

# 道教知识类编

(初集)

陈撄宁 编著



中国道教学院编印

# 道教知识类编初集

## 前 言

一九六二年,中国道教协会创办“道教徒进修班”。当时,没有适合的现成教材可用,中国道协第二届会长、著名道教学者陈樱宁先生便亲自组织、指导本会研究室工作人员着手进行编写。陈先生对最先起草的《道教知识类编初集》的内容与文字,作了大量的修改和加工。实际上该稿完全是按照陈先生的策划、意旨写成的。在教学过程中,深受学员们的赞赏。按原计划本还要继续写下去,但可惜的是因当时政治运动频繁而不得不中辍了。现在重读此稿,仍觉内容充实和比较准确,对道教院校教学工作有重要价值。故特重印,供道教院校师生学习和参考。

中国道教学院教研处

1997年1月

# 道教知识类编初集

## 目 录

一、名人事略 .....	(1)
二、教理教义 .....	(18)
(一)教理概论 .....	(18)
(二)教义分释 .....	(28)
三、道派 .....	(40)
四、道经道书 .....	(65)

# 道教知识类编初集

陈樱宁著

## 编辑大意

《道教知识类编初集》主要是为本会设立的道教徒进修班编写的一本教材。培养道教徒知识分子，这在道教历史上还是创举。因此有关道教专业课的各种教材都要临时编写，没有现成材料可以利用。本稿是根据道教徒进修班第二学年教学计划编写的，给学员讲解道教基本知识，以便他们在这个基础上循序渐进地学习其他高深的科目。

本稿的编写，也是为道教徒提供他们应当懂得的道教常识。现有的名山、宫观大都分布在风景秀丽的地区，保存着不少历史文物。因而前去游览和访问的国内、国外各界人士，他们希望了解道教的一般情况。对于答复来访者的询问，本稿也可以给各地道友一些帮助。

本稿的编写，采用名词、术语释义的方式，分为道教名人、教理教义、道经道书、道派、道教神名、仙名、道术、道称、宫观和名山等十大类，叙述道教知识。如果这部稿子想做得完全，估计道教专门名词、术语当有几千条，字数可能超出一百万，不是目前所能办到的。但是我们抱有这种愿望，因此把现在已经写成的稿件作为初集，将来时间允许，二集、三集也许能够继续下去。

编写本稿，又是为道教研究积累一些资料。本会研究工作开始不久，对于道教史料和学术方面的许多问题尚待继续研究。这部稿



子在资料的搜集上以及观点的说明上都不够完备,倘有缺点和错误,希望读者随时指正。

## 一、名人事略

【茅盈】西汉，咸阳(陕西省咸阳县)人。高祖茅蒙，字初成，在东周末，拜鬼谷先生为师，隐居华山，修炼成道；曾祖茅偃，仕于秦昭王之世，有功业于当时；祖父茅嘉，仕于秦庄襄王朝，秦始皇即位，嘉屡立战功，歿后，始皇命以相国之礼葬于长安龙首山；父茅祚，志在农亩，不愿出仕(按此时已到西汉前期)。祚有子三人，长子茅盈，字叔申；次子茅固，字季伟；少子茅衷，字思和。茅盈生于汉景帝中元五年(公元前145)，自幼好道，十八岁弃家人恒山(即今山西省浑源县北岳)，在山中采药为食，并读老子道德经及周易传；二十四岁遇师，学服气法；再过二十年，又遇上仙授以妙道；四十九岁离师返家(按此时为汉武帝天汉四年，即公元前97)，父母尚存。

至汉宣帝时，二弟皆官居要职，茅固为“执金吾”(官名)，茅衷为西河太守。汉元帝初元五年(公元前44)四月三日，茅盈在家中宴会宾客六百余人，次日即与亲族告别往句曲山(山在今江苏省句容县境，自茅氏弟兄于此成道后，遂改名茅山)，临行时对人言：“真仙贵在隐迹，不宜炫耀，吾所以不默遁者，盖欲以此道劝诱二弟之追慕醒迷也”。事后，二弟闻之，各辞官回乡里(按，茅盈于四十九岁出山回家，到此时已经过了五十三年，入茅山时当为102岁。二弟年龄当亦不小)。茅固、茅衷在家学习茅盈之遗书，久而无所得，遂决计入山寻兄，面求秘诀。汉元帝永光二年三月六日渡江，见兄于东山。茅盈对二弟言：“年老不能学昇霄大术，汝等将来只可作地仙”。茅固、茅衷乃住山依法修炼，竟获成就。

本地居民，感三茅君之德，有诗歌为证，其词曰：“茅山连金陵 江湖据下流 三神乘白鹤 各治一山头 甘雨灌旱稻 陆田苗亦柔 妻子咸保室 使我无百忧 白鹤翔青云 何时复来游”。除此而外，茅蒙当日在华山成道时，民间也有一首歌谣，《史记·秦始皇

本纪》：“三十一年十二月更名腊曰嘉平”，《集解》引《太元真人茅盈内纪》曰：“始皇三十一年九月庚子，盈曾祖父蒙（按本传作‘高祖父蒙’，相差一代）乃于华山之中，乘云驾龙，白日升天（这是古代传说的神话，由来已久，故照录之）。先是其邑谣歌曰：“‘神仙得者茅初成，驾龙上升入泰清。时下玄州戏赤城，继世而往在我盈。帝若学之腊嘉平’。始皇闻谣歌而问其故，父老具对，‘此仙人之谣歌，劝帝求长生之术’。于是始皇欣然乃有寻仙之志，因改腊曰嘉平”。

按：茅氏弟兄三人与道教茅山派大有关系，他们的历史尚在张道陵以前，不能不详为叙述。晋葛洪《神仙传》卷九虽言“茅君”一篇记载，仅 478 字，人无名号，事无年代，不足以资考证，今只以《太元真人东岳上卿司命真君传》为根据，此传共有 3,260 字左右，文章格调似是晋代人手笔。刘宋人裴骅《史记集解》所引《茅盈内纪》一段，也见于此传中，不知是一是二，孰先孰后，但可决定《内纪》出世必在《集解》以前，至晚也是东晋人的作品。

【张道陵】（34—156 年）道教的创教者。原名张陵。东汉沛国丰（今江苏省丰县）人。他通达五经，曾入太学，明帝时（公元 58—75 年）做过巴郡江州令，后弃官隐于江西龙虎山修道，顺帝（公元 126—144 年）时和弟子前往四川鹤鸣山（一作鹄鸣山），永和六年（公元 141）作道书二十四篇，自称“太清玄元”，并用符水咒法为人治病，奉其道者，须出五斗米，因此在当时称为五斗米道。传说他晚年炼丹成功，服了半剂，便昇仙而去，道教徒尊张道陵为“天师”，其后子孙承袭他的道法，居龙虎山，世称“张天师”。

（补充一）道陵字辅汉，为留侯子房（张良）八世孙，于东汉光武帝建武十年（公元 34）正月十五日出生于吴地天目山。七岁读道德经二篇，十许遍而达其旨，于天文地理河洛图纬之书皆极其妙，通习坟典（凡是古书都可称为坟典），所览无遗。从学者千余人，天目山南三十里、西北八十里皆有讲诵之堂（东天目山在浙省临安县境，西天目山在浙省于潜县境）。后举“贤良方正直言极谏科”（此是汉

朝选举人才的科目之名),中之(即合格之意,清朝叫作中举)。东汉明帝永平二年(公元 59)拜巴郡江州令(江州在今四川省巴县),时年二十六岁。久之,退隐北邙山(在今河南省洛阳县境),朝廷征为博士,不起;和帝即位,征为太傅,封冀县侯,三诏不就,时为永元四年(公元 92),遂自河洛入蜀。(以上根据南宋末赵道一所编《历世真仙体道通鑑》卷十八)《张天师》,这一篇记载共有 7,800 字左右,今只摘录其中与人事有关者一百几十字,神话及与上文重复者皆不录。)

(补充二)陵与弟子入蜀,在鹄鸣山,得正一盟威之道,能治病,百姓奉之为师;弟子户至数万,即立祭酒(古代社会上一般年高有德、为众所尊敬者,都叫作祭酒,这不是道教中专用的名词),分领其户,有如官长;并立条制(规条制度),使诸弟子随事轮出米绢器物纸笔樵薪等;领人修复道路,不修复者,皆使疾病。陵又欲以廉耻治人,不喜施刑罚,使有疾病者皆疏记生身以来所犯之罪,乃手书投水中,与神明共盟约,不得复犯法,当以身死为约;从此以后,所违犯者皆改为善矣。(以上根据晋葛洪《神仙传》卷四《张道陵》。原传共 1,300 字左右,神话及与前两段重复者皆不录。)

(补充三)张道陵精思西山,太上亲降,汉安元年(公元 142)五月一日授以“三天正法”,命为天师,又授“正一科术要道法文”。其年七月七日又授“正一盟威妙经”重为三天法师正一真人(见《云笈七篇》卷六)。又,太上以汉安二年(公元 143)正月七日中时,下二十四治:上八治,中八治,下八治,以付天师张道陵奉行市化(见《云笈七签》卷二十八)。按“二十四治”就是在各处分设二十四个行道市化的机构,所以后世又叫作二十四化。那些地点都在山中,不在城市,大多数是在蜀汉境内。

张道陵住世一百二十三岁,于东汉桓帝永寿二年仙去(公元 156)。道法子孙相传,至今已有六十三代。(按,张天师的年龄,各种道书及四川省志、徐州府志所记载皆同,大概不会错误。惟原本



有“乘驾龙车，白日升天”之说，荒诞无稽，故改用“仙去”二字。）

【魏伯阳】(生卒年不详)东汉炼丹术家。会稽上虞(今浙江上虞县)人。传说他曾和弟子三人入山炼丹，丹成，为了考验弟子，自己首先服丹而死，另一弟子服丹也死，其余二人不敢服丹，即便出山。二人去后，他和已死的那个弟子便起而仙去。他著有《参同契》三卷，假借周易爻象以论作丹之意，为后世学道者所宗。(说见葛洪《神仙传》。)

《神仙传》原文是“伯阳作参同契五行相类凡三卷”。今考《参同契》书中只有“三相类”之说，彭晓注本又有“五位相得而各有合”一种表解，但皆非魏伯阳所作的书名。

(补充一)真人魏伯阳不知师授谁氏，得古文龙虎经，尽获妙旨，乃约周易撰参同契三篇，演丹经之玄奥，密示青州徐从事，徐乃隐名而计之。至后汉孝桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世。(说见五代时彭晓所作《周易参同契通真义序》。)

(补充二)浙省上虞县西南二里有金甌山，上有道观，即魏伯阳故宅。西晋太康年间，得金甌于井(甌音雷，装酒的器具)，遂名为金甌观。《上虞县志》：金甌山高数丈，魏真人选胜修炼，著《参同契》于此；旁有丹井，井窰上九下一。又云：县南十里许，有百楼山，迭嶂重峦，山半平广数十亩，魏公亦曾卜居。

【于吉】后汉琅邪(今山东临沂北)人，一作干吉，或作干室。相传他在曲阳泉水上得神书，衍成一百七十卷，名《太平青领书》(一称《太平经》)。汉顺帝时(公元126—144)，他的弟子琅邪人宫崇，曾进献此书于朝廷，不合统治者的心理，遂禁止流通。后来张角获得此书，奉行其道。

一说，三国时，于吉往来江东吴地，烧香读道书，用符水为人治病，时人多崇奉他，孙策忌而杀之，事在东汉建安五年(公元200)。

(补充一)于吉遭难时的情况，在《三国志·孙策传》裴注所引《江表传》、《志林》、《搜神记》各书说得很详细，“道协会刊”第一期

71至75页已经转载,可供参考,故不重述。

(补充二)凡与道教有关的各书,如《太平经复文序》、《神仙传》、《洞仙传》、《犹龙传》、《历世真仙体道通鑑》和别种道书,都把“于吉”写成“干吉”,而得《太平经》这件事,则大概相同。《洞仙传》是隋唐以前的作品,也说“干吉”被孙策所杀,《体道通鑑·干吉传》亦同此说,但以“兵解”二字聊为掩饰。

(考证)琅邪这个地名尚有问题。考《前汉书·地理志》,琅邪郡包括五十一个县,其中一个县也叫琅邪;《后汉书·郡国志》,琅邪国包括十三个城,其中有一个城也叫琅邪。琅邪若是指一县或一城而言,就是今山东省诸城县东南一带近海处,该地因海边有琅邪台而得名;若是指一郡而言,范围就广了,但琅邪郡虽统辖五十一县,其首县名东武,仍在今山东省诸城县境;若是指一国言,其都城名开阳,在今山东省临沂县境。琅邪一作琅琊。

【左慈】(生卒年不详)东汉末方士。字元放,庐江(今安徽省潜山县)人。曹操招致方士,左慈与甘始、郗俭皆至魏国,并为军吏(事见《三国志(魏志·华佗传注》引文帝《典论》及东阿王《辩道论》)。某日,曹操宴会宾客,想吃吴松江鲈鱼,左慈便以铜盘贮水,用竹竿于盘中钓出一鲜鲈鱼;操嫌鱼少不足以供客食,更钓,又得一条,座座客皆大惊异(事见《后汉书·左慈传》)。他常以幻术戏弄曹操,操屡欲杀之,皆不得逞。继而,他又往荆州谒刘表,复到江东见孙策,二人都恶其幻术惑众,但无法加害。最后入霍山炼九转丹,遂乃仙去。(以上节录葛洪《神仙传》)

葛洪的从祖葛玄,由左慈处得受“太清、九鼎、金液”三种丹经(见《抱朴子内篇》卷四)。左慈亦善于辟谷,曹操欲试其术,令断谷食将一月,而颜色不衰(见《抱朴子内篇》卷二所引陈思王《释疑论》)。(附注:陈思王即曹丕之弟曹植,字子建,为三国时代的大文学家,初封东阿王,后改封陈王,歿后谥曰思,故世人又称他为陈思王。)

【葛玄】字孝先，三国时句容（今江苏省句容县）人。生于东汉桓帝延熹七年（公元164），幼而好学，十三岁博通古今，十五六岁名振江左（指扬子江下游地方）。性喜老庄之道，不愿仕进，遇左元放（左慈）授以九丹金液仙经及炼汞保形之术，入天台山修炼（山在浙东天台县境）。年十八九于仙道已有所得，遂周旋于括苍（群立总名，在浙东仙居、缙云一带）、南岳（即衡山，在湖南省衡山县境）、罗浮（在广东省博罗、增城二县境）诸山，寻求炼丹之地，后由玉笥（山在江西省峡山县境）至阁皂（山在江西省清江县境），认为此处最佳，即于此建立灵宝法坛。当时吴主孙权及太子孙登皆仰慕其名，待以客礼，从之问道，故尝往来吴国都会。嘉禾二年（孙权的年号，公元233）正月辞太子出京，往阁皂东峰建卧云庵，筑坛立灶，谢绝人事，专炼九转金丹，三年丹成。

他已往数十年，凡住过二十二处名山修炼，皆未见功效，惟于阁皂方得成就，因此感慨而作流珠歌云：“流珠流珠，役我形躯，奔驰四海，历览群书，披寻不悟，情思若愚，焚偏金石，烧竭汞珠，货财荡尽，拊膝长吁。吾年六十，功效踌躇，赖师指授，元气虚无，窃冥中起，恍惚中居，真阴真阳，一吸一呼；先存金鼎，次认玉炉，离火激海，坎水升虚，玉液灌溉，洞房流酥。天机真露，万类难如。真人度人，要大丈夫。天长地久，同看仙都。念兹在兹，语吾记吾”。吴赤乌七年（公元244）八月十五午时仙去，世寿八十一岁。道教中尊称为“太极左仙公”，北宋徽宗崇宁三年（公元1104）封为“冲应真人”，南宋理宗淳祐六年（公元1246）加封为“冲应孚佑真君”。弟子有张泰、张龙、郑思远、释道微等，晋抱朴子葛洪是其侄孙。（原传共计7,700余字，所有一切神话及道教经讖符箓等事，又五言诗三首，皆一概不录。）

【许逊】晋代道士。字敬之，汝南（今河南汝南县）人，家住南昌。他二十岁时学道于吴猛，后举孝廉，拜为旌阳县（今湖北枝江县北）令。后弃官东归，周游江湖，以道术为民除害。传说东晋宁康二年

(公元 374 年)在南昌西山,举家四十二口拔宅飞升。宋代封为“神功妙济真君”。世称许真君或许旌阳。

(补充)生于三国时吴大帝赤乌二年(公元 239)。少时从人打猎,射中一母鹿,鹿胎堕地,母鹿犹舐其子,不久而死,许怆然感悟,即折弃弓矢,永不打猎,因立志向学,博通经史,尤嗜道术。闻豫章(南昌)吴猛得丁义神方,乃往师之,尽传其秘。后访名山栖真之所,得逍遥山金氏宅,遂徙居之(原注:今逍遥福地玉隆万寿宫是也)。曰以修炼为事,不求显达。尝买一铁灯檠(即灯架),发现黑漆剥落处露出真金,次日即送还原售主,乡里皆仰慕其高风。朝廷屡加礼命,不得已于西晋太康元年(公元 280)任蜀郡(郡字宜删去)旌阳县令,时年四十岁。就职后,去贪鄙,除烦细(即废除烦扰百姓的琐碎规条),脱囚累(即开脱开罪受累之囚犯),吏民悦服,咸愿自新。凡听讼必先教以忠孝慈仁勤俭之道,具载文件,言之甚详。又恐路远者难以家喻户晓,因择平素有德望之耆老使其劝化,故争讼之风日销,竟至于无讼。邻县流民慕其治绩,咸来依附,境内户口日见增多。后知晋室将乱,乃辞官东归,启程时,送者蔽野(言送行的人太多,郊野都布满了),有随至其家愿为服役而不返者。乃于宅东隙地结茭以居(茭是干草,谓结草为屋以住人),状如营垒,多将自己原姓改姓许,故号许家营。其在蜀者感恩怀德,则立生祠画像,奉之如神明,遗爱深入人心如此。及东晋乱离,江左频遭灾祸,惟许所居周围百余里甚平安。至孝武宁康二年(公元 374)八月一日上升,世寿一百三十六岁。(原传共 6,300 字,今只摘录人间事实,所有神话如镇蛟斩蛇、行符咒水、拔宅飞升等类,一概不录)。

(考证)《晋书·地理志》蜀郡辖六个县,其中无旌阳县;南郡辖十一个县,旌阳县亦在其内。但晋时南郡属于荆州,即今湖北省境,不是四川省,《历世真仙体道通鑑·许真君传》为什么称“蜀郡旌阳县”,而他书又称“蜀旌阳县”?因为在三国时,南郡划归刘备所管,算是蜀国境界之内,一般文人习惯,喜用旧地名,所以仍旧称



“蜀旌阳县”，转了几手以后，又加上一个“郡”字，遂称“蜀郡旌阳县”。另有一说，“旌阳县蜀汉州，后诏改为德阳县，以表真君之德及民也”。按《后汉书·郡国志》广汉郡原有德阳，故《晋书·地理志》广汉郡亦有德阳，可见晋代的德阳县名是沿用汉代的旧名，不是新改的。旌阳改为德阳之说，见于《许真君传》“弃官东归”句下小注中，不知何据？

【葛洪】东晋道教理论家、医学家。字稚川，自号抱朴子。丹阳句容人，葛玄的侄孙。少好神仙导养之法，从葛玄的弟子郑隐受炼丹术，又博览群书，精通医学。司马睿为丞相，用为掾，后任谘议、参军等职。因以往有军功，赐爵关内侯。咸和初（公元326年），被召为散骑常侍兼大著作的官职，他固辞不就，一心想去炼丹，闻交趾出产丹砂，求为勾漏（今广西北流县）令。携子侄经过广州，为广州刺史邓岳款留他住罗浮山，从事著书和炼丹生活，后来就在山尸解。

（补充）《晋书卷七十二·葛洪传》：“洪少好学。家贫，躬自伐薪以贸纸笔（即亲自砍柴卖给人家以换取纸笔等物），夜辄写书诵习（夜间常常抄书诵读和温习），性寡欲，无所爱玩，为人木讷（木是朴实，讷是不会花言巧语），不好荣利。后师事南海太守鲍玄（即鲍靓，字太玄），玄以女妻洪（道书上称为鲍姑）。洪博闻深洽（谓葛洪所学极博，又能深入理解），江左绝伦（江东一带地方无人能够及他），著述篇章，富于班马（他写作的书籍文章比汉朝的班固、司马迁还要丰富）”。据《晋书·葛洪传》及《抱朴子·自序》将他的著述名目和卷数列举如下：抱朴子内篇二十卷，抱朴子外篇五十卷，神仙传、隐逸传、良吏传、集异传各十卷，移檄章表三十卷，碑诔诗赋一百卷，金匱药方一百卷，抄经史百家言三百一十卷，肘后备急方四卷，以上共计六百五十四卷；此外尚有抱朴子养生论，大丹问答，葛洪枕中记，稚川真人较证术，抱朴子神仙金匱经，葛稚川金木万灵论，各篇皆见于道藏中。本传又言，葛洪在罗浮山与广州刺史邓岳书

云,“当远行寻师,克期便发”,岳得信,急赶到山中,而洪已坐化,遂不及见。时年八十一岁。(按,葛洪生歿年月无考,是否八十一岁,也有问题。)

【寇谦之】(365—448年)南北朝时代北魏著名道士。字辅真,上谷平昌人。南雍州刺史寇讚胞弟。早年好道,学张鲁之术,经年没有见效。后来他从仙人成公兴入嵩山修道七年,到神瑞二年(公元415年)十月,托言太上老君从天下降,授他“天师”之位,并赐以《云中音诵新科之诫》二十卷,令他依此改革“三张”伪法,又传授他导引、服气的口诀。泰常八年(423年)又有老子的玄孙李谱文传授他录图真经和劾召鬼神等法,并嘱他辅佐北方的太平真君云云。

始光元年(424年),他献道法于北魏太武帝,得宰相崔浩之助,太武帝诏请他入朝,在魏都平城(今山西省大同县)东,建立天师道场,称为新天师道。魏太武帝到坛前受符箓,自称为“太平真君”,并改元为“太平真君元年”。从此北魏各朝皇帝即位,照例都要往道坛行受符箓的仪式,而道教在北魏也一直受到崇奉和利用。太平真君九年(公元448)五月,寇谦之羽化,年八十四。(详见《魏书·释老志》)

(考证)宋贾善翔《寇天师传》和赵道一《历世真·仙体道通鑑·寇谦之传》皆说谦之是“上谷平昌人”。今考《前汉书·地理志》上谷郡只有昌平县,但无平昌县;《后汉书·郡国志》上谷郡无昌平县,亦无平昌县;《魏书·地形志》上谷郡亦无平昌县,另有两个平昌郡,九个平昌县,皆与上谷郡无关。以上二传所谓“上谷平昌人”,地名恐有错误。关于“寇谦之”记载,最早的要算《魏书·释老志》,仅言他是南雍州刺史“寇讚”之弟,但未言是何处人。查《魏书卷四十二·寇讚传》,只说寇讚“上谷人”,再查《北史卷二十七·寇讚传》,亦同此说,皆无“平昌”二字。考西汉上谷郡所辖十五县,其中有“昌平、居庸、军都、涿鹿”四县,皆在今北京市的西北部,疑所谓上谷“平昌”者,即上谷郡“昌平”县之误。若不言县只言郡,西汉上

谷郡治在“沮阳”，就是今日北京市区以外西面的“怀来”县境界。

以上郡县古今地名考证，对于寇谦之虽无关重要，但在历史研究工作上，我们是应该这样做的。

【陆修静】(406—477年)南朝刘宋著名道士。字元德，吴兴东迁(今浙江省吴兴县东)人。元嘉末(公元453年)，在京都卖药，文帝命左僕射徐湛宣诏他，他固辞而去，后南游庐山，在瀑布岩结庐幽栖。泰始三年(公元467年)，宋明帝令江州刺史请他入京问道，并于北郊天印山建造一座崇虚馆款待他。此时他广集道经，加以整理甄别，鉴定其中经诫、方药、符篆等一千二百二十八卷，分为三洞，奠定了《道藏》的初步基础。撰《三洞经书目录》，为最古的一部道藏目录。又编著道教斋戒仪范等书一百余卷，道教仪式因此完成。他在京羽化，由弟子奉葬于庐山。刘宋王朝下诏以他的庐山故居为简寂观，谥简寂先生。宋徽宗宣和间，封为丹元真人。

