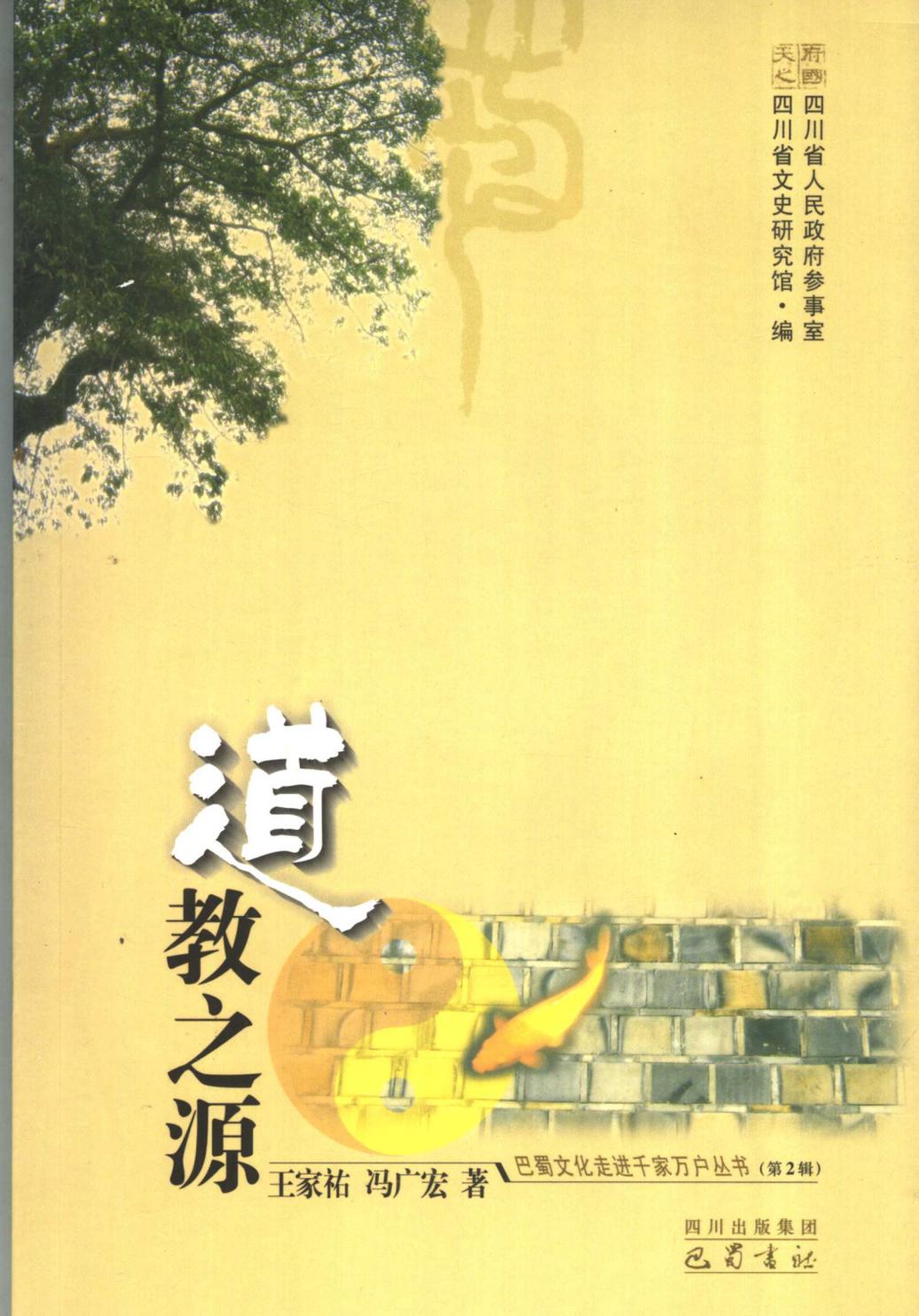


四川省人民政府参事室
四川省文史研究馆·编



道 教之源

王家祐 冯广宏 著

巴蜀文化走进千家万户丛书 (第2辑)

四川出版集团
巴蜀书社

巴蜀文化
系列丛书

巴蜀文化走进千家万户丛书（第2辑）

风雨一生阳翰笙

锦里街名话旧

巴蜀方言浅说

道教之源

巴蜀天数

岁月留痕

凉山彝族风情

护国运动的故事

阆苑仙境——历史文化名城阆中

无名英雄碑与抗日将领墓

ISBN 7-80659-680-1



9 787806 596807 >

责任编辑：何锐

封面设计：唐利群
[Http://www.shapecolor.com](http://www.shapecolor.com)

ISBN 7-80659-680-1/B·114

定价：10.00元

巴蜀文化走进千家万户丛书 第2辑

道教

王家祐 冯广宏 著

之源



四川出版集团
巴蜀书社

图书在版编目(CIP)数据

道教之源/王家祐、冯广宏著.-成都:巴蜀书社,
2005.3

(巴蜀文化走进千家万户. 第2辑)

ISBN 7-80659-680-1

I.道... II.①王...②冯... III.道教史-中国
IV.B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 021954 号

道教之源

王家祐 冯广宏 著

责任编辑 何 锐
封面设计 唐利群
出 版 四川出版集团巴蜀书社
成都槐树街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)86662019 86259422
经 销 新华书店
印 刷 四川机投印务有限公司
版 次 2005年6月第1版
印 次 2005年6月第1次印刷
成品尺寸 138mm×203mm
印 张 3.875
字 数 9.8千
书 号 ISBN 7-80659-680-1/B·114
定 价 10.00元

本书若有印装质量问题,请与工厂调换

总 序

张中伟

巴山蜀水自然风光旖旎,历史文化璀璨。作为中华文明起源地之一的巴蜀故地,历经数千年的风雨沧桑和一代又一代巴人蜀人的筚路蓝缕,形成了玄妙神奇、博大精深、瑰丽多姿的巴蜀文化,成为中华文化的重要组成部分,这是四川,乃至中国的一座极为珍贵的文化宝库。

巴蜀文化植根于巴山蜀水,是一种典型的地域文化。自上个世纪40年代初提出“巴蜀文化”这一概念以来,随着考古的新发现,特别是三星堆、金沙遗址等一批颇有影响的古迹相继发现发掘,巴蜀文化的研究逐渐成为热点,并陆续在历史文化、考古文化和民族文化等方面推出了一批在国内外引起广泛关注的学术成果。这是我省文化事业繁荣兴旺的重要标志,是精神文明建设取得的瞩目成就。



十六大报告指出：“全面建设小康社会，必须大力发展社会主义文化，建设社会主义精神文明。”重视发掘、研究巴蜀文化，大力普及、弘扬巴蜀文化，既是结合我省实际、认真实践“三个代表”重要思想的具体体现，也是不断满足人民群众日益增长的健康文化生活需求、全面建设小康社会的迫切需要；既是发展繁荣我省文化事业、建设文化强省的有机内容，也是加强和推进我省精神文明建设、振奋广大干部群众精神的重要途径。为此目的，省政府组织参事、文史馆员等一批学有专长的老专家、老教授编写了《巴蜀文化走进千家万户》丛书。这套丛书涵盖了巴蜀文化的起源与传承、历史文化、民族宗教、科学技术、民风民俗、名都名城名人等诸多方面，史实准确，文字精炼，图文并茂，通俗易懂，对普及、宣传和弘扬巴蜀文化，具有积极重要的作用。相信这套丛书能受到广大读者的喜爱，并从中领略到巴蜀文化的独特魅力。

文化的力量，深深地熔铸在民族的生命力、创造力和凝聚力之中。弘扬巴蜀文化，既要加强基础理论研究，又要大力开展宣传普及工作。坚持在普及基础上提高，在提高指导下普及。希望全省学术研究和文化界的同志始终牢牢把握先进文化的前进方向，努力创作出更多更好的、无愧于时代和人民的文化精品，为推动我省文化事业的发展繁荣做出更大贡献。

引 言

王家祐 冯广宏

四川鹤鸣山和天师洞,是中国道教的发祥地。公元142年,天师张陵在那里创立了初期道教——正一盟威之道(图1)。

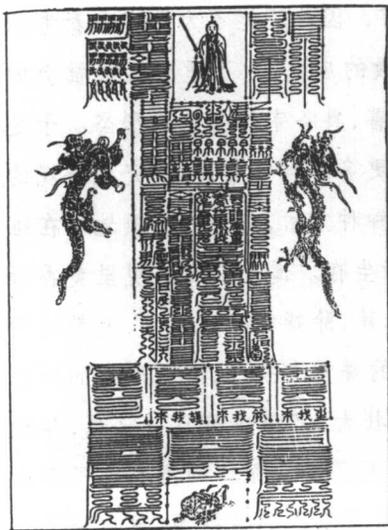


图1 正一盟威秘录(见《永乐大典》)

那时的道教,还处于初创阶段,有着种种世俗名称:通常称为天师道、正一道或五斗米道;主要在东汉乱世的基层群众中间传播。初期道教在实践中企图构建一种政教合一的理想社会,这在一定程度上满足了一般老百姓的物质和精神生活要求,因而能够不断地成长壮大。天

师张陵之子张衡，称为嗣师，持续在蜀中民间传播教旨；张衡之子张鲁，称为系师，进一步扩大传教范围到汉中一带。经过他们祖孙三代人的努力，以西蜀为中心建立了许多核心教区，称为“化字”，那些教区后来达到了24处，成为著名的“二十四治”。此后又继续向外扩展，最终不下44处。

三国时期天下从合到分，但道教却从西蜀延伸到东吴、到北魏，传遍大江南北。晋代后期政治重心向南转移，张天师的子孙前往江西安营扎寨，世代传承着带有浓厚民间风味的符水道教，人称龙虎宗（后为正一道）；江苏茅山一带，发展起文化层次较高的教派，如以经策为主的上清派和以斋戒为主的灵宝派；可是西蜀仍然发展着旧有的天师道。

到了南北朝，南北两方不约而同地改革起道教来。这是因为过去民间道教推行政教合一，往往为农民起义铺垫起温床，从而遭到统治者的仇视和迫害，因此不能不为生存重新考虑发展方略；同时，因为受到佛教的启发，为了适应上层社会的口味，也有必要使道教走向完善，具备宗教应有的形态。于是在理论上强化黄老哲理，注入更多的神仙学说，讲究更正规的斋戒科仪，研究民间巫文化中种种方术，并小心谨慎地站在维护封建统治的立场，以求适者生存。道士们在官观里焚香祈神，斋戒修丹；到社会上画符捻诀，除妖祛疾。果然，道教这种上层化的改造，受到了统治者的赞赏和扶持，使得道教的社会地位显著提高，宗教组织不断壮大，官观建筑日益壮观，各种教派都大为繁荣。后来北方出现了楼观派，南方兴起了茅山宗，对符策和丹功各有侧重。唐末形成的清微派，更包容了各

种方术。而西蜀的天师道也同步改造,包容各派。

宋代是道教宗派百花齐放的时代。南方的灵宝派分出东华派;正一道分出天心派和武当派;后来江西武当派还衍化为大茅派、三茅派、火居道;更出现了以“雷法”为特色的神霄派;以“忠孝”为旗帜的净明派;以研习内丹为主的南宗紫阳派。北方则建立起太一道、真大道、全真道;其中全真道传播广远,出现了北宗七真,衍化为龙门派、南无派、华山派、崑山派、随山派、遇仙派、清静派。新道教的南北二宗,都强调内丹修炼,以文学为载体传播丹经,一时成为一种特殊的风尚。这样一来,不但道士们热心研习内丹,而且还仿照禅宗“教外别传”的原则,让不当道士的世俗人士,也能够接触到道教秘传丹道,扩大了清修阵地。到了元代,以研习丹功为主的南北二宗,终于融合在一起,而以全真道龙门派为其代表。那时江西龙虎山的天师子孙们,始终传承着经 为主的正一道。这两支较大宗派,一直成为近一千年道教的主流。

明清时期形成的丹功流派,除了龙门派和它所分出的金山(崂山)派以外,还有湖北的武当道派(此后衍化为自然派、三丰派、日新派、蓬莱派等),以及主张性命双修的东派、中派(先天派)、西派。清代的四川,在苍凉了较长一段时期之后,龙门派高道们中兴了道教;而青城山祖源之地,还形成了碧洞宗一支。西蜀道教又呈现出欣欣向荣的景象。

到了近代,道教已经由诞生地四川,传播到全国,逐渐延伸到了朝鲜、日本和东南亚,甚至还到达欧美,栖身于世界宗教之林,成为一股促进人类和平友好的重要力量。

道教是华夏子孙自己创造的,是土生土长的宗教。它萌生于汉族和其他兄弟民族原始信仰之中,萌生于古老的道家思想之中,是中华儿女心灵深处神秘的向往和寄托。

道教有着极其广阔的文化包容性,是中国传统文化的综合体。它不但汲取过先秦和秦汉时代巴蜀文化营养,还接纳了中原和滨海不同的文化内涵。唐代以前,道教有时和佛教顶牛;后来想通了,努力向佛教学习,极力主张儒、释、道三教合流,体现出一种和合文化思想。这从道教的许多经典和丛中,完全能够清楚地看出来。难怪鲁迅在1918年8月20日给许寿裳的信里说:“前曾言中国根柢全在道教,此说近颇广行。以此读史,有多种问题可以迎刃而解。”

有意思的是,巴蜀地区气候温和,土地肥沃,自古就是人们向往的天府之国;《山海经》里的“都广之野”——成都平原——还号称是“天下之中”;独特的地理环境,使这一方人具备了与自然界和谐相处,对各种文化广为接纳的特质。不但在这里诞生的初期道教,具有广阔的文化包容性,而且经过改革的新道教,也能在这里得到生根发芽的土壤。

从古至今,在众多的道教徒中,出了不少出色的医学家、哲学家、文学家、艺术家、音乐家。盛唐时到蜀游历过的孙思邈,就是精通医术的专家,著有大量医书传世。宋初在四川安岳有家的陈抟,曾经把《太极图说》传授给宋代理学的开山祖师周敦颐。在成都学到丹诀的张伯端,以他那雅丽的诗词,写成讲述内丹术的《悟真篇》,将文学与人体科学有机结合在一

起。五代前蜀的青城道士孙知微，是个著名画家；北宋末年西蜀道士魏汉津，是个乐理专家；明初曾经入蜀的张三丰、清初青羊宫道士张清夜，都是功底深厚的书法家。至于精通自身修养的道教徒，更是车载斗量，难以计数。他们的建树，大大丰富了蜀文化和中华文化。

上古时代的人们，包括那些部落首领，为了求得生产发展和生活安稳，不但对科技不反感，还热衷于科学实验和研究，往往提出一些理论或假说，企图解释自然界的种种现象。他们更想掌握自己的命运，特别希望知道未来会发生些什么，对他们是祸是福。所以，最古老的科学研究中，包含着许多预测术。这倒不必大惊小怪。例如天气预报，从远古到现代，都是根据天空的种种现象来预测，原理和方法实际上古今一致。远古部落中专职做这些事务的，起初称为巫史，后来改称太史。他们一方面是科技家，观察天文气象，推算历法，指导生产，医疗疾病；一方面又是巫术家，主持祭祀，祈神问卜，求雨禳灾。这部分人是最古老的科技持有者。他们的子遗，后来都进入了道教。

可是，历代封建帝王却不大重视科学技术，总以为科技是一种小道、巧术，会妨碍他们那些治国大道的推行，所以尽量引导读书人钻研政治理论和文史学问，使得多数文人学士对科学不感兴趣。但是，知识分子们一旦官场失意，做了不求仕进的山林隐士，他们便会转变头脑，研究起原先比较陌生的科学技术来。还有些不满现实的人，对功名利禄看得很淡，研究学术则是他们最高的志趣，也会认真地钻研科技。这些人常与道家十分接近，有些甚至还当了道士。因此，中国的本土科学，

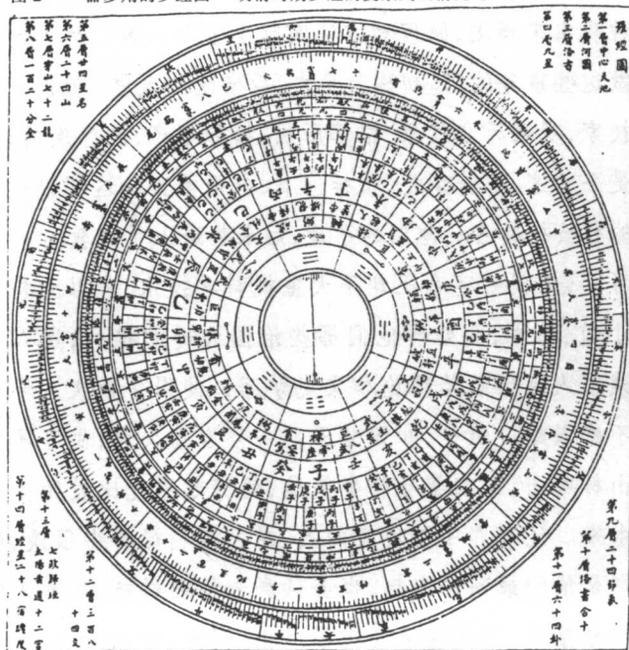
往往蕴藏在道教文化圈中。要追寻传统的科技成果,首先应该往道教文化里去探索。

道教经典中就包含着许多本土科技成果。有人说,中国古代的四大发明,几乎都有道教的参与。罗盘(图2)是道士手里的法器;火药的发明由于炼丹;医药学和养生术更是道教的强项。道教的本旨,是希望人类全都健康长寿,希望社会全都和平有序。现在,这一希望从全中国推广到了全世界。

从物质文明和精神文明两个方面来看,道教都有值得称道的地方。

英国汉学家李约瑟在《中国科学技术史》中说:“道教

图2 一器多用的罗经图 明清时期罗经的复杂刻画情况之一。



(Taoism)哲学虽然含有政治集体主义、宗教神秘主义以及个人修炼成仙的各种因素，但它却发展了科学态度的许多最重要的特点。”“东亚的化学、矿物学、植物学、动物学和药理学，都起源于道教。”

美国哈佛大学教授威尔奇·霍姆斯在他的论文里也说：“道教运动一直是一种混合物。”它“有时被称作西方科学在中国的相应之物(养生学、炼丹术、风水、医药学)”。

法国汉学家亨利·马伯乐说得更好：道教是“世界上最奇妙的宗教之一”，“是一个引导信仰者追求生命永恒的救世宗教”。

可是，龙门派教祖丘处机只顾咏他的诗：

一阴一阳之谓道，太过不及俱失中。
道贯三乘玄莫测，中包万有体无穷。
高人未悟犹占僻，下士能明便发蒙。
儒释道源三教祖，由来千圣古今同。

随机接物外同尘，应变无方内入神。
心地出离三界苦，洞天游赏四时春。
金丹大药经年久，火枣交梨逐日新。
一服定超生死海，不知谁是有缘人。

在这里，道教才露出它的真面目，它是与人们贴得最近的宗教文化。

目 录

总 序	张中伟 (1)
引 言	王家祐 冯广宏 (1)

一、长生情结铸成仙道

1.《山海经》的不死向往	(1)
2.上古蜀王都是“仙人”	(4)
3.蜀中“古仙人”记录	(7)
4.技术性长生术的形成	(15)

二、鹤鸣神山诞降天师

1.创教期间的三才背景	(19)
2.天师捧出正一盟威之道	(21)
3.仙风盘绕的三座名山	(25)
4.信米关注和五斗谜团	(30)
5.原初教旨逐步演变	(33)

三、二十四治和洞天福地

- 1.“治”的秘密 (39)
- 2.蜀中道治的描述 (43)
- 3.道场的隐秘性 (47)
- 4.福地名山的登录 (50)
- 5.奥妙的真形图 (53)



四、内丹术伴随三教合流

- 1.仙术的实用化 (59)
- 2.外丹向内丹转化 (65)
- 3.三教合流的历史趋势 (68)
- 4.内丹术进一步升华 (72)

五、道教在祖源四川

- 1.《神仙传》续篇 (78)
- 2.龙门派大行其道 (83)
- 3.林林总总的宫观和丹经 (87)
- 4.团队组织的成立 (95)

结 语 (101)

主要参考书目 (103)

附 录

陈抟籍贯考 (104)

一、长生情结铸成仙道

1.《山海经》的不死向往

远古部头最大的地理书册，恐怕要算现存的《山海经》了。这部书文字倒不古，内容却很古；学术界称之为奇书，因为好多东西弄不懂，定不准。不过，书中有一处“都广之野”，经过四川大学蒙文通教授考证，清楚地定在现在的成都平原，却相当准确。首先，这“都广”地名，有些古书引作“广都”；四川话常有这种习惯，把“热闹”说成“闹热”，“公鸡”说成“鸡公”；而广都这地方正是古蜀三都之一，位于成都坝子上的双流。其次，《海内经》说到那里出产的种种粮食，都加上个“膏”字来形容，而且那里冬夏都能播种，土地肥美，草木丰茂，还是鸟兽的乐园。这些地理特征，皆非成都平原而莫属。

都广之野给古蜀人提供了优裕的生活条件。除了有农业生产的好气候以外，还有果实可以采摘，鸟蛋可以充饥；即使农业



图3

没有收成，照样能够温饱。《海外西经》说，轩辕之国北边的穷山附近，有个“诸天之野”（当作“都沃之野”），指的也是成都坝子。那里的人饿了吃凤凰蛋，渴了饮甘露，“所欲自从也”。这段话在《大荒经》里是：“沃之野，凤鸟之卵是食，甘露是饮；凡其所欲，其味尽存。”古经在这里还有附图，画着一群“沃民”（相当于蜀民），两手捧着鸟蛋在吃，有两头鸟还在前面当向导，带领他们往有蛋的地方走去（图3）。人和动物如此和谐地生存，大有佛教经典上西方极乐世界的味道。

人们吃饭不愁，平野上还有“鸾鸟自歌，凤鸟自舞”，谁不想多活几年？于是，一种长生不死的情结，便在蜀土出现了。

蒙教授以为，《海外西经》那个“穷山”，应该就是平原西南的邛崃山。书中说，那里的寿域“轩辕之国”，活了八百岁的人都不算长寿。《大荒西经》所记的轩辕之国，位居“江山之南，栖为吉”。蒙教授认为，那“江”即是岷江，因而“江山”就该是岷山了。这长寿国度，位于岷山和邛崃山的南面，当然是个吉祥的栖息地。

长寿国的描写，虽然有些夸张，但也并非全属想象。自然界

中一些高大的乔木,原始先民祖祖辈辈都见它枝繁叶茂,便由此得出生物界存在“长生”现象的证据。《海外西经》讲到“开明”这地方时,说它北边就有一种“不死树”;东边有六位巫师,手里还拿着“不死之药”。远古的药多由植物炼成,依据就在于植物里有着不死基因。“不死之药”的提法,表明“长生”有路可寻。《大荒南经》还记了个“不死之国”,由于人们在吃一种“甘木”,所以不死。《海内经》记载了一座“不死之山”,坐落在黑水之间,大概这山中盛产不死之药,才有此名。考虑到前述“都广之野”也在黑水之间,表明它们两处相隔不远。

远古的巫师们,既是常登高山以沟通天人的神学家,同时也是经常上山采药的医学家。比如肇山那里的“柏高”,就“上下于此至于天”,所以登高山就等于上天。上古最出名的巫师叫巫咸,《海外西经》里有个巫咸国,一群巫师忙着上下于登葆山,可能在抓紧采药。《大荒西经》里把这山称为灵山,以巫咸为首的十位巫师,经常在此升降,采那里的百药(图4)。由此可见,巫师们正是研究长生术的最早专家。



图4 汪绂《山海经存》十巫

问题很清楚,从五六千年前的新石器晚期起,不愁饮食的蜀人,就产生了长生情结,其代表人物便是那些巫师。他们的结论:既然生物界有长生不死的范例,人类当然也能做到。欲达此目的,方法并不难找,其中之一就是提炼一种不死之药。为了坚定人们的信心,于是便有“轩辕之国”那样的长寿领域传说出现。这样一来,以追求长生为核心的道教宗旨,也就在四川扎下了根。

2. 上古蜀王都是“仙人”



西汉成都才子扬雄写过一部《蜀王本纪》,记下了上古蜀王的种种事迹。尽管此书早已失传,但许多遗文仍然保存在不少古代文献里。据他所说,远古著名的蜀王有蚕丛、柏(又作柏灌)、鱼凫、杜宇、开明五位,他们分别开创过自己的时代。从开明上推到蚕丛,历时有4000年之久。由于开明王朝共有12代蜀王,传了350年,公元前316年为秦所灭,因此,开明王朝开始的时间,就该在公元前7世纪了。再推到蚕丛的年代,便远在夏朝之前,正值新石器时代晚期。

蚕丛、柏灌、鱼凫这三代算是最老。宋章樵《蜀都赋注》引文说:“上古时,蜀之君长治国久长,后皆仙去。”《蜀王本纪》称这三代历时各数百年,当然是“治国久长”了;而那些蜀王最后都成了仙,成为长生情结具体化而走向仙国的代表。

蚕丛这个名号,应该从野蚕取丝而来。近年出土的战国蜀器上,常常刻有蚕吐丝的形象,如蒲江飞龙村船棺中的鱼形铜印上即有此文(图5),显然是纪念蚕丛老王,可作证明。四川民间尊奉的蚕神,称为马头娘;古蜀又称青衣神。“青衣”为蜀中古族,居今青衣江流域,汉《樊敏碑》称青羌,《魏略》称青氏,其居地皆为古青衣国。现在泸定、金川、宝兴、芦山一带的土著,仍然喜欢穿青黑色

的衣服；清代康巴三大土司（穆坪、明正、鱼通）亦当为青衣族后裔。青衣江水的下游，至今还有个“青神县”。

明代《历代神仙体道通鉴》是一大奇书，卷9有阴长生对张道陵讲的一番话：他跟随马鸣生30年，后来一同到青城山去炼丹。临别时马鸣生告诉他：“吾即蜀之青衣帝也。”这段文字大有消息。很巧，在佛教经典中，“马鸣”正是养蚕之神。



