

赵亮

賁信常

张风林著

蘇州道教史畧

玉清道人題

華文出版社

B959.2

8

95310

D203/19

苏州道教史略

撰稿人：赵 亮 张凤林 负信常

华文出版社

(京)新登字 064 号

责任编辑:郭未磷 徐顺生

封面设计:尚晓岚

苏州道教史略

撰稿人:赵 亮 张凤林 负信常

华文出版社出版

(北京西城区府右街 135 号)

新华书店经销

北京市京东印刷厂印刷

1994 年 11 月第 1 版 1996 年 1 月第 1 次印刷

开本 850×1168 1/32 印张 7 字数 170 千字

印数:1—5,000 册

ISBN7—5075—0301—1/B·7 定价:15.00 元



道教始祖老子像
(唐·吴道子绘;宋·张允迪摹刻)



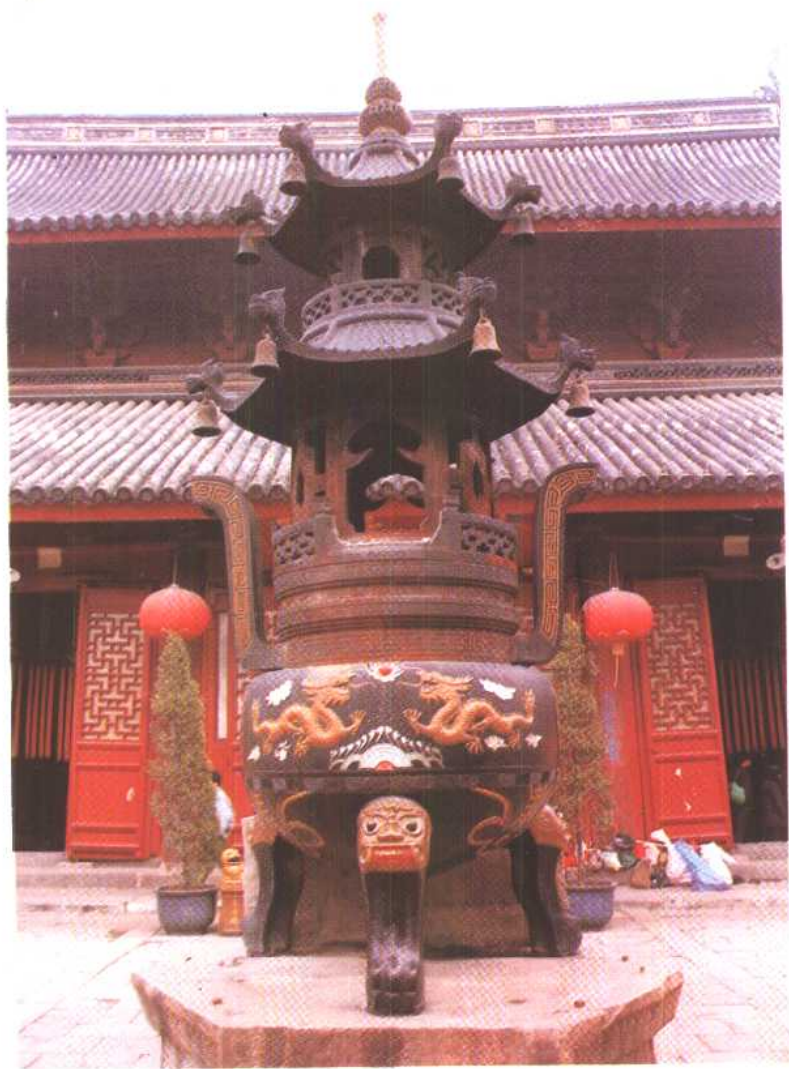
太清灵宝天尊
(南宋时塑造)



玉清元始天尊
(南宋时塑造)



上清太上老君
(南宋时塑造)



二龙戏珠宝鼎



苏州玄妙观正山门
(南宋时建造)



苏州玄妙观三清殿
(南宋时建造)

序

苏州，为我国锦绣江南之名城，位于长江三角洲以南的太湖之滨，以气候温和、物产丰富、人文荟萃、民情纯良、景观秀丽而素享人间“天堂”之誉。自公元前 514 年吴王阖闾遣伍子胥建城，至今已有二千五百多年的历史。古吴文化在这里发祥和郁郁发展，儒释道三家文化与信仰也在这一带绵绵盛传。

考苏州道教之流传，其渊源甚久。据《三国志·孙策传》注引《江表传》记载：“时有道士琅玕于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴县人多事之。”按，吴会即今之吴县城，苏州即古吴地。宋朱长文《吴郡图经续记》卷上《封域》记载：秦并吴越始置会稽郡，其治在今苏州。至东汉顺帝永建四年（129），分会稽为吴郡，以浙江中流为界。隋废郡，因境有姑苏山，故名苏州。东汉末，江东早期道教领袖于吉便活跃于吴地。《历世真仙体道通鉴·于吉传》谓：“孙策平江东，进袭会稽，见士民皆呼吉为于郎，事之如神，策招吉为客，在军中。将士多疾病，请吉喂水辄差”。后因将士咸崇仰于吉，孙策以“此子妖妄，能幻惑众心，远使诸将不复相顾君臣之礼，尽委策下楼拜之，不可不除也”，遂杀于吉（《三国志·孙策传》注引《江表传》）。宋马端临《文献通考》说：于吉“制造符水，袭黄巾、米贼之为，以取诛戮。”于吉死于汉献帝建安五年（200），这说明在公元二世纪，早期道教便已盛传于吴郡、会稽一带了。

考诸古迹，宋范成大《吴郡志》卷九《古迹》载：有毛公坛，在洞

庭山中，传为汉代刘根得道处。唐陆龟蒙《毛公坛》诗云：“古有韩终道，授之刘先生，身如碧凤凰，羽翼披轻轻。”又《云笈七签》卷二十七《洞天福地·林屋山洞》载：吴县洞庭西山，“周回四百里，号曰龙神幽虚之洞天……属北岳真人治之”。道教将其列为十大洞天之九。唐陆龟蒙《甫里集》载《奉和太潮诗·入林屋洞》谓：“知名十小天，林屋当第九。”这说明道教早已目洞庭西山为“上天遣群仙统治之所”，故而历代有不少修道养寿之士在此隐居清修，成为道教之洞天胜境。

苏州道教源远流长，高道名流代不乏人。如晋代的杨羲，南北朝时期的杜子恭、顾欢、杜逸冲，隋唐时期的周隐遥，宋代的叶绍先、何中立、袁宗善，元代的俞琰、莫月鼎、张善渊，明代的周元真、张景忠、张宗萍，清代的施道渊、陶宠化、胡德果等，他们都是致力于宣道演教的高道，对道教文化颇多贡献。

苏州道教宫观甚多，其创建最早者为洞庭西山林屋洞旁的神景宫，相传为汉代方仙士刘根修炼处；其最著名之宫观当为苏州市内之玄妙观。玄妙观创建于晋咸宁二年（276），初名真庆道观，唐玄宗开元二年（714）改名开元宫，宋大中祥符年间改称天庆观，元代始称玄妙观（清代因避康熙之讳，改称“圆妙观”。本书为便于读者，均作玄妙观）。该观现存之主要殿宇，皆为宋代所重建，为我国现存之较为古老的宫观殿堂。该观现仍藏有唐吴道子画老君像及颜真卿所书碑刻等。

苏州道教虽然流传甚久，但历来无人对其史料及古迹进行考察和研究。本书作者赵亮、张凤林、负信常，皆为中国道教学院毕业生，现皆工作于苏州市道教协会，他们有鉴于尚无苏州道教史专著，故共同致力而尝试之。书稿草成之后，以我曾鼓励、支持其事，嘱我写几句话。我以为，此书水平虽不算高，但贵在开始，起码为苏州道教史研究者提供了一份较为系统的资料。我对苏州道教素乏研究，张凤林等年轻的道教知识分子能作出这样的成绩，使我觉得

在社会主义新历史时期的道教徒，确实在文化素质及道教修养素质上较之他们的前辈是提高多了。是为序。

中道教学院副院长 李养正
道教学研究员
1994年6月15日

目 录

序	李养正
---------	-----

第一章 道教在苏州的传播及其发展	(1)
------------------------	-----

第一节 东汉、吴、东晋、南朝时期苏州道教的形成和传播	(1)
----------------------------------	-----

一 苏州的历史沿革及道教的主要来源	(3)
-------------------------	-----

二 汉代活动于苏州地区的神仙方术之士和魏伯阳其人 及其《周易参同契》	(7)
---	-----

三 三国东吴孙氏政权的建立与对待宗教之态度	(13)
-----------------------------	------

四 吴晋之际道教在江南民间的传播	(16)
------------------------	------

五 东晋、南朝时期的苏州道教	(21)
----------------------	------

六 杜子恭道团及孙恩卢循起义与苏州道教	(34)
---------------------------	------

七 《夷夏论》掀起的佛道大辩论与苏州道教	(39)
----------------------------	------

第二节 隋唐宋元时期道教在苏州的发展	(46)
--------------------------	------

一 苏州道教在唐代的发展	(46)
--------------------	------

二 五代时期的苏州道教	(54)
-------------------	------

三 两宋崇道始末与苏州道教活动	(58)
-----------------------	------

四 元代天师道的鼎盛与苏州道教	(70)
-----------------------	------

第三节 明清时期的苏州道教	(76)
---------------------	------

一 明清两朝的宗教政策及其对道教的态度	(79)
---------------------------	------

二 周元真其人及其行谊与苏州道教	(84)
------------------------	------

三 明代苏州道教的状况及其社会影响	(87)
-------------------------	------

四	施道渊其人及其行谊与苏州道教	(94)
五	清代苏州道教概述	(101)
第四节	近现代苏州道教	(113)
第二章	苏州道教宫观	(116)
第一节	宫观内的建筑规式	(117)
第二节	宫观内的组织情况	(119)
第三节	宫观内的宗教活动	(121)
第四节	著名宫观简介	(125)
第五节	苏州道教宫观概览	(136)
第三章	苏州道教斋醮科仪	(149)
第一节	苏州道教斋醮沿革	(151)
一	唐五代以前苏州道教斋醮钩沉	(151)
二	宋元神霄雷法在苏州的传播	(152)
三	明清以来苏州道教对神霄雷法的继承与斋醮活动	(153)
第二节	斋醮音乐	(156)
第三节	斋醮程式	(163)
第四节	斋醮与服饰	(169)
一	道教服饰制定的思想基础及其规制	(169)
二	法服	(175)
第五节	斋醮科仪所体现的道教思想	(177)
一	斋醮与神仙信仰及其信仰变化的济度方式	(177)
二	斋戒与斋醮及其修道	(180)
第四章	道教与苏州民间风俗	(184)
第一节	道教节日与苏州民间节日	(186)
第二节	道教的神仙信仰与苏州民间风俗	(198)
第三节	道教的戒律规范和神仙方术与苏州民俗	(206)

第一章 道教在苏州的传播及其发展

第一节 东汉、吴、东晋、南朝时期 苏州道教的形成和传播

在中国道教发展史上,东汉至魏晋南北朝是道教孕育产生和传播的重要发展阶段,即原始道教从民间兴起,逐渐演变发展为成熟的正统宗教的时期。

东汉末年爆发的以太平道为组织纽带的黄巾起义,标志着秦汉以来国家统一局面的结束。黄巾起义虽遭镇压而失败,但对东汉王朝是一次沉重的打击。此后,经过魏、蜀、吴三国鼎立与西晋的短期统一,东晋和“十六国”的动荡,以及南北朝的分裂对峙,直到隋朝才重新得到统一,中国封建社会先后经历了近四百年之久的动乱。在这一时期,儒家学说虽仍为封建社会的正统思想意识形态,然随着两汉经学的衰落,儒学在思想文化上的统治地位已相对削弱,而东汉以来兴起的道教与外来的佛教却在这一时期有了长足的发展,逐渐成长为上层建筑领域的重要组成部分。中国历史上这一新的变化,为隋、唐时期儒、道、佛三教鼎立局面的出现奠定了基本格局。

东汉后期，在民间蓬勃兴起的太平道、五斗米道等民间宗教组织是道教的初期组织，这一时期，是道教史上的第一个高潮。东汉末，随着黄巾起义的失败，汉中张鲁政权也因投降曹操而归于覆亡，使道教的发展受到沉重打击。进入魏晋以后，虽然由于统治者对宗教活动严令禁止，遏制了早期民间道教组织迅速发展的势头，但由于太平道和五斗米道仍在民间传播，加之东汉末年魏晋之际北方士庶纷纷南渡，因而使源于北方的道教也跟着发展到全国各地，并逐渐渗透到上层士大夫中间。

随着道教在魏晋门阀士族阶级中的传播，一大批神仙方术之士在社会上十分活跃，特别是在名山洞府和江东沿海一带，逐渐形成一些以师徒相传授的神仙道教集团组织。比如对后世道教仙道学说很有影响的吴（即今苏州）人魏伯阳，就是一个显著例证。他所著的《周易参同契》被誉为“万古丹经王”。在这同时，某些信奉五斗米道和太平道的门阀士族分子，也在把民间道教引向士族神仙道教的轨道。东晋时著名道教学者葛洪，就是这一时期具有代表性的人物。自葛洪之后，以晋哀帝兴宁二年（364）吴会士人杨羲及丹阳士族许谧等人制作《上清经》为标志，从东晋十六国后期至南北朝时代，中国南方和北方都出现了由门阀士族道教徒发起的道教改革活动，其主要代表人物有寇谦之、陆修静、陶弘景等，使道教的发展进入新的时期。

在江南地区，由于孙吴政权及后来的东晋王朝，对待民间的道教活动不像魏、西晋那样严加控制，于是自三国以来，江南道教的发展趋势逐渐超过中原与巴蜀，成为后来道教复兴的基地。据有关史料记载，汉末三国至两晋间，先后传入江东的有属于太平道支派的于君道、帛家道，属于五斗米道支派的李家道、清水道和江东本土的杜子恭道团等。这些支派都曾先后传播到吴郡，对苏州地区的政治、经济及文化思想都有深刻的影响。

一、苏州的历史沿革及道教的主要来源

苏州是古吴国的政治文化中心。远在五万年前,就有“建德人”^①生活在这一地区,开辟草莱,揭开了太湖和杭州湾地区的历史序幕。据考古发现,苏州及其毗邻宁、绍地区,在新石器时代,经济文化就很发达。相传周太王之子泰伯(亦作“太伯”)、虞仲,因要让位给少弟季历,便从中原出走到吴地梅里(今江苏无锡市梅村),用周礼来教化当地人民,变易其风俗,并自称该地为勾吴。

两千多年来,“太伯奔吴”的故事已成为儒家礼让教育的常用教材。苏州城中,至今尚有东汉桓帝(147—167)时,太守麋豹所建的太伯庙。

周武王克商,求太伯、仲雍之后代,得仲雍四世孙周章,封为吴伯。春秋时,吴王寿梦,兼并了许多蛮夷之地。寿梦之四子季札,曾历聘齐、鲁、郑、卫、晋等国,吸收中原文化。公元前514年,吴王阖闾即位,选贤任能,国势日益强大,破楚、拒越、败齐。又开凿邗沟,沟通江、淮。公元前482年,吴王夫差北会诸侯于黄池(在今河南封丘县南),欲霸中国而兴周室。公元前473年,吴被越王勾践所灭。

秦时,把原吴地、越地置为会稽郡,治所即今苏州;秦二世元年(前209),楚人项梁和项籍即起兵于此。东汉顺帝永建四年(129)以钱塘江为界,向东为会稽郡,向西为吴郡。春秋时吴国之范围,约在今江苏省苏北灌溉总渠以南到浙江省湖州、嘉兴一带。

从吴国的地理环境,可以看出吴文化与荆楚、燕、齐文化之联系。东汉人赵晔所撰的《吴越春秋》一书,对吴越争霸事件及吴国与燕、齐、荆楚地区交往之情况,都入记载,其中不少是关于神仙方术和谶纬占卜方面的内容。

^① 1962年和1974年,在浙江建德乌龟洞发现旧石器时代晚期人牙化石两颗。(见《新中国的考古发现和研究》第28页)

苏州道教是中国道教的重要支派。在它的形成和发展过程中，流传于民间的原始宗教，荆楚巫俗，神仙传说和先秦哲学都曾对它有重大影响。中国古代盛行自然崇拜和鬼神崇拜，又是以农业立国，农业祭祀占有很重要的地位，故有社稷之神。再如日、月、星、辰、山、川、河、海、风、雷、户、灶等神，也都起源甚古，并逐渐成为普遍的民间信仰。这些民间信奉之神，后来许多都被道教所吸收，成为道教所奉祀的尊神，像天帝演变为玉皇大帝，天、地、水三神演变为三官，北方七宿之神演变为玄（真）武，雷电神演变为雷声普化天尊和电母娘娘，太白神演变为太乙救苦天尊，其它如东岳大帝、四海龙王、城隍、土地、门神、灶神、太阳神、太阴神等等，最初都是民间信奉的神灵。道教对民间信仰中神灵的吸收与改造，不仅体现在早期，而且在后来的发展过程中也没有间断过，致使这两类神灵混杂交错，很难厘清。

祈福免祸和治病消灾是古人崇拜神灵的目的，于是就产生了能与神灵沟通的巫祝，专门负责官方和民间的宗教祭祀活动。巫、祝、卜三者，是古代社会生活中不可或缺的职业，诸如降神、解梦、预言、祈雨、星占、医病以及军事方面，都需要他们来提供服务。

凡巫皆善歌舞，用以取悦鬼神。春秋以降，巫风依旧，尤以荆楚为甚，而吴越与荆楚毗邻，因而也受其影响。《国语·楚语》记载，观射父曾说上古时“家为巫史”，即人人自为巫史。这反映了当时楚国的社会风尚。其中以歌舞悦神及踏罡步斗之禹步，皆是道教斋醮科仪的重要源头。另据《史记·封禅书》记载，汉初刘邦为保存传统信仰，将秦时祭祀之白、青、黄、赤四帝，增为白、青、黄、赤、黑五帝，并下诏曰：“吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。”汉武帝即位以后，“尤敬鬼神之祀”，又礼拜神君。神君不可得而见，只闻其言，武帝乃“使人受书其言，命之曰‘画法’”，此“画法”大约类似后来道教的符文。武帝又封泰山、禅梁父，遍祀五岳四渎。他听到越人勇之说：“昔东甌王敬鬼，寿百六十岁。

后世怠慢，故衰耗。”乃令“越巫立越祝祠”，“祠天神上帝百鬼，而以鸡卜”。据清顾沅《玄妙观志》载，汉武帝太初年间，曾在玄妙观旧址，建有神明通天之台。这大概就是苏俗以喜神为祖先的源头吧，至今还有迎喜神的风俗。众所周知，道教正是直接承袭这种神道、巫风而兴起的，尤其是符篆派中之符咒、斋醮，多取自汉代以前的鬼神祭祀活动与民间巫术。

道教崇拜神仙和方术，给苏州道教的产生以重大影响。但道教所宣扬的神仙不同于一般鬼神，它不是生活在冥冥之中的精灵，而是现实人身个体生命的无限延长和直接升华。其体现的最大特点，是形如常人而长生不死，逍遥自在且神通广大。道教信仰的核心是神仙崇拜，这是道教不同于其它宗教教义的最显著特征。神仙传说可追溯到战国时期，出自荆楚和燕齐文化。《庄子》书中关于神人、至人、真人、圣人的记载，是对神仙形象最初的描述。其所述之神人、至人是不食人间烟火，不为物累，不为形托，游息物外，逍遥自在。《楚辞》中也有生动浪漫的神游故事。《山海经》更是以描述神人、仙人为能事的著作。后来道教描绘神仙生活，大体如此。这表明吴越地区的神仙传说，很久以前就非常盛行。

在古时，神仙传说和方术盛行的地方主要是燕、齐、吴、越一带。燕、齐、吴、越都是地临大海，海天的明灭变幻，海岛的迷茫隐约，航海的艰险神奇，都引发出人们丰富的联想遐思，因而出现了三神山的传说。据《史记·封禅书》记载，蓬莱、方丈、瀛洲三神山在渤海中，能见而难至，曾有到者谓其上有仙人和不死之药。战国时的齐威王、宣王和燕昭王都曾使人入海寻找过三神山。秦始皇吞并六国后，多次东巡沿海，冀有所得，又派遣徐市（福）带领童男童女数千人入海求仙人仙药，又使韩终、侯公、石生求之，结果一无所得。司马迁当时已经慨叹“燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴”。到了汉武帝，他更是一位热心于神仙方术者。此风一直延续至东汉不衰。可见神仙思想已形成一股社会