(考证)按《云笈七签》及《历世真仙体道通鑑》皆言陆修静歿于刘宋元徽五年(公元477)，寿七十二岁。据此推算，应该生于东晋义熙二年(公元406)。但自唐宋以来相传庐山故事，谓释慧远送客，照例不过虎溪，有一日送陶渊明、陆修静出来，在路上谈得很契合，竟把旧例忘记了，不知不觉的走过这条溪，三人相与大笑。因此后代画家遂有虎溪三笑图，描摹一僧一道一俗忘形之交的风趣。这个故事如果是真，也很有意味，可惜是后人捏造的。今考慧远歿于东晋义熙十二年(公元416)，寿八十三，而陆修静此时刚十一岁，断不能与老和尚做朋友。

【陶弘景】(456—536年)南朝齐、梁时的道教学者、医学家、药学家。字通明，自号华阳稳居，又称真白先生，丹阳秣陵人。生于南北朝时期宋孝建三年(公元456年)，歿于梁武帝大同二年(公元536)，享年八十一岁。他的一生，经历了南朝的宋、齐、梁三个朝代。

他曾从陆修静的弟子孙游岳学道家符图经法。二十岁以前，任南齐诸王侍读。仕齐拜左卫殿中将军，后来历游名山，寻访真逸，于

阴阳、五行、风角、星算、山川、方物、医术、本草等无不通晓。后隐居句容句曲山(即茅山),从事丹道,并勤于著述。梁武帝时,礼聘不出,但朝廷大事多向他谘请,时人称为“山中宰相”。

他的思想脱胎于老庄哲学和葛洪的神仙道教,并杂有五行家和佛教观点。对历算、地理、医学等都作过一定的研究。曾整理《神农本草经》,增加新药和当时的化学药物,写成《本草经集注》(现存敦煌残本),后世编纂本草书籍者,都据为蓝本。此外,他造有浑天象,著有《真诰》、《真灵位业图》、《登真隐诀》、《药总诀》等书,共计二百余卷。

(考证)陶弘景一生经历过三个武帝。从一岁至九岁,是南朝刘宋孝武帝时代,到二十四岁(公元479)宋亡。二十五岁后,仕于南齐;三十七岁时,脱朝服挂于神虎门(一作神武门),辞官归隐,是南齐武帝永明十年壬申岁(公元492)。他往各处名山洞府寻师访友,搜集道书,皆三十七岁以前之事。梁武帝即位,是天监元年(公元502),此时陶弘景已四十七岁,他入山已有十年了;在梁朝又经过三十五年,始终没有做官,于梁武帝大同二年(公元536)三月十二日去世。他歿后十三年,梁武帝才被侯景困死于台城。研究陶弘景历史,若不把这三个武帝分析清楚,恐难免错误。当时所以称为“山中宰相”者,因他以山林隐士的身分,受朝廷特别知遇,向来少有,使人人羡慕不置,故送他一个清高而又名贵的头衔,并非真在山中做梁朝的宰相。

(补充)弘景一生虽历宋、齐、梁三朝,只在齐朝任过闲散官职,如“振武将军”“左卫殿中将军”“奉朝请”等名目,都是虚衔,实际做的是诸王“侍读”,即是教王子读书兼管一切文墨事件,他做得厌倦了,故决意辞官,入山修道。在廿九、三十、三十一岁这三年中早已拜孙游岳为师,算是陆修静再传弟子。陆的著作虽多,全副精力专用在阐扬道教,而陶则博览兼通,无所不备,如萧纶所撰碑文说:“淮南鸿宝之诀(淮南王刘安有鸿宝苑秘书,言神仙事),陇西地动



之仪(汉张衡发明地动仪器,能测知陇西地震),太乙遁甲之书(太乙九宫和奇门遁甲),九章历象之术(天文算术),幼安银钩之敏(晋索靖,字幼安,善书法,笔画如银钩),允南风角之妙(风角即候八方之风以占吉凶,允南不知何人),太仓素问之方(汉淳于意,为太仓令,精医术),中散琴操之法(晋嵇康,为中散大夫,善弹琴),咸悉搜求,莫不精诣;羿射、荀棋、苏卜、管筮,一见便晓,皆不用心;张华之博物(晋张华撰博物志),马钧之巧思(三国时马钧有巧思,曾发明翻车,后世叫作水车),刘向之知微(知微即知机。刘向预知王氏代汉,弘景亦预知梁武帝太清三年之事),葛洪之养性(弘景仙学是葛洪一派),兼此数贤,一人而已”。这些话都符合事实,并不夸张。

《梁书卷五十六·侯景传》:“先是丹阳弘景隐于华阳山,博学多识,尝为诗曰:‘夷甫(晋,王衍)任散诞,平叔(魏,何晏)坐谈空,不意昭阳殿,化作单于宫。’大同,(535—545)末,人士竞谈玄理,不习武事,至是侯景果居昭阳殿”。《南史卷七十六·陶弘景传》:“弘景妙解术数,逆知梁祚复没,预制诗云(诗同上),秘在篋里,化后(即羽化),门人方稍出之”《南史》又云:“帝使造年历,至己巳岁而加朱点,实太清三年也(梁武帝死于是年)”。

《南史》云:“父为妾所害,弘景终身不娶”。《华阳陶隐居内传》亦云:“先生既冠,而不肯婚。盖一生不逊于声色也”。关于年龄一事,萧论所撰碑文言,“春秋八十有一”是对的;《南史》、《梁书》及《历世真仙体道通鑑》皆云:“卒时年八十五”,这个数字显然错误。

《正统道藏》“腾”字号有《真灵位业图》,“临”字号有《养性延命录》,大家都认为是陶弘景所作,但他的侄子陶翊撰《华阳隐居先生本起录》中并无这两种书名,我们不敢相信是弘景自己的手笔。

【孙思邈】(?—682年)唐代道教学者,医学家。华原(今陕西省耀县东南)人。通老庄百家之说,擅长阴阳推步,尤精于医学。他长期居于终南山和太白山,曾和高僧道宣友善。隋文帝、唐太宗、高宗

都曾请他出去做官，他一概固辞不就，而愿山居著述，并为群众治病。后人尊称他为药王。宋徽宗崇宁二年(公元1103年)追封他为妙应真人。著作有《千金要方、千金翼方、摄生论、福寿论、保生铭、存神炼气铭、摄养枕中方》等书行世。

(补充)节录《旧唐书卷一百九十七·方技·孙思邈传》：“七岁就学，日诵千余言，洛州总管(官名)独孤信(人名)见而欢曰，‘此圣童也，但恨其器大难为用也’。周宣帝时(在位仅一年，公元578)，思邈以王室多故，隐居太白山(在陕西省郿县，最高处4113公尺)，隋文帝辅政(隋文帝即杨坚，当时为北周宰相，后篡位称帝)，乃征为国子博士(官名，其职务等于今日大学教授)，称疾不起，(托辞有病，不就职)。尝谓所亲曰，‘过五十年当有圣人出(此是预言，暗指唐太宗)，吾方助之以济人’。及太宗即位(贞观元年公元627)，召诣京师，嗟其容色甚少，谓曰，‘故知有道者诚可尊重’”将授以爵位，固辞不受。显庆四年(公元659)高宗召见，拜谏议大夫(官名)，又固辞不受。上元元年(公元674)辞疾请归(自言有病要回山)，特赐良马及鄱阳公主邑司以居焉(高宗不许他久住山里，故把旧日的公主府第赐给他住)。……思邈自云‘开皇辛酉岁生’，至今年九十三矣(按，隋开皇二十年是庚申，即公元600年；次年改仁寿元年，才是辛酉，即公元601年。原文所谓年九十三，不知算到何年为止？尽量的算到他临终那一年永淳元年，即公元682，也不过八十二岁，这显然是错误的)。询之乡里，咸云数百岁人(这也不合实际，未免虚夸)，话周齐间事，历历如眼见，以此参之，不啻百岁人矣(这句话太觉优侗)。……太子詹事(官名)卢齐卿，童幼时请问火伦之事(问自己将来的前途如何)，思邈曰，‘汝后五十年，位登方伯(州长)，吾孙当为属吏(我的孙子应在你手下做一个小官)，可自保也(你须要自己保重)。后齐卿为徐州刺史，思邈孙溥，果为徐州萧县丞(丞是官名，位在县令之次)。思邈初谓齐卿之时，溥犹未生(思邈当初对齐卿说那番话的时候，溥尚未出世)，而预知其事，凡诸异

迹，多此类也。永淳元年(公元682)卒”。《新唐书卷一百九十六·隐逸》，也有《孙思邈传》，内容比旧传大致相同，但较为简略。

(考证)孙思邈卒于唐高宗永淳元年，《新唐书》和《旧唐书》所记载是一致的，《历世真仙体道通鑑》卷二十九《孙思邈传》言，“永徽三年(公元652)二月十五日解化，年百有余岁”，比永淳早三十年，与正史记载不合，今只以新、旧唐书为凭。惟思邈生于何年，各书皆未言及，关于他的确实年龄尚有问题。《旧唐书》虽记载“思邈自云，开皇辛酉岁生”，奈事实上有矛盾；开皇是隋文帝年号，辛酉是开皇二十年的后一年(公元601)，如果真是这年生的，算到唐太宗即位时(贞观元年，公元627)，只有二十七岁，为什么《新唐书》说他“年已老而听视聪瞭，帝欢曰，‘有道者’欲官之，不受”？《旧唐书》也说，太宗“嗟其容色甚少”，假使是二十七岁的人，容色甚少，何足为奇。况且他在隋朝以前早已隐居太白山了；隋文帝当初在北周辅政，尚未称帝时，就要请他出来做官了，“开皇辛酉岁生”这句话如何讲得通呢？

经过种种考证，现在敢断定他说的那句话是半真半假，“辛酉”是真的，“开皇”是假的”所谓“辛酉”是西魏文帝大统七年之辛酉，即公元541年；何以知道？因为独孤信曾赞美他是圣童。考独孤信在公元557年被宇文护所逼死，思邈与独孤信相见，必是557年以前之事，从公元541年他出生时算起，到二人相见时，他不过十几岁，所以独孤信称他为童；再从541年算到北周宣帝时(公元578)，他已有三十八岁，正是宜于在山中过隐士生活的年龄，若是青少年，未必会隐居山中；隋文帝杨坚在北周辅政时，想请他出山做博士，也适合时宜，若年纪太轻，恐不足以名震权贵；他于北周宣帝时有人说，“过五十年当有圣人出”，从周宣帝(公元578)算到唐太宗即位(公元627)，正是五十年；此时他的年龄已有八十七岁(从541至627)，所以《旧唐书》云“嗟其容色甚少”，《新唐书》云“年已老而听视聪瞭”。以上凡史家所记载的事实都能够讲得通，故

可断定他是生于公元 541 年辛酉岁。从 541 年算到永淳元年 (682), 可知孙思邈真年龄为一百四十二岁。

编者按: 孙思邈固然是道教名人? 也是古今医学界中杰出之士, 他的著作大部分收在《正统道藏》内, 《千金方》是唐代医书第一流著作, 并且流传到海外, 今日研究中医者仍视为要典。关于他的年龄一事, 向来就没有弄清楚, 九十余岁, 百余岁, 一百数十岁, 数百岁, 史书及道书所言极不一致, 可谓遗憾; 幸而《旧唐书》尚有“思邈白云, 开皇辛酉岁生”这句话, 才能算出他的确实年龄。《新唐书》因这句话与他已往事迹不符, 就把它删除了, 不知他所说的话是半假半真, 这个“辛酉”不对, 再往上推六十年换一个“辛酉”就对了。为什么他要说开皇年间生? 因为唐高宗不许他回山, 定要留他住在都城里, 大众若知他年龄甚高, 慕名来访者必多, 若于应接不暇, 故少说几十年, 以免惊世骇俗; 为什么指明“辛酉”? 因为他要使后来人有线索可寻, 假使他当日不说“辛酉”, 只说开皇某年生, 我们到今天还算不出他究竟是多少岁数。现在可以确定, 不是这个“辛酉”, 必是上一个“辛酉”。至于他死的年岁, 南唐沈汾《续仙传》和宋末元初赵道一《历世真仙体道通鑑》皆说是唐高宗永徽三年 (公元 654), 又与新、旧《唐书》相矛盾。《旧唐书》上说, “显庆四年 (公元 659), 高宗召见, 拜谏议大夫, 又固辞不受; 上元元年 (公元 674) 辞疾请归, 特赐良马及鄱阳公主邑司以居焉。”《新唐书》亦同此说。这都是永徽三年以后的事, 如果他已经死了, 这些话便无着落, 所以我们只承认永淳元年, 而不相信永徽三年。

【司马承祯】(647—735 年) 唐代著名道士。河内温 (今河南省温县) 人, 字子微, 号白云子, 从嵩山道士潘师正受传符箓和辟谷导引服饵的方术, 住居天台山。武后、睿宗、玄宗迭次召见他, 玄宗并从他亲受法箓, 请他居王屋山阳台观。又命他以三种字体书写老子经刊正文句。歿后谥号为“贞一先生”。所著有《天隐子》、《服气精义论》、《坐忘论》、《道体论》等, 皆见于道藏中。



迹，多此类也。永淳元年(公元682)卒”。《新唐书卷一百九十六·隐逸》，也有《孙思邈传》，内容比旧传大致相同，但较为简略。

(考证)孙思邈卒于唐高宗永淳元年，《新唐书》和《旧唐书》所记载是一致的，《历世真仙体道通鑑》卷二十九《孙思邈传》言，“永徽三年(公元652)二月十五日解化，年百有余岁”，比永淳早三十年，与正史记载不合，今只以新、旧唐书为凭。惟思邈生于何年，各书皆未言及，关于他的确实年龄尚有问题。《旧唐书》虽记载“思邈自云，开皇辛酉岁生”，奈事实上有矛盾；开皇是隋文帝年号，辛酉是开皇二十年的后一年(公元601)，如果真是这年生的，算到唐太宗即位时(贞观元年，公元627)，只有二十七岁，为什么《新唐书》说他“年已老而听视聪瞭，帝欢曰，‘有道者’欲官之，不受”？《旧唐书》也说，太宗“嗟其容色甚少”，假使是二十七岁的人，容色甚少，何足为奇。况且他在隋朝以前早已隐居太白山了；隋文帝当初在北周辅政，尚未称帝时，就要请他出来做官了，“开皇辛酉岁生”这句话如何讲得通呢？

经过种种考证，现在敢断定他说的那句话是半真半假，“辛酉”是真的，“开皇”是假的”所谓“辛酉”是西魏文帝大统七年之辛酉，即公元541年；何以知道？因为独孤信曾赞美他是圣童。考独孤信在公元557年被宇文护所逼死，思邈与独孤信相见，必是557年以前之事，从公元541年他出生时算起，到二人相见时，他不过十几岁，所以独孤信称他为童；再从541年算到北周宣帝时(公元578)，他已有三十八岁，正是宜于在山中过隐士生活的年龄，若是青少年，未必会隐居山中；隋文帝杨坚在北周辅政时，想请他出山做博士，也适合时宜，若年纪太轻，恐不足以名震权贵；他于北周宣帝时有人说，“过五十年当有圣人出”，从周宣帝(公元578)算到唐太宗即位(公元627)，正是五十年；此时他的年龄已有八十七岁(从541至627)，所以《旧唐书》云“嗟其容色甚少”，《新唐书》云“年已老而听视聪瞭”。以上凡史家所记载的事实都能够讲得通，故

可断定他是生于公元 541 年辛酉岁。从 541 年算到永淳元年 (682), 可知孙思邈真年龄为一百四十二岁。

编者按: 孙思邈固然是道教名人? 也是古今医学界中杰出之士, 他的著作大部分收在《正统道藏》内, 《千金方》是唐代医书第一流著作, 并且流传到海外, 今日研究中医者仍视为要典。关于他的年龄一事, 向来就没有弄清楚, 九十余岁, 百余岁, 一百数十岁, 数百岁, 史书及道书所言极不一致, 可谓遗憾; 幸而《旧唐书》尚有“思邈白云, 开皇辛酉岁生”这句话, 才能算出他的确实年龄。《新唐书》因这句话与他已往事迹不符, 就把它删除了, 不知他所说的话是半假半真, 这个“辛酉”不对, 再往上推六十年换一个“辛酉”就对了。为什么他要说开皇年间生? 因为唐高宗不许他回山, 定要留他住在都城里, 大众若知他年龄甚高, 慕名来访者必多, 若于应接不暇, 故少说几十年, 以免惊世骇俗; 为什么指明“辛酉”? 因为他要使后来人有线索可寻, 假使他当日不说“辛酉”, 只说开皇某年生, 我们到今天还算不出他究竟是多少岁数。现在可以确定, 不是这个“辛酉”, 必是上一个“辛酉”。至于他死的年岁, 南唐沈汾《续仙传》和宋末元初赵道一《历世真仙体道通鑑》皆说是唐高宗永徽三年 (公元 654), 又与新、旧《唐书》相矛盾。《旧唐书》上说, “显庆四年 (公元 659), 高宗召见, 拜谏议大夫, 又固辞不受; 上元元年 (公元 674) 辞疾请归, 特赐良马及鄱阳公主邑司以居焉。”《新唐书》亦同此说。这都是永徽三年以后的事, 如果他已经死了, 这些话便无着落, 所以我们只承认永淳元年, 而不相信永徽三年。

【司马承祯】(647—735 年) 唐代著名道士。河内温 (今河南省温县) 人, 字子微, 号白云子, 从嵩山道士潘师正受传符箓和辟谷导引服饵的方术, 住居天台山。武后、睿宗、玄宗迭次召见他, 玄宗并从他亲受法箓, 请他居王屋山阳台观。又命他以三种字体书写老子经刊正文句。歿后谥号为“贞一先生”。所著有《天隐子》、《服气精义论》、《坐忘论》、《道体论》等, 皆见于道藏中。

（补充）南唐沈汾《续仙传·司马承祯传》：“卢藏用早隐终南山，后登朝，居要官，见承祯将还天台，藏用指终南山曰，‘此中大有佳处，何必天台’。承祯徐对曰，‘以僕所观，乃仕途之捷径耳’。藏用有惭色”。（今查《唐书·司马承祯传》中无二人对话，惟《卢藏用传》中有之。因此后世文章家遂借“终南捷径”这句话以讽刺人们利用机会而取得进身之阶者）。其余事迹散见各家传记中，不能备录。

（考证）《新唐书》、《旧唐书》、《续仙传》、《历世真仙体道通鑑》这四种书皆言“年八十九”，但并无生卒年月，惟《衡岳志》和《茅山志》言“开元二十三年卒”（公元735）。按八十九岁推算。当生于唐太宗贞观二十一年（公元647）。

【杜光庭】（850—933）唐代道士。括苍人，一说缙云人，字宾圣，号东瀛子。他原习经史，工于词章，唐懿宗设万言科，他投考未中，入天台山为道士，僖宗时，召他充麟德殿文章应制。后随僖宗避难至蜀，遂久留成都不返。王建据蜀时，赐号为广成先生，进户部侍郎。终老青城山。所著有《常清静经注》、《道德真经广圣义》、《道门科范大全集》、《洞天福地记》、《广成集》等。

（补充）光庭尝谓“道法科教，自汉天师及陆修静撰集以来，岁月绵邈（时间久远），几将废坠，”遂考真伪，条例始末（此二句意谓，辨别真假，定出条例，首尾依次说明）；郑畋荐其文于朝，僖宗召见，赐以紫服象简，为道门领袖，当时推为扶宗立教，海内一人。中和初（公元881），从僖宗入蜀（因黄巢攻破长安之故）遂在青城山白云溪结茅而居。唐昭宗大顺二年（公元891）西川节度使（地方官最有权威者，等于清朝的总督）王建据成都，后十二年（公元903）封蜀王，再后四年（公元907）朱全忠篡位，唐亡梁兴，王建遂在蜀称帝，聘光庭为皇子师，并谓之曰，“昔汉有四皓（即商山四皓，是汉高祖时代四个年老的隐士），不如吾一先生足矣”。光庭不乐居宫中，乃荐许寂、徐简夫自代。王建治蜀初，用张格为相，大小事每令咨禀（一切政务，王建每令张格请教于杜光庭），蜀相徐光溥，志学之年

(十五岁时)亦曾执弟子礼,盖光庭非止善辞藻(辞藻即诗赋文章和道教青词等类),实有经济之才。王建死,其子王衍袭位,尊光庭为传真天师兼崇真馆大学士。

(考证)光庭生于唐宣宗大中四年(公元850),二十四岁以前试科举不中,遂入天台山为道士(山在今浙江省天台县境,距离他的家乡不远),其师应夷节乃陶弘景第七代弟子,光庭算是第八代。他随唐僖宗入蜀时,年已三十二岁;王建霸蜀,是唐昭宗大顺二年,他已四十二岁;王建称帝时,他已五十八岁;后唐起兵灭蜀,王衍投降,前蜀告弱,孟知祥为西川节度使时(公元925),他已七十六岁;孟知祥霸蜀时(公元933),他已八十四岁,遂于本年十一月羽化;次年(公元934)孟知祥称帝,是为后蜀,杜光庭已不在世间了。总的说来,他前半生与唐朝有关系,后半生与“前蜀”关系最深,“后蜀”可谓与他无缘。

《正统道藏》内有杜光庭的作品十五种:道德真经广圣五义十卷、常清静经注一卷、录异记四卷、神仙感遇记五卷、道教灵验记十五卷、天坛王屋山圣迹记、洞天福地岳渎名山记一卷、墉城集仙录六卷、广成集十七卷、道门科范大全集八十七卷、此外关于“道仪”等类的书尚有五种,连上十种共计一百九十卷左右。

## 二、教 理 教 义

### 第一部分：教理概论

### 老子道德经是道教的圣典

凡是一种宗教，必有一种信仰，有信仰，必有所以信仰之理由，用语言文字来说明这个理由，使人们能够了解而容易入门者，这就是宗教家所谓“教理”；某一宗教根据本教中经典著作，扼要是并概括的提出几个字或几句话作为信徒们平日思想和行动的准则，而且对于全部“教理”都可以契合，不显然发生抵触者，这就是宗教家所谓“教义”。

道教最高的信仰就是“道”，第一部讲“道”的书即《老子道德经》，后来道家 and 道教中许多名人著作都根据老子这部书而加以充分的发挥，或给予象征的演化。假使当初没有《道德经》，后人也就不可能无原由的凭空创造出一个道教。这个教我们若仅从表面形式上看，诚不免“迂诞譎怪”（《隋书经籍志》对道教的批评）、“杂而多端”（《文献通考》关于道教的按语）；如果脱去它的外衣，观察它的本质，尽管派别分歧，茫无系统，其间仍然有它自己独立的精神一贯到底，二千五百年来未尝断绝，由此可见老子哲学思想之伟大。（老子时代虽不可考，惟自古以来都承认老子与孔子同时，而且年龄比孔子较长；孔子时代，大家知道很清楚，就是生于公元前551年，殁于公元前479年，从孔子生年算到现在，已有2514年，所以老子到现在也有二千五百多年。至于道教中传说“老君住母胎八十一年，于商朝武丁九年降生”，到现在已有三千几百年了，这些话无人相信，我们不能把它作为根据。）

## 道家和道教是分不开的

先秦、西汉的“道家”和东汉以后的“道教”，两者面貌不同，如何能够结合？就是因为他们有一个共同的信仰。信仰什么？就是老子之道。东汉张道陵创教以前，只有“道家”而无道教”，但“道教”的思想萌芽早已潜伏在“道家”诸子之内，后来才逐渐得到发展。自从“道教”产生以后，“道家”之书除了仅有的几种古籍而外，并无新的著作流传，我们就盲目的认为它的继承人永远断绝了吗？其实不然。

历三国、两晋、南北朝、隋、唐、五代、宋、元、明、清，整个的“道教”完全被“道家”哲学精神所笼罩，其中知识分子包括在朝、在野、方内、方外一切信仰的人士，凡关于治国修身之道，他们都崇拜老子；关于隐逸全真之道，他们都效法庄子（庄子在道家的资格等于儒家的孟子，儒家则孔孟并称，道家则老庄并称）；关于神仙变化的传说，他们都根据《列子》的幻想而扩大之，更加捉影绘声、描摹尽致（列子书中穆王、汤问二篇，汉刘向已说它“迂诞恢诡，非君子之言”，但刘向也不能不承认列子是道家）。在这样情况之下，偏重于理论性的“道家”和偏重于宗教性的“道教”，彼此打成一片，实际上已分不开了。