图5

传说中的神仙人物是男是女，不可深究。如果把青衣神蚕丛看作女性，那也说得通，因为远古母系氏族社会，部落首领皆由妇女担任；到了进化为父系社会的历史时期，传说也随之而转型。黄帝妻子西陵氏，名叫嫫祖，是中原最早的养蚕能手。嫫祖又可写作雷祖。乐山附近的青衣神祠，汉代名叫雷蜺庙；那里的乌尤山古称“犁魁”（见《隶释》卷4《桂阳太守周憬功勋铭》），亦即“雷蜺”的另一种方言译写。从这些地名关系来看，应当与雷祖有一定联系。岷江上游茂县有蚕陵山、蚕崖关，传为蚕丛遗迹；唐代在那里设了个西陵县（又称蚕陵县），这又使人想到雷祖的族号“西陵氏”。黄帝发迹之处在今甘青地区，那里本是氏羌民族的老根据地；而近年岷江上游发现的石棺墓中，常常出土彩陶双耳罐，与甘青彩陶文化存在着渊源关系。同时，岷江上游也是上古氏羌民族居住地。《山海经》中的氏人国，不但与都广之野相近，而且氏人也能“上下于天”。把这一系列历史信息联系起来，王家祐得到一个推论：西陵氏这个古族，应当就是蚕丛氏。这一氏族，不沾仙气，就带“神”号。

至于蜀王柏灌，很可能就是《海内经》“华山青水之东”肇山上的柏高（图6）。王家祐还认为，他大概是《海外南经》鸟喙人身的“饯头”（欢兜），因此柏灌似是不死的羽民“伯翳”。无论柏灌、柏高、伯翳，皆为一名的转化，反正都是仙人。郫县旧有一座八角庙，实际是古代的柏灌神祠。

说到蜀王鱼凫，就不必作如此曲折的考证了。《蜀王本纪》和《华阳国志》都明白无误地说，鱼凫王最后到湔山（今茶坪山）去打猎，忽然得了仙道，飞升而去。蜀人非常思念他，便在湔地立起他的神祠，焚香膜拜。唐卢求《成都记》补充说，鱼凫王成仙时，是骑着一匹老虎走的。《大荒西经》在氐人国（原文误为互人国）邻近，描述了一位偏枯的“鱼妇”，直到颞项死后，她才复苏。学者们皆以为，鱼妇亦即鱼凫。书中又有另一说法，“蛇乃化为鱼，是为鱼妇”。可见那鱼妇的神像，竟是半鱼半蛇的了。冯广宏发现战国蜀器上有众多“心手文”铭刻，那心文正是这半鱼半蛇的图形（图7）；过去



图6

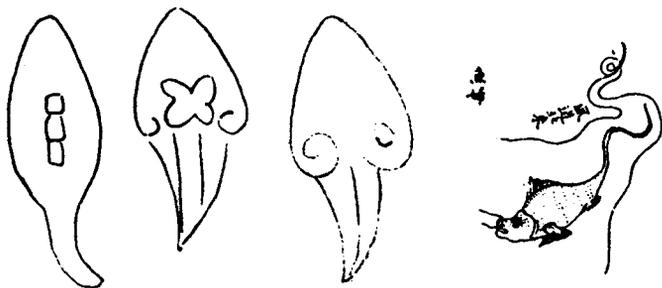


图7 巴蜀文字及《山海经》鱼妇

对此一直不得其解，原来它的含义却是纪念这鱼凫王。

据说，不仅三代蜀王成仙化去，而且当时许多蜀民也跟着“化去”了。这些人，就被人们称作“化民”。过了好几百年，从天上掉下来一位蜀王，他就是望帝杜宇。于是化民们纷纷从仙山（或是天上）下来，仍旧去当老百姓，让蜀国复兴。杜宇既然从天而降，当然是个神仙；而他的妻子朱利，则从江原（今崇州）井中而出，大概是一位井神。

接受末代望帝禅让的开明氏，来历便更加奇特。他原名“鳖灵”，光看这名字便有几分仙气。在他来到蜀国之前，本是一具尸体，在长江里漂流着；但他居然能逆水而上，从荆地一直漂到岷山脚下，忽然复活，主动跑到郫邑协助望帝治水，立了大功。他这一整套离奇的表现，不是一个神仙简直无法解释。然而把王位让给了他的那个望帝，也并不逊色：只见他摇身一变，化为杜鹃鸟，飞到西山去隐居。后来，蜀人只要一听见杜鹃鸟的叫声，便立刻赶来跪拜，动情地说：听哦，咱们的老王回来啦。望帝有这样神奇的法力，当然也是神仙。

照此看来，上古蜀国完全是个仙国。神仙道教由此发源，就成为一件理所当然的事了。

3. 蜀中“古仙人”记录

论及古蜀神仙，不能不说到女仙之祖“西王母”，她在道教文化圈中的尊号是“九灵太妙龟山金母”；又是神秘的人鸟山首领“鸟母”。西王母在《山海经》中多处均有记载。《西次三经》昆仑丘向西370里，再走水路400里，穿过流沙200里，再西行350里，于是到达玉山，那便是她的领地。她的形象，书中有生动的描写：蓬着头发，戴着玉胜，长着虎牙，装着豹尾。她奉上帝之命，主管灾害

和刑杀,的确令人生畏。值得注意的是,从那里西行480里便是轩辕之丘,并无草木,不知是否就是前面提到的长寿国度。《海内西经》中的西王母,除了戴胜、凭几、执杖外,还有三头青鸟专门供应她的饮食。《大荒西经》记载的西王母,则居住在昆仑丘附近的洞穴中。由此可见,西王母人间身份,是昆仑地区女性部族首领;神仙职务是上帝派驻西部的使者(图8)。

西王母驻地位于国土边缘。汉初事典《尔雅》解释的“四荒”,最最西边的地方就是“西王母”;但那国度与中原却时有往来。由于那里出玉,《大戴礼记》说“舜时,西王母献白玉琯”。《荀子·大略》说“禹学于西王国”,也说明文化交流早就存在。东晋出土的

《穆天子传》,是一部周穆王旅行西域的记录。书中说,穆王曾经到达西王母之邦,西王母女首领请他在瑶池上饮酒,互相吟咏着美妙的诗歌。与《山海经》中那种令人生畏的印象相比,完全是两码事。今人根据文献中的地理线索,作出种种考证。20世纪上叶,学者曾把西王母之邦推至两河流域的巴比伦。刘师培认为,巴比伦古名samas,或为书中“西膜”的对音。西膜是白种塞米人(semitic),亦即闪族(sem),并非塞种



西王母

图8

(saka释迦种)。岑仲勉《中外史地考证》则指在今新疆境内。王家祐认为,穆王所到的西王母部族“西膜”(獯族,嫫母),族名就带“西王膜”的音。从周穆王用的交通工具依赖“八骏”来看,把那个地区定在远方的巴比伦,乃至较近的帕米尔高原,似皆不可能。根据书中记载的那里可通车马,可发展农牧业,有商品交换,语言文字可以通译,有着友好关系这种种条件,西王母之邦应在今四川、甘肃、青海交界处的昆仑山原。《晋书·张轨传》载:酒泉太守马岌认为,那里的南山就是穆王所到之处,因此修了一座西王母祠;沮渠蒙逊攻卑和到了盐池,还往西王母祠祭祀;《北史》称大秦有西王母山,皆可为证。上古住在那里的人,当为闪米族;附近的黄帝族,则是黄种。黄白两个种族,文化逐渐混合。岷山之南的轩辕之国,或即俄洛白马氏与嘉戎之居,西王母似为俄洛女王。青海有比摩寺,相传是老君化胡之庙。道教文献称西王母一族姓何、姓缙、姓回、姓杨,或与《禹贡》梁州的和夷有关;其后代子孙则多用王氏(如王远)。汉代民间传说的西王母,在管理着人们的灵魂,所以墓葬里少不了西王母图像(图9)。西南民族有《送魂经》,人临死时让巫师作法,好把灵魂一站一驿、一水一山地送回始祖的神山。西王



图9 浙南西王母画像石

母正是这种终极的关怀和向往。

成都城北沙河上有座驷马桥，西汉司马相如以前称为升仙桥，因为最早的沙河名叫升仙水。它的发源地凤凰山，古代叫做升仙山。其所以有这些地名，是由于上古的张伯子在山上修道。《成都记》说，他修行十分虔诚，终于感动了上帝，有一天派来一匹红色斑纹的猛虎，接他上天。张伯子便骑着这与众不同的老虎升空而去，从此那山那水就有了“升仙”的名号。由长生情结升华为成仙上天，是西蜀道教诞生的丰厚土壤。

最先记录古代71位神仙传说的《列仙传》里，和西蜀有关的仙人大约有7个，占这书全部记录71人的1/10，恰巧与现代四川人口占全国的比例相符。西汉刘向编这部书时，在《赞》中谈到，他的材料来自秦大夫阮仓《仙图》，那本书共记有上古六代的仙人700多位，他只用了很少一部分；时代最古远溯神农，最晚的一位



寤封子

軒轅神德
其臣非凡
課錢宗裡
燭熿翻衫



图10

是公元1世纪的谷春。

见于《列仙传》的西蜀仙人，以宁封为最老(图10)。他原是黄帝的“陶正”，专职烧窑。因为得到一部《龙蹻经》，于是能跟随烟气而上下，称为“龙蹻之术”。后来他积薪自焚，世人把他的骨灰葬在“宁”地的北山中。宋《路史》说黄帝“策大面而礼宁生”，大面山是青城山东北的主岭，又称天国山；南北朝时宁州就在四川；所以蜀中有许多宁封传说，就理所当然了。相传他被上帝封为“五岳丈人”，主管青城山。至今青城山还有个丈人峰，便是这个来历。唐朝两个皇帝都曾到四川避过难，对宁封也非常尊重。玄宗制作了一幅青城丈人像，送往天国山；僖宗还封他为“希夷真君”。

商代的古蜀仙家，则是赫赫有名的彭祖。他出自颛顼一族，曾任殷商大夫。《列仙传》说他常食芝桂，善于导引行气，因而从夏活到商，享年800多岁。昔年湖北张家山汉墓出土汉简《引书》，专述先秦导引术，已称其为“彭祖之道”。长沙马王堆汉墓出土医简《十问》，中有彭祖向王子巧父传授养生之道的内容。这个巧父，应该就是《列仙传》里的仙人王子乔，但刘向只讲他是周灵王的太子，善于吹笙，有个浮丘公与他亦师亦友，并未说他曾拜彭祖为师。不过，浮丘公是蜀地传说中的李姓神仙，而四川彭山既有王乔冢，又有彭祖祠，所以他们三人肯定与蜀有关。

周朝的蜀仙，《列仙传》记有周成王时的葛由。他本是以牧羊为生的羌族人，定居在峨眉山西南的绥山；凡跟他上山的蜀人，都得了仙道。那时民间流传着一首谚谣：“得绥山一桃，虽不得仙，亦足以豪。”绥山桃都便是现在峨眉的符溪场，附近二峨山上有葛仙洞，传为葛由神仙洞府，汉武帝还派人祭拜过，晋王羲之、唐李白都曾在此留下赞颂。葛由的遗迹，在蓬安、营山也有流传，如那里大蓬山上的朝阳洞，青羊山上的青羊宫等。

春秋时期的仙人陆通，住峨眉山几百年，专门服食“橐卢木实及芫菁子”，相传他就是孔子碰见过的“楚狂接舆”。晋人著作提到，接舆曾因避楚乱入蜀，隐居峨眉不知所终。南宋王象之《碑目》记有宋太宗书写的普贤殿简板，亦称峨眉为“天真皇人论道之地，楚狂接舆隐迹之乡”。

辅佐越王勾践的范蠡，大功告成后辞官经商，改称陶朱公。《列仙传》说他至齐改名鸱夷子，发了一笔大财，便弃家到兰陵去卖药，最后还是成了仙。他与西蜀原本无关，但宋赵抃《成都古今集记》却说他人了蜀，“居湔之上治。今有炼丹井存”。《云笈七籤》并称其主管彭州九陇漓沅治，那是上帝委派他的仙职。

汉代的蜀仙就更多了。有位巴戎仙人赤斧，本是碧鸡祠的主簿。由于炼水银和硝石为丹药服用，脸色就和孩童一样，全身毛发都变成了红色，所以人们叫他“赤斧”。他后来以卖药为生，上了华山。由于汉宣帝曾派王褒到蜀参拜金马碧鸡之神，成都才有这碧鸡祠存在。唐代成都还有个碧鸡坊，离杜甫所居草堂不远，女诗人薛涛也住在那里，皆为碧鸡祠遗迹。

西汉泰山人崔文子，有着制作药丸的技术，常常到蜀地卖他的黄散赤丸，自称已经三百岁了。晋干宝《搜神记》说，崔文子的老师便是王子乔。于是构成“彭祖—王子乔—崔文子”一条线的法脉。

《列仙传》还有一位仙人邗子，大概是西汉晚期的人。他自称蜀人，喜欢喂狗。有一天，狗儿引着他走进一个山洞。他进去一连走了十几天，大约有几百里路吧，才出洞登上山顶。只见他从前的妻子正在那里负责洗鱼。他们分手时，妻子送了他一些仙药，另有一只盒子，是专门给成都乔县令的。县令收到那盒子，打开一看，原来是一堆鱼子，就随手丢进水池里去喂养。不料一年后，都变成了小龙。后来不但邗子成了仙，连他那条小狗也长出羽毛，全身发红，跟着他活了100多年。邗子本来住在山上，却常常

下山照顾他的宗族。后人在那个洞口修起祠堂,算是对他的一点纪念。可是那山那洞究竟在什么地方?书中却未明言。

此外,另有一些《列仙传》没有列入的蜀仙,人数也有六七个。像创建都江堰的战国蜀守李冰,便是其中之一(图11)。什邡洛水镇太蓬山,唐宋时期有座纪念他的大安王庙,那里的古碑记

華陽剛志
 秦孝文王以
 李冰為蜀
 守冰始知天
 文地理於汶
 山為天彭門因
 玉溝民新
 見西山對如
 閑冰乃壅
 江作湖穿
 鄭江極江別
 文流漫遠
 郡下以行舟
 船又灌漑三
 郡開橋田
 於是蜀沃
 野千里號為
 陸海旱則
 引以浸潤
 雨則杜塞水
 門水旱益人
 不知饑饉
 天下謂之天
 府也



图11 李冰像 赵蕴玉作

称：李冰正在巡视他刚刚治理好的洛水时，忽然天上降下羽人，对他传达了上帝的诏令：“公之德入于民深，名著天府久矣。”咱们是奉命接您上天的。于是不由分说，夹着李冰便冉冉升空而去。李冰虽未修炼，也成了仙。

秦始皇派去出海求仙的方士韩终（韩众），也是蜀仙之一。晋《抱朴子·仙药》称：韩终坚持服菖蒲13年，结果一身生毛，冬天光着身子也不觉得冷。每天读书上万字，都能背得下来。今四川德阳金相寺，古名秦中观，相传就是他修炼和采药的地方；城北二里还有他的遗洞。绵竹城北的崇庆寺，据说也是他炼丹的所在。

《史记》记载的卜师司马季主，传说他从长安入蜀，学道飞升，成为主管德阳隶上治的仙人。南北朝《真诰》说他是汉初人，得道尸解。家人把他葬在西蜀升盘山之南，诸葛亮还为他写过碑赞。

《列仙传》成书后的汉代蜀仙，还剩下最著名的马鸣生、阴长生等几位。马鸣生本名和君贤，生活在东汉初年。有一回受了伤几乎死去，幸亏古仙安期生用神药将他救活（一说是玄都太真夫人所救），于是他便跟随安期生学习长生之道，西游女几山，北至玄丘山，南到泸江，大多在蜀境中盘桓。后来他入山炼药，成为“地仙”。马鸣生又作“马明生”，五代杜光庭说，老君曾在德阳涌泉治把《玄真录》传授给了马明生。

阴长生是东汉和帝阴皇后的亲属，约为公元1世纪时人。他拜马鸣生为师，追随了20多年。后来马鸣生带他到青城山煮黄土为黄金，又将《太清神丹经》传授给他。从此阴长生面容如同儿童一般，活了170多岁。

民间传说中的酆都鬼城，古名平都山，相传是“阴王二仙”飞升之处。那王仙乃是王方平，阴仙就是阴长生。后来“阴王”二字以讹传讹，转化成为阴曹地府管理鬼魂的阎罗王，酆都也被说成鬼城。王方平名远，曾经是东汉的中散大夫，后来才弃官入山修

道；桓帝还召见过他。因此，他应该是公元2世纪初的人了，并不早于阴长生。他又与女仙麻姑交往甚深。由于蜀州西城山洞据说由他管理，因此道书中亦称他为“西城王君”。不过，道经中的“西城王君”不止一人，早自楚庄王时的度王玮元者，晚至唐道士杨通幽之师，皆有“西城王君”之号。

上述道教创立以前的西蜀古仙，除少数有师弟传承外，大多分散隐于山林，并未形成专修仙道的集团。他们求得的长生术，主要是神授的经诀，以服食仙药或丹药为主，方法较为原始。但是，蜀地深厚的仙文化，无疑为后来道教的萌生，铺平了光明的道路。

4. 技术性长生术的形成

西蜀地形封闭，虽然孕育出以服食丹药为主的仙道，但技术手段上还比较单一，缺乏系统性和多样化。公元前4世纪初秦灭巴蜀以来，几度移民入川，促进了文化交流，滨海齐鲁仙文化和沿江荆楚巫文化连续传入，使蜀中原始仙道披上了技术和理论的武装，从而为道教诞生提供了温床。

中原的长生理论，源于上古的黄帝哲学。最早的养生之道，往往与政治联系在一起，把修身和治国归于同一体系。1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书《十大经》(图12)，是黄帝学说中失传

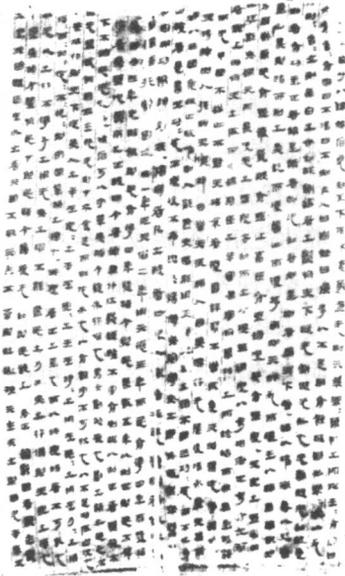


图12 马王堆帛书《经法》下部片段

的那一部分,其结语有这样的话:“形恒自定,是我愈静;事恒自施,是我无为。”其中《论》篇说:“静则平,平则宁,宁则素,素则精,精则神。至神之极,见知不惑。”这些话,既可用于养生,也可用于施政,关键是“静”和“无为”。托名黄帝的《内经·阴阳应象大论》也说,圣人为“无为之事,乐恬淡之能,从欲快志于虚无之守;故寿命无穷,与天地终”。

春秋时期老聃所著《道德经》,继承和发扬了黄帝学说,并把当时的仙道思潮融合进去,奠定了道家思想之根底。这部书中第59章提出“长生久视”一词,但仍把养生和施政捆在一起:“治人事天莫若嗇。”“有国之母,可以长久。”至于怎样才能长生?第6、7章作了很玄妙的回答:

谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。

天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。

意思是:应该节约自己的精气神,不为外物所牵,保持虚静,才是根本。书中还有不少关于养生的提示,如“致虚极,守静笃”;“塞其兑,闭其门”;“载营魄、抱一”等等。这些上千年积累起来的养生之道,发展成为独特的行气导引术。近年出土的战国行气玉铭,便是一个物证。反映楚地水平的《楚辞·远游》,举出上古仙人赤松、轩辕、王乔“餐六气而饮沆瀣兮,漱正阳而含朝霞;保神明之清澄兮,精气入而粗秽除”,说的就是运气和采取日精月华的法术。其中还有一段守子时的功夫:

道可受兮不可传,其小无内兮其大无垠。毋滑而魂兮彼将自然,一气孔神兮于中夜存;虚以待之兮无为之先,庶类以成兮此德之门。

应当指出,这篇文章并非屈原所作,其时代应比屈原更晚。

因为《离骚》、《九歌》、《九章》里谈得最多的只是“彭咸”，并没有提到多少仙人。古今注家多说彭咸是殷商贤臣或介士，但从文义上看，应指荆楚有名的灵巫“巫彭”“巫咸”。《九歌·涉江》讲的长生术，只是粗浅的服食办法：“登昆仑兮食玉英，吾与天地兮比寿、与日月兮齐光。”此类源于《山海经》的服食方式，还停留在“巫术”那种初级层次，而行气导引则已进入“技术”这一高级阶段。

战国时期的《庄子·刻意》谈到“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申”这些法术，都是“导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也”。书中已涉及层次较高的功法，如《大宗师》中的“坐忘”，《在宥》中的“守一”等。内中寓言广成子告诫黄帝的话：“无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。”又似乎是一种房中术。

蒙文通教授将战国时期的神仙术，大致归纳成三派：以南方楚国为代表的行气派，仙人有赤松、王乔；以东北燕齐为代表的服食派，仙人有羡门、安期；以西部秦国为代表的房中派，仙人有容成、彭祖。上古仙术，就以这导引、药饵、宝精三种为主。神仙家之说约始于晚周，其根基大概起于“古之博大真人”列御寇；因“全生”之义，列子先于杨朱；据《庄子·天下》，关尹学说实先于老子。这些都是十分精湛的创见。

战国人深信世界上有神仙存在，当时就掀起一股求仙热，特别是沿海的燕齐一带。公元前378年至前324年的齐威王、齐宣王，公元前311年至前298年的燕昭王，都派过方士入海，寻找蓬莱、方丈等神山，希望找到神仙，带回不死之药。当时著名的方士有宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高等，《史记·封禅书》说他们“为方仙道，形解销化，依于鬼神之事”。可见他们的手段，主要是初级的巫术。秦汉热衷于求仙的代表人物，无过于秦始皇、汉武帝，他们多次上当，闹出许多笑话。以巫术行骗的方士，有公元前3世纪

初的徐福、卢生、韩终、侯公、石生；2世纪初的李少君、少翁、栾大、公孙卿等。今人或以为这些方士，已经组成“方仙道”的教派，盖以《史记》“为方仙道”一语为据，其实，这里的“方”字乃仙道中的方术之意，初无教派之名。

鼓吹服药饵的一派方士，根据金石长期坚固的特性，作出其中必有长生基因的推理，由此开创了炼丹的实验。但此类炉火烧炼，要有足够的资金做后盾，必须依赖帝王将相。最早的炼丹行动，见于《史记·封禅书》李少君对汉武帝提出的建议：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金；黄金成，以为饮器则益寿；益寿而海中蓬莱仙者乃可见；见之以封禅，则不死。”原来炼丹只是长生术中的一个环节。与此同时，淮南王刘安在楚地也招致了大批方士，将神仙术汇编成《中篇》一书（又称《枕中鸿宝苑秘书》），其中黄白之术的内容就有20多万字。公元前1世纪时，刘向将其父刘德抄了淮南王家获得的此书，献给宣帝。宣帝命人照书中方法冶炼，花了大量钱财，真正的黄金却未炼成。

上述那些神仙方术，无疑给西蜀创立道教提供了丰富的技术内涵，从而为道士们“我命在我，不在于天”的豪言壮语，作出了物质保证。



二、鹤鸣神山诞降天师

1. 创教期间的三才背景

追求生命的永恒,以死亡为人生的最大悲剧;但相信那并非别无选择,人世间仍然存在着永寿仙人和长生不死之方——这就是上古时代为道教萌生提供的理论储备。

功能和结构是不可分离的。因此,以长生理论和技术为依托诞生出道教,乃是历史之必然。不过,客观环境条件的烘焙,也不能缺少。

道教的萌生,需要一定的“三才”背景。

先说天。西蜀的天,云缭绕,日照较少,自古即有“蜀犬吠日”之谚;四川盆地边缘雨日较多,特别是青衣江流域,不但多雨,还爱下夜雨,因而又有“华西雨屏”、“蜀西天漏”之说。好在蜀地常年气温平和,春天来得很早,夏无酷暑,冬无严寒,从来就是各种生物繁衍的乐土。可是任何事物都有两面性。雨水在四季分

布不均,往往带来许多洪旱灾害。偏于温和湿润的气候,恰恰会给细菌病毒提供繁殖的温床。因此,那里又往往易发疫病。《左传·昭公元年》谓“雨淫,腹疾;晦淫,惑疾”。雨水一多,肠胃病便易于蔓延;天色沉闷,精神病会经常出现。《吕氏春秋·古乐》谈到陶唐氏时,洪涝频发,“阴多滞伏而湛积,水道壅塞,不行其原。民气郁阨而滞著,筋骨瑟缩不达。”多涝的地方易生关节病,所以要提倡歌舞,让人们多多活动筋骨。西蜀存在那么多对人不利因素,客观上就要求用方术(当时人们心目中的科学)加以解除。

再说地。西蜀地理环境的特点,就是它的封闭性。从西到东,邛崃山系、岷山茶坪山系、大巴山系,把四川盆地上边紧紧围住;而成都平原,也被龙泉山和龙门山结实包围;限制了蜀人的陆路交通。不过,那里水网却很发达,向东向南的水上交通,给人们提供了交流窗口,顺流而下看到了外边的世界。但这种顺水漂流的便利,却给蜀人养成一种随大流的心理习惯。从《汉书·地理志》起,历代史册对四川佬贬义的评价,不外乎两条:贪图游乐,不思进取;喜欢跟风,乐于作乱。但这些正是道教能够传播和立足的群体条件。

最后说人,那要从东汉的政治形势谈起。公元76年即位的汉章帝,改变了前代的严厉政治,被称为“宽厚长者”,外戚和宦官两大集团开始弄权。章帝以后,坐在金銮殿上的都是些“儿皇帝”:和帝登位时才10岁,安帝13岁,殇帝才100多天,顺帝只11岁。太后临朝,听信的人当然只有外戚和宦官两类,这就导致了政治上的极端腐败。那些“清流”朝官,必然要团结起来与腐败集团作斗争,于是造成旷日持久的政治角逐。最后,“清流”朝官200多人被扣上“党人”的帽子,下狱治罪;史称“党祸”。受了严刑拷打的名士范滂,对他儿子说:我若叫你去作恶,恶又怎样能作?我若叫你去从善,但我的下场就是从善者的榜样!这番沉痛的话,

