰壁折回老路的，实在是很少。做弟弟的则不以为然，如果听说老兄那儿有僧人在座，一定不入门便离去。在对待佛道二教的态度上，兄弟二人一柔一刚，相映成趣。这一点，也映衬出大哥与道门的关系确非寻常。

三 法 缘

虞集向往仙道，却一生为官，且为大官，是否曾受符篆，入道门或挂名于道门，文献阙如，无法确定。不过某些迹象却说明他确曾受过若干道法训练。

元张伯雨《贞居集》附姚绶《句曲外史小传》，说张伯雨遍谒诸名士大老，他日谒虞，虞问：“能作符篆否？”答曰：“未能。”虞连书七十二家示之。即下拜曰：“真吾师也。”自后凡与虞手札，必执弟子礼。

^① 《送薛玄卿序》。

姚载此，是要说明张“其服善类此”，但却十分明白地显示了虞集在书写符篆方面的造诣匪浅。符篆是道门的特有文书，其字曲折盘纤，构图钩心斗角，没有经过专门训练，恐难臻此境。道门素有道不外传之说，那样精于符篆，透露出虞集与道门的关系确非泛泛。

另一个能显示其道法造诣的，是他的《供醮文》。文凡一卷，计一百三十三首，真可谓洋洋乎大观。若是放在职业道士的如唐五代的杜光庭辈的集子里，容或不难理解，作为词臣之作，便极其少有了。

当然，虞集作为词臣，每届国家举办重大醮典，摇摇笔杆子，也是情理中事，不必全出于肺腑。然而，应景之作是一回事，精心结构、倾注情感又是一回事。试看宋代名臣亦是著名文学家王安石的青词，可以有一个对比。王安石的内制集中有青词若干首，大多数都很短。比如《景灵宫三殿看经堂开启中元节道场青词》只有短短的二十二个字：“伏以三元令节，厘事有经；祇荐洁诚，仰庇貺庥，覃及黎庶。”这位拗相公的文章，有时确是短得出奇，但却短而有致。然而他所写的青词，不顾其固定的格式，没有富赡的言词，看不出对尊神的皈依之情，赞颂之意，短则短矣，精则精矣，只是要谈到道门文字的固有神采，却不免欠缺一点。那原因之一，便是纯作应命文字对待，缺乏自己的情感注入。而虞集之作，便委婉从容得多，其中用典、结构，颇得道门真髓，夹赞夹求，也倾注了相当深的道教感情。

不仅如此，更重要的是虞作的全面贴切，内行家数，与一般仅仅知歌功颂德者不同。譬如《国醮建坛青词》一组，凡朝词、三清（词）、昊天、后土，复加上醮星祝文内含太阳、太岁、岁后、金星、太阴、室宿、天罡、病符、大耗、土星、小吉、丧门等一大批星宿，那文要得体，除了熟悉其名目，更要对每一星、每一神在道教中的地位有透彻理解，才能写得典雅富赡，合仙家风范。虞集所撰青词和其他供醮文，涉及金箓、黄箓和其他醮仪，可以说道教科仪用文的主要体裁都使用到了，这绝非

对道法浅尝辄止者，或徒知辞藻者所能为。可惜的是，我们对虞集熟练地驾驭文笔，驰骋于道坛的所以然之故，仍然知之不深。

四 文 缘

作为与道门交往那么深，而且有理由说他曾受过道法训练的虞集，又是当时的文章钜公，与道门结下很深的文字因缘，是再自然不过的了。他的文集《道园学古录》分《在朝稿》、《应制录》、《归田稿》和《方外稿》几部分。据《道园学古录》后其门人李本的附言，知他在朝时的稿件皆未存底稿，已十遗六七，《归田稿》也已有逸失，现存者编为五十卷，本不是全璧。仅从这剩下的部分考察，《方外稿》不用说，除少量涉及佛教的诗、序、碑文之外，十之八九关涉道教，即使在其他部分，与道教有关者也不在少数。其中有的是与道士的酬答，有的是游览洞天胜景，宫观神祠留下的篇杂，也有应皇帝之命草拟的赞、制等官样文章，应道流之托所撰的碑、赞、墓志等也占有多篇。

他所撰写的这些诗文，不少具备相当高的史料价值。如《张宗师墓志铭》为研究道教的重要史料，《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》为真大道教留下的少量史料之一，各种宫观碑，记述了元代宫观的第一手资料。其余涉及道教人物、景物、朝廷制命等的诗文也无一不具有直接的或可供参考的价值，为研究元代道教史所必读。

虞集的不少碑、赞、墓志铭，是应道士之请而作，难免有人情稿的气味。不过，他倒不随便滥作。他曾批评当时的道教徒，建筑宫殿楼观，务极其宏丽，且美其名曰“为天子致福延寿”，所以法制也对之无所禁止。京师和外郡都常有此类事，来求题识，大抵是夸侈国家的宗尚，朝廷的赐予，土木建筑的功劳。所以常执笔浩叹。而当处州少微山紫虚观赵虚一请他为记，且告诉他，该观曾出过保冲大师及章

思廉、徐泰定等高道时，便欣然同意撰写，并让他们“刻为观记，使知道观之所以长且久，盖有在于此者”^①。如此看来，他与道门交往，也有一个原则，就是那些人本身要有点文化，有点情操，也就是人们常称为道行的东西。古来道门之士能与一时名士大夫交游，获得较高的社会声望，自身的修为尤其是文化修养，实实在在是基础。本身粗俗，何能登大雅之堂？胸中空空，岂可和文人学士对话？既无投机之谈，自然不可能有深切之交了。

大约由于他曾得到某些道法传承，因此他对于道教有关的文字，态度较严肃，不同意借用其形式表达不严肃的内容。唐朝有位曹唐，曾写过一组《小游仙诗》，采撷神仙故事为素材，却喜欢描写人神之间或者仙真之间的爱情生活。从文学史说，这类描写以其优美奇特，为道教文学增添了更多艳丽的色彩。但在虞集看来，便有点不正经。所以当有人拿《小游仙诗》给他看时，他便“恶其淫鄙”，自己另外作了五首，大概算是正音吧。对与道教有关的文字，即使是比较可以自由发挥的文学作品，他尚且抱着如此正宗的态度，对于那些纯宗教或为高道立传的文字，就更抱着某种神圣感了。从它们那种严谨的结构，贴切的用典，赞颂的语气，我们是不难感受到他心中的神圣感的。

总而言之，虞集和道教的渊源实在非同泛泛。道教的精神，道教的胜景更包括诸多的道门友好，伴随着他一生。其生活尤其是精神生活，渗透了很深的道教因素。他的道缘，是伴其终生的。离开与道门的交往，恐怕就不是完整的虞集，也无从知道真实的全面的虞集，尤其是他的精神世界。

（原载：《弘道》2000年，总第九期）

^① 《处州路少微山紫虚观记》。

《周易参同契》奥旨考论

《周易参同契》是一部什么书？也就是说，它所论述的“奥旨”是什么？从葛洪《神仙传》提出辩难以后，历来是争论不休的问题。就是现在，学术界也还未取得一致的意见。从历史上看，对它的“奥旨”的看法，主要有这么几种：认为讲阴阳术数；认为论外丹（后面称纯主外丹说）；认为论内丹（后面称纯主内丹说）；内外丹都讨论。还有其他一些，影响不太大。本文就上述影响较大的观点，加以考辨，以证成自己的一些看法。

一 以“阴阳注之”的谬误

最早提及魏伯阳作《考同契》的现存文献，是葛洪的《神仙传》。正是这篇文章，首次提出了《参同契》的“奥旨”问题。据他说：“伯阳作《参同契》、《五相类》凡二卷，其说如似解释《周易》，其实假借爻象，以论作丹之意，而儒者不知神仙之事，多作阴阳注之，殊失其奥旨矣！”葛洪自己的观点是明明白白的，《参同契》的奥旨就是“论作丹之意”，儒者“以阴阳注之”，大约是最初出现的对此书“奥旨”的曲解。

这里所说的“儒者”是谁？葛洪没有指明，向来也没有人去考证。笔者在查考《参同契》历代注本时，忽然形成一个推测，认为这“儒者”就是得魏伯阳亲授的徐从事。

彭晓《周易参同契分章通真义序》说魏伯阳将《参同契》“密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世”。彭晓说的徐从事注，宋时犹存。郑樵《通志·艺文志》著录书名为《阴阳统略周易参同契》三卷，《周易参同契》是魏伯阳书的原名，那么“阴阳统略”是徐从事所加，目的显然是要揭出全书的主旨。而他所理解的主旨，恰恰是“阴阳”！

如果说光凭一个书名就下结论未免有武断之嫌，那么，我们还可以从与《参同契》授受有关的淳于叔通身上，找到一点旁证。

关于淳于叔通及他与徐从事的关系，余嘉锡先生在《四库提要辨证》中勾辑了不少资料，其中所引陶弘景《真诰》卷十二的资料，对于证实我们的判断具有很大意义。这里且将余先生引证的资料转引下来：

考《真诰》卷十二云：“定录府有典柄执法郎是淳于斟字叔显（《御览》卷六百六十六引作字叔凯），主试有道者。斟，会稽上虞人。汉桓帝时作徐州县令。灵帝时，大将军辟掾。少好道，服食胡麻黄精饵，后入吴鸟目山隐居，遇仙人慧车子，授以弘景丹经，修行得道，今在洞中，为典柄执法郎。”原注云（此陶弘景自注也）《周易参同契》：桓帝时上虞淳于叔通，受术于青州徐从事，仰观乾象，以处灾异，数有效验。以知术故，郡举方正，迁洛阳长。如此亦为小异。

由这些资料看，《真诰》中提到的淳于斟，有两个形象；一个是神仙形象，一个是学者和官吏的形象。后面一个形象，陶弘景既说出于《周易参同契》（余先生认为系《参同契》序中之文）那么真人实

事，凿凿有据，比神仙家的神话故事可信得多。看来，淳于叔通的学术是出于徐从事，而不是魏伯阳所亲授。那么他所受之术的内容是什么呢？原来就能“仰观乾象，以处灾异”而且“数有效验”。以自然界的阴阳变迁与人事比附起来，论谴告，说灾异，正是汉代阴阳之本色的本色。这点只要读一读司马谈的《论六家要指》，看一看董仲舒的《春秋繁露》和班固的《白虎通义》就可明白的。由淳于斟的学术上推，乃师徐从事的“阴阳统略”是些什么内容，也就不难索解了。所以说徐从事就是对《参同契》“以阴阳注之”的儒者，似乎并非唐突古人，而是恰符他本意的。魏伯阳首次将自己的著作“密示”的人，恰恰是首次曲解他的著作“奥旨”的人，在他大约是万万没有想到的，在学术史上，这也可以说是一场悲剧。

不过产生这么一场悲剧不是无缘无故的。它既有东汉末学术的深刻背景，也有《参同契》本身的原因。

从东汉末的学术背景看，谶纬神学仍然是官方的统治思想，经学敷上了浓重的神学色彩，《易》学基本上是与阴阳灾变之说掺在一起的。魏伯阳的著作以《周易参同契》为名，将《易》理用于炼丹术尚属首创，“不知神仙之事”的儒者误当做讲《易》的著作，“作阴阳注之”虽然是错误的，但是开始时也是难免的。

从《周易参同契》本身说，本来也有足以使人目眩神迷的地方。上篇一开始就是“乾坤者，易之门户，众卦之父母，坎离匡郭，运坤正轴”云云一段话，中篇打头的又是“乾刚坤柔，配合相包”的皇皇大论，乍看之下，真要以为它是论《易》的大著。不仅如此。后面论述中出现的是《周易》的卦象，使用的是《周易》的范畴。而且孟喜的卦气说，京房的纳甲说，以至六甲孤虚，五音六律，几乎都可在其中照出影子——几乎是《易》汉学的多数内容，都汇集在《参同契》中。这一情况，不明底细的人真是摸不着头脑。然而，所有这些，在

《参同契》中并不是主干，而是围绕着炼丹的主旨服务的。葛洪说，这是“假借爻象”，假借一词下得不太贴切，后边再来理会，但葛洪看到《参同契》讲《易》学并非“奥旨”所在，却是对的。其实，《易》学在《参同契》中，是作为指导思想和方法出现的。《参同契》论述的基本内容是丹术，指导思想也好，方法也好，是为讲述丹术服务的。将指导思想和方法当成论述的内容本身——这正是“作阴阳注之”的错误所在。

所以，用阴阳或《易》学解《参同契》是错误的，是违背《参同契》本意的。如果说东汉迄东晋，某些儒者产生这种错误看法还有可以理解的一面，那么后来《旧唐书》将《参同契》归入五行类，却是以讹传讹，迷途而不知返了。自然，像后来陈抟、邵雍所做的那样，从《参同契》中吸收《易》学的养料为自己的学派服务，又是另外一回事，与根本弄错它的“奥旨”不可同日而语。

尽管发生过《旧唐书》中归类的错误，但是葛洪所批评的“作阴阳注之”的谬误，在唐代以后，在注本中似乎没有再现。几乎全部注家都将《参同契》当成“丹经”作解，然而恰恰是在这以后，围绕着《参同契》所说的丹术是内丹还是外丹，展开了尖锐的争论，出现了截然不同的解释。

二 纯主外丹说的困难

葛洪在《神仙传》中讲魏伯阳炼丹的故事，显然指的是金丹，即后世所指的外丹。以后注《参同契》的，有径作外丹解的，如现存道藏中的托名阴长生的注本就是。现代学者中，也有将它纯作外丹经典

看的。如王明先生以为《参同契》的中心思想就是“修大丹、服大丹”^①，而他讲的大丹就是外丹。

将《参同契》的奥旨看做炼外丹，自然有相当理由，但是也确实有不少困难。用这一观点去解释《参同契》其中不少内容是难以理解的。

这里顺手拈几个显著的例子。

现在传本的上篇中有云：“内以养己，安静虚无，原本隐明，内照形躯”。阴长生作外丹解，注：“金水自安于器中，寂然无为，与虚无同体也。”《道藏》第622册无名氏注本亦作外丹解，注曰：“己者药也。内，是器内。若内外安静，即能养成丹无虚失，如人凝淡虚寂，其心安静，即内自明，（是为）养己。”这个“己”字，都难得确解。上一段文字言及“辰极处正”云云，全从操作者着眼，“明堂布政”就是指操作者所为，那么“己”字亦应与之相当，以外丹的药料作解，是说不通的。其实无名氏注时已感到这一点，所以又用一个“如”字，将之讲成以人拟药。仔细推敲这十六字分四读，“安静虚无”、“原本隐明”、“内照形躯”都是解释“内以养己”。安静虚无，“原本隐明”“内照形躯”都是解释“内以养己”。安静虚无，就是后文说的“委志归虚无”。这是养己的基本要求。原、隐都作动词，“原本”，即归根的意思，隐则是隐藏的意思。归于本原，隐藏（在外的）光明，才能洞照形体内部的（丹道），这正是养己所要达到的目的或境界。用外丹解释是说不通的。

又《参同契》中篇：“将欲养性，延命却期，审思后末，当虑其先。人所禀躯，体本一无，元精云布，因气托初。性主处内，立置鄞鄂，情主营外，筑垣城郭，城郭完全，人物乃安。于斯之时，情合乾

① 《周易参同契考证》。

坤，乾动而直，气布精流，坤静而翕，为道舍庐”所述的为内炼，更为显然。阴长生注：“人欲延其性命，悟道归真，则必思虑其躯从何禀受”，“元精者，元气也。元气生于阴阳，阴阳精为万物，人则天地之中一物耳。有金水之体，用水火而成还丹”。似乎全从“人”着眼，用内丹作解，但后面又引“诸葛武侯”曰：“‘性者，命也’。性能与命通，谓金水处于器中，金水凝形成其鄞鄂。”则又牵内丹术语以论外丹。词意闪烁含混，究竟说外丹还是说内丹，令人读后莫名其妙。而彭晓用内丹作解，说其意为：“喻修还丹，全因元气而成，是将无涯之气，续有限之形躯”云云，说来顺畅得多。事实上，《参同契》这里是以道家的宇宙模式来说内炼。人从虚无而来，元精、元气导于虚无的道，修炼之后，精气又结成丹，“弥历十月，脱出其胞”，即由“圣胎”（此据后世术语）而达大道，即入仙境，舍此作解，恐怕难得魏伯阳的原意。

这里举出了两段话，以证明将《参同契》纯作外丹解，有些关键的段落是说不通的。这种不通，不是个别句上偶尔碰到，而是关乎《参同契》主旨。《五相类》说：“引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元，近在我心，不离己身，抱一毋舍，可以长存；配以服食，雄雌设陈。”明说“服食”是“配”而“引内养性”是主要的。将《参同契》全解作外丹说至少是以偏概全，反“配”为“主”。

不过，主外丹说者也有一条重要的理由，即是《参同契》反对历藏内视、吐纳食气——这些被说成是反对内丹。愚见正与之相反，认为这些正是《参同契》亦论内丹的证据。问题在于对内丹及其渊源要有正确的理解。

先来看《参同契》的原文：

是非历藏法，内视有所思。履行步斗宿，六甲以日辰。阴道厌九一，浊乱弄元胞。食气鸣肠胃，吐故纳新邪。昼夜不卧寐，

肠鸣未尝休，身体以疲倦，恍惚状若痴，百脉鼎沸驰，不得清澄居。

后面还有一些批判的内容，已与本文无关，兹不俱引。

这里反对的有几项：历藏法、履行步斗宿、阴道即房中术、食气吐纳。房中术之外，实际上只有历藏法与吐纳二术。步斗宿、昼夜不卧寐与吐纳有关，后面再要论及。

反对这二术是否即反对内炼或如后世所称的内丹？答案是否定的。

原来，如外丹可以有不同的配方一样，内炼的方术也有多种，历藏法、吐纳法只是其中的两种，汉时实际存在的，已知的另外就有“守一法”，可能还有其他法术。《参同契》的方术，恰恰与历藏法、吐纳法不同而与守一法相类。

所谓历藏法，现存《太平经》有所记载。如果从气功学的角度看，这是一种意想法，即想象内气经历着五脏，方法是绘五色脏像悬于室内，观象默想气在五脏中的运行。不过在方士那里说得神秘一点，造出了许多神名。后来直到宋代苏东坡还曾实践过这套方术，不过他是从益寿延年的角度说的，没有什么神秘。当时另有一种内炼的方术守一法，与历藏法并存，但路子不同。守一法在《太平经》中也有记载，看来也是一种气功术。据《抱朴子》，守一法是与“三丹田”联系的，守一法炼的气，既归于丹田，由此可以推知气所走的通道，是人体经络，与历藏法内视五脏大有不同。《参同契》归纳自己的丹术，其中就说到“抱一毋舍”，抱一、守一义理相同，是《参同契》的方术与守一法略同或接近，而与历藏法路数不同。因为它反对历藏法，便断定它反对内丹，显然不妥当。

至于吐纳，也有类似的情况。吐纳的方术，文献上早见于《庄子》外篇。所谓吐故纳新，方法是熊伸鸟经，有一套运动的套路，马

王堆汉墓出土的《导引图》证实了这一点。所以，从气功学的角度看它属于气功中的动功。从事这种方术的人，强调的是运动，华佗传《五禽戏》，而以“户枢不蠹，流水不腐”作为理论基础，就是一个代表。不过，当时或许有人对于运动强调过分，竟至出现“昼夜不卧寐”的情形，导致“百脉鼎沸驰”的严重偏差。而《参同契》的方术，实际上接《庄子》所说的坐忘的功法，属于气功中的静功，所以对吐纳的动功不能不加以反对。同时，吐纳食气，吸的是外气，而《参同契》的内炼，炼的是内气即后世所谓元精、元气，所以要斥吐纳食气为“吐正纳新邪”了。因为它反对吐纳而说它反对内丹，是站不住脚的。历藏法、吐纳法、房中术，在汉代都有相当的影响。《参同契》对之痛加斥责，显然有深意在。道理就在于，它们与《参同契》的方术确有易于混淆的一面。特别是历藏法，因为同是内炼术，与内丹术有类似之处，而它在社会上影响比内丹大得多，人们骤看之下，极易用历藏法去理解内丹术。为避免混淆，便须特别揭出内丹与历藏内视的原则区别。这就是《参同契》在叙述了自己的内炼术后，马上申明“是非历藏法”的缘由。至于房中术、吐纳术放在一起批判原因也是如此。（后面紧接着批立坛祭鬼，也与“鬼物见形象”的意想有关，这里不来详论）如果它在这段话前面说的是外丹，别人就不会将它与历藏法混淆起来，“是非”二字就没有着落。所以，《参同契》批判历藏法与吐纳术，不仅不是它反对内丹的证据，恰恰相反，倒是它赞成内炼的反证。据此来证明它纯主外丹，是立不站脚的。

凡此种种，都说明纯以外丹解《参同契》无法说通的地方不是偶尔的一两处，而是随时可以俯拾，纯作外丹看是难以说通的，合理的解释是，《参同契》中不少地方确实是说内炼的，也就是论述后世说的内丹的。

三 纯主内丹说的局限

纯主外丹说有困难，那么能否走到另一个极端，专主内丹说呢？

唐刘知古是在皇帝前推崇《参同契》的第一人，但他对《参同契》的看法，纯主内丹说。从那以后，从内丹的角度注《参同契》的越来越多。彭晓就是其中有影响的一个。不过彭晓的注解，不少地方只释文义，遇有讲外丹的地方，并不在字面上强行以内丹作解。及至宋代以后，内丹术比外丹术占有显著的优势，纯以内丹注《参同契》的占了绝大多数，而且他们在注中往往发起对外丹说的责难。

然而纯主内丹说，也碰到很多困难。这种困难，持这种观点的人中有些自己也已感觉到。其中一个问题，就是所谓还丹入口的问题。

《参同契》上篇：“巨胜尚延年，还丹可入口，金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，寿命得长久。”主内丹说的朱熹对此很感迷惑，所以说：“此言内丹而言入口，未详其旨。余见后章‘驰入赤色门’下。”^①及翻到所谓后章，《参同契》作“捣治并合之，驰入赤色门”，朱熹解说：“捣治并合，此当别有所作用。赤色门，谓口也。液凝灰土，理须自见。盖吐出炼治之，复吞纳也。”前面自说“未详其旨”后面又勉强作解，结果是越说越糊涂。首先，如果依朱熹的解释，这里说的是“吐出而炼治之，复吞纳也”，但内丹的运动始终在体内的经脉中，“吐出”之出已难索解。其次，“内丹”不过是一团“真气”，何用“捣治”粉碎，再加“并合”？凡此种种说不通的地方，都是纯主内丹说作的怪。当然，内丹说者注此也有较聪明的办法，一种是含混过去，不作逐字推敲，也不硬扯内丹，如彭晓。就事论事，只论文

^① 《周易参同契考异》。

义，这办法是较好的。另一种是全用内丹原理解释其字义。如朱元育注：“此节言伏食之神验也。三性会合，便成金丹，吞入口中，便称伏食。”“人五内即是入口，盖指方寸而言，非服食之邪说也”^①。为了斥“服食”为邪说，改创出“伏食”一词，又以“方寸”释口，完全不顾《参同契》文字的原意。说他借《契》发挥自己的内丹理论则可，说他对《参同契》文义得了确解则不可。内丹理论尽管也有“刀圭入口”之类，但含义与“服食”的原意完全不同。王船山《后愚鼓乐》有《刀圭入口》一阙，题下自注：“由人以至无人，刀圭无用，口亦无体，故曰冲而用之或不盈，刀圭者，不盈者也”，有很浓的禅味，正是宋以后的内丹术本色，而与《参同契》无涉。《参同契》明明有“配以服食”之说，服食既是内炼之“配”，那么尽管它与内炼有相通之处，却不容混为一事。前面引朱熹等注的《参同契》原文，前后一大段都是讲“服食”，这服食，依后世说法，就叫做外丹。《参同契》中论此的，后面还有几段。说“口”，说“金砂”，说“捣治并合”，都是实实在在的。引之以论内丹是一回事，以内丹来解释原文，却是离题万里。

承认不承认《参同契》确有讲“服食”的内容，是问题的要害所在。书中的不少篇幅是阐释服食的方法与原理的，如“金砂入五内，雾散若风雨”等等就是；有的是征引传说中的炼金或炼（外）丹专家的，如“黄帝美金华，淮南炼秋石，王阳加（嘉）黄牙”；有更多的篇幅是讲用以“服食”的“金丹”的烧炼过程，配方和一般原理的，除非将这些全部推倒，纯主内丹的注解才能成立，否则是难以自圆其说的。即使有说，也是牵强附会。但这些是推不倒的，只能实事求是，承认他确有不少论外丹的地方。

① 《参同契阐幽》。

诚然，《参同契》中确有批评流行的炼（外）丹术的。有些主内丹说的，往往引以为据。

如《参同契》上篇（彭晓本在三十四章）有云：

世间多学士，高妙负良才，邂逅不遭遇，耗死亡货财。据案依文说，妄以意为之，端绪无因缘，度量失操持。捣治羌石胆，云母及礞磁，硫磺烧豫章，泥汞相炼飞，鼓下五石铜，以之为辅枢。杂性不同类，安肯合体居，千举必万败，欲黠反成痴。

朱熹说：“此言为外丹者，药非同类，不能成宝”^①。将之看成魏伯阳对整个外丹术的贬斥。俞琰、陈致虚意见都大略相同，朱元育则说得更为明确：“此节专破炉火之谬言。一切有形有质者，皆非同类之真也。欲炼还丹，必须采取药物，一性一命本先天无形之妙。”^②这些都是值得商讨的。

诚然，魏伯阳对于用五石、羌石胆、云母等炼丹，是持否定态度的，然而这种否定是否对整个外丹说的否定？显然不是。魏伯阳批判的只是当时流行的炼丹术所用的药物不对头，“杂性不同类，安肯合体居？”比例和操作方法错误，“度量失操持”，根本的原因则是“据案依文说，妄以意为之”，以至“端绪无因缘”，原理不通。而他认为自己“陶冶有法度”，所以“略述其纲纪，枝条见扶疏”，紧接着讲了一大通炼丹的配方、操作火候以及一般原理。可见，魏伯阳批判他认为错误的做法的目的，只是为了反证自己的配方、操作火候是唯一正确的，是在批判世俗流传的炼丹术中，阐明自己丹术的独特性与合理性。对世俗流传的炼丹术不厌其烦加以引证、分析，正是为了避免自己的丹术被世俗所误解。主内丹说者以之作为魏伯阳否定外丹的证

① 《同易参同契考异》。

② 《参同契阐幽》。

据，实在是曲解了他的意愿。

总而言之。用内丹说去解释《参同契》，一部分是讲得通的，也有相当一部分是讲不通的。《参同契》确有明明白白讲外丹的地方，是不可否认的事实。纯主内丹说，困难重重，无法一贯圆通。这种观点，与纯主外丹说一样，也有很大局限。

四 《参同契》“奥旨”的真义： 内炼为主、服食为辅

从上面的论述已可看出《周易参同契》中内丹也说，外丹也说，即所谓内外丹兼修，但内外丹的地位是不同的。这一点在“补塞遗脱”的《五相类》中有扼要的叙述，有的文句前面已经零碎引述，现在再将整段文字抄录于此，以便有个整体的看法。

歌叙大《易》，三圣遗言，察其所趣，一统共伦，务在顺理，宣耀精神，神化流通，四海和平。表以为历，万世可循，序以御政，行之不烦。引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元，近在我心，不离己身，抱一毋舍，可以长存。配以服食，雄雌设陈，挺除武都，八石弃捐，审用成功，世俗所珍。罗列三条，枝茎相连，同出异名，皆由一门。

这里明确地概述了自己所写的《参同契》的基本思想。从原理上说，他所着重的是“大《易》”的原理。从《易》来看，原来是讲哲学谈自然论政治的，但它与黄老的内炼与外丹的服食都是相通的。所以说是“罗列三条，枝茎相连，同出异名，皆由一门”。从方术上说，概而言之，有“抱一毋舍”“归根返元”的内炼与服食二种，前者后世称为内丹，后者则称外丹。服食是“配”，那么内炼自然为主了。所以，概而言之，《参同契》的丹术是内外兼修，但不是并列地修，

而是内丹为主、外丹为辅。这就是这本书的“奥旨”所在。

《参同契》内外丹都讨论，但不是各自孤立地讨论，而是在一个统一的思想指导下，运用同一种方法加以研究。这思想与方法就是他说的“大《易》”。

魏伯阳说的大《易》，并不局限于《周易》这本书，而是泛指汉代《易》学，他对汉易的各种学派几乎都是兼收并蓄，综合运用的，所以《参同契》说的大《易》，既有汉代象数学派尤其是京房易的方法与精神，又包含着经过《易纬》浸染的黄老宇宙观^①。

葛洪曾说魏伯阳“假借爻象以论作丹之意”，似乎仅是“假借”了《易》学的符号。其实，《易》学虽不是《参同契》的主旨，但却是处处都与论题结合在一起的。《易》理作为世界观和方法论，渗透在全部方术中，已经成了其中有机的组成部分。东汉时占统治地位的哲学，就是《易》学。天文、医学、音律等等，当时比较成熟的自然科学，都与《易》挂上了钩，而《易》学本身也吸取了五行学说、黄老思想等等，大大地丰富起来了。所以魏伯阳将之引入炼丹术，是有着深刻的文化背景的。《参同契》中使用的《易》学符号，今天看来，不少并无多大的道理，但在当时，其实表现了魏伯阳特定的信念、特定的世界观。换成其他符号，可以从形式上符合《参同契》的思维模式，但要想完整地再现魏伯阳的特定观点，是困难的^②。总而言之，葛洪的“假借”一说不是一个妥当的断语。我们认为《易》学不是《参同契》的奥旨，但离了《易》却无法理解其“奥旨”，相反只有充

① 参看拙稿《周易参同契渊源初探》，《宗教问题探索（1984年论文集）》。

② 《参同契》所用的《易》学符号，虽然有时只用来标志火候进退，似乎是纯粹的数量坐标，但在同时又含有对“丹”在某一时刻的性质变化的判断。以它对丹的本质的理解，后一层含义是与《易》象、辞的原有意义相联系的。《参同契》所用的符号严格地说是一些有特定含义的范畴。对此拟另撰专文讨论。

分理解了汉代的易学，充分重视《易》学在《参同契》中的指导地位，才有了打开其奥旨门户的钥匙。正是在《易》的指导下内外丹术才统一起来。既然炼丹被看成夺造化之秘的过程，那么内炼也好，外丹也好，应当都遵循统一的宇宙法则，于是这就在理论上奠定了内外丹统一的内在依据。表现在字面上，无论是内丹或者外丹，都用着乾、坤、坎、离等等《易》学的范畴加以论述。不仅如此。既然内外丹在本质上是相通的，那么内丹与外丹的术语也就可以互借。铅、汞、龙、虎之类，原来是外丹的，现在也可用来说内丹，就是例证。这样一来，如果孤立抽出一些字句，要断定它们是说外丹还是内丹，就显得十分困难了。这是内外丹说长期纠缠的重要原因。只有弄清了这一点，才能克服种种障碍，解开种种疑窦，把握它内炼为主、外丹为辅的奥旨。

所以我们认为《参同契》中内外丹都讲，但并不认为它二者混杂着讲。相反，仍然是有条理有系统的。大致说来，现存彭晓系统本子的上、中、下三篇中，上、中二篇都是首述总论——包括宇宙模式、丹道系统、火候原理等，这部分内外丹自然都是适用的；次述内丹；最后述外丹。至于下篇，泛论写书意图，并以乱辞归纳全书，是全书的总结。不过，这涉及笔者对现存《参同契》卷次、篇章的理解，这里揭出来，作为本文的一个结束，同时又作为有待考辨的问题，方以来日吧。

（原载：《宗教问题探索》，1985 年文集）

《三皇文》新探

《三皇文》在魏晋道教徒中极受重视的道书，南朝时以《三皇文》为基础，续加增益，摹郭出一大组道经，陆修静总括三洞，将之编成洞神经，为三洞经书之一，足见其影响之巨，但这部重要经书明白云霁《道藏阙经目录》已著为阙经。直到现代陈国符先生著《道藏源流考》也认为它已佚失。于是当代学术界对《三皇文》的研究，便失去了第一手资料，只能依据有关记载和《道藏》中尚存的《洞神八帝妙精经》等，对它作一些推测，故而难免隔靴搔痒，这不能不说是一大缺憾。

近来笔者在翻阅《道藏》中觅得《三皇文》的本文，原来它并未佚失，只不过是单行本失传罢了。有了这一惊喜发现，便可一睹《三皇文》本来面貌。本文借此将这一发现连同有关看法提出，以期学术界深入研讨。

《三皇文》仍存在于《道藏》之中

《三皇文》又称《三皇内文》，出世约当汉末至魏晋期间。据《抱朴子内篇·遐览》：“道经有《三皇内文》，《天》、《地》、《人》三卷。

《三皇经序目》云,《三皇文》为《天皇》一卷,《地皇》一卷,《人皇》一卷。有帛和、鲍靓两种传本,后皆为葛洪所得。它便是最初的《洞神经》。及陆修静所得,“初传弟子孙游岳,有四卷而已。孙后传陶先生(弘景),先生分析支流,稍至十一卷耳”^①。后来或作“《洞神经》十四卷,陶先生所传十三卷”(唐张万福《传授三洞经戒法略说》)。但不管如何,十四卷或十三卷的《洞神经》是在陶弘景之后扩展而成的,究其初始,乃是三卷《三皇文》,或称《三皇内文》。《洞神经》中有关八帝的经典尚存两部,而《三皇内文》宋代犹存世,以后便付阙如,明白云霁《道藏阙经目录》卷上即列入《洞神三皇内音》,卷下又列道藏中存《三皇内文遗秘》,《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》,但或其形式与《三皇文》不合,或内容和《三皇文》有异,皆非原来意义上的《三皇文》。自白云霁云亡,似乎《三皇文》已杳如黄鹤复归帝乡了。

然而《三皇文》本文三卷,实际并未亡佚,只是没有单行本传世,故而在各种存书目录中觅不到它们的踪迹。它们仍在《道藏》之中,只是跻身在三百二十卷的《灵宝领教济度金书》之中。该书卷二六二正收有《三皇内文》。

《灵宝领教济度金书》为宁全真授、林灵真编。宁全真卒于南宋孝宗淳熙八年(1181),为南宋初高道(参看《道法会元》卷二四四);林灵真则生于宋理宗嘉熙三年(1239)卒于元大德六年(1302),宁全真存世时及林灵真的早年,《三皇文》尚未阙失,观《宋史·艺文志》、郑樵《通志》等即可知。故知收入《灵宝领教济度金书》的《三皇内文》并非后人拼凑的贋本。

《济度金书》中所收的《三皇内文》字形似篆,而又有多个字重

① 《云笈七签》卷六。

迭之文，这正与宋以前对《三皇文》的描述相合。按宋张君房《云笈七签》卷六载《三皇文序目》云：“小有《三皇文》本出于大有，皆上古三皇所授之书。”又云：“《天皇》一卷、《地皇》一卷、《人皇》一卷，凡三卷皆上古三皇时所授之书也，作字似符文，又似篆文，又似古书，各有字数。”似古书，是说它有些字如传世虫书鸟迹，似篆文，则指字似大小篆之形。至于“似符文”一节，是指它的不少字是多个相同或相异的字拼起来的，乃是早期符字的构形法。此点后面还要详述。比照上述记载看，《济度金书》所收《三皇文》形式仍是古制。

《济度金书》所收《三皇文》，其篇制大小也与古代所记相近。天、地、人三皇文，各有字数，统计《济度金书》所收，《天皇文》279字、《地皇文》240字、《人皇文》152字，合671字，因仅此一本，无从考校，难说有无增减。不过，有些旁证仍可利用。先说卷数。文献载《三皇文》号称三卷，其实篇帙不大。所以有时又将之合为一卷，如郑樵《通志》即载为《三皇内文》一卷。据唐释法琳《法苑珠林》卷六十九《破邪篇》曰：“至唐贞观二十年，有吉州囚人刘绍略妻王氏，有《五岳真仙图》及旧道士鲍靓所造《三皇文》，合一十四纸。”唐代《五岳真仙（形）图》合《三皇文》共一十四纸，可见其卷帙不大。《济度金书》所收《三皇内文》每行8字，共14页零1行、671字，加每段后小注一行（占字一格）。《道藏》梵夹本与唐代抄三皇文之“纸”及字形孰大孰小已无法比较。然依一般家藏方便而言，“纸”不会比梵夹本大多少，字则可能略小，与《五岳真形图》合为十四纸的《三皇文》字数也不会怎么多。看来两本字数是接近的。《道藏》中有《三皇内文遗秘》一书，其中述东岳泰山为天齐大生仁圣帝、南岳为司天照圣帝、西岳为金天顺圣帝、北岳为安天元圣帝、中岳为中天崇圣帝，按此四岳封号皆为宋大中祥符年间所加，独

东岳“大生”二字为元至元二十八年所加，似乎其书传于宋代，元人抄时加上元代封号，但却粗疏地只加于第一位岳神（东岳列在最先），对另四位岳神称号却仍其旧。此书又详载《黄神越章》诸印的用法，而此印在宋代早已不那么行时，故猜想此书所用的材料，来源仍在唐代甚或其先。《三皇内文遗秘》主要内容是《三皇内文》的音读和用法，所载《三皇文》已改成可以音读的楷书，不复魏晋之旧（《通志》载《三皇内文》一卷，与《三皇内文》并列，此《遗秘》所载或即《内音》欤？书阙有间，暂时存疑），但极有可能是依某一《三皇文》传本翻译成楷书并音读，故可作推测古本《三皇文》旁证。据此本，《天皇内文》有315字，《地皇内文》264字，《人皇内文》216字，总计795字。比《济度金书》所收《三皇内文》多124字。分开校对，《三皇内文》多36字，《地皇内文》多24字，《人皇内文》多64字，这种矛盾，可能来自不同传本。晋代迄唐，多种资料都说明《三皇文》有帛和、鲍靓两个传本，帛和本先出，而鲍靓本与世所传的帛和本不同。上述字数的差异可能由此而来，同时也不排斥在流传过程中有所增减。

总而言之，无论从篇名、辑入时代、文字形式及篇帙而言，《济度金书》所收《三皇内文》皆可视作魏晋传出时的原样，至少也离原样不怎么远，故可据以探索其原貌。

《三皇文》为介于《太平经复文》 和《灵宝五符》之间的符书

陈国符先生在《道藏源流考·三皇文考证》中说：“据《无上秘要》卷二十五《三皇要用品》引《洞神经》：《三皇天文大字》、《天皇文》、《地皇文》、《人皇文》皆所以劾召鬼神；《抱朴子·遐览》云是符书，今皆佚，疑皆似《元始五老赤书玉篇真文》，是篆文。”按目前

所发掘出来的《三皇内文》应当说陈先生的推测已近得其真。须知，他早在没有见到（或见到而忽略）原本的情况下推测出它为篆文结论的，我们不能不佩服陈先生的锐利眼光。当然，据我们所找到的《三皇内文》，严格说来，其字似符文，又似篆文，又似古书，一如《三皇经序目》所说。

这儿说的篆文、古文，是从字体而言，其结构、用笔或如篆文，或如古文，但其音却不可知，字义亦不可识。《道藏》中的《三皇内文遗秘》因有楷书文字和音读，所以笔者怀疑它为《三皇内音》，但其字数既与《济度金书》所收不同，自然无法据以音读。原来这是造经者依篆文或更古的虫书鸟迹所创的文字，他们造字的思维历程既未公之于世，那么在他们代代誓盟密授的信徒以外，自然无法洞悉了。这一点，我们不来讨论，只讨论“符文”。

所谓“符文”，是指什么呢？窃以为乃指《三皇文》中由多个相同或相异的单字拼合而成的字形而言，广义来讲，也可概称全部《三皇内文》之字体字形。为说清楚这点，须稍稍说一点早期符文的情形。

就文献而言，最早的符书见于《太平经》，其《复文》四卷中，少数为通行字，而相当一部分为多个通用文字拼合而成，其音义则已失传。大约与《太平经》问世同时或略后的墓葬中，也有过符书出土，那就是解除瓶上的咒与符。阳嘉二年（133）解除瓶上即有其踪迹，学人或认为即是道符，笔者基本赞成这一看法，但认为此符为民间巫师所为，宜称为巫符，为道符的前身。这符的构成有星象、有苇索一类厌胜物，但基本材料，乃是多个通行文字拼合而成^①。看来在《太平经》时代，以文字拼成符，乃是通例。汉末的道派，如张陵创

^① 参看王育成：《东汉道符释例》，《考古学报》1991年第1期。

五斗米道，曾造作符书。其形制如何已难觅其真。不过其中个别的子遗，仍可偶尔觅得。《三洞道士居山修炼科》中载一符，名《扁鹊卒救符》，说是“正一真人”所受。此符又见于《素灵真符》上卷，题“陆先生受”，陆先生即陆修静，《素灵经》为早期上清派经典之一，《素灵真符》应是其中的配套典籍。而上清派与五斗米道颇有渊源，其祖师魏华存曾为五斗米道祭酒。《素灵真符》中有张道陵符书之遗并不难理解，《三洞修炼科》称正一真人所授亦非无据。此符实由蜚（变形作𧈧）、见、I和鬼四字拼合而成，蜚尸鬼为古代道书中常见的邪鬼，符中以见字嵌于其间，义为洞见蜚尸鬼。至于此“I”，似乎为打鬼物的象形。《说文解字》第一篇上载“于”字为“旌旗杠貌，从I从𠂔”。段注：“以I象杠形，加𠂔为偏旁，会意也。”按古人赶鬼，或用桃、桃棒，I应为打鬼棒的象形，I可像杠自亦可通棒。与见放在一起，为见而打之的会意。综上三例，可见以多个文字拼合而成符字，是汉末造作符文的常用方法，而现存文献中以《太平经复文》为最早而最有系统。《三皇文》的“似符文”，首先是指此类符字。其中如四个鱼字重叠而成的、四个牛字重叠而成的之类，与《太平经复文》中的大部分字结构原理正相同。

不过，东汉末还有另一种类型的符书出现，其字作篆体，或间作虫书鸟迹之形。这类符书以《灵宝五符》、《五芽真文》为代表。以《灵宝五符》卷下所载《皇人太上真一经诸天名》六十字，较之《上清金母求仙大法》载《五方五芽玉文》六十四字，互相对应而字形相同或结构略有变异之字甚多，疑系《五芽文》的两种不同传本。字作篆体，而略具虫书鸟迹之态，某些字笔画故作屈曲，以像云气缭绕之象，是为云篆的滥觞。《上清金母求仙大法》明说是“解”其“符音”，可见它们为符字的一类。此类符字现在无从解读，《金母求仙大法》虽给出了音读，但查检字书，却与同音篆字不合。因此，它们不

是通行的篆字，而是仿篆体和虫书鸟迹之意，加上对云气的模拟，造出的特别符字。《三皇文》中形似篆体之字正与《五芽玉文》相仿，所以从整体上说，《三皇文》皆似符字——既像复文一类符字，又像以篆体古文笔意所造符字。整个而言，它即是一部符书。

如此说来，《三皇文》的符字，是介于《太平经复文》和《五芽真文》之间的，为二者的综合。这种综合，并不是复文与真文的拼合，而是各用其造字之意另造符书。《三皇文》的这种综合，多少透出了汉末魏晋道教演变的若干迹象。

《太平经》的前身《太平清领书》，据云出于曲阳泉水之上（据陈寅恪说，其地为江苏曲阳，在今江苏北部），观其《复文》是以当时流行于民间的隶书写就的，只是重复拼合，有点古怪。纵览《太平经》的全部，文重义复和文句不顺之处甚多，似造经者（包括后来增衍者）文化程度不太高，而其书也较适合在下层社会中流传吧。至于《灵宝五符》东汉袁康《越绝书》已经提到，传说是夏禹治水时所得，后来藏于洞庭包山（今江苏苏州吴县的西山，在太湖中）。三国时此书为葛玄所得。依其初期传播范围看，主要在江南吴越之地，而传授此经的道教徒文化层次也较高。《太平经》托于神人所颂，但未说颂于何时，所以不妨以（当时的）今体组成符字，而《灵宝》云起于古圣帝王，故必作“皆科斗古书，字不可解”（《太上灵宝五符序》卷下）。《三皇内文》的出世较上二书都要略晚，所以可以综合二书的构字法。

《三皇文》可以离合为符

《三皇内文》原貌久已无传，所以学者只能对之多方猜度。有的据《洞神经》系统中存世的《洞神八帝妙精经》中所载方法，断言：

“所谓《三皇文》实际就是 92 枚篆文符箓。”^① 现在可以肯定，这一断言是不确切的。但是《三皇文》与《妙精经》92 枚符也并非完全无关。而是体与用、根本与枝叶的关系。这儿要稍稍讨论一下《三皇文》的应用。

《三皇文》是借着天地人三皇的名义颁发的天书。因此，在汉末魏晋道教中，被视为可以召劾鬼神的利器。葛洪《抱朴子内篇·遐览》：

余闻郑君言，道书之重者，莫过于《三皇内文》《五岳真形图》也。古者仙官至人，尊秘此道，非有仙名者，不可授也。……其经曰：家有《三皇文》，辟邪恶鬼、瘟疫气、横殃飞祸。若有困病垂死，其信道心至者，以此书与持之，必平死也。其乳妇难艰绝气者持之，儿即生矣。道士欲求长生，持此书入山，辟虎狼山精，五毒百邪，皆不敢近人。可以涉江海，却蛟龙，止风波。得其法，可以变化起工，不问地择日，家无殃咎。若欲立新宅及冢墓，即写《地皇文》数十通，以布著地，明日视之，有黄色所著者，便于其上起工，家必富昌。又因他人葬时，写《人皇文》，并书己姓名著纸里，窃内人冢中，勿令人知之，令人无飞祸盗贼也。有谋议己者，必反自中伤。又此文先洁斋百日，乃可以召天神司命，及太岁日游五岳四渎，社庙之神，皆见形如人，可问以吉凶安危及病者之祸祟所由也。又有十八字以著衣中，远涉江海，终无风波之虑也。又家有《五岳真形图》，能辟兵凶逆，人欲害之者，皆还反受其殃。

如此说来，《三皇文》可以应用于辟邪、治病、辟入山涉海种种磨难，起阳宅、阴宅，以及召天神、庙鬼等等，种类是十分繁多的。

① 任继愈主编：《中国道教史》第四章，上海人民出版社，1990 年，第 126 页。

但是《抱朴子》所举的还仅是其应用范围的一部分，由三皇文，又可排列组合成符、篆、禁文、升天券，大凡洞神道士所授受或行持的一切，几乎都可由之导出。

首先是《三皇文》本身就可孳郭衍生出新的天文、天书。据鲍玄告诉葛洪，“天文三皇大字有四万言。”但葛洪“所见者疑少”。鲍玄解释说：“是三天八会天文也。随其所用，按而集之，当不尽也。”^①几百字的三皇文，可以按而集之，以至妙用无穷无尽。对这“按而集之”的办法，葛洪没有明说，但在叙“李先生”的经历时，依稀涉及：

洪尝闻李先生道经之宗，李先生自说：往在瀛洲诣董仲君，仲君有九天大有经四卷，小有经四卷，字方二寸，落落疏秀，卷大如五寸竹。按目录云有百万言，先生疑其文少字多。仲君言：此文非世上文也，乃三天八会之大章也。一字有三十三字，东西上下随形所用分集之。指拊大有上数字见授，真上宿之奥典也。以此方《三皇内文》天文大字，何缘无四万言也。

根据这一说法，《大有经》、《小有经》虽然字数不多，但每一字都可化成三十三字，“东西上下随形所用分集之”，那当然是可以无穷无尽地推衍下去，百万言何足道哉！《三皇文》的用法，与此相类。

所谓“东西上下随形所用分集之”，是由造符方法的一种“四会成字法”中推衍出来的。在道教符字的结构中，有多个文字按上下四方拼合而成一字、一符的方法，即所谓“四会成字”，《云笈七签》卷七载此法曰：

《玉帝七圣玄记》云：七圣玄记回天上文或以韵合，或以支类相参，或上下四会以成字，音或标其正讳，或单复相兼，皆出

① 《洞神八帝妙精经·抱朴密言》。

玄古空洞之中，高真撰集，以明灵文。

在四会成字时，是将表示不同天神名讳和其他含义的符号以一定规则上下左右地搭配起来；而大有经的成字法，恰是反其意而用之，在“随形所用分集之”时则将这些符号拆开重新排列组合，这么一来，一字变三十三字，乃至更多的字，简扼的三卷《三皇文》便可衍生出日益增多的“天文”。

其次《三皇内文》的字和拆开的符号又可组成一幅的符、篆、券、契等等。这一点，唐张万福谈及的《东西禁文》的构造方式，可以对我们有所启示。《传授三洞经戒法篆略说》曰：《东西禁文》“其符离合《三皇文》，白羊公、介君所受。制虎豺虫狼，山川百精之鬼不敢为害，故馭虎撝蛇，即其事也”。由此，我们知道《三皇文》的字可以离合成符。

从这条线索，我们来看《洞神八帝妙精经》中的九十二枚符，也大致可以肯定，是由《三皇文》符字“随形所用分集之”而成的。

如果说，《洞神八帝妙精经》诸符源出《三皇内文》的痕迹已有不少被淹没，那么，《三皇内文》与《升天券》的关系则要容易校核一些。

道教各派的《升天券》不必相同，这儿不来繁述，只讨论《灵宝升天券》。《灵宝领教济度金书》卷 269 有一张《灵宝升天券》，分左右二券，其文字构成，一如《三皇内文》特别是《右券》。其中正文第 4 行第 5 行“地户”、“人门”云云，几乎逐字来自《地皇文》，只是字形略有变化，怀疑系抄录《地皇文》中的句子，至于其中重叠而成的符字（如九个日字、九个天字、九个土字、九个人字、九个命字构成的符字等），则基本来自《人皇文》，且有若干符字的排列顺序也与《人皇文》相同，也应是抄录其中的句子。

由此，我们知道，《三皇文》的符字，既可摹郭衍生出更多的

“天文”、“天书”，又可离合成通常的道符、篆图等等。前者是天书的扩展，后者则更多地表现了天书的应用。当然，在将《三皇文》构成符、升天券等等过程中，有离合、变形、上下左右易位方法，也难免会有所添加，再加上辗转传抄，遂使其符与《三皇文》符字的关系越来越模糊，不细心搜求，些许蛛丝马迹便从眼皮底下溜走了。

《三皇文》代表道教符字发展的一个阶段，也可以说，是其中的一个综合的类型。从它和它的应用中，我们大抵知道道书扩展和符图构成的若干种途径。至少，由它的离合成符，我们可以此例彼，推断出灵宝派早期经典《灵宝五符》中无法解读的《灵宝符命》应当是由《五方真文》等符字离合而成的。但因为变形太厉害，并且诸字在拼成“符命”时钩心斗角，交织缠绕，遂无法索其所自来了。倘若在觅得的《三皇内文》基础上，深入研究下去，对于道教史上的许多问题，一定会有新的认识。

附注：本文写就后，适巴蜀书社新出《藏外道书》，检该丛书所收成书于明宣德初的《上清灵宝济度大成金书》卷三二，有《三皇内秘隐文》一种，实即天、地、人《三皇文》，《大成金书》为删节校订《灵宝领教济度金书》而成，《三皇内秘隐文》应源自《济度金书》所收《三皇内文》，二者相较，符字字形相同。但《三皇内秘隐文》比道藏本《济度金书》所收《三皇内文》多 21 字，为 692 字。推测《大成金书》所据《济度金书》与人藏之本不同，亦可见明代前期《三皇文》犹有不同传本可资校勘。

（原载：《中国道教》，1993 年第 2 期）

葛洪《枕中书》初探

《道藏·洞神部·元始上真众仙记》又题为《葛洪枕中书》，自来学者都将之视为一书二题。该书在《四库全书·子部·道家类存目》著录为《枕中书》一卷，题作葛洪撰，并断定“其出后人伪撰无疑也。”余嘉锡先生以其中提及后于葛洪逝世的许穆、许玉斧，亦断其书不出于洪（参看《四库提要辨证》卷十九）以后便没有人提出不同意见。该书蒙以伪名，遂至少人问津，它在道教史上的地位和影响长期来被忽略了。

但据笔者初步探索，发现前人对此书的断案尚有不少可以商榷之处，此书在道教史上的地位也有重加考虑的必要时，故略陈浅见，以求教于方家。

一 《枕中书》与《元始上真众仙记》不是一部书， 宜分清二者，将《枕中书》著作权还于葛洪

前辈学者考辨《枕中书》非葛洪作，都有一个前提，即认为书前有两个标题，但却是同指一本书。其实，事情并非如此。

细读此书，发现其中包括《真书》、《真记》两部分，二者内容上有一定联系，但也有相当的差异，是相互配合，而又各自独立的两

本书。

该书一开头说：“洪历观天地之宝藏，上圣之宫第，至上之尊，神仙图记，犹未知极妙之根。”后蒙玄都太真王来降，授予真言。据此，葛洪著书宗旨系为寻求“极妙之根”。而现在《真书》部分恰恰是叙述道教神仙的最高祖“元始天王”的来历的。从元始天王始，次太元玉女、次天皇及西王母、次地皇、次人皇、次八帝、次五岳五帝，最晚述及夏、商、周三王。末曰：“吾以庸才，幸遭上圣眄目，论天地之奥藏，畅至妙之源本，辄条所海，铭之于素，以为绝思矣。夫无心分之人，慎勿以此元始告之也，故置遗迹乎世之贤耳！”如此看来，全书的主旨，紧紧围绕这“绝妙之根”的问题，初述缘起，次述内容主干，末后再与首段呼应。所以从“洪历观天地之宝藏”至“亦乎世之贤”即《真记》以前的部分，自为起讫，首尾完具，系一书无疑，倘与后边《真记》相连，反而有屋上架屋之感。所以，笔者认为从起句至《真记》部分前面，为单独一书，即所谓葛洪《枕中书》。

至于《真记》，是接着《枕中书》说的，但内容侧重不同，《枕中书》的主干是《真书》，讨论的问题是道教的“极妙之根”，《真记》则是铺排出一个神仙谱录。其中有些尊神是《真书》中提到过的，有的是《真书》没有提到的。《真书》述元始天王位在“天中心之上”的玉京山，以后太元圣母也招致上宫。但《真书》述玄都玉京山有三宫，上宫为盘古真人元始天王及太元圣母所治，中宫为太上丈人、金阙老子所治，下宫九天真皇、三天真王所治，显然是在《真书》的基础上，将玉京山上的尊神队伍扩大了。在《真书》中，扶桑大帝东王公、西王母是元始的嫡系子女，是第二辈的尊神，也是三皇之首。《真记》中太上丈人为元始弟子，金阙老子为太上弟子，皆位在扶桑大帝之上。而且扶桑大帝住在碧海中，与玉京下宫的九天真皇似乎并

不相干，与《真书》扶桑大帝为天皇似相同，又似不同，颇有疑似之迹。《真书》述治五岳的尊神提到有大庭氏、庖羲、神农、祝融五龙氏等，《真书》中则作青帝太昊、黑帝颛顼、赤帝祝融、黄帝轩辕氏、白帝金天氏，差异也很明显。至于《真书》中地位次于三皇的“八帝”，《真记》中根本就没有交代。如此等等，都足以说明《真记》与《真书》并非一人所著，它们是各自独立的两本书。

由上所述，可知《道藏》本《元始上真众仙记》旁题《葛洪枕中书》，似乎后者是副标题，其实是把二书混淆了，而将两个标题放在一起，后人不察，认作一书二名。《真记》即是《元始上真众仙记》，原为辅《枕中书》而作，但混淆的结果，《记》吞掉了《书》，喧宾夺主，《记》名竟被误看做正标题。我们应当分清《枕中书》与《元始上真众仙记》，还其本来面目。

余嘉锡先生判定《枕中书》非葛洪作，举出的主要理由是其中提及许穆、许玉斧，二人皆后于葛洪逝世。但细查下来，二人的名字出现在《真记》。现在既知《真记》与《枕中书》不是一部书。那么余先生的论据，只能否定《真记》为葛洪著作，无法否定《枕中书》是葛洪著作。在没有更多的证据以否定的情形下，还是将《枕中书》的著作权还给葛洪的好。

二 《枕中书》是葛洪神仙理论的最后修改与补充， 它的写作也与其时的佛道论争有关

我们说《枕中书》是葛洪所著，除了提出对其否证的否证外，也可从其内容及葛洪思想发展的脉络中推得。

就葛洪思想脉络看，在《枕中书》问世之前，在他自己的神仙谱录中确实是缺少“极妙之根”的，在罗浮山静修时反复考虑寻求此“根”是合乎情理的。要说明这点，须稍多费点笔墨。

神仙之说，由来已久，但道教的形成，则在东汉。初期道教一般将道教始祖归于老子，《太平经》中出现的最高神称太上，又称天君。太上应即是老子。五斗米道也奉老子，称为太上老君，而且指出老君即是道，亦即一，《老子想尔注》称“一散为元气，聚形为太上老君”。这些说法，原自汉末社会上对老子的神化，边韶《老子铭》描述的老子已经是随日九变，蝉蜕度世的神灵。

到了三国时，葛玄对这类说法作了归纳：

“老子体自然而然，生乎太无之先。起乎无因，经历天地，始终不可称载。终乎无终，穷乎无穷，极乎无极，故无极也。与大道而沦化，为天地而立根，布炁于十方，抱道德之至淳，浩浩荡荡，不可名也。焕乎其有文章，巍巍乎其有成功，渊乎其不可墨，堂堂乎为神明之宗。三光恃以朗照，天地禀以得生，乾坤运以吐精。高而无民，贵而无位，覆载无穷，阐教八方诸天，普弘大道开辟以前。复下为国师，代代不休，人莫能知之，匠成万物，不言我为，玄之德也，故众圣所共尊。道尊德贵，夫莫之命而常自然，惟老氏乎！”^①显而易见，葛玄描述的老子，是最高的、最先的尊神，在老子身上，道教的由道开始的宇宙演化学说，和对最高尊神老子的信仰，是一致的。

但在葛洪的神仙体系中，老子却被降格了。

葛洪认为：神仙是必须“学以得之”的。有人问：“古之仙人者，皆由学以得之，将特禀异气耶？”抱朴子答曰：“是何言欤？彼莫不负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风沐雨，而躬亲洒扫，契阔劳艺，始见之以信行，终被试以危困，性笃行贞，心无怨贰，乃得升堂以入于室。”^②即使是黄帝、老子也须积学累修而成神仙，“然按神仙经，

① 《道德经序》，载《全三国文》卷七十五。

② 《抱朴子内篇·极言》。

皆云黄帝及老子奉事太乙元君以受要诀，况乎不逮彼二君者，安有自得仙度世者乎？”^①元君也是得到神仙丹方，修之成仙的，“元君者，大神仙之人也，能调和阴阳，役使鬼神风雨，骖驾九龙十二白虎，天下众仙皆隶焉，犹自言亦本学道服丹之所致也，非自然也”^②。神仙可学且必学的思想，是葛洪的一个基本观点。葛洪特别反对将老子看作“神灵之属”，而以为他只是“得道之尤精者，非异类也”^③。在《神仙传》、《抱朴子内篇》中的老子形象，首先是“恬淡无欲，专以长生为务者”，同时老子又是种种道术的传授尊师，但他的成为道教教主，是因其受命不同，“夫人受命，自有通神远见者，禀气是常人不同，应为道主，故能为天神所济，众仙所从”。

一般说来，作为成熟的、系统的宗教，在其神学理论上，总有一个最高的终极的信仰对象，这一对象使得该宗教的理论取得逻辑上的圆满。有它的存在，才能建立世俗的世界与神灵的世界的统一，缺乏这样一位主神，在宗教理论上是不完整的，不彻底的。但在葛洪对老子的描述中，汉以来道教徒尊奉的最高的、最先的尊神形象不见了。就逻辑上说，葛洪的神仙谱系是没有源头的。否认了老子的先天先地的地位，在神仙信仰与宇宙起源的学说上，就很难统一起来，葛洪自己在晚年应当也意识到了这一点，所以说，“犹未识极妙之根”，而要苦思冥求去探索此“根”，《枕中书》就是这种探索的一个结果。也就是说，《枕中书》之作，就葛洪神仙理论本身说，确实有着逻辑的需要。

同时，从书中内容来看，此书的撰作也和道教与佛教的矛盾斗争有关。《真书》中说：“是故道隆上代，弊极三王。三王夏禹、殷汤、

① 《抱朴子内篇·极言》。

② 《抱朴子内篇·金丹》。

③ 《神仙传·老子》。

周武也。是以淳风既浇，《易》变而礼兴，礼为乱首也。周末阳弱而阴强，国多寡妇，西戎金兵起而异法兴焉。既而九州湮没，帝业荒芜，此言验也。”“道隆之代，其人混沌，异法之兴，人民猾伪也。”这已明明白白，是斥责佛教的势力膨大的。佛教初进中国内地时，社会上将之看做方术的一种，并且流传着老子西行化胡的说法，初传入的佛教也默认这一说法，以利攀附道教以自重。但历三国及西晋，佛教势力渐渐增大，佛道二教争论也随之趋于激烈，而晋道士王浮造作《老子化胡经》佛教徒则制造了老子为释迦弟子的传说，以抬高佛教，贬抑道教。晋南渡后东晋王朝元帝、明帝都礼敬高僧，尊崇佛教，统治集团内部已经因之发生争论，如成帝时蔡谟即以为：“佛者，夷狄之俗，非经典之制。”^①咸康六年（340）中书监庾冰辅政，提出沙门应向王者行礼致敬，为此引起尚书令何充等人的反对，这是围绕沙门敬王者的争论的开始。是时恰在葛洪上罗浮山的前夕。葛洪是道教立场十分坚定、捍卫道教不遗余力的人，他的《抱朴子内篇》中不少篇章带有很强的论辩气息。在佛教势力渐强，佛教与中国传统思想发生冲突的时候，葛洪不会不有所表示。将道教之源系于元始天王，既超脱了老子化胡之类的争论，又表示道教早源于天地未辟的原初混沌状态，不仅与释迦无干，而且远早于佛教。因此《枕中书》的撰作，也是出于维护道教地位与佛教论战的需要。

总而言之，无论从当时的佛道关系的背景看，还是葛洪自己理论的逻辑需要看，葛洪撰作这样一本书，都是必要的，也是可能的。

^① 《晋书·蔡谟传》。

三 《枕中书》对道教哲学、神仙理论有重要贡献， 在道教理论的发展史上有一定地位

《枕中书》是葛洪为论述道教宗源而撰，这一宗源，不再是汉代以来的托于老子，却托于盘古。

盘古在中国古史传说和神话中，出现得相当晚，文献上首见于三国吴徐整《三五历记》“天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。”此即为葛洪《枕中书》所本。但葛洪更将盘古与道教尊神元始天王合二为一，并且将之与道家的宇宙演化学说统一起来。

《枕中书》中描述说：“昔二仪未分，溟滓鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄。已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。溟滓经四劫。天形如巨盖，上无所系，下无所根，天地之外，辽属无端，玄玄太空，无音无声，元气浩浩，如水之形。下无山岳，上无列星，积气坚刚，大柔服结，天地浮其中，展转无方，若无此气，天地不生。天者如龙，旋回云中。复经四劫，二仪始分，相去三万六千里。崖石出血成水，水生元虫，元虫生滨牵，滨牵生刚须，刚须生龙。元始天王在天中心之上，名曰玉京山，山中宫殿并金玉饰之，常仰吸天气，俯饮地泉。”

在这里，元始天王被置于开天辟地之先的“溟滓鸿蒙”的状态中，但作为“天地之精”的元始，并不是如西方的上帝那样是天地的创造者，而只是随着宇宙一起演化的，后来道教的三清尊神，都为气所化。宇宙演化、道化天地，与尊神的一致，是道教一个久远的传统，也是她的哲学和神仙谱系的一个特征。《枕中书》的阐述，比起

汉代对老子的描述，更为系统更为具体了。《老子想尔注》虽有“一”聚形为太上老君的说法，但并未讨论宇宙起源、演化诸问题，葛玄讲老子“与大道而沦化，为天地而立根”，但没有描述其过程，葛洪则在对元始天王的描述上，具体探讨了宇宙演化的问题。他将道家由道的虚无洞达状态演化出天地的学说、汉代以来最有影响的天文学说浑天说、道教由道、气化生尊神的学说，及儒生对天地开辟神话的探索，总汇而熔成一炉，从而在道教理论上，比其前人，更为精致、系统，向前迈出了一大步。

《枕中书》中紧接着元始天王的出现，是描述太元玉女生在“石涧积血之中”，元始天王与之“通气结精”，以生天皇与西王母，此一段内容，被四库馆臣斥为“诞妄尤甚”，其实此段内容，适足表现魏晋道教的重要特点。本来，“天地之道造端乎夫妇”的观念由来已久。生活在宗法制度下的中国古人，“近取诸身”，推而广之，去认识天地阴阳自然交感的现象，乃至推断天地开辟万物化生，是很自然的。在中国哲学中，这种遗迹保留了很长的历史，只是通常的儒家或道家哲学，是以太极生阴阳，阴阳化万物的形式出现的。道教则将道看成人格化的神。信仰者难免将自己的观念投射到被信仰的对象上去。元始与太元圣母结缡的仙话，只是上述传统观念的人格化或神格化。

《枕中书》包容了三皇、五帝的中国古史传说，在形式上将道教信仰的《三皇文》系统的尊神与中国历史传说统一起来了。

元始与太元玉女通气结精而生东王公、西王母。东王公是为天皇，“天皇十三头，治三万六千岁，书为扶桑大帝东王公，号曰元阳父，又生九光玄女，号曰太真西王母，是西汉夫人。天皇受号十三头；后生地皇，地皇十一头；地皇生人皇九头，各治三万六千岁。圣真出见，受道天文，无为建初，混成天任，于今所传《三皇天文》是此所宜，故能召请天上大圣及地下神灵，无所不制。故天真皇人三天

真王驾九龙之舆是也。次得八帝，大庭氏、庖牺、神农祝融、五龙氏等，是其苗胤也，今治五狱”。这样一来《三皇文》所述天、地、人三皇及八帝便归入元始天王的血统之下。

前面所引徐整《三五历记》中的话，提到三皇次盘古，三皇之说，起源很早，但所指不一。或指伏羲、神农、黄帝；或去黄帝换上祝融；或指伏羲、神农、燧人，这些名字大多是古史传说中的人物。以天皇、地皇、人皇为三皇，始出纬书。汉末出现道书《三皇文》据说最早由帛和所得，从左慈、葛玄一直到葛洪，皆视为重要秘籍。葛洪岳父鲍靓又另得《大有三皇文》，亦传葛洪。《枕中书》的三皇，即从《三皇文》的谱系而来。以三皇次元始天王，形式上是将我国古代的历史传说纳入道教理论框架了，但在内容上却有不同。实际上此处三皇是遂古之初递次出现的三大尊神，而不是原来传说中的历史人物。三皇之后为八帝。八帝的说法，在中国古史中是没有的。据《洞神八帝玄变经》（系三皇文系统即洞神部的经典）载，八帝是“八大鬼神、南斗史佐，列宿群神”，他们以乾、坤等八卦名排列，可能是从八卦神演变而来的。《书》又以大庭氏、伏羲、神农、祝融、五龙氏为八帝后裔，又将古史传说中人放了进去。葛洪的这种做法，显然是想将元始天王的出现与整个中国古史传说系统统一起来。但三皇只是形式上符合古史传说，八帝则与古史不同。后来出现的《元始上真众真记》，就不再提八帝，而治五岳的五帝也与一般古史中的记载一致起来。对葛洪《枕中书》的这一修正，使道教尊神与中国古史传说结合得更紧密了。

《枕中书》的这些内容，在道教发展史上影响是十分深远的。首先，它描述的元始天王，成为元始天尊的初型。元始天王，首见于《汉武帝内传》（传说这也是葛洪的著作之一）。在那里他是西王母之师，当他在丹房中讲道时，侍者有“天皇扶桑大帝君，及九真诸王，

十方众仙、仙官”，因此，在《汉武帝内传》中，元始天王已经是最高的尊神。在《枕中书》中，他不仅是至尊的，而且是终极的。他是元始天尊的初型。试看葛洪从孙葛巢甫所造构的《度人经》，元始天尊是存在于“祖劫”——时间开始之先的，而且是“上无复祖，唯道为身”的，与元始天王是一致的，实际上他就是元始天王。只是葛巢甫比其从祖又进一步，对元始天尊的终极、至上的描述更加精粹罢了。以后陶弘景失于考察，在《真灵位业图》中元始天王与元始天尊并出，致生疑惑。但《历代神仙通鉴》卷一即指出盘古即元始，“元者，本也；始者，初也，先天之气也。此气化为开辟世界之人，即为盘古；化为主持天界之祖，即为元始”，显然是接着《枕中书》说的。以后注《度人经》者，多以“溟滓”、“洪蒙”言及天地开辟之前的状况，也都出于此书。将元始天尊推崇为道教最高神，葛洪作其始，葛巢甫总其成，首先在南朝道教中得到认可。《魏书·释老志》述道教之原，犹言出于老子，是北方道教维持汉以来的旧说；陶弘景《真灵位业图》将元始天尊置于第一中位，则是沿着葛氏之说，表达了南方道教的信仰。其后南北政治统一，南北道风也融会统一，《隋书·经籍志》则引《道经》云：“有元始天尊，生于太无之先，禀自然之气”可见其时以元始天尊为至上终极尊神已成定论。

其次，《枕中书》也开了南朝道教对神仙谱系重加整理的先河。道教是崇拜多神的宗教。各道派及各种道书所崇信的神仙往往不同，但作为一个统一国度里的，站在同一面旗帜下的宗教，又有统一其仙谱的必要。在葛洪以前，仙传之作已有多种，仙谱之作则较简略。天师道的《天官章历》略相仿佛，但都不系统且限于一派。《枕中书》体裁为仙传，但它将三皇文系统、古灵宝经系统的一些尊神按时间顺序排列起来，又有似于仙谱。它直接启示了《元始上真众仙记》的作者，据《书》为说，扩充以得道高真、帝王神鬼等等，排出谱系。这

些，应当是陶弘景《真灵位业图》的先导。其内容为《上清众经诸真圣诀》所收录，则是后事了。

总之，《枕中书》的历史地位，是相当重要的。上面所述的，不过论其大概，离开了对它的研究，道教史上的某些具体环节是难以得到说明的。

（原载：《中国道教》，1990年第4期）

《度人经》与婆罗门思想

《度人经》全名为《灵宝无量度人上品妙经》，它虽不是道教中最古的经，而是晚至东晋末始出世，但它却被后世道士奉为“众经之祖宗”。它相当程度上奠定了南北朝后道教的尤其是其仙谱及宇宙论的面貌，唐初编纂《隋书》，其《经籍志》叙述道教原始，几乎全以《度人经》为据。对之注释、运用和衍演者历代都有，原书只1卷，至宋后竟衍至61卷之多，明正统《道藏》中乃被置于首经的地位，足见其对道教史影响之巨了。

《度人经》为葛洪从孙葛巢甫所“造构”。但他依托的古《灵宝经》，却是葛氏家族中传承已久的。《度人经》的出现，标志着南方道教道风的重大变化。而造成这一变化的重要因素，是大量地汲取了古代印度的若干思想，诸如敬奉大梵、大谈劫运，构想三十二天等等。对此，学者已注意到了。通常，人们将这归于佛教的影响。但仔细读一下全经，便会发现，将其中的外来成分归于佛教的影响，是不确切的。它的真正来源，是古印度的婆罗门教思想。治道教史有必要搞清这一点，搞清了它，道教教义中的一些问题方可得到合理的解释。

一 关于元始与梵

《度人经》中出现的最高尊神，是元始天尊。“元始祖劫，化生诸天，开明三景，是为天根，上无复祖，唯道为身。”^①他是道的化身，一切尊神的初祖。这一尊神，又称为梵、大梵，所谓“是为大梵，天中之天”。《度人经》是元始所说，而又称为“大梵之言”，因为大梵即元始。这梵，是古印度的神，而不是中土原有，是不待言的。

然而，此梵来源印度的哪一教派，则素被误解。在印度传入中国的宗教中，以佛教为独盛，中国古人的脑袋中，几乎将佛教当了印度文化的别名，凡从印度传来的东西，常常委之于佛教。对于《度人经》的印度成分诸如称大梵、劫数等，皆被笼统地看成佛教的术语和思想。几本有影响的道教史著作，几乎都持这样的观点。

梵为最高尊神的思想，是否来自佛教呢！答案是否定的。

早期佛教的一个重要特点，是用因缘说否定永恒的宇宙本体——梵，这是它与婆罗门思想的重要区别。这一点汉译佛典中也有表现，吴竺律炎与支谦共译《摩伽登经》，其《明往缘品》第二云：“又汝法中，自在天者，造于世界，头以为天，足成为地，目为日月，腹为虚空，发为草木，流泪成河，众骨为山，大小便利，尽成于海。斯等皆是汝婆罗门妄为此说，夫世界者，由众生业而得成立，何有梵天能办斯事？”三国康僧会《安般序》称得安般行者，“八不思议，非梵所得。”则是从小乘佛教的立场贬斥了“梵”的地位。支谦与康僧会同处三国时期，且同在吴地传教，二人实代表汉末以来佛教流传的大乘、小乘两大系统，二者对梵的贬抑和否定立场，可代表当时中国

① 《元始洞玄灵宝本章》。

佛教界的一般立场。在往后的发展中，佛教的经典中也提到梵及印度传统传说的诸天。这种提及，大致上是借用婆罗门教中的某些哲学成分，如用梵网说明事事无碍、理事无碍等等；同时又将梵置于佛的下首，做佛的保护神，借梵的传统威望以抬高佛。诸如佛行而“梵王捧伞，天帝持拂”之类神话，在汉译佛经中很早就出现了。尤其在中国佛教徒与道教徒论战时，后一点强调得更厉害。时而对于以梵为宇宙本原的思想，即原来作为印度古代正宗的婆罗门思想，佛教则斥为“梵天外道”。可见自东汉末以降，“梵”在中国佛教徒中是被贬抑的、未得正果的二三流角色。试问，在与佛教争斗中的道教，会将佛教中视为佛的陪衬的二三流角色奉为自己的最高尊神吗？显然是不可能的。

以梵为最高尊神，只能源自婆罗门教。梵（BRAHMAN）在古印度的《梨俱吠陀》中已经出现，并有宇宙统一神的意味。以后在梵书中期，梵天进一步突出起来，占有最高的地位，梵系从梵天抽象而来，在印度哲学中又是形而上学的实体，成了“全世界之王”，天地的护持者，在宇宙形成之时，创造了诸天神祇^①。这些就是《度人经》称大梵为“天中之天”，奉之为元始天尊的来历了。

道教将梵引入自己神的谱系并且居于最高位置，与它本身的特点是分不开的。道教信仰中最高的对象是道，道又是尊神。汉代一般认为这一尊神即老子或老君。边韶《老子铭》、王阜《老子圣母碑》，皆以老子为道。《老子圣母碑》云：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观宇宙之未别，窥清浊之未分。”及五斗米道兴，张鲁《老子想尔注》承袭上述观点，说道即一，而“一散形为气，聚形为太上老君”。在道即尊神

① 参看黄心川：《印度哲学史》，商务印书馆，1989，第57页。

这一点上，婆罗门思想与道教有异曲同工之妙。

在婆罗门教中，大梵即是最高、最先的存在，所以被赞颂为“唯彼为大道兮，唯彼为至真”，称这“超上大梵”^①。在这些方面，它与道教对最高尊神即道的理解是一致的。这是道教能够吸收大梵的内在依据。

同时，《度人经》以大梵即元始取代老子在道教中的最高地位，也与葛巢甫从祖葛洪的理论活动有关。汉代以降，素来将老子看成道的化身，葛洪从祖葛玄犹持此观点，但葛洪为了强调“神仙可学”，在《神仙传·老子》中宣称老子不是自然神灵，而是学得仙位，即他不是终极的最高的神。于是道教中便缺了个终极的原因，其宗教理论有了个缺口。迨及晚年，葛洪发现自己的神仙谱系的安排中缺了个“极妙之根”，于是在《枕中书》中推出了终极的元始天王，又称盘古真人，作为道教始祖，补上了自己理论中的缺憾，而这元始天王，盘古真人，原形正是梵（此说见本文第四部分）。到了葛巢甫，则径直以大梵名之了。

当然，《度人经》对梵的形象也不是完全照搬，而是根据自己的需要和理解。其中最重要的一点，是以气释梵，所谓“大行梵气，周回十方”；所谓“梵气弥罗，万范开张”，所谓“天真皇人，梵气玄辽”，等等，都强调了梵与气是紧相结合的。

气的思想，为中国所固有，在论述宇宙演化，宇宙结构时，中国人几乎无不援气为说。道教初起时，在宇宙观上，神道观上，都有浓厚的气论的影响。一般说来，道教在论及宇宙演化时，道与气的概念往往可以互代。气或气的原初状态成为宇宙演化的起点，也是沟通永恒的道和具体的物，沟通“与道合真”的目标和修炼之间的桥梁。而

① 《摩诃那罗衍那奥义书》。

在印度的宗教中，梵则是纯粹精神性的存在。《他氏奥义书》说：“世界安立在识之上，为识所指引。识就是梵”。尽管有的《奥义书》中讲到梵是“生命气息”，认为“敬思大梵为生气，其人生存自可见。气是群有之生命，故气称为一切寿”。但其义与中国古代讲的气大有差别。至于婆罗门教的“梵我合一”或“梵我一如”，望文生义地解释，似乎与道教的“与道合真”相似，但实质上差别很大。梵我合一，是个体灵魂与梵的合一，是精神解脱的一种境界，而道教的“与道合真”前提是“形神俱妙”。作为形神俱炼的仙术，在理论上和实践上都离不开气。道教徒喜用“炁”字代气，“炁”上为“无”，下为“火”，无言其本，火言其能。道、尊神，气三者统一起来，才能与道教对宇宙本源、对追求目标、对修炼方术的一贯思想统一起来。《度人经》将梵与气联结在一起，正是从道教的原有观念去理解、吸取婆罗门教关于主神大梵的思想。

二 关于诸天及魔王

《度人经》的一个重要特点，是构造了一个诸天世界。《灵宝本章》言“上清之天，天帝玉真，无色之境，梵行：东方八天、南方八天、西方八天、北方八天”。梵行四方，每方八天，合为三十二天。这种宇宙结构，在中国本土的典籍中也是没有的。《楚辞·天问》中有“圜则九重”的说法，似暗示了一个九重天的模型，东汉扬雄所说的“九天”，则为九方之天，应是从地上的九野对应而成的，至于占统治地位的方位观念则是东南西北中五方。三十二天的观念，也是来自婆罗门教的。

在印度古代传说中，帝释天四周各有八天，合为三十二天，帝释天为三十三天，《黎俱吠陀》中就有这种观念。《度人经》三十二天之

说应受此启示（帝释即因陀罗大王，在婆罗门教中一度曾极受崇拜。在佛教中，帝释天即忉利天，地位并不高）。又在古印度婆罗门观念中，诸天皆为梵所化生。所以《度人经》说梵行三十二天，其《元洞玉历》又明说“梵炁弥罗，万范开张，元纲流演，三十二天”。从前面引《摩伽登经》可知，佛教对诸天世界为梵化生，斥“婆罗门妄为此说”。所以《度人经》的整个诸天结构的观念，采自婆罗门思想而非来自佛教是无疑的。

这三十二天的结构，《度人经》是依四方排列的，而从太黄皇曾天开始，齐严东注：“东第一，属清微天帝位，元阳之炁”。这一次序，与中国原有的五行以东方为始相合。三十二天之名经过汉译，加上了道教本身的理解，要想寻得它在梵文中准确对译，已很困难。不过有一点是肯定的，它的内涵与佛教的理解不同，而只能属婆罗门教。三十二天中又含有三界即俗界、色界、无色界和三界外。经中又提及大罗天和玉清、上清。这样在总数上就超出了三十二天。对此，《道门经法相承次序》卷上解释说：“自玄都玉京以下，合有三十六天，二十八天是三界内，八天是三界外。其三界者，欲界、色界、无色界；从下六天为欲界，次十八天为色界，次四天为无色界，三界合二十八天”。“三界上四天名为种人天，亦名圣弟子天，亦名四梵天”。“其次即至三清境”。“最上一天名曰大罗天，在玄都玉京山上。”大梵即元始天尊是居于最高的大罗天的。在佛教的三界结构中，梵天仍处在色界之内，或者列欲界十天，色界十八天，无色界四天，三界合三十二天。这是将婆罗门的最高神贬抑了。

十方三十六天，而以大罗天为最高。这最高的大罗天命名之由何在？后世道教徒自然努力去体会，并编制了各种神话式的解释，却都不得其解。大罗天，即是大梵天，梵全称为 BRAHMAN 所以道经中或称“梵罗”。《太极真人颂》曰：“神云涣层虚。梵罗屯碧霄，元始

九龙驾，皇人按青輶。”此梵罗显然指元始所居之境。但习惯上却称为大罗，是将梵、罗二字拆开，以梵为人格神，罗为诸天最高境。实际上大罗即是“大梵天中之天”，《度人经》中本有明文。本来一神之名分为二，以讹传讹衍变为二神，这种语讹现象在神话发展史上是常见的。梵罗拆而为二也是语讹的一例，只不过讹成一神一境而已。而这种情形，是与印度和中国对诸天的不同观念有关的。古印度人称某天帝往往径称某天，《奥义书》中言，“诸天畏死”云云，诸天即指神而言。而在中国的习惯上却要分清某天某帝。同时，在婆罗门教中，梵、梵天是有分别的。但中国语言中却难作此分别。从《度人经》看，大梵即是元始天尊，但又称“天中之天”，三十二天名中带有“梵”字的甚多，梵与梵天的区别是难以一目了然的。因此，从中国人的思维习惯和语言习惯上看，梵、罗的拆开都是很自然的。通常解“大罗天”，都引《度人经》中“是为大梵，天中之天，都罗萧台，玉山上京，上极无上，大罗玉清”为说，但又往往在罗字字义上做文章，齐严东解“罗”为“包罗众天”，后来注家多从严说。其实此“罗”为译音，与它在中国语言中的字义无关。明乎大罗即大梵（天），一切便迎刃而解了。

道教《度人经》中一个突出的思想，是对魔王的崇拜与对诸天的崇拜几乎放在一个平面上。这也是与婆罗门思想一致而与佛教思想大异的。

梵与魔王，在《度人经》中竟然是相互融溶的。《空洞谣歌之章摩王灵篇》中《色界魔王之章》：“落落高涨，明炁四赛。梵行诸天，迂回十方。无量大神，皆由我身。”这是借魔王自道的，依此说来，魔王也系梵化生。《经》称色界无色界魔王之歌“并是诸天上帝及至灵魔王隐秘之音，皆是大梵之言，非世上常辞”。如此等等，都表现了对魔王的崇拜。这一崇拜，甚至与中国传统的五帝崇拜混合起来，

即有青、赤、黄、白、黑五帝，也有青、赤、黄、白、黑五大魔王。称“五帝大魔，万神之宗。飞行鼓从，总领鬼兵。”

对魔王的崇拜，本来在道教中有其思想基础，那就是对鬼王、人鬼的崇拜。五斗米道之外，比如《三皇文》系统的神谱中有对八帝的崇拜，但他们只是南斗之佐的“八大鬼神”。北斗星君是早期道教最重要的崇拜对象之一，但七星君的名号如魁之类字皆从鬼，所以神与“鬼”原是一家。道教对尊神的崇拜与对鬼王的崇拜是一致的，这是它能汲取印度婆罗门教的魔王的内在原因。这一点，《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二解释很清楚：“魔王亦神王之流。凡有三种：一者三天魔王，二者五帝魔王，三者飞天魔王。皆戒鉴保举学道行人，故‘大勋魔王，保举尔身’也”。“梵”在梵文中原有“祈祷而得的魔力”的含义。又在其宇宙论中，诸天皆为梵所化，魔王为欲界第六天他化自在天。在佛教学说中，魔是佛的死对头，老是跑到下界来破坏，而在婆罗门教和后来的印度教中，魔王也在其崇拜的系列之中，尽管对他有点厌恶但又畏惧他，这就像中国人对瘟司、瘟神绝无好感但仍使之享受香火一样。

《度人经》中的魔王，是担任监察大神的，要升入仙界须得他们的保举。他们也不像佛教的传说那样，仅仅居在欲界第六天，而是同样居在色界、无色界。这点，是源于婆罗门教某派的传说，还是出于中国道教徒自己的创造？则书阙有间，不敢妄断。

三 关于诸天隐韵与步虚声

《度人经》中反复提到诸天隐韵，由此引出道派史道乐史上的几个重要问题。

笔者以为所谓隐韵，是由婆罗门教的赞颂歌词及音调翻译、改编

而来的。为要说清这点，不妨剖析一下《元始灵书》中篇中的两句话：“亶娑阿荟，无愁观音”。

对这八个字，唐李少微曾详加注释：

此八字黄曾天内音也，亶者，坦然广远貌；娑者，玉京山下长楼之名也，上承玄都宫，亦谓之楼都，言山楼互耸，亶然广远。阿者，玄都中阿那之神名也，掌楼之临主。大梵之炁，炁数交周，阿那之神，则鸣楼都之鼓，以集众真，上朝元始，日三周而一鸣以为常节。荟者，帝君游台之名，荟蔚华秀，故曰荟。无者太无，言太无之中，自然能生真圣，《太霄琅书》曰：‘无形生真、真从无中生’也。愁者，日月门户之名，言天中日月会于愁门。观者，观觉也，是天中帝君之讳，主长夜之策。音者，八字之音也^①。

初读之下似乎注得头头是道，实际却是牵强附会，望文生义。用这种逐字作解的办法，将八字之解拼拢，根本不成文义。

按，此八字出《诸天中大梵隐语无量音》。实际上是对光音天的赞颂。阿荟云者，应是“阿会亶修”的略称，或阿婆会的义译。AB-NASVARA 在印度原指色界第二禅天中的第三天，中译异音很多，有阿婆会、阿会亶修、阿婆罗等。《一切经音义》三“阿婆会天，此云光音天，亦云极光净天，即第二禅第三天”。又同书“阿会亶修天，《长安品》作阿婆亶修天，即光音天也”。阿会亶修、阿婆会所指为一，阿荟云者，不过是略称，阿荟与下句“观音”，实际上又是指同一对象。此观音其实是光者之讹，旧佛典中，光观曾有互讹，观世音或作光世音，此则光讹作“观”。“亶娑”，佛典中习作担罗，义为三，“亶娑”云者指其之“第三天”。上文阿荟，为第二禅第三天的音译，

^① 《元始无量度人上品妙经四注》卷四。

下文观（光）音，则为义译。“无愁”一词，如果依吴语念，无同“南无”之“无”（旡），“无愁”即是摩诃，义为大。因此，上述八字是赞美第三阿会亘修天为伟大的光音天。光音天，直译应作极洁净天，所以此处亦即赞美阿荖亘修的极端洁净。本来相当简单的东西，被李少微注得复杂万分，由于李注渐被后人接受，这部分经文的性质也渐不清。事实上，所谓“大梵隐语无量音”，不过是对诸天的赞颂。从前面分析那八字可以看到，至少是其中的《元始灵书》中篇赞颂的词句是源自印度的，但作了改写浓缩，看《吠陀》、《奥义书》，对诸天、大梵的赞颂往往一唱三叹，文重义复，道教徒改成四字句，二句颂一天，六十四句颂完三十二天，简则简矣，要寻对梵文中的原辞，恐怕是不可能了。

在婆罗门教中，唱赞素来是宗教仪式中的重要因素，而对音韵的崇拜又素来夹杂其中，其渊源可以远推至《吠陀》时代。四吠陀中《梨俱吠陀》就是专为唱赞的集子。婆罗门教则进一步发展了这种思想，所谓“唱赞声高天，诸天位依立”。相较而言，在道教初起时，宗教仪式既比较简单，唱赞一类内容也不发达。无论是太平道的符水治病，还是五斗米道的靖室思过、强调守道诫，唱赞有无难以断定，但至少不突出。稍后所出道书，如《抱朴子》诸书所记及上清派所述，大多以符、图、咒、方（术）为主。绝没有像《度人经》这样的连篇累牍的赞颂之辞。

《度人经》的“诸天隐韵”，表现了道教史上的一大变化，原来的符、图、咒、方旁边，出现了以赞颂为主的道书，而相应地在宗教活动中斋醮科范更为完善、突出起来。因为唱颂本来是宗教仪式的附属部分，反过来以《度人经》这样大量唱颂的经书为内容的宗教仪式，则只能是以祭祷为主的斋醮科仪。正如陆修静所说的那样，“夫斋法之大者，莫先太上灵宝斋，灵宝之文，是天地之元根，神明之户牖，

众经之祖宗，无量大法桥也。”当然，这并不妨碍道教徒将传统的符、图、咒、术与之结合起来，试看一下《度人经》便可明白的。而这样做的结果，使得道教的斋醮仍然呈现出自己的面貌，而与印度的某些仪式有所区别。

值得注意的是，“诸天隐韵”本是一种唱赞。而且是有一定曲调的，经中云：“百魔隐韵，离合自然。”唐成玄英注：

此明天尊诵经，感得三界群魔飞行空中，歌隐韵之音，俱来朝会。隐韵者，明此灵章，皆是诸天上圣自然隐秘之音，非世所知，谓之隐韵。属对成文曰韵，五声相和为音，合而言之谓之隐韵。自然者，言此灵文皆诸天妙炁灵风鼓奏自成歌咏之音，非关造作而成之，故云自然也^①。

成玄英此注可谓得其真谛。隐韵就其内容来说是对诸天的赞颂，从形式看即为歌咏之音。由此我们可以理解所谓“天中空洞”，“自然灵章”，所谓“碧落空歌”，都指此经中相当一部分内容是适合于咏唱的，或原来就是咏唱的。特别是那些指明“空洞谣歌之章”的部分，包括我们上面引的对诸天的赞颂之辞，实际上都是有一定曲调的唱辞。

肯定这一点极为重要。因为这种曲调，正是后来的所谓步虚声的出处。

陈国符先生《道乐考略稿》述《步虚》，溯至北魏寇谦之得《老君云中音诵新科诫经》，音诵谓即华夏颂、步虚声。同时又引东晋末叶《太极真人敷灵宝斋戒威仪要诀》（下简称《要诀》）。据此，步虚声的出现当在东晋末，至迟在寇谦之“得经”的北魏神瑞二年即东晋安帝义熙十一年（415）。现在细读《要诀》，知步虚为灵宝斋法中的

^① 《度人经四注》。

内容。书中在述烧香祝愿十方后总结曰：

拜既竟，斋人以次左行，旋绕香炉三匝，毕。是时亦当口咏《步虚蹶无披空洞章》。所以旋烧香者，上法玄都无上玉洞之天大罗天上太上大道君所治七宝自然之台，无上诸真人持斋诵咏，旋绕太上七宝之台。今法之焉。

《步虚声》在斋醮中运用，是法诸真人绕玉京山七宝台，其事迹的本源即在《度人经》中。尤其可注意的，是《步虚》的全称为《步虚蹶无披空洞章》。《洞章》数见《度人经》其《元洞玉历》：“上帝高真，泛景太霞，啸咏《洞章》。”所谓《洞章》应即《灵宝本章》所述“天中空洞，自然灵章”，或称“空洞谣歌之章”，都是指诸天上帝诸天魔王朝元时所唱。《步虚》又称《空洞步虚章》^①，实际上即是《洞章》。

前面说过，对诸天的赞颂是《诸天中大梵隐语无量音》的构成部分，它的来源是对印度原有赞颂的编译或改写。因此，我们可以说，《洞章》的来源，也与婆罗门教有关，至少是在其思想影响下形成的歌咏。其中，是否有直接来自印度的曲调？看来是可能的。陆修静所撰集《太上洞玄灵宝授度仪》在诵《还戒颂》毕后：“师弟子绕坛梵咏”，又“梵咏出西北九天门”。此“梵咏”极有可能即与《度人经》的《洞章》有关。

据上所述，《步虚》源于《洞章》，且在灵宝斋法中仍有梵咏的内容，步虚与梵咏的联结如何，就颇值得考虑。是一是二？曲同曲异？两者既与《洞章》有关，而《洞章》至少杂有（甚至本来就是）印度成分，那么步虚与梵咏在音调上同源的可能是极大的。这一点希望能引起进一步的讨论。

① 《洞玄灵宝玉京山步虚经》。

《灵宝度人经》成书确切年代难明。《云笈七签》卷六述灵宝经传授世系，提及“巢甫隆安元年传道士任延庆，徐灵期，遂行于世。”隆安元年为公元397年。此为《度人经》面世的下限，此年比寇谦之自称得《老君云中音诵新科诫经》的415年早18年。现在知道步虚实源于《洞章》，则《云中音诵》的步虚声与《度人经》及与之配合的《步虚经》有何关系，便十分值得进一步探讨了。

四 关于劫运和开劫度人

《度人经》源自婆罗门教的另一个重要思想是称劫数。或者说，是将劫数引入宇宙演化论。

在《度人经》中“元始祖劫，化生诸天”，元始天尊是在最初一劫时即存在的。“元始祖劫”以下的宇宙演化，在《元洞玉历》中有概括而系统的阐述：

龙汉延康，渺渺亿劫。混沌之中，上无复色，下无复渊，风泽洞虚，金刚乘天。天上天下，无幽无冥，无形无影，无极无穷。溟滓大梵，寥廓无光，赤明开图，运度自然。元始安镇，敷落五篇。赤书玉字，八威龙文，保制劫运，使天长存。梵炁弥罗，万范开张。元纲流演，三十三天。轮转无色，周回十方。旋斗历箕，回度五常。

这是一幅完整的以大梵之炁为本原的宇宙演化图景

经中出现的劫名，计有龙汉、延康、赤明三个，至于“亿劫”云者，系指大劫中所包“小劫”而言。三劫顺序，注者说法不一，我们不来管它。照字面上看，在龙汉、延康二劫终了时，是一片混沌。无形无影虚无洞达而大梵在其中，待到赤明之劫，才又天开地辟，大梵之炁演为三十二天。元始天尊开劫之后，用五篇真文保制劫运。这五

篇“赤书玉字”的“真文”，是灵宝一系原有的经文，现在将它的出现与天地开辟联系起来，大大抬高了五篇真文的身价。

劫数之说，源自印度，众所共知。《魏书·释老志》言道教“又称劫数，颇类佛经”。《隋书·经籍志》述关于元始天尊的记载时也认为“所以说天地沦坏，劫数终尽，略与佛经同”。但就《度人经》来说，“劫运”的观念与佛教类似而不相同，实际上来源于婆罗门教。

“劫”的观念，原是婆罗门教所主张，以后佛教也加吸收，但二者内涵略有差异，这儿不作详述。只是指出一点，《度人经》的劫运观念是与其整个宇宙演化观念连在一起的，其来源在被佛教称为外道的“安荼论”。

安荼为梵文（ANDA）音译，义为鸡卵。《梨俱吠陀》中已将天地的起源系于“金卵”，以后《奥义书》加以发挥形成系统的宇宙起源论：

太始之时，唯“无”而已。而有“有”焉。而“有”起焉，化为卵。卵久静处一年时，于是乎破，卵壳二分，一为金，二为银。

彼银者为此土地，金者为天，卵外膜为山岳，内膜为云雾。脉管为江河，液汁为海^①。

据香港饶宗颐先生考证，安荼论在东汉传入中国，东汉吴晋时浑天说比拟“浑天如鸡子”，徐整《三五历记》述盘古开天辟地神话，皆与安荼论有关。^② 我们这里只谈与道教有关的部分。

在安荼论的影响下，徐整写了《三五历记》，推出一个开天辟地的大神盘古：“天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地，天

① 《唱赞奥义书》。

② 参看饶宗颐：《安荼论（ANDA）与吴晋之宇宙观》，收入《选堂集林·史林》。

日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长，后乃有三皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，极于九，故天去地九万里。”^①又说“未有天地之时，混沌如鸡子，溟滓始牙，蒙鸿滋萌，岁在摄提，元气肇始”^②。

其后葛洪晚年，采纳此段神话，形成元始天王为道教始祖的神话：

昔二仪未分，溟滓鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中……复经四劫，二仪始分，相去三万六千里，崖石出血成水，水生元虫，元虫生溟滓，溟滓生刚须，刚须生龙。元始天王在天中心之上，名曰玉京山，山中宫殿，并金玉饰之，常仰吸天气，俯饮地泉^③。

比较上引《三五历记》、《枕中书》文及《元洞玉历》所述，思想来源于同一处，是可以肯定的，尽管《元洞玉历》没有“鸡子”一说。同时，元始天王、盘古真人与《度人经》中元始天尊、大梵所指为一非二也可决定无疑。事实上所谓“外道安荼论师”的学说中本来就有天地开辟中生梵天的一说：“本无日月星辰，虚空及地，唯有大水。时大安荼生如鸡子，周匝金色，时熟破为二段，一段在上作天，一段在下作地，彼二中间生梵天，名一切众生祖公，作一切有命无命物。”^④梵天出自金胎（印）亦载入《摩奴法典》，印人皆熟知。

与徐整《三五历记》不同的是，葛洪引进了“劫”的概念。《度人经》言劫数目虽与葛洪不同，但一脉相承之迹是清楚的，比起葛洪的《枕中书》来，《度人经》吸取婆罗门思想更为直接更为大胆。《枕

① 《艺文类聚》卷一。

② 《太平御览》—《天部》引。

③ 葛洪：《枕中书》。

④ 《外道小乘涅槃论》，转引自《选堂集林·史林》，第315页。

中书》较多地保留了重视历史传统的中国文化的特征，着重探讨的是道教的“极妙之根”，以及由之派生的“嫡系子孙”天、地、人三皇及八帝等等，而对天地开辟以后形成的空间结构没有涉及。《度人经》则将大梵化生三十二天等思想都综合进来了，它所述的“劫”数目与《枕中书》不同，或者根据所闻作了修正。

《度人经》的基本思想是元始天尊开劫度人，其宗旨为“仙道贵生，无量度人”。上述宇宙论、劫数说都是为这一基本思想做了必要的理论铺垫。道教是依照自己的需要来吸取外来思想的。至于开劫度人的说法本身，却又是来自婆罗门教，《慈恩寺传》三曰：

印度梵书名为《记论》，其源无始，莫知作者。每于劫初，梵王先说，传授天人。以是梵王所说，故曰梵书。其言极广，有百万颂。

从上面引的这段话适见婆罗门有大梵开劫（“每于劫初”）说书（《声明》）传授天人的说法。《度人经》的开劫度人之说当与此有关。只是它所指之书，则是《五篇真文》之类原有的经书，当然也包括融合了婆罗门思想的灵宝诸经。

五 关于灵宝授受的传说

《度人经》是站在道教立场上大量汲取婆罗门教的尊神、宇宙论及赞颂、祭祀仪式的一个结果。以往人们将其外来成分说成佛教，是弄错了。不过，婆罗门教的文献、资料是怎么供道教取资的？尚值得认真探讨。

《度人经》的一部分内容，原来是从梵文翻来的，《洞玄灵宝度人经大梵隐语疏义》明说其“书是梵书，音是梵音。”由此，我们推测，当时的造经者，得到过梵文的婆罗门经典，而决不会是从汉译佛典中

东窃西抄一点婆罗门思想拼凑而成。

婆罗门教最早传入中国是什么时候？殊难断定。由于它没有像佛教这样在中国扎下根来，甚至没有以独立的形式（例如摩尼教、祆教）在中国出现，更难索考。不过，婆罗门僧人和婆罗门经典于东汉末年已进入中国则是可以肯定的。《历代三宝记》所记竺法护事尤可注意：“月支国沙门县摩罗刹，晋言法护，本姓支，历游西域，解三十六国语及书，从天竺国大携梵本婆罗门经，来达玉门，固居敦煌，遂称竺氏，后到洛阳及江左。”

法护晋时来华，在此之前是否有过“梵本婆罗门经”进入中国？恐怕不能排除这种可能。关于灵宝经传授的若干传说，就有一些蛛丝马迹。诸道书述《灵宝经》的授受都有一段漫长的神话，都说由徐来勒等传给吴葛玄。《云笈七签》卷三引《灵宝略记》曰：“葛玄在天台山学道，感通太上，遣三圣真人下降，以《灵宝经》授之。其第一真人自称太上玄一第一真人郁罗翘，其第二真人自称太上玄一第二真人光妙音，其第三真人自称太上玄一第三真人真定光。三真未降之前，又命太极真人徐来勒为孝先作三洞法师。”

这儿传经三人的名字值得推敲。徐来勒以外，三真人竟有光妙音、真定光二人名列三十二天帝中，而郁罗翘一名又很容易使人联想起“郁罗萧台”。这种情形传递了什么信息，很值得玩味。传经之人为什么要特别取一个梵名？或者原是天竺婆罗门？是不是《度人经》中的若干资料如“大梵隐语”之类葛玄已经获得过？葛巢甫据之再创新灵宝经，所以新灵宝经也径托于葛玄名下？如此等等，都是道教史和中外文化交流史上的谜。

如果说，对于传经的神话所反映的信息，我们还只能限于猜测其含义，那么葛玄自己的著作中透出的信息则更为确凿一点。其《道德经序》云：“老子体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地

终始，不可称载。终乎无终，穷乎无穷，极乎无极，故无极也。与大道而沦化，为天地而立根，布炁于十方，抱道德之至淳，浩浩荡荡，不可名也。”

这儿有几句话特别发人深省，“天地终始”不就是一劫吗？经历天地终始不可称载，无非是指历劫无数；《序》下文又言，“老子之号，始于无数之劫，其窈窈冥冥眇邈久远矣”，即是此意。《度人经》“渺渺亿劫”亦正与此同。可以说葛玄是第一个称“劫数”的道教徒。“布炁十方”，“阐教八方诸天”二句也很突出，上面说过“八方诸天”的说法不根于中土而源于天竺婆罗门，“十方”亦同。那么葛玄接触婆罗门思想并有所采撷是无疑的了。

上述种种迹象，都透露出从葛玄开始，就受到过婆罗门教思想的影响，也有可能获得过婆罗门教的文献。但葛玄、葛洪著作中除劫、盘古（梵）等之外，基本上没有梵音，《度人经》（尤其是《元始灵书中篇》）保留梵音更多，得到过直接梵本的婆罗门经可能性更大。就印度的情况而言，公元四世纪、五世纪是婆罗门一度战胜佛教而取得统治地位的黄金时期，葛洪晚年至葛巢甫造构灵宝，正是四世纪中至四世纪末的事，其间有什么联系？也值得玩味。

在中外文化交流史上，婆罗门教对中国的影响是一个饶有趣味的题目。由于佛教势力的强大，被佛教视作外道的婆罗门教没有在中国得到独立的发展。以往考察其在中国的影响的，都着重通过佛教典籍的间接的一面，现在寻得的婆罗门教的直接文物，基本上都是唐和唐代以后的，考察《度人经》与它的关系则可看到在东晋及更早的年代，婆罗门教思想在中国的传播和影响，而且很可能由此追寻下去，更多地看到它在中国的直接传播和结果。

道教思维方式探微

任何文化都有自己独特的思维方式，也可以说，某种独特的思维方式是某种文化传统的凝结，它将它的文化母体的素质固定下来，而又反过来规范着、强化着这些素质。

道教是中国土生土长的宗教，它的思维方式带着神学的、富于幻想的色彩。但它作为中国古代文化的一个产儿和一条支脉，它的思维方式在主要的方面与一般中国人的传统思维方式是一致的。因此，探究道教的思维方式，不仅对于道教研究本身，而且对于理解中国古代文化中思维方式的特点，都是不无裨益的。本文只从道教徒建立其教义、指导其方术的若干文献着手，探讨其思维方式，并由之略探其与一般的传统思维方式的关系。

一 流动范畴——道教思维方式的基础

道教讲羽化成仙，在观念上实基于一个“化”字。因此道教徒的思维的第一要义是强调变化。如果我们深入探求道教徒的思维方式的内在结构，道先看到的是他们用以规范自己思维的一切范畴，无不是流动不居的。

“变化”或“化”本身就是一个大范畴。在这个范畴中，概括的变化内容是极为广泛的。从一般神仙信仰的角度来说，人之成仙，阶梯就是“化”；神仙本身的一个重要特点，就是灵变不测，所以有时得道之人即称为“变化道术之士”。炼丹家相信，“黄金鲜光入华池，名曰金夜生羽衣，千变万化无不宜。”^① 炼丹过程也不过是“因火变化药自然”^②。就内丹而言，有炼精化气、炼气化神、炼神化虚的变化。他们引进《易》作为解释炼丹原理，也正是将《易》当做一个生生不息、变化运行的模式。

在道教中，“变化”这个范畴是一个普适性的，它贯穿在道教的一切方面而成为其最重要的基石。不仅一般的事物能化，神仙更能化。不仅任何事物都有着变化的历程，而且整个宇宙也有着演化的必然。简而言之，道亦能化，且亦有化。因此，道教的道，就不是一个僵固的绝对物，而是鼓动万物变化，而自身也是不断演化着的。这样，“道”这一范畴也是一个流动转化的范畴。所以谭峭的《化书》要以《道化》开卷而总领全书，强调“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也”。这种变化，“其来也，势不可遏，其去也，力不可拔”，是自然而必然，无可回避也无法阻挡的。变是强调道本身，以及道支配下的宇宙都是“化化不间”的。道教徒往往以气释道。而“气”这一范畴的流动性质就更为明显了。所以道亦可称气，又可合称道气、元气（后来道教中称炁，与气字或分或合，此不赘述），聚散分合即有天地的开辟、神仙的成就、人物的化生。气是构成一切的最基本的材料。所谓“炼气”，所谓“先天气接后天气”

① 《太清金液神丹经》，《云笈七签》卷六十五。

② 《九转流珠神仙九丹经》。

云云，都是道教道术的重要理论基石，而气的重要，就是因为它是灵变不测、流转变化的。

道教的最高信仰有“道”、“尊神”。对“尊神”、“道”的信仰怎么统一呢？它们是在“道”范畴的流动性上得到了统一。五斗米道以为“一者道也……一散形为气，聚形为太上老君。”^①而《元始上真记》则搬出与道俱存而同时演化的元始天尊。后世亦莫不认三清尊神为道化身。李道纯更将“道”解释为“元始祖劫化生诸天，随时应变之道也。”^②道的永恒与能化，神的至尊而灵变，于是得到了统一。

作为道教宇宙观和变化观中的重要范畴还有“阴阳”和“五行”。道教徒在运用这些范畴时，特别强调了其变动不居的特征。道教中向来重视阴阳消息，亦重视五行的生克变化，认为阴阳流转迭运，才有万化不停的生机。

道教的上述范畴，在中国传统思维中都有渊源。“变化”这一范畴的内涵可以溯源到《周易》和《老子》。“反者道之动”，“一阴一阳之谓道”，一切都变动不居，概括成思维范畴，也都各具流动性。这是中国传统思维方式中的主要的倾向。因此可以说，从道教思维的细胞来分析，道教思维的基本特征与中国传统思维的基本倾向是完全一致的。只是道教的思维方式，更加强调了变化的普遍，将想象中的种种变化也归结到各个基本范畴中去。

然而如果仅仅这样，还难以解释道教中众多方术的特点，难以概括他们从事这些方术的思维特征。须知，道教中最高信仰的对象是道，追求的目标是“与道合真”。但“道”是整个宇宙演化的起点，人是宇宙演化的一个产物，人与“道”之间隔着广袤的宇宙。人之合