历代以来道教界尽管受尽了儒家的排斥和外界的讥笑，而道教自己半入世、半出世的作风，竟立于不败之地，其原因何在？就是它的教理教义深入人心，遍及社会各阶层，适合群众所需要之故。我们今日研究道教，对于这个重大的社会问题必须认识清楚，否则，就不能批判的接受。抵毁者固然是隔靴搔痒，赞美者亦未必恰如其分。已往学者们总是弄不明白，“道家”哲学思想为什么混杂于“道教”的宗教信仰中？“道家”的老子为什么变成“道教”的天尊？他们常常著书立说，企图把“道家”与“道教”分开，使太上老君坐不稳



三清宝座，但惜徒费纸笔，那些文章并无丝毫效果，因为他们既不懂社会群众心理，又不察道教历史根源，只算得一个书生的见解而已。

## 太平经继承老子遗教

东汉出世的《太平经》为道教中第一部经典，托名老君（即老子的尊称）所传授，这虽是道教惯用的一句门面话，但其书受《老子》影响很深，我们无法可以否认的。今略举几条例证如下：1、《老子·第四十二章》说，“道生一，一生二，二生三”；《太平经钞·戊部》就说，“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也”。2、《老子·第四十章》说，“反者道之动”；《太平经·第五十八篇》就说，“反其华还就实，反其伪还就真，末穷者宜反本，行极者当还归，天之道也。……极上者当反下，极外者当反内，阳极反阴，阴极反阳”。3、《老子·第七十七章》说，“天之道损有余而补不足，人之道则不然，损不足以奉有余”；《太平经·第一百三篇》就说，“财物乃天地中和所有，以共养人也，此家但遇得其聚处，本非独给一人，其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不肯周穷救急，使万家乏绝”。4、《老子》专讲道德，“道”字和“德”字在五千文中，共计有一百二十字之多；《太平经》原有一百七十卷，现在的残本只有五十七卷，而其中“道”字和“德”字已多得不可数计，假使原书完整无缺，“道德”二字在全部书中必定比残本中所有者还要多出两三倍，所以我们认为这部《太平经》就是《老子道德经》的继承者”5、文章是有时代性的，《道德经》是对东周时代列国诸侯王说法，《太平经》是对东汉时代一般老百姓佈教；《道德经》文章很古雅，理论很高深，《太平经》则避免那些高深的哲理，专揭露当时社会的病态，文章也就通俗化了。两部书的格调虽然大大不同，它们想救世的宗旨都是

一致的,《太平经》记名为老君所传授,并非毫无理由。

## 魏伯阳是老子的信徒

道教中第一部讲炼丹的书是东汉魏伯阳的《周易参同契》,后人称它为“万古丹经王”,其中有许多字句都是借用《老子》的成语,例如:“引内养性,黄老‘自然’;无平不陂,道之‘自然’;施化之道,天地‘自然’;阴阳相饮食,交感道‘自然’;以类辅‘自然’,物成易陶冶;‘自然’之所为兮,非有邪伪道”。以上有六个“自然”,都是根据《老子》“道法自然”这一句最高的教义而来。又如:“以无制有,器用者空”,此即《老子》所谓“有之以为利,无之以为用”。又如:“反者道之验,弱者德之柄”。即是从《老子》“反者道之动,弱者道之用”变换出来的。其他如:“含德之厚,归根返元。抱一毋舍,可以长存。上德无为,不以察求;下德为之,其用不休。知白守黑,神明自来。先天地生,巍巍尊高”。这些字句都是发源于《老子》,凡是读过《老子道德经》者自能够看出,不必一一说明。我们不敢肯定魏伯阳的炼丹法(指内丹而言)即是老子的修养法,但说他是老子的信徒,总不会错误吧。

## 葛玄葛洪都属于老子系统

三国时代的葛玄(即抱朴子葛洪的叔祖父)传出一卷《常清静经》,标题为“太上老君说”,虽不免近乎神话,但经中也是发挥老子的“清静”两个字教义;又如经中云:“大道无名,长养万物,吾不知其名,强名曰道”。以及“上德不德,下德执德”。这些话都以《老子道德经》为根据的。(《清静经》后来被列入玄门早课之一,出家道士每天都要念诵。)

东晋葛洪撰《抱朴子内篇》,专讲神仙之术,不大信仰老、庄,他

在《释滞》篇中说：“五千文虽出于老子，然皆泛论较略，其中不肯首尾全举其事，但诵此经而不得要道，直为徒劳；至于文子、庄子、关令尹喜之徒，虽祖述黄老，但永无至言”。再看他在《畅玄》、《道意》两篇开端，对于道的理解，完全由《淮南子·原道训》而来，《淮南》又是西汉以前道家学说之总汇，东汉高诱作《淮南叙》，谓“此书旨近《老子》，为大明道之言”，葛洪虽想独树一帜，分路扬镳，但是他论道谈玄，既未能越出《淮南》的范围，也就不能脱离老子的系统，所以他只好自己承认《抱朴子内篇》属于道家了。

## 老子与太上老君

两晋以来，道教中人奉“老子”为教主，遂尊称为“太上老君”。考刘向《列仙传》及葛洪《神仙传》中的“老子传”。皆未有这个尊号，惟《抱朴子》中已把“老子”和“老君”混而为一。如《抱朴子·杂应篇》：“老君真形见，则起再拜，老君真形者，思之：姓李，名丹，字伯阳，……”。又如《抱朴子·地真篇》：“老君曰，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物”这四句，本是《老子》原文，此处改作“老君曰”，可见葛洪撰《抱朴子》时，“老君”尊号在道教中早已普遍流行，否则，他不会把这个尊号写在书上。《抱朴子》中虽有“老君”二字，但如“太上老君”四字连在一处的名称，尚未曾见到，或者又是后来增加的。

南北朝时，北魏嵩山道士寇谦之，自言遇见“太上老君”下降，赐他《云中音诵新科之诫》二十卷，并授以天师之位，教他除去三张伪法，清整道教；后又遇老君玄孙李谱文，赐他《录图真经》六十余卷，教他转佐北方太平真君。当时北魏太武帝对于寇谦之甚为信仰，新天师道遂大行于世（详情见于《魏书第一百十四卷释老志》）。今按，寇谦之的道和张道陵的道虽有所不同，但新旧两派天师道都奉“老子”为教主，可见他们仍属一个系统。“太上老君”尊号见于正

史者，也从此时开始。

“太上”二字是至高无上之义，也就是说没有比这个更高上的了。老子自己在《道德经》中早已说过：“太上，下知有之，其次，亲之誉之”。《左传》也说：“太上有立德，其次有立功”。《礼记》又说“太上贵德，其次务施报”。所谓立功、施报，也并非不好，但已博得人民的爱戴和歌颂，比较“自然”之道只能算是第二义，故曰“其次”。现就教理教义而论，道教中人把“太上”这个尊号奉给老君，我们认为是很恰当的。

## 老子书盛行于隋唐时代

《隋书·经籍志》云：道士讲经，“以《老子》为本，次讲《庄子》及灵宝昇玄之属”。“其受道之法，初受五千文策，次受三洞策”。又云：“今之受道者，经四十九年始得授人。推其大旨，盖亦归于‘仁爱清静’；积而修习，渐致长生”。按，所谓“五千文策”当然与《老子》有关系。“仁爱清静”这四个字也是出于《老子》书中，如《道德经》第八章“与善仁”；第三十八章“上仁为之而无以为，……故失德而后仁，失仁而后义”；第十章“爱民治国，能无为乎”；第十三章，“爱以身为天下”；第十五章“孰能浊以静之而徐清”；第四十五章“清静为天下正”。即此可见，道教的真实信仰，还是注重在老子《道德经》，其余一切不过宗教仪式而已。所以我们今日谈及教理教义，仍以老子学说为中心思想。

《老子》一书，唐朝最为盛行，非但道教中人必须诵习，就是教外的一般读书人也要研究，否则即不能应科举考试。唐中宗令贡举人都习《老子》；唐玄宗开元二十一年，诏贡举加试《老子》策（全国各地文学有资格之人被选拔来京应试者，叫作贡举人；策是应试文各种体制中之一；就《老子》书上义理出题目考试他们，他们做的文章叫作《老子》策。）又令士庶家藏《老子》一本（凡是读书人家

都应该有一本《老子》);开元二十五年,置崇玄学于玄元皇帝庙(在老子庙中讲老子之学);开元二十九年,求明《道德经》及《庄、列、文子》者;天宝十四年,颁《御注老子》并《义疏》于天下。以上皆正史所记载,可见唐朝皇帝信仰老子之教到如何程度。以下再看几位道教名人之言:

## 道教名人信仰老子之教

唐睿宗问道于司马承祯;对曰:“‘为道日损,损之又损,以至于无为’(此是《道德经》第四十八章原文)。夫心目所知见,每损之尚不能已,况攻乎异端而增虑哉。”帝曰:“治身则尔,治国若何?”对曰:“国犹身也,故‘游心于淡,合气于漠,顺物自然,而无容私焉,则天下治矣’(此是《庄子》第七篇中原文,承祯借用之)。后来南宋人赵道一为司马承祯作传,附以评语曰:“此诚得太上深旨。道德经云:‘我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴’,即此义也”。

唐明皇问道于吴筠:“对曰:“深于道者无如老子《五千文》,其余徒费纸札耳”。复问神仙冶炼法(此指长生变化及金石外丹之事),对曰:“此野人事,积岁月求之,非人生所宜留意”(这是山林闲散之人做的事,还要经多年辛苦勤求,不是皇帝所应当研究的)。唐宣宗问长生术于罗浮山人轩辕集,集只以“彻声色,去滋味”等语相告。这种话似乎平淡无奇,但也是根据《道德经》“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽”(‘爽’)字作‘伤’字解)这三句教义而来,很合于养生之道,可惜皇帝听不懂。

宋太宗问陈希夷曰:“若昔尧舜之为天下,今可至否”?陈对曰,“土阶三尺,茅茨不剪,其迹似不可及,然能以‘清静’为治,即今之尧舜也”。这几句话的意思是说,社会是向前发展的,在数千载之下,若要回复到数千载之上那种简陋的生活状况,教皇帝住泥土

地、茅草屋，当然是不可能。惟治国之道，在精神不在形式，尽管外界繁华日新月异，只要人主心中不为它所迷，仍能够保持内部思想的纯洁，这就是老子“清静为天下正”的教义，虽然是宋代的皇帝，也可以比美于古代的尧舜了。

公元 1221 年邱长春西往雪山见成吉思汗时，首先劝他“若要统一天下，必在乎不嗜杀人”，这句话也是根据老子教义而来，《道德经第三十一章》早已说过：“夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣”。邱长春的意思和老子的意思完全相同。

## 悟真篇巧妙的运用道德经

第一部炼内丹的著作《能同契》引用《老子道德经》中的字句，前面已经说过；还有与《参同契》齐名的北宋张紫阳所撰《悟真篇》（专门修炼家常以“参同、悟真”并称），其中引用《道德经》的成语更多；今将《悟真篇·七言绝句》和《道德经》有关的各首诗列举如下：

第十首：“虚心实腹义俱深，只为虚心要识心，不若炼铅先实腹，且教守取满堂金”。（道德经第三章：“是以圣人之治，虚其心，实其腹”；又第九章：“金玉满堂，莫之能守”。）

第十二首：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合成三体，三体重生万物昌”。（道德经第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物；万物负阴而抱阳，冲气以为和”。）

第二十三首：“用将须分左右军，饶他为主我为宾，劝君临阵休轻敌，恐丧吾家无价珍”。（道德经第三十一章：“偏将军居左，上将军居右”；又第六十九章：“用兵有言，吾不敢为主而为客，……祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝”。）

第三十九首：“要得谷神长不死，须凭玄牝立根基，真精既返黄金室，一颗明珠永不离”。

第四十首：“玄牝之门世罕知，休将口鼻枉施为，饶君吐纳经千



载，怎得金鸟搦兔儿”。（道德经第六章：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根”。）

第四十一首：异名同出少人知，两者玄玄是要机，保命全形明损益，紫金丹药最神奇”。（道德经第一章：“此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”。）

第四十四首：“恍惚之中寻有象，杳冥之内觉真精，有无从此自相入，未见如何想得成”。（道德经第二十一章：“惚兮恍兮，其中有象；窈兮冥兮，其中有精”；又第四十三章：“无有人无间”。）

第五十一首：“万物芸芸各返根，返根复命即常存，知常返本人难会，妄作招凶往往闻。”（道德经第十六章：“夫物芸芸，各复归其根；归根曰静，是谓复命；复命曰常，知常曰明；不知常，妄作凶”。）

历代以来凡是讲修炼工夫的书籍引用老之说者，多至不可胜数，今只将其中最权威的著作《参同契》和《悟真篇》两种举出，即足以代表一切。由此可见道教中专门修炼法也是受老子学说所支配”。

## 张三丰用老子哲学讲玄关

元末明初张三丰，是大家久已闻名的，他有一篇“道要秘诀歌”，完全把《老子》第一章最高深的哲学理论运用到实际修炼工夫上面，比较《参同、悟真》容易明白，今特转录于此。

道要秘诀歌：“道要歌，效用多，不知道要必遭魔。看玄关，调真息，知斯二要修行毕。以元神，入气海，神气交融默默时，便得一玄真主宰。将元气，归黄庭，气神团结昏昏际，又得一玄最圆明。一玄妙，一玄窍，有欲观窍无观妙。两者玄玄众妙门，异名同出谁知道。看玄关，无他诀，先从窍内调真息。气静神恬合自然，无极自然生太极。古仙翁，常半语，天机不肯完全吐。或言有定在中央，或言无定自领取。到如今，我尽言，此在有定无定间。有定曰窍无曰妙，老君

所说玄又玄。指分明，度有情，留与吾徒作赏音。闻而不修为下士，超凡入圣亦由人。初学者，实难行，离了散乱即昏沉。松不得兮紧不得，贵在绵绵与勿勤（可参看《老子》第六章）。用工夫，牢把握，须将神气分清浊。清是先天浊后天，后天窝里先天出。扫开阴浊现清阳，闭塞三宝居灵谷。这灵谷，即窍儿，窍中调息要深思。一息去，一息来，心息相依更相偎。幽幽细细无人觉，神气冲和八脉开。照此行持得妙窍，玄关何必费疑猜。（此歌是根据口口相传的字句写下来的，比较已往木刻本《三丰玄要篇》上所载大不相同，因为这种工夫与老子哲学有关，故把它在此处公开发表，以证明老子之道无往而不适宜。）

## 继承和发扬道教优良传统

老子是我国古代第一流的哲学家，他的哲学理论先从整体“宇宙观”出发，然后将“自然”之道、“治国”之道、“修身”之道三者都归纳于一个共同的自然规律中，在理论上并没有三种看法。后之学者如果能够懂得他所说的道理，就可以“达则兼善天下，穷则独善其身”（此二句借用《孟子》成语），在人生短短的数十年间，不至于感觉前路茫茫、进退失据、寿夭莫测、我命由天，这就是“道家”处世的哲学精神和“道教”超世的修炼方术结合在一起、互相为用的优越性，也就是我们所谓“道教优良传统”。

以上所引孟子两句话见于《孟子·尽心篇》第九章，这本是儒家的教义，今借用来讲道教，也未尝不可。所谓“达则兼善天下”，指的是身在朝廷，凡有措施，泽惠遂能普及于百姓；例如西汉初期曹参为齐相时，实行黄老清静无为之术，齐国大治，后为汉惠帝丞相，仍复如此，影响到宝太后（文帝之后，景帝之母）也好黄帝老子之言，汉景帝也不能不读老子之书，因此酿成文景两朝四十年太平气象；唐初名臣魏征，早年曾做过道士，又撰过《老子义》五卷，当然算

是道教中人，他为官时，直言敢谏，前后上疏二百余封，纠正了当时政治上及唐太宗行为上许多错误，所以“贞观”政治在唐朝二百几十年中比较最好。所谓“穷则独善其身”，不是说生活困难，是说没有际遇，不能大行其道，只好隐居山林，将治国之道变为修身之道；例如孙思邈真人，由北周末至唐初，隐居太白山，数十年不出，专门研究医学，完成了唐代第一部伟大的医学著作《千金方》和《千金翼方》，永远流传于后世，本人活了一百四十岁左右；陈希夷先生，由五代至宋初，隐居华山，研究易卦象数之学及修养工夫，享寿一百一十八岁，他的学术皆有继承之人。我国历史上诸如此类者甚多，此处仅举数例以见大概。

《道德经》上有许多话都是“吾道一以贯之”，（借用《论语·里仁篇》孔子一句成语），不管它是讲“自然”之道或是讲“治国”之道，后人也可以把它当作“修身”之道去体会，并且可以在自己身中用工夫实际试验，如魏伯阳的《参同契》、张平叔的《悟真篇》、张三丰的《道要秘诀歌》，都是这样去理解《老子》。宋元以降至于清代流传的许多道书，每喜欢把老子哲学与修养方术联系起来，讲得头头是道，教外的研究家就不同意那种说法，以为尽属牵强附会，失却《老子》本义。我们今日准备钻研道教中全部学术，自不宜先有成见，而且这类书籍也确实不少，在道教中早已算得一个学派，他们的书上理论和身上工夫是分不开的，后人未曾做过这样工夫，对于那些书恐难轻下批判。《老子》本义究竟如何，古今迄无定论，我们从道教优良传统上着想，还是保存这一派的学说，留待世间爱好“长生久视之道”者自己去探讨和证验（《老子》第五十九章：“是谓深根固蒂长生久视之道”。）。

## 第二部分：教义分释

【道】《道德经》中所说的“道”是道教的理论基础，《云笈七签》

以《道德部》为第一部,《道教义枢》也以《道德义》作为开宗明义第一义。道教为什么要以“道”名教呢?就是因为他们对于老子之道,一要研究,二要信仰,三要继承,四要发扬,所以《道典论》中说,道士者,要“以道为事”。

“道”字通常是当“道理”讲,但老子所说的“道”并不同于一般的道理,他自己说:“为学日益;为道日损,损之又损,以至于无为,无为而无不为矣”。又说:“反者道之动。弱者道之用”。相反地,他说:“保此道者不欲盈。”又说:“物壮则老,是谓不道”。概括地来说,他的“道”是以“清静为宗、虚无为体、柔弱为用”的一种“道”。

他所谓“道”就是他的宇宙观,他认为“道”是天地“万物的本源”。又是“宇宙的原动力”,也是“大自然的规律”。《道德经》第二十章说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道”。《淮南子·原道训》引申了老子的这一意思说:“夫道者,复天载地,廓四方,栝八极,高不可际,深不可测,包裹天地,禀受无形”。将“道”说成为天地万物的本源;《清静经》根据了老子以上的话,解释“道”字说:“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物”。唐吴筠在《玄纲论》中也说:“道者,何也?虚无之系,造化之根,神明之本……万象以之生,五行以之成”。则将“道”说成了宇宙的原动力;老子又说:“道生一,一生二,二生三,三生万物”。《玄纲论》从而解释说:“生生成成;今古不移谓之道”。将“道”又说成为大自然的规律。

“道”是老子的宇宙观,又是他的方法论,他将“道”运用在许多不同方面;他的社会思想主张“无为而治”;他的人生观是“清虚以自守,卑弱以自持”(见《汉书·艺文志·诸子略》);他的修养方法是要“深根固蒂,长生久视”,他认为以“道”为准则,通过一定的修炼,人就可以返本还原,和大自然之“道”同一体性,而处于永恒不变的境地。这也就是老子所说的“谷神不死”。后来的仙学就是在他这一思想基础上成长起来的。

道教的根本信仰就是老子的“道”；他们说修道，所修的也就是这个“道”，所以在后来道教中，“道”字还当做“导”字或“通”字讲：河上公在《道德经》注中说，“道”就是“导执令忘，引凡入圣”的意思；《自然经》中则说，“道”是“导末归本”的意思，他们皆训“道”为“导”。《消魔经》中说，“道”能“通生万物，变通无壅”，又训“道”为“通”，不论训“导”训“通”，他们的目的则是为了要“令忘”“入圣”“归本”“生法”；更彻底说，也就是希望取得同老子一样的和“道”同一性体的后果。

“道”在道教中既是他们的理论基础，也是他们的根本信仰，他们将大自然现象的“道”予以人格化，变成了“老君”，在葛仙翁（葛玄）《五千文经序》中说：“老君体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地，始终不可称载，穷乎无穷，极乎无极也，与大道而轮化，为天地而立根，布气于十方，抱道德之至纯”。“老君”后来又变成道教中的三清尊神“无始天尊、灵宝天尊、道德天尊”成为他们信仰中的最高尊神，所以道教中有“太上老君一炁化三清”之说。

【道德】道教中以“道”、“德”并称，以“道”和“德”作为一个事物的两个不同面，两者是整体和局部、一般和特殊的关系。《道教义枢·道德义》中说：“道德一体，而具二义，一而不二，二而不一”。所以在道经中“德”字有时作“道的本体”讲，有时作“道的特性”讲，有时作为“道的总体表现”讲。《道德经》中所说的“上德”、“玄德”、“常德”、“道尊而德贵”的“德”，都指的是这个“德”。老子在解释“上德”时说：“上德不德，是以有德……上德无为，而无以为”。解释“玄德”说：“长之畜之，成之熟之，养之复之；生而不有，为而不恃，长而不宰”。解释“常德”说：“常德不忒，复归于无极……常德乃足，复归于朴”。又说：“道生之，德畜之”。即或以“道”、“德”并称，或以“德”解释成为“道”的某一方面。所以《自然经》中说：“德”就是“得于道果”的意思；《太平经》中说：能够“成济众生，令成极道”的就是“德”；唐玄宗在《道德经》御注序中说：“道之在我”就是“德”。

道教中以“道”和“德”作为他们信仰、行动的总准则，他们既要修道，还要积德，所以“道”和“德”同为道教的教理，教义中基本原则。老子哲学中其他的理论观点，如“清静”、“无为”、“抱一”、“知足”等，也都是从“道”、“德”的基本原则中引申和发挥出来的。

“德”字一般常被解释为“优点”或“特点”，如中国儒家即以“孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻”等都归于“德”字的概念中。在道教中，有时也采用这样的解释，如《道德经》说：“下德不失德”；此处所谓“德”字即指的是社会上做人的优点；又如《抱朴子》说：“非积善阴德，不足以感神明”；“乐人之吉，愍人之苦，调人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，不自贵，不自誉，不嫉妬，不佞谄，如此乃为有德，受福于天”，以及后世道书中无数的“积功累德”之说，这些都是老子所谓“下德不失德”，只就人类社会相互间的关系而言，并非指道教中最高的教义。若问最高的教义如何？那就是老子所谓“上德不德”，上德无为而无不为”。人们如果能达到这样境界，“道”和“德”也就没有什么分别了。

【无为而无不为】在《道德经》中曾有两处提到这句话，第三十七章说：“道常无为而无不为”。第四十八章又说：“为学日益；为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为矣”。两处意思是都肯定了“无为而不为”就是“道”；所以，它既是“道”的本性，也是“道”的现象，同时又是“道”的作用。

在道教中，他们首先以“无为而无不为”作为他们社会政治思想中的一个最高准则，《庄子·天地篇》中说：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化”。他在《应帝王篇》中又说：“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣”。是完全同意老子的政治思想的。《列子·黄帝篇》中说，华胥之国是顺自然而治的，他所说的“自然”事实也就等于无为而无不为”。西汉初年，汉文帝和景帝（公元前179—141）曾以这种思想和主张来治理天下，实行清静无为与民休息的政治，使战国以来严重的经济破坏情况获得好转，



成为我国历史上著名的“文景之治”。后来《太平经》中，更以“无为而无不为”作为致太平的根本，它说：“上古所以无为而治，得道意，得天心者”。又说：“垂拱无为，弃不祥也”。它还将“无为而无不为”直接说成了“道”，它说：“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异”。又说：“夫王者静思道德，行道安身，求长生自养”。很明显地，它所说的“道”就是老子的“道”，实在也就是“无为而无不为”。

同时道教中还以“无为而无不为”作他们处世哲学中的主要原则，《淮南子·原道训》中说：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为”。《文子·上仁篇》中说：“夫道退故能先，守柔弱故能矜，自身卑下故能高人，自损弊故坚实，自亏缺故盛全，处浊辱故新鲜，见不足故能贤，道无为而无不为也”。