反映了当时士大夫阶层对现实社会的绝望。

神仙打仗，凡人遭殃。腐败的政治，当然要带来民不聊生的结果。加上天灾频繁，重叠在人祸上面，使蜀中老百姓痛苦不堪。民众逼上梁山，只有起来造反；于是四川边地民族不断起义。公元114年，岷江上游的蚕陵县（今茂县）发生暴乱，县令被杀；公元118年，大渡河上的越 少数民族几次造反，杀掉当地官僚；公元134年，益州民众普遍起义，把县官捉来当人质，连列侯也杀了头。那时巴郡的服直，蜀郡的李伯，都是著名的起义领袖。但这一系列暴动，都遭到官府残酷的镇压，均以失败告终。

社会日益混乱，人民渴望太平；这就是道教诞生期的历史背景。可是，还有些人文背景，也不能忽视。

汉人迷信灾异，认为种种气象灾害，都是老天爷对人们的警告。只要朝廷施行德政，上帝便会让灾害消除。东汉帝王还相信谶纬，预言未来的图讖风行一时。这些都成为道教萌生的思想土壤。同时，佛教的传入，又成了道教诞生的促成素。光武帝的儿子楚王刘英十分信佛。当时朝廷发过一道诏令，有罪的人可以交纳绢缎布匹来赎罪。刘英自以为罪孽深重，就让郎中令拿了黄缣白纨30匹，交给国相。光武帝把那些东西退还给他，又下了一道圣旨加以嘉奖：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠；洁斋三月，与神为誓；何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞、桑门之盛饌。”由此可知，佛教在东汉已相当流行，正为道教显示出样板作用。

2. 天师捧出正一盟威之道

西蜀具备了一切必要条件之后，道教诞生的时机，终于来到了。汉顺帝年间（126~144），一位沛国丰县（今属江苏）人驾临西

蜀,他就是创教主张陵(图13)。他自称“太清玄元”,曾著道书24篇,用来布道。《后汉书·刘焉传》、《三国志·张鲁传》、《华阳国志·汉中志》对此有相同记载,但谈到张陵的生平事迹,却都十分简略。幸好称他为“张道陵”的晋葛洪《神仙传》,补充了这方面的许多史料。

张陵字辅汉,本是个太学生,但他的志趣却在于长生法术。他后来得到一部《黄帝九鼎丹经》,开始在繁阳山研究炼丹术,渐渐得到成效,此后又在万山石室里获得隐书秘文,学会了不少巫



是定登降施治鬼神
张老神夫图佳巨方
道子称頌六如张鲁
若在明主天师曾
将教修持为度众生
别身抱日月曾虹芒
仙人种芋河汉永流
百香下挂桃丹气光
志行从心自是道

已卯年
张道陵
张鲁



图13 张陵像 张大千绘

术。于是有不少弟子跟着他学道。不过，他因依靠农牧生活，家贫合不了丹，听说蜀中风俗淳厚，名山又多，适合修炼，于是率领一批弟子到蜀中来，落脚在鹤鸣山。不久，“老君”就派玉女下凡，向他传授“吐纳清和”的功法。另有“天人”下凡，传授他新出的“正一盟威之道”。从此，他就用方术替人治病；老百姓也纷纷拜他为师，学习他的道法。很快，他的弟子扩大到1000多人。发展到后来，学道者竟有好几万户，形成了最初的道教。

张陵作为教主，随即建立了一套管理制度。划分和设置教区，称之为“治”（化字）。一批骨干教徒，称为“祭酒”，负责分管道户，让大家轮流捐献米、绢、器物、纸笔、柴火等，除用于教务外，主要开展公益事业：及时派人整治道路、桥梁，扫除垃圾，净化环境。他还教育人应该懂得廉耻，同时，又建立起一些条规：生病或犯法的人，都要忏悔、盟誓，把检讨书丢进水里，由水官转交上帝。最后，张陵还将他的九鼎丹法，传授给了王长、赵升等人。

初建的道教，不止是简单地采取政教合一的管理方式，而且还拥有一定的武装。《四库全书》本《神仙传》透露了一段重要消息：那时蜀中有几万魔鬼，“白昼为市，擅行疫疠”，人民深受其害。领头的是“六大天魔”，大概是当时民间6股巫术势力。南北朝陆修静《道门科略》也追述其事：他们“鬼称将军，女称夫人，导从鬼兵，军行师止”；“扰乱人民，宰杀三牲；费用万计，倾财竭产”；也拥有一些武力。张陵战败了这“六大魔鬼”，把他们的势力范围，改造成“二十四治”，时称“化字”。所以“治”也可以称“化”，并非仅仅为了避唐高宗李治的讳。当时，那些降服的头领称为“阴官”，徒众称为“鬼卒”；不服管教的便驱逐到西北不毛之地去。由此可见，初期道教实际上是“政教军合一”，不然，信道的教徒有“鬼卒”的称呼，便不合逻辑。原来，那“鬼”本是给敌对一方的称呼；后来效顺者也沿用这一称号。往后又有新参加的教徒，虽不



图14 鹤鸣山张天师石刻像

属六天魔派,但为团结起见,也一视同仁沿用这一称呼。这样一来,不怀好意的教外人士,便戏称道教为“鬼道”了。

宋《太平御览》卷672引《上元宝经》说:“张道陵沛国人,本大儒。汉延光四年(125)始学道。至汉末,于鹤鸣山天官来降,授以正一盟威之教,教化领民之法。号天师。”指出张陵起了一个“天师”的道号(图14)。

《隶续》、《金石录补》载有前代在洪雅出土的汉熹平二年(173)《祭酒张普题字碑》,中有当时道教情况的原始记录,非常重要:

天表鬼兵胡九□□仙历道成,玄施延命,道正一炁,布于伯气。是召祭酒张普,萌(盟)生赵广、王盛、黄长、杨奉等,诣受微经十二卷。祭酒约施天师道,法无极耳。

碑里最早出现“天师道”称号,为此,今人多称初期道教为天师道。“天师”一词,始见于《庄子·徐无鬼》,那是黄帝对牧马小童的尊称。碑文中又有“正一”道名,所以初期道教又被人称为“正一道”,这实际上是“正一盟威之道”的简称。“正”是正法,“一”是守一,“盟”是盟誓,“威”是威服,充分体现了“政教军合一”的体制。

张陵建道的具体年代,宋《云笈七籤》卷6引《玉纬》说:“汉末,有天师张道陵精思西山,太上亲降。汉安元年五月一日,授以三天正法,命为天师;又授正一科术要道法文。”照这么说,道教的正式建立,就在汉安元年(142)了。

教主张陵的卒年,大概是公元177年。《广弘明集·二教论》引

李膺《蜀记》云：“张陵入鹤鸣山，自称天师。汉熹平末，为蟒蛇所吸。子（张）衡奔出，寻尸无所。畏负清议之讥，乃假设权方，以表灵化之迹，生縻鹤足，置石崖顶。到光和元年，遣使告曰：正月七日，天师升玄都。”这也许是历史的真实。《神仙传》说张陵50岁开始修道，10年后道成；假定建道的公元142年就是他道成之年，时年60岁。据《上元宝经》，他学道的公元125年，就应该有43岁，此年或为其入蜀之年。那么，张陵被蟒蛇所害而死，享年就有85岁，也算高寿了。然而晚出的《张天师世家》却编造了许多不实之词，如说他生于建武十年（34），永平二年（59）拜江州令；永元初年游江淮；汉安元年受太上经，就已经100多岁了。次年登青城山，立二十四治；永寿二年（156）受封为天师，乘云上升，活了123岁。这些内容，只可视为齐东野语罢了。

3. 仙风盘绕的三座名山

蜀中有三座神仙最爱的名山。那就是道教诞生地鹤鸣山，天师誓鬼的青城山，还有修仙者向往的峨眉山。



图15 大邑县鹤鸣山迎仙阁

张陵创道之处,《后汉书》、《华阳国志》都说在鹤鸣山,而《三国志》却写作“鹄鸣山”。据《说文》:“鹄”字与“鹤”相通;但单独称鹄,则指鸿鹄(黄鹄),即黄嘴天鹅。反正这几种飞禽,都带仙气。鹤鸣山的具体地点,唐《元和郡县图志》两处有记:蜀州晋原县“鹤鸣山在县西七十九里。绝壁千寻,张道陵天师学道于此”。邛州大邑县“鹤鸣山在县西北三十七里”。宋《元丰九域志》也把鹤鸣山记在这两县。宋《方輿胜览》称鹤鸣山在晋原县(今崇州)西八十里,引李膺《益州记》:“张道陵登仙之所,尝有白鹤游其上。”王纯五考定鹤鸣山在今大邑县悦来镇三丰村境,为邛崃山脉南段东支;主峰海拔970米(北纬30°38′,东经103°34′),方圆8平方公里;东距成都市市区57公里,位于大邑县城西北12.5公里(图15)。

青城山素称道教神仙都会(图16),属十大洞天中的第五“宝仙九室之天”。唐以前多写成“清城山”。《元和郡县图志》记在蜀州青城县,“青城山在县西北三十二里。《仙经》云:此是第五洞天。上有流泉悬澍,一日三时洒落,谓之潮泉”。《方輿胜览》除有相同内容,还补充言其又名赤城山、青城都;有天仓等36峰,阳峰阴峰各半。书中引杜光庭《青城山记》,说它是千里岷山的第一峰,“此山前号青城峰,后名大面山,其实一耳”。山中有8个大洞、72个小洞。又引《五岳真形图》:“张天师道陵于此山与鬼兵为誓”,因此那里有“张天师誓鬼坛”(图17)。《青城山记》说青城山一名天国山,“左连大面,右接鹤鸣,前临狮子,后枕大隋”;现在属赵公山系。《方輿胜览》记录了青城山的诸多胜地:会庆建福宫(古丈人观)在青城县北二十里,它的西北是鬼城山;附近有长生观,旧名碧落观,上有赤城阁。从建福宫往西走一两里,就到了延庆宫(古黄帝祠、常道观),誓鬼坛便在那里。附近有“石日月”。石日在宫观的东北;石月在“溪西崖中”;它们是直径5.65尺的圆石。宫北还有“石天地”,石天有12个角;石地是宽六七尺的正方形石



图16 青城山图 胡立作

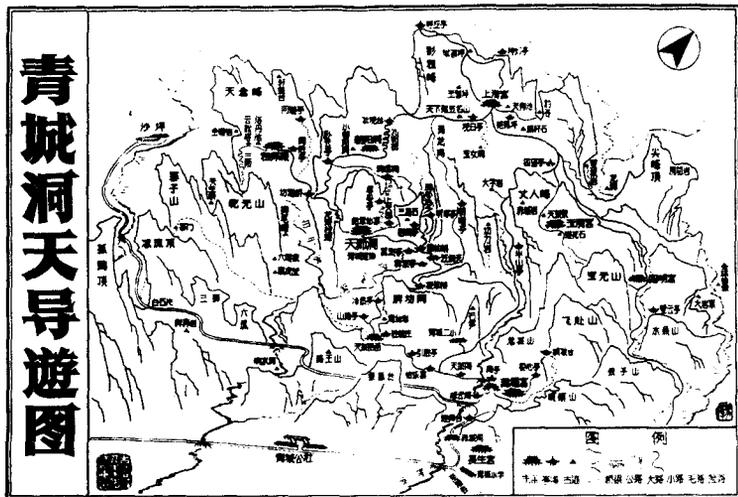


图17 张大千绘

板。延庆观南边就是天仓峰，山下有储福宫，上有天峰阁。再往上两三里，就有清都观，又称洞天观。青城山顶峰名叫高台山，那里有丈人祠和上清宫；东北角有张天师亲自栽种的栗树17株。半夜里站在山顶，可以看到“神灯”。

现在青城山宫观布局仍无大变(图18)。20世纪50年代曾在山下的建福宫前，发掘出宋《会庆建福宫飞轮道藏记》碑。1990年所作考古调查表明，今庙仍为唐宋故址所在；现在的鹤翔山庄处，仍有赤城阁和长生宫。由此进入山门，山半有一雨亭，亭后就是鬼城山。再向上经天然阁、怡乐窝、引胜亭，有一座十角重檐亭阁，名为“天然图画”。再向上经山阴亭、云窝、冷然亭、凝翠桥、奥宜亭，可至古常道观，那里是青城宫观的中心，今称天师洞。洞在混元顶下，为一岩龕；南边有龙桥，山间岩石即张天师誓鬼处；有缝的岩石，称为掷笔槽。向上过访宁桥，至真武宫，那里就是古代的洞天观。由朝阳洞上行，过壮观亭、观日亭，就到了上清宫。此地1940年曾出土宋道士皇甫坦墓碑，刻有“绍熙五年十一月十九

图18 青城山道教协会编制



日立”字样。再上就是高台山老霄顶，左右有圣灯亭和呼应亭。由此东下有明代始建的圆明宫；其西南为古天真观，今为玉清宫；下行有丈人观。

鹤鸣山和青城山都是道教治区所在，其地望王家祐有专门研究。这两座山实为连麓，最早的仙道区域，是上古西王母“西城仙系”所居之地，被看成古昆仑神山的下都。那个“西城”故地，当在今崇州市干五里河中游三郎镇一带；古蜀王后裔“李家道”亦在此活动，将今凤鸣乡西山称为天国山、鹤鸣神山，盖取“石鹤鸣而神仙出”之义。现在赵公山下，传为古仙广成、容成、柏成（子高）、马成等与“成氏”有关的宫观，还有个三皇观，则是又一个仙道区域。今青城前山，古称“天谷”，其中心为混元山（天师洞），上和下有高台山（上清宫）、丈人山（建福宫）；那就是第三个仙道区域了。《云笈七籤》卷28述及鹤鸣神山治，说“山与青城天国山相连”。《历世真仙体道通鉴·张天师传》提到张陵所居鹤鸣山，有个羊马台，“在赤城山崖上”。“后居渠亭山”。又说“天师居蜀之瞿亭石室”。《益州记》云：“入（青城）山七里至赤石城，有羊马台。”这些地方，均在天国山右，即今三郎镇凤鸣一带。故知鹤鸣山治所，起初并不在大邑，而在崇州（古属临邛）。

应当指出，“鹤鸣山”这个地名，在四川不止一处。宋《太平寰宇记》言遂宁东北亦有，且上有古观。剑阁东南也有鹤鸣山，其普安镇还有唐代道教摩崖造像。但那些都不能说成是道教发源地。

峨眉山是古代仙话最集中的地方。它是道家36洞天中的虚凌太妙洞天，地理位置比较明确，没有多少疑问。《抱朴子·地真》说，黄帝在那里曾与天真真人讨论过真一之道。书中《金丹》列举出的有正神或地仙的名山，四川只有青城山、峨眉山、绥山（今二峨山）等处，那里才有希望合成仙药。不过，现今峨眉山已经成为佛教胜地了。

4. 信米关注和五斗谜团

张陵创建的道教，古文献中总欢喜称它为“五斗米道”。凡提起这个名称的时候，似乎总暗含一点贬义，常与“米巫”、“米贼”联系在一起。

其所以有这个名字，史书作了回答。《后汉书·刘焉传》说：“受其道者，辄出五斗米”；《华阳国志·汉中志》也说：“其供道，限出五斗米，故世谓之米道。”看来，这得名的由来，是因入道者经常要出五斗米（也只限五斗米）之故。此种负担究竟重不重？任乃强教授在他的名著《华阳国志校补图注》上，讲得很透彻：

“汉之一斗，仅略多于今之一升。五斗，约为今平常产量六分之一。故贫民不难入道。

“入道时纳五斗米。治病一次，亦纳五斗米；意谓：首过后，如再入道也。

“其他献纳，如义米，似亦限于一次五斗，不许或多或少。”

“此种制度，随道徒发展，竟使农民普遍习惯于以五斗为单位。故魏晋以后，全国俱以五斗为斛。”

据现代度量衡学者研究，东汉1斗，相当于现在的1.7至2市升；5斗则约合9升左右，还不到15市斤。这一负担不能说重。不过，东晋陶渊明当彭泽县令时，由于不愿迎接上司，声称“不能为五斗米而折腰”；从而挂印而去。照此看来，县太爷薪俸也仅仅五斗米，所以这个数字也不能太小看。

“天师”张陵去世之后，其子张衡继承父业，被道众尊为“嗣师”。据《云笈七籤》，光和二年(179)张衡去世，其子张鲁又继承父业，被道众尊为“系师”。他们祖孙三代，合称“三师”；三位的夫

人也是道中骨干，被尊为“三夫人”。由于张鲁的母亲很有风度，与益州牧刘焉的关系，又非同一般，因此张鲁受到重用，初平二年(191)当上了督义司马，进驻汉中。于是给了他发展道教的大好机会。

张氏三师传道期间，还有个张修，也在巴郡传授张家道。《后汉书·灵帝纪》注引《汉灵献二帝纪》说：“巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为五斗米师。”据《三国志》裴注引刘艾《典略》称，光和年间(约184)，传播太平道的张角在东方领导黄巾起义，张修便在巴郡响应，乘机将势力发展到了汉中。他传道的主要方式，仍然是替人治病。“加施静室，使病者处其中思过。”代病人写三份检讨书，一份放在山上，是送给天官看的；一份埋在土里，是送给地官看的；另一份丢进水中，是送给水官看的；这叫“三官手书”。当然病家还得出五斗米。张修又教道徒学习《老子》五千文；他手下的官吏，称为“奸令”。从此，汉中便成了张修道派的地盘。从这些记载来看，张修的做法与三张创立的体制完全一致。

张鲁成为刘焉的督义司马之后，凭借张家道的关系，说服张修接受别部司马的职务，去进攻不服刘焉号令的汉中太守苏固。大概就在这个时候，张鲁取代了张修在汉中的地位，消灭了张修一派的势力，在汉中站稳了脚跟。他自称“师君”；道徒仍称“鬼卒”；鬼卒有了一定贡献之后，可以升任“祭酒”；如再因功晋升，便可成为“治头大祭酒”。那时兵荒马乱，逃亡离家的难民很多，张鲁就到处修建“义舍”，专供难民住宿休息。义舍里存放着义米、义肉，人们可以随便取来煮食，只管吃饱，但不能多拿或带走，否则会有鬼来让他害病。由此推广，做买卖亦须讲究诚信，不能欺诈，不然鬼也不会饶他。如果有人犯了过错，只要修100步路(约150米)，就能过关。犯法的人可以原谅三次，超过三次才开始用刑。张鲁在汉中按政教合一方式推行这套宽厚政策，特别受到

少数民族的拥护。

收益的道米,又称信米,基本上用于公益事业。《道藏·太真科》所述南北朝时教民献米情况是:信米五斗,是“家口命籍”所在。每年十月一日,大家一同往天师治集合,把米交付到天仓或“五十里亭”中,“以防凶年饥民往来之乏。行来之人,不装粮也。”

“五斗米”一词,除了信米性质以外,在后来教旨中亦有别解。道教向来崇拜“五斗”,那就是天上的五方星宿。东晋前后完成的道经,很多都反映出这一情况。从下面一些道经的名称,即可见一斑:

- 太上老君说五斗金章受生经;
- 中斗大魁保命妙经、中斗大魁掌算伏魔神咒经;
- 北斗本命延生真经、北斗本命长生妙经;
- 南斗六司延寿度人妙经、南斗太微玉经;
- 东斗主算护命妙经;
- 西斗记名护身妙经……

照此看来,“五斗米道”实际上应该叫“五斗道”;那米的问



图19 大邑玉龙乡机砖厂
战国墓石印(M4816)

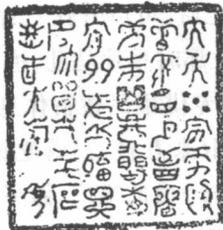


图20 青城天国山
道教古铜印



图21 上清宫石刻符篆

题,不过是个细节而已。

冯广宏推测,道教发祥地大邑出土的战国椭圆形石印,所刻“米”字样的阴文,外有边框(图19),那就是巴蜀文字的“斗”字。都江堰、资阳等地都发现过道教30字和36字铜印,印文难识,其中有个字作五点梅花形(图20),疑即五斗符号。什邡后城山有个礼斗峰,崖壁上刻着5个凹槽,当地称为“一把斗,五升银”,实为“五斗”的显示。前几年青城山上清宫挖出道教符 石刻,上面有“米”字加外框的符号,排列成梅花形(图21),与上述石印、铜印的表现方式一致。把这一切联系起来,可以肯定蜀人所画的“米”字,就是斗的意思。因此,“五斗米”一词中,斗就是米,米就是斗,两者形意重复。外人不详,就把“五斗道”叫成“五斗米道”了。《晋书·怀帝纪》记永嘉三年(309)“五斗叟”造反,那“叟”是西南民族的称呼,五斗叟显然是信奉五斗道的民众,可备一证。王家祐疑“米”字实际为“𠂔”,即古蜀族巫师,故“五斗米”亦即“五斗𠂔”;此亦一新解。

5. 原初教旨逐步演变

道教在后来的发展,从以下几件事例可以看出。

晋咸宁三年(277),犍为陈瑞自称天师,传播张家道。道士也称祭酒,还建设“舍舍”。但入道的礼仪,并不交米,而是用一条鱼,一斗酒;还限制家里有丧事或生小孩的道徒,不能进入教区;这些做法,都与三张有异。陈瑞的信徒慢慢有了一千多人,连巴郡太守和一些官吏也纷纷入道。益州刺史王濬发现不对头,便借口他们违背孝道,杀了陈瑞和祭酒袁旌等人,把那些信道的官员加以免职。不过,官府这套严厉的政治措施,并没有压住群众信道的热情,张家道的信众大有人在。连东晋一些赫赫有名的士

族,都成为坚定的道徒。《晋书》说,孙秀后裔孙恩等,“世奉五斗米道”;殷仲堪“少奉天师道”;王氏家族如王凝之等,也“世事张氏五斗米道”;郗鉴、郗愔父子“事天师道”。

道教在三国两晋时期得到这样的巩固和发展,基于客观和主观两方面的条件。那时全国形势混乱,中央政权无暇干预,给了道教足够的生存空间;同时,三张推行的政教合一和宽厚政策,维护一方稳定,也深得人心。特别是奉老子《道德经》为至高经典,与当时知识阶层崇尚老庄的重玄思想,也很合拍。

相传张陵曾经为《道德经》作注。近代敦煌莫高窟发现《老子想尔注》写本残卷,后被窃至大英博物馆,乃系师张鲁所著,便是此书(图22)。《道藏》中的《传授经戒仪注诀》提到一部“想尔训”,来源是“系师得道,化道西蜀,蜀风浅末,未晓深言,托构‘想尔’,以训初回。”注文认为“天”是世界主宰、道德化身;而将儒家主张的仁义忠信,作为“道”的属性;政治上不否定既有的等级秩序,因而与官方政治要求没有多少矛盾。



吾以觀其理天物之文各歸其根有相合道
精靈作物生是時也音聲也觀其根節時首
歸其根及令人實慎根也歸根曰靜道忘歸
根念當清淨其靜曰道今日道今日常加實根
清淨道念之常法也知常明知此常法乃為
明可不知常法也知常法不知常法者
有相者其息也知常法知常法者保其家
本無不以道保其家為天地上本無天地則不
異此故公也以能主能行道入政政常生也
生能天能長生則制天也天能道天能久
生法道能也道能久入法道能能長久也
法道不始天陰道續道能之官也世有不
可
審觀者避主託死過天陰中而履一息生機
以而不知也仙人不能積善行化彼真此為
地官主也天上下知有之知道上知也知也見
事下知也雖有上知實具無事欲之不為而
也其不親之舉之見其善之人晚道意可觀
也見學善之人意、者可知其善也保其輪之
德力助道宜教其以夏之凡他人法為祝善
或人明其罪惡則其德也其德也其德也其
以天威今日道也保之為善人此善不化而
漸變之者此即善之根可保人也可保德之

图22 老子道经想尔注残卷(十)

《老子想尔注》的修行目标仍然是长生。方法以修气养精，抑制情绪，遵守戒律为主。“欲求仙寿、天福，要在信道。守戒守信，不为二过。”至于祭醮活动，则放在次要地位。“天之正法，不在祭餽祷祠也。”《道德经》的研究，后来发展成道教的清虚重玄一派。到南北朝时，道士斋醮仪式，渐渐发生了变化。《洞玄灵宝太上六斋十直圣纪经》讲到三种斋法：下士所行的是“供斋”，可以“积德解愆”；中士所行的是“节食斋（祭祀斋）”，可以“和神保寿”；上士所行的是“心斋”，那才是最高的层次。《三天内解经》所说斋法就以清虚为主。这些都符合六朝岩穴之士的胃口。

应该指出，西蜀除了张家道以外，还有个李家道；最具号召力的人物便是“李八百”。然而这“李八百”却不止一个，晋葛洪《神仙传》里就写了好几位。

昉

西汉末年有个爱好道术的唐公昉（一作唐公房），李八百主动给他打工，想考验他一下。后来又装出重病的样子，公昉花了几十万医药费给他医治。接着他又遍体生疮，满身脓血，许多人都厌恶他，但公昉却亲自给他换药。李八百认为火候已到，便向公昉要了一口大缸，倒进30斛美酒，跳进去洗了个酒澡；洗好之后，不但脓疮好了，而且连个疤痕都没有。为了感谢公昉的厚意，最后把一卷丹经传授给公昉。这个李八百，被指为金堂昌利山治的主仙。

《神仙传》里还有个李阿，是新津平冈治的主仙。《抱朴子·道意》说他号“八百岁公”，所以也是个“李八百”。李阿是东汉人，白天在成都乞食，晚上人就不见了。有个小伙子古强很好奇，有天晚上跟着他走，看看他究竟住在哪里。谁知他竟然往青城山走去。古强跟着他在山里修习了一阵，便极力劝他回成都去住。李阿答应了，于是赶路直奔成都。途中忽然遇到一辆狂奔的马车，把李阿的小腿压断。古强连忙上前救护，不料李阿却自己坐了起