① 《老子想尔注》。

② 《道德真经集义》卷一。

道，是一个归根复命的过程。《周易参同契》说“归根返元，黄老自然”，后世丹家讲还丹复命等等，都是说的这一意思。为要将这归根返元的思想与宇宙演化的思想统一起来，道教徒在论述变化过程时，就特别将变化分为顺、逆两个过程。这就是张伯端说的“大丹妙用法乾坤，乾坤运兮常道有生有死，五行逆兮丹体常灵长存。”^①“顺”、“逆”，也是道教思维的一对重要范畴。变化，甚至宇宙演化都是可逆的，是道教徒从事修炼方术的重要理论基础。尤其是宋以后盛行的内丹术，可以说就是摸索这逆宇宙演化而行的手段、途径的。明伍冲虚对此有个解释：“夫所谓道者，是人所以得生之理而所以养生致死之由。修道者，是即此得生之理，保而还初，使之长其生而不死之法。”“故曰人身一小天地者也，禀此阴阳二气顺行，随其自然之变化则生人，逆而返还修自然之理，则成仙成佛。”^②“逆”的范畴，在具体的炼丹或内炼过程中，表现为所谓颠倒阴阳。“颠倒”也是道教的一个重要概念，“九还七返”、“攒簇五行”等等都是“颠倒”的表现，所以丹家谆谆要人“识得颠倒意”，否则整个内外丹术都无法理解。

道教不仅看到事物变化有顺逆之分，而且重视逆行，这是道教思维的一个特点。这与儒家学者是大异其趣的。即以道教的《无极图》说，原是讲“逆则成仙”的修炼途径的。图自下而上，周敦颐则改《太极图》为自上而下，以论证“自无极而生太极”为起点的宇宙演化模式，目的是借道教哲学来论述儒家的人伦物理。朱熹于内丹说深信不疑，认为达此“谅非难”，然而“但恐逆天道，偷生詎能安？”看来于宇宙演化一事上说，道教承认可顺可逆而执著于逆；儒家则主顺不主逆。这里表现了二者在人生态度上、价值观念上的区别。

① 《悟真篇·读〈周易参同契〉》。

② 《天仙正理直论》。

“顺”、“逆”范畴的提出，也暗含了人为地控制物质（包括自身）变化的思想。因为顺行是宇宙的自然演化；逆行则是人掌握了宇宙演化规律（“造化之秘”）后所从事的追求归根返元活动。这样使它在宗教的夹缝里容纳了较多的科学活动和科学思维的萌芽，就其进行科学活动说道教与中医有相通之处，而且中医引为思维方式的阴阳五行学说也与道教同源。然而中医注重的是从体内阴阳五行的协调平衡，道教重视的是攒簇五行、颠倒阴阳，是生命系统的逆向演化，最后陷于虚幻的追求。这与中医思维方式上有差别，最后归宿也不同。

总之，道教的全部思维方式都建立在一系列流动范畴上。不仅上述的一些重要范畴，就是炼丹家用以概述具体过程的龙虎、水火、铅汞、坎离、火候、活子时等等，都无一不是包含着内在运动的或者可以相互流转的范畴。以此为细胞的思维，所摄取的是一个神人一体的、流转不已的世界图景。这样一种特点，使道教的思维方式带有朴素辩证法的因素，同时又带有神秘主义的特征。它源于中国传统思维而又具自己的特点，并由此而影响丰富着中国传统思维中强调变化的特色。

二 以象数为工具的唯象思维

道教中有许多道术在形式和内容上是颇为特殊的。如果解剖一些规范、指导这些方术的思维方式，就发现它很难以一般抽象的逻辑思维所概括。这里说的方术，主要是指早期的历藏内视、守一法以及内外丹术。从文献记载来看，道教徒在从事这些活动时的思维是唯象的，丹经中引进《周易》卦象及五行数以解释炼丹过程，在理论上也是唯象的或倾向于唯象的。

历藏内视，是汉末流行广泛的修炼方术。道教引入后带上了很多

神秘的色彩。以《太平经》所载为例：“夫人神乃生内，返游于外，游不以时，还为身害。即能追之以还，自治不败也。追之如何？使空室内傍无人，画像随其藏色，与四时气相应，悬之窗光之中而思之。上有藏象，下有十乡。卧即念以近悬象，思之不止，五藏神能报二十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈。”又说五藏神，“其色与天地四时色相应也；画之为人，使其三合，其王气色者盖其外，相气色次之，微气最居其内，使其领袖见之，先斋戒居闲善靖处，思之念之，作其人画像，长短自在。”就其内思中将脏象人格化而言，这功法是与后来上清派的存想万神相近的。

如果说历藏内视似乎仅仅是借助形象的一种修炼方法，而没有多少理论分析，其思维的历程并不清楚，那么在内外丹术中，思维的唯象性特征就更清楚了。其典型的表现就是《周易参同契》。《参同契》一开始就提出：“乾坤者，易之门户。众卦之父母。坎离匡廓，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥，覆冒阴阳之道，犹二御者，执衔轡，准绳墨，随轨辙，处中以制外，数在律历纪。”这是全书的纲领，其思维的唯象性特点十分明显。

在这里，乾坤二卦象征炉鼎，是以天地结构以解丹药于中合成的空间特性。“坎离匡廓”，是以坎、离卦象代指铅汞大药。这里坎、离并不是两个抽象的概念，而是两个形象符号，于卦象为☵☲，是为阴中有阳，阳中有阴之象；于物象为日月。“日月为《易》”，是《参同契》的主要思想，但以日月形象来解释丹药合成的却是在魏伯阳之前就有的。《太清金液神丹经》^①就有解释炼丹原理为：“子含午精明斑斑，是用月气日中官。明朗烛夜永长安，天地争期遂盘桓。”显然

^① 据陈国符先生考证，此经为西汉末、东汉初出世，见《道藏中外丹黄白法经诀出世朝代考》。

是以日月在天空中运行的形象以释丹药及其产品。《参同契》不过以卦象统物象，更显得规范化、理论化和条理化罢了。

“处中以制外，数在律历纪”，指的是操作与火候。对于火候，虽说用“律历纪”之数概括，但实际上主要是用日月运行等天象予以解释。试以讲火候的纳甲法为例，就是一个以月亮一月中在天空中出没的可视形象来表达进火退符的。《参同契》亦用六十卦标火候，是借用孟喜的卦气说，与卦象的数字标志仍然不同。

可以明确地说，在《参同契》的体系中，以及后来《悟真篇》的系统中，乃至后来《性命圭旨》之类的书中，都有一贯的不离形象、借助形象的思维。这种思维在整个过程既然不离形象，那么本质上只是一种直观。通常认为，这种借助形象以直观的方法只能认知事物的表面而无法达其本质。然而事实相反，道教中的这种形象直观方法不仅用以描述炼丹的轨迹，同时又用以解释其原理，即是说，其中包括有系统性和整体性的思想。

在道教教徒看来，炼丹之所以可能，必须从药料在阴阳五行中固有的属性和地位去理解。离开了阴阳五行中的相互联结，一切都无可索解（自然，这里有许多牵强的、附会的成分，此处不来细论）。至于整个炼丹过程，更是一个周密的运行变化的系统。以《参同契》言，即以为“天地设位而易行乎其中矣。天地者，乾坤也；设位者，列阴阳配合之位也。易谓坎离。坎离者，乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常。”操作就是以“火候”的变化，驱策、把握、支配这一上下无常的坎离（龙虎、铅汞等等“大药”）使之沿着攒簇五行乃至“四者混沌，径入虚无”的方向渐次变化。所有纳甲、“六十卦周”等等，都是这一系统中严密的不可或缺的一环。应当指出，道教徒使用的“象”，实际上是经过整饬的规范化的形象。在思维过程中有如抽象思维中的范畴，具有概括的、集中的、规范化

的功能，由它们的相互联结确实表达了事物（这儿专就炼内外丹而言）变化的某些内在的机制。以所谓取坎填离为例，炼丹家解释铅汞的合成（铅汞齐）或硫汞的化合（硫化汞或其他硫化物）为“明取坎中实，点化离中虚”，现在看来也不无道理，因为在合金或化合物的形成时，参加反应的物质间确实变换了物质和能量。只是古人没有物质与能量的概念，只是以阴阳法象猜测到了这一内容罢了。至于内丹中，所炼者也确是依上述的形象系统把握了体内精气流行的机制、特征和规律。因此，这种唯象思维绝不是仅仅表现一些表面现象的符号，而是一个能够以之直观精微的运动过程及其内在机制的形象系统。

这一思维方式所要捕捉的对象是十分精微的。炼丹家也一再以“恍惚”、“杳冥”、“乍沉乍浮”、“若有若无”来形容它，至于它的运行机制更为奥秘。因此，他们强调领悟、灵感和体验。这在内丹术中尤其明显。

内丹中有所谓炼己、筑基，其中就包含有对意识活动的调节，以便领悟精气的聚合（得药）。至于得药之后使之进入任督二脉，更是一个凭借内心体验的过程。丹书最多只能对此提供一个形象的系统，至于借助此形象系统能否悟、早悟迟悟，则依各个体而各有差别。即使是已悟者，对此“悟”的过程，过来人也觉难以言状，故只能委之以“恍恍惚惚”“杳杳冥冥”了。张伯端写《悟真篇》，据说是得异人点化有“悟”之后的作品，我们看它的思维的系统性是很强的，但在后来附有不少禅偈。这是因为炼神化虚一段，进入了宗教秘传，十分神秘，无法言状，只得借助于禅偈让人自己去领悟了。同时也表现了在整个内丹中，领悟的方法与禅宗的顿悟的相合之处，真所谓“悠然心会，妙处难与君说”。

在丹经中，我们看到其中不少是用诗词的形式写的，其中的大部

分，不过借助它的易记，有如中药中的汤头歌，并无特异之处。但是唐以后的内丹家的诗词却有了些新的动向。细视哄传一时的所谓吕洞宾的《沁园春》，发现除了借助于某些炼丹书中常用的形象以述丹理外，还力图在整首词中造成某种意境，某种氛围，给人以很多从整体上领悟的余地。这点在《悟真篇》及以后出来的许多论丹诗词中更为明显。这是不是仅仅为了故作神秘呢？恐怕不一定。如果我们撇开道教徒本人，而看唯物主义思想家王夫之的《后愚鼓乐》，就能略见此中奥秘了。王夫之不满道教，四十岁时，曾在《尚书引义》等处批判内丹术的思想方法。但在晚年又曾研究内丹，并写有多首诗词以抒其情。我们读他的这类诗篇，不觉得与道教徒的著作有什么本质的不同。同样是模糊恍惚，同样是创造着某种难以言传的意境。只是王夫之的艺术才华比一般道教徒高得多，因而在手法上更为成熟而已。譬如他写《炼己》：“（夫之小注：己，雌土也。黄婆为戊）弹剑中原歌虎踞，萧条万里寒光注。一夜韶光花下雨。春可住，落花只在花开处。乍遣夭桃开一度，天台流水无津路。梦里邯郸归计阻，清无数，峨眉雪浪长江去。”“炼己”是他在《尚书引义》中作为知在行先、离行为知的例子来批判的，到写成诗却同样的迷离恍惚。解释只能有一个，即是夫之在具体接触了内丹术之后，也发现了内丹的借象悟入是可能的，而其心理状态又是十分难以捉摸的，更难言传，于是只好借助于诗的形象和意境，让人自己去捉摸、去领悟。即是说，王夫之与许多内丹理论家一样有意无意地引导着人们用审美的直观的方法，去领会内丹中的精义，审美中的灵感思维与道教中的唯象思维跑到一块儿了。

这种思维方式的源头也可以追溯到《周易》。《周易》素来有象、数、理三因素。数是定象的，象有卦象有物象；象数之中古人认为又有理在。在以后的发展中，治易的主象主数主理往往各执一端，于是

在思维方式上倾向也有不同。主理义者一般都注重抽象思维，而《易》和《易传》中的许多范畴都发展成抽象思维的范畴。主象数的，往往在卦象、物象及其相互关系上着眼，在形象的推移中览观事物的发展机制。道教所接续的正是这个传统，而且发展了这一传统。当然，就每个人来说，其实抽象思维与形象思维是相互补充的；就《易》学而论，理义象数也并非水火不相容。我们说道教徒在指导方术中有丰富的唯象思维，并不等于说他们没有抽象思维。他们要“原理为征”，原理一词就不是形象所能阐释。应当说在他们的全部思维中抽象、唯象是交相为用的。

以上我对道教思维方式所作的探索是初步的。深入考察这一问题，尚须学术界同仁共同努力。我相信，对道教理论的研究，一定会逐步深入。

（原载：《哲学研究》，1988年第一期）

神游八表 目睹仙真

——存想探秘

存想，又名存思，常简称为“存”，若存想专精，则称为“精思”。是道教最常用，最具有特色的思维方法。在道教徒的修炼中，在其法术中，斋醮科仪，广泛地运用着“存想”的方法，而且往往成为全部法术、科仪的关键。论道教思想方法，不能不讨论存想。甚至可以说，存想是道教思维方法的实质所在。

一 沟通人神的精神通道

存思的方法，几乎是道教创始就运用了。《太平经》中就载有早期的存思之法。《太平经》被当时人评为多“巫觋杂语”，其源盖为汉代及以前的巫术，故存思之法，极有可能是从古代巫术中继承而来并有所发展的。对此当另作考索，现在且来讨论存想的内涵及应用范围。

存想在道教中延用已久，但很少有人对其内涵作出界定。惟唐司马承祯在《天隐子》中说：“存谓存我之神，想谓想我之身。”可以看

做存想的经典定义，也是存想的初义。

原来，早期的存想，是一种以意念引导体内诸神归位的修炼之术。《太平经·以乐却灾法》云：“夫人神乃生内，返游于外，游不以时，还为身害，即能追之以还，自治不败也。追之如何？使空室内傍无人，画像随其藏色，与四时气相应，悬之窗光之中而思之。上有藏象，下有十乡，卧即念以近悬象，思之不止，五藏神能报二十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈。”据此，可知道教徒认为人体内各部分皆有神居，神在身体康健，神去凶病降生，所以必须使常居于该居之宫，此即所谓“存神”。悬象存思，即是以意念引导神返其宅。司马承祯说“存我之神”就是这个意思。

作为修炼之术的存思，既要使体内诸神归位，必得使意念顺次经历自由身体的各个部位即诸神各自的宫室，这样就必须内视五脏六腑及有关经络、关节，这便是司马承祯说的“想我之身”。

这种存想修炼之术，后来在上清派中达于极致。他们的《大洞经》就是一部存想之经，而《黄庭经》为存想之法的集大成。

顺便指出，不仅以存想为名的修炼之术，就是其他一些内炼方术，诸如守一、守三一之类也运用了存思的方法。这些，后文还要述及。

上面说的存思、存想，乃限于修炼形神以臻长生之境。而在实际的运用中，存思有思内境，亦有思外境，有存本身之神，也有存身外之神。而且“存”为存想简称，“存”与“想”遂致同义。在种种法术和奏达天庭的仪式中，这种思存之术，成为关键，成为灵魂。

先说法术。道教徒认为若修道有得，并获得某些诀要，即可隐形变化，身外有身，飞行虚空，且有斩妖伐鬼召神灵奇功能。而造成这种神秘法术，或以炼气、服药、服符、念咒等法致之，也可以存思之法达到。而且即使用符、咒、药诸术，往往也以存想配合之，在某种

意义上也可以说，以存想克成之。试举几例。

如令人神奇莫测的分身法，乃是以守玄一为基础，以存思为契机的。《抱朴子内篇·地真》云“守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道。”分身法的核心乃在守玄一的基础上自思其身份为三人，乃至更多的“自身”。

再如遥视、遥听之法：“常敛闭目而卧，安身微气使如卧状，令旁人不觉也。乃内视远听四方，我怔目法万里之外，久之行之亦自知百万外事也，耳中常闻金石之音，丝竹之声，此妙法也。四方者，总其言乎，当先起一方而内注视听。初为之实无，仿佛久久，诚自入妙。”^① 遥视万里之外，诚显极大神通，但其训练方法，是从存想内视着手，内注视听，开始仿仿佛佛，锻炼既久，才能入妙。

道法中的收妖捉怪，缚鬼驱邪，存想也是必不可少的。因为正是通过存想，法师才能“亲见”鬼魅，目睹真神将它们赶杀或遣送。比如古时所行的送瘟神的办法，是先做一艘纸船，经过符咒等诸般作用将各种瘟神、殃神请上法船，然后请他们“行莫回头，去毋转面，张帆鼓浪，齐登楚岸之舟，击节鸣锣，快返洛阳之道”，随后将船焚化，当此纸船明烛照天烧之时，法师须一边掐诀念咒，一边“存诸神鬼尽乘火铃之光，返归空界，万化寂然，叩齿而退”^②。显然其法术的最终完成，是靠了存想之功的。

上面举的只是几个例子，倘若稍稍浏览一下《道藏》中所载的各种法术，便会有一个深刻的印象：道教法术的大部分，其“完成”，都得靠“存想”，而符、咒、诀等等，则起着催化的作用。这一点后

① 金允中：《上清灵宝大法》卷八。

② 《神霄遣瘟送船仪》，《道法会元》卷二百二十。

面还要述及。

一般说来，存想在各种斋醮科仪中不仅是不可或缺的内容，而且是造成种种灵境的手段，是章奏达天庭的通道。

斋醮必须建坛。其坛周围自可以栏界定，另以神像、灵幡诸法器，但那布置，仍是外在的、凡间的，要使凡间之坛变为神灵之境，科仪中称“化坛”，便是靠的法师的存想。《灵宝领教济度金书》卷二八二载开启变坛的过程很是周详，为便于分析，乃不惮其烦，征引于次：

法师三拜伏地作用如常。真人自赤天中上朝元始。见元始天尊坐于五色狮子之座，遂密祝降真变坛之意，两手玉清诀，存元始面前有一宝珠，去地五丈，光芒注射，忽然此珠开，见天地廓清无浮翳，无袄尘，唯见玉京山在空玄中，祥风庆云，景象融和，三光焕耀，四朗清；天乐和鸣，神灯齐焕；天乐则金石丝竹，云泰然处之间作，天灯则小大高下，闪烁齐辉；羽葆霓旌，蹇林琪树，青鸾白鹤，飞绕周围；圣真仙灵，乘龙跨凤，仪卫薄，罗列后先。光彩陆离，互相映发。所筑三层之坛，化为玉京山，不在地面。太上三尊坐玉京山中，右虎左龙，千乘万骑，群真众圣，环侍周匝，五帝兵马及天地飞仙、神仙、真人、神人、日月星宿、河海岳渎等兵马，各依其衣来朝左右，各守其坐立之处，见朝奏次序品。一时气象与浮黎土说经之时无以异也，然后辞元始归绛宫。

从真人（按此指元命真人，即想像中的元神，约相当于今天心理学中说的自我意识）朝元始起，实际上就开始了存想的过程，细分下来，又可划为三段。真人见元始，奏告降真变坛之意为第一段，系化坛的开始；第二段是存想元始天尊前的如意宝珠豁开中有玉京山；第三段是所筑三层之坛化为玉京山，三清坐于玉京山中，众神圣罗列周

匝。这儿所存想的场景是依据《度人经》对元始开劫度人的描述，所以化坛完成后称坛上景象与元始天尊在大浮黎土说经之时相同。化坛存思完成后，再（元命真人）辞别元始回归中丹田绛宫。这样，经过存想，三清圣境便搬至凡间，原来由幡、符、灯、彩等布置模拟的法坛便注入灵气，成为（至少在法师和道众的观念中）真实的神圣净坛。那么，在坛上的步、诀、唱、念便成了直接面对神圣的行事。孔夫子说过“祭如在，祭神如神在”，而在斋醮中经过存思化坛之后，“如”字都得改成“真”字。真神在坛，坛为真坛，存想之功，是为关键。

斋醮科仪中的另一个重要关目是召请神将，正一派的科仪中称为出官。一般是奏请玄元始三炁降入自己身中，召出值日功曹，捧香玉女，骑龙驿吏等，在召请之后即有一段存想，想象诸神严装盛服各各被唤出，列于左右待命。在其他道法中，依所事不同。常召请灵官、各路神将、诸仙境职司之神等等。那办法，除了符、咒、诀、步之外，使之实现的最重要一着，也是存想。所以《灵宝玉鉴·存神召将论》云：“诸品道法行持之时，皆以存神召将为首。其为运念呼吸，咒诀罡步固各有其说，若专用一法则尽可自依本法作用，如行斋则不可为也。盖法官所有诸法之将吏，悉皆召之以佐助行持，惟当存自己灵宝祖炁以为之主。次则中理五百神炁，以混合百神，存召后遣，无所不可。”“玉堂大法”中告斗科仪中，强调九皇夫人内妃玉女掌章奏通达，“若不存降，则章奏不达，徒劳修设”，天神降恩命，则又另有仙官主持，“若不存降，则真诚不达”，仅有香花，供养并无济于事。“存降”，即是存想该神降临，没有这一条，天庭与凡间终隔一层，无路可通。

上述化坛、召将，为斋醮的前提，《道门科范大全集》在各醮仪开始时总有“法官升坛如式，各礼师存神（或存念）如法”两句话。盖升坛为行法之始，存神为召将之方，前者化凡境成仙境，后者假神

将达尊圣（持章奏诣三清圣境、玉帝宝殿等处）、行神威（拘斩妖魔等），舍此则无由通神。二者的关键，皆在存想。除化坛、召将诸关目以外，变神、上章奏、上香、启圣等等，也都少不了存想，也可以说，最终都是由存想完成的。在整个斋醮中，坛场布置、声乐、诵经、念咒、书符、步罡、捏诀等等，都是有形的外在的，只有存想是法师内心的活动。恰恰是在外在形式的配合下的内心存想才是沟通仙凡的实质性的通道。

综上所述，存想作为一种思维方法，在道教中，曾经作为诸神守舍从而形神永固、跻于仙位的修炼之术；在称作“变化之玄微”的法术中存想行法者呈现种种神奇的能力；在一般的斋醮科仪中，又是由存想而入圣境行仙法。无论在哪一种场合，存想都是沟通人神的最重要的、最关键的桥梁。所以曾有道教徒认为：“修身济物，要在存思，存思不精，烂漫无感，感应由精，精必有见。见妙如图，识解超进。”

正是这种思维方法，使道教徒与平常人的内心世界，产生很大的不同。平常人视虚空为虚空，道教徒则通过存想在虚空中“见”到神灵的活动，并使自己参与到神灵活动中去。存想，历来被道士视为内秘，如果说道不外传是他们的传统，那么法师的存想内容尤其秘不外泄。及《道藏》行于世，学人才得以从中窥见一些端倪。可以说，各种道书，尤其是各种斋醮、法术中有关存想的记载，多少向我们展示了一些道教徒宗教思维的真相，透过它们，使我们对素来视作神秘主义的道教行法和修持中的心理状态、心理机制略有了解。

二 形象而流动的宗教体验

存想作为内秘的思维方法，实质上是道教徒内心的宗教体验。举凡神仙的真切、崇高、威严等等，以及自己与神仙世界的统一，在存

想中都得到完整的体验。在道教徒看来，他们真实地想象的神灵世界是真实的世界，从而信仰的对象是真实的对象，自己与所召唤，所皈依的尊神仙圣的交往乃是修道有得表现。

在道士的宗教修炼中，主要内容便是“行道求仙，思存神真谢罪解过，上希神明感会之恩”。而能够达到“存恩感会，天真下降，得见神形”，那么“致入景之，飞升太极宫”便随之而成。因此，作为宗教体验的存想，是贯穿了道教徒的全部生活的。

这一体验的对象，是形象的神灵世界。存想第一个显著特点，是它的形象性。上文提及守一之道，道经认为“人能守一、一亦存人”^①，而所守之“一”，乃是三位神灵。“一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。”可见所存对象并非《老子》哲学中那个抽象的概念“一”，而是形象著明的神灵。可以说，所有的存思都是有形象的，或者说是唯象的。所以葛洪在叙述了一种辅助存思的“四窥镜法”：用四面镜子置于前后左右，即可照见种种神灵。四镜交相辉映，因光线入射、反射角度不同，必然重叠和扭曲地出现许多形象，葛洪便称“所见来神甚多，或纵目，或乘龙驾虎，冠服彩色，不与世同，皆有经图。欲修其道，当先暗诵所当致见诸神姓名位号，识其衣冠。不尔，则卒至而忘其神，或能惊惧，则害人也。为之，率欲得静漠幽闲林麓之中，外形不经目，外声不入耳，其道必成也”。各种神灵有经图绘成，要修存思当先暗诵所当致见诸神姓名位号，识其衣冠，形象认准了。记熟了方可入手修炼。所以存想的训练。要点在形象的熟记和准确，而为了做到这一点，有关存想的道书，都对所存想的形象作出具体的规定和描绘。

① 《太上灵宝五符序》卷下。

且先看些例子。

上清派的要籍《上清大洞真经》所载存思要诀相当集中，其中每存思一神，都有咒有诀，也有相关的图像作为说明。随手拈个例子，卷二所载《高上虚皇君道经》载思“太微小童”法，先述其姓名位号：“谨请太微小童干景精，字会元子，常守兆舌本之下，死炁之门，口吐赤云绕兆一身，化生血液，上凝泥丸，泥丸坚明，百神方位。”然后正式存思：“真思太微小童干景精，真炁赤云之色罩于顶”，“次思赤炁从兆泥丸中入，兆乃口吸神云，咽津三过，结作三神，一神状如天蓬大将，二神侍立，下布兆肝内游遍，却入心内绛宫，上充舌本之下，血液之府。”对于神的姓字、位号、其炁之色，成形后的相貌及往返路线和归宿都说得相当具体，同时附有一幅存思图。像这种以图和描绘文字并列的存思之书，《道藏》中载有多种。那么细心地配以图像，不是为了美化版面的需要，而是给存思者提供一个清晰的蓝本。

当然，多数道书尤其是斋醮科仪中，对于所存神像仅用文字状写。依所召之神的职司位号不同，其神形象个性鲜明，玉女的温婉，帝君的庄严，灵官的威猛，雷部将帅的狞厉，一一跃然纸上，那么在存思过程中即各鲜明地呈现在法师的面前（所谓“临目存之”，即眼前恍惚有所见）。试以《道法会元》卷二五四载《东岳温太保考召秘法》为例。此法要存想神将临坛，并且摄温太保及其属将入符，故先对温太保及其属将形象作详尽交代。对于温太保，描写说：“东岳统兵天下都巡检，掌急取人案典者，灵昭武温太保琼，字子玉，又讳褰，身長九尺余，青面，青手，獠牙，唇红，发赤，眉须赤，金眼狰狞，裹紫巾方顶，着雁花绿袍，金束带，黑弓鞞绿靴，豹皮裤，手执金骨朵，常仗剑，出入左右，领四大猛将，统领三千精兵，五百铁骑，乘黑炁追风骏马，旗仗。”一个勇猛的神将被描绘得个性鲜明。

对其属将，不同的身高、年龄、武器等等，也有个别的描写。这些都告诉我们，存思的对象，是生动具象的，绝非抽象的思想。

存思的对象，不仅是形象鲜明，而且是灵动流变的。可以说，存思的另一特点，是在唯象性基础上的流动性。

在存思者的体验中，那些鲜明的形象都是活的。变化莫测的个体，他们应召而来，受命而往，行着凡人所无法执行的任务。至于存想自己的元神凌空而行，更是在一幕幕场景的变换中体验到飞神谒帝的妙术。

司马承祯说李白“可与神游八极之表”，神游八表，便是存思中游历缥缈的宇宙空间。唐玄宗因思念死去的杨贵妃，让道士“存神驭气”去寻访太真，道士“上穷碧落下黄泉”，存想中的场景交换更达于极致。

《灵宝领教济度金书》卷二八二载《大醮默朝内诵》，对于叙述朝见元始的方法，相当典型地表现了形象的流动性。此法存思内容为一个完整的活动场景。以其较长，此分五段征引：

真人在大赤天中炼秽变神步罡了毕，即以舌拄上腭，化为虹桥，五脏之炁化为五色祥云，捧桥直接天上。

即存运神会道，功曹弁冠，青衣皂缘，穿黑履，佩玉，又存四直功曹四人，弁冠大袖，佩符，左青右白，左红右黑，凡六人成三对，前引先四直。

次运神会道，遂挑诀闭气，存此功曹引真人乘云炁启绛上重楼，度虹桥。既登桥，觉如历数万里之远，望桥外金阙崇楼，紫云掩映，有金牌玉字云：“三天门”。下有二守吏，星冠服，守门。既到门外，功曹不入，祝云：“谨告：今为某事朝谒三天金阙玉陛下，伏望天门守吏特赐允。”

次存守吏引入三重门里，见大殿金字崇不顾，神光遍照。有

直日灵官二人如功曹之服相，接引入大殿门，见元始御五色狮子之座，有金光紫云围绕，左右侍卫俨然。遂从左廊而上，当殿揖再拜长跪具奏，祝云：“小臣某以今清旦朝谒诵经，或为某人某事，意乞赐感应。”

存元始与真同诵，经声琅然，金光自经声中发同，灌沐身心、内外光明，然后忏罪祈恩，不过十六字，毕。仍前再诵，存元始亦诵，金光下映我身，我乘金光上殿至元始前，左旋九匝，与元始合为一体。诵经不辍，驾祥云狮座，与万真侍卫，自大殿门而出，直度虹桥，入绛宫，端坐狮子之上。再诵经三遍，咽液三过，行神光大定之法，乃寂无遗响之时也。

这是想象中的朝谒大罗天元始天尊的诀要。从元命真人出现开始，一直到朝元结果，经历了不同的阶段。存思者在场景的变换中，体验到了空间的辽阔（如历数几万里之遥）但这一体验中，自然没有明确的速度概念，因为其时间体验是浑沌的，诸道书中往往只以“须臾”、“欻然”含混带过。但存思者还是多少体验到了活动的历时性，所以能够排出事件发生的顺序。“入天门”的那一段是十分有趣的，因为它特别活灵活现地映现了人间要进入帝王之府的仪礼。最后存思自己变为元始天尊后归位绛宫，则是“与道合真”的一种形象体验。这种形式的顺序流动，几乎是一切存思都有的。所以有的法师说：“神仙之道，恍惚之间，斯须则至，存念不宜久。时供常起，有在心一念一起，则了然矣。”意思是存想中的神仙之境是恍惚流动的，念头不可常驻一境，比较适宜的办法是一念一起身，使内在的意念的流动和形体的起伏节奏相配合，这样便一幕幕清晰了然。

因为存想面对的是一个信仰的千变万化的世界，所以对存想者的要求，第一是诚——诚则灵，虔诚了方能绝对信赖存想的内容和功效为真实，破除一切心理障碍，第二是熟练，《登真诀》等书中称为

“渐渐调熟”。而“调熟”的根本要求，在所思的形象著明。“守一之理先宜一二年中精思苦到，须得仿佛，便易为存想也。”^① 开始训练时，形尚是似有似无的，但仿佛有形，方才可以存想。而存想久久，乃得形象显明，即所谓“回匝存视，如面共言，昼夜三年真神见形”，在存想中则要求专精注念，临目存之。唐张万福要求法师在请圣后，“便伏想真灵百匝千重，亿乘万骑悉在坛所，各依次俨然陈列，灵真光辉焕耀，然在目前”。说俨然，都是连仙真的神态也描绘出来了。那样存想者才能生动、鲜明地而又深刻地体验到信仰的真实。

存想本身是形象的、流动的，它所构筑的神仙世界，是仙灵瞬息往来的神秘境地。借助了它，道士才能直接“面对”这一凡人无法感知的仙境；借助了它，法师们才能遨游虚空，朝游北海暮苍梧；也还是借助了它，行法者才具有降妖捉怪，腾天倒地的法力。因此，神仙信仰的本身，要求存想必须具有形象性和流动性的特点，而借助了这种特点，修道者、行法者才能体验、领略到内心的信仰。

三 一半清醒的自我意识

存想的过程，始终是在自我意识的支配下的，否则，很难设想诸道书中对其过程能作出那么明确的描述，反过来说，依照道书所规范的内容和方法去存想，首先要求清醒地理解自己在想什么，怎样想。这一点，与通常的下神和童乩等都有不同。

民间巫师、仙姑的下神，表现出强烈的自我意识被压抑的情形。从“上马”（即开始进入某种神灵附身时的精神状态）开始就表现出颤抖、眼神滞呆，继而出现抽搐、口吐白沫、口中呓语，直至说出所

① 《登真隐诀》卷上。

附的神灵、鬼魂的语言，而在退神后常常出现极度疲惫的心理和生理状态。在下神时的心理状态相当程度上是被动的、被抑制的。但在存想的过程中，则没有此类情形发生。存想者的外部状态是沉静的，在五雷正法等“降妖捉怪”的法术中，法师也有伴随存想的神将入坛时睁眼、叱呼、顿脚等，看来一定程度上表现出情绪、行为与存想内容一致的倾向，但是，那是在规定式中的状态，仍然表现出主动性，表现为主动地照规定程式思维和行动的特征。

童乩之法，系一种迷魂法，相当于社会上通称的催眠法。《道法会元》卷二二七《太一火犀雷府朱将军考附大法》的主干即是使用童乩，那办法，是经过念咒、捏诀、吹气等等，使儿童进入催眠状态，然后使之相信已有神鬼附体，接受法师的“考召”（审讯）。口中所述的便算是作祟的鬼神的招供。那童子从被牵入指定地点，便足根相靠，仰面闭目，伸两手于香烟上，做出被压迫的动作，在被催眠后，若身体摇动，便算是鬼神附体。据书上载，迷魂之法，有时念一遍咒还不行，还得反复念咒，唤醒时亦然。可见，儿童的意识完全是被动的。但是法师的存想却不然。它始终是在法师意识到自己要做什么、怎样做的情况下进行的，当他牵儿童人来之时，有念咒、步罡等等，用足画一井字，取黑炁一口，布井字上，想井深万丈，黑炁濛濛，童子牵入后则要存黑气自下而上蒙罩童子，冲入孔窍。念净天地咒三遍，以水洒童子，取北炁吹之，想冰冻童子，满坛寒惨。这一段存想，是为催眠童子而设，存想者则清醒地在旁观察童子的身体是否摇动，并且担负着审讯官的角色。催眠者存思的清醒和被催眠者的状态正好形成鲜明的对比。

但是，这并不是说，整个存想过程中，自我意识都是完全清醒的。从一些有关的文献资料看，存想的某些阶段，存想者常常处于一种杳杳冥冥、恍恍惚惚的心理状态。也有出现无法按预定设想带回应

带回的信的。《灵宝领教济度金书》卷二八二载《三十二天默朝内诵》，在存想真人被引导到天尊玉几前，奏告乞求事由，称“意允不允乞赐报应”。然后便“凝神俯服殿下，候得报应”，“如不得报应，只念九字咒十七字咒一百遍亦退，其夜梦中必有报应矣”。由此看来，存想至奏告完成时，并不能自作主张，宣称天尊已经准奏，而必须静候报应。至少可以说在他凝神静气俯伏等候的那一段时间，其意识是被动的，在这一段时间，他的心理状态一似梦境，或说自我意识被抑制，与梦境有相同的地方，所以在没有报应时，宁愿先退下（即存思自己离开了圣境），并寄希望于梦中。因为，道士认为梦乃“寐中神游”，存想中的报应与梦中神游所获得信息被视为等价，那么说存想与梦游在产生（内部）信息和感受这些信息的机制有若干相同，是并不唐突古人的。其实，道教徒本来就要求存想应具达到如梦似醒的境界的，宋高道宁全真在叙述“朝元”之法时，即说：“存真人自顶门出，登车，忘形如梦寐之间”^①。

事实上，法师在存想过程中，眼前常出现规定内容之形的形象、场境，那也说明，自我意识并不能起着完全的支配作用，毋宁说，它是半清醒、半抑制的。所以道书中对这种异乎寻常的意识内容要作出判断，分析它们表现了何种“报应”。这儿试举二例：

一例是进章存想中出现没有预料的内容：“凡进章，登桥时忽见阴雪遮闭，或人物拦截，或黑云凝空，或鬼神相见，当以金光火炁遍空迫之。如即散，乃群魔试人也，如不散，乃章中所乞先显祸之兆也。”^② 这儿出现的场景，都是日常曾经见过或道门传述已久的，并非存思者自己的创造。它们应当是存思者平时熟知从而已经存贮在其意

① 宁全真：《上清灵宝大法》卷三。

② 《灵宝领教济度金书》卷二八五。

识深处的，及存想时乃突然冒出，使思维越出原来的思路。足见在存思中潜意识与显意识突然接通、思维处于某种恍惚迷离的状态下都是有的。

另一例是所存的神真没有出现：“凡设醮请圣真临坛，合存所用事举念即是，或异常时，是圣真降也。如志存思一则见二、思东则见西，乃灵真不降，营办不精，则所祈不应也”^①。这里存想的内容居然大反于常规，除了存想者用心不专的情况之外，那么只能发生在自我意识完全被抑制、心理活动完全处于一种被动的情况下。

上面两例中法师的自我意识很快就清醒了，所以才能判断它们是何种“报应”。在一些笔记中也记述法师存想时发生意识长久未清醒的。元无名氏《湖海新闻夷坚续志》载一故事云：

范文正公倅陈州时，郡守母病，召道士奏章，公曰：“庸人安能达章帝所耶？”道士秉筒伏坛，终夜不动，试扪其軀则僵矣。五更微动，良久，谓守曰：“夫人寿有六年，所疾勿虑。”守问：“今夕奏章何其久也？”曰：“方出天门，遇放明年进士春榜，观者骈道，以致稽留。”公问：“状元何姓？”曰：“姓王，名下一字涂注，一字远不可辨。”既而郡守母病平愈。明春状元乃王拱寿，御笔改为拱辰。公始叹道士之通神也。

道士上章没有按常规起身，乃至彻夜不动，可以视为完全丧失了自我意识，但其潜意识活动仍未停止，所以醒来后能说出一些与原定存想内容不相关的信息。至于这一信息是不是如故事中所述的那么准，本文不想来讨论。

这种存思后带回预定范围以外的信息的事，宋代也有一个记载：

徽宗宝篆宫设醮，一日尝亲临之，其道士休章，久而方起，上问其故，对曰：“适至帝所，值奎宿奏事，方毕始达。”上问

^① 《登真隐诀》卷上。

曰：“奎宿何神？”答曰“即本朝苏轼也。”上大惊，因是忌能之臣谗言不入，虽道流之言，出于惆怅。然不为无补也。

宋代有几部笔记如《贵耳集》、《独醒杂志》都记录了此事，想来不是凭空说徽宗的闲话。这故事中的道士也是在拜章中存思时间超越常规，并带回徽宗没有预料到也是颇不乐意听到的信息。对带来信息的道士，或许我们会怀疑他故弄玄虚，说的全是假话，因为在现实生活中借助下神一类巫术活动说假话的情况是存在的。金元好问《续夷坚志》卷一《包女提嫁》的故事中说，包拯的某代孙女被掠后逼卖娼家，一个妇巫称“我能脱此妇，令适良人”。于是“闭目吁气，屈伸良久，作神降之态。少之，瞑目咄咤，呼主人出大骂之”。吓得那位买家将包妇嫁给良家了事。

原来民间传说包公正直故主东岳速报司。巫即以包公附身的形式，使人畏惧。女巫做了一件好事，但那办法却是假借神降，下神是假的。不过将这种情形移用来分析徽宗朝的道士，恐怕并不妥当。因为道士凡虔诚者，是不敢随便打诳语的，因为他们怕天遣，况且这场斋醮是皇帝亲临的，乱说一气其后果非同小可。比较合理的解释，是这一道士本来对东坡有好感，但在当时的政治形势（时方近害蜀党，东坡著作被禁）下，则只能深藏于心底，及至存想出神时，潜意识突然呈现，变现成东坡“主奎宿”的现象，他自己坚信为真象，才敢于对皇帝说出那近乎披逆鳞的消息。

从上面的一些事例中我们看到在存想的某些时刻，存想者的自我意识是被抑制的。不过，存想者毕竟是自动进入存想过程的，思维在相当程度上是自主的，而且存想者总的来说，是清楚地意识到自己最终的目标是什么，能够按程式完成思维过程，从这个意义上，他又是清醒的，可以说，他们心理状况是一种半清醒、半抑制的状态。

至于存想者是如何进入这种半清醒半抑制的心理状态的，问题比

较复杂。这里只指出两点，第一，它是与某种时下称为气功态的身心状况相联系的，下文就要述及。第二，作为法术斋醮过程中的存想，是在特定宗教仪式中举行的，模拟仙境的坛场布置、咒、符、诀、步及缥缈的仙乐，忽高忽低的诵经，都造成一种神秘的宗教氛围，对其进入这种心理状态起着准备和催化的作用，只是对这种作用的具体机制，我们了解得还很少。

四 与气功态相伴随的神秘思维

炁法素来运用存想。但宋代清微派的宗师王文卿却说：“法无存想，存想非真法”^①。又云：“世有闭目存想某神自某方来，有按摩搐缩运内炁与外炁合者，噫！皆妄矣，若得‘神灵将，将灵神’之说，则平居暇日，养神以静而神自灵，冲炁以和而炁自真，用之行持，自然神合乎神，炁合乎炁，一举目，一动念，则将吏洋洋在左右矣。”^②这样看来，王是否定存想的了，然而以他命名的《祈祷八段锦》却又云，在所存天将临坛时，须“大喝一声，掀翻斗柄，急以左手雷局叉腰，右足紧踏地上，存所召将在地户上，或急速提将入符（提将入符乃由存想完成）”^③。这种自相矛盾的情况是怎么产生的呢？原来，王文卿不是一般地否定存想，而是反对没有内炁根柢的存想。炼炁有成则念头初动神将自来。这时的“念头”实则存想，只是它是置于气机发动的某一阶段的，是目今所谓“气功态”的一种表现。

存想与炼气的联系，古人是早已探讨过的，存想本来是广义的气功的一种功法，当它被运用在法术、斋醮中时，又是以内炁为基

① 《道法会元》卷一《道法枢纽》。

② 同上。

③ 《道法会元》卷六九。

础的。

还在汉代的道书中，就已将存思与炼气结合起来。《太上灵宝五符序》卷上所载《太清五始法》、《食日月精之道》等等，都是基于“子欲为道长生不死，当先存其神，养其根，行其气，呼其名”的信念，而存神与行气实在是一而二，二而一的事。食气假存思为途径。比如所谓食日精之法，是在每月的某些日子中日出时至日中，“先念心中有日，日中有华盖，盖下有小童正赤，赤气遍身中身外九重，思气满头从顶出，上升天绕日九重”。乃是迎日吸气、以存思带动气周流。及食日精有成，便可“上天谒元”，具备灵变神通。及魏晋时期的《黄庭经》是专用存想的功法，但其中认为存思万神与“积精累气”是一致的。这种倾向一直发展到宋代，乃更突出了炼气的作用。唐末宋初以来，内丹术逐渐成熟并扩大了影响，成为最有威望的道教修炼之术，受它的影响，清微、神霄等派的道法都强调了内炁无本的思想。王文卿所说的“法无存想”，实质便基于“内道外法”的观念。认为：

道贯三才为一炁耳。天以炁而运行，地以炁而发生，阴阳以炁而惨舒，风雷以炁而动荡，人身以炁而呼吸，道法以炁而感通，善行持者，知神由炁、炁由神，外想不入，内想不出，一炁冲和归根复命，行住坐卧，绵绵若行，所以养其浩然者，施之于法，则以我之真炁合天地之造化。故嘘为云雨，嘻为雷霆，用将则元神自灵，制邪则鬼神自伏。通天彻地，出幽入明，千变万化，何者非我。倘中无所主，炁散神昏，行持之际，徒以符咒为灵，侥幸于万一，吾见不得也矣^①。所以在他的心目中，行法切忌“中无所主，气散神昏”，及至道成气足，不存想而存想之功自在。

一般说来，道教内炼之法，往往养炁存神连称，而在法术中神游

① 《道法会元》卷六九。

取气为一，表现出两者的共通性。原来，在理论上，道教认为：“夫气者，结虚烟而成神也”。“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，此真一也”^①。所谓真一，即是守一之法中所存思之神。丹田，为元气之海，又是真人所居，因为神为气之结，存神与转气原无二致。据云上古三皇世时人皆知守真一。“守真一心朴神凝，混专玄感，所以百念不生，精意不散，但三月内视，注心一神，神光化生身外，与之而游，是注念不散，专气致和，由朴之至也”^②。这是在理论上将炼气与存神统一了起来。

在操作方法上，存思也与炼气有共通之处。比如存二十四神的方法，《上清紫精君皇初紫灵道君洞房上经》是这样记述的：

存二十四神，常以夜半去枕平卧，握固放体，气调而微。存思其身神，安念帝君，令仿佛居位，闭目内视之。如有不具。便当烧香平坐，闭目握固两膝上，精存众神，祝行如法。先调气，后存神。存神不灵，则再以炼气入手之法叩齿、瞑目握固等等为预备。

可以说，存神的本身，是以本人被催入气功态为前提的。某些道书还直接将存神与服气等办法连结起来，比如：“回风混合帝一秘诀”在存想百神化为炁，内炁缠结化为神，乃至“忽然忘身”，“神炁已宁，觉身体轻清，精神开爽”^③。是存神与炼气完全合一。至于宋代之后，各种功法中强调内气为主，存思与内气的锻炼相统一更加突出。

这些情况都告诉我们，存想作为功法，为广义的气功的一种，古来相传，它与炼气是一致的，那么，可以肯定，存想作为思维方法，与气功态思维一定有相通之处。

就思维而言，存想（哪怕施于法术的存想）与通常炼气功相似，

① 《金阙帝君三元真一经》。

② 同上。

③ 《上清大洞真经》卷六。

都是在气息内心调微、宁静、外念不生的情形下才正式开始的，据气功研究表明，进入气功态后，大脑皮层得到抑制，但既不同于睡眠，也不同于催眠状态，这与我们前面说及的在存想中自我意识处于半清醒状态，有相似之处，这一点，应不是偶然的巧合。

在近年气功学和特异功能研究的报道中，都提到炼功者在入静后，脑中出现种种平时没有的景象。上面提到存想过程中会有意料之外的景象发生，看来也与气功态有关，某些道书甚至以出现景象如何来卜验休咎及成道的功行。《上清素灵上篇》说：

耳中忽闻金声玉音者，真炁来入，道欲成也。忽闻弦乐之声者，天丁玉女来卫子也，皆道欲成也。当隐静专修所行，勤至之心愈弥于往也。真人因是遂有形见之渐矣。

修炼存想过程中会出现的种种异象，较为令人舒服的，被视作真形将现的征兆。而气功锻炼中，随着炼功的境界不同，五官感觉也有不同，两者有共通之点。

就存想运用于法术而言，存想者既以本身内炁为术，在不少场合，实际上是以意领气，发于对象。这种方法，起于古代吴越之地巫师中流行的“气禁之法”，《抱朴子内篇》中载三五禁法，但所举例子却是以存思为主的。（参看《抱朴子内篇·登涉》）及宋代以后的道法中，多有存思和闭气、发气相结合的，如《道法会元》中载道士入瘟疫中存神驭气的方法，都有迹象表明，这时的存想，与发放外气有一定关系，只是因为内秘不传，未免恍惚其辞。

《神霄遣瘟治病诀法》说，当入病家之先，必须行“存变法”：

先须凝定叩齿，念净天地咒三遍，存太虚寥廓，四炁朗清。以次念金光咒三遍，存天门金光万道，仰面吸金光吹布一身。存金光洞焕，风伯雨师雷公电母狂风骤雨霹雳交轰，前光后暗，雷神将帅前后拥护。行如狂风，坐如鼎石。到病家坐了，茶至，接

下在手，吹炁一口，心存雷火烧去鬼毛鬼炁，然后方食。但是一应饮食，皆宜存变然后食之。

这一方法，自然是十分神秘的。但是其中那么强调炼气、吹气，十分值得注意。是不是法师在神秘的外衣下，伙了布气的功效去御瘟，去给食物消毒呢？如果是这样，那么所谓“变食”剥去其神秘的外衣，就成了“气禁”的一种了，据近年的报道，气功确能激发人体的潜能，而发放外气有某些异乎寻常的功能。若干以存想为主的法术有时也有灵验，是不是与此有关，尚值得讨论。

当然，作为宗教思维方法的存想，毕竟与通常意义上的气功思维不同。这种不同，在于道教中的存想者相信有一个真实的神仙世界，存想的活动是确实身临神境。而一般炼气功者并不一定相信这一点，也可以说绝大多数人不相信这一点。气功态中出现的种种境象通常不是炼功者有意追求的结果，而存想的神灵却是预先设定的。这些都说明，道教中的存想与气功态有重叠之处，但不能简单划等号。

了解存想与气功态思维有一致之处，对于宗教思维的研究和气功学的研究都有一定的意义。近年来，不少有关气功的报道中，都提到炼功有成者有“身外身”的神通，有的激发出特异功能，能遥视、遥听、预测等等，这一些，在存想的书籍中都提到过。那么，它们仅仅属于宗教的想象呢，还是实有其事或部分地实有其事呢？看来，这些问题都还必须以科学的态度加以研究、分析。

对于存想的实质的分析，这篇文章只是开了个头。对它的研究，涉及哲学、思维科学、心理学、气功学和一般宗教学，需要各学科研究人员的共同的综合的研讨。那么希望这篇文章能起个抛砖引玉的作用，盼着能有更多、更深刻的研究论著问世。

谭峭《化书》和道术

——兼论道教变化观的若干特点

一般地说，中国哲学通史的著作中，论及道教著作只寥寥几本。就唐五代而言，司马承祯的《坐忘论》、谭峭的《化书》便是这寥寥中的二种。然而学人所论，每有不尽如人意之处，盖此二书都是畅论道术而富有哲理者，论者往往见其哲理而忽其道术。离术以论理，则其理无所依附，其内涵亦因之模糊。对于《坐忘论》笔者当另作探究，本文只就《化书》所涉及的道术稍作探讨，或可对于通常所论，有所裨补。《化书》是道教变化观的精到之作，所以，在讨论中也顺带着谈谈道教变化观的一般特点。

一 《化书》所主张的修仙术

《化书》的主题是论“化”大至宇宙之化，小至么虫之变，远及自然的变动万态，近到社会中时世迁移，莫不涉及，而从中抽象出变化的普遍规律。所以，它是一部哲学著作无疑。然而，我们必须注意到，作者谭峭是一名道士，他所著的《化书》不是寻常的哲学著作，

而是一部道教哲学著作，其内容没有离开道教徒的宗教实践，首先是没有离开他们宗教实践的主要项目：修仙之术。

要了解这一点，先要从《化书》中表现的神仙信仰说起。

《化书》哲学的出发点是虚，其开宗明义第一句就说：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。”委，即委化，义为随顺自然的变化，此处指由道生成万物的顺化。就道化的顺行而言，所由出发的第一个环节是虚，虚即是道之本体，既是一切变化的出发点，又是一切变化的鼓动者，便是所谓“造化”。这是道家 and 道教都特有的观点，但是与原来意义上的道家不同的是，谭峭又称那一虚无的本体为“虚皇”，虚皇，就是三清之首的元始天尊，梁陶弘景《真灵位业图》第一中所列的就是“虚皇道君应号元始天尊”。

肯定虚皇的存在，也就肯定有一个神仙世界。《化书》又称“太虚茫茫而有涯，太上浩浩而有家。”太上有家，其典源出《灵宝度人经》，其魔王之歌中有“惟有元始，浩劫之家”。浩劫，指元始天尊是历劫浩浩不可计度的最高尊神，虚空天界的极处大罗天，惟有元始天尊的宫殿，故后世道教徒的歌咏中常出现“浩浩劫刃，太上之家”一类句子，“太上之家”便成为指称神仙世界的核心大罗天和三清天的熟典。因此《化书》说“太上浩浩有家”，就是肯定有这么一个神仙世界存在。太上，是对三清尊神的称呼，《化书》中明说“太上者虚无之神也。”

谭峭不仅承认有一个神仙世界存在，对于这一世界，其实也是心向往之的。《化书》说：

道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。是以古圣人穷通塞之端，得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚，虚实相通，是谓大同。故藏为元精，用之为

万灵，含之为太一，放之为太清。是以坎离消长于一身，风云发泄于七窍，真气熏蒸而时无寒暑，纯阳流注而民无死生。是谓神化之道者也。

细读此文，自起首至“万物所以通”为第一段，泛论道之委、用（这点后面还将述及）；从“是以古圣人穷通塞之端”至于文末，则是谈逆返成仙的还丹之道。这一还丹之道，以“通塞之端，造化之源”做根本指南，以忘形养气、忘气养神、忘神养虚为原理，即是通过自身神气的修炼，最终达到“忘神养虚”的境界。这一境界后来丹家概括为炼神合虚（或又添“炼虚合道”一节，但谭峭《化书》中虚即道之体，名称不同，实质无二）。这一还丹之道，全在自己身上发用，所谓“坎离消长于一身”云云，正是描述其用，其效。从东汉魏伯阳开始将《易》象数之学引入丹术，炼丹即用坎离二卦象征药料，以取坎填离象征药结成丹。只是外丹炉鼎中运转的是外药，而内丹以自身为炉鼎，精气为药料，以神领精气沿丹道（任督二脉）作小周天运转或（沿奇经八脉）作大周天运转，这便是“坎离消长于一身，风云发泄于七窍”之状。待到炼丹有成，取坎中实（阳爻）填离中虚（阴爻），便返回乾卦，即化为纯阳，于是便到“民无死生”之境了。显而易见，此处所叙述的，为内丹无疑。

《化书》中描述的内丹理论，与年代相若的《钟吕传道集》所论丹法，有异曲同工之妙。《钟吕传道集》中《论还丹》一节讨论“炼形成气，炼气成神，炼神合道”为什么称“还丹”，与谭峭所谓“忘形以养气”云云，连语言也几乎完全相同。钟吕的理论中，认为人形质属于阴，唯有从身中一点元阳练起，最后成纯阳之质始能身外有身，故钟号正阳子，吕号纯阳子，与谭所云“纯阳流注于一身”，也完全一致。钟离权、吕洞宾一派金丹术，后来蔚为大宗，北宋张伯端（南宗）金代王嘉（北宗）无不奉为圭臬。所以《化书》中描述的内

丹理论，和《钟吕传道集》一样都表现了内丹理论、功法上已经完全成熟，并取外丹的主流地位而代之以的趋势，只是它唯以概括内丹哲理为目的，没有将其功法明白阐发。这是很可惜的。

谭峭的内丹理论与钟吕一致，相互之间有没有过交流？很值得探讨。陈抟称谭峭为“师友”，而陈对其徒张无梦述谭峭《化书》为宋齐丘所夺时，谭仍在世，想来谭比陈抟稍年长，其活动年代有相当一段时间与陈抟重合。陈抟居华山时常与吕洞宾往来，倘陈吕年辈相当，那么谭峭年纪应和吕洞宾之师钟离权接近。通过陈抟的中介，谭和钟、吕有直接或间接的接近，都是可能的，当然，要证实这一假设，还有待于钩沉和发现更加确凿的材料。

内丹之术，原理虽然简捷，说到具体功法，仍有种种区别，各家入手之途未必相同。谭峭所主张的是哪一种功法呢，《化书》没有具体阐述，但也有端倪可寻，《道化·蛰藏》云：

物有善于蛰藏者，或可以御大寒，或可以去大饥，或可以万岁不死。以其心冥冥兮无所知，神怡怡兮无所之，气熙熙兮无所为。万虑不能惑，求死不可得。是以大人体物知身，体身知神，体神知真，是谓吉人之津。

谭峭所说的“吉人之津”，以蛰藏为能事，亦即以蛰睡为能事，蛰睡时达到心冥冥、神怡怡、气熙熙，即无思无虑，周身和畅，达到如同《玉皇心印妙经》中所描述的“恍恍惚惚，窈窈冥冥”的境界，便是内丹底于大成。睡功以蛰伏绵久为高，故道教内或称之为“蛰龙功”。因此，《化书》中赞许的内丹功法，重在蛰藏亦即睡功。这一点，谭峭的交友和自己的行事，可以相印证：

《续仙传》说谭峭“夏服乌裘，冬则绿布衫。或卧于风霜雪中，经日，人谓其已毙，视之，气出休休然”。看来，谭峭于睡功一途，早已行之有素，唯气出休休，则犹未臻于极致。这是在传说他隐南岳

炼丹完成前的事，想来日后于百尺竿头更进一层，以至功成道就吧。又谭峭于陈抟为师友，陈抟以善睡著名，“陈抟高卧”成为有名的典故。《宋史》本传说他一睡动辄百日，或者有些夸大，但他擅蛰龙功还是可信的。陈抟善睡，或者亦与谭峭赞“蛰藏”有关欤？史无明文，只能存疑了。

二 《化书》所涉及的隐形变化之术

道教的一个显著特点，是有庞大的法术体系。这些法术，道门内在理论上称“变化之玄伎”，即是说，他们以或隐或显、变化无常为特色。蹈虚行空、坐致行厨、腾天缩地、鬼魅现形、呼风唤雨等等，都是其中哄传于世的手段，他们正是《化书》的哲理的重要基础，毋宁说《化书》即是对、或者主要是对修仙之术及变化之术的哲学概括。

谭峭有“隐形变化之术”，虽然难免有神化夸张的地方，但是对于许多法术尝试过、观察过则是无疑的。《化书》中涉及的法术种类多，范围广，只是因为谭峭重在对之作出学理上的解释，而对其中每一种的具体细节则语焉不详。不仔细查验，便会让他们在眼皮底下溜过去。就总体而言，《化书》对于法术侧重于给出新的解释，或者着眼于从中引出自己的结论，更加经心的是，力求为整个法术提供一个理论的依据。

下面且分析些实例。

道教中素来传有照妖镜，《化书》中对此也有涉及，《术化·狐狸》：“狐狸之怪，雀鼠之魅，不能幻明镜之鉴者，明镜无心之故也。”这儿借以立论的，正是照妖镜的妙用。

说到照妖镜，可以倒出一大篓故事，这儿且暂置勿论，以道教典

籍论，最先提及照妖镜的，是晋葛洪的《抱朴子》，其《登涉》云：“又万物之老者，其精悉能假托人形，以炫感人目而常试人，唯不能于镜中易其形耳。是以古之入山道士，皆以明镜径九寸已上悬于背后，则老魅不敢近人。或有来试人者，则当顾视镜中，其是仙人及山中好神者，顾镜中故如人形，若是鸟兽邪魅，则其形貌皆见镜中矣。”对照葛洪所言，狐狸邪魅“不能幻明镜之鉴”的观念是传之前辈道人，并非谭峭的发明。谭峭的发展在于力图对照妖镜照妖功能的缘由作出一个解释。这种解释，《抱朴子》没有探究过，只是在其论述中强调明镜须直径在九寸以上，似乎在魏晋道士的潜意识中，镜子之大，是其具备照妖功能的缘由之一。到了唐代，人们似乎对于通常使用的镜子的照妖功能失去了信赖——镜子使用普及了，未免视作寻常，人们强调的是镜子的古和镜上镌刻的神秘图案。唐代小说《古镜记》^①中记载的一面神异镜子，作者反复强调的是其镜之古——也于黄帝时代，背面图案之奇：有八卦、四灵、十二生肖像，以及不可辨识的古文字“二十四气之象形”，实际上，所刻的正是道教图符。这镜一出，第一个倒霉的就是华山老狸精、原来幻做人形的阿紫，经镜光一照，再也无法遁形逃走，只能死于当场。所以唐代道士已不满足于使用现成的明镜，而是自己动手铸镜，以便在上面镌上云篆符文，司马承祯便留下《剑镜明鉴图》以作范本。另外，在道教内部也有专论修明镜的著作和方术在流传。谭峭解释镜能照妖的原因在它“至清”，显然是接着道教的长久传统而又另辟新说。其解释，比起前人，要明确一些，也要简捷一些。当然，谭峭的深意尚不止于此，而是要从照妖镜之一法术手段中引申出哲理，所以下面紧接着就得出“是以虚空无心而无所不知”等普遍结论。

① 《太平广记》引篇名改作《王度》。

像上面的从道术引申出哲理的例子尚多,《道化·形影》就是一个显例,云:

以一镜照形,以余镜照影。镜镜相照,影影相传,不变冠剑之状,不夺黼黻之色。是形也,与影无殊,是影也,与形无异,乃知形以非实,影以非虚。无实无虚,可与道俱。

所谓以“一镜照形,以余镜照影”云云,在道教中实有其事,称作“四窥镜法”。其法原是为作为存思通神之用的。葛洪《抱朴子内篇·杂应》:“或用明镜九寸以上自照,有所思存,七日七夕则见神仙,或男或女,或老或少,一示之后,心中自知千里之外,方来之事也。明镜或用一,或用二,谓之日月镜;或用四,谓之四规镜。四规者,照之时,前后左右各施一也。用四规所见来神甚多,或丛目,或乘龙驾虎,冠服彩色,不与世同,皆有图经。”按四规镜法,照者只能面对一镜,但四面镜子多次互相映照的结果,遂使所涵之影像变形、重叠、扭曲,加上道士的宗教体验,便以为只是“见到”各种怪模怪样的神仙降临。本来形是实,相对说来影是虚,影之影更是虚像之虚。但在四规镜法中,道士却将影当成实有的仙灵,重复反射映照形成之影当成浩荡的神仙队伍,于是虚实的界限被混淆了,谭峭则将道士的朦胧体验和潜在的观念,引申出了“形以非实,影以非虚;无实无虚,可与道俱”的哲学结论。

似这般从道术中引申出哲理的例子还有不少。限于篇幅,不一一列举。

如果说,上面所说,主要还限于从个别的道术引申出普遍的哲学结论,那么,《化书》注重的是,给整个隐形变化之术提供理论的依据,恰恰是后一点,使《化书》成为道术史上值得重视的文献。

《术化·云龙》曰:

云龙风虎,得神气之道者也。神由母也,气由子也。以神召

气，以母召子，孰敢不至也。夫荡秽者，必召五帝之气，苟召不至，秽何以荡；伏虺者，必役五星之精，苟役不至，虺何以伏；小人由是知阴阳可以作，风云可以会，山陵可以拔，江海可以发。然召之于外，不如守之于内，然后用之于外，则无所不可。

“阴阳可以作，风云可以会，山陵可以拔，江海可以发”是道教中固有的信念，也是其道术的主要内容。《化书》所叙，不过重加肯定，并无特异之处。其值得注意之处，在对所以能造成这种种法术的原因的分析。在谭峭看来，法术的根本，乃在得“神气之道”而神气可以相召。所谓“以神召气”盖气为神母，神为气子，“气由子也”，故神可召气，反之“神由母也”，可“以母召子”即以气召神，正因为神气可以相召，便可以召尊神或神气作用于企图消灭或改变之物，造成种种奇妙的变化。所谓荡秽是道教施行最广泛的斩邪驱祟的法术；所谓伏虺，则是以气禁蛇或其他为患之物的“气禁之术”。在谭峭看来，前者是以己之神招致五帝之气完成的，后者是招致五星之精才奏效的。这种召气之术，所召仍为外气，谭峭所重则为内修，所以说以神气用之于外，不如先守之于内——自身神气相葆，精神充盈，再施之于外。显然，谭峭认为全部法术的威力，乃是内在于道人本身的，更确切一点，是导源于自身的神气的。

神气相依，可以形神永固，原是道教中长期沿袭的观念，但通常用以指导修炼，唐孙思邈诸人都做过理论总结，而谭峭则运用来论述施之于外的法术，在当时，也正体现了道教法术理论转变的新动向。

道教素来重法术，相信用之于内可以使人隐显随心，分形化影，飞空凌虚；施之于外，则可以召劾鬼神，移山缩地，招致行厨。不过在相当长的时间里，道士们多依仗身外的法宝施术。有的道教理论家将施术之要，归纳为符、气与药。符，如传费长房得符则可召鬼斩魅，失符则为群鬼所杀，可见仍为身外之宝。药，汉代方士就有用消

冰丸一类药物，估计是用遇水便产生化学反应释放出热量的什么材料做成的。待到炼丹术发达，道士更加相信丹药不仅能改变人的形质，也同样能改变其他动物、植物的形质或赐予他们神通。葛洪在《抱朴子》里津津乐道的正是这些。然而药与符一样，也是外在的。三者之中惟有气是内充的。唐代以前，尽管气、符、药三者都被视为道法之要，道门依仗最多或者说更加刻意追求的，却在符、药，尤其是金丹大药。不过，唐代上清派诸钜子，已不那么重药，而是以存思养气为主。以及外丹术渐衰，内丹术渐盛，道术之士也由依持符药倾向于依靠自身修炼为主。直到北宋神霄等道派问世，才完全主张内丹外法。时处五代的谭峭从理论上阐发了内炼外用，施术以内养神气为本的观点，正是“内丹外用”思想的前奏。我们在很多方面都可以看到谭峭思想和宋代道术理论的联系——即如起于北宋的清微道法，其理论枢纽中有云：

道法以炁感通。善行持者，知神由炁，炁由神。外想不入，内想不出，一炁冲和归根复命，行住坐卧，绵绵若存。所以养之浩然者，施之于法，则以我之真炁合天地之造化。故嘘为云雨，嘻为雷霆。用将则元神自灵，制邪则鬼神自伏。通天彻地，出幽入明，千变万化，何者非我^①？

将它对照上引《化书》那段话，便能发现二者在基本点上完全一致并且某些语句也是雷同的。所谓法以炁感通，不就是《化书》“神气之道”的另一种表达吗？“神由炁，炁由神”不是《化书》所谓“神子”、“气母”的翻版吗？“养之浩然者施之于法”不正是《化书》所谓“守之于内后用之”吗？

清微道法中又有“我大天地，天地小我”之说，实认为人身是一

① 《道法枢纽》，《道法会元》卷一。

个小宇宙，所以在本身中发生的变化能施之于外面的大宇宙。其思想源头，根于内丹术，也与《阴符经》“宇宙在乎手，万化生乎身”的思想一脉相承。但是就运用这类观念于道法理论而言，仍是谭峭言之在先，《术化·动静》云：

阴阳可以召，五行可以役，天地可以别构，日月可以我作，有闻是言者必将以为诞。夫民之形也，头圆而足方，上动下静，五行运于内，二曜明于外，斯亦别构之道也。

此段是谭峭举了若干自然变化和人为方术之后得出的结论。在他看来，人头圆足方，本来就法天象地。何况尚可通过修炼，使己与天地同一造化。“五行运于内，二曜明于外”正是修炼之途及验效。它们原是内丹家的一种理论解释，源出《周易参同契》。《参同契》讨论大药在炉鼎中运行的原理说：“坎戊月精，离己日光，日月为易，刚柔相当。土王四季，罗络始终。青赤白黑，各居一方，皆禀中宫，戊己之功。”离日坎月，为炼丹药料代称，倘从内丹立场看，乃是体内先天精气。青赤白黑与中宫，即是五行方位。宋朱熹《周易参同契考异》解释说：“此以造字之法，明坎月离日之合而为易也。”盖坎戊离己皆居中宫土位，而四方四行皆禀其气，五行之气相合，日月纳入黄道，在丹家理论中是题中应有之义。内炼有成，然后精神发越，明于外景。这乃是《化书》所谓“守之于内，然后用之于外”之意，但称为天地“别构之道”，则又有将大小宇宙统一起来的意图。

北宋道法理论与《化书》精神一致之处尚可再举出一些，以文烦不录。即此数例，已足可概见《化书》在道法理论的发展史上是一个重要环节。他是北宋以后流行的内道外用或内丹外用说的先导，对于原来散漫丛杂的道术被纳进一个统一的，适应于道风由外丹为主转变到以内丹为领袖的理论模型，是有过不可忽略的影响的。

三 道教变化观的典范之作

《化书》涉及的理论领域相当广泛，形神观、社会观等都有若干独特的论点，但主要的内容在论“化”，即使形神、社会诸方面的观点，也往往用变化观加以贯穿，《化书》是道教变化观的精到之作，也是典范之作，在它身上可以见到道教变化观的若干显著特点。

如上所述，《化书》的哲学结论，主要是围绕道术展开的，或者从之引申出普遍的结论，或者对之做出哲学的解释。这是《化书》的一个重要特点，也是整个道教变化的重要特点。在道教文献中，纯理论的哲学著作不多，专论变化的“纯”理论著作几乎找不出。本来，道教以《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》等道家著作作为重要经典，这些著作理论上都相当有深度。特别是《老子》，素称深奥玄微，其中论及变化颇能穷根究底。但若一翻历代道教徒的注疏，便往往可以感受到，他们对《老子》中许多抽象的哲理，兴趣并不大，而对将它们应用于道术，却有相当高的热情。河上公注常以养生术解老；唐宋以后的道士常将《老子》中的种种抽象言论诠释成内丹术，都是这种倾向的表现。至于道教徒的独立著作中，讨论变化观而较有影响的有《阴符经》。这部著作看似阐述抽象的哲理，实际上仍是围绕道术展开。所以唐李筌将之划分为演道、演术、演法三章，后世内丹家更将之看成丹法的理论说明。道教徒讨论变化时不乏精辟之论，将之看成哲学命题，自然合乎情理；但它们主要是作为阐述其道术，为其道术提供理论依据服务的。即使是被后世看成道教哲学中重要创作的《太极图》、《先天图》，原先，也只从《周易参同契》问世以来渐次形成的内外丹术的理论框架，扬弃其道术内容将之看成某种宇宙论是后来的事，而且主要是由宋儒完成的。《化书》的哲学言论紧密结合道术，

可以说表现了道教变化观的一般情形。

这一情形，又使道教变化观中带着不少虚幻、神秘的宗教玄想。所谓道术，是各种修仙术和召劾鬼神、呼风唤雨的法术的泛称。作为它们的理论概括的变化观或称变化哲学自然不能不染上神秘、玄想的色彩，或者说，这本来就是它的本色。论者在讨论《化书》时，都指责其中“老枫化为羽人”、“贤女化为贞石”一类命题是不科学的，诚然，这种指责并不过分。但是，这种批评仍然是比较肤浅的，并未触及《化书》的要害。“老枫化为羽人”一类传说，古代信以为真的不乏其人，“贤女化为贞石”在民间流传更广，“朽麦化蝴蝶”一类也是长期沿袭的错误认识，并非《化书》所特有。《化书》的错误。在于从宗教玄想出发，泯没了有无、虚实、真实的变化与幻想的变化的界限，使得其变化观中表现了浓厚的神秘主义和相对主义倾向。至于“老枫化为羽人”一类错误，不过是谭峭以讹传讹，充其量只是这种倾向的个别表现。

我们知道，相信人能变成仙，贱金属铅、铁、汞能变成贵金属，寻常金石药可变成金丹，及通过内炼以达到“与道合真”的境界，都根源于一个变化观念。即如葛洪所说：“夫变化之术，何所不为。盖人身本见，而有隐之之法。鬼神本隐，而有见之之方。能为之者往往多焉，水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。至于飞走之属，蠕动之类，稟形造化，既有定矣。及其倏忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为鼯，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。变化者，乃天地之自然，何

为嫌金银之不可以异物作乎？^①”这里说的变化，有些是实际发生的，有的则是出于误会，或出于幻术家的杰作。这是很典型的对自然界或原始化学实验中事实的概述与宗教玄想的混合。《化书》与《抱朴子》的理论倾向正是一脉相承的，简单地说，这儿的全部错误，在于他们相信有一个仙真神灵的世界存在，而这一世界中任何不可思议的变化都是可以发生的。

《化书》将变化的哲学理论与道术捆在一起，又形成了它的另一个重要特点：积极地人工控制和创造各种变化的企图。前面提到过，谭峭相信倘人“守之于内，用之于外”，可以作阴阳、拔山陵、会风雨，即人为地造成各种变化。《大同》又说：“虚含虚、神含神、气含气、明含明、物含物。达此理者，情可以通，形可以同。同于火者化为火，同于水者化为水，同于日月者化为日月，同于金石者化为金石。惟大人无所不同，无所不化，足可以与虚皇并驾。”达其“理”后，采取“无所不同”的态度。便可“无所不化”。“化”的含义在此处偏重于使自己化为万物。在道教哲学和实践中，“化”为万物并非仅在精神上的玄同，似庄子所提倡的“齐物我”，而是指真的变成万物，金、木、水、火、土无所不入，无所不同，乃是使自己形体化为五行之一而隐去真形，令人无从寻觅，此即所谓五遁之术，为隐形变化之法中的一种。虚皇，指元始，亦即造化，与“虚皇并驾”即夺造化之权，使自己成为一切变化的发动者、支配者。《化书》的这种思想，也是整个道教变化观所普遍具有的。道士们将道术定义为“变化之玄伎”，伎即技，拿今天的话来说就是技术和操作方法，学会了道术，就是掌握了控制，造成万物变化的操作方法。纵观《化书》和其他论述道教变化观的文献，可以看到这些思想，同样也是真理与谬

① 《抱朴子内篇·黄白》。

误、科学因素与宗教幻想混杂在一起的情形，须得做具体分析。

在道教练丹中，变化的观念是全部活动的思想基础。从变化的普遍法则，他们相信成丹、成金与成仙的可能，而可以人为控制变化过程的自信，又促使炼师们在实践中不断努力。

可以人力控制物质变化的思想，是特别可贵的。内外丹家都认为，人可以认识和掌握支配着世界运动的根本规律，将之熟练地加以利用，这就是所谓“夺造化之权”，所谓“盗窃元命秘”。之所以说“夺”、说“盗”，因为在他们看来，“造化”之“秘”十分深奥。十分神秘，将对事物变化的支配权转到自己手中，就需要倾性命以争搏。这个意思，在《阴符经》里有个概括：“观天之道，执天之行，尽矣。故天有五贼，见之者昌。五贼在心，施行于天，宇宙在乎手，万化生乎身。”所谓五贼，指贼命、贼物、贼功、贼神、贼时，其实是利用“自然之道静，故天地万物生”，“圣人知自然之道不可违，因而制之”，多少接触到了利用规律的意思。《阴符经》概括的不仅有自然的现象，而且有社会的经验，道教徒中不少人将之当做道术的指导书。在道教徒看来内外丹术都“与造化同途”，即运用着，遵循着宇宙的根本规律的，因此有的炼丹家干脆将自己的著作称《造化指南》。

炼师们说的造化之权、阴阳之机等等，有许多猜测的、神秘的成分，但利用规律人为控制物质变化的思想在历史上看，却是积极的。就炼师们本身来说，由此相信“我命在我不在天”^①从而积极地为延长自己的生命而斗争，以科技史上看，这多少接触了人与规律、规律与事物变化之间的正确关系，也具有一定的普遍意义。《化书》关于内丹的有关理论，自然也包含着这种意义。

然而，在道教可以人为控制事物变化的努力中，又包含着充满玄

① 《抱朴子内篇》引《龟甲文》。

想的一面。从变化的最终目的看，他们企图使自己化形为仙，“游太上之京”，显然是虚幻的；从内容来看，他们企图造成的变化中有不少是不可能、不实际的，（如分身法，《化书》中说的化为水火一类隐遁术）有的只是眩人耳目的幻术（如盆中钓鱼一类）；从变化的手段来看，他们相信符、咒、药及内身的精气，加以掐诀、步罡等，可以掩日月、拔山陵，召风雨、动鬼神，以至撒豆成兵，斩草为马（《道藏》中记有所谓“草豆法”），显然是与科学和人类实践背道而驰的。因此，从无神论的立场看，是荒诞的。

由于《化书》的作者及其他道教徒人为控制自身乃万物变化的目的在于大道、羽化成仙，同时又相信一旦“与虚皇并驾”，“宇宙在乎手，万化生乎身”，可以随心所欲，恣意造变，所以，同时又强调着变化的过程是可逆的，而且从根本上说，道教认为整个修炼过程本质上是逆着宇宙演化的过程而行的。这种“颠倒”观念的产生，可能与炼丹中某些金属元素既被氧化，又可被置换而还原有关，不过主要的还是来自宇宙演化思想。依道家的宇宙论，由永恒的混沌的道演化成天地万物，是一个“道生一，一生二，二生三，三生万物”的过程；万物各有生灭，唯独道永恒长存。从神仙家立场去运用这种思想，便想象通过修炼超脱肉体的局限，达到“与道合真”的境界，达到永生的目的。因此，道教讲“化”，有因任变化的一面，但总的说来还是要逆着宇宙演化的过程变化回复到永恒的、作为万物根源的道。这就如内丹理论家张伯端说的“大丹妙用法乾坤、乾坤运兮五行分，五行顺兮常道有生有死，五行逆兮丹体常灵长存^①”这样一种归根返元的变化思想，在炼丹术中是寻求五行颠倒以成大丹的依据，在内炼方术中则是炼精化气、炼神还虚等递次深入的功法的基础。《化

① 《悟真篇下·读周易参同契》。

书·道化》在讲了一大阵委化之后，又要讲走向与虚“大同”的还返之法，正是这种思想的理论表述。这种逆化还返的思想是道教与原来意义上的道家以及儒家的主要区别。

道家的变化观尤其是宇宙演化思想对道教有重要影响，但其自然任化的思想与道教夺造化之权，九还七返逆而成仙的观念颇有不同。《老子》说：“致虚极、守静笃，吾以观复”，后来道教徒颇有解释成修炼内丹返还大道的，其实并不合其原意。老子的归根复命，是指事物运动的循环，并没有逆宇宙演化返还大道使肉体长存的观念。黄学一系的《道原》描述宇宙演化，也只说到无形的原初状态演变出“日月阴阳、星辰云气，规蛟行僇（蛟）重（动）、戴根之徒”，即约略相当于《化书》中所说“道之委”的过程，而提倡的“得道之本”，其功能在：“握一以知多”，即以知道指导观物，仍在用道，也无道教的还返之意。至于庄子说的“同于大道”，是在精神上、生活态度上与大道合一。且他提倡齐生死，不可避免的死亡看成是大化流行，对其说来，态度上是“无怛化”——别去妨碍它。庄子绝无人为了控制事物变化的观念，更无逆大化而行的思想。这些，都使道教徒大为不满，葛洪对他便多有微词（参看《抱朴子内篇·释滞》），而恪守庄子自然任化生活态度的陶渊明也颇不以道教的寻求长生久视为然，提倡“纵跟大化中，不喜亦不惧”，对死亡采取自然主义的坦然不拒的态度。所以夺造化之秘，逆而成仙的思想是道教哲学与先秦道家的一个重要区别。

至于儒家素以顺天道，安天命为旨，更反对逆返成仙的主张。即以宋代与道教渊源的理学家朱熹为例。朱熹一生中深受道教的影响，但在服膺理学之后，却产生了一种既向往道教又害怕违逆天理的矛盾心情，中年的《斋居感兴》第十四首云：“飘飘学仙侣，遗世在云山。盗启元命秘，窃当生死关。我欲往从之，脱屣谅非难。但恐逆天道，

偷生讵能安!”在朱熹内心深处，并不否认“还返”的可能，但作为理学家，在价值观中却不能容忍其“逆天道”的行为。所以在公开著作中宣传的学理上，他不能不推崇张载《西铭》中“存吾顺事，没吾宁焉”的顺天道，安天命的思想，至于阐述道教还丹之道的《周易参同契考异》，不得不化名“空同道士邹诉”，以示与正统理学的态度不同。《化书》等著作代表的道教变化观中逆造化之序的思想，儒家是不能采纳的。故据说传自陈抟自下而上表达逆则成仙的《太极图》，到了周敦颐手上必得改成自上而下表达太极生两仪乃至人物化生的顺则生人生物的次序，方合儒理。逆反之道，可以说是道教变化观中异于儒家的关键，也是它本身的特色所在。

（原载：《中国哲学》，第十七辑）

道教形神观初探

形神观在道教思想中占有重要地位。本来，对于形神问题，在中国传统哲学与宗教中，都是曾被密切关注的领域，而且发生过几场大的争论。不过在道教中，对形神问题的讨论比其他任何宗教或哲学学派都更多、更频繁、更一贯。这是因为，对形神关系的讨论，涉及道教的宗教理论基础，关系到道教的解脱途经。如果说，道教的宗教思想有一个自成体系的结构，那么形神范畴就是这结构之网上的关键纽结之一。

一 表现道教特点最鲜明的理论领域

从何着手把握道教的特点？这是治中国宗教史、文化史经常碰到的。道教作为宗教，与道家、玄学、儒学有所区别，是毫无疑问的。而在中国传统文化中，佛、道二教是最重要的两门宗教，如果要找道教的特点，可以取佛教与之对比以得出结论。从这个角度看问题，可以说，道教的特点最鲜明地表现在它的形神观中。

汤用彤先生在《读〈道藏〉札记》中，揭出陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》认为“从宗教理论上阐明佛道两教之不同，陶弘景此

作似甚为重要”^①。我们认为汤先生是抓准了它的要害的。而陶弘景的着眼点，便在形神观。

这儿先将陶弘景的文章摘下：

凡质象所结，不过形神。形神合时，则是人是物，形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄；亦离亦合，仙道所依。今问以何能而致此？仙是铸炼之事极，感变之理通也。当埏埴以为器之时，是土而异于土，虽燥未烧，遭湿犹坏，烧而未熟，不久尚毁，火力既足，表里坚固，河山可尽，此形无灭。假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠。众法共通，无障无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质；不离不合则或存或亡，于是各随所业，修道讲学，渐阶无穷，教功令满，亦毕竟寂灭矣。

在这里，陶简略提出了佛道二教形神观的不同，也初步解释了道教形神观的基本内容。二者的不同，恰恰形成了汤先生所说佛道二教“宗教理论上”的不同。尽管陶弘景本人还是希望将佛道二教的形神观统一起来，但实际上，这是难以混合的。

众所周知，佛教是主派形尽神不灭的。他们以形体为累赘，追求的是精神的常乐永净。道教与佛教不同，是主张形神俱炼的。《太上老君说常清静妙经》后附引左元仙人曰：“学道之士持诵此经者，即得十天善人拥护其人，然后玉符保神，金液炼形，形神俱妙，与道合真。”期望“形神俱妙，与道合真”是道教的根本主张。梁刘勰为驳齐道士《三破论》，亦曾简要分析佛道二家异同，他的分析，也是抓住了“形神观”这一要害。他专写了《灭惑论》这篇火药味极浓的护教论文，从形神观上剖析二教之异。他先引《三破论》云“道家之

^① 《汤用彤学术论文集》，中华书局，1985年，第412页。

教，妙在精思得一，而无死入圣。佛家之化，妙在三昧神通，无生可冀，若死为泥洹，未见学死而不得死者也。”这是转述道教的形神观，而佛教徒则认为：“夫佛法炼神，道教炼形。形器必终，碍于一垣之里；神识无穷，再抚六合之外。明者资于无穷，教以胜慧；暗者恋其必终，诳以仙术，极于饵药。慧业始于观禅，禅练真识，故精妙而泥洹可冀。药驻伪器，故精思而翻腾无期。”

从刘勰的这段话可见佛道二教的形神观实际上是无法调和的。争论是那么激烈，措辞是那么尖锐，只能表明论题本身的关键。应该说，刘勰认为“佛教炼神，道教炼形”，是不太确切的。道教是主张形神俱炼的，陶弘景不是明说“以药石炼其形，以精灵莹其神”吗？但是刘勰指出了由于佛道二家对形神关系的不同理解，从而导致了解脱方法的不同，却是正确的。道教因为强调形神兼修，所以不像佛教那样专讲慧业，而“慧业始于观禅”，道教也讲精思，但精思的目的是为了使诸神归位。这样，也表现出道教的神与佛教从慧业角度讲的神识也有不同。就体内之神来说，道教中“神”或指元神，或指身体内各器官之神。内丹盛行前，论神偏重于后一含义，内丹盛行后则偏重于前一含义，但都与“慧业”内涵有别。同时，一般说来，道教反对完全撇开形体来谈论神明。《太上老君内观经》：“道以心得，心以道明，心明则道降，道降则心通，神明之在厄，犹火之在厄，明从火起，火自炷存，炷因油润，油藉厄停，四者若废，明何生焉？亦如明缘神照，神托心存，心由形有，形以道全。一物不足，明何依焉？”因此，它不像刘勰说的那样，从观禅入手以“炼真识”，而是形神一起修炼。所以佛教从它的解脱方法出发一直向着思辨方向发展，直至禅宗，提倡下意识的顿悟，所寻求的都是精神的解脱，它留下了一大批精深的思辨著作。但道教则不同，它为寻求形神俱妙与道合真的解脱道路，却一直在修炼的方术上摸索，留下的是一大批有关自然科学

的著作——虽然这是夹在宗教的夹缝中的科学。同样是宗教，同样在中国这块土地上滋长，结果却很不相同，这种不同，在理论上主要即根于形神观上的分歧。

佛教与道教围绕形神问题的争论，是中国宗教史上延续千年的论战。如唐吴筠认为“远于仙道有七”，首斥者即为佛教的形神观。只是随着三教合一思潮的发展，宋以后，这一斗争不再采取金刚怒目的激烈形式。特别是道教内丹理论将得道成仙与禅宗“毕竟寂灭”牵合起来，似乎二家的思想融溶无间了。但是实际上，在形神观上，二家的分歧依然故我，并未清除。因为即以内丹修炼而言，所追求的仍是“形神俱妙，与道合真”，对于形体的修炼仍然占着中心。因为“释氏之说以一切有相皆为幻妄，故其教曰无生，又曰寂灭为乐”^①，所以佛教从其信仰出发，一再讥笑道教为“弄精魂”、“守尸鬼”。道教徒则起而辩护，以为：“人在道中犹鱼在水中，人去道则亡，鱼失水则死。良由修之者有勤怠，故得之者有浅深。浅者惟及于心，深者兼被于形。及于心者，但得于慧觉而已。既得慧觉，悦及多辨，灵炁泄丧，形亦随之。被于形者，形神俱妙，与道合真。显则神同于形，隐者形同于神。在有而有，在无而无，不可以形迹窥，不可以死生观，而何弄精魂、守尸鬼之云？”^②即是说，在道教看来，形神俱炼，比佛教的只炼神要更高一筹。这儿的是非得失不来评论，但宋以后，佛道两教由形神观出发，保持了不同的宗教主张，却是事实。

上面考察了道教与佛教的争论，这一争论的要害在各自不同的形神观。当然，二教争端，不少涉及政治、社会背景等等，但在理论上，却是以形神观最为关键。不过，佛教既主张形尽神不灭，重在慧

① （宋）董思靖：《洞玄灵宝自然九天生神章经解义·后序》。

② 同上。

业，所以对形神关系无须多加讨论。他们对形神问题的阐述，集中在与道教作斗争或围攻唯物主义形神观的时候，通常却对形神关系问题讨论不多。因为从理论上说，既已承认形尽神不灭，形神已割为两截而形之一截已略而不论，那么不必拘泥于形神关系的讨论。即如禅宗提倡直指本心顿悟成佛，形体则视作臭皮囊，似乎形、神关系无须再论。而道教则不然。形神观是与其基本教义相联系的，所以不能不反复地论证，捍卫“形神俱妙”的主张。这样，形神观就成了道教宗教理论的基础理论，这一领域成了表现道教特点最鲜明的理论领域。

二 神仙信仰的理论基础

道教之所以那么坚持自己的形神观，是因为它是神仙信仰的理论基础。

道教信仰中的一个中心是神仙，真正的追求是得道成仙，是长生不老，白日飞升。但倘若“精神入其门，骨骸反其根，我尚何存？”（《列子·天瑞》）长生久视岂不是成了一句空话！所以追求长生不老，得道成仙与追求形神永固，就是一而二，二而一了。历代道教理论家正是从形神问题着手，论证跻身神仙队伍的可能，也由此着手，探寻着步入大罗天的途径。

在道教徒看来，人活着即是形神相依的。“老君曰，神生形，形成神，形不得神不能自生，神不得形不能自成，形神合同，更相生，更相成。”（《西升经·神生章》）《抱朴子·至理》曰：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身（一作形）劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣；气疲欲胜，则精灵离身矣。”都是从人的生命活动着眼，将形、神相依看做生命存在的

基础的。不过，仅仅停留于此，还只是汉代黄老思想的继承。司马谈《论六家要旨》：“凡人所生者，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。”这里讨论形神问题是与治理天下联系在一起的，道教与之相比，落脚点不同，但道教继承了西汉黄老之学的形神观是没有疑问的。

然而，道教徒却进一步认为形神是可以永固的，而它的可能，就是人能成仙的依据，追求将这一可能变成现实，就是修炼的主要内容。因此《西升经》强调的仍是“形神合同，固能长久”^①。唐吴筠曾专撰《神仙可学论》、《形神可固论》，专门从形神观着手论证成仙的可能。《神仙可学论》说“块然之有，起自寥然之无。积虚而生神，神用而孕气，气凝而渐著，累著而成形。形立神居而为人矣。故任其流遁则死，反其宗源则仙。所以招真以炼形，形清则合于气；含道以炼气，气清则合神。体与道冥谓之得道，道固无极，仙岂有穷乎？”^②可见成仙的依据在于“形立神居而为人”之后，不可“任其流遁”而应通过修炼使“形清合于气”，“气清则合神”，达到“表里兼济，形神俱超”，再进一步会于大道，使形神相合，“体与道冥”，达到永久。

在道教看来，形神可固的依据，来之于道或称元玄始之炁，前面所引吴筠之语不是明确说人生自“寥然之无”，而“返其宗源则仙”吗？有的道教著作则从元始三炁化生三宝说起，更直接地用三清祖炁说明形神可固的依据。“人之受生于胞胎之中，三元育养，九炁结形。”^③因此在人身中有“三炁、三宝、乃元神、元炁、元精也”，

① 《西升经·民之章》。

② 《宗玄先生文集》卷中。

③ （宋）董思靖：《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》。

“居人三丹田而分镇九宫也”^①。既然人生来自无限的道，那么倘若能修炼形神返于大道，便能永生长存了。即所谓“所以能受其形，保其神，贵其炁，固其根，终不死坏而得神仙，骨肉同飞，上登三清——是与三炁合德，九炁齐并也”。而倘若“不能尊其炁、贵其形、宝其命、爱其神，自取死亡，离其本真耳！”^②

总之，道教从道或元始祖炁化生一切以论证形神的可固，从形神可固论证仙道的可成。这种理论是自它诞生起就一直保持着的。

宋代以后，道教提倡“忘形”，特别是内丹术在理论上讲修炼最终是“毕竟寂灭”，似乎对形体的修炼不那么强调了。其实不然。实际上是对形神可固的较深入的探讨，导出了精、神、气的关系问题。而精气神的关系问题，实际上是从早期道教就已开始讨论的。

从《太平经》、《老子想尔注》等早期道教经典开始，精气、神或者神与气的问题就引起过认真、反复的讨论。这些讨论，有的涉及宇宙观，有些涉及支配世界的神与构成世界的基本元素气的关系，也有关系到长生不老的方术。最后这一方面的讨论，即是形神关系的另一种表述，或者说较为深刻的表述。

内丹术继承了以往道教的一贯主张而发扬光大，更进一层，使精、气、神的地位与相互关系问题的研讨成为重要的理论课题，抓住了使形神俱妙的内在因素，深入一步研究。实际上，这时道教要解决的大问题是与汉代历魏晋南北朝以来的同一个老难题，所以宋元的道教徒有时仍宣称“形神相伴，名曰得真；形神相入，名曰守真；形神相抱，名曰全真，形神俱妙，与道合真”^③。但是养形却不能固着于

① (宋)董思靖：《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》。

② 《九天生神章经》。

③ 《纸舟先生全真直指》，《道藏》合订本第4册。

形，因为，“神以炁为母，炁以形为舍。炼炁成神，炼形成炁”^①。又说：“形为留炁之舍，炁为保形之符，欲留形住世，必先养生，善养生者，养其形，善养形者，养其气。”（《纸舟先生真直指》）从这个意义上说，炁是形的根本、主脑，“形者炁之舍，炁者形之主，借形养炁，炁壮而形固矣。运炁炼形，形全而炁自真矣。”^② 因此，修炼的仍是形神二者兼顾，但修炼的下手之处则是炼气，全面点说是调节“精、神、气”这“大药三品”。对此，《钟吕传道集》、《悟真篇》等书及其注家都反复加以阐释，如叶士表注《悟真篇》曰：“圣人能忘形养炁，忘炁养神，忘神养虚，使坎离消长于一身，风云发泄于七窍，真炁流行，生产丹药，换骨回阳，与天地同久也。”由此看来，内丹家讲的“忘形”并不是放弃炼形，而是要求抓住他们认为构成生命活动最根本的要素精、神、气，对形体来一次“换骨回阳”的修炼。形神俱炼的宗旨是仍然保持着的。

总之，自汉以降，年历两千，道派不一，但都以神仙信仰为其宗旨。而论证这一宗旨的可能，探求将可能变为现实的途径，无不根于形神观。而这种形神观的特点就在于相信可以永固，相信可以达到“形神俱妙，与道合真”的神妙境界。道教的形神观，犹如佛教的佛性论，儒家的心性论，在本宗内部具有基础的性质。

三 道术的观念依据

道教的形神观，不仅是神仙思想在理论上的基础，而且可以说是全部道术的观念依据。

① 《西山群仙会真记·养形》引《五华灵书》。

② 《西山群仙会真记·炼形化气》。

在道教看来，“道者，灵通之至真，术者，变化之玄技也。道（形）之无形，因术以济人，人之有灵，因修而会道。”而“道之要者，在乎深简而易攻也，术之秘者，唯符、药、炁也。符者，三光之灵文，天之真信也；药者，五行之华英，地之精液也；炁者，阴阳之和炁，万物之灵爽也。尔虽得一事未毕，要资符药道乃论（原注：药能炼形，符能致神）。”（《洞玄灵宝太上六斋十圣纪经》）道教的道术，主要有养生修炼之术和召神役鬼之类的法术两大类型。将药、炁、符三者作为道术的基本要素，而炁为形神产生的根本，药之妙在能炼形，符之玄在能致神，显然是将形神既看成了种种养生修炼方术围绕的中心，也当成一切道法、神通的基础。

道教的修炼方术，名目十分繁多。内外丹术、存想内视、诵经斋醮、胎息导引，乃至服符等等都是。但是，它们都紧紧围绕着形神同修、形神皆妙这个中心。而其区别在于，某些方术侧重于炼形，某些方术侧重于炼神，而炼形之术不止一端，炼神之术难免殊途。就某一道派来说，炼神炼形，有其独特的方法，但主张形神俱炼，并不相乖。

不妨举几种常常提到的修炼之术，略事分析，以见一斑。

其一如服符。“符能召神”，恐怕是道教中的一个最通常的观念。本来以符役神驱鬼的思想，实将古代官方以符信调动军队、传达命令或作使节凭证移至想象中的鬼神世界。引申到修炼形神上来，便是以符内制真神不散，外镇鬼物无侵，这就是所谓“玉符保神”了。在早期天师道中，这种方法使用相当普遍。《世说新语·术解》：“郗愔信道甚精勤，常患腹内恶，诸医不可疗。闻于法开有名，往迎之。既来便脉云：‘君侯所患，正是精进太过所致耳’，合一剂汤，与之一服，即大下，去数段许纸如拳大，剖看乃先所服符也。”郗愔的服符，是将之吞下肚去。食而不化，反而生疾。更普遍的做法，是将之佩带于

身，护身符即是最为常见的一种。

再如金液炼形之术。这一主张为丹鼎派所坚持。即所谓烧炼与服食金液大丹。金液原指某一种丹，后来或泛指一切金丹。在丹鼎派看来，“自开辟以来，金性不败朽，术士服食之，寿命得长久”^①。葛洪也说，因为黄金埋之毕天不朽，因而服食金液大丹便能改变人的形质，使之不朽了。他们制炼的金液大丹各据秘传之方，五花八门，种种不一，但都认为其效不可限量。这是以炼形为主的道术，所以刘勰斥之为“药驻伪器”。主张金液炼形实乃丹鼎派成立的根基，乃至丹鼎符篆二派在南北朝合流，隋唐时多数道派都信仰金丹术。

第三如存思万神。汉代有历藏内视之术，传入道教后与神仙理论相结合，其后在《黄庭经》中被发挥到极致。此派认为“积功成炼非自然，是由精诚亦由专。内守坚固真之真，虚中恬淡自致神”^②。而身体的每一部分都有神居，所谓“散化五形变万神”。这儿的要义在通过存想使诸神归位，精思守一，以跻位神仙。看来它是以炼神为主，实际上是使神驻于形，形神相合，以为不死之道。

当然，形神修炼达到“白日飞升”的恐怕只存在于传说之中，许多道士还是眼睁睁地死去，于是有所谓“尸解”一说。尸解承认修炼之人死去，甚至尸臭虫流，但却又强调，这是一种暂死。“若真人暂死适太阴，权过三官者，肉既灰烂、血流脉散者而犹五藏自生，白骨如玉，七魄营侍，三魂守宅，三元（头、胸、腹）权息，太神（即二十四或二十五神之炁）内闲。或三十年、二十年、或十年、三年随意而出。当生之时，即更收血育骨，生津成液，复质成形，乃胜于昔未死之容也。真人炼形于太阳，易貌于三官者，此之谓也。于帝曰：

① （东汉）魏伯阳：《周易参同契》。

② 《黄庭内景经》。

‘太阴炼身形，胜服九转丹；形容端且严，百色似灵云；上登太极阙，受书为真人。’^①由此可见，在道教看来，尸解与成仙之间的联结，就在于能有效地存神、保形，时机成熟，即“太阴炼形”的功德圆满，仍可飞升。没有形神可分可合的观念，没有形神可固（尽管要经过一条迂回的途径）的信念，尸解之类的道术就不可能存在。

除此之外，道教徒还普遍认为诵经、斋醮可以有使形神俱妙的功德，这只要翻一下道藏之首的《度人经》即可明白的。至于唐宋以后最有影响的内丹术及其他修炼之术，因篇幅所限不再罗列。事实上，形神俱妙，与道合真成为修炼之术所追求解决的目标，是其中心所在。

道教认为，经过对形神的修炼之后，可以达到如前引陶弘景所说的“众法共通，无碍无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质；不离不合，则或存或亡”的神妙境界。即是说，经过形神的修炼，达到一定的程度，便有变化随心的莫大神通。《高上玉皇心印经》认为内丹修炼尚能达到“精合其神，神合其气，气合其真”的地步，那么便有“神能入石，神能飞行，入水不溺，入火不焚”的神奇能力。而且，修道者以为自己虽然尚未得道成仙，但却可以与神灵沟通。那就是自身之神暂时地离开肉体，去漫游神仙殿堂，即所谓“神游”。神游的观念，实基于形神可分可合的设想，据说：倘若“得《玉真之经》，其言渊澄，了性达心，足以炼气，足以飞神。唯神悠悠，三界内外，皆可平步而升”^②。“神游”在某些道士中被视为神通，而主张形尽神不灭且以慧觉解神的佛教徒则对之讥讽不已。佛教徒耶律楚材曾写《西游录》攻击邱长春，其中之一，即是讥其“出神之说”。“丘公尝

① 《真诰》卷三。

② 《太上灵宝净明玉真枢真经》。

举渠师王害风出神入梦为毕竟事。又举渠之法兄马公，常云屡蒙圣贤提将真性遨游异域。又云，‘禅家恶梦境，岂知福力薄劣者，好梦不能致也’。此为彼宗之深谈也。识者闻之，未尝不绝倒也。”撇开耶律楚材的教派偏见不论，道教将神游视作神通之一，则是事实。

至于纷纭的道法，其威力的源泉，在相当程度下也基于形神修炼的有成。尤其是宋代之后，强调精、神、气修炼的思想广有影响，在斋醮科仪广行道法时也突出精气神的作用。如宋代雷法流行，而在理论上则以为“一炁之妙，万道之宗，法灵须要我神灵，我神灵兮法通灵。祛穰祷祈凭神将，神将何曾有正形。道化灵，灵化精，精化炁，炁化神，所谓法行先天大道，将用自己元神”^①。对于符的无穷威力，则作了这样的解释：“符者，阴阳契合也。故，以我之精合天地万物之精，以我之神合天地万物之神。精精相附，神神相依，所以假尺寸之纸，号召鬼神，鬼神不得不对。”^②就这样，道教以形神的修炼有成，作为能赋予道法以实际威力的基础。自然，这一基础仍然仅仅是道教徒观念的产物。

（原载：《宗教问题探索》1988年文集）

① 《道法会元》卷一。

② 《太上灵宝净明玉枢真经》。

考鬼召神的心理分析

——兼说中国宗教中的神秘主义

广义地说，一切宗教中都含有神秘主义的成分。宗教徒总相信神的存在，神的不可思议的功能。狭义来说，神秘主义指那些宣称能够通神，在宗教迷狂中做出常人无法理解的行为的教派、个人，或者他们的特征。对宗教神秘主义的研究，对于解开宗教心理体验之谜，对于理解新兴宗教的某些特点，都有一定的理论和现实意义。神秘主义者称，他们所信仰、所作为的一切，是在人神合一的情形下发生的，从世俗的眼光看是不可理解的，而大多数受其影响的人们，也正基于不可思议的感受，才会信其神通。然而，实际上，神秘主义是可以解析的。神秘主义的形成、表现和看来不可思议的“神迹”都可以科学地加以剖析，理出其机制。只是，想要对之进行分析，需要深入了解它们的过程。这一点，很不容易做到。道教法术，可以说是中国式的宗教神秘主义的典型。在其施行科仪中，对法师身心状态、行持方法，以及内心的思维过程，都有具体而明确的要求。这就为我们的研究，提供了相当确切可据的资料。其中考鬼召神——简称考召，由来极古，流传也很广，素被视为秘法中之至要者。所以我们取它为典

型，一探道教神秘主义的究竟，就此来讨论中国宗教神秘主义的若干特点。

一 考召法的由来和流变

古人常将灾祸的疾病看做是鬼神精魅作祟，灾祸严重或久而不退时，便会请方士、道士施法，查验作祟的究竟是何方神圣。汉代称此法为召劾鬼神。召，是召它们“现形”，劾有审讯、处分之义，即弄清其来历后，依“天律”予以处置。考召与召劾鬼神含义略同。考，即考校功过，召鬼神前来接受审讯和处置，便是考召。不过，对于考召，道门中形成一种专门的科仪程式，名考召仪，与广义的召鬼、召劾鬼神又有所区别。考召仪的特点，在于能使鬼神“附”于病人或者选定的替身——多数是儿童，或者使旁观者直接“见到”鬼神。这是它们的神秘性所在，也是容易取得民众信赖，流传近两千年的重要原因。

这一神秘的考召法的观念渊源，在中国历史上由来甚古。在有关黄帝、大禹等的神话中，就提到他们能召役鬼神和处罚违犯命令的鬼神。特别是禹，在秦汉时代的巫师中有极高的威望。他们使用着一种“禹符”，认为有禁制鬼神的奇妙功能，巫师的步法，也被说成是大禹所传，称为禹步。这些都依稀表明，召劾鬼神的观念和做法，可以追溯到原始时代和国家产生之初。到了汉代，有某种神通便可召劾鬼神的观念极有市场，而且是早期道教形成基础之一。据《后汉书·方术列传》和晋葛洪《神仙传》，汉代的方士有不少以善于召劾鬼神著名。这儿且试举几例：

1. 齐人少翁。少翁以鬼神方见汉武帝，“上有所幸王夫人，夫人

卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。”^①这是比较早的使鬼神现形的记载。用的什么法子，后人虽有过猜测，唯终难得其详。

2. 奕大。大“常夜祠其家，欲以下神，神未至而百鬼集矣，然颇能使之。”^②这是正史中对召而后役使鬼神的早期记载。

3. 刘根。太守史祈以根为妖妄，乃收执诸郡，刘根称“颇能令人见鬼”。太守让他立即检验，“根于是左顾而啸，有顷，祈之亡父祖近新数十人，皆反缚在前，向根叩头曰：“少儿无状，分当连坐。”^③这是让人看到鬼“现身”的明确记述。

4. 左慈、葛玄。他们二人曾为师徒。左慈“乃学道，尤明六甲，能役使鬼神，坐致行厨”。葛玄“尤长于治病，鬼魅皆现形，或遣或杀”^④。左、葛为汉末三国著名道士，其金丹道传至葛洪，成为理论总结者；经书符法传至东晋葛巢甫，蔚为灵宝派，在道教史上有很高地位。他们役鬼、使鬼现形具体方法不清楚，但当时必有相当完整的道法，且曾传授给徒众是可以肯定的。

5. 费长房。费长房得壶公授予一符，能主地上鬼神。汝南有魅，适逢长房，惶惧不得退，便解衣冠，叩头求活。长房呵之，使于中庭现形，即现形为老鳖。长房复付一札，以敕葛陂君。魅持札植陂边，以颈绕之而死^⑤。费长房能够召鬼神精魅，是因为持有师父所授之符，“后失其符，为群鬼所杀”。

6. 栾巴。曾为追魅而离宫，以符使已入赘某家的鬼魅“显形”。

① 《史记·封禅书》。

② 同上。

③ 《后汉书·方术列传下》，《神仙传》所记稍详。

④ 分别见《神仙传》第五卷、第七卷。

⑤ 参看《后汉书·方术列传下》。

其面对鬼神、召而后处理的办法与费长房相似。

除上述诸人之外，尚有王方平、鲍靓等人也都传说有此类法术。看来，考鬼召神是早期道教及游散于社会的方士、道士共行的法术，社会上信从的人也不少。这是考召仪产生的背景。

在上述诸人的传说中，其召鬼之法，有用符、祭祀和长啸三种，但都没有说明其行法的程式如何。至于考召专法，道书上说它起于正一派。“夫考召之法，出于正一之道，故有三五考召之箓，官将吏兵本文备载”^①。正一派的考召法，与一般召劾鬼神之法师徒口耳相传不同，采取授箓的方式，取得学习和施行的资格。正一派形成于汉末，经张陵创教，张修、张鲁或有增益，使制度更加完备。正一法箓二十四阶，《三五考召箓》是其中一种，排在自初阶起算的第十八阶，看来对此法的传习要求甚严。正一法有专门化的神将吏兵，《正一法文章官品》载有各类鬼名，及对付它们的主事神将。考召箓中的神将应是其神将系统的重要组成部分。

同时，正一派对此法的操作程序有比较系统的规定。《太上助国救民总真秘要》引《正一考召仪》云：

夫考召法，是考鬼召神也。须安坛（按：指结法坛）立纂（指在壇外立柱围绳索以为界栏），建狱（建立天狱或地狱，后世演变不一），开门，引绳系坛，及狱开四门，禁步（指气禁步罡）结果（又称结界，指使坛场由凡地化为圣境，与周围的凡土隔离），以香案明灯于上，中夜禹步步于中心，丁字绕外。结果敕水訖，即面向下，有三元考召正一法师李尊师紫衣飘飘，具冠剑，乘九色师（狮）子，紫云从西北而来，绕坛三匝，即与臣禁坛。

① 《太上助国救民总真秘要》卷七。

如此以后，方可以正式开始行法。由此看来，正一派中，对考召的传授、行持，都有了一套较为规范的仪式科范，与通常的以符召鬼神的宽泛的办法，有所区别。从唐末时留下的考召仪看，考召中有模仿人间刑狱制度，对鬼行各种拷问的刑罚，恐怕也比泛义的召劾鬼神有所不同。

考召仪形成后，南北朝时广泛流行于正一、上清诸符箓道派。道藏中有一部《金锁流珠引》，末两卷，集中阐述考召法，唐以后的考召仪常引及此书。其书署名为“中华总真大仙王方平、张道陵、赵升、王长、司命李仲甫、茅盈、许玉斧等系代撰述，中华仙人李淳风注”。王方平是活动于东汉的仙人，道派不明，张道陵为正一派创始人，赵升、王长是其徒弟；李、茅、许三人，都是上清派的神仙和宗师。此书是否都经过他们之手，可以存疑，但以他们的名义在流传，表明系正一、上清派所共奉。李淳风是唐初著名天文学家，也是精于占验的传奇人物。《旧唐书》卷七九《李淳风传》说：“淳风每占候吉凶，合若符契，当时术者疑其别有役使，不因习学所致，然竟不能测也。”所谓别有役使，大约即是指他对于考鬼召神一类道法有所传习。大抵说来，唐代道教对符箓的授受甚为重视，各派符箓综合排序，由低及高，凡一百二十阶，而正一派的二十四箓为基础。所以有地位的道士，都曾受过正一箓，其中考召箓也在必受之列。上清箓，阶次最高，道士必得之以为荣，也只有得授此箓，才能居于道教上层。据此，考召法无论正一、上清诸教，都是必学的法术。唐代小说中有不少道士查验和处分鬼神妖狐的故事，其社会上的原型，必以考召法的流行为基础。

