



江西道教史

孔令宏 韩松涛 著



江西道教史

本书向读者展示了江西地区一千八百多年的道教传承历史，上起汉魏，下迄民国，涉及众多的宗派、人物、事件、思想等，体现了当今道教研究中地方性转向的新模式，具有很高的学术价值，“堪称是中国迄今为止最详实的地方道教史之一”。

ISBN 978-7-101-07995-1



9 787101 079951 >

定价：65.00元

—52—
江西道教史

孔令宏 韩松涛 著



图书在版编目(CIP)数据

江西道教史 / 孔令宏, 韩松涛著. —北京: 中华书局, 2011.8

(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978 - 7 - 101- 07995 - 1

I. 江… II. ①孔…②韩… III. 道教史 — 江西省
IV. B959.2

中国版本图书馆 CIP数据核字(2011)第 087878 号

-
- | | |
|-------|---|
| 书 名 | 江西道教史 |
| 著 者 | 孔令宏 韩松涛 |
| 丛 书 名 | 国家社科基金后期资助项目 |
| 责任编辑 | 朱立峰 |
| 出版发行 | 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn |
| 印 刷 | 北京天来印务有限公司 |
| 版 次 | 2011 年 8 月北京第 1 版
2011 年 8 月北京第 1 次印刷 |
| 规 格 | 开本 700×1000 毫米 1/16
印张 25 $\frac{3}{4}$ 插页 2 字数 430 千字 |
| 印 数 | 1-1500 册 |
| 国际书号 | ISBN 978 - 7 - 101- 07995 - 1 |
| 定 价 | 65.00 元 |
-

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金新设立的一类重要项目,它是经过严格评审,从接近完成的优秀科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一标识、统一版式、符合主题、封面各异”的总体要求,委托商务印书馆、中华书局、中国社会科学出版社、社会科学文献出版社和人民文学出版社,陆续出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室
2006年6月

序言一

有关道教研究的增长是近几年来学术发展(主要是在中国)的重要方面之一。道教是中国本土化的宗教,并且一直处于中国社会结构、思想、艺术和文化的核心地位。但是,部分受到那些不理解道教的本质及其在中国社会中处于核心地位的西方学者的影响,晚清以来的改革者们一直试图建构一个没有道教的中国形象,或者,道教在其中最多只是一个边缘性角色。但是经过一个世纪以来的道教边缘化或者无视道教的行为,如何将道教重新置于我们理解中国形象和文化的中心地位这一任务已经开始变得日益迫切。孔令宏教授和韩松涛先生关于江西道教史的重要著作是在这一纪念性历程中的重要一步。他们的努力不仅促进了如今在中国及海外都非常关注的、充满生机的道教研究,更将会引起中国所有历史学家的关注。

这本书之所以能够达成将道教重新置于中国历史的中心位置的关键所在,我认为,就是因为它是绝对本土化的。虽然它不是近些年来即将出版的第一本有关道教的本土化历史著作,但是该书收集了丰富的文献,并且对道教如何融入当地的社会和经济提出了新的见解。这一研究方式必定会成为将来道教研究的主流。俗话说:“如果不是本土的,那就不是道教的。”确实如此,当今顶级学者已经反复证明了这一点:虽然道教人士和道教机构的上层确实与官府关系密切,并且能够从朝廷的好恶中受益或者受损,然而道教是否植根于当地的社会支配,却是决定了道教的幸运或不幸。江西就在这一方面提供了一个非常有趣的例证:它的主要道教神明,即许真君,是与江西商会和江西商人的经济情况密切联系在一起的。另外一个主要的本土机构,在书中也一并讨论到了,就是龙虎山上的张天师家族。虽然从唐朝到清朝以来一直与历代皇室密切联系,但张天师家族是本土上层道士中的领头人物,而这些上层道士都在江西省和邻近各省主持各道教宫观。

因此,这样一个雄心勃勃的《江西道教史》为中国和海外的学者建立了一个必要且非常受欢迎的基础,可以在此基础上进一步研究和深化他们对道教和道教与本土社会之间关系的理解,从而促进本土文化和本土宗教传

统、口头历史和田野考察等的研究,显现出现代中国社会中道教令人惊异的多样性和适应力。

高万桑 Vincent Goossaert

Preface

The growth of Daoist studies, most importantly within China, is one of the most important recent developments in Chinese studies. Daoism is the native religion of China, and has always been at the core of its social organization, thought, arts, and culture. But, partly under the influence of Westerners who did not understand Daoism's nature and its role in Chinese society, reformers from the late Qing onwards have attempted to reinvent Chinese identity without, or, with a marginal role at best for Daoism. But after a century of sidelining or ignoring Daoism, the task of putting Daoism back at the center of our understanding of Chinese identity and culture has now begun in earnest. Profs. Kong Linghong and Han Songtao's important book on Daoism in Jiangxi is a major step in that momentous process. By so doing, they have contributed not only to the remarkably vibrant field of Daoist studies in China and abroad, but they will also draw the attention of all historians of China.

The main reason why this book will achieve its aim of putting back Daoism at the center of Chinese history is, I think, that it is resolutely local. While not the first local history of Daoism to be published in recent years, it is remarkably well documented and offers new insights on the way Daoism enmeshes with local society and economy. And this approach certainly is the future of Daoist studies. "If it is not local, it is not Daoist" goes one saying. Indeed, the best of recent scholarship has repeatedly made this point; while the top levels of the Daoist clergy and institutions do interact with the national government, and can benefit or suffer from favor or disfavor at the top, it is its embeddedness in local society that dictates the fortune or misfortune of Daoism. Jiangxi offers a peculiarly interesting perspective; its major Daoist cult, that of Xu Zhenjun, was com-

pletely linked up with the guilds and the economy of Jiangxi merchants. Another major local institution, also well discussed here, is that of the Zhang Heavenly Master based on Longhushan. Even though it worked closely with successive imperial families from the Tang to the Qing, the Zhang Heavenly Masters were also at the head of local networks of elite Daoists running temples, in Jiangxi and neighboring provinces.

Therefore, such an ambitious history of Daoism in the Jiangxi provincial context is a necessary and very welcome basis on which scholars, in China and abroad can build on to further and deepen their understanding of Daoism as it worked and works in local society, bringing in the study of local culture and local religious traditions, oral history and fieldwork to unearth the remarkable variety and resilience of Daoism in modern Chinese society.

Vincent Goossaert 高万桑

序言二

在过去的几十年里,我们目睹了一股新的充满活力的现象在道教研究界中出现。与以往学者致力于搜集和重现那些产生和传播于后《道藏》时代的道教文献的努力相类似,历史学家、人类学家、民俗学者和其他道教学者都日益将他们的注意力转向从社会性和文化性层面来挖掘和研究植根于本土情境下的道教历史、制度、仪式和修行。

在西方,这种道教研究上的“本土转向”可以得到很好的例证:最近出版了一些有关道教宫观、仪式和它们与当地社会的联系方面的专论^①;一些大型合作性研究项目的开展:由麦吉尔大学院长肯尼思带头和中国同行共同参与的“当代福建道教仪式与地方社区”,由法国国家科学研究中心的华澜、范华,哈佛大学的詹姆士·罗宾逊,夏威夷大学的普尔·安德森和其他人组成的研究团队共同致力于“湖南中西部的道教仪式、塑像和祝祷文”研究;由法国高等研究实践学院的劳格文(约翰·拉格威),中央研究院的康豹及其来自浙江的同行共同研究的“浙江东部道教庙宇体系、世系和地方团体”项目;另外还有最近由法国国家科学研究中心、高等研究实践学院的高万桑所主持的支持异地协同合作的研究项目“近现代中国城市道士与庙宇研究计划——以广州、杭州、南阳、武汉为例”。在中国,这种新的对道教地方史和文化的聚焦也可以从1980年以来的相关出版物上看出来^②。

在我看来,这种地方性转向意味着对道教的社会性、政治性和文化性的理解上发生重大的聚焦转变。这种新的道教研究范式主要将道教视为一种宗教现象,或者是一种深深植根于中国地方社会和文化的经验,与中国人生活的各个维度都密切相关,无论是地方社会还是大到整个国家。毕

① 例如苏珊·纳奎因(又名韩书瑞)的《北京:庙宇与城市生活(1400—1900)》,2000年出版。高万桑的《1800—1949年间北京的道士:城市道士的社会史》,2007年出版。黎志添的《香港及华南道教研究》,2005年出版。刘迅的《道教现代化:民国时期上海的革新、在俗修行和內丹社团》,2009年出版。

② 参见陈耀庭的《上海道教史》(1989年),李养正的《新编北京白云观志》(2007年),郭武的《道教与云南文化》(2000年)、《四川的全真道观》(会议论文集,2007年),即将出版的樊光春的《西北道教史》,吴亚魁《江南道教史》(2008年)。

竟,道教绝不仅仅是一些古典文献、言行录和哲学思辨的堆砌。相反,它是一种充满生机的传统,在它两千多年的历程中经历了许多转变,然而,它将继续随着时代变迁而不断衍化和调适。

如今孔令宏教授和韩松涛先生的力作《江西道教史》为这一崭新的、令人兴奋的领域增添了新的知识。他们的协作包含了严格的田野考察以及对现有研究成果、地方志和历朝史实的耙梳整理、去粗存精,这本书堪称是中国迄今为止最详实的地方道教史之一。它为读者展现了详实的道教传承历史,从道教作为中国本土宗教信仰的最初产生,中间经过江西作为天师传统圣地的极盛时期和作为内丹传承世系的中国封建社会晚期,直至正一道在江西省的复兴的现今。这本书不仅覆盖面广,且新运用了许多原初资料,对目前中外的道教领域研究都是一个巨大的贡献。我真诚地希望顺着孔令宏教授和韩松涛先生这本书所指引的方向,将来在中国出现越来越多的类似研究。

刘迅谨识

美国罗格斯大学历史系

2009年9月26日

Preface

In past few decades or so, we have witnessed a new and thriving phenomenon in Daoist studies. Parallel to the scholarly endeavor in collecting and republishing Daoist scriptures produced and circulated in the post-*Daozang* years, historians, anthropologists, folklorists and other scholars of Daoism have increasingly turned their attention to uncovering and studying Daoist social and cultural history, institutions, rituals and practices in local contexts.

In the west, this “local turn” in Daoist studies is best exemplified not only by the recently published monographs on Daoist monastic networks, practices

and their connections with local society,^① but also by several large collaborative research projects: the joint study led by Kenneth Dean of McGill University and his Chinese partners on the Daoist rituals and local community in contemporary Fujian; the team research on the Daoist rituals, statuettes, and liturgical texts centered in central and western Hunan and led Alan Arrault and Patrice Fava of CNRS, James Robson of Harvard University and Poul Andersen of University of Hawaii and others; the joint research on the Daoist network of temples, lineages, and local cults in eastern Zhejiang by John Lagerwey of EPHE, and by Paul Katz of Academia Sinica and his Chinese colleagues from Zhejiang; and most recently the new multi – site and multilateral research program led by Vincent Goossaert of CNRS – EPHE on modern urban Daoist temples and clerics in Guangzhou, Hangzhou, Nanyang and Wuhan. In China, this new focus on Daoist local histories and culture can also be seen in the publications on the subject since the 1980s^②.

For me this turn to the local represents an important shift of focus on the social, political and cultural understanding of Daoism. This new paradigm of Daoist studies views Daoism primarily as a religious phenomenon or experience deeply grounded in Chinese local society and culture, and intimately connected with various dimensions of Chinese life at the local level as well as with the state. After all, Daoism is more than simply a canon of scriptural texts, hagiographies, and philosophical treatise. Rather it is a living tradition that has undergone many transformations in its two millennia. Yet, it continues to evolve and adapt with the changes of times.

Now to this body of exciting new scholarship, Professors Kong Linghong and Han Songtao add their important contribution: *Jiangxi Daojiao shi* ^③. Their collaborative work incorporates rigorous fieldwork investigation with thorough

① For example, Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400 – 1900* (2000), Vincent Goossaert, *Taoists of Peking: A Social History of the Clerics, 1800 – 1949* (2007), Lai Chi' tim, *Xianggang ji Huanan daojiao yanjiu* (2005), and Xun Liu, *Daoist Modern: Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai* (2009).

② See Chen Yaoting, *Shanghai daojiao shi* (1989), Li Yangzheng, *Xinbian Beijing Baiyuan guan zhi* (2007), Guo Wu, *Daojiao yu Yunnan wenhua* (2000) and “Quanzhen Daoist networks in Sichuan” conference paper, 2007, Fan Guangchun, *Xibei Daojiao shi*, forthcoming, and Wu Yakui, *Jiangnan dao-jiao shi* (2008).

③ A History of Daoism in Jiangxi

culling of the existing archives, local gazetteers, and dynastic histories, and produces one of the mostly thorough researched local Daoist histories to date in Chinese. It reveals to its readers the rich history of Daoist heritage that begins with the early naissance of Daoism as China's dominant indigenous religion, through the heydays of Jiangxi as the sacred site of the Celestial Masters traditions and the inner alchemic (neidan) lineages during the late imperial China, to the present Zhengyi Daoist revival in the province. In both its scope of coverage, and its use of new primary sources, this book makes a great contribution to the current field of Daoist studies in China and the West. I sincerely hope that there will be more studies of the similar kind to follow in the direction set by Professors Kong and Han's book in China.

刘迅 (LIU Xun)

Department of History,
Rutgers University, USA
Sept 26, 2009

目 录

序言一	高万桑 1
序言二	刘 迅 4
第一章 汉代三国时期江西道教的酝酿	1
第一节 汉代江西道教传说	1
第二节 张陵创教及东部事迹考	11
一、张陵生平与创教	11
二、《米巫祭酒张普题字》碑考	18
三、张陵东部事迹考	20
第三节 三张与张修关系考	23
第四节 《老子想尔注》考	31
第二章 魏晋南北朝时期江西道教的起源	38
第一节 许逊崇拜的形成及其发展	38
一、许逊的生平及事迹	38
二、许逊与吴猛	46
三、晋及南北朝孝道派传承体系考	51
第二节 晋及南北朝时期张天师子嗣分布	64
第三节 陆修静与简寂观	70
第三章 隋唐五代时期江西道教的发展	72
第一节 隋唐许逊信仰的发展	72
第二节 唐五代麻姑山邓紫阳与北帝派	80
第三节 唐五代龙虎山张天师一系考	95
第四节 江西风水派	108
第五节 唐五代江西其他名山高道事迹	111
第四章 五代十国和宋代江西道教的转型(上)	116
第一节 五代十国和宋代江西道教概况	116
第二节 陈景元的道教思想	122
一、道论	124
二、人性论	128
三、修养论	132

四、治国论	136
五、纳儒入道	142
六、陈景元思想的影响	144
第三节 王文卿与神霄派	145
第四节 龙虎山天师道的复兴	149
第五节 王钦若、留用光对道教科仪的贡献	155
第六节 饶洞天与天心派	160
第五章 五代十国和宋代江西道教的转型(下)	163
第一节 刘烈、章哲对道教的贡献	163
第二节 净明道的初创	166
第三节 白玉蟾在江西的传教活动	184
第四节 五代十国和宋代江西道教的特点	187
第六章 元明两代江西道教的大发展(上)	191
第一节 龙虎山天师道的发展	191
第二节 玄教的建立与发展	206
第三节 净明道的发展	213
第四节 阁皂山与玉笥山的灵宝派	232
第五节 雷思齐与张理的道教易学思想	244
第七章 元明两代江西道教的大发展(下)	251
第一节 元代全真道在江西的传播及陈致虚的丹道思想	251
第二节 朱权与朱良月的贡献	272
第三节 明代全真道在江西的发展及伍守阳的内丹思想	276
第八章 清代江西道教的衰落	290
第一节 清代早期全真道在江西的发展及柳华阳的内丹 思想	290
第二节 傅金铨对道教的贡献	305
第三节 清代中晚期全真道在江西的发展及黄裳的内丹 思想	317
第四节 净明道的传播及其对闾山派的影响	332
第五节 天师道在清代前期的发展及娄近垣的道教思想	340
第九章 近代以来江西道教的复兴	351
第一节 江西正一道的活动	352
第二节 江西道教的历史特点及未来的发展	368

附录一:不同版本的四十一代天师世系表	379
附录二:1929 年江西僧道户口表	385
参考文献	389
一、论文文献	389
二、书籍文献	391
后 记	394

第一章 汉代三国时期江西道教的酝酿

许地山《道教史》引刘勰《灭惑论》称：“案道家立法，厥品有三：上标老子，次述神仙，下袭张陵。”^①如果不论其品第，则老子的道家思想、秦汉神仙信仰及张陵所代表的巫鬼方术，是道教三个最主要的来源。将此三者融合为一，即是道教的早期形态。

江西所处是所谓吴头楚尾的地方，受吴楚文化的影响很深；江西部分地区又深受越文化的影响，无论是楚文化、吴文化还是越文化，都与巫觋的影响有关，所以江西有敬天崇道的传统，这些都是道教滋生和发展的土壤。秦汉时期，在秦皇汉武的推动下，神仙信仰流行，秦汉时期的江西也有较多的神仙传说，有些一直流传至今，并在当地百姓中仍有较大影响。龙虎山张天师一系虽然是从魏晋时代才开始发展的，但张陵在修道十年后才西入蜀地传道，张陵在东部的的事迹，也是有值得追寻的地方的。我们从这里开始，翻开江西道教神秘的一页。

第一节 汉代江西道教传说

张陵于汉安元年(142)在巴蜀地区创建五斗米道，是为道教的起源，之前一般称为道教前史。神仙信仰在道教产生之前的秦汉时期已经广为流传。有学者认为，“道教的主要源头，接近古代荆楚文化和燕齐文化，道家、黄老和神仙方术皆发源于这两大文化区域”^②。作为深受吴、越、楚文化影响的江西，也有较多的神仙修道的传说。一些传说流传至今，并在历史上一直影响着当地道教信仰和民间文化的形成与发展。本节择要略述如下。

鬼谷子，又称鬼谷先生，隐居于鬼谷，因以为号。《史记集解》曰：“颍川

① 许地山：《道教史》，上海：上海古籍出版社1999年版，第3页。

② 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》，北京：中国社会科学出版社2007年修订版，上册第202页。

阳城有鬼谷，盖是其所居，因为号。”^①苏秦、张仪师事之，《史记·张仪列传》曰：“张仪者，魏人也。始尝与苏秦俱事鬼谷先生，学术。苏秦自以不及张仪。”^②

鬼谷子为隐士，据已知的文献，至少晋代已被称为道士，晋郭璞《游仙诗》曰：“青溪千余仞，中有一道士。云生梁栋间，风出窗户里。借问此何谁？云是鬼谷子。”^③在南朝陶弘景《真灵位业图》中，鬼谷子列于第四级左位，正式成为道教的仙真。

虽然鬼谷子的隐居地，后世多定为在河南境内的云梦山^④，但多处均传有鬼谷子之隐居地。江西贵溪县有鬼谷山，张君房《云笈七签》卷二七《洞天福地》称鬼谷山为第十五洞天，称“周回七十里，名曰贵玄司真洞天。在信州贵溪县，真人崔文子治之”。贵溪县之鬼谷山是传说中众多鬼谷子隐居地之一，山上有苏秦台、张仪井，又有鬼谷洞，洞内可容纳数千人。

元代元明善所编《龙虎山志》录有五代宋初朱涣所撰的《贵玄思真洞天碑》，碑中称：

有信州鬼谷山者，在贵溪县南八十里。第十五洞天，号贵玄思真。是山周回七十里，峰峦郁峻，溪壑幽深，迥出人寰，实为仙府。按《洞天记》，即鬼谷先生修真之所。坏碑苔藓，微分古篆之词；遗址荆榛，宛有当时之迹。其诸名胜备载，良难并命。勒于碑阴，亦乃稍无过实。原夫先生，盖周时豪士。始无乡里族氏，长于治身养性。所著子史，今行人间。观其纵横之说，至道之要，明于指归者，足以坐邀富贵，立兴邦国。成苏张之荣显，致秦赵之霸强。匪不由斯乎？……元宗皇帝嗣位也，以国家犹龙垂裔。执象化人，凡曰玄关，即惟奉教。洎保大十一载，癸丑岁，有乡老刘英者寻而得之，于此图画奏闻，续观阙下。凝和先生陈希声奉敕遍祀名山，遂诣古坛，躬行醮礼，因而精选道士韦儵然、吴宝华于彼结庵。……昭孝太弟早启崇心，已图基构；贤顺妃钦兹妙果，别用庄严。矧割钱五千万，置碑钟幢幡道具等，莫不亭安翠琰，楼振洪音。其次仙仗之仪，供醮之器。一则务为轮奂，一则成自精研。

① 《史记》卷六九，《苏秦列传第九》，北京：中华书局1959年版，第7册第2241页。

② 《史记》卷七〇，《张仪列传第十》，北京：中华书局1959年版，第7册第2279页。

③ 余冠英选注：《汉魏六朝诗选》，北京：人民文学出版社1958年版，第179页。

④ 陈蒲清：《鬼谷子详解》，长沙：岳麓书社2005年版，第173页。河南亦有两处云梦山，一在淇县，一在汝阳县。陈蒲清据《史记》认为鬼谷子隐居处当在淇县云梦山。

盖兹表饰之功,兼助追修之道。^①

碑后题“文林郎试秘书省正字掌表奏朱涣撰,冰井副使银青光禄大夫检校国子祭酒兼殿中侍御史徐继宗书,金紫光禄大夫检校司徒使持节集州诸军事集州刺史上柱国周庆篆额。开宝七年太岁甲戌四月己卯朔八日丙戌立”。碑文中之元宗皇帝即南唐中祖李璟,保大十一年(953)时,信州隶属于南唐,时有名为刘英者,发现了鬼谷子的残碑。《贵玄思真洞天碑》称此残碑“坏碑苔藓,微分古篆之词;遗址荆榛,宛有当时之迹”。碑当已残,而文字是古篆。可惜《贵玄思真洞天碑》中没有记录当时所出残碑的内容,但从文中可以断定是当时的残碑记录了鬼谷子在鬼谷山活动的内容,而后乡里将此事上奏于朝廷。凝和先生陈希声此时正奉敕“遍祀名山”,得知此事,遂至鬼谷山“躬行醮礼”,并选派道士韦脩然、吴宝华常驻于此。

此后有“昭孝太弟”,“割钱五千万”修建鬼谷山的道观。关于“昭孝太弟”,《南唐书》卷一六《后妃诸王列传第十三》曰:

烈祖五子,宋皇后生元宗,楚王景迁,晋王景遂,齐王景达,种氏生江王景迈。……景达生于吴顺义四年……改抚州大都督临川牧,在镇十余年,后主嗣位,加太师尚书令,甚尊礼之,卒于镇,年四十八,在烈祖诸子中,最为寿矣,赠太弟,谥昭孝,遗命留葬江州庐山。初,景达好神仙道家之说,记室徐铉献《述仙赋》以讽,行于世。

南唐烈祖即李昇,有五子,元宗即继李昇之后即位的南唐中祖李璟,李景达即为李昇第四子,生于顺义四年(925),卒于开宝五年(972)。死时“赠太弟,谥昭孝”,又碑文撰写的时间为开宝七年(974),则此时李景达已卒,故文中用其谥号“昭孝太弟”。其传中又称“景达好神仙道家之说”,故其出钱修鬼谷山道院。

碑文中所称《洞天记》当是杜光庭《洞天福地岳渎名山记》的简称。关于当时所建鬼谷山道院的名称,史籍未记,而后世此处有凝真观,南宋曾子良撰《凝真观记》,称:

而其山,则有南唐保大十一年之记。盖有吴宝华者,实始荒之以能山林。而其所谓凝真者,又不知其得名于何代也。继以景祐、嘉祐

^① 姜近垣:《龙虎山志》,南昌:江西人民出版社1996年版,第171页。

之重修，所投之简犹在，见于治平之记，则兹山尝兴盛，亦可知矣。^①

从中可知在宋仁宗景祐（1034—1038）、嘉祐（1056—1063）两次重修凝真观，而两次重修有治平年间（1064—1067）的文字记载，而景祐上距保大十一年（953）尚不足八十年，故当时所建之观名很有可能即是“凝真观”。当地现有凝真观和天乐道院旧址，可知鬼谷山上曾建有天乐道院。《凝真观记》云：

佐是役又有郑万休者，家故儒也，闻君之风而高之，往归焉。乃奉其命，征文于余，余既诺矣。万休喜，且曰：“观之外有涧，涧之上有亭。亦既名曰‘涤烦’矣。观之东有道院，未名也，其为名之。”余久之曰：“可名曰‘天乐’。”万休益喜。^②

从上文可知天乐道院建于南宋，“天乐”之名是曾子良取的。关于鬼谷山道观供奉的主神，据笔者于2007年实地考察复建于凝真观遗址上的鬼谷洞道院，现在主殿供奉的是鬼谷子、太上老君和张天师。两边偏殿分别供奉的是当地俗神，左边为四位仙娘，分别是西王母、王氏仙娘、李氏仙娘、白氏仙娘，传说称王氏仙娘为鬼谷子师妹，与李、白两位仙娘一同在此守山。右边是五猖老爷。当地的道教与民俗节日有：五月十三日鬼谷子生日，立冬守岁，四月十二日白氏仙娘生日，五月十二日王氏仙娘生日，十月十五日五猖老爷生日。据驻山道士称，鬼谷山道院属正一派。

“麻姑献寿”是我国流传很广的神话传说。相传农历初三，是住在昆仑山上的神仙西王母的寿辰，麻姑在降珠河畔用灵芝酿成仙酒，带到蟠桃会上，献给西王母，于是麻姑在民间成为健康长寿的象征。“麻姑献寿”是传统绘画特别是民间年画的常见题材，我国不少地方出现了妇女祝寿时送麻姑献寿图、春节贴麻姑年画的习俗。

关于麻姑的由来，首见于传为曹丕所作的《列异传》，此书本已亡佚，有辑存本，曰：

神仙麻姑降东阳蔡经家，手爪长四寸。经意曰：“此女子实好佳手，愿得以搔背。”麻姑大怒。忽见经顿地，两目流血。^③

① 娄近垣：《龙虎山志》，南昌：江西人民出版社1996年版，第265页。

② 娄近垣：《龙虎山志》，南昌：江西人民出版社1996年版，第265页。

③ 鲁迅：《鲁迅辑录古籍丛编》第一卷，北京：人民文学出版社1999年版，第133页。

此条叙述简略,不能见其全貌,故后人探讨麻姑的来源时,主要根据葛洪《神仙传》中的《王远》篇中所述之“麻姑”:

王远,字方平,东海人也。……其日方平果来。……因遣人召麻姑相问,亦莫知麻姑是何神也。……麻姑至,蔡经亦举家见之。是好女子,年十八九许,于顶中作髻,余发散垂至腰,其衣有文章而非锦绣,光彩耀日,不可名字,皆世所无有也。入拜方平,方平为之起立。坐定,召进行厨,皆金玉杯盘无限也。肴膳多是诸花果,而香气达于内外。擗脯而行之,如松柏炙,云是麟脯也。麻姑自说:“接待以来,已见东海三为桑田。向到蓬莱,水又浅于往昔,会时略半也,岂将复还为陵陆乎?”方平笑曰:“圣人皆言,海中行复扬尘也。”……又麻姑爪如鸟爪,蔡经见之,心中所念言:“背大痒时,得此爪以爬背,当佳否?”方平已知经心中所念,即使人牵经鞭之,谓曰:“麻姑,神仙也,汝何忽谓爪可以爬背耶!”但见鞭著经背,亦不见有人持鞭者,方平告经曰:“吾鞭不可妄得也。”^①

上述《王远》篇故事完整,麻姑的形象丰满,且保留了上述《列异传》中麻姑与蔡经有关情节及麻姑手如鸟爪的特征,可知两书所述来源相同。

从麻姑崇拜的实际区域来看,与麻姑故事发生实际关系的有江西南城、四川青城山、重庆丰都平都山、安徽宣州(宣城)、安徽麻城、湖南衡山、湖北英山、浙江天台、山东牟平、河北沧州、江苏句容、江苏丹阳、广东罗浮山、福建邵武等等地方。但山以麻姑命名者只有四处:一是安徽宣城麻姑山,二是江苏句容麻姑山,三是福建邵武麻姑山,四是江西南城麻姑山^②。

江西南城县麻姑山原名丹霞山,后因麻姑传说及建麻姑庙,改名麻姑山。麻姑山被列为道教三十六洞天中的第二十八洞天、第十福地。唐司马承祯在其《天宫地府图》中云:“第二十八麻姑山洞——周回一百五十里,名曰丹霞天,在抚州南城县,属王真人治之。”又曰:“第十丹霞洞——在麻姑山,是蔡经真人得道之处,至今雨夜多闻钟磬之声,属蔡真人治之。”^③这样一来,则南城县麻姑山与上述王方平度蔡经的事迹被联系起来了,麻姑

^① 《列仙传·神仙传》,上海:上海古籍出版社,1990年影印版第16—18页,此版本《神仙传》据文渊阁四库全书本影印。

^② 曹红亮:《麻姑考辨》,《宗教学研究》2006年第1期。

^③ 张君房:《云笈七签》卷二七,北京:中华书局2003年版,第617,620页。

山被视为麻姑的得道之地。经过司马承祯的确定,南城麻姑山成为最有影响的麻姑神话的流传地。

颜真卿有《有唐抚州南城县麻姑山仙坛记》,其碑文先述麻姑的事迹曰:“麻姑者,葛稚川《神仙传》云:……”其文取自葛洪《神仙传》无疑,文字与前引《神仙传》之《王远》篇略同。又云:“按《图经》,南城县有麻姑山,顶有古坛,相传云麻姑于此得道。”^①司马承祯《天地官府图序》云:“乃名曰《天地官府图》,其天重迭,气象参差,山洞崇幽,风烟迅远,以兹缣素,难具丹青,各书之于文,撰《图经》二卷。”^②据此,颜真卿所说《图经》当是《天地官府图》的文字版,颜真卿此段文字当依据司马承祯《天地官府图》。

麻姑山于唐代建有麻姑庙,一名麻姑山庙。李邕《唐东京福唐观邓天师碣》曰:“二十七年冬(邓思瓘)遗言曰:‘吾事亲未终于孝,爱弟未终于仁,请本郡御书仙灵观额。及麻姑山置庙,兹事莫遂,奄至形解。圣上悦问于我,君将此辞以闻。’言毕,异香四来,奄忽而化。……度弟思明,麻姑庙道士,用成尊师仁也;御书仙灵观额立麻姑山庙,用昭尊师愿也。”^③颜真卿《抚州南城县麻姑山仙坛记》亦云:“(开元)二十七年……仍请立庙于坛侧,玄宗从之。”^④可知麻姑庙为唐玄宗开元二十七年(739)所立。

麻姑的信仰在唐代颇为流行,郑畋《唐故上都龙兴观三洞经篆赐紫法师邓先生墓志铭》中有记载:“宝历中,旧相元公制置江夫人有疾,忽梦神人云:‘何不求麻姑仙师?’元公遽命使祷请,既至而疾果愈,夫人稽首奉策,俱为门人。”^⑤此处“相元”为双姓,“制置”是官名。即唐敬宗宝历(825—827)年间,有制置姓相元,其夫人江氏有疾,梦见神人让她去求麻姑仙师,江夫人至麻姑山拜麻姑,而后疾愈,然后便做了麻姑庙的记名弟子,可见在唐代麻姑的信仰已经深入民间。

宋代皇帝多次赐麻姑封号,据《麻姑山志》卷三《封号》,元丰六年(1083),宋神宗特颁发《封麻姑敕》,封麻姑为“清真夫人”;元祐元年(1086),宋哲宗封麻姑为“妙寂真人”;宣和六年(1124),宋徽宗封麻姑为

① 颜真卿:《有唐抚州南城县麻姑山仙坛记》,《全唐文》卷三三八,北京:中华书局1983年影印版,第4册第3423页。

② 张君房:《云笈七签》卷二七,司马承祯《天地官府图并序》,北京:中华书局2003年版,第608页。

③ 李邕:《唐东京福唐观邓天师碣》,《全唐文》卷二六五,北京:中华书局1983年影印版,第3册第2694—2695页。

④ 颜真卿:《有唐抚州南城县麻姑山仙坛记》,《全唐文》卷三三八,北京:中华书局1983年影印版,第4册第3423页。

⑤ 郑畋:《唐故上都龙兴观三洞经篆赐紫法师邓先生墓志铭》,《全唐文》卷七六七,北京:中华书局1983年影印版,第8册第7981—7983页。

“真寂冲应元君”；其后宋宁宗加封麻姑为“真寂冲应仁佑元君”，宋理宗又加封麻姑为“真寂冲应仁佑妙济元君”。明代虽然没有对麻姑再赐封号，但规定每年七月七日，当地官员军民等都要携带供品进山朝拜麻姑^①。

关于麻姑山上宫观的兴废，据《麻姑山志》卷三《兴废》篇曰：

唐开元二十七年，道士邓思瓘请于朝，特建仙都观于本山。

天宝五年复诏增修仙宇，降赐仙姑真仪部从。

宋真宗咸平间，复创赐麻姑仙庙为观，复赐御书。

仁宗神宗哲宗徽宗屡朝宠锡有加，自高宗南渡，福建寇范汝为陷邵武，复进攻建昌广信，游兵屯于本观，焚焉。江西按抚李回檄岳飞分兵保建昌军，飞遣将平之，故立庙于本山。

理宗朝道士陈赐谷募缘立复本观。

元仁宗延祐初，广昌草寇作乱，士民祷于元君之庭，获庇平安，有司奏请诏改仙都万寿宫。

元至正壬辰，劫火焚荡，宫宇片瓦不存。明定鼎金陵，凡名山大川悉仍旧号，革前代之淫名，命有司以时致祭麻姑山而奠币焉。

洪武祠提举雷振远、都监刘碧渊等攻苦食淡，畚土开荒，募缘劝相，构寥阳殿。永乐间，提典周崇禧、刘椿年继主其席，焚修之暇，加以经营，太守吴公致序文为之倡，前作后述，视昔有加，正殿嵯峨屹立。至万历丙申七月七日之夜，忽罹神火，正殿焚焉。旧额祀典于是日举祭，有司缘公务违期，人谓仙灵震怒云。次年丁酉，郡人王昭特建正殿，规模草创，庚戌仲春郇郡伯委官增饰，金碧焕然，盖仙灵所感通。至明末则又荡为灰烬矣。

盛朝定鼎之后，海宇升平，渐次修葺，蔚为巨观。百余年来，山志未经采补。咸丰丙辰六年叠遭兵燹，宫观胜迹，名公题咏，存者寥寥。今重刊山志，而中间缺略，无可搜罗，至于经营土木，恢复旧制，则有志未逮，俟诸他日可耳。^②

由上可知，自南宋至清，麻姑山宫观屡建屡毁。清咸丰六年麻姑山再

① 黄家驹重编：《麻姑山志》卷三《封号》，清同治五年黄氏洞天书屋重刊本。本书选用本为：陈廖安主编：《珍藏古籍道书十种》（上），台北：新文丰出版股份有限公司2001年影印本，第95—96页。

② 黄家驹重编：《麻姑山志》卷三《封号》，清同治五年黄氏洞天书屋重刊本。本书选用本为：陈廖安主编：《珍藏古籍道书十种》（上），台北：新文丰出版股份有限公司2001年影印本，第97页。

次遭到重创,虽然清同治五年刊行了《麻姑山志》,但重建麻姑庙却“有志未逮”。据《江西省宗教志》,1992年麻姑山重修仙都观仿古建筑群,重刻大字颜真卿《麻姑山仙坛记》等名胜古迹,麻姑山正在复兴^①。

张丽英的传说以宁都县为中心流传甚广,至今仍为当地民众所乐道。传张丽英为汉初江西宁都县石鼓峰下樵夫之女。其少时因偶食山中仙桃,顿忘饥渴,面发奇光,体态轻盈,飘然出尘,遂驻金精洞修炼。长沙王吴芮征闽过宁都,闻张丽英仙姿,遂入山强行求聘。张丽英回话说,这翠微峰岩石中能通神仙洞天,你能凿开一条路,我就听你的。于是长沙王发兵凿山,洞穿如瓮,果见张丽英披发仰卧洞天石鼓峰下,众人疑其已死,不料紫云涌起,张丽英白日飞升。

关于张丽英的传说,道书有载。《云笈七签》卷九七《赞颂部·歌诗》载有《女仙张丽英石鼓歌一首(并序)》。序中讲述了张丽英的仙迹,与今流传于民间的传说大致相同,并有诗一首。

《金精山记》云:汉时张芒女名丽英,面有奇光,不照镜,但对白纨扇如鉴焉。长沙王吴芮闻其异质,领兵自来聘。女时年十五,闻芮来,乃登此山仰卧,披发覆于石鼓之下,人谓之死。芒妻及芮使人往视,忽见紫云郁起,遂失女所在,得所留歌一首在石鼓之上。歌曰:“石鼓石鼓,悲哉下土。自我来观,民生实苦。哀哉世事!悠悠我意。我意不可辱兮!王威不可夺余志。有鸾有凤,自歌自舞,凌云历汉,远绝尘罗。世人之子,其如我何?暂来期会,运往即乖。父兮母兮!无伤我怀。”至今石鼓一处黑色直下,状女垂发,时人号为张女发。^②

宋《太平广记》亦记有此事曰:“虔州虔化县金精山,昔长沙王吴芮时,仙女张丽英飞升之所,道馆在焉。”^③

据《江西省宗教志》,汉至唐先后在金精洞建有灵泉观、阳灵观、玉虚观等。北宋崇宁(1102—1106)年间,宋徽宗闻悉江南金精山灵泉观历史悠久且祈雨有应,便亲书匾额一块,赐封张丽英“灵泉普应真人”^④。此后翠微峰的道教活动进入鼎盛时期。

据笔者2007年实地考察,现在金精洞尚建有三清宫,其大殿称碧虚宫,

① 江西省地方志编纂委员会:《江西省宗教志》,北京:方志出版社2003年版,第211页。

② 张君房:《云笈七签》,北京:中华书局2003年版,第4册第2108页。

③ 李昉:《太平广记》卷三七四《金精山木鹤》,北京:中华书局1961年版,第8册第2976页。

④ 江西省地方志编纂委员会:《江西省宗教志》,北京:方志出版社2003年版,第211页。

大殿依山洞而建,大殿正中奉三清,右边奉财神。离此洞左约 100 米处,另有一依山洞而建的偏殿,门口书“大罗宝殿”四字。殿中供奉神像较多。中间神像分三层,最后一排是三清,中间一排是斗姆,最前面有五神像,中间是天地水三官,两边是温马二元帅。右边奉慈航道人,左边奉汉代仙女张丽英,金精洞周围群众主要信奉张丽英。据碧虚宫罗明虚道长介绍,他们属全真派。罗道长认为,张丽英一派是一个道派,有自己的修炼方法,并有一个传承。据罗道长掌握的情况,现在的传承为:李园德——李子成——温嗣乡——罗明虚。又,根据罗道长提供的信息,清代金精洞有一修道之人称廖太白,以研究《易经》闻名,在东南亚一带有人信奉。其徒弟不肖,民国年间其庙被当地老表拆除,现有遗址。

梅福,《汉书》其本传曰:

梅福,字子真,九江寿春人也。少学长安,明《尚书》、《穀梁春秋》,为郡文学,补南昌尉。后去官归寿春,数因县道上言变事,求假轺传,诣行在所条对急政,辄报罢。是时,成帝委任大将军王凤,凤专势擅朝,而京兆尹王章素忠直,讥刺凤,为凤所诛。王氏浸盛,灾异数见,群下莫敢正言。福复上书曰:……上遂不纳。成帝久亡继嗣,福以为宜建三统,封孔子之世以为殷后,复上书曰:臣闻“不在其位,不谋其政”。……福孤远,又讥切王氏,故终不见纳。……上以其语不经,遂见寝。至成帝时,梅福复言宜封孔子后以奉汤祀。绥和元年,立二王后,推迹古文,以《左氏》、《穀梁》、《世本》、《礼记》相明,遂下诏封孔子世为殷绍嘉公。语在《成纪》。是时,福居家,常以读书养性为事。至元始中,王莽专政,福一朝弃妻子,去九江,至今传以为仙。其后,人有见福于会稽者,变名姓,为吴市门卒云。^①

据《汉书》所载,梅福字子真,寿春(今安徽寿县)人。因避王莽之乱,弃家求仙,自江西入浙,曾隐居于会稽修道炼丹,自称“吴市门卒”,并传其成仙。后人为纪念梅福,在其住处建梅仙祠。东晋太兴四年(321),许逊在此建太极观。唐太和五年(831)复建,易名“太乙观”。南朝刘宋道士陆修静撰《陆先生道门科略》云:“天师依托太上置二十四治,三十六靖庐。”唐末杜光庭《洞天福地岳渎名山记》亦载三十六靖庐,其中有“子真庐,在洪州西山梅

^① 《汉书》卷六七,《杨胡朱梅云列传第三十七》,北京:中华书局 1962 年版,第 9 册第 2917—2927 页。

福坛。梅子真于西山梅岭修道处”^①。

《道藏》洞玄部记传类收有《梅仙观记》^②，篇首有《梅仙事实》一篇，署名为仙坛观道士杨智远撰。关于杨智远，《梅仙观记》中有宋元丰（1078—1085）年间的《尚书省牒》称：“……昨据梅仙坛观道士杨知远状：本观元系汉朝梅福遗迹之所，古坛丹井庵基见存。观宇已是汉代兴建，名垂典祀，乞奏闻赐真君名号……”即宋元丰年间，梅仙坛观道士杨智远向朝庭为梅福申请加封。而加封令随后而下，曰：

牒奉敕：梅福在汉之际，数以孤远极言天下之事，其志壮哉，晚而家居，读书养性，卒于遗俗高蹈，世传为仙，今大江之西，实存庙像，祷祠辄应，能泽吾民，有司上闻，是用锡兹，显号光灵，不泯其服，朕恩宜特封“寿春真人”，牒至准敕，故牒。（元丰五年七月）。^③

而后于绍兴二年（1132）闰四月十八日，又加封梅福为“寿春吏隐真人”^④。

《梅仙事实》称梅福于南昌飞鸿山飞升，而后飞鸿山便改称梅仙山。梅仙山之梅仙坛观内，据《梅仙观记》，有唐末五代罗隐题写的《梅先生碑》，其碑阴称：“丰城梅仙山道观有梅先生碑，唐诗人罗隐文也，昨观与碑俱燬，道士熊应祥、叶力鼎新之。……咸淳六年岁在庚午六月朔。”^⑤可知南宋咸淳六年（1270），道观曾被火毁，而原碑也被毁。道士熊应祥、叶力鼎重建罗隐题写的梅先生碑。

据《梅仙观记》，梅仙观尚有多位文人名士所题诗赋，包括黄庭坚、苏辙等名人的题诗。其中还有署名为“天师张景先”的《题梅山》^⑥。考天师世系中并无张景先之名号，张景先或是非掌教之天师后裔，俗亦称其为天师。

关于梅福，有学者提及：“后世染布作坊敬奉梅福和葛洪为祖师……因为梅福和葛洪被认为是染料、颜料及染布方法的发明者，被奉为行业的祖师。……旧时，四川大足建有二仙宫，供梅福和葛洪，由染坊业者奉祀之。苏州建有花缸祖师庙，奉梅、葛。清代山西颜料商在北京建有颜料会馆，又

① 《道藏》第11册第57页。

② 《道藏》第11册第61—69页。

③ 《道藏》第11册第64页。

④ 《道藏》第11册第65页。

⑤ 《道藏》第11册第64页。

⑥ 《道藏》第11册第67页。

称仙翁庙,内祀梅和葛。”^①

清同治十八年(1661),朱道明(八大山人朱耷之弟)在梅仙山创建道院,易名青云圃。嘉庆年间(1796—1820),状元戴有旗改“圃”为“谱”。青云谱道院保留至今,现为八大山人纪念馆^②。

第二节 张陵创教及东部事迹考

一、张陵生平与创教

中国道教始于张陵,汉安元年(142),张陵称得太上老君新出正一盟威之道,创立五斗米道,是为道教的起源,张陵因此被视为道教的创始人。

张陵史书有载,但无本传,散见于《后汉书》、《三国志》及《华阳国志》等文献中。

《三国志·张鲁传》曰:

张鲁,字公祺,沛国丰人也。祖父陵,客蜀,学道鹤鸣山中,造作道书以惑百姓,从受道者出五斗米,故世号米贼。^③

《后汉书·刘焉传》曰:

鲁,字公祺。初,祖父陵,顺帝时客于蜀,学道鹤鸣山中,造作符书,以惑百姓。受其道者辄出米五斗,故谓之“米贼”。^④

《华阳国志》卷二《汉中志》云:

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。^⑤

① 范恩君:《道教神仙》,北京:宗教文化出版社2007年版,第242页。

② 江西省地方志编纂委员会:《江西省宗教志》,北京:方志出版社2003年版,第227页。

③ 《三国志》卷八《魏书八·二公孙陶四张传第八》,北京:中华书局1959年版,第1册第263页。

④ 《后汉书》卷七五《刘焉袁术吕布列传第六十五》,北京:中华书局1965年版,第9册第2435页。

⑤ 《华阳国志》卷二《汉中志》,上海涵芬楼四部丛刊本,第1册第3页。

根据上述一鳞半爪的记述,可知张陵为沛国丰人,客居于蜀,造作道书,创立五斗米教。张陵较完整的传记,首见于葛洪《神仙传》,不过各家引文略有不同,《四库全书》收明代毛晋《汲古阁》本《神仙传》卷五曰:

天师张道陵,字辅汉,沛国丰县人也。本太学生,博采五经。晚乃叹曰:“此无益于年命。”遂学长生之道,得黄帝九鼎丹经,修炼于繁阳山,丹成服之,能坐在立亡,渐渐复少。后于万山石室中,得隐书秘文及制命山岳众神之术,行之有验。

初,天师值中国纷乱,在位者多危,退耕于余杭。又汉政陵迟,赋敛无度,难以自安,虽聚徒教授,而文道凋丧,不足以拯危佐世。陵年五十方退身修道,十年之间已成道矣,闻蜀民朴素可教化,且多名山,乃将弟子入蜀,于鹤鸣山隐居。既遇老君,遂于隐居之所备药物,依法修炼,三年丹成,未敢服饵。谓弟子曰:“神丹已成,若服之,当冲天为真人,然未有大功于世,须为国家除害兴利,以济民庶,然后服丹即轻举,臣事三境,庶无愧焉。”老君寻遣清和玉女,教以吐纳清和之法,修行千日,能内见五藏,外集外神,乃行三步九迹,交乾履斗,随罡所指,以摄精邪,战六天魔鬼,夺二十四治,改为福庭,名之化字,降其帅为阴官。先时蜀中魔鬼数万,白昼为市,擅行疫病,生民久罹其害,自六天大魔推伏之后,陵斥其鬼众,散处西北不毛之地,与之誓曰:“人主于昼,鬼行于夜,阴阳分别,各有司存,违者正一有法,必加诛戮。”于是幽冥异域,人鬼殊途。今西蜀青城山,有鬼市并天师誓鬼碑石天地石,日月存焉。^①

《太平广记》所引《神仙传》曰:

张道陵者,沛国人也,本太学生,博通五经。晚乃叹曰:此无益于年命,遂学长生之道,得黄帝九鼎丹法,欲合之。用药皆糜费钱帛,陵家素贫,欲治生,营田牧畜,非己所长,乃不就。闻蜀人多纯厚,易可教化,且多名山。乃与弟子入蜀,住鹤鸣山,著作道书二十四篇,乃精思炼志。忽有天人下,千乘万骑,金车羽盖,驂龙驾虎,不可胜数。或

^① 《列仙传·神仙传》,上海:上海古籍出版社1990年影印版,第29—30页。本版本《神仙传》据文渊阁四库全书本影印。

自称柱下史，或称东海小童。乃授陵以新出正一明威之道，陵受之，能治病，于是百姓翕然，奉事之以为师，弟子户至数万。即立祭酒，分领其户，有如官长。并立条制，使诸弟子，随事轮出米绢器物纸笔樵薪什物等，领人修复道路，不修复者，皆使疾病。县有应治桥道，于是百姓新草除溷，无所不为，皆出其意。而愚者不知是陵所造，将为此文从天上下也。陵又欲以廉耻治人，不喜施罚刑，乃立条制：使有疾病者，皆疏记生身已来所犯之辜，乃手书投水中，与神明共盟约，不得复犯法，当以身死为约。于是百姓计念，邂逅疾病，辄当首过，一则得愈，二使羞惭，不敢重犯，且畏天地而改。从此之后，所违犯者，皆改为善矣。陵乃多得财物，以市其药，合丹。丹成，服半剂，不愿即升天也，乃能分形作数十人。其所居门前水池，陵常乘舟戏其中，而诸道士宾客，往来盈庭巷。座上常有一陵，与宾客对谈，共食饮，而真陵故在池中也。其治病事，皆采取玄素，但改易其大较，转其首尾，而大途犹同归也。行气服食，故用仙法，亦无以易。故陵语诸人曰：“尔辈多俗态未除，不能弃世，正可得吾行气导引房中之事，或可得服食草木数百岁之方耳。”

其有九鼎大要，唯付王长。而后合有一人从东方来，当得之。此人必以正月七日日中到，其说长短形状。至时果有赵升者，不从东方来。生平未相见，其形貌一如陵所说。陵乃七度试升，皆过，乃受升丹经。七试者：第一试，升到门不为通，使人骂辱，四十余日，露宿不去，乃纳之。第二试，使升于草中守黍驱兽，暮遣美女非常，托言远行，过寄宿，与升接床。明日又称脚痛不去，遂留数日。亦复调戏，升终不失正。第三试，升行道，忽见遗金三十饼，升乃走过不取。第四，令升入山采薪，三虎交前，咬升衣服，唯不伤身。升不恐，颜色不变，谓虎曰：“我道士耳，少年不为非，故不远千里，来事神师，求长生之道，汝何以尔？岂非山鬼使汝来试我乎？”须臾，虎乃起去。第五试，升于市买十余匹绢，付直讫，而绢主诬之，云未得。升乃脱己衣，买绢而偿之，殊无恹色。第六试，升守田谷，有一人往叩头乞食，衣裳破弊，面目尘垢，身体疮脓，臭秽可憎。升怆然，为之动容，解衣衣之，以私粮设食，又以私米遗之。第七试，陵将诸弟子，登云台绝岩之上，下有一桃树，如人臂，傍生石壁，下临不测之渊，桃大有实。陵谓诸弟子曰：“有人能得此桃实，当告以道要。”于时伏而窥之者三百余人，股战流汗，无敢久临视之者，莫不却退而还，谢不能得。升一人乃曰：“神之所护，何险之有？圣师在此，终不使吾死于谷中耳。师有教者。必是此桃有可得之理故耳。”乃从上自掷，投树上，足不蹉跌，取桃实满怀。而石壁险峻，无所

攀援，不能得返。于是乃以桃一一掷上，正得二百二颗。陵得而分赐诸弟子各一，陵自食，留一以待升。陵乃以手引升，众视之，见陵臂加长三二丈，引升，升忽然来还。乃以向所留桃与之。升食桃毕，陵乃临谷上，戏笑而言曰：“赵升心自正，能投树上，足不蹉跌，吾今欲自试投下，当应得大桃也。”众人皆谏，唯升与王长嘿然。陵遂投空，不落桃上，失陵所在。四方皆仰，上则连天，下则无底，往无道路，莫不惊叹悲涕。唯升、长二人，良久乃相谓曰：“师则父也，自投于不测之崖，吾何以自安！”乃俱投身而下，正堕陵前。见陵坐局脚床斗帐中，见升、长二人笑曰：“吾知汝来。”乃授二人道毕，三日乃还。

归治旧舍，诸弟子惊悲不息。后陵与升、长三人，皆白日冲天而去。众弟子仰视之，久而乃没于云霄也。初，陵入蜀山，合丹半剂，虽未冲举，已成地仙。故欲化作七试，以度赵升，乃知其志也。^①

《太平广记》成书于北宋，较为晚出，但其所记述的为初唐或以前的文献。此处所记《神仙传》的张道陵传中“七试赵升”的故事，唐欧阳询《艺文类聚》卷八六亦有记述：

（《神仙传》）又曰：张陵，沛人也，弟子赵升就陵受学，陵以七事试之。第七试者，陵与诸弟子登云台山，绝岩上有一桃树……^②

《艺文类聚》成书于唐初，从《艺文类聚》中所提到的内容来看，只提到了第七试，显见是《神仙传》的节录，可知《太平广记》所录的内容虽然较《四库全书》本为多，但七试赵升的内容并非是人增补的，很可能是晋代《神仙传》本所具有的。

关于张陵在蜀云台山试弟子的传说，还可以上溯到晋代。唐代张彦远《历代名画记》录有晋代顾恺之的《画云台山记》称：

天师坐其上，合所坐石及荫，宜涧中，桃傍生石间。画天师瘦形而神气远，据涧指桃，回面谓弟子。弟子中有二人临下，到身大怖，流汗失色。作王良，穆然坐答问。而超升神爽精诣，俯眄桃树。又别作王赵趋，一人隐西壁倾岩，余见衣裾，一人全见室中。^③

① 《太平广记》卷八，北京：中华书局1961年版，第1册第55—58页。

② 欧阳询：《艺文类聚》，上海：上海古籍出版社1982年版，第3册第1469页。

③ 张彦远：《历代名画记》，北京：人民美术出版社1963年版，第119页。

张彦远在此文后注称“已上并长康所著，因载于篇。自古相传脱错，未得妙本勘校”^①。长康为顾恺之字，则《画云台山记》为晋顾恺之所作。张彦远在录此篇时已经发现有错误了。直接从上述引文中看就明显有误。张天师两弟子，文中先是称为“王良、超升”，而后又称“王赵”，可知“超”、“赵”必有一误。而姓氏当以“赵”为是，则张天师弟子之一当为赵升。另一弟子此处名为王良，而他处称王长，可能此处亦有误。从此画内容上看，明显是张天师七试赵升中第七试的内容。

由于各种版本《神仙传》所引《张道陵》篇的文字差别太大，以至于有些学者以葛洪在《抱朴子内篇》中未提到张陵为理由，对《神仙传》中《张道陵》一篇是否晋代时就存在于《神仙传》中表示怀疑。但顾恺之有天师七试赵升的画可知，至少“七试赵升”的内容在晋代已经存在，在没有新的证据之前，我们应该把《神仙传》中的《张道陵》一篇当作晋代的文献来用。

关于张陵生平最重要的内容就是张陵的生卒年问题。关于张陵的生卒年，有多种说法，汉天师世家称：

祖天师讳道陵，字辅汉，沛丰邑人也。……汉建武十年正月十五夜生于吴之天目山。……永寿二年，……与夫人雍氏乘云上升，在人间者一百二十三岁。^②

如据《汉天师世家》，张陵生于汉光武帝刘秀建武十年（34），卒于汉桓帝刘志永寿二年（156），住世 123 岁。不过《汉天师世家》晚出，较早的文献对张陵的生卒年有不同的说法。

关于张陵的生年，较早的文献中没有明确记载，但我们可以将一些零碎的信息缀合，从中推断出张陵的生年。《太平御览》卷六七二引《上元宝经》曰：

太清正一真人张道陵，沛国人。本大儒，汉延光四年始学道，至汉末于鹤鸣山，仙官来降，授以正一盟威之教，施化领民之法，号天师，即《真诰》云奉张道陵正一平气者是也。天师《灵宝五符序》及《太清金液丹序》并佳笔。别有传，已行于世。^③

① 张彦远：《历代名画记》，北京：人民美术出版社 1963 年版，第 121 页。

② 《汉天师世家》卷二，《道藏》第 34 册第 821 页。

③ 转引自：卿希泰主编：《中国道教史》，成都：四川人民出版社 1996 年版，第一卷，第 168 页。

此处称张陵“本大儒”，与前引《神仙传》所记述“本太学书生，博通五经”相吻合。文中称“汉延光四年始学道”，则张陵在汉安帝延光四年（125）才弃儒学道，前引《四库全书》版《神仙传》张陵传记称“陵年五十方退身修道”，两者结合起来看，则张陵当生于汉明帝永平十八年（75）左右。《神仙传》又称张陵“十年之间已成道矣，闻蜀民朴素可教化……乃将弟子入蜀”。据此，张陵入蜀时间当为汉顺帝阳嘉四年（135）左右，这与《后汉书·刘焉传》“顺帝时客于蜀”的记载相吻合，故此学道年份和入蜀年份有重要的参考价值。

关于张陵的卒年，李膺《益州记》（或称《蜀记》）有记载。称：

张陵入鹤鸣山，自称天师。汉熹平末为蟒蛇所噉，子衡奔出，寻尸无所，畏负清议之讥，乃假设权方，以表灵化之迹，生縻鹤足，置石崖顶。到光和元年（178），遣使告曰：“正月七日，天师升玄都。”米民之山僚，遂因妄传。”^①

中国古代与神仙有关的传说，往往跟杀蛇斩蛟有关。但为蛇所噉却不多，因为能把人吞吃的蛇世上是不多的，此处亦可能是一个附会之神话，亦或是《益州记》撰者的贬低之辞。但从文中所述的内容看，张陵于熹平七年（178）卒，却是《益州记》撰者与张陵信徒所公认的，只不过一方认为其为蛇所噉，一认为其是升天，故此处卒年可作重要的参考。这里要说明一下，虽然文中称“到光和元年（178），遣使告曰‘正月七日，天师升玄都’”，而本书仍称其是熹平七年（178）卒，是因为熹平年号用至178年的三月，而张陵是178年正月卒，故仍属熹平年间，而告知教众“天师升玄都”之事当在178年三月之后。

终上所述，我们认为张陵的出生年应在汉明帝永平十八年（75）左右。约在汉延光四年（125）时年五十而学道。十年后道成入蜀，约在汉顺帝阳嘉四年（135）左右，而后张陵于汉代顺帝汉安元年（142）在鹤鸣山声称受太上老君之命，得新出“正一盟威之道”（史传称其是“造作符书”），创立五斗米道。张陵卒年则在熹平七年（178），寿104岁左右。

赵超《汉魏南北朝墓志汇编》录有东汉元初二年（115）张盛碑铭文，共四行，每行五字。碑文为：“故左郎中邓里亭侯沛国丰张盛墓记元初二年

① 转引自：卿希泰主编：《中国道教史》，成都：四川人民出版社1996年版，第一卷，第182页。

记。”(如图)^①



张盛墓记^②

关于张盛,《后汉书》中记载有两个张盛,但元初二年(115)前的只一人,即“待诏”张盛。《后汉书·律历中》称:

自太初元年始用《三统历》,施行百有余年,历稍后天,朔先于历,朔或在晦,月或朔见。考其行,日有退无进,月有进无退。建武八年中,太仆朱浮、太中大夫许淑等数上书,言历朔不正,宜当改更。时分度觉差尚微,上以天下初定,未遑考正。至永平五年,官历署七月十六日月食。待诏杨岑见时月食多先历,既缩用算上为日,因上言“月当十五日食,官历不中”。诏书令岑普候与官历课。起七月,尽十一月,弦望凡五,官历皆失,岑皆中。庚寅,诏书令岑署弦望月食官,复令待诏张盛、景防、鲍邕等以《四分法》与岑课。岁余,盛等所中,多岑六事。十二年十一月丙子,诏书令盛、防代岑署弦望月食加时。《四分》之术,始颇施行。是时盛、防等未能分明历元,综校分度,故但用其弦望而已。^③

① 刘昭瑞等人所见此碑只有三行,行五字,独少了记述年代的一行,从而猜测碑中所记之张盛为张鲁之子张盛,误。

② 此拓片藏于国家图书馆,其目录称:尺寸为33×33cm,“梁启超藏拓”,钐“饮冰室藏”印,隶书四行,行五字,拓片录文“故左郎中邓里亭侯沛国丰张盛之墓元初二年记”。按其尺寸,当是石碑原拓。

③ 《后汉书》,北京:中华书局1965年版,第11册,第3025页。

文中称当时历法与天象不合,先是永平五年(62)皇帝诏令岑普候重新计算,又令张盛、景防、鲍邕等人以《四分法》计算,结果张盛等人计算较岑更为准确,于是永平十二年(69)皇帝诏令张盛、景防等人计算弦望与月食的时刻。

从官职看,待诏在汉代是小官,约为禄秩比一百石左右,“左郎中”虽不见史书有载,但“郎中”是官职名,禄秩比三百石,品级约在八品左右。张盛于永平十二年(62)前后任待诏,至卒前升为郎中也是很有可能的。又此碑出土的地点是洛阳,这与《后汉书》中所载张盛在京城之事相吻合,故碑中所称“左郎中邓里亭侯”的张盛很有可能是此处进行历算的待诏张盛。

而此张盛与张陵有多个重合之处。首先,两人祖籍都是“沛国丰人”。第二,张陵传中称其“本太学书生”,东汉时定都洛阳,故太学也在洛阳,则两人同在洛阳。第三,汉代在京官学有二,一为国子监,为五品及以上的官员子弟入学,一为太学,为六品及以下的官员子弟入学。张陵入于太学,则说明张氏家族中官品应不高于六品。而张盛属职正好是六品以下的官职。第四,《道学传》称,“张陵博学,及河洛天文,悉穷其妙,静处衡门,不求闻达”^①。张陵于天文能“悉穷其妙”,则可能是出于张盛所授。以上看来,张盛很可能是张陵之祖父辈。

二、《米巫祭酒张普题字》碑考

洪适《隶续》卷三有《米巫祭酒张普题字》,称:

熹平二年三月一日,天表鬼兵胡九□□仙历道成,玄施延命,道正一元,布于伯气,定召祭酒张普、萌生赵广、王盛、黄长、杨奉等,诣受微经十二卷,祭酒约施天师道法,无极才。^②

洪适跋中称:“此碑有天师道法及祭酒、鬼兵字,而云‘受微经十二卷’,盖诸张妖党相传授之约。观其词,似是姓胡者初入米巫社中,故召诸祭酒受以经法,颇合史氏所载。”洪跋中又云此题字“今在蜀中”,未确指所在,但南宋王象之《舆地纪胜》卷一四六称:

汉灵帝时《张道陵碑》

① 《太平御览》卷六六六,上海涵芬楼四部丛刊本,第96册,卷六六六第六叶。

② 《隶续》卷三,转引自:唐长孺:《太平道与天师道——札记十一则》,《中华文史论丛》总第八十三辑,第49—50页。

在洪雅县易俗乡,上有熹平三年三月一日等字。^①

此《张道陵碑》当指《米巫祭酒张普题字》碑,此处“熹平三年”当是“熹平二年”之误。此碑出土于洪雅县(今四川洪雅县)易俗乡。

据本书考证张陵卒年为熹平七年(178),而此碑年代为熹平二年(173),则此碑的出现早于张陵生前。这块碑的出现解决了诸多问题。

首先,此碑中提到了“天师道法”一词。“天师”之名最早见于《庄子·徐无鬼》,称黄帝对襄城童子“再拜稽首,称天师而退”。其后“天师”一词又出现于《黄帝内经》、《太平经》等诸多经书中,可知天师一词最早并非专指张陵,但从此碑文中看,五斗米道徒对“天师”一词使用较早,至少在张陵在世时,已经使用了“天师”一词。以此我们可以推断,称张陵为天师,当在张陵生前。

第二,有学者认为张陵只是初创米道,而张修才是米道的组织、经典和仪式的制定者^②。据为《三国志》作注的裴松之引《典略》曰:“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,祭酒主以老子五千文,使都习,号为奸令。为鬼吏,主为病者请祷。……及鲁在汉中,因其民信行修业,遂增饰之。”^③从此文中看,五斗米道的组织者似是张修,而张鲁继承了张修的方法。

五斗米道的组织结构,据《三国志·张鲁传》曰:“其来学道者,初皆名‘鬼卒’。受本道已信,号‘祭酒’。各领部众,多者为治头大祭酒。”^④从中可知,三师以下,有祭酒或治头大祭酒主领,而初入五斗米道者称鬼卒。《米巫祭酒张普题字》中已经提到了“鬼兵”(当与《张鲁传》中提到的鬼卒同)和“祭酒”的名称,且又多出“萌生”一个名称,根据碑文的排列,可知祭酒以下称萌生,则当时五斗米道的组织结构当是“天师——祭酒——萌生——鬼卒(或称鬼兵)”。由于《米巫祭酒张普题字》碑的存在,我们可以认为,在张陵生前,一个较有系统的组织已经建立起来了。张修可能在主持五斗米道时,对修持方法有所增益,比如“修法略与角同,加施静室,使病者处其中思过”。但这里指的是五斗米道与太平道在修持上的区别,这种

① 《舆地纪胜》卷一四六,转引自:唐长孺:《太平道与天师道——札记十一则》,《中华文史论丛》总第八十三辑,第50页。

② 李刚:《张修在道教史上的地位》,《四川大学学报丛刊》25辑《宗教学研究论集》,1985年,第60—67页。

③ 《三国志》裴松之注引《典略》,北京:中华书局1959年版,第1册第264页。

④ 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》,北京:中华书局1959年版,第1册第263页。

区别也可以认为在张陵创教时就存在的,而张修只是继承了这种方法。

第三,后世往往认为鬼卒等称呼是一种贬称,如释僧佑注释玄光《辨惑论》曰:“鬼卒、鬼民、鬼吏、鬼道,此是子鲁轻于氏夷作此名也。”^①但从《米巫祭酒张普题字》碑来看,“鬼兵”等是五斗米道徒的自称,并没有贬义。以此我们可以推论,张陵的道法后世称鬼道,最早应该也是五斗米道对自己道法所定的名称,也即是鬼卒与鬼道之类的称呼是一种当时的通称,不存在贬义。

卿希泰《中国道教史》称此碑文中“出现了‘正一’等字样”^②,这一说似乎较为牵强。《米巫祭酒张普题字》碑中出现的“道正一元”的说法,按句读应读为“道正,一元”,不能看作是“正一”名称的出现。刘屹认为“一元”实有所指,称“‘道正一元’的‘一元’,刘昭瑞又从《关尹子》中找到根据,因此在这里就不能读作‘正一’,也就不能以此作为‘正一道’之例”^③。不过,“正一”的名称亦出现较早。前引《太平广记》所引《神仙传》有:“乃授陵以新出正一明威之道,陵受之,能治病,于是百姓翕然,奉事之以为师,弟子户至数万。”可知,至少在晋代,正一的名称已经出现,而正一名称真正出现的时间可能更早。卿希泰主编《中国道教史》甚至认为五斗米道是当时的俗称,而“张陵一系的正式名称乃‘正一道’”^④。也就是,认为“正一盟威之道”的提法在张陵创教时确实已经出现。

三、张陵东部事迹考

《神仙传》称:“陵年五十方退身修道,十年之间已成道矣,闻蜀民朴素可教化,且多石山,乃将弟子入蜀,于鹤鸣山隐居。”就是说,张陵修道约十年后,方才入蜀。这一说法也见于南唐陈乔《新建信州龙虎山张天师庙碑》,曰:“天师姓张氏,讳道陵,字辅汉,沛国丰人也。……初杖策以游吴,忽拂衣而向蜀。”^⑤文中称张天师陵,先游于吴地,而后入蜀。张天师入蜀之前既然在东部的行踪约有十年之久,应该会留下一定的遗迹和传说。有学者甚至认为:“太上老君与张道陵天师在蜀地神遇和神授的关系,实际上是

① 《弘明集》卷八,上海:上海古籍出版社1991年版,第50页。

② 卿希泰主编:《中国道教史》,成都:四川人民出版社1996年版,第一卷,第159页。

③ 刘屹:《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,北京:中华书局2005年版,第595页。

④ 卿希泰主编:《中国道教史》,成都:四川人民出版社1996年版,第一卷,第157页。

⑤ 《全唐文》卷八七六,北京:中华书局1983年影印版,第9册第9159—9163页。

在东部传统的影响下得以确立的”^①。也就是说,张道陵除四川外,还在东部留下了关于其修道的遗迹和传说,从而影响了后世张道陵“天师”地位的形成。

张陵在东部的的事迹散见于各种史籍和道书中。南朝陈马枢《道学传·张天师》曰:

张天师弃家学道,负经而行,入嵩高山石室,隐斋九年。周流五岳,精思积感,真降道成,号曰天师。^②

上述是南朝的文献,指出了张天师与嵩山的关系,而后面的“周流五岳”当是泛指,不能认定张陵分别登过五岳,是泛指其游历名山大川。张天师入蜀前在江西的行踪,唐五代或更早的文献亦有记载。《南史·齐本纪上》称:

升明二年冬,延陵县季子庙沸井之北,忽闻金石声,疑其异,凿深三尺,得沸井,奔涌若浪。其地又响,即复凿之,复得一井,涌沸亦然。井中得一木简,长一尺,广二分,上有隐起字,曰:“庐山道人张陵再拜诣阙起居。”简木坚白,字色乃黄。瑞应图云:“浪井不凿自成,王者清静,则仙人主之。”孔氏《世录》云:“叶精帝道,孔书明巧,当在张陵。”宋均注云:“张陵佐封禅。一云陵,仙人也。”^③

《南齐书》卷一八《志第十·祥瑞》则称:

建元元年四月,有司奏:“延陵令戴景度称,所领季子庙,旧有涌井二所,庙祝列云旧井北忽闻金石声,即掘,深三尺,得沸泉。其东忽有声铮铮,又掘得泉,沸涌若浪。泉中得一银木简,长一尺,广二寸,隐起文曰:‘庐山道人张陵再拜谒诣起居。’简木坚白而字色黄。”瑞应图云:“浪井不凿自成,王者清静,则仙人主之。”^④

① 刘屹:《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》,北京:中华书局2005年版,第663页。

② 《三洞珠囊》卷五,《道藏》第25册第325页。参见:陈国符:《道藏源流考》,第456页。

③ 《南史》,北京:中华书局1975年版,第1册第114页。

④ 《南齐书》,北京:中华书局1972年版,第2册第354页。

按刘宋最后一个皇帝刘准的年号为升明,升明二年为478年。479年四月齐高帝萧道成代宋而称帝,年号建元,建元元年即479年。引文中所称“木简”于478年冬出土,出土的地点是延陵县(今江苏丹阳县南)。建元元年(479)四月,把这次的木简出土当作新帝登基的“祥瑞”,上奏给新登基的齐高帝萧道成。唐段成式《酉阳杂俎》卷一〇《物异》亦载有此事^①。

上述引文中,张陵自称“庐山道人”,这是张陵在江西活动唯一间接记载于正史的记录。张陵与庐山的关系,在道经中亦有体现,《元始上真众仙记》之《真记》曰:

张道陵为三天法师,统御六虚,数侍金阙,太上之股肱,治在庐山,三师同宅。……王长、赵升二人,受书为庐山中正一三天都护。^②

《元始上真众仙记》之《真记》主要记述上天诸仙真之职掌、名号和治所。所记神仙上自元始天王、东王公、西王母、广成丈人等上古真仙,下及五帝三王、汉高祖、光武帝、孔丘、墨翟等帝王圣贤,以及张道陵、王子登、徐来勒、魏夫人等道教人物,最后止于东晋道士许穆、许玉斧。后半篇内容与梁陶弘景《真诰》、《真灵位业图》大略相同,应为南北朝时道士所作。可见张道陵曾到过庐山的事迹,至少在南北朝时已经流行。

张陵与龙虎山的关系,文献亦有些许记载。唐杜光庭《墉城集仙录》曰:

孙夫人者,三天法师张道陵之妻也,同隐龙虎山,修三元默朝之道积年,累有感降。天师得黄帝龙虎中丹之术,丹成服之,能分形散景,坐在立亡。天师自鄱阳入嵩高山,得隐书制命之术,能策召鬼神。^③

又《太平御览》卷四八引《信州图经》曰:“龙虎山在贵溪县,二山相对,溪流其间,乃张天师得道之山。”^④南唐陈乔的《新建信州龙虎山张天师碑》称:“天师顷来江左,尚憩兹峰。旋指汉川,实留遗爱。”^⑤文中称张陵先至龙虎,而后旋至汉川,也就是到过龙虎山,但停留时间不长。南唐沈汾《续仙

① 段成式:《酉阳杂俎》,北京:中华书局1981年版,第95页。

② 《道藏》第3册第271页。

③ 《道藏》第18册第195页。

④ 李昉:《太平御览》卷四八《地部十三》,上海涵芬楼四部丛刊本,第12册,卷四八第六叶。

⑤ 《全唐文》卷八七六,北京:中华书局1982年影印版,第9册第9159—9163页。

传》中,亦有张天师的传说:

鄮去奢,衢州龙丘人也,家于九峰山下。少入道,游学道术,精思忘疲。年三十余,便居处州松阳县安和观,即叶静能故乡学道之所。而观北五里,有茅山,高五十余丈。相传云:“汉张天师及叶静能皆居此山修道。”……人为之构屋及造堂宇,设老君,写张天师像及叶静能真景,朝夕焚修朝礼。^①

五代时处州即现浙江丽水市,而松阳在其辖下。文中提到的叶静能与叶法善同出浙江松阳县的叶氏道教世家,同时出现于高宗、中宗朝。710年睿宗复位的宫廷政变中,叶静能因参与了韦皇后一党的阴谋活动而被诛杀,道士叶法善则积极襄助玄宗李隆基举事而立下大功,被封为国师。此文中的茅山当非江苏的茅山,此茅山是距叶氏家不远的茅山,此茅山多被称为卯山。前面所引《四库全书》本《神仙传》尚有“初,天师值中国纷乱,在位者多危,退耕于余杭”的说法。这是唐五代前,张天师在浙江的事迹传说。

有学者往往认为晚唐五代是龙虎山张天师世系的构造期,故晚唐五代中提到张陵与龙虎山的关系,其实并不是非常可靠,我们也比较同意这种说法。但从上面的文献来看,张陵在东部留下的事迹和传说并不仅仅集中在龙虎山一个点上,从活动范围看,其活动地域很广,包括了河南嵩山、江西庐山、龙虎山、江苏丹阳、浙江余杭、丽水卯山等地。时间上也没有集中在唐五代一个时段里,从流传时间来看,从南北朝时期即有张陵有关嵩山、庐山的事迹。所以,虽然从文献的时间上看,阐述张陵龙虎山事迹的文献时间较晚,大约是在唐五代左右,但如果张陵确实在庐山活动过的话,那么他造访过江西的其他地区,包括龙虎山是完全可能的。所以从文献所载张陵事迹的地域广度和时间来看,张陵在东部应该确实有过活动。如前文所述,张陵的这些事迹和传说所产生的影响,为其后世在道教中地位的形成起到了一定的促进作用。

第三节 三张与张修关系考

张陵、张衡、张鲁父子三人递传五斗米道,史书有载。《三国志·张鲁

^① [南唐]沈汾:《续仙传》卷上,《道藏》第5册第82页。

传》曰：

祖父陵，客蜀，学道鹄鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之。益州牧刘焉以鲁为督义司马，与别部司马张修将兵击汉中太守苏固，鲁遂袭修杀之，夺其众。焉死，子璋代立，以鲁不顺，尽杀鲁母家室。鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号“师君”。其来学道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，号“祭酒”。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，县于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。雄据巴、汉垂三十年。^①

后世称张陵、张衡、张鲁为三师，分别称“天师”、“嗣师”、“系师”。嗣者，大子，即嫡长子。系者，世系，承系。即使仅从三师的名称来看，三师的传承也是没有疑义的。虽然史书肯定了张陵传子张衡，衡又传子张鲁的传承，但其中又出现了张修一人，而张鲁是袭杀张修夺其众，才成为五斗米道的领袖。为《三国志》作注的裴松之又引《典略》曰：

熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。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，祭酒主以老子五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，着山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。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，然小人昏愚，竞共事之。后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，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。^②

① 《三国志》卷八《魏书·张鲁传》，北京：中华书局1959年版，第1册第263页。

② 《三国志》裴松之注引《典略》，北京：中华书局1959年版，第1册第264页。

文中称修亡后,张鲁因为当地民众信奉张修的五斗米道,于是继承其法,并有所增益。由于当地民众均信奉五斗米道,寄居在此地的流民于是“不敢不奉”。从上述内容看来,在张陵、张衡与张鲁祖孙之间多出一个张修,张修亦是五斗米道的领袖,那么张修与三张是什么关系值得讨论。

这当中有两个关键的问题,需要有合理的解释。第一个值得注意的问题是,张鲁袭杀张修后能“并其众”,这说明张鲁与张修所率的五斗米教众之间是具有一定的联系。也就是说,信奉张修的信徒在张修被杀后,能够直接跟随杀害张修的人,这其中一定是有原因的。

第二个值得注意的是张衡的问题。史籍记载张陵“造作道书以惑百姓,从受道者出五斗米”,可知张陵是五斗米道的初创者,而后面直接提到的是张修的事迹,称“汉中有张修……”,接着是张鲁的事迹,袭杀张修并其众,增饰修法,并“雄据巴、汉垂三十年”。其中除了简单提到陵传衡,衡传鲁外,完全没有记载张衡的任何事迹,这也需要一个合理的解释。

我们首先来看张陵的事迹与张修事迹在时间上的关系。

张陵于“顺帝时客于蜀”,即126—144年,而张陵的卒年是熹平末年,即178年。张修在史书中共有三处主要事迹。一是前引《典略》称“光和中……汉中有张修”,光和亦是灵帝年号,为178—184年,光和中,即181年前后。

二是《后汉书·孝灵帝纪》中载:“中平元年……秋七月,巴郡妖巫张修反,寇郡县。”中平元年为184年,李贤注此条时,引《灵帝纪》云:

刘艾《纪曰》:时巴郡巫人张修疗病,愈者雇以米五斗,号为五斗米师。^①

也就是说,张修先是于光和中以五斗米道教民众,被称为五斗米师。184年二月张角先起事,七月张修见时机成熟,于是在汉中起事响应。《典略》称“熹平中,妖贼大起,三辅有骆曜。光和中,东方有张角,汉中有张修”。也就是熹平中(约175年左右),张角和张修尚未引起注意,被注意到的是骆曜其人,而到光和中(约181年前后),张角、张修才引起世人注意。

三即是“鲁遂袭修杀之,夺其众”。据《华阳国志》卷二称,“鲁母有少容,往来焉家。初平中,以鲁为督义司马,住汉中,断谷道”^②。《后汉书·刘

① 《后汉书》卷八《孝灵帝纪》,北京:中华书局1965年版,第2册第349页。

② 《华阳国志》卷二《汉中志》,上海涵芬楼四部丛刊本,第1册,卷二第三叶。

焉传》称：“沛人张鲁，母有姿色，兼挟鬼道，往来焉家，遂任鲁以为督义司马，与别部司马张修将兵掩杀汉中太守苏固，断绝斜谷，杀使者。鲁既得汉中，遂复杀张修而并其众。”^①也就是说，张修被杀约在初平中，即190—193年间。

从上面张陵与张修事迹的时间我们可以看到，在178年左右张陵卒后，代张陵而掌五斗米道教权的是张修。张修于181年左右引起世人的注意，于184年起事，后被刘焉收为别部司马，于190年后，被张鲁袭杀。

这其中有一个问题，就是张衡到哪里去了呢？关于张衡的卒年，正史未载，但道书中有记载。《云笈七签》卷二八引《二十四治》曰：

第一，阳平治……嗣师，天师子也，讳衡，字灵真。为人广智，志节高亮，隐习仙业。汉孝灵帝征为郎中，不就。以光和二年正月十五日己巳，于山升仙，立治碑一双在门，名曰嗣师治也。^②

《犹龙传》曰：

嗣师，天师子，讳衡，字灵真，隐习仙业，以光和二年正月十五日，于阳平化升天。^③

唐杜光庭《墉城集仙录》中所记年月俱同，唯其日期不同，其中称：

（孙夫人）子衡，字灵真，继志修炼，世号嗣师，以灵帝光和二年岁在己未正月二十三日于阳平化白日升天。^④

从上面的记述来看，所有道书对张衡卒年的记载都是相同的，张衡的卒年可以确定为光和二年（179）。也就是说，在张陵去世的第二年，张衡即去世了。前面引文中有“鲁母有少容，往来焉家”。此时张衡当已卒，不然鲁母当不会以姿色“往来焉家”。《三国志·蜀书·刘二牧传》亦云：

① 《后汉书》卷七五《刘焉袁术吕布列传第六十五》，北京：中华书局1965年版，第9册第2435页。

② 张君房：《云笈七签》，北京：中华书局2003年版，第2册第633—634页。

③ 《犹龙传》卷五，《道藏》第18册第25页。

④ 《道藏》第18册第195页。

焉徙治成都，既痛其子，又感祆灾，兴平元年，痈疽发背而卒。州大吏赵黠等贪璋温仁，共上璋为益州刺史，诏书因以为监军使者，领益州牧……璋，字季玉，既袭焉位，而张鲁稍骄恣，不承顺璋，璋杀鲁母及弟，遂为雠敌。

刘焉于兴平元年(194)卒。刘璋得袭其位，该年杀张鲁的母亲及弟弟，文中没有提到张衡，则可以旁证张衡此时已卒。

张陵在世时，信徒当然以张陵马首是瞻，而张陵死后，张衡在一年后亦去世，这样我们就可以理解张衡事迹全无的问题。张衡死时张鲁约为几岁呢？这也是一个关键的问题，张鲁此时如果成年，则其教权理应由其接任，而实际上来看，其教权由张修接任，则张鲁此时的年龄亦是一个值得考证的问题。

张鲁的生卒年史籍无载，这需要从张鲁的事迹中推出大概。张鲁的事迹，《后汉书》与《三国志》中记载较详细，但唯独没有记载张鲁的生卒年。关于张鲁的卒年众说纷纭，而研究主要围绕道书的各种记载展开。

陶弘景《真诰》卷四《运象篇》自注曰：

按张系师为镇南将军，建安二十一年亡，葬邙东。后四十四年，至魏甘露四年，遇水棺开，见尸如生，出着床上，因举尘尾覆面，大笑咤，又亡，仍更殡葬。其外书事边，略如此。^①

此记载张鲁先是建安二十一年(216)卒，而后又于甘露四年(259)复活，又卒。持张鲁于216年卒的人，大多以此条为据，但大多数人只引这段文字的一半，至“建安二十一年亡”就结束了。而从后面的文字看，人死后于44年后又复活，则与神话近似，仅以此条为据，不是非常稳妥。而张鲁卒于建安二十一年，即216年，似乎只有这一证据。且陶弘景亦云此为“外书事边”，故此条不能用做确证。

《犹龙传》则称：

系师鲁，字公期，嗣师子也，大魏特(持)节镇南将军，梁、益二州刺史。后隐修遗训，以正始六年八月亦于阳平化升天。^②

① 陶弘景：《真诰》卷四，《道藏》第20册第514页。

② 《犹龙传》卷五，《道藏》第18册第25页。

《犹龙传》认为张鲁卒年为三国魏齐王曹芳正始六年(245),《犹龙传》较为晚出,此处说法可作参考。《三洞珠囊》卷七称张鲁于“吴大帝孙权太元二年(252)立八品游治”^①,则其卒年当于其后,同书又称张衡于建安三年(198)立八品配治,这明显与张衡死于194年张鲁母及其弟被刘璋杀害前的史实不符,故《三洞珠囊》的提法本书不取。

上面两家关于张鲁卒年的说法,由于都不是确证,所以很难形成统一的观点。不过,笔者却发现了一个大家没有注意到的问题。《大道家令戒》曰:

既得我国之光,赤子不伤,身重金累紫,得寿遐亡,七子五侯,为国之光。将相掾属,侯封不少,银铜数千,父死子系,弟亡兄荣。^②

其中“七子五侯”一句,大多数学者都注意到了,但几乎都认为这个说法是错误的,认为《三国志·张鲁传》所记为“封鲁五子及阎圃等皆为列侯”,时张鲁有五子,这里说七子,于史无据。但关于张鲁子嗣的问题,别处亦有记载,晋裴启《语林》为记录晋人语言的笔记。裴启与谢安同时,谢安为宰相时,裴为“青年才俊”,其生活的年代上距张鲁降魏约160余年,距张鲁子孙生活的年代约百余年。《语林》主要记述了当时知名人士的言语,在隋代已经亡佚,现刊本是从唐宋类书中所辑录出来的。其中曰:

魏张鲁有十子,时人语曰:“张氏十龙,儒雅温恭。”(载《小学紺珠》七)^③

从上述“七子”、“十子”来看,张鲁应该不会卒于降魏的第二年,降魏时,张鲁有五子,又《张鲁传》称:“(曹操)为子彭祖取鲁女。”则此时张鲁至少有一女。《大道家令戒》称“七子五侯”,到了晋代,时人云:“魏张鲁有十子”。则张鲁应该有十个儿子^④。由此我们可以推断,张鲁在降魏后应该在都城生活了较长的时间,并又生了五个儿子。如果以上推论成立,则《真诰》所言张鲁卒于“建安二十一年(216)”的说法应该是错误的,我们则要以《犹

① 《道藏》第25册第334页。

② 《道藏》第18册第237页。

③ 裴启著,周楞伽辑注,《裴启语林》,北京:文化艺术出版社1988年版,第15页。

④ 《大家道令戒》“七子”之“七”,或是“十”字之误,因到《大家道令戒》的年代张鲁年事已高,当无可能再添子嗣了。

龙传》的说法为主要参考。

《太平御览》引《魏志》的一条佚文，曰：

张广，字嗣宗，鲁第二子也。鲁雅为魏武所宠，诸子未胜纓，并遣中使拜授官爵。《南郑城碑》曰：“位尊上将，体极人臣。五子十室，荣并爵均，童年婴稚，抱拜王人，命婚帝族，或尚或嫔。”^①

此条内容也可证明，魏书所说张鲁的内容仅是述及了张鲁初降魏时的情况。此文中有“命婚帝族，或尚或嫔”一语。男娶公主称“尚”，女嫁与帝王为“嫔”。据此可知鲁子尚有取帝王之女的事。而魏书只记曹操子彭祖娶张鲁女之事，并未记张鲁子娶曹操女之事，可知魏书所记张鲁之事，仅是初降魏时的情况。

此处说张鲁降魏时，所有的儿子均未“胜纓”，古人年二十行冠礼，即“胜纓”。此处言“未胜纓”也就是都未成年。而其中有的还是“童年婴稚，抱拜王人”，则张鲁此时年纪应该不大。不过张鲁于初平中（190—193）被益州牧刘焉拜为“督义司马”，并与“别部司马张修将兵击汉中太守苏固”之时，应该已经成年。其于190年左右获授“督义司马”并袭杀张修至215年降魏约二十五年。则张鲁于215年降魏时至少应该45岁左右，如果张鲁于正始六年（245）卒，则其约为75岁，而上推张鲁生年则约为汉灵帝建宁年间（168—172）。

综合上述各种文献的意见，我们有如下推断：

张陵于公元178年卒，其后一年，张衡亦卒，由于此时张鲁尚不足十岁，年纪尚小不足以掌教权，故教权被张陵的另一徒弟张修获得。但是，张鲁作为教权的正式传人，他的存在必定是张修掌教的一个威胁。反过来说，张修掌教权就是对张鲁母子造成威胁，而张鲁母子也感受到了这种威胁，于是张鲁母才会“往来焉家”。张鲁母往来焉家应该有两个目的：一是为自己和少子寻求庇护，二是想借助刘焉的势力寻机夺回教权。第一个目的是非常现实的问题，有了靠山才能与张修抗衡。第二个目的则需要等待机会，而这个等待是较为漫长的，因为要等张鲁成年才有可能有夺回教权的行动。

十余年后，机会终于来了，张鲁被任为“督义司马”与被任为“别部司

① 《太平御览》卷五一八《宗亲部》八《子》上当无可再添子刊本，第77册，卷五一八第三叶。

马”的张修一同出兵。关于“别部司马”的官职,《后汉书》中记载,为将军的属官,将军麾下分五军,由校尉统领,校尉下设司马一人,如果不设校尉,也可以由司马直接领军。不是将军直属的军队,其司马称“别部司马”,司马领军一般由数百至上千人。《三国志·吴书十》中记载:

(陈武)子修有武风,年十九,权召见奖励,拜别部司马,授兵五百人。

(陈表)子敖年十七,拜别部司马,授兵四百人。

董袭字元代,会稽余姚人,长八尺,武力过人。孙策入郡,袭迎于高迁亭,策见而伟之,到署门下贼曹。时山阴宿贼黄龙罗、周勃聚党数千人,策自出讨,袭身斩罗、勃首,还拜别部司马,授兵数千,迁扬武都尉。

从上可知别部司马是武职,可领兵,兵员据能力和功勋可多可少,最少领有四百,多可达数千。《三国志·吴书一》注引“山阳公载记曰”:“(董卓)留别部司马刘靖将步骑四千屯安定,以为声势。”可知别部司马也可单独领军,兵力可达四千。“督义司马”之官职名在《后汉书》、《三国志》中,除此外,他处均不载。“督义司马”应该与司马同职,可能是两司马领军出征,为确定领导权,故刘焉临时授以“督义”两字。《华阳国志》卷二曰:“扶风苏固为汉中太守,鲁遣其党张修攻固。”^①从中可知,在这次出征中,张鲁的“督义司马”职位应该高于张修的“别部司马”。在击败苏固的同时,张鲁袭杀了张修,并接收了张修的教众。以史籍的记载来看,张鲁袭杀张修后,似乎是实现了教权的平稳过度,并没有出现五斗米教分裂的情况,我们可以作以下推断:

张修在接过五斗米教的总教权后,威望达到了一定的高度,所以才能号召教众于184年响应张角而起事。但起事失败后,被刘焉收编,这时无论是五斗米道在蜀地的声望,还是张修的威望应该都有所下降。而张鲁此时则在一天天成长,那么利用张修失败的余绪,加上五斗米教众希望有另一位英明的领袖带领他们重振五斗米教的愿望,张鲁的机会就来了。张鲁是张陵、张衡的子孙,是正宗的教权传人,虽然当年由于年纪小,没有继承教权,但成年后让其重掌教权的呼声,应该在五斗米教的内部被一部分或是大部分教众所响应。所以当张鲁袭杀张修后,大多数教众可能并不认为这

^① 《华阳国志》卷二《汉中志》,上海涵芬楼四部丛刊本,第1册,卷二第三叶。

是一场教权被夺的事件,可能还会认为这是教权又回到正宗传人的手中,所以张鲁才能“并其众”,并带领这支队伍据有汉中近三十年。

在撰史者看来,张鲁是袭杀张修,在五斗米教众看来,这是一场关于总教权争夺的内部斗争,而最终教权回到了正宗传人的手中,对五斗米教众来说,这是一件值得庆贺的事情。并且张鲁带领他们雄据汉中达二十多年,应该说,对当时的五斗米教徒来说,这是一个最为光辉的时刻,他们的选择是完全正确的。

第四节 《老子想尔注》考

《老子想尔注》出现的时间大约是在后汉三国时期。隋唐以前,《想尔注》在道教中颇受重视。《传授经戒仪注诀》列举道士当诵习十卷经,第五、第六即是《想尔注》。但对其的著录,要晚到唐代才出现。唐高祖时国子博士陆德明所著《经典释文·序录》中有《想余注》二卷,大多数学者认为当即是《想尔注》,“余”与“尔”,因形近而讹。唐玄宗御制《道德真经疏外传》,列古今笺注《道德经》各家中,录“《想尔》二卷”。唐玄宗时张万福所撰《传授三洞经戒法策略说》道德经目中列有“《想尔注》上下二卷”。

唐代以后,五代杜光庭撰《道德真经广圣义》,叙历代诠释笺注中尚列有“《想尔》二卷”。但到了宋代,谢守灏撰《老君实录》、彭耜撰《道德经集注杂说》、董思靖撰《道德经集解》都只是引杜光庭之说为据。这说明《老子想尔注》在唐代是存在的,宋代则所闻者多,而见之者少。不过至元代该书似应尚存,元时茅山道士刘大彬撰《茅山志》卷九《道同册》首引《道德·五千文》称为“张镇南古本”。明代编有《正统道藏》及《万历续道藏》已没有收录《老子想尔注》。《道藏阙经目录》中有“想尔注《道德经》二卷”。据陈垣考订,《道藏阙经目录》乃明《正统道藏》较元代道藏所缺之目录。以此也可证《想尔注》于元代尚存,而明代则已佚失。到了清代,侯康、姚振宗、曾模诸家,补后汉三国艺文志,也都只是依据唐陆德明《经典释文序录》,著录“《想余》注二卷”,显然更是未见其书,而以讹传讹,这说明自明清起,《老子想尔注》之书已亡佚了^①。

《老子想尔注》的再次发现是在二十世纪初,重现于敦煌文献中。现原

^① 参见饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年版;李养正:《〈老子想尔注〉与五斗米道》,《道协会刊》,1983年第12期。

件藏于伦敦博物馆。据近代学者王重民、饶宗颐考证^①,原件为六朝(公元420—589)写本,离其行世年代公元三世纪应不远。该卷卷末题《老子道经上》,下注“想尔”二字分行。起“则民不争亦不盗”,迄“悉皆自正矣”。亦即注起“使民不争”,终“天下自正”,基本上是《老子道经》(即上篇)的注释本。注文与经文连书,既不用字体大小相分别,也不分章次,每章亦不起行,全部共五百八十行。前面提到的刘大彬撰《茅山志》引“张镇南古本”时称:“数系师内经有四千九百九十九字,由来缺一。是作‘三十辐’应作‘卅辐’,盖从省易文耳。”现存的敦煌本的《想尔注》残卷正是作“卅辐”,可证敦煌本的《想尔注》当是张鲁的古本^②。

关于《老子想尔注》的作者有三说,一曰张陵,二曰张鲁,三曰刘表。

首先称《老子想尔注》的作者为刘表当是误传的结果,这在学术界已成共识。刘表之说起于唐陆德明《经典释文·序录》中说:“不详何人,一云张鲁,或云刘表。”据《后汉书·刘表传》,荆州刺史刘表“起立学校,博求儒术,綦母闾、宋忠等撰立五经章句,谓之后定”^③。刘表尚儒术,不可能作有诋毁五经之内容的《老子想尔注》。刘大彬《茅山志》卷九《道山册》著录《道德经五千文》并引陶弘景《登真隐诀》云:“老子《道德经》有玄师杨真人(杨羲)手书张镇南古本。镇南即汉天师第三代系师鲁,魏武表为镇南将军者也。”此处称《想尔注》为镇南将军所著。而误传刘表的原因,可能是因为三国时刘表亦为镇南将军的缘故。张鲁的镇南将军如上所称为曹操所授,《三国志》卷八《魏书八·二公孙陶四张传第八》称:“太祖入南郑,甚嘉之。又以鲁本有善意,遣人慰喻。鲁尽将家出,太祖逆拜鲁镇南将军,待以客礼,封阆中侯,邑万户。封鲁五子及闾圃等皆为列侯。”^④刘表的镇南将军为李傕所授,《后汉书·刘表传》称:“及李傕等入长安,冬,表遣使奉贡。傕以表为镇南将军、荆州牧,封成武侯,假节,以为己援。”^⑤故称《想尔注》作者“或云刘表”是误传的结果。

《老子想尔注》为张陵所注出于唐玄宗《道德真经疏外传》及五代杜光庭《道德真经广圣义》,两者均称《老子想尔注》为“三天法师张道陵所注”。陆德明《经典释文·序录》中说“不详何人,一云张鲁,或云刘表”则是比较

① 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年版。

② 钟肇鹏:《〈老子想尔注〉及其思想》,《世界宗教研究》,1995年第2期,第57—62页。

③ 《后汉书·袁绍刘表列传第六十四下》,北京:中华书局,1965年版,第9册第2421页。

④ 《三国志·魏书八·二公孙陶四张传第八》,北京:中华书局1959年版,第1册第265页。

⑤ 《后汉书·袁绍刘表列传第六十四下》,北京:中华书局,1965年版,第9册第2420—2421页。

肯定张鲁的,而刘大彬《茅山志》引陶弘景《登真隐诀》称是张镇南,即张鲁。《道藏》中《传授经戒仪注诀》“序次经法第一”称:“系师得道,化道西蜀,蜀风浅末,未晓深言,托遵想尔,以训初回。初回之伦,多同蜀浅,辞说切近,因物赋通,三品要戒,济众大航,故次于河上。河上、想尔,注解已自有殊。”^①系师即张鲁,这里也称《想尔注》为张鲁所著。

钟肇鹏先生认为:“《想尔注》一说为张陵注,一说为张鲁注。表面看来不同,其实并无矛盾。汉以前古籍,大抵均非一人自著。先秦诸子实为某一家一派的论著,并非一人之作。如《墨子》为墨家学派之言,《庄子》为庄子学派的论著。……《老子想尔注》也是如此。……张陵创教得有所凭籍,故尊老子为太上老君,奉《老子五千文》为经典,教授道徒,使大家‘都习’。张陵以《老子》为道教经典,教授徒众,自有讲授。陵传子衡,衡传子鲁。张鲁统治汉中垂三十年。故《想尔注》称张镇南定本。祖孙相传,正是一家之学。因之把《想尔注》说成张陵注是对的,把《想尔注》说成系师定,张鲁注也是对的。用今天的著作体例来分析,则应当说:《老子想尔注》张陵原注,张鲁增订或增补、补订。古书简略,也没什么著作权之争,同是一家之学,故或题张陵,或题张鲁。后人不了解古代著书体例,以现在的眼光看待古书,所以对于《老子》、《庄子》的著者和时代说议论纷纷了。”^②

后人对《老子想尔注》所阐发的哲学思想评价不高,称其为“蜀风浅末,未晓深言,托遵想尔,以训初回”,但《老子想尔注》却是研究早期天师道思想的最重要资料。

从《老子想尔注》思想上来看,首先是神化“老子”及“道”。对老子的神化,如《老子想尔注》中称:“一散形为气,聚形为太上老君,常治昆仑。”(十章)^③这与天师道创始之初称张陵遇太上老君授其正一盟威之道的思想一脉相承。道教的神仙体系在后汉三国道教创立之初,是有多种来源的,在当时只具有雏形,而对其影响较大的是先秦所流传的古代神话。称老君“常治昆仑”,说明蜀地天师道所崇奉的神仙体系是以昆仑山为主的西部神仙体系,这与东部十洲三岛为主的蓬莱神仙体系是有区别的。《想尔注》对道十分推崇,称“道者,天下万事之本”(十四章),又称“不可见,如无有也。道至尊,微而隐,无状儿形象也”。“道明不可知,无形象也”(十四章)。道

① 《道藏》第32册,第170页。

② 钟肇鹏:《〈老子想尔注〉及其思想》,《世界宗教研究》,1995年第2期,第57—62页。

③ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社1991年版,第12页。饶宗颐对《老子想尔注》的释文称“录注”,在《老子想尔注校证》一书第5—47页,并以河上本对其进行分章。以下引用只注明几章,不再注明是饶本《校证》页数。

又称为“一”，《想尔注》云：“一者道也。……一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳。”（十章）这些都是说道虽无形，但无处不在，这些对道的阐发，基本上与《老子》原著的思想是一致的。

其次，《老子想尔注》中体现了较多的治国思想。《想尔注》认为道是无处不在，无所不能的，治国即是守道，能尊道之法则则国治。故《想尔注》曰：“人君理国，常当法道为政，则政治。”（八章）又云：“王者行道，道来归往。王者亦皆乐道，知神明不可欺负，不畏法律也，乃畏天神，不敢非恶。臣忠子孝，出自自然之心，王法无所复言，刑罚格藏，故易治。”（三十五章）张鲁治汉中，完全依照了上述的方法。后世史家对张鲁治下的汉中有如下评论：“皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，县于义舍，行路者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。”^①这说明张鲁对于《想尔注》中的思想，不仅是用于传教，还用于治国的实践，并且其实践也是较为成功的。

第三，《老子想尔注》与大多数道经一样，宣扬长生成仙的思想。《想尔注》在修身思想中，训“道”为“生”，求道即求生，故称：“生，道之别体也。”（二十五章）“死是人之所畏，仙、王、士与俗人，同知道畏死乐生。”（二十章）又曰：“能法道，故能自生而长久也。求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣。衣弊履穿，不与俗争，即为后其身也，而自此得寿获福，在俗人先。”（七章）此是释“后其身而身先”，也即老子“为道日损，损之又损，以至于无为”之意。

如何能致长生？《想尔注》曰：“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿。”（十四章）也就是，《想尔注》认为要长生成仙，主要有三个方面的内容，一是奉道诫，二是通过修德，积善成功，三是通过修炼，积精成神，然后可以长生成仙。

考道教之有戒律，亦始源于《老子想尔注》。唐张万福《传授三洞经戒法策略说》列有“想尔二十戒”。明《正统道藏·洞神部·戒律部》中有《太上老君经律·道德尊经想尔戒》，这是道教最早的戒律。全文为：

行无为，行柔弱，行守雌勿先动。（此上最三行）

行无名，行清洁，行诸善。（此中最三行）

行无欲，行知止足，行推让（此下最三行）

所定九行，其含意与语词，均来自《老子想尔注》。这也就是说，《老子

^① 《三国志·魏书八·二公孙陶四张传第八》，北京：中华书局 1959 年版，第 1 册，第 263 页。

想尔注》是《道德尊经想尔戒》的依据。《想尔注》派生《想尔戒》，《想尔戒》又经后世演绎推行而为《道德尊经戒》、《太上经戒·老君二十七戒》。由此可见《老子想尔注》在早期道教经戒传授中地位的重要^①。

“积善成功”是道教修炼的一个关键，《想尔注》曰，“道设生以赏善，设死以威恶”（二十章），“行善，道随之；行恶，害随之也”（二十九章）；“俗人不能积善行，死便真死，属地官去也”（十六章）。“是以人当积善功，其精神与天通，设欲侵害者，天即救之。……精气自然与天不亲，生死之际，天不知也”（六章）。

晋代葛洪继承了“积善成功”的道教传统，葛洪在《抱朴子内篇》中说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”^②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。吾更疑彭祖之辈，善功未足，故不能升天耳。”^③后世内丹修炼将积善成功衍化成“修德通真论”，成立道教修炼的一项准则。

长生成仙最主要的还是要通过修炼，对于积精成神，《想尔注》第二十一章“其中有信”后注称：

古仙士实精以生，今人失精以死，大信也。今但结精便可得可得（后二字疑衍）生乎？不也。要诸行当备，所以精者，道之别气也。入人身中为根本，持其半，乃先言之。夫欲宝精，百行当修，万善当著，调和五行，喜怒悉去。天曹左契，竿（算）有余数，精乃守之。恶人宝精，唐（空也）自苦终不居，必自泄漏也。心应规，制万事，故号明堂三道，布阳耶阴害，以中正度道气。精并喻像池水，身为池堤封，善行为水源。若斯三备，池乃全坚。心不专善，无堤封，水必去；行善不积，源不通，水必燥干；决水溉野，渠如溪江，虽堤在，源坏泄必亦空。符燥析裂，百病并生。斯三不慎，池为空坑也。

上文以精喻为水，善行喻为水之源，以身喻堤，精不结则无水，无善行则水无源，身不守，则水无堤而自散。这是把积精成神与修德行善紧密联系在一起。文中所称“天曹左契，竿（算）有余数，精乃守之”，《想尔注》二十四章注中称：“欲求仙寿天福要在信道，守诫守信，不为贰过；罪成结在天曹，右契无到而穷，不复在余也。”“天曹”、“竿有余数”、“左契、右契”等是

① 李养正：《〈老子想尔注〉与五斗米道》，《道协会刊》，1983年第12期。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中国华局1985年第二版，第53页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中国华局1985年第二版，第53—54页。

与道教早期承负说相关的内容。

关于天曹,《隋志》道经序录曰:“奏上天曹请为除厄,谓之上章。”《笑道论》引《三元品》曰:“天地水三官、九府、九宫、一百二十曹。”《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经序》曰:“一切众生,生死命籍善恶簿录,普皆系在三元九府天地水三官,考校功过,毫分无失。”从上可知天曹为司过之神。关于“箠有余数”,《太平经》卷一一〇曰:“过无大小,天皆知之。簿疏善恶之籍岁,日月拘校,前后除算减年。”可知夺算之说,在汉末已经流行。《抱朴子·微旨篇》曰:“按《易内戒》、《赤松子经》及《河图记命符》皆云:‘天地有司过之神,随人所犯轻重,以夺其算,算减则人贫耗,疾病屡逢忧患;算尽,则人死。诸应夺算者,有数百事,不可具论。’”关于“左契、右契”之说,《抱朴子·遐览篇》所列道书有《左右契》一种。《抱朴子·登涉篇》称道士带有《老子左契》者则鬼不敢近。

据《想尔注》中所论,天师道的修炼有独特的理论与方法,与先秦时就存在的房中术,《太平经》所述的修炼方法,及上清派的修炼方法都有不同之处。《想尔注》曰:“道教人结精成神。今世间伪伎诈称道,黄帝、玄女、龚子、容成之文相教,从女不施,思还精补脑。”(九章)容成、玄女都为黄帝之师,《汉书·艺文志》有《容成阴道》二十六卷,《抱朴子·遐览》有《容成经》等。《想尔注》将先秦所传之房中术斥为“伪伎”,并云:“道重继嗣,种类不绝。谷令合精产生,故教之年少微省不绝。不教之勲力也,勲力之计,出愚人之心耳,岂可怨道乎?上德之人,志操坚强,能不恋结产生,少时便绝,又善神早成。言此者道精也。……能用此道,应得仙寿,男女之事不可不勤也。”(六章)天师道早期有秘传之《黄书》,又有上清黄书过度仪等入道仪式,据《想尔注》,其法当与先秦之房中术不同。

存思是上清派的主要修炼方法,关于存思五脏之神,上清派的主要经典《黄庭经》曰:“六腑五脏神体清。”早期的《太平经》中也有类似的方法:“四时五行之气,来入人腹中,为人五藏精神,其色与天地四时色相应也。……此四时五行精神,入为人五藏神,出为四时五行神精。”^①与《想尔注》同时或稍早的《老子河上公章句》中也提及:“人能养神则不死,神谓五藏之神,肝藏魂,肺藏魄,心藏神,肾藏精,脾藏志。五藏尽伤,则五神去矣。”(第六章注)《想尔注》却独称:“世间常伪伎,指五脏以名一,瞑目欲从求福,非也。去生遂远矣。”(十章)

一般研究《想尔注》都会注意到在总体信仰和外在形式上天师道与太

^① 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第292页。

平道的相似之处,本章则提出了天师道与太平道、上清派修炼方法的不同之处,这并不矛盾。各个宗派都归属于道教,正是因为他们有共同的信仰,在仪式上有一部分的相同之处,但也正因为他们有仪式和修炼方法上的不同,所以才分为不同的宗派。

此外,《想尔注》中将一些其他道派的修炼方法斥为“伪伎”,在《想尔注》中,往往用“邪文”斥当时的非天师道书籍。《想尔注》曰:“何谓邪文?其五经半入邪,其五经以外,众书传记、尸人所作,悉邪耳。”(十八章)大多数学者认为,《想尔注》将五经斥为邪文,其实从《想尔注》之注文来看,其称五经半入邪,五经以外之众书才是邪文,所以虽然《想尔注》有贬抑五经之词,但文中似乎认为五经尚有可取之处的。《想尔注》又曰:“道甚大,教孔丘为知,后世不信道文,但上孔书,以为无上。”(二十一章)从此处看,《想尔注》的意思是孔子虽然比不上道,但也是能基本了解道的人。所以,《想尔注》虽然推崇道及道教经典,但对于孔子及儒家五经也并不是持完全否定的态度。

第二章 魏晋南北朝时期江西道教的起源

魏晋南北朝时期,江西道教最引人注目之处就是许逊崇拜的出现和其信仰与传承的延续不断。吴猛与许逊,被称为吴许二真君,是许逊信仰的核心人物。天师道龙虎宗于魏晋时期出现,传张鲁之子张盛南下龙虎山,草创其业,经过后代子孙的不断努力,终于在唐代大显于世。虽然从文献来看,张天师一系魏晋南北朝时期在龙虎山的事迹没有确切的证据,但张天师一系以龙虎山为中心的东部活动有较多的记载,从这些零碎的记载中,我们可以肯定张天师一系在江西的存在。南朝著名的道士陆修静也与江西有关,陆修静曾在庐山太虚观隐居七年,卒后谥简寂先生,观亦更名为简寂观。

第一节 许逊崇拜的形成及其发展

净明道的形成,其源头可以追溯到晋代的许逊崇拜。虽然晋代及其后的一段时间里,关于许逊的资料极其有限,但经过学术界近半个世纪以来的研究,从各种文献中不断析出新的材料,从而使许逊的身世、事迹、生卒年逐渐有了大致的轮廓。学术界正在从许逊是一个虚构的人物,逐渐地向承认许逊是一个历史人物的观点发展。

虽然许逊是一个真实的历史人物,但从唐代及其后期的材料来看,许逊的事迹却有一个逐渐增益的过程。特别是许逊与吴猛的关系上,随着年代的推移,出现了先是许逊师事吴猛,后是吴猛师事许逊的情况,也有将吴猛或他人事迹移到许逊身上的情况。我们认为,虽然一些事迹是虚构的,但这些虚构的事迹如果影响了后世的信仰的话,这些虚构的事件也就成了历史的一部分,我们也要对这些虚构的事件进行考证研究。

一、许逊的生平及事迹

六朝以前对许逊的记载都是非常简略的,无法对许逊有个全面的认

识。我们先据唐代许逊的传记对许逊有个较全面的认识,然后用六朝及以前的资料对唐代的许逊传记进行印证,由此来了解许逊在历史上的基本面貌。

据《太平广记》卷一四引自《十二真君传》的《许真君条》^①所载,与许逊的籍贯、师承、生卒及经历有关的主要有以下内容:

许真君,名逊,字敬之,本汝南人也。祖琰,父肃,世慕至道。东晋尚书郎迈、散骑常侍护军长史穆,皆真君之族子也。真君弱冠,师大洞君吴猛,传《三清法要》。乡举孝廉,拜蜀旌阳令,寻以晋室禁乱,弃官东归。

东晋孝武帝太康(作者注:孝武帝年号为宁康,太康为西晋武帝之年号,误,当为宁康。)二年八月一日,于洪州西山,举家四十二口,拔宅上升而去。^②

从上可以看出许逊字敬之,本汝南人,师吴猛,曾举孝廉,拜旌阳令,宁康二年(374)卒。上述内容大部分可以从六朝的资料中得到旁证。南朝刘宋刘义庆所撰《幽明录》中有三条关于许逊的记载,第一条称:

许逊少孤,不识祖墓。倾心所感,忽见祖语曰:“我死三十余年,于今得正葬,是汝孝悌之至。”因举标榜曰:“可以此下求我。”于是迎丧。葬者曰:“此墓中当出一侯及小县长。”(《太平御览》卷五一九)^③

从此条可以看出许逊在晋宋时即以“孝悌”相闻于世,与上述“举孝廉”可相印证。又,从《左传》开始,史书就经常记述卜占成功的预言,此处“葬者”称“此墓中当出一侯及小县长”,当指此墓主人的后代应可出一侯和一县令。而许逊曾做过旌阳令,撰者撰此文时可能即以此言作为许逊曾任过县令的“成功”的预言,则此条可以作为许逊任过县令的旁证之一。

《幽明录》中第二条关于许逊的记载称:

刘琮善弹琴,忽得困病,许逊曰:“近见蒋家女鬼相录在山石间,专

① 《十二真君传》为唐胡惠超所撰《晋洪州西山十二真君内传》的简称(亦简称为《西山十二真君传》)。

② 李昉:《太平广记》卷一四《许真君》,北京:中华书局1961年版,第1册,第98—100页。

③ 刘义庆:《幽明录》,北京:文化艺术出版社1988年版,第40页。

使弹琴作乐，恐欲致灾也。”琮曰：“吾常梦见女子将吾宴戏，恐必不免。”逊笑曰：“蒋姑相爱重，恐不能相放耳；已为谏之，今去，当无患也。”琮渐瘥。（《太平御览》卷五七七）^①

三国至晋有两个刘琮，一是荆州牧刘表之次子。《三国志》载：“建安十三年，太祖征表，未至，表病死。……太祖军到襄阳，琮举州降。备走奔夏口。”^②建安十三年是公元208年，其生活年代早于许逊。则此处所指当是另一个刘琮，此刘琮是刘备之孙，刘禅三子，蜀亡后降魏，于永嘉之乱（311）被杀。此可知，永嘉之前许逊已经成年并已经拜师学艺而成，故有谏女鬼之事迹。

《幽明录》中第三条关于许逊的记载称：

桓温北征姚襄，在伊水上。许逊曰：“不见得襄，而有大功。见襄走入太玄中。”问曰：“太玄是何等也？”答曰：“南为丹野，北为太玄。必西北走也。”果如其言。（《艺文类聚》卷六）^③

桓温北征姚襄为桓温第二次北伐，时间是永和十二年，即公元356年。此条说明公元356年许逊尚在世。同时我们可以想见，前面提到许逊与刘琮相遇当在311年刘琮被杀之前，至此时公元356年已经有45年以上的时间，则可以看出许逊此时年事已高，而《十二真君传》称许逊卒于十数年后的宁康二年，即公元374年，大有可能。

宋齐间人刘澄之《鄱阳记》又记有许逊的事迹，该文叙述“信州贵溪县馨香岩”时称：

馨香岩在县东五里，旧名腥臊岩，《鄱阳记》云：昔术士许旌阳斩蛟于此岩下，缘此名焉。^④

在此条中，许逊亦被作为一名术士而被记载，说明在当时许逊身具神通的事已经为大多数人所接受。同时，在此条中许逊已经被称为许旌阳，则许逊为旌阳令的事实在南朝时已被确认。

① 刘义庆：《幽明录》，北京：文化艺术出版社1988年版，第156页。

② 《三国志·刘表传》，北京：中华书局1959年版，第1册，第213—214页。

③ 刘义庆：《幽明录》，北京：文化艺术出版社，1988年版，第155页。

④ 《太平寰宇记》卷一〇七，台北：文海出版社，第2册，第57页。

上述《十二真君传》中称许逊“乡举孝廉,拜蜀旌阳令”中,有两个问题需要讨论。

第一个问题就是旌阳县的位置问题。关于旌阳的所在地,曾经有较大的争议。研究者主要有两说,一是认为旌阳所在地为蜀地的德阳,二是认为在荆州的旌阳。

白玉蟾《修真十书·玉隆集》注称:“旌阳县属汉州,真君飞升后,诏改为德阳,表真君之德及民也。”^①白玉蟾的说法有两个较大的问题。《宋书·州郡·荆州》称:

旌阳,文帝元嘉十八年省并枝江。二汉无旌阳,见晋《太康地志》,疑是吴所立。凡余六县,户一万四千五百四十四,口七万五千八十七。^②

从上述引文看,汉代无旌阳县的设置,从三国至晋,旌阳县在荆州。德阳县在东汉时就已经出现了,也就是说先有德阳县而后才有旌阳县,这与白玉蟾所述不符。根据白玉蟾的论述,要等许逊“飞升”后,才将旌阳的县名改为德阳,则改名时间应该在东晋,这与德阳县设置的实际时间不符,而且地点一在蜀,一在荆州,地点也不符。

当代学者提出了旌阳在荆州的说法^③。《三国志·乐进传》中提到了“旌阳县”:

荆州未服,遣屯阳翟。后从平荆州,留屯襄阳,击关羽、苏非等,皆走之,南郡诸郡山谷蛮夷诣进降。又讨刘备临沮长杜普、旌阳长梁大,皆大破之。^④

三国至晋,县的长官称令长,其中大县设令,小县设长,上文称“旌阳长”,说明旌阳是小县。根据《魏官品》^⑤,六品官中有“诸县署令千石者”,七品官

① 《道藏》第4册第756页。

② 《宋书》卷三七,北京:中华书局1974年版,第4册,第1118页。

③ 较早提出旌阳在荆州的是日本学者秋月观暎《中国近世道教的形成:净明道的基础研究》,此后张泽洪在其《许逊与吴猛》(《世界宗教研究》1990年第1期)一文中详细考证了这个问题,于是旌阳在荆州的观点渐为学者所接受。

④ 《三国志·乐进传》,北京:中华书局1959年版,第2册,第521页。

⑤ 清人钱仪吉《三国会要》卷二三《职官二》转录了《通典·职官典》的《魏官品》。转录于袁刚:《中国古代政府机构设置沿革》,哈尔滨:黑龙江人民出版社2003年版,第179—182页。

中有“诸县署令秩六百石以上者”，八品官中有“关谷长”。以此来看，所谓小县的标准也许是指军事要地所设之“关谷长”，其人口应该比一般的县要少，故也称其为小县。曹操击关羽是在建安二十四年(219)，之前旌阳属蜀汉管辖，此后，旌阳当属曹魏管辖。

《三国志·明帝纪》载：

(景初元年(237))十二月壬子冬至，始祀。丁巳，分襄阳临沮、宜城、旌阳、郢四县，置襄阳南部都尉。^①

这说明攻克荆州十八年后，曹魏将原属襄阳的“临沮、宜城、旌阳、郢”四县，单独划出，成立“襄阳南部都尉”。由于旌与旌同，故旌阳即旌阳，“旌(旌)阳”于三国蜀、魏时已经存在了，而其地自始至终都在荆州一地。

又《晋书·地理志》称：

南郡，汉置。统县十一，户五万五千。江陵(故楚都)、编(有云梦官)、当阳、华容、郢(故郢子国)、枝江(故罗国)、旌阳、州陵(楚嬖人州侯所邑)、监利、松滋、石首。^②

这说明旌阳县在晋时也在荆州。而关于称“蜀旌阳令”的问题，应该跟荆州的历史有一定的关系。旌阳在沮水与漳水的交汇处，在荆州城西北约七十里。与旌阳相距十余里的一个地方，其地名是所有中国人都非常熟悉的——麦城，也就是“关羽败走麦城”的麦城。自建安十三年(208)赤壁之战之后，荆州归属蜀汉，至建安二十四年(219)关羽败走麦城，荆州归于蜀汉共约十一年。而如上文所说，史书中首次提到“旌阳”时说：“又讨刘备临沮长杜普、旌阳长梁大，皆大破之。”这说明史书首次提到旌阳时，是在刘备的管辖之下，则上文《宋书》中称“疑是吴所立”可能是错误的提法，旌阳县很有可能是蜀汉得到荆州后初次设立的，《十二真君传》中之所以称其为“蜀旌阳”，很有可能是因为这个原因。后世多称“蜀郡旌阳”是不明前文的意思，将“蜀汉”之蜀，误以为“蜀郡”之蜀，故有此误。当然，此说法亦是猜测之语，存疑待考。

第二个问题是关于许逊“乡举孝廉”和拜为“旌阳令”的问题，要讨论这

① 《三国志·明帝纪》，北京：中华书局1959年版，第1册，第110页。

② 《晋书》卷一五，北京：中华书局1974年版，第2册，第455页。

个问题,我们首先要了解晋代举孝廉及任官的制度^①。

“举孝廉”是汉代至南北朝时期的察举制度之一,是当时基本的选拔人才的方式之一。汉武帝于元光元年(前134)首次颁布了“令郡国举孝廉”的诏书,正式开始了长达五六百年的察举制度。察举的常科主要有举孝廉和秀才。察举在西汉初行时,对举荐的人员不经考试直接任用,至东汉逐渐发展成举荐后进行考试的人才选拔方式,这一考试制度也沿用至晋。

从三国魏开始实行“九品中正制”,九品中正制是一种对人才的品评,也就是对人才给出一个分数,以确定他处于什么样的能力状态,从而确定这个人才一开始可以授予他哪一级的官。由于对人才的品评要听取乡里的意见,故对人才的品评被后人称为“乡品”。从魏晋至南北朝,无论是从“举孝廉”、“举秀才”,还是从“吏部铨叙”、“公府辟召”,或是从“国子学”、“太学”的方式入仕,均由中正(官职名,州郡中均设,负责对人才乡品的评定)定出乡品品级,然后确定起授什么官职。

“九品之制”原则上把人才乡品分为九品,分别是上、中、下三等,每等又分三品,即一品最高,又称为上上,二品为上中,其余类推。但在晋代的实际操作中,“一品,上上”由于是对人才的最高评价,往往不被使用,而七、八、九品,由于属于下品,一个国家任用能力被评为下品的人才充当官吏也说不过去,所以七、八、九品很少被使用,特别是八、九品根本没有被使用过,而七品的使用也只有极少案例,且学术界还存在争议。所以二至六品是晋代对人才实际的评价品级。

按理说,对人才的品评应该跟人才的实际能力水平有关,不过,由于魏晋门阀制度的实行,乡品品级的确定跟家族的地位有关。士族所有人都会被定为二品,当时将二品称上品,而庶族会被定为三至六品,三至六品称下品,所以称“上品无寒士,下品无势族”。不过,需要明确的是,这里指的“寒士”,非是专指贫穷之人,而是包含了所有家族中只有任六品或以下官职以及无人入仕的家族。

为什么六品是划分士庶的标准呢?这跟晋礼有关。晋礼沿用周礼,西晋时期的一、二品官行诸侯礼,三品官行上大夫礼,四、五品官行大夫礼,六品官行上士礼,七品官行中士礼,八、九品官行下士礼。大夫以上在晋则为

^① 关于“举孝廉”和“九品中正制”的内容,本书主要参考张旭华《九品中正制略论稿》及其余一些文献,由于对这个内容的探讨不是本书重点,主要是为了说明许逊的家世情况,故本文中只对“举孝廉”和“九品中正制”相关内容作一个简要综述,不再对上述文献的论述作完整的征引(张旭华:《九品中正制略论稿》,郑州:中州古籍出版社,2004年版)。

士族,而上士以下在晋为庶族^①。此外,晋代设有国子学和太学,“故元康三年始立国子学,官品第五以上得入国学”^②,这是指官品五品以上的子弟可入国学,而六品及以下官员的子弟只能入太学。故萧齐时国子助教曹思文曾说:“太学之与国学,斯是晋世殊其士庶,异其贵贱耳。然贵贱士庶,皆须教成,故国学太学两存之也。”^③这是五品以上与六品以下为士庶划分标准的又一证明。

在晋代只要获得乡品,就可以出仕,至少是官品为九品的官职。所以获得乡品本身就是一个进身之阶。真正的贫寒之士,往往只能充当郡县的小吏,而做小吏往往不需要乡品品级,也就是说真正的寒士根本无法获得品级。

获乡品后授予官职,在当时又有清浊之分。事务少,奉禄高,升职快,在京为官的称“清官”。士族子弟往往获授清官,士族乡品均被品为二品,但授官时会根据家族的情况,比如皇亲国戚往往会被授予五品清官,其余根据家族中任职高低分授六至八品官,高门子弟可起六品官,中级士族子弟多起七品官,低级士族子弟多起八品官^④。事务繁多,责任大,奉禄少,外放为官的称为“浊官”,浊官一般由低级士族和庶族子弟担任。“县令”就是浊官的一种,在晋代,县令的官品有三种,一是六品县令,秩一千石,需要乡品为二品的人才才能首授;二是七品县令,秩六百石,需要乡品为三品的人才才能首授;三是八品县令,秩四百石,需要乡品为四品的人才才能首授。晋代对于品评的级别和官品的级别是相对应的,并且非常严格,不能够破坏。

在晋代被“举孝廉”的人才乡品会被定为二、三、四三种品级。孝廉被放任县令,乡品二品正好对应官品为六品的县令,三品对应七品县令,四品对应八品县令。

上面对晋代的“察举制”和“九品中正制”进行了大段的介绍,主要是为了对许逊的出身进行考察。

首先,称许逊被“举孝廉”而出任“旌阳县令”是完全符合晋代的实际情况的。不过从汉至晋,所谓“举孝廉”均是由郡国举孝廉,西晋统一时共有19州,173郡国。至东晋规定孝廉每郡岁举一人,丹阳、吴、会稽、吴兴岁举二人,也就是每年共举孝廉不到二百人。一个国家只有区区二百的名额,

① 杨光辉:《官品、封爵与门阀士族》,《杭州大学学报》,1990年第4期。

② 《南齐书》卷九《礼志上》,北京:中华书局1972年版,第1册第145页。

③ 《南齐书》卷九《礼志上》,北京:中华书局1972年版,第1册第145页。

④ 张旭华:《魏晋时期的上品与起家官品》,《历史研究》,1994年第3期。

且其品评等级在较高的二、三、四级,在门阀制度盛行的晋代,无论如何都轮不到真正的贫寒之士了。

其次是旌阳县令属于几品县令的问题,这与许逊的家族身份有很大的关系。如果旌阳令是官品六品的县令,则许逊就是士族的身份,如果旌阳令是七、八品的县令,则许逊就是庶族的身份。晋代的旌阳令是几品,史书没有记载,不过如前面所述,在三国时代,八品县令称“长”而不称令,而在蜀汉时旌阳的长官为“旌阳长”,应该是八品官。到刘宋时,“旌阳”被并入了枝江县,则说明旌阳县在晋代时也不会是大县,故其为八品的可能性最大。那么,许逊举孝廉后所获得的乡品应该是四品。

《晋书》中乡品同是四品的记载不多,《晋书》卷三六《张华传》曰:

刘卞,字叔龙,东平须昌人也。本兵家子,质直少言。……卞后从令至洛,得入太学,试《经》为台四品吏。^①

这是说刘卞太学毕业后经考试,乡品被定为四品,并获封乡品四品所对应的职务。从这里还可看出,太学毕业经考试通过,才能得到四品的乡品。《晋书》中有乡品为五品的一例,《晋书》卷八六,《张轨传》曰:

张轨,字士彦,安定乌氏人,汉常山景王耳十七代孙也。家世孝廉,以儒学显。父温,为太官令。轨少明敏好学,有器望,姿仪典则,与同郡皇甫谧善,隐于宜阳女几山。泰始初,受叔父锡官五品。中书监张华与轨论经义及政事损益,甚器之,谓安定中正为蔽善抑才,乃美为之谈,以为二品之精。^②

张轨家世孝廉,父亲为太官令,太官令秩六百石,为七品官。张轨以叔父的官位得到了五品的乡品,这说明其叔父的职位应该比其父亲要高,所以才以其叔父子弟的名义入仕。后来张华与之“论经义及政事”,认为他才华出众,而安定的中正压制人才,然后中正才将张轨的乡品改为二品。

张轨“家世孝廉”,且其叔父官在六品或以上,张轨初定乡品不过五品,由官品为三品的中书监张华为他说项,才改为了二品。我们再来看许逊,举孝廉后初定乡品即为四品,这说明许氏家族中必定有官职在六品或以上

① 《晋书》卷三六,北京:中华书局1974年版,第4册第1077—1078页。

② 《晋书》卷八六,北京:中华书局1974年版,第7册第2221页。

的亲属。所以,如果许逊曾为旌阳令为确定之事(这一点已为前面南朝的资料所认定),则许逊为贫寒之人的说法,在门阀制度森严的晋代来看,是站不住脚的。大多数学者在讨论许逊的出身时,都会引用《许逊别传》的资料:

逊年七岁,无父,躬耕负薪以养母,尽孝敬之道。与寡嫂共田桑,推让好者,自取其荒,不营荣利,母常谴之:“如此,当乞食无处居。”笑应曰:“但愿老母寿耳。”^①

因中有“躬耕负薪”之语,而断定许逊是“一介贫苦农夫”^②或称其为“南昌寒士”^③。实际上“躬耕”一词未必是指真的在直接种田。大家知道诸葛亮也自称“臣本布衣,躬耕于南阳”。“布衣”的意思并不是穿着布衣服,而是指没有官职,“躬耕”的意思也不是自己种田,而是虚指,是指家境不是很好,需要自己管理具体的事务。如果真的是实指的话,那么年龄七岁的孩童要去耕田砍柴养家,那是非常不实际的想法。所以,虽然“许逊家族本是汝南之大族,南渡而至江左”的说法,很多学者都认为是后人抬高许逊身份的托辞。但从许逊举孝廉并任过旌阳令这一点来看,许逊家族应该是有在朝廷任职的官员,其家族为南渡之大族应该是值得肯定的说法。

二、许逊与吴猛

《十二真君传》中称许逊所师之吴猛,《晋书》有传。《晋书》卷九五称:

吴猛,豫章人也。少有孝行,夏日常手不驱蚊,惧其去己而噬亲也。年四十,邑人丁义始授其神方。因还豫章,江波甚急,猛不假舟楫,以白羽扇画水而渡,观者异之。庾亮为江州刺史,尝遇疾,闻猛神异,乃迎之,问己疾何如。猛辞以算尽,请具棺服。旬日而死,形状如生。未及大敛,遂失其尸。识者以为亮不祥之征。亮疾果不起。^④

《搜神记》中也有《吴猛》一节,其资料可与《晋书》本传相互补充,云:

① 欧阳询:《艺文类聚》卷二一“人部”“让”条引《许逊别传》,上海:上海古籍出版社1982年版,第1册第381页。

② 黄小石:《净明道研究》,成都:巴蜀书社1999年版,第36页。

③ 张泽洪:《许逊与吴猛》,《世界宗教研究》1990年第1期。

④ 《晋书》卷九五,北京:中华书局1974年版,第8册第2482—2483页。

吴猛，濮阳人，仕吴，为西安令，因家分宁。性至孝。遇至人丁义，授以神方，又得秘法神符，道术大行。尝见大风，书符掷屋上，有青鸟衔去，风即止。或问其故，曰：“南湖有舟，遇此风，道士求救。”验之果然。西安令干庆，死已三日，猛曰：“数未尽，当诉之于天。”遂卧尸旁。数日，与令俱起。后将弟子回豫章，江水大急，人不得渡。猛乃以手中白羽扇画江水，横流，遂成陆路，徐行而过。过讫，水复。观者骇然。尝守浔阳，参军周家有狂风暴起，猛即书符掷屋上，须臾风静。^①

关于吴猛的籍贯，有两说，一是《晋书》的豫章说，二是《搜神记》记为濮阳人。《许真君仙传》、《许真君八十五化录》云“猛，濮阳人”，与《搜神记》同。濮阳在当时为兖州所辖，在今河南省濮阳市西南。

关于西安令之“西安”所在地，“吴曰西安，晋曰豫宁，隋代并入建昌，唐长安四年（704），又析置武宁”^②，则西安亦在豫章之地。从上文中可以发现武宁的称呼始于长安四年（704），《十二真君传》中称吴猛“家于豫章武宁”，故《十二真君传》撰写年代应不会早于武宁长安四年（704）。《搜神记》又称吴猛“因家分宁”。分宁，按《新唐书·地理志》：“分宁，贞元十五年（799）析武宁置”，则分宁本属武宁，亦在豫章。按《搜神记》的说法，也就是吴猛本是濮阳人，因在豫章为西安令，故举家迁至武宁（或曰分宁），这与《十二真君传》所称“家于豫章武宁”并不矛盾。故基本可以这样认为，吴猛祖籍是濮阳，而迁至豫章，故《晋书》本传称其为豫章人，亦近之。

关于吴猛的师承，两者均称为丁义，而《晋书》本传称丁义为邑人，则丁义亦当为豫章人。唯《搜神记》称“又得秘法神符，道术大行”，则吴猛师承当不止一人。关于吴猛的“孝行”则两种文献均有记载，《晋书》所述较为详细，而《搜神记》只有“性至孝”三字一笔带过。这是因为《晋书》作为史书和《搜神记》的主旨不同，故叙述的偏重有所不同所致。

从上述传记中，可以看出吴猛与许逊有三个共同点，一是吴猛与许逊同为豫章人，二是吴猛与许逊在“孝”的问题上有相同之处，三是吴猛也是一位可称为术士的人，而吴猛所学为丁义所授神方。

吴猛与许逊的关系，在不同时期的文献中，两者的地位是不同的，总的来说随着时间的推移，许逊的地位在不断地上升。北宋张君房所编《云笈

① 干宝：《搜神记》，北京：中华书局1979年版，第13页。

② 干宝：《搜神记》，北京：中华书局1979年版，第13页，《吴猛》条注。

七签》卷一〇六《吴猛真人传》^①称：

海昏上僚路有大蛇，时或断道，以气吸吞行人，行旅为绝。猛与弟子往除此蛇害，蛇乃入藏深穴。猛敕南昌社公追蛇，蛇头高数丈，猛踏蛇尾沿背而以足按头，弟子斩杀之。^②

《云笈七签》同卷《许逊真人传》曰：

许逊，字敬之，南昌人也。少以射猎为业，一旦入山射鹿，鹿胎从弩箭疮中出坠地，鹿母舔其子，未竟而死。逊怆然感悟，折弩而归。闻豫章有孝道之士吴猛，学道能通灵达圣，叹我缘薄未能识之。于是旦夕遥礼拜猛，久而弥勤，已鉴其心。猛升仙去时，语其子云：“吾去后东南方有人姓许名逊，应来吊汝，汝当重看之，可以真符授也。”至时，逊果来吊，其子以父命将真符传。逊奉修真感，有愈于猛。^③