思潮，广泛流布于世。《后汉书·方术列传》中所列之方士，已近似于早期道士，但这时的神仙方术还没有与道家 and 阴阳五行理论相结合，也没有统一的教主和教团组织，仅是分散的神道活动而已。神仙传说和方土方术是神仙道教丹鼎派的直接来源，长生成仙说又是整个道教教义的核心，故它与道教的发生和发展有着最密切的联系。

从某种意义上讲，道教是道家发展中的一个旁支。道教与道家有千丝万缕的联系。例如道家崇尚的“道”，是一种超乎物质世界的宇宙最高法则，有神秘化的倾向；先秦道家宣扬清静无为，以尘世为秕糠，以富贵为物累，一心向往无何有之乡，有强烈的厌世情绪；又道家贵己重生，崇尚自然，内中包含着长生不死的思想萌芽。这些都是道教可以直接吸收的思想资料。秦汉巫术和神仙方术只能算是世俗信仰，只有在它们依附于道家理论，形成一套独特的道教神学体系之后，才使自己逐渐成为一大型宗教。老子是道家的创始人，道教在利用道家学说的过程中也很自然地利用了老子其人，将之奉为本教教主和尊神，于是神化老子、奉习老子之书，便成为早期道教的重要标志。道教对道家学说的运用不仅只在初期，以后仍在持续不断地进行。汉末以神化老子为主，之后又神化庄子、列子、文子，这一发展过程为近一千多年来儒、道、佛三家鼎立的基本格局奠定了基础。从一定意义上讲，道教是道家文化的直接继承者和发展者。

在道教的形成和发展过程中，还吸收了儒家学说及阴阳五行思想。道教形成初期，除张角、孙恩等农民起义所利用的民间道教组织外，其它所有上层道教，都不是作为儒家的对立面，而是作为儒学的辅翼者展现于世的。早期道教神学都是把维护礼教作为头等教诫，这方面道教与儒家经学没有多大差别。所以后来的道教大都采取忠于封建宗法制度的立场，而其道德信条中也有大量的规范与儒家道德观念相一致。在儒、道、佛三家的交涉史上，儒、道常

相连袂对抗佛教，也是事出有因的。战国时期以邹衍为代表的阴阳五行思想在秦汉之际广泛传播，并为道家、儒家和神仙家所共同吸收。以致调阴阳，顺四时，序五行，以政令配月令的思想，几乎成了汉人思维模式的普遍特征。早期道教典籍中充满着这种思想，如《周易参同契》以卦爻配阴阳五行，用以说明炼丹、用药与节令火候的关系。不仅道教内外丹学说的重要理论根据是阴阳五行学说，乃至道教神仙谱系的创造，也充满着这种思想因素的影响。

二、汉代活动于苏州地区的神仙方术之士 和魏伯阳其人及其《周易参同契》

自战国到秦汉，随着神仙思想和养生术、炼丹术的发展，相继涌现出了一大批神仙方术之士，同时有关炼丹和养生学的著作也随之问世，在专言神仙黄白之术的淮南《中书》八卷（或《枕中鸿宝苑秘书》）及以炼养观点注解《老子》的河上公《老子道德经章句》之后，至东汉后期出现的魏伯阳的《周易参同契》，对以往养生、炼丹术进行了总结和发展。

在秦汉之际，由于炼养方术得到了统治者的爱好和提倡，已成为一种社会风气，至东汉后期，神仙方术之士的活动更为活跃。东汉初，已把“黄老”与“养性”结合起来。至明帝时，其弟楚王英“诵黄老之微言”。桓帝更是好“神仙”之事者，曾多次派人至苦县祠老子。东汉后期，自然灾害连年不断，自安、顺二帝以降，世家大族和地方豪强势力迅速膨胀，宦官和外戚的斗争也愈演愈烈；地方官吏则“贪残专恣，不奉法令，侵冤小民”（《潜夫论》卷七）。整个社会动荡不安，民众没有一个安定的社会环境，基本生活得不到保障，在黄老思想的影响下，一些好仙之人纷纷遁隐。这使向往神仙、追求长生的风气进入了实践阶段，《周易参同契》就是在这样的社会背景和时代风尚中孕育产生的。

东汉后期，吴会好道求仙之士甚众，不仅有本邑之人遁迹山林，修身养性，而且也有不少外邑喜好仙道者来这里修行布教。据宋范成大《吴郡志》卷九《古迹》记载，洞庭山中的毛公坛，为汉代刘根修仙得道之处。陆龟蒙《毛公坛》诗云：“古有韩终道，授之刘先生；身如碧凤凰，羽翼披轻轻。”《神仙传》云，刘根长安人，自谓“昔入山精思，无处不到”，“后入鸡头山中仙去”。据《神仙传》卷三记载：沈羲者，吴郡人也，学道于蜀中，能消灾治病，救济百姓。由于沈羲“有功于民，心不忘道”，只因“不知服食药物”，所以“寿命不长”，黄老对他甚为怜惜，故遣仙官下界迎接，拜为碧落侍郎，主持“吴越生死之籍”。《神仙传》卷三还有王远东往括苍山，路过吴中，住胥门蔡经家传道的记载。《神仙传》还记载，蔡经邻人陈某，闻经家有神人，乃诣门叩头乞求拜见，远授以“地上主者之职”，临去以一符并一传著小箱中以与之，并告诉陈某，以之可以享寿百岁以上，而且可以消灾治病驱邪。唐代陆广微《吴地记》记载，在吴县西北有蔡经宅，谓蔡经为后汉人，有道术，炼大丹，脱菖蒲，得仙。并谓蔡仙乡即蔡经隐居之处。

另据陶弘景《真诰》卷十二《稽神枢第二》记载：韩崇，字长季，吴郡毗陵人。少好道，林屋仙人王玮玄曾授之以流珠丹一法。后崇任宛陵县令，施行仁政，用道以抚民，虎狼深避，蝗不集界。崇在郡积十四年，政绩卓著，年七十四，入大霍山得道。《真诰》卷十四《稽神枢第四》还记载：郎宗者，字仲绥，北海安丘人。年轻时曾任吴县令。精道术，能预知灾异，一日有暴风经窗间，乃占知京师大火，烧大夏门。遣人往验之，果然如此。朝廷拟征宗为博士，宗耻以占事就职，遂辞官隐居华山（一作花山）下，服胡麻丸得道。

从上述记载中，可以说明如下几个事实：一、后汉末期，神仙方术之士的活动盛行于吴会之地；二、姑苏道教源头当与燕齐和巴蜀文化的关系更近一些，这也为道教起源于滨海及巴蜀地区之说提供一个佐证；三、传道方式与太平道、五斗米道有相类似的特征，即

仍以“符”来为人治病消灾；四、其成道观念，是以行善积功德、清节苦志为尚；五、成道方术，除服饵神丹及药物之外，还须兼修内丹；六、调和仕宦与修道的矛盾，既可以当官又无妨修仙得道，长生不老；这反映了汉末魏晋间，适合贵族士大夫利益的道教已在兴起。

《周易参同契》的作者魏伯阳，其事迹不见于正史，最早为魏伯阳事迹立传的是东晋葛洪。《神仙传》卷二《魏伯阳传》云：“魏伯阳者，吴人也。本高门之子，而性好道术，不肯仕宦，闲居养性，时人莫知其所从来，谓之治病，养身而已。……伯阳作《参同契》、《五相类》，凡二卷。其说如似解释《周易》，其实假借爻象以论作丹之意，而儒者不知神仙之事，多作阴阳注之，殊失其奥旨矣。”（据《云笈七签》卷一百零九，《吴郡志》卷四十）以上所述，说明了如下一些基本事实：魏伯阳是吴会人，出身名门，在吴会之地有一定的声望，可以说是今苏州道教的重要奠基人物；魏伯阳好道术、善养身，是一位不求仕宦专事神仙方术的炼丹家；魏伯阳著有《周易参同契》、《周易五相类》等炼丹著作问世；《周易参同契》的行世，于炼养方术有一定的影响，且引起好事仙道者的注意，且为之作注者甚多，但能得其妙旨者殊寡。这表明在葛洪以前，已有《参同契》流传于世，其作者即是兼通《易》理和养身术、炼丹术的魏伯阳。不过在葛洪于三世纪初所著的《抱朴子内篇·遐览篇》中，只记录了《魏伯阳内经》一卷，并未有《参同契》之书目名称。直至后晋开运二年（945）编成的《旧唐书·经籍志》始著录有魏伯阳撰《周易参同契》二卷、《周易五相类》一卷。在这以前，南朝梁陶弘景所著《真诰》卷十二《稽神枢第二》的自注已提到《周易参同契》。该注云：“《周易参同契》云：‘桓帝时，上虞淳于叔通，受术于青州徐从事，仰观乾象，以处灾异，数有效验。以知术故，郡举方正，迁洛阳市长’。”陶弘景所引之文，已不见于现存的《参同契》中，余嘉锡《四库提要辨证》以为“弘景所引，盖《参同契》序中之文”。“今本《参同契》无此篇，殆传写佚脱，否则后人以其非本文而削之也”。并说：“弘景此注叙《参同契》源流本

之旧序，最明白可据。”此注所说的淳于叔通，名翼。瞿县悉达编《唐开元占经》卷一百二十《蛇入都邑宫庙》引《会稽典录》曰：“淳于翼，字叔通，除洛阳市长。桓帝即位，有大蛇见德阳殿上，翼占曰：以蛇有鳞甲，兵之应也。”此与弘景注文中所言桓帝时之淳于叔通，当为同一人。唐玄宗（公元712—755年在位）时，有绵州昌明令刘知古作《日月玄枢篇（论）》尝云：“抱朴子曰：魏伯阳作《参同契》、《五相类》凡二篇，假大易之爻象以论修丹之旨”（《道枢》卷二十六）。至五代后蜀（934—965）时，彭晓著《周易参同契分章通真义序》，叙述魏伯阳作《参同契》之由来及师承关系。其序云：“按《神仙传》：真人魏伯阳者，会稽上虞人也。世袭簪裾，唯公不仕；修真潜默，养志虚无；博赡文词，通诸纬候；恬淡守素，唯道是从，每视轩裳如糠粃焉。不知师授谁氏，得《古文龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》撰《参同契》三篇。”又云：“未尽纤微，复作《补塞遗脱》一篇，继演丹经之玄奥，所述多以寓言借事，隐显异文，密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世。”此与前引《云笈七签》及《四库全书》之《神仙传》，除魏伯阳的籍贯乡里不同（前书谓为吴人，此云会稽上虞人）之外，在出身，性情嗜好及作《参同契》等问题上，都是大致相同的。

关于魏伯阳里籍究竟以谁说为准，按宋代朱长文所撰《吴郡图经续记》卷上《封域》记载，秦并吞吴越始置会稽郡，其郡治即今苏州。至后汉顺帝永建四年（129），分会稽为吴郡，以浙江中流为界。由此可知在汉顺帝永建四年之前，吴会隶属会稽郡，所以说魏伯阳与淳于叔通同郡。后来吴与会稽分置，当然应以葛洪所记吴人更为准确；抑或伯阳本是吴人，后修道于会稽上虞县。上虞县西南二里有壘山，上有道观，相传西晋太康年间，得金壘（音雷，装酒的器具）于井，遂名为金壘观。《上虞县志》记载：金壘山高数丈，魏真人选胜修炼，著《参同契》于此；旁有丹井，井窰上九下一。又谓，县南十里许有楼山，叠嶂重峦，山半平广数十亩，魏公亦曾卜居。另外在《参

同契》本书中也有作者身份里籍的叙述，下篇有云：“郅国鄙夫，幽谷朽生，挾怀朴素，不乐权荣。栖迟僻陋，忽略令名，执守恬淡，希时安平。远客燕闲，乃撰斯文，歌序大易，三圣遗言，察其旨趣，一统共伦。”彭晓在《周易参同契分章通真义》卷下谓：“此乃魏公自述，不徇世名，至亲道域，安闲燕处，乃撰斯文”。朱熹在《周易参同契考异》中也说：“魏君实上虞人，当作会稽，或是魏隐语作郅。”

魏伯阳里籍上为什么会出现一些不同说法呢？这与东汉以来的士族门阀制度有关。九品中正制度，使士族极为重视自己的门第，为谨防冒籍，朝廷还专门设立谱局。从东汉至唐代，仍然“世重高门，人轻寒族，兢以姓望所出，邑里相矜”，“作者为人立传，每云某所人也，其地皆取旧号，施之于今”。（唐代刘知几《史通·邑里》）各传皆称魏伯阳乃高门之子，自然也不能摆脱这种传统观念。所以，会稽乃是魏伯阳籍贯之旧郡名，这种现象，在过去的传记中是很普遍的。另外，关于伯阳师承问题，上述则本于陶弘景注文而又有所不同。陶弘景注谓“上虞淳于叔通，受术于青州徐从事”。彭晓则云“伯阳以示青州徐从事，至桓帝时，复以授同郡淳于叔通”。余嘉锡《四库提要辩证》卷十九以为“二说不同，疑（彭）晓误也”。从上可知，《参同契》由魏伯阳完成，当在后汉顺帝、桓帝之际。至于淳于叔通受书于魏伯阳和受术于徐从事，两者并无矛盾，“术”非“书”，不影响魏伯阳作《参同契》的论断。

《周易参同契》是流传至今的道教丹鼎派最早和最有影响的理论著作。其所以用此为书名，示其是以《周易》为立论根据；参者，三也，即《周易》、黄老、炉火三事；同者，通也；契者，书契也。显明此书乃据《周易》的原理贯通易、老、丹三学的书典。《五相类》篇有云：“太易情性，各如其度；黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据；三道由一，俱出径路；枝茎华叶，果实垂布；正在根株，不失其素；诚心所信，审而不误。”可视为魏伯阳对书名“参同”之自注。

《周易参同契》分上、中、下三篇及《鼎器歌》一首，共约六千余

字，基本是用四字、五字一句的韵文及少数长短不整的散文体和骚体写成。朱熹评说：“词韵皆古，典雅难通。”历代为之作注者甚多，宋郑樵《通志·艺文略》第五，著录《参同契》及其注本十九部三十一卷，惜多亡佚。唐宋以来的《参同契》注本，《四库全书总目》收入六部十六卷，明《正统道藏》收入十一种。较著名的注本有后蜀彭晓的《周易参同契分章通真义》三卷，宋朱熹的《周易参同契考异》一卷，陈显微的《周易参同契解》三卷及俞琰《周易参同契发挥》九卷等。

《参同契》的中心思想是运用《周易》来揭示阴阳之道，参合黄老自然之理，阐述炉火炼丹之事。宋代陈显微《周易参同契解》卷下第六言：“是皆仰观俯察，远取近用，或寓于言，或修于身，或托于物，事虽分三，道则归一也。”所谓“事虽分三，道则归一”，即指大易、黄老、炉火三者相通，合乎于道；它们“罗列三条，枝茎相连，同出异名，皆由一门”，都是由同一个“大道”而来。俞琰《周易参同契发挥》卷九说：“参，三也；同，相也；契，类也。谓此书借大易以言黄老之学，而又与炉火之事相类，三者之阴阳造化殆无异也。”清人董德宁《周易参同契正义》认为《参同契》三篇之作“总叙大易、内养、炉火之三道，是以上篇言易道为多，而次之以内养，其炉火则间及之；中篇则内养为多，而易道次之，炉火则又次之；下篇乃炉火为多，而内养为次，易道更为次之。此三篇之中，其三道之详简有不同也如此”。从以往诸家注释来看，虽对其核心炼丹内养之意见歧异，然却有一致的认同：即其思想是炼服金丹兼顾调和阴阳，而颇偏重炉火炼丹之事。

代表中国传统文化的儒、道、佛三教文化，其最显著特点，是既宏观又模糊，神秘而不可捉摸，所追求的是无可无不可的境界。如《论语·微子》中记孔子的话：“不降其志，不辱其身，伯夷叔齐欤！”“柳下惠、少连，降志辱身矣。言中伦，行中虑，其斯而已矣。”“虞仲，夷逸，隐居放言。身中清，废中权。”在孔子看来，像伯夷、柳下惠这

些有名的贤人都是有可有不可，气象都不太阔大，都显得局限，他自己则与他们不同，就是“无可无不可”。孔子还赞成“毋必”（《子罕》），即不要固执。孟子继承了这一思想，提出“言不必信，行不必果”（《离娄》下）。然决不是顽钝无耻，背信弃义，也只是“毋必”而已。老子《道德经》中也有与这意思相仿佛的话，如云“无执故无失”（六十四章）。中国人讲佛教经典，也纳入了“无可无不可”的范畴。《参同契》是道教早期的重要经典，且又是援易、黄老、炉火之学于一体，也带有这种思想的明显特征。如书之可作与不可作，书中表白云：“结舌欲不语，绝道获罪诛；写情著竹帛，恐泄天之符；犹豫增叹息，俯仰缀虑思。”沉默不说，有绝道之罪；明白宣示，又恐泄露天机；反复权衡，只好处于说与不说之间，说而含混，隐而欲露。故《参同契》行文多恍惚之辞，类比之喻，文字古奥难通，其真义令人不易捉摸，觉得内中神秘莫测，连朱熹都觉得“无下手处，不敢轻议”。然其思想却宏观远大，以致对道教丹鼎学说具有极大的影响。可以说，魏晋之际江南能成为道教复兴的基地，与《参同契》的行世有一定关系。也正是由于它模糊、神秘、古奥难懂而不可捉摸，以致后世道教内丹学者也附会其书，演说内修功法；之后宋代理学家亦重此书，朱熹尝作《周易参同契考异》，对之颇加推崇。

三、三国东吴孙氏政权的建立与对待宗教之态度

东汉末期，由于地主阶级与农民阶级的矛盾日益尖锐，加之宦官与外戚的斗争，名士与宦官的冲突，导致社会动荡，经济衰落，从而引起了大规模的农民起义。当灵帝（168—188年在位）熹平、光和年间，农民就已四处暴动；南部以梁龙为首领，起义于交趾所辖七郡；中北部以黄巾起义为代表，波及于青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。在农民起义的强大威力面前，东汉王朝已无力应付，于是地方官吏与豪强纷纷招兵买马，割据地盘，聚集力量。在镇压农民

起义的过程中,各个地方势力的力量大大加强了,他们同朝廷只有若即若离的关系。经过数年间复杂的分化和互相吞并的过程后,全国逐渐形成许多割据区域。当时群雄并立,各据地盘,拥兵自重。在割据者长期混战之中,逐步形成三个较大的统治集团——魏、蜀、吴三国。

三国之际,社会动荡,军阀混战不止,人民生活在水深火热之中,因而民间的宗教活动乘势泛滥起来。除了遍布中原八州的太平道和风行巴蜀、汉中一带的五斗米道外,各种民间巫祝祭祀活动也颇为盛行。江南能够成为道教复兴的基地,除本地风土民俗及统治者的态度外,也与徙居江南的士民有关。江东自孙权于公元222年称帝,建立吴国,到公元280年孙皓降晋,共约六十年。在孙吴统治时期,不但中原及巴蜀道教随着北方士庶的南渡而南传,仙道学说也复兴活跃起来,而且佛教也传到了江东,且博得孙权的崇奉。史称孙权好道术,他听长老相传秦始皇曾遣方士徐福携童男童女数千人入海求蓬莱神山及仙药,止于亶洲不还,其子孙有时来会稽买布,会稽东部人海上航行亦有遭风吹至亶洲者。于是孙权在黄龙二年(230)派将军卫温、诸葛直率甲士万余人,浮海寻找夷洲及亶洲,结果但得夷洲(即今台湾省)数千人而还。(《三国志·吴书》本传)孙权对待神仙方士的活动不像孙策那样严加控制,而是采取支持的态度。据《神仙传》卷二记载:孙权尊崇会稽方士介象,遣使征召至武昌,称之为介君。还为象建立第宅,并赠以御帐,前后馈赠达千金。孙权还向象学习隐形术。介象死后,即以其所住屋为庙,孙权还经常前往祭祀。葛洪从祖葛玄,是东吴最著名的方士,善于变幻,据称修道得仙,号为太极左仙公。《神仙传》、《搜神记》及陶弘景《吴太极左仙公之碑》等书,都载有孙权与葛玄交往的传说。《历代崇道记》并载:“吴主孙权于天台山造桐柏观,命葛玄居之;于富春造崇福观,以奉亲也;建业造兴国观,茅山造景阳观,都造观三十九所,度道士八百人。”《三国志·吕蒙传》有吴将吕蒙病笃,孙权“自临

视，命道士于星辰下为之请命”的记载。孙权之子孙登也好道术，在赤乌四年(241)临死前，曾上书孙权说：“愿陛下弃忘臣身，割下流之恩，修黄老之术，笃养神光，加饷珍膳。”(《三国志·孙登传》)景帝孙休曾召道士石春试法，考验其辟谷之术(《抱朴子内篇·杂应》)。末帝孙皓，尝用道士徐宗度为左典军(《真诰》卷十三)。