宋以后，随着符箓道派的创新，考召仪形成各种不同的系统。目前文献尚存的考召法，大致可以肯定的，涉及如下道派：

北极天心派。此派据说创自五代时的谭紫霄，北宋时曾大为流

行。论其原，实为南北时流传的北帝派道法。其法称上清北极天心正法，宋代又从中衍生出玉堂法。政和年间，该派编成《太上助国救民总真秘要》，卷七即为《辅正除邪考召法》，内容多承《金锁流珠引》，复引入“北帝普覃法”等该派特有的道法。

神霄派和清微派。神霄派创立于北宋末，以林灵素、王文卿等为代表，在道法史上有很大影响。该派的《高上神霄玉清真王紫书大法》卷三载《摄邪治祟附体法》，系考召法的一种。《道法会元》卷二二二有《正一吽神灵官火犀大仙考召秘法》，系以马胜为主将的考召法，《法序》称系“侍宸（林灵素）得于石匣中”，并以‘祖师金门羽客太素凝神通妙侍宸林真人’为主法，显然是神霄派所传。《道法会元》卷二二三至二二六也是灵官马胜法，应是神霄法的流变。神霄所行为五雷正法，其特点在于以内丹法引入各种法术，以丹法有成作为行持基础，自其法出，诸派道法纷纷仿效之，所以以神霄为名的道法实际不限于其本派内流传。清微派自承于元始天尊开派，但其祖师中列入张道陵、魏华存、许逊等，实有综括上清、正一、神霄诸法的特点，受神霄的影响尤其深。《清微神烈秘法》卷首《雷奥秘论》称：“且精微法者，即神霄异名也。”清微法承多派，考召也是重要内容。《道法会元》卷五《清微符章经道》称：“清微正宗自元始上帝授之玉宸道君，玄元老君，由是道君老君各传二派，乃分清微、灵宝、道德、正一，师师相承，元元荷泽。至唐祖元君，愿重慈深，博学约取，总四派为一，会万法以归元，部隶三十六部，七十二考召。”所谓会万法以归元，似即《道法会元》书名的来历。该书首置《清微道法枢纽》以为全书纲领，应即清微道士所编。因此《道法会元》中所收正一、神霄诸家考召法，清微派自可兼行。

地祇法。《道法会元》卷二五三至二五六收有地祇法。其法以温琼为主将，考召为大要。系由刘玉整理，序于宝祐六年（1259），后

有江西黄公瑾咸淳十年后序及《刘清卿事实》，称刘清卿法讳玉，年未弱冠，弃官从事道法，遍历江湖，参礼名师，“初行小四直符水，继行灵官、酆都、地祇考附。悉有灵验”。酆都法创始者为正一派三十代天师张继先。至于灵官法，与神霄法有关。《道法会元》卷二二七收《太一火犀雷将朱将军考附大法》，称朱将军为灵官马胜属将。此法由刘玉之师庐伯善传出，灵官法或即指此。前述神霄法已指出，马胜为主将，系出自神霄，故可以肯定刘玉一派考召法曾受神霄法影响。从刘玉身上我们可以看到，在实际的流传中，诸派考召法已不那么严格地限于本派内传承，而是相互吸取，相互融会。

正一法。正一派是考召法的开创者，前面已经谈及。在一定程度上可以说，上述诸派考召法都是正一法的流变。同时正一法与时演进，考召方法也有所更新，特别是三十代天师张继先，开始修习五雷正法，使正一法术面貌大变。就考召而言，最重要的在于由他创立了酆都法。酆都本来被视作关押下鬼之处，地狱所在，同时张继先又首先启用关云长为属将，这样形成大法比较自然。酆都法以考召为主，科范十分系统，不仅有秩序井然的行持方法，而且有大部的阴间法“律”，作为处罚作怪鬼神的依据。该法载《道法会元》卷二六一至二六八，同时卷二五九至二六〇《馘魔关元帅秘法》，实也与之有关。另外，又有以东平张元帅（张巡）为主将的考附法，称张继先为祖师，或许也系正一派所传。南宋及元，朝廷都曾命龙虎山正一真人总领三山符箓，明以后，诸符箓道派几乎都并入了正一，所以前面提到的各派考召法正一派中也有若干传习。至于近代，龙虎山实际所行道法多为清微法。

由上面的描述可见，从其流传情况看，考召法几乎为历代符箓派所共行，足见其影响之广。从道法史上看，考召和飞神谒帝（出神朝天帝）、呼风唤雨等都是神秘主义的典型，而以考召法中的心理过程

展示最为清晰。

二 法师进入神秘状态的训练

法师是主持法事的主体，考召法中凡所谓捉鬼附体，考问作祟来由，依照神世之“律”处理鬼神等神秘行为，都由法师主持或直接执行。世间本无鬼神，法师却能“眼见”鬼神，也能使别人“看见”鬼神，其前提显然出于对神秘的鬼神世界的信仰。而这种信仰在科仪中的表现，更以法师处于通灵状态为基础。道法行持中强调“诚则灵”，法师不诚，没有进入通灵状态，绝无希望完成道法并感染信众^①。考召法中的一个突出之处，就是对法师进入神秘状态，有一套训练的方法。

在不同的国度不同宗教中，宗教徒进入神秘的通灵状态，乃至几近疯狂的所谓巅峰状态，有各种不同的训练方法。有用冥想以通神的，即在排除外念，一心专注沉思神灵形象，体会到自己与神或者宇宙本原的直接合一。有使用致幻剂，使教徒在幻象中“见到”各种神灵的。有经过吃苦训练，以体验与神沟通的，甚至于有经历短期精神病症状后突然通灵的。在中国古代的巫术和宗教中，上述通灵方法几乎都有过。但就道教而言，以冥思及其变体存想，最为经常。道教中冥思方法，主要是存想，又称存思，存想专精，称为精思。它与一般的冥思比如禅法以排除杂念乃至止息思虑不同，而要依照规定的科范，想象神灵形象乃至与神灵当面交谈周旋。若与佛教相比较，则与密法的观想，颇为接近。所谓想，略似于今天所说的想象，即想象

^① 毫无疑问，在行法中难保没有存心作弊欺骗信众的行为。不过依照科范的要求，法师必须诚信，否则要遭冥谴。作为虔诚的道士，应当有基本的约束。我们这儿讨论的，正是通常的行法状况，而暂且略去作弊的情形。

有那么个形象、场景在。在通常所说的内观、守一等修炼法门中，都要在想象中“亲见”自己五脏六腑、丹田、经络等，唐司马承祯将之称为‘想我之身’。存，原意是使诸神存于各宫室即人体内各部位，司马承祯称为“存我之神”，实际上是在意念中将神灵形象保存住。后来，存抑或作为存想的简称。总之，存想，主要是想象神灵形象，并将之捕捉住，存于意念之中。它是道教的一种基本的思维方法。《云笈七签》卷四十三《老君存思图》曰：

修身济物，要在存思。存思不精，烂漫无感。感应由精，精必有见。见妙如图，识解超进。神气坚明，并行无倦，兼济可期，期于有证，证之显验，逆知吉凶，以善消恶。一切所观，观其妙色。色相为光，都境山林，城宫台殿，尊卑君臣，神仙次第，得道圣众，自然玉姿，英伟奇特，与我为俦；圆光如日，有炎如烟，围绕我体，如同金刚。

存思，实使自己意念定于一境，但它与禅定、坐忘等颇有不同。禅定、坐忘，以止息思虑为务，而存思则必须“观其妙色”，各种想象中的景物、神仙，必须使之分明如睹。其中有场景的变换，自己与神仙的酬答，有时尚要当面驱役鬼神等等。一句话，使自己“亲临其境”，直接切入鬼神世界。

在道法的行持中，存想是法师召将行法的主脑。不过，依法术内容不同，存想的场景也有不同。在通常的上章中，有所谓“飞神谒帝”之术，即存想自己元神出离躯体，剪罡风，入天门，朝见天尊奏明事由，并带回“批复”，那场景、程式比较固定。在需要遣道士寻查某项事由，尤其是有关鬼神之事，道士抑或采取“存神驭气”的方法，即存想自己驾驭着内气，漫游十方三界，“上穷碧落下黄泉”，唐玄宗思念杨贵妃，让道士为通幽魂，便是用的这一方法。这种存想，场景的变换大，想象驰骋较为自由。五雷正法等法术体系中，多想象

自己内气变成雷神、云雾、冻风急雨等，求内气与自然现象的交感，存想的随机应变也较多。至于考召法中的存想，多模拟古代战阵因敌，以及刑讯罪犯的制度、方法，场景变换大，而且往往要面对被刑讯者——名义上是为非作歹的鬼神，实际是被‘附体’的病人或是童子的变化，并一一作出临时的应对，所以存想的方法必须十分纯熟才行。因此，考召法师的存想训练便显得十分重要了。

《金锁流珠引》卷二八《考召法师说巡游图法》云：

夫行步履之道，要须常行考召之法，救人物，著功于天下人物世界之中，即名修求真人之行也。夫以为考召法师之法，先须存五德者，三元，而更有六甲六纪十二神官之属，六戎八蛮，皆一如法存，使如经文，出巡人世，禁止凶顽崇祓邪精之害。害于人物者，依科法责之发遣。如不肯者，按法而诀禁。诀禁不肯伏，步斗奏章而诛之。

这是说法师要经常存想率领五德将军（青龙、白虎、朱雀、玄武和黄庭将军），三元将军（唐、葛、周，分别为上、中、下三元将军），六甲（六丁六甲玉女真官），六纪十二神官（值年、月、日、时神将）等等，在远至边鄙的蛮戎之境范围内巡视，去禁止邪精鬼魅。那巡游的路线和场景，大约是在道经中预先规定好的，即存之“使如经文”，行之没有很大困难，而在对付这些精鬼时，要“依法责之”，再加“发遣”，即派神将押送他们离开或者发配到冥司等处治罪，便需有较强的想象力。因此，在平时的训练中，法师要想想自己宛如大将军指挥雄兵围歼敌兵：

夫志心求道，须每十日一思存，巡游世界国土之中，领将军吏兵行数十里之外，如大将军行军布阵相似。亦存摄御前军引导冲灭凶顽妖精。思复军，复军回合，卫我正真之气志人之身，亦救未晓之人家灾害，助国安邦，济救危厄。两兵相伐，彼此俱

散。志人常巡，即救得难，以著阴功，功满升仙也。

这儿值得注意的是，要求考召法师十日一思存。就是说，要求法师的思维活动，根据设定场景反复训练，那目的，当然是便于法师按规定的程式，使有关鬼神的形象牢牢铭记在意识深处。意识深处的鬼神形象，在适当的条件下，又可使之浮出表面，成为法师“见到”的鬼神和相关场景。这便像电脑中存贮的信息，随时可以将之调出来。只是与电脑不同，那些鬼神的形象，是人的信仰的产物，本身带有很强的感情色彩，在依一定的程式（如科仪的某个环节和场景法坛布置，设定的音乐等等）唤出它们时，法师又会有各种情绪化的反应。《神仙传·壶公》述费长房得到可以“主诸鬼神”的符后，“乃行符收鬼，治病无不愈者，每与人同坐共语，常呵责嗔怒。问之，曰：‘嗔鬼耳！’正是这种被自己所收的鬼亦即存想的形象所唤出的情绪。这种情绪，会通过法师的动作、表情等表达出来，被周围的人们所感知，所感染。因此，法师存想的训练，可以让自己进入神秘状态，并能够将其情绪、形象传递给他人。考召法事中，往往人称与法师一样见鬼，或信服法师已经捉住了鬼，其奥秘大半即在于此。

每一具体的考召法事，依师派不同，做法不全一致，但各种做法所共同的，都有召集神将，拘捕、考问鬼神的内容，它的完成，要用到符、咒、掐诀、步罡以及令牌、旗幡等法器，但其主脑仍是法师的存想。法师平时存想训练，在实际科仪中才正式派上用场，发挥其功效。

三 迷魂的实质

考召法中，法师身心始终处于某种神秘状态中，这种状态尽管能够通过他的动作、表情乃至音乐的渲染，被周围的人所感知，所体

验，然而它们毕竟是法师的内部精神状态，“鬼神出现”的信息是直接由法师那儿传出来的。人们对其信息的真伪可以有所疑问。考召法的神秘之处在于能够使病人或另外选定的某一人，出现鬼神附身的状态，并且接受法师的刑讯，招供出自己的来历及作祟缘由。这一点，常使观看者觉得神秘不可思议，原来将信将疑者便会大惑不解，有的会因此而由疑转信。那么这种鬼神附身的状态的造成，能否从心理科学的角度加以分析呢？我们认为是完全可以的。其中的奥妙，在于法师使用了催眠术。这一法术，道门中称为“迷魂”。不过催眠方法在道法中使用不一，实施的方法不尽相同，催眠的程度也有深有浅。常用的有照法（让病人或其他人看水、火、镜，看有何“鬼魅”）有附法。前者系在法事中用符咒等造成鬼神来临的氛围，让人在恍惚据影像或幻视幻觉加以判断，其中也有催眠的成分，但程度较浅。而所谓“附体”，则是在深度催眠的状态下（迷魂）进行的，更加典型。我们且举后者为分析之资。

《道法会元》卷二二七《太一火犀雷府朱将军考附大法》对于考召法叙述颇周全。据该仪，附体用童子，在正式对童子施法前，先结坛，以步罡、念咒、掐诀、飞符等法，造成“天地陡暗，日月失昏”的氛围，然后在坛场上画一“井”字，并步迷魂罡。接着，

取黑气一口布“井”字上。想井深万丈，黑气蒙蒙。喷水一口于井上，黑气如烟。焚符，牵童子自艮户入，之井上，足跟相靠，仰面闭目，伸两手于香烟上。存罡气自下而上笼罩童子，冲入孔窍。念《净天地咒》三遍。以水洒童子，取北气吹之，想冰冻童子，满坛寒惨。

这里的种种施为，都围绕着对童子的控制。童子从被牵入坛（从艮方入，亦即从鬼路入）便完全听从法师摆布，那种仰面闭目的姿势，显然意在切断他与除法师提供的之外的任何其他信息的联系。至

于咒、水等，则是造成童子意识被控的重要条件，其中每用一法，都伴随着法师的存想，即在催眠过程中意念引导，这种引导，当然并非实用其境，但却可以在情绪上、心理体验上感染童子。

在这一基础上，法师再念《蒙童咒》及《附体咒》。前者是要将童子灵魂“摄出”本身，暂且存贮于他处。从心理学分析，便是使童子自我意识完全被抑止。用的咒语使他昏蒙。如《蒙童咒》：“乾角威风，独角虬龙。眼入六丁，鼻入烟蒙。蒙魂神将，威震凌空。闻吾用法，早助神功。急急垂下，立便昏蒙。”前面说过，在坛中画井及牵童子入坛的过程中已经营造了“满坛寒惨”、“日月陡昏”的气氛。这种神秘气氛对童子来说，肯定施加着极为沉重的心理压力。咒语中前几句皆呼神名，显然是再一次调动了这种压力，而着眼点，则是要使童子眼皮垂下，进入“昏蒙”即被催眠状态。

催眠状态，是一种似睡非睡的状态，意识活动并非完全停止。童子必须抑止其自我意识进入催眠状态，是考召法中“迷魂”的一个方面。另一方面，则是要使他鬼灵“附体”。附体，“古时谓之哉（载）附。摄捉邪鬼，附人生身，用法拷勘问之。亦有天将入人身，通传幽意，犹恐邪冒，故必秘号分明，始为真将”^①。以朱彦为主将的考召法中《附体咒》云：“奄吽吽，朱彦速降临。天附地附，地附天附。黑面朱彦，恼裂生魂。飞魂过海，摄附生魂。阳魂不信，速摄其魂。疾附附疾，疾附附疾，速速附，摄。”此咒一气念三遍，实际是重复发出“速附”的命令。这与当代催眠术中用语言诱导时反复低沉地加以暗示十分相似。不过催眠术作为一种心理科学的实验，不以有神灵存在为前提，此法则以神将朱彦及其他鬼神的信仰为前提。估计在实际施行中，有时童子自我意识未完全丧失，便是所谓“阳魂未信”，

①（清）张继宗：《崆峒问答》卷二百二十五。

这时仍要借神将的威慑，“速摄其魂”，当然，只是让童子进一步产生心理压力以抑止自我意识。

所谓迷魂，实际上是催眠。催眠术，古代曾被单纯地当作法术，甚至于被当成江湖骗术。20 世纪后期，欧洲有人从南美洲引入所谓“神媒”，宣扬所谓“颅相学”，即在使其意识受控的条件下，触摸被试者头颅上某些部分，使之表现出种种异常的行为，特别是让他“通神”或传递来自神灵世界的信息。一时之间，迷之于中的各界人士纷纷而有之。恩格斯对此也产生了好奇，并亲自做过实验，发现只要静静凝视便可使被试者入睡（现在知道此时被试者状况与入睡尚有不同），然后意识完全被控制，对催眠者的一切心理暗示，都表现出接受并作出反应，如只给他喝下白水而告诉他“你喝醉了酒”，他便会表现出种种醉态。对其发现，恩格斯写了《神灵世界里的自然科学》，这是早期对催眠研究的报道。近代心理学将催眠纳入研究视野，至于当代，已经取得许多成果，对被催眠者的心理反应特征描述尤其明确，而且催眠术已经用于临床治疗。据张春兴《现代心理学》介绍，美国希尔嘉教授 1965 年发表的研究报告表明，被催眠有种种异于正常状况的心理特征，比如主动性反应降低，即虽然意识层面并未进入睡境，仍保有意识，但其意识活动的主动性却大为降低；注意层面狭窄化，即知觉意识虽然存在，而在注意层面上却趋于窄化，对周围环境中的刺激不再注意，只注意催眠师的指示。以之观察上述迷魂、摄附，所谓“迷”、“摄”灵魂，大抵即在造成此类心理效应，使之只接受法师的指示。同时现代心理学研究又表明，被催眠者有旧记忆还原，知觉扭曲与幻觉以及在催眠中受催眠师的指示扮演与其本人原来性格不同的另一角色，并表现出合于该角色的一些复杂行为。上述考召法中所谓附身，显然就是这几种心理特征尤其是催眠中角色扮演的表现。因为神将或鬼灵一旦“附身”，那么童子所表现出来的，便不

是他自己的原本意识和生理反应，而是扮演着鬼神的角色。

综上所述，迷魂的实质在深度催眠，其表现尽管很神秘，却仍然可以进行科学的分析。

催眠进入“附身”状态，并非在每个人身上都可奏效。其中一个重要环结，是被催眠者愿意进入那种神秘体验。国外有学者在分析某些人进入神秘高峰体验的原因时认为：“最深奥和最具有个人意义的心灵体验性遭遇只会来到那些准备好迎接它们到来的人们面前。”^①考召法中有让鬼神附于病人之体的，但要以病人愿意为前提，《太上助国救民总真秘要》卷七载“捉鬼法”，系让病人喝符水，如喝下后颤抖，便算是鬼附身，但“如不欲驱考，即不得将法水令吃”，而只能由法师自吸，“喷于暗处，让患人看之，问所见何鬼祟”。显然，病人不愿接受附身时，其法即无效，只能另辟蹊径。考召中常因病人体弱或者精神迷乱，无法经受种种折腾，所以也常用别人代替，但必须其人易被控制为前提。清朝袁枚记述说：“张天师有通幽法，有不自白事能遣阳魂至夜台，召鬼问话，鬼如何语即借人口出之，其人不自知也。必愚笨人方可使。”^②说接受迷魂代鬼通言者“必愚笨人方可使”，确实一针见血。因为这类人意识易受控制，在附体时不会产生自我意识与法师暗示的信息顶逆，实际的施行中，多用儿童，便是此意。

四 考召中的信息传递和被附者的行为异常

考召中，为让迷魂状态者回答、招供，法师常要多方采取种种心理暗示、诱导的手段。所谓招供，实际上是法师将自己的心理信息传

① 玛丽·乔·梅多、理查德·德·卡霍：《宗教心理学》中译本，四川人民出版社，1990年，第235页。

② 《续子不语》卷七。

递给对方，并唤出对方的心理感受，以及由此形成幻视幻觉的过程。为说明这一点，且完整引一段清人所见的考召过程，袁枚《续子不语》卷七《通幽法》：

南塘通判顾梅坡说：张天师有通幽法，有不自白事，能遣阳魂至夜台，召鬼问话。鬼如何语，即借人之口出之。其人不自知也。必愚笨人方可使。梅坡曾亲见五十六代天师，时有法官某，失所司俸银五十两，求之不得，愧恨自缢死。既死，所失银仍不可得，主人乃用通幽法。令水夫某立于门槛上，喷水贴符百余纸，几满身矣。眼耳皆贴符，惟不贴顶与口。水夫初犹身动，继则不动如铸。少顷出声，则抵冥府门，见某法官肩梁带绳，在冥府门外立候发落。见水夫至，则曰：“汝归告天师，银则所私妾童某轩置地板下。”天师遣人揭看，果锱铢不失。因问：“尔肩何梁？”则云：“缢死鬼皆负梁连绳不能脱，甚苦其重。惟阳间为之作法事方能脱，否则不脱，不能另投生也。望天师慈悲，为作法事。”天师许之。忽传冥王谕：“天师法官知道，尔等屡以细事动扰幽明，来使责二十板，后当戒绝，否则获重谴。”水夫方僵立，忽作屈身状，呼二十满而起，仍僵立。冥语皆水夫口述，天师如问供状，水夫随问随答。问毕，水夫忽云：本府门帅不令入。则作法者忘焚飭门神一符也。既醒，水夫觉足力乏甚。问冥事，殊瞢瞢，但觉去时贴符渐多，则身上束缚渐为窘，两胁逼甚，觉魂从头顶进出，痛不可当。其归也，仍从顶上入，满身舒快，如倦极之得眠也。醒后臀有杖痕色青，久始褪。自此法官不敢轻用通幽法。

这段记载极生动地记述了整个通幽的过程。通幽，也就是考召。局外人不知，泛以通幽目之。此处的通幽法，征之道书，应当是“酆都考召大法”，其法载在《道法会元》卷二六二至二六八。法中重符，凡用符三十九种七十六幅，与所记水夫全身贴符相合。且此法系使水

夫游冥司，冥司是酆都。

据此知，考召过程中，“冥语皆水夫口述，天师如问供状，水夫随问随答”，整个过程，是天师（法师）与水夫（被考者）信息相互传递，相互输出又相互反馈的过程。但二者中一为清醒地控制整个信息传递过程的法官，一为主动意识被抑止、意识被控制者。

就整个考召法而言，法师与被考附者之间的信息交流，从法事始初便已开始。酆都法和其他考召法一样，考召的准备从建坛立狱开始。所谓立狱，是用符、咒、旗幡等构成拘留邪魅的“天狱”或“酆都狱”，诸法流派不同，具体狱名及立狱方法也不尽相同，此不具论。显然，它对被附者的意识受控已经奠定了前提和基础。被附者只有相信其真实性才会表示愿意受附，也可以这样说，相信立狱和鬼神的真实性，是他们愿意接受考附的观念基础。至于迷魂的过程，则是一个法师不断向对方输入信息亦即不断发出暗示的过程。前引朱彦法，主要用咒语为暗示催眠，而袁枚所记载，主要用符。符，在道门中是基本行法手段，关于符的效验，道书中有一整套说法，民间则惟有信其灵验，信其神妙。通常多数人都相信，符上布上了法师的先天正气，或曰道气。对于接受考附者而言，符是极强的信息源，其暗示的有效决不低于咒，甚至比咒更加强烈。况且，实际施行中，符的使用有咒、掐诀和步罡的配合，暗示是综合性的。水夫“但觉去时贴符渐多，则身上束缚渐紧为窘，两胁逼甚，觉魂从头顶进出，痛不可挡”云云，正是由符携带的暗示不断增强的表现。考召法事中都有劈开顶门，提出童子或其他附者之“魂”的环节，也有将魂装进顶门使其清醒的环节。水夫的感觉，说明他完全接受了法师的暗示。至于法师与受附者的问答，已经是在他被催眠之后，这时被附者已经完全听命于法师，直接地问答已足可以诱导出相应的心理活动及其外在的表现。

不过，被附者有时不能应对法师的问题，甚至不开口。所以在询

问时，仍然要不断加强对其意识主动性的抑止，使之就范，并尽可能依需要提供暗示，让被附者产生相关的幻视幻觉，当然沿着法师预期的“招供”目标去发展。其中最典型的便是拷问。所谓拷，是模拟中国古代的刑讯制度，使用各种拷打逼供之物，但使用的并非实物，而是模拟物。它们大多以纸做成，同时以符、咒对之赋以特殊的意义，主要在于使它们“活”起来。一般有枪（刺）、棍（打）、枷（扭缚）、夹棍（夹腿或手指）、钻（凿），以及火（烧）、冰（冻）、蛇（咬）等等。这些“刑具”的施用，都是在附体之后，所以是在深度催眠的情况下进行的。此时的对象，具有对暗示接受性增高的显著特征，即其人对施催眠者的暗示会毫不怀疑地全盘接受，并依照施法者的暗示，在行为上表现出来。这时他的行为，常常会出现超乎常规和一般的经验。比如给他喝下平常的水，告诉他喝的是酒，其人即全表现出醉态；暗示失去了痛觉，可以不施麻醉药拔牙。这些都被当代心理学的催眠实验所证明。在考召法中，各种刑讯拷打都是用模拟物和模拟动作暗示的，但却可以使对象真地感觉到痛苦。如喝令神鬼“反缚枷起”，被缚者便会两手反扭作被缚状；喝令“火烧”，其人即会满地翻滚作痛极状。根据被附者此时他扮演是鬼神的角色的“抗拒”情况，此类刑具可以逐步加码。《道法会元》所载《太一天章阳雷霹雳大法》中“摄附部”，列所谓捉法、缚法、枷法、考（拷）法、都考法等等，一法比一法更严厉。前面诸法无效，再行都考法，先念咒，然后对被附者喷水，“喝神将莫放起，喝神将头刺在地上，与吾翻筋斗。拷过，令出体，神将押出床上，且教睡。法师安神少待。如是缚了，问他家人是与不是，且待详审轻重，再行后法。”后法是“黄神越将法”，且留待下文再作交代。仅从都考法言，被附者头着地翻完筋斗想来已经精疲力竭，所以要让他睡一阵子，但其意识仍被控制，所以可能自动“枷”起双手，以示服罪。如果事件因由轻，那么便算了结，应当让

被附者有所恢复，所以下面要行“黄神越章法”，使之获“天医报应”，放诀使其松弛，布气使其醒来。这一措施，适见被附者在被拷问时，受到法师心理暗示时的极度紧张和痛苦，由此紧张和痛苦的煎熬，被引导出服罪招供的言辞。然而此类言辞有时如同呓语，不一定是连贯的，由法师的追问，方能渐渐连贯起来。上述水夫的回答，实际未必那样连贯和清晰，事后的追记，略去了其间的反复“鞫问”。

那么，被附者回答、招供，即被法师的暗示诱导、威逼而出的，究竟是什么呢？依考召法的施行者的说法，这是来自鬼神世界的音讯，是鬼神的招供或者告诫。若依心理学的推测，它们应是在暗示下产生的旧记忆还原、知觉扭曲与幻觉，以及催眠中角色扮演等等心理效应综合作用的产物。须知，在接受迷魂、附体的人头脑中，鬼神观念，妖鬼迷人作祟的观念、地狱观念，都早已深深植根于其中。在当时当地的文化氛围中，这些都是耳熟能详的。况且，有法事环境布置的诱导，符咒等的催眠作用，催眠后产生进入冥界或仙境的心理体验等等。同时，根据暗示，该人已被鬼神附体，因此其角色已非其本人，而是扮演着另一人或鬼或神，所说所行，便不是自己，而与所扮演的角色相一致。上述几种心理效应相互交织形成的便是“招供”的内容。这儿不妨分析一个例子。

元人笔记《湖海新闻夷坚志·天师退潮》云：

宋嘉熙庚子，杭州潮水不退，赵与权尹京奏请召张天师议治。既至，连日作法，水如故。遂考照（召），云有蛟三条为祟：一是济王，因史相废其为太子，以理宗代之，怨望至死；一是华岳，乃武学生，因作诗负罪；一是一官人，因不肯裸体下莲池掘木刻金龙，遭钟覆火毁而死。理宗云：“奈何？”天师奏乞设黄箓大斋以荐拔之方可。于是洁大内崇修。方移文水府，而潮即退。后华岳与官人事寂无所闻，但理宗每与周国公主闲行，见前有著

红乾背子者，曰：“此必是济邸。”盖亦心疑见鬼。

所谓蛟，系古人心目中的精怪，龙属，专发洪水为患。经考召，却说成是三人恶灵所化。盖三人之死，皆与朝政有关，戾气即在活人心中投下的阴影不散，正是疑神见鬼的缘由所在。这一阴影，借潮水不退，凝成蛟害之象。显然，对蛟的信仰，对三人之死的记忆，考召中被混杂地诱导成“供词”，只不过将由此造成的幻象化了的内心体验陈述出来罢了。后来理宗心疑见鬼，与考召所得，其形成的心理机制基本一致。考召所得，大抵可作如是观。至于水夫言中云云，或是偶中，或是旁观者或施法者据其不明不白的的话猜中。考召的“供词”实多有不可理喻者，虽或指为某鬼某怪，却无从验证。考召的成功，对当事人或有心理慰藉的作用，消去其疑团，重新造成祥和的氛围，使原来所疑之怪亦即心理阴影不存，或暂时消失，所以可以治好某些与心绪有关的病症，也可能有利于周围地域民众社会心理的稳定，但仍有考为某怪，“捉”后病情稍稍缓和，不久又得复发的。《子不语·娄真人错捉妖》称，清代高道娄近垣施法为被狐所迷者（即因性心理失衡引发的精神病症，俗称花痴）捉走了狐狸，但不久，其病又复发。于是人称娄真人捉错了妖，其真凶仍未落网。实际上本没有妖，说捉错云云，都只不过是人们的主观判断，或者是某些人的心理体验。

在考召中，除使被考附者代鬼神招供，有时也让他去完成“捉妖”一类任务。在观念中，可使神将附于童子及其他人，此时他们便是神将。而被附者也扮演着与本身不同的另一角色——神将，将其雄姿活灵活现展现出来，有时甚至表现出异乎寻常的本领。明代陆容《椒园杂记》卷七：

同僚刘时雍言：其乡一女染奇病，每中夜，有物来与之交，日渐羸惫，医莫能治。闻一道士能驱邪，请治之。道士求二童

男，沐浴更衣，各授以剑，作咒语，嚙水使舞，舞将终，叱之去。二童趋出，投水中，久而不起，众危之。逾半日，水忽涌起，二童共持一大蛇头出，头微有角，蛟类也。二童仆地，久而始甦。女是夜始安寝，病不复作矣。

陆容所记述的这种奇异现象，正是我们前面提到过的被催眠者角色扮演的典型表现。在这一角色中，被催眠者接受暗示性增强的同时，往往表现出某些超乎常人的特异本事。儿童赴水久而不出，逾半日云云，或有夸大，盖其时大家为之担忧焦虑，时间体验容有感觉过快，但其“久”有过于常人所能则可以无疑。人体在催眠状态下如何调动此类异能，目前尚是一个谜。但现代催眠术实验中已经记录到它们的存在，则迟早可以由心理科学揭其谜底。

与前面讨论迷魂时所谈及的一样，此类异常现象的产生也以被附者意识被控制为前提。甚至可以说，它的出现，要求比一般的“迷魂”即自我意识暂时被抑制，催眠的程度更深。事实上，在考召仪中，都是先“迷魂”，或称提魂出体，后再“附身”，持剑而舞等特殊的行为尚在邪鬼“招供”完成，另使神将附于其身之后，在扮演法师暗示指定的角色时，若是受附者意识不能专一接受法师的信息，其扮演便会失效。《古今图书集成·博物汇·神异典》第二百九十一卷《方士部》引《仰山脞录》云：

莆田翠渠周公瑛知广德日，有道士作法能使童子舞。公摘树叶置童子怀中，戒之曰：“汝第舞，但树叶落地，则答汝矣。”于是道士百计作法，童子凝然不动。盖童子心以守叶为主也。以是见人心有主则不动。

此则材料颇为有趣。道士神奇的法术被一片小小树叶破除，原因当然不在于树叶本身，而是树叶在整个过程中是一个重要的信息源，载着一点儿心理压力。就是这一点压力，便使童子“心以守叶为主”，

也就是保持着一种警惕，自我意识始终不敢松懈，于是道士的心理暗示不再起作用，那么本来要求他扮演的角色，或者说本来可以扮演的角色，便不再与之合一。所谓“人心有所主则不动”一语，作者原意或另有所指，目的在谈论禅门或儒门的心性问题，然而却相当准确地解释了在考召中人的意识受控的心理机制。有所主，即自我意识始终保持不失，也不被道士的心理暗示所暂时掩蔽，那么其后的“迷魂”、“附体”，以及在此种状态下的“招供”和舞蹈、“捉怪”，都失却了前提，无法通过法师的暗示制造出来。

袁枚所记水夫在招供后突然称神责法官，法官做出被责状，醒后臀部发青，正是角色扮演的一个显例。这且不详细讨论，单讨论一下水夫为什么会冒出“冥官”责备的说辞。它的出现，除前面提到过的若干催眠后的心理特征以外，也与在催眠中“自己”的意识尚未完全丧失，在一定条件下仍会泛起有关。只是此时泛起的自我意识，可能采取扭曲变形的形式。美国希尔嘉的“新解离论”认为，在催眠中被催眠者自己的意识并未完全失去，而只是被催眠师暗示造成的意识所掩盖。他称这一被掩盖的意识为“隐秘观察者”^①。水夫称冥官责备，可以用“隐秘观察者”的存在及其情绪的幻化如以解释。盖酆都考召法，“其状阴惨”，五十七代天师张继宗如是说，即当事者必定惨愁痛苦。被迷附的水夫虽然尽可能任由法师摆布，但在自己的意识中，仍然有对痛苦的不满、反感存在，即此一点情绪，在考召中无可宣泄，因为其主体意识已被掩盖，被抑止，而只能幻化成神谴的意象。而一旦其意象泛出，便立即具有催眠中接受暗示后的行为异常。只是这一次的暗示来自他自己的意识深处，而与整个考召的氛围及法师的暗示混为一体。在催眠状态中，自己的、已经潜藏的意识突然泛起的几率如何，我们无从知悉，但绝非此处孤证

① 参看张春兴：《现代心理》第五章第四节《催眠》。

则可以肯定的。在有关考召，以及与考召相近的道法中，都有若干与潜意识泛起相关的例子，或多或少可以作为此处的旁证。限于篇幅，这儿仅举一个降笔的例子，稍做分析。

所谓降笔，通常是指扶乩、扶鸾，指在附体状态下，乩手写出神灵的指示。这类神秘现象，清末民初，便有人指出实是催眠术的一种。比如徐珂《清稗类钞》便持这样的说法。它的形式与考召颇不相同。考召是由法师造成被附者，是被动催眠；而扶乩是乩手自动进入附体状态，具有自我催眠的性质。扶乩一般都由乩手操作，事主在旁问，“神灵”通过乩手下写答案，但也有事主自己被附后持笔操作的。此类作法道法中或称为“封臂”，即将被附者的手臂封之为神将之臂，此时其臂便认为可以代神将批复。这一做法至迟在宋代即已出现。明代四十三代天师张宇初《道门十规》曾将之判为巫术，但似乎一般道士对天师的教训并不怎么当回事，仍然照行不误。封臂是考召法中一种变招，在宋明时期的考召法中经常使用。《古今图书集成·博物汇·神异典》第三百一十卷引《松江府志》中的一个故事，极为典型，引述于此：

张仁义，号一山，为黄冠。元季有朱将军者，镇海上，阴蓄不轨，踌躇未发，闻仁义善符篆，能致丁甲诸神，乃使召之。仁义即至，将军胡语呼之曰：“把失，我有事向神决之。”遂命仁义召。将军袖出片纸，引烛于炉中。倾之，仁义呼曰：“神至矣，速具纸笔，以人手腕代之。”将军出手覆炉上，须臾手动，筋节缩栗，将军已骇惧。倏执笔大书一行，曰：“朱海贼，而欲反邪？赤而族，毋妄动。”其二行则曰：“而妻疾，某达鲁花赤祟之，亟斋荐可甦也。”又一行曰：“而妾妊，明日午生子矣。”盖三事皆将军袖中纸所书。而最后一行曰：“明日晚刻，胡同知取汝首级，可贿免。”旁观者皆惕视吐舌。掷笔而将军甦。取视其纸，色大

沮。乃留仁义，设蘸度达鲁花赤，其妻病寻愈。而午后妾果生子。下漏一刻，则铙钲鼓吹从东方来，仁义从别室窥之，见一人骑而前，又一人骑而从后，各手一盘，盘中诏一剑一，各以黄锦覆之。最后胡同知绯衣策马入矣。少间，止闻堂中乐饮欢呼。夜四鼓，将军乃送胡同知出，前所捧盘仍覆锦，剑后一盘，则所贿金也。乃宴犒仁义，礼为上客，赠厚币而归。

这一故事相当完整，基本展示了降笔的全过程，而且交代了事情的前因后果，所以相当有利于我们的研究。将军在被附体状态下写出的正是他自己内心思虑已久的形势判断、面对危机的应付谋略。依当时的形势，显然其人积怨不少也不浅。所谓某达鲁花赤为祟，极有可能是被其逼死的政敌。盖其人阴蓄谋反之志，自然要去除碍手碍脚的同僚或上下级。这在官场中，尤其是元代天下大乱的情形下，官场倾轧更容易采取公开对抗的尖锐化的途径。从后面提到胡同知准备来取他首级事，可以断定，其反状已暴露无遗，反与不反，系于一念之间。形势紧迫，心中不定，焦虑、恐惧交战于心，所以要问神意以决吉凶，观吉凶以定行事。其所书，是自我意识泛起、旧意识还原的典型表现。当然，这种还原机制比较复杂，不是机械重现其内容，而是加上了原来思考的对策的泛起和在迷魂状态中的下意识的选择，所以是包括了答案在内的，自然这一答案采取了神授的形式。将军的焦虑似乎主要来自官场冲突。在当时情形下，这一冲突已经白热化，反与不反，临近最后摊牌。不过就总体而言，公开造反，实无胜算，所以将军一附体便已“惧”，惧而气馁，“隐秘观察者”便作出反则“赤而族”的判断。由此，才有接下来的对胡同知如何应付的一段神秘表现。在当时形势下胡同知的动静，自然不难侦知，甚或正是已经知其动静及来意，方有问神的举措。如何应付策，恐怕也会反复权衡，在被附状态下，所宣示的神启，实也不过是他自己思虑的各种解决方案的泛起。与上

面说过的一样，这一旧意识还原，混杂了复杂的心理机制，包含了对不同方案的选择等心理过程，所以总的来说，被附者的种种“招供”，都与其旧意识还原有关，这种还原，可以与“隐秘观察者”的存在接上线，也不可避免地与被迷者、被附者在催眠中的角色扮演一致起来或混杂起来。这样整个过程既显得十分神秘，有时（只是有时，考召中多数招供是极难理会甚至于根本上没有任何真实性的）又会显得十分合乎情理。正是这种合理，才更显出其神秘。

综合上述故事以及其他有关考召法的记载，可以说，在考召中，不仅有法师控制被附者的心理暗示造成的一系列相关效应，还有被附者被掩盖的“自己”突然跑上前台，却又不是以正常的面貌出现，而可能以幻化的、扭曲的形式出现。其间的心理机制和过程相当复杂。本文的研究只是开了个头，深入探讨尚有待于来日，所谓抛砖引玉，期求正于方家，所望在引起更多的研究。

（原载：《道教文化的传播》，南华大学宗教文化中心）

召役神将的教义基础

——从神将系统看道教信仰的独特性

道教的重要特点之一，是它有着庞大的法术体系，其法术在展示对大道的信仰中，起着重要的作用。近年来，人们论之已多。谈到法术，不能不涉及法术中召唤的众多神将仙吏。他们的构成，实在极其鲜明地表现了道教信仰的独特性。

一 对信仰对象，崇拜、追求与 控制相一致的奇特思路

道教的一个重要特点是有庞大的法术系统。道教的信仰，从根本说来，是那无限而玄妙无比、至高无上的大道。道本身虚无玄妙，为宇宙间一切存在的依据，连天地本身也是道派生。道虽虚无，却又可以应化显迹，成为三清尊神，人如能行元始、太上大道君和老子之教，积渐而得道，便是神仙。道教徒长期不息的追求，从根本上说来，是成为神仙。因此，道教对大道的信仰与对神仙的信仰，是完全一致的。这种一致，包含着对道或尊神的崇拜，也包含着使自己跻身

于神仙行列的最终理想。崇拜的对象和理想的目标相统一，这点一般讨论道教信仰体系和教义思想时，大多已注意到。

然而仅仅了解到道教信仰中对尊神崇拜与成仙的理想和追求这两个层面，似乎还没有完全把握其信仰内涵及特点。原来，在上述两点的基础上，道教还有召役神仙中的一部分，使之依自己的意愿从事各项凡间力量无法完成的任务的观念。这在早期道教中即是其行为系统的重要内容，到了南北朝时期，已经成了道教的重要而鲜明的标志。《魏书·释老志》叙述道教的历史和特征时说道：“及张陵受道于鹄鸣，因传天章本千有二百，弟子相授，其事大行。斋祠跪拜，各成法道，有三元九府百二十官，一切诸神，咸所统摄。”这里说的三元九府百二十官，便是早期天师道召役的神将仙官系统。在教义思想上道教既有尊神决定一切的观念，又有接受尊神的授命，可以在一定条件下，召役神仙、灵官中的一部分以完成凡间力量无法解决的任务观念，甚至于还能借大道之力，人为控制一切变化，所谓夺造化之秘，便是从这一意义上说的。

由此看来，神仙既是道教徒崇拜的对象、追求的目标，还是他们力求控制的对象。由此，道教的其他理想和追求，以及整个的行为系统，都在对道的这种三合而一的信仰中得到统一，赋予意义。

我们知道，对神灵的崇拜是各种宗教共同的特点，只是大家的表述不同罢了。利用神灵的超自然力量，祈求他们的佑护，也是各教共通，然而直接召役神灵的思想，并非各教皆有。

一般说来，作为神仙，在道教的理想中，他们已经与无限的大道合一，所以自在逍遥，具有莫大的神通，他们不受自然规律的束缚，可以超出三界外，不在五行中，长生不死，法力超群，做出凡人无法做到的事。人要是成了仙，当然那些超自然的能力全不在话下，若是成为仙官，那么对神仙系统中较为低级或者有服役专司的神道加以召

唤也顺理成章。然而，法术中的召将，却是由法师操作的，他们中的高道，或者被视之为活神仙，但是绝大多数法师，恐怕还只能是仙凡的中间状态，还不是正式的神仙，他们为什么能召役神将呢？原来，在理论上，他们得到了某些神秘的传授，可以运用所传的法术，直接地介入到神仙队伍中去，暂时地化身为某一尊神（常称主法），并且用符、咒、诀、步等内秘的手段，取得对某些神灵、将官、仙吏的临时的支配、领导权。这在世界宗教之林中，相当特别。

二 道气化神的独特观念

召役神将，广义地说，神将仙吏包括了道教法术中召役的一切为之服务的对象，其中有功曹、玉女等，自然也包括各类法事中召唤的元帅、将军。后者正是常说的狭义的神将。无论从哪一角度看，神将是一个庞大的分工明确、各司独特、功能互补的体系。这是道法的重要前提。因为所有的呼风唤雨、禳灾治病、变化搬运，乃至超度幽冥，都少不了他们，甚至一般的醮祭尊神、上章表，也都少不了唤出他们去送达。而要召唤使役他们，还有一个重要的理论前提，是他们本身的属性——他们本来就是一气所化，所以可能通过对气的把握以控制他们。

神灵为一气所化，是道教神仙信仰中的重要内容，也体现了道教哲学思想的一个重要的特点。道，是终极的无形的，但道又可以展开为气。在某种意义上，道与气可以是等价的。《老子想尔注》便指出，“道本气也”，它又称“一”，而“一散形为气，聚形为太上老君”。这样，道、气、神三者便共通为一。这点在东晋末问世的《洞玄灵宝无量度人上品妙经》中有更加哲理化的表现。而收在《云笈七签》中的《三洞宗源》中说得也很明白。气的这种特性，使得它有着泛神论的

色彩。这种泛神论，表现在神灵、仙真的观念中，就是由道气可以化生一切神灵，人与万物若能将固有的气中之精粹发扬起来，也能成神，成仙。神将，是具有特定功能的神灵，但在一气所化这一点上，与其他神灵仙真没有本质的差异。

道是无限，气也是无限。无限的道，可以资足一切；无限的气，可以化成一切。化成一切，是一无限。如果化成的是神将，那么神将的数量，也具备无限的可能性。由此，不同的道派，或不同的法术体系，都可以构建出不同的神将系统（除常见的功曹、玉女等之外，大法科仪中多称将班），相互之间不会产生妨碍。

因神灵为一气所化，所以他们可以在人身之外，也可以驻于人体之中，于是又形成道教体内诸神的观念。这种观念，可以追溯到《太平经》，甚至更早。到了南北朝时期则已为各派所认同，唐五代之后，特别是北宋内丹学发达之后，体内诸神的观念，更是道门的共识。体内之神，基础仍在于气，所以孙思邈有“神为气子，气为神母”之说。

神化气，气化神，是相辅相承的两面。在宇宙论上，道气构成一切，赋予一切以生命与能量，而演法与行道同一，有道体法用之说，这样，作为法术中重要环节的召将，也便与整个法事一起，可以用气论加以解释。《道法会元》卷一《清微道法枢纽》称：

道贯三才为一气耳。天以气而运行，地以气而发生，阴阳以气而惨舒，风雷以气而动荡，人身以气而呼吸，道法以气而感通。善行持者，知神由气，气由神，外想不入，内想不出，一气冲和，归根复命，行住坐卧，绵绵若存，所以养其浩然者，施之于法，则以我之真气，合天地之造化。故嘘为云雨，嘻为雷霆，将将则元神自灵，制邪则鬼神自伏。通天彻地，出幽入冥，千变万化，何者非我？倘中无所主，气散神昏，行持之际，徒以符咒

为灵，侥幸于万一，吾见其不得也矣。

这样，一切法术都以气为本。当然，这里讲的气是先天道气。神将及对他们的召唤，当然也是如此，所以又说：“一气之妙，万道之宗。法灵须在我神灵，我神灵兮法通灵。祛穰祷祈凭神将，神将何曾有正形。道化灵，灵化精，精化气，气化神。所谓法行先天大道，将用自己元神。”那么，神将的出现，只是自己元气、元神的功能、化生，而这两者又具有内在的统一性。盖先天精、气、神原属一体，皆为道气的不同分化。

应当说，佛教也有神将的观念，如四大金刚、伽蓝等护法神便是，但是佛教，从没有气化神的观念。气化神将，是道教的独特观念。佛教当然也需要解决法力何从而来的问题，解决的思路主要将之归于性海。这是佛道两教在形神观上的不同，引发出来的在法术领域上的差异。

三 炼将与炼气的一致

“道体法用”的观念，显示出将道运用于一个个特定的领域，即法术。而法术又是为社会提供宗教服务的基本手段。大凡禳灾、治病、祈祥、超度，都是为社会上的信众所设。道教通过这些法术，为信众提供服务，法术也由之成为道教联系社会的重要纽带。就道教内部来说，道体法用，实际上要求将对道的信仰，转换成可以操作的行为模式，即道门中所称的科范，而实施这种操作（道门中称行持）的，则是现实社会中的人。人是施法的主体，道通过人的操用才能转换成为社会服务的法，所以有人早就构建了这样一个理论模式：“道者，虚无之至尊也，术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人，人

有灵，因修而会道。人能学道，则变化自然。”^①宋代的白玉蟾说得更清楚：“法也者，可以盗天地之机，穷鬼神之理，可以助国安民，济生度死。本出乎道。道不可离法，法不可离道。道法相符，可以济世。”^②法既如此重要，法中召将，便是法师必须掌握的根本技能了。

在道法的行持中，神将的召唤举足轻重，然而如何召将，却是需要训练的，因为神将本无形，而要在意念中看到神将，并将之存于整个科仪的若干个环节中，是极不容易的，所以道门内有炼将之说，即要通过若干专门的训练，使神将能呈现在法师的眼前，并受其调遣。炼成了将，才能召将。

神将的根本在于道气，而召将的则是法师。个人当然内在地蕴藏着先天的精气神，但内在的精气神，并不一定能发挥作用。常人都个个具备，然而却不一定能成法师，无法像法师那样召将行事，因此从理论上说，对内在的精气神的运用、养护，是需要修炼的；要用之于召将，也有许多技艺、手段的讲究，其中最重要的还是要求体内元气深厚。既然法行先天大道，将用自己元神，那很自然的是，法师的追求必须使自己内气充盈，元神旺盛。这种要求，通过法师的炼气才能达到。在实际的操作中，法师的炼气与炼将是完全一致的。

法师炼气的功法，各派各时代也有不同。从一般的服气、存思、胎息、守一等等，都被使用过，至于内丹法成熟，宋以后的五雷正法等，则多采纳丹功。不过，用于法术的功法，常常综合了存思、丹功等不同的功法。法师炼气，与通常用于自身修炼的功法，有同，也有不同。他们不仅要炼气，而且要将内气化为神将，再通过符咒诀步和法器的运用，使神将们受命完成各项预设的任务。限制在法术中讨

① 《云笈七签》卷四十五《秘要诀法》

② 《道法九要序》。

论问题，法师的炼气，实际的目标是炼将和召将。

在法术行持中，还有一个重要的问题，即召将者本身的身份认定。法师不管怎么高明，在还没有成为正式的神仙以前，最多还处于仙凡之间。而所召的神将，有不少在神界的地位极高。如何使之服从调遣，法师缺乏必要的权威。这种权威的建立，可能通过据说颁之于尊神的符、诰等象征的符号，但最重要的还是法师在行持的过程中（只限于过程中）改变自己的身份，由凡成圣，由人变神。这在科仪中就叫变神或变身。变了之后，法师就成了元始、雷祖、斗姆等尊神，成为一坛法事的主法。变神有一套完整的规范程式，法师必须学会操作，但是其事的根据，仍在于人内蕴着的元气，此气或被称作元始祖气。《道法会元》卷一：“或问变神之道如何？师曰：元始祖劫一气分真，我即元始，元始即我。此即谓之变神。”如此说来，法师改变其凡身成为真神的内在根据，还是由于人身上含有从元始祖劫就存在的道气，灵宝派称元始祖气。那么与炼将一样，法师身份的由凡人圣的转变，也必须壮大自己体内元始祖气方能实现。

在佛教的仪轨中，也有某些法术的成分，但是，佛教没有运气化为神将的观念的操作手段，其类似于道法中的变神的环节，主要通过禅定、观想去完成。如焰口仪轨中，就通过入观音禅定，使法师暂时化身为观音。

上述三个方面，都表现了道教法术中神将系统的构建，与道教的基本信仰有着密不可分的关系，而且从神将的观念和召将的宗教实践上看，都表现了道教的神仙信仰与基督教等西方宗教不同，也与同在中国存在与发展的佛教不同的特征。对此，还有必要下大工夫加以探讨。

道符溯源

道教的法器中，重要莫过于符。张陵创五斗米道之始，便着意造作符书；张角传太平道，基本的办法，是让人喝符水治病，愈则收为徒众。及后来道派滋多，习惯将道派分为丹鼎派和符篆派。不用说行符为符篆派的题中应有之义，即使以金丹服食为主的丹鼎派，也未免不用符。不少炼丹家在建坛时便要用符。左慈、葛玄都是汉末三国丹鼎派的重要传人，却都精于符。所以有的道教理论家将符、气、药列为道法中最为重要的三个要素。

然而，那些构形奇特、似字非字、似图非图的奇妙道符究竟是从哪里来的？关于这个问题，有多种不同的说法。道书中的神话，说它们是天地开辟之先便已存在，后来由多位尊神和真仙传授到人间来的，这当然不是历史事实；近代又有人说，它起于古代西南少数民族文字。其说虽另辟蹊径，但仍与事实相差太远。我们要觅得道符的源头，仍得回到道教所赖以生长的社会文化环境，尤其要从它所由以脱胎的古代巫术中追寻蛛丝马迹；同时，也要试着给造符者的思路描出片段的（只能是片段的）轨迹。这样做，可能获得道符源头的某些真实信息。

一 搬至鬼神世界的权力凭证

符的造型和运用都蒙着浓厚的神秘色彩，它的功能是施之于想象的、肉眼凡胎看不见的鬼神世界的。然而，道教的鬼神世界只不过是它所处的社会现实的反映，被施于鬼神世界的道符，也是从现实世界中搬去的。

道教初起时的汉代，正是中国历史上第二个中央集权的大一统的封建王朝。在这一社会中，从皇帝到庶民乃至不入流的胥隶都处于严格的等级秩序之中；每一个社会等级的人都有权力支配较低等级的人，而皇帝则处于社会权力的巅峰；其他一切社会权力只有取得皇帝认可才是合法的、有效的。有趣的是道教开始建立其鬼神谱系时，就同时将社会上的等级秩序搬进这一幻化世界。道教的神谱中有三皇、五帝、飞天神王及卿、相、三公、将军，而又各有僚属，等级俨然，职司分明。有的神或仙官究竟有多高的地位，难以一目了然，于是便注明他“秩比二千石”、“秩比侍中”，如此等等，都说明早期道教的鬼神世界是借用地上封建等级关系构筑起来的。

封度等级制度被搬到鬼神世界的同时，它所派生的权力崇拜和权力象征也一起跟了进去。符，便是其中之一。

符的本义为调动军队的凭信。通常以竹或金属制成，上刻文字，剖为两半，一半留于朝廷，一半由领兵将帅持有，朝廷要调动军队时便派使者持符为凭传达命令，所以符为权力象征。对持符使者的听命，实际是对朝廷绝对服从的表现。道士将符搬进鬼神世界，恰是模拟封建军政体制中权力信物的做法。这一点，从道士对符的来源和功能的崇拜中可以看出。

道士谈符，总要说这是天神所授。也就是说，它来自有品秩的仙

官，重要的符则托于太上老君、天公等最尊贵的神。这是因为这些神仙世界的最高统治者才有资格颁布灵符，一如人间军符的最高执掌者只能是皇帝。

至于符的功能，基本的在于能召劾鬼神。召是呼之而来，听候调遣。劾的原意是审讯。古人认为如果有无妄之灾降临，必有邪鬼佞神作祟，所以要召来面责，查明“事实”之后，“或杀或遣”（《神仙传·葛玄》）。持符者本人不必是神仙，但一旦居有某种符，那么即使是地位低于颁符尊神的鬼怪和小神，也得听命于他。《后汉书·方术传》载东汉费长房学仙不成，却得其师传授的一张符，“以此主地上鬼神”。有了这张符，费长房对于社公、水神皆可随意支配；为非作歹的妖精对他也不敢稍有违抗。但费长房后来将符丢失，群鬼于是将其杀死。可见鬼怪和小神在费长房面前一度俯首贴耳，并非畏惧他本人，而是畏惧和服从他手上的符，因为符是鬼神世界权力的凭信。由于世间的权力崇拜幻化为神仙世界的等级制，因此，作为权力象征的符也就能赋予持有它的人以超常的能力。在人世间，符体现着最高统治者的绝对权力；在鬼神世界，道符则使法师具有了崇高的不可抗拒的法力。

在早期的道符中，有些符称为“策”，有些则“符”、“传”并称。“策”在《灵宝五符》中屡有提及。古人命官授爵，以策书为符信，《周礼春官·内史》：“凡命诸侯及孤卿大夫，则策命之。”以策名符，是由模拟凡间权力象征而来。《神仙传》卷二载，仙人王远（按：据说王远活动于汉恒帝时）给蔡经一符一传，说可以禳灾治病。“传”实际也是符信。晋崔豹《古今注》下：“凡传皆以木为之，长五寸，书符信于上，又以一板封之，皆封以御史印章，所以为信也。如今之过所也。”“传”如“过所”，即是通过关卡的凭证，“御史印章”为封，应是汉制，先秦已有传，但不必出自御史。总之，传为官府所颁符信，

道符或以策为称，或与传连称，都是源于世间权力凭证的证据。

东汉道符中有一类称作“符命”。《灵宝五符序》载有以五方天帝的名义颁的符，各称“东方灵宝符命”、“南方灵宝符命”、“中央戊己灵宝符命”、“西方灵宝符命”和“北方灵宝符命”。五方灵宝，实即汉代纬书中提到的东、南、西、北、中五帝。“符命”来源于汉代权力崇拜中的宗教性文饰——君权神授观念。

君权神授的思想可以溯至商代。汉代以董仲舒为代表的今文经学大力提倡此说，认为凡真命天子出世，都有某种符瑞出现。符瑞，也就是符命，或者说是上天符命的象征。显然，这是将地上皇帝颁符的权力搬到天上，又由天上的符命给地上的皇权戴上神圣的光环。西汉哀平之后，谶纬之学逐步兴起，谶纬即是表示符命的形式。《后汉书·光武纪一上》：“宛人李通等，以图谶说光武云：‘刘氏复起，李氏为辅’”，李贤注：“图，河图也；谶，符命之书，谶，验也，言王者受命之徵验也。”谶和借着配经的名义造出来的“纬书”，表达符命的方式，主要是离合姓名，如《易纬是类谋》云：“卯金刀为治。”郑玄注：“卯金刀为汉。”原来此三字为“刘”字的离析。《尚书考灵曜》：“卯金出軫，握命孔符”注：“卯金，刘之别。”以字离合姓名是当时说符命的主要形式。当然，还有其他形式。

要言之，道教的“灵宝符命”既来源于“君权神授”的观念，同时又受到东汉谶纬神学的重要影响，从而形成了自己特有的符命系统。

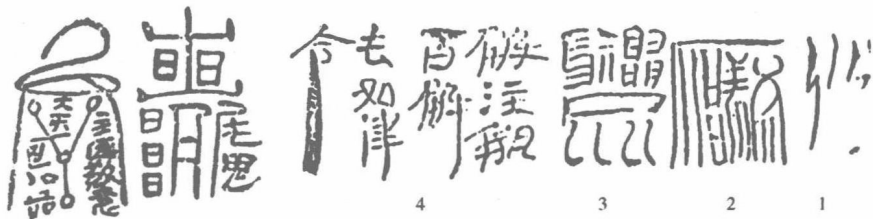
二 巫符的嫡传

汉代民间巫师是首先将权力象征的符移往鬼神世界的人物。

道教正式形成教团，是在东汉末桓帝以降。通常人们注意到的是

张陵的五斗米道和张角的太平道，他们都有符和符书的造作。若推前一点，二者的创道都与《太平经》有关。《太平经》中有两卷《复文》，其文字由多个汉字拼成，有人认为这是最初的符字。蒙文通先生则认为天师道符文扭曲曲折，并非起于中原文字而来自西南少数民族文字。近几年有人据蜀地出土文物上有扭曲如丝的图形文字，以证成其说。但是据我们的观察，最初使用符文的乃是民间的巫师。他们使用的符，主要是由汉字拼合而成，嵌以星图，和据说为收鬼、缚鬼之物。这类符，宜称作巫符，它们正是道符的直接前身。

我们现在能见到的巫符，画在汉墓出土的解注瓶上。解注，又称墓门解注、解除、解逐，系解过逐鬼气的巫术。在出土的解注瓶上，发现有咒语、符图。此类巫符，王育成先生在《东汉道符释例》^①中曾引用若干个，并予以分析。笔者除了在认为它们应称作巫符而非道符这一点上与王先生有所分歧外，对符的结构分析则完全赞成王说。本文转录王先生所摹的有关巫符（见附图一、二），以说明笔者的观点。



图一：卢县曹氏瓶画符

图二：洛阳西郊解注瓶画符及解除文

1. 第一符 2. 第二符 3. 第三符 4. 解除文

图一、图二两符，解除文上说明是阳嘉二年，即东汉顺帝初，这正与《太平经》出现的年代相若，张陵赴蜀“学道”可能在此后几年，

① 王育成：《东汉道符释例》，《考古学报》1991年第一期。

可见这些符是在道教教团正式成立前就出现的，应当是民间巫师所为。东汉前期的王充（27—约 97）在《论衡》中已经提到并抨击解除活动，由之推测，墓门解除的活动很可能起源于东汉之前，解除活动中所用巫符的产生也应更早。对这类巫符的研究尚处于起步阶段。

早期的道派大抵脱胎于巫术，保留有浓重的巫气，三张的五斗米道被称做“米巫”；太平道的经典《太平经》被评为“多巫覡杂语”，这些都能说明早期道教与巫术的关系。释道安曾在《二教论》中讥笑“三张之鬼法”有“左道余气，墓门解除”，这也能够证明这个问题。早期的民间道派继承了民间的巫术，并且加以发展，成为系统的、人为宗教的组成部分，民间的巫符也便转变成了道符。

首先，从功能上说，解除瓶上的符，系为镇鬼去殃咎而制，而早期道符多为给人治病、镇护家室和形神，张角符咒治病就是用符的方法之一。二者貌似不同，其实质却相同。原来道士用符的前提，是认为人身命家宅不宁，出门遇害患，都是邪鬼精怪作祟，在这些方面用符，正是为了将妖邪赶走或者杀死，符起的是压镇的作用，与解除瓶上之符正一致。

第二，从符与咒、符与印的联结方式看，道符也是直接移用自巫符的，而且巫符中的某些构成部分也为道符所直接继承。道教中符咒往往连称，符和咒常常一起出现。这种形式从阳嘉二年解除瓶（见附图一、二）上也可看出。其咒末“如律令”的格式尤为后来的道教咒语所通用。至于符印连用，在道符中也属常见。张陵创道时（一说张鲁时）设二十四治，以分管道民，每治设有“都功”，为政教合一组织的首领。阳平治为张陵及嗣天师驻地，都功例由张氏天师兼任。现天师符例盖上此印，其源应当溯至三张时期。符印同时出现，在巫符中也有迹可寻。阳嘉二年解除瓶上解除文提及“封以黄神越章之印”，便是符印合用的先例。同时，黄神越章之印也被道教所继承。在巫符

中，有尾鬼合书之例，而且二字皆缺笔。尾鬼合书的方式亦见于道符，《太上洞玄录宝素灵真符》正有一符中有尾鬼合书，且同样皆缺一笔。此二字缺笔，在汉隶中固然不乏其例，但在后世文字中则不通行，南北朝之后的道符中尾字或缺笔，或不缺笔，但鬼字少一撇则成为通例。道符鬼字缺笔长期沿袭不替，可能还有别的原因，即与书符时的念咒有关。《道法会元》中载书符过程，书及鬼字上半截例作“田”，且念咒“开天门、闭地户、留人门、塞鬼路”。《道法会元》是宋代才结集起来的书，虽不能说完全符合道符初出时之旧，但此咒的内容，却明显与汉代的栳盘有关。汉代占验家（所谓“日者”）所用的栳盘为方形，中置斗杓状的司南以指向，四维以四卦象四门：天门（乾）、地户（坤）、人门（巽）、鬼路（艮）。这种占卜的栳盘，唐宋时早已不用，目前能见到的皆为汉代与南北朝文物。《道法会元》的书符不可能是宋代新书，而应源于通用栳盘的时代。鬼字上截少一笔作“田”，也正是那一时代的产物。由此可以肯定，道士作符时鬼字和巫符一样例省一撇，这不仅从字形上而且从方法上、观念上皆是汉代社会的产物。

第三，也是最为重要的一点，巫符以文字重叠搭配成符字的方法，直接被道教所继承，成为早期道教符字重要的构字方式。

我们在上面引的巫符，其构成中有星图等物，但基本的成分是文字，明确说来，是由多个文字拼合而成的。例如户县曹氏墓解除瓶上第一符为时、日（三个）、月、尾、鬼诸字合成，洛阳西郊解注瓶上第三符由耳、月、目、日、六神、石、乙等字组成。（均据王育成《东汉道符释例》），对比巫符的构字方法，我们再去看《太平经复文》，也是由多个文字重叠拼合而成的。（见附图三）它的作用及含义应当与巫符一致，也可以说，它们是直接脱胎于巫符的。《太平经复文》是最早收入道藏的有系统的符书。这也是道符来自巫符的证据。

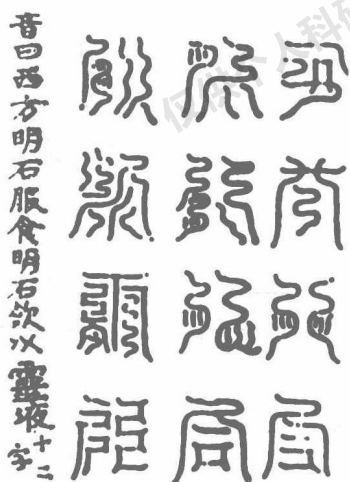


图三：《太平经复文》中的符号

当然，道符与巫符相比，自身也有很大发展。就符字的容量而言，由于符书能够用连贯的文句表达一定的宗教内容，因此，比起散漫于民间的巫师使用的巫符自然字多量大。《太平经复文·序》称其“复文”为：“凡四部，九十五章，二千一百二十八字，皆太平本文。其三百六十章是干君从本文演出，并行于世，以复相辅成教而传授焉。”可见由巫符演变成符书，又由符书推演出庞大的经书，是早期道教经典形成的重要途径。另一方面，符字的增多，也为符的种类、形式的增加提供了条件。我们现在看到的巫符，只是在解除瓶上，系用于阴事；可以推测用于阳事，如镇阳宅、治病之类的符也应有不少；其中一部分可能已并进道符。但一般说来，民间巫师散漫无统，其术往往相互保密，因此，他们所用的符不会有什么系统。而道符则种类多，归类明确，单就治病符而言，有男女老少之别，寒温症候之异，颇有对症施符的意思。

就符字的形式而言，目前见到的道符，除类似巫符以隶字的拼合、变形构成外，还有用篆体和虫书鸟迹般的古文构成的符字，且后者渐成主流。这种变化，在东汉末即已开始，其主要代表为古灵宝经的《五芽真文》和《三皇文》。《太平经复文》虽托于神授，但授予当代（就汉代言），自不妨用当时流行的隶字。而《五芽真文》托于五帝，《三皇文》明说出自天地人三皇，字体不得不模仿古体。《五芽真文》字作篆体，《天仙金母大法》、《灵宝济度金书》在篆字下注出音

读，但按之字书，与相应音读的篆字不同，应当是造经者依据篆字笔意自创之文。《三皇文》符字则是由篆体、和多字重叠而构成，类似于《太平经复文》，如九个“天”、九个“道”字分三层重叠，（见附图四、五）。



图四：《五芽真文》符字



图五：《三皇文》符字

《五芽真文》和《三皇文》的符字，道教中称作“天篆云书”，又称“云篆”。因为在道教的观念中，此类符书原来是源于上天的，故称天篆。同时又说系云气自然结成，天上的神仙也不过是加以摹写，以后再传入人间，故称“云书”、“云篆”。其字体多仿篆体及虫书鸟迹的古文，为突出“云书”的特征，笔画故作曲折盘纡，如云气缭绕之象，“天篆云书”的观念被道教内部普遍接受后，即使画复文式的符，也尽量使之笔画扭曲，于是这点成了道符的一般特点。如我们上面所述，这一特点，并非如蒙文通当年所断言的那样，是来自西南少数民族的文字，而是古代汉字的变形和组合。

《太平经复文》、《五芽真文》、《三皇文》或直接脱胎于巫符，或

在其基础上另创新体，这代表了东汉末至三国时符字的主要形式，以后的道教符字，几乎都是它们的变体。关于复文式的字，下文再作分析。篆体的符字，除普遍使用云篆之外，宋代雷法盛行，又创雷篆，大抵是在云篆中夹入雷霆的象形。虫书鸟迹式的古文，南北朝后的龙篆（为篆体，但笔画盘曲如龙）凤字（笔画寓凤飞鸾鸣之意）以及《五色狮子符》中笔画作狮子形的篆字等皆是沿着同一脉络衍生而成的。

上面分析的道符和巫符，其构成主要有文字、星象等，有些符还有神像，但基本是文字。可以说，道符的主干，是汉字和汉字的变形，所以按其原初状态说，是可读的。

陆修静曾指出：“凡一切符文皆有文字，但人不解读之。若解读符字者可以录召万灵，役使百鬼，无所不通也。”（《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上）他还举了一幅《都匠符》为例，说它是由“合明天常日”五字构成的，只是作符时重叠一遍罢了（见附图六）。从这五字来看，形态都比通常字体略有变化，尤其是“明”字，以四个日字合成，与通常写法不同。而且这种变化带有一定随意性，四个日字的“明”字，亦可由两个日字拼成，由都匠符半截构成的茅山《镇心符》（宋代元符年间皇帝所赐）即作此形。《都匠符》的构成尚是比较简单的，文字变形厉害的符，便更难解读了。据葛洪说，“昔吴世有介象者，能读符文，知误之与否。有人试取治百病杂及诸厌劾符，去其签题以示象，皆一一据名之。其有误者，便为人定之。自是以来，莫有能知者也”（《抱朴子内篇·遐览》）。从各种迹象看来，东汉道符多数比较质朴，熟悉旧符的尚能解读，但像《灵宝五符》那种似玺印，似虫书，勾心斗角屈曲盘纡的符，除了构符者亲口密授外，恐怕再难读出声音。

可以肯定地说，当时的巫师和道士画符时有自身的思维轨迹和逻辑规则。由于它们是神秘主义思维的产物，当时的制造者自称神授，不肯

将其思考和炮制过程全盘托出，因此就使得今天的研究十分困难。



图六：都匠符



图七：镇心符

中国的文字，是象形文，其构字的原理，班固曾概括为象形、指事、会意、形声、转注、假借，是为“六书”。道士造符，也有自己的“六书”。其中的“象形”，所象为宗教幻想的形象；“指事”所指为想象世界中的种种相互作用和关系。常人对其形、其事不熟悉甚至根本不了解，会意以下更无从谈起。不过，根据一些早期的符图，我们仍可对造符者头脑中的原理、规则作些解析^①。

倘若我们追寻造符者的思维轨迹，便会发现早期造符者的观念和

^① 我们下面引为例案的符，主要来自《太上洞玄灵宝素灵真符》。《素灵经》为上清派早期经典之一，《素灵真符》应是其中的一部分。《真符》卷上、卷中题“陆先生授”，当为陆修静所传，卷下为杜光庭补。卷上、中的若干符，《三洞道士居山修炼科》著录称“正一真人”所出“扁鹊卒救符”。正一真人即张道陵，故推测《真符》卷上、中与张道陵的“符书”有直接渊源，因此我们将之视作早期道符的代表。

思维取向，基本上同于他们所继承的巫文化。造符的基本思路系从古代巫术中的祝诅胶胎而来。祝诅的起源很早，传说上古便有一首祝辞《伊耆氏之辞》：“土反其宅，水归其壑，昆虫勿作，草木归其泽”（《礼记·郊特牲》）这种祝诅即咒语，是对语言魔力的崇拜，企图通过语言将对鬼神和自然物的命令、威胁、祈求，直接传达出来。符和咒往往连称，因为它们经常一起出现。其实，有些符本身就是咒。以咒构成符，可以读出句子，是其构图中思维痕迹最显豁的一种。附图六所引的都匠符，由“合明天帝日”五字组成，五字实构成一句咒语（或咒语的一个片断），意为汇合了天帝和太阳的光明，潜台词则是阳气旺盛，无阴不灼。宋代改为“镇心符”后下面添一“敕”字作“合明天帝日敕”，其咒语性质更明显。《灵宝无量度人上经大法》载有一符，由“太上元始敕命火急奔冲三天”构成（见附图七），其为咒语是明明白白的。但是这类符我们能读出的很少，因为大多数符的字形都经过扭曲变化，而许多字又钩心斗角，虬结盘纤。

从上述实例中可看出，祈使、敕令是造符者的一个重要思路。这种以咒为符的做法，在道符的前身——巫符中表现得更为明显。阳嘉二年解除瓶上解除文云：“天帝使者，谨为曹伯鲁之家移殃去咎，远之千里，咎口大桃不得留，□□至之鬼所，徐□□，生人得九，死人得五，生死异路相去万里。从今长保孙子，寿如金石，终无凶”，文末著“如律令”三字，为一首咒语无疑。解除文后有一符，由时、日、月、尾、鬼诸字拼成。日月运行，即成时序推移，而日象阳间，月为太阴，“生出有日，死极有月”^①，为汉人通行的观念，此几字入符，与《解除文》中“生死异路”之辞相应。尾、鬼二字为星宿名，均为二十八宿之一。尾属天后宫，由九颗小星组成，所以《史记·天

① 王充：《论衡·商虫篇》。

官书》称“尾为九子”，汉人认为它为“兼子”，即主管生育之事，鬼为舆鬼之省，由五星合成，汉人认为它主丧事祠祀。所以尾、鬼二字合于一起，正是表示生人应得具有九子的尾宿佑护，即解除文中“生人得九”；鬼魂宜服五星组成的舆鬼管辖，即解除文中说的“死人得五”（均参看王育成《东汉道符释例》）。这样人鬼分途，自然可以“长保孙子”，“终无凶”了。从这个意义上说，符与咒相应，是咒的符号化、图像化。道教的以咒为符，正原于此。

造符的另一个重要思路，是揭破邪魅名字真相。比如有一《治腹痛符》（见附图八）。此符实为“魅”字的变形，《玉篇》有“录”，解为“古文魅字”。其构形中“亅”应为鬼头之形，“米”指出“魅”为居于山间水泽的鬼。而上符乃明示一鬼躲于山间水中，与“录”（魅）的字形不同，造字思路却是一致的。为什么要造出这样的符呢？原来道士认为“子知鬼名姓，鬼自趋走，不敢害人”（《道要灵祇神鬼品经》）。所以在驱鬼的咒语中多有自称“知汝姓名”，以威胁鬼赶快逃离。看来古人认为鬼魅终究为阴物，是不敢以真面目示人的。一如躲藏在暗处的盗贼，一旦被人叫破真名，便无法再掩人耳目。这种社会心态，正是构筑此类灵符的心理背景。有些符在鬼魅名称上加上“明”字、“见”字，揭露鬼魅的用心更加明确。比如古人将某些传染病称为“尸注”、“飞尸”，有一道“治卒中恶欲死”即治得了急性传染病的符，取蜚（同“飞”）字上半截拼合“尸注鬼”三字构成，显然是以叫破真形为思路的。与它相近的一符乃为在尸注鬼上加明字（见附图九，仿照茅山镇心符，知明字可由并列的两个日字构成），是说洞照鬼形，使之无可逃遁了。另有一符，上部显然为蜚字变形，下为鬼字，合之则为“蜚尸鬼”（符治“腹痛肠胀气欲绝如蜚尸状”可证），中夹一“见”字（见附图十），显然也是表示已见其真相，撵它滚开。相信能知鬼魅姓名便掌握了制服它们的利器的观念和巫术行

为，其起源也是极古的。传说黄帝时有神兽白泽，能言精怪名字和形象，后人著为《白泽图》，其中多记各处精怪并辟除之方，与《山海经》一样都是古代巫文化的结晶，《白泽图》中载的多数精怪都是“呼之即去”，如“厕精”，“名曰依倚，青衣，持曰杖，知其名呼之者除，不知其名则死”。（《古今图书集成·神异典》第三一五卷）以鬼名入符，正是这类巫术行为和观念结合生活中的权力崇拜构想、造作的结果。



图八：治腹痛符



图九



图十：蜚尸鬼

与上述揭破鬼魅真形的思路相近的一种构符法，是在鬼魅之上加以镇压、厌胜之物。这类厌胜之物有星图、缚鬼的苇索、五石、弓矢等等。星图，东汉解注瓶上巫符中曾见“太一锋”星图，而道符中既有用太一锋的，更多的是北斗星象，如“理寒热符”中有一幅以斗象和云气为标志可证。北斗星象在中国天文学中具有突出地位，因为古人视北极为天极，居中不动，而北斗之柄所指四季不同，曾一度被视作时令的指示坐标。西汉末对北斗的崇拜已很盛，王莽便仿北斗之形用五石合铜铸了个“威斗”“欲以厌胜众兵”。“既成，令司命负之，莽出在前，人在御旁”^①。后来由北斗之象扩展东、西、南、北、中五斗，都是同一机杼。在符图上常见到的另一种厌胜物是弓。有一符为三弓厌三尸鬼（见附图十一）。为什么以弓对付鬼？原来古人认为桑木做的弓，有特殊的厌胜作用，所以专门造了个“𢇛”字，标为付

^① 《汉书·王莽传下》。

弧。《史记·周本纪》引周末童谣“檠弧箕服，实亡周国”，《集解》引韦昭注云：《礼记》：“男子初生，以桑弧蓬矢六射天地四方。”这是驱邪保命的措施。这种观念被搬到道符上，便有以弓对付鬼魅的符图。这种厌胜物也可单独成符，比如《理寒热符》中有一幅含有弓字的符（见图十二）。此符朱下阳实为四个日字拼缩而成，为明字，全符为朱明弓三个字。弓有功能如上述，“朱明”则指阳和之气，汉代《郊祀歌》中有《朱明》，夏季之曲，首二句曰：“朱明盛长，敷与万物。”注曰：“夏为朱明。”此曲的内容，在汉代曾产生过重要影响，汉代元旦有服“敷于散”“辟鬼丸”的习俗，剪于即此枣与，义为“开舒”，乃承上述朱明而来，朱明气盛，乃使万物生长，为阳气发舒之兆，元旦与辟鬼丸同服，显然是出于扶阳抑阴的目的。以朱明与弓拼合，便是将摧伏阴邪的盛阳之气与鬼物害怕的弧矢放在一起，自然是百鬼畏服，阴邪藏匿了。



图十一：三弓厌三尸鬼



图十二：理寒热符

以厌胜物入符的构图法中，有特殊的一种，是以神灵的名讳乃至图像入符。这类例子极多。最普遍的，即是绘有张道陵形象拼合符字的《天师符》。以神名或神形入符，显然含有借助神威，威吓鬼魅的用意。这种做法，同样承自古代巫术。长沙马王堆汉墓帛画中有一幅神像图上绘有神、龙等像。边上文字（已残缺）有“禁”、“祝曰”、“莫敢我向”、“我有百兵毋动”，有人释为《符禁图》，但其上有咒无符，确切地说应为《禁咒图》，乃“禁咒之法”的法宝之一。这些神

为南方崇拜的各种神灵，画在图上，显然是作为禁咒法的靠山看待的。道符中用神形和神名，其功能亦与之相似。不过，道教以神入符除上述用意外，又产生了新的含义，并产生出一种新的品种——篆。原来，道教的一个重要特点，是自以为修道有得后，随道力、道阶的高低可以召唤相应的神灵为自己服役。将此类神灵画出来注明名讳及所管领“神兵”的数量、职司等等，再配以符，便是篆的通常制作方法。我们在巫术中看到有依托神灵下降的、有模仿神灵形象（如驱傩中扮方弼方相一类）赶鬼的，但尚未看到直接使神灵为之服役的。而道篆的出现，则表现了从“仰仗神灵”向“支配神灵”的观念的转变。因此，篆与符是一对孪生兄弟，后世符篆并称，不是偶然的。

上面说的，都是以可以识别的隶字和由它们配合星图、历弧等厌胜物以及神名神形的道符，而由篆体符字构成的道符则没有述及。原因很简单，这些篆体符字目前无法解读，但有一点是肯定的，它们本身具有符图的性质，又可离合搭配形成新的道符。比如《三皇文》可以离合成《东西禁文》，唐张万福已经言及。笔者近时对比《三皇文》和洞神经系统的《洞神八帝妙精经》中的符图，发现后者中多有《三皇文》符字及符字的构成部分，可以推定系由《三皇文》符字离析拼合而成。看来用字拼成符，是道符制作的通例，在制作中遵循一定的宗教思维历程，并非胡乱涂鸦。道士们在造符时也遵循一定的逻辑规则。从上面的征引分析来看，其逻辑规则与常人并无根本不同，然而所形成的符却不为常人所理解，那原因在于出发点是想象的鬼神世界，整个思维过程局限于信仰领域。在不信道教的普通人视作不真的逻辑命题，正是他们的出发点，整个逻辑的产物的虚幻不实，不在于逻辑形式的错讹，而是思维内容的不实。

试论道教咒语的起源和特点

道士作法，有一种常用的法门，叫做咒述。咒又称神咒、秘咒、神祝，是用来对付敌害，卫护心神的神秘语言。据道士们解释，它是由天上的神仙传授下来的。《太平经》说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应令而来往也。人众得之，谓神咒也。”神咒是与对神灵的信仰联结在一起的。道教经典中有关咒语的解释，是道教徒信仰的表现，却不好作为它的历史证据。要觅得神咒的源头，尚需从古代文献及一般民俗学、文化人类学的研究着手。

施用咒语，并非道教独有的现象，但道咒又有它特殊之处，这种特点又是与它的起源联系着的，只是长期以来，极少有学人对之详加探究。本文拟对道咒的起源和特征这两个相关的侧面，做些初步的讨论，以期引起同行的注意，展开更多的研究。

一 语言的魔力

谈到咒语的来历，人们每引《尚书·无逸》“厥口诅祝”及疏“祝音咒，诅咒为告神明令加殃咎也”，解释其字义的来源。这条资料，对理解咒的词义，有一定帮助。我们在后面再来讨论。不过，依

照《疏》的说法，咒是“告神明令加殃咎”，它是以对神明的信仰为前提的，这咒，已是在神灵观念产生以后的形态。《无逸》中的资料更晚至三代，祝咒的运用已经相当成熟。其实，在此之前，早在原始时代，神明观念尚未明确形成，已经有了咒和相关的法术。只是当时没有文字记录下来。现在难于索考。然而，也并不是毫无线索可寻。近现代人类学、民俗学有关原始氏族的一些资料，可以对我们有所帮助。

根据宗教人类学的研究，在早期原始社会里就已有法术出现。（按：此法术概念为宗教学中所通用，指在巫术产生以前的一种准宗教现象。但在汉语习惯中，称佛道等教中的方技术数为法术，二者含义不同）任继愈主编、上海辞书出版社出版的《宗教词典》对法术是这样解释的：

这类动作最初多为模仿。如于狩猎前举行模拟所欲猎取之鸟兽的动作而跳舞，佩戴猛兽牙骨或雄牛利解而奔突；或为息风而吹气、为唤雨而洒水等。举行方式与原始的宗教仪式颇近似，但尚无依靠神力行事的观念。并且，宗教仪式的目的在于取悦神灵，求其赐助；法术则被认为，可凭特定动作本身，以奏所欲达到之效果。各种宗教及神灵观念出现后，法术仍继续存在，且仍无须以“神灵之助”为前提。

据此当时尚无“神灵之助”的观念，施法的办法，在用特定的动作本身，以为借助它们就可控制外物，影响外物。

继上述法术之后，在原始社会中出现了巫术。巫术的出现，标志着人们已有了某种“超自然力”的观念，施术者自认为已经具有这种超自然的力量。它们在施术中也是直接“运用”自己的超自然力去影响、控制客体，而不借助神明。只是在以后的发展中，巫术才与神明、万物有灵等观念结合起来；再晚一些，随着人类社会向阶级社会

过渡，氏族、部落中的不平等反映到鬼神观念中，人们才将巫术的施行与借助神明的力量结合在一起。但即使是这时，法术和巫术发展的早期阶段企图借助超自然力直接作用于对象的做法仍然有所保留。用咒语“命令”各类事物就范即是表现。

在国外人类学的研究中，在许多材料都说明，原始人有过直接向自然物发布命令的咒语，捕鱼、狩猎等活动正式开始前，都要施行，在澳州的林肯港附近的猎人中，“自远古以来，他们就从祖先那里继承了一定数量的、由两句短诗组成的经咒，现时只有成年人才知道这些经咒了。当他们追踪着动物或者向它投矛，他们就不停地飞快地重复念这些经咒，他们完全不知道这些经咒的意义，也根本不能对它们作任何解释，然而他们坚信这些经咒有一种力量能够使被追踪的动物迷惑，或者能够使它产生一种无忧无虑的安全感，以致使它不能发现敌人，或者能够使它衰弱到不能逃脱的程度”^①。在契洛基人那里，“渔人必须先嚼一小片捕蝇草，然后把它吐到鱼饵和鱼钩上。接着，他脸朝顺水方向站着，念着咒语并把鱼饵挂在鱼钩上。这个方法应当使鱼钩具有引诱并钩住鱼的能力，如同捕蝇草能捕捉昆虫把它缠在自己的萼片里一样，咒语是直接对鱼念的，按照土人们的观念，鱼是有家有户定居着的。”^② 这些例子，说明在原始时代，咒语的运用不是什么稀奇的事儿。中华民族进入文明时代比较早，特别是汉族，有文字记载的历史便有四五千年，典籍中记述的咒语，绝大多数是进入文明时代的产物，表现出“告神明令加殃咎”的特点，但也有若干古老的孑遗。传说出于尧时的伊耆氏蜡辞，即是代表。

这首祝辞不长，只有四句话：

① (法)列维·布留尔：《原始思维》，中译本，第227页。

② 同上，第234页。

土反其宅，水归其壑。昆虫毋作，草木归其泽！

但它传递的古代文化的信息却是很有价值的。

据《礼记·郊特牲》：“伊耆氏始为蜡。蜡也者索也。岁十二月，合聚万物而索飧之也。”索指求索其神，飧之指用食祭之。所祭的神和物有八类：先啬、司啬、农、邮表、猫虎、坊、水墉、昆虫。前二类是农业的祖师神和职司神，农是古代的掌管农事田畯，有功于民，都可称为鬼神之祭；邮表是田间的房舍，据说一是作为田界，一是为田畯督耕之所。但窃以为这是引阶级社会中田畯与耕作的奴隶之间对立的制度以为说，最初的邮表大约是供农事间隙休息、避风雨之用的，和坊、水墉（沟渠）都是跟人们生活密切相关的建筑设施。昆虫、猫虎是与农业生产有直接利害关系的产物。这种神、无生命的建筑设施和有生命的动物合祭的情形，实际上汇合了几个不同的文化时代的观念；将万物有灵、祖先神崇拜都包括了进去。所以尽管注家解释伊耆氏即是尧，那已到了原始社会的末期，但八蜡之祭保留下来的一部分内容，其起源年代比这悠远得多。至于其祝辞，则是采取直接向对象发布命令的形式，正是神明观念形成前的惯常做法。与我们前面引述的契洛基人向鱼直接念咒语，在方法上、思维习惯上、心态上都是一致的。

原始人施行咒术的一个观念基础——早期原始社会，这种观念是朦胧的，只作为长期沿袭的习惯流传着——是将语言和它所表述的事物和事物间的联系混为一谈。正如我国著名学者李安宅先生所说的那样：“语言所代表的东西与所要达到的目的，根据原始信仰，都相信与语言本身是一个东西或与语言保有交感的作用。因为这样，所以一些表示欲望的词句，一经说出，便算达到目的。”

同时，应当指出，原始的法术和巫术施术的方法很多，比如巫舞，图画等等，都是常用的。不过，这些方法的含义，总要通过语言

宣布出来，哪怕只用三言两语加以点明。文明时代以前，还没有记录语言的工具——文字，不可能用书面的形式来宣布和传达，只能凭施术者口说；这类语言的代代流传，也只能通过口耳相传的办法。这样一来，咒语的地位便显得十分重要了。正如著名人类学家马林诺夫斯基所说的那样，“在土人看来，所谓知道巫术，便是知道咒，咒语永远是巫术行为的核心。”^① 道教的咒语，所继承的就是这种心态和做法。只是，它所直接继承的，乃是进入文明社会后经历了巫师和方士们加工的咒术。

二 方士和巫师咒术的承继者

从最初的渊源看，咒可以溯到原始时代。不过道教的形成在东汉，距原始时代已有三四千年之久。它的直接前身，是汉的方士和民间巫师，它的神咒，也直接从方术、巫术的咒中转变而来的。《周礼·春官》规定大祝掌六祝，有祝、祈祠、告祷、诅诸名，都是祝告神明的言辞，也都是古代咒语的演变。不过后来各种祝辞往两个方向发展。向文字方面去发展的，成为一种文体，刘勰《文心雕龙》中列有《祝盟》，其中“祝”即专指此类；仍留在口头上宣念的，才是原来意义上的咒语。祝文后来也被道教所吸收，成为给神仙上章表的先声。祝文和咒本是同一根上生出来的，但文的容量较大，语句有长有短，不一定押韵；咒则大多不怎么长，句式整齐，多押韵，以利于记忆和口念。它们之间的区别，是散文和诗的差异。

三代巫术的种类很多，除直接用祝之外，比如卜筮，是借助蓍草、灵龟的通神性质预测吉凶的，在商、周时代的巫术中地位极重

① 《巫术、科学、宗教与神话》中译本，中国民间文艺出版社，1986年，第56页。

要，所以甲骨文和后来的《易》，都是它们的产物，但在卜筮开始前先得祝告一番，念几句咒语。褚少孙补《史记·龟策列传》中收有几首《龟祝》，其一云：“谨以梁卵蜚黄，袪去玉灵之不详。玉灵必信以诚，知万事之情辩，兆皆可占。不信不诚，则烧玉灵，扬其灰。”所以咒语在巫术中不仅可单独使用，也常作其他诸术的辅助方法，流布的范围很广，具体形式也很多。就它们和道教咒语的关系而言，最密切的是古代的祝由术和禳解灾害，驱赶邪鬼的咒语。

祝由，指用念咒的方法给人治病。《黄帝内经·素问》之《移精变气论》：“余闻古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。”注云：“由，从也。言通祝于神明，不劳鍼石，病从而可愈也。”我们知道，早期道教的一个特点是用符、祝治病，那么它的源头便在祝由科了。

禳灾的咒语，汉代以前社会上流传的很有不少。即如祈雨，汉代纬书《春秋汉含孳》有一首《请雨咒》、《博物志·史补》也载有一首：“皇皇上天，鉴临下土，集地炎灵，神降甘雨，庶物群生，咸得其所。”《太平御览》卷七百三十六也引过古代的止雨祝。汉武帝时，且有一种“秘祝移过”的做法。《史记·封禅书》说：“祝官有秘祝，即有灾祥，辄祝祠移过于下。”下，指臣民。有灾变，便咒使臣民承担，皇帝却脱除干系。道教祈雨，移殃也有咒法，无疑是从方士、巫师那儿搬用来的。

至于驱邪鬼之咒，在古代的大傩中表现得尤为突出。傩，即驱疫鬼的巫术，历代相承，皆作为朝廷礼制。汉代大傩中要让人扮十二种神兽，并唱歌：“甲作食飧，疏胃食虎，雄伯食魅，腾简食不详，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女筋，抽女肺肠，女不急去，后者为粮。”这歌，便是一首咒语，刘勰在《文心雕龙》中批评它“同乎越巫之祝，礼失之渐也”，看来是

汉人编的新辞。道教的咒术，所侧重的，正在驱赶鬼魅妖邪，与逐疫中的歌词是嫡亲。

三 道士的集萃和造作

道教从方仙道和巫术中脱胎而出，继承沿用咒语、咒术，是再自然不过了。几乎现在可以找到道教形成之前的各种类型的咒语，在道教中都可以找到相同的或经过变形的样式。

前面说到过，早期道教的一项法术，就是以符咒治病。张角的太平道，主要就靠这种方式传布发展。《汉天师世家》记述张道陵创教时的情况，也提及相似的法术。看来，咒仍然是它们的基本手段。

不仅如此。作为有理论、有组织的人为宗教，道教对咒术的论证、造作和运用，比起自发的原始宗教和巫术，要系统得多，规范得多，咒语的种类也空前地丰富。

对于咒的威力，道士们是将它抬得很高的。《太上正一咒鬼经》说：“吾含天地炁，咒毒杀鬼方，咒金金自销，咒木木自析，咒水水自竭，咒火火自灭，咒山山自崩，咒石石自裂，咒神神自缚，咒鬼鬼自杀，咒祷祷自断，咒痈痈自决，咒毒毒自散，咒诅诅自灭。”那已经很了不得了。还有比这更厉害的是，道教称，它有力强大的尊神做靠山，不断把秘藏天上的咒语传授下来，而且动辄有几万乃至几十万的天兵天将应咒所召来服役，那简直是通天彻地无所不能了。

太平道的咒，我们已经无法得其详。早期正一派的咒，我们上面引了《咒鬼经》，可能只是其中的一部分，晋代以后，神咒便越出越多，有的一下子弄出二十余卷。比如晋代道士纂传出的《太上洞渊神咒经》便是二十卷，其中有咒语，也详载其行持方法，可谓洋洋大观了。新的咒语不断造出的同时，道士们还采取回环诵读技巧，大大扩

展了诸咒的用途，最有代表性的便是《天蓬神咒》。

《天蓬神咒》亦名《北帝祝法》，一名《北帝煞鬼法》。起源甚早，陶弘景《登真隐诀》，《真诰》已经记载，名北帝煞鬼法。云或高声诵之以制鬼神，或可微微而诵，自然除秽恶、灭三尸、消故气，鬼魅邪精，永不敢近。行之久久，则北帝每差天丁侍卫。宋代指天蓬为北极大帝属下大将之一，北宋时赐“真君”号。该咒又托始于元始天尊的话，云诵此咒可假天蓬大将威德，“降伏众魔，消荡妖凶，扫诸秽毒，保令清肃”^①。其辞为：“天蓬天蓬，九玄煞童，五丁都司，高刁北翁，七政八灵，太上皓凶，长颅巨兽，手把帝钟，素杳三神，严驾夔龙，威剑神王，斩邪灭踪，紫炁乘天，丹霞赫冲，吞魔食鬼，横身饮风，苍舌绿齿，四目老翁，天丁力士，威南御凶，天驺激戾，威北冲锋，三十万兵，卫我九重，辟尸千里，祛却不详。敢有小鬼，欲来见状，钺天大斧，斩鬼五形，炎帝烈血，北斗然骨，四明破骸，天猷天类，神刀一下，万鬼自溃，急急如律令。”其每句秘义《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷一曾予注释，且不来管它。在《上清天蓬伏魔大法》用它做基本咒语，颠倒回环念之，如自末字“溃”倒读成“溃自鬼万”成《元帅横天乱地咒》，从末句倒读成“万鬼自溃，神刀一下”云云，则称《天蓬馘魔咒》。因此，由之衍生出咒语甚多，皆收于《道法会元》。这咒的读法，看来是取法于古代的回文诗。

回文诗，原是古人的创造。据说最初由才女苏蕙织出回文，后来创作的代不乏人。但作为诗作，颠倒回环读去皆成字义才行。咒语的衍生，就不用再顾及这点了。因为它根本就是非理性的东西，即使全无义理，只剩某种神秘的音调也不妨事的，在称为秘咒的咒语更是这样。

^① 《太上洞渊北帝天蓬护命消灾神咒妙经》。

总而言之，咒在道教中是越出越多，应用范围越来越广，成为道法中最重要的手段之一。凡结坛有净坛咒、镇坛咒，登坛先要宣卫灵咒，召五方正气，正神卫护身心，书符有书符咒，发符有发符咒，步罡有步罡咒，诵经前先要念开经玄蕴咒；至于召将咒，那么有多少设想的将神吏，便有多少咒；杀鬼制魔、捉妖，也都有相应的咒。而且道派不同，咒语各异，究竟有多少种，恐怕是难计其数，离了咒，道法的施行是无法设想的。从这个意义上，我们可以说，没有咒，就没有道教的技术。

四 “如律令”和道咒的结构

道教咒语品种繁多，形成庞杂的体系。其内容千变万幻，殊难一概而论。但从其结构上看，总有一些共同的特征。譬如文学中的诗歌，再特殊，也有若干共同点，否则就不算诗歌。道教咒语在文体上、形式上的特点表明在哪里呢？我们可以从它末尾常用的“如律令”的定格说起。

道教咒语常常以“如律令”“急急如律令”、“太上老君急急如律令”结尾。且先举些例子。

“召集”神兵收妖破邪，有开旗咒和会兵咒，其词为：

五雷猛将，火车将军，腾天倒地，驱雷奔云，队仗万千，统领神兵，开旗急召，不得稽停，急急如律令！

召雷将，召雷兵，扬雷鼓，伐雷精。领天将，领天后，发天鼓，扬天星。飞金精，执火轮，布巽炁，斩妖精。唵吽救摄，五雷疾速行，急急如律令！

这种格式，占了道咒中的绝大部分。即是首呼神将名，中嘱神将施行内容，最后以“如律令”催召。也有些咒，是直接对鬼魅念的，

那么其格式为首呼鬼神名，中间夹驱赶、威胁之词，仍以“如律令”收煞，比如《伏土神咒》：

星烟复应，五土社神。披灵散恶，黑录霹形。闻知胆碎，应召潜形。当吾者死，拒吾者刑，神威一发，急急撒行，驱雷速发，速起天星。急急如律令！

这“如律令”也常有些变格，后面再来阐述。现在且讨论这如律令的来历。

清代有人曾从雷部神鬼的名号中寻求答案，《土风录》解释“急急如律令”的意思说：“令，音伶，律令，雷部神名，善走，用之欲其速。《三教搜神大全》：雷部有神名曰健儿，善走，与雷相疾速。”雷部有神名律令，确有其事。道书载雷部元帅邓天君便称歛火律令大神。至于健儿云云，不得其详，但“善走”是雷神的一般特征，所谓飞捷报应张使者是其中最著名者。清代雷部神名律令的说法为人所熟知。所以《四库全书》的总纂官纪昀，曾用他们和正一真人（俗称张天师）开了个玩笑。他在《阅微草堂笔记》卷五中说：

俗传张真人厮役皆鬼神，尝与客对谈，司茶者雷神也。客不敬，归而雷霆随之，几不免。此齐东语也。忆一日与余同陪祀，将入而遗其朝珠，向余借。余戏曰：“雷部鬼律令行最疾，何不遣取？”真人为赧然。

纪昀的玩笑颇有趣，读之也可“赧然”一笑。不过，清人将“急急如律令”溯源于雷将，却有数典忘祖之嫌。

道理是容易辨明的。雷部律令大神的名号出现于宋代。北宋末年，雷法才兴起。《道法会元》中记述的歛火律令大神邓天君大法，其年代不可能早于北宋。明清时，雷法盛行，龙虎山张天师的画像变成手捧“雷令”，于是人们到雷神中找“如律令”的渊源。但“如律令”收尾的咒语，远比雷法出现的北宋要早得多。它的真正渊源，在

汉代的公文中。

原来，汉代诏书和檄文中多有“如律令”的一句话。比如：《史记·三王世家》：“御史大夫汤下丞相，丞相下中二千石，二千石下郡太守、诸侯相，丞书从事下当用者‘如律令’。”《文选》陈孔璋（琳）为袁绍檄豫州：“布告天下，咸使知圣朝有拘迫之难，如律令”。如律令，意指按法令执行，在语气上有违律必究的意味。这种申述法律，政令威权的官方套语，很快被民间的巫师所吸收。东汉巫师举行“墓门解除”（即在殡葬中对墓压镇，使人鬼分途，鬼不殃及生人），解除文如咒语。末尾即以“如律令”收梢，最简单的句式便是：“百解去，如律令。”道教是从巫覡脱胎而来的。僧徒曾骂三张的五斗米道有“左道余气，墓门解除”。自然而然，道咒中带着“如律令”这一胎记。

“如律令”后来又有些变格，主要是嵌入神名，最常见的有“太上老君急急如律令”；有的在其后复加“摄”、“敕”、“疾”等字。

这种定格，成为道咒的鲜明特色，从民间的巫师乃至一般的民众，常有模仿道教的咒语，其中亦常以“太上老君急急如律令”收尾。

那么，这种结构上的特点传达出什么信息呢？

首先，它表现出，道教咒语是托于神授、从而被视作具备神效的。称太上老君，称神霄玉清王，称天师，都是直接说出所托的神灵的名号，借他们的权威，来召役神将、镇压妖邪。有时称引神名不放在末尾，只在一组或整本咒的前面加以说明，有些说明本身就是咒语，如《太上正一咒鬼经》开卷就咒：

天师曰：太上大君，天之尊神，左监祭酒，天之真人，左从百二十蛟龙，右从百二十猛虎，前导百二十朱雀，后从百二十玄武，头上有五彩华盖，足履魁罡，素男玉女，衣服元炁，玄炁玄

黄，周旋而游生门，昼夜与日月同光，下统地祇，上应北辰。自有力士，童男童女，数千万人，齐持刀剑，所碍者穿。皆乘天鹿，凤凰麒麟，穷奇辟邪，数百为群，螭蛇猛兽，九万九千。皆能飞行，出入无间，啖食百鬼，数千万人，众精百邪，不得妄前。天师神咒，急急如律令。

因此，道教咒术的施行，与其整个神仙谱系是紧密联结的，其中表现了他们的信仰，也反映了他们实践其信念的方式。不过称引神名，并不是道咒特有的现象，甚至不是咒语特有的现象。基督教徒在祈祷之后总要说：“奉耶稣基督的名。”那是对神强烈的信赖敬仰的表现。所以，道咒中末尾的称引神明，表现的是许多宗教中共通的对神灵的信仰，依赖，只不过各自的神各有面貌罢了。

其次，更重要的是，它表现出，道教的咒语是以命令祈使外物（包括拟想的鬼神世界）发生变化为目的的，其目的直接表现在咒语中，而如律令，既是催促，又是强调其命令必须执行。不执行，则依律惩罚。——别看这是说说而已，道士们真的为鬼神世界制订了法律称做鬼律、天律。比如有一篇《太上混沌教条》，第一条是：

一款，颁降诸天诸地、日月星辰、南辰北斗、河汉群真、三官五帝、九府四司，混沌雷省、十一列曜、雷神、三界十方、五岳四渎、五湖四海、十二溪真、水国阳间、里域正神、祀典城隍、雷部真众，教书到日，卷水扬波，云腾雨骤，大施三日之霖，以慰万民之望。抑各遵依教书内，毋得稽延，违者仰斩勘使太乙月孛雷君便宜施行！

末句说得明明白白，违者由月孛雷君便宜施行，那就是先斩后奏的上方宝剑交给了月孛亦即交给了施法的法师了。另有第九条云：

一款，凡遇邪魔妖怪侵扰生民，仰即差雷神便宜驱治，毋得贪图财帛，违者徒一年。

那律是治法师还是治不应召的雷神，似乎都可理解，那“徒一年”，即判一年徒刑，当然与凡间的官府无干，而是由神界的法庭来执行。比这更详细的天律，是《太上混洞赤文女青诏书天律》，其中分正神，人死鬼、邪鬼、土地、山神、龙王、地司官、水司官、精怪、雷神等等几十类，每类违律，都有撤职、流、徒、乃至处斩。有兴趣的读者不妨查一下《道法会元》卷二百五十一。总而言之，“如律令”从汉代的诏书、檄文中搬来，要说明咒语有法律效果，不容违逆；天律的制定，无疑也是搬用封建时代的刑律，给不如律令者处罚的依据。

“如律令”，目的是保证祈使、命令事得以实现，那么这祈使、命令本身是功利性很强的。这一点，与原始时代和巫术中用咒的情况比较接近，也比较地符合大多数中国民众对宗教的态度。一般来说，中国的民众对待宗教的态度，祈求解决眼前困难为主导，求得平安便算有福，像西方社会和印度人那种对神灵虔诚的皈依，是有相当差距的。同样是咒语，印度传来的，大多数称引神名、表示皈依占着全部内容的绝大部分。比如印度传来的主夜神咒：“婆涉演波底”，据说夜行时念它可以辟邪。但其词实际上是印度人所奉夜神的音译。佛教的重要咒语《千手千眼观世音菩萨大圆满无碍大悲心陀罗尼》（又称《大悲心咒》）共有八十四句，句句皆表示对观音皈依礼敬之意，八十三句称呼菩萨（包括观音的种种变相）名。这部咒语，据说威力是大得不得了。观音称他之所以要说此经，是因它能：

为诸众生得安乐故，除一切病故，得寿命故，得富饶故，灭除一切恶业重罪故，离障难故，增长一切自法诸功德故，成就一切诸善根故，远离一切诸畏故，速能满足一切诸希求故^①。

① 《大悲心陀罗尼经》。

在咒的后面，又详细载有用它来治病、催人救产、解虫毒、辟蛇蝎等等的方法。这样说来，它和道咒不是基本相同吗？

从其功能看，和道咒是基本相同的，但从结构看，又很不相同。大悲咒的特点，在叫人先皈依，倘皈依了，一念它，观音就能帮助解决各种磨难，直至接引他上西方极乐世界，念咒本身即是皈依。道咒则是直接驱策鬼神，让它们走开或完成凡人不可思议的事情，那现实的目的是前提，对神的敬仰自然是有的，但这种敬仰，乃以当下直接的利益为中心。那种虔诚的皈依，五体投地地将自己奉献给神灵的宗教热情是很淡薄的。道教咒语的这一特点规定了每一咒的使用范围相对狭窄——每一咒常对应某类事，所祈既广，咒焉能不多？

五 收邪和骂鬼

道教咒语的相当一部分是针对鬼魅用做收邪的。古人的精神世界中，似乎到处可以见到有鬼魅精灵们在游走的。生病是疫鬼引起的，财物损耗，是魑鬼引起的，精神失常尤其是花痴，一定给狐狸精迷了，甚至无缘无故鸡飞狗跳，都被说成是有鬼有妖在作祟。所以道教以功利为目的的咒语，不少就用来“解决”这些问题。那么，制服鬼魅的主要方法是什么呢？说来你不相信，其中用得相当频繁的一种方法，是俗得不能再俗，社会上司空见惯，习以为常的：骂！

骂鬼骂神以召劾驱策，听来是旷古奇闻，实际上却是继承老祖宗的传统——传说中做出这一创举的是黄帝！《文心雕龙·祝盟》说：“至如黄帝有祝邪之文，东方朔有骂鬼之书，于是后之遭咒，务于善骂。”后之遭咒，自然包括道教咒语，但不囿于道咒，“务于善骂”是广泛流行的做法，沿着刘勰提供的线索，我们稍微做点追溯。

黄帝作祝邪之文，也就是做了一大篇咒妖邪的文章。这件事，据

说和一种白泽神兽有关。《抱朴子内篇·极言》：“黄帝穷神奸，则纪白泽之辞。”这件事，《云笈七签》卷一百《轩辕本纪》说得较详细：“帝巡狩东至海，登桓山。于海滨得白泽神兽，能言，达于万物之情。因问天地鬼神之事，自古精气为物、游魂为变者凡万一千五百二十种。白泽言之，帝令以图写之，以示天下。帝乃作邪之文以祝之。”从这些记载看来，黄帝得到一种叫做白泽的神兽，讲述了各种鬼物、精怪达一万多种，所以能够做出一篇大咒语来咒服它们。这当然是传说，但透露出“祝邪”的法门很可能是从原始时代就存在着，一直流传不绝。刘勰把它作为“善骂”的开端，值得注意，后文再来分析。

东方朔“骂鬼之书”，学人都没能找到它的线索。它的出现，是汉代王延寿的《梦赋》，说是梦见东方朔给了一部“骂鬼之书”，后来有谁做噩梦，只要用它一读，就能辟除邪鬼。那样，骂鬼之书可能只是托于东方朔。刘勰博学，怎么会当成真的，确是很奇怪。想来书虽不一定真的东方朔做的，社会影响却是不小。“骂鬼”的内容，《梦赋》是记载得很周详的。说是梦中见到诸种恶鬼，“于是梦中惊怒，臆纷纭，曰：‘吾含天地之纯和，何妖孽之敢臻！’”骂完一句后便是打：“尔乃挥手振拳，雷发电舒，斲游光，轩猛猪，批罽毼，斫魅虚，捎魍魉，拂诸渠，撞纵目，打三颅，扑苕莛，扶夔魍，博睥睨，蹴睢盱，剖列厥，掣羯孽，剌尖鼻，踏赤舌，拏伦耗，挥髯髻。”汉人作赋喜欢掉书袋，在遣词造句上一个动作排列出一大串不同的词汇。斫呀，批呀，斩呀等等，都是打鬼、杀鬼的动作，且不用多论；至于它们所施的对象，名字都很古怪，正是传说中的各种鬼魅精邪。从《梦赋》我们知道“骂鬼”的主要表现是叱斥它们走开，如不老实，就要打杀斩杀，大约还是以威胁为主。回头来看道教咒语，凡对着邪鬼宣战的，正充满了威胁叱责的句子。比如那个“旦夕扫除鬼”，先三呼其名，再咒曰：“石未子，石未子，太一使汝为我使。何物逆鬼，令