来,用手把断腿按了几下,就恢复了正常。后来古强活了八十多岁;而与他交往的李阿,却还是他少年时见到的样子,看上去不过五十多岁。民间传说的八仙当中,有个铁拐李(图23),似乎就是他。

三国时还有个李宽,虽然到了东吴,讲的却是蜀语。专门用

垢面蓬頭跛一脚通行天下真快樂神仙
本有長生術豈說葫蘆藏甚藥
馬貽耕題



图23 铁拐李 马貽绘

祝水法给人治病，人们说他就是当年的李阿。可是李宽在东吴染上了流行病，自己却没有办法治好，不久便死在静庐里。弟子们说，他尸解登仙去了。从此，李家道就“布满江表”。

三国蜀汉还有个李意期，自称生在汉文帝时，当然也有好几百岁。他的本领是预测未来。刘备打算伐吴时，曾请他预测吉凶。但他闭口不语，只拿起笔在纸上画了些兵马器械，连画几十张，又一一撕碎。接着又画个大人自掘坟墓。画完后抽身就走。后来刘备果然打了败仗，病死白帝城。

《晋书·周札传》说，东晋初年有个道士李脱自称八百岁，所以也叫李八百。他“以鬼道疗病；又署人官位，时人多信之。”相传他在金堂龙桥峰下修道，蜀人历代都见过他的踪迹。他的妹妹李真多，在绵竹修道，成为金堂真多治的主仙。李脱的弟子李弘，本在潜山（今安徽霍山）传道，因当时社会上有“老君当治，李弘当出”的谶语，他便自称救世真君，准备领导农民起义，后来被王敦镇压。此后又出了好几个李弘，都利用这谶语起来造反。公元370年，蜀地广汉还爆发过李弘、李金银的起义。

道教日益成为起义者手中的法宝，与当时政权的矛盾也日益尖锐，当权者再也不能容忍道教的传播了。为求生存，道教不能不作出一些重大改革。于是公元415年，北魏道士寇谦之借口老君授他“天师”之位，出来清整道教：废除捐钱捐米的制度，加强组织和科律，消除利用办理教务犯上作乱的思想。经过他改革的天师道（今称北天师道），得到北方政权的欢迎，从而道业大兴。北魏皇帝即位，都要到道坛来受。

在此期间，南朝道士陆修静也在进行整顿。从整理道官、教民的名籍入手，建立“宅录”制度；定每年正月五日、七月七日、十月五日为会日，集中进行宗教活动。他又编制各种斋仪，以加强道士自身修养，充实宗教内容，提高道教影响力。他在天印山（今

南京方山)崇虚馆住了10年,编著了大量道书。他所改革的道教,今称南天师道。

南北朝政治上的分割,使南北天师道出现一些不同的风格。相对而言,北天师道重在发展组织,作风古朴、实际,对于佛教主要采取对抗主义;南天师道重在建树教理,作风典雅、清澄,却乐于吸收佛教思想中的精华;后期南北方有了一些交流,各自取长补短,于是在隋唐统一的局面下,产生了道教的空前繁荣。

应该指出,南北天师道对于道教的文化建设,也曾付出过巨大的努力。早在张陵创道时,著作过一批道经,其书名见于史籍和其他文献资料者,有《微经》12卷、《黄书》24卷以及《灵宝》、《九鼎丹经》、《天官章本》、《上清金液神丹经》、《太平洞极经》等几种。到了东晋初年,道界又陆续编制出一些道书。据《抱朴子·遐览》所记,那时的道教典籍,经书有205种、679卷;符书有56种、511卷;加上书中所引和《神仙传》所引,可以统计出当时流传的道书总数,大约有300多种、1300多卷,数量有了较大增长。但到了东晋中期,出现了上清派和灵宝派,道书的编制速度便空前加快,其中很多是利用扶乩手段,托称仙人所撰。直至南朝陆修静编目时,已分成洞真、洞玄、洞神三类,称为“三洞”;同时又以“太玄”辅助洞真,“太平”辅助洞玄,“太清”辅助洞神,另以“正一”贯通各部,称为“四辅”;连同引进的诸子百家杂书,三洞四辅道书总数字称一万八千卷。这样夸张的数字似乎不大可信。据公元6世纪时的北周《玄都经目》所说,实际上道经、传记、符图、论述合计为6363卷,那数量也很惊人了。不过站在批判立场的《笑道论》指出,这6363卷中,有4323卷是有目无书,而剩下实有的2040卷中,又有884卷取自诸子杂书,纯粹的道书仅仅是1156卷。然而就拿这缩水的数字来看,道书的规模也不能说不庞大。那些成绩的取得,也应该归功于道教这次改革。

三、二十四治和洞天福地

1.“治”的秘密

道教的教区称“治”，一开始就带有神秘性。北周《无上秘要·正一气治品》称，太上在汉安二年（143）正月七日中时，“下二十四治：上八，中八，下八；应天二十四气，合二十八宿。付天师张道陵奉行布化。”据《神仙传》所记，张陵建立教治，主要是取代和融合了当地固有的巫文化领地，并移用了“鬼卒”等名称，以至青城山至今仍留有誓鬼碑、誓鬼坛等遗迹。道教文献谈到，二十四治中除玉局治是永寿元年（155）建立以外，都在汉安二年建成；今人多认为这不太合乎事实。如此庞大的教区组织，定非一朝一夕之功。张陵祖孙三代，包括张修等人，都应付出一定努力。二十四治并非同一时间、采取同一模式所建。

治的个数24，虽然附会节令的24气，但实际上是个道教的神秘数。《正一法文经章官品》有“天官五行三五七九君”；这3、5、7、

9之和,正是24。后来为了凑成天上的二十八宿,又增加了4个治。《无上秘要》和《玄都职治律》皆称张陵复立四治:“天师加立冈氏(兰武山)、白石(玄极山)、钟茂(元东山)、具山(饭阳山)四治付嗣师,以备二十八宿。”这样,道治就能与天上星宿相配合。《云笈七籤》载其对应关系为:

- 1阳平治——角; 2鹿堂治——亢; 3鹤鸣治——氏;
 4漓沅治——房; 5葛瓚治——心; 6庚除治——尾;
 7秦中治——箕; 8真多治——斗; 9昌利治——牛;
 10束上治——女; 11涌泉治——虚; 12稠稷治——危;
 13北平治——室; 14本竹治——壁; 15蒙秦治——奎;
 16平盖治——娄; 17云台治——胃; 18濫口治——昴;
 19后城治——毕; 20公墓治——觜; 21平冈治——参;
 22主簿治——井; 23玉局治——鬼; 24北邙治——柳;
 25冈氏治——星; 26白石治——张; 27钟茂治——翼;
 28具山治——轸。

其中1~8为上治;9~16为中治;17~24为下治;25~28为补治。上治中,1~5位于蜀郡;6~8位于广汉郡;都在蜀地中心,应当建立最早;而阳平、鹿堂、鹤鸣这前三治,又是最最重要的教区。中治中,9、10位于广汉郡;12、13、14、16位于犍为郡;11位于遂宁郡;15位于越巂郡;虽然均在蜀地,但已向边缘扩展。下治中,仅有22、23位于成都;21位于犍为郡;17位于巴西郡;其余皆远离蜀地;18、19、20位于汉中郡;24位于洛阳;与张鲁扩展教区的范围相吻合。剩下的4个补治,都不在蜀。由此也可看出,初期道教发展的轨迹,是以成都西边和北边的山区为中心,逐步向东向南延伸,然后再由西蜀向东北走出盆地,延往荆豫一带。

《太上无极变化经》说“二十四治会阳平”,这头一治阳平最大,显然是二十四治的中心。《二教论》引《蜀记》,举出阳平一治

为最大的证据：“今道士上章及奏，符厌皆称阳平，重其本故也。”可见阳平治确是张陵亲自建立而且作为样板的教区。天师传下的嗣教大印，印文为“阳平治都功印”（图24）；亦可作为物证。



图 24 阳平治都功印

《无上秘要》又说，嗣师张衡在建安二年（197），建立了八品配治：即漓沅治（玄昌山）、利里治（高堂山）、平公治（牛头山）、公慕治（身雄山）、濑乡治（小世山）、樽领治（单方山）、代元治（上党山）。可是据《云笈七籤》所记，光和二年（179）嗣师张衡飞升；197年时张鲁已经进入汉中，其父早就不在人世；因此，8处配治由张衡建立之说，并不可信。何况其中漓沅治、公慕治已在24治之内，当由蜀地迁出，这又很像是张鲁的行动。

《无上秘要》还说，张鲁在太元二年（252）还建立了八品游治：即峨眉治、青城治、太华治、黄金治、慈母治、河逢治、平都治、吉阳治。其中峨眉治、青城治、黄金治三处位于蜀郡；平都治位于巴郡；其余都在外地：太华治在京兆郡；慈母治在城山郡（城布山）；河逢治在上党郡；吉阳治在魏郡（邺城，一说在蜀郡）。但是《三国志》记张鲁在公元216年投降曹操，不久去世，因此游治建立的年代也不可靠。

总结起来，道教的治区，除最核心的24治外，还有4补治、8配治、8游治，一共是44治；而蜀地就集中了26处，占60%；其中位于蜀郡的就有10处；有一处即在政治经济中心成都。从这里可以看出，三张推行的政教合一方略，取得了多大的成功。

“治”的性质，南朝陆修静《道门科略》讲得很具体：“天师立

治置职，犹阳官郡县城府，治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属。”由此可见，“治”就相当于“阳官”的行政区域。教民有户籍，要受祭酒的管辖，有捐献钱米的义务。同时，“治”又是传播教旨、教义的宗教场所。教民就在这些区域中从事教务活动。很明显，它是政教合一的典型产物。“阳官”一词值得玩味，言外之意，道内的活动有一定的隐蔽性。

王纯五对二十四治逐个进行过实地考察，发现治地中心多在山区，并多凭依较大江河。如稠梗、平盖、平冈、鹤鸣、青城等治皆沿岷江；主簿治则沿其支流蒲江；昌利、真多治沿沱江；阳平、漓沅、葛瓌治沿湔江；后城、公募治沿石亭江；鹿堂、庚除、涌泉治沿绵远河，皆其支流；云台治沿青衣江；蒙秦治沿长江干流。治地多半位于河流阶地或山间小平原上，核心处均有宫观。二十四治之地还多有盐井。如阳平治、鹤鸣治有盐井沟；昌利治有盐井乡；主簿治有盐井岩；葛瓌治有八角井；涌泉治有华池盐井；北平治有永通盐井等。治所处皆广种松柏，作为标志。且有产茶之区，如青城治产贡茶；鹤鸣治产仙茶；阳平治出过茶仙；后城治也出好茶。

南方民族往往把群山环绕的山间盆地叫做“峒”，有人猜想，“洞天”一词或由此而来。不过，二十四治却处处都存在山洞。也许山洞的存在，是选择治所的一个重要条件。《云笈七籤》透露出中间的消息：

“二十四化各有一大洞。或方千里、五百(里)、三百里，其中皆有日月飞精，谓之伏神之根。下照洞中，与世中无异。”

“二十四化之外，其青城、峨眉、益登、慈母、繁阳、冢，亦各有洞天。”

由此可知，“洞天”一词实与洞穴地理有关。岩溶地区的洞



穴,曲折幽深,分支复杂,隐秘性能很好。道治与洞穴相依托,当政治气候发生不利的变化时,此种隐蔽场所,不失为一条退路。现将有关资料罗列于下。

鹿堂治——《云笈七籤》：“五龙仙穴能通船渡。持火入穴，三日不尽。”

鹤鸣治——《蜀中名胜记》：“山有二十四洞，……七十二穴。”

漓沅治——《蜀中名胜记》：丽元山“山麓有洞。”

葛瓚治——《道教灵验记》：“左右嵌穴。”“有二十四峰、八十一洞焉。”

庚除治——《云笈七籤》：“山有二石室、三龙门。”

秦中治——《云笈七籤》：“治西有大石洞。”

昌利治——《云笈七籤》：“山南有一石室，容八十人。”

稠 治——今有老君洞。

北平治——今有香山仙洞。

本竹治——《云笈七籤》：“北有龙穴，地道通峨眉山。”

主簿治——《云笈七籤》：“南方有石室玉堂。”

玉局治——《道教灵验记》：洞门石室“高六七尺，广一步。”

大概基于政治形势的影响,后来道治也有迁徙,这从文献中可以看出一些痕迹。如中央教区阳平治,最初位于蜀郡九陇县(今彭州境);后迁移至繁县繁阳山(今新都南);再迁至陕西勉县阳平关处。后城治和公墓治原在四川什邡,以后迁往陕西南部。

2. 蜀中道治的描述

蜀中道治的地理位置所在,北周《无上秘要·正一气治品》、唐《三洞珠囊·二十四治品》、五代《洞天福地岳渎名山记·灵化二十四》、宋《云笈七籤·二十四治》中均有记录,内容大多一致;但

或因闻见不同,或因治所有了移动,仍有少数存在差异。现将资料列如表一。

有些古代文献中,对道教治地记载得相当确切。如《云笈七籤》载阳平治位于九陇县,“去成都一百八十里,道因罗江水两歧山口入,水路四十里。”清《彭县志》说那里就是太平寺,古名阳平观,“距县城西北五十六里五分。”鹿堂、鹤鸣、漓沅、葛瓚、昌利、涌泉、云台、主簿等治,均带有“山”字,应位于山区。《云笈七籤》称漓沅山“与鹿堂山治相连,其间八十里。去成都二百五十里。”《蜀中名胜记》认为就是彭县北五十里的白石沟;那里现在有余家山和柳水沟。《云笈七籤》又称葛瓚山“与漓沅山相连,去成都二百三十里;去阳平治水口四十八里。”那就是荃华山系的葛仙山。由此可见,这些治地基本上连成一片。《三洞珠囊》说隶上治“有石在治前,与慈母治相连。西有赤石溪;上有三松为志。山去平地二千九百丈。”慈母治是一个游治,地望不详;所说之处显然不在成都平原,应属早期情况。《无上秘要》云稠治“去汶山江水九里。山高平地一千七百丈。”梁《天师治仪》称其“一名具山治。”但具山治本是张陵在二十四治以外建立的补治,所以这里所说的稠梗治,并不是后来的治地。

道治一般都有特殊的标志物,以便来访者的找寻。如《云笈七籤》称本竹治“去成都一百二十里,山高一千三百丈。上有一水,有香林在治陌北。”《三洞珠囊》称蒙秦治“去成都一千四百二十里。治与越巂郡隔河水;前有小山,后有大山高一千丈。”平盖治山“西有大江;南有长山;北有平川;中有龙门。”云台山“治前有巴西大水。”后城山治“左有大水;后有重山。”公慕治“南有石坎;北有悬流水。”平冈治“北有三重曹溪;南有特山为志。”这些标志比较突出,确实是可以依赖的提示。

表一：

治名	无上秘要	三洞珠囊	名山记	云笈七籤
阳平	蜀郡繁县		上九陇、下新都	彭州九陇县
鹿堂	蜀郡界	繁县北	绵竹县二十里	汉州绵竹县北
鹤鸣	蜀郡临邛县	蜀郡临邛县	大邑县西北三十里	蜀郡临邛县界
漓沅	蜀郡繁县		九陇县西北七十里	彭州九陇县界
葛瓌	蜀郡繁县		九陇县西北六十里	彭州九陇县西
庚除	广汉界	广汉阳泉县西	绵竹县东三十里	绵竹县西
秦中	广汉郡绵竹县东	汉州绵竹县东九里	德阳县西北二十里	德阳县东九里
昌利	广汉郡界		金堂县东二十里	金堂县东四十里
真多	广汉郡新都县		金堂西北二十五里	金堂县
隶上	广汉郡界	阳泉县东北百二十里	德阳县北五十里	德阳县东二十里
涌泉	遂宁郡界	遂宁郡小汉县界	德阳县西北七十里	德阳县
稠稷	犍为郡界	犍为郡南安县	新津县南十里	新津县
北平	犍为郡界	犍为郡南安县	彭山西北二十五里	眉州彭山县
本竹	犍为郡南安县		新津西北二十五里	蜀州新津县
蒙秦	越巂郡界	邛都县西二十里	巂州台登县	越巂郡台登县
平盖	犍为郡武阳县	犍为郡武阳县	新津县北三十里	蜀州新津县
云台	巴西郡界	阆中县西六十里	苍溪东南三十五里	苍溪县东二十里
后城	汉中郡界	汉中郡南郑县	什邡西北六十五里	汉州什邡县
公募	汉中郡界	汉中郡南郑县	什邡县西北五十里	汉州什邡县
平冈	犍为郡界	犍为郡南安县	新津县西南四里	蜀州新津县
主簿	犍为郡界		蒲江县东北三十里	邛州蒲江县界
玉局	成都南门左	成都南门左三里	成都府南一里	成都南门内
峨眉			嘉州峨眉县	
青城	周回二千里			

治的名称,除可称为“化”外,还有加修饰语者,如鹤鸣治称为“鹤鸣神山太上治”、“鹤鸣神山治”,涌泉治称为“涌泉山神治”,以表现其地位之神圣。有时也存在一些别名,如葛瓚治又称“上清化”,庚除治亦称“更除治”,真多治一名“浮山治”,涌泉治又称“祝水治”,稠 治一名“具山治”,北平治又称“斗山治”,后城治一称“黄陵山”治,公募治一称“北逢仙山”治,平冈治又称“灵泉化”,主簿治一名“秋长山”治,玉局治一名“玉女化”。如此等等。

王纯五考定的各治今地,列于表二。

表二:

治名	今 地
阳平	彭州市新兴镇海窝子至丹景山一带
鹿堂	绵竹县遵道镇
鹤鸣	上治与青城天国山相连,下治在大邑县悦来镇三丰村
漓沅	彭州市白鹿乡塘坝村
葛瓚	彭州市九陇镇葛仙山
庚除	绵竹县绵远乡
秦中	德阳市孟家乡
昌利	金堂县赵镇栖贤乡、长乐乡之三学山
真多	金堂县赵镇北之火盆山
隶上	德阳市丰寿乡小河村风波梁子
涌泉	德阳市柏隆镇
稠稷	新津县五津镇
北平	彭山县公义镇五马村、保胜乡天柱村一带
本竹	新津县邓双镇文峰山
蒙秦	西昌市泸山至冕宁县泸沽镇
平盖	新津县永商镇观音寺一带
云台	苍溪县五马乡与阆中市云台乡连接处
后城	什邡市洛水镇

续表二：

公墓	什邡市洛水镇两河村
平冈	新津县五津镇修觉山与老君山之间
主簿	蒲江县天华乡六合村
玉局	成都市柳荫街一带

3. 道场的隐秘性

道教初创时，活动不能完全公开，加之修道也需要远离尘世环境，因此道场常常带有一定隐秘性。“靖庐”和“洞天”，便是其重要代表。

《道门科略》说，张陵曾经设置三十六靖庐（《云笈七籤》称十九靖庐）。靖庐在教民宅内则称靖室、净室、道室，或简称为“靖”。其性质和具体要求，书中有详细描述：

奉道之家，靖室是致诚之所。其外别施，不连他屋。其中清虚，不杂余物。开闭门户，不妄触突。洒扫清肃，常若神居。唯置香炉、香灯、章案、书刀四物而已。

靖室的规模，《玄都律》中有所记述：“小治广八尺，长一丈；中治广一丈二尺，长一丈四尺；大治广一丈六尺，长一丈八尺。面户向东，炉案中央。”面积从5平方米至18平方米不等。《晋书》说王凝之信道，在孙恩带兵攻来之时，他却“方入靖室请祷。”靖室也可称“庐”。晋《抱朴子·道意》说李宽“所奉道室，名之为庐。”南朝《真诰》指出：“所谓静室者，一曰茅屋；二曰方溜屋；三曰环堵。”“在名山大泽无人之野，不宜人间。”

靖室是民家宅内隐秘的道堂，不与生活居室相连，平时多处于关闭状态。但道众共有的道堂，是规模更大的靖室，便称为靖

庐，略微公开。发展到后来，就成为道士所居的道观。《太真科》记有治地靖庐的格式：

治中央名崇虚堂，一区七架六间十二丈。开启堂屋，上当中央二间，上作一层崇玄台。当台中央，安大香炉，高五尺，恒爇香。开东、西、南三户，户边安窗。两头马道。

崇玄台北五丈，起崇仙堂，七间十四丈七架。东为阳仙房；西为阴仙房。玄台之南，去台十二（丈），又近南门，起五间三架门室。

二十四治，各各如此。

各个治所的靖庐，殿堂宽度就有30米至35米，气象十分宏大，已具有后来宫观的布局形式。阳仙房和阴仙房，应分别为男女道官的住所。《洞天福地岳渎名山记》载有三十六靖庐的地理位置，多数在今江西，位于西蜀的仅有3处，就是“汉州绵竹县栖林山”的绵竹庐；“绵竹县君平宅”的君平庐；“泸州安岳山”的泸水庐。旧说这些靖庐都是张陵所定，但其中寻玄庐在江西吴猛观，紫虚庐和玄性庐皆属“魏夫人坛”，而吴猛、魏夫人则是晋代人；元阳庐在“常熟县张道裕宅”，张道裕却是梁朝人；都远远晚于张陵。因此这批靖庐的布置，当为南北朝时的情况。

道教的洞天，那就是更为隐秘的行道场所了。五代杜光庭《录异记》记了一段考察洞穴的情景，可以窥见一斑。那是在光化二年（899）五月四日，因阳平治繁阳山“土山摧落”，麻姑洞“洞门自开”。他便乘机进洞观察：

把灯烛入洞，看检其第一门：高二尺，阔三尺五寸。

入至第二门，约五尺以来；第二洞门方一尺六寸。

入内并是黑处。长一丈二尺，阔六尺。有石窟两处在东畔；并西南有洞门两路：南畔一路，圆阔一尺六寸，入内长一丈二尺，阔一丈，高四尺；内各阔五尺，长六尺以来。门相去一

丈。门屋一所，高五尺，阔四尺。从内往来，有刻斗拱、筒瓦；石灶一所，高一尺，阔一尺五；门阔五寸。石窟三处，各阔七尺。

又西入洞，门圆阔一尺七寸。弯曲入，向南门屋一所，高六尺，阔四尺。从内来往，有斗拱、筒瓦；又有灶模两所、共一床，高一尺，阔二尺三寸；门阔八寸。有石斗拱。西北角又有一门，方一尺六寸，内方二丈以来。将灯烛近前，有黑气出，灯火即灭，更入不得。

其洞连繁阳本山，相去三里以来。

这个麻姑洞，应位于今新都木兰乡繁阳村一带砂岩丘陵中。从他所描述的情况看，显然是人工开凿出来的洞穴，但尺寸又似乎偏小；也可能由古墓葬改造而成。

道教有十大洞天、三十六小洞天。唐司马承祯辑录过一部《天地宫府图》，把它们名称和位置，尽可能地记载下来。杜光庭《洞天福地岳渎名山记》也作了相应记载。其中十大洞天（见表三），四川只有一处，即青城山第五洞天。位于北方的也仅有三处，表明了后来道教的发展方向。

表三：

洞天名称	所在山名	主管仙人	今地
小有清虚	王屋山	西城王君	河南洛阳北
大有空明	委羽山	青童君	浙江黄岩
太玄总真	西城山	王方平	陕西长安
三玄极真	西玄山	裴君	新疆乌鲁木齐
宝仙九室	青城山	青城丈人	四川都江堰
上清玉平	赤城山	玄洲仙伯	浙江天台
朱明辉真	罗浮山	青精先生	广东博罗
金坛华阳	句曲山	紫阳真人	江苏句容
龙神幽虚	林屋山	北岳真人	江苏苏州
成德隐玄	括苍山	北海公、涓子	浙江仙居

三十六小洞天，四川只有峨眉山虚陵太妙洞天，位居第七。其余在北方者5处，即陕西2处，山西、河南、山东各1处；在南方者30处，即浙江9处，湖南6处，江西5处，广西3处，福建、江苏各2处，安徽、湖北、贵州各1处。由此可见道教后来向东南沿海发展的趋势。

4. 福地名山的登录



道教接过了古老的山岳崇拜思想，因此早期的神仙境界，几乎都与神山分不开。其中昆仑山最为神圣，无异于人类的原始乐园。道士往山中寻找理想的人间福地，既是远离世俗清修的需要；又是避开官方注意的策略。

古代先民在狩猎、采集生产中，熟悉了较大范围的地理环境，还不断发现了许多景色优异的名山。这些记忆资料到了道士手中，便和天宫结构联系在一起。那些名山，很快被想象成神仙驻足的福地。这样一来，山川的自然景观，便被道士们赋予了精神的灵性，从而超越了它原有的自然属性，转化为超自然的环境。道教这种精神性创造活动，常使自然界的名山，披上人文和艺术的外衣，成为宗教中特异的境地。后来，在秀丽的山川之间，修建起真正的宫观，那就好似天宫给搬到了地面，于是产生出人与自然巧妙融合的天人合一美学效应。

在道教诞生前后，一部托名东方朔著的《海内十洲记》问世，遂开神仙地理记载之先河。唐代道士司马承祯编辑《天地宫府图》，专门记录道教地理；开始把二十四治和大小洞天以外的名山福地，一一登录。五代道士杜光庭继承这一传统，广收博采，编著《洞天福地岳渎名山记》一书。他认为那些地方“皆大圣上真主宰其事。则有灵宫闕府，玉宇金台。”因为根据《龟山玉经》所述，

“海外五岳，仙岛十洲”，三十六洞天，皆“有高真所居，仙王所理。”都是极端神圣的地方。

据《太真科》所言，道教将天界划分成许多层次。最上一层是“大罗天”，其下共有“三天”：玉清（清微天）、上清（禹余天）、太清（大赤天）。杜光庭指出，在大罗天的中心，有一座玄都玉京山，位居玉清之上。它的前后左右，都有灵山围绕，其中峨眉山排在前列：