孙权不但雅好道术，采取宽容放纵的态度对待宗教，而且还利用民俗信仰来神化其皇权。案《祥瑞志》载：孙坚之父孙钟，“家于富春，早失父，幼与母居，性至孝，遭岁俭荒，以种瓜自业。忽有三少年诣钟乞瓜，钟厚待之。三人曰：‘此山下善，可葬，当出天子。君望山下百步许，顾见我等云，即可葬处也。’钟去三四十步便返顾，见三人并成白鹤飞去。钟记之，后死葬其地。地在县城东，冢上常有光环，云气五色，上属于天。及坚母孕坚，梦肠出绕吴阊门。以告邻母，母曰：‘此梦安知非吉祥也。’及坚生，容貌不凡，性阔达，好奇节。孙坚还曾利用民间巫祝祭祀。时袁术表坚假中郎将镇压黄巾军。坚到南阳，太守张咨既不给军粮，又不肯见坚。“坚欲进兵，恐有后患，乃诈得急疾，举军震惶，迎呼巫医，祷祀山川”。孙坚假装有病，骗得张咨前来探看，遂斩张咨。坚夫人吴氏，吴郡钱塘人，初孕策，梦月入怀，既而生策；及权在孕，又梦日入怀，以告坚。坚曰：“日月，阴阳之精，极贵之象，吾子孙其兴乎！”(《建康实录》卷一)。孙权还编造童谣宣传自己应为天子，据《建康实录》卷二云：“初，汉末兴平中，童谣曰：‘黄金车，斑兰耳，开阊门，出天子。’阊门，即吴西郭门也，夫差所造。帝即吴人。”孙氏对于民间信仰及方仙道术的渲染提倡，志在神化皇权，为巩固其统治服务。但这在客观上为神仙道教在江南的活跃与发展创造了一个有利的社会条件，从而为两晋、南朝以来，神仙道教在江南地区发展成为道教的主流奠定了坚实的基础。

四、吴晋之际道教在江南民间的传播

道教早期教派太平道和五斗米道，其主要发源地在东方青、徐与西南巴蜀一带，江南吴地仅有零星的“妖贼”，即以师徒传授、栖居山林修身炼丹的神仙方士之活动。在汉末及三国两晋间的历次战乱中，中原及巴蜀的一些道教信徒为避战乱，纷纷徙居吴地。这期间，据有关史料记载，先后传入江东的，属于太平道支派的，有从东方传来的于君道和从北方传入的帛家道；属于五斗米道派系的，有从蜀中传来的李家道、清水道和本邑杜子恭道团等，此外还有为数众多的被诬为“妖贼”的起义农民，其中直接传播到吴郡并发生过较大影响的，有于君道、杜子恭道团等。葛洪《抱朴子内篇·道意篇》称：“俗所谓道，率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚，既不能修疗病之术，又不能返其大迷，不务药石之救，惟专祝祭之谬，祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟。”这表明其时江南地区的民间道教非常盛行。《抱朴子》又谓“诸妖道百余种”，反映了当时江南民间道教派别林立的杂乱情况。

据史料记载，最早传入江东的道团，是于君道。于君道据说是由东汉顺帝（126—144年在位）时在山东琅玕制作《太平经》的术士于吉（一作干吉）所传，其主要人物有于吉、宫崇、桂帛等人，是一以《太平经》相传承的方士小集团。《抱朴子内篇·勤求篇》称：“故后之知道者，于君、容嵩、桂帛诸家，各著千所篇，然率多教诫之言，不肯善为人开显大向之指归也。”于君即于吉；容嵩即于吉弟子宫崇；桂帛亦于吉弟子，据传为徐州刺史。（《三洞珠囊》卷一引《神仙传》）据《三国志·吴书·孙策传》注引西晋虞溥撰《江表传》记载：

“时有道士琅玕于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴会人多事之。策尝于郡城门楼上，集会诸将宾客，吉乃盛服杖小函，漆画之，名为仙人铍，趋度门下。诸将宾

客三分之二下楼迎拜之，掌宾者禁呵不能止。策即令收之。诸事之者，悉使妇女入见策母，请救之。母谓策曰：‘于先生亦助军作福，医护将士，不可杀之。’策曰：‘此子妖妄，能幻惑众心，远使诸将不复相顾君臣之礼，尽委策下楼拜之，不可不除也。’诸将复连名通白事陈乞之，策曰：‘昔南阳张津为交州刺史，舍前圣典训，废汉家法律，尝著绛帕头，鼓琴烧香，读邪俗道书，云以助化，卒为南夷所杀。此甚无益，诸君但未悟耳。今此子已在鬼策，勿复费纸笔也。’即催斩之，悬首于市。诸事之者，尚不谓其死而云尸解焉，复祭祀求福。”

有关于君的事迹记载，按《江表传》与后来东晋、南朝某些文献所载略有不同。如《云笈七签》卷一百一十一引《洞仙传·干吉》记载：

“干吉者，琅玕人也。其父祖世有道术，不杀生命。吉精苦有逾于昔人，常游于曲阳流水上，得神书百余卷，皆赤界白素，青首朱目，号曰《太平青领书》。孙策平江东，进袭会稽，见士民皆呼吉为干郎，事之如神，策召吉为客。在军中，将士多疾病，请吉[以]水喷漱辄差。策将兵数万人，欲迎献帝讨曹公（操）。使吉占风色，每有神验。将士咸崇仰吉，且先拜吉后朝。策见将士多在吉所，因怒曰：‘吾不如干君邪？’乃收吉，责数吉曰：‘天久旱，水道不通，君不同人忧，安坐船中作鬼态，束吾将士，败吾部曲，今当相除。’即缚吉暴[日中]，使请雨，若能惑天，今日中大雨者，当相原，不尔加诛。俄而云兴雨注，至申，漂没。将士共贺吉。策遂杀之。将士涕泣收葬。明旦往视，失尸。策大怆恨，从此常见吉在其前后。策寻为许贡伏客所伤。照镜，见吉在镜中，因拊镜大叫，胸创裂而死。世中犹有事干君道者。”（编者注：干吉，即于吉）

案孙策杀于吉之事，又见《神仙传》卷一、《搜神记》卷一、《太平经复文序》、《混元圣纪》卷七、《犹龙传》卷四和《北堂书钞》卷一百三十五。另据唐许嵩撰《建康实录》卷一记载：

“建安五年（200）四月……初，吴郡太守许贡见策英杰，乃表策

勇盖于天下，骁雄似项羽，请朝廷征入，不然必为后患。策微知，使人遮得其表，而召贡责之，令武士绞杀。及此兵屯江上，因出猎，马骏，去从骑远，为贡客许昭伏刺之，伤面。时琅玕道士于吉有道术，往来吴中，言事多验，诸将委策拜吉三分之二，策恶之。既至丹徒，责其水旱事，诛吉。自后每独坐，常见吉在左右。及许昭所伤，治疮方差，策性刚，取镜照面，见所伤疮，乃怒曰：‘大丈夫将建功业，而今面如此。’遂掷镜大叫，疮裂而死。时年二十六。”

上述于吉事中有吉往来吴会、吴中，“吴会人多事之”之语。案：吴会即今之吴县城。秦、西汉时之会稽郡治，本在吴县。据《后汉书·襄楷传》记载：汉顺帝时，琅玕宫崇诣阙，进献其师于吉在曲阳泉水上所得神书——《太平青领书》。按从顺帝至建安五年孙策杀于吉，其间相距约六七十年，一般说于吉这时当已近百岁，照理不应再以如此高龄而南下传道。故历来有些学者以为孙策所杀之“于吉”，很可能并非汉顺帝时于曲阳泉水得神书的于吉，抑或有一民间道士伪托于吉之名。在早期道教史上，像这样假冒前世著名道士的事例并不罕见。“于吉”是否也是假托，现已难以断定。但有一点当是确信的，那就是在汉末吴初江东有于君道传播，并且也传到了吴会、吴中（即今之苏州）。

从以上资料还可以看出，于君道所奉持的经典是《太平经》，而其宗教活动的内容主要为“立精舍，烧香、读道书，制作符水以治病”。其传道师盛服执杖，有呼风唤雨、预兆吉凶等方术，被吴会士民奉之如神，显然这是与张角太平道类似的民间道教组织。鉴于汉末农民起义利用宗教的教训，孙策对这种“能幻惑人心”，并博得其部下诸将士的信奉，且能诱使其部下“不复相顾君臣之礼”的妖道，当然不能容忍，因此不顾其母及诸将士的反对，决然杀掉了“于吉”。于吉虽已被杀，然对于吉的信仰却未曾削弱，仍然有信徒祭祀于吉以求福祉。孙策死后，“世中犹有事于君道者”，并且还把孙策之死，说成与诛于吉有关，足见于君道在民众心目中的影响。

另一支相继传入江东的道派是与于君道有一定关联的帛家道。据传说，帛家道的起源，托始于仙人帛和。据葛洪《神仙传》卷七记载：

“帛和，字仲理，辽东人。师董先生行气断谷术。又诣西城山师王君。君谓曰：‘大道之诀，非可猝得，吾暂往瀛洲，汝于此石室中，可熟视石壁，久久当见文字，见则读之，得道矣。’和乃视之，一年了无所见；二年似有文字；三年了然见《太清中经神丹方》、《三皇文》、《五岳图》。和诵之，上口。王君乃曰：‘子得之矣。’乃作神丹，服半剂，延年无极；以半剂作黄金五十斤，救患贫病也。”

案董奉为吴主孙坚时人，王君即王方平，乃后汉时仙人。据葛洪《抱朴子内篇·祛惑篇》记载：西晋时，北方有道士伪托帛和（一作白和）之名传教。帛家道最初也是一个由民间方术之士组成的小集团组织，以金丹经及《三皇文》、《五岳真形图》等道书相传承。后来帛家道传到了南方，被称为“俗神祷”，即祷祀俗神，江左士庶多有奉此道者。据《抱朴子·内篇》及《晋书》《葛洪传》与《鲍靓传》记载：葛洪之师郑隐及其岳父鲍靓都曾以金丹经及《三皇文》、《五岳真形图》等道书传授葛洪，这表明郑隐、鲍靓、葛洪可能原来都曾奉祀帛家道。另据元代赵道一所撰《历世真仙体道通鉴》卷三十一《刘刚传》云：“刘刚，晋时下邳人也。初居四明山，后为上虞令。师事帛君，受道治中部事。”按刘刚师帛和之事，又见唐代木玄虚所撰《四明洞天丹山图咏集》所收《吴上虞令刘公传赞》。《三洞珠囊·救导品》引《道学传》云：晋代吴猛有道术，并能以符水咒说为人治病，“道士舒道云病疟三年，治不差。吴猛授以《三皇文》使讽之，上口，所疾顿愈也”。据陶弘景《真诰》卷四《运象篇第四》载：东晋时出身于丹阳许氏家族的道士许迈，“本属事帛家之道，血食生民”。又卷二十《真胄世谱》称：“华侨者，晋陵冠族，世事俗祷，侨初颇通神鬼，常梦共同飧醢。”华侨家族世奉俗神之事，又见于《紫阳真人内传》。据陶弘景《周氏冥通记》卷一载：陶弘景弟子周子良字元和，家本豫

州汝南郡汝南县人，寓居丹阳建康，“世为胄族，江左有闻，晚叶凋流，沦胥以瘁”。据卷一注称：“周家本事俗神祷，俗称是帛家道。”子良祖母杜氏，“为大师巫，故相染逮”。案卷三注云：其外氏永嘉徐氏；其姨母十岁便出家，随师学道，在余姚立精舍。周子良因“素履帛家之事”，后得病，其姨舅“咸恐是俗神所假”。从上所述可见，六朝时居住在今江、浙一带的许多士族，原来都曾信奉过帛家道。

帛家道流行江左时除以金丹经与《三皇文》相传外，还以《太平经》相传承。帛家道托始于仙人帛和。在六朝以来的道书中，有宣称《太平经》是由太上老君在周赧王时授琅玕于吉，于吉授与帛和。另有一种说法宣称金阙后圣帝君先以素书即《太平经》二卷传于上相青童君，青童君传于西城王君，王君传于弟子帛和，尔后才由帛和传于北海人于吉，使之演为甲乙十部一百七十卷。这两种说法虽有出入，但其共同之处，在于都把有关于吉与帛和的传说牵连在一起，说明晋代的帛家道与东汉末东吴时的于君道、五斗米道之间有着一定的联系。同时也表明，帛家道是魏晋以来一些神仙方术之士根据有关帛和的传说而建立的小道团。此派所行之道术，大致有炼丹服气，祈祷俗神，召劾厌胜等；而在组织形式上大概也有祭酒制及某些科戒制度。上列那些江左士族，在东晋、南朝时大都由帛家道归于道教上清宗派，后来成为唐代道教大宗。帛家道既然在吴、晋时传到了江左，且盛行于吴郡毗邻之丹阳、会稽，据此可以断定，吴、晋时代帛家道肯定也传到吴郡本邑，并有一定的影响。

这时传入江左的另一个重要的民间道派是李家道。该派起源托始于仙人李八百。据葛洪《神仙传》记载：汉末、三国之际，巴蜀地区有许多李姓方士，象李八百、李阿、李意期等。汉末张鲁祖父张道陵在巴蜀、汉中传播五斗米道，设立二十四治，与此等人物颇有关系。至吴、晋时，遂有人假托李八百之名，来江左传播李家道。据葛洪《抱朴子内篇·道意篇》记载，李家道是由蜀人李宽传入江东的：

“后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病颇愈。于是远近

翕然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百，而实非也。自公卿以下，莫不云集其门。后转骄贵，不复得常见，宾客但拜其外门而退，其怪异如此。于是避役之吏民，依宽为弟子者恒近千人，而升堂入室高业先进者，不过得祝水及三部符导引日月行气而已，了无治身之要、服食神药、延年驻命、不死之法也。”

该篇又说：

“余亲识多有及见宽者，皆云宽衰老羸悴，起止咳噎，目瞑耳聩，齿坠发白，渐又昏耗，或忘其子孙，与凡人无异也。然民复谓宽故作无异以欺人，岂其然乎？吴曾有大疫，死者过半。宽所奉道室，名之为庐，宽亦得瘟疫，托言入庐斋戒，遂死于庐中”。“宽弟子转相教授，布满江表，动有千许”。

据此推断，李宽来江东传教大约在吴末、西晋之初，李家道的道术与五斗米道大体相同，亦是以祷祝、符水为人治病。这与葛洪主张的以炼丹服食，冀求长生不死成为神仙的金丹道派不同。故葛洪称“其术至浅”，并斥之为“妖道”。

关于李家道是否传到了吴郡，惜无资料直接佐证，但有一点可以肯定，即李家道在江东传播时期，吴郡亦深受影响。李家道崇奉的仙人李八百，或号八百岁公，一云动则八百里，其号分歧如此，不知孰是。但李八百系蜀人所崇奉的一位神仙，则是一致的。道教追求神仙的目的，最突出的就是“长生久视”。东晋安帝时，孙泰、孙恩在吴、会稽两郡发动的农民起义，利用谰言，并号其徒众为“长生人”，当是受到了李家道的影响。

五、东晋、南朝时期的苏州道教

在中国道教发展史上，魏晋南北朝是一个重要的转折时期。从西晋的短期统一，迨及晋室南渡，经东晋及南朝之宋、齐、梁、陈，至隋朝一统，历时二百七十二年。在此期间，道教经过门阀士族的改

造,发生了重大的变化,即从早期原始幼稚的民间道教发展演变为完备成熟的宗教,从主要传播于民间的道团上升为官方承认的正统宗教。这一时期的江南各地是道教发生变革的主要地区。当时的吴郡及其毗邻之丹阳、晋陵、会稽等地,是道教最为活跃的基地。东吴、西晋之际,道教虽继续在江南民间传播,民间神仙方士的活动也颇为活跃,然道教在当时统治阶层中的影响还不大,且受到朝廷及士大夫阶层的抑制和排斥。到西晋末及东晋以降,道教却一帆风顺,不仅在社会各阶层中受到尊崇,而且在门阀士族中迅速扩展。其所以会出现这一现象,是与当时的社会状况及文化思潮密切相关的。

两晋时期,统治阶级极端腐败,门阀士族垄断政治经济,人民生活十分痛苦。在这种情况下,宗教的势力最易于发展。神仙方术虽常为世人所讥讽,然其养生之道,亦旨在顺乎自然。而顺乎自然,也是西晋以来盛行的老庄玄学之根本要义。《抱朴子内篇代畅玄篇》称,五声八音可以损聪,鲜华艳采可以伤明,清醪芳醴可以乱性,冶容媚姿可以伐命,此皆反乎自然。而玄道,则是自然之始祖;玄道者,得之则永存,失之则夭折。因此,举凡咽气餐霞之术,神丹金液之事,均须与自然契合。至若老庄清谈,主恣情任性,忽忘形骸,超然于尘埃之表,不为礼法所拘束,其旨亦在道本无为。而神仙道教之要旨是以养生度世为务。其闲散避世,云游仙鹤,服食炼丹,怡神养性,清虚自守,海阔天空地玄想神奇缥缈的神仙生活,正适合门阀士族的胃口需要和情趣。是故自东晋以来,名门贵胄雅好服食,追随道士养生避世的风气愈甚。玄学、仙道、佛教,风靡于上层社会。这种风气之所以盛行不衰,最主要的原因是依靠了封建帝王、贵族官僚、士大夫们的提倡和支持,也是那个时代统治阶级思想意识和精神风貌的具体反映。这种思想意识和精神风貌的展示,对于民间道教的发展发生了很大的影响。魏晋以来的天师道经典,增饰了许多有关张道陵辟谷炼丹、白日升天的神异事迹,这表明早

期道教为迎合门阀士族的需要和追求,道教已发生变化,投上层社会之所好。东晋以来,道教所以能够在江南复兴,并成为唐宋以后中国文化的重要组成部份之一,与这一时期门阀士族信奉道教有密切的关系。道教的这一变革,标志着道教已从民间宗教发展为成熟的官方正统宗教。

据唐代释玄嶷《甄正论》记载,五斗米道从北方传入江南,大约始于西晋统一。该书云:“晋武帝平吴以后,道陵经法流到江左。”据史书记载,五斗米道自张鲁而下,继行五斗米道的人是犍为陈瑞,后因势力庞大,于西晋武帝咸宁三年(277),被益州刺史王浚所杀(《华阳国志》卷八)。据乾隆《长洲县志》记载:苏州城中已于西晋武帝咸宁二年(276)创建“真庆道院”,即今之玄妙观。可见,三国、西晋之际的社会动荡局面,促使五斗米道转向江南发展。东晋时,门阀士族信奉五斗米道的人数大大增加。陈寅恪在《天师道与滨海地域的关系》一文中指出:东晋、南北朝时期的许多门阀士族,都是信奉五斗米道的世家。当时北方的大士族如清河崔氏、范阳卢氏、冯翊寇氏、京兆韦氏、天水尹氏,南方侨姓大士族琅玕王氏、高平郗氏、颍川庾氏、陈郡殷氏、阳夏谢氏、泰山羊氏、谯国桓氏、汝南周氏、晋王室司马氏,次等士族如琅玕孙氏、长乐冯氏、吴地士族丹阳葛氏、许氏、陶氏、吴兴沈氏、晋陵华氏、会稽孔氏、钱塘杜氏、吴郡顾氏、陆氏、张氏、孙氏(孙吴后裔)等等。这些家族中都有人信奉道教。这样多的门阀士族信奉道教,标志着道教在东晋时向上层社会的传播取得了很大的成功。唐、宋时期,方外之士素被学士及史界排斥讥讽,是故名士道流虽雅好神仙方术者甚众,但史书多缺而不载,而笔记、野史虽偶有所见,也皆基于雅儒观念,终究未曾深论,仅是一鳞半爪,实难详审其真面目。正如唐代沈汾所撰《续仙传》序中所说:“史书不载神仙之事,故多不传于世。详其史意,以君臣父子理乱忠孝之道激励终古也。若敦尚虚无自然之迹,则人无所拘制矣。”(《云笈七签》卷一百一十三)所论甚为中肯。由于缺乏资料,本