速出速出！”

令人不解的是，精鬼那样狡诈，怎么一骂就逃呢？原来，道士们手中有一个极厉害的武器：知道鬼的名字。

前面说道，黄帝做《祝邪大文》，首先得力于白泽告诉他一大堆精怪鬼魅的名字。一旦知其名，那些邪物就掀不起大浪，只好闻声而遁了。所以葛洪说：“论《百鬼录》知天下鬼之名字，及《白泽图》、《九鼎记》，则众鬼自却。”《百鬼录》、《白泽图》、《九鼎记》都是古代记载精鬼姓名形状的书，一旦掌握了它们的秘密，鬼物就不敢来害人了。

正因为此，道士要专门造出一种书来，详细记述鬼的名字，《女青鬼律》便是有代表性的一本。此书开卷就说，世间有鬼千万种害人，太上大道不忍见之，将“下此鬼律八卷，纪天下鬼神姓名、吉凶之术，以敕天师张道陵，使敕鬼神，不得妄转东西南北，后有道男女生，见吾秘经，知鬼姓名，皆言，万鬼不干，千神宾伏，奉行如律。”记鬼名，足足花了几卷书之多。

倘若我们要追问一句，为什么知道精鬼的名字就能制服它呢？或者确切点说，古人尤其道士们为什么会这样想呢？毋需说，从无神论的立场看，精鬼和咒语制服精鬼，统统是荒谬的幻想。然而，尽管有千百万次的事实证明了它是幻想，却仍有千百万的人相信其真实性，事情远不是那样简单，从文化史上看，这类对名字的神秘观念可以追溯到人类的原始时代，与我们前面所讲咒语的起始年代，大略是相当的。

著名人类学家弗雷泽的《金枝》、列维·布留尔的《原始思维》等著作中，都举了大量实例，说明在原始时代，对名字的神秘观念是普遍存在的。比如布留尔引述说：“印第安人把自己的名字不是看成简单的标签，而是看成自己这个人的单独的一部分，看成某种类似自

己的眼睛或牙齿的东西。他相信，由于恶意地使用他的名字，他就一定会受苦，如同由于身上的什么部分受了伤一样会受苦。这个信仰在从大西洋到太平洋之间的各种各样部族那里都能见到。”在西非沿岸，“存在着对人与其名字之间的实在的和肉体上的联系的信仰，使用人的名字，可以伤害这个人。帝王的真名始终保持秘密看来是很奇怪的：只有生下时起的名字（而不是日常使用的名字）才被认为是能够把个人的一部分转移到其他地方去。但是，问题在于土人们大概认为日常使用的名字似乎不是实在地属于人所有。”^① 弗雷泽也指出，不但自己的私名要忌讳，而且亲属的私名，如父母、妻党、弟兄之名，都不准称。小孩仇人比较少，不易被人因名加害，所以通常可称某某之父，某某之兄，某某之母。死人的名字也不能说，因为一说，鬼即作祟。

在中国，上古的情形已不得而详，但对名字的神秘观念和禁忌也在民间流传。例如企图用诅咒害人的，先要知道对方的姓名，图像或木偶上写上其人姓名咒之，认为即可置他于死地。所以名字不能轻易让人知道。至于在少数民族中，这种观念的表现就更多了。它们犹如文化的活化石，证明了中国古代的情形，将这关于“名”的神秘观念，用到鬼神、精怪的世界，于是有知其名则能制其命的观念，很可能，开始的时候，对这观念本身没有去反思过，甚至没有清晰地表达出来，只是习以为常地、自然而然地使用着这个办法。及专职的巫师出现，方将这一做法规范起来，对精鬼名字的知识也渐渐垄断到巫师手上，到了文字发明后，再做出《白泽精怪图》、《九鼎记》、《百鬼录》一类书，其间不知经历了多少万年的传承和演化。道教沿用其法，正是继承了这一漫长的文化传统。

① 《原始思维》，商务印书馆，1981年，第42页。

道士们在咒术中沿用着“骂鬼”的法门，创作了许多揭露鬼魅名字、威胁、叱责和驱赶的咒语。后来又将之运用到召神将中去。凡念咒召将也必须先呼该将名号。——对各类神将的名号的拥有，是学会各类秘法的前提，所以也是不轻泄于人的。而且，也有用骂为召的。试看《先天雷晶隐书》所载召雷霆使者张珏的召誓咒：“吾知汝名，吾知汝姓。吾为汝兄，汝为吾弟，汝若不至，骂汝九祖。吾负汝弟，永堕冥苦。吾叫汝名天下知：雷中夜叉，云中乌鸦。雷鬼雷鬼，速至速至。吾奉雷祖大帝律令。”这咒将骂鬼之法，赌咒之术，加上“如律令”的官司方口气，看来是完备周全，威力倍加了。虽然“雷鬼”的有无还是一个大问号。

（原载：《道家文化研究》，第七辑）

踏罡步斗的源流和宗教功能

道士在行法中，每有一种似行似舞的步伐，称为踏罡步斗，又称步罡蹑纪。罡，指魁罡。斗，指北斗。法师假十尺大小的土地，铺设罡单，脚穿云鞋，随着道曲，沉思九天，按斗宿之象，九宫八卦之图步之，以为即可神飞九天，送达章奏，禁制鬼神，破地召雷。因此，道教（特别是正一派）徒行法修炼，步罡斗都是一种基本功，也是基本的形体动作。

对于道教法术的研究和仪式的研究，都要涉及步罡。本文拟从它的源流和功能上，作一初步的探讨。

一 禹步和北斗崇拜的汇合

这种踏罡步斗之术，来自两方面，一方面是中国人对北斗崇拜的表现，一方面是起于巫术中的禹步。

先说它与北斗崇拜的关系。

其所步之迹，最初系模拟北斗星。中国古代的天文坐标中，以北极为天极，北极星下的北斗星随时转动。被视作居中为枢纽。《史记·天官书》：“斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，

均五行，称节度，定诸记，皆系于斗。”同时古人又认为天象与人事相关联，北斗七星，“以齐七政”。“七政，谓春、秋、冬、夏、天文、地理、人道，所以为政也。人道政而万事顺成。”^①因此，在观念上和行为上都有对北斗七星的畏惧、崇敬的表现，或者对之模拟产生神秘感应的企图发生。前者表现在将北斗七星当成神（星君）加以祭祀，后者表现在以斗厌胜和指示行为取舍。与踏罡步斗直接相关的是后者。西汉和东汉之交时，王莽曾让人用五石及铜造了个天“威斗”取象北斗，长二尺五寸，“欲以厌胜众兵”^②，出行时让人擎着走在前面。这是想借北斗“运于中央，临制四乡”的威权作为禁制的模拟巫术。又汉代占卜的栳盘上例要放一个司南——做成斗杓状的磁铁，指南针的早期形态——用它来定方位，并依法推算吉凶。农民起义军紧逼宫门，王莽困窘无奈时，让“天文郎按栳于前，曰时加某，莽旋席随斗柄而坐，曰‘天生德于予，汉兵其如予何！’”原来天象中的斗的视运动是随时日运转的，天文郎依天象变化，将栳盘上的斗杓指到相应方位，王莽座位亦移向该方位，是表示顺天而行，可以趋吉避凶的，所以说出“天生德于予，汉兵其如予何”的大话来。王莽当然是失败了，但这种方术却并未消歇，因为这本来不是他的发明，而是当时流行的巫术，其源可能甚古。

将关于北斗的模拟巫术搬到步伐中来，便是所谓踏罡步斗。罡，原意是斗杓最末一颗星，北斗指向最具体的一点，就是罡。踏罡，有随斗运转的意思，比较严格的做法，是在行步时先须推算该时天罡所在以定方位。不过这须要相当熟悉古典天文知识，一般人难以办到。步斗，则指步伐轨迹有如斗形。这种方术，至迟在东汉末已有记载，

① 《史记索隐》引《尚书大传》。

② 《汉书·王莽传》。

魏伯阳《周易参同契》斥责当时“悖逆失枢机”的诸术中就有“履行步斗宿”。他的斥责，是站在丹鼎派立场的。而符箓派则将之采入道术。张道陵一系的正一盟威道教有一种专为步斗而制的法箓：《太上三五正一盟威步星纲箓》，又名《太上正一星纲五斗箓》，是将步北斗扩展为步五斗了。

踏罡步斗的步法，称为禹步。禹步的产生可能比步斗要早。它是古代的一种巫步。东汉扬雄《法言·重黎》：“昔者姒氏治水土，而巫步多禹。”李轨注：“禹治水土，涉山川，病足，故行跛也，而俗巫多效禹步。”这是比较早的解释，似比较符合实际。稍晚一点，又有禹步系由禹所传而得名的说法，据《洞神八帝元变经·禹步致灵》云：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，此为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，不可预测高深，故设黑矩重望以程其事，或有伏泉磐石，非眼所及者，必召海若、河宗、山神、地祇间以决之。然禹届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动，此鸟禁时，常作是步，禹遂摹写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。末世以来，好道者众，求者蜂起，推演百端，汉淮南王刘安以降，乃有王子年撰集之文，沙门惠宗修纂之句，触类长之便成九十余条种。”

鸟能禁石，自然是神话，但从这一神话中可以知道，此步是为禁咒术中的一种，认为行之可以对外物起到神秘的禁制作用。至于大禹云云，恐怕也是后来扯上关系的。因为大禹治水未必到过南海。禹步之法，有三步九迹之说，葛洪《抱朴子内篇》中两处提到禹步之法，其中《仙药》说：“禹步法：前举左，右过左，左就右（向前迈左足，次右足跨过左足，再左足跟上靠拢右足，此为一步，后仿此）次举右，左过右，右就左。次举右，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。”这九迹与步斗有何关系呢？从葛洪记载的来看，

禹步九迹是排在一条直线上，并无斗析之形。但后来，它与步斗汇合为一。汇合之后，复在禹模仿鸟迹的基础上，添上鸟迹为北斗的内容，将禹步致灵的观念与北斗崇拜糅合为一。题名“中华仙人李淳风（初唐著名天文学家，出身于道士家庭）注”的《金镇流珠引·三五步纲引》说：“北斗者，是中斗也。中斗九星，下变为九灵，步作九迹，谓之星纲。禹见鸟步星纲，转石木，取蛇食，禹学之三年，术成能履九斗，配星于足，以足指物即转。”

这么一来，禹步和步斗就完全融合为一^①。禹步的三步九迹，遂和北斗九星（斗杓七星加辅弼二星）挂上号，进一步又和八卦搭上钩，称“三步九迹，迹成坎、离卦”^②。其方法为先在室内画斗星图。每星之间相隔约夏尺三尺。星图上又标上八卦方位，并天、地、人、鬼四门。四门术士占卜用的栳盘上取作四角的名称。原来在栳盘上，四角标四门，以乾（天门）、坤（地户）、巽（人门）、艮（鬼路）四卦表示，而以斗杓状的“司南”即早期指南针居中，转动以推算吉凶。因为在古人看来，栳盘上展示的是一张浓缩的天象图，执之便握天行之枢机，有通灵致神的功能。禹步中的星图虽作了某些修订，但它与栳盘一样认为有通灵的功能。步时先举左足践离，右足践坤，左足践震，右足践兑，左足从右并作兑，乃先前右足践艮，左足践坎，右足践乾，左足践天门，右足践人门，左足从右足并在人门上立。同时，要念咒：“乾尊耀灵，坤顺内营。二仪交泰，永合利贞。配天享地，永宁肃清。应咸玄黄，由衣下裳。震离坎兑，翼赞扶将。乾坤艮

① 禹步什么时候与北斗发生联系的，尚俟再考。甘肃天水市放马滩秦墓《日书》有“禹步三，向北斗质画”的句子，似乎禹步和北斗崇拜的方术战国时便发生联系，但看不出步迹是否模拟北斗。盖二者的合一完成于六朝，理论表现或同时而稍晚，其起始时间尚难确定。

② 《洞神八帝元变经》。

巽，虎步龙骧，天门地户，人门机衡。卫我者谁，昊天旻苍。今日禹步，上应天纲，鬼神宾伏，下辟不详。所求如意，应时灵光，不顺之者，并收服魁纲之下，无动无作，急急如太上老君律令！”^① 这咒，将所步的赋义、所象的功能都表述无遗。

禹步和步斗混一之后，踏罡斗步，成为道法中最重要的因素之一。但是在许多道书中，步罡常写作“步纲”，或称“星纲”，又称“步天纲飞地纪”。初看起来，似乎罡、纲音同而论。然而仔细分析一下，便会发现，这是步斗之术理论上地位的进一步提高，也是步斗之术的扩展。

所谓步天纲，或包括飞地纪，实际上基本意就是指步斗、禹步。但为什么要改称天纲呢？这与在理论上极度抬高北斗七星加上辅弼二星的地位有关。前面说过，古人对北斗存在着浓重的神秘观念和崇拜心理，而在《太上飞行九神玉经》等典籍中，更将这种观念推到极致。他借太上大道君之口说：“乃觉九星之奇妙，悟斗魁之至灵也。夫九星者，寔九天之灵根，日月之明梁，万品之宗渊也。故天有九气，则以九星为其灵纽，地有九州，则以九星为其神主；人有九孔，则以九星为其命府；阴阳九宫，则以九星为其门户；五岳四海，则以九星为其渊府。五九参列，纲维无穷，制御天宿，回转三辰，调理四五，天地得存，万品之所宗，神仙之所凭。”这样一来，北斗九星也就成了天地的纲纪，能掌握其玄妙，神通自然是空前的：“悉九星之所回璇玑之所促，明天地之用，玄纲之妙，得其中则有空常隐步，藏景逃形，变化三辰，万物立成。”所以该书主张在庭中布星图随斗建（斗杓所指方位），步之即称步纲躔纪。

经过如此这般的演化，禹步、踏罡步斗与飞纲躔纪之类名词便可通

^① 《洞神八帝元变经》。

用。这一通用，在道术的发展史上影响是巨大的。禹步原出巫术，经过这些理论的浇灌，它的地位越来越高，在道门中视为至秘，一般的民间巫师反而难得其真传。更重要的是，步“罡”之罡，原指北斗柄上末一星，而天纲之纲，则含义稍泛，这样就为罡法的扩展准备了条件。

二 罡法扩展的常见方法

罡、纲相通的结果，出现了各种星纲轨式，这时所谓罡图，早已不限于北斗罡了。历代经常都有新的罡法出现。有的道书说，罡法加上掐诀，有七百余种，真是十分惊人。不过仅从现存资料看，罡法的扩展主要有如下几种情形。

一是步迹趋于复杂。

前面介绍过禹步，基本的步伐是三步九迹。但术者蜂起，各行其是，所以推演百端，难以计数。比较一般见到的原来的三步九迹禹步（图一）之外，又有十二迹禹步（图二）、三五迹禹步法（图三）等。比较复杂的有躡地纪飞天纲禹步（图四）。《太上助国救民总真秘要》卷八：“经曰：行阴功助国护身救人者，先躡地纪三遍，讫即飞天纲三遍。即散变三步九迹步转天关击止之。如恐不止，即十二步禹步一遍又或步一十五步，行上中下三将军兵众及六甲诸神等，转天关，以指之，如是三度，万事自消，亦不苦损阴灵物命。若六度为之，所制立可陨灭，禁其妄行，损人功德。”据此，行法时先飞天纲三遍，再躡地纪三遍。其步迹如图四。

这里的含义是特指一种天圆地方的罡步。它是从履北斗变易来的。底下七星构成的斗杓横卧，其形方，即象征地纪。上面圆图中心是七星，方向与卧地者相反——斗杓在天穹中是随时转动的，不妨构画成方向各异的图形——七星步外环绕的三层圆迹，应当是取义于三

气化为三天，每天复化为三气，合成九天的宇宙论。故整个纲图表示九天上，七星以齐七政，运于枢纽的情景。

躔纪飞纲，只是“护身救人”的第一个步骤，照上面引文的说法，还须在这个基础上，先三步九迹，转到“天关”上“禁止”鬼神百物，如果尚认为不足奏效，则再步更复杂的纲。做三遍，算是初步圆满，万事自消。那前提是作怪的鬼神精魅以及行恶之人，都被禁制住了。通常到这里就应适可而止，倘若再做下去，就要损伤阴灵物命，连续做六遍，所“制”住的那些个玩意可就惨了：立可陨灭！术士不求斩尽杀绝，以免损害阴功阳德。

从上面的分析看，似乎罡步越来越复杂，其能量越大，重复遍数越多，功效越大。罡步之法肯定有成功的个案，也难免有失败的记录。失败的次数多了，法师便被迫找新的更“有效”的罡法。日常生活的经验告诉我们，在大多数场合凡精妙的知识结构都较复杂，或者掌握它的知识准备比较多而难，效率高的机械总是与精思巧构分不开的，锲而不舍地重复劳动往往可以比浅尝辄止带来更多的收获。从这样朴素的经验出发对愈加复杂的罡法的追求是顺理成章的。



图一



图二



图三



图四

二是从北斗罡推衍出各类星罡，即据各类星图设计出相应的步法。

前面说过，北斗罡是比较基础的星罡，而在五斗米道所传的《五星纲策》已经将步罡扩大为东、南、西、北、中五斗。以后又推衍出更多的星纲，复杂的有二十八宿罡，而更加繁复的是二十八宿罡再加日月五星及北斗罡。

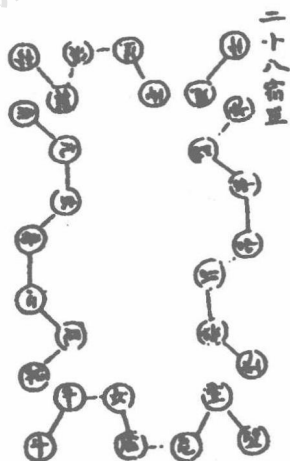
北斗罡最简单的一种叫做“北斗玄枢罡”。罡图只有七星，正步时以星名为步迹之名，转身后以星君名魁、杓、罡、魁、魁、魁、魁为步迹之名，罡步时咒云：“白炁混沌灌我形，禹步相催登阳明。天回地转步七星，躡罡履斗迹九灵。众神助我斩妖精，凶恶潜伏邪魔倾。万灾消灭我长生，我得长生朝上清，急急如律令摄。”转身后咒云“北斗天关正八方，摄炁召神除万殃。日月回环星辰光，四景明度转天常。赤天行道回紫黄，轮会明达谢灾祥。九灵制命升玉堂。急急如律令摄。”表示这一罡法的威力在斩妖除殃，助人长生。

推衍出来的二十八宿罡以二十八宿星图为罡步之迹，代表旋斗历箕，躡行二十八宿。步时念咒：“乾尊耀灵，坤顺内明。二仪交泰，

天合利贞。配天享地，永宁肃清。应感元皇，上衣下裳。震登艮兴，坎顺离明。巽旺兑生，虎步龙翔。天门地户，人门鬼路。卫我者谁，昊穹旻苍。今日禹步，上应魁罡。鬼神宾伏，永辟不祥。所求如愿，应时灵光。违吾令者，反受其殃。急急如律令摄。”^①



图五



图六

三是依据法事需要构思出各类不同功能的纲

这类纲中用五行相生相克、三才、八卦等原理制作的通用性较强，而以具体法事项目命名的就比较专一。有较强通用性的罡，如五行相生相杀罡。五行相生，指水生木、木生火、火生土、土生金、金生水；相杀，指金克木、木克土、土克水、水克火、火克金。五行是从先秦以来即存于世间的观念，也是术士据以行术的重要理论根据。《天皇至道太清玉册》卷三载此二罡。其相杀罡云：“凡有制伏凶恶，克复灾危，则步此罡。谓水能克火之类，故临时加治，世如制伏火

① 《上清灵宝济度大成金书》卷二十三。

殃，则步金步水至火制之，余皆仿此。”步时念咒：“五行相灭，土水相绝，水火相灭，金木相伐。鬼妖见者，斩头截脚，魔王恐惧，上下推裂。敢有犯者，永沉幽穴，急急如律令！”相生罡与相杀罡相反，其咒云：“五行相生，万事吉昌，水木成就，火土相得，金木同行，祸变为吉，鬼不能害，人不能侵，死者复生，枯者复荣。急急如律令！”这二罡步皆取三五之数凡十五步。

而具体法事项目命名的罡，名目繁多，比如《灵宝无量度人上经大法》卷三十九《灵宝罡步品》所载，即有召十方飞天神王罡、召炼度司官吏罡、召灵宝官吏罡，召三界魔王罡、召五帝罡、召八方威神罡、回尸起死罡、伏御地祇罡、群魔束形罡、鬼精灭爽罡、束缚魔灵罡、普扫不净罡等等。其他各种道法所召神将不同，罡法也不同。

另外，常用罡法中还有些以咒语定步点的罡。比较典型的有九凤破秽罡。九凤，原是早期正一派所拟想的九头神鸟，称为丹元之精，足步星罡，守达天昭，阴气、妖氛莫得干犯。后来据之制定罡法称九凤罡，云步之可以破除邪秽。凡炼度、建坛、收邪等科仪中常用此罡。其法为从东北巽方（人门）起步，凡八步，分别代表“九凤破秽邪精灭亡”八字。步时须存想，有九凤吐出青炁，净扫邪秽。常与九凤破秽符配合使用。这实际上是在步法上对“九凤破秽邪精灭亡”这句咒语的配合。但因相信步罡的神秘功能，倒将步法突出了起来。

三 步罡的基本功能：超越空间局限和 禁制鬼神万物

步罡之术尽管推演百端，愈趋多样，但其基本的宗教功能却是一致的，一是象征着步者飞行九天，巡行那些罡所代表的空间，超越行法者实际感受到的空间局限。二是表示他能据之禁制鬼神和万物，从

而控制外物的变化。而这些功能的产生，都是交感巫术中“相似律”的表现，当然，步罡早已超越了一般巫术的水准，而成为人为宗教中的一个构成部分。因此，“相似律”的表现变得模糊，并且充实了许多抽象的理论观念。

罡，又称为天纲地纪，所以步罡的第一个功能就是以为按图走上几圈，便算是升九天、过九州，巡历天下。其中比较基本的是河图大豁落罡，称豁落斗。实际上它就是原来的斗罡，北斗七星加上辅弼二星作罡图，但采取以河图及所列后天卦位为规范的外观。分冬至、夏至后用两种。前者从坎起，步至离位，后者从离起，步至坎位。河图九数代表天上九个星宿，凡天英（坎一）、天任（坤二）、天柱（震三）、天心（巽四）、天禽（中五）、天辅（乾六）、天冲（兑七）、天芮（艮八）、天蓬（离九）。步时念咒，递次点明所步方位、象征意义，及罡法威力。冬至后用咒为：“斗要妙兮十二辰，乘天罡兮威武陈，气仿佛兮如浮云。七星动兮上应天，知变化兮有吉凶。八斗宿兮过天关，步六律兮持甲乙。履天英兮登天任，清冷渊兮可陆沉，倚天柱兮拥天心，从此度兮登天禽；过天辅兮望天冲，入天芮兮出天蓬。斗过通兮刚柔济，添福禄兮留后世，入穹冥兮千百岁，一阳之后步相随，豁落神兮除百魅，人在斗口万邪避。急急如律令摄。”夏至后咒为：“日月明，乾坤配，吾从天蓬入天芮；略过天冲蓬辅退，却归天禽与心对，天柱天任天英会。人道兴，鬼道废。急急如律令摄。”使用广泛，上清、灵宝、正一及通常雷法中都常步之。它侧重于周游九天，所以在上章奏时，变神时都常应用。

这类罡后来扩展为旋斗历箕罡、二十八宿罡等。他们的特点，都表示天上的仙境，或仙境的某一处，所以步的时候，都要存想这些场景。比如有一种星珠熠耀罡，有两式罡法，一式八个步点，一式只三个步点。道士上香时即要步此，步时念咒：“玉清敕素，大梵分灵，

元罡流演，星珠冠周，急急如律令敕！”并存想三境。三境即玉清境、上清境、太清境，道教三清尊神所居之境。步罡咒中已经点明道士点香烛时等于是将天上的星光移来凡间。那么怎样能跑到天上去呢？靠步星珠熠熠罡！

与飞行九天相应，又有一种九州罡。

九州罡的九州，指雍、梁、兖、扬、青、徐、豫、冀九州，《禹贡》等战国前的古书中以之指称整个中国。步之即代表历行九州周巡天下。凡九步，从中宫起，历巡八方。步时念咒：“吾从中宫出，雍州号为乾，移归梁兑上，徐行兖艮方，南想真人位，冀州居坎乡，荆州坤位上，震位青龙方。徐州居巽户，豫州中宫藏，吾行大道法，永葆寿年长。”（若摄鬼则下句更云“摄鬼入吾坛”）^① 咒中顺次指明步罡顺序及每步方位和代表哪一州，末句点明步此的目的在保寿或（巡行九州寻求）摄鬼入坛。

我们知道罡图只是真实的天象（或地理方位）的模拟，步罡与真实的飞天蹑地，是两回事。但在步罡中，法师的心目中，模拟物与模拟对象是直接同一的。当他们按着罡图指定的方向行进时，即直接周历它们所象征的空间。这种观念的源头，当然是它所由产生的巫术中。著名人类学家弗雷泽曾将巫术的原理归结为相似律和接触律。“巫是以根据相似律引申出，他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事”^②。显然，它正是步罡等同于飞天蹑地的观念的源头。只是，步罡被组织进入道教之后，变得富有理论色彩，并且被其他法术因素所补充，比一般巫术复杂得多。在巫术中模拟几乎是完全直接的：如咒人时做出人的偶像等。就罡图所模拟的内容而言，它不是直接模拟

① 《东岳温太保考召秘法》。

② 《金枝》中译本，第19页。

广漠的天宇，而是抓住中国古代标志天宇的几个基本坐标：北斗、二十八宿等。这些坐标在观念上被看做天之纲纪、天之枢纽，因此，模拟它们便似乎是执住整个天宇的关键，及至在图中和解释中引进八卦、九宫、五行、三才等等，其模拟的内容转向抽象。因为古人将八卦五行看成是阴阳消息的摹写，它们表达的是世界的根本规律，造化的奥秘可以从中领悟而得。因此，步罡经过道士们的改进后，所模拟的不仅有事物的外观，有事物的简化了的或曰浓缩了的坐标、枢纽，甚至有事物之间的关系乃至其规律。《太上助国救民总真秘要》卷八《禹步斗纲诀》称云：“夫禹步者，法乎造化之象，日月运度之行也。一月三交，一交三旬，三旬者，三盈数也。一时三交，三交者九旬也。是以一步一交，一交三迹，三步九迹，象一时也。并足象天交也，先举左足者，春秋之步也，先举右足者，‘冬夏之步也’。”明初朱权也说：“是以天地之间，人为万物之灵，故手指足履莫非合真，步罡之法所由生也。夫步罡者，飞天之精，蹶地之灵，运人之真，使三才合德，九气齐并，一切鬼神，转旋天地。一步一指，一转一旋，造化中全，神明在左。故一步象太极，二步象两仪，三步象三才，四步象四时，五步象五行，六步象六律，七步象七星，八步象八卦，九步象九灵，乃万罡之祖也。”^①同时，由于步罡时有符、咒、诀以及存想、吐纳等的配合，加上在法事进行中尚有音乐的伴奏，法坛的布置，所以“相似律”的作用被各种法器、方法等所掩盖。特别是存想，如我们上面所谈到的，他们边步边存想到达了某一真实的场景（天宇、九州等）。使得步罡不仅是外在的模拟，而成为内在精神的遨游即神游。

尽管有这些复杂的情形，步罡的实质仍然是一种模拟。这种模

① 《天皇至道太清玉册》卷三，《干运造化章·三五飞步罡品》。

拟，一方面是等同于模拟对象，另一方面又意味着控制了、拥有了模拟对象，因而具有了对象所固有的或者被认为是固有的权威。后者正是又具有禁制功能的观念依据。本来，禹步、步罡既有飞步九天的含义，又有禁制鬼神万物的功能，不过在以后的发展中逐步专门化，某些罡以飞九天为主，某些罡则禁制的作用更加突出，下面先分析几例。破地召雷罡：它是雷法中所用的罡。因理论上认为雷为阳气，但被阴气所镇，一旦冲破阴敢，则激发轰响于九天。所以召雷须破除阴气。破地，即破阴。从天门西北乾位起，步至中五。步时念咒：“唵吽吽，三檀那乾夷摄。兑将起雄兵，艮宫对鬼门，离宫驾火轮，北海波浪发，人门撼地轴，震雷霹雳声，狂风动山岳，诸将助吾身，诸将助吾行，急急如律令摄。”这是以禁制为主的罡法，在功能上则重召役鬼神、雷霆。其罡图模拟九宫。因为九宫图兼括五方：中宫土，南方火，北方水，西方金，东方木，而四方又衍成八卦，八卦复制于中土，古人眼中是一幅神秘的灵图。步之也被认为可以将阴阳之位颠倒，使阳气激剥而出，发为雷霆。

与破地召雷罡同属役使鬼神的罡法，尚有多种，其中较典型的有附体罡。附体罡，步之以使鬼神“附体”。在行考召、收邪一类法术中，要用迷魂法控制人（多用童子）意识，并暗示让鬼神附身，称为附体，此罡即行此术时作为配合。凡九步，边步边念《九转涂咒》：“一转天地动，二转日月昏，三转神魂乱，四转魂魄离，五转倾山倒岳，六转收台光、幽精、爽灵，七转生魂迷，死魂迷，八转收八方形影，九转摄亡附身。”^① 咒中一转、二转云云指九步中每步的赋义。大要为表示天昏地暗，被附者三魂（台光、幽精、爽灵）已被法师收起，亡灵（或邪祟）已经附身。召雷罡的禁制对象是“阴气”，而此

① 《东岳温太保考召秘法》，《道法会元》卷二百五十四。

为生魂，二者不同，但相信步罡有禁制万物的功能则一。与摄生魂罡法相类似的，有追摄亡灵的罡，灵宝科仪中称“召役神虎啸命灵罡”，又称“提魂虎迹灵罡”，凡十三步，以丁步步之。在炼度、破幽一类科仪中，立神虎堂追摄幽灵，召役神虎将吏时步此罡。步时须存想天门有紫云碧霞之气，中有神吏、虎贲童子、玉女、符吏等，并手握神虎提魂印，念咒：“天一北杵，太一紫元，北魁玄范、神虎玄宴，斗中大圣，玉女追魂，十方精光，随我呼灵，一呼一吸，入我身中，随气而出，随气而行，变化亿千，元亨利贞，急急如中斗大魁摄。”^①从咒的内容我们知道步此罡的目的，是催促神吏去追摄亡魂。因为在道士眼中，人死入酆都，有时又会四处游荡，在超度斋中要他们临坛受度，便须花些工夫去寻。当然常人无法担当此任，只有遣神虎将军代劳。罡有对神虎将军发遣催促的作用，因为神虎原属北斗管，便不得受罡法的禁制了。

以禁制为主的罡，还可以举神霄派的“伏灾斗”。这斗是以五星居中，并东、西、南、北、中五斗罡拼成四周围斗。五斗罡列在一起又被视作二十八宿，所以此罡也可以看成包含了二十八宿的。它是“去官灾口舌法”中的一个组成部分。步时之前先念《存斗咒》，再步时念《伏斗咒》：“我生斗罡，起斗行罡。三台在前，辟除不详。天一在后，辟除邪兵。日在吾左，阳明耀耀；月在吾右，变景阴精；华盖覆头，足履七星。二十八宿四张，为吾城郭。方圆三十里，周匝下营，排阵境界。千邪万害，恶鬼凶神，伏吾魁罡之下，无动无作！急急如主上神霄玉清真王律令！”

从咒中看步此罡之所以能“伏灾”，主要是因为步者以为北星、二十八宿因此而覆盖和周匝卫护着自己；也就是说自己藏身斗中，再

① 《上清灵宝济度大成全书》卷二十三。

加上默祷事由，念《变灾咒》，便认为其灾自灭了。

从上面的例子可以看到，步罡代表飞步九天，着重在模拟天象，认为走在浓缩了的天庭图景，便与走在真的天庭上无异。而禁制的含义，又在模拟的基础上，强调所模拟对象的权威，相信凭了这种权威，可以对鬼神发号施令。所以一步，就会对鬼神发生感应。以后朝着这种相互感应的功能上去发挥，又衍生出各种各样的召（神）将罡、召龙罡以及专用于兴云布雨、驱蝗、遣瘟等具体场合的罡法。使得罡法更加丰富起来，而其巫术的源头及相应的观念，却变得隐晦起来。

（原载：《宗教》，1998年3—4期）

简论道教法术科仪的表演特征

法术是道教重要的宗教活动，也是其不可分割的组成部分。所谓法术，是指借助于超自然的神秘力量，以控制人体自身、外物包括各种实存的事物和臆想中的鬼神的变化，并求改变其存在方式的各种操作方法。历史上的道教曾形成过多种法术体系，从正一盟威道的比较原始的法术，到两宋时盛行的五雷正法，都在道教内部和社会上产生过重大的影响。从无神论的立场看，法术显然是虚拟的、荒诞不经的。而对于道士和广大的信众而言，是从其信仰出发，从法术的施行中寻求精神的安慰，减轻内心的焦虑和恐惧。近两千年来，道教法术在教内外流传不绝，在社会上总有或多或少的一部分人相信法术的功效。这里的原因，除了一切宗教存在的社会和心理根源之外，法术的表演特征无疑也助长、诱导了社会上一部分人对它的信赖。因此理解道教法术的表演特征，也是理解其何以能影响信众、影响社会的重要途径之一。

道教法术在发展中形成各种程式化的操作方式，道门内或称为科范，或称为仪范、科范、科仪，或称为法、大法。仪范、科范相当于我们一般所讲的仪式，都是从固定的操作范式而言，而法，则从其内容而言。其实，任何法术的施行，都有一定的范式规定，法师是根据

事先编制好的程式序展开活动的（专门术语叫“行持”），因此，它们都具有各自的科仪亦即寻常说的仪式。这类仪式，有很强的企求当下直接地改变对象的用意，与主要表现对神仙的崇敬的祭祀仪式，主要用于改造自己身心以期跻于仙域的修炼仪式，有很大不同。法术仪式作为道教仪式中的一个大类型，内部包含了极其庞杂的成分，这里且不来详述，而只就其表演特征作些探讨。

道教法术的施行过程，道教内部或称为行道，或称为演法。行道，显然是从法为道之用的角度提出问题，意思就其内涵而言，法术乃是道的体现；又是推行施設的过程。演法，则更加直观地、感性地揭示了法术的特征：它是行道方法的展示、演示。行道和演法，两个称呼，相当典型地表达了道法的表演特征。正是这点，使得它具有鲜明的艺术品质，或者说，使得它与艺术有着共通的要素，尤其是与中国传统的剧曲艺术有相当多的相通之处。

一 法术的整体演示和细节表演

假如从表演的角度看，可以说全部法事都是围绕着某一中心理念的演示。法术仪式结构，往往是诸多环节有序地编制而成。小的法术仪式历时一二小时，大型的法术，常常经历七天乃至七七四十九天不等。其中每一固定的时段中，法师和坛上道众的唱念、掐诀、踏罡步斗、发符召将以及章奏等等，都是对某一环节的演示，各个环节的层层推移，又是对全部科仪的主题的演示。这种演示的逼真，当然基于每一法事环节表演的逼真，因此，在每一环节的细节中，都尽量表演得生动淋漓，这儿不妨分析几个实例。

《金箓分灯卷帘科仪》中卷帘一节，指三清圣真面前珠帘卷起，接受朝谒，实际上就是在坛场上由高功法师和演示“完成”的。从这

一环节看，犹如戏剧中的虚拟表演，步步展示，层层深入，旁观者则可以“看”懂其内涵。且看其演示过程。

先由高功捻香，都讲口宣：“志心初拈上香”。副手接宣：“大罗元始天尊！珠帘卷起一分！”知引上前作卷帘状。都讲随唱：“珠帘卷起一分已完！”道众随即诵经句“元始开图”云云。都讲接着宣《玉清乐》，众唱道：“玉清乐，玉清圣境异诸天，玉清乐。帝君天上接虚空，玉清乐。万象森罗遍八区，玉清乐。”接下来，称玉宸灵宝天尊，珠帘卷起二分；称大圣道德天尊，珠帘卷起三分。科仪程式一如前述。显然，这种载歌载舞配合以虚拟动作的方式，演示了珠帘被“卷起”的过程，是人人都可看懂的。

《黄箓九幽醮无碍夜斋次第仪》中，有帮亡魂沐浴，然后“整装归位听法”的内容。其表演的程式也相当逼真，在此仪式的第二日二更时分，在亡灵前——亡灵用招魂巾象征——“请浴”。先由法师启白，请亡灵赴浴室，启云：

伏以黄泉冥漠，凝浊而滞染魂神，黑壤幽阴，积秽而沉埋灵爽。昏昏长夜，难遂超升。是以太上慈怜，元皇悲悯，垂洗涤尘劳之法，宣沐浴炼度之科。即使业纲断除，罪源益释，今则严陈宝室，洁备兰汤。设五香澡盥之仪，按三箴拯拔之格，奉请亡过（某）人，赴浴室洗浣，荡浊流清，事毕，严装归位听法。

次法事引亡灵往浴室，沿路令道流一人洒净，念《诸天内音大梵隐语》，前行净路，至浴次法事止。次令道流一人，就浴盆以木勺从西南起左搅三十二转，念《沐浴荡秽咒》：“天澄气清，五色高明，日月吐辉，濯炼身形。神津内盥，香汤炼精，光景洞耀，焕映上清。炁不受尘，五府纳灵。罪灭三途，祸消九冥。恶根断绝，福庆自生。今日大愿，一切告明，身受开度，升入帝庭。”接着，又念《沐浴炼真咒》、《丹阳炼度亡魂大咒》、《东升咒》。沐浴已毕，然后再卷起里面

帘幕，法师念《冠带咒》，算是给亡灵重新佩上冠带。然后再卷起外面帘幕，道众吟《法水度魂颂》：“今者澡鬻既毕，严洁已成，霓衣楚楚以飘香，云趾徐徐而离室。请对三尊之御，宣盟九吁之科。传戒受符，超凡入圣，庶克成于妙果，期速证于殊缘。灵魄如成，俯从迎导。”末句是宣称法事达到预期效果，让道众再迎经过洗沐一新的亡灵回到坛上听法，做法是：“次法师引亡灵，沿路令道士一名洒净水，念《诸天梵言隐语》，至三清侧。面向东北角设香花桌子、拜褥，以手炉小案子一面于香花桌子前，令亡灵于褥位立听法。”这样，通过法师、道众的配合表演，本来不可见的亡灵，以及其沐浴过程，便以虚拟的方式“呈现”在人们面前。

这儿的沐浴，是以招魂巾为法具，整个过程虽则有形象化的表演，尚较多地要凭人的想象来理解。灵宝法中另有一种“乌身升度法”，是以草人代亡灵之身，比较一般单用招魂巾幡，便更加形象逼真。金允中《上清灵宝大法》卷三六载其法云：

先以净草随男女形状作一生前身躯，着生前衣服，腹中安《大梵隐语》，头上戴升天大券，以秤架一具，身安秤钩上，悬空不着地。先令秤平置之门外居魂坛中，仍以小儿持白缙召魂幡，法师歌《斗章》，招魂来赴乌身，忽然坠下秤钩，重于常时，其魂幡亦坠，竿稍重，乃知亡魂已至。即取台光章所煎香汤，以杨柳枝洒尽，次请道众讽《大梵隐语》，引亡魂赴浴讫，诣三宝前听受符戒并斋供。

所谓“坠下秤钩”，是在人们活动影响下造成的，所谓幡重，则是持幡者在环境氛围的影响下，造成一种感受，似其手持之秤竿越来越沉重，但都作了亡魂已来的“证明”，这一表演真的可称为活灵活现了。所谓“活灵活现”一是以形象的逼真为前提，一是以巧妙地利用了参与者和旁观者的内心感受和情绪宣泄，这在后面的引领一切亡

魂赴法坛时更加突出。其法为先设立监狱使者、摄魂将吏圣位，三供三献，然后：

法师先将幽寂符自吞，又以一符烧灰，吹于坛所，祝请神虎官将玉女追摄一千将兵，“只今引领一切亡魂并赴法坛，分明显见形魂”。次以摄魂符沉水中，喷巽四向及二坛之中。次烧监狱使者关文，又烧神虎将吏钱马文牒等。法师焚摄召一应符命，以青幕闭。少时令亲人渐次入坛中，四向壁上远视亡魂，见形与生存形容无二。至升度之时，却令二小童执幡引出坛归位。

法师令小童持幡入青幕，这一煞有介事的演示，不过要导出亲人“亲见”亡灵的感受。亡者亲属既来请斋，则在信仰上已有鬼神现灵的先入之见，入法坛后神秘、悲切、思念诸种情绪交织郁积于胸，极易被引导出幻视幻觉。壁上影子，自然是刍草之身的映现，但影形恍惚，对思亲心切者来说很容易用心中的亡者形象去衡量、评估影子，结果有那么几分相像——草人穿着亡者生前衣服，其形已与亡者相像，何况影子。于是惊呼亲人已降，哭、喊、吁连成一片，于是便活生生地演示了鬼魂的降临，下面引入“升度”，当然会有更加逼真效果。

二 音乐、舞蹈在道法仪式演示功能中的作用

在法术科仪的表演中，音乐起着重要的作用。在科仪中，几乎是自始至终都在音乐的伴奏下进行的，其中若干段落，高功和道众还有独唱、伴唱等等表演。音乐是科仪不可缺少的一个部分。

在笔者看来，音乐在道法科仪中，具有重要的情绪调控功能和情景演示功能。

道教法术，源于古代的巫术。古代的巫，歌舞事神是其基本职

能。巫的活动为什么要与歌舞连在一起？因为在宗教仪式中，参与者有很强的情感活动，常常引起畏惧、恐怖、敬仰、感恩等等情绪起伏。原始时代，人神杂糅，人们对神又有亲昵乃至在今天看来近乎猥亵的情绪表现。原始时代的人，情绪控制的能力又很低，所以在宗教仪式中各种情绪尽情地宣泄出来，不知其然地手之舞之，足之蹈之，口中呜呜长咏短叹了。这正是原始的巫术与乐舞挂钩的重要心理动因。道教音乐，沿袭了古代巫术的歌舞事神的做法，但其音乐则是在文明时代形成和发展的，其仪式也经过长期的自觉的编制修订整理，因此与原始巫术乐舞不可同日而语。然而，其音乐有表现情绪变动、宣泄的功能则无二致。在法术仪式中，音乐对法师、道众来讲，重要的一点，是唤起情绪——敬礼、赞叹、感谢等等。由于科仪的编制是有序地逐层推进的，道人的情绪也由之有序起落，而其起落的重要信息源，乃是音乐。当然，除控制道众的情绪变化之外，道教音乐也有很强的情节表现能力。自然，它的表现内容，一般都局限于宗教信仰的事物。比如作为道教音乐形成的标志性的乐曲《步虚》，步虚声，又称《步虚蹶无披空洞章》，指仙人在空中咏唱之曲。对其出处，陈国符先生《道乐考略稿》溯至北魏寇谦之在415年所得《云中音诵新科诫经》。然而在迟于隆安元年（379）出世的《度人经》，已提及“啸咏洞章”、“空洞遥歌之章”，皆是步虚一类乐曲的别名，比寇的得经早36年，（详见拙稿《度人经与婆罗门思想》^①）便与这种表现有关。《太极真人敷灵宝斋仪要诀》云：

拜既竟，斋人以次左行，旋绕香炉三匝，毕。是时亦当口咏《步虚蹶无披空洞章》。所以旋绕香者，上法玄都无上玉洞之天大罗天上太上大道君所治七宝自然之台，无上诸真人持斋诵咏，旋

① 刘仲宇：《度人经与婆罗门思想》，《学术季刊》，1993年第三期。

绕太上七宝之台，今法之焉。

从步虚辞看，是抒发皈依“太上”之情。如古《步虚》“稽首礼太上，烧香归虚无”云云，其乐曲则徐缓平稳，少起伏，且反复回还，有肃穆祥和与虔诚之气。这种模仿就情绪言，是对大道的赞颂，而对法事言，则是使凡境变为仙境，使道人绕坛时体验到这一点，也使得旁观者由之感受到这一点。

道教音乐的这种情绪调控和情节表现的能力，在法术仪式的进行中起着极重要的作用。它是气氛渲染，使旁观者“看懂”法术的重要因素。譬如上海地区凡道众入坛，奏《迎仙客》——仅看曲名，已知其曲的古雅而热烈，表现了此时道众，正由凡而仙，身份与入坛之前迥然有别。在进表科仪中，献供时，用吹打乐《献花偈》伴奏，全曲气氛热烈，营造着热情诚挚的氛围。常熟地区在发符科仪中，用《瑶坛偈》表现启奏玉京山的场面，其词云：“瑶坛设众玉京山，对越霄衢咫尺间，羽驾乘风临御座，珠帘高卷观天颜，金钟玉磬和清韵，风烛龙灯映宝台，三界十方齐降鉴，庞流洪福遍尘寰。”在句与句之间，均由鼓乐演奏段连接，营造着吉祥的气氛。又在《早朝行道科仪》中朝观一节中，高功法师朝玉帝之前，知磬扮作黄门官，有一段喝白，其节奏起伏有致，韵味极浓，称为《寿赋》其辞曰：

但见，福星、禄星、寿星，呈瑞彩于祥云影里，月下天阶，牛女二星，支机石上，停织抛梭；又见，东斗、西斗、中斗，放毫光于碧落空中，将临坛陛，南北二斗，华盖山中，舍棋罢奕。东方朔曼倩超东海而来，捧蟠桃而欢笑。果老仙翁，胯得之驴而降鉴，钟离先生，渡开篷伏于临轩。国舅真人，炼成几粒金丹，进得长生之药；仙姑道确，守则一柱琼树，送来不谢之花。洞宾剑背葫芦而飞过洞庭，韩湘子弄玉笛而吹下仙音。环佩声声，那是采荷来赐寿，玉箫琅琅，又承铁拐进霞觞，文曲魁星踢斗而文

光万丈；梓潼帝君赐福而科甲千秋。只只仙鹤，衔紫草以呈祥；对对神禽，含丹书而献瑞。青鸾飞舞，知王母送蟠桃而至；环佩丁当，必麻姑带仙枣而来。天官同赐福而到，张仙为送子而来。真是，九天重开宫殿，万笏衣冠拜冕礼。呀！道言未了，奏事官已到，众官严肃，次序来班。朝房起乐，表白迎师。（此喝白中有些词句难解，如张果“胯得之驴”，疑系“跨得之驴”；“仙姑守则一柱琅树”似是常熟方言“守着一柱琅树”；采荷，应是采和之误；“万笏衣冠拜冕礼”，笏应作“国”，礼应作“琉”。盖道士所用科本皆长期辗转传抄，易讹误）

这段喝白，在实际施行中念得抑扬顿挫，韵味十足，且由它的铺垫，下面的“起乐”迎师的内涵也由之更加明白显豁。经过这种富有音乐感的绘声绘色的表演，不用说道众，就是旁观者也极易受感染。这样的铺垫，道众和旁观者都明白：现在法坛上仙众云集，被迎来的法师直接“来到”了瑶池仙境，下面做的法事，也便认为是面对神仙高真了。音乐在法术科仪中既是情绪调节和情节表现的重要手段，那么它与仪式上其他成分、手段相互配合，使整个科仪增加了节奏感，并且通过节奏的起落、衔接，有序地推进着科仪程序的进程和最终完成。因此，它在法术仪式中的效应极其显著。道乐在科仪中的作用，是个专门的课题，这儿只不过是枚举一二。从这些例子，已可以看到音乐对法术科仪的表演特征，起着极为重要的作用。

音乐是法术科仪中标准的艺术成分。在近年的研究中，舞蹈研究者注意到了道教法术中的手诀、手印作为舞蹈语汇的意义，注意到了踏罡步斗、绕坛、穿花等等步法的舞蹈性，同时也指出了在某些科仪中，整段动作有似于歌舞的表演。这些都是独具慧眼的视角。限于篇幅，这里不再一一详述。这些都说明，法术科仪有较强的演示功能，其中用到了大量的艺术成分。

三 道法表演与戏剧表演的异同

从总体上看，道教的法术科仪与中国的戏剧，有十分相似的特征。中国的戏剧是集音乐、舞蹈、诗歌吟唱以及服饰道具为一体的综合艺术。历史上，道教与戏剧有过很多联系。道教法术，如抓妖捉鬼、腾云驾雾，甚至连考勘鬼神的考召法，在戏剧中都曾有过表演，《八仙过海》、《萨天师夜勘碧桃花》、《岳阳楼》等，都是历代有影响的剧目。同时，法术也吸收过民间戏剧、曲艺的某些成分，尤其是道教音乐与该地区的戏剧和民间音乐有共同的风格，由此可以推知其同源性或相互影响。这些，都使法术仪式与戏剧有极强的相似性。

从主题言，每一戏剧都有明确的主题，道教法术科仪也有明确的指向性。这种指向性，成为法事展开的中心，如捉妖、求雨、送瘟等，这种指向性以及由之决定的中心理念，也就是主题。

从表演程式言，它们都组织进大量的音乐、舞蹈、诗歌的成分，依照中心、主题设计一环扣一环的情节推移，最后完成表演。

从总体表演特征言，中国的戏剧采用了多种虚拟的手法，着重营造出某种意境，倡导表演的神似而不求与现实原型的形似，其中载歌载舞的表演尤其如此。道教法术本来是面对着看不见的神灵的行持过程，所以整个科仪的展示，也不过是某种“祭神如神在”法师在想象中干预、参与鬼神世界的意境。戏剧中四名小卒扛上旗幡，便算十万大兵，绕场几圈便象征度过关山万里，道法中罡单上依式旋行，便象征飞行九天，令牌一挥，便算指挥天兵，与之有异曲同工之妙。

从主其事者言，演员要扮演好自己的角色，必须有相当的内心体验，有情感的投入；法师为首的道众，必须有相关的存想，以介入设定的场景，有情绪的起伏以应人神关系的调整——面对仙圣的敬畏、

赞颂、皈依，直视鬼魅时的怒叱，召唤六道孤魂时的哀怜悲惋，如此等等。

这些与戏剧共同的因素，应当就是法术科仪表演特征的主要成因。

然而，法术仪式毕竟不是戏剧，没有一个法师会同意，他们的行持仅仅是一种表演。这其中的区别，大要有三：

首先，显示的形象不同。戏剧的演出，极重要的是要塑造人物形象。如著名的戏剧家李渔所说的那样：“一本剧中，有无数人名，究竟俱属陪宾；原其初心，止为一人而设。即此一人之身，自始至终，离、合、悲、欢，中具无限情由，无穷关目，究竟俱属衍文；原其初心，又止为一事而设。此一人一事，即作传奇之主脑也”，否则，不知为一事而作，仅此一人所行之事，逐节铺陈，有如“断线之珠，无梁之屋，作者茫然无绪，观者寂然无声”^①。法术仪式中法师变神、招将，也可以说呈现某种与入坛前不同的虚拟形象，但法事并不以塑造形象为中心任务。法师与道众扮演某一角色——主法（尊神）、神将，乃是为完成某一既定的宗教目标服务的，并不是中心任务。演员在台上表演要进入角色，但其角色，自己知道，旁人也知道不是真的，而是艺术地、虚拟地塑造造成的。而法师道众的角色扮演，却必须自认为是真的，别人也信其为真，方能收到预期的实效。

其次，使用的演示语汇不同，前面提到过法术仪式中有歌舞音乐的成分，但只是成分而已，法术用以演示自己的主要语汇，乃是符、咒与其他法器，在运用中有诀、步等形体动作，这些动作，依其韵律感，人们或将之归入艺术范畴。然而艺术性仅是它们的非主要的质，

① 李渔：《闲情偶寄·结构第一·立主脑》，转引自《中国古典剧论著集成》（七），第14页。

它们基本的质，乃在于某种信仰的控制对象的方法。谁都不能否认，手诀与兰花指有着根本区别，踏罡步斗具有一定的舞蹈性，但其主要功能在于飞行九天和控制鬼神、外物，与戏剧中的绕场也有显著的不同。

这些演示语汇的内涵，是由宗教教义所规定的，在戏剧中一般不用它们。譬如法术中的召灵官，主要用发符步罡掐诀，这些特定的宗教语汇依式配合，便算灵官临坛——实际上并不用现出灵官形象，或由人扮演灵官形象。以越剧《追鱼》中张天师遣灵官为例，必得扮演灵官手持钢鞭出场，且伴以电闪雷鸣，战鼓阵阵。道教法术中，天蓬法中变神时的拥三头，假如搬到川剧舞台上，正是变脸绝技施展的好机会，然而坛上的演示，不过以咒、诀加上存思，旁人即使看懂了法师在做什么，但也只能在头脑中想象出天蓬元帅的形象，而不能眼见到实在的元帅——哪怕是扮演的；元帅遣飞鹰走狗去围捕“妖怪”，实际上用符、咒和手诀来完成，若是在舞台上，可以演出一整套开打的场面。

其三，最重要的它们的功能完全不同。戏剧的萌芽，曾与古代的巫术、祭祀有关。但一旦独立发展，其功能主要是审美的，着重于创造审美形象，同时发挥着种种教化功能；而法术的功能，在于企图控制外物、鬼神以及自身的变化，是完全功利的。戏剧的审美功能，就在演出本身中体现。法术的宗教功能，却是要在法术完成之后才产生，或在观念中产生。所谓演示、表演，只是表示法师和道众在操作，也尽可能地让旁观者明白在做什么。而且尽量要做得美，做得完善，但不是主要的追求。

因此，从总体上看，道教法术仪式的表演功能，有似乎戏剧，但从本质上又不同于戏剧。它是对某一种宗教理念的展示，是以各种操作手段演示法事行程，以期达到预期的宗教功能。

四 法术表演功能与法术的社会影响

道教法术仪式的表演功能，对它在社会上的流传，起着重要作用。正是因为有这种功能，旁人才能理解、体验法术的含义，对法术采取认同、欣赏的态度。显然，离开了这一点，道教法术在中国社会流传近两千年，就缺少了一项重要依据。

首先，法术的表演将信众心中的信仰一再地唤起，从而巩固着这种信仰，也传播着这种信仰。法术的施行，本来基于某种信仰和相应观念。如旧时代施行极为广泛的祈雨仪式，就以相信上天或职司神灵控制着下雨与否，而法师又能通过其法术控制、影响上天或职司神灵为前提；用于丧事的破狱（开启地狱之门，让鬼魂出离）、炼度（使鬼魂受水与火的洗礼往生仙界）等以对地狱和仙境的信仰为前提；无论哪种法术科仪，又都以相信道士掌握了某种神秘力量为前提。法术仪式的施行，实际上是对此类信仰的展示，通过种种程式化了的表演，使这种信仰重复地以老百姓能看懂的方式在一般的民众面前得到展示。这样，法术仪式就具有了对某些抽象的信念或者虚拟的鬼神世界加以解释的功能。一个完整的炼度科仪，从法师变神起，中历普召（召五道鬼魂）、咒食（将米等食品咒成法食供鬼神享用）、水炼（亡灵形质）火炼（亡灵精神，水火炼是在想象中使亡灵解除烦恼，重新生成所谓仙胎或圣胎）、宣三皈九戒（让亡灵皈依仙真）及上仙桥或由青莲托足往生仙界，如此等等环节，让事主及围观者明白“看到”道教对亡灵归宿及解脱之途的观念。这一点，若联系佛教的焰口仪轨，可以更加清楚。因为两者在施法的对象与功能上都相类似——使亡灵解脱六道（佛教）或五道（道教）加轮回之苦。但在科仪的编制上，炼度仪中有水火炼的内容，意在使其重生形体，“形神俱妙，与

道合真”，进入仙界；佛教焰口仪则只注重使亡灵精神解脱，不用重生形体。两者的区别正表现了在宗教解脱途径上和根本理念上的不同。盖佛教练神，认为形体不过是臭皮囊；道教则主张形神俱炼，最好的归宿是精神与形体一起长存不灭。

其次，法术的表演将从观念上“克服”灾难或“克制”造成祸福的力量变成了形象的程式。法术具有相当强烈的主观色彩，因为外在的对象经过法术的施行未必真的改变了它的形态、面貌或发展方向，也就是说，并不见得就收到了真的许诺过的成效；至于鬼神，本来就是虚拟的只存在于观念之中的形象。抓妖捉鬼，未必真的有妖鬼；送瘟神也并非真的有瘟神。总的来说，这些法术的成效，多数是想象的，有时有效如求雨得雨，也是出于自然界本来要发生的事与预期偶尔相合。正如战国时的荀子所说的那样，雩而雨，“无何也”，犹不雩而雨。但是，经过法术的表演，法师在坛场上表演逼真，弄得观众惊愕而又感叹不已，法师感动上天指挥各路雷神雨师兴云布雨似乎是活的、实在的过程。待到雨下，便算是法术的灵验。其实求雨应验的少，不验的多，宋代林灵素受徽宗重视，奉若真仙，而其求雨不过是“间有小验”。（《宋史·方伎传》）但活灵活现的表演可以唤起人们心中面对神真的感受，似乎道士真的在与神仙打交道，若是不验，则会归委于上天的惩罚，或是自己不够诚心，除了少数比较理智的人物，多数人不会怀疑法术的有效性，因为他们“看到了”施行。感受到了神真的“降临”。这一点无疑有利于道教法术在社会上得到肯定。

再次，法术的表演可以在信众和围观者中造成巨大的心理冲击，引起精神上的宽慰或其他满足。请法师施行某一法术，当然是以对其信赖为前提。而一般来说，人们只有在碰到各种疑难困惑陷于内心恐惧、烦恼，产生强烈的失落感、无助感时才会去求助于法术。法术的施行，通过演示，将灾祸“解决”的过程展示给他们看，从而形成某

种宽慰、放松，一种心理的满足。从这个意义上说，法术的施行常常是“有效”的。也许这正是各种虚拟的法术能在社会上引起实际的反响并得到肯定性评价的最重要的原因。旧时地方上有疾疫发生，常会请道士举行送瘟神的法术仪式，有的地方，则每隔若干年举行一次太平清醮（其中必有送瘟仪），以作预防。等到卫生条件改善后，直接求助送瘟神以治病的做法大大减少，但在许多地方，尤其是香港、澳门和台湾地区，作为为地方求安宁驱灾患的送瘟仪仍经常举行。这其中一个重要的社会心理基础，就是祈求地方上的集体安全。送瘟仪其实是一场逼真的表演。一般先由法师准备一只法船——多为纸扎，也有用茅草做，福建沿海及台湾地区则以木头做成与真船无二，上面应用物件应有尽有，然后以虚拟的表演包括唱、念、手诀等，请各路瘟君“上华船”享受饯别盛宴，之后，则请他们随船离开本境，届时“纸船明烛照天烧”，付之一炬，法师则望空存想鬼神们乘火光离去。用木船的，则或烧或放入大海随波漂走。当事者观看着法事的进程，形象地看明白了瘟神已经离去，从而感到了安全被重新建立，内心的疑惑、焦虑、恐惧也随之消解。而这种“安全”，主要是一种心理感受。在丧葬中所做的各类法术，以其形象的演示，让事主得到亲人已经得到超度的心理满足，而且感受到自己尽了孝道或慈道的慰藉。中国人传统的送别亲人办法，经常有僧道的参与，其中一个重要的社会心理基础，就是尽孝（对上辈）或尽慈（对下辈）。中国人对亲人死亡的情感因素，有过若干演变。悲痛的情感当然是始终存在的，但在东汉前，恐惧死者的晦气连累家人甚至怕亡灵对亲人不利，所以巫师和后来的道士所做的法术中的解除复连、墓门解除等，要在使人鬼异路，互不干预。这其中的一个重要原因，是当时人没有人死之后可以投胎重生的观念。以后此种观念从印度输入，人们开始更加积极地想通过神秘的方法，使亡灵的生存状态得到改善。因此，信佛教或者信

道教者认为只有请法师做过放焰口或炼度、破狱之类的法术仪式，才算对得起亡者。青年时代在社会下层度过的明朝开国皇帝朱元璋就曾说过：“官民之家，若有丧事，非僧非道难以殡送。若不用此二家殡送，则父母为子孙者，是为不慈，子为父母，是为不孝，耻见邻里。”（《御制玄教斋醮仪文序》，载《大明玄教立成斋醮仪范》卷首）他说的是明代的情形，当代已有很大变化，但请僧道超度亡灵仍然相当普遍，其心理基础则与尽孝慈仍有密切联系。所以如我们前面提到的，给亡灵沐浴、使之重生形体往生仙界的演示，使事主实实在在地感受到了全部过程已经完成，亲人因为自己的努力（花钱花人情请法师施法超度）而改善了进入阴间后的苦恼状态，从而消弭了心中的郁闷，自己的悲伤也充分得到宣泄，利于重建起心理平衡。所以，法术表演的结果，使得人们自身的心理状态得到改善，而某些社会文化心理也得到重复温习，因而更加稳固，更加强烈。

总而言之，法术的表演特征，使得人们对它的功效更多地持肯定态度。而这又加强了它们在社会上的地位，当然主要是在信众中的地位，使得它们能够在近两千年中不绝流传，至今仍有相当的社会影响。

（原载：《世界宗教研究》，2002年第2期）

玉皇科仪及其文化内涵

玉皇大帝是一个家喻户晓的尊神，在一般民众心目中，他是天廷总管，实际上的最高神。不过，玉皇崇拜初起于道教，他在道教中的地位是居于三清之下的第一尊神，而且道教又以系统的经书，完整的崇拜科仪，向社会展示着自己的教义。

道教对于玉皇崇拜的内容和形式，都具有自己的特点。这些特点的形成，是中国文化长期演变的结果，具有相当深厚的文化内涵。若要了解玉皇大帝崇拜所反映的中国文化的种种素质和特点，主要应当研究道教对他的解释和祭祀、祈求诸科仪。然后再及于民间对玉皇崇拜方式以及相应的观念，因为相对而言，这些民间的风俗，是在道教的影响下逐步形成的，只有经历了很长时间之后，民间的风俗习惯才能有比较地说是独立的发展。

玉皇大帝的神格确定之后，在道教内部引起的反响大略有三：一是使道教的神仙谱系更加规范有序，形成了三清玉皇四御为主的庞大系统。二是从玉皇大帝的经书中演变出一种《高上玉皇心印妙经》，专讲内丹修炼，其文短，其义精，综括了内丹理论的精要，由此引起众多的内丹家的重视，颇有为之注解发挥者。同时，因其简明扼要，道门日常功课中也列为必读经典，大多数道士都能背诵。三是形成了

一系列与玉皇有关的仪式，道门中泛称为玉皇科仪。它们是玉皇大帝神格的具象化，是人与玉皇之间关系，当然是由宗教想象所确立的关系的形象展示，是对玉皇大帝崇拜方式的程式化。它们综合了围绕玉皇信仰的诸多文化因子，包括观念、艺术，以及行为模式。我们所要讨论的便是这些科仪。

道门中与玉皇相关的科仪，就目前《道藏》、《续道藏》，以及《藏外道书》所收入者言，大致可以归为三类。一是朝，二是忏，三是灯。朝，是朝觐。玉皇是天帝，援引凡间臣子见皇帝的礼仪，应用朝觐大礼。忏，是忏悔，即面对玉皇大帝，悔过罪业，祈求宽恕，消灾赐福。灯，是燃灯致祭，即点燃灯光，以象征天象列宿，并加祭礼。朝和灯仪，都是祭礼，道教科仪中属于醮的范畴。忏，虽然以悔过谢罪为主，其意类似于斋法，但因其用于阳事，且以设祭为前提，故也可入醮仪。所以，总的来说，有关玉皇的科仪，皆属于醮，用于阳事，与超度亡灵的斋仪不同。我们研究，以上述已辑入《道藏》、《藏外道书》的经籍为依据。

一 对宇宙秩序的高度重视和虔诚崇敬

道教是有主神的多神教，其崇拜的神灵仙真，浩浩荡荡，数量之大，巧历难计。如果从神灵的不同宗教含义而言，他们可以分为两大类：一类是开教传法历代祖师，包括最重要的三清尊神，以及各派创派祖师、宗师，传说中历代得道仙真。另一大类是各种职司神灵，包括执掌风雨雷电晴晦，日月星辰和山河岳渎诸神，他们主宰着自然界的各类现象；执掌祸福灾祥延生注死等主宰人们生活的神灵，诸如财神瘟君之类；功曹、玉女、神将等专供道士策役的神灵，他们的功能和职司常常是相互交织的。道教初起时，虽然称一切诸神咸归所摄，

但各类神灵的神格和地位解释并不清楚。从东汉及于魏晋，道教神仙谱系的完善，主要表现在对终极之神的探究，拿晋代著名高道葛洪的话说，便是要寻找到那一“极妙之根”。汉代道教将此根系于老子即太上老君，东晋末，受葛洪的启示，灵宝派推出元始天尊为大道最初的化身，亦即最终极之神，而以太上大道君为受教传经的第二号大神。在此基础上，南朝时灵宝派中不知名的人士，以及上清派的陶弘景，都曾整理过道教神仙谱，而以后者所著《真灵位业图》影响最深远。然而，各类仙真神灵，特别是其中的职司之神，地位高下，隶属如何，却不甚了然。这一点，与中国传统的神灵崇拜系统，又有若干冲突。

原来，中国古代很早就形成了以“帝”或“上帝”为统领的神灵崇拜系统。这一系统的源头，可以追溯到原始时代，进入文明时代以后，相当一部分神灵保留在王朝的祀典里，而且更加井然有序，等级更为森严。这一神灵崇拜系统，包括各式各样的神、鬼、精灵，他们各有职司，一般各自承担自然界、人类社会，以及幽冥世界的部分固定的管理职能，雨有雨师，风有风伯，天上的星君，往往是人间祸福的主宰。神灵队伍中既有正神善鬼，也有狞神恶煞，捣乱作怪精魅。然而，这数量无限看似杂乱无章的神灵又皆听命于帝或上帝。善神推行帝命，各行所司，维护着天地运行，列宿合度，风雨时节，有时上帝震怒，又通过他们给人间降下灾祸。至于那些散布于各处的精鬼恶魅，捣乱过甚，又只有上帝及其属下的善神方能加以收服。总之，宇宙间之所以秩序井井有条，得力于上帝的统治。假若没有上帝的监察管辖，便不会有安宁的日子。若是谁不顾及上帝所执掌的事物间固有的等级、联系和运行的程式，即不常称之为大道或者说规范、秩序的那一切东西，便会招致上帝的惩罚。《尚书·洪范》说，尧时，洪水大泛滥，鲧用“堙”即堵的法子治理，搅乱了五行的“序”，招致上

帝震怒，不仅不将最重要的治国方略给他，而且将鲧处死。鲧的儿子禹，用疏导的方法治理洪水，合乎五行之序，取得治水成功，也获得上帝恩赐下一篇大道理“洪范九畴”。因此，古人眼中的上帝，正是宇宙秩序的维护者、执掌者。至于这位上帝是不是终极的神灵呢？似乎不怎么引起讨论，中国古代没有如同西方犹太人和后来的基督教那样的上帝创造世界的学说。汉代虽然有“道之大原出于天”的观念，但这个天，只是“百神之大君”，他不像是整个世界的创造者。天，也就是帝。在对天或帝的崇拜中，表现了中国人对宇宙秩序的重视。

道教创立之初，以老子为最高神明，一切诸神皆归他管辖，得他的委托，凡间的道士如张天师等，也以其功德得授召役鬼神的资格。当时的宗教首领称之为“天师”，似乎是替天行道，最高的神便应当是上帝了。然而，这一点始终不怎么清晰。从东汉以降，道教的神仙理论和神仙谱系建设，如前面说过的那样，主要在解决本宗教所信仰的尊神的终极性问题，而对于宇宙间终极神灵与宇宙最高的管理者是一是二，假若是二，其关系又如何等问题，没有侧重探讨。在陶弘景等人的著作中，常称元始天尊为玉皇或虚皇，大约是相信最终极的神灵也应当是最高管理宇宙的大神。然而，这与一般老百姓的习惯思维毕竟有所距离，和朝廷的祀典也有差异。在各种不同的法事中，道教往往启请不同的尊神，如延生请北斗，葬礼中常请十方灵宝天尊，送瘟告别是瘟神。这些神灵都有相对的独立性，所以其名号往往称王，称帝，就是小小的灶君，也被尊为东厨司命大帝。神灵中王、帝如此之多，正表现了神谱的松散，等级虽然有，却不太清楚，不太森严。宋代，玉皇正式形成，也可以说他是从元始天尊的神格中分离而出的。这一分离，使最高最终极的神与负有对宇宙全权管理职司的神灵分成两个，一是司说经传教功能又表现道的终极和永恒，为元始天尊，以及其相联系的太上大道君和太上老君，此三者，合称为三清。

一是司管理宇宙秩序之权的玉皇大帝。他从来历而言，是太上大道君所抱婴儿降生，从地位而言，则被认为：

功成道备，妙相卓冠于诸天；心广体胖，慈光遍烛于三界。
大垂法语，直指迷途。

位极无等无伦，帝尊至玄至妙。天人依仗真圣宗师。大圣大慈，大悲大愿。昔未曾有，叹未能穷^①。

因此，玉皇是毫不逊色的宇宙至尊。从宋朝之后，道教科仪中所启请的神仙群体，以三清打头，下面是玉皇大帝，再下面是勾陈天皇大帝、北极紫微大帝、承天效法后土皇地祇，号称三清四御。或者将玉皇单列，在他之下再列勾陈、紫微、后土，复加南极长生大帝，形成三清、玉皇、四御的主神系统。其中勾陈以下或者是星主，或者是大地之神，而其中的南极长生大帝原是神霄派的祖师，被说成是元始天尊长子。此四神，可以处一面之尊，却各限专司，并非总管全宇宙的至尊大神。只有上承三清，下统四御的玉皇大帝，方有此至尊的资格。

玉皇的出现和定型，一方面解决了道教神仙谱系和传统的民间信仰以及皇朝祀典的差异，至少是最大限度缩小了与它的差异。特别是宋徽宗时在玉皇尊号中加上金阙昊天上帝字样，使之与祀典中“上帝”合而为一。尽管明朝有大臣上奏朝廷，认为玉皇与昊天上帝是二非一，被皇帝认可，但在一般民众心目中，玉皇大帝就是天上“皇帝”的观念早已根深蒂固，你要想说明玉皇并非至极之神，恐怕反而很难。另一方面，也解决了道教神谱本身散漫无序的状态，将无限多的神灵，从源头上系于三清，而在地位归属和职司上隶属于玉皇大帝。诸神有了一个总管，有了一个最具权威的首脑。神仙世界于是更

^① 《高上玉皇满愿宝忏》卷二。

加井然有序，从而他们所掌管的整个宇宙间秩序更加规范，更加森然不可逾越。因此，就文化素质而言，玉皇大帝是中国传统祀典、民间信仰和道教神仙思想相互适应的产物。在他身上，体现了中国人对宇宙秩序的重视乃至崇拜。

二 对至善道德的赞颂和追求

玉皇科仪的一个重要特点，是信众对玉皇的虔诚皈依，面对玉皇至心投礼，表示悔过罪业，发生道心。就道教仪式而言，表达此内容的方式称之为忏。忏法在玉皇科仪中占有重要地位。道藏中收有玉皇忏仪两种，其一为《玉皇宥罪锡福宝忏》，另一种是《高上玉皇满愿宝忏》，后者尤其完备，有十卷之多。在这些科仪中突出地表现着人们对善行善念的赞颂和追求。从科仪中人们所发之愿，所悔之罪，所叹之美，可以清楚看到这一特点。

诸忏仪以及其他玉皇仪中所列出的忏悔内容和发愿项目多寡不尽相同。而以忏三十六罪，发三十六愿的设置最为完备。且先看它的主要内容。忏三十六罪中，某些内容纯粹出于宗教信仰，如所谓“愿纵无明性罪消灭”、“愿六尘遍染罪消灭”、“愿曾无觉悟罪消灭”，等等，都是从道教的信仰中引申出来的。然而，其中大多数项目，则表现了中国人传统的伦理主张。其中有：

愿顺邪弃正罪消灭，愿不孝父母罪消灭。

愿杀生偷盗罪消灭。愿邪淫妄语罪消灭。

愿刚强暴恶罪消灭，愿出诽谤语罪消灭。

愿偏眼邪视罪消灭，愿床榻不净罪消灭。

愿讲习俗语罪消灭，愿共同戏笑罪消灭。

这些忏悔的内容，其实正是中国古人所重视的被认定是违背基本

的道德规范的恶行或过失。顺邪弃正，自然是颠倒是非，弃善为恶，应予唾弃。它可以说是总的提示。至于不孝父母，在中国古代的宗法性社会中，素被视作最不可饶恕的极恶大罪。谁要被指为忤逆，人们往往怒目而视，鄙夷而论，严重的甚至于可以送官府治罪，家族势力大族规严的地方，还有开祠堂动用家规惩治的。杀生，并不限于杀人，而包括伤害一切生物在内。反对杀生，或受到过佛教的影响，不过中国古代素有不滥杀幼兽和含胎母兽，不探鸟卵，禁止使用密网捕鱼虾之类教戒，大抵是主张保护生灵的。所以，忏悔杀生仍然是中国传统道德的表现。不偷盗，可能是一切国度中一切时代都有的道德戒条，并不怎么特别。淫邪之罪和妄语之罪放在一起忏悔，是不怎么好理解的。大概这两者都有放纵自己的因素。一个人放纵情欲，才会在色情海中迷不知返；放纵自己嘴巴，便难免于信口开河，乱说乱道。诽谤之罪，比起说谎和口没遮拦，当然更加严重。盖后者未必皆出有心，而诽谤则必定事先预谋，或飞短流长，或诅咒魔咒，必欲伤害之而后快。这在中国也素来被视作极端不道德的行为。偏眼斜视，是说看那不该看的。古人所谓非礼勿视，便是叫人不要看邪行邪色，偷窥别人隐私，免得自己乱性。这在过去，是一项个人美德，在今天看来，还是一项应当提倡的社会公德。盖中国人原本文盲半文盲占有绝对比例，而且常聚族而居，周围环境相对闭塞，谈家常，聊天解闷儿，将些东家长西家短的琐事，夫妻吵架，当成谈资，或作为笑料，形成陋习，千年不改。由此，又形成喜窥探别人私事的不良习惯。它与妄语、诽谤，往往共生在一起。玉皇科中拟定此项忏悔，实具有明确的针对性。

从上面的介绍可以看到，所谓忏，乃是对恶行的抨击和唾弃，它的反面自然是对善的赞扬和追求。这种情形，同样也表现在科仪的发愿、集福等环节中，文繁不再多引。忏悔仪式在很多宗教中都有，道

教忏仪也不专为玉皇所设，不过，玉皇忏又有其特殊意义。因为，玉皇本身便是一个依照理想的完美的道德塑造出来的，绝对至善至美的典范。

据《高上玉皇本行集经》，玉皇自从降生以后，幼而敏慧，长而仁慈，于其国中，所有库藏财宝全部施与贫困苦的民众。嗣位之后，为百姓故，舍位出家修行。此后八百劫，身常舍其国，为群生故，割爱学道。此后八百劫，行药治病，拯救众生，令其安乐。又八百劫，广行方便，启诸道藏，演灵章，恢宣正化，敷扬神功，助国救人。再经八百劫，为忍辱故，舍己血肉。如此修行三千二百劫，始证位金仙，号清静自然觉王如来。复经亿劫，方证位玉帝。在玉帝的出身神话中，几乎完全不涉及道术神通，这与自东汉以下的神仙传记很不相同。从刘向的《列仙传》起，神仙出身故事中多叙述修仙者的种种异遇，说他们获得了何等神妙道术，具备什么样的特异法术。葛洪的《神仙传》尤其突出，每一则仙传都有十分详尽的方术描写，甚至可以说它们主要仅方术的展示。修仙与秘术的探索是完全一致的。然而在玉皇大帝出身故事里，除“敷扬神功”一言带过之外，基本上没有谈到玉皇经什么样的仙人指点了一些什么样的秘术，通过什么样的秘术，修成了正果。他完全是用为民众求福造福的功行和宏愿，获得自己的崇高至于极点的地位。他是积善成仙的典型。玉皇大帝形象的出现，表现了道门中对神仙为民造福的职责的强调，对道德力量的极端重视，从而诱导人们以积德行善为解脱超升的基础。诚然，在此以前，道门中早就有积德为修仙必备条件的思想，但极少有仅仅倚靠善行便可成仙，或者主要地由此而成仙的说法。玉皇故事中宣扬的精神，则是对道德力量的极度肯定和热烈歌颂。至于神通，比如玉皇放大金光照遍十方世界之类，乃是他成道之后自然具备的功能。在某种意义上说，神通是积善的产物，因此玉皇是道德力量的象征。玉皇科仪中面

对玉皇的忏悔和发愿，正是表达着对这种道德力量的认同、崇敬及追求。

玉皇科仪不仅表现了信众对道德力量的崇敬，同时也是对道德力量的热切赞颂。在科仪中，除了上述忏悔、发愿，还有正面宣扬玉帝功德的内容，也可以说所有科仪，首先表达的是这类内容。《广成仪制·玉帝正朝卷上全集》颂曰：“慈爱和逊，弗贪万乘之尊荣，忍辱仁柔，不憚亿劫之修累，功高无比，德重难逾，大悲大愿大圣慈，现无量功德之身玉皇大天尊。”便是这种正面宣扬的代表，其他玉皇科仪，言语或有不同，但虔诚赞颂之意别无二致。有颂扬，有忏悔，有发愿，全部玉皇科仪于是成了对至高至美德的洪亮赞歌。这样，玉皇科仪是利用神的庄严所做的道德说教。在它们身上，体现了道德追求与神灵崇拜的统一。

三 对生活平安幸福的祈祷和传统价值理想的展示

玉皇科仪中重要的，也许是不可或缺的内容是对神灵祈求安宁和幸福。这一点与一般的祈祷仪相一致，同时又具有特殊的涵义。因为玉皇是全部宇宙秩序的执掌者、支配者，对他的祈求具有全方位的整体的性质。从中我们可以清晰地看出中国人心目中的幸福究竟是何等模样，从而由之了解中国人，主要是古人的人生价值观。

玉皇科仪中，都有祈求“冀垂省览，允副祷祈，身受开度，心悟玄微，解除世厄，早证无为”^①一类话，看起来，似乎最终的落脚点在于“早证无为”即成就道果，实际上，人们祈求的重点仍然在于世间生活的平安幸福。《玉皇宥罪锡福宝忏》和《高上玉皇满愿宝忏》

^① 《玉皇十七慈光灯仪》。

都有系统地祈求消灾集福的内容，而以后者更加详尽。其中列“消灾”三十六项，大抵包括了日常生活中的各种灾难在内。比如：

愿苦恼全平，普蒙解脱。愿山神卫护，猛兽自退。愿风浪顿止，安稳达岸。愿是诸恶贼，悉自退散。愿冤枉自伸，枷锁自脱。愿一切重病，便得痊愈。愿消咒诅蛊毒之灾。愿消疫气大行之灾。愿消水旱虫蝗之灾。愿消凶岁饥馑之灾。

下面还有一大串消灾之“愿”，且不详细征引。从这些请求玉皇消除的灾患内容看，基本上是现实中经常碰到的灾祸。在三十六愿中，它们占了极大的比重。除如这儿引过的“苦恼全平”一类笼统的祈求以外，有近三十项是求解决这类生活中的具体问题。假若我们将祈求“愿诸恶鬼神尽自消灭”等一起算上，古人相信，鬼神是带来灾难的根源，生活中许多灾祸都被认为是鬼魅作祟，那么，几乎全部是这类祈求了。关于纯粹祷告可成道果的，三十六愿中不过一愿而已。由此可见，人们的祈求主要在于现实生活的安宁，而不是宗教解脱的完成。对处于缥缈天穹最具权威性的尊神的崇拜中包含着十分现实的功利目的。应当说，这是中国人注重现实的文化精神的体现。

从消灾的角度，表现出的愿望相对来说尚是守卫式的。而所谓“集福”，则是积极地去追求，并且对于心目中的人生价值之内涵，展示得更加淋漓尽致。

关于集福的内容，诸种玉皇科仪所列或有详略之异，但大致上精神差不多。《高上玉皇满愿宝忏》卷七列三十六项。依其内容，可归纳为下述几类。一是求平安。比如殄灭凶殃，安稳自在，具体说来，包括从果报观念出发求“宿殃解脱，所往通达”，更多则是希望生活中的灾祸件件消除，不再侵扰自己，甚至于详细到水火盗贼不侵，夜梦吉祥，疾病不临，以及妇人临难，母子平安。这一点与前述消灾的精神一致。二是求物质财富和事业顺遂。比如愿财宝充溢衣食自然，

愿贵遇人君职务迁转，愿五谷丰熟黎庶安康，衣食丰盛子孙荣贵，愿显贵荣重光大其门，等等。这祈求包括了个人的利益，也包括了家族的延续和发达，同时也包括了国家民众的整体利益。三是求身体健康长寿。如愿疾病不临，愿黑簿除名青编注算（即除去死籍添上阳寿，算指寿命天数）。四是求已亡未亡者安然超出幽冥界，并且给宗族带来吉祥。比如，愿诸仙赞重，先亡生天，愿九族受荫处世长年。五是期望本人德行和才能超群。如愿才辨明慧，人中尊贵，愿智慧聪明，人见欢喜，愿道根深重，宿有善缘，愿是人功德，坦然无碍，愿宿植道种广种福田。六是求得道成真。包括神生净土，莲花化生，愿决超三界，白日上升。综合说，玉皇科仪中所拟定的“福”的内容，兼顾了人世间、亡故之后，以及超出人世间这样三大板块，将信众心中的全部生活时空或者说可能生活的时空都考虑到了。这是一个全面完整的价值观念的框架。

分析一下上面的祈福内容也就是价值观的框架，便会发现，中国人将世间利益放在基础和重心的地位。这不仅表现在它们最多，最具体周详，而且在考虑其他板块时也不忘记人世间，如谈到冥事，仍要求九族受荫处世长年。从形式上看，所有祈求的最终要求在超出世间，白日升天，是成就仙道。然而，对多数信众来说，是一种美好的理想罢了，即使是真的想成仙，似乎与现世的利益也毫无冲突，它们是与人世间的种种要求交织地提出来的。甚至也可以说，仙道的理想是人世间生活的补充、延续与改善。所以总的说来，这儿反映的价值观念是崇尚现实的。它与某些宗教宣扬出世主义颇异其趣。另一个值得注意的情形是，在幸福的内涵中包括了个人的道德和才智的完美。这又是中国人价值观念的重要特征。它与某些人将幸福仅仅理解成物欲的满足，权势的把持，宣扬纵欲享乐有着天壤之别。此种特征，极早便已出现。古代的经典《尚书·洪范》所提倡的五种基本幸福“五

福”便有“攸好德”一项。因此，玉皇科仪中表现的正是中国人传统价值观念，只不过，它们被放在敬神的场合，似乎涂上了神性的光辉。

玉皇科仪的文化内涵甚为丰富，详细讨论，非这篇短文所能承担。玉皇科仪产生于古代，其中宣扬的不少内容反映了时代的局限，但是其中包含的传统价值观中重现实重伦理道德等等，在目前仍旧富有启迪，值得深入探讨。

（原载：《中国道教》，2001年第1期）

道教科仪在近代的传承和演变

中国近代史是一部动荡的历史，剧烈的社会变迁，是在战争的陪伴下展开的。在这种时代环境的冲击下，道教不能不发生演变，其中包括仪式的演变。

道教的仪式，常称作仪范、科范、科仪，举行仪式称为行道。最早成熟的道教仪式，是斋仪。斋是戒洁自身、面对神灵悔过赎罪的科仪。正一、灵宝都有丰富的斋仪，而以南朝宋陆修静整理后的灵宝斋法影响最大。他将斋法分为三篆七品，一直被道门沿用。与斋法同时，又有醮法。醮，原意为祭。祭神、祭星斗，都称为醮。“斋”、“醮”二词在南北朝时已渐为道教科仪所专用。唐五代以前，斋法占主要地位；宋代开始，醮法地位上升。以后便常常“斋醮”连称。概指一切道教科仪。其实，宋以后的道教仪式，如果细加分别，有斋、醮、忏、经等不同类目。此外，传统的符箓派有些驱役鬼神一类的法术，道门将之归入“方法类”、“众术类”，与归入“威仪类”的斋、醮等法不完全相同。宋代这类法术中，最重要的是雷法，神霄、清微、正一等派都曾行雷法。它们有些特殊的仪式，原来的斋、醮不能涵盖其内容。不过，明以后，以斋醮泛指道教仪式已为教内外约定俗成。

传统的科仪，涉及广泛，近代道教对其中大多数都继承下来了。举凡延生、祈嗣、去邪治病、丧葬中发引、镇墓、度亡等等与民众生活相关的科仪，求雨祈晴、止风、镇涛、禳火等对待自然灾害的斋醮，以及祈求地方平安的太平清醮，在近代都仍举行。就规模和民间影响而言，太平清醮是近代道教科仪中比较重要的一种。这种醮，又有平安醮、祈安醮等名称，广泛流行于四川、湖北、江苏、浙江、福建、广东、台湾等省。它以村、镇等地域或家族为单位，由地方民众出资，道士主持，以祈求地方平安为中心内容。一般都经历三、五、七天不等。除醮祭当境诸神外，又安排度亡济孤（又称普度、施食等）和遣送瘟神等科仪。由于筹办不易，许多地方往往要隔十年，甚或三十年方举行一次，只有少数财力雄厚的村、镇，才有条件每隔1—3年举办一次。各地的精醮大多在明清即形成习俗，近代沿袭下来。进入现代后，除港台地区外，在大陆基本都已停办。一些近代仍得正常活动的宫观，有例行的斋醮，本来系道士焚修的日常内容，不过逢民俗节日如神圣的诞辰，民众也往往出资搭挂“修功德”。本世纪二十年代，日本人小柳司气太在北京白云观调查时，记下观中各月主要的建醮日期。其中特别是中元节，“观中终日做道场，信士云集”。九月自初一到初九日，为北京九皇降世，观中作九皇会，为重要斋场。其他宫观大抵相同。不过近代宫观受兵火之累的不少，一旦遇上，例行斋醮便难以举行。

道教的仪式本身是随着社会条件变化而有所沿革的，但从总体上说，其仪式有很大的稳固性。斋醮中用的符、篆、咒、手诀、步罡的具体做法，各道派或有不同，但以之作为仪式的基本手段则一。历代的斋醮，仪式的内涵、启请的神灵、祖师或有变化，但其结构，都相当稳固。近代道教对传统的斋醮仪式在基本结构上是继承的。总的来说近代道教缺乏创新意识，科仪式内容和形式都无人出面革新，也没

有新的理论出现。《灵宝济度大成全书》、《灵宝玉鉴》等明以前编集的科仪书仍为道士备查的要典，道士能够照本宣科已极不容易。

在继承传统科仪内容和基本结构的前提下，近代的斋醮科仪也有若干变化：

1. 大型斋醮活动基本停止，官方对道教仪式的支持、利用逐步抛弃

道教崇拜多神，在斋醮科仪中有时场面十分浩大。特别是三篆大醮，神位多至 1200 至 3600。这些斋醮活动靡费极大，但历史上常因朝廷、官府出面组织，得以经常举行，并造成巨大的社会影响。升平年代，一些宫观组织的祭神报赛活动，也会举国若狂。但近代以来，这类大型的活动逐渐减少，即使偶尔举行，社会影响也不大；抗日战争爆发后，便完全停止。

道光时，龙虎山正一真人地位下降，以至不许其朝觐，由朝廷出面聘请道士举行大型斋醮，显然已完全不可能，道光十一年（1831），60 代天师张培源受将军奕湘之请，命胞弟去浙江海盐设醮治“妖”。当时正值近代史的前夕。及 1840 年以后，这类活动便绝少再举行。道光二十五年（1845），张培源尚曾为贵溪县设醮驱蝗，但只是龙虎山所在地区的活动，影响只及于本县。清末，除张天师之外，其他道士也间有被官府聘去打醮的。“光绪辛丑，满洲恩寿抚吴，阅明年，大疫，恩谓民祷神不诚，天降之遣，乃于城隍庙集道士四十九人，建醮四十九日。醮毕，复昇城隍、土地各像为前驱，备楮帛无算，令羽士鼓钹徒行，逐瘟鬼于胥江，自谓为民祈福也”。巡抚出面，不过集道士 49 名，尚不及旧时达官贵人出丧所用道士规模，足见当时财力之虚，道教之微，而且时人也不予以好评，“自谓”云云，含有讥讽之意。民国后，政府不再支持这类活动。1932 年 8 月，63 代天师张恩溥在上海策划举行罗天大醮。在当时的荣记大世界设醮三天，延

真观道士朱寿山主持，张恩溥亲自主坛。但这次活动却没有造成多大影响。当时上海的《申报》只简单报道了消息，详情一概未作记载，更无渲染，说明当时人们对此没有多大兴趣。

至于民间的报赛活动，往往以宫观为中心，以斋醮活动为主体，复加以抬神巡行境内，举办各类娱乐、戏剧表演，有时规模盛大十分壮观。1839（己亥）年，清代启蒙思想家、诗人龚自珍南下写了著名的《己亥杂诗》，其中一首云：“九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀！我劝天公重抖擞，不拘一格降人才！”诗下小注云：“过镇江，见玉皇及风神、雷神、祷祠万数，道士乞青词。”这“祷祠万数”的场面，可能是一场普天大醮（例设3600分位，为大醮中规模最高者。“万数”应是泛指其众），给予诗人刺激之深，以至于写下古代诗坛的最后一篇名作。次年，鸦片战争爆发，以后，战乱不止，镇江，以及全国，再无力举办这样盛大的醮仪。

2. 各宗坛衰微加剧，道法的失传、科仪的旷缺严重

斋醮科仪的举行和传承与道教的组织健全、戒律严格是一致的。一般来说，科仪的制定、规范，常受控于各派的宗坛。但近代以来，以擅长斋醮出名的符篆派各宗坛都加剧了衰败，这样，道法的失传、科仪的旷缺也加快了步伐。

正一派的万法宗坛所在地龙虎山，其真人地位的下降已如前述。龙虎山就宗坛的具体布置而言，虽设在嗣汉天师府，而其斋醮的场所，则在大上清宫。但从三十年代起，上清宫毁于兵火。这样，举行重大斋醮的大本营不复存在，法官没有了用武之地，道法的传承便产生极大问题。例如正一派擅长使用符篆，但近代符篆却大量失传。清康熙年间张继宗《崆峒问答》尚称正一有符二百余种。到了近代之末，龙虎山便泛称有“三十六种篆，七十二种符”，大部分符都失传了。三山符篆之一的上清宗坛在茅山，清代茅山道教虽已衰落，但直

到抗日战争前犹有三宫五观。通常宫居正一，观归全真，各传科仪。逢香期及民众有度亡祥瑞的醮事，茅山的科仪也频繁举行，仅茅山顶宫（万福道院）就“有六房道士，皆依香火生活”。而大茅宫即万福道院“香火极盛”。所谓依香火生活，实包括斋醮收入。因一般香客上山，习惯出资请做进表、度亡、破狱、破血湖等科仪。但在抗日战争中，宫观大多毁于日寇炮火，道士有的被杀，侥幸活下来的，也有四散逃难，这样道法的大量流失便不可避免。

与龙虎山相仿，武当山道教中的符箓派，在近代也极趋衰败。明代，由于阁皂山已衰败，正一真人所领“三山符箓”缺了阁皂灵宝宗坛，遂由武当代替阁皂地位，与龙虎、茅山合称三山符箓。朝廷常常拔帑举办大型醮事。清咸丰年以前武当主要宫观隶属龙虎山正一真人主管。但不久受兵火之累，诸宫多被毁，有的夷为平地。其后杨来旺入武当，修复诸宫观，使其有一次小小的复兴。但杨来旺属全真龙门派，原来的符箓道士多散入民间。武当符箓派道士所传为清微法，经近代的周折，道士实际能操作的科仪所剩无几。

道法失传，当然原因是多方面的。有的是因为在民众中失去了信仰，或所要“解决”的问题已另有解决方法，有关科仪便自然淘汰。比如宋代盛行的五雷正法，到清初已基本失传，康熙年间，连雷法中的基本方法之一的“掌心雷”也无人会用。其中的原因，一是雷法要以内功为基础，比较难掌握，更重要的是行雷法者自称能运自己体内真气，直接召龙兴雷、呼风唤雨，实践中易被证伪。近代以来随着新式教育逐步发展，进化论、近代医学一类自然科学知识渐为人知，对明清时盛行的狐狸精等“妖怪”的迷信市场缩小，“斩妖捉怪”一类法事少有市场。九十年代初笔者曾询问茅山顶宫六房道士中的健在者，有没有做过或学过此类法事。这些在抗日战争前学道的，都说没学过，也没听说过上辈师父做过这类法事，符咒治病在近代城市也基

本没有了市场，但是近代道法失传则与社会动荡有密切关系，所以其速度比以往快得多。

近代社会陷入半封建、半殖民地，局部地区被帝国主义列强强行割去，实际上沦为殖民地。而由于帝国主义侵略，军阀混战，近代中国的动荡、分裂割据都十分突出。这使本来就很松散的道教在组织上更趋涣散。一些与其教派传承有关的仪式。如正一的授箬仪式、全真的放戒，常常是时断时续，即令举行，仪式的繁缛也大不如前。以正一派而言，龙虎山大真人虽然命为总领三山符箬，但各地方道士的升迁，不过稍具形式，并无严格的授箬仪式。胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷六《湖北》记黄陂的正一道士云：“所谓道士者，必有职，其他只逢斋坛上表玉皇时，亦用全銜称臣某，乃每年度升，其度升之法，集善男信女，斋戒告天。今某由某职升某职，伏乞恩准，然后用灵宝大法司印信，呈告江西天师府，然从未见道士革职耳。举动虽无稽，亦从无道士聚会酿事者。”度升，指有人新度为道士，亦有道士升为高一阶道职。在正一的制度中，都须举行授箬仪式，但此止是遥领而已，仪典早已阙如。这当然不仅黄陂一地而然。正一道随郑成功传入台湾，台湾道士须往龙虎奏职授箬，始得成为主持法坛的法师。1894年甲午战争后，据《马关条约》，台湾沦于日本帝国主义之手。两岸阻隔，道士赴龙虎山极其困难，于是以爬升刀梯的形式作为代替授箬的权宜之计，就其入道、升迁仪式而言，几乎后退到民间巫师的水准。1945年光复之后，部分恢复了授箬仪式，但爬刀梯已成传统习惯。三十年代，张恩溥曾在上海以高价卖箬，这样显然失去了箬原有的性质，有关仪典也不可能遵行。

3. 科仪的施行呈现多样化、地域化的趋势

道教科仪内容广泛，各道派所行或各有侧重，以符箬诸派而言，虽说后来皆归龙虎山正一真人总领，但各派所出箬不同。“龙虎山有

都功、盟威、斩邪诸箬；阁皂山出预修、拔亡诸箬；西山中盟、斩邪诸箬；句曲茅山出大洞、紫虚诸箬。龙虎山诸箬以召劾鬼神“惟祈晴祷雨，驱邪治病，济生度化。”，阁皂山诸箬显然偏重度人斋法；西山（净明派）法箬以斩妖锁蛟一类法事为重点；茅山箬则多用于存思、回风混合等修炼法门。箬不同，法也有异，仪式自然各有区别。由于师承等原因，道士们的科仪侧重有所不同，并不奇怪，近代以来，由于各宗坛对道法规范乏力，各宫观道士多散入民间，再结合师承上的原因，科仪的施行更加表现出地域化和多样化的特点，或一法而科范不同，或同一派而做法不一，也有一场大醮而各坛风格各异。近代施行广泛的各种科仪，都呈现出这种趋势，在祭炼、送瘟仪式中表现尤其突出。

先说祭炼仪。祭炼又称炼度，指为鬼魂施法食的仪式。在宋代的灵宝斋中，它常是其中的一部分。约南宋时形成诸多流派。历经元明清，至于近代，流派更繁，并表现出鲜明的地域分布。闵智亭《道教仪范》介绍说：“由于正一、全真以及地域流传的不同，现行（炼度）科仪亦有多种，如：陕、甘、川所用的是四川二仙庵刊本《太上清微济炼救苦铁罐鸿义》，简称为《太上济炼铁罐施食》。江南有正一《蓬壶炼》、《太乙炼》、《斗姥炼》，斗姥全称为《先天斗姥炼度金科》；还有苏州一带用的《太极灵宝济炼科仪》是清乾隆三十二年（1767）经妙正真人娄近垣考订的本子，全真则用《铁罐炼》。《铁罐炼》全称为《萨祖铁罐炼度施食焰口》。香港全真道观用的是《先天斛食济炼科》，是广州三元宫清同治元年的刊本。”按上述炼度仪，实皆并行于近代，大部分延续到当代。有的科仪，如蓬壶炼，已停止施行。炼度科仪的多样化，是从清初到近代逐步发展起来的。这儿特别要指出，全真派的铁罐炼原藏北京白云观，它与正一派的炼度仪不同，只有施法食，而没有水火炼，但四川全真道科仪书既收铁罐炼，又收水火炼；广州

的先天斛食仪则包含着水火炼度。同是全真龙门派，传到各地科仪不同。另一宗流传广泛施行较多的科仪是遣瘟送船，即送瘟神。将时瘟的流行归于瘟神，起源极早。天师道的道书《女青鬼律》已列出五方瘟神的名号，以船遣送瘟神的科仪至迟在宋代便已形成。宋庄季裕记载湖南沅州城“作五瘟社”，用轻木做数十丈长的大舟，“浮之江中，谓之送瘟。”（见其所著《鸡肋篇》卷上）现在能见到的最早的送瘟科仪书是收在《道法会元》中的《神霄遣瘟送船仪》，实际上此仪已经过其他道派的整理，所谓的主将为地司太岁殷郊，估计成于南宋末至明初这段时间。科仪中在唱辞中有请瘟神“齐登楚岸之舟，快返洛阳之道”，应当是形成于两湖一带的。近代的遣瘟仪，随地域分布，在“船”的形制及处理方法、咒语、歌辞等，都各有差异。单说船和送法。道士要请各类瘟神、殃神上船“赴华筵”。最后要将船送走。送的办法，各地差异很大。《神霄遣瘟送船仪》用茅船，最后焚化，将瘟神送回洛阳；焚化的办法，纸船明烛照天烧，近代湖南犹有这种做法。近代四川全真派的《和瘟遣舟仪》是让瘟神“一叶扁舟游大海，逍遥径以蓬莱宫。”广东、福建都用灵宝遣船科仪，而广东南部用纸扎的小花船送进海中；福建则用木制大海船漂入海中。^① 福建之外，浙江沿海地区也以木船送入海中，俞樾记述说：“同治中，临海县民此年疠疾，过大暑不瘳，乃于次年相约送船之会，亦其旧俗然也。其船如商船之式，船具如桅樯舵舳，用具如桌椅床榻，枕簟被褥，食物如鸡彘鱼虾、米谷豆麦，备御之具如刀矛枪炮，无一不备，惟盛米之袋甚小，仅受一升，而数则以万计，皆村民所施也。前大暑数日，大建道场。至大暑日，送之出海，听其所之，俗呼为大暑船。”^② 广西

① 参看胡朴安：《中华全国风俗志》下编第五卷《福建·闽俗琐记》所述“出海”。出海，即送瘟神所坐的木船于海边，让其随退潮漂走。

② 《右台仙馆记》卷十二。

某些地区师公主持的送瘟仪（当地称“调瘟船”），用纸船焚化，唱词中称“水根源、水根源，住在昆仑山脚边”，似是让瘟神回到昆仑山^①。台湾地区的送瘟仪应是由福建传去，多用木船，有时将之驾入海中，称作“游地河”，有时则焚化，称作“游天河”，用卜茭的办法探测神意确定。具体做法不同，也受到近代条件的制约。比如东港地区，曾有用木船游地河，其后由于官方的压力及经济条件所致，在日据时代曾一度改用木、纸为船的原料，也改行“游天河”的焚化方式^②。在浙江的宁波、台州一带的送瘟仪（该地叫拔茅船）当瘟神被请“上船”之后，由两个乞丐抬船尾随道士前行，一边模仿船的起航、慢行、快行而起舞，到了水边，将船扔进河中或焚化。^③ 上述送瘟神仪的种种不同做法，与道派经济条件、地理环境都有联系，比较典型地表现了道教仪式在近代的多样化特点。

这种多样化的地域特点，甚至会表现在一场大型醮事中。张恩溥三十年代初举办的罗天大醮，共十坛醮事，十帮道士各主一坛。所谓道士“帮”，是近代都市特有的现象。上海为近代新兴都市，各地道士往往流入上海求发展，依地域联系各有庙观及集会场所，也有擅长的法事和经常联络的主顾，自然就成了“某某（地方）帮”。上海当时有十二帮道士，仪式风格各异。十坛合成一醮，恰是不同地域、风格的科仪的大展示，恐怕是近代道教才会出现的新情况。

（原载：《宗教学研究》，1996年第2期）

① 参看黄强：《中华江南民间送瘟船仪式研究》，《中国民间文化》1993年4期。

② 参看李丰楙《东港王船和瘟与送王习俗之研究》，《东方宗教研究》1993年10月。

③ 参看《吴越民间信仰民俗》，上海文艺出版社，1992年，第459页。

早期全真教仪式初探

全真仪式的研究是迄今为止很少有人问津的课题。而早期全真教——这里主要是指从王嘉创道到全真七子这一阶段中的全真道——的仪式，专门的讨论，似乎目前仍然近于空白。

我在《道教法术》^①一书中，曾指出过，长期以来，似乎有一种不成文却又经常干扰人们思域的见解：正一重符箓法术及相应的科仪，而全真以修行为主。要说这种情况的来历，则与某些历史情形相关联。朱元璋即持此观点，他在《大明玄教斋醮立成仪》的序中说：“朕观释道之教，各有二徒，僧有禅有教，道有正一有全真。禅与全真，务以修身养性，独为自己而已，教与正一专以超脱，特为孝子慈亲之设。”近代研究全真道教的大家中，也颇有此意。至少在一部分学者中，对于全真教的仪式，是忽略的。陈垣先生《南宋初河北新道教考》是近代学人研究全真教的开山之作，然而该书对当时王重阳诸人的醮斋科仪方面的活动基本阙如。直到数十年后，中国进入新的历史时期，对道教的研究全面展开，学人中才开始有人注意到全真仪式

^① 《道教法术》，文化出版社，2002年，第19页。

的探讨。陈耀庭曾指出：“一般认为，金元间创立的全真道派重修持而不重科仪。王恽的《奉圣州永昌观碑》称全真派‘渊静以明志，德修而道行’，‘耕田凿进，自食其力，垂慈救物，以其善俗，不知诞幻之说为何事，敦纯朴素，有古逸民之遗风焉。’但是作为道教之一种宗教，全真教派一开始也有自己的仪式，并在教派发展过程中逐渐完备。”^①全真道是一种宗教，是道教的一支，她不能不具有一般宗教的特点。凡是宗教都有信仰、感情、制度及行为等几大因素。宗教的行为，一般都有程式化了的种种规范，习惯上便称为仪式。少了仪式，便不成宗教。因此，研究全真道而缺少民对其仪式的研究，肯定是残缺不全的。况且，全真道生活在现实社会之中，必须吸引广大的民众，那么就要想方设法满足民众的宗教需要。中国的民众已经熟悉了道教服务于社会、服务于信众的方式，其中包括种种仪式。全真道要服务于社会，就必须尽可能满足社会各阶层信众对于仪式的要求，这也促使她适应民众表达宗教信仰的习惯编制和传习各类面向社会的仪式。

本文拟将作者对于早期全真仪式的研究与思考写出来，希望引起同好的注意。作者认为，全真教从一开始就参加了传统的道教仪式，而且将某些仪式成分纳入了自己的修行体系，列为制度；全真教到了七子时期，为社会举行仪式愈益频繁，因之大大扩展了自己的影响，也壮大了教团；早期全真教有自己的仪式思想，奠定了后世全真仪式发展的基本特征与趋势。

① 《道·仙·人》，上海社会科学出版社，1992年。

一 仪式：王重阳创道的重要元素

王重阳创全真道，一开始就揭示了全真宗旨，这一点人们看得很清楚，论之者亦已多。然而，全真教是新道教的一支，是一种特定的宗教。那么，作为宗教，他们创立时是否注意到了仪式的运用呢？对此，学人的看法就不那么一致了。前面说过，在几种研究全真教的著名论著中，几乎都未曾言及其仪式。仪式，没能进入多数全真教研究者的视野。这是极大的缺憾。

我们的看法却有所不同。我们认为，全真教从一开始，就采用了若干传统的道教仪式，也与佛教的仪式有过交流。这在王重阳自己的诗文中可以找到线索。

王重阳创道时，就重视各种仪式。早期全真道参与、主持各类斋醮科仪，有大量的资料记载可以证明。所以有学人认为：“金代全真道虽承钟吕金丹派之学，以个人修炼成仙为主旨，但也兼承道教传统，行斋醮炼度。”^① 这一结论是中肯的。王重阳对斋醮仪式的重视，与他自觉地以道门一脉相承有直接关系。他在创教之初，提倡三教平等，似乎在教义上游移于三教之间，然而实际上却是以道为宗，兼采佛与儒。因以道为宗，便不能不参与道教的仪式，这在王重阳的有关诗文中透出些资讯。

全真道创教祖师王重阳曾参与斋醮法事。他有《终南刘蒋姚二官设醮》七言藏头诗云：

☐谈心应遇佳时，☐下修成大醮仪。

☐俗喜闻真吉善，☐今虽有最慈悲。

^① 卿希泰主编：《中国道教史》卷三，四川人民出版社，1996年，第90页。

□怀道德洪禧助，□拔先宗胜广施。

□谢圣贤多拥护，□人名姓已天知。

诗虽藏头，但大致可见对大醮“法力”的赞颂。第二联中“今虽有”，前应藏一“古”字，虽，似为“难”之误，此句系指大醮法力“古今虽（难）有”。第三联中“拔先宗”前，疑藏“济”字，济拔先宗，指超度先祖亡灵，使之拔出地狱之苦，使之往生天堂的仪式。末句“圣贤”，指法事中所召神仙（科仪中称请圣、接圣）。由圣贤的通事，“姓名”已达天听，其功德自然永存。

这儿的醮事具体内容没有透露，据诗意，似为一般作修行功德之用。道门中人，为表示敬礼尊神、皈依道门，经常要通过斋醮仪式以表达其虔诚。当年嗣天师张鲁编制涂炭斋，便主要是使道众表示悔过罪愆。陆修静对于灵宝斋法特别重视，也是因为将之看成是特殊的“规矩”：“法者。规矩之谓，总称曰法。规圆矩方，万物从之得正者也。”又说：“圣人以百姓奔竞五欲，不能自定，故立斋法，因事息事，禁戒以闲内寇，威仪以防外贼，礼诵役身口，乘动以反静也；思神役心念，御有以归虚也。能静能虚，则与道合。”如此，则斋法的宗旨在于“能静能虚，则与道合”，即后世常说的“形神俱妙，与道合真”。王重阳所吟之醮，归结于“名姓已天知”，应与陆修静所说者同一意思，只是仪式的具体做法不同罢了。盖五代以前，道门中偏重斋法，而宋以降则多行醮法。姚二官作醮以求姓名天知，也是当时道门中一般的风尚。

