

道教簡史

李 养 正 著



中国道教学院编印

目 录

前言.....	1
第一章 道教的思想渊源.....	2
一. 殷商时代的鬼神崇拜	3
二. 战国时代的神仙之说与方士方术	4
三. 两汉之黄老道	8
第二章 道教形成的历程	12
一. 甘忠可初创太平道与《包元太平经》之出现.....	12
二. 于吉出《太平青领书》，再倡太平道	14
三. 张道陵开创五斗米道.....	16
第三章 早期道教	22
一. 张角广布太平道.....	23
二. 系师张鲁之隆兴五斗米道.....	28
三. 魏伯阳《参同契》所阐扬之金丹道.....	32
四. 早期道教所信仰的神、仙、鬼	35
五. 早期道教的神学理论基础.....	38
第四章 魏晋南北朝天师道之勃兴	42
一. 曹魏时道教之北传.....	42
二. 上清、灵宝、三皇经法之出现.....	44

三. 葛洪金丹道神仙理论体系之确立.....	50
四. 楼观道阐扬老子之道.....	55
五. 寇谦之“清整”道教, 开创新天师道	59
六. 陆修静提倡醮仪. 总括三洞, 形成南天师道.....	65
七. 陶弘景开创茅山宗.....	69
第五章 隋唐五代道教之兴盛与内丹道之崛起	78
一. 隋代道教与内丹之兴起.....	78
二. 道教之成为唐朝国教.....	83
三. 道教在教理教义方面的发展.....	89
四. 钟吕金丹道之崛起.....	97
五. 《三洞琼纲》与《开元道藏》.....	102
第六章 宋元之崇道与新道派之兴起.....	114
一. 宋真宗、徽宗时的道教.....	115
二. 陈抟与张伯端之发展丹道理论	122
三. 净明忠孝道之兴起	132
四. 河北新道派之出现与全真南北宗之分立 ...	137
五. 正一道之主领三山符篆	149
六. 张君房编《云笈七签》与宋、金、元之重修《道藏》	153
第七章 武当道的兴起及明清道教之式微.....	162
一. 明代之检束道教与世宗时之崇道	163
二. 武当道与丹法东派、西派之出现及刘一明之丹道	170

三. 王常月的《龙门心法》及娄近垣的《黄篆科仪》·····	179
四.《正统道藏》及重要道书的编纂刊行 ·····	184
五. 道教的渐趋衰微 ·····	193
第八章 近代的道教概况·····	197

总结语·····	206
----------	-----

一九八八年四月

李养正于北京

前 言

一九八五年春,我应中国道教协会教务处的聘请,为“道教知识专修班”讲授中国道教史。因为这是一所培训青年道教徒的学校,不同于一般的学校,故讲授的内容与方法便不能不从多方面反复斟酌,既要介绍切实的一般历史知识,又要注意遵守宗教信仰自由的政策。现在书店里涉及道教历史的著述虽然也有一些,但适合道教徒读的却几乎没有。因此,便将我过去所撰《道教史纲要》一文作较大程度地修改,尽量删去议论,保存史料,尝试性地拟成这份讲义,以适应教学需要。在社会上的读者看来,也许它过于朴素,但我用这份讲义,给“专修班”讲了两届(每届一年。每周讲两小时),道教徒反映尚好,表示能接受。既然它尚能适合道教徒阅读,就是说它在道教界尚有存在和留传的价值。有鉴于此,故将这份讲义定名《道教简史》,交由中国道教协会付印,在道教界流通。或许它可作道教学院校教材以及一般信道者了解道教历史的参阅资料。由于笔者道教知识、教学知识、政策知识均较缺乏,错误之处一定不少,希望明识者指正。

一九八八年四月

李养正于北京

前言

第一章 道教的思想渊源

道教是在我国土生土长的宗教。其信仰内容，具有中华民族古代宗教意识的特点。史学界与道教界一般都说它形成于东汉顺帝（公元126—144年）时代，至今已有一千八百多年的历史。但若追溯到战国时期齐燕沿海一带传布神仙方术的方仙道与东汉时托黄帝老子而言修道养寿的黄老道，则这种以神仙信仰为特征的宗教在我国流传便已有两千多年的历史了。

在我国历史上，道教与佛、儒鼎足而立，世称三教，或称三家。道教在历史上对我国的政治、经济和文化思想都发生过深刻的影响；同时也形成了自己独特的教理教义体系，累积了大量经籍与文献资料，是我国文化遗产的一部分。

道教内容十分广泛，从其主体内容来探索起源，则道教大致不外是在古代三种宗教思想的基础上衍化而来，即殷商时代的鬼神崇拜、战国时代的神仙之说与方术、两汉的黄老学说。

一、殷商时代的鬼神崇拜

远在公元前一千几百年前的殷商时代，史前时期的自然崇拜已发展到信仰上帝和天命，初步形成了以上帝为中心的天神系统；原始的鬼魂崇拜已发展到以血缘为基础，与宗法关系相结合的祖先崇拜；梦兆信仰也发展到求神意以定吉凶的占卜巫术。人们相信地上发生的一切事情或后果，都是天神意志的体现；而天神的意志与情绪，依世人对他崇敬的程度以及行为的善恶而作出报应。帝王为了取悦于鬼神，祈求鬼神的佑护，相应地兴起了祭祀，《小戴礼·表记篇》说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”这时也设了管理宗教仪式、卜筮吉凶和祈福禳灾的巫祝。他们的职司是掌握龟筮，而且被认为能沟通神天。所谓巫能以歌舞降神，祝能以言辞悦神。巫的专职就是托言能把神的意旨通过龟壳或蓍草卜筮传达给人；祝的专职就是奉行祈祷仪式，托言能把人的愿望上诉于鬼神。因此巫祝都是祭祀时所不可缺少的人物。帝王常常把自己的意图说成是神的意旨，以制服被他统治的臣民，巫祝就成了完成这一使命的职司。后世道教宫观中司香火的人叫庙祝，便是古代留下来的名称。周继殷商统治天下，鬼神崇拜更为系统，并形成了“天命观”的神学理论。《泰誓上》：

“天佑下命，作之君，作之师，惟其克祖上帝，宠绥四方，有罪无罪，

予曷敢有越厥志。”

周人所崇拜的鬼神，已形成了天神、人鬼、地祇三个系统。《周礼上》说：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼。”

属于天神的有上帝及日、月、星、斗、宿、云、雷、雨诸神；属于地祇的有社稷、山川、五岳、四渎之神；属于人鬼的主要是各姓的祖先及崇拜的圣贤。这些也便是后来道教所以成为多神教的来源。后世道教做法事，如建醮坛、设斋仪，即古人祭祀的礼仪；唱赞词、诵宝诰，即含有言辞悦神之意；上表章、读疏文，也便是申诉和祈祷之用。因此可知汉代兴起的道教具有古代巫祝遗风，所供奉的神也大多渊源于古人的信仰。

二、战国时代的神仙之说与方士方术

神仙之说，早在战国时期，便已为世人所乐道和探求。先秦古籍载有不少关于仙人、仙境、仙药等传说的文字。如《庄子·逍遥篇》：

“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”

《庄子·天地篇》：

“千风厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡，三患莫至，身常无殃。”

《列子》更引伸庄子对“仙人”、“真人”、“至人”之赞美，更描绘仙境之美妙与神秘。《列子·汤问篇》说，渤海之东很远的

地方有一大壑，名曰“归墟”，其中有五座山，一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛州，五曰蓬莱。仙人居于“归墟”的五个大山上。

“其山高下周旋三万里，其顶平处九千里，山之中间相去七万里以为邻居焉。其上台观皆金玉，禽兽皆纯缟，珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之皆不老不死。所居之人皆仙圣之种，一日一夕，飞相往来不可数焉。”

又说，在北海之北很远很远的地方，有名“终北”之国，无风雨无霜露，不生鸟兽虫鱼草木；国中有名“壶领”之山，顶有口名滋穴，有泉水涌出名神潢，香过兰椒，味过醪醴，分四股流遍全国；人们“不竞不争”、“不骄不忌”、“不媒不聘”、“不耕不稼”、“不织不衣”、“不死不病”，整天相携歌唱，饥倦则饮神潢，经旬才醒。

《列子·黄帝》更用幻梦勾画了一个“华胥氏之国”。说那里“国无师长”、“民无嗜欲”、人们“无夭殇”、“无爱憎”、“无利害”、“无畏忌”、“乘空如履实，寝虚若处床”、“美恶不滑其心，山谷不蹶其步”。又说，在“海河洲”中有“列姑射山”，山上是神仙居住的地方，仙人“吸风饮露，不食五谷”，“不偃不爱，仙圣为之臣。不偃不怒，愿恣为之使。不施不惠，而物自足。不聚不斂，而已无愆。阴阳常调，日日常明。风雨常均，孕育常时，年谷常丰。而土无札伤，人无夭恶。物无疵厉，鬼无灵响”。《列子·周穆王》中说，天上有一个“化人之宫”，“构以金银，络以珠玉”，“耳目之所观听，鼻口所纳尝，皆非人间之有”。

“仙境”皆被描画得美妙而神秘，所谓“仙人”亦皆被描绘成外生死、极虚静、不为物累、超脱自在的能飞行的神人。

有关神仙说的最脍炙人口的一段史料，则是司马迁撰《史

记·封禅书》中的一段记述：

“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛州。此三神山者，其传在渤海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。始皇自以为至海上而恐不及矣，使人乃童男女入海求之。船交海中，皆以风为解，曰未能至，望见之焉。”

又《史记·武帝本纪》云，李少君言于武帝：

“臣尝游海上，见安期生，食臣枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”

伴随神仙之说的出现，寻求仙境、仙人、传布成仙之方的方士便出现了。

《汉书·艺文志》将方术分为四类，即医经、医方、房中、神仙。《后汉书》中的《方术列传》包括天文、医学、神仙、占卜、相术、命相、遁甲、堪舆等。古人将一切技艺皆称为方术，我们这里所讲的只是那些可以使人“长生久视”的仙术奇方。

我国古代传说的方士有钱铿（彭祖）、容成、西王母、素女等。史籍记载最早的方士则为周灵王（公元前571—前545年）时的苒弘。《史记·封禅书》中说：

“苒弘以方事周灵王，诸侯莫朝周，周力少，苒弘乃明鬼神事，设射狸首。狸首者，诸侯之不来者。依物坚欲以致诸侯，诸侯不从，而晋人执杀苒弘，周人之言方怪者自苒弘。”

所谓“设射狸首”，即汉代魇胜巫术，足见方士苒弘乃巫觋见之遗绪。战国末，方士骆衍，将阴阳五行说相生相克的原理与社会朝代之兴衰更替相结合，更推而论社会事物之变化，因此得显于诸侯。《史记封禅书》中说：

“自齐威、宣之时、驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。”

从此方士吸取阴阳五行说为其理论，燕齐海上的方士便活跃起来了。

秦始皇幻想获得不死之药，他宠信的第一个方士是徐市（福）。《史记·秦始皇本纪》记载：

“齐人徐市等上书，言海上有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛州，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，入海求仙人。”

徐市入海求神药，数年不得，对秦始皇说：“蓬莱药可得，然常为大鲛鱼所苦，故不得至”。继徐市而得宠信的有燕人卢生和韩终、侯公、石生等。他们为秦始皇求仙人羡门、高誓及不死之药，均归渺茫。

秦始皇之后，最宠信方士的是汉武帝刘彻。第一个得他宠信的是方士李少君。《史记·孝武本纪》记载，李少君以祠灶、谷道、却老方见汉武帝，帝尊之。李少君说：

“祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，食臣枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”

汉武帝于是“亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐为黄金。”后李少君病死，汉武帝不说他死了而说“化去”。后又有亳人薄诱忌奏祠泰一方。齐人少翁以鬼神方见帝，谓能以方术夜致武帝已亡之王夫人及灶鬼之貌，得拜文成将军，获赏赐甚多，后因以帛书饭牛，云牛腹有奇，武帝查觉后诛杀文成将军。又有胶东宫人栾大，谎言尝往来海中，

曾见仙人安期、羡门之属，黄金可成，不死之药可得，仙人可致。武帝宠信栾大，拜为五利将军。栾大常羽衣，夜祠欲以下神。栾大佩六印，贵振天下。后来又有齐人公孙卿，为武帝至东莱山候神。这时武帝令入海求神仙的方士达数千人，复遣方士求神怪采芝药以千计。公孙卿还说“仙人好楼居”，武帝令长安作蜚廉桂观，甘泉作益延寿观，使公孙卿设具而候神人。

《汉书·艺文志》对“神仙”及专务神仙术的方士，作了一段评论：

“神仙者，所以保性命之真，而游求于外者也。聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。然而或者专以为务，则诞斯怪迂之文，弥以益多，非圣主之所以教也。”

总之，方仙道所信奉的神仙说，也就是以后道教的最基本的信仰与特征，方士们所行之术，如人主微行方、祠灶、谷道、却老方、求仙术、候神、望气、导引、祠泰一、夜祀下神方、斗旗方、按摩方、芝菌方、重道延命方、烧炼等等，也都是后来道教所信行的道术。道教源出神仙家，方仙道为道教前身。

由于方仙道方术不验，信仰和专务神仙说与方术的人，便不得不有所演变，发生分化，有一派仿效驳衍的方仙道，另一派则依附于黄老道。

三、两汉之黄老道

西汉初期，文帝景帝两代（公元前179—前141年）皆以黄老清静之术治天下。《史记·儒林列传》中说：“乃至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术。”《史记·外戚世家》中说：

“窦太后好黄帝、老子之言，帝及太子、诸窦不得不读《黄帝》、《老子》，尊其术。”

西汉初，曹参相齐，“其治要用黄老术，其相齐九年，齐国安集，大称贤相”。曹参、陈平、窦太后等多喜黄老，因而黄老之学，蔚然而兴。不过那时的所谓黄老之术，乃是专就国家政治而言，尚未与神仙家发生密切关系。

汉武帝刘彻继位以后，既崇尚儒术，又崇信神仙。这时儒家出现宗教化趋向，谶纬学说也随之兴起。神仙家在当时情况下，需要建立新的神学体系，而黄老学说确有与神仙家相近的内容，神仙家尊崇黄老，更觉黄帝、老子地位、声望都高于尧舜、孔子，于是乃尊黄老之学以行世和发展，开始是推崇黄帝，继之尊崇老子，汉武帝以后逐渐形成为具有宗教色彩的黄老道。

汉武帝继位二十八年，汾阴方士于土中得宝鼎献于帝，谓黄帝当年亦得宝鼎，广事封禅，常与神会；又言黄帝为五城十二楼以候神人；又言黄帝且战且学仙，百余岁然后得与神通，最后骑龙上天。汉武帝听后十分羡慕，感叹说：

“嗟乎！诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳！”（《资治通鉴·汉记十二》）

于是，“欲仿黄帝以尝接仙人蓬萊士，高世比德于九皇，而颇采儒术以文之。”（《史记·孝武本纪》）

从此以后，宣扬神仙之说，皆托名于黄帝。那时“老子”虽

已被神秘化，但还不是天神。到东汉，神仙家又有所演变，其特点就是崇尊老子。据《后汉书·楚王英》记载：

“英晚节更喜黄老，学为浮屠（佛陀），斋戒祭祀。”

汉明帝永平八年（公元65年）给楚王英诏书说：

“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓。”

到东汉桓帝时代（公元147年—167年），老子已被进一步神化而享祭祀。《后汉书·桓帝纪》记载，延熹八年（公元165年），两次派人“之苦县祠老子”。次年又“祠黄老于濯龙宫”。《后汉书·祭祀志》中说：

“桓帝即位十八年，好神仙事，延熹八年初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙，设华盖之坐，用郊天乐。”

《隶释》卷三，有延熹八年的《边韶老子铭》，其中说：“天地所以能长且久者，以不自生也”、“谷神不死，是谓玄牝”，又说老子“离合于混沌之气，以三光为终始，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，蝉蜕变世，自羲农以来，世为圣者作师。”后汉王阜《老子圣母碑》也说：“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。”将老子说成是“道”的化身。又《后汉书·襄楷传》上桓帝书中说：“或言老子入夷而化胡”。这都说明，老子已是天神，与佛陀同受崇拜。

黄老道所尊崇的黄帝、老子，是后来道教所信仰的至尊之神。依附黄老之学，以酿制其宗教理论体系，从此方仙道演进而为黄老道，不仅有方术，而且也阐扬修道养寿了。

结 语

第二章 野史如新说

殷商之鬼神崇拜、战国末兴起的方仙道，东汉之黄老道，乃是道教信仰的思想渊源。万变不离其宗，不管道教的形成及发展发生何种表现形态上的变化，都无不是源本于上述三者演变而来。

殷商之鬼神崇拜，战国末兴起的方仙道，东汉之黄老道，乃是道教信仰的思想渊源。万变不离其宗，不管道教的形成及发展发生何种表现形态上的变化，都无不是源本于上述三者演变而来。

第二章 道教形成的历程

前章所述商周时代的崇拜鬼神、巫祝之事占卜与祭祀，战国秦汉时代方士之寻觅神仙、求仙药，两汉黄老道之神化黄帝、老子，虽尚非正式道教，但后来的道教却是由这些因素演变而来。继黄老道而兴起的是太平道及五斗米道。

一. 甘忠可初创太平道与

《包元太平经》之出现

汉成帝时(公元前32—前7年)，帝颇好祭祀鬼神及方术，方士齐人甘忠可将黄老道与儒家讖纬学说相结合，造作了《天官历》、《包元太平经》十二卷。《汉书·李寻传》记载：

“初成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷，以言汉家天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子下教我此道。”

赤精子，即神仙家所称颂的仙人宁封子；所谓赤精子“下教”之道，即甘忠可所宣传的可以使国家致太平之道。《包元太

平经》虽已亡佚，但我们可以从《汉书·李寻传》等史料中找其主要内容的痕迹。甘忠可倡导的太平道，一是造作赤精子之“讖”，宜扬汉主火德；二是“尊天地，重阴阳，敬四时，严月令”；三是“仰视天文，俯察地理，观日月消息。候星辰五行，揆山川变动，参人民繇俗，以制法度、考祸福。举错悖逆，咎败将至，征兆为之先见”；四是“漏刻以百二十为度。布告云下，使明知之”。这均与儒家讖纬说基本一致。《包元太平经》以“包元”为经名，其源便出《春秋元命苞》：

“元气之苞含，所以含精藏云，故触石而出，圣人一其德者循其辙，长生久视”。

故甘忠可所开创的原始太平道，其特点便是神仙说与儒家讖纬说相结合，思想内容便不只是追求长生登仙，而是涉及朝政，想望天下太平。甘忠可以此道教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等。由于中垒校尉刘向弹劾甘忠可“假鬼神罔上惑众”，故甘忠可终因“语涉朝政”而招致伏诛。《包元太平经》也就被禁止流传。但甘忠可的弟子夏贺良等仍隐密传授。汉哀帝即位后（公元前6年—前1年），夏贺良等曾一度受宠信，但后来汉哀帝觉察夏贺良等“其言亡验”，是“执左道，乱朝政，倾覆国家，诬罔主上，不道”，夏贺良被诛，李寻及解光被“徙敦煌郡”。夏贺良、李寻被诛杀、流放，但这并不等于太平道的淹没，《包元太平经》仍在民间隐密流传。晋葛洪《抱朴子内篇·遐览篇》中便著录有《包元经》，可能便是《包元太平经》之传本或残存本。后来经过信徒们不断增补扩充，到汉顺帝时（公元126—144年）便已经由于吉集成为一百七十卷的《太平青领书》。

二、于吉出《太平青领书》，再倡太平道

据《后汉书·襄楷传》记载：“初，顺帝时，琅玕宫崇诣阙，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，号《太平青领书》”。唐章怀太子李贤注曰：“神书，即今道家《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部，每部一十七卷也。”

范曄《后汉书·襄楷传》说于吉是汉顺帝时琅玕宫崇（嵩）的老师。《三国志·孙策传》注引《江表传》中说于吉在汉献帝时为孙策所杀：“时有道士琅玕于吉，先寓居东方，往来吴、会（即今江苏吴县和浙江会稽县），立精舍，烧香，读道书，制作符水以治病，吴、会人多事之。策尝于郡城门楼上集会诸将宾客，吉乃盛服，杖小画，漆画之，名为仙人牌，趋度门下，宾客三分之二下楼迎拜之，掌宾者禁呵不能止，策即下令收之。诸事之者，悉使妇女入见策母，请救之。母谓策曰：‘于先生亦助军助福，医护将士，不可杀之。’。策曰：‘此子妖妄，能幻惑众心，远使诸将不复相顾君臣之礼，尽委策下楼拜之，不可不除也！’诸将复连名通白事，陈乞之。策曰：‘此子已在鬼箠，勿复费纸笔也！’即催斩之，悬首于市。诸事之者尚不谓其死，而云尸解焉，复祭祀求福。”

这样，于吉便是汉顺帝至汉献帝时人。有人怀疑于吉能活这么长，因于吉在顺帝时已为人师，到汉献帝建安五年（公元200年）被杀，死时至少已有一百多岁。考晋代虞喜《志林》所述于吉被诛事，“顺帝至建安中五六十岁，于吉是时已近百年，

年在毫悼，礼不加刑，……吉罪不及死，而暴加酷刑，是乃谬诛，非所以为美也”（《三国志·吴书·孙破虏讨逆传》）。虞喜是西晋与东晋之间的人，距于吉死时不过一百多年，他作《志林》时，六朝刘宋时（公元420—479年）人范晔尚未出生，《后汉书》当然更未出世，按虞喜乃晋朝博学者，《志林》所言必是另有所据。我觉得虞喜所述是可信的。这就是说，肯定于吉乃汉顺帝至汉献帝建安年间人。

关于《太平青领书》的内容，《后汉书·襄楷传》中说：“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。”又说：“号《太平青领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。”我们细读现存《太平经》（近人王明著有《太平经合校》），不难看出上述记载是中肯的。

我们在前面提到过，《太平青领书》乃是甘忠可《包元太平经》的传本或残本，经过信徒们的不断增补扩充，到汉顺帝时由于吉纂集而成的。何以见得于吉是甘忠可的后继者和发扬者，《太平青领书》脱胎于《包元太平经》，“赤精子之道”与“太平道”是一脉相承下来的呢？从宗教信仰看：甘忠可尊奉天帝及真人赤精子（宁封子），属黄老道，《后汉书·皇甫嵩传》谓信奉《太平经》的张角亦“奉事黄老道”，显然甘忠可、于吉同是黄老道的信奉者。从思想内容上看：甘忠可造作赤精子之谶，言汉主火德；于吉《太平经》也是宣称汉统治者火德之君。甘忠可相信天人感应说，认为天将赐福降灾，必以天文、地理、祥瑞、灾异之征兆，给人们以预示或警告；《太平经》也是宣扬天与人有着相感相应的关系。甘忠可倡导阴阳五行、历象推测灾异以及所谓兴国广嗣之术；《太平经》也是主张“奉天地，顺五

行”并说有“兴国广嗣”之术。甘忠可提倡“漏刻百二十为度”。《太平经》也认为漏刻应不失分铢，否则“坐罪不一”。甘忠可《包元太平经》用“包元”名经，认为元气包裹天地；《太平经》亦倡元气包裹天地之说。从传播的区域看，造作《包元太平经》的甘忠可是齐人，西汉时齐郡即今临淄一带；得“神书”的于吉是北海人，东汉时北海国与齐国是相邻郡国；宫崇是琅琊人，东汉时琅琊属琅玕国，这些地方，都在燕齐境内。自战国以至秦汉，燕齐一带多方士、神仙家，方仙道、黄老道在这一带绵绵相传，到甘忠可演变为原始“太平道”。故从《包元太平经》到《太平青领书》，乃是原始“太平道”在这一带民间长期传播、逐渐发展的结果。

三、张道陵开创五斗米道

与于吉传布太平青领道同时，在巴蜀一带有张道陵开创的五斗米道兴起。考两者源流，太平青领道与五斗米道实同源于黄老道，皆尊崇黄帝、老子并以神仙崇拜及方术为教义特征。不过后者由于创始于巫觋盛行的巴蜀，与巫道有所融合，故更重醮事章符，亦更多巫觋杂术。

《后汉书·刘焉传》记载：“张鲁，字公祺。初，祖父陵，顺帝时客蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者，辄出五斗米，故谓之米贼。陵传衡，衡传于鲁。”

关于汉顺帝时(公元126—144年)张道陵于鹤鸣山创五斗米道的史实,在《后汉书》、《魏书·释老志》、《华阳国志》及道书中均有记载。《云笈七签》卷二十八谓:“谨按张天师《二十四治图》云:‘太上’以汉安二年(143年)正月七日中时下二十四治。”其二十四治分布于益州,远及于长安,是张道陵在日,五斗米道已传布于巴郡。

要考察张道陵初创五斗米道的教理教义,我们当然要依据有关史籍。《魏书·释老志》记载:

“张陵受道于鹤鸣,因传《天官章本》千有二百,弟子相授,其事大行。……其书多有禁秘,非其徒也,不得辄观。至于化金销玉,行符水,奇方妙术,万等千条。上云羽化飞天,次称消灾灭祸”。

《法苑珠林》六十九《妄传邪教》条:“后汉时张陵造《灵宝经》及章醮等道书二十四卷。(《太平广记》引《神仙传》作“篇”)。《云笈七签》卷六:

“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》;其年七月七日又授《正一盟威妙经》、《三业六通之诀》,重为三天法师正一真人。”

后世踵事增华,托出于陵之道书甚多,但张道陵当时所持有者,大致可能只是《老子五千言》、《太平洞极经》、《天官章本》及醮事章符、正一盟威之道、三天正法、黄书等。其所行教义的主要内容,道书中有如下记述:

陆修静《道门科略》:

“太上……授天师正一盟威之道,禁戒科律,检示万民逆顺祸福功过,令知好恶。置二十四治,三十六靖庐,内外道士二千四百人。下千二百官,章文万通,诛符伐庙,杀生人,荡涤宇宙,明正三五,周天匝地,不得复有淫邪之鬼。罢诸野心,清约治民,神不饮食,师不受钱。使民内修慈孝,外行敬让。佐时化,助国扶命。……民人五腊吉日祠先人,二

月八日祭社灶。自此而外，不得有所祭。……若疾病之人，不胜汤药针灸，惟服符饮水，及首生年以来所犯罪过，罪应死者皆为原赦，积疾困病，莫不生全。”

《三天内解经》卷上云：

“（汉桓帝）永寿三年……与天地水官太岁将军共约永用“三天正法”：不得禁固天民，民不妄淫祀他鬼神，使鬼不饮食，师不受钱，不得淫盗，治病疗疾，不得饮酒食肉，民人唯听五腊吉日祠家亲宗祖父母，二月八日祠社灶，自非三天正法诸天真道，皆为故气，疾病者但令从年七岁有识以来首谢所犯罪过，立诸诡议章符救疗，久病困疾医所不能治者，归首则差。立二十四治，置男女官祭酒，统领三天正法，化民受户，以五斗米为信……。”

陆先生《道门科略》“盟威清约之正教”注：

“盟威法，师不受钱，神不饮食，谓之清约。治病不针灸汤药，惟服符水首罪，改行章奏而已。居宅安家，移徙动止，百事不下日问时，任心而行，无所避就，谓之约。千精万灵，一切神祇。皆所废弃，临奉老君、三师、谓之正教。”

葛洪《神仙传·张道陵》：

“陵与弟子入蜀，住鹤鸣山，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，分领其户，有如长官。并立条制，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，不喜施刑罪，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。”

据此再参阅《太平经》、《老子想尔注》及《三国志·张鲁传》所述张道陵孙张鲁推广五斗米道的作为，则可归纳张道陵初创五斗米道的教义教规为：（一）诵习《五千文》；（二）不妄祀；（三）有罪首过；（四）符水治病；（五）用章表与鬼神为誓约；（六）修路；（七）行黄赤之道（即男女配合之法）；（八）立二十四治，置祭酒；（九）收信米五斗。这些，统称为三天正法。五斗米

道认为一切灾害疾病，皆由精鬼作祟，须乞天官救治；求雨、请晴、却虫、断瘟疫、保胎、催生、保婴、乞子……等，道民皆要诣天师治，请祭洒用奏章、符通神，祈求消灾降福，故五斗米道特重“盟威之道”及“正一章符”。

五斗米道已形成庞大的道教集团，有其独特的组织体系。初建二十四治，应天二十四节气，继增为二十八治，合二十八宿。（参见《云笈七签》卷二十八《二十四治》。）

所谓“治”，或称“庐”，或称“靖”，或称“静室”，即致诚请祷之所。以后靖、治有所区别，民家曰靖、祭洒住所曰治。“祭洒”即头目，《三国志·魏志·张鲁传》谓：“各领部众，为治头大祭洒”。“治”，也就是当时五斗米道分布于各地的据点，这个据点就是教区中心。

五斗米道各“治”皆置职，陆修静《道门科略》谓：“天师治治置职，犹阳官郡县城府，治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属。”其职称有：正治、内治称治头祭洒，别治称主，还有将军、校尉、主簿、领神、监神、督察、功曹、书吏、从事、仙官等等。祭洒之官，父死子嗣。

各“治”的活动，主要有“付天仓”及“三会”。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》谓：

“家家立靖，崇仰信米五斗，以立造化和五性之气。家口命籍，系之于米。年年依会，十月一日同集天师治，付天仓，及五十里亭中，以防凶年饥民往来之乏；往来之人不装粮也。”

付天仓，即奉道者于十月一日向天师、祭洒交纳信米五斗。所谓“三会”，即奉道者一年有三次朝会天师治。陆修静《道门科略》谓：

“令正月七日，七月七日，十月五日，一年三会。民各投集本治。师当

政治录籍，落死上生，隐实口数，正定各簿。三宣五令，令民知之。其日天官地神咸会师治，对校文书。师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟民还家，当以闲科禁威仪，教敕大小，务共奉行。”

《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》谓：

“十月五日清旦，朝会天师治，列行集入治堂前，北向，俱拜伏地，听堂上主者宣令科戒。……十月五日言上生籍；七月七日中会，度生命籍，考进中外法气合会之功；正月七日从官举迁次会，劝赏迁职”。

又见《赤松子章历》卷二：

“三会日，正月五日上会，七月七日中会，十月五日下午会。在此日宜上章言功。……其曰天帝一切大圣俱下，同会治堂，分形布影……此日上章受度法，男女行德施功，消灾散祸，悉不禁制。”

又见《犹龙传·度汉天师篇》引《旨要妙经》：

“又三会日，以正月七日名举迁赏会，七月七日名庆生中会，十月五日名建功大会。此三会日，三官考核功过，受符箓契令经法者，宜依日斋戒，呈章赏会，以祈景福。”

五斗米道各“治”的活动还有宣行道法、设厨会（又称饭贤）授箓。所谓宣行道法，即为病者请祷，或为道民给天神奏章，乞恩求福。所谓设厨会，即道民求福愿厨，设厨会求愿收福，为病者设厨会求度，道民犯科法，设厨会解散，为亡人设厨会解罪过，厨会请客人数不等，客人为主人祈福。所谓授箓，即凡道民要接受护身符及三戒，然后由师授箓，认为各箓皆有神灵，可以治精鬼，消灭灾祸；另则为授黄老赤箓（即行气导引房中之法）以修长生。

综上所述，张道陵初创的五斗米道，不仅已有经典、醮仪、科戒，而且已是信徒遍布巴蜀，影响远及洛阳的有教团组织的宗教集团了。

西汉成帝时(公元前32—前7年)齐人甘忠可造作《包元太平经》，传布赤精子之道，开太平道之先河。汉顺帝时(公元126—144年)于吉纂集《太平青领书》一百七十卷，此经的行世，实际即标志道教的行世。但因于吉为孙策所杀，且太平青领道尚未形成宗教集团组织，故于吉不被认为是创教者。尔后张角的太平道声势浩大，但因黄巾起义失败，张角被戮死，太平道亦受到打击，不能公开传布，故张角亦不能得到创教者的声誉。而张道陵不仅有经典、醮仪、规戒、庞大的宗教组织，而且由于他的孙子张鲁后来雄据汉中二十余年，在民间影响颇大，张鲁后又归顺曹魏，得封万户侯，使张道陵的声誉与影响都高过于甘忠可、于吉等，故后世论及道教的创教者，自然都认为是东汉的张道陵了。

至此，史称道教形成。

第三章 早期道教

从汉恒帝到汉献帝(公元147—220年)这段时间,黄老道在民间十分活跃,分衍为三支在民间布教。一为继续于吉太平青领道的张角太平道;一为继承张道陵、张衡五斗米道的张鲁五斗米道;一为与《周易》学说相结合的魏伯阳金丹道。前两者声势浩大,已经不只是宗教集团,而是地方强大的政治势力和军事势力;道民也已经不是只崇拜神仙、修长生和祈求幸福,而是想望在大地上建立一个能够让人们生存的太平乐土。黄老道的另一支是金丹道,阴长生、魏伯阳等将神仙说与《周易》学说相结合,专事金丹烧炼,依旧探索修仙之道。

由于这段时期道教在教义上还没有一致的理论体系,经典、教制以及组织均不统一,只是萌芽成长的初级阶段,故把这一时期的道教称作早期道教。

一. 张角广布太平道

汉灵帝时(公元168—189年)河北巨鹿有太平道崛起,十余年间,徒众数十万,遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州,其领袖为张角。《后汉·皇甫嵩传》说:

“初,巨鹿张角自称‘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。”

《后汉书·刘焉传》注引《典略》:

“初,熹平中(公元172—178年),妖贼大起,汉中有张修为五斗米道,张角为太平道。”

《三国志·张鲁传》注引《典略》亦曰:

“光和中(公元179—184年),东方有张角,……角为太平道。太平道者,师持九节杖,为符祝,教人叩头思过,因以符水饮之,得病或日浅而愈者,则云此人信道,其或不愈,则云此人信道。”

《后汉书·襄楷传》说:

“初,顺帝时,琅邪宫崇诣阙,上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷……号《太平青领书》,其言以阴阳五行家而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经,乃收藏之。后张角颇有其书焉。”

根据以上史料,可以看出张角太平道缘起于事奉黄老道,《太平青领书》是奉持的经书。张角太平道是于吉太平青领道的继续和发展。

关于张角太平道的活动情况,史书有多处记载。《后汉书

• 皇甫嵩传》:

“……百姓信向之。角因遣弟子八人,使于四方,以善道教化天下,转相诳惑。十余年间,徒众数十万,连结郡国,自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人,莫不毕应。遂置三十六方,方犹将军号也。大方万余人,小方六七千,各立渠帅。讹言‘苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉’。以白土书京城寺门及州郡官府,皆作‘甲子’字。中平元年(公元184年),大方马元义等先收荆、扬数万人,期会发于邺。元义数往来京师,以中常侍封胥、徐奉等为内应,约以三月五日内外俱起。未及作乱,而张角弟子济南唐周上书告之,于是车裂元义于洛阳。灵帝以周章下三公、司隶,使钩盾令周斌将三府掾属,案验宫省直卫及百姓有事角道者,诛杀千余人,推考冀州,逐捕角等。角等知事已露,晨夜驰救,诸方一时俱起。皆著黄巾为标帜,时人谓之“黄巾”,亦名“蛾贼”。杀人以祠祀天。角称“天公将军”,角弟宝称“地公将军”,宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府,劫略聚邑,州郡失据,长吏多逃亡,旬日之间,天下响应,京师大震。”

《资治通鉴·汉纪五十》:

“……八州之人,莫不毕应。或弃卖财产,流移奔赴,填塞道路,未至病死者亦以万数。郡县不解其意,反言角以善道教化,为民所归。”

《后汉书·灵帝纪》记载:

“中平元年(公元184年)春二月,巨鹿人张角自称“黄天”,其部师有三十六万,皆著黄巾,同日反叛。安平、甘陵人各执其王以应之。三月戊申,以河南尹何进为大将军,将兵屯都亭。置八关都尉官。壬子,大赦天下党人,还诸徙者,唯张角不赦。诏公卿出马、弩,举列将子孙及吏民有名战阵之略者,诣公车。遣北中郎将卢植讨张角,左中郎将皇甫嵩,右中郎将朱俊讨颍川黄巾。庚子,……六月,皇甫嵩、朱俊大破汝南黄巾于西华。诏嵩讨东郡,朱俊讨南阳。卢植破黄巾,围张角于广宗。宦官诬奏植,抵罪。遣中郎将董卓攻张角,不克。……八月,皇甫嵩与黄巾战于仓亭,获其帅。乙巳,诏皇甫嵩北讨张角。……冬十月,皇甫嵩与黄巾贼战于广宗,获张角弟梁。角先死,乃戮其尸。以皇甫嵩为左车骑将军。十一

月，皇甫嵩又破黄巾于下曲阳，斩张角弟宝。”

又《三国志·魏书·武帝第一》记载：

“黄巾为贼久，数乘胜，兵皆精悍。太祖旧兵少，新兵不习练，举军皆惧。太祖被甲婴胄亲巡，将士众乃复奋，承间讨击……，追黄巾至济北，乞降。冬，受降卒三十余万，男女百余万口，收其精锐者，号为青州兵。”

上述史料告诉我们，太平教领袖称“大贤良师”，其组织单位为“方”，大方万人，小方六七千人，其为首者称大方、小方，师持九节杖，以符水治疗病并教人叩头悔过，设神坛，相信中黄太乙，奉持《太平经》；同时也告诉我们，太平道与震撼汉朝的黄巾起义有密切关系。