在道教个人修养方面，“无为而无不为”这句格言更适合于他们做清静工夫的标准。老子自己在解释“道常无为而无不为”时说：“侯王若能守之，万物将自化，化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲，无欲以静，天下将自定”。他的意思是说，清静工夫做到“无为而无不为”的境界时，即有万象将萌的动机；为了遏止这一动机，则应镇之以“无名之朴”。“无名之朴”是什么？就是“无欲”，“无欲”即是“清静”。这里所说的“天下”，是指人身中的小天地。后来道教中的《清静经》就是进一步发挥了老子的这一原理。所以就道教修养方法上说，“无为而无不为”，也是他们取得“长生久视之道”的一种手段。

【清静】老子说：“清静为天下正”。在《道德经》中，“清静”和“无为”是两个颇相类似的概念；同时，它和“寡欲”也有着一定的联系，它们都是“道”的部分表现。在后来道教中常以它和“无为”或和“寡欲”作为一个联用的术语，如道书中常说“清静无为”，或说“清心寡欲”。

在《道德经》中，它和“浊”也是相对的名词，并且还有着相生相化的关系，老子曾经说过：“浑兮其若浊，孰能浊以静之徐清”。这两

句话指的是道家清静工夫，他是说，静功做到混然一气的境界时，更继续静下去，即会生出光明。老子并认为这都是“道”的表现。《清静经》中则更说得直截了当，它说：“夫道有清有浊，有动有静。指出“清”和“浊”是“道”的一种表现的两个不同面。

所以，在老子的宇宙观中，“清静”是大自然最早的形态；在他的社会政治思想中，“清静”则是他理想领导人物的政治风格；在修养方面，“清静”则又指修养过程中的一种境界，在这最后的一方面，后来道教中是做了更多的发挥，他们的重要经典之一，即上面所说《清静经》就是这样撰著出来的。

在《清静经》中说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物”。此处所说的“无形”“无情”和“无名”是都说明了“道”的清静的现象。经中认为修养工夫主要就是效法“道”的“清静”，不但要“清静”，而且要“常清静”，要“真常应物，真常得性，常应常静”。“常应常静”就是“清静”的最高境界，也就是做到了“道”的“无为而无不为”。“常清静”在经中又叫“真清静”，就是要“心无其心”、“形无其形”、“物无其物”，能够“唯见于空，并且观空亦空”，最后才达到“湛然常寂”。

【抱一】老子说“载营魄抱一，能无离乎？”“抱一”是道教中最基本的修养工夫，简单地说，就是在静坐的时候要做到“神气混然”的境地，所以“一”就是“混然一气”的意思。

“一”字一般解释很多，但在道教中最主要的解释是以“一”为“形变之始”，也就是所谓“元气”，他们似乎是把“一”当作物质来解释的。《庄子·天地篇》中说：“泰初有‘无’，无‘有’、‘无’名，‘一’之所起”。这和老子所说“道生一”的意思是一样的，老子说“道生一”；庄子则说，从“无”中生出了“一”。至于“一”究竟是什么？庄子又说：“有一而未形，物得以生谓之德”。是说“一而未形”就是万物的根源，它的“生生”作用便是“德”。他又说：“留动而生物，物成生理谓之形”。认为由“一”的存在和变化产生了“物”，从“物”所生成的生

理而有了“形”。总的来说，他以“一”为万物的根源，是“形”之所始。《列子·天瑞篇》中说：“太易者未见气也；太初者气之始也；太始者形之始也；太素者质之始也”。下文又说：“一者，形变之始”。他的说法和庄子是一致的，认为“一”是形变之始，也就是大自然演化过程中的一个阶段；但他却更具体地指出了“一”就是“气”。

后来道教中对于“一”的解释主要即是根据庄子和列子的说法，但进一步地肯定了“一”是“气”。《云笈七签》卷五十六，引《元气论》说：“一者，真正至元纯阳一气，与大道同心与自然同性”。卷六十一，又引《五厨经气法》说：“一气和太和，得一道皆泰，和乃无一和”。在“一气和太和”注中说：“一气者，妙本冲用，所谓元气也。冲用在天为阳和，在地为阴和，交合为泰和也，则人受生皆资一气之和以为泰和”。在“得一道皆泰”注中说：“得一者，言内存一气以养精神，外全形生以为车宅，则一气冲用与身中泰和和也”。他们将“一”说成“纯阳一气”，又将“一气”说成“元气”。至于老子所说的“抱一”，就是这里所说的“内存一气以养精神……”三句话的意思，所以“抱一”的主要教义是指道家修养法的基本工夫。

此外，“一”字在道教中也有时解释为“道”，也有时解释为“无为”，但都不能算是他们主要的解释。同时“一”字在《道德经》中不仅指修养工夫；也是老子政治思想中的一个重要概念，如他说：“侯王得一以为天下贞”，“圣人抱一为天下式”，这两个“一”字不能作“元气”解。

“抱一”在《庄子》和《太平经》中则说成“守一”，他们的意思是大致相同的，不过《庄子》之言简而精，《太平经》之言则繁而杂。

【抱朴】《老子》第十九章说：“见素抱朴，少私寡欲”。

“朴”就是“朴素”的意思，《说文》说：“朴，木素也”。在《道德经》中“朴”字也有时作为“敦厚”来解释，《老子》第十五章说：“敦兮其若朴”。

“朴”字的意义在《道德经》中有时也可当作“道”字解，如第三

十二章云：“朴、虽小，天下不敢臣；侯王若能守之，万物将自宾”。又有时说成“归朴”，如第二十八章云：“常德乃足，复归于朴”。《庄子》和《列子》中则说成“复朴”，庄子说：“明白入素，无为复朴”。列子则说：“雕琢复朴，块然独以其形立”（庄子第七篇中也同样有这两句）。它们的含义是差不多的，“朴”字都是指朴素之道而言。

“朴”字在《道德经》中有时用在修养方面，说的是做静功时所要求达到的一种境界，如第三十七章云：“化而欲作，……吾将镇之以无名之朴”；这一章经文似乎是讲治国之道，若把它作修身之道讲，更切合于实际。他又将“朴”字作为政治领导方面最理想的标准，如第五十七章说：“我无欲而民自朴”，政治的作用都是上行下效，在上者如果能做到无欲的地步，民间风俗也就变为淳厚了，上无欲，下亦无欲，无欲即是朴。老子这个教训是针对着封建时代一班侯王们而言的，因为他们都犯了多欲的毛病。

老庄这种归真返朴的思想，后来则发展成为道教的人生观。东汉魏伯阳在他的《参同契·自序》中说自己是“郑国鄙夫，幽谷朽生，挟怀朴素，不乐权荣”；晋代嵇康也在他的《幽愤诗》中说：“好老庄，贱物贵身，志在守朴，养素全真”。嵇康好道，他作了一篇《养生论》很有名，此诗又说“守朴、全真”，但惜他能说不能行，后来被仇人所诬害，司马昭把他杀了，可见理论要结合实际，空谈是无用的。魏伯阳自序末段有云，“委时去害，依托丘山”，他自己能实行做到，所以他的结局比较嵇康竟有壤之别。

【寡欲】老子说：“见素抱朴，少私寡欲”。同时他还说过一些“无欲”“不欲”等和“寡欲”相类似的名词。

在老子的修养方法中，对于“人欲”的节制，是认为非常重要的，《道德经》第四十六章说：“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”。他这一认识，是从他的“道”中体会出来的，《道德经》第三十四章说：“大道汜兮，其可左右，万物恃之以生而不辞；功成不名有；衣养万物而不为主。故常无欲，可名于小矣；万物归焉而

不为主，可名于大矣，是以圣人终不为大，故能成其大”。他说，“道”的伟大是说不完的，从大的方面来说，是万物归焉而不辞；从小的方法来说，就是“无欲”，但圣人务小不务大，而结果却能成其大。他认为“道”的本来面目就是“无欲”；“无欲”的后果则是成就了“道”的伟大，所以主张“寡欲”。

后来道教中对于老子的“寡欲”精神，主要是表现在他们的戒律中，较早的有“道民三戒”、“录生五戒”、“祭酒八戒”、“想尔九戒”、“老君二十七戒”；后来又有“初真十戒”、“中极三百戒”和“天仙十戒”，一共是三百二十戒，虽说“戒重于因，律重于果”，但它们是都尽量的发挥了老子“寡欲”的精神。

同时在道教经典中，对“寡欲”也做了不少理论方面的解释，《云笈七签》卷八十七《太清神仙众经要略》中说：“夫民之生性，莫非气烦，气烦则嗜欲生焉。原夫嗜欲之本势，不逾于口实五味，体充衣暖，男女偶适之间而已矣。”又说：“天嗜欲之茂，好利而恶害，喜荣而忿辱……故其向荣也靡知足；其喜，故其触辱也莫知己”。说明了“欲”的根源和它的弊害。在卷九十《七部要语》中说：“喜怒乱气，嗜欲伤性……如水性欲清，泥沙污之；人性欲平，嗜欲害之，与性相害，不可两立”。更进一步说出了“欲”对于“气”和“性”的关系，也就是它在修养方面的弊害。

【柔弱】老子说：“弱者道之用”，认为“柔弱”就是“道”的作用。他在谈修养方法的时候说：“专气致柔，能如婴儿乎？”在谈论物理的时候说：“天下柔弱莫过于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之”。在谈到人的生理现象时说：“人之生也柔弱，死也坚强”。此外，他还说过：“柔胜刚，弱胜强”。又说：“天下之至柔，驰骋天下之至坚”。相反地，他则说：“物壮则老”“强梁者不得其死”“勇于敢则杀”，是明确地指出了“柔弱”的功用和“刚强”的弊害。

在后来道教中，“柔弱”主要是用于气功修养方面，《云笈七签》卷九十一《七部名数要记·十三虚无》条说：“呼吸中和，滑泽细微

谓之柔；缓形从体，以奉百事谓之弱”。卷五十九引《墨子闭气行气法》说：“凡欲行气，先安其身，而和其气，无与气争。若不安和，且止；和乃为之，常守勿倦也”。是非常细致地说明了“柔弱”和“气”的关系。在《七部名数要记·九守》第九篇中又说：“圣人持养其神，和弱其气，平夷其形而与道沉浮；如此，则万物之化无不偶也，百事之变无不应也”。是更进一步地强调了“和弱其气”，也就是“柔弱”在修养方面的作用。

在道教戒律中，也以“柔弱”作为的主要条例，道教徒一定要奉行“柔弱”在《道教五戒十善》中以“忍性容非”为第四善；《老君二十七戒》中以“行无为，行柔弱，行守雌勿先动”为最上三行；《老君崇百药》中以“体弱性柔”为一药，相反地，他们以“刚强”为戒；《化胡经十二戒》中说，“戒之勿刚强，当可自屈折，强者必先摧，刚者必先屈”；《老君说百病》中认为“以力胜人”“语欲胜人”都是百病之一，这又是他们在立身处世方面发挥了老子的“柔弱”思想。

【不争】是老子处世哲学中的一个重要准则，它是从“道”的某一特征而体会出来的。老子说：“圣人之道，为而不争”。什么叫“为而不争”呢？就是一切作为都要顺乎自然，他的“不敢进寸而退尺”便是这个意思。同时这也是他论证自然现象而获得的认识，他说：“天之道，不争而善胜”。又说：“上善若水，水善利万物而不争”。

至于他为什么要提倡“不争”呢？这在上面已经说过“不争而善胜”；此外，他还说：“夫唯不争，故无尤矣”。又说：“夫唯不争，故天下莫能与之争”。由此可见他是以“不争”为手段，以“善胜”“无尤”和“莫能与之争”为目的；要达到这样目的，就必须用这种手段，如《道德经》第六十八章说得更明显：“善为士者不武（士即小军官），善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下，是谓争之德”。这都是高人一着的作用。

在一部《道德经》中，“不争”的精神随处都有表现，如“知足”、“知止”、“不有”、“不恃”、“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自



矜”，这些都是从不争的思想所引申出来的；甚至于把“不敢为天下先”列入三宝之一，在文字上虽然换了一个说法，在精神上并未改变“不争”的原则。

他这种“不争”思想，又成为后来道教人生观中的重要特征，它和“抱朴”“寡欲”有着互相关联的意义。在道教戒律中，它也是一项最基本的条科，如《道教十善》中即规定着“四念容非忍性”“五念谏净触恶”也都是“不争”精神的体现和发挥。

【精气神】历代以来道书中讲修养方法，总不能离开“精、气、神”，并且认为这三件事有一连串的作用，如所谓“虚化神，神化气，气化精，是顺则生人；炼精化气，炼气化神，炼神还虚，是逆则成仙”。凡是内丹家言，在他们的口诀上或许有繁简巧拙之不同，而在理论上并无多少差别。我们看《老子》书中虽亦有“精、气、神”这三个字，但每一个字是独立的，不与其它两个字发生关系，如第二十一章“窈兮冥兮，其中有精，有精甚真，其中有信”。此章只讲“精”字，未曾提到“神、气”二字；第十章“专气致柔，能如婴儿乎”。第四十二章“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。这两章只讲“气”字，未曾提到“精、神”二字；第六章“谷神不死，是谓玄牝”。第三十九章“神得一以灵”。这两章只讲“神”字，未曾提到“精、气”二字。《老子》书中有些地方确与修养工夫有关系，那是无可否认的，但古代修养法讲的都是原则，并不像后人那样具体的说明，如果把唐宋以来炼内丹之说解释《老子》，恐未必能够名实相符。

再看《庄子》书上对于“精气神”如何说法。《庄子·达生篇》：“夫形全精复，与天为一。……形精不亏，是谓能移，精而又精，反以相天”。此则单讲“精”；又云，“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄，是纯气之守也。”，此则单讲“气”；《庄子·刻意篇》：“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也”。此则单讲“神”。除此而外，精气神三个字分开散见于各篇中的尚不少，但未看出其间相互的关系，更未发现它们一连串的作用。

用。虽然其中有许多至理名言足为后世修养家所应该取法，苦于他的文章不容易使人领会，他的理论又不适合于晚近道书上制定的那一套公式，因此常被人们忽略过去，甚为可惜。

老庄书中虽有精气神三种名词，但未指出三者的产生孰先孰后。惟《太平经圣君秘旨》有云：“夫人生本混沌之气，气生精”精生神，神生明”；又云：“气转为精，精转为神，神转为明”。照这个排列次序看来，是先有气，后有精，再后才有神，不管他说的对与不对，总算有了一个先后次序。还有这三者相互的关系，在《圣君秘旨》中也曾说过，如云：“神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一。故神者乘气而行，精者居其中，三者相助为理”。又云：“欲寿者当守气而合神，精不去其形，念此三合以为一”。这也就说明了三者之间互相依存的关系。后来梁朝道士孟安排所撰《道教义枢·法身义》即根据此说，认为“气、精、神”是三义同源。《无上玉皇心印妙经》又进一步的加以发挥，如云：“上药三品，神与气精，恍恍惚惚，杳杳冥冥，存无守有，顷刻而成，迴风混合，百日功灵。……出玄入牝，若亡若存，绵绵不绝，固蒂深根。人各有精，精合其神，神合其气，气合其真”……神依形生，精依气盈，……三品一理，妙不可听。……”所言上乘修养工夫，比较《圣君秘旨》更为透彻。

再者，精气神有先后天之分，上乘修养工夫所讲的都是先天，不是后天，各家道书中常说：“元精非交感之精，元气非呼吸之气，元神非思虑之神”。这也是道教的重要教义之一，为世间学道的人士所当研究的。

### 三、道 派

【方仙道】原先是我国古代的一个学术流派，它指的是战国时期信奉“神仙家”和“阴阳家”学说的燕齐方士们。“方仙道”是中国早期道教的前身，它的发展和变化产生了中国道教。

“方仙”两个字，在这里我们有必要分别述说一下：

“方”是“方术”；同时也是“方士”的意思。“方术”本来指“一家之学”而言，《庄子·天下篇》说：“天下之治方术者多矣。”即是此义。后来，秦始皇相信神仙，《史记·秦始皇本纪》说，当他知道卢生逃走了以后，曾大怒说：“吾……悉召文学、方术士甚众，欲以兴太平，方士欲以练求奇药”。从此像练求奇药一类的事件便叫做“方术”；练求奇药的人便叫做“方士”。因此，《后汉书·方术列传》中的人物便是一些讲求道术，擅长方技的人们了。他们都是“方仙道”的流裔。

“仙”是说“神仙思想”，在古代的各家学派中，“神仙思想”是自成流派的，《汉书·艺文志》中有“神仙家”，它说：“神仙者，所以保性命之真而游求于其外者也，聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中”。但从“方仙道”来说，他们除了“神仙家”的学说而外，还应当包括“阴阳家”的学说在里面。关于“阴阳家”，《汉书·艺文志》说：“阴阳家，顺时而发，推刑德，随斗击，假鬼神而有助者”。

我国最早见于史籍的方士是蒧弘，他是周灵王时候（公元前571—545年）的人，《史记·封禅书》说：“蒧弘以方事周灵王，诸侯莫朝周，周力少；蒧弘乃明鬼神事，设射狸首。狸首者，诸侯之不来者，依物怪欲以致诸侯。诸侯不从，而晋人执杀蒧弘。”蒧弘、卫人，周大夫。他不但是“方士”，同时也是“阴阳家”，《汉书·艺文志》“阴阳家”二十一家，中有《蒧弘》十五篇。

“方仙道”兴起于战国时期燕齐沿海一带地方，据《史记·封禅

书》说,是由于当时的方士们看到驺衍以“阴阳主运,五德终始”学说受到诸侯们尊敬,显赫于一时;他们也就竞传驺衍之术,所谓“形解销化,依于鬼神之事”,逐渐形成了“方仙道”。驺衍是齐国稷下人,他是阴阳家,但也是方士,《汉书·楚元王传》中说他曾传《重道延命方》。

“方仙道”的代表人物,据《史记·封禅书》说,是宋毋忌、正伯侨、充尚和羡门子高,他们都是燕人。由于齐威宣王和燕昭王相信海上神山(蓬莱、方丈、瀛州)中有仙人和不死之药,大征方士到海中去求仙,“方仙道”从此兴盛起来。

秦始皇和汉武帝都是最相信神仙的人,其时也是“方仙道”最流行的时期。在秦始皇时候,像徐福、卢生、韩终、侯生、石生都是有名的方士,他们和早期方士们一样,以海上神仙和不死之药作为号召;他们所要寻求的神仙是谁?其中卢生提出了是寻求羡门和高誓。在秦始皇这一次求仙活动中,最脍炙人口的是徐福故事。《史记·秦始皇本纪》中说:“二十八年(公元前 219 年)……齐人徐市(福)等上书,言海中有三神仙,名曰:蓬莱、方丈、瀛洲,仙人居之;请得斋戒与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人人海求仙人”。在《史记·淮南王衡山王列传》中还说秦皇帝对他“资之五谷种种百工而行。徐福得平原广泽,止王,不来”。又《始皇本纪》中说他曾“请善射与俱”。徐福求仙的结果,则是诈取了五谷种籽、技术人材,并配备了不少的武装设备做了海外移民活动,去而不返了。同时卢生也向秦始皇建议说:“方中人主宜微行”,皇帝的行踪是不应当让人知道的;因而始皇便大兴土木,修缮了我国历史上以豪华著称的阿房宫(同上书)。这两件事情,都是曾使秦国大耗财帛,竭丧元气,博得更多民怨,而为后来亡国的重要原因之一。

汉武帝时候著名方士有李少君,少翁、栾大、公孙卿等,他们所传的“方”,大抵以求仙、采药、辟鬼、望气、炼丹、祠灶为号召,其中尤以封禅祠祀为重要方术。他们所不同于早期方士的,除了方术增

多,范围也更广泛而外;更重要的,是提出黄帝来作为方仙的旗帜。当时最受武帝信任的方士是栾大,曾被封为五利将军、乐通候,还把公主嫁给他。此时被遣入海求仙的方士多达数千人;他们所献的奇方也竟以万计。

武帝以后,西汉皇帝像宣帝、成帝、哀帝和王莽也多数相信方士。方士的流裔一直到东汉末年还很活跃,像于吉、张道陵、左慈、葛玄他们都是方士,同时也是早期道教中的重要人物。

至于“方”的内容,《汉书·郊祀志》谷永上成帝言祭祀方术书中说:“……盛乐奇怪鬼神,广崇祭祀之方,求报无福之祠,及言世有仙人服食不终之药,长生轻举,登遐倒景,览观玄圃,浮游蓬莱,耕耘五德,朝种暮获,与山石无极,黄冶变化,坚冰淖溺,化色五仓之术者,皆奸人惑众,挟左道,怀诈伪以欺罔世主”。武帝叔父淮南王刘安也是相信方士的人,曾招致宾客方士数千人整理了当时方士的传方,集体撰著了专言神仙黄白之术的《淮南中篇》(又名《淮南枕中鸿宝苑秘书》)八卷,计二十余万字。但这部书在当时已经是禁书了只有成帝时候的刘向因为他父亲刘德治淮南王狱,曾看到这部书,并将它献给宣帝;不料,结果却闯了大祸,几乎杀身。在《隋书·经籍志》中有《淮南万毕经》及《淮南变化术》各一卷,《唐书·艺文志》中有《淮南万毕术》一卷,相传即为其书;但今并不传,清人孙冯翼和叶德辉曾都有辑本,这便是秦汉以来方士们传方的唯一遗留。

【黄老道】是方仙思想和黄老之学的结合。黄老之学是中国道教理论基础,它发展成为了黄老道;黄老道也就是中国早期道教的开始。

“黄老之学”是秦汉以来学术上的一个主要流派。”“黄”指“黄帝”,它所代表的是古代“神仙家”和“阴阳家”思想。《汉书·艺文志》神仙十家中,黄帝著述即占去四家,共六十一卷之多;阴阳家二十一家中有《黄帝泰素》二十篇,又阴阳家十六家中有《黄帝》十六

篇，此外还有凤后、力牧，鬼容区等人作品，他们都是黄帝的臣子。

“老”指“老子”，老子所代表的是“道家”思想。道家和神仙家与阴阳家的思想是本有共同之处的。《老子》说：“深根固蒂，是谓长生久视之道”。《庄子》中更谈到不少神仙事例和道家修养方法，这都是古代神仙家思想在道家学说中的具体反映；《史记·太史公自序》说：“道家因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”。老子自己在《道德经》中也说：“万物负阴而抱阳。”是道家学说中根本即包含了阴阳家的思想在里面。因此，黄帝和老子学说后来便自然结合起来形成所谓黄老之学。

我国最早研究黄老之学的人，《史记·乐毅传》末太史公说，是河上丈人。河上丈人出处不详，但我们可以推出，他和环渊、庄周都是直接继承老子的人。他和齐国的一些稷下先生们差不多同时，也许还要略早一点。关于黄老之学的流传脉络，太史公说：“乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密胶西，为曹相国师”。

后来由于窦太后（汉景帝之母）和景帝的提倡，又因为曹参以清静无为学说在政治上得到了成功，黄老之学，于是大兴。它和当时的儒家学说此起彼伏，数百年来，互不相下。汉初窦太后好黄老，黜儒学；武帝以后又尊儒术而抑黄老，《后汉书·仲长统传》中说：“贵清静者，以席上为腐谈；束名实者，以柱下为诞辞。”即是说明这两个学派的斗争情况。当时以研究黄老之学而著名的人物有：陈平、田叔、黄生、邓章、郑当时、司马谈等人。此时，方士们也喜欢研究黄老，如司马季生、严君平等都是以方士身份而研究黄老之学的人。《汉书·王贡两龚鲍传》说：“（严）君平卜筮于成都市……裁日阅数人，得百钱足自养，则闭肆下帘而授《老子》。……依老子、庄周之旨著书十万余言”。他们不但研究黄老，并且还以老庄之书授徒，这是方士们和黄老之学结合的开始。

东汉初，佛教在中国流传渐广，《后汉书·楚王英传》说：英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”；又交通宾客、方士，作“金龟玉鹤，刻文字以为符瑞。”方士们又进一步利用黄老，使它和浮屠在当时社会中等同并列起来。