王重阳不仅参与醮事，也曾为之画符篆简，《道友作醮篆符简》云：

□抵良辰集眾仙，□将玉篆遂同编。

□丝不断依从古，□口相传各取闾。

□字金书谁敢悟，□田丹诀我唯先。

□然水木火金土，□一灵符便奏天。

此诗中谈到灵符奏天，为传统法术的基本手段。他称“□字金书谁敢悟，□田丹诀我唯先”实指篆符以内丹即内气为本，也全接续宋以来的符寓精气的观念。度亡、篆符以外，重阳子身上，也颇有些神通表现。《全真教祖碑》说他“出神入梦，感化非一”。又说他咒井成甘，随风入海复还；掷伞于空，飞坠二百里外，云云。这些虽是后人追记，却大多有些影子，而出神入梦，尤非虚言。重阳子对于法术神通的演练，与对于仪式的参与，是相互映衬、相互补充的。而且法术科仪，用作祈禳，消灾纳福，大多系为社会、民众所做的宗教服务。王重阳当时参与的科仪具体内容已不易钩沉，但从上面所引，大略可以推知，他对于专作自己修养所用和为社会提供宗教活动的仪式，都有所参与。这些，实已开后世全真仪式体系两者皆备的先河。

王重阳不仅参与画符，而且还曾一度以赐符水为信众服务。这同样也有他自己的诗为证。《重阳教化集》卷二有诗《令丹阳下山，权与陆仙作伴》^①：

我行符水，公修药饵。一居山，一居鄆市。两处崇真暗相洽，即此非彼。无为漏，共成不二。扶风儒士，同为教旨。辟得正，上合天意。行满功成去蓬莱，且寻旧址。如今且休言异寄。

此诗应当是送马丹阳下山与陆姓修仙之士同住，呈陆公同时示马之作。诗中的“我”即重阳自己。诗后附马钰继韵，也说“风仙符水，陆公药饵”，足见当时王重阳行符水一事，大家皆知。诗中明说“我”行符水，与药饵服食及与人治病，都是崇真之举。

更进一步说，王重阳对于仪式的参与，不仅一般地表现在传统的

^① 此诗题下原有“解冤结”三字，白如祥辑校：《王重阳集》（齐鲁书社，2005年）即以为题。

为自己或信众祈福禳灾上，而且根本说来，在其建立新的道派组织的过程中，也注意到了仪式的规范功能，注意到了举行仪式，对于整合信众的重要作用。这在他到处建立的各种“会”中，隐隐有所表现。

按王重阳在山东传道时，曾建立过种种以三教为名的会。如在文登建三教七宝会，在宁海周伯通处建三教金莲会，到福山，建三教三光会，在登州建三教玉华会，至莱州起三教平等会，“凡立会，必以三教名之者，厥有旨哉”^①。这些会，也就是最早的全真组织形式。凡是组织，第一须有共同的思想基础，有可以聚集的活动场所，同时，也必有若干规范，以将人们的行为纳入共同认可、有利于实践其宗旨的范围内。这种规范，当然不限于一途，但是适当的礼仪，显然是必不可少的。当年重阳建了那么多的会，究竟用什么规范大众呢？这个问题，十分重要，但是研究者似乎注意不够。也许人们重点放在重阳子的思想上，看他如何用三教合一的全真思想去教化信众，使得他们在思想上树立起共同的信仰。然而，重阳子不仅是一位道教界的别开生面的思想家，更重要的是，他是一位宗教领袖，懂得用何种办法去劝化，这在他收七真为徒的事迹中凸现得极为鲜明；也懂得如何将一盘散沙的信众组织成有序的会众。他的思想，若是没有这般的劝化、组织，可能只是他自己或身边小圈子中几个人的共同话语，不可能到达大众的脑子里，成为一时一地人们的共同信仰。那么，他到底靠什么去组织那些会众呢？第一是依靠当地信众中的骨干，如周伯通等，他们或有一定钱财，在社会上也有一定号召力。第二是确定共同的立会宗旨，这在留存下来的某些会的《疏》中稍知其端倪。第三，则是制定共同的仪式规范。前者，人们已经充分注意到，对后者，

^① 《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》，载白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社，2005年，第321页。

则讨论稍少。这里且引些材料，稍加分析。

《玉花会疏》云：

切以能全呼吸定喘息，实非难；会养气神调冲和，应甚易。性凭三耀，命变五行，出阴阳造化之端，在清静虚无之上。要开金蕊，须种玉花。馨香吐而透入晴空，明艳显而朗舒碧汉。得自然而轻九转，得自然而没七还。自结大丹，自通玄妙。既为脱壳，但是登仙。显露赤心，请题芳号。

显然，这是要让会众建立起共同的思想基础，在向住登仙的前提下，大家共聚一处修行。这是建立任何一个团体都必要的条件。同时，这些会，作为共同修行之所，并不限于讲解理义，更重要还在于个人在集体修行的环境中，各有体验。作为共同修行的场所，会中立有“斋场”。王重阳《玉花社疏》：“起置玉花、金莲社在于两州，务要诸公识得真性”，而识性的重要一点，是“诸公各怀聪慧，每日斋场中细细省悟，庶几不流落于他门（指傍门小术）”^①。立斋场，显然是大家一起斋戒之所。这是说，王重阳立的各会，都有专门的修行场所。既有专门场所，则在其中的行为举止，必须有规矩可循。其中之一，便是要有若干仪式，将大家心神聚至同一方向。这在重阳子的《金莲社开明疏》中说得极为明白：

窃以慧灯永照，须凭玉蕊之光。性烛长明，决得金莲之耀。内沐三光之秀，外消四假之名。步虚蹑空，探玄搜妙。洗来莹彻之乡，出入芳馨之路。各怀珠璧，共捧琼瑶。显要全神，须令养气。消通斯诀，请挂芳街^②。

依照此处的说法，在斋场活动中，有步虚蹑空、探玄搜妙之举，

① 《重阳全真集》卷十。

② 诸本文字略有差异，此据白如祥校本，齐鲁书社，2005年，第159页。

即道门坛场上常见的踏罡步斗之术，因其所步在于虚空（当然是模拟的虚空），故又称为步虚，习惯上在坛场上铺设罡单，道人在上按斗宿之图依式步之，表示自己在虚空行走，可以达帝所，禁鬼神。在步罡过程中，各有存想的场景，要在体验自己已入于玄妙之境，非复凡俗，所以步之乃使人探玄搜妙。在实际的施行中，如果是一般地慢步旋绕，则要口咏《步虚辞》，若是明确步哪一斗，或循二十八宿之象以示飞行周天，则另有咒语，也有存想、运气等配合。至于莹彻之乡、芳馨之路，既指步虚中规定的路径，也象征着步中、步后都让人归于正道。要之，重阳子创道，不限一途，但在集体的修行活动中，仪式的确立，乃是必不可少的一个环节。

在这一环节中，王重阳也非常重视让人们体验到诸真来集的神妙场景。其词作《香山会》称：

白光生，青艳至，红辉总好。腾玄耀妙黄深奥。般般彩色，把明珠覆煮。晴空外，来往仙道。封成永号，便受玉皇宣诰。云霞里，上真惟到。香山会聚，发琼言阐道，同归去，长住三岛。

这是从会场五色（坛场常按五方用五色旗旛布置）起兴，抒发进入坛中时期待玉皇宣诰，而且大批仙真集于斯以证盟监斋的内心活动。

要而言之，王重阳创道时，不仅一般地参与祈祷道场，而且在建立组织的过程中，便运用了若干仪式。这是全真初创即有仪式的铁证，研究全真教绝不可忽略。盖，仪式的规范，是全真作为宗教的判定前提之一，而重阳所采用的仪式，又承之道门，则又说明，他从一开始就自觉地承续道教的教风，尽管倡三教合一之旨，但其基本立场乃在道教。

二 仪式的施行：全真教扩大社会影响的重大契机

王重阳时期，已经有自己的仪式，当时参与者当然包括他的列位高徒。及重阳羽化之后，弟子们或先苦修，或奉命掌教，若干年后，风教始广。而这“广”，在很大程度上又得益于七子中有几人受朝廷、官府和众人之请，主持了若干大型的斋醮科仪。尤其是到了丘处机从大雪山西游回来，住于天长观，举行科仪愈益密集，透出的信息更值得注意。

在重阳弟子辈中，有记载主持过大型科仪的，有马钰、王处一、刘处玄和丘处机四人，而以马、丘二人对于法事的论述、诗文留下最多，不仅可以知其行事之频繁，而且也可以稍稍了解他们对于举行仪式的某些思想。

马钰作为重阳大弟子，在重阳化去后曾掌教事。大定二十年秋八月，马居西安蓬莱庵，旱，马曾参与祈雨，其《祈雨》一首，有“一犁沾足待何时，五五不离二十五。”^①据云至期雨至，是否真的那么灵验可置勿论，但他参与其事则是可以肯定的。“及抵山东，凡在三州五会之众，倾赴云集，欢喜踊跃，不啻如见慈父。乃起黄篆，争赴恳延以为济度师焉。”^②足见当时他参与主持醮仪之频。二十一年冬，马钰由陕西复归于山东，次年五月，东牟大旱，“遍祷山川，一无所应。州县官长礼请先生，庶获沾足。”^③其后他主持斋醮仪式开始频繁起来。据《金莲正宗记》卷三他的传记所叙述，计有如下这些

① 其诗载于《洞玄金玉集》，辞为：“赤脚马风祈祷雨，心香袅袅投仙府。一犁沾足待何时，五五不离二十五。”

② 《丹阳真人马公登真记》，载《甘水仙源录》卷一。

③ 《金莲正宗记》卷三《丹阳马先生》。

醮事：

大定二十二年七月郡人设大醮于朝元观，连日阴雨，先生独说无忧，至中元焚词之际，有五云缭绕，鸾鹤徘徊。人称其感应之速。

大定二十三年九月，在昆嵛契遇庵主持孤魂醮事。

下元日，即十月十五日，文山加持醮事。（离上次醮事仅月余）

十二月，莱阳请先生赴游仙观，议行醮事。中旬，丹阳称三日后见，但至期却化去。

在这短短的时间里，可谓醮事不断，似乎已成这段时间内主要的宗教活动。

马钰的参与和主持仪式，大抵是受地方官与当地信众之请，足见在当地，全真教的活动，超出了当年主要靠立会组织信众的方式，而在更大范围内面向社会举行宗教活动。全真教风，实际上悄悄发生着变化。

如果说马钰的斋醮活动，基本上还是限于山东部分州县，那么王处一和丘处机的主持大型科仪，则更超出了地域的限制，而更受到金皇室的礼请，面向全国，其影响自然也大大地扩展了。

重阳弟子王处一，本来在山东时即以神通著名，金世宗大定二十七年，召王处一赴京，居天长观，“给三品奉，敕充生辰醮高功主”^①，不久奏请还山，未久，复召，但他到京师时世宗已逝，章宗即命为世宗设醮大行之冥福。泰和改元及三年，诏两设普天醮于亳州太清宫，度民为道士千余人^②。这种受朝廷之征所设的醮事，影响之

① 《玉虚观记》载《道家金石略》，方物出版社，1988年，第441页。

② 《玉阳体玄广度真人道行碑》。

深，不仅是使全真名声大振，更带来收录大量徒众的直接好处。

长生子刘处玄，“大定戊申，主醮于昌阳，彩云覆坛，白鹤舞庭。是岁也，秋旱如焚，复披祷雨之诚，既登厥坛，四望无云，曰来朝巳午之交，当有甘澍如倾，言出有征，如影响之应形声。自后东州醮坛，独师盟，必有祥风泠泠，卷楮币而上腾，其感应也如神，迄今诸郡石刻犹存。”^①刘处玄亦曾被金世宗召见，但未见有主持醮事。

丘处机是王重阳弟子中社会影响最大的一位。不过，在金代，他与王处一、刘处玄所受的重视程度差不多。金世宗因知王重阳道德高明，遣使访其门人，应命者为丘处机与王处一。大定二十八年，世宗命丘主万春节醮事，职高功。这是他第一次应皇帝之命主持醮事。但他的大量主持斋醮仪式，是在赴大雪山见成吉思汗东归之后。仅以《长春真人西游记》所载，他主持的醮事便十分繁忙：

十月朔（1223），作醮于龙门川。

望日，醮于本州朝元观。

十一月望，宋德方等以往日过野狐岭见白骨所发愿心，乃设醮二夜三日，济度孤魂。（按此事的主角为宋德方，但当时他作为丘的随行人员，其事应得丘的同意）

十二月既望，醮于蔚州三馆。

甲申之春（1224），抵燕州，二月朔，醮于缙山之秋阳馆。

其后丘主持大天长观时，主持醮坛更是寻常。如：

九月初吉，宣抚王公以惑犯尾宿，主燕境灾，请师作醮。

丙戌（1226）正月，盘山请师黄律法醮三昼夜。

五月，京师大旱，请师为祈雨醮三日两夜。

丁亥（1227）自春及夏，又旱，有司祈祷未应，仍请师为祈

^① 《金莲正宗记》卷四《长生刘真人》。

雨醮。

从这些情况看，丘处机社会声望高后，主持祈祷科仪更为经常。当时他年事已高，仍不惮参与，足见他自己也对此极为重视。

至于七真后人，参与或主持科仪更属寻常。元宪宗时，王志坦应诏对，云：“惟国朝自开创以来，干戈饥馑，刑罚或中或否，其横罹凶害，沉魂滞魄，困于幽狱，无由出离者，可胜计哉！愿皇帝圣慈，选有道之士，依黄箓玄科，普行济度，使幽魂苦爽，出离冥途，咸遂超升，此莫大之泽矣。”于是由李真常主持普天黄箓大醮，登坛者达五千人众。除朝廷下令外，也有达官贵人出资，邀请他们主持斋醮仪式的。观金元全真教的有关道法，以雨晴祈祷和济度亡灵为主，间亦有驱蝗等法事，马钰弟子于善庆，曾举行传统驱蝗科仪，此属于祈祷活动的一种，一般要举行较大的醮仪。

七真和他们的弟子们大量地参加醮仪，是一个历史事实。这一事实后边，说明了什么呢？历史的信息也许不止一端，但是我们可以知其一面：即从中透出，仪式的演练和传承，在早期全真道中一直非常重视。

有人也许会问，你引的材料只能说明他们参与了或主持过斋醮科仪，怎么能说明他们平时演练科仪呢？提出这样的问题，可能是因为不甚了解道教科仪的传承和施行情况。

按道教科仪，并不是任何一个初入道门者都能担任主持，这是从法师的身份认同说，或者说从其资质来说。实际上，道门内部素有道不外传的不成文规矩，没有行法资格者，不但不能主持仪式，那些仪式的科书能否看到都还是问题。所以当时的全真诸子必有取得主持资格的途径，到目前为止这还是一个谜，但却是实实在在的待解之谜，而并非虚构。

道教科仪又是一个复杂的结构，里面有非常多的因素，陌生者进

人，恐怕如同坠入五里雾中，根本找不着方向。

道教科仪又是一个操作的系统，参与的人要有基本的技能，包括内在的炁法训练，以及符咒诀步的动作，随着乐队的伴奏而吟唱，这些都不是率尔操觚可以成功的。

事实上，七真时期的仪式走向兴盛，在其师重阳子那儿已奠定基础。马钰曾多次提及，他的追荐仪式传自于重阳。其《洞玄金玉集》有一首满庭芳词，题为《赴莱州黄箓大醮作》，即透出些消息：

口口相传，真真相济，悟来意解心通。玄中妙趣，明月应清风。师祖钟离传吕，吕公得、传授王公。王公了，秘传马钰，真行助真功。彭城并道友，邀予追荐，数次途中。更同知节使，节副相容。跪领尊官台旨，加持在、紫极之官。亡灵福，超升天界，了了道深崇。

此处所说的，有一个重要的仪式思想，“真行助真功”，即以法师自身的真实修行有得，才能辅助超度一类法事，显出真功，获得真成效。而这一思想，明说是由王公秘传马钰。也许有人会说，这里所传的，只是指重阳的内丹思想，不见得与超度之类有关。那么，我们还可以举出马钰另一首《济度歌》，中有句云：“重阳传授与山侗，我今转付与诸公。”这是指整个济度的思想而言，不仅限于内丹一法。而且，就在同一歌中，马钰写道：

人来请我求追荐，再三再四难阻面。环墙结夏应加持，日祷一斋非下贱。真经默念起慈悲，救苦咄开地狱门。孤魂滞魄脱枷锁，狂歌狂舞乱纷纷。承斯功德得迁转，祥云引赴瑶池宴。

照此说来，在全真的环墙（又称环堵）静修之时（结夏，乃是指佛教徒从夏四月至七月中旬三个月的时间里，居于寺院修行，此似借用指全真的清修），要加持米粮化为法食，每日祈一斋，用以供奉饿鬼幽灵，然后念经破地狱，使亡灵脱去枷锁，升去天堂。亡灵能上天

堂，全凭法师的功德之力。结环堵，清修，是全真教早期即有的一种修行方式，其间有什么仪式规范，素向不清。通过马钰的歌，知道他们在结环时，每日修行的内容中，有加持法食施与鬼魂的内容，则其修行之法，不尽在内丹的修炼、心性的体认，对鬼魂的慈悲超度，也列于其中。是其修行中本有此类仪式成分。这一做法，实际上是当时的佛教与道教共行的修行之法。全真既以道教为基本立场，而又倡三教平等，所以，在其修行与日常行事中，多取其成法，应当是顺理成章的。

原来，在宋代以及更早的时期，道教就形成了给鬼魂施食的仪式，唐初编的《艺文类聚》即提到中元节行玄都大献仪，其效果之一即是“囚徒饿鬼皆得饱满”。其祭饿鬼幽灵的思想与做法大致上成熟于南北朝时。在灵宝派的斋法里，也形成了规范的施食仪，常在超度法事中或独立，或间于较大的仪式中举行。到了唐代开元年间，佛教密宗传入，由不空传入焰口经典，其徒一行编成仪轨，即后世所称的《瑜伽焰口仪轨》。其要在于通过其仪，消除饿鬼的饥（因其受恶业所拘，凡有食物近口即口中自然喷出火焰，烧焦食物，使不得食）渴（因其喉细如针，水浆不能下咽）。宋代，佛道两教的超度仪式都普遍施行，当时称为施食或斛食、判斛。斛，原系盛米或其他粮食的容器，以仪式中常用以盛法食，故以之为称。当时信佛的常请僧人施食，或称焰口仪，或称“阿难施食”，盖佛经中称观音化身面然鬼王，以点化阿难，阿难请佛指点，才留下放焰口之法；信道者则请道士施食，称系“葛仙翁祭鬼之法”，又称仙翁炼度，盖此法出灵宝派，溯源于其祖师葛玄。当时两法并行于世，南宋郑所南撰《太极祭炼内法》，在其卷末附言中说：“从道家者，学仙公炼度，从佛家者，学阿难施食。一有肯心，不必问其从释从道也。均之为济度幽冥也。”又说行此法“始则积功，终则成道也”，是将之作为修行者的功德看待。

这大略是北宋至于南宋时一般的观念。以此观之全真教对于修行仪式的安排，明显带有时代的特点。

三 仪式：全真教教义思想的题中之意

上面提到早期全真教的仪式活动，也涉及他们在修行中安排若干超度等仪式的情况。现在要讨论的是，这些做法，是外在于教义的权变，还是进入了教义思想的不可或缺内容？

我们认为，仪式的不可或缺性是肯定的。

因为，全真教一开始就将举行仪式，看成是上通天庭的途径，而又将参与、举行仪式，当成积累功德的方法。除了上引王重阳提及刘蒋村人作醮使得自己姓名上达天听，马丹阳《济度歌》叙述了济度孤魂的过程后，又说：“法体无表形自现，法鼓无声声自鸣。出门入户自迎送，迎送往来通妙用。重阳传授与山侗，我今转付与诸公。自然彩霞通车轼，自然准望神仙职。到此不分西与东，何愁无分继扶风。人还悟此玄玄理，方信蓬莱指顾中。”这是就法事联系到行道者的功德。在他看来，在坛场上迎来送往，正是期望神仙职的一途，能悟得这一点，便能继扶风老马之能，成神仙，入蓬莱便非难行了。很显然，超度一类仪式的举行，在全真那儿，是被看成成仙的功德。所以，他们参与、主持仪式，绝不是仅仅为信众所求而方便设教，而是将之列入了自己的修行体系之中的，也是慈悲对待众生的教义思想的实践。丘处机更明说，各类仪式的举行，是道教中应有之义，只是不及内修来得根本。他将修真方法分为上中下三乘。修真养性，苦志参玄，悟金丹之大理，发天地之正气，且要三千行满，八百功圆，位列天仙，是为上乘。“中乘者，礼忏诵经，秉烛演教，诵太上之玄科，拜天真之宝号，志心志忑于圣前，虔诚斋戒于廊庙，清静身心，阐扬

大道，一念纯真，常行久操，亦以功满德就，临命终时，必有善神拥护。或送转皇宫，或投生宰府，或作相而位列三台，或为君而名登九王。”他承认举行仪式为三乘中第二等的功德。由此，仪式的地位，在他们的判教体系中得到认可。

仪式不仅一般地进入了全真整个修行体系和思想体系，而且受到全真基本思想的制约，其仪式思想，也有自身特色。

首先，全真的仪式思想中，非常强调内炼为基础。前引王重阳藏头诗中谈到篆符时即称“□字金书谁敢悟，□田丹诀我唯先。□然水木火金土，□一灵符便奏天”。显然，这是内丹家特有的以内丹为篆符之基的思想。原来，在道教的符咒理论中，早就有符以内炁为本的思想，但是在从东汉早期道教到唐代，对于什么是内炁，如何修成内炁，主张不一。在很长的时间里，或主存思，或主守一，或主服外气，或主服内气，或行胎息，修炁之法名目繁多。南北朝至于唐代，因受上清法的影响，修存想思神之术的为主流。现存的题为“中华仙人李淳风注”的《金锁流珠引》犹可见其迹。到了北宋时，神霄等新符篆派出，在道法理论中有内道外法之说，而所谓道，又即指内丹有成，所以内道外法又称为“内丹外法”。王重阳的篆符主张是从内丹的思想出发，非常明显。从其传承来说，当然是内丹派当行本色的表现，从其法术与仪式思想而言，则明显继承了北宋新符篆道派的思想。在马钰、丘处机诗文与论说中，也有这样的倾向。

这一倾向，有时使得他们对于仪式的一些表面做法不甚刻意追求，而对于内炼功夫却更加重视。丘处机曾答人问，全真是否尚神通变化，他答语中有云：

天人自然感应，不尚神通。官中有妖物，百法不灵，法师束手，请问于吾，吾时在山中，静中微作念，彼物已摄入道光法镜中，初不用雷神将帅、符图秘诀。邪不朦正，理也。吾存其理

而已。

依此说来，表面的神通，包括那些造成神通的具体做法，对于修道者来说，尚属于次要，关键在于存其理，即内在功夫起着主要作用。从这里看到，丘处机对于当时盛行的五雷正法，也知其特征，特偏重于内炼一面。其实，这与雷法理论本质上是一致的。雷法理论中也认为内丹有成是一切法的基础，属于本；其余的外在做法，属于末。当然，这样说，并不是说丘完全不理睬雷部神将和符图咒诀，只是将之置于次要的层面罢了。实际在举行斋醮之仪时，接圣、发符、焚表等，都是必行的。马钰《赠莱州醮首王永暨众道友》，其中《请圣》云：“玉简躬身执，星冠点地多。青词采青目，黄道布黄罗。”形象地描写了道士手执玉简（俗称为朝板）、叩首礼拜之仪，同时也同样备有青词，布有罡单（黄道云者，指道士踏罡所行之道，其上常铺有罡单，在上面步之）。《法事》又说：“赴醮星冠广，登坛月帔多。天尊齐起和，法事越修罗。”所谓天尊齐起和，是在醮中有“举天尊”即一人引领，坛上道众齐诵天尊号，修罗，指魔，坛上有伏魔、遣魔之法，或取自于佛教。所以其法事中，还是遵从规定的大节目，演法如式。《圆满》：“满空鸾鹤降，赴会圣贤多。符简总圆备，云轩上大罗。”圣贤，指临坛的仙真，由鸾鹤之多，想见仙众之盛。这是送圣的场面。最后说到符简圆备，指圣贤，也指坛上所用，一语双关。盖道门接圣，也需用符简，仙人在人们脑中，当然也是佩灵符，执玉简，只要看山西永乐宫壁画中，所有的朝元仙真都手执玉简，即可以明白的。

其次，早期全真仪式的举行，偏重于超亡。这一情况，大致说来，是时代使然，也是全真宗风的表现。

考全真初创时，王重阳时期即有仪式成分进入其修行体系，已在前面述及。当时的仪式，还是姓名奏天、步虚蹶空等与超度并行，但

从七真开始，虽然也有祈雨等阳事道场，但其仪式大量地偏于超度即阴事道场。马钰、丘处机尤其突出。这里的原因，当然与当时的特定条件有关。自金元之际，至于元初，中国社会动荡不安，战祸连年，大军所至，白骨遍野。所以当时的人们，特别需要的是超度亡者，以祈地方平安。中国素有祭厉一法，认为孤魂野鬼，或横死，或冤伤，如果得不到安慰祭祀，就会作怪，妖孽丛生，灾祸不断，活人不得安宁。所以历代都曾有朝廷下令或地方官府出面祭厉消灭的做法，各地且由官府出面划定一区作为厉坛。这种做法且常载入朝廷的礼典。只是原本中国没有六道轮回之说，鬼在冥间，只要有人祭祀，不作怪便是大吉。六道轮回的观念随着佛教东传，自印度进入中国。随着佛教与道教影响不断扩大，鬼魂超度一说逐渐流行，即让他们超出幽冥，往生一个好去处——道教是让他们往生天堂，佛则是送他们去西方极乐，最低程度，这两教也希望他们投身于一个好人家。这样，在祭鬼仪中，便主要采用佛、道两教的做法。而这两教也适应信众的宗教需要，对于超度仪轨极其重视，无论仪范的修订，行法的规整，都极为用心。全真七子时期，横死冤伤时时可见，所以超度科仪也忙之不迭。前面引及宋德方在随丘处机西行返回中原，曾举行大型的超度仪式，即因原来过野狐岭见白骨而发的愿心。同时，超度亡灵，也是全真道教义中慈悲的表现，这在马钰等人的诗文中多次提及。而且，与一般人们的看法差不多，举行超度仪式，也被看成是地方上集体安全的保障。马钰《加持马从仕宅醮》称：“悟来乐道恣情吟，醮食须求面一杯。幸遇黄冠行法事，助他清醮谨禳灾。加持洁己居环堵，追荐亡灵上玉台。瑞气祥云相引去，蟠桃赏玩宴蓬莱。”法事是追荐亡灵，使他们在瑞气祥云的引道下（此是荐亡法事中临近终了时，法师要存想有此场景）去瑶台宴蓬莱，而其重要功能乃在于“禳灾”。丘处机《磻溪集》有《昌阳黄篆醮》一首，称：“十月昌阳五谷饶，追思黄篆

建清标。华灯羽服罗三殿，绛节霓旌下九霄。法事升坛千余众，香云结盖万神朝。从兹降福穰穰满，一县潜推百祸消。”此醮规模宏大，道众近千人，罗列华灯，绛节霓灯，盛况非常。而其结句，则归于消祸降福。这种思想，显示出他们的言行与社会上一般的观念一致，已经非常好地理解了民众的宗教需要。同样，这种观念，也使得民间对他们的仪式信仰不疑，凡有大事，必请其主持祈祷，于是全真教在民间的根基更加深不可拔。

最后，全真教的仪式活动，一开始并不标榜另立一门，而是多取现成的传统道教科仪，无论醮、斋、忏，都取而用之。这一做法，使得后世的全真教科仪，可以大量地取正一、灵宝诸法的现成科仪，入于全真。

全真教创立与发展的金元时期，正是中国道教新派迭出的时期。许多新的道派，在科仪中必标出自己的师法，有的甚至于完全新立一套符篆法阶，北极天心正法、神霄、净明等，莫不如此。但在全真的科仪中，我们没有看到有标新立异之举。他们与当时的风气一样，虽也有斋法和忏仪，但大量的则是举行醮仪，与其他道派，包括当时流传于南宋的某些新道派基本上没有差别。他所行的斋醮，在仪式上有什么自己标志，目前尚无确定的文献可以说明。卿希泰主编的《中国道教史》卷三曾说：“但全真道士所用斋醮仪范，属太乙教及正一派等传统科仪，并未形成本派特有的斋醮科仪。”^①此说应当有一定的依据，不过还有些需要再考之处。盖他们曾取太乙科仪，有王重阳《重阳全真集》卷十二《临江仙》：“太乙混元真法篆，精心精锐行持。”此点《中国道教史》中已引及。但是，从他们的诗文、论说中看，他们曾大量用灵宝法，至于正一，虽未正式提及，或者也有杂用

① 《中国道教史》第二卷。四川人民出版社，1996年，第90页。

吧。大要说来，他们取灵宝、正一以及当时北方新出的太乙教诸派的事仪式运用之，只在仪式的请圣中加上自己本派祖师的名号，以此表示自己的师承家风。马钰《洞玄金玉集·赴登州黄篆大醮》中有句云：“祷告重阳师父，救亡灵、得上青霄。鸾鹤引，孤魂滞魄，相从总逍遥。”道门法事中，常有存想祖师的做法，正一派便是存想祖师。现在改为向重阳祈祷，应当是他们全真家法的表现。然而他们却并未另立一法，独标为全真科仪。丘处机化去时，门人为之设斋，或记为灵宝斋，或记为太乙斋，都未见用全真为名。足见全真对于科仪随缘取用，而因为多行超度仪，取用于灵宝的更多。从他们诗文中对于醮仪的描写看，所用的程式，大抵上与灵宝等无异。丘处机《登州修真观建黄篆醮》中提到：

承安四年冬十月，大兴黄篆演金科。赤书玉字先天有，白简真符破邪久。三级瑶坛映宝光，九卮神灯摘星斗。巉岩破钱鄮都山，列峙升仙不可攀。四夜严陈香火供，九朝时听步虚环。千门万户生欢悦，六街三市齐铺设。

按此处的描述，实为灵宝斋醮仪式。所谓赤书玉字，指五篇真文，灵宝派的符书，后常用于度亡科仪；灵宝斋醮立坛三重，与此处三级之说亦相合。至于九卮，系指用九盏灯，行法以照九幽地狱，让亡灵脱离幽暗之苦。陈香火，街市铺设，则为民间参与大醮的风俗。由此看来，早期全真的仪式，乃不主于一派，并不忌讳用其他宗派的仪式。他们是道教中特殊的一派，但是却对其他派别采取认同的态度，对于自己素来不擅长的科仪，则采取拿来主义的立场，大量地吸收别家科仪却又加上了自己的观念和做派。

这种宗风，为后来的全真仪式大量吸收正一、灵宝等法开了先河。目前全真一系的仪式科范最大者莫过于天师洞所藏、二仙庵刊本《广成仪制》，这一号称百卷的全真科仪集成，细细一读，却发现基本

上是正一科仪，其中如《杨泗正朝》系四川地方祭祀民间崇奉的长江神杨泗将军的仪式，其余象《禳白虎》一类民间散居道士常行之法，也都表现了这部科仪的民俗性。直用他派科仪而不讳，正是从重阳与七真那儿承继下来的风尚。

同时，他们常与佛教徒共行仪式斋、忏、醮等，这既是他们三教合一思想的表现，同时也影响到他们的仪式，会与佛教相互吸收。据王重阳诗文，有《赠仁法师讲忏》：

□能消忏劝人初，□利天中自展舒。

□利佛前香烟起，□知师父作真如^①。

诗为藏头，但可知其大意。这位佛前香烟起的仁法师，为僧人无疑。重阳子讲的忏，系燃香于佛前作礼忏悔的仪式。他肯定仁法师的做法，是“作真如”。这种肯定，从思想上说，当然是三教平等思想的反映，而从仪式本身说，又是吸收佛教成分的观念基础。

类似的情形也见于马钰等人的诗文。《洞玄金玉集》载有词牌《桃源忆故人》数曲，其中一题《五台月长老来点茶》：

五台月老通三要。便把三彭除剿。运用三车皎皎。般载三乘妙。龙华三会心明晓，顿觉三光并照。个内三坛设醮，自己三清了。

这首词赠与的“五台月长老”，显见是位僧人，故有龙华会、运三车等典故，但是剿三彭（即所谓斩三尸）、三清了，却又是明白的道教追求，设醮则是道门之仪。这位僧人本来通三要，大约于三教皆有研习，故马钰才有此说。这些不来深考，只说明一点，即在早期全真教那儿，对于佛道两教的仪式，皆有研习，广为采纳。这便奠定了后世全真仪式以道教为本色，却又吸收佛教仪轨的特征。直到现在，正一

① 《重阳全真集》卷二。

派称炼度仪为炼度、济度，全真教则在正式的称呼中使用上面提到的这些叫法，而在习惯中，又称为“焰口”，即是表现之一。据云创自丘处机，而实际上由清初王常月发扬光大的授戒仪，无疑即从佛教引入，而与传统的道教以授箓为传承和道阶升迁的主要手段颇不相同。

总而言之，早期全真道便参与各类道法科仪的演示。所以全真兴宫观，亦必“像设有殿，褱衿有坛，讲授有堂，宾御有次”^①，像设为奉神之所，讲堂列演经之席，宾御为接待之地，而褱衿之坛为从事道法科仪活动的专门场地，也表明此类活动为全真派常行。全真派的科仪活动当然不限于上述种种。然而仅从上面所列举的，已足可看到在早期全真教的活动中，科仪占有重要地位。这种对科仪的重视，也是全真的传统之一，朱元璋说全真“务以修身养性”，只为自己，未免有失偏颇。不过，对早期全真教的科仪，研究者既少，成果甚稀，目前的探讨还是初步的。进一步的收获，还要待之来日。

（原载：《道家文化研究》，23辑）

① 《朝元观记》，《道家金石略》，文物出版社，1988年，第494页。

道教法术的社会功能和时代转换

道教的重要特点，是有极丰富的法术。广义地说，法术包括道教的一切宗教学说与行为系统。《魏书·释老志》所谓崔浩“受其（寇谦之）法术”便是泛指寇谦之所得的《老君云中音诵新科之戒》及各类服食茹炼的方法。狭义地说，指企图用神秘的手段造成对象（人、外物和鬼神）变化的一切方法，包括变化万物，祈祷禳祀，符水治病和超度亡灵等等。法术的仪式则有斋、醮、忏等等。法术是道教向社会提供宗教服务的主要手段，也是取得民众信赖、社会认同的重要载体。它们已经存在了两千年，当中国社会正发生深刻变化的时候，它们仍有存在的基础吗？面临新的历史条件，它们又将如何演变？要回答这个问题，要从他们的社会功能讨论起。

一 道教法术形成演变的历史环境和社会功能

道教法术渊源于上古，形成于东汉，绝大多数时间里，都是在封建时代的农耕社会中发展，因此打上了极深的农耕社会的烙印。

在长期的发展中，道教法术的社会功能，主要表现为下述几方面：

第一、社会安全感的追求和重建。安全需要是人类的基本需要之一。自古迄今，人们都寻求着安全的生活环境或现有生活环境的安全。在农耕社会里，由于个体家庭经济基础的薄弱以及地域性的水旱、疾疫等等，都给人们的安全造成极大的压力。自然，生产领域之外，社会的动乱，个人的遭际，也会形成这样的压力。这些压力的原因，有时对一定历史时期的个人或群体，是无法彻底认识和主动把握的，由此，有对其原因进行探讨的神秘的鬼神之说。一般在灾祸发生，或灾祸的预兆出现时，人们会去求助于道教法术。通过查验（考召）和对治（祈祷、驱邪、送瘟等），一时一地的人们认为造成灾祸的根源已经去除，觉得安全有了保障，才恢复生活的信心。尽管这种安全感的获得，常常只是一种想象中的承诺和慰藉。当道法形成体系的初期，这种出于安全感的考虑，恐怕是居于首位。像《正一法文经章官品》中反映的道法，以禳解生活中的灾患或可能会发生的灾患为主，诸如“护蚕”、“保苗”、“保远行”等等，都是以防范为主，反诅咒则是以防卫性的反击为主。当时的墓门解除等法术，重在使人鬼分途、解除复连，安全的考虑仍然放在首位。以后道法中消灾和祈祥同时发展，但出于安全性考虑的因素仍然占重要地位。大型的、带有地域性的法术仪式，如太平清醮、祈雨、祷晴、驱瘟等等，这方面的作用尤其突出。人们为什么将建立安全保障的期望放在神和法术身上？学者们曾提出过各种解释，此处不作深论。一般来说，当人们对生活中不安全因素无力预测也无力抵御时，同时，人们对自己的行为可能引起的后果特别是可能引发的灾祸无法预料、也无力承担起消解的责任时，因此将希望交给神与法术，也将责任转移给了对方。这样，对安全感的担忧也一并转移了出去。这样以来有利于消除过重的心理负担，以便轻松地坦然地面对前途的艰险。

第二、缓冲理想与生活缺陷的冲突。社会，是一个由低向高发展

的没有止境的序列。追求更加完美的社会生活，克服生活中的局限，是人类普遍具有的倾向，这种倾向在古代社会中释放得很缓慢，但毕竟这种心中的火花是不可熄灭的。人，有自己的理想，有时这种理想表现为明确的追求，也会表现为模糊的祈祷，以及超出常规的奇想，其中一部分，便以宗教的形式表现出来。企图借助于控制鬼神或其他神秘力量，以便克服生活中缺陷，寻得逍遥的自由。当人们在狭隘的时空中受到种种局限时，便泛起对自由的向往，道教的羽人，飞行虚空及种种修仙术，于是就产生了。当对短暂生命的叹息转为长寿之方的寻访时，延生、礼斗一类的法术便有了广阔的需求。理想与生活缺陷的矛盾冲突，常常会引发激烈的个人心理或社会心理的冲突，法术的施行，是将这种冲突转化为冥冥中早已存在并需要予以克服的对象，又通过施法成功或圆满的展示，宣称控制了、克服了这种对象，从而在当事人观念上消除了理想与现实的矛盾，至少是缓冲了它们间的冲突。这种功能，使得道教法术参与对社会稳定的维系和巩固中来。

第三、加固家庭、宗教和地域中人们的联系。古代的自然经济，宗教内家庭内的关系对人们的生活举足轻重，所以加固这联系显得十分必要，共同的祭祀，举办消弭灾祸的法术，是加固其联系的重要纽带。除血缘纽带以外，自然经济下一家一户的耕作，又使得家族与家族之间的关系疏离，而举办太平清醮一类地域性的法术，使一定地域的人们的共同利益得到强化和确认，因此又使非血缘的人际关系获得亲近的机遇。比如地域性的祈雨、祈晴、送瘟、驱蝗法事，当举行时，往往从地方官到全体民众都表现出空前的一致。他们共同遵守相关的禁忌，共同出资，或者一起直接参与。至于广东、福建等地区的太平清醮，经常由村社或宗族出面组织，集体参与。这些法事的举行，使一地一族的民众认识到他们的共同利益，强化了共同的信仰，因而以神和法术为中介，促进了人际往来和地域宗族的团结。

第四、担任社会教化和历史文化遗产的重要角色。法术大多已与社会的民俗结合在一起，对它的功能“利益”的认识已深入民众的集体无意识。因此，社会上普遍将之看成“行善”的象征。这样，道教法术的举行，便具备一定的伦理教化功能，度亡斋、醮的举行，与中国人孝、慈的观念结合在一起。道教的斋醮科仪，有一部分是为了尽人孝的义务的。报孝的科仪在《道藏》中著录的就有不少。即以《玄门报孝追荐仪》就很典型。高功宣词中有这样的话：

臣闻人本乎祖，孝始于亲，自礼经而言，除七庙二祧余不在丞尝之列；以道书而论，则亿曾万祖犹应在荐拔之科。盖有先亡未受度而不得仙，亦有前世不祀祖而犹为罪。是故《女青禁典》中有拔赎之文，《灵宝本章》首列追度之品，凡道士修真，此为先务。

这是道门以追荐先人即各种超度先亡的法术为行孝的手段。社会上对此，也早已认同。朱元璋说：“（佛）教与正一专以超脱特为孝子慈亲之设，益人伦，厚风俗，其功大矣哉。”他指出，当时“官民之家若有丧事非僧非道难以殡送。若不用此二家殡送，则父母为子孙者，是为不慈，子为父母是为不孝，耻见邻里”^①。显然，像超度亡亲的法术不仅一般地携带着道德教化因素，而且形成了巨大的社会舆论和习惯势力。为老人祈寿的延生醮，为母亲举办的破血湖法术，都有这样的意义。因此，它们身上积淀了若干传统文化的稳固因子，它们不断施行，便是这种文化因子的反复展示。这样，便完成着文化传递的任务。

上述社会功能，是道教法术立足于社会、流传近两千年的内在的根据。

① 《御制玄教斋醮仪文序》，《大明玄教立成醮仪范》。

二 道教法术的多数社会功能仍未过时

上面说的道教法术的社会功能，随着历史的发展，不断演变，局部地改变着自己的表现形式。时至 20 世纪中叶，中国社会发生了翻天覆地的变化，目前又马上要跨入 21 世纪，道教法术的社会功能是否继续存在呢？从总体上说，绝大多数社会功能都继续存在，只是其表现形态，其在整个社会大系统中的地位，有所变化罢了。

像重建安全感，缓冲理想与生活缺陷的冲突，都不是在人类发展的任何一个发展阶段，可以一劳永逸地解决的。这是宗教赖以存在的重要原因，也是道教法术的尚有用武之地的重要原因。

就目前而言，我国的生产力发展程度尚不高，抵御自然灾害的能力还不够强。而且中国幅员辽阔，经济、文化发展都很不平衡。这样，必然出现一部分人在天灾人祸前束手无策，茫然不知适从，跑到道教观念中寻求精神上的安慰和支撑。有的是一般的烧香礼拜，也有的去抽签，掷杯筊，卜问自己何时灾难消尽，否极泰来。另外，觉得病灾连连，流年不利，请法师做“解星”法事，或举行其他进表禳解的，目前仍有相当数量。遭了灾，惹了祸，已经是重大打击。如果心理阴影长期不能驱散，更易造成精神疲乏、焦躁，缺乏重新前进的信心，严重的甚至会精神崩溃。依赖于对道教法术的信赖、信仰，在承受了法术的施行以后，一定程度上取得了精神上的宽松，获得了是对前途安全的承诺。这对于他们用平静（或者说恢复平静）的心态处理生活中的问题，是有益的。

必须看到，中国目前正处于社会转型之中。以市场经济为基础的社会，正在形成过程中，至于中国的局部港澳台地区，早就实行着资本主义制度，市场经济对社会的进步起着巨大的推动作用。然而市场

经济也充满着不确定的难以预料的因素，市场经济的规律是在人们意识之外，独立地起着作用的，它是一个巨大的支配的力量。理解并顺应它的，会成为市场经济中的成功者。然而并不是所有人都能理解和运用规律，甚至可以说，在一定的时空领域内，市场经济规律的一切表现，并非都能认识；认识了，也并不一定能主动支配它。市场经济充满着机遇——似乎“运道”到处在显示，也不可避免地带来风险——个人的理性不可能完全把握，有时甚至理性的判断其结果却到了愿望的反面。这样，冥冥的主宰命运的观念，也不会完全消失。安全感、理想与生活缺陷的冲突这些老话题仍在，使法术找到在新时代的存在基础。

像市场经济这样活跃、动荡、充满着种种不安分因素的经济机制，一方面极大地促进了国民经济的发展，同时也催发了各种宗教或准宗教的情绪。其中有些人期望通过道门的禳解法术，帮自己抖掉生意场上的“晦气”，乞求道门护身符等法器法物，驱邪纳吉，祈祷神明佑护，事业顺当。这类法术，本来是传之近两千年的，但在新的时代中又被导入了新的内容，此类情形，正发生在我们的周围。

随着农耕社会向工业社会、商品社会的转变，人际关系的内容也发生着深刻的变化，各种政治的、社会的、经济的信息交换，大大丰富和改观了人际关系的内涵。但是人际关系的冷漠和疏离也与不断地扩展着的经济利害关系一起增长。因此，道教法术在宗教、地域联系中的纽带作用在减退，又不会完全消失。在中国传统社会结构中，血缘（宗族）和地缘关系具有极为重要的作用，甚至可以说是社会结构的重心。在市场经济条件下，人们的经济关系常以市场为纽带，建立起种种业缘。相对于血缘和地缘而言，业缘是不稳定的，同时因为它建立在共同利益的基础上，也不像前两者那样富有人情味。然而，在目前的社会转型中，中国人却巧妙地将三者结合起来。除了沿海的大都市以外，原来从乡村集镇走出来的生意人，乃至民工，往往都形成

地域群落。地缘和血缘，成了这些人建立业缘的社会文化资源。至于在市场经济发展较早的福建沿海等处乡镇，则在将业缘越建越远的同时，在本乡本土，通过传统的共同祭祀，共同举办神诞，共同施行祭厉、施食、驱瘟（放大暑船）等等法事，一定程度上加强了彼此间联系。民间的做法，不一定与道教相干，但其中显示出利用神为媒介，法术为纽带加强人际联系的倾向，却值得注意。它表现了在这方面的社会需求。至于一般的乡间，在婚丧中互通庆吊，在葬仪中某一家请道士做法事时，吸引周围亲友邻居的围观乃至部分参与，仍然是常见的习俗。它也同样是加固人际联络的一种方式。

前面提到道教法术中携带着大量的传统价值观、道德观的内容，因此，法术的施行，同时也是传统价值的反复展示。各种法事中对“平安”——不仅是事主的平安，而且一般也广及祈求国泰民安或某一地域的安宁——的祈求。表现了中国人对生活质量的重视，和对生活幸福的见解。禳灾法事中常常掺入忏悔罪过的内容，表现了对个人道德完善的期待，以及将道德行为与人生理想紧紧结合在一起的倾向。至于度亡法事中对“孝”的肯定和颂扬，更是传统道德的主题思想的表现。在目前的社会转型过程中，人们的价值观和道德观在急剧转变。传统的价值观、道德观，是我们建立新的价值观、道德观的文化资源，这一资源，已经被过度地破坏。道教法术作为传递文化的一条纽带，尽管作用有限，但其客观的积极作用不可抹杀。在有限的范围内，它的作用仍是相当明显的。

三 道教法术必须适应社会完成时代转换

道教法术可以找到新的经济基础，然而并不意味着，它们就不需要加以调整，不需要适应时代的特点，充实自己。

事实上，道教法术的历史转换从本世纪以来，已经在悄悄进行，不少传统的法术内容，在近代已逐步淡化，甚至停止施行。因为从本世纪以来，人们的生活环境发生巨大的变化，到了当代，更明确地提出建立社会主义市场经济运行机制的目标。中国社会正由传统的农耕社会和计划经济的时代向新的社会结构演变。同时，近代以来，科学昌明，人们渐渐习惯于科学中寻找解决生活问题的方案。道教法术中，本来裹挟着若干科学内容，如外丹黄白术中有原始化学，内丹气功学对人生命活动提出了独特的见解。这些，为当代科学史家所认同。但是科学与法术，毕竟有根本区别。科学的昌明无疑是对法术的挑战。当天花被消灭之后，禳痘便失去了对象。当抗洪救灾取得胜利，对洪水的成因有了合理解释之后，“镇蛟”的法术也不再被提起。正因为此，从本世纪以来，道教法术已经在自发地进行调整。

要使这种自发的进程向自觉地调整转变，还有许多事情要做。

就法术的适应时代而言，目前迫切的是，一要抢救恢复，二要创造和阐释，三，上述两条，都需要人才，尤其是高道。

所谓抢救恢复，是指对现在尚存世，但随着法师的仙逝将会永远失传的法术内容、方法而言，比如，符、篆、掐诀及行持科仪。这些是道门的“看家本领”。对它们，应当先抢救，以资鉴别研究，然后再择其仍可施行恢复之。

道教法术，有自己的体系。道派不同，师承不同，具体的法术施程式，又各具自己的特点。历代法术经典，不少在法师中口耳相传，一部分逢着编修《道藏》的机会，得以保留其文献。但明万历以后，未再修补《道藏》，清代、近代虽有《道藏辑要》等的修纂，毕竟私家财力和威信有限，所收道书不可能全备。近代社会动荡，道教衰颓更甚。道教法术科范失传或文献散失，都极严重，连龙虎山的符篆都散失殆尽。加上改革开放前，道门有三十来年未收徒，法术的修

习后继无人。自改革开放以来，道门获得近百年来生存发展的黄金时期。时不我待，搜集口传的或文献的施法科仪刻不容缓。这种抢救，是道教本身文化资源的抢救和利用。对当代道士来讲，是承先辈流风，不做，其流便会断绝。

所谓创造阐释，创造是指内容的更新、科仪的编制，阐释是理论的解释。有此能力者目前极少。

道教法术体系博大精深，其中可以分为操作层面、（行持）制度层面（科范）和理论层面。每一次法术的更新，都是这三大层面相互促进的结果。自魏晋以后，道教法术体系愈益成熟，制度层面和理论层面的完善起过重要作用，而且其作用越来越重要。陆修静、张万福、杜光庭等人的贡献在科范。但科范的内涵仍要靠理论阐释，事实上他们自己，也曾作过某些阐释。宋代出现五雷正法。五雷正法是宋以来最大的法术体系，也是符篆法术发展史上的一次大创新。五雷正法在神学思想上曾吸收上清、正一、北帝派等等的神谱或法术，但却超越前修，且短时间内蔚为大观，其中重要原因，是汲取了内丹的若干理论和功法，对雷、对人、对人所以能驱雷，都做了比较系统的理论阐释。尤其像王文卿、张继先，及稍后的萨守坚、白玉蟾等人，阐发更加精粹。同时，也有一些其他的法师，不断地依据宗师们阐释的理论，对行持科范加以修订，流传中产生讹误者便为之改正。雷法的科范，常与理论阐释共传，二者可以说相映成辉。至于依科宣事的法师，大多数做的是我们称为操作的工作。其中部分人对理论和制度熟悉，行持一般也能正确无误。但操作方法师师相传，不可能没有讹误。理论修养差的，不知科范的内涵，往往没有能力识其讹。这种情况，有待于精熟科仪又通达理论者为之订正。比如明四十三代天师张宇初，便针对行持中讹误得不到改正的情况，做《道门十规》等著作予以阐释和厘正。近代以来，这样的创释可就太少了。

温故可以知新。由于历史的原因，近代道法大量失传，即使有法师身怀绝技，也基本上停留在依制操作的层面，极少有理论素养高者，今天的年轻道长们学科仪，演道法，更是仅限于操作层面。显然这对于道法适应时代，极其不利。时代变了，科学昌明，技术发达，道法还有没有存在必要？道法形式古老，固然增添了庄严神圣的气氛，但今人语境不同，理解困难，如何使人明白其内涵？等等此类，都需要道门人士自己做出回答，在道教活动恢复了二十来年后，对它们的理论阐释，变得越来越迫切了。

所谓人才，是指通晓法术方法、科仪的法师以及其他道众。道书言：“道者，虚无之至尊也，术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人，人有灵，因修而会道。”^① 道是法之本，人是法之主，会道行法，中心环节在人。道教史上，道教的发展，总依赖于高道。张道陵、葛玄、葛洪、陆修静、张万福、杜光庭、王文卿、张继先、白玉蟾、张宇初等等对道教法术的创造和更新有影响的人物，本身都是饱学之士，当然首先是虔诚而富有创新精神的人物。目前，这样的人物实在太缺。时代呼唤高道，高道的造就却不能光凭时代。而必须从对道教义理、科范都精通，而且与时代精神息息相关的道教徒中脱颖而出。也就是说，在时代风尚、生存环境改善的前提下，要有人——这儿当然说的是道教团体，自觉地去感应时代，回答时代提出的问题，承担适应时代的重任。道教和道教文化范围深广，就道教徒的宗教生活而言，宫观管理，日常焚修，科范，理论阐释，社会交往，乃至琴棋书画的个人涵养都有重要地位。但窃以为明道（理）合德、精于科范是道教宗教活动及联系社会的基本内容。道教的号召力一在道，二在神，三在法。而道由人传，道体法用，在最平常的宗教实践中，展

① 《云笈七签》卷四十五。

示道的是法。精道法，能行持，理论素养较深，恐怕是高层次人才的基本要求之一。

上面说的，都关于道法的发展，都是道门自己的事，需要道门本身加以解决。参加道教学术研讨全，作为教外人士，贡献一得之见，对弘扬道教优秀文化，或可供参考。

（原载：《道教与人生》，宗教文化出版社，2002年）

道教祭炼与佛家焰口仪的比较研究

在中国民间，流传着一类相当重要的超度亡灵的仪式，严格说来应算是两种——即佛教的焰口仪轨和道教的祭炼科仪。说它是一类，是因为它们都想用法事的超自然的功能将陷于饿鬼道的亡灵，直接荐拔脱离苦海。然而，它们又在各自的宗教中传承，蕴含着不同的宗教理念。从这一类两种仪式中，可以看到佛道两教的超度法事中的共同的追求，又可以看到在类似的情景下，两教在教义思想上的重大差异。所以对之做一个简单的对比，是十分有意义的。

一 祭炼与焰口的来历

祭炼是超度亡灵的大法，是度亡法事中的重头戏，它综合了灵宝斋法的一些做法，但更强调法师本身的修为对解脱鬼魂苦难所起的作用。

祭炼后世或作济炼，或称炼度，按其内容实有祭与炼二者。祭指给饿鬼施食，炼指以水火炼其神（魂）形（魄），后者才是狭义的炼度。

给饿鬼施食的科仪，佛教称为放焰口。饿鬼之说，起于印度。据说，佛弟子阿难一日突见一鬼王（面燃）大腹空空，口吐火焰，凡食

物近口，火焰自然喷出，烧成焦灰，而其喉又极细，有如针尖，如有水浆进口，又不得下咽。阿难问起缘故，鬼王告诉他，因为业力所拘，人死之后难免入于此道，则必受此苦，饥渴难忍却又不能解脱，烦恼无从消除。只有托于佛力，行施食仪轨，灭其火焰，开其咽喉，然后施以法食，始得出离此苦海。原来鬼王面燃乃是观世音化身来点化阿难。后世称施食为放焰口、焰口，其仪式即源于此。

自近代以来，道门中有部分道派称施食为“焰口”。据此，人们多认为施食仪系受佛教影响。笔者也素持此说。然而，考佛教焰口仪，实编成于唐玄宗朝以后，先是唐代开元年间来华密宗三大士之一的不空三藏，曾述有关焰口之义，其弟子一行编成《瑜伽集要焰口施食仪轨》，此系佛教焰口仪之始。唐代密宗是一个独立宗派，但会昌灭佛之后整个宗派已不复存在。唯其法之一的焰口，却在宋代及此后备受重视，屡屡有高僧对之改编、增订，形成天机、云栖及原有的瑜伽焰口等不同的版本，广泛流行于社会。然而，道教给地狱囚徒饿鬼的施食活动远在唐代之前。唐初编成的《艺文类聚》卷四中有：“七月十五中元之日，地官校勾搜选人间，分别善恶，诸天圣众，并诣官中，简定劫数，人鬼传策，饿鬼囚徒，一时皆集。以其日作玄都大献于玉京山，采诸花果，珍奇异物，幢幡宝盖，清膳饮食，献诸圣众。道士于其日夜讲诵是经，十方大圣，齐咏录篇，囚徒饿鬼俱饱满，免于众苦，得还人中。”今考其言实节抄《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》，此经现存《道藏》中。《艺文类聚》中称“讲诵是经”，即指《玄都大献经》。此经中又称：“三元斋日，皆须讲说是经，勤修礼拜，六时行道，香汤洁己，过中不昧，内外恬夷，淡泊无为，不交人事，先授十戒，静心闭意，思神念真，想存在法。”可见已有完备的斋仪，同时又说：“中元教戒之日，玄都大献之晨，常须建福修斋行道，讲经，供养三宝，拔度亡灵，既此一时，地狱囚徒，咸蒙福遵则

享祚，泄则祸臻。”所谓“建福修斋”包括施诸福供在内。如此，则道教施食远在中国佛教形成焰口仪轨之前。及唐以后，佛道两教交流亦多。敦煌文书中，发现有模仿道教符印的佛教符印，中嵌“不空”等字，应当是密宗僧人所为。如果以彼例此，当年编焰口仪轨时是否参考了道教科仪，大有研究的余地。

祭炼中“炼”的部分，称水火炼度。水火炼的来历，可以追溯到东晋，甚至更远。东晋末问世《灵宝无量度人上品妙经》序中称其经德有“回尸起死，白骨成人”一项，经中又有“死魂受炼，仙化成人”的话，应当即是炼度仪的源头。后来的炼度仪轨每溯至灵宝派的祖师葛仙公（葛玄），不是偶然的。我们在杜光庭《太上黄箓斋仪》中读到有“炼度形魂，出诸罪恼”^①和“炼神流火之庭，莹魄六阴之阙”^②一类话，看来，《度人经》的思想在后来的斋法中被继承下来。不过，据南宋末金允中《上清灵宝大法》卷一七称，唐杜光庭尚未行炼度之仪。看来，某种观念要创为科仪，尚需有一个过程。据柳存仁先生推测，在北宋末神霄派的法术中已有摄召、破狱、炼度诸仪，至少在北宋末已经行炼度^③。

到南宋，炼度仪便迅速普及开来。当时对传统灵宝斋法下工夫整理的蒋叔舆所编集的《无上黄箓大斋立成仪》就有设斛炼度的内容。其余如《灵宝玉鉴》、宁全真《上清灵宝大法》、金允中《上清灵宝大法》等斋法书中都有这一内容。金允中说他“所见祭炼之书，不止十本”^④，足见其法之盛。

水火炼和施食仪并在一起后，或仍称炼度，或改称祭炼。南宋郑

① 《太上黄箓斋仪》卷三十六。

② 《太上黄箓斋仪》卷三十八。

③ 《五代到南宋的道教斋醮》，《和风堂集》，上海古籍出版社，1991年。

④ 《上清灵宝大法》卷三十三。

所南《太极祭炼内法》要算是保留下来的最为系统的宋代祭炼仪及理论文献。

元张逊《太极祭炼内法序》云：“太极祭炼内法者，葛仙公祭鬼之法也。人死魂升而魄降，是其常也，其变也，则有魂魄不能升降而沦滞于昏冥之中，其饿渴之欲，幽暗之识，茫茫长夜，无有已时，是以仙翁悯之，在法中有祭炼之道。所谓祭者，设饮食以破其饥渴也；所谓炼者，以精神而开其幽暗也。致使沦滞之徒，释然如冰冻解，以复其本真，则其法大矣。”依张逊的解释，祭炼有祭和炼两方面，设饮食即施食是祭；另有以精神开其幽暗的“炼”，即水火炼度。它们的创始者都是葛玄，但实际上，“炼”的源头是晋代灵宝法，将之系为该派自奉的祖师葛玄未尝不可。郑所南对道教的祭炼和佛教的施食仪，都曾有过长期的钻研，在他看来，这两种仪式，原无什么区别，不同在于施行者及请施者信道、信佛有所差异。“从道家者，学仙公炼度，从佛家者，学阿难施食。一有肯心，不必问其从释从道也，均之为济度幽冥也。惟因其所好而入焉，则其自信也必笃，其用心也必专，庶可望其继久。”^①

二 祭炼与焰口的结构分析

祭炼与焰口，都意在改变亡灵的“生存”状态，使他们从地狱、饿鬼的处境中超脱出来，进入理想的世界，从这点上说，它们的目标是一致的。不过在具体的理想世界的设置上，两者又有所差别，佛教是让亡灵往生极乐世界，而道教则期望他们升上天堂。这是两教在具体的信仰内容上的差别。所以，这两种度亡仪式，虽然从其目标指向

^① 《太极祭炼内法》卷下。

上相同，却仍有某些相异之处。这些同异之处，在其仪式的结构中表现非常明显。

祭炼，又称炼度、济炼，实际上包含着祭与炼的两个成分，祭是给亡灵施法食，所以也有施食、斛食等名称。炼，是将亡灵的形、神分别炼过，使之改造之后，形成新的胎质。并在皈依道门之后，往生仙界。它是十分典型的由法术的施行当下直接改变亡灵存在方式——当然仅是在观念之中——的度亡科仪。炼度仪自宋以来，有不同的流派。但自宋迄于今，其历朝、历派中的仪式结构，却基本相同，特别鲜明地证实了法术仪式结构和内容之间关系的看法。

试取从宋迄清，比较完整的几种炼度科仪比较之。

甲、太极祭炼内法（宋代郑所南编集）

1. 入靖坐炼
2. 召魂
3. 沐浴鬼魂
4. 施甘露施食
5. 水炼
6. 火炼
7. 说三皈九戒
8. 宣宝箓
9. 众魂上升天界

乙、丹阳祭炼内旨^①

1. 内炼飞神
2. 破狱

^①（元）王玄真编：《丹阳祭炼内旨》，《道法会元》卷二百一十。

3. 召六道

4. 沐浴

5. 变食

6. 火炼

7. 三皈九戒

8. 生天（含宣宝篆）

丙、玉宸经法炼度内旨^①

1. 存神奏告

2. 建火池（焰）

3. 建水池

4. 混合水火

5. 通幽摄魂

6. 解释

7. 医治

8. 分生（指使众鬼魂生成胎质）

9. 沐浴化衣

10. 降甘露咒食

11. 火炼

12. 水炼

13. 混炼超度

丁、太极灵宝祭炼科仪（清代娄近垣增订）

1. 设坛

①（明）赵宜真编：《玉宸经法炼度内旨》，《道法会元》卷十八。

2. 变神（为太乙天尊）
3. 建亡人功德牌位
4. 荡秽
5. 咒建水池
6. 咒建火焰
7. 迎圣
8. 照明幽暗
9. 启告斋意
10. 破狱
11. 普召（神虎摄召）
12. 天医调治
13. 沐浴
14. 解冤结
15. 施食
16. 水炼
17. 火炼
18. 水火交炼
19. 三皈依
20. 九戒
21. 宣宝篆
22. 送亡上天
23. 谢师散坛

比较自宋迄清的诸种科仪，发现它们有详有略。某些关目或置前或处后，但其大略，则无二致。

太极灵宝济炼仪最后出而最详，可见到炼度仪有个由简朴到繁复的发展过程。但其 1—8 项，实为正式的炼度仪的前奏，包括设坛，

变神等，变神迎圣在太极祭炼内法，即是坐炼的内容。但内法不重坛场，只在靖室坐炼，靖室亦犹坛场，只是比较简朴。内炼飞神，存神奏告和入靖坐炼，都是使法师神气与尊神交通，乃至合一，与变神的做法，内涵相同，不过具体操作方法略有差异。建水池、火沼，是为水、火炼度的准备，明清的两个科仪都有，太极祭炼内法则以水盂代水池、香炉代火焰，这是一种就简的做法。查宋代的《上清灵宝大法》、《灵宝玉鉴》等，在大型的法事中，它们仍是不可少的。假如我们采四个科仪的大略，可以这样概述其主要仪式程序：

1. 建坛（或入靖）
2. 变神（为太乙天尊）
3. 破狱
4. 召魂（普召，召六道，神虎召摄）
5. 天医调治
6. 沐浴
7. 施食
8. 水炼、火炼（或加混炼）
9. 宣三皈九戒
10. 授宝篆
11. 亡魄往生天界

上述炼度仪，是不同流派的法事，作为法术，炼度仪的指向性十分明确。完成这一指向，或曰达到这一指向，其基本环节是一致的。即要启请神灵打开地狱，进而召之魂临坛受度。受度的内容，一是施法食，二是使他们的形质和精神都受到改善，然后皈依道门，再进而往升天界，施食和炼度的前提，又必须是亡灵形神完具，生前的损伤——皆加修复，身上污秽洗涤干净，这便是在施食前先要天医调治和沐浴的原因。上面给出的炼度仪的 11 个共同的关目，可以说是依照

道门的思路（逻辑）给出的达到超度亡灵目的的基本程式。在这一框架中，不同的道派可以嵌入不同的符、咒、诀、步，召启不同的神灵；在具体的作法中，也可以有详略的区别，这是道法科仪的兼容性。然而，所谓兼容，必须保持炼度仪的基本仪式元和亚元，以及它们联结的程序。上面提到的炼度仪经历了四个朝代，差异尽管明显，但仍是以前召请灵宝一系的神灵为主的。大约完成于清、流传于今天的上海地区的《先天斗姥炼度金科》，启请的神灵为斗姥摩利支天后，用的是梵音密咒，但其科仪中却保留了上述基本框架。可以认为，斗姥炼度仪，是在上述框架中嵌入神名、秘咒，增益一些从佛教吸收来的做法，重新编制而成的。

这些法术仪式的基本环节及联结程序之所以如此之稳定，这是因为它们为体现法术内容所必须。若是少了其中的基本环节，就不能保证法术特殊的质。

佛教中的放焰口仪轨，在使亡灵超出苦恼方面与道教练度是完全一致的，已如前述。依佛教说法，人受业力所拘，死后堕于饿鬼道，凡有饮食近口，口中便生火焰烧尽食物；又喉细如针，饮食不得下咽，故热恼难耐，凡经密法施设，可以熄火焰，开咽喉，使之饱满，且进一步使之往生西方极乐世界。焰口仪轨始自唐开元间不空传入相关经典，一行编成仪轨，在流传中有瑜伽焰口（起于唐），天机焰口（宋）以及蒙山焰口等等，这儿且以唐宋的两个仪轨为例，看其主要特征，再以之为比较的文本。

甲、瑜伽焰口

1. 会启
2. 香供养
3. 五方结界
4. 咒甘露水

5. 净法界真言
6. 加持铃杵
7. 十二因缘咒
8. 上师三宝真言
9. 宣缘起义
10. 建立曼陀罗
11. 皈依三宝
12. 遣魔
13. 伏魔
14. 真空印咒
15. 净坛
16. 奉请三宝
17. 五供养
18. 入观音禅定
19. 破地狱
20. 召魂
21. 摧罪破业
22. 施甘露食
23. 开咽喉
24. 皈依三宝
25. 发菩提心，受三昧耶戒
26. 乳海真言
27. 普供养

乙、天机焰口

1. 会启

2. 香供养
3. 五方结界
4. 咒甘露水
5. 净法界真言
6. 加持花米铃杵
7. 十二因缘咒
8. 上师三宝真言
9. 自性偈
10. 净地咒
11. 音乐咒
12. 缘起义
13. 建立曼陀罗
14. 五供养
15. 遣魔
16. 伏魔
17. 真空印咒
18. 音乐咒
19. 十二因缘咒
20. 三皈依三宝
21. 奉请三宝
22. 印现坛仪
23. 五供养
24. 入观音禅定
25. 破地狱
26. 普召
27. 摧罪破业

28. 施甘露食
29. 开咽喉
30. 三皈依
31. 发菩提心，受三昧耶戒
32. 乳海真言
33. 普供养

比较二者，天机焰口稍详，但所详在多了几首偈咒，主要为自性偈、净地咒、音乐咒，偈、咒的详略无关大局，这只是建立坛场中的不同做法，无关大局。

瑜伽焰口的 1—17 项，天机焰口的 1—23 项，核心内容都是建立坛场。咒多几首，少几首，供养做一次或重复做几次，都没有根本区别。从入观音禅定开始，方是正式的放焰口仪。所谓入观音禅定，即使法师变为观音，乃是整个仪轨的关键之处。因整个法事，都凭观音法力来完成的，但却由法师来主持，法师变成观音，便可以代菩萨行法，或曰即表现菩萨来行法。《天机焰口》解释说：“以上前来供养三宝，是作福门中事，有福无智则落于人天因果，岂能利生哉？今若修习此观音禅定，则有智，既具福智，即同诸佛，然后于法界众生为作利益。”下面的破狱、普召等等都是在这一前提下举行的。将前十余项简并为建坛，则佛教焰口仪轨可概括为以下 11 项：

1. 建坛
2. 入观音禅定
3. 破地狱
4. 召魂
5. 摧罪破业
6. 开咽喉
7. 施甘露食

8. 使亡灵皈依三宝
9. 使亡灵发菩提心，受三昧耶戒
10. 乳海真言
11. 普供养

我们将这两种佛道仪轨都综合成 11 项，并加以对比，可以说前 4 项关目相同，区别在坛场布置具体做法，以及所变之神一为观音，一为太乙天尊。召魂，是召亡灵赴坛受度。所召广泛，从已故帝王至猝死风尘的各式人等的亡魂都在召唤之列，故称普召。依佛教说法，轮回有六道，故又称召六道。六道中含天仙道，道教中则多不取六道之说，而除去天仙道，派遣神将称五道将军，由他去摄召五道亡灵（灵宝斋法中则常遣神虎将军追摄亡魂）。破狱召魂以对地狱的信仰为前提，入观音禅定或变神为太乙则相信两者能给亡魂指出迷津、超度彼岸。所以两者科范的前提是相同的。施食，则两教共有。佛教从饿鬼口吐火焰、喉细如针、饮食不能下咽的传说下手，先要给鬼开咽喉，再施食，道教则不重视开咽喉。因为中国传统观念中的鬼有人祭则得饱，无人祭则饥，所谓“若敖氏之鬼馁耳”，即是说，若敖氏将绝其族，祖先无人祭则要挨饿，所以泛作施食即可。两者虽有少异，但都称能使鬼满足法食则一。

道教祭炼中最后三项是劝鬼魂皈依道教受道戒，然后仿道门授箬仪，授予宝箬，是鬼魂受食后进一步实现解脱，其终极是往生天堂。焰口的末三项，是让受法食后的亡魂皈依佛教，受乳海之福，犹如醍醐灌顶，得成佛子，与诸佛一起普受供养，也是使鬼魂实现最终的解脱，其终点是成为佛子。祭炼和焰口，最终的功能，都是使亡灵解脱，不过为之设想的极乐去处，一在天堂，一在佛国，表现了信仰上的差异。至于对亡灵脱离幽冥之苦而言，并无二致。

三 结构差异的背后——不同的形神观

那么，佛道两教同作度亡法术，两者有没有什么重大差别呢？最根本的差别，就在道教练度仪中，有“炼”的成分，而佛教焰口仪中只有施食的一项，在科仪结构中，炼度仪中有天医调治，沐浴，水炼，火炼（或加水火混炼）是焰口仪中所没有的。依照《太极祭炼内法序》的说法，祭炼包括祭与炼两方面，前者指使饿鬼解脱饥渴之苦，系狭义的施食；后者包括使亡灵重生形质，炼凡人圣往升天堂。倘以此看焰口，则其中有祭无炼。这一点，表现了道教对形体的关心。而这，正体现了佛教与道教的重大的带根本性的差异。

汤用彤先生在《读〈道藏〉札记》中，揭出陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》认为“从宗教理论上阐明佛道两教之不同，陶弘景此作似甚为重要”^①。我们认为汤先生是抓准了它的要害的。而陶弘景的着眼点，便在形神观。

这儿先将陶弘景的文章摘下：

凡质象所结，不过形神。形神合时，则是人是物，形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄；亦离亦合，仙道所依，今问以何能而致此？仙是铸炼之事极，感变之理通也。当埏埴以为器之时，是土而异于土，虽燥未烧，遭湿犹坏，烧而未熟，不久尚毁，火力既足，表里坚固，河山可尽，此形无灭。假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠。众法共通，无障无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质；不离不合则或存或亡，于是各随所业，修道讲学，渐阶无

① 《汤用彤学术论文集》，中华书局，1985年，第412页。

穷，教功令满，亦毕竟寂灭矣。

在这里，陶简略提出了佛道两教形神观的不同，也初步解释了道教形神观的基本内容。两者的不同，恰恰形成了汤先生所说佛道两教“宗教理论上”的不同。尽管陶弘景本人还是希望将佛道两教的形神观统一起来，但实际上，这是难以混合的。

众所周知，佛教是主派形尽神不灭的。他们以形体为累赘，追求的是精神的常乐永净。道教与佛教不同，是主张形神俱炼的。《太上老君说常清静妙经》后附引左元仙人曰：“学道之士持诵此经者，即得十天善人拥护其人，然后玉符葆神，金液炼形，形神俱妙，与道合真。”期望“形神俱妙，与道合真”是道教的根本主张。梁刘勰为驳齐道士《三破论》，亦曾简要分析佛道两家异同，他的分析，也是抓住了“形神观”这一要害。他专写了《灭惑论》这篇火药味极浓的护教论文，从形神观上剖析两教之异。他先引《三破论》云“道家之教，妙在精思得一，而无死入圣。佛家之化，妙在三昧神通，无生可冀，诺死为泥洹，未见学死而不得死者也。”这是转述道教的形神观，而佛教徒则认为：“夫佛法炼神，道教炼形。形器必终，碍于一垣之里；神识无穷，再抚六合之外。明者资于无穷，教以胜慧；暗者恋其必终，诳以仙术，极于饵药。慧业始于观禅。禅练真识，故精妙而泥洹可冀。药驻伪器，故精思而翻腾无期。”

从刘勰的这段话可见佛道两教的形神观实际上是无法调和的。争论是那么激烈，措辞是那么尖锐，只能表明论题本身的关键。应当说，刘勰认为“佛教炼神，道教炼形，”是不太确切的。道教是主张形神俱炼的，陶弘景不是明说“以药石炼其形，以精灵莹其神”吗？但是刘勰指出了由于佛道两家对形神关系的不同理解，从而导致了解脱方法的不同，却是正确的。道教因为强调形神兼修，所以不像佛教那样专讲慧业，而“慧业始于观禅”，道教也讲精思，但精思的目的

是为了使诸神归位。这样，也表现出道教的神与佛教从慧业角度讲的神识也有不同。就体内之神来说，道教中“神”或指元神，或指身体内各器官之神。内丹盛行前，论神偏重于后一含义，内丹盛行后则偏重于前一含义，但都与“慧业”内涵有别。同时，一般说来，道教反对完全撇开形体来谈论神明。《太上老君内观经》：“道以心得，心以道明，心明则道降，道降则心通，神明之在身，犹火之在卮，明从火起，火自炷存，炷因油润，油藉卮停，四者若废，明何生焉？亦如明缘神照，神托心存，心由形有，形以道全。一物不足，明何依焉？”因此，它不像刘勰说的那样，从观禅入手以“炼真识”，而是形神一起修炼。所以佛教从它的解脱方法出发一直向着思辨方向发展，直至禅宗，提倡下意识的顿悟，所寻求的都是精神的解脱，它留下了一大批精深的思辨著作。但道教则不同，它为寻求形神俱妙与道合真的解脱道路，却一直在修炼的方术上摸索，留下的是一大批有关自然科学的著作——虽然这是夹在宗教的夹缝中的科学。同样是宗教，同样在中国这块土地上滋长，结果却很不相同，这种不同，在理论上主要即根于形神观上的分歧。

佛教与道教围绕形神问题的争论，是中国宗教史上延续千年的论战。如唐吴筠认为“远于仙道有七”，首斥者即为佛教的形神观。只是随着三教合一思潮的发展，宋以后，这一斗争不再采取金刚怒目的激烈形式。特别是道教内丹理论将了道成仙与禅宗“毕竟寂灭”牵合起来，似乎两家的思想融溶无间了。但是实际上，在形神观上，两家的分歧依然故我，并未清除。因为即以内丹修炼而言，所追求的仍是“形神俱妙，与道合真”，对于形体的修炼仍然占据着中心。因为“释氏之说以一切有相皆为幻妄，故其教曰无生，又曰寂灭为乐”^①。所

①（宋）董思靖：《洞玄灵宝自然九天生神章经解义·后序》。

以佛教从其信仰出发，一再讥笑道教为“弄精鬼”、“守尸鬼”。道教徒则起而辩护，以为：“人在道中犹鱼在水中，人去道则亡，鱼失水则死。良由修之者有勤怠，故得之者有浅深。浅者惟及于心，深者兼被于形。及于心者，但得于慧觉而已。既得慧觉，悦及多辨，灵泄丧，形亦随之。被于形者，形神俱妙，与道合真。显则神同于形，隐者形同于神。在有而有，在无而无，不可以形迹窥，不可以死生观，而何弄精魂、守尸鬼之云？”^①即是说，在道教看来，形神俱炼，比佛教的只炼神要更高一筹。这儿的是非得失不来评论，但宋以后，佛道两教由形神观出发，保持了不同的宗教主张，却是事实。

如此说来，在宗教修持上，道教是主张形神并炼，性命双修的，即希望肉体飞升，真身不坏。作为一种思想的定势，也被带进了施于鬼魂世界的法术之中。前引唐末杜光庭编集的《太上黄篆斋仪》便有“炼度形魂，出诸罪恼”和“炼神流火之庭，莹魄少阴之关”的话，看来水、火炼度是道教原有的科仪，以后才和施食汇合为一，既有施食的“祭”，又有炼度更生的“炼”。其着眼点，是使亡者达于形神俱妙，然后往生天堂。所以在炼度仪中召魂之后，先要给他们沐浴，“天医”给鬼魂医治“伤残”，即生前形体的疾病、伤损。然后水炼以涤质，火炼以生神，认为即此鬼魂便另产圣胎；如此才有接受三皈九戒往升天堂的基础。佛教的解脱之途，却在精神的超出轮回，所以无须考虑形体的问题。两种宗教解脱观的区别于是在科仪中显明地表现出来。

现在再回到我们最初的论题上来。道教的形神观和宗教解脱之途，体现在炼度科仪的结构之中。若是结构改变，天医调治、水火炼等被抽去，那么它与佛教焰口仪的区别，也不复存在，后面名义上的

①（宋）董思靖：《洞玄灵宝自然九天生神章经解义·后序》。

往生天堂与往生西方的差异也成了仅仅字面上的了。因为上天堂做神仙，前提是形神俱妙，而往生西方，不过是精神入莲池，莲花化生，二者并不相同。

由于道教主张形神皆妙，而佛教则只主张精神的解脱，所以在目标似乎完全一致的仪式中，却存在着相当大的差异。明乎此，祭炼与焰口仪轨的差异，也就容易理解了。

（原载：《宗教问题探索·2007年文集》，上海辞书出版社，2008年）

道教仪式在当代中国的存在状况和社会功能

我现在想谈的这个题目，不是全面地介绍当代中国的道教仪式的全部情况。中国太大，道教又与各地方的文化紧密地结合在一起，各地道教的仪式差异也相当明显，因此不可能在很短的篇幅中介绍其全面情况。我想做的，是想讨论道教仪式在当代中国的一般状态和发展的趋势，包括当代中国社会对道教仪式的需求，道教仪式在当代发生的变化，它在当前扮演的角色或者说它的主要功能，等等。中国作为一个国家概念，包括大陆、台湾、香港和澳门。我的研究，主要的对象将放在中国内地。

一 当代中国对道教仪式的需求

道教对中国的社会和文化曾经产生过巨大的影响，这种影响有多种方式，如通过它的经典和思想，通过它的建筑和雕像，通过养生的方法，但是，它面向社会直接为民众服务的方式，最大量的还是通过其仪式。观察传统的道教仪式，我们可以将它分成三个大类。第一是主要供道教徒修行用的仪式，比如早晚功课，在练气功时的仪式等；第二是为了表示对神灵的祭祀、在神面前表示忏悔的仪式，如祭祀玉

皇大帝的仪式；第三是用于消灾的仪式，如祈祷下雨的仪式，镇压妖魔的仪式，以及在超度亡灵时企图通过法师的超自然力量立即改变亡灵的“存在”状态（出离地狱，往生天堂）的仪式。第三类仪式的内容，其实是各种法术。当然这三种仪式是相互联系的。第二、三两类仪式，主要为社会服务。如果社会对它们没有需求，那么就不可能存在下去。至于这些仪式，从形式上看，又可分为斋、醮、忏以及一般的诵经等。习惯上将它们统称为“斋醮”，目前宫观中则将依信众要求做的仪式统称为“经忏”。

从现象看，社会对这些仪式的需求仍是大量的。中国内地目前在政府登记的宫观大约接近三千座，实际上宫观数可能不止此数。这些宫观中的大多数，近年来收入有极大的提高。而它们的主要的经济收入，来自于为民众进行宗教服务，其中主要的又是举办各种仪式。所以凡是比较富裕的宫观，几乎天天有民众出资举办特定的仪式；而在重大的道教节日举行集体的纪念仪式时，参与做“功德”的人更是十分众多。上海浦东有一座庙（钦赐仰殿），每年应信众的请求而做的法事，有近五百场次之多，再加上每个月的一日和十五日以及三月二十八日（庙中神仙的诞辰）等一年大约三十次（一次全日，或者一次三日）的集体性仪式，接近每天举行两场仪式。在江苏的茅山，每年有长达三个月以上的香期（信徒到庙中祭拜神灵的时期），上山的信众总数达到三四十万，其中有许多人要求道士为他们举行以祈求幸福为主的仪式。那一时期，道士们经常要做仪式到深夜，甚至通宵。这只是几个例子，其他地方的情况可以类推。从宫观的收入不断提高，可以看出社会对道教仪式的需要仍然是大量的，而且目前还有增加之势。中国的道教，不仅存在于宫观，还大量地存在于民间。民间有所谓“散居道士”——不住庙而散布在民众之中的道士，他们平时有自己的职业（以往以做农民占多数，现在则有各种不同的职业），当民

众需要时才换上道教服装，举办仪式。他们数量众多，仅上海一地，就超过千人，大大多于宫观中的道士数。这些散居道士，本来从上世纪 50 年代开始渐渐减少，近年，又逐渐在增加，有不少年轻人参加到其中去，原因很简单，做这一行收入比较丰厚，渐渐富裕起来的中国人（特别是农村人）愿意在举行各种道教仪式上花钱。散居道士的队伍扩大，从另一个侧面说明了当代中国社会对道教仪式的需求在扩大。

对道教仪式需求的增加，原因首先在于，当代中国社会仍有诸多的不确定因素，或者说是人们自己仍然不可预测、无法主宰的因素。比如在中国农村仍然居住着中国人口的绝大多数，农业生产仍是农村的主业，而农业生产和科技水平相对又很低，在很大程度上仍要靠天吃饭。碰到灾害，农民无力抗拒，常会向道士寻求帮助，希望借助道教仪式，祈求神灵保佑，消除灾害。据王光德会长曾经告诉我，1996 年湖北省的武当山一带大旱，农民们十分焦急，道士们应邀到五龙（山）顶求雨，并且坚持要政府官员到场“观礼”，结果第三天便下了大雨。2001 年，我曾去五龙宫，那里的路十分难走，道士领着我在树林中穿行了四个小时才爬上山。而从那里上五龙顶，还要几个小时。道士告诉我，去年（2000）还有山下的农民上五龙顶求雨。原来五龙顶从唐朝开始就是求雨的地方，皇帝有时也派人上山祈祷，而且专门建立了五龙祠，想不到一千几百年后，仍然还有这类活动。原因不是别的，就是因为农耕社会中抵御自然灾害能力的不足仍是一个老问题。除了农业和农村的这种情况，中国的城市，也发生了新的不安定因素。本来从上世纪 50 年代以来，中国人，特别是工人，一直以为随着社会主义的发展，生活会越来越好，越来越有保障。但是计划经济和“大锅饭”造成的效率低下，发展的滞后，都迫使人们重新认识“社会主义”，并开展了经济体制的改革。原来稳定的就业，平静

的生活被打破，失业、再就业、破产成了使用率极高的语汇。这一情况，也使得一部分失业者、破产者或担心破产者，到宗教中寻求慰藉。其中的一部分，就经常到宫观中祭拜神灵，有时并主动要求道士为他们举办各类祭祀和法术仪式，为他们祈祷、消灾。

传统的力量也是当代中国道教仪式大量举行的重要原因。道教拥有大量的信众，而且有相对固定的信仰群体。道教仪式与中国人的生活联系密切，有的已经成了民间风俗的一部分。如道教一向参与到中国人的葬礼之中，形成各种超度亡灵的仪式。明朝的第一代皇帝朱元璋指出当时“官民之家若有丧事，非僧非道，难以殡送。若不用此二家殡送，则父母为子孙者，是为不慈，子为父母是为不孝，耻见邻里”^①。传统是一种巨大的力量。它的巨大，不仅表现在具有广泛的影响，更重要的在于，它深深地刻在民族的记忆中，而且常会在民众的生活中重新显示。上世纪发生的“文化大革命”对宗教有过极大的破坏，传统的礼仪中原有的佛教或道教的成分几乎全被清除。但是，“文化大革命”结束以后，曾经遭受严重破坏的传统又渐渐恢复起来，包括在葬礼中请僧人或者道士主持相关的仪式。这说明，传统是无法用强制的手段改变的。现在到庙里参加各类仪式的人们，许多是觉得“就应当这样做”，因为传统的方式就是这样。不照样做，似乎倒是违背祖先的训导，也没有面子对亲人交代。

值得注意的是，对道教仪式的重视，社会对它的需求的增加，是与近二十年来中国人对各种神秘事物的信仰重新估量有关。中国当代社会，文化变得多元，人们对信仰的选择也变得多样。虽然作为中国特定的社会制度，有与它相应的主流文化，社会的舆论有相对一致的导向，但是，与此同时，人们对非主流的文化的兴趣也在提高，对宗

① 《大明玄教立成仪范》卷首《序》。

教的信仰也有了更多的选择自由。上世纪的前半期，中国人曾经对毛泽东的智慧倾注了最大限度的信任，直到发展成迷信。但是在毛泽东逝世之后，这种个人迷信退潮，人们对于他的思想或者智慧的“战无不胜”也发生了怀疑。一部分人转而相信起种种非理性的玩意儿：从初级的鬼神信仰、对占验（预测方术）的迷恋，直到比较成系统的宗教信仰。特别是 80 和 90 年代，神秘主义的思潮曾相当流行。这种非理性思潮的泛起可能会继续很长的时间。而它会给道教仪式，特别是其中法术仪式，提供持续的思想上的支撑。如果从更广阔的视野中来观察问题，这种神秘主义，及对神秘精神的好奇，恐怕是世界范围中都是存在的。《哈利·波特》这部充满了巫术的书一再成为全球最畅销的书，有人认为就与当代人对理性信任度降低有关。这且不作详细讨论。只是要指出，对信仰的重新估量和选择，是社会对道教仪式需求有所增加的重要原因。

二 当代中国道教仪式的社会功能和角色定位

关于宗教仪式的社会功能，西方的人类学家、社会学家和宗教学专家都有过许多重要的论述，并且在中国学术界有过相当重要的影响，像《金枝》的作者弗雷泽、社会学家杜尔克姆和马林诺夫斯基等的观点，都为中国的学者所熟知。他们的许多理论观点对于理解道教仪式的功能都是有幫助的，如果我们能将他们的理论与道教的具体情况结合起来，而不是死搬硬套。我不想对他们理论的适用性进行全面的评估，而只是结合当前某些具体情况加以讨论。应当指出，人类学家对仪式功能的研究，有些是以原始宗教为对象，那里的宗教具有全民性，而中国的佛教和道教从来不是一个全民的宗教。有的研究，较多地考察了西方社会的情况，西方在历史上，曾经由基督教占据社会

的中心，人生的礼仪常打上它的烙印。而中国的特点是宗教不占据中心，人生的礼仪并不都与宗教有关，除了葬礼。道教仪式只在信仰道教，或者相信其神奇力量的人群中发生作用，而且（除虔诚的信徒外）只对生活中的和社会的一部分领域发挥作用。

在长期的发展中，道教仪式的社会功能，主要表现为下述几方面：

首先是安全感的追求和重建。安全需要是人类的基本需要之一，自古迄今，人们都寻求着安全的生活环境或现有生活环境的安全。在农耕时代，一般在灾祸发生，或灾祸的预兆出现时，人们会去求助于道教的祭祀仪式和法术仪式。通过查验（考召）和对治（祈祷、驱邪、送瘟等），一时一地的人们认为造成灾祸的根源已经去除，觉得安全有了保障，才能恢复生活的信心。尽管这样安全感的获得，常常只是一种想象中的承诺和慰藉。人们为什么将建立安全保障的期望放在神和法术身上？学者们曾提出过各种解释，此处不来深论。一般来说，这是人们对生活不安全因素无力预测也无力抵御时发生的。同时，人们对自己的行动可能引起的后果特别是可能引发的灾难无法预料，也无力承担起消解的责任，因此将希望交给神，同时也将责任转移给了对方。这样，对安全感的担忧也一并转交了出去。这对于消除过重的心理负担，以便轻松地面对前途有利。中国目前的社会转型和正在渐渐建立的市场经济，都有大量的威胁人们安全的因素，信仰道教的，以及对道教将信将疑的人，都会到道教的仪式中去寻求帮助。像近年来拜太岁仪式举行得越来越多，都是与防范最新的一年中人们受到坏运气的危害相联系的。生活中突发的灾难，或者只是灾祸的预兆，更是使得一部分人向道教的法术仪式寻求禳解之方的直接原因。据我们在上海浦东钦赐仰殿的调查，在当地的建设中，一次施工队在修路时，挖出两口棺材，现场的工人相当恐慌，开发商也害怕起来，

工程一时停顿。于是他们要求道士为之禳解，做了一场“地司法”。原来，在东汉，甚至于更早，本有动土后对土神谢过的巫术仪式，“世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。”^①中国人又很早就形成“不可在太岁头上动土”的信仰，而且深入习俗。凡得罪了太岁，便要“解除”，即通过巫师的仪式，对太岁谢过。这种对土神谢过与对太岁谢过的仪式最初是否合一还需再考，但至迟在南宋时期在道教中形成一种“天心地司法”^②，专门召役“北极大帝”属下的“地司猛吏太岁大威力至德元帅殷郊”，主要用于人“犯土府禁忌”时，让他来重新安镇。钦赐仰殿所做的便是这一法事。法事做过后，当事人认为灾祸已移去，心情才稳定下来，重新开工。这是从道教的法术仪式中寻求心理安慰、重建安全感的典型个案。

其次，缓冲理想与生活缺陷的冲突。社会是一个由低级向高级发展的没有止境的序列。追求更为完美的生活，克制生活中的局限，是人类的普遍倾向，这种倾向古人社会中释放得很缓慢，但毕竟这种心中的火花是不可熄灭的。人，有自己理想，有时这种理想表现为明确的追求，也会表现为模糊的祈祷，以及超出常规的奇想，其中一部分，便以宗教的形式表现出来。企图借助于鬼神的神秘力量，以永久地控制对象，便是一种克服生活中缺陷，寻得逍遥自由的理想的表现。道教的法术仪式就主要地起着这样的作用。当着对短暂生命的叹息转为长寿之方的寻访时，延生（祈祷延长寿命）、礼斗（膜拜北斗星，希望它推迟死亡到来的时间）一类的法术仪式就有了广阔的市场。特别是当代中国人渐渐富裕起来，生活安定后，就想进一步提高生活质量，保持健康，延长寿命，这一类延生道场在宫观里做得相当

① （东汉）王充《论衡·解除篇》。

② 其法载在《道法会元》卷二四六至卷二四八卷。道观里则另有抄本。

频繁。在这方面，祭祀仪式的作用也很明显，不过法术仪式重在消除灾难，将已有的不利转为有利；祭祀仪式则重在祈求，使有利的前景随心愿实现。当代中国社会另一个明显的特点，是人们对财富的追求越来越迫切，而现实中的追求活动又有很大风险。于是有人寻求神灵的保佑，接财神就是方式之一。财神在中国出现较晚，一般认为他或他们都属于道教神灵的成员。民间对接财神有些简单的礼仪，在宫观中则要规范得多。像上海的城隍庙近年来每当正月初五要举行接财神的仪式，来参与的人十分踊跃，据作者的调查，羊年一月初五（实际上从四日晚上开始）来接财神的人超过新年一日来拜神的人数，殿堂里挤满了人。来接财神的不仅有本地人，也有外地人，有一批从浙江来的，驱车近五百公里，花了一千多元人民币的车费，半夜才赶到庙里。足见非常迫切，也非常虔诚。猴年正月初五（实际从初四深夜起）来的香客也十分拥挤，当日有财神像开光的仪式，预订或当场签字要求“接财神像”的相当踊跃。延生，接财神，都是人们希望实现自己理想的表现，然而这些仪式能否真的起这样的作用，却难说。它们所起的作用，主要是对当事人心灵的安慰，祈求他们看到前面的希望，从而充满信心地去争取实现其目标。它们是理想与现实间的缓冲。传统的道教仪式，比较侧重于消解功能，而当代中国的道教仪式中如接财神、拜太岁（祭祀当年的保护神，祈求他给予一年的好运气），则同时增长起了激励功能。

第三，加固家庭、宗族和地区的团结。社会整合本来是宗教的基本功能之一。宗教仪式则是这种整合的必需的途径。在中国的历史上，由于没有一种宗教居于独尊的地位，社会的整合观念的基础不是完全依赖某一宗教，比如佛教，或者道教，而是更多地由儒家思想来担任，宗教尽管也参与到这种整合之中，但只是配角。当代中国实行政教分离，宗教不再参与到政治、国民教育、婚姻等领域。因此，无

论是哪一种宗教，其作用的范围都是相当有限的。不过，历来道教及其仪式在地域民众的团结，家族和家庭的和谐，都有相当的影响。通过社区共同的祭祀神灵，举行各种消灾和祈福的仪式，从而唤起了人们对那一地区集体安全的重视，也在一定程度上强化的社区的人际关系。最典型的是许多地方常行的太平清醮，一般是由家族或同一地域的人们共同举办，当地民众几乎全民参与。太平清醮其实是一种大型仪式群，包括了请神（广泛请来道教的神仙和当地民众信仰的神灵）、进表（将要求写成文书奏告上天）、驱瘟（驱赶给人带来疾病的邪神）、度亡（超度亡灵，使他们早升天堂，非正常死亡或得不到祭祀的鬼灵得到安慰，不来害人），等等，众多的仪式。以前这种仪式群举行相当普遍。由于近代中国的衰弱，也由于上世纪中期发生的变化，这类活动一度在大陆停止，但近年又开始出现。1993年，曾有内地、香港和台湾的道教界人士在北京白云观举行过一次罗天大醮，这对于表明两岸三地道教文化上的同根性、促进民间的联系和往来，显然有特殊意义。进入新世纪后，在山西绵山等地也举行了同类的醮仪。至于一般在农村中，亲人亡故后，请法师举行各类仪式为之超度，既加固了家庭、家族内的团结，也会吸引周围的邻居来观看及参与，是常见的习俗，也是加固人际联络的一种方式。

最后，担任社会教化和文化传递的重要角色。道教仪式有稳定的结构，其中蕴涵着大量的传统价值观、道德观，仪式的举行，也是传统价值观的反复演示。仪式中对“平安”的祈求，表现了中国人对生活质量的重视和对幸福生活的见解。在消灾法仪式中常常掺入忏悔罪过的内容，表现了对个人道德完善的期待，以及将道德行为与人生理想紧密结合起来的倾向。至于度亡仪式中对“孝”的肯定和颂扬，更是传统道德主题思想的展示。在目前的社会转型中，人们的价值观和道德观在急剧地转变。传统的价值观是我们建立新的价值观的文化资

源，这一资源已被过度地破坏。道教仪式作为传递文化的一条纽带，尽管作用的范围有限，但其积极意义仍是明显的。

三 道教仪式在当代中国的变化趋势

道教仪式在当代中国仍然大量举行，但在内容上和形式上都发生了若干变化。这种变化，有的是由于中国近代的社会变迁所引起的，也有的是为适应当代人的生活节奏而加以改革的结果。其中部分仪式，也因为当代的科学和医疗卫生条件的变化，而逐渐淡出。这种趋势，并不是从现代才开始的，不少情况在近代就已发生。对此，我已写过一篇文章进行过讨论，《道教科仪在近代的传承和演变》，发表在《宗教学研究》1996年第2期。那里面讲的近代，指1840年至1949年的中国。与近代相比，当代中国道教仪式又有了若干新的特点。

传统的道教科仪，涉及广泛，当代道教对其中大多数都继承了下来。举凡延生、祈嗣、去邪治病、丧葬中发引、镇墓、度亡等等与民众生活相关的科仪，求雨祈晴、止风、镇涛、攘火等对自然灾害的斋醮，以及祈求地方平安的太平清醮，当代都仍在举行。由于上世纪50年代以来，政治运动不断，直到因为“文化大革命”，道教界受到极大的冲击。改革开放之后，宗教信仰自由重新得到肯定，但因为道教界本身心有余悸，许多传统的科仪在改革开放之初还不敢恢复，近年来，思想渐渐解放，传统科仪的恢复才陆续出现。同时，道教界的领导人，也在各种场合谈起科仪，要求道众认真对待。如著名的正一派道士、曾任中国道教协会副会长、现任顾问的陈莲笙在上世纪90年代就在《上海道教》上发表《道教徒修养讲座》，其中第六讲为《斋醮度人》，以后收入《道风集》。他认为斋醮即俗称的做道场，是为了自己学道修道，也就是修道生活的一部分，其次做道场也是为了

道教信众，是为别人消灾祈福。“做道场是为了社会伦理，孝子慈亲，所以它是有功于社会的”。他强调“做道场是一种十分严肃和认真对待的事”。他并批评了当前宫观中某些对举行科仪不认真、不严肃的现象^①。中国道教协会会长、不久前仙逝的闵智亭道长，在世纪之末印行的一本《道教杂讲随笔》中，也专门谈到“道教斋醮”，他指出：“道教继承民族文化，在群众信仰和民俗的基础上发展演绎的斋醮仪式，形成了多用途的斋醮科仪，大则为国祝釐、禳解灾疫、祈晴祷雨；小则安宅镇土、禳灾解厄、祈福祝寿、度亡生方等等，大凡人所希求的事多有用斋醮祈祷之法。”^②在现代条件下，对道教仪式的作用做了重新肯定。在此之前，闵道长并有《道教仪范》一书，由中国道教学院印行。闵道长是全真华山派传人，与正一派的陈道长，都一致地肯定做好仪式的重要性，表明了道教界内对此的重视，也从另一个侧面印证了我们前面说过的社会上对道教科仪还需要。这是一个重要的动向，说明道教界本身对于科仪适应当代中国社会，已经有了明确的意识，也摆脱了“文化大革命”和“左”的路线所造成的阴影，对其仪式的价值和社会需求，恢复了信心。

道教的仪式本身是随着社会条件变化而有所沿革的，但从总体上说，其仪式有很大的稳固性。斋醮中用的符、篆、咒、手诀、步；罡的具体做法，各道派或有不同，但以之作为仪式的基本手段之一。历代的斋醮，仪式的内涵、启请的神灵、祖师或有变化，但其结构，都相当稳固。近代道教对传统的斋醮仪式在基本结构上是继承的。总的来说近代道教缺乏创新意识，科仪式内容和形式都无人出面革新；也没有新的理论出现。《灵宝济度大成全书》、《灵宝玉鉴》等明以前编

① 《道风集》，上海社会科学院出版社，1996，第46—50页。

② 《道教杂讲随笔》，2000年，第74—75页。该书系内部发行免费赠阅。

集的科仪书仍为道士备查的要典，道士能够照本宣科已极不容易。这种情形，当代也还没能根本改变。

不过，与近代相比，当代的斋醮科仪也有若干变化：

1. 近代以来大型斋醮活动基本停止，但是，近年来像罗天大醮这样的大型仪式又重新举行。

道教崇拜多神，在斋醮科仪中有时场面十分浩大。特别是罗天、周天、普天大醮，神位多至一千二百至三千六百个。这些斋醮活动靡费极大，但历史上常因朝廷、官府出面组织，得以经常举行，并造成巨大的社会影响。升平年代，一些宫观组织的祭神报赛活动，也会举国若狂。但近代以来，这类大型的活动逐步减少，即使偶尔举行，社会影响也不大；抗日战争爆发后，便完全停止。然而，从上世纪 80 年代以后，这类大型仪式又开始举行。其中影响比较大的，有 1993 年在北京白云观举行的有中国内地、香港和台湾道教界参与的罗天大醮^①。进入 21 世纪后，在山西等地的宫观中，也举行过罗天大醮。这是一个信号，说明道教界凭借自己的力量已经可以举行大型的仪式群。

2. 近代以来，各宗坛衰微加剧，道法的失传、科仪的旷缺严重，这种趋势在当代还没有完全改变，但是近年来道教界开始注意努力改变这种状态，而且也有些收获。

斋醮科仪的举行和传承与道教的组织健全、戒律严格是一致的。一般来说，科仪的制定、规范，常受控于各派的宗坛。但近代以来，以擅长斋醮出名的符箓派各宗坛都加剧衰败，这样，道法的失传、科仪的旷缺也加快了步伐。进入当代，这种情形严重地影响了道教仪式的传习和规范。比如“文革”期间许多仪式的书籍都被烧毁，80 年

① 参看《中国道教》1993 年第 4 期的报道。

代重新恢复道教宫观和仪式时，便碰到严重的问题。许多老的法师靠回忆重新写出了这类书籍，同时也陆续找到一些藏书，但多数是手抄本，其中免不了有许多错讹。即使有书，也不一定就可以恢复其全部仪式。因为道教仪式是综合了念（经）、唱（诗）、画符、环境布置等因素在内的，道士举行仪式时手的姿势，走路的步子，都有特殊的规范，缺了任何一项，仪式的举行都会有问题。经过近二十年的整理，现在主要的仪式基本上已经恢复，但有一部分却面临失传的危险。

3. 道教仪式的举行，除了技能上的要求，对于法师的资格也有严格的规定。

一般来说，正一派道士通过授符箓的仪式来确定道士的身份，以及对道阶高低的区分；全真道则有“放戒”的仪式，凡受过戒的才能在教内有较高的身份。参加仪式活动的可以是一般的道士，但是主持仪式的则要求具备较高的资格。近代以来，授箓和放戒都停止了半个世纪和一个世纪，而仪式的恢复则愈显得急迫，于是出现了一部分人主持仪式缺乏资质的情况。直到上世纪 80 年代末，这些活动才恢复。1989 年，北京白云观恢复放戒^①；龙虎山天师府也于 90 年代恢复了授箓仪式。这些制度的恢复，对于道教的组织完善和仪式的规范、庄严，都有着重要的意义。另外人有关的文献也陆续发现。龙虎山本来有七十二种箓，但上世纪 40 年代末，就临近失传。幸好在世纪之交的时候，又有江西修水地方的道士向龙虎山捐献了多部大箓。由于那里比较偏僻，才躲过了劫难。

4. 不少仪式浓缩了时间，在举行的时段上也进行了调整。

现代社会生活节奏加快，号称时间就是金钱，因此信众对仪式举行的时间长度有了新的要求，总的趋势是要求缩短时间。比如我们前

① 陈雄群：《北京白云观解放后首次开坛传戒》，《中国道教》1990 年第 2 期。

面提到过的炼度仪式，一般需要三至四个小时，但现在沿海城市里的居民，到庙里请道士做这项仪式时，大多要求在两个多小时中完成；甚至于有的仪式缩短到一个半小时，精简了 50%。精简的办法，主要是有的唱段只念不唱，或者当宣辞时加快语速。仪式中有普（遍）召唤鬼魂来领受“法食”（经过法师咒过认为能解除鬼魂饥渴的食物），以往要放在下午 7—11 时之间，常在 9 时左右，但现在很多放在 3—4 时就举行了。因为目前到庙里做仪式的，大多在白天，做完之后亲友还要共进晚餐，时间上就不能不加以调整。灯仪，用灯来象征星辰和光明，一般都放在星辰出现的夜晚，现在也有不少放在白天举行。

5. 仪式的内容上，直接解决具体问题的仪式减少，像超度亡灵一类的仪式占的比例提高。

道教仪式中从服务的目的分，可以分为阳事和阴事两类。阳事，又称清事，指为活人祈福消灾为目的的仪式，如延生、解星（解除因星辰临头对自己的不利）、祈祷之类；阴事，指为超度亡灵而做的仪式，如炼度、九幽灯、破地狱之类。两类法事，以往都大量举行。但从近代以来，阳事举行的频率大为降低，当代更加明显。据张振国先生 2002 年提交给一次学术研讨会的论文，上海地区在民国二十九年即 1940 年统计的仪式有七十余种，目前散居道士能做的还有近六十种，而宫观所做的只有二十余种，而且从数量上看逐渐趋向度亡道场^①。这种倾向我们在其他道教的名山和宫观中也可以感受到。如茅山顶宫除上三茅表（给茅山的三位主要神仙进上报告祈求保佑）属于阳事外，其余所做基本都是破狱等度亡的仪式。这一趋势的发生，与

^① 《当代道教科仪与教义的相互印证》，载《道教教义的现代阐释》，宗教文化出版社，2003 年，该书为“道教思想与中国社会发展进步”学术讨论会（2002 年 11 月）的论文集。

当代生活的变化有关。所谓阳事，主要是解决生活中和社会上面临的问题。随着科学水平提高，卫生医疗条件改善，不少原来难以解决的困难都已得到解决，人们也就较少求助于鬼神，作为通神的仪式也便淡化了。当然，对于幸福的追求，在仪式中仍有表现，只是变得较为笼统和模糊。而对于死亡的哀悼，对死去亲人到达另一个世界后的关心，则是不可避免的。度亡仪式比例的增加，近期还会更进一步。

当代中国正处在快速的变化之中，生存于中国大地的道教，以及其仪式也处于变化之中。过几年来看道教仪式，可能又会发生新的变化。

（原载：《人文与社会》，上海社会科学院出版社，2008年）

把握自身固有优势 找到通向现代社会的端口

——关于道教教义思想与现代社会相适应的几点思考

道教在我国已经存在与发展了近两千年，如果加上她的前身道家学说和方仙道，那么就更古老。在漫长的年代中，她一方面保持着自己的基本精神、基本信仰始终不变，一方面又不断地以新的时代内容充实自己，随着社会条件的变化和信徒需求的不同，而呈现出新的面貌。表现在其教义的发展上，就是核心内容、信仰的主题恒久不变，而其理论阐释，则是经历过多次重大的变化，从而推动了自身的建设和发展。这种变与不变的矛盾，仍然还会继续，毋庸置疑。我们所关心的是，社会发展到今天，道教的面貌将会怎么样变化，特别是她的教义思想。就社会一面说，将会给她的变化提出一些什么样的要求，就道教界本身来说，将会怎么样应对社会的变化和由此引发的新的需求？这些，固然有一定的人为的设定的因素在起作用，然而从根本上说，道教教义思想的演变，受到本身的固有特征和价值的影响，也受到社会条件、文化背景等的制约，具有客观的规律性。只有在符合其规律的方向上的演变，才是有生命力的。

一 找到自身固有的优势，认清本有的价值， 是道教教义立足于现代的根本

道教本身是一个巨大的文化系统。在近两千年的传承中，她又吸收了儒学、佛教及其他学派的若干因子，从而大大地丰富了自己。一千数百年来，她与儒家、佛教鼎足而立，成为中国传统文化的支柱之一。进入现代后，儒学迅速衰落，从组织系统说，自从20世纪初废科举、兴学校以后便不复存在。而只有道教和佛教一起，作为有组织、有专门的活动场所为支撑、专职的人员为守护实体留了下来。因此，道教在当代社会里，已成为传统的标志、象征。而在她里面，包容着中国传统的精神，她是传统的负载者。而在现代飞速发展的社会里，传统具有巨大的价值。因为人类的历代文化创造，全部生活智慧，通常都积淀在传统之中。尽管传统中有精华与糟粕、优点和缺陷的混合，但如何取精用宏，是各代继承者的责任，人们不能因噎废食，将全部传统推倒。那样做，除了民族精神的颓丧，新一代人面对千变万化、光怪陆离的现实生活无所适从，不会带来任何有益的功效。从世界范围看，现代化的进程，一方面冲击着传统，改造着传统，但另一方面，有识之士又忧心忡忡地看到在高度的物质文明的技术的压力下，人们精神家园的荒芜，因此呼唤传统的重建。而道教，作为中华文化传统的负载者，其价值，其内涵，就不能不引起人们普遍的重视。近二十年来，学术界中出现了“新道家”一说，表现了当代知识分子对古老的道家文化的巨大兴趣。与此同时，道教的学术探讨也以前所未有的频度和深度开展起来。这些研讨，往往不是单纯停留在对传统的回忆上，而且常有人将之引导到对现代人类精神家园的关怀，希望从中找到仍然鲜活的精华。它至少从一个侧面，表现了道教作为传统的象征所具有的魅力。