张角在太平道称为“大贤良师”，在黄巾军则成为“天公将军”、“黄天”；在太平道他行“符水疗病”，在黄巾军则为“黄天当立”而战斗。张角从宗教领袖一变而为起义军的领袖，太平道的徒众由“叩头首过”之士，一变而为燔烧官府勇士。广大徒众之奔赴于张角太平道，固然是也崇拜神仙，但更多是赞成太平道所宣传的理想王国，并愿为之奋斗。故张角振臂一呼，太平道便变成了黄巾军。可是起义被镇压，太平王国的理想化为烟尘之后，归降于曹操者又很快变成了曹操青州精锐之兵，为新的封建统治者所驱使了。

或谓，张角持有《太平经》，并不等于就信奉《太平经》，太平道与《太平经》并无关系。我以为这样的说法是不符合历史实际的。太平道之名，来源于《太平经》。卷一百二十至一百三十六中说：“太平道，其文约，其国富，天之命，身之宝。”（据王明著《太平经合校》）卷一百五十四至一百七十：“急教帝王，令行太平之道。”

张角自称“大贤良师”，亦来源于《太平经》。卷九十：“今行

逢千斤之金，万双之璧，不若得明师乎！”“学而不得明师，知何从得发乎？治国欲乐安之，不得大贤事之，何以得一旦而理乎？”卷九十八：“众星亿亿，不若一日之明也。柱天群蚘行之言，不若国一贤良也。”

张角自称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”，这些称号也是依据《太平经》。卷十八至三十四：“元气有三名，太阳、太阴、太和。形体有三名，天、地、人。”卷五十四：“有天治，有地治，有人治，三气极，然后蚘行万物治也。”卷三十五：“故天乃好生不伤也，故称君称父也。地以好养万物，故称良臣称母也。人者当用心仁，而爱育似天地，故称仁也。此三者善也，故得共将万物，为其师长也。”卷九十三：“天地人三相得乃成道德，适百国。”“公”是尊高的称呼，“将军”是军事首领的称呼。

张角自称“黄天”，其部师三十六方皆著“黄巾”为标帜，也是依据《太平经》。《太平经》以奉天地、顺五行为主旨。汉以火德王，汉运衰，代汉而兴者当为土德，土色黄，故张角自称“黄天”，起义者皆著“黄巾”，以显示顺五行、应天运之意。

张角突出注重“甲子”，如“岁在甲子，天下大吉”以及“以白土书京城寺门及州郡官府，皆作‘甲子’字。”按汉灵帝中平元年（公元184年）即“甲子”年，这是约定起义的时间；但张角突出“甲子”，也还另有用意。《太平经》卷三十九：“甲，天也、纲也、阳也；𡗗者，子也，阴也，纪也；故天与地常合，其纲纪于玄甲子初出，……凡物生者，皆以甲为首，子为本，故以上甲子序出之也。”卷四十：“万物始萌于北，布根于角，转在东方……。故子者，滋也，三而得阴阳中和气，都具成而更反初起，故反本名为甲子。”寓意如元气之初生，万象更始，万物滋生，实际上

就是说“甲子”年世上一切将重新开始，张角的“黄天”将取“苍天”而代之，开创一个新的朝代。“张角”这个名字，亦本于“布根于‘角’”。

张角教人“叩头思过”，亦源于《太平经》。卷九十七：“令欲解此过，常以除日于旷野四达道上四面谢，叩头各五行，先上视天，回下叩头于地。……解子过于天地也。后有过者，皆像子也”。

张角以符水咒说疗病，亦本于《太平经》。卷九十二：“请问重复之字何所主，主导正，导正开神为思之也。……精者吞之，谓之神也”。又说：“以丹为字，以上第一，次下行将告人，必使沐浴端精，北面西面南面东面告之，使其严以善酒，如清水已饮，随思其字，随病所居而思之，名为还精养形”。所谓“重复之字”即“复文”，亦即最早道教的“神符”。吞精即吞符。所谓“符水疗病”，即用美酒合符吞下，以求除病。

咒，亦作祝，即神的言辞。《太平经》卷五十：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也，人民得之，谓之神咒也”。又说：“祝是天上神本传经辞也。其祝有可使神佐为除疾，皆聚十十中者，用之所向无不愈者也。但以言愈病，此天上神谶语也”。又说：“此者，天上神语也，本以招呼神也。相名字时时下漏地，道人得传之，传以相语，故能以治病，如使行人之言，不能治愈病也”。所谓“咒说疗病”，就是对病者念咒。咒文的本子叫“祝谶书”。

这些，都表明张角太平道是信奉《太平经》的。

由太平道而黄巾起义，在统治者的残酷镇压下，起义军以悲剧告终，随着起义者意想的理想王国的破灭，太平道也渐由衰微而销声绝迹了。

二. 系师张鲁之隆兴五斗米道

汉灵帝时,张角太平道徒众遍布青、徐、幽、冀、兖、豫、荆、扬八州,旁及并、凉;张鲁的五斗米道则遍行于巴、蜀、汉中。

张鲁,字公旗,道教称他为“系师”,是“天师”张道陵的孙子,“嗣师”张衡的儿子。陵传子衡,衡传于鲁,道教称“三师”。五斗米道初创于张道陵,而扩展兴旺则为张鲁。东晋常璩撰《华阳国志》卷二:

“汉末,沛国张陵学道于蜀鹤鸣山,造作道书,自称‘太清玄元’,以惑百姓。陵死,子衡传其业。衡死,子鲁传其业。鲁字公祺,以鬼道见信于益州牧刘焉。鲁母有少容,往来焉家。初平中(公元190—193年),以鲁为督义司马,住汉中,断谷道。鲁既至,行宽惠,以鬼道教。立义舍,置义米、义肉其中,行者取之,量腹而已,不得过,过多云鬼病之。其市肆贾平亦然。犯法者三原而后行刑。学道来信者谓之‘鬼卒’,后乃为‘祭酒’。巴、汉夷民多信之。其奉道限出五斗米,故世谓之‘米道’”。

《后汉书·刘焉传》记载:

“鲁遂自号‘师君’。其米学者,初名为‘鬼卒’后号‘祭酒’。祭酒各领部众,众多者名曰‘理头’。皆校以诚信,不听欺妄,有病但令首过而已。诸祭酒各起义舍于路,同之亭传,具置米肉以给行旅。食者量腹取足,过多则鬼能病之。犯法者先加三原,然后行刑。不置长吏,以祭酒为理,民夷信向。”

《三国志·张鲁传》注引《典略》记载:

“光和中……汉中有张修，……修为五斗米道。……修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令、祭酒，主以《老子五千文》，使都习，号“奸令”。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓字，说服罪之意。作三通，其一上之山，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之‘三官手书’。使病者家出米五斗以为常，故号曰‘五斗米师’。实无益于治病，但为淫妄，然小人皆愚，竞共事之。”

以上所举史料，基本上已将张鲁五斗米道的组织、经典、宗教活动等记述清楚。这里要再加说明的是，沛国人张道陵于汉顺帝时客蜀学道，与当地巫道相结合，开创五斗米道。

张鲁据汉中以后的活动情况，《后汉书·刘焉传》注引《典略》有如下记载：

“及鲁自在汉中，因其人信行修业，遂增饰之。教使起义舍，以米置其中，以止行人。又使自隐，有小过者，当修道百步，则罪除；又依《月令》，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉也。”

此段是说张修早在汉中传布五斗米道，鲁独居汉中后，又在原五斗米道基础上增饰起义舍、修路、春夏禁杀、禁酒等教义。张鲁割据汉中，实行政教合一，颇得人民拥护，朝廷不能讨，遂就拜鲁镇夷中郎将，领汉宁太守。韩遂、马超之乱，关中游民奔鲁者数万家，鲁遂声势壮大。据《后汉书·刘焉传》记载：

“鲁自在汉川垂三十年，闻曹操征之，至阳平，欲举汉中降。其弟卫不听，卒众数万，据关固守。操破卫，斩之。鲁闻阳平已陷，将稽顙归降。阎圃说曰：‘今以急往，其功为轻，不如且依巴中，然后委质，功必多也。’于是乃奔南山。左右欲悉焚宝货仓库，鲁曰：‘本欲归命国家，其意未遂。今日之走，以避锋锐，非有恶意。’遂封藏而去。操入南郑，甚嘉之。又以鲁本有善意，遣人慰安之。鲁即与家属出迎，拜镇南将军，封阆中侯，邑万户，将还中国，待以客礼，封鲁五子及阎圃等皆为列侯。鲁卒，谥曰原

侯，子富嗣。”

张鲁归降曹操，时在汉献帝建安二十年（公元215年）。按汉末四征、四镇将军，地位仅次于三公。张鲁及五子皆封侯。唯其因张鲁一门之显贵，故亦有利于五斗米道之传布。

《三国志》不载张鲁卒年，陶弘景《真诰》卷四《许子从张镇南之夜解》条注云：“张系师为镇南将军，建安二十一年亡，葬于邳东。”因曹操拔汉中民数万户以实长安及三辅，迁徙的汉中人也有定居于洛阳、邳城。张鲁及其僚属，带着他们的宗教组织一同北迁，张鲁至洛阳或邳城后即死去。五斗米道便因这次汉中民北迁而北传。至晋，张鲁第四子张盛徙江西龙虎山，故后来的天师道的重心便传到江西龙虎山了。

关于张鲁五斗米道的宗教内容，据《道教义枢·七部义》及《云笈七签》卷六记载：

“按《正一经》云，有《太平洞极之经》一百四十四卷。此经并盛明治道、证果、修因、禁忌、众术也。……汉安元年，太上亲授天师，流传兹日。”

意即张道陵曾奉持有《太平洞极经》一百四十四卷。宋张君房编《云笈七签》卷六《三经洞教部》记载：“凡君在位，轻忽斯典，然其卷数或有不同。今甲乙十部合一百七十卷。今世所行。按《正一经》云：‘有《太平洞极之经》一百四十四卷。今此经流亡殆将欲尽。此之二经，并是盛明治道及证果修因、禁忌众术等也’。”

足见三师确曾有过《太平洞极经》，《太平经》与《太平洞极经》经名虽异，而内容基本一致。再者，考察张鲁五斗米道的行事作为，亦确与《太平经》内容有相同相通之处，如：

*张鲁自号师君。《太平经》中常用“天师”、“天君”称号。“天师”是传授道法的仙真，“天君”是治理天上的天神。张鲁既

是“系师”，又是一方霸主，故自号师君。

张鲁教人“皆校以诚信，不听欺妄”；《太平经》提倡伦理道德，尤其强调诚信，反对欺妄。这在《太平经》卷九十六、卷一百中都反复强调。

张鲁教人有病首过，“修法略与角同，加施静室，使病人处其中思过”。五斗米道与太平道同样信仰叩头思过即可解罪。

五斗米道“鬼吏”主为病者请祷，作“三官手书”。《太平经》卷九十二便说，人生病，乃是天、地、水神发怒所降的灾，作手书说服罪之意，求神免罪，即可病愈。

五斗米道起义舍于路，悬置米肉以给行旅。《太平经》卷六十七、卷六十九便以为粮食财物乃天下人所公有，饥寒者皆有权得衣食；如果富有者不肯救穷周急，使人饥寒而死，这就是与天地为仇。

五斗米道对犯法者先加三原，然后行刑，即先原谅三次，三原后仍不改过，才给惩罚。《太平经》卷四十四、卷六十五都主张“闻人有过，助其自悔”，“化之以渐”，作法是要犯人在静室中向神叩头思过，乞求“诸大神原其不及”。

五斗米道主张对有小过者，可以让其自隐其过，只要修道百步，即可补过。《太平经》卷五十六至六十四便说修道路是立土功，将功可以赎过。

五斗米道规定“春夏禁杀”。《太平经》卷一百十五至一百十六、卷一百三十至一百五十三说，春夏是自然物滋生繁荣的时候，这是天意时气。如果春夏杀生，这就逆时气，不合天地的心意，灾害奸邪凶恶之事便会出现。足见张鲁“春夏禁杀”，与《太平经》的主张是一致的。

五斗米道主张“禁酒”。《太平经》卷五十六至六十四便规

定“无故饮一斗者，笞三十，谪三日”。

从以上对照可以看出，五斗米道的许多法令规定及主张，都与《太平经》有密切关系。

五斗米道奉持的经典，主要是《老子五千文》、《太平洞极经》及《三天正法》之章符；除这些外，最重要的秘典是《老子想尔注》。

三、魏伯阳《参同契》所发扬之金丹道

东汉晚期，奉事黄老道的方士们发生了分化，一部分走向民间，与民间宗教相结合，开创了太平道与五斗米道；另有一些方士则依然从事养生理论、方术的实验和探索，其代表人物便为魏伯阳。

古籍中最早谈到魏伯阳及其著述《参同契》的是葛洪《神仙传》：

“魏伯阳，吴人也。本高门之士，而性信道术。……作《参同契》、《五相类》，其说如似解释《周易》，其实假借爻象以论作丹之意。”

后蜀彭晓《周易参同契分章通义》序也说：

“按《神仙传》，真人魏伯阳者，会稽上虞人也。世袭簪裾唯公不仕。……得《古文龙虎经》，尽获妙旨乃约《周易》撰《参同契》三篇。……密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时，公复传授与同郡谄于叔通，遂行于世。”

宋晁公武《郡斋读书志》谈及《周易参同契》三卷谓：

“汉魏伯阳撰。按《神仙传》：伯阳，会稽上虞人。……修真养志，约《周易》作此书，凡九十篇。徐氏笺注，桓帝时以授同郡淳于叔通，因行于世。彭晓为之解。……按唐陆德明解‘易’字云：虞翔（虞翔，字仲翔）注《参同契》言字从日下月。今此书有‘日月为易’之文，其为古书明矣。”

从以上史料看，魏伯阳作《参同契》，大都肯定，无异议。其成书年代，大致在汉桓帝时。这也就明确了东汉末存在有以魏伯阳为代表、以炼丹术为中心内容的金丹道。

《周易参同契》一向被认为“词韵皆古，奥雅难通”，连朱熹也说：“用字皆根据古书，非今人所能解，以故皆为人妄解。”有说它是谈外丹的，有说它是谈内丹的，有说它是谈房中术的，有说三者兼而有之。究竟其中心内容是什么？五代彭晓《参同契解义序》说：

“参，杂也；同，通也；契，合也。谓与《周易》理通而契合也。其书假借君臣，以彰内外；叙其离坎、直指汞铅；列以乾坤，莫量鼎器；明之父母，保以始终；合以夫妻，拘其交媾，譬如男女，显以滋生；析以阴阳，导之反复；示之晦朔，通以升降；配以卦爻，形于变化；随之斗柄，取以周星；分以晨昏，昭诸漏刻。莫不托易象而论之，故名《周易参同契》云。”

彭晓《周易参同契分章通真义》说：

“公撰《参同契》者，谓修丹与天地造化同途，故托易象而论之。……故以乾坤为鼎器，以阴阳为堤防，以水火为化机，以五行为辅助，以真铅为药祖，以玄精为丹基，以离坎为夫妻，以天地为父母，互施八卦，驱役四时。分三百八十四爻，循行火候，运五星二十八宿，环列鼎中。……公因取象焉。”

魏伯阳的表达手法是“寓言借事、隐显异文”（彭晓《参同契解义序》），运用了一系列《周易》爻象以象征性符号。其它还有许多天文律历、图讖、房中的术语，这都不过是假借、比喻以

言炉火炼丹之事。正因为有许多比喻，故而也涉及行气导引及房中术，究其核心内容，则仍然是烧炼金丹。魏伯阳《参同契》之要旨，不外以阴阳二元素之配合变化为理论，阐明作丹的原理与方法。因“恐泄天机”，故借《周易》之宏论，将天道、地道、人道之事一概笼统，日月、铅汞、男女都作为谈阴阳变化的比喻。

炼丹术其来有自，《史记·封禅书》说汉武时方士李少君能“致物而丹砂可化为黄金”，《汉书·王吉传》说“俗传王阳能作黄金”；刘向《列仙传》说，上蔡人任光善饵丹，桓谭《新论》说：“闻金成可以作延年药”。这都表明炼金术与神仙术联系起来，是始于汉武帝时之方士李少君。由烧炼黄白而发展到炼金丹，并认为服丹可以延年长生，这就是金丹道。

金丹道确实是出现于东汉末年，如《后汉书》祭祀志》便谓：张陵出《黄帝九鼎丹经》，阴长生出《太清金液神丹方》。葛洪《神仙传》谓：张陵得《九鼎丹法》，以传弟子五长、赵升。葛洪《抱朴子·金丹篇》谓：汉末左元放于天柱山中受《金丹仙经》；又《云笈七签·阴真君传》谓：马明生（汉灵帝光和三年死）于青城山授阴长生《太清金液神丹》（葛洪《神仙传》作《太清神丹经》）。这些丹经，都不如魏伯阳《周易参同契》写得系统，丰富、玄奥，特别是他使炼丹术与《周易》、黄老相结合，迈出了炼丹术、炼形术向义理化发展的重要一步。因此，《参同契》成为“丹经之王”，魏伯阳成为东汉末金丹道的代表人物。

《参同契》言《易》及黄老之辞甚多，如：“乾坤者，易之门户”、“大易性情、各如其度”，“易者象也”，“演易以明之”等等；又如：“前却违黄老”，“黄老自然”，“毂轴”、“橐籥”、“动静”、“有无”、“上德”、“下德”等老氏之言。魏伯阳不过敷衍大易、黄

老，以明金丹之道。这样，大易、黄老、炼丹便契合为一，即《参同契》所谓“三道由一，俱出径路”。这个“一”，即金丹道。魏伯阳使神仙学的理论与方术跨进了一大步，为后来道教的丹鼎派奠定了理论基础。

四、早期道教所信仰的神、仙、鬼

道教所崇奉的最高天神为三清，即玉清境元始天尊，上清境灵宝天尊，太清境道德天尊。但在早期道教的主要经典《太平经》中，则仅见有后圣李君“上升上清之殿”之说，不见有“三清”之说。足见东汉末早期道教尚未完成以“三清”为至尊的神仙体系。由于《太平经》非一人一世之作，关于崇拜的神，尤其是至尊天神，在名称说法上也就并不完全一致。有说宇宙至尊之天神为“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君”，说这“帝君”姓李，实际上就是指《道德经》作者李聃。说他是得道这大圣，“上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，监察诸天河海、地山源林，无不仰从，总领九重十叠”（《太平经》卷一至十七）。又有说“三皇五帝”是宇宙的主宰。说“天有三皇若三光，地有三皇若高下平，人有三皇若君臣民”，“天有五帝若五星，地有五帝若五岳，人有五帝若五行五藏”（《太平经》卷六十六）。说宇宙共有九皇十五帝主宰一切。又有说“天君”为至尊天神。说只有天君才能

差遣使用诸神，天君掌握“簿疏善恶之籍”，“岁日月拘校”定人生死。说天君无所不知，天上地下中和之间，大小乙密事，悉自知之”（《太平经》卷一百十）。说天神是宇宙之心，人身中有心神，“天遥相见，音声相闻”，人若违犯天君意旨，必遭天谴。又有说“昆仑北极真人”是决定人寿之神，……。足见东汉末早期道教尚未建立起统一的神团体系。早期道教为多神崇拜，各地崇道者各有所宗，故在推尊方面也便说法不一。

早期道教除信奉上述天神外，还信奉许多神，天上、地上乃至人身中莫不有神，一切自然物乃至时间、气候、方位莫不有神，比如，四时为兵马之神，随四时气衰盛以拱邪；五行为五德之神，使人好善；东西南北中央为五方之神，又被认为是五行五帝之神，东方之神行属木，南方之神行属火，西方之神行属金，北方神行属水，中央之神行属土；还相信天上的星辰都是神，说天上二十八宿更值，察视人间之善恶，使善者命长，恶者自亡；还相信人体内有五藏之神，说神生于内，五藏皆有神，“为善不敢失绳缠，不敢自欺，为善亦神自知之，恶亦神自知之，非为他神，乃身中神也。”（《太平经》卷十八至三十四）。概括起来说，自然及自然界之一切，莫不有神。

远在战国时期，关于存在仙人、仙境以及人可求仙、登仙的传说，已经流行于我国南北。早期道教继承了方士、神仙家信仰神仙的传说，在《太平经》中多处有论述，不过这些出自民间的关于“仙”的说法，与古史文献中对“仙”的描绘，似乎略有不同。《太平经》中的“仙”，只是人、神之间的能长生、能变化的人，而且他们也并不是那么潇洒清闲。《太平经》卷四十二说，宇宙间有九种人，即无形委气之神人、大神人、真人、仙人、大道人、圣人、贤人、凡民、奴婢，九种人各有其职，“仙人职在理

四时”，“仙人变化与四时相似，故理四时也”。又说“仙人主风雨”，“能飞者，独得道仙人耳”。这说明仙人是神人、真人之下，在圣人、贤人之上的一种人，是能与四时同变化、能飞的人，同时又是“仙无穷时，命与天连”的长生者。

早期道教相信人可以成仙。怎样才能变为仙人呢？《太平经》卷五十六至六十四说：“奴婢贤者得为善人；善人好学得为贤人；贤人好学不止，次圣人；圣人学不止，知天道门户，入道不止，成不死之事，更仙；仙人不止入真；成真不止入神；神不止乃与皇天同形”。卷九十四至九十五说：“古始学道之时，神游守柔以自全，积德不止道致仙”。卷一百五十五至一百七十说：“夫人愚学而成贤，贤学不止成圣，圣学不止成道，道学不止成仙，仙学不止成真，真学不止成神，皆积学不止所致也”。

早期道教除信奉“神”和“仙”，还相信“鬼”的存在，所谓“天责人过，鬼神为使”（《太平经》一百十二）。认为人有灵魂，形体与灵魂合一，则为生人；形体与灵魂分离，则生命死亡。《太平经》卷一百三十七至一百五十三说：“昼为阳，人魂常并居；冥为阴，魂神争行为梦，想失其形，分为两，至于死亡”，离开形体的“魂”就叫“鬼”。人死其魂便进入幽冥，《太平经》中称为“黄泉”或“土府”，所谓“恶下入黄泉”。魂在幽冥要受地阴神的考察，别其善恶，所谓“收其形骸，考其魂神”。善者有赏，可上升受天之衣食，恶者受罚谪作河梁山海之鬼。早期道教认为“鬼”是常祸害人的。“思邪，致愚人三鬼来惑之”，“使精神鬼杀人”，“使主恶之鬼久随之不解，有解不止，余鬼上天”，“天知其恶，故使凶神精鬼物待之，入人身中，外流四肢头面腹背胸肋”。

“鬼”和“仙”有明显的不同：形神合一，长生不死称“仙”，

形魂分离，人死魂离为“鬼”；圣贤学道积德才能飞升成“仙”，人死魂下黄泉便是“鬼”；“仙人”理四时、主风雨，而“鬼”则常祸人。早期道教相信有“鬼”的存在，一是相信人有灵魂，二是相信另有一个幽冥世界，三是相信“神”可以役使“鬼”去惩罚人。

综上所述，早期道教崇拜天神、信奉仙真、相信人死为鬼；认为天神主宰宇宙的一切，人鬼仍活动在幽冥世界；认为人可学道积德而登仙，服不死之方而长生久视。早期道教的教理教义，便是在这样的信仰基础上滋生、发展的。

五、早期道教的神学理论基础

“天应天威”，“心神合一”，这是早期道教的神学理论基础。

早期道教相信上有天廷，天廷中有“天君”或称上皇、虚皇。“天”有极大的威力，其意旨是神圣不可违背的。《太平经》说：“天威一发，不可禁也，获罪于天，令人夭死”（卷十八至三十四）。又说：“夫天但可顺不可逆也，因其可利而利之，令人兴矣；逆之令人衰，失天心意亡矣”（卷五十）。又说，“得天心意，故长吉也。逆之则水旱气乖忤，流灾积成，变怪不可止，名为灾异”。这就是所谓“天威”。

《太平经》又说，天与人有着相感相应的关系。天如镜子，

照见人世的一切；日月星辰如眼睛，察视着人世的一切；天空中还有很多来来往往的神，如同飞鸟，也在察看着人世的一切。人世的一切活动与变化，“天”都能马上感知，并分别善恶，然后用自然现象——灾异或祥瑞来警告和预示将降临的吉凶，表示“天”对人的规谏、谴责或嘉奖。特别是人君，要随时注意观察天象及自然现象的变化，推测“天”所显示的意旨，采取行政措施，承顺天的心意行事。还用祭祀去感“天”，使“天”能降福免灾。这便是早期道教所相信的天人相感应。

《太平经》卷十八至三十四中说：“天之照人，与镜无异”，“王者百官万物相应，众生同居，五星察其过失”，“相去远，应之近。天人一体”。

卷四十三说，世上出象的种种灾异怪变，都是“天”对人世政治的规谏。“天者小谏变色，大谏天动裂其身”，“三光小谏小事星变色，大谏山土崩地裂”，“五行小谏灾生，大谏生东行虫杀人，南行毒杀人，西行虎狼杀人，北行水虫杀人，中央行吏民克毒相贼杀人”，“四时小谏寒暑小不调，大谏寒暑易位。时气无复节度”，“六方精气共小谏乱复数起，中有生虫灾，或飞或步，空虚无实，大谏水寒无常节，贼杀伤万物人民”，“飞步鸟兽小谏灾人，大谏禽兽食人，蝗虫大兴起，地土上柱皇天，破室屋、动山阜”。

总之，天人一体，相感相应，自然界的现象，都是天神意志的表现，灾异怪变以及吉利瑞祥，也都是“天”受感应后所施加给人世的奖惩，其中也包含预示和警告。这种天威天应的教义，在于使人们相信“天”无时不在对人世进行严密的控制，使人们敬畏天神。

关于“心神相通”、“心神合一”，讲的也是天人之间的关系

问题。早期道教认为人体本身也是个小天地缩影。人体内也有“君”和四时五行诸神，而且与天神是相类相通的。《太平经》卷十八至三十四说：

“为善亦神自知之，为恶亦神自知之。非为他神，乃身中神也。”

人体内是怎样生神的呢？卷七十二中说，天地自有“神室”，悉自有神精光，随五行为色，随四时之气兴衰，为天地使，以成人民万物。这种四时五行之气入人腹中，便为人五藏精神，即人的“五藏神”。“五藏神”与体外五行四时相类，其色亦与天地四时色相应，是能够出入往来于天地与人体的，即“入为人五藏神，出为四时五行神精，近则为五德之神，远则为四时兵马之神。”卷九十六说，五藏神中“心”是最尊者，“心”者神圣纯阳，火之行也。火者，动而上也，与天同光。故日者，乃火之王，为天之王，无不照明。这就是说人体内之心神与日是相类相通的，“故为人至诚，心中正疾通应，心神至圣，乃上白于日，日乃上报于天”。这样“天君”无所不知，“天君日夜预知，天上地下中和之间，大小密事，悉自知之。……心神在人腹中，与天遥相见，声音相闻，安得不知人民善恶乎？”（卷一百一十一）“天君”既然随时都能知道人民的善恶，那么便没有一个人不在“天君”的控制之下，受佑助或受惩罚，所谓“五神在内，知之短长，不可轻祀，辄有文章。小有过失，上白明堂，形神拘系，考问所为，重者不失，轻者减年”（卷一百二十）。

这种人在天地中，天体亦在人体中；神在天上，神亦在体中；“天君”在天廷，而“心”亦为人体内之“君”，“念心思神，神悉自来到”（卷九十六），“专心善意，乃与神交结”（卷九十八）；人体内五藏神与四时五行神相类相通，这便是早期道教所相信的“心神合一”论。早期道教的“存思”以及后世道教的修性

说，便都是依据于这种“心神合一”论。认为只要念心思神，神便会来到，只要专心善意，便能与神交往。只要修养道德。正心诚意，便能悟性知天命，得到神佑而登仙箓

早期道教的一切教义，所谓“道法”、“道术”、“道功”，都是以此为理论依据的。

结 语

东汉末，黄老道分衍为三支。一为张角之太平道，主要经典为《太平青领书》(《太平经》)，后因酿成黄巾起义，被统治者残酷镇压，太平道也因之受到沉重打击，逐渐在历史上销声绝迹。一为张鲁之五斗米道(亦称天师道)，张鲁雄据汉中三十年，实行政教合一，推广五斗米道。其主要经典为《老子五千文》及“三天正法”之章符，其秘籍有《老子想尔注》、《太平洞极经》。张鲁后来归顺曹操，很受优待，与曹魏关系密切，故五斗米道得以流传，以后遂被目为道教的正统。另一支则是魏伯阳发扬的金丹道。其主要经典即魏伯阳所著《参同契》。使道教炼养方术向义理化发展迈进了一大步，奠定了后世道教丹鼎派的理论基础。

第四章 魏晋南北朝天师道之勃兴

魏晋南北朝(公元220—589年)是天师道在汉末兴起后的勃兴时期。它历经了曹魏时期(公元220—265年)对它的制约,而后又盛行于大江南北;并且在教团组织形式及教义上均有较大的变革与发展。这是道教发展史上一段十分重要的时期。

一. 曹魏时道教之北传

曹魏时,太平道随黄巾起义被镇压而衰微,天师道(即五斗米道)随系师张鲁的归顺曹操与移民北迁,造成组织分散,其势大减。

在社会历经黄巾起义之后,魏统治者深感对方士、道徒们的活动忽视不得,因而采取了制约政策。据张华《博物志》说:

“魏太祖曹操又好养性法,亦解方药,招引方士,庐江左慈、谯郡华佗、甘陵甘始、阳城郗俭无不毕至”。

曹操虽亦具有神仙思想，羡慕服药长生，但他招致方士并非纯粹为了谋求养生方术，《三国志·华陀传》引曹植《辨道论》说：

“世有方士，吾王悉所招致，甘陵有甘始，庐上有左慈，阳城有郗俭。始能行气导引，慈晓房中之术，俭善辟谷，悉号三百岁。卒所以集之于魏国者，诚恐欺人之徒，接奸宄以欺众，行妖愚以惑民，岂复欲观神仙于瀛州，求安期于海岛，释金络以履云舆，弃六骥而美飞龙哉？”

被曹操招致的方士们的处境如何呢？曹植《辨道论》中说：

“然（甘）始等知上遇之有恒，奉不过员吏，赏不加无功，海岛难得而游，六轂难得而佩，终不敢进虚诞之言，出非常之语”。

魏文帝曹丕（公元220—227年在位）还曾禁止吏民祷祝老子。按苦县有老子之庙，汉桓帝时（公元147—167年）曾遣中常侍左馆祠之，魏文帝视其楼屋倾颓，乃令修整，但于黄初三年又颁布敕令：

“告豫州刺史：老聃贤人，未宜先孔子，不知鲁郡为孔子立庙成未？汉桓帝不师圣法，正以嬖臣而事老子，欲以求福，良足笑也。此祠之兴由桓帝，武皇帝以老子贤人，不毁其屋。朕亦以此亭当路，行来者辄往瞻视，而楼屋倾颓，悦能压人，故令修整。昨过视之，殊未整顿，恐小人谓此为神，妄往祷祝，违犯常禁，宜宣告吏民，咸使知闻。”

他认为老子只能说是“贤人”并非“神”、“圣”，对贤人可以尊重，但不准当作“神”而立祠祷祝，并且说这是“常禁”。又黄初五年十二月下诏云：

“叔世衰乱，崇信巫史，至乃宫殿内，户牖之间，无不沃酹。甚矣其惑也！自今其敢设非祀之祭，巫祝之言，皆以执左道论，著于令典。”

足见曹操、曹丕均有鉴于黄巾风暴，严为防范，对道教加以制约。

在曹魏时期道教虽受约制，但它的发展却正是“山穷水尽

疑无路，柳暗花明又一村”。原来曹操平汉中后，拔汉中之民数万户以实长安及三辅，五斗米道之徒被迫北迁魏地，因而五斗米道原来的组织体系便被打破，祭酒徒众分散各地。正由于这样，五斗米道在北方民间传播开来，至西晋末、东晋初，五斗米道在江南也盛行起来。同时五斗米道与江南民间信仰相结合，又演化出了三洞经箓。

二、上清、灵宝、三皇经法之出现

东晋哀帝年间(公元363—365年)，江东天师道(五斗米道)盛行，出现了以撰作道书、传播经法为首的道教经箓。这是天师道向义理化演变的一次重大发展，其具体体现便是上清、灵宝、三皇经法的出现。

上清经系，是道教经箓的主流。《云笈七签·道教经法传授部·上清源流经目注序》说：

“上清者，宫名也。明乎混沌之表，焕乎大罗之天，……乃众真之所处，大圣之所经也。宫有丹清真书玉字上皇宝经，皆玄古之道，自然之章。…汉孝平帝元始二年九月戊午，西城真人以《上清经》三十一卷，于洛阳山授清虚真人小有天王王褒，褒以晋成帝之时于汲郡修武县授紫虚元君南岳夫人魏华存。华存以咸和九年……去世之日以经付其子道脱，又传杨先生讳羲。羲生有殊分，通灵接真，乃晋简文皇帝之师也。杨君师事南岳魏夫人，授《上清大洞真经》三十一卷。”

按上清经系以魏华存为第一代真人,《云笈七签》卷四《上清经述》中说:

“……于是清虚真人王君,乃命侍女华散条、李明允等使披云籙、开玉笈,出《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《灵帝紫文》、《八道紫度炎光》、《石精玉马》、《神真虎文》、《高仙羽玄》等经三十一卷,是王君昔于阳洛山遇南岳真人,西城王君所授者也,今于汲郡修武县中授夫人(魏存华)焉。阳谷神王又别授夫人《黄庭内景经》,正一真人张君又别授《治精制鬼法》,夫人前后所授,非但此三十一卷而已。……此乃《上清经》从此而行世也。”

这些记述说明《上清经》系是由魏华存始创,以后由杨羲、许谧、许 所完成和传播。

据《真诰·真胄世谱》附《杨羲传》与《真系·晋茅山真人扬君传》(见《云笈七签》卷五),杨羲本吴郡人,徙家句容(今江苏句容县)。与护军长史许谧(一名穆,字思玄)结神明之交。许谧荐扬羲为会稽王司马昱(即后之晋简文帝)府中舍人。许氏世奉天师道,许谧之兄许迈,是祭酒李东的弟子,李东曾经“受天师吉阳治”,为“左领神祭酒”。

杨羲之受经,实始于东晋哀帝兴宁二年(公元364年),《真诰叙录·真经始末》云:

“伏寻《上清真经》出世之源,始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子,紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降,授弟子琅玕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并第三息上许掾某某。二许又更起写,修行得道。凡三君手书,今见在世者,经传大小十余篇多(许)掾写,真受四十余卷,多杨书。”

在杨羲之前,有晋陵人华侨,世事俗祷,也是位自称能“通鬼神”的人,曾在许谧所设乩坛作乩手,但由他行为轻躁,“多漏说冥旨”,因此被责辞退了。

杨、许用扶乩的手法，记录下来的经书，形成了以《上清大洞真经》为主的上清经箓系。他们所传播的经箓大致为三大部分，一为《真诰叙录》中所说的《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》；二为《云笈七签·上清经述》中所说《太上宝文》、《八素隐书》、《灵宝紫文》、《紫度炎光》、《石精玉马》、《神虎真文》、《高仙羽玄》等；三为《茅山志》中所说《太上三天正法》及《上清经述》中所说正一真人别授的《治精治鬼法》。南朝梁陶弘景曾有纂集之《上清经目》，已亡佚。晋代王灵期也造作过上清经书。故杨羲、许谧所传播的上清经书的具体经目、卷数，现在难以考定。北周武帝天和年间（公元566—569年）甄鸾上《笑道论》谓：陆修静《三洞经书目录》云“上清经一百八十六卷，一百二十七卷已行。”大概那时行世的共有一百二十七卷。

关于晋末王灵期之增修上清经书，《真诰叙录》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。……并增重贗信，崇贵其道，凡五十余篇。趋竞之徒，闻其丰博，互来宗禀。”

王灵朝是杨许之后又一位构造上清经书的人。上清经系的代表性经典为《上清大洞真经》，明代白云雾《道藏目录详注》对其内容有所概述：

“大洞秘旨，其中多是身中百神之名字，所生所居宫，分山林楼台池馆，一一明白大概，从生门死户，守雌抱雄为主，混合百神常存，各居其所，各理其务。存养自己神炁，吟咏宝章，则天真下降，与兆身中神炁，混融，乃至长生不死之道也。”

《上清大洞真经》是《黄庭经》的发展，重“存养神”及“吟咏宝章”，辅以服气、咽津、念咒、佩服，宣称这是飞升成仙之

道。上清经系的出现，表明以符篆为主的天师道，在转向炼养，有与丹鼎派相融合的趋向。

道教教经派的另一支系为《灵宝经》系，《云笈七签》卷三《灵宝略记》中说，吴王阖闾入一石城，门开，于室内玉几上有素书一卷，文字非常，乃《灵宝五符》真文，

“至三国时，吴主孙权赤乌之年有琅琊葛玄字孝先……入天台山学道……感通‘太上’，遣三圣真人下降，以《灵宝经》授之，……孝先凡所受经二十三卷并语录请问十卷合三十三卷。孝先传郑思远，又传兄太子傅海安君字孝爰，孝爰付子护军悌，悌即抱朴子之父。抱朴子从郑君盟，郑君授抱朴，（抱朴）于罗浮山去世，以付兄子海安君，至从孙葛巢甫，以隆安之末，传道士任延庆、徐灵期等，世世录传”。

又陶弘景《真诰叙录》记载：

“复有王灵期者，才国绮拔，志规敷道，见葛巢甫造构《灵宝》，风教大行，深所忿嫉。”

《灵宝经》分古《灵宝经》与今《灵宝经》。古《灵宝经》即指《灵宝五符经》；今《灵宝经》指葛洪从孙葛巢甫等道徒所造构的《灵宝度人经》。据南朝刘宋陆修静《灵宝经目序》（见《云笈七签》卷四）云：