前面——元京山、峨眉山、三秀山；

右边——广霞山、金华山、寒童灵山、秀华山；

左边——红映山、紫空山；

后面——五间山、三宝山、飞霞山；

太清之中有浮绝山。

这些仙山，“皆真气所化。上有宫阙，大圣所游之处”。由于峨眉山实实在在地坐落在四川，所以其余那些仙山，也不完全是想象中的产物。

杜光庭说过天上仙山之后，就讲到以昆仑为中心的海上五岳十山和十洲三岛。那些地方都是人迹难至之处，因此只能让给鬼神来居住。他的记录也许参考了上古的世界地理传闻，不妨录下备考。

海上五岳：九海中——昆仑山；东海——广桑山；南海——长离山；西海——丽农山；北海——广野山。

海上十山：大海中——方丈山、员峤山；巨海中——岱舆山；东海——扶桑山、蓬莱山、沃焦山；东南海——连石山；北海——方壶山、钟山；癸地——酆都山。

最后那个酆都山原在巴蜀，但这里说在“癸地”（北方），亦非海中。九海中的昆仑山，《山海经》、《穆天子传》都有记载，位于西北地区；因此“九海”就不能理解为海洋，或指西部通称的“海子”（内陆湖）；“九”是极言其多。今青藏高原和昆仑山地区，这种海

子确实很多,多半是盐湖。此外,北海里的钟山也见于《山海经》,《穆天子传》称为春山,位于昆仑附近。王家祐认为,古今地名存在迁徙现象。昆仑本是西王母所居之地,随着西膜一族的移居,很多地方都有了昆仑之名。古代岷山亦为昆仑,因其与青藏高原诸山系有着连麓关系。

所谓“海外十洲三岛”,大体上沿用《海内十洲记》之说,但多了一个“穆洲”。大海中有元洲、沧海岛;巨海中有长洲;东海中有瀛洲、穆洲、祖洲;南海中有炎洲;西海中有流洲、凤麟洲、聚窟洲、生洲;北海中有玄洲。

杜光庭又讲到陆地上的“五岳”。那些山岳都有岳神,皆带“天王”称号;统领着仙官、玉女若干万人。每一主岳,都配有几座较小的山,作为“佐命”、“佐理”或“储副”。其中蜀境的女几山、青城山、峨眉山划在西岳的范畴内:

东岳泰山——罗浮山、括苍山为佐命;蒙山、东山为佐理。

南岳衡山——霍山、潜山为储副;天台山、句曲山为佐理。

中岳嵩高山——少室山、武当山为佐命;太和山、陆浑山为佐理。

西岳华山——地肺山、女几山为佐命;西城山、青城山、峨眉山、冢戎山、西玄具山为佐理。

北岳恒山——河逢山、抱犊山为佐命;玄陇山、崆峒山、洛阳山为佐理。

地面上的西岳,辅佐的山头特别多;显示出道教发源地的特征。

司马承祯和杜光庭都记载了七十二福地的具体位置;但两者存在着一定的差异。一般说来,福地都建有道教官观;而且主持建设的道士,都被尊为仙真。那些福地,在蜀者有司马承祯列于第50位(杜45)的大面山,仙人是柏成子;第64位的绵竹山,仙

人是琼华夫人；第67位的锷山（位于汉州），仙人是赤须先生；另有第45位（杜41）的平都山，位于忠县，仙人是阴真君。还有司马承祯未记，而杜光庭记为第60位的临邛山，即邛崃白鹤山；另有第16位的巫山，位于夔州。由此可以看出，巴蜀地区的“福地”，比重并不算很大；显然已不是创教初期的情况。

5. 奥妙的真形图

道教一开始就重视“符图”。符是由文字派生出来的符篆，而图则是符号化的地图或其他图件。在早期，符和图都是道教文化中不可缺少的一项。北周《无上秘要》就载有《正一气治图》；宋《云笈七籤》中也列有《二十四治图》的存目；这些都是些教区境内的地理图。可是，更加具有实用价值，并为道士们崇敬和珍视的，应该是那些山岳地形图。其中，“五岳真形图”最带神圣气息。

大约在魏晋时期成书的《汉武帝内传》，讲了一段有趣的故事。据说汉武帝曾经到过西王母那个地区。他在西王母宫殿里发现了一个紫锦囊，里面放着一堆图卷；这就引起了他的兴趣，便请求西王母让他参观一下。但西王母却误解了他的意思，以为他想要那些图件，便拒绝说：“此五岳真形图也。昨青城诸仙就吾请求，今当过以付之。乃三天太上所出，文秘禁重，岂汝秽质所宜佩乎？”堂堂的汉武帝被如此奚落，而他却并不在意，还跪下连连叩头，固请不已。西王母没有办法，便答应给他看一下，并应他的要求，详细介绍了图的来历：

昔上皇清虚元年，三天太上道君下观六合，瞻河海之长短，察丘山之高卑；立天柱而安于地图，植五岳而拟诸镇浦。

祖、瀛、玄、炎、长、元、光、生、凤麟、聚窟，各为洲名，并在沧流大海。水则碧黑俱流，波则震荡群精。

乃因山源之规矩，睹河岳之盘曲；陵回阜转，山高陇长，周旋逶迤，形似书字。是故因象、制名、定实之号，书形秘于玄台，而出为灵真之信。诸仙佩之，皆为传章；道士执之，经行山川；百神群灵，尊奉亲近。

从这段说明看来，《五岳真形图》应该是太上道君测绘的世界地图，并且加了彩色。后来清绘出好多幅，其中简化成符篆风味的若干幅，便拿给学道的人佩带，让他们进山时逢凶化吉。古代地图是绘在绢帛上的，完全可以扎在衣服上面，因此屡称为“佩”。写《抱朴子·登陟》的葛洪，说他老师郑远也曾讲过，上士入山，带着原汁原味的真形图：“则木石之怪，山川之精，不敢来试人。”因此确实带有神秘的符篆气息。

最早拿到《五岳真形图》的仙人，是谷希子。汉武帝时的东方朔，因为是他弟子，从而得到此图；后来传给鲁女生。青牛道士封君达连年向鲁女生请求，但他却给了蓟子训；不过最后封君达还是拿到了图，又传给左慈。晋人葛玄从左慈那里拿到了图，传给弟子郑隐；同时，帛仲理也拿到了图。到了东晋，江左都无此书，葛洪问过郑隐：先生有没有这一文献？但郑隐却含糊其辞地说，此书吾似有之。传授禁重，不可妄泄。后来他又改口说，我在青牛先生那里受图时，老师确实交代我要往下传授，所以不传你也不行；于是就把那图交给葛洪了。但是《云笈七籤》记录的此图传授源流，排的队却是：

太玄真人—司马季主—贾谊—季守—西门君惠—刘秀（光武帝）—郭宪—仲甫—葛孝先—李方回—葛洪—滕叔—乐玄真

《云笈七籤·洞仙传》说，谷希子传给东方朔的那套图，计有闾风、钟山、蓬莱和神州等幅，可见原始的真形图并不限于五岳。在南北朝十六国时期，出现了东西文化大交流，世界性地图的授受，并不是没有可能。

《五岳真形图》的形态,《云笈七籤》卷79有详细的说明:

五岳真形者,山水之象也。盘曲回转,陵阜形势,高下参差,长短卷舒。波流似于旧笔,锋芒畅乎岭嶂。云林玄黄,有书字之状。是以天真道君,下观规矩,拟纵趣向,因如字之韵,而随形、而名山焉。

由此可见,那些图上有山水符号,有文字注记;原图还用了彩绘。但书中这篇说明,把图的神秘性强化得过了头:声称如果有了东岳真形,他就“神安命延,存身长久”;有了南岳真形,便“五瘟不加”;有了中岳真形,则“致财巨亿”;有了西岳真形,可以“消辟五兵”;有了北岳真形,能够“入水却灾,百毒灭伏”。如果五张图全有,那么就“横天纵地,弥绘四方,见我欢悦,人神攸同”;到哪里去都会大受欢迎。按照这段文字的吹嘘,真形图就脱离了地理科学素质,成为巫术的载体了。

《云笈七籤》还说,想当初黄帝擒住了蚩尤,一统天下。他见四岳皆有“佐命”之山,只有南岳没有;于是请太上道君帮忙,让霍山和潜山担任“储君”。此后,黄帝还亲自画了这两座山的图,接在五岳图的后面。接着,他又“拜青城为丈人,署庐山为使者”,所以这两座山也有了真形图。从此,山岳的真形图,实际上共有9幅。书中还写下了鲍靓的一段话:“五岳各有所部。东方之山,则属东岳。其西岳、南岳、北岳亦同。唯平地、江、河、淮水,及中央之山陵,皆统之中岳之部也。”可见这五岳图,实际上是全国地图被分作5幅;不仅有山,而且有水。据他所说,图上还特别标注起仙药的产地。道士“入山采八石、石象、石脑、流丹、珠飞、节黄子、石髓、桂英、芝草诸神药”,不佩五岳图,那是难以采到的。

《正统道藏》洞真部国字号,有一卷《洞玄灵宝五岳古本真形图》。那些图都用黑色表现山岳,画法与传统的风水地理图图例相同(图25)。图上还标有“从此上”、“上峻”、“泉味甘”、“此人”等

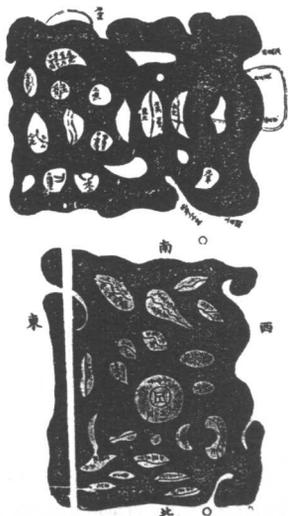


图25 《正统道藏》五岳真形图古本



图27 符篆化真形图

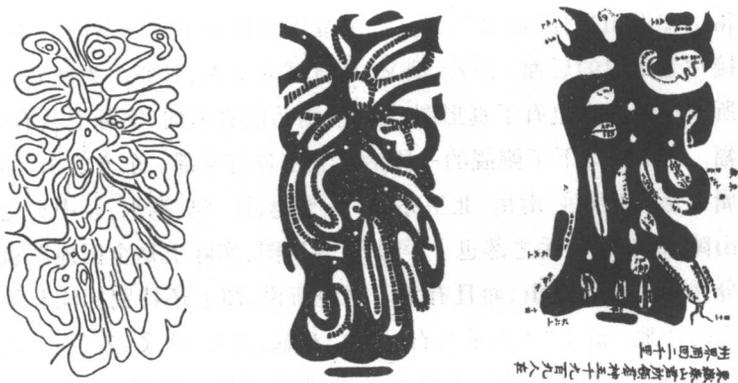


图26 制作等高线图的早期尝试；左面是泰山山脉图，选自十七世纪版本的《五岳真形图》，它的时代很早，但不能确定是什么时候。左面是作为比较用的一幅现代等高线图。

《道藏》东岳真形图

文字,给登山者以提示。图上注明植物和矿物药的出产地点,并指出洞穴的位置。看来确是入山道士十分实用的地图。英国李约瑟《中国科学技术史》中译本第5卷,载有日本学者小川涿治将《东岳真形图》与现代泰山等高线图的比较,发现两者基本一致(图26),证实了那些图果真有实用价值。

不过,后来《五岳真形图》简化成为一种符箓,刻在碑碣或铜镜上面,作为避邪的吉祥物,那就失去了它原有的地学性质(图27)。

由于青城山有“丈人”的称号,所以《道藏》里也有一幅《青城山真形图》(图28),注明“在蜀郡界,一名天国山,周回二千七百里”。此图上南下北,与传统地图相同;东北角注“从此上”,其间还有河流穿插,向西南流出。黑色山体中,有几块圆形和月牙形的空白,似显示山间盆地。宋《太平御览》卷44引《五岳真形图》

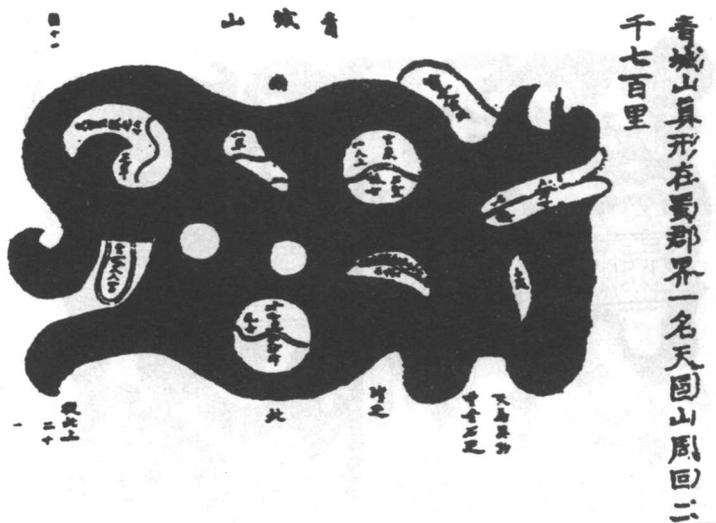


图28 青城山真形图

说,青城山“洞天所在之处,别有日月分精,以照青(城)中龙桥处。二山相去百余步,其峰危竦相对,桥在峰首。其桥中半,渐渐促小,可六七寸,长一丈五尺。西边悬崖,俯临不测。书旁有誓石,天师张道陵与鬼兵为誓,朱笔划山,青崖中绝;今验其处,石并丹色;阔二十丈,深六七丈”。这大概是南北朝时的记录。

《云笈七籤》卷80还载有《玄览人鸟山形图》(图29),解释说:“无数诸天,各有人鸟之山。”“妙气结字,圣匠写之;以传上学,不泄中人。妙气之字,即是山容。”“人鸟山之形质,是天地人之生根。”真是玄之又玄。可是仔细观察那图的形状,竟与青城山颇为相似。黑色山形中间,有4块空白,内有符式的文字,似乎是“龙虎”、“蜀四山”、“□□”、“仙女□□人穴□上下”等字样。如果是这样的话,那么此山当仍在蜀境。

真形图是道教地理学的重要成果,值得进一步深入研究。

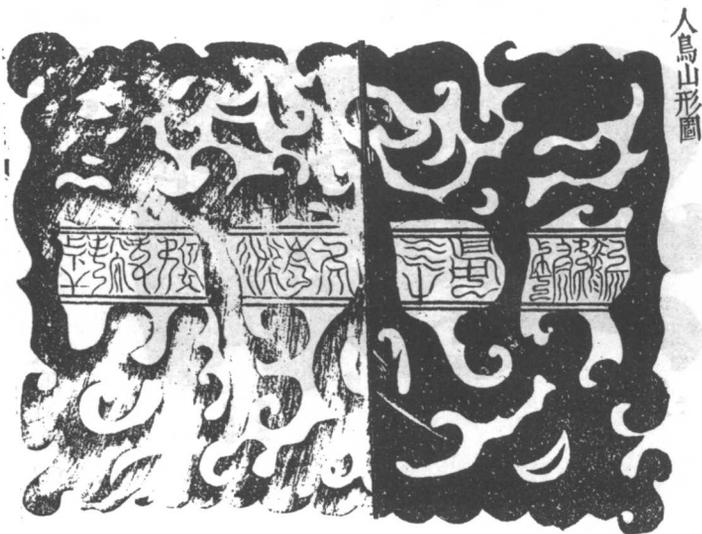


图29 《云笈七籤》人鸟山形图

四、内丹术伴随三教合流

1. 仙术的实用化

张陵创建的初期道教，具有极其广阔的包容性；不但接受了中原民间道术的内涵，而且也融会了古蜀文化中朴素的方术和原始的巫术。既然道教以登仙驻世为最高目标，就不能不研究古老的长生术。行气导引、服食药饵、房中合气这些固有的方法，理所当然地成为道教仙术的基础。值得称道的是，三张在汲取固有方术内涵时，明显存在着博采众长、去粗取精的意向。这从《老子想尔注》中可以看出。

中原流传的仙术中，服食仙药无疑是十分主要的内容；但这一点《想尔注》中却没有提到；似乎对于用饮食手段达到长生，并不怎么赞成。比如书中讲到：“美食以恣身，此为爱身者也，不合于道也。”（13章）“五脏所以伤者，皆金木水火土不和也。”（4章）关于种种存想方术，《想尔注》也加以否定：“今世间伪技，指形名

道，令有服色、名字、状貌、长短，非也。悉邪伪耳。”(14章)“世间常伪技指五脏以名‘一’；瞑目思想，欲从求福；非也！”(10章)对于假托黄帝玄女的房中术，《想尔注》则持坚决的批判态度，因为这与书中提倡的“积精成神”长生原则相违背：

“精结为神。欲令神不死，当结精自守。”“仙人(无)妻；玉女无夫；其大信也。”(6章)“道教人结精成神。今世间伪技诈称道，托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教，从女不施，思还精补脑；心神不一，失其所守。”“精结成神，阳气有余，务当自爱；闭心绝念，不可骄欺阴也。”(9章)“行《玄女经》龚子、容成之法，悉欲贷。何人主当贷若者乎？”(28章)“古仙士实精以生；今人失精以死；大信也。”(21章)“身常当自生，安计算为本。不可恃人自扶持也。”(29章)

《想尔注》所主张的长生术，核心是服气和清静。道士们如有食物可吃，就吃；一旦没有食物可吃，还可以用服气来替代。“俗人食谷，谷绝便死。仙士有谷，食之；无，则食气。”(20章)“用气喘息，不合清静。不可久也。”(24章)当内外环境达到清静的程度时，元气就能自然而然地分布全身。“常清静为务。晨暮露上下，人身气亦布至。”(15章)如果回归到婴儿状态，那就更好：“欲为柔致气，法儿小时。”(10章)《庄子》提到的吹嘘呼吸，近年张家山出土的《引书》已有记载，说冬季宜于吹气；春秋季节宜于嘘气。《想尔注》也提到这些方法：“嘘温吹寒。”“虽得嘘温；慎复吹寒。”(29章)

道教早期经典《太平经》现存，是一部170卷的巨著，《后汉书》称其为顺帝时山东人宫崇所献；可见在张陵创道以前即已成书。其中有许多关于长生术的内容，如强调精神气“三气共一”，而修炼手段则是“守一”。《想尔注》接过了这些方术，但却另立新的说法：认为“一者，道也。今在人身何许？守之云何？一，不在人

身也。诸附身者，悉世间常伪技，非真道也。一在天地外，入于天地间；但往来人身中耳；都皮里悉是，非独一处。”“今布道戒教人，守戒不违，即为守一矣。不行其戒，即为失一也。”(10章)由此可见，三张提倡的长生术，有其独特的主张，带有西蜀地方特色。

汉桓帝在位后期(约160)，比张陵创道之时稍后，有东吴人魏伯阳研究《古文龙虎经》，写成一部《周易参同契》；并将此书传授给同乡淳于叔通等人。这是一部熔《周易》、黄老、修仙炼丹于一炉的奇书；全书分上、中、下三篇，共6000多字；句式整齐，而且皆为韵语。其中许多术语，似是修炼金丹的内容；但因文字隐晦，又可以指为内丹的修习。按五代彭晓(西蜀永康人)所引《神仙传》的说法，当时获得此书的“青州徐从事”，很早就开始为此书作注；但他的注本今已不存。现存《参同契注》以彭晓所撰为最早；宋代著名理学家朱熹也写过《参同契考异》。这部重要的丹经，三国两晋时期主要流传在中原，蜀中道士研习者似乎不多。另一部重要丹经，在蜀影响较大，那就是晋初传世的《黄庭经》。

现存《黄庭经》分《内景》、《外景》两种。据今人研究，约在公元288年前后，晋司徒魏舒之女魏华存，将《黄庭内景经》整理传世。大约撰于公元317年的《抱朴子·遐览》，作者葛洪在篇中列出其师郑隐所藏书目，其中就有《黄庭经》一种。因郑隐在公元302年隐居霍山，故此书流传定在此前，但不清楚他所说的究竟是《内景》，还是《外景》。现存《内景》有3059字；《外景》为1379字，形式上都是七言韵语，内容也大致相同。二者孰先孰后？学术界至今尚无定论。王羲之在永和十二年(356)抄写过《黄庭经》，目前还作为书法碑帖流传于世(图30)。它的开头就是“上有黄庭下关元”之句，其文属于《外景》；而这句话在《内景》中却是“上有魂灵下关元”。从《黄庭经》得名的依据来看，《外景》那句该是原生的；而《内景》则似为后来的改造。

黃庭經

上有黃庭下有關，元前有幽關，後有命，嗑吸癩外出。
入丹田，審能行之，可長存。黃庭中人，衣朱衣，關門壯蓋。
蓋兩扉，幽關俠之高，魏々丹田之中，精氣散玉池，清水上。
生肥靈根，堅志不喪，中池有士，服赤朱，橫下三寸，神云居。
中外相距，重閉之神，癩之中，務脩治，玄靡氣管，受精苻。



图30 黃庭經碑帖

晋代政治重心逐渐向东南转移，文化界人士多在南方集中；那时传播于知识阶层的三张天师道，也随之转移，形成了以《上清经》为主体的“上清”教派。《黄庭经》则是上清派的重要经典。《抱朴子·祛惑》说有个蔡诞，相信《黄庭内景经》首章“咏之万过升三天”的话，昼夜都在念诵此经，就好像今天僧道诵经一样；认为念上千万遍，就能成就功果。这显然与三张的主张不符。《黄庭经》倡导的主要是存想功法，教人存思体内器官神灵的形象，《想尔注》对此早有否定。可见上清派的教旨与三张时代的主张已经有所变化。在《上清经》文字内容中，基本上排除了初期道经中所反映的农民群众的愿望和要求，因为那样更能为统治阶级所接受。这种变化，应该是历史进程中的必然现象。南北朝时期，南朝政治中心走向江南，上清派以茅山为基地，发展起“茅山宗”。到了唐代，上清派经法传入蜀中。8世纪晚期，南充女道士谢自然，就是茅山宗法师司马承祯的弟子；谢自然认真诵习《黄庭经》，练习绝谷坐忘的法术。

其实，《黄庭经》内仍然有不少行气导引的功法。葛洪《神仙传》记有三国时的王真，在街头听到一首气功歌诀：“巾金巾，入天门，呼长精，吸玄泉，鸣天鼓，养泥丸。”他不懂那是什么意思。后来有个道士告诉他，存想肺气入脑，用以炼形，谓之“养泥丸”；叩齿为“鸣天鼓”；咽唾液为“吸玄泉”，又叫“胎食”；闭气吞气，称为胎息。王真便如法锻炼，气色果然大好，活到很大年纪。其实《黄庭经》里就有“中有真人巾金巾”，“出于天门入无间”，“送以还丹与玄泉”，“泥丸百节皆有神”等语；那首歌诀，实际上就是《黄庭经》的概略内容；由此可证《黄庭经》在三国时就有了底本。

晋代长生术比较庞杂，具体反映这些情况的应推《抱朴子》。写作此书的葛洪，有鲍靓和郑隐两位资深的老师，而他们两人与

蜀地古仙马鸣生和阴长生，则有着师弟关系。葛洪在书中对方术采取并蓄兼收的态度，强调健身不能伤生。《至理》篇说：“伤生之徒，一切远之。”《极言》篇要求：“唾不及远；行不疾步；耳不极听；目不久视；坐不至久；卧不及疲；先寒而衣；先热而解。”而行气导引也有必要：“调利筋骨，有偃仰之方；杜疾闲邪，有吞吐之术。”在这一篇里，还记有100多种辟谷的方法。《论仙》篇也指出：“仙法欲止绝臭腥，休粮清肠。”对于存想功法，《地真》篇曾提到“守一”的两种方法：“守真一”就是《黄庭经》所述存思神灵；“守玄一”则为存思分形。葛洪对房中术则相当推崇，《微旨》篇说：“凡服药千种，三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也。”

可是，葛洪最感兴趣的仙术，还是服食金丹。《金丹》篇认为：“长生之道，不在祭祀鬼神也；不在导引屈伸也。升仙之要，在神丹也。”《极言》篇说：“不得金丹，但服草木之药，及修小术者，可以延年迟死耳，不得仙也。”因此他在书中对各种炼丹术津津乐道。《仙药》篇里还将上等仙药排了一个队：

丹砂-黄金-白银-诸芝-五玉-云母-明珠-雄黄-太乙
禹余粮-石中黄子-石柱-石英-石脑-石硫磺-石饴-曾青
越是排在前面的效果越好。次一点的仙药，还有中药一类：

松柏脂-茯苓-地黄-麦门冬-木巨胜-重楼-黄连-石
苇-楮实-象柴(托卢)-五芝

《抱朴子》的叙述，从一个侧面显示出魏晋时期服食丹药的社会风尚。西晋贾后、东晋哀帝，皆因服用丹药过量，从而中毒丧命。晋代名士何晏、嵇康、王羲之、裴秀等人，都长期服用含砷的“五石散”。流行当时的炼丹术道经，有《三十六水法》、《黄帝九鼎神丹经》、《太清金液神丹经》等，这些都是提倡金石之术的名著，于是引导出后来隋唐时期的炼丹热潮。

2. 外丹向内丹转化

南方道教上清派形成之后，又有一个以符 科仪为主的教派出现，那就是信奉《灵宝经》五篇真文的灵宝派。南北朝改革道教的陶弘景，编了一本《真灵位业图》，把各教派的创始人排了一个“神阶”。首先是天帝、道君、元君；次一级的是上清派始祖魏华存、许穆等人；后面是灵宝派始祖徐来勒、葛玄等人；再后面才是创立天师道的三张。虽然他站在茅山宗的立场上，有意抬高上清派的地位，但仍将这三支作为道教的三鼎足，设计出一个“三清”神仙系统，使三支各有尊神。书中以玉清元始天尊（天宝君）代表上清派；上清灵宝天尊（灵宝君）代表灵宝派；太清道德天尊（神宝君）则代表初期道教。这三位尊神尽管排序有个先后，但地位却是平等的，不分高下；他们皆是一气所化。

《隋书·地理志》谈到汉中和巴蜀风俗时，说两地完全相似，“崇重道教，犹有张鲁之风焉”。可见三张道法，仍然在蜀中风行着。隋文帝之子蜀王杨秀，曾在成都造千尺道像，设千日大斋；公元582年，还建造了益州至真观；道士韩朗、黄儒林等深受宠信，这些均可作证。那时，茅山宗道士苏元朗，已将行气之术视为内丹功。不过，金丹术的信奉者，更是大有人在。