正如一般地说来，哲学是时代精神的精华，在道教庞大的信仰和文化体系中，其核心，其精粹，正是其教义思想。道教的核心信仰，当然是道及道的化身三清等尊神，然而对于什么是道，如何得道，得道成仙与人道的关系如何，超越一切现实矛盾的局限的得道境界与现实的世界关系怎么样处理，等等，都必须通过教义思想的阐释，才能明白，才能形成结构完整、有高度理论水准的体系。同时，各个时代的教义思想，也决定着这一时代的道教活动的主要内容，陶冶着那一时代的道教徒的精神、情操。作为中华文化传统载体的道教，其负载的传统，主要体现在它的教义思想中，其应对现代社会的资源，也主要地包含在她的教义思想中。

中国文化是一个庞大的体系，其中包含着诸多的子系统。中国传统文化的子系统，不止道教一个。儒家和佛教也都是其中的重要支柱，而且其中的许多文化精神，已经深入于中国人的精神生活、思维方式和生活习俗之中。道教与其他子系统相比，既有同生于一个文化源的共性，更有道自身的特性。这种特性，形成她特有的价值，决定了她的不可替代性。

道教教义思想与儒学及其他诸子百家比，具有特有的神圣性。这种神圣性，是她吸引大批信众的魅力所在，也是她存在于世的充足理由。

历史上，道教理论家提供过对教义的不同阐释，出现过不同的教义系统。但是无论哪一种系统，其根据或曰核心，是对道的信仰，而道，又是充满着神性光辉的，有时就以人格神的面貌出现。道教神圣性是其教义思想的前提。终极的大道，必须有终极的不可思议不可分析的最高的神灵来代表。晋代的葛洪，写下《抱朴子内篇》，又编有《神仙传》，将自汉以来看作神仙班头的老子，说成是学道而成仙的人，而非自然神灵。这样在其理论体系中，便失去了终极的神圣。到

了晚年，他才感到自己没有探寻到道教的“绝妙之根”，最后写下《枕中书》，明确指出最初的、在宇宙分判以前的存在的神灵，是盘古真人，自号元始天王^①。从而完成了对终极的神圣性的理论建构。唐孟安概述当时所理解的道教教义，其序便从“元始天尊应气成象，自寂而动，从真起应”谈起^②。宋代编的《云笈七签》首述道德义，但论“道教本始”，仍从三洞宗元即宇宙演化不同阶段相继有神明天宝君、灵宝君和神宝君说起^③。后世道经，或论仙道与人道相统一，人道的仙道的基础。欲修仙道，先修人道，似乎从神圣向世俗靠拢了。然而实际上，人道只是基础，终极的最终追求仍然是仙。毕竟是超凡的仙道，被看成最后的解脱之途。道教，无论是从实践层面，还是教义的层面，对广大的信众而言，都是信仰着、服膺于这种神圣性、超凡性；而社会上的一般人士，也因为道教的这种神圣性，而敬重道教，以庄严的态度看待道教的经典、场所和道士。神圣性是一切宗教都具有的品格，而每一具体的宗教都有一套特殊的信仰系统和对它的解释和实践，以维护这种神圣性。道教以道为核心，以气为介质，以得道成仙为追求，以庞大的神谱代表着宇宙秩序的尊严，是构成其特有的神圣性的基础。而这些，都在其教义思想中才能充分地得到表达。神圣性，对神圣性的感受、体验，在教徒的眼中，是不可由其他的东西取代的；在学者的眼中，或者会认为其中有着过多的非理性因素。然而非理性的东西，神圣乃至于神秘的观念，虽然可以用理性的眼光加以分析，却无法用理性去置换。因此，这种教义上的神圣性，恰是道教本身具有的优势，是它对广大信众产生巨大号召力的源泉所在。

① 参看《元始上真众仙记——葛洪枕中书》“真书”部分。

② 参看《道教义枢·序》。

③ 《云笈七签》卷一、卷三。

与神圣性相联系，道教教义的另外一个重要特点，是其超越性。本来，先秦道家便已有了超脱于世俗的计较纷争，遗世独立的特征。《魏书》谈到道教时，就认为她有“澡雪精神，摆去俗累”的特点。以超越心对待世事的纷纭，用超然物外的高尚人格超脱俗事的干扰，是道教经常呈现给世人的面貌。这种超越性，与对人生与世界所做的某种终极性的理念有关。因为，所有教义理论，其终极的归宿，都要求修道者效法不再斤斤于世事、逍遥自在的神仙，在人格上，人生追求上，以清静无为、少私寡欲、淡泊名利为标准。而其效，则赢得世人的敬仰，吸收了信众的皈依。

应当指出，超越性是各种宗教都有的品格，然而道教的超越性又有自己的特点。如果我们将之与西方的基督教比，则基督教是严格意义上的一神论宗教，道教却在主神信仰的一元化前提下，又具有泛神论色彩，容纳了多神崇拜。这一特点，一方面，与中国民众的信仰特征相一致，从而与民间保持着紧密的联系。另一方面，也可以说是前一种情况的泛化，道教的教义思想和活动方式都带有人世的特点，即在社会层面上，在生活层面上展示其超越性。由此可以说，道教的超越既是彼岸的，又是此岸的。其主要的信仰，或者说是全部教义核心层面的重要内容神仙，即是联系彼岸与此岸的桥梁。这种饱含人世精神的超越性，已经与中国人的民族精神融为一体。

在前两个特点的前提下，道教教义又有着极大的包容性，涵泓一切，对诸家思想吸纳有相当的自由度。司马谈论汉代的道家时，就说它：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”这是一个广泛地吸收诸家之长的学派，因而能够显示出自己的优点和特长。道教继承了这一传统，可以适时地吸收各时代思潮的精华。由此，在其教义中裹挟了大量的传统的因子，也具备随时吸收新

的文化因子的可能。这样，又成了融会传统文化的大渊藪。它与某些信仰一神或倾向于一神信仰的宗教不同，极少有强劲的排他性。这使它可以在同一时空下与其他宗教——这里当然是谈正宗正信的宗教，而绝不是那些打着宗教旗号的假冒货——平安相处。不仅如此，道教在与其他宗教比如佛教相处中，还相互吸收，相互影响，就其自身说，经过这种过程，渐渐变得丰满。而当它面对现代文化时，也表现出了相当的灵活和自由。还在清代末年，就有广东道士李青来，吸收西方天文学思想，与中国传统天文学相贯通，写成《圜天图说》，从而展示了道教文化善于“与时迁移，应物变化”的特点。尽管在近代以来，这种优点没能很好发挥，但其中包含着的与时俱进的可能性，则是它面对现代社会时本身的巨大适应性。

最后，也是极其重要的一点，是道教在宗教解脱途径上主张的独特性。道教是贵生的宗教，在宗教解脱上主张“形神俱妙，与道合真”，最高的理想是得道成仙，从而永久地摆脱人的肉体寿命和生活场景、活动能力的束缚。这在世界宗教中可谓绝无仅有。由此延伸出对生命的极端重视，对人生活的生态环境的竭力保护，并形成各种体现这种宗旨的操作方法。这种宗教理论在当代具有极大的吸引力，其中关于贵生、延生的一系列主张和文化资源，是多数宗教和文化体系没有的，因此从整个人类文化而言，与其他文化体系有极强的互补性。

由于这些特性，道教教义形成了自己的特有优势，从而变得不可替代。显而易见的是，这些不可替代的优势，是道教教义应对现代社会的根本。相对于道教教义所向我们展示的理想的神仙世界，现代社会当然是世俗的。然而要求道教教义面向世俗世界，不是要将她本身降低到世俗的水准。只有保持其固有的特征，才能发挥其优势。如果教义完全世俗化了，那么，她也就失去了存在的价值。

二 研究现代社会和现代人对道教的需要， 是道教教义呈现出现代面貌的前提

记得德高望重的陈莲笙老道长曾在《上海道教》上连载过《道教徒修养讲座》，后来收入了《道风集》，其中有一讲是《适应时代》。他说道：“历史告诉我们，在道教和时代的关系上，只能我们道教去适应时代，而绝不是相反。”他又说：“道教适应时代的问题，首要的不是去改变支流末节，而是去改变观念以适应时代。”“改变我们的观念，首先是在教理教义上丰富和发展对于‘道’的认识。”^① 他说的适应时代，不仅仅是他个人的意见，同时也表现了老一辈道长在新的历史时期具有很强的现代意识。希望随着中国历史进程而发展自己的教义，是自从民国以来道教界的有识之士早就意识到，也提出过的。1936年，在上海成立的中华道教会，就有人提出过“谨慎自修，阐扬道之精义，化导社会”^②的主张；1946年发起、1947年成立的上海市道教会又曾提出“研究玄学，阐扬教义，刷新教务，联络道友感情，发展宗旨事业”的宗旨，对教义的阐扬具有突出地位。但是，由于当时的历史条件，道教界不可能坐下来静心研究自己的学术，也难以胜任对教义的阐扬。直到中国改革开放以后，道教才有机会坐下来探讨如何适应时代，阐扬教义。陈道长的观点，是前人宏愿的继承，也是当代道教徒文化自觉的表现。

道教教义的建设要适应时代，首先必须弄清楚现代社会的特点，以及它对道教提出的需求有哪些。我在今年1月香港道教学院主办的道教教义与21世纪学术研讨会上，提供的论文中特别提到，要弄清

① 参见《道风集》，上海社会科学院出版社，1996年，第57—58页。

② 《扬善半月刊》，第四卷第五期，第10页。

楚现代社会、现代人对于道教的需要，社会的需要就是道教发展空间。教义的阐释，当然要保持其固有的信仰，但是，社会的需要，会使得教义的某些方面得到强化，某些方面则须加以调整。不适合社会需要，与时代发展错位的东西，尽管在历史上可能有过重要地位，也不可能现实中长期存在。就好比电脑要与外界相联系，就必须有各种各样的端口，道教教义要适应时代进步，作出符合社会进步要求的阐释，也必须找到通往现代社会的端口。而这种端口，只有在现代社会需要与道教能够提供满足其需要的资源时，才能建立和畅通。

道教产生于中国古代社会中，适应当时的社会经济和文化等方面的条件，其活动方式和教义阐释方式都带有古代的特点，是一种古典的文化。现代社会与传统社会的主要区别，在经济上，由自然经济为主向着市场经济转变。在古代，道教的经济来源与当时的土地所有制有着不可分割的联系，像原来的天师府，除了古代朝廷的赐赠，重要的来源是地租。现在读《龙虎山志》，还能查到当年的田亩租赋。但是随着经济制度的改变，现在的道教宫观已经逐步与市场经济相磨合。素来以超然物外著称的道教本身生存的经济条件的变化已是如此之大，何况宫观以外的世界。到目前为止，比较成功的发达国家，在经济运行机制上都是采用市场模式，现代化似乎还没有找到其他的经济运行方式。中国正向这一体制转型，将来的社会——也许再过几十年，恐怕以市场为基础的情况会更加普遍。而顺着这种变化，人们对道教的期望也会有所改变。在农耕时代，威胁人们生活的，主要是各类天灾，当然有时天灾与人祸齐下，人祸会加剧天灾，人们对安全感的追求主要是免于天灾的侵害，这是各种道教的法术和科仪形成的基础。在教义上，则是较多地强调神对人的庇护，《道藏》中不少经典，都是以说消灾避难为主的，而所说的灾难，侧重于天灾。而在现代社会里，尽管到目前为止，中国人抵御天灾的能力还不能说已经能完全

地人定胜天，但确实比以往大大地改善了，困惑着人们的主要是从市场经济引发的种种动荡、风险和挫折。这些问题，似乎都与自己在市场中的决策有关，因此带有相当大的主观因素，但又明显地受到市场背后那一看不见的手的支配。因此人们对于道教教义企求的，是对自己行为合理和有力的支持。单纯的佑护的要求继续存在，同时又期望从教义思想中，得到对充满风险的市场运作中疲惫的康复，对受挫折后再度出发的鼓励，对未来前景的祝福。那样，原来教义中对于清心寡欲、清静无为等的阐释，可以修复身心疲惫的良药，而“观天之道，执天之行”的积极认识和利用规律的思想，可以帮助人们积极地应对起伏跌宕的市场。然而，这些都需要经过当代的诠释，尤其是要结合实际的经济社会生活，去加以诠释。愚意是，在经济渐渐富裕，而社会对经济增长的需求达到压倒地位的时候，宗教的慰藉功能固然还在，对人们心理创伤的消解功能还在，但要求更多地提供激励功能，对此，道教教义上如何调整？是否应当更加突出“观天之道，执天之行”的思想？

伴随社会转型的文化转型，现代文化可以包容传统，但也有与传统不同的特征，要求传统作出相应的转换，对道教教义也是这样。即现代性要求新的教义阐释。当代文化的演变，重要的特征是知性文化的地位的提高，特别是其中关于科学和技术的部分，在社会上，在人们心目中有着一位的重视，在现代教育中也几乎占据了绝大多数教学时间。这种情形，造成的影响是双重的。一方面，它表明科学技术在当今世界中成为生产力发展的最重要因素，是造福于人类的基本手段。但另一方面，知性文化的过分被强调的结果，是人文精神的缺位。面对这种情况，道教可以大有用武之地。它可以加强人文关怀，以补当代文化的不足。这一点，我们在后面再来讨论。同时，道教本质上是与科学相容的，不像某些宗教在历史上曾与科学发生过严重的

冲撞。在当代社会中，这种特征使得它与现代科学，可以产生一种互动。道教原有的科学技术，尚是处于原始阶段的，近数百年来，我国与世界科学发展的距离曾一度拉开很多，直到现在，我们也与世界先进水平有相当差距，道教中的科学知识科学成分当然也显得落后。就道教本身而言，有一个如何与现代科学相协调的问题。也就是说，它的教义思想，必须容纳、吸收更多的现代科学内容。这是说道教教义本身与现代科学的适应。而在历史上，道教在科学探索中积累的许多宝贵的经验，凝结成不少科学智慧，也有不少科学上的猜想，对于今天的科学研究也许可以提供某些启示。比如，道教对于宇宙形成的构想，不像基督教纯粹的神创论，而是从道推动下的自然演化上去说明宇宙的产生。在《度人经》等经典中，道教实际上展示出宇宙是生成与毁灭的无穷系列的思想。这与现代宇宙学有相通之处，问题是要有具体的阐释。在生物学上，葛洪《枕中书》中提出，宇宙生成之初，崖石“出血成水”（大约是某种营养物质，其形态则是水），先生出“元虫”，然后才由之派生出其他的生物系列。这些都与现代科学暗合。从这里也可以看出道教徒的天才猜测，以及其中蕴含的智慧。由此可以说，道教教义，以及由之形成庞大的文化体系中，有足可与现代文化的发展对话的能力，也是适应当代文化建设趋势的潜在能力。其中包含着大量的通往现代文化的可能性，也就是我们说的“端口”。

同时，当今时代正面临着经济全球化的进程，而其结果，也带动了文化上的相应变化。全球化使得对道教的挑战和机遇有了世界色彩。道教如何与其他文化系统对话？如何积极介入世界文化？如何对全人类的文明作出应有的贡献？这些问题，是道教教义建设的题中应有之义。应当看到，当代世界文化是多元文化，但是由于西方特别是美国掌握绝大多数科学技术和信息资源，因此其文化相应也就成了目前的强势文化，甚至有些人想由此建立他们的文化霸权。这些已经引

起发展中国家的有识之士的警惕。作为中国传统文化一个组成部分，也是重要象征的道教不仅有参与现代世界文化的需要，也肩负着弘扬民族传统、反对形形色色的文化霸权的使命。这使得其教义建设必须置于世界文化发展和冲撞的大背景上加以考虑。在这方面，可能出现的契机，也就是我们说的端口，也是大量的。

当然，社会的需要，道教本有的资源，以及两者衔接的可能性，都只是具有提出了任务和完成任务的条件，而任务的完成，则要靠广大的道教徒的努力。所谓道由人弘，就是指道教的发展，包括教义的发展，其关键，都在当代道教徒，尤其是道教界的领导人。

三 发挥传统资源，应对当代重大社会问题， 是展示其价值并且向现代转换的契机

如我们前面所谈到的那样，道教教义思想中包含着极为丰富的智慧，它们是当代人进行文化建设的重要资源，也是道教应对当代社会，适应现代化潮流的资源宝库。道教教义思想是一个浑融丰厚的大海，其中的宇宙观、人生观、方法论以及伦理思想、艺术思想、科学思想等等方面，都包含着许多具有普适性的智慧亮点，可以为不同的社会领域和个人修身所用。当代道教徒深知这一点。中国道协闵智亭会长曾用通俗的语言表述了这种文化自觉。他说：“道教的根本教理及根本信仰，即宗教化了的老子说讲之道，就是太上老君所降授的‘道’和‘德’。道教认为，老子之道，博大宏深，无所不容，无所不包。以‘无为’之治治国，则国泰民安；以‘清虚自守，卑弱自持’则修身；以‘致虚极，守静笃’则‘深根固蒂’，‘谷神不死’可以长生久视。”^① 老子之道包含着丰富的哲理，可以应用于各种不同的领

① 闵智亭编著：《道教杂讲随笔》，内部发行，2000年，第10—11页。

域，道教教义思想于是从信仰的对象转化为处理实践中遇到的问题的方法论。道教在长期的发展中，以道为最高指南和逻辑起点，形成了极为丰富的教义思想，可以应用于社会和修持的，早已超出老子原来阐述的范围。关键是如何开发这一资源宝库，为当代社会和民众服务。

在应对社会，适应时代的过程中，要想重新唤起道教教义的生命力，很重要的一点，是道教徒要关注社会，注意那些现代社会中普遍让民众头痛的社会问题，以及一定时期的热点问题。有人认为，道教以隐逸闻名于世，似乎对那些问题没有必要多加关心。其实，这是种片面的观念。本来，《度人经》已经打出“无量度人”的宗旨，尽管其主要的内涵是期望给人以宗教的解脱，但也包含着对现实人生的关注。民国时期，北京曾成立过由全真派主导的道教会，其宣言中除盛赞道教的重要性，欲尊之为“国教”，也尖锐地批评当时道教界中一部分人不关心时代变化、不关心民众痛苦的保守心态：“更有深林寂壑，痼癖烟霞，蓬莱方丈，谬托神仙，理乱不知，黜陟不闻，于物与民胞，毫无系念，自为计得矣，如苍生何？如世界何？尤其甚者，自守，顽石难移，语以‘天演’之如何淘汰，人群之如何进化，则掉头不顾，充耳不闻，唯以募化为生涯，疏懒为事业，在人类中为寄生物，为附属品。无怪乎道教之如江河日下，而为之社会所鄙弃，地方所摧残。自侮人侮，势所必至，理有固然也。”^① 这是道教界的有识之士在中国社会动乱、中国人面临自强保种时发出的呐喊，非常明快，也非常有针对性。当代的社会条件比那时有了根本变化，道教界的精神面貌也有很大不同。但是前辈们那焦虑的呼吁，对今天的道教徒，仍然是极为有力的鞭策。社会问题，最能展现当代社会的矛盾，

① 见《藏外道书》第24册，第474页。

也最集中地吸引着人们的目光，对社会问题的敏感，是检验各种学说和文化系统价值的直接证明。我们不能要求一种宗教去关注全部社会问题，但也不能漠不关心那些问题。而应当在关乎民众福祉甚至于人类命运的重大问题，发表自己的见解，提出解决的方案。历史和现实都证明，若是一种学说，一种曾有过的文化体系，不能对社会问题和一时一地的热点问题作出自己的回应，那么久之它就会被边缘化，慢慢离开社会舞台的中心，乃至被人遗忘。道教教义是一个巨大的智慧宝库，具有应对社会问题的丰富的文化资源。但在近一百多年的历史发展中，对于社会问题的回应其声音是微弱的，由此形成它从中国文化的支柱之一渐渐被挤到社会边缘的结局。如果再不抓紧目前的大好时机，积极地应对社会，对社会问题作出自己的评论，提供相应的见解（当然主要是从文化上），那么真是要让人扼腕了。

对于现代社会和生活中有哪些问题，道经又能提供什么样的参考答案，需要具体研究，无法靠拍脑袋找到清单，这里只举几个较显著的例子。

人自身的缺失问题 现代化的一个重要特征就是科技的飞速发展，以及伴随着物质财富的迅猛增长。然而，这一本应造福人类的大好事，却又给人类带来世界性的负面影响：世界被过分物化了，人的精神需要被压缩到了极小的角落。也就是说人在支配自然能力大大加强的同时，本身却受到了外物的支配。“吾丧我”不是在摆脱形体束缚的意义上，而是精神被支配的情况下出现。而道家 and 道教长期以来鼓吹的逍遥、法自然、做“真人”，能否对人的失落提供些什么救助呢？能否帮助，至少是提醒现代人找回自我呢？

环境问题 作为过分物化的社会通病，也是对人过分地高扬了自己的主观性、意志力量的惩罚，环境问题几乎是现代化进程的伴生物。道法自然的思想无疑有着显著的针对性和纠偏作用。《道法自然

与环境保护》一书之所以引起那么大的反响，绝非偶然。而此类思想资源的开掘远未穷尽，倒可说是只开了个头。

道德滑坡问题 这与对利益主要是物质财富的追求一脉相承，都是现代社会病之一种。重德劝善的典籍在道门中不知凡几，要做的是在内容上作出现代的调整，形式上加以现代的包装。除了一般地经常地讲到的为社会主义精神文明服务，有的学者还开始讨论道教伦理思想与普世伦理的关系。看来道教伦理思想如何走向世界，既开始出现需求，又有了现实的可能。

心理失衡问题 快节奏，到处是竞争，引发出各种各样的心理失衡，在媒体上，在身边，都不难见到。而由心理问题引发的心理疾病也有上升之势。近期有专家调查了我国的自杀率，发现高达十万分之二十三，高出发达国家，也引起人高度重视。自杀的产生，原因多种多样，尤其是与当前正在发生的社会转型有关，但是不可否认的是，与当事人的心理状态有直接的联系。对于某些心理上处于极度不平衡状态的人们，如果失去关心，没有适当的心理调节方法，极易走上极端，酿成人间悲剧，则是无疑的。因此，对象自杀这样的恶性事件，从防微杜渐的意义上说，也需要心理调整和心理治疗。教人澡雪精神、摆去俗累正是道教的强项，此类哲理在道书中唾手可得。而体现其教义的仪式、修行与养生方法中，能起到心理慰藉、心理调节功能的更是大量存在。

身体健康问题 现代医疗卫生条件大大改善，但奇怪的是，人类的健康问题仍然不断被提出来。这一方面是随着生活条件好了，人们对生活质量有了更高的要求，另一方面，则是随着社会生产力的提高，物质资料的丰富，出现了若干种类的新的疾病或者比起古代大面积发生的疾病，如心血管病、糖尿病和精神性疾病如抑郁症等。除此之外，由于现代生活节奏加快、社会矛盾的影响、工作和生活压力的

增大等因素的多重作用下，不少人处于亚健康状态。于是乎，对健康和延长寿命的追求成为社会的普遍问题。在这方面，道教中本来从教义到养生操作，有大量的资源可供利用。

上面只是些例子。若是举一反三，当列出更多，不过那不是本文的任务。因为社会问题和人们关注的热点，是经常变化转换的。当人们正欣喜地谈论着和平与发展是当今时代主题时，局部的战争，地区的冲突，瘟疫般蔓延的恐怖活动又一时成了人们关注的焦点。对这些新的问题，道教教义有责任作出自己的评说，也有能力作出评论。这种评论，表现出教义思想作为智慧结晶所具有的巨大适应性、应用性。此外，还有一段时间引起人们关注的某些科学技术领域的新发展，一时间在社会上引起聚焦的重大问题，也值得道教界去了解，去探讨，其中有一些是可以调动其教义、哲学中的资源予以回应的。比如，自从世界上第一只克隆羊多利问世，便有人从事克隆人的研究，尽管引起大多数人的反对。那么，道教对此抱什么态度呢？从“观天之道，执天之行”的主张看来，人必须以天道为准则，可以参照它行事，却不能随心所欲地狂妄地企图代替它。这方面的论述，似乎还太少。又如上面提到的自杀率升高的问题，能否从贵生的立场予以评说呢？似乎还鲜有人做。而这直接影响了道教界在人类当代文化前沿的声音。

开发道教教义思想的宝库，不仅是对原有的思想的简单复述，更重要的是在实践中运用后又加以总结，那样就在原有的资源中又增添了新的经验、新的思路。从这一意义上说，开发道教教义宝库以应对现实问题，不仅使教义思想得到阐述，也是教义思想新的生长点。而迎着人类所共同关心的问题所做的应用尝试，可以收到事半功倍之效。在这方面，由张继禹道长等人主编的《道法自然与环境保护》一书的成功经验，值得人们重视。据李养正先生介绍，1995年秋，张

继禹道长代表中国道教协会应邀参加了在日本和英国召开的“世界宗教与环境保护”会议，并在会上发表了演讲《发扬道教精神，保护生态环境》，得到了与会各界人士的赞扬。世界宗教与环境保护盟秘书长彭马田先生即提出请张继禹撰写一本更全面、系统地阐述道教重视生命与环保的书，启迪世人更为重视和认识当前世界性的环境危机，增进保护人类生存环境的使命感与紧迫感。在中国道教协会的支持下和李远国、张兴发的合作下，张继禹道长欣然接受并完成了这一课题的写作工程。李养正先生并称赞此书的问世，是“道教研究新取向的可喜尝试”，认为：“首先是这本书也透露道教界学者在研究道教文化的观念方面已产生新的取向的信息，亦即从往日沉浸于道教教义研究及史料整理转换到注重道教内涵的现实社会价值，发扬道教优良传统，为新时代文明建设服务。这是可喜的信息，是使道教研究工作更具活力的新气象。”^①李先生对此书的评价非常具有启发性。这本书的成功，一是聚焦于人类所普遍关心的社会问题，二是充分挖掘了道教教义思想中固有的优良传统与生活智慧，是古老文化在现代的应用，也是古老的道教教义在当代的完善与发展。张道长的成功经验具有一定的普遍性，若是有更多的道长从事以道教教义应对社会问题的的工作，那么教义的现代阐释便会极大地丰富起来，古老的文化一定能焕发现代生命的光辉。

四 重视理论创新，提倡多方探索， 是道教教义实现现代建构的现实途径

道教的理论表现其核心常住，而又常新。道由人弘，历代道教徒

^① 李养正：《道教研究新取向的可喜尝试（代序）》，《道法自然与环境保护—兼论道教济世贵生思想》卷首。

的实践探索和理论思考,才使得教义思想不断丰富。这是一种文化自觉,也是一种社会良知的表达方式。

道教的信仰只有一个,对于大道及神仙的信仰,是道教创立的根据,也是她立于世界的基础。但对于什么是道,如何理解大道,怎么样达到与道合真的境界,历史上本来就有不同的理解,甚至于同一时代不同道派有不同的理解,一个道派内部的人,也会有一些歧义。这些,并不妨碍道教作为整体出现,而且恰恰极大地丰富了道教的教义思想,使之呈现出多彩的风姿。唐代孟安排《道教义枢》曾揭出历史上不同道派、不同经书的“宗”:如《太平经》以“三一为宗”,太玄经以重玄为宗,正一者以真一为宗等等^①。

而现代以来的探索,尽管已有部分有识之士表现出迫切感,但总的来说,深入的理解,成熟的构思还很少。因为自从清代中期以后,道教在朝廷眼中的地位已每况愈下,及近代中国社会发生大动荡,社会转型,文化随着变迁,道教被挤压到了社会边缘,有识之士极度忧虑,呼喊对教义的研究、阐释,但在风雨飘摇之中,谁能坐下来静心思考,又有何种理论阵地可以供道教驰骋?从清代后期到民国,是道教教义创新几乎完全停滞的时期。直到改革开放以后,随着宗教政策的落实,道教界慢慢恢复了生机,其古老文化的固有价值在社会上引起了重视,教义建设的开展才有了较好的条件。现在道教界有了自己的学术和理论阵地,也培养了一批新的文化程度较高的道长,而且吸引了一大批学术界的人士参与到教义的研究探讨中来,教义研究的基础已经比较扎实。

教义思想的探索,不可能像大众文化那样,到处炒作。而应当沉稳,应当尽可能地深思熟虑。但是,创新的要求不能忽视,探索的精

^① 见《道教义枢》卷二。

神应当鼓励。历史上每一新的道派出现，道教界的每一重大的改革，都是有人对原有的教义思想作出新的阐释开始的。当前，道教内外都有一批学者开始重视对道教教义的阐释，有的学者还注意到了道教中某些哲理、智慧在现代世界的运用。从参与这些研究的人员看，学术界的大大多于道教界本身的学者。在学术研究上，无论教内教外，在真理面前人人平等，而且事实上大家也能相互尊重，相互协作。然而有一点应当指出，要完成道教教义的建设，特别是要完成其现代建构，主要还是要靠教内的学者和广大的道徒。记得已故著名学者冯友兰先生说过，做学问有照着讲和接着讲两种。我想，尊重历史，理清历史上道教教义的来龙去脉和基本面貌，是照着讲的工作，大多数教外的学者，主要做的是这种工作。在继承原有的传统的基础上，增添新的时代内容，将教义思想发扬光大，是接续道统的工作，恐怕还得靠道教界自己去完成。因为这儿涉及信仰，涉及自己的安身立命，教外的人士可以帮忙，却无法代替。从这方面看，当前的教义阐释和理论创新，都还显得薄弱。

这里讲的理论创新，当然不是离开道教的原有的基本信仰，而是在基本信仰的基础上，调动道教文化的资源，面对当代的新问题、新情况，总结当代行道、弘道的新经验，在理论上作出新的概括。这其中有大量的理论和实践问题要求回答。如，据目前的条件，这样的创新恐怕很难由谁独家一次完成。毕竟其功于一役既不可能，比较可行的办法是提倡尽可能多的道教徒参与探索，集思广益，逐步积累，慢慢形成比较系统的当代理论体系，完成道教教义的现代建构。

理论问题的检验，有时不是在短时间内就可以解决的。讲一点道教外的例子。儒家经典中，有《大学》、《中庸》两篇，长期侧身于《礼记》之中，没有特别的地位，直到宋儒才发现其独特价值，将之抽出，与《论语》、《孟子》同列，称为四书。这两篇，经数百年才被

挖掘出来，说明即使优秀的论著也会被忽视。这是远例。近的一例是近代中国佛教界关于“人间佛教”的争论。民国时，太虚法师即提出人间佛教的主张，却受到相当一部分僧人的反对。直到 80 年代，赵朴初居士再提人间佛教，便得到广泛的响应，自然也还有不同看法。许多论点，要经历时间才能检验其妥当与否，价值有无。因此对于不同意见的讨论应当提倡，不同的看法，可以各自保留，再依新的经验或肯定之，或修正之，或淘汰之。道教界开展教义建设相对佛教和基督教起步要晚，目前的基础比较薄弱，更应当倡导各抒己见，贡献各自的智慧。只有在充分讨论的基础上集思广益，道教教义合乎社会进步要求的阐释才能不断完善。

五 融入现代语境，运用现代技术， 是道教教义取得现代形式和载体的必要条件

道教是古老的宗教。这里说的古老，当然是从其历史的悠久而言。因为古老，其表现的形式也就与现代生活有一定的距离，尤其是它的典籍，恐怕现在能直接读懂的人很少。当年轻人读“道可道，非常道”时，不少人只能瞠目结舌，似乎面对着天外来鸿，不知所云。这在一定程度上影响了道教在当代的传播，更影响了其精粹的文化内容在当代社会中可能有的贡献。造成这种状况的原因是多方面的。物换星移，时世变迁，后一代人不见得都能懂得前辈的说法和想法，是正常的现象。况且，“五四”新文化运动提倡白话文，使得大批用古代文言文写的中国典籍受到冷落。经两三代人之后，竟至于对构成此类古籍的文字工具，也全然变得陌生。这是一切中国古籍遭遇到的共同的命运。而道教典籍在现代人中难遇知音，除了这些共同的原因之外，还有另外一些特殊的缘故。它本身含有艰深的哲理和特殊的宗教符号，在古代便称难读，遑论当今！而另一方面，就要说，是当代的道教徒，对

自己的教义和相关的典籍缺乏研究，没有能够将它们放到现代语境中加以阐释，很少将之运用于当代生活。（当然，这样做的人也有，如闵会长、陈莲笙道长、任法融道长、张继禹道长等，但是就整个道教界而言，显得太稀少）这样，就无法拉近它们与现代社会的距离，也很少将其中的精华部分化为当代人可以理解、可以把握、可以享用的因素。也就是说，道教教义在当代影响减弱的原因，一部分是由于缺乏一座贯通古代与现代的桥梁，或者说缺乏一座好的桥梁。道内和道外有志于弘扬或汲取道教文化资源为当代服务的学人，在对道经的现代诠释上，尤其是有关教义的诠释上，做的工作尚嫌不够。

中国是几千年的文明古国，即使现代社会急剧变迁，有识之士也没有忘记老祖宗留下的文化瑰宝，包括汗牛充栋的古文献。近二十年来，不少学人和文化机构为将古籍介绍给现代人作了不少努力，但是其成效与预期差之甚远。其中一个重要原因是，这些古籍虽然被用现代语词翻译，但大多没有介入现代人的生活，人们读它们，仅仅限于了解历史，甚至于只是了解历史的很小片断。当然也有引起过人们极大兴趣的，如《周易》，但是很可惜，只是迎合了某些人对神秘主义的盲目追随，真正理解和采用其中高深哲理的只是极少数。我们对道教典籍的现代诠释，能避免这种情况。尤其是道教界本身对道教经典的诠释，不仅仅停留在古经的词义解释上，还要与肯定、发掘其现代意义结合起来，而且将后者放在更重要的地位。

道教教义的古籍中记载了道门先辈对人生对宇宙的感悟，蕴含着深刻的生活智慧，是一份宝贵的遗产，也是深厚的文化资源。道教在新的历史时期要有所发展，就必须善于利用这一资源。然而这种利用不是仅仅关起门发思古之幽情，而应当结合挖掘其中的智慧来解决现实的问题。做到这一点，对道经的诠释才是活泼的，具有生命光泽的。

要想将道教教义中的微言大义与现代生活结合起来，第一步当然

要使当代人能够懂得它们的意思，要将古老的语言翻成现代语。就是说，要让道教典籍融入到现代语境。

语境不仅是词义的对译，而且是文化的趋同，乃至融会贯通。词义的对译只是初步。即是说，将艰深的古代语言翻译成现代语言，尽可能通俗地表达其深义，还只是比较基础的层面。一个不可忽视的情况是，自从近代以来，中国的文化重点已经转移，所讨论的理论问题、理论用语也发生了很大的变化。以哲学为例，以往中国人讲哲学，或称玄学，或称道学，或称理学，都是不同时期的人们围绕一时代人们所讨论的中心问题所列出的名称。到了明清之际，方以智以“质测之学”称实证科学，“通几”之学称哲学。而真正以哲学为称，是西方学术传入中国以后的事。现在的人们，习惯上将讨论各种最根本最抽象问题的学问称哲学，而其中又分为世界观、人生观、方法论等。这些，都是道教教义中没有的分类。我们不想机械地将古代的道教教义裁剪成现代的样子，但是道教学者要想与其他文化系统对话，又不能不考虑到这些领域，当人们要求道教展示自己的人生观时，恐怕无法避免地要整理出道教教义中对于人生价值、生命归宿等等方面的内容，以与别人能够对话。这是就学说的归类而言。所谓语境，当然与一个时代的人们所谈论的话题有关。不知道今天的人们在谈论些什么，谁都无法插上嘴。道教教义本身，有自己的一套语言系统，所讨论的话题是大致确定的。不能要求教义的表述跟着日新月异的话题漫无边际地跑。但是，如前面说过的那样，需要面对社会的重大问题和热点问题，以道教教义思想为资源予以应对，以阐明道教在这些问题上的立场，那么很自然的是，要对这些话题本身，对它们的表达方式，要有基本的了解，否则便不可能有对话的平台。再次，要能够与其他宗教和文化体系对话。这就要求对国人甚或全人类关心的话题做出回应，围绕这些话题在教义古籍中寻找谈资。既要保持道教教义固

有的特征，又不至于对当代人的话题一无所知，既要保持教义系统习惯使用的范畴、概念和表述方式，又要与当代语境相沟通，是道教教义完成现代建构的重大课题。同时，赋予道教教义以新生命元素的诠释，也是重建道教教义在当代社会权威话语地位的努力。因为，没有这样的新的诠释，人们根本听不懂道教界的声音，道教界有再好的主张，再好的资源，也无法在社会上推广，其语言本身——包括教义的各种范畴和基本概念，都无法进入人们日常的话题。

道教教义的表述和传播中还有一个重要问题是，必须借助于现代信息技术。现代载体，比如说电子读物网上传播之类，不仅是给道教教义提供了现代的记载手段，更给如何诠释它们提出了新课题。不仅是给它们装备成电子形式，数码形式，更重要的是必须符合、发挥电子出版物的优势，以及人们阅读时的习惯。除了对篇幅的要求，通俗性的要求，还有图形化的要求。现在整个世界似乎越来越图形化了。因此，如何使道教教义典籍的精华通过现代网络技术，使现代人了解它，使它服务于当代人，当代社会，还是一个当代诠释学中的新课题。对此，我们当然无法单拍脑袋就能想出对策，而是要在实践中摸索。须知，网络在现代社会中的作用，不仅是一种单纯的技术手段，它还是一种新的生存空间，一些学者称为“网络社会”^①。用网络来弘扬道教文化，目前已经有多家道观开其端，如香港蓬瀛仙馆的道教文化资料库，开网三年来，已达到每月访问人次过百万，超过任何一本道教研究书籍或刊物的阅读人数，更大大超过了古典的道教教义经典。上海城隍庙等内地道教宫观也开始有了自己的网页，不过总的规模不大。尽管目前道教界自办网页相对于西方国家的宗教组织起步较

^① 这一提法现在相当普遍，比较提出这一概念的是美国人曼纽尔·卡斯特，参看其所著《网络社会的崛起》，中译本，社会科学文献出版社，2001年。

晚，影响稍弱，但作为道教走向现代，教义的阐释采用现代信息技术而言，它们至少是一个开端，一种信号。然而，对网络在道教现代发展中的影响，研究者实在寥寥。国内刊物上的文章，似乎只见到汤伟侠、李似珍等极少作者。

道教教义中，素来有关于道与术关系的论述。古代道士有言云：“道者，虚无之至尊也；术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人，人有灵，因修以会道。人能学道则变化自然。”^① 道教说的术，范围很广，这儿主要说各类符咒法术，同时，也包括各类修仙之术如气法金丹之类，济世之术如医术等。现代条件下，建议道教界不妨扩展其义，将一部分现代技术如这里讨论到的信息技术包含进来。

教义的阐释和发展，主要的在于其内容，但也不能脱离其形式。当代如果缺乏现代化的信息技术作为手段，恐怕很难在社会上推广，也使得自己在与其他取得这类手段的文化体系对话发生困难，竞争处于劣势。因此，在讨论道教教义的现代建构时，不能不考虑到技术手段现代化。

道教教义的现代阐释与当代建构，是一个很大的题目，要靠道教界有识之士的长期努力。作为一个研究道教的学者，道教界的老朋友，提出上面一些看法，无非是想给道教界抛一块引玉之砖。其中或有直言无忌或荒谬不当之处，尚祈谅解。

（原载：《道教教义的现代阐释》，宗教文化出版社，2003年）

① 《云笈七签》卷四十五《秘要诀法》。

重返社会舞台的努力

——道教教义探讨升温的宗教社会学评析

近年来，道教界对道教教义的研究渐渐展开，并逐年升温。这是个值得注意的现象。一个显著的表现是，2002年中国道教协会和上海市道教协会在上海联合召开“道教思想与中国社会发展进步”学术研讨会，次年，同样主题的会议在福建泉州召开，称为“道教思想与中国社会发展进步”学术研讨会第二次会议，而第三次会议是在湖南的南岳大庙召开的。据说，同样主题的会议将再召开两到三次。上海那次会议，最初的提议是“道教教义及其现代建构”，几经周折，改为后来的名称，而其内容则是按教义研究加以安排。后来几次会议也实际上延续了讨论教义的中心内容。这一连串的同一主题会议，将当代关于教义的探讨推向了高潮。它带来何等样的资讯，会在当前取得怎样的影响，以及在其发展中还会遇到些什么问题？这是每个研究道教的人都会感兴趣的。不仅如此，由于当前的道教，正处于中国社会由传统向现代转型的加速期中，作为传统的一部分，它将如何经受现代化的洗礼，在保持传统的同时，增进其现代性，在宗教发展和宗教教学中，都带有典型意义。因此，这一现象背后可能具有的意义，

也会引起一般研究当代宗教的学人注目。

一 被边缘化的处境和教义创新的缺位

宗教的核心是信仰。自从人们从原始宗教中走出，相继创立了人为宗教，就以某一特定的信仰为立教之本，同时围绕着基本的信仰，各宗教也对自己的信仰加以阐释和发挥，形成了自己的理论体系。对这种理论阐释，基督教叫神学，佛学称佛学，而道教习惯上称教理教义，简称为教义。各宗教都是因为特定的信仰和围绕着它的理论阐释，而立于特定的社会，成为其文化的一部分，也因之吸引着信众，并由之介入社会的话语系统。教义的变更，常常是宗教适应时代，适应新的社会条件的首要举措，也是形成新的教派或学派的前提。没有教义的发展，任何宗教都不可能长久地立于社会，尤其是变化着的社会。

道教教义的阐释和更新，在道教的历史上曾经有过多。可以说，道教的每一次较为重大的更新，都是与教义的变化发展相联系的。道教以道为信仰，为旗帜，离开了对大道的信仰，便没有各道派间的统一，没有历代传承那种“一以贯之”的内在精神，一句话，便没有道教。而各个历史时代的道教不断地更新，不断适应新的条件，关键就在于，前人围绕着对大道的基本信仰，加以新的诠释，使之增添了新的内容。没有这种审时度势的理论努力，难免僵化，难免衰颓。当年张陵创正一盟威道、王重阳创全真道这样一些具有标志性的大事件不用说了，就是清初龙门派的中兴，又何尝离得开王常月对全真理义的新诠释？假如离开了《龙门心法》所阐述的教义更新，那么，公开放戒的结果充其量也不过在王常月生前多收几个徒弟，而根本不会造成龙门道风的大演变，也不可能持续近四百年仍然发挥着

影响。

然而继王常月以后，对教义的阐释就明显旷缺，近代以来尤甚。这种情况，可以说与道教边缘化的历程相伴随，某种程度上是这种边缘化的产物。

道教本来是传统文化的基本支柱之一，它虽然不是中国传统文化最主要的角色，但作为对官方思想儒家的辅佐，还是受到了历代统治者的重视，其领袖人物甚受尊崇，清代顺治、康熙和雍正三朝仍甚得恩宠，当时依例封龙虎山正一真人为正二品，然而自乾隆年间之后，其地位却一落千丈。乾隆七年（1742），因有大臣上奏龙虎山正一真人不可与朝臣同班朝觐，乾隆皇帝下旨部议，结果定下“正一真人不许援例请封，授秩正五品”，正一真人即民间所称张天师从二品跌到五品，且不许再为亲族请封，实在对道教是一个极大的打击。以后，虽于乾隆三十一年张真人品秩又提升为正三品，但仍不得与朝觐，终清之灭，也未能改变。总之，从清代乾隆年间起，道教在统治者心目中已一落千丈。正一真人降低品秩与不许预朝觐，是一个象征，表明社会的政治中心舞台已没有道教领袖的位子，道教越来越被挤到社会的边缘。这种被边缘化的历程，在近代的社会剧变中，有了加速的趋势。

近代以来，中国社会发生的变化与以往有根本的不同。这是从传统的农耕社会向着现代社会转型的历史时期。一般将 1840 年的鸦片战争作为近代的开始，清末社会的破败和道教的衰微几乎是同步发展的。旧阵营中已不重视道教，新阵营中人，从维新派到革命派，几乎看不到对道教的同情，更谈不上重视。这与佛教在近代的复兴形成鲜明对照。不久辛亥革命爆发，民国成立，道教也并未找到一个复兴的契机。相反，它在很大程度上被遗忘了。1919 年，中国发生了影响深远的“五四”新文化运动。这一反传统的运动，主要的打击对象是

所谓孔家店，即僵化了的儒学。而对于道教，虽然有过一些批判之声，却少有正眼去看的。原因不是别的，就在于它已经没有多大的社会和文化势力。到了中华人民共和国成立，万象更新，各宗教逐步获得合法地位，然而道教获得政治上的地位，却要晚上一拍。据陈莲笙道长回忆，“从整体看来，社会上对道教宗教地位的确立比较晚，而其他四个教比较早。国家开始确定了六个教，是基督教、佛教、天主教、东正教，伊斯兰教，道教是最后确立的。以后，又统一提五大教，东正教不再单独提。一段时间里，对道教的宗教地位的认定比较迟”。1952年，上海宗教界举行抗美援朝爱国游行，“道教是被排挤在游行队伍之外，没有当它是宗教界的一员”^①。这种情形的发生，就是因为从近代以来，道教的社会地位越来越低，它在社会上的声音也越来越微弱，无论在政治上、在思想界，都缺乏在全国有影响的人物，因此人们对其属性也需要重新认识一番。这种被边缘化的境况，直到1957年中国道教协会成立，才开始有所改观。但好景不长，九年后的“文化大革命”，又给予道教以重创。

从近代以来被边缘化的历程相关联，道教界根本无力对自己的教义思想作出相应调整，未能重铸传统资源，面对变化了的社会结构和文化，对中国社会的重大问题作出独特的阐释。比如，五四新文化提出的“德先生”与“赛先生”，在民国时期道教界的撰述中，基本上看不到回应（这一点，恐怕陈撷宁是个例外，后文还要提及）。因此，它渐渐离开了变化趋势已日渐明朗的时代语境。可以说，教义研究和更新的旷缺，对于被边缘化的道教无疑是雪上加霜。当然，并非整整一代道教界人士都处于沉睡不醒的状态，其中有识之士，也曾呼吁过

① 《学道七十年的回忆与思考——陈莲笙老道长访谈录》，《上海道教》2004年第一期。

振兴道教，其中包括研究教义的任务。1912年，部分道教界人士会聚北京，创议成立道教会，在《道教会宣言书》中，便提到：“文明无止境，道教之进化亦无穷期。”明白地提出了道教要适应时代要求。而对于适应时代，他们提出了种种设想，其中有关道教会组织的根本任务的规定，便将教义的研究放在第一位。“先依出世间法，分立演教、宣律二门，规定种种研究手续，则由律而明教，因教而透宗，使皈依至道者，知玄之又玄如何为众妙之门也。”在演教门的“事业表”上，列出的有文义传布、真谛传布和真谛研究、大乘研究等^①，显然是将教义的研究和阐扬摆在十分突出的地位。同时，在其宣言书中，还列出了主张将道教立为“国教”的若干理由，反复将《老子》思想与当时所认识的西方思想对比，以强调其在共和时代的合理性。这是近代以来，道教根本思想与西方文化的第一次重要对话，严格来说，是对话的尝试、开端。然而，道教会本身，实际上并无能力来开展“演教”的工作，它本身的身份问题也并未得到很好解决。虽然道教会上书“中华民国”总理府和总统，获得批准，有了合法地位，但是道教会的发起人是清一色的全真道士，所以“该道教会只是道教全真派的全国性教会组织而不包括道教正一派在内”^②。这样，它的主张也无法代表整个中国道教界。与北方的道教会成立接踵而至，六十二天师张元旭在上海召集部分正一道观的代表，发起成立“中华民国道教总会”，事虽未果，但也表现出了正一派领导人对于审时度势求自存、求发展的意向，在这种意向中，也包括了对教义思想研究和调整的内容，称其宗旨为“黄老为宗，联络各派。昌明道教，本道德以

① 参看《道教会布告》，《藏外道书》，巴蜀书社，第24册，第474—475页。

② 卿希泰主编：《中国道教史》（修订本）第四卷，四川人民出版社，1996年，第432页。

维持世道，俾人类共跻太和”^①。这样的意向在民国时期的道教界一部分有识之士中，断断续续，常有零星的提起，如1947年，上海市道教会成立，由陈撄宁起草的《复兴道教计划书》中提出“讲经、道学研究、报刊、图书、道书、救济、修养、农林、科仪”等九个方面的内容，所谓道学研究，略与教义的探讨相当。然而这些设想也没有真正付诸实行。北方和南方，全真与正一两大派都有了研究其学理、阐扬和更新教义的意向，但基本上只是停留在纸上。真正对于教义研究下过苦功的，恐怕唯有陈撄宁一人。他的仙学研究，在近代道教史上独树一帜，上溯至清代中期，也是前所未有的创造。如果将之放于近现代中国的人文语境中考察，他的仙学是具有一定的现代意识的探索。盖现代化过程中，科学的地位越来越突出，所以“五四”时期所谓德先生与赛先生之说，赛先生，即科学，现代中国曾有唯科学主义的观点，未免持于一偏而暗于大道，但是科学为现代化题中应有之义，则是事实。陈撄宁的仙学，可以说是对近现代科学的回应。然而他认为儒释道与仙四家宗旨不同^②，显然与整个道教的实际相差甚远。这表现了他的特立独行，但也许是过于特立独行，他的研究并未在整个道教界引起反响，甚至于连批评者也始终缺位。这与同时期佛教界的情形大不相同。太虚法师的人间佛教思想一开始就是作为改革者的教义思想提出的，而提出之后，就引起大反响，佛教界内赞成者反对者都大有人在。这说明佛教界关心佛学更新的话题。陈撄宁的寂寞，是道教界文化自觉意识和主体意识缺位的表现。

① 参看《上海宗教史》，上海人民出版社，1992年，第429—430页。

② 参看《道教与养生》所附李养正《论陈撄宁及所倡仙学》，华文出版社，1989年。按陈撄宁的思想在近现代独树一帜，从其总体上说可以归入道教，他本人也曾皈依龙门派，为十九代弟子，道号圆顿。将其文选题名《道教与养生》，实不妥帖，盖养生并非仙学之要，而只是其中一义，仙学仍是具有神秘性学说。50年代后，他对于仙学不属儒释道中任何一家的观点有所变化。

这种情形的产生，当然不完全由于道教界本身的原因，而首先是它生存的社会空间被一再打压，道教领袖在寻找新的生存空间时，着眼点在政治上，或者获得更多的社会资源上，而对于自身如何与新的文化界对话，没有下功夫，也没有余暇顾及。更重要的是，在突然出现的社会转型和文化转型面前，没有必需的心理和文化知识上的准备，无法与新的文化系统对话。这在民国元年道教会的《宣言书》批评当时道教界的情况已有所揭示：“语以天演之如何淘汰，人群之如何进化，则掉头不顾，充耳不闻，惟以募化为生涯，疏懒为事业。”这种情形，在整个民国时期，基本上依旧固我。相比之下，太虚和其他一些佛教界人士很早就重视对当时新思潮、新学说的研究，太虚曾与当时的革命党人交往，又曾思考过佛法与西学的关系，所以整体说来，太虚“除接受国内的革命思想外，并受到西方社会主义，以及无政府主义等多方面的影响，在思想的承受上，颇受康、梁等调和论者的影响”^①。能与当时的新思潮和其代表人物对话，是佛教教义更新的重要条件，这多少给佛教界争得了话语权。

道教界在教义研究上的缺位，直至 21 世纪 90 年代，才出现了一丝曙光。

二 晚到的文化自觉与教义研究的突然升温

1949 年，中华人民共和国成立，由于历史的原因，道教开始在海峡两岸分别发展。63 代天师张恩溥于 1949 年抵台湾，给台湾道教信仰注入了新的力量^②。虽然从总的方面看，张恩溥在台期间对于中

① 洪金莲：《太虚大师佛教现代化之研究》，台湾东初出版社，1995 年，第 46—47 页。

② 李养正：《当代道教》，东方出版社，2000 年，第 266 页。

国台湾的道教组织起了相当大的作用，而对于教理的研究，教义的阐发，却不见有何重要建树，在中国内地发生“文化大革命”的浩劫以前，中国道教协会，特别是先后担任过副会长、会长的陈撄宁先生，则对于道教教义的研究，做过一些工作。在他的倡导下，中国道教协会组建了研究室，他并亲自做了若干研究，写下了一些指导性的论文、编著。他在为道教徒进修班第二学年的课程编写讲义《道教知识类编初集》时，便专立了《教义分释》^①。但是，陈撄宁的研究还没有来得及获得反响，左的思潮便一浪高一浪地泛滥起来，1966年终于爆发“文化大革命”，在“横扫一切牛鬼蛇神”的口号下，道教蒙受了前所未有的冲击，别说什么“研究”，连道教的存在、道士的生命都难得一保障，遑论其他！

20世纪70年代末改革开放，道教的生存环境大为改善。有人认为，中国道教遇到了近百年来的黄金时期，是不是这样，自可以讨论。然而，随着宗教信仰自由政策的逐步落实，道教界的发展空间在扩大，则是不争的事实。70年代末到80年代中期，中国道教主要在为恢复组织、修复宫观而奔波，而与此同时，道教学术的研究也在其内部慢慢地复苏。然而，刚刚恢复元气的道教，还顾不上对自己的教义作出新的阐释，或者说作出调整。这时，有两件发生在道教外部的事件，对教义研究的重新萌动起了推动作用。

其一是80年代中期，胡乔木提出了“宗教能不能与社会主义相协调”的问题，引起了学术界的讨论，大多数宗教研究学者对之作肯定的回答。而这一回答，给宗教界多少送上了一点儿底气，于是宗教界也开始了如何适应时代的思考。以后，“协调”的命题被“宗教与社会主义社会相适应”所代替，道教界内也受其引导，稍有深入的

① 参看《道教与养生》，华文出版社，1989年，第80—100页。

讨论。其二也是在 80 年代中期,学术界出现了所谓的“文化热”,它开始探寻“文化大革命”的文化根源,进一步发展成对中国文化本身的深入讨论,以及对中国文化在现代社会中的作用,中国传统文化与西方文化的比较,中国传统文化在当代的命运等的讨论。差不多与此同时,形成了一种“宗教是文化”的观念。影响所及,道教和其他一些宗教一样,开始打起“文化牌”。1987 年,《中国道教》创刊,标志着道教界文化研究有了自己的阵地。1989 年,中国道教协会道教文化研究所成立,“道教文化”的旗帜愈来愈引人注目。稍后,上海、陕西等地的道协会也创办了地方性的刊物如《三秦道教》、《上海道教》^①,有的地方道教协会也建立文化研究室一类的机构。这些对于道教界内部起了很好的推动、促进的作用。这一情况的出现,标志着道教界,至少其中一部分有识之士,面临新时代开始了文化自觉。这里说的文化自觉,是借用中国德高望重的老学者费孝通先生的话。他在 1997 年提出这一概念,以后又多次加以阐述。他讲的“文化自觉”,“是指生活在一定文化中的人对其文化有‘自知之明’,明白它的来历、形成过程,所具的特色和它发展的趋向”^②。他认为,这对于当代的文化转型特别重要,“自知之明是为了加强对文化转型后自主能力,取得决定适应新环境、新时代文化选择的自主性”^③。从这个意义上说,道教界的文化自觉,比起她进入现代化的进程是晚到的,而且当 80 年代时还是处于起步的阶段,其主要的工作还是对自

① 从二十世纪八十年代起到目前为止,大陆道教界已经有了不少地方性的刊物、报纸,除前面提到的《三秦道教》和《上海道教》外,湖南、龙虎山、福建、广东的道教协会也都有了自己的期刊,江苏茅山道院、湖北省道教协会则创办了报纸。香港则有《弘道》等刊物,台湾曾有《道教文化》作为道教界自己的研究阵地,但是自主事者龚群老道长羽化后,2000 年起便未见出刊,殊为可惜。

② 费孝通:《人类学与文化自觉》,华夏出版社,2004 年,第 208 页。

③ 同上,第 194 页。

身的历史文化的整理、挖掘，而远没有达到对其发展趋向的思考。所以，直到 20 世纪 90 年代，道教界内部关于文化的研究，还非常一般，与学术界的探讨没有很大的差异。这一阶段对于道教文化研究的主要成果还是来自学术界。“与社会主义相协调”、“宗教与社会主义社会相适应”给道教界实际上起到了政治保护作用。但道教内部，主要限于表态，接着则排列可以相协调（后来又叫相适应）的优质文化。而对于自己的信仰，对于自己信仰的论证，对于调动自己信仰及相关理论中的资源回应时代的新问题，却几乎没有提出。从 1990 年 8 月武当山道教协会召开道教学术研讨会起，至 1998 年，中国大陆道教界联合学术界举办了五次学术研讨会，没有一次是以教义建设为中心，而大多是泛论道教文化，而且，五次会议的论文，也以来自学术界的居多。其实，信仰是造成整个道教文化体系的核心，也是全部道教文化的最深厚的根柢，是所有其他例如道教的伦理、文艺、建筑、养生学等的生长点。若是对自己的信仰不明不白，那么对于这种文化的基本素质显然无从理解，更重要的是，对于如何在现代化过程中重振道教便失去了方向。不敢多谈信仰，或者没有对信仰的论证，是长期以来承受过重的社会压力，松绑后仍然自信不足的表现，也是道教界本身主体意识不强的表现。

这一点，如果对比一下同时代的中国基督教和佛教，读者当会有更清晰的观感。佛教界自民国时太虚法师提出人间佛教（一称人生佛教），实际上即开始了佛学的现代化历程，八十年代，佛教恢复活动不久，当时主持工作的赵朴初居士便重提“人间佛教”的口号，表明佛教界实际上接过了他们的前辈们改革佛教、倡明佛学且使之具有新的时代气息的衣钵。而中国基督教的领导人丁光训主教则于 90 年代初开始便大声疾呼要求开展神学建设，也就是要将神学与现代社会结合起来。他们的活动，实际上都是在对自己的基本理论作调整或者重

建，与我们讲的道教教义的讨论是一个层面的内容，然而却比道教起步早得多。

进入 90 年代中期，道教界的有识之士才力争自己的主体地位，希望重新取回久失的话语权。一些道门领袖陆续发表论著，其中有些便涉及教义思想如何适应时代的思考。在这方面值得一提的是陈莲笙道长的《道风集》。陈莲笙于 80 年代末起，陆续在《上海道教》上发表《道教徒修养讲座》，主要内容即是阐述如何坚持传统信仰，又结合现实，适应现代化的进程。其后这些讲座稿和其他一些论文，合成《道风集》一书。1996 年由上海社会科学院出版社出版。他曾呼吁，从上海和江南道教的实际出发，有多项改革任务，其中第一项就是“教义思想必须增加新内容”，认为必须“将道教信仰与当代社会生活相结合，在宇宙观、社会观、善恶观和神仙观等方面回答当代道教徒关心的问题，对道教如何适应社会主义作出教义上的解释”^①。其实，陈道长的整个《道风集》，就是这种教义新阐释的初步尝试。对这种尝试的意义，学术界人士和部分道教界人士多给以肯定的评价^②，而道教内部，接续此书的探讨却不多，至少是公开的论文不多见。这多少让人有些惆怅，也有些迷惘。

进入 90 年代后期，道教界一些人士注意了与学术界合作，开始注意将固有的传统教义思想与解决现实问题结合起来，从道教人文内涵上探索教义的应用和发展。其中较有代表性的是时任中国道教协会副会长的张继禹主编的《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生

① 《道风集》，上海社会科学出版社，1996 年，第 8 页。

② 《上海道教》1996 年第四期曾设祝贺陈莲笙会长八十华诞暨《道风集》出版专栏，发表文章对《道风集》评论的有学者，也有张继禹等道教界的人士。次年，笔者亦借《中国道教》发表《执古之道，以御今之有》，予以评论。

思想》一书^①。该书的作者将道教教理教义应用于世界性的社会问题（也是世界性难题）——环境污染，从传统中寻找合理的价值资源。正如李养正先生所说的那样：“首先是这本书透露了道教界学者在研究道教文化的观念方面已产生新取向的资讯，亦即从往日沉浸于道教义理研究及史料整理转换到注重道教内涵的现实社会价值，发扬道教优良传统，为新时代文明建设服务。”^② 李先生的评价恰如其分，但是，张道长等人的努力，还不是对教义全局的探讨。从道教的实际情况看，教义建设旷缺过久，急需有新的核心概念提出，然后才引发系统的理念更新。这一点，随着“生活道教”概念的提出，有了新的突破。

陈莲笙、张继禹等人都明白，道教教义更新的根本在于适应时代，所以在他们的思考中，如何适应现代化和现代人的需要，放在了第一的位置。沿着这一思路，张继禹在世纪末提出了“生活道教”的概念，力图将道教的智慧、道教的精神、道教的义理思想贯彻到人的社会生活和个体生活中，立足于生活，圆融于生活，不离生活而又升华生活的可行性与践行举措。根据他的建议，2000年在江西庐山仙人洞召开了一次专门会议讨论“生活道教”，张继禹的发言经修改后发表于台湾《三清文化》2001年第1期，而庐山讨论会的论文则大多收入《道教与人生》一书，宗教文化出版社于2002年出版。张继禹首先提出生活道教的理念，“所谓生活道教就是要在发扬爱国爱教、仙道贵生、慈爱和同、济世利人等优良教义思想的基础上实现道教关爱现实、利益人群、传扬真道、福臻国家、修道成仙的价值理想。将道教信仰落实于生活，将道教精神圆融于生活，运用道教的智慧解决

① 华夏出版社，1998年。

② 见《道法自然与环境保护》李养正序。

生活中存在的各种困惑，从而觉悟人生，升华人生，圆满人生。生活道教指的是生命形态的全部，包括物质和精神两个层面。”^① 他认为生活道教是道教的固有传统，表现在以下五个方面。第一，道教的创建传扬了真道仙道，归导了人们的生活；第二，以道为最高信仰，以成仙得道为理想追求的神仙道教使生活有了更高的追求，精神世界也有了更广阔的空间；第三，功德成神既因应人们的传统生活习俗，又整合提升了人们的朴素信仰理念；第四，修身济世、裨益生活、裨益宗教；第五，近现代道教界发扬道教优良传统的成就是生活道教的前奏。接着，他又从四个方面论述了生活道教是当代道教的根本宗趣：一，让道教的智慧渗入世人的生活；二，关爱现实，热爱生活；三，圆融社会，利益生活；四，健康生命，合道成真。他认为“道教是一个以道为宗的宗教，神仙信仰、教义思想、斋醮济度、修持修炼等都归根于道。生活道教的目标，就是要上达于道”。“要在生活中修道，在修道中生活”^②。张继禹的观点引起了许多人的注意，学术界人士多持肯定性的评价，卿希泰撰写了《道教文化与现代生活》一文从道教文化与民族精神、道教文化论对待人与自然的相互关联、道教文化论人与社会和人與人相互关系、道教文化论个人生活准则四个方面阐发了对生活道教的想法，认为“道教文化并不是一种远离尘世、与世隔绝、和现代生活没有关系的文化，恰恰相反，他的许多思想对当前的现实生活都有十分重要的意义，有的甚至还可说是一种匡救世弊的救世良方，对社会主义的两个文明建设也很有参考价值。”^③ 牟钟鉴认为生活道教的内涵和特征可以从生命宗教的角度、仙道内涵人道的角度、爱国与民族的角度、开放容纳的角度、道教的民间性以及神仙

① 《道教与人生》，宗教文化出版社，2002年，第3页。

② 同上，第5页。

③ 同上，第25页。

信仰新理解的角度等进行阐扬,“生活道教的含义,并非仅指道教要走近现实生活,或者是道教生活、世俗化,而应理解成要使道教影响生活、改良生活、提高生活,推动生活,以自己特有的方式为大众利益和社会进步服务”^①。上述两位都是在道教研究方面有影响人物,他们的观点代表了学术界友好人士对道教教义建设的支持。与会者对“生活道教”的讨论相当热烈。当然,作为初次提出的新概念,“生活道教”还不能一下子就完美无缺。所以在会上也有人对之提出了若干应处理的矛盾、问题,如笔者在会上就曾向张道长提出了“生活道教”必须面对的十个问题。这些问题,核心是如何处理道教的神圣性与世俗性的关系,或者从以传统习惯的语言说,如何解决好出世与入世的关系。

令人不解的是,“生活道教”的讨论在进入 21 世纪后没能进一步讨论下去。次年,在江苏茅山召开的道教文化学术研讨会便没有再接着这一话题展开。张继禹道长的“生活道教”理念,在内涵的阐释上和外延的界定上,或有不足,新的观点一下子成熟,恐怕只是极端个别情况。然而,对它的讨论很快即归于寂,却是让人失望的事。这一失望,也许不仅在于对张继禹个人的某一观点的评价,而且在于当时的道教界对于新的命题、理念,尚难有较大的共识。

生活道教的理念虽然不是非常成熟,但毕竟对于新时期道教如何适应社会、适应时代的全局性思考。首先应当肯定的是这一思考本身,因为它已经旷缺太久。从提出这一理念的前后因果看,提出者显然已经看到道教在教义建设上的落后,已经制约了它的发展,需要用新的理念来振拔。因此,提出这一理念本身,便是在从被边缘化的处境中重返社会中心舞台的一种努力。不管当时成功与否,这种努力迟

① 《道教与人生》,第 27 页。

早还会有人去尝试。果然，在新世纪一开始时，对道教教义的探讨很快形成了一个高潮。道教教义研究的升温，从 20 世纪末开始，至 21 世纪初形成了热点。它从香港道教学院召开的“道教教义与现代社会国际学术研讨会”起步，由在上海召开的“道教思想与中国社会发展进步学术研讨会”继之。

三 教义研究的深化与坎坷的回归之路

2002 年 1 月，香港道教学院因成立十周年之际，主办了以“道教教义与现代社会”为主题的国际学术研讨会。这是第一个以“教义”为主题的研讨会，它的意义就在于这“第一”。这个“第一”，由香港道教界来揭示，实在非常耐人寻味。香港从来就不是道教发展的中心地带，但却是中国最早迈入现代化的地区。从文化上说，是中西文化交汇之处，也是现代化相对滞后的大陆与较早进入现代化进程的港澳台地区文化相交错、相衔接的地方。因此，香港道教界对于教义现代化的迫切性也会更加敏感。会议围绕教义的有无、教义的特点，以及教义中的一些具体内容展开了讨论，其论文即以《道教教义与现代社会》为题结集出版^①。这次研讨会具有国际性，也因此更偏重于学术性，对于内地道教界有一定的促进，但直接的影响则不算大。

紧接着香港的讨论，上海道教界即开始筹划对道教教义的更深入的全国性的大讨论。本来，上海会议拟直接以“道教教义及其现代建构”为主题，但在筹备中有一些不同的意见，也许，对于教义这样涉及宗教核心层面的内容是否宜公开讨论，有的人还心存疑虑，协调的结果，会议主题定名为“道教思想与中国社会发展进步”，而根据当

^① 上海古籍出版社，2003 年。

初的组稿专题，全部稿件是围绕教义这一中心的，实际开会时没有改变。所以这是一次关于道教教义思想的集中讨论。会议于2002年11月召开，规模并不大，因为初衷在于对教义问题作一深入的研讨，而且希望将这次会议作为更广泛讨论的一个开端，一个引子。会议议题紧凑，提交的论文共三十篇，会后以《道教教义的现代阐释》为题结集出版^①。有一点特别要提到的，道教界来的代表占的比例特别大，正如论文集《后记》所说的那样：“值得注意的是，这本论文集中收录道教内部学者的文章达到十四篇，占总量的二分之一弱。这是历届道教学术研讨会所不曾有过的。以前，即使是道教界主办的学术会议，多数论文都是由学术界提供。这次道教界的论文所占比例之多，一改旧观，是一次飞跃。这说明，道教界不仅有了与学术界对话的平台，而且有越来越强的对话能力与创新能力。这是进一步前进的基础。”在讨论会临结束时，中国道教协会闵智亭会长在讲话中指出：“（在教义研究上）我认为学术界和道教界完全能走到一起，两股力量完全能成为一股力量，教外的观点值得我们教内研究，用以提升和生发我们的道教文化。”^②这表明，在要不要研究道教教义及其现代更新，要不要用开放的心态去研究这一问题上，道教界内部已达成了共识。

道教教义及其现代建构的讨论发起于香港和上海两个当代中国现代化程度最高的城市，应当不是偶然，而是与当代文化的走势密切相关。上面提到过香港的情况，这里还可以补充说一下上海的情况。上海曾经是中西文化交汇之区，也是近代佛道教在此谋发展的共同区域。陈撄宁的仙学思想，便是以上海翼化堂善书局主办的《扬善半月

① 宗教文化出版社，2003年。

② 参见《道教教义的现代阐释》之《后记》。

刊》及《仙道月报》为主要阵地。因此，上海有良好的传统资源。然而，与佛教界相比，上海道教界迎接近现代之风的传统却没有得到进一步发扬光大，而太虚法师的人间佛教思想却在上世纪 80 年代后再得回响。因为有明确的人间佛教、人间净土的思想指导，上海佛教界适应现代社会要快得多，能够调动的社会资源，特别是新增的社会资源，大大多于道教。以皈依者论，佛教所吸收的知识分子明显多于道教，以经济论，全部上海道教界的收益不及某一佛寺一半。当然，这种情形的产生是各种原因综合的的结果，但是，教义建设与发展空间的相关性，也是不可忽视的因素，在上海生活的道教徒是不会没有感触的。上海又是天主教、基督教的活动中心之一，上海道教界人士在与友教的交往中，也容易了解到他们的动态，受到若干启示。文化的发展，常与社会环境的变化同步，香港、上海的道教界重视教义研究，开风气之先，虽然有偶然性，但也反映出必然的趋势。所以，从这两个地方开始的大讨论，迅速得到了许多地方的道教界人士的支持和回应，紧接着上海会议后，2003 年，中国道教协会和福建道教协会于泉州召开了“道教思想与中国社会发展进步第二次学术研讨会”，集中讨论神仙信仰问题，而 2004 年，在南岳衡山筹划举办第三次会议，侧重于教义中的伦理思想的讨论。据上海的道教界人士告诉笔者，这样的会议还准备连着召开几次，希望在多次深入研讨的基础上，对于教义的现代阐释、现代建构形成若干共识。

上述情况，就中国当代道教的发展而言，影响肯定是深远的。因为这是从深层次上解决道教在现代社会中的生存和发展空间的重要举措。教义上的调整，不仅内在的规定着自己的文化在现代化过程中的属性和面貌，而且，也向整个社会昭示着作为人类文化的一支，作为特定的信仰体系和价值基因库，道教具有不可替代性。因为有了不可替代性，有了丰富的价值资源，才能有立足于现代社会的充分理由，

才能吸引更多的信众、集聚更多的社会资源。从长期来的边缘化处境，重返社会舞台，此为一大契机。这里说的重返社会舞台，并非回到清代以前作为三教之一的地位。这一点完全没有可能。因为现代社会文化变得多元，而且宗教文化已不可能占据社会文化的中心。西方从文艺复兴以来，宗教文化的中心地位就被打破，近现代社会里，人们的价值资源更是远离了宗教，由科学技术、新的人文精神等来承载。中国的文化素来不是以宗教为中心，或者说宗教没有占据第一的地位，即使说“三教”，也是以儒家为中心，佛、道教作为辅佐。进入当代，中国的文化更不可能以哪一种宗教作为核心。但是，现代社会转型越彻底，开放程度越高，多元文化的格局越是不可避免，即使官方认定某种主流意识形态、主流文化，也无法涵盖于一切社会领域，尤其无法统摄一切人群和人们的一切精神生活。现代化的过程，既给人类创造了前所未有的物质财富，但与此同步，也出现了过分膨胀的物质力量和物欲，压扁了人们的精神世界，现代化的发展，使人们不得不一次又一次地迫切地提出重建自己的精神家园，而对此无论是世俗的还是宗教的文化都有建树的空间。因此，所谓重返社会舞台，只是指道教作为多元文化与多元信仰中的一元，在社会上站稳脚跟，并找到更多的发展空间。在社会舞台上，少不了她的一席之地。作为多元中的一元，她是不可替代的，具有与所有其他文化系统对话的能力，社会不能忽视她的声音，人们在解决自己的精神生活中遇到问题时，会想到道教还能提供可参考的答案和启示性的智慧。

我们看到中国道教界把握这一契机已有了共识，已经开始了他们的努力。不过，他们面临的问题也还不少，重返社会舞台的路途是不平坦的。

问题之一，能否提出带全局性的新理念？从历史经验看，教义的更新，可以有不同途径，但是新的理念的提出都是不可或缺的，因为

只有新的理念才能对一个时代的信徒产生巨大的感召力，引起人们的亢奋，有时甚至造成重大的社会影响。当代中国社会是正在转型中的社会，是从传统走向现代的社会，与社会的深刻变化一致，人们的观念，乃至思维模式，都发生了以前任何一个时代都未曾有过的变化。而对新的社会条件和变化了的宗教需要，拿什么应对？首先是拿哪一种足以为社会上的人群理解和采纳的理念来应对？这是就道教与社会的关系言。从教义体系内部而言，任何一个教派都得有一个或若干个中心命题，以为整个体系建构的核心。张继禹提出过“生活道教”的理念，然而一年之后几全归于寂，那么还会提出什么样的足以发聋振聩的口号或是概念或是信条要点？目前还没有看到。也许迟早还会有人尝试，但作为教外人士，我们只能拭目以待。

问题之二，能不能对经典做出具有现代意味的阐释，反过来说，现代教义的发展能否找到经典的支撑？中国传统文化数千年而不绝，经历社会巨变而仍能表现出顽强的生命力，其中一个重要的原因，是人们对原典的重视。围绕那么一些经典，反复地作出符合变化了的社会条件的解释，“旧瓶装新酒”。在道教发展的历史上也是这样。近几年兴起的对于道教教义的研究，不再局限于对其历史的考索，而注意到了现代意蕴的赋予，但是从道教界的实际来看，真正对其历史传统、经典和深奥思想深入理解的并不多，这也是造成目前难以深入，难以提出让人信服的新理念的原因之一。而观察由道教界人士自己撰写的一些书籍，仍是知识性的东西多，而深入剖析经典的少，部分对经典的注，却又甚少新意。如果长此以往，很可能造成传统的断裂，形成传统不再传，而现代的教义建构又因为找不到传统的资源而枯竭这样一种悖论。在这方面，虽然近年有一些新的思路，如与学术界合作，《中华道藏》由道教界发起，而主要的工作仍请了学术界的专家，就是一例。然而，与学术界的合作不能代替道教界自身的创造性工

作，尤其是教义的建构，根本上不能由学术界替代。

问题之三，能不能融入现代语境，取得足以表明自己不可替代的话语权？融入现代语境，不仅指所用的语言要适应当代，而不能从古书上生吞活剥地搬出一些现代人已经陌生了的词汇和语句，更重要的是，要能够对于当代人关心的问题特别是社会上重大的问题提出自己的独特的见解，能够与当代的其他文化系统乃至与国际上不同的文化对话。如果捡不起现代的重点话题，当别人侃侃而谈时，自己不知所云，更插不上嘴，那么不用强迫，你的话语权早已不存，反过来说，即使给你发言的机会，也会言不及义。从这个角度看，道教教义中本来有许多可对应现代社会问题的资源，有的还是非常深刻或者非常超前的见解。如对于生态，对于战争，对于人类健康等，都不缺富有启示的真知。问题是如何将之与现实生活结合起来，对古老的教义做出现代的转换。这方面虽然已经做了一点工作，但仍很不够。关键在于，现代的道教界对现代语境熟悉的人太少，对于整个社会乃至全球性的问题，以及相关的学说流派了解实在太少。

还要指出，道教教义研究及其现代建构，要解决的是道教的现代性问题。自从改革开放以后，中国与世界的联击便越来越紧密，全球化的浪潮把世界变成了地球村，资讯和文化的交流变成了家常便饭。作为发展中国家，中国的现代化还在跑步式地建设着，而西方发达国家现代化，大致上到 20 世纪 60 年代基本完成，于是部分人呼喊“后现代”已经来到。西方宗教界，面对后现代思潮的冲击，已经开始回应，有人经营起“后现代神学”^①。中国是后发展中国家，也不可避免地采取赶超型的道路，现代化尚未完成，而后现代的某些因素，后

^① 比如释译过来的便有美国大卫·雷·格里芬的著作《GOD AND RELIGION IN POST-MODERN WORLD》，中译本用了《后现代宗教》的名称，中国城市出版社，2003 年。

现代的思潮，已经在社会上出现。因此，道教教义的现代建构迟早要回应后现代的挑战。这使任务变得更加复杂。

这些问题，都是在进行道教教义的现代建构中要解决的。当然，这里说的解决，不是说要先将它们全部做好了，再去做教义的建构，而是说，这些问题是在当代道教的教义研究尤其是创新时不可绕过的，它们应当在整个教义建设中逐步解决。也就是说，解决这些问题与道教教义的现代建构是互动的过程。对此，我们无法找到现成的答案，只能跟着道教界自己的步伐加以观察和等待。作为学术界人士，最多可以提供一些意见，但教义是对信仰的诠释，如何取舍，如何更新，都要由信仰者自己解决。

（原载：《道家文化研究》，第 21 辑）

重视道教在海峡两岸的纽带作用

道教，是两岸联结的一条重要的文化纽带，值得我们重视和探讨。

（一）

台湾和祖国文化同根的见证。就宗教场所的数量而言，道教可谓台湾省的第一大宗教。台湾的道教号称有八千余所宫观坛场，有人认为15%的台湾居民是道教信徒，也有人将民间信仰划入道教，那么道教信徒竟占台岛居民50%以上，这是个巨大的力量。

台湾的道教，传自大陆内地。《台湾通志》称：“台湾之道教来自内地，其与移民相始终。”福建、广东一带移民进入台湾，也将故乡的道教信仰移入，明以前，文献阙如，无法详考。有记载的大陆道士入台湾传教，当推明万历十八年（1590）福建漳州闾山三奶派道士在台南的活动。以后在清代乾隆、道光年间，陆续又从大陆传入茅山、正一、清微诸派。目前台湾所有道派，无一不是来自中国内地。在19世纪末沦于日寇之前，台湾的正一道士必须到江西受过符篆，始被视为正宗。

道派如此，所祀之神也无不如此。台湾道观中的神，部分是道教神谱中的，或在历史上即已列入道教神谱的，如三清、玉皇、三官大

帝、城隍、土地（福德正神）、玄天上帝、关帝、天后（妈祖）、吕洞宾、岳飞，哪吒等；一部分是福建广东一带的地方保护神，比如开漳圣王、三山国王、保生大帝、肖太傅等等。这些神，最初都是随移民而来，或直接从大陆分灵。比如，郑成功收复台湾，为团结部下抗清复明，提倡崇拜关帝，当时修了许多关帝庙，有的保存至今。在台湾民间受到崇高礼遇的“三大慈航”（观音、吕洞宾、关帝）有两位是道教尊神，其中除关帝而外，吕洞宾的信仰也从中国内地移去，目前台湾最大的吕洞宾道场台北木栅指南宫，所祀吕祖，最初系于清光绪八年（1882）由大陆分灵而来。漳圣王，是福建漳州的地方神，漳州移民来台，便将其神殿移进台湾。三山国王原是广东潮州揭阳县的独山、明山、中山的保护神，随广东潮州移民进入台湾。至于妈祖原自系福建莆田，更是众所周知。有趣的是，有的宫观神殿为表示来自中国内地故土，在庙宇建筑中也尽力加以体现。漳化元清观又称天公庙、玉帝庙，清嘉庆年间重修时，建筑师、工匠、雕刻师皆从大陆聘请，连建筑材料也从大陆运去。观门上挂着的“温陵福地”的匾额，清楚地表明该神籍贯原在福建泉州（泉州古代又称温陵）。

所有这些，都表现了台湾的道教传自内地，其中寄托的是台湾人不忘祖本，不忘故乡的情思。道教，是台湾与祖国文化上一体同根的表现，是维系海岛与祖国大陆联系的一条纽带。正因为此，日本帝国主义在甲午战争后，强行割去台湾并实施殖民统治时，便企图砍断这根历史的、文化的纽带。当时日方曾搞所谓“皇民化”运动，强行将道教的宫观庙宇改为佛寺和神道社，而且借口“诸神升天”，将大量的神像捣毁，在民众中造成一种文化、信仰上的恐怖气氛。台湾道教及民间信仰遭受一次大浩劫。然而，这种摧残，并没有泯灭台湾民众的祖国情思和传统信仰。1945年台湾光复之后，民众的道教信仰重新获得自由，宫观庙宇纷纷修复，重建和新建，道教成为台湾发展最

迅速的宗教。

(二)

海峡两岸交流的重要桥梁。台湾道教来自中国内地，所以历史上台湾职业道士来大陆受符箓，各种神庙的管理人员及信众拥护神灵回访祖庙等等，都是经常性的活动。在沦陷时期，此类活动被迫中断，但光复后又迅速恢复。40年代末至70年代末，由于政治原因，两岸隔绝30年之久，但自中国内地实行改革开放以来，两岸的交流又重新恢复，两岸道教之间，又重新架起了沟通的桥梁。

两岸围绕道教的交流，近十余年来，发展有加速的趋向。这种交流，范围广，涉及教务和道教界人士的交流，信众参访祖庭的活动，以及道教学术的探讨等。

从这些年看，台湾道教界的不少领袖人物和著名人士都曾来过中国内地访问。比如现任台湾道教会理事长、台北市道教协会理事长的高忠信，台湾天师府秘书长龚群等人都曾来中国内地访问，“道教会”副秘书长张桎1989年曾率台湾道教台龙旅游团来大陆，访问了许多道教圣地。其他台湾下属地方性的道教组织、宫观组团来中国内地名山宫观的就更多。中国内地道教界人士应邀访台的也逐年增多。

在人员来往的基础上，两岸并加强了法务交流，其中规模较大的有1993年在北京举办的罗天大醮，有中国内地、香港的宫观及台湾指南宫等参加，凡举办九天十坛醮事，法事收入100万元人民币，皆捐给希望工程；1994年应高雄文化三清宫之邀，中国道教协会副会长、上海市道教协会会长陈莲笙道长率领由全真、正一道士组成的法务团访问台湾，演示科仪，在当地得到好评。

比上述交流群众性更广泛的是台湾信众来中国内地祖庭参拜的活动。道教原有举办迎神赛会的传统习惯，每逢该处的香期庙会，信众都会汇聚在一起参与、赞助有关的朝拜、祭祀活动。同时，若是由某

宫观分灵的神像，还将在周年时“回娘家”。改革开放以来，台湾的诸多宫观神庙和信众，便沿袭这些习俗，纷纷来中国内地名山宫观朝圣谒祖。例如，台湾久有玄天上帝信仰。玄帝的大本营在湖北武当山，所以 80 年代以后来武当参访的台湾人士极多，据《武当道教史略》（王光德、杨立志著，华文出版社 1993 年版）介绍，自 1984 年到 1992 年底，共有二百六十多个台湾省朝圣谒祖团来武当山进香，代表的台湾宫观庙宇达 194 个。1992 年深秋，笔者曾在武当山会晤过几个台湾朝圣谒祖团，他们打着旗号，肩扛着玄帝神像攀上武当，到紫霄宫等处祭拜如仪，并由道士为之演示祈祥科仪。前一年分灵往台湾的玄帝像，则奉于祖庙玄帝座前过夜，以再添灵气。在朝山者的身上，可以感触到文化寻根、认祖的虔诚。武当以外，如江西龙虎山、江苏茅山，也是台湾信众谒祖朝圣频繁之地。至于妈祖故乡福建莆田湄洲祖庙成为信众朝圣的热土，更是常常见诸报端。

与此同时，两岸的道教学术研究交流，也逐步开展起来。规模较大的，如 1992 年于西安召开的两岸道教文化学术讨论会，是第一次全国规模的两岸道教学术交流。1994 年，则有中国内地学者回访台湾。至于在双方的其他学术会议上，两岸研究道教的学者坐在一起讨论，也成了常见的现象。近年，台湾的有关学术刊物，注意刊登中国内地学者的文章，也是个突出的现象。如台湾著名道教研究专家、“中华道教总会”理事丁煌主编的《道教学探索》，由前天帝教领导人李玉阶创办的《宗教哲学》登载大陆学者关于道教的论文都占相当的比重。

在与大陆的交流中，台湾道教界总的来说，态度友好，有关人士都承认道教的根在祖国大陆。他们政治观点，各有不同，但坚持一个中国、反对台湾独立是一致的。用台湾的政治术语说，他们都是“统派”。在近几年两岸关系的风云变幻中，台湾道教界尚未发现有人公

开站在“台独”一边。这与台湾基督教的某些派别，形成鲜明对照。1971年台湾基督教长老会曾鼓吹“一中一台”，1977年更宣称要使“台湾成为一个新的独立的国家”，1994年后“台独”叫嚣更变本加厉，1996年当中国人民解放军在南海举行军事演习期间，台湾基督教门诺会还曾发表宣言，鼓吹“台湾主权独立”。这些派别的活动，有着国际背景，其政治观点与宗教信仰之间并无必然的因果联系。但是，他们信仰的宗教中，不可能有道教那样的民族情绪也是不可否认的事实。道教界对祖国统一的支持、向往、与道教信仰的约束是一致的。从这个意义上说，道教作为沟通两岸交流的桥梁，弥足珍贵。

(三)

具有深远意义的纽带。海峡两岸和平统一，是历史的大趋势，但又是一个艰难的历程。在争取祖国统一的过程中，发展民间的友好往来，是一项有长远意义的工作。道教这根天然的纽带，就显得特别重要。不仅如此，从祖国统一的模式而言，中共中央已明确将采取“一国两制”的方针。那么即使在祖国统一以后，由于两岸仍然存在着文化上的求同存异问题，即是说，即使在一国两制实现以后，由于两岸社会制度不同，自然在意识形态上仍会保留着相当的差异，两岸各有自己占统治地位的意识形态。同时，两岸在文化和意识形态中也会有若干基本的共同点。其中爱中国爱中华民族的基调，是最为重要的。同时在传统文化的各领域中，两岸人民将会有众多的共同语言。从这个角度看问题，道教在两岸关系的未来中，都会有独特的地位。

由于众所周知的原因在意识形态上，两岸曾经长期对立，就世界观而言，科学社会主义的思想，不可能成为两岸共同的信仰，所谓“三民主义”也绝不可能重返祖国的主体。两岸文化上的认同，更多的须基于对祖国传统文化的继承。这种继承，不是抽象的，而是必须在各个文化领域部门中得到体现。中华民族的传统文化，在近代以前

主要是儒释道三家，近代以来，又引进了西方的若干社会、哲学和科学思想，与中国传统相结合。然而就两岸关系而言，围绕近代思想的斗争性多于统一性。对儒释道三教的评价，两岸官方观点，也曾有相当的差异。但是就承认三者为中国传统文化的构成部分而言，大家仍是一致的。三者两岸仍有重大影响，也是一个不争的事实，近十余年来，由于国际国内环境的变化，对儒释道三教的研究，两岸的交流渐趋频繁，取得的共识也越来越多，这些趋势显示出，在传统文化的这些部分，原来是两岸共有的文化资源，对这些资源的开发，又会成为两岸联系的新的生长点。就三教而言，儒家的思想有深刻的渗透，但近代以来，儒学已渐失去自己的组织系统，就学理而言，主要在专业的研究机构和人士中有直接的讨论。唯有道教与佛教仍保留着自己的宗教场所，在各阶层中有广泛影响。在台湾，道教影响的力度之大，从前面叙述过的宫观和教徒数目中足以领会。因此，两岸在道教领域的交流，以及通过它引申出的其他交流，在促进两岸统一和有朝一日统一之后，都是不可忽视的。

从更深的层次看问题，两岸统一有着法理的基础，也有着民族意识、民族情感的基础。只有将这些基础培育深厚，那么事实上的统一才能实现，实现之后才能维持和发展，而民族意识、民族感情的培育，又不仅仅依赖于血缘关系，而且更要通过共同继承和发扬民族文化的过程，逐步地积累、深化。很难设想，能有什么超脱于一项项的传统文化的发掘和传承之外的什么“民族意识”、“民族感情”。道教本身，是中华民族的文化土壤中孕育出来的，又作为中国民族文化的一支流，和民族文化的长河一起流淌。民族意识、民族感情早已浸透了它；反过来说，通过道教的宫观、神仙、仪式及由之衍生的民间风俗，又无一不是民族意识的载体，特别当民众参与其中时，又时时由之唤起对祖国、祖先的回忆。有如日本军国主义占领台湾其间对道教

的摧残，显然就是因为要割断台湾民众与祖国文化的纽带，从而泯灭台湾人民的民族意识、民族感情。

总而言之，道教不仅是两岸共有的文化资源，也是民族意识的重要载体，加强两岸在道教组织，法务方面的交流，加强对道教文化的共同研究，将大有利于祖国的统一大业。

（原载：《五缘文化与对外开放》，1997 年）

道教对中国绘画影响述评

道教作为传统文化的一支，长期参与着，影响着中国文化的各个领域，绘画领域也不例外。无论是道教本身用作宗教目的的绘画，还是以道教神仙形象和神话为题材的绘画，在中国绘画史上均占着独特的地位，而在中国的山水画中，及其某些环节上，也深深地刻有道教的烙印。

然而，历来研究绘画的和研究道教的，都还没有全面观察过道教与中国绘画二者的关系，本文试图在这方面探出与之相关的如下各点。

一 道教历来重视绘画

道教与中国的绘画向来有着不解之缘，从它开始产生起，即重视绘画，力图将绘画当作传道布教的手段。早在《太平经》中已有道教内容的绘画。《太平经》有《乘云驾龙图》、《东壁图》、《西壁图》。《乘云驾龙图》有天尊、仙官、仙童驾龙在云天遨游的形象。《东壁图》有真人、神将、仙女、从戒弟子等，所绘大约是修真得道或为善得报的场面，所以称“上古神人戒弟子后学者为善图像”；《西壁图》

有战斗、杀戮场面，系警戒世人的“恶图像”，显然都是为宣扬神仙赏善罚恶、劝人弃恶从善而作，是为道教宣传画。在《以乐却灾法》中又提到“画象随其藏色，”“悬之窗光中而思之”，画的是五藏神像。古人以五行配五藏，五行人又合五色，“随其藏色”即各绘上青、红、黄、白、黑的色彩。这是将想象中的真形诉诸图像，以便帮助修炼者，“存想”。以后的道画大致上也不外这两种用途，一是作为信仰崇拜对象的象征，一是作为宣传本门神道的威仪和法力。

《太平经》属太平道系统。三张的五斗米道初起时是否运用过绘画手段，文献无证，不敢妄断。但在东晋时，五斗米道徒肯定有绘成的神像。《越画见闻》卷上引米氏《画史》：“李云麟云，海州刘先生收王献之画符及神一卷，咒小字，五斗米道也。”王氏为东晋著名五斗米世家，献之所画既有神与符、咒相连，则为典型道画无疑，它的用途，大致也不会越出崇拜、驱邪等宗教功能，极有可能是一份道箓。这些都是早期道教的情形。

道教重视绘画，从历史上看，不仅像佛教一样注重宫观壁画，装饰，而且注意借画卷以至刻板的画册以宣传本宗教义，此处不妨举两个例子。据说金代王嘉在度马钰、孙不二夫妇时，曾绘有《骷髅图》、《天堂图》。显然是借此鲜明的形象以宣传全真教旨。这种宣传一如佛教的《地狱变相》一样，有很强的震撼力量。这件事在《图绘宝鉴》里郑重记录下来，可见已引起画史专家们的注意。道教借绘画以宣扬自己的，最典型的还是传刻《八十一化图》。元初全真道一度得到蒙古统治者支持，气焰甚张，于是他们以多种形式宣传自己。《八十一化图》以绘画形式介绍老子代代转世，化世度人的故事，以与刊行《老子化胡经》的文学宣传相配合。据说《八十一化图》还曾在“观察院里画着底，石碑上镌着底”。大约道教用绘画宣传自己，压倒佛教的得意杰作，结果，由于极大地刺激了佛教徒，也触怒了元朝统

治者，终于导致焚毁道经的惨剧。

道教重视绘画，现存的道经中尚可见一斑。《道藏》中附插图的经书有相当的数量。有的是作为所崇拜的仙真的说明图，如九皇图。又如《上清八道秘言图》，每道“秘言”后都绘有尊神图形，并对尊神衣冠式样、颜色注有说明，例如太上三元君着“碧苍冠、浅绿帔，红膝衣、红旗、五色云，童子取宜装。”有的是作为方术修炼中姿势、器物、位置的说明图。有的道派还绘有本派祖师的真形或其得道故事的连环画。《金莲正宗仙源象传》是金真派历代祖师的画像，《许太史真君图传》则是净明派宣传其祖师许逊事迹的连环画，都载于《道藏》中，还收有赵孟頫《玄元十子图》一卷，绘老子、老子弟子及庄子等十人之像。《道藏》中的画绘者各异，成就各有高下，但道教利用绘画以为自己服务的情形，已可概见。

道教既重视利用绘画，所以道流中历代能画的很多。信手翻一下清代以前的画录，画记，历朝都有道教徒中的画家与画作。试以《绘图宝鉴》卷五所载元代情形为例：“宋汝志，钱唐人为开元宫道士，号碧云，善画人物山水花鸟；天师张与材能大字，画竹与龙；天师张嗣成，号太玄，能画龙，亦尝见其所画庐山图；天师张嗣德，号太一，画墨竹禽鸟。道士方方壶，居上清宫，画山水极潇洒，无尘俗气；道士吴霞所，居龙虎山，善画龙，六一道士张彦辅，多居京师，善画山水；道士赵元清不知何许人，浪游闽浙间，以墨竹有名，所至淋漓墙壁，虽颇近繁重，亦有可观；道士丁清溪，钱塘人，工画道释人物，师李嵩、王辉、马麟，尤善写貌；道士王景升，杭人，居开元宫，善画道释人物，学王辉，李嵩；道士徐太虚，不知何许人，善画山水，道士卢益修、天台人、善画山水仙，学赵子回；道士肖月潭，淮人，善白描释人物；宗师溥光，字玄晖，号雪庵，善真行草书，亦善画山水，学关仝，墨竹学文湖州，俱成趣。”这儿只是元朝一代的

情况，而且未必周全。实际上，由元逆推而上，全真始祖王重阳、金丹南宋的白玉蟾乃至唐司马承贞，梁陶弘景等等高道俱能画，有的还颇有名声。再推上去，晋的五斗米世家中不乏书画世家。（陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》中曾论及中国书法与道教之关系指出“书法之艺术实供道教之利用”，故能书世家与五斗米世家往往合一。能否引而伸之，移用至绘画上去，很值得探讨）顺元而下寻，则明清能画的道士仍有不少。在历代画家中，道流释子都很不少。僧人的画作，明代僧莲儒曾纂有《画禅》，著录缁流能画者六十四人，虽然挂漏尚多，已可见僧人画家的大略。道流能画的那么多，可惜没有专书将他们的艺术成就汇集起来。其实道教徒能画的数量上恐怕超过僧人，而且在某些领域，如山水画，对中国画的影响比佛教深远得多。如将道教徒中的画家收集在一起，而勒成画评，也十分有意义。

道教徒不仅善画，涉足的画种也十分丰富，多数道士画家以画道教尊神、高道形象出名，元以后全真道徒中颇有在山水画中独树一帜的，其余或擅画梅、画竹、画龙、画禽鸟。如五代道士厉归真“莫知其乡里，善画牛虎，兼工竹雀鸢禽”。南昌信果观中有圣像甚工，每苦雀鸽粪秽。而归真画一鹞于壁间，自此遂绝，亦颇奇怪，要其至非术，则几于神矣。其画宋代御府所藏，多数为牛兔禽鸟诸图。至于宋道士杨六明善画龟蛇，今丈人山道院藏经阁后壁有所作龟蛇，广丈余，最雄杰。尝为之罾蔡迨肩吾作《息龟》，“其妙处，头爪皴皴，见于壳间鼻窍深润，观者疑真息也”。“龟息”为道教修炼法门之一，据此画是见作者于此道颇具长处。因此论道流的绘画成就，应当广泛于中国画各画种历史上详细搜求，不过限于篇幅，我们只限于考察最为有关的两个领域：人物画与山水画。

二 道画在中国人物画史上占着重要地位

道教题材的绘画，与佛教题材的绘画一起，合称道释画，在中国人物画中的地位素受重视，前人至谓“古人以画名家率由道释始”^①，此说绝非虚言。两晋至隋统一，最著名的画家都是道释画家，最主要的画种是人物画，其中不少有名的画迹都涉佛教与道教的题材，山水等画种开始只是作为道释题材的附属物，以后才逐步独立出来，不过南北朝时期，虽然道释齐称，但释画远多于道画。

道释画盛极一时，是在唐宋二代。而此时道画在数量上渐趋优势。正如已故郑午昌先生所述唐代“道释类画迹，其问题名有曰‘天尊’、‘真人’、‘天君’、‘星官’、‘星君’、‘太上’者，皆属道教画，实占其多数。盖唐代尊崇道教，人多礼拜道像，道教画遂应时势之要求而益盛。就各家画迹之多寡言，当推阎立本、吴道玄、卢楞伽三家为最，孙位、辛澄、张素卿次之。阎氏道画为多；吴氏无所不能，道释兼富；卢氏师于吴氏，善作佛像，则全为佛像；孙氏尝与道士佛子相往还，而襟怀超然，尤近乎仙，所作故多道像，又有毕卓之图；辛氏曾得泗州真本，依样摹写，佛像自其所长，张氏则以道士专画道像，各有专艺”^②。及至宋代，由于皇帝的崇道，道画更有繁盛之势。尤其是徽宗朝，崇道抑佛，传统的所谓道释画实际从装饰宫观为多，道画在数量上无疑占有优势。不过，就在这时，道画虽有武宗元等人在技法上的进步，却也已出现“佛道人物士女牛马，近不及古！”的情况^③。元代，道释画进一步衰落，虽然这时仍出过《永乐宫壁画》

① 徐沁：《明画录》第一卷。

② 郑午昌：《中国画学全史》，第111—112页。

③ （宋）郭若虚：《图画见闻志》。

这样的珍品。这是与中国画家及士大夫的兴趣由人物画转向山水，而兼事花鸟尤其梅、兰、竹、菊之类相一致的。及至明代与佛道二教渐次衰微相关，对于道释画“近时高手，既不能擅场，而徒诡曰不屑，僧坊寺庶，尽污俗笔，无复可观者矣。”^① 以上所述为道画在整个人物画坛上的地位变迁的大势。从这个概述中，可见道画与佛画一起，在宋以前的人物画中占着半壁江山的地位。其间佛道绘画又互相消长。及中国画的重点转向山水，佛道画也呈现颓势，不过，道教对中国山水画的促进却方兴未艾。这点后面要专门述及。

道教的神仙形象既在画坛中极占地位，因此历代画家对他们特点很重视探讨。现存最早的一篇探讨神仙形象的画论，是东晋顾恺之的《画云台山记》^②。顾恺之这段画论，有对布局、形态的说明，有对原理解释，是重要的绘画史资料。他主张画天师，“瘦形而神气远，”而置身于幽深险绝的环境。画面上天师“指桃迥面向弟子，弟子大怖汗流，”则是衬托天师的圣全。这构思显然受到《庄子》书中壶子教列子射箭故事的启发，而直接引自《神仙传·张道陵》的描写。这更说明顾恺之对道教的炼形养神有很深的理解，意识到表现道教神仙与表现佛徒的慈悲有所不同。

从顾恺之以降，历代画家都对道教神仙的形象特征作过探讨。宋郭若虚《图画见闻志》就讨论过“妇人形相”说：“历观名士，画金童玉女及神仙星官，中有妇人形相者，貌虽端严，神必清古，自有威重俨然之色，使人见则肃恭，有归仰之心，”指出了仙女与一般仕女画的区别，为后世所尊奉。明周履靖论人物则曰：“释门则有善历方便之类，道流必具修真度世之范”。又说：若乃羽人高士，则有乘风

① 徐沁：《明画录》卷一。

② 见（唐）张彦远：《历代名画记》卷五。

吸露，披霞戴月，不染纤埃之气^①，说明了道画与释画的要求不同，又将之与帝王、外夷、儒贤等作了区别，并就道画的特点作了界说。清蒋骥论品格，主张“神仙品格，天格殊绝。曾见王绛所画《五老图》，虬须云鬓，数尺飞动，根毛出肉，力健有余，作者当思此意。”并且专撰《神女论》，指出：“为神女写真意在端严，不在妩媚，于端严中具一种环姿艳逸，如麻姑洛神，随波上下，御风而行，自有天然态度”^②，这是对历来道教人物画的形态、神貌的特征所作总结，后来的一些画谱如《马骥画宝》持论大抵类似。总之，从晋迄清，注意研讨道教绘画的代不乏人。这些探讨，是中国人物画论中的宝贵理论财富，也促进着道教题材的人物画的成熟、发展。

当然，促进道教题材绘画发展的，主要的还是直接执笔的画师。经过历代画家的努力探索，道画水平的不断提高。唐初著名画家阎立本当时号为“丹青神化”，《宣和画谱》说他“尤工于形似”，他的画“天下取则”，其中有一大部分就是道教题材的画。宋时御府所藏阎画四十二卷，多数为道画，如三清、元始像、太上像、北帝、十二真君等都是其中精品。可惜的是这些艺术珍品没有流传下来，文献中也无详细评述。不过从其传世的《历代帝王图》看确有“丹青神化”之妙。当然，在画坛上更有名的是中唐画家吴道子。吴道子擅道释画名重一时，壁画之作，以佛教题材为多。画道教题材的有《明皇受箓图》《十指钟馗图》。其中钟馗像精妙绝伦，据宋郭若虚，“昔吴道子画钟馗，衣蓝衫，鞞一足，眇一目，腰笏巾首而蓬发，以左手捉鬼，以右手搥其鬼目。笔迹遒劲，实绘事之绝也。有得之以献蜀主者，蜀主甚爱重之，常挂卧内，一日召黄筌令观之，筌一见称其绝手。蜀主

①（明）周履靖：《天形道貌画人物论》。

②（清）蒋骥：《读画纪闻》。

因谓筌曰：‘此钟馗若用拇指掐其目，则愈见有力，试为我改之。’筌遂请归私室，数日看之不足。乃别张绢素画一钟馗，以拇指掐其鬼目，翌日并吴本一时献上。蜀主问曰：‘向上令卿改，胡为别画？’筌曰：‘吴道子所画钟馗，一身之力，气色眼貌，俱在第二指，不在拇指，以故不敢辄改也，臣今所画，虽不迨古人，然一身之力，并在拇指，是敢别画耳。’蜀主嗟赏之”^①。吴道子的画能得钟馗之精神固然很惊人，黄筌能领略其精髓所在，并且能融会贯通于自己的创作中，实在是很不简单。吴道子又曾画道教教主老子，苏州玄妙观犹存刻石。此画线条流畅飘动，确有“吴带当风”的妙处，“虬须云鬓，数尺飞动，毛根出肉，力健有余”之势，并可概见老子神态庄严中显着睿智，确实是难得的精品。历代道教徒将刻石精心保护至今。

吴道子以后，五代时又有道士张素卿，极负盛名，宋郭若虚记载说：“道士张素卿，神仙人也。曾于青城山丈人观画五岳四渎真形，并十二溪女数壁，笔迹遒健，神采欲活。见之者心悚神悸，足不能进，实画之极致者也。”有人持素卿画八仙真形以献蜀主，蜀主观之，且叹曰：“非神仙之能，无以为神仙之质！”遂厚赐以遣。每观其画，欢其笔迹之纵逸，览其谲，赏其文词之高古，玩其书，爱其点画之雄壮，顾谓“《八仙》不让三绝”^②。

宋代道画的成就当从武宗元为代表。武宗元，字总之，河南白波人，是一位早熟的宗教画家，师法吴道子，他的现存作品有《朝元仙杖图》，生动而优美地描写了道教神话，图中画南极天帝君和东华天帝君同去朝元始天尊的行列，用笔畅达，形象动人，极有神韵，可以明显看出画家在继承发扬吴道子一派画法上达到的成就。传世的画卷

① （宋）郭若虚：《图画见闻志》。

② 同上。

《八十七仙人图》亦可视作此派画风的代表。此卷为近世大画家徐悲鸿所收。其画风技法，与《朝元仙杖图》接近，人物神采飞扬，生动有致，徐氏对此极其赞赏，近世其他画家也极为珍视，临摹者不乏其人。

元代道画虽然已走向衰落，但仍不乏警绝之作。其中最有艺术价值的为山西永乐宫壁画。山西永乐宫原在山西芮城县永乐镇，新中国成立后为水利建设的需要，迁至县北五里龙泉村附近。永乐镇据说为吕岩故乡，永乐宫原址即是吕公祠。永乐宫殿中保留了许多元代壁画，系当时的民间画工所画。这些壁画中，既有气势磅礴的神仙群像，也有细致入微的场景物写，加上神仙高道的连环画面，共同构成一个神仙道画的艺术博览厅。从神仙群像言，有《朝元图》（朝元始天尊），构图壮阔，人像多至 286 个。天神地祇造型，极为生动。用线挺劲，色彩丰富，在艺术技巧上达到了很高的成就。所绘有八个主像，皆作冕旒帝王装，每一主像两旁配以各种神祇，如仙曹、玉女、香官、使者力士，以至金星、木星、水星、火星、土星、五岳、四渎、天官、地官、水官等，分三至四层安排，构成了气势磅礴的人物行列。对主要人物的神态的刻画，严谨无华，一丝不苟，对主要人物的表现，没有一个不具个性特征。每组神祇的群像，也富有变化，有它强烈的艺术魅力。西壁“白玉龟台九灵太真金母元君”两旁的十太乙与雷部诸神不只是在于区别文武的不同身份，还在于着重内心活动与表情特性的描写。主像的庄严肃穆，玉女的温尔秀雅，武士的须眉飞动，真人的翩翩欲飞，画得无不真切动人。对其他人物的表情，或慈颜，或怒目，或安逸，或备发，各得其形神，不使之一般化。对浩大行列的描写，作者还巧妙地处理了人物之间的相互呼应，或用转身对话，或用侧身倾听，或以左顾右盼的表情，使之成为一个自然的整体。人物作重彩勾填，有些细部作重点加工采用堆金沥粉来突出衣

袖、璎珞和花钿，是继承并发展了唐、宋壁画的传统方法，也为明清画工所采用。吕祖殿东、西、北壁上画有《纯阳帝君神游显化图》。图作连环式。对吕洞宾从咸阳降生起一直到他赴考、得道、离家、超度凡人、游戏红尘等事，用五十二幅画面，细致地作了描述。《钟离权度吕洞宾图》描绘钟离权正在说服吕洞宾入道。画中钟离权脸色近赭红，而吕洞宾脸色较白，分别表现已经得道的岩穴之士与尚未入道的书生的区别。两人同坐深山磐石上，钟离权袒胸露腹，性格豪爽，目光注视对方渴望得到反应。吕则拱手危坐，俯首沉思。而拇指下意识地伸入衣袖，表现着思索的深沉，思想斗争的激烈。这幅画的成功，不在景色的描写，主要对人物内心的细致刻画达到入神的地步。正如王伯敏先生所说的那样：“永乐宫壁画是元代精彩的道教画，三清殿的壁画，发展了吴道子的传统，继承着传为武宗元画的《朝元仙仗图》的作风。就目前发现的道教绘画而言，永乐宫的壁画，是我国古代道教绘画发展到高水平的范例，也是东方十四世纪宗教绘画中比较重要的作品。”^①