在上述两条记录中，吴猛率弟子杀蛇，而许逊在吴猛死后才得吴猛之真符。在稍后的材料中，吴猛仍以许逊师父的身份出现，但杀蛇的行动却已经有许逊参与了。如唐段成式（803？—863）所撰《酉阳杂俎》中称：

晋许旌阳，吴猛弟子也。当时江东多蛇祸，猛将除之，选徒百余人。至高安，令具炭百斤，乃度尺而断之，置诸坛上。一夕，悉化为玉女，惑其徒。至晓，吴猛悉命弟子，无不湿其衣者，唯许君独无，乃与许至辽江。及遇巨蛇，吴年衰，力不能制，许遂禹步敕剑登其首，斩之。^④

在此条材料中，许逊虽然是吴猛的弟子，但已经成了杀蛇的主力。再至唐末的《孝道吴许二真君传》中，则更进一步，称：

吴君挺特而前。蛇纵其姜毒，嘘吸云雾，眩目夺日，举首峨天，见闻之人莫不畏惧，匪神仙志道之士安能戮力而绝灭者焉。吴君当斯之

① 张君房：《云笈七签》，北京：中华书局2003年版，第2310页。《云笈七签》虽为北宋张君房所编，但所引道书亦多出自南北朝或隋唐，故此条资料当出自隋唐或之前。

② 张君房：《云笈七签》，北京：中华书局2003年版，第2310页。

③ 张君房：《云笈七签》，北京：中华书局2003年版，第2311页。

④ 段成式：《酉阳杂俎》，北京：中华书局1981年版，第19页。

时心有忌憚，我许君名继仙录，道应玄元，佩三万六千之神符，尚无极至真之妙法，威力自在，与夺应机，岂尔一毒而能纵暴矣？遂拽倨叱咤挺刃而杀之。^①

也就是说许逊是“名继仙录”之人，吴猛反而以许为依靠而将蛇斩杀。关于许逊与吴猛的关系互换的问题，还体现在其他一些材料中，并且这些材料不一定一开始就是用在吴猛身上的。下面举二例：

1. 坐中隐身

《神仙传·左慈》篇中有：

慈乞尽自饮之，饮毕，以杯掷屋栋。杯悬摇动，似飞鸟俯仰之状。若欲落而不落，举坐莫不视杯，良久乃坠，既而已失慈矣。^②

在《云笈七签》卷一〇六《吴猛真人传》中，则类似的隐身的事情已经到了吴猛身上：

敦恶之，于座收猛，奄然失去，大相检覆。^③

在《十二真君传》的《许真君》中，则是吴许二真君同见王敦，而隐身之事又到了许逊身上：

是时，二真君方与敦饮酒，许君掷杯梁上，飞绕梁间。敦等举目看杯，许君坐中隐身。^④

2. 二龙负舟

《云笈七签》卷一一〇引南朝见素子《洞仙传》云：

冯伯达者，豫章建昌人也，世奉孝道……行至梅根，阻风连日。伯达谓船主曰：欲得速至家，但安眠，勿睁眼。其夜，闻舫下刺树苗梢而

① 《孝道吴许二真君传》，《道藏》第6册第843页。

② 李昉：《太平广记》卷一一《左慈》，北京：中华书局1961年版，第1册第77页。

③ 张君房：《云笈七签》，北京：中华书局2003年版，第2310页。

④ 《太平广记》卷一四《许真君》，北京：中华书局1961年版，第1册第98页。

不危抗。窃有窥者，见两龙挟梁翼船，迅若电逝，未晓到舍。^①

在刘义庆《幽明录》中，二龙负船的故事被归于吴猛的名下：

王敦近吴猛，恶之于坐，郅然失去。乃附载还南，一宿行千里。同行客视船下有两龙载船，皆不着水。（《北堂书钞》卷一百三十七）^②

《云笈七签》卷一〇六《吴猛真人传》中亦有大致相同的说法：“（猛）还船，天地冥合，乘风迅逝，一宿至家。弟子见两龙负船，眼如甕大。”^③到《十二真君传》的《许真君》中，二龙负船的故事，又被归在许逊的名下，且又有了增饰：

（真君）于是南出晋关，抵庐江口，因召船师，载往钟陵。是时，船师曰：“我虽有此船，且无人力乘驾，无由载君。”真君曰：“汝但以船载我，我当自与行船。”仍谓船师曰：“汝宜入船，闭门深隐，若闻船行疾速，不得辄有潜窥。”于是腾舟离水，凌空入云。真君谈论端坐，顷刻之间，已抵庐山金阙洞之西北紫霄峰顶。真君意欲暂过洞中，龙行既低，其船拽拨林木，戛刺响骇，其声异常，舟师不免偷目潜窥。二龙知人见之，峰顶委舟而去，真君谓船师曰：“汝违吾教，惊触二龙，委弃此船万仞峰顶。吾缘贪与众真除荡妖害，暂须离此，游涉江湖。汝既失船，徒返人世，汝可隐此紫霄峰上，游览匡庐。”^④

从上可知许吴两者随着事迹的逐渐消长，两者的重要性和身份也在逐渐转化。最终在唐末的《孝道吴许二真君传》中称：

时吴君猛与许君逊闻之，遂往黄堂拜谒谌姆，请其孝道之法。谌姆乃授与铜符铁券，券中征许氏阳一门，无猛名字，猛乃却拜许君为师。^⑤

① 张君房：《云笈七签》，北京：中华书局2003年版，第5册第2406页。

② [南朝宋]刘义庆：《幽明录》，北京：文化艺术出版社1988年版，第157页。

③ 张君房：《云笈七签》，北京：中华书局2003年版，第2310页。

④ 《太平广记》卷一四《许真君》，北京：中华书局1961年版，第1册第98—99页。

⑤ 《道藏》第6册第843页。

两者的身份终于互换,吴猛师事许逊,许逊终于成为后世孝道派公认的祖师。

三、晋及南北朝孝道派传承体系考

上述《冯伯达》条中所述内容值得关注。此条所述冯伯达与吴猛、许逊有三个共同之处,即豫章人,奉孝道,有道术。从“闻豫章有孝道之士吴猛,学道能通灵达圣”,“逊奉修真感,有愈于猛”及“(冯伯达)世奉孝道”来看,可以认为在以豫章为中心,流传有以孝道为核心的宗教团体,在晋代孝道派是有较多的信奉者的,而且这些信奉者应该组成了一个较大的团体。

关于孝道派的起源问题,大多数学者认为,吴猛与许逊是孝道派的起源,并且在孝道派初起时,吴猛是首先被后世信徒所塑造的祖师形象,后来在一些因素影响下,改为塑造许逊,从而出现了吴猛的事迹逐渐向许逊转移的事实。许逊崇拜在初期,只是作为一种家族信仰而存在,作为一种道团而存在是在初唐时期形成的^①。王卡进一步认为,自魏晋南北朝以来,早期五斗米道内部发生分化,在民间出现许多新兴的天师道支派,如北朝寇谦之新天师道、楼观道等。造作《报恩成道经》的孝道派,亦属于当时新兴天师道支派之一。到了唐高宗时,胡慧超的《十二真君传》造作兰公、谌姆传授吴、许二君孝道秘法的故事,完成了孝道真王信仰与吴、许真君信仰的融合,形成新的“吴许孝道派”^②。

上述意见主要可以总结为三条意见:

1. 吴猛、许逊是这一支孝道派信仰的源头,是以家族信仰的方式为主要存在方式,其流传地是以豫章为中心。

2. 除吴、许孝道信仰外,尚存有其他孝道派,此支孝道派是五斗米道的分支,以《报恩成道经》为其经典,孝道真王为信仰,流传于兖州等地。

3. 在唐代,经过胡慧超的努力,两者结合,成为新的“吴许孝道派”。

从文献来看,吴、许孝道信仰也有其师承。从《晋书·吴猛传》“年四十,邑人丁义始授其神方”和“晋许旌阳,吴猛弟子也”中,我们可以简单地析出这样一个简单的传承,即:

丁义——吴猛——许逊

① 参见:郭武:《关于净明道研究的回顾及展望》,载:郭武:《〈净明忠孝全书〉研究:以宋、元社会为背景的考察》,北京:中国社会科学出版社2005年版。

② 王卡:《隋唐孝道派宗源》,《道教经史论丛》(王卡论文自选集),成都:巴蜀书社2007年版。

但有学者从《历世真仙体道通鉴卷》中找到了更为复杂的传承^①，《仙鉴》卷二一有《路大安》条云：

（路大安）居华山，以混元录传之丁义，以混元经传之郭璞，以混元法传之许旌阳，以混元针灸传之妙通朱仙。太安元年（302）八月十二日，夜梦太上老君谓曰：年与名同，可以冲天，佐紫微北极大帝，职充司命真君。更宜每月三九日下降人间，察其功过，应有灾患急难，应声度之。梦觉身轻，倏忽飞举升天而去。其混元之法，今行于世焉。^②

上述所引内容中出现了前面出现过的两个人名，一是“丁义”，二是“许旌阳”。与前面的传承相联系，则构成了一个较为复杂的传承体系。即，先是路大安传丁义“混元录”，丁义授之吴猛，而许逊先从路大安处授“混元法”，又转从吴猛处得授“混元录”。从这个传承看，许逊也可以算是吴猛的师叔，那后来吴猛拜许逊为师，也非后人的神来之笔。

上述文中除丁义，许旌阳外，郭璞亦是知名人物，并在后期出现的《净明忠孝全书》中，称郭为监度师。从郭璞在后期净明道的地位来看，路大安这个传承是有一定可信度的。

郭璞《晋书》有传，以卜筮闻名于世，又因卜筮而身死。《晋书·郭璞传》曰：

郭璞，字景纯，河东闻喜人也。……璞好经术，博学有高才，而讷于言论，词赋为中兴之冠。好古文奇字，妙于阴阳算历。有郭公者，客居河东，精于卜筮，璞从之受业。公以《青囊中书》九卷与之，由是遂洞五行、天文、卜筮之术，攘灾转祸，通致无方，虽京房、管辂不能过也。

……

敦将举兵，又使璞筮。璞曰：“无成。”敦固疑璞之劝峤、亮，又闻卦凶，乃问璞曰：“卿更筮吾寿几何？”答曰：“思向卦，明公起事，必祸不久。若住武昌，寿不可测。”敦大怒曰：“卿寿几何？”曰：“命尽今日日中。”敦怒，收璞，诣南冈斩之。……及王敦平，追赠弘农太守。

……

璞撰前后筮验六十余事，名为《洞林》。又抄京、费诸家要最，更撰

① 李显光：《许逊信仰小考》，《宗教学研究》，1999年第3期。

② 《道藏》第5册第219—220页。

《新林》十篇、《卜韵》一篇。注释《尔雅》，别为《音义》、《图谱》。又注《三苍》、《方言》、《穆天子传》、《山海经》及《楚辞》、《子虚》、《上林赋》数十万言，皆传于世。所作诗赋诔颂亦数万言。

《路大安》中提到的“妙通朱仙”亦可考。宋代道士周法通撰《东岳行宫正法院新创妙通朱真人记》上载：

先生姓朱，晋人也，周游蜀鹤鸣山，隐显不测，自称朱桃槌，至石扃洞门，影响殊异，先生多治眼疾，一一无不愈也。^①

由此可知妙通朱仙名为朱桃槌。上述是第一个孝道派的传承体系。《十二真君传》中收有《兰公》一篇，又叙述了另一个传承。《太平广记》卷一五引《十二真君传》之《兰公》曰：

兖州曲阜县高平乡九原里，有至人兰公。家族百余口，精专孝行，感动乾坤，忽有斗中真人，下降兰公之舍，自称孝悌王。云居日中为仙王，月中为明王，斗中为孝悌王。夫孝至于天，日月为之明；孝至于地，万物为之生；孝至于民，王道为之成。且其三才肇分，始于三气，三气者，玉清三天也。玉清境是元始太圣真王治化也；太清者，玄道流行，虚无自然，玉皇所治也。吾于上清已下，托化人间，示陈孝悌之教。后晋代尝有真仙许逊，传吾孝道之宗，是为众仙之长。因付兰公至道秘旨。于是兰公获斯妙诀，颖悟真机，默辨往由，顾知前事。

因与里人共出郊野，忽睹古墓三所，乃云：“此是吾三仙解化之坟，请民报官，令移冢旁之路，勿令人物践踏。”吏乃讯于兰公，此言以何验实。公曰：“第一冢者，昔有真人骸骨，今乃已得复形，是为地仙，长生久视。第二冢见有仙衣一对，道经一函，复有一人，方如醉卧，发之良久，乃能话谈，此以太阴炼形，绵养真气耳。第三冢有玉液丹，服之，白日便当冲霄。”于时官吏与兰公对开三冢，其所明验，一一并同。兰公乃诣冢间，躬取仙衣挂体，又取金丹服之，招邀卧冢二真人，同共耸身而轻举。官吏悔谢，虔恳拜陈，启问兰公，何时下降。公曰：“我自此，每十日一至于斯，更逾数年，百日一降，施行孝道，宜准玄科，接济樊笼，符臻至道。”

^① 陈垣编：《道家金石略》，北京：文物出版社1988年版，第424页。

自尔,吴都十五童子,丹阳三岁灵孩,泊于兰公,并是仙之化现也。所传孝道之秘法,别有宝经一帙,金丹一合,铜符铁券,得之者唯高明大使许真君焉。^①

这是一个信奉“日中为仙王,月中为明王,斗中为孝悌王”,即“日月斗三王”的传承体系。文中称“宝经一帙,金丹一合,铜符铁券”最终的得之者为许真君,但并没有说兰公亲手授之。在《孝道吴许二真君传》中则出现了一个传授者“谌姆”,传中曰:

兰公受孝悌王旨,令将铜符铁券送达黄堂观,乃是谌姆所居之宅。……而后吴君猛与许君逊闻之,遂往黄堂拜谒谌姆,请其孝道之法。谌姆乃授与铜符铁券,券中征许氏阳一门,无猛名字,猛乃却拜许君为师。许君因传其妙法,授与周、彭、陈、时、盱、甘、曾、钟、施、黄、吴、刘、沈等十二真君,并以崇于孝道,常以惠泽流布于人。^②

关于谌姆的事迹,又见于唐杜光庭专录女仙的《墉城集仙录》,录中有《婴母》一篇,更为详细地叙述了谌母见孝悌王及许吴拜师的故事,《婴母》篇称:

婴母者,姓谌氏,字曰婴,不知何许人也。西晋之时,丹阳郡黄堂观居焉。潜修至道久历岁年,时人自童幼逮于衰老见之,鬓发龄容颜状无改,众号为婴母。

因入吴市见一童子年可十四五,近前拜于母云,合为母儿。母曰:年少自何而来,拜吾为子未测其旨,亦莫敢许之,岂可相依耶。乃怀叹而去,月余又于吴市逢一孩子三岁,以来若无所归,悲号浹夕,母因视之,执母衣裾不肯舍去。人或见者劝母收而育之,逾于所生矣。

既长明颖孝敬异于常人,冠岁以来风神挺迈,所居常有异云黑光景髻髻而见。侍母左右时说蓬壶阆风之事,母异之。谓曰:吾与汝暂此相因,汝以何为号也。子曰:昔蒙天真明授灵章,锡以名品,约为孝道明王,今宜称而呼之矣。遂告母修真之诀曰:每须高处玄台炼,绝异党偷闲丘阜。饵服阳和静夷玄,圃委鉴太虚无英。公子黄老玉书《大

① 《太平广记》卷一五《兰公》,北京:中华书局1961年版,第1册第106—107页。

② 《道藏》第6册第843页。

洞真经》，豁落七元太上隐玄之道，可致轻盖以流霞之辈，睠眄乎文昌之台，得此道者九凤齐唱天籁骇虚，炼身御节八景浮空，龙舆虎旂游扇八方矣。母宜宝之。

一旦，孝道明王漠然隐去，母密修大法积数十年，人莫知也。其后吴猛、许逊自嵩阳南游诣母，请传所得之道。因盟授之，孝道之法遂行江表。暇日母告二子曰：世云昔为逊师，今玉皇玄谱之中，猛为御史，而逊为高明大使，总领仙籍位品已迁。又所主十二辰配十二国之分，逊领玄枵之野，于辰为子，猛统星纪之邦，于辰为丑，许当居昊之上以从仙阶之等降也。又数年，有云龙之驾千乘万骑来迎，谶母白日升天。

今洪州高安县东四十里有黄堂坛靖，即许君立祠朝拜圣母之所。其升天事迹在丹阳郡中，后避大唐宣宗庙讳，钟陵祠靖号为谶母。其孝道之法与灵宝小异，豫章人世世行之。

伟哉！人之行莫大于孝，孝于亲者必忠于君，理于家者必康于国，感天地，动鬼神，厚人伦，美教化，移风俗，外清八表，内正百度，可以助道弘化者其唯孝乎。则孝道之法降自上玄，隆于晋代，豫章之俗至今行之。故许君则拔宅升天，位统列国，皆孝感也。^①

上述《兰公》篇有“吴都十五童子，丹阳三岁灵孩”的内容，称均是仙真化现，似是典故，但在《兰公》篇中却无说明。但在《婴母篇》中却详细描述了“吴都十五童子，丹阳三岁灵孩”是孝道明王下凡度人所化的经过，故此篇可补上篇之不足。

在这个传承体系中，兰公和谶姆是与真仙直接接触的人物，而通过这两人，许逊与吴猛得到了“孝道秘法”的传授，并且“别有宝经一帙，金丹一合，铜符铁券”。值得注意的是兰公所居处是“兖州曲阜县”（今山东曲阜），而谶母所居处为“丹阳郡黄堂观”（今南京为丹阳郡治所在地），与许逊吴猛所在的豫章相距较远，所以有学者才会认为当时有两支有关孝道的道教支派，一支以豫章为中心，以许逊、吴猛为核心，另一支为宗奉“日月斗三王”，传授孝道秘法的民间信仰。而宗奉“日月斗三王”的孝道派有道经流传于世。

王卡在《道藏》和敦煌道经中发现了分散于数处的三篇孝道派道经，而此三篇是一部完整道经中的其中三卷。根据其经中提到“三真孝王，

① 《道藏》第18册第191—192页。

一治日中,二治月中,三治斗中”,基本可以肯定此经是孝道派的主要经典^①。

王卡发现《道藏》洞真部本文类收有《元始洞真慈善孝子报恩成道经》一卷与《道藏》太平部收入的《洞玄灵宝八仙王教诫经》一卷,两者的内容几乎完全相同,则两者当是同一种经书,但被《道藏》的编者误作二种。当然也有可能该经在不同道派以不同的经名流传,故被收入不同的地方。

敦煌道经中 P. 2582 号首尾完整,卷首提“慈善孝子报恩成道经道要品第四”,卷尾提“报恩成道经卷第四”。王卡又发现该经与《道藏》洞玄部本文类《洞玄灵宝道要经》一卷内容基本相同,仅有极少异文。由此可断定两道经是同一经书。

台湾郑阿财教授发现了另一篇敦煌道经^②,该经首尾完整,卷首题:“慈善孝子报恩成道经序品第一”,尾题“报恩成道经卷第一”。末行注记:“天宝十二载六月 日白鹤观为皇帝敬写。”此经卷楷书工整,笔迹同上面提到的 P. 2582 抄本,当系同一人抄写。

综合以上三件道经,可以得出结论为:上述三件道经实是同一道经的不同卷次,道经总名称可以定为《慈善孝子报恩成道经》,该经至少有四卷,或者更多。其中第一卷为《慈善孝子报恩成道经序品第一》;第四卷为《慈善孝子报恩成道经道要品第四》,也即为《道藏》洞玄部本文类《洞玄灵宝道要经》;另有一卷可以定名为《慈善孝子报恩成道经八仙王教诫品》的不详卷次的一卷。也就是说,《慈善孝子报恩成道经》至今发现的仍是不完整的,但该经的存在为崇奉“日月斗三王”孝道派的存在提供了非常重要的证据,该孝道派的存在可以被确定。

在净明道形成之前,许逊信仰就已经存在,许逊信仰与其他道派的关系,引起了众多学者的关注。

白玉蟾《玉隆集》中称:“(湛姆)出铜符铁券,金丹宝经,并正一斩邪之法,三五飞步之术,诸阶秘诀,悉以付许君。”^③张泽洪认为:“所谓正一斩邪

① 王卡:《隋唐道教派宗源》,《道教经史论丛》(王卡论文自选集),成都:巴蜀书社 2007 年版,第 116 页。《隋唐孝道派宗源》一文本收入《道家文化研究》第九辑。收入本书时,作者自称略作修改补充。

② 此篇道经为香港商务印书馆 2001 年出版的《故宫博物院文物珍藏品全集》第 18 册《晋唐五代书法》(施安昌主编)中刊出的第 25 号敦煌写经影印版。郑阿财教授的论文为《敦煌本慈善孝子报恩成道经考论》,载《纪念王重民诞辰一百周年国际研讨会论文集》(2003 年)。

③ 《道藏》第 4 册第 756 页。

之法,三五飞步之术,是张陵所传授的正一法术。”^①看来许逊所持之道法与张陵天师道有关。郭武也认为,宋元净明道曾奉张道陵为“监度师”并使用过天师道的“正一五雷法”,由此可知其确曾受过天师道的影响^②。

《十二真君传》内的《许真君》称许逊“师大洞君吴猛”。而《婴母》又称:“遂告母修真之诀曰:每须高处玄台炼,绝异党偷闲丘阜。饵服阳和静夷玄,圃委鉴太虚无英。公子黄老玉书《大洞真经》,豁落七元太上隐玄之道,可致轻盖以流霞之辈,睠眄乎文昌之台,得此道者九凤齐唱,天籁骇虚,炼身御节,八景浮空,龙舆虎旂,游扇八方矣。”从中,可以发现吴猛称“大洞君”,而谌姆传授的有《大洞真经》,《大洞真经》是上清派的最主要经典。而《兰公》中亦有:“三气者,玉清三天也。玉清境是元始太圣真王治化也;太清者,玄道流行,虚无自然,玉皇所治也。吾于上清已下,托化人间,示陈孝悌之教。”孝悌王自称为“上清”。《元始洞真慈善孝子报恩成道经》也收入洞真部。又“豁落七元”诸经见于《道藏》,是北帝大法的经典,北帝大法一开始是上清诸法中的一种法术。据以上情况来看,我们应当重视吴许信仰及持日月斗信仰孝道派与上清派的关系。

许逊信仰与灵宝派也有关系。除了后世净明道经典、神灵多冠有“灵宝”字样外,有学者甚至认为净明道是“在许逊民间信仰‘灵宝化’的基础上转变而成的”^③。

还有学者认为以许逊信仰发展起来的净明道与摩尼教有关。此观点的始作俑者是柳存仁,他于1985年发表了《许逊与兰公》,认为:“早期流行之孝道一派,疑为一种自西域东传之外道,既受佛教影响,又与儒教传统意识相结合,终成道教之一派,后许逊传说既张,外道之迹遂泯,但仍可于故籍中见其残迹。”^④朱越利在《净明道与摩尼教》一文中,则直接指出柳存仁所称“疑为一种自西域东传之外道”为摩尼教。朱越利认为《孝道吴许二真君传》中有“三仙人冢”的神话。《孝道吴许二真君传》述此神话曰:

明日蜀太守府君领公开冢,公但言第一冢中有仙真骨,已飞化升仙去讫,有黄仙衣一领。第二冢有一人,可年二十,洁白美丽,犹如睡

① 张泽洪:《净明道与正一道》,《江西社会科学》2001年第12期。

② 郭武:《净明道与传统道派关系考述》,《云南社会科学》,2005年第3期。

③ 卿希泰、詹石窗:《许逊与净明道之改革》,《中国文化与中国哲学》,北京:三联书店1988年版,第352—375页。

④ 柳存仁:《许逊与兰公》,《世界宗教研究》,1985年第3期。

觉。第三冢有白骨相连,皮肉未生,生亦仙矣。依此言之,必请无虑。兰公梦觉欣喜而颇言,府君执缚兰公往而开冢,问公第一冢中有何物。公答云有真仙骨,得仙去矣,有黄仙衣一领,开视果如其言。入问第二冢中有何物,公答云有一人可年二十,洁白美丽犹如睡觉。开视宛如其言。其仙人语云:今日是我生日。复见黄衣一领。问第三冢中何物,公答云有白骨相连皮肉未生发。看亦然。府君乃取黄衣着之,不胜,过与兰公,兰公度与冢中仙人着,轻举飞腾虚空,府君大怖,叩头辞谢。兰公请立孝道矣。^①

朱越利认为“三仙人冢”神话大概寓意西方摩尼教的基本教义“二宗三际”。如果这一寓意成立,那么可以判定日、斗、月三王神话暗示的是摩尼教的日月崇拜。又认为,“兰公、谶母授予许逊铜符铁券的情节盖暗示兰公的摩尼教是秘密传入中原地区的,兰公和谶母等与中原地区崇拜许逊的信徒达成协议。协议的内容大概是兰公早期孝道与许逊信仰融合:一方面,尊奉孝道先王、孝道明王和孝悌王为最高神,摩尼教教义秘传;另一方面,许逊信仰公开传播”。朱越利又认为“净明”一词本身即含有摩尼教教义在内。最后他的结论是,“宋元净明道穿道教的外衣穿得多了,穿得久了,也就彻底道教化了。至明清时期,净明道终于化到道教正一派中去了”^②。朱越利此文对上述观点作了精彩的论证。

胡慧超编定《十二真君传》,除许逊与吴猛外尚有其余十人,均为许逊的弟子,现录《仙苑编珠》引《十二真君传》^③如下:

许君名逊,字敬之,为蜀旌阳县令。师谶母,受孝道明王法,与吴君于钟陵洞斩蛟蜃。以晋永康二年八月十五日,四十二人拔宅升天。^④

时君名荷,字道扬,四明山道士也。许君升天时,持龙节前驱于云路。

吴君名猛,字世云,晋永嘉三年九月十五日乘白鹿,与弟子四人一

① 《孝道吴许二真君传》,《道藏》第6册第842—843页。

② 朱越利:《净明道与摩尼教》,收入《中国学术》第十四辑,北京:商务印书馆2003年版。

③ 《仙苑编珠》卷下,《道藏》第11册第43页。

④ 关于许逊的卒年有数说,一为如本篇所言晋永康二年(301)八月十五日;一为《太平广记》引胡慧超《十二真君传》所言东晋孝武帝太康二年(作者已在前面注明:东晋孝武帝年号为宁康,太康为西晋武帝之年号,误,当为宁康。)(374年);又前引《孝道吴许二真君传》称许逊“至元康二年(292)八月十五日合宅飞升”。关于许逊的卒年前文已经考证,永和十二年(356)尚有许逊活动的记载,故以东晋孝武帝宁康二年(374)年为是。

时升天。

甘君名战，字伯武，许君弟子。长持斋戒，尤尚符术，偏得许君之道。以陈天建元年正月七日乘彩麟之车，白日升天。

周君名广，字惠常，事许君，执僮仆之礼。元康中，执麾幢前引许君归旧宅，即游帷观也。

陈君名勋，字孝举，慕许君之道，托为旌阳县吏，因得师于许君，为入室弟子。许君拔宅日，执羽旌导于前。

曾君名亨，字国兴。孙登常指云：此人骨秀，可学升天。遂事许君。至许君升天日，从车驾与升。旧宅为真阳观也。

盱君名烈，字道微，早孤，从母依于许君。许君上升时，盱君母子悲泣，乞得随驾。许君乃与神药，因得随驾部署，合宅四十二人焉。

施君名峰，字大玉，小字道乙。常从许君除灭妖魅。许君凡有经典，悉皆委付。许君升天后，忽一日见东方日中童子执素书飞下，云真人召汝。乃随童子耸身入空。

彭君名抗，永康中弃官事许君。君以长女妻之。永和二年八月十五日全家二十六人白日上升。旧宅为宗华观。

黄君名辅，字邕，晋陵人。许君知辅之异，遂以次女妻之，传付妙道。后为青州从事。每夜常乘龙归，眷属伺之，乃一竹杖耳。后乃冲天，宅为祈仙观。

钟君名嘉，字超本，许君仲妹之子。少孤，得仙舅之要。许君上升后，以十月十五日日中，乘碧霞之辇飞升。宅为丹陵观。

十二真君事尽于此。

最早有记载之《十二真君传》当以胡慧超《晋洪州西山十二真君内传》为最早，今不传。现传世以上述唐末王松年《仙苑编珠》所载《十二真君传》为最早，不过所载十二真君名录与后世所传略有不同之处。

考十二真君名录按时代主要有以下六处：

1. 唐王松年《仙苑编珠》卷下，收于《道藏》洞玄部记传类
2. 南宋白玉蟾《玉隆集》卷三至卷五，收于《道藏》洞真部方法类
3. 宋末赵道一《历世真仙体道通鉴》卷二六至二七，收于《道藏》洞真部记传类
4. 宋施岑《西山许真君八十五化录》，收于《道藏》洞玄部谱录类
5. 佚名《许真君仙传》，收于《道藏》洞玄部谱录类
6. 佚名《许太史真君图传》，收于《道藏》洞玄部灵图类

其中2—6所载十二真君姓名及与许逊的关系与1所载略有不同。其中2—4所载事迹详细,而内容略同。5—6记载事迹简略,内容亦略同。今就《仙苑编珠》与2—4三文所载内容不同之处列之于下表。

《仙苑编珠》所载十二真君及其他出现的人物	与许逊的关系	2—4所载十二真君姓名	与许逊的关系
许逊(谌母)	许逊师谌母	许逊	
时荷	四明山道士	时荷	四明山道士,真君弟子
吴猛		吴猛	
甘战	许君弟子	甘战	事许君
周广	事许君,执僮仆之礼	周广	愿备下执,许君纳之
陈勋	旌阳县吏,为入室弟子	陈勋	充旌阳县书吏,为门弟子
曾亨(孙登)	孙登赞之,事许君	曾亨(孙登)	少为道士,孙登赞之,事许君
盱烈(盱母)	盱母为烈之从母	盱烈(盱母)	盱母为真君之长姐
施峰	常从许君除灭妖魅	施岑	许君诛蛇,施岑助之,后为弟子
彭抗	长女妻之	彭抗	真君弟子,女为真君子妇
黄辅	次女妻之	黄仁览(黄辅)	以女妻之,黄辅为黄仁览之父
钟嘉	真君仲妹之子	钟离嘉	真君仲姊之子

从上述列表和资料可以看出,十二真君的名录和与许逊的关系是略有出入的,其中施岑与施峰都字大玉(或太玉),则或是“峯”、“岑”形近而讹;钟嘉与钟离嘉或是有错漏之处;黄辅与黄仁览为父子,且后世材料中都有两者的名字。虽然不同版本间出入的内容差别不大,但从中还

是可以看来十二真君传在不同版本间的逐渐加工和发展的过程。正如秋月观暎认为的,“许逊和十二真君的传承,在唐高宗时代,即七世纪中叶,经胡慧超之手,而被集中起来了”。“但是能认为在唐末整理过的十二真君传传承,也像多少经历着什么演变似的,经《仙苑编珠》,至南宋的《逍遥山群仙录》,进展为把盱母当作许逊的长姊等等,由此可以察觉从唐末直到五代的若干演变正在完成着”。“综合起来,可以推测诸多十二真君的版本之间有着一条鸿沟,至少也存在于不同系统的两种版本”^①。

除上述六个载有十二真君的名录外,宋陈葆光《三洞群仙录》虽然没有十二真君的全部事迹,但录有盱烈母子和黄辅父子的故事。其卷三有《盱真母部黄君父属》^②一篇,其前半段写的是盱烈与其母:

西山记:盱真君讳烈,字道微,事母以孝闻,而母亦有志学道,与母同往西山见许真君,叩头求哀。真君念之,使筑室于所居之西,侍母居焉。授以道术。及许真君上升,道微与母皆受玉皇诏部分许君家属升天。

杜光庭《墉城集仙录》也有《盱母》一篇,记述盱母与盱烈之事迹:

盱母者,豫章人也,外混世俗而内修真要耳。尝云:“我千年之前曾居西山,世累稍息,当归真彼中。”其子名烈,字道微,少丧其父,事母以孝闻,蒸蒸翼翼,勤于色养,家贫而营侍,甘旨未尝有阙,乡里推之。西晋武帝时,同郡吴猛许逊精修通感,道化宣行,居洪崖山,筑坛立靖。猛既去世,逊即以宝符真篆拯俗救民,远近宗之。逊仕州为记室,后每朔望还家朝拜,人或见其乘龙往来,径速如咫尺耳。唯盱君纯笃忠厚,许君委用之,即与母结茅于许君宅东北八十余步,旦夕侍养许君,谨愿恭肃,未尝有怠。母常于山侧采撷花果以奉许君,君惜其志诚,常欲拯而度之。以惠帝元康二年壬子八月十五日,太上命玉真上公崔文子、太玄真卿瑕丘仲,册命拜许君为九州都仙大使高明主者,云车羽盖,白日升天,许君谓道微及母曰:“我承太帝之命,不得久留,汝可继随仙举,期于异日。”母子悲喜不自胜,再拜,告请愿侍云輶君。乃许之,即

^① 秋月观暎著,丁培仁译:《中国近世道教的形成:净明道的基础研究》,北京:中国社会科学出版社2005年版,第23—25,37页。

^② 《道藏》第32册第252页。

赐灵药服之，躬禀真诀，于是午时从许君升天，今坛井存焉。乡人不敢华缮盖表，盱君母子俭约故也。世号为盱母坛靖焉。^①

十二真君的名字，《仙苑编珠》所录有“黄辅”，而后世各个版本中代之的是“黄仁览”，并都记述黄仁览为黄辅之子。据宋陈葆光《三洞群仙录》卷三《盱真母部黄君父属》篇称：

又真君姓黄名仁览，字紫庭，父名辅字万石，有高行，事亲以孝闻。州郡举孝廉，穆帝时仕至御史。紫庭少俊拔有清致。许真君以女妻之。万石事许君执弟子之礼。及紫庭受玉皇诏与父母家属升天，今高安县祥符观有丹井存焉，乃其故居也。

《逍遥山万寿宫志》卷一八有《高安祈仙观记（今名祥符观）》一篇，题为唐殷崇义学士撰。曰：

高安祈仙观者，黄真君之旧居也。……真君紫邱精粹，玉版飞英。宗派流长，叱石远怀於仙祖。玄门天合，结褵因庆於法妻。自振翼毗陵，曳裾海岱。屯期方遘，降身参政事之官。宿命俄通，褒德备尚书之位。若乃穷神不测，示现无方。乘龙初夜之归，常游万里。……贞品俄升，遂登名于十二。^②

此篇又见于《全唐文》卷八七七，名为《南唐祈仙观记》，文字略同，则此篇文字可为信度较高。《全唐文》有殷崇义的简介，曰：

崇义，文圭子，事南唐嗣主，官至学士，历枢密使。嗣主迁南都，辅太子留守金陵，进右仆射同平章事。开宝二年罢为润州节度使，仍同平章事。及贬制度，以司空知左右内史事。入宋，避宣祖庙讳，易姓曰汤。

据此该篇文字虽然题为唐，实是唐末五代南唐之文。文中提到了“结褵法妻”、“骑龙夜归”、“登名于十二（真君）”等关于后世相传黄真君的数

① 《道藏》第18册第194—195页。

② 《逍遥山万寿宫志》卷一八，《藏外道书》第20册第895—896页。

个故事,可知后世之关于十二真君中黄真君之诸多故事在唐代已经开始出现,则十二真君之说至少是始于唐代的。

晋至南北朝时期许逊后代与传人,尚有个别散见于文献者。前面提到过的冯伯达亦是孝道派弟子,《云笈七签》卷一一〇引南朝见素子《洞仙传》云:

冯伯达者,豫章建昌人也,世奉孝道,精进济物。道民陈辞得旨,与戴矜生相似,又是同时人也。元嘉(424—453)中,伯达下都后,寄载乡人还南,行至梅根,阻风连日。伯达谓船主曰:欲得速至家,但安眠,勿睁眼。其夜,闻舫下刺树苗梢而不危抗。窃有窥者,见两龙挟梁翼船,迅若电逝,未晓到舍。伯达寻入庐山不返。^①

《太平广记》卷二三〇有《王度》篇云:

大业十三年(617),(王绩)与陈永同归,更游豫章,见道士许藏秘,云是旌阳七代孙,有咒登刀履火之术。说妖怪之次,更言丰城县仓督李慎家有二女遭魅病,人莫能识,藏秘疗之无效。(出《异闻集》)^②

陈宗裕为贞观时人,其《敕建乌石观碑记》收于《全唐文》卷一六二,此篇碑文撰于唐太宗贞观初年,不过其所述之传承在南北朝时期,兹录如下:

南宋永初中,徙裔万太元号石泉者,分宁人也,复寻故居,结庐居之。遂开缘募化十方,始构巍殿三重,塑绘许公圣像,尸位其中。首枝岐峰之巅,帘卷西山之雨,狮沙左抱,象曜右缠。元徽中,石泉年九十零,日治其殿虎遗址,合其生旺归元,语人曰:“吾法嗣后代,必有大兴于此者。”翁年百有三岁,复隐匡庐,传弟子许上期,号中山。中山弟子张开先……于贞观己丑四月己巳落成。^③

此碑文记述了许逊——?——万太元——许上期——张开先的传承体系。多数学者在讨论上述传承时,大多认为许逊至张开先凡四传,但从碑文中看,万太元前用了“徙裔”一词,这一词很少被使用在亲传的弟子前面,一般

① 张君房:《云笈七签》,北京:中华书局2003年版,第5册第2406页。

② 《太平广记》卷二三〇,北京:中华书局1961年版,第5册第1766页。

③ 《全唐文》卷一六二,北京:中华书局1983年影印版,第2册第1660—1661页。

来讲徒裔多指再传弟子,故在许逊和万太元之间用了“?”表示两者之间应该另有传承。从万太元的年龄来看,他也应该是许逊的再传弟子。永初(420—422)为宋武帝刘裕年号,万太元于此时寻至许逊故居,新建殿三重。至元徽(473—477)时年九十零,则倒推至永初时,其年约四十岁不到,再倒推其生年当在晋孝武帝太元(376—396)年间,而许逊于晋孝武帝宁康二年(374)卒,两者并无见面的可能,故万太元当是许逊的徒孙。文中又称其百有三岁时,传弟子许上期,则此时当在梁永明(483—493)年间。而张开先的事迹已经在唐贞观己丑(629),故张开先的事迹将于下一章讨论。

第二节 晋及南北朝时期张天师子嗣分布

张鲁降魏后,迁居邺城。后曹丕建魏国,迁都于洛阳,王公贵族随迁,张鲁家族也应该迁至洛阳。之后,晋室南迁,张氏子孙分散流布,其情况可以从后世的记载中了解一个大概。

南北朝时期,张天师的子孙似乎是一个活跃期,各种文献所记较多。从记录来看,晋室南迁后,张氏家族开始散居于各地,或分为三支。

其中一支迁于祖天师所创基业之蜀地,《茅山志》记有蜀郡的张天师后嗣有二人。元代《茅山志》卷一五记有梁普通三年(522)所立《力锡真人三茅君碑》,碑阴记有“齐梁诸馆高道姓名”,中间记述了十位张天师子孙的来访记录:

天师九世孙张玄真,道兼三洞,德远四流
天师十世孙张景溯,容行识业,秀挺超群
天师十世孙蜀郡张智明
天师十世孙蜀郡张子华
天师十世孙张铍
天师十世孙张毕
天师十世孙张楷
天师十世孙张胄
天师十世孙女张子台
天师十世孙女张季妃^①

^① 《茅山志》卷一五,《道藏》第5册第617—618页。

其中有两位特别注明了来自蜀郡。从此文中可以看出两点,一是张天师后裔有一支在蜀郡,二是张天师后裔主要的聚集地不在蜀郡,而是在其他地方,在蜀地的张天师后裔当是别支,所以对于蜀郡所来的张天师后裔才会特别注明。

蜀中后裔见于道书者还有武陵王府参军张辩。张辩所撰《天师治仪》收入《受箓次第法信仪》,其中自称为“十三世孙梁武陵王府参军张辩撰”^①,刘屹认为,张辩撰天师治仪时当在四川^②。

关于梁武陵王萧纪,《梁书》本传称:

天监十三年(514),封为武陵郡王,邑二千户。……寻改授持节、都督益、梁等十三州诸军事、安西将军、益州刺史,加鼓吹一部。大同十一年(545),授散骑常侍、征西大将军、开府仪同三司。^③

萧纪大同十一年(545)前被授为益州刺史到四川,并于552年在蜀称帝,年号天正,天正二年(553)兵败被杀,时年四十六。根据上述时间来推断张辩约于550年前后任梁武陵王府参军。

第二支张天师后裔,似乎没有远迁,可能是为避兵祸,迁于洛阳附近的南阳,南阳(今河南省南阳市)与洛阳相距不到400里。收入《全唐文》的蔡玮《唐贞玄先生张尊师遗烈碑》称:

先生讳探玄,字体微,家世南阳,正一真人道陵师君之胄也。……曾祖俨,周襄国紫州刺史,大父干,隋平州司马,袭封朝阳县开国子。父睿,遭季世乱离,终身向晦。……其先自沛迁邓,朝阳因官徙广平,令为临洺人也。……(开元)廿一年,诏为东都道门威仪使,与洞玄先生司马秀同拜于玉清玄坛。……俄兼圣真、玄元两观主。……享年七十有六……时天宝元年七月丙寅也。……敬谥曰贞玄先生……。^④

公元557年,鲜卑族宇文觉代西魏称帝,建都长安,国号周,史称北周。公

① 《道藏》第32册第222—224页。

② 刘屹:《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,北京:中华书局2005年版,第607页注释3。

③ 《梁书》卷五五,北京:中华书局1973年版,第3册第825—826页。

④ 《全唐文》卷九二七,北京:中华书局1983年影印版,第10册第9665—9667页。

元 577 年灭北齐统一中国北方。公元 581 年为隋所代,共历五帝,二十五年。上文中“曾祖俨,周襄国紫州刺史”,襄国在今河北省邢台市南,周建国时,襄国不在周的辖内,而在北齐的辖内,至 577 年周灭北齐,张俨才可能任“周襄国紫州刺史”,而周又于 581 年为隋所代,故张俨任职时在 577—581 年间。文中提到的平州,在今辽宁省卢龙。“其先自沛迁邓,朝阳因官徙广平,令为临洺人也。”“邓县”在南阳郡中,其祖父张干袭封为“朝阳县开国子”的爵位,故文中以“朝阳”代称。隋唐时广平有二,一在隋蜀之汶山郡(今四川黑水附近),一在隋幽州境内(今北京附近)。不过根据临洺(今邯郸北 50 里)所在地为河北武安郡,则上所称广平当是幽州之广平。

《唐贞玄先生张尊师遗烈碑》中所称的张俨——张干——张睿——张探玄一支,张俨与张干均在北方为官,张睿与张探玄修道,而张探玄活动地点亦在长安,从上可知此支张天师后裔活动范围以北方为主。

第三支张天师后裔迁到了江南,并活动于江南各地。

除几种版本的天师世系外,文献中提到的最早的张天师子孙是“汉天师七世孙”。宋陈田夫《南岳总胜集》卷上曰:

轸宿峰,在祝融西南下踞岳祠之北,上当轸宿,下临巳地,汉天师第七代孙获天书之所,后隐蜀山。^①

上述所述七世孙之事,与后世所述天师第七代孙之事有相同之处。《历世真仙体道通鉴》卷一九称天师第七代孙曰:

张仲回,字德昌,德馨之长子也。传授父法,能辟谷,日行数百里。后入蜀山不归,不知所终。^②

① 陈田夫《南岳总胜集》卷上,北京:北京图书馆出版社 2003 年版。此引文不见于《道藏》所收之《南岳总胜集》,因《道藏》所收为《南岳总胜集》之节录本,只节录了叙写道观的一节。

② 《道藏》第 5 册第 209 页。

两者都称七世孙后隐于蜀山,所述天师七世孙的事迹有可互参之处^①。据《南岳总胜集》可知,天师七世孙的足迹已经到了衡山一带。

又,上述《茅山志》所记第九与第十代子孙多人,九世孙张玄真、十世孙张景溯、张铎、张毕、张楷、张胄。《茅山志》卷一五所录之大多数均为馆主,也有个别似是有职位的道士,只有张天师后裔直录为“天师几世孙”,这说明张天师一系在道教内部一直倍受关注和崇敬。

除上述所记外,又有招真馆所记十二代孙张道裕。梁简文帝《招真馆碑》称:

① 关于第七代天师隐于蜀山之事,江西民间尚有六代张天师与孙恩相关,并波及到第七代天师的传说。王冰泉、何长生《张天师与孙恩》一文称:《世家》称张椒为第六代天师……张椒到了晚年时,已是东晋末期,朝廷腐败,民不聊生。这时中原地区的天师道徒,托言老子转世为李弘,以李弘名义号召百姓,连续不断地发动武装起事。在江东地区(今浙江省)传播天师道的著名人物是杜子恭,杜子恭传孙泰和孙恩叔侄俩,得到群众的拥戴。“三吴士庶多从之”。孙泰与孙恩于晋安帝隆安二年(398)也率领教徒武装起事。事败后孙泰被杀,孙恩逃亡到海岛上。次年,孙恩卷土重来,攻占会稽(今浙江绍兴),浙东八郡群起响应,部众发展到数十万人,声势波及到江西信州境内。孙恩曾经派遣了高明的使者,或者就是他本人亲自出马,到龙虎山联络张椒。这从《世家》记载中可以找到线索:“(椒)尝游鄱湖,月夜一老翁登舟进曰:‘闻师家以仙道立教,愿拜下风而无阶可进。今者不意仙踪远驻近津,复挹光仪,乞示蕴奥以启昏愚。’遂告曰:‘昔者得道之士,皆由皈依而入,然质心于戒莫若质戒于心,则万法皆空而一真常存。翁如之乎?’遂起谢而去。从者或见异光,水天一色,不知翁之所在。天师笑曰:‘此龙伯也,水族是掌,大道未闻,故来有请。’”孙恩一支的天师道众,大多是东南沿海地区的渔民,敬奉天师道信仰的“三官”(天、地、水)中的“水官”,俗称水仙。他们武装举事后,活动在东海的海面上,被东晋官府诬称为海盗。海盗的首领“故来有请”张椒天师,并非单纯的“问道”,显然是密商大事。张椒为了掩人耳目,故意谎称来访者是海中的“龙伯”,将现实中确曾发生的一件史实,以假乱真地变为“龙王求见天师”的荒诞故事。在龙虎山的民间传说中,还有两则故事似有历史来源。一则是“天师误中海盗计”,说张天师最后被迫在鄱阳湖上,交付了很多银子给一位东海大盗。另一则说张天师飞剑斩洪水,慌乱中错将雌剑掷出而无法收回。再考吴宗慈所编《张道陵天师世家》,证实天师神剑原为合二为一的“三五雌雄斩邪剑”,历史上确曾失去一柄。直到明初时,第四十二代天师张正常才设法重铸一柄配齐,伪托是“剑失其一,流落鄱阳李氏,夜生光怪,访而合之”。天师神剑是天师道的教权象征物,历代天师视它如同生命,如若不是出于特殊原因决不至于遗失。“飞剑斩洪水”的神话故事当然不可凭信,无非是借它掩饰了神剑失落的事实真相。实际上,这些故事和资料若去伪存真后,都与孙恩联络张椒之事有关联。孙恩与张椒同属天师道门庭,孙恩原指望张椒能够共举大事,借助他是祖天师后裔的正统身份和拥有天师印剑为信物,用以号召和团结部众。两人在鄱阳湖上见面后,张椒却不赞同孙恩闹事,反而劝告他要循守道规道戒。这可能是鉴于黄巾起义失败和张鲁失地的教训,张氏后裔世代奉行不得参与政治动乱的家戒。孙恩联络未成,最后向张椒强行借走了一柄雌剑和一些银钱,回到军中去炫耀。这件事后来给龙虎山的张氏后裔带来了祸患。孙恩于隆安六年(402)兵败投海自尽。他的妹夫卢循率领余部继续与官府周旋和斗争,声势复振,直至义熙七年(411),才被东晋骠骑刘裕战败而死。此时张椒已年老死去,交印剑给张回。《世家》称张回为第七代天师,“十岁嗣教,能辟谷日行数百里,后入青城山不知所终”。其实是第七代天师在孙恩、卢循起义失败后,朝廷闻知龙虎山张天师曾经资助过起义军而加以追究,张回畏祸,被迫亡命江湖,死在异乡。经过这次大挫折,江南的天师道渐趋衰微。

海虞县者，则虞农都尉太康置其宰。境有虞山……道士沛郡张君，讳道裕，字宏真，即汉朝天师陵十二代孙。天监二年，来至此岫，栖遁十有余载。夜忽梦见圣祖云：“峰下之地，面势闲寂，宜立馆宇，可以卜居。”裕师潘洪，隐始宁四明山，无何，有人耳长发短，云从虞山招真治来。言讫，忽然不见。潘驰信报君，君因辞山旧居，而以梦中所指峰下之地，即以为治，故号“招真”。高台迥立，有类玉台之山，长廊宛转，还如步廊之岫。^①

南朝海虞县即今江苏省常熟。天监为梁武帝萧衍年号，天监二年即503年。《太平广记》卷一五《真白先生》曰：“梁武初未知道教，先生渐悟之，后诣张天师道裕，建立玄坛三百所，皆先生之资也。”^②该文后称此篇“出《神仙感遇传》”，则此文为唐末杜光庭所撰。真白先生即陶弘景。虽然此文所撰之年代离所述之事已经较远，但可与前文所述相互参见。两者不同之处是，《神仙感遇传》直接称张道裕为“天师”，而《招真馆碑》中则称其为天师第十二代孙。

从上述记述看，张天师在江南这一支后裔似以修道为多。虽然南朝时的文献没有明确龙虎山是张天师后裔的聚集地，但从唐五代的文献来看，龙虎山张天师在当时是相当有名的，故可以推想南朝的这些张天师后裔的聚集地当是在龙虎山附近。晋代张氏子孙初到龙虎山时，名声不显，经过二三百年的经营，龙虎山名闻天下应该是当时的实际情况。

关于张天师移居龙虎山的问题，道书虽有记载，但多为后出，没有较早的记载可作参考。张鲁降魏后，五子皆拜列侯。据《三国志·张鲁传》提到，张鲁长子名为张富。前文引用的《魏志》佚文称，张鲁第二子名为张广。多种道书称张鲁第三子名张盛。张盛为张鲁诸子中最为著名的，道书称其南下龙虎，开创龙虎宗。元赵道一《历世真仙体道通鉴》卷一九曰：

盛，字元宗，历奉车都尉、散骑侍郎，封都亭侯。尝喟然叹曰：吾先世教法，常以长子传授，而诸兄皆不娶，可使至此遂无传乎？西晋永嘉中，夜望大江之东有瑞气彻天，谓其妻曰：是可成吾丹矣。乃弃官南游，至鄱阳郡望之，曰：近矣。即山行五日，至一处山岭，秀丽登无，喜曰：吾得之矣。山顶有真人丹穴井整存焉，乃昔日炼丹修养之地，遂就

① 严可均辑《全梁文》，北京：商务印书馆1999年版，上册第149—150页。

② 《太平广记》卷一五《真白先生》，北京：中华书局1961年版，第1册第105—106页。

其井穴左右结庐。居一年,卢氏来寻之,遂与同居此山,得一子。一云卢氏携一子自蜀来,处之山下,居九年,丹成,一日尸解而去,人呼其为龙虎。子孙多居山之东北。^①

明确张盛南下龙虎的文献,最早的是南唐陈乔的《新建信州龙虎山张天师碑》,碑文称:

厥后运当典午,年在永嘉,有美后昆,聿来遄止。遂崇真宇,以永灵风。亦犹缙岭之旁,子晋之祠盛启。^②

“运当典午”,《三国志·蜀书十二》曰:“因书版示立曰:‘典午忽兮,月酉没兮。’典午者谓司马也,月酉者谓八月也。”典午指代司马,晋代皇帝姓司马,故典午指代晋,年在永嘉则是晋怀帝司马炽年号。“缙岭”与“子晋”均用典,指仙人。《列仙传》称仙人王子乔字子晋,“见桓良曰:‘告我家,七月七日待我于缙氏山巅。’”^③

陈乔其人,《全唐文》中介绍称其“字子乔,庐陵玉笥人。南唐先主时累迁中书舍人,嗣主迁南都,留乔辅太子监国。后主袭位,历门下侍郎兼枢密使。”^④陈乔是五代南唐时庐陵玉笥(今江西吉安市峡江县)人。由此可知,最晚在五代时,已经有西晋永嘉年间张天师后人到龙虎的说法,但此处并没有指出是谁先到龙虎。

刘昭瑞《考古发现与早期道教研究》一书中有《〈张盛墓记〉考略》一篇^⑤,专就洛阳出土的张盛墓志进行考证,但刘先生所看到的墓志为三行,每行五字,明显少了记述有年代的一行。其考证结果是张盛未至龙虎山,当然从补齐的碑文来看,此张盛非彼张盛,结果当然是错误的。此外,古人一般都有家族墓地,无论死于何地,除非他有遗愿要葬在别处,一般子孙都会将其运回家族墓地安葬。如后世有邓紫阳于开元二十七(739)年卒后,皇帝“出中使二人监察,造车举送还乡,二十八年二月二十日,殡于旧居麻姑山顶”^⑥。张家一门五侯,是殷实之家,运灵回乡是不成问题的,即使张盛

① 《道藏》第5册第209页。

② 《全唐文》卷八七六,北京:中华书局1983年影印版,第9册第9159—9163页。

③ 《列仙传·神仙传》,上海:上海古籍出版社1990年影印版,第9页。

④ 《全唐文》卷八七六,北京:中华书局1983年影印版,第9册第9159—9163页。

⑤ 刘昭瑞:《考古发现与早期道教研究》,北京:文物出版社2007年版,第46—50页。

⑥ 李邕:《唐东京福唐观邓天师碣》,《全唐文》卷二六五,北京:中华书局1983年影印版,第3册第2694—2695页。

客死别处,也会运灵回洛阳安葬。故刘昭瑞根据张盛葬于洛阳得出张盛未到过龙虎山的结论,这是错误的。

《历世真仙体道通鉴》卷一九载有张盛以后龙虎宗之传承,虽然没有明确记载是几代天师,但实即掌教天师,兹录如下以备查考:

(五代天师)张昭成,字道融,盛之长子也。学道不懈,每端坐室中,出神数百里外,能驯虎豹。年一百十九岁卒,而尸温温如生。既葬,冢上生菌数千。一日,居人见鹤穿墓而出,有彩云盛之。后开墓视之,唯冠履在焉。一云晋初得道,至成帝咸康年中仙去。

(六代天师)张椒,字德馨,道融长子也。得真人治鬼之法,以真人所授诸阶秘录传度世人。晋帝累征不起。得道,百余岁,告别门弟子,道然而化。

(七代天师)张仲回,字德昌,德馨之长子也。传授父法,能辟谷,日行数百里。后入蜀山不归,不知所终。

(八代天师)张迥,字彦超,德昌之长子也。幼年得道,美丰姿,善裁鉴,日列真人诸阶品录,于室中严奉,六时香火,终身无息。治病驱邪,无不安愈,世人仰之。年九十而卒一云齐太祖召赴阙。

(九代天师)张符字德信,彦超之长子。好道,传守真人之法,年九十二岁而卒。^①

第三节 陆修静与简寂观

陆修静的生平事迹,除马枢的《道学传》中《陆修静传》有记载外,还有梁朝沈璇《简寂观碑》^②,唐代吴筠的《简寂先生陆君碑》^③,李渤《真系》中《宋庐山简寂陆先生传》^④,元代赵道一《历世真仙体道通鉴》和张雨的《玄品录》等文献中均有载述。

陆修静(406—479),字元德,谥简寂先生。吴兴东迁(今浙江吴兴)人。陆修静与江西有较为密切的关系,他自大明五年(461)起在庐山太虚观隐居,至太始三年(467)于庐山再度奉诏入京离开,共在庐山隐居了七年。

① 《道藏》第5册第209页。

② 《雍正江西通志》卷一二〇。

③ 《全唐文》卷九二六,北京:中华书局1983年影印版,第10册第9659—9660页。

④ 《全唐文》卷七一二,中华书局,1983年影印版,第8册第7315—7316页。

陆修静出身士族家庭,其先祖陆凯为吴丞相,父陆琳九征不起,谥为高道处士。他少宗儒学,博览典籍,后以经术不能致长生而弃儒学道,遍游江南名山。宋文帝元嘉三十年(453年)至京城卖药,为左仆射徐湛之请入宋宫讲道,太后王氏曾降尊执弟子礼。太初之难起,遂离京至庐山,隐居修道。

唐吴筠《简寂先生陆君碑》称:“元嘉末,因市药京邑。文皇帝闻之,使大臣宣旨固请。先生确乎不拔,遽有太初之难。或推独见之明,遂拂衣南游。遐讨绝境,志悦庐岳。乃卜其阳,众峰干霄,飞流注壑,窈窕幽蔼,宜其为至人之所止焉。”^①李渤《真系》中《宋庐山简寂陆先生传》亦曰:“宋元嘉末,因市药京邑,文帝味其风而邀之,先生不顾。及太初难作,人心骇疑,遂溯江南游。嗜匡阜之胜概,爰构精庐,澡雪风波之思,沐浴浩气,挹漱元精。”^②均对陆修静隐居庐山表示肯定。

在庐山隐居的七年当中,陆修静“缘岩葺宇,依平考室,即岭成封,因夷置墀”,致力于太虚观的修缮和扩建,最终使之成为一座规模宏伟的一方名观。南朝梁太子仆射沈璇在《简寂观碑文》中追述当时道观之盛况曰:“耸构瓦甍,升降相邻。峻坡六层,倾涂九折。丹崖翠壁,削刻殊形。……玉阙金台,路寂寞而方启。”陆修静在太虚观最大的活动便是建置道藏阁。据传阁中珍藏有道家经书、药方和符图1200卷,是当时全国最大的道教经库,陆修静潜心研究道经,为最终编定三洞四辅经书打下了坚实的基础^③。

宋明帝即位,思弘道教,广求名德,悦先生之风,遣使招引,乃于太始三年(467年)奉诏再度入京。明帝为其筑崇虚馆以居之。在此期间,陆修静“大敞法门,深弘典奥,朝野注意,道俗当心。道教之兴,于斯为盛也”^④。大约在崇虚馆住了十年后,于元徽五年(477)卒,时年七十二岁。朝廷追谥“简寂先生”之号,取“止烦日简,远器在寂”之意,太虚观因此改为简寂观^⑤。弟子奉其灵柩还庐山。其弟子最著者为孙游岳、李果之等。宋徽宗宣和(1119—1125)间,封为丹元真人。

① 《全唐文》卷九二六,北京:中华书局1983年影印版,第10册第9659页。

② 《全唐文》卷七一二,北京:中华书局1983年影印版,第8册第7315页。

③ 卿希泰主编:《中国道教史》,四川人民出版社1996年修订本,第一卷,第465—466页。

④ 《道藏》第25册第306页。

⑤ 江西省地方志编纂委员会:《江西省宗教志》,北京:方志出版社2003年版,第227—228页。

第三章 隋唐五代时期江西道教的发展

唐代是江西道教大发展的时期,许逊信仰在南北朝时期略微沉寂之后,在胡慧超、叶法善等高道的推动下,进入了一个新的时期。龙虎山张天师一系在经过唐代历朝皇帝对道教的重视和扶持下,终于在咸通年间大名誉于世。由于行持北帝大法的高道邓紫阳的出现,麻姑山成为唐代皇帝所关注的道教名山,而北帝派亦在当时兴起,北帝派所信奉的神祇和法术的影响更是深远。唐末江西还出现了一个与道教关系密切的风水派,其创始人是唐末的杨筠松,江西风水派与福建风水派并称为风水的两大门派。隋唐五代时期,江西各地高道辈出,各大名山道教都有所发展,隋唐五代是江西道教的繁荣时期。

第一节 隋唐许逊信仰的发展

《敕建乌石观碑记》撰于唐太宗贞观初年,其时代早于胡慧超所撰的《十二真君传》。碑记前半篇记述了许逊的事迹,后半篇则记述了许逊徒弟的事迹,而碑文中最后记述的张开先之事迹,已在唐初。兹录张开先事迹如下:

南宋永初中,徒裔万太元号石泉者……传弟子许上期,号中山。中山弟子张开先,奇才茂著,颖悟不凡,文生五脏,锦铺六腑。缙述许祖遗传,操炼金丹符秘,上能轰雷致雨,下能治病驱邪。于我朝贞观中,盛夏之时,洪州数月不雨。高阜者有力无施,魑鬼肆殃;低洼者掘井莫救,蝗虫损耗。当事彷徨,人民憔悴。各宪台焦劳无计,出示晓谕,遍请玄流法士,期求未效。一日,张开先喑诵《皇经》,顿然神倦,隐几而卧,见一道者玄冠羽服,挥麈而言曰:“开先开先,豫章人民,难星将满,尔道当兴,速宜出救,谨听吾言。”醒觉是梦,曰:“此许祖指示吾当出救。”次早负剑往省,洁斋登坛,书符咒水。不三日,轰雷掣电,骤

雨倾盆，蝗蝻尽殒，苗乃淳兴。属官申帝，召入对，从容便殿，语及前事。圣皇大喜，敕赐紫垣洞天仙侣掌阴阳法教都纪之职。敕建许祖旌阳宝殿，崇高三丈六尺，广六丈，深四丈。其后三清殿高四丈，广深俱同前殿规模，于贞观己丑四月己巳落成，是岁八月庚午塑像。阅三载，黝垩绘布咸备。题其额曰“旌阳宝殿洞清天官”。^①

乌石观在南昌县宣风乡乌石峰，传此地曾为许逊修真炼丹处。碑文中万太元出生于东晋，入南北朝；其弟子许上期为南北朝人，张开先的事迹则已入隋唐。贞观己丑为贞观三年（629），碑文称“塑像阅三载”，说明乌石观三年始建成，可知其规模宏大。从贞观初年张开先“纘述许祖遗传”，擅长道术、祈雨救民并获皇室敕封之事，可知许逊孝道一派在初唐时即受到了皇家的注意。而此事件“对于‘孝道’从民间信仰发展成为‘正统’道教的推动作用是巨大的。只是，如果仅止于此，尚不足以令‘孝道’成为‘正统’之道教；‘孝道’之在中唐以后获得发展，实还与其领袖的积极活动有着密切的关系”^②。胡慧超便是继张开先之后为孝道的发展做出贡献的道士。

胡慧超为武后时期的著名道士。《新唐书·艺文志》载有其著作称：“道士胡慧超《神仙内传》一卷；《晋洪州西山十二真君内传》一卷；道士胡法超《许逊修行传》一卷。”其中法超当是慧超之误。又有其传记一卷：“冲虚子《胡慧超传》一卷：（注曰）失名。慧超，高宗时道士。”^③

1982年，嵩山出土了一件武曌“投龙简”（如图所示），其文云：“上言，大周国立，武曌好乐真道，长生神仙。谨诣中岳嵩高山门，投金简一通，乞三官九府，除武曌罪名，大岁庚子七月甲申朔七日甲寅，小使臣胡超稽首再拜谨奏。”此处“胡超”，据唐颜真卿所撰《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》，称：

华姑者，姓黄氏，讳令微，抚州临川人也。……长寿二年，岁在壬辰，冬十月壬申朔，访于洪州西山胡天师，天师名超，能役使鬼神。^④

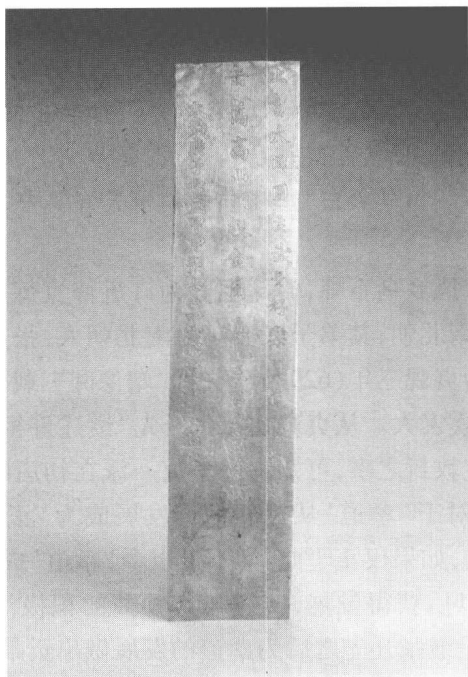
长寿（692—694）为武则天年号，胡超与胡惠超同称为天师，又同隐于洪州西山，两人实是一人。故简上为武曌投龙简的“胡超”即是胡慧超。

① 《全唐文》卷一六二，北京：中华书局1983年影印版，第2册第1660—1661页。

② 郭武：《胡慧超与唐代“孝道”》，《宗教学研究》2004年第1期。

③ 《新唐书》卷五十九，北京：中华书局1975年版，第5册第1523页。

④ 《全唐文》卷三四〇，北京：中华书局1983年影印版，第4册第3444—3445页。



武昌投龙简

关于胡慧超完整的传记,以白玉蟾《修真十书·玉隆集》所收《胡天师》为最早。白玉蟾曾游南昌西山,其所著《玉隆集》便是他在此地修道期间完成的。兹录《胡天师》篇中关于胡慧超的重要生平与内容如下,不过《胡天师》中称为“惠超”:

天师名惠超,字拔俗,不知何许人也。人莫知其年纪。

唐高宗上元间,来自庐山,栖于豫章西山之洪井。永淳中,幅巾布褐,负杖徒行,至游帷观。见同辈,手不执板,擎拳而已。美须眉,体貌环伟,类四十许岁人。身不甚长,然每处稠人中,其首独出其上,虽至长者止及其肩,故时称胡长仙。……或云许、吴二君尝授其延生炼化,超三元九纪之道,能檄召神灵,驱奋雷雨。至陶洪景校茅山华阳洞《太清经》七十卷,天师亦与焉;背缝尽朱书其姓名,览者皆见之。……

昔游帷观,唐初尝荒废,因问主观胡不修葺,答以乏财力。天师奋然而往,不逾月,以木筏至高安樟木江口,距观九十里,命筏人紧系缚,各就宿江岸。临暮,飞墨符一道,中夜烈风雷雨,比明,筏已在坛下矣。凌抹岭谷,所当之路,林木披靡摧折。又于山下发一窖,出钱三百千为工役之需。应殿宇非人所居者,皆夜役鬼神为之,门外凿三井以辟火

灾,俗号曰禁火井。故至今永无火灾。

久之,异迹显著,天后以蒲轮诏之,天师深隐岩谷,州县搜求之急,不得已而出。至都,引见武成殿,后临问仙事,天师止陈道德帝王治化之源。后大喜,又欲留于都下,委以炼丹之事。天师辞请还山修炼,敕遣使赍金璧送归。

.....

天师乃于洪崖先生古坛际炼丹,首尾三年。降诏趣召诣阙,至则馆于禁中。天师辞归,固留不许,天师一朝遁去。上闻,叹恨久之,遣使赍赠甚厚,兼赠诗一篇云:“高人叶高志,山服往山家,迢迢闻风月,去去隔烟霞,碧岫窥玄洞,玉灶炼丹砂,今日星津上,延首望灵槎。”

天师归西山,居于盱母靖观,有三清中门、真君横堂,堂在今仙井西日亭上,皆鬼工所造。平柱眠枋叠至脊,斫削之工,人或可侔,至植立不斜,坚固不朽,非人可及。梁牌亲题大周年号,笔力遒劲。又自写其真于后殿之壁。其居西山,人皆师事之,千里之内,无疫疠水旱之灾,无猛鸷天柱之苦,远近赖焉。

长安三年二月十六日,命弟子于游帷观之西北伏龙岗造砖坟,藏太玄真符二、七星神剑、灵宝策杖各一,三日而讫。天师正衣冠,坐绳床,异香满室,空中云鹤,墙外人马之声,纷纷不绝,视之已解蜕矣。州具以闻,赐钱帛,修斋醮,谥曰洞真先生。姑苏先生司马贞撰碑,具载详悉。^①

后世称胡为洞真先生,是其谥号。胡慧超对许逊崇拜和孝道派的发展的贡献表现在多个方面:

其一是修复了从晋代开始就是许逊崇拜活动核心的“游帷观”,将此地从“至贞观元年国之不崇,人之疏索,观宇寥落,有似寂寞焉”^②的状态,恢复如旧,使以游帷观为中心的民间宗教活动又处于热烈的状态中。如《孝道吴许二真君传》所言:“其观中每至正月、五月、八月并以十五日,朝礼建斋,诵赞行道,为国王、大臣、人民消灾祈福,至今相承不绝。”^③游帷观的重建为许逊崇拜的发展提供了一个重要的平台。而依托于游帷观的许逊家族的孝道传承体系,据唐代《孝道吴许二真君传》称,自许逊后,其侄许简传其孝道,直至唐代仍然连续不断:

① 白玉蟾:《玉隆集》卷六,《道藏》第4册第770—771页。

② 《孝道吴许二真君传》,《道藏》第6册第844页。

③ 《孝道吴许二真君传》,《道藏》第6册第844—845页。

承二代侄男简承宗继世为道士，修持供养，博受孝道。晋永和三年敕再为宣观……至永淳三年奉敕再兴孝道。承代传香，侄男简，简男卿长，长男法强，强男灵曜，曜侄孝通，通男叔嗣息，嗣息法胤，胤侄法恭，恭侄景阳，阳男显龙，龙男承观，观男道超，超男元枢，枢男玄基，基男绍珪，珪男文楚，楚男王仙、侄法真，真侄颢然矣。^①

其二是胡慧超撰写了《晋洪州西山十二真君内传》、《许逊修行传》，对许逊的“神迹”进行了撰述、敷衍和总结，并将信奉“日月斗三王”的孝道派与许逊崇拜相结合，形成一个新的孝道传承，为后世净明道的形成起到了承前启后的作用，而胡慧超的功绩也为后世净明道所认可，并将之称为净明道“净明法师”。

其三是胡慧超凭借高超的道法而屡得帝王召见，为孝道在唐代进一步获得官方的承认创造了有利的条件。

其四是培养了一些著名的孝道弟子，令孝道的传播后续有人。据《历世真仙体道通鉴》卷二七《胡慧超》记载，胡慧超“其门人高弟甚多，最显者曰万天师、蒯天师”^②，俱可考。

万天师，名振，据《逍遥山万寿宫志》，“万天师一名仞”。唐张鷟《朝野僉载》卷三有关于万仞的记载：

西晋末有旌阳县令许逊者，得道于豫章西山。江中有蛟为患，旌阳没水，剑斩之。后不知所在。顷渔人网得一石甚鸣，击之声闻数十里。唐朝赵王为洪州刺史，破之得剑一双，视其铭一有“许旌阳”字，一有“万仞”字。遂有万仞师出焉。^③

《逍遥山万寿宫志》称，万振字长生，本南昌人，“尝慕胡洞真净明忠孝大法，遂至游帷观师事之，得长生久视之道”。

蒯天师名字不详，本西川人，后隐居西山忠信乡，“尝至游帷观师事胡洞真，尽得其术，复往旧庐修炼，济人利物，多所全活”。后人为纪念他，曾

① 《孝道吴许二真君传》，《道藏》第6册第845页。

② 《道藏》第5册第259页。

③ 刘餗、张鷟撰：《隋唐嘉话·朝野僉载》，北京：中华书局1979年版，第68页。本为《太平广记》卷第二三一所引，北京：中华书局1961年版，第5册第1769页。

于其所修炼处立观祀之,名“霞山观”^①。

洪崖子张氲,被后世净明道称为“经师”。张氲为唐初人,于《全唐诗》存诗三首。《全唐诗》卷八五二有其小传并诗三首,曰:

张氲,一名蕴,字藏真,晋州人。神情秀逸脩闲,学道不娶。尝寓李峤家十余年,栖息洪崖古坛,自号洪崖子。天后及明皇朝屡召不赴。^②

《醉吟三首》

之一:去岁无田种,今春乏酒材。从他花鸟笑,佯醉卧楼台。

之二:下调无人睬,高心又被瞋。不知时俗意,教我若为人。

之三:入市北求利,过朝不为名。有时随俗物,相伴且营营。

《历代真仙体道通鉴》卷四—《张氲》篇称:

张氲,晋州神山县人,一名蕴,字藏真……生于高宗永徽四年。……慕古洪崖仙人,遂自号洪崖子。……与叶罗二天师为侣,每究金丹华池之事,易形炼化之术,人莫能究其妙。……丹霞翁曰:洪崖先生闻于古,洪崖子生于唐,其为二人明甚。然洪崖子者,玄宗尝称先生矣。^③

《全唐诗》张氲小传称其“栖息洪崖古坛”,洪崖古坛在西山,为古洪崖先生的修道之所。张氲为洪崖子,与洪崖先生实是两人,《仙鉴》所述已经明了。不过后世《净明忠孝全书》将两者混为一人,当误。据郭武先生考证,《净明忠孝全书》将两者混为一人实是有意为之,是欲借古“洪崖”之名望来提升作为净明道经师张氲的形象。之所以如此抬举张氲,是为了填补《净明忠孝全书》剔除了许逊之外的“十二真君”后留出的“真空”。^④

与许逊孝道派有关的著名道士还有叶法善。叶法善所学博杂,但其曾为万振的弟子,故也可以算孝道派的传人。《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》称叶法善“寻诣豫章万法师,求炼丹辟谷、胎息之法,但熊经鸟申,吐

① 《逍遥山万寿宫志》卷一三《人物志》,《藏外道书》本。

② 《全唐诗》,北京:中华书局1999年版,第12册第9699页。

③ 《道藏》第5册第335—337页。

④ 郭武:《〈净明忠孝全书〉研究:以宋、元社会为背景的考察》,北京:中国社会科学出版社2005年版,第174—175页。

故纳新,食松茹木,无荣于世”^①。万振钟爱法善,法善之能于显庆中入谒高宗,系万振所引荐之。玄宗御撰《叶尊师碑铭并序》云:

先生(叶法善)幼有奇质,长标特操,神照体外,骨秀形长,故万先生目之曰:子书成仙格,方自仙官,吾将及尔为同僚也。^②

叶法善身历高宗、武氏、中宗、睿宗、玄宗五朝。自高宗显庆中,至玄宗之登位,宫廷权力斗争甚烈,政局诡谲多变,期间乃有武后秉权篡代。中宗复位,武三思初犹掌政,叶法善始终忠于李唐皇室,故而有忤逆武三思之举,只能出京避祸,以求退而自保其身,伺机进而谋定逆乱,匡复社稷。在出京游历期间,叶法善曾隐居西山三年,《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》曰:

后中宗皇帝在位,武三思尚秉国权时,多信谗说,真人从容累谏,忤旨,贬之岭外,门人忧色。真人曰:“否泰有时,隐见正当尔。”遂适至南岳,抵连州,去广州……后得旨量移,归至洪州,依宗华观,将弟子入西山洪崖先生学道之所,居涉三年,行上清隐法。^③

宗华观即十二真君中彭抗之旧宅。叶法善所习法技,考其师承见诸史料尚有“于青城山赵元阳,受遁甲步玄之术。于嵩高韦善俊,传八史云躡之道”^④。然以其家传与受万振影响较大。开元中,叶法善于余杭大涤洞天,讲《道德经》、《度人经》,则“惟语济恤孤贫,感愧复载,忠君孝亲,重人生命,净身心,绝奢侈,即为道之根绪也”^⑤。所授之道,似已有忠孝之精神。

叶法善之后有元和进士栖真子施肩吾隐于洪州西山。唐宋各有一位施肩吾,宋时的施肩吾称华阳子。元苗善时编《纯阳帝君神化妙通记》卷五《度施肩吾第七十一化》中注曰:“唐亦有肩吾,栖真子,如此两铁拐、三马自

① 《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》,《道藏》第18册第80页。

② 《叶尊师碑铭并序》,《全唐文》卷四一,北京:中华书局1983年影印版,第1册第456—457页。

③ 《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》,《道藏》第18册第82页。

④ 《叶尊师碑铭并序》,《全唐文》卷四一,北京:中华书局1983年影印版,第1册第456—457页。

⑤ 南宋道士邓牧编,元初道士孟宗宝集《洞霄图志》卷四。参见:李显光:《许逊信仰小考》,《宗教学研究》,1999年第3期。

然。”^①唐时的施肩吾，字希圣，自号栖真子，睦州（治所在今浙江建德）分水人。唐宪宗元和十五年（820）登进士第，旋即隐于洪州西山（在今江西南昌）学仙。张籍有《送施肩吾东归》诗送之，诗中称：“知君本是烟霞客，被荐因来城阙间。事业偏临七里濑，仙游多在四明山。”可知其登进士第前，本就在浙江四明山隐居学道。又传施肩吾曾“遇旌阳授以五种内丹诀，及外丹神方”^②。其在《西山静中吟》中说：“重重道气结成神，玉阙金堂逐日新。若数西山得道者，连予便是十三人。”隐指遥承十二真君道脉。著有《西山集》十卷，又撰有《善生辩疑论》，收入《正统道藏》。

叶法善有弟子百余人，其后裔唐宋以后，分布支脉甚广，江西洪州高道叶千韶，亦其后也。叶千韶于《续仙传》、《仙鉴》、《逍遥山万寿宫志》均有传，五代时沈汾撰《续仙传》中称：“少师事西山道士许吴二真君道术。”又称“咸通十一年游及濠州……十余年却隐于西山。今人时有见之者。”^③据此，则叶千韶为唐懿宗时人。

懿宗之后的僖宗朝，亦有关于《十二真君传》中曾亨旧宅真阳观的传说。李昉《太平广记》卷二三二有《真阳观》一篇，称：

新浙县有真阳观者，即许真君弟子曾真人得道之所。其常住有庄田，颇为邑民侵据。唐僖宗朝，南平王钟传据江西八州之地。时观内修元斋，忽有一香炉自天而下，其炉高三尺，下有一盘，盘内出莲花一枝，花有十二叶，叶间隐出一物。即十二属也。太阳顶上有一仙人，戴远游之冠，着云霞之衣，相仪端妙，左手撝颐，右手垂膝，坐一小磐石，石上有花竹流水松桧之状，雕刊奇怪，非人工所及也。其初降时，凡有邑民侵据本观庄田，即蜚于田所，放大光明，邑民惊惧，即以其田还观，莫敢逗留。南平王闻其灵异，遣使取炉，至江西供养，忽一日失炉，寻之，却至旧观。道俗目之为瑞炉，故丞相乐安公孙偓南迁，路经此观，留题。末句云：好是步虚明月夜，瑞炉蜚下醮坛前。其瑞炉比如金色，轻重不定，寻常举之，只可及六七斤，曾有一盗窃之，虽数人亦不能举，至今犹在本观，而不能复蜚矣。（出《玉堂闲话》）^④

文中的曾真人指十二真君中的曾亨，《十二真君传》中称其“旧宅为真

① 《道藏》第5册第723页。

② 《道藏》第5册第359页。

③ 《道藏》第5册第90页。

④ 李昉：《太平广记》卷二三二，北京：中华书局1961年版，第5册第1780页。

阳观”^①,当即是文中所称新淦县之“真阳观”。从上述唐代的传说来看,说明至唐末,许逊信仰在民间仍有一定的影响。但从“其常住有庄田,颇为邑民侵据”来看,其影响已经有衰落趋势。

第二节 唐五代麻姑山邓紫阳与北帝派

邓紫阳隐居于抚州麻姑山。唐玄宗于开元二十三年(735)下诏求方士,邓紫阳应诏至长安,终显于世。邓紫阳一系是唐初兴起,盛行于中唐的一个道派。北帝大法的传承可上溯至邓紫阳,有学者认为传习北帝大法的北帝派与洞渊派都是汉晋正一派的衍化^②。邓氏后人邓启霞,曾在五年间同时受正一法箓与上清法箓^③,从中可以看出邓紫阳一系的道法以上清经法和正一法的融汇为其特色,故邓紫阳一系被时人称为“正一上清”、“明威上清之道”^④。

唐时颜真卿曾任抚州刺史,赞麻姑山的道教活动“若斯之盛”,并为此处撰写碑铭数块,其中部分碑铭记录了麻姑山华姑等修道之士及邓紫阳一系当时的情况。

颜真卿《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》曰:

华姑者,姓黄氏,讳令微,抚州临川人也。少乃好道,丰神卓异,天然绝粒。年十二,度为天宝观女道士。年八十,发白面红,如处子状,时人谓之华姑。……长寿二年,岁在壬辰,冬十月壬申朔,访于洪州西山胡天师。……开元九年,欲上升际,忽谓弟子曰:“不须钉吾棺,可以绛纱幕之。”……姑同学弟子黎琼仙,恒服茯苓、胡麻,绝粒四十余秋,年八十,齿发不衰。……仙台观道士谭仙岩、史玄同、左通玄等,每至三元,恒修斋醮。大历三年,真卿获刺是州。明年春三月,山下有女道士曾妙行,梦一女师,令上七层华树,层层掇餐,及寤犹饱,因是不食。尝于观中见黎琼仙,跪而拜曰:“梦中所见,乃尊师也。”因请依之,于今

① 《仙苑编珠》卷下,《道藏》第11册第43页。

② 李远国:《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》,成都:四川人民出版社2003年版,第15页。

③ 参见[五代]徐锴:《茅山道门威仪邓先生碑》,《全唐文》卷八八八,北京:中华书局1983年影印版,第9册第9282—9284页。

④ 卿希泰主编:《中国道教史》第二卷,四川人民出版社1996年版,第154页。

觉韶颜润泽，虔修香火于此山，遐迩骇慕焉。^①

此篇所述包含丰富的内容。依碑文，华姑本名黄令微，年八十而面有少容，故被称为华姑。华姑于长寿二年（693）曾拜访西山胡超，此胡超即弘扬许逊孝道的西山胡慧超。华姑于开元九年（721）卒。华姑有弟子黎琼仙，与仙台观道士谭仙岩、史玄洞、左通玄为同时代人。大历四年（769）麻姑山下有道姑名曾妙行，拜黎琼仙为师。根据上文可得出麻姑山坤道有以下传承：

华姑（黄令微）——黎琼仙——曾妙行

杜光庭《墉城集仙录》记载：“花姑者，女道士黄灵微也，年八十而有少容，貌如婴孺，道行高洁，世人号为花姑。”^②据此黄令微又称为黄灵微。前文中提到的谭仙岩诸人，又见于颜真卿于大历六年（771）撰写的《抚州南城县麻姑山仙坛记》：

开元中，道士邓紫阳于此习道，蒙召入大同殿修功德。二十七年，忽见虎驾龙车，二人执节于庭中。顾谓其友竹务猷曰：“此迎我也，可为吾奏，愿欲归葬本山。”仍请立庙于坛侧，玄宗从之。天宝五载，投龙于瀑布，石池中有黄龙见。玄宗感焉，乃命增修仙宇、真仪、侍从、云鹤之类。……紫阳侄男曰德诚，继修香火；弟子谭仙岩，法篆尊严；而史玄洞、左通玄、邹郁华，皆清虚服道。^③

从上文可知，谭仙岩等人均是邓紫阳的弟子。文中称邓紫阳于开元年间被玄宗召见，并于开元二十七年（739）卒，葬于本山（即麻姑山）。天宝五年（746），曾投龙简于麻姑山瀑布。邓紫阳衣钵传于其侄邓德诚，邓紫阳弟子除《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》中提到的谭仙岩、史玄洞、左通玄外，还有邹郁华。

上面颜真卿所撰碑铭因为不是专门记述邓紫阳的事迹的，故对邓紫阳的事迹语焉不详。李邕《唐东京福唐观邓天师碣》则对邓紫阳事迹有较完整的记述。其文曰：

① 颜真卿：《抚州临川县井山华姑仙坛碑铭》，《全唐文》卷三四〇，北京：中华书局1983年影印版，第4册第3444页。

② 张君房：《云笈七签》，北京：中华书局2003年版，第5册第2550页。

③ 颜真卿：《抚州南城县麻姑山仙坛记》，《全唐文》卷三三八，北京：中华书局1983年影印版，第4册第3423页。

师讳思瓘，家于临川，隐于麻姑山。其先出自有殷，春秋后子孙因国，为南阳望族。后汉有太傅禹，蜀有车骑将军扬武侯芝，晋有武肆太守世龙。以至曾祖和、祖甫、考嗣，偕秉哲衣德，参寥洞玄，代有人矣。……尊师幼入庐山，中移恒岳……开元二十三载，皇上下明诏，求方士闻，本郡别乘李行伟以尊师应辟焉。帝请问所习，雅重其言。……明年春二月甲子，复命称旨意，敕度为道士，名曰紫阳，仍赐紫罗法衣一副，绢一百匹，配东京福唐观兼本郡龙兴观以宠之。……九月七日，扈从西京，敕安置同德兴唐观。……二十五年冬，恩敕许归觐省，出中使二人监侍，渥承于主，荣及其亲，兼遂者鲜矣。二十六年春，特敕诣中岳、王屋、函谷、宗圣及诸名山修功德，其所至也，神兵降于坛上，庆云集于山下，元鹤徘徊于霄汉，丹芝郁馥于原野。上闻而嘉之，又赐紫罗法衣两副，将以服一生之体；洁帛五束，将以当五方之镇；彩绶六段，将以成纯阳四九之数；钱十二万千，将以合日月十二时之会；金曰天物备矣，道心行矣。二月甲子一日，两诏偕召七人，初为中禁洁斋，后以真源谒庙，重闻天圣，独以道高。二十七年冬十月朔七日，驾幸温泉宫，恩令太元观安置。……遗言曰：“吾事亲未终于孝，爱弟未终于仁，请本郡御书仙灵观额，及麻姑山置庙。兹事莫遂，奄至形解。圣上憭问于我，君将此辞以闻。”言毕，异香四来，奄忽而化。篋藏手诏三十纸，壁挂道经五千言，前后所赐法衣七副而金紫者，杂采七百二十八段，钱二十六万七千，尊师尽以幡像香油之供费，其余无几，或矜老病贫窶焉。帝闻之流涕，赐绢二百匹，充其殁养之（阙一字），用锡尊师孝也；度弟思明麻姑庙道士，用成尊师仁也；御书仙灵观额，立麻姑山庙，用昭尊师愿也。出中使二人监察，造车举送还乡，二十八年二月二十日，殁于旧居麻姑山顶，甲子改葬，棺中惟见牙筒香炉而已。尊师应于盛明，升于上清，时春秋三十有七甲子。^①

邓紫阳本名思瓘，家世南阳，为南阳望族。曾祖邓和，祖父邓甫，父亲邓嗣。幼年时即入庐山学道，后游历于“恒岳”，即北岳恒山。不过李远国认为此处“恒”字或有误，当为“衡”，即邓紫阳到的应该是南岳衡山^②，并引《云笈

^① 李邕：《唐东京福唐观邓天师碣》，《全唐文》卷二六五，北京：中华书局1983年影印版，第3册第2694—2695页。

^② 李远国：《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》，成都：四川人民出版社2003年版，第11页。

七签》卷二七《七十二福地》曰：“第二十六洞灵源，在南岳招仙观观西，邓先生所隐地也。”^①当是。

开元二十三年(735)，唐玄宗访求方士，抚州本地官员推荐邓思瓘应诏，深得唐玄宗器重，于开元二十四年(736)度为道士，并赐名为紫阳。邓紫阳曾在东京福唐观、本郡龙兴观、同德兴唐观、长安太元观等宫观入住，于开元二十七年(739)十月七日卒。开元二十八年(740)，唐玄宗派人护灵归葬于麻姑山顶。卒后度其弟邓思明为麻姑山庙道士，唐玄宗并御书“仙灵观”额赐之。

道教有北帝一派，李远国认为北帝派为邓紫阳所创，而刘仲宇认为“《道藏》正一部收有《北帝说豁落七元经》、《七元璇玑召魔品经》和《太上紫微中天七元真经》等七部经典，据《中华道教大辞典》介绍：‘从文字内容上看，此七篇应为同时传世之一组经文，系北帝派的经典，成书年代约在南北朝末或隋唐。’如此则由来甚古。但其创始者为谁，则素不清楚。”^②产生上述不同意见的原因是后世将北帝大法的传授上推至邓紫阳，而邓紫阳的传授不详，故李远国将邓紫阳作为北帝派的创始人。而刘仲宇认为与北帝大法有关的道经出现于邓紫阳之前，故认为其创建当在邓紫阳之前。

考《道藏》正一部，刘仲宇所说的北帝七部经为《北帝说豁落七元经》、《七元真诀语驱疫秘经》、《七元璇玑召魔品经》、《元始说度酆都经》、《七元召魔伏六天神咒经》、《七元真人说神真灵符经》、《太上紫微中天七元真经》。七篇篇目集中一处，被认为是“同时传世之一组经文”。七部经都未注明所传之人和所传时间，但在《北帝说豁落七元经》中称：“七真曰：大道慈愍，恩惠生民，故设延生之法，开度未遇。”^③其中所说“延生之法”当另有经典。正一部中有《北帝七元紫庭延生秘诀》，当即是经中所说的“延生之法”。《北帝七元紫庭延生秘诀》亦收入《云笈七签》，称《北极七元紫庭秘诀》，其注曰：“一名《北帝七元延生真经》。”^④此经中有所传之年代，称：“吴赤乌二年葛仙翁受之于太上老君，至魏时，叶先生传之于世。”^⑤葛玄于吴赤乌二年(239)受之于太上老君的说法，当是伪托。而传世之时，称“魏时”，当是指北魏，则此经基本可以认为这一组北帝经当出现于南北朝时期，其中所提到的“叶先生”则不详何人。

① 张君房：《云笈七签》，北京：中华书局2003年版，第2册第623页。

② 刘仲宇：《五雷正法渊源考论》，《宗教学研究》，2001年第3期。

③ 《道藏》第34册第443页。

④ 张君房：《云笈七签》，北京：中华书局2003年版，第2册第561页。

⑤ 《道藏》第32册第549页。

洞玄部神符类又收有《上清豁落七元符》一卷，共录符十四张，并有跋文，称：

右此一条，篆画自佩，本以日月五星为七元，其外复六符，应是《消魔经》中符，但《消魔经》凡有四十九符，其经中皆空处置，而各有广狭，今此示有数枚，余皆零落，又一黄符，相传云是《真诰》中所出。

太极真人敕酆都北帝符，在《玉马经》上者，未详审是不。

七元符依世经中粗有施用法，而今是佩，本故无说，谓宜且依《真诰》用杂色书杂彩绢上受而佩之，敕酆都一符，《真诰》云：盛以重紫之囊，佩之头上。

上述跋文又见于正一部之《上清曲素诀辞策》，略有异文，称：

右此一条，掾书自佩。本以日月五星为七元，其外复五符，应是《消魔经》中符。但《消魔经》凡有四十九符，其经皆空处置，而各有广狭。今此亦有数枚，余皆零落。又一黄符，其经云是《真诰》中所出，云太极真人敕丰台北帝符，在《玉马经》上者，未详审尔。不然，七元符传世经中粗有施用法，而今是佩，本故无说，谓宜且依真，用杂色书杂彩上，受而佩之。敕丰台一说，符诰云：凡盛此符，以重紫之囊，佩之于头上矣。

《上清曲素诀辞策》题为“太极左真人授”，当是集《尚素诀辞》、《豁落七元》、《河图宝策》等六种上清经策而成。五代孙夷中《三洞修道仪》中有“北帝太玄道士”，称：

此道称上清北帝太玄弟子，冠星纪冠，玄羽服，白裳，黄裙，玄履，坐召灵坛，执简，佩丰都印，带斩鬼剑。授《北帝策》二卷、《伏魔经》三卷、《天蓬经》十卷、《北帝禁咒经》三卷、《飞玄羽章经》十卷、《北帝降灵召鬼经》三卷、《北帝雷公法》一卷、《丰都要策》三卷、《传鬼策》三卷、《北帝三部符》一卷、《北帝朝仪》一卷。治六天鬼神，辟邪禳祸之事也。^①

^① 《道藏》第32册第168页。

这应该是当时北帝派道士所着衣饰、所持法器及所学经箓。《道藏》正一部中有《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》，当是与上述《伏魔经》相关的北帝派道经。《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》题为“上清三洞经箓碧霄洞华太乙吏欧阳雯受”，欧阳雯不详何人，无法从中得知此经所受时间。不过该经第一卷中有“天蓬咒”：“天蓬天蓬，九玄煞童……”此咒又见于陶弘景《真诰》卷一〇和陶弘景《登真隐诀》卷中，则此经中内容来源确实较早。该经第一卷在述说天蓬咒的功效时称：

陶真人曰：吾昔于天台学道，未成就，常为山鬼所扰，见形露体，互来惊怖。吾常闻此道，未尝行之。依法戒行七日讫，因经行所居之处，去室百步外，见血流遍地，尸臭盈谷，闻有人哭声，词理哀切云：陶弘景、陶弘景，夺我居止，伤我性命。自后更不复高声持诵之。久如与百神同游，长生可取。

王真人曰：吾先师张天师奉太上命战夺蜀郡二十四治鬼营，救护生人。……皆得太上降此北帝神咒，吾师临鬼一咒，天兵及三五大将、天蓬部落，一时降下，往无不伏者，是天蓬第九星辰也。

郑思远曰：吾闻太上北华仙人教始学道士受以此道。……吾思之不可得闻，后东华山遇左仙翁，谓吾曰：子欲拜受北丰都山大帝图箓神咒章醮，驱邪除鬼，得修真之道，当以信帛香油质命方与子受。此是太素元君玄母之道……吾受之，克见真道，其细微秘事，不具载于此，多出于《上清玉帝消魔神慧玉清隐书》也。^①

文中提到了陶弘景、王长和郑思远三人，则此经成于梁代陶弘景之后。

综合来看，《道藏》正一部收入与北帝有关的早期道经共约九部，从其中有透露出时间信息的内容来看，北帝经形成时间大约是南北朝末期，而经中北帝大法的来源可能更早。

上述“天蓬咒”所请神将“天蓬元帅”是北帝派信奉的主要神将。北帝派奉北极紫微大帝为主神，大帝麾下有天蓬、天猷、翊圣、玄武，合称四圣（四大元帅）^②。《太上九天延祥涤厄四圣妙经》讲述了四大元帅的形象和神职，经中《启请咒》曰：“仰启北方四元帅，束缚群魔大圣尊，披头仗剑形容，百万天兵常拥护。天蓬天猷除凶恶，翊圣真武赐吉祥。”^③天蓬是北帝的

① 《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷一，《道藏》第34册第398页。

② 李远国、王家佑：《天蓬元帅考辨》，《四川文物》1997年第3期。

③ 《道藏》第1册第808页。

首辅。天蓬之名最早见于六朝道书《上清大洞真经》卷二,其述存思之法时称:“次思赤气从兆泥丸中,兆乃口吸神云,咽津三过,结作三神,一神状如天蓬大将,二神侍立,下布兆肝内。”^①陶弘景指出:“天蓬咒属于北帝煞鬼之法,本为东晋杨羲口授,故世人知之罕少,仅在道门秘传,其咒内含丰都六宫鬼神之名。”^②

北帝大法形成和北帝派的形成时间应该是两个概念。由上所述,较系统的北帝大法的形成与北帝经的形成时间相关,应该在南北朝末期,而此时期北帝大法应该从属于上清或灵宝派中,如洞真部本文类有《太上洞渊北帝天蓬护命消灾神咒妙经》^③。而北帝派的形成时期应该比上述时间略晚。

由五代孙夷中《三洞修道仪》中有“北帝太玄道士”可以确定,至少在五代已经有北帝派的形成。据《三洞修道仪》,初入道者授“正一盟威箓”,然后随着道法的精进,“自正一授金刚洞神箓”,然后一步步迁授“太上高玄箓”、“太上升玄箓”、“中盟箓”、“三洞宝箓”、“上清金阙清精”,修“上清金阙清精”者称上清大洞三景弟子,为道箓的最高者。而在其后列了三种道士,为“居山道士”、“洞渊道士”、“北帝太玄道士”。从其所列来看,前面所列是普通道士入门、进阶到最高的箓位,而后面所列是与普通道士不同的三种。其中居山道士是指隐居而不与世间交往的道士。“洞渊道士”与“北帝太玄道士”,即是洞渊派与北帝派的道士。

郑畋《唐故上都龙兴观三洞经箓赐紫法师邓先生墓志铭》称:“(邓紫阳)尝用下元术,使神卒朱兵讨西戎之犯境,若雷霆变化,犬戎大败,时称为神人。”^④看来邓紫阳擅长征召之术,而其所用当是北帝大法。从后世的道书看,北帝大法的传授确可上溯至邓紫阳。

收入正一部的元妙宗所编《太上助国救民总真秘要》中提到了邓紫阳与北帝大法的关系。其卷三中有《天蓬三十六将符口诀并序》,曰:

大唐麻姑山(昔麻姑于此山得仙,故号麻姑山)中,有一人姓邓名紫阳,焚修道典于此山中,修丰都之术在此山洞之中五载矣。日夜修持,略无懈怠,诵天蓬神咒无时暂舍,时遇上元之夜,天色晏然,月明如昼,紫阳焚香启奏,愿降真灵,依前诵念,忽天降一书,素绢黑文,光明

① 《道藏》第1册第520页。

② 李远国、王家佑:《天蓬元帅考辨》,《四川文物》,1997年第3期。

③ 《道藏》第1册第883—885页。

④ 《全唐文》卷七六七,北京:中华书局1983年影印版,第8册第7981—7983页。

数道，飞入室中，瞥然不见。紫阳嗟叹，莫测涯际，遂定意于磐石之坐，瞑目之间如寐，见一神人带甲仗剑，告紫阳曰：吾是北天六丁使者，奉上帝敕赐尔黑篆神符三十六道，内有二字禁其施用，备载于此也。天蓬三十六符今鲜有行者，世虽有文，然见其多是三十六单字，亦不得其秘文合形之妙诀。臣昔授此文，并有合形，特异于世之有之者，施而用之，殊显灵效，谨具于录。^①

宋陈葆光《三洞群仙录》也提到了邓紫阳与北帝法的关系。其卷四《紫阳役使鲁连飞冲》云：

《天蓬咒序》：邓紫阳入麻姑山，日夜诵天蓬神咒，感金甲神人与语曰：“吾是北方六天使者，缘子念诵灵文，帝君已署子之功矣。遂令降黑篆神符真形，上有神仙之术，中有役使鬼神，下有敕疗疾病，子宜秘之。后当为王者师。次日果于石室中得其真形符篆，行持有验。”^②

《三洞群仙录》说此文出《天蓬咒序》，此《天蓬咒序》或是《天蓬三十六将符口诀并序》的简称，则两文所出同源。陈葆光撰书时，对原文作了较大改动，故两文文字差别较大，不过意思相近，均指邓紫阳修北帝法，有神人赐其“黑篆神符”，然后天蓬神符行之于世。黑篆的意思就是书符不用朱砂，而用黑色。

《历世真仙体道通鉴》卷三二载：“道士邓紫阳，建昌南城县人。初隐麻姑坛之西北。……远访南岳朱陵，谒青玉、光天二坛，礼邓真人，梦有所感。”邓紫阳曾至南岳衡山，如前所述，司马承祯《天地宫府图》中已有记载，《仙鉴》中叙述更为详细。衡山确有“青玉、光天二坛”，《南岳小录·叙岳》称：“祝融峰，去地高九千七百八十丈，在诸峰之北，最高，拥诸峰而直上。有祝融庙基，及青玉坛、光天坛、白璧坛、雷公池、风穴仙梨树、上清院基。峰之东南，有李泌书堂。”^③此处所记之“邓真人”名郁之，《南岳小录》称：“邓真人郁之，字玄寂，居洞门观，梁天监十年十二月三十日上升。”^④衡山有北帝院，当是北帝派的宫观。《南岳小录》载：“北帝院，在岳观东北，去观三

① 元妙宗：《太上助国救民总真秘要》卷三，《道藏》第32册第71页。

② 《道藏》第32册第259页。

③ 《道藏》第6册第862页。

④ 《道藏》第6册第865页。

里,昔有女真侯炼师居之,修行勤于香火,后亦得道。”^①《南岳总胜集》亦载:“北帝院,在铨德观后半里,修竹长松,前后茂密。……宋太平兴国中赐额,近废。”^②两条记载所述的是同一座宫观,衡山北帝院北宋初太平兴国(976—984)年间当受到过朝廷的关注。由于《南岳总胜集》是南宋陈田夫所作,故从“近废”一语中可知,衡山北帝院至南宋年间已经废弃了。

作为北帝派主要的符咒“天蓬咒”在唐宋颇为流行。杜光庭《道教灵验记》中,有多处关于天蓬符咒灵验的记载。卷九至卷一三分别有“襄州北帝堂验”、“孙元会天蓬咒验”、“王道珂天蓬咒验”、“张乾曜天蓬咒验”、“曹戮天蓬咒验”、“范希越天蓬印验”^③等。其中称,“太帝是北斗之中紫微上宫玄卿上帝君也,上理斗极,下统丰都阴境,帝君乃太帝之所部,天蓬上将即太帝之元帅也”^④。又曰:“天蓬将军是北帝上将,制伏一切鬼神。”^⑤从上可知,召请天蓬将军的法术是北帝法中最主要的法术之一。

邓氏后人承紫阳衣钵,亦有高道出现。郑畋《唐故上都龙兴观三洞经箓赐紫法师邓先生墓志铭》中记载了邓紫阳孙辈邓延康的事迹。关于邓延康的生父略有争议。《唐故上都龙兴观三洞经箓赐紫法师邓先生墓志铭》曰:

邓氏得姓在春秋,两汉、魏晋,继有贤杰。洪源演派,或仕或隐。自累世咸居抚州麻姑山,涵乐天和,不以轩冕婴累。洪嗣道高于世,开元中诏赠临川太守,生福唐尊师讳紫阳,以道法佑明皇帝,为玄门之师。……福唐生华封尊师讳德诚,少随福唐侍内禁。玄宗奇其颖悟曰:“斯子必为教主。”因以巾简授之,使居华封观。其交神通灵,除害利人之事,备于先生所撰家纪。先生即华封之从子也,讳延康。天机元挺,法相冲雅。^⑥

文中一开始先叙述邓氏先人,与《唐东京福唐观邓天师碣》所述内容相近,只是较为简略。与《唐东京福唐观邓天师碣》不同之处有二,一是此处说邓紫阳的父亲称“洪嗣”,而《唐东京福唐观邓天师碣》称“嗣”。二是上文称

① 《道藏》第6册第864页。

② 《道藏》第11册第115页。

③ 《道藏》第10册第833—847页。

④ 《道藏》第10册第842页。

⑤ 《道藏》第10册第834页。

⑥ 《全唐文》卷七六七,北京:中华书局1983年影印版,第8册第7981—7983页。

邓德诚为邓紫阳之侄,而此处称“福唐生华封尊师讳德诚”。邓紫阳有弟曰邓思明,亦度为道士。如果邓德诚为邓紫阳之侄,则很可能是邓思明的儿子。根据唐人的习俗,家族中堂兄弟之间是根据生年的前后统一排行的,如唐杜牧在家族中排行十三,根据唐人的习惯,被称为“杜十三”。所以此处的“生华封尊师讳德诚”或可理解为德诚为紫阳家族的下一代。如此的话,则邓延康为“华封之从子”,也即邓延康为华封的侄子,很有可能是邓紫阳的孙子,当然邓紫阳或有其他兄弟,故唯一可以确定的是邓延康为邓紫阳孙辈。关于邓延康的事迹,《邓先生墓志铭》曰:

(邓延康)贞元初随师于会稽,受三洞笔箓,寻复麻姑山。葆神茹气,澹然与天倪元合。三景五牙二星八道之秘,云章龙篆斋元醮会之法,神悟灵契,悉臻宗极。屡为廉使郡守请敬师受,排邪救旱,显应非一。玄元张寝之道,大行于钟陵间。宝历中,旧相元公制置江夫人有疾,忽梦神人云:“何不求麻姑仙师?”元公遽命使祷请,既至而疾果愈,夫人稽首奉箓,俱为门人。复以明威上清之道授邹平公文昌于广陵、凉公逢吉于夷门。自是藩服大臣,争次迂劳。

太和八年秋,又诏至阙下,嘉其道德,籍隶太清宫。暇日游龙兴观,见坛宇芜圯,怵然曰:“岂可使胜地堙废,吾其居而化之。”遂精严像法,建济静治。洎幢节龙缯之用,约数万计,不一二岁其功成,皆斋章符醮之赠,固不封殖于民也。

开成初,鸿胪少卿屈突谦妻李氏魅狐得孕,厥害濒死。先生以神箓针砭,既服而诞,则妖雏数首皆毙矣。

道尊而神祀,每与帝王言,归于清静;与公卿言,戒其止足;与将进者言,勉于澹泊;与其徒弟子言,勸之勤久。每传法授箓,持炉焚章,俨容虔虑,间不容发。故自三事已降,多执香火之礼,神都威仪与名德道士,半出于门下。法教之盛,近未有也。

昭肃皇帝幸兴唐观,访先生修真之道,宸旨嘉豫,锡以紫服。后帝受箓于南岳广成师,请先生为监度。上嗣位,尔时于内殿访其玄言,第以《道德》、《黄庭》、《西升》经旨应对,若丹砂硫黄之事,置而不论。居常惟食元气,微饮旨酒,熊经鸟伸而已。故甲子余八十而颜朱无穀文,岂非嘘吸冲和栖真通粹之效欤!

……十一月庚申,形解于观之清室,享年八十有六。……先生有子三人。长曰道牙,弃舒州太湖丞,授三洞经箓。次曰道石,试协律郎,假职闽越。次曰道苗,袭经符,奉斋戒,以法教之系,驻于龙兴。道

牙奉遗告护元輿归于故山,以十三年十二月三日,葬于抚州南城县故乡譙潭里湖头村灵山硖,附曾祖父茔。……敕授正一法于先生字下,今令似以铭石见托,既熟元范,非所宜辞。^①

邓延康卒于大中十三年(859)十一月庚申,归葬于麻姑山,其享年八十有六,以此倒推可知邓延康出生于大历七年(772)。贞元(785—805)初,年应未滿二十,在会稽受“三洞笔箓”,又回麻姑山修道。太和八年(834),年六十二,被文宗召至京师,入为太清宫道籍,并募化重建龙兴观。

昭肃皇帝即唐武宗李瀍,年号会昌,曾至兴唐观赐邓延康“紫服”。文中提到的“受箓于南岳广成师”,事见《资治通鉴》卷二四八。先是会昌五年(845)“以衡山道士刘玄静为银青光禄大夫、崇玄馆学士,赐号广成先生,为之治崇玄馆,置吏铸印”。故碑文中称刘玄静为“南岳广成师”。又于会昌六年(846)“冬,十月,甲申,上受三洞法箓于衡山道士刘玄静”。而同时请邓延康“监度”。文中接着称“上嗣位”当指武宗之后的宣宗嗣位,称“上嗣位”说明此文撰于宣宗在位之时。文中最后是作者郑畋自称“授正一法于先生字下”,则郑畋曾学道于邓延康。

关于邓延康所持道术,在碑中亦可见一二。首先文中称“尔时于内殿访其玄言,第以《道德》、《黄庭》、《西升》经旨应对”。其中《黄庭经》即是上清派的重要经典。文中最后郑畋称“畋授正一法于先生字下”,可知邓延康授人正一法。文中有邓延康“以明威上清之道授邹平公文于广陵、凉公逢吉于夷门”。从上可知,“明威上清之道”当是指邓氏家族的道法是融合了正一和上清的道法。

邓延康似不习黄白外丹之事,文中称“尔时于内殿访其玄言,……若丹砂硫黄之事,置而不论”。文中称“玄元张寢之道,大行于钟陵间”。据张涌泉考证,“寢”字即“寇”字的俗讹字^②。“玄元张寇之道”不详为何术,可能即是天师道之正一法术。称张寇之道,是因为张鲁曾与曹魏为敌。钟陵属豫章郡(今南昌),说明天师道正一法大行于豫章一带。宝历(825—827)前后,以“明威上清之道”授邹平郡公段文昌于广陵(今扬州),授凉国公李逢吉于夷门(今开封)。

邓延康有三子,长子道牙,为普通道士,故称“授三洞经箓”。次子道石,入仕,在闽越任职。三子道苗,传北帝大法,故称“袭经符,奉斋戒,以法

① 《全唐文》卷七六七,北京:中华书局1983年影印版,第8册第7981—7983页。

② 张涌泉:《敦煌俗字研究》,上海:上海教育出版社,1996年版,第188—189页。

教之系”而驻于邓延康所在之龙兴观。

邓氏后人传其余绪,又有见称于上者。五代徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》记录了邓氏后人的事迹。碑文曰:

故茅山道门威仪邓君启霞,字云叟,其先南阳人,今为丹阳金坛人也。开元时有邓天师者,道简上圣,屈乎下风,光国垂勋,隐景遁化。君即其后也。祖讳文,考讳章,皆不仕。

君性理和敬,神识宏深。咸通元年,始诣茅山太平观柏尊师道泉为弟子,方羁朏。六年乃披度为道士。十二年诣龙虎山,十九代天师参授都功正一法箓。乾符三年,诣本观三洞法师何先生玄通进授中盟上清法箓。何即桃源黄先生洞玄之弟子也,与瞿仙童为同学之友焉。其源流隐显,著自前闻,固非末学所能谈悉。

天祐四年,吴太祖旌别元异,始加简署。寻为本山道副,九年为山门威仪,再赐紫服。华阳洞天仙圣游集太平观,即太宗文皇帝为升真先生之所立也。虽神真所处,杳以静深。而外迹系时,与之崇替。……义祖武皇帝作镇江表,特加礼异。至诚所启,罔有不从。是以力役复蠲,樵苏有禁。梁怀王藩屏瀕右,亲图写其像焉。君既拱此玄珠,轻其尺璧。内以宏道,外以成人。贞素先生王君,理解清深,墙宇高崑,未尝不摄齐捧袂,虚往实归,舒其愤悱。致于夷旷,偏得其道,以居京师。君于世学,多所精诣。……春秋八十有五,太和四年岁在壬辰,解化于山门。

君所传经箓,昭显于时,则故玄博大师真素先生王君栖霞,惠和大师康君可久,茅山威仪王君敬真,麻姑山威仪王君体仁,表叹大德赐紫安君光美,左街焚修大德张混成,庐山道副重安寂,并被国宠,翊于道风。入室弟子故太平观都监陈修一、陈守一,今茅山都监主教门事表叹大德邓栖一、监观倪宏一等,并随其性习,间参道要。

山门教宇,栖一有其劳。君遗世虽遥,贞石犹缺。真迹未勒,门人惧焉。锴之蒙浅,虽晚闻道,昔尝逮奉贞素伏申之敬,贞素之上清门人今右街章表大德刘君德光,为启霞之友,邓君栖一因而见托,故锴不为让焉。其铭曰:……君既往矣,谁能嗣之。弟子栖一,承兹道基。敬仰高风,刻石为碑。俾尔后学,高山仰之。^①

① 《全唐文》卷八八八,北京:中华书局1983年影印版,第9册第9282—9284页。

文中提到的邓启霞为邓紫阳的后人,但与上文的邓延康似是同祖而后不同籍的一支邓氏家族后裔。上面的邓延康死后归葬于麻姑山,则其当为抚州南城县人,而此支称“其先南阳人,今为丹阳金坛人”,两人同祖,均从南阳南迁而来,但入籍为丹阳郡金坛县人(今江苏金坛市),金坛在茅山附近。邓启霞祖父邓文,父邓章,皆不入仕。

邓启霞卒于五代吴大和四年(932),年八十五,推知其出生于唐大中二年(848),邓启霞于咸通元年(860),年十三入太平观学道,文中称太平观系唐太宗为升真先生王远知所立。咸通六年(865)邓启霞披度为道士,十二年(871)至龙虎山受都功正一法箓,乾符三年(876)受中盟上清法箓。由此可见邓氏家传融合正一与上清道法的传统依然保持。

吴太祖为杨行密,杨行密受唐封为吴王,其死后唐朝尚存,杨行密子杨溥建立吴国,追封杨行密为吴太祖。义祖武皇帝为徐温(862—927),字敦美,海州朐山(今江苏东海)人。顺义七年(927)徐温去世,被追封为齐王,谥忠武王,养子徐知诰继位。徐知诰建南唐后,追谥徐温为武皇帝,庙号太祖。徐知诰恢复原姓李,并改名李昇后,再改庙号为义祖。

贞素先生王君,据文后名为王栖霞,五代徐铉有《赠王贞素先生》诗:

先生尝已佩真形,绀发朱颜骨气清。
道秘未传鸿宝术,院深时听步虚声。
辽东几度悲城郭,吴市终应变姓名。
三十六天皆有籍,他年何处问归程。^①

“徐铉,字鼎臣,广陵人。十岁能属文,与韩熙载齐名,江东谓之韩徐。仕吴为秘书郎。仕南唐,历中书舍人、翰林学士、吏部尚书。归宋,为散骑常侍,坐贬卒。铉文思敏速,凡所撰述,往往执笔立就。精小学,篆隶尤工。集三十卷,今编诗六卷。”^②可知徐铉为五代人,入宋后卒。

邓启霞入室弟子有“故太平观都监陈修一、陈守一,今茅山都监主教门事表叹大德邓栖一、监观倪宏一等”,而“弟子栖一,承兹道基”。邓栖一当亦是邓氏后人。

北帝派作为一派其在世流传时间并不长,但北帝大法作为符箓道法的一种,却对后世影响很大。北帝大法最主要的特点是,所奉神祇为北帝诸

① 《全唐诗》卷七五一,北京:中华书局,1999年版,第11册第8639页。

② 《全唐诗》卷七五一,北京:中华书局,1999年版,第11册第8636页。

神,所传符法皆为“黑篆真文”。我们可以从这两个方面来考察其对后世的影响。

如前所述,北帝派奉北极紫微大帝为主神,大帝麾下有天蓬、天猷、翊圣、玄武,合称四圣(四大元帅)。后世神霄派的主神有三清、三帝、九宸,其中三帝之首是“北极紫微大帝”,即为北帝派所奉之北帝。三清三帝九宸之下有九司三省和四府,四府专司调兵遣将,收摄魔邪^①。《紫微玄都雷霆玉经》曰:“北极紫微大帝统御三界,掌握五雷,天蓬君、天猷君、翊圣君、玄武君分司领治。”^②可知神霄派所奉之北极紫微大帝及四位雷霆主帅正是北帝派所奉之北帝及其麾下天蓬、天猷、翊圣、玄武四帅。这说明神霄派兴起时,将北帝派的神灵体系纳入了神霄派的神灵体系中。神霄派以雷法名世,北帝成为“统临三界,掌握五雷”的大神,北帝所领四辅均成为神霄派之雷帅,可知形成神霄派的多个来源中,北帝派是较重要的一个。而北极紫微大帝在道教中的地位随着神霄派的兴起而不断提高,并得到道教各派的广泛信仰。

通常书写符箓时所用的颜料是朱符,即用朱砂白芨调合后,用笔书于黄裱纸上。而北帝派所传为“黑律”,《道法会元》曰:“北帝统率神将吏兵,演大魔黑律,行丰都九泉号令符,纠察三界鬼神。”^③又曰:“昔邓紫阳天师感北帝遣天丁赐三十六黑篆真文,精勤持念,功满升天。”^④据此,邓紫阳北帝派所传符箓皆为黑篆,与一般的朱符不同。五代杜光庭于天祐三年(906)在四川酆都道观,得北帝派道书《黑律》^⑤。此《黑律》经宋代卢养浩、徐必大、郑知微等注释,编成《酆都律收摄邪巫法》、《酆都太玄制魔黑律灵书》、《酆都黑律仪格》等,收入《道法会元》卷二六四到卷二六八中^⑥。

宋代天师张继先亦习北帝道法,并传地祇法于世。《道法会元》卷二五三载有南宋刘玉所述《地祇法》曰:“地祇一司之法,实起教于虚靖天师,次显化于天宝洞主王宗敬真官,青城吴道显真官、青州柳伯奇仙官、果州威惠鍾明真人相继而为宗师……后则有苏道济派、温州正派、李蓬头派、过嚧卿派、玄灵续派,如此等类,数之不尽,千蹊万径,源析支分。”^⑦又曰:“地祇法

① 参见李远国:《神霄雷法》第六章《神霄诸帝与雷部众真》,成都:四川人民出版社2003年版,第153—211页。

② 《道藏》第1册第756页。

③ 《道法会元》卷二六五,《道藏》第30册第624页。

④ 《道法会元》卷二六四,《道藏》第30册第624页。

⑤ 李远国:《道教符箓派诸宗概述(二)》,《中国道教》,1998年第3期,第18—20页。

⑥ 《道藏》第30册第619—649页。

⑦ 《道藏》第30册第557页。

诸符如丙丁生鬼符、急捉符、治病符，皆是虚靖天师所传。”所谓“地祇”，即北帝麾下地祇上将温太保。此外，刘玉即习地祇之法，又师承卢养浩、徐必大、盛官椿、李守道、吕希直等修北帝黑律法诀，同时得神霄派金火天丁大法，名震当世^①。

元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷七称李惠举传《辅正除邪考召法》^②，该法中有“北帝普天罩法”等法，亦与北帝派有关。编撰《太上助国救民总真秘要》的元妙宗本人，在《天蓬追鬼法并符》中曰：“天蓬三十六符，今鲜有行者，世虽有文，然见其多是三十六单字，亦不得其秘文合形之妙诀。臣昔授此文，并有合形特异于世之有之者，施而用之，殊显灵効，谨具于录。”^③则元妙宗亦得邓紫阳真传之天蓬三十六将符及其“秘文合形之妙诀”。

《上清北极天心正法序并驱邪院请治行用格》曰：“臣闻天心之法，北极中斗之法也。北极者，天之中极，万象之所会。北斗者，天之中斗，万炁之所禀。故为天之心，则其法本之于此也，同出乎正一之宗，为効治之枢辖。”^④由此可知，天心派所奉之主神亦为北帝神，则天心派与北帝派亦有渊源关系。《道法会元》卷二四六载有《天心地司大法》，称申霞、廖守真传北帝天心地司大法于世，后以此法相继传于萧安国、萧道一、彭元泰等人^⑤。天心派有邓有功整理北帝派道法，编有《上清骨髓灵文鬼律》传世，该书题为“饶洞天定正”，“邓有功重编”。其《序》中称：“上清骨髓灵文……其目有三，曰鬼律、曰玉格、曰行法仪式，合而言之通谓之骨髓灵文也，鬼律者，天曹割判入驱邪院北帝主而行之，玉格并行法仪式者，玉帝特赐驱邪院以掌判也。”^⑥据序文，《上清骨髓灵文鬼律》三卷共收有“鬼律七门五十六条，玉格十六条，行法仪式四十八条，总计一百二十条”^⑦。《道藏》收有《上清隐书骨髓灵文》，其卷上开篇称：“骨髓灵文，唐叶法善天师所传，出自汉正一天师之遗法也，功验神奇，莫可拟测。”^⑧《上清隐书骨髓灵文》上、中两卷为符篆，而卷下题为“上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式下”，并称“凡十门，共一百一十五条”。这个卷下的一百一十五条与《上清骨髓灵文鬼律》三卷

① 《刘真卿事实》，《道藏》第30册第558—559页。

② 《道藏》第32册第91页。

③ 《道藏》第32册第71页。

④ 《道藏》第32册第53页。

⑤ 《道藏》第30册第518页。

⑥ 《道藏》第6册第908—909页。

⑦ 《道藏》第6册第909页。

⑧ 《道藏》第32册第75页。

一百二十条内容基本相同而略有出入,叶法善所传《上清隐书骨髓灵文鬼律玉格仪式下》一百一十五条共分十个部分,分别是:道法门二十七条、太甲门二条、太戊门一十条、正一门四条、亡崇门六条、国祀门五条、正奏门二条、玉格正条十六条、仪三十五条、式八条。饶洞天定正、邓有功重编《上清骨髓灵文鬼律》三卷一百二十条与前一百一十五条,有四处不同。一是第一称为道法门,名称不同,但条数二十七条相同。二是太戊门下记为一十七条,但据内容“一十七条”之“七”字当衍,应为“一十条”,而该门之下只列了九条,与上书对照,缺“诸地分主首……”一条,当是传抄时遗漏一条。三是仪三十六条,较前多一条。四是式十二条,较前多四条。

由上可知,叶法善亦与北帝派有关,张宇初《岷泉集》卷一《玄问》篇称:“三洞四辅,清微、灵宝、神霄、酆岳者,洞辅之品经筭是也。……酆岳则朱熙明、郑知微、卢养浩、叶法善倡其宗者,左、郑、潘、李而派益衍矣。”^①酆岳一派,历史记载较少,派别活动亦不突出。但张宇初却把它与清微、灵宝、神霄派并列,当是因为在他看来酆岳派亦有很大的影响。从叶法善传北帝派的《鬼律》来看,可将叶法善所传称为北帝酆岳派,或北帝派酆岳宗^②,则在张宇初所在的年代,酆岳宗代表的是北帝派当时的正宗传系,而就北帝派历史上的影响来看,与清微、灵宝、神霄并列,应该是没有问题的。

第三节 唐五代龙虎山张天师一系考

卿希泰主编《中国道教史》及李刚《唐代江西道教考略》都认为张天师一系是于晚唐时期才复苏的,张天师世系的排定也在晚唐五代时期,并认为从张鲁之后至晚唐十九代天师前,缺乏确切的文献来证明张天师一系的活动。但如本书前文所述,在晋及南北朝时期,张天师子孙的活动并没有间断的迹象,在多个地方都留有张天师子孙的事迹,这些记载一直从南北朝末延续到隋唐时期。

从各种文献的情况看,初唐时期就有关于张天师的活动的迹象。唐李冲昭《南岳小录·衡岳观》篇中称:

衡岳观,在华盖峰下。按旧碑,晋太康八年,徐真人灵期、邓真人

① 《道藏》第33册第187页。

② 参见李远国:《道教符箓派诸宗概述(二)》之“(四)北帝派与丰岳宗”,《中国道教》1998年第3期,第18页。

郁之建置,梁天监二年周真人静真再加弘葺。武帝赐三百户庄田充基业。至隋大业八年,诏请蔡天师法涛、李天师法超住观焚修,兴行教法。其衡州府库田畴什物,并赐观资用。唐贞观二年,太宗重书额,请张天师惠朗度道士四十九人为国焚修。高宗弘道元年,请叶天师法善封岳,辟方四十里充官观长生之地,禁樵采,断畋猎,罢献琛,以为常典。观内有田先生得道降真堂,刘天师真堂,后有尹真人上升坛。其观碑文,隋学士曹宪撰,今见存焉。^①

从文中可以看出,隋唐时期称前代修真之人为“真人”,而称当代之高道为“天师”或“先生”,称天师之例如上文,称先生之例如《南岳小录·中宫》云:“大历年李得琳先生居之得道。”^②又《上清宫》云:“大历七年有玄和先生张太空居之。”^③而“天师”或“先生”号当是皇帝所封。《南岳小录·九真观》云:“唐开元年中有王天师仙乔。初天师为行者,道性冲昭,有非常之志……。玄宗召见……道行逾高,声流上国,寻有诏命,封为天师。”^④又《白云先生药堂》称:“司马天师承祯本号白云先生,后授贞一先生,尝于此修行。”^⑤从上可知,“天师”、“先生”号均为皇帝所封,且两号可以同时授于同一高道。

隋代由于仅历二帝三十八年,故隋代的道教情况少有研究。隋大业八年(612)为炀帝杨广年号,从上文可知隋代即有非张天师后裔被封为天师的情况。此文中提到的天师一为蔡法涛,二为李法超。文中又提到了一个“张惠朗天师”,其事迹在贞观二年(628),唐高祖武德元年(618)建国,距贞观二年(628)仅十年,不知这个“张惠朗天师”被封为天师是在隋代还是在唐代。并且从《南岳小录》中看,在隋唐之际,称天师的高道有十数人之多,此张惠朗天师并没有说明其家世,故其是否汉张陵天师后裔,还需进行更深入的探讨。不过,不知道是否是传写错误,到了宋代所编的《南岳总胜集》中,“张惠朗”变成了“张惠明”。宋陈田夫《南岳总胜集》中《衡岳观》篇曰:

至隋大业八年,属唐高祖诏请蔡法寿、李法超二法师主观事焚修,

① 《道藏》第6册第862—863页。

② 《道藏》第6册第864页。

③ 《道藏》第6册第864页。

④ 《道藏》第6册第863页。

⑤ 《道藏》第6册第864页。

兴行教法。其衡州府库田畴什物，并赐观资用。贞观二年，太宗重书额，诏张惠明天师度道士一十九人焚修。高宗弘道二年，诏叶法善天师，封岳地方四十里充观。^①

从所述事迹来看，两书所说当为一人。“张惠朗”、“张惠明”为形近而传写之误。而度道士之数一为四十九，一为十九也当有一处为误。张惠明其人，《历世真仙体道通鉴》有传，其传曰：

张惠明，赵郡人。结庐于中条山，受法于元真观。常行咒禁，驱驰精魅。后往长安，遇混元子，受高奔之道。行之，功济德备，道学超群。凡诸就席，皆章甫之徒。唐太宗诏之内殿，致醺有感。后乞归山林，上允，敕住南岳，封妙济大师。忽州夕遇南岳右英夫人，传抱一守真、三五混合之要。行之一纪，复诏之西彻，以便问事。复尸解。^②

从文中看，此张惠明为唐太宗时人，与上述《南岳小录》及《南岳总胜集》中所述之张惠明（朗）似是一人。《仙鉴》称其为赵郡人。据明确称为张天师后裔的张探玄的籍贯看，张探玄的曾祖张俨，曾任周襄国紫州刺史，又“其先自沛迁邓，朝阳因官徙广平，令为临洛人也”^③，而赵郡、广平、临洛都在襄国的附近。所以，从籍贯看，如果张惠明是张天师后裔的话，则很可能是与张探玄是同一支留在北方的张天师后裔。据清代徐松所撰《唐两京城坊考》载，元真观在长安，而上文中亦明确称张惠明在长安遇混元子受“高奔之道”，则张惠明似与张探玄一样同在长安活动，当是张探玄的父辈或祖父辈。

从《南岳小录》及《南岳总胜集》来看，张惠明（朗）主要的事迹就是“请张天师惠朗度道士四十九人为国焚修”。据五代孙夷中《三洞修道仪》，初入道者授“正一盟威箓”，然后随着道法的精进，“自正一授金刚洞神箓”，然后一步步迁授“太上高玄箓”、“太上升玄箓”、“中盟箓”、“三洞宝箓”、“上清金阙清精”，修“上清金阙清精”者称上清大洞三景弟子，为道箓的最高者^④。《隋书·经籍志》曰：“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，纪诸天曹官属佐吏之名有多少，

① 《道藏》第11册第112页。

② 《道藏》第5册第291页。

③ 《全唐文》卷九二七，北京：中华书局1983年影印版，第10册第9665—9667页。

④ 《道藏》第32册第166—168页。

又有诸符,错在其间,文章诡怪,世所不识。”^①《隋书》是道外学者所撰,其记载虽然与《三洞修道仪》名称、次序略有不同,且较简略,但大致相仿。可知孙夷中所述虽然是五代时道门授箓的基本情况,但却是初唐时传承下来的内容。《南岳小录》的《衡岳观》篇中所称“度道士四十九人”当是初授箓,而初授箓所授据《三洞修道仪》所述为“正一盟威箓”,皇帝请高道来度道士,并且所授的是“正一盟威箓”,那么请张天师后裔的可能性还是很大的,故此张天师为汉张陵后裔的可能性还是存在的。所以,虽然在文献中并没有明确张惠明(朗)是汉张陵后裔,但其被称为天师是肯定的,并从其籍贯及事迹看,是汉张陵的后裔的可能性还是有的。

《历世真仙体道通鉴》卷三六还提到张惠感,并称其为“正一真人第十四代孙”,这也应当引起我们的注意。《仙鉴》卷三六《张惠感》篇云:

张惠感,字智元,高安人,正一真人第十四代孙。自崇元观迁隐于浮云,志修神仙之道,时唐武后朝也。有游帷观道士胡惠超,寿数百岁,因游高安吴田瀑布,致敬吴仙坛,道浮云,师惠感。长安五年,武后召惠感为国师,斋于明堂。感庆云,见神龙,黄鹤翔集。诏往亳州太清宫修金箓斋,醮九井。井久枯,时冰雪凝沍,忽有声如雷,水暴涌,二龙出戏。后异之,赐绢五百匹。归浮云,游吴田瀑布、东林二贤庙、三元观,祭六丁,谢七元,炼丹浮云。明皇天宝中,有神人降于坛曰:子修行勤苦,诸仙保举,明旦鸚鸣当飞升矣。如期云物异降,白日冲升。武后久视元年庚子所铸钟,记惠感姓名可考。高安调露乡,今有惠感故里张氏坊存焉。^②

如前所述,隋唐之际,称前代修真之人为“真人”,又如唐蔡玮《唐贞玄先生张尊师遗烈碑》中亦称张探玄为“正一真人道陵师君之胄也”^③。此处称张陵为“正一真人”,而不像后世称张陵为“嗣汉天师”或“汉张天师”,似乎此文献来源较早。《仙鉴》又称张惠感是高安人,高安(今宜春市高安县)属洪州(今南昌),与龙虎山相距不远。张惠感是唐武后至唐玄宗时人,此处是当时最早提及唐代张天师后裔定居江西的文献。

唐玄宗有《加应道尊号大赦文》,《中国道教史》引其文称:“天宝七年(748),唐玄宗李隆基称:‘后汉张天师,教达元和,德宗太上,正一之道,幽

① 《隋书·经籍四》,北京:中华书局1973年版,第4册第1092页。

② 《道藏》第5册第305—306页。

③ 《全唐文》卷九二七,北京:中华书局1983年影印版,第10册第9665—9667页。

赞生灵’，令‘有司审定子孙，将有封植，以隆真嗣。天师册为太师’。所谓‘审定子孙’，就是审查确定究竟谁是‘汉天师’之后。可见天师世系，早已不明。”^①上述论断看似有合理之处，但文中引文不全，如果从唐玄宗完整的意思来看，未必一定能得出“天师世系，早已不明”的论断。唐玄宗《加应道尊号大赦文》中称：

且宗其道者师其人，行其教者尊其礼。晋琅琊王公府舍人杨真人，护军长史许真人，丹阳上计掾许真人，皆道著妙门，感通元阙，降高真之迹，为上清之宗。后汉张天师，教达元和，德宗太上，正一之道，幽赞生灵。梁中散大夫贞白陶先生，高尚尘表，博达元微，综辑真经，传授后学。并令有司审定子孙，将有封植，以隆真嗣。天师册为太师，贞白册赠太保。其洞、官、山，各置坛祠宇，每处度道士五人，并取近山三十户，蠲免租税差科，永供洒扫。^②

唐玄宗先是历赞上清派杨羲、许谧、许翊、正一张天师、茅山宗陶弘景，然后称“并令有司审定子孙”，也就是上述五人都要审定子孙。古人加封子孙，一般是嫡长子孙，张氏为大家族，张鲁至少就有两个弟弟，自己又有十子，这些人的后代都是张天师的后裔，从南北朝的情况看，这些子孙不但人丁较为兴旺，且分居于各地，到了唐代这个情况应该没有很大的变化。所以要从张天师族谱中找出一个实际可以作为张天师后代而加封的嫡长后裔来，确实需要下一番工夫。所以唐玄宗所说的“审定子孙”确实是皇帝要“以隆真嗣”的必要手续。

张天师后裔在朝廷所知范围内亦有活动，蔡玮《唐贞玄先生张尊师遗烈碑》中称：

先生讳探元，字体微，家世南阳，正一真人道陵师君之胄也。……开元初，辅西京景龙观大德，恩诏供奉，将授谏官。先生执心坚明，守道纯固，固辞见许。十年，朝廷增崇大圣祖元元庙。……先生与峨眉王仙卿、青城赵仙甫、汉中梁虚舟、齐国田仙寮等，允膺宸鉴。……廿一年诏为东都道门威仪使，与洞元先生司马秀同拜于玉清元坛。……惜乎厥功未就，而奄然体逝，享年七十有六。默迁于山口云泉之业，时天宝元年七