东汉末期，延熹中（公元158—166年）桓帝事“黄老道”，开始祭祀老子。《后汉书·襄楷传》说他还在宫中立黄老、浮屠祠。《后汉书·王涣传》又说桓帝为了相信黄老道的缘故，“悉毁诸房祠”。黄老道的名称始见于此时，黄老之学也在此时正式发展成为黄老道。《隶释》卷三有延熹八年的《边韶老子铭》，其中说：当时信道的人附会了老子“天地所以能长且久者，以不自生也”和“谷神不死，是谓玄牝”的话，说老子“离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖，降升斗星；随日九变，与时消息。规矩三光，四灵在傍；存想丹田，太一紫房。道成身化，蝉蜕度世；自羲农以来，世为圣者作师”。（注）他们将老子进一步神化起来。《御览》第一也引后汉王阜《老子圣母碑》说：“老子者道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元。浮游六虚，出入幽冥。观混合之未别，窥清浊之未分”。更将老子说成了“道”的化身。当时的黄老道是已经将老子作为他们的教祖了。《襄楷传》襄楷上桓帝书中说：“或言老子入夷而化胡”。更说明他们遵奉老子的目的，就是为了想抵制佛教。

此时的黄老道，没有什么组织，也没有什么更多地宗教色彩，只是在崇奉黄老的前提下公认老子是他们理想的教祖；老庄之书便是他们的经典。他们就是这样地在当时社会中自然形成了一个和佛教抗衡对垒的信仰集团，东汉末年所兴起的“太平道”和“五斗米道”都是它的流派。这种情况从东汉桓帝时起，一直到南北朝期间止，许多人并不是“天师道”徒，但却应当说是相信道教的人。《南史·顾欢传》中说，顾欢“好黄老”；《魏书·释老志》中说：“太宗践位，遵太祖之业，亦好黄老。”他们所信奉的即是黄老道，所以我们说，黄老道是中国早期道教的开始。梁刘勰在《灭惑论》中分道教为



三品，以道家的清静之学为上品；他所说的道家，事实也就是黄老道。

（注）铭中“斗”字、“世”字原缺；此处根据《混元圣纪》补入。

【太平道】是“黄老道”的支流，也是中国早期道教组织形态的一种。

“太平道”创始于汉灵帝时钜鹿人张角。《后汉书·皇甫嵩传》说：“初钜鹿张角自称大贤良师，奉事‘黄老道’，畜养弟子，跪拜首过；符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使四方，以善道教化天下，转相诳惑，十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人无不毕应”。《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“张角为太平道。太平道：‘师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，病或自愈者，则云此人信道；其或不愈，则云不信道’”。《后汉书·襄楷传》说：“初，顺帝时，瑯琊宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介，青首朱目，号《太平青领书》，其言以阴阳五行为家多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。”

根据以上三处资料，我们可以看出，“太平道”的开始，缘起于事奉“黄老道”；它的主要经典则是《太平青领书》；它的发展情况，是以善道教化，符水治病为基础，十数年间，徒众数十万，遍布八州。

《太平道领书》一般都认为就是现在《道藏》中的《太平经》。它脱胎于西汉时齐人甘忠可的《天官历包元太平经》，是战国时代阴阳家驺衍学说的继承，秦汉之际燕齐方士们就把它作为传授的资料。《汉书·李寻传》说，甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷，传授夏贺良、丁广世、郭昌等人，但由于刘向反对，说他“假鬼神罔上惑众”，忠可以此死于狱中。哀帝时，由于李寻赞助，此书一度大行；后来夏贺良等也终以左道乱政罪名伏诛，李寻亦获重罪。此书遂成为禁书，秘密地流传在民间，日久年深，由于传经者递相增补，

篇幅日繁，到了宫崇手中时，已变成一部一百七十卷的钜著了。

关于《太平青领书》的内容，《襄楷传》中说得很简单，仅说：“专以奉天地、顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。”又说：“而多巫覡杂语”。这与今日《道藏》中残留的《太平经》内容也差不多，并不带有革命意味。惟《前汉书·李寻传》引证了甘忠可《天官历包元太平经》，“言汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使赤精子下教我此道”。这样话不见于今日残本《太平经》中，但张角等黄巾起义时所宣传的“苍天已死，黄天当立”那种讖记式的标语，未必没有来源，也许受了甘忠可预言的影响。

自从黄巾军失败以后，太平道在中原的庞大声势也同时受了打击而一蹶不振。再过十余年，最初传授《太平青领书》的人于吉又出现于吴（江苏吴县）、会（浙江会稽县）等地方，仍旧以符水治病，吸引了许多徒众，并且博得孙策手下诸将士的信仰，因此触动孙策之怒，惨遭杀害。太平道后来遂无复兴的机会。

【五斗米道】它和“太平道”同为“黄老道”的继续，但由于后来不断壮大与发展，使它不仅成为早期道教的组织形态之一，更是中国道教的开端。

“五斗米道”创始于汉顺帝（公元126—144）沛国人张陵。《三国志·张鲁传》和《后汉书·刘焉传》中说：顺帝时，张陵在四川鹤（鹄）鸣山中学道，“造作符书，以惑百姓，从受道者，出五斗米”，故世称为“五斗米道”。张陵死后，他儿子张衡、孙子张鲁继承他的事业。两传注并引《典略》说：熹平中（公元173—177），张衡（据《三国志·张鲁传》裴松之注说，原文张衡误作“张修”）在汉中传道，受道的人叫做祭酒和奸令，祭酒主为人讲习《老子五千文》；奸令又叫鬼卒，主为人治病，治病不用医药，是“加施静室，使病人处其中思过”；并利用符水请祷，“书病人姓字，说服罪之意，作三通：其一上之天，着山上；其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书。”病家要出五斗米为谢；因此，当时的人便称他们为“五斗米师”。张衡弟子很

多，汉中人多“信行衡业”；请他们治病的人也更多，都“竞供事之”。张衡死了以后，张鲁继行衡业，并多加增饰。在《刘焉传》和《典略》中说：“张鲁以鬼道教民（此句根据《张鲁传》），自称师君。其弟子初入道的叫鬼卒；入道日久便叫祭酒。祭酒各有部众，部众多的，又叫理头。在他掌握汉中以后，“不置长吏，以祭酒为理”；又“皆校以诚信，不听欺妄”。并“起义舍于路，悬置米肉以给行旅，食者量腹取足；过多，则鬼能病之”；“犯法者，先加三原，然后行刑。”“又依月令，春夏禁杀，又禁酒”；“有病但令首过而已”。他这些措施所博得的结果，是“民夷信服”。

关于“五斗米道”的最早根源，早期资料中没有记载，但我们可以相信而且是应当提出的有三点：

一、《张鲁传》中说张陵曾“造作道书”，但没有具体说出书名；《魏书·释老志》则说：张陵曾“传天官章本千有二百，……其书多禁秘，非其徒不得辄观。至于化金销玉，行符勅水，奇方妙术，万等千条，上云羽化飞天次称消灾灭祸。”说他不但造作道书，并且还有许多方术。同时他是“沛国丰人”，即现在的江苏徐州丰县地方，其地接近燕齐，所以他和海上方士们应当有着一定渊源的，我们相信他是燕齐方士的流裔。

二、由于张衡曾以《老子五千文》作为他们所奉行的主要经典；近代在敦煌又发现了六朝人所写张陵撰著的“老子想尔注”，并且还是张衡传本。这些当时情形来看，张氏父子应当是“黄老道”的事奉者。

三、根据六朝人孟安排《道教义枢·七部义》说：张陵曾传《太平洞极经》。现在道藏本《太平经》中还有二十几处引到《洞极经》的话。虽然《洞极经》的真伪（是张陵自传或后人伪作）和它与《太平青领书》的关系，是于吉根据了甘忠可的《包元太平经》和张陵所传的《洞极经》合成为《太平青领书》，或后人将《洞极经》窜入于吉书中？现在还有待考证，但两者可以肯定是有关系的。同时张衡和张鲁的

一些措施中,如教人有病思过、置义舍、禁酒等,都和《太平经》经义相符;《典略》也说“衡法略同张角。”因此我们认为“五斗米道”和“太平道”两者当同出一源。

“五斗米道”的壮大和发展,是在张鲁时期,这是由于他在军事上、政治上的成功。《后汉书·刘焉传》说,益州牧刘焉“任鲁以为督义司马”,张鲁因此掌握了兵权,又有刘焉的后援,于是他先杀了汉中太守苏固,既得汉中,复杀了别部司马张修而并其部众;刘焉死后,更袭取了巴郡,遂雄据巴汉之地,一直到建安二十年(公元215年)投降曹操为止,前后二十八年。这一时期他在所据地盘范围之内,曾大行“五斗米道”。他降曹以后,曹操对他也很好,“拜镇南将军,封阆中侯,邑万户,将还中国,待以客礼,封鲁五子皆为列侯。”所经“五斗米道”并不因张鲁失势而中辍,并且随着张鲁的东迁,更广泛流传在江东一带地方;到两晋时期,它发展成为“天师道”,盛行于当时的士大夫阶层中。

“五斗米道”所持行的经典,根据正文记载,我们可以承认的只有《老子五千文》,并相信《太平经》和它也有一定的渊源。

【天师道】是“五斗米道”的继续,在两晋时期,它传播到江东一带地方。东晋末年,开始有了“天师道”的名称。当时士大夫中,像王谢之家的贵族大地主多是世奉天师道的人们。

在张鲁之后,继行“五斗米道”的人是犍为陈瑞。晋人常璩《华阳国志》说:“瑞初以鬼道惑民,其道始用酒一斗,鱼一头;不奉他神,贵鲜洁。其死丧产乳者,不百日,不得至道治。其为师者曰祭酒。父母妻子之丧,不得抚殡入吊,及问乳病者。”他的徒众很多,有一千多人,连巴郡太守唐定都是他的信徒。后来他的组织渐大,宗教仪式也更隆重起来,“作朱衣、素带、朱帻、进贤冠”,自称“天师”。当时益州刺史王濬见他发展太快,势力庞大,便借口“不孝”的罪名将他杀掉,“诛瑞及祭酒袁旌等,焚其传舍”。

陈瑞被杀是西晋武帝咸宁三年(公元277年),即孙皓天纪元

年的事，犍为一带地方还属于吴地；其时是张鲁降曹后六十二年。此后，“五斗米道”即传入三吴之地。

杜子恭是当时“五斗米道”中最著名的传道师，《宋书·自序》说：“钱塘人杜子恭，有道术，东土豪家及京邑贵望并事之为弟子”，一直到他死后，他还很受当时人们的尊敬，《南齐书·孔稚珪传》说：“稚珪的父亲孔灵产‘东出过钱塘北郭，辄于舟中遥拜杜子恭墓’”。

杜家是世传“五斗米道”的人，《南齐书·高逸传》说：他的后代杜运，运子道鞠，道鞠子京产，京产子栖，世传“五斗米道”并有时望。

杜子恭事迹，历史记载不多，只有《晋书·孙恩传》说：“子恭有秘术，尝就人借瓜刀，其主求之，子恭曰，即相还耳。既而刀主行至嘉兴，有鱼跃入船中，破鱼，得瓜刀。其为神效往往如此。”若问他的师承是谁？据《洞仙传》说，他是张陵再传，是陈文子的弟子，并承镇南（即张鲁）授法，典阳平治，谥曰“明师”。但这一段记载，若从时间上来考证，似乎不甚可信。

他的弟子，在历史中曾见记载的有沈警和孙泰。沈警见《沈约传》，是沈约的高祖。孙泰是孙秀族人，《孙恩传》说：“恩叔父秦，字敬远，师事钱塘杜子恭……子恭死，泰传其术，……诳诱百姓，愚者敬之如神，皆竭财产、进子女，以求福庆”。当时权贵中，像会稽王司马道子（晋孝武帝弟）、广州刺史王怀之、太子少傅王雅先都很相信他的道，连世子元显也“数诣泰，求其秘术”；黄门郎孔道、鄱阳太守桓放之、骠骑谘议周勰都是他的弟子。后来，他“以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之”，阴谋叛逆，由于会稽内史谢轮的检举，他乃被会稽王道子所杀。他死后，弟子也是他侄子孙恩继承他的事业；孙恩死后，他另一弟子卢循，也是孙恩的妹夫又继承了孙恩，他们这一次以宗教形态而组成的起义活动一直到东晋安帝义熙七年（公元411年）才为刘裕所扑灭。

此外，两晋时期著名的豪族王、谢之家也都和“五斗米道”有一定渊源，《晋书·王凝之传》说：“王氏世奉五斗米道。”在孙恩发兵进攻会稽的时候，凝之正在做会稽内史，直到兵临城下，他还要人“靖室请祷”，说什么“已请大道鬼兵相助”，以是终于被孙恩所杀。此外，一时名士像殷仲堪和郗愔，他们都是王家亲戚，《世说新语》说：“仲堪曾娶王临之女；《晋书·郗鉴传》说：“王羲之是郗愔姊夫，他们也都是事奉“五斗米道”的人。

至于谢家和“五斗米道”的关系，钟荣《诗品》说：“初钱塘杜明师夜梦东南有人来入其馆。是夕，灵运生于会稽；其家以子孙难得，送谢灵运于杜治养之，十五方还。”说明谢家也是相信“五斗米道”的。但这里所说杜明师，我们认为应当是杜运，而不是杜子恭。以上是两晋“五斗米道”在当时士大夫阶层中流播的情况。

“天师道”的名称，在正史最早见于《晋书·郗超传、何充传、殷仲堪传》，从此“天师道”也就替代了“五斗米道”的名称。它从东晋末期（约在公元380年左右），到北魏寇谦之改革天师道时止（约在公元440年），六十年间一直不断在活跃地流传着，《隋书·经籍志》则说：“三吴及滨海之际信之愈甚。”

“天师道”的经典，历史上没有明确记载，但《郗愔传》说：“与姊夫王羲之、高士许询并有迈世之见，俱心绝谷，修黄老之术。”又《魏书·释老志》说：“崔浩信道，仰祷斗极，以延父命，求以身代，叩头流血，步余不息。性不好老庄之书，每读不过十行辄弃之。”从这些话来看，似乎当时“天师道”中所奉行的经典，主要还是老庄之书，所以两晋以来的玄学风气也就因之而风行一时了。

北魏太平真君年间（公元440—450年）寇谦之新天师道在北方大行，《魏书·释老志》说他“清整道教，除去三张伪法”，又“显扬新法，宣布天下”，并提出了《云中音诵新科之诫》新的道教经典；继寇谦之后，南朝陆修静在宋明帝时（约公元465年前后）也对南朝道教做了进一步的整理工作，《广弘明集》卷四说：陆修静是“祖述

三张，弘衍二葛、郗、张之士。”道教中的集大成者。他还编订了《三洞经书目录》，清理了魏晋以来道教中的新出经典。从此“五斗米道”发展成长起来的“天师道”也就有了新的转变。

【道教经录派】是“五斗米道”进一步的发展，是中国道教以经录授者受的开始，其流派为唐代道教大宗。

道教中以经录相授，始于东晋哀帝时杨羲（公元 330—387 年）、许谧（公元 305—376 年），《云笈七签·经教相承部》唐李渤《真系》说：“今道门以经录授受，所自来远矣。其昭彰尤著，使缙绅先生不惑者，自晋兴宁乙丑岁（公元 365 年）众真降授于杨君（羲），杨君授许君（谧，公元 341—370，许谧第三子），许君授子玄文，玄文付经于马朗。景和乙巳岁（公元 465 年），……陆君（修静）南下，立崇虚馆，真经尽归于馆；……陆授孙君（翊），孙君授陶君（弘景），陶授王君（远知），王君又从宗道先生（藏矜）得诸胜诀云，经法秘典，大备于王矣。王授潘君（师道），潘君授司马君（承祯），司马君授李君（含光），李君至于杨君，十三世矣。”

杨君籍贯不明，《真诰·真胄世谱》附《杨羲传》和《真系·晋茅山真人杨君传》都说他似是吴人，来居句容。他是晋简文帝在东府为相王时府中的舍人，是许谧所推荐。许家原是事奉天师道的，《真胄世谱》说：“许谧之兄许迈是祭酒李东的弟子；李东，阿曲人，曾“受天师吉阳治”，为“左领神祭酒”。同时他是孙秀的孙女婿，和世奉天师道的王羲之更是莫逆之交，为一同探研要道的朋友。他们的经录出于扶乩，扶乩向来是天师道中用以降神的工具，所以“道教经录派”完全是天师道的进一步发展。

许谧是当时乩坛供养者；杨羲是乩手，又是记录，即传达众神意旨的人，《真旨·叙录》说：“凡三君手书，今见在世者，经传大小十余篇多（许）掾（许谧第三子）写；真授四十卷多杨书。”这些经录主要出于杨羲手笔，关于他传写经录的情况，《叙录》也说得很清楚，“杨书中有草行多僂黯者，皆是受旨时书，既忽遽贵略：后更追



忆前语，随复增损之也。有谨正好书者，是更复重起，以示长史耳。”《叙录》又说：“二许应修经业，既未出得接真，无由见经，故南真先以授杨，然后使传。传则成师。”所以前面《真系》说：“杨君授许君。”

这一事件的开始，实在是在兴宁二年（公元364年），《叙录·真经始末》说：是年“紫虚元君上真司命南岳魏夫人降，授弟子瑯琊王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长史句容许某（谧）并第三息上计掾某某（翊）”。次一年，他们就搞得热闹了，《世谱·杨传》说：“兴宁三年乙丑岁，众真降。”这里所说的众真，《真系·杨传》说，是：“上相青童君、太虚真人赤君、上宰西城王君、太元茅真人、清灵裴真人、桐柏王真人、紫阳周真人、中茅君、小茅君、范中候、荀中候、紫元夫人、南岳夫人、右英夫人、紫微夫人、九华安妃、昭灵夫人、中候夫人。”

他们的乩坛设立在京都（就是建业，现在的南京）和句容雷平山中（即许谧的家宅和他的别墅中）。

他们所传授的经录，《叙录》中说，有《上清经、黄庭经、七元星图、灵宝五符、西岳公禁山符、中黄制虎豹符》等。其中主要是《上清经》，《云笈七签》卷四《上清经述》中说：“《上清经》共有三十一卷，是南岳夫人魏华存（即以上所说魏夫人）降乩时所遗留下来的，里面包括了“太上宝文、八素隐书、大洞真经、灵书紫文、紫度炎光、石精玉马、神虎真文、高仙羽玄”等经，这些都是西城王君传授给魏夫人的；此外还有王君别授的《黄庭经》和正一真人张君别授的《治精制鬼法》，也都应当包括在《上清经》中，所以《上清经》实际不止三十一卷。这一部分经典就是后来陆修静《三洞经书目录》中所说的洞真部经典。其中《黄庭经》因为曾有王羲之写《黄庭》换鹅的故事和它曾见于晋唐小楷中，所以更是一部有名的道教经典；现在道藏中还有《黄庭内景、中景、外景》等经。

此外杨羲还向许氏父子传授了“三天正法”，这大概就是《茅山志》中所说的《太上三天正法经》。现在道藏正乙部中有也有《太上

正一咒鬼经、太上正一法文经、太上三五正一盟威录、太上正一延生保命录》等经，这些经典一般都说是张陵所传，其实也都是出于杨、许等伪托。

以经录相传，造构道书的，在当时来说，也不止杨、许等一二人，就是在许谧家中，即还有晋陵人华侨，也是许家乩坛中负责传达诸真意旨的一人；此外，葛洪的从孙葛巢甫也曾造构《灵宝经》，《真诰·叙录》说它并曾“风教大行”。

关于这一批经录的流传和推广，是由于南朝初期的王灵期，《叙录》中说：“复有王灵期者……诣许丞（许翊之子，名黄民，字子文）求受上经……乃窃加损益，盛其藻丽。……并增重跪信，崇贵其道，凡五十余篇。趋竞之徒，闻其丰博，互来宗禀”。当时流传的区域，据《叙录》说：“京师及江东数郡，略无不有，但江外尚未多耳。”

这个道派一直延续到南北朝时宋明帝太始年间，经过陆修静对于当时道教的整理工作后，它和天师道、葛洪金丹派都汇归一流；在隋唐之际，从王远知起，一直到到晚唐五代时期的闾丘方远和杜光庭止，脉络分明，成为唐代道教的大宗。

【道教正乙派】是张陵后裔住在江西信州的一个支派；它从北宋时起，经历代封建王朝的扶植培养成为了一个和全真道教势力均衡，南北相望的道教大宗。

东汉末年，张陵祖孙父子创建了五斗米道，他们的流裔在魏晋时期分布于江东一带，发展成为了天师道；南北朝时候，天师道又经过了寇谦之和陆修静的整理改革，它和当时的其它道派们都混归一流，但张氏子孙中继承祖业的还不乏其人，《太平广记》中说：“梁武初未知道，因陶贞白（弘景）诣张天师道裕，乃为立玄坛三百所。”张道裕的名字，不见于《汉天师世家》，但他确为张陵后代；他是张陵以后历史上最早的张姓天师。《通考》（六）说：“天宝六载以后，汉天师子孙嗣真教，册赠天师为太师。”这说明了张氏世业一直

到唐代还不曾衰歇；他们并且也自称天师。同时这也是封建王朝扶植天师世系的开始。但此处所指天师是谁？他居住的地方在那里？《通考》上没有明载。

道教正一派的根源，应起始于北宋时期的信州张正随。真宗在大中祥符九年（公元 1016 年）赐他为贞静先生。《历代通鑑辑览》卷七十三说：“初汉张鲁子自汉中徙居信州龙虎山，世以鬼道惑众，正随其后也。至是，召赴阙，赐号。王钦若为奏立授录院及上清观，蠲其田租。自是凡嗣世者皆赐号。”（注一）《元史·释老志》说：“正一天师者，始自汉张道陵，其后四代曰盛，来居信之龙虎山”（注二）。天圣八年（公元 1030 年）又赐信州龙虎山道士张乾曜号澄素先生（《宋史·真宗本纪》）。徽宗政和七年五月诏以张虚白为通元冲妙先生（《宋史·徽宗本纪》）（注三）。这就是龙虎山天师世系的开始。但因为唐代尊奉李老君，宋代尊奉赵玄朗；他们对天师世系的扶植，不过只做了一般性地封赠而已。宋代对天师比较重视一些，也仅限于“嗣世者皆赐号”。此时天师的任務，主要就是传授道录和替人捉鬼拿妖，所以《通鑑辑览》说，这还是五斗米道自汉以来所留传下来的鬼道的本等。他们在宋代虽然世有封号，但并没有组成什么道派，只是在道教符录方面自成系统，为有名的“三山（龙虎、阁皂、茅山）符录”之一。

在元代，由于偶然的機會，龙虎山天师得到了当时封建統治阶级的非常宠信。至元十二年（公元 1275 年）四月，世祖“遣兵部郎中王世英、刑部郎中肖郁持诏召嗣汉四十代天师张宗演赴阙。”（《元史·世祖本纪》）。宗演在《汉天师世家》中作三十六代。世祖为什么要忽然诏召张宗演呢？《元史·释老志》中说：“世祖已平江南，遣使召之。至，则命廷臣郊劳，待以客礼。及见，语之曰：‘昔岁己未（元宪宗九年，公元 1259 年，时世祖尚未即位）次鄂渚，尝令王一卿往访卿父；卿父使报朕曰，后二十年，天下当混一。神仙之言，验于今矣？’因命坐赐宴，特赐玉蓉芙冠、组金无缝服，命主江南道教，

仍赐银印。”清熊赐履《学统》卷五十，更说得奇突：“元世祖未得位时，常遣所信王先生者渡江为间，不得达，留宿淮西者久之。欲归，惧诛；念北人好鬼，可以计脱也，从农家录得张氏妖书一册以献，因谬言：‘臣过江至龙虎山，见嗣汉天师张，有神术，能前知，为乡人尊敬信颂，共称天师，语臣曰，殿下入正宸极而宋亡，宋亡而天下可一也。因以书授臣为信。’世祖喜，心识之。后平宋，以为信，召宗演自龙虎山至京，问之曰：‘卿曩与王先生言，今验矣！卿何道知之？’宗演贻愕，曾不知所出，不能对。世祖曰：‘往吾所遣王先生，广颡巨目长身，言与卿见于龙虎山，卿忘之耶？’宗演乃诡辞对曰：‘是年，臣先臣嗣教，臣不知，今传绪乃在臣。’世祖曰‘是而父耶？宜而之不知也。’”这实在不能不说是一出非常的喜剧。龙虎山天师从此获得了掌握江南道教的大权，这是后来道教正一派所以能够壮大的根源。大德八年（公元1304年）成宗授张与材（三十八代天师，宗演次子）为“正一教主，主领三山符录”（《元史·成宗本纪》）。“正一”的头衔此时正式加到了龙虎山天师的头上，这是道教正一派以“正一”命名的开始。当时的天师虽然已经负担起管领江南道教的任务，在道派方面，则仍和全真、太乙、真大、茅山等一样，同为许多道派中的一流派而已。