“顷者以来，经文纷互，似非相乱，或是旧目所载，或篇章所见，新旧五十五卷”。

又陆修静《太上灵宝授度仪表》又说：

“然即今见出《元始》旧经，并《仙公》所禀，臣据信者三十五卷”。

概括起来说，《灵宝经》系包括《灵宝五符经》一卷，《元始无量度人经》及《仙公请问经》合三十五卷，与《上清经》相杂糅，总为五十五卷。陆修静在三十五卷的基础上增修科仪，立成仪轨，以后灵宝经教才大行于世。

《灵宝经》系的核心篇章为《元始无量度人经》，主要内容

是弘扬“仙道贵生，无量度人”，尊崇“元始天尊”为至高无上之神，又敷衍十方有度人不死之神，还有三界、五帝、三十二天帝、地府酆都等神鬼系统，宣称诸飞天大神皆在监视人的行为，故人们皆当齐心修斋、六时行香、诵念道经，以求降福消灾，并能登仙。

在《灵宝经》系出现之前，道教盛行《上清经》及金丹黄白之书，在道术上重存想、服饵。《灵宝经》出，则教义又有了变易与发展。表现在：(1)从《灵宝五符》之五方五色五行五常之神，扩构出了以“中央玉京元始天尊”为最高神，下有三界十方三十二天帝及地府酆都的鬼神天地；(2)从存想以守身中之神，更扩展到通过修斋、烧香、诵经以呼求外界之神来佑。亦即不只是默想身中之神，还要用赞颂、音乐及呼唤召引来外界诸飞天之神以护佑己身；(3)轻金丹、服饵、房中，反对巫觋淫祀；(4)吸取儒家祭祀仪式，造构了以斋醮赞颂及音乐为主的道教活动仪式。这使道教的形式和内容又发生了变化，亦即斋醮、诵经、劾召鬼神成了主要宗教活动形式。因此后世《灵宝度人经》为《道藏》(明《正统道藏》)首经，被奉为万法之宗。

道教经箓的另一支系为《三皇经》系。《云笈七签》卷四《三皇经说》云：

“《三皇经》云昔天皇治时，以天经一卷授之，天皇用而治天下二万八千岁；地皇代之，上天又以经一卷授之，地皇用而治天下二万八千岁；人皇代之，上天又以经一卷授之，人皇用而治天下，亦二万八千岁。三皇所授经合三卷，尔时号为三坟是也，亦名《三皇经》。”

关于《三皇经》的行世，《三皇经说》：

“晋武帝时，有晋陵鲍靓，官至南海太守，少好仙道，以晋元康二年(公元292年)二月二日登嵩高山，入石室清斋，忽见古《三皇文》，皆刻

石为字，尔时未有师，靓乃依法以四百尺绢为信，自盟而受，后传葛稚川，枝干相传，至于今日。”

《道学传·鲍靓》说鲍靓于晋元帝大兴元年(公元318年)在龙山遇阴长生受道诀；《道教义枢·三洞义》说鲍是在晋惠帝永康年中(公元300—301年)入嵩山石室得《三皇文》。《云笈七签·鲍真人传》说鲍靓师事左元放，受《三皇》、《五岳》劾召之要。《广弘明集·二教论》说：“晋元康年中，鲍靓造《三皇经》被诛。”依据上述资料则知《三皇经》实为鲍靓所造构。后鲍靓传经葛洪。另一说，《三皇经》为帛和所传，郑隐授之葛洪。实际社会上早已流行“劾召鬼神”的巫道，他们造作有《三皇文》，江南帛家道“世事俗祷”，也造作有《三皇文》，鲍靓是巫道与帛家道的信仰者，将两家汇为一流，造构了《三皇内文》三卷。先行世者称《小有经》，后行世者称《大有经》。南朝宋陆修静所得乃《大有经》，初传孙游岳，后传陶弘景。后人以此经为主，增加斋仪，编成《洞神经》十四卷。《三皇经》的主要内容是“劾召鬼神”的符图及存思神仙“真形”之术。明《正统道藏》收存有《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》三卷、《三皇内文遗秘》一卷，这两种虽非古本，但仍留有“劾召鬼神”之术。

《三皇文》行世早于《上清》、《灵宝》，晋代葛洪便十分重视它，如《抱朴子·遐览篇》：

“余闻郑君言，道书之重者，莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》也。古人仙官至人，尊秘其道，非有仙名者，不可授也。……其经曰：家有《三皇文》，辟邪恶鬼瘟(瘟)疫气、横殃飞祸。”

又《抱朴子·杂应篇》及《登涉篇》皆说《三皇文》可以召请鬼神，且可问事。

《三皇经》系、《灵宝经》系、《上清经》系出现虽有先后，至

南朝刘宋时，均由陆修静汇归一流，梁陶弘景加以发挥，形成道教经箓派。《云笈七签》卷五《经教相承部》内载有李渤《真系》，记述了这一派别经教相承的系统：

“今道门以经箓授受，所自来远矣。其彰尤著，使 钟先生不惑者，自兴宁乙丑岁（公元 365 年）众真降授于杨君，杨君授许君，许君授于玄文，文付经于马朗。景和乙巳岁（公元 465 年），敕取经入华林园。明帝登极，父季真启还私廨，简寂陆君南下立崇虚馆，真经尽归于馆。”

三、葛洪金丹道神仙理论体系之确立

神仙信仰，源自战国时代，起初方士们只是游售方术与宣传神山仙岛、安期彭祖之类的传说，并无理论，因而传其术不能通。战国末，受邹衍的启发，吸取阴阳五行说以言形解销化。至两汉，复吸取黄老之学、《易》学及儒家谶纬之学，以文其教，但理论仍分散而不系统，浮泛而不深沉，哲学色彩不浓。直到西晋，经书虽不少，但仍无一本能将丹鼎、符箓两派的教义与方术统一于一个完整的理论体系的著作。换句话说，到西晋，道教尚未确立义理性较强的神仙理论体系。及至东晋，才由道教著名学者葛洪完成。

葛洪（公元 283 年—343 年）是东晋著名道教理论家、炼丹家、医学家。他著有《抱朴子》一书，分为《内篇》和《外篇》。《抱朴子·自叙》说：“内篇言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、

攘邪却祸，属道家；《外篇》言人间得失，世事臧否，属儒家。”葛洪所说的“道家”，就是指神仙道教。所谓神仙道教理论体系，即体现于葛洪《抱朴子·内篇》。

《抱朴子·内篇》二十卷，每篇为一卷。《畅玄》、《地真》主要在哲学方面论述本体观。《论仙》、《对俗》、《至理》、《塞难》、《辩问》主要辨说神仙之存在与可信。《金丹》、《黄白》、《仙药》主要论述求仙之方技，冶炼金丹、炉火黄白、五芝仙药等。《微旨》、《杂应》主要论述求长生之众术及众术之损益。《登涉》、《极言》、《勤求》、《祛惑》言求仙要有决心，敬礼良师，还要知道禁忌及辟邪的符图。《释滞》、《道意》、《明本》主要阐述仙道之高尚及道本儒末的处世、治学原则。《遐览》主要记述师事郑隐的情况及列举郑隐所收藏的道书。

《抱朴子·内篇》除了多方面地阐述神仙的存在、可信、可求，而且对降布风雨云雾、形成山川、驱逐鬼神与虎豹、水火不伤、寒暑不觉、腾云游空、分形隐形、千变万化等各种方术，都作了宣扬；对辟谷等养身法，长生不老药之采集、制作法，金丹烧炼法，神符之效验等，都作了较具体的阐述。反复强调他的理论和方法都是可信的，并非虚妄之言。他还列举了天仙、地仙、尸解仙等神仙的种类；还列举了道经、神符的名称，……可以说是集神仙思想及方术之大成，蔚然形成了一个系统。

葛洪的神仙理论体系，其主要内容有以下几个突出的特点：

一、吸取玄学思想，以“玄”为宇宙本原。认为“玄”为自然之始祖，“胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”；“玄”之存在，“渺渺乎其深也”，“绵绵乎其远也”；“高则冠盖乎九霄”，“旷则笼罩乎八隅”，“因兆类而为有，托潜虚而为无”（见《畅

玄》)。《畅玄》中的“玄”，《道意》中的“道”，《地真》中的“一”，都是指宇宙本原，都是“玄”。《畅玄》中的“元一”，《地真》中的“真一”、“玄一”，也都是“玄”的衍化。认为“玄”是宇宙生成运动的根源，无所不在，无所不有，无所不为，无所不能，宇宙一切皆从“玄”出，而“玄”又超出一切之上。葛洪本体现中的“元一”、“真一”、“玄一”，并不纯粹是精神概念，而是可以人格化的至高灵物，通过存思念作，能够引来这种神灵而却恶防身。在这种思想理论的基础上，出现“元始天王”这一至尊之神，实质上就是“玄”的化身。

二、不尊老子泛论，独尊还丹金液。葛洪反复论证神仙的存在及可学、可求，肯定其非虚妄之说。虽说他继承了过去的神仙思想，但他亦有所取舍，最明显的一点是，他认为汉魏道教所吸取的黄老之言，不足以“演畅微言”（《释滞》），“徒诵之万遍，殊无可得也”。即使是出于老子的《五千文》，也不过是“泛论较略”，“但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳”（《释滞》）；至于文子、庄子、关令尹喜等，“虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言”，“其去神仙已千亿里”（《释滞》）。他所虔诚信仰，并竭力加以推崇、阐扬的则是金丹道。《金丹》中说：

“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。”

金丹何以能益人长生呢？《金丹》中说：

“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固……。”

他崇信金丹轻举，讲究药物养生，以为金丹药物可以“沾洽荣卫”，人的躯体可以不死而登仙。葛洪金丹道另一特点是，

他虽然知道《魏伯阳内经》，他却根本不假借《易》理以言烧炼，不引据魏伯阳的金丹论，而是直述其方法及实践经验。

三、有因无而生，形须神而立。葛洪认为形须神而立，固形乃可以留神，神不离身，则可以永生。《至理》中说：

“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也，故譬之于堤，堤坏则水不留矣。火之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木也。气疲欲胜，则精灵离身矣。夫逝者无反期，既朽无生理，达道之士，良所悲矣！”

葛洪强调练形的重要性，这是道教神仙理论的一大特点。与幻想灵魂入天堂，显然相异。

四、我命在我不在天。葛洪认为人的禀性寿命，并不是天地所能决定的，连生我娘我的父母都不能决定我的姿容及性理、智慧，更何况辽阔的天地呢？推广而论之，万物皆非天地之所为，不过是“万物感气，并亦自然，与彼天地，名为一物。”《塞难》中说：

“命之修短，实由所值，受气结胎，各有星宿。天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道。不信仙道，则亦必不自修其事也。”

由于葛洪说明了凡事仙道者，皆是命中已定，求之必得，因而鼓励道徒积极从事自我修炼，以求寿命延长。故《黄白》中说：

“《龟甲文》曰：‘我命在我不在天，还丹成金亿万年’。”

五、不必求速登仙，最好是止家不死。葛洪认为从人情而论，还是不汲汲于升虚为好，若幸可止家不死，作活神仙，就最美了。《对俗》中说：

“彭祖言，天上多尊官大神，新仙者位卑，所奉事者非一，但更劳苦，

故不役役于登天，而止人间八百余年也。”

又说，当神仙当然是逍遥自在，可是“若委弃妻子”“邈然断绝人理，块然与木石为邻”，这有什么意思呢？

六、为道当先立功德。《对俗》中说：

“按《玉铃经中篇》云，立功为上，除过次之。为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死为上功也。欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”

又说：

“积善事未满，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。”

这是将修仙与社会伦理道德联系起来了。

葛洪确立的以金丹道为中心的神仙理论体系，不是偶然的、孤立的造作，而是其来有绪的。葛洪本吴人，亦为名门官吏之后裔，他受吴地社会风气以及葛玄之影响，好事神仙方术，同时他也是一位究览典籍，才章富赡的人。其从祖葛玄受《太清丹经》、《九鼎丹经》、《金液丹经》于左慈（元放），葛玄传弟子郑隐（思远），葛洪师郑隐。郑隐不仅精于烧炼金丹，而且是位藏书家，他收藏有道教经、记、符、图、文、箓、律、仪、法、言等二百六十种，共一千二百九十八卷，其中各类经书六百七十八卷，符六百六十卷，内容包括炼养、服饵、算律、神仙理论等多方面的记述。这些经籍，为葛洪撰述神仙理论提供了丰富的资料。葛洪还曾师事鲍靓（玄），受《三皇经》，因之他也重视神符等杂术，不过置于烧炼金丹的辅助术而已。再者，当时儒家、佛家及无神论者对道教颇多批判，葛氏世代信奉道教，为了自尊，自文、自神其金丹道教建立起理论体系，以与儒、释相抗争，这也是促其著《抱朴子·内篇》的重要因素之一。他将玄学

与道教纳为一体，将方术与神学纳为一体，将道教丹鼎、符水从理论上纳为一体，而确立神仙理论体系。

四、楼观道阐扬老子之道

在陕西终南(周至)县终南山麓，有道教庙宇名楼观，是魏晋南北朝时我国西北地区道教活动的中心。楼观道士的传授系统，称之为楼观道派。

道教传说，周代函谷关令尹喜在此修道，结草为楼，以观星望气，故名楼观。又传说老子李耳曾在此为尹喜传授《道德经》。又《混元圣纪》谓，秦始皇二十八年于楼观之南建清庙以祀老子；汉武帝为老子造祠于楼观之北。这些传说，不外是说楼观乃道教张本之地。《楼观本起传》说：

“楼观者，昔周康王大夫关尹喜之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所自始也，问道授经，此大教所由兴也。是以古仙哲后，景行高真，仰道德为生化之源，宗神仙为立道之本；寻众妙轨躅，慕重玄之指归。故周穆西巡，秦皇东猎，并回轶枉道，亲礼真宗。始皇建庙于楼南，汉武立宫于观北。晋宋凋板，于今尚在。秦汉庙户，相继不绝。”

元朱象先《终南山说经台历代真仙碑记》也说：

“楼观为天下道林张本之地。自文始上仙之后，登真之士，无世无之。”

又《楼观传》说：

“魏元帝咸熙初(公元264年)道士梁湛事郑法师于楼观。”

梁湛说太和真人尹轨降于楼观，授梁湛以《日月黄华上经》、《水石丹法》，并授《楼观先生本起内传》一卷。自是北朝高道，多止楼观，为当时道法重镇。是以楼观道派开创者，远溯为尹喜，实则魏末扶风人梁湛。

两晋至北周，楼观的著名道士还有王嘉（字子年，人呼为炼师）、孙彻（字仲宣，人呼为小炼师）、马俭（字元约），北魏时，太武帝致香烛于楼观道士尹通，俾之建斋行道。自是四方请谒不绝。是时道士尹法兴、牛文侯、王道义等四十余人，于此敷弘道化。北魏孝文帝时，王道义等大修观宇，由是楼殿坛宇一皆鼎新。王道义又令门人购集经书万余卷。西魏文帝时，楼观道士陈宝炽（谥贞懿先生）奉诏入朝，太师安定公及朝野士大夫亦从而师之，于是朝野钦信。北周武帝时，召楼观道士王延至都，令校定道书；建德中（公元572—578年）又召楼观道士严达至都。北周武帝沙汰道释，但仍特为严达建通道观于田谷之左，选楼观之士十人居之。这十人为王延、严达、苏道标、程法明、周化生、王真微、史道乐、于长文、张法成、伏道崇，世号田谷十老。北周静帝大象年间（公元579年—580年），道教复兴。

在魏晋南北朝，楼观为道教在西北地区的活动中心。楼观道的著名人物为梁湛、王浮、严达、王延。楼观道在传播道教方面的显著特点是阐扬老子之道及宣扬老子西升化胡之说，同时也较深地卷入了佛道之争；另一特点是，其教义由宣扬炼形之术，转而向义理化发展，强调“神生形”与“形神合同，固能长久”。有代表性的楼观道经书是《西升经》和《化胡经》。

在汉魏之世，佛道相依相杂，似本一家，牟子《理惑论》虽黜方术，然犹以佛法为道之一，并未出现相互诋毁状态。及至

佛教日趋兴盛，佛道之互争邪正高低遂起。据汉魏已有“老子入夷狄化为浮屠”（《后汉书·襄楷传》）之说，道教出现《老子西升经》，说“老子西升，开道竺乾”。继《西升经》之后行世的是《老子化胡经》。两经程度不同的皆用老子西升化胡之说作为贬低和排斥佛教的论据。梁僧祐谓西晋祭酒王浮作《化胡经》，此说出《出三藏记集》十五《法祖法师传》：

“昔祖平素之日，与浮每争邪正，浮屡屈。既意不自忍，乃作《老子化胡经》以谤佛法。”

又《辨正论》卷六引《晋世杂录》：

“道士王浮改换《西域传》为《化胡经》”。

又《至元辨伪录》第五：

“晋时王浮造《明威化胡经》。”

东晋葛洪《神仙传》亦已提及此经。足见《老子化胡经》确为西晋王浮所初撰。按《西升经》乃《化胡经》之前奏。梁湛与王浮是魏晋南北朝楼观道投入佛道之争最早的道教徒。

梁湛之后，楼观著名道士有世号“田谷十老”中的严达与王延。严达，字道通，扶风人。据《混元圣纪》卷八云：

“周武帝建德三年（公元574年）五月丙子，除浮屠教，悉毁经像。又下议欲废道教。诏道士严达，问曰：‘道与释孰优？’达曰：‘主优客劣。’帝曰：‘主客奚辨？’曰：‘释出西域，得非客乎？道在中夏，得非主乎？’帝曰：‘客既西归，主无送耶！’达曰：‘客归则有益于胡土，主在则无损中华。去者不追，居者自保，不亦可乎？’帝嘉其对。”

可见楼观道士严达，也是佛道之争的参与者。

楼观道士王延，字子元，扶风人。师事楼观贞懿先生陈宝炽与华山焦矿。北周武帝宇文邕时沙汰道释，然王延独为周武帝所钦，召至问道，命校讎三洞经法仪戒律、符篆凡千余卷，又撰经目《三洞珠囊》七卷。《云笈七签》卷八十五《王延传》载：

“周武以沙门邪滥，大革其讹。玄教之中，亦令澄汰。而素重于延，仰其道德。又召至京，探其道要。乃诏云台观精选道士八人，与延共弘玄旨。又敕置通道观，令延校三洞经图，缄藏于观内。延作《珠囊》七卷。凡经传疏论八千三十卷，奏储于通道观，由是玄教光兴。”

又《道藏尊经历代钢目》载：

“后周法师王延《珠囊经目》藏经八千三十卷。”

周武在沙汰道释之时犹重楼观道士王延，足见周武对楼观道有所偏重，同时亦足见王延在佛道之争中是楼观道的代表性人物。

总之，楼观道是佛道之争的积极参与者，也是老子西升化胡之说的倡创者。这是楼观道的显著特征之一。

道教素重炼形之术，楼观道士固然也重服饵、炼气及劾召鬼神之术。但他们素重《老子》，宣扬老子之道。《老子西升经》便是楼观道用老子之道解说炼形之术，亦即提高到理论上来演说长生之道，开始由只讲炼形而转向义理化探讨的标志。今存《正统道藏》收有《宋徽宗御注西升经》三卷及陈景元所撰《西升经集注》六卷。经文均为三十九章，但文字不尽相同。其内容涉及宇宙观、人生观及政治思想。（一）宇宙本体问题：即什么是宇宙的本原。老子说是“无”，是“自然”，是“道”。《西升经》基本上亦持是说，如“虚无生自然，自然生道，道生一，一生万物”。又说：“自然者，道之根本也”，“虚无恍惚道之根，万物共本道之元”。认为万物本原于“虚无”，“虚无”为“自然”和“道”的根本。在本体论方面，《西升经》受玄学影响是贵“无”，以“无”为宇宙本原，而“无”、“自然”、“道”又是三者一体的。（二）在人生观方面，主要是涉及对人生的态度及对生死、形神的认识，关键是形神问题。《西升经》认为：

“神生形，形成神，形不得神不能自力，神不得形不能自成。形神合同，更相生，更相成。”

虽说形神是相生相成的关系，而“神生形”则居首位。故体现在道教修持上则是强调“除垢止念，静心守一”，“以得一为妙，以飞升为余事”。（三）政治思想方面，本道家老子“道常无为”、“无为而治”的思想，强调“无为无事，国实民富”。

魏晋时期，以《老》《庄》为中心的玄学盛行，名流学者，皆喜老庄，竞尚虚无，谈玄说道。当时为老庄作注或阐发老庄者不少。《西升经》是出在玄学及佛教日渐高涨的形势影响之下促成的，它既吸取有玄学贵“无”的思想，与佛教也是既有思想斗争，又有思想融合，《西升经》中便有佛教“三业”、“六根”的用语。总之，《西升经》主要是从宗教角度阐发老子的“道”，正如陈景元所说：“其微言妙旨，出入五千言之间”。我以为，《西升经》是魏晋道教第一部义理化色彩较浓的经书，也标志着道教在教义方面的一大发展。

五、寇谦之“清整”道教，开创新天师道

南北朝时（公元420—589年），道教最显著的发展是北魏（公元420—534年）嵩山道士寇谦之的清整道教。

北魏统一华北后，鉴于自己是鲜卑族拓跋部，为了消除汉人由于民族隔阂而产生反抗，因而实行了与汉族相同化的政

策。首先自言拓跋部本是黄帝的儿子昌意的后裔,《北史·魏本纪》云:

“魏之先出自黄帝,黄帝子曰昌意,昌意之子受封北国,其处有大鲜卑山,因以为号”

“拓跋”是这“受封北国”一部族的姓氏,自然也是汉族血统。既是汉族后裔,当然有权继承羲农正统,建立皇朝。在对待宗教的态度方面,以五斗米道系汉人的宗教,所奉的神皆是汉人所认为本民族之神,因而也表示信奉道教,受道教符箓,借以表明魏(北魏)是受天命、继正统而作皇帝。《魏书·释老志》记载:

“联承天绪,属当穷运之敝,欲除伪定真,复羲农之治,其一切荡除胡神,灭其踪迹,庶无谢于风氏矣。自今而后,敢有事胡神及造形象泥人铜人者,门诛。……佛图及胡经,尽皆击破焚烧,沙门无少长悉坑之。”

道教在东晋末年已面临明显的危机,一是由于孙恩起兵作乱,要求信徒“竭财产,进子女,”同时在战争中杀戮也异常残酷,使五斗米道在民间不得人心;二是佛教逐渐在中国扎根、兴盛,佛道斗争便逐渐激烈,道教要对抗佛教,维护其在社会的地位,就非针对已受到攻击的一些弊端进行改革不可。就是在上述政治情况及宗教情况下,促使和出现了寇谦之的改革天师道。

据《魏书·释老志》载:

“道士寇谦之字辅真,南雍州刺史赞之弟,自云寇恂之十三世孙,早好仙道,有绝俗之心,少修张鲁之术,服食饵药,历年无效。”

后又师成公兴,“守志嵩岳,精专不懈”。始光初(公元424年),寇谦之奉其所造作之道书《录图真经》献之太武帝,太常卿崔浩独异其言,师事之,并宣传寇谦之的神异。

“世祖欣然,乃使谒者奉玉帛牲牢祭嵩岳,迎致其弟弟子在山中者。

于是崇奉天师(寇谦之),宣扬新法,宣布天下,道业大行。”

从此魏太武帝在政治上得到了寇谦之的帮助,同时寇谦之亦利用皇权实现了他对天师道的“清整”,使天师道以“新天师道”的面貌行世。

寇谦之自言天神降授给他经书。据《魏书·释老志》记载,首次是:

“以神瑞二年(公元415年)十月乙卯,忽遇大神乘云驾龙,导从百灵,仙人玉女左右侍卫,集止山顶,称太上老君,谓谦之曰:“往辛亥年,嵩岳镇灵集仙官主表天曹称:‘自天师张陵去世以来,地上旷诚善之人,无所师授。嵩岳道士、上谷寇谦之,立身直理,行合自然,才任轨范,首处师位。’吾故来观汝,授汝天师之位。赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷,号曰《并进言》。……汝宣吾新科,清整道教,除去三张伪法,租米钱税及男女合气之术,大道清虚,岂有斯事!专以礼度为首,而加以服食闭练”。

第二次是:

“泰常八年(公元423年)十月戊戌,有牧土上师李谱文来临嵩岳,云老君之玄孙,昔居代郡桑乾,以汉武之世得道为牧土宫主,领治三十六土人鬼之政,……今赐汝迁入内宫,太真太宝九州真师、治鬼师、治民师,继天师四录,……赐汝天中三真太文录,勅召百神以授弟子。文录有五等,一曰阴阳太官,二曰正府真君,三曰正房真君,四曰宿宫散官,五曰并进录主。坛位礼拜,衣冠仪式,各有差品,凡六十餘卷,号曰《录图真经》。付汝奉持,辅佐北方太平真君。出天宫静论之法,能兴造克就,则起真仙矣。又地上生民,末劫垂及,其中行教甚难,但令男女立坛宇,朝夕礼拜,若家有严君,功及上世,其中能修身炼药学长生之术,即为真君”。

魏太武帝对此十分赞赏,遂起天师道场于京城之东南,重坛五层,遵其所造《录图真经》之制。太平真君三年(公元442年),太武帝更亲至道坛,受道教符篆,备法驾旗帜尽青,以从道家之色。自后诸帝每即位,皆如之。

寇谦之是道教史上的重要人物，他改革天师道的内容大抵如下：

(一)取消蜀土宅治之号，勿复承用。五斗米道以师宅为“治”，乃是一种以师宅为中心的基层组织。即管理一片地区教民的处所。“治”的领袖称“祭酒”。教民每年三会于“治”。各投本治聚会，平日则祭酒即“宰守”。曹魏时，汉中五斗米道教民大量移居洛、邺等地后，依然保持着原来宗教组织及其名称。寇谦之造作《老君音诵诫经》，托言老君授言，反对承用蜀土宅治之号：

“老君：……吾本授二十四治，上应二十八宿，下应阴阳二十四气。授精进祭酒，化领民户。道陵演出道法，初在蜀土一州之教，板署男女道官，因山川土地郡县，与吾治官靖庐亭宅，与吾共同领化民户，……而后人道官，不达幽冥情状，故用蜀土盟法，……从今以后，诸州郡男女有保职策者，尽各诣师改宅治气。……其蜀土宅治之号，勿复承用。”

(二)取消“天师”、“祭酒”之位子孙承袭。自张道陵创天师道，“天师”之位，子孙承袭，陵传衡，衡传鲁……，而寇谦之则托言老君授他天师位，取代张天师之后胤。《老君音诵诫经》中还说：

“有祭酒之官，称父死子系，使益荒浊。诫曰：道尊德贵，惟贤是授。若子胤不肖，岂有继承先业。……诸道官祭酒，可简贤授明，未复按前父死子系，使道教不显。”

(三)革除租米钱税。凡五斗米教道民，均应向“祭酒”(宰守)交纳租米钱税。陆修静《道门科略》亦有所记载。寇谦之《老君音诵诫经》认为，张道陵去世后，道官祭酒，取人金银财帛：

“……教人跪愿，匹帛牛犊，奴婢衣裳，或有岁输金绢一匹，功薄输丝一两，众杂病税，不可称数，……赃钱通税，俞移入己。”

接着更托言“老君”云：

“吾初立天师，授署道教治符契，岂有取一钱之法乎？……吾今出新法，按而奉顺，从今而后，无有分传说愿输送，仿署治，无有财帛，民户杂愿，岁常保口厨具，产生男女，百灾疾病，光怪众说厨愿，尽皆断之。……若有道官浊心不除，不从正教，听民更从新科正法清教之师。”

(四)除去男女合气之术。汉代巫行房中术，五斗米道亦有行此术者。寇谦之反对“男女合气”之术。《魏书·释老志》记载他假托老君说：

“汝宜吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术，大道清虚，岂有斯事！”

(五)宣示“新科之诫”，提倡礼法。天师道信仰炼形可以长生久视，服食饵药可以成仙。《老君音诵诫经》则说靠服食饵药不能长生成仙；欲“登太清之阶”，就必须“诵诫”与“建功斋请”，使天仙降迎。《经》中说：

“药服之正可得除病寿终，攘却毒气，瘟气所不能中伤，毕一世之年，可兼谷养性，建功斋清，解过降罪清欲，修学长生之人好共寻诸诵诫，建功香火，斋练成功，感彻之后，长生可克。”

《魏书·释老志》说寇谦之提倡：

“专以礼度为首，而加以服食闭练”。

所谓“建功斋请”、“诵诫”、“建功香火”，都是提倡斋醮仪式，要以礼祈神降度。“专以礼度为首”，即提倡礼法，《老君音诵诫经》中就说：“弟子朝拜之，喻如礼生官位吏礼法等法。”把遵循礼法作为修仙的首要之法。所谓“诵诫”，即提倡伦理道德，约制人心，使之规范于礼法。这是在道教教义上的一大改变。

(六)倡轮回报应之教义。生死轮回之说，本出佛教。佛法炼神，道教练形，佛教认为“灵魂不死”，而道教倡说“肉体飞

升”，在生死形神问题上的认识本有所不同，道教亦无“六道轮回”、“地狱”、“应报”之说。寇谦之改变只要炼形即可长生成仙的教义，引入“生死轮回”之说，宣传修持者前世之善恶，影响今身修行之成效；今世之善恶，又影响来世。他所造构的《太上老君戒经》中说：“本得无失，谓前生过去已得此戒，故于今身而无失也。”《老君音诵诫经》还用“六道轮回”以警世，说谁要是“反逆”、“诳诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地”，太上老君就要“大恚怒”，就要将他打入地狱，“罪重之者，转生虫畜”，甚至延及三生都要作畜牲。

（七）将服饵修炼之术与符水禁咒之术合而为一。司马光《资治通鉴·宋纪一》说：“老庄之书，大指欲同生死，轻去就。而为神仙者，服饵修炼以求轻举，炼草木为金银，其为术正相戾矣；是以刘歆《七略》叙道家为诸子，神仙为方术。其后复有符水、禁咒之术，至谦之遂合而一；至今循之”。

又《正统道藏》“光”帙咒下，《谷神篇·序》说：

“北魏寇谦之尝集道经，为其书少，遂将方技、符水、医药、卜筮、谶纬之书，混而为一”。

（八）诵习道经，改“直诵”为“乐诵”。五斗米道诵习道经本为直诵，寇谦之吸取儒家礼法仪式有音乐伴奏，遂改“直诵”为“乐诵”，即诵经用音乐伴奏。这表现寇谦之重醮仪，倡礼度，改变了过去以符水疗病及注重炼形的教义。

总之，天师道经寇谦之“清整”（改革）以后，从组织到教义，以及与封建帝王的关系，都发生了很大的变化。原五斗米道的靖治组织形式瓦解了；教会的“租米钱税”被取消；教义上吸取儒、释思想，提倡礼度及规诫，以约制信徒身心，使炼形诸术居于辅助地位；使五斗米道与皇权结合，一度成为国教。

正因为寇谦之对五斗米道改革甚大，故以后称“新天师道”，六朝刘宋陆修静开创南天师道后，北朝的“新天师道”便又称为北天师道。

六、陆修静提倡醮仪、总括三洞，形成南天师道

稍后于北魏嵩山寇谦之(公元365—448年)，南朝刘宋的金陵道士陆修静(公元406—477年)，也对道教进行总结与改革，主要表现在“总括三洞”和提倡斋仪。

陆修静字元德，吴兴人，标阐道门，活跃于南朝宋明帝前后。陆修静广集道书，从句容茅山处士季真处取得杨羲、许谧之“上清”经法；从句容葛粲处得“灵宝”经法，又得“三皇”经法，对这些魏晋以来的新出道书，作了一番“刊正真伪”，鉴定其中经诫、方药、符 1228 卷，实际是 1090 卷。他将道教经书分为三类，即洞真、洞玄、洞神三部，洞真部以《上清经》为中心，洞玄部以《灵宝经》为中心，洞神部以《三皇文》为中心组成，这就是所谓“总括三洞”。这使众多的道教经书系统化，开始了道书的三洞分类法，奠定了后世纂修《道藏》的基础。泰始七年(公元471年)撰《三洞经书目录》，乃最古的道书目录。

关于陆修静总括三洞及三洞经书源流，道书有如下记载：陶弘景《真浩叙录》谓，东晋《上清经》法，由杨羲传许谧、许掾(翊)，掾传子许黄民(丞)，许黄民传马朗、马罕……。又有

王灵期，向许黄民求受上经，又复“张开造制”，元嘉六年（公元429年）付马朗净室，马朗以洋铜灌厨钥，约家人不复开。宋前废帝景和元年（公元465年），父季真取呈前废帝刘子业，于华林园暂开后，仍付道士封存。

“泰始初（公元465年），父乃启，将出私解（麻）。陆修静南下，立崇虚馆，又取在馆。”

又说：

“杨（羲）书《灵宝五符》一卷，本在句容葛巢间。泰始某年，葛以示陆先生。……因以绢物与葛请取，甚加隐闭。”

又《云笈七签》卷六《三洞经教部·三洞》谓：

“鲍靓于惠帝永康年中于嵩山刘君石室清斋思道。忽有刻石《三皇天文》出于石壁，靓以绢四百尽告玄而受。后授葛洪。又壶公投费长房，亦有洞神之文。石室所得，与今《三皇文》小异。陆修静先生得之传孙游岳，游岳传陶弘景。”

《云笈七签》卷四所收陆修静撰《上清源流统经目注序》、《灵宝经目序》都自记了得经之经过。《上清源流统经目注序》记述：

“元徽元年（公元473年），马氏（马度生）即出诉，启请其经。诏敕听还，于是天藏真书，复归马氏。……幸而见之，卒难详辨。余宿植缘余，游涉法源，性好幽旨，耽灵味玄，钻研弥龄，始觉仿佛，谨以鄙思，寻校众经为《土清》目义。非敢有裨大乘，聊自记而已。”

《灵宝经目序》记述：

“顷者以来，经文纷互，似非相乱。或是旧日所在，或自篇章所见，新旧五十五卷，学士宗竞，鲜有甄别。余先未悉，亦是求者一人，既加寻览，甫悟参差，……精粗糅杂，真伪混行，……余少耽玄味，志爱经书，积累铎铎，冀其万一，若信有可崇，何苟明言，坐取风刀乎！虑有未悉，今条旧目已出并仙公所授，事注解意疑者略云尔。”

又《云笈七签》卷五收唐李渤述《真系》，亦述陆修静获经之过程，说法同于《真诰叙录》；然以陆修静为上清经箓授受派系，乃杨羲、许谧之胄。

关于陆修静撰《三洞经书目录》，其经目道书总数究是多少，历来颇多议论。如北周甄鸾之《笑道论》、《广弘明集》卷十二释明概《决对傅叠废佛僧事并表》、《全唐文》卷九百一十二释道世《辨道经真伪表》、《道藏尊经历代纲目》、唐孟安排《道教义枢》卷二《三洞义》、唐杜光庭删《太上黄箓仪》卷五十二、南宋金允中编《上清灵宝大法》卷四十、清毛德琦纂《庐山志》卷四，均有议论，但说法不一。北周甄鸾《笑道论》所记陆修静《经目》著录一千二百二十八卷，大体上是可靠的。隋代紧接南朝，《隋书·经籍志》著录道书一千二百十六卷，与甄鸾所记也差不多。

陆修静除广集道书、总括三洞外，还著述有道书三十多种。据《茅山志》载，所著斋戒仪范便有百馀卷。仅就我们现在可以查知的便有：《太上洞玄灵宝授度仪》一卷今存在《道藏》洞玄部威仪类）、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯烛愿仪》一卷（即《三元斋仪灵宝说光烛戒罚祝愿仪》，今存《道藏》洞玄部威仪类）、《灵宝道士自修盟真斋立成仪》（已佚）、《金箓斋仪》（已佚）、《玉箓斋仪》（已佚）、《九幽斋仪》（已佚）、《解考斋》（已佚）、《涂炭斋仪》（已佚）、《古法宿启建斋仪》（今存，见《无上黄箓大斋立成仪》卷十六，后人有所改订）、《然灯礼祝威仪》（已佚）。

据杜光庭《无上黄箓大斋立成仪》卷十六谓：“太极真人演《（灵宝）》经文而著斋、威仪之诀，陆天师摭《（灵宝）》经诀而撰斋、谢、戒、罚之仪：三箓（金箓、玉箓、黄箓）、九幽、解考、涂炭……品目虽繁，而仪距（矩）则一。”陆修静敷演《灵宝》，最重斋

戒仪范,《云笈七签》卷三十七《斋戒叙》谓:“入靖修真,要斋戒,检口慎过,其道渐阶”。这正是陆修静提倡内持斋戒、外持威仪的宗旨。《陆先生道门科略》阐发他的这一宗旨说:

“太上老君以下古委愆,享浇朴散,三五失统,人鬼错乱……故授天师正一盟威之道,禁戒律科,检示万民,逆顺祸福功过,令知好恶,……使民内修慈孝,外行敬让,佐时理化,助国扶命。”

又说:

“科禁威仪,教敕大小,务共奉行,如此,道化宣流,家国太平。”

从两晋至南朝刘宋,利用宗教起兵,时有发生,且江南一带帛家道、李家道、天师道以及种种巫道杂出,淫祀盛行,陆修静为开创一种适应当时社会需要的宗教,一方面吸取儒家的礼法,一方面吸取佛教“三业清净”的思想——即要求心去贪、忿、痴,身除杀、盗、淫,口断妄杂诸非正言,以制订斋仪,使种种修真、祭祀之道得以规制化,将斋仪立为修道之本基。这对葛洪以金丹为主,上清系以存思为主,原五斗米道以符为主的道教,是一大改革。