节仅列举吴郡土著士族及与其有关联之毗邻诸郡侨姓士族信奉道教的大略情况，以见东晋时苏州道教深入士族阶层中的传播状况。

在今苏州及其附近的丹阳、晋陵、会稽一带地区，居住着一些著名的吴地士族，如丹阳葛氏、陶氏、许氏，晋陵华氏，吴郡朱、张、顾、陆及孙吴后裔等等，这些多系吴地土著或晋以前较早南下的门阀士族，他们彼此通婚，在孙吴政权统治时期已经形成强大的地方势力。西晋灭吴以后，对江南士族采取歧视态度，到了东晋他们又受侨姓士族压制，在仕途上很不顺利，大多数只能充任掾属之类低级官吏，故常心怀怨怼，悒悒不得志，因而，有不少人转向宗教中寻求安慰。东晋以来，因受北方及巴蜀南下五斗米道徒，尤其是天师道女祭酒魏华存（西晋司徒魏舒之女）的影响，江南士族原多信奉帛家道或师事左慈者，传而习方仙道，这样一来，他们大多转向信奉天师道。在东晋、南朝茅山上清经系形成过程中，有着重要影响的高道名流，像葛洪、杨羲、许谧、许翊、葛巢甫、陆修静、顾欢、孙游岳、陶弘景、陆逸冲等等，他们大多出身于吴地士族。

居住吴郡而毗邻会稽的著名士族，如琅玕王氏家族中的王羲之一门，是东晋以来最有代表性的文化士族，也“世事张氏五斗米道”。《晋书》本传称：“羲之雅好服食养性，不乐在京师，初度浙江，便有终焉之志。会稽有佳山水，名士多居之，谢安未仕时亦居焉。孙绰、李充、许询、支遁等皆以文义冠世，并筑室东土，与羲之同好。”与王羲之交往的这些人中，有著名的清淡名士谢安、许询、佛教名僧支遁，以及善占诵信奉佛道的士族分子孙绰，而羲之本人则信奉道教。他们彼此引为同道，向往隐遁山林、服食养性、清淡优游的生活。王羲之去官后，即与东土人士尽山水之游，弋钓为娱。又与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山。王羲之有七子，知名者五人。其诸子亦信奉张氏五斗米道，而次子会稽内史王凝之奉之弥笃。孙恩起义军攻会稽时，部下将佐皆请备战，而“凝之不从，方入室请祷，出语诸将佐曰：‘吾已请大道，许鬼兵相

助，贼自破矣。’既不设备，遂为孙恩所害”。其弥笃之程度，可以想见。又第七子王献之有病时，家人为之上章首过，其兄王徽之也乞求道士作法，愿代弟死。（《建康实录》卷十）王羲之父子诸人，皆为书法名家，羲之为道士写《道德经》、《黄庭经》换取白鹅，誉为书林韵事。王献之亦写有道教符箓和神咒（米芾《画史》）。与王羲之家世代通婚的高平郗氏，也是东晋著名的奉道世家（见《晋书》本传）。如羲之内弟郗昙、郗愔均奉天师道。《晋书代郗愔传》称：“会弟昙卒，益无处世意，在郡优游，颇称简默，与姐夫王羲之、高士许询并有迈世之风，俱栖心绝谷，修黄老之术。后以疾去职，乃筑宅章安，有终焉之志。十许年间，人事顿绝。”郗愔信道甚精勤，“手自起写道经，将盈百卷”（《太平御览》卷六百六十六引《道学传》）。与王、郗二族同为一派侨姓士族，及互相通婚的陈郡殷氏、颍川庾氏、阳夏谢氏等家族，也信奉天师道或与道士交往密切。如《晋书代殷仲堪传》称：“仲堪能清言，善属文，每云三日不读《道德论》，便觉舌本间强。其谈理与韩康伯齐名，士咸爱慕之。”并称仲堪“少奉天师道，又精心事神，不吝财贿，而愈行仁义，嗇于周急。及（桓）玄来攻，犹勤请祷”。《道学传》还称他“家有疾病，躬为章符，往往有应”。（《三洞珠囊》卷一）又如《晋书代谢鲲传》称“鲲少知名，通简有高识，不修威仪，好老、易，能歌善鼓琴”，其族裔中侨居会稽的谢玄一门，就信奉五斗米道。据钟嵘《诗品》卷上记载：“初，钱塘杜明师夜梦东南有人来入其馆。是夕，即灵运生于会稽。旬日，而谢玄亡。其家以子孙难得，送灵运于杜治养之，十五方还都，故名‘客儿’。”《宋书代谢灵运传》说他与隐士王弘之、孔淳之等，“纵放为娱，有终焉之志”。这种送小儿于道观中养之，后来逐渐演变成为一种民间习俗。据《湘山野录》卷上称，这种习俗始于今之苏州：“吴越旧式，民间尽算丁壮钱以增赋役。贫匮之家，父母不能保守，或弃于襁褓，或卖为僮妾，至有提携寄于释老者。”南朝梁武帝曾三次舍身佛寺，之后嬗变为小儿寄名僧寺的习俗。如《旧京琐记》卷一有云：“富贵人家多信

佛，故僧道之地位甚高，子弟往往拜僧为师，求其保护，甚有以子息艰难，恐难长养，而购一贫家儿令其为僧者，谓之替身。”一般人家买不起别人的孩子，只有带自己的孩子到庙中焚香祷告，求道士、和尚为之起名，称寄道名、僧名，之后小儿即作道人、僧人装束，至十二岁跳墙还俗时才更换。道教、佛教对世俗生活的这种影响，表明晋时吴地民间崇奉道教的风气已很普遍。

虽然吴地士族在政治上与侨姓士族有矛盾，但是因宗教关系也彼此有交往。像许迈是出自东晋著名奉道世家丹阳许氏，就与王羲之过从甚密。《晋书》的作者把他附于王羲之之后，即有这种观念。许迈曾从东海太守鲍靓（葛洪岳丈）学道法，探其至要。迈尝立精舍于余杭悬雷山，往来茅山、包山诸洞室，放绝世务，以寻仙馆。永和二年（346）移入临安西山，“登岩茹芝，眇然自得，有终焉之志”。（王）羲之每造之，未尝不弥日忘归，相与为世外之交。（《晋书代许迈传》）

东晋一代，作为最高统治者的帝王之中，也出现过一些信奉道教的帝王贵胄，如东晋明帝司马绍尝敕改建苏州城中“真庆道院”。据《长洲县志》记载：泰宁二年（324），“明帝梦三清道祖命乘云玉辂至吴郡锦帆泾驻跸，天真交集扈从，帝稽首道祖前，矢愿兴道保国，道祖嘉悦。帝觉而异。即敕改建上真道院，周围纡回，选高行道士李知常等焚修。永免徭役”。这种记述虽不能让人尽信，但明帝信道，并曾敕建奉道场所当属事实。又《晋书代哀帝纪》称：哀帝司马丕“雅好黄老，断谷、饵长生药。服食过多，遂中毒，不识万机”。简文帝司马昱“清虚寡欲，尤善玄言”（《晋书代简文帝纪》），既好清谈，又崇信道教与佛教。据释宗唱《比丘尼传》载：“简文帝先事清水道师。道师即京都王濛阳也。”按清水道属五斗米道支派，托为张天师家奴所创，乃以清水为人治病。其时，清水道主要流行于楚、越之地，吴郡地处楚越之间，有信奉清水道者，当毋容置疑。东晋孝武帝司马曜及其弟司马道子，都是诞生于崇尚玄谈、迷信佛、道的家

庭。他们当权后，生活糜烂，政治腐败，佞信佛、道。孝武帝晚年更是“溺于酒色，始为长夜之饮”，尝举酒劝长星，哀叹“自古何时有万岁天子”。（《晋书·孝武帝纪》）他排斥名相谢安，擅自用司马道子辅政。而司马道子也是昏聩腐败的家伙，《晋书·简文三子传》称他“蓬首昏目，政事多阙”，“用度奢侈，下不堪命”。他与孝武帝但以“酣歌为务”。其昏聩程度，盖可想见。

东晋王室贵胄信道佞佛如此，南朝宋、齐、梁、陈诸帝崇道者亦不乏其人。其中最著名者有宋文帝刘义隆、宋明帝刘彧，齐明帝萧鸾、齐东昏侯萧宝卷，梁武帝萧衍、梁简文帝萧纲、梁元帝萧绎，陈武帝陈霸先、陈宣帝陈顼等。南朝刘宋王朝是靠镇压孙恩起义军和平定桓玄叛乱起家的军阀刘裕建立的。刘裕建国之初，在政治、经济上采取了若干抑制门阀士族势力的改革措施，使寒门庶族地主的地位有所上升，客观上有利于社会稳定和生产发展，因而在宋初的三四十年间，出现了相对繁荣安定和小康局面，史称“元嘉之治”。然自元嘉末年，文帝太子刘劭及其姐东阳公主、弟刘濬等，敬事天师道女巫严道育，以巫蛊之术，诅咒文帝，逆谋篡位，事发后又掩护严道育逃亡。（《宋书·二凶传》）文帝因此欲废劭、濬，二人遂杀父篡位。刘劭及严道育等后来虽被杀，但宋初元嘉小康局面从此转衰，皇室内部陷入不断的内哄和互相残杀，统治阶级也就更加信奉宗教。文帝及以后诸帝均信巫，孝武帝刘骏曾让巫师为其召唤死去的宠妃。（《南史·殷淑仪传》）前废帝刘子业同建安王、山阳王、山阳公主，“于华林园竹堂射鬼”（《建康实录》卷十三），又令后堂道士爰季真从剡县马朗家取《上清经》入内，于华林园开看。宋明帝刘彧“末年好鬼神，多忌讳，言语文书，有祸败凶丧及疑似言应回避者，数百千品，犯者必加罪戮”。（《建康实录》卷十四）明帝不仅信巫术，而且迷信道教和佛教。明帝有疾，还曾召陆修静修斋醮疗疾，并为国祈祷（见陈代马枢《道学传》）。齐明帝萧鸾也迷信巫术和道术，曾有疾，尝“身衣绛衣，服饰皆赤，以厌之”（《建康实录》卷十五）。东

昏侯萧宝卷“于后宫起仙华、神仙、玉寿诸殿”，等到萧衍兵至近郊，“乃聚兵为固守之计。而信鬼神，迎拜蒋子文为相国、扬州牧，封钟山王”（同上书）。

梁朝创立者武帝萧衍不仅笃信佛教，而且也迷信道教。《隋书·经籍志》说：“（梁）武帝弱年好事，先受道法，及即位，犹自上章。朝士受道者众，三吴及滨海之际，信之逾甚。陈武（帝）世居吴兴，故亦奉焉。”可见梁、陈之际，道教在江南发展的基本概况。梁武帝在所作《述三教诗》中说：“少时学周孔，弱冠穷六经”，“中复观道书”，“晚年开释卷”。说明梁武帝早年信奉道教。但在他即位后的第三年（天监三年），却舍道事佛。之后，虽笃信佛教，还曾几次舍身佛寺，然并未禁止道教活动，且与道士陶弘景交往密切，恩礼隆厚。还敬信南岳道士邓郁。《南史·邓郁传》称，梁武帝对邓郁“敬信殊笃。为帝合丹，帝不敢服，起五岳楼贮之供养，道家吉日，躬往礼拜”。《登真隐诀》记载，武帝于天监四年（505），又召邓郁至都，权住蒋山，后并“敕给九转药具，令还山营合”。天监十年（511），邓郁“无病而终”，“武帝后令周舍为《邓玄传》，具序其事”（《南史·邓郁传》）。武帝之后的几代皇帝，如简文帝萧纲、元帝萧绎也信奉道教。简文帝曾从陶弘景受道法，除撰佛教论著外，还有《老子私记》十卷、《庄子讲疏》二十卷等道书，并为张道陵第十二代孙张道裕的招真馆撰碑记。（《全梁文》卷14）梁元帝萧绎于承圣三年（554）在龙光殿讲《老子》义，尚书左仆射王褒为执经（《梁书·元帝纪》）。又亲撰《陶先生朱阳馆碑》、《南岳衡山九真馆碑》、《青溪山馆碑》。《道学传》称：陈高祖（即武帝）“于义仙馆发讲，兰陵人萧子祯字虔华，被褐起座，舍所造织成经巾，以充供养”；并为道士徐师子“立宗虚大馆，引师子为其馆主”。《云笈七签》卷六《三洞经教部》称：陈宣帝陈顼好道术，乃命太平周法师诃智响往取此经（按指《太平洞极经》），“请还台邑，帝乃具礼迎接，安于至真馆供养”，并命周法师“于至真馆开敷讲说，利安天下，时称太平”。

从以上所述可以看出,东晋、南朝时期,统治阶层及与吴郡毗邻诸郡之侨姓门阀士族信奉道教或与道士交往密切的大略情况。下面我们再来分述一下吴郡本邑士族门阀信奉道教或与道士交往的情况,以见吴会之地在这段时期内道教发展的梗概。

吴中土著士族以朱、张、顾、陆四姓最为显闻,陆机所谓“八族未足侈,四姓实名家”,即此四姓。宋代朱长文撰《吴郡图经续记》称:“其在江左,世多显人,或以相业,或以儒术,或以德义,或以文词。”虽未明显点出与道教之关系,然考史书及志乘所载人物事迹,这些家族中都有人信奉道教或与道教有关联。如陆氏家族中之陆凯、陆机、陆云、陆玩、陆纳、陆慧晓、陆杲、陆修静、陆瑒、陆瑜、陆庆、陆逸冲等等,有的性情清操,专志内守;有的雅好黄老,或崇尚玄学;或善占诵,或精于技艺;或以隐遁为务,或从其平生交往中都可看出与道教有关联。如《晋书》陆云本传称:“初,云尝行,逗宿故人家,夜暗迷路,莫知所从,忽望草中有火光,于是趣之。至一家,便寄宿,见一少年,美风姿,共谈《老子》,辞致深远。向晓辞去,行十许里,至故人家,云此数十里中无人居,云意始悟。却寻昨宿处,乃王弼冢。云本无玄学,自此谈《老》殊进。”又如陆纳为尚书令时,尝患恶疮,告道士杜子恭云:“奕世短寿,临终皆患此疮。”子恭为其奏章,又与灵飞散,且谓曰:“君厄命已过,可至七十。”后果如其言。(《三洞珠囊》卷一百三十一《道学传》)再如陆逸冲,字敬游,传称他“少笃道法,接物则贵贱均意。善于抚众,为远近所依也”。(《道学传》)据称陆逸冲尝师事陶弘景,陶弟子多人,“唯王远知、陆逸冲称上足焉”(《玄品录》卷三)。在吴郡陆氏后裔中,曾对道教经典的分类整理,教义的发展变化,戒规科仪的制订完善等作出重大贡献,且被奉为南朝道教的一代宗师,对当时及后世道教发展影响甚大的人物是陆修静。陆修静虽然出身于吴郡陆氏士族,亦曾偶尔往来于吴地之丹阳茅山,但是他一生的活动大都以庐山为中心,故本处不列述其生平事迹。

在吴郡土著士族顾氏苗裔中,信奉道教或与道士有交往之人物,如顾琛,字弘玮,《南史》本传称他“谨确不尚浮华”,景平(423年)中为朝请,假还东,日晚至方山(即洞庭山)。时有道士呼其为“顾吴郡”。琛因誓之曰:“若得郡,当于此立庙。及废帝即位(465),果为吴郡太守,乃立白马庙于方山。琛母孔氏为会稽奉道世家,善修养,时年百余岁。晋安帝隆安初,琅玕王廕于吴中作乱,以女为贞烈将军,悉以女人为官属,以孔氏为司马。及孙恩起义,东土饥荒,孔氏散家粮以振邑里,得活者甚众(《南史》卷三十五)。又如顾欢笃志好学,父早歿,后因母亡,遂隐遁不仕。欢于剡县天台山开馆聚徒,传授老庄之学,受业者近百人。欢尤善道术,事黄老道,通解阴阳术数,晚年服食,不与人通,尝著《夷夏论》。欢是南朝道、佛斗争与儒、道融合的重要人物,详见于后。再如顾越,字允南,《南史》本传称他“幼明慧,有口辩,励精学业,不舍昼夜”。“至于微言玄旨,《九章》七曜,音律图纬,咸尽其精微”。越曾与周弘正、周弘直兄弟交游,声誉日重,“特善庄老,尤长论难,兼工缀文,闲尺牍”。后以世路未平,无心仕进,因归乡里,栖隐于武丘山(即虎丘山)(《南史》卷七十一)。在顾氏族裔中,与道教关系最密切,且对南朝道教在江南的传播和发展影响最大的人物,当首推南齐时的顾欢。其次还有南陈时的顾野王,也与道教有关系,尝撰《符瑞图》、《续洞冥记》等。

吴郡另一著名士族张氏子孙中,信奉道教或与道士交往密切的人,如张裕,字茂度,《宋书》本传称他为张良后裔,尝隐居本县之华山,自绝人事,优游野泽,如此者七年。张裕,清简寡欲,尤长于《易》,言精理奥,见宗一时,并尝学辟谷之术。又如张融,《南齐书》本传称:弱冠时,就与同郡道士陆修静有交往,并与道士杜京产交往密切,是一位十足的宗教人士,“右手执《孝经》、《老子》,左手执小品《法华经》”。自著《门论》(一作《门律》),谓“吾门世恭佛,舅氏奉道。道也与佛,逗极无二,寂然不动,致本则同”(《弘明集》卷六)。张融是继同时代同郡道士顾欢作《夷夏论》之后,首作道释调合之

论,也是南朝道、佛斗争的主要参与者。再如张充,《梁书》本传称他“学不盈载,多所该览,尤明老、易,能清言”。张昭以孝性闻乡里,父母皆卒,“遂布衣蔬食,十有余年,杜门不出,屏绝人事”(《陈书》本传)。张绎字士和,“专心道法,沉浮世也。随时语默,居贫守约,处之无闷也”。奖励学徒,整肃法事,屡讲众经,理致深密,词端华辩,当时所宗。梁武帝萧衍雅相欣赏。时陶弘景尝著《法检论》,明释老二教,绎往复讨论,甚有条理,受到陶弘景的嘉许。张绎还善八体书,别制云篆,作茅山南洞碑甚工。(《道学传》)曾做宗虚馆主,道士正。梁普通三年(522)立于茅山的《九锡真人三茅君碑》,署名“三洞弟子领道士正吴郡张绎立”(《茅山志》卷二十)。又张允之,《道学传》称:少而出家,依随师友。尝“被敕为茅山南洞崇元馆主。后馆前别地为金陵馆,静隔人物,修习至道焉”。张洗善玄言,《道学传》称他“屡讲《老子》,修行上道,讨论上经,人自远来集也。洗寻求真秘,甚识崇尚”。吴郡朱氏族裔中,如朱选之,字处林,以孝义闻名乡里,为南齐大道士顾欢女婿(《南齐书》本传)。子朱异字彦和,《南史》本传称“遍览五经,尤明礼、易。涉猎文史,兼通杂艺,博奕书算,皆其所长”。尝“启述于仪贤堂奉述(梁)武帝《老子义》,敕许之。及就讲,朝士及道俗听者千余人,为一时之盛”。

东晋、南朝时,道教在江南的传播和发展,不仅体现在许多皇室贵胄和门阀士族信奉道教或与道士交往密切,对苏州道教有直接影响外,另一方面在此时期吴郡本邑也涌现出了众多崇奉道教或精研道术的士庶人物,如参与造作上清经系的重要人物杨羲即为苏州人。陶弘景《真诰》卷十九《真诰叙录》述上清经系渊源云:“伏寻《上清真经》出世之源,始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子(364),紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降,授弟子琅玕王司徒舍人杨某(即杨羲),使作隶字写出,以传护军长史句容许某(谧),并第三息上计掾某某(即许翔),二许又更起写,修行得道。”又卷二十《真胄世谱》记载:杨羲生于东晋成帝咸和五年(330),本似是吴人,来居