① 卿希泰主编：《中国道教史》，成都：四川人民出版社1996年版，第2册第143—144页。

② 《全唐文》卷三九，北京：中华书局1983年影印版，第1册第429—430页。

月丙寅也。^①

唐玄宗于天宝七年(748)在《加应道尊号大赦文》中要封植张天师后裔,而张探元从开元初(约713年后)被朝廷所重视,开元廿一年(733)被任命为东都道门威仪使,并于下诏前的天宝元年(742)去世。从中可知,在唐玄宗要封植张天师后裔之前,就明确知道至少张天师有一位后裔在长安等地活动,故天师后代是可考的。

关于天师子孙的认定问题,《正一法文传都功版仪》注引陆修静云:

阳平治都功版非天师胤不受,所以云系天师若干世孙。异姓当言系天师王甲此师名。^②

《道教灵验记》中称:

都功策,昔天师升天于云台山,告示天地万神曰:吾升天之后,留太上所赐宝剑、都功印策以付子孙,救护亿兆。此策初以版署三品各有符文灵官,佩受之者拜刺入靖以付之。至十三世天师以版策所传制作劳费,所传即广,所制不充,改为纸策或绢素写之,书篆绘画得以精备,自是纸素之用行焉。^③

从上可知,天师子孙自有信物。《道教灵验记》提到了第十三代天师的事迹。有些学者认为天师的世系是晚唐五代伪造的说法,而此处提到十三代天师的事迹较为具体,故可作为天师世系早已排定的佐证。

所以,“天师世系,早已不明”的不明,应该不是找不到天师后裔,而是天师后代人丁兴旺,要找到嫡长后裔较为困难而已。

唐玄宗册封天师后裔的结果,文献没有记载,不过唐玄宗之后写过《张天师赞》二首:

邈彼炎汉,天图中缺。万汇消残,三灵荡越。惟师应运,神威迅发。躬侍元元,亲传秘诀。妖毒云驱,崇山剑裂。大布声教,全清蛊孽。一振无为,永光有截。鸾鹤斯迈,丹青是设。玉相真仪,传芳不

① 《全唐文》卷九二七,北京:中华书局1983年影印版,第10册第9665—9667页。

② 《道藏》第28册第490页。

③ 《道藏》第10册第838页。

歇。邈矣真仙，孤高峻节。气贯穹冥，元元示诀。落落神仪，亭亭皓月。诛邪斩精，鬼驱鬼彻。汉代明威，流传不绝。^①

从“汉代明威，流传不绝”来看，张天师的“真嗣”应该是被找到的。唐代的常建亦有关于张天师的诗作，其有《张天师草堂》诗一首：

灵溪宴清宇，傍倚枯松根。花药绕方丈，瀑泉飞至门。
四气闭炎热，两崖改明昏。夜深月暂皎，亭午朝始暾。
信是天人居，幽幽寂无喧。万壑应鸣磬，诸峰接一魂。
遂登仙子谷，因醉田生樽。时节开玉书，宵映飞天言。
心化便无影，目精焉累烦。忽而与霄汉，寥落空南轩。^②

“常建，长安人。开元十五年进士。大历中，为盱眙尉。后寓鄂渚（今湖北武昌），招王昌龄、张继同隐，见《唐才子传》。”^③天宝年间（742—756）卒（一说大历（766—779）时尚在世）。常建亦为唐玄宗时人，不过诗中没有提到关于张天师草堂在哪里的消息。

唐玄宗之后的肃宗也有《张天师赞》：

德自清虚，圣教之实。或隐或显，是朴是质。静处琼台，焚香玉室。道心不二，是为正一。^④

上述文献只提到张天师，具体到龙虎山张天师的文献，还在稍后的文献中有记载。敦煌遗书中李翔《涉道诗》中有一首为《献龙虎山张天师》，诗曰：

东汉天师直下孙，久依科戒住玄门。
环中有位逢皆拜，世上无人不见尊。
三洞吏兵潜稽首，六宫魔幻暗销魂。

① 《全唐文》卷四一，北京：中华书局1983年影印版，第1册第450—451页。

② 《全唐诗》卷一四四，北京：中华书局1999年版，第2册第1462页。

③ 高步瀛选注：《唐宋诗举要》，上海：上海古籍出版社1978年版，上册，第22页。

④ 《全唐文》卷四五，北京：中华书局1983年影印版，第1册第502页。

可能授与长生箓,浩劫铭肌敢忘恩。^①

《涉道诗》的写作年代,现在有两个说法:一是吴其昱的说法,认为是咸通年间的作品。吴氏根据第八首诗“严尚书重浚横泉井”的记载,调查了作为节度使的身份被派遣到江南西道(横泉井位于江南西道)一位姓严的尚书,结果推定诗里所说的严某当为咸通时期(860—874)的严礪,意云《涉道诗》是咸通时期以后才写就的。二是王重民的说法,王氏根据第二十二首“题金泉山谢自然传后”一诗,由于里面被咏的是贞元十一年(795)逝世的谢自然,而韩愈(768—824)有“谢自然诗”,从而推定《涉道诗》之写作跟韩愈属同一时代。现在尚未能肯定这两种说法哪个更符合史实,但是可以确认的是《涉道诗》作者出生于八世纪末到九世纪^②。上述两个意见其实并不矛盾,李翔写诗的时间可能有前后,其《涉道诗》中的部分诗作是唐咸通年间写的,可以作为一个较为肯定的说法。

唐咸通年间龙虎山张天师事迹亦见于徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》,碑中称:

故茅山道门威仪邓君启霞,字云叟,其先南阳人,今为丹阳金坛人也。……咸通元年,始诣茅山太平观柏尊师道泉为弟子,方羈彔。六年乃披度为道士。十二年诣龙虎山,十九代天师参授都功正一法箓。^③

此处称邓启霞于唐咸通十二年至龙虎山,而十九代天师授其“都功正一法箓”。在唐末五代杜光庭的《道教灵验记》中,也有有关第十九代天师的记载,而所记时间也是唐咸通年间。《道教灵验记》卷一一《刘迁都功箓验》曰:

咸通九年,有刘迁者,大贾于西江,力当钜万计,因诣十九世天师传受都功,跪信丰贍,致齐严洁,愈于众人。时弋阳县令刘判,天台道士刘修然既是宗盟,仍同传度,判则久崇玄奥,深造精微,修然秉志端

① 伯3866李翔《涉道诗》,转引自:卿希泰主编:《中国道教史》,成都:四川人民出版社1996年修订本,第二卷,第146页。

② 荒见泰史:《论敦煌本〈涉道诗〉的作者问题》,《复旦学报(社会科学版)》,2001年第3期。荒见还考证李翔或是“李翱”之讹,而李翱是韩愈的侄婿。并称李翱游记集《来南录》,记述了其途经玉山(江西玉山)、信州(江西上饶西北)、洪州(江西南昌)、吉州(江西吉安)、虔州(江西赣州)等处的详细描写,而这些地点与《涉道诗》有部分诗所述写的地点相同。此观点可备一说。

③ 《全唐文》卷八八八,北京:中华书局1983年影印版,第9册第9282—9284页。

贞,将弘大教,乃相约曰:懋功惟勤,所勤惟久,即吾同学之志也。无肆过以贻咎,稔恶以延灾,报师崇先以其福祉,即吾同学之愿也。如是齐毕数日散去,是岁修然与别复于万溪制神剑各一口,依藏景石精之法以成。明年三月,刘迁卧疾于金陵,弥日绵焉,卒于旅舍,心上微暖,留之两夕,而苏还,能运动,良久起坐,妻妾儿女环于其前,且悲且喜。曰:吾大限尽矣,食禄竭矣。昨为冥官所追,以小舟载过江北,得马乘之,但见鞍鞴,不睹马之首尾,其行甚速,送入大城中,城上皆虎豹守陴,龙蛇环垒,族帜兵仗自地列之,出城之表长可百尺入门为吏,士驱拥到西北隅,见囚系考掠□楚者不知其数,忽有黄光自天而下,初则城内昏暝,黄光所照,豁然开明,黄衣使者乘空而至,官吏列行拜迎,执素简丹书,读曰:刘迁身佩正策,名系上天,非地司所摄,大限既足,可延三十年,在身禄食,依令丰泰,观见天光者,皆怠其罪,考原其刑责。由是载生遂被褐修道,精专香火,入龙虎山师奉天师矣。^①

《历世真仙体道通鉴》引《灵验记》则曰:

《灵验记》云:刘迁者,江西大贾。诣十九世天师传授都功法策,明年卒于金陵,两夕而苏,云:冥官所追,忽有金光自天而下,黄衣使者乘空而至,执素简读曰:刘迁身佩正一策,名在上天,非地司所籍。大限既足,可延三十年。由是披褐修道,入龙虎山师奉天师焉。^②

关于地点,一曰江西,一曰西江。西江在岭南道(今广东),即今流经广西和广东的西江。在唐代,西江称为郁水,而入海前的一段称西江水,文中西江当即指此。唐代无江西,此处江西或是江南西道的简称,而唐代的江南西道主要包括了今江西省和湖南省的地域。

并且前文说刘迁大贾于西江是指在西江做生意,而后文称江西大贾,则指刘迁为江西富商。不过这处异文无关本文讨论的主题,两文均指龙虎山十九代天师在唐咸通年间(860—874)有较大的影响。

南唐陈乔《新建信州龙虎山张天师庙碑》中称:

二十二代孙秉一,体备清和,气凝元寂。钩深致远,所得者金简玉

① 《道藏》第10册第838页。

② 《历世真仙体道通鉴》卷之一九,《道藏》第5册第211页。

书。吐故纳新，其验者赤筋青骨。许掾之灵风未振，吕恭之道荫弥高。岂徒三世无惭，斯固一言以蔽。再光先构，不亦宜乎？^①

此处称张秉一为二十二代孙，而在天师世系和《历世真仙体道通鉴》中，张秉一均为二十一代天师。《新建信州龙虎山张天师庙碑》没有写明写碑的年代。考《全唐文》中陈乔传曰：

乔，字子乔，庐陵玉笥人。南唐先主时累迁中书舍人，嗣主迁南都，留乔辅太子监国。后主袭位，历门下侍郎兼枢密使。及贬制度，改右内史侍郎兼光政院使辅政。宋师围金陵，乔欲与后主同殉国，而口不忍言，遂自缢。

陈乔历南唐三朝，在南唐亡时自缢而死，可知《新建信州龙虎山张天师庙碑》写于五代南唐时期。

在南朝时，蜀地有天师道旁支存在，到唐代亦有其事迹流传。唐杜光庭《道教灵验记》卷一三《天师剑验》称：

天师剑，五所铸，状若生铜，五节连环之柄，上有隐起符文，星辰日月之象，重八十一两，常用诛制鬼神，降剪凶丑。升天之日，留剑及都功印，传于子孙。誓曰：我一世有子一人，传我印、剑及都功策。唯此，非子孙不传。世于顶上有朱发十数茎，以表奇相，于今二十一世矣。其剑时有异光，或间吟吼，乍存乍亡，颇彰灵应。至十六世天师，好以慈惠及人，忧轸于物，以神剑灵效，每有疾苦者多借，令供养即所疾旋祛。邻家夜产，性命危切，亦以此剑借之。既至产家，有神光如烛，閃然照一室之中，堕地而折。经数十年，十八世孙惠钦，志性温和，守谦退直，与物无竞，俗机世务，泛然不经其心。人有所言，虽谲诈者，亦皆信用，略无疑色。一旦，有人挈布囊，入云锦山仙居观，周行廊庑之下，瞻礼功德，云解磨镜钉铰。门人令其缀烛小铜锁子，师见之，问曰：我有折剑，焊缀得乎？此人请剑看之，云可矣，请别致一室，须炭数斤。反扃其门，以巨石为砧，炽炭锤钟，声闻于外。门人皆股慄心战，忧此剑碎于其手，师殊不为虑。顷之，鎚锻声绝，工人执剑以呈，果完缀如旧，所焊之处，微有黑痕，如丝发尔。师以钱半千酬之，此人得钱媿谢，

① 《全唐文》卷八七六，北京：中华书局 1983 年影印版，第 9 册第 9159—9163 页。

致于老君前，负囊而去。出门数步，寻失所在。识者疑是天师化现，降于人间，自续其剑。^①

此处所称张天师发生的地点在“云锦山仙居观”。杜光庭又有《题仙居观》诗，收入《全唐诗》中，诗云：

往岁真人朝玉皇，四真三代住繁阳。初开九鼎丹华熟，继蹑五云天路长。

烟锁翠岚迷旧隐，池凝寒镜贮秋光。时从白鹿岩前往，应许潜通不死乡。^②

诗中称仙居观在繁阳，考唐代有两处繁阳，一为繁阳县，唐代属相州，即今河南省北部，另一处为繁阳山，《新唐书·地理志六》称：

成都府蜀郡，赤。至德二载曰南京，为府，上元元年罢京。土贡：锦、单丝罗、高杼布、麻、蔗糖、梅煎、生春酒。户十六万九百五十，口九十二万八千一百九十九。县十：……新都，次畿，武德二年置，有繁阳山。^③

诗中繁阳当指蜀郡新都县（今四川新都县）之“繁阳山”。新编《新都县志》称：“繁阳山，唐、宋史籍已见诸记载。众山连接，孤峰特起，环列城南，东接木兰山，西接石子岭。横亘三河乡境约3公里，海拔577米。”^④并引嘉庆《新都县志》称：“张道陵，沛人，留侯八世孙。年五十修道，隐广信之龙虎山。又二十余年入蜀，修炼于繁阳山（今新都县境），山中有麻姑洞，天师张道陵所游。”^⑤

卿希泰主编《中国道教》称：“据清徐昱《青城山金华宫记》，原是就晋代所置之上皇观（一名玄真观）改建而成，唐睿宗女玉真、金华公主居此修道。该文又称：‘证以唐宋人福唐观、本竹观、仙居观、储福观诸诗，知公主

① 《道藏》第10册第847页。

② 《全唐诗》，北京：中华书局1999年版，第12册第9725页。

③ 《新唐书》卷四二，北京：中华书局1975年版，第4册第1079页。

④ 《新都县志》第三篇《自然地理》第二章《地貌》。

⑤ 《新都县志》第二十九篇《社会风土》第一章《宗教》。

院宇开旷，非若时流所栖之琐琐也。’由此又知唐宋时尚建有福唐等观。”^①

综前所述，《天师剑验》中所称之天师“十八世孙惠钦”不见龙虎山天师世系，而杜光庭晚年居于蜀，应对蜀地发生的事情所知较详，故《天师剑验》中所述应是张天师在蜀中的旁系子孙的事迹。

《历世真仙体道通鉴》卷一九载有隋唐五代张盛一系龙虎宗之传承，虽然没有明确记载是几代天师，但实即掌教天师。今录其传于后，以备查考：

（十代天师）张子祥，字鳞伯，德信之长子。博览诸经，究探今古。袭儒衣冠，仕隋，历洛阳尉。未几弃官，与妻子退隐龙虎山。（一云尝自叹曰：隋虽混一海内，乱将不久。遂隐，不复仕。）从学者数百人，志在修养，容颜益少，常若二十岁人。能吐腹中丹，置掌中玩弄，或夜投器中，光芒穿屋，乃复吞之。久之得道，年一百二岁（一云百二十岁。）而卒。举棺甚轻，葬之夕，墓忽有穴。其冢开，视所存，唯衣服尔。

（十一代天师）张通（一云下字犯宋朝讳。），字仲达，鳞伯之长子。传守真人之法，常闭户不出四十年，妻子非时不见。久之得道，年九十七岁而卒。经数月入棺，尸竟不坏。（通、高、顺皆犯祖名，未详其故。）

（第十二代天师）张仲常，字德润，仲达之长子。通览儒书，亦有神异。唐高宗召至阙，潜归，叹曰：吾几落世网。学道于家，传守真人之法，能分形变化，尝推瓮于室中，与妻茹葷饮酒，夜醉于瓮傍，吐其中，经日不坏。年九十八岁卒。（一云日埋瓮于室中，对妻子茹葷饮酒，夜发瓮，皆在瓮中，经日不坏。）

（十三代天师）张光，字德昭，德润之长子，少传授真人之法，久之弃妻，与次子悟入山修行二十余载，乃出见其妻，又同处五年。后终于家，年一百二岁。而悟亦能辟谷。

（十四代天师）张慈正，字子明，德昭之长子。博学群书，最精于易，从学者百余人。久之，学道隐山，与妻子不相见。传守真人之法，岁以三元传度诸阶秘录，四方归之。所积法信，备荒岁以助贫乏之士，亦能锻炼黄白之法。百余岁卒于山中，空中有仙乐隐隐焉。（一云能以药点瓦为金银，锻成器，投水中，火过而复为瓦。）

（十五代天师）张高，字士龙（一云字士隆；后避唐玄宗讳改士龙），子明长子也。学道守真人之法，饮酒至一石而不醉。唐明皇召见于京师，置坛受箓，降赐金帛，仍免租税，册封汉祖天师之号。肃宗降香建

^① 卿希泰主编：《中国道教·青城山》，北京：知识出版社1994年版，第4册第114—118页。

醺，亲洒宸翰以赞天师。贞元中，降供养。供养金镀银香炉、香合、绯罗绶金帕及黄复器物。年九十一岁卒家。

（十六代天师）张应韶，字治凤，士龙之长子。博学经典，后隐山中辟谷，能百日不食。与妻子躬耕，能吹铁笛，数里外闻之。一日告其子曰：吾世传真人之教，功及于人多矣。吾今垂年，汝当传守。言讫，兀然端坐，瞑目而化，年九十九。

（十七代天师）张顺，字仲孚（一云中孚），治凤之长子。少事母孝，曰：不孝不忠而欲学道求仙，是犹舍舟楫而涉大川也。仕为本县贵水尉，后弃官并妻子，结茅以居。年八十七岁，童颜皓齿，不疾而化。

（十八代天师）张士元，字仲良，仲孚之长子。少博习群书，年四十余始学道。习夜坐，久之能通臂上下，出入如飞。以符法传人、治病，能种桃李，顷刻而实。时君闻其有道，屡以美官征之，固辞不起。终于家，年九十二。

（十九代天师）张修，字德真，仲良之长子。为人质朴，常衣布素，不喜华饰。与妻耕于野，不与乡人交通。岁以符法传人、治病，应时而验。所得法信，皆施贫士，甘于寂寞，无所贪慕。先二年，自营坟郭，曰：吾二年当去。至期乃沐浴更衣，端坐而化，时年八十五岁。（《灵验记》云：刘迁者，江西大贾。诣十九世天师传授都功法箓，明年卒于金陵，两夕而苏，云：冥官所追，忽有金光自天而下，黄衣使者乘空而至，执素简读曰：刘迁身佩正一箓，名在上天，非地司所籍。大限既足，可延三十年。由是披褐修道，入龙虎山师奉天师焉。）

（二十代天师）张谌，字子坚，德真之长子。博学，为当时通儒，攻草隶。晚年好道，能辟谷。（一云唐文宗召见，赐官不受而归。懿宗咸通中，降金建醺。）一日三饮，大醉而化，年一百余岁。

（二十一代天师）张秉一（一云彦恭），字温甫，子坚之长子。母初梦金（一作巨）龟入腹，觉而有孕。少年学道，能洞窥墙壁外。尝累千金，遇凶年市谷救施贫乏。年九十二岁，一日语妻曰：吾死后地震，则敛而葬之。言讫，乃正坐，执简而化。七日果地震，乃敛而葬焉，体尚温而不坏。

（二十二代天师）张善，字符长，温甫之长子。幼不茹葷，长好道，游历名山大川，二十年方还。即不出户，深有内养。年八十七岁而终（一云八十一）。

（二十三代天师）张季文，字仲归，元长之子。岁以诸阶秘箓传度弟子之能修行者，用符水治病立愈。年八十七岁而卒。

第四节 江西风水派

中国风水术的两大流派,江西形势派与福建理气派都起源于唐宋之际。这两大流派与道教的关系都很密切,其中江西形法派的祖师杨筠松及其门徒多为道门中人。

关于杨筠松,《四库全书总目》称:“筠松不见于史传,惟陈振孙《书录解题》载其名氏,《宋史·艺文志》则但称为杨救贫,亦不详其始末。”^①

《名流列传·杨筠松》称:

按《地理正宗》,杨筠松,字叔茂,窦州人。寓江西,号“救贫先生”,作《疑龙经》、《撼龙经》、《立锥赋》、《黑囊经》、《三十六龙》等书。按《江西通志》所载,筠松,窦州人。唐僖宗朝国师,官至金紫光禄大夫,掌灵台地理事。黄巢破京城,乃断发入昆仑山。步龙一过虔州,以地理术行于世,称救贫仙人是也,卒于虔,葬于中药口。^②

《四库全书提要》又载:“筠松名益,赣州人。”关于杨筠松迁居赣州之事实,《葬书新注序》有更详细的说明:“在唐之时,杨翁筠松与仆都监,俱以能阴阳录司天监。黄巢之乱,翁窃秘书中禁术与仆自长安来,奔至赣州宁都怀德乡,遂定居焉。”^③《湖广通志》则曰:“杨益,字筠松,唐末进士。善堪舆术,避黄巢之乱,至永兴县三载,士人至今相传有《十八钤》。”^④

上述记载中有两处提到杨筠松之“筠松”为字,而名“益”,故有些文献称杨筠松为杨益,杨筠松又被称为“救贫山人”。杨筠松是因唐末躲避战乱,自长安迁居江西赣州的客家人,但从长安出奔后,杨筠松也不是直接就到了赣州,而是在湖南永兴县停留过一段时间。杨筠松定居赣州后,其风水术在江西一带代有传承,被后人称为江西派。

《四库全书》术数类收有旧题唐杨筠松撰的风水著作《撼龙经》一卷、

① 《四库全书总目》卷一〇九,子部术数类三,北京:中华书局,1965年影印版,上册第921页。

② 《古今图书集成》,《博物丛编·艺术典》卷六七九《名流列传》,北京:中华书局、成都:巴蜀书社,1985年影印版,第47册第58242—58243页。

③ 刘沛林:《风水——中国人的环境观》,上海:上海三联书店1995年版,第69页。

④ 郭彧:《风水史话》,北京:华夏出版社2006年版,第204页。

《疑龙经》一卷、《葬法倒杖》一卷、《青囊奥语》一卷、《天玉经内传》三卷、《天玉经外编》一卷。四库馆臣在《提要》中称：“《撼龙经》专言山垅落脉、形势，分贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军、左辅、右弼九星，各为之说。《疑龙经》上篇言干中寻枝，以关局水口为主；中篇论寻龙到头，看面背朝迎之法；下篇论结穴形势，附以疑龙十问，以阐明其义。《葬法》则专论点穴，有倚盖撞沾诸说，倒杖分十二条，即上说而引伸之，附二十四砂葬法……。”^①杨筠松的风水著作奠定了形势派（亦称峦头派）风水理论基础。在形峦上，杨筠松在总结前人经验的基础上，首创九星之说。其所著的《撼龙经》、《疑龙经》是形峦理论的经典著作。两部经文系统地阐述了寻龙点穴，即寻找理想的建筑环境的基本理论和要领，是所有习风水术者必读之经。虽然从总的方向上讲，形势派重形峦，理气派重理气，但形峦理气在风水术中是相辅相成的关系。所以形势派在理气方面亦有传承，杨筠松承继了晋代郭璞“乘生气”的堪舆学精髓，讲究龙、水、向三者的辩证关系，以形峦为体，以理气为用，主张龙合水，水合向的连珠三合不出卦的理气理论和方法^②。

曾文遄是杨筠松的入室弟子，江西雩都人，对天文、秘纬、黄庭内景之书，靡所不究，而尤精于地理，著有《阴阳问答》、《寻龙记》等风水著作。值得一提的是，四库馆臣考证出曾文遄传授杨筠松之术给高道陈抟：“《青囊奥语》旧本题唐杨筠松撰，其序则题杨筠松弟子曾文迪所作，相传文迪赣水人，其父求己，先奔江南，节制李司空辟行南康军事。文迪因得杨筠松之术，后传于陈抟，是书即其所授师说也。”^③曾文迪当即曾文遄。曾文遄与其师杨筠松一样，也是寓居江西的客家人。陈抟是五代宋初华山著名道士，曾经作《无极图》和《先天图》，其《无极图》对后世道教和宋明理学影响深远，《先天图》被邵雍演绎为“象数”体系。曾文遄传授陈抟风水之术，这无可置疑地表明了杨筠松、曾文遄一系风水术的道教色彩^④。

据《堪舆集成·名流列传》的记载^⑤，出自杨筠松门下的还有赖文俊、范

① 《四库全书总目》卷一〇九，子部术数类二，北京：中华书局，1965年影印版，上册第921页。

② 刘逢然：《浅谈赣南杨公风水术在城镇建筑设计中的应用》，载：<http://info.tgnet.cn/Detail/200608019336363665/>（2008年4月查询）。

③ 《四库全书总目》卷一〇九，子部术数类二，北京：中华书局，1965年影印版，上册第921—922页。

④ 盖建民：《道教科学思想发凡》，北京：社会科学文献出版社2005年版，第474页。

⑤ 《古今图书集成》，《博物丛编·艺术典》卷六七九《名流列传》，北京：中华书局、成都：巴蜀书社，1985年影印版，第47册第58242—58243页。

越风、厉伯绍、刘森、叶七、邵庭监等人。赖文俊是宁都人，曾文遄婿，精地理，人呼赖布衣，著有《催官篇》，以天星阐龙穴砂水之秘，是杨筠松江西形法派的第三代传人。赖文俊不仅在江西一带活动，还深入到福建客家地区为人相地立基，人称“先知山人”，是有名的风水师。赖文俊传曾十七。范越风，字可仪，号洞微山人，缙云人，作《寻龙入式歌》。范越风传苏粹明、丘延翰、方十九、张五郎等。而又有丁珏为杨筠松的第四代传人。

此前所引《葬书新注序》中提到的仆都监，也称做“濮都监”或“卜都监”，也是江西风水派中的代表人物。“按《地理正宗》，濮都监名应天，字则巍，号昆仑子。世居赣，荐太史不就。为黄冠师，作《雪心赋》。”^①黄冠为道士的别称，则濮都监本身即为道士。濮都监所作的《雪心赋》则是道教堪舆的重要文献之一。《雪心赋》最后一段曰：“智者乐山，仁者乐水，是之取尔。天之生人，地之生穴，夫岂偶然。欲求滕公之佳城，须积叔敖之阴德。积德必获吉迁，积恶还招凶地。莫损人而利己，勿丧善以欺天。穴本天成，福由心造。发明古诀，以雪吾心。地理精粗，包括殆尽。切记宝而藏之，非人勿示。慎传后之学者，永世无穷。”詹石窗先生认为，这段话包括了三层意思，首先，作者认为地穴是山川灵气所系，自有一定的位置，并不是人力心智所能够造就的，而是天成的。找到地穴，这还不意味着就能够得福。能否得到福气，取决于善心的修行。如果不修行善心，哪怕请了著名风水师找到上等之穴，也不会致福。其次，作者告诉人们，他写这部书的目的在于要发明古人地理真言、风水秘诀。第三，作者认为授业时必须选择好徒弟，不可妄传非人误世^②。《名流列传》称濮都监为杨筠松的五传弟子。

杨筠松还有其他传承体系，《葬书新注序》曰：“（杨筠松）后以其术传里人廖三，廖传其子禹，禹传其婿赠武功郎谢世南，世南复传其子武功大夫惠州巡检使永锡，遂秘不授云。”^③可知杨公堪舆又有廖三支传承。《名流列传》则称，“廖禹字尧纯，或云字万邦，宁都人，隐金精山，世称金精山人，作《穴法》及《鼈及金精》”，又称其为杨筠松的六传弟子。金精山在江西南都。廖禹所传，《名流列传》称为孙世南，为杨氏第七传传人，第八到第十代传人分别是赖白须、李鸦鹄、钟可朝，自孙世南起，杨氏传人均均为江西南都人。《名流列传》将上述传承之人都列为唐代人。

如前所述，杨筠松之弟子曾文遄曾传陈抟风水术，而另一位江西的风

① 《古今图书集成》，《博物从编·艺术典》卷六七九《名流列传》，北京：中华书局，成都：巴蜀书社，1985年影印版，第47册第58242—58243页。

② 詹石窗：《道教风水学》，台北：文津出版社1994年版，第102页。

③ 引自刘沛林《风水——中国人的环境观》，上海：上海三联书店1995年版，第69页。

水大师吴景鸾则与陈抟有关。关于吴景鸾的事迹,《名流列传》称:

吴景鸾,字仲祥,德兴人。汉长沙王芮裔孙。祖法旺,志天文地理之学,闻华山陈抟洞微秘奥,遣子克诚往师事之,得其肯綮。一日抟命之归,曰:汝子仙才,能绍业。尽以《青囊书》授克诚。克诚子即景鸾也,聪慧过人,得其书,精究有验。庆历辛巳(1041),诏选阴阳者。郡学举景鸾至京,入对称旨,授司天监正。未几,因论牛头山山陵章奏过直,有“坤风侧射,厄当国母;离宫坎水直流,祸应至尊下殿”之语,上不悦,下狱。寻以帝晏驾遇赦。后徽钦二圣北狩,卒如其言,又进中余图,不报,知时不可,遂佯狂髡发,修真于天门西岸白云山洞,常往来饶信二州,数处同日皆有景鸾迹。治平初一日,忽以遗书付其女,沐浴更衣,端坐而逝。所著有《理气心印吴公解义》。^①

从文中看,吴景鸾被陈抟称为“仙才”,又有“数处同日皆有景鸾迹”及“忽以遗书付其女,沐浴更衣,端坐而逝”之语,说明吴景鸾不仅擅长风水术,也修道术,故对其事迹的述写有《仙鉴》的笔法。

第五节 唐五代江西其他名山高道事迹

玉笥山是道教名山,唐司马承祯《天地宫府图》称:“第十七玉笥山洞,周回一百二十里,名曰太玄法乐天,在吉州永新县,真人梁伯鸾主之。”又曰:“第九郁本洞,在玉笥山南,是萧子云侍郎隐处,至今阴雨,犹闻丝竹之音,往往樵人遇之,属地仙赤鲁班主之。”^②看来玉笥山自唐代起便是道教三十六小洞天之第十七洞天,亦是七十二福地之第九福地。《新唐书》载有“道士令狐见尧《玉笥山记》一卷”^③,可知玉笥山在唐时已经有道士为其作记。唐时玉笥山有玉梁观,唐景云(710—711)和开元(713—741)年间,睿宗李旦、玄宗李隆基两朝先后遣使建河图,设金箓大醮,玉笥山名声大振。当时玉梁观道人达五百之众。唐至南唐三院道正曹处明、宋怀德、汪希声、刘潜谷、陈绍规、王处一、丁守元、姚文质八人,世号“玉梁八祖”。唐长庆间

^① 《古今图书集成》,《博物丛编·艺术典》卷六七九《名流列传》,北京:中华书局、成都:巴蜀书社,1985年影印版,第47册第58244页。

^② 张君房《云笈七签》,北京:中华书局2003年版,第2册第615、620页。

^③ 《新唐书》卷五九,北京:中华书局1975年版,第5册第1523页。

(821—824),三院道正刘潜谷被朝廷敕封为“八州都威仪冲真大师”^①。

《新唐书·艺文志》载有“冲虚子《胡慧超传》一卷:(注曰)失名。慧超,高宗时道士。”^②也就是《新唐书》之编撰者弄不清冲虚子为何人。《历世真仙体道通鉴》卷三五中有《罗子房》一篇,称:“冲虚子,姓罗名子房,唐玄宗开元中,父子修行于玉笥,元贞观其父尸解,葬空棺于观侧。冲虚子久亦功成,驾空舟于门外杉表,腾空而去。”^③看来唐代在玉笥修炼的,有罗子房父子。

葛仙山以崇信葛玄而名,关于葛仙山的得名,有这样的传说,葛玄当年遍游名山,东到铅山后见山川秀丽,便决定在此寻找一处修道归宿之福地。经过考察,看中山顶地势平坦宽阔、峦峡间古木参天、泉水淙淙、清澈甘甜的云岗山,于是结茅建室,隐居修道。葛玄一边弘扬道法,收功丹鼎;一边为百姓治病,庇护众生。后于赤乌七年(244)坐化,享年81岁。乡人为感其恩德而建庙供奉,云岗山从此改为葛仙山^④。《葛仙山志》称葛仙山建观始于唐,唐咸通(860—874)中,懿宗李漼因旌表葛玄潜心修道,助世济民而敕命在鹅湖山西麓建宗华观奉祀葛玄^⑤。

隋唐五代时期庐山道教活动非常活跃。刘混成,唐开元(713—741年)间道士,名玄和。祖籍彭城(今江苏徐州),后迁居江西都昌五穆里。出家为道后到庐山北麓白鹤山卜居修道。刘混成在白鹤山,孤心营构和大力拓置修道之所——白鹤观。《庐山道教初编》称:“唐弘道元年高宗亲赴亳州参拜老君庙,降诏天下皆建白鹤观以祀之。九江乃建白鹤观于庐山五老峰下以应诏。”^⑥刘混成在白鹤观期间,主要从事外丹修炼,观中至今尚保留着当年他采炼丹药的炼丹井和捣药臼。同时,兼研道学,常“口诵黄庭两卷经”,颇有些名声。唐代文人韦应物、包佶、于鹄等都与他有交往,尝留宿观中,与之朝夕论道,并赠诗留念。在刘混成建置的基础上,白鹤观在南唐、宋和元先后由翁如侃、叶守成、王守白、王可晟、余德忠、吴德显、陈德兴、余汝南等三度兴作,使之成为庐山有数的名观之一。宋时的白鹤观是当时社会名流游览之地,陈抟、秦观、戴复古、苏轼、苏辙、孔武仲、杨万里、白玉蟾等都有题咏。

① 江西省地方志编纂委员会:《江西省宗教志》,北京:方志出版社2003年版,第209、231页。

② 《新唐书》卷五九,北京:中华书局1975年版,第5册第1523页。

③ 《道藏》第5册第301页。

④ 江西省地方志编纂委员会:《江西省宗教志》,北京:方志出版社2003年版,第208页。

⑤ 汪华光主编:《葛仙山志》,北京:宗教文化出版社2001年版,第64页。

⑥ 叶至明主编:《庐山道教初编》,北京:华文出版社2000年版,第6页。

唐玄宗开元十九年，诏建九天使者庙。入宋后，此庙的规格和地位一再得以提升。宋太宗太平兴国中诏令改名为太平兴国观。熙宁中，诏令于观中置祠官。宣和六年（1124），徽宗诏令升观为宫，成为庐山最大的道教宫观，鼎盛时道流多达三千余人。太平宫曾出现过刘虚谷、黄知微等高道。

《历世真仙体道通鉴》后集卷五称，唐德宗贞元中（785—805），侍郎蔡某之女蔡寻真、宰相李林甫之女李腾空结伴入庐山为女真，后诏以咏真洞为寻真观，李腾空所居为昭德观^①。此事有李白诗为证，李白有《送内寻庐山女道士李腾空二首》赠李腾空，诗曰：

君寻腾空子，应到碧山家。水舂云母碓，风扫石楠花。若爱幽居好，相邀弄紫霞。

多君相门女，学道爱神仙。素手掬青霭，罗衣曳紫烟。一往屏风叠，乘鸾着玉鞭。

《历世真仙体道通鉴》后集卷五称，南唐时有名杨保宗之女真“慕蔡寻真、李腾空之为人”，亦入庐山，栖于上霄峰崇善观。“南唐元宗闻之，诏赴阙。延入禁中，俾妃嫔之乐道者与之相见，问其所欲，保宗因言旧宇湫弊，不能容众。元宗乃命赐以金钱，而六宫竞施服翫珍珠彩绣，计逾千万，令新其宇。仍敕尚书郎韩熙载撰记，赐观额以‘真风’，赐保宗以紫衣，又诏臣下作诗颂以送之。”^②

唐时又有李渤曾隐居庐山，并编撰有叙述“上清经箓”历代传授之书《真系传》。《新唐书》卷六五录有“李渤《真系传》一卷”，《全唐文》卷七一二亦收入。李渤《新唐书》中有传：

李渤，字浚之，魏横野将军、申国公发之裔。父钧，殿中侍御史，以不能养母废于世。渤耻之，不肯仕，立志于学，与仲兄涉偕隐庐山。尝以列御寇拒粟，其妻怒，是无妇也；乐羊子舍金，妻让之，是无夫也，乃撫古联德高蹈者，以楚接舆、老莱子、黔娄先生、于陵子、王孺仲、梁鸿六人，图象赞其行，因以自儆。久之，更徙少室。

据其本传，李渤先隐于庐山，后徙于嵩山。《真系传》序中称：“时贞元

^① 《道藏》第5册第480页。

^② 《道藏》第5册第480页。

乙酉岁七月二十一日,于庐山白鹿洞栖真堂中述。”可知李渤撰《真系传》作于隐居庐山之时,贞元乙酉为贞元二十一年(805)。李渤还撰有《少室仙伯王君碑铭》,其中称“贞元癸未,鄙人至自庐岳”,贞元癸未为贞元十九年(803),这里说贞元十九年(803)李渤已经到了嵩山。对于此处时间上的矛盾,施舟人认为:“其实《真系传》一书多处记载历代高道如何受皇帝重视、应朝廷礼聘之事。李渤本人未必无此向望,又怕别人以为其作书目的即在于此,于是将成书时间提到宪宗即位之前,而成书之地点又仍在庐山。”^①此说亦是猜测之语,但存于此以备一说。

据南唐沈汾《续仙传》卷中,唐代江西尚有高道钱朗亦归隐庐山。传中称:

钱朗,字内光,洪州南昌人也。少居西山读书,迥为精儒。勤苦节操,五经登科。累历世宦,清直著称。所履皆有遗爱,时论美之。唐文宗朝为南安都副使,后为光禄卿,归隐庐山。情深好道,师于东岳道士,得补脑還元服炼长生之术。昭宗世,钱塘彭城王钱鏐慕朗得道长年,乃迎就钱塘,师敬之勤切。时朗已一百五十余岁,童颜轻健,玄孙数人,皆以明经进身,仕为宰辅,已皓首矣,而朗犹如褪襦之子。钱鏐逼传秘卫。朗驻泊钱塘二十余年,忽一日告别,言:我处世多年,适为上清所召,今须去矣。俄气绝。数日,颜色怡畅如生,异香满室。举之就棺,已为尸解。玄孙谓人曰:吾之高祖年一百七十岁矣。^②

如上文所述钱朗晚年被吴越国王钱鏐所聘,故《十国春秋》中亦有钱朗之传记,称:

钱朗,洪州人。少以五经登科,仕唐累官光禄卿。文宗朝,归隐庐山,得补脑还化之术。武肃王延至西府,以师礼事之。时朗曾玄孙数辈,皆以明经官邑令,蟠然皓首,拜于阶下,而朗貌若童子,人咸异之。一夕,忽语家人曰:“适为上清所召,今去矣。”俄气绝。数日,颜色如生,及举棺,尸已解去。时年一百七十余岁。^③

① 施舟人:《李渤及其〈真系传〉》,收入《中国文化基因库》,北京:北京大学出版社2002年版,第125页。

② 《道藏》第5册第91页。

③ 吴任臣《十国春秋》,北京:中华书局,1983年版,第3册第1293页。

从前面所述来看,唐代江西道教分布范围主要在北部和中部的名山洞天。西山、庐山、龙虎山、葛仙山、麻姑山等基本都在江西北部,只有玉笥山在江西中部,所以从地理分布上看,江西北部是唐代江西道教的主要活动场所。杜光庭《洞天福地岳渎名山记》中所记“三十六靖庐”中,江西有14,其中洪州有10处,庐山2处,麻姑山1处,袁州1处,1处未详。^①从中也可以看出唐代江西道教的活跃地区主要还是在江西北部。在唐代以前,庐山和西山有明确文献记载的高道和道教活动,而其他名山虽然有各种道教或高道活动的传说,但大多从唐代开始才有道教和高道活动的明确记载。道教在江西从唐代以前几个点,逐渐向整个江西地区发展,所以唐代应该是江西道教发展的一个转折点,是江西道教一个大发展的时期,而唐代统治者的崇道政策应该是江西道教大发展的主要原因。

① 杜光庭:《洞天福地岳渎名山记》,《道藏》第11册第57页。

第四章 五代十国和宋代江西 道教的转型(上)

五代十国和宋代,是中国道教大发展的时期。这一时期,社会动荡不安,五代十国的政权极不稳定,即使是北宋、南宋政权,也在外族入侵的威胁下很不稳定。社会动荡让民众生活痛苦,这是宗教大发展的群众基础;政权不稳则减弱了中央政权的控制力,给宗教活动以自由。在这一背景下,道教产生了多种宗派,它们更新了道教的整体面貌,并对既有派别产生了较大影响,促成了道教的转型。江西道教的情况,与全国道教大体相同。伴随着龙虎山天师道一系得到朝廷的支持,江西道教开始从全国的边缘转而处于全国的中心,进入发展的高峰时期。

第一节 五代十国和宋代江西道教概况

五代十国和宋代时期,符箓派是江西道教的主流。具体说,临江军、瑞州一带为灵宝派的势力范围;龙虎山一带的信州、饶州为天师道、天心派的势力范围;洪州、南康军一带为净明派的势力范围;抚州、建昌军一带为神霄派的势力范围。

宫观是道士修道、祭祀和举行宗教活动的场所,一般称之为观、庵、寺、庙、院等,经皇帝赐额封赠的观称为宫,当然也有较大的观称宫的。宫观是它们的合称。晚唐杜光庭编《洞天福地岳渎名山记》列出了南北朝时期重要的“三十六靖庐”。其中位于江西的有:丹陵庐,洪州西山钟君宅;子真庐,洪州西山梅福坛;玄性庐,抚州南城县魏夫人坛;契玄庐,袁州吴平观;出谷庐,庐山青牛谷;腾空庐,洪州游帷观;昭德庐,庐山;寻玄庐,江西吴猛观;宗华庐,洪州宗华观彭君宅;黄堂庐,洪州;招隐庐,洪州;迎真庐,洪州;祈仙庐,黄真君宅;贞阳庐,洪州曾真君宅。总计 14 所,占全国 36 所的 38.9%。其中洪州 9 所,庐山 2 所,抚州、袁州各 1 所,1 所未详。可见,南北朝时期道教在赣中、北部影响较大。

《云笈七签》卷二七所收司马承祯著《洞天福地·天地宫府图》记载了道教的洞天福地,即十大洞天、三十六小洞天、七十二福地。其中属于江西的有:三十六洞天的第八庐山洞,名洞虚咏真洞天,在江州庐山;第十二西山洞,名天宝极玄洞天,在新建县;第十五鬼谷山洞,名太玄司真洞天,在贵溪县;第十七玉笥山洞,名太玄法乐洞天,在永新县;第二十五幕阜山洞,名玄真太元洞天,在修水县;第二十八麻姑山洞,名丹霞宛陵洞天,在南城县。七十二福地的第九郁木洞,在峡江县;第十丹霞洞,在南城县;第三十二龙虎山,在贵溪县;第三十三灵山,在上饶县;第三十五金精山,在宁都县;第三十六阁皂山,在新淦县;第三十七始丰山,在丰城县;第三十八逍遥山,在南昌县;第三十九东白源,在奉新县;第四十七虎溪山,在彭泽县;第五十一元晨山,在都昌县;第五十二马蹄山,在鄱阳县。可见,江西所占比例较大。道教的重心仍然在赣中、北部,但已有向南发展的趋势。

宋代江西道教得到了大发展,宫观大兴。通过对《元丰九域志》、《輿地纪胜》、光绪《江西通志》、弘治十五年(1502)刻本《徽州府志》等文献的记载进行统计,可知宋代江西各地道观的分布状况,如表1所示:

表1 宋代江西道观分布表

州军名	县名	数量	总数
洪州	南昌	20	65
	新建	16	
	丰城	7	
	进贤	1	
	奉新	11	
	靖安	4	
	武宁	4	
	分宁	2	
瑞州	高安	11	24
	上高	5	
	新昌	8	
袁州	宜春	6	22
	分宜	3	
	萍乡	6	
	万载	7	

续表

州军名	县名	数量	总数
临江军	清江	11	28
	新淦	3	
	新喻	8	
	(峡江)	6	
江州	德化	4	9
	德安	3	
	瑞昌	1	
	湖口	0	
	彭泽	1	
吉州	庐陵	12	50
	太和	9	
	吉水	5	
	永丰	8	
	安福	4	
	龙泉	5	
	万安	3	
	永新	3	
	(永宁)	1	
抚州	临川	4	17
	崇宁	7	
	金溪	1	
	乐安	4	
	(东乡)	1	
建昌军	南城	6	18
	南丰	6	
	新城	5	
	(泸溪)	1	

州军名	县名	数量	总数
信州	上饶	5	17
	玉山	4	
	弋阳	1	
	贵溪	4	
	铅山	2	
	永丰(今广丰)	1	
饶州	鄱阳	6	21
	余干	3	
	乐平	3	
	浮梁	3	
	德兴	3	
	安仁	2	
	(万年)	1	
南康军	星子	16	30
	都昌	4	
	建昌	7	
	(安义)	3	
南安军	大庾	3	9
	南康	5	
	上犹	1	
赣州	赣县	6	18
	于都	2	
	信丰	1	
	兴国	1	
	龙南	1	

续表

州军名	县名	数量	总数
	宁都	3	
	瑞金	1	
	石城	2	
	会昌	0	
	安远	1	
徽州	婺源	9	9

注:宋时没有的县用括号标记

由表可知,宋代江西道观总数为 337 所,比佛寺数量(912 所)要少得多。从道观的地区分布来看,各地有明显差异:南昌(20 所)、新建(16 所)、奉新(11 所)、高安(11 所)、清江(11 所)、庐陵(12 所)、星子(16 所)等县在十所以上,江州、赣州所属诸县,道观分布较少。以州、军论,洪州(65 所)、吉州(50 所)道观数量较多,在 50 所以上,而江州(9 所)、南安军(9 所)甚至不及个别县的数量。

表 2 宋代江西道观分布状况表

州军名	数量	面积(Km ²)	密度(所/万 Km ²)	名次
洪州	65	22169	29.32	5
瑞州	24	5723	41.49	3
袁州	22	8399	26.19	6
临江军	28	5598	50.02	2
吉州	50	23952	20.88	8
抚州	20	10419	19.20	9
建昌军	18	8199	21.95	7
信州	17	12698	13.39	11
饶州	21	15947	13.17	12
南康军	30	5400	55.56	1
江州	9	6270	14.35	10
南安军	9	6954	12.94	13
赣州	18	32696	5.51	14
婺源	9	2948	30.53	4
总计	340	167372	20.31	

注:面积是按所辖范围推算而得

从道观的分布密度看,每万平方公里道观数,南康军(55.56所)、临江军(50.02所)、瑞州(41.49所)居前三位。赣州(5.51所)、南安军(12.94所)、饶州(13.17所)居末三位。原因是南部山区人口稀少,交通不便,经济文化落后,没有影响力大的道教宗派在那里传播。

表3 天禧五年诸路道冠人数表

路名	道冠数	路名	道冠数
东京	959	江南	3557
京东	560	两浙	2547
京西	397	荆湖	1716
河北	364	福建	569
河东	229	川陕	4653
陕西	467	广南	3079
淮南	691	总计	20337

资料来源:《宋会要辑稿·道释一》之13—14

江南路道冠人数居全国十三路的第二位,仅次于川陕路,若以今天省份计算,江西地区的道冠数在2400人左右,占全国总数的11.8%,居全国的前列。可见,道教在江西的影响力很大。但与本地区的佛寺及僧尼数(约36000人)相比,道观及道冠数显然要少得多^①。关于原因,宋人杜寅生分析说:“惟佛能揣人情而示人以祸福、天堂、地狱,使人畏慕,而趣之者众,老氏独好言清静、虚无、神仙之术,其事冥冥,不可质究,而从之者鲜。故欧阳子谓佛氏之动摇兴作,为力甚易,而道家非遭人主好尚,不能独兴。”^②此说有一定道理。此外,道教宫观的经济实力也比佛教差。南宋末年,欧阳守道记述吉州(今吉安)道观见闻时说:“予行四方之迹少,未尝见大宫观。第以吾乡之观,虽有田业之处,一道士所得食,或不过五六斛,而衣服百须皆无所出,或观而无田者,生计尤难,故往往为丹药、符篆、攘禳之术,以投合夫见信者,以糊其口。”^③

① 本节内容据刘锡涛《宋代江西道教发展状况》(《井冈山学院学报》(哲学社会科学版),2007年第1期)改写,并改正其中的几处错误。

② 张松孙等编:《盐亭县志》卷三《东关县天禄观记》,乾隆五十一年刻本。

③ 《巽斋文集》卷一〇《赠刘道士序》。

第二节 陈景元的道教思想

陈景元(1025—1094),字太初,号真靖,自称碧虚子,北宋建昌南城(今江西省南城)人。庆历二年(1042)师事高邮(今属江苏)天庆观崇道大师韩知止,次年试经,度为道士。既而别其师,游天台山,阅《三洞经》,遇鸿蒙先生张无梦,得授秘术,深得老庄之微旨。后隐居江淮间,以琴书自娱。熙宁元年(1068),被推荐到汴京,居醴泉观,为众人讲解《道德》、《南华》二经,遂闻名于世。宋神宗闻其名,下诏于当地礼泉观设普天大醮,命陈景元撰青词上呈,既奏称善,召对于天章阁,改章服,任命为右街都监同签书教门公事。后累迁至右街副道录,赐号“真靖大师”,随后被任命为中太一宫主^①。神宗熙宁五年(1072),陈景元将《道德》、《南华》二注上进朝廷,神宗批曰:“陈景元所进经,剖玄析微,贯穿百氏,厥旨详备,诚可取也。其在辈流,宜为奖论。”^②后启归庐山葬亲,神宗赐白金相助。“羽服中,一时之荣,鲜有其比。”陈景元“博学多闻,藏书数千卷”^③，“自幼读书,至老不倦”^④。凡道书都亲自校写,积日穷年,道家学问,功底深厚。所居以道、儒、医书分别各为斋馆,相与校讎,于是人人得尽其学。陈景元的诗文、书法也都清婉可嘉。哲宗绍圣元年(1094)正坐而逝,年七十,传说尸解成仙。他的弟子有许修真等四十余人^⑤。

陈景元的著述众多,“有注《道德经》二卷、《老氏藏室纂微》二卷、注《庄子》十卷、《高士传》百卷、《文集》二十卷、《大洞经音义》、《集注灵宝度人经》传于世”^⑥。陈景元的著作首先是有关老庄的。《历代真仙体道通鉴》卷四九载其有《庄子注》十卷;《秘书目》著录《庄子余事》一卷;《通志·艺文略》著录《南华章句》七卷,《南华总章》一卷。此外,《道德经藏室纂微》二卷,见录于《宋史·艺文志》、《遂初堂书目》。陈景元的著述还有《大洞真经玉诀音义》一卷、《西升经集注》六卷等。其中,《大洞真经玉诀音义》、《南华真经章句音义》中有丰富的音注材料。明《正统道藏》载有《道

① 薛致玄:《道德真经藏室纂微篇开题科文疏》卷一,《道藏》第13册第730—731页。

② 薛致玄:《道德真经藏室纂微篇开题科文疏》卷一,《道藏》第13册第730—731页。

③ 彭耜:《道德真经集注·宋解经姓氏》,《道藏》第13册第108页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷四九《陈景元传》,《道藏》第5册第381页。

⑤ 薛致玄:《道德真经藏室纂微开题科文疏》卷一,《道藏》第13册第730—731页。

⑥ 《历世真仙体道通鉴》卷四九《陈景元传》,《道藏》第5册第382页。

德真经藏室纂微篇》十卷、《南华真经章句音义》十四卷、《南华真经章句余事》一卷、《南华真经余事杂录》二卷、《冲虚至德真经释文补遗》二卷、《西升经集注》六卷、《上清大洞真经玉诀音义》一卷、《元始无量度人上品妙经四注》四卷。至于《庄子注》，今已散佚，幸褚伯秀《南华真经义海纂微》称引其说，得以保存大致面貌。上述著作中，尤以《道德真经藏室纂微篇》影响最大。

《道德真经藏室纂微篇·开题》说：“此经以重渊为宗，自然为体，道德为用，其要在乎治身治国。治国则我无为而民自化，我无欲而民自朴，治身则塞其兑，闭其门，谷神不死，少私寡欲，此其要旨，可得而言也。若夫视之不见，听之不闻，渊之又渊，众妙之门，殆不可得而言传也。故游其廊庑者，皆自以谓升堂睹奥，及其研精覃思，然后于道，知其秋毫之端，万分未得处一焉。辄依师授之旨，略纂昔贤之微，其如恍惚杳冥，在达者之自悟耳。”这是对陈景元解《老》宗旨的一个简要而准确的概括。“重渊”即重玄，“渊之又渊”即玄之又玄，这是为了避赵宋圣祖“保生天尊大帝”赵玄朗之讳而改。

陈景元精研《庄子》，其特点是把音训、校勘、义理相结合进行综合研究。《南华真经章句音义》、《南华真经章句余事》所用的校勘版本共九家，即景德四年国子监本，江南古藏本，徐铉、葛湍校天台山方瀛宫藏本，郭象注中太一宫本，徐灵府校成玄英解疏中太一宫本，张君房校文如海正义中太一宫本，张君房校郭象注中太一宫本，张君房校散人刘得一注，江南李氏书库本，张潜夫补注。这些版本均已失传，《南华真经章句余事》所录，为校勘《庄子》提供了宝贵的历史资料。从思想上说，陈景元对《庄子》的阐释，既继承晋唐以来道教玄学之传统，在运思上能入于精微，又切入时代思想之主题，敷陈新义。

陈景元的老师张无梦为陈抟弟子，陈景元的思想也深得重玄内蕴。关于陈抟学派与唐代重玄学之关系，蒙文通在《校理〈老子成玄英疏〉叙录》中阐述了唐代道家重玄学派的源流演变后指出：“其若学本于唐而训释《老子》者，若刘海蟾一系，次张伯端，次石泰，次薛道光，次陈楠，次白玉蟾，作《道德宝章》，授彭耜，作《道德经集注》，此亦渊源甚久、师承有自者也。至陈抟有弟子张无梦，号鸿濛子，次有陈景元，号碧虚子，作《道德经藏室纂微》，以著其师说。次有薛致玄作《藏室纂微开题科文疏》五卷，及《手钞》二卷，祖述陈氏，此皆唐代道家余绪而显于宋者。”^①

① 蒙文通：《道书辑校十种》，成都：巴蜀书社2001年版，第368—369页。

一、道论

陈景元首先把道区分为常道与可道之道,对二者的联系做了探讨。这种区分源自汉代河上公的《老子道德经河上公章句》,它认为,可道之道即经术政教之道,实指道家之道。常道是自然长生之道,实指道教之道。河上公主张“常道”与“可道之道”是对立的,用“常道”排斥“可道之道”。陈景元也对“常道”与“可道之道”做了区分,对二者的关系做了辩证的理解。

《道德真经藏室纂微篇·开题》明确提出了注《老》的宗旨:“此经以重玄为宗,自然为体,道德为用,其要在乎治身治国。”可见,陈景元注解《老子》是沿用重玄学的理路,再加上自己的独特阐发。他注《老子》“道可道”章云:“夫道者,杳然难言,非心口所能辩,故心困焉不能知,口辟焉不能议,在人灵府自悟尔,谓之无为自然。”这里所说的“道”是指常道。他接着说:“常道者,自然而然,随感应变,接物不穷,不可以言传,不可以智索,但体冥造化,含光藏辉,无为而无不为之,默通其极耳。”^①常道因应外物之感而无穷无止,具有绝对的普遍性和无限的可能性,无法用语言来描述它。道无非是一个勉强给予的名称,而一旦用语言指称它,就属于可道而非常道了:“今标道者,已是强名,便属可道。既云可道,有变有迁,有言有说,是曰教典,何异糟粕。”^②与常道不同,可道是有限的、相对的、有变化的。陈氏还借用严遵《道德旨归》中的话区分常道与可道:“夫著于竹帛,镂于金石,可传于人者,可道之道也;若乃可传而不可受,可得而不可见,自本自根,未有天地,自古以固存,神鬼神帝,生天生地者,常道之道也。”

常道与可道的另一区别是深浅之别。陈景元说:“不知深矣,内矣,是无名常道,理之妙也;知之浅矣,外矣,是有名可道,事之微也。”^③在他看来,常道位处深层,是无名的,是“理之妙”;位于浅层的是可道,可以言说,因而有名,是“事之微”。相比之下,常道更加重要:“常道则目击而妙存,其可道者,礼义容声而已矣。”^④常道是本体之道,可道则是形而下领域中对常道的运用。

常道的特点,首先是虚无。《老子》首章说:“玄之又玄,众妙之门。”十四章说:“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。”陈景元对此发挥说:“虚无恍惚,至道之根,淡泊寂

① 《道德真经藏室纂微篇》卷一,《道藏》第13册第656页。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷一,《道藏》第13册第656页。

③ 《南华真经义海纂微》卷六八,《道藏》第15册第518页。

④ 《南华真经义海纂微》卷六三,《道藏》第15册第494页。

寞,众妙之门,此万物之所生出也。”^①虚无为道之体,因其虚无而能应对形而下的万物之感。陈景元阐述说:“道体虚无,何处无之,无既不逃乎物,物亦不逃乎无。道则净秽无间,言亦粗妙俱通,是以周匝太清,遍及万物,咸被其化育,犹希、夷、微之不可致诘,混而为一也。”^②道体虚无玄妙,具体表现为不可视听搏执,是“无状之状”、“无物之象”的“惚恍”。

常道的第二个特点是变化莫测。陈景元注解道:“寂寞无形道之体,变化无常道之用,生死道之化,天地道之常,神明道之迹,芒乎何之至,莫足以归,道之妙也。”^③道体自然玄虚,道用则变化无常,难以测知,正是在不断变化、运动的过程之中,道产生出了天地万物。如他所说:“虚极之道,以冲和为用,其所施用,无乎不可。在光则能和,与光而不别;在尘则能同,与尘而不异;应物则混于光尘,归根则湛然不染。寻其妙本,杳然而虚,约其施为,昭然而实。”^④由于道体自然玄虚而又变化莫测,所以它能够无所不在,遍及万物群生,成为万物存在的依据。

关于常道的功能,陈景元强调,首先,常道是万物化生的本源。它“绳绳运动,无穷无际”,天地万物就是由道在连续不断的运动过程中产生出来的:“道体虚无,运动而生物,物从道受气,故曰生之。”^⑤这是从无生有的过程。“夫归于无物者,非空寂之谓也,谓于无形状之中而能造一切形状,于无物象之中而能化一切物象。欲言有邪,而不见其形,是即有而无也;欲言无邪,而物由之以成,是即无而有也。有无不定,是谓惚恍。惚,无也,言无而非无。恍,有也,言有而非有。”^⑥正是在“有无不定”的运动过程之中,“无形状之中”造出了形状,“无物象之中”化生了物象。陈景元进而强调:“夫大道无形,故视听莫闻,搏取不得,既无形声端绪,故不知其名。然而前称有物,则有体用,体用既彰,通生万物。”^⑦又说:“夫至理湛然而常存,故谓之有物。真道万派而莫分,故谓之混成。然混成不可得而知,万物由之以生。”^⑧

其次,常道是天地万物之本根。陈景元注《老子》“视之不见”章说:“夫形色之物,皆有涯分,不能出其定方。唯道超然,出于九天之表而不为

① 《南华真经义海纂微》卷八五,《道藏》第15册第588页。

② 《南华真经义海纂微》卷六八,《道藏》第15册第516页。

③ 《南华真经义海纂微》卷一〇六,《道藏》第15册第681页。

④ 《道德真经藏室纂微篇》卷一,《道藏》第13册第660页。

⑤ 《道德真经藏室纂微篇》卷七,《道藏》第13册第702页。

⑥ 《道德真经藏室纂微篇》卷二,《道藏》第13册第669页。

⑦ 《道德真经藏室纂微篇》卷四,《道藏》第13册第679页。

⑧ 《道德真经藏室纂微篇》卷四,《道藏》第13册第679页。

明,存乎太极之先而不为高……而绳绳运动,无穷无际。生育万物,而道不属生,物自生尔;变化万物,而道不属化,物自化尔。万物自生自化,自形自色,而不可指名于道也。既而寻本究原,归于杳冥,复于沉默,斯乃道之运用,生化之妙数也。”^①在他看来,万物都有边际形色,可以感知接触,道却无影无踪,恍惚无定,超然于天地太极之外。从表面上看,万物都是自生自化,似乎不要依靠什么,但寻本究源,天地万物的存在和变化实则都是由于道在起作用,道是万物存在的依据,是世界的终极本体。

从上述可以看到,关于常道,陈景元既有“道生万物”论,又有“万物独化”论。他一方面说:“有妙道而后万物生焉,生万物者,其唯妙道乎?”“道体虚无,运动而生物。”^②另一方面,他又说:“大道无形,造物无物。万物虽有恃赖之名,寻其生也,卓然独化。”“万物自生,卓然独化。”“天地万物,卓然独化。”^③这二者是否矛盾呢?他在诠释“天下万物生于有,有生于无”时说:“物生于有,有生于无,而万物莫不独化也。”^④“万物独化”论为晋代郭象所首倡,是针对“有生于无”之论而发的。但陈景元却是在肯定“有生于无”的基础上主张“万物莫不独化也”,说明他对“万物独化”的理解与郭象不同。郭象的“独化”论是贯穿于宇宙生成论和存在论的。从宇宙生成论的角度来说,万物是自生的,没有什么东西存在于万物之先。从存在论的角度来说,万物是独化的,没有什么东西主宰着万物的存在和变化。但陈景元的独化论则只在存在论的意义上成立:“万物自生自化,自形自色,而不可指名于道也。”^⑤这似乎是否定道的作用。但是,他在别处又明确认为万物的存在和变化是依赖于道的:“夫天恃道之阳气,而运转于上,地恃道之阴气,而安处于下,天地至大,犹恃赖道以为用,况万物之繁,何莫由之以生乎?”^⑥看来,他的“万物独化”论不是排斥道的作用,只不过是强调了道对万物的存在和变化不加干涉。在他看来,万物虽恃赖于道而存在、变化,但道并非外在于万物的主宰地位,道就表现在万物的存在和变化之中,所以说:“万物虽有恃赖之名,寻其生也,卓然独化”^⑦。

常道化生万物时,必须依凭于气。那么,道与气之间的关系如何?陈景元提出了道生气的主张。他解释《老子》“曲则全”章云:“经曰:道生一。

① 《道德真经藏室纂微篇》卷二,《道藏》第13册第669页。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷一、卷七,《道藏》第13册第657、702页。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷五、卷一,《道藏》第13册第687、658、662页。

④ 《道德真经藏室纂微篇》卷六,《道藏》第13册第693页。

⑤ 《道德真经藏室纂微篇》卷二,《道藏》第13册第669页。

⑥ 《道德真经藏室纂微篇》卷五,《道藏》第13册第687页。

⑦ 《道德真经藏室纂微篇》卷五,《道藏》第13册第687页。

一者，道之子，谓太极也。太极即混元，亦太和纯一之气也。”可见，太极就是“一”，即“太和纯一之气”。万物都是通过“气”的作用而生成的。他进一步发挥说：

一者，元气也。元气为大道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖，结为灵物，散为光耀，在阴则与阴同德，在阳则与阳同波，居玉京而不清，处瓦甃而不溷。上下无常，古今不二，故曰一也。藏乎心内则曰灵府，升之心上则曰灵台，寂然不动则谓之真君，制御形躯则谓之真宰，卷之则隐入毫窍，舒之则充塞太空……。有，一也。一者，元气也，言天下万物皆生于元气。元气属有，光而无象，虽有光景，出于虚无，虚无者，道之体也。……道者，虚之虚，无之无，自然之然也，混洞太无，冥寂渊通，不可名言者也。然而动出变化，则谓之浑沦。浑沦者，一也。浑沦一气，未相离散，必有神明，潜兆于中。神明者，二也。有神有明，则有分焉，是故清、浊、和三气噫然而出，各有所归。是以清气为天，浊气为地，和气为人，三才既具，万物资生也。^①

气属于“有”，又可称为元气、太和纯一之气、混元、浑沦、太极等。它是“神明之母，太和之宗，天地之祖”，“天下万物皆生于元气”。他注《老子》“天下有始”章时说得更加明白：“夫道外包乾坤，内满宇宙，万物资之以生，由之以成，所以成者子也，所以生者母也。子者，一也，一者冲气，为道之子。道为真精之体，一为妙物之用，既得道体，以知妙用，体用相须，会归虚极也。”道和气的关系，犹如母子、体用的关系。气是由道产生出来的，是道化生万物的中间环节，它的存在和变化由道所决定。陈景元的这一思想，是唐代以来重玄学派“道气”理论的发展。唐代重玄学家已将“道气”连称，如成玄英说：“至道妙本，体绝形名，从本降迹，肇生元气。”^②虚极无滞之道产生元气以后，才能通过元气而形成万物。唐玄宗注《老子》“昔之得一”章说：“一者道之和，谓冲气也。以其妙用在物为一，故谓之一尔。”^③其疏云：“一者冲和之气也。称为一者，以其与物合同，古今不二，是谓之一。故《易·系》曰：‘一阴一阳之谓道。’盖明道气在阴与阴合一，在阳与阳合一

① 《道德真经藏室纂微篇》卷六，《道藏》第13册第691—694页。

② 《道德经开题序诀义疏》卷四，《道藏》第21册第303—308页。

③ 《唐玄宗御注道德经》卷三《昔之得一章第三九》。《道德真经广圣义》卷三一，《道藏》第14册第463页。

尔。”^①把“一”解释为“冲气”的观点被晚唐杜光庭所继承,他说:“老君将欲明冲和道气,通生万物,历叙得一之妙,以明生化之由。道之生化,无终无始,借古昔久远之义,以为布化之源。所以谓道为一者,万物之生也,道气皆降之,气存则物生,气去则物死。”^②道生万物必须通过气这个中间环节才能完成。他又说:“阴阳虽广,天地虽大,非道气所育,大圣所运,无由生化成立矣。”^③重玄之道体是高度抽象的“虚通妙理”,难以捉摸、不可言说,借助于某种物质性的“气”来说明道体,可以彰明道虽虚无,但却蕴化万物。陈景元的道气思想,继承了唐代重玄学的观点,这是他“以重玄为宗”的老学思想的具体贯彻。

那么,“可道”与“常道”之间是否只是单纯的对立关系呢?当然不是。陈景元认为,“常道”为道之体,“可道”为道之用:“仁义礼智信,皆道之用,用则谓之可道。”^④这就把儒家的“五常”之道与道家之“道”联系起来了。道为体,仁义礼智信乃道之用;道为大全,仁义礼智信则分别是道之一部分。当宇宙未分时,“常道”与“可道”“俱蕴于寂然不动,湛尔之源,体用未彰”,二者并无区别;宇宙既分之后,“从本降迹,可道渐分,虽起自一人之心,而五常之用殊别”^⑤。仁义礼智信本是浑沦一体的,根源于常道,但其运用时则是可道。面对具体事物时不同,当仁则仁,当义则义,因而“五常之用殊别”。陈景元强调道家与儒家之伦理政治学说的结合:“夫道德仁义礼,五者之体,不可致诘,故混而为一。”^⑥道德仁义礼五者应该融合为一个不可分割的整体而本源于常道。所以,理想的治世应该是在贯彻道家的自然无为精神的基础上,以儒家的纲常名教来进行具体的操作。他说:“君子以无为自然为心,道德仁义为用。”“若乃尊道德仁义,而兼用礼教者,是礼之上也,则何往而不治哉?”^⑦这是一种以道为本、纳儒入道,儒道结合的政治主张。

二、人性论

唐代重玄学已开始探讨心性问题,宋代开始,心性成为儒、道、释共同关心的时代课题。陈景元也对心性,尤其是性进行了探讨。《老子》“孔德

① 《道德真经广圣义》卷三一,《道藏》第14册第463页。

② 《道德真经广圣义》卷三一,《道藏》第14册第463页。

③ 《道德真经广圣义》卷五,《道藏》第14册第337页。

④ 《道德真经藏室纂微篇》卷一,《道藏》第13册第656页。

⑤ 《道德真经藏室纂微篇》卷一,《道藏》第13册第657页。

⑥ 《道德真经藏室纂微篇》卷六,《道藏》第13册第690页。

⑦ 《道德真经藏室纂微篇》卷五、卷六,《道藏》第13册第684、690—691页。

之容”章说：“道之为物，唯恍唯惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。”陈景元解释说，道杳然难言，本不能以物谓之，强名为物只是为了探究其中的“妙理”。他训解说：“象者气象，物者神物，即庄子之所谓真君，今之所谓性者也。夫道，恍惚不定，谓其无邪，惚然自无形之中，恍尔变其气象，将为万物之朕兆也；谓其有邪，恍然自有象之初，惚尔而化归于无有也。然而至无之中，有神物焉。神物者，阴阳不测，妙万物以为言者也。千变万化，无所穷极，经营天地，造化阴阳，因气立质，而为万类，治身治国，炼粗入妙，未有不由神物者也。”^①道体为至无，但其中蕴藏着阴阳不测的“神物”，从宇宙的起源、万物的产生到人生的修养和国家的治理，无不由它所决定。这个“神物”，就是庄子所谓的真君，陈景元所谓的“性”。这就把性与道联系起来。他注解《老子》“其安易持”章时说：“人生而静，天之性也。圣人以不欲不学为教者，以佐万物之自然，使各遂其性，而不敢造为异端，恐失其大本也。”“天之性”即人与生俱来的先天本性，它清静纯粹，真实不虚，是道的具体体现。所以，人得道也就是“遂其性”。

人性之本根于道，但现实中人性的表现则千差万别。陈景元说：“夫道降纯精而生物之性，德含和气而生物之形。”^②万物之性，包括人性，都根源于道。虽然性本源于道，但在万物产生过程中，因禀气不同而有差异。他注解《老子》四十一章“上士闻道勤而行之，中士闻道若存若亡，下士闻道大笑之”说：

夫上士者，受性清静，恬淡寂漠，虚无无为，纯粹而不杂，静一而不变，闻乎道也，人观其迹，真以为勤行而实无勤行也。斯所谓天然县解矣。中士者，受性中庸，世所不用也，则就蕪泽，处闲旷，吐故纳新，熊经凤骞，养形保神而已，及乎为世用也，则语大功，立大名，礼君臣，正上下，为治而已，此之谓若存若亡也。下士者，受性浊辱，目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈，闻其恬憺无为，则大笑而非之，若不为下士所非笑，则不足以为上道也。^③

现实中的人性有上、中、下三等，分别为清静、中庸和浊辱。为什么呢？陈景元解释说：“夫圣人禀气纯粹，天性高明，内怀真知，万事自悟，虽能通

① 《道德真经藏室纂微篇》卷三，《道藏》第13册第676页。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷七，《道藏》第13册第702页。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷六，《道藏》第13册第693页。

知而不以知自矜,是德之上也。中下之士,受气昏浊,属性刚强。”^①在禀受过程中,人由道而有性,由气而有形。禀性与赋形是同一个过程,在这个过程中,性必然受气的影响。人性在现实中的差异,是由于他们所禀受的气不同而造成的。人所禀之气有清、浊、中和三种,现实中的具体人性便相应地有善良、邪恶、善恶相混三种。这显然是对董仲舒、扬雄、王充、韩愈等人的“性三品”说的继承。以禀气不同来说明人性有善有恶的原因,也是对唐代道教观点的继承。如吴筠认为,人的善恶决定于其出生时所禀受的阴阳之气:“阳以明而正,其粹为真灵;阴以晦而邪,其精为魔魅。故禀阳灵生者为睿哲,资阴魅育者为顽凶。睿哲惠和,阳好生也;顽凶悖戾,阴好杀也。或善或否,二气均和而生中人……睿哲不教而自知,顽凶虽教而不移,此皆受阴阳之纯气者也,亦犹火可灭而不能使之寒,冰可消不能使之热,理固然也。”^②人禀受纯阳之气为睿哲,禀受纯阴之气则为顽凶,禀受阴阳中和之气则为中人。不过,陈景元对吴筠的观点也有发展。吴筠主张“顽凶虽教而不移”,陈景元不赞成,认为恶人也可因教而从善,说:“其性本善者,圣人固以上善辅之,使必成其善。苟有不善之心,圣人亦以善待之,感上善之德,而自迁其心为善矣。”^③“有不善之心”者即所谓“顽凶”。即使是“顽凶”,也可在圣人的感召之下“自迁其心为善”。与陈景元同一时代的儒家学者张载、道教学者张伯端也都类似地提出了把人性分为先天的天地之性和后天的气质之性的观点,在后世理学和道教中引起了极大反响,由此可见陈景元思想的价值。

既然先天与道相合的人性既真且善,现实中的具体人性则有善有恶,那么,当然应该回归到先天的道性。陈景元注解“致虚极”章说:

人生而静,天之性。今言致虚极守静笃者,使人修之,复于妙本也。非止于人,盖万物之并动作者,未有不始于寂然而发于无形,生于和气而应于变化。及观其复也,尽反于杳冥而归于无朕,以全其形真也。《易》曰:“复,其见天地之心乎。”天地之心,谓寂然至无也。

“复于妙本”的“妙本”就是虚静,即寂然至无的天之性。所以,复性即“反于杳冥而归于无朕”,达到至无虚静之境,实即体道、得道。陈景元指出,复性与体道是联系在一起的:

① 《道德真经藏室纂微篇》卷九,《道藏》第13册第719页。

② 《宗玄先生玄纲论·天禀章第四》,《道藏》第23册第675页。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷七,《道藏》第13册第700页。

能体道渊静，释缚解纷，湛尔澄清，以复其性。夫人常体大道之微，守清静之要，复性命之极，不为外物所诱，则志意虚澹，可以观道之要妙，造微之至极。严均平曰：心如金石，形如枯木，默默隅隅，忘如驹犗者，无欲之人，复其性命之本也。^①

性根源于道，所以，复性与体道是一致的。大道虚极无为，自然而然，体悟到它，也就成为“复其性命之本”的至人了：“夫至人纯粹，怀德深厚，情复于性，淡泊无欲，状貌兀然，比如赤子。”^②陈景元用“赤子”来比喻复性的境界，并借严遵之语阐述说：“夫赤子之为物也，知而未发，通而未达，能而未动，巧而若拙，生而若死，新而若弊，为于不为，与道周密。生不生之生，身不身之身，用无用之用，闻无闻之闻，无为无事，无意无心，不求道德，不积精神，既不思虑，又无障载，神气不依，聪明无识，柔弱虚静，魂魄无事。乐无乐之乐，无欲之欲，生不枉神，死不柔志，故能被道含德，与天地同。”^③

那如何复性而得道呢？陈景元认为，应该去掉世俗的牵连，摆脱外界的限制，努力恢复本真自然之性。他注《天地》篇云：“木生青全，削器则性毁；人本自适，行义则真残。故视听食息，存之亦可，亡之亦可，唯趣舍不系乎心者，逍遥乎尘垢之外，岂纆缴囊槛所可繁哉。”^④削木成器，木的本性就被毁坏了，类似地，人也应该任运自然，不要让世俗的拖累损害了淳朴的真性。要做到这一点，首先要从心着手。他注《德充符》说：“彼游方之外者，倏然县解，入于大妙，故仲尼得以忘言，哀公绝其所问也。炎凉事变，晨夕不停，虽巧历规度，莫定乎前，谁复计其终乎。灵府既虚，自然和理，闲豫通达，不滞常有，兑悦之怀，虚妙之心，未尝间断也。春气妙养，同圣贤育物之心，水停之盛，为大匠之所取法。德在内则成身，施于外则和物，成和之理，非修莫就也。”^⑤在《德充符》中，庄子借孔子与鲁哀公的对话说明，如哀骀这样的人，虽然外表残畸，无权势利禄，但内德充实，溢露出一股吸引人的生命力量，因而是“才全”之人，这是那些外表健全却内心缺损者所无法比拟的。陈景元的注进而指出，庄子所谓的德，并非普通的道德或德行，而是一种体道的心灵境界或精神状态。所谓“仲尼得以忘言”、“哀公绝其所

① 《道德真经藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13册第656—657页。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷八，《道藏》第13册第705页。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷八，《道藏》第13册第705页。

④ 《南华真经义海纂微》卷三九，《道藏》第15册第387页。

⑤ 《南华真经义海纂微》卷一二，《道藏》第15册第259页。

问”，就是指他们忘却了宠辱贵贱、好恶是非，达到了物我俱化的精神境界。陈景元通过方内之士与方外之士即修道之士的对比说明，方内之士受到各种束缚，不可能自由逍遥，只有方外之士才能摆脱外界的制约，心灵安逸自得，怡悦舒展，空虚自在，始终随物所在而不滞于物，保持着春和之气，与外界产生和谐的感应，从而成为“才全”的有德者。

应该看到，能通过复性而得道之人毕竟是凤毛麟角，绝大多数世俗之人不可能做到。所以，陈景元针对他们提出了“安于性分”的主张，把它作为复性理论的一种补充。他说：“无为者，谓不越其性分也。性分不越，则天理自全，全则所为皆无为也。”^①“所言绝学，非谓其绝灭不学也，谓守自然之性，不越分外而学也。”^②陈景元“性分”之说源于郭象。郭象在《庄子·齐物论》的注中说：“若各据其性分，物冥其极，则形大未为有余，形小不为不足。”“性分”的内涵是什么？郭象说：“性各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性者。”^③又说：“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”^④可见，“性分”即人和万物与生俱来的先天禀赋。陈景元继承了郭象的“性分”说。在他看来，“性分”之“性”是指现实中各种具体的人性，“分”意为“名分、职分”，合起来，“性分”指个体禀受某种气则呈现出相应的某种后天的或善或恶的人性，这决定了他在社会等级秩序中的位置，即名分。既然气有清浊，性有善恶，则人在社会里自然处于高低不同的等级秩序之中。安于性分就是要安于个体所处的社会地位，安于现状。这实际上就是“命”。陈景元注《老子》“知人者智”章“不失其所者久”一语时说：“所者谓天之所受寿夭、穷达、贵贱、贫富也。保其常理，安之于命，不以得丧动其怀，是能久矣。”根源于性分的社会等级秩序，就是天理。安于性分即遵守天理。陈景元的这一思想，与儒家理学“存天理，灭人欲”的主张有异曲同工之妙。安于性分也就是不越性分。陈景元认为，这就是无为。

三、修养论

按照老子“有无相生”的主张，道既是世界万物由以产生的最初源头，也是万物和人的最后本原，即个人修养的最高精神境界。对此，陈景元在《庄子注》中有所阐发，如他在《大宗师》注中对道阐发道：“常善救物，有情也，感而遂通，有信也。有情而无为，有信而无形，所以可传不可受，可得不可

① 《道德真经藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13册第660页。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷三，《道藏》第13册第674页。

③ 郭象：《庄子·齐物论注》，北京：中华书局1988年版，第30页。

④ 郭象：《庄子·养生主注》，北京：中华书局1988年版，第71页。

可见也。鬼为阴主,帝为阳君,阴阳之所以不测者,为其有神也。天地之所以生生者,为其有道也。道之高深久老,固不可以心思言议而无所不在焉。”^①道能够“常善救物”,“感而遂通”,但它又无影无踪,不可言说,因而是可传而不可受,可得而不可见,它变化莫测,不可穷尽,是天地万物产生和存在的根源。这个道,是常道。因而,修道的目标不能局限于可道,而要努力体悟虚无玄妙、难以言知的常道。为此,要求修道者“以虚为身,以无为心”^②,最终跟造化冥会,与虚为一。达到这种境界的人,就是至人、真人。“至人以无用无言为天之所谓也,大一妙有,知之者廓然通达;大阴玄寂,知之者恍然蛻解;大目天光,照然辙视;大均平一,靡然缘顺;大方浑然,无不体用;大信诚然,无不稽考;大定至静,默而持之。”^③真人也是体道之人。“真人之容状非有朋党也,复能谦冲若愚,卑而不受,觚而不坚,虚而不华。邴乎似喜,崔乎不得已,言其虚旷悦怿,应物有节也;渚乎与乎,言其温颜教育;厉乎傲乎,则听厉而仰高也;连乎好闭,恍乎忘言,此真人之道不可测识者也。”^④至人和真人都能虚旷超脱,应物有节,合乎妙理。

关于成为至人和真人的方法,庄子提出了“心斋”与“坐忘”两种方法。“心斋”即排除心中的杂念,使心志空明纯一,便能虚以应物,与道契合。“坐忘”即彻底忘掉一切,不仅忘掉了天地万物,也忘掉了自身的存在,使心灵通畅无碍。对此,陈景元从道教修炼的角度做了发挥,说:“心斋则悟本也,无听以耳而以心,遗照观妙也;无听以心而以气,浑一太漠也。初学到此,散漫而难摄,然有妙门焉,在乎听止于耳,神专所司,则内景不逸,外尘不入,心止于符,祥光凝合,则灵府湛然,心君寂尔。是故冲气洞虚,本无所待,然无待之中灵物自集,所谓交梨火枣不生于荆棘之地,此理惟修习者知之。”^⑤“心斋”是得道之法,初学者掌握起来尚有困难,但一旦领悟到了其中的“妙门”,就可以达到虚空无待的境地,此时“灵物自集”,内丹可成。“坐忘者,无时而不忘,堕肢体谓即应而忘,黜聪明谓即照而忘。即应而忘,离形去智也;即照而忘,同乎大通也。体同太空则无好恶,心同造化则无断常矣。”^⑥“坐忘”指道教中的“即应而忘”和“即照而忘”两种修炼方法,其效果与“心斋”一致。

① 《南华真经义海纂微》卷一六,《道藏》第15册第278页。

② 《南华真经义海纂微》卷七三,《道藏》第15册第540页。

③ 转引自:蒙文通辑校:《道书辑校十种》(《蒙文通文集》第六卷),成都:巴蜀书社2001年版,第1122页。

④ 《南华真经义海纂微》卷一五,《道藏》第15册第270—271页。

⑤ 《南华真经义海纂微》卷八,《道藏》第15册第236页。

⑥ 《南华真经义海纂微》卷一九,《道藏》第15册第294页。

“心斋”与“坐忘”要产生实际效果,就必须排除物累。在《庄子·达生》注中,陈景元阐述说:“达生之情者,任其富贵贫贱,知富非强趋,贵非企慕也。达命之情志,任其贤愚通塞,知贤非猝学,通非力致也……夫形之为患,莫大于世缘,忘缘则无累,无累则不危,而德业日新,同彼再生庶几道矣。”但物累是客观存在、普通人无法避免的:“虽至太极细,皆不免于物,莫逃乎累。”^①追名求利是累,执著于人事也是累,心灵的桎梏更是累。物累是陷入尘世痛苦的根源,那如何去除呢?陈景元认为要从去除名实入手。他说:“夫物所赖者,名与实。名实丧,则物何有?唯妙道至理,不涉思议,气来则生,气散则死,方生复死,方死倏生,可谓近矣,而理不可睹,在于冥悟而已。”^②物是由名实构成的,去掉了名实,也就去掉了“物”赖以存在的基础,人当然就无“累”了。人其实也是由名实构成的,所以还应该忘我。陈景元肯定自然本性存在的合理性,但基于道家恬淡无为的立场,他对人的本能欲望的追求是持否定态度的。他说:“至人知身非我有而尚外之,况尊爱他物乎?信世人谓轩冕宝货可以资生,故贵之如身,而不知身与物皆是大患之本,不足贵也。”^③身体与外物都是导致大患来临的根本,没必要过分珍视。在修炼过程中要忘其身,外其身,摒弃外在的形体之欲,追求精神的长存。

与名实相关的道是可道。所以,消灭物累的根本方法还是体悟常道。常道不可言传或视听,所以,体悟常道的要诀在于“冥悟”。“冥悟”的关键则是“忘”:“善达生者,忘形故形全,忘生故精复。形精既壮,与化推移,研妙不已,归辅其自然而已。”^④要忘记形体,忘记生命,还要忘我、忘心,忘记自己的社会地位、自己的年龄,忘记时间,忘记身外周流循环不已的天地万物:“忘我则无短长,忘心则无生死,忘位则无盈虚,忘年则任化,忘时则任迁,忘消息盈虚则孰为之始终。”^⑤忘掉物我内外的一切,顺其自然,才能让心无系着,摆脱物累,与道冥会。陈景元强调,修道者只要“循天理而不欺,忘物累而不骄”^⑥,便无人非,无鬼责,“生浮死休,任理直往,含光藏辉,大信不约,觉梦自得,神魂不疲,虚无恬淡,乃合天德”^⑦。如此一来,修道者即可成为至人、真人,“天地不能易其德,死生不能革其性,即境皆冥,独立不改,

① 《南华真经义海纂微》卷八六,《道藏》第15册第595页。

② 《南华真经义海纂微》卷八六,《道藏》第15册第595页。

③ 《道德真经藏室纂微篇》,《道藏》第13册第667页。

④ 《南华真经义海纂微》卷五八,《道藏》第15册第467页。

⑤ 《南华真经义海纂微》卷五三,《道藏》第15册第448页。

⑥ 《南华真经义海纂微》卷四八,《道藏》第15册第428页。

⑦ 《南华真经义海纂微》卷四八,《道藏》第15册第428页。

天地密移而我常存”^①。至人、真人是超越物我，生命得以永恒存在的人，是修道的目标。

忘是具体的方法，其实质内涵是身心的虚静恬淡、保神养素。陈景元着意强调精神上的虚静无为。《天地》篇之注说：“善存形者必能究生之理，善建德者必能获道之微，是故德业荡荡，其出无形，其动无迹，冥冥之中，见晓闻和。宝玉久藏，夜暗有辉焕之景；精神内榘，静默有灵光之祥。能物能精，谓恍惚妙物窈冥真精也。至无而供其求，无为无不为也；时骋而要其宿，动极归乎静也。”^②在他看来，无论是炼形建德，还是存精养神，都要以静为归宿。静的关键是收视内听，保守真一。他在《庄子·在宥》注中说：“收视听于内，则声色莫能惑；藏仁义于己，则道德何由失。”^③在《庄子·刻意》注中进而说：“水性不杂则清，莫动则平。身中真水亦如之，若纯粹静一，动合天理，虽不炼形而神已王矣。利剑他物，尚知珍贵，精神摇荡而不收得，不谓之倒置乎？善摄御者，可侔造化，善养素者，守保神气，故能混合冥一，通乎天理矣。”^④这里所谓“真水”指的是意念。心静自然能够保神养素。《天道》注进一步强调：“水静则毫发难隐，心静则有无易照，故虚静则吉祥止而妙道生，恬淡则神气王而虚白集，寂漠则灵府宽而真君宁，无为则和理全而性命永。此非特异也，乃天地之平常，万物之至正，圣人之所休止也。心休则事虚，事虚则理恣，理恣则性静，性静则动不妄矣。”^⑤心静是入手点，性静是更高的要求。这是修炼的要点，得道的关键。心性清静，才能灵府宽和，神气旺盛，内丹的性命双修才不至于落空。

陈景元对《庄子》的注解，不是只停留于庄子的精神修养上，而是与宋初道教内丹修炼紧密结合。例如，庄子在《大宗师》中提及，古之真人无梦无忧，其食不甘，呼吸深沉，之所以如此，是因为“其嗜欲深者，其天机浅”。陈景元对此注解到：“神凝者不梦，心空者无忧，无所嗜故不甘也。真人火在水下，故其息无所不之；众人水火相亢，故不宁极。嗜欲深者天机浅，真水浊则天光昏。”^⑥按道教内丹学的观点，肾属水，水气下漫；心属火，火气上升。如按人的生理构造，则水在下而火在上，水性往下流，火性往上炎，二者无法交融。内丹修炼则要逆施造化，颠倒方向，使肾气投心气，气极生

① 《南华真经义海纂微》卷一一，《道藏》第15册第251页。

② 《南华真经义海纂微》卷三五，《道藏》第15册第365页。

③ 《南华真经义海纂微》卷三〇，《道藏》第15册第339页。

④ 《南华真经义海纂微》卷四八，《道藏》第15册第430页。

⑤ 《南华真经义海纂微》卷四〇，《道藏》第15册第390页。

⑥ 《南华真经义海纂微》卷一四，《道藏》第15册第267页。

液,液中生正阳之气,配合真一之水,丹药才能炼成。真人能够做到这一点,故生命能够得以超越,普通人水火相亢,故不得安宁。

关于精神修养的过程,庄子在《寓言》中描述颜成子游修道的过程说:“一年而野,二年而从,三年而通,四年而物,五年而来,六年而鬼入,七年而天成,八年而不知死、不知生,九年而大妙。”陈景元则把这一过程称为“学道九验”,解释说:“野谓初心质朴,从谓不逆他情,通则彻理无碍,物则同一混成,来谓众归其德,鬼入深造窅冥,天成无为自然,不知死生则有无一体,九年大妙则数究纯阳,神化莫测也。”^①这一解释显然也是从内丹修炼着眼的,与庄子的精神修养有较大差别。

四、治国论

陈景元认为老子之道是“以自然为体,道德为用,其要在乎治身治国”^②。治身治国,都依据同一个道。他在注《老子》的“执古之道,以御今之有……是谓道纪”时说:“古道者,无形无名,天地之原,万物之宗也,即视不见,听不闻之道也。老氏使其治身治世者执持上古无为自然之道,制御即今有为烦挠之俗,归乎淳风,复乎太始,使各正其性命,不迁其德,是谓知道之纲纪也。”^③这是继承乃师张无梦“国犹身也”^④,治国与修身都依据道的观点。陈景元进而指出,这个道不是可道,而是常道。治国治身都要以对常道的认识和把握为前提。他在解释《老子》“致虚极”章时说:

悟常道者,神变无方,性无所不通,气无所不同,不知万物之为我;我之为万物,故能蹈水火,贯金石,反山川,移城邑,乘虚不坠,触实不咳,千变万化,不可穷极,此神合常道者也。其次则毓质不衰,颜如处子,住世千载,厌而上仙,此形同常道者也。其次则语默有法,出处合时,动与阳同波,光而不曜,静与阴同德,用晦而明,世累莫干而身无咎,此能用常道者也。若以治体为宗,则用常道为上矣。

陈景元把对“常道”的认识分为“神合常道”、“形同常道”、“用常道”三个层次,这实际上是分别针对神、仙和普通人而言的。道教本崇尚神仙,然而身为道士的陈景元却并不注重这一点。他既不尚神,追求法力无边的道

① 《南华真经义海纂微》卷九二,《道藏》第15册第618页。

② 《道德真经藏室纂微篇·开题》,《道藏》第13册第654页。

③ 《道德真经藏室纂微篇》,《道藏》第13册第670页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷四八《张无梦》,《道藏》第5册第375页。

术,也不羨仙,去寻找长生不死的妙方。而且,他对道教的符箓丹法颇为轻视:“若九丹八石,玉醴金液,存真守元,思神历藏,行气炼形,消灾辟恶,治鬼养性,绝谷变化,厌固教戒,役使鬼魅,皆老子常所经历救世之术,非至极者也。”^①在他看来,这些都不是常道最重要的运用。他说:“若以治体为宗,则用常道为上矣。”用常道最重要的是治身治国。他说:“有妙道然后万物生焉,生万物者其唯妙道乎,用道者其唯圣人乎。”^②只有圣人才能懂得运用妙道来治身治国。显然,陈景元把传统道教的理身理国之道的观点做了发展。

治身治国同道这一解《老》宗旨,同样是陈景元庄学阐发的宗旨。他的《庄子注》以中正为宗而落实到依天理而规范人事,既谈治身之道,也谈治国之道。

陈景元在《庄子·天下》注中说:“南华著书,以中正为宗而曼衍无穷,以重德为体而真实不伪,以寄托为用而广施教导,与天地精神往来,而不傲倪于万物,则侔于天而不暗于人……其道充实,玄妙无穷,故能无心而一变化,广大而极根源,调适物理,上遂化元也。”^③在他看来,“中正为宗”是《庄子》的宗旨,所以他评价庄子“侔于天而不暗于人”。实际上,他对庄子的研究也是以此为宗旨。陈景元所谓“中正为宗”,大概源于《庄子》自叙其思想旨趣的一段话:“卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年。”类似说法也见于《寓言》、《天下》等篇。关于“卮言”,成玄英疏为:“夫卮满则倾,卮空则仰;空满任物,倾仰随人。无心之言,既卮言也。是以不言,言而无系倾仰,乃合于自然之分也。”陈景元对此既有继承又有发展。他在《庄子·寓言》注中说:“卮满则倾,卮空则仰,卮中则正。日出则斜,过午则晷,及中则明。卮言取其正,日出取其中。君子言出,中正而明,和之以极分而已……卮言日出,中正而明,和以极分之理,因以不滞之辞,所以尽其天年,而无悔吝。”^④在《南华真经章句音义·寓言》中,他类似地说:“卮言日出者,义取中正而明也。”并名此章为“中道”。“卮言”本意为应变无方,陈景元把它解释为“中正而明”,显然是企图使其思想学术能够经世致用。《庄子》内蕴有深刻的哲理,由它引申出来的经世致用之学不可能只是韬略性的政术,而应该是从本体论层次对社会问题所进行的根本性思考。这一点在郭象玄学中表现为以独化论为基础的“内圣外王”哲学,在成玄英的重玄学中则

① 《道德真经藏室纂微篇·开题》,《道藏》第13册第653页。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷一,《道藏》第13册第657页。

③ 《南华真经义海纂微》卷一〇六,《道藏》第15册第681页。

④ 《南华真经义海纂微》卷九一,《道藏》第15册第613页。

表现为将“理本”与“事迹”紧密联系,理本即本体论,事迹即社会人生问题,二者是一种天人或“体用”关系。在陈景元“中正为宗”的《庄》学中,类似的有天理与人事的紧密联系。

关于天理,陈景元认为,其本体是自然。他在《庄子·盗跖》注中说:“莫为利,反其自然而已,莫为名,顺其天理而已。”他在《庄子·天地》注、《庄子·知北游》注、《庄子·庚桑楚》注等中类似地反复强调了这一点。在他看来,虚而存实的自然造化之理,就是天理。如他注《齐物论》说:“吾所谓知者,万物之理;所不知者,万物之性。”他认为,天理只有一个,但万物之性却并不均齐。天理自然无是非取舍之心,但却陶均万物,让物情、人事多姿多彩,这就是天理之全体大用。治身者应该效法天理而行。陈景元在《庄子·大宗师》注说:“人之不能一好恶,同天人,齐彼我也,皆物情之所系也。”在社会中,人们往往不能做到齐是非,因为它们没有自觉地去追求天理。陈景元在《庄子·则阳》注中说:“世人求是者,非求道理也,求侔于我者也;世之去非者,非者邪曲也,去忤于心也。侔我者未必真是,忤心者未必真非。”^①治身要本于天理,治国同样如此。陈景元在《庄子·天下》注说:“主无为而尊,本数也,天道也,分守也;臣有为而累,末度也,地道也,原省也,本末之分,在审之而已。”^②君主无为而遵循天道、天理,这是其本分;臣民需有为而尽人事。天理与人事的关系同样表现在道德与仁义礼的关系中。天道、天理是仁义礼之体,是仁义礼的根据,而仁义礼乃至刑名制度等,则需顺应时代的变化而不断调整以求适应。陈景元在《庄子·天运》注说:“盖治贵日新,履迹则弊。以周道可行鲁,则太行可以行舟,不若舍陈迹而任自然,应天理而随物化。故三皇五帝之礼义法度,不矜于同而矜于治,治则为法矣。”^③陈景元不像《庄子》那样,严厉抨击刑名礼法,他认为:“用法虽非善,犹愈于无法。无法则道理不立,乱莫甚焉。”^④社会不可能不需要刑名礼法,关键在于刑名礼法是否符合天理,那种由强权意志所推行的刑名礼法是违背天理的,必然会诱发各种纷争、冲突。总之,社会人事都必须本于天理而做到自然而然。如他在《庄子·在宥》注中说:“物无弃物,不可谓贱而不任用;人无弃人,不可谓卑而不就使;事有显晦,不可谓隐匿而不为;法贵适时,不可谓粗迹而不陈;义有裁断,不可谓近远而不处;仁者博爱,不可谓亲疏而不广;礼能治乱,不可谓樽节而不积;德有高下,不可谓中

① 《南华真经义海纂微》卷八五,《道藏》第15册第588页。

② 《南华真经义海纂微》卷一〇三,《道藏》第15册第668页。

③ 《南华真经义海纂微》卷四五,《道藏》第15册第416页。

④ 《南华真经义海纂微》卷一〇五,《道藏》第15册第676页。

顺而不高;道之虚无,不可谓守一而不易;天理自然,不可谓神妙而不为。”^①

以天理治人事,而人事则具体表现为治身与治国,所以,陈景元往往把修身与治国并论。道教早在汉代就有修身之理与治国之道相一致的观点。陈景元在《秋水》注中说:“有德者内守天理,外修人事,然后位业可得,而进退处在我,可以反要妙而语极致也。”^②这里的“德”既指个人内在的修炼,也指外在的治国之道,两者本应统一起来。否则,修身无方则不可治国,治国无道也难以修身,如陈景元在《人间世》注中所说:“相与为恶则乱邦,率之以道则害己,唯善歛张之权者,斯能傅之。若省己过,则无凶德矣,正身者,不言之教。形莫若就,与之无方也;心莫若和,夺之有道也。就入则同恶,为颠灭崩蹶,所以危吾国;和出则矜,为声名妖孽,所以危吾身。”^③修身治国都应该本之于道,顺从自然,虚以应物。陈景元又说:“圣人蕴乎天理,鬼神莫睹其迹,有心有情则招折招怨矣。故以之治身则和畅,治国则太平。”^④吻符天理之心,实为无心,即以物为心。“在物还物,属人还人,修身守真,彼我无累。真者自然之性,内发于精诚,外感于天人,其用于人理也,忠孝哀乐,各得其宜。”^⑤圣人保守本真的修身之道,可以推己及人及物,乃至泽被天下,修身治国。

本于常道或天理,陈景元对治国提出了一系列的观点。首先,他提出了理想社会的政治蓝图——“太上之世”:“太上者谓太古之上,无名号之君也,所谓上德不德者也,其德无上可加,故曰太上。虽有君位而不以尊自称,任物自然,各正性命,故其教无为,其治无迹,随时举事,因资立功,百姓日用而不知其道,但知有君上而已,谓帝何力于我哉。庄子曰:‘至德之世,不尚贤,不使能,上如标枝,民如野鹿,端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,行而无迹,事而无传。’此太上之世也。”^⑥太上之世即在太上之君统治之下的社会。太上之君实则是不可名言的常道的化身。他对天下的治理本于无为之常道,随顺自然,极其简单,没有烦琐的道德说教和法章禁令,君王甚至连名号都没有。上行下效,老百姓遵行常道,奉守本真,没有仁义道德的束缚却一举一动均符合仁义道德。这其实就是老子提倡的“小国寡民”、庄子所向往的“至德之世”的理想社会。

① 《南华真经义海纂微》卷三三,《道藏》第15册第357页。

② 《南华真经义海纂微》卷五三,《道藏》第15册第450页。

③ 《南华真经义海纂微》卷九,《道藏》第15册第243页。

④ 《南华真经义海纂微》卷五八,《道藏》第15册第470页。

⑤ 《南华真经义海纂微》卷九八,《道藏》第15册第648页。

⑥ 《道德真经藏室纂微篇》卷三,《道藏》第13册第672页。

其次,陈景元主张,治国必须清静无为。这第一层含义就是以不治为治而让天下人自治。在《天地》篇中,庄子虚构的人物淳芒与苑风对话说:“夫大壑之为物也,注焉而不满,酌焉而不竭。”陈氏对此注解道:“大壑即东海,注不满,酌不竭,以喻道源无穷。无所宜,无所能,不见其情,行所不为者,治之要也。行言自为而天下化,盖不治者,圣治之妙也。无思无虑,用心若镜,故四海愿共利给之。”^①道体妙不可言,深不可识,广大无边,圣人法道治国的最高明之境就是不治之治,即不拘于一偏,任天下自化、自治。

第二层含义是君主必须清静。陈景元说:“积德之君,其治人事天,厚国养民者,植根于无为,固蒂于清静。”^②根据治国与治身同道的观点,治国要做到清静,君主自己的修身也要做到清静:“人君守性清静,则元气高明而自正;人君纵其多欲,则元气昏瞶而烦浊。”^③修身的清静则取决于欲望,欲望少而弱则清静。

第三,要做到清静无为就必须不越性分。陈景元指出:“无为者,非拱默闲堂也。”^④无为并非不做事,而是一种行为的原则,即“不越性分”:“无为者,谓不越其性分也。性分不越则天理自全,全则所为皆无为也。”^⑤性分的内涵,上文已述及。不越性分的内涵包括三个方面:一是不为嗜欲名利而累,因为它们乃人的天性以外的东西;二是不做超出自己的天赋能力的事;三是不做不符合自己的社会角色的事。以之治国,“不越性分”有两层意思:一是指因材施教。陈景元说:“民任其能,物安其分。”^⑥量材授职,不伤性分,故天下安而平泰矣。”^⑦二是指赋税和劳役不能超过老百姓的承受能力:“治国者,爱民如赤子,临政不可苛虐,赋役不可伤性,务农简事,使民各遂其业,而安其生,斯无为之化也。”^⑧陈景元以“不越性分”来界定“无为”,使“无为”从一个抽象概念变得内涵相对明确,这显然是对老学的一个创新。

第四,无为治国讲求简易。陈景元认为最高的政治也就是最简易的政治:“有为则政烦,无为则简易。易则易从,烦则难治。”^⑨治国必须遵守中正

① 《南华真经义海纂微》卷三八,《道藏》第15册第380页。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷八,《道藏》第13册第709页。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷七,《道藏》第13册第699页。

④ 《道德真经藏室纂微篇》卷一,《道藏》第13册第658页。

⑤ 《道德真经藏室纂微篇》卷一,《道藏》第13册第660页。

⑥ 《道德真经藏室纂微篇》卷一,《道藏》第13册第658页。

⑦ 《道德真经藏室纂微篇》卷五,《道藏》第13册第687页。

⑧ 《道德真经藏室纂微篇》卷二,《道藏》第13册第665页。

⑨ 《道德真经藏室纂微篇》卷一〇,《道藏》第13册第722页。

而宽容的天理,以清静简易为本,统治者不应该制定烦琐的礼法规范,不应该肆意发号施令,任社会人事之自组织、自发展,社会就能达到“太和”的理想化境。反之,为政烦琐细碎就是有为,其效果就是扰民,引发社会动乱。

第五,无为而治实为“无文之治”,这是简易治政的深入。陈景元注“绝圣弃智,民利百倍”时说:“圣者谓制度,法象功用,陈迹之圣也,绝之者欲复其浑朴也。河上公曰‘五帝画象,仓颉遗书,不如三皇结绳,无文之治也’。智者谓权变谋虑,揣摩纵横之智也,弃之者欲归于无为也。”^①无文之治的一层意思是不立文字,不立规章制度,不以智巧贤能治国。《应帝王》记载,啮缺问王倪,四问而四不知,陈景元发挥说:“圣人行不言之教,则四问四不知者,乃应帝王之纲纽也。”^②无文之治的另一层意思是政务先做后说,最好的是做了也不说。再一层意思是统治者以身作则,垂范天下。无文之治何以可行?陈景元以为学不足以体悟常道来证明:“夫道者,杳然难言!岂学者可得而进,故可传而不可授,可得而不可具。”^③常道本不可言说,不能通过对文字的学习传授来认知,只能通过纯净的心灵去体悟。如果通过语言去学习,反而会“因学致伪,逐境失真,汨没于爱欲之波,熙熙悦乐如饿夫之临”^④,也就是失去原有的质朴,变得虚伪贪婪,沉溺于争竞、追逐外在声色欲望的满足之中。

无为而治主要是对君主而言的。对臣下,黄老道家和道教都主张要有为。陈景元继承了这一观点:“王者法天无为,臣下事君有职,天道人道劳佚不同,若不察而倒置,乱自此始矣。”^⑤为什么君无为而臣有为呢?他在《天道》的注中解释说:“君忠无不容,仁也;臣道无不理,义也。君当垂拱无为,若同臣道理事,是不主也;臣当职事有为,若同君德容纳,是不臣也。上不专执,任群才之能,故无为而用天下;臣职所司,以勤劳治事,故有为而为天下用也。由是知知落天地必取众谋,辩雕万物必取众议,能穷四海必待众为,斯无为之业也。”^⑥君臣之间的职分不同,行为原则当然也不一样。君道为本,臣道为末;君道本于天理,臣道本于人事;君道简要,臣道详备;君道无为,臣道有为。君臣秩序不可乱:“君臣定位,不相凌越,则天下治

① 《道德真经藏室纂微篇》卷三,《道藏》第13册第674页。

② 《南华真经义海纂微》卷二〇,《道藏》第15册第297页。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷三,《道藏》第13册第674页。

④ 《道德真经藏室纂微篇》卷三,《道藏》第13册第675页。

⑤ 《南华真经义海纂微》卷三三,《道藏》第15册第357页。

⑥ 《南华真经义海纂微》卷四一,《道藏》第15册第397页。

矣。”^①君主为体天道而行,所以应该无为自然,任天下万物自治,臣下理事,所以应该积极做好分内之事。君臣秩序错倒,则社会动乱开始。所以,君主治国一方面要垂拱无为,另一方面又要“任群才之能”,以“众谋”、“众议”、“众为”为用。由此可见,陈景元在新的时代条件下对道家治国之道的阐发颇有新意。

五、纳儒入道

陈景元的思想,尤其是治国思想,明显受到了儒家的影响。前已述及,陈景元认为仁义礼智信即可道,这是他对道论的重要发挥,从中可以看出儒家思想对他的影响。他继而指出,治理天下时,必须发挥可道的作用:“出经济之术,用仁义之道,庶民孰敢不听。”^②又云:“行以礼义,上下不越也。”^③

在阐述治国之道时,陈景元儒道兼综。他认为儒家思想自有可取之处:“上仁与德同,以含容为本;上义与道同,以通理为原;处中和而不淫者,乐也;整容貌而中节者,礼也。礼以应物,乐以正性。”^④“君子百官以仁义礼乐治天下,熏然慈和,惠及万物,立法以定职分,授名以表性行,观操以验才能,稽考以决黜陟,皆有术数存焉。”^⑤他把庄子思想概括为“中正为宗”,反映了宋代“以儒解庄”的时代特点。“名分既立,尊卑是陈,不可越于上下。”^⑥“行仁义者,可至于盛德,故谓之有志。”^⑦“夫道德仁义礼,五者之体,不可致诘,故混而为一。一既分矣,五事彰而迹状著,故随世而施設也。”^⑧不同阶层之间的名分等级不可僭越,仁义道德是维护统治所不可缺少的,它们“随世而施設”,具有各自的作用。儒道之间确实存在相通相融的地方,儒家的仁义礼乐同样是治理天下不可能少的。那么,老子为什么要说“夫礼者,忠信之薄而乱之首”呢?陈景元对此的解释是:“夫忽道德仁义,而专以礼教为用者,岂非忠信之薄而乱之首乎?若乃尊道德仁义,而兼用礼教者,是礼之上也,则何往而不治哉。”^⑨如果忽视道德仁义而专行礼教,

① 《南华真经义海纂微》卷四〇,《道藏》第15册第391页。

② 《南华真经义海纂微》卷二〇,《道藏》第15册第299页。

③ 《南华真经义海纂微》卷四五,《道藏》第15册第413页。

④ 《南华真经义海纂微》卷四九,《道藏》第15册第432页。

⑤ 转引自:蒙文通辑校:《道书辑校十种》(《蒙文通文集》第六卷),成都:巴蜀书社2001年版,第1162页。

⑥ 《道德真经藏室纂微篇》卷五,《道藏》第13册第685页。

⑦ 《道德真经藏室纂微篇》卷五,《道藏》第13册第690页。

⑧ 《道德真经藏室纂微篇》卷六,《道藏》第13册第690页。

⑨ 《道德真经藏室纂微篇》卷六,《道藏》第13册第690—691页。

就会造成社会上的种种混乱。如果礼教与道德仁义同时推行,则天下一定能够大治。因此,陈景元认为,儒家的道、德、仁、义、礼五者是不可分割的,它们彼此联系,都属于道的内容,不可孤用。相比之下,道比德、仁、义、礼更为根本,更为重要,治国仍然应以道为本:“刑礼知德,治世之具,必有以体,翼时循之。刑不宽则失治体,礼不兴则化不行,知不明则事留滞,以德循礼,然后能行于道也。”^①他认为,道为治世之本,德、仁、义、礼、刑等名教则只是治世之具:“刑名以天理道德为本,赏罚以刑仪名器为始。专任赏罚,岂非倒道乎。语失次序,岂非迁说乎。刑名赏罚,治之具,妙用次序,治之道。迹所以为天下用,理可以用天下也。名数礼教,下之所以事上也;无为自化,上之所以畜下也。”^②儒家的名数礼教是治世之具,不可缺少,但也不可专用,即使用也要“以德循礼”。而且,运用治世之具是臣下的职分,君主仍要把握道家要旨,以道为本,无为而治,即他所谓“君子以无为自然为心,道德仁义为用”^③。显然,陈景元所说的“无为”并非毫无作为,而是在道家自然精神的基础上,渗入儒家的入世追求。

陈景元对道家清静无为宗旨的阐发也援引了儒家思想。他注《老子》“不出户”章时说:“夫圣贤之为治,必先身心以度之,自近而及远也。不下庙堂而知四海之外者,因物以识物,因人以知人,当食而思天下之饥,当衣而思天下之寒,爱其亲知天下之有耆老,怜其子知天下之有稚幼也。”^④这是本于儒学能近取譬的思想,强调统治者要把自己与天下人同等看待,制定方针政策时要设身处地地为老百姓着想,学会换位思考。陈景元引《礼记·大学》中八条目的思想论证说:“不视不听,求之于己,天人之际,大道毕矣。《记》曰:欲治天下先治其国,欲治其国先治其家,欲治其家先治其身,欲治其身先治其心,欲治其心先诚其意。故君子不诚无物,皆反推于身心之谓也。”^⑤这种怀仁抱义、泽被天下、惠及众生的儒者情怀在“善建者不拔”章之注中也有体现:

夫修道于身者,心闲性淡,爱气养神,少私寡欲,益寿延年,乃为真人矣。修道于家者,父慈子孝,兄友弟顺,夫信妻贤,九族和睦,庆流来世矣。修道于乡者,尊老扶幼,教诲愚鄙,百姓和集,上下信向,其德久

① 《南华真经义海纂微》卷一五,《道藏》第15册第271页。

② 《南华真经义海纂微》卷四一,《道藏》第15册第397页。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷五,《道藏》第13册第689页。

④ 《道德真经藏室纂微篇》卷七,《道藏》第13册第690页。

⑤ 《道德真经藏室纂微篇》卷七,《道藏》第13册第699页。

长矣。修道于国者,礼乐自兴,百官称职,祸乱不生,万宝丰熟,则物充实矣。修道于天下者,不言而化,不教而治,平易无为,和一大通,比屋可封,化被异域,而德施周普矣。^①

这里除了修道于身是道家的内容外,其余均与儒家思想无异。从修道于身到修道于家、乡、国、天下,由小到大,由近及远,其中所贯彻的内圣外王的宗旨,是儒道两家都认可的。

六、陈景元思想的影响

陈景元一生交游广泛,王公大臣、文人学者多与他有联系:“自大丞相吴奎、左相蒲宗孟、翰林学士王岐公而下,一时宗工巨儒泊贤士大夫以篇什唱酬迭遗者甚多。”^②由此可见他在当时的影响之大。陈氏的老、庄著作,不仅得到皇帝赞赏,其书得以颁行入藏,而且得到了社会的广泛认可,与他同时或以后的学者纷纷援引其说。与他同时代的学者谈及:“碧虚子陈景元师事天台山鸿蒙子张无梦,得老氏心印,有《道德经藏室纂微篇》,盖摭诸家注疏之精华,而参以师传之秘,文义该赡,道物兼明,发挥清静之宗,丕赞圣神之化。熙宁中召对便殿,因进所著,睿眷殊渥,宣附《道藏》,镇诸名山,四海学徒,典刑是赖。仲庚西蜀未褐,访道东南,课习是经,垂髻逮白。义海重玄,望洋窃叹,幸《纂微》之要,若披云雾而睹日月也。”^③薛致玄发挥陈景元《道德真经藏室纂微》的重玄思想而撰《道德真经藏室纂微开题科文疏》,“意欲使学者溯流而知源,因博以求约,如蹶梯蹬以陟九层之台,举足愈高而所见益广。及乎造重玄之极致,悟大道之强名,体用两忘,有无双遣,超然自得于筌蹄之外。”^④近代学者蒙文通指出:“唐代道家,颇重成(玄英)、李(荣);而宋代则重陈景元,于征引者多,可以概见。”^⑤陈景元是使唐代道教重玄学在宋代得以传承光大的重要学者。

陈抟是宋代道教领域的重要学者,在道教史乃至中国思想文化史上占有重要的地位。陈景元的思想通过张无梦而源于陈抟。蒙文通指出:“碧虚之学,源于希夷。昔人仅论濂溪、康节之学源于陈氏,刘牧《河图》、《洛书》之学,亦出希夷,而皆以象数为学,又自附于儒家。今碧虚固道士之谈

① 《道德真经藏室纂微篇》卷七,《道藏》第13册第704页。

② 薛致玄:《道德真经藏室纂微篇开题科文疏》卷一,《道藏》第13册第731页。

③ 《道德真经藏室纂微篇·开题》,《道藏》第13册第655页。

④ 薛致玄:《道德真经藏室纂微篇开题科文疏·李庭序》,《道藏》第13册第727页。

⑤ 蒙文通:《古学甄微》,成都:巴蜀书社1987年版,第356页。

老、庄者,求抟之学,碧虚倘视三家为更得其真耶!”^①周敦颐、邵雍、刘牧之学都与陈抟密切相关,不过他们只发挥了陈抟的象数学的方面,而陈景元则得陈抟老庄之学的真传。通过陈景元,可以让我们更全面而深刻地把握陈抟思想。

陈景元在思想文化史上的地位,还可从他与宋代儒家理学的关系看出。蒙文通指出:“伊洛之学,得统于濂溪,而周子之书,仅《通书》、《太极》而已。重以邵氏(雍)、刘氏(牧)之传,致后人每叹希夷之学,仅于象数、图书焉尔。及读碧虚之注,而后知伊洛所论者,碧虚书殆已有之。其异其同,颇可见学术蜕变演进之迹。其有道家言而宋儒未尽抉去,翻为理学之累者,亦可得而论。皆足见二程之学,于碧虚渊源之相关。”^②周敦颐是二程的老师,被后世公推为宋明理学的开山鼻祖。周敦颐的思想在很大程度上渊源于道家、道教。蒙文通断言二程之学受陈景元的影响,惜未作论证。我在拙著《宋代理学与道家、道教》中已指出,陈景元年龄比二程大二十岁左右,其《道德真经藏室纂微篇》的成书早于二程思想成熟至少十三年,二程的人性论等方面的思想深受他的影响^③。

第三节 王文卿与神霄派

神霄派因传习神霄雷法而得名,形成于北宋政和末宣和初,创始人为北宋末的南丰道士王文卿(1093—1153),后因林灵噩(被徽宗尊宠而改名灵素)的传承而盛行。它以神霄玉清真王、青华帝君为宗师,以徽宗为“教主”,主张神权、皇权、政权合一,奉行的经典有《道德经》、《南华真经》、《玉婴神变经》等,思想上提倡儒道合一,以五雷法、符篆、内炼为主要方术。靖康之变后,势力从上层转入民间并一直传到明代。

神霄派形成于北宋。北宋道士朱执中、王文卿、林灵素、陈楠、白玉蟾等都认为神霄派系由唐代火师汪真君创立。此说不确,但神霄派的渊源确实可追溯至唐代汪子华、颜真卿、叶法善、邓紫阳、胡慧超、丰去奢、叶千韶等精通雷法的道士。其中汪子华的贡献尤大^④。汪子华(714—789),字时

① 蒙文通:《古学甄微》,成都:巴蜀书社1987年版,第373页。

② 蒙文通:《古学甄微》,成都:巴蜀书社1987年版,第374页。

③ 孔令宏:《宋代理学与道家、道教》,北京:中华书局2006年版,第222—233页。

④ 李远国:《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》,成都:四川人民出版社2003年版,第26页。

美,蔡州汝阳县人,年四十而三举不第,遂弃儒学而入道门,曾与颜真卿同师白云先生张约,再师赤城先生司马承桢,又师紫虚元君,精于雷法。他的著作为北宋朱执中所得并整理,主要有:《火师汪真君雷霆奥旨》、《混合秘诀》、《玉枢灵文》、《斩勘五雷大法》等。其中最要的是《火师汪真君雷霆奥旨》。该书为朱执中注,王文卿传,讲述雷法理论和汪子华的生平事迹,但有关生平事迹从行文语言及内容看当非汪子华自著,应为后人追述。由此来看,全书恐均非汪子华自著。至于汪子华到朱执中之间的传承环节,史料无征,无从考证。

朱执中得汪真君雷书的《自述》成于北宋徽宗崇宁三年(1104),比王文卿得雷书的徽宗宣和初年(1119)早十五年,说明早在王文卿之前已有雷书流传于世。神霄派在北宋的形成,与林灵素和王文卿关系尤大。

林灵素,浙江温州永嘉人,生卒年不详,活跃于北宋徽宗时期,深得徽宗宠信。他所传的雷法著作,据《道藏》中《道法会元》可知有《神霄金火天丁大法》、《金火天丁神霄三气火铃歌》、《金火天丁风气紫书》、《金火天丁玉神解关云篆》、《金火天丁摄召仪》、《金火天丁阳芒炼度仪》、《金火天丁如孤仪》、《正一唵神灵官火犀大仙考召秘法》等。林灵素利用得徽宗宠信之机,使得徽宗信仰神霄雷法,于是神霄雷书及相关道经被征集入《道藏》,全国各地广建神霄万寿宫,神霄派得以广泛传播,得到了极大的发展。

如果说林灵素主要是为神霄派提供了一个发展的外部机遇的话,王文卿则对神霄派做了内在的理论上的贡献。

王文卿,字述道^①,别号冲和子,世居抚州临川,后迁徙建昌南丰之神龟山岗军峰。关于其师承,王文卿自述,他于宣和初年(1119)渡扬子江时遇一异人,传授给他“飞章谒帝之法及啸命风雷之书。每克辰飞章,默朝上帝,召雷祈雨,叱咤风云,久雨祈晴则天即朗霁,深冬祈雪则六花飘空。或人家妖祟为害,即遣神将驱治,俱获安迹”^②。这位异人便是唐代道士汪子华。王文卿说:“予未得雷文之前,已遇汪真君于扬子江,授予飞神谒帝之道。后游清真洞天得此文,经三载之久,又遇汪君于军山店中。后过禅寺,语余所修飞神谒帝之道何如?余答汪真君曰:三年前弟子到清真洞天,偶昏暮不知其所,荒落草舍之中,孤火独案之上,得嘘呵风雨之文。遂于身中,取筒呈上。汪君曰:子真宿仙也。昔老姥乃电母也。子既得其文,予当语汝于此。方蒙指授,授毕,乃召使者当空分付,此余遇汪君点化。”^③这显

① 虞集《王侍宸记》作“予道”,《藏外道书》第35册第227页。

② 《道藏》第5册第412页。

③ 《道藏》第5册第412页。

然是依托之言，不足为信。不过，王文卿与汪子华确有渊源，其间的中介之一当为朱执中，因为朱执中曾经得到汪子华的雷书并为它作注。除了汪子华、朱执中，王文卿的雷法还与唐代道士叶法善有关。他说：“昔游名山二百余所，一到金陵清真洞，乃唐叶天师修真之地。抵暮四无人烟可依，远望山中，忽有灯光，以此投奔灯光，到草舍间，寂然无人。予心大惊，于灯下桌上有一文字，启而视之，名曰嘘呵风雨之文，予意其必雷宅也。心方安，取笔墨以木叶录之。录将毕，忽闻鸡鸣之声，须臾一老姥出来，予问其姓氏。老姥曰：予无姓氏。此乃雷霆所居之地，不可久留。予问鸡鸣者何以有？此姥曰：乃地中金鸡鸣。予觉而出，不数步回望不见草屋。不久一里许，已到洞天。予得雷书，自清真洞天始。”^①这段话同样为依托之言，其中透露出其雷法与唐代道士叶法善有关。另外，王文卿的雷法与天师道也有关。据张宇初《妙灵观记》记载，王文卿“尝请于虚靖天师先生甲庚混合之道，深奖语之”^②。

王文卿自著自编或经弟子整理的著述多达几十种，主要是：《冲虚通妙侍宸王先生家语》、《王侍宸祈祷八段锦》、《玄珠歌》、《上清五府五雷大法玉枢灵文》、《高上神霄玉枢斩勘五雷大法》、《雷说》、《先天雷晶隐书》、《侍宸诗诀》、《上清雷霆火车五雷大法》、《中皇总制飞星活曜天罡大法》、《火师汪真君雷霆奥旨》等。其中《冲虚通妙侍宸王先生家语》、《王侍宸祈祷八段锦》为他与弟子袁庭植讨论雷法的记录，前者讨论了神霄雷法的四十个基本问题，后者阐述了雷法修持的八个阶段、丹功玄机和运雷祈雨的秘诀，这二书当为研究神霄雷法的重要文献。

在林灵素的推荐下，他于宣和四年、七年两度被徽宗召入朝。宣和七年七月，特授太素大夫凝神殿校籍，视朝请大夫、右文修撰，参联从橐。不久，又敕凝神殿侍宸，后加同管辖九阳总真宫提举司命府事。父肇始，赠承事郎，母江氏，赠太宜人。王文卿上表求乞还归山林修真体道，不允。又敕五日一次，佩金方府入大内诸宫阁咒水泽秽，除邪治病。十一月，因祈晴有功而赐诰，太素大夫凝神殿侍宸不变，“再除两府侍宸冲虚通妙先生，视太中大夫，特进徽猷阁侍制，主管教门公事”。父再赠承议郎，母太令人，妻平氏宜人，叔王深赐承信郎，弟次卿迪功郎。后再次上表乞还，获准。南宋初，高宗诏书来招，推辞不就。王文卿虽得朝廷宠信，但能秉持操守，不交权贵，知进知退。他在道教中的地位，如天师张宇初在《道门十规》中所说：

① 《道藏》第5册第412页。

② 《道藏》第33册第217页。

“道法传绪，清微始于元始天尊，神霄始于玉清真王。自历代传绪以来，清微自魏祖二师而下，则有朱、李、南、黄诸师，传衍犹盛，凡符章经道斋法雷法之文，率多黄师所衍。神霄自汪、王二师而下，则有张、李、白、萨、潘、杨、唐、莫诸师，恢弘犹至，凡天雷丰岳之文，各相师授，或一将而数派不同，或一派而符咒亦异。”^①这里所说神霄二师即汪子华和王文卿。

王文卿弟子众多，见于史料记载者有朱智卿、熊山人、平敬宗、袁庭植、邹铁壁、上官氏（王文卿外甥）、王嗣文（王文卿从孙）、高子羽（新城，即今黎川人）、郑道士、萨守坚等。其中王嗣文在宋宁宗时期较为著名，曾被赐予“妙济先生”的称号。邹铁壁、高子羽两人均开创支派，一直传到明代。邹铁壁一系有弟子沈震雷、莫月鼎、王质等，其中莫月鼎有弟子金善信、王惟一、王继华、潘无涯、陆可山等，其中王继华又有弟子张善渊，张善渊传步宗浩，步宗浩传周玄真，周玄真已是明代人。高子羽一系，高子羽传临江军（今樟树西南）人徐次举，徐次举传抚州金溪人聂天锡，聂天锡传临川（今抚州）人谭吾真，谭吾真传庐陵（今吉安）人罗虚舟，罗虚舟传周立礼和萧雨轩，其中周立礼传周之子，萧雨轩传鄱阳人胡道玄。胡道玄是当世名道。王文卿的弟子和再传弟子中有著述者不少，如《道法会元》卷七七收有邹铁壁注《雷霆梵号咒》、上官真人述《书符内秘》、莫月鼎述《书符口诀》等。王惟一所著《道法心传》也被收入《正统道藏》。

神霄雷法中召役雷神兵将的方法是继承了北帝派的“北帝雷公法”，有所不同的地方在于，除了北帝派的五方五雷外，又多构想了几种不同的“五雷”称号并赋予其含义。雷法的基本观点也来自北帝派，如雷受天罡所制实为受七元星君所制，而七元星君直接受命于北帝，是北帝派最重要的神。北帝派所奉的神真如紫微大帝、北极四圣（天蓬、天猷、翊圣、真武）也都成了神霄派的神尊。北帝派的度亡解厄、炼度之法被神霄派纳入后改成了“神霄金火天丁大法”。可见，北帝派是神霄派的渊源之一。

神霄派的渊源之二是天心派。天心正法中的许多法诀，如“变存遗治诀”、“变神诀”、“北极驱邪院印”、“都天大法主印”、“五雷灵符”、“北帝符”、“火铃符”等，均被神霄派所吸收，成为神霄雷法的组成部分。

神霄派的渊源之三是内丹。雷法最重要的特点是“以道（指内修）为体，以法（指符箓）为用”，即以内丹修炼为根本，以符箓法术为末用，融内丹和符箓为一体。这一思想实由五代谭峭启其端^②，到宋代则主要是吸收金

^① 《道藏》第32册第149页。

^② 刘仲宇：《五雷正法渊源考论》，《宗教学研究》，2001年第3期。

丹派南宗的思想。王文卿《雷说》有诗云：“损神日日谈虚空，不如归命胎息中，绵绵不绝神自通，烟升云降雨濛濛。”^①这是以守窍调息为炼内丹的入手功夫，与张伯端、石泰一脉的丹法同辙。神霄派道士所述丹法多引证张伯端、白玉蟾等，表明他们的丹法思想多承金丹派南宗而来。

禅宗也是神霄派的渊源。神霄派强调内丹修炼须以本性元神为本，如王文卿说：“且如千江水有千江月，人之初性譬如明月，一点圆明，湛然不动，灵光遍照。”^②“千江水有千江月”、“本性元神”之说得之于禅宗。邹铁壁《雷霆妙旨》述王文卿所传《雷法密旨》云：“有心感神，神反不应，无心之感，具应如响……但无妄念，一片真心，不知不识，心于雷神混然为一，我即雷神，雷神即我，随我所应，应无不可。”^③这里以“无心”为“真心”之说同样是渊源于禅宗。

从上可见，神霄雷法是由众多的道法汇聚而成的。它不只是术，还实现了道与术，即义理和法术的圆融，从一个侧面说明了道教知识体系（学）的进一步成熟。

神霄雷法形成之后，反过来对北帝派、天心派、清微派、灵宝派、净明道和天师道等产生了较大影响，成为宋明时期道教比较推崇的术。

第四节 龙虎山天师道的复兴

唐末五代时期，在江西龙虎山的一支张陵后裔开始引人注目。陈国符引《续龙虎山志》说：“南唐后主于信州龙虎山建张天师庙，时为天师二十二代孙张秉一。”^④据《历世真仙体道通鉴》卷一九，张秉一之子为张善，张善生季文，季文生张正随。

张正随，字宝神，为人质朴，常年传度法信，救助贫困，享年八十七，追封为“真静先生”。《汉天师世家》说：“宋大中祥符八年乙卯（1015）召至，吏部尚书王钦若为奏立授箬院，并奉敕改真仙观为上清观。”^⑤但是，《宋会要》载：“大中祥符八年，召信州道士张乾曜于京师上清宫，置坛传箬度

① 《道法会元》卷六七，《道藏》第29册第215页。

② 《冲虚通妙侍宸王先生家话》，《道藏》第32册第390页。

③ 《道法会元》卷七七，《道藏》第29册第308页。

④ 陈国符：《道藏源流考》下册，北京：中华书局1992年版，第320页。

⑤ 《汉天师世家》卷2，《道藏》第34册第825页。

人。”^①当以《宋会要》所载为真。

张乾曜为张正随长子。他除了受宋真宗召见外，宋仁宗天圣八年（1030）时再次受召并被赐号“虚靖先生”，免其租课。这为龙虎山天师道的兴盛奠定了坚实的基础。张乾曜有二子，长子张嗣宗传道，次子张见素业儒。

张嗣宗，字荣祖，传度秘篆及吐纳之法。至和元年（1054），受宋仁宗召见，为国祈祷。次年八月赐号。所赐之号，《宋会要》载为“冲静先生”，《仙鉴》卷一九与《汉天师世家》载为“虚白先生”。

张嗣宗长子张象中，字拱辰，七岁承袭天师职。十三岁时通经史，有道士。宋仁宗曾召问道法，颇受宠遇。

张象中生敦复，字延之，少业儒，颇有名气，后以嫡子承业，曾应宋神宗之召，于内殿建醮。到徽宗时期因张继先受尊崇而追封“葆光先生”，年五十三而卒，由张景端袭教。

张景端为二十四代之后张迪第五子，性恬淡，笃志玄学，袭天师之职，年三十一而卒，大观二年（1108）徽宗时期追赠“葆真先生”。

北宋天师中，张继先在历史上颇为显赫。他既是天师，又与神霄派的发展有紧密的关系。上引张宇初在《道门十规》中谈神霄派传承时所提到的“张”即指三十代天师张继先。他为神霄派的发展也做出了贡献。

张继先（1092—1126），字遵正^②，号修然子。其父张处仁，字德玄，曾任宣教郎、临江知县。张继先为其次子。据说他到五岁时还不会说话，一天听到鸡叫，忽然笑着说话了，赋诗道：“灵鸡有五德，冠距不离身，五更张大口，唤醒梦中人。”次日宴会上端坐莲花上，众人都惊奇地称他为神仙。九岁时承袭天师职位，是为三十代天师。徽宗崇宁以后，他四次应诏入京，屡受褒赐。

崇宁三年（1104），张继先十三岁，应召赴京。徽宗问，所作之符，灵从何而来？回答说：“神之所寓，灵自从之。”问修丹之术如何，回答说：“此野人事也，非人主之所宜嗜。陛下清静无为，同乎尧舜，足矣。”潞州盐池水溢，徽宗下旨让其治理。成功，受褒扬。

崇宁四年（1105），第二次应召。徽宗问道法之同异，回答说：“道本无为而无不为，体即道也，用即法也，体用同源，本无同异。若一者不立，二者强名，何同异之有。”问及时政，说：“元佑诸臣皆负天下重望，乞圣度从容。”

① 《仙鉴》卷一九引《宋会要》，《道藏》第5册第211页。

② 参照《历世真仙体道通鉴》和白玉蟾《赞历代天师》，《汉天师世家》所说“字嘉闻，又字道正”之说为误。

徽宗惊问：“朕何所不容？”回答说：“陛下弘建皇极，无偏无党，以天下苍生为念，幸甚。”这里所说“元佑诸臣”指崇宁元年，蔡京为宰相，为了自己把持朝政，给反对他的司马光、苏轼等三百零九人扣上“元佑奸党”的帽子，在德殿门外树立“党人碑”，上刻其恶名，昭示全国。被刻上党人碑的官员，重者关押，轻者贬放远地，非经特许，不得内徙。张继先仅仅在此事三年后就敢于为元佑党人说话，足见其胆识和一片忧国忧民的赤诚之心。徽宗赐号“虚靖先生”，视秩中散大夫，赐“戈阳县管下步口庄田，计一万三千”给龙虎山上清正一宫^①。请求回山，赐金帛，不受。同年，徽宗下诏：“信州龙虎山张氏，自今相袭为山主传授法箓者，即度为道士，仍赐紫衣、师号，著为令。”^②这是朝廷对天师的优遇。