《云笈七签》卷四十陆修静《受持八戒斋文》说:

“求欲受持八戒,清斋一日一夜,用以检御身心,灭诸三业罪恼者。故《洞神经》十二云:夫斋以齐整身心为本,身心齐整,保无乱败,起发多福。”

陆修静以“斋直为求道之本”,倡说“身为杀盗淫动,故役之以礼拜;口有恶言绮妄两舌,故课以诵经;心有贪欲真惠之念,故使之以神思。用此三法,洗心净行。”实质上是以伦理道德为准则,约制人心。

关于洁斋之法,《隋书·经籍志》据南北朝道书亦略有所述:

“其洁斋之法,有黄箬、玉箬、金箬、涂炭等斋。为坛三成,每成皆置

绵纆以为限域。傍各开门皆有法象。斋者亦有人数之限，以次入于绵之中，鱼贯面缚，陈说愆咎，告白神祇，昼夜不息或一二七日而止。其斋数之外有人者，并在绵纆之外，谓之斋客，但拜谢而已，人面缚焉。而又有诸消灾度厄之法，依阴阳五行数术，推人年命书之，如章表之仪，并且贽币，烧香陈读，云奏上天曹，请为除厄，谓之上章。夜中，于星辰之下，陈设酒脯饼饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。又以木为印，刻星辰日月于其上，吸气执之，以印疾病，多有愈者。又能登刀入火而焚敕之，使刃不能割，火不能热。而又有诸服饵、辟谷、金丹、玉浆、云英除秽渣秽之法，不可殚记。”

这大体上也是切合陆修静所倡导的斋仪的。陆修静除编著道教仪范等一百余卷，扩充道教之仪典，他还立道服之号：月披、星巾、霓裳、霞袖、十绝灵幡，以增加仪式的庄严。

刘宋文帝、明帝均尊重陆修静，频诏问道。宋明帝刘彧还在北郊天印山筑崇贤馆以礼之，盛兴造构，广延胜侣。据《上清道类事相》卷一《仙观品》引《道学传》说：

“先生乃大敞法门，深弘典奥。朝野注意，道俗归心，道教之兴，于斯为盛也。”

由于陆修静总结和改革了天师道，他又行道于南朝，颇有名声，故他所倡导的以斋仪为主的天道教，史称南天师道；而北魏寇谦之的新天师道，遂称北天师道。

七、陶弘景开创茅山宗

稍后于陆修静，南朝又出了个卓越的道教学者陶弘景。他对以往流行于南朝的葛洪金丹道教、杨羲的上清经箓道教以及陆修静的南天师道，又进行了总结和改革，开创了对后世道教发展有深远影响的茅山宗。陶弘景及茅山宗，在道教史上占有重要位置。

陶弘景，字通明，自号华阳隐君，谥贞白先生。丹阳秣陵人（今江苏南京市）。他的一生，经历了南朝宋、齐、梁三个朝代。于阴阳、五行、风角、星算、山川、方物、医术、本草等无不通晓。他曾从陆修静的弟子孙游岳学道教符图经法，算是陆修静的再传弟子。《云笈七签》卷五李渤述《真系》：

“今道门以经箓接受，所自来远矣。……其陆（修静）君之教，杨（羲）许（谧）之胄也。陆授孙（游岳）君，孙群授陶（弘景）君。陶君搜括许令（谧）之遗经略尽矣。”

据《茅山志》说，孙游岳有弟子百余人，唯陶弘景是他的入室弟子，经法诰诀，悉相传授。

陆修静生平总括三洞，力阐道教；孙游岳甄汰九流，潜神希微；而陶弘景生平对道法之勤求穷究，著述道书之丰富，较之陆孙，则可说是青出于蓝而更胜于蓝。他不仅继承了杨许所传的上清经箓，更是广泛搜访杨许三君之遗迹，据以纂《真诰》；他不仅重斋仪，更兼重烧炼黄白及医药服饵；他不仅力阐道教，更且主张三教融合，法无偏执；他不仅重道教经箓，更且重儒家谶纬。陶弘景所创茅山宗的特点，也就在于以上清经箓为主而兼融并蓄诸派道法及释、儒思想。

陶弘景一生勤于著述，纂《真诰》、《登真隐诀》，注《老子》等书二百余卷，其中最著名的道教典籍为《真诰》、《登真隐诀》、《养性延命录》及《真灵位业图》。

陶弘景茅山宗传经，最重三君（杨羲、许谧、许翊）手迹。即东晋哀帝兴宁年间（公元363—365年）杨羲、许谧等托言“众真降授”所留手书遗迹。陶弘景摭括三君遗迹，并据南齐顾欢所整理“真人口授之诰”，纂而为《真诰》。

据《云笈七签》卷一百七引陶翊《华阳隐居先生本起录》记载：

“先生以甲子、乙丑、丙寅三年之中，就兴世馆主东阳孙游岳咨禀道家符图经法。虽相承皆是真本，而经历模写，意所未恒者。于是更博访远近而正之。戊辰年（公元488年）始往茅山，便得杨许手书真迹，欣然感激。至庚午年（公元490年），又启假东行浙越，处处寻求灵异。至会稽大洪山，谒居士姜慧明。又到余姚太平山，谒居士杜京产，又到始宁**冤山**，谒法师钟义山，又到始丰天台山。谒诸僧**漂**及诸宿旧道士。并得真人遗迹十餘卷。”

陶翊《华阳隐居先生本起录》自注：

“此一诰，并是晋兴宁中众真降授，杨许手书遗迹。顾居士已撰，多有漏谬。更詮次叙注之尔。不出外闻。”

《真诰》卷九十云：

“又按此书所起，以真降为先，然而众事继述。真降之显，在乎九华；而顾撰最致末卷。又顾所记二许年月，殊自速僻。今仅依真**受**检求，又以《许家谱》参校，注名异同，在此卷后。”

足见南齐顾欢纂之在前，陶弘景以其“多有漏谬”，故再加詮次叙注，并加增补。明正统《道藏》存《真诰》二十卷，其卷一至十六，为东晋人杨羲、许谧托言“真人口授”之作；卷十七、十八为杨许书疏；卷十九、二十为陶弘景撰述。

《真诰》的内容，据《真诰叙录》原注：

“《真诰·运题象》第一（原注：此卷并立辞表意，发咏畅旨，论冥数感对，自相脩会。分为四卷。），《真诰·甄命授》第二（原注：此卷并詮导

行学，诚厉愆怠，并晓谕分挺，炳发祸福，分为四卷。），《真诰·协昌期》第三（原注：此卷并修行条领，服御节度，以会用为宜，随事显法。分为二卷。），《真诰·稽神枢》第四（原注：此卷并区贯山川，宣叙洞宅，测真仙位业，领治所阙。分为四卷。），《真诰·阐幽微》第五（原注：此卷并鬼神官府，官司氏族，明形识不灭，善恶无遗。分为二卷。），《真诰·握真辅》第六（原注：此卷是三君在世自所记录，及书疏往来，非“真诰”之例。分为二卷。），《真诰·翼真检》第七（原注：此卷是标明真绪，证质玄原，悉隐居所述，非“真诰”之例。分为二卷。）”

《真诰》是研究茅山宗源流的重要文献，也是研究宗教史的重要资料。其中最值得注意的一点是，已吸取佛教《四十二章经》中的地狱托生之说。援佛入道，这是陶弘景及茅山宗教义的特征之一。

陶弘景的另一重要道书则是《真灵位业图》。按茅山宗的观点排列神仙系统，把众多的神化分成七级，每级有中位之神，左位及右位居于辅佐地位之神。第一级中位为元始天尊，第二级中位为玉晨玄皇大道君，以下依次是金阙帝君，太上老君，九宫尚书、定箓真君、酆都大帝。这证明茅山宗以元始天尊为最高之神；又显示道教神仙系统中列入了地狱之神北阴大帝。《真灵位业图》第二级左位并列的是赤松子、茅盈、许穆，右位并列的是许玉斧、魏华存。陶弘景把茅山宗的有关人物置于高级高位，明显要突出茅山宗在道教的地位。第三级的左位从关令尹喜、葛玄开始，到颜回、孔子、黄帝、尧、舜、禹、周穆王等，而右位最后才是老聃，说明陶弘景把儒家认为的圣贤从尧舜到颜回引入了道教神团；同时把老聃也只是目为同孔子一样的圣贤。第四级左位有张陵，右位有徐福、葛洪，这说明茅山宗也还是信仰符箓及金丹道的。第七级地狱之神中，左位罗列有秦始皇、周文王、汉高祖、汉光武、周武王、齐桓公、刘备等，

大概是被认为比较严厉冷酷的君主。早期道教原本亦有仙，
《真灵位图》不过是过去道教仙篆的演变和发展。

陶弘景的《登真隐诀》与《养性延命录》乃是采摭前代道书中之诸真传诀及诸家养生产理论与方术，是道教较早的关于修真法诀的综合著作，明正统《道藏》洞玄部本文类“逊”帙有《登真隐诀》三卷，述“玄州上卿苏林”传诀并诵《黄庭经》、炼神等法。其上卷论真符、宝章及头中九宫；中卷记朝拜、摄养、施用、起居之道三十七事，诛却精魔、防遏鬼试之道六事，服御、吐纳、存注、烟霞之道九事，众真授诀三则；下卷叙诵《黄庭经》法及入静、章符、请官等修身养性、延年却老、治病制鬼之法。明正统《道藏》洞神部方法类“临”帙有《养性延命录》二卷，《云笈七签》三十二卷亦有节本。其序中亦谓该书系采摭“上自农黄以来，下及魏晋之际”的前彦养生要语，“删弃繁芜，类聚篇题”以成书。书分上下两卷，卷各三篇，上卷载教诫、食诫、杂诫、祈禳，下卷述服气疗病、导引按摩、御女损益及养性延命之理论及方法。书中引用古籍及前人言论达三十多种，如嵇康注《老子养生篇》、严君平《老子指归》、《道德经河上公注》以及道教重要经书《大有经》、《小有经》、《妙真经》、《黄老经》、《服气经》、《玄示》、黄庭经》。其中引《仙经》曰：

“我命在我，不在于天，但愚人不能知此道为生命之要，所以致百病风邪者，皆由恣意极情不知自惜，故虚损也。”

又引张湛《养生集叙》曰：

“养生大要，一曰啬神，二曰爱气，三曰养形，四曰导引，五曰言语，六曰饮食，七曰房室，八曰反俗，九曰医药，十曰禁忌，过此以往，义可略焉。”

这是魏晋南北朝道教修真养生的基本精神与途径，陶弘

景颇为重视。

陶弘景在修真养生问题上，主张形神双修，养性与炼形并重。《养性延命录》说：

“夫禀气含灵，惟人为贵。人所贵者，盖贵于生。生者神之本，形者神之具。神大用则竭，形大劳则毙。……故人所以生者神也。神之所托者形也。神形离别则死，死者不可复生。”

陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》中也说：

“谈其正体，凡质象所结，不过形神。形神合时，则是人是物，形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄；亦离亦合，仙道所依。”

又说：

“仙是铸炼之事，感变之理通也。当埏埴以为器之时，是土而异于土，虽燥未烧，遭湿犹坏，烧而未熟，不久尚毁。火力既足，表理坚固，河山可尽，此形无灭。假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠。合法共通，无碍无滞。欲合则乘云驾龙；欲离则尸解化质；不离不合，则或存或亡，于是各随所业，修道进学，渐阶无穷。教功令满，亦毕竟寂灭矣。”

这些均表明茅山宗所主张的修真养性的基本理论。隋唐五代茅山宗道教在修持理论及方法上，便是循此而发展。

陶弘景也从事金丹烧炼，曾著《合丹诸法式节度》一卷、《集金丹黄白方》一卷、《太清诸丹集要》四卷、《炼化杂术》一卷。据《梁书》卷五十一《陶弘景传》记载：

“弘景既得神符秘诀，以为神丹可成，而苦无药物，帝（梁武帝）给黄金、朱砂、曾青、雄黄等，后合飞丹，色如霜雪，服之体轻，及帝服飞丹有验，益敬重之。……天监中献丹于武帝，中大通初又献二丹，一名善胜，一名成胜，并为佳宝”。

陶弘景主张儒、道、释三教调和，兼容并包。他撰《茅山长沙馆碑》中说：

“万物森罗，不离两仪所有；百法分陈，无越三教之境。”

又在授弟子陆敬游《十赉文》中说：

“崇教惟善，法无偏执。”

陶弘景创茅山宗援佛入道，也是出之于敬重佛法。《梁书·陶弘景传》亦记载：

“(陶弘景)曾梦佛授其菩提记云：名为胜力菩萨，乃诣郢县阿育王塔自誓，受五大戒。”

又载陶歿前遗嘱：

“因所著旧衣，上加生戒裙及臂衣袜冠巾法服，左肘录铃，右肘药铃，佩符络左腋下。绕腰穿环结于前，钗符于髻上。通以大袈裟覆衾蒙首足。明器有车马，道人道士，并在门中，道人左，道士右。”

足见陶弘景是佛道双修，而以信奉道教和从事道教活动为主。

魏晋南北朝时期，玄学、佛学日渐兴起，道教向理义化发展，不断出现革新，不断出现新的宗派，陶弘景开创的道教茅山宗（道教经籍授受派）便是一例。魏晋南北朝时期，儒、释、道三教互争正统的斗争不息，佛道之争，更是争论不休，佛教攻击道教的主要内容可见了《弘明集》和《广弘明集》，道教攻击佛教的著文则有顾欢《夷夏论》、张颢《门论》、齐道士《三破论》、王浮《老子化明经》等，陶弘景则不同，采取三教调和、佛道双修的态度，其意在创造一种以道教为主体（在道教又是以上清派为主体）的、兼容儒释的新宗教，调和会在宗教信仰方面的矛盾。这一新宗教，就是道教茅山宗。道教向前跨进了一步，以新面貌呈现于社会。

结 语

魏晋南北朝是天师道的勃兴时期，也可以说是天师道教脱变换新的时期。总之是道教历史发展最关键的时期，其显著表现为：

一、曹魏时期(公元220—265年)，天师道教在受制约的情况下，部分方士为门阀贵族所罗致，转向在门阀贵族中传布五斗米道，而另一些祭酒徒众，则分散于民间传布。

二、东晋兴起以造构道书、传授经箓为首务的道教经箓派，使道教向理义化转变，出现了上清、灵宝、三皇三系经法，至南朝发展为三洞(洞真、洞玄、洞神)经箓。

三、北魏寇谦之改革道教，把遵循封建礼法作为修仙的首务，炼形诸术降居辅助地位。他提倡“诵诫”，密切宗教与皇权之关系，这是天师道一大改变，从此以新天师道行世。

四、陆修静总括三洞，奠定了后世纂修《道藏》的基础；又力倡斋戒仪范，弘扬内持斋戒，外持威仪，立此以为修道之本基，这对以炼形为主之金丹道，以存想为主之上清道，又是一大改变。

五、陶弘景以茅山上清经法为主，在天师道内兼容诸道派之要法，力阐道教，对外又吸取儒、释之宗教思想，以法不偏执、三教调和兼容为宗旨，开创了道教茅山宗，推三茅(茅盈、

茅衷、茅固)及魏华存、杨羲为祖师,是上清派的继续和发展,也是道教经派的完成。茅山宗对后世道教发展,有着深远影响。

这一时期最突出的人物,在北方为寇谦之,在江南则为陶弘景。寇谦之主要在改变了道教与皇权之间的关系,而陶弘景则是使道教向义理化发展迈进了一大步。

第五章 隋唐五代道教之兴 盛与内丹道之崛起

隋唐五代的道教，是南北朝道教的延续与发展，特别是在唐朝，道教作为皇族宗教，曾一度呈现十分兴隆的景象。由于盛唐文化思想的灿烂发展，影响和促使道教向义理化迈出了新的一步，主要表现在茅山派道士及四川天师道之大量撰作道书，使教义更具理论色彩，同时斋醮仪式亦更为完备。

一、隋代道教与内丹之兴起

隋朝只有三十七年（公元581—618年），十分短促，且隋文帝杨坚相信佛教，蔑视道教。据《隋书·经籍志》记载：

“后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧，寻与佛法俱灭。开皇初

又兴，高祖雅信佛法，于道士蔑如也”。

隋炀帝杨广羡慕长生久视，在洛阳西苑挖湖修造蓬莱、方丈、瀛州三神山的假山，在这里作模拟神仙活动的游戏。炀帝还曾诏请擅长辟谷术的徐则入宫，并尊敬擅长辟谷术的宋玉泉、孔道茂等道士。炀帝还曾要道士给他合炼金丹。据《资治通鉴》卷一百八十一《隋纪五》记载：

“炀帝大业八年（公元612年）。初，嵩高道士潘诞自言三百岁，为帝合炼金丹。帝为之作嵩阳观，华屋数百间，以童男童女各一百二十人充给使，位视三品；常役数千人，所费巨万。云金丹应用石胆、石髓，发石工凿高大石深百尺数十处。凡六年，丹不成。帝诘之，诞对以‘无石胆、石髓，若得童男童女胆髓各三斛六斗，可以代之’帝怒，锁诣涿郡，斩之。”

炀帝还曾对茅山道士王远知执弟子礼，置玉清玄坛以处之。

隋代崇佛抑道，道教在这一时期最突出的发展是“内丹”的兴起。据《罗浮山志》记载：

“元朗（苏玄朗）不知何许人也。尝学道于句曲，得司命真秘……隋开皇中来居罗浮，……居青霞谷，修炼大丹，自号青霞子。作《太真石壁记》及所授《茅君歌》，又发明太易丹道为《宝藏论》。弟子从游者闻朱真人服芝得仙，竞论灵芝春青夏赤秋白冬黑，惟黄芝独产于崧高，远不可得。元朗笑曰：‘灵芝在汝八景中，盍向黄房求诸’。谚云，天地之元，无根

灵草，一意制度，产成至宝，此之谓也’。乃著《旨道篇》示之，自此道徒始知内丹矣。又以《古文龙虎经》、《周易参同契》、《金碧潜通秘诀》三书文繁义隐，乃纂为《龙虎金液还丹通元论》，归神丹于心炼。”

青霞子苏元朗的内丹理论，《罗浮山志·苏元朗传》略有所述：

“其言曰：“天地久大。圣人象之，精华在乎日月，进退运乎水火，是故性命双修，内外一道。龙虎宝鼎即身心也，身为炉鼎，心为神室，津为华池。五金之中，惟用天铅，阴中有阳，是为婴儿，即身中坎。八石之中，惟用砂汞，阳中有阴，是为姤女，即身中离也，铅结金体，乃能生汞之白，汞受金炁，然后审砂之方。中央戊己，是为黄婆，即心中意也。火之居木，水之处金，皆本心杵。脾土犹黄芽也，修治内外，两弦均平，惟存乎真土之动静而已。真土者药物之主，斗柄者火候之枢，白虎者铅中之精华，青龙者砂中之元气。鹊桥河车百刻上运，华池神水四时逆流。有物之时无为为本，自形中之神入神中之性，此谓归根复命，犹金归性初而称还丹也。”

自隋代苏元朗始有“内丹”之称，而葛洪所提倡的金丹，以后遂称外丹。

隋以后，内丹道（亦称丹道）便成为道教修炼方法中最为隐密的部分，丹书虽多，但行文多寓意假托，不易看懂。内丹之说虽始于青霞子苏元朗，而其源流实来之东汉魏伯阳的《参同

契》。《隋书·经籍志》说：“金丹玉液长生之事，历代糜费，不可胜纪，竟无效焉。”正是因为烧炼金丹要花很多钱，而且弊害很多，因而早就促使道教炼师们另辟途径，循《参同契》模拟自然原理，以己身为炉鼎，阐发为内丹之术，苏元朗即最早的内丹倡导者之一。

但考《苏元朗传》中提到的《太清石辟记》，今存《正统道藏》洞神部众术类，而编者乃楚泽先生，又书中所讲“内丹”乃是治疗疾病的丹药，并非《传》所说的内丹。抑或《罗浮山》本传失实，而内丹说实始于五代之钟离权与吕洞宾？

在史籍有关隋代道教的记载中，《隋书·经籍志》中记有关于南北朝及当时道教的重要史料，其内容：

（一）隋代所存道教经书：“经戒三百一部，九百八卷。饵服四十六部，一百六十七卷。房中十三部，三十八卷。符箓十七部，一百三卷。”隋代道教所注重的经书是，“由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。”

（二）道教的宇宙观：“有元始天尊、生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。所以说天地沦坏，劫数终尽，略与佛经同。以为天尊之体，常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。然其开劫，非一度矣，故有延康、赤明、龙汉、开皇，是其年号，其间相去径四

十一亿万载。“又自云天尊性乐名静信。”

(三)信仰的上品天仙：“(元始天尊)所度皆诸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也。”

(四)经箓授受制度：“天尊之开劫也，乃命天真皇人、改转天音而辩析之。自天真以下，至于诸仙，展转节级，以次相授。诸仙得之，始授世人。然以天尊经历年载，始一开劫，受法之人，得而宝秘，亦有年限，方始传授。上品则年久，下品则年近。故今授道者，经四十九年，始得授人。”

(五)受道之法：“其受道之法，初受《五千文箓》，次受《三洞箓》，次受《洞玄箓》，次受《上清箓》。箓皆素书，记诸天曹官属之名有多少，又有诸符，错在其间，文章诡怪，世所不识。受者必先洁斋，然后赍金环一，并诸贄币，以见于师。师受其贄，以箓授之，仍剖金环，各执其半，云以为约。弟子得箓，緘而佩之。”

(六)道教大旨：“推其大旨，盖亦归于仁爱清静，积而修习，渐致长生，自然神化，或白日登仙，与道合体。”

(七)洁斋之法：“其洁斋之法，有黄斋、玉斋、金斋、涂炭等斋。”

《隋书》撰修者魏徵、令狐德棻对当时的道教作了评价，认

为“元始天尊姓乐名静信”之说，世人疑之；“行诸符禁，往往神验”。这就是说隋代道教仍是符篆较为盛行。

二. 道教之成为唐朝国教

唐朝是道教的鼎盛时期，其所以能这样高涨，很大的原因在于道教与唐室皇权的结合，成为了皇族宗教。在唐帝王的扶持之下，得到在社会上、政治上的优越地位，既能与势力强大的佛教相抗衡，又因势扩张了教团。为什么道教能成为皇族宗教？据《混元圣纪》卷八说：

“唐高祖皇帝起义兵于晋阳，……暉（道士歧暉）逆知真主将出，尽以观中资粮给其军，及帝至蒲津关……乃改名平定以应之，仍发道士八十余人，向关接应，帝嘉之。”

《旧唐书·王远知传》中说：

“高祖之龙潜也，远知尝密传符命。武德中，太宗平王世充，与房玄龄微服以谒之，远知迎谓曰：‘此中有圣人，得非秦王乎？’太宗因以实告。远知曰：‘方作太平天子，愿自惜也，’太宗登极，将加重位，固请归

山。”

又《正统道藏》洞神部记传类《龙角山记》中《唐明皇御制庆唐观纪圣铭》中说：

“肇我高祖之提剑起晋，太宗之伏戎入秦，鹏搏风云，麟斗日月，夏臣丑而已去，殷鼎轻而未陟，老君乃洗然华浩，白骥朱髦，见此龙角山，语绛州大通堡人吉善行曰：‘吾而唐帝之祖也。告吾子孙，长有天下。’予是一开赤伏而万姓宅心，一麾白髦而六合大定。”

唐末杜光庭撰《历代崇道记》亦谓武德元年（公元 618 年）在山西浮山附近之羊角山，“太上老君”现形语吉善行，说李渊将作皇帝，并自谓是李渊的祖先。

以上记述，皆是道教与唐室发生密切关系的前奏。唐高祖武德九年（公元 626 年），沙汰二教，指责佛道则说：

“乃有猥贱之侣，规自尊高，浮情之人，苟避徭役，妄为剃度，托号出家，嗜欲无厌，营求不息，出入闾里，周旋鬻鬻，驱策田产，聚集货物。……进违戒律之文，……造作妖诈，交通豪猾，……错舛隐匿，诱纳奸邪。”

指责道教则只是说：

“老氏垂化，本实冲虚，养志无为，遗情物外，全真守一，是谓玄门。驱驰世务，尤乖宗旨。”

明显已有祖道之意。但这时尚未宣布太上老君李耳为唐

室李氏之族祖，使道教成为皇族宗教。贞观六年（公元 632 年）唐太宗指示高士廉等人“刊正姓氏”修《氏族志》。太宗“欲崇重今朝冠冕”，追赠远叶祖先。他在贞观十一年二月颁《道士女冠在僧尼之上诏》，诏中跻老子于上帝，诏末则提出“尊祖之风，貽之万叶”；同时七月又修老子庙于亳州，给祭祀二十户；随后贞观十二年（公元 638 年）诏颁《氏族志》，以抬高门第、血统之高贵。因此，唐太宗承认了吉善行所传老君为唐室李氏族祖的说法。据《广弘明集》卷二十八《叙太祖皇帝令道士在僧前诏表》记载：

“贞观十一年（公元 637 年），驾巡洛邑。黄巾先有与僧论者，闻之于上。上乃下诏云：“黄君垂范，义在清虚，释邑貽则，理存因果……佛教之兴，基于西域。逮于后汉，方被中土。神变之理多方，报应之缘匪一。洎于近世，崇信滋深。人冀当年之福，家惧来生之祸。由是滞俗者闻玄宗而大笑，好异者望真谛而争归。始波涌于闾里，终风靡于朝廷。遂使殊俗之典，郁为众妙之先，诸华之教，翻居一乘之后。流通忘返，于兹累代。今鼎祚克昌，既凭上德之庆，天下大定，亦赖无为之功。宜有解张，阐兹玄化。自今以后，斋供行立，至于称谓，道士女冠，可在僧尼之前，庶敦反本之俗。”

京邑僧众，对此哗然，各陈极谏，攻击道教。唐太宗为扶道抑佛，对佛教徒的反抗，采取了打击措施。当时最著名的护

法和尚是智实和法琳，据《续文献通考》说，“流之岭表而卒”；据《续高僧传·法琳传》说，贞观十三年（公元639年），道士秦世英奏说法琳《辩正论》是诽谤皇室，法琳在向太宗陈述时触犯忌讳，被发配益州，病死。由于唐太宗对待道教有尊祖的意思，因此太上老君李耳的地位，以后也就逐步上升。

唐高宗乾封元年（公元666年），高宗亲赴亳州参拜老君庙，追加老君尊号曰“太上玄元皇帝”，修创祠堂，其庙置令丞各一员，改谷阳县为真源县。上元元年（公元674年），天后上意见十二条，请王公百僚皆习《老子》。仪凤三年（公元678年）命道士隶属管理皇族的宗正寺，位在诸王之次。诏令自今以后，《道德经》并为上经，贡举人必须兼通。此外，唐高宗还优礼道徒，封官赐谥，如调露二年便赐已故道士王远知谥曰“升真先生”，赠太中大夫；他还立官封岳，度人赠物。道教这时便正式被认为是皇族宗教了。

曾开创开元（公元713—741年）盛世的唐玄宗李隆基，是一位竭力扶助道教的皇帝。据《旧唐书·玄宗本纪》记载，开元十九年（公元731年）令五岳各置老君庙；开元二十一年（公元733年）令士庶家藏《老子》一本，每年贡举人量减《尚书》、《论语》两条策，加《老子》策；开元二十五年（公元737年），规定老疾不堪厘务者与致仕道士女冠，皆隶宗正寺；开元二十七年制

两京诸州各置玄元皇帝庙，画玄元皇帝像，而以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五像倍祀，并崇玄学，置生徒令习《老子》、《庄子》、《文中子》、《庚桑子》；天宝元年（公元742年）追号庄子为南华真人、文子为通玄真人、列子为冲虚真人、庚桑子为洞虚真人，其四子所著书改为真经，崇玄学，置博士助教各一员，学生一百人；天宝二年（公元743年）追尊“玄元皇帝”为“大圣祖玄元皇帝”，两京宗玄学改为崇玄馆，博士为学士；天宝八年（公元749年）册老君为“圣祖大道玄元皇帝”；天宝十三年（公元754年）上老君尊号曰“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”；天宝十三年颁御注《老子》并义疏于天下。据《旧唐书·司马承祯传》记载，开元九年（公元721年），玄宗曾遣使迎司马承祯入京，亲受道教法箓，玄宗便成了道士皇帝。

唐睿宗、唐玄宗与道教茅山派关系最为密切，受影响亦较大。据《旧唐书·司马承祯》记载，睿宗曾召见司马承祯问以阴阳术数之事。

“帝曰：‘理身无为，则清高矣。理国无为，如何’对曰：‘国犹身也，《老子》曰：‘游身于澹，合气于漠，顺物自然而无私焉，而天下理。’《易》曰：‘圣人者，与天地合其德。’是知天不言而信，不为而成。无为之旨，理国之道也。’睿宗叹息曰：‘广成之言，即斯是也’。”

唐玄宗亦曾从司马承祯之言，敕五岳各置真君庙一所，其

形象制度，皆令承祜推按道经，创意为之。承祜颇善篆隶书，玄宗令以三本写《老子经》，因刊正文句，定著五千三百八十言。唐玄宗对吴筠、司马承祜、张果均颇器重，他受吴筠、司马承祜的影响最显著的地方就是重视《道德经》，这已不仅是尊重族祖，而是要用老子之道来治国修身。如《龙角山记》中所载《唐明皇诏下庆唐观》中说：

“故道者众妙之门，而心者万事之统。得其要会，可以兼济于人，失其指归，不能自全于己。故我玄元皇帝著道德五千文，乃真宗致于妙用，而有位者未之讲习，不务清静，欲令所为之政教粹美而至于太古者耶？”

又《唐明皇再诏下太上老君观》说：

“道德者百家之首，清静者万化之源，务本者立极之要，无为者太和之门。恭承垂裕之业，敢忘燕翼之训，故详延博达，讲讽精微，求所以理国理身。思至乎上行下效，亦云久矣。夫使天下万姓饮淳德，食太和，靡然回心而向道，岂予寡薄独能致此？……往年布令各家藏《道德》，冀德立而风靡，道存而用，则联之陈祖业，尚家书，出门同人，无愧于天下矣。”

唐代崇信道教的莫过于武宗。据《旧唐书·武宗本纪》记载，唐武宗李炎颇好道术修摄之事，开成五年（公元840年）九月，召道士赵归真等八十一人入宫，于三殿修金篆道场，武宗于九天坛亲受法篆。会昌元年（公元841年）以衡山道士刘玄

靖为银青光禄大夫，充崇玄馆学士，赐号广成先生，令与道士赵归真于禁中修法篆。会昌四年，以赵归真为左右街道门教授先生。时帝志学神仙，师归真，归真乘宠排毁释氏，言非中国之教，蠹耗生灵，尽宜除去，帝颇信之，后遂酿成会昌排佛事件，即佛教徒所说的“会昌法难。”

总之，由于道教与唐室皇族相结合，成为皇族宗教，使道教得到了帝王的扶助，道教教团势力大为发展。在信仰上也由于皇权的关系，使南北朝到隋代已逐渐确立的以元始天尊为最高神的教义，又有所改变，太上老君成了道教最高的尊神，其义理化亦以老庄思想为依据而发展。

三、道教在教理教义方面的发展

隋朝时期，国家统一，经济发达，由于丝绸之路的开拓，随着中外贸易的开展，中外文化交流亦趋频繁。在此基础上，出现了我国封建主义社会经济最为繁荣的局面，同时也出现了

文化思想方面灿烂辉煌的景象。道教在当时的哲学思想与宗教思想的影响下,也在魏晋南北朝道教的基础上,进一步向义理化发展。总的来说,隋唐五代道教义理的发展,主要表现在三个方面:

(一)用神仙信仰来阐发老庄思想及援佛入道。唐初的道士王玄览,在这方面可算得是突出的代表。

据《正统道藏·太玄部》王大霄撰《玄珠录序》,王玄览(名晖,法号玄览,号洪元先生。公元626—697年)曾“注老经两卷,及乎神仙方法丹药”,“唯道是务,二教(佛道)经论,悉遍披讨。究其源奥。”又曾“作真人菩萨观门两卷”,“益州谢法师,彭州杜尊师,汉州李炼师等及诸弟子每咨论妙义,询问经教,凡所受言,各录为私记,”“王大霄集诸子私记,分为两卷,并为序传,题曰“玄珠”。

由于唐代的道教被视为皇族宗教,老子被尊为最高天神,老子的《道德经》被奉为最崇高、最奥妙的经典,视为最根本的信仰。在唐代为《道德经》作注疏的人很多,如王玄览、成玄英、唐玄宗以及光庭等均曾为之。都是通过对“道”的阐发来论说神仙长生的信仰。王玄览的《玄珠录》第一步是论证“道”是宇宙的本原,是永恒的存在。如《玄珠录》说:

“万物禀道生,万物有变异,其道无变异。……以物禀道,故物异道

亦异。此则是道之应物。”

第二步是论证“道”和“物”的关系。《玄珠录》说：

“道能遍物，即物是道。物既生灭，道亦生灭；为物是可（道），道皆是物；为道是常，物皆非常。”

王玄览据老子“道，可道非常道”，将“道”分为“可道”与“常道”，可道生万物，万物有生死；“常道”生天地，天地能长久。“可道”与“常道”是一个统一体，即“道”。“道”是假又不假，是真又不真。是常又不常，应物而异而又永恒不异，有灭而又永不灭。第三步是论证“道”与“众生”关系，《玄珠录》说：

“道与众生。亦同亦异，亦常亦不常。何者？道与众生相因生，所以同；众生灭，其道无生灭，所以异。”

这就是说“道中有众生，众生中有道”，众生欲得道，必须是“能修而得道”。得“道”则可以长久。第四步则进而论“道应内求”，《玄珠录》说：

“心生诸法生，心灭诸法灭，若证无心定，无生亦无灭。”

认为“心之与境，以心为主”，十方所有物，并是一识知；是故十方知，并在一识内”，一切事物皆是人的意识所产生、决定，一切事物皆存在于人的意识之内。第五步则归根结底论证要修道、得道而成仙，则必须修持“是常是清静”的“识体”，才能使“真体”不死。《玄珠录》说：“识体”是常是清静，识用是变

是众生，众生修变求不变，修用以归体，自是变用识相死，非是清静真体死。”王玄览所倡导的道教教义，明显是本于道教而杂揉有佛教理论，特别是佛教法相宗（慈恩宗）“万法唯识”、“唯识无境”的思想。援佛入道，融为一体，这是隋唐道教义理发展的一种趋势。

在将老子之“道”与神仙信仰更紧密融合，以发展道教义理方面，道教学者吴筠也是一位突出的代表。据唐礼部侍郎权德舆撰《宗玄先生文集序》说，吴筠字贞节，华阴人。

“初梁，贞白陶君以其道授升玄王君，王君授体玄潘君，潘君授冯君。自陶君至于先生，凡五代矣。”

吴筠著作甚多，

“总论谷神不死，则有《玄纲》（《玄纲论》）；哀蓬心蒿目之远于道也，则有《神仙可学论》；疏淪澡雪使无落吾事，则有《洗心赋》、《岩居赋》；修胸中之诚而体乎天君，则有《心目论》、《契形神颂》，其他操章寓书，赞美叙别，非道不合……，合为四百五十篇。博大真人之言，尽在此矣。”

据《正统道藏…太玄部》中《吴尊师传》记载，吴筠曾对唐玄宗说：

“道法之精，无如《五千言》（《道德经》），其诸枝词蔓说，徒费纸札尔。”

吴筠《玄纲论》及《神仙可学论》均谓老子所说的“道”，是

宇宙的本原。如《玄纲论·道德章第一》中说：

“道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。……天地人物灵仙鬼神非道无以立，非德无以成。”

吴筠进而认为老庄之“道”，与神仙之道有密切关系。《玄纲论·长生可贵章》中说：

“或问曰：‘道之大旨，莫先乎老庄，老庄之言不尚仙道，而先生何独贵乎仙者也？’愚应之曰：‘何谓其不尚乎？……老子曰：‘深根固蒂，长生久视之道。’又曰：‘谷神不死。’庄子曰：‘千载厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝。’又曰：‘故我修身千二百岁，而形未尚衰，’又曰：‘乘云气，驱飞龙，以游四海之外。’又曰：‘人皆尽死，而我独存。’又曰：‘神将守形，形乃长生。’斯则老庄之言长生不死、神仙明矣。曷谓无乎！”

类似王玄览、吴筠用神仙信仰以阐发老庄之道的道教思想，在唐代十分盛行，对后世的道教有着深远的影响，也可以说是完成了道教的基本教义。

（二）着重阐发修持之道在于“主静”、“坐忘”。这方面的突出代表则为唐睿宗时的司马承祯。

据《旧唐书·司马承祯传》记载，司马承祯字子微（自号白云子），河内（南）温县人。少好学，薄于为吏，遂为道士，师事潘师正，传其符篆及辟谷、导引、服饵之术，“师正特赏异之，谓曰：我自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。”故司马承祯亦为上

清派(茅山宗)道士。他著作有《天隐子》、《坐忘论》、《修真秘旨》、《修身养气诀》、《服气精义论》、《洞玄灵宝五岳名山朝仪经》、《上清天宫地府图经》、《太上升玄经》等十余种。对后世道教徒影响最大的是《坐忘论》和《天隐子》。

司马承祯以老庄思想为主体,吸取佛教的止观、禅定学说,阐发养生修真的理论。关于“道”与养生修真的关系,《坐忘论》中说:

“夫人之所贵者生也,生之所贵者道也。人之有道,如鱼之水。”

又说:

“养生者慎勿失道,为道者慎勿失生。使道与生相守,生与道相保,二者不可相离,然后乃长久。”