隋唐时期备受崇敬的金丹祖师中，有个狐刚子，又被称作狐丘子、胡罡子，今人考证他当与魏伯阳同时。但其所传技术，多见于《黄帝九鼎神丹经》。唐代从帝王到文人学士，对金丹术都很感兴趣，8世纪时的昭义军节度使李抱真和9世纪时的淮南节度使高骈，就是很典型的例子。公元806年，江源（今四川崇州）人梅彪对金丹术的爱好十分执着，曾经编纂一部外丹大典，名为《石药尔雅》，基本上可说是唐代金丹术高度发展的标志。唐朝皇帝几

乎都是金丹受害者。女皇武则天对丹药就很感兴趣,许多皇帝服食丹药,多半中毒,但她却是个例外,竟然活到81岁。赵翼在《廿二史劄记》中提出疑问:“岂女体本阴,可服燥烈之药?”最执着的要算宪宗李纯,他不听朝官的谏阻,执意服食道士们配制的仙药,结果中毒丧命。其子穆宗李恒继位后,虽然追查了山人柳泌等的责任,但后来他仍然服食金石之药,也送了命。武宗李炎便更走极端,公开崇道废佛,最后也因服药弄得喜怒无常;病重之后,十天不能讲话而死去。宣宗李忱服了丹药;因燥热而疽发于背,步了他列祖列宗的后尘。

唐代帝王纷纷当了金丹仙药的试验品,得出许多否定的答案,于是引起了有识之士的重新思考。盛极一时的金丹热逐渐退烧。《参同契》本是以《周易》为载体,主要宣讲外丹术的古道书,经过唐代苏元朗的发掘,用以指导内丹术的实践。他认为“性命双修,内外一道”;“归根服命;犹金归性初而称还丹”。刘知古也是遵奉《参同契》来解释内丹的高道;他著有《日月玄枢论》,反对用五金八石炼制丹药。中唐丹士逐步习惯用外丹术语来解说内丹,如张果(民间信仰的八仙之一)、崔希范等的作品。五代后蜀彭晓注《参同契》,更是一个杰出的代表。

彭晓是西蜀永康(今属崇州)人,曾经当过金堂县令。后来出家学习丹诀,居住在昌利治飞鹤山,道号真一子。他把炼丹术中的矿物药石名称,都解释成“先天真一之气”,也就是体内修丹的原材料。他指出,《参同契》中的种种术语,实际上皆是修炼元气的不同表述。“金丹之要,全在‘铅火’二字”;而“铅火”就是水火,与阴阳、坎离、龙虎、精气,是一个意思。他写了一篇《黑铅水虎论》阐述他的观点:“黑铅水虎者,是天地妙化之根,无质而有气也。”“未有一物不因铅气产出而成变化也。”那些“嘉州诸铅”众多矿石,皆属修道者的误用。

这样一来,古老的金石黄白之术,便在这些高道的努力下,逐渐转变了性质,为内丹养生术所借用,成为种种独特的隐语。这样做,一方面足以增加道术的神秘性;另一方面也有着学术保密的考虑。中唐茅山宗第12代宗师司马承祯的名著《坐忘论》,在外丹走向内丹的进程中,正好提供了重要的理论依据。

在隋唐五代,西蜀出现过不少知名的道士,足为道教生色。如7世纪中叶家于临邛的道士刘知古,曾把自己房子改造成大千秋观,唐明皇都给他题过匾额。绵州人李荣,道号任真子,是蜀中道教名流。他语言诙谐,又有诗才;所撰《老子注》,体现了重玄派解老的特色。住在绵竹的道士王玄览,精通术数,主持成都至真观,四方人士纷纷前来问道。他晚年实行坐忘功法,入狱一年,竟然著作出《混成奥藏图》;他的思想,门人王太霄编成《玄珠录》传世。司马承祯的女弟子谢自然,世居果州(今南充),实行坐忘功夫,并受上清派茅山宗经法;诗人刘商、韩愈都曾为她写过诗。司马承祯弟子薛季昌,是绵竹人,撰有《道德玄枢》一书。由此表明8世纪起,上清派已经渗透到了西蜀。五代道士杜光庭,被前蜀主王建尊为广成先生,也出自上清这一系统。他学识渊博,有20多种著作收入《道藏》。后蜀道士张素卿是个画家,他画出了蜀中八仙的图像(李己、容成、董仲舒、张道陵、严君平、李八百、长寿、葛永璜),得到蜀主孟昶的赏识。8至9世纪,开州农民舒虚寂,拜夔州道士翟乾祐为师,学习《镇元策灵书》,研究内炼功夫,成为知名的道士。这一派功法,在西南地区流传了5代。

外丹转化为内丹,是道教发展史中极其重大的事件,由此促成了北宋时期新道教的诞生。

3. 三教合流的历史趋势

道教诞生以后，与佛教在宣传阵地上产生了尖锐的矛盾。西晋道士王浮编造过一部《化胡经》，说关尹跟随老子出了函谷关，到达西土，教化胡人，这才出现了佛。结论是老子早于释迦，佛教教主还是道教祖师爷的徒弟。与此内容相近的还有《老子西升经》、《开天经》等，意在贬低佛教。公元5世纪的南北朝，佛道两教由此发生了激烈的论争。

公元446年，当寇谦之在北魏地区改革道教成功后不久，北魏太武帝发动了一场声势浩大的废佛运动，杀了一些和尚。520年，北魏孝明帝让道士姜斌与和尚昙无最，就《开天经》等内容公开辩论，最后孝明帝感到姜斌的说法不得要领，判他输理，佛教初步得胜。567年至574年，北周武帝组织了7次三教辩论。倾向佛教的甄鸾著《笑道论》，以表支持；道士进行反击，就去写《道笑论》。后来由武帝评判：儒教为先；道教次之；佛教为后。最后武帝走了极端，574年宣布废佛，劝告和尚、道士都去还俗。

始于公元5世纪的南朝，也毫不逊色地进行这种辩论。刘宋衡阳太守何承天作《报应问》，批判佛教报应之说，揭开佛道斗争的序幕；和尚慧琳当即以《白黑论》来应答。随后，齐道士顾欢作《夷夏论》，强调释迦为老子所化，佛教为老子所创；他的言论不但遭到和尚的反驳，也受到儒士的批评。不久，道士又提出《三破论》，说佛教入国破国，人家破家，人身破身；和尚与佛教信徒纷纷著文驳斥，刘勰《灭惑论》、释玄光《辩惑论》就是其中代表。

在此期间，道教却吸收了不少佛教思想；许多道书引进地狱轮回及诸天界等学说。同时，佛教也对道教思想加以汲取，修习“五通神仙”。梁武帝笃信佛法，但他并未妨碍陶弘景改革道教；

而范缜站在儒家的立场上,作《神灭论》质疑神道,在哲学方面产生较大影响。其实,三教和融的思想,已经开始萌芽、成长。

隋文帝杨坚主张二教并行,对防范佛道之争比较重视;但到了唐代,这一敏感问题又被提了出来。公元621年,太史令傅奕开始向唐高祖李渊上废佛表;道士李仲卿作《十异九迷论》、刘进喜作《显正论》加以配合。随即有和尚法琳作《辨正论》、《破邪论》,明概作《决对论》进行反驳。太宗李世民即位后,问傅奕为什么一再上表排斥佛教?他答道:佛教于百姓无补,于国家有害。后来太宗便做了一个决定:在宗教活动时,男女道士的位置,排在和尚尼姑的前头。和尚智实、法琳不服,据理力争,由于涉及老子和李姓问题,触怒了太宗,结果被御杖打了一顿。太宗晚年虽支持唐僧玄奘西域取经,却同时也叫唐僧把《道德经》译成梵文,介绍到西域去,想一碗水端平。唐高宗李治即位后,曾多次召集僧道人官辩论,差不多每次都是道士失败;于是佛教徒便乘机提出要求,改变“道先佛后”的排序。御史冯神德主张“佛在道前”,因为道法自然,不存在名位问题。但高宗认为,那是他父亲的决定,不能擅自改变;于是让道士站在东边;僧尼站在西边,二教平起平坐。武则天当了女皇帝的691年,终于把那位置颠倒过来,让佛教位居道教之上,僧尼们便站到了道士的前头。直到771年,资中刺史建三教道场,还是以佛为先,道教居中,儒教居末。

公元796年,唐德宗李适在麟德殿举行三教讨论。一开始似乎有点矛盾,但最后结果却同归于善。和尚鉴虚说了一番和稀泥的话:老子是天下的圣人,孔子是国家的圣人,如来是西方的圣人,陛下是当今的圣人。德宗听了龙心大悦,在这里萌发了三教和同的契机。麟德殿三教讲论的活动,在唐文宗李昂时也进行过几次。但是,到武宗李炎在位时,道士赵归真得到皇帝的宠信,经常鼓吹佛教不是中国的宗教,不能让它存在;并要求与和尚进行

辩论。会昌五年(845),果然举行了麟德殿讨论,核心问题是神仙究竟可不可学?和尚知玄口无遮拦,声称神仙之术乃是山林匹夫所干的事。这话惹恼了爱学神仙的武宗,于是下了废佛的决心,下令拆除天下佛寺,强令天下26万僧尼还俗,造成佛教史中颇为重大的“会昌灭佛”事件。次年,武宗金丹中毒而死,宣宗李忱继位,放松了废佛的法令。他说,如果有高僧出来恢复寺庙,也不是不能允许。

五代期间是道教占先的时代。杜光庭在蜀编书作史,行斋醮,起宫观,显得轰轰烈烈。公元955年,后周世宗柴荣下诏整顿佛教,僧尼要经过审查,发给牌子,才有正式出家的资格。他同时召见华山道士陈抟(10世纪末曾在邛州学得睡功“锁鼻术”),尊

称这位有道之士为“白云先生”。北宋结束了纷扰时代,仍然十分重视道教。977年和984年,宋太宗赵光义都曾召见陈抟,还做诗送给他,又赠了他一个“希夷先生”的尊号(图31)。接着下令搜求道经,于990年编成3737卷的《道藏》。真宗赵恒崇道的热忱不亚其父,曾经大建天下道场,还让张君房重修《道藏》,1019年完成了4565卷本。同时,张君房还编成著名的《云笈七籤》一书。不过,真宗认为



图31

佛和道都在劝人为善,宗旨是一样的,应提倡“三教一贯”,这为此后三教融合奠定了良好的基础。北宋时期,道教始终占主流地位,连佛寺里都供奉着道教教主的神像。徽宗赵佶上了台,还专门下过诏旨,让和尚把那些神像抬到道观去,以后再也不准这么干。可是徽宗此后走得太远,1119年下令:把“佛”改称“大觉金仙”;“菩萨”改称“大士”;僧尼改称“德士”;寺院改称“宫观”;把佛教形象完全改造成道教的样子。徽宗自己,也自称“道君皇帝”。这些举动,离废佛只差一步之遥了。

北宋出现了一位提倡三教合流的高道,他就是撰《悟真篇》的张伯端。张伯端是浙江天台人,又名用成,号紫阳。1069年到过成都,得到青城丈人的传授,精通金液还丹之道。据陆彦孚《悟真篇记》所述,那青城丈人就是刘海蟾。《悟真篇》通篇用93首诗词解说内丹术,体裁十分独特,一问世就受到道教爱好者的重视,为之作注的,到元代就有30多家。后来南方各派内丹术,基本上皆祖述此书。张伯端主张道佛双融,性命双修;因此在《悟真篇》末,又附了32首诗,专讲他研究佛学的体会。他把前面那些讲述内丹的诗词,称为命功;所附的那一部分,则称性功;并说这是师承钟、吕二祖的思想。

与道教内丹术有密切关系的人物,首推钟、吕,他们在民间传说中名列“八仙”之首(图32、33)。“钟”是钟离权,号云房,又号和谷子,咸阳人,因获得王玄甫和华阳真人的真传而得道。“吕”是吕洞宾,名岳,号纯阳,永乐人,祖父吕渭是晚唐名宦。他向钟离权学习内丹术;又曾向火龙真人学剑术;陈抟和刘海蟾都是他的弟子。《宋史·陈抟传》说:“关西逸人吕洞宾,有剑术。百余岁而童颜,步履轻疾,顷刻数百里,世以为神仙。皆数来(陈)抟斋中。”钟、吕大概生于唐末,五代时得道,北宋时尚在。吕洞宾是著名诗人,传世的诗词不少。有一首解说丹功的《敲爻歌》,首先提出性



图32 钟离权 马骥绘



图33 吕洞宾(明刻)

命双修：“只修性，不修命，此是修行第一病。只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣。”修性是佛家主张；修命是道家主张；把二者结合起来，就全面了。这里就体现出融合佛道两家的新提法。钟、吕道术思想，被张伯端在《悟真篇》中发挥得淋漓尽致，从而开创了后来全真道派力主三教合流的格局。

4. 内丹术进一步升华

在三教和融的呼声下，唐代司马承祯根据老庄清虚思想和佛教止观禅定方法，提出《坐忘论》，成为融合道佛两家的新型内丹术，使人耳目一新。张果提出的服气、胎息功夫，虽渊源于道法，但亦兼有禅理。唐末崔希范用三言诗写成《入药镜》，继承发

扬了《参同契》以韵文体裁讲述丹道的传统，于是引起后来诸多修炼家的共鸣；钟、吕道术就是以当时流行的唐诗形式，进行传播；《悟真篇》通篇全为诗词，达到了道术与文艺完美结合的最高境界。

道教从与佛教辩论、抗争，转化为向佛教学习取经，进而提倡三教合流，是一种进步的表现。北宋道教从理论到实践都产生了重大改革，主张禁欲苦行，以内丹术为传道的核心内容；因此史家多称之为“新道教”。11世纪初的张伯端，开创了新教派“南宗”，以《悟真篇》为载体，收了好些门徒，但都不够满意。最后将丹法传授给小他36岁的石泰，作为传人。石泰字得之，扶风杏林驿人，后人称之为石杏林。他得道后也像老师一样，写了一本诗歌体的《还原篇》；并将丹法传授给薛道光。薛道光名式，起初是个和尚，因听经得遇石泰，便弃佛入道，做了他的弟子。这时已经到了12世纪的南宋。薛道光同样写出《还丹复命篇》，将丹法传授给陈楠。陈楠号翠虚子，博罗人，人称陈泥丸。他兼通神霄雷法，写的是《翠虚篇》，也有不少弟子，得其真传的是白玉蟾，那时已到13世纪。白玉蟾原名葛长庚，海南人。他富有文才，出过许多诗集；丹功著述也多，有代表性的是《海琼问道集》。他的门徒很多，以彭耜较为知名。张伯端-石泰-薛道光-陈楠-白玉蟾，一脉相承，称为南宗五祖。南宗祖师多属知识阶层，将内丹与禅修融为一体，所出丹经皆达到一定深度。

宋政权偏安南方，在北方金政权统治地区，也出现了许多新教派。如12世纪萧抱珍首创的太一教；刘德仁首创的大道教；王首创的全真教。后来全真教发展壮大，成为新道教各派中举足轻重的一支。王喆原名中孚，字知明，号重阳子，咸阳人。1159年遇到奇人传授口诀，从而得道。后人传说那个奇人就是吕洞宾，因此他的丹功仍然出自钟、吕一系。王喆有七大弟子，都各自建

立了教派,人称“北七真”。他最早在山东发展的弟子,是富户马钰、孙不二夫妇;后来又收谭处端、丘处机、王处一、刘处玄、郝大通为徒;一时人才济济。全真教持“三教归一”的主张最力;与南宗一样,将禅宗与内丹融为一体,提倡清修。七真都放弃了家庭生活,出家乞食。全真教骨干教祖多出身于文士,在北方新道教各派中,文化素养最高,留下的著述最多。尤其是丘处机开创的全真教龙门派,发展成为新道教中影响最广的有生力量。

丘处机字通密,号长春子(图34),山东栖霞人;是七真中年龄最小的一位。他1174年西行宝鸡,苦修六年;后又移居陇州龙门山龙门洞,再苦修六年;终于得到京兆统军的敬仰,请他出山住持终南山全真祖庭,因而称其教派为龙门派。他的大弟子有宋道安、尹志平、李志常、王志坦等多人。1219年,因受到成吉思汗的邀请,丘处机以72岁高龄,带领18位弟子西行千里,见到成吉

思汗,劝其清心寡欲,止杀保民,以孝治国。成吉思汗听了很受感动,尊称他为“丘神仙”。由于有了这一因缘,全真教便在元代达到鼎盛。

13世纪时,丘处机再传弟子秦志安编辑《金莲正宗记》,将宗祖王喆的传承系统定为“王玄甫-钟离权-吕洞宾-刘海蟾-王喆”,是为北五祖。同时,因南五祖的首位张伯端,其师承关系是“王玄甫-钟离权-吕洞宾-刘海蟾-张伯端”,前4代与北宗完全一样,从而

人真善畏



图34

有了南北合流的基础。在元代就完成了南北二宗的融合，而以龙门派为其代表。龙门派丹功以丘处机《大丹直指》为圭臬，功法要领是回复先天，并分阶段进行。首先炼气，使之与精混合，谓之虎龙交媾；然后要通背后三关，运上顶部泥丸，谓之周天、肘后飞金晶；最后炼神、炼形，超凡入圣。整个功夫分为九节，前三节主要是命功；后六节主要是性功；体现了佛道的合流。这些功法，在南宗丹经中，也大体如此叙述。元代的道教主流派系，实际上只有全真和正一两大派：正一派居江西龙虎山，以符篆科仪为主；全真教南北遍布，则以内丹清修为主。

全真教嫡系最具影响力的龙门派，留下了传承字辈40个字：

“道德通玄静，真常守太清；一阳来复本，合教永圆明。

至理宗诚信，崇高嗣法兴；世景荣惟懋，希夷衍自宁。”

被龙门派律宗尊为第一代律师的赵道坚，是“道”字辈，他号虚静子、抱元子；在丘处机西行之前逝世。第二代张德纯为其弟子，是“德”字辈，名碧芝；与之同辈的孙德彧，是四川眉山人，继苗道一在北京掌教。第三代陈通微，号冲夷子，是张德纯弟子；后来隐居四川青城山，龙门功法便传至西蜀。1387年的明初，传法于第四代周玄朴。周玄朴号大拙，西安人，出身农民；住在青城山，50多年没有进过城市。他传法于第五代张静定（一作张静虚）。张静定号无我子，浙江人，世称虎皮座张真人，后居天台；1528年的明晚期，传法于第六代赵真嵩（号复阳子）。赵真嵩在王屋山练功有成，活了很大岁数。周玄朴又传沈静圆（号顿空子），往江苏传道。沈静圆又传卫真定（号平阳子），也是个享寿很长的道士。张静定又传李真明（名虚庵）；李真明又传曹常然（号还阳子）；曹常然又传伍守阳（号冲虚子）、伍守虚（号真阳子）兄弟。清乾隆时，伍守阳著《天仙正理》《仙佛合宗》二书，成为龙门派丹功重要典籍。伍守阳又传柳太长（号华阳子）；柳太长本是安徽双莲

寺的和尚,后来弃佛入道,著有《金仙正论》、《慧命经》二书传世。柳太长将功法传给和尚了然、了空;了然、了空入道后,改号清禅、清净,为龙门派第十代“清”字辈。

青城山是道教祖源地,宋代居于青城山的著名道士,有成都人朱洞元,属清微派传人,后被尊为“青城通惠真人”。还有神霄派主要传人莫月鼎,居于丈人观,熟识五雷法。14世纪的明初,有个赫赫有名的张三丰,就很向往西蜀。张三丰原名张全一,又名君宝,三丰是号;本是辽东人。他是个传奇人物,长得又高又大,但却龟形鹤背,满脸胡须,圆眼大耳。由于从来不修边幅,成年穿一件衲袄,人称“张邈邈”。他有时几个月不吃饭;但一吃起来,一斗米也能食尽。他曾见过镇守成都的蜀王朱椿,还留下一些墨迹。后来他去了武当山,传下五个弟子。其中有个丘玄清,本是龙门派第四代,也投到他的门下。19世纪的清代,乐山人李西月开创内丹西派,声称宗承张三丰。张三丰所传内丹术,基本上是全真教性命双修一路,主张炼己筑基,胎息通关。不过,他的清修特色,则是以隐逸为务。因此他的事迹,往往带有神话色彩。

内丹术历经唐宋以来新道教的研习,逐渐达到成熟;至元明而大放异彩,终于成为一门有中华特色的人体科学。《道藏》里保存着的大量丹经,是一笔宝贵的科技财富。这一门独特的本土养生学基础理论,建立在天人合德的系统思维上:所有人的生理要素精、气、神,都是与宇宙间弥漫着的元精、元气、元神沟通着的,前者属于后天,后者属于先天。而内丹术的核心,就是珍惜和利用后天的精、气、神,返回到“父母未生以前”的先天状态,使之凝结成丹。再在结丹的基础上进行升华,从而与长生久视的仙道理想联系到一起。基本修炼方法,仍然与精、气、神三要素紧密关联,首先是节约和涵养,其次是清洗和过滤;而以调气炼神为关键。如果达到高深阶段,可以进入胎息和坐忘的境界。这种从效

法自然过渡到调控自然,进一步自我控制生命,完全没有一丝一毫乞求神助的痕迹。

五、道教在祖源四川

1.《神仙传》续篇

葛洪继《列仙传》而编辑《神仙传》，将西蜀高人中的道士，从上古写到西晋，列出阴长生、王远、涉正和李家道中众多人物。《隋书》著录的《洞仙传》，记载了77位仙道，作者“见素子”不知何时人，现在此书已经不全。唐玄宗曾命道士蔡伟编辑《后仙传》；南唐末年沈汾又写出一本《续仙传》，记录了36位唐五代的“仙人”；他们大都致力于内丹术，其中亦不乏蜀人。可是那些仙传之中，基本上都是男仙，这可有点不公平；前蜀杜光庭《墉城集仙录》弥补了这一缺陷，专门记载37位女仙的事迹。尽管其中圣母元君、金母元君、云华夫人、明星玉女等本是道教尊奉的女神，人间并不存在，但有许多确是修炼丹功有成的女士。后来，宋曾编《集仙传》，又作了一些补充。元代赵道一编的《历世真仙体道通鉴》，记录了745人，简直就包罗万象了。

《壩城集仙录》记有三位唐代蜀中女仙。

初唐时期，雅州百丈县有个女孩，名叫黄观福，从小就喜欢清静，经常静坐；有时不进饮食，只是喝水。后来受高人指点，终于得道，劝告父母把家搬到成都去。公元664年，黎雅一带发生严重疫病，30%~40%的民众染病死亡；他们一家因刚刚迁居成都，躲过了劫难。

盛唐时期，眉州通义县女孩杨正见，受女道士们的感染，在蒲江县主簿化当了道士。她由于经常饮山涧泉水，吃一种人形茯苓，在733年得了道。

中唐时期，女仙谢自然一家住在果州南充县大方山下。她不到10岁就爱念《道德经》、《黄庭内景经》；14岁开始辟谷，每天只吃一枝柏树叶；7年之后，连柏树叶也不吃，只是喝点水；9年之后，连水也不需要喝了。788年，她往开元观拜访辟谷道士程太虚，学习道法。后来刺史韩侑到南充来，不信她能够长期不吃不喝，将她锁在东阁里一个多月，不送食物；最后开锁一看，只见谢自然脸色红润，话音清朗，使他佩服得五体投地。她父亲谢襄原先在外地当官，回来以后，发现女儿长年不吃饭，坚决反对，认为是学了邪道，便把她幽禁在堂中40多天。后来见她反而神清气爽，不禁吓了一跳。从此她便名声在外，不少诗人还专门为她吟咏。794年，官府帮她在金泉山修了一间道室，让她在里头专心修炼。谢自然传授给人们的服气功法是：“凡服气：先调气；次闭气；出入不由口鼻，令满身自由，则生死不能侵矣。”

西蜀的男仙，更加丰富多彩。公元6世纪末的隋代，就有合江安乐山道士刘珍、青城山道士李珣，知名于世。李珣是嘉州太守赵昱的老师；而赵昱则有入水斩蛟的神话，被人们尊为二郎神。《三教源流搜神大全》说隋炀帝时，嘉州（今四川乐山）东边的冷、源二河里面，有个犍为老蛟在兴妖作怪，经常掀起洪涛祸害民

众。赵昱作为太守，决心要把它制服，于是动员大量军民，到河滨喊叫助阵，自己则持刀入水与老蛟搏斗。只听得河边石崖处吼声如雷，河水也染成了红色，原来赵昱已经杀了老蛟，正提着蛟头从波中走出。这时他才26岁。隋末天下大乱，赵昱便弃官归隐，不知所终。后来嘉州岷江涨起特大洪水，当地人们还看见赵昱骑着白马，带着好些弟兄，在青雾中间来回奔走，平息洪灾。显然，他已经成了神仙。

《新唐书·隐逸传》上有朱桃椎，是成都人，618年前后住在白女毛村。以打草鞋为生，口不二价。他夏天总是光着身子；冬天披件羊皮，用草绳捆一捆。地方官窦轨拿着鹿皮鞋帽送给他，请他去当保长；但他不但不收，还干脆逃进白马溪那里的大磐石山。山间冬暖夏凉，他于是搭棚常住；有时帮人修修车轮。当他需要食物时，就把打好的草鞋放在路边；买主拿了他的鞋，便丢点茶米放在旁边，由他取回。如此习以为常。益州长史李厚德、高士廉，知道他是个有道之士，公元630年前后常去造访，但他总是没多少话，有时光瞪眼睛。高士廉猜到他的意思：“祭酒是让我以‘无事’来治蜀哦！”彭山县令薛稷，还专门作了一篇《茅茨赋》歌颂他：

先生知足，离居盘桓；口无二价，食惟一餐。

筑土为室，卷叶为冠。斫轮之妙，齐扁同观。

初、盛唐时期的蜀中道士，有仪凤年间得道的王仙柯，神龙年间得道的蔺冲虚，景云年间住眉州青神县游仙观的杨昭庆，开元年间到利州桔柏江除水害的傅仙宗，天宝末年送玄宗到成都的罗公远和杨通幽，隐居夔山受到李白赠诗的窦子明，大历年间隐居峨眉山的姜元辨和张殖，晚唐时期则有青城山的殷九霞精通相术；邢道士善医，给武宗看过病。唐末著《化书》的泉州人谭峭，晚年也隐居青城山不出。