句容。羲为人洁白，美姿容，善言笑，工书画。少好学，读书涉经史，性渊懿沉厚。与许迈、许谧年并悬殊，而早结神明之交。太和初（366），简文帝司马昱为丞相时，因许谧的推荐，用为公府舍人。在此之前，杨羲先以穆帝永和五年（349）受《中黄制虎豹符》，六年又就魏华存长子刘璞受《灵宝五符》。按《茅山志》卷十《上清品·嗣上清第二代玄师》记载：杨羲以孝武帝太元十一年（386）去世，年五十七。华侨为“晋陵冠族”，且与许氏联姻，则知杨羲亦非寒庶。杨羲传另外见宋范成大《吴郡志》卷四十，惜校点不精，错字太多。又如褚伯玉，《南齐书》本传载：褚伯玉字元璩，吴郡钱塘人。少有隐操，寡嗜欲。年十八，父为之婚，妇入前门，伯玉从后门出。遂隐霍山，“炼液餐霞，积年绝粒”。后栖居瀑布山（一云浙江、一云南岳瀑布山）。性耐寒暑，时人比之王仲都。在山三十余年，隔绝人物，“妙该术解，深览图秘，采炼纳御，靡不毕为。”“王僧达为吴郡，苦礼致之，伯玉不得已，停郡信宿，才交数言而退”。齐高帝萧道成即位，诏吴、会二郡以礼资迎，又辞以疾。高帝不欲违其志，敕于剡白石山立太平馆居之。因“伯玉好读《太平经》，兼修其道，故为馆名也”（并见《道学传》）。伯玉卒于建元元年（479），享年八十六，孔稚珪曾从其受道法，并于馆侧立碑。再如褚雅，字玄通，吴郡钱塘人。梁末时隐居句曲山。《道学传》称褚雅“重施轻财，拯物无厌，营田若熟，以乞贫者。常早起洒扫，取水遍以周给。觅樵薪乞人。或夏月种瓜，恣人来取也”。其它人如陈景尚也很知名，《道学传》记载，“陈景尚，吴人也。善讲诵，道释中皆不可及。制《灵书经》，大行于世。梁邵陵王甚重之，召景尚随王之郢，终于江夏。”史袭先，字继道，亦吴人。《道学传》称他“舍妻长斋”。尝起道馆，梁武帝萧衍嘉之，赐名曰“大通玄馆”。还有淳于普洽字法洞，亦吴郡人。少出家为道士。“市北有石名生，舍宅为馆，名为崇信，以普洽为馆主也”（《上清道类事相》卷一）。宋文同，字文明，吴郡人。传称他长于著述，讷于口辞。曾于梁简文帝时撰《灵宝经义疏》。“学者宗赖，四方延请”（《道学

传》)。按北宋陈景元辑《灵宝度人经集注》除收齐严东,唐薛幽栖、李少微、成玄英等人注外,亦收有宋文明《灵宝经义疏》文,如卷一有李少微之“宋君曰”即是。东晋迄南朝间,江南道教由于得到统治者及士族阶层名士的隆遇与扶持,无论是在教理教义、经典科教、戒规制度等方面都得到了长足的发展。如当时出现的上清经系、灵宝经系及许多著名高道,对苏州道教都曾发生过影响,而且这些经系的造作过程都有吴郡人士的参与。

关于灵宝经系的出现,大致与上清经系相同或略晚,其来源,道书中说法不一。其中与吴中有密切关系之传说,是《灵宝五符经》的显示。《抱朴子内篇·辨问篇》云:“《灵宝经》有《正机》、《平衡》、《飞龟授帙》凡三篇,皆仙术也。吴王伐石以治宫室,而于合石之中,得紫文金简之书,不能读之,使使者持以问仲尼。而欺仲尼曰:‘吴王闲居,有赤雀衔书以置殿上,不知其义,故远谘。’呈仲尼以视之。曰:‘此乃灵宝之方,长生之法,禹之所服,隐在水邦,年齐天地,朝于紫庭者也。禹将仙化,封之名山石函之中,乃今赤雀衔之,殆天授也’。”葛洪之说,源自东汉袁康的《越绝书》。该书谓大禹治水时,尝遇一神人授以《灵宝五符经》,并诫之曰:“事毕,可秘之于灵山。”“禹成功后,乃藏之于洞庭包山之穴。至吴王阖闾之时,有龙威丈人得符,献之”。上述记载虽有杜撰成分,不能尽信其实,但有一点可以说明灵宝经系之渊源,似与洞庭包山(即今太湖洞庭山)有某种关系。据陈国符《道藏源流考》考证:《灵宝经》即《灵宝五符经》,亦称《五符经》。今之《灵宝经》即《灵宝无量度人上品妙经》(简称《度人经》),是从古之《五符经》逐步衍繁而来。它们虽出于不同时代,不同人之手,但彼此之间又存在着十分密切的关系,也是在同样的理论基础之上发展起来的。

东晋、南朝这段时间,是苏州道教史上的一上重要发展时期。这从上述当时从道人数之多,就可窥其一斑。在这段时间中,道教与佛教之间虽然有排斥、有斗争,但又互相融合、互相吸收,各自发

展。

六、杜子恭道团及孙恩卢循起义与苏州道教

东晋、南朝时期，曾发生过两起在中国历史和道教史上具有重大影响的事件：一是孙恩、卢循发动的以道教组织形式为特征的大规模农民起义；二是围绕顾欢的《夷夏论》所引起的佛道之间空前激烈的斗争及儒、道、佛三教的融合。这两件事都与苏州道教直接有关。

孙恩、卢循起义是继东汉末黄巾起义之后又一次利用道教发动的较大规模的农民起义。这次起义发生于东晋安帝隆安三年（399），后来虽然失败了，但对东晋王朝却是一次沉重的打击，从此一蹶不振，以致覆亡。

早期道派“五斗米道”自西晋一统后传播到江南以来，到东晋时期演变成为“天师道”，其中在吴郡地区传播的最有影响的天师道组织，是杜子恭道团。杜子恭道团是由信奉“五斗米道”的吴郡钱塘杜氏家族首创。据有关道教典籍记载，东晋时，杜家传五斗米道的有二人：一为杜曷，字叔恭；一为杜炁，字子恭。但《晋书·孙恩传》和《南史·沈约传》均作杜炁。按曷、炁二字意义相通，皆为光明之义。而杜子恭道团的创始人后被教民称作杜明师，可知二者当为一人，谓二人者当不确。据《道学传》卷四记载：

“杜炁，字子恭。及壮，识信精勤，宗事正一。少参天师治策，以之化导，接济周普。行己精洁，虚心拯物，不求信施。遂立治静，广宣救护，莫不立验也。为人善治病。人间善恶，皆能预睹。上虞龙稚、钱塘斯神，并为巫覡，嫉炁道王，常相诱毁。人以告炁，炁曰：‘非毁正法，寻招冥考。’俄而稚妻暴卒，神抱隐疾，并思过归诚。炁为解谢，应时皆愈。神晚更病。炁语曰：‘汝藏鬼物，故气祟耳。’神即首谢曰：‘实藏好衣一箱。’登取于治烧之。豁然都差。（据陈国符《道

藏源流考》附录七《道学传辑佚》)。

另据《云笈七签》卷一百一十一引《洞仙传》云：

“杜禺，字叔恭，吴国钱塘人也。年七八岁与时辈北郭戏，有父老召禺曰：‘此童子有不凡之相，惜吾已老，不及见之。’禺早孤，事后母至孝，有闻乡郡，三礼命仕，不就，叹曰：‘方当人鬼清乱，非正一之气，无以镇之。’于是师余杭陈文子，受治[策]为正一弟子。救治有效，百姓咸附焉。后夜中有神人降云：‘我张镇南也。汝应传吾道法，故来相授诸秘要方阳平治。’禺每人静烧香，能见百姓三五世祸福，说之了然。章书符水，应手即验。远近道俗，归化如云。十年之内，操米户数万。”

从以上记载可看出，杜氏道团创始者的生平及其创道经历。它表明杜子恭是陈文子的弟子，该道团是假托张镇南(即张鲁)传授的“五斗米道”组织，从其以“章书符水”为人治病的济世方术，以典治、祭酒统领教民的制度及其道民交纳“义米”等等情况看，其使用的办法仍为“五斗米道”道派传教的方式，而其不大相同之处，就是信奉杜氏道团的道民已不再局限于下层的普通民众。据《南史·沈约传》称：“初，钱塘人杜炅字子恭，通灵有道术，东土豪家及都下贵望并事之为弟子，执在三之敬。”沈约的祖上吴兴士族沈警一门，也“累世奉道，并敬事子恭”。沈约《宋书·自序》述其祖上沈警说：“警内足于财，为东南豪士，无仕进意。”会稽山阴豪族孔氏为奉道世家，也敬事子恭。又据《道学传》和《洞仙传》的记载：东晋名流士族谢安、桓温、王羲之、陆纳、桓冲等皆与杜子恭有交往，他们或询问祸福休咎，或请其治病，或从其学道术。东晋名将谢玄之孙谢灵运初生时，还被送往杜家静室中寄养，十五岁方还。可见杜家道团与门阀士族的交往甚密。

杜子恭大约死于东晋孝武帝(373—396 在位)末年。据《道学传》称，陆纳、王羲之尝求其治病，可知杜子恭当与王羲之、陆纳大致同时。又据《资治通鉴》卷一百零三简文帝咸安元年(371)十月记

载：“术士杜炅能知人贵贱，（桓）温问炅以禄位所至。炅曰：‘明公勋格宇宙，位极人臣。’温不悦。”这说明废帝司马奕在位（365—371）时，杜子恭还在世间。关于杜子恭的承法弟子，在史书中曾见记载的有沈警和孙泰。沈警见《南史·沈约传》、《宋书·自序》等，是沈约的高祖。孙泰是孙秀族人。《晋书·孙恩传》记载：“孙恩字灵秀，琅玕人，孙秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬远，师事钱塘杜子恭。……子恭死，泰传其术。然浮狡有小才，诳诱百姓，愚者敬之如神，皆竭财产，进子女，以祈福庆。”按孙秀是西晋初年八王之乱中赵王伦的谋士。孙恩既为“孙秀之族也，世奉五斗米道”，故陈寅恪肯定孙氏是信奉五斗米道的世家。据《真诰》卷十六，晋宣帝曾奉孙秀为道教神仙。由于孙家寓居在侨姓士族聚集的东土会稽，孙泰官至辅国将军新安太守，孙恩之妹又嫁予著名大士族范阳卢湛曾孙卢循，因此孙氏亦属东晋侨姓士族成员。

杜子恭道团自孙泰接任掌教后，仍继续传播道法于下层民众之中，同时又在上层社会扩充其势力。当时的权贵之中，像会稽王司马道子、广州刺史王怀之、太子少傅王雅都信奉孙泰的道术，还有“黄门郎孔道，鄱阳太守桓放之，骠骑谘议周勰等皆敬事之”，甚至连会稽王世子司马元显，也“亦数诣泰，求其秘术”。其时，司马道子、元显父子执掌中枢，政事败坏。统治集团内部互相倾轧，孙泰也卷入其中，故王珣言于会稽王道子，将孙泰流放于广州；后“太子少傅王雅先与泰善，言于孝武帝，以泰知养性之方”而召还。晋安帝隆安二年（398），因王恭、桓玄、殷仲堪等发动叛乱，进攻司马元显，孙泰“私合义兵，得数千人，为国讨恭”，因而孙泰与司马元显过从密切。后来孙泰见天下兵起，“以为晋祚将终，乃煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之”。当时朝士皆惧泰为乱，但因泰与元显之交甚厚，故“咸莫敢言”。后来由于会稽内史谢辅的检举，乃被司马道子诛杀。孙泰死后，他的弟子即他的侄子孙恩逃到了今浙江的舟山群岛，趁民心骚动，“自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，

有众数万。于是会稽谢铨、吴郡陆瑰、吴兴丘炀、义兴许允之、临海周胄、永嘉张永及东阳、新安等凡八郡，一时俱起，杀长史以应之，旬日之中，众数十万”。“八郡一时俱起”，声势浩大，东晋王朝岌岌可危。史称“吴兴太守谢邈，永嘉太守谢逸，嘉兴公顾胤，南康公谢明慧，黄门郎谢冲、张琨，中书郎孔道，太子洗马孔福，乌程令夏侯愔等皆遇害。吴国内史桓谦，义兴太守魏儒，临海太守、新蔡王崇等并出奔”。

孙恩起义的直接原因，是为了替其叔父孙泰报仇，然其数十万义军的基本群众，应为贫苦的普通教民，他们不堪沉重的赋役，追随教首起来反抗，因而从本质上来讲仍是一次农民起义。晋安帝元兴元年（402）孙恩起义军趁桓玄叛乱，复攻临海，被临海太守辛景打败。“恩穷戚，乃赴海自沉”。“余众复推恩妹夫卢循为主。”卢循率众转战广州。义熙六年（410），卢与妹夫徐道覆再次发兵北上，被刘裕击败。次年（411）徐道覆战死，卢循逃往交州，又被广州刺史杜慧度“濡而败之”。循“势穷，知不免”，乃先将妻子、妓妾等毒死，然后自己投水而死。卢循之死，标志着历时十三年的农民起义的最终失败，杜子恭道团亦从此一蹶不振。

杜子恭道团的规模尽管因孙恩、卢循起义的失败受到很大削弱，但是人们对道教的信仰和崇拜并未因此而消失。首先是杜子恭的子孙，仍然世代传播杜氏道教。据《南齐书·杜京产传》记载，杜子恭之子杜运，为刘毅卫军参军；孙杜道鞠，为州从事，“世传五斗米道”，与丹阳许黄民有往来。按许黄民是许翊之子，是南朝最著名的奉道世家，奉上清经法。《真诰》卷十九载：元兴三年（404），“京畿纷乱，黄民乃奉经入剡”，吴郡钱塘杜道鞠，“道业富盛，数相招致”。可见杜道鞠与上清经系的关系非常密切，我们可以推测杜子恭道团后来很可能汇归于上清派。杜子恭的玄孙杜京产更是一位很有影响的道士，《南齐书》本传称他及其子杜栖，远承祖业，继续奉道。谓“京产少恬静，闭意荣宦。颇涉文义，专修黄老”，与同郡道士顾欢

同契，并于东山开馆授学。宋明帝泰始（466—471）中，京产“挂冠辞世，遁舍家业，隐于太平”，“麻衣藿食二十余载”。齐武帝永明十年（492），孔稚珪、陆澄、虞棕、沈约、张融等“表荐京产，征为奉朝请，不至。于会稽日门山聚徒教授。建武（494—497）初，征员外散骑侍郎，京产曰：‘庄生持钧，岂为白璧所回。’辞疾不就”（《吴郡志》卷二十二）。京产卒于永元元年（499），享年六十四。又如会稽山阴孔氏，也是东晋著名的奉道世家。《南齐书·孔稚珪传》称其父孔灵产“事道精笃”，“东出过钱塘北郭，辄于舟中遥拜杜子恭墓”。灵产在宋明帝泰始（465—471）中被罢晋安太守后，即有隐遁之怀，遂于禹井山立馆修道。《道学传》称他“深研道要，遍览仙籍”。宋明帝于禹穴之侧立怀仙馆，诏使居焉。后迁太中大夫加给事中。齐高帝萧道成赐以鹿巾猿裘竹素之器，手诏曰：“君有古人之风，赐以林下之服，登凡之日，可以相存之也。”可见孔灵产也是杜子恭道团的忠实信徒。会稽山阴孔氏子孙与杜氏道团交往的还有孔道徽。《道学传》载云，“道徽亦守志，（杜京）产与之友善”。还有一位孔总，隐遁“逸操不群，唯有一奴自随，奴善吹笙，总为《洛生咏》，与之相对而已”（《道学传》）。还有孔熙先一门，也是奉道世家。《宋书·范晔传》记载，孔熙先之父孔默之曾向许黄民求经书，是上清派的忠实信徒。熙先虽对上清派所谓诵《大洞真经》万遍便可成仙的说法持否定态度，但他却对道教服食炼丹可以长生坚信不疑，尝说：“仙道必须丹药炼形，乃可超举。”

综上所述，杜子恭道团虽然因孙恩起义被统治阶级镇压而受重大挫折，但在苏州地区仍有影响。此后出现的既信奉杜氏天师道，又奉上清经法的情况，表明南朝时期江东一带道教已向经箓派发展。

七、《夷夏论》掀起的佛道大辩论与苏州道教

东晋、南朝时期，江南道教在帝王贵族的扶持和杰出道士的推动下，取得了较大的发展。这期间，儒、道、佛三家鼎立的格局已基本形成。为扩大各自的社会影响，争夺作正宗思想文化的控制权，彼此之间尤其是儒、道与外来佛教的矛盾斗争，日益激化。这时期的儒、道、佛斗争，主要表现为辩论一些教义问题，以及佛教是否适合中国社会等，争论非常激烈。

这种斗争，首先在儒、佛之间展开。宋文帝元嘉时期，何承天尝作《报应问》，对佛教因果报应说进行了批判（《广弘明集》卷二十）。又释慧琳著《白黑论》，以佛教徒的身份对佛教的空观和因果报应说进行责难。于是围绕着《白黑论》提出的议题，何承天与宗炳之间展开了激烈的辩论。争论的中心问题，主要是鬼神之有无与报应之虚实，以及神灭与神不灭等课题。齐、梁之际，范缜作《神灭论》，是儒、佛斗争的高潮。在此同时，佛、道斗争也在开始。宋明帝时著名道士陆修静曾奉诏入京，司徒袁粲（佛教徒）召集沙门僧众集会于庄严佛寺，与陆修静展开辩论，就道教窃取佛教“三世轮回”教义提出诘难（《道学传》）。大约同时，以宋、齐间吴郡著名道士顾欢作《夷夏论》为起因，佛、道之间展开了空前激烈的大辩论。

顾欢本是吴郡郡治（即今苏州）人，据《南齐书》和《南史》本传记载：顾欢，字景怡，一字玄平。祖顾超，晋隆安末，因孙恩起义避乱徙居吴郡之盐官（今浙江海宁市）。家世寒贱，父祖皆为农夫，而欢独好学。乡中有学舍，欢因家贫无以受业，乃于舍壁后倚听，无遗忘者。年八岁，即诵读《孝经》、《诗》、《论语》。及长，躬耕诵书，夜则燃糠自照或燃松节读书。同郡顾凯之见而异之，使欢与其子一起学习经书。年二十岁，又从豫章雷次宗諮问玄、儒之义。后因母亡，遂庐于墓次，隐遁不仕。之后，于剡县天台山开馆聚徒，受业者常近百

人。齐高帝萧道成悦其风教，征为扬州主簿。欢至都上表，自称“山谷臣顾欢”，献《治纲》一卷及其所删撰之《老子》（即《老子道德经义疏》），乃辞谢而东归。齐武帝萧赜永明元年（483），诏征为太学博士，不就。《南齐书》本传称他“晚节服食，不与人通，每旦出户，山鸟集其掌取食。事黄老道，解阴阳书，为数术多效验”。齐永明（483—493）中卒于剡山，时年六十四。据说顾欢去世后，“身体香软，道家谓之尸解仙化焉”。齐武帝诏欢诸子撰欢《文议》三十卷。顾欢与同郡钱塘杜京产（杜子恭玄孙）、会稽山阴孔氏（孔璪、孔觊、孔稚珪等）、彭城道士刘法先皆交往密契。据《真诰·翼真检篇》记载，钱塘杜家在南朝宋初曾从许翊之子许黄民处得到部分杨、许手书《上清真经》，欢为此曾撰《真迹经》，整理杨、许手迹。陶弘景编的《真诰》，即以顾氏《真迹经》为底本。《南史·顾欢传》称：“欢口不辩，但善于著论”。除上述著作外，欢尚撰有《王弼易二系注》、《尚书百问》、《毛诗集解叙义》、《三名论》和《老子义纲》等，但大都亡佚。

顾欢生当南朝宋、齐之世，因见当时佛、道二家教异，学者互相非毁，乃著《夷夏论》（一作《夷夏辨》）。《夷夏论》开篇援引道、佛二教经典，说明中国自五帝三皇以来，只有周、孔儒学和老庄道教，而无佛教。所谓佛教，不过是老子入天竺化胡成佛之后才兴起的。所以佛、道二教从其起源来看并无不同，都是老子之教；但因华夷有别，圣人教化随俗，因此才生出佛、道二教在具体的教义、礼仪等方面有所不同。该文大抵阐论道为中华之正教，佛为西夷异法。

据《南齐书·顾欢传》，欢谓：

“五帝、三皇，莫不有师（《南史》作“不闻有佛”）。国师道士，无过老庄，儒林之宗，孰出周、孔。若孔、老非佛，谁则当之。然二经所说，如合符契。道则佛也，佛则道也。其圣则符，其迹则反。或和光以明近，或曜灵以示远。道济天下，故无方而不入；智周万物，故无物而不为。其入不同，其为必异。各成其性，不易其事。是以端委缙绅，诸华之容；翦发旷衣，群夷之服。擎跽磬折，侯甸之恭；狐蹲狗

踞，荒流之肃。棺殡槨葬，中夏之制；火焚水沈，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。”

顾欢认为佛、道二教虽同源殊途，但却都是圣人教化众生，劝善破恶的器具，只因教化对像的不同而各用一术。故其论曰：

“寻圣道虽同，而法有左右。始于无端，终乎无末。泥洹仙化，各是一术。佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生。在名则反，在实则合。但无生之教除，无死之化切。切法可以进谦弱，除法可以退夸强。”

顾欢认为，中夏风俗文明淳厚，遵行礼教，人性谦弱，所以圣人以养生仙化之术，精微质朴之道，教其全形守礼，自然无为，止于至善。而胡人蛮荒无文，胡服鸟语，人性猛恶，所以圣人教以涅槃灭度之法，示之以文博光大之迹，引导其人勇猛破恶，损身济人。所以论之曰：