他提出了修真达性必须渐而进之的步骤。《天隐子》中说:

“一曰斋戒,二曰安处,三曰存思,四曰坐忘,五曰神解。何谓斋戒?曰澡身虚心。何谓安处?曰深居静室。何谓存想?曰收心复性。何谓坐忘?曰遗形忘我。何谓神解?曰万法通神。是故习此五渐之门者……至五神仙矣。”

他所提倡的修真之要,在于主静与坐忘。《坐忘论》中说:

“夫心者一身之主,百神之师。静则生慧,动则成昏。……学道之初要,须安坐由心离境,住无所有,不著一物,自入虚无,心乃合道。”

又说:

“与道冥合，安在道中，名曰归根。守根不离，名曰静定。静定日久，病消命复，复而又续。”

他的主静理论，依据的是《道德经》中所说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。”关于坐忘之法，司马承祯《坐忘论》说：

“如人有闻坐忘法，信是修道之要，敬仰尊重，决定无疑者，加之勤行，得道必矣。故庄周云：堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，是谓坐忘。”坐忘者何所不忘哉？内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗。”

《天隐子》中说：

“坐忘者，因存想而得也，因存想而忘也。行道而不见其行，非坐之义乎？有见而不行其见，非忘之义乎？何谓不行？曰心不动。故何谓不见？曰形都泯。故天隐子冥而不视，或者悟道，乃退曰：道果在我矣，我果何人哉？天隐子果何人哉？于是彼我两忘，了无所照。”

这种静心坐忘的修真理论，成为了后世道教在养生修真方面的圭臬。到五代时，这种静定之功进而与金丹（外丹）理论相结合，遂演变而为钟吕金丹（内丹）道。

（三）纳儒入道，将孔孟之道融入为老君之道，又文饰斋醮仪式并使规制化。这方面较突出的代表是唐末五代的杜光庭。杜光庭（公元850—933年），括苍人，一说缙云（今属浙江）人，

字宾圣，号东瀛子。原习经史，工于词章。唐懿宗时入天台山（今浙江天台县境）为道士，唐僖宗时召充麟德殿文章应制。后随喜宗避难对蜀，遂留成都。王建据于蜀，赐号广成先生。杜光庭之师应夷节，乃陶弘景第七代弟子，杜光庭则是第八代，故杜光庭也算是茅山宗的道士。杜光庭著作甚多，较著名的有：《道德真经广圣义》、《常清静经注》、《录异记》、《神仙感遇记》、《道教灵验记》、《天坛王屋山圣迹记》、《洞天福地岳渎名山记》、《庸城集仙录》、《广成集》、《道门科范大全集》。

杜光庭师居住在天台山的茅山派道士应夷节，既得到了上清大法，也受过龙虎山天师的法箓。他尝谓道法科教，自汉天师及陆修静撰集以来，岁月绵邈，几将废坠，于是他考打订真伪，条例始末，将茅山道与天师道两派的斋醮仪式分门别类，整理成《道门科范大全集》八十七卷。一方面是将道教主要道派的斋醮仪式统一起来，并加以规制化；另一方面是将其表奏、词章、疏启、颂赞、咒、愿加以文饰，并且对各种仪式敷衍以艺术的内容。《礼·礼器》曰：“义理，礼之文也。”故杜光庭整理斋醮，也是向义理化发展的内容。

杜光庭是道教斋醮仪式的集大成者，也可以说是完成者，他所制定的道门科范，道教至今依然沿用。

隋唐五代道教向义理发展的内容，以上只举其概要，其他

如梁丘子(白履忠)、胡愔(见素子)之阐发《黄庭经》，张志和(玄真子)之阐发《易》理，吴筠之阐发《西升经》、李筌、张果之阐发《阴符经》，彭晓之阐发《参同契》，闾丘方远之阐发《太平经》等。

四、钟吕金丹道之崛起

隋唐五代道教最突出而又对后世道教影响最大的发展，是钟吕金丹道的崛起。

何谓钟吕金丹道？即仙人钟离权、吕洞宾所倡导的内丹修炼术。何谓内丹？简单地说，即将人体比作“炉鼎”，以体内之精、气为药物，运用“神”去烧炼，认为可使精、气、神凝为“圣胎”，“圣胎”可以离开躯体而为身外之身，永世长存。这个所谓“圣胎”，或称神丹，亦称为内丹。

隋代之前，道教内丹之说不显，只有胎息、导引、行气、存想、等内养方术。隋文帝开皇年间(公元581—600年)，罗浮山道士青霞子苏元朗，学道茅山，得大茅真君秘旨，撰《龙虎金液

还丹通元论》及《旨道篇》，倡导内丹之道，自此道教始兴起内丹道。

内丹道在唐代已有相当大的影响，此类道书，纷纷出现，如至一真人崔希范著《入药境》、张元德《丹论诀旨心鉴》、陶植《陶真人内丹赋》、羊参微《元阳子金液集》、刘知古《日月玄枢篇》、还阳子《大还丹金虎白龙论》、吴筠《南统大君内丹九章经》、林太古《龙虎还丹诀颂》、董师元《龙虎元旨》等。至唐末五代，内丹道（道教称金丹道）已经盛行起来，出现有钟离权的《灵宝毕法》、钟离权据《参同契》而作的《云房三十九章》，吕洞宾缘之作《沁园春》、《霜天晓角》及《窑头脱空》等歌，华阳施肩吾作《钟离传道集》、《西山群仙会真记》，彭晓作《还丹内象金钥匙》，陈抟的《无极图》，均阐发内丹之道。唐末五代倡导内丹道的著名人物是钟离权与吕洞宾。至今道教全真派仍尊钟离权与吕洞宾为祖师。钟吕的名字在道教信徒中虽然人人皆知，而伪托其名的道书也很多，可是在比较正式的史籍上，有关他们的记载却没有，或者极少。按：钟离权，道教又称汉钟离，字云房，为五代后汉隐士，传说为“八仙”之一。说他于终南山石壁间得《灵宝经》，遂悟道。又传说唐末五代的吕洞宾“曾遇之于长安，钟授吕大道天遁剑法，龙虎金丹秘文”。据宋郑樵《通志》第六十七卷“道家（四）修养”类著录有钟离权授吕公《灵宝

毕法》十卷。关于吕洞宾,《宋史·陈抟传》中有简短记载:

“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。皆数来持斋中,人咸异之。”

《岳阳风土记》说他是唐代山西礼部尚书吕渭之孙。《雅言系述·吕洞宾传》谓:

“关右(陕西西安)人。(唐)咸通初,举进士不第。值(黄)巢贼为梗,携家隐居终南(山),学老子之法。”

又宋人吴曾收录的岳州石刻《吕洞宾自传》云:

“吾乃京兆(西安)人。唐末,累举进士不第,因游华山,遇钟离,传授金丹大药之道”。

道教关于吕洞宾的记载及传说很多,尊为“仙人”,称纯“阳祖师”或“纯阳帝君”。从施肩吾《钟吕传道集》看,钟离权与吕洞宾确是改金丹与黄白烧炼之术为内丹的关键性人物,是他们建立了内丹道的系统理论与方法。

这样,内丹道便是由隋代青霞子苏元朗首倡其说,继而刘知古、崔希范、钟离权、吕洞宾、施肩吾、彭晓、陈抟等发明道要;然而,在当时尚未将其“火候法度,温养指归”加以说破,到北宋张伯端(紫阳)著《悟真篇》阐明其道后,则内丹道便更为盛行,成为道教最奥妙、最隐密的修仙之法。

为什么在隋唐五代道教会兴起内丹道?我以为一是由于

外丹弊端的显露，二是道教静功的深入发展。

外丹与内丹虽名有异，方法不同，从教义上讲，两者都以“天人一体”为其基本理论依据，都是以“模拟自然”立论的。用在丹道上来说，便是“修丹与天地造化同途”的说法。道教在这一方面常援用道家一些理论以为依据。如《道德经》中说：

“人法地，地法天，天法道，道法自然，”

又如《庄子》中说：

“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）。“自其同者视之，万物皆一也”（《庄子·德充符篇》）。“壹其性，养其气，合其德，以通乎物之造化”（《庄子·达生篇》）

《淮南子·精神训》更是认为人体的生理机构与性情都是与天地的形象与自然变化相契合的：

“故头之圆也象天，足之方也象地。天有四时、五行、九解、三百六十日，人亦有四肢、五藏、九窍、三百六十节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也，而心为之主。”

道教也相信人体是一个小天地，与自然相类相通的。比如《太平经》中就说：

“相去远，应之近，天人一体，可不慎哉？”（《太平经钞·乙部》）

又如《阴符经》说：

“天有五贼，见之者昌。五贼在心，施行于天。宇宙在乎手。万物生乎身。天性人也，人心机也。立天之道，以定人也。”

丹道“修丹与天地造化同途”理论，与《周易》有密切联系，东汉魏伯阳撰的《周易参同契》，道教视为“，丹经之祖”，除了假借《周易》的系统词语，对天人关系的思想也是有所吸取的，如：

“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，……是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之”。（《系辞上传》第十一章）

这些理论，均体现在《周易参同契》中。这些主张效法自然的理论，以后都是丹道模拟自然的理论根据。由于认为天地自然形象、变化与人体生理机构的形态、性情是相似、相应、相关的关系。故进而认为宇宙为大天地，人体则为一小天地，人体是自然天地的缩小体。总之，隋唐出现的内丹，成了后世道教神仙术中最神秘的内容，成为道教丹鼎派教义的核心。迨及宋元，缘参同炉火而言内丹者日盛，甚而斥服食胎息为小道，金石符咒为旁门，黄白烧炼为邪术，惟以性命双修，为谷神不死、羽化登真之至诀。故研究道教，不可以不注意内丹的发展与影响。

五、《三洞琼纲》与《开元道藏》

隋唐五代(公元 581—960 年)历经三百八十年,出现了很多道教经书。据《隋朝道书总目》记载,隋代有经戒三百一部。九百八卷,服饵四十六部,一百六十七卷;房中十三部,三十八卷;符箓十七部,百三卷;共三百七十七部,一千二百一十六卷。到唐高宗时,吴天观主兼知宗圣观事的尹文操,撰《玉纬经目》,著录经书便已七千三百卷。五代杜光庭删《太上黄斋仪》,卷五十二中谓“玄宗著《琼纲经目》凡七千三百卷。复有《玉纬》别目,记传疏论,相兼九千馀卷。”《道藏尊经历代纲目》谓,“唐明皇御制《琼纲经目》,藏经五千七百卷。”杜光庭《录异记》卷六谓,长安富平县北定陵后通关乡西女学洞内,“龕内有道经数万卷,皆置柏木板床之上。”这固然有些夸大,但此时道教经书已逾万卷是完全可能的。佛教徒为贬低道教,在他们的著作中往往缩小道教经书数目,这也是可以想见的。仅就杜光庭撰《道德真经广圣义序》所记,隋唐五代诠释笺注《道德经》

的便有：

隋道士刘进喜作疏六卷。

李播注上下二卷。

唐太史令傅奕作注二卷并音义。

唐嵩山道士魏征(太宗丞相)作要义五卷。

法师宗文明作义泉五卷。

仙人胡超作义疏十卷。

道士安丘作指归五卷。

道士尹文操作简要义五卷。

法师韦录(外玄)注兼义四卷。

道士王玄辩作河上公释义十卷。

谏议大夫肃明观主尹愔作新义十五卷。

道士徐邈作注四卷。

直翰林道士何思远作指趣二卷、玄示八卷

衡岳道士薛季昌作金绳十卷、事数一卷。

洪源先生王鞬注二卷、玄珠三卷、口诀二卷。

法师赵坚作讲疏六卷。

太子司议郎杨上善作道德集注直言二十卷

吏部侍郎贾至作述十一卷、金钮一卷。

道士车弼作疏七卷。

任真子李荣注上下二卷。

成都道士黎元兴作注义四卷。

太原少尹王光庭作契源注二卷。

道士张惠超作志玄疏四卷。

龚法师作集解四卷。

通义郡道士任太玄注二卷。

道士冲虚先生殿中监申甫作疏五卷。

岷山道士张君相作集解四卷。

道士成玄英作讲疏六卷。

汉州刺史王真作论兵述义上下二卷。

道士符少明作道谱策二卷。

唐玄宗作注上下二卷、讲疏六卷。

以上虽然并不都是道士所作，但道教徒均把《道德经》注疏之类的书目列为道书。不过上列书籍已大多散佚了。

现存《正统道藏》收存隋唐五代人所作道书主要有：

《度人上品妙经四注》四卷、其中有唐薛幽栖、李少微、成玄英注。（洞真部玉诀类）

《度人经大梵隐语疏义》一卷，张万福纂。（洞真部玉诀类）

《黄帝阴符经疏》三卷，李筌。（洞真部玉诀类）

《黄帝阴符经注》一卷,张果注。(洞真部玉诀类)

《三洞众戒文》,张万福录。(洞真部戒律类)

《太上九要心印妙经》,张果老注。(洞真部方法类)

《西山群仙会真记》,施肩吾撰。(洞真部方法类)

《唐玄宗御制道德疏》十卷,又四卷外传一卷(洞神部玉诀类)。

《道德真经传》四卷,陆希声撰。(洞神部玉诀类)

《道德真经新注》四卷,李约撰,(洞神部、玉诀类)

《道德真经指归》十三卷,谷神子(郑还吉)注(洞神部、玉诀类)

《道德真经玄德纂疏》二十卷,唐玄宗注并疏、李荣注、成玄英疏。(洞神部、玉诀类)

《道德真经论兵要义述》四卷,王真述。(洞神部玉诀类)

《道德真经解义》四卷,李荣注。(洞神部玉诀类)

《道德真经注》四卷,李荣注。(洞神部玉诀类)

《道德真经广圣义》五十卷,唐杜光庭述。(洞神部,玉诀类)

《冲虚至德真经释文》二卷,殷敬顺撰。(洞神部玉诀类)

《南华真经注疏》三十五卷,成玄英撰。(洞神部玉诀类)

《通玄真经注》十二卷,默希子(徐灵府)注。(洞神部玉诀类)

类) 《太上老君说常清静经注》一卷, 杜光庭撰。(洞神部玉诀类)

《太上老君说常清静经注》一卷, 杜光庭撰。(洞神部玉诀类)

《老子说五厨经注》一卷, 尹愔撰。(洞神部玉诀类)

《墉城集仙录》六卷, 杜光庭撰。(洞神部谱系类)

《三洞法服科戒文》一卷, 张万福编录。(洞神部戒律类)

《太上三五正一盟威阅箓醮仪》一卷, 杜光庭删定。(洞神部威仪类)

《太上正一阅箓仪》一卷, 杜光庭集。(洞神部威仪类)

《洞神三皇七十二君斋方忏仪》一卷, 杜光庭删定。(洞神部威仪类)

《太上洞神太元河图三元仰谢仪》一卷, 杜光庭修。(洞神部威仪类)

《太上三洞传授道德经紫虚箓拜表仪》一卷, 杜光庭集。(洞神部威仪类)

《服气精义论》一卷, 白云子(司马承祯)述。(洞神部方法类)

《存神炼气铭》一卷, 孙思邈述。(洞神部, 方法类)

《保生铭》一卷, 孙思邈述。(洞神部方法类)

《太上肘后玉经方》一卷, 卢遵元编。(洞神部方法类)

《养生辩疑诀》一卷，施肩吾述。（洞神部方法类）

《神仙炼丹点铸三元宝照法》一卷，归耕子撰。（洞神部方法类）

《天老神光经》一卷，李靖修。（洞神部方法类）

《上玄高真延寿赤书》一卷，斐铉撰。（洞神部方法类）

《玉洞大神丹砂真要诀》一卷，张果纂。（洞神部众术类）

《石药尔雅》二卷，梅彪集。（洞神部众术类）

《大丹铅汞论》一卷，金竹坡撰。（洞神部众术类）

《大还丹金虎白龙论》一卷，还阳子述。（洞神部众术类）

《通玄秘术》一卷，沈知言集。（洞神部众术类）

《四川青羊宫碑铭》一卷，乐朋龟撰。（洞真部记传类）

《天坛王屋山圣迹记》一卷，杜光庭撰。（洞神部记传类）

《唐嵩高山启母庙碑铭》一卷，崔融撰。（洞神部记传类）

《周易参同契分通真义》三卷，彭晓撰。（太玄部）

《金锁流珠引》二十九卷，李淳风注。（太玄部）

《黄帝内经素问补经释文》五十卷，三冰注。（太玄部）

《素问六气玄珠密语》十七卷，启玄子（王冰）撰。（太玄部）

《天隐子》一卷，司马承祯撰。（太玄部）

《素履子》三卷，张弧撰。（太玄部）

《无能子》三卷，□□撰。（太玄部）

《玄真子外篇》三卷，张志和撰。（太玄部）

《刘子》十卷，袁孝政注。（太玄部）

《道体论》一卷，通玄先生（张果）述。（太玄部）

《坐忘论》一卷，司马承祯撰。（太玄部）

《心目论》一卷，吴筠撰。（太玄部）

《化书》六卷，谭峭撰。（太玄部）

《玄珠录》三卷，王玄览口诀。（太玄部）

《宗玄先生文集》三卷，吴筠撰。（太玄部）

《宗玄先生玄纲论》一卷，吴筠撰。（太玄部）

《纯阳真人浑成集》二卷，吕崑撰。（太玄部）

《龙虎还丹诀颂》一卷，谷神子（郑还吉）。（太玄部）

《一切道经音义妙门由起》一卷，史崇等撰。（太平部）

《上清道类事相》四卷，王悬河修。（太平部）

《太平两同书》二卷，吴筠撰。（太平部）

《三洞珠囊》十卷，王悬河撰。（太平部）

《孙真人备急千金要方》九十三卷，孙思邈撰。（太平部）

《鬻子》二卷，逢行珪注。（太清部）

《秘传正阳真人灵宝毕法》三卷，吕崑传。（太清部）

《道门科范大全集》八十七卷，杜光庭删定。（正一部）

《洞玄灵宝道士受三洞经诫法篆择日历》一卷，张万福撰。
(正一部)

《意林》五卷，马总辑。(正一部)

上列书目，具体体现隋唐五代道教学者们的著述情况及教义发展之一般。

道教经书日渐增多，至唐玄宗时乃仿《佛藏》而纂修《道藏》，我国的第一部《道藏》便产生于开元年间，名为《开元道藏》。

先是唐玄宗先天年间(公元712—713年)，敕太清观主史崇玄等修《一切道经音义》。据《正统道藏》太平部唐玄宗《一切道经音义序》云：

“恭惟老氏，国之本宗，虔述玄经，朕之夙好。详其乖舛，深可吁嗟。爰命诸观大德及两宫学士，讨论义理，寻释冲微，披珠丛玉篇之众书，考字林说文之群籍，入其间闕，得其菁华，所音见在一切经音义，凡有一百四十卷，其音义目录及经目不入此数之中。”

又太清观主史崇奉敕撰《妙门由起序》云：

“欲使普天率土，广识灵音，故敕金紫光禄大夫鸿胪卿员外置同正员上柱国河内郡开国公太清观主臣史崇为大使……等，集见在道经，稽其本末，撰其音义。……今且据京中藏内见在经二千餘卷，以为音训，具如目录，餘经义传论疏记等文可易解者，此不详备。其所散逸，宁别搜

求，续冀修缮，用补遗阙。而经且久远，字出灵圣，梵音罕测，云篆难窥，或为无识加增，或为传写妄误，或持浮伪之说，窃揉真文。或采菁华之言，将文释典。不可齐其所见，斥以灵篇。今之著述，或所未悟。中间阙疑，用俟能者。名曰《一切道经音义》，兼撰《妙门由起》六篇。具列如左。及今所音经目与旧经目录，都为一百一十三卷。”

《一切道经音义》据以音训的是京中藏内见在经二千餘卷，其它还有经仪传论疏记之易解者，不包括在此数内。这就是唐玄宗开元年间纂修《道藏》的基础。

据《文献通考》卷二百二十四引《宋三朝国史志》记载：

“唐开元中(公元714—741年)，列其书为藏，目曰《三洞琼纲》，总三千七百四十四卷。”

又据杜光庭删《太上黄篆斋仪》卷五十二：

“至开元之岁，经诀方兴，玄宗著《琼纲经目》，凡七千三百卷。复有《玉纬》别目，记传疏论相兼九千餘卷。”

又《道藏尊经历代纲目》云：

“唐明皇御制《琼纲经目》，藏经五千七百卷。”

这部《元开道藏》究竟有多少卷？或云三千七百四十四卷，或云五千七百卷，或云七千三百卷。因这部《道藏》已佚无存，故不能确定。

这部《道藏》修成于开元年间，到天宝(公元742—756年)

才诏传写以广流布。据《混元圣纪》卷九记载，唐玄宗天宝七载闰六月丙辰《诏》曰：

玄宗“妙本，实备微言，垂范传学，将弘至化。朕所以发求道之使，远令搜访。因闻政之余，亲加寻阅、既刊讹谬，爰正简编。必有阐扬，以崇劝道。令内出一道经，宜令崇玄馆即缮写分送诸道采访使，令管内诸道转写。”

在此之后，遭安禄山、史思明之乱，两京秘藏，多遇焚烧，至唐肃宗上元年（公元660—661年）收经策六千馀卷，至唐代宗大历年间（公元767—779年）又有申甫先生海内搜扬，京师缮写又及七千卷。以后则唐末杜光庭又重建经藏，据杜光庭《太上黄斋仪》卷五十二记载：

“长庆（唐穆宗年号，公元821—824年）之后，咸通（唐懿宗年号，公元860—874年）之间，两街所写，才五千三百卷。近属巨寇凌犯，大驾南巡、两都烟煤，六合榛棘。真宫道宇，所在凋零，玉笈琅函，十无三二。余属兹艰会，漂寓成都，危蹕还京，淹留未几。再为搜括，各涉艰难。新旧经诂，仅三千卷，未获编次。又属省方所得之经，寻亦亡坠。重游三蜀，更欲搜扬。累阻兵锋，未就前志。时大顺（唐昭宗年号）二年（公元891年）辛亥八月三日庚辰，成都玉局治闾省科教，聊记云尔。”

光庭之重建经藏，时在唐昭宗大顺年间，这时候道教经书则只有三千卷了。

结 语

隋唐五代的道教，是南北朝道教的延续和发展，主要表现茅山道系的延续与发展。从隋代的王远知、苏元朗、唐代司马承祯、吴筠、五代杜光庭，均出自茅山道，一脉相承。在唐代，由于唐帝王以道教为“本朝家教”，或谓为“皇族宗教”，有意加以扶助，因此唐代是道教的全盛时期。在这段历史时期内，道教受客观社会各方面的影响，比如帝王之崇尊道教，老庄思想之被抬高，以及佛教天台宗、禅宗、法相宗的盛行，促使它在义理及斋醮仪式等方面均有较大的发展。主要表现为：

一、确定了老子的教祖地位，《五千言》被尊为道教的圣经。

二、纳儒、援佛入道及从道教角度阐发老庄思想，使道教向义理化发展前进了一步。

第六章 宋元之崇道与 内丹道派之发展

唐王朝覆灭后，相继为五代十国（公元907—960年）在我国历史上是一段衰乱、分裂时期，北方的梁（公元907—923年）、唐（公元923—936年）、晋（公元936—947年）、汉（公元947—951年）、周（公元951—960年），五个小朝廷勿起勿灭，都是短促的。在五代大乱的局面下，南方也是封建割据，立国分治，出现了吴国（公元892—937年），南唐（公元937—975年）、前蜀国（公元891—925年）、后蜀国（公元926—965年）、吴越国（公元893—978年）、闽国（公元893—945年）、南平国（公元907—963年）、北汉国（公元951—979年）。经周太祖郭威与宋太祖赵匡胤进行了统一的战争，才逐渐结束南北分裂，封建割据的局面。

由于这一历史时期不断的政治变动及南北对峙、封建割据，促使道教亦南北分宗，各演教义，新的道派在大江南北纷

纷兴起，在北方的新道派有太一道、真大道、全真道；南方有净明道、清微道。

宋、辽、金、元(公元960—1386年)四百多年，最崇信道教的是宋真宗(公元998—1022年)及宋徽宗时期，因此论宋元道教之发展，我们便从真宗、徽宗谈起。

一、宋真宗、徽宗时的道教

宋初，太祖、太宗虽亦祀老子和建观设醮，对道教著名人物陈抟、种放、丁少微、苏澄隐、马志通、张守真等赐“先生”、“大师”称号。但基本上实行的是佛、道同等对待的政策。宋代崇道，一般说发端于宋真宗与辽(契丹)订立澶渊盟约之后。《宋史·真宗记》赞曰：

“真宗英晤之主，其初践位，相臣李沆虑其聪明，必多作为，数奏灾异以杜其侈心，盖有所见也。及澶渊既盟，封祥事作，祥瑞沓臻，天书屡降，导迎莫安，一国君臣如病狂然，吁，可怪也。”

说的是宋真宗景德元年(公元1004年)十二月，与契丹

(辽)在澶渊(今河北濮阳县西南)订立和约,史称澶渊之盟。但这并不等于消除了异族侵犯的威胁,更是未能减除宋帝王内心的惶恐。宋真宗时刻感到统治地位的不稳,欲借助神力以安定人心。自言梦见神人下降,说有天书颁赐。摄中书令王钦若、参知政事丁谓、仪卫史王旦等迎合真宗的旨意,伪造天书以夸张祥瑞,皇帝和群臣大搞庆贺典礼。据《宋史·礼志七》记载:

“先是,大中祥符元年(公元1008年)正月乙丑,帝谓辅臣曰:‘朕去年十一月二十七日夜将半,方就寝,忽室中光曜,见神人星冠、绛衣,告曰:来月三日,宜于正殿建黄箓斋道场一月,将降天书《大中祥符》三篇,朕然起对,已复无见,命笔识之。自十二月朔,即斋戒于朝元殿,建道场以伫神贶。适皇城司奏,左承天门屋南角有黄帛曳鸱尾上,帛长二丈许,絨物如书卷,缠以青缕三道,封处有字隐隐,盖神人所天降书也。’王旦等皆再拜称贺”。

接着,宋真宗步至承天门,瞻望再拜,遣二内臣爬上屋顶取下来。王旦跪奉而进,帝再拜受之,亲奉安舆,导至道场,付陈尧叟启封。帛上有曰:

“赵受命,兴于宋,付于恒。居其器。宋于正。世七百,九九定。”

絨书甚密,挟以利刀方起。帝跪受,复授尧叟读之。其书黄字三幅,词类《书·洪范》、《老子道德经》,始言真宗能以至孝至道绍世,次谕以清静简俭,终述世祚延永之意。宋真宗“蕴

以所緘帛，盛以金匱”。接着便是群臣致賀、祠廟、賜宴，大赦，改元（改景德為大中祥符），改左承天門為左承天祥符。大中祥符元年（公元1008年）四月，又說天書再降內中功德閣。六月，封祀制置使王欽若又說木工董祚在泰山西南垂刀山之靈液亭北，見黃素書曳林木之上，有字不能識。宋真宗“迎導天書，安于含芳園正殿”，授陳尧叟啟封。其文為：

“汝崇孝奉吾，育民廣福。錫爾嘉瑞，黎庶咸知。秘守斯言，善解吾意。國祚延永，壽歷遐歲。”

宋真宗命摹刻天書奉安昭應宮刻玉殿，又舉行隆重的宣讀天書儀書，真宗還自作《欽承寶訓述》以示中外，又恭上玉皇大帝聖號寶冊、袞服。

宋真宗還模仿唐朝宗祖老子的辦法，來抬高皇室的地位和顯示神必佑宋室的可靠性。可是道教至尊之神“太上老君”姓李，於是宋真宗又自言夢見神人傳玉皇之命，說保生天尊大帝趙玄朗是趙帝王的族祖。《宋書·禮志七》記載：

“帝于大中祥符五年十月，語輔臣曰：‘朕夢先降神人傳玉皇之命：先令汝祖趙某授汝天書，今再見汝，如唐朝恭奉玄元皇帝。翌日，復夢神人傳天尊言：‘吾坐西，斜設六位以候。’是日，即于延恩殿設道場。五鼓一籌，先聞異香，傾之，黃光滿殿，蔽燈燭，睹靈仙儀位天尊至，朕再拜殿下。俄黃霧起，須臾霧散，由西陞升，見侍從在東陞。天尊就坐，有六人揖

天尊而后坐。朕欲拜六人，天尊止令揖，命朕前，曰：‘吾人皇九人中一也，是赵之始祖，再降乃轩辕皇帝，凡世所知少典之子，非也。母感电梦天人，生于寿丘。后唐时，奉玉帝命，七月一日下降，总治下方，主赵氏之族，今已百年，皇帝善为抚育苍生。无怠前志。’即离坐，乘云而去”。

宋真宗这么一说，王旦等人便再拜称贺。宋真宗还召王旦等至延恩殿，历观临降之所，并布告天下。命参知政事丁谓、翰林学士李宗谔、龙图阁待制陈彭年与礼官修崇奉仪注，闰十月，制九天司命保生天尊号“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝，”圣祖母号曰“元天大圣后。”大中祥符八年（公元1015年），又上玉皇大帝圣号曰“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝。”从此，道教又多了一位仅次于玉皇的尊神——保生大帝赵玄朗。

除上述举动外，又修建玉清昭应宫，刻玉天书，安于宝符阁，真宗以其“御容”侍立于玉皇天帝之侧。又召龙虎山天师道第二十四代天师张正随，赐号为“真静先生”，立授箓院、上清宫，蠲其田租，封号准其世袭。这是天师道历代“天师”受“先生”封号之始。又各路亦遍置道观，以侍从诸臣退职者领之，号为“祠禄”。

宋徽宗则更是崇尚道教。徽宗时，北方的辽（契丹）金（女真）对宋室威胁甚大，徽宗以佛为“金狄”，兴道排佛。据《宋史·

徽宗本纪》记载，大观二年（公元1108年）“颁《金箓灵宝道场仪范》于天下”。大观四年，“诏士庶拜僧者，论以大不恭”。政和三年（公元1113年）“以天神降，诏告在位，作《天真降临示现记》”。政和四年，“置道阶，凡二十六等。”政和六年九月“诣玉清和阳宫，上太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝徽号宝册。……令洞天福地修建宫观，塑造圣像。”政和七年二月“会道士二千余人于上清宝 宫，诏通真先生林灵素以帝君降临事。……辛未，改天下天宁万寿观为神霄玉清万寿宫。乙亥，幸上清宝箓宫，命林灵素讲道经。……夏四月庚申，帝讽道院上章，册己为教主道君皇帝，止于教门章疏内用。”宋徽宗集天神长生大帝、教主、皇帝于一身，这是历代崇道的帝王所仅有的一个。在同年五月，“己丑，如玉清和阳宫，上承天效法厚德光大后土皇地 徽号宝册。辛卯，命蔡提举秘书省并左右街道 院。……癸卯，改玉清和阳宫为玉清神霄宫”。重和元年（公元1118年）四月，“以太上混元上德皇帝二月十五日生辰为贞元节。”五月“乙酉，“诏诸路先漕臣一员，提举本路神霄宫。丁亥，以林灵素为通真达灵元妙先生，张虚白为通元冲妙先生。壬辰，颁御制《圣济经》。以青华帝君八月九日生辰为元成节。”九月“丙戌，诏太学、辟率领各置《内经》、《道德经》、《庄子》、《列子》博士二员。……丁酉，用蔡京言，集古今道教事为

纪志，赐名《道史》。……诏：视中大夫林灵素，视中奉大夫张虚白，并特受本品真官”。宣和元年（公元 1119 年）正月，“乙卯，诏：‘佛改号大觉金仙，馀为仙人、大士。僧为德士易服饰，称姓氏。寺为宫，院为观。’改女冠为女道，尼为女德。”三月“诏天下知宫观道士与监司、郡县官以客礼相见。”五月“丁未，诏德士并许入道学，依道士法。壬申，颁御制《九星二十八宿朝元冠服图》”六月“甲申，诏封庄周为微妙元通真君，列御寇为致虚观妙真君，仍行册命，配享混元皇帝”。宣和七年（公元 1125 年）十二月“庚申，诏内禅，皇太子即皇帝位。尊帝为教主道君太上皇帝。”又据《宋史·礼志七》记载，政和三年（公元 1113 年“太师蔡京奏：‘天神降格，实为大庆，乞付史馆’，帝出手诏，播告天下。群臣诣东上阁门拜表称贺，御制《天真示现记》，寻以天神降日为天应节，即其地建迎真宫”。又用方士魏汉津之说，备百物之象，铸九鼎，建九成宫以安放九鼎。政和六年，用方士王仔昔议，定鼎阁于天章阁，自九成宫徙九鼎奉安之。政和八年（公元 1118 年），又用方士言，铸神霄九鼎，安放于上清宝 宫神霄殿，与魏汉津所铸，凡十八鼎。

关于宋徽宗册己为道君事，《宋史·林灵素传》有记载，道士林灵素见徽宗：

“既见，大言曰：‘天有九霄，其神霄为最高，其治曰神霄玉清，王者

上帝之长子，主南方，号‘长生大帝君’，陛下是也，既下降于世，其弟‘东华帝君’者，主东方、摄领之……”。

还说蔡京是左元仙伯，王黼为文华吏，刘贵妃为九华玉真安妃，褚慧、郑居中、童贯等都是天上仙卿下降，佐帝王之治。林灵素之言，正投合宋徽宗的心意，令天下皆建神霄万寿宫，册己为“教主道君皇帝”。

关于宋徽宗兴道排佛，《历代佛祖通载》卷十九有记载：

“《政和七年》四月，诏道篆院。略曰：“朕乃上帝元子。为太霄神君，悯中华被金狄之难教，遂恩上帝，愿为人主，令天下归于正道，卿等可上表，册朕为教主道君皇帝，止用于教门上”。以释教经六千卷内恶谈毁词，诋谤道儒二教，命近臣于道篆院看详，取索焚弃之。”

又《佛祖统记》卷四十六记载：

“《宣和元年》诏曰：“自先王之泽竭，而胡教始行于中国，虽其言不同，要其归与道为一教，虽不可废，而犹为中国礼义害，故不可不革，其以佛为大觉金仙，服天尊服，菩萨为大士，僧为德士，尼为女德士，服中冠，执木笏，寺为宫，院为观，住持为知宫观事，禁毋得留铜鍱塔像。”

宋徽宗的崇道抑佛时间长达二十多年，其影响之深，均为以前历史所罕见。撰《宋史》的元脱脱于《徽宗本纪》后指责徽宗说：

“溺信虚无，崇饰游观，困竭民力。君臣逸豫，相为诞设，怠弃国政，

日行无稽。……他日国破身辱，遂与石晋重贵同科，岂得诿诸数哉！”

二、陈抟与张伯端之发展丹道理论

在北宋虽有象林灵素那种恣横、祸国的道士，但也出现有宋初的陈抟和神宗时的张伯端等一些道教练养士和思想家。他们摆脱了道教符篆鬼神等迁怪诡谲之谈，而是远承魏伯阳《周易参同契》的“修丹与天地造化同途”的修炼理论，近继刘知古、彭晓、吕洞宾的内丹修炼术，进一步“推天道以明人事”，阐发和推进道教的炼养理论与内丹道。如陈抟作《无极图》等图式，探究生命的起源，以寻延年益寿之方，既发明了炼养内丹的五个阶段或境界，也使内丹炼养术更具有了哲理色彩。张伯端撰《悟真篇》，结合其实践体验，进一步阐明炼养内丹之方法及描述炼内丹过程中的种种表徵。他们都使道教的炼养理论及方法深入了一步，对后世道教有着重大影响。不仅如此，他们的学术思想对宋代的学术思想也有着较大影响。

据《宋史·陈抟传》记载：

“陈抟字图南，亳州真源人。……唐长兴中举进士不第，遂不求禄仕，以山水为乐。自言尝遇孙君房，号皮处士，二人者高尚人也，语抟曰：‘武当山九室岩可以隐居，抟往栖焉。因服气辟谷历二十余年，但日饮酒数杯，移居华山云台观，又止少华石室，每寝处多百餘日不起。周世宗好黄白术，有以抟名闻者。显德三年（公元956年），命华州送至阙下，留止禁中月餘，从容问其术，抟对曰：‘陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意黄白之事乎？’世宗不之责，命为谏议大夫。固辞不受。”

到了宋太宗时，于太平兴国（公元976—984年）中“来朝”，九年（公元984年）复“来朝”，宋太宗说他是“独善其身，不干势利”的“方外之士”。陈抟在华山住了四十多年，这时已是近百岁的人了。中书宋琪问道于陈抟：

“先生得玄默修养之道，可以教人乎？”对曰：“抟山野之人，于时无用，亦不知神仙黄白之事，吐纳养生之理，非有方术可传，假令白日冲天，亦何益于世？今圣上龙颜秀异，有天人表，博达古今，深究治乱，真有道仁圣之主也。正君臣协心同德与兴化致治之秋，勤行修炼，无出于此”。琪等称善。”

宋琪以其语告白于宋太宗，太宗益重陈抟，下诏赐号“希夷先生”，陈抟卒于端拱二年（公元989年）七月二十二日。

陈抟是继陶弘景、司马承祯之后，道教徒中出现的卓越学者。《宋史·陈抟传》云：

“持好读《易》，手不释卷。常自号扶逸子。著《指玄篇》八十一章，主导养及还丹之事。宰相王溥亦著八十一章以笺其旨。又有《三峰寓言》及《高阳集》、《钓潭集》诗六百餘首。”