崇宁五年(1106)，第三次应召。于内庭建醮，“因密奏赤马红羊之兆，请修德。”丙、丁为火，色红赤，午属马，未属羊，道教认为丙午、丁未两年为国家发生灾祸的年份。徽宗赐昆玉所刻“阳平治都功印”及金铸老君、汉天师像，赐号“正一静应显佑真君”。不久又赐缗钱大修龙虎山上清宫，“拨步口庄五万以饭其众”，改赐“上清正一宫”额，封或追封其家人、族人。

大观元年(1107)，第四次应召。徽宗请去宫中妖祟，回答说：“闻邪不胜正，妖不胜德，陛下修德，妖必自息。”“上复命以瓮数十，贮水京畿，取符投水中，以饮有疾者，凡饮者皆愈。”当年大旱，受命祷雨有应，赐太虚大夫，不受。大观二年恳请还山，赐金帛，不受。

政和二年(1112)，徽宗遣使再召，称病不应。靖康元年(1126)，“金人寇汴，上与太上皇思天师预奏之言，遣使极召，至泗州天庆观，索笔作颂曰：一面青铜镜，数重苍玉山，恍然夜舡发，移迹洞天间。宝殿香云合，无人万象闲，西山下红日，烟雨落潏潏。书终而化，时靖康丙午十一月二十三日，京师亦以是日陷。族父武功大夫张宪适至，率士民葬于龟山之下。”但是否真死，恐难于确定。因为据传，绍兴辛酉年(1141)，“西河萨守坚游青城，遇于峽口，授以符法及水调歌头一阙，授书一缄，履一只，令达嗣天师。抵山，嗣天师发书异之，令人启泗州窆，惟一履存，方知其尸解。后亦有遇于武夷、罗浮者。”^③对此，《玄品录》说：“后萨真人守坚，复遇天师青城山，高宗命设像于内中观堂。”^④《历世真仙体道通鉴》卷一九也说：“是年大盗入境，

① 姜近垣：《龙虎山志》卷九《嘉泰□年管辖留用光立长生局置庄田饭众帖文》。

② 《宋史全文》卷一四，崇宁四年五月丙午条。

③ 《汉天师世家》卷三，《道藏》第34册第826—828页。类似的记载还有南宋郭象《睽车志》卷二，第103页。

④ 《道藏》第18册第139页。

先生预告众而去，至今道侣往还，多见在罗浮、西蜀，隐显不定。”^①如此看来，张继先极有可能是判断时局危险，不愿赴召，不得已借“胎息”诈死而保身。

张继先的著作有《心说》、《大道歌》。《心说》篇幅不长，全文如下：

夫心者，万法之宗，九窍之主，生死之本，善恶之源。与天地而并生，为神明之主宰。或曰“真君”，以其帅长于一体也。或曰“真常”，以其越古今而不坏也。或曰“真如”，以其寂然而不动也。用之则弥漫六虚，废之则莫知其所。其大无外则宇宙在其间，而与太虚同体矣；其小无内则入秋毫之末，而不可以象求矣。此所谓我之本心，而空劫以前本来之自己也。然则果何物哉？杳兮冥，恍兮惚。不可以智知，不可以识识。强名曰道，强名曰神，强名曰心。如此而已。由是观之，岂不大乎？岂不贵乎？然而轮回于三界，出入于生死，而不能自己者，何也？盖一念萌动于内，六识流转于外，不超乎善，而超乎恶，故有天堂地狱因果之报，六道轮回，无有出期。可不痛哉？可不悲哉？若夫达人则不然也。故斋戒以神明，其德一真澄湛，万祸消灭。老子曰：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶。”所谓“常”者，越古今而不坏者是也。所谓“妄”者，一念才起者是也。庄子曰：“既以为物矣，欲复归根不亦难乎？在易也，其为大人乎？”自兹以往，慎言语，节饮食。除垢止念，静心守一。虚无恬淡，寂寞无为。收视返听，和光同尘。瞥起是病，不续是药。不怕念起，惟恐觉迟。譬如有发，朝朝思理。有身有心，胡不如是。行住坐卧，勿使须臾离也。无何有之乡，华胥氏之国，吾其游焉。

张继先以“真君”说明心是万物存在的最根本的依据，是“万法之宗”；以“真常”说明其常在常存的性质，“越古今而不坏”；以“真如”说明心是先验的：“此所谓我之本心，而空劫以前本来之自己也”，这是受佛教影响的表现。人心虚才能常，不虚则转妄。受佛教空观影响，他把不虚理解为心中一念不生，说“一念萌动于内，六识流传于外”，“故有天堂、地狱、因果之报、六道轮回”^②，进而把它理解为真空不动。在《虚空歌》中，他说：“六道轮回

^① 《道藏》第5册第212页。

^② 《三十代天师虚靖真君语录》卷一，《道藏》第32册第368页。

浪着忙,真人止在真空住……真空不动常如如,识得真空方不昧,古往今来镇长在,掀翻世界露全身,尽在众生超苦海。真空消息非顽空,纵横变化无终穷……”^①这说明,张继先的思想深受佛教的影响。《大道歌》即《明真破妄章论》,实与《心说》互相发明。在张继先看来,心、神、道三者名为三,实为一。“道不远,在身中”,得道应该以心为本,以神为用。心为万法之宗,人身有“精气”、“元气”、“元神”三宝,只要把握自身的元神即可通天,摈弃他法,这就是所谓“破妄”。“神驭气,气留形,不须杂术自长生”,反求诸己,“斋戒以神明其德”,“慎言语,节饮食,除垢止念,静心守一,虚无恬淡,寂寞无为,收视返听,和光同尘”,“一直澄湛,万祸消灭”,便可“俱登道岸”。

张继先的著作,另外还有明代张宇初所编《三十代天师虚靖真君语录》七卷。此外,他与林灵素有交往,传有不少神霄派经典,收入《道法会元》的有:《虚静召役庙貌神祇法》、《虚靖天师破妄章》(即《大道歌》)、《太一禁秘通天撞星大法》、《太一火犀雷府朱将军考附大法》、《地祇温元帅大法》、《东平张元帅专司考召法》、《地祇馘魔关元帅秘法》、《丰都朗灵关元帅秘法》。神霄派奉他为主法祖师。他的弟子有朱梅靖、卢养浩、陈希微等,均为神霄派重要人物。萨守坚、黄舜申宣称是他的弟子。还有其他一些道士也宣称是他的弟子:

本观住持提点刘玄正、提点张得林、宗门提点候德宁等,拜诺之,因稽顙曰:我祖师韩真人,初与同志萧、路、杜三真人浮江而南,拜三十代天师,受天心正一法。得法而归北方,学者遂共立萧、韩、路、杜四真人之教。自是厥后,韩真人传法于沙堡元命王真人,元命传洪崖和光刘真人,和光传本观祖师正真王真人,正真传孚真大师提点王崇明,孚真传崇和灵静大师王道善,洎抱元安素明真大师孙道继,崇和即玄正师也。^②

此外,易州玉泉观住持也向张继先学天心正法^③。

总之,通过与政界的交往、符箓科仪活动和道教学术研究,张继先大大扩展了张天师在民众和道教界的影响。

三十一代天师张时修到宋元之际的三十六代天师张宗演,包括第三十

① 《三十代天师虚靖真君语录》卷三,《道藏》第32册第372页。

② 陈垣编,陈智超、曾庆瑛补:《道家金石略》之《大元易州龙兴观宗支恒产记》,第986页。

③ 陈垣编,陈智超、曾庆瑛补:《道家金石略》之《玉泉观提点宋公道行碑》,第994页。

四代天师与三十五代天师之间的摄天师张天麟,都以道法名闻于世。如三十二代天师张守真(?—1176),字遵一,绍兴十年(1140)嗣教。孝宗乾道六年(1170)应诏治毗陵“树妖”和江河冲决,获赐象牙简、宝剑,《清静》、《阴符》二经。次年再次应召入宫^①。绍兴二十九年(1159),高宗召见,赐号“正应先生”,颇得朝廷重视。三十三代天师张景渊(?—1190),字德莹,曾为皇子治愈眼疾。三十四代天师张庆先(?—1209),于宋宁宗嘉泰元年(1201)嗣教^②,曾劾治张公洞井龙王。张庆先卒后,张天麟摄教,宁宗曾赐号“仁静先生”。绍定三年(1230),其子张可大(1219—1262)^③嗣教,为三十五代天师。端平(1234—1236)年间,多次应召赴京斋醮、劾治鄱阳湖水灾、钱塘江潮患、蝗灾,使得龙虎山声名大振,请求做法事者络绎不绝,龙虎山经济实力大为增强。嘉熙三年(1239),赐号“观妙先生”。宝佑二年(1254),敕提举三山符篆兼御前诸宫观教门公事,主领杭州龙翔宫。从此,龙虎山天师道成为江南正一道各派首领,这大大提升了龙虎山天师道的地位。元世祖忽必烈屯军于武昌,听闻张可大的神异事迹,于是遣使到龙虎山密访,张可大对使者说:“善事尔主,二十年当混一天下。”^④张可大卒后,丞相江万里为之撰碑铭。其子张宗汉好诗酒,不乐应酬,让天师位于张宗演。上述天师的事迹,最重要的是经过三十二、三十五代天师的努力,开创了官方对张天师的保障与恩宠,让张天师具有了政府官员的身份,提高了龙虎山天师道的政治、社会、宗教地位。

除上述天师外,龙虎山天师道道士中在两宋较有影响者还有王道坚、张希言、张闻诗、易如刚、毛允中、张道虚、薛应常等。王道坚是三十代天师张继先弟子,曾在徽宗政和(1111—1118)年间被授予“太素大夫”及“凝妙感通法师”号。绍兴(1131—1162)初,高宗召见,不赴而卒。易如刚字仁甫,工于诗文。宁宗嘉泰(1201—1204)年间应招赴京,制授茅山崇虚观左右监义,五迁至左右街道录、杭州太乙宫都监,赐号“通妙葆真先生”。理宗时也颇受宠遇。张希言是三十三代天师张守贞之孙,住持龙虎山演法观,敕授“冲妙大师”号、江州都道正,管辖余杭大涤山洞霄宫。龙虎山上清宫毓秀院为其法派。张闻诗,贵溪人,理宗景定(1260—1264)年间敕授“观妙大师”号,住持龙虎山上清宫。毛允中,于景定年间应召入朝,奉敕建紫微宫。张道虚为龙虎山上清宫东隐院道士,因道法而显名于世,度宗咸淳

① 陈元靓:《事林广记》丁集卷下,第109页。

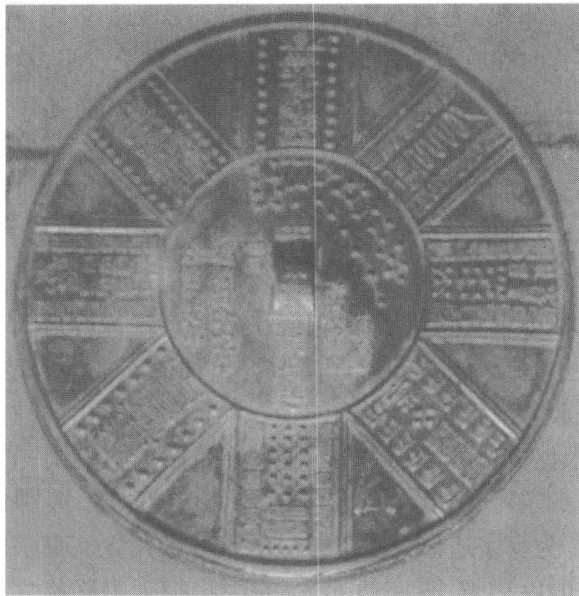
② 在三十三代至三十四代天师之间,张景渊之弟张伯王禹权摄教事。

③ 据元明善《龙虎山志》卷上《天师》则其生卒年为1217—1263年。

④ 《宋文献公全集》卷一六《汉天师世家序》。《元史》卷二〇二《释老》有类似记载。

(1265—1274)年间敕令治钱塘盐精,制授都道录,不就,赐号“草亭先生”。薛应常,龙虎山上清宫东隐院混成宫道士,度宗咸淳年间应诏祷雨有应,授太乙宫都录,还山,授管辖。李景修,上清宫道士,咸淳年间也得授法师号,尝教于袁州。上清宫道士黄崇鼎,咸淳年间随张宗演入朝,敕任杭州西太乙宫提点。李谨修、黄崇鼎在元初都受朝廷礼遇。

下图为1979年出土的宋代龙虎山道士度亡时所用的八卦铜镜(现藏于鹰潭市博物馆)。



第五节 王钦若、留用光对道教科仪的贡献

王钦若(962—1025年),字定国,临江军新喻(今江西新余)人。淳化三年(992)登进士甲科。任亳州(今安徽亳县)防御推官,因政绩而升为亳州判官。咸平三年任西川安抚使。咸平四年召还,任右谏议大夫、参知政事^①。咸平六年(1003)任太常垂,后又召试学士院,真宗对他的文辞很赞赏,任命他做左正言、知制诰,升翰林学士。宋真宗咸平九年(1006)为参知政事。景德元年(1004),契丹兵临魏(今河北大名东)城下,王钦若闭城分兵固守,敌兵不得逞。契丹兵退后,召还任资政殿大学士^②。景德三年九

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷四四。《宋史·王钦若传》。

② 《续资治通鉴长编》卷五八。

月,主管编撰《册府元龟》。大中祥符年间,真宗梦见神人赐“天书”于泰山,他为迎合真宗,伪造天书,争献符瑞,封禅泰山,号为大功业。大中祥符五年(1012)为枢密使,同平章事。次年,上表领衔编纂的《册府元龟》书成,历时八年,共成书一千卷。天禧元年(1017)为相。天禧三年,道士譙文易私藏禁书犯罪,王钦若因曾写诗赠譙文易而受株连,罢相,以太子太保判杭州。仁宗即位,于天圣元年(1023)九月,回朝再任宰相(同平章事,加司空),二年,继任同平章事,加司徒,封冀国公。三年十一月病卒,赠太师、中书令,谥文穆。《宋史》卷二八三有传。

王钦若年青时在宜春的湖岗寺和奉新林书院读过书,这两地都是当时有名的道教圣地,当受此影响。显贵之后,崇信道教,“好神仙之事”,对宋真宗的崇道行为推波助澜,卖力为真宗上玉皇尊号、建祥源观,等等。因他状貌短小,颈有疣,时人称为癭相。他为人奸邪险伪,善迎合帝意。与丁谓、林特、陈彭年、刘承珪交结,时人谓之五鬼。前人对他多有贬损之辞,但客观地说,他对道教和宋代文化事业的发展还是有贡献的^①。

澶渊之盟本为宋真宗认可的,但经王钦若解说为辱后,真宗深以为然,常怏怏不乐。于是,王钦若针对辽国敬畏鬼神的习俗,劝真宗以神道设教的方法让辽人放弃南侵之意,粉饰统治。王钦若所提出的神道设教的方法就是封禅,但根据古代礼节,封禅必须有天降祥瑞。王钦若于是导演了降天书的闹剧。真宗对王旦、王钦若等说梦见六神降临,天神欲降天书。王钦若心领神会,为真宗造作天书挂在左承天门殿角上。真宗闻报后到承天门,拜受天书,群臣称贺,真宗改元大中祥符,把天书降临之日——正月初三定为天庆节,休假五天,京师于上清宫建道场七日,诸州建道场三日,群臣皆赐会。祥符元年四月一日,天书又降于大内功德阁。六月八日,王钦若上奏说有天书降于泰山醴泉亭。在王钦若的策划下,真宗封禅泰山,祭祀三分阴(后土)。泰山旧有玉女石像在玉女池侧,池泉堵塞,像也被摧折,王钦若请真宗修浚治理,真宗下诏将石像改用玉雕琢,用石制龕供奉,令王钦若致祭,并建昭真观。这玉女就是后来的碧霞元君女神^②。

祥符二年十月,“诏诸路、州、府、军、监、关、县择官地建道观,并以天庆为额,民有愿舍地备材创盖者亦听。先是道教之行,时罕习尚,惟江西、剑南人素崇重,及是,天下始遍有道像矣”^③。

祥符五年十月,真宗对辅臣说:“朕梦神人传玉皇之命云:‘先令汝祖赵

① 黄长椿:《王钦若与道教》,《江西社会科学》,1994年第5期,第59—61页。

② 《续资治通鉴长编》卷七〇《古今图书集成·神异典》第四十九神庙部。

③ 《续资治通鉴长编》卷七二。

玄朗授汝天书，令令再见汝。’翌日，复梦神人传圣祖言：‘吾座西，斜设六位以候。’是日，即于延恩殿设道场，五夜一筹。先闻异香。顷之，圣祖至，朕再拜殿下。俄六人至，揖圣祖，皆就坐。圣祖命朕前曰：‘吾人皇九人中一人也，是赵之始祖。’即离座乘云而去云云。”^①梦见神人说天书是赵氏始祖奉玉皇之命传授的。这是仿效唐代尊奉老子为祖宗，在道教中制造一个姓赵的圣祖。闰月，上圣祖及圣母尊号。有了神就要有庙供奉，于是，十一月诏建玉清昭应宫，王旦、王钦若都以宰相兼玉清昭应宫使，作景灵宫，奉圣祖。改孔子谥，以玄字犯圣祖讳，改玄圣为至圣。玉清昭应宫正殿供奉天书，玉皇后殿为圣祖正殿。玉清昭应宫自祥符元年动工，耗时七年而成。“宫宇总二千六百区”^②，是宋代最宏伟的一所宫观。

真宗在祥符初年，将宫中秘藏道书《太清宝蕴》送往杭州，使知州事戚伦、潜运使陈尧佐选拔道士冲素大师朱益谦、冯德之修校，由王钦若总统。祥符九年修成《道藏经》。

祥符六年，真宗采纳王钦若的建议，下诏“令州官吏每天庆、先天、降圣三大节建道场。散斋致斋如大祀之制”^③。先天节是七月一日，圣祖赵玄朗降生之日，降圣节是十月二十四日，圣祖降临延恩殿之日。真宗在京城建祥源观，由王钦若总领。甲寅，七年正月，真宗到亳州谒老子于太清宫，加号太上老君混元上德皇帝。

祥符八年九月，真宗命信州道士张正随进京，赐号“真静先生”。王钦若奏请在龙虎山建授箓院和上清观，免除道观里的田租。龙虎山有敕建的宫观自此开始。张正随的后嗣都有封号，龙虎山张天师一派的道教从此得以盛行^④。祥符八年，王钦若在《道藏》中找出赵氏神仙事迹四十人，真宗命画师画在景灵宫内廊上。

祥符八年崇文院火灾后，藏书所剩无几。十二月，宋真宗令“王钦若都大提举抄写校勘馆阁书籍，翰林学士陈彭年副焉，铸印给之”。“彭年请内降书本，选官详定，然后抄写。命馆阁官及择吏部常选人校勘，校毕，令判馆阁官详校，两制内选官覆点检。又令两制举服勤文学官五人覆校。其校勘、详校计课，用秘书省式，群官迭相检察，每旬奏课，及上其勤惰之状。疑舛未辨正者，聚议裁之。诏可，惟覆点检官之职，命覆校勘官兼之。乃出太清楼书籍，内侍刘崇超预其事。又请募人以书籍鬻于官者，验真本，酬其

① 《续资治通鉴》卷二七，《续资治通鉴长编》卷七九。另参《宋史·礼志七》。

② 《续资治通鉴长编》卷八三。

③ 《续资治通鉴长编》卷八一。

④ 《历代通鉴辑览》卷七三。

直,五百卷以上优其赐,或艺能可采者,别奏候旨。前后献书者十九人,悉赐出身及补三班。得一万八千七百五十四卷。彭年参知政事,仍领其务;钦若为相,以李迪代之”^①。王钦若并奏毋守素子“克勤表进《文选》、《六帖》、《初学记》印板”^②。通过陈彭年、王钦若等人的努力,把图书遭受火厄的损失减到最小的程度,为书籍的大量传播创造了条件,仁宗朝能够出现“释耒耜而执笔者十室而九”^③的状况,当与此有关。

祥符九年,王钦若上《新校道藏经》,赐目录名《宝文统录》。“初,东封后,令两街集有行业道士修斋醮科仪(二年七月壬申),命钦若详定成《罗天醮仪》十卷(八年正月丙申),又选道士十人校定《道藏经》(二年八月辛卯)。明年,于崇文院集官详校,钦若总领,铸印给之。旧藏三千七百三十七卷,太宗尝命散骑侍郎徐铉、知制诰王禹偁、太常少卿孔承恭校正写本,送大官观,钦若增六百二十二卷,又以《道德阴符经》乃老君圣祖所述,自四辅部升于洞真部。钦若自以深达教法,多所建白。时职方员外郎曹谷亦称练习,钦若奏校《藏经》。未几,出为淮南转运使,奏还卒业。诠整部类,升降品第,多其所为也。令著作佐郎张君房就杭州监写本。初,诏取道、释藏经互相毁訾者皆删去之。钦若言(是年是月):老子化经,乃古圣遗迹,不可削去。又言(五年十二月):九天生神章,玉京通神,消灾救苦,五星秘授延寿定观内保命六斋十直,凡十二经,溥济于民,请摹印颁行。从之。”^④这是宋代乃至整个道教发展史上具有重要意义的文献,后张君房所编《大宋天宫宝藏》四千五百六十五卷及《云笈七签》一百二十二卷,都是在此基础上编撰而成的^⑤。

祥符末年,真宗召见天台道士张无梦,应对称旨,真宗拜为著作佐郎,无梦回辞不受,乞还山,真宗赐诗送行。王钦若写了一首七言十四韵长诗送张无梦还天台山。诗中有“相见开怀忘岁月,因论微言见毫发”^⑥,说明王钦若和张无梦相谈甚欢。

天禧三年(1019),真宗倡校正道书。王钦若等推荐道士张君房司其事。君房据当时所存《道藏》,撮取其中的大要,编纂成《云笈七签》,足与佛教的汇书《法苑珠林》相提并论。

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷八五祥符八年十朋甲辰条。

② 徐松辑:《宋会要辑稿》崇儒四之一八,北京:中华书局重印,前北平图书馆影印本,1957。

③ 苏轼:《苏轼文集》卷四九《谢范舍人书》,北京:中华书局点校本,1986。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷八六祥符九年戊申条。

⑤ 王智勇:《论宋真宗朝五鬼》,《四川大学学报》(哲社版),2002年第1期。

⑥ 陈耆卿:《秦城志》卷三五《张天梦传》,[宋]林师藏等编:《天台续集》卷上。

真宗乾兴元年(1022)十二月,王钦若以刑部尚书知江宁府(今南京市)。茅山离江宁很近,是道教上清派发祥地。王钦若与茅山上清派第二十三代宗师朱自英交情甚厚。真宗时,曾派中使任文庆资香至茅山设醮,命朱自英为其奏章求嗣。天圣二年(1024)王钦若任宰相执政后,向仁宗推荐朱自英,仁宗召见,封为国师,赐号“观妙先生”。朱自英回茅山后,王钦若和他相约,待告老后至茅山隐居与他结邻。第二年(天圣三年)十一月,王钦若病卒。临终前遗命在茅山建立道馆,作为他灵魂归宿之所。他的夫人许国夫人李氏遵从他的遗愿,上奏仁宗,请在茅山南麓五云峰下为王钦若建造道观。仁宗准奏,命知江宁府事李迪主持,天圣四年破土动工,历时十五年,康定元年(1040)完成。道观规模宏伟,仅私努即花费一百五十万贯,公款还未计入。道观建成后,仁宗赐了题名为“五云观”的匾额,并下诏在观内塑造王钦若的像,当做仙官供奉。仁宗庆历二年(1042),宰相晏殊受许国夫人的嘱托,撰写了《五云观记》。许国夫人将它镌刻碑石,树立观内。此碑据说毁于雷击,南宋时已不存^①。

王钦若崇道并非只是达成宋真宗之愿,他自己也好神仙,信仰道教,常用道教科仪建坛场礼神,还编造昔年从四川回来经褒城遭遇唐相裴度,预言他以后拜相的神话,并嘱其修裴度的祠庙^②。他与洪州玉隆宫(今西山万寿宫)净明派道士也有交往,留有“忆念西山玉隆友”的诗句^③。

王钦若自以为“深达道教”,在主校道书之时,对其内容增加了622余卷,他自己也有道教方面的著作,即《天书再降泰山祥瑞图》、《卤簿记》、《彤管璐范》、《天书仪制》、《诰圣保德真君传》、《圣祖事迹》、《罗天大醮仪》、《五岳广闻记》、《列宿万灵朝真图》等。由于他著《罗天大醮仪》,道教于是具有了普天大醮、周天大醮、罗天大醮等盛大的祭祀仪式。道经规定,普天大醮应供奉3600醮位(即神位),周天大醮供奉2400醮位,罗天大醮供奉1200醮位。三种大醮做法、规模有异,但目的却是共同的:护国佑民、延寿度亡、消灾禳祸、祈福谢恩。罗天大醮的主要科仪有焚香、开坛、请水、扬幡、宣榜、荡秽、请圣、摄召、顺星、上表、落幡、送圣等等。在诵经礼拜时伴有优美的道教音乐和动作、队形变化多样的禹步及踏罡步斗。由此可知,王钦若理当视为一个道教学者。此外,他与杨亿等主持修纂的《册府元龟》大部头类书,对宋前史籍的辑佚和校勘工作很有价值。

① 晏殊:《元醮遗文补编》卷一《五云观记》,周应合:《建康志》卷四五《宫观》,《续资治通鉴长编》卷一〇二。

② 《宋朝韦吴类苑》卷一一《名臣事迹·王文穆》。

③ 王象之:《舆地纪胜》卷二六《江西西路·隆兴府》。

综上所述,王钦若在中国道教史上是一个重要人物,对宋代和宋以后道教的兴盛和发展起了很大的推动作用。对王钦若全力支持宋真宗崇道的种种行为,史家多持贬意。其实,应该看到,宋真宗崇奉道教是利用道教来巩固其统治,求得长治久安。王钦若信奉道教是为了取得皇帝的欢心和信任,以长保其富贵,他提倡道教,弘扬教法也是凭假皇帝的诏令。宋真宗天书下降和天尊下降的闹剧,真正的导演是王钦若,剧中的主角则是宋真宗。真宗崇道失当所致的种种后患,不应归咎于王钦若一人。

留用光(?—1225?),字道辉,江西贵溪人,师事蔡元久,壮年游南岳,途径临川遇道士张辅元,得传“天心五雷法”,遂精于祈禳劾治。宋孝宗淳熙十四年(1187),衢州大旱,郡守沈作砺邀请他祷雨,大应,奏于朝廷,诏赴京师,赐以道士冠服,御书“行业清高精诚格天”以赐,前后五制授左右道街都道录,杭州太乙宫都监,赐号“冲靖先生”。宋宁宗庆元(1195—1200)、嘉定(1208—1224)间,在留用光的奏请之下,朝廷两次拨内库修建龙虎山上清宫,诏免差役。留用光还奏请在甲乙宫设立长生局,许置庄田以养观众。这大大增强了龙虎山的经济实力。此外,宋宁宗诏令把龙虎山上清宫住持制度由十方制恢复为世袭制,提高了龙虎山正一派天师在道教中的地位。此事当与留用光的推动有关。嘉定四年(1211)请求还山,校定黄箓科仪。理宗(1224—1264年在位)立,第二次接到朝廷召请,留用光对使者说:“归奏天子:治天下者,《道德》五千言足矣,山林野人来将奚益?”^①不应诏。次年口授遣表而卒。宁宗赐香膊为之安葬。嗣其教者称为紫微派。留用光弟子中最著名者为蒋叔舆(1156—1227),撰有《黄箓斋仪》三十六卷,《自然斋仪》十五卷,《度人修斋行香诵经仪》二十四卷,合称《灵宝斋仪》。现《道藏》所收《无上黄箓大斋立成仪》五十七卷,即其《黄箓斋仪》。

第六节 饶洞天与天心派

天心派,宋代正一派的一支,以传授新符箓“天心正法”而得名,创始人为“天心初祖”饶洞天^②,创于北宋初年。淳化五年(994),江西抚州崇仁县

^① 《龙虎山志》卷六。

^② 一说创始人为谭紫霄。陆游《南唐书》卷一七《方士·谭紫霄传》说,谭紫霄从陈守元得木札数十,“遂自言得[张]道陵天心正法”,“今言天心法者祖紫霄”。但马令《南唐书·方术传》未载此事。另一种说法是饶洞天于宋太宗淳化五年(994)之后得谭传道,但谭紫霄卒于宋太祖开宝六年(973)四月一日,故此说不可信。

(一说临川县)饶洞天在华盖山顶掘得“玉篆仙经,题曰《天心经正法》”,经神人赐教,遂知仙经之妙,役使神灵,救人利物,“于是四方慕道者凡百人从游”,后率诸弟子登华盖之颠,授予至道,“自兹正法流传矣”^①。饶洞天真传一系有朱监观名冲素、游道首、通直郎邹贵、符法师名天信、邓有功^②。

到北宋后期,天心正法已流传至其他地区。例如,哲宗元佑(1086—1094)年间,成都道士蹇拱辰“善持戒,行天心正法,符水多验,居京城为人治病”^③。徽宗时期,天心派著名道士有元妙宗和路时中。元妙宗籍贯不详。自述“夙遭本会,叨居羽属,游历四方名山灵岳,寻访师法,于兹三十余年,粗得众要”。曾居南阳,以符水治病。数年后应哲宗之召,赐号“洞幽法师”。政和四年(1114)四月,“被旨差入经局,祥定访遗,及琼文藏经,开板符篆,因得窃览经篆殆自周遍;神章宝篆,靡所不有。独于救世治疗符法,适时可施之术,殊为隐阙,未有完显备用之文”。于是,“辄以所授符法秘用口诀分为十卷,名曰《太上助国救民总真秘要》”^④。路时中为北宋末南宋初朝散郎,上清大洞三篆法师,行天心正法驱邪。方勺《泊宅编》卷七记载:“朝散侍郎路时中行天心正法,于驱邪尤有功,俗呼路真官。”据题名,他著有《无上玄元三天玉堂大法》三十卷^⑤,收入《道藏》洞真部方法类。另外,《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》二卷所述“三奔”之道,与“三光”之法颇为相似,故此书有可能也是路时中或其徒裔所编。他假托宣和二年(1120)上元夜赵升降授,于茅山顶得石函书一卷,因厘为二十四品以传世。天心正法的渊源,路时中明确承认是天师道:“今玉堂大教之出世,原于正一天师。”^⑥此外,上清派也是其渊源之一。绍兴三年处州天庆观道士吴师正在《天庆观钟铭》中说他自己的法衔是“处州天庆观太上正一盟威高上神霄九一六阳太平辅化法篆典者、太微仙佐、行上清北极天心正法、敕差副道正,权道正、赐紫、灵希大师臣吴师正”^⑦。天心正法原重符印,主要是北帝正法三符(天罡大圣符、黑煞符、三光符)和两神印(北极天枢院印、都天大法主印),另有多种咒诀、誓文、榜式等。路时中发明新说,强调三光符既指

① 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷五,《道藏》第18册第69页。

② 邓有功:《上清天心正法序》,《道藏》第10册第607—608页。

③ 苏辙:《龙川略志》第十,北京:中华书局1982年版第64页。

④ 《道藏》第32册第53页。

⑤ 有学者否认此书为路时中所著,根据是书中有路时中的自述,称其在宣和年间“被命通守金陵”,即知建康府。这与路时中的履历不符。见:杨倩描:《南宋宗教史》,北京:人民出版社2008年版,第189页。

⑥ 《无上玄元三天玉堂大法》卷二六《师旨直指品》,《道藏》第4册第101页。

⑦ 潘绍诒:《[光绪]处州府志》卷二六,光绪三年刊本。

玄天三光,又指自身之三光:“三光之法虽简,行之在我,自无穷已。今学者当以在身之三光,合在天之三光,若能行此,方可称师。”^①相比之下,自身之三光更重要。为此,作法者须重内炼,以内炼为本。《无上玄元三天玉堂大法》卷一说:“道在我身,修之久则可以成真。吾之真元既成,将有余而补不足,所以莫非法。”该书卷三〇论炼度亡魂须先自己成就玄功。作法时,只要“使内气以合外气,外神以符内神,则一舜之间报应如响矣”。在路时中的影响下,南宋有一批官员颇善于运用天心正法,据《夷坚志》所载,有知宣州南陵县钱浚、道州录事参军杨仲弓、知池州陈确、常州姚将仕、宗室赵子举和赵伯兀父子、天长镇税官孙古等^②。他们主要用天心正法治疗精神疾病,有时也用“起龙致雨符”求雨^③。

南宋时,有邓有功传天心正法。邓系江西南丰人,字子大,号月巢,人称月巢先生。幼习儒学,少举进士,试礼部不中,为抚州金溪尉,后为北宋天心正法祖师饶洞天五传弟子。有功博求善本,校对讹舛,重新编次成《上清骨髓灵文鬼律》三卷,另增补重定《上清天心正法》七卷。南宋时,廖守真传天心正法形成一个天心支派。《道法会元》卷二四六《天心地司大法》载彭元泰《法序》说:“昔宗师廖真人(廖守真)修大洞法,诵《度人经》,北帝遣殷郊护助真人修炼大丹,所到则瘟疫消灭。”《道法会元》卷二四七记其传系为:廖守真传萧安国,安国传彭元泰,元泰传史白云和张湖山,史白云传费文亨,费文亨传陈一中;张湖山传傅道判。陈一中是元代延佑时人,说明该系从南宋传至元代。

宋末元初,豫章籍道士雷时中(1221—1295)著有《心法序要》、《修炼直指》、《道法直指》、《原道歌》,“皆发扬混元道化之妙”,即改天心正法为“混元法”,以《度人经》为经典,化导世人,开坛传徒数千人,大行于世,形成较盛行的天心支派。其弟子南康军(今江西星子)人查泰宇“道行乎东南”^④。

天心派奉北极为主神,强调作法先须内修,收心养气。与神霄派相比,天心派颇为重视三光符、黑煞符、天罡大圣符三符,神霄派则侧重五雷符。

① 《道藏》第4册第1页。

② 参:《夷坚支乙》卷五《南陵蜂王》、《夷坚支甲》卷五《唐四娘侍女》、《夷坚丁志》卷六《王文卿相》、《夷坚支乙》卷七《姚将仕》、《夷坚乙志》卷六《魅与法斗》、《夷坚丙志》卷七《大仪占驿》。

③ 陆友仁:《吴中旧事》,《四库全书》本。

④ 《历世真仙体道通鉴续编》卷五《雷默庵》。

第五章 五代十国和宋代 江西道教的转型(下)

第一节 刘烈、章哲对道教的贡献

刘烈(?—1173年),号虚谷子,九江人。幼好道,遇异人建隆中(960—963)得道者,因结庐山太平兴国宫,密修其道,自号虚谷子。这位得道高人,可能就是谭峭^①。所以,刘烈可谓吕洞宾一系的弟子。对谭峭所作《化书》,刘烈概括其要旨为:“太虚茫茫而有涯,太上浩浩而有家。得灏气之门,所以收其根;知元神之囊,所以韬其光。若蚌内守而石内藏,藏之为元精,用之为万灵,含之为太一,放之为太清。大率以柱下、漆园、黄庭为宗。”刘烈精于内丹,他认为:“学道者万物不能迁其性,一心湛然而无思。时导其气,则百骸皆适;抱纯白,养太玄,然后不入其机。则知神之所守,气之所生,精之所复,何行而不至哉!”^②他所著的《还丹篇》,宗旨是以智慧性断烦恼根,然后修炼内丹而至于无通用之秘。宋高宗绍兴六年(1136)创草庵,匾其庵为“真一”,每日端然检阅《道藏》经史,一览随记。他善修道术,精通《周易》和《周易参同契》。刘烈在当世有较大知名度,朱熹、张于湖、罗枢密、周凤溪等名士,皆往来谈易。绍兴二十一年,朱熹结识了他,阅读了他的《还丹百篇》,向他请教了金液还丹之法,并写了一首诗赠给他:“细读还丹一百篇,先生信笔亦多言。元机谩向经书觅,至理端于目睫存。二马果能为我驶,五芽应自长家园。明朝驾鹤登山去,此话更从谁与论?”^③叹惜知音难求。朱熹晚年作《周易参同契考异》,在南康任上登庐山无心堂寻访刘虚谷遗迹,与早年受虚谷子的启发有关。孝宗赵昚曾召他人宫问道。

隆兴元年(1163),刘烈注解《周易正经》和《六壬总括机要》一部。后居山十余载,至乾道九年(1173)六月不食四十余日,惟饮冷水,至七月十四

① 李显光:《混元仙派研究》,北京:中国社会科学出版社2007年版,第124—125页。

② 《玄品录》卷五《道言》刘烈传,《道藏》第18册第136页。

③ 赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷五一,《道藏》第5册第396页。

日,将亲书《登真隐诀》二十五卷,并上经九卷,送入本宫(太平兴国宫)藏史。中元节留诗说:“虚谷子将欲遗形弃世,扫迹人间,趋烟霞广漠之乡,与道冥一焉。”十六日夜,步月登庐山青牛洞绝顶,端坐而化^①。著有《虚谷子解卦周易三卷》(《宋史·艺文志》著录,已佚)、《还丹虚谷》^②百篇、杂著诗文、《周易解义》及《历代君臣括要图》并行于世^③。刘烈的著作在后世有一定影响,如南宋俞琰注吕洞宾《沁园春丹词》时曾引用刘烈《还丹篇》所说的“大丹欲就三千日,妙用无亏十二时”一句。

淳熙六年,朱熹登庐山无心堂寻访虚谷子刘烈的遗迹,得到了其遗著《周易解义》——一部以术数解《易》的著作。同年在南康,他结识了道士崔嘉彦。崔嘉彦,字子虚,号紫虚真人,在庐山卧龙瀑东面西原庵过着“昼疾耕,夜吐纳”的隐士生活。他精通医术和道教吐纳内丹功法,学贯儒老^④,著有《脉诀》一卷,明代李时珍把它附入《濒湖脉学》。朱熹向他学到了不少医、丹的知识,《别集》中有答崔嘉彦书六封。淳熙十六年崔死后,朱熹作《挽崔嘉彦》^⑤以表追思之情,其中“君论金丹诀,我赋白云篇。泉石无闲意,丹砂结世缘”颇能表达其对道教的心态。

章哲(1197—?),字权孙,道号广慧,世居江西武宁三十五都顺义乡石门仙潭坳,幼好神仙,六、七岁时,常于石上打坐,修真炼气,观望星斗。二十七岁时,好道之心益切,乃遍游武当等名山学道。

章哲在武当山学道三年,尽得玄武秘奥。“能辟谷、吞丹、餐松啖柏、饮露吞霞、受药传符、利物济人,身外有身、变化无穷。于玄门秘奥固已堂堂入室矣”。宋理宗绍定六年(1233),三十三岁的章哲辞别武当回到武宁,由回头山入丝罗山(今太平山)继续修炼传道,依托吕祖,招收弟子,修建宫观,创立玄门广慧派。

章哲自称两次遇到吕洞宾而得其传授“武当纯阳大道”。据《太平山志》记载,章哲回武宁后,复游湖北广济县,在城外三里地的一松树边遇吕洞宾,求传秘诀。吕洞宾说:“心为天君,与吾同尊。群仙来往,诸佛盈廷。邪魔回避,不敢现形。调和元气,万物归根。端居不动,至虚至灵,八卦炉中,炼就法身,三清殿上,任其游行,法雨遍施,护国救民。”吕洞宾还授他

① 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷五,《藏外道书》第18册第384页。

② 《道枢》卷一九节录《还丹虚谷》百篇,名之为《返真篇》,《道藏》第20册第701页。

③ 《仙鉴》卷五一《刘烈传》,《道藏》第5册第396页。

④ 参见《朱熹集》卷七九《西原庵记》,第4093页。

⑤ 束景南:《朱熹佚文辑考》,南京:江苏古籍出版社1991年版,第215页;另参《朱熹集》卷七《次张彦辅西原之作》;《朱熹别集》卷七《江州图经志》;《朱熹集》卷八三《跋郭长阳医书》。

书,书中说:“后当坐武邑丝罗山,开创基业,护国佑民,此玄天之诏命,亦天赐之道场也。”于是章哲径往丝罗山修炼传道。后来章哲再次遇到吕洞宾于草坡上。章哲恭立而问:“三宝充足,道理空明,不能脱壳奈何?”吕祖回答说:“求脱壳隔层工夫。”章哲下拜,求师再传。吕祖抽出宝剑在石上画一葫芦,指示离壳解脱之法,又传口诀一篇说:

浑浑沦沦,景象难名。混沌沌沌,形容难罄。恍恍惚惚,其中有物;杳杳冥冥,其中有精;明明白白,五千道德;的的确确,妙有着落;清清楚楚,高悬明镜;优优游游,好觅源头;玄玄妙妙,回光返照;绵绵延延,胎息自然;活活泼泼,形神超脱;虚虚无无,变化不居;高高下下,忘却(这里原脱一字)大;本本原原,仙佛真传。少少老老,曷遵吾道,曷尊吾道。

章哲照此修炼,杳冥恍惚,灵光出现,不用食物,了然成仙。

章哲初到丝罗山,遇一打虎壮士郑巡,将其降服收为弟子。为了使郑巡皈依道教,章哲教导他说:“言道全凭德行,德乃道之根,常与天地合其德,日月合其明。太上云:‘昆虫草木犹不可伤,天地有好生之德,万物无所不容。’”郑听后心醒,去恶心而得道心,竭力苦修。一日祖师亲传口诀四句云:“道合阴阳炼一气,便从一气返虚无。虚无方见光明体,光明极处返虚无。”在建造殿堂的过程中,郑巡不幸羽化。后有上彭人氏邓九增列其弟子之列,帮助章哲建成殿宇丹房,名为“太乙佑圣宫”。

关于玄门广慧派的发源与性质,《太平山佑圣宫道谱·道派源流总传》叙述说:

金阙帝君修三千二百劫,位登金仙,出度东华帝君,即夏禹王也。治水有功,后入山修道,上升为北五祖之首。出度正阳帝君,姓钟离名权,字云房,道号正阳子。入终南山修道,上升为北二祖之首,出度纯阳帝君。姓吕名岩,字洞宾,号纯阳子。入山修道,上升为北三祖之首,出度海蟾、重阳、广慧。海蟾,号红霓子,为汉帝右臣奏免入山修道,上升为北四祖之首,出度朱升。重阳,姓王名宪,号重阳,太保上书奏免入山修道,上升出度邱、刘、谭、马、郝、王、孙为北七真人。广慧,则我章真人之道号也,名权孙,幼好神仙,长游名山,访道度人,无量飞升之后,开基于太平山。

广慧派传自武当,又托称受到吕祖的真传,当属于全真道,但它与南、北二宗并无直接关系,应该说它是全真道另外独立的一支^①。

宋理宗二十六年(1250),章哲在石板江仙逝,其徒石九模等遵其遗嘱将遗体送回丝罗山,在正殿中建塔供奉,“双目炯炯,面貌如生”,被尊为“祖师章真人”。章哲卒,其弟子石九模重修佑圣宫,增建“万福”、“万禄”、“万寿”三宫,并广招徒众,影响日增。宋理宗听闻章哲之异,封章为“天乙佑圣宫自然灵应真君”。此后,每年农历八月为“朝仙月”,吴楚各地群众斋戒沐浴,上山进香,不绝于途。“无求不应,有叩斯通,其济人利物有如此。而且大开觉路之门,凡有志修道者,无不引登彼岸,自是而成道者众矣。”元成宗(1294—1306)闻其贤,钦赐九模为五品提点知理宫事,加封“救世真人”。相传元仁宗皇庆二年(1313),章化身医太后疾愈,帝感其德,敕封为“天乙佑圣宫自然广惠真君”。明成化三年(1476),因章显圣助战有功,宪宗加封章为“仁天教主太平护国天尊”,并将丝罗山赐名为太平山,相沿至今。

第二节 净明道的初创

五代、北宋时期,承唐代之余绪,许逊信仰继续传播、发展。

《灵剑子》、《许真君石函记》没有涉及净明和秘法,当为唐代传下来的许逊崇拜的另一支的著作。《灵剑子》(题“旌阳许真君述”)自称“都五十卷”,目前《道藏》中仅有一卷。如“卷”为篇之误,则《道藏》本中只有八篇,加上《灵剑子引导子午记》(题“许旌阳述”,极有可能是从《灵剑子》中离析出来的)共九篇。《道藏》本《灵剑子》和《灵剑子引导子午记》当为后人辑佚本。其成书时间,据朱越利的考证,当为北宋^②。《灵剑子》和《灵剑子引导子午记》的术以气为本,并把气等同于道。《灵剑子》贵血重脾,贵精重肾,这对此后的净明道有较大影响。但它在内丹功法上既有清修,也有双修。而此后的净明道则更注重祈祷等符箓之术,这一差异是《灵剑子》影响逐渐式微的原因。

徽宗企图以许逊作为他的守护神。《西山许真君八十五化录》的《政和化》、《仙宫化》记载,宋徽宗曾两次梦见许逊显灵,于是两次下诏对玉隆万

① 郭树森:《真武信仰与玄门广慧派》,《道韵》第四辑,台北:中华大道出版社1999年2月版。

② 朱越利:《〈灵剑子〉的年代、内容与影响》,《道韵》第九辑,台北:中华大道出版社2001年8月版,第127—148页。

寿宫大规模整修扩建。白玉蟾《修真十书·玉隆集·续真君传》说：“本朝太宗、真宗、仁宗皆赐书，真宗又遣中使赐香烛、花幡、旌节、舞偶，改赐额曰玉隆，取《度人经》‘太释玉隆腾胜天’之义也。仍禁名山樵采、蠲租赋之役，复置官提举，为优异老臣之地。徽宗皇帝降玉册，上尊号、醮告词文……政和六年改观为宫，加‘万寿’二字，除甲乙，为十方。”^①宋徽宗声称梦中遇到许逊，“诏画像如梦中所见者，赐上清储祥宫，寻依道箓院奏请，于三清殿造许真君行宫”，令谢景仁到洪州分宁县许旌阳磨剑处“新换旌阳观”，诏洪州依照西京崇福宫改修玉隆万寿宫，“赐真君像一躯，及铜铸香炉、花瓶、烛台、钟磬之具，御书门殿二额”^②，赐封西山十二真君，许逊为“神功妙济真君”，吴猛为“神烈真人”，陈勋为“正持真人”，周广为“元通真人”，曾亨为“神惠真人”，时荷为“洪施真人”，甘战为“精行真人”，施岑为“勇悟真人”，彭伉为“潜惠真人”，盱烈为“和靖真人”，钟离嘉为“普惠真人”^③。这大大提高了万寿宫的地位，增大了其影响。在这过程中，王仔昔起了一定的作用。王仔昔，“洪州人，始学儒，自言遇许逊，得《大洞隐书》豁落七元之法，出游嵩山，能道人未来事。政和中，徽宗召见，赐号冲隐处士”^④。王仔昔后为林灵素所忌，被宦官冯浩所陷，坐言语不逊，下开封狱杀之。但徽宗的虔信许逊，王仔昔应是推波助澜者。

此外，张君房编纂《云笈七签》时，在《道门相承次第录》中把许逊列为太上老君的第三十六代传人，这意味着许逊崇拜被正式纳入道教中来。从熙宁年间(1068—1077)起，一大批硕儒名臣，如黄庭坚、曾机、洪迈、吴中复、余卞、周葵、胡诤、真德秀、余良肱、程秘、李浩、邹应龙、郑性之、徐清叟、吴潜、牟子才、赵景升等，先后任万寿宫的提举、提点，受命管理万寿宫。这大大扩展了许逊信仰和万寿宫的知名度，进一步淡化净明道的巫术色彩^⑤，使得净明道真正成为官方宗教——道教的一个分支。

南宋时，许逊崇拜者中出现了一系在后世影响甚大的派系，即丹阳子净明道团，它的传承为：“六真”→丹阳子(许氏)→何真公(守证)……→周真公→方文→傅飞卿→杨文卿。“六真”即丹阳子净明道团所奉的六师：“祖师”太阳上帝孝道仙王灵宝净明天尊(日中仙王)、“祖师”太阴元君孝

① 白玉蟾：《修真十书·玉隆集·续真君传》，《道藏》第4册第761—762页。

② 白玉蟾：《修真十书·玉隆集·续真君传》，《道藏》第4册第763页。

③ 《逍遥山万寿宫志》卷五《仙传》。

④ 《宋史》卷四六二。

⑤ 从《修真十书》卷三四白玉蟾所著《玉隆集》的《续真君传》可知，此时的许逊信仰有较强的巫术色彩。

道明王灵宝净明黄素天尊(月中明王)、“经师”至孝恭顺仙王(湛姆)、“籍师”玄都御史真君(吴猛)、“监度师”三天扶教辅元大法师正一冲玄静应真君(张道陵)、“度师”九州都仙太史高明大使至道玄应神功妙济真君(许逊)^①。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》说他们于建炎年间“降神渝川,出示灵宝净明秘法,化民以忠孝廉慎之教”。所谓灵宝净明秘法,即《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》和《太上灵宝净明洞神上品经》等。这是种神道设教的说法,实际上的创教者当为一个姓许,号丹阳子的道士和他的弟子何守证。丹阳子的言论,《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》中的《气镜》、《神印》等中有引录。《气镜》的内容是阐述修内气而使之“与天地流通”,终于“丹鼎成,黄芽生,庆云兴”,内容较为粗糙。丹阳子建立了翼真坛,传度了何守证等众多弟子。《净明忠孝全书》卷一有如下记载:

许真君以晋宁康甲戌岁于豫章西山升仙,尝留谶记云:“吾仙去后一千二百四十年间,五陵之内当出弟子八百人,师出豫章河西岸,大扬吾教;郡江心忽生沙洲,掩过沙井口者,是其时也。”建炎戊申,仅七百年,兵祸煽结,民物涂炭,何真公等致祷真君,匍垂救度。既而降神渝川,谕以辛亥八月望当降玉隆宫。至期,迎俟,日中云雾郁勃,自天而下,由殿西径升玉册殿,降授《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,消攘厄会,民赖以安。^②

净明派经典较多。其成书时间大致可分为三个阶段:

最早出现的是《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》,成书于绍兴辛亥年(1131)。此外还有《太上灵宝净明飞仙度人经法》并《释例》、《太上灵宝净明洞神上品经》。本阶段经书受灵宝、上清、内丹术影响较大,内容较粗糙,净明道法、孝悌理论等都缺乏系统的阐述。

中期:《太上灵宝净明道元正印经》、《太上灵宝净明玉真枢真经》、《太上灵宝净明天尊说御瘟经》、《太上灵宝首入净明四规明鉴经》、《太上灵宝净明九仙水经》、《太上灵宝净明中黄八柱经》、《灵宝净明大法万道玉章秘诀》、《太上灵宝净明入道品》等。

后期:《太上灵宝净明法序》、《太上灵宝净明秘法篇》、《高上月宫太阴

^① 郭武:《〈净明忠孝全书〉研究——以宋元社会为背景的考察》,北京:中国社会科学出版社2005年版,第201页。

^② 黄元吉编集:《净明忠孝全书》卷一《西山隐士玉真刘先生传》,见《道藏》第24册第629页。

元君孝道仙王灵宝净明黄素书》、《太上净明院补奏职局太玄都省须知》、《许真君受炼形神上清毕道法要节文》、《灵宝净明天枢都司法院须知文》、《天枢院都司须知令》、《天枢院都司须知格》、《灵宝净明院行遣式》、《天枢院都司须知行遣式》、《灵宝净明院教师周真公起请画一》、《灵宝净明黄素书释义秘诀》、《灵宝净明黄素书释义秘诀》、《灵宝净明院真师密诰》、《太上灵宝净明法印式》等。

总体上看,这些经书反映何守证时期和周真公时期两大阶段的思想。

《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》说:“炎宋中兴,岁在作噩,六真降于渝川,出示灵宝净明秘法,化民以忠孝廉慎之教。”由此看来,何守证等人对许逊崇拜的弘扬,主要是在“忠孝廉慎”和“灵宝净明秘法”两方面。

何守证等人继承许逊崇拜推崇“孝悌”的做法,进一步加以发展,如《太上灵宝净明法·序》称:“净明法者,乃上清玄都玉京之隐书……谓之净明。净明者,无幽不烛,纤尘不污,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(为)之秘要。”^①《太上灵宝净明洞神上品经》中推崇孝悌的言论更比比皆是,如:“净明诸法,总终始四十篇,以孝为祖,以身为宗。”^②与此前的许逊崇拜和儒学不同,这种孝悌与身联系起来而赋予了道教的宗教意义。《太上灵宝净明洞神上品经》说:“父母之身,天尊之身;能事父母,天尊降灵。欲拜星辰,友恭弟兄;兄弟之身,诸天真人。凡知此者,可以烧丹篆符,百鬼畏名。不能此者,未可入道以奉三清。夜叉食其肉,魔刹戮其神;虽有丹书万卷,未可以升真,符篆万箴,未可以役鬼神。”^③进一步,孝悌与忠联系起来了。“倬倬孝弟(悌),忠义不亏,虽无大药,亦可以悟法,名列巍巍。或行符水,给药度危,是为下品,皆未若吾以孝弟(悌)而服补,事双亲,养一身,不尸解,即超真。”^④

何守证等人所强调的伦理规范,根据《西山许真君八十五化录》、《太上灵宝净明入道品》等,有所谓“八字垂训”,即忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍,其中忠、孝是最重要的。他们进而把这些规范转化为宗教性的诫命、戒律等。如关于戒律,《太上灵宝净明飞仙度人经法》中有十戒,即:无忘八极、鉴水、日录、追度安镇、救治、服炼、刚法、俭约、愿约。

道德修养是何守证净明道团修炼的基础功夫。在这基础上,还要炼形、炼度。《太上灵宝净明入道品》说:“当至心行持,一孝悌,二炼形,三

① 《太上灵宝净明法·序》,《道藏》第10册第526页。

② 《太上灵宝净明洞神上品经》卷下《净明正印篇》,《道藏》第24册第609页。

③ 《太上灵宝净明洞神上品经》卷上《入道真品篇》,《道藏》第24册第602页。

④ 《太上灵宝净明洞神上品经》卷上《天官列次篇》,《道藏》第24册第602页。

炼度。”

秘法是何守证等人创建净明道的另一个重要方面。秘法实际上是术，此前的许逊崇拜也有术，但主要是一些神秘的传奇性法术，而且缺乏具体的可操作性的内容。何守证等人则建构起了较为系统的术的体系，其中的术多具有切实的可操作性。如《太上灵宝净明洞神上品经》分别就“佩服宝箓”、“三五飞步”、“回生死”、“度脱六亲”、“救治百病”、“束缚百邪”等三十五个问题进行了具体的阐述。所述之术是融合了灵宝、上清等道派之学而来的，具有综合创新的性质。

首先是得之于灵宝派。北宋真宗时，取《度人经》“太释玉隆腾胜天”之义改西山游帷观为玉隆观，宋徽宗政和六年升格为玉隆万寿宫。西山坛场有灵宝朝天坛、玉真灵宝坛。净明道的神名往往在前面附加上“灵宝”字样。如早期传说中的孝道明王在《灵宝净明天枢都司法院须知法文》中被称为灵宝孝道明王。明代《正统道藏》中所收冠以“灵宝”字样的净明道经典有《太上灵宝净明洞神上品经》等二十余种。早期传说中的孝道明王在净明道经典中被称为“灵宝大真人”、“灵宝救苦天尊”等，太阳上帝、太阴元君被称为“灵宝净明天尊”、“灵宝净明黄素天尊”等，许逊也被称为“灵宝净明玄中传教圣师”。净明道士对自己与灵宝派的关系有自觉的意识。如《西山许真君八十五化录》后记作者——万寿宫道士孙元明自署称为灵宝大师。《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷一说：“三明灵宝大法，自然生成图书，总括万象，为三才枢纽，含融于黄素之书，要约于净明三十五篇之奥，详悉于飞仙度人宝法。四明灵宝大法，为三洞之祖教，黄素则蓄其造化，净明则着其关键，飞仙度人宝法，贯而祥通发指枢户者也”。^①何守证在《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》中坦承九老神印伏魔秘法“实为灵宝之枢要”^②。以《太上灵宝净明飞仙度人经法》为例，其内容是以灵宝派的《度人经》为蓝本演绎而来的，演绎的方法也是得之于《灵宝经》“以经中之文而为咒，以经中之字而为之符”^③，即以《度人经》为“经”，以自身为《度人经》之“法”。具体来说，以《度人经》全文为纲，而参照金允中、王契真二本《上清灵宝大法》，融入自己的主张进而进行阐发。所以，学者们断言，何守证净

① 《道藏》第10册第560页。

② 《道藏》第10册第547页。

③ 《上清灵宝大法》卷一五，《道藏》第31册第427页。

明道是从灵宝派脱胎而来^①,甚至有学者把它看作灵宝派的旁门支系^②。之所以如此,是因为灵宝派从南北朝以来在道教中有深远影响,而灵宝派在宋代又以閤皂山为主要的传播中心,閤皂山距离西山并不太远,何守证等人与閤皂宗交流方便。

何守证等人还吸收了上清派的法术。隋唐以来,许逊孝道与茅山上清派有紧密的联系^③。《历世真仙体道通鉴》卷二七《胡惠超》提及,胡氏曾参与陶弘景校《茅山华阳洞天太清经》。上清派颇为强调“忠孝”^④。杜光庭为上清派,但他与许逊信仰有紧密的联系。据《历世真仙体道通鉴》的《应夷节》、《杜光庭》载,杜光庭有一个老师是天台道士应夷节。应夷节的老师是冯惟良,冯师田良逸,田师薛季昌,薛师司马炼师,司马炼师师潘师正,潘则师从王远知,王师从上清派宗师陶弘景。杜光庭的老师应夷节与叶藏质交往甚密。《历世真仙体道通鉴·叶藏质》载:藏质乃叶法善后裔,曾“诣天台冯惟良,授三洞经箓”,于唐懿宗朝羽化前曾“召其友应夷节同饮,语及生平事,然后告以行日”。叶藏质是叶法善的后裔。叶法善是推崇孝道的许逊信仰的道士,曾诣豫章万法师求炼丹、辟谷、导引、胎息之法,多活动于西山,且会晤过胡慧超^⑤。叶藏质为叶法善后裔,有孝道“家学”当在情理之中^⑥。杜光庭可以直接从叶藏质处或间接从应夷节处了解孝道。事实上,杜光庭确实受许逊信仰的影响。例如,《墉城集仙录》载孝道明王授谶母“无英公子黄老玉书、大洞真经、豁落七元太上隐玄之道”,但“这些都是东晋南朝丹阳茅山上清派道士所传经书符箓”。《墉城集仙录》“婴母”(谶母)条所据材料“大概皆为胡慧超《十二真君传》”^⑦;杜光庭编《洞天福地岳渎名山记》所记“三十六靖庐”中,十一处与许逊有关^⑧。反之,推崇许逊孝道信仰的人也可以因此而了解并接受上清法术。南宋净明道经典中多有

① 如任继愈、卿希泰都持此说。见任继愈主编:《中国道教史》,北京:中国社会科学出版社2001年版,第569页;卿希泰主编,《中国道教史》第三卷,成都:四川人民出版社1996年版,第131页。

② K. M. Schipper, “Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty”, in M. Strickmaned, *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, Vol. 3, Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1981, pp. 812-834.

③ 郭武:《关于许逊信仰的几个问题》,《宗教学研究》,2001年第1期,第19—26页。

④ 柳存仁:《许逊与兰公》,《世界宗教研究》,1985年第3期,第40—59页。

⑤ 《唐叶真人传》。《道藏》第5册第329页。

⑥ 如《历世真仙体道通鉴》卷三五《叶千韶》明确记载叶法善另一后裔叶千韶奉孝道之事。

⑦ 王卡:《隋唐孝道宗源》,陈鼓应:《道家文化研究》第9辑,上海:上海古籍出版社1996年版,第100—121页。

⑧ 李显光:《许逊信仰小考》,《宗教学研究》,1999年第3期,第12—19页。

受上清派“存神”修炼法影响的痕迹,如《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》中的《每日服气法》是:“每日早晨面东焚香,两手掐日君诀,叩齿九通,存想九老帝君太阳上帝在日轮中,日色紫赤九芒,霞光晖映太空,如日初出之状。”^①《许真君受炼形神上清毕道法要节文》中有《养神炼形护魂归一》之法,功用是“中理五脏,混合百神”,并可“九和十合,变化上清,千和万合,自然成真”^②。显然,这是作为上清派特色修炼方法的存神法。何守证净明道团所崇“天枢院”也是源于上清派。茅山上清派之《上清天枢院回车毕道正法》说“上清天枢院”管辖中下界鬼神事务并叙述了用印、符伏魔之法,何守证则把它改名为“九老神印伏魔秘法”,且有“上清伏魔印章,受炼形神秘法”之说^③。此外,《净明忠孝全书》卷二《玉真灵宝坛记》说:“有道之士克宝斯灵者,自有重重楼阁、内景黄庭、三五飞步、神奏玉京,符千年之嘉运,备八百之仙数,骑鹤玉府,烹凤瑶池。”其中“内景黄庭”之说同样来源于上清派。

何守证等人还受龙虎山天师道的影响。他们尊张道陵为“监度师”并使用天师道“正一五雷法”^④。

《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》的《净明气镜篇》试图阐述如何修炼体内之气而“与天地流通”,最终“丹鼎成,黄芽生,庆云兴”^⑤,有内丹修炼的意味,但比较粗糙,不成熟,以致被后来的周真公斥为“误人多矣”^⑥,周真公对何守证教团的革新主要也是在修炼方法上。

以上有关孝悌和秘法,从哲理上被归结为道与气。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法·九老帝君神印总论》说:

道本炁也……所以日有光明,月有辉耀,人禀乎净(静)则性达,得乎明则心通,性达心通,故交感于日月之宫。道本圆虚,圆者炁之体,虚者炁之用,得圆虚之道,故谓之净明。净明则适正得中,合于有情。

道为体,炁为用,二者合于人心而为净明。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法·净明气镜篇》说:

① 《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法·每日服气法》,《道藏》第10册第549页。

② 《许真君受炼形神上清毕道法要节文》,《道藏》第10册第491页。

③ 《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法·序》,《道藏》第10册第547页。

④ 《灵宝净明黄素书释义秘诀》,《道藏》第10册第522页。

⑤ 《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法·净明气镜篇》,《道藏》第10册第549页。

⑥ 《灵宝净明黄素书释义秘诀》,《道藏》第10册第522页。

阴阳奇偶与天地流通,天地所以能长久者,以其运而流通,而人多夭折何哉?以能用与不能用而已,是故炁运动潜伏有道谓之净明。净明故盈成,盈成故周遍而达于命之情。^①

如何使炁的运动不违背道呢?《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》说:

道本炁也,合炁以为体,故炁以为用。大道炁之溟漠也,生乎天地之先,散乎有无之表。字因炁而结,文因炁而成,形因炁而散,声因炁而含。道本炁也,上士以炁合道,故不得暴其炁。炁至于一,一者真一,神合于心,心与神交,神由炁合,磁石吸铁,翡翠碎金者性也,性一合道。道果炁也,夫以真精,精者一也,一者道也,以真精故召正炁,以合道故成大仙。

这是把道与炁的体用关系具体落实到心,通过神的调控而修道。

何守证创教后几十年,白玉蟾在多年长住玉隆万寿宫研究许逊崇拜的基础上写成《玉隆集》,但该集中却未提及何守证和“净明秘法”。紧接着宋理宗时出现的《西山许真君八十五化录》以故事形式总结许逊教团的历史,其中也未提及何守证和“净明秘法”。直到元代中后期,刘玉才在《净明忠孝全书》中对何守证的作用有所肯定^②。原因极有可能是何守证教团后继无人,很快被湮没,后面兴起的周真公教团为彰显自己而刻意回避,不予提及。

下面谈一下周真公等对净明道学说的革新。

事实上,周真公净明道团对何守证净明道团既有继承,又有发展。继承的方面表现在二者都尊奉“六师”,都强调“忠孝廉慎”,都使用符箓法术。发展的方面表现在周真公净明道团对“忠孝廉慎”及符箓法术的解释有了新内容。

首先,周真公净明道团从道的高度对“忠孝廉慎”作了阐释。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷一〇说:“故孝道之本散而为忠孝,忠孝之本成于大道,超于仙域,故其宜也。人之一身如有天地,天地父母如有元气日月,君主如有心肾耳目,未闻无此而可长生也。要在坚持,忠孝生为八极,八极既备,如有栋梁,孰得而倾之也。”^③这是何守证道团所未

① 《道藏》第10册第549页。

② 黄小石:《净明道研究》,成都:巴蜀书社1999年版,第57—58页。

③ 《道藏》第10册第518页。

强调的。

其次,周真公净明道团直接把忠孝作为净明的内涵。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷九说:

黄素曰:精忠是净明,义以杀身;至孝是净明,仁以成名;廉洁是净明,以不贪利名;法忍是净明,以不妄怒嗔;克慎是净明,以行而恭谨;克宽是净明,以大而廓明;克裕是净明,乐于分故;克容是净明,藏于疾。故净明之中,其想正也,想之以正,未有不仙。^①

这里,忠孝等伦理规范成为净明的内涵。净明就是通过这些规范的践履而让心净明,而心净明有赖于念头的正与不正。心中意念的正与不正,又取决于性的正与不正,因为性为体,真想为用,如《灵宝净明黄素书入道品》所说:“净明之祖出于正性,性中有用,本在真想,想中有妄,故失其净明。”^②由此可见,周真公净明道团已经为忠孝的务实践履作了心性论方面的哲理探索。周真公净明道团还在实践层面上对忠孝进行了探索。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》的《黄帝素书入道品》说:“凡学《黄素书》者,要在忠孝。忠孝之人,持心直谅,秉炁温恭,是非不能摇,淫邪不可入……则黄素之士以忠孝为本也。”^③又称:“凡学《黄素书》者,要在廉慎。廉慎之人,无所贪欲,有所持守……然后有成也。”^④这里对“忠孝廉慎”的强调,不是简单地把它看作世俗社会的伦理规范,而是重在践履这些伦理规范时所持的心态,如“持心直谅”、“无所贪欲”等对于宗教修炼的作用。这与何守证净明道团不同,后者虽赋予“孝悌”以神圣意义,但尚未把这与实践修炼结合起来。

关于符箓法术,周真公净明道团也用“太上五雷神法”及“正一五雷法”^⑤。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》有“黄素真文”及“黄素十二符”等一百多个符箓,《太上灵宝净明法印式》有“太上净明之印”和“净明法主之印”,《灵宝净明院真师密诰》对符、咒、印的用法做了阐释。周真公净明道团认为,符文及法印有治病驱邪度人的功用,但更主要

① 《道藏》第10册第517页。

② 《道藏》第10册第500页。

③ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例·黄帝素书入道品》,《道藏》第10册第500页。

④ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例·黄帝素书入道品》,《道藏》第10册第501页。

⑤ 《灵宝净明黄素书释义秘诀》,《道藏》第10册第522页。

的是用来配合修炼,如《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷二所录八十一道“黄素真文”是在吐纳时观想它们,“黄素合炁”符是用于“闭炁止息”,卷四所录“黄素十二符”则是“拔宅之阶级而超腾之要术”^①。这是用符文配合内丹修炼。不仅如此,《灵宝净明黄素书释义秘诀》还对“三五飞步”、“丁义神方”等赋予了内丹修炼的含义。“三五飞步”本是一种召神役鬼的法术^②，“丁义神方”本是一种驱瘟逐疫的秘法。但在《灵宝净明黄素书释义秘诀》中,二者却成了与内炼相关的东西,如该《秘诀》言:“此乃修丹之截法也。……三五飞步,不言三六四五,而曰三五,真人星也。真人星者,虚一己以为用,存身为真人。守三三数之成,真人星第三星也。能存真人,然后能变化。此非金口要诀,六丁玉女事。丁义是一人,常言金丹之术,本不姓丁名义,隐其名以丁义。丁者,火也,义者,亦火也。此火中火,以真火合凡火,此正火候之法。”^③周真公净明道团强调,内丹要与符箓结合:“凡欲学仙必知真文。真文者,天地之梵炁也,元始得之以先天地;道君得之以行道法;老君得之以度人世;人之身不得黄素真文不生,皆天宝、灵宝、神宝之祖炁也。祖炁结而成字,合而成人,司命下而披黄素,黄素具而后生。则黄素本内也,非外也,失之者不可以生,不知者不可以修行。”^④显然,用符法配合内丹修炼,甚至改符法为内丹的作法,是何守证道团所没有的,而且与宋代其他道派的做法也不同——其他道派是把修炼内气作为画符作法的基础,极少有用符箓真文作为内炼基础的。这正是周真公道团对何守证道团的革新之所在。

符箓秘法属于灵宝法。《灵宝净明黄素书释义秘诀》说:“伏睹真师与灵宝净明教法,而灵宝妙道在《度人经》中,教法甚多。方文尝探颐一二,伏望真师,大演《度人经》教,以为教法之祖。又行持符法,在于积行累功,伏睹九老帝君回尸起死之经,本出度人真经,亦是灵宝法门。”^⑤正因为净明道与灵宝派有紧密关系,故当时就有人把净明道视为灵宝旁门。《海琼白真人语录》卷一载留元长问:“近观灵宝法之旁门,又有曰圆通一法,复有太上净明院法一门,或有用太上净明院印者,或有用圆通印者。”^⑥灵宝派长于斋法。《无上秘要》说:“道家所先,莫近乎斋,斋法甚多,大同小异,其功德重

① 《道藏》第10册第506页。

② 《太上灵宝净明洞神上品经》卷下《三五飞步篇》阐述其用法。

③ 《灵宝净明黄素书释义秘诀》,《道藏》第10册第521页。

④ 《道藏》第10册第508页。

⑤ 《道藏》第10册第521页。

⑥ 《道藏》第33册第113页。

者,唯太上灵宝斋。”^①明代依然有“非灵宝不可以度人”之说^②。净明道同样重在斋法。

“上帝悯生灵之夭折,故召日月二宫天尊说灵宝大法、黄素法、净明法、度人法各一也。”^③周真公道团所行之法有四类,一为灵宝大法,二为黄素法,三为净明法,四为度人法。黄素法包括吐纳、食气、咒炁和用于修命的内丹,其中最主要的是内丹命功。对此,周真公等人解释说:“素者养于下,黄者运于上,上下交际,真丹孕矣。”^④《黄素篇》进而解释了黄素法修炼之机,例如:“欲识黄素道中机,黄素书中藏细微。子午相合得其时,自有真炁如烟飞。十二楼前路最危,昆仑山顶与天齐。借问行行路已知,黄素之中有深机。”^⑤“丹中有丹铅有铅,丹铅本是日月根。日月两轮相对行,时时交偶向中田。熟念真经识自然,一嘘一吸生灵烟。同学高人何以仙,要在识于日月躔。”^⑥其中,“丹铅”指内丹药物,“交偶”说的是龙虎交媾,“子午相合得其时”指采药时刻,“十二楼前路最危”说的是河车搬运,“一嘘一吸”指温养,“昆仑山顶”比喻泥丸,这些显然都是内丹命功的内容。

周真公道团的内丹修炼方法也与何守证等人不同。何守证等人的内修方法多受上清派存神法的影响,但周真公道团的则主要是受了钟离权、吕洞宾一系内丹学说的影响。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例》的《黄帝素书入道品》阐述内丹炼命,说:

凡学《黄素书》者,既得不变之道,而所以成就之者亦有法。何谓成就?知天地,知四时,知日月,知五行,辨(辨)水火,交龙虎,明丹砂,(合)药物,晓铅汞,会抽添,转河车,然后炼形之术,朝元之方,寔难之试,证验之悟无不周矣。^⑦

紧接着,它根据《钟吕传道集》对天地、四时、日月、五行、水火、龙虎、丹砂、铅汞、抽添、河车等术语做了解释,如对水火的解释是:

① 《道藏》第25册第166页。

② 《上清灵宝济度大成全书》卷23,《藏外道书》第17册第1页,成都:巴蜀书社1995年版。

③ 《道藏》第10册第499页。

④ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷四,《道藏》第10册第508页。

⑤ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷四,《道藏》第10册第508页。

⑥ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷四,《道藏》第10册第509页。

⑦ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例·黄帝素书入道品》,《道藏》第10册第502页。

水火何以辨之？盖人之心肾，相去八寸四分，乃水火定位之比也。气液太源相合，乃水火交合之比也。心生液，自肺液降于心液，乃妇有家也。肾生气，自肾气行于心气，乃男有室也。或自上而下，或自下而上，二炁相合，故曰真火真水也。^①

把这一解释与《钟吕传道集》对比，可以看出前者得之于后者。《钟吕传道集·论水火》说：

人之心肾，相去八寸四分，乃天地定位之比也。气液太极相生，乃阴阳交合之比也。一日十二时，乃一年十二月之比也。心生液，非自生也，因肺液降于心，液行，液行夫妇自上而下，以还下田，乃曰妇还夫宫。肾生气，非自生也，因膀胱气升而肾气行；气行子母，自下而上以朝中元，乃曰夫返妇室。肝气导引肾气，自下而上以至于心。心，火也，二气相交薰蒸于肺，肺液下降，自心而来皆曰心生液，以液生于心而不耗散，故曰真水也。肺液传送心液，自上而下以至于肾。肾，水也，二水相交，浸润于膀胱，膀胱气上升，自肾而起者皆曰肾生气，以气生于肾而不消磨，故曰真火也。^②

此外，《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例》对龙虎、丹砂、铅汞、抽添、河车等的解释同样也与《钟吕传道集》相同。

周真公净明道团的内丹修炼方法同样得之于钟离权、吕洞宾、张伯端一系的内丹学说。《灵宝净明黄素书释义秘诀》曾载方文与其师关于钟吕内丹修炼的问答。方文问：“方文伏睹钟离真仙与吕真仙作《传道集》，说炼大药金丹事，有曰五炁朝元，三花聚顶……伏乞分明指示。”其师答：“五炁，五脏之炁，合而朝于元宫。元宫谓下元，守下元之既固，然后达于中元，达于中元，故朝于上元，名曰三阳。花者，三阳之异名也。此元阳之运动，凝结为五，运用为三。如此之时，丹已成矣。”^③又说：“人之初生，元气在脐，而五行之气，散于五脏，统以三宫，则丹田、绛宫、泥丸是也。世之人汨于嗜欲，收拾失宜，是以五炁散荡而元炁沦亡，升降乖离而三宫阻绝，驯致耗散则夭折随之矣，学黄素书必使五脏元炁朝于元，而金丹成就；三宫之阳聚于

① 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例·黄帝素书入道品》，《道藏》第10册第502页。

② 《钟吕传道集·论水火》，《道藏》第4册第665页。

③ 《灵宝净明黄素书释义秘诀》，《道藏》第10册第519页。

顶而髓海充盈。或飞举升真，神用无方而入于圣焉。”这一解释显然得之于《钟吕传道集》。《钟吕传道集·论炼形》说：“金液炼形，则骨朝金色而体出金光，金花片片而空中自现，乃五气朝元，三阳聚顶，欲超凡体之时，而金丹大就之日……变金丹于黄庭之内，炼阳神在五气之中，于肝则青气冲，于肺则白色出，于心则赤光现，于肾则黑气升，于脾则黄色（起）。五气朝于中元，从君火以超内院。下元阴中之阳，其阳无阴，升而聚在神宫；中元阳中之阳，其阳无生，升而聚在神宫；黄庭大药，阴尽纯阳，升而聚在神宫。五液朝于下元，五气朝于中元，三阳朝于上元。朝元既毕，功满三千，或而鹤舞顶中，或而龙飞身内，但闻嘹亮乐声，又睹仙花乱坠。”^①《灵宝净明黄素书释义秘诀》还讨论“辨水火”、“交龙虎”、“明丹药”、“晓铅汞”、“会抽添”、“转河车”等内丹修炼要点，内容同样得之于《灵宝毕法》与《钟吕传道集》^②。

周真公净明道团之所以受钟离权、吕洞宾、张伯端一系的内丹学说影响如此之深，是因为吕洞宾弟子施肩吾和南宗五祖白玉蟾曾在西山活动过。《历世真仙体道通鉴》记载：“初，希圣（施肩吾）遇（许）旌阳授以五种内丹诀及外丹神方，后再遇吕洞宾传授内炼金液还丹大道，于是终隐西山。”^③白玉蟾是金丹派南宗第五祖，为钟吕派传人，曾为施肩吾的《施华阳文集》作跋，他同施肩吾一样曾在西山隐居过较长时间，而且，他既对内丹修炼理论有巨大贡献，还受过上清派的法箓，又获传神霄雷法。

不过，钟离权、吕洞宾、张伯端一系的内丹学说只是周真公净明道团内丹修炼的主要源头之一。周真公净明道团内丹修炼还受上清派的影响。《黄素书》卷四说：“黄素之运莫先耳目，耳目之证发于黄中，本于素炁，即脾肾之正体，脾肾既正，而观听审焉，素者养于下，黄者运于上，上下交际，真丹孕焉。”^④《黄素书》卷一说：“太上曰：在地成形，在天为炁，形炁之妙，谓之标本。黄素之本有脾肾，标在口耳。”^⑤净明丹法重视脾肾的作用，与钟离权、吕洞宾、张伯端一系不同，当是受上清派《黄庭经》的影响。《黄庭经》把人体器官分为三部“八景二十四真”，下部八景即以脾神为主。其次，周真

① 《道藏》第4册第675页。

② 《灵宝毕法》的丹法共分三乘：小乘安乐延年法含“匹配阴阳”、“聚散水火”、“交媾龙虎”、“烧炼丹药”；中乘长生不死法有“肘后飞金晶”、“玉液还丹”、“金液还丹”；大乘超凡入圣法有“朝元”、“内观”、“超脱”（《道藏》第28册第349—363页）。《钟吕传道集》则对内炼的一些重要术语进行了阐释，具体为：论真仙、论大道、论天地、论日月、论四时、论五行、论水火、论龙虎、论丹药、论铅汞、论抽添、论河车、论还丹、论炼形、论朝元、论内观、论魔难、论证验。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷四五《施肩吾》，《道藏》第5册第359页。

④ 《道藏》第10册第508页。

⑤ 《道藏》第10册第504页。

公净明道团的内丹修炼有多家来源。例如,方文说过:“方文自癸酉年,年始二十,见一西川李道人说汞事,拜采取之法。至庚子年,又见东京一陈道士传方文丹经铅汞事。至癸卯年,又见河朔一王先生及京师庶道人,拜乡人王学士参同丹灶铅汞事及火候。去年任官崇仁,遇王绛州先生高弟传火丹之法甚详。”^①再次,前已述及,周真公净明道团强调把内丹修炼与符箓紧密结合,他们的内丹修炼过程中还使用符箓,并杂有吐纳、闭气、咒炁、辟谷诸术,如《黄素篇》云:“欲知宝鼎藏何物,黄素真经具魂魄。中有宝符灵若神,可以佩往昆仑北。昆仑之北有仙梯,飞上玉晨人不知。”^②最后,周真公净明道团主张把内丹修炼与忠孝涵养紧密结合,强调“凡学黄素者,要在忠孝”^③。这一观点被元代刘玉的净明道团所继承。这些方面,都使得周真公净明道团的内丹修炼学说有自身的特色。

在周真公净明道团看来,如果说黄素法主要是修命,净明法则主要是修性。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例》曾以性、命释“净明”与“黄素”：“黄，土之色，脾实主之；素，（金）水之色，肾则主之；受命之初，脾肾为元炁冲炁之本，而胞胎孕育寄于母身，故黄素文交光则映于月宫。至于禀性受成，寔以父体，故净明宝法则以日宫太阳焉。”^④它认为，黄素法与净明法分别来之于月、日二宫。黄素法是命功，净明法是性功。《太上灵宝净明道元正印经》也强调净明法重在心性，说：“孰为符箓，孰为真经，心定神慧，是为净明。净明三界，外有玉京，玉京神都，游宴三清。”钟离权、吕洞宾、张伯端一系内丹学说有“性命双修”的主张，周真公教团也类似地强调，用以修性的净明法与用以修命的黄素法要结合起来使用，如《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例》曾言：“凡学《黄素书》者，务在调其心性。”^⑤不过，正如张伯端一系南宗重在命功一样，南宋周真公净明道团也以重视炼命之黄素法为特色。这与全真北宗重视性功，元代刘玉净明道团重心性净明是不同的。

周真公净明道团还对诸种法之间的关系进行了思考，说：“灵宝大法者，道之宗也；黄素法者，命之俯也；净明法者，性之本也；度人法者，入道之门也。”^⑥把“灵宝大法”视为“道之宗”，表明传统的灵宝法是其教法的根

① 《灵宝净明黄素书释义秘诀》，《道藏》第10册第52页。

② 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷四，《道藏》第10册第508页。

③ 《道藏》第10册第518页。

④ 《道藏》第10册第499—500页。

⑤ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例·黄帝素书入道品》，《道藏》第10册第501页。

⑥ 《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书·序例》，《道藏》第10册第499页。

本,这是因为它脱胎于灵宝派;把“度人法”作为“入道之门”,说明它并不排斥前述何守证教团的《太上灵宝净明飞仙度人经法》所阐述的各种救世度人之法,说明它是继承何守证教团而来的。“黄素法”与“净明法”的大部分内容是周真公净明道团引入净明道的新内容。

周真公时期的净明道还受神霄派的影响。《灵宝净明黄素书释义秘诀》载,周真公弟子方文说:“太上五雷神法,乃真师遇华岳向玉洞灵安汪真君所传,今惟有五印真文,其余醮祭四维神法不全,并赤鹅等符未见,应千诀目,恐未必真。”^①请其师“颁示”,周真公回答说:“终不及今之正一五雷法,徒费心力。前日监度真师五雷乃其要也。”传授“太上五雷神法”的汪真君是神霄派重要传人,由此可知周真公等曾接受两宋时兴起于江西的神霄派的“神霄雷法”^②。

周真公有弟子方文等。方文并非出家道士,他在《灵宝净明黄素书释义秘诀》中自称“去年任官崇仁”。他著有《灵宝净明黄素书释义秘诀》一卷。此外,《灵宝净明院教师周真公起请画一》中有他与周真公就教义问题的问答。方文有弟子傅飞卿等,傅飞卿曾对《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》做过解注。傅飞卿嗣法于杨文卿。杨文卿嗣教之时,大致在南宋淳熙时期(1174—1189)^③。杨文卿之后传承不详。

傅得一(1115—1188),字宁道,一字齐贤,一字达宗,清江新淦(今江西新干县)人。先在浙江湖州武康县常清观为道士,后为江西玉笥山承天宫住持,又转至閤皂山崇真宫,再迁南昌西山玉隆万寿宫任住持,后转南昌铁柱宫、延真观。乾道九年(1173),朱熹经过南昌西山净明道本山玉隆万寿宫,书“云庵”之匾,并赠给其时该宫主持、著名道士傅得一绝句一首:“到处逢人说傅颠,相看知是几生前?直携北斗倾天汉,去作龙宫第二仙。”^④次年,孝宗召见,赐号“灵宝大师”,赐斋饭及银、盾、御书宝扇。他任万寿宫住持的时间,当晚于周真公,早于杨文卿。《历世真仙体道通鉴续编》卷四说他“臧否人物,言必有中”,“或一日应数家之供,同时俱至,人谓得缩地分形之术”。《逍遥山万寿宫志》卷五《净明傅大师传》说他能“呼召风雷,劾治鬼神”,有“澄心必以净明为要,制行必以忠孝为先”。他对净明忠孝之义有所宣扬,故后世净明派尊他为净明先德,但他与周真公当无嗣承关系。

① 《道藏》第10册第522页。

② 《历世真仙体道通鉴续编》卷五,《道藏》第5册第446页。

③ 郭武:《〈净明忠孝全书〉研究——以宋元社会为背景的考察》,中国社会科学出版社2005年版,第202页。

④ 《历世真仙体道通鉴续编》卷四,《道藏》第4册第442页。

南宋由高宗到孝宗近六十年间,西山玉隆万寿宫由何守证、周真公等人相继发展成净明忠孝道派。孝宗淳熙十三年(1186),江西漕使牒请谢观复(1134—1212)知宫;宋光宗绍熙元年(1190),朝廷赐号“光复大师”,充行寿宁观管辖高士;四年(1193),再任玉隆万寿宫住持;宋宁宗嘉泰元年(1201),复任焚修管辖宫事。谢观复,名守灏,字怀英,浙江永嘉人。生于绍兴四年,弱冠刻志于学,励精儒业,诸经子史,一览无遗,“自六经诸子百家,靡不精究”。少年补中上庠,馆于曹忠靖府,遇清虚皇甫真人(即皇甫坦,《历世真仙体道通鉴续编》有传),因仰慕真人道德,遂脱儒冠,为入室弟子。谢观复博学强记,议论宏伟,每优道劣释,口若悬河,著《混元实录》。早年游江海名山,尝遇道士沈若水,授以《许真君石函记》(或称《许真君石函秘文》),前有序云:“西山玉隆高士谢观复,泊高弟清虚羽衣朱明叔,东嘉郑道全等,递相授受传至于今。”^①乾道九年赐皇甫坦御书“清虚之庵”,谢观复为皇甫坦弟子,因而自称“清虚庵道士”,弟子朱明叔出自清虚庵,自号清虚羽衣^②。明代彭好古《石函记题辞》说:“张守发函,得其书,谢观复传之朱明叔,朱明叔传之郑道全,渊源有自,断非虚伪。今观其书,药物火候,备载无遗。而至言丹药蟠旋景象,尤为明悉,非实诣者,未易悬解也。”许真君《石函记》是一部内丹著作,传为许逊飞升时留下的石函秘文九篇,即太阳元晶论、日月雌雄论、药母论、药物是非论、丹砂证道论、圣石指玄论、神室玄明论、金鼎虚无论、明堂正德论。崂山道士朱文彬称:“试观古有得闻地元神丹,而兼闻天元大丹者,许旌阳真君是也。”并谓“《龙虎经》、《石函记》亦兼三元以立言,而侧重地元者也”^③。《道藏辑要》则称此书为谢观复所作,但他主持西山玉隆万寿宫期间,终未透露而藏之岩穴。还有一篇《铜符铁券》署名为“玉清无极总真九天湛母元君授许真君铜符铁券总诀”,包括三元神丹口诀、地元九池秘诀、人元九鼎秘诀、天元秘诀,两书均由彭好古《题辞》载于《逍遥山万寿宫志》,文意相近,功法深奥,似为一人手笔,如果也出自谢观复之手,则表明他对许逊道法另有认识。谢观复崇尚太上老君混元道法,但在西山主持玉隆宫时似乎未表现出来。《历世真仙体道通鉴》卷二一《路大安》提到,路大安,东汉西蜀人,居婺州,行持老子混元法,后“居华山,以混元篆传之丁义,以混元经传之郭璞,混元法传之许旌阳,以混元针灸传之妙通朱仙。”《仙鉴》许逊传中载,许逊在“升天前以大功如意丹

① 《许真君石函记》,《道藏》第19册第412页。

② 陈国符:《道藏源流考》,北京:中华书局1992年版,第242页。陈国符失察,误认为清虚羽衣就是庐山清虚庵道士。

③ 《大成捷要》第一编《集古丹经目录弁言》,朱文彬1933年刊印本。

方传众弟子之不与上升者,此方即丁义神方中之一也,其诀必先择日斋戒,设位醮十八种药之神,然后书符,逐味诵咒而修合之,其治众如意而愈”^①。《净明忠孝全书》现存一个版本为嘉庆二十三年戊寅(1818)重梓,原刻板刊行为长春真人刘渊然,书中叙述《许真君七宝如意丹诀》传承始于谢守灏,其内容是:

择天德天医吉日,鸡犬不闻处,斋戒沐浴,洁净丹室,屏除人事,供奉圣位,上书:许真君、吴真君、丁公至人、地主、天医、主药大将、洪崖张真君、洞真胡真君、景纯郭真人、玉真刘真人、中黄黄真人、丹扃徐真人。呼药神主将各咒,诵《度人经》……。设位醮十九种药之神:川乌、黄连、人参、茯苓、乾姜、桔梗、吴萸、肉桂、厚朴、菖蒲、柴胡、紫菀、牙皂、当归、川椒、附子、巴豆、木香、槟榔。经七日七夜拜斗,讽诵《玉皇本行集经》后诵咒、书符、合药。^②

该书可能是《正统道藏》所收《净明忠孝全书》阙佚之部分,证明了谢守灏在许逊信仰传承中有一定的地位^③。但要了解这一点,有必要搞清他与路大安、妙通朱仙、皇甫坦之间的关系。

关于妙通朱仙,宋壬子(1012)道士周法通题《东岳行宫正法院新创妙通朱真人记》说:“先生姓朱,晋人也,周游蜀鹤鸣山,隐显不测,自称朱桃榷,至石扃洞门,影响殊异,先生多治眼疾,一一无不愈也……。”^④《仙鉴》卷四三记载,朱祭酒名桃榷,得道于蜀中玉珍山,有《养生铭》、《茅茨赋》、《感庭秋》等作遗世。关于祭酒,《三国志·张鲁列传》的解释是:“其来学道者,初皆名鬼卒,受本道已信,号祭酒。”称朱桃榷为祭酒,说明他信仰虔诚,宗教修养高深。史料记载,他隐显变化,浮沉人间,有许多传说^⑤。

关于皇甫坦,《仙鉴·皇甫坦传》:“先生讳坦,字履道,遯迹于蜀之峨嵋,妙通朱真人以其有道气度之,宋高宗绍兴二十七年(1157)显仁皇太后得目疾,先生为皇太后嘘呵布气,良久翳开目明。乾道九年(1173)赐御书清虚之庵四字为门额。同年九月二十三日坐化,有弟子曹弥深、谢守灏

① 《仙鉴》卷二六《许真人传》,《道藏》第5册第252页。

② 《七宝如意丹》后叙全文附于文后。

③ 李显光:《许逊信仰小考》,《宗教学研究》,1999年第3期。

④ 陈垣编纂:《道家金石略》第424页,《东岳行宫正法院新创妙通朱真人记》。

⑤ 刘肃撰《大唐新语》卷之一〇有《朱桃榷传》。

等。”^①由此可见皇甫坦颇得师传，善治眼疾。

谢观复在前后一、二十年中，三次任职玉隆万寿宫，是宋制祠禄之官少有的事。清修《逍遥山万寿宫志》未列入《人物志》及《奉祀考》中，显然是一阙漏^②。

据此，谢观复这一脉的传承为：路大安——朱桃椎——皇甫坦——曹弥深、谢守灏——朱明叔——郑道全。金明昌二年（1191）“禁以太一、混元受箓，私建庵室”^③。耶律楚材斥责道教，认为“全真、大道、混元、太乙、三张左道之术，老氏之邪也”^④。他所谓的“老氏之邪”指的是宋元道教最大的五派：全真道、大道教、净明道、太一道、正一道（三张）。混元之道即是净明道，并非指混元仙派或混元教。看来，谢观复这一脉的传承在元初还是有影响的，可惜后来刘玉教团兴起后就湮没无闻了。其原因在于它的主张与西山道士长期崇奉斗中真人孝悌王的信仰及南宋净明派崇奉日月二君的信念相悖。因为《混元实录》有浓厚的老子化胡经内容，受到佛教界非难，因此在白玉蟾《修真十书·玉隆集》或《逍遥山万寿宫志》中，既没有混元法的记载，也没有谢观复的名字。但谢观复在许逊崇拜发展历程中显然是有贡献的。清代《净明宗教录》颇为推崇许真君《石函记》。

此外，谢观复曾经注解《老子》，他认为历代有关老君的传记率多疏略，难窥全貌，或虽记述颇详，然枝蔓旁引，取舍失当，致使错乱乖违，首尾不一，每令读者迷惑，于是“编考三教经典传记，究其源流，仍序历代崇奉之事”，撰成《太上老君混元圣纪》九卷。该书卷首为《老君年谱》，以编年体简要记述自开辟至宋代宣和年间老君事迹本末以及历代帝王崇奉老君之事。卷二至九详记老君于历代垂世立教，应显变化之灵异。全书旁征博引，史料丰富，为最详备之老君传记。谢观复另编有《太上老君年谱要略》、《太上混元老子史略》，内容与《太上老君混元圣纪》卷首之《老君年谱》略同；其中《太上混元老子史略》卷中、卷下，述及老君自三皇以至周时随方设教，历劫为师，西度玉门关及阳关，传经授道，化胡西域之事迹。谢观复晚年往永嘉郡瑞安紫华峰创九星宫^⑤，其相貌清古，须发皓白，“人咸谓活老君”。后门人私谥修文辅教观复先生。《历世真仙体道通鉴续编》和《古今

① 《历世真仙体道通鉴》编续卷之二《朱桃椎传》。

② 李丰楙：《许逊与萨守坚》，《宋朝水神许逊传说之研究》，台北：台湾学生书局1997年版，第70页。

③ 《金史本纪》第九《章宗一》。

④ 《长春道教源流》卷八。

⑤ 《仙鉴续编》卷五《谢守灏传》，《道藏》第5册第445页。

第三节 白玉蟾在江西的传教活动

白玉蟾是金丹派南宗第五祖，曾在江西活动，对江西道教有较大的影响。

白玉蟾一生云游天下，其《云游歌》说，他的足迹曾广达“江之东西湖南北，浙之左右接西蜀，广闽淮海数万里”，到过的地方有武夷山、龙虎山、閤皂山、西山、天台山、罗浮山、青城山、霍童山、北邙山，等等。

白玉蟾前后三过西山，当时接待道士有玉隆宫住持吴浦云、胡止庵及道士罗适庵等。戊寅春（1218）宋宁宗降御香，遣官建醮于玉隆宫，白玉蟾避之，使者督宫门，力挽先生回，为国升座观者如堵，这是白玉蟾第一次主持国醮，为玉隆宫争光。

《玉隆集》是他在南昌西山生活期间完成的。西山在杜光庭《洞天福地岳渎名山记》列为第三十二福地，又称“玉隆腾胜之天”。《玉隆集》“玉隆”之名便得之于“玉隆腾胜之天”，《玉隆集》是他在西山隐居期间所作诸文的总集，其内容多与活跃于该山的净明道及其前身许逊崇拜有关，其中的很多内容是对净明道产生之前许逊崇拜活动的材料进行整理的成果。

《玉隆集》中的《玉隆宫会仙阁记》，内容为豫章（今江西西山）奉许逊真君的玉隆宫之事。《逍遥山群仙传》所录吴猛、陈勋、周广、曾亨、时荷、甘战、施岑、彭伉、盱烈、钟离嘉、黄仁览等“神仙”即许逊崇拜之“十二真君”。该书详录了北宋徽宗对西山“十二真君”所赐的封号，如封吴猛为“神烈真人”、陈勋为“正持真人”、周广为“元通真人”、曾亨为“神惠真人”、时荷为“洪施真人”、甘战为“精行真人”、施岑为“勇悟真人”、彭伉为“潜惠真人”、盱烈为“和靖真人”、钟离嘉为“普惠真人”，这是现存道经中对“十二真君”封号的最早记载。《诸仙传》所录“兰公”、“湛姆”为传法予许逊者，“许大”为没有来得及随许逊一同“飞升”的家奴，“胡詹二王”即当前站立在西山万寿宫许逊神像旁的胡云、詹天弼，“胡天师”就是为唐代孝道发展做出过重大贡献的胡慧超。

《玉隆集》中的《旌阳许真君传》及《续真君传》是两篇有关许逊的传记，其内容多为后世净明道“神化”许逊的蓝本。举例来说，首先，有关许逊德行，《玉隆集·旌阳许真君传》说：

真君姓许氏，名逊，字敬之……日以修炼为事，不求闻达，乡党化其孝友，交游服其德义。尝有售铁灯檠者，因夜燃灯，见有漆剥处，视之，金也；翌日，访主还之。人有馈遗，苟非其义，一分不取。郡举孝廉，不就。朝廷屡加礼命，不得已乃于太康元年起为蜀郡旌阳县令，时年四十二。视事之初，诫吏胥去贪鄙、除烦细、脱囚繫，悉开谕以道，吏民悦服，咸愿自新。发摘如神，吏不敢欺。其听讼，必先教以忠、孝、慈、仁、忍、慎、勤、俭，近贤远奸，去贪戢暴……先是，岁饥，民无以输租，郡邑绳以法，率多流移；真君乃以灵丹点瓦砾为金，令人潜瘞于县圃。一日，藉民之未输者咸造于庭，诘责之，使服力役于后圃。民鑿地获金，得以输纳，遂悉安。^①

这些描述，是唐代的《十二真君传》和《孝道吴许二真君传》中所没有的，始见于此。这被元代净明道经典所承袭，如《净明忠孝全书》卷一《净明道师旌阳许真君传》说：

真君姓许氏，名逊，字敬之……日以修炼为事，不求闻达，乡党化其孝友，交游服其德义。尝有售铁灯檠者，因见漆剥处，视之，金也；翌日，访其主，还之。朝廷屡加礼命，不得已乃于太康元年起为蜀旌阳县令，时年四十二。视事之初，诫吏胥去贪鄙、除烦细、脱囚繫，悉开谕以道，教以忠、孝、慈、仁、忍、慎、勤、俭，吏民悦服，咸愿自新。先是，岁饥，民无以输租，郡邑绳以法，率多流移；真君乃以神丹点瓦砾为金，令人潜瘞于县圃，藉民之未输者，使服役于圃。民鑿地获金，得以输纳。^②

显然，《净明忠孝全书》的内容是以《玉隆集》之《旌阳许真君传》为蓝本的。

后世有不少关于许逊的传说，如《净明忠孝全书》卷一《净明道师旌阳许真君传》中录有多则许逊在艾城、西安、海昏、长沙、豫章等地斩蛟杀蛇的传说故事，但其内容几乎全是抄袭自白玉蟾所著《旌阳许真君传》。白氏所录许逊斩蛟故事，除第五则袭之于《太平广记》卷一四所引唐代《十二真君传》，其余多为新造。除了许逊外，后世净明道关于胡慧超的种种传说也多本之于白玉蟾《玉隆集》之《逍遥山群仙传》，如《净明忠孝全书》卷一《净明法师洞真先生传》载：

① 《道藏》第4册第755—756页。

② 《道藏》第24册第623页。

先生姓胡，名慧超，一名化俗，字拔俗，不知何许人，亦莫详其年……尝遇日月二君授以净明灵宝忠孝之道，神妙无方，人莫能测。唐初隐于洪州西山之洪井……贞观中，太宗皇帝闻风召之，不赴。高宗即位，复召先生，乃赴……力求还山，上许之，诏百官祖饯，御制诗为别。乃还居西山游帟观，时观荒废，先生因问主观胡不修葺，答以乏财力。先生遂往，不逾月，以木筏至高安樟木江口。距九十里，命筏人紧系缚，各就宿江岸；临暮，飞墨符一道；中夜，烈风雷雨；比明，筏已在坛下矣。凌抹岭谷所当之路，林木披靡。又于山下发一窖，出钱三百千，为工役之所需应。殿宇非人所为者，皆夜役鬼神为之。门外凿七井，以禁火灾。则天复召见于武成殿，问神仙事，先生止陈“道德，帝王治化之源”，即辞乞还山。敕遣使赍金璧送归……赐谥曰“洞真先生”，凡参学净明弟子皆尊之曰“法师君”。^①

这些内容是以白玉蟾《逍遥山群仙传》中的《胡天师》为蓝本写成的，不同之处是白玉蟾说“或云许、吴二君尝授其延生炼化、超元九纪之道”，这里改作“尝遇日月二君授以净明灵宝忠孝之道”，白玉蟾说“至陶弘景校《茅山华阳洞太清经》七十卷，天师亦与焉”，这里删除不提。这是为了适应新创净明忠孝道的需要。

白玉蟾《玉隆集》中有关许逊“教化”内容的不少观点也被后世净明道所沿用。例如，《旌阳许真君传》说许逊降有“八宝垂训”，即忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍等八种行为规范，内容为：“忠则不欺，孝则不悖，廉而罔贪，谨而勿失；修身如此，可以成德。宽则得众，裕然有余，容而翕受，忍则安舒；接人以礼，怨咎涤除。”后来，南宋净明道的《太上灵宝净明飞仙度人经法》把它称为“八极”，视为“灵宝净明飞仙度人之基”，认为：“忠者钦之极，孝者顺之极，廉者清之极，谨者戒之极，宽者广之极，裕者乐之极，容者和之极，忍者智之极。”元代《净明忠孝全书》也大体上赞成这一观点。

不仅如此，前已述及，白氏既为金丹派南宗五祖，其所传钟吕金丹派的丹法也曾对西山净明道团产生过很大的影响^②。

此外，白玉蟾在玉隆万寿宫撰写的艺文有《玉隆会仙阁记》、《云会堂记》；诗有《题玉隆宫壁》、《逍遥山校正科典后留题》、《题岳词》、《凌虚观》、《白鹤观》；赞有《许旌阳赞》、《真君像赞》；词有《水调歌头》，等等，多见于

^① 《道藏》第24册第627—628页。

^② 郭武：《何真公、周真公与南宋净明道团的演变》，台北：《汉学研究》，2002年第2期，第189—216页。

《玉隆集》。《道藏》中还保存部分南宋太上灵宝净明诸经,大抵经白玉蟾之手校订而来。

正是由于白玉蟾对净明道影响巨大,所以被清代净明派尊为法师,列入《净明宗教录》中。

第四节 五代十国和宋代江西道教的特点

在宋代的江西,道教虽为土生土长的宗教,但其影响力不及佛教。这从道观、道冠的数量与佛寺、僧尼的数量对比上可以看出来。与佛教一样,道教的发展也需要仰仗朝廷的扶持。有宋一代,道教得到朝廷的支持主要在真宗、徽宗二朝。正是在朝廷的支持之下,宋代江西道教的发展比其他地区迅速。“先是,道教之行,时罕习尚,惟江西、剑南人素崇重。”^①“道之为体也大,大则众所不容,道之为用也柔,柔则物莫与较,南方之强也,故冲气之所萃,异人之所生,坛馆之所宅,景福之所兴,相乎域中,南楚为盛。”^②从天禧五年的诸路道冠人数中也可见这一点。具体到江西内部,宋代江西道观的发展、流布,与全国一样具有不平衡性:赣中、北部较为浓重些,南部较为淡薄些。这从宋代江西道观分布状况表中可以看出。

宋代江西道观大多分布在名山幽谷之中。如临江军、吉州间的玉笥山,“幽深盘曲,延袤百余里”,有“泉石水竹之胜”,环境幽雅,为道教名胜之地。“玉笥山旧多隐君子,皆梁宋以来避乱者也,最著者孔丘明、杜昙永、肖之云,皆当时禁从,其居今悉为宫观。”^③庐山得名于道教传说,云“周武王时,有匡俗兄弟七人,皆有道术,结庐于此山中,仙去庐在,故曰庐山”。宋时这里有景德观、简寂观^④和太平兴国宫等。太平兴国宫供奉九天采访使者,建筑富丽堂皇。南宋初年为盗匪李成的军队焚毁,“所存止外门数间”^⑤。修复后,规模虽然赶不上北宋时,但采访殿前的钟楼依然“高十许丈,三层,累砖所成,不用一木而檐椽翬飞,虽木工之良者不能加也”,“为费三万缗,钟重二万四千余斤”,“门庭气象极阔壮”,“正殿为九天采访使者

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷七二祥符二年十月,北京:中华书局1995年版。

② 徐铉:《徐公文集》卷二六《洪州奉新县重阁业观碑铭》,《文渊阁四库全书》本。

③ 曾敏行:《独醒杂志》卷六,知不足斋丛书本。

④ 祝穆:《方輿胜览》卷一七《南康军》,上海:上海古籍出版社1986年影印。

⑤ 范成大:《吴船录》卷下。

像,衮冕如帝者衮者戏习”^①,在当地民众中的影响力甚至超过东林寺。绍兴二十八年,在采访殿后,宋高宗敕建一大殿,“专一崇奉皇帝御容本命,赐名申福殿”。在采访殿主廊左侧建有藏经馆,“储经五百二十八函,计五千二百八十七卷,外九十九函”。在采访殿主廊右侧建有天师堂^②。建昌军传说为道教神仙麻姑升天成仙之地,有麻姑山、仙人岩、华子岗、秦人洞、丹霞洞、麻姑坛等道教遗址与建筑^③。其中麻姑山在宋代尤为引人注目。宋代真宗、仁宗、神宗、哲宗、徽宗、高宗、宁宗、理宗等对麻姑仙女及仙都观有诏封,“真宗赐御书百余轴”,“仁宗皇佑三年以御书明堂及明堂内篆飞白二体”。宋神宗于颐宁八年(1075)为华盖山赐名,御书赐“崇仙观”匾额,敕封传说中的邱、王、郭三道士为真君,下旨修道观。元丰六年(1083)宋神宗颁布《封麻姑敕》,封麻姑为“清真夫人”。元佑元年(1086)哲宗封麻姑为“妙寂真人”。宣和六年(1124)徽宗封麻姑为“真寂冲应仁佑妙济元君”。此后,“高宗赐御书法帖十轴”。

其他地区道教也有发展。婺源“佳山水,又有前世许姦遗风,以故人多好仙”^④。洪州习俗崇尚道教,“多尚黄老清静之教,重于隐遁,盖洪崖先生、徐孺子之遗风”^⑤。筠州“至今道士比他州为多。至于妇人孺子,亦喜为道士服”^⑥,看来道教影响已深入民俗。此外,宁都翠微峰三清宫,即仙女庙,祀西汉初樵女张丽英。宋徽宗封张丽英为“灵泉普应真人”。

江西的山川地理也有利于道教的发展。“斗为江湖,去虚危最近,观剑气者常在焉。丰城者未尝失,延平者未尝在也。仙圣往还一气,遇物成形。西山之下有剑焉,曰旌阳,东湖之上有剑焉,曰真武。其地合,其宿近,故其神最灵豫章、吴、楚之间。”^⑦

此外,宋代还有一些道士见诸史籍。

王通(1004—1065),字道静、道明。铅山永平人。遍游浙、闽诸名山,学道武夷君。慕名葛仙翁,故游谒葛仙山后,择地篁碧东山处,居茅竹洞潜心修行,深究元旨,能飞神御气,号召风霜。因济世救人,颇积功德,诏封“洞明普静真人”,坐化于茅竹洞。后人建会圣观祀之^⑧。

① 陆游:《入蜀记》卷二。

② 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷一《殿宇像设》,《道藏》第32册第663页。

③ 祝穆:《方輿胜览》卷二—《建昌军》,上海:上海古籍出版社1986年影印版。

④ 罗愿:《新安志》卷一〇,宋元地方志丛书本。

⑤ 乐史:《太平寰宇记》卷一〇六《洪州》,《文渊阁四库全书》本。

⑥ 苏辙:《栾城集》卷二三《筠通圣寺院法堂记》,上海:上海古籍出版社1987年版。

⑦ 刘辰翁:《须溪集》卷四《玉真观记》,《文渊阁四库全书》本。

⑧ 铅山县委统一战线工作部等编:《葛仙山志》,北京:宗教文化出版社2001年版,第106页。

徐若浑,生卒年代不详,字居明,北宋道教学者,对葛玄的灵宝经系研究颇深,隐居于鹅湖山麓永平西南处之玉虚观西。史载:

政和七年(1117),道士林灵素讲道宝篆宫,字内士大夫咸会,灵素曼衍,若浑越次启曰:“倾河之辩,必贵当于理。终日不言亦贵会于道?”灵素曰:“止。有悬河之辩。”若浑曰:“先生独不知耶?”灵素曰:“子所学者何道?”曰:“若浑所学,孝于亲,忠于君,居仁由义,调喜怒。正好恶,安时处顺,乐天知命,如是而已,不知先生欲进于何道?”灵素叱咤高谈,已乃曰:“此道乃教主道君之道,子何以扬之?”若浑进曰:“皇帝方以道莅天下,欲还万姓之淳,复一性之朴,故俾先生以道开群听。今参侍讲席,贵贱大小,咸愿闻教,未审先生以何道使仁者见其仁,知者见其知,贤者识其大,不贤者识其小,虚而往,实而归,性与性俱传,心与心皆得?”灵素复泛举:“不伦终日,杳杳冥冥,昏昏默默,乃道之极。”左右喻令礼拜,若浑曰:“本来无欠,今日无余,人情之间奉礼两拜。”上昇之,宣问荫为道士否。若浑对曰:“亲老无兼侍,乞归山林。”诏授将士郎,祠庙差遣。终父丧,不仕,惟出入渔樵,寓兴诗酒,隐玉虚之西,后不知所终,或云仙去。^①

林灵素在宋徽宗时权势熏天,但隐居于玉虚观西的徐若浑竟不畏权贵,在开封宝篆宫与林灵素围绕《灵宝经》教义展开辩论,其言辞精辟绝伦,知著见微,因而载入史册。

詹大顺(1045—1129),字德常,宋代道士,出家人大霞宫,“服膺道妙”,精通灵宝经系、地輿学,善占卜。南唐升元中(937—940)铅山县境南部天柱山之巔建有南华观。宋治平二年(1065)朝廷赐额“鸿都观”后,詹大顺入观主事。当时,丞相刘正夫尚微贱未第,大顺曾为其先辈卜兆,言:“十八年后,子孙当居宰辅。”后来刘正夫果然名登相位,乃将其卜测灵验之事上奏朝廷。宋徽宗崇奉道教,隆兴老庄之学,政和七年(1117),特召詹大顺入朝奏对。但詹大顺雅不好仕,不乐荣进,坚拒应诏赴阙。刘正夫致函劝说:“山林之乐固然无穷,今上方兴道教,延引四方之士,面对如此良机,岂能吝嗇而不至京师?况且都城修习,亦如隐居山林,环境虽有不同,而大要均在于无思住心,故引颈企盼,速赴命。”詹大顺终于入朝,徽宗于便殿召见,授“冲虚法师”、朝野大夫,令于阳德观住持。翌年又授元素大夫,大顺不愿受此

① 铅山县委统一战线工作部等编:《葛仙山志》,北京:宗教文化出版社2001年版,第107页。

荣禄,屡请还山,仍住持鸿都观。建炎三年(1129)羽化,享年八十五岁。后来鸿都观主簿惠哲曾有诗题赞云:“钟鼓千年后,耕桑万岭额。竹林森老气,桃李弄余妍。烟暝东西鸣,泉分上下由。真疑秦避世,自古一山川。”^①

综观五代十国和宋代,江西道教在全国道教的地位有了显著的提升,在一定意义上可以说是,从过去的边缘地位转而居于中心。这主要是通过几个方面的途径实现的:首先,龙虎山张陵后裔从晚唐开始,在地区形成了一定的影响,进而力图把这种影响扩展到朝廷,逐渐取得了一定的成效。经过几代天师的努力,取得的成效也越来越大,使得朝廷越来越重视它,给予了它一系列的政治、经济、宗教等方面的利益,使得它有了获得更大发展的基础。其次,净明道利用在民间有广泛影响的许逊信仰,力图把它从巫术、民间宗教改造为作为官方宗教之一的道教的一个分支,并与作为官方意识形态主流的儒学所倡导的忠孝观念相协调,获得占据社会上层的士大夫阶层的支持。虽然何守证、周真公教团相继湮灭,但毕竟在当时产生了一定的影响,在历史上留下了痕迹,增强了道教的社会影响力。再次,一批有较高文化修养和宗教修养的高道积极在社会上层,尤其是朝廷活动,也提升了江西道教的知名度,其中最典型的例子就是宋代的几位天师。江西道教所取得的这一全国道教中心地位,为它此后的发展奠定了良好的基础。

^① 铅山县委统一战线工作部等编:《葛仙山志》,北京:宗教文化出版社2001年版,第108页。

第六章 元明两代江西道教的大发展(上)

宋金元时期,战争频繁,人民生活于水深火热之中。现实中的痛苦强化了人们精神慰藉的需要,其中宗教信仰就是这种精神需要之一。同时,宋、金政权的不稳固,使得统治者无暇顾及思想控制,这也为宗教的发展提供了合宜的外部环境。在这种情况下,道教进入了一个新教派百花齐放的时期。在北方,全真道、太一教、大道教等派别出现了,在南方,金丹派南宗、神霄派、清微派、净明派等派别不断涌现。进入元代,全真道得到元朝的支持而贵盛,由北向南传播而有与金丹派南宗合一的趋势。全真道的大发展也引起了元统治者的猜忌,转而扶植南方以龙虎宗为首的符箓诸派,形成了正一道。进入明代,全真道失宠,正一道贵盛。在这种背景下,江西道教,尤其是正一道的龙虎宗、净明道、闾皂宗等,在元明两代得到了很大的发展。

第一节 龙虎山天师道的发展

在宋代,龙虎山天师道的发展为它在元代的发展奠定了良好的基础。

三十六代天师张宗演(?—1291),字世传,号简斋,十九岁嗣位。元代至元十三年(1276),世祖平定江南,诏请赴京,说:“昔岁乙未,朕次鄂渚。尝令王一清往讯卿父,卿父使报朕曰,后二十年当混一。神仙之言验矣。”赐玉芙蓉冠、组金无缝服,敕命主领江南道教,赐二品银印。次年醮于长春宫。御制说:“三十六代天师张宗演,卿心传法统,体粹真风,广《黄庭》、《大洞》之科,持正一盟威之箬,爱清爱静,以信以诚,三尺青蛇,役鬼神于冥漠;一杯明水,净天孽于迩遐。既弘开济之功,宜畀褒崇之号,特赠演道灵应冲和真人。”^①授权自主给牒度人为道士,并令路设道录司,州设道正司,县设威仪司,皆属其管辖。又命于京师建崇真万寿宫,敕张宗演弟子张留孙主

^① 《汉天师世家》卷三,《道藏》第34册第828—829页。

持。十八年、二十五年,张宗演再次入朝觐见。通过几次觐见元世祖,张宗演的“天师”头衔得到了朝廷的正式承认。这意义非同小可,因为张陵虽有天师的称号,民间也流行这一称呼,但从未获得官方正式承认。正式承认张陵子孙天师头衔的,也只有元代,明太祖即位后就取消了。张宗演获得主领江南道教的职权,比此前只是主领三山符箓范围扩大了不少,不只管龙虎山、茅山、阁皂山,而是扩大到了南方其他符箓道派和丹鼎派,这是史无前例的。此后在整个元代,每代嗣教者都沿袭这一定制受封“天师”、“真人”、“主领江南道教事”。由此可见张宗演对龙虎山道教的巨大贡献。

在道法方面,张宗演继承张继先的神霄雷法,从承应法师集贤院学士朱梅靖处得授《帝令宝珠五雷祈祷大法》。什么是宝珠五雷大法?“夫宝珠雷法者,玄之又玄,实众法之祖也……此法行诸天之号令,总三界之雷霆,以先天一炁而运用,以后天八卦而成符,名曰宝珠。”关于其功用,《道法会元》阐述说:“遇之者精勤修炼,行持既久,可以坐役鬼神,可以指挥将吏,可以啸命风雷,可以超凡入圣,非特能保命护身,其实可登真度世。当正心修行,始终如一,奉道尊师,济幽度显,慈仁正直,忠教清廉,勿自持而妄叱雷霆,勿傲忽而轻视神鬼。临之在上,质之在傍,使人鬼两全,是阴功也。勿专慕淫祀,视物如我。若泥于杀牲祭设鬼神以求灵,则非大道之正也。”^①

三十七代天师张与棣(?—1295)曾于至元三十一年受召入京,举行两次建醮,元成宗追封其先祖。卒后其弟张与材嗣教。元贞元年(1295)元成宗召见,“制授太素大夫凝神广道真人管领江南诸路道教事”。八年,因治潮有功,“加授正一教主兼主领三山符箓”^②。天师在新的朝代重新获得张可大时所获得的主领三山符箓的权力,而且天师为正一教领袖的地位经由最高统治者的御封而得到了确认。

三十九代天师张嗣成(?—1344),字次望,号太玄,国梁之子,延佑三年(1316)嗣教,元仁宗授“太玄辅化体仁应道大真人”,主领三山符箓,掌江南道教事,封母易氏为“妙明慧应常静真人”,泰定三年(1326)颁制加“翊元崇德正一教主,知集贤院道教事”,至元三年(1328)年加“知集贤院事”。“知集贤院事”并非颁制天师的定例。关于“集贤院”,《元史》卷八七《百官志》说:“集贤院,秩从二品。掌提调学校、征求隐逸、召集贤良,凡国子监、玄门道教、阴阳祭祀、占卜祭遁之事,悉隶焉。”^③元惠宗至正四年(1344)九月,抵宝应羽化于舟中,在天师位二十七年。张嗣成著有《道德真经章句训

① 《道法会元》卷一一一,《道藏》第29册第497页。

② 明善:《龙虎山志》,第72页。

③ 宋濂:《元史》卷八七《百官志》。

颂》二卷。该书吸收宋代儒家理学和佛教禅宗的思想,又汲取内丹学说,站在正一道的立场上,力图在新的时代背景中理解“老君之旨”、“老君之道”^①。

四十代天师张嗣德(?—1352),号太乙,与材第二子,元至正四年(1344)嗣教,同样继承了主领三山符箓、掌江南道教事的权力。

张正言,号东华,张嗣德长子,至正九年(1349)继任四十一代天师,同样继承了主领三山符箓、掌江南道教事的权力,在天师位八年。

入明后,至正二十年(1360),朱元璋发榜召抚张天师。同年五月,四十二代天师张正常(1335—1377)派人回信并送上礼物。1365、1366年,朱元璋两次召见张正常。1368年,张正常获授“正一教主嗣汉四十二代天师护国阐祖通诚崇道弘德大真人,领道教事”^②。这就把张天师的权力从掌江南道教事扩大到掌全国道教事。龙虎宗从此成为最显赫的道教宗派,龙虎山成为全国道教的中心,天师成为全国道教徒的精神领袖。朱元璋虽然去掉了张正常“天师”称号,改称“真人”,改天师印为真人印^③,实际上并没有伤及张正常的地位及权利。张正常曾向朱元璋预言明王朝的命运,极有可能是促成朱元璋诛杀功臣的原因^④。张正常著有《汉天师世家》十一卷,为历代天师传记,后人为它增补至四十九代天师。

洪武十二年(1380),张正常之子张宇初(1359—1410)嗣教。张宇初,字子璿,号耆山,被明太祖任命为正一嗣教大真人,领道教事。明惠帝建文年间,张宇初因“坐不法”,被“削真人号,夺印诰”。永乐元年(1403)明成祖恢复张宇初的所有权力,五年派张宇初寻找张三丰。所以,张宇初遭受打击极有可能是因与未称帝的明成祖关系密切,预言或参与明成祖称帝之事。

第四十四代天师张宇清(1364—1427)是张宇初从弟,永乐十年(1412)嗣教,袭例封大真人、领道教事。卒后,其侄张子开(1380—1445)嗣教,是为四十五代天师。

明宪宗成化五年(1469),被代宗赐诰加封为“正一嗣教冲虚守素绍祖崇法安恬乐静玄问大真人”,掌天下道教事的第四十六代天师张元吉,多次获得朝廷召见赐封,荣耀至极,然而却“素凶顽,至僭用乘輿器服,擅易制

① 郭树森:《试论张嗣成的道教思想理论》,《道教文化钩沉》,北京:华夏翰林出版社2005年版,第99—111页。

② 《皇明恩命世录》卷二第一至五。

③ 《(明)太祖实录》卷三四,第602页。

④ 俞本:《纪事录》,第418—442页。

书,夺良家子女,逼取人财物。家置狱,前后杀四十余人,有一家三人者。事闻,宪宗怒,械元吉进京,会百官廷讯,论死。于是刑部尚书陆瑜等请停袭,去真人号,不许。命仍旧制,择其族人授之。”^①于是族人张元庆(?—1509)被选择为嗣教第四十七代天师。他为兄请求,免死罪,配肃州军,后释为庶人。以他为张皇后(1470—1541)授篆而绘制成的画是道教艺术的重要作品。张元庆之子张彦颢(1489—1550)为第四十八代天师。第四十九代天师张永绪(1539—1564)“荒淫不检,死无嫡子”^②,吏部主事郭谏臣乘穆宗初政,上章请夺其世封。下江西守臣议,巡抚任士凭等力言宜革,乃去真人号,改授上清观提点,秩五品,给铜印,以其宗人国祥替代,是为五十一代天师。穆宗时期,皇帝因深恶道教而革张天师印。天师张国祥(?—1611)努力打通关节,终于在神宗万历五年(1577)恢复正一真人名号。万历二十三年(1595)五月,诰授张国祥“正一嗣教凝诚志道阐元宏教大真人”,掌天下道教事,为第五十代天师。万历三十五年张国祥编《续道藏》成,收道书五十六种,共一百八十卷,对增补《正统道藏》和保存道教文献做出了较大贡献。此后,张国祥组织编写了《道藏经目录》和《续道藏经目录》。万历三十九年(1611)张国祥卒,赠太子少保;在位三十四年,曾校梓《搜神记》、《高上玉皇本行经集注》,续编《汉天师世家》四十三代至四十九代,辑《龙虎山志》三卷。第五十一代天师张显庸,自号浴梧散人,天启六年(1626)嗣位,张显庸究先天太极及心性之学,著《三教同途论》、《金丹辩证》和《浴梧诗集》,使学者得窥教旨。崇祯九年(1636),张显庸传位于张应京(?—1651),为五十二代天师。崇祯帝召应京祈祷,“应京请加三官神封号,中外一体尊奉,礼官力驳其谬,事得寝”。入明以来,诸位天师与朝廷的关系,往往取决于其学识、道德品行及能否与以儒家士大夫阶层处理好关系。渊博的学识、良好的道德品质是极为重要的,否则难于在朝廷立足或让朝廷对龙虎宗乃至整个道教给予重视。至于宗教修为,如有较高水准,能取信、取悦于信众,往往也有一时之助,但相比于学识和德行,重要性要略低一些。《明史》记载:“张氏自正常以来,无它神异,专恃符篆,祈雨驱鬼,间有小验。顾代相传袭,阅世既久,卒莫废去云。”^③

上述天师中,张宇初在道教理论方面贡献良多。兹对其主要思想作一

① 《明史》卷二九九《列传》第一百八十七《方伎》,北京:中华书局1974年版,第25册第7654—7656页。

② 《万历野获编》,北京:学苑出版社2002年版。

③ 《明史》卷二九九《列传》第一百八十七《方伎》,北京:中华书局,1974年版第25册第7654—7656页。

阐述。

张宇初天性聪明好学,少时便习百家之书,博通经史,凡“诸子百家之言,靡不暢晓”^①。及长,“贯综三氏,融为一途。旁及诸子百家之籍,靡不穷搜,发为载道纪事之文,各极精妙”^②。他自述其学习经历,说:“余年未冠,知嗜学,有志儒先君子之言,凡诗书六艺之文,悉尝记诵之。甫长,自揆于文章家未之尽究,凡通都大邑以学行著于时谓之先生长者,又从之游。于是经史子氏之书,逮老释之文,庋置日众,然后会其指归,反身而诚,乃知皆备于我也。于道德性命之说,自孔孟而下,周程张邵朱吕焉;文辞篇章之习,左氏而下,班马韩柳欧苏焉。越周程诸子而言学,则不足谓之学;违班马诸儒而言文,则不足谓之文。是以非载道之文,虽工不取焉。”^③在《宗濂稿序》中自述他尝闻陆九渊心学于彭孟悦,并与友人讨论它“十余年犹一日”。张宇初曾向净明道刘渊然学习道法,“后与渊然不协,相诋讦”^④,但对净明道提倡忠孝还是赞同的。《岷泉集》中的诗文有不少涉及内丹,说明他对内丹深有所究。可见,张宇初思想与儒学、佛学等诸家均有渊源关系,在道教内部也不只限于学习龙虎山天师道,对其他道派也有吸收,因而,他能在综合诸家的基础上有所创新。

《龙虎山志》记载,张宇初著有《岷泉集》二十卷,其中诗文过半。但收入《四库全书》的只有四卷,其中卷一主要是论文,如《冲道》、《慎本》、《玄问》、《太极释》、《先天图论》、《河图原》、《辩荀子》。卷二多为序文、证文等。卷三、四为杂文,如墓志铭、说、传、祭文、青词等。四库馆臣在案语中说:“其《太极释》、《先天图论》等,皆合于儒者语。《问神》一篇,悉本程朱之理,未尝以云师风伯荒怪之说张大其教。”张宇初还著有《元始无量度人上品妙经通义》四卷,《道门十规》一卷、《龙虎山志》十卷等。他于明洪武二十八年(1395)辑录而成其先祖、第三十代天师张继先的《三十代天师虚靖真君语录》七卷。他还纂《丹纂要》一书,集古今内外丹经诗诀,惜今仅存序。张宇初是历代天师中著述最多者。《列朝诗集·张宇初传》称赞说:“唐宋以来,释道二家并重,有元末高道如吴全节、薛(玄)曦之流,皆显于朝廷。国初名僧辈出,而道家之有文者,独宇初一人。厥后亦寥寥矣。”^⑤

① 《道藏》第33册第180页。

② 《汉天师世家》卷三,《道藏》第34册第835页。

③ 《岷泉集》卷五《书室铭·有序》,《道藏》第33册第234页。

④ 《明史》卷二九九《列传》第一百八十七《方伎》,北京:中华书局1974年版,第25册第7654—7656页。

⑤ 钱谦益:《列朝诗集小传》(下),北京:中华书局1957年版,第675页。

此外,主持编纂《道藏》,是张宇初对道教的一大贡献。永乐四年(1406),明成祖朱棣命张宇初主持纂修《道藏》。《续道藏》中所收《皇明恩命世录》卷三载其辞曰:“敕真人张宇初:前者命尔编修道教书,可早完进来,通类刊版,故敕。”另外,今《正统道藏》正一部第九八八册中有张宇初撰《道门十规·序》说:“永乐四年(1406)夏,伏蒙圣恩,委以纂修道典……曷负胜于重任。然虽抚躬慊慊,诏命莫辞,两承敕旨之颁,时蒙宣室之问,揆之驽劣,惭悚益增,稽之遭遇,喜惧交集。又念吾道,自近代以来,玄纲日坠,道化莫敷,实丧名存,领袞袞委,常怀振迪之思,莫遂激扬之志。”明何乔远撰《名山藏·方外纪·张真人世家》载:“永乐五年(1407)(张宇初)编修道书。”同年,张宇初写《华盖山浮丘王郭三真君事实·序》亦云:“今夏蒙旨纂修道典,谨以是录正而附之。”永乐八年(1410)张宇初羽化后,其弟第四十四代天师张宇清继承兄业,继续主持《道藏》的纂修工作。由于仁宗、宣宗二代的间断,编修道教经书之事至英宗时命邵以正校刊才完成,刊行于正统年间,即今存《正统道藏》。

张宇初生活的时代,统治者在政治上坚持三教并用的政策,思想文化领域则弥漫着三教合流的氛围,道教从南北朝以来也一直坚持三教融合的主张,这使张宇初的思想具有三教融合的鲜明的时代特征。他在《道门十规》中明确提出:“若儒之性理,释之禅宗,更能融通一贯,尤为上士。”^①他身体力行,以“贯综三氏,融为一途”的精神,吸收儒、佛思想,丰富和完善了道教理论体系。兹述其主要思想如下。

张宇初的道教思想本于其道论。他根据《道德经》“万物负阴而抱阳,冲气以为和”的观点衍生出道冲而为万物本宗的观点。道冲而为太虚。《岷泉集》卷一《冲道》主张:“天地之大,以太虚为体。”正因为虚,所以才能成就万物之实。“非虚,则物不能变化周流。”^②《岷泉集》卷一一《题洞玄子卷》进一步说:“太虚本是浑仑体,空洞中含寂默声。”从这个意义上说,“万物皆祖于虚,生于气,气以成体,体以受性,性以辩名,名以立行,行以俟命,故虚者物之府也”^③。这一观点,自有道家 and 道教的渊源,但也与张宇初吸收北宋理学家张载有关“太虚”和“气”的观点有关。

太虚化生万物,不是直接的,而是以气为中介。那么,气是怎样生化万物呢?《岷泉集》卷二《生神章注序》在继承传统的宇宙本源论的基础上说:“盖万物自一气生,气分而太极判,两仪、四象、五行各位乎气之中。由五行

① 《道藏》第32册第151页。

② 《道藏》第33册第181页。

③ 《道藏》第33册第182页。

之气布而万物汇,生生之无穷……五行之中,一为万数之根,而气为万有之母,气之流行统宰于神,然后变化出焉。天以积气而成,帝以统神而名著。一气生二气,三气生九气,九气生之无穷,弥漫之虚皆气之化生,是谓之诸天也。”^①《岷泉集》卷一《太极释》类似地说:“天以阳生万物,地以阴成万物,动而阳,静而阴。阳变阴合而生五气,由五气而生万物。”这是对传统道教哲学的宇宙源论的清晰阐述。

太虚为道之体,是万物生成的本源。不只如此,道还是万物存在的最根本的依据,具有“无分别性”。他说:“道,一也,微妙玄通之体,神应几微之妙,岂歧而二哉。”^②道是唯一无二的。它不具有形而下领域的事物所具有的具体性质:“道一而已,岂有无虚实之殊也。”^③但却是这些具体性质的根本依据,故为形而上的抽象本体。作为微妙玄通的宇宙本体,道纯一不二,没有有无虚实之分,是统一的。

道还是普遍的、绝对的,无处不在,无时不有。张宇初说:“盈天地间,古今不息者,道也。”^④但这不是说道是显然可见的:“道之潜于至微而显于至著也。天地之大,阴阳周始而理著焉;事物之众,盛衰循环而文著焉。此其至微之机潜于至著之间,人不可得而见矣,殆夫历千百载之下而不泯绝者而后知也。”^⑤道是无,万物是有,有生于无,又回归于无。把握了有无自相生化之机,也就是把握了道:“天之覆,地之载,日月之明,四时之序,昼夜之续,鬼神之变,万物之众,其运行而不息者,皆有无自相生化者也。古之善训人者,惟使趋乎道而已,知趋乎道则达有无生化之机矣。”^⑥把道理解为有无自相生化的规律,不失为一种精辟的见解。

朱熹等宋代理学家有把道与理相提并论的倾向,张宇初也如此。他说:“凡寒暑之变,昼夜之殊……一皆囿于至虚之中,而不可测其幽微神妙者,所谓道也,理也。”^⑦相对而言,道是根本性的性质和规律,理则是与具体事物相联系的性质和规律。所以说:“性禀于命,理具于性,心统之,之谓道……理一而已,合而言之,道也。”^⑧这显然是吸收朱熹有关道与理关系的思想的结果,体现了他调和儒道的倾向。

① 《道藏》第33册第207页。

② 《道藏》第33册第182页。

③ 《道藏》第33册第185页。

④ 《道藏》第33册第204页。

⑤ 《道藏》第33册第203页。

⑥ 《道藏》第33册第212页。

⑦ 《道藏》第33册第181页。

⑧ 《道藏》第33册第188页。

道是先天的,理则是后天的。从本源论来说,张宇初继承了邵雍“道为太极”的观点,也继承了邵雍“心为太极”的观点。他对这两个观点的关系阐述说:“且鸿蒙溟滓之初,则元气为万物根本,其体谓之理,其阴阳流行不息者气也,是故未分之前,道为太极;已形之后,皆具是理,则心为太极。冲漠无朕,万理毕具;阴阳既形,则理气分矣,太极判而始生一奇一耦,由奇耦而生生无穷。”^①在张宇初看来,万物的本体是道,它通过元气而生化万物,生化万物中所表现出来的规律性和万物存在及运动变化的规律即为理,理在人身即为人性,人性由心主宰,所以就人而言,心是根本。“心为太极”的观点,把探讨的焦点转移到了人身上。

如何理解“心为太极”的观点呢?张宇初说:“曰虚灵,曰太极,曰中,曰一,皆心之本然也。是曰,心为太极也。”^②那怎么理解太极呢?他解释说:“太极者,道之全体也。浑然无所偏倚,廓然无得形似也。其性命之本欤!性稟于命,理具于性,心统之谓道。道之体曰极。五居九畴之中,曰皇极。朱子曰:太极者,道也。陆子曰:中者,天下之大本,即极出,理一而已。合而言之,道也。”^③太极也就是道,所以,人的性命皆本于道。“《易》曰:会其有极,《诗》曰:莫匪尔极,以是求之,即心也、道也、中也。”如此看来,心与太极、道本为一而非三,三者可以互训。由此,他赞成承继宋代理学中心学一派的心本论,主张理就在心中。他说:“万事万化本诸心,心所具者,天地万物不违之至理也。”^④“万事万化本诸心”当得之于邵雍《观物外篇》所谓的“万化万事生乎心也”。“心所具者,天地万物不违之至理也”当得之于陆九渊“心皆是理”之说。在心与道二者的关系中,张宇初甚至提出了心是道之本的观点:“宗,犹本源也,若水之宗海,皆归其源也……心为道之宗。”^⑤他又说:“圣人之道本乎心。”^⑥显然,张宇初综合邵雍“心为太极”和陆九渊“心即理”的思想,把太极与道归化入心:“天地之道,其为物不二。在孔孟曰仁义,在释迦曰圆觉,在庄列曰虚无,在荀杨曰权衡,在班马曰文词。流而为千工百艺,不离寸心。特殊途同归,万殊一本也。”^⑦“心”为三教共同之源,儒、释、道对心的认识是名异实同。“宝珠即心也,儒曰太极,释曰圆