“佛教文而博，道教质而精。精非粗人所信，博非精人所能。佛言华而引，道言实而抑。抑则明者独进，引则昧者竞前。佛经繁而显，道经简而幽，幽则妙门难见，显则正路易遵。此二法之辩也。圣匠无心，方圆有体，器既殊用，教亦易施。佛是破恶之方，道是兴善之术。兴善则自然为高，破恶则勇猛为贵。佛迹光大，宜以化物；道迹密微，利用为己。优劣之分，大略在兹。”

在顾欢看来，佛、道二教作为教化不同对像的器具，是不能更换混用的。这就象舟车虽均是负载致远的交通工具，然舟只能涉渡江河，而车只能行于陆地，二者是不可更换的。因此他的结论是：

佛、道二教“蹲夷之仪，娄罗之辩，各出彼俗，自相聆解。独虫喧鸟聒，何足述效”。

顾欢对当时中国人信奉佛教提出严厉的责难：

“今以中夏之性，效西戎之法，既不全同，又不全异。下弃妻孥，上绝宗祀。嗜欲之物，皆以礼伸，孝敬之典，独以法屈。悖礼犯顺，曾莫之觉。弱丧忘归，孰识其旧？且理之可贵者道也，事之可贱者

俗也。舍华效夷，义将安取？若以道邪？道固符合矣。若以俗邪？俗则大乖矣。屡见刻舷沙门，守株道士，交诤大小，互相弹射。或域道以为两，或混俗以为一。是牵异以为同，破同以为异。则乖争之由，清乱之本也。”

顾欢以为佛教的剪发旷衣，毁貌易性，弃绝妻子，废绝宗祀等教义，是与中国传统的礼教格格不入，二教之优劣，不辩已自明。俗僧俗道的争论不休，都是不得要领，没有弄清二教“本同俗异”的道理所致。但这也从侧面表明佛教在这时期的发展和兴盛。

由于顾欢在论文中从中国传统的“尊夏卑夷”观点，褒道教为圣教，贬佛教为戎法，完全是站在道教立场上，使用了许多刻薄的词语侮辱佛教。正如《南齐书》本传所说：“欢虽同二法，而意党道教”。所以此论一出，立即掀起轩然大波，招致佛教徒及佛教信奉者的强烈反对。首先是宋司徒袁粲托为道人（对佛教徒之尊称）通公，著论反驳。该文针对顾欢所谓佛、道二教“本同俗异”的论点，指出：佛祖诞降在老子之先，并非老子入西域教化后才有佛教。孔、老、释迦“观方设教，其道必异。孔老治世为本，释氏出世为宗，发轫既殊，其归亦异。符合之唱，自由臆说。”袁粲阐明儒、道与佛教的根本区别，在于一为入世，一为出世，谈不上“同源一致”。况且道教所追求的仙化，最终却难免老死；而佛教追求泥洹灭度，却能觉悟尘缘，脱离生死，湛然常存，显然佛优于道。至于西域风俗与中夏虽有区别，但尚跪拜，不尚蹲坐之礼，却与中夏相同。袁粲认为佛教在中国传播，并不完全遵行西方习俗，而是有因有革，“佛法垂化，或因或革。清信之士，容衣不改；息心之人，服貌必变。变本从道，不遵彼俗，教风自殊，无患其乱”。中夏与西域风俗的殊异，不妨碍佛教的传播，也不会导致混乱。

顾欢针对袁粲所托通公之论又著论答之，再次强调老先于佛，说：“案道经之作，著自西周，佛经之来，始于东汉，年逾八百，代悬数十。”并再次坚持华夷风俗有善恶之别，“佛起于戎，岂非戎俗素

恶邪？道出于华，岂非华风本善邪？今华风既变，恶同戎狄，佛来破之，良有以矣”。仍然坚持排佛的立场。

继袁粲托铭通公之论以后，其他佛教徒或信仰者反驳《夷夏论》的议论纷纷发表。据今本《弘明集》卷六、卷七的记载，有释僧绍《正二教论》、谢镇之《析夷夏论》和《重与顾道士书》、朱昭之《难夷夏论》、朱广之《咨顾道士》、析惠通《驳夷夏论》、释僧恂《戎华论》等等。其中大部分议论都是用讲理的方法驳斥顾欢尊道卑佛的论点，语气十分平和，对佛、道双方的各执己见不以为然，劝导他们要互相尊重对方，不要“徒知己指之为指，不知彼指之无殊”（朱广之《咨夷夏论》）。进而还对佛、道双方进行调和，“仆夙渐法化，晚味道风，常以崇空贵无，宗趣一也，蹄网双张，义无偏取，各随晓入，唯心所安耳，何必龙袞可袭而璆珞难乘者哉”！（同上）南齐吴郡士族张融撰《门律》（一作《门论》）也称：“吾门世恭佛，舅氏奉道。道之与佛，逗极无二。寂然不动，致本则同。感而遂通，达迹成异”，“皆殊时故不同其风，异世故不一其义，安可辄骂庸愚，诬罔神极”！（《弘明集》卷六）

朱广之、张融与顾欢一样，也持佛道二教“本同迹异”的观点，但他们并不认为道、佛有先后优劣之分，因而主张调合，兼容并蓄。张融《门律》寄给周颙（佛教信徒）后，周颙即作《难张长史门论》以反张融的二教“致本则同”和“逗极无二”之说。之后张融又作《答周颙书》，周颙又作《重答张长史书》。文见《弘明集》卷六，结果引起张融和周颙之间的一场争论。

在主张调和之论的同时，也有些佛教徒，如惠通、僧恂等言辞尤为激烈，针对顾欢所引道经《玄妙内篇》宣扬老子化胡之说，一方面斥《玄妙内篇》为伪经，另方面却又引用南北朝新出伪造的佛经，指证孔子、老子皆为佛的弟子，并极力贬斥道教服饰、方术和斋醮仪式之鄙陋。大约在这以后不久，又有道士假托张融之名作《三破论》，指斥佛教崇拜偶像、剃度出家之法有悖于中国的礼教人伦，是

“入国破国，入家破家，入身破身”之教，并沿袭老子化胡之说，诋毁佛教，言“胡人无仁，刚强无礼，不异禽兽，不信虚无，老子入关，故作形象之教化之”。并且说老子因“胡人粗犷，欲断其恶种，故令男不取妻，女不嫁夫，一国伏法，自然灭尽”（《弘明集》卷八《灭惑论》引）。这种带有侮辱性的言辞，比《夷夏论》尤为粗暴无理，于是更加刺伤了佛教徒的感情，即著文加以反驳。如释僧顺作《析三破论》、释玄光作《辩惑论》、刘勰作《灭惑论》等等，群起反击，谩骂诋毁道教，与前一时期的“夷夏之论”已大异其趣。

综上所述，儒、道、佛三教之争论日益明朗化，甚至于达到针锋相对的白热化程度，虽然起因于南齐吴郡道士顾欢之《夷夏论》，但应看到在此之前，三教之间的矛盾已经隐伏。首先是儒家和佛教的辩论，继起是佛、道斗争。随着道、佛二教在社会上的影响和势力之逐渐增大，社会地位逐步升高，经典科仪的不断充实完善，并均呈现出兴盛格局之后，它们之间的矛盾也更加尖锐。《夷夏论》之出现并非偶然。它反映了当时由于佛教势力的迅速扩大，儒、道文化的传播及其对思想文化领域的控制受到佛教威胁的情况下，中国传统文化对外来佛教的排斥。

当然，儒、道、佛三教大辩论发生在东晋、南朝时期，有其深刻的社会思想根源。儒家素以立功、立德、立言为三不朽，重视纲常名教，以“内圣外王”之道作为士大夫理想的人格，内以修身养性而成圣人，外以助君化民治国平天下，名垂青史，德被后世，是一种积极的入世哲学。佛教宣扬看破尘缘，觉悟成佛，才能脱离众苦，达到常乐的永恒境界。而道教则不然，他与儒家入世、佛教出世说既相同又不同，是寻求一条即世而不入世，避世而不出世的道路，主张“君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行”，倡导隐遁山林，养生修身，而达得道成仙，过精神自由的快乐生活。

儒、道、佛三教尽管在教义、礼仪、风俗等方面各有差异，但他们作为鼎立互补的思想意识和人生道路，都可以为封建统治者所

接受。这也正是自南北朝以来，儒、道、佛三者之间尽管常有激烈的斗争，而又总是能够彼此调和，被历代统治者兼容并蓄的根本所在。

第二节 隋唐宋元时期道教在苏州的发展

一、苏州道教在唐代的发展

隋唐时期,道教在理论、科仪、艺术以及炼养术等各个方面都得到了空前的发展。尤其在唐代,道教的政治地位居于儒、佛之前。苏州道教在这一有利的政治气候下,亦得到了进一步的发展。

隋代统一后,在对待佛、道策略上,虽偏重于佛教,但对二者均采取保护政策,为己所用。据《隋书·高祖纪》记载,开皇二十年(600)十二月辛巳诏:“佛法深妙,道教虚融,咸降大慈,济度群品,凡在含识,皆蒙覆护。”“故建庙立祀,以时恭敬。敢有毁坏偷盗佛及天尊像、岳镇海渎神形者,以不道论。沙门坏佛像,道士坏天尊者,以恶逆论。”在学术领域,隋文帝还设立玄都观,研究三教之学,整理道教教义,并编有体系较为完备的《玄门大义》。至炀帝,则颇信道教。大业八年(612),敕修《老子变化经》。隋炀帝信奉长生不老术,建嵩阳观以求丹药。还常置两三名道士随侍于左右。当时隐于苏州洞庭山的道士周隐遥,就应炀帝之召而赴东都洛阳。周隐遥,汝南人,字息元,宗其道者,称“大玄先生”,学太阴炼形之术。唐令狐楚在《周先生住山记》中赞其“抱天和冲淡之气,含至精洁朗之质”;“谷神既存,而常守玄门”。据《隋志》载:隋时吴之风俗,“信鬼神,好淫祀,父子或异居,大抵然也”。“其人君子尚礼,庸庶淳庞,故风俗澄清,而道教隆洽,亦其风气所尚也。”可见,隋时道教在苏州的传播继魏晋南北朝之后,已渗入民间,在社会广泛传播。在隋朝短暂的三十多年中,苏州道教同整个道教一样,度过了道教发展史

上承前启后的过渡时期。

唐朝因为皇帝姓李，故尊老子为玄元皇帝。道教与皇权相结合，成为皇族宗教，进入历史上道教的鼎盛时期。唐高祖李渊于武德三年（620），听到晋州（今山西绛县南）人吉善行说，他尝于羊角山见白衣老父，自言为唐之祖太上老君，李渊即下诏于其地建庙立祠。武德七年，高祖亲至终南山拜谒老子庙，并将道教教主太上老君正式作为自己的祖先加以祭祀。武德八年，李渊在同儒、佛、道首脑人物共同参加的一次盛大的国学释奠仪式上发布诏令：“老教、孔教，此土元基，释教后兴，宜崇客礼，今可老先，次孔，末后释宗”（《大正藏·集古今佛道论衡》第五十二卷）。明确规定了道教居于三教之首的尊位，提高了道教的社会、政治地位。唐太宗时，佛道斗争日趋激烈。出于政治因素，太宗采取了抑佛扶道政策。贞观十一年（637），颁“道士女冠在僧尼之上”诏云：

“大道之兴，肇于邃古，源出无名之始，事高有形之外，迈两仪而运行，包万物而亭育，故能经邦至治，返朴还淳。况朕之本系，出于柱史。今鼎祚克昌，既凭上德之庆，天下大定，亦赖无为之功，宜有解张，阐兹玄化。自今以后，斋供行立，至于称谓，道士、女冠，可在僧尼之前，庶敦反本之俗，畅于九有，尊祖宗之风，貽诸万叶。”

此诏再三强调唐朝皇室系老子之后裔，并说天下之定，赖道者之力甚多，故道士、女冠位于僧尼之前，理当如此。看来，李世民之所以下此诏令，除了政治的原因之外，还有个人感情的因素。当初李世民为了争夺皇位的继承权，曾利用道士制造政治舆论。李世民为秦王时，曾和房玄龄私访隋末高道王远知，询以未来之事。王远知说他“方做太平天子，愿自惜也”（《旧唐书·隐逸列传》）。道士薛颐亦对李世民说：“德星守秦分，王当有天下，愿王自爱”（《旧唐书·方伎列传》）。这些预言，为李世民发动玄武门之变，登位称帝起到了积极作用。所以，当时虽有大和尚智实以死护法，上呈《论道士处僧尼前表》，指责道士不尊祖法，妄托老君之后，实乃左道之苗

等，也未能扭转道前于佛的局面。相反，也正由于类似的争辩，使道教进一步更新自身之不足，对道经、道典的整理和研究开始重视，对道教义理进一步完善。

唐皇室进入真正的崇道时期在唐高宗时，乾封元年（666），高宗至泰山祭祀昊天上帝，同时又至亳州谒太上老君庙，封老子为“太上玄元皇帝”，老子母亲为“先天太后”，建祠堂，设令、丞之类官员。又令王公百僚和举子皆习《道德经》。《道德经》同《孝经》、《论语》一样作为每年考选官员的科目之一。《道德经》的内容成了官员们学习的基本常识。又敕将道士隶于宗正寺，道士行立序位在诸王之后，使道教成了名副其实的皇室国教，具有相当的权威。又于弘道元年（683）下诏全国各州建立国立道观，命上州建观三所，中州建观二所，下州建观一所，各观设立道士七名（《全唐文》卷十三），促使道教在全国各地得以较快的发展。此外，高宗喜好金丹术，善谈道教义理，常把上清道士潘师正，善合丹者刘道合，世系道士叶法善等侍于自身侧近，以礼相待，为他们建造道观，并进一步广召道术之士。

时有苏州道士史德义，昆山人，咸亨初，隐居武丘山，常以琴书自适，或骑牛带瓢，出入郊郭东市。高宗闻其名，乃诏赴洛阳，询以道术。不久，以疾辞归。《吴郡志》称：“公卿皆赋诗饯别，德义亦以诗留赠，其诗甚美。”武后当政，一反唐先帝之常规，采取亲佛抑道的政策，改为先僧后道之位次，以达到适于自己统治之目的。她让高僧造作《大云经》，为自己当皇帝制造舆论，令僧侣侍于己侧，表示自己为佛教虔诚信徒。但在她为皇后时，为追悼亡母曾使女儿做女道士，高宗为此专造了太平观。高宗死后，武后亦追荐于中岳庙，并于中岳修建嵩阳观。此外，她对道教名流亦不排斥，尝于天授初（690），将苏州道士史德义再召赴阙，并授“谏议大夫”，后放归丘壑。其诏曰：

“苏州隐士史德义，志尚虚玄，业履真确，谦冲彰于里闾，孝友

表示于闾庭。固辞征辟，长往严陵之濑；多谢簪裾，高蹈愚公之谷。风操可嘉，启沃攸仁，特宜优奖，委以谏曹，可谏议大夫。”

天宝年间是唐朝的鼎盛时期，史称“开元盛世”，整个社会在各个不同领域都得到很大发展。当时的道教亦是历史上最为兴盛的时期。唐玄宗废除武后重佛抑道的政策，复立道教为国教。开元九年（721），诏天台山道士、茅山派十二代宗师司马承祯入宫，并亲授法箓，正式成了道士皇帝。开元十三年，玄宗去泰山祭昊天上帝、五帝、百神，封泰山之神为天齐王。开元二十一年正月，诏令天下士庶必须家藏《道德经》一本。并将科举考试用的《尚书》、《论语》量酌减而增加《老子》以“敦崇道本，弘益化源”。开元二十九年又令“诸州各置玄元皇帝庙，并崇玄学，置生徒，令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》。玄宗不但崇尚道教，而且还亲自研究道教。开元二十三年，亲著《老子》并修疏义八卷。今《道藏》收有《唐玄宗御注道德真经》四卷，《唐玄宗御制道德真经疏》十卷，外传一卷。他还重视培养道教人才，在两京和各州设立“崇玄学”，学生同举人一样，每年经明经科核准进行考试，合格者按贡举及第者同等待遇，时名“道举”。“崇玄学”遂与当时以国子学、府学为首的其它国立学校完全等同。另外，还规定各地的玄元皇帝庙每年举行一次重大的斋醮活动，他本人亦亲临玄坛祭祀。后又将玄元皇帝庙更名为“太上玄元皇帝宫”，将两京的玄元庙改为“太清宫”，东京的改名“太微宫”，各州的改为“紫微宫”。天宝二年（743），还将玄元皇帝改称为“大圣祖玄元皇帝”，后来又将老子尊为“圣祖大道玄元皇帝”、“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”等。五代十国时的吴越王钱镠《真圣观碑》对这一现象说：时“广启元阁，累崇徽号，由是普天之下，悉立道宫，皆以紫极为名，冀以奉行斋醮。”

玄宗时，由于道教在全国盛行，苏州之名流高道和新兴宫观亦层出不穷。当时在民间享有盛名的八仙之一张果，即隐居于与苏州相临的常州中条山。张果自言年龄数百岁，唐太宗、高宗曾累征不

至，武后召之，则佯死于妒女庙。开元二十三年(735)，玄宗召通事舍人裴晤往常州迎张果，果又故伎重演，面对裴晤而气绝。据《通鉴》记载：晤乃焚香启请，宣天子求道之意，张果乃渐苏醒。晤还奏。玄宗再遣使迎接，乃至东都，用肩輿抬入宫中，备受礼敬，公卿士大夫皆往拜谒。遂下诏曰：“常州张果先生，游方外者也。迹先高尚，深入窈冥。是混光尘，应召城阙。莫详甲子之数，且谓羲皇上人。”赠“银青光禄大夫”，赐号“通玄先生”。后张果以病乞归常州，玄宗为造栖霞观于隐所。天宝初，尝又诏至。后入恒山，不知所之。

茅山十三代宗师李含光，今江苏扬州人，或云常州人，精《老》、《庄》、《易》之深趣，开元十七年(729)从司马承祯于王屋山传授大法灵文金记。玄宗知其名，诏问金鼎事，叹谓：“吾见含光，知司马真人犹然在世间。”诏居王屋山阳台观继司马之业。后应聘居茅山，纂修道经，频征，谢病不出。天宝七年(748)，玄宗受“三洞经箓”于“大同殿”，遥礼度师，赐号“玄静先生”。并诏刻石于华阳洞以志其事。《道家金石略·茅山玄静先生广陵李君碑铭并序》谓：含光著《音义》两卷，又以《老》、《庄》、《易》为洁静之书，著《学记》、《义略》各三篇、《内学记》二篇，以续仙家之遗事。李含光作为历史上享有盛名的著名高道，其起家就在吴郡。《碑铭》称：“含光十八岁即志求道妙，师事同邑李先生，游艺数年后，于中宗神龙元年(705)，以清行度为道士，居苏州龙兴观。含光得意门生韦景昭，系吴郡常州人，其先祖在吴世代为官，其“祖、父皆丘园养素，道高迹隐，载入列仙之籍”。他本人在当时道教中，亦为一代宗师。在羽化之前，于德宗贞元元年(785)，传法于苏州龙兴观道士皋洞虚(见《道家金石略·景昭法师碑》)。

玄宗开元末，苏州昆山人陶岷，吴越士庶号其为“水仙”。岷自谓生知文学，八音通晓。不谋宦游。常署身江湖，遍游名山大川。自谓“麋鹿野人，非王公上客”。《吴郡志》谓其迹垂江湖三十年，归老于吴。这些，都是玄宗崇道热潮中吴中具有代表性的道教人物。

另外，玄宗还将魏晋所署苏州“天庆道院”改称“开元宫”（又名“开元观”），并赐内帑重修。其时著名画家吴道子曾为该宫画“太上混元皇帝像”，颜真卿为之书丹，玄宗御赞。又有春申君庙（即今城隍庙），建于玄宗天宝年间。时中散大夫，代理吴郡太守赵居贞有《新庙记》，谓春申君“正阳而坐，朱英配飧其侧。假君西厢视事，上客东室齐班。李园死士，庚方受戮。仆夫闲骏，辰位呈形。大雪久冤之魂，更申如在之敬。家属穆穆，展哀荣也。”谓其新建庙宇“仪卫肃肃，振威名也。巨木臃肿而皆古，小栽青葱而悉新。总之一门，是谓神府。”《郡国志》谓，在乌陂之侧，有春申君假君之殿也。后太守居之，以数失火，涂以雌黄。今天下郡治，皆名黄堂者昉此。”