又据《宋史·艺文志》著录易类有陈抟《易龙图》一卷；宋郑樵《通志·艺文略》著录有陈抟著《赤松子八诫录》一卷（道家书类）、《指玄篇》一卷（道家吐纳类）、《九室指玄篇》一篇（道家外丹类）、《人伦风鉴》（又称《龟鉴》）一卷（五行相法类）；宋释志磐《佛祖统纪》卷四十三记载：陈抟得麻衣道者《正易心法》为之注释；《宋史·朱震传》记载，陈抟以《先天图》传种放，种放传穆修，种放又以《河图》、《洛书》传李溉，穆修以《太极图》传周敦颐，这些图式均出自陈抟；清朱彝尊《太极图授受考》谓，陈抟居华山，曾以《无极图》刊诸石。陈抟的著作很多，但大多已亡佚了，不过宋明以来的有关著作中尚保存有引述的文与图，可资研究。

陈抟一生致力于养生之道，他对道教练养理论与方法的发展，主要表现在他创作的一系列图式中；而在众多的图示中，最有代表意义，在道教中又影响最大、议论传说最多的，便是他曾刻于华山石壁的《无极图》。五代（公元907—960年）以后，哲学思想界出现了以图式解析《易》理的图学，其首创者便是陈抟。清初黄宗炎在所撰《太极图说辩》中便说：“图学从来，

出于图南。”不过陈抟乃是假《易》理而论仙道。自从宋周敦颐得陈抟所传图式后，作《太极图说》，尔后授受渐广，演绎者日多，各种各样的图式纷纷出现，皆自称其哲理精髓，总摄于自己所设计的图式，总之这许许多多的图式，都是这些学者们所设计的世界模式论的图式以及道教练养士的修真理论与方法的图式。陈抟的《无极图》则兼而有之。

陈抟的《无极图》有“顺”、“逆”两种解释，“顺”即“顺以生人”，指宇宙万物之源起，即宇宙生成论。陈抟以“无极”为宇宙本原，宇宙万物之生成，历经了五个过程，模式的从上到下：（一）无极而太极；（二）阴静而阳动；（三）五气顺布；（四）顺以生人；（五）化生万物。“逆”即“逆以成丹”，讲的是炼养内丹的方法，陈抟分之为五个阶段，从下向上：（一）得窍；（二）炼己；（三）和合；（四）得药；（五）脱胎还虚。其要旨在于掌握火水；作到“心肾相交，水火既济”。所谓“逆”，一是指逆反自然过程，从下向上；二是指火性本炎上，水性本润下；但现在要将火使之向下，逆其火性，使火不燥烈，温养和燠于肾阴，将水使之向上，逆其水性，使水不卑温，上升而滋养心阳。这样“滋养之至接续而不已，温养之至坚固而不败，”便算是得法了。

陈抟的宇宙生成论及炼养理论，渊源于四个方面：（一）从儒家《易》理中吸取宇宙生成论；（二）吸取老子“复归于无极”

及“归根曰静，静曰复命”的思想；(三)继承了魏伯阳《参同契》模拟自然的丹道理论；(四)继承了钟吕金丹道的内丹炼养方法。他对道教清修派(或称丹鼎派)的内丹的发展有两点：一是使之具有较为浓厚的哲理色彩；二是订立了内丹炼养方法的五个阶段。由于陈抟对内丹教义的阐发，因此受到道教徒的尊奉，称他为“陈抟老祖”。又由于陈抟对《易》及象数学有深究，有创见，故他的学术思想对宋代周敦颐所开创的道学(理学)，有过一定的影响。

陈抟学术的后继者为张无梦、刘海蟾、种放。彭耜《老子集注》引《高道传》说，张无梦“好清虚，穷《老》、《易》。入华山与刘海蟾、种放结方外友，事陈希夷先生。”到宋神宗时，有张伯端于熙宁二年(公元1069年)在成都遇到刘海蟾，刘授张以“金液还丹之诀”。是此，则张伯端是陈抟的再传弟子。张伯端所撰《悟真篇》中也说：“梦谒西华到九天，真人授我《指玄篇》，其中简易无多语，只是教人烧汞铅”。自认是承继了陈抟的丹道。总之陈抟——刘海蟾——张伯端是一脉相承，在陈抟、刘海蟾之后，阐发、宣扬丹道最力的炼养与理论家，便是张伯端。

据《历世真仙体道通鉴》卷四十九《张用诚传》云：

“张伯端，天台人也。少无所不学，浪迹云水。晚传混元之道而未备，孜孜访问遍历四方。宋神宗熙宁二年(公元1069年)，陆龙图公说镇益

都，乃依以游蜀，遂遇刘海蟾授金液还丹火候之诀。乃改名用成，字平叔，号紫阳。修炼功成，作《悟真篇》，行于世。……一云：英宗治平中（公元1064—1067年）龙图陆公帅桂林，取紫阳帐下典机事。公移他镇，皆以自随，最后公薨于成都，紫阳转徙秦陇，久之，事扶风马默处厚于河东。处厚被召，临行紫阳以《悟真篇》授之，曰：“平生所学，尽在是矣，愿公流布此书，当有因书而会意者。”后处厚出为广南漕，紫阳复从之游。于元丰五年（公元1082年）三月十五日跌坐而化，住世九十九岁。”

又《图书集成·神异典》引《临海县志》志，张伯端生于雍熙四年（公元987年），住世九十五岁。幼年涉猎三教经书，以至刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶死生之术，靡不留心详究，为太学生，举进士不第，后为府吏。一日误以侍婢窃鱼，挞之，婢愤自经。张伯端深悔过愆，因而入道。又因尽焚所作案卷，触犯“火焚文书律”，受遣戍处分。薛式《悟真篇序》中说：“坐累谪岭南兵籍”，即指此。白玉蟾有诗颂曰：“元丰一皂吏，三番遭配隶，遗下《悟真篇》。带些烟霞气。”在明《正统道藏》中，题名为张伯端所撰的道书有《悟真篇》（洞真部玉诀类）、《青华秘文金宝内炼丹诀》（洞真部方法类）、《金丹四百字》（太玄部）。张伯端的代表作当然是《悟真篇》，是道教练养内丹的主要著作，与号称“丹经王”的《参同契》齐名。此书采用诗、词、典曲等体裁。正文诗词九十三首，内七言四韵十六首，

以表二八之数；绝句六十四首，按《周易》诸卦；五言一首以象太一之奇；续添《西江月》十二首，以周岁律。卷末附录有歌颂诗曲杂言三十二首。正文系张伯端“真人”所传“金液还丹火候之诀”阐发内丹丹法，讲的是“养命固形之术”，即丹法起手功夫——“命功”。也就是说，以人身的精、气、神（称“上药三品，或三宝”），经筑基、炼精化气、炼气化神而结“金丹”。附录部分则是吸取佛教禅宗理论，阐发“性功”。《悟真篇序》中说：

“及乎篇集既成之后，又觉其中惟谈命固形之术，而于本源真觉之性有所未完，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道，尽于此矣”。

盖张伯端以为“命功”有成就，若不能进而修“性功”，则不能“回超三界”，归于空寂之本源。

张伯端的丹道理论及方法，虽说是来源于钟离权、吕洞宾、陈抟、刘海蟾，但他的《悟真篇》却另具特色，也可以说是丹道理论及方法的发展。

首先是三教合一的思想显著。《悟真篇序》中说：

“老释以性命学开方便门，教人修积以逃生死。释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸；如有习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若行枢要，则立跻圣位；如其未明本性，则犹 于幻形。其次，《周易》有穷理尽性至命之解，《鲁论》有毋意、必、固、我之说，此又仲尼极臻乎

性命之奥也”。

又说：

“教虽分三，道乃归一，奈何后世黄缙之流各自专门，互相非是，致使三家宗要湮没邪歧，不能混一而同矣”。

三教合一的思想，贯注于《悟真篇》中。

其次是宣扬金丹为修仙至道，并强调先“命”而后“性”。《悟真篇》中说：“学仙须是学天仙，惟有金丹最的端”，“只候功成朝北阙，九霄云里驾翔鸾”。张伯端不谈符篆鬼神。其它与金丹不同的方术，也认为皆非正道，《悟真篇》中说：

“不识真铅正祖宗，万般作用枉施功；休妻谩遣阴阳隔，绝粒徒教肠胃空；草木金银皆渣质，云霞日月属朦胧；更晓吐纳并存想，总与金丹事不同”。

总之“万卷仙经语总同，金丹只此是根宗”。什么是修“性”修“命”呢？一般谓“性”即理性，修性即修心，亦指炼灵性为“性”；所谓“命”即生机，修命即求术，亦指炼精气为“命”。张伯端认为修炼应先修命，“命之不存，性将焉存？”因而《悟真篇》自序中谓“先以修命之术顺其所欲，渐次导之于道。夫修命之要，在乎金丹”。故《悟真篇》排列丹法次序，先以律诗十六首，绝句六十四首、词十二首讲命功。然后由命入性，以求本源真觉之性。即自序中所说：“又作为歌颂乐府及杂言等，附之卷

末，庶几达本明性这道，尽于此矣”。上面所说的修炼金丹，便是命功。

第三点是以《阴符经》、《道德经》为祖经。道教务丹道(包括外丹和内丹)的炼养士们，宋以前一般皆以《参同契》为丹经之祖，而张伯端以丹道为黄帝和老子所传，故叙述授受渊源，则先称黄老。绝句第五十八：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文满五千，今古上仙无限数，尽于此处达真诠。”认为题为黄帝撰的《阴符经》及老子撰的《道德经》是丹道祖经。张伯端论内丹，不像陈抟那样以宇宙生成论为基本理论，而是还原到钟吕金丹术，以《阴符经》及《道德经》为理论依据。如《悟真篇》绝句第五十七：“三才相盗及其时，道德神仙隐此机，万化既安诸虑息，百骸俱理证无为”。乃依据《符阴经》“天地万物之盗，万物人之盗，人万物之盗。三盗既宜，三才乃安”“食其时，百骸理，动其机，万化安。”又《悟真篇》绝句的第二十四：“失生于木本藏锋，祸发总因斯割己，要须制伏觅金公。”乃依据《阴符经》：“火生于木，祸发必克”。又如《悟真篇》绝句的第九：“虚心实腹义俱深，只为虚心要识心，不若炼丹先实腹，且教收取满堂金。”乃依据《道德经》“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。”这样的例子颇多。按：《道德经》是唐室所特意发扬的经书，且历来被道教尊为圣经，故张伯端以《道德经》为丹道祖经，固不足

奇；而《阴符经》则因行世较晚，唐玄宗时才由李筌发现和作疏而行世，其文简略而晦隐，好事者各以己见任意解释，张伯端便是用丹道观来点理解和援用《阴符》的一个。他这样作，不外是标榜丹道出自黄老，自己是继承黄老正宗。正如陈至虚在《悟真四注》绝句五十八注内所说：“《阴符》、《道德》，丹经之祖书，上仙皆籍之以为筌蹄，修之成道。是知《阴符》、《道德》、《悟真》三书同一事也。”

第四点是吸取佛教禅语以为道教修性内容。《悟真篇》卷末附歌颂乐府及杂言，或称外篇，用意在于吸取禅语以言修悟之法，正如自序所说：“附之卷末，庶几达本明性之道。”其附录《禅宗歌曲杂言》就说：“此恐学道之人不通性理，独修金丹，如此，既性命之道未修，则运心不普，物我难齐，又焉能究竟圆通，回超三界？”因此引禅理以炼心，“以诸佛妙用广其神通，终以真如觉悟，遗其幻妄而归于究竟空寂之本源矣”。

道教内丹道经过张伯端的阐发与变革，可以说基本上是总结和完成了炼养内丹的理论与方法，《悟真篇》与《参同契》同被尊为“丹经之王”，张伯端被尊为道教清修派丹法南宗的开山祖师。

三、净明忠孝道之兴起

宋元间，在江西西山玉隆万寿宫，有净明忠孝道（简称净明道）兴起。净明道虽仍以神仙信仰为核心，但与天师道、茅山道、楼观道却有所不同。它虽然也注重符咒驱邪御瘟等道术，也从事服炼斋醮、修仙度人，但只不过作为修道的次要之术；其教义中最主要、最突出的内容，则是强调修道须忠君孝亲。至今西山玉隆万寿宫正殿上仍挂有“忠孝神仙”的匾额。

据《净明忠孝全书》谓，净明道渊源于东晋的许逊，而许逊又受之于谌姆（婴）、兰公（期），而谌姆、兰公又受之于日月二君。据《许真君仙传》说，许逊生于东吴赤乌二年（公元 239 年），南昌人，字敬之。早年栖托西山金氏之宅修道，晋武帝太康元年（公元 280 年）举孝廉，任旌阳县令。故又名许旌阳。预感晋室将乱，辞官东归，返西山修道，并济世度人。晋孝武帝宁康二年（公元 374 年）“合宅飞升”。《正统道藏》中有关许逊的记载很多，如：洞真部内有《旌阳许真君传》、《续真君传》、《许

太史真君图法》、《清微仙谱》；洞玄部内有《许真君仙传》、《西山许真君八十五化录》、《孝道吴许二真君传》、《仙苑编珠》；洞神部内有《历世真仙体道通鉴》卷二十六；太平部内有《云笈七签·许逊真人传》、《净明忠孝全书·净明道师旌阳许真君传》正一部内有《三洞群仙录》卷四、十四、十六。《续道藏》中有《逍遥墟经·许真君》、《搜神记·许真君》，其他还有《太平广记·许真君》。据传，许逊“升仙”后受祀于西山之游帷观。其一传弟子有时荷、吴猛、甘战、周广、陈勋、曾亨、盱烈、施峰、彭抗、黄仁宽、钟离嘉。许逊及其十一弟子合称“十二真君”。

北宋时期，许逊及其“孝悌之教”被帝王所尊崇，说许逊是一位能驱邪斩蛟御瘟的神通广大的天神。太宗、真宗、仁宗皆赐御书，改西山游帷观为玉隆观、玉隆宫，宋徽宗政和六年（公元1116年）改为玉隆万寿宫，政和二年封许逊为“神功妙济真君”。

宋钦宗靖康元年（公元1126年），开封被破，次年徽宗、钦宗被俘，北宋王朝灭亡。康王赵构在江南建立了南宋王朝。而金人仍不断南侵，使南宋王朝受到危亡的威胁。正是在这样的情势下，西山玉隆万寿宫道士何真公倡导许逊的“净明忠孝大法”。据《净明忠孝全书》卷一记载：

“建炎戊申（公元1128），……兵祸煽结，民物涂炭。何真公等致祷

“真君”句垂救度。既而降神渝川，谕以辛亥（绍兴元年，公元1131）八月望当降玉隆宫。至期迎俟，日中云雾郁勃，自天而下，由殿西径升玉册殿，授《飞仙度人经》、《净明忠孝大法》，真公得之。建翼真坛，传度弟子五百余人。消禳厄会，民赖以安”。

何真公重振“净明忠孝”之道，在当时还并无“净明道”这个道派名称。到了元世祖至元壬午（十九年，公元1282年），西山隐士刘玉（字颐真，号玉真子）自言遇到了洞真天师胡慧超，说许真君将降授至道给刘玉。据《净明忠孝全书》谓：

“仙驾降，先生（刘玉）瞻礼，以柏叶藉枣橘以进。真君告曰：……吾昔修真时，于此朝礼“太上”，“太上”命日月二君”降此，授吾至道，是名“灵宝朝天坛”。吾今亦于此授此“中黄大道八极真诀”，子当敬受。……当勉弟子不昧心君，不戕性命，忠孝存心，方便济物。”

又说洞真天师胡慧超也降授道法：

“说及三五飞步，正一斩邪之旨。由是开闡大教，诱诲后学。其法以忠孝为本，敬天崇道，济生度死为事。”

《西山隐士玉真刘先生传》说：

先生之学，本于正心诚意，而见于真践实履，不矫亢以为高，不诡随以为顺，不妄语，不多言，言必关于天理世教，于三教之旨了然解悟，而以老氏为宗。有《玉真语录》、《净明秘旨》凡一百三十七品云。”

由于刘玉整理了何真公的道法，遂正式用“净明”为道派

名称。故后世净明道以刘玉为开创祖师。其实,开创者当为何真公。

明《正统道藏》中收存净明道的经书不少,《洞玄部·方法类》有:《许真君受炼形神上清毕道法要节文》、《天枢院都司须知令》、《天枢院都司须知格》、《灵宝净明天枢都司法院须知法文》、《灵宝净明院教师周真人起请画一》、《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》十卷,《灵宝净明黄素书释义秘诀》、《太上灵宝净明入道品》、《灵宝净明院真师密诰》、《太上灵宝净明法印式》、《灵宝净明大法万道玉章秘诀》、《太上灵宝净明秘法》、《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》、《太上灵宝净明飞仙度人经法》五卷、《太上灵宝净明飞仙度人经法释例》、《太上净明院补奏职局泰玄都省须知》;太平部有:《太上灵宝净明洞神上品经》上下卷、《净明枢真经》、《净明正印经》、《净明御瘟经》、《净明明鉴经》、《太上灵宝净明九仙水经》、《太上灵宝净明中黄八柱经》、《净明忠孝全书》六卷。

据《净明忠孝全书》述其授受系统为:许逊(旌阳)——张氤(洪崖先生)——胡慧超(洞真先生)——郭璞(景纯)——刘玉(洞真先生)——黄元吉(希文)——徐异(慧)——赵宜真——刘渊然……。净明道以许逊为祖师,胡慧超(法师)、张氤(经师)、郭璞(监度师)并称为“三师”。

其基本教义,《太上灵宝净明法序》说:

“净明者幽不烛,纤尘不染,愚智皆仰之,为开度之门,升真之路,以孝悌为之准式,修炼为之方术,行持之秘,要积累相资,磨礲智慧,而后道坚完,神人伏役,一瞬息间可达玄理”。

《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》说:

“净明只是正心诚意,忠孝只是扶植纲常。但世儒习闻此语烂熟了,多是忽略过去,此间却务真践实履。”“大忠者一物不欺,大孝者一体皆受。……何谓净?不染物。何谓明?不触物。不染不触,忠孝自行。”

强调真践实履。刘玉真(净明道一祖)有“履践三十字”:
“所谓三十字者:惩忿窒欲明理,不昧心天,纤毫失度,即召黑暗之愆霎顷邪言,必犯禁空之丑。”卷三第七又说:“真君有云:净明大教是正心修身之学,非区区世俗所谓修炼精气之说也。正心修身是教世人整理性天心地工夫。若上古之世,民生太朴未散,何用整理?何用修炼?语言动作,无不合道。只缘后世众生,多是诈诈奸奸,愈趋愈下,一动一作,便昧其心,冥冥罔觉,无所不至,间有慕道者,不就本元心地上用克己工夫,妄认修炼精气以为无上真常之妙,所以太上患斯道之不明也。”故净明道“贵在忠孝立本,方寸净明,四美(孝悌忠信)俱备。神渐通灵,不用修炼,自然成道”。

净明道是天师道(符箓派)在儒家道学(理学)盛行的影响

下产生的道派，首重忠孝，而并行以符篆禁咒之术，但对丹道炼养之术，则较轻忽，一反唐宋道教重丹法及主静的教义，这是一大变革。

由于净明道重视克己和践履，同时又兴起《太微仙君功过格》及劝善书等民间信仰，从而增强了宗教对人心的制约规范。

四、河北新道派的出现

与全真南北宗的分立

南宋初，北方为金朝所统治。在金统治区出现了三个新的道派，即太一道、真大道、全真道。

据《元史·释老传》记载：

“太一教者，始金天眷中（公元1138—1140年），道士萧抱珍传太一三元法之术，因名其教曰太一”

萧抱珍，卫州（河南汲县）人。他所开创的太一道，主张以老子之学修身，以巫祝之术御世，颇与天师道教义接近。据元

王鹗于至元三年(公元1266年)所撰《重修太一广福万寿观碑》说:

“初,真人既得道,即以仙圣所授秘篆济人,祈禳诃禁,罔不立验,天眷初(公元1138年)其法大行”。

“太一”之称,乃取“元气浑沦,太极未判,至理纯一”之义,或谓“太一”乃祀奉之最高天神。萧抱珍开始是在家里传教,“寻以所秋溢,不可以谒香火斋洁之虔”,便在州(卫州)东三清院故址“草茆而庵”。这时信徒很多,据元王恽《秋涧集·韩居碣铭》谓:“远迩向风,受为门徒者,岁无虑千数”。金熙宗皇统八年(公元1148年),熙宗完颜亶,遣御带李琮驿召赴阙,见后尤加礼敬,赏赉不赀,并敕萧抱珍所居观额以“太一万寿”四字。金世宗大定六年(公元1166),肖抱珍歿于汲县万寿观。其弟子为萧道熙。

萧道熙本姓韩,因太一道以教祖之姓为姓,故改姓萧。萧道熙嗣教为太一道二世祖。据元王恽《秋涧集·太乙二祖萧道熙行状》说:

“师风仪洒爽,德宇冲粹,博学善文辞,动辄数百言,乐与四方贤大夫游,谈玄论道,造极精妙,书画骀骀,有魏晋风格,……生平好振施,养老恤孤近千人,……至于持行法篆,捕逐鬼物,风声肃肃,除治户庭间,殆古之能吏然。”

大定九年(公元1169年),金世宗敕在观内建“万寿”额碑,这时太一教“声教大振,门徒增盛”,其门众数万,而且“东渐于海”。萧道熙死于大定二十六年(公元1186年)。世宗追赠“重明真人”。

太一道三世祖为萧志冲。据《淳南遗老集·太乙三祖墓表》说,萧志冲,字用道,博州堂邑人,本姓王。年十六,父兄议婚,不愿娶,逃到卫州,师事太乙二世祖萧道熙,后嗣教。曾补住中都天长观。信徒甚众,“求教者接踵,岁所传无虑数千人”。萧志冲“老庄之外,兼通诸史诸书,而尤长于《左氏春秋》”。享年六十六岁,自号“玄朴子”。

太一道四世祖为萧辅道,为一世祖肖抱珍的再从孙。《元史·释老传》谓:“世祖(世宗完颜雍)在潜邸闻其名,命史天泽召至和林,赐对称旨,留居宫邸”。《秋涧集·清蹕殿记》谓世祖曾以“安车来聘”,赐号“中和仁靖真人”。

太一道五世祖为李居寿。《元史·释老传》谓:萧辅道“以老,请授弟子李居寿掌其教事。至元十一年(公元1274),建太一宫于两京,命居寿居之,领祠事且禋祀六丁以继太保刘秉忠之术。十三年(公元1276)赐太一掌教宗师印。十六年(公元1279)十月辛丑,月直元辰,敕居寿祠醮,奏赤章于天,凡五昼夜。事毕居寿请闻,曰皇太子春秋鼎盛,宜参预国政。且又因典瑞董文忠以为言,世祖喜曰:‘行将及

之’。其后诏太子参决朝政，庶事皆先启后闻者，盖居寿为之先也。”

由此可见太一道李居寿与元世宗关系之密切及受宠遇之厚。

太一道六世祖为李全佑，七世祖为蔡天佑。其道至元泰定帝时仍未衰。

与太一道同时兴起的，有真大道教。据《元史·释老传》记载：

“真大道教者，始自金季，道士刘德仁之所立也。其教苦节危行而不妄取于人，不苟侈于己者也。”

据元田璞《重修隆阳观碑》说，刘德仁是沧州乐陵人，生于宁徽宗宣和四年（公元1122年）。在金皇统二年（公元1142），自言“有老人须眉皓白，乘青犊车至，授玄妙道诀而别，不知所之。”由是乡人疫病者，远近来请治“符药针艾弗用，效如剂响焉”。示门徒诫法，其目有九。据《宋濂文集》五十五《书刘真人事》中记载，其九条诫法为：

“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；五曰毋事博奕，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，学者宜世守之。……传其道者几遍中国。”

吴澄《草庐集》二十六《天宝宫碑》也讲到真大教的教义，说刘德仁“避俗出家，绝去嗜欲，屏弃酒肉，勤力耕作，自给衣食，耐艰难辛苦，补俭慈闵，志在利物，戒行严洁。”一时信者翕然。又有《道园学古录》五十《崇玄广化真人岳公碑》也记述有真大道的基本教义及传播情况，

“真大道以苦节危行为要，不忘求于人，不苟侈于己。……一时州里田野，各以其所进而从之。受其教音，风靡水流，散于郡县，皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守。久而未之变也”。

元赵琳清《大道延祥观碑》也说真大道要求教徒“守本分，不务化缘，日用衣食，自力耕桑贍足之。”其教义除了以“苦节危行”为要之外，对于道教的化炼飞升”之术则甚为轻漠，只主张“守气养神”。元杜成宽《改建先天宫记》则说，真大道的炼养工夫只是“见素抱朴，少思寡欲，虚心实腹，守气养神”。对于“飞升化炼之术，长生久视之事，则曰，吾不得知。”据《大道延祥观碑》记载，真大道也不奉祀诸多鬼神，“唯以一瓣香朝夕恳礼天地”。为乡人治病，不用符药针艾，驱役神鬼，不假符篆，惟“默祷虚空”而已。总的来说，真大道为主张出家、苦行的宗教，也无醮仪等形式，颇似苦行僧，亦近乎古墨家信徒的思想作风。《道园学古录》五十《崇应广化真人岳公碑》谓，刘德仁是宋室遗民，是“豪杰奇伟之士”。或许刘德仁苦行忍辱，意在隐晦

自存,并从宗教中寻求慰藉;但他却又既不信仰符篆禁咒及化炼之术,又不愿奉事来自异族的佛教,故独创了“大道教”。

刘德仁歿于金大定二十年(公元1180)。前后行教三十八年。他歿后其教仍赓续不绝,在金哀宗正大六年(公元1229),大道教曾一度被禁止。此时正是金人与蒙古人激烈征战的时候,大道教在这以后近三十年间,隐于民间流传,其详情未见记载。至元宪宗时,其五传祖师为酈希诚,这时的大道教便发生了较大变化,再不是隐行于民间的宗教,而是受到元宪宗的宠信的宗教了。据《元史·释老传》记载:

“五传至酈希诚,居燕城天宝宫,见知宪宗,始名其教曰“真大道”,授希诚太玄真人领教事,内出冠服以赐,仍给紫衣三十袭赐其徒者。至元五年(公元1268),世祖命其徒孙德福统辖诸路真大道,锡铜章,二十年改赐银印二,又三传而至张志清,其教益盛,授演教大宗师,凝神冲妙玄真人。”

又据《崇应广化真人岳公碑》记载,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”。但至元代以后,真大道逐渐衰微而消失。

稍后于太一道与真大道,在金代兴起的还有全真道。

据李道谦《终南山祖庭仙真传》、《甘水仙源录》、秦志安《金莲正宗记》等道书谓,全真道的始祖是东华帝君(少阳),以

后的传授源流是：钟离权（正阳）——吕洞宾（纯阳）、刘海蟾（操）——王喆（重阳）——马钰（丹阳）、谭处端（长真）、刘处玄（长生）、邱处机（长春）、王处一（玉阳）、郝大通（广宁）、孙不二（清静）；七真之后则是尹志平、李志常……。实际上所谓始于“东华帝君”之说，乃是追溯原始以尊高其教之说，其创始人实是王喆。据李道谦《七真年谱》说，王重阳始名中孚，字允卿，宋徽宗政和二年（公元1112）生于终南刘蒋村，

“弱冠修进士业，系京兆学籍，善于属文，才思敏捷，尝解试一路之士。然颇喜弓马，金天眷初（公元1138），乃慨然应武略，易名世雄，字德威。后入道，改称今名（王喆），仍以害风自呼之”。

又据《祖庭内传》及《全真教碑》说，王字知明，“应现于咸阳大魏村”，“天遣文武之进，两无成焉，于是慨然入道”，于金世宗大定三年（公元1163）与“玉蟾真人和氏名德瑾”、“灵阳真人李氏”结茅刘蒋村，倡道关中，他曾说：

“吾将来使四海教风为一家”（《终南山重阳祖师仙迹记》）。

金大定七年（公元1167）焚其居，东迈，经达宁海（今山东牟平），首会马钰（丹阳）于怡老亭，后又得谭、刘、邱、孙，并结为方外眷属。大定八年（公元1168）建“三教七宝会”，九年（公元1169）建三教“金莲会”，至福山县又立三教“三光会”，至登州建“三教玉华会”，至莱州起“三教平等会”，正式创立了全真

道。其教义主要以“三教园融”、“识心见性”、“独全其真”为宗旨，故名其教为“全真”。（《全真教祖碑》）全真道有《重阳立教十五论》，其主要教义定为十五条，其略为：1. 凡出家者先须投庵，身依心安，气神和畅；2. 云游访师，参寻性命；3. 学书，不寻文乱目，宜采意心解；4. 精研药物，活人性命；5. 修盖茅庵，以遮日月，但不雕梁峻宇而绝地脉；6. 道人必须择高明者同伴，以丛林为立身之本；7. 凡静坐者须心如泰山，不动不摇，毫无思念；8. 剪除思想，以求定心；9. 调如五行精气于一身，以正配五气；10. 紧肃理性于宽慢之中以炼性；11. 修炼性命；12. 入圣之道，须苦志多年，积功累行；13. 超脱欲界、色界、无色界；14. 养身之法在于得道多养；15. 脱落心地，超离凡世”。

除此之外，还有相似于佛教而截然不同于天师道的规戒。即重清修，不娶妻室，不茹荤腥，为出家道士。归结起来，教义教规不外要求信徒绝世欲，炼心性而已。

王重阳主张儒释道三教合一，全真道融合了释道两家的理论，并益以儒家学说。《终南山重阳祖师仙迹记》记载：

“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”。《全真教祖碑》记载：

“先生劝人诵《道德》、《清静经》、《般若心经》、《孝经》、云可以修

证。”

他的诗《修行》写道：

“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。”

诗《孙公问三教》写道：

“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。”

答战公问后释先道》诗：

“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。”

王重阳以《道德经》、《孝经》、《心经》教其信徒，凡立教会又皆以“三教”名之，在莱州更立“三教平等地”，这都表明他不独居一教，而是三教圆融、这是全真教的主旨、特点，也是对唐宋道教的一大变革。

元遗山《紫微观记》综述了元代全真道的概况：

“又有全真家之教。咸阳人王中孚倡之，谭马邱刘诸人和之。本于渊静之说，而无黄冠襕袂之妄；参以禅定之说，而无头陀缚律之苦。耕田凿井，从身自养，推有馀以及之人；视世间扰扰者差若省便然。故堕窞之人，翕然从之。南标准，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。上之亦尝惧其有张角斗米之变，著令以

止绝之。当时将相大臣有为主张者，故已绝而复存，稍微而更炽，五十七年以来，盖不可复动矣。”

元高鸣《清虚宫重显子返真碑铭》也说：

“十庐之邑，必有香火一席之奉”。

据《金史·章宗记》记载，明昌二年（公元1191），统治者确曾以“惑众乱民”的罪名“禁罢全真”，但不久复起，在民间“势如风火，愈扑愈炽”（姚燧《重修玉清万寿宫碑》）。

王重阳羽化于金世宗大定十年（公元1170），其遗著有《重阳全真集》一二卷、《重阳教化集》三卷、《重阳分梨十化集》二卷、《重阳金关玉锁诀》、《重阳授丹阳二十四诀》（以上收存于明《正统道藏》太平部）、《重阳立教十五论》（收存于《道藏》正一部）。这些道书可能为后人伪托之作，或亦有经窜改之作，故未必都出之于王重阳。王重阳羽化后，由其弟子马钰、谭处端、王处一、刘长生、郝广宁、邱长春、孙不二等继承其教业。后丘长春创全真龙门派；刘处玄（长生）创全真随山派；谭处端（长真）创全真南无派，王处一（玉阳）创全真嵒山派，郝广宁（大通）创华山派；孙不二（坤道）创全真清净派；马钰（丹阳）创全真遇仙派。道教统称之为“全真道北七真派”。其中以丘长春（处机）开创的全真龙门派最为盛行，累代不衰。

据《元史·释老传丘处机传》记载，丘处机登州栖霞人，自

号长春子。生于金熙宗皇统八年(公元1148)。年十九为全真，学于宁海全真庵，与马钰等同师王重阳。金、宋之季俱遣使来召不赴。公元一一二一年，成吉思汗的势力已进入到北京一带，元太祖自奈曼命近臣彻伯尔、刘仲禄持诏求之。丘处机奉诏西行，到雪山见成吉思汗，

“太祖时方西征，日事征战。处机每言，欲以天下者，必在乎不嗜杀人；及问为治之方，则对以敬天爱民为本；问长生久视之道，则告以清心寡欲为要。太祖深契其言，命左右书之，且以训诸子焉。……时国兵战蹂中原，河南北尤甚，民罹俘戮，无所逃命，处机还燕，使其徒持谍招求于战伐之余，由是为人奴者得为良，与濒死而得更生者，毋虑二三万人，中州人至今称道之。”王重阳《重阳真人授记》

由于元太祖对于丘处机的器重，全真道益发兴盛。元宋子真《通真观碑》说：

“时人对全真之教‘翕然宗之，由一以化百，由百以化千，由千以化万，虽十族之乡，百家之闾，莫不有玄学以相师授，而况通都大邑者哉。’”

全真龙门派以清心寡欲为其修道之本，弘扬“一念无生即自由，心头无物即仙佛”的信仰。其遗著有《大丹直指》、《摄生消息论》、《潘溪集》等，均收入明《正统道藏》。他的弟子李志常撰《长春真人西游记》，对丘处机西去雪山见成吉思汗事，记述颇详。丘处机羽化于金哀宗正大四年(公元1227年)，嗣其教

业者有尹志平，李志常，宋德方等“十八宗师”。在元代，由于释道之争，道教受挫折，元宪宗八年（公元1258），元世祖至元十八年（公元1281），曾两次遭到焚经的打击，表面上暂时受压抑，但在民间的势力依然存在，不久又盛行起来。

自从道教全真派兴起以后，道教便出现了“北宗”与“南宗”的分立。由于宋代张伯端，与金代的王重阳皆重内丹炼养，在修炼方法上，紫阳派主张先“命”后“性”，而重阳派则主张先“性”后“命”，或者说是“性命双修”；紫阳派盛行于江南，重阳派盛行于江北；而紫阳派与重阳派均属道教丹鼎派，或称清修派，且紫阳派后裔亦并入全真派，故因行教地区及修炼方法有所不同，张伯端所传一派称为“南宗”，而王重阳所传一派称“北宗”。考道教南宗的创立者，实际上应为宋宁宗（公元1195—1224）时的著名道士白玉蟾。他原名葛长庚，字如晦，又字白叟，号海琼子，福建闽清人。出身高门。因任侠杀人，亡命武夷，出家入道，师事陈楠，学内丹。他著有《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》等。其弟子彭耜辑为《海琼玉蟾先生文集》、彭耜又辑《海琼白真人语录》。白玉蟾吸取佛教禅守思想及宋代理学思想入道，形成了南宗的教旨。如《雷霆玉枢宝经注集》中说：

“知止而定，定而后能静。静定日久，聪明日全，天光内烛，心纯乎道，与道合道，抑不知孰为道、孰为我，但感其道即我，我即道。彼此相忘

于无亡可忘之中，此所谓至道也”。

这正是宋儒所宣扬的“知止”之说，而白玉蟾融入道教以为修道之法。相传南宗授受系统为张伯端——石泰——薛式——陈楠——白玉蟾，道教称之为南宗五祖。白玉蟾的弟子有彭耜、留长元、赵汝渠、叶古熙等，自白玉蟾后才形成南宗一派。

五、正一道之主领三山符

东汉末，张陵、张衡、张鲁所传道，在两晋称“五斗米道”，南北朝称“天师道”，到元代则由于信州龙虎山天师世系之受封为“正一教主”而改称为正一道”。

据《元史·释老传》记载：“正一天师者，始自张道陵，其后四代曰‘盛’，来居信州龙虎山”。在唐宋时期，因唐室尊崇李聃。宋室尊崇赵玄朗，故信州龙虎山天师世系均只受到一般封赠，并未得到宠信。

在宋代，信州龙虎山天师世系之受封，始自宋真宗大中祥

符九年(公元1016)赠张正随为贞静先生,又据《宋史·仁宗本纪》记载:“天圣八年(公元1030)五月甲寅,赐信州龙虎山张乾曜号澄素先生”。到宋徽宗时,虽宠信林灵素,但对天师世系亦只给予一般封赠。据《宋史·徽宗本纪》记载:“重和元年(公元1118)以张虚白为通元冲妙先生”。到元世祖时,龙虎山天师世系便忽然受到忽必烈的重视,倍加宠信。据清熊赐履《学统》卷五十说:

元世祖未得位时,常遣所信王先生渡江为间,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。因谗言:“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:“卿曩与王先生主,今验矣!卿可道知之乎?”宗演貽愕,曾不知所出,不能对。世祖曰:“往吾所遣王先生,广颡巨目长,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。”

又《元史·释老传》亦早有记载,说:

相传至三十六代宗演,当至元十三年(公元1276),世祖已平江南,遣使召之,至则命廷臣郊劳,特以客礼。及见,语之曰:“昔岁己未(公元1259),联次鄂渚,尝令王一清往访卿父,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，特赐玉芙蓉冠，组金无缝服，命主领江南道教。