① 《岷泉集》卷一《玄问》,《道藏》第33册第188页。

② 《道藏》第33册第181页。

③ 《岷泉集》卷一《玄问》,《道藏》第33册第188页。

④ 《岷泉集》卷一《玄问》,《道藏》第33册第188页。

⑤ 《道藏》第2册第298页。

⑥ 《道藏》第33册第199页。

⑦ 《道藏》第33册第244页。

觉，盖一理也。道亦曰玄珠、心珠、黍珠，即是物也。”^①宇宙万化都以心为本。前面说过，道具有虚的性质，心是太极，太极又是道，则心也具有虚的性质。如张宇初所说：“人与万物同居于虚者也，然以方寸之微而能充乎宇宙之大，万物之众，与天地并行而不违者，心虚则万有皆备于是矣。”^②天道虚，心也虚，所以人应该“虚心净虑”、“中虚而不盈”。心虚则宇宙万物皆可容于自己的心中。作为本体，心与道一样是体用合一的，心虚，其用就不会为情欲所窒塞，其洞照之功就能不穷不竭：“何喜怒欣戚哀乐得丧足以窒吾之虚，窒吾之通哉！虚则其用不勤矣。”^③所以，修道的根本就是保持心虚。“为道之宗，莫过精神专一，澹足万物，去健羨，黜聪明为要，是以虚无为本也。”种种修炼方法，均以虚为本：“其于修炼，则曰谷神玄牝，致虚守静，守中抱一，守一处和而已……其曰内丹，莫不以神气为本；外丹，莫不以铅汞为宗”，而“金液与天地造化同途”^④。

修炼以得道为目标。在张宇初之前，道教有“修道即修心，修心即修道”的观点，佛教禅宗有观心说，即观照己心以明心之本性。宋代儒家心学一派则有心即理的主张，强调认识的源泉是“吾之本心”，认识的目的是“发明本心”。受这些思想的影响，张宇初提出了“观心知道”的思想：“知道者，不观于物，而观于心也。”^⑤张宇初以心为本体，认为认知道的途径就是观心。他在解释邵雍《观物内篇》的“夫所以谓之观物者，非以目观之也，非观之以目而观之以心也，非观之以心而观之以理也”时说：“虽天地之大……物之至广，理之至神，皆出乎太极复归于太极者，敛之于一心而已。充而宇宙，散而毫忽……此其所谓观之以心而观之以理，又曰不以心观物，不以我观物，不以物观物也。”^⑥

但是，观心只是知道的必要条件，不是充分条件。要真正知道，还需要尽性。“惟能尽其性，则物不能感，欲不能动，习不能蔽，则其至虚而灵、至清而明者，犹太空之昭昭也，又岂善恶可得而混焉？”^⑦只有尽性，心才不会被外物所感，不被欲念所动，不被积习所蔽，这样，人的至虚至灵、至清至明的本心就如太空昭昭显现了。所以，张宇初对人性进行了探讨。

关于人性，孟子的性善论主张人性本善，恶是后天形成的。张宇初赞

① 《道藏》第2册第297页。

② 《道藏》第33册第181页。

③ 《道藏》第33册第181页。

④ 《道藏》第33册第185—186页。

⑤ 《道藏》第33册第181页。

⑥ 《道藏》第33册第199页。

⑦ 《道藏》第33册第196页。

成这一观点,发挥说:“人性无不善,其不善也,皆蔽于物欲、溺于习气而然。”^①除尽物欲,本善之性即可恢复。“人性之善,知觉既形,莫不有悠然存乎中者,与物同。而物欲情虑蔽其私,犹寒暑冬夏之荣悴,有不免焉。而能察其蔽,释欲尽,则悠然之善本存。”^②善是先天的、与生俱来的,但后天的欲望情愫会遮蔽它。祛除欲望情愫,本然之善即可彰显。道教金丹派南宗创始人张伯端和宋儒把孟子的性一元论发展成为性二元论,如张载认为人性有“天地之性”与“气质之性”之分,前者也称为天命之性,即人的本然善性,后者即人性的现实状态。张宇初继承了这一观点,说:“人心统乎性情,本无不善,所谓天命之性也。其具仁义礼智不假为而能也,即继之者善也。盖天之命于物,为性善所固有。其恶也,所谓气质之性也,即性相近也。由乃感于物,动于欲,蔽于习而然,是有上智下愚之分焉。则其善也,犹鉴之于垢,水之昏,直不过太空之浮也。若垢净而明固存,昏澄而清固彻,其本有之善,孰得而易?”^③天命之性本无不善,后天的气质之性则受物欲之累而会为恶。人因气质之性不同而有上智下愚之分。但因天命之性为人所本有,则人性就如明亮的镜子与尘垢、清水与混浊的关系一样,只要去除尘垢、混浊,镜子就可明亮而照物,水就可清洁透亮。性达到了天命之性,由于心统性情,则心也会恢复其与道同体的虚之本性。

张宇初不仅赞成孟子的性善论,而且认可孟子尽心知性知天的主张。他说:“人之不能与天地并行而不违者,不能辨夫天理人欲之一间耳,是以不能尽圣贤之心也。能尽其心,则尽性致命之道得矣。”^④人不能与天地并行而不违,是因为不能辨别天理与人欲的区别,从而不能尽圣贤之心。如果能尽心,就能尽性,进而“致命之道得”。那如何“尽性”呢?张宇初认为,就是“遂其自然之性”。在《观植》中,他借芒芴子之口说,山野中的植物只有自然之风雨,没有粪壤和灌溉,却能“蕃衍硕茂,无所不至”,是因为它们“各遂其自然之性”,“其得乎赋物之性之全者”,“全其本也,其各一其性,得天者全”。与此类似,人性也应该保持天然之本性。“吾观乎植物之性,足以尽吾之性”,“木之性伤,犹己之性伐,而不知存者也”^⑤。这就是说,“于其本之全乎天者,孰得而毁绝之也哉?此之谓尽性”^⑥。张宇初指出,保

① 《道藏》第2册第297页。

② 《道藏》第33册第206页。

③ 《道藏》第33册第196页。

④ 《道藏》第33册第197页。

⑤ 《道藏》第33册第198页。

⑥ 《道藏》第33册第199页。

持本有的善性,关键是在自己。“知天孰匪躬,尽性端在己。”^①

与孟子一样,张宇初认为,“尽心知性”的目的是为了“知天”:“观物之性则知己性,能尽己性则知天矣。知夫天,则在我之天即彼天也,感通之道,孰得而二焉?”^②以物观物,从物性即可知人性。尽己之性就可知天。反过来说,知天意味着物性与人性、外在之天与我之天合而为一。而这一切都要通过心来进行。联系前述心之本性为虚的观点可知,此时就是心与天完全合一的高级境界。正如《岷泉集》卷一《玄问》所说:“心与天一,吾心即天也。故以天合天,不可彼天非天,彼玄非玄也。则感应之机,其致一也,岂有一发之机哉!”此时,心才真正容纳了天地万物,也就是张宇初在《元始无量度人上品妙经通义》卷二所说的“人身一小天地”。这也就是《岷泉集》卷一《广原性》所说的“天人之道一”得以实现的终极境界。

基于上述理论,张宇初阐述了一些修道的基本原则。首先,他认为,修道者必须质朴。他认为,道本身是质朴无华的,有志于道者也“必去华以返质”。如果能返归于质朴之性,“则虑精神,明表里贞百”,到达“万物浑沦而不离”^③的原初境界,这样才能得道。

其次,与保守质朴之性相关,修道者之心应该虚静。张宇初在《岷泉集》卷一《冲道》中说:“知致虚则明,明则净,净则通,通则神,神则不疾而速,不行而至,无不应,无不达矣。”心虚则明事理,明事理则心无杂染而功能强大,神妙无方。那如何做到呢?张宇初在《问神》中说:“善言仙者,止曰无视无听,抱神以静。是以忘形以养气,忘气以养神,忘神以养虚。”要做到神虚,就要忘神,而忘神的前提是忘气,忘气方可养神。养神的前提是忘气,而要忘气先要养气。养气的提前是忘形。归根结底,要做到忘,就必须“抱神以静”。

再次,学仙修道者在日常生活中必须以老子之说为本,以道德性命为本。张宇初主张,“所居也,樵牧鹿豕;所乐也,烟霞鱼鸟;其心固若死灰,形固若槁木;其自处也高,其自视也远,其自待也重,岂外物纷华毫发之可动哉?是虽结驷怀金,不能至焉。苟强至之,悠忽去来,不碍其迹,不滞其形,道合则留,道离则去,惟安其素有者焉。”^④道是修行的终极目标,但它并非高不可攀。修道虽然有一个过程,但并不难。诚如张宇初在《岷泉集》卷一《冲道》中说:“惟以诚事天,以和养生,以慈利物,则上天之载感通无间矣。

① 《道藏》第33册第257页。

② 《道藏》第33册第229页。

③ 《道藏》第33册第229页。

④ 《道藏》第33册第184页。

非有甚高难行之事……特冲气以和，顺物自然而已。”

最后，张宇初对得道之术提出了自己的看法。他在《岷泉集》卷二《还真集序》中主张，修道者不要“溺于金石草木，云霞辅导之术。当明乎身心神气，自然之理”。这是反对外丹、服食、行气等术。受儒学影响，张宇初虽然是正一道天师，也指斥正一道的符箓祈禳之术为方士之术，甚至用儒学思想来解释符箓道法中的鬼神。《岷泉集》卷一《问神》记载：

或问曰：道家者流，以鬼神为务，是果有乎？曰：孰谓之无有也，特辩之不精，而或疑焉。夫天，积气也，地亦气之厚者，形而上者是也。五行形之内，即天命之流行也，以其流行不息，必有宰之者焉。程子曰：主宰谓之帝，妙用谓之鬼神。又曰：鬼神者造化之迹，二气之良能。盖阴阳之运，迹不可见而理可推焉。理之显微有不可窥测而神居焉，虽圣人未可言其无也，特不专言之而已。^①

对于鬼神，儒家从理性主义的立场不直接承认其存在，但从神道设教的实用目的出发，又不直接否定其存在。所以，儒家极少谈人格性的鬼神，所谈的是鬼神的另一层内涵，即神妙莫测。宋代理学尤其如此。理学家认为，鬼神“迹不可见而理可推”，“理之显微有不可窥测而神居焉”，这是把鬼神视为阴阳二气运动变化所表现出来的不为人所知的奥妙状态。张宇初赞同理学家们的观点，主张通过正心诚意的功夫来事鬼神：“夫心存，则道明而理著焉，其为阴阳之机，出入往来，非外乎吾心也……惟诚其心以感天，天感则发乎其机也，以不可见，不可知者则曰神存其间也……是以虽有恶人，斋戒沐浴，可以事上帝鬼神亨于克诚。惟知诚其心，则足以事天矣。”^②这是基于儒学的立场来论证鬼神的存在，但这样一来，鬼神就失去了其人格性的内涵，从而偏离了传统道教的观点，对符箓斋醮反而失去了说服力。

站在较高的理论上，张宇初认为，符箓道法各派“派虽不同，其源则一”，各派不应该互相贬低，而应该互相补充，取长补短，共同发展。所以，他虽然是龙虎山天师道的领袖，但也推崇“清微雷法”、灵宝斋法和净明道法等。

从宋代以来，符箓斋醮与内丹就发生了越来越紧密的联系。张宇初赞成宋元以来的观点，认为内丹外法，同出一源，视内炼为符箓之本。他把内

^① 《岷泉集》卷一，《道藏》第33册第197页。

^② 《道藏》第33册第197页。

丹修炼思想引入到斋醮科仪之术中,提倡性命双修,说:“近世禅为性宗,道为命宗,全真为性命双修,正一则唯习科教,孰知学道之本,非性命二事而何?虽科教之设,亦惟性命之学而已。若夫修己利人、济幽度幽,非明性命根基,曷得功行全备?”^①“虽科教之设,亦惟性命之学而已”,是把全真道内丹学的性命双修作为符箓斋醮之术的前提和基础。这是前人没有明确提出来的新观点,应该看作是对符箓科教之学的深化。在他看来,正一道只重符箓科教,这是不行的,应该如全真道一样注重功行两全。

张宇初所处的时代,道教界存在着“弃本逐末,舍真竞伪”、“不求诸内,惟眩诸外”等“颓风陋俗(俗)流而不返,挽而不止,日益滋炽”的严重局面。作为正一道的领袖,他对此忧心忡忡,力图进行整顿,促使道教走上良性发展的正轨。为此,他撰写了《道门十规》。它是张宇初根据道士信仰生活的基本内容,针对明代道教的实际情况制定的一系列措施、规章,涵盖了道教徒信仰生活的各个方面,是其关于加强道风建设、加强宫观管理的重要著作。文中主要论述了十个方面的规戒制度,故称“十规”。它的篇幅不大,但提纲挈领,对道教的宗派源流、道门经箓、修持方法、斋法行持、道法传绪、领袖选择、云水访道、立观度人、财物管理、宫观修葺等方面作了一系列的论述和规定,力图把它作为当时道教行为的准则,以此来规范宫观与道士的活动。《道门十规》流布以后,产生了较大的反响,对于当时乃至后世道教教制建设,特别是道风建设和宫观管理,起了一定的促进作用。

总之,张宇初站在道教的立场上融通儒、佛、道三教,从哲学本体论的高度对道教教义做了较为系统的梳理。他对道、心、性思想的探讨,促进了同时期道、心、性问题的研究,为内丹学的丰富和发展,起了推波助澜的作用^②。他在新的时代背景下对道教教义和实践方法进行了总结和诠释,提出了一些新的观点,对道教教义和得道之术做了一定的发展,使正一道在理论水平上有了较大提高。他主张道教各派求同存异,取长补短,共同发展,这对道教的健康发展是有利的。他的《道门十规》对规范道教宫观与道士的活动,建设良好的道教组织风气进行了积极的有益探索,其影响一直绵延到今天。张宇初的思想,在融合三教的前提下,更多地受儒家思想的影响,融理学于道教思想之中,这一思想特点也代表了明初正一道乃至整个道教思想的发展趋势。可以断言,张宇初的思想,代表了明初正一道的理论水平和理论特色。从他身上,在很大程度上可以折射出明初道教整体

^① 《道门十规》,《道藏》第32册第146页。

^② 郑信平:《张宇初的道、心、性思想》,《宗教学研究》,2004年第3期。

发展的情况。由此看来,程通在《岷泉集·序》中评价他:“学通百氏,道贯三才,体用兼该,精诣独得……及观集中所著《冲道》、《慎本》、《太极》、《河图》、《原性》诸篇,义理之玄微,研究之精极,议论之闳肆。其于天地造化、山川人物、礼乐制度,靡不该贯……非惟有功于玄教,其于世教,亦有裨焉。”^①这当非溢美之辞。

除上述天师外,元明两代还有一些江西正一道士史籍有载。兹择其要者略述如下。

《龙虎山志》卷七载,元末上清宫道士蒋雷谷,游蜀得掌心雷秘,于明太祖洪武初授神乐观知观,升五音都提点。

张友霖,龙虎山明远院道士,洪武初赴召,授教门高士,升提点,掌大上清宫诸宫观事。吴葆和,亦明远院道士,洪武初授道录司左右至灵,兼朝天宫住持。

《宋文宪公全集》卷一一《大上清正一万寿宫住持提点张公碑铭》,记龙虎山道士张修文于洪武辛亥年(1371)辟为教门高士,寻提点大上清正一万寿宫。

张正常之徒、龙虎山紫微院道士邓仲修,临川人,十二岁入道,擅长“混元大道”和“九还宝丹之法”,祈雨、雪常有验,被张正常荐举,于洪武四年(1371)召至京师,问以雷霆鬼神之事,任为温州玄妙观、杭州龙翔宫提点^②。

《龙虎山志》所载正一道士之显要者还有:

曹大镛,龙虎山仙隐院道士,洪武年间赐号光岳先生,授道录司左演法,“道法为当时所称”。

张迪哲,工篆隶,洪武十七年(1384)任上清宫提点。

林靖乐,龙虎山崇禧院道士,永乐初赴召,授道录司左演法,加武当山南岩宫提点。

邓景韶,龙虎山三华院道士,永乐中授道录司左演法,奉敕改芝山堂为栖碧堂,御诗并额赐之。

吴伯理,龙虎山道士,永乐中任上清宫提点,随张宇初访张三丰,入蜀居鹤鸣山,通经史,工诗文,精篆隶,能画枯木竹石。

连克章,龙虎山浴仙观道士,成化初赴召,授道录司左至灵,加太常寺丞,升太常卿,钦差取经,卒于京。

王绍通,龙虎山风栖院道士,以道法灵应名,于英宗天顺间赴召,赐冠

^① 《道藏》第33册第180—181页。

^② 宋濂:《宋文宪公全集》卷三〇《邓练师神谷碑》,北京:中华书局影印《四部备要》本,第13页。

剑法衣。第四十六代天师张元庆待以师礼，授赞教，兼掌真人府法篆都提点。

操克宏、颜福渊、黄嘉佑、龚继宗，皆龙虎山道士，于宣德九年（1439）同被召赴京师，奏对称旨，俱授道录司左至灵。

段文锦，龙虎山洞观院道士，“道法显应，祈祷如响”，于成化年间（1465—1488）赴召，廷对称旨，授职真人府赞教。

周应瑜，龙虎山风栖院道士，于成化年间敕授赞教法篆都提点，号明诚文节先生。

邵元节（？—1539），龙虎山上清宫道士，师事范文泰、李伯芳、黄太初。嘉靖三年（1524），应世宗之召入京，命祷雨雪有验，授“清微阐教辅国妙济守静修真凝元衍范志默秉诚致一真人”，命统辖京师朝天、显灵、灵济三宫，总领道教，赐以“紫衣、玉带及银、木、象牙印章”。嘉靖十二年（1533），升正一道士、道录司右演法陈善道为右正一，兼任元福宫住持。次年，赐以蟒服及“阐教辅国”玉印，任道录司左正一，升太常寺丞，再升为中宪大夫、太常寺少卿。因祈祷皇太子生，拜礼部尚书，赐一品服。其徒陈善道、其孙启南皆沾恩进秩，善道封“清微阐教崇真卫道高士”，掌道录司事，邵启南官至太常寺少卿。嘉靖十八年（1539），邵元节卒，敕授大宗伯职，遣内宫监太监崔文同、工部郎官张镗、锦衣卫副千户陆壬护柩归葬，谥“文康荣靖”。嘉靖二十一年（1542），准邵启南、陈善道奏，下敕保护邵元节之仙源宫，设提点提举等官，给与印记。任邵元节徒孙道士彭云翼为右至灵，蠲免仙源宫坟茔田地五千亩粮差，拨坟户看守邵元节坟园。

李伯芳，龙虎山洞观院道士，因曾为邵元节师，于嘉靖中赠“宏范真人”号。

黄太初，邵元节师，嘉靖间追赠为“清微安恬养默抱一履和守顺凝虚体元翊教真人”。

王用佐，龙虎山浴仙观道士，嘉靖中从邵元节入觐，授元福宫住持。

陶隐贤，龙虎山浴仙观道士，嘉靖初随四十九代天师张永绪入觐，授上清宫提点，申明旧制，奏免差役。

吴尚礼，龙虎山达观院道士，随邵元节赴召，授道录司左至灵，升左正一。

王时佐，龙虎山达观院道士，授道录司左正，兼龙虎山大上清宫住持，升高士。

方定相，龙虎山达观院道士，王时佐徒，随师赴召，世宗爱其文雅，授道录司左至灵，升右演法。

可见,明代初、中期,正一道士中以方术道法显于时,受朝廷任用及获封号、高官者确实不少。其中最有名者为刘渊然、邵元节。他们的事迹详述于后。

此外,与明代道教有关者还有号称“青词宰相”的严嵩值得一提。严嵩(1480—1567),字惟中,号介溪,江西分宜人,弘治进士。他擅长写青词并以此得到明世宗宠幸。所谓青词,就是道教斋醮时上奏天帝所用的表章,用朱笔写在青藤纸上,故名。这是一种赋体文章,需要以极其华丽的文笔表达出皇帝对天帝的敬意和求仙的诚意。世宗在政治上无甚建树,却热衷于炼丹制药和祈求长生。严嵩投明世宗之所好而工于青词,是一个奸臣,但他在诗文和书法上造诣颇深。

第二节 玄教的建立与发展

元代,在最高统治者的支持下,从龙虎宗中分化出了玄教。

玄教的开创者为张留孙(1248—1321),字师汉,信州贵溪(今属江西)人。幼随伯父张闻诗学道于龙虎山上清宫,接着师从李宗老,然后游学于江淮间,“仪观颀整,见者尊异,咸愿受其说”^①。“有相者过之曰:异哉贵人,七分神仙,三分宰辅也。”^②至元十三年(1276),随天师张宗演至京师。“公生有奇质,长七尺余,清峻端重,广颜美须髯,音吐如洪钟,见者异之。”^③引起元世祖的关注。次年张宗演返回龙虎山,张留孙则留侍阙下。“上时时召问,因及虚心正身崇俭爱民以保天下之说,深合上意。”^④一日,皇太子病卧床上,“上以为忧,诏公(张留孙。——引者注)往护视,疾寻瘳,上悦。”^⑤又一日,世祖亲祠幄殿,皇太子陪同,忽风雨暴至,众人惊惧,召张留

① 袁楠:《玄教大宗师张公家传》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第924页。

② 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第910页。

③ 虞集:《张宗师墓志铭》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第926页。

④ 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第910页。

⑤ 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第910页。

孙祈祷,风雨立止,“遂赐廪给裘服,俾岁从北巡”^①。又一日,“上幸日月山,昭睿顺圣皇后又寝疾,上命贵臣趣公(张留孙。——引者注)祷祈以其法”^②,晚上“若有神人献梦于后,遂愈”^③。于是,“帝后大悦,即命留孙为天师,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(即大都和上都。——引者注),俾留孙居之,专掌祠事”^④。据元代赵孟頫《上卿真人张留孙碑》所记,所赐宝剑刻文为“大元皇帝赐张上卿佩之”^⑤。这后来被作为玄教宗师的第一个信物。此后,张留孙朝夕从驾^⑥。至元十五年(1278),赐号玄教宗师,授道教都提点,管领江北淮东淮西荆襄道教事,佩银印。这意味着玄教作为一个道教派别的诞生。

至元十七年(1280),奉召赴各地祠祭名山大川,并为朝廷搜访遗逸之士^⑦。至元十八年(1281),在因《化胡经》问题而引起的佛、道大辩论中(道教主要是全真道道士参与),道教被判令为输,世祖下旨焚毁除《道德经》之外的全部道经。为保住道教经典,张留孙密启太子真金说:“黄老书,汉帝遵守清静,尝以治天下,非臣敢私言,愿殿下敷奏。”^⑧太子即以留孙之言转奏世祖说:“黄老之言,治国家有不可废者。”^⑨“上大悟,召翰林、集贤议定上章祠祭等仪注,讫行于世。”^⑩通过张留孙的努力,一部分道教经书避免了被焚毁的厄运。至元十五年(1278)后,世祖对张留孙“宠遇日隆,比于亲臣”^⑪。张留孙博学多才,言行谨慎,对朝廷忠心耿耿,因此,许多朝廷大事,

① 袁桢:《玄教大宗师张公家传》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第924页。

② 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第910页。

③ 袁桢:《玄教大宗师张公家传》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第924页。

④ 《元史·释老传》。

⑤ 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第910页。

⑥ 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第912页。

⑦ 袁桢:《玄教大宗师张公家传》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第924页。

⑧ 袁桢:《玄教大宗师张公家传》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第924页。

⑨ 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第912页。

⑩ 袁桢:《玄教大宗师张公家传》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第924页。

⑪ 吴澄:《吴文正集》卷六四《上卿大宗师辅成赞化保运神德真君张公道行碑》。

元世祖都征询过他的意见。如,“廷议开通惠河未决,召问公,公曰:河成诚便利,愿敕有司毋重伤民可也”。再如,“武宗、仁宗之始生也,上皆命公拟名以进”。又如,“初,集贤、翰林共一院,用公奏,始分,翰林掌诏诰国史,集贤馆天下贤士以领道教”。至元二十八年(1291),世祖在决定是否任命完泽为宰相时,请张留孙占卦决断,留孙占得吉卦,世祖主意遂定。世祖驾崩前,谕敕皇后:“张上卿事朕岁久,终始一德,宜令诸皇孙尊信其道。”^①此后,成宗、武宗、仁宗、英宗等皇帝均宠信张留孙,“朝廷有大谋议,必见咨问”^②。这几代皇帝均给张留孙敕封。成宗“加号玄教大宗师、同知集贤院道教事,又加特赐上卿”^③。“武宗即位,加大真人、知集贤院事。至大二年(1309),领集贤院,位大学士上。是岁,再加特进”。仁宗皇庆元年(1312),“锡号辅成赞化”。皇庆二年(1313),仁宗“命将作臣制玉,刻文曰‘玄教大宗师’,手授曰:‘以是传教俾永远。’”^④这块宗师印章后来被作为玄教宗师的第二个信物。延佑二年(1315),“制授开府仪同三司,号加保运”^⑤。这样一来,张留孙所得头衔多达四十余字,即:开府仪同三司、特进上卿、辅成赞化保运玄教大宗师、志道弘教冲玄仁靖大真人、知集贤院事、领诸路道教事。延佑四年(1317),仁宗皇帝下旨为张留孙庆七十大寿,“上使国工画公(张留孙。——引者注)像,诏翰林学士承旨赵公孟頫书赞,进入,上亲临视,识以皇帝之宝,以赐公生日。是日,赐宴崇真宫,内外有司各以其职供具,宰相百官咸与焉”^⑥。

张留孙临终前,“(延佑)七年(1320),开府公(张留孙)示将解化,以教事付吴公(全节),而命公(夏文泳)继之”^⑦。他对弟子们说:“吾教以清静无为为本,慈俭不敢为天下先,其宗旨也。今玄教特被宠遇五朝四十七年,尔徒见其盛也,其亦知吾之战战栗栗至于今,而后知其免夫。尚思恪恭乃

① 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第912页。

② 虞集:《张宗师墓志铭》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第927页。

③ 虞集:《张宗师墓志铭》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第926页。

④ 袁桷:《玄教大宗师张公家传》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第925页。

⑤ 袁桷:《玄教大宗师张公家传》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第925页。

⑥ 虞集:《张宗师墓志铭》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第926-927页。

⑦ 黄潜:《夏公神道碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第983页。这里所记延佑七年有误,当为至治元年(1321)。

事,以报称朝廷,毋坠成规,则吾志也。”^①张留孙之所以能累朝保其荣宠,一是因为他居高自警、小心谨慎、不张扬跋扈,二是他乐于助人,与士大夫们关系良好:“士大夫赖公荐扬致位尊显者数十百人,及以过失获谴,赖公解救,自贷于死者亦如之。”^②以至于其葬礼轰动一时:“比葬,四方吊问之使交至,自王公以下,治丧致客,未有若此盛者。”^③

张留孙的弟子共有七十五人^④。其中除吴全节被敕封为玄教嗣师外,以真人佩银印者有三人:夏文泳、毛颖达、王寿衍;以真人制书命者三人:余以诚、孙益谦、陈日新;以玺书命者九人:何恩荣、李奕芳、张嗣房、薛廷凤、舒致祥、张德隆、薛玄羲、徐天麟、丁应松;其他有名弟子三十八人^⑤。这五十四人是玄教最重要的骨干。他们或被委以京师道职,或被派至江南各地管理教务,而每人又分别收徒若干,这样就在短时间内形成了一个以玄教大宗师为核心的庞大教团。

第二代玄教宗师为吴全节(1269—1346),字成季,饶州安仁人,十三岁时学道于龙虎山,师从李宗老,又向雷思齐学《易》、《老》。十六岁时受度为道士。至元二十四年被张留孙征至京师。大德二年(1298)制授冲素崇道玄德法师,大都崇真万寿宫提点。大德十一年(1307)被朝廷正式册封为玄教嗣师,铸“玄教嗣师之印”授之,总摄江淮荆襄等处道教都提点、崇文弘道玄德真人,视二品^⑥。至治二年(1322),制授“特进、上卿、玄教大宗师、崇文宏道玄德广化真人、总摄江淮荆襄等处道教、知集贤院道教事”,正式成为玄教大宗师。吴全节在政治上获得的地位,与其师张留孙相若。之所以如此,一是因为他注重社交,与士大夫关系甚好。二是他乐于助人,热心举荐贤能。三是因他学识渊博,道儒兼通。吴全节在儒学方面造诣颇深。张留孙曾在朝廷上力荐他说:“每与廷臣议论,及奏对上前,及于儒学之事,必曰:‘臣留孙之弟子全节深知儒学,可备顾问。’是以武宗、仁宗之世,尝欲使

① 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第912—913页。

② 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第913页。

③ 虞集:《张宗师墓志铭》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第927页。

④ 赵孟頫:《上卿真人张留孙碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第913页。

⑤ 袁桷:《玄教大宗师张公家传》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第925页。

⑥ 虞集:《河图仙坛之碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第964页。

返初服，而置诸辅弼焉。”^①当时大儒吴澄对吴全节的儒学十分称赞：“吴真人全节寄迹道家，游意儒术，明粹开豁，超出流俗。”^②许有壬曾奉敕给吴全节的画像写赞语，其中有“人以（公）为仙，我以（公）为儒”^③之句，从中可见吴全节的儒学功底确实深厚。吴全节特别推崇陆九渊的心学，“至顺二年（1331），公进宋儒陆文安公九渊语录，世罕知陆氏之学，是以进之”^④。“尝闻龙虎山尊崇吾圣人书，弦诵之声接于两庑。”^⑤经他向文宗皇帝进陆九渊《语录》，北方始知有陆氏心学。对于儒学，吴全节不只是思想上相信，还身体力行地实践其忠孝等道德规范，孝顺父母，敬重老师，忠于朝廷。吴澄评价说：“真人虽游方之外，而事亲之孝，儒家子有不能及。其事君也孝顺，其事师也无违礼，盖在三如一矣。”^⑥除了精于儒学外，吴全节在道教思想上同样杂采各派学说。他谙熟天师道所擅长的符箓科仪，对易学颇有所究，还向陈可复学习雷法，向东华派林灵真学道法，向金丹派南宗的赵淇学内丹。他曾概括记载丘处机事迹的《玄风庆会录》一书宗旨说：“丘真人之所以告太祖皇帝者，以其大概不过以取天下之要在乎不杀，治天下之要在乎任贤，修身之要在乎清心寡欲，炼神致虚，则与天地相为长久矣。”^⑦这说明他对全真道之学也颇为熟悉。吴全节著有诗文《看云集》二十六卷，删定灵宝斋法而为《灵宝玉鉴》十卷，主张行法要以内丹为本：“宝珠神化，太一含真，五气朝元，三花聚顶，此内景之谓也；飞章列符，行科演道，誊词进表，忏悔礼方，此外景之谓也。故凡外景之设，实本乎内景之妙。”^⑧又说：“行灵宝上道，贵在炼气存神，一如元始天尊真身法性，同此慧力，方遂感召。”^⑨

第三代玄教宗师为夏文泳（1277—1349），字明适，别号紫清，信州贵溪人。十六岁时学道于龙虎山崇真院，颇得张留孙的赏识。大德八年（1304）

① 虞集：《河图仙坛之碑》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，北京：文物出版社1988年版，第910页。

② 吴澄：《吴文正集》卷五八《题吴真人封赠祖父诰词后》，《文渊阁四库全书》，台北：商务印书馆1986年影印，第1197册第573页。

③ 许有壬：《至正集》卷三五《特进大宗师闲闲吴公挽诗序》，《文渊阁四库全书》，台北：商务印书馆1986年影印，第1211册第253页。

④ 虞集：《河图仙坛之碑》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，北京：文物出版社1988年版，第964页。

⑤ 袁桷：《清容居士集》卷二四《送陈道士归龙虎山序》，《文渊阁四库全书》，台北：商务印书馆1986年版，第1203册第329页。

⑥ 吴澄：《吴文正集》卷二五《送吴真人序》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，北京：文物出版社1988年版，第920页。

⑦ 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，北京：文物出版社1988年版，第966页。

⑧ 《道藏》第10册第228页。

⑨ 《道藏》第10册第208页。

制授元道文德中和法师、崇真万寿宫提点^①。皇庆元年(1312)特授元成文正中和真人、江淮荆襄等处道教都提点,赐银印,秩视二品。至正六年(1346)吴全节卒后嗣玄教大宗师。夏文泳对“三教九流之书,无所不读,而深明于先儒理学之旨。又尝受《河图》于隐者,有昔人未睹之秘。而于《皇极经世》之说,亦了然胸臆间。所至名山洞府,必穷极探讨,以广见闻。道法、斋科悉加考订、折中,下至医药、卜筮,莫不精究其术……公风标俊伟,谈辩绝人,其语国家之因革废置,古今之成败得失,与中原故老之遗言逸事,历历如指诸掌。”^②看来,同吴全节一样,夏文泳亦是学识渊博,尤其注重对儒家理学的研究与吸收。道教清静无为的追求,似乎已经被强烈的政治参与所取代,玄教的掌门俨然成了朝廷的谋臣。

第四代玄教宗师为张德隆(生卒年不详),字元杰,自号环溪,信州贵溪人,其祖先与陆九渊有学术渊源。曾先后被朝廷敕封为冲真明远玄静法师、冲真明远玄静真人。至正九年(1349)嗣玄教大宗师。

第五代玄教宗师为于有兴(生卒年不详),师从吴全节弟子薛延凤。由现存文献只知他在至正十四年(1354)为玄教宗师,嗣教时间推测为至正十年十月之前^③。因缺乏文献记载,其事迹不详。

于有兴掌教时,已到了元朝末年。入明以后,玄教不再见有传承记载。这其中的主要原因在于,玄教是由元朝皇帝扶植而形成的道教宗派,在代元而起的明朝,玄教不受重视乃至销声匿迹,乃是情理之中的事。《元史·释老传》说:“释、老之教,行乎中国也千数百年,而其盛衰,每系乎时君之好恶。”张留孙及其玄教的乘时而兴,是“时君”推崇的结果。一旦改朝换代,“时君”厌恶其与元代皇室的密切关系,玄教的衰亡也就不可避免了。玄教在教义上几乎没有创新,建树不大,特色不显,对政治过度依赖,下层信众基础不固,故存世不长。玄教人才来之于龙虎山。它虽托于龙虎宗,但因其较高的政治地位而有相对的独立性,所以,“玄教由正一教分出,实一教而二名”^④之说尚可略加修正。玄教因其政治上尊宠显贵而壮大了龙虎山天师道的势力,对促进正一道的形成和发展起了重要的历史作用。

除上述玄教宗师外,玄教有一些道徒史籍有载,兹择其江西籍中的主

① 此据《黄金华文集》卷二七《夏公神道碑》之说。虞集《河图仙坛之碑》则说在至大二年(1309)。

② 《黄金华文集》卷二七《夏公神道碑》,陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第983页。

③ 卿希泰:《续·中国道教思想史纲》,成都:四川人民出版社1999年版,第353—354页。

④ 陈垣:《南宋初河北新道教考》,北京:中华书局1989年版,第139页。

要者概述于下。

徐懋昭(1240—1321),字德明,世为饶之余干人,幼时学道于龙虎山上清正一宫,师张留孙。至元十三年(1276)张留孙随张宗演应召入京,留侍阙下。次年,徐懋昭赴京省师。二年后,因“性喜栖迟林壑”,不愿卑躬屈节地逢迎达官贵人,于是辞归龙虎山,建仙源观、神翁观,安贫乐道。大德六年(1302)制授葆和通妙崇正法师,常州路通真观住持提点。皇庆元年(1312)进号保和通妙崇正真人,主领常州路通真观事宜。至治元年(1321)卒。^①朱本初《徐公行述》说他早年曾“游衡庐名山,遇真人授异书,能役鬼神致雷雨,祭星斗,弭灾沴,所至,人迎候之唯恐不及”^②。看来他是一个兼习雷法的玄教道士。

陈日新(1278—1329),字又新,饶(江西波阳)之安仁人。早年学道龙虎山,元贞、大德年间经吴全节举荐受诏入京,大德十一年(1307)授洞玄明德崇教法师,大都崇真万寿宫提举。皇庆元年(1312)升提点,又升崇玄冲道明复真人,兼领龙兴玉隆万寿宫,又领杭州宗阳宫。虞集《陈真人道行碑》说,陈日新“手校道书丹经,大洞玉诀,灵宝黄箓斋科等书,皆极精诣”。“又能论人生申子,推之以言其祸福寿夭,奇中”。他孝顺父母,敬重老师,“公之封真人也,赞书以四传属之”。可惜寿命不长,没有成为玄教大宗师。他的人格修养甚高,虞集评论说:“善为老子之学者,泊然而通,介然而容,烛乎几而不作于用,适乎变而不阿其从,至自外者漠焉不为之动,存乎中者渊焉不见其穷,冲冲乎,充充乎,执之则无方,建之则有宗者,吾得一人焉,崇玄冲道明复真人陈公先生也。”^③

薛玄曦(1289—1345),字玄卿,自号上清外史,江西贵溪仙浦里人。十二岁入龙虎山学道,师事张留孙,继师吴全节。仁宗时受诏。延佑四年(1317),制授大都崇真万寿宫提举。三年后升提点上都崇真万寿宫。他兼修回风混合之道,这是天师道与上清派交融的表现。至正三年(1343)制授弘文裕德崇仁真人,杭州佑圣观住持,兼领杭州诸宫观,遣弟子摄其事。著有《上清集》若干卷,《樵者问》一卷,荟萃群贤诗文为《琼林集》若干卷。可惜这些诗集现已佚,仅《茅山志》中尚存诗几首。

薛廷凤(生卒年不详),字朝阳,早年学道于龙虎山,吴全节弟子,玄教大宗师张德隆卒后曾传位于他,但他坚辞不受。曾敕封洞玄冲靖崇教广道大真人,领杭州路道教诸宫观事,主领住持杭州大开元宫事。

① 袁桢:《通真观徐君墓志铭》,《清容居士集》卷三一。

② 朱本初:《贞一稿》卷上《故保和通妙崇正真人徐公行述》。

③ 《藏外道书》第35册第424页。

陈义高(1255—1299),字宜父,号秋岩先生,十七岁学道于龙虎山上清宫,师从李立本。至元丙子年(1276)被张留孙召至京。戊子(1288)提点江西玉隆宫。成宗即位,制授崇正灵悟凝和法师、大都崇真万寿宫提点。著有《沙漠稿》、《秋岩稿》、《西游稿》、《朔方稿》等诗文集。兼具杂学。张伯淳《秋岩先生陈尊师墓志铭》说,陈义高“胸中无固滞,学不劳而旁通百家,用于致雷雨,役鬼神,于卜筮、推步,俱有大过人者”^①。

张次房(生卒年不详),字绍德,号松谷道人,本为临川梅仙观道士,至元年间(1264—1295)随天师入京,宣授崇道护法弘妙法师,江西道教都提点,住持浮云山圣寿万年宫、抚州梅仙玄都观。他对玄教的官僚化颇有微词,说:“皇泽诚优,非吾徒所宜蒙,非吾教所宜有也。”对玄教设官,每天如同政府机构一样运作,他说:“吾教清静无为,奚至是哉!彼有司所治,地大民众,非政不整,非刑不齐,今吾所治,皆吾同类,何事当讯,何罪当惩,而以势分临之,而以囚桎待之乎!”当时道官如同刺史、郡太守一样,出行前呼后拥。张次房则有马也不骑,有人劝他别太自卑,他回答说:“吾岂乏马,然故旧满眼,不下马则人议其傲,数下马则已受其劳。孰若缓步徐趋,遇所识则肃揖而过,于身甚便,于民甚安也。”^②这说明他是一个道行高洁的道士。

第三节 净明道的发展

周真公教团之后,净明道陷入停滞不前的状态,但许逊信仰并未中断。与何真公、周真公净明道团同时,就有不少与许逊信仰紧密相关的寺庙存在。周真公教团出现后几十年,进入元代,刘玉净明道团兴起时,在西山万寿宫周围同样有众多与许逊信仰有关的宫观祠庙。据《逍遥山万寿宫志》卷七《宫殿》记载有:供奉许逊长姐的“盱母道院”,奉“十二真君”中的陈勋、周广、施岑的“陈真人道院”、“太虚观”、“紫玉府”,奉让宅于许逊的金公的“金公祠”,奉许逊家仆许大的“许大祠”,奉许逊弟子胡云及詹天弼的“胡詹庙”,奉协助许逊斩蛟的王氏三兄弟的“三王庙”,奉曾任万寿宫提举的朱熹弟子真德秀的“真文忠公祠”,另有为纪念许逊而建的冲升台、接仙台、会仙阁、云会堂。离万寿宫稍远的“净明众真道场”有奉谌姆的“黄堂隆道宫”、“拔茅观”,奉张蕴的“紫清观”,奉吴猛的“吴仙观”,奉钟离嘉的“丹

^① 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第872页。

^② 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,北京:文物出版社1988年版,第914页。

陵观”，奉胡慧超的“龙山观”，奉黄仁览兄弟的“昭仙观”和“方岡祠”，奉为许逊所斩大蛇之子的“顺济庙”（“小龙庙”）^①。西山以外各郡县与许逊有关的宫观祠庙有：

省城：铁柱万寿宫（祀许逊）、妙济观（祀许逊）、真君观（祀许逊）、灵应观（祀许逊）、后东华观（祀许逊）、沙井万寿宫（祀许逊）、玄妙观（祀胡慧超）、开元观（祀万震）、彭真观（祀彭伉）、白马庙（祀王氏兄弟）。

南昌县：丹霞观（祀许逊）、符落观（祀许逊）、义城观（祀许逊）、冲真观（祀许逊）、集真观（祀许逊）、灵仙观（祀许逊）、招仙观（祀许逊）、玉台观（祀许逊）、太极观（祀许逊）、前坊新集万寿宫（祀许逊）、后城观（祀胡慧超）、紫府观（祀胡慧超）、冲道观（祀黄仁览）、栖霞观（祀黄仁览）。

丰城县：乌石观（祀许逊）、兴云观（祀许逊）、成仙观（祀许逊）、悬履观（祀许逊）、紫霄观（祀许逊）、冲灵观（祀许逊）、谌姆仙院（祀谌姆）、白鹤观（祀甘战）、清都观（祀甘战）、崇仙观（祀曾亨）、真阳观（祀曾亨）。

进贤县：兴真观（祀许逊）、崇真观（祀白玉蟾）。

奉新县：柏林观（祀许逊）、延真观（祀许逊）、龙泉观（祀许逊）、兴真观（祀许逊）、万寿观（祀许逊）、睡仙观（祀许逊）、希真观（祀许逊）。

靖安县：登真观（祀许逊）、崇元观（祀甘战）、栖霞观（祀晋代女冠刘宜真，许逊曾往见之）。

义宁县：旌阳观（祀许逊）、许仙观（祀许逊）、丹霞观（祀吴猛）、九郎庙（祀曾帮助许逊斩蛟的九兄弟）、协佑庙（祀曾帮助许逊斩蛟的五兄弟）。

武宁县：甘泉观（祀许逊）。

从上可见，许逊信仰有众多的宗教活动场所，有广泛的信众基础、广阔的传播范围，具有鲜明的民间宗教色彩，局部还有较为浓郁的巫术背景。净明道只是其中的一个分支。事实上，南宋至元代初期的净明道在理论上尚不成熟，出现的高道不是很多，在宗教组织形式上也不是很完善，其教派领袖的号召力，从《修真十书》卷三四白玉蟾所著《玉隆集》的《续真君传》可知，还不及每年组织民众举行朝谒、迎请许真君系列民俗活动的“社首”或“主首”^②。

净明道在历史上的价值，在于它有较高的文化品位，自觉地归入道教，撰写了一系列的著作并留存后世。例如，关于许逊信仰，《道藏》中只收有何守证至刘玉时期的著作，清代《道藏辑要》只收有《净明宗教录》，其主要

① 《道园学古录·黄中黄先生墓志铭》也有类似的记载。

② 杨倩描：《南宋宗教史》，北京：人民出版社2008年版，第196—197页。

内容并未超出明代《道藏》所收的净明道书。清光绪《逍遥山万寿宫志》是年代最晚的著作,其中主要记载的也只是刘玉的宗教思想。之所以如此,是因为净明道,尤其是刘玉有自己独到的思想特色。

刘玉(1257—1308),字颐真,号玉真子,先祖为番阳石门人,高祖时迁居南康建昌,父亲时迁移新建县忠孝乡。早年习儒,“五岁就学,读书务通大义”,但又“笃志于神仙之学”^①。元世祖至元十九年(1282)开始重构净明道。他以神道设教的方式宣称唐代道士胡慧超两次下降让其紧接何守证、周真公复兴净明道,把自己的宅院改称为腾胜道院,开展教化活动。元成宗贞元甲午(1294年),宣称晋代郭璞下降“教以经山纬水之术”。元成宗贞元乙未(1295年)上元节,托称胡慧超降授《净明大道说》。贞元丙申(1296年),宣称许逊降授《玉真灵宝坛记》,“纸尾署云弟子刘玉真”,刘玉正式成为太阳帝君化身许逊的“真君召子”。元成宗大德丁酉年(1297),宣称得郭璞授予《坛疏》,得胡慧超降授《净明道法说》和三五飞步正一斩邪之旨。从此,“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,简而不繁”,道派正式形成。次年十月,宣称得郭璞降授《净明法说》。后又宣称得张氲降授“如意丹方”。接着,他相继建立了隐真、洞真、玉真等靖传道。元成宗至大元年(1308)嗣教于黄元吉而卒。

刘玉的著作有《玉真语录》、《净明秘旨》共一百三十七品。刘玉的弟子有王真定、方公成、胡次由、黄元吉等,其中最著名者为黄元吉。

黄元吉(1271—1325),字希文,人称中黄先生,丰城人。十二岁入西山玉隆万寿宫,先后师从朱尊师、王尊师(名王月航)^②。王月航去世后成为玉隆万寿宫都监。元成宗贞元丙申(1296)师从刘玉。在他的帮助下,刘玉次年得以从家宅入住西山万寿宫,成为宫观道士,对传教极为便利。他在西山隐真、洞真、玉真等道坛传道授徒。曾编辑刘玉语录为《玉真先生语录》三卷,又编《净明忠孝书》并刊行流布。至治三年(1323)曾游历京师,“公卿大夫士多礼问之,莫不叹服”^③。是年五月收徐慧为徒。泰定元年(1324),第三十九代天师张嗣成曾上书朝廷为黄元吉请封,未成。次年,黄元吉得玄教大宗师吴全节挽留,在京师崇真万寿宫居住一年,终于“上有玺书之赐”^④。十二月,卒于京。黄元吉的思想可从其弟子陈天和所编《中黄

① 《净明忠孝全书》卷一《西山隐上玉真刘先生传》,《道藏》第24册第629页。

② 光绪《江西通志》卷一七八《仙释》言王月航曾“授(黄元吉)以旌阳清静之道”,不知其依据。

③ 《净明忠孝全书》卷一《中黄先生碑铭》,《道藏》第24册第631页。

④ 《净明忠孝全书》卷一《中黄先生碑铭》,《道藏》第24册第631页。

先生问答》中看出。他的弟子有徐慧、陈天和、刘真传、熊玄晖、刘思复、黄通理等。

朱思本(1272—1333?或1350?),字本初,号贞一,元临川(今属江西抚州)人,祖父仕宋,居西山,父入元不仕,与张留孙为世代姻亲。本初八岁时拜见张留孙,十四岁时正式拜张留孙为师,学道于龙虎山上清宫,勤奋好学,博极群书。大德三年(1299),本初应召至大都协助玄教大宗师张留孙管理道教。他擅长诗词,与京师文人学者交往甚密,并多次奉祠名山河海,从至大四年至延佑七年(1311—1320)曾遍游全国,绘成一幅长宽各七尺的《輿地图》,为我国第一张计里画方的巨幅地图,刻石于上清宫三华院。英宗至治元年(1321)任杭州玄妙观住持提点,同年在玄教张留孙、吴全节的推荐下调任龙兴路玉隆万寿宫住持。在京的玄教宗师及文人学者虞集、张梦臣、王世熙、袁桷、薛元曦、马臻等纷纷赠诗送行。说明他不仅是道教的高层人士,还是有学术造诣和文化修养的知名人物。此时黄元吉尚未赴京。元代柳贯所作《玉隆万寿宫兴修记》中记载:“至治元年,临川朱君思本,实嗣居其席,始至见十一大曜、十一真君殿、祖师祠堂摧剥弗治、位置非据,谋将改为,则以状请于教主嗣汉天师,会玄教大宗师吴公亦以香币来祠,因各捐资倡首,而施者稍集,掄材庀工,有其具矣。盖宫制二殿中峙,厢序参列于前,而分画其中,以左右拱翼,乃相藏室之北,撤故构新,作别殿六楹,东以奉十一曜(按:日、月、火、水、土、金、风、雷、雪、电)真形之像,西以奉吴黄十一真君(按:吴、黄、盱、钟离、周、曾、施、甘、施)之像,夹辅面背,各有攸尊,亦既无紊于礼,又即十一真君殿旧址,筑重屋一区,上为青玄阁,下为祠。凡自唐以来,尝有所施与,尝主兴造之官寮,以及历代住持同袍、士庶之有功有绩者,皆列主而祠。每三七日集众焚诵,岁时洁羞荐飧,视子孙妥侑之意,无弗逮焉。经始于泰定二年(1325)之八月,阅三年而考其成。”^①朱思本主持玉隆宫十年,前三年忙于清理土地,宫殿修复,后来频繁参访西山其他宫观,与西山信仰许逊的道士广泛交往,写下不少赞扬许真君的诗词,表达了自己的修道见解。他还为已故玉隆宫提点谢东碧作哀词。谢氏为新建西山古源人,“经史百家之书,靡不该综,性命之学,尤以明达,善为文章自娱。自掌书记玄学讲师,提举知官,累迁提点,职是宫凡三十年,至治二年(1322)请归其所居景福堂,日与琴、书为友”。于泰定元年(1324)溘然而化。朱本初心仪已久,故辞意悲切。他对刘玉“忠孝雷霆”说法,并不

^① 柳贯:《待制集》卷一四《玉隆万寿宫兴修记》,《文渊阁四库全书》第1210册第416—417页。

附和,认为“世之不忠其君,不孝其亲,滔滔者皆是,曾不斯震,顾乃及无知之禽兽,无情之木石耶?”其《题招仙观》云:“章公盛业光前后,大使神功迈古今,试问道人何所学?传灯无事只传心。”^①对当时万寿宫住持章道士重建招仙观表达了崇高的敬意。《正统道藏》中的《许真君仙传》、《许真君画传》可能即朱本初所为。吴全节为朱思本的《贞一稿》作序时说:“临川朱本初,儒家子也。为黄冠与予同道,居龙虎山与予同山,处京师与余同期,雅志诗文,与予同好。”朱思本的诗文在当世享有很高赞誉。

朱思本还是优秀的地图学专家。他所绘《輿地图》在中国地图史上具有里程碑式的意义。为了绘制此图,他首先注重实地考察,到一个地方后向当地父老乡亲询问古迹、古碑,进而寻找遗迹、遗址,考证郡邑之沿革,核实河流山川之名是否有误,根据自己的考核来验古地图所载是否相符。他本着这一精神,利用其在元代道教玄教中的特殊地位,借奉诏代祀名山海河的机会,足迹遍及现在的浙江、江西、湖南、湖北、河南、江苏、安徽、河北、山西、山东及广东沿海地区等十余个省份,积累了丰富的地理学知识。其次,他广泛吸收了《水经注》、《通典》、《元和郡县志》、《元丰九域志》等有关地理学方面的研究成果。再次,他不只是利用汉文文献,还注意利用藏文等少数民族文化中的地理著作。最后,他重振“计里画方”的绘图方法并有所发展。此法大概始于魏晋地理学家裴秀,朱思本在裴秀、贾耽的基础上重振它,用此法所绘《輿地图》比前代更为精细详尽,图画上的山川湖泊、城镇区域注记也大大增加,因此对计里画方的精确度要求更高。这种计里画方法经朱思本的提倡,到元明两代又开始盛行。直到明末意大利传教士利玛窦来华传入西方的绘图法后,更科学的经纬度才开始逐渐代替计里画方法。最后,朱思本在地图图例方面,首创简捷明了、系统的几何符号标示法,这对后世地图学的发展产生了深远的影响。朱思本在利用前人知识的基础上,结合自己实地调查所得资料,经过十年艰辛努力和充分准备,先把全国分为若干个局部,依计里画方之法绘制若干局部分图,然后将它们拼合为长宽各七尺的大图。据《广輿图·朱思本自序》记载,对“诸蕃异域”的地理情况,因“辽绝罕稽”,“详者又未可信”,“故于斯编,姑用阙如”。由此可知,朱思本的“輿地图”是一幅以中国为主体,不包括或只包括很少一部分诸蕃异域的中国輿地总图。图成之后,刊石于龙虎山上清宫之三华院,后毁,幸被保存于罗洪先的著作中。

朱思本所绘《輿地图》具有很高的价值。明嘉靖年间地理学家罗洪先

① 朱思本:《贞一斋诗文稿》卷下,宛委别藏本。

有志重绘天下輿图,经过反复比较之后,发现朱思本《輿地图》是他见到的地图中最正确、最可靠的地图,于是以朱图为基础,加以增补扩大,名为《广輿图》。《广輿图》不仅成为当时官方绘制新图的主要蓝本,而且也为民间绘图者所效仿,流传甚广,形成了主要以《广輿图》为模式的朱思本系统的地图。它支配着明清地图绘制达二百多年。卢志良编《中国地图学史》认为元明两代是传统制图学的高峰,其思想渊源于朱思本的地图科学思想方法,“地图学方面,由于受朱思本地图的影响,出现了罗洪先、陈祖绶等著名的地图学家,并经过他们的努力,使我国传统制图学走上了成熟阶段”^①。

朱思本对方志学也做出了重大贡献。他根据社会发展的需要,吸收了大量前人的知识和当时的新资料,以元代政区为框架,编撰了全国总志《九域志》八十卷。今仅存序言和残本八卷。序言说:“万国九州……自开辟以来,其间建置沿革,混合瓜分,世异代殊,不可枚数。所以志疆宇者,往往校勘少疏,使漏遗弥广,思本窃有慨焉。因取《元和郡县志》以及《太平寰宇》、《方輿胜览》天官輿地诸书,详加检校,思欲辑理一书,以附诸君子之后。……窃惟我皇元肇运,自世祖龙飞漠北,定鼎燕南,虽为辽金旧部,自圣朝混一区宇,莫安黎庶,为亿万年不拔之鸿基。况幽冀之域,在《禹贡》惟州之首,盖深有合于邃古皇图之制焉。矧历代以还,自嬴秦破九州为郡县,中古之下,迄而不改,遂使九州之域,仅仅徒有其名,几乎漫遗湮没。暇日因取郡笈,参考异同,条分理析。一以《禹贡》九州为准的,乃以州县属府,府属都省,以都省分隶九州焉。九州既分,然后系以星宿,画为疆宇,并系前代帝王之建置,寇盗之僭窃,悉加详载。使开卷者于千百年区宇混合瓜分者,了然如睹诸掌。书成,凡得八十卷,题曰《九域志》。”本书内容丰富,在中国方志学发展史上占有一定的地位。此外,朱思本还写有《北海释》、《和宁释》、《西江释》、《八番释》等地志考释文章。他将潘昂霄的梵文(有人认为不是梵文而是藏文)著作《河源志》和帝师收藏的梵文图书,译为汉文,后被收入《元史·地理志》中,是研究黄河河源认识史、勘察史的宝贵史料。

徐慧(1291—1350),又名异,字子奇,号丹扃子,人称奇峰先生,又称丹扃道人,为净明道第四代传人。《净明忠孝全书·丹扃道人事实》^②记载说:

子奇(徐慧)闻中黄先生得都仙净明之道,驻于崇真宫,遂往师焉。

① 卢志良编:《中国地图学史》,北京:测绘出版社1984年版,第99页。

② 《丹扃道人事实》当为后人重刊《净明忠孝全书》时补入的。

中黄一见，曰：“夜梦子，今子来，仍有宿契，当宏吾教。”自是尽得中黄八极之妙，又参蓝真人于长春宫，得全真无为之旨，赐号净明配道格神昭效法师。

徐慧饱读儒书，富有文才，在思想上通够兼收并蓄，曾师从元英宗至治年间全真道掌教蓝道元“得全真无为之旨”。他精于道术，行于科仪，留有“手撰科文《正大雅洁》凡若干卷”^①（已佚），曾校正《净明忠孝全书》，著有诗集《杯水玉霄》。徐慧有弟子百余人，最著名者为钟彦文、萧尚贤等。

元顺帝至正十二年（1352），以刘福通、彭莹玉为首的红巾军攻入江西，玉隆万寿宫遭焚毁。净明道的发展失去了重要的根据地。

《逍遥山万寿宫志》把徐慧列为四传，其传承是：许逊——刘玉——黄元吉——徐慧——赵宜真——刘渊然。

赵宜真（？—1382），字元阳，号元阳子，其先浚仪（今河南开封）人，元时徙安福（今属江西）。早业儒，后入道。《净明宗教录》卷七说：“间有阙文，悉加订正，参考尽祥……时净明之道久湮不行，今复大显于世者，实真人振起之力也。由是净明学者尊之为嗣师云。”赵宜真最后定居的零都紫阳观是许真君的行宫^②。但赵宜真同时还师事清微派传人曾贵宽（黄舜申嫡传），嗣清微法，又向吉州泰宇观全真道士张天全学内丹，张为元初全真著名道士金野庵（蓬头）之徒，还师南昌李玄一和李玄一之师冯蒲衣，冯亦为金野庵之徒，金野庵则为李月溪之徒。可见，他有全真道的法脉。又师徐慧，得净明忠孝之道。赵宜真虽有《原阳子法语》二卷、《灵宝归空诀》一卷、《仙传外科秘方》十二卷传世，但其中主要是内丹和清微雷法，净明忠孝道的内容不多。不过，赵宜真传授刘渊然时的信物为《天心帙》，他教授弟子的言论中多有与净明道相通的内容。如说：“人心即天心也，欺心即欺天，故以天心标帙。”“道法之要，不外乎此心。而道即心也，神也，我之主宰，一身开张，万法莫不由之。”“诚者，天之道，克诚则天地可动、鬼神可感。天心相孚，在一诚耳，其存诸中，行诸外，显微无间。如此而济世利物，悉有明效。”^③他的内丹思想大体上与全真道相同，以“自性法身”为内丹之本，以无为为采炼要旨，以忘为要诀，以“粉碎虚空”为终极究竟。他既肯定内丹，也肯定外丹。受全真道真功真行思想的影响，他注重在日用常行中锻炼心性，主张用日记作为自我反省的方法。其在所作《玉宸登斋内旨》、

① 《净明忠孝全书》卷一《丹扃道人事实》，《道藏》第24册第632页。

② 《逍遥山万寿宫志》卷七《宫殿》，《藏外道书》本。

③ 《紫庵文后集》卷二四《紫霄观碑》。此碑文为明代王直应邵以正之请而撰。

《玉宸经法炼度内旨》等篇中强调道为体,法为用,道与法皆具于我心。《道法会元》卷七收赵宜真《祈祷说》:“清微祈祷本无祭坛,所谓天地大天地,人身小天地,我之心正则天地之心亦正,我之气顺则天地之气亦顺矣。故清微祈祷之妙,造化在吾身中,而不在登坛作用之烦琐也。”在他看来,心地诚明,就能通天感神,“天人合德,此感彼应”。如奏章斋科,首在于存思凝神,方能感通天地,如果相反,“但以宣科念咒、掐诀烧符、令色华音、驰心外想为务,徒以乱其神思,困其肢体……尚何望有所感格哉!”^①超度亡灵也如此。由于赵宜真对清微道法多所阐扬,故后世清微派系道士奉之为一代祖师。如《道法会元》卷三二《上清龙天通明炼度大法》和卷四六《上清神烈飞捷五雷大法》等中,皆在黄舜申之后,列熊道辉、彭汝励、曾贵宽、赵宜真。此外,《灵宝归空诀》所述濒死体验及超脱生死要诀,与佛教密宗的中阴成佛法近似,说明它与藏传密宗有关。

赵宜真之后为刘渊然(1351—1432),号体玄子(一作体元子),江西赣县人,自幼出家祥符观,后师雩都紫阳观赵原阳学习道法,被授以玉清宗教玉宸黄篆。他还兼修内丹、神霄雷法。《龙泉观长春真人祠记》称其能“呼召风雷,役治鬼物,济拔幽显,立有应验。既而又受金火返还大丹之诀,栖神炼气,玄悟超然。”明洪武二十六年(1393)应诏至京,试以法术得验,赐号高道,为他建西山道院于朝天宫,旋受命乘驿传游庐山、武当等地,后擢任道录司右正一。永乐初年,随驾至北京,迁左正一。未几,谪置龙虎山,寻移滇南龙泉观而创长春派。仁宗嗣位后洪熙元年(1425),召命还京,赐号“冲虚至道玄妙无为光范衍教长春真人”,寻加“庄静普济”四字,赐二品印诰,与正一真人等,领天下一切道教事。宣宗宣德元年(1426),召至内庭,赐法衣、宝剑,进号“大真人”。宣德七年(1432)二月,以老乞归朝天宫西山道院,半年后卒于南京。刘渊然让其徒弟在今云南省传播道教,奏立大理、云南、金齿三道纪司,对道教在云南的发展有较大贡献。《明史》卷二九九《张正常传》说,刘渊然“有道术,为人清静自守,不干世事,故为累朝所礼”。《长春真人祠堂记》记载:“其所告语者,惟曰心曰天,与其所行必以忠孝仁慈为本。”^②《净明宗教录》卷六说他“年十六,遂为道士,得亲炙赵公原阳,刻志进修,寒暑不懈,每与同辈处,语及修行辄举忠孝为本……复授以《玉清宗教》、《无极净明》等书……至今净明学者,尊为嗣师”。赵原阳即赵宜真。他在云南期间曾刊印《净明忠孝全书》。刘渊然无著作行世。刘渊然

① 《道藏》第28册第712—715页。

② 《抑庵文后集》卷五《长春真人祠堂记》。

以清微、灵宝、神霄、净明诸法广传弟子,其众多弟子中,邵以正(?—1462)是最著名的。

邵以正在正统年间迁道录司左正一,领京师道教事,住持白云观。代宗景泰年间,赐号“悟元养素凝神冲默阐微振法通妙真人”。《明史》说他“廉静谦谨,礼容雍容,缙绅咸重之”。他曾主持完成了《正统道藏》的纂修。他主张:“夫学道者,以忠孝为第一事。”^①这说明他主要的道派归属是净明道。邵以正传喻道纯、胡守法。喻道纯在成化十年(1474)受封为“体玄守道安恬养素冲虚湛默演法翊化普济真人”,任道录司左正一,领道教事。胡守法在成化十一年受封为“冲虚静默悟法从道凝诚衍范显教真人”,弘治改元,授道录司左正一,掌道录司事。以上诸人皆通法术。但诸传中皆未注明曾受清微道法的传承。故在赵宜真之后,清微派南系的传承如何,现尚难于稽考。刘渊然、邵以正、胡守法均集全真、清微、净明诸派之传于一身。

净明道在明代仍有较大的社会影响。明代张宇初在《玄问篇》中把净明列为一大宗派,说:“而其传尤著者,汉天师、茅真君、许旌阳、葛仙翁、邱真君也。”明代儒者高攀龙说:“东林朋友俱不知玄。虽然,仙家唯有许旌阳最正,其传只净明忠孝四字。”^②

关于刘渊然之后净明道的传承,《净明忠孝全书正讹》附载有许迈、许穆、吕洞宾、白玉蟾、傅大师、朱真人、张真人等的传记。傅大师即傅大颠,宋代豫章人,铁柱宫道士,小有名气,曾得大儒朱熹赠诗。据《明英宗实录》卷一七〇和1958年江西新建县出土的《故宁王朱权圻志记》,朱真人即明太祖第十七子朱权,因对封藩不满而入道,明成祖封为“涵虚真人”,赐号腊仙。《净明宗教录》卷五说他“有《洞天秘典》、《太清玉册》、《神隐》、《净明奥论》、《肘后奇方》、《吉星便览》等诸书数十余卷”。张真人(1595—1661),河南杞县人,于南昌西山修净明之道,人称“张逍遥”,从学者众^③。此外,明万历时期,彭又朔在西山万寿宫修道,从学者众多^④。

明代禁淫祀,据《明会典》,南昌府只有忠臣庙列入国家祀典的范围,因而以万寿宫为祖坛的净明道难以发展。不过,到万历时期,国家的正式制度与地方的实际运作发生了偏离,万寿宫才在万历十一年到十三年间得以修复,净明道才具有发展的基础。不过,这种修复是多种力量互动的结果。首先是地方党正发起,其出发点是“百崇异端,实造民福”,而政府则强调仅

① 徐有贞:《武功集》卷四《送羽士邵希先还滇南诗序》。

② 《高子遗书》,《钦定四库全书》集部类集五。

③ 《逍遥山万寿宫志》卷五《净明张真人传》,《藏外道书》第20册第737—738页。

④ 《逍遥山万寿宫志》卷一五,《藏外道书》第20册第849页。

仅是顺应民意,重建是一种民间行为,“官银难以照数给助”,只能采取以民间筹集为主的方式筹措经费^①。

明代许逊崇拜仍然很兴盛。明万历《新修南昌府志》卷二三《寺观》记载,仅南昌府一地就有一百六十余所道教宫观,其中有相当大的部分是许逊信仰有关的。

元代净明道既对南宋净明道有继承,也有创新与发展,并把净明道引入了其成熟时期。作为一个新的道教宗派,元代净明道的创新主要是如下几个方面。

其一,制造新的传法谱系。刘玉把南宋净明道领袖何守证排除于祖师之外,并贬他为“下士”,把南宋净明道所提倡的“修精炼气之说”排斥在“净明大教”之外^②。刘玉还另造神谱。对十二真君,他只承认许逊。即使对许逊,他也对其重新塑造,直接把许逊从太阳帝君的传教者改为太阳帝君的化身。刘玉所奉净明“六师”与南宋时的有很大不同。除日月二帝君为“祖师”,许逊为“道师”外,其余湛姆、吴猛、张道陵三师均被替换,张氲为“经师”,胡慧超为“法师”,郭璞为监度师^③。

其二,大力合汇宋代理学,尤其是朱熹和陆九渊的思想,致力于彰扬忠孝净明。

宋元时期的一些大儒如王安石、苏轼、姚燧、吴澄、虞集、揭傒斯、刘埙、陈苑、危素等亦多活动于江西,甚至与西山净明道士有着直接的往来^④。通过这些儒者,加之朱熹、陆九渊在江西的活动及其影响,净明道的思想深受理学,尤其是朱熹和陆九渊的思想影响^⑤。据《净明忠孝全书》记载,元代净明道的领袖多与儒生有密切交往,对儒学颇有心得,如刘玉自述:“吾初学净明大道时,不甚诵道经,亦只是将旧记儒书在做工夫。”^⑥他盛赞周敦颐、二程、朱熹等大儒“皆天人也,皆自仙佛中来”^⑦。黄元吉“以其说游京师”时,多有公卿士大夫“礼问之”^⑧,逝世后,当时大儒虞集为他撰写过墓志铭。

① 李平亮:《论明清西山万寿宫与地方利益集团》,《江西科技师范学院学报·万寿宫文化研究专辑》,2002年12月。

② 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》,《道藏》第24册第637页。

③ 《净明忠孝全书》卷一,《道藏》第24册第628页。

④ 《逍遥山万寿宫志·艺文》收录了多篇上述儒者游访西山万寿宫等净明道胜迹后题留的诗文。上述儒者在江西的活动情况见于《宋元学案》。另可参阅:徐远和:《理学与元代社会》,北京:人民出版社1992年版。

⑤ 郭武:《元代净明道与朱、陆之学关系略论》,《宗教学研究》2005年第2期。

⑥ 《净明忠孝全书》卷三《玉真先生语录内集》,《道藏》第24册第638页。

⑦ 《净明忠孝全书》卷四《玉真先生语录外集》,《道藏》第24册第642页。

⑧ 《净明忠孝全书》卷一《中黄先生碑铭》,《道藏》第24册第631页。

徐慧编成《净明忠孝全书》后,曾邀诸多名儒作序,而这些儒者也说:“都仙(许逊)之旨,正吾夫子(孔子)之旨也,亦尧舜以来精一执中之旨也。”^①这种概括并非没有道理。《净明忠孝全书·西山隐士玉真刘先生传》概括刘玉的思想主旨时说:“先生之学,本于正心诚意,而见于真践实履,不骄亢以为高,不诡俗以为顺,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。”刘玉的后学也同样在思想上有儒学化的特点。

元代净明道在理论上深受理学,尤其是朱熹思想的影响。

“净明”的内涵,一是净明道徒所采用的修行方式,如《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。”这显然是借用儒家理学的“正心诚意”来解释。二是净明道士所追求的终极理想目标。如《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》说:“净明大教,始于忠孝立本,中于去欲正心,终于直至净明。”这实为传统道教所谓的“得道”、“成仙”,如《净明忠孝全书》所言“方寸净明……自然道成”^②及“死而不昧,列于仙班”^③。对这层内涵,他们借理学的“无极”来解释,如《净明忠孝全书》卷二《净明法说》言:“无极而太极,无极者,净明之谓。”刘玉也说:“寂然不动是无极,感而遂通是太极。无极者,净明之谓。”这里“寂然不动是无极,感而遂通是太极”显然是深得朱熹“不言无极,则太极同于一物而不足为万化之根;不言太极,则无极沦于空寂而不能为万化之根”^④之说的精髓。不仅如此,刘玉还借朱熹“分殊而理未尝不一……理一而分未尝不殊”^⑤的思想来阐述净明即道的内涵:“无极而太极,太极而两仪,两仪而五行,自无而有,一本万殊也。五行一阴阳,阴阳一太极,太极本无极,自有而之无,万殊一本也。唯反身而诚,复归于一,则万物皆被于我矣。”^⑥理学讨论了无极与太极的关系,刘玉也以体、用来阐释“无极”与“太极”的关系,说:“无极者,即太上所谓谷神,言其体也;太极者,即玄牝,盖言其用也。”^⑦这个观点与朱熹的说法是比较吻合的。当然,元代净明道讨论这些,目的显然并非与朱熹一样进行哲学思辨,而是阐明净明道的根本信仰。《净明大道说》宣称:“净明者,无形大道先天之宗本,在上为无上清虚,在天为中

① 彭瑩:《净明忠孝全书·序》。

② 《净明忠孝全书》卷二《净明大道说》,《道藏》第24册第634页。

③ 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》,《道藏》第24册第646页。

④ 《朱文公文集》卷三六《答陆子美》之一,《四部丛刊初编》本,台北:商务印书馆1967年版。

⑤ 《朱子语类》卷二七,台北:正中书局1962年版。

⑥ 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》,《道藏》第24册第645页。

⑦ 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》,《道藏》第24册第645页。

黄八极,在人为丹元绛宫。此三者同出而异名。……无上清虚之境,谓之净明;中黄八极,天心也;丹元绛宫,人心也。”^①刘玉进一步以“寂然不动是无极,感而遂通是太极”来补充:“寂然不动是无极,感而遂通是太极。无极者净明之谓,三界上者也。然天黄太阳即天界之无极,昊天上帝为太极;地黄太阴即地界之无极,后土氏为太极;人黄丹扃即人界之无极,盘古王为太极。”^②这是把无极与太极的体用关系扩展到天、地、人三个层次。

在修炼的术上,元代净明道同样深受儒家理学,尤其是陆九渊心学的影响。

陆九渊是江西籍宋代新儒学中心学一派的代表人物。他认为,“人皆有是心,心皆具是理,心即理也”^③。而且,“心之体甚大,若能尽我之心,便与天同”^④。因此,修“心”即可明“理”:“苟此心之存,则此理自明,当恻隐时自恻隐,当羞恶时自羞恶,当辞让时自辞让,是非至前,自能辨之。”^⑤据此,他认为朱熹的“格物穷理”是“支离事业”,自己的修养方法则为“易简”,声称:“易简工夫终久大,支离事业竟浮沉。”^⑥这一思想对元代净明道的修炼思想影响很大。

受陆九渊心学的影响,元代净明道认为,净明具体表现为“天心”与“人心”:

中天九宫之中,中黄太一之景,名曰天心,又称祖土,乃世间生化之所由,万理之所都也,其实只是混沌开辟之后积阳之气上浮盘,其广八十一万里,是道理之主宰。世人身心功过被此光明之所洞照,纤芥圭忒所不能逃,散在人身中,谓之丹扃,所以曰人心皆具太极。

据此,既然人心(丹扃)乃天心(中黄太一)之“光明”所散而成,而人心、天心与“无上清虚”(净明)三者实“同出而异名”,那么,只要修养好人心就可以上达净明之境。所以,《净明大道说》断言:“要不在参禅问道、入山炼形,贵在乎忠孝立本、方寸净明;四美俱备,神渐通灵,不用修炼,自然道成。”^⑦这样一来,“整理性天心地工夫”就成了根本性的修炼方法。有弟子问:“从

① 《净明忠孝全书》卷二《净明大道说》,《道藏》第24册第633页。

② 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》,《道藏》第24册第647页。

③ 《陆九渊集》卷一一《与李宰》之二,北京:中华书局1980年版(下同)。

④ 《陆九渊集》卷三五《语录》。

⑤ 《陆九渊集》卷三五《语录》。

⑥ 《陆九渊集》卷二五《鹅湖和教授兄韵》。

⑦ 《净明忠孝全书》卷二《净明大道说》,《道藏》第24册第634页。

古学道者皆言修炼二字,今净明教中于此独略,何耶?”刘玉回答:“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。”《玉真先生语录》中更明确宣称:“净明只是正心诚意,忠孝只是扶植纲常。”并解释“净明”说:“何谓净?不染物。何谓明?不触物。不染不触,忠孝自得。……忠者,忠于君也;心君为万神之主宰,一念欺心即不忠也。”刘玉弟子黄元吉进一步解释“净明”与“忠孝”的关系:“就里除去邪恶之念,外面便无不好的行检。”^①这显然是受陆九渊“苟此心之存,则此理自明,当恻隐时自恻隐,当羞恶时自羞恶,当辞让时自辞让,是非至前,自能辨之”^②的影响。受儒家的影响,以正心诚意为本进行修炼,这是元代净明道对传统道教的一大创新。

根据陆九渊的易简功夫的思想,刘玉对传统净明道的道法科仪进行了简化。《净明忠孝全书》卷一《西山隐士玉真刘先生传》记载,弟子问:“昔何真公所传稍繁,今先生所传极简,何其不同?”这透露了刘玉道法与传统净明道法有“烦琐”与“简约”的不同。当然,刘玉的简约不完全是思想上受陆九渊思想的影响,也是从实际出发:“每见朝醮行事太烦,及至祭享,则斋主法众诚意已怠。修斋之士可不审之。”^③刘玉的“简约”主要是对传统净明道的科仪过程进行了简化,减少了仪式中法具设置和符篆的运用,改革了上章内容及炼度方法,云:

或问:净明告斗之法,何为不设斗灯?何为符命绝少?先生曰:汝知星斗之所出乎?太极,一真之源也。由太极而生阴阳五行,天赋人受,谓之健顺。《五常经》云:日月五星,谓之三光,其配属者,谓之大魁七元、阳明贪狼、阴精巨门,即是日月,其余五星,即属五行。七曜大明,彰示万方者,只是天地中间二五之精,却皆属后天。返真還元,同归太极,而归无形,是为净明大道先天之宗本也。所以通真达灵,贵在得气之先。今向净明二曜九气之灯焚符所告者,昔都仙真君有旨云“此名先天之斗”,盖指太极而言也。譬如寻流溯源、着衣举领,先天之法贵乎简者,就发端处用工,故不疾而速、不行而至。虽然,若不知自己身中中黄太乙之妙,又焉能感动天心北极也哉。若只靠存想之繁、符篆之多,吾但见其神离气散耳,一真之妙,竟复何在?^④

① 《净明忠孝全书》卷六《中黄先生问答》,《道藏》第24册第649页。

② 《陆九渊集》卷三四《语录》上。

③ 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》,《道藏》第24册第646页。

④ 《净明忠孝全书》卷四《玉真先生语录外集》,《道藏》第24册第644页。

在刘玉看来,日、月、五星都是源出于“太极”,而太极即“先天之斗”,是“净明大道先天之宗本”。如同“寻流溯源、著衣举领”,告斗科仪只要礼拜“先天之斗”即可,可以不设斗灯。因为这是“就发端处用工”,其中的关键在于知“人心”——“自己身中中黄太乙”之妙。而符篆,只不过是一种形式,不必多用。

刘玉还改革了上章内容。“上章”即道士在科仪中向神灵上奏的写有祈请文字的章表。传统道教用以书写祈神内容的章表通常有特定的格式,上章的程式颇为繁冗。刘玉把它们改为所谓“家书”。弟子问他:“道法旧用奏申文字,今只上家书,无乃太简乎?”刘玉回答:

古者忠臣孝子,只是一念精诚,感而遂通。近代行法之士,多不修己以求感动,只靠烧化文字,所以往往不应。盖惟德动天,无远弗届,今此大教之行,学者真个平日能惩忿窒欲,不昧心天,则一旦有求于天,举念便是。若平时恣忿纵欲,违天背理,一旦有求,便写奏申之词百十纸烧化,也济不得事。异时法子行持精熟时,但是默奏,自有感通,家书不须亦可。^①

在刘玉看来,上章的目的在于以精诚之心感动上苍,章表只不过是一种形式。但是很多道士不明白这一点,舍本逐末,平时不注重个人修养,做法事时才临时抱佛脚,这样即使再烧上百道章表,天神也不会被感动而满足祈请的愿望。“惩忿窒欲,不昧心天”的“修己”功夫才是科法的根本。

“炼度”即超度亡魂的科仪。刘玉对传统的炼度也进行了改革。云:

或问:诸家炼度,动是百十道符,完形续体,今净明只是炼度一符,无乃太简乎?先生曰:至道不烦,只是以善化恶,以阳制动,收万归三,收三归一,炼消阴滓,身净自然化生。^②

元代净明道的炼度方法与传统道教不同,称为“一阳炼度”。明《天皇至道太清玉册》卷三“炼度法七阶”中把“净明一阳炼度法”列为一家。“一阳炼度”意谓行法者以其禀受自先天之“道”的一点元阳来炼消亡魂之阴滓,亡

① 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册第639页。

② 《道藏》第24册第643页。

魂之阴净,自然从阴间上升阳间而化生。“一阳”即混沌之初、天地乍分时产生的“一点真阳”,为天地万物之“主宰”。刘玉以为,行法者凭自己身中所禀“一阳”真气来书一道“炼度符”,即可达到诸家“百十道符”之为亡灵“完形续体”的功用。他以“先天之学”比喻“一阳炼度”,用“后天之法”比喻传统炼度法,说:“每见后天之法,不曾究竟得一个大本领,搬出许多枝梢花叶,徒为已堕之魂重添许多妄想。净明先天之学,只要了得核中有个仁,仁中有一点生意,藏之土中,春气才动,根生干长,都出自然。岂曾见天公亲刻枝叶也哉!”^①在他看来,传统的炼度关注形式而忽略了实质,不但达不到炼度阴魂的目的,反而为阴魂增添了不少妄想。净明的一阳炼度则抓准“一点真阳”这一根本,促其自然成长,自然而然,费力少而成效多,事半功倍。这里核中之仁自然成长的观点,是朱熹等理学家反复说过的。刘玉强调,“一阳”的显现,取决于“正心诚意”的功夫:“科法中建斋行道,只是积诚。”^②“积诚”即“正心诚意”,也就是“惩忿窒欲,明理不昧心天”等。根据上述思想,经过刘玉改革后的净明道“炼度”法就只有“登朝天坛,露香敷奏,席地存神,置二陶器于坛上”及“书符”之事。

以上种种改革,不仅体现了刘玉对“易简”的追求,而且改革的基点都与“整理性天心地工夫”有关。可以说,“正心诚意”之类“整理性天心地工夫”是元代净明道学说赖以建立的基本点。总的来说,这些改革的思路和做法,是受陆九渊“若能尽我之心,便与天同”之类“易简工夫”论的影响。

其三,吸收佛教的思想来深化心性功夫。

净明道的净明二字,当与佛教禅宗心性本净本明的思想启发有关。禅宗六祖惠能认为:“自性常清净,日月常明。……世人性净,犹如青天,慧如日,智如月,智慧常明。”^③众生的自心本性既净又明,世俗凡尘中人的当下之心却是可正可邪,可净可染的,因此,只有直指人心、明心见性才能顿悟成佛。受此启发,净明道提出:“人之一性,本自光明”^④,“净明道法,忠孝雷霆,心地上顿悟本净元明性。”^⑤净明道正是在人的自心本性层次上讲“净明”,把复归“本净元明性”作为其终极理想。

净明道达到终极理想的步骤有三个:“始于忠孝立本,中于去欲正心,

① 《道藏》第24册第643页。

② 《净明忠孝全书》卷五《玉真先生语录别集》,《道藏》第24册第646页。

③ 《坛经》第20节,见:郭朋:《坛经校释》,北京:中华书局1983年版,第39页。

④ 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册第635页。

⑤ 《净明忠孝全书》卷二,《道藏》第24册第636页。

终于直至净明。”^①其中“去欲正心”既受儒家心学的影响,也受佛教的影响。佛教把贪、瞋、痴视为众生不得解脱的原因,净明道也将忿欲看做人达到净明之境的主要障碍,认为人的心性本来净明,但人在尘世中“渐染熏习,纵忿恣欲,曲味道理便不得为人之道。所谓忿者,不只是恚怒嗔恨,但涉嫉妒小狭偏浅,不能容物,以察察为明,一些个放不过之类,总属忿也。所谓欲者,不但是淫邪色欲,但涉溺爱眷恋,滞着事物之间,如心贪一物,绸缪意根不肯放舍,总属欲也。”^②忿欲蒙蔽了人的本净元明之性。惩忿窒欲,是修道的首要工夫。当有人向刘玉请教净明道之法门的紧要处时,刘玉根据自己的修道体会回答说:“某自初年修学以来,只是履践三十字。年来受用甚觉得力,今以奉告。所谓三十字者,惩忿窒欲,明理不昧心天;纤毫失度,即招黑暗之愆;霎顷邪言,必犯禁空之丑。”^③忿欲会使人心蒙昧不明,先天之性难以发扬,必须除尽。

在修道的方法上,净明道也受佛教禅宗的影响。南昌隆兴府黄龙山曾是禅宗临济宗黄龙派的发源地和主要传播地,它与西山相去不远。黄龙派以黄龙三关接引学人,强调识心见性,自成佛道,在北宋时曾盛极一时,是当时最有影响力的禅宗派系。虽然南宋以后黄龙派趋于衰落,但其影响并未消失。黄龙派强调道不可修,佛无待求,无心任自然即一切圆满。受此影响,净明道认为,正心是种种修道方法的根本。而正心就是“夙兴夜寐存着忠孝一念在心”,只要“平居暇日,存守正念”,时刻以忠孝德性立本,可使“心如镜之明,如水之净”,这样一来,欲自然去,道自然成,方寸自然净明。这样的人就是真人。所以,真人者“非谓吐纳按摩休粮辟谷而成真也,只是惩忿窒欲改过,迁善明理复性,配天地而为三极,无愧人道,谓之真人”^④。根据这一正心而明理复性的内在超越理路,净明道如惠能禅宗那样破除对出家诵经等各种外在化、形式化的修行方式的执著,强调修道应该在心上下工夫,追求心的解脱。例如,“道由心悟,玄由密证,得其传者,初不拘在家出家”^⑤。在家出家仅是修道者生活方式的差异,而问题的关键在于修道者是否能够以忠孝立本,是否能够去欲正心从而觉悟本心之净明:

人能弘道,非道弘人。要不在参禅问道,入山炼形,贵在乎忠孝立

① 《净明忠孝全书》卷五,《道藏》第24册第647页。

② 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册第635页。

③ 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册第635页。

④ 《净明忠孝全书》卷六,《道藏》第24册第649—650页。

⑤ 《净明忠孝全书》卷六,《道藏》第24册第652页。

本,方寸净明,四美俱备,神渐通灵,不用修炼,自然道成。^①

《道藏》诸经无非教人舍恶归善,弃邪顺正,所以曰经者,径也,是入道之径路。每见世人不肯力除恶习,克去私己,却于晨昏诵念不辍,此等圣贤不取。譬能言之,猩猩也。我诸法子,要得此心如镜之明,如水之净,纤毫洞照,日以改过,崇行为第一义,积种种方便,去道不远矣,胜如念千百卷经也。若不务修德而求道,前程难望有成。^②

参禅问道,入山炼形,诵念道经等方法并不重要,重要的是忠孝立本、方寸净明。即使讲忠孝也要从正心入手,因为忠孝本来就是正心的结果:“忠者,忠于君也。心君为万神之主宰,一念欺心即不忠也。”^③那如何正心呢?云:

净明大教,大中至正之学也,可以通行天下后世而无弊。紧要处在不欺昧其心,不斫丧其生,谓之真忠至孝。事先奉亲,公忠正直,作世间上品好人。旦旦寻思,要仰不愧于天,俯不愧于人,内不忤于心,当事会之难,处处以明理之心处之,似庖丁解牛底妙手,处教十分当理,着步步要上合天心,只恁地做将去,夙兴夜寐,存着忠孝一念在心者,人不知天必知之也,亦莫妄想希求福报。日久岁深,自然如所愿望。要识得此教门,不是蓬首垢面,滞寂沉空的所为。所以古人道是:不须求绝俗,作名教罪人,又道是:欲修仙道,先修人道。每见世间一种号为学道之士,十二时中,使心用计,奸邪谬僻之不除,险波倾侧之犹在,任是满口说出黄芽、白雪、黑汞、红铅,到底只成个妄想去。所以千人万人学,终无一二成,究竟何以云?然只是不曾先去整理心地故也。^④

正心就是保持无求之心、无欲之心、无作之心,使自心不为外物所动,不为喜怒哀乐所主,这与禅宗的“平常心是道”的观点非常相似。“大道无名、无形、无情,所以曰平常心是道,又曰万般祥瑞,不如无平常安稳,却合道学者,但当行持,能净能明,能忠能孝,久久至于真净真明,真忠真孝。”^⑤可见,

① 《净明忠孝全书》卷二,《道藏》第24册第634页。

② 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册第638页。

③ 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册第635页。

④ 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册第636页。

⑤ 《净明忠孝全书》卷六,《道藏》第24册第651页。

净明道去欲正心的修道方法深受禅宗的影响。总之,“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,此教必欲后之学者由真忠至孝复归本净元明之境,修炼之妙无以易此矣。”^①

净明道是儒、佛、道三教合一的产物。刘玉曾说:“何谓一?太上之净明,夫子之忠恕,瞿昙之大乘,同此一也。立言虽殊,其道则一。”^②这充分说明了净明道与儒、佛的关系。

其四,沿袭与传统道教宗派的关系并深化之。

在传统符箓道派中,以灵宝派与净明道的关系最为深厚。南宋时期的净明道与灵宝派有紧密的联系,以至于被当时的人视为灵宝旁门。元代净明道同样与灵宝派有密切的联系。它的派名、坛场多称“灵宝”,如《净明忠孝全书》记载,净明道立有“玉真灵宝坛”、“灵宝朝天坛”等,许逊得遇日月二帝君授以“净明灵宝忠孝之道”,许逊甚至被奉为灵宝派宗师^③,徐慧等也自称“净明灵宝忠孝弟子”。

元代净明道与天师道的关系也颇为密切。净明道士多与天师道士相互往来^④。元时天师道的重要支系“玄教”曾有弟子陈义高、王寿衍、吴以敬、陈日新等人相继提点过净明道祖庭——西山玉隆万寿宫^⑤。《净明忠孝全书》卷一记载,净明道宗师黄元吉曾与第三十九代天师张嗣成、玄教大宗师吴全节交往甚密。张嗣成曾推荐黄元吉任玉隆万寿宫提点。元至治元年,玉隆万寿宫住持朱思本“曾受道于龙虎山中,而从张仁靖先生扈直两京最久,学有源委”^⑥。赵宜真得三十九代天师礼敬,刘渊然传授四十三代天师张宇初道法。从这些事例中透露出,元代净明道当受天师道的较大影响。

除了天师道、灵宝派外,元代净明道也受其他符箓道派的影响。神霄派是在宋代由王文卿、林灵素等人创立的。《净明忠孝全书》卷四《玉真先生语录外集》记载,刘玉为证明周敦颐、二程、朱熹等理学家为“天人”,曾引《林侍宸(灵素)传》:“一日入朝,见元佑奸党碑,司马光、程颐等诸名贤姓名皆在上;林公向之稽首,上怪问之:‘卿何故作礼?’林曰:‘时相辈捐为奸

① 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册第637页。

② 《净明忠孝全书》卷五,《道藏》第24册第645页。

③ 《清微斋法》卷上,《道藏》第4册第284页。

④ 张泽洪:《净明道与正一道》,《江西社会科学》,2001年第12期,第6—10页。

⑤ 袁冀:《元代玄教宫观教区考》,《元史论丛》,台北:经联出版社1978年版,第175—212页。另可参:《王忠文公集·元故宏文辅道粹德真人王公碑》及《道园学古录·陈真人道行碑》。

⑥ 柳贯《玉隆万寿宫兴修记》,《待制集》卷一四,《文渊阁四库全书》第1210册第471页。

党,臣等见之,多是星宿之名。’”这透露出刘玉颇为推崇神霄派人物,极有可能在道法上也受其影响。此外,元代《清微仙谱》叙述该派传法谱系时,把“高明大使至道玄应神功妙济真君许逊”列入其中,看来净明道与清微派似有相互影响的关系。

继承南宋周真公教团重视内丹的风气,元代净明道致力于糅合内丹与符箓,如刘玉在改革传统净明道的符箓道法时曾以为:“学者真个平日能惩忿窒欲,不昧心天,则一旦有求于天,举念便是。”^①这里所谓“惩忿窒欲,不昧心天”,其实是净明道从内丹中化出,用以追求心性“净明”、得道成仙的内炼方式。刘玉解释说:

惩忿则心火下降,窒欲则肾水上升,明理不昧心天则元神日壮、福德日增。水上火下,精神既济,中有真土为之主宰,只此便是正心修身之学、真忠至孝之道。修持久久,复其本净元明之性,道在是矣……心明则知本性下落矣。既知本性,复造命源;当是时,污习悉除,阴滓普消,升入无上清虚之境、极道之墟,水火风灾之所不及,方得名为超出阴阳易数生死之外。^②

以惩忿来解释心火下降,以窒欲解释肾水上升,以明理不昧心天解释元神涵养,与内丹学显然有差异,但也不能说完全错误。通过这样的修炼,可以达到复性还命之境。一旦复性还命,就意味着除尽阴滓而化为纯阳,即得道成仙。

通过上述四个方面,元代净明道在继承传统道教的基础上做了新的发展。它的贡献主要是,以道教为本位,融合儒、佛、道三教,促进了道教的更新与发展。再则,它以忠孝为修道之本,以净明为理想之境,在更深的理论层次上协调了道教与国家的关系,使得道教的官方化色彩更为浓郁。此外,它调和出世与入世,既树立了净明作为终极理想目标和终极境界,又在一定程度上消弥了士大夫文人追求忠孝两全、不愿抛弃世俗生活的心理障碍^③,从而调和了在社会上层占据主导地位的儒家知识分子与道教的矛盾,有利于道教在儒学占主导的社会环境中生存、发展。

① 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册第635页。

② 《净明忠孝全书》卷三,《道藏》第24册第635页。

③ 孙亦平:《论净明道三教融合的思想特色》,《世界宗教研究》,2001年第2期。

第四节 閤皂山与玉笥山的灵宝派

閤皂宗是道教灵宝派发展到以閤皂山(位处临江军清江县,今樟树市西南)崇真万寿宫为传播中心时代的别称。

据《道法会元》卷二四四《玉清灵宝无量度人上道·灵宝源流》载,东华派所尊奉的历代祖师有“元始上帝、灵宝天尊、太华天帝……徐来勒、葛玄、郑思远、葛洪、高钦之、陆修静等”^①,这与道书所载灵宝经的传授系统大致相符,故可视为灵宝派和閤皂宗所尊奉的祖师。灵宝历代祖师由于自徐来勒及以前诸仙真无从查考,故一般将葛玄作为灵宝派的祖师。《太极葛仙公传》所载陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》云:“公(葛玄)驰涉川岳,龙虎卫从,长山、盖竹,尤多去来,天台、兰风,是焉游憩。时还京邑,视人如戏。”^②这里并无涉足江西诸地的记载。

关于葛玄在江西的事迹,据谭嗣先《太极葛仙公传》载,葛玄“恒周旋括苍、南岳、罗浮、金精、玉笥、长山、盖竹、天山、兰风等山”^③。其中金精山在赣州宁都县,玉笥山在吉安市峡江县。又称:

汉光和二年正月朔,仙公于天台上虞山,感太上遣玄一三真人、太极徐真人授以三洞四辅经箓,修行秘诀,金书玉诰符图。又命王思真披九光玉蕴出洞玄大洞灵宝经典七品斋目,劝戒法轮无量通玄转神入定等经以授仙公。……最后于閤皂山东峰建卧云庵,筑坛立灶,以炼金丹。^④

从此文看,似乎葛玄不但早年在江西游历,而且得道后在閤皂山传授灵宝经箓。但《太极葛仙公传》撰于明代,葛玄与江西诸地的关系是较为后起的说法,不过从隋唐时江西各地道教的实际情况看,多处都存在有葛玄、葛洪等人游历江西的遗迹,而对葛玄、葛洪的崇拜也在广大民众中盛行。其中影响较大的,除上文中提到的玉笥山外,尚有葛仙山等地。閤皂山传说为葛玄飞升之所,但这于史无证。谭嗣先《太极葛仙公传》载,葛玄最后“于閤

① 《道藏》第30册第496页。

② 《道藏》第6册第854页。

③ 《道藏》第6册第847页。

④ 《道藏》第6册,第847、849页。

皂山东卧云庵,筑坛立灶,以炼金丹”。但这是较为后起的说法。此先出的陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》更无涉足閤皂山的记载。由此看来,葛玄与閤皂宗似无关系。

据传记,郑思远(名隐)是葛玄之徒,葛洪之师,籍贯不详,其活动地有庐江马迹山、霍山等。葛洪,江苏句容人,活动地有丹阳、洛阳、广州等。陆修静,浙江吴兴人,入道后,先隐云梦山,继隐仙都山,曾游历衡、熊、湘、九嶷、罗浮、巫峡、峨眉,晚隐庐山简寂观。他们都没有到过閤皂山。灵宝派传至陆修静后,传承不明。因此,可以断言,在南北朝以前,灵宝派即使传入閤皂山,也没有成为传播灵宝经箓的中心,质言之,閤皂宗在南北朝以前尚未形成。

閤皂山从隋唐开始才有比较明确的记载。杨申于宋神宗熙宁五年(1072)应閤皂山道士邹九龄、熊崇天之请而写的《閤皂山景德观记》说:“唐仪凤中,道士孙道冲请于朝,朝廷命以赐之。……唐初兴造,辟土得巨钟,镂文隋开皇十四年铸,下有虚皇真人玉像三。自此皇朝赐名景德。”^①据此,閤皂山的道教当从南北朝晚期才开始。

閤皂山宋时有崇真宫,周必大于南宋乾道九年(1173)登临閤皂山,其《记閤皂登览》中记载了閤皂山自隋唐至宋的大概情况:

按古碑,此(指崇真宫。——引者注)本灵山(或作仙)馆,焚于隋。唐有道士程信然,望气至此,掘地得铁钟一口,下有玉石尊像一座,高尺余,遂立草堂。先天元年(712),孙道冲始立台殿,赐名閤皂观。……咸通(860—873)中遭火,惟古钟、玉像存。寻有处士杨荐父子次第葺之。[原括注云:以上并见唐广明元年(880)道士许玄真记中。所谓玉石天尊像甚小而重,又有两躯侍立,亦玉石也。钟在殿旁,视其文,乃咸通十三年铸,而云隋开皇十四年铸,何也?岂别有钟而不存耶?]……大概言,此观在江南李氏(指南唐。——引者注)号玄都,至真宗祥符元年(1008),避讳改景德观,天禧庚申(1020)尝经火,熙宁丙辰(1076)又火,政和八年(1118)五月,用守臣之请,改赐崇真宫为额,给元始万神铜印一,授法箓则用之。盖天下授箓惟许金陵之茅山、信州之龙虎山,与此山为三院。^②

① 俞策编撰,施闰章修订,傅义校补:《閤皂山志》,南昌:江西人民出版社1996年版,第22—23页。

② 《文忠集》卷一八三《记閤皂登览》。转引自:卿希泰:《中国道教》,北京:知识出版社1994年版,第1册第66—67页。

庆元二年(1196),周必大作《临江军閤皂山崇真宫记》,所述崇真宫历史与此同。据上文,隋前,閤皂山建有灵山(仙)馆,隋时毁于火。其后,唐初道士程信然通过望气,发现此处理有异宝,“掘地得铁钟一口,下有玉石尊像一座,高尺余”。据后文,此钟当铸于隋开皇十四年。程信然随后便在灵仙馆废墟上建立草堂,至唐玄宗先天元年(712)孙道冲再立台殿,赐名閤皂观。该观始具规模。程信然和孙道冲等人的事迹不详,故不知他们属于何派道士。但从后世閤皂山的地位来看,他们应该是灵宝派道士。此后咸通中,观又被焚毁,杨荐父子主持修葺,道士许玄真为之作记。南唐(937—975)时,此观更名为玄都观。

到了宋代,閤皂宗灵宝派趋于兴盛。周必大《记閤皂登览》中记载,他在乾道九年游览閤皂山崇真宫时,曾亲眼看到宋太宗、真宗、仁宗、英宗四朝赐给该宫的“四朝御书”^①。宋太宗赵光义在位之年为976—997年,而閤皂山先是地属南唐管辖,南唐归宋之年为975年,也就是说975年以后,閤皂山才归宋朝所统辖,而其归宋后的第一位皇帝就赐其“御书”,并且以后每位皇帝都相继赐其“御书”。这当然跟赵光义及以后的宋朝皇帝崇道有一定关系,但从中也可知南唐时,閤皂山之玄都观在当时应该有较大影响。閤皂宗为何由隋唐时似不显于世,至宋初却被皇帝如此重视,由于文献缺乏,无法考证。不过,宋代閤皂宗确实颇为兴盛。宋真宗于大中祥符年间(1008—1016)以其曾用年号“景德”赐给閤皂观。宋神宗熙宁中(1068—1076)敕封閤皂宗传教成仪智在(子中)为灵宝大师,又赐给閤皂山御书一百一十八卷、《圣封泰山芝草》二本、《皇佑新乐图》一卷、《绍兴宸翰》十轴,并赐良田两千亩。《茅山志·刘混康传》称,宋哲宗嗣圣(应为绍圣)四年(1097),“别敕江宁府句容县三茅山经篆宗坛,与信州龙虎山、临江军(今江西清江县。——引者注)閤皂山,三山鼎峙,辅化皇图”。这样,形成了三宗鼎立的格局,閤皂山道教的地位得到了较大程度的提升。宋徽宗政和八年(1118)将景德观赐名为崇真宫,追封葛玄为冲应真人;宋孝宗(1163—1189)敕封閤皂山道士杜行正为冲隐大师;宋理宗淳佑六年(1246)加号崇真宫为大万寿宫,追封葛玄为冲应孚佑真君,又赐“元始万神”铜印传度符箓。一时之间,朝野上下,无不以能得到閤皂山灵宝符箓为荣。一般来说,能取得官方承认通常是在道派的发展比较成熟,社会影响比较大之后。从上述北宋朝廷与閤皂山的关系史来推断,大致从宋太宗时期开始,閤皂山

^① 卿希泰:《中国道教》第1册《閤皂宗》,北京:知识出版社1994年版,第66页。

崇真宫就逐渐形成传授灵宝经篆的中心,这样,可以断言,阁皂宗大体形成于北宋前期。

北宋时期的阁皂山可谓盛况空前。“江西大宫观福地,惟玉笥、阁皂二山。而阁皂以楼居压山谷,高下如云霄。”“凡殿宇皆翼以修廊”,道众五百人,“环居其外,争占形胜治厅馆,总为屋一千五百间,江湖宫观未有盛于此者。士大夫川浮陆走,无不迁途而至。”^①宋代著名道士谢仲初长住阁皂修炼,北宋光禄寺卿杨申写有《阁皂山景德观记》,金丹派南宗第五代传人白玉蟾至阁皂山,撰写了《昊天殿记》,南宋宰相周必大写有《阁皂山崇真观记》,南宋儒家理学大师朱熹曾两次上阁皂山讲学,留有大量题章等,流传至今。此外,两宋间灵宝派道士还编成了几部大型斋醮科仪全书,如林灵真所编《灵宝领教济度金书》多达三百二十卷,金允中编《上清灵宝大法》四十五卷,宁全真授、王契真编《上清灵宝大法》六十六卷等。1988年,江西高安出土南宋淳熙六年徐永墓“酆都罗山拔苦超生镇鬼真形”石刻,用于镇邪辟鬼和炼度亡魂,是北宋末南宋初灵宝派道士大量编造道书时构想出来的灵图。它出现在一个普通的墓中,说明南宋初期灵宝派在民间已经有广泛的影响^②。

1988年,江西省文物考古研究所与樟树市博物馆在阁皂山西坑挂壁峰抢救性发掘清理了一座北宋大观年间(1107—1111)的道教画像石墓。据碑文记载,墓主人姓戴,名知在,字子中,是新干县登贤乡长乐里人,北宋景佑二年入山,师从谭仲雅,先后任“副道正”、“道教首职”和“传教威仪”等职,被朝廷赐予“灵宝大法师”之号。他的安葬时间不早于大观二年(1108)^③。

杨至质以其《谢郡守王监簿》中说:“尝闻山川以人而轻重,钟鼓随时而盛衰。维张、葛双坛,记寰宇之福地;有陈、黄二士,列政和之道官。后先领袖以俱贤,内外规模而毕备。”^④从文意来看,陈、黄二人当为北宋政和年间(1111—1118)对阁皂山有重大贡献的领袖人物。

南宋时期编撰《上清灵宝大法》的宁全真(1101—1181)、王契真,是宣扬灵宝斋法的著名道士,该经题录为“洞微高士开光救苦真人宁全真授,上清三洞弟子灵宝领教嗣师王契真纂”,由此可知宁全真、王契真也是灵宝派

① 周必大:《崇真宫记》,《文渊阁四库全书》第1147册第825页。

② 张勋燎、白冰:《中国道教考古》第3册,北京:线装书局2005年版,第1240—1250页。

③ 江西省文物考古所等:《江西樟树北宋道教画像石墓》,《江西文物》,1991年第3期。另参:张勋燎、白冰:《中国道教考古》第3册,北京:线装书局2005年版,第1201页。

④ 杨至质:《勿斋集》卷上,《四库全书》卷上。

的嗣教宗师。

南宋周必大于宋孝宗乾道九年(1173)在崇真宫所见的管辖道士为李汉卿,于宋宁宗庆元二年(1196)在崇真宫所见的管辖为王自正,这两人都应是閤皂山的嗣教宗师。

笔者于2006年到閤皂山进行田野调查时看到三块石碑,兹述其内容于下。《閤皂山瑞云堂王管辖墓志》载:

公姓王讳惟懋,字勉仲,洪之丰城人,以儒世业。公幼读父书,冠而有弃俗之志,从瑞云堂邹公知常游师焉。壮而受祠牒,遂泛湘涉沅,历名山以求异闻,时鹤山魏公闲居渠阳,公求见,与语善,以栖云二篆字赠之,归而为局其室,遂无出岫之心。端居默坐,研究二教之书,以求性命之学。每曰:“静以养神,默以养炁,饮食皆足以伤气,故食不求饱,饮不至醉。”谓布褐皆足以暖体,故衣不尚侈,未尝事修饰。又曰:“人不可以无礼,所谓绝灭礼学者,非吾所谓学也。人不可以无仁义,所谓掇提仁义者,非吾所谓道也。”故检身必严,无简慢,无放旷。应物必厚,故随寓乐施,与拔一毫而不为者不可同科。性介洁而实周流,外严峻而实和易。庚午宫阙主席,耆宿会众,公举季德,签于人而卜诸神,首得公名,上之郡。郡侯焚香签名卜诸天,公姓名自瓶跃而出,公力辞曰:“余静处三十年,安有闲心性作俗家事?”众力请,郡亦再四,公勉受命,曰:“既受之,不敢不力。”时公堂凋瘵,负欠如山,竭一岁之入,仅足偿一岁之债。公充以私帑,悉酬公堂所逋,乃节浮费。量所入,丝粟无妄,债坑既窒,公帑始裕。三清殿、祖师藏殿岁久坏烂,乃举而重修之。以次正一堂、御书阁、丈室、廊庑、圣像,不三年间工力毕举,金碧错落,丹雘绚烂。公疲精神,竭心目,求无负于众,无负于神,无负于时贤,自是廉介之誉,内外翕然相孚。不待袖疏而争先乐施,愿以助成其志,至于积岁俸给,亦不以归私橐。复捐以新鸣水台于宫之南,规模伟丽,见者叹羨。工既毕,尚余粟千硕,钱三千余缗,命以次掌之。诣郡丐闲,郡侯谓左右曰:“此山非此老主之不可,不许。”屡辞。元僚乃告侯曰:“此老真实,宜遂其志。”乃许。公欣然以归,而无心出岫之初心始白矣。官厄乙亥火,瑞云俱烬,公结茅三间,处之怡然。壬午秋,始构工,将落成。公气力强健,起居如常。癸未元日,会其徒,讲履端之礼,忽作而曰:“今日天腊可以去矣。其为我办后事。”晚钟声断,溘然而逝。公生嘉泰辛酉四月之二日,寿八十三,以是年二月廿一日丙午奉柩,葬于本宫之西原,坐乾亥向,巽巳流水。度徒十二人,主

圻事者蒋处泰，次范立道、蔡资深、王应举、郑元朝、蔡凤孙、何季能、张寿相。公之元嗣熊仁寿先十年没，次黄良，嗣徐德孺、吕晞雅亦早世。余与公笃物外之交，往来二十余年，知其为人素一，日蔡资深来为请铭，余何辞？！铭曰：

玉韞山辉，珠藏渊竭，至人动静，□（一）元化俱。

汗漫而游，逍遥而归，皎皎空谷，白云依依。

据《墓志》，王惟懋（1119—1201），字勉仲，丰城人，师从瑞云堂邹之常，与大儒朱熹的弟子魏了翁有交往。常说：“静以养神，默以养炁，饮食皆之以伤气，故食不求饱，饮不至醉。”衣服不追求华丽，为人厚道，乐善好施，得到众人的拥护。在郡侯的支持下，曾致力于建三清殿、正一堂等。他有弟子十二人，如蒋起奉、熊仁寿、黄良、徐德孺、吕希杂等。他应该是閤皂山一代传法宗师。

《宋故欧阳法师券记》载：

维皇宋淳熙十二年岁次乙巳三月甲申朔二十三日丙午，三十三福地閤皂山崇真宫道士，参受三五大都功正一盟威修真经策生男官弟子欧阳四达，享寿七十有四，自幼及长，心乐道真，遭遇明师，受传三洞宝箓，与天地为誓，与道合同，职列上天，名参祭酒。公清是念，终（原碑误，当为忠）孝传家，内则保气、保精、保神，外则断邪、断魔、断惑。今者运应天度，身经太阴，游神于淡漠之间，藏棺于天地之内，谨于本山三门外南园中，是阴阳合象之境，乃山水吉庆之场，阳长阴消，茂草乔木，刺章表于三天之上，奉钱财于九土之前，谨凭蒿里父老与神乡土官，就开皇地主之府，买得玄冢，立建幽宫，作离山亥壬向，辛水归艮东，止震域甲乙为界，南止离都丙丁为界，西止兑泽庚辛为界，北止坎乡壬癸为界，四止之内，约束分明。造墓仙师丘丞墓伯，建梁起柱，叠石开基，丹砂芝英，自然生满，泥丸坚固，坐精益龄，合光伺脑，爽灵奉玄，七魄不散，万神执坚。其于道路，方相动验，四神卫守，五帝监真，千祆万邪莫之敢干。女清有律，剿尔凶残，刻以云冢，昭示永年。天地有限，此告无闲，急急如女青律令。

由此地券来看，欧阳四达（1112—1185）也是南宋时期的閤皂山一代传法宗师。《券记》的内容是：

隐岩传法师讳习隐，字商弼，世于临江郡清江崇学里人家，世为儒，自幼入登阁皂福地万寿崇真宫白云堂出家，及授冠裳，自守戒律，为众推重。其发挥潜德，自有燕许大手笔在兹，故不复书。隐岩生于宝庆丁亥六月二十五日酉时，歿于至元二十三年太岁丙戌三月十八日。越明年闰二月壬戌朔，十有一日壬申，祖师徐景儒、孙嗣真，孝师孙黄平孙、熊宜秀、胡敬元、谭震亨、徐崇喜、蒋幼良、傅季清等，举柩葬于本宫西麓之原贲，高祖冲静王知宫墓侧。是原也，坎山癸龙，作丙午向，前有放生池水之流注，后有千岩万壑之拥护，岂天设此兆域，为汝拈出欤！敢昭告于山川之神，曰：西麓之乡，冠剑所临，山环水秀，虎踞龙翔，神之有灵，呵禁不祥，发我后人，百世其昌。谨奏。

据此可知，隐岩（1227—1286）弟子众多，是南宋至元初阁皂山的又一位嗣法宗师。这里所说的“高祖冲静王知宫”极有可能就是指王惟懋。

此外，南宋末至明代有几位阁皂山嗣教宗师或著名道士在史籍、道经中有明确记载。

杜行正，字正甫，阁皂山道士，师从谢居义，工诗善弈，宋孝宗（1163—1189在位）曾赐号“冲隐大师”。

南宋时，阁皂山崇真宫道士陈元礼（一作陈亢礼）建竹轩，名苍玉，著诗集《苍玉诗卷》，为之赋诗者多达三百余人。如庆元元年（1195）七月二十八日，他造访朱熹，朱熹为其《苍玉诗卷》作跋^①，作《寄陈讲师》、《送陈讲师》^②等诗寄之。朱熹曾在阁皂山道德宫讲学，后人因此把道德宫改名为紫阳书院。庆元三年，朱熹送来考亭讲道论丹的道士甘叔怀归山，特意作词《南乡子》送他：

叔怀尝梦非仙，为之赋此，归日以呈茂献侍郎，当发一笑。

脱却儒冠着羽衣，青山绿水浩然归。看成鼎内真龙虎，管甚人间闲是非！生羽翼，上烟霏，回头只见冢累累。未寻跨凤吹箫侣，且伴孤云独鹤飞。^③

① 《朱熹集》卷八三《跋苍玉诗卷》，《朱熹集》卷六三《答陈道士》，《朱熹别集》卷七《寄陈讲师》。

② 俞策编撰，施闰章修订，傅义校补：《阁皂山志》，南昌：江西人民出版社1996年版，第82页。

③ 《朱熹集》卷一〇，第435页。参：《朱熹集》卷八四《书河图洛书后》；《朱熹续集》卷二《答蔡季通》书六十、六十一；《朱熹集》卷四四《与方伯谟》书二十一。

“龙虎”指离坎,炼丹家寓指“药物”。朱熹甚至让甘叔怀把《河图》、《洛书》、《先天》三图刻上阁皂山摩崖,为图作跋。朱熹有关阁皂山的诗文,除上述外还有《题崇真宫》、《登阁皂山》、《答单应之问阁皂山》、《送单应之往阁皂山》^①、《诗送碧崖甘叔怀游庐阜,兼简白鹿山吴兄唐卿及诸耆旧三首》^②等。

南宋道士白玉蟾在游历阁皂山时,阁皂山嗣教宗师是朱季愈。白玉蟾《心远堂记》说:

领皂黄冠朱君季愈,即清江之邑人。父兄皆替繆人,独君辽然而老氏是祖,志趣飘逸,不可测识。两辖官事,数携琴剑诣京华,所至权贵皆倒屣之,上方紫其裾,赐其冲妙之号。太极葛仙翁四十代剑印符策之坛属以之。凡于金汞龙虎之书,六壬八门三甲五雷之文尤所精。今太极葛仙翁四十代剑印符策之坛属以之。凡于金汞龙虎之书,六壬八门三甲五雷之文,尤所精炼。能诗书礼乐,且碧睦红颐,端是风流表物也。……观之“方丈采陶诗心远”之句以匾,谈予记而文之。^③

据此,朱季愈曾获赐“冲妙”之号,是阁皂山第四十代嗣教宗师。如此,南宋宁宗嘉定十三年(1220),灵宝派已经传承至第四十代。

南宋诗人刘克庄曾为宁宗、理宗时期阁皂宗道士杨固卿写过一篇墓志铭,说:“固卿,杨氏,名介如,丰城县(今属江西。——引者注)梅仙乡人。幼入阁皂山为道士。……学通伦类,道书外,禅宗方技之说,皆探骨髓,听者竦动。开禧(1205—1207)间,薄游边,画策不售,归山不复出。拾堕薪,煮三脚铁铛。或遗衣履,皆不受。尝主清江相堂观。一日,诸文士集观中倡酬,视固卿一黄冠师,蓬鬓垢衣,置之坐隅,甚易之。句至固卿,朗吟曰:‘酒量春吞海,诗肩夜耸山。’坐皆骇伏。有诗百余,号《隐居集》。……固卿介洁高远,冻饿自守,乐而不改,殆黔娄原宪之伦。宝庆元年(1225)卒,年六十八,葬南园之麓。”由此也可窥见当时阁皂宗道士的情况。

《正统道藏》收有《勿斋先生文集》上下二卷,题为“敕赐高士右街鉴义主管教门公事阁皂山杨至质撰”。文集中不见杨至质履历,其卷下《代临安

① 俞策编撰,施闰章修订,傅义校补:《阁皂山志》,南昌:江西人民出版社1996年版,第61—62页。

② 俞策编撰,施闰章修订,傅义校补:《阁皂山志》,南昌:江西人民出版社1996年版,第81页。

③ 《修真十书·玉隆集》卷三一,《道藏》第4册第753页。

倅章谢宰执》中,有“远若熙宁坡老居于是席,近而嘉定谏臣出于此途”之句,嘉定为南宋宁宗年号,可知杨至质是宁宗、理宗时期道士。此时他已获理宗赐号高士,任南宋王朝道教管理机构的右街监仪,主管教门公事,兼领旌德观都监,地位较高,当是阁皂宗的一代嗣法宗师或重要传人。

宋末元初有一著名阁皂宗道士郑所南(1241—1318),字思肖,号忆翁,又号三外野人,福州人(或云福建连江人)。原为南宋太学生,博学多技能。宋亡,客寓吴中(今苏州市),誓不仕元。由儒入道,兼好禅学。据卢熊《郑所南小传》载,郑所南著有《太极祭炼》一卷,《释氏施食心法》一卷,《谬余集》一卷,《文集》一卷,《自叙一百二十图》,《诗》一卷,与菊山先生诗行于世。《正统道藏》收其《太极祭炼内法议略》三卷,属灵宝斋法的阐述著作。第四十三代天师张宇初曾为之作序曰:“灵宝斋法,始徐(来勒)、葛(玄)、郑(隐)三师流于世,迄汉、唐、宋、元以来,蹊殊径异,纷纠交错,不啻千百。……世传则有丹阳、洞阳、通明、玉阳、阳晶诸派,而莫要于仙公丹阳者也。丹阳本夫南昌,而南昌乃灵宝一名也。得丹阳之要者,莫详于所南郑先生《内法议略》。……其言首主于诚学之大本,何莫非诚,故曰诚者天之道,诚之者人也。”^①据此,郑所南是灵宝斋法的重要传人。侯以正序云:“太极祭炼内法者,葛仙公祭鬼之法也。人死魂升而魄降,是其常也。其变也,则有魂魄不能升降而沦滞于昏冥之中,其饥渴之欲,幽暗之识,茫茫长夜无有已时,是以仙翁悯之,在法中有祭炼之道。所谓祭者,设饮食以破其饥渴也;所谓炼者,以精神而开其幽暗也。至使沦滞之徒,释然如冰消冻解,以复其本真,则其法大矣。吴人郑所南,述其所传,刻诸梓以教人。”^②郑所南主张,道士必“须常行内炼法,内养精神,外守戒行,一遇行持,自然感应”^③。祭炼之本在心,“吾之一心,天地万化之主”^④、“心专则境现,心散则境亡”^⑤、“心真则物妙,心伪则物坏,心正境亦正,心变境亦变”^⑥。祭炼之心为无念之心、“真心”、“无心之心”。为此,应当修好坐功,祭炼时应当在寂静的环境进行,然后默念行持。郑所南既吸收了儒学的“至诚”、“归仁”说,又吸收了佛教的“破色空于有无”、“众生平等”说,带有明显的三教汇融的时代特征。他认为,祭

① 《道藏》第10册第439—440页。

② 《道藏》第10册第440页。

③ 《道藏》第10册第442页。

④ 《道藏》第10册第464页。

⑤ 《道藏》第10册第449页。

⑥ 《道藏》第10册第464页。

炼分成“祭”、“炼”、“度”三个境界,其中“度”是最高境界,只有具备德行的人才能达到:“祭之非易也,炼之又非易也,度之又更非易也。非有诚心者,彼则不得祭也;非有玄妙者,彼则不得炼也;非有了彻性命全备德行,彼则不得度也。”^①这是他受儒家思想影响的表现。他还把佛教思想融入祭炼内法中,把大慈大悲之心提高到与祭炼内法一样的地位,和祭炼内法相辅相成。“若能持此大慈大悲心,加之以行我祭炼内法,可谓上品祭炼也。”^②“祭炼内法”实则为内丹的性命双修,他甚至把“灵宝”解释为性命:“天灵者性也,宝者命也。灵而不宝则不足以寿无穷之命,宝而不灵则不足悟本来之性。离而曰性命,合而曰灵宝。”^③他要求对一切鬼神平等看待,“一一众生,夙命不同,今随其业,各观净食。虽示物纯是甘露,皆生净味,各令饱满。法施平等,无间阴阳。一切鬼神,普同供养”^④。郑所南的上述思想对后世影响较大。元末黄公望弟子王玄真根据郑所南等人所著之书撰成《丹阳祭炼内旨》,其序说:“夫祭炼者,祭所以祭鬼神,炼所以炼自己也。苟不炼己,则鬼神不能升度……必先以志诚为体,慈悲为用,悯兹六道之沉魂,念彼九泉之滞魄……”^⑤其思想倾向是融内丹修炼于符箓斋醮。

自唐至宋閤皂宗灵宝派昌盛约五百余年。元初至元二十九年,崇真宫遭山匪邓克明之变而被毁,閤皂宗渐趋衰落。自元成宗敕命三十八代天师张与材统领三山符箓后,閤皂山灵宝符箓隶属龙虎山万法宗坛,在道教内地位有所降低,但閤皂山灵宝箓仍能独立传授。《大元圣政国朝典章》礼部卷之六《閤皂山行法箓》条载:“圣旨节该张宗师奏:临江路閤皂山有的万寿崇真宫葛仙翁八景玄坛里住持李宗师,每年正月十五日一番做好事,行法箓有来。”^⑥显然,每年上元节传授法箓的住持李宗师,是閤皂山的一代嗣教宗师。元代袁桷《清容居士集》卷三七载有一通代皇帝草写的加封閤皂宗四十六代宗师杨伯晋为真人的制文《临江路閤皂山万寿崇真宫住持四十六代传箓嗣教宗师杨伯晋升加太玄崇德翎教真人》说:

具官杨伯晋,守朴丹丘,潜珍琳馆。吐息以踵,陋熊经鸟申之遇;
藏珠于渊,握龙变虎腾之要。开九禽之秘记,传八景之玄文。问年今

① 《道藏》第10册第470页。

② 《道藏》第10册第466页。

③ 《道藏》第10册第462页。

④ 《道藏》第10册第466页。

⑤ 《道法会元》卷二一〇,《道藏》第30册312页。

⑥ 《大元圣政国朝典章》影印元刊本,北京:中国广播电视出版社1998年版,中册第1232页。

见其复丁，会月密推其纳甲。天台之召司马，损数术以理身；罗浮之迎轩辕，彻声色而合德。联悉兹理，卿无复言。幸加李命之殊，以重羽流之选。^①

袁桷于元大德(1297—1307)初被荐为翰林国史院检阅官。从他为元成宗撰写的这篇制文中可知，閤皂山灵宝派在元大德年间嗣教宗师已传承至第四十六代。

《閤皂山志》卷上记载，明代閤皂山有第四十九至五十二代宗师。明太祖洪武(1368—1398)初，道士徐麟洲主持修复崇真宫，他极有可能是第四十九代嗣教宗师。明洪武十七年(1384)，閤皂山第五十代宗师李半仙被授为灵官。明代张宇初《赠閤皂山灵官李半仙》诗说：“仙真灵迹皆名世，閤顶诸峰故旧闻。函箓洞深尊帝化，经台天近现龙文。到门径路留残雪，护井松杉隐白云。期尔东归借筇履，半龛清味可同分。”洪武二十七年(1394)，閤皂山第五十一代嗣教宗师张尊礼被授予灵官称号。明宣宗宣德(1426—1435)初，閤皂山第五十二代嗣教宗师黄谷虚也被授予灵官称号。宣德八年崇真宫再次被毁，閤皂山道教急剧衰落，以至于出现“积负虚税，黄冠星散”的局面。《閤皂山志》卷上云：“至嘉靖(1522—1566)中，积负虚税，黄冠星散，仅存一二人。万历(1573—1619)间，道士刘开化欲还旧观，未果。”时“惟仙公殿、东岳殿、丹井尚存，其余琳宫绛阁，弥望丘墟矣”。不过，由宣德到嘉靖(1522—1566)年间閤皂山衰落止，閤皂山灵宝派的传法嗣教宗师还传承了一百年左右，大约应传承至五十五或五十六代。江西出土的冥途路引出现于嘉靖年间，最初在灵宝派中流行，后来发行权转移到玄帝派，由灵宝引改为酆都引^②，似可说明嘉靖之后灵宝派趋于衰亡的情况。

玉笥山(位处新淦，后从新淦分置峡江县，所以玉笥山现处江西峡江县)的道教历史悠久。传说秦代孔丘明、何紫霄等十人，东汉梅福，晋代郭桂伦，梁朝的杜云永、萧子云师徒等到山中修道。杜云永时，“门人受道继踵而来，次年入大秀洞天，竭其携资重建宫殿”，玉笥山已有一定规模。不过，玉笥山道教似乎在唐代才开始兴盛。

在玉笥山元阳峰下，矗立着一幢气势宏伟的建筑物——飏馭祠，村里人又叫南祠。这祠始建于唐朝天宝六年，初名“云储寺”。唐初贞观年间吉

① 《清容居士集》卷三七，《文渊阁四库全书》第1203册第500页。

② 张勋燎、白冰：《中国道教考古》第3册，北京：线装书局2005年版，第1373页。

州刺史吴英之,字云储,辞官后带全家在此修身炼道。宋朝真宗皇帝赐给该祠一块匾额“云腾飚驭”,祠名遂沿用至今。唐景云开元中,皇帝派使者建河图金策醮于玉笥山,提升了它的知名度。唐玄宗开元中(713—741),罗子房(即冲虚子)父子修行于玉笥元真观。谢修通(746—844),唐代宗大历三年(768)入玉笥山清虚馆修道,此时馆已毁,他努力重建,使玉笥山道教有所恢复。《宋史》卷二〇五载谢修通《玉笥山祖记实录》一卷。晚唐长庆年间(821—825),八州都威仪冲真大师刘潜谷在原玉梁观旁建老君院,曹处明建精思院,王处一^①把玉梁观改建为灵宝院。这三名道士各有弟子传承:刘潜谷传陈绍规,王处一传丁守元^②、姚文质,曹处明传宋怀德、汪希声。这八名道士“皆有道者”,被后人称为“玉梁八祖”。南唐保大年间,在灵宝院姚文质的倡议下,“合三院之田,复为玉梁观”,合并后的玉梁观规模较大。在此背景下,杜光庭在《太上福庭经·洞天福地记》中称玉笥山为道家“第十七大秀法乐洞天”、“第七郁木福地”,视为中国南方著名道教胜地。此外,唐代还有聂师道、王元之、刘道平^③、皮祖、毛真人、罗云远等道士也在此修道。

沈彬(864—961年)之子沈麟于保大年间(943—957)受精思院真一先生之度而入道,常诵《度人经》,善服气,北宋雍熙二年(985)尸解。此外,袁守元、陈得逸(1011—1097)、李思广等也是北宋玉笥山高道,后者在开明至元丰辛酉(1081)年间曾为玉笥山领袖。北宋大中祥符元年(1008),宋真宗赐匾,改“玉梁观”为“承天观”,宣和初,宋徽宗下诏改观为宫。当时,山中有承天、大秀两宫,有开明、冲虚、乾元等二十一观;梅仙、麻姑、白鹿、送仙等二十四坛;等鹤、百花等十一亭;杜真、鸣琴等十二台。“方其盛时,聚徒至三百人”,“友僚五十余”。北宋天圣八年(1030),玉笥山道人朱旦以医术受到仁宗召见,并赐其号为“济处士”。此外,同为宋代的沈道麟也颇为名气。大观四年(1110),承天宫遭遇火灾,道众不得已“出建道场”,山中“以居寮之存者仅十有三”,玉笥山道教开始衰落。对此,周必大评论说:“大观庚寅,不戒于火,后虽葺治,未复其旧,且非传策之地,故不能与閤皂争长雄。”^④南宋高宗建炎、绍兴之际,玉笥山管辖刘思齐、知宫杨得清初步修复了承天宫。其后,道士何道冲、何守元继续,完全修复了承天宫。超燕

① 《四库全书》本《文忠集》卷五二《群玉诗集序》作“王处士”。这里据唐真人谢修通纂,宋宣义郎杨扶校正,明体元法师李景春重梓《五集玉笥实录》卷一而改。

② 《四库全书》本《文忠集》卷五二《群玉诗集序》作“丁守玄”。这里据唐真人谢修通纂,宋宣义郎杨扶校正,明体元法师李景春重梓《五集玉笥实录》卷一而改。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷四二有传记。

④ 以上引文载:《文忠集》卷五二《群玉诗集序》,《四库全书》本;揭傒斯:《文安集》卷一二《临江路玉笥山万寿承天宫碑》。

堂是玉笥山的名胜之一。元代刘将孙记述说：“入宋渡江，茂穆二陵盛时，堂中羽衣以数十，琴、书、道术各有声当世。白玉蟾往来，为赋玉笥，有‘此小蓬莱’之诗，其盛丽可想已。”^①但在宋理宗淳佑年间（1241—1252）以后，超燕堂逐渐颓废，堂空人去，承天宫还能维持。宋度宗咸淳年间（1265—1274），管辖李允一因其兄李珣为阊门宣赞舍人，颇得度宗信任，便托其兄为之请求，把承天宫的十方制改为甲乙相传的体制。

元时，北方全真派始进入峡江县内，至元二十六年（1289）李允一入主承天宫，被朝廷封为住持提点兼临江路道录，授五品印，成为临江路四县道教首领。承天宫诏加为“万寿承天宫”。玉笥山道教建筑多有复建、新建之举。惜元末至正壬辰年（1352）玉笥山所有宫观院阁、亭台楼榭均毁于兵火，道众星散。明永乐年间（1403—1424）道士杨惟心“禅宗夙学，恍慕道缘”，在大秀宫废址首建佛殿，后复建三清殿，祀奉道教玉清、上清、太清三尊神。宣德丙午年（1426）其弟子李景春傍三清殿加建文昌殿（祀奉孔子），形成佛、道、儒三教混杂局面，玉笥山一千余年道教独尊的地位从此不复见到。明末，城南玉峡观设有道会司，为道教管理机构。

从上述可见，玉笥山道教在宋元时期较为兴盛，其他时期则涨落互见。在道术上，以灵宝派为主，但高道不太多，法脉传承不甚清晰。

第五节 雷思齐与张理的道教易学思想

雷思齐（1231—1303），字齐贤，江西临川人。宋亡后，去儒入道，人称“空山先生”，著有《老子本义》、《庄子旨义》、《和陶诗》、《易图通变》、《易筮通变》等书，可惜大多已佚，只有《易图通变》、《易筮通变》仍保存在《正统道藏》太玄部若字号中。雷思齐在当时就有较大影响，三十六代天师张宗演曾礼请他为龙虎山玄学讲师，玄教大宗师吴全节因此成为其门下弟子。

《易图通变》、《易筮通变》的主旨是以《道德经》来贯通《周易》，认为儒道同源，老子的思想是作为儒学五经之首的《周易》思想之源头活水^②。诚如天师张宗演在《空山先生易图通变序》中说：“《道德》数千言，吾教之所独尊，古今未有能废之者。然传注层出，渺茫业惑，莫适指归，徒见多歧之

① 刘将孙：《养吾斋集》卷一七《超燕堂记》，《四库全书》本。

② 章伟文：《试论雷思齐的道教易思想》，《中国道教》，1999年第3期。

纷纷也。雷思齐嗜学有要,精研是书,探核本旨,为之传释,合儒老之所同,历诋其所异,条分绪别,终始一贯,不翊入老氏之室,避之席以相授受也。其将学是者,终究其说,知其玄之玄,而不昧其所向,传之将来,庶几于吾教非小补也。”^①

雷思齐属于象数学派。象数学派到北宋经陈抟而发展为图书学派。图书学派即以河图、洛书为本。但雷思齐不谈洛书,只谈河图。他认为,河图是《周易》八卦的来源,河图之数及其排列体现了《周易》八卦演化的秩序:“河图,八卦是也。图之出,圣人则之。……图之数,以八卦成列,相荡相错,参天两地,参伍以变,皆自然而然。”^②但是河图的具体式样在历史上有多种不同说法。雷思齐以一种变化之后的九宫图为河图,而且发前人之所未发地以“本数”、“虚数”来解释它:“河图本数,兼四方四维共四十,员布为体,以天五地十虚用以行其四十,故合天地之数五十有五。”^③本数四十从何而来?“坎一巽四而五,故乾六离九而十五也,合之而二十。坤二震三而五,故兑七艮八而十五也,合之亦二十。是一二三四之十成六七八九之三十。故河图之数止于四十,而虚用天五地十而为天地之数五十有五也。”^④雷思齐认为,河图之数为四十,因生数坎一(天一)巽四(地四)合为五,成数乾六(地六)离九(天九)合为十五,共二十。生数坤二(地二)震三(天三)合为五,成数兑七(天七)艮八(地八)合为十五,共二十。所以河图的本数为四十。天五与地十为什么称为虚数呢?河图四十数中,生数五以成成数,此五为虚数,当为天五。成数六七八九如各去掉五,余数相合为十,此十即为地十。它与天五一样,在河图中没有实位。从图本身来看,“四奇为阳,阳虽有生成之异,而各列于四方之正;四耦为阴,阴亦有生成之异,而同均于四维之偏。”^⑤阴阳奇耦之数相待相生,正位因偏位而立,偏位赖正位以成,故“由正生偏,由偏成正,一与三为奇,为阳之生数,而必待于六与八之阴数以为成,二与四为耦,为阴之生数,亦必赖于七与九之阳数以为成。”^⑥在此图式中,五与十,没有自己的实位。这符合《周易·系辞传》所说的“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”——事物生成的数理是由一生二,二生四,四生八,五和十在这一过程中没有自己的实位。在