五代前蜀的高士有范德昭,曾著《通宗论》、《金液还丹论》;归元子尔朱洞(字通微),撰有《还丹歌》传播蜀中。后蜀的高道,往往被人称作“仙人”,失去了名字。如住在峨眉山的杨仙公,住在果州子仙观的冯仙。还有个宋自然,行为就更加怪异。他原在遂州乞食,930年死了。后来发现埋他的地方并没有尸体,倒有一张纸,上面写着丹功口诀:

心是灵台神是室,口为玉池生玉液;

常将玉液溉灵台,流利玄关滋百脉。

百脉润,柯叶青;叶青柯润便长生。

世人不会长生药,炼石烧丹劳尔形。

北宋蜀中高道,最早的有成都人屈突无为(一作屈突通),号神和子。太宗时张咏在北方曾经见过他,希望能再次相会,他就约往成都会晤;后来张咏当了益州知州,果然在锦城又见到了他。他有不少神奇的传说:前蜀主王建的义子王宗寿封为嘉王,要从成都前往奉节驻防。在收拾府中杂物时,发现了一面铁镜,虽然多年未用,倒很光亮,便拿出来挂在楼上的窗口前。谁知这面镜子,竟能照出远处街道的市场情况,见有一个卖药汉子正在那里舞弄刀枪。当时成都是不准民间使用武器的,王宗寿便把那人捉进府来,问他为何违反军令?他说,我只在卖药,不曾耍刀。宗寿笑道:我的铁镜把你那一举一动照得清楚楚

蜀嘉王鐵鑑



識
關

图35 《啸堂集古录》

楚,还敢抵赖?那人不信。宗寿便把铁镜拿给他看。那人突然一把抢过镜子,叫喊起来,说那镜子原是他的,上面还有十二个怪字(图35)。宗寿正准备夺回镜子,只见那人用手撕开自己肚皮,把镜子硬塞进去,然后驾云升空而去。原来他就是神和子。

此外,宋初著名道士还有蜀人刘若拙,善于服气;甄栖真曾经拜他为师,学习内丹之旨。11世纪中成都郫县道士姚若谷、飞乌县道士朱知善,为编辑道经出川跋涉,后来竟搜求到道书2000多卷。那时与苏东坡交往过的眉山道士也很多,有张易简、李伯祥、陈太初等人。蓬州的贾善翔,东坡还曾登门拜访过他,写了“来时一,去时八万四千”等文字给他看。他笑着说:“老道士这里没许多般数。”有个绵竹武都山的道士杨世昌,善于鼓琴、画山水,曾到湖北造访过东坡。《赤壁赋》中那个吹箫的道士,就写的是杨世昌。道士邵瓌,12世纪初东坡曾经访问过他,后来他到峨眉山定居修炼去了。剑州人李昊善符篆,则与东坡之弟苏辙交往。《宋史》里记载的道士魏汉津,本是蜀人,自称是唐代仙人李良(又称李八百)的弟子,他的特长是精通乐律;崇宁初年(约1102)被朝廷请去研究乐器。青城丈人观道士句台符,自号岷山逸老,是名士张愈的诗友。

南宋的知名道士,有《宋史》著录的皇甫坦。他是夹江人,善于医术。高宗赵构曾经召见过他,请教长生之道。他说:“心无为则身安。”“先禁诸欲,勿令放逸;丹经万卷,不如守一。”皇帝怎样才能做到这些?但高宗还是十分尊重他,在皇宫里挂起他的画像。后来他到青城山驻足,高宗还给他题了“清静”二字。传播神霄雷法的萨守坚,本是山西人,曾至青城山向王文卿学道。南宋初年有辟谷的道士罗晏,是阆中人,自号静应处士,人称太平冲夷先生。还有个上清宫道士郑荣,精通医术。名山县延禧观张守虚,自号落魄仙,后来去了梓州。《宋史》著录的宋末青城山道人安世

通,虽然出了家,但却十分关心国事。吴曦投敌叛变时,他急忙跑到成都,向守官杨辅上书,请求派兵讨伐。但那时在内江化龙山修道的朱道士,就一心一意地炼他的吐纳术,两耳不闻窗外事。

元代成都高道,都像见首不见尾的神龙。有个张羽士,不知其名,是“赤脚张神仙”的徒弟,善于“五雷法”。明代安岳天庆观道士刘道明,20多年静坐练功,15世纪初的永乐年间被征召上京;最后他活到100岁。15世纪中叶的唐桂峰,与周洪谟同学,后来当了道士。还有个泥溪人王守中,是大名鼎鼎的尹蓬头之徒。彭州道士杨汝真,则是全真弟子,住在丹景山,活了120岁。成都道士吴进宝,颇有道法,15世纪末曾往新繁作法,居然捉住了强盗。营山人于以旌本在陕西做官,后来自称遇见吕洞宾传他丹法,便弃官还乡,修了50多年的道。16世纪还有个泸州人韩飞霞,修道得到仙术,还得了朝廷“抱一守正真人”的称号。

上面把西蜀道流作了一个全景式的快速扫描。不难看出,唐宋时名家辈出,而到了元明时显得有些凋零。主要原因是那时全国道教重心,一在北京白云观;一在江西龙虎山;而祖源地的西蜀,由于缺乏兴教能手,便逐渐沉寂下来。不过,后来全真教龙门派的仙风,终于吹到四川,道教祖庭又有了复兴气象。

2. 龙门派大行其道

17世纪、18世纪之交的清康熙、雍正期间,龙门派的7个传人(分属第九至十代),先后来到四川,在成都和青城山一带传播道法。他们就是牛太安、穆清风、陈清觉、张清湖、张清云、张清仕、张清夜。正如东风夜放花千树,使道教最初的生长点,出现了万紫千红。

牛太安是康熙年间的成都青羊宫住持,善于导引吐纳之术;

1699年已经76岁了，面貌却像30多岁的人。那时得知苏州樊太初精通丹功，牛太安便跋山涉水，步行了三个月到达冠山，与他相见。后来他们两人一起云游楚蜀，从者如云。

穆清风字玉房，号升阳子，忠县人。师从詹太林（王常月之再传弟子）。1714年到成都，住持梓潼宫，修建养济堂院。后又住持眉山重瞳观。他传授的弟子很多，其中朱一和（字自明，号怀阳子）接了他的班，曾建养疾病院。朱一和传袁阳举（号九阳），袁阳举传王来怀，皆是龙门派的传戒律师。



陈清觉（1606~1705）字寒松，号烟霞子，武昌人，仍师从詹太林；1669年入川，住持青城山天师洞。那里山川秀丽，但殿宇残破。他于是大力经营修整，交给他的同辈张清湖管理。当时，他的同辈张清云住持三台县云台观；张清仕住持青城山文昌宫。1687年，陈清觉到成都青羊宫修静。那时四川泉台赵良璧爱好道术，见了他十分敬佩，当即拜他为师，并捐出银钱修建二仙庵，请他当住持，还买了500多亩田作为庙产。1702年，康熙皇帝给了陈清觉“碧洞真人”的封号；还写了“丹台碧洞”四字匾额。从此，他所传授的这一派系，就称为龙门派碧洞宗。陈清觉修道有成，活了99岁。

陈清觉属龙门第十代。他以后的碧洞宗的传人，则有十一代的陈一庆等28人，十二代的王阳炳等37人，十三代的吴来辉等43人，十四代的万复证等55人，十五代的万本圆等100人，十六代的李合邦等128人，十七代的徐教陞等94人，十八代的萧永平等66人，十九代的何圆清等61人，二十代的程明星等55人，二十一代的彭至国（椿仙）等54人，此时已到民国时期。《碧洞堂上支谱》所记还有二十二代的唐理朴等46人，二十三代的孙宗卿等24人；可谓枝繁叶茂，济济多士。其中徐教陞是道光时的天师洞住持，在当时艰苦创业，作出贡献。光绪年间二仙庵住持阎永和（十八

代),1906年曾增补重刊《道藏辑要》,功不可没。

张清夜(1676~1763)原名尊本,字子还,号自牧道人,苏州人。他本来是个秀才,工诗词,善书法;1723年入川,遍览峨眉、青城诸名胜,先后驻足成都临江寺、惜字宫等处;1729年移居武侯祠内,研究《阴符经》。1743年,华阳知县安洪德、成都知县夏诏新,请他住持新修好的青羊宫,他推说年老不便应承,推荐弟子汪一萃来担任。他自己就在青羊宫安心写作,著有《阴符发秘》等书。他的道学思想,主要是知动知时,明方辨器;认为丹道中“目”这一窍,至关重要。

碧洞宗十三代中,有一位灌县二王庙的住持王来通(?~1779),是个杰出人物。他本是李阳修的弟子,号自明道人;1737年又拜王阳炳为师。王来通生活十分俭朴,但热心公益,经常培修道路,栽种树木,施舍药物,关心水利。他曾约请当地士绅捐款,兴修岷江西岸引水渠长流堰、同流堰;还团结一些文士,共同编辑都江堰文献总集《灌江备考》。此书在1743年刻印后,受到学术界的普遍重视,此后一再刊印;在他晚年又将此书重新修订,刻为《灌江定考》。同时,他还将有功于堰的历代人物传记,包括道教有关资料,印成《汇集实录》。王来通在道教文化和水利文化两个方面,都作出了很大贡献。

碧洞宗十四代陈复慧,字仲远,号云峰羽客,乾隆年间住持温江县盘龙寺。他对道教音乐和斋仪有深刻的研究,曾校正《广成仪制》数十种。他的文学水平也高,著有《雅宜集》问世。陈复慧传承的乐曲,以细腻含蓄著称,号称“广成韵”(南韵);并被四川民间乐坛推为“广成坛”之祖。

清代前期四川道教中心,主要是成都青羊宫、二仙庵和青城山诸宫观。从康熙年间起,青城山上皇观,住持就是龙门派第九代李太浩、十代谢清元一系;乾隆年间,天真观住持为十二代刘

阳春、十三代何来诚一系；光绪年间，金华宫住持为十三代李焕章、十四代唐复初一系；皆是教中骨干。此后龙门派杰出人物，也屡见不鲜。

龙门第十六代的张合修，原名张孔山，号半髯道人，重庆人，是一位出色的古琴家；咸丰年间在漩口川主宫当道士，后移居灌县城隍庙；1875年与同道在成都大力搜集琴谱，编成《天闻阁琴谱》一书。后来他云游四方，以授琴为业。他是蜀派琴家的主要代表，在琴道上有很深的造诣。

二十一代彭至国(1883~1942)，号椿仙，贵州毕节人；清末住持青城山天师洞(常道观)。他曾在四川农政学堂方外班学习蚕桑，毕业后在青城山推广蚕桑技术，并广植杉、楠，绿化名山。青城山景区在他的苦心经营下，修建了许多楼堂殿阁，使常道观达到相当壮丽的规模。1936年青城山成立中华道教灌县分会，他出任会长；当时入会道士319人，来自94座道观。抗日战争期间，他还拿出部分庙产收入，资助应征入伍的军人家属。

二十二代易理轮(1896~1976)，原名易良德，字宗乾，号心莹，遂宁人；1914年至青城山天师洞出家，后在成都二仙庵蚕桑传习所做工。1917年，天师洞道士魏至龄(号松霞)到二仙庵去，见他吃苦耐劳，又虔诚好道，就把他领回天师洞，收为弟子。天师洞住持彭至国也认为孺子可教，便让他到朝阳庵吴君可门下，学习四书五经和《云笈七籤》。1926年，成都大儒颜楷来游天师洞，受住持的委托，将勤学好问的易理轮带往成都崇德书院深造。易理轮在这里攻读了一年多的经史，大大增强了文化素养。此后，他潜心研究道教学理和道教史，成为现代著名的道教学者。西南联合大学教授陈国符、四川大学教授蒙文通、《扬善》半月刊主笔陈撷宁，与他都有密切的交往(图36)。1955年，他担任天师洞住持；后来又任中国道教协会副会长，直至辞世。

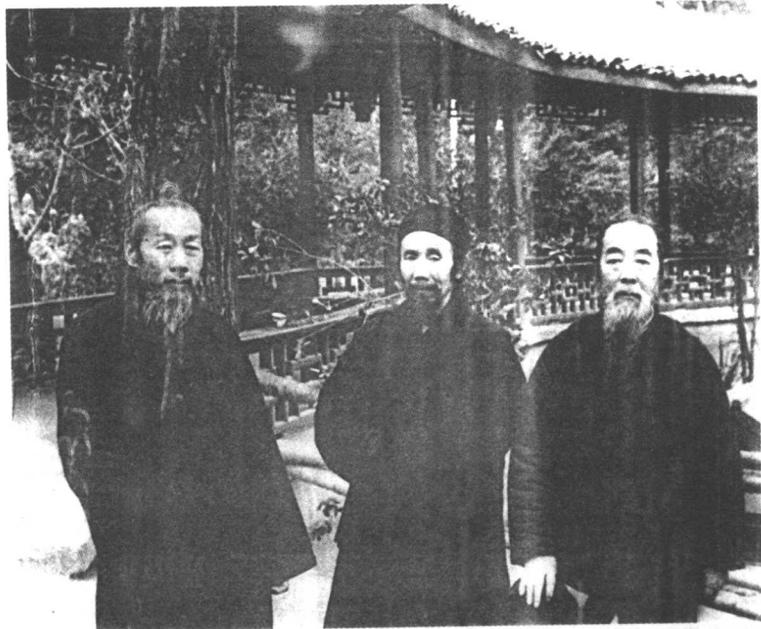


图36 左易心堂、右蒙文通

3. 林林总总的宫观和丹经

古老的道教，在四川留下了许多遗迹，最不容易泯灭的主要是摩崖造像。省内凡砂岩出露地区的道观所在，都可见到这类造像；其中最早可上溯到隋代；它们不但有深刻的宗教内涵，而且具有较高的艺术价值。青城天师洞内，就有隋大业年间（7世纪初）石刻张陵造像；并有石刻三皇像，背题“唐开元十一年（724）岁次癸亥，道士杨悟玄捐资造像，保佑国泰民安”，或是后人重建；朝阳庵内则有明代石雕造像多尊。成都龙泉镇长松山，有唐雕老君与佛并坐龕；青白江区明教寺有明嘉靖年间石雕老子像。蒲江飞仙阁中，现尚存题刻“天宝九载（750）五月，道士贾元宗造天尊一

铺。”夹江木城镇有一“庞婆仙洞”，其中有庞公庞母石像，疑为宋刻。丹棱龙鹤山有唐代摩崖造像龕数十处，其中还有“女冠成无为炼师”的“松柏之铭”碑，亦建于750年。绵阳西山观玉女泉，有老君、天真、男女供养人造像，题为“大业六年”（610）、“咸通十二年”（871）；富乐山摩崖造像小龕内，题有“大业十年”（614）及唐人题名。江油天仓山太乙洞，有宋代道教神像多尊；窦山宋代木刻星辰车上，刻有道像一百多个。剑阁鹤鸣山有唐代长生保命天尊造像4龕，题为“大中十一年”（857）。广元皇泽寺摩崖第8号龕，有道像8尊。巴中有近代摩崖造像，北龕为老君，南龕为玉皇。安岳黄葛乡玄妙观，有老君、真人像50多龕，题为“开元十八年”（730）至“天宝七载”（748）。宋代立雕则有赤云乡般若洞老君像，题为“嘉熙四年”（1240）；瑞云乡老君庙有道像30多尊；城郊圆觉洞有女神像龕；互助村三仙洞，有明天启至万历年间（15~16世纪）摩崖造像17龕；石羊乡毗卢洞侧，有清代玉皇龕。乐至崇教寺内清代四方塔上，刻有道教人物和太极图。泸县玉蟾山有摩崖造像71龕，佛道并列；其中第33龕为三官，56龕为天官，70龕为玉皇。由此可见道教在蜀之盛。

龙门派碧洞宗的基地，是成都二仙庵和青城天师洞两处。清代由此逐渐向各州各县发展。那时四川省内宫观林立，大都是碧洞宗道士负责经管。《碧洞堂上支谱》列出了一个由碧洞宗管理的宫观清单，除了川东以外，川南川北都有，而以川西为最集中：

- 成都——二仙庵、太清宫（有两处，一在小北门）、三圣祠、敬佛堂（在东御街）、报恩堂；
- 华阳——文昌宫（在白家场高桥）；
- 双流——天成宫；
- 温江——东岳庙、盘龙寺；
- 郫县——寿尊寺；

彭县——三教寺、三圣祠、禹王宫(在九尺铺)、真武宫(在楠木场)、五显庙(在敖家场);

汉州——老君观(玄妙观)、陕西馆(在小汉镇);

灌县——二王庙、东岳庙(三台山)、药王山(在太平场);

青城山——天师洞、文昌宫、朝阳洞、郭家庵;

崇庆州——千佛山(在三郎镇)、南华宫、邹家庵、南岳庙(丹凤山)、龙驹寺(在娘娘冈)、菩萨堂;

大邑——文昌宫(鹤鸣山)、观音寺(在龙凤场)、老君观;

邛州——慈云寺;

蒲江——九仙山;

眉山——重瞳观;

绵竹——东岳庙、严仙观(五都山);

中江——三圣宫(在普兴场);

潼川——云台观、宝河观、东岳庙、三圣宫、川主庙、文昌宫(有两处,一在河嘴,一在云台场)、川主宫(在金村场)、真武宫(在广利井);

资阳——玉皇观;

乐至——川主庙;

富顺——道官;

汶川——娘子岭;

茂县——欧阳观;

天全州——毗罗寺(在大川村)、太朋寺(在冷村);

雷波厅——雷神庙。

根据《四川省志》所记,成都自古就有许多知名道观。如唐代城北的至真观(到明代仍存),城南的玉局观,最有文化底蕴。其

他如明月观、朝真观(乘烟观)、鸿都观、庆都观、仙居观等,皆为道教名区。省内各地古观林立:川西有温江金乌观,双流兴唐观,新津老君观,德阳灵源、秦中二观,绵阳东山、西山二观,什邡龙泉观,江油清虚观;川北有中江真灵、道灵、集虚等观,三台保和观,射洪金华观,遂宁崇真、崇仙、仙井等观,剑阁仙女观,南充玉华宫(玄真观),西充西晖观,阆中五台观;川南有彭山平盖观,大邑鹤鸣观,邛崃崇真、天师二观,眉山蟆颐、北平二观,丹棱龙鹤观,乐山东山、天庆、开元等观;川东有广安紫极、子仙二观以及丰都仙都观,云阳集灵观,万县木枳观,巫山高唐观等。

成都青羊宫自古就是道教胜地,也是道教文化中心之一。唐初称为玄中观,882年唐僖宗逃难到成都来,下诏改名“青羊宫”,于是相沿至今。这名称的来历颇为神奇。《蜀王本纪》说,老子接受关令尹喜的要求,写好了《道德经》,便让尹喜修道一千天(约两年多),然后到成都青羊肆去见老子。那青羊肆大概是上古的羊种站,目标较大,找人容易;据说故址就在青羊宫那里。尹喜当时在成都见到的老子,竟然是个儿童模样,所以青羊宫便成为老子的重新降生之地。

明末清初的战乱中,青羊宫遭到战火破坏,于是1668年和

图37



1808年,分别作了两次较大修建(图37)。那时的山门正对望仙桥,门外有七星柱,刻着天书云篆;一对大石狮子,伴着一口龙王井。进了门,就有灵祖殿、混元殿、八卦亭、三清殿(无极殿)、斗姥殿、皇极殿、唐王殿;位于一条中轴线上,庄严宏伟。八卦亭是观内的标志性建筑物,共分三层:下层正方形,中层八角形,上层圆形;象征天圆地方,中含八卦。整体由16根石柱和8根盘龙柱支承,造型独特。三清殿内有一对约长0.9米、高0.6米的铜羊,独具特色。左边那只是古代遗留之物,集12生肖于一身:独角似龙,胡子似羊,耳似鼠,鼻似牛,眼似鸡,嘴似马,颈似猴,背似兔,腹似狗,臀似猪,爪似虎,尾似蛇。右边那只是1829年张万福和他母亲、儿子共同捐资,由云南工匠陈文炳、顾体仁铸造,倒是个羊儿的写实模样。民间传说那两头羊还有医疗作用,如果谁身体有点不舒服,可以去摸那铜羊;哪里痛就摸哪里,保证会好。因此那两头羊已被人摸得闪闪发光,有些部位业已很薄,现在已经把它们保护了起来,另仿造两头铜羊让人去摸。二仙庵原与青羊宫毗邻,主要供奉钟、吕二仙;不过现代的文化公园占去了它的位置,近年才归还道教,已非原来面目。目前正在重建之中。

青羊宫和二仙庵,由于藏有《道藏辑要》这部重要经典的刻版,从而加深了它那深厚的文化内涵。尤其是内丹经籍,自明清以至近代,那里面有许多高道为之不断增辉添彩。

关于古老的神仙信仰和长生术,龙门派宗师们根据禅修理论和实践经验,提出了自己的新看法。《长春祖师语录》载有丘处机的话:“吾宗所以不言长生者,非不长生,超之也。此无上大道,非区区延年小术也。”这实际上是对古代神仙说的批判。因此,龙门派内丹术的最终目标,并不是成不老仙,而是超脱生死。明末受赵真嵩之传的第七代王常月(号昆阳),著有《碧苑坛经》(又称《龙门心法》),其中说过:“人之色身,修也要死,不修也要死;纵

活得千年，终归于土。”只要“留下一个仙名于人间，传下一部道言于世内，使千百年后，知有某人，这便是‘死而不亡曰寿。’”这实际上已体现了佛道两家理论的融合。

清代初年，龙门派向东南发展，产生出不少支派。如江苏茅山“闾祖派”，由闾希言开创；定下“复本合教永，圆明寄象先”等字辈；传有舒本住、王合心、李教顺等道人。浙江经王常月传教，道派尤多。最著名者有湖州金盖山“云巢派”，由王常月传陶守贞（号靖庵）；陶守贞传陶太定（号石庵）；陶太定传徐清澄（号紫垣）；徐清澄传徐一返。余杭“天柱观派”为金筑老人（名金大涂，一作盛青崖，“守”字辈）所创，传潘太牧；潘太牧传王清虚（号洞阳）；王清虚传潘一元（号青阳）。杭州“金鼓洞派”为周太朗（号明阳）所创，传戴清源（号停云）；戴清源传骆一中；骆一中传蔡阳善；蔡阳善传戴北庄（“来”字辈）；戴北庄传张复纯。天台“桐柏宫派”为高清昱（号东篱）所创，传弟子沈一炳、方一定、闵一得等人。沈一炳（号轻云）传陈阳复（号云樵）；陈阳复传阮来宗。方一定传顾阳昆；顾阳昆传王来真（号峰阳）。闵一得传李阳春（号碧云）；李阳春传王来因；开创了上海“觉云派”。后续弟子有汤复弼、汪本渊、丘合度、倪教学等人。值得一提的是闵一得，他又名闵小艮，号懒云，是江苏吴兴人；整理和撰著丹经甚多，对于阐述龙门派丹功作出了重要贡献。南昌“万寿宫派”创自孔常桂（号玄微）；传徐守诚（号野谷）；徐守诚传张太玄（号华阳）。张太玄也有不少丹功著作，以《金丹直指》最有代表性。广东罗浮山“南宫派”为李清秋所创，其后传有曾一贯、柯阳桂、童复魁、赖本华、陈教友等人。陈教友名铭珪，著有《长春道教源流》一书，有重要的史料价值。

龙门派在西北地区也有所传播，其中有一位整理丹经的重要人物，就是第十一代刘一明。刘一明号悟元子（一号素朴子），

山西曲沃人；其师樊仙留（号瓮谷老人），曾在蜀中参学。刘一明著述很多，所编《道书十二种》，集中了以往的许多重要丹经，受到道界人士的重视；此书曾多次刊印，在社会上具有重大影响。

明清时期，内丹术有性命双修一派，他们大都托名吕祖所传，其师承脉络颇为朦胧；最著名的有东西两派。东派为16世纪明晚期的陆西星（1520~1606，号潜虚）所创，他自称得吕洞宾亲传，一生著述甚多，整理丹经也不少，均载入其总集《方壶外史》之中。19世纪中开创西派的李西月（1806~1856），原名元植，号涵虚（一号团阳），四川乐山人。他在峨眉山遇到孙教鸾一派的郑朴山，就拜之为师，研究丹功。后来他自称得到吕洞宾、张三丰的亲传，创立“西派”，留下“西道通，大江东，海天空”9字字辈。他整理和编著的丹经也很多，最重要的是《太上十三经注解》、《三车秘旨》和《九层炼心》、《后天串述》两篇短文。此后，有一位在四川乐育堂（可能位于富顺）讲授丹功的黄裳（字元吉），特别值得注意；清道咸年间（19世纪中）即有《乐育堂语录》传世。清嘉庆时净明派弟子傅金铨（号济一子），也自称得吕洞宾真传，入蜀居于巴县，曾编纂《道书十七种》。这些高道，对于内丹术的贡献十分显著。

全真教七子中的谭处端，创有南无派；字辈是“道本崇真理，玄微至妙仙，立去云霄上，功成必有名，大教明清静，宏演德惟良”等语。南无派传至第二十代刘名瑞，号盼蟾子，河北宛平人；著有《盼蟾子道书三种》。他的弟子赵大悟（1860~？），又名赵避尘，号顺一子、千峰老人，昌平人；精通丹功，开创了“先天派”；留下“玄妙先天道，自然性体空；悟其圆光献，慧命上昆仑；金丹乾坤大，礼义善养功；虚灵清静意，留名万古春”的字辈。1933年，他用白话文写成《性命法诀明指》一书。但1998年牛胜先所著《道家养生功》一书说，其父牛金宝1933年曾拜赵避尘为师，说赵避尘是了然、了空两位禅师的弟子；而两位禅师则是龙门派第十代