我们上面所举仅是各代最有影响的道画。从总体上说，难免挂一漏万。事实上，历代创作的精品极多。历代有名的无名的画家所绘八仙、福禄寿三星、天官赐福，麻姑献寿，以及旧时代常见的关帝、钟馗等等，真是多得不知其数。元明之后，道画数量逐步减少。但上述画题，涉笔者不乏其人，林林总总，在中国人物画坛上都曾各领风骚数百年，则是治画史者公认的事实。

① 王伯敏：《中国绘画史》，第433页

三 道教精神浸润了中国的山水画

如果说道教题材的绘画提供了丰富的母题，从而促进了中国人物画的发展，那么道教精神，更促进了中国山水画的发达。说到山水画，几乎从其发轫时代起，就与道教结下了不解之缘，前面提到顾恺之的《画云台山记》，所论的图画就其主题来说，是表现张道陵的故事，但在整个构图布局中，却相当程度上突出了峰崖危栈深涧奇木，乃至涧中倒影。因此该文又可看作中国论山水画的最早文字之一。大抵道教徒主张潜修与自然合一，因此画道教题材往往涉及山水，而成为山水画于中孕育成长的母体之一。

不仅如此。不少山水画家还在思想上、生活情趣上倾向于道家或道教。他们往往由此而热爱自然，对名山佳水和四时风物有着特殊观感，发为艺术表现自然不同凡响。例如五代末宋初“善画屋木林石”出名的郭忠恕，仕途失意后曾“纵放岐雍陕洛之间”。后来据说是“尸解焉”^①，而《宣和事谱》说得更神：“忠恕隐士于画其者，谪官江都，逾旬失其所在。后阅数岁，陈抟会于华山而不久闻亦仙去矣。”可见郭忠恕是一位具有道教倾向的画家，他善画山水与此不无关系。又宋郭熙《图绘宝鉴》说他“善山水寒林，宗李成法，得云烟出没，峰峦隐显之态。布置笔法，独步一时”，是当时极有影响的大山水画家，他也是一位学道之人，据他儿子郭思说：“先子早从道家之学，吐故纳新，本游方外，家世无画学，莫不天性得之，遂游艺于此以得名。”^②“天性得之”未免夸张，但郭曾学道，并由此获得对山水的审

① （宋）郭若虚：《中国画见闻志》。

② （宋）郭思：《林泉高致序》。

美自由，故尔画艺有成，则是可以肯定的。所以郭熙著《林泉高致》，其中《山水训》提出“君子之所以爱夫山水者，其旨安在？”认为这是因为“丘园养素，所常处也；泉石啸傲，所常乐也；渔樵隐逸，所常适也；猿鹤飞鸣，所常观也；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”。而山水画能使人“不下堂筵，坐穷泉壑；猿声鸟啼，依约在身；水光山色，晃漾夺目。此岂不快人意，实获我心哉？此世之贵夫画山水之本意也”。郭熙的这篇理论，道教思想的特征十分鲜明。这不仅是他本人生活情趣与生活经历的写照，而且在中国山水画论中颇具代表性。

在中国山水画的指导思想上、情趣上，素来与作为文化主流的儒家思想极少关联，而与先秦道家及后来的佛道二教有不解之缘。老庄亲近自然，道教主张“摆去俗累，澡雪精神”，佛教讲出世，乃发展至禅宗后，具有泛神论的倾向，都使人流连山水，在精神上与之溶而为一。这是山水画发展的思想前提。这即是郭熙所说的对“奇崛神秀，莫可穷其要妙”的名山巨镇，“欲夺其造化，则莫神于好，莫精于勤，莫大于饱游饫看，历历罗列于胸中，而目不见绢素，手不知笔墨，磊磊落落，杳杳冥冥，莫非吾画”^①。无论是崇佛的王维，学道的郭熙，入门之途虽异，善画之由则一。仅就道教说，对山水画的大促进尚不在郭熙的时代，而在元代。

中国的山水画从南北朝开始，逐步成为独立的画种。唐宋时期，山水画发展很快，出现了许多有名的画家。到了元代，山水画不仅盛极一时，而且绘画水平也超越前代，对以后的中国山水画产生了巨大的影响。元代山水画家，有的参禅，有的学道，有的既学道又参禅，他们的创作中倾注了自己的生活情趣，使元代山水画出现了特有

① （宋）郭熙：《林泉高致·山水训》。

的风貌。而以黄公望为首的元四家为著，黄公望、倪瓒他们两位都是全真教徒，黄公望且有道教著作三种，收在明《道藏》中。他们的作品都有简远高古的特点，正是全真教徒消极出世的精神世界的写照，但描绘大自然的风貌极传神，则又是道教徒历来酷爱自然尽量与自然合一的生活态度的结晶。他们传世的作品极多，向来为人珍藏。其中如黄公望的《富春山居图》（水墨），识者评为“清真秀拔，繁简得宜”。此图写富春江一带初秋景色，峰峦坡面起伏变化，云树苍苍，疏密有致，确实是他的代表作品。倪瓒的画，爱作章法简练的三段式布局；近景是平坡，上有竹树，或有茅屋幽亭，中景是平静的水，远景是坡崖，其上有起伏的山峦，画面上皆不作人物。《紫芝山房图》、《六君子图》等，章法都接近。简练、宁静、超逸是他画作的特点，显然与他作为全真教徒的思想境界是相为表里的。可以说，黄公望，倪瓒的画虽然没有神仙造像，却浸透着道教的精神，论道画时是不能不大书特书一笔的。

黄公望、倪瓒等人在中国山水画坛上影响十分巨大而又绵久。著名画史专家俞剑华先生在所著《中国绘画史》中评论元四家时说，“四人虽亦上追董、巨，不离古人法度，然能自具面貌，取古人之神，而不泥古人之形，又能饱遨观饫，日徜徉于名山之间，而文章道德，又皆加人一等，故其所作，自异凡响，水墨渲淡与浅绛着色一派乃底于大成，为明清数百年之宗主。盖山水画至元四家已至炉火纯青时代，其醇厚之趣味不在表面，而在内容，令人百读不厌，真绝诣也”。四人中尤其黄、倪更为突出。清人至谓：“元代人才，虽不若赵宋之盛，而高士特著。高士之中，首推倪、黄。”^① 清初画坛“多宗云林、

① 《一峰道人遗集序》。

大痴，名流蔚起。承学之士，得其一鳞片爪，亦觉书味盎然”。^①

黄公望、倪瓚之所以会有这样巨大的影响，根本的还不在画技的高超，而在于绘画领域中代表着元代以降的潮流，即是他们的画作，推动了中国绘画中“逸格”的完成。对逸格的推崇，开始是宋人黄休复在《益州名画录》中提出来的。他继唐朱景玄之后，将画分为四格：逸、神、妙、能，而以逸格为首，与朱景玄置逸品于其他三品之外，又有原则区别。所谓“逸格”即是“拙规矩于方圆，鄙精研于彩绘，笔简形具，得之自然，莫可楷模，出于意表，故目之曰逸格尔”。以逸为高，正是宋后画坛的主要倾向。逸的标准虽然提出于宋代，但“逸”的作品的大面积成熟，却是在元代山水画中，首先是元四家的作画中，而恰恰黄公望作了四家的第一号人物，倪瓚则是四家中最具代表性的人物，这种情况，绝非偶然。

原来逸画的特点是“得之自然，莫可楷模，出于意表”的。它比神、妙二格不同的地方在于妙格虽然“曲尽玄微”，神格虽然“思与神合”，“妙合化权”但“玄微”“化权”，都还在人的主观精神之外，是人们的追求、再现的对象。而逸格的要义“得之自然”，“出于意表”，艺术家的精神境界不仅已经理解了造化，把握了自然，取得了审美的自由，而且根本就与“自然”、“造化”融合而一。所以它与师法造化比，在把握美的自由境界上又深了一层。这样的一种高度的审美自由，在中世纪的特定环境中，只有佛、道二家的超尘出俗才易做到。而在与自然的接近、对造化的追求的把握以至融会，开始时道教徒重视一些。

道徒，除去那些借道谋富贵者之外的生活，正是名副其实的逸的生活。即以黄公望说，倪瓚等人早目之为“仙”。后人评论云：“公望

^①（清）盛大士：《奚谷山卧游录》卷一。

尝于月夜棹孤舟，出西郭门，循山而行。山尽抵湖桥，以长绳系酒瓶于船尾，返舟行至齐女墓下，牵绳取瓶，绳断，抚掌大笑，声振山谷，人望之以为神仙云。”^① 所以明姜绍闻《无声诗史》评他的画“潇洒绝伦，独立霞表，其仙诗也”。再看倪瓒。他“性好洁，行亦如之”，既曾学禅，又潜心学道。他修道有得，“真灵浮空至，楼观与云连”^②。但已不是早期道教的存想万神，而是全真道的入静炼内丹，“弹琴明月下，飘飘舞胎仙”^③，这样一种超逸的生活态度，这样一种“与造化同途”的宗教修炼，为他对逸的境界的把握奠定了基础。他自称作画“不过逸笔草草，不求形似，聊以自娱耳”^④，画竹也只是“聊以写胸中逸气耳”^⑤，所谓写胸中“逸气”即是写这种冷落、超脱、苍古的心情。

这种超逸的生活态度，诚然是十分消极的，但元四家尤其是倪、黄的这种逸品的完成，对中国画坛的审美趣味影响是巨大而绵久的。他们完成的是中国式的审美趣味的对象化，又以其成功的艺术创作加深着、阐释着这种审美趣味。在他们身上，可以清晰地看到中国的山水画实在浸透了道教的精神，一如自然界的真山真水曾孕育过仙真高道一样。

（原载：《宗教学研究》，1988年第1—3期）

① （清）鱼翼：《海虞画苑略》。

② 《次韵怀张外史》。

③ 同上。

④ 《倪雲林詩文集·答張仲藻書》。

⑤ 同上，《題自畫墨竹》。

神仙殿堂里的科学之花——道教中的科学思想

道教的一个重要特点，就是保存有大量的原始科学资料，尤其是金丹黄白术作为实验化学的先驱，一再引起科学史家的注目。它的祛病养生术中的合理内容，也逐步被发掘。那么自然而然的是，道教中也应有原始的科学思想，因为正是它们对科学活动的指导，是获得科学成果的必然条件，所以对它作一番探讨是饶有趣味的。

一 神仙思想与经验性实验的结合

道教中的科学内容是与宗教神学混杂在一起的，考察一下道教徒对炼丹、养生等内容的论述，给人印象非常深的一点，就是神仙思想与经验性实验的结合。无论哪一位炼丹家，或者道教养生术者，根本的目的是白日飞升，即“御白鹤兮驾龙鳞，游太虚兮谒仙君，录天图兮号真人。”^①然而，炼师们的推论又是凭着个人的经验。例如，炼丹家看到“金入于猛火，色不夺精光，自开辟以来，日月不亏明，金不失其重”，于是推论出“金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，

^① 《周易参同契·鼎器歌》。

寿命得长久”^①。真金不怕火炼，是一个经验的事实，是黄金的强抗腐蚀性的表现。然而它本身的“不朽”是一回事，它对人体的作用又是另一回事，因为金的化学性质与人体的生物特性原来不是一回事，但金丹家将二者混而为一，凭借现有的经验类推开去。正是这样，炼师们才将实验化学前驱的金丹黄白术与得道成仙的目的联结在一起。葛洪也有类似的推论方法，他批评别人不信神仙，认为他们只不过从不了解，或不相信眼前的经验事实而导致的：“外国作水精碗，实是合五种灰以作之。今交广多有得其法而铸作之者。今以此语俗人，俗人殊不肯信。乃云水精本自然之物，玉石之类。况于世间，幸有自然之金，俗人当何信其有可作之理哉？愚人乃不信黄丹及胡粉，是化铅所作。又不信骡及驴，是驴马所生。云物各自有种，况乎难知之事哉？夫所见少，则所怪多，世之常也。信哉此言，其事虽天之明，而人处覆甑之下，焉识至言哉？”^②从某些经验事实的实有推衍出成仙的必能，就是炼师们的逻辑方法。

从这种逻辑方法出发，对经验事物加以仔细的观察，对某些经验范围的事物进行不懈的、长期的实验，炼师们要求在寻求仙方的道路上用“超世之志，强力之才”以守之，百折不回地实验、搜寻。而这实验、搜寻的绝大部分，客观上却是原始科学的内容，其中最主要的是炼丹术、炼金术及内丹术和其他养生术。

许多炼丹家述说自己寻找“仙方”的经历，都说到自己历尽千辛万苦，获得丹方数以千百计，在炼丹炉旁耗尽终身岁月与心血，这些，恐怕都非虚言。因为在“仙道迟成”的信念下，炼师们凭着自己的经验在合成“金丹”或“黄金”的实验中摸索探求的毅力是十分顽

① 《周易参同契》。

② 《抱朴子内篇·论仙》。

强的。在近代化学理论还没有诞生以前，探求只能限于经验领域，凭经验摸索，而带有很大盲目性。宋代何薳曾记了一则逸事，有助于对此的理解。据记某人“年二十出家为道人，同侣三人，共学丹灶，历年无成。因绍圣元年七月十五日相语曰：‘我辈所学，游访未远，今当各散行，以十年为期，都以此月此日会于此地。道人无累，是日不至，即道死矣。’遂举酒为约。三人者散往川、陕、京、洛间，我即留二浙，转首之间，忽复至期。出丰乐桥，三人者次第俱集，各出所得方诀参较之。内一茆法差似简易，即试为之，而铜色不尽。一人曰：‘我于成都药市遇一至人，得去晕药，彼云奇甚，而我未试也！’因取同烹，而色益黄，意谓药少未至，增药再烹，及出坯中，则真金矣。更相惊喜，袖市肆中，云良金也。”^①（当然合成的是某种药金而非真金）。据此看来，炼师们炼金的方法是纯粹凭经验的。如果撇开炼师们的信念与目的，那么炼师们正是从事着经验性实验的活动。上述的情形在道教练丹家、养生家中有一定的代表性。他们在寻求“成仙”的道路上作经验性实验的摸索，正是道教徒将原始科学与宗教神学焊接在一起的重要思想基础。

这种神仙思想与经验性实验的结合，使得道教徒的科学活动既获得不少成果，又有很大局限。他们的经验性实验活动历时两千年，形成了一种独特的传统，留下了诸如养生功法、炼丹配方、操作方法等等的详尽记载，为中国的科技史增添了内容，但同时，他们从事的实验活动的目的是成仙，成仙不果，从事经验性实验的热情也受到影响，炼丹炼金术宋代以后逐步降温，明以后终于沉寂，原因即在于此。各种长生内炼方术尽管随内丹术的兴起有繁盛之势，但基本上在道教信徒中流传，与社会上一般人并不相干。而且，道教徒的科学活

① 《春渚纪闻》卷十。

动，大体上都局限于经验探求的范围内，这使他们对科学理论的创立抱着轻视的态度。这样说，并不是说道教没有理论，而只是说，其理论有许多是阴阳五行说的哲学观念中引进来的，而对于实验对象本身的性质结构的分析，却是极少的。理论科学需要经验与思辨的结合，道教却只有妄想与经验的混合。这样，使得道教的科学偏向于经验方面或者说技艺方面。这方面的探索使它成为实验化学的先驱，却始终达不到近代化学的高度。

二 “夺造化之权”以控制物质变化的观念

事物变化的观念，曾经是道教全部理论的重要基础，同时也是夹杂在宗教神学中的科学思想的重要基础。而企图借助于把握这种变化的规律以控制、促成某种变化的思想，是道教中的科学思想最精彩的内容之一。

相信人能变成仙，贱金属铅、铁、汞能变成贵金属，寻常金石药可变成金丹。及通过内炼以达到“与道合真”的境界，都根源于一个变化的观念。即如葛洪所说：“夫变化之术，何所不为。盖人身本见，而有隐之之法。鬼神本隐，而有见之之方。能为之者往往多焉，水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异地。至于飞走之属，蠕动之类，禀形造化，既有定矣。及其倏忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为鼯，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之

不可以异物作乎？”^① 这里说的变化，有些是实际发生的，有的则是出于误会，或出于魔术家的杰作，但是无论如何，变化的观点却是全部炼丹术以至整个道教思想的基础之一。

在炼师们看来，物质之间的变化，在自然界中就是存在的。宇宙本身经历过一个演化的过程，在地质上则有沧桑之变。至如“铁受太阳之气，始生之初，卤石产焉，一百年后成磁石，二百年孕而成铁，又二百年不经采炼而成铜，铜复化为白金，白金化为黄金，是铁与金银同一根源也”^②。又说：“丹砂受青阳之气，始生矿石。二百年成丹砂，而青女孕，又二百年而成铅，又二百年成银，又二百年复得太和之气，化而为金，故诸金皆不若丹砂金为上也。”而炼丹就是在炉鼎中模拟天地变化的环境，利用宇宙变化的法则，在人工的控制下，加速金石的变化，制造出所需要的“大丹”或黄金。“用人为的办法加速金属的生长，曾经是炼丹家的目标之一”^③。以后内丹家的理论与此大致上也是相仿的。总之，变化的观念，是道教全部科学活动的思想基础。从变化的普遍法则，他们相信成丹、成金与成仙的可能；而可以人为控制变化过程的自信，又促使炼师们在实践中不断地努力。

可以人为控制物质变化的思想，是特别可贵的。内外丹家都认为，人可以认识和掌握支配着世界运动的根本规律，将之熟练地加以利用，这就是所谓“夺造化之权”、“盗窃元命秘”。之所以说“夺”、“盗”，因为在他们看来，“造化”之“秘”十分深奥，十分神秘，将它对事物变化的支配权转到自己手中，就需要倾性命以争搏，这个意思，在《阴符经》里有个概括：“观天之道，执天之行，尽矣。故天有五贼，见之者昌。五贼在心，施行于天，宇宙在乎手，万化生乎

① 《抱朴子内篇·黄白》。

② 李时珍：《土宿本草》，《本草纲目》卷八。

③ 李约瑟：《中国科学技术史》，第23章。

身。”所谓五贼，指贼命、贼物、贼功、贼神、贼时，其实是利用“自然之道静，故天地万物生”，“圣人知自然之道不可违，因而制之”，多少触到了利用规律的意思。《阴符经》概括的不仅有自然的现象，而且有社会的经验，道教徒中不少人将之当作道术的指导书。在道教徒看来内外丹术都“与造化同途”，即运用着、遵循着宇宙的根本规律的，因此有的炼丹家干脆将自己的著作称《造化指南》。

炼师们说的造化之权、阴阳之机等等，有许多猜测的、神秘的成分，但利用规律人为控制物质变化的思想在历史上看，却是积极的。就炼师们本身来说，由此相信“我命在我不在天”^①，从而积极地为延长自己的生命而斗争，从科技史上看，这多少接触到了人与规律、规律与事物变化之间的正确关系，也具有一定的普遍意义。

由于道教徒的变化思想是与掌握宇宙根本法则的思想联系着的，也由于在经验科学的范围内探求目的在于羽化登仙，因此，特别强调变化过程的可逆性，即所谓“颠倒阴阳”。而且从根本上说，道教认为整个修炼过程本质上是逆着宇宙演化的过程而行的。这种“颠倒”观念的产生，可能与炼丹中某些金属元素既被氧化，又可被置换而还原有关，不过主要的还是来自宇宙演化思想。依道家的宇宙论，由永恒的混沌的道演化成天地万物，是一个“道生一，一生二，二生三，三生万物”的过程；万物各有生灭，唯独道永恒长存。从神仙家立场去运用这种思想，便想象通过修炼超脱肉体的局限，达到“与道合真”的境界，达到永生的目的，因此，道教讲“化”，有任变化的一面，但总的说来还是要逆着宇宙演化的过程变化回复到永恒的作为万物根源的道。这就如内丹理论家张伯端说的“大丹妙用法乾坤，乾坤

① 《抱朴子内篇》引《龟甲文》。

运兮五行分，五行顺兮常道有生有死，五行逆兮丹体常灵长存”^①，这样一种归根返元的变化思想，在炼丹术中是寻求五行颠倒以成大丹的依据，在内炼方术中则是炼精化气、炼气化神、炼神还虚等次递深入的功法的基础。以阴阳颠倒为例，丹家以为阴阳互藏其宅，阴中有阳是为坎☵，阳中有阴是为离☲，“离中虚，坎中实。明取坎中实，点化离中虚，是名阴阳颠倒，还返之法，可成纯阳之功矣”^②。意思是将坎中阳爻置换离中阴爻而成乾。坎、离原系乾坤六子中的“中男”、“中女”，由它们返乾、坤即是由子女返父母，由后天而返先天，所以叫颠倒阴阳。外丹家用之解释铅汞（也包括其他药）的结合成丹；内丹家用以解释人体内精、气、神的结合。

由此又可看出，道教在处理人与道、人与自然的关系上，固然有“夺造化之权”的思想，但总的倾向是使人合乎大道，使人返回“自然”，而不是要求征服自然。即是说强调的是人与宇宙本体与自然的协调。这种思想，与西方自然科学的传统很不一样。“人为自然立法”、“征服自然”之类强调人与自然对立的口号，西方可以提，在东方的道教中，绝对不会提。

三 拟想、领悟与“法天象地”的模拟方法

外丹术、炼金术中化学变化的过程，是肉眼无法直接看清的，而且加上道教徒使用的反应器是不透明的，也限制了对其中的变化现象的观察，由此，对“丹”的合成过程只有借助生成物来推测，更多时候是加以拟想。内丹术以人体为炉鼎，以人体内的“精气”为药料，

① 《悟真篇下、读周易参同契》

② 侯善渊：《太上老君说常清静经注》，《道藏·洞神部·玉诀类》。

更是无法直接从解剖学上去分析，而只能在练功实践中去捕捉、领悟。因此，道教的科学思维中特别发展了拟想、领悟等方式，而为了使这种方式得以实际应用，又引进了“法天象地”的模拟方法。在内丹术兴盛后，这种特点尤其突出。

道教中拟想领悟的方法，王夫之曾将它与禅宗一起归在“知在行先”队伍中^①。王船山这里指出内丹与禅宗有一致的地方，是正确的。不过禅宗领悟的对象是所谓佛性，在心学则是心性；内丹的炼己沐浴之类，领悟的对象则是人身内精微的精气的流行。所以内丹的“知在行先”是不是应放到一般认识论的领域中去讨论，是不是“离行为知”还值得商榷。因为它所面临的不是人类整个理论与实践、知与行的矛盾，而仅局限在气功锻炼的小范围中。在这个范围内，确有其特殊的地方。如果以人的意识作为主体，那么与之对立的客体不是别的，正是人体自身，而且与医家的分析别的个体不同，炼内丹者要把握的是自己的心理及生理变化。这决定了它必须采取内省的、领悟的、自我体验的方法。一方面，气功锻炼中确实是以意领气的，“炼己”的功夫不过是澄心静虑、使意识能够发挥最大的体察和支配作用的前提。另一方面，体内精气的流行又是无法直接观察的。气功的气是什么，现代科学也没有弄清楚，对古人来讲，更会感到十分玄妙。《悟真篇》等炼丹书常用“恍惚”、“杳冥”来形容它，道理就在这里。撇开炼丹家的神秘的自我领悟，仅仅局限在练功过程中在讨论，就不能说他们的直觉、领悟的方法全是不合理的。事实上，人的心理及生理活动本来就有着客观的、内在的机制。炼内丹以“炼己”为前提，从丹田气聚即得药为开端，“气”始终是由意识统领下，沿着一定的经络（“丹道”）走的。炼丹家以为支配、指导内丹的合成的是中宫戊

^① 《尚书引义》卷三。

己土，而它也就是神或意识，不能说是荒谬的，虽然它的理论形式是古老的也是神秘的。总而言之，内丹家面对的是特别的运动系统，不能不强调直觉、领悟、内省的方法。

上述拟想、领悟的方法，要作为普遍适用的思维模式起作用，或者要有一定的逻辑范畴的模式，或者要有形象的图式。道教徒从事科学的目的，既不在对外在的物性的分析，对于抽象逻辑兴趣也不大。他们发展了种种形象的图式，这些图式在形式上多数与《周易》相联系，所以道教徒治《易》象数之学特别发达，与魏晋以后的多数儒家学者异其趣。在内容上，是借用与五行、八卦相互匹配、相生转化的原理相统一的天体运行和宇宙演化的过程作为形象的模式，这就是一个“法天象地”的模式。这一模式，在西汉的丹经中已见端倪，但作出系统的描述，是《周易参同契》。

《周易参同契》一开头就说：“乾坤者，易之门户，众卦之父母。坎离匡郭，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥。覆冒阴阳之道，犹工御者，执衔辔，准绳墨，随轨辙，处中以制外，数在历律纪。”这段话，可以看作整个内外丹术原理、方法的一个概括。以乾、坤、坎、离等卦象标志的日月往来、阴阳消息的模式，即是模拟“丹”合成变化的基本模式。彭晓解释之所以采纳这样一种办法的原因在于：“魏公谓修金液还丹与造化同途，因托易象而论之，莫不首采天地真一混沌之气而为根基，继取乾坤精粹潜运之踪而为法象，循坎、离、否、泰之数而立刑德，盗阴阳变化之机而成冬夏。故以乾坤为鼎器，以坎离为匡郭，以水火为夫妻，以阴阳为龙虎，以五行为纬而含真精，以三才为经而聚纯粹。寒来暑往，运行于三百八十四爻，兔起乌沈，升降于三百八十四爻，此皆始于乾坤二卦之体而成变化者也。”^① 俞琰也说：

① 《周易参同契分章通真义》。

“夫人之身，法天象地，与天地同一阴阳也。人知此身与天地同一阴阳，则可与论还丹之道矣。坎，月也；离，日也。日月行于黄道，昼夜往来，循环无穷，如匡郭之周遭也。毂，犹身也；轴，犹心也。欲毂之运，必正其轴。修还丹者，运吾身中之日月，以与天地造化同途，不正其心可乎？”^① 依据这些思想，道教徒绘出了许多炼丹的原理图，《纳甲图》、《洛书》、《无极图》、《太极图》、《先天图》等等，就是著名的一些图。

上述种种图像，目的都在试图使（对视感觉器官说）无形的不可见的微观的运动诉诸形象，从而克服感官的局限，在进入炼丹的过程中，这种拟想的（其实是采自宏观的天体运动）的模式，就成了内外丹家的把握、捕捉体内精气的流行与炉鼎中化学反应的模型，也就是说，炼丹家透过这种模拟的形象或图像去直观体内精微的运动的存在，或者拟想“丹”在炉鼎中变化的过程、领悟这种运动的本质。这里试以《纳甲图》为例，略事分析。

纳甲原是京房的创造，炼丹家利用来描述炼丹火候。《周易参同契》在阐释一月之火候时首先引进了这个系统。

纳甲法以月亮在一月的方位变化，描述丹的运行，每月分为六节，以六个卦（除去坎、离）来标志月亮在六个不同时间所处方位。纳甲的每一个卦都担任着双重的任务。第一是标志月亮所处方位以定某一时刻的炼丹火候，表现丹的运行趋势，震☳在西方庚地，标志初三黄昏月亮所在的方位，由震☳至乾☰即是从月亮由初现向盛满的变化，由此表示炼丹家称为进火的阶段，以后的“屈折低下降”，即表示另一个称为退符的阶段。第二，表现在特定时刻日月的相互关系，而日月即离坎，乃是表示丹药的，正是它们的结合产生了“丹”。震

① 《周易参同契发挥》。

的意义在于一阳初动，表示月“始受一阳之光”。“壬癸配甲乙、乾坤括始终”，壬癸在十干中居于末，它们各附于乾坤二卦，是不是余数的任意搭挂呢？当然不是，而是表示日月交会，所以称为“阳气索灭藏”，阳气潜藏，为下一个周期的运动做好了准备。

纳甲明白地显示了道教的模拟方法的特点：以已知的、宏观的运动系统作为一个形象的模型以解释未知的或感官无法观察其内部结构的运动系统，而在练功的实践中就是以此为模式以控制“内气”在经络中的流行。现代控制论中发展了现代的模拟方法，这种方法侧重于不同运动系统间的功能的模拟，而不考虑其结构、本质的差异，甚至有时在模拟开始时还根本不了解模拟对象的结构，于是又有称作黑箱方法、灰箱方法等的派生。纳甲及其他图像中体现的模拟方法自然没有现代科学的严密、自觉，但其中包含着的合理内容还是很明显的。对此，还可以在现代科学理论的指导下，进一步分析、挖掘。

四 双重的历史地位

我们在上面的叙述中，也就依次评论了道教中的科学思想的特点、影响，从而零散地评价了它的历史地位。现在再总括起来作些分析。就像道教中的科学思想在内容上充满着内在的矛盾一样，它的历史地位也是双重的。作为一种古老智慧，它被近代科学所超越，但却又在现代科学中出现了个别的反光。

道教中的科学思想与近代科学的不同，不仅表现在形式的神秘上，而且表现在它的一些基本方法上。这里不妨举它的数理方法为例，略事分析。

我们在前面提到纳甲。纳甲就是一种度量火候的数理方法，在纳甲系统中每个卦都是一个确定的量，可以用来标志特定时间的特定空

间位置，但每一卦又具有特定质的量，它们本质上是一些质与量统一的范畴，这样就使得这种数理模式与现代科学中数学方法有重大的区别。近代数学方法中所使用的数，是抽去了质的内容有普遍意义的数，而炼丹家所使用的数却是一些具有特定内容的哲学范畴。试图用有限的几个数及它们的相互关系模拟宇宙演化的法则，从而移用到一切变化的场合，正是它们的神秘性所在。这里试再举著名的《洛书》为例。

张伯端《悟真篇》根据《参同契》“三五为一”的思想，以五行攒簇论证内丹：“三五一都三个字，古今明者实然希，东三南二同成五，北一西方四共之，戊己自居生数五，三家相见结婴儿。婴儿是一含真气，十月胎圆入圣基。”根据这个意思炼丹家曾绘成一张图（图略）。

这张图，即是所谓《洛书》的一种形式。这图南二，八卦属离，五行为火，东三属震为木，二数相加木火同宫为五，北属坎为水，西属四兑为金，二数相加金水同宫亦为五；中宫一个五，表示戊己土，三五相加，即五行汇合为真一或真气，便是所谓圣胎。内丹的机制是不是真的这样，我们不来管它。这里只讨论这几个数的性质。这几个数，都不是一般的数，而是所谓五行数。依据扬雄《太玄》的说法一、二、三、四、五，即所谓天之生数五，在五行中居北、南、西、东、中，用五行分配，即是水、火、木、金、土。所以这五个数是有特定质的数，可以称之为数理哲学的范畴，而与近代科学中的数学方法有着区别。

道教中的科学思想，其中包括着许多智慧的闪光和天才的萌芽，正是这一切，使得道教中的科学思想在近代科学中获得了反响，不仅使科学史家，而且使现代成绩卓著的科学家本人都对之刮目相看。

第一个惊叹其智慧的，是近代欧洲的大科学家莱布尼茨。他曾经

指出《伏羲六十四卦方位图》和《伏羲六十四卦次序图》中卦的符号与二进位制符合。即以二进位制的基本符号 0、1 取代“阴爻”--、“阳爻”一，结果可获得二进位制记数法从 0（坤卦相当于 000000）至 63（乾卦相当于 111111）的六十四个数目字。莱布尼茨在科学史上有着十分重要的地位，他的思想很大程度上可以看作欧洲现代科学的重要先驱。他的结论引起的反响自然是异乎寻常的。于是有人便认为，是中国的《易》图（实际上是陈抟、邵雍一脉相传的《先天图》）给了二进位制以启示，使他在走投无路时摆脱了困境。然而事实却与之相反。问题在于，莱布尼茨的二进制与先天图中的二进制究竟是什么关系？首先应当指出，莱布尼茨发明二进制制，是在他看到白晋给他的《易》图以前，所以他的二进制制显然不是受到易图的启发作用的，而是独立发明的。其次，《易》图原是作为数理哲学的模式出现的，而不是一个数学的模式，莱布尼茨却是从纯数学的角度，纯从易图的形式着眼加以研究的，其中的哲理内容却被抽象掉了。二进制制在《周易》中是固有的，由先天学的解释，才逐步鲜明起来。但是直到清代，中国哲人一直是从哲学上而非数学上运用先天卦图的。因此，不是易图做了目前计算机里应用的二进制制的先导，而是二进制制的发明为易图的研究打开了新的局面。由此也就是使先天易图的原理和方法在现代科学中获得了新的应用天地。

本世纪以来，对量子力学作出重要贡献的玻尔又再一次对道教中的《太极图》作了极高的评价。玻尔是著名的“互补原理”的提出者，并由此获诺贝尔物理学奖，并被封为爵士。奇怪的是当他为自己设计族徽时，却选中《太极图》为基本图案。原来他认为《太极图》中阴阳互补的思想恰是互补原理的极好表示。他所选的由一条曲线将圆形分割成相消相长却又互依互补的两半的图形，也是道教的重要创造。实际上是用《无极图》中的《水火匡廓图》稍加变形而概括了周

敦颐的整个《太极图》的原理。确实，这个图形从《参同契》“日月为易”的思想出发，以坎离相交水火既济比喻内丹“圣胎”的结成，以其中的曲线标志炼内丹中阴阳消息的火候变化，暗合着自然界的阴阳不尽之意，包含着相当深刻的辩证思维。不过，玻尔之所以能对之心领神会，还是在于他站在现代科学的基础上，以最新的科学眼光回顾道教的结果。这又一次说明道教的科学思想中确有不少值得当代人去寻求、吸取的合理成分，同时又说明了只有站在近代科学的制高点上才能望清道教中的通幽曲径，探取其科学的珍宝。

从莱布尼茨、玻尔的事例上，我们似乎预感到，现代科学家在道教科学思想中作出新的“发现”，不会是空前绝后的。事实上，西方不少科学家都把目光投向东方的古老智慧、其中也包括道教的哲学与科学。《现代物理学与东方神秘主义》一类的著作问世，就是极好的证明。本世纪以来，自然科学越来越向纵深发展，当着研究对象变成无法用肉体感官直接感知的微观领域和高速运动领域，自然科学家们久已痛感西方的传统的思维方法所造成的困扰。于是有一批科学家将目光转向古印度的吠陀、中国的《老子》、《周易》、佛教的禅宗，以及道教中的象数学，试图在这些古老的智慧中去获取解开宇宙奥秘的钥匙，而且其中也不乏成功的范例。如果我们将视野放宽到整个世界科学与文化的整体，那么也可以说这种现象的出现是完全合乎规律的。

众所周知，西方在中世纪就受过东方科技发明的恩惠，但近代科学却首先在西方诞生，因而近代科学用的方法，主要是在西方发展起来的。当着现代科学的发展使得西方传统思维方式的局限越来越明显时，一些科学家重新考察和评价所谓“东方神秘主义”，实际上具有综汇东西方传统思维方式以铸造新的思想武器的含义。就科学本身来看，东方的许多思想和科学成果，是在严格意义上的科学即近代科学

产生以前的东西。以道教包含的科学为例，由于它的原始性，理所当然地要被超越，但也正由于它的原始性，其中也就以混沌综合的形式包含着各种各样可以展开为不同发展趋向的萌芽。站在近现代科学的基础上而回顾道教中的科学思想，以最新科学的研究者而向道教搜寻武器，形式上是向古老智慧的回复，而实际上是用现代科学的眼光选择剥取其合理的、有生命力的内容。莱布尼茨、玻尔都做着这样的工作，而一旦获得成果，那么对于道教思想中某些内容的取得新的生命，对于现代科学家本人科研方法、思维方法上的启迪，意义都是十分重大的。从这个角度来说，道教科学思想仍然没有丧失它的价值。它仍然是一个尚待开发的矿藏。尤其在现代科学正酝酿着新的突破的时刻，积极开发这个矿藏绝不会是徒劳无功的。

（原载：《中国道教》，1988年第3期）

道教想象力对文学的滋润

——略论神魔小说和道法的关系

道教对中国文学的影响，已经越来越引起人们的注意。明代有一批描写仙、佛与精怪、妖魔斗争的长篇小说，鲁迅先生称为神魔小说。神魔小说中很多构思，是受到道教的启示。其中一个突出的表现，是其中关于斗法的描写。

神魔小说中令人目眩神迷，也常常添些情趣的，是神魔之间的斗法。斗法，与人间战争的斗志、斗力、斗勇和斗智是不同的。因为在人间的战争或搜捕盗寇中，人们完全必须依据物质的条件、政治形势及将帅的智能，《孙子兵法》将之概括为五个方面：道、天、地、将、法，精心策划、指挥和拼搏才能取胜。可在斗法中，却是依恃着各种超自然的能力召唤鬼神，千变万化，互斗法宝去制胜。在古代实际的战斗中，运筹帷幄之中，决胜千里之外，便是天才的谋士；统兵百万，挥师千里，便是空前的良将。战斗、战役，乃至战略运动的范围总固着于地球上的某一确定的时空范围。而在斗法中却是挥手便可驱十万天兵，布囊便收下无尽妖魔；顿脚已在云霄之外；点头早过万里之遥；金、木、水、火、土，何物不可隐遁，山河海岳，何处不能通

行！上至三十六天，下至九幽十八层地狱，也都可辟为战场。所以斗法的奇幻，当然是想象的奇幻，常常突破日常经验的限制，将读者带到另一个目眩神迷、怪诞百出、匪夷所思的艺术境地。神魔小说的魅力，很大程度上是由它所形成的。

所谓斗法，就神魔之间来说，正神用的是正法，邪妖用的是妖法。不过也有妖精偷学成正法，那神通几乎与正神不相上下，斗起来更是恶战连连。

那么，所谓正法与妖法的争斗，是纯粹由作者独创呢，还是另有所本呢？

我们说，小说家描写的“斗法”的场景，当然是一种艺术创造，不过，他们的创造，大多数有一点基础。但那基础，并不是来自真实的物质世界，而是来自佛法、道法和巫术。

从整体上看，神魔小说中描写的法术，乃由对道法的渲染而来，所谓“邪术”，一部分来自民间巫术，与佛教有关之法，比较少。这儿且从神魔小说中的“法”与道法关系，稍做介绍，以供研究神魔小说者参考。

一 变化之术和道教变化观

《西游记》中的孙悟空和其他的仙佛、妖精都能随心变化。悟空的七十二变尤其了得，每当唐僧被抓进妖洞，悟空都要变虫子、变小妖去探消息，见机行事；他钻到铁扇公主肚子里就是靠的这法儿；早一点，在大闹天宫中与二郎神斗法，也变过鸟，变过蛇，变过神庙，无奈比二郎神技差一筹，后来索性变成了二郎的模样。《南游记》里的华光也是变化自在，一次还变成悟空去偷吃仙桃。这种随心变化的构思主要来自道教的变化观和变化之术的启示。

道教变化之术，指各种由人工控制的隐遁易形，变化万物的法术，由来于古，至晋时已有诸多记述。《抱朴子内篇·遐览》记载当时的变化之术说：“其变化之术，大者唯有《墨子五行记》，本有五卷，昔刘君安未仙去时，钞取其要，以为一卷。其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。其次有《玉女隐微》一卷，亦化成飞禽走兽，及金木玉石，兴云致雨方百里，雪亦如之，渡大川不用舟梁，分形为千人，因风高飞，出入无间，能吐气七色，坐见八极，及地下之物，放光万丈，冥室自明，亦大术也。然当步诸星数十，曲折难识，少能谱之，其《淮南鸿宝》、《万毕》，皆无及此书者也。又有白虎七变法，取三月三日所杀白虎头皮，生驼血、虎血，紫绶、履组、流萍，以三月三日合种之。初生草似胡麻，有实，即取此实种之，一生辄一异。凡此种种，则用其实合之，亦可以移形易貌，飞沈在意，与《墨子》及《玉女隐微》略同，过此不足论也。”以后又有所发展，形成庞大的法术体系。

变化之术，道书将其称之为“玄伎”。《道法会元》卷一说：“法者，变化之玄伎也。”认为有天变、物变、神变三类，“天变者，风云作动，山川互易；物变者，鲲化鹏。雉化蜃，罔象化石，微细之物化者未数，在水者升飞于风，在风者伏入于水，一炁所移，一象所变；神变者，隐显虚幻，变化无拘也。可以化形为飞鸟，质为云气，法虚炁为火光，变土石为贝，化宝贝为土石。忽有忽无，变之有法。”^①所谓神变，就是用灵奇的方法人工造成种种变化。《黄帝阴符经》称“宇宙在乎手，万化生乎身”，变化玄伎，即是用此种理论为指导。五

① 《玄圃山灵籙秘录》卷下。

代时谭峭总结了道教变化观，写下《化书》，他认为，各种变化的根本在于神、气，神、气充盈则“阴阳可以作，风云可以会，山陵可以拨，江海可以发”。强调的是“守之于内，然后用之于外，则无所不可”。这种以神、气为变化之术根本的思想，将内丹理论和方术结合在一起，开启了宋代内丹外法，内道外法的先河。宋代以后，道教中普遍将本身修道有得和元神、元气充盈看成造成一切变化的根本。从内容看，大致为变化自身气质、形态和变化外物两大类。前者主要为变形易貌化凡为仙及隐显随心的各种法术，后者有兴云布雨，使万物有无，异类互变等法术。大多数变化之术都以步罡、掐诀、符、咒加以本身炼气、存想等构成，一部分则用某些药物，造成化学或物理变化。绝大多数变化都出于宗教想象，或某种体验，但也有一部分是宗教外衣掩盖下的魔术（如盆中取鱼），有些变化之术中还含有若干科学因素（如炼丹、炼金术等）。从观念上具体方法上，神魔小说中的千变万化的描写，无不受到道教变化观和变化术的影响，道教的宗教想象力对艺术想象的促进、推动，这是最重要的表现之一。

这变化术中的一种，是将草、豆、粟、纸等变成神兵鬼马，便是所谓撒豆成兵，斩草为马或豆人纸马。《三遂平妖传》第四回《胡永儿剪草为马，胡永儿撒豆为兵》：“只见永儿在那空阔的地上坐着一条小凳儿，面前放着一只水碗，手里拿着个朱红葫芦儿，只见那永儿把那葫芦儿拨去了塞的，打一倾，倾出二百来颗赤豆并寸寸剪的稻草在地下，口中念念有词，哈口水一喷，喝声道：‘疾！’都变做三尺长的人马，都是红盔、红甲、红袍、红缨、红旗、红号、赤马；在地上团团的转，摆一个阵势。”“只见永儿又把一个白葫芦儿拨去了塞的，打一倾，倾出二百来颗白豆并寸寸剪的稻草在地下，口中念念有词，哈口水一喷，喝声道：‘疾！’都变做三尺长的人马，都是白盔、白甲、白袍、白缨、白旗、白号、白马，一似银墙铁壁一般，也排一个阵

势。永儿去头上拨下一条金蓖儿来，喝声：‘变！’手中蓖儿变成一把宝剑，指着两边军马，喝声道：‘交战！’只见两边军马合将起来，喊杀连天。”

这法门，道教中称为“草豆法”。道教和民间宗教都称有此法门，民众也常将信将疑，甚至发生民间宗教起义时，连官府也惊慌恐惧。它的核心，原是咒术。不过在小说的描写中，更加绘声绘色，持法者也更加挥洒自如。

二 飞空隐沦与道教突破空间限制的理想

神魔小说中描写神仙佛祖都有在东土西方、天宫地狱瞬息往来的本事，他们或驾着祥光，或化为清风，或腾云，或隐遁，来来往往，自由得很。差一点，那些精怪妖魔，也能云里来，雾里去。这种构思，主要是受到道教各种蹈空、隐沦、存神驭气之术的启示。从思想观念上看，它首先与道教对飞行虚空、突破空间范围限止的理想有关。

早期的方仙道有“羽人”之说，羽人，就是长出两翼，可以在天空中自由飞翔的仙人。所谓羽化登仙，就是变成羽人。到东汉末，道教徒对具备飞行能力的设想，突破了从外在形貌去构思的局限，更多地从哲理、方术上加以探讨。后世虽称道士为羽士，只是沿用一种典故，而非实指生出羽翼。在道士们的理想中，人在任何一个空间可以瞬息往来，特别是飞到天上，跑到日、月、星三光之上，那时，自己的影子便映在天幕上而不是投在地上，叫做“倒景（影）”。为了轻举飞空，不能吃浊食，而要“餐霞”。到了晋代，道教三十六天的宇宙结构模型成熟，那种幻想凭道行自由往来的宇宙空间更加辽阔，更加多样。这些被写进神魔小说，便是各种奇妙的飞空之术了。

晋以后，道门中对飞行虚空更加强调精神上的体验，那就是在存想中神游八表。这种存想，往往与内气的修炼、驾驭相关，故又称存神驭气。《长恨歌》中描写唐玄宗晚年思念死于马嵬坡的杨贵妃，让道士“上穷碧落下黄泉”去寻找，却是“两处茫茫皆不见”，最后还是在蓬莱仙岛中找到了她。道士所用的，便是所谓“存神驭气”，意思是存想自己的元神，驾驭着自己的真气，遨游虚空。这种法术，核心是存想，其实质是神游，即精神漫游三界，为一种宗教体验。它是道士日常修炼的法门之一，明周履靖《鹤月遥笙》有一支散曲题为《神游蓬岛》状写其感受：

星罗云布，掩只见、星罗云布，空中奏天鼓。见巫山神女，洞府麻姑，戴霞冠身佩玉，屈膝结跏趺，手拿如意珠，饥啖松腴。梦涉华胥。有时节，凭霄驾来帝所。游遍蓬壶。一会间，游遍蓬壶。浮江羽渡。猛可有、浮江羽渡。乐逍遥、向灵山，参谒大巫。

你看这活神仙是何等潇洒自如。同时，道书中还记有一些腾云、起雾一类飞行虚空的具体方法。读了这类道术描写，来看神魔小说中神仙的朝游北海暮苍梧，其逍遥之趣的渊源有自，便心领神会了。

与飞行虚空相类似的尚有隐沦术。就其须假物变形而言，隐沦可归入变化之术；就其可以假物遁走而言，又与腾云驾雾，蹈行虚空相似。不过，在道门中，它被认为是比较寻常的法术，不能与不假外物随心往来等量齐观。这在小说中也多有表现。《封神演义》第十三回，太乙真人收石矶后哪吒在“借土遁往陈塘关来”。第十八回姜子牙谏纣王反受妲己之谗，被纣王下令碎尸，“接着九龙挤栏杆，望下一蹿，把水打了一个窟窿。众官急上桥看，水星儿也不冒一个——不知子牙借水遁去了。”这便是五遁中的土、水二遁，另三遁是火、金、木遁，它们在道书中多有记载。

五遁，指借助金、木、水、火、土五行以隐身遁形。明谢肇淛《五杂俎·人部二》：“汉时解奴辜、张貂皆能隐沦出入不由门户，此后世遁形之祖也。介象、左慈、于吉、孟钦、罗公远、张果之流，及《晋书》女巫章丹、陈琳等术皆本此。谓为神仙，其实非也。其法有五，曰金遁、曰木遁、曰水遁、曰火遁、曰土遁，见其物则可隐。惟土遁最捷，盖无处无土也。”这五遁，又称五假。遁，从功能、目的言；假以手段言，都是凭借五行以隐匿身形躲过灾祸，实际是一术。《道藏》有几种关于它们的记载，大致说来，有以咒为主和以符为主的两种方法。

一法用咒为主。欲行金假，从庚辛日酉时焚香，闭口舌柱上腭，心中默念咒语：“西方庚辛，太微玄真，内应六腑，化为肺神，见于无上，游于丹田，固护我命，用之神仙，急急如律令敕！”^①相传念满四十九日，如有灾厄时，可以分身，灾厄过后自然接续还原，其他各假，咒法相类似，但所假不同。另一法以符为主，分别服金假符、木假符、水假符、火假符、土假符等，以达其目的，其法载在《鬼谷子天髓灵文》卷下，可以参看。

三 战斗的利器和道门的法宝

神魔小说中，交战起来，斗勇斗力斗宝，杀在一起，端的令人惊心动魄。无论是《西游记》、《封神演义》、《南游记》、《北游记》，关于各种置对方死地的手段和法宝的描写，都使人觉得匪夷所思。这其中的相当一部分，都与道书记载用以对付妖精鬼怪的武器、手段有关。

^① 《元阳子五假论》。

以武器言，道门中除一般地设想使用刀、枪、剑、戟、鞭等等常规武器外，还设想出可以烧尽凡间秽气的流金火铃，其火足以流金铄石，天蓬法中收妖邪用元帅帝钟、天蓬尺；在“封山破洞”搜捉妖怪的法事中以咒诀结天罗地网、黑风、黑罩、连天铁障；雷部诸神和道教诸灵官，往往拥有火车、火马、火鸦，有的脚踩火轮，有的翼挟风雷。这些神兵利器，读者不难在各种神魔水中看出它们的影子。神魔小说中，还多次写到有装妖装人及至装天的宝物，它们的原型，道书中也早就给装备好了。

《西游记》中多次写到装人的宝瓶，以平顶山金角大王的红葫芦、玉净瓶以及狮驼洞中的阴阳二气瓶最为厉害。这装人的瓶儿原型应与道士捉妖的宝瓶有关。一般在收妖一类法事中，最后是将“妖”装在瓶罐中，贴上符，以为拘禁之处。道书中也有专门制捉妖宝瓶的法门，称为宝瓶捉魑（魑，即山魑）。《道法会元》中说，在瓶中祭天丁符，使它成为天丁神兵驻扎的营盘，一旦有妖经过，天丁自会奔出将之抓进营中。这样，这瓶儿成了自动装妖怪的利器了，到了小说家手上，便变成神奇的装人宝瓶了。

装人之外，神魔小说中还描写过“装天”的葫芦。《西游记》第三十三回，说金角大王、银角大王差派二小妖拿着玉净瓶、红葫芦去装孙行者，行者则拔毛变了个装天的葫芦。那净瓶一类装人装妖的宝贝，有似于我们前面介绍过捉魑的宝瓶，且搁过一边。再说那行者的装天葫芦，原是个假的，所以要请哪吒用玄天上帝的皂旗将天遮了做假。对此，信道者颇不满意，清悟一子评曰：“篇中装天、放天之喻，即袖里乾坤、壶中日月之义，原无奇异。”又说：“装天之说，原非荒诞，然何以天卒不可装，而唯用哪吒之请，往北天门借真武皂雕旗，遮蔽南天日月，以哄骗二怪？此仙师另是一意，故设此象，所以指示假托神仙之流，要用河车运水灌顶之谬术，哄骗世人金玉宝贝，而述

悟真性函空之本心也。”道教认为天是可装的，道法中“真的”有种装天的葫芦。葫芦古人称“壶”，装天地葫芦的关键是步罡、配衣（指存想北斗裹身，称配衣斗）、指二壶，目的是要将六甲七星之气布入壶内。按六甲，是天干地支计时中每旬有一逢甲日，六甲神为主管每一段时间的神，北斗七星被认为天地之枢纽，为空间坐标的中心，它的运转又被看作天运的引导。六甲、七星之气布入壶内，在道士的潜意识中，整个时空的枢机已在壶内，故而装进天地也不在话下。只是他一旦装进了天地，人间岂非一片黑暗？看《神仙传》壶公的故事，似乎只是壶中别有天地，人们所见的世界并未受损，而壶中天地的时间流逝比较慢，费长房跟他学道只有十来天，世界已是三年余。

壶装天地以及瓶儿装人、袖里乾坤等都表达了认为时间流逝和空间分布不均匀的观念。它是很奇怪的。从科学史上看，在爱因斯坦相对论提出之前，人们几乎习惯成自然地认为时空是均匀分布的，道士们的观点却有些不同凡响。这种不同凡响的观念，表现的又是古人企图控制时空的向往。至于写进小说，便增添了许多奇幻的情趣。

神魔小说中又描写到种种置人神死地之术。其中有一种为魔祷术。《封神演义》第四十八回《陆压献计射公明》，说到姜子牙受到赵公明的阻遏，有陆压道人用了一个“钉头七箭书”的法术，取出一幅书，书写明白，上有符印口诀：“依此而用，可往岐山立下一营，营内筑一台，扎一草人，人身上书‘赵公明’三字，头上一盏灯，足下一盏灯。脚步罡斗，书符结印焚化，一日三次拜礼，至二十一日之时，贫道自来午时助你，公明自然绝也。”此法端的厉害！饶是赵公明从天皇时即得道，修成玉肌仙体，也抵不住诅咒。及诅咒日子已满，陆压笑吟吟揭开花篮，取出小小一张桑枝弓，三只桃枝箭，递与子牙，“今日午时初刻，用此箭射之”。子牙曰：“领命。”二人在帐中等至午时，不觉阴阳官来报“午时牌！”子牙净手，拈弓，搭箭。陆

压曰：“先中左目。”子牙依命，先中左目。这西岐山发箭射草人，成汤营里赵公明大叫一声，把左眼闭了。子牙在岐山，二箭射右目，三箭劈心一箭。三箭射了草人，公明死于成汤营里。

通常读者看到此钉头七箭书，在叹其厉害的同时，不曾去究其来历。实际上，它源出于道教法术，但道门中绝不轻易传授。

神魔小说中与道法有关的描写，范围十分广泛。上面不过顺手拈几个例子稍加钩沉，指其来历。在笔者看来，中国古代文学包括小说、诗歌以及戏剧脚本等中的浪漫主义传统，与道教有着不解之缘。神魔小说中那些丰富的想象，曾取资于道法，只是其中的一个表现。即此一端，研究也尚处于起步阶段。本文意在抛砖引玉，期望能有更多的同道，对此进行深入探索。

（原载：《中国道教》，1996年第1期）

刘晨阮肇入桃源故事的文化透视

刘晨和阮肇误入桃源的故事，经过千百年来流传，复加上文人吟咏，戏剧的表演，早已家喻户晓。这一故事在中国的道教史和文学史上有相当大的影响，而其观念上的源头则可溯及道教的神仙和洞天福地理念。对这一源出于仙家的故事，当然可以有多种多样的解读。不过，假如将之放到中国文化的大背景中进行分析，所得的结论也许会更加全面。

一 洞天故事与道教的文化模塑

刘晨、阮肇故事的发生地，据最早记载它的南朝刘义庆《幽明录》，是在天台山，因为采谷皮而迷路，因迷路而遇上仙女。以后有关的诗词、戏本绝大多数也都记作天台山。而且现在入天台山，会有人指你说：这就是刘晨和阮肇遇仙的地方！而据杜光庭《洞天福地岳渎名山记》称：“天姥岑，在台州天台南，刘、阮迷路处。”那么应当是在今浙江新昌的天姥山。仙家之事，绵藐难识，这些传闻异辞，且留给治仙史的专家去考证。我们还是依照最初的记述，展开分析。而且，就我们的论题说，似乎与这一故事发生的具体地方相差数百里之

遥，比起其中蕴含“洞中半年，人间数百年的”时间流逝速度之差，也已显得不十分重要。

刘晨、阮肇进入的天台山，在当时被视作仙山之一。仙与山的结合，表现了道教独特追求。而这一点，很可能是从远古以来就在中华民族的生活有了原型，而深刻在民族的记忆中的。远的不说，就在《山海经》中，仍然十分鲜明地表现了先民们的神灵崇拜与山的紧密联系。《山海经》的山经部分，每载各山的道里远近，奇物异兽，而且最后总要叙及对此山之神的祭祀方式，如《西次山经》末称：

凡西次四经自阴山以下，至于崦嵫之山，凡十九山，三千六百八十里。其神祠礼皆用一白鸡祈，糝以稻米，白菅为席。

其他各经也都如此，足以反映出中国先民对山的崇敬，对山中藏着的奇怪抱着神秘的态度，而且将之用礼仪表达着这种神秘的崇拜。

不仅如此。在《山海经》中，重要的山还是最高天神天帝经常光临的地方，其中的昆仑之丘便是“帝之下都”，“神陆吾司之，其神状虎身而九尾，人面而虎爪，是神也，司天之九部及帝之囿时。”看来昆仑在诸山中是特别地重要。山既然充满了神灵，还可以是帝之下都，那么很自然它们中的某一些也可以通往天庭。如《大荒西经》载：“有灵山，巫咸、巫即、巫、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”十巫的升降，或释为“上下于天，宣神旨，达民情”^①。同时，这一记载中也明确说明，像巫山这样的神山，“百药爰在”，其他各山也都有可以疗疾的动物和植物，所以山又与人的健康长寿有关。总而言之，对山的崇拜，对山中世界的神秘观念，早已深深地埋在我们先民的记忆中，成为后来的许多宗教，许多神话与传说的原型。

① 参看袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年，第396—397页。

从中国古代文化中尤其是巫文化传统中飞升而出的道教，从一开始就继承了先民的这种传统。它的前身方仙道将仙药所在地搬到了海上的三神山，虽是海岛，却以山为名，对山的崇拜作为民族记忆中的原型，尽管已被整合到对海的神秘向往之中，却仍然如同削不尽的根苗，在新的土壤中冒出头来。秦皇汉武寻仙不着，留下了深深的惆怅，也给方士和后世的道士们存下一个进山寻仙药悬念。所以汉代的方士和道士进山寻药的兴趣和努力势头不减，而且创道者往往以某一山头为据点。当年张陵创道于鹤鸣山，便是一个例子，其余如后来的灵宝派以江西阁皂山为宗坛、上清派以句曲山即茅山为宗坛，也都是如此。大约东汉末，在方士和后世的道教徒中流传着一本《五岳真形图》，据说道士入山带着它，当境山神来迎，邪魅不敢来侵犯^①。此图的神效，当然是信仰者的事，且不来管它。单说它在中国的科学技术史上，也占有一席之地。据著名学者、已故的英国李约瑟博士引日本人的研究结果称，这图是世界上最早的以等高线画法绘成的地形图，并认为：“中国人很早就对峡谷的广度和深度作过精确的测量。”^②由此看来它们是从实在的五岳和其他高山（其图实际上含五岳及庐山、青城山、潜山和霍山，共九幅）的地形中概括而成的，并非凭空臆造。让我们感兴趣的是，这样一种图是怎么画出来的？已故的潘雨廷先生认为其画法道书中称为“圆法”：“唯方士之终身出入于山林，且可积若干代的经验，自然可了解所居处的高度，凡两处的高度相近，即可绕山而行，不必翻越山峰，是即所谓‘圆法’，亦就是发明等高线制图法的基本思想，故确可深信等高线制图法首先为久居

① 《抱朴子内篇·登涉》。

② 《中国科学技术史》第五卷，《地学》第一分册，科学出版社，1976年，第129—130页。

山林的方士所理解而发明，时间约在战国至汉初。”^① 如果此说成立，那么可以说，《五岳真形图》是从方士、道士们的脚下走出来的。由此，道教的修仙活动与山的联系可见一斑。这种联系，主要是因为相信山中有仙药。道士入山主要目的在仙药，采集是其中一法，另一法是入山合药。采药和合药都要入名山才能成功。葛洪在《抱朴子内篇·金丹》中谈到：“合此金液九丹，既当用钱，又宜入名山，绝人事，故能为之者少。”为什么必入名山呢？因为据其师引左慈的话说，小山没有正神为主，都是一些木石之精，千年老怪，邪气所化，不能为人作福，只能为人作祸。“是以古之道士合作神药，必入名山，不止凡山之中，正为此也。”他按仙经，列出“可以精思合药”的名山有华山、泰山等，其中包括天台山和附近的盖竹山、括苍山，认为都是正神在其中，其中或有地仙之人，上生芝草，可以避大兵大难，不只可以合药。

与对山中仙药的向往一起，还形成了山中另有仙境的思想，南朝之后，将之称为洞天，不知何时又加上福地，形成独特的地上仙境的观念。

目前可以查到的最早描述洞中天地的文献当推《灵宝五符序》。此书谈到的灵宝五符，是一组符书，在东汉袁康的《越绝书》中已经提及，至迟当出于东汉中后期。目前《道藏》中保存的《灵宝五符序》包括《五符经》和《序》两者在内^②，但卷中有葛洪闻之郑君云云，有后人增益^③。其上卷一段，刘师培以为系《序》，主要述五符经书的来历。其中提到吴王阖闾曾请包山隐居进入太湖中的包山深处探取《五符》，隐居初入时须用火照明，进入千里后，不复冥暗，自

① 《论五岳真形图》，笔名观玩客，《上海道教》创刊号，1988年。

② 参看刘师培：《读道藏记》。

③ 参看陈国符：《道藏源流考》，中华书局，1963年，第64页。

然光照如白日。到达一处：

有金城玉屋，周回五百里，于众道中央，明月朗焕，华照逸光，其中帷帐床机，窗牖密房，错以紫玉，饰以黄金，云厦凌天，莫识其状。于是顾盼无人，瞻望城傍，见题门上曰“天后别宫”，题户上曰“太阴之堂”。

他去的包山，今称洞庭西山，在江苏吴县的太湖中，那洞，称林屋山洞，为第九洞天，洞已淤塞。隐居入其中，另有一个世界，正是洞天思想的雏形。到了南朝，此类地下的特殊场所，才不止一处地出现于道书中，而且有了一个“洞天”的总称。陶弘景《真诰》卷十一称：

大天之内有地中之洞天三十六所，其第八是句曲山之洞，周回一百五十里，名金坛华阳之天。

华阳洞天，在今江苏句容茅山，有一洞，题名“华阳洞”，久已塞没，近年开而不果，可以进去的唯一小段，亦不见宽敞，大约是仙缘未至罢。这种洞天在南朝（或许更早？因《真诰》的材料多为陶所搜集，当早于其本人活动年代）成批出现，很值得注意。联系到记载刘阮故事的《幽明录》正出于南朝刘义庆之手，那么可以说，刘阮故事出现的背景正是洞天思想的普及。而这普及，则表明道教的求仙活动，从缥缈的海岛向具体的山岳寻求，越来越带有务实特点。所以刘阮入天台，表现了某种缘分，某种仙缘，而从文化史的角度看，他们正处于洞天观念开始普及的阶段，也算是一种文化上的机缘凑巧罢。

洞天福地，首先与成仙的理想相联系。其奇特之处并不在于道教设计了一套宗教解脱的途径——成仙，而在于这种仙所居住的地方，既可以是在天堂——那是常人可望而不可即的，又可以在实际可以进入的名山洞府。这一点，表现了道教神仙理想既具有超凡性的特征，又具有现实性的品格。这与古代中国人传统的热爱生活、肯定人生价

值的观念正一脉相承。洞天福地，除了少量的海外仙山，多数都实有其地。大约经过自东汉到南北朝的长期演变，洞天福地已经在中国大地上慢慢联成一个体系。唐司马承祯《天地官府图》便作了一个全面的总结，唐末五代的杜光庭又继之写成《洞天福地岳渎名山记》，对十大洞天、三十六洞天和七十二福地作了全面介绍，今人对其地望绝大多数都作出了明确考证，足见其地原很现实。寻常山水，本来是自然界的一部分，变成仙山，变成洞天，主要就是靠修仙思想的浸润。整个儿说，刘阮入天台故事本身以及其发生地的特征，都是文化模塑的结晶。这种模塑，与天台山特殊的地理相结合，遂产生了更加奇丽神秘的效果。晋孙绰《游天台山赋》称：“天台山者，盖山岳之神秀者也。涉海则有方丈蓬莱，登陆则有四明天台。皆玄圣之所游化，灵仙之所窟宅。”只是在当时，天台相对于政治中心所在的中原，属于边远之区，“举世罕能登陟，王者莫由祀”。他认为，对此地，“非夫遗世玩道，绝粒茹芝者，乌能轻举而宅之；非夫远寄冥搜，笃信通神者，何肯遥想而存之！”可见，由于其地望与成仙的有着内在的联系，早就成了信道、修道者向往之区。天台仙名在先，方能有二人入山遇仙的构想与传说。

刘阮入天台故事没有提到洞中的照明。其实洞府的照明系统也十分特殊，它们另有一套日月。据陶弘景谈及列十大洞天之八的句曲山洞说：“其内有阴辉夜光日精之根，照此空内，明并日月矣。阴辉主夜，日精主昼，形如日月之圆，飞在玄空之中（按诸洞天日月，皆各有此名，亦小小不同。盖犹是大天日月分精照之。既云昼夜，便有出没，亦当与日月同其明晦）。”^① 似乎洞中日月与平常看到的日月“分精”而成。其他道书或说它们与外界的日月是另一个系统。司马承祯

① 《真诰》卷十一。

《天地官府图序》称：“至于洞天区畛，高卑乃异，真灵班级，上下不同，又日月星斗各有诸帝（按：疑常字之误）并悬景位。”^①与寻常的世界毕竟差别。这种洞天另有日月的想象，既来自于日常生活，又企图超越其局限，同样表现了道教成仙理想是超凡与现实的统一。

这种统一，还表现在故事发生地的生态环境极其优美，便描写成桃花流水的美景，洞中四季如春，而饮有仙酒，食有奇珍异馐，端的是从环境到生活，都十分美满，与山外完全是另一幅场景。

前面说过，刘阮入天台故事，是洞天观念的产物，本来是文化模塑的结果。然而，作为超凡性与现实性相结合的文化模塑，又附丽、附载于自然的山水，特别是奇山、秀山。值得注意的是，洞天福地的分布，主要集中于南方，而刘阮故事发生的天台山所处的浙江省，又是最为集中的几个省份之一（另几个集中的省份是江西、湖南和江苏）。征之《天地官府图》等文献，发现在十大洞天中，浙江占其三：第二委羽山洞，在台州黄岩县，第六赤城山洞，在台州唐兴县（今浙江天台）；第十括苍山洞，在处州（今浙江台州临海）。至于三十六小洞天，浙江有其九，七十二福地，浙江得其十四，所占比例不可谓不高。这当中天台及其附近一带又相对地更加集中。十大洞天中已有三处在台州，三十六小洞天中，有盖竹山洞在台州黄岩，七十二福地中，则有东仙源、西仙源、灵墟、司马悔山、皆在天台，如果加上天台附近的天姥岑等，那就更多了。那么，为什么会如此集中于浙江境内呢？这当然与当时道士的活动有关，但还应当指出，它与浙江山水的秀美也有着内在有联系。浙江的山，严格来说只是丘陵地带诸峰，与真正的高原峻峰有所不同。说高，其实并不太高，比起西北的大雪山高不可攀，不可同日而语，说深，其实比起西南许多大山的千里无

^① 《云笈七签》卷二十七。

人迹也易于进入，而且植被茂密，又有水为之魂，所以特别清幽秀丽。天台一带处于群山之会，更是如此。中国的山水诗以谢灵运为鼻祖，而谢氏吟咏的，正是浙江的山水。诗有其自身发展规律，不过，浙江山水之美激发了诗人的灵感也是事实。道教是讲究山水仙灵之气的，浙江的山，正合其心目中的标准。所以，天台山中的美景，虽有想象的成分，却也离实际不太远。这种对生态环境美的理想，在道教中，既是仙界美，又是人间美，既是自然美，又是经过文化模塑的美。仙界被搬到了人间，仙境的理想变成可视可闻可以进入的具体生活空间，而且是生态极其和谐协调的境地，修仙与审美于是统一。这使得像天台山这样的洞天福地长期成为骚人墨客游览之区，当然也是游仙诗词的吟咏对象，因为道教洞天福地的文化塑造，早已在它上面敷上了美丽的光辉。

二 奇特的时空观和人生感喟

刘晨与阮肇在山中住了十天后，猛然想起老家的生活，而且这种思乡之情与日俱增，虽被“苦留”，最终不过熬了半年，还是出了山。在仙女的眼中，便是“罪根未灭”，终究是俗人两个，仍然要回到凡间俗世。但是他们沿着仙女指示的路径回到老家，不想“乡邑零落”，已过七世；再回头找仙女之家，那里还寻得着？他们进入天台时，是汉永平中，当公元 58—75 年，出而复隐是晋太康七年，当公元 286 年，山中与山外的时差是 211 年至 228 年，山内与山外时间流逝速度之比大约在 1：422 到 1：456 之间。这种时间差异，表现了道教特有的时间观念——宇宙间随着空间界域不同，时间的流逝是不相同的。

洞天与山外不仅时间流逝的速度不同，空间尺度也不相同，洞府俨然一个小宇宙，有限中藏着无限。你看，洞中另有日月朗照，与山

外完全是另一幅宇宙场景，岂非与外界的尺寸大小不侔？

洞天内外时间流逝与空间尺度不一致的观念，实在是一种奇特的时空观。这一思想打破了战国以来占主导的以归纳法描述时空的习惯思维。战国《尸子》称“往古来今曰宙，四方上下曰宇”，《墨子·经上》：“久，弥异时也”；“宇，弥异所也”。“久”也就是“宙”。这些大约是长期以来占主导的时空观，其结论显然出于归纳。这种将不同的具体的时空场景归纳抽象成一的思维方法，能够形成的总是或者说只能是时间均匀流逝、空间尺度一致的结论，也许当时的人们还没有仔细地分析过这些内涵，只是作为一种习惯思维在运作着。战国诸子中只有庄子是从内在性中去定义时空的，《庚桑楚》：“有实而无乎处者，宇也；有长而无本剝者，宙也。”意思是空间是实有，但不局限于任何确定的地点、场域；时间可以有“长”的计量，但却没有起点（本），也没有端点（剝）。这种从其内在性上去定义时空的办法，有一点类似于当代时空观将空间看成是物质的广延性、伸张性，时间看成物质运动的延续性、顺序性的观点，自然在观念的成熟程度上，在观念形成的科学支撑上，远远无法与现代时空观比。但《庄子》书的作者也没有形成时空不均匀的观念。类似于刘阮故事中的洞天与外界时空不同、时间流逝速度不一的思想，形成于道教中，也有过与其他文明古国的时空观的交流。

在中国，时空不均匀的观念最早见于东汉时壶公、费长房的传说中。《神仙传·壶公》说，壶公在洛阳卖药，常悬一壶于屋上，被费长房发现，于是携费长房入于壶中，“入后不复是壶，惟见仙宫世界，楼观重门阁疲乏，宫左右侍者数十人”。就空间言，是小中容大。而长房随壶公学道，“初去至归，谓一日，推问家人，已一年矣”。时间的流逝速率，竟差了三百六十五倍。这一故事中提到的壶公、费长房虽被看成神仙，大致上却可以肯定是东汉时实有的人物。正一盟威道

的法箓中专有一种禁气箓，即持之行禁咒之术的法箓，其中便提到当时传的四家禁气法之一，是壶公的法术。葛洪《抱朴子·遐览》也曾著录壶公所传的符。所以可以由这一故事肯定时空不均匀的观念在东汉末的方士中已经具有，道教成立教团之后，也将这种观念继承了下来。这一观念本来只是作为神秘法术的一种，或者说是法术的重要的时空观基础。因为，在他们看来，（空间）小能容大，（时间）短能含长，而且人能通过神秘的方法去控制其大小，于是有缩地术、装天术，将大空间变成小空间，或在小空间中装进大空间。葛洪谈到壶公时，就说费长房能缩地脉，“千里存在目前宛然，放之复舒展如旧也”^①。

东汉末壶公传说中，对此秘术只作了记录，没有理论上的说明，也没有经典作为依据。到了东晋末出现的新灵宝经《元始无量度人上品妙经》（简称《度人经》），便提到一个黍珠说法的故事，说元始天尊在始青天中碧落空歌大浮黎土说经，来听法的犹如细雨密雾，阡国一半，土皆偏陷，非可禁止。于是元始悬一宝珠大如黍米，在空玄之中，去地五丈，元始登引天真大神等无鞅数众俱入宝珠之中，天人仰看，惟见勃勃从珠口中入，既入珠中，不知所在。元始就在珠中，说经完毕。小小黍珠，居然容得下无量数的仙人入内，那神妙又更过于壶公了。唐代薛幽栖解释说：“珠之小不妨人之多，多少自容，小大相纳。”而李少微则针对有人“骇其常情，谓无此事”的疑问阐释说：“神通自在，真应无穷，珠纳天人，何容不可？而谪仙小术，犹隐现壶中，岂虚皇大圣碍行藏于珠内也？”^② 如此说来，在他们看来，黍

① 道教中不仅有缩地术，还有装天术，《道藏》中《金锁流珠引》卷二十七记载了一种“缩地往来之法”，又有一种“变一升之器，可容天地”的装天之术，用的是用药和符咒炼过的葫芦，可以明显看出与壶公故事的继承关系。壶公之壶，也就是葫芦。

② 《元始无量度人上品妙经四注》卷一。

珠说法表现了小大相纳的时空观，与壶公故事（谪仙小术，据说壶公乃是仙人，有过谪下人间）同一性质，只是虚皇元始天尊当然神通更为广大。由黍珠说法，肯定了自东汉以来道士中流传的时空不均匀的观念有了经典和教义上的根据。只是黍珠说法的故事，具有明显的异域情调。原来《度人经》中的元始天尊又称为大梵，实与古印度婆罗门教的主神大梵有关，所以这一说法实有印度思想的色彩^①，只是李少微等引壶公传说为证，正表现了异域成分与本土传统的合一。至于黍珠故事与壶公故事两者之间，是两大文明古国所见略同，还是有相互影响，文献有间，不易考证，暂且搁至一边。

上面简单回顾了道教中时空不均匀观念的由来，这一观念，自两晋南北朝以来，在社会上渐渐流传开来，刘阮入天台故事只中其中的表现之一。类似的表现也存在于此一时期出现的其他传说中，比如，王质入烂柯山的传说便是另一著名的故事。《述异记》称，晋时王质伐木进入信安石室山，见童子数人下棋，一会儿工夫，童子催他回家，王质一看自己的斧头柄都烂了，回家后，已无复时人。该山便被称为烂柯山。这一故事与刘阮故事一样，都表现出山中的时间流逝比起山外要慢得多。它的出现，也与刘阮故事一样，表达了道教关于时空不均匀的观念。

当然，南朝人们接受这种独特观念，与其人生感悟联系在一起。自魏晋南北朝，是中国历史上少有的长期混乱的时代。那一时代，朝代改换快，被统治者人命危浅不用说，统治者中权力争斗和伴随的残杀也是家常便饭，所以常有朝不保夕之叹。所以那时人们的宗教情绪空前高涨，佛道两教都有相当的发展。世事沧桑，人生易老复易死，

^① 对此，本人以为是《度人经》受到古印度婆罗门教思想的影响，详见拙稿《度人经与婆罗门思想》，《学术季刊》1993年第3期。

都使人们感到人生短促，忧虑满腹，希望避乱世，延寿命，陶渊明《桃花源记》乌托邦式的构想，便是这种感受逼出的理想，洞天福地则是另一种既虚幻又现实的避世良方。与人世的短暂与险恶比，洞天的时间流逝简直接近于停止了。元杂剧《误入桃源》对刘晨、阮肇的身份作了修改，称他们是晋时人，见奸佞当道，所以在天台山下修道，自称：

似这等鲲鹏掩翅，都只为狼虎磨牙。破的是斩身钢剑，愁的是碎脑金瓜。怎学他屈原汀水，怎学他贾宜长沙。情愿做归湖范蠡，情愿做酒奕巴。携闲客登山采药，唤村童汲水烹茶。惊战讨，骇征伐；逃尘冗，避纷华；弃富贵，就贫乏。学圣贤洗涤了是非心，共渔樵讲论会兴亡话^①。

戏不是真事，但这一段修改突出了人们对征伐和统治集团内部自相残杀的担惊受怕，倒是十分能体会出那时的时代背景和社会心理。正是这种心理，使得洞天思想在南北朝时扩散开来。人世苦短与洞天缓慢平和的生活形成强烈的反差。而这种反差越强烈，人们对洞天越是向往。从这个意义上说，刘阮故事中洞天半年，人间七世的安排具有排遣愁绪、在无望中存一线希望的含义。

三 浪漫的人仙恋和丰富的情愫

刘晨、阮肇与仙女的恋爱，是误入桃源故事是最有浪漫情趣之处。在故事流传之初，这一点或者还不太突出，后来运用这一故事入诗、入戏的，常常更加突出其情爱成分。

刘、阮入桃源，与仙女一见便如旧相识，进洞行酒，便有群仙女

^① 载王季思主编：《全元戏曲》第五卷，人民文学出版社，1999年，第531页。

持桃子来祝贺二女得婿。及夜深各入帐宿，整个过程便是一场人仙姻缘记。不过，因为当时的志怪小说，都很短小，精于叙事，对于其中的情感因素，着墨不多。到了唐代的诗歌中涉及这一典故，便对其中的人仙恋爱，作了更加淋漓尽致的描写。唐诗中用及刘郎、阮郎或刘阮这些典故，寓意各不相同，但许多作者使用它们时常含有对爱情甚或一时艳遇的隐喻。《全唐诗典故辞典》引“刘郎”例句九例，多数含有此意。且抄录下面两例：

①“世间风景那堪恋，长笑刘郎漫忆家。”（施肩吾：《赠女道士郑玉华》）这里以刘郎比喻郑玉华所恋之男子，暗将郑玉华比作刘晨所遇的仙女。用此典以切郑玉华的女装道士身份。

②刘郎已恨蓬山远，更隔蓬山一万重。（李商隐《无题四首其一》）这里以刘郎自喻，伤叹远离意中人难以相会。

这两例，都中以刘郎喻情爱中的一方，前一诗更表现了女道士的情感生活。其他还有崔珣《和人听歌》“莫辞更送刘郎酒，百斛明珠异日酬”，以刘郎自指，隐含艳遇之意；曹邕《薄命妾》“刘郎马蹄疾，何处去不得”，以刘郎称丈夫；罗虬《比红儿诗》其八“神仙得似红儿貌，应免刘郎忆世间”，极言红儿之美，连刘晨入天台所遇仙女也不如她。

我们引常见的辞书引文，一是想表明刘晨典故在唐诗中使用例证甚多，更想说明用典者对于其中情爱因素挖掘的用心，以及这种用法的频率极高。

不过，上面引的，还只是用其典，拟其意，没有从正面深入描写刘阮与仙女之间的感情。正面描写其心绪的，恐怕曹唐做得最为用心，影响也甚为深远。曹唐曾为道士，后举进士不第，咸通中，累为使府从事，有诗三卷，《全唐诗》编者将之编为两卷，收入卷六百四十和六百四十一。他曾写过大量的游仙诗，其中有关刘阮入天台故事

的，有一组五首，另在《小游仙诗》中又曾出现。那五首诗，第一首《刘晨阮肇游天台》、第二首《刘阮洞中遇仙子》叙事为主，虽有情感状写，并不突出。但从第三首起，思恋挂念以及思而不得的惆怅之情，便占了中心的位置。先说《仙子送刘阮出洞》：

殷勤相送出天台，仙境那能却再来。云液既归须强饮，玉书无事莫频开。花当洞口应长在，水到人间定不回。惆怅溪头从此别，碧山明月闭苍苔。

这送别的诗句便有几许伤感，洒下些许惆怅。“云液”、“玉书”都是仙子叮咛的情话，似乎对恋情的深切更在凡人刘阮之上。这一点在第四首《仙子洞中有怀刘阮》表现得更加淋漓：

不将清瑟理霓裳，尘梦那知鹤梦长。洞里有天春寂寂，人间无路月茫茫。玉沙瑶草连溪碧，流水桃花满涧香。晓露风灯零落尽，此生无处访刘郎。

你看，仙家寂寞山居，对情郎的思念之情尤非凡人可以想象体会，尽管有良辰美景远胜人间，情郎去而不返，今生相见无望毕竟让人伤感。所谓“尘梦那知鹤梦长”，仙家哀怨，岂凡夫俗子可以理会得？

曹唐对刘阮入天台故事情感因素的挖掘，自然有其文学创作上的考虑，如一般人们都状写刘阮入天台的艳遇，出天台后悔而再寻入山之途而不得的惆怅，他却偏偏别出机杼，写出仙子与恋人相失后的感伤，我们且不多说，只是要说明，诗人们对人仙恋情的描写，尽管各展其才情，有不同程度的突破，但其故事中本来就有这种情爱的成分，所以才能给后人的想象和描写留下广阔的空间。有了这一点，才有后来专门演刘阮入天台故事的戏剧的灵魂。

元杂剧中有一王子《刘晨阮肇误入桃源》（一作误入天台），虽然将其故事的来历说成是上帝因天台山桃源洞二仙子，系紫霄玉女，因

凡心偶动，降谪尘寰，而刘阮原有仙骨，故由太白金星指引他们见仙女，由洞天返凡尘而知尘世之促，人情之恶，最后仍归于洞天，整个儿是一场劝人修仙的神仙道化剧。然而撑起全部传奇、敷上的浪漫色彩的，毕竟仍是人仙恋爱的绵绵情意。这一点，他是沿袭了曹唐的路子，剧中第二折二人见仙女时有诗云：“天和树色霭苍苍，霞重岚深路渺茫。云窦满山无鸟雀，水声沿涧有笙簧。碧纱洞里乾坤别，红杏枝头日月长。愿得花间有人出，免教仙犬吠刘郎。”便是用曹唐《刘阮洞中遇仙子》（个别文字与收入全唐诗者不同，应是传抄之异）。《楔子》仙女送刘阮诗，正是上引第三首诗。而仙子称：“他二人去了也。我等本他琴瑟相谐，松萝共倚，争奈法缘未了，蓦地思归。虽然系是夙因，却也不无伤感。倘若天与之幸，再与他相见，亦未可知。”表现出深深的思恋，其下有“诗云”，也是剥取第四首《仙子洞中有怀刘阮》。全剧的精彩处正是演绎人仙相恋的情愫。可以说，如果没有这种情感因素，仙界的可爱之处恐怕茫然无所求索，全剧的灵魂变得飘忽不定，“道化”云者，终难打动人心。诗人和剧作家对刘阮故事的解读和再创作，是否离开了其本身呢？看来是没有。其实，这种丰富的感情，包括人仙恋爱的合理性的观念，是道教神仙思想里本有的，文学家的功劳不过将之发挥、展示、描绘得特别丰满，特别合乎人情，也特别地细腻罢了。《误入桃源》虽称神仙道化，其实却是用刘阮悟到成仙的真谛为包装，骨子里蕴涵着恋爱主题。

这种对仙界描写的情感因素，表现了道教继承了中国人传统的热爱生活、肯定现实生活又想超越现实生活的价值取向。道教主张寡欲，而不主张完全地禁欲，后起的全真道主张严格清修的，恐怕是个例外，因为他们受到佛教太多的影响。如果将之与佛教相比，那么这点就更加鲜明。佛道两教都提出各自的宗教解脱之途，佛教许诺的佛国尽管被说得美好无比，但却是排除了一切情感活动的只有精神享受

的国度。中国僧人对之已经作了尽其所能的粉饰，然而其绝对禁欲的本色却是无法洗去的。以西方极乐世界为例，既称极乐当然一切皆能满足，那地方没有污染，纯净透明，树上的鸟儿自然会念佛，声音自是美妙动听，然而那是个没有欲望没有任何感情生活的精神世界，虽有男女却如同兄妹：

于欲不染，相见犹如兄弟姐妹不异也。

此时天上解修行，盖为从前习性成。男见女时如见妹，女逢男处似逢兄。免于花下生他意，唯向云间畅道情。欲乐既能无所染，自然知足得其名^①。

这里描写的是佛教中的弥勒净土，它在弥勒菩萨居住的兜率天宫，其中当然一切具足，唯独“于欲不染”，确切地说是，前提乃是“于欲不染”，所以男女的情感，基于性爱的情感是绝对不能存在的。净土的另一品种西方阿弥陀佛净土，更为美妙，那儿的人因为没有男女之欲，所以个个都从莲花化生。“化生童子本无情，尽向莲花朵里生。七宝池中洗尘垢，自然清净是修行。化生童子自相夸，为得如来许出家。短发天然宜剃度，空披荷叶作袈裟”^②。

从与佛教——这里是中国化了的佛教对比中，可以清楚看出道教神仙理想的超凡性与现实性相一致的品格，这一品格在洞天景的描绘中变得十分亮丽夺目。或许，这也就是刘阮入天台山数百年中流传不歇，今人仍然会感受到故事的美丽的主要原因。

（原载：《中国道教》，2002年第6期）

① 《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经讲经文》，《敦煌变文讲经文因缘辑校》，江苏古籍出版社，第554页。

② 《佛说阿弥陀经讲唱押座文》，《敦煌变文讲经文因缘辑校》，江苏古籍出版社，1038页。

略论道教整合民间信仰的教义基础和基本方式

在中国，除了制度化宗教佛道教等之外，还有大量的民间所信奉的神灵，学人一般将之归入民间信仰的范畴。这种民间信仰，一般处于无经典、无专门仪式的状态，而且各神灵之间常散漫无序，说不清哪是主神，也闹不明白其神的来历。中国社会上，严格意义上的道教信徒并不太多，信仰民间神灵的倒是多数。

从历史和现实看，民间信仰虽然比起道教来，其形态既不确定，规范更不严格，似乎散漫无序，广泛无边，那通神、敬神的方法有时简直是匪夷所思，但是，它却长期成为道教发展的重要资源。之所以这样说，首先是在精神上，道教在民间信仰中得到了呼应。民间信仰比起道教来，范围广泛得多，信众数量也大得多，对古代多神崇拜的特点表现得更加淋漓尽致。民间对各类神的信仰简直是兼收并蓄，逢庙烧香，见菩萨磕头。这种包容性不仅容纳了道教所创造的各位尊神、仙真和役使神吏，而且从根本说来，庞大的民间信仰人群，像大海一样，孕育着道教（也包括佛教和其他制度化宗教）的信徒。因为，信道作为宗教性的有人格的道，其前提是信神、信鬼和一切超凡的神秘事物。道教的神仙可以在许多地方的民间信仰中居于核心层，而烘托它、滋养它的，却是民间信仰的整个汪洋大海。二是在具体的

对象上,道教将不少民间信仰的神都包括在神谱中。如果从古代道教教团成立之初算起,那么查一下从那时以来的道教神仙谱系,其庞大的队伍中,真正出于道教自己的创造固然占着最稳定的层面,但原出于民间信仰的亦不在少数,而且直到近现代,这种从民间信仰中吸收营养的过程仍在继续。从这一意义上说,民间宗教是道教的重要资源,道教则是民间信仰对象改造提升的大熔炉。

一 道教对民间神祀整合的教义基础

民间信仰为道教提供了丰富的灵性文化资源,但道教并不是对之照单全收,却是有选择地吸收其中的一部分,对其他部分,或置之不理,或加以批评,甚或进行贬抑、斗争。所以,道教对民间信仰这一资源的利用,是一个文化整合的过程,即将分散的民间信仰,依照一定的规则,将之汇合成一个有序的整体,而这一整体的框架,是早已准备好了的道教自身的仙谱。

广泛汲取民间的神,是道教不断壮大声威的途径之一,也是控制神权、吸引民众信仰的一个重要手段。民间信仰和制度化宗教道教是在中国文化和习俗的大背景下形成的,它们之间的相互汲取,是同一母体滋生的两个信仰系统之间的相互渗透。所以民间神进入道教,从文化心理说,不仅没有什么障碍,而且还有着天然的文化亲和力。

有了这种天然的亲和力,道教在历史上不止一次地将原来在民间信仰圈中的神灵(有时甚至于是妖精)收罗进自己的神谱,或者经常性地某些民间信仰对象抬入宫观。这种做法的大量存在,说明它们不能仅仅归于某些道士的好事,更不能解释成无缘无故的乱来。相反,这种经常发生的、相对稳固的做法,后面必有一定的观念以及制

度上的因素在支撑。就道教本身而言，就在于他的成仙理论中的两个基本的观念：一是道性论，一是位业义。

道教讲的神仙，是修道而致飞升。那么道是什么呢？

唐高宗有一次同上清派天师潘师正对答，唐高宗问：“道家阶梯证果，竟在何处？”潘师正回答说：“夫道者，圆通之妙称。圣者，玄觉之至名。一切有形，皆含道性。”那就是说，在道教徒的观念中，道是至高无上、奇妙无比的，而圣人即是对道有了深刻（玄）的觉悟的人。但是，道又存在于一切事物之中，一切有形质的事物，都具有道性。潘师正说的：“一切有形，皆含道性。”是回答唐高宗问题的前提，意思是一切有形的万物，都包含着“道”的本性，都符合“道”的规律，因而都能够得道。但是得道有多有少，悟道有浅有深。如果只是弄通俗世道理而不通仙家真谛，没有得到真正的、普遍的“道”，就不是圣人。自己悟了道，又能使人悟道而得道的，这就叫做“圆通”，天下万物都有道性的思想，早在《庄子》中就有了。《知北游》里记录了庄周同东郭子的一段对话。东郭子问：“所谓道，恶乎在？”庄子回答说：“无所不在。”并说道“在蝼蚁”，“在稊稗”，“在瓦甓”，在“屎（尿）溺”。道是无所不在的。在南北朝至隋唐时期，这种物皆有道的思想继续有所发展，《西升经》里就有“道非独在我，万物皆有之”的经句。这种万物皆有道性的思想，使道教的道论带有泛神论色彩。万物皆有道性的思想有很大的意义，它使一切有形在三清众神之前一律平等，不论贫富、贵贱、聪愚，所有人都可以信仰道教，都可以学道得道。不仅如此，依照一切有形皆含道性的观点，一切自然物都有灵性，含其灵而充之，得道成仙也不是不可能。因此，道教的神仙的来源可以是极其多样的。不仅有先天的真人、圣人，如元始天尊就是最终极的神圣，而且有后天得道的仙人，如张天师、八仙等，还有生前有功死后成神的，如各级城隍神一般都由人鬼充当。不

仅如此，即使原来出身不正的木石精灵、飞禽走兽之妖怪，都可以经过一定的手续、程式，进入仙或神的队伍，因为，从他们的原形看虽然与人不同，但也含有道性，只要“通悟”，终有成道的一天，只有自甘下贱，愿意留在妖魅阵营中的，才永远得不到超升。八仙中的张果，传说就是从蝙蝠精而修成正果的，吕洞宾的徒弟据说原是柳树精。明白了他们的道性学说，有那么多原来出身于精怪的进入仙界，也就不奇怪了。“一切有形皆有道性”的思想，使各种民间的神灵，不管其“出身”如何，都有了进入神仙队伍的可能。这是道教向民间信仰广开方便之门的基础。

民间神灵一旦进入道教，就要在其神仙谱中占有一席之地。这个“席”，颇有一些研究。因为道教的神仙，数量庞大，又品级繁多，某一从民间来的神灵，将被安置在哪一级哪一席，就不易确定。幸好，对于神仙的等级以及某一神或仙应处于什么位置，道教已有一种有理论可操作的理念，叫做“位业”。

所谓位业，是道教神仙形成等级的核心概念，也是基本的评判标准。南朝齐梁时的高道陶弘景（456—536）撰写了一部《真灵位业图》，将整个神仙世界分成七个等级，每个等级都有中位的主神，也有众多的仙官，按其来历，正有不少是历代祀典乃至于是民间信仰的神灵。整个真灵图秩序井然，等级分明，拿他自己的话说，神仙们“虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级”，号称真人，真人的品秩有许多等，一样看成仙人，仙还分为许多级。他是凭什么将众多的仙真和神灵组织起来且认清其等级的呢？通过位业这一标准。所谓位业，位指在神仙世界中的位置，具体说来就是处于哪一等级，哪一官职。唐代有人解释说：“位业者，登仙学道，阶业不同；证果

成真，高卑有别。”^①就是说“位”是指学道的阶业不同，由此进入仙界后虽成真人，但地位却有高低之别。道书中对仙品的分别有许多详细的讲究，这里不来多说。只说这“业”也就是修行者的业绩、功业，是成仙的因，而在仙界的位置、地位，则是果。有因必有果。这因，也就是业，具体说来还有种种内涵：除了对道经的理解、服食仙丹和各类秘术的掌握运用，还包括为社会和民众做好事，自身要有高度的道德修养。这后半句的内容，对我们这里讨论的内容特别地重要。因为中国人素有功德成神的观念，为民众做民好事，如御大患、捍大灾，有功于人民，便会之被当成神，受到供奉。而道教对功业的理解中包容了世俗道德，也就与民间信仰的造神活动一致起来。从理论上概括这种积德成仙的思想，就是《吕祖全书》卷九中说的：“欲学仙道长生，先修人道为务。”《吕祖全书》号称是吕洞宾的全集，实际却是后人所编辑，其中不全都是吕的著作，不过这些话可以看作长期来关于修仙与做人关系的总结性表述。依中国传统的伦理观念，所谓人道，要点便在忠、孝。借吕洞宾的口说，“古今无不忠孝之神仙，无不忠孝之佛祖。仙佛必自忠孝中来，木有根，水有源，离忠离孝，非佛非仙”^②。忠孝可以成仙，即使不能肉体飞升，至少也可以死后成神。这些既是对道教徒自身的道德要求，同时也为承认民间对某些功臣、贤人的祭祀合理合礼开了方便之门。它与道性论相结合，遂成为接纳民间部分神灵的理论基础。

既然世界上的一切都由道而派生，由道气赋予其形质、生命，而一切有形皆含道性，那么从理论上说，一切民间祭祀的神灵都有成为正统的神仙的依据，位业的思想也可以推行到他们中间去。

① （唐）孟安排：《道教义枢·位业义》。

② 《吕祖全书》卷七。

就拿民间信奉的各类精灵来说，他们“出身”不正，而且往往曾经兴妖作怪，但依照一切有形皆有道性和位业思想，道教也对他们区别善恶功过，制定了一些升迁和处罚的条例：

诸禽兽、蛇龙、鱼虫，年久岁深，亦能变化人形，兴妖作怪者，至大者立庙，无元姓之神，有立功修德福佑生民，人心归向者，则城隍社令举保，岳府进补，充一方本祭香火福神。至于功德重者，可为奏闻帝阙，或加勅封之号。有过者法官行纠察正令，许得便宜施行，重者奏裁。又可飞奏上帝，除其香火对移之属。如常为害人者，宜差将摄其精祟，永禁黑狱，乃奏紫微天蓬，勾差猛将馘灭其形。曾伤人命者，处以重刑^①。

这么一来，精怪只要积有功德，可以补为正神，甚至可以获得玉皇大帝的敕封，至于其他本来是功臣贤人的祠祀，更不在话下了。当然有过者那处分也很重，最严重时，永远被关进黑暗的地狱中，甚或灭形。

道教的道性论和位业观念为吸收、整合民间信仰对象奠定了教义上的基础，具体在选择哪些神灵进入自己的仙谱，则有一番选择。

历史上，道教初起时就参与了“禁淫祀”的斗争，对于民间信仰中的某些邪神，更是采取讨伐态度，道法中有一种“伐庙”科仪，就是专为对付被认为凭借古庙废坛作怪的鬼神而设。因此，应当说，道教对于民间信仰采取批评和肯定双重态度，批评什么选择什么，则有自己的标准。

一是基于对鬼神的邪正区分。中国人重伦理道德，对于鬼神也素来注重将之分为邪正两路。在国家的祀典中，列入的为正神，没有列入的称淫祀，就是不应当祭祀而去祭祀，正宗的官方思想和儒家学说都认为“淫祀无福”，但民间却偏偏有人为了求福求财而参与淫祀。

^① 《道法会元》卷二百六十七，《泰玄酆都黑律义格》。

一般说来，道教反对大多数淫祀。在民间，将能保佑地方风调雨顺的称正神；为祸人间的为邪魅。道教一般尊正神而镇邪魅。此类划分，当然并不完全确定，因为正邪之分，尚涉及神的“出身”，一时一地的人们在对某神祈祷时不同的“灵验”等。不过以长期的流传，社会上对某神的邪正之分，总有相对固定的看法。比如在中国古代鬼神信仰系统中，有老资格的精灵山魈，是老百姓心目中会带来疾病和其他灾难的邪魅，它们在道士眼中就只是被镇压的对象，而不可能坐进宫观享受香火。一般说来，神灵的“灵验”与社会普遍的行为规范和价值观念一致的，或者能够维护公认的正常秩序的，便被看成是正神，道教会注意吸收他们，而相反，其“灵验”与公认的价值标准、行为规范相冲突的，便被看成是邪神，不会将他抬进宫观。这里不妨举一个例子。唐朝小说《定婚店》中塑造了一个月下老人，说是凡天下人的姻缘，都由他来定，有缘分的，一生出来就被他用红线系脚，确立了他（她）与她（他）迟早要结为夫妻。这一说，符合中国人婚姻前定的观念，而且也给父母之命、媒妁之言为凭的现实婚姻增添了神性的光辉，所以后来月老被民间当成正神，道教也便认可，在名山宫观中，或设专祠，或设专殿。清代福建出现了一位男同性恋者的佑护神灵，叫做胡天保。据说，当年胡天保因为爱上了某巡抚，投充为佣人，天天在巡抚上厕所时去偷看，结果被发现，活活遭打致死。这位痴心的同性恋者为他那畸形的爱而搭上了性命，受到其他同性恋者的敬重，被立为神。后来，不知怎么，有人在其神像旁又塑一妇人，称胡天妹，开怀招郎，形象淫秽，便是宣扬、保佑野合的神。对这两位邪神，道教中绝没有他们的地位。

一是基于该神灵在民间的影响程度。大凡一神在民间的“名声”是由当地民众在长期的精神和社会生活中形成的，其间的原因颇为复杂。中国民间的祀庙，数量繁多，从尺五小庙到巍峨宫殿，都是众多

神灵的华屋。但民间神、地方神初起时也许局限于一时一地，后来因缘际会，才慢慢扩大影响，有的并走出诞生地，扩展至更大的区域，乃至走向全国。比如妈祖原来只是福建莆田沿海船民所祀，以后慢慢跑向全国，神也由夫人、灵妃而天妃，在清代更进为天后。道教所吸引的民间神，大多是有较大影响的神灵。江南地区独有的刘猛将（捕蝗神）、施相公，都是在当地名声响亮的神灵，其影响广被整个江南地区，上海、苏州、无锡等地的道士也承认其为正神，将其纳入自己的神仙谱。而且对其“出身”，另外编了一些说法，使其正大光明地进入宫观。

二是基于朝廷的态度。古代朝廷重视对神权的控制和利用，哪些神能享受官方祭祀、享受什么等级的待遇，皆著为祀典。祀典是朝廷的正式礼仪制度，也是神道设教的政治导向。道教对地方神、民间俗神的吸引，相当大程度上是依据于朝廷的祀典，如民间素有对五圣的崇拜。其神又称五通，最先可能是山魃木客一类妖精，但在宋代获得了封赠，每一神的封号中都有一“显”字，道教便将之列为五显灵官，又造出相应的经书和科仪。又如黄河神素称河伯，但民间又有“金龙四大王”之说，其后清朝将之正式列入祀典，道门中也依其等级为之立庙和立传。有的神的赠号，尚是道士向朝廷请命而得，如前面提到的关羽在明代升格为帝，就是一个例子。

根据这些也许是不成文的标准，再加上道教教义中本有的基础，及为神灵升迁、奖惩所拟订的条例，于是，地方神、民间神由低到高，个别神的出身由不明不白到光明正大，便有了一个可依之则。同时，依这些条例，民间俗神已经“奏明”三清、玉皇大帝等尊神正式授予他神界的封号、座次，其职司乃至神格都有所变化。这又是道教对他们的改造。

二 道教对民间信仰整合的基本方式

有了上面说的教义基础和几个基本的原则，民间的神灵便源源不断地进入了道教。如前面说过的那样，道教对民间神祀有一个选择的标准，进入之后一般又依据自身的仙谱，将之有序地纳入到仙谱中的某一等级中去。因此，这是一个整合的过程。从道教方面着眼，对民间信仰对象的整合主要有这样几种方式：排定座次型，编写经书型，编制科仪或召役型，接管型，受管型，请进宫观型，等等。

（一）

排定座次型。道教有自己的仙谱。根据位业观念，将各路神仙有序地排列在一起。如果民间信仰的神灵，能在其中获得一席之地，那么自然而然地，他或她也就成了神仙谱系中的一员。给民间信仰的神灵排定座次，是道教吸收他们入于仙谱的基本方式之一。

在南朝陶弘景的《真灵位业图》中，就有不少民间的神灵赫然高坐于上。特别是在第七阶，中位酆都大帝身边有一大群鬼官，其中包括北帝上相秦始皇，太傅魏武帝（曹操）、北帝师周文王，还有周武王、齐桓公，汉高祖等一批帝王，以及孔文举、徐庶、庞德、曹仁，曹洪等名臣、名将，合共一百十九人。此外在其他阶级中也列入了一些历史人物，如第三阶左位有黄帝、颛顼、帝舜、夏禹等。这些历史人物，有些地位高的进入当朝的祀典自然没有问题，个别的在后朝也还受到祭祀，但改朝换代的结果，庙祀或存或不存，即使仍然存在，也已散落民间，成为民间崇拜的对象。这种将帝王将相列入位业图的做法，不仅是将已有的进入过祭典又或散落人民间的人鬼收入大道旗下，更重要的是，开了一条途径，以后的各类祭典人物、鬼神，民间的各类贤人烈士之祠，都有进入仙谱的可能性。所以天台山道士王松

年（生卒年不详，大约为唐五代时人）编了一部《仙苑编珠》，在序言中干脆称：自开天辟地以来，都是圣帝明王神仙宗，为造化主。

由于道教的整体神仙谱系自唐以后就极少得到整理，各道派注意的常是本派的传承世系，而且历代所出神仙越来越多，从民间进入道教的也代有所增，要想做整理也有一定困难，所以这种将全部神仙排座次的方式，实在是旷失已久。不过，在道教大型的醮祭仪式中，常常要将大量的神仙群体放在一起，列出位次。有些民间的神，也被列入，自然也就意味着他们成了道门正神。这与《真灵位业图》的作用也差不多。只是科仪书籍一般只在道门内部流传，影响不及仙传、仙谱的专书来得广。比如南宋时编定的《道门定制》一书，其卷三列罗天大醮一千二百分圣位（一千二百个神明的牌位），第九十四状“社稷众神”：

太社神	太稷神	土翁神	土母神
谷父神	蚕母神	播种五谷神	树木花果神
春勾芒神	夏祝融神	秋蓐收神	冬玄冥神

其中太社、太稷即古代称为“社稷”的土地和农业生产祖师神。春夏秋冬四神是上古传下的神，土翁、土母便是民间俗称的土地公公和土地婆婆，至于谷父、蚕母、播种五谷和树木花果神，也都是民间对有关神司的称呼，现在都进入了正式的仪式，排定座次。同样，用这种办法也将原来属于朝廷祭典、一部分又散落到民间的神灵也列了进来，比如其中八十三状列“扶桑大帝众圣”，除了扶桑大帝早已在葛洪的《枕中书》中出现，其余的四海龙王和各江河水帝，大抵也是沿袭了祭典或民间传说：

东海渊圣广德王	南海洪圣广利王
西海通圣广嗣王	北海冲圣广泽王
汉江水帝龙王	楚江水帝龙王

浙江水帝龙王	湘江水帝龙王
吴江水帝龙王	五川江水帝龙王
扬子江水帝龙王	松江水帝龙王
荆江水帝龙王	江渚昭灵孚应威烈广源王
河渚显圣灵源王	淮渚长源王
济渚清源王	马当山水府福善安江王
采石山水府顺圣平江王	金山下水府昭信太江王

上面列的四海龙王，本来与道教无关，在早期的道书中，比如东汉时正一盟威道的典籍中还找不到他们。海中有龙宫的观念来自于佛教。如著名学者季羨林先生所说：“龙王这东西本来就不是国货。叶公好龙的‘龙’，同以后神话小说中的龙，龙女，或者龙王，完全是两码事，后者来源于印度，梵文 NAGA，意思就是蛇，所说龙王实际上就是蛇王。”^① 后来他们被中国人所认同，列入了朝廷的祀典，有了封号。通过仪式中占有一座，当然也就是道教三清四御的属下了。至于各江的水帝龙王，恐怕更多的是民间的创造，与朝廷的封号也不相同。其中最突出的是扬子江水帝龙王，应当就是长江神，但在下面又列出江渚广源王，实在是重复的。因为江渚广源王是自唐代以来就定下的长江水神的封号，而扬子江就是长江，所谓该处龙王，与祭典重出而叫法不同，应当是民间的称呼，现在列入了罗天大醮的神位系统，自然便算正式得到道教承认。不仅对于较为低级的民间信仰神灵是这样，有时对于民间信仰的最高神，即使是与祭典或道教原有主神信仰不相符合，也照样收录。如八十二状“天翁天母诸神”列入了天翁神君、天母神君、天男神君和天女神君，就完全出于民间的天神观。因为朝廷祭典中有昊天上帝，道教中有玉皇大帝，都是对天上

① 《中印文化关系史论文集》，三联书店，1982年，第172页。

最高神的各自不同的然而算正式的表述^①。只有民间仍称老天为天公，其配偶为天母，而且也给他们安排下子女，罗天大醮中设天翁（公）天母天男天女，便反映了这种民间的信仰。而一旦列入醮位，那么也就归入道教神谱。

与排定座次相仿，还有一种颁发印玺的办法。旧时张天师有对某些地位较低的神灵颁发印绶的资格。如城隍神的大印，便由龙虎山正一大真人亦即民间所称的张天师颁发。过去时代的城隍印留下的不多，上海道教界尚保存有“上海县城隍显佑伯之印”，便是清代康熙年间正一大真人所颁。

在这一类型中，还有一种变通的做法，就是请封赠，即向朝廷报告神的灵验，请求封赠或赐以庙额。宋徽宗好道，当时的许多民间神都被赐有庙额，即皇帝亲自对某庙命名和题词，当然有许多是代拟代笔的，名义上总算是钦定。而钦定的结果，便是其神有了正宗的地位。那些封赠、题额，一般都是由地方政府或者通过其他政要，向皇帝报告的，皇帝不可能突然心血来潮，想起要给哪位民间的神加封号，实际上居于深宫的皇帝们根本不可能知道民间杂多的神祀。比如，大约唐代就出现了的五圣又称五通，就在宋朝得了封赠。宋人笔记中记的五通故事大抵是淫邪一类，他们实际上是民间祭祀的妖神。这一五通，在宋代却大走鸿运，《三教搜神大全·五圣始末》说，他们在大观年间赐庙额曰“灵顺”。宣和年间封两字侯，绍兴中加四字侯。以后又一路升级，直到宋理宗封他们为八字王：

第一位显聪昭应灵格广济王

显庆协惠昭助夫人

^① 道教中的玉皇与昊天上帝原不相同。昊天上帝列入祭典已久，系皇朝祭典中的最高神。玉皇则是宋代才定型的天庭主管，其地位在三清之下，所以许多儒生对这种安排深表不满。后来，在玉皇的尊号中，加进了“昊天”两字，似与传统的上帝合而为一，然而多数朝代不承认，祭典中仍将昊天上帝列为最高神，代表上天，而对玉皇不予理睬。

第二位显明昭列灵护广佑王

第三位显正昭顺灵卫广惠王

第四位显直昭佑灵贶广泽王

第五位显德昭利灵助广威王

王祖父启佑喜应敷泽侯

王父广惠慈济方义侯

长妹喜应赞惠淑显夫人

显惠协庆善助夫人

显济协佑正助夫人

显佑协济喜助夫人

显福协爱静助夫人

祖衍庆助顺慈贶夫人

母崇福慈济庆善夫人

次妹懿顺福淑靖显夫人

大约是在理宗封为八字王后，道教中出现了若干关于五显的经本、灯仪，是将之收进自己的谱系了，但道教经典中，五通与据说为佛弟子的华光相混。

(二)

制造经书型。道、经、师合称三宝，经书是阐释教义教理的主要载体，凡是上了经的，便能得到道教内部共同的认可。只要看一下《道藏》，其中有关说某一神明的来历与灵验的经书，就占了相当大的一部分。对于民间影响大的神灵，道教有时通过编制相应的经书或仙传，将他们收入自己的谱系。

在历史上，经过造经、编传将之整合进自己的仙谱的，最显著的例子就是梓潼帝君、天妃、五圣和金龙四大王了。

梓潼帝君，就是文昌帝君，其实，最初梓潼与文昌是两个不同的神，直到元代他们才混而为一。梓潼帝君成为管禄位的大神受到全国性的崇拜，与道教对他们的宣扬有极大的关系。

梓潼帝君，原是蜀地民间崇拜的神张亚子。《华阳国志》载梓潼县有善板祠，当地民众每年奉上雷杼（传说雷公用来劈人或邪鬼的利器）十枚，岁尽不复见，说是雷神取去。那么，他应是雷神。又有人说，梓潼县张亚子神，其祠建在五丁拔蛇之所（据说秦时五位力士送公主嫁蜀，到了现在剑阁地方，见大蛇进入山洞，五力士拼命往外拔