当时忽必烈为消灭南宋，派王一清密赴江南与龙虎山三十五代天师张可大联系。张可大曾预言二十年后忽必烈将统一天下。忽必烈消灭南宋以后，需要安定江南，同时也念张可大往年之助，忽必烈命张宗演主领三山（阁皂山，龙虎山，茅山）符篆并赐二品银印。张宗演多次入觐。世祖尝命取其祖天师所传玉印、宝剑观之，语侍臣曰：“朝代更易已不知其几，而天师剑印传子若孙，尚至今日，其有神明之相矣乎？”至元二十九年（公元1292），张宗演歿于京师，其子张与隶为三十七代，袭掌江南道教。元成宗元贞元年（公元1295），张与材嗣为三十八代，袭掌道教，大德八年（公元1304）授“正一教主，主领三山符篆”，元武宗时更特授金紫光禄大夫，封留国公，赐金印。元仁宗延佑四年（公元1317），张嗣成嗣为三十九代，袭领江南道教，领三山符篆如故。由于天师世系被元代帝王授以“正一主教”头衔，而又统领江南阁皂山，龙虎山、茅山三大道派的符篆，三派合流为正一道，故天师道自此改称为“正一道”，与全真派并列为道教两大道派。

在元世祖时，与张宗演同时受宠的还有张留孙。至元十三年（公元1276），张留孙随其师张宗演入朝，“世祖与语称旨，

遂留侍阙下”(《元史·释老传》),世祖命留孙为天师,留孙固辞,不敢当,乃号之上卿,命尚方铸宝剑以赐,建崇真宫于两京,俾留孙居之,专掌祠事。至元十五年(公元1278)授“玄教宗师”,赐银印。天下既定,留孙待诏尚方,“因论黄老治道贵清静,圣人在宥天下之旨,深契主衷”。大德(公元1298—1307)中,加号“玄教大宗师”,同知集贤院道教事,且追封其三代皆魏国公,官阶品俱第一。元武宗(公元1308—1311)升大真人,知集贤院大学士。及仁宗(公元1312—1320)即位,“犹恒诵其言,且谕近臣曰:‘累朝旧德,仅馀张上卿’。尔进开府,仪同三司,加号‘辅成赞化保运玄教大宗师’(《元史·释老传》)。张留孙卒于至治元年(公元1321)。元文宗图贴睦尔于天历元年(公元1328)还追赠张留孙为“道祖神应真君”。张留孙死后,其徒吴全节嗣教。吴全节在至元二十四年(公元1287)随张留孙见元世祖忽必烈。元成宗大德二年(公元1298)为崇真万寿宫提点,与其师张留孙一道从事斋醮,十分活跃。大德十一年(公元1307),授“玄教嗣师”。元仁宗至治二年(公元1322)授“特进上卿玄教大宗师,崇文弘道玄道真人”总摄江、淮、荆、襄等处道教,知集贤院道教事。吴全节死于元惠宗至正六年(公元1346)。其徒夏文泳嗣教。

由于龙虎山正一道得以统领江南三山道教,故而成为道

教正统，在民间流传更趋隆盛。

六、张君房编《云笈七签》与

宋、金、元之重修《道藏》

宋朝开国后，曾五次诏令搜集整理道书，重修《道藏》。第一次是在宋太宗时期，搜示道书得七千馀卷，太宗命散骑常侍徐铉与知制诰王禹偁等校讎去其重复者，得三千七百三十七卷。其大纲分三洞四辅十二类，这是宋初的第一次修《藏》。第二次是在宋真宗大中祥符年间（公元1008—1016年）。据宋张君房《云笈七签》序中记载：

“（真宗）在先时，尽以秘道书，太清宝籙，出降于徐杭郡，俾知郡故枢密直学士成纶，漕运使今翰林学士陈尧佐，选道士冲素大师朱益谦、冯德之等专其修较，俾成藏以进之。”

于是依照徐铉等第一次所修旧目，刊补洞真部六百二十卷，洞玄部一千一十三卷，洞神部一百七十二卷，太玄部一千四百七卷，太平部一百九十二卷，太清部五百七十六卷，正一部三百七十卷，合为新录，凡四千三百五十九卷。又撰篇目上

献，赐名为《宝文统录》，这是宋代第二次修藏。第三次也是在宋真宗时，是由海宁谪官张君房主其事，在《云笈七签·序》中也有所记述：

“然其(指《宝文统录》)纲条漶漫，部分参差，与《琼纲》、《玉纬》之目舛谬不同。岁月坐迁，科条未究，遂纶等上言以臣承乏，委属其绩，时故相司徒王钦若总统其事，亦误以臣为可使之。又明年冬，就除臣著作佐郎，俾专其事。臣于时尽得所降到道书，并续取到苏州旧《道藏》经本千餘卷，越州、台州旧《道藏》经本亦各千餘卷，及朝廷续降到福建等州道书《明使摩尼经》等。与诸道士依三洞纲条、四部录略，品详科格，商较异同，以铨次之，仅能成藏，都卢四千五百六十五卷，起《千字文》“天”字为函目，终于“宫”字，号得四百六十六字，且题曰：《大宋天宫宝藏》。距天禧三年(公元 1031 年)春，写录成七《藏》以进之”。

这是第三次修藏。第四次修藏是徽宗时期。崇宁、大观年间(公元 1102—1110 年)，诏令搜访道书，就书艺局令道士校订《大宋天宫宝藏》增至五千三百八十七卷。政和三年(公元 1113 年)又诏天下访求道教仙经，设经局，敕道士元妙宗、王道坚(龙虎山道士，制授太素大夫)详加校订，送福州闽县由龙图阁直学士中大夫福州郡守黄裳役工镂板，全藏共五百四十函，五千四百八十一卷，名《万寿道藏》，又因修藏于政和年间(公元 1111—1118 年)，故又称《政和道藏》，或《政和万寿道

藏》。我国《道藏》才有了正式的刊本。第五次修藏是在南宋孝宗赵春淳熙年间(公元1174—1189年),名《琼章宝藏》。宋邓自和撰《大藏书目》,记载:大乘洞真部八十一帙,灵宝洞玄部九十帙,太上洞神部三十帙,太玄部九十六帙,太平部十六帙,正一部三十九帙,凡六部三百十一帙,此宋代《道藏》之帙数。(见《文献通考》)当时各藏实际所收书名今虽不详,但从宋郑樵(公元1103—1160年)《通志·艺文略》所载“道家”的书籍,有老子、庄子、诸子、阴符经、黄庭经、参同契、目录、传、记、论、书、经、科仪、符篆、吐纳、胎息、内视、导引、辟谷、内丹、外丹、金石药、服饵、房中、修养等二十五类这一事看来,在当时道教与道家的书籍是混合未分的,因而可以推知那时的《道藏》中是包含有哲学流派的道家诸子和道教的符图经戒的。

《政和万寿道藏》在金人攻克汴梁(开封),徽宗、钦宗被俘的靖康(公元1126—1127年)之乱中散佚,至金代已残缺不全。据《宫观碑志·十方大天长观玄都宝碑》记载,金世宗大定二十六年(公元1186年)有诏以南京(开封)的《道藏》经板付北京天长观,又易置玉虚观经于飞玄之阁,以备观览。后又将天长观的旧经还付玉虚观,其旧有名籍而玉虚观所没有的,听留勿还,须补完则遣之。大定二十九年(公元1189年)金世宗去世,明年金章宗完颜璟继位。金章宗明昌元年(公元1190

年)，敕遣中使谕旨度支，拓天长观左空隙之地，赐给天长观构屋以储经板，置文臣二员与当时天长观提点孙明道参订经书，加以补缀，重修《道藏》。

“明道奉诏，不遑居处，分遣黄冠访遗经于天下，……不二年，胜缘俱办……桷榱俱完，得遗经千七十四卷，补板者二万一千八百册有奇，积册八万三千一百九十八。……明道于是倡诸道侣，依三洞四辅，品样科格，商较同异而铨次之，勒成一藏，都卢六千四百五十五卷，为帙六百有二，题曰：《大金玄都宝藏》。”

可是这部《道藏》的经板并未存在多久，便因天长观火灾被焚毁了。据《顺天府志》引《元王鹗重修天长观碑》记载：

“章宗泰和壬戌（公元1202年）正月望日，（天长观）焚毁殆尽。宣宗贞祐南迁，止余石像，观额为风雨所剥，委荆榛者有年。”

《大金玄都宝藏》的经板，就是这次火灾毁掉的。经板虽毁，但仍还有印刷的《大金玄都宝藏》存在，元元好问《遗山文集》卷三十一《通真子墓碣铭》谓：元初宋德方（披云道人）云金末“丧乱之后，图籍散落无几，独管州者仅存。”管州即今山西静乐县。元初，宋德方就是据此而重新整理、刊刻又一部《道藏》。

据《终南山祖庭仙真内传·披云真人传》谓：宋德方，字广道，莱州掖城人，曾师事刘处玄、丘处机。宋德方曾与丘处机

“语及道经泯灭，宜为兴复之事”，丘处机嘱咐他说：“藏经大事，我则不暇，他日汝其任之。”宋德方遵师遗意，于元太宗九年倡刊《道藏》。

“丁酉，复主平阳醮事。……遂以门下讲师通真子秦志安等，谋为经木流布之意。丞相胡公（天禄）闻而悦之，倾白金千两，以为创始之费。即授之通真子，令于平阳玄都观总其事。”

经过补完亡缺，搜罗遗逸，历时八载，于元乃马真皇后称制三年（公元1244年）两“藏经胜缘，俱已断手。”

又据《甘水仙源录》谓：通真子秦志安，字彦容。师事披云道人宋德方。尊师意重刊《道藏》：

“乃立局二十有七，役工五百有奇。通真子校书平阳玄都观以总之。其于三洞四辅万八千余篇，补完订正，出于其手者为多。仍增入《金莲正宗记》、《烟霞录》、《绎仙》等传附焉。起丁酉（公元1237年），尽甲辰（公元1244年）。中间奉被朝旨，借力贵近，牵合补缀，百方并进。卒至于能事颖脱，真风遐布。”

全藏凡七千八百餘卷，亦称《玄都宝藏》。

元宪宗八年（公元1258年），僧道辩论《化胡经》真伪，颁旨焚毁经四十五部经文印板。元世祖至元十八年（公元1281年），佛道二家辩析，颁旨焚毁除《道德经》外的其余《道藏》经文印板。据释祥迈《至元辩伪录》谓，是年十月“圣旨就大都大

悯忠寺，焚毁道教伪经”。宋德方、秦志安所重修并刊板的《玄都宝藏》遂罹焚经祸，藏经亦因此亡佚了很多。现存明《正统道藏》中《道藏阙经目录》所著录道书，大多便是遭元代两次焚道经而致亡阙的。元末，又是战争连年，即使幸存的《道藏》，又多毁于兵焚，以后能保存下来的，便只有偏僻道观中隐匿的藏经了。

宋、金、元朝除了多次编纂《道藏》之外，也有一些著名的道士及学者编著有重要道书。如宋真宗天禧年间（公元1017—1021的）张君房编辑有道教类书《云笈七签》。这是一部对后世道教很有影响的道书，人们称之为“小道藏”。据张君房《云笈七签·序》中说：

“臣涉道日浅，丁时幸深。诤期尘土之踪，坐忝神仙之职，……虽年栖暮景，而宝重分阴。于是精究三乘，详观四辅，采摭机要，属类于文。探晨灯红映之微，综玉珮金珰之说。泥丸赤子，九宫爰系于一方，神室婴儿，百根皆根于两半。至如三奔三景之妙，九变十化之精，各探其门，互称要妙。刻舟求剑，体貌何殊；待兔守株，旨意宁远。因兹探讨，遂就编联，缀云笈七部之英，略宝藏诸子之奥，总为百二十卷，事仅万条。习之可以阶云汉之游，览之可极天人之际，考核类例，尽著指归”。

道教称书籍为“云笈”，意即白云仙境中收藏经籍的箱子。“七签”即七部之意，《道藏》分经书为三洞（洞真、洞玄、洞神）、

四辅(太玄、太平、太清、正一),总称为七部。《云笈七签》实为一百二十二卷,收存于明《正统道藏》之《太玄部》。其主要内容包括:“道德”之旨;宇宙生成,劫运及其主宰;道教源起、经籍源流及传授系统;仙真位籍、传记;方药符图、内外丹法及各种方术;斋戒醮仪;洞天福地;步虚词及神仙诗歌;道教灵验故事等。大都是摘录原文,分类汇编,不加论说。它不仅包括了北宋以前《道藏》的主要内容,而且保存了部分佚失道书的篇章。《四库全书总目提要》称此书“类例说明,指归略备,纲条科格,无不兼赅,《道藏》精华亦大略具于是矣”。

宋代出现的重要道书还有:白玉蟾撰《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》二卷、朱熹《阴符经考异》、俞琰《吕纯阳真人沁园春丹词注解》一卷、白玉蟾撰《太上老君说常清静注》、甯全真授《太清灵宝大法》六十六卷、李昌龄传《太上感应篇》三十卷、甯全真授《灵宝领教济度金书》三百二十卷(原书仅十二卷,其余为元明道士增补)、蒋叔舆編集《无上黄篆大斋立成仪》五十六卷、张伯端撰《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》三卷、翁葆光撰《紫阳真人悟真篇注疏》八卷、夏元鼎《紫阳真人悟真篇讲义》七卷、曾慥编《道枢》四十二卷、张伯端撰《金丹四百字》、陈楠撰《翠虚篇》、石泰撰《还源篇》、白玉蟾述《海琼问道集》、白玉蟾授《金华冲碧丹经秘旨》二卷,朱熹《周易参同契

考异》、俞琰撰《周易参同契发挥》九卷、释疑一卷、俞琰撰《易外别传》、白玉蟾述《海琼白真人语录》四卷等。

金代出现的重要道书有：刘处玄解《黄庭内景玉经注》、丘处机撰《大丹直指》、王重阳撰《金关玉锁诀》、王重阳《立教十五论》、玄全子集《诸真内丹集要》三卷、马钰述《丹阳真人语录》、刘处玄述《长生真人至真悟录》、侯善渊述《上清太玄集》十卷等。

元代出现的重要道书有：卫琪注《玉清元极总真文昌大洞仙经》九卷、王玠《崔公入药镜注解》、李道纯《清静经注》、陈致虚撰《上阳金丹大要仙派》、陈冲虚撰《陈虚白规中指南》、李道纯撰《中和集》六卷、李道纯撰《全真集玄秘要》、林辂述《谷神篇》二卷、陈致虚撰《上阳子金丹大要》十六卷、陈致虚撰《金丹大要》、王玠撰《还真集》二卷、王介撰《道玄篇》、王惟一撰《道法新传》、牛道淳撰《析疑指迷论》、陈少微撰《大洞炼真宝经九还金丹妙诀》、耶律楚材撰《玄风庆会录》、李道纯述《清庵莹蟾子语录》六卷、牧常晁撰《玄宗直指万法同归》七卷、黄元吉辑《净明忠孝全书》六卷、陈梦根辑《徐仙翰藻》十四卷等。

结 语

宋、辽、金、元四朝，历时四百多年，道教主要的变化与发展有以下几点：

(一)由于宋真宗、守徽宗的崇道，一忽儿飞来“天书”，一忽儿天神下降，宋徽宗甚至集教主、道君、皇帝三位于一体，把道教与政权直接结合在一起，并抬到了历史的最高峰。

(二)宋元时期也出现了陈抟、张伯端等一些炼养士与思想家、摆脱符篆而着重探求炼养的理论与方法。道先是陈抟从传统《易》学中吸取宇宙生成论，用以图解《易》的方式，开创了图学，并作“无极图”，建立“逆以成丹”的内丹理论与方法。尔后，张伯端又摆脱陈抟虚饰的哲学理论，而标榜近承钟吕金丹道，并以《道德经》、《阴符经》为祖经，论述修仙至道。在修持方面，张伯端强调先“命”后“性”，而后王重阳则主张先“性”后“命”，或说是“性命双修”。从宋元以后，道教教义的变化与发展主要是在炼养内丹的理论和方法方面。

(三)三教平等,三教合一的趋势已十分明显,如王重阳创全真道,便融合佛道,并益以儒家论理学而建立以正心诚意、忠孝为本的教义。

(四)新道派之出现与南北宗之分立,从此道教分为全真、正一两大宗派,一致以“三清”为至尊天神,而教规却大不一样,前者为出家道士,为清修派,而后者为符篆派,娶妻室。这是道教的一大变化。

(五)佛道斗争依然存在,元宪宗、元世祖时曾一度十分激烈,道教曾遭受两次焚经之祸,受到挫折,渐渐趋向低潮。

第七章 武当道之兴起及 明清道教之式微

道教在金元时期分衍宗派，各立教团，发展教义教规，扩充斋醮科仪，确曾一度十分活跃。但自明朝开国后，明太祖朱元璋为完成其君主独尊的政治体制，对宗教采取了利用与检束相并用的政策，控制其势力的发展，因此，道教之势渐趋减弱，不似已往之盛。但在明代也有特殊现象，这就是明世宗（公元1522—1566年）的崇尚道教，不过也只是短暂的兴道而已。

纵观明清道教，虽在丹道方面有东派、西派的出现，南方有武当道的兴起；在著述方面有不少对过去道书的铨释注疏之作，但亦均无多新义。

一、明代之检束道教与世宗时之崇道

朱元璋在未称帝之前，曾招聘、安抚龙虎山四十二代天师张正常，意在争取民心，以争天下。据《汉天师世家》卷二记载，在元至正二十一年（公元1361年），吴王朱元璋令旨江西等处行中书省“访求天师，多有招聘礼请入山，依前住持道教”，并令有司官员“但系龙虎山宫观殿宇及供器什物，诸人毋得作践损坏，亵渎神明，旧管山园田地房屋，悉听为主，诸色军民人等，不许夺占，违者治罪”。尔后又致书张正常，勉其“辅国济民”。书曰：

“吾闻汉祖天师，道德在躬，动得鬼神之助，一嘘一吸间，天道为之晦冥，雷霆诸神，莫不受命。以此辅国济民，除其妖孽，援其冰旱，故灵名历四十馀代而愈著也。今吾师既临乃祖之位序，当继乃祖之成烈，有非他术之可同者，愿师澄心定性，以凝道功，使前灵之迹益显，则龙虎之山益崇，而人益仰望也”。

至正二十五年（1365年），朱元璋召见张正常，朱元璋说：

“予自草莱，因天下变，为众所尊，不敢不竭心之诚，以安民庶。每闻天师，今为我见，快哉，一睹觐面，天师瞳眬电转，法貌昂然，虽不取事于朝廷，同我一时，岂不千载一遇也”。

至正二十六年(1366年)，朱元璋又令张正常施符及普施符水以济民。由于战乱而民间病疫多，求符水的人太多了，张正常乃篆符投井中，人争汲之。朱元璋命作亭于井上，号曰“太乙泉”。至正二十七年，即朱元璋称帝的前一年，致书张正常，书中说：

“予近自正月，为国家之事，心所欠者，欲奏闻上帝，奈无人捧词至于天庭，故差人诣天师门下，望天师以彼祖宗之灵，必当诚心差精通道妙之师，捧词达天，以申祈祷之情，即师之度意也。”

此举实标上是借重天师为“巫祝”，代其与天庭相“交接”，造成承天命、顺天运而称帝的局势。第二年(1368的)，朱元璋便作了皇帝，这年即洪武元年。

朱元璋称帝后，对待宗教，有他自己的看法和态度。据《明史·太祖本纪》记载，

“洪武二十年春)帝曰：所谓敬天者，不独严而有礼，当有其实。天以子民之任付君，为君者欲求事天，必先恤民，恤民者，事天之实也。为人君者，父天母地子民，皆职分之所当尽，祀天地，非祈福于己，实为天下苍生也。”

因而他不崇尚某一宗教，而是有限制地加以利用和控制，招揽名流用以敬神祀天；同时对教团又严加检束，防止宗教泛滥造成政治、经济上的损害。我们具体来看看他对道教的态度：

（一）不准驾凌于帝王之上。据《明史·张正常》记载，张正常于洪武元年（1368年）入贺太祖继位。“太祖曰：‘天有师乎’乃改授正一嗣教真人，赐银印，秩视二品”。元时所赐“天师”号遂被免去。《明会典》记载，

“凡寺观庵院，洪武三年（1370年）令除殿宇梁栋门窗神座案棹许用红色，其余僧道自居房舍，并不许起斗拱彩画梁栋及簷用红色什物床榻椅子。”

（二）清整教团，去其奢侈秽乱。《明史太祖本纪》记载：洪武五年诏：

“僧道斋醮，杂男女，恣饮食，有司严治之。”

（三）从思想上使其纳入养生治国之道。据《大政记》记载：

“洪武七年御注《道德经》成，上谓儒臣，举所谓‘五色令人目盲，五音令人耳聋’与‘圣人去甚、去奢、去泰’之类曰：‘老子所语，岂徒托之空言，于养生治国之道，亦有助也，但诸家之注，各有异见，朕因注之，以发其义’”。

（四）减少道观，限制出家。《明会典》记载：“洪武二十四年，

令清理释道二教，凡各府州县寺观，但存宽大可容众者一所并居之，不许杂处于外，违者治以重罪，亲故相隐者流，愿还俗者听。又命天下僧道，有创立庵堂寺观非旧额者悉毁之。”

还规定每三年发一次度牒，禁止男性四十岁以下、女性五十岁以下者出家，只允许府四十人，州三十人，县二十人出家。这样尽量减少逃避徭役者。

(五)立道录司以检束天下道士。据《明史·职官志》记载，明代僧道皆置官以管其众。京师置道录司左右正一、二人，(正六品)。左右演法，二人，(从六品。)左右置灵，二人，(正八品。)左右元义，二人，(从八品。)神乐观提点一人，知观一人，龙虎山真人一人(正二品)，阁皂山、三茅山各灵官一人。

“道录掌天下道士，在外府州县有道纪等司分掌其事”。

据《明会典》记载，明初置元教观，洪武十五年(1382)，改道录司，正六品衙门，设左右正一，左右演法，左右至灵，左右元义，职专道教之事，属礼部，其衙门建于朝天宫。

“凡内外道官，专一检束天下道士，违者从本司惩治，若犯与军民相干者，从有司惩治”。

明太祖以后的成祖、英宗、孝宗亦不崇尚道教。据《明史·成祖本纪》记载：“永乐十五年秋，甄宁人进金丹。帝曰：‘此妖人。令自饵之。毁其方书’”。《明会典》记载，英守正统六年，令新创寺观曾有赐

额者听其居住，今后再不许私自创造。”

《明通记》记载，孝宗弘治年间，李广以烧炼斋醮被宠，大学士徐溥等疏谏：“近有以斋醮烧炼进者，此乃异端惑世之术，圣王之所必禁也。”

在明太祖所制定的这种对宗教实行检束的政策下，道教是不可能在全国范围内兴旺发展的，其间有一例外，即湖北武当山“武当道”的兴起。

明代世宗朱厚熜做皇帝后，情况就大为改变了。世宗崇信道教，日事斋醮，重用道士。据《明史·邵元节传》记载：

“世宗嗣位，慈内侍崔文等言，好鬼神，日事斋醮，谏官屡以为言不纳。嘉靖三年邵元节，……大加宠信，俾居显灵宫，专司祷祀雨雪愆期，……封为清微妙济宁静修真凝元衍范志默秉诚致一真人，统辖朝天显灵灵济三宫，总领道教。”

邵元节原为龙虎山上清宫道士，后来官拜礼部尚书，一品服。邵元节死后，世宗宠信的是黄冈道士陶仲文。初封为“神霄保国弘烈宣教振法通真孝忠秉一真人”。据《明史·陶仲文传》记载：

“嘉靖十九年(1540)八月，“(帝)欲令太子监国，专事静摄。太仆卿杨最疏谏，杖死。廷臣震惧，大臣争谄媚，取容神仙，祷祀日亟。”

世宗“喜仲文祈祷功”，特授少保礼部尚书，不久，加少傅

仍兼少保，……恩宠出邵元节之上。又命建雷坛于黄州以祝圣寿，“同知郭显文监之。工稍稽，谪显文典史”，遣工部郎何成代督，趋甚急，公私骚然。御史扬爵、刘魁言及之，给事中周怡陈时事有“日事祷祠”语，帝大怒，“悉下诏狱拷掠长系”。吏部尚书谏乱仙，即命削籍。

“自是中外争献符瑞，焚修斋醮之事，无敢指及之者矣。……移居西内，日求长生，郊庙不亲，朝讲尽废，君臣不相接，独仲文得时见。”

到了嘉靖三十三年，世宗益求长生，日夜祷祠。由于陶仲文的引荐，方士段朝用、龚何佩、蓝道行、王金、胡大顺、蓝田玉之属，咸以烧炼符咒得近世宗。考《明史·陶仲文传》，段朝用合肥人，事烧炼，“言所银皆仙物，用为饮食器不死”，陶仲文荐于世宗；龚可佩嘉定人，出家昆山为道士，“通晓道家神名”，“帝命入宫教宫人司法事”；蓝道行以扶鸾术得幸；胡大顺，仲文同县人，缘仲文进供事灵济宫，伪撰《万寿金书》一帙，称吕祖所作，且言吕祖授三元大丹，可却疾不老；蓝田玉，铁柱观道士，从事符篆斋醮及扶鸾术，还自言有召鹤术，御史姜儆荐之得召；王金，鄆县人，为国子生杀人当死，知县阴应麟好黄白术，闻金有秘方，为之解得末减，金逃京师，藏匿于通政使赵文华，以仙酒献文华，文华献之帝，后为帝采灵芝；顾可学无锡人，自言能炼童男女洩为“秋石”，服之延年；陶仲文所引荐的

方士，还有端明，朱隆禧等，皆自言有长生秘术和符篆秘书，均曾得宠于一时。

嘉靖三十五年(1556)，世宗也效法宋徽宗之故事，集天仙、教主、皇帝于一身。据《明史·陶仲文传》记载：

“三十五年，上皇考道号为‘三天金阙无上玉堂都仙法主玄元道德哲慧圣尊开真仁化大帝’；皇妣号为‘三天金阙无上玉常总仙法主元元道德哲慧圣母天后掌仙妙化元君’；帝自号‘灵霄上清统雷元阳妙一飞天真君’，后加号‘九天弘教普济生灵掌阴阳功过大道思仁紫极仙翁一阳真人元虚圆应开化伏魔忠孝帝君’，再号‘太上大罗天仙紫极长生圣智昭灵统元证应玉虚总掌五雷大真人元都境万寿帝君’。

世宗晚年更是深信道教长生之术，扶乩言服芝可延年，便使使采芝，天下四方来献者皆积苑中，得芝万本，聚为一山，号“万岁芝山”。又有伪为五色龟及白龟、白鹿、白雁、玉兔以献者，佯称祥瑞。嘉靖四十三年(1564)五月帝夜坐庭中，获一桃御幄后，左右言自空中下，帝大喜曰：“天赐也”。修迎恩醮五日。不久，遣官求方士于四方，丰城人熊显进仙书六十六册，方士赵添寿进秘法三十二种，医士申士文亦进三种，方士王金等伪造诸品仙方、养老新书、七元天禽护国兵策，与所制金石药并进。“其方诡秘不可辨，性燥非服食所宜。帝御之，稍稍火发，不能愈”，结果是服丹中毒而逝。方士王金等不是被论死便是

被编口外为民。对于道教来说，这一段可说是历史上最后一次的风靡一时，此后，便逐渐黯然而已。

二、武当道与丹法东西两派

之出现及刘一明之丹道

武当道，因兴起于湖北均县武当山而得名。

考“武当山”在北魏前便已有名。北魏郦道元《水经注·沔水条》记载：“沔水又东南经武当县故城东，又东曾水注之，水导源于县南武当山，一曰太和山，亦曰参上山，山形特秀，又曰仙室。”《太岳太和山纪略》说：“自秦汉以来置武当县、武当郡，皆因山名之。”《后汉书·朱穆传》及《隋书》、《唐书》中之《地理志》均已有“武当山”名。元刘道明撰《武当福地总真集》说：

“武当山，……中岳佐命之山，应翼轸角亢分野，在均州之南，周回六百里，环列七十二峰，三十六岩、二十四涧。嵩高之储副，五岳之流辈，唐虞柴望偏祀之地，七十二福地之一。乾兑发原，盘亘万里，回旅若地轴天关之象，地势雄伟，非‘玄武’不足以当，因名之曰‘武当’。”

武当山在明以前早已是道教徒活动的胜地。古籍中记载

有不少著名羽客。道士在此隐居修炼。汉魏以前的传说过于渺茫,这里不提,据《武当福地总真集》记载:南朝刘宋明帝时的刘虬,“宋泰始中(466—471年),为晋王记室,解官辟谷入武当山仙去;”《真诰·稽神枢》云;“(谢)允字道通,历阳人,……晋太康中(280—290年)表辞官入道,诏许之,西上武当……结茅于石室,不数年得冲寂之妙”;唐人姚简曾在唐太宗出为武当节度,后亦“隐居武当,志慕虚玄”;五代宋初的陈抟也曾“入武当隐居,诵《易》于五龙观”。《宋史·陈抟传》也说:“知言尝遇孙君仿、麻皮处士,二人者高尚之人也。语抟曰:‘武当山九室岩可以隐居。’抟往栖焉。因服气辟谷,历二十余年。”《武当福地总真集》卷上记载,元“至元(应为至正)二十三年,法师叶希真、刘道明、华洞真承应御前充武当山都提点”。“提点”乃是道官,说明,元代在这里便已是有相当规模的道场,所以设了道官。由于元末的兵火,道观大都被毁了,因而才有明成祖朱棣的复修武当宫观。

明成祖在武当山大肆营造宫观,其原因说法不一,一说明初武当山现祥瑞彩云。“真武大帝”在云中显现,道士们绘制了一幅《太和山祥瑞图》,献给了明成祖朱棣,朱棣为表示崇奉“真武”的诚心,故而大兴土木,修造道观;另一说,当时武当山有位著名的道士叫张三丰,朱元璋在位时便曾遣使觅之,未

得，朱棣作皇帝后又遣给事中胡荃偕内侍朱祥齎香币往访，遍历荒徼，积数年不遇，为取悦、招揽道士张三丰，故而成祖大修武当道观；又一说是朱棣夺皇位，火焚皇宫，建文帝下落不明，有说为僧，或云为道，更有说建文帝就隐居武当山中，《万历续获编》谓：“以文皇帝遣胡荃托访张三丰为名，实疑其匿他方起事”；再一说成祖为笼络河南湖北的民心，顺民间信仰而崇祀真武……。从明初在武当山专设道官“太和山提点”，朱棣派内侍朱祥到武当山数年，以及明英宗起由宦官管理武当山，极可能成祖之兴武当，乃出之于政治上的原因。不管传说如何，武当山是复兴了，役民工三十余万，费时七年，建成八宫二观及金殿、紫禁城等，规模很大。道士张三丰也因此更为出名，在武当山开创了“武当道派”。

据《明史·张三丰传》记载：

“张三丰辽东懿州人，名全一，一名君宝，三丰其号也，以其不饰边幅，又号张邈邈。……书经目不忘，游处无恒，……尝游武当诸崖壑，语人曰：‘此山异日必大兴。’时五龙、南岩、紫霄俱毁于兵，三丰与其徒去荆榛辟瓦砾创草庐居之，已而舍去。太祖故闻其名，洪武二十四年（1391年）遣使覓之不遇。……永乐中（1403—1424年），成祖遣给事中胡荃偕内侍朱祥齎香币往访，遍历荒徼，积数年不遇。乃命工部侍郎郭、隆平侯张信等督丁夫三十余万人大营武当宫观，费以百万计。既成，赐

名太和太岳山，设官铸印以守。……或言三丰金时人，元初与刘秉忠同师，后学道于鹿邑之太清宫，然皆不可考。天顺三年（1459年）英宗赐诰赠为“通微显化真人，终莫测其存亡也”。

后人为其编有《三丰丹诀》一卷、《张三丰先生全集》、《三丰真人玄谭全集》一卷，均作明张君宝撰。

张三丰所创武当道的教义与特点，有以下几点：

（一）崇祀“真武大帝”。“真武”本为“玄武”，宋时因避“赵玄朗”讳，改称真武，玄武乃北方七宿（斗、牛、女、虚、危、室、壁）的合称。以其形似龟蛇，故名“玄武”。玄为龟，属水，尚黑；武为蛇，属火。为我国古代所崇奉的北方之神。从宋真宗起，特别崇奉“北极紫微大帝”的四位护卫，即道教所说的天圣、天蓬、天罡、天猷四大元帅（或称四圣），认为“北极帝星”之稳定，全赖“四帅”的护卫，故四帅是护佑皇帝的天神。在四帅中，尤其对“天圣”（佑圣）更为尊崇，宋真宗大中祥符年间封为“镇天真武灵应佑圣帝君”，简称“真武大帝”，又称“玄天上帝”。均县武当山，自古即奉祀真武之神（北方之神，水火之神），故武当道以真武大帝为祖师，又以“真武大帝”为雷部至尊之天神。

（二）习武当内家拳技。考武当内家的祖师，乃北宋徽宗时的张三峰（亦称张三丰）。传说他夜梦真武大帝授拳法。明末清初黄宗羲《王征南墓志铭》说：

“有所谓内家者，以静制动，犯者应手即仆，故别少林为内家，盖起于张三丰”。

三百多年之后，明初武当山又出了一位著名的道士也叫张三丰。后者是前者内家拳技继承和发扬者。武当道士历来均在教团内秘传内家拳技，至今仍保存这种传统。他们习拳技主要是为了健身御疾和抗拒野兽与护观。

(三)在教义上主张三教合一。《三丰全集·大道论》下篇说：“一阴一阳之谓道。道者修此阴阳之道也。一阴一阳，一性一命而已矣。《中庸》云：‘修道之谓教’，三教圣人，皆本此道，以立其教也。”《大道论》上篇中说：

“予也不才，窃尝学览百家，理综三教并知三教之同，此一道也。儒离此道不成儒，佛离此道不成佛，仙离此道不成仙”。

又说：

“儒也者，行道济时者也。佛也者，悟道觉进者也。仙也者，藏道度人者也。各讲各的妙处，合讲合的好处，何必口舌是非哉？夫道者，无非穷理尽性，以至于命而已矣”。

(四)重修炼内丹，且首重性功。武当道属道教清修派，颇重修炼内丹，并且主张先全人道，而后仙道。《大道论》中说：

“修身之事，不拘男女，此金丹大药虽愚昧野人得之立登仙位。……只要素行阴德，仁慈悲悯，忠孝信诚，全于人道，仙道自然不远也。”

又说：

“洞晓阴阳。深参造化，察其真伪，得阴阳之正气，觅铅汞之真宗，方能换骨长生。”

又说：

“至于旁门邪径，御女采阴，服炼三黄，烧饵八石，是旁门无功也。又有以按摩导引、吐纳呵虚，修服草药为养生之方者，虽能暂去其疾，难逃老衰命尽而被达人耻笑也。”

武当道后来逐渐并入全真道。教义教规亦与全真道同。

在《三丰全集·道言类》中附有《三丰先生辑说》，其中录有陆潜虚及李涵虚的丹法，故这里略为介绍陆潜虚及其东派丹法与李涵虚及其西派丹法。按《三丰先生集说》乃后人李涵虚编造，非张三丰本人所辑，因张三丰前于陆潜虚有一百几十年，而前于李涵虚则有四百几十年。

关于道教丹法，前文已提及过北宋和南宋。南宋丹法后又分为两派，一为张伯端弟子石泰，主张自身清修，称“清修派”；另传弟子刘永年（奉真）传翁葆光，主张阴阳双作，即男女同修，称“阴阳派”；石泰弟子陈致虚，既倡清修，也讲阴阳，又因同受南北宗师传，又合南北宗丹法，著《金丹大要》，仍以清修为主。北宋传至元李道纯，著《中和集》，三教合参，以守中为至善之道，称丹法“中派”。仍属北宗清静修行派。南北宗到元末

便已合并，均属全真道。丹法大致合一，南北畛域之见亦逐渐消失，惟阴阳派则异端突起，与南北宗合并之清修派分道扬镳。晚明的伍冲虚（伍守阳）集南北宗之大成著有《天仙正理直论》、《丹道九篇》、《仙佛合宗语录》。而阴阳派在明清则出现了所谓“东派”与“西派”。

东派的开创者为明的陆西星（1520—1606年）。陆西星字潜虚，扬州兴化县人。明嘉靖间，自称得吕祖秘传，写成《宾翁自记》、《道缘汇录》，又著《方壶外史丛书》，辑刊《吕祖全书》，宣称得丹道传，太阐丹道，世称丹法东派，属阴阳派。其丹法明言男女双修方可成丹，要点在“凝神聚气”、“道归自然”，所谓“离形交气”，则另为口传。陆西星还撰有《南华副墨》，并以玄理注释《庄子》，晚年参禅，又撰《楞严述旨》。

西派开创者为清代的李涵虚。清咸丰间，四川乐山长乙山人。李涵虚（号涵虚子），托言于峨嵋遇吕祖及张三丰，得丹法秘要，著《太上十三经注解》、《无根树注解》、《三车秘旨》，还编辑和刊印《张三丰全集》，宣扬丹道，世称丹法西派，亦属阴阳派。宣扬其丹法以清静立基，然后事阴阳双修。李涵虚托言张三丰授，实则托张三丰之名而自饰其说。

东派、西派均为清修派所反对。内容荒唐，故不多述。

在清代最引人注目的道教内丹炼师和学者是乾隆、嘉靖

年间的道士刘一明(1734—1821年)。刘一明号悟元子,又号素朴散人,被褐散人,山西曲沃县(今山西闻喜县东北)人。是当时我国西北地区全真龙门派的第十一代宗师。他一生主要在甘肃榆中之栖云山、兴隆山修道传教,著书立说。他的主要著作,后人汇刻为《道书十二种》。他所论述的丹法,渊源于宋代陈抟的“宇宙生成论”和“逆以成丹”说以及张伯端阐发的丹道口诀。他继承和发展了全真道清修派的理论和方法,颇具有宗教思辨性。其内容主要包含以道为本原的宇宙观、先验的天赋人性论、修炼内丹诀要以及三教同源、相通的理论。他认为至无至静的道,是宇宙万物的本原,《指南针·阴符经注》中说:“大道无形,生育天地;大道无名,长养万物。无形无名,自然至静之道。”《修真辨难·序》中说:“夫道即理也,理即道也……此理此道,位天地而育万物。”