“清”字辈，二人的师父就是著《慧命经》的柳华阳。那么，赵避尘竟同时是龙门和南无两派的传人了。

道教经典早期便汇集在《道藏》之中。现存1445年刊印的《正统道藏》，由于卷帙浩繁，检阅不便。清康熙年间的翰林院编修彭定求，从中精选出200种道经，编成《道藏辑要》这部丛书。彭定求自号“守纲道人”，可见是个道教学者。到了嘉庆年间，又有一位道教学者蒋元庭，在彭定求所编基础上加以补充，并增加了一些新出的道书，充实了79种。光绪年间，二仙庵住持阎永和，与贺龙骧、彭翰然等，再次增补了重要道书17种，同时附入道经书目23种，重新刻印《道藏辑要》。这套296种道经和23种书目的刻版，至今尚保存于成都青羊宫内，成为研究道教学术的宝贵文献。20世纪20年代，学者丁福保（号守一子）编成《道藏精华录》丛书，共收



图38 《性命圭旨》升仙图



《性命圭旨》坐神图

道书100种,校勘精良,对于研习道教学术,有着很大帮助。其中所收《性命双修万神圭旨》(简称《性命圭旨》)一书,是明代尹高第(一说范守元著)所传丹功,共分9节:1.涵养本原,救护命宝;2.安神祖窍,翕聚先天;3.蛰藏气穴,众妙归根;4.天人合发,采药归壶;5.乾坤交媾,去矿留金;6.灵丹入鼎,长养圣胎;7.婴儿现形,出离苦海;8.移神内院,端拱冥心;9.本体虚空,超出三界。其层次分明,说理清楚,受到丹功界的很大重视(图38)。

4. 团队组织的成立

道教自诞生以来,组织系统一直是师弟相承的宗派,相互之间不相连属,基本上是彼此分割,各立山头。据北京白云观《诸真宗派总簿》所载,近现代各种宗派即达86个。辛亥革命以来,道界逐渐觉醒,遂付出一定努力,企图改变过去宗派间互不相属的状态。1912年,白云观及奉天、江苏、山东、河南、陕西、湖北等地道观的18名代表,在北京发起建立道教会。后由陈毓坤等9人赴国务院上报,请求立案;随即获得批准。于是中国道教,第一次有了自己的全国性合法组织。

接着,四川青羊宫刘教宾、二仙庵王妙生、宝云庵余至惟、天师洞魏至龄、二王庙李元刚、长生宫周至容、丹达庙吴清照、昭烈庙周宗庸等联名发起,成立四川道教总分会。当时拟定了《暂行简章》12条,提出办会宗旨是“统一全川道教,以阐扬先圣之玄旨,增进人群之道德”;义务是“对于京师道教总会有协助之义,对于本省各分会有统辖维持之责”。要求“凡道教弟子,遵守教规,行为端正,得以注册入会”。“四众国民,不分界限,有愿研究道教宗旨者,经本会会员介绍,得认为会员”。此外,在研究道经、兴办实业、遵守戒律、保护庙产、收缴会费、会议制度方面,也作

出了相应规定。当年由四川行政公署批复：“查信教自由，约法所许。该会阐扬道旨，自无不合之处，准予立案。”

约在1923年，此会改组为道教会四川省支部。1946年又改为四川省道教会，会长是二仙庵王伏阳；常务理事6人（青羊宫、二仙庵各推3人）；理事8人（分别为二仙庵4人、青羊宫3人、宝云庵1人）；常务监事及监事均为2人（由青羊宫、二仙庵平均推出）。当时主要任务，规定为保护庙境森林，纠正不良习气，调解道务纠纷，举办慈善事业，以及办训练班、传经劝善等事。基本上每年开会员代表大会一次。1948年10月的大会，即在二仙庵举行。到会的有理事长王伏阳，指导员唐次斌，秘书长赖鼎立；张圆策等9人组成主席团；以及42县的代表46人。张乾阳所作工作概况报告指出，当时道教会共有会员2885人。

新中国成立后的1956年夏，沈阳太清宫岳崇岱等发出组建中国道教协会的倡议，得到了人民政府的支持。当年11月，道界知名人士岳崇岱、易心莹（四川）、陈撷宁、孟明慧等23人在北京集会，进行酝酿，建立了筹备委员会。1957年4月，中国道教协会在北京成立，会址位于白云观。以岳崇岱为会长；陈撷宁、汪月清、易心莹、孟明慧、乔清心为副会长；陈撷宁兼秘书长，黎遇航为副秘书长。在92名代表参加的第一次全国代表大会上，制定了协会章程。提出办会宗旨是：“团结和教育道教徒爱国爱教，积极参加社会主义建设，发扬道教优良传统，反映道教界的情况和问题，提出建议，协助政府贯彻宗教信仰自由政策。”会上推举出理事61人。国家副主席朱德、李济深还在中南海接见了全体会议代表。

中国道教协会开展工作后不久，反右斗争和大跃进运动接踵而至，道界受到了一定冲击。1961年11月，在“调整巩固”方针下，召开了道协第二次代表大会，到会99人（其中全真教85人，正

一教14人)。会上推举陈撷宁为会长,易心莹、孟明慧、乔清心、蒋宗翰、黎遇航为副会长;黎遇航兼秘书长,陈理实、曾宗恒为副秘书长。同时在白云观举行了祝愿世界和平、祖国富强的道场。会议决定,出版《道协会刊》,编写比较完善的《中国道教史》。次年举行的常务理事会上,通过了《道协工作简则》、《中国道教史提纲》;并研究了进修班教学计划。陈撷宁指出,不能用旧时代的眼光来看新时代的道教。气功健身、药物延龄、老庄哲学,都是道教的学术精华,有益于人民。

1966年“文化大革命”引发的十年动乱,使道教文化受到更大的冲击和破坏。直到1980年,停顿12年之久的道协工作,才得以恢复。当年5月召开的理事扩大会上,黎遇航当选为第三届会长,王教化、陈理实为副会长;王伟业为秘书长,刘之维、张常明为副秘书长。傅圆天(四川)等13人为常务理事。会上修改了道协章程,发表了《致台湾省道教界书》。此后,1982、1984年都召开了道协理事会。

1986年9月,第四届代表大会在北京举行,到会代表94人。黎遇航连任会长,王教化、刘之维、傅圆天为副会长;李文成为秘书长,张继禹、黄明、闵智亭、黄信阳为副秘书长。李养正等21人为常务理事。会上提出的任务,主要是反映道界的意见和要求;进行爱国守法教育;促使宗教活动正常化;保护文物古迹;培养道教人才;研究道教文化;加强国际友好往来等。1989年冬,白云观进行全真教传戒受戒活动,传戒律师为白云观王理仙;四川青城山天师洞江诚霖、鹤鸣山张信益等4人协助演礼。

1992年3月,召开了第五届代表大会,到会代表111人(其中全真教88人)。傅圆天(四川)当选会长,谢宗信、陈莲笙、闵智亭为副会长;李文成连任秘书长;张继禹、黄信阳、陈兆康为副秘书长;马礼良等31人为大会常务理事。重新修改了道协章程,对以

后工作提出7条意见,主要是加强宫观管理;开展道教文化研究;培养道教人才;努力实现自养;积极开展友好往来。1993年9月,白云观举行罗天大醮,祈祷世界和平,并将功德收入100万元,全部捐给希望工程。在此期间,成立了中国道教学院;四川青城山建立了道教学校。1987年开始出版《中国道教》杂志(主编李养正),1994年又出版《道教大词典》。

1995年,在四川青城山举行了第二次全真教传戒法会,玄都律坛设在常道观(天师洞);傅圆天被道众推举为方丈大律师。当年10月29日,在观内三清殿隆重进行了方丈升座大典,方丈律师按全真龙门正宗二十三代法号改称傅宗天。11月1日至21日,在青城山峰顶上清宫举行正式的传戒法会,主持传戒的方丈大律师即傅宗天。另有主坛八大师是:证盟大师谢宗信,监戒大师曹祥真,保举大师吴理充,演礼大师田诚启,纠仪大师周至清,提科大师吴诚真,登篆大师江至霖、韩壬泉,迎请大师黄至安。其他工作大师还有纠察师王玉容,道值师唐诚清,引礼师钟明健、康信祈、陈法永,总理师黄信阳。律坛执事则有典造师赵明健,堂头师黄崇正,行堂师唐诚清、何明诚、冯明腾、周诚光、胡理刚,钟头师杨宗斌,鼓头师康信祈,经师樊崇兴、王嗣荣,夜巡师杨理昌。来自全国各名山宫观的男女受戒道徒共有400余人,云集仙都;其中年龄最大的是四川彭州的赵伯川,生于1874年,当时已121岁;年龄最小的只有21岁;上下有整整一个世纪的跨度,呈现出本土宗教的独有特色。会上方丈大师给他们授了“初真戒、中级戒、天仙大戒”三坛大戒;八大师还登台讲经演法;众弟子行礼如仪,通过考核,虔诚地受到“净戒牒”(图39、40)。那时会场大殿内的三清宝像两侧,分别供有全真演教天尊“吕祖先师”和“长春真人”的画像;两廊悬挂着黄色的大幅符箓;堂上张贴着“三归依戒”、“孚佑帝君十戒”、“女真九戒”、左右“戒堂告示”和“律坛清规



图39 傅大律师接见一百二十一岁戒子赵伯川

图40 律师传天仙大戒



榜”，其中“闾堂告示”写着：

勤定钟板，宏扬律堂；按时功课，物我两忘。

殷勤演礼，视听安祥；威仪整肃，勿怠勿荒。

传戒活动经过开坛启圣、拈香叩神、拜送表文、朝真礼斗、祝将上疏、迎銮接驾、燃灯熏衣、正启三元、跪颂皇经、礼拜皇忏、听经考谒、传钵受牒、钱驾谢神等仪注，圆满完成了20世纪末的一次道教空前盛典。陕南洞阳宫老道士岳信义深有感触，当场写了一首长诗赞颂：“幸逢传戒大盛典，天师洞府设律坛。天龙八部王灵官，地司五方展威严。杏黄旗帜迎风展，大红标语贴满山。二十八宿齐坐镇，六十四卦管全方。”“物华天宝都江市，人杰地灵青城山。山欢水笑百鸟喧，道气长存万万年。”

四川是道教发祥地，道教学术也不乏后人。1980年建立的四川大学宗教研究所，由卿希泰教授担任所长，开展道教思想史等方面的研究；出版的《宗教学研究》杂志，发表了很多有深度的道教学术论文，在海内外产生了良好影响。从1988年起，由卿希泰主编的四卷本《中国道教史》，至1993年全部出齐。这部200万字的巨著，执笔者有卿希泰、丁贻庄、丁培仁、赵宗诚、曾召南、詹石窗、石衍丰、李刚、杨光文、陈兵、张桥贵、陈耀庭、杨铭、唐大潮、赖宗贤等，皆为研究道教学术的专门学者。此后，由青年学者姜生与香港汤伟侠主编的《中国道教科学技术史》，2002年已出“汉魏两晋卷”，由我国数十位学者撰写了140万字。此书的四川编委，有万本根、陈德述、李远国、冯广宏等人。蜀中其他道教著述，堪称车载斗量，不一而足。

四川道教正在迎着新世纪的朝阳，发挥出天人合一、道法自然的绚丽光芒。

结 语

“我命在我不在天，还丹成金亿万年”——这是《抱朴子·黄白》所引古代《龟甲文》、《玉牒记》之文，为空前绝代的豪言壮语。

随后，道教人士接过了这熊熊火炬。葛洪在《抱朴子·论仙》里坚定地说：“寿命，在我者也！”南北朝前后的《真气还原铭》也说：“我命在我，不在于天。”道经中有本《西升经》进一步说：“我命在我，不属天地！”

中国人无所谓“神”，但见佛就拜，勤于祭祖，又似乎到处是神；可是看得最重最大的却是天和地。天地这种神圣，本来既抽象，又具体。道教竟然连天和地都不怕，声称他们管不着，却又不是光提虚劲，而是有恃无恐，大有“超出三界外，不在五行中”的风度。

试问全世界各种宗教，有谁敢如此胆大妄为？有谁把命运紧紧地捏在自己手里，而不交给上帝、菩萨和神灵？

这就是具有中华特色的道教——仅凭这一点，就该对它刮目相看。

西蜀人,应当为他们那里产生出这样的道教而自豪。难道人们不该有那种胆大妄为的气概,牢牢把握个人的命运,家庭的命运,乃至民族的命运?

道教还有一种顽强探索的精神,这大概也是那种胆大妄为的表现。那批人不但敢于吃螃蟹,还敢于吞金服石,攀登峻峭的高峰,漂流浩瀚的大海,去寻找仙药。他们不但敢于合草药,还敢于安炉立鼎,燃烧起上千度的烈火,去改变金属非金属矿物的面貌。那些奇人,想控制自然,甚至想改造自然。当然,他们也许有些愚蠢,常常碰得头破血流,有时连捏在自己手里的生命也搭了进去。可是他们却意外地发现了种种新的学问,充实了科学和人文的宝库。那些功绩,理应载入青史。

恐怕没有哪一种宗教,愿意去做这样过于世俗的笨事!

这就是产生在四川的道教。

道教之源,在于追求生命的永恒,在于投入探索和发现,在于体验人生的价值。那源头,就出在地阔天高的西蜀。

值得进一步研究道教文化——这或许就是西蜀人可以担当的责任。

主要参考书目

- [1] 潘雨廷《道教史发微》，上海社会科学院出版社，2003年。
- [2] 王纯五《天师道二十四治考》，四川大学出版社，1996年。
- [3] 李小光《生死超越与人间关怀》，巴蜀书社，2002年。
- [4] 杨立华《匿名的拼接》，北京大学出版社，2002年。
- [5] 卿希泰主编《中国道教史》1~4卷，四川人民出版社，1988~1993年。
- [6] 姜生等主编《中国道教科学技术史》汉魏两晋卷，科学出版社，2002年。
- [7] 张荣明《中国的国教》，中国社会科学出版社，2001年。
- [8] 葛兆先《屈服史及其他》，三联书店，2003年。
- [9] 洪丕谟编《道藏气功要集》，上海书店，1991年。
- [10] 黄海德、李刚《简明道教词典》，四川大学出版社，1991年。

附录

陈抟籍贯考

王家祐

陈抟是北宋时期一位有相当影响的道教思想家。他顺应隋唐以来儒、释、道三教合一的思想潮流,创立了以《太极图》、《先天图》、《易龙图》、《无极图》为主体的“先天易学”,开拓了宋代易学研究的新思潮。这种先天易学下传张无梦、刘海蟾,为宋元道教内丹派的形成,奠定了初步的理论基础;同时,又经周敦颐、邵雍的推演,成为宋明理学的重要组成部分。

对于中国道教史、中国哲学史上这位重要人物,以前却缺少研究。记载陈抟生平大事的史籍,庞杂无序,混乱离奇,这也是陈抟研究的首要难题。本文就此作一些考辨,以求证于学术界。

陈抟字图南,自号扶摇子。其家世无考,《群谈采馀》说被渔人在河中拾得,“乃从渔人姓陈,名抟”。(《坚瓠辛集》卷三引)

据元人赵道一《历代真仙体道通鉴》卷47《陈抟传》与张轲

《太华希夷志》所言，陈抟年寿一百一十八，则当生于唐懿宗咸通十二年(871)。这种说法和宋人魏泰《东轩笔录》所说陈抟“生于唐末”是相吻合的，可以相信。宋太宗端拱二年(989)七月二十二日，陈抟死于华山张超谷石室中。

关于陈抟的籍贯，《宋史·陈抟传》说：“陈抟字图南，亳州真源人”。这个记载不十分可靠。

宋大中祥符三年(1010)，李宗谔、王曾所纂《普州图经》记载：“陈抟，字图南。崇龕人。方四岁，戏涡水侧，有青姬抱怀中乳之，聪悟日益。即长，辞父母去学道。或居亳，为亳人；或居洛，为洛人；或居华山，为华山人。”（《蜀中广记》卷78引）这是关于陈抟籍贯最早的记载，距陈抟卒年仅21年。

李宗谔是宋初著名大学者，藏书万卷，广交士流，又预修《太祖实录》、《续通典》等，官至翰林学士、工部郎中、右谏议大夫。王曾亦为名学者，朝廷显官。他们与陈抟同时（可能有所往来），又通晓史籍典故，其记载应该是可信的。

南宋方志大家王象之《舆地纪胜》卷158中肯定了李王之说：“此说最为有理，祥符去国初甚近，李宗谔撰定《图经》，宗谔博学君子也，必得其实。又《别传》一篇，乃钦真观道士谢道缘所传。其徒相传，盖二百余年矣。亦以先生为崇龕寨人。”王象之还记载了陈抟在普州的多处遗迹：“钦真观，在安居县之崇龕镇，即陈希夷故宅。”“希夷故宅，在安居县崇龕镇二里。国初即其宅为灵山观，宣和间赐额钦真。”“天池，在安居县之崇龕镇，即陈希夷所生之地。”“二仙堂，在郡治。绘陈希夷、赵缩手像。”卷中还记到：“小香王先生，崇龕人。常游天池，遇陈希夷及麻衣道者，乃辟谷修炼，后尸解于青城山矣。”王象之还收集了陈抟在附近地区顺庆、资州、遂宁等地的故闻，都载入了《舆地纪胜》中，用以证明陈抟确系“普州崇龕人”。

王象之曾在川东做官，他的记载是有根据的。其序称：“余少侍先君，宦游四方，……及仲兄行甫，西至锦城；而叔兄中甫，北趋武兴，南渡渝泸，归来道梁、益事，皆袞袞可听，……余因暇日，搜括天下地理之书，及诸郡图经，参订荟萃，每郡自为一编。”后人称赞此书：“王象之出自望族，由科第起家，于掌故夙所留心，生平勤于咨访，尤好表扬前哲。其编辑此书，用力最深。”（刘毓崧《跋輿地纪胜》）阮元也认为此书体例谨严，考证极其赅洽，为宋时最好的方志（阮元《輿地纪胜刊本序》）。王象之根据众多可靠材料，排除异说，断定陈抟是普州崇龕人，的确是可钦可嘉的。



南宋另一地理总志《方輿胜览》，祝穆撰于理宗时。其书详于名胜古迹，采摭丰富。书中记载了陈抟在普州崇龕的遗址：“破石井，在城西，其水清冽（当为“冽”之误），乃一巨石凿开而得水，云：陈抟相地所开。”“陈抟，字希夷。普州崇龕人也。隐于武当山及华山。太宗令见真宗于寿邸，及门而返。曰：‘王门厮役，皆将相林也，何必见王。’……贾浪仙宦游之国，诗句难磨；陈希夷毓秀之乡，清风可挹。”（卷63《普州》）

与祝穆同时，普州知州杨泰之著《普州志》说：“州土饶瘠，无珍异之物。惟铁山枣、崇龕梨、天池藕，三者皆陈希夷所种。”（《蜀中广记·方物记》引）

以上两宋时期的四大方志，以及明代陆应阳纂、清代蔡方炳增辑《广輿记》卷7中，都一致定陈抟的籍贯为普州崇龕。

陈抟出生在普州崇龕，至后周之际始定居华山。但他时常怀念蜀中故旧。遂宁县柏子镇庞君与陈抟厚善，庞君拜访陈抟于华山，陈抟请他吃梨，庞君携其梨核，归乡植之，后来就成了遂宁一种特产——柏子梨。（《輿地纪胜》卷155）彭州北城胡剑，“经过华山，谒希夷陈先生。先生甚喜，久居其地，为造药一鼎，使携归饵之。复教以度世延年之法”。（见文同《丹渊集》）后蜀孟昶时，“舍人

刘光祚献蟠桃核酒杯，云得之华山陈抟”。（《宋人轶事汇集》卷5引《后蜀纪事》）陈抟在蜀中的师友甚多，他曾师事邛州天庆观高道何昌一学“镇鼻术”。又有“陈花子，在青城山得道。常剪纸花子于市中卖之，只买酒，与陈抟为友”。（《历代真仙体道通鉴》卷47）陈抟在蜀中的声望很高，甚至下层人民也很熟悉他。有成都妓单氏《赠希夷诗》云：“帝王师不得，日月老应难。”（《宋人轶事汇编》卷5引《诗话总龟》）

从宋代起，许多文人纷纷题诗纪念。宋人冯叔豹《过崇龕寨题希夷宅》：“仙家鳞骨古，小市鹿梨甘。”（《舆地纪胜》卷158引）宋释惠宗《过陈抟旧居》：“乱水僧频过，荒松鹤不还。”（《宋朝事实类苑》卷35引《杨文公谈苑》）明人任瀚有《岁暮采药，经行普州道中，感图南老人故墟》诗云：“溪喧岸坼津树黄，谷日射楼衣捣霜。我行采芝岁月远，念子不归关塞长。供张即炊西浦石，翻飞欲跨绥山羊。瑶草芊绵空忆汝，故城鸾鹤纷相将。”（光绪本《潼川府志》卷8）杨廷仪亦有《希夷池》诗。他们都深切地怀念蜀中这位先哲。

在明曹学佺《蜀中广记》中，亦多处记载了陈抟在巴蜀的遗迹故闻。杨慎《全蜀艺文志》收有《易龙图序》，并明白题曰：“西蜀崇龕陈抟序。”

五代、宋初的普州崇龕，在今四川安岳、乐至县境。道光本《乐至县志》卷1说：“崇龕废县，唐置。宋乾德五年（957）与普慈同废。旧志云：《总志》载乐至出崇龕梨、天池藕，是县亦废入乐至。孟蜀《大悲龕记碑》前云普慈县，碑后题名有崇龕场镇将某，则崇龕故为普慈县地。孟蜀时已言场，非县甚明。与安（岳）遂（宁）界。尝因公至安岳驯龙场，土人言掘得残碣古铁，多镌崇龕字。知其地今遂、乐、安裂分之也。”

我们曾专程到安岳、乐至调查，看到了多处陈抟的遗迹。在

安岳县东南三里的云居山圆觉洞前，有明代重建的陈抟墓（宋际在此建有真相寺，敬祀陈抟）。墓前有陈抟画像碑，碑额“华岳归来”四个大字，两傍联文：“先生不必仍长睡，天下于今永太平。”下署中州曾锡龄。中为线刻陈抟画像，相貌古朴。像上刻陈希夷自赞：“一念之善，则天神、地祇、祥风、和气皆在于此；一念之恶，则袄星、厉鬼、凶荒、札瘥皆在于此。是以君子慎其独。”尾题：“洪武甲戌(1394)年秋月重阳日，安岳县迪功郎县丞陈规重建，教谕谢复荣敬书。”圆觉洞旁刻“图南仙踪”四字，左外侧有“希夷炼丹处”五字，右石壁刻诗一首《游真相寺陈抟庭》：“村径半凌空，图南庙貌重。千年丹龟冷，一洞碧苔封。有衲谈禅学，无为得静功。残碑铭独慎，瞻拜问遗宗。”此外，还有清代建造的石坊，横额：“别有洞天”，联文：“洞空中乐极无限，龟鹤下清闲有馀。”据记载，明代在此处“掘得宋碑一通，载地名陈抟坝。有希夷先生祠，祠侧而碑古诗尚存，诗有‘一睡三十年’之句”。（道光本《安岳县志》卷11）

在安岳赤云公社境内的大般若洞，此洞镌鉴于宋代。龛窟正壁鉴释迦牟尼佛，左侧所刻为孔子像，右侧所刻为太上老君像。儒、释、道三教共奉一堂的石刻造像，在我国浩瀚的石刻造像群中寥寥无几。然而，在安岳地区却发现好几处。这似乎是陈抟三教合一思想对安岳地区影响的反映。特别要指出的是，在这一洞窟的洞顶上，刻有一个直径为两米的“丫”字，所谓“两个人字颠倒颠，认着便是活神仙”。实质上，这一符号正是陈抟《无极图》的简略图。这一出自宋代的珍贵石刻，亦是陈抟为安岳人的有力旁证。

在乐至县境内有一条“角带”河，河流流经螺蛳坝（又名太极场）。螺蛳坝“圆抱中结，溪水漩回曲抱，俨如太极之区黑白，俗名太极图”。（同治本《乐至县志》卷2）因此，人们又叫角带河为太极

水。李宗谔《普州图经》所载陈抟幼时戏涡水侧，遇青姬（《宋史·陈抟传》作“青衣姬”）而聪悟的故事，似即取自此地的传说。所谓“涡水”，并非指老子故里亳州“涡水”，而是指乐至“太极水”。从字音上讲，“角带”也就是“涡”。四川古民族地名汉译音写的“角带”、“洛带”、“歌乐”等地名，多是指和青衣人（青羌族）有关的地方。巴蜀青羌和道教有着非常密切的关系。陈抟戏涡水侧，得青衣姬乳之而聪悟的传说，暗示了陈抟的学说和巴蜀传统道教有着紧切的内在联系。

陈抟本是普州崇龛人，《宋史·陈抟传》误为亳州真源人。究其原因，大概有三点。一是因为宋际已有陈抟是真源人的记载，如《杨文公谈苑》说：“陈抟，谯郡真源人，与老聃同乡里。”一是因为陈抟曾拜圣于老子故里，诚如李宗谔所说：“或居亳，为亳人。”再则可能是把丁少微和陈抟混而一谈。《宋史·丁少微传》说：“丁少微，亳州真源人。为道士，持齐戒奉科仪尤为精至。尝隐华山潼谷，密迩陈抟所居，与抟齐名。”《续通鉴长编》卷19：“太平兴二年夏四月乙卯朔，召山道士真源丁少微（同书卷17称陈抟为“华山隐士”，而未言籍贯）至阙。”这些史料都明言丁少微是真源人。他和陈抟同时隐居华山，皆为高道，人们容易把他们混淆。陈抟的籍贯致误，似乎也与此有关。

《宋史》出于元朝脱脱敕撰，类似的错误甚多，史家评为草率粗疏。在列传方面，有“一人两传”、“无传而谓有传”的情况，而事实贻误、前后矛盾的现象就更多了。在《四库全书总目提要》、《二十二史考异》、《十驾斋养新录》、《二十二史札记》、《陔馘丛考》诸书中揭露甚多，这里就不一一枚举了。

以上材料证明，尽管陈抟“或居亳，为亳人；或居洛，为洛人；或居华山，为华山”，但他的籍贯是“普州崇龛”。