① 《道藏》第20册第335页。

② 《易图通变·河图》,《道藏》第20册第335页。

③ 《易图通变·河图》,《道藏》第20册第336页。

④ 《易图通变》卷一《河图传上》,《道藏》第20册第338页。

⑤ 《易图通变·河图》,《道藏》第20册第337页。

⑥ 《易图通变·河图》,《道藏》第20册第337页。

雷思齐看来,河图是以数理显现事物生成发展的模型图,其中当然可以不出现五与十的位置。五与十虽然在河图中没有实位,却在运转河图中起着非常关键的作用。以五为例,“坎以一始于正北,而一五为乾六于西北,坤以二分于西南,而二五为兑七于西,震以三出于东,而三五为艮八于东北,巽以四附于东南,而四五为离九于正南。故阳得五而阴,耦得五而奇,阴得五而阳,奇得五而耦,是生数之所以成,成数之所以生者也”^①。数的阴阳奇偶及生与成的变化,都有赖于五。从上述本数中十的作用也不难明白十同样有重要的作用。这样一来,本数四十为体,虚数天五与地十为用。《道德经》十一章说:“三十辐,共一毂,当其无,有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。”雷思齐的上述观点,显然是在《道德经》的启发下对河图的解释。而且,他进而提出:“十各成中而居四方之正,然则正则中,中则正也。五始既所以正位于虚用之中十中,又所以中立于实用之外,皆所以为一阴一阳之中道也。由阴阳中既复有阴阳,此体用中所以复有体用虚实,实虚始终,终始变化,生成相与,为无所终穷者也。”^②本数为体,虚数为用。但在虚数中,五又为体,十为用。这就是体用之中复有体用的观点。

雷思齐进而把这一河图思想贯彻到筮法中,力图对筮法做出与河图思想相一致的解释。在《易筮通变》中,雷思齐认为,“虚五”即太极,太极浑沦涵太易、太初、太始、太素为五,此五为虚,蕴指先天之道的存在状态。大衍之数的演变过程也就是道生万物的过程。从筮法上看,大衍之数的衍化是道生万物的摹拟:“大衍之五十,先尊其太极不用之一,以为生生之本,而谓其用四十有九者,盖由一之二,其一以生两仪--,是分而为二以象两,一又参其一以为三才之道,三是挂一以象三,一复三其一为四象,则北南东西之判,冬夏春秋之序,水火木金之位,莫不由是以著,则所以揲之以四以象四时者也,而河图之数所以四十者也。”^③五十数中,先挂一而把它视为道之化身的太极,以它统率运转其余四十九数,这是体现道生万物的思想。然后,太极之一分二象两仪,揲三象三才之道,四以为四象,一二三四合为十,此十为虚,也代表太极之道,所剩四十数即河图之实数。所以,河图之实数为四十,以虚五、虚十行其中而成大衍之数五十和天地之数五十有五。河图以图式来摹略道生万物的过程,筮法则以蓍草之数的分合反映同一过

① 《易图通变》卷一《河图传上》,《道藏》第20册第337页。

② 《易图通变》卷一第十,《道藏》第20册第340页。

③ 《易筮通变》卷下《衍数》,《道藏》第20册第330页。

程。河图之数与大衍之数、天地之数是相一致的。

雷思齐的河图及筮法,用简单明了的图式及蓍数来形象地让人感知道生万物、道存在于万物中等哲学思想。他说:“四方有中,中无定体,而四象八卦以之立,四时有五,五无定著,而四时八节以之行。”^①中即虚数。“天地之理,未始不有数行乎其中。然或有余于数,不足于数。惟其余不足而为之中制,故虽阴阳奇偶之数,有分,有合,有虚,有实,有进,有退,有自然互相生成之中道焉。一阴一阳之谓道者,阴阳分一以为天地,上下合一以为乾坤,天地上下分为四方而中无以合,乾坤阴阳合为四时而中有可分。是同一道也。”^②在数的分、合、虚、实、进、退等过程中,中数即虚数,代表着作为万物本源和本体的道,它无形无象,但万事万物皆赖以以生,赖以以“和”。不仅如此,河图也体现了阴阳学说的基本思想:

四方各具十数,总而四十;四偶各包五数,共为二十。二十则四其五而虚用者,各居其半。四十者八其五而实体者,兼会其全。故四象合八卦而总之则四十也。五为立中之体而生十,为行中之用而成也。且五分于成数六、七、八、九之内,皆阴数少而阳数多,阴固偏,阳固正。五不得中而寄于四偶之偏,十合于生数一、二、三、四之外,皆阳数少而阴数多,阴亦偏而阳亦正。^③

阴阳学说认为,阴阳之中复有阴阳,阴中有阳,阳中有阴。雷思齐也认为,实数为体,虚数为用。虚数之内,五为体,十为用。这就是体用之中复有体用。

雷思齐的上述象数与哲理合一的思想,对道教徒修道有直接的指导意义。道是虚,修道者则存在于实的形而下世界之中,必须以虚统实,借实得虚。阴数多而阳数少,但阴为偏,阳为正,所以必须如逆水行舟一般奋力让身中之阴减少而阳增多,阴少一分阳就多一分,群阴除尽,纯阳即现。纯阳一现,道即可得。

张理,字仲纯,元清江(今江西清江)人。据《宋元学案·草庐学案》记载,他曾举茂才异等,历任泰宁教谕、勉斋书院山长等。元仁宗延佑年间(1314—1320)为福建儒学副提举。早年曾从杜本学《易》于武夷山,“尽得

① 《易图通变》卷二《河图传中》,《道藏》第20册第340页。

② 《易图通变》卷二《河图传中》,《道藏》第20册第340页。

③ 《易图通变》卷一,《道藏》第20册第340页。

其学,以其所得于《易》者,演为十有五图,以发明天道自然之象”。明《正统道藏》洞真部灵图类收录有张理著《易象图说》,分为《易象图说内篇》三卷与《易象图说外篇》三卷两种,自序书于元至正二十四年(1364)。此外,《正统道藏》洞真部灵图类所收《大易象数钩深图》,有学者认为是张理所著,但证据尚不充分^①。

张理是一个儒生,并非道教徒或道教学者,他的意图是通过阐发陈抟《龙图序》的思想而建立一个具有儒学特色的图书易学体系。但他阐明了“龙图”各种图式的意义,为道教提供了一个宇宙生化的模式和修炼模式,对内丹学理论有较大的启示意义,在一定程度上促进了道教教义思想的发展。

张理与雷思齐一样属于象数学派,而且也倾心于陈抟所创建的图书之学。张理认为,河图、洛书是“穷理尽性以至于命”之学:“将以顺性命之理,究礼乐之原,成变化而行鬼神者,要皆不出乎图书之象与数而已。”^②能起到“范围天地之化而(不)过,曲成万物而不遗矣”的作用。人乃天地之副本,得天地之正气:“唯人者,天地之德,阴阳之交,鬼神之会,(五)行之秀气也。身半以上同乎天,身半以下同乎地;头圆足方,腹阴背阳;离目外明,坎耳内聪;口鼻有肖乎山泽,声气有象乎雷风。故天下之理得而成位乎其中,是知易即我心,我心即易。”^③图书象数易学是对世界的真实反映,而人与天是一而非二,所以,“易即我心,我心即易”,以《易》为依准,人当然能效天法地,循道而行,成变化而行鬼神,驾驭整个世界。

道教练丹术,从东汉魏伯阳《周易参同契》开始,即以炼丹与天地造化同理的观点,引入黄老之学的道论作为哲理指导,引入易学象数学为其实践操作的量化指导。这使得道教练丹从一开始就不只是术,而是有学理指导的。如果说魏伯阳所阐发的主要是外丹的话,五代时期的彭晓则主要是内丹。彭晓类似地有“修丹与天地造化同途”的观点。这一哲理思考使得道教的内丹术由单纯的方术上升为一种宇宙天人之学。这就是彭晓在论述道教具体的丹道修炼之前,先论从太易、太初、太始、太素到太极,从太极再到阴阳、三才、五行、万物这一宇宙演化过程的原因。显然,他继承了魏伯阳引入象数易学的路子,“托易象以论还丹”,确立道教的宇宙观。其实,这应该说是当时道教界建构道教内丹学体系的普遍做法。与他同一时期的钟、吕是如此,陈抟亦同样。只不过陈抟另辟蹊径,以易数导出易图,以

① 章伟文:《试论张理易图学思想与道教的关系》,《中国道教》,2006年第6期。

② 张理:《易象图说》,《道藏》第3册,第222页。

③ 张理:《易象图说》,《道藏》第3册,第223页。

易图的形式来论证世界的形成和道教的修炼思想。张理《易象图说》中关于“龙图三变”的说明,与《龙图序》中的文字记载相一致,大体上如实反映了陈抟《龙图易》的思想。

老子《道德经》既说有生于无,又说有无相生。这说意味着,有从无而来,有又可回归于无。在这一思想的影响下,很多易学家认为,《易》揲蓍画卦的过程就是天地演化过程的反演和浓缩。画卦通过七、八、九、六来确定少阳、少阴、老阳、老阴,从而组成各种卦象,因此,通过七、八、九、六可以演化出万事万物。这是有生于无。道教易学不只停留于此。他们还要使作为万物中一员的人通过七、八、九、六,逆此而回到画卦之前,即天地未生前的先天太极的状态。例如,《周易参同契》讲九还七返,八归六居,就是说通过七、八、九、六的阴阳配合,进入到卦未画之前的先天状态。陈抟《龙图易》讲“龙图三变”,从天地未合之数到天地已合之位,再到龙马所负之图,体现的是一幅宇宙顺生的演化图景,逆此而反观,就能与先天地生的“道”合为一体。但是,陈抟《龙图易》已佚,其《龙图序》虽然阐述了“龙图三变”的梗概,但并不具体,有欠清晰。张理则将陈抟“龙图三变”演化过程的各个阶段具体揭示地出来,清晰地阐明了其原理,富有可操作性。例如,通过观“河图”、“洛书”,张理作有不少图,其中之一为《先天八卦对待之图》(如图)。张理用它表达“一本万殊”、“万殊一本”的哲学理念,而这一理念是对“龙图三变”演化过程和原理的总结。



先天八卦对待之图

《先天八卦对待之图》中间的一个白圈代表太极。由太极而两仪、四象、八卦。其中位于上方的阳仪所生乾、兑、离、震交于左，位于下方的阴仪所生巽、坎、艮、震交于右。此图体现了“一本万殊”、“万殊一本”的哲学理念：

康节先生云，坤北、乾南、离东、坎西、震东北、兑东南、巽西南、艮西北者，指此而言。其中○者，太极也；☶者，二仪也。前象奇偶定上下之位，由天地、四象、八卦总之而会于中，所谓敛之不盈一握，万殊而一本也。此图阴阳列左右之门，由动静、四时、八方推之而达于外，所谓放之则弥六合，一本而万殊也。万殊而一本，由天地、四象、八卦而会于中，一本而万殊，由动静、四时、八方推之而达于外，所谓放之则弥六合。^①

“一本万殊”意谓由一而生万物，宇宙的演化是由太极动静而生化阴阳、四时、八方的过程。“万殊一本”意谓自有回归于无，即天地、四象、八卦最终回归于太极之中。前者是顺生，后者是逆归。前者阐明了道创生万物的本源论，后者阐明了道作为万物存在的最根本依据的本体论，因此万物应该向道本体回归。前者恰好为后者提供了依据，因此后者的逆归是可能的。这样，借助于《易》的符号体系和思维方法，张理对道教的“逆”的宇宙模式做出了非常明晰化的说明。这个“逆”的宇宙模式，既是道教的宇宙观，同时，对于道教徒而言，又是一个十分精炼的表达内丹修炼路径和模式的图式。

尽管张理的本意是借阐发陈抟的“龙图易”来建立一个具有儒学特色，包容万象的图书易学体系，但张理所阐发的陈抟的“龙图三变”思想，以《易》之象数图学来形象、清晰地表征天地自然之道的演变历程，阐明了道教的宇宙观，为道教的修丹找到了理论依据。道教徒通过他的阐发，可以更深入地领会陈抟“龙图易”中所包含的内丹学意旨，从而完善道教的宇宙，更好地指导自己的宗教修炼，充实道教内丹术的术、学、道三者双向贯通的知识体系，完善道教内丹学，有着重要的理论价值。张理的易学思想，不仅对道教内丹学有较大影响，也对后世儒家易学，尤其是明清时期的易学有很大的帮助。因此，张理的思想，无论是在道教思想史上还是在易学史上都是有一席之地的。

^① 张理：《易象图说》，《道藏》第3册第230页。

第七章 元明两代江西道教的大发展(下)

第一节 元代全真道在江西的传播及陈致虚的丹道思想

金代由王重阳创建的全真道,在元代得到了很大的发展。全真道追认吕岳(字洞宾,号纯阳子)为全真三祖之一。他在唐末举进士后游历江西庐山等地,当在江西有传法活动。

白玉蟾是早期进入江西活动的南宗人物。他多次往来江西。他到过龙虎山,在嘉定年间曾在洪州玉隆宫主持过国醮。据光绪《江西通志》卷一八〇记载,白玉蟾还到过丰城县始丰山、南昌府白仙岭、安福县武功山等地。其中始丰山石壁上存有白玉蟾手书“江右福地,始丰名山”八字。白玉蟾文集中提到的江西籍弟子有庐山太平兴国宫道士洪知常、陈知白等。白玉蟾在江西的传教活动,开启了南宗在江西的传播与发展。

南宋时期,李简易(1203?—?),又称为李公明,号玉溪子,袁州宜春(今江西萍乡)人,幼习儒业而不遂志,于道佛经典、星算医卜,靡不究心,尤爱金丹。他曾参访江湖。元末史学家陶宗仪《辍耕录》记述,李简易“数访公(赵淇)授以其术,久之隐去,人或以为不死,公思之,一日见其至,喜而固留之,先生曰:吾远来甚热,请具浴。公即具浴,先生就浴室,久之不闻声,日且暮,公亲候之,见有光昱然在水上,圆如初日出,不复见先生所在。先生书藏公家,今稍稍传人间,虞文靖序其事如此云。”^①李简易早岁于各地参访,以所闻轶事,佐以史料、笔记小说编撰《混元仙派图》,是借由近百名高道彼此互动的关系,描绘出两宋丹道的全貌。不过,其中一些只是附会而非信史,遗漏者也有。《席上腐谈》称李简易有著作《心印经解》、《悟真指要》、《羲皇作用》、《规中图》。传世之作有《玉溪子丹房语录》、《玉虚子宜春心诀》、《规中图》、《十二字诀》、《玉溪子丹经指要》三卷及《无上玉皇心印妙经注》。

^① 虞集:《道园学古录》卷五〇《赵文惠公神道碑》亦有记载。

《玉溪子丹经指要》卷首有景定五年(1264)作者自序,称其祖玉溪叟(李观)曾遇吕洞宾、刘海蟾、蓝元道,他也数遇异人指授还丹之道,体验既久,积稿成书。上卷有混元仙派图、悟真篇、指要交会图、三五一都图,论述九还、七返、鼎器、真铅、真汞、真土、刀圭、媒合、采取、融结、烹炼、金木交并、水源清浊、温养、沐浴、脱胎、神化等。中卷有长生久视书、辨惑论、丹房法语、羲皇作用等篇。下卷有张紫阳赠白龙洞刘道人歌、规中图、十二字诀、规中图、密语诗歌等。书末附元至正十四年(1354)李简易传人王珪后记。《玉溪子丹经指要》卷下说:“一阳潜动处,万物未生时,皆从这里起,便是作用处。当斯时也,趺趺大坐,凝神内照,调息绵绵,默而守之,则一炁从虚无中来,杳杳冥冥,无色无形,兆于玄冥,坤癸之地,生于肾中,以育元精,补续元气,续续不耗,日益日强,始之去痼,次以返婴,积为内丹之基本矣。”^①由此所述清静丹法可知李简易为南宗清修派。

明代邵以正辑李简易《无上玉皇心印妙经注》于《玄宗内典·诸经注》。李简易可能是最早注释《心印经》的学者,有独到见解。兹引述《心印妙经注》中李简易对“心”的认识如下:

心这一个字,四大部经,尚说不尽。当悟念虑未起之前,是个什么,念虑既萌之后,是个什么。念虑未起之前即是混成之性,无分别之时,是名真心;念虑既萌之后即是妄心,不名真心,真心自旷大劫稟受得来,不增不减,不垢不静,亦无老死,亦无男女之别。为妄心故,遂粘皮着骨,流浪生死,随他转去。何为妄心?请看古人置字,如忠、恕、慈、忍、怒、爱、欲、忧、悲、恐、惧、怨、憾、憎、恨、念、想、思、忆,皆从心起。故心动则为意,意转则为情,情生则为妄,失却真心矣。《清静经》云:“众生所以不得真道者,为有妄心,既有妄心,即惊其神,既惊其神,即着万物也。”所谓真心者,只这个主张形体,一点灵明,如如不动,分分朗朗底便是了也,更外别求甚么,认得底,却要人中磨炼。待烟消火灭,矿尽金纯,自然现出无位真人,自在受用,如何得入轮回,所以圣人教人修心,即修道也。经云:惟灭动心,不灭照心。达摩西来不立文字,直指人心见性成佛,即此心也。若只如此,无去无来无住,非无非色非空,则又恐泥于顽空,当于真心中造自然妙用,而入于神,是名修炼。《参同契》云:“金来归性初,乃得称还丹。”是这个道理。张紫阳云:“饶君了悟真如性,未免抛身却入身,争似更能修大药,顿超无漏作

^① 《道藏》第4册第418页。

真人。”^①

这里本于张伯端援禅宗入内丹的理路,把心区分为妄心与真心,讲述了真心失却转为妄心的机理,要求人们去妄心而成真心,凝神见性而成道。

王君璋《规中图·跋》称岳素蟾、彭冲阳(彭元泰)、胡古蟾为李简易弟子^②。李简易另有弟子赵淇,赵淇有曾任玄教大宗师的弟子吴全节。

南宋晚期,北方全真道开始传入江西。据《太平山道谱》记载,宋理宗绍定六年(1233),武宁县顺义乡人章哲自湖北武当山学全真道归来,辟荒结庵修炼于太平山,招收弟子,创立玄门广惠派。这可能是江西境内出现的最早的全真道派^③。

元宪宗(1251—1260年在位)时,陕西郃阳籍全真道人吉志通弘教于武当山,他师从乔潜道及潘清容,这二人为马钰(马丹阳)之再传弟子。稍后,全真道士鲁大有和汪真常也在武当山传法。武当山遂成为全真道向江南传法的重要据点。这一时期,江西有人赴武当山学全真道法,其中李明良为著名者。李明良(1286—?),号浩然子,安成(吉安安福)人。元大德年间(1297—1307)到武当山拜全真龙岩子林道富为师。林是元代五龙观首任提点、“开山祖师”汪真常之徒。李明良居易处俭,清心守一,常住华阳洞修行十数年,名望颇高。元惠宗至元二年(1332)玄教大宗师吴全节奏请朝廷任命其为五龙宫提点。李明良曾致力于修缮五龙宫,晚年精于《易经》,道德文章俱佳。元惠宗至元丁丑(1337)被朝廷赐号“教门高士通玄灵应明德法师”。

元初,南宗嫡系李道纯的弟子赵道可来到江西隐修。明代彭泽所修《徽州府志》卷一〇《仙释》记载:“赵道可,其先辽州人……初名大德,授阁门宣赞舍人马步军副总管……累遭差调,冒犯风寒,遂成肺疾,麾下老卒李清庵者,素号得道,一夕候安否,因请屏去侍妾,解衣趺坐,腰背相倚,安不得动,达旦而疾瘳矣。道可感动,礼清庵为师。以印绶诰命付其弟大明承袭,乃弃家住建康创道院居之。又往池阳建德之岳山,至饶(今江西上饶)建云隐堂凡四所,命其徒居之。大德二年(1298)来婺源(今江西)募缘,江桂坡先生舍环村地八亩,建中和精舍以居之,人不识其尝为达官也。”

元初活动于江西地区的全真道士还有金志扬、桂心渊等。其中,金志

① 《藏外道书》第7册第27页。

② 《玉溪子丹经指要》卷下第十八,至正十四年(1354)王钰君璋跋。

③ 参:陈金凤:《宋元明清时期江西全真道发展述论》,《宗教学研究》,2007年第2期;郭树森:《全真道传入江西及其蕃衍》,《江西社会科学》,1996年第9期。

扬(1276—1336)对江西全真道的发展影响极大。金志扬号野庵,人称金蓬头,浙江温州永嘉人。张宇初《岷泉集·金野庵传》载,金志扬所师李月溪是白玉蟾弟子,《历世真仙体道通鉴续编·金蓬头传》载李月溪为全真道士李志常之徒,则李月溪兼传南宗和全真道之学。他还命其徒金志扬北上参访李志常。金氏初隐龙虎山先天观,后于“元统癸酉(1333)复隐武夷山,居玉蟾之止止庵”,人称“真仙”。他积极弘教,门徒甚众。武夷山与江西接壤,金氏也曾江西活动,故对江西的全真道发展有较大的影响。《宋文宪公全集》卷一一《太上上清正一万寿宫住持提点张公碑铭》说:“时桂心渊隐匡庐,金志扬居武夷,二人者世号真仙翁,修丹之士依之者成市。”与金志扬同时的桂心渊也是全真道士,江西贵溪人。先从学于龙虎山上清宫熊尊师,元贞元年(1295)从天师张与材朝觐,授蕲州道官。后周游名山,至江西庐山隐居。金氏再传弟子方邱生,号蒲衣道者,也居于武夷山。光绪《江西通志》卷一二五说:“有蒲衣道者曰方邱生,早游临川吴文正(吴澄)之门,既而师事李西来于武夷山,学全真之学。西来者,故金蓬头之高弟也。久而去之,居龙虎圣井山之天瑞庵。又去之,浮游江湖。见东鲁能仁叟,参相性命一致之要,其说与金(志扬)契。复历丛林,究竟宗旨,后得安城之武功山(今江西萍乡),筑室其巅,若将终身焉。一日忽弃之去……而之豫章(今江西南昌),又将历崆峒,逾梅岭,登罗浮,以绝于南海。”至吉安兴国时,被县尹陈文彬留止,修葺城南之长春道院,让他居住,后卒于此。此外,金志扬还有徒裔劳养素、郭处常、李西来、张天全、方方壶等,这些人在南昌、九江、上饶、萍乡一带活动,有一定的作为。其中方方壶值得关注。

方从义,字无隅,号方壶子,亦称方壶、方壶生或方方壶,又称方仙,自称金门羽客、鬼谷山人,江西贵溪人。早年入道,师事金野庵,为龙虎山上清宫道士。“先生(指金野庵。——引者注)既去人世,方壶子稍出而游观天下名山,至于京师,曾未旬日,即思南还,与之交游之素者争挽留之。张君彦辅知其志之所在,乃取高句丽生纸作圣井山图以慰之。……方壶子谓余本山人,恋禄于朝,去其田里甚久,故特以相示,使不忘乎樵木之事,亦返招隐之道也。方壶子将结庵于金先生故隐之东偏,约予为投老之计,其古之交谊然耶!”^①方从义在金野庵去世之后,曾于其故隐之东偏结庵以居,并拟招危素与之偕隐。他和危素本系同乡,彼此的交谊甚厚。但毕竟二人的情趣并不相同。“方壶生学道于龙虎,心迹超迈,不污尘垢,时时写山水,有奇趣,若武夷、匡庐、恒、岱、华、不注诸山,数为余图之。而仙岩者,又常所

^① 《文渊阁四库全书》第1226册第703—704页。

坐卧其间者也。然其人,游方之外,莫可测度,兴之所至,不问姓名,亦漫与之;否则,虽一笔不轻与之。紫阳王君达善,得其所写仙岩图,寄至京师,求余志之,因序所尝游者,而自惜其汨没世事而不知返也。”^①他们一个“心迹超迈,不污尘垢”,一个却“汨没世事而不知返”,由此可知方从义是一个出世修真之士。方壶子的为人,余阙《青阳集》卷二《高土方壶子归信州序》描写说:“高土方壶子至正(1341—1368)中至自信州,余始遇之,以为名利之人也,徐与往来,见其气泊然,其貌充然,人与之谈当世之事,则饶而不答,独其性好画,人以礼求之,始为出一二,皆萧散非世人所能及。”可见,方从义人品高,画品也甚高。宋濂《文宪集》卷三十一《题方方壶画钟山隐居图》赞扬说:“飘飘方壶子,本是仙者伦。固多幻化术,笔下生白云。”^②方从义善书画,工诗文,与张伯雨齐名。其画风格潇洒,笔致跌宕,意境苍茫,无尘俗之气,以幽静为特色。《图绘宝鉴》录其作品四十余件,今存六件。明代文学家危素(1303—1372)《说学斋稿》卷二《山庵图序》说:“方外之友曰方壶子者,早弃尘事,深求性命之学,从先生(指金野庵。——引者注)最久。”^③张宇初《岷泉集》卷四《金野庵传》记载,金野庵于“元统癸酉(1333)”离开圣井山的天瑞庵^④,“复隐武夷山,居紫清之止止庵”^⑤。明人苏伯衡《苏平仲文集》卷八《南华谪居图记》称:“洪武元年(1368)夏,国子祭酒许先生谪韶州,……城南有山曰南华……于是号南华逸人,且属龙虎山道士方壶子绘之缣素云。”^⑥足证方壶子在明初尚健在。他与明代第四十三代天师张宇初颇有交情。张宇初《岷泉集》卷九《登方壶真人玄室》有“东归振凋逸,问学时相从。毫楮溯羲旭,丹青追浩全。章书示汉迹,隶法卑秦封。觐质素弩劣,探研春复冬。……逾年粗有德,京国劳趋逢。名区赖推重,岂贵爵望穹。返珮已黄发,顿衰幽桂丛。悲怀切景仰,寂寞琼林空。遐逝倏十载,高翔辽鹤冲。……文契共嗟慨,神格期潜通”^⑦等句,说明他曾和张宇初过从甚密,后来先于张宇初逝世。同时说明方壶子不仅工画,其书法亦精。在《岷泉集》中载有张宇初书写他们之间的交情和题赞其画的诗歌甚多,如卷一〇《题方壶秋山幽隐图》称:“偶同归隐处,尘迹罕西东。”^⑧卷一一《题方

① 《文渊阁四库全书》第1226册第720页。

② 《文渊阁四库全书》第1224册第537页。

③ 《文渊阁四库全书》第1226册第703页。

④ 危素《山庵图序》说“圣井山在信之上清宫东南”,金野庵修道之观名“先天观”,与此略异。

⑤ 《道藏》第33册第231页。

⑥ 《文渊阁四库全书》第1224册第682页。

⑦ 《道藏》第33册第260页。

⑧ 《道藏》第33册第264页。

壶万壑云烟图》云：“绝世壶仙海岳情，惯凭灏气混沧溟。……高风寂寞徒追慨，八骏何如汗漫行。”^①《题方壶高深海岳图》云：“海岳庵居铁窰城，壶仙品格会青冥。”^②《题方壶茅斋图》云：“壶仙饱得幽潺趣，寂寞高风属几人！”^③《题方壶夏山图》云：“江南遗墨今逢少，转忆方干独世豪。”^④《题方壶霖竹》云：“壶子神情广漠游，独传遗墨照千秋。……自应宿契凌前古，尚使淋漓湿翠流。”^⑤《题方真人秋风茅屋图》云：“我德竹寒沙碧处，看图尤使梦飞还。”^⑥《题方壶云出山腰图》云：“壶仙妙墨过商岩，绝巘长林兴每耽。”^⑦卷一二《题方壶神仙意》云：“厌将粉黛污秋容，净洗风烟一两峰，要识仙家无味处，尽抛尘垢坐长松。”^⑧《方壶仙岩竹叶》云：“野艇归来饱胜奇，袖中苍玉记当时。仙家多住空青里，只示人间两半枝。”^⑨。这些诗篇既透露了张宇初对方壶子的一往情深，也说明了方壶子画技高超、人品高尚^⑩。

元代活动于江西的全真道还有李珣至陈致虚一系。据《金丹大要列仙志》，李珣为四川崇庆人，初师事马丹阳弟子宋德方，后往武夷潜修，又至真州玉虚庵结圜，最后入青城山。李珣传法于饶州德兴（江西德兴）人张模（字君范，号紫琼真人），模传赵友钦。这一说法有人赞同：“缘督先生在南宗为张紫阳之传，在北宗为王重阳之五传，南北二宗尽萃于缘督先生而为一矣。”^⑪所谓“王重阳五传”系据陈致虚说，指张紫琼的师父黄房公为北宗的宋德方（披云）。宋德方为邱处机弟子，曾受邱处机遗命编纂《大元玄都宝藏》，是元代有名的全真道士。陈致虚谓其号黄房公，是李珣至陈致虚一系的始祖，但宋披云并未到长江以南授徒，此事于史无据。陈铭珪《长春道教源流》已疑其为陈致虚之假托。

赵友钦（？—1368），字敬夫，或云字子恭，号缘督，本为宋室汉王第十二世孙，因乱而为江西饶郡鄱阳人。他精于天文、经纬、地理、术数，从张模得金丹大道，宣扬三教一家之旨，著有《仙佛同源》、《金丹问难》等，是全真道的重要传人。他寓居衡阳时，以金丹之道传授上阳子陈致虚。陈致虚在

① 《道藏》第33册第268页。

② 《道藏》第33册第268页。

③ 《道藏》第33册第269页。

④ 《道藏》第33册第270—271页。

⑤ 《道藏》第33册第271页。

⑥ 《道藏》第33册第272页。

⑦ 《道藏》第33册第274页。

⑧ 《道藏》第33册第278页。

⑨ 《道藏》第33册第279页。

⑩ 卿希泰：《续·中国道教思想史纲》，成都：四川人民出版社1999年版，第517—520页。

⑪ 毛凤飞：《赵公仙子源流说》，载：余绍宋纂修，《龙游县志》（民国版）卷三五。

《上阳子金丹大要列仙志》中介绍说：“缘督真人，姓赵，讳友钦，字缘督，饶郡人也，为赵宗子。幼遭劫火，早有山林之趣，极聪敏，天文、经纬、地理、术数，莫不精通。及得紫琼师授以金丹大道，乃搜群书经传，作三教一家之文，名之曰《仙佛同源》。又作《金丹问难》等书行于世。己巳之秋，寓衡阳，以金丹妙道悉付上阳子。”^①张紫琼为金丹南宗传人。从上述“得紫琼师授以金丹大道”一说，可以断定友钦的内丹学属于南宗。明代宋濂曾为赵友钦的著作《革象新书》作序并述及其学术由来：

先生宋室之子，习天官遁甲钤式诸书，欲以事功自奋。一日坐芝山酒肆中，逢丈夫修眉方瞳，索酒酣饮，先生异而即之，相与谈玄者颇久。且曰：“汝来何迟也？”于是出囊中《九还七返丹书》遗之。临别，先生问其姓名，曰：“我扶风石得之也。”得之，盖世传杏林仙人云。先生自是视世事若漠然，不经意间，往东海上独居十年，注《周易》数万言，时人无有知者，唯傅文懿公立极敬畏之，以为发前人所未言。先生复即弃去。乘青骡，从以小苍头，往来衢婺山水间，人不见其有所资，旅中之费未尝有乏绝，竟不知为何术。倦游而休，泊然坐亡，遂葬于衢之龙游鸡鸣山。^②

这里所说赵友钦得金丹派南宗石泰(1022—1158，字得之，号杏林)之传，当非事实。他以道家身份面世，通天文、星占、炼丹术等，淡泊于功名，曾往东海独居十年，注释《周易》，居住于龙游(今浙江衢州龙游)，常外出游学。后卒于龙游，葬在鸡鸣山。赵友钦学问广博。明代王祿曾整理他的《革象新书》，在序言中说：“其学长于律法算数，而天官星家之术尤精。”清代《四库全书总目提要》说他“覃思推究，发前人所未发”，“在元以前谈天诸家尤为有心得者”^③。赵友钦著述宏富，有《金丹正理》、《盟天录》、《缘督子仙佛同源论》、《仙佛同源》、《金丹问难》、《推步立成》、《三教一源》、《革象新书》等多种，可惜目前只有《革象新书》存世。《革象新书》共三十二篇，论述了中国传统天文学中的三十二个问题，对前人天文学问题作了系统总结和归纳，内有许多赵友钦本人在观星测天中所独创的天文物理思想。是书在元代科技史上占有重要地位，从中可见赵友钦为中国古代天文、历法、物理、数学所做出的贡献。由这些书名来看，赵友钦的工作主要集中于道教练丹

① 《上阳子金丹大要列仙志》，《道藏》第24册第76—77页。

② 《革象新书原序》，《文渊阁四库全书》第786册，第274—275页。

③ 《文渊阁四库全书》第786册，第223页。

术、天文学、物理学等方面。

余希圣,字岫云,号非非子,华盖山南谷人,十五岁学道于宜黄县南华山昭福观,遍游南北,后归临川,在崇仁仙游山建仙游观而居之,吴澄曾为之作记。其弟子彭致中编有道教诗词集《鸣鹤余音》,所收多全真祖师之作^①。

元末王道渊,号混然子,南昌修江(今江西修水)人,南宗道士。明张宇初序《还真集》称其“以故性博学,学通至大得秘授,犹勤于论著”。王氏著作有《还真集》三卷、《通玄篇》一卷。注释有《崔公入药镜注解》一卷、《黄帝阴符经夹颂解说》三卷、《黄帝阴符经注》一卷、《青天歌注解》、《太上升玄说消灾护命妙经注》、《太上老君说常清静经纂图解注》等。天师张宇初曾对其极尽赞誉和钦佩,为其《还真集》作序,序中称其金液还丹之旨,“虽上紫阳、清庵亦未知孰先后也”^②。其中,《黄帝阴符经夹颂解注》是用丹道解释《阴符经》,《太上老君说常清静妙经纂图解注》经水精子增注后,是《清静经》诸注本中最通行的^③。

王道渊在南宗内丹学基础上融摄全真北宗之学,形成了性命双修的内丹思想体系。

首先,王氏对性、命做了解释。他说:“性也者,先天一点至灵,人身中元神是也。此灵在父母未生以前不曾添些,居父母已生之后亦不曾减些,本自圆成,亦无余欠,是故,人之生也,性无有不善,而于气质不同,稟受自异,故有本然之性,有气质之性。本然之性者,知觉运动是也;气质之性者,贪嗔痴爱是也。……此一点灵明,无形无相无古无今,贯石透金,本无所说。”^④“性”是宇宙本源——“道”——在万物中的体现,在人为人的本然之性(天性)、一点灵明,即元神。“天命谓之性,性乃为人一身之主宰。”^⑤它是人的知觉运动的来源。每个人与生俱来都有天然之性,但因为各人的稟受有异,气质不同,从而形成不同的气质之性。气质之性主管人的贪嗔痴爱等情,是识神、思虑神。人在后天成长的过程中,因眼耳鼻舌等感觉器官的诱惑,一灵真性被色声香味所触,习染渐深,于是元精化为交感精,元炁化为呼吸气,元神化为思虑神,难于归复本来的天真。不过,人只要恢复元

① 虞集:《道园学古录》卷五〇《非非子幽室志》。

② 《道藏》第24册第97页。

③ 张晓粉:《论王道渊的南宗道教思想》,《四川大学学报》(哲学社会科学版),2003年第2期。

④ 《道藏》第24册第105页。

⑤ 《道藏》第24册第103页。

神,回到先天本来真性,就能得道。这就是修性。

关于“命”,王氏说:“命者,人身一点元阳真气也。……父母已生之后,一元真炁居身两肾中间,空玄一窍之内,命于此立,性亦寄体于此。……命乃为人一身之根本。”^①又说:“人之生也,莫不有命,命之赋也,莫不有性,性即神也,命即气也,主宰一身神也,荣卫一身气也。”^②“命”是人从先天获得的基本物质性元素,又称元精、元气。修命即是使人在成长过程中渐渐耗散、亏损的元精、元气逐渐充满的过程。

关于性与命的关系,王道渊说:“性者,人身一点元灵之神也;命者,人身一点元阳真气也。命非性不生,性非命不立。……性乃为人一身之主宰,命乃为人一身之根本。……性应物时,命乃为体,性乃为用;命运化时,性乃为体,命乃为用。体用同源,显微无间,方可谓之道。缺一不可可行也。夫修还丹之道,不过以神气混合而复本来性命之全体。”^③以性为体,以命为用,这样的观点前人已经提出了,如全真七子之一郝大通在《真仙直指语录·郝太古真人语录》就说过:“夫吾道以开通为基,以见性为体,以养命为用。”^④王道渊则进而把它推进到二者互为体用的新高度。这一观点是对性命双修之旨的更为凝练的概括。

在内丹修炼的方法和过程方面,王道渊也有不少独特的观点。他基于南宗的立场认为修命能带来比修性更好的成效。他在对《阴符经》中“绝利一源,用师十倍,三返昼夜,用师万倍”注解时说:“以诚性为体,绝去利欲,清心一源,自得其虚灵不昧,终不及行武炼之工夫,故云用师十倍之力也,乃形容修性之工夫,纵然得寂然不动,犹属阴神,岂若修命,三返昼夜而有回阳换骨之妙乎?”^⑤他的修命思想集中体现于《还真集》卷上,可概括为如下几点:首先,要明炉鼎、药物、火候等“内丹三要”。他罗列出鼎器、药物、火候的众多异名,指出身中卦象为火候之比喻,子午为冬夏二至、卯酉为春秋二分等都是譬喻身、心、意等。在王氏看来,鼎器又名天心、玄关一窍等,是烹炼温养药物之场所,位于人身天地正中,但却不是人的具体五脏。它不偏不倚,独立虚空,非内非外,乃元始之宗、性命之源,实际上即指丹田。药物即精、气二宝,与神构成人身三宝。它们有先天、后天之分,先天乃元精、元气、元神,后天则是指交感精、呼吸气、思虑神。先天三宝为体,后天

① 《道藏》第24册第103页。

② 《道藏》第24册第123页。

③ 《道藏》第24册第103页。

④ 转引自:王西平主编:《道家养生功法集要》,西安:陕西科技出版社1989年版,第475页。

⑤ 《黄帝阴符经夹颂解注》,《道藏》第2册第841页。

三宝为用，“非先天不能生后天，非后天不能成先天，此二者之理一体而分化，不可失后损先也”^①。内丹修炼之真药物只是先天三宝，因而下手筑基即要补全三真，若三真不全，药物不存，既使再勤行修炼，亦是“空煮铛”，最终毫无成效。火候，意指以神为主导，掌握意念、调息及采炼的时机法度，主要取法于天地阴阳辟阖、消息进退之度数。

其次，关于炼己筑基。炼己即修心，筑基即调补精气。王道渊以“惩忿窒欲”解说炼己：“惩忿者，戒心也；窒欲者，止念也。戒其心则忿不生，止其念则欲不起，忿不生而心自清，欲不起而情自静，心清性静则道自然而凝矣。”^②在他看来，惩忿是阻止心火上炎，性天云蔽，窒欲则是阻止阳精下降转化为爱欲，导致自身精、气、神耗损。他认为，“惩忿窒欲”是修丹之枢纽：“大凡平日二六时中，心要清静，意要湛然，不可起一毫私念间隔真性，自然如青天无云障。”^③王道渊以惩忿窒欲解释炼己工夫，既总括了全真丹法之要，又吸收了理学与净明道的思想，可谓匠心独运。炼己的同时即是筑基。筑基就是补全丧失的元精、元气、元神，自后天返还先天。如何补？王道渊认为，必须以自身同类之物相补，即“以元精炼交感精，以元气炼呼吸气，以元神炼思虑神”^④。具体地说，在戒心止念的基础上，收视返听，意守丹田，闭守三关，使神不从眼漏，精不从耳漏，气不从口漏，凝神内注，久之则精、气、神自然牢固不泄，返回先天，补亏工作即告完成。接着进入三关修炼。初关炼精化气，中关炼气化神，上关炼神还虚。这一过程中，有为为始，无为为终，关键在于采药依时，运符合刻，勿忘勿助，自然而然，静则以养其命，动则以复其命，直至十月功圆，脱胎换鼎，移神上居泥丸，天门迸破，调护出神，直待神通圆满，变化自在，成为出劫真仙。

总之，王道渊主张“三教之道，本来同祖”^⑤，因此，“在丹家则为取坎填离、水火既济之理，在禅家则为回光返照、转物情空之理，在儒家则谓克己复礼、正心诚意之理，以此论之三教，道同而名异，其实不离乎一心之妙也。是以天地无二道，圣人无两心”^⑥。会通儒、释、道三家，以南宗为基础融合北宗，以性命混融为内丹修炼的核心，主张修丹应该混融性命、阴阳。对修炼的一些具体原则，他也有不少精辟的见解。

① 《还真集》卷上《金丹直指》，《道藏》第24册第99页。

② 《道藏》第24册第104页。

③ 《青天歌注释》，《道藏》第24册第890页。

④ 《道藏》第24册第99页。

⑤ 《还真集》卷下《沁园春·三教一理》，《道藏》第24册第120页。

⑥ 《还真集》卷中《惩忿窒欲论》，《道藏》第24册第104页。

有元一代,道教各派接触频繁,相互影响,互有吸收。其中全真内丹思想尤为诸派所重视、所吸收。如前述神霄派、净明道均以融合内丹与符箓为特征,这一特征对天师道和玄教也有颇大的影响。赵宜真是综合诸道派的代表人物,尤与全真关系密切。他先学正一法,次师全真张广济,得长春真人邱处机之传,又师南昌李玄一,得白玉蟾南宗之学。所以,清代罗浮酆醾洞主陈教友将赵宜真列为全真法嗣^①。《长春道教源流》卷七《赵元阳传》说赵“于正一天心雷奥、全真还丹之旨,多所发挥”。赵氏所论丹法,大体与全真北派一致。《原阳子法语》卷上《还丹金液歌并序》云:“自性法身本来具足,不假于外,自然之真。其进修之功,则摄情归性,摄性還元。有为之为,出于无为,无证之证,所以实证,胎圆神化,脱体登真。诀曰:一灵真性号金丹,四假为炉炼作丸。是为真一、为玄一,又名内丹也。”《真道归一偈》总括内丹大要,称:“摄情还性归一元,元一并忘忘亦去,囊括三界入虚空,粉碎虚空绝伦伍。”这说明赵宜真深受全真道的影响。赵宜真也学净明忠孝之道,曾经对净明忠孝道法做过补阙订正的工作(惜已佚),被尊为净明道第四祖。

元统一中国以后,全真道的政治功能减弱,元统治者深感其社会影响过于强大而有所顾忌,转而扶植天师道,对全真道采取限制、打压的政策。这必然影响全真道在南方的传播与发展。元代南方各地虽然都有全真教徒活动,但除了武当山,在其他地区包括江西在内,全真道宫观经济基础薄弱,道院多为新建,为数不多,规模狭小,无法与正一诸派相比。全真道徒往往借助于正一道的宫观庙宇,独立的全真道院为数极少;道徒活动形式以个体为主,团体或有组织性的极少^②。

陈致虚(1290—?),字观吾,号上阳子,江右庐陵(今江西吉安)人,元代著名内丹家。他早年习儒,“癖嗜诗书”,同时留心仙道,于天历二年(1329)从赵友钦学道,得马丹阳一系丹诀,后于蜀中得青城老仙“以青城至秘之文悉授无隐”。既得真传,于是著书立说,广招徒众,“遍游夜郎、邓水、玩芷、辰阳、荆南、二鄂、长沙、庐阜、江之东西,凡授百余人”^③。陈致虚弟子甚众。其弟子中有官宦如田至斋、王冰田(初阳子),有宫观提点如潘太初(一阳

① 据《历世真仙体道通鉴续篇》卷五《金志扬传》,金志扬师从全真道士李月溪,李月溪师从南派白玉蟾,同时是北派丘长春的高弟,而金志扬又是张广济、李玄一之师,所以,赵宜真得南派、北派之传。参见:秋月观瑛著,丁培仁译:《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》,北京:中国社会科学出版社2005年版,第156—157页。

② 陈金凤:《宋元明清时期江西全真道发展述论》,《宗教学研究》,2007年第2期。

③ 《悟真篇三注》陈致虚序,《道藏》第2册第972页。

子)、车兰谷(碧阳子),可见陈致虚在当世具有一定势力。其余较著名者尚有明素蟾(宗阳子)、欧阳玉田、欧阳玉渊(元阳子)、周允中、周草窗、余观古(心阳子)、李天来(来阳子)、张毅夫(四阳子)、夏彦文(得阳子)、赵仁卿(扶阳子)、邓养浩(南阳子)、赵伯庸(致阳子)、陶唐佐(东阳子)等,多为元代擅长金丹之道士。

陈致虚著述甚丰,主要有《金丹大要》十六卷、《金丹大要图》一卷^①、《金丹大要列仙志》一卷、《金丹大要仙派》一卷、《度人上品妙经注》三卷及《周易参同契分章注》三卷、《悟真篇注》^②等。另外尚注有《道德经》、《金刚经》^③。这些著作继承张伯端一系的南宗丹法,发挥全真“道释同阐,仙佛合证”的思想传统,深入而全面地论述了性命双修的内炼之道,提出了系统而完整的丹道学说体系。

《金丹大要》是“求诸仙经,搜奇拔粹”之作,其每一章节都是先引述前人对相关问题的精辟论述,然后才是陈致虚自己的阐释发挥。全书引《参同契》、《阴符经》、《龙虎经》、《悟真篇》的言论最多,南宗五祖的言论都有征引,全真道七真则仅引马钰。这说明陈致虚的思想来源主要是南宗。在南宗诸子中,引用无名子翁葆光的观点较多,这说明他在南宗中倾向于阴阳双修派。王沐认为他是南宗阴阳派,颇为正确^④。

在合汇儒、佛、道三教的时代思想潮流影响下,陈致虚站在道教的立场上,吸收儒、佛的思想精华来发展内丹学。“天以清,地以宁,三光以明,万物以荣,圣人、仙、佛以修以成。……孔子而佛,皆明此道,非别有一道也,后来乃分三教。”^⑤他认为,儒、释、道三教都归宗于老子,三教都以老子之道为法,而“老子之道即金丹之大道也”^⑥,如《道德经》所云“仿佛中有象有物,杳冥中有精有信”,“不贵难得之货”等,都直指金丹大道,显露玄机。“众甫”、“神器”、“玄牝”、“橐籥”等都是《道德经》中所隐八十余个金丹术语的异名。基于这种认识,陈致虚以金丹之道去合汇儒、释:“道之为物,通气而生气,复资气而育天地万物,未有非气而自生育者……气之在外者曰

① 这是将《金丹大要》第八卷析出而成。

② 后人将《悟真篇注》与薛道光(实为翁葆光)、陆墅注合为一书,称《悟真篇三注》。

③ 现《金丹大要》中有《道德经序》、《道可道章解》、《道德经转语》三章,《道德经序》说他“并得赵友钦解《道德经》,焚香启视”,“师授是经,俾之(指陈致虚)续其言外意”,于是“今遵师训,因并释之,每章就下转语”。可见,陈致虚所注《道德经》分注解和转语两部分。从存世情况来看,注解只有《道可道章解》,转语则全部收入《金丹大要》卷一〇。《金刚经》注本已佚。

④ 参见:王沐:《悟真篇浅解(外三种)》附录二《悟真篇丹法源流》,北京:中华书局1990年版。

⑤ 《道藏》第24册7页。

⑥ 《道藏》第24册9页。

黑铅,即金丹之道也,释云佛法,儒谓仁义,道曰金丹,三教大圣必用是气而后方能成佛作仙。”^①从佛教来看,“释氏修定坐禅,以土制铅,以铅制汞,铅汞归鼎,身心不动”^②,禅定是金丹之道。从儒家来看,孟子养“浩然之气”实为金丹采炼^③,以三纲五常为内容的道德涵养是修炼金丹的前提和基础:“夫金丹之道,先明三纲五常,次则因定生慧。纲常既明,则道自纲常而出,非出纲常之外而别求道也。”^④总之,“三教一家,实无二道”^⑤。他认为,在形而上的层次,“孔子曰‘参乎吾道,一以贯之’,老子曰‘万物得一以生’,佛祖云‘万法归一’,是之谓三教之道,一者也”^⑥。在心性的层次,“圣人无两心,佛则云明心见性,儒则云正心诚意,道则云澄其心而神自清,语殊而心同,是三教之道惟一心而已”^⑦。而“此心乃天地正中之心也”,所以对人而言就是人之本心。而且,三教都强调明心见性:“中庸云‘天命之谓性’,《大道歌》云‘神是性兮气是命’,达磨东来直指人心,见性成佛。”^⑧既然如此,那为什么会有三教的区分呢?陈致虚认为那是因为众生根器各异,圣人慈悲为怀,为度众生而方便假说,各开一门。

儒、佛、道三教关于道有种种不同的解释。陈致虚为了对内丹修炼进行理论解释,选择了把道视为炁的观点。他说:“道也者,果何谓也?一言以定之曰‘炁’也。”^⑨又说:“何谓道?先天一炁之造化也。”^⑩那么,“炁”是如何生化出道,道又是如何生化出万物呢?他说:

天地之未始有始之始也,一气蟠积,冥冥滓滓,杳杳莫测,氤氲活动,含灵至妙,是为太乙,是为未始之始始也,是为“道”也,故曰“无始”。夫天地之有始也,一炁动荡,虚无开合,雌雄感召,黑白交凝,有无相射,混沌沌沌,冲虚至圣,包元含灵,神明变化,恍惚立极,是为太易,是为有始之始始也,是谓“道生一”也,是曰“元始”。夫天地之太极也,一炁斯析,真宰自判,交映罗列,万灵肃护,阴阳剖分,是为太极,是谓“一生二”也,是曰“虚皇”。阴阳既判,天地位焉,人乃育焉,是谓

① 《道藏》第24册7页。

② 《道藏》第24册5页。

③ 《道藏》第24册14页。

④ 《道藏》第24册8页。

⑤ 《道藏》第24册5页。

⑥ 《道藏》第24册56页。

⑦ 《道藏》第24册56页。

⑧ 《道藏》第24册56页。

⑨ 《金丹大要》,《道书全集》,北京:中国书店1990年版,第13页。

⑩ 《悟真篇三注》,《道藏》第2册第975页。

“二生三”也，是曰“混元”。阴之清者，升上而焕丽也，则日月星辰布焉，故天左运，三光右旋；阳之清者，腾上而会于阳也，故风云动而雷雨作焉；阳之浊者，重滞而就地也，则海岳奠峙，而五谷草木昌焉，故岩岫出云，山泽通炁，阴阳之炁闭而不通也，则雪霜结而冻冰焉；阴之浊者，积污而下凝也，穴岩幽藏而深邃，故五谷八石以错杂焉。天地之中，阴阳正炁之所交也，圣人焉，仙佛焉，庶民焉，贤愚寿夭寔所淆焉，胎卵湿化无有息焉，是为六合也，是谓“三生万物”也。^①

这是在《道德经》所说的“道生一，一生二，二生三，三生万物”这四个阶段的前面增加了一个炁生道的阶段。根据这一宇宙发生论，陈致虚以天地生成作为坐标，把后面道起作用的四个阶段分为先天地之道和后天地之道两大阶段。他说：“夫道也，生天也，生地也，成仙佛也，类万物也，是先天地之道也。夫唯今有天地也，有人也，有万物也，是后天地之道也，而道也者，乃行乎其中也。”^②看来，先天地之道是先天一炁的状态，其内涵比较接近于本体；后天地之道主要是万物产生过程中的规律。

在上述宇宙发生论的各阶段中，陈致虚颇为重视一生二这一阶段，尤其是关注阴阳。他赞成其祖师“《易》只阴阳两件事”的观点：“我紫琼翁（引者按：指陈致虚的师祖张模。）初受太虚真人（引者按：指张模的老师李钰。）入室语，首问《参同契》为明《易》耶？为行《易》邪？太虚曰：《易》只阴阳两件事，能明，能行，方为圣人。”^③陈致虚对此发挥说：“乾坤变化，各正性命。乾之太始，用九乘坤，阳含其阴，虚而成离。坤之太乙，用六承乾，阴含其阳，实而成坎。是坎离得专阴阳之体，变易而用，包囊生育，愈无停机。”^④在他看来，万物生成都依赖于阴阳，所以，阴阳是《易》之门户，是道的纲纪，离开了它们，道的功用就无法呈现。

与道分为先天地之道和后天地之道两个层次相应，陈致虚把阴阳也划分为先天阴阳（又称真阴、真阳）和后天阴阳两个层次。先天阴阳呈现先天一炁的存在状态，后天阴阳是万事万物运动变化的基础。陈致虚说：“圣人以实而形虚，以有而形无，实而有者，真阴真阳也，同类有情之物也，虚而无者，二八初弦之气也，有气而无质者也，两者相形，一物生焉。所谓一者，即先天地真一之气凝而为一黍之珠也。原其天地之内，已有形质者，皆后天

① 《金丹大要》，《道书全集》，北京：中国书店1990年版，第80页。

② 《金丹大要》，《道书全集》，北京：中国书店1990年版，第81页。

③ 陈致虚：《周易参同契分章注》，《藏外道书》第9册第238页。

④ 陈致虚：《周易参同契分章注》，《藏外道书》第9册第224页。

地之气,属阴,独先天地之气属阳。”^①先天阴阳有气而无质,后天阴阳则有形有质。如就阴阳而论,则先天阴阳为阳,后天阴阳为阴。为了便于理解,陈致虚进而用乾坤二卦表示先天阴阳,用坎离二卦表示后天阴阳,说:“夫乾之为物,阳也,故为易之户。坤之为物,阴也,故为易之门。……非得乾坤之门户,则天地何由而设位,日月何由而光明,人物何由而化生,圣人何由而行其道哉!是以乾动而直,则阳太极而生阴;坤动而辟,则阴太极而生阳。阴阳交错而成离坎。……盖阳乘阴则乾中虚而为离,阴乘阳则坤腹实而为坎。故坎离继乾坤之体而为阴阳之匡廓。”^②作为先天阴阳,乾阳极而阴,坤阴极而阳,必然沦入后天,将其“体”寄存于后天阴阳即坎离之中。这就是说,坎为后天之阴,其中爻却是乾之体,含蕴先天阳炁,实质为阳;相反,离为后天之阳,其实质却为阴。这说明,人们可以从后天阴阳中找到先天阴阳并由此返回先天一炁的混沌状态,这就为人逆转人道而修炼丹道提供了理论基础。

陈致虚认为:“天地之道也,阳极而阴,阴极而阳,故万物终焉,万物生焉。”^③依赖阴阳交感和消长变化而生长发育,在这一点上人与万物都是一样的,只不过万物只有后天阴阳在起作用,而人作为万物之灵,与生俱来就同时禀赋了先天阴阳和后天阴阳。他说:“盖人禀先天真一之炁,以生以毓,以长以大。至于二八之年,足三百八十四爻铢而成一斤之数,当此时也,号曰‘纯乾’,是为太极。”^④在他看来,十六岁之前,人的生长表现为先天一炁的壮大,属于先天阴阳的阶段。与此同时,人禀受父精母血(后天阴阳)而形成的身躯也随之生长发育,到十六岁左右进入青春期,就有了男女之欲。此念一动,男子身中所禀先天阳炁就奔失于外,故“虚心”而为离;相反,女子得此先天阳炁而为坎。“阳极必乘乎阴,乾纯必乘乎坤……心才动则炁散,炁散则精泄,精泄则坤乘。纯乾乘坤,则阴消阳而心虚为离;纯坤乘乾,则阳入阴而腹实为坎。”^⑤人就这样进入了后天阶段。此后,“一切凡人,愈迷愈远,泊于名利嗜欲之场,投老而无悔。”^⑥结果是,身中阳炁越来越少,阴气越来越多,阳尽阴纯,人就死亡。

那人有没有可能延缓甚至避免死亡呢?答案是肯定的。因为人为万

① 陈致虚:《上阳子金丹大要》卷四,《道藏》第24册第14页。

② 《参同契注》,《藏外道书》第9册第221—222页。

③ 《金丹大要》,《道书全集》,中国书店1990年版,第81页。

④ 《金丹大要》,《道书全集》,中国书店1990年版,第69页。

⑤ 《金丹大要》,《道书全集》,中国书店1990年版,第74页。

⑥ 《金丹大要》,《道书全集》,中国书店1990年版,第69页。

物之灵，可以逆万物生长的路子返回本源而追求不死。陈致虚说：“子抑不闻之乎？天地之道也，阳极而阴，阴极而阳，故万物终焉，万物生焉。人之道也，阴极而已，世故有生死焉，阳极而已，世故有金丹。世之生死者，后天地之道也，有盈虚焉，有消息焉。唯金丹也者，即先天地之道也，不人为也，不为物也，非顺求之，乃逆取之，有生也，无死也，是之谓圣人也，是之谓仙佛也。”^①从后天地之道返回先天地之道，人就可不死。他又说：“世人惟顺行后天之道，故一生一死而轮转不息。圣人善逆用先天之道，故致知、格物、正心、修身，乃长存而不泯。数往者顺，知来者逆。故《易》之道逆数也。”^②只要逆行而遵循先天之道，就可以不死。从哪下手呢？阴阳。通过调和阴阳，去阴存阳，达成纯阳，即可不死。“修真之士若执己而修之，无过炼精、气、神三物而已。奈何三物一致，俱是后天地生，纯阴而无阳，安能化形于纯阳而出乎天地之外耶？此言一身之精、气、神也。紫阳盖欲题省世人，未得先天地之阳神与身中精、气、神相配，终不仙也。”^③也就是说，能让人不死的阴阳，不是后天阴阳，而是先天阴阳。但是，先天阴阳之中，又只是阳，也就是，只有道才有这功能。道作为先天一炁，没有形质，却生生不息，因而是纯阳。本来，先天阴阳属于阳，后天阴阳属于阴。但先天阴阳的理想存在状态则为纯阳，这不是偏阳，而是因为先天阴阳已经超出后天有形质的阶段了。后天阴阳中则有阴有阳。在后天的现实状态中，偏阴偏阳都不是正常状态，阴阳平和才是正常状态。内丹修炼就是要借后天阴阳而修先天阴阳，实则是把后天的阴阳转化为先天之阳，炼成纯阳之体。

陈致虚把在人的先天阶段逆行的道称为上德无为之道，在后天阶段逆行的道称为下德有为之道：

上德者，体全德之人也，无不为之士也。男子当二八之年，真精全而欲泄，全德之人则能保爱而浑无亏，又遇明师授以无为修摄之道，以永其寿，是谓无不为之士，是谓上德之全人也，是即圣人行无为之化，是即大人成无为之功也。下德者，窃造化之人也，盗万物之士也。夫一切人年甫二八，真精未泄，谓之纯乾。逮夫情欲一动，乾之中爻走入坤宫，乾不能纯，心虚为离。由是而后，日夜漏泄，存而有者复几何哉？惟至人者，不待其极，乃行圣人复生之道，以仙其身，是谓下德之士，是

① 陈致虚：《上阳子金丹大要》，《道藏》第24册第50页。

② 陈致虚：《周易参同契分章注》，《藏外道书》第224页。

③ 陈致虚：《上阳子金丹大要》，《道藏》第24册第15页。

窃造化之人也，是即圣人率性之道，是即神人有为之功也。^①

在他看来，上德之人先天一炁具足，只须行无为之道而保养，即可长生不死。下德之人由于先天一炁亏损，必须先补全先天一炁才能借之成仙。那么，先天一炁从何得来呢？怎么获得？前已述及，坎离寓先天阴阳以为质，所以只要找到后天之坎离，取出其中所蕴涵的先天阴阳，以此先天阴阳和合而返回先天一炁的混沌状态，成就金丹，即可超越阴阳，摆脱生死的藩篱。如陈致虚解释“金丹”说：

“金”者，非云金也，……此金乃先天之祖炁，却生于后天。……是以高仙上圣于后天地已有形质之中而求先天地未生之炁，乃以此炁炼成纯阳，故名曰“丹”。夫纯阳者，乾也；纯阴者，坤也；阴中阳者，坎也；阳中阴者，离也。喻人之身亦如离卦，却向坎中心取出阳爻，而实离中之阴，则成乾卦，故曰“纯阳”。以其坎中心爻属金，故曰“金丹”。^②

在后天的坎离二卦中取坎填离而成先天纯阳之乾卦，意味着金丹成就，得道可期。

但无论是无为之道还是有为之道，都必须以掌握天道发展、演化的规律为前提。为此，陈致虚提出了“《易》之道统乎天心”的思想。他说：“是以圣人之降世也，仰观俯察，精审阴阳，以阴为符，以阳为命。何谓上观显天符？盖阴气在天地间曰天符，阳气在天地间曰天命；阴气在人身中曰火符，阳气在人身中曰性命。若阴阳屈伸之时，则符为进退之候，符候准乃不失时，故《易》之道统乎天心。”^③人身阴阳的屈伸进退要与天地阴阳的屈伸进退——天心——相一致。陈致虚认为，“天心”有两层涵义：一是阳生之户：“天心，乾之正位。子为天心，阳生之户。”^④乾为阳，子为阳炁发生的开始。阳气主生，天心指的就是万物的生生不息。二是“中乃天心”。内丹修炼者通过稽天观地，明日月之合，体乾坤之用，辨明阴阳，识符火进退，从而应符节，谨动静，仿天地造化的法度而使自身小天地运行有序，所以说：“是知八卦乾、坎居北，艮、震归东，巽、离返南，坤、兑还西，交布列暇，运用推

① 陈致虚：《周易参同契分章注》，《藏外道书》第9册第231页。

② 陈致虚：《金丹大要》，《道书全集》，中国书店1990年版，第21页。

③ 陈致虚：《周易参同契分章注》，《藏外道书》第9册第227—228页。

④ 陈致虚：《周易参同契分章注》，《藏外道书》第9册第228页。

移,不失于中,中乃天心,即太中极。”^①“不失于中”的“中”指天地阴阳消长,造化生物的规律。由于人乃一小天地,所以,“中”也指修炼内丹所应遵循的法度。“易之道统乎天心”,“天心”在乎手,便可以实践还丹之道。

受唐宋以来盛行的心性论的影响,陈致虚把道等同于人的真性、本心,并把修炼落实到心上。他说:

名何云心?有肉团心,有虚空心。此虚空心,是名何心?是金刚心,是涅槃心。彼肉团心,复名何心?是妄想心,是烦恼心。是世人思虑总皆执着,以执着故,是名障碍。心有障碍,因缘不来,因此无缘,轮回生死。若金刚心,若涅槃心,是虚空心。此虚空即智慧心,即真实心。上士一闻,发大智慧,勇猛精进,是云“真佛”……此一切心(虚空心)历劫不坏。彼一切心(肉团心),争爱贪着,见色迷恋,闻声惊怖,是非分别,无有穷已。……此精进心,有大猛勇,诸天及人,见此精进,欢喜无量;假此精进,成佛作祖。云何名佛?是虚空心。云何虚空而名真佛?此虚空心,悬崖壁立,智慧精进,倏尔变通,因尔虚空,前无所进,后无所退,执着不得,思议不及,是云“真佛”,亦云“法身”。缘此法身,住虚空中,得大解脱,得大自在。^②

世人以肉团心为主宰,因而总是有所执着,不能摆脱轮回、超越生死。“先天一炁自虚无中来”。只有泯灭妄想执着的肉团心,让被蒙蔽的虚空心(真心)显露出来,才能招摄先天一炁回到身中。然后借此真心而修,才能阴消阳长,阳纯而仙。这其中的关键是泯灭念虑,如他引李道纯的话所说:“盖念虑绝则阴消,幻缘空则阳长。故阴尽阳纯则金丹药熟,丹熟则飞神仙境,此所谓之神仙矣。”^③不过,陈致虚指出,逆取先天阴阳而返归先天一炁,这只是命功修炼,只是修仙的一个阶段。修仙的更高阶段是性功修炼,其目标是恢复人的本来真性,而本来真性在内涵上就是道性,所以,恢复本来真性就意味着得道。

在具体丹法上,陈致虚融内丹南北宗于一身,他除宗承南宗张伯端、白玉蟾的内丹清修之法外,又宗承南宗刘永年、翁葆光一系的阴阳双修丹法。《金丹大要》多处言及“无为而无不为”与“有为而有以为”的区分,意谓前者为元精、元炁未损之“高上之士”所习的清修丹法,后者为浑沌之体已破

① 陈致虚:《周易参同契分章注》,《藏外道书》第9册第228页。

② 《金丹大要》,《道书全集》,北京:中国书店1990年版,第115页。

③ 《金丹大要》,《道书全集》,北京:中国书店1990年版,第22页。

者所修的阴阳丹法。由于有资格修习清修丹法者少之又少,所以他主要致力于发明阴阳丹法。他认为,阴阳丹法的第一步是男女合炼以成“外药”,如他将孔子“男女媾精,万物化生”之语解释为采铅于彼体^①。第二步是在己身中修炼而成“内药”。合而言之,“内药只了性,外药兼了命;内药是精,外药是气,精气不离,故为真种,性命双修,方证天仙”。这是他在《悟真篇三注》中的基本思想。这种阴阳双修丹法,很难与唐宋以来流行的三峰御女邪术划清界限,故时遭世人诟病。明代王世贞《书悟真篇三注后》说,阴阳双修,男女交媾之术,“不敢遽谓其无,而其事甚鄙,其机甚危,其品甚卑,其效甚难。薛、陆二子之注释,犹显晦相杂,至于上阳子陈致虚者,而无虑蕴矣。且其辞旨之放浪狂诞、滑稽陋褻,灭天道,伤人理,而其罪之尤大者,曰侮圣言。”^②这一评论,似乎是站在儒者的立场上而发的,失之于太过而有欠公允。

陈致虚的丹法本于南宗的张伯端、白玉蟾学说,重视精、气、神的作用,认为,内丹修炼“不外神、气、精三物。是以三物相感,顺则成人,逆则生丹。何谓顺?一生二,二生三,三生万物,故虚化神,神化气,气化精,精化形,形乃成人。何谓逆?万物含三,三归二,二归一。知此道者,怡神守形,养形炼精,积精化气,炼气合神,炼神还虚,金丹乃成,只在先天地之一物耳”^③。鼎器、药物、火候是内丹修炼的三大要素。陈致虚在《鼎器妙用章》指出:“内鼎者,即下丹田……有道之士只要认取下丹田之极处为准”,“外鼎者……有道之士只要认其经营采取之所。”^④他认为,精、气、神为药物,三者又各分先、后天。先天精、气、神本为一体,因作用不同而分为三,属阳,称为元精、元气、元神。后天精气神属阴,即是交感精、呼吸气、思虑神。修仙的目的是除尽身中之阴而还复纯阳之体,所以丹家只以先天精气神为药物。世人淳朴一散,后天精气神三者都会有所亏损,所以要复纯阳则必采取于外,因此药物也分内、外。外药指“先天太一之气”,即元气。内药指“先天真一之液”,即元神^⑤。至于火候,在《火候妙用章》中,陈致虚指出,在采取药物之前,应做到虚无、寂静、恍惚窈冥,排除一切妄念。“当其采取之际”,“一时六候唯用二候以取药火,不可毫发差谬”,“已得药入鼎,要明

① 《道藏》第24册12页。

② 《弇州续稿》卷一五八,《文渊阁四库全书》本。

③ 《道藏》第24册8页。

④ 《道藏》第24册第19页。

⑤ 《道藏》第24册第18页。

斤两爻铢，勿致过当伤多”，“既而真铅归于黄金室内，匀十二节进火行符”^①。虽然他按照修炼的大致进程分别阐明了火候要点，但是对其中最关键的“斤两爻铢”、“十二节进火行符”等还是语焉不详。

入室行功的基本步骤，陈致虚认为首先应该炼己，“大修行人既感真师传授，若其未得真铅，先当收拾自己精神，不可恣情纵欲，凡于日用应与之之间似有如无，忘情绝念，以待药火之至”^②。炼己的关键是“忘情绝念”，泯灭欲望，保持心神虚闲。《金丹歌》又说：“中央神室本虚闲，自有先天真气到。”炼己纯熟之后即可采药。采药是《金丹大要》论述的重点。“《金丹大要》……所谓要者，在于庚方月现，子时癸生，取先天地真一之气。”^③采药即采取元气归于己身，以点化身中精、神，此即“取将坎位中心实，点化离宫腹内阴”。药从哪里采呢？陈致虚的回答是同类彼体：“若欲归根并复命，依他坤体补乾刚。”^④也就是男从女采，女从男采。何时采药呢？月现庚方、铅遇癸生，即人身上的“活子时”。从卦象上看，就是纯阴之中一阳微动之复卦。用什么方法采药呢？交以不交之交，采以不采之采，合以不合之合，就像“磁石吸铁，隔碍潜通”。这是隔体神交，男不宽衣，女不解带的南宗最上乘功法。这显然不是一般意义上的房中术。采得先天真一之气还归身中，把它与元精相合，二者互相滋养而化为炁。元精“号曰金华商夫君，居玉池之西，出入跨虎，乳名婴儿，晚则呼为金公”^⑤，元气则“号曰宇宙主宰、素练郎君，寄居西川，出入乘白马，乳名真种子，晚则呼白头老子”^⑥。根据《金丹大要》中的铅汞异名可知，金华、商、夫君、婴儿、金公等是真铅的异名，宇宙主宰、素练郎君、真种子、白头老子等都是真汞的异名。所以，二者和合之炁即为真炁。接下来，经过河车搬运等功夫，真炁具足，则炼精化炁完成，可以把真汞元神相炼，行炼炁化神之功。铅汞相合则婴儿现形，即所谓男儿怀胎——婴儿是人的法身。对婴儿温养保扶，十月胎完后移居上丹田。此时法身可通过顶门出入，最初不能让它远离，恐它迷失于外，只能即出即收，渐行渐远，最终则来去无碍。对于以上过程，陈致虚总结道：“大修行人将彼先天地之真铅归于悬胎鼎内，以真汞合之，炼成金丹一粒，吞入黄金室内，养就婴儿，胎完卦足，神化出入，纵横天地，无有死坏，是为仙也。”^⑦但这

① 《道藏》第24册第23页。

② 《道藏》第24册第29页。

③ 《道藏》第24册第5页。

④ 《道藏》第24册第32页。

⑤ 《道藏》第24册第12页。

⑥ 《道藏》第24册第13页。

⑦ 《道藏》第24册第54页。

不是说修炼到此完毕,还有炼神还虚的阶段。这一段纯是性功,其目的是直指人心,明心见性。对此,陈致虚大量借鉴禅宗的棒喝、公案手段,提醒世人“见解智识之性不能成佛,唯蠢动含灵之性则能成佛”^①。但是,蠢动含灵之性也不可执着,“迷人说法迷法,见性迷性,悟人悟空非空、悟色非色”^②,只有不落两边才能还虚合道。内丹至此才是终极最高境界。

总的看来,陈致虚本着三教合一的观念,吸收儒、佛、道三教思想精华来为内丹建立哲理基础。他借《周易》阴阳大化流行,生生不息的宇宙观来描述道体,以阴阳的变异和转化思想作为基础来论述道教内丹修炼的“逆”的路径,以阴阳运行的有序和法度为“天心”,说明内丹修行的“火候”问题,致力于为道教的宗教实践提供理性的范导^③。他在显露鼎器、药物、火候、采取功夫等内丹隐秘方面超越了前人,讲得更加系统、明白,对双修丹法做出了较大贡献,也为内丹学建立成熟的思想体系做出了贡献。此外,他积极传道,弟子众多,把内丹学传播到江南许多地方,影响深远,促进了元代道教内丹学的发展^④。

此外,陈致虚在道教史上还有一大功绩,即建立了一个为内丹南北宗共同认可的谱系,推动了内丹南北宗的融合。入元以后,金丹派南、北(全真道)二宗,经过较长时期的认同,已逐渐产生合并二宗的要求,至元代中期以后,二宗合并的条件业已成熟。本属南宗、而自认为北宗正统的陈致虚,自然成为南、北二宗合并之中介与积极推动者。鉴于南北合宗必须调整二宗原来各自尊祀的祖师系统,陈致虚根据二宗已有的成说,在所著《金丹大要》和《金丹大要列仙志》中,构造了一个金丹法统,为二宗合并提供了共同尊祀的祖师谱系:“华阳玄甫、云房、洞宾授受以来,深山妙窟,代不乏人……燕相(刘)海蟾受于纯阳(吕洞宾),而得紫阳(张伯端),以传杏林(石泰)、紫贤(薛道光)、泥丸(陈楠)、海琼(白玉蟾),接踵者多。我重阳翁(王嘉)受于纯阳,而得丹阳(马钰),全真教立,长春(邱处机)、长真(谭处端)、长生(刘处玄)、玉阳(王处一)、广宁(郝大通)、清静(孙不二)诸老仙辈,枝分接济,丹经妙诀,散满人间。”^⑤他将全真道祖师王重阳与刘海蟾并列(同师吕洞宾),而把南宗尊奉的张伯端等南五祖作为王重阳的晚辈,有抬高全真、贬降南宗之意。但这种排列却真实地反映了当时全真势强、南

① 《道藏》第24册第60页。

② 《道藏》第24册第64页。

③ 章伟文:《试论陈致虚的道教易学思想》,《周易研究》,2003年第3期。

④ 周治:《上阳子陈致虚生平及〈金丹大要〉的丹道思想》,《宗教学研究》,2001年第4期。

⑤ 《道藏》第24册第2页。

宗势弱的现实,又符合元代皇帝早已封王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为“真君”、“帝君”的“皇命”^①,无疑是合乎时宜的安排,因而后为南北二宗所接受,成为二宗合并后共祀祖师的基础。可见,陈致虚对南北二宗的合流作用颇大。

第二节 朱权与朱良月的贡献

宁献王朱权(1378—1448),自号臞仙,又号大明奇士,涵虚子、丹丘先生,是明朝皇帝朱元璋第十七子^②。朱权自幼受到良好的家庭教育,“好学博古,诸书无所不窥”,在青年时代即著有《通鉴博论》、《汉唐秘史》、《原始秘书》、《天远绍统》等著作,是朱元璋诸子中少有的才学之士。他一生自撰著作多达七十余种。

明朝初年,朱元璋为扶植道教势力采取了许多措施,诸如礼遇著名道士刘渊然;借撰写《周颠仙传》而把自己神化为所谓“真命天子”;洪武七年(1374)十二月亲为《道德经》作注写序,同年他敕命道士宋宗真等编成《大明玄教立成斋醮仪》,为之作序。此外,朱元璋多次举行大型斋醮活动,率领文武大臣及儿孙们参加。《明通鉴》载,“上以久旱,祈祷斋戒。后妃躬执爨,皇太子诸王馈于斋所”,“上素服草履,徒步至坛,席藁曝日中,夜卧于地,凡三日”^③。朱权的少年时代是在这种崇尚道教的社会与家庭的环境中度过的,这对其思想信仰不能不产生深刻的影响。史载,朱权“性机警多能,尤好道术。太祖曰:是儿有仙分”^④,喜读道家书籍,对道教兴趣浓厚。

永乐元年(1403)被改封南昌后,伴随着政治失意,朱权日益热衷道教事务。《明史》卷一一七《诸王传》称,朱权到南昌后,“日韬晦,构精庐一区,鼓琴读书其间,终成祖世得无患”。到明仁宗与明宣宗时期,朱权崇奉道之心更加坚定,他“屏绝尘境,游泳道学,身虽汨于华衮,心已外于紱极”,“日与文学士相往还,托志翫举,自号臞仙”^⑤。之所以如此,首先是出于避祸自保的需要。朱权是朱元璋诸子中文才武略都极突出的一位。朱棣抢

① 《道藏》第3册第366—367页。

② 对此诸书记载不一,《净明宗教录》卷六为第十四子,此外尚有第十六子、第十七子之说,当以第十七子为是。

③ 夏燮:《明通鉴》,北京:中华书局1959年版。

④ 查继佐:《罪惟录》卷四,《四部丛刻》三编,商务印书馆1936年版。

⑤ 张廷玉:《明史》,北京:中华书局1984年版。

得帝位后,朱权尽管远在南昌,但仍被视为心腹之患。为了保全身家性命,朱权不得不“退而韬晦”,隐居学道,远离政治和权力,得以无祸。

朱权隐居的地理环境,恰好为他崇奉道教提供了一个优良的环境。托名许逊所撰之《玉真灵宝坛记》说:“钟陵之灵,钟大宝于西山,厥维西山,萃古今精气,实上下神仙一大区宅。有道之士,率由是出。”西山上的洪崖洞,相传为黄帝乐官伶伦炼丹之所;梅岭传说是曾任南昌县尉的梅福弃官后修道成仙之山;逍遥峰据传为净明道始祖许逊修道之处;玉隆万寿宫也在山上。朱权置身于这样的环境中,迷恋道教,后来被奉为净明道“真人”之一也就不足为奇了。

此外,净明道的教义能够协调儒道冲突,让士大夫知识分子心安理得地在入世的生活里追求出世超越的精神境界和宗教信仰。这与朱权既受儒学熏陶,又对道教情有独钟的心理极为吻合。净明道宣传忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍“八极”,其中尤以忠孝为本,强调忠于国家,孝敬父母,乐天安命,容忍现实社会中的痛苦。朱权是一个以“孝友”著称于史的藩王。《宁王圻志》载,“王讳权,大明太祖高皇帝十六子。……惇实,孝友谦恭,乐道好文,循理守法”,“敬上惠下,始终一诚”^①。朱权既对朱棣篡夺皇权,残害骨肉的做法不满与愤慨,又不愿为了一己之私而像乃兄一样同室操戈。净明道的教义与伦理思想恰好与朱权被改封南昌后的心境合拍,因而促成了他更深地迷恋道教。

史载,朱权请改藩苏州、杭州不得后,“屏从兵,从五、六老中官走南昌,回首曰:‘谢四兄,弟往觅许旌阳矣’”。至南昌后,“称病,卧城楼不起”,“尝诣铁树宫,得真人遗戒,有‘终须不到头’之句,为不怡者久之”^②。这表明朱权与净明道的关系很密切。《净明宗教录》记载,朱权“不乐藩封,栖心云外,一日顾左右侍臣曰:‘爵禄空华,勋名泡影,每思仙道,住世长年。’在昔常闻龙沙有谶,师出豫章,欲往求之。侍臣进曰:‘疆土重任,未便远游。’忽而布袍草履,挂冠宫门,飘然云水,至豫章天宝洞,结茅为屋……有一老人授以净明忠孝之微言,日饵阳和,以乐其天真。成祖文皇帝屡召就国,不赴,乃以其世子即于豫章袭藩封,加封真人为涵虚真人,号臞仙。日与张三丰、周颠仙咏歌酬唱”^③。张三丰、周颠仙是元末明初的著名道教人物,朱权未必真能见到他们,但这至少透露出朱权优礼道教名士的实情。

朱权与张宇初过从甚密,双方作诗往还,其《送天师》说:“霜落芝城柳

① 陈柏泉:《江西出土墓志选编》,南昌:江西教育出版社1991年版。

② 查继佐:《罪惟录》卷四《宁献王权传》,《四部丛刻》三编,北京:商务印书馆1936年版。

③ 《净明宗教录》卷六《涵虚朱真人传》,青云谱藏版。

影疏,殷勤送客出鄱湖。黄金甲锁雷霆印,红锦韬缠日月符。天上晓行骑只鹤,人间夜宿解双凫。匆匆归到神仙府,为问蟠桃熟也无?”^①这说明他与龙虎山天师道的关系也颇为密切。

朱权对道教的迷恋还表现在他生前建坟,死后道装入殓。朱权生前建有陵墓,因自言其前世为“南极冲虚真君”而在墓中建有宏丽的“南极长生宫”,其建制为:“最后为魏佐国寿宫,寿宫之前为琳宫,前殿曰南极,后殿曰长生,左殿曰泰元,楼名冲霄,右殿曰璇玑,楼名凌汉。长生殿后是寿星阁,阁之前置石函,以记修真之士,建飞仙台,以俟冲举者。宫之前曰遐龄洞天,中门曰寿城,宫门曰敕赐南极长生宫,宫门之外有醉仙台,以为群真乐道燕享之所。阁之左有圜室,以居云游仙真之士,筑神邸于宫之侧。”南极长生宫前的华表柱上刻有不少道教符篆,其中北柱正面刻有“紫清降福天尊永劫宝符”,符下有文字说:“此宫之作,因极降灵,今建是宫为生民祈寿,于是奏闻天廷,敕封南极长生宫,上祝圣寿万年,宗支悠久。”南柱东面刻有“青华丈人护世长生真符”,符下的文字是:“皇朝天历正统七年,当在壬戌拾贰月拾陆日,南极冲虚妙道真君立,永镇是宫,与天长存。”1958年10月31日至11月12日,江西省文物管理委员会对朱权墓进行了清理发掘,出土有“小道冠两顶”,一为丝麻织成,一为金丝织成。朱权入殓时作道士装束,“头戴漆制道冠,发上有金簪,身穿金钱云纹道袍”^②。

朱权如此迷恋道教,所以生前不懈地著述了大量道书。据史料记载,朱权先后写成了《庚辛玉册》八卷、《钳锤》一卷、《道德性全集》二卷、《阴符性命集解》一卷、《救命索》一卷、《命宗大乘五字诀》一卷、《内册节要》一卷、《天地卦》一卷、《净明奥论》、《洞天秘典》、《天皇至道太清玉册》八卷、《神隐》、《肘后奇方》、《吉星便览》、《肘后神枢》、《房中炼己捷要》一卷,等等。不仅如此,他还通过杂剧等形式对道家文化予以弘扬,其杂剧《冲漠子独步大罗天》中有不少关于道家文化的内容,如乃父朱元璋崇拜、结交过的道教人物周颠、张三丰等都是他在杂剧中表现的重要内容,道士生活、道家理想成为他杂剧创作的重要素材。他在《太和正音谱》中根据故事内容把杂剧分为十二科,“神仙道化”居第一。这对后世影响深远,至今人们分类时仍把与道教有关者列于首位。因为元剧产生的时代,是全真道等多家道派产生发展的时期,度化思想可满足异族统治下文士们的心理需要。此外,朱权晚年耽乐清虚,悉心茶道,将饮茶经验和体会写成了一卷对中国茶

① 姚品文:《宁王朱权》卷一,台北:艺术与人文科学出版社2002年版。

② 李科友:《江西古代文明探索》,南昌:江西科学技术出版社1998年版。

文化颇具贡献的《茶谱》，其中渗透了道家文化无为、自然、清静的思想。朱权所撰著作大多已佚，但从《净明奥论》等书名来看，他对道教理论当有研究。

此外，朱权生前曾经致力于刊布书籍，传播文化。他在南昌设有宁府刊书馆——宁王府英华馆，专门刊刻书籍，“凡群书有系风化及情物修辞，人所未见者，莫不刊行国中”，以致于明万历年间史官焦竑感慨：“古今著述之富，无逾献王者。”^①朱权在世时，该馆即刻书137种，许多珍贵文献因此而得以流传保存。

朱道朗(1622—1688)，原名朱朗，是江西宁藩八支当中，为“歧路之王孙”时之名，后依道教“净明派”道统改法名为朱道朗，表字良月，道号破云樵者。先“依洪崖巖下筑室养亲”，后“托迹佛子”，继而“后委皇冠”，师从马道常而入南昌城南太极观，偕其弟朱道明在此修道，为道教“许真君净明派”下二十一世。朱道朗改太极观为青云谱，开创了净明道青云谱支派^②。青云谱道院位于南昌城南定山桥畔。该道院已有2500多年的历史，始建于西汉年间，称梅仙祠。至唐贞观十二年(641)，刺史周逊奏建，名“天宁观”。大和五年(831)，改称大乙观，道士万元振在此修道。北宋至和二年(1055)，敕建为天宁观。历代屡废屡建。清顺治十八年(1661)改称青云谱，寓意“青高如云”。朱道朗的净明道法兼有全真派的内涵，如他在《青云谱志》跋文中解释崇祀吕祖的原因，一是因为“其受东华正阳之教，发明性命双修之旨”，二是因为“其视许祖教同而道一也，道同而心皆一也”，所以他既“讲净明宗教之旨”，也“率二三同志为内修外炼之学”^③。他的徒弟有周德锋、胡德周、张德维、朱德沁、陈德航等，徒孙有沈弘慈、胡弘道等。继他主持青云谱者为涂若愚。

朱荃(1626—1705)，即八大山人，使用并在书画中签署的名、号有“释传繁”、“雪个”、“刃庵”和“个山”。另名朱耷，是明代宁献王朱权的九世孙，与朱道朗为不同支系。明亡后，1648年剃发为僧，因尝持《佛说八大人

① 焦竑：《国朝献征录》卷一，《中国史学丛书》，台北：台湾学生书局1965年版。

② 据北京白云观客堂《诸真宗派总簿》所列道教八十六个派别，“第四十九、许真君净明派”下谱系流绪四十个续字表：“天德高无量，照明自古今，玄元闻见处，总合圣贤心。道德宏清静，法源广大成，东汉有章数，功果保忠贞。”青云谱再传二十一世弟子韩守松，住持青云谱时编撰有一部《道教源流概况》，其承接《诸真宗派总簿》谱系流绪四十个续字表之后，新编订有以青云谱为祖庭的“百字派”铭。“百字派”前的二十字“道德宏清静，法源广大成，东汉有章敬（白云观所藏为“数”），功果保忠贞”与《诸真宗派总簿》亦相吻合。青云谱“净明派”以朱道朗为“开山祖”（见徐忠庆《重修青云谱志序》：“良月朱开山祖”、“良月开山祖”。）。

③ 董汉策：《青云谱记》，见：民国《青云谱志·旧序》。

觉经》，故又号八大山人^①。有弟弟朱秋月（号牛石慧）。二人厌恶世俗而出家为禅僧。曾隐避在南昌附近的北兰寺、开元观等处，常卖画度日。八大山人后来筑陋室，名“寤歌草堂”。晚年还俗后仍然是以一个佛教徒的身份与世人交往。他毕生精于书画诗文，尤善画山水、花鸟、竹木，豪迈自然，不拘形式，为一代宗匠，被誉为清初“四大画僧”（弘仁、石涛、石溪、八大山人）之一。郑板桥题其画时评论说：“横涂竖抹千千幅，墨点无多泪点多。”

八大山人的山水、花鸟作品，画风雄奇隽永，自成一家。花鸟画以水墨写意为宗，笔情恣纵，放逸不群，苍劲圆秀，逸气横生，往往将物象人格化，寄托个人情感或赋予寓意，个性鲜明，笔墨不同凡响。山水画则师法董其昌，笔致简洁，有静穆之趣，且枯索冷寂，于荒寂境界中透出雄健简朴气势，反映了他孤愤的心境和坚毅的个性。他的画作署款“八大山人”，联缀似“哭之”或“笑之”之状。诗文题跋含蓄隐晦，亡国之痛，狂放之态，寄于纸上。

第三节 明代全真道在江西的发展及伍守阳的内丹思想

全真道与元朝关系密切，代元而起的明朝因而并不青睐它。再则，全真道重视个体修炼，对维护大一统的政治统治作用不大，因此，力图把宗教当作思想统治工具的明代朝廷对它不但不予重视，还有所压制。这不利于全真道的教团发展。全真道士地位低下，多数道士只好兼学正一而自存。例如，张三丰弟子卢秋云（？—1410），在终南山重阳万寿宫出家，为全真道弟子，后游历江右，入龙虎山，谒天师于上清宫，佩领教符，身兼正一道。再归武当道门，任五龙宫住持多年。

前已述及，刘渊然被净明道尊为第六代祖师，但兼学全真道，是全真道长春派创始人。他本人也以全真后裔自居。《长春道教源流》卷七《刘渊然

^① 鸿鸣在《道教净明派青云谱开山祖朱道朗》、《洪崖——八大山人与朱道朗》（《美术研究》1993年2期）等论著中认为，八大山人不是朱道朗。认为八大山人是朱道朗的观点是受1920徐忠庆主持增修的《江西青云谱志》的误导，而徐忠庆等人这样做的原因是借当时社会上对八大山人的欣赏而提高朱道朗的身份，进而提高自己的身份。坚持八大山人不是朱道朗的文献部分有代表性的是：汪世清：《再论八大山人不是朱道朗》《文物》，1986年第8期，王方宇：《八大山人和朱道朗》，台湾《大陆杂志》第五十三卷第一期，1976年7月15日；等等。但也有不认可这一观点的学者，如郭武（《朱道朗与青云派——兼谈道教发展与世俗社会的关系》，《宗教学研究》，2008年4期）。对朱道朗和八大山人的关系，尚可做更深入的研究，本书暂取非一人的观点。

传》说他“仍守全真之学，正一之术，系所兼习，非以是为宗主者”。这是站在全真道的立场上来说的，不过，刘渊然与其师赵宜真一样兼学全真的事实，反映出明代全真道向江西渗透并影响日渐深入的历史趋势。

类似的情况在第四十三代天师张宇初身上也有体现。前已述及，张宇初曾受全真道法于刘渊然。在所著《道门十规》中，倡导全真道性命双修的宗旨，“百日立基，十月圆胎，三年圆毕”的渐进丹法，功行两全的思想，提出道士应该遵守的十条戒规，试图整顿、规范道教。

虽然明代朝廷轻视全真道，但有时也采取实用主义态度，对全真道偶有眷顾。如成化三年（1467），因章真君显圣“助战有功”，宪宗钦书“通真宝殿”匾额，加封章哲为“仁天教主，太平护国天尊”，将丝罗山赐名为太平山，相沿至今。

明代，江西全真道与南方其他地区一样，发展不绝如缕。到了明代中晚期，其发展有加速的趋势。先是出现道教学者程以宁。

程以宁，婺源人，号复圭子，生于嘉靖初甚至更早至正德年间，本为儒生，中年开始学道，大约在五十岁后正式加入道教。至于其道派，其《太上道德宝章翼》常引李清庵之说，且称为“清庵李祖”。李清庵即李道纯，原系白玉蟾弟子王金蟾门下，入元后自称全真弟子，为南宗并入全真的代表人物之一。程以宁既称李清庵为祖，则应属于全真道^①。他的著作有《太上道德宝章翼》、《南华真经注疏》等，得到他人很高的评价，如邹忠允为《南华真经注疏》作序云：“昔朱紫阳注经书，为千古之注，今复圭子注疏《道德》、《南华》，亦为千古之玄解。”程以宁与朱熹为同乡，故有此一比。这里或有溢美的成分，但程注显然还是有一定的价值的。《太上道德宝章翼》从书名上看似乎是专门阐发白玉蟾《道德宝章》的著作，其实不然，该书引证白玉蟾的注释不多，其间征引了严遵、陈景元、苏辙、李道纯、薛蕙、释德清、焦竑等的注解，可谓是儒、释、道兼收并蓄的集注，书的主体内容是程以宁对《老子》的直接注解和发挥。该书引录了白玉蟾《道德宝章》全文，并且于开篇全文摘引李道纯《道德会元》中的《道》、《德》、《经》三论，又征引《道德会元》第八十一章全部注文作为该书的结尾，把道与术紧密结合，以内丹学理来解注《老子》。由此似可推证他是南宗传人。

接着，以龙门派为代表的全真道开始积极活动，影响日广。

南昌人曹还阳（1562—1622），派名常化，道号常然，南昌县武阳人，于

^① 刘仲宇：《内丹家眼中的庄子——复圭子程以宁〈庄子注疏〉简论》，《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》，2008年4月，武汉。

万历丁亥年(1587)得李虚庵(1525—1579,派名真元)^①全诀全法,成为本支脉龙门派第七代祖师,白云观传戒律师。至天启壬戌(1622)六月十二日出阳神,入新建县西之西山面壁还虚,为大隐。曹真人于万历甲午年(1594)初度伍守阳,万历壬子年(1612)授伍全道。明末龙门派道士孔常桂,号玄微,山东曲阜人,孔子六十七代后裔,长期隐居南昌西山修道,传有弟子岑守静、徐守诚等多人,形成龙门支派之一^②。此外,还有伍守阳的贡献。

伍守阳(1574—1644),字端阳,道名守阳,自号冲虚子,江西南昌辟邪里人。“幼精性理,明佛三昧”^③,持身高洁,好性命之学,志在成仙。自称于万历二十一年(1594)师事曹还阳,后得“仙佛合宗全旨”^④。伍著有《天仙正理直论》、《仙佛合宗语录》、《金丹要诀》、《丹道九篇》。

《天仙正理直论》为伍守阳所作,其弟伍守虚为之增注。伍守阳自序说:“曹老师(按:指曹还阳。)语我云:仙道简易,只神炁二者而已。修仙者,必用精、炁、神三宝,此言只神炁二者,以神在炁中,精炁本是一故也。一神一炁,即是一阴一阳。炁者,先天炁,即肾中真阳之精也,人从此炁以得生,亦修此炁而长生,唯用修而得长其生,故称修命。陈希夷所以云:‘留得阳精,决定长生是也。’”^⑤该书共九章,依次为《先天后天二炁直论》、《药物直论》、《鼎器直论》、《火候经》、《炼己直论》、《筑基直论》、《炼药直论》、《伏炁直论》、《胎息直论》,阐述了清静修炼的一些术语和采药炼丹的理论。

《道言浅说篇》,也称为《天仙正理浅说》,记载曹还阳平日之言教,伍守阳发明其义,内容主要是要阐述人道与仙道的关系,三关修炼次序,论法财侣地等。

《金丹要诀》为外丹,解析炼制外丹的一些要点,有《金丹大旨》、《言先天》、《言后天》、《先天契后天说》、《制凡银凡铅真诀》、《制凡砂凡汞下手真诀》、《筑基说》、《死砂接生砂真诀》、《补母说》、《强母足子法》、《过母说》、《庶母乳哺说》、《超神脱胎说》及金丹诗歌等。伍守阳受曹还阳之传而烧炼

① 李虚庵受传于张静虚(1432—?),参《天仙正理直论·伍真人事实及授受源流略》。《藏外道书》第5册第784页。

② 《逍遥山万寿宫志》卷一三,《藏外道书》第20册第819页。

③ 《金盖心灯》卷二《伍冲虚律师传》,《藏外道书》第31册第185页。

④ 《金盖心灯》卷二《伍冲虚律师传》说伍守阳师事李泥丸,得授《东老遗书》并“五雷法”,兼习内外丹。后赵复阳(真嵩)劝其至王屋山谒龙门派七祖王常月,据称一见契合,并受三大戒,伍遂成为龙门第八代宗师,并为白云观传戒律师。此说不可信,参:丁常春:《伍守阳内丹思想研究》,成都:巴蜀书社2007年版,第19—21页。

⑤ 《天仙正理直论·序》,《藏外道书》第5册第777页。

外丹，“资外以修内”^①，以其作“助道之方”^②。

《伍真人丹道九篇》把内丹修炼功夫分为九段，《最初还虚第一》、《真意第二》、《水源清浊真丹幻丹第三》、《火足候止火景采大药候天机第四》、《七日采大药天机第五》、《大药过关服食天机第六》、《守中第七》、《出神景出神收神法第八》、《末后还虚第九》，讲述筑基炼己、炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚的内丹修炼过程。这是对《天仙正理直论》的补充。其序说：“斯录阐发仙宗，而以佛宗为印证，故名合宗，无非使天下后世知性命双修为要也。”^③

《仙佛合宗语录》为伍守阳回答弟子朱太和、伍太初、伍太一、李羲人、朱星垣、顾与稻等人的提问。卷中广引道家丹书之言和诸佛菩萨语录，相互参证，融为一体，凡与内丹有关者如药物、水源、火候、采炼、沐浴、鼎炉、炼神还虚等，均有所讨论，而且谈到外丹与南宗。

伍守阳在时代思潮的影响下，主张三教合一。他认为，佛、道、儒三家在根本点上是一致的：“道即一也，一即先天也，先天即太极也。儒者谓之太极，释家谓之圆觉，道家谓之金丹。”^④在他看来，三教不仅有一个共同的来源，而且，它们的心性之学也是完全一致的。三教的心性之学入手功夫不同，但都以性命为归宿。三教的心性之学有详略之不同。儒学是入世法，对性命只有微言。作为五经之首的《周易》讲“穷理尽性以至于命”，孔子弟子颜回以下无人能窥其奥，直到子思始揭“天命之谓性”于《中庸》之首章。孔子罕言命，对性与天道也未论及。佛学为出世法，言性不言命，其所言之性也深奥难懂，菩萨之下无能得其解。故佛教徒都说见性成佛，而“命学”为绝传。道教与儒、释不同，言性必言命，言命必言性。三教的侧重点也不同，“孔氏之言性命，言其影，不言其形者也。释氏之言性命，以性为形，以命为影者也。老氏之言性命，言其影，并言其形者也”^⑤，但都以虚为归宿：

儒家有执中之心法，仙家有还虚之修持，盖中即虚空之性体，执中即还虚之功用也。惟仙佛种子，始能还虚尽性，以纯于精一之诣。若夫人心，则戾其虚空之性体，冲冲不安，流浪生死，无有出期。故欲修

① 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第691页。

② 《天仙正理直论·直论起由》，《藏外道书》第5册第825页。

③ 《伍真人丹道九篇·序》，《藏外道书》第5册第866页。

④ 《金丹要诀》，《藏外道书》第5册第856页。

⑤ 《金丹要诀》，《藏外道书》第11册第251页。

仙体者,先须成载道之器。欲成载道之器,必须尽还虚之功。虚也者,鸿蒙未判以前,无极之初也。斯时也,无天也,无地也,无山也,无川也,亦无人我与昆虫草木也。万象空空,杳无朕兆,此即本来之性体也。还虚也者,复归无极之初,以完夫本来之性体也。^①

在他看来,虚为三家哲学共同的本体,也是共同的人性的实质内容。

在道与儒、佛二教的关系中,伍守阳认为,儒家所倡导的伦理是内丹修炼的根本:“曹老师昔云:古圣所言修行之事及我素所言者,皆节目,即儒家所谓人道之当然者。我今再为尔浅说其道之原,即儒家所谓天道之所以然者。”^②他认为,儒家的伦理道德实践极为重要,修仙者必须在人道中先修纯德,“后来修士,必于人道中先修纯德。人道中者,即五伦之事也。君当忠而忠,亲当孝而孝,兄长当顺而顺,朋友当信而信,谓之纯德。高真上圣皆言传得其人身有功者,当传于有德之人也。”^③为什么呢?“天所秘,是秘之不传无德,以传有德也。人与天相隔甚远,人德合天,则与天为一矣。故传与以如是德之不修以合天,则不能得传也。”^④只有有德之人,才能得传真功。“天仙以如是秘法得证。仙于天,惟天之所知、所行者。而世间人何以知?人能修德合天,即是天人,则可知如是。不修德以求合天,即是凡夫下鬼,终于不得知如是者,而已欲学道修仙者,先当自勉,修合天德。”^⑤所以,仙师选择徒弟的标准,第一条就是弟子及其祖宗必须历代积德循道。伍守阳说:“若有道之师寻弟子,要弟子及祖宗历代积德循道,谓之有根基。”^⑥有根基者才能传道,否则传了也是一场空。伍守阳指出,当时世人学道无果的病根就在于不修人道:“世人不修仙德而妄求仙道,又不知果有真仙道之正理在,而求之,安得知而安及证。”^⑦他认为,人道修养而成纯德,才能修仙道,达归根复命、成仙了道、超脱生死的终极目的。

关于道与佛的关系,伍守阳主张仙佛同宗,“同一工夫,同一景象,同一阳神证果”^⑧,并详细地阐述了其所同之处:

① 《伍真人丹道九篇》,《藏外道书》第5册第866页。

② 《天仙正理直论增注·道原浅说篇》,《藏外道书》第5册第824页。

③ 《天仙正理浅说》,《藏外道书》第5册第854—855页。

④ 《仙佛合宗语录》,《藏外道书》第5册第641页。

⑤ 《仙佛合宗语录》,《藏外道书》第5册第641页。

⑥ 《天仙正理浅说》,《藏外道书》第5册第854页。

⑦ 《仙佛合宗语录》,《藏外道书》第5册第642页。

⑧ 《仙佛合宗语录》,《藏外道书》第5册第690页。

其所同者，盖仙言炼精化气，又言留得阳精决定长生，即同佛言戒淫修梵行以出欲界者也。仙言转神入定、伏气、胎神，即佛言四禅定、息定、心定而灭尽以出色界者也。仙言炼神还虚，即佛言七地菩萨修上八地如来出现，已成佛时，加持至九地、十地，更加持上至十一地等觉，以超出无色界之上者也。工夫之同也，如是亦有如是证果，同入仙门学仙者，同此即成佛。^①

伍守阳把内丹修炼的炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚三个阶段分别比附于佛教戒淫修梵行以出欲界、修四禅定以出色界、出无色界，而且，他认为，仙佛二家具有同一果位，“仙家果位，了证长生。佛宗果位，了证无生。然而了证无生，必以了证长生为实诣，了证长生必以了证无生为终始”^②。他认为，仙佛“言异理不异”：“仙宗果位，了证长生。佛宗果位，了证无生。然而了证无生尤以了证长生为实旨，了证长生尤以了证无生为始终，所谓性命双修者也。”^③因此，他把丹道功夫与佛法修炼步骤一一印证，把仙佛功夫合而为一。

由上可见，伍守阳的三教同源合一思想已经不是泛泛空论，而是具体落实到内丹学的理论要点与实践操作步骤中去的。

道教认为，道是万物和人的本源，具体生化万物和人则是凭借炁而完成的。伍守阳基于内丹学，对此做了阐发：

夫所谓道者，是人所以得生之理。道之用于化生，谓之精、炁、神，化生而为人之身，故精、炁、神之化生人，即是道之化生人……得生之理者，一阴一阳为一性一命，二者全而为人也。何以谓阴阳性命？当未有天地、未有人身之先，总属虚无，如《易》所谓“无极而太极”时也。无中恍惚若有一炁，是名道炁，亦名先天炁。此炁久静而一渐动而分阳，而浮为天，比如人之有性也；阴而沉为地，比如人之有命也。阳动极而静，阴静极而动。阴阳相交之气而遂生人。则人之所得为生者，有阴阳二炁之全，有立性立命之理，故曰“人身一小天地”者也。^④

又说：“道在无极且无形无数，乃生有形有数之一，太极也。一而生二，阴阳

① 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第690—691页。

② 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第691页。

③ 《伍真人丹道九篇·自序》，《藏外道书》第5册第866页。

④ 《天仙正理浅说》，《藏外道书》第5册第834—835页。

也。二而生三，精炁神也。三而生万，变化无穷。”^①这是把老子《道德经》的宇宙生成论与儒家理学的宇宙生成论相结合来论证人所以得生之理。他认为，道之用于化生就是精、炁、神，三者化生而成人身。天道化生的原理就是一阴一阳，具体到人就是一性一命。人由道而来，所以，天道与人道相一致，人身是一“小天地”，天人同构。

伍守阳进而阐述了人身生成的具体过程：

禀此阴阳二炁顺行，随其自然之变化则生人……是以有三次变化而人道全，人道者，生身成人之道也……顺行人道之三变者，言一变之关自无炁而合为一炁也。父母二炁初合一于胞中，只是先天一炁，不名神炁。此时母胞胎中无呼吸元神。及长似形，胎之长似有人形，微有气，似呼吸而未成呼吸，正神气将判未判之时，及已成呼吸而随母呼吸，则神炁已判。而未圆满之时，胎之十月未滿。但已判为二即是后天。此之二，非离一而为二，是一之显然似有二之理。二尚精微而未成粗迹。从此以渐长胎之时。斯时也，始欲立心立肾，胎中渐生五脏，渐分立心肾之形。而欲立性立命矣。有心，即其有性之元；有肾，即其有命之元。神已固藏之于心，炁已固藏之于脐。神即性，是心中所有，固不离于心；炁即命，是肾中本有，固不离于肾。及至手足举动翻身而口亦有啼声者，十月足矣。则神气在胎中已全，此二变之关。言一分为二也。出胎时先天之炁仍在脐，后天之气在口鼻，而口鼻呼吸亦与脐相连贯。先天之神仍在心，发而驰逐为情欲。由是炁神虽二，总同心之动静为循环……年至十六岁，神识全矣，精炁盛矣。到此则三变之关在焉。或有时而气透阳关，命根元炁之动于中，未有不发散驰于外者。故到阳关亦是当行之处，谓之熟境。则情欲之神亦到阳关，神有通天彻地之能，亦有知内知外之能。内外总摄于一神。内有动，神也知；外有动，神也知。驰于知外，世人多堕于世事。神气相合则顺行为生人之本。此炁化精时也。谓之三变者如此。^②

在他看来，人身生成有三个阶段，包含三次变化：一次变化是指父母初交，二炁合为一炁而成胎。此时母胞胎中无呼吸元神，只有先天一炁，故没有神与炁的区分。二次变化指胎完十月，有炁为命，有神为性，而出胎。三次

① 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第657页。

② 《天仙正理浅说》，《藏外道书》第5册第835—836页。

变化是指从出生后至十六岁时，识神全，精炁盛，时而炁透阳关，情欲之神也到阳关，炁动于中，神驰于外，炁化为精。这是道具体化为神、炁、精而生化为人身的过程——人道顺生的全过程。这其实是此前内丹学炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚得道四个阶段的逆反，即道化虚、虚化神、神化气、气化精。这种解释应该就是有新意的。从哲理上说，是本于《道德经》所说“道生一，一生二，二生三，三生万物”思想而进行的内丹学诠释。

前面说过，伍守阳认为，道之用于化生就是精、炁、神，其间的原理，于天道是一阴一阳，于人道是一性一命。那么，精、炁、神的关系，性与命的关系是什么呢？

在伍守阳之前，南北宗内丹家都主张，神即是性，命即是炁；神藏在心，炁藏于肾。伍守阳赞成这一观点并做了阐发。他说，就天道而言，“一阴一阳之谓道”，在人身，“一神、一炁，即是一阴、一阳”^①。神藏于心，炁藏于肾。“有心，即其有性之元；有肾，即其有命之元。神已固藏之于心，炁已固藏之于脐。神即性，是心中所有，固不离于心；炁即命，是肾中本有，固不离于肾。”^②神即元神、元性，元神属阴；炁即元炁、元精，元炁属阳。内丹以元神、元炁二者合炼而成，所以有性命双修的主张。修炼内丹必需用精、炁、神三宝。这里只说神、炁二者，是因为元精在炁中，元精与炁本是一而非二。

伍守阳指出：“炁者，先天炁，即肾中真阳之精也。人从此炁以得生，亦修此炁而长生，唯用修而得长其生，故称修命。”^③元炁是人得以产生之源，也是人可能长生的根本，因而是金丹之母。元神即元性，是人身的根本主宰：“神者，元神，即元性，为炼金丹之主人。”^④伍守阳指出，己（真我）、真性、真意等都是元神的别名，实质只是心中之一灵性：“己者，即我静中之真性，动中之真意，为元神之别名也。己与性、意、元神，名虽四者，实只心中之一性也。”^⑤炁依神则能化炁，神依炁则能化神；元神是有性之根，元炁是有命之蒂。他认为：“元神本性，主宰乎性命而双修。始也欲了命为长生超劫之基，则以性而配命为修，固双修之一机。终也欲了性为长生起劫运之性，则以长生之命配性而为修，亦此双修之一机也。”^⑥这是说，修炼内丹先

① 《天仙正理直论·自序》，《藏外道书》第5册第777页。

② 《天仙正理浅说》，《藏外道书》第5册第835--836页。

③ 《天仙正理直论·自序》，《藏外道书》第5册第777页。

④ 《天仙正理直论·自序》，《藏外道书》第5册第777页。

⑤ 《天仙正理直论》，《藏外道书》第5册第812页。

⑥ 《天仙正理直论·自序》，《藏外道书》第5册第779页。

要打好命功基础,修炼命功时,是用性来配合命而修炼;修炼性功时,是以命来配合性而修炼。

虽然命依性而了命,性依命而了性,但性功、命功都离不开心。伍守阳说:“炼精化气以心主宰乎其化,炼气化神亦心证成其化,此有心之运化转移,固不外于心,及炼神还虚,得虚灵独耀,非执着幻妄为虚空者,实无心之妙用也。亦不外于心,正三界为心之说也。”^①性命双修贯彻于内丹修炼的整个过程,因而心的作用也贯彻于内丹修炼的整个过程。但是,这里所说的心不是平常心。伍守阳指出,“平日淫、杀、盗、妄心、贪心、善心、恶心、欺心等,皆是变幻”^②。这些平常心不仅使元神变为识神,元炁、元精化为后天之精,还常常遮蔽元神真性,使人流浪生死:“若夫人心,则戾其虚空之性体,冲冲不安,流浪生死,无有出期。”^③真正的心是还虚而无心。

那么,如何基于心而性命双修呢?在伍守阳之前,内丹家们已经指出,丹道就是人道之逆。伍守阳赞成这一观点,阐发说:“禀此阴阳二炁顺行,随其自然之变化而生人,逆而返还修自然之理,则成仙成佛。”^④返还原初,性命双修,则成仙佛:“修道者是即此得生之理,保而还初,使之长其生而不死之法。”^⑤既然人道顺生有三次变化,仙道逆成也要经历三次变化,即三关修炼:“是以有三次变化而人道全,亦有三关修炼而仙道得。”^⑥对“三关修炼”,伍守阳解释说:“修炼三关者,使精返为炁,炁炼为神,神还为虚。即是从三变返到二变,从二变返到一变,从一变转到虚无之位,是位天仙矣。由此虚之而又虚,虚到无极,便是天仙升迁到极尊。”^⑦三关修炼中,炼精化炁的任务是使精化为炁,这是人道之三变返回到二变;炼炁化神的任务是使炁炼为神,这是人道之二变返回到一变;炼神还虚的任务是使神还为虚,这是人道之一变转到虚无。

不过,在炼精化炁之前,通常还需要炼己筑基,作好内丹修炼的准备工作。炼己之“己”即元神、真性、真意。炼己就是制伏元神,不使之转化成识神,也即所谓明心见性。伍守阳主张性命双修就是证自己本来面目,所以炼己实际上贯穿三关修炼之始终。如他说:

① 《仙佛合宗语录》,《藏外道书》第5册第657—658页。

② 《天仙正理直论》,《藏外道书》第5册第813页。

③ 《伍真人丹道九篇》,《藏外道书》第5册第866页。

④ 《天仙正理浅说》,《藏外道书》第5册第835页。

⑤ 《天仙正理浅说》,《藏外道书》第5册第834页。

⑥ 《天仙正理浅说》,《藏外道书》第5册第835页。

⑦ 《天仙正理浅说》,《藏外道书》第5册第836页。

论炼己者，论其成始成终之在真我。真我者，是言己之本来面目，即元神本性之别号也。凡所为采药炼药，基之筑成于始者，皆由炼己。证本来面目之成于始者，即所以修性于始也。所为伏炁胎息、为脱胎出神，成还虚于终者，皆由炼己。证本来面目之成于终，即所以修性于终也。始终皆是本性而成仙。能复真性者，即仙也。非真性者，即非仙也，乃世之愚人，不知仙即是性，与佛即是性同，所以举世谈仙，而莫知所学，而亦莫有所成。但仙圣始言炼己者，以其有诸相对者，是性之用于世法、世念中，而逆回者言之也。终言炼神还虚者，是性之无相对者，独还于虚无寂灭而言之也。其实只是一个性真而已。^①

伍守阳强调，炼己首先要苦炼，凡修道当行之事，事易不能生轻蔑之心，事难不能生厌畏之心，都要认真去做；其次，要熟悉修道工夫次第，每日勤修不断；第三，禁绝不当为之事，如炼精时思虑，炼炁时神驰于外等；第四，精进励志而求其必成；第五，割绝对如富贵、名利、妻子、珍贵异物、田宅等的贪爱；第六，禁止旧习而全不染习^②。伍守阳认为，炼己功成的表现是：“己念伏降，而性真纯静”，“炼气炼神，则不被境物颠倒所诱，已有定力，不从外境所诱”。“采药而药即得，筑基而基即成，结胎而胎必脱，方名复性之初”^③。炼己之后还要还虚，伍守阳指出：“还虚之功，唯在对境无心而已。于是见天地，无天地之形也。见山川，无山川之迹也。见人我，无人我之相也。见昆虫草木，无昆虫草木之影也。万象空空，一念不起。六根大定，不染一尘。此即本来之性体完全处也。”^④还虚即对境无心。对境无心就是指见天地、山川、人我、昆虫草木，不起一念。

关于炼精化炁之理，伍守阳说：

精化炁者，是初关时设为次第之名目也。以为精由炁化，则以炁之发动时不令化精而复全真炁。是即元炁，還元炁而言化炁。元炁即无形之元精，不顺去化有形，故曰精化炁也。若谓后天之有形质者，而可妄指为精，则有形质者，以形质为碍不能化炁，身中虚灵之处亦无安顿处，亦无通达处。凡借精化炁之言，指人以执信者，乃房术邪说

① 《天仙正理直论·自序》，《藏外道书》第5册第779页。

② 《天仙正理直论》，《藏外道书》第5册第811—812页。

③ 《天仙正理直论》，《藏外道书》第5册第813页。

④ 《伍真人丹道九篇》，《藏外道书》第5册第866页。

之人。^①

他认为,元炁即无形之元精,不顺向而化有形之精,所以说精化炁。后天之精因为有形质的阻碍,所以不能化为炁。如果把后天有形质之淫精妄指为精,那是房中术的邪说,是错误的。炼精化炁的任务是化精为炁,使得炁充满到如十六岁时未化炁前的状态。伍守阳把这一阶段具体化为调药(即元精与元气,元精顺生而化后天精,逆向返还气穴则为元气)、采小药、封固、行小周天之火炼药、止火五个步骤。关于药物,伍守阳认为内药、外药都源于先天祖气。所谓外药,是指“祖气从生身时,虽隐藏于丹田,却有向外发生之时,即取此发生于外者,复返还于内,是以虽从内生,却从外来,故谓之外药。”所谓内药,是指采外药炼成还丹大药,“全不着于外,只动于发生之地,因其不离于内,故谓内药”^②。外药为生而后采,内药为采而后生,实际上都是同一个祖气。

关于炼炁化神之理,伍守阳认为有两点,一是以神助气:“大药得火炁相运于神室,既能点化神中之阴,阴神赖以降伏而念虑不起,又能培补神中之阳。阳神愈益阳明而昏睡全无,不谓之炼炁化神,不可也。”^③二是以纯阳已定之炁而助神,让神安定,渐渐地神炁都大定而常定,炁至无,而神至纯阳,常觉常照。所以说,如果没有元炁助神,则神不能常觉常照。炁不合神,则神亦不能常觉常照。两者相合,炁神归一而为神通,这就是所谓炼炁化神。伍守阳把炼炁化神分为五个步骤:采大药、大药过关服食、封固于中丹田、行大周天之火、胎圆确证,并阐述了这其中胎息之工、十月关中之证验、十月关之魔三个修炼要点。

炼神还虚,实无神可炼,只是复归真性而已,目的是使初证神仙者不忘成就天仙。具体分为三年乳哺成就神仙和九年大定成就天仙两个步骤。

伍守阳在上述内丹修炼过程的阐述中,尤其着意于叙述了调息、冲和、中关十月、卯酉子午沐浴之用、药火与神气、古喻如猫捕鼠、防危虑险、沐浴论、真意与返观内照、凝神入气穴、入室事宜、童男未化精者之修等重要细节。

除了在内丹学方面卓有成就外,伍守阳站在全真的立场上,主张重整道教戒律,认为戒文“世同法律”,“若不持戒,道无由得”。他认为,佛、道二

① 《仙佛合宗语录》,《藏外道书》第5册第747页。

② 《天仙正理直论·药物直论第二》,《藏外道书》第5册第790页。

③ 《伍真人丹道九篇》,《藏外道书》第5册第871页。

教“斋戒俱同”，但道教“更严密”^①。之所以要持戒，是因为“天德清静纯素，人不斋戒，不合天之德矣，安能证居帝圣仙真之位乎？”^②斋戒是道之根本，法之津梁。“不持戒，则智慧不通。”^③持戒乃是修心炼性、得道成仙的重要法门，“由戒入道，故谓之门”^④。他又引葛仙翁的话“学道念念持斋，心心不退，归心于寂，直至道场”加以强调。他认为，持戒可以约制修道人的思想言行，使“戒根牢固”，“戒约烦恼”，“隔绝魔心”，“洗心不受垢，自无诸秽”^⑤，保持道心的清静。清斋奉戒，念念成真，邪妄自泯，六要清静，无造诸恶，无生诸见，无起诸邪。伍守阳认为戒律功用甚大，戒律的内容很多，有三戒、五戒、八戒、十戒、老君二十戒等。他尤其强调“戒杀生、戒饮酒、戒食肉、戒淫、戒言语、戒贪、戒瞋、戒怒”^⑥。伍守阳主张，“一戒者，唯戒补心，不起他念”。“去声色以清静为娱”，“屏滋味以恬淡为德”^⑦，去除修道人六根对六境的贪奢，培养慈悲心、清静心，以“戒”为手段降伏心意，“归心于寂”，以达至真。伍守阳戒律思想以心戒为要，从念头上起戒，是与他以明心见性为丹道的最上乘功夫的思想一致的，并成为他修性功夫的一部分。这一思想对同一时期而稍晚的王常月颇有影响。王常月继承伍守阳戒律思想主要表现在强调其“持戒在心”的思想，认为人生命之沉沦与转化全在于人“心”的作用，“生生死死，只在你心”，“出出入入，只在尔念”^⑧，由妄情产生的“爱缘”是“无始劫前的至念生下的孽根”，是“诸魔之祖，万害之根”^⑨。

后人把伍守阳的著作与其弟子柳华阳所著《金仙正论》、《慧命经》合刻，称为《伍柳仙宗》。清代以后伍氏一脉以“伍柳派”名世。伍守阳弟子有朱常淳、伍太初、伍太一、李羲人、朱星垣、顾与弢等，传言姚耕烟、谢凝素也为其弟子^⑩，但尚需确证。此外，史太素、胡太真、张四愚等人也曾问道于伍守阳。

伍守阳在内丹学方面的贡献巨大。其一，他吸收儒、佛、道三家思想，主张三教同源而合一，将佛学引入仙学，再以佛证仙，仙佛互释，阐发仙宗秘旨。他继承前代性命双修理论，以心性锻炼为主旨，并与行持戒律相结

① 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第730页。

② 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第730页。

③ 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第731页。

④ 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第732页。

⑤ 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第731页。

⑥ 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第731页。

⑦ 《仙佛合宗语录》，《藏外道书》第5册第732页。

⑧ 《碧苑坛经·六戒行精严》，《藏外道书》第10册第169页。

⑨ 《碧苑坛经·五舍绝爱缘》，《藏外道书》第10册第166页。

⑩ 《金盖心灯》卷四《谢凝素律师传》，《藏外道书》第31册第209—210页。

合,阐述内丹功法。在内丹学的理论与方法上,融合百家精华,汇集历代之大成,使得丹法有理论上的依据。其二,敢于破除陈规陋习,将内丹修炼的工夫次序及各个关键环节的真机秘诀和盘托出,尤其是有关药生内景、采药真工、行火工、止火景、采大药工、得大药景、三关工(五龙捧圣)、服食工、守中理、出神景、出神收神法、炼神还虚等龙门派秘诀,具有重大价值。其三,尽扫此前丹经的纷繁名相和诸多隐语,对丹法的阐述由浅入深、直捷简明、通俗易懂。其四,在丹法的阐述上创新颇多,如以“阳光二现”为炼精止火之景,以“阳光三现”为止火之景和采大药之信,以采大药为炼炁化神之初工;论大药将生时之征象,以“五龙捧圣”之秘法运大药过关,以炼炁化神合中、下二丹田为一虚空境界,这些均是前无古人的新观点。其五,伍守阳继承老师曹还阳之说,坚持“仙道简易,只神气二者”的观点,把“神”、“气”作为全部内丹学体系的纲领而贯穿于内修的全部过程。他在作理论阐述时,概念明晰,体系完整。阐述丹法时,步骤清晰,要点明确。他注重理论与实践相结合,力求让学者知其然,又能知其所以然。这在历代来丹书中堪称第一。所以,英国中国科技史专家李约瑟博士认为中国内丹术的完善是在明末伍守阳的《天仙正理》、《仙佛合宗》之后,此说确非虚论。总之,伍守阳创立了内丹新派伍柳派,是内丹清修派的集大成者,同时,伍守阳内丹学说在诸多方面对内丹学有创新与发展,是内丹学成熟与完善的标志之一^①。此外,伍守阳对戒律的重视和阐述,在道教受到压制、戒律松弛的情况下,对道教的发展是有利的,对王常月建构龙门律宗无疑具有启发意义^②。

伍守阳内丹学说系统、明晰、通俗的特点,便于传播,因而很快广泛流传于社会,在民间产生了极大的影响。此后清代以及民国时期的丹家,如柳华阳、刘一明、傅金铨、黄元吉、赵壁尘等人的内丹学说,均深受伍守阳的影响。《金仙证论》、《慧命经》、《性命要旨》、《道源精微歌》、《敲蹻洞章》、《天仙金丹心法》、《性命法诀明指》、《道乡集》、《大成捷要》、《九层炼心》、《后天串述》等一大批内丹学专著,均祖述伍氏的理论^③。

元、明两代是江西道教大发展的时期。龙虎山天师道因天师的缘故,继续得到朝廷的支持,龙虎宗不但成为正一道的首领,而且成为道教最大的宗派,龙虎山成为全国道教的中心,天师成为道教的最高精神领袖。元

① 丁常春:《伍守阳内丹思想研究》,成都:巴蜀书社2007年版,第248—251页。

② 《金盖心灯》卷二《伍冲虚律师传》说伍守阳师从李泥丸、王常月、赵复阳,此说无据。伍守阳的老师为曹还阳,曹师李虚庵,李师张静虚。

③ 丁常春:《伍守阳内丹思想研究》,成都:巴蜀书社2007年版,第251页。

代,在朝廷的扶植下,从龙虎宗中分化出了一个重要的分支——道教。它从一个方面增强了龙虎宗的影响力,为正一道的发展做出了较大贡献。进入明代,龙虎宗继续在新政权的支持下得到发展。净明道在元代,由于刘玉、黄元吉等人的努力,在教义上有了很大的创新,在宗教组织和社会影响等方面都有了很大的发展,一跃而成为具有全国性影响的大宗派,而且,它还比较彻底地清除了过去具有的民间宗教、巫术的色彩,转化成为成熟的官方宗教——道教——的一个重要分支。此外,阁皂山、玉笥山的灵宝派,虽然总体上呈现出衰落的迹象,但还能维持生存。宋末元初,全真道开始传入江西,这大体上是以章哲创立玄门广慧派为标志的。此后,不断有全真道士在江西生活、传教,一些江本籍的全真道士还为全真道做出了很大的学术贡献,如陈致虚、伍守阳等。不过,江西的全真道势力比正一道为小。明代中晚期,正一道在教义、道术上的创新不多,对政治依赖过度,在教团组织、服务社会等方面的能力没有得到明显增强。陈致虚、伍守阳等全真内丹大家虽是江西籍,但却并未生活在江西。总体来说,到了明代晚期,江西道教已经显现出衰落的迹象。

第八章 清代江西道教的衰落

明末,关外的满族入主中原。满清贵族信仰的萨满教,与以汉族文化为背景的道教有较大差距,导致清政权对道教不感兴趣。在清代初期,基于稳固政权的考量,清朝最高统治者还是大致沿袭明代的惯例对以张天师为代表的道教给予了一定的重视,进入中期,对道教的重视就一代不如一代。失去了政权的强有力支持,道教的发展于是停滞落后,步履维艰。

第一节 清代早期全真道在江西的发展及 柳华阳的内丹思想

清初,在异族入侵,改朝换代的时代背景下,相当一部分士大夫知识分子遁入道教,尤其是全真道。江西遗民加入全真道者也不少。例如,据《明遗民录》记载,南昌人上官长明,尝为武弁,居天津天妃宫为道士;南昌人周德风,曾列士班,明亡,弃官入道,自号古月。在清廷的扶植下,龙门律宗第七代大师王常月在顺治年间建立了以北京白云观为中心的弘教中心。据《白云观志》完颜崇实《昆阳王真人道行碑》载,顺治十三年(1656),王常月“奉旨主讲白云观,赐紫衣,凡三次登坛说戒,度弟子千余人”,一时之间王常月门庭兴盛。康熙二年(1669),王常月奉旨率弟子南下,在南京、杭州、湖州、武当等地开坛说法,全真戒子满天下,龙门派因此大兴。北京白云观成为全国全真道徒向往之地,江西也有人不远万里趋之,如雍正年间的罗公,到白云观学法,羽化后葬于白云观,被敕封为“恬淡守一真人”。王常月卒后,其弟子仍积极在各地传教授戒,龙门派进一步发展,遍传大江南北。这对江西全真道龙门派的复兴颇有影响。除了龙门派道士石嵩隐、王常月弟子程潯山隐于庐山,徐守诚居南昌西山修炼弘法外,还有柳冲虚及其所发展的伍柳派的成熟。

石和阳(1596—1685),字嵩隐,南阳人。早年习儒,隐于嵩山,究心儒家理学,精于《河洛书》。后隐居庐山木瓜洞,注《黄庭》、《阴符》等经,著

《指元篇》、《心经解》、《三洞元章》等语录。善以理学“知止有定”、“人禽几希”、“易艮其背行其庭”教人，也善于养生。其著作大部已佚，仅存《乐天说》一文，兹录于下：“夫乐天者，得之于心，不可以言喻者也。乐有不同，凡圣各异。凡人之乐，渔则乐渔，樵则乐樵，读则乐于书，耕则乐于田，此皆乐之正也。如偏僻之乐，则不足道。圣贤仙佛之乐则不同，有所独得之妙。优游道德，一尘不染，胸无些子，如月映水空，潭底写照，如雪覆大千，孤峰独露，如冬冰将泮而万壑回春，真所谓与四时合序，而日月同明。其出也和风惠日，即遁迹林泉，忘情物外，对此佳山胜水，另有一番境界，非尽心知性达天知命者，孰能与此？”^①

程潞山，名守宏，号潞山，新安世家，父籍浙江，出生于武林，后游湖广，丙申岁（1656）谒王常月于京师，受初真戒，甲辰年（1664）谒王常月于杭州，晋受中极、天仙二戒，后隐庐山，不复入世。

龙门派第八代嗣法弟子徐守诚（1633—1692），初名弘元，后更名守诚，字明真，号野谷，于顺治九年（1652）入居南昌西山修炼，康熙二年（1663）住持万寿宫，募集资金兴修万寿宫的正殿、玉皇阁、谏母阁、三清殿、三官殿等。徐氏参礼西山净明道士孔常桂（玄微），兼传净明道，他既对传播全真道有贡献，也是当时净明道的重要传人。他的弟子主要有谭太智、张太玄、熊太岸等，亦是全真、净明兼修。

明代明神宗万历四十年前后，著名出版家杨尔曾出版《出像许真君净明宗教录》（十五卷）。以此为据，康熙年间，南昌青云谱净明道居士胡之玫辑成《太上灵宝净明宗教录》十卷，所收除宋元净明派故籍外，还有原出茅山派的导引法、十六字诀、十段锦，另有有取于全真戒律的《净明初真戒经》、《净明女真戒经》、《净明在家奉持戒仪》，有取于全真内丹学的《净明法藏图》等。胡之玫序其书说：净明许逊之学本于婴母，婴母之教授于兰公，绍其学者为吕纯阳，再绍其学者为白玉蟾。该书所记载的早晚课诵科仪，其中所朝礼的祖师，包括正一派及全真南北派诸祖，由此可见该派与正一、全真融合的情况。

柳华阳（1736—？），道号太常，南昌人。闵一得则说“有谓安庆人，有谓武进人”。本为儒生，翰林及第，后入皖水双莲寺落发出家，因虔诚求道，自称清高宗乾隆四十五年（1780）遇伍守阳授全诀全法，为本支龙门派第九代祖师。又至匡庐，复遇壶云老师，乃勤恳求教，得受微密。柳华阳于乾隆五十五年（1790）著《金仙证论》并序，于乾隆五十九年（1794）撰《慧命经》，并

^① 叶至明主编：《庐山道教初编》，北京：华文出版社2000年版，第99—100页。

于嘉庆四年(1799)补充撰著前后《危险说》于北京仁寿寺。此外,《大成捷要》题为“昔静觉子心印口诀,柳华阳著书垂训,明阳子原注顶批,兰馨香参订圈点,姚至果刊印流传,今道空真人勘校整理”,据说是柳华阳的修炼笔记,但此说尚待考证。

关于《金仙证论》、《慧命经》的作者,道光二十六年梁靖阳刊本、李宗境光绪九年刊本,还有最流行的邓徽绩光绪二十六年养云轩刊本,都认为柳华阳是二书的作者。但是,闵一得(1748—1836)在所著《金盖心灯》卷四《谢凝素律师传》中却说:“嘉庆四年(1799),有僧称柳华阳者,寓京师之天坛东侧,年约四五十许,有谓安庆人,有谓武进人。余慕而造访,出示著书,(与谢凝素著《金仙证论》、《慧命经》)目同而文小异,今且付梓。”^①这含有否定柳华阳为《金仙证论》、《慧命经》作者之意。但他只是怀疑,并未深究,说:“柳华阳诂即凝素子欤?抑其元裔欤?总之仙佛一家,今古一时,万灵一性,何谢何柳,书传则幸云。”其后,闵一得的弟子圆峤真逸陈颐道在其诗作《孤山咏谢凝素》中更加明确地说:

谢凝素,名太虚,武进人。尝寓毗陵红梅阁,月夜闻群仙环佩声,得白玉蟾注《道德经》,伍守阳为之解释。尝居孤山,谒王昆阳于宗阳宫,后返金盖梅花岛。黄赤阳称为梅仙,陶靖庵比之白鹤。尝著《金仙证论》及《慧命经》二书,今为僧柳华阳所刻。“红梅阁畔栖元处,金盖山中种树年,放鹤有亭来偶尔,冥鸿无迹去翩然,诀从道德真经得,书任华阳释子传,欲向巢居问和靖,生前生后总神仙。”^②

这就明确否定了柳华阳为二书的作者,认为他只是刻印者。从他所谓“诀从道德真经得,书任华阳释子传”来看,对柳华阳颇为不满。陈樱宁(1880—1969)钞此诗时曾作“按语”说:“世人皆知二书为柳华阳所作,独此处谓是谢作柳刻,惜余无暇考证,姑存其说而已。”^③今人则多持否定态度^④。

① 《金盖心灯》卷四《谢凝素律师传》,《藏外道书》第31册第2页。

② 《西泠仙咏》卷二,《藏外道书》第34册第660—661页。

③ 陈樱宁:《道教与养生·圆峤真逸诗钞》,北京:华文出版社2000年第2版,第530页。陈樱宁摘抄的《圆峤真逸诗钞》全部出于《西泠仙咏》。但陈文所述的歌咏所用典故,都是出于乃师闵一得所著《金盖心灯》。

④ 陈兵断言:“伍守阳卒于明亡之甲申,非柳华阳得亲炙者。柳华阳所撰书与谢凝素同名同目而文小异,当系抄袭谢凝素之作。”(任继愈主编:《中国道教史》下卷,北京:中国社会科学出版社2000年版,第849页。)田诚阳说:“从尊重历史的角度出发,《伍柳仙宗》当为《伍谢仙宗》,以还其真实面目。”(田诚阳:《道经知识宝典》,成都:四川人民出版社1995年版,第614页。)

谢凝素，道名太虚，江苏武进人，清代道士。曾寓居毗陵红梅阁。先问长生诀于伍守阳弟子姚耕烟，姚为之写信令访其师。在湖甫武陵从师伍守阳、庐墓修炼。曾谒王常月于宗阳宫，后返金盖梅花岛。康熙二十二年（1683）以后不知所踪。著有《白著道德经疏》、《参同契注疏》、《金仙正论》（一名《金仙证信纸》）、《慧命篇》、《金丹火候》、《梅坞清赏集》、《植梅谱》、《日用编》等凡十余种传世。