玄宗以后，唐诸帝仍然崇奉道教，但因当时藩镇割据，社会动乱，唐皇朝权力日益缩小，财政日渐不足，因此，当时的崇道规模不及以前，但道教的影响已渗透到民间各个角落，在上层社会与民间广泛传播。位于苏州洞庭山的圣姑庙，就盛传圣姑的异闻。据《辨疑志》等记载，唐代宗大历中，吴郡太湖洞庭山中，有升姑庙（圣姑庙），其棺柩在庙中。据云，姑姓李氏，有道术，能履水行。至唐中叶，几七百年，颜貌如生，俨然侧卧。远近祈祷者，心至诚则能到庙。心若不诚风回其船无得达者。今每日一沐浴，为除爪甲，傅妆粉。形质柔弱，只如熟睡。又如，代宗大历中，常熟县元阳观有道士单以清，尝游嘉兴，入船闻异香，则疑其船必有非常人，乃遍目同载，睹船头老人，仪趣与众颇殊，乃迁身并席，与之交谈，方知老人为国初李靖，并传丹药、口诀（见《原化记》）。

德宗建中（780—783）间，玄妙观（时称开元宫）道士张德诚与陆龟蒙往来频繁，极为友善。陆龟蒙在唐朝是江南一带享有盛名的诗人。关于他的诗文，随处可见，尤于佛、道人物，名山宫观者为多。《新唐书》卷一百九十六，谓陆龟蒙，字鲁望，少高放，通六经大义，尤明春秋。举进士不中，遂从湖州张抟遍游湖、苏二州。尝居松江甫里（今苏州吴县东南角直镇）。不喜与流俗往来，虽登门造访亦不

肯见。时谓“江湖散人”，或号“天随子”、“甫里先生”。自比“涪翁”、“渔父”、“江上丈人”。后以高士召，未赴。死后，唐昭宗时，追赠“右补阙”。有《甫里集》传世。陆龟蒙不与流俗往来，而张德诚与之友善，可见玄妙观道士张德诚也为当时的昂昂高士。

宪宗、穆宗时候，有丁公著者，吴人，字平子。七岁请父，愿绝粒学老子道。父勉就学，长举明经，授校书郎。后为皇太子侍读，著《太子诸王训》十篇。穆宗立，召居禁中，所至以清静闻。（《吴郡志》卷二十二）唐文宗大（太）和（827—835）中，有周生者，结庐于洞庭山，以道术济人，吴楚敬之，后出游广陵（今江苏扬州），有三四客同行，时值八月中秋，生自言尝学于师，能挈月于怀。客疑其诞，或喜其奇。周生命虚设一室，使四墙无缝隙，使客步庭中伺候，忽觉天地曛晦，闻生呼，开室观之，月在生袖中，出寸许，一室通明，寒入肌骨。（《吴郡志·仙事》卷四十）据《吴郡图经续记》记载，懿宗咸通（约820—873）中，吴郡常熟大旱，县令祈龙于破山（虞山）之潭，果雨以应，于是即山为堂以祀之。当地群众认为每岁有龙往来于阴山、虞山之间，其云雨可识。

以上传说异闻，说明道教对当时当地的影响和群众的信仰情况。

唐武宗、僖宗时期，是唐代后期崇道活动较有影响的时期。武宗即位前，即“颇好道术修摄之事”（《旧唐书·武宗本纪》）。即位不久，即召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金箓道场，武宗亲到三殿，于九天坛受法箓。后又以归真为师，学神仙长生之术。又召衡山道士刘玄靖至京，与归真共修法箓；诏广东罗浮山道士邓元起请教长生术。《剧谈录》称：“武宗好神仙异术，海外道士、方士多至辇下。”武宗在崇道的同时，对佛教采取了排斥的态度，造成了历史上佛教所谓的“三武一宗”法难之一。唐僖宗时期，王仙芝、黄巢起义，僖宗为挽救当时的政治危机，又特别崇奉老子，企图以之为团结民众之手段，结果当然无济于事。后黄巢军攻占长安，僖宗逃

往成都。中和二年(882)八月,唐宗室李特立命道士李无为于成都青羊肆玄中观设醮,见红光入殿西梅树下,掘之得砖,上刻古篆“太上平中和灾”六字,预示复国平乱之兆。僖宗对此大力宣扬。其诏文曰:“中和之灾欲平,厚地之祲符乃现,足表玄穹降佑,圣祖垂祥,将歼大盗之兵戈,永耀中兴之事业。”命改玄中观为青羊宫。

在唐宣宗、懿宗、僖宗时,苏州所兴建庙宇甚多。如润(镇江)帅周宝以子婿杨茂实为苏州刺史。茂溺妖巫,作火妖神庙于子城南隅。光启初(885),董昌知杭州军事,周宝惧其强,乃用徐约为苏州刺史以御之。约于苏建九江王庙,殿堂屋壁塑神龙蛟螭,绘画云雷波涛之状。乾符二年(875),在洞庭山林屋洞傍,建神景宫,内有林屋洞,洞中景物,俱录《祥符图经》。唐陆龟蒙、皮日休有诗描述观景及道侣风貌。皮日休与陆龟蒙同享盛名,往来名山宫观,与和尚道士友善。皮日休《缥缈峰》诗云:“头戴华阳帽,手拄大夏筇。清晨陪道侣,来上缥缈峰。”“神物谅不测,绝景尤难穷。杖策下反照,渐闻仙观钟。”陆龟蒙《晓次神景宫》诗云:“晓帆逗碇岸,高步入神景。洒洒襟袖清,如临蕊珠屏。虽然群动息,此地常寂静。……凭轩羽人傲,夹户天兽猛。稽道朝元君,褰衣就虚省。”皮日休《三宿神景宫》:“古观岑且寂,幽人情自怡。一来包山下,三宿湖之湄。……五更山蝉响,曙发如吹箎。松风忽然起,飘破步虚词。道客巾屦样,上清朝礼仪。明发作此事,岂复甘趋驰。”这些诗多为描写佛、道人物及赞美山水宫观。陈代沈炯《林屋馆记》记其山景致及道教宫观状况时称:“夫玄之又玄,处众妙之极,可乎不可,成道行之致。斯盖寂寥窅冥,希微恍惚。故非淮南八仙之图,赖乡九井之记。至若昆山平圃,银榜相晖。蓬阆仙宫,金台崛起。南瞰胥台,傍连飞阁,桂柱星罗,琼轩云构。依稀宫观,峨峨林屋,轮奂徘徊,庭罗花鸟,室静尘埃。”在包山中著名的有龟头山,一名龟山,在洞庭西山之东麓,有石如龟首,相传以之得名。上有神女祠。唐韦应物有《龟头山神女歌》:“曰龟头之山,直上洞庭连青天,苍苍烟树闭古庙,中有蛾眉成水

仙。水府沈沈行路绝，蛟龙出波无时节，魂同魍魉潜太阴，身与空山长不灭。东晋永和今几代，云发素颜犹眇睐。阴沈灵气静疑美，的皪龙消杂琼佩。山精水魅不敢亲，昏明响像如有人。”（《吴郡志·山》）又投龙潭，在龟山，为帝王将相投龙祈求国泰民安之所。皮日休诗谓：“时有慕道者，作彼投龙术。端严持碧简，斋戒挥紫笔。”陆龟蒙诗：“君将接神物，聊用申祀事。熔金象牙角，尺木无不备。”由上可见，苏州洞庭山在当时道教中的地位 and 影响，亦可见其山道观建筑之雄伟与宫观活动兴旺之景象。

唐末，苏州陷于战乱之中，道教遭到不同程度的冲击。昭宗大顺元年（890），地方藩镇孙儒勾结朱全忠（后梁太祖）兵变，攻陷苏州，开元宫（玄妙观）四周建筑大多毁于战火，仅存正殿和山门。但随之道观又有新兴者，如苏州太和宫（唐毕诚之别业）。毕诚，尝历文宗、武宗、宣宗、懿宗四朝。毕诚之孙宗逸，避黄巢之乱，徙居苏州，后舍宅为宫（《吴郡志·宫观》卷三十一）。

在唐代近三百年间，苏州道教同整个道教一样，经历了一个辉煌的发展时期，并深深扎根于社会、民俗等各个领域，为以后道教在苏州的发展起到很好的奠基作用。

二、五代时期的苏州道教

唐末五代初，政治处于一片混乱。当时的节度史，几乎等于独立的政权。前后持续十年之久的黄巢起义失败后，返回长安的唐王朝政治权力大大削弱，不过同于一个地方政权吧了。再加宦官专权，乃至直接掌握兵权，并与地方节度史勾结，更加速了唐王朝的覆亡。唐昭宗为革除弊害，命大臣崔胤召请当时势力强大的宣武节度史朱全忠至长安杀光宦官后，但朱全忠并未放过崔胤和昭宗。昭宗被杀后，朱全忠拥立年幼的李祝为哀帝，挟天子以令诸侯。三年后，朱全忠又废哀帝而自己称帝，成了唐末五代十国的第一个王朝

——后梁太祖。接着在华北地区又相继出现了以开封、洛阳等地为中心的后梁、后唐、后晋、后汉、后周；在长江流域也相继出现了吴、南唐、吴越、前蜀、后蜀、南汉、北汉、闽、楚、荆南等十个地方政权。

五代时期的道教，在纷乱的各王朝范围内，仍得到不同程度的发展，但多为唐代道教的延续。后晋石敬瑭（公元936—942年在位）尝印刷《道德经》颁发全国。后周世宗召华山道士陈抟，问以飞升黄白之术，陈抟劝他说：“天子以治安天下为务。”前蜀王建，开平元年（907）建国，召道士杜光庭为皇太子之师，并令其修金篆之斋。继承建王的王衍，亦喜好道教，尝至青城山上清宫设醮，令宫女戴黄金莲花冠，穿道服，并封神仙王子晋“圣祖至道玉晨皇帝”之尊号，将其画像安放于上清宫，意在模拟唐王朝视老子为先祖之模样，视王子晋为王氏族祖。后蜀主孟昶喜长生不老术，广求异人受丹法口诀，曾召常用神符为人治病的道士程晓问以长生法。《历世真仙体道通鉴》记载，程晓进言：“若以仁义之心治国，便能如尧舜万古不死，此便为王者长生法。”昶尝自注道教著名经典《阴符经》、《参同契》等。杨行密为吴王，于天复二年（902），为当时名闻江淮间的道士聂师道建玄元宫于广陵（今江苏扬州），并常向之祈祷请求降福，还就政治问题向之咨询，时号“问政先生”（《十国春秋》卷四十）。后梁开平二年（908），钱鏐开五代吴越割据之基，正式建国，改元天宝，辖浙江及吴郡等地。

苏州道教在五代的发展状况，即体现在吴越这一时期。宋代朱长文《吴郡图经续记·寺院》记载：“吴中经唐季战火，寺观多遭兵燹之灾。钱氏帅吴，崇尚尤至，于是修旧图新，百堵皆作。竭其力以趋之，唯恐不及。郡之内，外，胜刹相望。故其流风余俗，久而不衰，民莫不喜蠲财以施。华屋邃庑，斋饌丰洁，四方莫能及也。”

钱鏐不仅信仰道教，还和当时一些著名道士有直接往来。唐昭宗大顺元年（890），道士闾丘方远谒见钱鏐。昭宗光化四年（901）十二月，钱鏐命闾丘方远建下元金篆醮于龙瑞宫。闾丘方远（？—

902),字大方,舒州(今河南、安徽交界处)宿松人。学易于庐山陈元晤(《玄品录》)。二十九岁问大丹于左元泽。元泽赞其“直可为真门之标表也。”后到仙都山隐真岩,师刘处静,学修仙出世之术。三十四岁受法箓于天台山玉霄宫,后传真文秘诀于道士叶藏质。方远又雅好儒学,博览群书,自比与葛洪、陶弘景为师友。尝铨《太平经》为三十篇(《续文献通考》谓十三篇),备尽枢要。其声名播于江淮之间。唐昭宗赐号“妙有大师”、“玄同先生”。钱镠慕道诏访,筑室于杭州大涤洞以安之。(上见《历世真仙体道通鉴·闾丘方远本传》)《宋史》著录闾丘方远《太上经秘旨》一卷。《道藏》收录闾丘方远《太上洞玄灵宝大纲钞》一卷。另外,当时有苏州人吴仁璧,于唐昭宗大顺二年(891)尝登进士第,喜天文,精星学及黄白术。《吴越备史·补遗》记载,仁璧初学于庐山道士数年。其师尝问其“能罢卷学仙乎”?仁璧表示求名之志,无意学仙。师乃预戒:“一第,取之拾芥耳,但他年以宦,勿干英雄。”后仁璧成名,钱氏待以客礼。访问天文,辞非所知,累召为职,屡辞不就。此外,钱镠还直接为道士个人呈请封赏。在唐哀帝天佑四年(907),朱全忠废哀帝自立即皇帝位,改国号为大梁,改元开平。同年九月,钱镠上奏:“道门威仪郑章,道士夏隐言,焚修精志,妙达希夷,推诸流辈,实有道士。郑章宜赐号贞一大师,仍名玄章;隐言赐紫衣。”钱镠还于所辖地域浙江金华建广润龙王庙,建上清宫于绍兴泰望山,建灵德王庙于浙江。宝正三年(928)三月,钱镠亲自投告龙简文于苏州太湖。据薛驹《东斋纪事》云:道家有金龙玉简学,龙以铜制,玉简以阶石制,历代帝王大多投龙为国斋醮。《吴越史事编年》称:“时钱镠于国内洞府名山河湖遍投龙简。”他在《投告太湖龙简文》中,自称“大道弟子,天下都元帅、尚父、守中书令、吴越国王钱镠”,并云:“自统制山河,主临吴越,民安俗阜,道泰时康,市物平和,仰自苍天降佑,大道垂恩。今则特诣洞府名山,遍投龙简,恭陈醮谢,上答玄恩。”在字里行间,无不体现出他对道教的信仰。在简文中,还有“谨诣太湖水府金龙驿传,于

吴越国苏州府吴县洞庭乡东皋里太湖水府告文”之句，可见其时道教在苏州的盛行。《江苏通志·金石七》载有翁广平跋语，说在清顺治元年（1644）夏，吴中大旱，太湖龟坼，居民于湖底得钱肃王龙简，共一百七十九字，楷法颇似《麻姑仙坛记》，略有剥蚀处。四傍有一龙环之。简为银质，重二十两，长五寸四分，宽三寸七分。

钱镠死后，其子钱元瓘袭位，对道教的信仰几同其父。其夫人吴氏尤笃道教。《吴越史事编年》记载：吴氏，名汉月，钱塘（浙江）人。善鼓琴，居常披道士服，惟布练而已。每闻元瓘决重刑，必颦蹙以仁恕为言。钱元瓘天福三年（939）七月，婺州金华县招隐乡民李满，于溪中得铜香炉一枚。钱元瓘亲为题《得铜香炉并序》记其事。在序文中，使用了天尊、道气、玄功、太上仙客等许多道教专用术语。其诗云：“莫记年华隐水中，忽于此日睹灵踪。三天瑞气标金相，五色龙光俨圣容。节庙初秋兴典教，时当千载庆蓬逢。仙冠羽服声清曲，共引金台入九重。”以上内容足以体现钱元瓘对道教的信仰。

后周恭帝显德七年（960），周检校太尉、殿前都总检、归德军节度使赵匡胤代周立国，建立宋朝，改元建隆。赵匡胤以其三弟匡义遥领睦州（今在浙江）防御使，封钱弘俶为天下兵马大元帅，加食邑一千户，实封五百户。三月，钱弘俶更名为俶。北宋太平兴国三年（978）二月，钱俶朝宋。五月，宋封钱俶为淮海国王，仍充天下兵马大元帅，入贡于宋。太平兴国九年十月，华山道士陈抟来谒钱俶，俶问养生玄默之道，对曰：“山野之人，何知神仙黄白之术”（《吴越史事编年》）。今苏州虎丘传有陈抟来苏掌故，但不见史料之据。当时陈抟谒俶，是在钱俶朝觐宋朝之时，并未到吴越之地。此事可能是后人附会而成。但总的来说，陈抟对苏州道教的发展还是有一定的影响，故为吴人所广为传播。

综上所述，可见五代十国时，吴地道教活动继唐之后，广为传播，在社会各阶层中，已成为普遍的信仰。

三、两宋崇道始末与苏州道教活动

宋代是继隋唐之后,道教发展的又一高峰时期。北宋借鉴唐代统治经验,崇尚道教。南宋,由于政局的演变及道教自身更新的需要,出现了全真、真大、太一诸新道派,内容各有所重,使道教的发展及其内容呈现丰富多彩的局面。这一时期道教在苏州的发展亦出现了历史上的昌盛时期,宫观林立,高道辈出。《玄妙观志》前言中,结合玄妙观的历史发展状况,对宋代道教发展的整体说:“三代之上,止以大宗伯主其祀,而未有宫观,自秦立五畤以祠官领之,宫观之兴,自此而始,汉唐而下,莫盛于宋。”其时如玉清昭应宫、景灵宫、会灵宫,皆以宰臣提举,足见宋代苏州道教发展之盛。

赵匡胤建立宋朝,结束了五代藩镇割据局面。在这期间,他对儒、佛、道三教均予重视,在即位的当年(960),即诏令停止后周世宗废止寺院的决定。他常到相国寺礼佛,又于各地兴建寺院,又常祀道教教主老子(《宋朝事实》卷七)。他亲临北岳庙、太清观,还专访华山著名道士陈抟。据史载,陈抟尝亲率青壮道士及山下少年百余为宋助战。开宝三年(969),还诏龙兴观道士苏澄隐,问以养生之道,赐以紫衣及其它物品。另一方面,他对佛、道又采取了适当的限制策略,精其人选。开宝五年(972),对道流不才者勒令还俗,又禁僧、道习天文、地理,禁玄象器物、天文图讖、七曜历、太乙雷公、六壬遁甲等不得私藏于家,有者上送官府(《宋史·本纪第三》)。

太宗时,是宋室真正崇奉道教的开始。据真宗时宰相王钦若的《翊圣保德真君传》记载:太宗为晋王时,有陕西周至县张守真者,因游终南山,遇真君下降,自称玉帝辅臣,奉玉皇之命降世,以辅佐大宋皇朝,并传言“晋王有仁心”等语。后太宗果继其兄赵匡胤即帝位,遂对“翊圣真君下世说”大加宣扬,以表明自己继承皇位,是上天所定,制造君权神授的舆论。太宗赵匡胤即位后,将张守真在终

南山的住宅改建成“北帝宫”，并诏守真于宫内设醮。又于终南山历时三年建成上清太平宫。每年三元日及诞辰日设醮。凡有旱涝灾害或国家大事，便祈祷求福免灾。加真君尊号为“翊圣保德真君”，“翊圣”成为宋室供奉的尊神之一。张守真亦被赐紫衣和崇元大师之号（《云笈七签·翊圣保德真君传》）。太宗还常召道教高隐谈论道教义理。如当时华山的陈抟及与陈抟齐名的丁少微，皆多次被召，问以治国、养生以及服气之法。从太宗与宰臣吕端、吕蒙等人谈话时，不时称赞老子无为、清静等思想的言谈中，均能体现他对道教的信仰，即奉行黄老无为之说以治国。据《混元圣记》卷九记载，吕端曾对太宗说：“若行黄老之道，以致升平，其效甚速。”太宗亦云：“清静致治，黄老之深旨也。夫万物自有为至无为，无为之道，朕当力行之。”太宗还于各地大兴道观，在京师建太一宫，并亲赴祭祀；在舒州建灵仙观，祭司命真君；还将其祖父的私宅改为洞真宫，设女冠以主之。同一时期（即太平兴国中），以方士楚芝兰上言，于苏州兴建太一宫。太平兴国六年（981），苏州太一宫建成后，“楚芝兰又言苏城东南地名苏村，可筑宫于此，以应苏台之名，则福集帝都矣。太宗从之。”（《玄妙观志》）可见，苏州道教继唐五代道教之后尘，到宋初又开始了它新的发展历程。

由于宋真宗大力崇道，苏州道教在这期间得到了大规模的发展。真宗即位后尝言：“希夷之旨，清静之宗，本于自然，臻于妙用。用之为政，政协于大中；用之治身，身跻于难老；施于天下，天下可以还淳；渐于生民，生民由其介福”（《混元圣记》卷九）。他要“尊五千之训，安亿兆之民”（《犹龙传》卷六《御制朝谒太清宫颂并序》）。他在推崇黄老无为之治的基础上，又大力神化皇权，以达到“镇服四海，夸示戎狄”之政治目的。时辽宋经年大战，双方武力对峙，真宗欲以兵戈的另一面以维护其统治。在神化皇权上，真宗远胜太宗。据《续资治通鉴》卷二十七记载，大中祥符元年（1008）正月，真宗对大臣说，去年十一月二十七日夜半，他刚要就寝，忽一堂明朗，