明代为了“检束天下道士”（《明会典》），建立道录司，制定“凡道士有二等，曰全真，曰正一”。从此正一和全真即成为中国道教中的两个最大宗派了。明清以来，龙虎山天师照例是世有封赠的。

道教正一派从来没有什么组织，也不习诵什么经典，《通鉴辑览》说他们“世以鬼道惑众”，《明史·方伎传》则说：“张氏自正常（四十二代天师）以来，无他神异，专恃符录，祈雨驱鬼，间有小验。”也许这就是历代封建统治阶级扶植培养他们的主要原因吧？

（注一）《宋会要》：“大中祥符八年，召信州道士张乾曜于京师上清宫置坛传录度人。”乾曜是张正随的儿子。《汉天师世家》中说正随是二十四代，乾曜则为二十五代。《汉天师世家》是第五十代天

师明张国祥所修张氏牒谱；但牒中所记，多和正史出入很大，不足根据。

（注二）傅勤家《中国道教史》考证：张盛是张鲁之弟张卫的后代；并非张鲁子。

（注三）明王圻《续文献通考》：虚白，南阳人。《汉天师世家》则以虚白为二十六代天师，乃乾曜之子。

【全真道教】是南宋时期北方新起的一个道教最大宗派。后来北宋张伯端所传留的道派被称为道教南宗；全真之学即称为北宗。

“全真道”创始于金人王喆（公元1112—1170年）。王喆，陕西咸阳大魏村人，本名中孚，字允卿，生于北宋政和二年。在他十四岁的时候，北宋亡国，咸阳一带地方，初属张邦昌（公元1127），后来又入刘豫之手（公元1130—1137），最后沦陷于金人。他自幼读书，通经史，曾入京兆府学。在刘豫统治时期，以“秦民未附，岁又饥馑”（金完颜琦《全真教祖碑》），他家中遭遇到一次劫掠，财产荡然；元李道谦《甘水仙源录》卷一，说他此时还“献赋春官，迁意西黜”，于是他即从此“脱落功名，日酣于酒”（金麻九畴《邓州重阳观记》）。后来盗案破获，他家产恢复，天眷初（公元1138），再以“财雄乡里”（金刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》）。此时他更名德威，字世雄，又应武举试，结果也失败了（注），《教祖碑》说：“天遣文武之进，两无成焉”。他因此心意灰颓，益发緬于酒。他所著《教化集》中有《悟真歌》云：“豪气冲天恣意情，朝朝日日长波醉。压幼欺人度岁时，诬兄骂嫂慢天地。不修家业不修身，只恁望他空富贵。浮云之财随手过，妻男怨恨天来大。产业卖得三分钱，二分吃著一酒课。他每衣饮全不知，余还酒钱说灾祸。”说明他此时的苦闷是深痛的。此外，近人陈教友在《长春道流源流》中根据元人商挺《题甘河遇仙宫诗》：“子房志亡秦，曾进桥下履。……重阳起全真，高视仍阔步。矫矫英雄姿，乘时或割据。妄迹复知非，收心话死墓。”认为他“且曾纠众与金兵抗”，不过“金时碑记，有所忌讳，不敢显言”罢了。

正隆四年(公元1159),他四十八岁,在甘河镇遇到两个形貌全同的人,授以要道口诀,他从此入道,并改名为喆,字知明,号重阳子。此时他自己有《遇仙诗》诗说:“四旬八上得遭逢,口诀传来便有功。一粒丹砂色愈好,玉华山上现殷红。”次年,在醴泉再遇异人,乃抛妻别子,去南时村穴居,榜其室云“活死人墓”。后又迁居刘蒋村,与和玉蟾、李灵阳等各筑茅庵,结伴同修。大定四年(1164)于甘河再遇一先生饮以仙醪。七年,他忽然焚去所居茅庵,出外云游。在山东宁海等地先后收了马钰、谭处端、邱处机、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二等七个弟子;这在来道教中称为北派七真。他在马钰家中时,曾筑“全真庵”自住,这是他后来以“全真”名教的开始。八年,在文登建三教七宝会;九年,又先后在查山建金莲会,福山建三教三光会,蓬莱建三教玉华会,掖县建教平等会,公开向群众传教。

他的教是综合了释、道两教的理论,并益以中国儒家的学说。《四库提要》中说:“金大定中,王喆聚徒宁海州,立三教平等会,以《孝经、心经、老子》教人讽诵,而自名其教曰全真。”《教祖碑》说:“先生劝人诵《道德、清静经、般若心经、孝经》,云可以修证。”《仙迹记》说他:“凡接人初机,必先使读《孝经》、《道德经》,又教以孝谨纯一;及其立说,多引六经为证据。其在文登、宁海、莱州、常率其徒演法建会者五,皆所以明正心诚意、少私寡欲之理,不主一相,不拘一教也。”他自己诗中,在谈《修行》时说:“心中端正莫生邪,三教搜来做一家。义理显时何有异,妙玄通后更无加。”《孙公问三教诗》中说:“儒门释户道相通,三教从来一祖风。悟彻便令知出入,晓明应许觉宽弘。”说明了他主张三教合一的理由。至于他为什么要兼修‘释’和‘道’,他诗中也说过:《答战公问先释后道》诗说:“释道从来是一家,两般形貌理无差。识心见性全真觉,知汞通铅结善芽。”《问禅道者何》诗说:“禅中见道总无能,道里通禅绝爱憎。禅道两全为上士,道禅一得自真僧。”这些都是后来道教北宗主张性命双修的根据。但也有人认为全真主旨根本还是出于老庄,元元和子《长春

观碑》说：“全真之教……大抵绝贪去欲，返朴还淳，屈己从人，懋功崇德，则为游藩之渐；若乃游心于淡，合气于漠，不以是好恶内伤其生，可以探其堂奥矣。”陈教友在《全真道教源流》中认为，王喆所以主张三教合一，也是老子治学方法的余绪，他说：“道家采儒墨之要，史迁固言之矣，重阳以此为学，即以此为教。”他们都认为全真之学基本上还是宗老庄的。

至于全真两个字的意思是什么？他自己的诗中已经解释过，“明心见性”就是全真。他在题“全真庵”的长歌中说：“气血转流浑不漏，精神交结永无津；慧灯内照通三耀，福注长生出六尘。”是更具体地解释了全真两个字。元徒单公履在《冲和真人潘公碑》中则将全真说成是“道”，他说：“浑沦圆周，无所玷缺，在山满山，在河满河，道之全也；极六合之内，尽万物之洪纤，虽神变无方，而莫非实理，道之真也。”将全真说成为道的两个不同方面。至于无虞集在《非非子幽室志》中说：“志之所存，求返其真，谓之全真。”则未免解释得过于抽象了一些。

他生于宋徽宗政和二年壬辰岁十二月二十二日，歿于金大定十年庚寅岁正月四日，寿龄实数五十七岁多十三日，虚数算五十九岁。遗著有《重阳全真集》十三卷、《重阳教化集》三卷、《重阳分梨十化集》二卷、《重阳金关玉锁诀》一卷、《重阳授丹阳二十四诀》一卷（以上五种见《道藏》太平部）、《重阳立教十五论》一卷（见《道藏》正一部），但各书中不免有后人窜改或伪托之处，恐不能完全相信。

他死后，由弟子马钰继承教业。马钰先在山东传教，后来又返关中，在大定二十一年，全真教遭到当地官府的猜疑，经京兆府将他牒发还乡，这是全真教受到封建统治的第一次打击。他在不得已的情况之下，便将关中教事托付给邱处机，自己携带了十三个弟子重返山东行教。他此时曾有诗说：“玉杵金枷誓不担，无心短帽与轻衫。修真劝善遭官难，除此前来已诘三。”又说：“腹内丹经免得担，麻衣纸袄胜襁衫。我今拂袖返宁海，道伴云裾十有三。”两诗颇



能说明他当时心中的悲愤和仓促登途的凄凉情况。二十三年他在山东莱阳羽化。他死后,他的六个师弟继续在各地传教。后来由于金世宗对他们的信任,大定二十七年征王处一“至燕京,居之天长观。……明年……还山,……复来征。”(元姚燧《王宗师道行碑铭》)二十八年,不但曾征王处一,同时也诏证了邱处机,让他主持“万春节醮事”,并和他在“寿安宫长松岛讲论至道”(《教祖碑》)。以是全真之教大兴。金元好问《紫微观记》说:当时相信全真的人很多,“南际淮,北至朔漠,西向秦,东向海,山林城市,庐舍相望,什百为偶,甲乙授受,牢不可破。”又元人高鸣《清虚宫重显子返真碑铭》也说:“十庐之邑,必有香火一席之奉。”以是在章宗明昌二年(公元1191年),封建统治阶级害怕他们造反,“惧其有张角斗米之变”(《紫微观记》),即以“惑众乱民”的罪名“禁罢全真”(《金史·章宗纪》)。但不久以后,章宗在承安、泰和间(公元1196—1208年)又“屡诏玉阳(王处一)、长生(刘处玄)至阙下,赐居修真观,以待召问。”(《仙迹记》)对玉阳更“赐紫,号体玄大师。”(《王宗师道行碑》)以是全真教在民间的势力更“势如风火,愈扑愈炽”(姚燧《重修玉清万寿宫碑》)。

王喆弟子中最为老寿的是邱处机。金末元初时,他还在山东传教,元陈时可《长春真人本行碑》说:“师既居海上,达官贵人敬奉者日益多。”又说:“真祐甲戌(公元1214年)之秋,山东乱……时登及宁海未服,公请师抚谕论,所至皆投戈拜命,二州遂定。”他在当时声望动人,于此可见。

在公元1219年,他应元太祖成吉思汗邀请,“经数十国,为地万有余里,历时四载”(《元史·释老传》)在大雪山和成吉思汗会见。成吉思汗问以“长生久视之道,……深契其言”(《元史·邱处机传》);尊称他为神仙,“爵大宗师,掌管天下道教”(元陶宗仪《辍耕录》)。他由大雪山回来之后,即住在当时燕京的太极宫(原为金代有名的“十方大天长观”)。此时他因为看到蒙古兵“践蹂中原,河南

北尤甚，民罹俘戮，无所逃命”（《邱处机传》）他便让他的弟子们“持牒招求于战伐之余，由是为人奴者得复为良，与濒死而更生者，毋虑二三万人”（同上）。全真道以是益发兴盛起来。《甘水仙源录》引无好问《怀州清真观记》说：此时“黄冠之人，十分天下之二，声焰隆盛，鼓动海岳。”元宋子真《通真观碑》则说：“此时天下之人对全真之学是“翕然宗之，由一以化百，由百以化千，由千以化万，虽十族之乡，百家之间，莫不有玄学以相师授，而况通都大邑者哉！”处机死后，他的嗣教弟子在元代世居长春观（即“太极宫”改称）并代袭道教大宗教师称号，从此北方的全真便和南方的正一同为中国道教中的两个最大宗派了。

道教全真派又称“道教北宗”。一般的传说，它和宋代张紫阳的金丹派都源出钟、吕，仅所在地区及修炼方法有所不同，因此就称张紫阳一派为南宗，王重阳一派为北宗。他们认为王喆在甘河和醴泉所遇到的异人就是吕洞宾和刘海蟾，《金莲正宗记》、《仙源像传》、《七真年谱》皆主此说。但有些学者则不同意这个说法，如元宋子真《通真观碑》说：“重阳祖师王公以师心自得之学，阐化于关右。”元徐琰《郝宗师道行碑》说：“金季重阳真君不阶师友，一悟绝人，殆若天成。”都不说他学有师承。近人陈教友在《长春道教源流》道一、道六两卷中，考证更为详细，肯定王喆学承钟吕之说完全出于附会，他指出南北分宗的根源，是在元宪宗八年（公元1258年）释道之争，道教受到挫折以后，当时全真掌教大宗师张志敬为了维持全真道教的地位和信誉起见，即托言王喆之学系出于纯阳和海蟾，并请求封建统治阶级对它们予以封赠；因此在至元六年（公元1269年）元世祖便下诏赠教主东华紫府少阳帝君，钟离正阳开悟传道真君，吕真人纯阳演正警化真君，刘真人海蟾明悟弘道真君，王真人重阳全真开化真君，令掌教张志敬执行。因此即构成了王重阳师授于吕洞宾刘海蟾的传说，南北两宗遂亦由此而分。

（注）《仙迹记》说王喆在天眷间“又隶名武选”，所说与《教祖

碑》不同。

【真大道教】本名“大道教”。创始于金初沧州乐陵人刘德仁(公元1122—1180年),道号无忧子。他生于北宋宣和四年(公元1122年),从小死了父亲,六岁时遭遇到靖康之变,随家徙居盐山太平乡。他幼时,“不喜与儿辈嬉,见蚂蚁避而不履。”(《元严实《重修隆阳宫碑》)“及长,读书通大义。”(《宋学士文集》五五《书刘真人事》)

皇统二年(公元1142年),即他二十一岁的时候,托言老子授书,创建了“大道教”。据说:是在“金皇统二年冬十一月,迟明既望,似梦非梦,有老人发眉皓白,乘青犊车至,授玄妙道诀而别,不知所之。”(同上);又一说:“一日晨起,有老叟乘犊车相过,掀《道德经》要言授之,曰:‘善识之,可以修身;可以化人。’乃授笔一支而去。”两个说法大致相同,不过一个说明是梦,一个则是肯定为事实。

他的教旨有九项:“一曰视物犹己,勿萌戕害凶嗔之心;二曰忠于君,孝于亲,诚于人,辞无绮语,口无恶声;三曰除邪淫,守清静;四曰远势力,安贫贱,力耕而食,量入为用;五曰毋事博弈,毋习盗窃;六曰毋饮酒茹荤,衣食取足,毋为骄盈;七曰虚心而弱志,和光而同尘;八曰毋恃强梁,谦尊而光;九曰知足不辱,知止不殆。”(同上)主要都是根据了《道德经》中的意思。他教导弟子“去恶复善”(《道园学古录》五十《崇应广化真人岳公碑》),要求“守本分,不务化缘,日用衣食,自力耕桑贍足之。”(元赵琳清《大道延祥观碑》)。以耕耘蚕为生。四体不贪安逸。(《隆阳宫碑》)。在道家炼养方面,他也主张老子的“见素抱朴,少思寡欲,虚心实腹,守气养神。”(元杜成宽《改建先天宫记》);对于“飞升化炼之术、长生久视之事,则曰、吾不得知。”(《延祥观碑》);他平常也不拜奉神鬼,“唯以一瓣香朝夕恳礼天地。”(同上)

他传教的同时,也替人治病,“乡人疾病者,远近来请治,……效如影响焉。”(《隆阳宫碑》),但不用符药针艾,全凭“默祷虚空以至获愈”(《延祥观碑》)。并替人驱狐役鬼;他驱役神鬼,不假符录,

《先天宫记》中说他“以无相驱役鬼神。”又善于劾召之术，“赵氏为狐所祟，真人劾之，里中莹兆自焚，狐数百鸣嘯赴火死，人尤神之。”（《书刘真人事》）。因此，相信他的人很多，“受其教戒者，风靡水流，散于郡县。”（《岳公碑》）。金大定十五年（公元1175年）诏居京城天长观，赐号东岳真人，大道教从此流传更广，“传其道者遍中国。”（《书刘真人事》）

关于他的教，《元史·释老志》说，是“以苦节危行为要，而不妄取于人，不苟侈于己。”吴澄《草庐集》二十六《天宝宫碑》说是“志在利人”。《岳公碑》，则说他是宋室遗民，“豪杰奇伟之士”，“草木衣食。佯狂独往，”所以便创造了大道教。他的教中没有什么宗教仪式，他母亲死了，不过“丧祭一遵世教。”（《书刘真人事》）。他死于大定二十年（公元1180年），享年五十九岁，前后行教三十八年。

他死后垂四十余年，其教赓续不绝，在金正大六年（公元1229年），大道教曾一度被禁止；其时正是金末元初，兵戈俶扰的时候，大道教也就只得以隐晦自存，其详不可得而闻了。他第五传至酆希诚，元宪宗时诏居燕城天宝宫，赐大道教名为“真大道。”六传至孙德福，在至元五年（公元1269年）曾奉诏统辖诸路“真大道”，此时他们和全真、正一、太一等同为当时道教中的主要支派。第八传至岳德文，其教更盛，“西出关陇至于蜀，东望齐鲁至海滨，南极江淮之表”（岳公碑），触处都有奉其教戒的人；仅江南一带，即有奉教弟子“三千余人，庵观四百”（同上），其教至元末不衰。

【太一教】创始于金正眷中（公元1138—1140年）道士萧抱珍。抱珍卫人（卫在今河南卫辉一带地方），以传授“太一三无法箓”著名。元王鹗《重修太一广福万寿宫碑》说：“初，真人既得道，即以仙圣所授秘箓济人，祈禳诃禁，罔不立验；天眷初，其法大行。”他的教因此也就叫做“太一教”；“太一”两个字是说“元气浑沦，太极未判，至理纯一”的意思。他开始传教是在家中，后来因“所居湫隘，不可以竭香火斋洁之虔”，于是便在“州东三清院故址，葺茅而居。”此时

相信他的人很多，“远迹向风，受录为门徒者岁无虑千数”（元王恽《秋涧集》六一《韩君碣铭》）。金皇统八年（公元1148年），金熙宗因他名声很大，即使李琮将他驿召赴阙，悼后对他尤加礼敬，敕所居观额以“太一万寿”四字。他卒于金大定六年（公元1166年），前后行教垂三十年。元宪宗二年（公元1252年）元世祖忽必烈尚居潜邸，曾敕封他为“一悟真人”。

他死后，由弟子韩道熙仍袭萧姓，在万寿观嗣教。大定九年（公元1169年）金世宗敕在观内建立“万寿”额碑。因此，太一教“声教大振，门徒增盛”（《秋涧集》四七《二祖行状》），达数万人之多；其流布区域，“东渐于海”（同上）。至于太一教为什么传播得这样快？是由于他们教中传道的任务并不仅限于嗣教者一人，其他弟子也多负此责，如萧抱珍弟子中的侯澄即曾得到抱珍“便宜行化”的许可（王若虚《滹南遗老集》四二《侯公墓碣》），在赵州和真定两地建立太一堂，“奉持香火，以符药济人；”后来这两个太一堂改称为太清观和延祥观。所以太一道就这样很快地流传开来，得和“全真”、“真大”同为当时北方道教中的主要流派。

抱珍四传至萧辅道（抱珍再从孙），世祖曾以“安车来聘”（《秋涧集》三八《清蹕殿记》），并赐号中和仁靖真人。

五传李居寿，《元史·释老志》说：“至元十一年（公元1274年），建太一宫于两京，命居寿之，领祠事，且礼祀六丁，以继太保刘瘡忠之术（注）。十三年，赐太一掌教宗师印。”他的名字曾五见《元史·世祖本纪》，其宠遇之厚，可想而知。

六传李全祐，七传蔡天祐，在元代道教中都是极有声望的人。其教至泰定间（公元1324—1327年）不衰。

（注）陈垣《南宋初河北新道教传考》卷四《太一篇》：“刘瘡忠至元十一年卒。《危太朴（素）文集》八《送郭真人还玉笥山序》言：‘是时，常山刘文正王，以沉机大略，最为亲幸，且通秘术，用兵之际，役使鬼神，多著奇效。乃作祠宇于宛平之西山，开平之南山，以祠太一’

六丁之神，俱号灵应万寿宫。’灵应万寿宫，即《释老传》所谓太一宫。宛平、开平、即《释老传》所谓两京。”

[附记]本类“真大道”“太一教”资料根据陈垣《南宋初河北新道教考》。

## 四、道经道书

【道藏】是我国道经、道书的一部大总集，其中包括了明代以前道教中的绝大部份经典。它是在历代帝王的支持下由道士们自己汇集和编纂起来的。

道藏的内容，主要是由道家书、方书、道经和有关的传记四大部分组成的。其中最早出现的是道家书，它就是诸子书中的道家部分，《汉书·艺文志》中有“道，三十七家”，大概为先秦人著作。这些书是道教理论的来源，而《老》、《庄》更为最重要的根据。其次是方书，包括面很广，其中有古代神仙家、阴阳家和房中家的书，但晋葛洪《抱朴子·遐览篇》所收集的方书中也包括了许多道经在里面；同时，一般的方伎书，像医、卜、星、相之类，也应当说是方书。再其次是道经，最早的有汉代人著作，如于吉所传的《太平经》；《三国志·张鲁传》中说，张陵自己也曾造作道书，但多数道经则为魏、晋、南北朝人所作。现在我们所能看到的最古道经仅有《太平经》残本。又其次是和道教有关的一些传记书，其中最古的大概要算《山海经》、《穆天子传》、《列仙传》之类的书了。此外，在道藏中还有些儒家书、杂家书和集部等书。儒书中最重要的是和《易经》有关的一些著述；集部所出较晚，大抵为历代修纂道藏时编入的。

道书目录最早见于载笈的，当推《抱朴子·遐览篇》，其中列举“经”类 137 种，共 434 卷；“记”类 29 种，共 51 卷；“法”类 5 种，共 15 卷；“文”类 4 种，共 10 卷；“录”类 3 种，共 4 卷；“集”类 2 种，共 2 卷；“杂”类（如养生书、昇天仪、微言、九宫、囊中要、大禁、夺筭律、立亡术、道要、道意、大览、肘后等）12 种，共 150 卷；“图”类 13 种，共 13 卷；“符”类共 620 卷；统计以上九类，共有 1299 卷（这个数字比较确实，以往诸家所引《遐览篇》，都不免错误）。继葛洪之后，刘宋陆修静有《三洞经书目录》，梁孟法师有《玉纬七部经目》，



陶弘景有《陶隐居经目》，阮孝绪有《仙道录》（七录外篇之二），北周时有《玄都经目》，《隋书·经籍志》中有《道书总目》，初唐时道士尹文操也有《玉纬经目》。其中最主要的则为陆修静的《三洞经书目录》和北周的《玄都经目》。陆目共收集道经、道书一千二百二十八卷，其中实有的是一千九十卷，这些书大致说来，就是《抱朴子·遐览篇》所提到的一些方书，以及东晋以来相羲、许谧、葛巢甫等人所传出的经笈符录。这一批书由陆修静整理并编出目录之后，刘宋皇帝将它存放在华林园中，一直流传到唐初，它还大致完整，这就是《开元道藏》收集和编纂的主要根据。《开元道藏》本身也有目录，它的名字叫《三洞琼纲》，是在唐玄宗主持下，由道士张仙庭负责编纂的，其中所收集道经、道书为三千七百四十四卷。

继《开元道藏》之后，宋代曾五次兴修道藏，第一次是在太宗时期，它是由徐铉和王禹偁负责领导修纂的，他们根据唐藏并搜求了更多的民间道经、道书共七千多卷，去其重复，仅得三千七百三十七卷，这是宋初的第一部道藏。第二、三次重修都在真宗时期，并且都是由王钦若负责领修的。在大中祥符年间，先由王钦若等人根据宋初道藏增补了六百二十二卷，共为四千三百五十九卷，并撰成篇目上进，赐名《宝文统录》。后来在天禧年间又修补了一次，增为四千五百六十五卷，以千字文为函目，始于‘天’字，终于‘宫’字，共得四百二十五字，故称为《天宫宝藏》。第四次是在徽宗政和年间编出了《万寿道藏》，一般又称它为《政和道藏》。第五次是在南宋淳熙间，名叫《琼章宝藏》。但其中最有名的还是《政和道藏》，我国道藏也从此时才有了正式刊本，它的卷数是五千四百多卷。金章宗根据宋藏，又编纂成《大金玄都宝藏》，计六千几百卷。元初全真教道士宋德方等募缘再修道藏，也名为《玄都宝藏》，其时道藏卷数已发展为七千几百卷了，后被焚毁，故卷数不全。明代在永乐年间曾修纂一次，但没有成功；正统年间又继续修纂，编成了《正统道藏》，计五千三百零五卷，并刊行多部，分颁国内各大名山道观中珍藏。现在