据闵一得亲眼所见之记述可知，嘉庆四年（1799）闵一得见到柳华阳，而柳华阳生于1736年，伍守阳卒于1644年，两个时间相差近百年，所以柳华阳绝不可能拜伍守阳为师，柳自称从师伍守阳之说纯属伪托。再则，根据柳华阳出示著书，闵一得看后得出的结论，其与谢凝素所著之《金仙证论》、《慧命经》二者篇目相同，只不过为文稍异，闵一得必定看过谢凝素之书。而谢凝素在前，柳华阳在后，则柳华阳所著之书，必有袭取谢凝素之作的嫌疑。

从柳华阳和伍冲虚的著作看，《金仙证论》、《慧命经》与《天仙正理》、《仙佛合宗》是一脉相承的关系，前者与后者如出一辙，前者可谓是对后者的诠释和补充。前者没有得到伍冲虚的亲授恐难以作出，也非私淑所能者。而柳华阳在《慧命经》里所谓的“忽发一念，于每夕二鼓，五体投地，盟誓虔叩上苍，务求必得，阅及半载，幸遇伍守阳师，传余秘旨，豁然通悟”，近于神授，不足为信。柳华阳既然不可能得到伍冲虚亲传的丹法口诀，难以具备诠释和发挥《天仙正理》、《仙佛合宗》的能力，难于著《金仙证论》与《慧命经》。在时间上，谢凝素更有可能得到伍冲虚的亲传，其专一从道的经历和相关著述更令人相信他具备撰写《金仙证论》、《慧命经》的能力。

关于《金仙证论》与《慧命经》的写作时间。《金仙证论》首有高双景写于乾隆五十五年（1790）的序，第二篇是妙悟写于乾隆五十六年（1791）的序，正文有柳华阳写于乾隆五十五年的自序，可以考知此书是在乾隆五十五年至乾隆五十六年间出版的。《慧命经》晚于《金仙证论》几年，前有孙廷璧的序和柳华阳的自序，都是作于乾隆五十九年（1794）。据柳华阳自序，《慧命经》是“余隐迹江左，与二、三道侣焚修切究。因碧蟾、了然、琼玉、真元苦修已成舍利，默契师传（有写作“师傅”，误），故纂集是书，命曰《慧命经》”^①，说明《慧命经》是柳华阳师徒之间经过修炼得到一定证验后才写出来的，因此书中多问答语。从内容看，此书几乎全是用道家丹法诠释佛教经典，极尽牵强之能事，还伪造佛经作据，但都与柳此前做过和尚有内在的

^① 《藏外道书》第5册第876页。

联系。清代乾隆后期以后的佛教颇为衰微,尤其是在义理之学方面,所以柳华阳对佛法认识浅薄也符合当时的实情,像柳在书中痛骂元代高僧高峰原妙禅师(1238—1295),说:“高峰门人设诬坑害后人,高峰乃文字之学,非如来之道,况其所习者是闭息旁门……。”这说明柳华阳对禅学误解颇深。再把这与谢凝素的情况对比。有关谢凝素的传记中说到他师于姚耕烟和伍守阳,后又从学于王常月。关于他与佛教的关系,只说他“生不茹荤”,似乎学过佛法,但水平如何,不得而知。但《慧命经》以道解佛,痛骂禅宗,这不可能发生在谢凝素身上。谢所处的清代初期,佛教禅宗的势力很大,顺治皇帝迷恋禅宗,其国师也是禅师,特别是禅宗临济一支就有两个国师。两个国师之一的玉林和尚(玉林通秀,1614—1675)所推崇的禅法就是天目高峰禅法^①,谢凝素如果在此时著书,敢那样肆无忌惮地批评禅宗、大骂临济宗的前辈高峰和尚吗?敢那样乱解佛法吗?而且,谢凝素在康熙二十二年癸亥(1683)以后就不知所踪,而《金仙证论》是在乾隆五十五年(1790)至五十九年(1794)之间才出现的,《慧命经》更晚,晚于谢凝素隐于仙踪一百多年。闵一得所著的《金盖心灯》多有不实之处,如《伍冲虚律师传》的记载多无稽之谈,说谢凝素是伍守阳的弟子也很难找到凭据。据《谢凝素律师传》文中之意,似乎闵一得手里别有刻本或者钞本,但闵一得却没有用他的本子去重新校订,只是说只要书存世就行了。这也颇令人生疑。闵一得似乎有为谢凝素争抢《金仙证论》、《慧命经》著作权的嫌疑。

柳华阳未得伍冲虚亲授,难以写成《金仙证论》与《慧命经》。谢凝素虽然得到伍冲虚亲授,但不具备批判佛教的外在环境。但闵一得《金盖心灯》所言恐非空穴来风,当确有所凭。按闵一得所说,谢凝素是武进人,柳华阳也是武进人^②,极有可能是柳华阳得到了谢凝素所著《金仙证论》、《慧命经》的原始抄本,诵读有悟,又得到其他一些人的传授,综合在一起,再结合自己的实践经验,在原始《金仙证论》、《慧命经》抄本的基础上,进行了创作和补充。尤其是充分利用自己原是佛教僧人的身份,以及掌握的佛学知识,发挥伍冲虚《仙佛合宗》援佛入道的遗绪,援道入佛,用丹法来解释佛法。

《金仙证论》主要阐述炼精化炁,共分十九节,依次为:《序炼丹第一》、《正道浅说第二》、《炼己直论第三》、《小周天药物直论第四》、《小周天鼎器直论第五》、《风火经第六》、《效验说第七》、《总说第八》、《图第九》、《图说

① 在《普济玉林国师语录》中,玉林极为推重高峰禅,“他自称承扬天目高峰禅法”(李森编,《中国禅宗大全》,高雄:丽文文化公司1994年版,第723页)。

② 《慧命经》柳华阳自序说他为洪都南昌人。柳华阳的籍贯当以此为准。

第十》、《顾命说第十一》、《风火炼精赋第十二》、《禅机赋第十三》、《妙诀歌第十四》、《论道德冲和第十五》、《火候次序第十六》、《任督二脉图第十七》、《决疑第十八》、《危险说第十九》(又加《后危险说》)等。此书把水源清浊、药生内景、采药步骤、火候真功、决疑防危等秘诀通盘托出。

《慧命经》讲述内丹整个过程,重在炼炁化神至阳神出窍这一阶段,共二十章,前为图,后为文,并附有关丹经片断。各章内容依次为《漏尽图第一》、《六候图第二》、《任督脉络图第三》、《道胎图第四》、《出定图第五》、《化身图第六》、《面壁图第七》、《还虚图第八》、《集说慧命经第九》、《正道修炼直论第十》、《正道工夫直论第十一》、《正道禅机直论第十二》、《杂类说第十三》、《决疑第十四》、《张紫阳八脉经第十五》、《潜应翁调息论第十六》、《又论调息第十七》、《张三丰论调息第十八》、《李涵虚后天串述第十九》、《九层炼心第二十》等。后六章非柳华阳著作,当为后人刊刻时所加进去的。该书前十四章用八幅图概述三关修炼的全过程,主旨在于传示佛道性命双修的天机,使学者经过下手、转手、了手、撒手四个阶段,依次进入保全慧命、风火炼化、修成真种、成就舍利的境界。

柳华阳继承了伍守阳的“三教合一”、“仙佛合宗”思想并做了发展。例如,对儒家所强调的伦理,他在《慧命经·六候图》中说:“德之于道,如鸟之羽翰,缺一无所用也。必须忠、孝、仁、义,五戒全净,然后有所望矣。”^①不过,柳华阳的重点还是在交融佛道。他出佛入道,深谙佛典,处处引经据论,援用禅宗祖师语录以印证道教的内丹思想,将佛教的名相概念与内丹术语一一加以对应互释,如“慧命”与“佛性”。“慧命”为佛学术语,丁福保《佛学大词典》的解释是:“法身以智慧为寿命。智慧之命夭伤,则法身之体亡失。盖慧为法身之寿命,故曰慧命。”^②这是强调智慧在修佛中的作用。柳华阳以“慧命”题其书名也有此义。《自序》中说:“千百年来,慧命之道深密单传,卒难窥觉,今以浅率之言将佛宝流传和盘托出,俾世之学者睹此《慧命经》,即若亲口相传,只须励志精勤,不必他山求助,则佛果可以立证。”^③在这个意义上,他会通儒、佛、道三教而赋予了慧命更深的含义:“慧命者,乃如来当初所取以示人之名也,是西方之梵语,中华曰人之本源,儒谓之先天炁也。是修佛之舟梯,作祖之权柄,即孟子所谓善养浩然之炁者是也。”^④“慧命”是道家的“人之本元”,儒家的“先天之炁”,“慧命之道”就

① 《藏外道书》第5册第897页。

② 丁福保编:《佛学大辞典》,北京:文物出版社1984年版,第1270页。

③ 《藏外道书》第5册第876页。

④ 《藏外道书》第5册第884页。

是修这“先天之炁”，还这“人之本源”的方法。柳华阳有时把“慧命”、“元炁”简称为“物”。“有物者，即前半之命功也。今之假禅道闻之有物莫不厌之，殊不知此物者，道之根本，法之津梁，人人本有……即先天至刚之炁也。”此物“散之乃在一身，促之即在元关”。其功能是“宰育后天，散则无形影，聚则成舍利”^①。柳华阳断言：“菩萨即是慧命，实谓之佛性。”^②“世尊言佛性即慧命也。”^③人如果修炼，返本归元，“到此识性死而佛性灵显，灵灵当当，依旧是个主人，光周沙界，六通俱全，任他尘尘垢垢，我独安然，一性圆融太空，所谓一切含灵俱有佛性。虽然如是，顺去生人生物，逆来成佛成祖，凡圣之变化，总是这个所谓一物一太极。”^④大乘佛教认为一切众生都有佛性，即都有觉悟成佛的本性。柳华阳言“佛性”是取其觉悟与本有之意，觉悟者即有慧命，而此慧命是“先天之元”。佛性人人本有，元亦是先天，故二者相通。

类似地，柳华阳汇通佛、道二教而阐述了“漏尽”、“漏尽通”、“舍利”、“菩提”、“摩尼”、“涅槃”、“圆觉”、“转法轮”等佛教术语的道教内涵，认为“慧命”、“佛性”是“转法轮”的对象，“舍利”、“摩尼”是“转法轮”的结果，而“涅槃”、“圆觉”则是“转法轮”的终极目标。柳华阳把道教的修炼用佛教的名相术语来描述，目的是说明佛教的修习与道教的炼养如出一辙^⑤。

柳华阳认为，“慧命之道”的核心是“性命双修”。这也是佛、道都相同的。柳华阳说：“《宝积经》云‘和合凝集决定成就’，此乃世尊之密语，大藏一教之密文，即性命双修之宝，故曰决定成就。奈何此道自汉明帝至今并无一人宣讲，惟有达摩、寂无二祖师秘受。……余今解明备全，愿同志者概而证之。”^⑥柳华阳解开祖师千百年秘而未传的心印的关键就是“和合”：“夫和者，乃心中之阴去和肾中之阳，阴得此阳则有安心立命之所，故曰和也。合者，是肾中之阳承受心中之阴，阳受此阴则自敛收坚固自体，故曰合也。……且凝者是凝神之法，集者是集命之方，命不集不成菩提，即孟子所谓集义而生也。此乃性命并修，养神养炁，简易而成，但人不知双修，故如来曰和合是也。”^⑦和合的实质是阴与阳相吸相依，和谐统一。以和合来理解道教内丹学的性命双修，应该说是独具慧眼的新观点。

① 《藏外道书》第5册第885页。

② 《藏外道书》第5册第887页。

③ 《藏外道书》第5册第889页。

④ 《藏外道书》第5册第887页。

⑤ 刘亚明：《柳华阳〈慧命经〉之仙佛合宗思想探析》，《宗教学研究》，2004年第3期。

⑥ 《藏外道书》第5册第887页。

⑦ 《藏外道书》第5册第878页。

如何进行性命双修呢？伍守阳主张先性后命，柳华阳则主张先命后性，与南宗的主张相同：“世尊教修道先修慧命，若不修慧命之纯阳起手，单修心中阴（性），安有不遭《楞严经》阴魔之类乎？”^①为什么呢？因为此“命（慧命）即元炁也。炁之刚而无比……炁之隐显包乎天地，载乎万物，广而无际，细而无核，觅而无影，修而现前，超佛越祖无不是此炁也。”^②他进而论证说：“盖金仙者，即《华严经》世尊之所自称也。……且金为西方宝，即炁也。炁属阳，神属阴，阴得此阳故成阳神。阳神者，众人有所见也，亦得取物。阴神者，众人无所见也，无能取物矣。”^③作为“性”或“意”的神，不得阳炁就只能成为阴神，而阴神不可见，不能取物，也不能超越三界，更不可能超佛作祖。修炼必须先修命，后修性。当然，这只是就不同阶段的侧重点而言的，实则应该性命双修。为什么呢？“盖人受胎之时，父母二炁合成一炁，一点灵光之炁即在其中。人之生时，哇地一声，性分于心，命分于肾，二物所隔八寸四分，至老莫能相合矣。”^④人在后天阶段性与命已经分开，修先天之炁自然要把它们打合在一起，所以，必须性命双修，不能只修性而不修命。他据此批评当时禅宗：“如今禅门修性而不修命，往往颠倒，返得到疾病死，虽然口称顿悟十地三乘，往往到头虚老。”^⑤修炼就要将顺则生人生物之二分性命逆炼成道胎，还归丹田，炼成慧命舍利，最后“与道合真”，成佛作祖。据此，柳华阳对当时佛教内的一些做法大加针砭：“今之禅门无非看经、念佛、参禅、打坐、打七、问话头而已，余此之外无所为也。此乃黄叶止小儿之啼，与我身心有何益乎？”^⑥“小乘之法乃禅师所施之权法也，曰参禅打坐，曰念佛看经，种诸善根之因果，大乘之法即祖师受记之密语也，曰慧命寿命，曰漏尽马阴，是超凡入圣之佛果。”^⑦柳华阳把佛、道二教融合为“性命双修”的“慧命之道”。

伍守阳对丹法的阐述只用文字，而柳华阳则图文并茂地进行解说。《金仙证论》有二幅图：调药炼精成金丹图第九，任督二脉图第十七（同《慧命经》任督脉图）。《慧命经》有八幅图：漏尽图第一，六候图第二，任督二脉图第三，道胎图第四，出定图第五，化身图第六，面壁图第七，还虚图第八。其中《漏尽图》、《任督二脉图》非常重要。《漏尽图》表明凡圣分野的根本

① 《藏外道书》第5册第889页。

② 《藏外道书》第5册第890页。

③ 《藏外道书》第5册第899页。

④ 《藏外道书》第5册第906页。

⑤ 《藏外道书》第5册第889页。

⑥ 《藏外道书》第5册第886页。

⑦ 《藏外道书》第5册第886页。

在漏尽一窍,此窍乃“藏真之所,修慧命之坛”^①。柳华阳说:“窍内有君火,门首有相火,周身为民火。”三火“顺去则成人”,“逆来则成道”^②。显然,此图是柳华阳丹学立论的总前提。《任督二脉图》也确非任意画出,“仙家说任督,实亲自在脉中所行过,以为证验,从而使得药之士,不失运作之路”^③。此图明确绘出周天运行的路线,纠正了任督二脉沿皮肤表面行走的旧说:“故余将师所授之诀,以亲自领会之熟境,画图以证其非。然而此图一出,游方之士与那假道学,则无容身之地。”^④任督二脉在修炼中极为重要,正确掌握其路线,对内丹修炼至关重要。总之,这八幅图简洁、明快、准确、形象地概述了丹道之全程,有益于学习。

柳华阳赞成伍守阳关于炼己之己为心中之灵性,还虚为复归无极的观点。对炼己之法,伍守阳谈了六种炼己之法,柳华阳则区分上根器之人和中下根器之人来讨论各自的炼己之法^⑤。

柳华阳同意伍守阳把元精比喻为药物的观点,指出:“欲望成其道者,先当保其精,精满然后气生,以此生气是名药物。”^⑥并说:“药物静为元炁,动为元精。”^⑦这比伍守阳的观点更清晰。柳华阳继承了伍守阳以神气为鼎的观点,但对炉鼎的要诀阐述颇为详尽:

夫欲明炉鼎者,在夫神气之机变。神气升为鼎,起止为炉。古云:弄鼎原无鼎。当其始也,元精初生,精生外驰,以神入精中,则呼吸之气随神之号令,摄回中宫混合神气。中宫即丹田,混合即绵绵息息归根之意。神则为火,而气为炉。以神气言者,神在气中,气则为炉,神则为火也。欲令此气而藏伏者,惟神之禁止。气则为药,而神为炉。以气神言者,气在神内,神禁止其气。神在气外,神则为炉,而气则为药也。即古人所谓气穴为炉是也。以形言者,指丹田为炉,神气归藏于此,此即调药之炉也。乃其采药运周天者,当从气穴坤炉而起火,升乾首以为鼎,降坤腹以为炉。乾在上为鼎,坤在下为炉。即古人所谓乾坤为鼎器者是也。以形言者,首腹为炉鼎,即周天之炉鼎也。见神气之起伏,起是升,伏是降。而鼎器在是也。有神气即有炉鼎,无神气

① 《慧命经·自序》,《藏外道书》第5册第876页。

② 《慧命经·自序》,《藏外道书》第5册第876页。

③ 《金仙证论·任督二脉图说》,《藏外道书》第5册第955页。

④ 《金仙证论·任督二脉图说》,《藏外道书》第5册第955页。

⑤ 《伍柳仙宗》,郑州:河南人民出版社1987年影印版,第590—594页。

⑥ 柳华阳:《金仙证论·小周天药物直论第四》,《藏外道书》第5册第934页。

⑦ 柳华阳:《金仙证论·小周天药物直论第四》,《藏外道书》第5册第935页。

即无炉鼎。然古人将神气二者借喻鼎器,或以丹田为炉,而以气穴为鼎者,丹田,气穴一也。或以坤为炉,而以乾为鼎也。坤即腹,乾即首。一鼎器之名目纷纷引喻,故后人无以认真。^①

在柳华阳看来,内炼之炉鼎并非是一成不变的固定之物,它因神炁变化而变化,同时在神炁变化的不同阶段有所不同。一是当神气升到头顶为鼎,以坤腹的部位(即下丹田)为炉;二是当炼精开始时,精生外驰,必须以神摄之而返回中宫(即丹田),混合神气,是时,神在气中,故神为火,气为炉;三是欲使气藏伏,唯有神,此时,气是药,神为炉;四是以形状来说,因为神气均藏在丹田之中,所以把丹田作为调药之炉;五是采药行周天的时候,在气穴起火,升降首腹之间,所以乾首为鼎,坤腹为炉,乾在上为鼎,坤在下为炉。由此可见,有了神气的升降,便有鼎器之名;没有神气,便没有鼎器。

关于风火,柳华阳也有精湛系统的论述。一般认为“火”指炼丹时的意念,“风”为呼吸,火候是炼内丹时意念及呼吸运用的程序。“火”有文火、武火之分,急运为武火,缓运为文火。柳华阳充分肯定“风”、“火”的重要性:“元精漏尽不得风火,则不能变化而成道,修炼全凭风火耳。”^②他将“火”分为三个层次:“凡云是起火、引火、火逼、行火、止火,皆为呼吸气之火也;凡云凝火、入火、降火、以火、移火、离火、心火,皆属神之火也;凡云运火、取火、提火、坎火、坤火、水中火、炉中火,皆先天炁之火也。”^③这三种“火”的功能、层次各不相同。“凡呼吸之火,能化饮食之谷精而助元精;凡神火,能化元精而助元炁;凡元炁之火,能化呼吸而助元神;元神之火,又能化形而还虚助道。成始成终,皆承火之力以登大罗之金仙。”^④柳华阳对文火、武火的交替应用及它们的功效也有独特见解:“行小周天之时已熟,或坐或卧,不觉忽然阳生,即回光返照,凝神入炁穴,息息归根,此神炁欲交未交之时,存神用息,绵绵若存,念兹在兹,此即谓之武火矣。神炁既交,阳炁已定,又当忘息忘意,用文火养之。”^⑤又说:“心无不存之谓照,欲无不泯之谓忘。忘与照一而二,二而一。当忘之时,其心湛然,未常不照。当照之时,纤毫不立,未常不忘。此谓真忘,真照也。此即谓之文火矣。文火既足,夜半忽然药产神知,光透帘帷,阳物勃然而举,即当采封运行。采运之时,存神用息,

① 《伍柳仙宗》,郑州:河南人民出版社 1987 年影印版,第 602—604 页。

② 《藏外道书》第 5 册第 937 页。

③ 《藏外道书》第 5 册第 942 页。

④ 《藏外道书》第 5 册第 942 页。

⑤ 《藏外道书》第 5 册第 954 页。

逆吹炁穴,谓之武火也。”^①显然,这是在亲身历练基础上写出的。不仅如此,在《金仙证论》中,他对文、武火之工有详尽的阐述:“阳未生之时,存之以神,用之以息,长教绵绵不断,息息归根,乃文火之工也;阳生时,以武火采之,是用神息而重之,即古曰‘勒之’之谓也。且皈炉之法者,亦是神息之相守、相住,文火之谓也。若夫炉中之煅炼者,即动之以意,鼓之以风,乃武火之工也。”^②此外还有停运吹嘘的沐浴之工。精生有调药之候,药产有采取之候,归炉有封固之候,起火有运行之候,沐浴有停息之候,火足有止火之候。所以说,“火候是一总名,其中有次第节序,而各有其候”。可见,柳华阳对火候的论述堪称鞭辟入里,比伍守阳所述深入、系统。

关于调药,伍守阳语焉不详,柳华阳则指出,调药要掌握调法、调所、调时^③。对小药产景、气满窍开之候,伍守阳没有叙述,柳华阳则做了详细阐述^④。关于防危虑险,伍守阳只是概述了三关修炼中的防危虑险功夫,柳华阳则详尽地阐述了调药和行小周天时的防危虑险功夫:百日关危险有九、神气不交与真元暗耗的危险、不达于精微则昧却采工的危险、气无主则外走的危险、不明火候次第与调药之道的危险、不避身心疲劳的危险、不明武火为命宝的危险、真气与精共同耗散的危险、不明阴跷一脉的危险、不知回风炼法的危险、阳复生时的危险、药产熏炉之际昧却采工的危险、真种不归炉的危险、失却神息的危险、误食香辣劳其身心或时迫炉而出等诸危险、止火时的危险、丹成而不超脱的危险;等等。

伍守阳、柳华阳的思想相近,柳华阳自称为伍守阳的弟子。清德宗光绪二十二年(1896)江津程德灿合刻伍守阳的《天仙正理直论》一卷、《仙佛合宗语录》六卷、《天仙正理浅说》一卷、《金丹要诀》一卷、《丹道九篇》一卷和柳华阳的《金仙证论》一卷、《慧命经》一卷、《危险说》一卷,合为一秩,定名《伍柳仙宗》^⑤。世人由此把他们二人及其弟子、再传弟子称为“伍柳派”。

伍柳派极力融道、释、儒三教为一炉,柳华阳还以道德体用观指导修炼,强调“培德体道”,在修持丹法上主张仙道为宗,佛法为用,仙佛合宗。既论引《黄庭经》、《胎息经》、《坐忘论》,又援述佛教《楞严经》、《大般若经》、《华严经》,仙佛合为一体,以金丹释禅宗,主张内丹性命兼修并把它落

① 《藏外道书》第5册第954页。

② 《藏外道书》第5册第961—962页。

③ 《伍柳仙宗》,郑州:河南人民出版社1987年影印版,第598页。

④ 《伍柳仙宗》,郑州:河南人民出版社1987年影印版,第647—648页。

⑤ 一说为:清光绪二十三年(1897)邓徽绩始将二人著作合刻一处,题名为《伍柳仙宗》。

实到神炁上,认为“仙道简易,只神炁二者而已”,修长生之主是神,然神必须得炁以为定基。强调修丹只用先天,忌用后天,尤重“一点真阳”之先天祖气的炼养,认为内药、外药都源本于先天祖气。伍柳丹书弥补了以往内丹学家理论著作不全面或过于简略之不足,对内丹学基本原理,内丹修炼中的炼己、药物、鼎器、火候、效验、任督、防危、伏气、胎息、真意、大小周天等要点、难点都进行了全面、精细的讨论,将丹功分为炼己筑基、炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚、炼虚合道几个阶段,每个阶段又设次第工夫,如炼己分顿法炼己和渐法炼己,筑基阶段有小筑基和大筑基,炼精化炁阶段有调药、采药、炼药之分,炼炁化神阶段又有采大药、大药过关服食、出神收神的具体步骤等等,为学修伍柳派内丹功法提供了详实的理论基础。伍柳内丹书籍所述功法不用隐喻,通俗易懂,对内炼功法交待之详细明确,功理解释之精确周到,操作之容易领会,在历来丹书中堪称第一。内丹中人高度评价说:“扫尽旁门,独标精义,诚无生之宝笈也。”^①这使得伍柳派从清代中期以来成为丹鼎道派的代表与主流。而且,这些书籍掀开了内丹学神秘的面纱,使丹法走入大众。这些书籍论述内丹学理没有门户之见,佛、道中人和人士都能接受,因而一经刊布即广泛流传于社会。晚清以来,被奉为研习内丹必读之书。所以,《伍柳仙宗》被纳入《藏外道书》。日本伊藤光远还把《金仙证论》翻译为日语,并用现代语言分章节为之解释,增加《内功总论》与《道语辞解》二章,改名《炼丹内功秘诀》印行。近年大陆又将此书倒译为中文,编入《东方修道文库》,更名为《内炼秘诀》,重新印行。台湾萧天石先生将《金仙证论》加以考订,合并《慧命经》,总称《养生内功秘诀》,收入其所编《道藏精华》第二集中。

《伍柳仙宗》所述丹法的确较为明晰,但书中有为功法太多,过于强调命功,执著形象,所以也受到一些丹学大师的批评。如陈樱宁曾说:“《证论》、《正理》二书,不能就算完全,然而必须要看。”^②又说:“天元丹法,证明‘先天一炁,从虚无中来’之语,决非欺人者。但其入手法门,亦有上、中、下三等,故见效之快慢,用功之巧拙,遂由此而分。伍柳一派,不是上乘。惟李清庵、陈虚白、黄元吉,诸公庶几近之。”^③还说:“《天仙正理》一派,也可以算是天元,但嫌其太著迹相耳。”^④“伍冲虚、柳华阳之书,硬要明明白白地划分段落,所谓百日筑基、七日过关、十月结胎、三年乳哺、九年面壁,按之

① 《天仙正理直论增注》附《伍真人事实及授受源流》,《藏外道书》第5册第784页。

② 陈樱宁:《中华仙学》上册《答复上海南车站张家弄王君学道四问》。

③ 陈樱宁:《道教与养生》,北京:华文出版社2000年版,第461页。

④ 陈樱宁:《中华仙学·答海上白云观逍遥散人》。

实际,皆不相符合。”^①不过,这些时间段的划分,伍柳已经明确说过只是大约时间,陈的评论未见公允。总的看来,把《伍柳仙宗》作为研习内丹初学入门的参考书,是完全没有问题的。

伍守阳、柳华阳佛道双融,尤其是柳华阳不遗余力调适二教,这产生了很大的影响,在柳华阳身前身后都有僧、道、俗进行评论。武显将军署理安庆协副将孙廷璧之序赞赏说:“遵楞严之漏尽,表华严之奥旨,合诸经之散言,明此双修之天机,不堕旁门,一片婆心尽在此书矣。……寂无禅师而后非华阳其孰能以浅近喻至道,以显露泄密理而传后世于无穷哉。”^②洪都无霞道人高双景也赞成,说:“发前圣之未发,启后人之未启,使苦志之好道者且得升堂入室而后超彼岸,复还无极,岂不快哉。是书虽出自一人之著述,真乃后世师教之规则也。读之者无不谓之仙佛之舟梯,修真之简径。”^③灵台庵僧人妙悟之序高度评价说:“惟华阳禅师慈悲另通消息,得师所授之真旨,会同元释,吐露慧命之真传。……慈悲备著此书,古佛不露的今始露,祖师不传的今始传,将慧命、寿命、佛性、真性和盘托出,愿人人成等正觉,超越佛地,不使后世烦劳他人之父母,现今成就,其功岂小哉。”^④

但是,近代佛教大德印光法师(1862—1940)和太虚法师基于佛教原教旨主义的卫教立场,对伍柳派大力挞伐。印光在《与许豁然书》中断言:“佛法唯教人止恶修善,明心见性,断惑证真,了生脱死,一大藏经,绝无一字教人运气炼丹,求长仙升天,长生不老者。”他甚至直斥柳华阳为“魔民”,在《印光法师文钞》中说:“国初魔民柳华阳作《慧命经》,尽用佛经祖语,证炼丹法。挽正作邪,以法谤法。未开眼人见其邪说,认为真实,正见永失。所言所修,皆破坏佛法。而犹嚣器自得,谓吾幸遇真乘,得闻正法。所谓认贼为子,煮砂作饭,一盲引众盲,相牵入火坑,可不哀哉。”^⑤此说从纯正佛法的立场来看,可以理解,但未免言过其实。佛教传入中国后深受道教影响,这一事实不少佛教信徒不愿正视。以佛学证内丹,即使就佛教界内而言,柳华阳也不是第一人。宋代相当一部分禅宗大师都这样做过。不过,柳华阳确有曲解佛学义理之处。例如《般若波罗密多心经》首句“观自在菩萨”,本义是指菩萨观有不住有,观空不住空,闻名不著于名,见相不惑于相,心不能动,境不能随,动随则乱其真,自在无碍之智慧。柳华阳却将“观”与“菩

① 陈樱宁:《道教与养生》,北京:华文出版社2000年版,第475页。

② 《藏外道书》第5册第875页。

③ 《藏外道书》第5册第920页。

④ 《藏外道书》第5册第921页。

⑤ 转引自:丁福保:《佛学大辞典》,上海:上海书店1994年影印本,第3001页。

萨”解释为“乃如来妙喻二物，双修之嫡旨”^①。其中“观”乃“我正念中之灵光耳，未得真传者，谓之本性”^②，而“菩萨”“即是慧命，实谓之佛性”^③。进而断言，天下学佛者不修此菩萨，别有所修者都是旁门外道，而非观自在菩萨之道。此外还有曲解佛教术语，如言舍利为金丹，把“三千大千世界”释为上、中、下三田。更有甚者，柳氏在《慧命经·自序》中说：“余见世之求道者，多宗语录，而语录中有实语者，有妄语者。彼下学不知如来慧命之道，误入套语禅，终为下愚，转受语录之害。余通阅诸经，与师传印证，有《楞严》、《华严》、《坛经》乃实语也。禅师语录，和尚语录，乃妄语也。”^④如此贬低禅师语录，当然会引起佛教徒不满。

我们认为，对伍柳派的佛、道双融应该有一个正确的理解。佛教，尤其是禅宗，其宗旨在于断惑证真、了脱生死，不言及神气和养气功夫。禅宗见性说认为宇宙万法皆我真心之全体显现，无一法在心外，故曰“触目皆道”、“即事而真”，并非以“一念不生”为见性。伍柳派虽以性功为主，但其心性论较之禅宗仍然显得单薄、浅显，而炼心仅仅是内丹修炼的一部分。在心性论方面，佛、道的确有不少共同点，但生命观的差异使佛教禅宗和道教内丹学在修证功夫上有差异：禅宗以“无相为体，无念为宗，无住为本”^⑤，明心见性，直入佛之境界；内丹学则以元气论为基础，身心并重，神炁同论，性命兼修，多了物质因素，这在内丹看来是完满，但在禅宗看来是一种障碍。

就终极目标而言，内丹是“粉碎虚空”、“心与俱化，法与俱忘，寂之无所寂也，照之无所照也”^⑥，似乎与禅宗“灵台湛寂，不染一尘”颇有殊途同归的感觉。道教内人士如全真道掌门尹志平认为内丹修炼逾越禅境，柳华阳等人更认为内丹修炼出阳神证大道，禅宗修性仅出阴神，不究竟。与此相反是，佛教主张“无我”，万法皆空，本体、现象、境界、工夫都是空无自性的。在身体上下功夫而修炼内丹，反而很可能滋长实我的妄见习气，有碍于断除烦恼而趋向解脱。所以，正统的佛教学者从其根本观点出发，对道教仙术持批判态度，即使承认通过仙道修炼可长生成仙，也认为道教执着于肉体或虚无，落于有、无二边之见，虽精勤苦修，终不能出离生死，出不得三界，是不得智慧的世间法。唐中宗的内侍薛简曾请教六祖慧能：“师说不生

① 《慧命经》，《藏外道书》第5册第886页。

② 《慧命经》，《藏外道书》第5册第887页。

③ 《慧命经》，《藏外道书》第5册第887页。

④ 《伍柳仙宗》，郑州：河南人民出版社1987年影印版，第377页。

⑤ 德异本《坛经·定慧品》。

⑥ 《伍真人丹道九篇·末后还虚第九》，《藏外道书》第5册第874页。

不灭,何异外道?”慧能答:“外道所说不生不灭者,将灭止生,以生显灭,灭扰不灭,生说无生。我说不生不灭者,本自无生,今亦无灭,所以不同外道。汝若欲知心恶,但一切善恶都莫思量,自然得入。清净心体,湛然常寂,妙用恒沙。”^①慧能认为外道(包括道教)是把生与灭对立起来,通过修行消除二元对立,其所谓的无生实际上是长生,在“时间相”中仍有生灭相,没有达到终极的超越。而佛禅的不生不灭,是“本无生,今亦无灭”,超越时间,超越空间,超越生死,离言绝相,达乎永恒之境。可见,佛道二教的差异是根本性的哲理本体观的差异,所谓二者的融合只有可能是在心性论和功夫论的某些层面实现。但是,即使仅仅在心性论和功夫论层次融合佛、道,也是富有学术价值和实践价值的。因为心性论和功夫论涉及人的价值观、思维方式、心理情感等与民族文化有紧密联系的方面。佛教源于印度,虽然传入中国后也经历了中国化的过程,但并未完全泯灭其特色。柳华阳站在道教这一中华民族唯一本土宗教的立场上融通佛教,有助于就两教背后的价值观、思维方式和心理情感进行对话、沟通。从内丹学的历史来看,柳华阳是在南宗薛道光之后再次努力融通佛学的学者,其成就则远远超过了薛道光。在佛教盛行而道教式微的背景下,柳华阳所作的融通佛学的工作,具有张扬中华民族传统文化的积极意义。

柳华阳弟子有碧蟾、了然、琼玉、真元、了空、了尘等。柳华阳以僧人身份招收的门徒仍自居佛教徒,继续以佛理印证内丹学说,传授内丹之道,一些人还颇有成就。

柳华阳传了空、了然和尚。了然,道号清禅,本为禅门高僧,清代乾隆年间得柳华阳授全诀全法,后住镇江金山寺修炼,成为本支龙门派第十代祖师。了然再传全真南无派第二十代宗师刘名端。刘名瑞(1839—1931),顺天府宛平县人,字绣峰,号盼蟾子,别号敲蹻道人,隐居于京华桃源观,得了然之传,著《道源精微歌》、《盘溪易考》、《敲蹻洞章》、《清静经图注》等阐述内丹学,集为《盼蟾子道书三种》刊行。另有医学著作《元汇医镜》五卷。光绪二十六年(1900)后隐居于北京东部次渠村,灭迹藏形。刘名瑞自称:“演法于龙门,受法于志无。”刘名端传北京昌平人千峰老人赵壁尘。除刘名瑞外,赵壁尘还投过悟蟾、谭来生等儒、释、道老师三十余位。他吸取多家丹法长处,经几十年敏学勤修,丹道造诣很深。他以通俗易懂的白话口语著作《性命法诀明指》、《卫生性理学》,注解其兄赵魁一的《三字法诀经注》,详尽阐述丹法、秘诀。为大开普渡,他改历代单传为普传,经众师同

^① 《坛经·护法品第九》。

意,立千峰先天派,法继龙门,在内丹界影响颇大。千峰先天派留传四十字如下:“玄妙先天道,自然性体空。悟真圆光现,慧命上昆仑。金丹乾坤大,礼义善养功。虚灵清静意,留名万古春。”

第二节 傅金铨对道教的贡献

傅金铨(1765?—?),约生于清乾隆三十年(1765)左右,字鼎云,道号济一子,又别号醉花道人,江西金溪珊城(今江西省金溪县珊城乡)人。其《心学》自序写于道光二十四年(1844),是现存材料中纪年最迟者,证明他在此年之后方逝世。傅金铨幼时事母至孝,因喜仙道,在故里设星霁堂,奉吕祖为师,得至人授以仙家秘传后,四处云游访道参学,足迹遍布湖南、湖北、广东、广西、福建、江苏,精于阴阳双修丹法,“足迹所经,声气所接,高人杰士,黄冠缙流,盖也不少”^①。最后栖止终老于四川省的合川县。

傅金铨著作较多,有注释书如《吕祖五篇注》、《天仙正理读法点睛》、《度人梯径》、《悟真四注》等,自著有《道海津梁》、《道书一贯真机易简录》、《杯溪录》、《丹经示读》、《性天正楷》、《心学》、《自题所画》、《赤水吟》等八种,辑有《外金丹》五卷,收集了他多年搜罗的外丹书三十种,大都是比较罕见、稀少的外丹经。总之,他的这些著作多引证丹经,鲜有自己的独到见解。后人把它们集结成《道书十七种》、《顶批道书四种》。他的这些著作可分为四类,分述如下:

一、自著内丹著作:

1.《道书一贯真机易简录》十二卷,傅金铨编著。全书以人元双修内丹理论为主线,分总论、法财侣地、鼎炉符火、明理习静、炼己筑基、知时采药、还丹温养、脱胎乳哺、应世立功、天元归极等十大门类,对从前的道经加以摘录整理,从而勾勒出傅金铨一系人元丹法的方法体系及其实修程序。其中引用了一些罕见的孤版秘笈,弥足珍贵。但傅金铨也将一些公认的清修派内丹家如俞琰、伍守阳、朱元育、刘一明的言论收入其中,牵强附会,后世内丹家对此颇有微辞。《易简录》末后二卷又名《女金丹》,为傅辑录的女丹著作,包括《坤宁妙经》和吴采鸾、孙不二等女真丹诀语录等,有傅所作的序,可另为一册。

2.《杯溪录》三卷,傅金铨嘉庆二十年(1815)、自著于江西临江府。本

^① 《赤水吟》,《藏外道书》第11册第55页。

书含二百二十二篇短文,分人事、物理、性命,论“道”之要妙,借人事物理以言内丹,多有发丹经所未发者。

3.《试金石》,傅金铨自著。该书首言长生可求,真师难遇;次列二十四问:简易、眼前、可笑、心肾、家中、双修、危险、黄婆、侣伴、有作、朝市、筑基、炉鼎、铅汞、火药、呼吸、日月、法天、花月、子时、潮信、卯酉、沐浴、顺逆。

4.《天仙正理读法点睛》。重在阐发人元双修的内丹思想,非伍守阳《天仙正理》本义。

5.《孚佑帝君纯阳吕祖师度人梯径宝章》(简称《度人梯径》)八卷。前四卷为傅金铨释,后四卷为傅金铨所录的扶乩、吕祖降授的丹道,内容以人元双修为主,兼涉心性修养和地元烧炼。

6.《吕祖五篇注》。《吕祖五篇》指《黄鹤赋》、《百句章》、《真经歌》、《鼎器歌》、《采金歌》,非吕洞宾所作,当出于明清。傅金铨作《五篇》注,着重阐发其人元双修的内丹理论,其中多引明代泥水丹法著作《三丰节要》之语。

7.《道海津梁》一卷,为傅金铨讲道的记录。首以丹道统三教性命之学,次分性、命、性命双修三题释录三教前贤口诀,末收傅金铨《崔公入药镜注》、《吕祖沁园春注》、《邵子诗注》、《阴真君道成作诗三章注》(前三种也收录于《济一子顶批道书四种》)。

8.《赤水吟》一卷,傅金铨自著。该书仿张伯端《悟真篇》,以诗词讲丹道,含“寻缘二首以象阴阳”、“七言律诗十四首以应藏经之数”、“七言绝句三十首以应三十日月一周天之数”、“驻云飞十二首以应十二月日一周天之数”、“西江月四首以象四正”、“南乡子一首以象得一”。后面附有与内丹有关的杂咏和书信。

9.《丹经示读》一卷,傅金铨自著。篇首言丹经难读,后面以问答语录的形式,探讨一些丹经口诀的含义,以例证其说。

10.《性天正楷》一卷,傅金铨自著。论心性修炼,融摄三教。

11.《心学》三卷,傅金铨编著。倡三教同源,引儒、道、释三家之说论证“道本乎一心,心法本乎无妄,斯言尽矣”^①。此书与《性天正楷》是研究傅金铨内丹心性论的重要资料。

二、顶批双修经典:包括顶批陈致虚《周易参同契分章注》、顶批《悟真篇三注》、顶批《金丹真传》三种加上前面介绍过的《试金石》,总名《济一子顶批道书四种》。其中多有“兑”、“少阴”、“美人”、“孕人之物”、“两家”、

^① 《心学》,《藏外道书》第11册第675页。

“彼我”等语,说明傅金铨行阴阳双修丹法。

三、双修典籍《玄微心印》、《三丰丹诀》。《玄微心印》二卷,题“天都紫阳道人赵两弼、豫章两顾道人胡慥、蜀东青峰子丁守明、南昌四一学人喻太真”^①合著,这些作者的生平都已难考证。卷首有喻太真、赵两弼的序言。卷一解释双修丹道术语,如阴阳门户、月出庚方等,卷二分七章论丹法程序,房中采战色彩很浓。《三丰丹诀》,包括《张三丰传》、《金丹节要》、《采真机要》三种。其中《张三丰传》记张三丰与其徒沈万三的事实,与《张三丰全集》相比,多了张三丰修炼人元的内容,可能为傅金铨加入。《金丹节要》在明代即已流传,傅金铨所刊布的版本删节甚多。《采真机要》也是三峰采战泥水丹法著作。傅金铨把这两书收入《道书十七种》,表明其原则上认同它们。

四、其他:

1.《天仙直论长生度世内炼金丹决心法》(简称《内金丹》),明代伍守阳著。傅金铨曾作《天仙正理读法点睛》,以双修解之。《道书十七种》收录此书,可能是为了方便读者与《读法点睛》相对照。

2.《邱祖全书》,一卷,包括《邱祖本传》、《邱祖语录》、邱祖《证道篇》、《王重阳祖师语录》。全书内容十分混乱。此书实为依托之作,可能成书于明代。

3.《樵阳经》,二卷。前有吕祖序,云“帝命吾与都仙许祖授之樵阳”^②,据傅金铨说,樵阳子即元代净明道宗师刘玉。第一卷为丹经,第二卷的内容实为明代《正统道藏》所收《净明忠孝全书》卷三至卷五《玉真先生语录》内、外、别集删节而成。

4.《外金丹》,共五卷,辑录当时流行的外丹著作,有《金谷歌》、《明镜匣》、《金药秘诀》、《火莲经》、《金匱藏书》、《洞天秘典》、《金火直指》、《黄白镜》、《黄白破愚》、《天台咫尺》、《秋日中天》、《竹泉集》、《火龙诀》、《观华经》、《无碍子》、《九转神丹》、《地元真诀》、《黄白鉴形》、《青霞子》、《长命金丹》、《雷震金丹》、《玄机丹髓》、《真诀歌》等共二十三种,大部分作于明清,从中可见明清外丹术的流传情况。

5.《自题所画》,一卷。傅金铨以诗题画之作,绝大多数内容与丹道无关。

6. 傅金铨的外丹专著《炉火心笈》。抄本现收藏于中国中医科学院图

^① 《玄微心印》,《藏外道书》第11册第304页。

^② 《樵阳经》,《藏外道书》第11册第652页。

书馆,系傅金铨于清嘉庆二十五年六月在四川赤水流云丹室亲著,内容为序言和如下九节:选铅、选砂、池鼎制度、配合斤两、阳池采炼、缸养火、庶母传神、过关超脱、生熟接制。序言中说:“铨以薄德,幸承天眷,得闻至道,入室无资,而精选砂铅,制器工整亦复须财。故辑群经,广结丹友,寒暑不辍,以尽至诚。登录既多,遂成卷帙,乃次而汇之,分甘同志,名曰《炉火心笺》。”可知此篇是为结缘丹友、寻访外护而撰写。此书把外丹学的节次厘定得很清楚。每节中都大量抄录外丹典籍,如《火莲经》、《浮黎鼻祖金药秘诀》、《明镜匣》、《承志录》、《洞天秘典》、《秋日中天》、《黄白鉴形》、《黄白破愚》、《金匱藏书》、《三元秘范》、《地元真诀》、《渔庄录》、《丹元》、《石函记》、《铜符铁券》、《三种金莲》、《金火直指》、《铅汞章》、《黄白镜》、《天台咫尺》、《竹泉集》等,对外丹烧炼的过程、内容作了梳理。如在“池鼎制度”一章里,他把历代论述的池鼎做了汇集和分疏,特别是绘制了各种外丹烧炼的鼎炉图,是历代外丹典籍比较罕见的。明朝陆西星把外丹分为黄白、地元、天元三类,这一分类法几乎成为明清外丹学的准绳,近代陈撷宁就坚持陆西星的分类法,说黄白术只能够点化,不能服食,而地元丹法既能点化又可以上接天元神丹^①。傅氏不认同黄白术只能点化之说。他在序言中写道:“黄白者,非点化之谓,乃以上接乎天元,为超神太清之本,点化特小试百日之灵,淮南、旌阳非以往之验乎?”在他看来,黄白、地元、天元是一体的,质言之,黄白术也能上接天元丹法,作服食之用。考傅氏此说,也非无据,因为这是对外丹学许多经典的融合,如被陈撷宁认为是地元丹法名著的《渔庄录》、《承志录》是点化金石之道,而非能上接天元神丹的地元丹法,且有的版本《渔庄录》还说外丹学主要目的是点化世宝,要成就仙道,还必须靠内丹之力^②。《承志录》也只谈点化,但经过清朝陶素耜的修订,就认为它也是能上接天元的丹法。明朝李文烛的《黄白镜》解释“黄白”时说:“黄白之术,非雕虫末技之事也……所谓黄白者,皆指火药金丹色象而言也。”^③傅金铨认为外丹黄白术非小道而是通于天元神丹的基础,所以在《炉火心笺》中没有区分黄白、地元、天元,力图把外丹学的各派经典融会贯通,从而继承了明朝李文烛、清朝陶素耜的外丹学路线并在引经据典中做了深化与发展^④。

此外,傅金铨还著有《玉皇心印经注》一卷、《胎息经注》一卷,有云南抄

① 《道藏精华》第十一集《外金丹大成集》,台北:自由出版社2000年版,第191页。

② 《藏外道书》第9册288页。

③ 《藏外道书》第9册79页。

④ 周全彬:《海内罕见的孤本外丹秘笈》,《中国道教》,2007年第6期。

本存世^①。此二书与《炉火心笈》未见于《道书十七种》。

在三教合流的时代思潮下,傅金铨对三教关系也提出了自己的看法。他说:“三教鼎立,如一屋三门,中无少异。儒立人极,孝弟之道,报本反始,正心诚意,道德之源,此范围形体之道,入世之法也。仙佛在声臭之表,形气之先,出世之法也。出世必基于入世,欲求出世之功,先议入出(疑“出”为“世”之误)之道,儒其大宗矣。今之道人,傍教门以求衣食……须知:至道在人类中而有,在气血中而求。”^②三教在心性方面也是一致的:“儒曰存心养性,道曰修心炼性,释曰明心见性。教虽分三,理无二致。”^③因为人与人“原是共心、共理、共聪明”的,“奈何苦要分门别户,自树藩篱”^④。基于一屋三门、儒为大宗的观点,傅金铨尤其注重儒道关系,说:“仙经圣语,言顺而不言逆,教人即顺以求逆,究生身之根,成长生之果,生仙是造化,生人亦是造化,圣凡虽殊,造化则一。”^⑤如此说来,道教的仙道无非是“即顺以求逆”,道教已经成为儒的补充之物了。

不过,傅金铨之所以坚持这样的观点,还与他出生、成长于江西,深受净明道思想影响有关。他发挥了刘玉的思想,主张“人道是仙道之阶,仙道是人道之极”,说:“欲学神仙,先为君子。人道不修,仙道远矣!人道是仙道之阶,仙道是人道之极。不有人道,安求仙道?正心修身,徙义崇德,此庸行也;孝弟忠信,忍让慈惠,此庸德也。庸德之行,庸言之谨,真学志士,必自此始。……垂家训,新书二联:忠信立身之极,昭兹令范;孝弟为人之本,敬尔天常。”^⑥人道的核心是忠孝,先修人道,人道成方可修仙道。他强调说:“忠孝者,成仙之阶级。不尽三纲五常,必入四生六道,求道之士,恶可以不忠孝耶?”^⑦不过,与净明道重在斋醮符箓的运用不同,傅金铨重在内丹双修之术的理论与实践阐发,他的思想中并无系统的净明教义,把其学术定位为净明道是不恰当的。

宋代以来,内丹家们往往把内丹的哲理根据确认为先天元炁。例如,元代内丹家陈致虚说:“道生一气,一气生形,形中又含始气,是为先天真一

① 《中南、西南地区省、市图书馆馆藏古籍稿本提要(附抄本联合书目)》,武汉:华中理工大学出版社1998年版,第671页。

② 《道海津梁》卷一,《藏外道书》第11册第367页。

③ 《心学》卷一《心学论说》,《藏外道书》第11册第675页。

④ 《性天正格》,见:徐兆仁主编:《仙道正传》,北京:中国人民大学出版社1992年版,第246页。

⑤ 《道海津梁》卷一,《藏外道书》第11册第371页。

⑥ 《道海津梁》卷一,《藏外道书》第11册第366页。

⑦ 《杯溪录》卷上,《藏外道书》第11册第16—17页。

之气也。此先天一气顺则成人，逆则成丹。逆则男子怀胎，顺则女人有孕。”^①丹家认为，所谓顺则生人，虽为父母媾精，形质之交而成胎，然胎儿之所以能生长发育，实由于受胎同时还禀受了“先天真一之气”。这一观点也为一些医家所认可，如明代岳甫嘉说：“盖今之求子者，只言男女交媾，其所以凝结成胎者，不过父精母血，而不知此犹是后天滓质之物也。其胎之成否，子之有无、灵蠢，尚不可必也。乃一点先天真一之灵气，妙合在未始氤氲、未始交媾之先者。此正天得之以清，地得之以宁，人得之以生且灵者。”^②据此，双修派内丹家认为，男女媾精，盗机逆用，即可复还先天真一之炁。他们认为，修炼必需借助于彼家。关于彼家，近代丹家陈撄宁说：“究竟‘彼家’二字是如何解释，颇有研究之余地。如谓‘彼家’是指肾中之气而言，则单炼心中之神者非矣。如谓‘彼家’是指身外之太虚而言，则执着肉体，在腔子里摸索者非矣；如谓‘彼家’是指同类异性者而言，则一己孤修，专事静坐者非矣。读者须于此等玄之又玄处着眼，方可谓头头是道。”^③最近胡孚琛在《丹道法诀十二讲》中用“三家四派”概括丹法，说：“修炼自身阴阳者，俗称清净派丹法；修炼同类阴阳者，俗称阴阳派丹法；修炼虚空阴阳者，俗称虚无派丹法。”^④可见，先天真一之炁自外来，有得自同类、得自虚空之差别。“彼我”是傅金铨双修内丹体系的重要范畴。他在顶批《悟真三注》“二物会时性情合”时明确点出：“一男一女也，一彼一我也。”^⑤与陆西星一样，傅金铨认为男子已漏之后，一身皆阴，必须借助同类彼体，才能采得真阳之气而成丹。

基于双修的立场，傅金铨对内丹学的一系列术语，做了与清修派不同的解释。他认为，性系于心，本体为神；命成于气，禀气成形。“性为无中之真有，命为有中之真无。有无互入，神气相交，神凝气结，斯为圣胎。”^⑥神气相依，人的生命就有活力。“欲晓神仙之学，当达身心二字。心为体，身为用。体是我，用是彼，神气之所从出也。以我之神，宰彼之气，离坎列位，神芝万株。”^⑦这里，神为我，气为彼，这与清修派的主张大异其趣。《吕祖五篇

① 《顶批悟真三注》，《藏外道书》第11册第819页。

② 岳甫嘉：《妙一斋医学正印种子编》，北京：中医古籍出版社1986年版，第5页。

③ 《〈道窍谈〉读者须知》，《藏外道书》第26册第608页。

④ 胡孚琛：《丹道法诀十二讲·三家四派第一讲》，未刊稿。三家指清净阴阳、同类阴阳、彼家阴阳。四派指清净丹法、龙虎丹法、彼家丹法、虚无丹法。

⑤ 《顶批悟真三注》，《藏外道书》第11册第800页。

⑥ 《崔公人药镜注》，《藏外道书》第11册892页。

⑦ 《度人梯径》卷二，《藏外道书》第11册555页。

注》说：“性无命不立，命无性不全。始也以性而修命，终焉以命而全性。”^①但是，性命“必要双修，不可单行。……世人只解孤修静坐，不悟双修妙理，离了阴阳，背却造化，断无成就”^②。为什么呢？他以阴阳解释性命：“性命双修，便是阴阳合德。未生之前，命是性之先天，既生以后，性是命之先天，性命合一，金丹乃成。……苟不达双修之理，阴阳离，天地隔，恶乎成之！”^③性命双修也就是阴阳双修。“性命双修，只神气二字。神属我，气属彼。”^④“只此金液大还丹，能令形神俱妙，万古常存。双修者谓不单行，必得性命合一，感应相通，机至而神功至捷。”^⑤傅金铨所说的性命双修，实即男女双修。为此，他批判清修派，说：“世人见入山住静，不婚不宦，便谓此是修道。岂知道在人间，不在山内。……出世之法，即在此世法中求之。所谓世法者，君臣父子夫妇兄弟朋友，日用平常之事也。人道生育男女，修丹者效之。”^⑥把双修丹道视为正途，认为它也要以人道为依据，这与他在儒、道关系上的看法是一致的，也可视为他受净明道影响的表现之一。

阴阳双修起源很早，因有悖于家庭、社会伦理，历代受坚持儒学立场的人抨击。傅金铨强调，他的阴阳双修与三峰采战一类房中术完全不同。为此，在采取双修内丹的药物时，傅金铨认为，“断欲”、“对境忘情”极为重要，这与三峰采战之术是不同的。他说：“清静绝欲是修丹第一要紧工夫。祖有云：真金本是无情物，采取须凭真性全。财色，欲之大者，衣食细微，一切不关于心，惟求心定神安，合元气归根。”^⑦只有清除了私心欲念，心完全清净了，才可能使我之神合彼之气，最后导致神气凝结而成丹。安炉立鼎时也必需净心绝欲，他说：“一尘不染，始可安炉立鼎。”^⑧如何做到呢？“总要先断情欲，神气始得相恋。稍生一念，便如油中着水，不相涉入。”^⑨“断情欲”的入手功夫就是“忘”。“下手行功紧要关头，在于对境忘情，对境而不染于境，斯真能淡于人情，忘乎物我，当其下手之际，万念皆空，一心归命。”^⑩类似地，得药时也要注意。“但得药之时，切要正心诚意，戒慎恐惧，

① 《吕祖五篇注》，《藏外道书》第11册第722页。

② 《吕祖五篇注·黄鹤赋》，《藏外道书》第11册第722页。

③ 《度人梯径》卷二，《藏外道书》第11册552页。

④ 《度人梯径》卷二，《藏外道书》第11册562页。

⑤ 《度人梯径》，《藏外道书》第11册第542页。

⑥ 《吕祖五篇注·黄鹤赋》，《藏外道书》第11册722页。

⑦ 《度人梯径》，《藏外道书》第11册第569页。

⑧ 《吕祖五篇注》，《藏外道书》第11册第738页。

⑨ 《度人梯径》，《藏外道书》第11册第568页。

⑩ 《吕祖五篇注》，《藏外道书》第11册第723页。

不可稍起贪爱之心，致乱邦国。”^①总之，他把修心炼性贯彻到修炼的铸剑、筑基、玉液、金液、温养、面壁等各个阶段中去，强调邪意不起、忘情、空色相等极为重要，“炼去欲心，现出真心”^②，要遇事不动念，睹物不着迹，无境于心，无心于境，存养真心，使得心中纯然天理，与道合真。但是，细观傅金铨的具体丹法，却可以发现其中包含了一些三峰采战的内容。如他所谓的“选鼎有定则，调鼎有法度，用鼎有强弱，换鼎有度数”、“备九鼎以还丹行中关之事”^③等观点，违背了陈致虚、陆西星以来“一次用鼎”的说法，却与三峰采战之术相同，而且，《道书十七种》所收录的《玄微心印》、《金丹节要》、《采真机要》，本来就是泥水丹法的作品。

对内丹双修的过程，傅金铨说：“初关炼精化气，筑基之事，地元也。中关炼气化神，脱胎换鼎，人元也。上关炼神还虚，面壁归元，天元也。初关人仙之果，中关神仙之果，上关天仙之果。”^④具体地说：

潮来有信，月挂梅梢，活子时之真机无论矣。妙用多端，备极精微，其间选鼎有定则，调鼎有法度，用鼎有强弱，换鼎有度数，起火有细工，止火有妙景。制造丹房，须要合法，黄婆侣伴，务要同心。小周天之行住起止，大周天之行住起止，其理虽同，其用各异。寸步有景，所谓黄庭内景、黄庭外景是也。初关百日，可行可止之功，中关十月，彻昼彻夜之用，上关则圣人之能事矣……事分三段，尚未有大力。先求接命，功全百日，便证人仙之果，具六通之一明察秋毫，走及奔马不死之道，反老还童，到此可以放下一段。然后修炉火，用法财，备九鼎以还丹行中关之事，其费特重，不止内助，非要外护。^⑤

以下对各个阶段做一简述，以期对其丹法有一整体认识。

傅金铨的丹法，以炼心与调息为其下手工夫。炼心即是炼尽纷繁之尘心以显出本来之真心：

真心浩浩无穷极，无限神仙从里出。方寸中具有灵光，杳冥无象，个个圆明，心心具足。大道之修，实根于此。若夫官骸，特具形耳。犹

① 《吕祖五篇注》，《藏外道书》第11册第742页。

② 《性天正格》卷一，《藏外道书》第11册642页。

③ 《赤水吟》，《藏外道书》第11册第53页。

④ 《道书一贯真机易简录》，《藏外道书》第11册第413页。

⑤ 《赤水吟·复周莺书问道》，《藏外道书》第11册第53页。

傀儡之由人牵动，人犹傀儡，牵之者觉灵也。灵在则存，灵去则死。^①

调息的方法是：

择吉入室，斯时不宜饮酒，饮则气粗。勿食葱蒜，食则神昏。喜怒勿干，使心不乱；杂虑勿留，使志不分；面东端坐，厚铺毡褥，使体不倦；解带宽衣，使气不促；谨闭六门，使气不散。端坐良久，神清气定，一念规中，万缘顿息。移神于气穴之内，不一念别移。不必用意注想，只要神息相依，勿令一息外驰，而气吸时，心即随之而到气穴、气海，呼时心即随之而到灵台。绵绵不勤，若忘若存。目不离观，观无所观；神不离照，照无所照。坐到澄澄湛湛，物我两忘。元神真气凝入黄庭，内不出，外不入，如在胎中，神息相抱，则息不待调而自匀矣。^②

这里所说的凝神以归息，与张三丰《玄要篇》、陆西星《玄肤论》等的说法基本一致。

炼心调息玄牝立基，进而可以开关展窍。对于“玄牝”，双修派有鼎炉、气穴两种解释，傅金铨持后一种解释。玄牝立基则真气熏蒸，进而可开关展窍，即以体内真气冲开河车之路。在傅金铨看来，开关展窍与调息一样，是炼心自然而然获得的效果。吕祖《百句章》说：“万有无一臭，地下听雷鸣，升到昆仑顶，后路要分明。下山接鹊桥，送下至黄庭。”这里描述的就是开关之境。傅金铨注解道：“万缘寂静，声臭泯绝，茫无肤兆之际，来复之机至，忽然雷出地奋。丹经曰：地雷震动山头雨，洗濯黄芽出土来。此是真阳透露，形如烈火，状如炎风。……此时驾动河车，渡尾闾，过夹脊双关，循玉枕而上昆仑。此是后上前下之功，须要理路分明，不可含糊造次。”^③接着，“丹自昆仑绝顶，垂上颚，过鹊桥，下重楼，送至黄庭而止。黄庭者，中宫神室也。其时泥丸风生，绛宫月明，肾气上升，甘露下降，送归土釜，风恬浪静，国泰民安矣。”^④

接下来是炼己筑基。傅金铨说：“修丹之士，必先炼剑，始能采药。炼己功成，乃可还丹。所谓炼己者，正念当前，邪意不起，忘情空色相，拼死下

① 《度人梯径》，《藏外道书》第11册第551页。

② 《玄微心印》，《藏外道书》第11册第314—315页。

③ 《吕祖五篇注》，《藏外道书》第11册第729—730页。

④ 《吕祖五篇注》，《藏外道书》第11册第730页。

工夫。临炉下手，元神不动，一心归命，即是炼己之功，即是铸剑之法。”^①“炼剑”也称之为“铸剑”。傅金铨所铸之“剑”，除了清修派所说的慧剑外，也是男性生殖器的形象比喻。对于筑基，傅金铨说：“一念停机，五行皆废，古之君子，其动也天行，其静也渊然。子能体之，可敬可喜。但照如此日日做去，勿怠勿忘，如江河之水，如井中之泉，涓涓不息。久久行持，自然五炁朝元，心肾交合。清气上升，浊气下降。阴消阳长，真炁自生。归于黄庭，入于玄牝之中。此名自己筑基。”^②这里的“自己筑基”即清静筑基，与开展窍一样，是由炼心调息的自然结果。这是陆西星已阐述过的。但傅金铨更重视“鼎器筑基”之法，因为它适用的“下德”之人众多。他解释说：“筑基内要分老弱强壮。老弱必须鼎多，以补亏损耗散之气，强壮可以不用。”^③人到中年，表面上强壮，但真气早有露泄而有亏损，成了下德之人。为此，必须用鼎器筑基之法进行补亏。此法所谓“鼎器”当然是指女子。傅金铨在注吕祖《鼎器歌》时说：“修丹必用鼎器，鼎器为何？乾坤之体是也。夫乾坤而曰体，必非覆载之乾坤矣。《悟真篇》曰：先法乾坤为鼎器，法者效法之也。言效法天地以为鼎器也。不有鼎器，何由得此大药？大药惟何？人身之精、气、神也。夫安炉立鼎，会合阴阳。攒簇火候，非是一人可以独行。须同心密契，辅弼三人，乃可施工。薛紫贤曰：三人同志谨防危，此伙伴之必不可无者。”^④关于鼎器筑基的具体方法，傅金铨未予宣泄，讳莫如深。

关于采药的时机，丹家历来有“玄关一窍”之说，实即所谓活子时：“采之当于先天未判，后天将判，恰合符节，即其时矣。”^⑤如何寻觅先天法诀，傅金铨说：

阴极阳生，阳极阴生。冬至亥末子初，一阳起于九地之下，由阴极也。……壬是先天，癸是后天。无癸必无壬，神仙用此超凡入圣。昆仑头也，北海坎也。一轮红日照耀于碧波之中，非彼非此之间，确有此景，丹光之耀彩也。八两半斤，金水两平，无有偏胜，急须下手。若待癸生，则成质矣。清浊老嫩，讲究精微。至秘天机，急急寻师，无劳猜想。^⑥

① 《吕祖五篇注》，《藏外道书》第11册第730页。

② 《度人梯径》，《藏外道书》第11册第594页。

③ 《度人梯径》，《藏外道书》第11册第595页。

④ 《度人梯径》，《藏外道书》第11册第593页。

⑤ 《度人梯径》，《藏外道书》第11册第595页。

⑥ 《度人梯径》，《藏外道书》第11册第571—572页。

那如何区分药物的壬癸呢？傅金铨说：“壬为阳水，癸为阴水，采药者当去癸而取壬；于癸水将尽，壬水初生，此时药苗新嫩，先天正兆之时，当辨其浮沉而急采之。浮为阳银，沉为阴铅。《入药镜》曰‘识浮沉，明主客’是也。”^①就双修而言，即“他家活子时”，也就是于女子月经将尽阳气初生之际采取真铅：“抽添之诀，先要认定真铅，不得错误。……其要妙在于看经。自不能看，探候者看而说之。《阴符》三百字，《道德》五千言，无非说此经之妙。”“须知此经……乃大海之潮汐，月不失期。”^②其中的关键是“觅信”，即觅“彼家”阳生之信号，傅金铨注《采金歌》的“知癸生，晓癸现，三十时辰两日半”时说：“果能知癸生之时，晓癸现之方位，只在两日半之间，三十时辰之内，真正天机，实隐于此。所谓‘采有时，取有日’是也。”^③如何理解“只在两日半之间，三十时辰之内”？《素女经》有“以妇人月经后三日，夜半子时”的说法^④。清代陈修园《女科要旨》引宋代骆龙吉《种子论》说：“如月经一来即记其时，算至三十时辰，则秽气涤尽，新血初萌，虚之时也，乘而投之……百发百中者也。”^⑤这一“乘时投虚”说，在中医妇科种子理论上是错误，因为根据现代医学，此时恰在“安全期”内。但这用于内丹双修的“他家活子时”则未必是错误的。其一，种子是父精母血交接而成胎，但内丹强调“用气不用质”，如陆墅注五言诗《女子着青衣》时说：“阴阳相合，彼此以形质未露之气交于杳冥恍惚中，庶乎可用。倘形质既兆，则为后天，不可用矣。”^⑥看来，内丹双修的采药与父精母血并非直接相关。其二，内丹采药强调推情合性。如陆西星注《参同契》“开舒布宝”时说：“如此则内外交诱，可以得其归性之情，而有求以获矣。”^⑦这就是说，“他家活子时”主要与女子心理状态有关^⑧。

在傅金铨看来，药物采取不止一次，而各次之间又有层次深浅之不同。药物是先天真一之炁，有气无质，“彼家”只是沟通修炼者与先天真一之炁的媒介，故双修派有“乾鼎无物，坤器本空”之说。如何采取？傅金铨说：“身心两个字，是火也是药。必得虚极静笃，神气两忘，时至而施采取之功，调和铅汞。当知乾鼎无物，坤器本空，都是无中生有，知动知静，有进有退，

① 《吕祖五篇注》，《藏外道书》第11册第735页。

② 《吕祖五篇注》，《藏外道书》第11册第734页。

③ 《吕祖五篇注》，《藏外道书》第11册第742页。

④ 李零、刘乐贤：《中国方术概观·房中卷》，北京：人民中国出版社1993年版，第298页。

⑤ 《陈修园医学全书》，北京：中国中医药出版社1999年8月版，第730—731页。

⑥ 《藏外道书》第11册第841页。

⑦ 《藏外道书》第5册第293页。

⑧ 谢正强：《傅金铨内丹思想研究》，成都：巴蜀书社2005年版，第139页。

豪发不可差殊。”^①他描述采取时的生理感受说：“其气之来，充塞天地，磅礴两间，如早春天气，初夏清和，甜美酥畅，不可形容。呼吸一周，虽脚尖发杪，都觉氤氲荡撤，妙乃至此，诚服人参万解，有如是乎？”^②在《易简录》中，他引陶素耜《脉望》说：“当其运汞迎铅，渡鹊桥之东，由尾闾导命门，过夹脊，入泥丸，注双目，降金桥，渡银河，混合于中宫，冥然如烟岚之罩山，飒然如风雨之暴至，蒙蒙兮如昼梦之初觉，洋洋乎如澡浴之方起，此乃精神冥合气归时一身阴气散尽之真景象也，并非譬喻。邵子曰：‘恍惚阴阳初变化，氤氲天地乍回旋。中间些子好光景，安得功夫入语言？’真身造而实践者也。”^③

得药锻炼而结丹之后，接下来是大周天十月养胎。“养胎者，养我之胎也。我之胎不自养，必借护法之人以养之。一人二人三人，合五六人未为多也。”^④这时所谓的养胎，显然也与清修派的不同，是有异性参与的。

傅金铨一生主要在四川活动，“从游者众。门下最知名者，有临川纪大奎，时官合州知州，有《易问》、《老子注》行世”^⑤。他的众多弟子中，以纪大奎最为有名。纪大奎（1746—1825），江西临川人，字向辰，号慎斋，《清史稿·列传二百六十四·循吏二》有传^⑥。年少时学习易学，通阴阳历算壬遁之术，乾隆四十四年中举，充四库馆腊录。后历官昌乐、什郁等知县，嘉庆二十四年（1819）知合州，道光二年（1822）以病乞归，年八十卒。纪大奎著述较多，主要是嘉庆十三年（1808）刊行的《纪慎斋先生全集》，咸丰二年（1852）刊布的《续集》。《续集》中收有《周易参同契集韵》六卷、《悟真篇》三卷（辑订）、《俞氏参同契发挥五言注摘录》五卷。《赤水吟》中的《复纪司马书》是傅金铨答复纪大奎问道的记录。文中有“法财侣地，缺一难成；鼎炉符火，皆有色相”^⑦、“一阴一阳之谓道，必有事焉”^⑧等观点，可见纪大奎继承了傅金铨的双修丹道思想。此外，傅金铨的弟子还有周莺书、周正儒、俞慕纯、朱仲堂、姚一智、心阳子杨春圃、贞阳子李拱辰、定阳子萧康理、来阳子凌光彝、宗阳子唐寿林等。

① 《度人梯径》，《藏外道书》第11册第565页。

② 《赤水吟》，《藏外道书》第11册第53页。

③ 《道书一贯真机易简录》，《藏外道书》第11册第496页。

④ 《天仙正理读法点睛》，《藏外道书》第11册第357页。

⑤ 朱之洪等修，向楚等纂：《民国巴县志》卷五《礼俗·宗教》，民国二十八年刻本，《中国地方志集成》，南京：江苏古籍出版社1996年版，第6册第199页。

⑥ 《清史稿》，北京：中华书局1977年版，第13034页。

⑦ 《赤水吟》，《藏外道书》第11册第54—55页。

⑧ 《赤水吟》，《藏外道书》第11册第55页。

第三节 清代中晚期全真道在江西的发展及黄裳的内丹思想

除了龙门派之外,全真中派在江西地区也有传扬。全真中派渊源于元代李道纯。他提倡守“中”,为中派学说奠定了一定的理论基础,其弟子赵道可隐修江西婺源。明初尹真人高弟著《性命圭旨》,以“中”为体,阐扬了李道纯的内丹思想。清末内丹家黄裳为弘扬中派思想做出了重大贡献。

黄裳,字元吉,江西丰城人,曾于道光、咸丰年间(1851—1861)云游至四川,在自贡、荣县、富顺等地为当地好道之士所挽留,遂设乐育堂讲授内丹诀法,十余年后解馆离去,不知所终。他撰写了《乐育堂语录》、《道德经注释》(又称《道德经精义》)、《道门语要》、《玄宗口诀》等书。此外,所注《求心经》、《醒心经》已佚。黄裳把中派的思想做了集大成的阐发,中派至此完全成熟。他的思想,受伍守阳和中派的影响比较明显。

《乐育堂语录》认为,道的含义有如下几种:其一,道即虚,即虚无自然。其二,道即理,即万物所共之太极。其三,道即理气合一。其四,道即人心固有之良。其五,道即内丹修炼的真铅、金丹。其六,道即天,天即道,天外无道,道外无天。其七,道即是一,是鸿蒙未判之元气、先天一气,混沌未开之无极,生成万物之太极。这些含义中,最主要的是第七种。黄裳在《道德经注释》中说:“道者何?太和一炁,充满乾坤,其量包乎天地,其神贯乎古今,其德暨乎九洲万国,胎卵湿化、飞潜动植之类,无在而无不在也。”又说:“……而氤氲氲氲、一段太和元炁,流行宇宙,养育群生,此所以为万物之母也、始者,天地未开之前,一团元炁在胞也。”^①太和一炁化而为无,再生万有,所以,它既是天地之本源,又是万物之本体。太和一炁在先天称为先天一炁,在后天称为后天一炁,又称一元真炁、真一或真一之炁、太乙含真炁。黄裳认为,“先天一气其大无外,其小无内,入无积聚,出无分散。”^②也称为“真一之气”,它在先天而不见其先,居后天不见其后,“虽非后天精气神,亦非先天之精气神,实为后天精气神之根本,先天精气神之主宰”。“真一之气”“生天生地生人生物,莫不由之。成仙成佛,亦岂外是?”^③

他认为,内丹修炼自始至终“皆以清空之一阳,而配合阴阳之一阴”。

① 《藏外道书》第22册第15页。

② 《藏外道书》第26册第569页。

③ 《乐育堂语录》卷二之八,《藏外道书》第25册第702页。

“清空之一阳”是得之于天地之间的元气,即先天一气、真一之气。“阴阳之一阴”就是人体自身的元神。交融二者而加以锻炼,“及其大成,只是天然自有之元炁,究之何有何无,吾再申其说曰:纯任自然而已矣”^①。作为修炼的结果,阳神本也是先天一气,“其大无外,其小无内,入无积聚,出无分散”,能够“充塞乎宇宙而无间”^②。上述修炼思想体现了黄裳的一个根本观念:天人合一为体,中道为用。

对内丹学中心、性、神、性、命等概念,黄裳做了探讨,多有新见。关于心与性的关系,黄裳认为,心是气形成的:“心即气之虚灵,有知有识,思虑作为者也。”^③心是有关意识的器官,性则是意识的主宰,二者相依互用,缺一不可。《乐育堂语录》说:“又闻古云:‘心无性无主,性无心无依。’心所以载性,性所以统心。”^④他认为,性有气性、真性,情有妄情、真情,心有真心、妄心。这几者中,“夫先天之心即性,先天之性即虚无元气,要之一虚而已矣。”^⑤应该取真情、真心而见真性。《乐育堂语录》说:“性即仁也,我若有觉,即是真正见性也。”^⑥见性得通过心。

继承此前丹家的观点,黄裳认为,神即是心的知觉灵明者。他把神区分为先天之神(元神)与后天之神(识神),说:

神者,心中之知觉也,以其灵明,故谓之神。而神有先后天之分:先天神,元神也;神即性也。盖神为心中之知觉,而性即心中至善之理,其始浑于一元。有生之初,知觉从性分而出,如孩提知爱,稍长知敬,知即神,爱即性也,见神即以见性,神与性未尝分也。此为先天之神。……性原不在神外也,自蔽于私欲,而神失其初矣,性亦为神所蔽矣。神之所发,常与性反,此为后天之神。^⑦

在先天意义上,性与神是同一个东西。只有到了后天阶段,先天元神被欲望、情感等蒙蔽,表现为后天识神。此时,神与性就分离了,此时的神——后天识神,与性正好相反。神与性都必须要以心作为存在的载体。关于这

① 《道门语要·分火药之功用》,《藏外道书》第26册第571—572页。

② 《道门语要》,《藏外道书》第26册第561—576页。

③ 《乐育堂语录》,上海:上海古籍出版社1990年版,第246页。

④ 《藏外道书》第25册第692页。

⑤ 《藏外道书》第25册第692页。

⑥ 《乐育堂语录》卷三之二十六。《藏外道书》第25册第729页。

⑦ 《藏外道书》第25册第748页。

三者的关系,黄裳说:“性寄于心,而发为神。”^①这就是说,神是性在心中的动态表现。

性与命的关系,是内丹学的重要理论之一。黄裳认为,“人受天地之元气以成性,受父母之精气以立命”^②。天地之元气乃先天虚无之气,不生不灭;父母之精气乃后天阴阳之气,有生有灭。因此,“性无生灭而命有生灭”^③。但这并不意味着“命”是无足轻重的。“非命则性无由见”^④，“命”是使“性”得以在人身具体实现的必不可少的条件。黄裳说:“未有命时而性之理长悬天壤,既有命后而性之理已具人身。”“夫性为一身之主宰,命是一身之运用。若不保精裕气,徒事妙觉圆明,则身命不存,性将焉寄?”^⑤因此,“性也,命也,可合而不可分者也”^⑥。

黄裳把太和一点视为性命之根。他认为,先天一点凝而为性,后天一点团而为命。换句话说,“人在炁中”是命,“炁在人中”是性。顺之自化,无为功里自施功,以彼炁为主,无知无觉而混然于太和炁化之中,这是命功。对景忘情,元神觉照,正心凝意,定神采药,炼己持心,以我为主而有作为,如《悟真篇》所云“始于有作人难见”,这是性功。此前的内丹家们提出了性命双修的主张,黄裳赞成,进而认为,性命相合有赖于玄关打开。他在《道德经注释》三十八章中说:“欲识此玄关,须于大尘劳大休息后,方能了得这个玄机……纷纷扰扰时,从中一觉而出,即是玄关,所谓回头是岸也。”性在命中,命亦在性内,在外时,称之为虚、为炁、为彼;在内时,称之为神、为精、为我。性命合一则返为太和一点。人在炁中,炁在人中,这就是性命的根源。可见,黄裳对性命关系的理解是别具一格的。

在修炼次序上,黄裳赞成全真道的观点,主张先性后命。他说,“先得性真,继加命学”^⑦，“始以性立命,继以命了性,终则性命合一,以还虚无之体”^⑧。为什么呢?如果“人性学未至,一片私心所炼之精气神皆是后天污浊之物,不惟无益,且必邪火焚身”^⑨。所以,炼丹者必须先将心地打扫干净,然后才能按命功口诀依次实践。

① 《藏外道书》第25册第726页。

② 《藏外道书》第26册第564页。

③ 《藏外道书》第26册第562页。

④ 《藏外道书》第26册第562页。

⑤ 《藏外道书》第26册第562页。

⑥ 《藏外道书》第26册第562页。

⑦ 《乐育堂语录》,上海:上海古籍出版社1990年版,第249页。

⑧ 《藏外道书》第25册第702页。

⑨ 《乐育堂语录》,上海:上海古籍出版社1990年版,第211页。

黄裳的内丹学以“性命合一”、还于虚无之体为最高境界。这种境界并不是肉体永存，而是精神不灭：“凡身脱化，真灵飞升，亦犹凡人之死。但凡人死，死则神散，而圣人之死，死犹神完。形虽死而神如生，乌得不与天地同寿耶！”^①这一观点，颇有向《老子》“死而不亡者寿”思想复归的蕴味。

正如全真道在性命关系上重性轻命一样，黄裳也是如此。他说：“人之炼丹，虽曰性命双修，其实炼心为要。心地清静，那太和一气，自在于此。”^②因此，“‘炼心’二字，是千真万圣，总总一个法门。除此而外，皆非大道”^③。

黄裳进而把心与中相联系而求守中，进一步开显玄关的深蕴。但这不是他的首创。元代内丹大家李道纯的代表作《中和集》以“中”贯通儒、道。他认为儒家相传的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的十六字心传，核心为执中，此“中”即内丹的“玄关一窍”。他说：“夫玄关一窍者，至玄至要之机关也。……上至顶门，下至脚跟，四大一身，才着一处便不是也。亦不可离了此身向外寻之。所以圣人只以一‘中’字示人，只此‘中’字便是也。”^④黄裳继承这一思想，视“守中”为炼丹要诀。他说：“若论吾道，始终只是一中。始也守有形之中，以炼精化气；终也守无形之中，以炼虚合道。”^⑤他在解释《道德经》第七十章“言有宗，事有君”时阐述了“中”的重要性及“守中”的方法：

夫宗者君者，即人身之“中”也。尧舜授受心传，无非“允执厥中”而已。后如文（按：周文王。）之“纯一”，参（按：曾参。）之“慎独”，轲（按：孟轲。）之“良知”，莫非人身之“中”也。此个“中”字，所包甚广。其在人身，一在守有形之“中”——朱子云：“守中制外。”夫守中者，回光返照，注视规中，于脐下一寸三分处，不即不离是。一在守无形之“中”——《中庸》云：“喜怒哀乐未发谓之中。”罗从彦教李延平（按：李侗，朱熹的老师之一。——引者注）静中观喜怒哀乐未发气象^⑥，此未发时不闻不睹，戒慎恐惧，自然性定神清，方见本来面目。然后人欲易净，天理复明。自古圣贤仙佛，皆以此为第一步工夫。但始须守乎勉强之“中”，终则纯乎自然之“中”。三圣人名目各有不同，总不外此

① 《藏外道书》第22册第39页。

② 《藏外道书》第25册第706页。

③ 《藏外道书》第25册第692页。

④ 《道藏》第4册第490页。

⑤ 《藏外道书》第26册第566页。

⑥ 《宋史》卷428《李侗传》说：“从彦好静坐，侗退入室中，亦静坐。从彦令静中看喜怒哀乐未发前气象，而求所谓‘中者。久之，而于天下之理该摄洞贯，以次融释，各有条序，从彦亟称许焉。”

“中”字为之宗，为之君。……此即“得一而万事毕”，“吾道一以贯之”之旨也。^①

显然，儒、道二家之学，被黄裳以“执中”、“守中”统一起来了。

玄关是内丹修炼至关重要的穴位，但宋代以来的种种论述都没有超出张伯端《金丹四百字·序》的范围。它说：“要须知夫身中一窍，名曰玄牝。……此窍者，非心非肾，非口鼻也，非脾胃也，非谷道也，非膀胱也，非丹田也，非泥丸也。能知此之一窍，则冬至在此矣，药物在此矣，火候在此矣，沐浴在此矣，结胎在此矣，脱体亦在此矣。夫此一窍，亦无边傍，更无内外，乃神气之根，虚无之谷，则在身中求之，不可求于他也。”^②但缺乏进一步的解释。直到清代，柳华阳的《金仙证论·图说第十》说：“其穴无形无影，气发则成窍，机息则渺茫。”这说明玄关只是在气机发动时才显现，气机消退则隐，强调了玄关的作用贯彻于内丹修炼的全过程，但没有做出理论解释。李西月进而把这直接点破：玄关“有死有活”。以人体中的固定部位黄庭、气穴、丹田为玄关，这是死的；以凝神聚气，气机发动为玄关，这是活的^③。玄关既有固定部位又不局限于它，关键是神凝气聚而阳生。不过，李西月还是就操作的结果而言，没有就操作的机理做出解释。黄裳弥补了这一缺憾。他在注《道德经》五十七章时说：

至于黄庭之说，在不有不无、不内不外；又在色身之中、又不在色身之中，此个妙窍，到底在何处？古所谓“凝神于虚，合气于漠”是也。夫凝神于虚，合气于漠，亦犹是在丹田中……以意照于此，但觉口鼻呼吸之气一停，而丹田之气，滚滚辘辘，在于内外两相交结之处，扭成一团，直见氤氲氲氲，浑浑沦沦，悠扬活泼之样，一出一入，直与天之元气两相通于无间，生精生气生神，即在此处，与天相隔不远，此即合气于漠之说也。^④

玄关就死的部位而言，他认为是“在脐下丹田离肉一寸三分之间”^⑤。就活

① 黄元吉：《道德经讲义·乐育堂语录》，蒋门马校注本，北京：宗教文化出版社2003年版，第166页。

② 《道藏精华录》下册《悟真外篇》，第3页。

③ 《道窍谈·玄关一窍》，《藏外道书》第26册第618页。

④ 《颠倒之术》，北京：人民体育出版社1993年版，第210页。

⑤ 《道窍谈·玄关一窍》，《藏外道书》第26册第618页。

的方面而言,黄赏明确就机理说:“直与天之元气两相通于无间。”这可谓把玄关之玄一语道尽。《乐育堂语录》进一步解释说:“行工之始,一阳初动……如雷之忽响,突然而觉,即玄关窍开时也……是即天人合发。何谓天人合发?从无知无觉时,是纯乎天,不杂以人;忽焉有知有觉处,是纯乎人,亦不离乎天,故曰天人合发。如此天人合一,始是真阳可以为丹母者。”^①看来,玄关即为天人合发之时。《乐育堂语录》还细腻地描述了玄关出现之景:

到得凝神调息,忽然恍恍惚惚,入于混沌之际,若无着落者然,此即虚极静笃时也,亦即是安身立命处也。于此忽然一觉,现出我未生以前一点真面目来,完完全全,一个太极本体、天地人物与我同根共蒂者。我于此一觉而醒,即以先天一点元阳主宰其间,运起呼吸之神息,招摄(先天一气)归来,不许一丝半点渗漏,顷刻间气机蓬蓬勃勃,直觉天地内外一气流通贯注。^②

凝神调息,即降离中真阴,升坎中真阳,会于中黄施以凝结之功。坎离交媾之时,“身心两泰,眼中有智珠之光,心内有无穷之趣”^③,身心两方面都会发生显著的变化。此后的每一步修炼都要活用玄关。例如:

始而以性摄情,忽然肾气冲动,真机自现,此肾之玄关也。继而以情归情,忽焉心神快畅,气机大开,此心之玄关也,即真知灵知之体也,人能于此立得住脚根,不为他物而迁,自然日积月累,以几于光明之域。要之玄关何定,到得大开之时,一身之内无处不是玄关,一日之间无事不是玄关,此非粗浅人所能识。^④

通过一步步的修炼,玄关就可由个别部位扩展至全身。这样一来,不只肾有玄关,心也有玄关。而且,玄关不只有空间的内涵,还具有了时间的含义。“炼精化气之时则有精生之玄关,炼气化神之时则有气动之玄关。”^⑤事实上,筑基也有玄关。

① 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,大连:大连出版社1991年版,第918页。

② 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,大连:大连出版社1991年版,第937页。

③ 《乐育堂语录》,上海:上海古籍出版社1990年版,第228页。

④ 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,大连:大连出版社1991年版,第848页。

⑤ 《乐育堂语录》,上海:上海古籍出版社1990年版,第157页。

关于筑基的玄关，黄裳认为，对初学者来说，只要“修养之时，忽然静定，一无所知所觉，突起知觉之心，前无所思，后无所忆”^①，也算是玄关窍开之时。这样一来，“玄关一窍，随时都在，只须一觉心了照之，主宰之，则玄关常在，而太极常凝矣”^②。即使“人事匆匆，思虑万端，事为烦扰，如葛之缘蔓，树之引藤，愈起愈乱，无有止息”，“但能一念回光，一心了照，如酒醉之夫迷睡路旁，忽地一碗凉水从头面喷去，猛然一惊而醒，始知昏昏迷迷一场空梦，此即玄关窍也”^③。为此，黄裳把玄关现象概括为“一觉而动”四个字。怎样理解“一觉而动”？“一觉”即在无知无觉之时，猛然惊醒；“动”是静极而动和由此引起的人体之动。此“一觉而动”犹如电光石火，只在一息之间，眼前即是，转眼则非。黄裳说：

吾今直为指出，即尔生入定之时，忽然神与气交，直到真空地位，不觉睡着，鼻息麤麤，一惊而醒，此即是天地之根，人物之祖。吾身投胎夺舍，其来也，即此倏忽杳冥，忽焉惊醒之——念也。尔生果于入定时凭空一觉，即是我本来真面。急忙以真意护持，切勿稍纵。……尔等务要在静定时偶有鼻息麤麤，急忙起立，趁此清空一气收摄将来，如此坐一次必有一次长益。果然不爽其时，不差其度，不待百日，基可得而筑矣。^④

在他看来，“一觉而动”实即筑基的玄关。

关于“精生之玄关”，黄裳说：“如下手打坐，即便凝神调息，到得恍惚之间，神已凝了，息已调了，斯时一点真精，即藏于阴蹻一穴之处，我从混沌一觉，急忙摄取阴蹻之气，归于中黄正位，与离中久积阴精，锻炼为一。”^⑤看来，“精生之玄关”指的就是阳生之时，即玄关窍开之时。所以，事实上，“玄关一窍，正阳生活子时”^⑥。这是在炼精化气阶段。

“气动之玄关”发生于炼气化神阶段，黄裳认为，要满足三个条件它才会出现：其一，“必先炼去己私，使此心游太虚，气贯于穆”，“恍惚乎入于无何有之乡，清虚玄朗之境”^⑦。但不是一味顽空，而是有真意、元神作为主

① 《藏外道书》第25册第692页。

② 《藏外道书》第25册第711页。

③ 《藏外道书》第22册第13页。

④ 《藏外道书》第25册第723页。

⑤ 《藏外道书》第25册第736页。

⑥ 《藏外道书》第25册第723页。

⑦ 《藏外道书》第25册第736、694页。

宰,控制着自己的身心活动。古云“万象咸空,一灵独现”、“当灭动心,莫灭照心”,即是指此。这是入静态作为非醒非睡状态区别于醒态和睡态的一个标志。其二,神、气交合达到神凝气中,气包神外,二者混融,了无分别,打成一片。“此时心空似水,意冷于冰,神静如岳,气行如泉,而初不自知也。惟其不知有神,不知有气,并不知有空,所以与太空之空同。”“功修至此,动静同乎造化,呼吸本乎气机”,“吾身真阴真阳,合而为一之气”,“与天地灵阳之气,一出一入,往来不停”^①。可见,玄关窍开时,也就是天人合一之时。其三,修炼者外呼吸断而真息现。黄裳说:“须从口鼻之气微微收敛,敛而至于气息若有若无,然后玄牝门开,元息见焉。”“是知玄牝者,从有息以炼至无息,至于大定大静,然后见其真也。”^②

心与息交感于虚空之中可结成玄关,神与气和合于虚无中也可结成玄关,身内和身外感合于虚空即是玄关,人与天地日月交感同样可成为玄关,性与命感合于虚无,亦是玄关。玄窍中自有药物,玄关一开,即是药物。所谓得药,即是玄关常开。所谓采药,即是在“玄窍中立定脚跟”。玄窍中自有周天,所谓河车运转、大小周天,实即玄窍中炁机之运化。但是,无论是哪一个步骤,都必须以招摄先天元气为酝酿玄关的前提,而这本身也是活用玄关的一着。“人能盗天地之元气以为丹本,而后生之、育之、蓄之、长之,以还乎本来之天,即得道矣。然欲盗天地之元气,须先识天地之玄关。玄关安在?鸿蒙未判之先,天地初开之始,混沌沌沌中,忽然感触,真机自动,此正元气所在也,而修炼者必采此以为丹头,有如群阴凝闭,万物退藏,忽遇冬至阳回,即道生矣。”^③玄关本为天人合一、内外交感的元气流行。由此看来,玄关还具有本源论和本体论的含义。

关于玄关一窍的理论,是黄裳内丹学的核心。在他看来,“修道之要,除此一个玄关窍,余无可进步也”^④。他甚至认为,“玄关窍,可以了结千经万典之义”^⑤。玄关之所以如此重要,是因为它是由后天返先天的临界点。只有玄关窍开,阳生之活子时才会到来,才能够采药炼丹;更重要的是,只有玄关一窍打开,才能使人体之气与天地元气相沟通。因此,修炼者下手伊始,即当“寻出玄关一窍,为炼丹本根”^⑥。

① 《藏外道书》第25册第694页。

② 《藏外道书》第25册第697页。

③ 《颠倒之术》,北京:人民体育出版社1993年版,第185页。

④ 《藏外道书》第22册第13页。

⑤ 《乐育堂语录》,上海:上海古籍出版社1990年版,第258页。

⑥ 《藏外道书》第22册第14页。

从阴阳理论来看,玄关的实质是阳生之道。黄裳认为,“炼丹之道,皆以一阳肇端”^①。正是基于此,黄裳对阳生为开玄关之道做了更具有哲理性的阐发。由阳生才能见玄关一窍,玄窍未开之时为“玄”为“关”,阳生则开而为窍。

阳生之道可分为“外动之阳生”与“内动之阳生”^②。关于“外动之阳生”,黄裳说:

即如贞女烈妇,矢志靡他,一旦偶遇不良,宁舍生而取义。又如忠臣烈士,惟义是从,设有祸起非常,愿捐躯以殉难。此真正阳生也,不然何以百折不回若是耶?由是推之,举凡日用常行,或尽伦常孝友,或矜孤寡困穷,一切善事义举,做到恰好至当,不无欢欣鼓舞之情,此皆阳生之候。……又或读书诵诗,忽焉私欲尽去,一灵独存,此亦阳生之一端也。又或朋友聚谈,相契天怀,忽然阳气飞腾,真机勃发,此亦阳生之一道也。更于琴棋书画,渔樵耕读,果能顺其自然,本乎天性,无所求亦无所欲,未有不优游自得,消遣忘情者,此皆阳生之象也。总要一动即觉,一觉即收,庶几神无外慕,气有余妍,而丹药不难于生长,胎婴何愁不壮旺!即或不至成仙,果能持守不失,神常返于穴中,气时归于炉内,久久真阳自发生矣。^③

黄裳认为,阳生之道遍布虚空,无处无时不在。人之同类为人,要体验阳生,必需在人群中修炼,尽人道方可行仙道。闭门造车,一团孤阴,不与人交往,不可能有新的见解和新的生机,也不可能做到“同类相须”而真正补足人元之亏损。所以前人有“人道不尽,仙道远矣”,“未炼还丹未入山,山中内外尽非铅”之说。阳生之道在于开放且保持初机之阳不变,使其交感于日用之中,一觉即收,还于至虚,把这初机养至纯粹而通天彻地。如此,不用出家,不用隐居,日常生活即可修炼,红尘俗世即是道场。这是黄裳援儒入道,道儒互参所得的真机。从日常生活来解说“阳生”之候,是黄裳的创新。但这种创新并非没有根据。全真道所谓的外日用与内日用的区分,说明修炼内丹要形成一种贯注于日常生活时时刻刻、方方面面的一种习惯和心境才会真正见成效。内丹修炼以成纯阳为终极目标。把阳生之道贯注到日常生活中去,也就是把终极目标细微化到达到终极目标之前的每个

① 《藏外道书》第25册第717页。

② 《藏外道书》第25册第722页。

③ 《藏外道书》第25册第690页。

时刻中去。这显然是利于修炼的。从学理上来说,也可以说是一个有意义的创新。

那么,何谓“内动之阳生”?黄裳说:“夫内动阳生,实由静定久久,自然而生者。”^①看来,“内动之阳生”,是由静坐炼丹而达到的一种身心状态,也就是一般内丹著作所说的“阳生活子时”。黄裳把“内动之阳生”又分为两个不同的层次,一为“精阳生”,或称“性阳生”;一为“气阳生”,或称“命阳生”。他说:“起初打坐,必浩浩荡荡,了了灵灵,游心于广漠之乡,运息于虚空之所”,“到得凝神调息,忽然恍恍惚惚,入于混沌之际,若无着落者然。此即虚极静笃时也……我于此一觉而醒,即以先天一点元阳主宰其间,运起呼吸之神息,招摄归来,不许一丝半点渗漏,顷刻间气机蓬蓬勃勃,直觉天地内外一气流通贯注。到此性地初圆,谓之性阳生。然在后天而论,则为性光见;以先天大道而言,此为精阳生”。^②“精阳生”即为玄窍初开。黄裳认为,“玄窍初开,只见离宫元性,所以谓之性阳生。然此是神之偶动,非气之真动。只可以神火慢慢温养,听其一上一下之气机,往来内运,蕴藏于中黄正位,此为守中一法,水火济、坎离交之候,又谓前行短、二候采牟尼是”。^③“气阳生”则是阳气大动之时。黄裳说:“迨至神与气融成一片,宛转于丹田中,悠扬活泼,吾身灵气,与天地外来之阳气,不觉合而为一,此即气阳生,玄牝现象。”^④气阳生时的表象是:“丹田有絪縕之象,活动之机,或一身上下流通,洋洋充满,真有无孔不钻,无窍不到,此即命中阳生”。^⑤显然,“气阳生”(“命阳生”)也就是玄窍大开之时。

黄裳有时候又把“阳生”与“药产”联系起来加以阐述,以“精阳生”(“性阳生”)为产小药,以“气阳生”(“命阳生”)为产大药。他说:“其始也,天性之自动,气机之偶萌,亦觉微微有迹,不大显相耳。吾教所以名为小药生,又曰一阳初动。”及至采取过关,服食温养之后,则会出现“丹田火热,两肾汤煎,目有金光,口有异味,耳有鸛鸣,脑有气生,六种效验”等现象,所以“谓之真阳大动,又曰大药发生。以其实有可拟,故曰真阳;以其气机之大,不似前之微动,故曰大药”^⑥。

内丹修炼中的外药,前人议论纷纷却莫衷一是。黄裳直截了当地揭穿

① 《藏外道书》第25册第722页。

② 《藏外道书》第25册第735页。

③ 《藏外道书》第25册第741页。

④ 《藏外道书》第25册第736页。

⑤ 《藏外道书》第25册第746页。

⑥ 《藏外道书》第25册第742页。

了前人没有说破的真象：“外药即太虚中之元气也。”^①他对此做了认证。他认为，“天人本一气，彼此感而通”^②，招摄太空元气，“增吾固有之元气”^③，“盗天地之元气以为丹本”^④，这是修炼最简捷、最有效的方法。但是，必须“内伏一身之铅汞”，才能“外盗天地之元阳”^⑤。黄裳说：“欲穷生身受气初那一点虚无元阳（即来自身外虚空的先天一气），必先向色身中调和坎离水火，迨后天水火既调，然后坎中一阳自下而上，离中一阴自上而下，上下相会于虚危穴中，烹之炼之，而先天一气来归，玄牝之门兆象矣。”^⑥那怎么判断“先天一气来归”了呢？黄裳认为：“先天元气到时，只有一点可验之处：心如活泼之泉，体似峻峭之石，自然一身内外，无处不爽快，无处不圆融，非可意想作为而得者也。”^⑦这实为气阳生之景。

那如何采外药呢？内养。如何内养？黄裳认为，坎水为肾，离火为心，玄关未开时，心肾均为后天，身中精气均为阴质。《乐育堂语录》说：“以凡铅而言，则坎中一阳，离中一阴，皆真铅。以先天真铅而论，则坎中一阳，离中一阴，皆属后天有气有质之物。又曰：此个真铅真阳，不自坎生，不自离有，原从不内不外、虚无窟里，由坎离水火二物，锻炼而来者也。”^⑧玄关打开，才能通过它们产生阳质。开玄关的起手点是用身中阴阳招摄身外虚空之元气。怎么操作呢？黄元吉在《道德经注释》中指出：“玄关妙窍，只在一呼一吸之间。其吸而入也，则为阴、为静、为无；其呼而出也，则为阳、为动、为有。即此一息之微，亦有妙窍。”又说：“调此呼吸，以目了照于丹田中，以息下入阴跷，提起阴跷之气上入黄庭，又以息引起绛宫之阴精下会丹田，此亦凡阴凡阳也。久之阴精与阳气两相交融，凝于丹田土釜之中，自然阴精化为真阳之精，凡气化为真阴之气，蓬蓬勃勃充周一身，此即真阴真阳，与元气不相远也。”^⑨心肾相交，玄关窍开，天然元气生于身中，锻炼而为内药。“人能静定半时，了照气机，自然（外）药归炉鼎而升降上下，为内药矣。”^⑩

修炼时下手的具体法子是什么？黄裳在《道德经注释》一章中说：

① 洪建林编：《仙学解密——道家养生秘库》，大连：大连出版社 1991 年版，第 908 页。

② 黄元吉：《道德经讲义·乐育堂语录》，蒋门马校注本，北京：宗教文化出版社 2003 年版，第 140 页。

③ 《藏外道书》第 25 册第 705 页。

④ 《藏外道书》第 22 册第 53 页。

⑤ 《藏外道书》第 25 册第 692 页。

⑥ 《藏外道书》第 25 册第 713 页。

⑦ 《藏外道书》第 25 册第 700 页。

⑧ 洪建林编：《仙学解密——道家养生秘库》，大连：大连出版社 1991 年版，第 884 页。

⑨ 洪建林编：《仙学解密——道家养生秘库》，大连：大连出版社 1991 年版，第 885 页。

⑩ 洪建林编：《仙学解密——道家养生秘库》，大连：大连出版社 1991 年版，第 886 页。

学人下手之初，别无他术，惟有一心端坐，万念悉捐，垂帘观照。心之下，肾之上，仿佛有个虚无窟子。神神相照，息息常归，任其一往一来，但以神气两者凝注中宫为主。不倾刻间，神气打成一片矣。于是听其混混沌沌，不起一明觉心。久之恍恍惚惚，入于无何有之乡焉。斯时也，不知神之入气，气之归神，浑然一无人无我、何地何天景象，而又非昏聩也——若使昏聩，适成枯木死灰。修士至此，当灭动心，不灭照心。惟是智而若愚，慧而不用。于无知无觉之际，忽然一觉而动，即太极开基。须知此一觉中，自自然然，不由感附，才是我本来真觉。

“太极开基”即规中一窍——玄关形成。这里所说的“肾”是指阴跷虚无妙窍，“心”是指垂帘下照之心，心之下即脐之下。神神相照，息息常归即心息相依。“中宫”即不偏不倚，忘形而坐于虚静之内，且中有定心主宰而不昏沉。质言之，气息来往于虚空之中而不见其形，万念不生而神归寂照，此即中宫。虚即中，中是“神气合一”之中。中宫在修炼上来说，是不文不武、不寒不燥、绵绵若存之意；在境界上来说，是无所执着而还于虚空之意；在心神上来说，是寂然不动而有觉照之意；以身内关窍而言，是心下肾上的一个虚无窟子。据此，下手方法就是张三丰所言“调息凝神，凝神调息”，即心息二者相依于虚无中，归依于中宫。

中宫，黄裳又称为丹田。丹田有内丹田与外丹田。神气合一于身内虚空时，就是内丹田；神气合一于色身外之虚空时，就是外丹田。外丹田内连一身之皮肉骨骼骨髓，外接皮外虚空天地的炁机。内丹田外接五脏六腑和一身之精血气，内连身内之虚空炁机。外丹田为阳窍，内含真阴。内丹田为阴窍，内含真阳。修炼时，黄裳有于“不内不外”下手，“双目微闭，了照内外丹田之间”之说。就初下手时的“有所依”而言，不内不外是指神气合一于色身表面皮肉虚空处。就高层次而言，是内外丹田交感之处，即玄窍。

知道下手法诀后，则必须知晓丹道的次第阶梯及火候法诀。且丹道修炼有童体与破体之不同，有上根与下根之不同。破体修炼有九节功夫，童体修炼只有三层。有关层次节次的详细论述见黄氏所著《道德经注释》的第十、二十八章等，尤其是第二十八章。破体之人的修炼法诀秘旨载于《道德经注释》的第三、三十一、八十章，还返秘旨则在第五十三章，火候在第三十三章。

《道德经注释》第八十章说：“若论修道，古有两等法，有清静而修者，有阴阳两补者。”清静而修适合于童体。黄裳说：“清静而修者，即炼虚一

着……然非上等根器，不能语此。”如为童体，应用中黄直透的方法修炼内丹。何谓中黄直透？其《道德经注释》第八十章言：“但只一正其元神，使之不知不觉，无思无虑，那清空一炁，浩浩荡荡，自然一呼一吸，上下往来……不过清心寡欲，主静内观……以我神炁炼此一个真汞……然此真汞，须有生发之候。盖心为五脏之中炁，中炁一升，五脏之炁随升，中炁一降，五脏之炁随降。其生也，由于真汞之动；其息也，由于真汞之静。”中炁之升降即中黄直透。中黄一开，任督自开。此法不着肉身，不讲气脉，以炼虚为主，人在炁中，混然于炁化之内，直炼不二元神真息，直修玄关一窍，当下采取而中黄直透，则精自然化气，气自然化神，神自然还虚，虚自然归道。此法又称为真空炼形、真空丹法。用此法必需身中三宝俱足，万缘放下而虚寂心身。

阴阳两补之法适合于破体之人。《道德经注释》八十章中说：“何谓阴阳两补？必先识得太极开基，先天一阳发生（非二阳、三阳），然后将我这点真阳之气，投入丹田之中……合作一团，此为先天真种。”实际上，大多数修丹者均为破体者。他们的元神不纯，真息不凝，在玄窍初开时做不到一心不动而被外境所诱，真阳初生之时做不到真息凝定而神气散乱，所以不能直透入玄窍而当下采取真一之炁。为此，应该与清静而修是自内而外相反，自外而入，通过修炼精气及色身打好基础，先开气穴，补足亏损之元炁。具体做法是，用我先天逆行有作之功，心息相依，将我初生之微阳真息、真心（即先天真种，先天一阳之发生）入于坤母气穴之中，完全去掉后天五官感受，以阳交阴，自然归于丹田水府之内而温养之、交媾之、混沌之，久之外药真铅之阳自然会从此阴中产生，气穴打开，即《悟真篇》言“依她坤位生成体”。再采此外药接补我身，使任督畅通、河车运转，种入乾宫虚窍内而阴阳交感，即《悟真篇》所谓“种向乾家交感宫”。如此不断循环反复而行之，逐渐使元神纯粹、真息坚凝，补人元之亏损，然后炼虚才没有弊病。炼虚即使二炁归于黄道，再修炼不止，于是中黄打开而产大药。《参同契》说：“黄中渐通理，润泽达肌肤。”黄道即中脉、冲脉。任脉在前，为赤道；督脉在后，为黑道。中脉在人体中央正位，下以坤土（色黄）为中心，得中黄之气，称黄道。内丹修中脉，与密宗修中脉之功暗合。中脉能通，脉路上的七孔（七门）也通。这与瑜伽通七轮之法暗合。黄裳的中派功法，可能受过密宗或印度瑜伽术的影响。

上述两种丹法，修炼的关键在于修炼者的元神真意。黄裳强调其重要性，说：“元神者，修丹之总机括也。药生无此元神，是为凡精无用，不能结胎还丹。无此元神，是为幻想，不能成婴。”对元神，他解释说：“忽感忽应，

忽应忽止,是即元神作用,其中稍有计较,不能随应随忘,是谓现在心,皆不名元神。”那什么是元神呢?“当其虚静无事,浑浑沦沦,无可名状,及气机偶触,忽焉感孚,跃然而动,此跃然一动之际,即是真正元神。”元神与真意本是同一个东西,黄裳在《道德经注释》六章中说:“静则为元神,动则为真意,而神与意一也。”从修炼来说,先天真意虽难以辨别,但可通过内呼吸,通过修真息来把握真意,通过锻炼真意而呈现真神。真意的修得,离不开还虚之功。

黄裳丹法与伍柳丹法相比,伍柳派只讲身内功夫,没有讲药物得自虚空的身外功夫,只讲药归身内后的功法,使人误认为可单凭一己一身之静修而能还丹,执着一己,溺于形气,不知外面的人群、天地、虚空之妙用。故修炼有成者少,有成者亦成阴神者多而成阳神者少。

其次,伍柳派没有讨论中黄直透法理,使人不识气穴与炁穴之异同,导致先天与后天夹杂、真假相参。如此修炼,成功时所出之神经任督而出,多为阴神。伍柳派丹书多讲开气穴而补足人元的口诀,少有开炁穴玄窍之诀,即使有也说得不够明白。不用身外同类相须之虚空交感,很难真正补足人元。学者多忽略还虚一步功法,即使未忽略者,然不知还虚积铅的具体功法原则,虽自认还虚功法做得好,但在真正得药与还丹阶段,必须具备内外护法,否则,不能得药,更不能还丹。黄氏所传丹法则无此弊,即使功修不深,还丹时也只要外护。深者,内外之护都可有可无^①。

再次,《道德经注释》及《乐育堂语录》认为,一刻(或时,或天)之内可以完成“炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚得道”等四步功夫。伍柳丹书内没有这一观点。以此而论,可以说伍柳派丹法为渐法,黄裳的丹法为顿法。

黄裳的思想,从哲理上说,是《道德经》“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”和“有无相生”两个观点的展开,从功理上说,是阴阳冲和而求其中道的具体体现。《乐育堂语录》认为,修炼的要诀是以虚为君,以阴阳为臣,以意为使,从自家心性去寻道德,炼仁慈,死人心,步入无思无虑,不识不知,私欲尽净,天理流行的境界。黄氏丹法的核心是理气合而生万物,明心见性而性命双修,可进而概括为“凝神调息,调息凝神。一动即觉,一觉即收”,这可贯彻于正式修功和日常应事接物之中,看似奥妙无穷,实则简单朴实,即体即用,修命炼性都包含于其中。在

^① 谢怀宇:《黄元吉丹法简介及其精要——兼论黄氏丹法与伍柳丹法之不同处》(上、下),《现代养生》,2004年第3—4期。

具体操作上,“玄关一窍”而中黄直透,从阴跷穴起手,激活生命潜力,不用后升前降,不讲开合,不用面壁,即可得道,具有简易明白,理法合一,体用兼赅的特点。黄氏丹法以儒道融通为特征,深入浅出,成为清末影响较大的内丹思想,也颇受当代学者重视。前中国道教协会会长陈樱宁曾说:“道家南北两派,各走极端,而实行皆有困难,其势不能普及。惟陈希夷、邵康节一派,最便于学者,黄元吉先生所讲,即是此派,亦即顿(陈樱宁道号“圆顿子”)所私淑,而且乐为介绍者。”并认为最上层的天元丹法,只要“看黄元吉先生所著《道德经讲义》并《乐育堂语录》二书,已足应用,不必他求矣”^①。他的《口诀钩玄录》即为整理《乐育堂语录》、《道德经注释》中的玄关理论而作。曾编纂《道藏精华》的台湾学者萧天石称黄裳的著作“其要尤在其融儒入道,而能凿空无痕;因道弘儒,而能浑全一体。明道修德,可端天下之风尚;养心养气,足正万世之人心。……以之为用,可以明心见性,可以入圣登真,可以明哲处世,可以治国平天下。……无论道家儒家,皆可奉为无上圣经,视作修圣修仙之不二法门也。”^②

鸦片战争(庚子赔款)以前,传统的传授丹功的方法大多是一次性传授全功全法。清代中期之后则有所变化。在学完功法后,如果想要取得传师资格,还要经历“天、正、引、保、顶”五个阶梯。领天恩,只能传初层;得正恩,可传二层……必顶航,才能传授全功全法。只有“顶航”的传师,才是真正意义上的师资。作为传师的“天、正、引、保、顶”五个阶梯,不仅局限于道家的某个门派,而且是佛道两家传承清规的共同准则。黄裳所开创的中派,其传承谱系如下:第二代(恒):陶炳南(恒真)、郭明赋(恒秉)、朱达成(恒泰)、李应元(恒阳)。第三代(真):刘客舟(真元)、官德悉(真贯)、龙腾剑(真清)、康千里(真道)。第四代(常):梅自强(常明)、赵德正(常静)。第五代(贤):廖冬晴(贤阳)。

有清以来,全真龙门派宗师辈出,人才济济,修有所成者不可胜数,故有“龙门、临济半天下”之说。江西地区亦现新气象。随着清中后期以来道教的全面衰落,江西全真道也步入衰落。

清代道教各派大率已互相融合,彼此间区别不大,江西全真道表现尤为显著,与正一道合流的程度很深。因为,尽管此时江西正一道已经衰落,但其基础与社会影响依然很大,在一定程度上仍处于强势地位。合流的结果,各地全真道士大都兼行祈禳斋醮,以香火收入为谋生之一途,与正一在

① 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,大连:大连出版社1991年版,第92页。

② 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,大连:大连出版社1991年版,第158页。

宗教行持方面渐无多大区别,导致全真特色不显。

此外,值得一提的是,雍正年间北京白云观有一姓罗道士。传说雍正皇帝头上生疮,每天梳辫子时很难受,因疑心被人谋害而一连杀了几个剃头太监。罗道士很同情这些太监,遂精心研制了剃头、刮脸、取耳、清眼的器具,如剃头刀、梳子、刮脸刀、取耳、清眼、篦子、挖耳勺等,并创造了通、篦、掏、解、顺等一整套理发养颜方法和一套捏、拿、捶、按的按摩手法,传授给宫里的太监,这样雍正皇帝梳头时就不难受了,头疮也好了。雍正很高兴,于雍正五年(1727)封罗道士为“恬淡守一真人”。罗道士一说为江西人,一说为扬州人,死后葬于白云观,现白云观仍有罗公塔存在。

第四节 净明道的传播及其对闾山派的影响

《逍遥山万寿宫志》卷一三《人物志》载,明末清初之际,全真道龙门派邱处机的第八代弟子徐守诚(1633—1692),原名徐弘元,字明真,号野谷,南昌望族,师从孔子六十七代裔孙孔常桂。他于顺治九年(1652)入西山万寿宫修道,“日夜讲读经典,研究净明忠孝之道”^①,任住持,在吏部主事熊文举的支持下致力于修复万寿宫正殿、玉皇阁、湛母阁、三清殿、三官殿等。此外,募资修复了象牙潭的丹陵观(钟离嘉道场)、零都的紫阳观(许真君行宫)。又与周德峰、朱道朗(良月)合建南昌青云谱道院并在其中修道。徐守诚在学说上力图融合全真道与净明道,但在传承上仍然使用龙门派“道德通玄静,真常守太清”字谱。他有弟子谭太智、张太玄、熊太岸等,以张太玄最为有名。谭太智重建丹陵观。张太玄(1651—1716),字梦华,号华阳子,晚年自称逍遥散人,兼习全真龙门丹法,著有《金丹直指》、《阴符经注解》,有弟子何崧、谭似愚等人^②。谭太智、张太玄、熊太岸也均致力融会全真道与净明道。周德峰,字思永,别号占月,自称铁汉,出身南昌宦族,“四书五经、诸子百家、天文地理、佛老之书,无不研究通贯。……时与沈君究竟玄关阖辟之机……又订正净明宗教等书,著述宏富。……后因徐师野谷敦请,遂来玉隆,大阐宗风,开示后学。高人名士闻其名者,时多过访。……居常诲人必以忠孝为本,要在真知实践。”^③与周德峰同时的还有

① 《逍遥山万寿宫志》卷一三《人物志》,《藏外道书》第20册第820页。

② 《逍遥山万寿宫志》卷一七《先师华阳张真人传》,《藏外道书》第20册第888页。

③ 《逍遥山万寿宫志》卷一三,《藏外道书》第20册第821页。

胡之玫,曾辑《太上灵宝净明宗教录》十卷,并为之作序^①。上述诸人均致力融会全真道与净明道。此后净明道的传承历史再无记载。在道教史料之外,反而有不少有关西山万寿宫和南昌铁柱宫修葺的记载。

明朝正德年间“赐金修葺铁柱宫”,嘉靖年间“铁柱宫火雨金助修,上亲洒宸翰有神仙抬世之句”,万历朝“颁给《道藏经》于万寿宫时,江右漕士建庙京师疏请名额,上亲赐灵佑宫名”^②。各大臣及地方官员还对西山万寿宫和南昌城内的铁柱宫不停地维修。如万历四年春,司马万恭、司寇李迁、司空吴桂芳等故地重游,目击万寿宫“故宫禾黍,不可复见”,归而与东阁大学士张位商议,于万历十年中秋“觅仙迹,吊颓宫”,又与大理丞谢廷杰、太史邓以赞商定,由万恭作疏,巡抚曹大野,按察院贾如式捐资倡修,新建县丞张濯董其事,于万历十一年动工,十三年而完成,“正殿凡七楹,缭以石垣,华以赫垩,广袤归制皆若故,而堂构则更新矣”^③。建完后,张位撰有《重建玉隆万寿宫上梁文》,万恭有《重新玉隆万寿宫碑记》等。

清朝,净明道及万寿宫的影响日益增大。各大臣频频上奏要求皇帝对许真君赐加封号,如嘉庆八年(1803)嘉庆皇帝在江西巡抚秦承恩的奏请下封许真君为“灵感普济之神”,列入祀典。咸丰年间咸丰皇帝在江西巡抚的奏请下题了“诚祈应感”匾额赐给万寿宫^④。维修方面,顺治年间,吏部侍郎少宰熊文举回家途经西山万寿宫旧址,见瓦砾荆棘、羽流星散,逍遥靖庐为市佣占据,不禁唏嘘。顺治十二年会同新建县府官员廓清界址,查出明塘,重建四周宫墙。己亥年(1659)倡建玉宸宝阁,召回道士,恢复祭祀活动。康熙年间丙午、丁未(1666—1667),江西巡抚董卫国带头捐俸,合四方募资,庀材鸠工,重修正殿、玉皇阁、谌母阁、三清殿、三官殿、关帝殿及宫门,完善了万寿宫。乾隆时,江西巡抚岳浚再次倡修万寿宫。道光年间曾失火,随即修复。咸丰十年(1861)六月二十八日太平军李秀成部焚毁万寿宫,仅文昌殿幸存。同治六年(1888),江西巡抚刘坤一上任,全省绅商倡议募建万寿宫和铁柱宫,得到了他的大力支持,同治七年,两宫同时施工,1894年完工^⑤。

伴随着江西商人外出经商和移居他地,西山万寿宫的影响日益增大,江西省内其他地区和省外也开始修建万寿宫。江西省内,明代以前所建万

① 《逍遥山万寿宫志》卷一六,《藏外道书》第20册第866页。

② 《逍遥山万寿宫志》卷二《国典》,《藏外道书》第20册第686页。

③ 《逍遥山万寿宫志》卷一六《艺文》,《藏外道书》第20册第872页。

④ 《逍遥山万寿宫志》卷二《国典》,《藏外道书》第20册第690页。

⑤ 刘一浔:《重建逍遥山玉隆万寿宫》,《藏外道书》第20册第680页。

寿宫约六十余座,明代建有七八座,“江西万寿宫 80% 以上是在清代乾隆、嘉庆、道光、同治、光绪年间兴建的”^①。明代至今总计五百三十八座^②。

明万历时期,江西漕士在北京建了万寿宫,皇帝赐了匾额。同时,由于江右商帮走遍全国,服贾异地的江西商人深感“江海萍蓬”,维“神灵之是副”,于是大修万寿宫,以使每逢“良辰佳节,躬诣进香,得以瞻仰慈辉,普邀真君福主之灵”^③。清代叶调元《汉口竹枝词》记载,旅居汉口的江西商人建造了万寿宫祭祀许真君,说:“一镇商人各省通,各帮会馆竞豪雄。石梁透白阳明院,瓷瓦描青万寿宫。”明清时期,大量江西人外迁湖南、云南、贵州、四川等地后,思念故土,同时为了求神保佑,利于联络当地江西同乡,他们便在异地兴建了万寿宫。据统计,到目前为止,江西省外的万寿宫总计有六百二十多座^④,以西南三省居多。此外,新加坡、日本、马来西亚、菲律宾等国也有若干座万寿宫。

明清时期江西省内万寿宫广泛兴建的原因,首先是人口迁移。外来人口,尤其是闽、粤客家人移民到江西,为了与当地江西人相融合,或者江西人移居外省后为了保持自己的信仰,都通过兴建万寿宫作为维系信仰的公共场地。其次是水患。据统计,南宋到明弘治年间(12—15 世纪)平均每世纪有洪涝灾害记录的年份为四十八年,明正德年间到 1985 年(16—20 世纪)则有八十四年。许逊崇拜以治水为原型,水患的频繁发生强化了民众对许逊的信仰,因而江西各地普遍兴建万寿宫。

这一时期,经济发展也为万寿宫的广泛兴建奠定了经济基础。明清时期江西山区开发速度加快,带动省内人口迁移,内河航运得以开拓,沿江沿河城镇大批兴起,万寿宫因其信仰而成为当地航运、商贸的保护神。而且,伴随着商品经济的发展,与农业相适应的聚族而居的生活方式被与商业相适应的乡土地缘群居生活方式取代,以共同信仰为基础而制定乡规民约,调节群居共同体内部关系,势在必行。这样,兴建万寿宫并引以为依托,倡导忠孝诚信的伦理道德,自然成为人们的选择。

兴建万寿宫,主要得力于士绅的热心倡导,有的还慷慨解囊资助。在

① 章文焕:《万寿宫》,北京:华夏出版社 2004 年版,第 109 页。另据清光绪《江西通志》卷一二一至一二五《寺观》中录有道教宫观三百五十余所。

② 章文焕:《万寿宫》,北京:华夏出版社 2004 年版,第 380—406 页。另,据李平亮统计,明清时期所建为三四三座(转引自:陈立立等著:《万寿宫民俗》,南昌:江西人民出版社 2005 年版,第 205—208 页。)

③ 道光二十一年《创建豫章会馆始末碑》,上海博物馆图书馆资料室编:《上海碑刻资料选辑》,上海:上海人民出版社 1980 年版。

④ 章文焕:《万寿宫》,北京:华夏出版社 2004 年版,第 407—439 页。

修复万寿宫的活动中,明代万历时期是由乡居绅士倡导,清代前期主要是由国学生或孝廉之类的低级绅士主持万寿宫事务,到了清代后期则主要由具有绅商双重身份的“绅董”主持相关事务。此外,晚清时香会也发挥了重要作用,如光绪年间重修时香会捐款占40%^①。

应该指出,并非所有万寿宫都是净明道的道场。真正属于净明道道场的大多是建于明代以前,多以“观”命名的部分,约有六十余所。万寿宫的第二种类型是祠庙性的,它们既是道观,又是地方举行祀典的地方。大多数府、县、乡级万寿宫均属此类型。第三种类型则可称为道佛混合型,除了供奉许逊,还供奉佛教的观音菩萨等。第四种类型为儒家教化型,其主要功能不在于神仙信仰,而在于正人伦、敦教化^②。

随着万寿宫的广泛兴建,许逊信仰也得以深入人心,成为民俗文化生活的一个重要部分。据光绪《逍遥山万寿宫志》记载,“正月二十八为真君诞辰日,邑中多谒宫上寿,其里人有建醮称贺者,有赛灯者,有接驾迎銮迁座尸祝者,抑又有游灯遍田野以祈丰年除旱涝虫蝻者,环逍遥山数十里,至今尽然”^③。为了祈祷许真君保佑农业丰收,除旱涝虫蝻,民众们不惜接驾迎銮数十里,以此表达他们用心之虔诚。

每岁季夏(旧俗季夏,今皆七、八月),诸乡士庶各备香花鼓乐旗帜,就寝殿迎清真君圣像幸其乡土。随愿祈禳申款,屏除凶灾。先期数日,率众社首以瓜果供献于前殿,名曰割瓜。预告迎请之期,真君圣像凡六,惟前殿与寝殿未尝动,余皆随意迎请。六旬之间,迎请周遍。洪瑞之境八十一乡之人乃同谒宫醮,谢曰黄中斋。……仲秋号净月,自朔旦开宫,受四方行香祷赛荐献,先自州府始(州府具香烛酒币词疏遣衙吏驰献)。今则自孟秋望后,四方赛谒者,日以千计。至下浣旬底,众不可以数计矣。自此相续至净月朔后,每日笙管弦歌,旌旗载道,远近皆扶老携幼,肩舆乘骑络绎于路。……相续十余里之间,阅两月乃稀。^④

清代刘声木《荑楚斋续笔》卷四《各省香火盛处》也特别提及许逊信仰,说:

① 李平亮:《论明清西山万寿宫与地方利益集团》,《江西科技师范学院学报·万寿宫文化研究专辑》,2002年12月。

② 章文焕:《万寿宫》,北京:华夏出版社2004年版,第119—122页。

③ 《逍遥山万寿宫志》卷一一,《藏外道书》第20册第799页。

④ 《逍遥山万寿宫志》卷一一《祀典》,《藏外道书》第20册第799—800页。

“如吾皖则九华山,江苏则茅山、金山、焦山,浙江则普陀山,江西则许真人庙,四川则峨嵋山,山西则五台山,山东则泰山,湖南则南岳山,河南则太昊陵。隔省人士,不远数千里,前来顶礼者,犹往来不绝。”^①可见,与许逊信仰相关的庙会活动之热烈。

应该指出,明清时期,在国家百姓的视野中,许真君是作为一个乡土神出现的,地方官员在修万寿宫时大都明确表示不崇道教,推崇许真君只是崇德报功。如岳浚就说,“非予之崇尚仙灵,表扬玄教,诚念其功德之及民”。对于百姓来说,在他们心目中,乡贤或者近于本土的乡土人格化的神是最好的。而对于商人来说,他们崇祀许真君,主要是构建一个以乡土神为核心的商人信仰圈,这样对地域性商帮的形成与发展能够起到不可忽视的依托和保障作用。许逊崇拜的发展是由各种力量共同推动的,从国家到社会,从帝王到百姓,都是推进许真君崇拜的力量,在这些力量的推动下,使得许真君崇拜逐步扩大,许逊也从一个非常小的地域性神灵变成全国性的大神。

南宋以前因崇奉许逊而凝聚成的群体虽已使用道教的灵宝斋法,但在宗教属性上却仍是一种民间崇拜,故 Kristofer M. Schipper 认为其“只是一种受灵宝派影响的 localschool(传统、生活方式相同的群体),而非 sect(宗教教派)或 special ideological movement(有特殊思想体系的运动)”^②。这种民间信仰借用道教仪范的现象,实际上曾经普遍存在于历史上的中国社会里^③。闾山派就是这样一种民间崇拜。它是由巫术与许逊崇拜、陈靖姑信仰、正一派法术、世俗化的印度瑜伽术等交融而成的民间道教宗派,广泛流传于我国南方的江西、福建、浙江、广东等省。

闾山派源于巫术,南宋时白玉蟾弟子编辑的《海琼白真人语录》卷一即已指出:

元长问:巫法有之乎?其正邪莫之辩也。答曰:巫者之法始于娑坦王,传之盘古王,再传于阿修罗王,复传于维陀始王、长沙王、头陀王、闾山(原注:山在闾州)。九郎、蒙山七郎、横山十郎、赵侯三郎、张

① 《苕楚斋随笔续笔三笔四笔五笔》,北京:中华书局1988年版,第317页。

② Kristofer M. Schipper: "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty", in M. Strickmann, ed. *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein* (vol. 3), Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, pp. 812-834.