这个“道”乃是非物质性的精神实体。这个精神实体产生“先天真一之气”,即虚无中生“一气”。《修真辨难》中说:“先天之气自虚无中来。《悟真》云:道自虚无生一气,……此皆言先天之气为生物之主气,乃自虚中来,为万象之主,天地之宗。”一气生天生地阴阳,阴阳再合其中,又合一气成本体,三体即成,一气运动,阴而阳,阳而阴,于是万物生焉。

他认为人性是天赋的,说人的形体孕育之时,生机自虚无

中来,这就是先天祖气,而祖气是纯善、至善的,这便是人的天赋之性,或曰真如之性,是至善的。人体出母胎后,由于后天呼吸之气是恶、浊的,因而人的至善之性被浸蚀、污染,真一之气消泯,于是人性也就变恶了。如要维持、恢复天赋之善性,就要不懈的习善、行善。


刘一明的炼丹理论,与陈抟的“逆以成丹”之说基本相同。他认为人顺自然之道而生,要返回至虚无之道中去,就只有以“逆道”的修炼之法返本归真。这种修道理论,是阐发陈抟之说。他又进一步与张伯端修丹法相结合,论述了修丹的四个步骤,即所谓“炼已筑基”、“凝结圣胎”、“沐浴温养”、“炼神还虚”,这是“逆以成丹”的具体方法。在修持方面又特别强调封建纲常伦理道德,这正是北宋全真道所注重的修性之功。

刘一明是三教合一论者,认为三教之理相通,兼而用之,可以成圣。《悟真直指解》卷三:“儒以浑然天理谓太极,道以浑然天理谓金丹,释以浑然天理谓圆觉”。“本无名字,强名曰道”。刘一明继承和发展了王重阳的三教合一思想,刘所著《三教辨》肯定:“儒即是道,道即儒,儒外无道,道外无儒”,溯源穷流,三教一家。

刘一明可以说是总结了全真清修派的理论与丹法,是清代道教中突出的神仙学家。

三、王常月的《龙门心法》及类近垣的《黄箓科仪》

王常月是明末清初全真道龙门派的著名道士，第七代律师。全真道徒认为自丘长春歿世以后，教风“颓衰不振，邪教外道，充塞天下，害人心术，坏我教门”，由于王常月“悯念愚人，爰开戒律”，使“丘长春真人之家风尚在，王重阳祖师之心法犹传”，因而誉他为全真道的“中兴之祖”。据清完颜崇实撰《昆阳真人道行碑》说：

“王真人名常月，号昆阳子，山西潞安府长治县人。生当明秀之乱，慨然有出尘之心，……迨至中年，始于王屋山遇赵复阳祖师，恳求开示。……密于天坛王母洞告盟天地，授以戒律。且勉之曰：‘大哉至道，之非易，易也必以功行为先’。”

王常月后又在九宫山见到了其师赵复阳。赵复阳问他：“迩来应物持心何得何失？”王常月以玄风颓败，求师振拨为

患宗风不振耶？遂以《天仙大戒》密授之。别师后居华山，……世祖（清顺治皇帝）皇帝入关之始，真人遂北上挂单于灵佑宫，丙申。顺治十三年，（1656年）三月望日，奉旨主讲白云观，赐紫衣，凡三次登台说戒，……康熙庚申（1680年）九月九日，以衣钵授弟子谭守诚，留颂而逝。……圣祖仁皇帝（康熙帝）闻之，赐号‘抱一高士’……。”

王常月倡导修道以持戒为首要功行。他在北京白云观六次开坛说戒，即为受戒道士演说戒律，撰有讲稿《心法正言》。后由其弟子邵守善、詹守椿作跋，法孙詹太林校，元孙唐清善演而为《龙门心法》。这是一部对清以后的全真道影响最深刻的道书，使教义由偏重丹法清修而转向以严持戒律为主，这是全真道的又一演变。

《龙门心法》含二十讲，即：第一，皈依三宝；第二，忏悔罪业；第三，断除障碍；第四，舍绝爱源；第五，戒行精严；第六，忍辱降心；第七，清静耳心；第八，求师问道；第九，定慧等持；第十，密行修真；第十一，报恩消灾；第十二，立志发愿；第十三，印证校验；第十四，保命延生；第十五，阐教弘道；第十六，济度众生；第十七，智慧光明；第十八，神通妙用；第十九，了悟生死；第二十，功德园满。《龙门心法·序》说：“道源自有正脉，万法不出一心。”又说：“乃世之慕道者，徒向崆峒而访问，伐毛洗髓，欲换凡骨而无丹；立命寻真，语玄机而莫悟。殊未解理贵专

心，法求一贯，”以作持心法为要。明显是仿效佛教律宗，充实全真道以修性为先的教义。

《龙门心法》宣扬修道者必须皈依“道”、“经”、“师”三宝；而要皈依三宝，明大道，脱生死，则必先皈依“真三宝”。何谓“真三宝”？即自己的身、心、意。何谓皈依“身”？人体可以眼视耳听、手动足行、口说舌尝，“善用者则成仙成佛成圣成贤；不善用者则成魔成怪成鬼成畜生”，因此要善用吾身，“收服狂骸，以四大威仪为主，行住坐卧，约束端庄，使耳不听声，目不视色，庄严妙相，端正慈悲”。如何能作到呢？“惟有一法，能制此身，须是行持戒律”，“戒律拘制，狂身变为法躯”。何谓皈依“心”？认为人心“险恶异变，不可测度”。贪声好色，犯法遭殃，皆由此心所致。不自皈依此心，“岂能悟透玄机，得明正法？”但如何才能制此狂心？“须是持戒入定。此心无明火发，烈焰薰烧，非水不能，定则为水，制狂炎”，“心火正炽，定水潜降。化烈焰为慧风，变无明为良知，转声色为空虚，改灾难为吉祥”。何谓皈依“意”？认为人“意”神通不测，变化多端，倏生倏灭、不可把捉，“奇幻诈伪，千谋万虑”。善用者“可以成真入圣，治国安民，三纲五伦，皆从此书，三教九流，俱从此起，忠孝节义，皆从此生。性命轮回，皆从此定。”不善者“流浪欲河，沉沦苦海”。因而“必须慧光朗照，明了觉悟，一念未动之前，定水澄清，一念

已萌之际，灵光不昧，机由枢转，星随斗移。执生死之权，先诚此意；掌轮回之柄，先诚此意”。所谓皈依“真三宝”，就是用宗教道德以制身、制心、制意。制身则能皈依师宝，制心则能皈依经宝，制意则能皈依道宝，身心意化为三宝真身，依戒定慧法门，行持信心，则定能成道。这是《龙门心法》基本教义。

《龙门心法》特别强调“戒行精严”。说“这个戒字，是降魔之杵”、“是护命之符”，“是仙丹宝筏”。又说：“戒律就是玄都禁约，乃三清上圣所定科条”，受了戒，就要行持。又说：“七真阐教之后，教相衰微。戒律威仪，四百年不显于世。皆因教门中未曾有人担当此任”。因此为中兴全真道，便倡导戒行精严，亦降心顺道，忍而行持，一丝不离，始终不变，穷困不移，全真道的“三堂大戒”，即初真戒，中极戒，天仙戒。

道教信仰者追求长生不死，而《龙门心法》却有他异于过去的“长生久视”之说。在最后一讲《功德圆满》中就说：

“大众，谁曾不死，那见长生？不死者岂是凡身，长生者，非关秽质。彭祖至今何在？颜回万劫还存！不死者我之法身，长生者吾之元气。……道存则人存，法在即同身在。……人皆有死，但要死得好，‘乾乾淨净，明明白白。……元神竟返青虚，真骨寄于洞府，大丈夫能事毕矣。’”

这说明到明清之际，那些所谓求仙之术均已不太流行，即使如王常月这样的著名道士，最后也只用“心法”求中兴。从清

以来的全真道发展情况看,从王常月提倡开坛受戒后,便转向以持戒为主的教风了。

稍后于王常月,正一派道士中的著名人物则为娄近垣,他增删并刊用《黄箓科仪》十卷,使清代的斋醮仪文咸备于此书。

娄近垣字朗斋,法号三臣,自号上清外史。江南松江娄县(今江苏省娄县)人。生于康熙二十八年(公元1689年)。自幼在龙虎山上清宫作道士,师上清宫提点周大经,习正一法。雍正五年(公元1727年)以法员身份随五十五代天师“张锡麟例觐入京。雍正八年(公元1730年)被封为四品龙虎山提点。雍正十一年(公元1733年)封“妙一真人”。遗作《南华经注》一卷、《御选妙正真人语录》一卷、《重修龙虎山志》十六卷、整理《黄箓科仪》十卷。据娄近垣《黄箓科仪·序》:

“近垣于雍正丙午(公元1726年)以值年来京,幸荷圣恩,获目金,窃见斋醮科仪一帙,旧板散失,亥豕多讹,固不揣荒陋,勉为参改,略加增删,刊成十卷。敢诩探奇于石室,拟将藏秘于名山。兹者恭遇和硕和亲王,凝心内境,栖虑玄门,日华多暇,乃取近垣所刻科仪,亲加披阅,重为鏤板,仍题之曰《黄箓科仪》。……大清乾隆十有五年,岁次庚午九月重阳日,龙虎山后学娄近垣拜手谨识。”

考《黄箓科仪》十二卷,不著编辑者名氏,娄近垣刊成十卷,和亲王刻印本则为十二卷,是书卷一至卷九为发奏、建坛、

宿启、拜表、早朝、午朝、解坛、设醮各项科仪，卷十为总圣为科，卷十一为通用文检，卷十二为符秘手诀，坛图印式，步虚散花，乐谱赞文。

在明《正统道藏》中，有关威仪的道书，洞真部有法忏七种、灯仪二十种；洞玄部有《济度金书》三百二十卷、醮仪八十五种；洞神部有醮仪二十六种；太玄、太平、太清、正一诸部中亦收有宋、元、明以来之各种斋醮科仪。《黄一科仪》乃辑清初道教常行的斋醮科仪、牒文、符篆，在教内相传。娄近垣是清代龙虎山正一派从事符篆斋醮的著名道士。

四、《正统道藏》及重要道书的编纂刊行

金章宗时期(公元1190—1208年)，道士孙明道据宋版《万寿道藏》(《政和道藏》)编纂成《大金玄都宝藏》，六千四百五十五卷，又经过五十余年，元初全真道士宋德方(披云)、秦志安等又募缘再修《道藏》，将全真道撰作的道书参入《道藏》，

使全真道与正一道统为一流。这部《道藏》也名《玄都宝藏》，增加到七千八百余卷。元宪宗时（公元1251—1259年）曾遭焚经。这是元代的第一次焚经。到元世祖至元十八年（公元1281年），又招至焚经，世祖诏令除《道德经》外，所有道书及印版一齐烧毁，这是元代的第二次焚经。因此《道藏》所收道书大都散失或被毁于火。到了明代，成祖朱棣即位之初（公元1403年），曾敕令第四十三代天师张宇初重编《道藏》，永乐四年（公元1406年）又“敕真人张宇初，前者命尔编修道书，可早完进来，通类刊版，故敕”（《汉天师世家》）。永乐八年（公元1410年），张宇初去世，诏令第四十四代天师张宇清继续主持编修；宣宗宣德二年（公元1427年）张宇清卒，未完成。明英宗正統的间又继续纂修，到正統九年（公元1444的）始行刊板。英宗又诏令道士邵以正（通妙真人）督校，增所未备，正統十年校刊完成，名《正統道藏》，计四百八十函，五千三百〇五卷，按三洞、四辅、十二卷分类，以《千字文》为函目，自“天”字至“英”字，每函各为若干卷。刊行多部，英宗分赐国内各大名山道观珍藏，据白云观《赐经碑》记载：

“太宗文皇帝临御之日，尝命道流合《道藏》之诸品经纂辑校正，将侵梓以传。尔功未能绪，奄忽上宾肆。今皇上以至圣之德，统承天位，体皇曾祖之心，以天下生民为念。遵先志，于是重加订正，增所未备，用寿

诸梓，计五千三百五卷，通四百八十函，其为经包括三乘，类分条析，自太上立教之端，以至道家从事之要，罔不备载。予以颁之天下，藏之名山秘宇，听所在道官道士看诵赞扬。上为国家祝福，下为生民祈福，甚盛举也。”

明神宗万历年间，又刊布《续道藏》。万历三十五年（公元1607年），龙虎山第五十代天师张国祥，奉神宗朱翊钧之命，续补《道藏》三十二函，仍以《千字文》为函次，自“壮”字号刊至“府”字号或“将”字号，名《万历续道藏》。《续道藏》将《焦氏易林》及堪舆之书亦收于内。以上明代的正续《道藏》，共计五千四百八十五卷，五百二十函，即现在尚保存的明版《道藏》。

明《正统道藏》虽刻于明，实源于宋。其缺陷有二：（一）搜访道书不够周遍，当时福建龙溪县玄妙观尚存有《政和道藏》五百六十四函，未运往北京，据此以增补之；不然，今《道藏阙经目录》所著录道书，皆可收入《正统道藏》。当时仅据所存元初宋德方刊行《玄都宝藏》残藏，再增入元明二代道书成藏。（二）选择不精，将伪托“吕祖”、“文昌”降笔等扶鸾之书，亦均刊入。使内容更为复杂。

在永乐年间参与编修《道藏》的道士有涂省躬，正统年间有喻道纯、汤希文。

到明熹宗天启六年（公元1626年），北京白云观道士白云

霁作《道藏目录详注》。后载入清纪昀等所编《四库全书》子部道家类。《四库全书提要》说：

“云霁字明之，号在虚子。上元人。是书成于天启丙寅，以《道藏》之文，分门编次，大纲分三洞四辅十二类，每条各有解题，如《崇文总目》、《郡斋读书志》之例。诸书多据拾以足卷帙。如刘牧《易数钩隐图》、《遗论九事》、张理《易象图说内外篇》、雷思齐《易外别传》（案此本俞琰之书，云霁误以为思齐）、《易筮通变》、《易图通变》、旧皆入易类。……虽配椽或有未安，门目或有改易，然总无以为道家言者，今一概收载，殊为牵强。盖二氏之书，往往假借附会，以自尊其教，不足深诘也。”

白云观所藏《正统道藏》，到道光时（公元1821—1850年）已多残缺，有王廷弼出资修补，至同治间（公元1862—1874年）始修补告竣。有关明版《道藏》编修刊刻始末，大体如是。

关于明清间刊行的重要道书，首先便得提到《道藏辑要》。清康熙年间（公元1662—1722年），彭定求选《正统道藏》中所收道书的一部分，约二百多种，编成《道藏辑要》，实为《正统道藏》的节本，按二十八宿字号，分成二十八集，共二百余册。清嘉靖年间（公元1796—1820年），蒋元庭又编《道藏辑要目录》，这时已包括道书二百七十九种，共二百六十八册，分装二十八函。清光绪二十三年（公元1906年），成都二仙庵又予翻刻，并有增加，其中收有清代晚出之道书，不过选择亦有不精

之处。贺龙骧为撰《重刊道藏辑要子目初编》，其序曰：

“我朝彭定求相公撰《道藏辑要》一书，为世称快。惜原书总目止载卷数，未列子目，莽如渊海，下士难窥，不久书帙放失，虽达士通人亦罕识宗旨焉。今成都二仙 重刻《道藏辑要》，倘再不为条分缕析，著诸目录，则玄宗所在，讲识仍艰，后者再阙失，谁与知之？”

现此部《道藏辑要》刻板，保存在成都青羊宫，正在重刷发行中。

民国十四年（公元 1925 年），上海涵芬楼将北京白云观所藏《正统道藏》影印发行，除将原版面缩小外，并将梵夹本改线装方册。《正统道藏》得以为广大学者所睹。到 1948 年，上海诂林精舍出版社又出版了守一子编《道藏精华录》，包括道书一百种，其所选书亦选自《正统道藏》及《道藏辑要》；不过所选者未必是精华。丁福保撰《畴隐居士学术史》中录有《道藏精华录绪言》，简述了道教源流、道藏源流、编辑宗旨及十集一百种道书简介。以后又有《道藏举要》，选入一百七十六种道书。以上均属巨帙道教类书。

明清间也出现了不少著名的道书作者，他们各依其信仰撰道书，演化教义。如明代便有：

张宇初撰《元始无量度人上品妙经通义》四卷（收入《正统道藏》洞真部玉诀类）、《道门十规》（收入《正统道藏》正一部）、

《三十六代天师虚靖真君语录》七卷(收入《正统道藏》正一部)。

张君宝撰《三丰真人玄谭全集》、《三丰丹诀》、《张三丰先生全集》(收入《道藏辑要》“毕”帙)。

郡以正撰《长生刘真人语录》。

陆西星撰《方壶外史》卷八、《道言五种》。

伍守阳撰《天仙正理》二卷、《伍真人丹道九篇》、《金丹要诀》、《仙佛合宗语录》(收《道藏辑要》“毕”帙)。

蒋一彪辑《古文参同契集解》三卷、《参同契笺注集解》三卷、《三要类集解》二卷。

高濂撰《经三尸符咒》、《守庚申法》、《续神咒录》、《服气法》。

彭好古撰《金丹四百字注》、《金丹四百字注释》。

朱权(臞仙)撰《天皇至道太清玉册》八卷。

洪应明撰《月旦堂仙佛奇踪》八卷。

李文烛撰《金丹四百字解》、《黄白镜》二卷。

王一清撰《金丹四百字注解》。

胡文焕辑《类修要诀》二卷、续附一卷。

孙汝忠撰《顶批金丹真传》。

冲一真君撰《福嗣奇谈》二卷、附一卷。

黄渊耀撰《玉版录》。

清代的著名作者及新出道书有：

董德宁撰《黄帝阴符经本义》二卷、《太上黄庭经发微》二卷、《仙传宗原》、《悟真篇正义》、《元丹篇》、《丹道发微》、《性学筌蹄》、《周易参同契正义》三卷。

刘一明撰《黄帝阴符经注》、《黄庭经解》、《悟真篇直指》四卷、《敲爻歌直解》、《百字碑注》、《修真辨难》二卷、《神室八法》、《无根树解》、《悟道录》二卷、《参同契经文真指》三卷、《参同契直指笺注》三卷、《参同契直指三相类》二卷、《西游原旨读法》。

闵一得撰《黄帝阴符经玄解正义》、《雨香天经咒》六卷、《天先道戒忌须知》、《道规玄妙》二卷、《栖云山悟元子修真辨难参证》二卷、订正《皇极阖辟证道仙经》三卷、《泄天机》、《管窥篇》、《天仙心传》三卷附录一卷、《天仙道程宝则》、《西王母女修正途十则》、《泥丸李祖师女宗双修宝筏》、《读吕祖三尼医世说述管窥》、订正《寥阳殿问答编》、《三懒心话》、《智慧真言注》、《一日真言注》（收《古书隐楼藏书》）、《增智慧真言注》（同上）、《祭炼心咒注》（同上）。

傅金铨撰《天仙正理读法点晴》、《丹经示读》、《道书试金石》、《新镌道书度人梯经》八卷、《道书一贯真机易简录》十二

卷、《性天正鹄》、《新镌道书樵阳经》、《心学》三卷、《道书杯溪录》三卷、《赤水吟》。

二 朱珪校《阴符文注》、《文昌孝经》、《元皇大道真君救劫宝经》、《真经》。

惠栋撰《太上感应篇注》二卷。

四 王常月撰《初真戒律》。

八 朱元育撰《悟真篇阐幽》三卷(收入《道藏辑要》“奎”帙)、《参同契阐幽》三卷。

王守土阅《三宝万灵法忏》十二卷(收《道藏辑要》“柳”帙)。

张持真辑《忏法大规》六卷。

彭定求校正《真铨》三卷。

王仁俊辑《灵宝要略》。

陶素粗《周易参同契派望》三卷、《承志录》三卷。

李光地撰《参同契注》、《阴符经注》。袁仁林撰《古文周易参同契注》八卷。

汪绂撰《读参同契》三卷、《读阴符经》。

纪大奎撰《周易参同契集注》六卷。

俞木樾撰《读抱朴子》、《抱朴子平议朴录》、《太上感应篇续义》二卷。

王士端注《养真集》二卷(收《道藏辑要》“觜”帙)。

江含春撰《解真篇》、《金丹语》、《金丹疑》。

施守平撰《碧苑坛经》三卷。

陶太定辑《吕祖师三尼医世说述》。

薛阳桂辑《梅华问答编》。

李德洽得原述《上品丹法节次》。

章世乾撰《元丹篇约注》三卷。

刘鸿典撰《感应篇韵语》。

蒋国祚撰《太上黄庭内景经注》一卷、《太黄庭外景经注》三卷(收入《道藏辑要》“尾”帙)。

顺便提一下敦煌古籍中的道书。在清光绪二十五年(1899年),道士王圆 偶而发现了敦煌莫高石室遗书,其中便有不少唐、五代人所抄写的道书。不幸的是,这时正是帝国主义侵华最疯狂的时代,这些深藏几及千的的宝贵文献,大都被帝国主义文化侵略分子所盗走,一部分今在伦敦不列颠博物院,一部分今在巴黎国立图书馆。劫余部分今藏北京图书馆。敦煌古籍中的想尔注《老子道德经》残卷、《老子化胡经》卷一、卷十、河上公注《老子道德经》等有关道教古籍又得重现,这对我们了解道教的教义,有重要价值。

五、道教的渐趋衰微

道教传至清代，虽仍有众多信奉者，但已大不如前朝之盛，颇呈现出逐渐衰落的景象。清政府对待道教的严峻态度，无疑是造成这种情况的重要原因。

据《补天师世家》记载，明神宗时的第五十代天师张国祥，“奉旨聘附马都尉谢公诏之女为配。以定国公徐掌姻事。凡六礼之费，悉出内帑。……留京十三年，宠赉甚渥”。明懿宗曾加第五十一代天师张显庸“太子少保”。明懿宗崇祯九年（1636年）袭爵的第五十二代天师张应京曾娶明藩郡主朱氏为妻，且崇祯帝曾晋封张道陵为“六合无穷高明大帝”。这说明龙虎山正一道张“天师”家与明统治者关系较为密切。清初，顺治皇帝对于龙虎山正一道既事拉拢，而又存戒心。这是可以想见的。据《补汉天师世家》云：

“皇清定鼎入贺。世祖章皇帝颁赐敕諭。諭曰：国家续天立极，光昭

典礼，清静之教，亦所不废。尔祖张道陵，博通五经。覃精玄教。治民疾病，卑不惑神怪。子孙嗣教，代有崇封。慈特命尔袭职掌理道，统率族属。务使异端方术，不得惑乱愚民。今朝纲整肃，百度惟贞，尔其中饬教规，尊行正道。其附山本教族属贤愚不同，悉听纠察，此外不得干预。尔尤宜法祖奉道，谨德修行，身立模范。禁约该管员役，俾之一字法纪，毋致生事。庶不负优如盛典，尔其钦承之。故谕给一品印，恩礼咸如故。”

这种威恩并施的敕谕，显示了清统治者对正一道既利用又控制，且有所贬斥的严峻态度。这样的态度，基本上贯穿整个清代。

清世宗胤禛对儒、释、道持“三教合一”说。《道藏辑要》第二册《雍正上谕》谓三教“外略形迹之异，内证性理之同”，“初无异旨，无非欲人同归于善，”“劝善者治天下之要道”。又说：“以佛治心，以道治身，以儒治世。……圣人同其性则广为道德，人能同诚其心，同斋戒其身，同推于人，则可以福吾亲，可以资吾君之安天下”。统治者利用宗教以治安天下，“举三教合一之旨”，这样也就使三教差别缩小，道教各派差别缩小，道教各派差别亦缩小，鼓吹以宗教道德“劝善规过”之风，遂甚嚣尘上，《太上感应篇》、《功过格》之类的善书，风靡一时，形成一种民间宗教习俗。这种风气，固然与道教有一定关系，但在一定程度上也影响了正统道教的声势以及教团对教徒的控制。道教特异性的

减弱,当然也相对地意味着道教的衰微。

到清高宗宏历时,乾隆年间宣布黄教为国教,道教为汉人的宗教。乾隆四年(1739年)曾禁止正一真人传度,乾隆十七年(1752年)“以梅御史劾部议改为正五品”(见《补汉天师世家》)即降为五品。梅御史即当时左副都御史梅穀成,他所劾奏者便是第五十六代天师张遇隆(字辅天,号灵谷)。据《清史稿》卷115记载,在乾隆五年(1740年),当时为鸿臚寺卿的梅穀成便上疏谓“道流卑贱,不宜滥厕朝班”,张昭麟(五十五代天师张锡麟之弟,张锡麟死后被命署大真人印务)被免朝覲。在乾隆年间,龙虎山正一道领袖“张天师”之声誉、地位,已渐趋低微了。乾隆三十一年(1766)第五十七代天师张存义(字方真,号宜庭)虽被秩正三品,只不过稍施怀柔,为了减少其因“过于贬损”,而带来不利于统治者的社会影响而已。

辛亥(1911年)革命推翻了满清帝制,于民国元年,当时江西都督府取消了龙虎山正一道的“天师”称号,所谓“张天师”便已没有了在教团内的封建特权。及至袁世凯作大总统,野心恢复帝制,又复“天师”称号,重颁“正一真人”之印。袁世凯的皇帝梦破灭,张天师之封建特权亦便随之成为泡影。张元旭之后的张恩溥,不过循道教正一道惯例而称六十三代“天师”。

全真道中之受清统治者优渥者，清初则有王常月，晚清则有高仁侗（云溪）。高云溪为山东费县人，光绪年间为北京白云观方丈。高云溪通过太监刘诚印（皈依道教，自称素云道人）与清宫廷有密切联系，颇得慈禧太后宠信。

我们所说的衰微，是指其在教义发展上已停滞不变，无大发展；教团势力日渐微弱，其对社会的影响日渐低落。道教在民间的崇奉者依然是不少的，其斋醮祈禳之仪以及服饵丹道之术在民间教徒也是依然有不少人信行的。

第八章 近代的道教概况

明清以后，道教已基本呈现停滞发展的状态，随着封建王朝的退出历史舞台，近代科学的日渐昌明，以及洋教势力的扩展，道教这一古老宗教，相形之下，似乎有逐渐低落的发展趋势。

纵观道教以往一千八百年的历史，它曾经是历代王朝所控制、利用的维持封建宗法思想与制度的工具；但同时道教经典中亦包含有苦难者的叹息与对封建统治的抗议，道教所倡导的道德，反对邪恶，赞美善良，这对善化人心，安定社会秩序也起了一定的好作用。故而我们只是说封建王朝运用其皇权曾经控制和利用道教，不是笼统地说宗教及教团属于封建统治势力。近百年来，在我国半封建、半殖民地社会，封建地主阶级、反动军阀和官僚资产阶级也曾控制道教的领导权，利用它

作为统治人民的手段。这些,都是历史事实,要客观地加以认识。当然,这也并不是说,在近代激烈的反帝斗争中以及国内的人民革命斗争中,道教界没有分化,在中国共产党领导的人民革命事业中,固然有些人是站在反动统治者一边;而有相当多的基层道士,在党的争取、团结、教育下站到了爱国的、正义的一边,拥护了中国共产党领导的新民主主义革命,如在土地革命时期,武当山的道众便支持和帮助过贺龙所率领的工农红军;在抗日战争时期,茅山的道众便支持和帮助过陈毅率领的新四军;在解放战争时期,华山的道众便支持和帮助过人民解放军攻取华山。

全国解放后,由于以国民党反动政府为代表的三大敌人被打倒,大陆上的道教从此得以摆脱反动势力的控制和利用。由于党和人民政府贯彻执行宗教信仰自由政策,同时新中国建立后经过社会经济制度的深刻改造,也使道教界的状况发生了很大变化。如,经过土地革命,一些过去拥有大量土地收地租的宫观,再也不是地主庄园了,道士们在分得的土地上从事农业生产劳动、或者因地制宜的从事林业及接待旅游者的服务行业;经过社会主义改造,过去城市的一些主要靠作道场及抽签、卜卦等为谋生之“业”的道士,现在除过正常的宗教生活外,一般都根据宫观的实际条件,参加了生产劳动和服务性

劳动。这样，城乡大部分宫观便既是宗教活动场所，同时也是从事生产劳动的宗教集体组织，相当多的职业道士便由寄生者而成为自食其力的劳动者，在宫观内清修与劳作并重，实现自养。与上述改革同时，宫观内过去实行的封建性规制以及与中国法律相抵触的某些违害人身的“清规”条款，道众均自动作了适当的改变，如：宫观事务实行民主管理，大事由宫观民主管理组织决定；“清规”中的“罚跪”、“鞭责”、“火化”等被取消，而改为批评教育；又增订了“爱国爱教公约”。又如，经过揭露和打击少数披着宗教外衣的坏分子，客观事实教育了道教界，使他们擦亮了眼睛，提高了爱国主义与社会主义觉悟。在政治上分清大事大非，坚定地维护社会主义祖国的利益，和全国人民团结一致，同呼吸、共患难；在宗教信仰方面，划清正常的宗教活动与封建迷信活动的界限，发扬道教的优良传统，抵制一切非法、违法活动。同时也明确了宗教活动只在国家宪法和法律所容许的范围内进行，宗教不干涉行政，不干涉教育，不干涉司法，不干涉婚姻，宗教活动一般只在宗教活动场所进行，避免影响社会秩序、生产秩序、工作秩序。另一重大变化是，在旧社会入宫观出家当道士的人，大都是由于家庭贫困，自幼被送进宫观，往往谈不上什么宗教信仰自由；解放以后，新中国社会主义建设欣欣向荣，生产力逐渐发展，人民物

质生活显著改善,国家繁荣富强,在这种情况下,有些常住宫观的道士便不耐教规的约束而脱下道袍,还俗成家立业去了,这是新的社会风气的影响,也是公民享受真正宗教信仰自由的权利。道教界因此人数有所减少,这也是正常现象,职业道士的人数虽然有所减少,而仍然留居宫观的老道长,则显然大都是虔诚的信仰者;同时新奉道的青年道士,也大多是因信仰而走入宫观,故而现在宫观的宗教气氛丝毫不逊于过去。在社会主义新中国,道教在社会一部分人中仍然有一定的影响,如武当山、茅山、青城山、华山、终南山、嵩山、崂山、白云山、罗浮山等道教名山以及全国各大宫观,每年各自都有多至几十万、少至几万的信教群众去朝山进香,尤其到庙会期,则更是显得拥挤。这些信教群众各行各业都有,男女老少都有。

新中国成立后,由于党和政府正确实行了宗教信仰自由政策,道教界广大爱国人士在党和政府的行政领导下,和全国人民一道为建设社会主义新中国而努力。道教界不仅享受了真正宗教信仰自由的权利,而且在政治上也有了地位,不少道教界爱国人士被选为从中央到地方各级人大、政协的代表和委员,参与国家政事。

在“文革”的动乱中,林彪、江青反革命集团全盘否定建国以来党对宗教问题的正确方针,根本取消了党和政府对宗教的工

作,强行禁止信教群众的正常宗教活动,驱赶道士出庙,甚至把宗教界的知名爱国人士以至一般信教群众当作“专政对象”,在宗教界制造了大量冤假错案;他们还强行解散爱国宗教组织,砸毁神像及殿堂;还焚毁经籍,破坏宗教文物及名胜古迹,总之,在十年动乱中。道教同其他宗教一样,受到了严重的冲击。

林彪、江青反革命集团被粉碎以后,特别是中国共产党的十一届三中全会以后,党对宗教问题的正确方针和政策逐步得到恢复。在对待道教工作方面,恢复中国道教协会及地方道协的活动;依照宪法和政策的规定,开放著名宫观,争取、团结和教育宗教界人士;加强信教的、不信教的及各宗教信仰者之间的团结;平反冤假错案;落实宗教房产政策;资助修葺著名宫观;协助开办道教学校;支持开展对道教的学术研究等方面,都作了大量的工作,取得了显著成效。

现在道教界总的状况是:多年来,道教已呈现衰微趋势,经常住在宫观内的职业道士,人数锐减,但现在人数则渐有增多,估计目前大概尚有乾道、坤道七、八千人。由于道教有些信仰内容已成为民间的宗教习俗,故一般有道教信仰的群众相当多。这些信教群众的经历、思想、政治状况虽然各不相同,但他们绝大多数都是爱国守法和维护社会主义制度的公民,只

有极少数人(如神汉巫婆)有越出法律所容许的范围的行为。经常生活在宫观里的道士,除履行宗教职务外,还从事宫观集体经营生产、公益及服务性工作,如维护宫观建筑和宗教文物,从事农业耕作和造林护林,以及开办慈善医疗诊所等等。有较高道教文化修养的高道,很多都在深研教理教义,著书立说。现在全国著名宫观有数百座,全国重点开放的宫观为二十一座,其它为地方省、市、县开放的道教活动场所和旅游胜地。这些宫观,政府均资助道教界进行了不同程度的修茸和恢复,由道教界自行管理。总的情况是,宫观得到了维修,宗教文物得到了保管,环境得到了维护,正常的宗教生活得到了法律保障。道教界人士在政府行政领导下,一方面办好自己的教务、观务,一方面努力为祖国四化建设贡献力量。

中国道教协会,是全国性道教徒的爱国宗教组织,成立于1957年4月,会址设在北京白云观。其宗旨是:“团结全国道教徒,继承和发扬道教的优良传统;在人民政府领导下,积极参加祖国社会主义建设;协助政府贯彻宗教信仰自由政策;推动和开展道教研究工作;反对霸权主义,维护世界和平。”第一届会长岳崇岱(原沈阳太清宫方丈),付会长汪月清(原龙虎山上清宫法官)、乔清心(西安八仙宫监院)、易心莹(成都青城山常道观方丈)、陈撄宁(著名道教学者)。第二届会长为陈撄宁,

付会长为易心莹、乔清心、蒋宗翰(浙江天台山方丈)、黎遇航(原茅山道院监院)。第三届会长黎遇航,付会长王教化(武当山紫霄宫住持)、陈理实(杭州抱朴道院住持)。第三届道协代表大会是在1980年5月召开的。第四届道协代表大会在1986年9月召开,选举黎遇航为会长,王教化、付元天、刘之维为副会长。现以中国道教协会的基本任务是:协助党和政府贯彻执行宗教信仰自由的政策,帮助广大信教群众和道教界人士不断提高爱国主义和社会主义的觉悟,代表道教界的合法权益,组织正常的宗教活动,办好教务。在政府的行政领导下,充分发挥爱国组织的积极性和应有的作用,在宪法和法律的范围内主动地开展有益的工作,真正成为有积极影响的道教团体,成为人民政府团结道教界人士的桥梁。

自从道协成立在来,至今已有三十多年,它经历了坎坷的过程,既曾受十年动乱的冲击,也曾在正确路线指引下作了很多工作。如,为发扬优良传统,开展了对道教学术的研究;出版了自己的刊物;重印了经书;开展了道教学校。另一方面协助政府贯彻宗教政策;代表道教界合法权益,向政府反映意见;开展道教界的国际友好往来,保卫世界和平等多方面,都作了大量的工作,得到全国道教界的赞许。新中国的道教徒,坚持爱国爱教的原则,将同全国人民团结一致,在中国共产党和人

民政府的领导下,共同前进。

总 站

总 结 语

道教从东汉顺帝时张道陵创立，至今已有一千八百来年的历史；若从西汉成帝时甘忠可创太平道算起，则道教已有近两千年的历史。在漫长的封建时代，它与儒、释鼎立，世称三教。它的形成与发展，固然受社会哲学思想等多方面的影响，但它始终保持其独特的以神仙信仰为中心的神秘主义的宗教体系，累积了大量经籍与文献资料。在历史发展的过程中，道教也以它的宗教思想，对社会生活发生广泛的影响，包括对社会哲学思想以及多种自然学科的发展以一定影响。

作为宗教，它当然有着与其它宗教共同的本质，也曾起过与其它宗教同样的社会作用。由于道教的内容包含甚广，其中也有同情和反映人民苦难的因素，故而往往也被反抗朝廷者用来作为鼓动群众起来斗争的口号；它的以宗教信仰及感情为纽带的教团组织，也常被反抗朝廷者用为组织形式。

我国有五大宗教，即道教、佛教、天主教、基督教、伊斯兰教。后四大宗教都是从外国传入我国，只有道教是在我国土生土长的宗教，它同我国社会发展的关系较之其它宗教尤为密切。照说我国道教界理应对道教有较深的研究与了解。可是，对于道教的研究，却自来有些忽视，有相当多的道教徒不了解道教的历史，不了解本教的来龙去脉，从而也不能了解道教的优良传统。道协第二届会长、著名道教学者陈撄宁先生有鉴于此，在 1963 年 5 月间呼吁开展对道教历史的研究工作，得到了政府有关部门的支持，不久便成立了中国道教协会研究室，着手培养人才，并起草了《中国道教史提纲》。但这一工作因政治运动及十年动乱而中断。直到 1978 年党的三中全会以后，政府有关部门对道教的研究工作给予了积极的支持和帮助，因而进展较快，成绩显著。大家逐渐认识到了道教卷帙浩繁的经籍，蕴藏着大有可研究的东西，在冶炼学、化学、医药学、养生学、天文学、音乐、文学艺术等方面，均保存有丰富的资料。《道藏》对研究祖国文化有很重要的资料价值。

当然，对道教的历史与文化的研究，仅仅是开始，有待道教界的知识分子在已取得成绩的基础上，百尺竿头，更进一步，深入研究道教历史，为祖国史学研究作出贡献。