北京白云观中还有当时的赐经碑存在。明万历年间又刊布了《续道藏》，计一百八十卷，以上明代的正、续两部道藏，共计五千四百八十五卷，它也就是我国现在所保存的明版道藏。民国十四年左右，上海涵芬楼又将明道藏影印了一次，除将原版缩小外，并将梵夹本改为线装本，因此，道藏在外面始有流传。

现传道藏的分类是三洞、四辅、十二类。

三洞即“洞真”、“洞玄”、“洞神”，它是根据陆修静的《三洞经书目录》承袭下来的。“洞”字作“通”字解，即通真、通玄、通神之义。这些道经不是一个来源，当初各有它自己的传授系统，所以分为三洞，后来道经愈出愈多，系统早已混乱，道藏目录仍用三洞名称，那就毫无意味了。

四辅是“太清”、“太平”、“太玄”和“正一”。这在唐藏中是没有的，宋初修纂第一次道藏时还只有六部，宋晁公武《读书志》中说：“道藏书六部：一曰大洞真部，二曰灵宝洞玄部，三曰太上洞神部，四曰太真部，五曰太清部，六曰正一部。”《通志》七十二，说：“太玄经以讳故，崇文改为太真，所以此处的太真部就是太玄部。后来王钦若等修纂《宝文统录》时，才根据了《玉纬七部经目》的分类法加上了现在道藏中所谓的四辅；这也就是在晁志所说的六部外，又加上了太平部。王钦若等为此还曾编撰了《三洞四辅经目》。四辅中的经典，主要是收集了当时民间流传的一些道经、道书，在原有三洞之外又做了一些补充。

十二类是：本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞诵、表奏。十二类在宋代以前原称十二部，后来因为这个“部”字和三洞四辅共称七部的“部”字相同，七部指的是各书的系统，十二部指的是各书的性质，两种名称不宜混淆，所以就把“十二部”改为“十二类”。《道教义枢》和《云笈七签》中关于十二类的解释很多，阅者不容易明了，今再作简单的说明如下：

第一 本文类 先出现道经，而后才创立道教，经是教的本

源,所有三洞经文都属此类。

第二 神符类 “神”是神妙莫测,“符”是信如符契,所有三洞符录都属此类。

第三 玉诀类 “玉”是宝贵之物,“诀”是解决疑问,古人写道经,常用金书,因此各道经的注解都叫作玉诀,取金玉两相配合之义。

第四 灵图类 “灵”即灵异,“图”即画图,道经道书中凡是以图为名者,都属此类。

第五 谱录类 “谱”是谱系,“录”是记录,凡高真上圣的功德名位和应化事迹,皆属此类。

第六 戒律类 “戒”是勤善止恶的告诫,“律”是应当遵守的条文,凡与戒律有关的经书及功过格等,皆属此类。

第七 威仪类 “威”是气象庄严,“仪”是斋醮仪式,《道藏》中这一类书很多,大约有六百卷左右。

第八 方法类 本意指设坛祭炼及身内修持各种方法,后来与“众术类”混杂不分。

第九 众术类 本意指外丹炉火、五行变化和一切术数,后来又与“方法类”各书相混杂。

第十 记传类 如十洲记、冥通记、列仙传、神仙传、各种碑铭、各种山志等。

第十一 赞颂类 “赞”是赞美,“颂”是歌颂,如步虚词、赞颂灵章、诸真宝诰等。

第十二 表奏类。“表”是表白愿望,“奏”是上奏天庭,凡祈祷时所用的表文,以及宋明两代文章中所谓青词、近代道教中所谓疏头,皆属此类。

唐代以前道教经书,因为有宗派系统,所以分成七部,自宋代而后,三洞四辅久已混乱,并非原有的面貌,明代重修《道藏》,仍沿用七部旧规。至于十二类的划分,难不能说它不对,但各类中所收

之书，未必都合于定例，常常发现其中有许多错误；三洞项下各分十二类，已嫌生复，而四辅项下又不分类，更嫌芜杂不清。凡是做研究工作者，如果想检查某一种书，就得把全部《道藏目录》都要翻遍，非但浪费时间，还恐怕难免遗漏。本会原陈樱宁会长有鉴于此，曾根据《道藏》全书的内容、性质作了初步分析，将它分为十四类，即：道家类、道通类、道功类、道术类、道济类、道余类、道总类、道史类、道集类、道教类、道经类、道戒类、道法类、道仪类等，并拟编写一部新的“道藏分类目录提要”，以供给后来学者们研究上的便利；但因这项工作繁重，不能草率从事，现在尚无暇进行。（原版道藏共4735册，缩印本道藏共1120册，包括1476种书。）

此外，道藏还有两种节本：首先是宋代的《云笈七签》，它是北宋张君房等人根据《天宫宝藏》而编纂的，全书为一百二十二卷，完全是北宋道藏的雏形，其中所节录的经典原本，有些到后来已失传了，所以它的存古之功不可埋没。张君房自序中说：他是“掇云笈七部之英，略宝蕴诸子之奥。”再者，清朝嘉庆年间（公元1796—1820），蒋元庭又根据《正统道藏》选择其中一部分，编成了《道藏辑要》，包括道书二百七十二种，共二百一十九册，分装二十八函；清光绪末期，因原版《道藏辑要》市上已经罕见，成都二仙庵道院又将它翻刻了一次，并有所增加，这也算是《道藏》的节本，其中还有一些在明版《道藏》以外的晚出的道书，可惜选择不精，有用之书嫌少，无用之书嫌多。四十年前，上海某书局还出版了《道藏精华录》，内容包括道书一百种，那些书也是由明版《道藏》和《道藏辑要》中选择出来的，其实所选者并非全是精华，而道书精华亦不止于此，该书本属营业性质，也就毋须苛求了。

【道德真经】即《老子》，周老聃著。老聃之名，最早见于《庄子》书中，其它如《礼记》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《说苑》各书中也多提到老聃。关于他的历史，向来无确实记载，司马迁的《老子传》已难使人相信，汉刘向的《列仙传》、晋葛洪的《神仙传》上面都有老子的

事迹，更不足为凭。（《史记·老子传》已转录于《道协会刊·创刊号》；《列仙传》见缩印本《道藏》第138册；《神仙传》不见于《道藏》，收在其它丛书中。）

老聃的学说，据《汉书·艺文志》说，是“出于史官”，是从历史上的“成败、存亡、祸福”中吸取了经验教训而得出的哲学理论。《史记·太史公自序》则说它是各家学说的总和。他说道家之学，“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，是集诸家之大成。但这样说法似乎不够守完备，他还观察并研究了宇宙间的自然现象，从自然规律中求得了更多的论证。如他谈长生，就是从“天长地久”的道理而推想出来的。他在《道德经》中说：“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人从其身而身先，外其身而身存”。他说的“不争”。则是研究了水的特性而独得的结论。如他说：“水善利万物而不争。”又说：“江海之所以能为百谷王者，以其善下之。”他谈“柔弱”，则是根据了“万物草木之生也柔弱，其死也枯槁。”因而发现了“坚强者死之徒，柔弱者生之徒”的道理。所以说，老聃的哲学是观察了多方面的自然现象和社会现象，而得出他自己的结论。

《道德经》全部内容，主要是发挥作者对于“道”和“德”两个名词的涵义；又可以说，这两个名词也就代表了老子的哲学思想。

他所说的“道”既阐明了他的宇宙观，也包括了他的人生哲学和修养方法的原理。至于“道”究竟是什么？研究老聃哲学的，各人所见不同，自古至今没有定论；我们的领会则是：“道”就是“空”，就是太空的“空”，但在《道德经》中未曾看见一个“空”字，因为他把“无”字代替了“空”字，这在本经中是有根据的。如第十一章说：“三十辐，共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无，有器之用；户牖以为室，当其无，有室之用。”这一联串的“无”字，意思都当“空”字讲，并非绝封的无；这“道”是无形无象的存在于太空中，它和太空是分不开的。“道”是宇宙的本源，万物化生是出于它的运动

和变化,所以本经第二十五章说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道。”第二十一章又说:“道之为物,惟恍惟惚,惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。”这里很清楚地说明了“道”的一切。至于什么叫做“德”?“德”也就是“道”,不过“道”是它的总体,“德”是由“道”中分化出来的个体。万物的化生都是得了“道”的微末一部分,它们所得的一部分就做“德”。如《道德经》第五十五章说:“含德之厚”,第五十九章又说:“是谓重积德”,所说的就是这个“德”。老子对于“道”和“德”的解说,就是他的宇宙观;将它运用在社会生活方面,就是他的社会政治思想。将它运用于身体内部,以控制人的生理过程(生、老、病、死),得出了他的修养法。以上说明老聃哲学的全貌,也就是一部《道德经》的真诠所在。

《道德经》在先秦诸子中被列为道家书。西汉初年,黄老之学大兴,研究老聃学说的人从此多起来了,《道德经》在黄老学派中被视为主要的经典;东汉桓帝时,黄老之学衍变成为黄老道,认为老聃就是老君化身,《道德经》成为道教的主要经典。道教中经典,最初就是《太平经》,这部书比较汉魏以后继续出现于世的许多完全两样。大概也受了《老子》的影响不少。

东汉张陵父子创立五斗米道,开始以《老子五千文》教导他的弟子,《道德经》从此成为道教中必读之书;到了唐代,唐玄宗又设立崇玄馆,令馆内诸生讲习道经,并以《道德经》为众经之首,于是这部经就更普遍地受到道教徒们的尊奉和信仰了;从张道陵创教时算起,一千八百年来公认为它是教中第一部经典。

《道德经》注本很多,其中时代较早而为人所知的,则有汉《河上公章句》、汉严遵《道德指归》和魏王弼《老子注》。这三种注本皆曾流行于唐代,但我国历来学者大抵都否定河上公本和严遵本。唐刘知几说,《老子》无河上公注,欲废之而立王弼注;唐陆德明《经典

释文·老子道德经音义》也只取王弼注，但以河上公作为参考；惟司马真则主张二注并用，谓其各有所长。这三个人在当时都号称博雅，但他们的见解并不一致。严遵的《道德指归》虽收入《道藏》中，原书已残缺一半，可置之不论；河上公《老子》注，文字既不似汉代人手笔，理解亦瑕瑜互见，似是南北朝时道流所依托；王弼注本亦未能使人满意。现传《道德经》注本中，最早的应当说是近代在敦煌所发现的《老子想尔注二》残卷，它是南北朝人所写的系师（张衡）传本，据近人饶宗颐考证，注是张陵所著；在罗振玉《道德经考异》中也有南北朝写本一种，只可惜如今皆非全璧了。此外，比较完整的《道德经》古本，还有唐人碑刻，像玄宗开元二十六年的经幢，中宗景隆二年和昭宗景福二年的碑刻等，这些都要算是难得的古本了。此外，像付奕校定本、李荣注本等现在还都存在于道藏中。这些古本大抵是篇章不分，或是只分篇而不分章的。

后来研究《道德经》的人，因为《道德经》的理论可以运用在许多方面，仁智之见，有所不同，取舍之间，也就各有所异了。清谈家将它看成玄言；纵横家将它看成权谋；大用之，用为国家施政方针；小用之，则为个人处世哲学；更有把它当作兵书看的，如宋人所撰《道德真经轮兵要义述》之类。在道教中虽有一些人想发挥老子的修养法，而对于本书的认识不足，所说未免支离，如白玉蟾的《道德宝章》、李清庵的《道德会元》，每喜用禅门的话头附会《老子》，当然文不对题；又如明陆西星的《老子玄览》、清李西月的《东来正义》都是用《参同契》《悟真篇》金丹之说而隐约其辞的来解释《老子》，也是费力不讨好的一件事；惟清代黄元吉所撰《道德经讲义》，全部用修养法作注，虽亦不免有牵强附会之处，但比较尚属可观（此书原名《道德经注释》，是清光绪十年即公元1884年的作品，到了公元1920年第二次翻印时，才有人把它改名《道德经讲义》，原作者是黄裳，字元吉，清代江西省丰城县人）。

古今有关于《老子》的撰述，现存于世者，重要的约有九十种左

右(连《道藏》所收五十种在内),如果专门从事研究工作,像这些书都应该注意,此处不能一一介绍。

【南华真经】即《庄子》,战国时蒙人庄周著。(公元前 369—前 286 年,据马叙伦《庄子年表》。“蒙”是地名,属春秋时宋国,故址在今河南省商丘县)。

据《汉书·艺文志》记载,原书共五十二篇,但后来流传下来的只有三十三篇,即内篇七,外篇十五,杂篇十一;其它十九篇均早已亡佚。又我国学者中有人认为,其中只有内七篇是庄周原著,外、杂二十六篇则是老庄学派后学们的述作。明代的李贽和王夫之都主张此说,近人罗根泽对此也做过详细考证,他们的说法,已大致为我国学术界所公认。

《史记·庄子传》说,他是楚国蒙人,曾为蒙漆园吏,和梁惠王、齐宣王同时。“楚威王闻庄周贤,使厚币迎之,许以为相。庄周笑谓楚使者曰:‘千金,重利;卿相,尊位也。子独不见郊祭之犧牛乎?养食数岁,衣以文绣,以入太庙,当是之时,虽欲为孤豚,岂可得乎?子亟去,无污我!我宁游戏污渍之中自快,无为有国者所羁。终身不仕,以快吾志焉!’此外还有他在生活方面及与当时学者们讲论学术的一些故事,则散见于《南华经》和其它子书中。

庄周的学说,基本上是继承了老聃的思想,《庄子传》说他:“其学无所不窥,然其要本归于老子之言。”又说他作书目的也是为了要“明老子之术。”这话是可以相信的。我们看庄子书中关于“道”的概念和老子所谓“道”,大体也差不多,如《庄子·大宗师篇》中说:“天道,有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见,自本自根,未有天地,自古以固存。”这和《老子》第二十一章所说的:“道之为物,唯恍唯惚。……窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。自古及今,其名不去。”并没有什么两样。但庄子只强调了老子出世的一面,对其入世的一面,他似乎避而不谈。而且他对于政治,更是抱消极的态度,“宁游戏于污渍之中自快,无为有国者所羁”;又在



《南华经·秋水篇》中以神龟自喻，宁生而曳尾于涂中，而不愿死而留骨于朝堂之上。这种思想与老子《道德经》“贵以身为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下。”的意旨不相符合，庄子所言者是“穷则独善其身”，而老子所言者是“达则兼善天下”；因两人的生活环境不同，故其志趣遂大有差别。

他不同于老聃的另一个特点，就是他发挥了老聃的“长生久视”，成为他自己的神仙思想。如《逍遥游篇》中说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风食露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”这是我国文献中神仙的最早的描写。此外，他多处谈到道家的修养功夫，如《大宗师篇》中说：“古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵。”后来道教在修养法方面，接受了庄周的思想。

《南华经》的外、杂诸篇，大抵是老庄学派后学们的作品，据现代哲学研究家的分析，认为：其中一部分是庄子后学所作，一部分是老子后学所作，一部分是杨朱学派的后学所作，一部分是宋钘、尹文学派的后学所作。杨朱和宋钘、尹文也都是老聃弟子，他们老聃学说的发挥，虽各有偏颇不同，但总来说，不失为是一个学术体系下的产物。

《南华经》的编定成书，虽然是在西汉初期，但当时研究黄老之学的人们则只重“老”而不重“庄”。一直到了汉成帝时，从严遵起，才开始以老庄并论。《汉书·王贡两龚鲍传》说他“依老子、严周（庄周）之旨，著书十万余言。”继严遵之学的是扬雄和班嗣，扬雄是他的弟子，班嗣则是扬雄的朋友，《前汉书·叙传》说：“嗣虽修儒学、然贵老、严（庄）之术。”这就是庄周学说流传的开始。魏晋时期，玄谈之风大盛，当时名士以《老》、《庄》、《易》为三玄。魏正始（公元240—248）年间的何晏、王弼更是喜欢庄子学说的人，《晋书·王弼传》说：“魏正始中，何晏、王弼等祖述老、庄。”庄周的学说，从此大

行；到了两晋时期，又有了这一步发展，此时著名的道教家葛洪所撰《抱朴子·内篇》第一篇就是《畅玄》。他所说的“玄”，其实就是老、庄所说的“道”，不过他更接近庄子一些，而且更具体地将“仙”和“道”联系到一起。他说，第一等通玄道的人，可以“乘流光，策逝景，出乎无上，入乎无下，逍遥恍惚之中，徜徉仿佛之表，咽九华于云端，咀六气于丹霞，徘徊茫昧，翱翔希微”。次一等的“则能肥遯勿用，颐光山林，动息知止，无往不足，吟啸苍崖之间，怡颜丰柯之下，养浩然之气于蓬华之中，与浑成等其自然，与造化均其符契，泰尔有余欢于无为之场，忻然齐贵贱于不争之地，含醇守朴，无欲无忧。”这是不折不扣的接受了庄子的思想。他所说第一等得玄道的，实际上就是庄周所描写的“藐姑射山之神人”；第二等通玄道的，则完全是《南华经》中所谓“真人”的印象。从这里可以看出两晋道教和玄学的关系，也可以说明庄周思想给予当时道教的影响。后来的道教家也非常重视庄子的，如唐代的名道士成玄英、孙思邈、李含光，宋代的陈景元、褚伯秀，他们都曾注过《南华经》，这些注本现在都还存于《道藏》中。在唐代的崇元馆中，它和《老子》、《列子》、《文子》都是生徒门的必修课本，都是准以明经例考试的道教经典之一；它和《文子》、《列子》、《庚桑子》还曾敕称为四子真经（《旧唐书·玄宗本纪》）。所以《南华真经》在道教中的地位，一直被视为仅亚于《道德真经》的一部经典。到了清朝，道教全真派中每逢戊日，定要讲习《道德》、《南华》、《文始》、《谭子》、《黄庭》等经（王常月《初真戒·入戒要规》）。

《南华经》注本，最早为晋司马彪本，它是二十一卷，五十二篇。据唐陆德明《经典释文·序录》说，内篇七，外篇二十八，杂篇十四，解说三。它的篇数和《汉志》所说“庄子五十二篇”数字相符，所以它是《南华经》的最早注本，也是最完整的注本，可惜其书早已散失。它现有辑本两种：为孙冯翼辑，在《问经堂丛书》中；一为茅泮林辑，在《古逸丛书》中。现存《南华经》最早的注本是晋郭象本，它的

篇数为三十三篇，即前面所说现有《南华经》的实在篇数。据《世说新语》说，向秀尝为《庄子》解义，惟《秋水》、《至乐》二篇未竟而卒。郭象见秀义不传，便将它穷为己注了。此外，历代注《南华经》的人也很多，但都以郭本为宗，所以在这里也就不必多说了。至于所佚亡的十九篇，除解说三篇外，还有十六篇，其中有篇目可考的九篇，据关锋考证，说是于奕、意修、危言、游凫、子胥（《释文·序录》）、惠施（《北斋书·杜弼传》）、畏垒虚（《史记·老庄列传》）。马捶（《南史·文学传》）、淮南王庄子要略（清人俞正燮《癸巳类稿》）等篇。近人马叙伦的《庄子佚文》中还辑有于奕、游凫、子胥等篇佚文。

【阴符经】又称《黄帝阴符经》。经文很短，共有四百余字；但据一般说，从“观天之道”起，至“我以时物文理哲”为止，是它的原文，仅三百余字，所以《悟真篇》云：“阴符实字逾三百。”自“我以时物文理哲”以下一百作字，说是后人增补，但这一段文字，是宋代以来即已经有了的，如朱熹在注《阴符经》时，即非常赞赏其中的“自然之道静，故天地万物生；天地之道浸，故阴阳胜”几句话，他说：“四句说得极妙”。又说：“浸字下得最好”。也有人说：这一段最早见于柳公权书《阴符》（《宣和书谱》有唐柳公权书《阴符经》），如《黄帝阴符经注解》引高氏《纬略》说：“蔡端明云：柳书《阴符经》之最精者，善藏笔锋。”那么，应当更早了。至于它究竟是多少字？因为各家传本不同，我们也不能肯定。

《阴符经》字数虽然不多，但一般传本总将它分为三篇或三章。大概是从“观天之道”至“知之修炼，谓之圣人”为上篇，又由《演道章》，或称《神仙抱一演道章》；从“天生天杀”至“小人得之轻命”为中篇，又叫《演法章》，或称《富国安民演法》。从“瞽者善听”至“昭昭者进呼象矣”为下篇，又呼《演术章》，或称《强兵战胜演术章》。但某些传本，也有不分篇章的；有的虽分篇章，却不用篇目，即篇目的名称也常有不同。

它的内容，各家看法并不一致，悬殊很大，有的认为它是谈道

家修养方法的书,但其中又有谈“道”和谈“丹”之分;有的认为它是纵横家的书,所谈都是权谋术数;也有人认为它是兵家的书。比较来说,以第一种看法为多,因为在《阴符经》上篇中是很清楚的说出“知之修练是谓圣人”。可见它的宗旨所在,是说道家的修养方法,主要是“观天之道,执天之行”,并认为能够做到这一点就可以“宇宙在乎手,万化生乎身”,也就是掌握了长生久视的自主之权。宋代的学者,像周敦颐、程颐、程颢、朱熹他们都很喜欢《阴符经》,对这一部书十分推重;但当时也有一些学者则不同意他们的看法,如黄震说:“经以符言,既异矣;符以阴言,尤异矣。”又说它“言用兵而不能明其所以用兵,言修炼而不能明其所以修炼,言鬼神而不能明其所以鬼神,盖异端之士掇拾异说而本无所定见者,此其所以为阴符欤!”是完全否定了这一部书。

《阴符经》的作者和他的出现时代,各家说法不同,唐李筌《阴符经疏·自序》说:这一部书是他在嵩山虎口岩中所得到的寇谦之藏书,经文是黄帝所撰,经义是骊山老母所传。宋人黄庭坚首先否定了这种说法,他在《山谷题跋》卷四中说:“《阴符经》出于唐李筌。读其文知非黄帝书也。”朱熹在《阴符经考异》中也说:“《阴符经》恐是李筌所为,……只因他说起,便行于世。”但近代学者也有人认为经疏是李筌所作,经文则不一定出于李筌之手,因为有些较早于李筌的人,如吴筠在他的《形神可固论》中,欧阳询在《艺文类聚》中都曾经引过《阴符经》的经文;同时他们还相信初唐的书法家褚遂良也确曾写过《阴符经》。

李筌的身世,历史记载不多,只有《神仙感遇传》中说:他号达观子,居少室山,好神仙之道,常历名山博采方术。开元中为江陵节度副使,有将略,尝作《太白阴经》及《中台志》。后入名山访道,不知其所。但据他自己的《进太白阴经表》及《太白阴经自序》中说:他在肃宗乾元二年(公元759年)曾做过“正议大夫持节幽州军州事、幽州刺史、并本州防御使”等官,在代宗永泰四年(公元765年)还做

过“河东节度使都虞侯”。此外，他著作见于记载的还很多，除了上三种而外，还有《孙子注》，见道藏太玄部《孙子》十家注中；《青囊括》一卷，《六壬大玉帐歌》十卷，并见《崇文总目》中；《阆外春秋》残卷，见《鸣沙石室佚书丛编》中。

在我国道教中，对于《阴符经》也非常重视的，常将它和《道德》、《南华》视为同等地位的道教经典。宋元名道士中，如王道渊、侯善渊、蹇昌辰、黄居真、任照一等皆曾注过《阴符经》，其书均见今道藏中。据《金莲正宗记》说：王重阳在甘河镇再遇异人所传授给他的秘典，也就是《阴符经》。他的弟子刘处玄也曾经注过《阴符》。但他们大抵都不甚喜欢李筌注，如《云笈七签》中只收张果注，而不收李注。

**补充** 关于《阴符经》的注解及杂著在宋郑樵《通志》上所载书目共有三十九种之多，明《正统道藏》所收的成书也不下二十种，后之学者纵然把这些注解都阅遍了，恐怕仍旧不能明白《阴符经》是怎么一回事。《战国策》言：苏秦得“太公阴符之谋，伏而读之”；而《史记·苏秦传》则言：“得周书阴符，伏而读之”。《隋书·经籍志》有《太公阴符铃录》一卷、《周书阴符》九卷，列入兵家一类中，此或是苏秦当日所讲之书，但其书今已失传。至于《道藏》中现存之《阴符经》，很容易看出它是专门修炼家言，与兵家无涉，凡以兵家的权谋术数作注者皆文不对题，其间亦有不谈兵而泛论国家政治及人事得失者，都与《阴符经》的宗旨相去甚远。宋儒朱熹虽不识《阴符经》作用，但也有几句好评；而黄震的见解又不及朱子，对于此书的名称尚未弄清楚，就盲目的加以诋毁，更难令人心服。