③ Kenneth Dean: *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

赵二郎,此后不知其几。昔者,巫人之法有曰盘古法者,又有曰灵山法者,复有曰闾山法者,其实一巫法也。巫法亦多窃太上之语,故彼法中多用太上咒语。最可笑者,昔人于巫法之符下草书太上在天,今之巫师不知字义,却谓大王在玄。呵呵。^①

由此可知,闾山法在宋代即已流传。闾山法中的闾山,据叶明生的考证,当是江西庐山。《龙岩州志》记载:

曹四公,龙岩集贤里(分属宁洋)人。幼有异质。宋元佑间,里中有神妖,每三年社中辄以人祀之,不则为厉。四公欲除之,往庐山,遇异人授以御妖止厉之方。因以竹乘之,俄顷,至其风,风雨中铿然有金戈铁马之声。比至而妖已遁矣。其余烈犹为厉,民多病。四公以剑击石壁,甘泉涌出,取以饮,病者立愈。又有虎伤人,四公作符牒投社公庙,勾至而责之,是夕虎殪于庭。洪水漂民田,四公于壤上立坛,词达上苍,令人鼓噪,各以桃柳矢射水中,少顷,一巨蟒长丈余,毙于水田。^②

在《宁洋县志》中,对于庐山有明确的解释:“(曹四)公,宋洋人,讳碧泉氏,曹生而神奇,长而学道,晚年而法术益精,盖其传自闾山久矣。”^③由此可知,闾山即庐山,庐山下的沉毛江即九江,也就是古代浔阳江州府的长江水域。在江西、浙江的一些地方,道坛也称闾山为庐山,如浙江绍兴民间道坛上演的民间宗教戏《孟姜女》,其九郎仙君自报家门时说:“俺,庐山九郎先师是也。”^④此外,温州永嘉县瓯北镇千石村以陈十四娘娘为主神的北阴宫,其门联所说“护瓯越稚童,绍庐山道法”也说明了这一点。

闾山在闾山派中是本山,地位非常重要。明嘉靖、万历年间吴根子集、建阳熊氏忠正堂刊本《海游记》说:“自天地开辟之后,以民安业,以儒、释、道、巫四教传于天下。儒出自孔圣人,居人间以孝悌忠信行教;释出自世尊,居西境以持斋行教;道出自老子,居钟南以修炼行教;巫出自九郎,居闾

① 《道藏》第33册第113—114页。

② 乾隆三年《龙岩州志》卷一一《人物志下》,龙岩市地方志编辑委员会整理,福州:福建省地图出版社1987年版,第288页。

③ 董钟骥、陈天枢纂:《宁洋县志》下册,卷一二《杂事志》,1935年据同治十三年版翻印,第2页。

④ 徐宏图校注:《绍兴孟姜女》,台北:施合郑民俗文化基金会2000年版,第230页。

山□□行教。”^①闾山派重要人物均到闾山学法而成神，如陈靖姑、林九娘、李三娘等。

闾山法中的法主是许逊，传说他拔剑斩蛟而治洪灾。《蜀中广记》卷九记载：“晋太康初，许逊为旌阳县令。属岁大疫，死者十七、八。逊以神方拯救之。符咒所及，登时而愈。”^②县官和法师这样的角色使得在闾山法中有所谓“法堂”、“江州府闾山正堂”等词汇频繁出现。《历世真仙体道通鉴》记载：“病民相继而至日旦千计，于是标竹于郭外十里之江，置符水于其中，俾就竹下饮之皆瘥……江左之民亦来汲水于旌阳，真君乃咒水一器置符于其中，令持归置之江滨，亦植竹以标其所，俾病者饮之。江左之民亦良愈。”^③冯梦龙所编《三教拈偶》之《许真君旌阳宫斩蛟记》记载：

真君见一道妖气冲天而起，乃指与甘、施二人曰：此处有蛟党未灭，可追去除之。……追至神州延平府地名涂洋九里潭，其一蛟即藏于深潭之中，真君召乡人里谓曰：吾乃豫章许逊，今追一蛟精至此，伏于此潭。吾今将竹一根插于潭畔石壁之上，以镇厌之，不许残害生民，汝等居民勿得砍去。言毕，即将竹插之，嘱曰：此竹若罢，许汝再生，此竹若茂，不许再出生。至今潭畔其竹母若凋零，则复生一笋，成竹替换复茂。今号为许真君竹，至今其竹一根在。^④

以种竹子的方法来治病、驱疫、镇妖，是许逊法术的特色。这也为闾山巫术所继承。各地闾山道法科仪本内的“请神词”中经常出现“值竹师爷”、“合竹师爷”、“招魂转竹”等名称，如龙岩东肖广济坛奉请的有“转魂合竹师爷蔡九郎、蔡十郎、彭八郎、江西道油茶隔口直竹师爷黎法开”^⑤。据《许真君旌阳宫斩蛟记》，许逊曾到过福建延平府涂洋九里潭、建宁府崇安县、建阳县叶墩、仰山、福州南台等地收蛟治水。建阳市童游显应坛道坛唱诗“九郎法主真宗主”中说：“堂前灯火光沉沉，便问法主讨分明。九郎原是许家祖，

① 吴根子集、叶明生校注：《海游记》，台北：施合郑民俗文化基金会 2000 年 6 月版，第 216 页。

② 《蜀中广记》卷九第十一，转引自：詹石窗《南宋金元的道教》，上海古籍出版社 1989 年版，第 32 页。

③ 赵道一编修：《历世真仙体道通鉴》卷二六（淡六），上海：文物出版社 1988 年涵芬楼影印本，第 5 册第 248 页。

④ 冯梦龙编：《三教拈偶·许真君旌阳宫斩蛟记》，魏同贤主编：《冯梦龙全集·三教拈偶》，上海：上海古籍出版社 1989 年版，第 484 页。

⑤ 广济坛陈春来手抄本《大香一宗》，第 20 页。

也是江州洞底人。江西有只神仙洞,沉毛江水绕四边。”由此可知,许逊崇拜在闾山法中影响深远。闾山法是巫法之首。其他灵山法(后世称金山科)、盘古法(后世称车山科)均为闾山法所包容。闾山道坛中代表性的是闾山、横山、蒙山(或称卯山),这三者中以闾山居主导地位,统领三山的是“江州府闾山正堂”。“江州府闾山正堂”科仪书中的《拷贵》内,师主许九郎开场白说:“天上至尊是玉皇,人间最贵是君王,天下鬼神皆钦仰,惟有闾山作主张。”^①师主也即闾山法的教主。

由此可见,许逊信仰本为魏晋南北朝以来在江南流行的巫术性民间信仰,其中的一支到唐代时与道教相汇合,至北宋时开始形成为净明道,注重伦理道德。另一支以江西庐山为发祥地,在继续保持巫术特色的同时,吸收道教正一派的内容,并与印度瑜珈等相结合,注重科仪与法术,形成闾山法。至迟到南宋时,进一步以民间女神陈靖姑信仰为依托,与普通老百姓的日常生活紧密结合,形成闾山派,也称为闾山夫人教、王姥教、三奶教、法教、武教、巫教等,流传于江西、浙江、福建、湖南、广东、台湾等省区。福建闾山派的许真君信仰,至迟在南宋时即已形成。南宋谢枋得《圆峰道院祠堂记》说:“许真君立功江湖,建邵境上民营道院于圆峰山,祠祭勤而诚……闽人祀许真君非古也。以其驱龙蛇,逐厉鬼,有大造于民,精神在天,变化不可测。时雨暘,救水旱,民祈祥远疾者应如响,祀之可矣。”^②闾山派的教主是许九郎,即许逊,法主为临水陈夫人(包括陈靖姑的义妹林九娘、李三娘)。它发扬了女巫传统,吸收了古代西王母信仰的部分内容。它的方术主要是禳灾祛病,除煞收妖,被称为“红事师”。因为巫师行法时头戴红色法冠,穿红色法衣,所以称为“红头师”。它的巫法中有文科,即与道教很接近的科仪,但必定有武科,即上刀梯、过油火、上幡竹等武术性科仪^③。闾山派同样标榜许九郎杀蛇斩蛟故事。元代中期以后,福建成为闾山派的中心。此后,扩展到浙南、赣南、粤东北甚至湘西等地区。

明清以后,随移民而传到台湾地区及东南亚许多国家。现在,闾山派在江西仍有传播。例如,兴国的闾山教就是清朝康熙年间由福建长汀一赖姓(显道)观师迁至莲塘村福源竹篙岭,在兴国开基设坛的。现年八十三岁的徐盛久是此坛的传人,被当地政府认定为国家级非物质文化遗产项目代表性传承人。他“跳观”的内容涉及面很广,有敬神的、还愿的、丧葬的、喊

① 龙岩市东肖镇广济坛陈东林手抄本《幡科全部》卷四《小拷》,第30页。

② 《叠山集》卷三,《文渊阁四库全书》第1184册第879页。

③ 叶明生:《道教闾山派之研究》,载:詹石窗主编,《道韵》第九辑,台北:中华大道出版社2001年版,第149—172页。

魂的、叫夜的、祭天地的,还有受惊吓的、流产的、发癫的人治病以及各种红白喜事、开工庆典礼等诸多祈福禳灾、降妖驱鬼的民俗活动活动中。观公师傅一人要扮男扮女地唱出观公和观婆,唱的山歌都具艳情色彩。兴国山歌就是由此演变而来的^①。

第五节 天师道在清代前期的发展及娄近垣的道教思想

清顺治六年二月,召张应京入觐,四个月後封他为“正一嗣教大真人,并赐印”^②,“命尔袭职,掌理道篆”^③。顺治八年病卒,其子张洪任(1624—1667)嗣教,顺治八年正月得到“正一嗣教大真人”的敕命,是为五十三代天师。康熙十八年(1679)十月,张洪任之子张继宗(1666—1715)嗣教。从张洪任卒至康熙十八年之间由张洪偕摄理教务。康熙二十六年赐张继宗号“碧城”^④。娄近垣《龙虎山志》说张继宗在康熙三十五年受赐乾坤玉剑,三十六年封“光禄大夫”等事均非实情。以授“光禄大夫”为例,娄近垣《龙虎山志》卷六说是在康熙三十六年,卷八说是在康熙四十二年,而当时《江西通志》说的则是康熙十九年,同一件事的时间有三个说法,而乾隆时礼部官员梅穀成明确否定并反问,此事“何以不存于档册,不见于会典”?^⑤张继宗得到的待遇,根据康熙所说的“一切僧道,原不可过于优崇”^⑥来看,应该与顺治时期相近,即袭真人二品位,每三年朝觐一次。五十五代天师张锡麟(?—1727)在清世宗时曾授光禄大夫。雍正五年卒後先后由张庆麟、张昭麟署理教务。五十六代天师张遇隆,乾隆七年(1742)袭爵,三十六年诰赠通议大夫^⑦。五十七代天师张存义(1751—1779),乾隆三十一年(1766)嗣位。五十八代天师张起隆(?—1798),乾隆四十五年(1780)嗣位。五十九代天师张钰于嘉庆五年(1800)袭位,光绪十三年(1887)赠光禄大夫。

雍正皇帝信仰禅宗,提倡三教合一。其统治中期,因其属下娄近垣得

① 龚映华:《走近徐盛久——赣州唯一获批的国家级非物质文化遗产项目代表性传承人》,载 <http://www.douban.com/group/topic/5044098/>, 2009年1月3日。

② 娄近垣:《龙虎山志》卷三七,第80页。

③ 光绪十六年张仁晟《重修留候天师世家张氏家谱》卷一《论音恩命录》一号。娄近垣《龙虎山志》卷六则说此事发生于顺治八年。

④ 娄近垣:《龙虎山志》卷一,第1—2页。参:杨启樵,《雍正帝及密折制度研究》(台北:新店源流文化公司1983年版)第294页所引《上谕内閣》。

⑤ 转引自:瞿兑之:《张天师》,第202页。

⑥ 《(清)圣祖实录》卷一一一,第132页。

⑦ 《白云观志》卷七《补天师世家》,《藏外道书》第20册第641页。

宠,署理天师张昭麟得授“光禄大夫”,朝廷拨款修理大上清宫。

乾隆时期开始,正一天师的处境每况愈下。乾隆四年,禁止天师派法员到江西之外省区传度^①。乾隆七年九月,梅穀成基于儒学立场奏请张天师不必与官员同列朝觐,得到允准^②。乾隆十二年十二月,梅穀成上奉而得到允准,张天师的权力受到制约:其一,以后不许援引旧例请求封典。其二,张天师有统率龙虎山上清宫道众之责,其职位比照太医院使秩正五品。其三,张天师之继承由江西巡抚主导、地方官配合送礼部注册。其四,停止张天师之朝觐筵席^③。这实际上剥夺了张天师对全国道教的统率权。此后,乾隆三十一年五月,因五十七代天师张存义祈雨有功而提升张天师品位为正三品,但其他权利并未恢复。乾隆五十四年,根据军机处拟议,改为张天师五年朝觐一次。此外,乾隆年间还废除了由道士任太常寺乐官的制度,改由儒生担任。这从象征性的精神层面降低了道教作为官方宗教的地位。嘉庆二十四年(1819),禁止张天师朝觐^④。至此,张天师的官员身份被完全剥夺,成为仅具有官衔的方外人士。至此,道教再次变回北朝寇谦之之前的民间宗教。第五十九代天师在道光登基时上奏请入觐,被驳回。据宣统时期胡思敏记载,刚嗣教的张元旭受人怂恿上京,欲耗二千金买通礼部官员入觐,未成^⑤。

近年来,刘劲峰在崇义县上堡乡调查时,从上垅坛的掌坛道士罗栖东手上看到了一份樟溪坛传承下来的康熙年间天师府照票抄件。全文如下:

天师府知事厅为给帖清教以杜邪巫事。奉袭封番侯嗣汉五十四代天师真人府牌委前事,内开照得本府,钦奉敕命,掌理天下道教,毋以不法邪巫假冒名色,混淆正教,蒙已咨明礼部通行严禁在案。方今日久法弛,而阳奉阴违者实繁有徒。前本府祀岳经过地方查访,知楚俗相习成风,以致正邪莫辨。本府职守攸关,是以委员给贴为凭。除咨移湖南布政使司转行各郡州县一体查禁外,等因本所奉委员前来湖南各邑清查教典,给牒传度,以禁邪巫。今临桂阳县查得濠头漳溪康生,职名康胜一郎,据称永遵正教,查无过犯,应留宣行道教,除经取册

① 《清朝续文献通考》:北京:商务印书馆1936年版,第1册第8494页。

② 《清高宗实录》卷一七四,北京:中华书局1986年版,第235页。郭成康编:《清史编年》第五卷《乾隆朝》(上),北京:中国人民大学出版社2000年版,第147页。

③ 《清高宗实录》卷三百四,北京:中华书局1986年版,第981页。此事《清史稿》和《补天师世家》记载的时间为乾隆十七年。

④ 此事《癸巳存稿》卷一三《张天师旧事》记载是在道光(1821—1850)初。

⑤ 胡思敏:《国闻备乘》卷一《张天师受骗》,上海:上海书店1997年版。

给帖申缴外,理合给照为凭。嗣后谨守道规,永扬正化,所有邪巫既往不究,着即改业别途,毋许混教,致干法纲。若行奸计,假托正教名色冒领照票,以为护身给付,但本厅耿洁自矢,密察最深,谅难掩耳,断不乱授。此辈自后册结为名,凡无照票之人即系邪巫,如敢仍前演邪煽惑人心,祸害地方,许尔等呈禀省司诸法究惩。稽查教典,执此稟验,以别正邪。须至照票者,右照给付康生执照。康熙四十三年二月十九日给,桂字第三十七号。^①

据刘劲峰介绍,上堡乡在江西省崇义县西部的边缘山区,居民与外界交往不多,巫道之风盛行,清代末年大约有道士近百人。目前上堡乡有人口11688人,道士二十多人,主要道坛是“上垅坛”,现在上垅坛的坛主罗栖东,十三岁即向外祖父学道行道,又拜舅舅刘善政(道号刘运五郎)为口教师公。1946年,罗栖东二十岁时在湖南汝城县濠头乡漳溪村的漳溪坛传度仪式上被受箓为“大幡师”。罗栖东手上保存有上述天师府于康熙年间给付的照票,说明他所继承的道坛在清代初年颇具影响,并且得到官方和天师府的正式承认。从这份康熙年间的天师府照票可以看出:其一,直到康熙晚期,天师府仍然在行使朝廷赋予的职能,祭祀五岳,掌管天下道教事,与朝廷礼部的关系密切。其二,天师府“掌管天下道教事”的职能,通常认为是奉皇命举行斋醮道场,代行祭祀山川、任命中下层道官、处理道派纠纷、为著名道观颁行匾额,等等。这个照票说明,天师府还有奉皇命配合官府,调查正邪,区别正邪,保护正信,杜绝邪巫的职能。其三,这份照票说明天师府内设有知事厅,由它具体处理道教事务,包括同礼部以及各地郡州县联络,查禁邪巫,颁发照票。其四,道士的受箓,通常认为只由天师府举行。这份照票说明,清代被天师府承认的著名道坛也可以向散居道士颁箓,由道坛住持向受箓道士颁发道号,其道箓和道号带有明显的地域色彩^②。

娄近垣是活跃于雍正时期的著名道士之一。娄近垣(1689—1776),字朗斋,法号三臣,又号上清外史,浙江枫径人^③。祖、父皆为道士。自小向父

① 刘劲峰:《赣南宗族社会与道教文化研究》,香港:国际客家学会、法国远东学院、海外华人资料研究中心2000年版,第263页。

② 陈耀庭:《一件清代道教的重要史料——康熙年间天师府照票抄件在江西崇义县发现》,《中国道教》,2000年第4期。

③ 关于娄近垣的籍贯,《啸亭杂录》卷九说他是江西人,《嘉兴府志》说是秀水(今浙江嘉兴)人,张昭麟所撰《敕赐重建大真人府第碑记》说为江南松江娄县(曾归江苏,现属上海)人,《松江府志》说他是浙江枫径人,《枫径小志》说他是枫径惠安里人。后二者若无确实根据,记载不会如此具体。当以浙江枫径人为是。

亲学道，又向枫溪仁济观杨纯一学道。因“慕龙虎之胜”，乃入龙虎山，师从上清宫提点周大经，尽习其三洞五雷诸法及诸家符箓。“涉仙岩，升危楼，探幽洞”，得窥名山秘笈。《敕赐重建大真人府第碑记》称他“冲龄味道，眇爱云松，至性精虔，博综符箓”。雍正五年（1727），他随第五十五代天师张锡麟入京，行至杭州，张病势增剧，嘱近垣曰：“吾无以报国家厚恩，子忠诚笃实，其体予志，以善事天子。”娄近垣奉命礼斗祈雨。其言谈举止，很受雍正皇帝器重。雍正九年（1731），帝染疾，据称娄近垣为其设坛礼斗，继以符水治愈之，于是授娄近垣四品龙虎山提点，钦安殿住持。后随雍正学佛，以解悟“禅宗妙旨”，且能贯彻“三教同源之理”，深受雍正之称赞。著《性地颂》等诗。雍正十一年，谕修大光明殿，赐其居住。在雍正帝的支持下，他创立正一道支派正乙派。同年八月，封其为妙正真人。乾隆元年，封为通议大夫，食三品禄，带管道录司印务，住持北京东岳庙。乾隆年间，正一真人张遇隆的爵秩由二品降至五品，取消其朝觐、筵宴资格，而娄近垣作为龙虎山上清宫法官却仍为三品通议大夫、御封妙正真人兼理道录司、龙虎山提点司和多处宫观住持，其品秩、职务竟然超过了天师。

娄近垣能受到雍正的恩赉和优待，深层原因在于他对清廷的忠心。雍正皇帝称赞他“秉性忠实，居心诚教”，褒奖他“以表清修，以励后学”。他能以忠孝为心，利济为事，而不涉于丹药怪迂之说。他认为“心心皆佛心”，“处处有道体”，汇融释道二教，迎合了雍正皇帝关于儒、释、道三教同源的见解。雍正帝好禅，常以禅学大宗师的姿态指导羽士禅僧、王公大臣参禅。雍正十年（1732）《封娄近垣上谕》中称：“法官娄近垣……道法精通，行止端方……朕于闲暇召见之时，将禅宗妙旨开示提撕，近垣豁然觉悟，竟能直透重关，而于三教同源之理，更能贯彻，实近代玄门中所罕见者。娄近垣着封妙正真人……钦此。”^①娄近垣学识渊博，于雍正帝所好之禅学也颇有心得，熟知三教之理，故能获得赏识。他虽以符箓法术致贵，但在整个社会都很排斥炼气修真之说的大环境下，颇识时势，不炫言道教法术及炼养之事。他“虽嗣道教，颇不喜言炼气修真之法，云此皆妖妄之事，借以谋生理耳，岂有真仙肯向红尘度世也”。恭亲王延至府邸，请问养生术，娄近垣回答说：“王今锦衣玉食，即真神仙中人。”当时席上有烤猪，他灵机一动，说：“今日食烤猪，即绝好养生术，又奚必外求哉。”娄近垣如此大智若愚又不乏幽默的话语，令恭王“深服其言”，赞曰：“娄公真学道者”^②。

① 《龙虎山志》卷一，《藏外道书》第19册第429页。

② 《啸亭杂录》卷九《娄真人》。北京：中华书局，1980年版。

《枫径小志》称娄近垣“自教典外，博涉经史”，“奉命祷雨祈晴，无不立验”，“雅尚冲静，大叠而有少壮之姿。”娄近垣的著述有：《南华经注》一卷（似未刊行），《御选妙正真人语录》一卷（被辑入雍正帝《御选语录》卷十九《当今法会》，载《续藏经》），《重修龙虎山志》十六卷（乾隆五年刊，现收入《藏外道书》），删定《黄箓科仪》十二卷（乾隆十五年与硕亲王重刻），校订《先天奏告元科》一卷（藏北京白云观）。据《贩书偶记》和《贩书偶记续编》，娄近垣还撰有《梵音斗科》二卷，《太极篆宝祭炼科仪》二卷。如此之多的著述，在清代正一道士中实属罕见。上述著述中，至到今天，龙虎山、上海、苏州等地正一派宫观仍然用他所删定的《黄箓科仪》。此外，《黄箓科仪》卷十二附有《金字经》、《川拔调》、《对玉环》、《清江引》、《园林好》、《十八指》、《隔凡》（即《中走马》）、《浪淘沙》、《一封书》、《桂枝香》、《环山水》、《梅梢月》、《效文》、《步步高》、《扑灯蛾》、《碧桃花》、《玉娇枝》，娄近垣编的另一部科仪书《梵音斗科》后附《隔凡》、《青鸾舞》、《桂枝香》、《金字经》四首曲牌。《太极灵宝祭炼玄科》后面也附了几首。这些珍贵的道乐曲牌在娄近垣的整理下，才得以完整地保存至今。

《龙虎山志》卷一一《艺文·语录》的《妙正真人语录》收录了娄近垣的《性地颂》五首，《心佛歌》、《快活歌》、《西江月》十首、《触境会心倡》四首、《示后学》、《阐真篇》等作品。《御选语录》之《当今法会》收入了其中一些篇目。

娄近垣继承了南宗奠基者张伯端以丹道融合禅宗而重在心性论的思想。他如唐代重玄学家王玄览和张伯端一样，用佛教的“空观”来解释道教的道，用“无名、无体、无住”来概括道的本质，说：“原夫道本无名，因名立名；道本无形，因形成形；名者道之用，形者道之体。至道之体，本无定位，冲然漠然，而住于无所住也。能深能广，能高能大，能前能后，能古能今，非空非有，非来非去，非始非末，非向非背，明明而非照，历历而不知。”^①这一解释虽有鲜明的佛学色彩，但也合乎道教本体论的实质。从佛教的空观出发，能够让人“融空有合真妄，万象纷纭而自不适闲者，我为法转也；一镜圆明而物无遁形者，法为我用也。真妄相待，迷悟相因，融妄即真，犹冰之于水；转迷就悟，犹影之于形”^②。“融妄即真”、“转迷就悟”必须“无心”。

“无心”意味着对一切差别、界限不以为意，不留心中。如娄近垣根据佛教空观所说：“众生仙佛，同一大圆镜智，不过遇圣现圣，遇凡现凡。因有

① 《龙虎山志》卷一一，《藏外道书》第19册第553—554页。

② 《龙虎山志》卷一一，《藏外道书》第19册第554页。

圣凡之差别，强立镜中之觉照。如圣凡同体，心镜一如，则觉照之功，何处施設？所谓大千沙界海中沤，一切圣贤如电拂，到者（应为“这”。——引者）里始知本无圣凡、本无生灭、本无来去、本无前后、本无今古、本无上下、本无垢净、本无表里。增半点不得，减半点不得，舍半点不得，取半点不得。一种平怀，泯然自尽。”^①沤泡是海水形成的，离开海水沤泡就不可能存在的，离开沤泡同样也没有海水。事物都是相待相因的，就如海水与沤泡的关系一样。因此，“不妨于本无圣凡，出入圣凡；本无生灭，出入生灭；本无来去，出入来去；本无前后，出入前后；本无今古，出入今古；本无上下，出入上下；本无垢净，出入垢净；本无表里，出入表里；非出入，是出入；离内外，即内外；心是个什么，物是个什么，见是个什么，不见是个什么，直饶识得菩提面，犹恐祖师未肯点头在。若然，则祖师与从上佛祖，实实同一鼻孔呼吸”^②。这就是说，事物之是就意味着非，非就意味着是，是与非等矛盾相依共存，相互影响，相互转化，不可执着于其中一个方面。生活中，进得去，也要出得来；拿得起，也要放得下。修道而成仙成佛，也应该这样看：“如珠在虚空，光华不染色，如露滴荷盘，圆转不落迹，应现诸刹尘，游戏仙佛国。幻化虽异形，如千灯一室，在智本非智，言得却无得。前圣本无说，后学强传述，诸佛与众生，同仁不同德，若作分别想，历劫迷邪惑，如月印千潭，含元万而一。说与智愚人，共证波罗密。……懵懵懂懂忘分别，自在纵横无定体，即是天仙三世佛。”^③不拘泥，不执着，就是“无心”。总之，“真佛住无心，始悟无心是真佛”^④。“但自无心于物，何妨物我都廬。”^⑤明白众生与佛“无殊”，圣道、仙道、佛道无异，就懂得了修道的“真詮妙諦”，就可以“闲跨泥牛海底行，或乘木凤云中涉。千峰顶上弄疯颠，十字街头打鹞突。穿衣吃饭只寻常，混俗同尘应时节。有酒一杯复一杯，有歌一阙复一阙”^⑥，从心所欲而不违背道。

传统的佛教讲明心见性，而娄近垣则在《性地颂》中说：“心本无可明，性本无可见。”这依然是其无心理论的运用。他说：“惟兹心性中，同含真常道，妙体恒湛然，光华六门耀，纷纭处本静，寂历中原闹，忘机泯取舍，归根无老少，欲知仙佛理，祇者玄关窍。”^⑦只要心不逐物，澄澈湛然，自然是金丹

① 《龙虎山志》卷一一，《藏外道书》第19册第553页。

② 《龙虎山志》卷一一，《藏外道书》第19册第553页。

③ 《龙虎山志》卷一一，《藏外道书》第19册第551—552页。

④ 《龙虎山志》卷一一，《藏外道书》第19册第551页。

⑤ 《龙虎山志》卷一一，《藏外道书》第19册第552页。

⑥ 《龙虎山志》卷一一，《藏外道书》第19册第552页。

⑦ 《龙虎山志》卷一一，《藏外道书》第19册第551页。

可成,与道合一,这一切都是体道的“玄机”,仙、佛之秘义。

从“无心”的理论出发,娄近垣认为,得道成仙,不是靠终日瞑目苦悟,寂心枯坐;亦不是脱离俗世,不问世务而能获得。“世间种种法,皆出于自心,故曰心生种种法生,心灭种种法灭。如果一心不生,万法无咎,则自然能转一切,而不为一切转去。”^①这就是说,世间的一切分别,诸如圣凡、仙佛、贤愚、生灭等等,都是由于“心”的缘故。他说:“紫阳张祖师云:见物使见心,无物心不现。又云:睹境能无心,始是菩提面。只此二语,一部《楞严》,全旨已备,即世尊四十九年所说妙法,亦不出此四句。可知佛仙一贯之理,总以见性明心开导后学。”^②泯灭一切差别、界限,心不逐物,澄澈湛然,自然金丹可成,与道合一。娄近垣认为,转迷成悟的关键是“觉”,觉的前提是做到“无心”,“无心”才能“泯照而觉圆”:“夫鉴觉之功,不至于圆满者,心有所照也。欲泯照而觉圆,须无心而应运,故曰天地同根,物我一如。明并日月,而普被其光辉;功高二仪,而均受其陶绍。非至人之无心,孰能一至于此乎?是以世尊睹明星而起悟,太上跨青牛而观化,至圣乐沂水以徜徉,皆灼知万物之备于我,而未尝有心于万物也。无心于物,故心心皆佛;无心于道,故处处是道。”^③“无心”的实质是“万物皆备于我,而未尝有心于万物”。感物而不粘于物,触物而无所欲求,欲不生,情不现,心寂然不动,本性天呈,人自然与道为一。在他看来,儒、释、道三教圣人之所以为圣人,就在于他们深谙无心之理而且身体力行地做到了。

娄近垣虽然不喜言炼养之事,但他是以符篆法术致贵,而宋代以来的符篆法术又都以内丹修炼为本,所以他事实上对炼养及内丹也有深究。他在《阐真篇》中说:“水燥火湿,阳静阴腾,一来一往,互为出入,化母孕其灵胎,真君宰其坚骨,是以丹汞成焉,谷神养焉,内外明彻,表里洞达。内其神而神固,外其身而身存。然后易彼幻形,成其真体,出此真体,转彼幻形。是知大地山河,无非我体,虫鱼鸾鹤,悉成我身。”^④到此境地,就是得道成仙。得道者“可以翱翔六合,放旷八表,冷冷然御景风乘庆云,逍遥于圣人之世,观瞻尧日舜天,又何必蓬瀛阆苑,更问壶中天地乎?”^⑤要得道,关键还在于无心之悟:“非参无悟,非悟无修,非修无证,含万法于一空,纳一空于万法。不空即空,空即不空,是之谓妙有真空、真空妙有。即真空而显妙

① 《龙虎山志》卷一一,《藏外道书》第19册第553页。

② 《龙虎山志》卷一一,《藏外道书》第19册第553页。

③ 《龙虎山志》卷一一,《藏外道书》第19册第554页。

④ 《龙虎山志》卷一一,《藏外道书》第19册第491页。

⑤ 《龙虎山志》卷一一,《藏外道书》第19册第554页。

有,即妙有以证真空,于参而实无所参,于悟而实无所悟,于修而实无所修,于证而实无所证,是谓之真参、真悟、真修、真证。所谓冲然漠然,而住于无所住者此也。”^①质言之,要懂得“至道之体本无定位”、“心心皆佛心,处处有道体”、“众生仙佛,同一大圆镜”的道理,修而实无所修,炼而实无所炼,无为、无心,不执于形迹,不着于相体。如此,也就能真正得到快活了。如他在《快活歌》中所说:“快活快活真快活,一切葛藤都摆脱,如今不用觅真詮,任我去来活泼泼,时人不解真实义,只待遇缘参活佛,谁知活佛眼睛前,争奈凡夫愚不识,此心何异顽石头,此身不殊樗栎质。圣恩一指髑髅碎,恰似盲人见日月。……旧时窠臼泼生涯,一一于今都挥脱。”^②

娄近垣主张“三教之源”,为迎合雍正皇帝溺于禅宗而融合佛、道是娄近垣思想的特色。这是雍正把他的《语录》作为禅语收入《御选语录》并对他学禅有悟而大加赞赏的原因。

娄近垣还在正一道中开创了正乙支派,这里根据曾召南先生的观点概述如下^③。雍正曾有“上谕”,“雍正十一年(1733)六月初一日,娄近垣面奉上谕:大光明殿现在修整与你作子孙常住,上清宫(按:指龙虎山上清宫。)去选些法官来,若上清宫人少,在苏州选几个来,你好好教他学法,将来光明殿你就是第一代开山的人了。钦此”^④。雍正帝在整修大光明殿给娄近垣居住时,曾让他以光明殿为基地新创一个道派。该派后来确实建立起来了。据道光年间顾沅所修的《玄妙观志》记载,娄近垣遵照雍正旨意,从江西龙虎山和苏州玄妙观征调道士到大光明殿,传道授业,该道派逐渐形成。对此,娄近垣在《重修龙虎山志》卷三“新定本宫法派”中说,龙虎山“向分三派(按:指紫微、虚靖、灵阳三派。),由来久矣,其师长之称,实同一脉,但无定派命名,使尊卑日久难考,非法也。因定四十字,从今至后,三派合一,依次名,四十字完,许‘辰’字辈再续四十字,完而复续,以此例垂于永久。续者字文不得重复。此非余敢为创作,欲使吾教祖师法裔名分尊卑,虽千百年不至凌紊,亦正宗之大要也”^⑤。四十派字为:“近远资元运,久长保巨淳,道惟诚可宝,德用信为珍。秉敬宏丹篆,葆真启世人,鸿图赞景柞,圣泽振昌辰。”^⑥娄近垣希望通过创建新派而把龙虎山旧有三派统合为一并按新

① 《龙虎山志》卷一一,《藏外道书》第19册第554页。

② 《龙虎山志》卷一一,《藏外道书》第19册第552页。

③ 曾召南:《娄近垣及其与正一支派的关系》,《中国道教》,1995年第1期。

④ 《龙虎山志》卷一,《藏外道书》第19册第429页。

⑤ 《龙虎山志》卷三,《藏外道书》第19册第447页。

⑥ 《龙虎山志》卷三,《藏外道书》第19册第447页。

的四十字辈传承下去,以自己的“近”为第一辈。

关于此派的名称,1926年北京白云观抄存的《诸真宗派总簿》第三十二“正乙派”记其传代字为:“远近资元运,久长保巨浮。道惟诚可宝,德用信为珍。秉教宏丹篆,葆真启世人,鸿图肇景祚,圣泽振昌辰。玉局受经后,贵水传灵根,青城垂氏派,妙法继洪钧。”^①把这六十派字和上引娄近垣所订四十派字作比较,可看出前四十字完全吻合,只是后者在传写时误写“近远”为“远近”,误“淳”为“浮”,误“敬”为“教”,误“赞”为“肇”。此外,它在娄近垣四十字之后另加有二十字,是因为四十字即将用完,符合娄近垣在四十字用完后再续的主张。这说明,“正乙派”就是娄近垣所创道派的名称。至于《诸真宗派总簿》称此派为张继先传下的道派,无非是托古之说而已。

顾沅《玄妙观志》卷四记有娄近垣所传的“远”字辈弟子惠远漠(1697—1771),字虚中,号澹峰,苏州人,出家于苏州玄妙观,受业于潘元珪(号梧庵)。当时胡云庵为延师讲学,受其影响,博览儒书,潜心阅读《道藏》。三十岁时获授道纪司。雍正九年(1731)敕修龙虎山上清宫时,受命主上清宫玉华院事。二年后京师光明殿任焚修,同时师事于娄近垣,获授道法。十三年(1735)二月,潘元珪卒,惠远漠南下主办其丧事,继任玄妙观方丈。同年秋,经娄近垣举荐充任龙虎山提点。乾隆九年(1744)娄近垣因年老体衰,招他人赞助。次年任御前值季。遇雨暘愆期,行法辄应。娄近垣重修《龙虎山志》,惠远漠帮助校排考订,出力颇多。乾隆十五年(1750)冬南归苏州玄妙观,对玄妙观建设贡献颇多。乾隆三十六年(1771)卒,年七十五。著有《学吟稿》^②。

惠远漠传弟子张资理(1712—1786),字一枝,号友桐,吴邑篁村人。家业习儒,十一岁时出家于朝真观,师从沈坚苍,五千道德之旨,符篆秘典,靡不洞贯。雍正十二年(1734),被选入京师光明殿,师从惠远漠,为御前值季法官。乾隆十四年(1749)回苏州,后奉娄近垣命,往龙虎山上清宫主领迎华院事。乾隆四十一年(1776),请假回苏州,次年任玄妙观方丈。祷雨祛邪,颇著应验。四十五年(1780),高宗南巡,率道众迎驾,奏对称旨。乾隆五十一年(1786)卒,年七十五^③。

惠远漠和张资理既是娄传正乙派道士,又是苏州穹窿山派道士。穹窿山派创始于明代嘉靖时期的施道渊(字亮生,锋铁道人),主修神霄雷法。

① 《白云观志》卷三《诸真宗派总簿》,《藏外道书》第20册第578页。

② 《玄妙观志》卷四,《藏外道书》第20册第467—468页。

③ 《玄妙观志》卷四,《藏外道书》第20册第468页。

其传承谱系为：施道渊——胡德果——潘元——惠远漠——张资理。

《玄妙观志》卷四还记有娄近垣弟子李湛然(?—1765),字神彻,号冷庵,太仓人。七岁入清真观出家。后至龙虎山师从娄近垣。四十岁时,隐于横山北麓,筑澹香居,奉母极孝,兼以金针度人。乾隆三十年(1765)九月化去。著有《参同契阐注》、《(冷)庵吟稿》,有弟子横山徐梧冈^①。

同治《苏州府志》卷一三五载娄近垣弟子蒋真昕,字偕乾,别字粟斋,吴邑人。十九岁时出家师从苏州穹窿山陈霄来,获授道典经箓。乾隆戊午年(1738),入龙虎山拜娄近垣为度师,传习五雷正诀。七年(1742)入京,住大光明殿。十二年(1747)还山,三十一年(1766),继主山中法席。

正乙派在江西龙虎山也有传承。同治十年《贵溪县志》卷一〇之一载有龙虎山上清宫道官表,将清初至同治十年间任过道官的道士一一列出:

娄近垣、徐远达、汪克诚、吴运茂、李元佐、毕运泰、周元定、邓久丰、杨运熙(共九人),以上俱提点;

倪久亮、毛保光(共二人),以上俱副理;

徐远诚、舒运本、欧久榕(共三人),以上俱赞教;

胡久锡、徐元机、汪运福、程久懋、鲁久章、刘久蕃、吴久畴、万长庆、饶长铭、刘运荣(共十人),以上俱知事。

上述名单中除汪克诚外,其余二十三人都是按娄近垣所定的四十派字取名,说明均为正乙派道士。现按其辈字顺序排名如下:

娄近垣

徐远达

(缺资字辈)

李元佐、周元定、徐元机

吴运茂、毕运泰、杨运熙、徐运诚、舒运本、汪运福、刘运荣

邓久丰、倪久亮、欧久榕、胡久锡、程久怒、鲁久章、刘久蕃、吴久畴

万长庆、饶长铭

毛保光

这说明至同治十年,龙虎山之正乙派已传承了八代。从北京白云观抄存的《诸真宗派总簿》来看,该派一直传至民国时期。

总之,娄近垣所创立的正乙派,主要传播基地为北京光明殿、苏州玄妙

^① 《玄妙观志》卷四,《藏外道书》第20册第468页。

观和江西龙虎山,是龙虎山天师道的主要派别。它主习正一符箓和神霄雷法并一直传至民国时期。

从与政治的关系来说,清代道教的衰落是每况愈下,最终重新回到道教早期的民间宗教的境地。这首先是由于清初民间宗教活跃,道教因与民间宗教关系密切而受株连。其次,满清贵族的传统宗教信仰与道教差距较大,导致他们对道教不感兴趣,导致作为道教精神领袖的张天师在政治上的地位每况愈下。再次,这一时期的天师在学识、政治能力等方面有所欠缺,高道中也只有娄近垣一个。最后,不能忽视的是,太平天国运动对道教的打击很大。龙虎山天师府曾被太平军毁于一旦,南昌西山万寿宫同样遭受重创^①。不过,从净明道的传播、普及来看,正一道也继续渗透到民间,成为人们日常生活中的重要部分。此外,清代,全真道在江西继续存在并有所发展,并出现了黄裳这样的江西籍的著名内丹家。不过,全真道的势力依然不能与正一道相比。

^① R. G. Wagner: *Reenacting the heavenly vision: the role of religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley, 1984, p76.

第九章 近代以来江西道教的复兴

鸦片战争以来,西方列强开始对中国进行侵略,把中国变成了半殖民地半封建的国家,落后便要挨打逐渐成为人们普遍的认识。人们从器物层面开始学习西方,力图“师夷长技以制夷”,失败后转而关注传统文化,甚至把落后归咎于传统文化,在与西方科学和文化的对比中贬低中国传统文化而崇尚西方的科学文明。最能说明这一点的首先是废庙办学运动。康有为在光绪二十四年(1898)五月上书光绪皇帝《请飭各省改书院淫祠为学堂折》,其中提出,中国民俗,惑于鬼神,淫祠遍于天下。每乡必有数庙,每庙必有公产。他建议光绪皇帝改庙宇为学堂,以庙产为公费。上法三代,旁采欧洲,责令儿童六岁以上者都必须入学读书^①。光绪接纳了这一主张,在1898年7月10日的诏书中提出:“至于民间祠庙,其有不在祀典者,即着由地方官晓谕居民,一律改为学堂,以节糜费,而隆教育。”同时又宣谕:“各国传教,载在条约。各省将军督抚,责无旁贷,勿存歧视,务当竭力保护。”^②此诏一颁,那些对庙产垂涎已久的贪官污吏、地方无赖,在所谓废庙办学的幌子下,马上开始疯狂地掠夺、侵吞庙产。废庙活动并未随着戊戌变法的失败而停止。此后,中华民国创始人孙中山就以破除偶像为他的革命事业的开端。从《申报》等报刊对天师的报道来分析,光绪年间,人们对天师充满了敬意,1900年后,对天师的报道往往是用批评性的语气。接下来,陈独秀、胡汉民、朱执信、蔡元培等人在北京、上海等地继续打着反封建反迷信的旗号,开始了一场声势更浩大、规模更广泛的“打破偶像”活动。受此影响,1911年后,报刊对天师的报道,也从过去多提及天师的符法转变为往往提及天师与各地道教会的职务、天师在各种正式场合作为道教的代表的角色。从1924年起,中国各地的废除庙宇活动已十分活跃。参与废除庙宇活动的主体是军人、学生以及普通青少年。其中军人毁庙的主要目的是为了从中渔利。1928年,内务部向各地方政府发出了“神祠存废标准令”。1928

① 康有为《请飭各省改书院淫祠为学堂折》,见光绪二十四年七月十一日《新报》第六十三册。

② 《清廷戊戌朝变记》,见《戊戌变法资料汇编》第一卷,第338页。

年12月19日,浙江省主席张人洁发布公告,要求贯彻执行内政部发行的“神祠存废的标准令”。“标准令”指出,迷信为进化之障碍,神权乃愚民之政策,所有“为害最烈的淫邪神祠”都必须彻底铲除。只有两类神祠可以保存:先哲类,凡有功于民族国家社会发明学术利溥人群,及忠烈孝义,足为人类矜式者,如伏羲、神农、黄帝、孔子、孟子等;宗教类,凡神道设教,宗旨纯正,能受一般民众之信仰者,如释迦牟尼、地藏王、弥勒、观世音等。必须废除的庙宇也有两类:古神类,即古代之科学未明,在历史上相沿崇奉之神,至今觉其毫无意义者,如日月星辰、火神、魁星、旗纛庙等;山川土地之神,如五岳四渎、东岳大帝、中岳、海神、龙王、城隍、土地、八蜡灶神、风雨云雷之神;淫祠类,附会宗教,借神敛钱,或依附木偶或沿袭《齐东野语》者,如张仙、送子娘娘、财神、二郎、齐天大圣、瘟神、痘神、玄坛、时迁庙、宋江庙、狐仙庙,均应从严取缔禁绝。“神祠存废标准令”的作者说,他们的方案还不很周全,要求地方及时提出补充修改意见。但在这样的一片混乱中,在法律的名义下,地方强人与豪吏将庙产轻而易举地变成了私产,许多历史悠久的神庙变成了废墟^①。江西省档案馆所藏1948年档案显示,道士不能与其他宗教僧侣同等享受缓服或免服兵役的待遇,说明当时的军、政官员颇为轻视道教^②。在此情形下,张天师的地位也一落千丈。1949年到1979年,道教同样遭受了颇多不公正的待遇。总之,近代以来,占据主流的社会上层文化及其势力对道教进行了摧残。作为传统文化三大组成部分之一的道教,其生存所依赖的文化环境,逐渐丧失,道教逐渐从雅文化中淡出。在民间,官府禁止伙居道士在外包揽经忏事务^③,使得部分道士的经济状况不佳,生存尚艰,遑论发展。总体看来,20世纪以来,道教只能在社会下层中继续不绝如缕地艰难地生存着。

第一节 江西正一道的活动

近代以来,江西龙虎山天师道天师的传承情况如下。

张培源(?—1859),字育成,号养泉,道光九年(1829)袭位,为六十代天师。长于符法,对《大梵斗母玄科》深有研究。他曾于咸丰九年督办团

① 施舟人:《道教在近代中国的变迁》,施舟人著:《中国文化基因库》,北京:北京大学出版社2002年版。

② 江西省档案馆所藏1948年档案社二字3981号。

③ 《申报》光绪八年三月十三日(公元1882年4月30日)《严禁伙居》。

练,抵抗太平天国,不力而卒于是年。上清宫自此渐损渐毁,道士星散。

六十一代天师张仁晟(?—?),字炳祥,号清严,同治元年(1862)袭爵。曾到江苏、浙江、上海、武汉、广州、四川等地从事法术活动^①。

张元旭(1862—1925),字松森,号晓初、小岩,精于道法,能文章,善交际。光绪三十年(1904)袭天师职。1906年曾到福建从事法术活动,遭人驱逐^②。民国元年破除迷信,江西都督府取消了张天师的封号,取缔其封地。他曾为张勋、袁世凯设醮。民国三年,袁世凯赐号“洪天应道真君”^③,恢复天师封号,发还产田,接着授予正一嗣教大真人,重颁“正一真人”印,赐三等嘉禾章及“道契崆峒”匾额^④。江西都督李烈均,吴佩孚、孙传芳等军阀都曾找张元旭打过醮。1912年,上海成立世界宗教会,张元旭受邀加入^⑤。同年9月20日,上海酝酿成立中华民国道教总会,张元旭应邀到上海出席了“中华民国道教总会”发起人会议。发起书主张“黄老为宗,联络各派,昌明道教,本道德以维持世道,俾人类共跻太和”,“以道为体,以法为用”的宗旨,认为“无论在家出家,不分国界种界,凡素志好道者,均得入会”,力图建立一个由张元旭领导,从总部到分部、支部、教徒的全国性组织体系,并计划办医院、学校、实业。但此成立倡议因各种原因流产。1915年返回龙虎山^⑥。1918年,补编《汉天师世家》以后的第五十代至六十一代天师传记,名为《补天师世家》。民国八年,张元旭被推为“万国道德会”名誉会长。九年,被推为“五教会道教会”会长。1923年重返上海。张元旭时,天师府的主要收入是3600亩田租,但因年代久远,管理不力,许多田产已无下落,能收到租的不多。天师府只能靠出售符箓和打醮来补贴开支。为了维持收入,天师府在上海、苏州等地设有制箓局的分局,张元旭不得已到上海、苏州等地通过打醮、画符箓等活动来创收。张恩溥(1904—1969),字鹤琴,号瑞龄,谱号道生(又名岩生),第六十二代天师张元旭的长子。幼读诗书五经,诵习道教经典,并习道教之斋醮、符箓,1924年嗣天师位,是为第六十三

① 参阅《申报》中下列报道:《记陶家堰天师拿妖事》(同治12/3/27—公元1873-4-23),《记张真人治妖庙事》(同治12/6/11—公元1873-7-5),《记张真人设醮叩科名》(同治12/6/13—公元1873-7-7),《汉口新到天师》(同治13/9/28—公元1874-11-6),《再记张真人在汉皋事》(同治13/10/18—公元1874-11-26),《天师至苏缘由》(光绪3/3/22—公元1877-5-5),《公建醮坛》(光绪3/4/20—公元1877-6-1),《天师到粤》(光绪6/8/24—公元1880-9-28),《天师入蜀》(光绪8/12/9—公元1883-1-17)等。

② 《台湾日日新报》明治三十八年(1906)12月30日《张天师无地可容》。

③ 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,上海:上海人民出版社1992年版,第415页。

④ 郭树森主编:《天师道》,上海:上海社会科学院出版社1990年版,第159页。

⑤ 《申报》1912年6月25日《张天师愿入宗教会》。

⑥ 《申报》1915年2月4日《张天师带印回山》。



CHANG TSIENSU LXXII. POPE OF THE TAOIST RELIGION, AND FAMILY.

左,张元旭及其家人照片;右,张元旭。照片为 Vicent Gossaert 提供

代天师。1926 年曾到汉口建醮^①。1927 年初,国共合作时期的国民党江西党部先后三次派员到上清宫进行反封建迷信的斗争。前两次无果,第三次为邵式平率方志敏派遣,与贵溪共产党员江宗海在上清发动群众,破除迷信,砸烂镇妖罐,大闹天师府,没收天师府分布在弋阳、贵溪、金溪、余江等地的五千余亩田产、历代皇封银印、铜印以及世代天师传袭的玉印、宝剑,张恩溥被押送南昌,囚于江西省农民协会。1927 年蒋介石发动“4·12 政变”后,被朱培德释放。蒋介石任命张恩溥为国民党军第二十一军代理副军长,派人到龙虎山维修天师府和上清宫。张恩溥旋即在天师府组织管理机构,私设公堂、监狱,配备警卫班。1930 年江西苏区土地革命后,他逃往上海,在上海、苏州、杭州等地进行教务活动。1932 年,他在上海主持举行了罗天大醮。1934 年,张恩溥与佛教高僧太虚法师等举行了“全国祈雨消灾大会”。1936 年,他呈请政府赐封给印,承袭天师名号。内政部请示行政院后,不予批准,只允许依现行法令,呈请党政机关许可,组织道教会^②。抗

① 《申报》1926 年 5 月 3 日《天师到汉》。

② 《申报》1936 年 3 月 30 日《张天师请赐封给印——内政部决予批驳》。

战时期,退隐于龙虎山。1945年8月,为庆祝抗战胜利,追祭忠魂,天师府举行了五天六晚的太平罗天大醮。1946年冬,为发展道教,巩固嗣汉天师的地位,张恩溥在上海三茅阁延真观邀集道教界名流开会,发起建立“上海市道教会”,标榜以“宗教为重,团结为重”,消除宗派之间的不和、成见和歧视,提出先建立由地方主要道观主持的地方道教会,再建立他主持的全国道教会。依靠杭州玉皇山福星观上海分院住持李理山道长的经济和人力支持,依靠当时上海民政局长张晓松在政治上的帮助,1947年3月15日,成立了以李理山为理事长的“上海市道教会”,该会以“研究玄学,阐扬教义,刷新教务,联络道友感情,发展宗教事业”为宗旨。李理山任理事长,理监事和后补理监事三十五人。同年4月,该会在张恩溥授意下曾印发了由陈撄宁起草的《复兴道教计划书》,提出开展“讲经、道学研究、报刊、图书、道书、救济、修养、农林、科仪”等九个方面的复兴计划。次年3月15日,召开第二次会员大会。随后,解放战争已起,社会形势动荡,复兴计划无法实行。1947年秋后,张恩溥与李理山协商发起组织全国性道教会,张恩溥要求筹集经费由上海市道教会承担,全国道教会由他负责,李理山同意上海市道教会承担经费,但全国道教会要由他负责,张恩溥协助。二人意见对立且互不相让,此事即成为泡影。1949年5月上海解放,上海道教会自行宣告解散。1947年,国民党政府曾邀请张恩溥赴南京筹组中华民国道教会,拟以当时上海、杭州等地全真道宫观及正一派道长八千人为基础,计划于1949年召开第一次全国代表大会^①,因时局变化而无果。

1948年底,张恩溥携带长子张允贤及祖传“玉印”及“法剑”,随国民党七十九军从香港经新加坡去台湾。1949年12月抵达台湾,住台北大龙峒觉修宫,继续规划教务。1950年,在国民党政府的资助下设立嗣汉天师府驻台办公处,开展教务,传授法箓。同年设立台北道教会。1951年4月24日台湾省道教会成立并举行第一次会员大会,张恩溥当选理事长。1957年,台湾省道教会理事长改由立法委员赵家焯担任,进行内部改革,允许台湾非道教或主张三教同源、五教合一宗旨的寺庙以团体会员身份加入道教会,张恩溥势力遭到削弱,他于是集合从大陆去的一些与道教有关的人士组织了“道教居士会”和“道教大法师会”,作为台湾省道教会的补充,聘用道行“高深”者为大居士,委派道行资深之法师大法师。1964年夏,张恩溥率团访问了马来西亚之吉隆坡、芙蓉、马六甲及新加坡等地,宣扬教义,传授法箓,信众求度者甚多。1966年2月,在原台湾省道教会的基础上,成

^① 徐容撰,廖静宽编:《道教选论》之《道教大事记》,竹山慈惠堂,1986年,第108页。



上二图为张恩溥照片

立“中华民国道教会”，被选为该会第一届“理事长”。该会提出辅导台湾道教各道派，整理经忏科仪，建立与各道派之间的教务联系，并开展对外国的传教布道工作。但该会的秘书长长期被国民党党工徐荣把持。该会允许慈惠堂、鸾堂、一贯道加入并使之具有了合法身份。慈惠堂经此而道教化为道教瑶池派。1969年春，张恩溥率团访问菲律宾，弘扬道法。终因积劳成疾，同年12月25日羽化于台北之北投寓所。此时他携至台湾的长子张允贤早已去世，他生前也未指定接班人，于是张天师继任人的人选在张恩溥养子和其族人堂侄之间出现了争议，最后由有血缘关系的堂侄张源先获胜嗣教，立为第六十四代天师，1971年正式接任。目前台湾有嗣汉天师府推动的“中国嗣汉道教协会”维持张源先天师的传统，加入该协会的在1990年有105所寺庙，但大部分是道坛或小庙^①。张源先接任天师后，增补《正统道藏》中张天师世家，于1977年出版《历代张天师传》。1992年，创立“中国嗣汉道教协会”，曾任第一、二任理事长，第三任荣誉理事长，后又出任第四任理事长。1995年，于台湾南投国姓乡建中国道教嗣汉天师府，祀奉道教诸神与张道陵天师。2008年10月17日病逝。下一代天师继承人在张意将和张道桢等人之间出现争执，且张意将和张道桢二人同时于2009年农历5月18日分别在台北和南投升座宣称袭职。

中华人民共和国成立后，龙虎山天师府无道士活动。先后驻进地质

^① 王见川：《张天师之研究：以龙虎山一系为考察中心》，中正大学历史所博士论文，2003年1月，第140页。



上二图为张源先照片

队,兴办上清师范学校、贵溪第三中学。1957年4月,中国道教协会成立,龙虎山天师府法官汪月清当选为副会长,曾习勤(1897—1986)为理事。1966年“文化大革命”开始,在破“四旧”运动中,上清宫仅有的福地门、下马亭、午朝门、钟楼及东隐院等建筑全部被拆除。钟楼下九千斤铜钟因其巨大坚固而未毁。文物、经书、法器 etc 损失巨大。

1979年十一届三中全会后,党的宗教政策逐步落实。1983年国务院下达第60号文件,颁布全国二十一所对外开放的重点宫观,嗣汉天师府名列其中,进驻单位迁出,归还道教人士管理。1985年进行第一期修复工程,对外开放,成立了“贵溪龙虎山道教协会筹备组”。1986年9月8日至17日,中国道教协会第四届代表会议召开,江西的张继禹当选为常务理事,天师府张金涛(张恩溥二女儿张稻香之子)当选为理事。次年,张金涛任天师府住持。1988年,政府出资对天师府进行了第二期大规模维修和重建工程。1994年,龙虎山道教协会在全省率先成立,张金涛当选为会长。同年5月,江西省道教协会成立,张金涛任会长,2001年任天师府管委会主任,并当选为中国道教协会常务理事、江西省道教协会常务副会长、鹰潭市海外联谊会副会长、鹰潭市台联副会长。2003年当选为第十届全国人民代表大会代表、鹰潭市月湖区政协副主席。2005年,张金涛当选为中国道教协会副会长。主编了《中国龙虎山天师道》、《张天师传奇》、《道教文化管窥》等,积极参与编辑出版《龙虎山道教音乐谱集》、《天师道音乐磁带》及天师府风光VCD光盘,发表了道教学术论文十多篇,还成功地组织举办了七届龙虎山道教文化活动周的道教活动和天师道国际学术研讨会。2007年再

度当选为第十一届全国人民代表大会代表。

张继禹,1962年生于上清镇。1986年5月,当选为中国道教协会常务理事并担任副秘书长。1988年被选拔为全国政协委员。1990年当选为江西龙虎山道教协会会长,同年当选为国际文化交流协会理事。1992年3月,当选为中国道协第五届理事会常务理事兼副秘书长,并任《中国道教》主编。1998年在中国道教协会第六届全国代表大会上当选为副会长,中国道教学院副院长。此后相继当选为全国人大代表、中华全国青年联合会副主席、江西省道教协会会长、江西南昌万寿宫主持等重要职务。先后在《中国道教》杂志上发表《天师世家与道教》、《海峡两岸道教同根》、《正一道经箒义理略论》等论稿,1990年出版《天师道史略》一书,1991年参加了《中华国粹辞典·道教类》的写作,篇幅约十万言。

1991年10月3日至9日,正一道在龙虎山嗣汉天师府为36名来自台湾、新加坡、马来西亚等地区和国家的神道教徒授箒。这是从1946年授箒中断以后的第一次。汪少林为传度师,天师府住持张金涛为保举师,中国道教协会副秘书长张继禹为监度师。此后,授箒活动定于每年下元节在天师府举行。至2004年止,已授箒传度1627人,箒生除来自中国大陆外,还有来自香港、台湾、澳门三地和马来西亚、新加坡、美国、葡萄牙、日本等国家。

近代以来,虽然从与政治的关系来看,道教因得不到政治上的强有力扶持而衰落,但在民间,依然传承不绝。江西道教也是如此。本书附录二为1929年调查所见江西僧道户口总表。该表未区分佛、道教,所以难以确知各地道教户口的具体数字。不过,对了解这一时期的佛、道教情况有一定的意义。再从民国三十五年《江西年鉴》所载南昌市佛道信众人数统计表来看,此时,南昌道教的信教人数男性有95人,女性有15人,传教人数男性有1人。对比之下,佛教的信教人数男性有445人,女性有701人,传教人数中,男性有22人,女性有13人,说明佛教信众人数远远比道教为多。

我们选择一些点来考察近代江西道教的发展。

净明道从刘渊然之后的传承鲜有记载。清代白云观保存的《诸真宗派总簿》,其中第四十九派是许真君净明派,其传派系谱是:“天德高无量,照明自古今,玄元闻见处,总合圣贤心,道德宏清静,法源广大成,东汉有章教,功果保忠贞。”^①说明它到清末依然有传承。清代同治年间,南昌市内有道观31所,其中净明道的道观当有不少。但军阀混战和日本入侵导致损

^① 《白云观志》卷三《诸真宗派总簿》,《藏外道书》第20册第578页。

失巨大。以西山万寿宫为例,抗日战争时期,南昌沦陷时,西山万寿宫为日本军队占据达六年之久,宫殿楼阁损毁过半,宫中文物也丧失殆尽。1949年建国后,在镇压反动会道门的运动中,净明道也受影响^①。政府在1952、1959、1960年曾三次拨款重修万寿宫。文化大革命期间,在极左思想的影响下,万寿宫遭遇浩劫,道士被迫还俗,民间朝拜被禁止,残存的高明殿等被改成电机厂房。1984年,政府拨款300多万进行了较大规模的重建^②,道教活动随之逐步恢复。在民间,散居道士对净明道的科仪仍传承不绝^③。

到解放初期,南昌仅存道观6所,道士20人。文化大革命前,人民政府对道教有一定的支持。据1958年统计,南昌市有韩守松、胡延芝、龚信孚、李宗性四位当家道士,当家道姑王理玉,道士7人。南昌万寿宫,也称妙济万寿宫,是净明道的另一重要道场。它座落于广润门内,东临翠花街,西临棋盘街,北至中山路,初名铁柱宫,始建于晋永嘉六年(312),为祀奉东晋旌阳县令许逊所建,随着朝代更迭,宫名数改。唐咸通年间(860—874)名铁柱观;宋大中祥符二年(1009)改名为景德观;宋政和八年(1118)改名延真观;宋嘉定元年(1208)改名铁柱延真宫,置有御书“铁柱延真之宫”的匾额;明正统元年(1436)恢复原名铁柱宫;明嘉靖四十五年(1566)由明世宗朱厚熜赐名妙济万寿宫;清顺治十四年(1657)改名万寿宫,延用至今。在一千六百多年的历史中,几经兴废,多次重修、重建,明万历二十八年(1600)复建,清代有文字记载的就有同治十四年(1657)、康熙十四年(1675)、雍正二年(1724)、乾隆四十年(1775)、道光二十五年(1845)、同治九年(1870)等六次重修。民国四年(1915),宫旁商店失火,延烧宫内,被焚大殿二座。省、市各界痛惜此灾,集资重建,聘请木、石、瓷绘能工巧匠,费工三十万个,历经五年,重修了万寿宫。文化大革命期间,妙济万寿宫遭到严重破坏,后来被南昌市第二十一中学占用。2002年已经迁到象湖重建。

据郭武的观点,南昌青云谱道院是净明道的一个支派。它拥有系统的道派戒规、修炼方法及斋醮科仪,如《净明宗教录》卷五《净明初真戒经》、《净明正真戒经》、《净明上真戒经》、《净明在家奉持戒仪》、《净明女真戒仪》、《净明三真科戒威仪》所说即为其派戒规内容,卷九《净明法藏图》中有关于“选场”、“立圜”、“净室”、“卜筑”、“道侣”、“习静”、“调息”、“筑基

① 赵嘉珠主编:《中国会道门史料集成:近百年来会道门的组织与分布》,北京:中国社会科学出版社2004年版,第592页。

② 南昌市地方志编纂委员会:《南昌市志》,北京:方志出版社1997年版,第60—61页。

③ 参:毛礼镁编著:《江西省高安县净明道科仪本汇编》,王桂秋主编:《中国传统科仪本汇编》7,台北:新文丰出版公司2008年版。

炼己”、“性命双修起手说”、“药生”、“防魔”、“幻丹”、“生慧”、“河车”、“采取交媾”、“温养”、“脱胎”等内丹修炼方法,卷一〇所收《朝真礼斗经忏戒坛章奏等式》、《净明祈禳炼度科文》、《净明科仪早晚课诵》则为其科仪法式。上述内容为多为清代产生的。不过,青云谱从朱道朗时开始有全真道进入。表现在,一方面,该派宗奉吕洞宾作为本派的“祖师”或“宗师”,吸收了全真道的很多成份,如认为青云谱之建成是因为“得吕纯阳驾青云来降示诸秘要”^①,“祖殿”所供奉的神像为“中奉吕祖(洞宾),左右祀南北宗师、十二真人”^②。这里的“南北宗师”指的是全真道南宗和北宗的祖师,“十二真人”则是指净明道的十二位祖师。另一方面,在朱道朗等人编纂的《净明宗教录·净明宗派》中,不仅有“旌阳许真君传”等传统净明道祖师的传记,也有“宗师吕真人传”、“法师白真人传”等关于吕洞宾、白玉蟾等全真道所奉祖师的传记,而其科仪法事也多迎请“净明演派、全真南北宗师列位真人”^③,且一切奏章“须书某祖师传教某派下全真弟子”^④。据《青云谱志》和《净明宗教录》,郭武整理出的青云谱派的传承谱系为:朱道朗为青云谱及“青云派”的开创者,他传周德锋。周为朱道朗弟子,与朱共同“鉴定”《净明宗教录》。周传胡德周与胡弘道父子,这父子二人为朱道朗弟子与再传弟子,曾共同编校、梓印《净明宗教录》。他们传周弘谦、彭清源,此二人曾任青云谱住持,《青云谱志》谓“良月开基于前,赖二师守成于后”。此二人的传人不清,后有徐广达任青云谱住持,传刘大志,刘也曾任青云谱住持。刘的传人不清。后有熊东育,曾任青云谱住持,传欧阳汉文(青云谱住持),欧阳的传人不清,后有郭教仪(青云谱住持)传余功慈(青云谱住持),余传刘果洪、谭果松,其中谭果松为青云谱住持,《青云谱志》谓“谨守羽士也”。刘、谭后面的传人是郭保基,曾任青云谱住持,传徐忠庆^⑤。徐忠庆,(1885—?)原名徐云岩,后依“净明派”法绪改法名忠庆。十四岁时入青云谱,拜青云谱住持郭保基为师,为“净明派”青云谱第十九代弟子。1920年曾主持增修《江西青云谱志》,并任江西道教会会长。上述传法谱系可能不完全正确,因为《青云谱志》中所记载的涂若愚、宋程六、朱抱墟、周易庵、徐文瑞、熊星衡等住持或名道未见“法名”。经过历代扩建,青云谱在民国时

① 黎元宽:《青云谱志略序》。

② 民国《青云谱志·殿宇》。

③ 《净明宗教录》卷一〇《祭炼启师威仪玄科》。

④ 《净明宗教录》卷五《净明三真科戒威仪·朝真礼圣祈禳威仪第一》。

⑤ 郭武:《朱道朗与青云派——兼谈道教发展与世俗社会的关系》,《宗教学研究》,2008年第4期。

已有如下殿宇：关帝殿、电坛（祀灵官）、祖殿（中奉吕祖，左右祀南北宗师、十二真人）、玉皇阁（中奉上帝、四天四圣，上奉三清、五老帝君）、阁下闾堂（中奉三官大帝）、知客堂、普斋堂、长春院（中奉三省祖师）、栖霞舍（中奉三丰祖师）、是可轩、成德斋、博文斋、黍居（方丈室）、斗姥阁、玉枢殿、海圜（坐圜者居之）、元室（了却生死处所）、鹤巢、云贵轩（宰官居士休闲吟笑之处）。1926年，蒋介石曾在此住并有字赠送。1961年，周恩来总理曾到此视察。后来朱德也到此视察过。朱道朗把自己视为南昌从净明道改全真道的第一代，至1949年时已传二十一代，有弟子韩守松、胡守梅等人。据韩守松道长记述，净明道“在江西来说，净明八大山人以上，道学流传，八大山人以下，字派流传”。八大山人以后的从道者，是按“净明百字派”分辈排列。“净明百字派”是：“道德友清静，法源广大成，东汉有章敬，功果保忠真，守本高无量，昭明自古今，含元时抱一，长合圣贤心，业复宗前哲，基兴裕远程，返还修日茂，造就体恒新，至理通天地，微言悟典型，精神参化育，训海著遗盟，达立原和厚，栽培定畅荣，启成千百代，后世永奇英。”^①净明道青云谱监院韩守松在1957年中国道教协会第一届理事会上当选为常务理事。1959年，青云谱被改造成为“八大山人纪念馆”。

高安县是净明道比较兴盛的一个县。民国时期曾建立高安县道教会，会址在筠阳镇马家井小太祖庙内，归高安县政府社会科管理。会长为黄应龙，他从三十六岁起担任会长至1950年八十余岁时病逝。会长是由贵溪县龙虎山上清宫任命的，有牒文、印章（已毁）。张天师每隔几年会派他的代表，即法官到高安视察。民国三十六年第二届道教会常务董事三名，监事三名，理事九名，候补理事三名。只要是从事道务活动的人，登记名字并交会费即可入会。会员分为练师、高功、法师、道士、介匠、处士等级别。练师即掌坛师、道长。高功即鼓师，对醮事的各方面都要懂，会乐器，如吹唢呐之类。法师懂得各种经文道法，主要治邪诊病，不做丧葬科仪。法师可跨越本乡到别的乡去做法事。高功和法师可升为练师。道士主要做超度、主葬，也做阳醮的事，如念经咒、作乐手、写表、写联、做知客（与办醮事的东家联络），做其他杂事。介匠的“介”是锯木的意思，介匠就是鲁班仙师名下的一科，有武功，身体强壮，能捉神拿鬼。处士即雕塑、油漆神像的人，参与神的开光仪式，还做诊病、收魂等事。

道教会每年开一次全体会员大会，练师或道士组长一级的会员，每年到道教会开两次会。会议主要是学习正宗的道教法事，纠正某些道士不合

① 南昌市地方志编纂委员会：《南昌市志》，北京：方志出版社1997年版，第62页。

道规的做法。会议期间的餐费由道教会提供。道教会还每隔三、四年主持一次传度活动。1934 年秋天在上湖乡上湖小庐村举行过一次传度仪式。传度人为练师杨谦和(法号集云),曾受传度于龙虎山上清宫。这次传度是在七七四十九天阴醮的最后一天,借坛进行的。受度者的度牒上盖有高安县道教会的印章,雷坛阳醮“道经师宝”印章,阴醮“灵宝大法师”印章(都是木、石印),此外还盖有张天师印(三寸大的玉印)。

道教会的经费来源,一是会员缴纳的会费,二是各地需把设坛打醮收入的百分之十交道教会。1949 年解放后,道教会自行解散。

民国时期,高安的道教活动以锦河为界按区域划分为南教、北教。南教只在县域南方各乡做道场、打醮。约定俗成的规定是,本乡道士只为本乡死者做科仪,外乡道士不得介入。但由本乡道士做主持时,可请外乡道士做助手。但法师不受此限。发生纠纷时,由道教会出面进行调解。外地游方道士来高安,必须在道教会登记,得到许可才能进行道务活动。游方道士如遇经济困难,如缺返家路费,向道教会说明实情,可向道教会借款。

高安道教会会员约一千名。全县道士显然比这还多。以东方红乡为例,1949 年末有道士 176 人,1983 年有 15 人^①。1993 年时,高安已无出家道士。但有一些过去曾做过道士或有道教知识与技能、年龄均超过六十岁的老人,偶尔承接一些道教活动,主要是练师黄焕章、道士张信芝、周儒妹、张义辉等人及其徒弟。

高安县道士几乎都是正一派,具体来说是净明道^②。

章哲所创立的玄门广慧派,至今已传四十代。其法派原定为六十代,即“广德通玄净,壶空悟乾坤,清守炼金意,矩本一中希,定祥元真吉,虚明幻化期,实承符法理,万古太平春,至善宜知止,纯修在返真,丹成能见性,证果有良因”。清代,廪贡生候选县丞刘廷福主修《太平山志》六卷和《太平山佑圣宫道谱》二卷,民国五年修成。现太平山住持朱平和为第三十九代,回头山住持张春仁为第四十代。

佑圣宫全称为天乙佑圣宫,坐落于湖北和江西交界的太平山上的江西一侧。湖北一方上山至佑圣宫更近,故可从通山县洪港镇沙店村上山。

太平山为江西武宁县和湖北通山县之界山,分属两省管辖,故佑圣宫现由江西九江武宁县和湖北通山县共同管辖,佑圣宫中分设两县的接待处。佑圣宫中有出家道士二人,其中乾道一名,坤道一名,其余为宫观管

^① 戴佳臻主编:《高安县志》,南昌:江西人民出版社 1988 年版,第 545 页。

^② 以上有关高安县道教的记载请参阅:毛礼铎著:《江西省高安县净明道科仪本汇编》,台北:新文丰出版公司 2006 年版,第 58—73 页。

理人员。

宫观内除“祖师爷圣像”(即章哲肉身,当地人称其为祖师爷)、门口的石像、一口古钟外,其余为20世纪80年代新建。正殿供奉章哲肉身。据《江西省志》介绍,文革时章哲肉身被乡人藏于窖中,故幸免于毁,但章哲肉身的一只手仍被掰了下来,所以现在章哲的肉身有所残缺。除此之外正殿尚供奉三清及“天父天母像”(即章哲的生父生母像),当是80年代新塑的神像。佑圣宫外尚有一处同为80年代所建的巡山殿,供奉有神像一座。

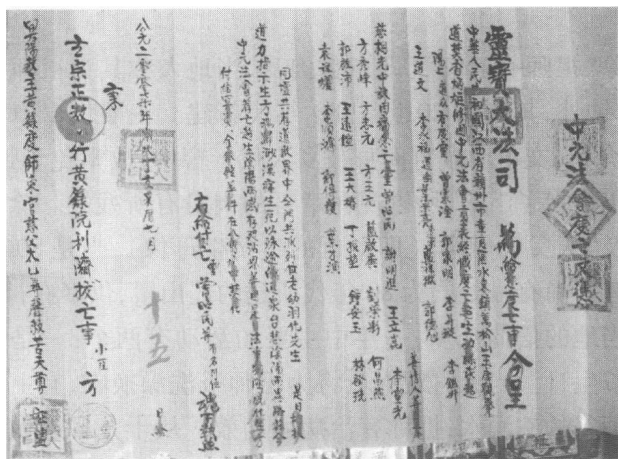
章哲在当地的信徒众多,一年中主要的活动有两个:一是每年农历二月十九祖师爷生日。当天宫观人员将为祖师爷洗澡换衣,有上千人会上山等候分发祖师爷的洗澡水,据称有治病的功效。从十九日起做法事约五至六天。另一次大的活动被称为庙会,时间是八月初一,自初一起会做法事二十余天,由于山上道士人数不足,会请山下道士上山做醮,其中主要是太平清醮。《江西省志》称此为“朝仙月”,信众于此月上山进香,不绝于途。

《江西省志》称太平山民众八月一日起上山进香为“朝仙月”,但却没有说明为什么民众会将八月作为朝仙月。2007年暑假期间,韩松涛考察了江西多个地方,与萍乡武功山白鹤峰道观的吴道长交谈时,他说当地也有八月初一上山进香的习俗,但吴道长不清楚八月初一上山进香的来历,只知道是前人传下的习俗。在赣南的宁都县翠微峰,当地人也称有八月一日起上山进香的习俗,这说明江西多数地区都有八月上山进香的习俗,也就是说,八月作为“朝仙月”并不是太平山一地的习俗,或者说八月的“朝仙月”并不是章哲的信众所独有的活动。

《赣州地区志》的《道教》一节中有“真君会”条目,称“真君会是江西特有的庙会,属道教。赣南的真君会始于清代,为纪念许真君(即许逊)而创设的。”“清朝中叶,赣南各县城、墟镇及人烟稠密的村庄,均先后举办真君会,建万寿宫。”“历年农历八月初一(许逊去世之日)定为‘福主日’,家家斋戒奉祀。从初一至初十,信众到当地万寿宫朝拜,并举办庙会。庙会期间,道士前来祝福,乡民前来烧香朝拜、看戏,在农村还举行游村、玩太平龙灯等,此活动一直延至解放初。”^①下图为2007年7月赣州玉虚宫中元法会度亡文凭。

从上述记载来看,现在江西各地都保留下来的八月初一起的朝仙月,应当是真君会的遗存。自元代以后,由于龙虎山张天师统领天下道教,所以从道教界来看,天师道龙虎宗在江西有很大的影响。但从遗存到现在仍

^① 江西赣州地区志编纂委员会编:《赣州地区志》,北京:新华出版社1994年版。



在进行的“真君会”这一民俗所体现出来的内容来看,我们不能不重新估量许逊的忠孝信仰在民间广泛而深远的影响力。

2007年本书作者之一韩松涛到太平山实地考察时发现了一部题为《太平广惠真君救世佑民宝经》的经书。此书最后有“中华民国二十六年秋月,武宁太平山属名胜管理会”的署名,故此版本为民国的重印本。关于此经的初作,《太平山传奇》一书称“宋时,古炎郑真人辑”。此郑古炎当为章哲的首徒郑巡,不过郑巡在建佑圣宫时,先章哲而逝,被章哲封为“头炉香火”,故称郑巡所辑是假托之说。太平山佑圣宫在民国时留有一块古碑,民国版《宝经》在经后的附录中全文抄录了此碑。此碑名为“竺寿翁布施原由”,记录了“大元至正二年春月”老翁竺端向佑圣宫布施田产的事情经过。《宝经》正文在最后的“上启上奏”中,先是三清四御等仙真,后纯阳帝君、广惠真君,后有章哲各位徒弟的名号,最后有“敕赐竺公寿翁施主真人”,可知此经造作必定晚于大元至正二年(1342)。

《太平广惠真君救世佑民宝经》前有“持经要诀”、“香赞”、“开经偈”和诸先真“宝诰”,然后是正文《救世真经》和《佑民真经》。《救世真经》共一篇,为六言诗偈六十四句,内容为章哲自述身世,劝人去恶迁善。《佑民真经》分五章,分别为“法会章”劝人向道、“机理章”述说祸福善恶、“利益章”戒人去贪、“因果章”述说因果报应、“受持章”称受持诵读本经即有功德。后又有《佑民法忏》(共三忏)和《经醮科仪》及疏式例文等内容。

《太平广惠真君救世佑民宝经》的发现,可以肯定章哲的玄门广慧派是作为一个道团组织而存在的道派,并且在当地的民众中有较大的影响。

閻皂宗在清代较为衰落。雍正《江西通志》卷一一一—说:“今所存者惟八景坛基,有碑记及诗。”嘉庆二十三年(1818),道士周步云募缘重修崇真

宫,似未果或后又毁,因为光绪《江西通志》卷一二二说:“今所存者为八景坛基”,与雍正年间的《江西通志》记载一致。清末,新余人欧阳性复(1841—1937)曾任閤皂山住持四十年,他能诗文,武术甚佳,精于医药,有弟子百余人。他曾致力于修复观宇,但到文化大革命期间被毁^①。閤皂山道教在近代衰落,但灵宝派仍在各地有传播。《白云观志》卷三《诸真宗派总簿》第五十七《周祖灵宝派》,记载灵宝派的传授系谱为:“思道洞本重,明香克理忠。洪良居士显,一嗣永承宗。德大传家久,清修福泽长。世肇因衍庆,慈风蓬业祥。”^②当今台湾道教的灵宝门,还有《灵宝门台湾主门一百二十字续传嗣法》,其传承系谱是:灵宝开宝笈,真境落天纪。洞碧翠玉虚,章法清霄妙。玄气遍八区,岭上修士客。吟咏念隐书,斗步朝星汉。长龄永地居,望进仙都域。炼行乘空举,无所深思集。三周阳明曜,紫角运金生。龙啸响云飞,入室野歌语。劫会屡经过,忘弃大界色。璇玑躔足通,自然享无穷。胜日服果子,有异觉神情。麒麟狮象住,景藏和升得。閤皂山道士有实行缸葬的习俗。缸葬因缸的密封性好,遗体保存的时间长,圆形的缸有功德圆满之意。下图是閤皂山出土的道人坐化升天缸。

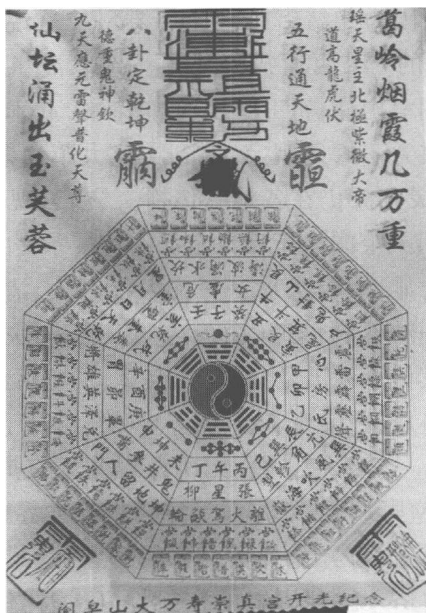
现崇真宫地址略向西移,为1991年重建,面积与文革前的大致相当,殿内供奉葛玄、张陵和许逊,有常住道士一人,閤皂山香火断而不绝。但该道士系从龙虎山授箓归来,所行道法也非灵宝派道法。近年来,樟树市政府相关部门力图通过招商引资,与旅游相结合,对閤皂山进行开发。如此举能本着修旧如旧的原则,以保护传统文化为本,再加上道教界对灵宝道术进行恢复并加以发展,那就有可能带动閤皂宗进入一个新的发展时期。下图为2006年閤皂山大万寿崇真宫开光纪念物。

鄱阳县道教历史悠久,隋唐以来即受朝廷重视,对县内道教观庙常有敕、赐名。明代洪武元年,明太祖曾到此地为“饶州府城隍庙”御书“城隍之神”匾额(时鄱阳县为饶州府衙所在地),并敕封府



① 张国培,何明栋主编:《江西省宗教志》,北京:方志出版社2003年版,第224页。

② 《藏外道书》第20册第579页。



城隍之神为“护国显忠大王”。光绪二十四年间,清微玄妙观弟子胡太一往龙虎山天师府接受第六十一代天师张仁晟亲授职牒,依据“道教三山滴血五十字派”中的“高、宏、鼎、大、罗”(鄱阳县道教玄妙观相应字派:维、祈、通、玄、虚)得赐法名“高泰”,得授“太上三五都功经箓”,奏立正一玄妙合真寮龙兴坛,道法名扬县城周边乡镇;至民国时期,胡太一道长的弟子王隆贵(法名宏惠,住景德寺),史贵茂(长沙王吴芮文王庙即番君庙值殿道长),王松泉(景德寺),康金保、银保、志保(东湖边),龚雪仂(戴家河),程大禾和胡太一道长之长子胡锡畴(法名宏道)、次子胡锡亮(法名宏兴),弟子吴世久(法名宏开)、吴金寿(法名鼎寿,王隆贵弟子),程德甫(王隆贵弟子)以及神霄教的董金应(法名宏应)、董春旺(宏应之子,住高门口)、高清泉(磨刀石)、李照微(西门)等诸位道长,传承道教、弘扬道教。1929年“鄱阳县道教会”成立,但时局动荡,道教会基本没有开展工作^①。近代鄱阳县道教也有所发展。县内道教属正一道,道教活动中心地为县城,以正一道的神霄派、清微派(道观设在玄妙观)为主且分有东寮、西寮、葆真寮、合真寮,又以后者为兴旺,辐射鄱阳镇、双港、团林、珠湖、三庙前、饶丰、乐丰等乡镇。符篆斋醮法事活动盛行。鄱阳道教文化不但融合了地方风格,且与民间的敬天祀祖、喜丧庆典等民俗融为一体,实为道不离俗。1949年后道教活动中止。1979年,鄱阳县举办了为期一周的道教文化交流研讨会,胡锡

^① 胡永寿:《鄱阳道教史略》,《龙虎山道教》,2004年第2期。

亮、吴世久、吴金寿、高清泉等道士与会。此后鄱阳道教活动逐步恢复。目前,鄱阳县道教信士众多,直接传道弘道的道职人员约有五百人,道教活动有一定规模,宏兴道长之幼子胡永寿于2003年2月赴祖庭天师府接受传度,返回后发起并成立了“鄱阳县道教协会筹备小组”。

玉笥山是江西道教的一个历史悠久的著名道场。玉笥山从北至南,拥有覆箱、太白、元阳、送仙等三十二座山峰,皆如削玉染黛、凌云摩霄。漫山古木森幽,重重掩映,四季如春,清泉长流。山脚有紫霄、仙人、温涧、泰、鹤、龟等六石,或钟灵毓秀,或突兀奇峭,或虎踞龙蟠,形态各异,呈奇献巧,有“神柱支天”、“虹桥飞架”、“鹤舞迎客”、“寿龟伏地”、“骆驼向月”等景点。六石间距不足二百米,属石灰溶岩地形。元代大诗人揭傒斯在《承天宫记》中称:“天下称名山者有三,曰匡庐、曰閤皂、曰玉笥,而玉笥尤为天下绝境。”民国二十六年(1937)六十三代天师张恩溥派员来县组织道教会,发展会员60余人。明末至民国,县内清修道士较少,多为散居在家的道士,以做功德道场、建坛设醮、祈祷禳解、招魂逐煞为主要活动。解放初全县存道观5座。1960年有散居的正一派道士19人,全真派道士6人,道姑4人。“文化大革命”期间,道士全部归籍还俗,改从他业。十一届三中全会后道教活动略有恢复。

民国二十六年(1937),仅有一万多人口的井冈山市蓉市镇就拥有龙溪观、白云观、鹅岭仙、石峰仙等道教仙观(宫)20处之多。

清代同治年间所编《铅山县志》记载,当时全县有道观16座。民国时期,铅山道教曾一度较为活跃,民国十九年时有道观9所,曾成立铅山道教会,会长杨文泗。后因会长等人贪污,事发而被勒令解散。1945年7月7日,铅山悬城河口“觉悟坛”为纪念抗战八周年、“超度抗日阵亡将士,祈祷世界永久和平”,隆重举行了盛大的365天醮典——“云城法会”。1946年7月7日斋醮的最后一天,在县城广场还举行了数千名群众参加的“焰口法会”,为引导死难同胞早登极乐世界的几百盏彩纸结扎的“莲花路灯”排有五里多长。1949年后,葛仙山有常住道士3人,其余为居家道士。1956年,河口镇一地有道士8名。葛仙山的朝拜活动一直较为兴盛,如1962年朝拜人数多达三万余人。后因时局变化而渐趋停止。1980年后逐渐恢复^①,1984年江西省政府确定葛仙祠为重点寺观,对外开放。铅山葛仙祠周边地区散居道士对灵宝派科仪尚仍在传承^②。下图为铅山大葛仙殿。

① 铅山县志编纂委员会:《铅山县志》,海口:南海出版公司1990年版,第677—678页。

② 参:毛礼铤编著:《赣东灵宝教太平清醮科仪本汇编》,《中国传统科仪本汇编》14,台北:新文丰出版公司2008年版。

清末至民国时期,九江县内门祝活动较为活跃。门祝实为正一道居家职业道士的别称,立有“普化雷坛”、“白鹤雷坛”、“广济雷坛”等坛门,有传承系统,自称主阴执阳,为阳间人办理通往阴间事宜。各坛门世代相传,各有施主,互不侵越,如有坛门无人继承,可典卖给其他道士^①。据《九江县志》,1930年5月14日江西省民政厅呈报《南昌等二十六县宗教调查表》,九江市有常住道士25人,其中属于今天市区的有9人,属庐山和庐山区的有16人。至1949年前夕,县内有组织的道团不复存在,县乡常住宫观道徒有43人。1949年6月,县、市分治。建国初道教活动有所恢复,据1956年12月统计,有道人10人,道



姑6人。但到1965年11月时,只有道士2人,道姑4人,他们已无庙产和香火收入,政府对其生活另作安排。十一届三中全会后,道教活动得以恢复。1988年庐山仙人洞被列为开放的市级重点宗教活动场所。

近二十年来,龙虎山大上清宫、西山万寿宫、庐山仙人洞、玉笥山、麻姑山、上饶三清山、铅山葛仙山、赣州玉虚观等已部分或全部修复,多数已开展宗教活动。

第二节 江西道教的历史特点及未来的发展

纵观一千多年的江西道教史,可以看出江西道教发展的一些特点。

其一,江西道教发展的高峰阶段为宋代至明代。宋之前的江西道教很

^① 九江县志编纂委员会:《九江县志》,北京:新华出版社1996年版,第736页。

不活跃,没有大的道派产生,许逊信仰虽然出现,但主要还是民间信仰,其道教化是在南宋才完成的。此外,也无著名的道派领袖和道教学者出现。但从晚唐开始,张陵后裔影响日增,由于得到朝廷的重视、支持而开始显赫于世,灵宝派活动的中心移至江西并以阁皂山为基地。许逊信仰的一些分支也在南宋转化为道教宗派并占据了许逊信仰的主流地位。此外,出现了天心派、神霄派等新道派,金丹南宗、全真道、清微派相继传入江西。从南宋开始,江西一跃成为全国道教的中心省区。此后,伴随着净明道刘玉教团的兴起,玄教的产生进入元代,并因明代朝廷对正一道的偏爱而兴盛至明代晚期。清代,江西道教开始进入了衰落期。原因主要是,首先,满清贵族信奉萨满教,对道教不感兴趣。清末之后的政治势力在破除迷信的社会观念影响下,对道教多有贬斥,并未给予支持。其次,此时的道教缺乏理论创新的能力,没有拿出有新意的成果。正一道在有清一代只有娄近垣著述较多,他虽然在合汇道、禅方面有一定见解,但新意不多,而且缺乏系统性,没有与内丹等术的实践紧密结合,而且,他主要活跃于北京。全真道虽然有伍柳派做出了贡献,但从系统性来说仍然不够,因为他们主要是在内丹修炼程序、方法的具体化、明晰化、可操作性等方面努力,在理论创新方面做得并不太多。至于傅金铨、黄裳,虽然是江西人,但他们活动的主要地区却是在四川。最后,鸦片战争以后,西方文化,尤其是科学技术传入中国,与中国传统文化形成了尖锐而剧烈的冲突。五四运动以后,在西方文化和科学技术的强烈冲击下,道教被主流社会思潮视为愚昧落后的封建迷信,道教自身对此应对乏力,赖以生存的社会文化土壤受到严重侵蚀,以至于生存惟艰,虽有复兴的努力,却收效甚微。

其二,江西道教的主流是正一道。从历史来看,以符篆斋醮等科仪之术为本的正一道,一直是江西道教的主流。正一道内部的龙虎山天师道、神霄派、天心派、净明道、清微派,都在江西传承不绝。宋元明清时期,江西是以龙虎宗为核心的正一道的中心地盘,正一势力根深蒂固。宋元明历朝统治者都对其尊崇有加,即使是在清廷对正一道大加限制时,仍然对龙虎山的正一道士予以相当的特权。丹鼎派一直不显于江西。南宋之前,鲜有丹鼎派在江西活动的记载。南宋开始,金丹南宗和全真道逐渐传入江西。元明清时期,全真道间有著名学者出现。但总的说来,都不能与正一道的强大势力相比。江西全真道民众基础薄弱,宫观基本上是借助于正一道的,没有形成有影响的地区中心,没有宗派本山,没有建立弘法基地,没有建立有影响力的教派,吸引的民众不多,即使对全真道有兴趣者也往往不得不赴其他地方学习。出现的几个全真内丹家,如陈致虚、伍守阳、柳华

阳、傅金铨、林品三^①等,其学术成就的取得几乎都不在江西。原因在于,首先,宋代以来到清代的大部分时期里,统治者重正一,轻全真。而全真道与政治较为疏远,除了元代早、中期,未能引起上层统治者的重视,得不到政权强有力的支持。其次,江西向来为正一道的根据地,正一道在江西传播的历史比全真道早七、八百年,在民众中有着深厚的基础和影响。元明以来又因得到政治支持而强化,对江西道教的影响较为深入而全面。这无疑对全真道的传播与发展起了抵制的作用。宋元明清时期的江西全真道,是在传统的正一道的地盘上分割势力,作为外来的全真道,自然难以撼动本地区正一道的传统地位。

宋代以后,灵宝派、天师道龙虎宗、净明道在江西境内都有较大的发展,江西全真道与正一道派力量相差悬殊,不得不与正一道妥协,亲近正一道,否则就难有立足之地。一方面,从宗教地域文化传播的角度来说,江西全真道不能不受它们的影响,并与之密切的交往。宋元明清江西地区的全真道受本区正一道派影响的程度远比其他地区全真道深刻得多,因而江西地区的全真道呈现出显著的地域特色。另一方面,道教各宗派的界限本不十分严格,更无其他宗教那样激烈尖锐的宗派斗争,相互之间吸收、融合是道教发展的重要方式。江西全真道与本地区的其他道教宗派的交流、融合极其主动,尤其是与正一道中的净明道结合紧密。这是由于全真道强调“孝”与净明道的“忠孝”思想接近,有相互认同的基础。元与明前期,主要是净明道向全真道依附,而明中期与清朝时期,则是全真道向净明道依附。例如,赵宜真、刘渊然等人身兼多派传承,接下来,朱道朗通过创建新宗派来融合全真道与净明道,进入清代,徐守诚及其弟子在思想上坚信净明道,在传承上却不放弃全真宗谱。这种转变从一个侧面说明江西全真道的发展日益地方化。这虽然暂时有利于其生存与发展,但从长远来看,则是以丧失全真道特色为代价的。全真道士与正一道士交往密切,以致身份常常混淆。例如,江西地区龙门派在发展中与正一道相融合,透入到世俗日常生活中,走上正一符箓化的轨道。这种实用主义的态度,自然影响到其信仰的虔诚,而最终丧失自己的宗教本色,或化为正一道派,或成为正一道派色彩浓厚的全真道。当然,正一道也在吸收全真道。尽管他们在吸收全真思想的同时,也在一定程度上宣扬了全真思想,也对全真的发展产生了一定的积极作用,但正一道这样做并非为了发展全真,而是为了壮大本派,这

① 林品三(1858—1936),是近代著名的医生和内丹修炼家,著有《江西分宜林品三先生语录》(门人郑方正等述),有弟子陆湛圆、郑方正等。

无疑对全真道形成更大的限制^①。

其三,江西正一道与政治和社会的互动关系。

在君主专制中央集权的政治制度下,宗教的生存与发展,在很大程度上取决于最高统治者个人的喜好与否。佛教如此,道教亦然。只不过佛教的社会经济基础较好,独立生存的能力稍强一些。道教较弱,因而依赖性更强。北宋时期,宋真宗召二十五代天师张乾曜入京授箓传度,给了张天师发展的机会。接下来,宋徽宗对道教的利用则给三十代天师张继先机会,通过张继先的努力,张天师的地位得以稳固下来。南宋的三十二代天师和留用光、易如刚等道士,使龙虎山宫观得以免除赋税并成为全国最大的宫观。三十五代天师获得了提举三山符箓和御前教门公事的权力,让张天师具有了政府官员的身份,进一步促成了官方对张天师的保障与恩宠。此后元明清三朝在很大程度上是沿袭南宋所开创的旧例。明代的穆宗则因对道教厌恶而革除了张天师印。

最高统治者的支持,使得张天师成为名副其实的道教最高领袖。当然,能否维持最高统治者的支持,还与作为道门领袖的张天师或极少数有机会与最高统治者接触的上层道士的文化修养、言行举止有关。例如,张继先不但精于道法,而且饱读诗书,诗、文、词极佳,兼通儒学、佛学,品行修养较好,因而能得到皇帝的宠信。此外,张留孙、吴全节等道教宗师也有类似的特点。个别高道与上层权贵的良好关系往往有利于道教的发展。反之,明代的天师张宇初因卷入政局纷争和私德不佳,被“削真人号,夺印诰”。据《万历野获编补遗》卷四记载,四十六代天师张元吉因横行乡里,无故杀死四十余人而被朝廷惩处。其孙张永绪荒淫不检,在儒臣的奏议下,对其裔孙张国祥只给上清观提点,给提点印,稍后才让其袭真人号。但张国祥同样“与其子为狎邪之游,各买乐妇为姬妾”。

当然,最高统治者之所以支持道教,还因为道教有广泛而强大的社会信仰基础。张天师信仰的传播途径主要是:端午节贴天师符、像的习俗,张天师庙宇,张天师符、箓,谚语、谶言,戏曲,文人笔记,通俗小说,日用类书、善书,等等^②。通过这些途径,张天师或者说正一道的信仰传播到社会各个阶层和角落,具有强大的信仰力量。正因为这样,在政权鼎革之际,张天师作为道教领袖,作为民间天命的代言人,如果判断正确,支持了后来得胜的政权,就会为他在新朝获宠奠定坚实的基础。这方面,张可大、张正常等都

① 陈金凤:《宋元明清时期江西全真道发展述论》,《宗教学研究》,2007年第2期。

② 王见川:《张天师之研究:以龙虎山一系为考察中心》,中正大学历史所2003年博士论文,第143页。

是例子。更重要的是,最高统治者支持道教,也是为了利用道教来稳固其统治。宋元明清四朝之所以把张天师纳入官僚体系,一是拉拢他,让他管理约束道教,避免出现如东汉至南北朝时期道教或打着道教信仰的旗号的反政府的动乱事件;二是让他管理其他巫术、方术、民间信仰,让它们不致偏离正道危害社会,如下述两条清代光绪九年五月的材料所提示的:

光绪九年五月分□

萧祥发禀李云丰并为愚恩作主事。据道纪萧祥发等禀,奉天师札,飭道众投辕请职一□,礼房呈本堂收,具禀府道纪萧祥发、府阴阳杨光宗、辕下道会鲁炽、阴阳樊心如为愚恩作主事情。职等遵例,充当各职,奉公应各署差务,历年无紊。今夏四月,值道教宗师张大真人来渝,札飭职等统率道教,整顿积习。凡道众已经入派者,准其代民祈祷。如未曾入派受职之辈,作速投辕请职。札据□呈。职等理应遵守,传集道众,办理曷渎。因道教之中,良莠不齐,贫富亦异,有力者固能遵札请职,而无力者难免不从中把持,布散谣言。罪渎职等,似此难免后患。职等无如伊何,惟此禀明恩宪,赏批作主,以专责成。则闾教沾感无暨□。伏乞大老爷台前赏准施行。

查核粘抄。张真人恐有不法恶道冒称法职,欺惑愚众,是以札飭该纪道会等,传知道众,遵照清规领职,系为整饬道教起见。在有力者,固宜遵札领职,其实无力,不愿请职,未便相强。该道纪等,不可稍事抑勒,亦不得任职阻挠,把持为要。此论粘附。

光绪九年五月□□日

具禀府道纪萧祥发、府阴阳杨光宗、辕下道会鲁炽、阴阳樊心如为勒请凶伤事情。职等遵守道职,毫非不染。今四月廿日,天师临渝。职光宗邀职鲁炽、萧祥发往会天师。职未去。廿一日,职光宗写具说帖,复邀职鲁炽、祥发等。于廿二日,往万寿宫参见□□。天师门工郑锦楼吩咐各道士,凡请职行教者,俱为私藏。札飭职等传喻各道士,要在天师处呈请官职,始准行教。无奈道士贫苦甚多,每请职一名,要钱十四钏。自传渝后,道士等先后请职拾余名。以下无钱未请,怨职等不应惹事遗害,断绝伊等生□。昨日,道士牟成林等扭击职□,头额受伤。职等具伏协禀成林等天师行辕,殊郑锦楼并不转达。如何作主,尤勒职速传各道士请职未允。锦楼恃□□□毆伤,职鲁炽□□各道士,视为门头。吼称定寻职等,拼命酿祸,害无底止,协恳念□严究,安良除害。伏乞大老爷台前赏准施行。

被稟牟成林、杨光斗，余不知名。

张真人传谕道众请职，原为整饬道教。然亦当视其人之有力与否，不能强人所难。前据具争，曾经批示有案，乃该道纪等籍□札伤，意存估勒。设遭殴辱，咎由自取，毋乎争渎。

光绪九年五月□□日

三是让他通过封神等活动，维持社会信仰秩序。这指的是，“从现有资料来看，到了明代，由于国封（按：皇帝敕封神。）的情况，变得很少见，民间流行‘玉封’（按：玉皇大帝封神。）以及‘张天师封’，解决神明正常化问题”^①。张天师既是道教最高的宗教领袖，具有与玉皇大帝沟通的能力，同时他又是政府官员，具有与人间皇帝沟通的能力，因而他的封神兼具“国封”和“玉封”的功能，在民间很有影响力。这种影响力至少持续至近代，如下述 1942 年的材料所述：

神篆（凡住居乡境或有三圣福主等神与殃作怪者可受都功职牒等篆，此乃三天旌封敕命）

天师门下谨投太上雷部经章云篆，凡天下省府州县靖庐福地、名山大川、城市乡村人烟湊集山林旷野邪神、今仙古佛削发鬘尼姑、敕额神王社令、祠宇古迹灵坛大千世界一切皇民理宜旌职，于是上帝降下敕命旌封尔职，以显神功，钦此。谨据江西省□□社居住奉道为神请篆，下民善信等伏为本境崇祀□尊神威灵有感，正直无私，福国裕民，殄御危险，护佑乡村屡沐神功，须当报效。敬达一念之诚，仰颂三天之秩，兹当上元、中元、下元恭叩天师大真人门下，代与尊神拜受太上三五都功经篆一宗，并受太上三天敕命旌封一道，付神受持。伏愿愈彰，灵应丕显。神功职奏三天上帝荣加褒奖，恩周四序，下民咸沐庥光，天地交泰，人物皆亨，保障一方，风调雨顺，维持八节。人寿年丰，兹牲长旺，丙克全消，诸灾远戢，百福常施。乡坊肃静，境土和平。本司得此除已具奏帝阙，希恩照应外所有上帝真符告下，右奉敕命旌封尔神（或取职名入此）通天感应威灵显佑护国裕民助显侯王为职，仍差篆中官吏及东夷南蛮西戎北狄中秦五方兵马佐助神威，大显感应，一如帝令。伏以旌神敕命降宗坛，我祖亲传不等闲。付与尔神升职位，呈祥佑庆

^① 王见川：《张天师之研究：以龙虎山一系为考察中心》，中正大学历史所 2003 年博士论文，第 145—146 页。

雷
神符收斬凶神惡煞退去

天師到北嶽印

法全
法流凡間不正神

浙

付掃天下無道心

電雷電雷電雷電雷

三安張明

奉勅令馬將置送各星娘娘盡消除災
在字九天玄娘到此

奉勅
軍申
藏蓋信女氏
身懷胎子
太陽
安胎
在玄
安胎
在玄
安胎

张天师收煞灵符

张天师和他所代表的道教要获得较好的政治待遇,还必须处理好与处于社会上层的文人士大夫的关系。这取决于三个方面,其一,天师或个别高道的道德修养、文化修养和社交能力。其二,道与儒的关系。在北宋真宗、仁宗时期,龙虎山天师道受宠遇较多,积极在京城传教,引起了儒学背景的官员的反感。殿中御史赵抃奏请驱逐龙虎山道士回本籍,林积逮捕二十五代天师张嗣宗,恳请废除张天师的恩例并捣毁其宗教信物^②。这两次上奏虽然被仁宗否决,但对张天师显然也是有潜在影响的。明代同样有不少儒学官员表达了相同的立场^③。清代以儒学为背景的礼部官员梅穀成上奏降低张天师的品秩,得以准奏。在处理与文人士大夫的关系中,如果天师或个别上层高道有较好的儒学素养,对儒学有较深的认同,往往有利于关系融洽。元代的张留孙、吴全节等玄教宗师,清代的傅金铨等,都是例子。其三,不能因道教斋醮、宫观建筑等耗费过大财力,否则会引起官民强烈反对。明代穆宗隆庆年间天师地位被降低就是由于这个原因。

再则,道教要从政府获得支持,也必须接受政府的管理。道教的教务和天师的传承,从宋代以来都是在政府的监视、控制之下的。如明成祖即位后,在大真人府设赞教、掌书二职,由皇帝直接任命,参与教务。

① 此系王见川1999年在文物市场购得,书末记载:“此书乃本州安乡雷翠铭亲身往天师府中,于壬午年五月间。据伊书载云:屡苦叩汪真人求填篆真本,再三执不愿传。据传言,见其情真意重又具财礼,方允付抄,并严切叮嘱:无钱无义者即是亲徒不准传授,又须盟誓为证。仆于光绪甲午岁七月间伊孙雷玉传负篆在蒲口高仰嘴本房魁华家卖。仆代魁华孙媳迈定五雷延生文昌血湖妙戒诸篆,见其填本不凡奥妙,口工符章清朗。仆面叩借抄,伊孙玉传亦不应愿,仆亦再三好言后,将伊祖所载叮咛切嘱之言俟。仆一观至夜间临睡时,私付仆抄,不待十日抄成。倘我后代子孙曾玄切不可轻传,亦不可轻弃,万不可遗失,重如珍宝。至嘱,此书道家见面必定起意私谋。竹森碧琳氏沐手抄胜。”又其末二页说:“此计府中各色知经篆事者(名姓时常更换或已去世其人又有接之名姓,三几年又要问的州中道官方妥),当天师六十一代张仁晟,经籍度三师即仁晟曾祖父也,如经师五十八代张起隆,籍师五十九代张钰,度师六十代张培源(倘后换天师仍要换经籍度三师照此例推便是)。光绪癸巳年换,提举詹臣兴、郑巨波。提点张臣华、汪云琼。监度汪礼生,保举汪振梁,掌局蔡修真,临坛法师张臣华。民国元年壬子岁天师府主各篆花名列左:当局吴鹤龄,提举程纪禧,提点詹纪兴,保举汪振梁,监度汪庆章,临坛即当代天师。”转引自:王见川:《清末日据初新竹的道士与张天师:兼谈其时台港北部宗教人物的龙虎山朝圣》,《2009年道教国际学术研讨会论文集》,香港:2009年11月26—28日。

② 吴曾:《能改斋漫录》卷一三《林积毁张嗣宗妖术印》。

③ 王圻:《稗史汇编》卷五九《天师汉贼》、徐应秋《玉芝堂谈荟》卷一七《张道陵》、田艺衡《留青日札》卷二八《革天师》,谢肇淛《五杂俎》卷八《人部四》张道陵,沈德符《万历野获编》卷二七《真人诸印具备》。

此外,道教的发展,也不完全取决于政府的扶持。地方民众的信仰、尊崇与支持,也在很大程度上能左右其发展。以青云谱为例,朱道朗通过不断买地而创建青云谱时,并未得到政府的扶持,而是如其撰《青云谱志》跋文言:“邻邨诸君子乘予之唯,咸以襄以翼焉。”^①朱道朗之后,青云谱的扩建与发展的方式,依然主要是历代住持购地及各方道友捐助,如《青云谱志》载:

涂若愚,继良月而住持是谱者也,于康熙二十六年置田东屋后,二十七年置朱统星坟旁空地,造舍,又买李时瀑、魏次兆之业,二十八年置祝家塘、荫塘之田。

宋程六,新建吴城镇人,皈依良月者也,于康熙三十二年置石马之西挂旁坵与吴塆之业,三十二年又买民田三亩以捐助。

朱抱墟,良月后裔也,三十三年买得梅士莽大沙坵之田,三十四年买辜家下之田,三十七年得黄善人买李照如田以助香火,又得云南沐真人买王家园之业付助常住,三十八年置李时溶之田,三十九年得汪门熊氏以十二亩三分之田捐助是谱,又买李宗钊之田。四十年又买李时瀑之田……

周易庵,接管于四十一年,买蔡朝圣之田,四十三年,得省城皇经会买傅崇照之田以助之,道人又买李宗钊之田,皇经会郑三阳又买李轶恒之田以助,四十五年,买蔡阿李之业。^②

这种扩建方式,一直持续到民国年间。例如,民国时期江西的商务会长曾平斋、龚梅生,银行行长刘毅丞以及其他“仕途中人”、“爱道”人士,都曾给青云谱予支持。民国江西省政府也应请“酌拨公产”资助青云谱,只是其理由不是尊崇宗教,而是为了“保存古迹”^③。民国地方政府的这种态度是受“新文化运动”对宗教的冲击的影响,但也说明作为传统文化之一的道教在人们心目中仍然有一定地位。事实上,近代张天师到上海、苏州等地的宗教活动,也是以民众对道教的信仰为基础,以张天师作为道教精神领袖的身份进行社会活动并出售符篆而获得经济支撑的。由此看来,道教在民间依然有一定的生命力。

其四,张天师的传承符合传统宗族繁衍传承的原则。

① 朱道朗:《青云谱志·跋》。

② 民国《青云谱志·人物并附功德》。

③ 民国《青云谱志·人物并附功德》。

张天师的承袭原则是:传子不传弟(只传亲子胞弟),传弟不传侄(指堂侄),传侄不传叔(指堂叔),传叔不传族人,传族人不传外族人,亲疏分明,长幼有序,必须有血统关系者始得传,向无紊乱。例如十二代讳恒,字德润,无子,传弟讳光、字德绍为十三代;二十八代讳敦复,字延之,无子,传侄讳景端、字子仁为二十九代;三十代讳继先,字嘉闻,号虚靖,未娶无子,传叔讳时修、字朝英为三十一代;时修无子,传叔讳守真、字遵一为三十二代;三十七代讳与棣,字国华,号希征,无子,传弟讳与材、字国梁、号广征子为三十八代;三十九代讳嗣成、字次望、号太玄,无子,传弟讳嗣德、号太乙为四十代;四十一代讳正言、号东华,无子,传弟讳正常、字仲纪、号仲虚为四十二代;四十三代讳宇初、字子璿、号蓍山,无子,传弟讳宇清、字彦玘、号西壁为四十四代;四十七代讳元庆、字天锡、号贞一,五十代讳国祥、字文征,这两代都是由族人嗣职;五十七代讳存义、字方直、号宜亭,无子,传叔讳起隆、字绍武、号锦崖、又号体山为五十八代;六十三代讳恩溥、字鹤琴、号瑞龄,长子允贤于民国四十三年病故,传堂侄源先为六十四代。不过,历代天师除了要符合上述原则,还应经亲族会议商定后报贵溪县和信州府,再呈报朝廷,最终由皇帝敕封,并从上一代天师获得剑、印、经箓等信物。在明代,四十七、五十代天师例外,是由皇帝直接选定的。六十四代因政治大变革,加之张恩溥去了台湾,显然没有经历亲族会议决议和政府批准两个步骤,所以即便在台湾也有争议。在现代民主社会中,过去的传统恐很难旧样沿袭了。所以,民间对张天师的传承有“绝不绝,断不断,六十三代歇一歇”之说。

但是,从历史来看,张天师一系以及净明道等其他道派的繁衍和传承,能从一个侧面反映中国传统文化的诸多方面,具有文化价值和历史意义。

其五,江西道教历史悠久,为中国道教做出了重大贡献,其深厚的文化底蕴有利于它在未来有更好的发展。

从本书上述可见,江西道教具有一千八百多年的悠久历史。在这漫长的历史过程中,江西涌现出了众多的道教宗派,以及一大批具有全国影响的著名道教领袖、高道和道教学者。从宋到明,江西道教居于中国道教的中心和主导地位。不容否定,江西道教在中国道教史上具有重要的地位。

直到今天,经历近现代的痛苦之后,江西道教仍然拥有丰富的文化遗产。目前,江西道教有龙虎山、西山、阁皂山、玉笥山、麻姑山、庐山、太平山、葛仙山、三清山、翠微峰、武功山、灵山、大华山、元晨山、青山、始丰山、东白源、马蹄山等名山,有龙虎山天师府、龙虎山大上清宫、龙虎山正一观、

龙虎山留侯家庙、龙虎山凝真观、西山万寿宫、南昌万寿宫、南昌青云谱道院、閤皂山崇真宫、庐山简寂观、庐山太平宫、庐山仙人洞、三清山三清宫、葛仙山葛仙祠、麻姑山仙都观、玉笥山承天宫、翠微峰金精洞三清宫、太平山佑圣宫、萍乡横龙洞纯阳观、景德镇斗姆宫、于都紫阳观、赣州玉虚观、赣州三清古观、奉新昭德观、灵山石人殿、会昌翠竹祠等重点知名宫观,有天师府、三清山三清宫等富有特色的宫观建筑群,有天师印玺、天师府铜钟等众多文物,有《麻姑山仙坛记》、《敕赐大宗师张公碑》等众多见证历史的碑刻。此外,江西道教广泛渗透到宗教之外的其他传统文化领域,产生了深远的影响,例如,天师道音乐是既有地方特色又代表正一道的道教音乐^①,值得做系统而深入的研究。

面对过去辉煌的成果,我们深信,只要保持自身特色并适应社会而进行适当的改革,未来江西道教必定会有良好的发展。

^① 王忠人等采录、记谱:《中国龙虎山天师道音乐》,北京:中国文联出版公司1993年版;曹本冶、刘红编著:《龙虎山天师道音乐研究》,台北:新文丰出版公司1997年版;傅利民:《斋醮科仪 天师神韵——龙虎山天师道科仪音乐研究》,成都:巴蜀书社2003年版。

附录一:不同版本的四十一代天师世系表^①

资料名称 天师世系	白玉蟾版	志磐版	陈元靓版	赵道一版	经元善版	汉天师 世家版	娄近垣版
第一代	张道陵 (辅汉)	张道陵 (辅汉)	张道陵 (辅汉)	张道陵 (辅汉)	张陵 (道陵)	张道陵 (辅汉)	张陵
第二代	张衡 (灵真)	张衡	张衡(灵 真,子平) 长子	张衡(灵 真,子平) 长子	张衡	张衡 (灵真)	张衡
第三代	张鲁 (公期)	张鲁	张鲁(公 期)长子	张鲁(公 期)长子	张鲁	张鲁 (公期)	张鲁
第四代	张滋(元 微)至鄱 阳	张富					
张盛,至鄱阳	张盛至 龙虎山, 长子	张滋(张 富)四弟 张盛西 晋永嘉 至龙虎 山	张盛				
鲁第三子	张盛(元 宗)鲁三 子	张盛,鲁 第三子					
第五代	张昭成 (道融)		张昭成, 119岁, 长子	大略 同左	张昭成	张昭成 (道融)	张昭成, 119岁
第六代	张椒 (德馨)		张椒,长 子,百余 岁	大略同 左,但较 详	张椒	张椒(德 馨)晋安 帝征,不 起	张椒(德 馨)晋安 帝征,不 起

^① 转引自:王见川:《张天师之研究:以龙虎山一系为考察中心》,中正大学历史所博士论文,2003年。

续表

资料名称 天师世系	白玉蟾版	志磐版	陈元靓版	赵道一版	经元善版	汉天师世家版	娄近垣版
第七代	张仲回 (德昌) 入鹤鸣山		张仲回, 长子,入 蜀	大略同 左,但较 详	张仲回, 入青城 山	张仲回 (德昌)入 青城山	张仲回 (德昌)入 青城山
第八代	张向(彦 超)年逾 90		张向(彦 超)长子, 90岁	大略同 左,但较 详	张向	张向(彦 超)魏太 祖召	张向(彦 超)魏太 祖召,年 90岁
第九代	张符 (德言)		张符(德 信)长子, 92岁	大略同 左,但较 详	张符	张符 (德信)	张符(德 信),年 93岁
第十代	张子祥 (麟伯)		张子祥, 长子,仕 尉曹, 120岁	大略同 左,但 较详	张子祥		
仕隋为洛阳尉	张子祥 (麟白) 仕隋为 洛阳尉, 年120岁	张子祥 (麟白)仕 隋为洛 阳尉,年 120岁					
第十一代	张通 (仲达)		张通,长 子,97岁	大略同 左,但 较详	张通玄, 治疫	张通玄, 治疫,年 97岁	张通玄, 治疫,年 97岁
第十二代	张仲常 (德润)		张仲长, 长子, 98岁	大略同 左,但 较详	张恒,唐 高宗诏 问	张恒(德 润),唐 高宗召, 年98岁	张恒(德 润),唐 高宗召, 年98岁
第十三代	张光 (德昭)		张光,长 子,120岁	大略同 左,但 较详	张光,年 104岁	张光(德 昭)年 104岁	张光(德 昭)年 104岁
第十四代	张慈正 (子明)		张慈正, 长子,百 余岁	大略同 左,但较 详,三元 传度	张慈	张慈正 (子明), 年百余	张慈正 (子明), 年百余

续表

资料名称 天师世系	白玉蟾版	志磐版	陈元靓版	赵道一版	经元善版	汉天师世家版	娄近垣版
第十五代	张高(士龙)玉髯翁		张高,长子,91岁	大略同左,但较详	张高,唐玄宗替张道陵画像赞	张高(士龙),唐明皇召见、置策免税,唐肃宗降香帛	张高(士龙),唐明皇召见、置策免税,唐肃宗降香帛
第十六代	张应诏(治风)诵黄庭		张应诏,长子,99岁	大略同左,但较详	张应诏,吹铁笛	张应诏(治风)吹铁笛	张应诏(治风)吹铁笛
第十七代	张顺(仲孚)贵溪一尉,90岁		张顺(仲孚),长子,本郡贵溪尉,年87岁	大略同左,但较详	张顺,至孝	张顺(中孚)贵溪尉,年87岁	张顺(中孚)贵溪尉,年87岁
第十八代	张士元(仲良)		张士元(仲良),长子,92岁	大略同左,但较详	张士元,住山40年	张士元(仲良),住山40年	张士元(仲良),住山40年
第十九代	张修(德真)三元开度		张修(士真),长子,85岁	大略同左,但较详	张修,授刘大贾策	张修,授刘大贾策	张修(德真),年85岁
第二十代	张谏(坚德)百余岁		张谏,长子,百余岁	张谏(子坚),长子,百余岁	张谏,赐传策,赐额真仙观	张谏(子坚),唐武宗召见,赐传策、真仙观,懿宗建醮	张谏(子坚),唐武宗召见,赐传策、真仙观,懿宗建醮
第二十一代	张秉一(温甫)百来岁		张秉一(温甫),长子,92岁	大略同左,但较详	张秉一,龙虎山建庙	张秉一(温甫)15月而生	张秉一(温甫)15月而生

续表

资料名称 天师世系	白玉蟾版	志磐版	陈元靓版	赵道一版	经元善版	汉天师 世家版	娄近垣版
第二十二代	张善(元 长)90岁		张善(元 长),长 子,87岁	大略同 左,但较 详	张善,游 山30余 年	张善(元 长),年 87岁,游 山30余 年	张善(元 长),年 87岁,游山 30余年
第二十三代	张季文 (仲归)		张季文(仲 归),长 子,87岁	大略同 左,但较 详	张季文, 五代人, 钱劬篆	张季文 (仲珪), 五代人, 钱劬篆, 年87岁	张季文 (仲珪), 五代人, 钱劬篆, 年87岁
第二十四代	张正随 (宝神), 敕封真静 先生		张正随 (宝神), 长子,真 静先生, 87岁	大略同 左,但较 详	张正随, 大中祥 符受诏 入京,真 静先生授 篆院,真 仙观(上 清观)	张正随 (宝神), 宋真宗召, 赐真静先 生、立授 篆院,年 87岁	张正随 (宝神),宋 真宗召,赐 真静先生、 立授篆院, 年87岁
第二十五代	张乾曜, 仁宗亲问 金丹	张乾曜, 仁宗天圣 八年召 见,号澄 素先生, 一代与一 先生号, 免租税	张乾曜, 长子,仁 宗召见, 澄素先 生	张乾曜,长 子,仁宗 召见,传 篆度人	张乾曜,天 圣八年入 召,问白 日飞升事, 赐澄素号	张乾曜, 宋仁宗召 问冲举 事,赐澄 素,免赋 役	张乾曜, 宋仁宗召 问冲举 事,赐澄 素,免赋 役
第二十六代	张嗣宗	张嗣宗, 至和二年 冲静先 生	张嗣宗, 长子, 虚白先 生,81 岁	张嗣宗, 虚白先生 (一说冲 静先生)	张嗣宗, 迁上清 观,赐号 虚白	张嗣宗, (荣祖),仁 宗召,年 78岁,赐 号虚白	张嗣宗, (荣祖)仁宗 召,年78 岁,赐号 虚白

资料名称 天师世系	白玉蟾版	志磐版	陈元靓版	赵道一版	经元善版	汉天师世家版	娄近垣版
第二十七代	张象中 (拱辰), 仁宗赐 紫时7岁 小儿		张象中, 长子,7 岁赐紫, 袭教年 65岁	张象中 (一云 13岁受 仁宗赐)	张象中, 仁宗召, 7岁,赐 紫时65 岁	张象中 (拱辰)7 岁赴召 赐紫	张象中 (拱辰)7 岁赴召 赐紫
第二十八代	张敦复 (延之)		张敦复, 年53岁 追封葆 光先生	大略 同左	张敦复, 崇宁间 醮于内 庭,大观 二年追 封葆光 先生	张敦复 (延之) 年53岁, 熙宁赐 葆光先 生	张敦复 (延之)年 53岁, 熙宁赐 葆光先 生
第二十九代	张景端 (子仁)		张景端, 年32岁, 追封葆 真先生	张景端 (一云52 岁)追封 葆真先 生	张景端, 从子,大 观二年追 封葆真 先生	张景端 (子仁) 年52岁, 大观二年 赐葆真 先生	张景端 (子仁)从 子,年33 岁,大观 二年赐葆 真先生
第三十代	张继先 (遵正), 虚静先 生	张继先 虚静先 生	张继先, 虚静先 生,年 36岁,	大略 同左	张继先, 崇宁四 年赴阙, 虚靖先 生,上清 观(上清 正一宫), 赐田,年 36岁	张继先 (嘉闻), 崇宁三年 赴召,赐 虚靖先 生,上清 观(上清 正一宫)	张继先 (嘉闻), 崇宁三年 赴召,赐 虚靖先 生,上清 观(上清 正一宫)
第三十一代	张时修 (朝英), 清都一 散郎		张时修 (朝英), 年61岁	大略 同左	张时修, 季父,二 十七代 之孙	张时修, 二十七代 之孙,年 61岁	张时修, 二十七代 之孙,年 61岁
第三十二代	张守真 (遵一)	张守真 正应先 生	张守真, 长子,正 应先生	大略 同左	张守真, 高宗赐 正应先 生	张守真 (遵一),高 宗时赐正 应先生	张守真 (遵一),高 宗时赐正 应先生

续表

资料名称 天师世系	白玉蟾版	志磐版	陈元靓版	赵道一版	经元善版	汉天师世家版	娄近垣版
第三十三代			张景渊， 守真长 子，张庆 先，守真 之子	张伯璵 (德莹) 更名景 渊，张庆 先，德莹 嫡子	张景渊， 德莹，醮 于内廷	张景渊 (德莹)， 治皇子 疾	张景渊 (德莹)， 治皇子疾
第三十四代			张天麟， 庆先之 子，嘉定 赐仁静 先生	张天麟， 摄行，嘉 定赐仁 静先生	张庆先 (绍祖) 张天麟 (摄)	张庆先 (绍祖) 张天麟 (摄)	张庆先 (绍祖)张 天麟(摄)
第三十五代			张可大， 天麟之 子，敕赐 观妙先 生	张可大 (子贤)， 天麟之 子，观妙 先生	张可大 (子贤)， 从子	张可大 (子贤)	张可大 (子贤)
第三十六代			张宗演， 可大之 子		张宗演 (世传、 简斋) 次子	张宗演 (世传)	张宗演 (世传)
第三十七代			张与棣， 宗演之 子		张与棣 (国华)	张与棣 (国华)	张与棣 (国华)
第三十八代			张与林， 宗演之 子		张与材 (国梁)， 宗演二 子	张与材 (国梁)	张与材 (国梁)
第三十九代					张嗣成 (太玄子) 长子	张嗣成	张嗣成
第四十代					张嗣德， 与材二子	张嗣德	张嗣德
第四十一代					张正言， 长子	张正言	张正言

附录二:1929 年江西僧道户口表^①

序号	地区	户	男	女	住观	他往			道观及地址	寺庙及地址
						外县	外省	外国		
1	南昌市	166	343	102	434					
2	九江市	108	37	135						
3	景德镇市	30	95	25	115					
4	南昌	244	527	121	648					
5	新建	39	98	1	79				万寿宫(西山) 至德观(僧人保管)	
6	横峰	9	13		13					
7	德安	22	35	8	43					
8	瑞昌	124	211	48	259					
9	金溪	51	69	49	118					
10	乐平	202	465	239	647	44				
11	新干	311	305	63	368					
12	黎川	79	50	109	159					
13	南康	124	198	87	282	3				
14	崇义	78	211	54	331					
15	上犹	59	109	34	135					
16	信丰									
17	会昌	73	140	80	185	34				
18	安远	37	71	22	93					
19	万年	28	31	10	41					
20	安义	38	80	22	93	19			老君坛(县南十五里)	
21	资溪	43	67	88	153	2				
22	奉新	69	160	63	223					
23	南城	39	384	210	594					
24	靖安	12	15	12	27					

① 该表为 1929 年《江西民国十八年户口总表》中的一部分,载:《江西民政季刊》,1930 年。

续表

序号	地区	户	男	女	住观	他往			道观及地址	寺庙及地址
						外县	外省	外国		
25	崇仁	104	526	283	809					
26	永修	55	84	15	99					
27	武宁	313	380	134	496	18				
28	彭泽	10	9	10	19					
29	湖口								关帝庙(在金山顶)	
30	德兴	98	106	15	119	2				
31	铅山	37	70	60	609	21			慈济寺(北门离城十五里鹞湖山壑)、赭亭庙(距城四十里北乡)	
32	上饶	48	141	8	53	1				
33	星子	24	78	4	82					
34	丰城	313	208	353	1351	182	263			
35	宜黄	385	169	77	1340					
36	南丰	109	122	40	162					
37	贵溪	201	554	35	560	29			龙虎山(上清)	
38	定南	28	141	17	140	16	2			
39	东乡	2	2		2					
40	余江	63	138	58	196					
41	临川	120	188	213	402					
42	大余	85	143	18	153	8				
43	九江								琵琶亭、烟水亭、镇江楼(三个均为僧人保管)	
44	万安									
45	上高	86	165	63	228					
46	清江	139	298	83	375	7				
47	新喻	283	434	342	725	40	12			
48	泰和									
49	宜丰	79	179	128	297	10				
50	万载	587	2388	837	3076	102	29			
51	高安	254	280	97	377					

续表

序号	地区	户	男	女	住观	他往			道观及地址	寺庙及地址
						外 县	外 省	外 国		
52	安福	289	346	74	420					
53	峡江	21	101	5	106					
54	余干	145	249	183	431	1				
55	浮梁	73	180	64	239	5				
56	广丰	123	228	52	280					
57	玉山	27	142	55	172	25			东岳庙(在县治南五都)、鹤岭观(在县治水南天马山上)	普宁寺(信丰乡)、武安禅寺(武安山)、仙岩寺(在县治南乡八都)、白云寺(在县治东乡十五都)、瀛山寺(在县治北乡二十都)
58	进贤	1332	1335	684	2019					
59	鄱阳	174	193	65	234	24				
60	宜春	53	419	171	590					
61	吉安	190	146	27	173					
62	都昌	47	57		57					
63	修水									
64	萍乡									
65	分宜	23	61	26	80	7				
66	弋阳									
67	乐安									
68	铜鼓									
69	吉水									
70	永丰									
71	永新									
72	宁岗									
73	莲花									
74	遂川									
75	赣县									
76	广昌	108	332	45	377					

续表

序号	地区	户	男	女	住观	他往			道观及地址	寺庙及地址
						外县	外省	外国		
77	宁都									
78	雩都									
79	瑞金	7	11		11					
80	兴国									
81	寻乌									
82	龙南									
83	虔南									
84	石城									

参考文献

一、论文文献

陈金凤:《宋元明清时期江西全真道发展述论》,《宗教学研究》,2007年第2期。

郭树森:《全真道传入江西及其繁衍》,《江西社会科学》,1996年第9期。

郭武:《白玉蟾在西山的活动及其对净明道的影响》,《中国道教》,2006年第2期。

郭武:《成仙信仰的变革与元代净明道团的兴起》,《中国文化论坛》,2006年第1期。

郭武:《关于许逊信仰的几个问题》,《宗教学研究》,2000年第4期。

郭武:《胡慧超与唐代“孝道”》,《宗教学研究》,2004年第1期。

郭武:《净明道与传统道派关系考述》,《云南社会科学》,2005年第3期。

荒见泰史:《论敦煌本〈涉道诗〉的作者问题》,《复旦学报(哲学社会科学版)》,2001年第3期。

黄长椿:《王钦若与道教》,《江西社会科学》1994年第5期。

李刚:《唐代江西道教考略》,《世界宗教研究》,1992年第1期。

李鹏飞:《从〈十二真君传〉看初唐仙传叙事模式之新变——兼论其与〈晋书〉、〈搜神记〉之关联》,《齐鲁学刊》,2000年第6期。

李显光:《许逊信仰小考》,《宗教学研究》,1999年第3期。

李养正:《〈老子想尔注〉与五斗米道》,北京《道协会刊》,1983年9月第12期。

李远国:《道教符箓派诸宗概述(二)》,《中国道教》,1998年第3期。

李远国:《论明清时代的神霄派》,《中国道教》,2002年第2期。

李远国:《天蓬元帅考辨》,《四川文物》,1997年第3期。

刘固盛:《陈景元对〈老子〉思想的诠释与发挥》,《宗教学研究》,2006年第2期。

刘红梅:《试论明清全真道伍柳派内丹学》,安徽大学2001年硕士论文。

刘守华:《“许真君斩蛟”传说的由来及其价值》,《中国道教》,1998年第2期。

刘锡涛:《宋代江西道教发展状况》,《井冈山学院学报》(哲学社会科学版),2007年第1期。

刘亚明:《柳华阳〈慧命经〉之仙佛合宗思想探析》,《宗教学研究》,2004年第3期。

刘仲宇:《五雷正法渊源考论》,《宗教学研究》,2001年第3期。

宁俊伟:《由谱录考许逊与吴猛之关系》,《山西大学学报(哲学社会科学版)》,1999年第1期。

卿希泰:《瓦屋山道教文化考察刍议》,《社会科学研究》,2000年第4期。

卿希泰:《有关道教发源于四川的几个问题》,《世界宗教研究》,2001年第4期。

施舟人:《李渤及其〈真系传〉》,《中国文化基因库》,北京:北京大学出版社2002年版。

孙亦平:《论净明道三教融合的思想特色》,《世界宗教研究》,2001年第2期。

唐建:《天师张陵族系及里籍考辨》,《宗教学研究》,2005年第3期。

王见川:《张天师之研究:以龙虎山一系为考察中心》,中正大学历史所博士论文,2003年1月。

王卡:《隋唐孝道派宗源》,《道教经史论丛》(王卡论文自选集),成都:巴蜀书社2007年版。

魏佐国:《朱权崇道刍议》,《南方文物》,2005年第4期。

夏当英:《陈景元注老及对老子道论的发展》,《安徽大学学报》(哲学社会科学版),2000年第7期。

谢怀宇:《黄元吉丹法简介及其精要——兼论黄氏丹法与伍柳丹法之不同处》(上、下),《现代养生》,2004年第3-4期。

杨皓:《早期五斗米道的诸首领及他们之间的关系》,《华南师范大学学报(哲学社会科学版)》,1997年第5期。

杨大膺:《龙虎山上清宫考》,《光华大学半月刊》,1936年12月—1937

年3月,5卷3—6期。

尹志华:《略论黄裳内丹学中的儒道融通思想》,《宗教学研究》,1998年第1期。

尹志华:《张留孙及其在元大都创立的道教支派——玄教》,《北京联合大学学报》(人文社会科学版),2003年第12期。

曾召南:《娄近垣及其与正一支派的关系》,《中国道教》,1995年第1期。

曾召南:《试论明宋献王朱权的道教思想》,《宗教学研究》,1998年第4期。

张晓粉:《论王道渊的南宗道教思想》,《四川大学学报》(哲学社会科学版),2003年第2期。

张泽洪:《閤皂山灵宝派初探》,《中国道教》,2004年第2期。

张泽洪:《净明道与正一道》,《江西社会科学》,2001年第12期。

张泽洪:《许逊与吴猛》,《世界宗教研究》,1990年第1期。

章伟文:《试论雷思齐的道教易学思想》,《中国道教》,1998年第3期。

章伟文:《试论张理易图学与道教的关系》,《中国道教》,2006年第6期。

郑信平:《张宇初的道、心、性思想》,《宗教学研究》,2004年第3期。

钟肇鹏:《〈老子想尔注〉及其思想》,《世界宗教研究》,1995年第2期。

周沐照:《关于天师道发源与龙虎宗形成问题》,《龙虎山道教文化》,2004年第1期。

周奇:《边缘到中心:唐宋江西道教研究》,厦门大学2002年硕士论文。

周全彬:《海内罕见的孤本外丹秘笈》,《中国道教》,2007年第6期。

周冶:《道本阴阳,顺凡逆仙——解析陈致虚丹道思想的理论基础》,《宗教学研究》,2003年第3期。

周冶:《上阳子陈致虚生平及〈金丹大要〉的丹道思想》,《宗教学研究》,2001年第4期。

周冶:《上阳子陈致虚生平及丹道思想研究》,四川大学2002年硕士论文。

二、书籍文献

《道藏》,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版。

《龙虎山志》编纂委员会,龙虎山风景旅游区管理委员会:《龙虎山志》(评审稿),2005。

《全唐文》,北京:中华书局 1983 年影印版。

程宗锦:《洞天福地——江西道教名山游》,广州:百花洲文艺出版社 2002 年版。

丁常春:《伍守阳内丹思想研究》,成都:巴蜀书社 2007 年版。

盖建民:《道教科学思想发凡》,北京:社会科学文献出版社 2005 年版。

郭树森:《道教文化钩沉》,北京:华夏翰林出版社 2005 年版。

郭树森主编:《天师道》,上海:上海社会科学院出版社 1990 年版。

郭武:《〈净明忠孝全书〉研究——以宋元社会为背景的考察》,北京:中国社会科学出版社 2005 年版。

郭彧:《风水史话》,北京:华夏出版社 2006 年版。

黄家驹重编:《麻姑山志》(清同治五年黄氏洞天书屋重刊本),陈廖安主编:《珍藏古籍道书十种(上)》,台北:新文丰出版股份有限公司 2001 年影印本。

黄小石:《净明道研究》,成都:巴蜀书社 1999 年版。

江西省宗教志编纂委员会:《江西省宗教志》,北京:方志出版社 2003 年版。

孔令宏:《宋明道教思想研究》,北京:宗教文化出版社 2002 年版。

李显光:《混元仙派研究》,北京:中国社会科学出版社 2007 年版。

李养正:《当代中国道教》,北京:中国社会科学出版社 1993 年版。

李远国:《神霄雷法》,成都:四川人民出版社 2003 年版。

刘固盛:《宋元老学研究》,成都:巴蜀书社 2001 年版。

刘沛林:《风水——中国人的环境观》,上海:上海三联书店 1995 年版。

刘屹:《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,北京:中华书局 2005 年版。

姜近垣编撰,张炜、汪继东校注:《龙虎山志》,南昌:江西人民出版社 1996 年版。

南昌市地方志编纂委员会:《南昌市志》,北京:方志出版社 1997 年版。

铅山县委统一战线工作部等编:《葛仙山志》,北京:宗教文化出版社 2001 年版。

卿希泰:《续·中国道教思想史纲》,成都:四川人民出版社 1999 年版。

卿希泰主编:《中国道教史》(修订本),成都:四川人民出版社 1996 年版。

- 卿希泰主编:《中国道教史》,成都:四川人民出版社 1993 年版。
- 秋月观暎著,丁培仁译《中国近世道教的形成:净明道的基础研究》,北京:中国社会科学出版社 2005 年版。
- 饶宗颐:《老子想尔注校笺》,香港:香港出版社 1956 年版。
- 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社 1991 年版。
- 任继愈主编:《中国道教史》(增订本),北京:中国社会科学出版社 2001 年版。
- 谭其骧主编:《中国历史地图册》,北京:中国地图出版社 1982 年第 2 版。
- 谢正强:《傅金铨内丹思想研究》,成都:巴蜀书社 2005 年版。
- 叶志明主编:《庐山道教初编》,北京:华文出版社 2000 年版。
- 尹志华:《北宋〈老子注〉研究》,成都:巴蜀书社 2004 年版。
- 俞策编撰,施闰章修订,傅义校补:《閤皂山志》,南昌:江西人民出版社 1996 年版。
- 詹石窗:《道教风水学》,台北:文津出版社 1994 年版。
- 詹石窗:《南宋金元的道教》,上海:上海古籍出版社 1989 年版。
- 张继禹:《天师道史略》,北京:华文出版社 1990 年版。
- 张金涛主编:《道教祖庭——嗣汉天师府》,香港:银河出版社 2003 年版。
- 张金涛主编:《留侯天师世家注》,香港:银河出版社 2004 年版。
- 张金涛主编:《中国龙虎山天师道》,南昌:江西人民出版社 2000 年版。
- 张勋燎、白冰:《中国道教考古》第 3 册,北京:线装书局 2005 年版。
- 章伟文:《宋元道教易学初探》,成都:巴蜀书社 2005 年版。
- 周沐照:《道教与龙虎山传说》,南昌:江西人民出版社 1986 年版。
- 庄宏谊:《明代道教正一派》,台北:学生书局 1986 年版。

后 记

江西的历史文化资源很丰富,宗教尤然。以道教而论,从晚唐开始,由于龙虎山张天师一系得到了中央政府的支持,江西道教从过去的边缘地位一跃而成为全国道教的中心。这一地位一直保持到清代中期。我多年来专心于道教研究,2003年,时任南昌大学人文学院院长的李冬妮教授邀请我加盟江右哲学工作站从事江西道教的研究,但因诸事繁多,到2006年我才抽空到江西,从8月7日至8月31日,进行田野调查。我先后到南昌大学图书馆、江西省图书馆、江西省档案馆等单位查阅相关文献,实地调查了南昌青云谱、新建县逍遥山、庐山、龙虎山、铅山县葛仙山、樟树阁皂山、峡江县玉笥山等重要的道教活动场所。在调查中,通过采访录音、照相、摄像等手段,搜集到大量资料,发现了前人没有发现的碑刻等,获得了一些口述史的材料,为课题研究奠定了较为坚实的基础。此后我开始写作,但发现工作量较大,个人时间精力难以保证,于是邀请韩松涛参与,并以《江西道教史》为题申请了江西省高校人文社会科学重点研究基地招标项目而获得批准。2007年我访问比利时根特大学、法国法兰西学院、远东学院等学术机构时,搜集到了一些境外研究江西道教的文献。鉴于2006年的田野调查没有把江西重要的道教活动场地跑完,于是2007年8月,韩松涛到江西做补充田野调查,主要是在江西省图书馆等单位查阅相关文献,调查了南昌青云谱、景德镇斗姆宫、贵溪鬼谷洞、武宁太平山、赣州玉虚宫、宁都翠微峰、萍乡横龙洞和武功山、会昌翠竹祠等,搜集到了不少乡邦文献,进一步夯实了课题写作的基础。在此过程中,南昌大学的詹石友、杨柱才、徐福来、杨雪骋、张嵘等老师,江西省社科院的郭树森研究员,江西科技师范学院的李冬妮和陈立立教授都给予了大力支持,其中李冬妮副校长在百忙中陪同我前往西山万寿宫考察,陈立立教授陪同我前往黄堂宫考察,让我感动不已。我在田野调查中,庐山民宗局、铅山县民宗局、樟树市博物馆、峡江县政协文史委员会、南城县旅游局、龙虎山风景区管理委员会道教文化研究所、龙虎山嗣汉天师府等部门及其工作人员给予了很多帮助。韩松涛在田野调查中,也得到了南昌大学江右哲学中心同仁及武宁佑圣宫管理处

成传友主任、宁都金精洞罗明虚道长等的帮助。此外,杭州市图书馆的陶俊于2009年4月帮我到南昌查找民国时期江西道教档案文献,浙江大学古籍研究所关龙副教授也给予了帮助。谨此向前述诸人及部门表示衷心的感谢!

本书稿曾于2008年申请国家社科基金后期资助而获得成功。四川大学道教与宗教文化研究所朱越利、潘显一教授等评审专家提出了修改建议,我们已经悉数采纳并做了相应的修改。

本书系我和韩松涛分工合作完成,韩松涛写前三章,其余我写,初稿完成后,全书经我统稿后定稿。应该说,我们已经尽了最大努力。近现代部分相对写得薄弱,一是因为近现代道教衰落,可写的内容实在不多,二是受经费和时间的限制,不可能做更具体、深入的田野调查和口述史的采访。这只能等待来日再做深化研究了。

孔令宏于浙江大学道教文化研究中心

2010年7月2日