蛇，结果山崩压死五丁，而绝壁变通途，李白《蜀道难》“地崩山摧壮士死，然后天梯石栈相勾连”就是写此)。那么此又可能与蛇有关。民间传说中，则说它是隗州张生所养之蛇，因而立祠，当时人称为张亚子，其神甚灵。蜀王建世子名元膺，聪明博达，骑射绝伦，牙齿常露，多以袖掩口，左右不敢仰视，长着双蛇眼，皮肤又黑，性格凶恶鄙褻，便被认为是庙蛇之精^①。清冯浩注李商隐《张亚子庙》诗曾引上述说法，并引《尔雅》注说：“蝮属，大眼，最有毒，今淮南人呼恶子。”^② 据此，梓潼神即雷神，也可能是先民所祀的蛇神，只是后来加上了姓名罢了。不过对此没有更多的旁证，只是一个推测。

雷神也罢，蛇神也罢，其是晋代以前的民间所祀，而它的走运则在唐以后。唐玄宗、僖宗奔蜀，传说都得到它的护佑，于是它被封为“济顺王”。宋真宗时，据说在镇压益州民众起义中，也得到梓潼神的帮助，所以又封其“英显武烈王”。

宋代，有蜀中士人出来应试的，剑阁是出川的常经之途，于是过往者便会入庙祈祷，据说十分灵验。到了南宋时，都城临安（即今杭州）和各州郡都有了他的神祠，成为四方士子求功名者的专门祷祀场所。到了元代，他又被尊为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，与古已有之的掌管禄命的文昌星合而为一。有些人就写些《清河内传》、《梓潼帝君化书》之类的东西以征其事，宣扬神迹，让它掌管“文昌府”和人间禄籍，同时，模仿《道藏》中原有的《上清大洞真经》的题目，编定了《文昌大洞真经》。这样，梓潼帝君原来的“出身档案”便被抹去，而成了极受崇奉的高品秩神灵。他在道教中是品秩达到“帝级”的大神，由于掌功名，一般的儒生也多崇拜他，所以他的影

① 参看（宋）孙光宪：《北梦琐言》佚文，见《太平广记》四百五十八。

② （清）冯浩：《玉溪生诗集注》卷三。

响遍及儒学与道教，当然也因之在社会上造成极大的影响。

天妃，就是福建沿海普遍崇拜的妈祖。其来历今人已有许多研究，不须多说。天妃是她在明代的赠号，到了清代，便升格为天后，地位更高了一等。我们仍以天妃为称，是因为她的专经出现于明代，而且收入万历年间编成的《续道藏》中。

妈祖原出于福建沿海民间，初与道教没有什么关系，大约是在明代被封为天妃之后，道教中将她的灵迹集中起来，加以渲染，形成《太上老君说天妃救苦灵验经》，其开经偈说：“威容显现大海中，德广遍施天下仰，护国救民无雍滞，扶危救险在须臾。或游天界或人间，或遍波涛并地府，邪魔鬼魅总归依，魍魉妖精皆潜伏，变凶为吉如弹指，赐福消灾若殄微。”而妈祖的来历更是不凡。据此经说，因为太上老君在无极境中：

观见大洋溟渤、河渚川源、四海九江、五湖水泽蛟蜃鱼龙出没变化，精妖鬼怪千状万端。有诸众生，或以兴商买卖，采宝求珍，出使遐荒，交通异域，外邦进贡，上国颁恩，输运钱粮，进纳贡赋，舟船往复，风水不便，潮势汹涌，惊涛仓卒，或风雷震击，雨雹滂沱，其诸鬼神乘此阴阳变化，翻覆舟船，损人性命，横被伤杀，无由解脱，以致捉生代死，怨怒上冲，何由救免？

所以派了斗中妙行玉女降生人间，救度生民。由于江海风波险恶，航行困难而祈求神灵佑护，是天妃产生的社会和心理根源，《经》中宣称派玉女下凡的前提。天妃是民间女神，被说成是老君派下凡的玉女，一个民间神祀就这样被抬进了道教殿堂。民间的另一种神化天妃的方式，是说她母亲吞了观音菩萨所给的优钵花才有孕的。总之，在民众的心目中，凡有神通者其本事的来源非出于佛即出于道，而一旦造出《道经》来宣扬一番，自然便成了“正宗”的神灵，在民间的威信便高了许多。

(三)

编制科仪型。有的民间神，虽然没有经过正式的制造经书，或在位业图中占下位置，甚至于在大量列出神位的科仪中也没有出现，但是却有道士为之编定了祭祀的仪式，当然也在事实上进入道教神系了，或者算由道教对其存在的合法性作了肯定。这种做法开始时可能是由当地百姓请道士主持祭礼有关，一旦科仪成文并在当地施行，便被确立下来。比如，民间素有小孩命中多逢凶神恶煞，不求禳解难以过关的观念。凶神，常见的一种是白虎星，据说，小孩命逢白虎，十分凶险，必须请法师作法解除才行，其他又有各种关口，有煞神把守，也得要禳解才能通过。这种民间的信仰，在道教内得到呼应主要就是制定出禳解的仪式，四川青城山和成都一带全真的仪式集成《广成仪制》便收入了类似的科仪。为解除白虎为害，编有《遣送白虎全集》，称为奉道信人某“运逢坎坷，命遇乖违，致曰白虎以临宫”，因此虔诚祭献，仰仗真圣威灵，实现遣送它们离开的愿望。那里边列出的白虎神君，十分具体，名字俚俗，显然是从民间引入。如其中有梁上白虎神君、梁下白虎神君、房内白虎神君和房外白虎神君等依小儿可能受惊得病的地点命名的，也有作冷作热白虎神君、咬人头痛白虎神君等以各类病症命名的白虎神君，还有牛头白虎神君、猫头白虎神君、鸭头白虎神君等以小孩易受惊吓的动物命名的白虎神君，看来没有什么文饰，表现出民间信仰的本色。另外编有《禳关度煞全集》，说有三十六关、七十二煞“总童运而司灾厄之权，历岁序而判凶厄之政”，因为某孩童“实犯关刑，求为庇护”。每一关都有守关之神，第三关由申公豹把守，第四关由秦明把守，这肯定是在《水浒传》、《封神演义》流行之后，借用了书中人名，明显地呈现出其民间俚俗的本色。这是民间信仰凶神得到道教肯定的例子。同书另有《杨泗正朝全集》，是醮祭民间信仰长江神的。长江神，正式的朝廷封号是广源公，

但在长江流域中游一带，民间却另有杨泗将军的称呼。这一神，在明《道藏》中没有见到，清代编的《广成仪制》称他为“紫云台上金甲御史杨泗将军”，且有神父杨公老人、神母宁氏夫人，杨当是从扬子江“扬”化来，宁氏或许与祈求长江波涛宁息相关。不管怎么说，其神来自于民间，道教为适应民间崇拜的需要，设为仪制，也就意味着将他纳入了自己的神仙谱系中。

(四)

召役型。召神役鬼是道教普遍施行的法术，即使最一般的科仪中，道士出官、存神、遣将都是必备的科目。道门的神将系统十分庞大，除了功曹、玉女和某些源出于道教仙谱的灵官之外，相当大的一部分来自于民间。这不仅表现在民间信奉、朝廷也列入祀典的雷公、电母一类自然崇拜神灵都成了役使对象，而且也大量地吸收了死后享受香火的民间神。关公、张巡等人最初都是作神将召役，后来才渐渐成了显赫的大神。北宋时，三十代天师张继先（1092—1127）应宋徽宗之命治解州盐池水溢，成事后向徽宗说：“臣所召的大将就是关羽。”徽宗让关羽显身，一见大惊，以崇宁钱掷之，便封关羽为崇宁真君。虽然这些神迹如何是一个历史的谜语，但关羽初与道教发生联系是由于召役，倒是可以确定的。明《道藏》中《道法会元》载有专以召役关羽为主的法术两卷。那里称他为朗灵上将。

(五)

接管型。中国农村，民间信仰的神灵、佛菩萨和道教的各路神仙常供于同一庙中，民众进入其中依次烧香或只向其中之一烧香祈祷，都没有什么不自然。而民间神祠又常委托僧人或道士管理。这样，本来民间信仰与制度化宗教就分不太清楚。而且，各类佛寺、宫观和民间神祠的产权又常在和尚、道士们之间易手，如果是民间神祠归了道士，也便变成了宫观，其神也顺理成章地成了神仙中的一员。

比如现在杭州的黄龙洞，本来是佛寺，清代时卖给道士，改造成了道观，现在又成了纯旅游场所。上海旧时有条石路，靠近现南京东路有一座保安司徒庙，其神的来历不甚清楚，应当是一座民间神祠，不知何时由僧人掌管，以后又售予张姓道士，于是便成了道观，俗称红庙或虹庙。如果是道士入主某一庙，会进行一些突出道教神仙谱系的改造，但原有的神祀，通常不会将之请出庙门，而是给予一个座位。因为民间有“请神容易送神难”的俗语，请进来的神灵不敢轻易毁弃，怕做得不当神灵怪罪。道士自己也有这种心态，即使另有想法，但也要考虑到信众的情绪。这样由于道士接管或者庙主请道士主持，原有的民间神便安坐于宫观了。上面提到的红庙，既归了道士之手，那么保安司徒，以及由僧人掌管后塑的观音像，都归入道教。上海苏州河畔的老厘大王庙，原系船户供奉金龙四大王之处，请道士主持，自然成了道观系统的一份子，神包括金龙四大王和手下某些未入祀典仅仅民间供奉的神，也都因之进入了仙班。杭州西湖边上原有金华将军庙，系供奉青蛙神的，是典型的民间自然崇拜场所，后来不知什么时候，由道士主持，其庙其神便都姓了“道”，当然，在对其神格的介绍时，不再说他是青蛙神，而是说他是南宋的谢姓功臣，一说是烈士。

(六)

受管型。老百姓有时会将自已信仰的神，抬进宫观，于是在旁人看来，那些神已成为道教系统的正神，而且只要没有人反对，久后也便既成事实。民众对于有功地方的人鬼与其他神灵，习惯于雕塑成偶像加以崇拜。但若有像而无庙，也会将之寄于道教的宫观祠庙。有时信士捐资修建宫观，落成后会搭便车将自己信奉的俗神抬进。清末在上海吴淞抗击英法联军壮烈牺牲的总兵陈化成，上海人民曾为之立祠。抗日战争爆发后，因上海有战事，陈化成神像被弃于街头，好心

的民众便把他抬进城隍庙，他便被当成了道门正神，而且长期被误当成城隍神。某名山宫观中，有所谓“白太公”，是一尊须发皆白的老人，在道教仙谱中素未见到，询之当家道长，方知是一位对该宫观做过好事的“仙姑”，以自己为人治病所得，将梦见的神灵抬进宫。另在某道观中，见到有大量的地方人士所赠的“蛇王”等匾，原来也是捐资修庙的人顺便送进来的。武当山某宫，新塑一位驱蝗神，有人或说，这是“虫王”，盖也是民间所信奉的神灵，不知什么原因被抬入。如果是道士主动，则可以列入下面要谈到的请进型，如果是信众起意塑造，那么，正是这儿说的受管型。

(七)

请进型。即由道教界主动请进宫观。不少民间神祀，影响力增大后，道士会主动将之请入宫观。这种做法主要是考虑到民众的宗教需要，同时也毋庸讳言，有经济上的考虑。因为道观的收入相当部分来自于信众的香火钱，规模较小且与民众杂处的小庙尤其是这样，所以有必要尽可能多地吸引香客。因此，将民间信仰较盛的神灵请进庙来，对满足民众的祭拜需要，和增加宫观祠庙的经济来源，都相当重要。比如，民间对包公的信仰极盛，大多数称他为包青天，不仅生前刚直不阿，传说他断事如神，而且歿而有灵。元代传说，他主管东岳的速报（立即报应）司。浙江龙游的老人说故事，说包文正（拯）本来做了第一殿阎王，但是他太直，也太同情鬼魂，凡是新死鬼生前没有做过坏事的，他都放还了，如果那鬼的尸身已有少量腐烂，他说会指点鬼魂到黄河中洗洗手，然后再还阳。阴间的鬼是越来越少，因此阎王们会议，将他调任后殿。民间的 these 故事、传说对包公充满着崇敬，也寄托着希望，道观中也会适应民意，塑出包公像，供人顶礼。十多年前由香港青松观资助建成的惠州某观中，便供着一尊黑脸包公。不知什么时候，速报司换了长官。北京的东岳庙里，明代的速报

司主管是岳飞。据不久前依旧照片重建的北京朝阳门外的东岳庙速报司外文字说明,说因为岳飞被莫须有的罪名冤死,所以遇有冤情,便会迅速作出反应。看来,民众支持由岳飞的主持速报司的感情得到了表达,或者说,这种安排,本身是适应民众感情的结果。而其结局,是岳飞被道教抬进庙堂。

上面讲了几种相互区别的道教吸收民间信仰的方式。从民间信仰角度讲则是它们进入道教的主要方式。不过,我们虽然将道教吸收整合民间信仰的方式作了归纳,指出其不同的类型,实际上只是相对的。因为在现实生活中,这几种方式也许会交织地发生,而且具体到广布于中国大地上的各类宫观和民间的祠庙,要说明他们是怎么样交流的,最初是如何由民间进入道教殿堂,实在不容易。比如现在上海浦东和青浦、奉贤等区县各宫观中普遍供奉的施相公、刘猛将、照天侯杨相公(又称杨老爷)等,肯定原是民间信仰的神灵,至于通过什么具体途径进入的,便还有种种谜团待人去解,这里只是指出,民间信仰的对象进入道教的途径不一,有时也是多途并进。比如说,前面提到岳飞被整合进速报司,成为东岳大帝属下,但同时,他又被吸收为道门护法神,可以归入召役型;因为他曾受到褒封,在杭州有岳王庙,各地也往往有其行祠,有的由道士主管,便成了接管型的代表。五圣,又称五通,在唐宋至于明清名声不佳,便在宋代被封为八字王,道门中称他们为五显灵光大帝,有经书,也有仪式,似乎也是一个复合型的代表。不管怎么说,经过这些途径中的一条,或者几条,民间信仰的神灵便源源不断地进入了道教。

(原载:《人文与社会》,上海社会科学院出版社,2004年)

扶乩与道书创作

在台湾和香港地区的宫观里，经常可以取到各种善书，即各种以神仙佛祖的名义劝人为善去恶的宣传品。其中包括像《天堂游记》、《地狱游记》一类长篇的小说。问是何人创作，答曰：扶乩。

扶乩，又称扶箕、扶鸾。本来是从民间的降神活动中发展起来的，大约宋元之后就与道教发生了联系。不过，直到明代，不同的道派还对它有不同看法，持批评态度的大有人在，四十三代天师张宇初曾斥扶箕、扶鸾等是“诸项邪说，行持正法之士所不宜道。亦不得蔽惑邪言，诱众害道”^①。然而明清时代，多有道门信徒参与扶鸾，流荡至今，在香港、台湾的道教界，相当普遍地行此术。从一些历史资料看，明清时的若干种道书，就是用扶乩的方法创作出来。

一 扶乩起源于民间的“请紫姑”

关于扶乩的来历和性质，许地山（1893—1941）《扶箕迷信底研究》曾作过全面讨论。这本民国二十九年（1940）脱稿的书，尽管经

^① 张宇初：《道门十规》。

历了五六十年的岁月冲刷，某些分析方法已不新鲜；而信扶乩的人中，对它也颇有批评。这些都可不论，因为对扶乩的态度是信仰问题，不同的信仰者可以有不同的结论，涉及的是价值判断，没有必要强求统一。而历史上的情形如何则是一个科学的问题，涉及的是事实判断，大家可以有共识。许先生书中收集的一百三十余个案例，及条理化的尝试，至今仍为研究扶乩历史的重要参考。据许先生的研究，扶乩的源头，在于降神、降笔，他举陶弘景《真诰》和《周氏冥通记》为例，说明降神写出字、书，由来甚古。而其直接起源则是民间的迎紫姑，他引南朝刘宋时的刘敬叔《异苑》卷五说，世俗有紫姑神，古来相传云是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或小路边迎之。捉其形者觉得沉重，便算是神来，于是奠设酒果，加以祭祀，即会觉得其神形跳动不止。当时记述其神的能耐主要是占验众事，卜未来蚕桑收成等。高兴起来，便大幅度地舞动，不高兴了便仰着睡眠。由之可以概见其事在南北朝已存在。所谓紫姑神乃是厕神。迎紫姑是民间的一种人人可施的简易巫术，倒并不一定是非要巫师方才可以主持的。扶乩也叫扶鸾，《六部成语·刑部》“扶鸾祷圣”后注所谓：“巫者写字于沙盘之中，假托神圣下降，曰扶鸾。”其中“巫者”也不过是泛指其人其事的性质近于巫术，倒不一定主其事者的身份、职业为巫师。此法唐代稍盛，宋代则颇普遍。

二 扶乩活动向道法靠拢

由上引材料，知扶乩、扶鸾与道法原无关系。但在其发展中却很快引道教神仙，以道门符咒及文书为用。宋代的扶乩方法中出现设神座，上书“太乙真人”、“南华真人”等道教神仙和名号。同时，在扶

乩中，也出现了类似道门篆书的文字。北宋沈括《梦溪笔谈》卷二一记招紫姑神，其书有数体，甚有笔力，然皆非世间篆隶。其名有“藻篆”、“茁金篆”十余名。所谓“篆”而非世上之体，正是模仿道教的云篆而来，只是自己别撰一体，别人无法辨认罢了。同时代的苏轼（1037—1101）所记，便更具道教特征了：黄州汪若谷家降神，自称李全，给苏一种“天篆”，内容是《天蓬咒》^①。天蓬咒从南朝便已在道书中出现，后来以它为基础衍生出大部的《上清天蓬大法》，宋代正行时，“天篆”“云书”是道教符字中的一种，而各派天篆的字体并不相同，足见其间有相当大的创制、构思余地。扶乩中用“天篆”名，更明明白白系吸收道教符字而成，尽管它或许另创新体，不必皆同道藏。

要之，在宋代扶乩术初盛时，便有仿道教符篆召神的方法，也有扶乩写出道教的文书、咒语的情形。这种情形，明清而达于极盛。

扶乩原非道法，社会上行此术的主要也还是各类文人。扶乩的原意为占卜。文人所占，无非禄（功名）、命、休咎。又文人乐此不疲，所得的文字多为诗歌，也与扶者、观者相唱和。到现在为止，乩辞仍以诗体为多。至于民间的小姑娘，迎紫姑的活动，大抵聊为取乐，很少有什么文章议论诗歌酬唱的雅趣。只是在文人参与的扶乩活动中，那方法渐渐规范，取资于道法的便更多了。《万法归宗》中收集的《请仙筭法》即十分典型。《请仙筭法》，以三盘果子（饼类）、茶、酒各三盏，虔诚拜请。其中用的符咒大多或直接用道教符咒，或稍加改易。如《三焚香咒》：“道由心合，心假香传，香焚玉炉，心注仙愿。真灵下降，仙佩临轩。令臣关告，径达九天，所启所愿，成赐如言。”实即道门功课中常用的祝香赞稍加改编。所用的画符方法也类同于道

① 《苏东坡全集》卷十二，《天篆记》。

教，有净水咒、剑指书符水，又有咒纸、咒笔等手续，画符、焚符亦各有咒。符以五鬼为核心，则与道符颇有不同。所用的召牒则有：“虔请蓬莱仙众、九天玄女元君、元始真人、天仙、地仙、五祖真人、少阳正纯阳三位真君、五湖映雪三汀真人、玉轴道老仙女、紫阳真人、罗山仙翁葛真人、谪仙太折李真人、野人黄真人、云彩门吕真人、紫霞崔真人、玉蟾白真人、南五祖真人、北七真真人、云仙女、桂英、庆奴、道奴、雪奴、真卿、元真、玉肌素女、天上地下、水府、阴间、三岛十洲洞天福地古往今来一切仙众”。看来大部分为道教系统的仙真，也有一些小说中的人物，取材自民间信仰。但道门对元始天尊等高级仙必用奏章表文，绝不敢用牒。牒用于城隍、里司等等归法师召役的神将仙吏。扶箕法中虽借用仙道权威，但对道门科范毕竟不甚熟悉，故错讹难免。

三 明清时开始用扶乩的方法创制道书

关于扶乩与道书创作，以前已经有一位老先生做过研究。根据他的观点，像《真诰》那样的书，便是靠扶乩写出。但此说似还可商榷。古代道书多说是“神授”、“神降”、“玄授”，但其法实有多种，不必皆用扶乩。《真诰》是诸真人的诰语，自有附体状态出现于受诰的人身上，然后由他写出字来。对此一状态，信仰者称是神降，但也有学者认为是宗教徒的心理体验，这是信仰上的问题，我们不来评论。单说神降、附体的方法，也有多途，有从冥思突然开悟的，有在梦中得到启示的，也有由法师将儿童或其他人的意识控制后出现催眠状态后出现的，用乩手在沙盘上画出字来或者由他读出沙盘上常人看不出的字而由别人代抄的办法，只是其中之一，不可与其他方法混淆。不过，用扶乩来创作道书的情况，历史和现实中都有不少，只是

从现有资料看，比较可靠的文献出现于明朝。

前面提到北宋时扶箕扶出天篆、天蓬咒，实为扶箕谈道的开始。许地山关于箕仙所降笔内容，专列“箕仙与人谈道及教训”一项，所谓“道”的内容广泛，首列宋《杨文公谈苑》所记法泉长老与紫姑对谈，实为谈禅。狭义的谈道，指讨论道教的教理教义，在扶乩中极多。许先生以为“谈道底事”不多见，因为他多用诸家笔记，虽然他曾写过半部《道教史》，于道教文献毕竟涉猎不深。实际上，明后期以降，直至目前的香港、台湾地区，以扶乩谈道的不知凡几，且有鸿篇巨制的乩文集问世。就以明清时期的重要道书而言，便可以随手举出几个例子。

确信为明代用扶乩写出的道书，有陆长庚的《三藏真詮》。明代兴化人陆长庚（1520—1601，一说卒于1606年）号西星，创立内丹东派。主要的著作有《方壶外史》、《三藏真詮》、《南华真经副墨》。前两种是典型的内丹论著，其中《方壶外史》流传于社会，素来被视为该派主要文献。陆原本没有受过符篆或全真大戒，不过在屡试功名不就，方着黄冠服。其丹法自称得自吕祖（洞宾）亲授。据其自述，“嘉靖丁未。偶以因缘遭际得遇法祖吕公于北海草堂，弥留款洽，赐以玄醴，慰以甘言”^①，其丹法由之悟出。而所谓吕祖降于北海草堂，实即降箕。当时降箕所得，曾编为《三藏真詮》。其中多处提及吕祖及其他仙真箕降的事实。隆庆三年正月十三日箕坛对答中有云：

曰：神仙有身乎？曰：有之。今此来者皆神来耳，身不来也。

曰：有身何不令人见之？曰：子修至七分，则自可见，今进箕而面矣。见之渐也。

① 《方壶外史·金丹就正篇·序》。

可见，当时的“降”法，为扶箕所得，吕洞宾是通过“箕”与他见面的，而且答应他渐渐也可亲临其境。《三藏真詮》分《华藏》、《法藏》、《论藏》约三万字。可见其篇幅不小。如果考虑到因此“得悟”而写成的《方壶外史》，那么扶乩对丹书的创作影响之事可见一斑了。

清代，扶乩在文人中成为极盛的社会风气，依据扶乩所得编为道书，也更加多了。其中《吕祖全书》就极具代表性。该书指吕洞宾的著作合集，清乾隆年间刘体恕汇辑。卷帙浩大，凡三十二卷。一、二卷为本传及灵应事迹；末卷为吕祖诰，并附据说是吕祖徒弟的柳王等仙君的宝诰。当中二十九卷，皆称吕洞宾的文集、经书。然而这些著作，除《沁园春》丹词等少数几种见于宋至明代的文献之外，绝大多数都是清代新出，其中不少便是扶箕所得。比如据书前《凡例》所述：“圣迹灵应事多即龙沙显迹，扶鸾演化。”又说“《涵三杂咏》，系扶鸾开演时所著”。其实其余诸书，也是降笔为多，不过《涵三杂咏》特别典型罢了。据《吕祖全书》前乾隆九年《序》，知道其中的《涵三杂咏》，是江夏（今属湖北省）涵三宫扶箕四十年所得的汇刊。据《涵三杂咏》小序称，本来“此等语极多，皆散失藏匿，而不及全录”，则录入的不过是四十年乩辞的一部分。《涵三》以外，如《葫头集》，也是箕笔。这类扶箕所得的书，又常利用扶箕的方法，借神仙来作序，《葫头集》前有钟离权、陈抟和吕洞宾自序，盖即所谓“驻鸾度世”之文。

上述两例，都是依扶乩而造道书。明清时代，此类书层出不穷，吕洞宾著作之外，如《张三丰全集》，杂有乩语也不在少数。直到清末，以及当代，这类依乩文造经的过程仍在继续。广东和香港一带流传着一本《吕祖无极宝忏》，宫观中且以它为科仪本子，经常用作拜忏，据说此本也是于清末时在广东的西樵地方，扶乩所得。这书记

述了大量的吕祖（洞宾）仙迹、教诲，用典富赡，辞藻很美，看来是当时的扶乩高手所为，不是一般只会写些似诗非诗的浅俗俚语的鸾生可以做得出。

迄及当代，台湾、香港的乩坛上，托于仙佛的乩辞源源不绝地造成，且不少刊刻流行于世。其中有托名佛教系统的观音、如来、济公等降的，有托名于玉皇、关帝、吕祖、华佗等等道教系统的神仙的，吕洞宾的降乩尤其频繁。所设的乩坛，有文人游戏自创的，也有部分是道教宫观所设；或有建立乩坛后，宣称自己归属于道教的。当然实际属于民间宗教的乩坛也不在少数。单说托于道教神仙的乩辞，大要有四大类。一是问吉凶，大抵源于扶乩的初意。一是谈教化，多劝世道德之语，即所谓神道设教的用心。一是谈丹功及其他修仙之术，是狭义的道教内容。一是谈医药，多述疑难杂症的对治。上述四类乩辞，或单独一类，或诸类合刊，流布甚广。仅以笔者几次往香港短期逗留，即收得数十种。其中如《玄音合刊》，是不加归类的乩辞合刊，大抵四类俱全，而以谈治道教化，劝人为善为主；《内修篇》、《外修篇》以谈内丹修炼为主；《医道还元》以论医道为主。道教青松观原来就设有乩坛，曾经出过若干册乩文的合刊，书名《松风》。据云青松观买下现在香港新界屯门的地皮时，曾扶乩问观名，获吕祖乩示，观名“青松”，且预言其观将走向世界，故在其实力壮大后，便在澳洲、北美洲的美国与加拿大、亚洲的新加坡等地建立青松观的分观，可见扶乩的影响之深。另有一座道观省善真堂，曾出有刊物《道缘》，其中相当一部分内容系扶乩所得。不过那里临坛的神真不限于道教系统的神仙，即以蛇年所出一册中，《师训辑要》所提及的庚辰年（2000）赐训的师尊，就有文殊天尊、鸿钧老祖、钟离权大仙、李铁拐大仙师、吕纯阳大仙师、关圣帝君、周仓大将军、太乙真人和玉皇大帝，大致上是混合了道教神仙（是为主）儒教圣人和佛菩萨（后两

者为辅，且依道教立场作了修正）。同时，另有两个神明不知所出，源钧老祖和慧感道人，前者可能是鸿钧的笔误。这些神道的出现，应当受了《封神演义》的影响。至于台湾，鸾坛的活动更加活跃，所得也极丰富。不过它与道教的关系，也是若即若离，民间的鸾坛或自成系统，有的依附于其他的制度化宗教，其数甚多，所以引起诸多学者的研究，如宋光宇、王见川、王有庆、郑志明等，皆有大作问世。王见川《台湾的斋教与鸾堂》^①曾作系统介绍。从这些先生们的研究看，台湾的扶乩传自大陆，在台湾近百年独特的社会生态环境里生根并成长发育，特别重于教化功能。那里高明的箕手能扶出整本的书，近二十年来而且还有多种小说如《地狱游记》、《天堂游记》等，据说也是扶出来的。

重复地说，扶乩原非道术，且历史上一部分高道不认为本宗。但明清以后的道书创作，颇有用此法的。目前中国大陆道教中已不见用它，而港台道教界对之则有纳有不纳。对它在现实中的情况还应深入讨论，上面说的一些历史情形则可作进一步研究的引玉之砖。

（原载：《弘道》，2003年第14期）

① 台北南天书局有限公司，1996年。

汉族地区民俗中的宗教符号

中华文明是各民族共同创造的。但由于历史的原因，现在人们研究中国文化，往往主要取汉民族的文献为依据。从这个视角看中国的文化，便发现中国人除一部分少数民族外没有那种全民族皈依某一宗教的传统，中国多数人不是正式的宗教徒。然而，绝大多数中国人却也不是与宗教无关。中国传统上有佛、道两教，社会上也还存在某些原始宗教的孑遗，两教的神职人员，占人口是极少数，虔诚信仰两教经常过宗教生活的，在民众中也不占多数。然而，佛道两教和原始宗教的遗存，在中国的民俗中却有大量的渗透。这种渗透，在现象上，可以从民俗中使用的宗教符号表现出来。民俗，在一定的历史时期，一定的地域中，具有全民性。因此，即使不是宗教信徒，也会在从众心理的驱使下，采用某些宗教符号，或者仅仅沿袭着对他个人来说是既定的习惯，采用这些符号。在采用这些符号时，免不了将它们在宗教体系中的意义接受过来，同时又依据自己的理解、体验，赋予它们以某种新的意义。民俗对宗教符号的选择乃至改造，是中国人生活态度、价值观念的体现。这种选择，又促使宗教的神职人员调整自己的宗教符号系统，凸现出其中在民俗中得到肯定的成分，乃至创造出新的符号。这样，便表现出宗教与民俗的双向交流，双向影响。

一 宗教符号在民俗中的广泛分布

民俗的领域极为广泛，汉族民俗中，无论是人生礼俗、岁时风俗、衣食住的生活习俗、游乐文娱习俗，还是生产、经济习俗，都有宗教符号的分布，至于归为信仰习俗的敬神祭祖之礼、禳灾祈祥，就更不用说了。

关于宗教符号，可以有不同的归类。我们从形式和内容两方面稍事划分，然后看看它们在汉族民俗中的分布。

从内容看，中国传统宗教（按：这儿指佛道两教及原始宗教的遗留。儒学不被视作宗教，但在其礼典中包容了、保留了某些三代宗教的遗存。伊斯兰教主要在回、维吾尔等少数民族中传播。明代传入天主教，近代传入基督教新教，在局部地区的部分民众的习俗中有所表现，但比较佛、道两教而言，其影响力弱得多，故不予讨论）的宗教符号，可划分成下面几类：

1. 神灵符号。各种神像，作崇拜之用的神的绘画等。在原始宗教中，广泛实行自然崇拜。自然崇拜的对象可以有神像，也可以是实物。那一实物便具有神灵符号的性质。

2. 神力符号，或者叫宗教功能符号。指代表神灵或宗教所具备的超凡能力的符号。如佛教的降魔杵、道教的元帅帝钟和符咒，都是镇压邪魔功能的象征物。各种仪规、科范则是多种符号的集合，但从内容上看，也是功能性符号。

3. 教义符号。各种表现该教教义的实物、象征物及诠释符号，如经籍，如道教的太极图、炼丹图，佛教的莲花等等。

4. 圣境符号。代表神仙佛祖生活环境的符号。宗教建筑物、标志物，以及历史上形成的佛道名山，都是这类符号。它们有时亦以图

案等表现出来，如道袍上有时出现郁罗萧台（元始天尊所居之处）。有时以各种标志物布置加以象征，如法坛。

如果依形式和表现手段划分，则可分为下述三类：

1. 实物符号。凡取得实物外观的皆可划入此类，如泥塑木雕的神像、建筑、法器等等。

2. 语言符号。运用语言表述的符号。如诵经、念咒等。同时这类符号又有两种变体，一种是以文字形式记述的语文符号，经书、抄集的咒语，以及符、印篆等都可归入。另一种是由音为主，赋予演奏，佛曲，道乐皆是其属。

3. 形体符号。由人的形体姿势、部位、动作所构成。包括礼拜的姿势、修行的姿势、施法的姿势。如佛教的手印，道教的手诀、步罡等。

4. 综合性符号。它不是在其他三种形式之外的独立形式，而是三种形式的组合。例如仪式中有实物符号，有语言符号，也有法师的形体动作，构成完成某一宗教动作的表现形式。

宗教符号是宗教的外观，它们集合在一起，取得某种特定的结构，表达着宗教的意义世界。在这一视角中，整个宗教成为庞大的符号系统，其中上述依内容划分的各种符号，又可以构成个别的子系统。在实际的宗教生活和存在样式中，它们是交叉联络的。

无论从内容上或从形式上划分，上述每一类宗教符号，在民俗中都有大量表现，而每一类符号，常贯穿民俗的多个领域，某一类民俗事象中又可容纳多种宗教符号。这样，二者的交织便无法穷尽。这儿只能用枚举的方法，稍作说明。

神灵符号，进入民俗的神灵符号极多。从原始崇拜演变而来的五大仙、五通神、树神等等，一直到观音、罗汉、各类仙真，都经常闯入民俗，民间卖的各类“神马”，人家居室中的镇宅灵图，字画、装

饰中的仙真等等都是。从其出现在民俗中的领域来说，几乎可以周遍。即以灶马（灶君纸像）言，腊月送灶、迎灶是岁时习俗中的事象，灶告（在灶君前占卜）为迷信卜筮习俗的一种，浙江某些地方的养蚕季节开始的祭灶，又与生产活动相联系，为黏附在生产中的信仰习俗，也可说是生产习俗的一部分。

神力符号。进入民俗中的神力符号，主要取实物与语言符号的形式；在丧葬、禳灾等场合，佛道法师及民间的巫师作法时，才直接出现形体符号，表现综合符号。比较常见的有符咒、护身镜、厌胜钱等等。它们也散在民俗的多个侧面。如符，天师符挂于端午，成为岁时习俗的一个事象，亦隽于厌胜钱或做成符袋挂于身上，与育儿习俗相联结。为求地方清静，若干年一度的太平清醮，在福建广东等地早已相沿成俗，而人生礼俗中的丧葬中多用僧道，以及在遇灾变时的禳解中，宗教仪式所综合构成的神力符号成为主要节目。

教义符号。进入民俗的教义符号范围甚广，但在内涵上与其原义相去较远。其中有经书，有道教的太极图，又有莲花等等，其中多用作镇邪，与其原有的赋义和功能常有差别。

圣境符号。通常在朝山进香、禳灾等民俗活动中出现。应当指出，在出现此类符号的场合可以是纯粹的信仰习俗，如烧香还愿，也可以结合着有娱乐、旅游等习俗。如朝山进香，既是信仰为主干，又带有游俗的成分，庙会、香会则具有既敬神又娱人的性质；这二者常常伴随着民间的集市交易，便是所谓香节、庙市，又黏附着若干经济习俗。

宗教符号这样广泛地运用于民俗中，是宗教对中国民俗具有广泛影响的表现，也是宗教在中国文化中辐射力之一端。它使一部分民俗事象敷上了宗教的色彩，但同时又使宗教世俗化了。它使绝大多数民众都不得不在各种民俗活动中和宗教结缘，但又使他们无须成为宗教

徒便可享受宗教服务，宗教意识却又被淡化了。

二 民俗对宗教符号的选择和改造

宗教符号，本来与整个宗教的信仰、存在方式密切相关。它们的意义，与其结构是分不开的。民俗中出现的宗教符号，常常被从原有结构上剪裁下来，于是不能不变形。或形式不变而涵义不同，或其他非宗教的符号拼合在一起，出现了新的形式。民俗，有自己的结构。剪裁下来的宗教符号，被整合到民俗结构中去，便在其中获得新的意义定位。因而民俗中出现的宗教符号，大多数是不连贯、不系统的。至于什么宗教符号进入民俗，则经过各地民众的选择。同样是佛菩萨，观音的神马、神像，可以进入家家户户，可以贯穿在信仰、娱乐和祈嗣、丧葬等人生礼俗，地藏王则大抵不进家室，只在朝香、丧葬中出现其像或名号。同样是三官大帝，天官可以与各种娱乐结合（上元节）在居室悬挂的字画上出现；地官、水官则不能。

民众对宗教符号的选择和应用，当然以对他们的信仰为前提。不过这种信仰，突出表现在对其功能的信赖，很少表现出对宗教对象的皈依。就是说，在选择中，是让宗教符号为解决自己的实际问题服务。民众是选择的主体。神灵以及相关的符号，只是主体希望求得帮助的手段。这儿且举居宅中出现的事象为例略加说明。

中华民族是一个多种崇拜的民族。古代的祭祀中有不少是住宅及各部分的神灵，不少而且是上了儒家祀典的。比如五祀，《礼记·典礼注》认为是指户、灶、中溜、门、行。除“行神”为出门远行时的保护神（路神）之外，其余都是住宅的保护神。东汉儒生在白虎观讨论经义，将五祀定为门、户、井、灶、中溜，则全为住宅保护神。

在漫长的发展中，民间的镇宅神数量越来越多，原来道教的神，

佛教的菩萨走进人们住宅队伍愈益庞大。到了宋以后，三教合一的思潮在学术领域和宗教领域更趋深入，本来对信哪一教就不怎么执著的中国民间更广泛地搜罗着三教的圣人所统帅的众多神灵，让他们进入自己的厅堂居室，守护着住宅。

在民间绘制的神马中，镇宅众神图和门神图无疑占有重要地位。以往门神是家家都要贴在大门上的，镇宅众神图也是常常有人家悬在客厅里的，一般在春节时要更换门神像，悬挂镇宅神图。明代版画发达，在印刷发卖的年画神马中，这两项占有很大比重。这二者，绝大多数是由道教神仙充当的，也有一些佛菩萨参与其中，有时甚至将孔圣人也抬来做镇宅的仙师。

在以佛菩萨和神仙为主的镇宅图中，主要有观音镇宅图、有玉皇大帝镇宅图、城隍、土地镇宅图，三官镇宅图、八仙镇宅图（八仙中的吕洞宾有时又单独出现，其图称吕祖仙师镇宅图）、关帝镇宅图、妈祖镇宅图、五圣灵官镇宅图、钟馗镇宅图等等。在这当中多数是在道教中负有安镇保土责任（如城隍、土地）或忠勇神武（如关帝、钟馗）的神。这些神中有些是从民间俗神祀进入道教的，然后又和原属道教的三官等神一起回到民间服务，五显、妈祖以及关帝都是这样的神。

镇宅图中有些是三教诸神团团罗列的，在数量上道教占了上风，在地位上往往佛祖居于中心。

比如清代有一种大型的镇宅众神图，分多层排列的各种神共有七八十位之多。最上一层居中的有如来佛祖、太上老君、玉皇大帝，其余佛教还有观音菩萨等几位，儒家的孔圣人也在上面。此外绝大多数是民间俗神和道教诸神。比如关帝、五岳大帝、雷部诸神、城隍、财神等等都赫然在座。

佛教道教是两种不同的宗教，其神灵系统各有不同。两教之间尚

时不时闹点小矛盾。但在镇宅图上，仙、佛以及民间俗神却相安无事。那道理是民众选择他们进入家中，只求具备佑护平安、驱逐邪魔的功能，对他们在神仙和佛菩萨中的地位以及两教之间的差异是不太计较的。

民众对宗教符号的选择重功能，而这种功能又侧重对现实生活的佑护。这种情形，表达了中国人对生活肯定的热爱和态度，在生活情趣的追求上是明丽的。比如三官中，独多天官之像，寻常百姓家多能见到的《天官赐福图》、《福禄寿三星图》，特别充满期望赐予吉祥的气氛。

天官赐福，是直接从道教天地水三官的信仰中来的，上元天官尊号为赐福天尊。天官赐福是极佳的口碑。在民宅中所见的天官图，有几种不同的画法，有比较显露一点的，是画一宰辅装扮的神仙，手捧“天官赐福”四字手卷，旁边一只蝙蝠翩翩飞来。蝠者福也。蝙蝠这样的生物，在西方的口碑太差，西方人认为它似兽似鸟，是十足的骑墙派。但在中国，它却是幸福降临的象征，在表现吉祥有福的画面上经常有它的身影。另一种画法略为含蓄一些，是赐福天官手持如意，旁边有仙鹿跟随，或再加上祥云霭霭，仙草萋萋。这种天官图似乎更有神仙气，实际上却表现了人们更多的欲望。原来鹿既可理解为神仙坐骑，也是“禄”的谐音；天官与鹿放在同一画面上，象征着“加官受禄”。灵芝仙草，是长寿的象征。所以上述一图而括福、禄、寿，吉祥“如意”，内涵极为丰富。画者艺术有高下，设计有巧拙，但天官图的构思基本上在上述两种的基础上增减。

与天官赐福图相近的是福、禄、寿三星。三星的来源也诸说不一，且不管他，要之是从道教中引入民间的神。值得注意的是，三星中没有财神，福星或理财，但财富只是五福之一，禄星虽与财有关，却只管俸禄。三星，是中国人心目中代表幸运的三位吉神，其职司中

财产并不突出。近代以来，财神方越来越走俏。

此类祈福的符号，有时又撷取宗教符号的某些片断，糅合了民间的谐音象征等方法表现出来。常见的墙上大书“福”字，便是例子。这种径达七八尺的大福字，一般绘在靠天井的内墙上——福可不能丢到屋外。我国书画同源，书法也是艺术。不过民间墙壁上的福字，“ㄗ”旁常绘成独立蹠首的丹顶鹤的剪影，“畐”则绘成安详温顺的仙鹿，鹤鹿同春自然吉祥。这鹤和鹿，很早以来便被当做仙人的坐骑。它们又同是长寿的象征。特别是那鹿儿更了不得，据宋末元初的俞玉吾《席上腐谈》说，奇经八脉凡人不通的，神仙用阳气冲开，所以能够长寿不死。独有乌龟闭息能贯通任脉，鹿运尾闾，能打通督脉，故都可活上千年。可见，那鹿儿竟是天生仙才了。鹤鹿主要是长寿象征。“福”字用鹤鹿之形艺术地表现出来，也可以解释成福寿双征。鹿，与“禄”谐音，因此又是官运、俸禄的象征。

在外墙，室内装饰乃至家具图案上，八仙出现的频率很高，除了绘八仙故事外，在这上面有一种含蓄的表现法，叫做暗八仙，所谓暗八仙，即是八仙本身不出现，只以他们手中的法宝：扇（钟离权）、剑（吕洞宾）、葫芦（铁拐李）、云板（曹国舅）、渔阳简子（张果老）、萧（韩湘子）、花篮（蓝采和）、荷花（何仙姑）暗喻之。暗八仙也常在房门或公共场所的亭阁上出现。它们和八仙一样，都是吉祥的象征。

这些，都表现了祈求吉祥的善良愿望，和明亮又富于艺术的生活情趣。在这上面我们看不到佛教密宗那种神秘可怕，看不到某些宗教教导人们的那种沉重的负罪感，看不到一切围绕金钱的市侩习气。

民间选择这类宗教符号时，常常赋予新的意蕴，并将之纳入自己的民俗事象的结构中，使它们和宗教中的原义距离越拉越大。观音作为菩萨本应是超凡脱俗的，然而却被拉来做管子嗣的送子娘娘，如果

说，这尚可勉强用“有求必应”作解释；那么磨合罗做“得子之兆”参与祈嗣习俗，完全是谬以千里。原来磨合罗即莲花化生，唐代被称为化生儿，是净土世界中人，无欲无情且无形质，其居民的增加系从池莲中突然冒出，故称化生；此事发生于须臾之间，须臾在梵文中音磨合罗，于是它讹称为磨合罗。这一极端清净的化生儿，唐代出现在七夕风俗中，宋代便风行起来，七夕时或自买，或相馈赠，作为祈嗣的吉祥物，惹上满身红尘。这种情形，当然非止一端。正因为此，在民俗活动中，不少非教徒可以采用这些宗教符号，而不必担心自己被宗教所俘虏。

三 民俗需求对宗教符号改作、创新的刺激

宗教符号被民俗采用，表现了宗教在汉族地区局部的移风易俗的功能。而民间对宗教符号的选择、改作，又表达了民众的需求，它又反过来刺激了宗教界，引导着宗教符号的改作和创新。

一般说来，民俗中出现频率高的宗教符号，往往是制作最多，流派最繁的。以综合性符号为形式、宗教功能为内容的仪式符号而言，除供宗教徒修持所用以外，一般为民间提供宗教服务的，其兴衰全依民俗需求而定。斩妖捉怪一类仪式，佛道两教曾长期施设，但近代以来已基本停歇。祈雨、求晴、镇涛一类法事仪式，曾经发展得相当完善，但随着社会变迁，生产力进步，此类需求减少，它们也少人问津，有的已久未施行。而作为安抚亡灵之用的拜忏、焰口（佛）、炼度（道）却仍然频繁施行。比如焰口，有瑜伽、云栖、天机等流派；道教的炼度则有太乙炼、斗母炼、蓬莱炼，以及萨祖炼等众多的科仪。

而且，宗教界为使民众乐于接受自己的符号，也注意采取或制作

一些新的符号或符号系统。此类符号，大抵以有比较完美的视、听效果，又易于被理解为特征。佛道教的“解冤结”形式的改进，就是一个明显的例子。解冤结又称和冤释结、解结、解冤。民间丧葬习俗，指请道士或僧人为死者解释冤业。原出佛教，为道教吸收。冤结，指亡者生前或有冤仇，或造有罪业，死后不能超度；或者亡灵与生人有仇隙，图为报复。道教的斋醮中，有专门解冤结的仪式。民间习俗，丧葬中常有请道士或者僧人为解结的。《红楼梦》第十三回，说秦可卿死后，请“九十九位全真道士，打四十九日解冤洗业醮”。普通民众，不可能有这么排场的醮仪，但也多在家中延请三五位道士或僧尼为解结的。佛道教解结仪长期流传民间，在做法上采纳了某些形象化的手段。比如用绳结代表“冤结”，流行于浙江部分地区。《中国风俗辞典》第242页介绍说：“丧家在二七前后（也有在三七日的），请3—5个道士或僧尼到灵柩前诵经、唱戏，并进行所谓‘解结’仪式，先由丧家用黄线穿钱币，打成若干解不开的死结。道士和僧尼一边诵经，一边解结。其意义有两说，一谓替死者解开生前和他人所结下的冤分；一谓死者不甘心离世，阴魂不散，故特地念经劝解。其解词内容有劝慰世人，宣扬生死有素，表彰好人，劝人为善，以及勿作奸恶等。解出的钱币归念经者所有。解结时，除亲人参加外，听众踊跃，并在死者临终的房内、厨房和灵前分别烧点香烛，供菜蔬酒饭祭奠”。亦有用金刀断索、象征截断冤缠，流行于四川成都一带，在给横死的亡灵做斋时举行。道士启请太乙天尊，称“道法无边，斡运周天，除冤解结免魔缠，枉死亦登莲，神丁护照，斩断葛藤牵。”焚解冤符、断索符。然后历述解之人诸种冤业，讲到一种时一道士问：“解不解？”众道士答：“解！”“断不断？”“断！”合念：“一断永断冤业消散。”假如亡人自缢而死，则要用麻绳挽成三个圈子，由高功法师持到上吊之处步罡存想亡灵前来，法师对之劝慰之后，并念：“叩恳元

尊，金刀斩断绳索。”并问：“闭颈之苦，悬梁自溢之罪，解不解？”众答：“解！”“金刀割断，断不断？”“断！”众合：“金刀割断，冤业消散。”解冤结也有为人有灾病、怀疑是冤魂缠身时举行。

这儿的解绳结、金刀断索，显然是为使民众理解法事内容而采取新的符号，绳结和索，是冤结的象征符号；解、断则是消释冤结的形象符号，原来不可见、不可闻在冥冥中凝聚的“冤结”和解脱的过程于是成为旁观者可以直接感受的符号结构。此类改作或创作，在佛教的“盂兰盆”，道教超度亡灵仪式中的“翻九台”、“度仙桥”中也都有明显表现。

不仅在直接为民间施行的仪式中，有这种情形，即使在正宗的寺庙宫观中它也会发生。比如民间的祈嗣风俗中有到子孙殿或送子观音座前“偷子”的做法。偷子，指至子孙娘娘面前“偷抱”布或泥娃娃以祈求孕子。流行于许多地方。如安徽寿春县碧霞元君庙送子娘娘殿，“庙祝多买泥孩置佛座上，供人抱取。使香火道人守之。凡见抱取泥孩者，必向之索钱。谓之喜钱。抱泥孩者，谓之偷子。若偷子之人，果以神助而得子，则更买泥孩，为之披红挂彩。鼓乐而送之原处。谓之还子。”也有到观音像前偷绣花鞋的做法。盖“鞋”某些方言中音若“孩”，偷鞋即谐偷孩。适应这些习俗，观音殿中又增设了“鞋”作为孩子的符号。有时，此类宗教符号的改作还表现在神像的装塑上。比如有明清后奉为财神的赵公明，原是冥神，宋以后才成为雷部元帅，它主要职司斩妖捉鬼，其形为一手持金轮（武器）一手持铁索，或手举钢鞭骑于虎背，成为财神后，为适应民俗需求，乃改塑为手持大元宝；神马前则常画上聚宝盆。

各种宗教为占领民俗地盘，常常互相仿作适于民间采纳的他教的符号。佛教的施食仪曾为道教吸收，佛教的咒和手印也有部分被道教吸收，甚至神的形象，也被借用。后者最著名的如摩利支天被吸收为

斗姆，有关仪式、咒语则被采用进雷法之中。佛教仿作，采纳道教的宗教符号，亦复不少。比如道教符印在民间广泛被视作辟邪的灵物，唐代佛教徒也制作过观音、阿弥陀佛、不空（密法三大士之一）名号的印迹，称为神印。其印文结构、字画明显仿道教，敦煌文书中就留有它们的印迹。端午的驱邪风俗中天师像、天师符沿用极普遍。佛寺则有画韦陀像赠施主的做法，也有尼庵制作五毒符的习惯。《清嘉录》卷五：“尼庵（端午）剪五色彩笺、状蟾蜍、蜥蜴、蜘蛛、蛇、蝎之形，分贻檀越，贴门楣、寝次，能魔毒虫，谓之‘五毒符’。”明清时，道士驱狐之术在民间有市场，僧人也有持符箓摇铃驱狐，则更是直接搬用道教特有的宗教符号了。这种相互吸纳，共同参与民俗活动的情形，也促成了二教的融合。

（原载：《上海教育学院学报》，1996年第1期）

一景一木寓道心

——香港青松观盆景艺术鉴赏

香港道教青松观的盆景艺术，在盆艺界很有地位。盆景发源于中国。论中国盆景不能不及于岭南派。论当代岭南盆景，不能不及于香港。而论香港盆景，不能不及于青松观。当代香港盆景最重要的代表有两家。一家是伍宜孙先生，另一家便是青松观了。伍老先生的盆景蓄于私家花园，不是专门展览，寻常人难得一见。而青松观作为宗教场所，信众、游客都可以自由出入，瞻仰神殿的同时，也可观赏庭园中摆放的艺术盆栽。自 1978 年起，青松观都在春夏之交，举办大型盆栽展览，1987 年起且精选代表作品，印成彩色图册，供人取阅，迄今展览已历二十届。青松观的挂历，也皆以盆栽彩照为图，配以题诗，有相当的艺术观赏价值。香港本是中西交通的都会，青松观又在美国、加拿大、澳洲及新加坡开有分观，所以她的盆栽艺术，广为世人所知。其代表作品，多次在国际上获奖，1987 年 11 月初在上海举办第四届亚洲太平洋地区盆景奇石展，青松观的一盆罗汉松，便获得大奖。

青松观盆景有这样的名声，自然是因为它们有着独特的艺术魅

力。笔者几年来多次到青松观，每次都在道院四周及盆景园中流连忘返，细细品赏。觉得其盆景耐看耐品，不仅一般地表现出盆栽技艺上的深厚功力，而且深深地感到，它们受到道风仙气的涵养，一景一木，寓寄着道心道情，是活的道教艺术品。特别是在香港回归祖国之后笔者再赴松观又作观赏，更有一番特殊感受，在临香港回归周年之际，忍不住将自己的观感道来，公诸同好，并作纪念。

一 修仙余事

香港青松观的盆景，始于20世纪50年代末。60年代初，青松观扩建于新界屯门外，观中即辟有专门盆景园。侯宝垣观长早晚焚修，处理观中事务之余，差不多每日巡视养护，修剪育成艺术造型。积近40年工夫，观中盆栽满园满廊，触目皆是。其中精品便有百盆之多。

侯道长热爱传统艺术，古诗、书法，皆下过工夫。爱盆景，也是他的艺术嗜好之一。不过，仅仅从个人偏好出发，尚难以解释青松观盆景历数十年，久而弥盛，也无法理解侯道长何以投身道门的同时，那么专注于盆景艺术。原来，侯道长将培育艺术盆栽当作增进道心、澡雪精神的途径，所以情有独钟。他说：“现世物质文明，灵府空虚，尤其香港社会，地少人稠，生活嚣烦，名利竞逐，日损形神，离道远矣。苟能游心于盆景艺术，于幽室几席之间，植松待日，垒石邀云，春赏新芽，冬评古干，所以疏淪心志，澡雪精神，掎击智虑，则可除嗜欲、去积累、绝妄思，进而乐道、专道、合道，返乎自然。”^①依此说来，他培育盆景，是为了在烦嚣紧张的现代社会中，重返自然，

① 《青松观盆景展小序》，1987年。

为了使自己在乐道、专道的路途中增添助力，最终合于大道。同时，他也认为，提倡盆景艺术，有益于世道人心，“岂止修真之助，亦可填补世人心灵虚空，减除精神束缚。若是室有山林乐，则人同天地春，盆景艺术宜乎发扬者也”^①。这些，大约可以看成青松观和侯道长对盆艺乐此不疲，且定期展览，向社会公诸其精艺的宗旨和内动力。

二 道法自然的创作思想

青松观的盆景有山水，有树桩，以树桩为主，也以树桩为精。观内几百盆桩景，姿态各异。或独木挺立，或丛植成林，或斜倚附石，或飘枝逸出，或整株悬垂凌虚，或低枝大盘旋，几乎找不到雷同之作。这是因为，它们的创造，是顺其桩础的自然之势，加以艺术处理，艺术加工是在其自然之性基础上进行的，不强求拘束于固定的模式，这样便保留了原有的千姿百态，可以千景千面。侯道长多次谈到，做盆景要“自然”。自然，是青松观盆景创作的指导思想。

中国的盆景艺术源远流长，自唐代就有培育盆景的风尚。唐朝是道教的极盛时期，盆景的兴起，一开始就沐浴着道家精神的雨露。到了宋以后，士大夫、道人、僧侣及其他各式人等，纷纷加入盆景制作及鉴赏的行列。

由于人文背景不同，地域环境差异，盆景在流传中形成了各种流派。大凡扬（州）派重制作，棕丝细扎，枝盘工整平稳，云片薄如纸片；川派传统规则树桩也重加工，喜欢用大滚枝、三弯九倒拐一类形式，使树桩呈现峥嵘气势，亦杂用自然桩景，因材取用。而岭南派素

^① 《青松观盆景展览小序》，1987年。

来注重自然，大抵根据树种、树型，稍加剪裁，尽量让它们显示出自然的灵气。青松观作为道门弟子，当然深得道法自然的意趣，在桩景的构思创意中，尽力贯彻这种精神。

诸派风格，各有短长，也各有精品，以审美情趣而言，各派皆拥有欣赏热爱的人群，不必强分轩輊。不过就笔者自己而言，则叹赏自然成景。这大约与自己常游历自然山水，且散淡胸怀，亲近自然有关。

青松观盆景的“自然”，人们可以有强烈的感受，若要给它一个定义，却是很难。因为树桩百态千姿，本来无法归入一种或几种模式，因之成景，也无法用一两句话概括其特征。在笔者看来，所谓“自然”，恐怕正在不求用几种固定的模式来斧削桩景。如果要套一句道书上的话，那么袭用司马谈《六家要旨》中“有法无法，因时为业，有度无度，因物为合”颇为贴切。当野桩采掘之初，从选材起，就相其姿态走势，宜直者直，宜斜者斜，宜曲者曲，老干瘦削，力展其苍古之色，大枝盘纡，尽舒其夭矫之气。由此构思，不必一定求留几枝、扎几片、成何形、选何式。这样，才能具备灵气的基础、本源，为日后成艺术精品奠定基础。

当然“自然”不等于不作艺术加工。盆景的可贵，便是将自然浓缩在一钵一盆之中。盆栽界常有“缩龙成寸”之说，又有“一粒粟中藏世界”的话头，都是要求在桩景之中包涵大自然的精神风韵。这是艺术的自然，不是散漫无序的树材堆积。青松观的盆景，同样也采取截、剪、牵引、拼接等方法，也用块石、人物造型、动物摆件等作配件。只是这些方法，都力求让它们在桩础原有的风姿、走势上发生作用，芟繁就简、去芜存精，配放得体。这样恰恰突出了桩景的风韵、气势。

三 形神俱妙的艺术追求

侯观长认为，“盆栽既要有形，又要有神。一般而言，日本的作品，形重而神小，岭南的作品，因重自然，形神俱妙，符合道法自然之妙”。所谓形神俱妙，是从道教哲学中借来的警句。道教贵生，既重养生，又重炼神，追求“形神俱妙，与道合真”，是她区别于其他宗教的重要特征。侯道长将之移用到盆景艺术中来，便构成了道门盆景的艺术追求。

青松观的盆景继承岭南传统，崇尚师法自然。不过，据笔者的眼光看来，青松观盆景虽归入岭南一系，但仍有自己的艺术个性。笔者最欣赏的一是它的苍古崛壮，一是它的夭矫灵动。

青松观的盆景，大多选用罗汉松、山松、杜鹃、落叶榕、福建茶等树种。它们本来历经山野风霜水火，大多老干崛壮苍古，盘根错节，枝丫屈曲，复加艺术加工，有意少留枝叶，这样更显出久历沧桑而仍然有着崛壮的生命力。道教高扬“我命在我不在天”，既追求合于自然，但又主张夺造化之秘，自己驾驭生命和自然的规律。这种苍古崛壮的气势，应当是它的不经意的表现。

青松观的盆景，善于用主干或枝条的虬曲，表现一种飘举向上的雄健之势。堰卧的山松忽作近 90 度的弯折，劲枝稀疏而盘扭向上，极显力度。罗汉松铁干直立，忽然全株盘旋向下，如腾空之虬，猛地回首下奔；有时配以险削英石，又似崖边苍松探云海。两面针、九里香这种树种，本来枝干多劲节，再利用其裸根的疏密有间，树身的倾斜，整体上有奔动之势。由于岭南盆景不像江南、四川一带枝盘对称，便减却了宁静平稳之态，而增添了动感。这一点也与道教对神仙风度“矫若惊龙”的理想构思，在精神气质上有暗通之处。

作为道门的艺术盆栽，常常在构图设计中表现出有方外之思，富疏淡之趣的主题。桩景之下，常常以神仙、罗汉、农夫、闲汉、牧童为配件，便是其表现。整盆桩景，常常枝叶疏朗，枝盆以下，又注意留有较广的空间，使人望之有山野之思，也是其表现。不过窃以为前面提到的苍古崛壮和夭矫灵动的艺术特征，是其形神俱妙的艺术追求的最突出表现。

（原载：《中国宗教》[夏季号] 1998 年第 2 期；《弘道》2002 年第 13 期）

密密宫观拥金顶

——道教圣地木兰山

从武汉驱车行一个多小时，前面有隐约的山影映入眼帘，我忙问：“到了木兰山了吧？”当得到了肯定的回答，便有几许兴奋，原来怀着的期待心情，变得更急切了。木兰山这座道教名山，是我心仪已久的。其中重要的一点，当然是她与中国文学名篇《木兰辞》的主人公花木兰有着某种关系，而吸引我这般一直在研究道教文化的学人的，更重要的还是她是武汉市郊黄陂的一座道教名山。早就有人向我谈起，木兰山，宫观林立，远近来朝山的香客极多，是考察道教文化，尤其是与民俗结合的好地方。所以到武汉之前，就对湖北省道协的副会长王平道长提出，从武当山下来后，要去木兰山看看。王副会长是位非常热情的朋友，我们人还在火车上，他已经给安排好车子，并且准备亲自陪我们上山。所以，2001年10月7日早晨一下火车，到湖北省道协和武汉市道协稍事休息，道协的小车就向郊外飞驰而去。王会长说，木兰山上的董道长给我们安排了中饭，我们得抓紧赶路。有这样热情的东道主，我们的热情也更高起来。

武汉周围多湖泊，多平川，车行百余里，才远远地看到木兰山。

她不算高，不过五六百米，但在广阔的平川上突兀而起，端的是气势非凡。沿着盘山公路上去，到半山腰，是一块平坦的广场，从这儿下车开始沿石级向上攀登，才算进了正式的道教景区。山势在这儿开始变得陡峭，站在南天门前，仰首望上面的宫观，只见层层排列，相互掩蔽，见不到尽头。王副会长陪我们一级级地往上攀登，沿途进入一个又一个道观参访。他是湖北和武汉市道教界的领导，大多数观中的道长都与他熟悉，所以常有道友热情地让座，请我们喝茶，也都乐意向我们介绍本观的来历和有关的传说，给参访增添了许多情趣。

木兰山的道观，历史上形成传统，都属于子孙丛林，各宫观皆由师徒相承，全山密密匝匝地分布着近四十座宫观，只有两座是“公庙”，即全山道众共有的大殿。一座是木兰将军庙，另一座是三官殿。后者高大宏伟，高近寻常的五层楼，不过香火稍稀，前者则是这座山命名的由来，正峙立于从南天门上金顶的当中，似乎昭示着对木兰将军的敬仰和崇拜，是山的核心。木兰殿比起山上的大多数道观都显得高大有气派。观前有石碑坊，上书“唐木兰将军祠”，说者谓此为隋唐时物，看起来却似乎建于宋，“看”而已，没有深入的考察。殿内供奉木兰神像，中间是受封后的身披将军袍的木兰，左边是尚未代父从军前的木兰，姑娘装束，右边则是受封回到家中重新恢复女装的木兰。神像是改革开放后修复大殿时重塑的，据说请的河南的师傅。当地人好丰腴，神像稍胖。不过，木兰是位巾帼英雄，丰满一点，更显其威武。值殿的道友向我们介绍左边的木兰，说就是“唧唧复唧唧，木兰当户织”时的装扮，那是铁定这儿供的就是花木兰了。其实，这儿的木兰是不是姓花，还是个待解之谜。

木兰从军的故事，随着《木兰辞》不知传颂了多少代，传说是木兰故里的地方不止一处，究竟哪处是诗中讲到的地点，却颇难猜度。木兰是活在人们心中的女英雄，只要有可能，总希望请她到自己家乡

来落户。

黄陂的木兰山，牌坊题的是“唐木兰将军”，唐，似是指其人所处朝代，亦可能是姓氏。无论是朝代还是姓氏，都与诗中所说大约生活在南北朝时的花木兰不是一人。然而，木兰的形象已经深深地印在当地民众的心中，成为民风民情的一部分。人们会指着山下依稀可辨的村庄，说那是木兰的故里，在阳光下闪烁着向远方流淌的大河，木兰曾经河畔洗浣，所以称为仙河。人们敬重心中的女英雄，将她塑造成身边的人，敬奉为抵御外族的爱国者，本着“有功于民则祀之”的古老传统，为她立庙，让她享受千年不绝的香火，中国的爱国主义传统就用这样特定的方式铸成了自己的载体。黄陂的木兰，或者是另一个女将军，但大殿里的木兰，已经是属于全体信众甚至全民族心目理想人格的化身，如果在这几斤斤考辨她的确切来历，倒似乎有些煞风景。所以我怀着景仰的心情听完了道长的介绍，道声谢，退出了大殿，继续向前参访。

木兰山上的宫观，一座挨着一座，转个弯，你会碰到两座相向的大殿。站在殿前，似乎已到了最高处，殿顶上便是蓝天，然而出走到殿后，又发现还有更高的大殿在上面。如此行行复行行，大约一个多小时，才攀到山的最高处，金顶。原来木兰山虽以女将军出名，所奉的主要神仙却是玄天上帝，最高处称金顶，明显地受到武当山供奉玄帝的最高处金殿——俗称金顶的启示。站在金顶上回望四周，山脚下的原野向远方伸展，直到目力所穷，轻雾笼罩下的木兰湖和仙河，昭示着这是一处受到天地精华滋润的腴土。金顶周围都是陡峭的石壁，更显出它的孤高。在它的脚下，正是我们刚才逐一参访过的几十座宫观，它们层层簇拥，直将金顶举上顶点，正显示出玄天上帝的信仰是全山的总领。山风劲拂，吹走了爬山的劳累，也吹走了从尘嚣中染来的烦恼，顿时俗虑全消，真的有点飘飘欲仙了。

从金顶向西侧望去，在稍低的另一山包上，立着一座造型与众不同的庙宇，王副会长指点说，那是玉皇阁，旁边就是娘娘殿，是香客上山求嗣最多的殿堂。玉皇阁的外形，不是像多数庙宇那样四方，却是六边形的，所以一瞧之下就觉得异样。殿不大，却已有了年纪，建于明代洪武年间，算来已有六百多岁，是山上的一处文物。我们在玉皇阁中瞻仰一番，转过一重门，便是娘娘殿了。这儿是供奉子孙娘娘的地方，据说是全山祈嗣活动的中心，来的香客极多，经常热闹非凡。不过今天香客却不多，我们得以和当家的余道长品茶聊天，也算是一次休息兼采风。娘娘殿下侧有一座数十丈高的大岩石向外伸展，极其惊险。上面有几条格子状的纹路，一两个不畏艰险的好汉正在上面行走。玉皇阁的当家告诉我们，那叫棋盘石。并给我们讲了一个有趣的故事：传说木兰曾拜玄天上帝为师，一次师徒二人在巨岩上下棋，祖师爷输给了聪明的木兰，一生气，脚一跺，巨岩从上到下开了一条透底的大裂缝。你从娘娘殿前向下看，那条裂到底的几十丈深的石缝就是。这个故事当然是民间传说。在玄天上帝崇拜的文献中可从来没有发现过木兰的踪迹。然而，民众对自己崇敬的英雄，总要赋予他或她最大的智慧与神通。从明代永乐年起地位高到“玉虚师相，三教祖师”的玄天上帝已经来到本山，那么让木兰拜他为师，是再恰当不过了。心目中的英雄与崇拜的主要神灵于是接上了茬，山以木兰为名，却以真武大帝的崇拜为之统领，这一矛盾于是得到了弥合。这就是老百姓的智慧。

在玉皇殿前流连久久，我们才一步三回头地走上下山的石板小道。

木兰山的宫观大多数是“文化大革命”结束后重建的。据说原来山上最有特色的建筑技艺，是用片石干砌成高墙，有的高达三四层楼。但重建时，手艺好的工匠皆已作古，他们的徒弟们没能传下师傅

的绝活，所以现在山上除劫后残存的少量片石干砌的宫观外，新建的便没有原来那种气派和乡土特色，有的用了钢筋水泥，偶有片石之墙，也多规制局促。这是文化的“命”被革掉的结果。一场破坏，可以将几百年乃至千年积淀的成就毁于一旦，再想恢复，就艰难了。面对世事沧桑，我辈只能发一浩叹。幸而有改革开放吹来的春风，使得人们心中信念的根苗，遇雨而重生，木兰山才在道众和信徒的共同努力下重显生机。

在下山的路上，我们边行边议论，不知不觉又回到刚才来过的药王殿。这是供奉药王孙思邈的地方，进殿最显眼的，是几口大缸，上盖红绸。接待我们的董道长说，那是药酒，远近闻名，来求的人很多。原来木兰山道长有为人治病的传统，其中一部分人还持有正式的行医执照。此处以药王名殿，当然于医道别有讲究了。药王殿开间不宽，进殿后，董道长带我们从里间沿一座楼梯下行，一层，又一层，才到了接待室，泡上香茗，让座休息。接待室不算大，边上似乎就碰上了山体。曲径通幽进到此地，感觉上是别有洞天。原来，此殿是依山而建，虽不宽敞，然而深幽，游人沿其边上的小路上下，不知还有那么个好去处。

从药王殿接待室出来，忙请几位道长一起合影留念。大家在石级路上一字横排，我拿着相机仰视取景，猛抬头，却正见一座石牌坊写着“南天门”三个大字。原来我们已经在天上遨游了一遍。回望山上仙境，飞檐峭壁，钩心斗角，在天光云影下安宁地耸立，似乎期待着我们再来造访。

（原载：《世界宗教文化》，2002年第2期）

木兰山上的两项奇特风俗

大凡道教的名山，都可看到一些与老百姓的日常生活和精神追求有关的风俗。这些风俗，常是道教及其文化在民间的感染力、号召力的表现，也是民间所特有的对道教文化的理解，以及满足自己的信仰与生活需要的方式。在湖北黄陂木兰山上，就见到了两项极有特色的崇道风俗。

一 朝山奇俗亮子会

在进山的路上，王平道长就对我说，木兰山有一样十分奇特的民俗，叫做亮子会。每届农历八月的会期，远近民众就会鼓乐齐奏，成群结队地上木兰山进香。朝山的香会，都有一人举着数尺的神座，上面密密地缀满了大拇指大小的神像，他们叫“亮子菩萨”。香众由会首率领，带头的口宣赞辞，会众齐声附和。盛时一天有几十个这样的香会上山，近的来自邻县，远者来自河南、陕西，此唱彼和，鼓乐喧天，实在是一种奇观。我对民俗素来怀着极大的好奇心，听后恨不一见。但我们上山时，不是香会盛期，再加上管理处门票涨价到 31 元，香客皆来自农村，未免嫌太贵，朝山的大大减少，所以只能叹息来得

不是时候。不想，从木兰将军祠出来不久，便听到一片锣鼓声，引起我们的注意。循声寻去，只见一大群人拥着黄伞盖，从一大殿中走出来，又进入另一座大殿。我便好奇地凑近去看。人太多，看不清楚，只听到跪在神像前的人们在一人的带领下，似唱似吟又似倾诉，大约是在向神灵祈求祷告。待诸礼已毕，前面一人大喝一声，众人也发一声喊，那黄罗伞便被擎起，引导着人流往殿外走。原来那一声大喝是起驾哩！待他们停下来，才看到在黄罗伞下，有一人擎着一块大神牌，高有三尺余，上面密密地排列着大拇指粗的神像，总有好几百之多。王副会长高兴地告诉我：“那就是亮子菩萨！”看神牌上和香客身上的披挂，上面写着“李集上村”，显然是一次有组织的香会，应当便是“亮子会”了。

民间常常佛道不分，将一切神像泛称为“菩萨”，这儿是道教的洞天，信众所拥戴的当然是道教系统的神仙了。但是他们何以称为“亮子”，却是让人纳闷，连来过多次的王副会长也百思不得其解。那些香客极其虔诚，从一殿出来，又入一殿，看来不将全部几十座神殿进香完毕，是不会下山的。一路上仍是锣鼓开道，此唱彼和，十分热闹，所以总找不到间歇向他们请教。心里揣着一团疑问，想弄个明白，却无处可问。真是天遂人愿，当我们参访到最后一处庙宇时，却在无意中解开了心中的谜团。给我们解开心结的便是玉皇殿的当家余法腾道长。

亮子会本是纪念玄天上帝成道升天的。当年玄帝本来身为太子，却一心舍国修道，他的父母也就是老国王和王后当然很不放心，而且压根儿不愿儿子离去，所以在思念多年后，派了马、赵、温、王四大家将去追回太子。追到山边，眼看追上，观音老母帮了太子的忙，手一指，起一条汹涌的大河横在家将跟前。四大家将与太子隔河相望而不得过，商量来商量去，追不到太子，违了王命，回去也是个死，不

如就此跳进波涛完事。于是他们便跳进了大河。后边跟着的五百御林军看主帅投河，也跟着一起纵身下水。此时，水中起一道金光，一座龙舟将众人托起，上层是太子，中层是四大家将也就是后来的四大元帅，再下一层是五百御林军。人们为了纪念这一事件，便做成近五尺长的龙舟，分成四层，自下至上，底层是五百御林军，稍上是四大元帅，再上是核心人物玄天上帝，而因为玄帝之上还有至尊玉皇大帝，所以他出现时总是头顶至尊，这样，在龙舟最上一层便安排了玉帝神像。民间本来年年循例举办亮子会，但在改革开放以前却因为众所周知的原因停顿了。近十多年来才恢复到木兰山朝山的习俗，可是那漂亮的龙舟却无人能做，老百姓于是想出一种简便的办法，像做变形金刚那样做出小小的神像，缀在神牌上，以象征龙舟。余道长这么一介绍，我倒是想起来，那神牌上中心确有三层，摆放着的几个“菩萨”稍大，而周围罗列数以百计的小菩萨则只有大拇指大，做得也粗糙，似乎是用木棍削成了，头部用笔画出眼睛鼻子。看来，本来四层的龙舟，既变形为神牌，便省去了一层，而以周围团团罗列的方式表现五百御林军。原来，这一香会还是从木兰山所供的主神玄天上帝故事中演变出来的。

“但是为什么要叫亮子会呢？”王副会长刨根究底地问上一句。余道长说：“那不，当时观音老母在水中起一道金光，才将大家托起。所以民间出会，必有大批灯火跟随拥护，那便是‘亮子’呀！”“唔，原来如此！”我们不约而同地说。

亮子会是木兰山特有的民俗风景，非常典型地表现了道教与民间风俗的密切关系，同时又反映了民间依自己的心态对道教故事、神灵作了某些改造。记得在道书上说玄帝的师父是紫气元君，前两天在武当山金顶下侧的皇经堂里还瞻仰过赫然端坐着的她老人家，怎么在这儿变成观音老母了呢？想来与老百姓对不同神灵的熟悉程度有关。同

样，马（胜）、赵（公明）、温（琼）、王（善，即王灵官），本来是道教的四大护法灵官，他们都是雷部元帅，所以称四帅。他们各有来历，初与玄帝无关，现在派作四大家将，是对其来历、神格作了新的解释，使之与风俗人情相统一。

二 民间精艺百子幛

木兰山的许多殿堂的墙壁上，都挂着由大如鞋底的六边形绣品缀成的布幛，多的地方，墙上几无空处。王副会长告诉我，那是信众祈嗣应验后送的。听后也没太在意，况且不久便被亮子会所吸引，兴奋点在那上面，布幛只留下淡淡的印象。到了最后一站玉皇殿，转个身，便是娘娘殿，就是送子娘娘的正殿，据说是全山求嗣最兴旺的地方。那墙上果然挂着许多布幛，每一幅布幛上都由各种精美的绣品所盖满，大约每一幛上总有一百来块绣品，也有少数布幛上的图案不用绣品，而是用彩色布料剪帖连缀而成。当家余道长并翻出一大卷一大卷收下来的布幛让我们观赏，说是每年一届，都要将墙上所挂取下来焚烧，以便让出位置给新的布幛悬挂。余道长的介绍引起了我的注意。仔细品味，才觉得这布幛中隐含着颇为有趣的内涵。

原来，来木兰山求嗣的，先要到庙里采一块布样——大致是六边形，布身平展，两头稍尖——回去后，若是有孕，便要依式做一百块，并请家族或邻居中的妇女，精心绣上花草图案，或者各种吉祥文字如寿、双喜之类，然后再将它们连缀到大块的布料上，于是成了色彩鲜丽、颇具艺术性的百子幛，因为系百家或百人所绣，故也称为万人幛。不说百而说万，当然取其广大之意。待还愿时，这些幛幔便挂上官观神殿的壁上。各家所作，艺术上各有高下，挂在一起，争妍斗奇，倒成了民间艺术的大展示了。据说邻近县乡姑娘手都很巧，绣出

的作品各有特色，因为是挂在公共场合的，绣娘们做起来是特别精细，百子幛大多很耐欣赏。不意跑到木兰山，倒是饱了一次眼福。

中国人重子嗣，凡成婚之后久而无子，大多数人都要采取一些求嗣的办法，有的是向医生求助，旧时代更多的人还会向神祈祷，或者求医与向神祈嗣两者并行。在求嗣中，又常见一些古代巫术的孑遗。其中比较古老的一种是让急着争着做母亲的妇女去“偷瓜”，即到野地里偷一个冬瓜，如式吃下去，以为便可有子。盖瓜多子，以彼瓜子像此人子，偷瓜的意思，是偷来了“孩子”，原是古代的模拟巫术。《诗·大雅·绵》不是以“绵绵瓜瓞”起兴吗？便是比喻周族由小而大，繁衍生息。瓜类的多子和生长中的蔓延性，早就被老祖宗们认识和利用了。不过偷来之后仍要吃下去，是以为经接触其事物后，便拥有其固有的（多子）性能，又含有接触巫术的成分，严格说来它是模拟而兼接触。后来呢，宗教发达，多将子嗣有否系之神意，祈嗣办法越过了巫术的简陋，进入向专职的或兼职的神灵祈求的阶段，像名气很响的送子观音、子孙娘娘，都是民间祈祷的对象。不过，中国的宗教，常汇合了若干巫术的成分在里面，祈嗣中也常混杂某些巫法，常见的便有多种。一是拴娃娃。求子者在子孙堂中偷偷地拿走放在娘娘座前的泥塑小娃娃（现在则常改成了塑料娃娃），拴以红丝线，便算是从子孙娘娘那儿偷得一子，待真的生子之后，再将新做的娃娃披红挂彩，鼓乐齐鸣，送回子孙殿，称为“还子”。另一种常见的做法，是到送子观音那儿去偷鞋，就是到她座前偷一双绣花鞋回家。原来在安徽等地的方言中，鞋读若“孩”，偷鞋与偷瓜相类，不过偷瓜取其多子的功能，偷鞋取其与孩的谐音。再有呢，广东一带是向金花夫人求子，说是求得白花当生男，红花则生女，那是以“花”象征子女。这些，当代城里人大约是不大会做的，但在农村仍常常见到。求嗣的习俗虽然无稽，却富有生活气息，表现了中国人热爱生活希望家族绵

延不绝的美好愿望。木兰山的百子幛，恐怕也还保留了一些巫术的孑遗，不过却带有艺术外观。它是求嗣风俗中最有艺术性的一种。至少在我看到过的各种风俗中是这样。

朝山进香和祈嗣是普遍的民间习俗，数百年来，它便依附在佛道教的神灵菩萨和它们栖身的寺院宫观中。在中国社会转型，城市化进程加快的条件下，渐渐在消退。木兰山宫观集中，香客多来自农村，所以也成了此类习俗的集中展示地。这次来山上，不期而遇，见到这两种习俗，也算是机缘巧合吧。

（原载：《世界宗教文化》，2003年第4期）

叶至明道长《庐山道教初编》序

接到中国道教协会袁志鸿道长电话，说及叶至明道长近著《庐山道教史略》撰成，即将付梓，并嘱余写一篇序。自付对于道教研究不深，对于庐山道教，涉足更浅。但叶至明道长，是去年才相识的新朋友，拜读其书，觉得其中所述多有自己闻所未闻的内容，确是一部难得的好书，于是欣然应允。

（一）

庐山素称仙山。大约东汉时，寻仙访道的方士也就是后来的道士，从长期的入山寻真和采药、修行的实践中，总结出用等高线画法绘制诸山形势图的方法，编成《五岳真形图》，图凡九幅，实多于五岳之数，而庐山真形图赫然在其中。足见还是道教初起时甚或在此之前，庐山就是屈指可数的仙山，方士们的活动，曾遍及于全山，须知，那种“真形图”即山岳地图，实在是靠当事人在脚下走出来的，绕山行之已多，才能将其形势了然于胸，绘之于帛。据《五岳真形图》，庐山神当时称为使者。及唐，称九天采访使，宋代地位更高，其一号称朱陵上帝，为道们中尊崇的主要仙真之一。这正显示出庐山在道教徒心目中的崇高地位。

庐山在道教历史上的影响，也极具分量。南朝刘宋时陆修静入庐

山建立道观，隐居修道，盛名卓著，受朝廷礼请出山，羽化之后，谥简寂先生，所建之观称简寂观。陆修静为整顿南天师道的巨匠，又是灵宝派与上清派的宗师，在中国道教史上的影响具有划时代的意义。自此之后，与庐山有关的在道教史上有影响的高道和史事，不知凡几。庐山是滋养道教和道教文化的一方沃土。她在古代道教史上的地位如斯，而在近代的中国政治史、文化史上，庐山上又不知演出了多少影响深远的活剧，其中部分的就与道教的名胜如仙人洞有关。

再从庐山的魅力说，它的自然风光当然美不胜收，然而它成为名山，恐怕不尽在此，甚至于可以说主要的并不在此。它的名气，主要是由于历朝历代的先辈的开拓，为之增加了种种人文色彩。其中道教所增绘于上的，是其仙气，其浪漫瑰丽的奇思妙想。正是这样一种特殊的色彩，吸引了“五岳寻仙不辞远，一生好入名山游”的李太白，以及其他文人学士。而在他们蘸满了仙灵之气的笔下，庐山活了起来，历千百年，仍然如同他们的名诗一样，令人神往。

凡此种种，都使庐山的道教成为庐山历史和现实的一部分，与整个庐山相依相附，无法分割。同时，庐山道教是整个中国道教的一部分，而且是具有相当分量的一部分。因此，谈庐山，不能不谈其上的道教；谈道教，又不能不谈庐山道教。可惜的是，这样一座道教名山，迄今为止尚无一部系统的著作予以介绍。如今叶至明道长的《庐山道教述略》，可以补上这一遗憾，真是可喜可贺。

(二)

本书的述事体例可以说是亦史亦今，纵横经纬，全面地反映了庐山道教的基本面貌。这种体例，使本书增加了可读性，也增强了它多重参考价值。

道教本身内涵极其丰富，对于中国的文化、社会、经济等等的影响也是多元多层。而且这种影响，也常随时代的变化而有种种不同。

道教在庐山时起时伏，时显时隐，沉沉一线，贯古通今，是为庐山道教的时间背景。所以一本好的读物，必须先有史的描述。道教在庐山，又曾向着山间与山脚多处散布，对山上的景观，山间的人物，文化的发展，游子的来访，都发生着重大的影响。是为庐山道教的空间展开。因此必须对之作多层的横向介绍。书的体例，应当服从于所叙述的对象的性质和特点。就此而言，叶至明道长的这本书对其内容的把握，基本能够胜任愉快。

尤其应当指出，这本书不仅泛谈庐山道教的历史，也花了相当的篇幅介绍了庐山道教的今天。我总在想，道教是中国文化的重要一支，古代与佛教、儒学一起，合称三教。三教在近代以来都发生了巨大的变化。但是今天它们都以不同的方式存在于中国社会，成为我华夏民族文化传统的重要构成部分，也是我们今天建设有中国特色的社会主义文化的重要资源。众所周知，道教在中国的文化史上曾经扮演过重要角色。但道教的价值不仅限于历史，它还是活着的、仍然吸引着相当数量的人群的宗教和文化现象。它在长期发展中，既给我中华文化增添了光和热，也从中华文化的沃土中吸取营养，在它身上，流动着我中华祖先的血液，所具有的是中华民族的文化基因。正因为此，它在当今仍旧活着，吸引着无数中华儿女去研究它，欣赏它，也有众多的信众仍然虔信着它。在海峡两岸的交流中，在与海外华人的来往中，道教都是一条重要的文化纽带。因此，研究道教，不仅要探其来龙，尚需望其去脉。来龙之聚，去脉之始，则是当今，是当下道教的现状、实况。所以对于当代道教的研究和介绍具有重要的学术价值，也有重要的时代气息和现实意义。本书对庐山道教现状的介绍，相信对于人们认识中国道教的全貌，尤其是其现状，会提供重要的资料，具有相当高的认识价值。

当代人对于某一地某一事的知识的兴趣常常是多侧面的。就庐山

而言，崇文者爱读其诗文，治史者爱索其沿革与史事，旅游者陶醉于自然与人文景观，《述略》对于庐山的一个侧面——道教，所作的全景式的介绍，综合了多重相关的因素，肯定会吸引着各种不同层次、不同需要的读者来阅读和取资。这，也是它那种纵横经纬的述事方式的优点。

(三)

当前，道门之士研究本门的历史、本门的文化的风气越来越盛，成果也日见其丰富。就中以对道教史或者各派道教历史的研究最多。进入 90 年代，各地方及各处洞天福地的道教研究、介绍都出了不少成果，其中有不少还是很有分量的著作。武当山、龙虎山、苏州等等地域道教史的著作都是由道长们自己完成的，有的则同时借重了学术界的力量，与学者一起研究，共同摘取学术硕果。同时，道教各名山、宫观也多次与学术界合作，开展对道教和道教文化的研讨，仅仅笔者所与会的，便有西安八仙宫、湖北武当山、广东罗浮山黄龙观，以及由叶至明道长参与发起的 1998 年 8 月的庐山中国道教文化研讨会等名山的道教文化研讨会，有的还是国际性的研讨会。香港、台湾的道教界也有不少有识之士支持道教文化、教育事业，积极推动对道教的学术研究。这是极为可喜的现象。它们表现出，道教经历了一个多世纪的风风雨雨，正走向更高更新的阶段。

道教是我中华文化的重要一支，它所继承的文化旗帜，上承黄帝、老子，自建立教团以来，一直以道家自任。从东汉末至今的约一千九百年间，道教作为传统文化中的重要一支，与儒家、佛教鼎足而立，对中国的民族精神的构成，民族凝聚力的增强，以及中国文化的丰富多彩，都有不可磨灭的贡献。它是唯一土生土长的中国宗教，是我国传统宗教的主要代表。道教有过自己的辉煌历史和历史辉煌。但是，从明代以后，它却逐步衰落。自 19 世纪中期以后，中国内忧外

患不断，道教也与整个祖国一样，处于风雨飘摇之中。20 世纪中叶，中国人民才真正站立起来，社会重新走向稳定。当进入 20 世纪，道门中修道行道勇猛坚毅者，也曾处乱世而向道不辍，在道教自身的建设，道教文化的探索方面用功不止。比如在上海出现了近代最早的道教刊物《扬善半月刊》和《仙道月报》，出现了像陈撄宁这样的道教学者。又如四川道士易心莹等人，在道教研究上也颇有心得。但是，此类文化建设，毕竟属凤毛麟角。由于各种历史原因，道教一度与祖国一起遭逢大劫，宫观受损，文物被毁，人才凋零。直到 70 年代末，神州大地万象更新，道教也逐步恢复元气，并且培养了一批新的有文化、经过严格道门规范、科仪训练的年青一代道士，叶道长便是其中翘楚。与此同时，道教本身的文化建设，教育事业也由点及面，以加速度发展着，上面提到过的由道长们自己撰写的著作，就是其中的代表作。特别值得一提的是，从 80 年代后期中国道教协会出了《中国道教》，其后上海、陕西、福建、江苏茅山等地，也陆续编辑出版了自己的刊物或报纸。它们是道教界自己的学术阵地，是道教文化新的生长点。我们对此感到由衷的高兴。

不过，纵览目前道教界本身的文化、学术研究，也总觉得有某些急迫的任务尚有待于着手努力。这首先是对当代道教的教理教义的研究。现今的时代，是知识经济的时代，在文化上则是多种文化相互对话，也相互竞争的时代。任何一种古老的宗教，传统的文化，都有必要回答时代提出的新问题，在新的历史条件下，阐发自己的宗旨，证明自身的价值。因此，提高本身的文化含金量，关系到各种宗教在下世纪的生存与发展。古老的道教也不例外。而且，在某种程度上说，它对于道教来说，更加重要，更加具有影响全局的性质。《道德经》上说，大道周行而不殆，是永不疲倦地运行，不会有一刻止息。道教内部，历来主张“道法自然”。法自然，当然包括效法大道的周流不

息，乾健天行。因此，道教历代有作为的领袖和高道，总是顺应时势，根据时代特点，阐发自己的理论学说，以及宗教修持方式。但自明清以来，这类阐述就渐渐少了，具有创造性的见解，就更加罕见。如今，道教面临着相对比较稳定，经济基础也比较坚实的时期，有条件做好对本身教理教义的阐发，并根据时代特点，作出调整、创新。事实上，道门中的有识之士也已经着手做这项工作。现在的问题是，当代道教教理教义及道教文化已经有了哪些变化？它们发展变化的走向如何？这种变化将对道教未来的面貌带来什么影响？人们对之都不甚了然。这些，恐怕对于道教界和学术界都还是有待努力的课题，而对于道教界本身来说，更关系到自身的文化自觉和发展方向。因此，窃以为道教界的学者，对此理应下更多的工夫。

古人重视以史为鉴，研究历史是今日发展的前提。叶道长《庐山道教初编》本身，说古论今，既是对庐山道教历史的回顾，也是对其蕴藏的文化宝库的发掘。由此出发，相信能够从中提炼出适应时代的新思想，新时代的道教文化。

这是我从叶道长的著作中受到了鼓舞，想到的浅显意见，同时也是当此世纪之交，对未来的道教文化建设的一点个人的建议。仅借叶道长大作的流行，附此一点私见于骥尾，期望能对当前的道教研究，稍稍增些绵力。

1999年12月5日草于沪上蜗居。

（原载：《庐山道教初编》，华文出版社，2000年）

《茅山民间文学集成》序

本年四月二十九日上茅山，承杨世华会长和道协其他道长热情接待，宿于茅山道院。时冯可珠道长持来其主编的《茅山民间文学集成》，且嘱余作序。茅山诸道长与我素有文字缘，展阅所集，又被其故事所吸引，于是欣然承命，回沪之后思之再三，始成此篇。

中国古代有过丰富的神话，以后在道教形成、佛教传入后，又产生了大量的与佛道教有关的传说故事。对后者，学人中或称为神话，但也有人以为神话宜专指上古时代的产品，此类后起的故事只应称为传说。而另有一位研究民间文学的教授则提出，与道教有关的传说故事，应当称为“仙话”。“仙话”的提法是否已经得到学界的共识，我不是这方面的专家，不敢妄加判断，但有一点是确定无疑的：与道教有关的传说故事，总的都脱不开一个仙字。那道理是很明白的，仙是道教的基本信仰，也是她最吸引人们的地方。围绕着仙人的美好飘逸，仙术的神奇诞漫，人与仙交往的丰富情感，在民间会形成一个又一个美妙的传说，是顺理成章的事。仙气是此类故事传说的灵魂。而在历史上，有关的传说故事又常汇聚在某些著名的仙山（道门中称之为洞天福地）和宫观上。或者说，那些著名的仙山和宫观，成为许多神仙传说故事的中心，成为它们衍生发挥的承载体。因为这些仙山和宫

观本来是道教存在和传播的中心，几百年甚至于近两千年道教的活动，道教的文化发展造就了它们，使得上面的一草一木总有灵，每事每典都沾仙。仙灵之气，激发起人们的想象力，左近的百姓，游山的旅人，进香的信徒常引以为谈资，于是在人们口头嘴边，在骚人墨客的笔下，便反复出现着它们的身影，回味着它们的灵奇。茅山正是这样的名山。

有一句唐人的老话人们早已耳熟能详：山不在高，有仙则名。移来说茅山实在最贴切不过。茅山高不过四百米，但却名盖许多崇山峻岭，卓然挺拔于中华名山之列，靠的便是这一“仙”字。自从汉代茅氏三兄弟来此山修行成正果，更加上清诸宗师修道创派及主持教务于此，茅山仙名远播，吸引着历代高道隐逸骚人墨客前来，于是更因了他们的吟咏、描绘和褒扬，使茅山的仙气渗入了中国的文学，且唤起了文人的遐想，激起创作的激情和灵感。这是茅山仙气对中国高雅文学的激励和陶冶。与此同时，茅山的仙灵之气也孕育着民间的口头文学，形成了大量的有关茅山和茅山仙迹的传说、故事。这类文学作品和民间的传说故事是茅山道教文化的一个组成部分。

神仙是超凡脱俗的。有关神仙的传说天生便具有超凡性，神乎其神，玄之又玄，超越了一切人间的条件、时空的限制，出乎意表，匪夷所思。但是当我们读茅山的传说，以及其他洞天福地的传说、故事，却又有一种现实感。故事中谈到的事件发生地往往不是遥远的天国，却就在人们身边。人们走进顶宫大殿，道长会指点说：这就是海瑞朝山故事发生的地方。谈到陶弘景的故事，便会引我们走到华阳洞那一现实的山洞口凭吊。听说仙人洞的来历，更会促使我们真的钻进仙人洞寻幽探奇。至于茅山的池、泉水、仙草如菖蒲、动物如“小黑龙”（蝾螈），也都在故事里出现，听或读罢故事又可以在现在的茅山找到它们的踪迹。在其他仙山也是如此。到了武当山，可以顺山道边攀登边瞻仰玄天上帝当年修行的轨迹：太子坡和磨针井，得道飞升的

南岩，等等；到了龙虎山，则能看到《水浒传》中写到的镇压一百零八个星君的镇妖井；到了南昌城外数十里处的西山逍遥万寿宫，迎面两株大柏树，人们会告诉你：那是当年真君斩蛟之后手植作为谶记的大树，以往年年当地百姓还例行举办“剪柏会”呢；登上青城山，道长更会指点哪里是当年天师镇鬼劈开的断岩——这种将神迹移来凡间，或者说传说故事现实化的现象，是洞天福地和著名宫观故事中普遍存在的。这种情况，大大增加了故事的真实感，同时也更多地渗透了故事讲述者本人的情感色彩，使得它们更加瑰丽多姿。而当我们走进茅山等洞天福地旅游时，听到或读到这类故事，便有了身临其境的感受，又大大增添了旅途的情趣，使旅游具有了厚重的人文底蕴和绵久的历史感。

茅山等仙山的传说故事中表现出的超凡性与现实性相统一的特点，表现了道教文化巨大的辐射能力，道教圣地在人们心中的重要地位，显示出道教在民间具有相当大的凝聚力。在这些故事中，总的来说都赋予山上景色、相关神仙或高道、历史事件、仙灵神通以肯定的价值评判，这是千百年来民间对道教文化认同的结果。在这些故事中不乏历尽艰辛学道成道、恪守道德教诲终成善果的素材，也有不少神仙扶穷济贫、奖善罚恶的传奇，这些，都说明道教的理想和道德准则从根本上说与中国民众的趋向是一致的。这些故事中的大部分都凝结着我们的民众的真情实感和生活智慧，只是它们经常以浪漫的、超现实的形式或者是亦虚亦实半现实半玄想的形式表达出来。这样，当我们读着这些传说、故事的时候，不仅获得独特的艺术享受，也同时受到传统的价值观念和道德情操的熏陶。

总而言之，茅山等洞天福地的民间传说，是当地宝贵的文化资源。挖掘得当，将丰富当地人们的精神生活，将之发表出来，也是对祖国传统文化的一个贡献。

应当看到，我国正经历着前所未有的巨大变化。这种变化，不仅

是社会生活的个别领域的更新，而且是整个社会由传统向现代化的转变，学术界称它为社会转型。如果要追溯其源头，那么它从 19 世纪的中期即中国近代史开端时便已经启动，其间走过了曲折的道路，直到 20 世纪的 70 年代末，由于改革开放和现代化建设的迅猛发展，这一社会转型才进入了加速期。这是中国社会发展的必然趋势，它的完成将使我们古老的祖国成为富强、民主、文明的社会主义现代化强国。但是，社会转型也带来了文化的转型，近二十多年来，我们已经感受到了文化领域产生的重大变化。新的生活方式冲击着传统的稳固的生活传统，人们的思想观念、行为模式都出现了以前从未看到甚至于从未料想到的因素，人们内心的信念，文化的种种内容，都获得了新的与现代生活及现代技术相适应的表达方式，整个文化表述的语境正在改变。与此同时，传统文化中的不少东西正在退出历史舞台，有的则被新的因素挤到了一边，如不加记述或者提倡运用，就将被遗忘。特别是其中流传于口头的文化产品或者文化素材，更容易在社会转型中掉落，尽管它们本身并非已经失去了存在的价值，只是由于人们掉以轻心才发生继续生存的危机。因此，在社会转型的过程中，抓紧对民间口头传承的文化素材的搜集、记述、整理，便有了保存前人或当代人创造的文化成果的意义，在一定条件下说，称这种搜集为抢救传统文化的工作也不算过分。由此，我们特别感到《茅山民间文学集成》辑集和出版的重要性。作为一个致力于中国传统文化研究的学人，我是要深深地感谢搜集人的工作的。

让我祝愿这本好书快些出版，快些到达读者的手中。

2001 年 5 月 15 日序于海上寓所书房

（原载：《茅山民间文学集成》，上海科学技术出版社，2001 年）

袁志鸿《凝眸云水》序

当今的道教界，对于文化的自觉日益提高，其中的一种表现，就是经常发论文，谈看法，有若干位道长，且有志于著书立说。袁志鸿就是其中之一。自上世纪 80 年代起，他在处理教务之余，仍笔耕不辍，其论文常见于诸刊物，到了世纪之交，且有几种专写当代道教人物的专书问世。论述既多，积有年月，遂成大观，选择其中重要者，分类编排，成《凝眸云水》一书，洋洋洒洒，竟有 30 万言之多。书成之日，嘱我写序。正好我也有些话想说，于是借机涂鸦数页。

(一)

我与志鸿相识，说来已有近二十年。

最初见到他，大约在上世纪 80 年代中期，地点则好像是在上海白云观，当时只知道他是茅山的一位年轻道长，还担任着什么领导职务。过后也就没有多大印象。90 年代，他已调到中国道教协会工作，遂去北京白云观时找过他一次，从此成了朋友，但也只是普通朋友而已。让我对他刮目相看，是在渐渐地看到了他的若干文章之后，发现颇有学术风度，而且涉及的面与发表的面都相当广，并非仅限于教内交流者可比。特别是在几次学术会议上，听到他的发言，总觉得有他自己思想的脉动，不是泛泛而谈。于是乎，碰面时可以谈的东西多了，相

交也就更深。再后来，我常看他的文章，有时也履行编辑的职责，约他写文章。尽管一个是教外的学人，一个是教内的专职人员，但因了对道教文化的共同兴趣，见面也便有了共同的话题和不尽的谈资。

志鸿的文章，集中围绕着道教和道教文化的话题展开，间有知识性的介绍，但多数为有自己观点的分析评论。他因为处于中国道教协会教务处长的位置上多年，熟悉道教界内部的情形，亲身处在中国道教发展的洪流之中，时时有所感触，故其所作，大多为应对道教发展中的具体问题，言之有物，即使是谈历史，也有浓厚的现实感作为底色。

这也奠定了他所写的这一本书的基本色调。

这本书的样式是分章集纳了许多同主题的论述。十余个大题目下众多的论文，既各自独立，又归向一个中心。看到这一点，使我想起志鸿治学的一个特点，即是一段时间围绕一个专题，多方面地加以讨论，谈宫观，便会有一系列的论文发表，写当代道教人物，便会在诸多刊物上逐一出现介绍的文章。将一个大题目化整为零，变成许多小题目，有时间时便写一点，坚持不懈，这对于忙于工作的道教界人士不失为一个治学的好办法。坚持既久，积累丰富了，再将之汇聚在一起，终于形成专书，所谓集腋成裘。志鸿的几本关于当代道教人物的书，就是这样形成的，而现在的这一本书，也具有同样的特点。这既是作者治学勤奋的成果，也有一些治学的经验可以供同道吸取。

(二)

志鸿的这本书十一章三十万言，可谓皇皇大著。然而我对此书的重视，却不在于其大，而在于，它是一个道教徒认识自己的表白。

道教文化内容极其丰富，但是对它的研究，在中国开展得却并不算太久，在上世纪 70 年代之前，问津者寥寥无几，直到改革开放以后才一年更比一年迅速地发展起来。研究的成果，则是数量巨大，许多文章，许多书，都看不过来。在每年上千篇论文、数十本书的出版中，

志鸿的这本书只居其一。然而引起我重视的程度，却非他书可比，那原因不是别的，就因为它是一个当代道教徒长期笔耕累积而成，是他对于自己的信仰，自己信仰的道教所处的环境的一种透视和感悟。

道教作为一种社会组织，作为一种文化，在中国历史上长期存在，同时，它又是在现实中仍然存在与发展的。这种存在与发展，对研究者来讲是探索的对象，是客体，教外的学者，站在局外去观察之，解析之，常常告诫自己要保持价值独立。然而，道教作为宗教，首先是信仰的体系，它的存在与发展，是因为仍然有人信仰，有人从这种信仰中寻找自己的安身立命之地，获得生命的神圣感。对于道教徒来说，观察道教常站在其信仰的立场上，也就是说，他们处于道教的局内。站在局内，与局外，在许多方面，可以达成一致的共识，某些方面则可以互补。然而也有不同之处。比如站在局外，必须充分发挥其理性的精神，对道教这一对象尽可能理性地加以解读。而站在局内，既与局外一样必须发挥理性的力量，但是，又常常流露出自己的宗教感情，有时甚至于会自觉地出面捍卫这种感情——当这种感情受到别人亵渎时。从这个意义上说，教内学者的论述，不仅是对客体的阐释，也是对主体的建构，是对道教生存与发展的一种表达，一种信仰与情感的交织。这样，他们的研究，便与当代道教的存在与前景浑然为一。对于站在局外的学人来说，这是可以与之交流切磋的学术成果，同时又是认识当代道教、了解道教徒面对现代时的想法的重要材料。也就是说，局内学者的研究成果在局外者那里又转化为研究对象。我们可以通过当代道教界学人的阐述去了解当代道教的面貌，他们的文化素质，他们面临的问题和困惑。这种双重的身份，确定了志鸿和其他教内的学者的论述的双重价值，也是一般学者的论著不可替代的价值。从书中，我们可以看到，作者对自己所信仰的道教发展的前景充满着乐观，但面对当代道教界中出现的他所称为“庸俗现象”

又表现出痛心疾首，字里行间对于宫观的文化与功能透出讴歌与弘扬的情感，而对于当前宫观中的某些粗俗不和谐的因素又直率地加以批评，如此等等，正是他作为教内学者处于局中，不能不流露，不能不直抒的胸臆。这样一种写作的心态，恐怕只有将道教当成自己归宿的信徒才会有。

因此，我注意他的文章，觉得是了解、感受当代中国道教的重要的生动材料。在此，我也很想向道教界以外的学人，推荐这本书，希望通过阅读，不仅看到作者对于某些道教历史、知识的介绍，而且看到道教这一古老的文化，在当代社会里仍然流淌着，仍然有许许多多的道教徒引为精神食粮，据以安身立命，引为情感慰藉。

(三)

我重视志鸿的论文和著作，一是其中确实言之有物，可以在学术平台上与之切磋交流，二是他的论述，是目前中国道教界为数不多的学者之作，可以从中看到道教界的某些现状、动向、趋势。上面讲的这些，大致想表达的就是这样一种观感。同时，由他的书，还想再引发开去，谈一点对于当代道教界本身以及当代道教文化发展的看法。

研究道教这么些年，虽然始终仍不是信徒，但是，我却对之产生了很深的感情。这不仅是因为在研究的过程中结识了许多道教界的朋友，更重要的是，认识到道教是中国传统文化三大支柱之一，曾经在中华民族的发展史上起过重要的作用，在今天则仍然是千百万信众的精神支柱，是活着的传统，是传统的延伸。在当代呈现出顽强的生命力，而且发挥着它特有的功能，所以应当珍惜之。同时，从清代中期以来，道教受到过多的打压，其生存空间一再缩小，改革开放以来虽有所改变，但其弱势远未能根本扭转，所以也为之担忧，对影响它正常发展的外部因素和内部因素，也常牵挂于怀。当然，一种宗教，在民间有极深的根柢，却尚未能追回曾有的辉煌，主要的问题还在于自

身。观察道教的近代史和现状，窃以为，当代的道教远未能展示自己的全部能量，而影响道教发展的则有两道瓶颈：其一是人才，其二是教义的探索滞后。

人才的缺少，特别是缺乏高素质的学养深厚、信仰坚定、戒行严谨，而又能力出众的高道，是现今的道教界已经深深感受到的严重问题。这与道教处于百余年来最好的发展时期极不相称。解决人才问题，要靠培养教育，如办好道学院之类，但是时不我待，不能等待全部人才从学院中走出来。在现有的道教徒中，应当更加自觉地自我栽培，通过各种锻炼，使自己快一点成长起来。努力参与文化的学习和研究，多读多思多写，这是一条捷径。很可惜，还不是大多数道长都有这样的认识。当然，近年来有这种自觉性的，还是多了起来，这主要是从上世纪90年代时凡学术会议都是学术界朋友唱主角，即使是道教界所办的会议也概莫能外，到现在的会上发言的道长与学界朋友参半，就有深刻的体会。然而毕竟在整个道教界中，为数还是太少。像本书的作者这样，积二十年耕耘，形成自己的著作的，不仅难能可贵，同时也有着丰富的经验可以供同道参考。道长们的文化素养，著述能力，从来都主要地靠在实践中形成和增长，中国道教刚度过恢复期，现有的道长除了经过道学院的数年培训，在学术上恐怕谁都不能自诩“科班出身”。如今可以著书立说的少数佼佼者，都是十多年，甚至于更长的时间中坚持学习经典和学习写文章开始的。凡是中青年的道长，所写的文章，都有一个由稚拙到老练，由浅显到深化的过程。我们希望有更多的道长走上学术探索之路，并且尽快成熟起来，以应目前人才缺乏的燃眉之急。

说到教义的探索滞后，与人才的紧缺在某种程度上是互为因果的。对此这里不再详说。就事论事，道教教义研究的旷缺，自从清代中期即已显示，而在近代社会大变革的过程中，又没有及时补上。辛

亥革命之后，一部分道教界中的有识之士，也看到了这一点，希望面向现时代提出一些新的思想，可惜大多未能付诸实行。进入新时期之后，道教在相当一段时间里，艰苦地为恢复自身的权益，收回原属于自己的生存空间而努力，一时顾不上其余，直到 80 年代末才有零星的有关当代道教徒如何面对时代的讨论见诸教内的刊物。世纪之交，则兴起了讨论教义的热潮，连着开了数次专门的研讨会。然而，迄今为止，当代中国道教界仍然未能形成像佛教界的“人间佛教”那样有影响、能统一当代道教徒思想的中心命题，更未能建构起既继承传统，又面对现时代的教义体系。即使提出过的一些命题，其中包含的矛盾如何处理如何认识，都还有很多值得探讨之处。教义建设的滞后，使得教徒们面对许多现实问题时无所适从，比如面向现代化与世俗化的界线如何划，关怀现实人生与保持道教信仰的神圣性怎么统一，等等。在这些问题上模糊不清，很难在制度建设、宫观管理、修持方式等方面出新，甚至于难以形成向心力。这一瓶颈不突破，道教在当前和以后的发展都会受到制约。从本书中可以看到，作者是参与到教义研讨而且提出了自己想法的教内人士之一，收在书中的一部分稿子，原来就是他参与有关研讨会时的论文。作者和其他道教界人士的探讨都是极有价值的。但是，坦诚地说，目前在教义建设上提出的问题比解决的问题多得多，没有提出的问题比已经提出的问题，恐也不会少到哪里去。现实呼唤更多的道教徒著书立说，尤其是在教义研究方面，迫切需要有新的观点、新的思想出现。在这方面，我们也期待着作者能百尺竿头更上一步，做出新的探讨和尝试。

2006 年 1 月 3 日撰于沪上建德花园寓所

(原载：袁志鸿《凝眸云水》，香港中华儿女出版社，2006 年)