《阴符经》原文有三百余字的，也有四百余字的，何种版本为可靠？今日已无从断定。所幸其中要紧的话在各种版本上都一致保存，大体尚无妨碍。惟注解总嫌芜杂，阅之徒乱人意。有些地方，经文并不难懂，如果看了注解以后，再和经文两相对照，就觉得满纸都是荆棘。不知它在那里说什么话？即如经文“君子得之固躬，小

人得之轻命”，本意是说正派人得到这个法子，能够使自己身体坚固；邪派人得到这个法子，反而轻易促短自己的寿命；有些版本把“固躬”改作“固穷”，或许因为《论语》有“君子固穷”之说，遂妄改之，但不思与上文“其盗机也，天下莫能见，莫能知”三句怎样可以连在一起？“盗机”的作用和“固穷”的品格究竟有什么相干？又如经文“天人合发”一句，本是修炼家的专门术语，注家不得其解，把它改作“天人合德”，一字之差，竟至点金成铁。而且“天人合发”的“发”字是根据上文“天发杀机、人发杀机”两句而来，若把“发”字改为“德”字，试问有何根据？又如“天发杀机，龙蛇起陆”，原文只有两句，后来各种版本把两句改成四句，而改法又不相同：(1)“天发杀机，移星易宿；地发杀机，龙蛇起陆。”(2)“天发杀机，龙蛇起陆，地发杀机，星辰陨伏。”(3)“天发杀机，星辰陨伏；地发杀机，龙蛇起陆。”现在看他们所添改的四句都不及原来的两句好，反而觉得累赘。原文是“天”与“人”相对待，不需要把“地”排列进去；他们把“天、地、人”三才并列，遂失却原文的意旨。原文“龙蛇起陆”是隐语，不是真有这件事，而他们当真的认为龙蛇在地下潜藏不住，都跑到地面上来了，因此就凭自己的理想，加入“地发杀机”一句；又因“天发杀机”没有下文，变成孤立的句子，于是再用“星辰陨伏”或“移星易宿”以补足原文语气，讲者更莫名其妙。又如经文“其盗机也，天下莫能见，莫能知”，而李筌的注本上则多了两个“不”字，作“天下莫不能见，莫不能知”，这是显然的错误，但李筌并未加以校正，而且将错就错的曲为之说，原来是很容易懂的话，竟弄得非常难懂，所以后人读《阴符经》，最好不要看注解。

《阴符经》在唐以前尚未出现于世，据李筌自序云，“得之于嵩山虎口岩石室中”，后人遂疑是李筌自作而自注之，但观其注文与经文常多背谬，如果是他作伪，当不至于自相矛盾如此；而且经文格调有些像《鬼谷子》，又有些像《周易系辞》，唐朝人不会做这种文章。先秦古籍完整少，经过后人搜集缀述者很多，《阴符经》究竟出

于谁的手笔不可知,但原作者最晚也是战国末期的人。因为战国时代有这样风气,凡道家、术数家、方技家等撰著,每喜加上一个“黄帝”称号,意思说,书中记载都是自古相传的名言和经验,希望读者不要轻视,并非教人确信这部书真是黄帝所作。《汉书·艺文志》所列各家书目,其中有二十一种书托名于黄帝,今只存《黄帝内经》一种,其余各种都已亡佚。官家收藏之书,年代久远,尚且不容易保存,何况私人的抄本。《黄帝阴符》若非藏在嵩山石室中偶尔被李筌所发现,当早就和《太公阴符》、《周书阴符》同归泯灭了。

【太平经】是东汉于吉所传《太平青领书》的简称。它是东汉方士们的著作,是最早的一部道经。据范曄《后汉书·襄楷传》说:“桓帝延熹九年(公元166年),襄楷上疏曰:‘臣前上琅邪宫崇受于吉神书,不合明听。’复上书曰:‘前者宫崇所献神书,专以奉天地、顺五行为本,亦有兴国广嗣之术,其文易晓,参同经典。而顺帝不行,故国胤不兴。’”《襄楷传》又说:“初,顺帝时,琅邪宫崇诣关,上其师于吉在曲阳泉水上所得神书百七十卷,皆缥白素、朱介、青首、朱目,号《太平青领书》。其言以阴阳五行为家,而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经,及收藏之。后张角颇有其书。”同书唐章怀太子李贤注说:“神书即今道家《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛癸为部,每部一十七卷也。”

此书最早见著录者,为葛洪《抱朴子·遐览篇》所载道教书目,其中有《太平经》五十卷”,又有《甲乙经》一百七十卷”。在西晋时期,《太平青领书》已经叫做《太平经》了;它为什么又有《甲乙经》之名呢?《太平经》是它的本名,《甲乙经》则因它分为甲乙丙丁等十部而得名。至于五十卷和一百七十卷的卷数所以不同,料想当时就有两种传本。

现在道藏中的《太平以》就是《太平青领书》所流传下来的残本和五代时间丘方远《太平经钞》的合编。但这里所说的《太平青领书》是否全为于吉所传的原本呢?当然其中不免有后人改写增添的

方,可是大体上还保存着东汉晚期著作的本来面目。现传《太平经》中的第一章,即有人认为是后人添入的;又如《太平御览》(据芬楼影宋本及清人鲍廷博刊本)卷六百六十六所引《太平经》中神仙方士传记竟涉及到魏晋南北朝人,更显然地看出其中有混之处。

《太平经钞》即是《太平青领书》的节本,不过因为《太平青领书》流传日久,散失不全,在后来编纂道藏的时候,便将两者合而为了。据宋贾善翔《犹龙传》卷四说:今于正经外,“又有《太平(经)》十卷,不著撰人名氏。”宋邓牧《洞霄圆志》卷五则说:“先是《太平青领书》自汉于真人传授,卷帙浩繁,复文隐秘,先生(指闾丘方)钞为二十卷,文约旨博,学者便之。”但前者说十卷,后者即说成十卷,疑卷数有误。

据原本会陈樱宁会长考证,现传《太平经》中还包括了部分的《太平洞极经》在里面,全书中曾有二十多处引到《洞极经》的话。

《太平青领书》的作者是谁?陈樱宁会长说:这一部书是脱胎于汉的《天官历包元太平经》,《天官历包元太平经》又是根据秦汉之际燕齐一带海上方士所传授的资料而编写出来的,此书当初只十二卷,因为秘密相传,日久年深,传经者各处运用手笔,逐渐地它篇幅扩大,数量增多,遂成为后来一百七十卷的巨著。所以我在这里也就不妨说它是东汉方士们的著述。

《太平青领书》的卷数,传说不同,但较多的说法,则为一百七卷,其书分甲乙丙丁戊庚辛癸十部,每部为十七卷。现在道藏中《太平经》共为六十七卷;但其中还包括了《太平经钞》十卷,所以存的《太平青领书》残本只有五十七卷。

《太平经》的基本内容,前面《襄楷传》襄楷疏中说,是“专以奉地,顺五行为本,亦有兴国广嗣之术。”范晔说,是“以阴阳五行为,而多巫覡杂语。”《神仙传》说,是“专论阴阳、否泰、灾眚之事,有道,有地道,有人道,云治国者用之,可以长生,此其旨也。”他们



的分析,大致是对的,不过这一部书内容庞杂,思想观点有一些自相矛盾的说法。总的说来,它是我国古代道家和阴阳家的余绪,而更多地渲染了当时巫觋方士、图书谶纬的色彩,因此就较杂不纯了。

《太平经》中关于“道”和“道、德”的思想,继承了老子的说法。如在《太平经钞·乙部》中说:“夫道何等也?万物之元首,不可得名者。”又说:“道无所不化。”《太平经钞·乙部》又有多处说:“君宜守道,臣宜守德,道之兴德,若衣之表里。”“夫君贵道德,下刑罚;小人反,下道德,上刑罚。”“夫王者静思道德,行道安身,求长生自养。”这些都是道家的传统观念,《太平经》并没有打破这个圈子。所以有些近代学者们说,这一部书是上承老子遗教。除了“道德”而外,《太平经》更着重于老子所常说的“自然”和老子还未曾说过的“元气”,如《经钞乙部》中说:“元气自然,共为天地之性也。”又说:“故元气乐即生大昌,自然乐则物强。”它认为“元气”和“自然”是天地的根本;万物的昌强,都要以它为转移。所以又说:“元气行道,以生万物。”“故元气守道,乃行其气,乃生天地。”将“元气”和“道”说成并行不悖的两种事物;此处所谓“道”似乎专指自然变化的规律而言。它据说的“元气”,实际上不过是老子“道”的意思,也并非奇特。同时它又将“神”和“道”两者联系起来,如在《太平经钞·乙部》中说:“兴道合同,录身正神。”又说:“阳者为道,阴者为刑。阳者为善,阳神助之;阴者为恶,阴神助之。”

《太平经》的社会思想认为天人一体,人的一切能够影响天道;人治不和,天必降以灾祸,小至损伤疾病,大至灭国亡家,都与此有关。如《太平经钞·乙部》说“天人一体,可不慎哉!”又说:“太阴、太阳、中和三气共为理,更相感动,人为枢机,故当深知。”又说:“作道治正,当如天行;不与人相应,皆为逆天道。”

此外,《太平经》中还提到不少的道家修养方法,其中主要的就是“守一”。“守一”的名词最早见于《庄子》,不过《太平经》中的“守

一”是更浓厚地渲染了神道设教的色彩,如《太平经圣君秘旨》中说:“守一既久……群神将集,故能形化为神。”又说:“守一之法,凡害不害,……百神千鬼,不得相尤。”

《太平经》的流传,可以分为两个阶段:1. 在黄巾张角的太平道兴起以前,这部书一向是秘密相传的。在历史上可考的传经人有甘忠可、夏贺良、帛和、于吉、宫崇等人,其中最主要的当然还是于吉,我们在前面已经谈到他受经和演经的记载。《三国志·孙策传》注引《江表传》说:“时有道士琅琊于吉……往来吴会,立精舍,烧香,讲道书,制作符水以治病,吴会人多事之。”这里所说的道书疑即是《太平经》。自黄巾失败以后,《太平经》虽成了禁书,但我们相信它一直还流传在民间,因为《抱朴子·遐览篇》中曾有过著录。2.《太平经》的再度出现,是在南北朝时期,《道学传》卷十五说:“梁初,昆仑山渚平沙中有三古漆简,内有黄素写干君(即于吉)所出《太平经》三部。……(桓)因就村人求分一部,还都供养,先呈陶(弘景)君。陶君云:此真干君古本。”又,《太平经复文序》中也说:“南朝丧乱,《太平》不复行;暨梁,陶先生弟子桓法阆……於溪谷间得《太平》本文。”从此《太平经》再传於世。

历史以研究《太平经》而著名的,前后有二人:第一个是南北朝陈宣帝时候的名道士周智乡,《太平经复文序》中说:“周智乡善於《太平经》义,常自讲习,时号太平法师。”第二个则是晚唐时期的闾丘方远,这在前面已经谈到,此处不再多述。这部书一直流传到宋元时代,还是完整不缺的,《宋史艺文志》和元马端临《文献通考》中曾有著录,而且还都是完整的一百七十卷。它的开始残缺,大概是在明代,虽然白云霁《道藏目录详注》著录仍为一百七十卷,但《正统道藏》中的《太平经》第一至第十卷则已非《太平经》原文,而为《太平经钞》了,此书的残缺,应始于此时。清代贺龙骧刊印《钦定道藏全书总目》时,《太平经》仍存一百一十九卷。他在《国朝坊刻道书目录》中还著录了道藏以外的坊刻本《太平经》一百余卷。可惜今已

不见。只有《正统道藏》中的五十七卷本，是现存《太平经》的唯一传本。

此外，在道藏中还有《太平经圣君秘旨》，它和《太平经钞》一样，也是《太平经》的节本，内容著重於《太平经》中修养法资料的收集，据《太平经合校·前言》中说，疑还是闾丘方远所选辑。此外，如《云笈七签》、《要修科仪戒律钞》、《道典论》并其他各道书中也有一些《太平经》的佚文，值得参考。

【黄庭经】为我国早期道经之一，现传《黄庭经》二种：一为《太上黄庭内景玉经》，一为《太上黄庭外景玉经》。另有《太上黄庭中景经》一种，疑为后人著作，仅见道藏中；一般提到《黄庭》，大抵都不包括《中景》在内。

《内、外景经》中，首先出世的是《外景》，所谓《黄庭经》实在就是它的本名。后来因为又出现了《内景》，《外景》的名字即从此替代了《黄庭》本名，所以《黄庭经》也就成为两者的总称，又是它们的简称。

《外景经》在晋葛洪《抱朴子·遐览篇》中曾有著录；《抱朴子》成书於元帝建武中（公元317—318年），《外景》此时已有传本。宋欧阳修在《删正黄庭经序》中说：“世传《黄庭经》者，魏晋间道士养生之书也。”所指的便是这一部书。又世传此书系由晋代魏夫人（名华存）所留传下来的。《外景经》的出世时间，大约在西晋初年。其书到了西晋末年已非常流行，如宋欧阳修即曾亲眼见到永和十三年（公元357年）的《黄庭》石本。晋代著名的书法家王羲之也曾经写过《外景》。

这一部书的作者，在经文中说：“老子闲居作七言，解说身形及诸神。”是託言老聃所著。但《外景》传人之王的襄，在唐释道世《法苑珠林》卷六十九中，说他曾撰《洞玄经》，我们疑此经系出王襄之手，但此人并不是西汉末年的词赋家王襄，而是一个和撰作《化胡经》王浮一样的魏晋间道士。

《内景经》据务成子注叙说，它一名《太上琴心文》，一名《大帝金书》，一名《东华玉篇》。《云笈七签》说，其书也是魏夫人所传，但《上清经》是授自王襄；《内景》则授自旻谷神王。

其作者，经文托言为王宸君。但根据经中提到了《洞玄经》，又提到了《大洞经》，两者都是南北朝时期所流行的道教经典。又经内所提到的一些神名，如玉宸君、玉清虚无老、紫清上皇大道君都是南北朝以前不曾有过的神名。又如第三十六章说：“《黄庭内经玉书》畅，授者曰师受者盟，云锦凤罗金钮缠，以代割发肌肤全，携手登山歃液丹，金书玉景乃可宣。”更是陆修静以后才出现的道教中的繁文缛仪。同时这一部书在《旧唐书》中还没有著录，所以它的出世时间最早也在南北朝以后，而极有可能是出於晚唐五代的道流之手。我们所见到《内景经》最早的本子就是《云笈七签》中梁丘子和务成子的注本。

《中景经》在宋郑樵《通志》中曾有著录，今道藏中有李千乘注本。其书作者无考，注经人李千乘的时代、身世亦不祥，惟李书在《宋史艺文志》有著录，其人似为南宋以来道流。

《黄庭经》的内容，是一部专谈养生方法的道教经典。它的理论和我国古代的医学家有关系。

《黄庭》两个字的本义：“黄”在五色中是代表中央的颜色，所以“黄”字在这里是隐喻“中央”的意思；“庭”为阶前空地，它表示身中部位，也隐喻着“中空”的意思。“景”字一般作“景象”解；“黄庭外景”四个字联系在一起，就是说修养功夫的“中空景象”。换句话讲，也就是静功做到玄关出现时的一切景象。若要附会其说，则老子《道德经》中所谓“妙”、“谷神”、“玄牝”等名词，亦可作为“黄庭”同样的解释。《外景经》中说：“扶养性命守虚无，恬淡无为思虑”，“恬淡无为守德园”，“清静无为神留止”。老子的清静无为就是《黄庭经》中神气合一的基本法则。

同时，它还更具体地提出了所谓“内观”，或称为“内视”的修养

去。经中说：“窥视天地存童子”，“坐於庐下观小童”，这里所说的也，是指自己的身体；“童子”也就是说内观的时候要恬淡无欲像孩子一样。“内观”在经中又常说成“存神”，它们的意思是差不多如《内景经》中说：“泥丸九真皆有房……但思一部寿无穷。”即是存神方法。

此外，经中还提出了一些有关修持的重要问题：如说：“仙人道士有神，积精累气以成真，人皆食谷与五味，独食太和阴阳气”，吸庐问以自偿，保守完坚身受庆，方寸之中谨盖藏，精神还旧老上”，是说明呼吸服气和养生的关系。如说：“口为玉池太和官，嗽液灾不乾，体生光华气香藹，却灭百邪玉炼颜”，“取津玄应入舌，下溉喉咙神明通”，是说嗽津的功效。如说：“长生至慎房中何为死作令神泣，忽之祸乡三灵灭。但当吸气炼子精，……专闭景乃长宁，保我泥丸三奇灵”，“急守精室勿妄洩，闭而宝之可长”，是说养生必须断欲，这也是魏晋以来方士所主张的“还精补”的理想。关于养生方术中在身体应当重视的某些部位和它们彼此的关系，经中也都一一提及，如所说泥丸、关元、丹田、命门，都身体中不可忽视的部分；又如它也说明了心和舌、肝和目等类生机的相互关系。总的来说，这部书是有一定内容的，但术语连篇，晦涩，常使读者不易理解，所以历来传授《黄庭》的人都采取了简化的方法。

《黄庭经》传本很多，在历代名人法帖中，王羲之以后，有六朝写本的《黄庭》；唐代书法家褚遂良，宋代书法家米芾、黄庭坚等也曾经写过它。所以这一部道经，不但是在道教中，即在文人学士的阶层里也是非常流行的，如唐李白诗中有：“山阴道士如相见，与黄庭换白鹅。”宋陆游诗有：“白头始悟颐生妙，尽在《黄庭》两篇中。”

《黄庭经》现存的最早注本，也是最能行的注本就是前面已经列的梁丘子、务成子注本。清人董德宁在他的《黄庭经发微》凡例

中说：《黄庭》注本，“世之所行者，皆梁丘子所注；即偶有别本，亦是梁注所出。”这是确切地说明了梁注本的流传情况。

梁丘子和务成子的时代身世均无考，据近人考证认为他们是南宋以前的道流；但这话说得太笼统一些，我们因为此书曾见于《云笈七签》，并且在郑樵《通志》中有过著录，疑心他们是五代时人。

《黄庭经》的卷数，从来没有定说，较早的记载作一卷或二卷不等，《唐书艺文志》中《老子黄庭经》作一卷；前述陆游诗则作二卷。一般《内景》不分卷，但里面却分作三十六章。《外景》三卷，不分章；但也有些本子不分卷而分做二十四章。历代名道士及著名道教家注《黄庭》的也很多，如金代的刘处玄，明代的陆西星，清代的李涵虚等皆曾注过《黄庭》。后来的道教全真派中更以它作为讲习功课之一。

【清静经】全称为《太上老君说常清静妙经》，后来道教中则简称为《清静经》，又称为《常清静经》。道教全真派曾以它作为日常持诵的功课经之一；他们在领受初真戒时也必须善持此经，所以它在后来道教中被视为一部非常重要的经典。

《清静经》在宋郑樵《通志》中曾著录董朝奇等六家注本，经名作《太上混元上德皇帝说常清静经》，其书今均不传。今道藏中有白文本及各家注本共七种，经文三百九十一字，经后有仙人葛翁、左玄真人、正一真人三篇赞语。

《清静经》的作者，据经文起句为“老君曰”，系讹称老君所著。葛玄赞说：此经是东华帝君所授，皆口口相传，不记文字，他才书而录之，因以传世。所以后来道教中都相信它是晋葛玄所传。但宋代学者黄震在论《阴符经》文中说：“后世有伪为道书者曰《清静经》。”已肯定它不属早期道经；近代学者更认为它是唐、五代以来道流所作。现传《清静经》注本，最早的是五代杜光庭注本；此外，道藏中还有无名氏注本，注中列举持诵此经的灵验，其故事多出唐代。同时

们所看到的最早刊本，有宋太平兴国五年的石刻本，以上关于《清静经》出世时代的论断，大致是可相信的。但在《云笈七签》卷十有《老君清净心经》，其书并见道藏太清部，经文约六百余字，它内容和现在流传的《清静经》基本相同，两者的关系如何？孰先孰后，是谁因袭了谁，这一点也值得考证和研究。金元以来的名道士很重视《清静经》，如金代的侯善渊，元代的王玠、李道纯等都曾过此经，因此，它即更普遍地流传开来。

《清静经》的内容，以发挥“清静”两字为主，简明地叙述了道家养方法的基本原理，它认为修养方法主要是清静，静到极处，就“心无其心”，“形无其形”，“物无其物”，“唯见於空”。甚至“观空空。……无无亦无”的时候，则四大都无，性光常照而入於“常静应”的境地了，如此，也就是入道。它的说法，主要是根据老子清无为的理论；但它只片面谈到了修性，过份强调“心”的作用，而略了道家传统的修命一面。总的来说，此经言简意赅，确能指出“清静”中自己受用处，并无其他神话，在道经中尚不失为纯正的著作。

《清静经》的传本，在道教唸诵时所使用的大都为白文本；注本所最通行的是水精子增注的混然子纂图本。

混然子就是王玠，元长洲人，亦云善化人，字介玉，一字道渊，当时的名道士，著述很多。他所纂经图，明白易晓，条理畅达，融贯通，很能说明经中微奥，其书存道藏中，但水精子增注本已於图略有改异，然大致还不失王本旧范。

水精子，时代身世未详。据我们推想，大概是明、清间人，如经中所引“观音古佛”的称号，则是明中叶以后才出现的称号。

【高上玉皇本行集经】一般简称为《皇经》，它是现在道教中主的一部经，每逢较大的道教节日，他们一定要念诵此经。

《玉皇经》最早见於道藏，它出世时间不详，作者亦无考。经卷有托名天枢上相张良的序，后面还有他的奏陈表文。据近代学者

考证,有人认为是隋唐道流所作。

“玉皇”这一个名称最早见於六朝人所撰道经中,《云笈七签》引《大洞经》说:“玉清文始东王金晖仙公号曰玉皇二道君。”《真灵位业图》中在“上皇道君”之次也有《玉皇道君》的名位。《真灵位业图》相传为梁陶弘景所撰。当时玉皇的地位并不是独一无二的最高尊神。后来唐人诗中也常常出现这个名称,韩愈《李花诗》说:“夜饮张彻投卢同,乘云共至玉皇家。”柳宗元《界围岩水帘诗》说:“忽如朝玉皇,天冕垂前旒。”更为脍炙人口的是元稹的讲:“我是玉皇香案吏,谪居独得住蓬莱。”从以上诗中口气来看,此时玉皇的地位升了格已经成为宇宙间的第一尊神。但正式提出玉皇尊号的,还是在宋代,《宋史·礼志》说:在真宗祥符五年(公元1012年)上玉皇大帝尊号为“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝”;徽宗政和六年(公元1116年)再上玉帝尊号为“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”。俗传“玉皇大帝”的名称系开始於此时。道教中普遍供奉玉皇,则时代更后,而是在明朝初年,从那时起各地道观中才更多的构建了玉皇阁和玉皇殿。在道教派系中首先唸诵《玉皇经》的,一般传说始於全真派。根据以上资料来看,《玉皇经》是有极大可能性为明代人的著作,最早当也不会早於宋代。

这一部道经,因为它是经忏中的唸诵经典,所以没有什么思想内容可言。全书分为三卷五章,即“清微天宫神通品第一”、“太上天光明园满大神咒品第二”、“洞玄灵实玉皇功德品第三”、“天真护持品第四”、“洞玄灵宝报应神验品第五”等五个章节。其主要内容就是述说玉皇的来历和正告读经的信男善女们要重视这一部经典,最后更提出了一些诵持灵验的事例;这些事例是假托唐代故事。从这里我们也可以看出,本经作者的撰写目标,就是希望大家将它看成隋唐以前的道经;这更显然地证明它是述作於隋唐之后了。经中还说:“味之者可以神治太和,诵之者可以心离诸漏,神功妙范,诚修真至命之密言也。”同时在它的第二章中还有不少的符和咒,所



即自然地发展成为后来道教中最主要的一部奉诵经典了。

本经体例大致模仿释典，在隋代佛经中有一部《佛本行集经》，大概就是“玉皇经”所以叫作“本行集经”的来由。

《玉皇经》的最早传本，就是道藏本，也就是前面所说天枢上相长良校正本；但一般奉诵时的经卷本，则全为白文。此外还有一注本，它们大概都是明代以后人们的伪托之作。