不久有神人告诉他：“来月三日，宜于正殿建黄箓道场一月，当降《大中祥符》三篇”。于是在十二月朔，进行斋戒，于朝元殿建道场。后于左承天门南角鸱吻上，发现黄帛，隐隐有字，盖即神人所谓天降之书也。朝臣王旦及王钦若等随为之大加附会。据称书卷封面有文：“赵受命，兴于宋，付于春，居其器，守于正，世七百，九九定。”真宗遣人祭告天地、宗庙、社稷及京城祠庙，同时改年号“大中祥符”，诏定正月三日为“天庆节”，四月朔为“天祝节”（《鹤山集》卷五十）。二年（1009）七月，诏天下并建道观，名曰“天庆”。八月从泰山封禅后返京，有后宫杜氏盛服以迎车驾。时真宗崇道甚笃，禁销金饰甚严，故遂令杜氏出家洞真宫为道士，由是天下无敢犯禁者（《续资治通鉴别》卷二十八）。据《续资治通鉴》：自“天书”之事后，四方贡谀者日多，真宗好之弥笃。五年，真宗又梦先圣降神传玉皇之命，说赵氏始祖赵玄郎下世，总诏下方，主赵氏之族。六年，加号道教教主为“太上老君混元上德皇帝”，七年又封玉皇大帝圣号。这些与唐王朝以老子为族祖、皇室君权神授说毫无二致。

真宗在制造“天书”及神人下降与封禅的同时，又在全国动用大量的人力物力，建造道教宫观和整理道教经籍，结果宫观遍布天下。苏州道教在这样的客观环境中，亦得到了发展。

宋太宗时在苏州建太一等宫，使五代时遭毁坏的宫观稍有恢复。真宗祥符间，诏改苏州太一宫为天庆观，敕该观道士李志升为“左阶道录司”，又拨款兴建东西南北四庑，增建净乐宫、八仙堂、灵宝院、东岳殿等殿宇，修缮玉皇、天医、高真、三茅传藏、丰都十王等殿。并招聘众多著名画师，合绘了大型壁画“三天天官胜景”。（《吴郡志》）据《乾隆长州县志》记载：其时有道官三百名，无牒道僮不下千人。天禧间（1017—1021），真宗还下诏将建于唐代天复年间，当时已荒圯的穹窿山上真道院重建为上真观。（见《光福志》）此外，宋真宗还亲撰《圣祖降临记》，参拜玉皇大帝和老子；让女儿入道，行幸于各地设醮，给道士以优待等等。这些对苏州地域的道教乃至整

个道教的发展,均起到了促进作用。

真宗时,道教还保存有旧《道藏》经本一千余卷,由张君房收编在《大宋天宫宝藏》中,为保存道教文化作出了贡献。早在唐代,武则天就已命史崇等人收集整理散藏于长安的道经,并撰写了音义,命名为《一切道经音义》;唐玄宗又派人多方搜集整理道经,命名为《三洞琼纲》,总数达三千七百四十四卷。这些道经在唐末五代的战乱中多已散佚。至宋,太祖曾两次派人到各地搜寻道经,约七千余卷。太宗命徐鉉等人对此加以校对,去其重复,得三千七百三十三卷。大中祥符初年,宋真宗任命司徒王钦若统领其事,和漕运使陈尧佐,道士朱益谦、冯德之等整理修校宫中所藏全部道经,共得四千三百五十九卷,赐名《宝文统录》。因其纲条湮漫,错误颇多,分类亦不完善,戚纶、王钦若等又推荐张君房重新编辑《道藏》。大中祥符五年(1012),张君房除著作佐郎,俾专其事。张君房集各地所得道书;包括苏州旧《道藏》千余卷,越州、台州旧《道藏》亦各千余卷,依三洞纲条,四部录略,品详科格,商较异同,共辑得四千五百六十五卷,题名《大宋天宫宝藏》。张君房又撮其精要,为《云笈七签》一百二十卷。宋藏今虽已佚,但从《云笈七签》中仍可窥见其轮廓。

仁宗可称北宋一代有为之君,他励精图治,对宗教采取了适中的政策。

从宋仁宗初年开始,小规模农民起义不断爆发,加上与辽和西夏的长期战争及每年向辽国所“贡”的大量物资,国库极度空虚,在这种客观环境下,仁宗则对宗教采取了不同于太宗、真宗之策略,而是给予相应的限制,仁宗本人亦不像真宗那样笃信道教。仁宗即位初年,由于真宗崇道的影响,在两浙及江南、荆湖、福建等地出现了巫覡挟邪之术,虽曾诏令禁止,但出于政治之需要,他对道教仍然是尊崇的。例如,仁宗曾诏二十五代天师张乾曜问以冲举之事,对以:“其非可以辅政治国,陛下若能返之朴行,不奢侈,行简朴之道则天下可治,何必冲举!”仁宗觉得所言析理入微,遂封乾曜

“虚靖先生”(《续资治通鉴》卷三十七,《宋史》作“澄素先生”),并表示,召乾曜至京,是为得其养生治民之要,学习黄帝之为君。仁宗曾言:黄帝之为君,所以养人民,官阴阳,而成无为之治者,是因为有广成子在崆峒之上,黄帝不憚膝行,问道之故(《汉天师世家》)。这一时期,道教在苏州地区的发展,并未因仁宗的不完全笃信而有所影响,相反,在真宗崇道发展的基础上,又向前迈进一步。首先,在苏州市内的天庆观(今玄妙观),仁宗皇佑(1049—1053)年间,在真宗兴修的基础上,又新作三门,尤为壮观(《玄妙观志》)。在洞庭山包山上有“上真宫”,旧名“上真观”,建于梁大同四年。仁宗天圣八年(1030),天庆观道士叶绍先主其宫,即除秽治庐,整饰神像。绍先以道术化人,还曾请仁宗改元至和。绍先羽化,道士朱超政嗣其业,以针药救人之急。又常熟县福山镇之东岳庙,据乡贡进士昆山魏邦哲《重修岳庙记》记载,其庙经始于宋仁宗至和(1054—1055)之中,楼殿门廊,巍然而轮奂。又云,岳庙盛行之始,自宋真宗皇帝东幸泰山,告功于天,大修封禅,礼泰山之神。后乃于天下州郡,立为别庙,往往规模宏壮,然未有盛于姑苏之福山者。福山临江海之上,岿焉蓊郁,冈峦环回。据父老传闻,肇祀之日,有画乘潮水至,乃岳神之像。居民得之,遂更加信奉。山初号“覆釜”,以其形似,后易名福山,庙居其上,遂为远近祈福之地。至社日,箫鼓之音,相属于道,不知几千万人。这个记载是其时道教在苏州地区风靡的最有力的见证。

又宋仁宗时,有道士李则正者,于常熟虞山造乾元宫。李则正,宋嘉禾(今福建建阳县)人,生七岁,出家学道于崇福宫。年十二试经业,预选为道士。后三年习医术,救人之疾苦。二十有五,遍览名山。自谓尝游观览胜,登虞山之巔,得乾冈之势。十二代天师张恒尝于此炼丹修真,灵迹宛然。其山于梁武帝萧衍天监(502~519)中,始有乾元之宫,然岁月绵远,栋宇荒废寝久,榛芜湮没。宋仁宗庆历(1041—1048)中,则正过姑苏,卜居虞山,以医术济众,人皆以金帛施之,又设醮募金,及田园所积,增修大殿及其它殿宇二十四

间，轩庑十有六楹。嘉佑(1056—1063)间，又有郡人曹仲言施钱二百万，塑三清圣像及真人像十五躯，又复建北极殿于北，列道院于东。至英宗时，建筑全部完工。英宗治平元年(1064)，起三门及东西庑各五间；二年造三门之东轩凡三间；三年造三门之西轩凡三间。“宫宇复完，壮丽轮奂，邑人得以岁时祈福”(《道家金石略·乾元宫兴造记》)。

从北宋范仲淹的诗词题赞中，亦能说明当时道教在苏州地区的盛行及影响。景佑元年(1034)范仲淹知苏州。他在任期间，大力整治水患，使苏常湖秀，膏腴千里。范对苏州佛道寺观、名山多有题赞。有松风阁诗：“此阁宜登临，上有松风吟”，“明月万里时，何必开绿琴”，“洁如伏羲易，洗人平生心。安得嘉宾来，当之共披襟。陶景若在仙，千载一相寻”。泰伯庙诗：“能将天下让，知有圣人生”，“英灵岂不在，千古碧江横。”洞庭山诗：“吴山无此秀，乘暇一游之。万顷湖光里，千家橘熟时。平看月上早，远觉鸟归迟。近古谁真赏，自云应得知。”从其诗词可以看出当时道教在苏州地区的发展盛况。

迨及英宗、神宗、哲宗时期，苏州地区的道教没有显著的变化和发展。英宗是一个“有性气，要改作”的人(《朱子语类》卷一百三十《自熙宁至靖康用人》)。神宗积极变法图强。王安石的变法，在神宗时，已见初步成效，《宋史·安焘传》说当时各州县粮仓已“无不充衍”。哲宗继位，其祖母高氏专权，任用守旧派司马光为相，废除新法，统治集团上层内部矛盾激化，形成三党之争。在这样一种政治环境中，道教在各地只有以其自身的特点自然的进行发展。

这一时期，在苏州道教活动中，有天庆观兼库道士方希辨、观内道正孔应期所撰《重修醋坊桥记》(见《乾隆长州县志》)。神宗时，有方惟深者，时人称“吴下先生”，于黄帝、老庄之书，养生为寿之道皆得大旨，常以雅道自娱，为教外好道高士。常熟县尉陈于，对道教理论、思想等方面有一定的建树。《吴郡志·宫观》类中，收有他的

《上真宫记》。其中云：“冲虚以生白，体静以生明，而杳焉其太无者，道之真也；以心为君，以神为气，而休焉其无情者，道之用也。”这足以反映其人之思想。

又范仲淹所立学舍因年久不葺，斋堂不能庇风雨，讲习无所，有太守王公奏请，诏以度牒十纸充其费（《吴郡志》卷一）。发售度牒，是从神宗时开始，主要是为了解决财政困难。当时出家者享有免除兵役及课税的特权，为逃避重税和兵役，民众购买度牒者甚众。但是，出售度牒的后果给当时宗教团体带来了极为恶劣的影响。度牒是出家者积累修行的证书，紫衣是给德高望重者所有的最高荣誉，大师号只能授予最杰出的和尚道士。而度牒、紫衣和太师号作为一种商品出售后，即使一字不识，对宗教一窍不通的人，只要获得度牒、紫衣或大师号，便能窃据教内最高领导之位，从而出现有财势者或无赖之徒把持教团的状况，使教团官观陷入混乱。这种使宗教界人士大为不满的情况，一直延续到河北新道教的兴起。

北宋末年，由于宋徽宗尽心崇道，使道教达到了一个发展的高峰。徽宗不仅借崇道制造君权神授的舆论，而且自称天神下凡统治人间。他在全中国大力扶植和推行道教。首先，受到召见和推崇的是龙虎山三十代天师张继先和茅山二十五代宗师刘混康。崇宁三年（1104），召继先赴京，询以修丹之术，清静之道，赐张继先“虚靖先生”称号。政和三年（1113）赐方士王老志号“洞微先生”，王仔昔号“通妙先生”。徽宗率群臣至南郊祭天，据说在南郊玉京园东看到似乎有楼台出现，离地数十丈。大臣蔡攸（蔡京之子）奏有道流童子持幡节盖，相继而出云间，衣服眉目，历历可识；遂以天神下降，大肆宣扬，徽宗并亲作《天真降示见记》颁发全国，又命于京师建迎真馆，以迎天神降临。政和六年，浙江温州道士林灵素得到徽宗的宠信，自称“上知天上，中知人间，下知地府”等事。林灵素利用徽宗自称曾梦游神霄之事，称天有九霄，神霄最高，设有神霄府，说徽宗即是神霄府的“神霄玉清王”，号“长生大帝君”，是上帝之长子，为解

救人间苦难，故下降为人君，神霄暂由其弟“东华帝君”摄领；并称蔡京、童贯等皆是神霄府的仙伯、仙吏，自己系神霄府的仙卿，原名褚慧；连徽宗的宠妃刘氏也是神霄府的“九华玉真安妃”，皆下降佐助徽宗治理天下。自此，徽宗成为神人合一，神权与皇权合一的皇帝。政和七年二月，徽宗又自册为“教主道君皇帝”，成了人君、天神、教主三位一体的皇帝（见《续资治通鉴》卷九十二、《宋史·方技传》）。

在徽宗崇道期间，大修各地宫观，办官学，培养道教人才，搜集整理道经。政和四年三月，诏“诸路监司，每路通选官观道士十人，遣发上京，赴左右街道录院讲习科道声赞规仪，候习熟遣还本处。”又命各地州县仿照儒学的形式设立道学。重和元年（1118）八月，徽宗下诏：“自今学道之士，许入州县学教养，所习经以《黄帝内经》、《道德经》为大经，《庄子》、《列子》为小经，外兼通儒书，俾合为一道。大经《周易》，小经《孟子》。”（《续资治通鉴》卷九十、九十三）徽宗还设立道官道职，置道官二十六等，道职八等。道士的政治地位提高到有史以来的最高等次。

在道经的整理方面，徽宗则屡次颁诏天下，“搜访道教逸书”、“访求道教仙经”、“搜罗天下奇异之文”，并设立经局和书艺局，招集各地高道名流整理校勘，于政和中，编成我国历史上第一部《道藏》——《政和万寿道藏》。另外，还命道司院编写道教历史，集古今道教事为纪、志，赐名《道史》。还于宣和间，纂述所谓得仙者五万人，谓之《仙史》。这一时期，除整理编辑道经外，还在全国各地增加和扩建道教宫观。在京师先后修建“玉清神霄宫”、“迎真馆”、“宝成宫”、“九成宫”等等，诏命天下州府皆建“神霄玉清万寿宫”，各宫均拨田产千亩。由于徽宗的崇道，道教宫观继唐以后，又进入一个极盛时期。

在这种崇道狂热中，对吴地道教来说，不言而喻，当然又是一个飞跃时期。今苏州市玄妙观，在徽宗时，当时最受宠信的林灵素、

王侍宸等曾多次巡历。宣和七年(1125),还赐昆山县田五十顷,以充香火之用(《玄妙观志》)。宣和中,苏州能仁寺西建神霄宫。常熟县破山有唐懿宗时所建之龙堂,徽宗时赐名焕灵庙,并加重建。上清三洞法师卢至柔在无锡璨山建明阳院。据《无锡县璨山明阳观记》记载,卢公初以医药为人治病,后于无锡璨山结庵而居,群众乃相与出力建立祠宇。徽宗大观元年(1107年),敕赐“明阳观”,命其主之。政和元年(1111)五月卢公羽化,其徒正一道士许元真嗣继其业。许元真,亦以符箓药物为人治病,并与承节郎李元崇扩建祠殿。又有李则正者,于徽宗崇宁间(1102—1106),建崇道宫于秀州(今浙江嘉兴县),修太和宫于苏州(《道家金石略·乾元宫兴造记》)。这些新建的道观,从一个侧面说明了苏州道教的发展情况。

徽宗、钦宗被金人俘虏以后,徽宗第九子康王赵构,于靖康二年(1127)五月,由宋诸大臣拥戴在南京(今河南商丘南)即位,改元建炎,是为高宗,并很快逃往江南,是为南宋。在南宋诸帝中虽然再没有出现象真宗、徽宗那样的崇道者,但对一些道士仍予以召见和封赐。这期间道教的发展趋势发生了很大变化:北方相继出现了全真、太一、真大、抱一等新兴道派,多主清修炼养;南方也先后产生了净明宗、清微宗等新道派。在旧道派中,以龙虎山为主的正一道,在官方中比较受到重视。苏州地区的道教属于正一道派,不仅因为处于战争后方,受到的损失较小,而且由于宋室南迁,为其发展创造了有利条件。

南宋初,由于丧失北方半壁河山的沉痛教训,民众都有一种富国强兵的共同愿望,到孝宗时代,国家财政已有所好转,文化发达,都市繁荣。高宗时,曾召三十二代天师张守真建醮内廷,并赐以象简、宝剑及《清静》、《阴符》等经,赐号“正应先生”。据《吴郡志》载,当时苏州城内“仙佛之宇,皆中兴重建”,天庆观门廊、三清殿、能仁殿、报恩大殿,比过去更加壮观。如天庆观在建炎兵燹之余,于高宗绍兴十六年(1146),由郡守王映重作两廊,并于其上绘制《度人经》

变相。孝宗淳熙六年(1179),圣祖殿失火,提刑赵伯骕重修三清殿,历时三年余。孝宗还为该殿亲书“金阙寥阳宝殿”额,郡人龚颐正则为三清殿作《上梁文》以进孝宗,文中盛赞吴郡殿宇建筑布局之雄壮。

南宋时,苏州三清殿后有通神庵。该庵乃孝宗淳熙八年由左街道录李若济奉命所建,相传庵为何真人所居。何真人,亦云何道人,或云何蓑衣,淮阳朐山人,高宗绍兴初,避战乱南徙。据《吴郡文粹·元志·杂志上》卷十一所记,何真人于绍兴初尝提举通神庵,披发颠狂,以蓑衣蔽形,故号蓑衣道人。据《坚瓠集》,孝宗淳熙初,并赐号“通宰先生”。据《玄妙观志》记载,何蓑衣又是一位杰出的炼养家,“昼夜不寝,专气致柔”,出神显化,旁通四达,人或见之于吴中,或见之于蜀中。尝数月不食,或饮食不以为饱。何蓑衣的表现,是当时道教向以清修炼养为主发展变化的产物。胡衷《通神先生蓑衣真人事实》赞其“内涵道真,如水之汇,其流无垠;陶冶众性,蓑衣一身;妙用纵横,元和屈伸;风雨霜露,至和细缊”。宁宗庆元三年五月解化。

高宗绍兴初,在石狮泾内,建有河泾侯庙(《武陵小史》)。又十三年(1143)四月,南宋著名抗金将领韩世忠,于平江府灵岩山下修盖道观,希夷为之题额,名希夷观。绍兴间,道士朱至仁,复建修和观。其观旧名太和宫,原为唐相毕诚之别业,历代均加修缮。王禹偁《重修太和宫记》云:“就水以治槛,因高而创亭,奇花移茂苑之春,怪石减洞庭之翠;渔人误入,应谓桃源;海客遐瞻,更述蓬岛;姑苏胜概,此实尽之。”

苏州泰伯庙,高宗建炎间毁于战乱。孝宗乾道年间,郡守沈度乃“鸠募良工,合私囊之助,宏其旧基,尽革一新”,并塑绘太伯至德侯神像。沈度《修庙记》云,落成后,老幼相扶携往观,皆以手加额曰:“美哉轮焉,诚足以塞民望,而报神施矣。”伍员庙,在胥山之上,孝宗乾道(1165—1173)间亦予修复。

这一时期的苏州宗教活动非常普及。如，孝宗隆兴二年（1166），出自宫巷中的《傅氏妙喜塔砖记》云，某妇为亡夫追荐作忏。忏文有忏洗元始以来各种过失后，祝愿“果证菩提，广度有情，同归秘藏，法界众生，俱沾利益”等语。可见其时道佛合融，互相吸收，共同发展之特点。不仅佛道在斋醮方面有联系，而且其它诸多领域均有相互吸收利用之情况。如《吴郡志·仙事》卷四十一载：孝宗隆兴（1163—1164）间，常熟县海隅山顶，有僧名慈悦，患水肿病，医药无效。有一日，一客自称姓回，怜悦之病，以指甲划其腹，腹水泻出，肿消，并授以药。后二月，又有客以画授悦，授后须臾而去。悦展观乃吕纯阳像，方悟前姓回者“吕”也。这个故事又见吴郡赵彦清《吕真人感应记》。

南宋佛道相融的现象，主要取决于当时理学的倡盛。两教为了共同的利益，只有联手对付儒学，以得到共同的保护。宋代，儒家思想影响极大，北宋二程继周敦颐之后，吸取玄学和佛教思想，糅合儒释道三家思想，提出理气一元论，以适应封建伦理纲常的需要。如程颢说：“为君尽君道，为臣尽臣道，过此则无理”，“父子君臣，天下之定理”（《河南程氏遗书》二）。后来，朱熹继承和发展了二程理气学说，成为当时封建伦理、官方统治思想的正统。在这种情况下，佛道对统治集团的需要来说已无法和儒学竞争，只有携起手来求得共同生存。

迨光宗时，有平江道士袁宗善者，素著盛名。《玄妙观志》记载，宗善尝会异人，得乌状之法，光宗赐号“通真先生”。宁宗朝，苏州道教发展趋于平稳。开禧二年（1206），加封二郎神“护国圣烈昭惠灵显神佑王”。二郎神庙在苏州葑门内西营水中一阜之上。庙建于高宗绍兴初，古名溪山第一祠。神姓赵名昱，亦作李冰，四川灌县人，少从李珣隐青城山。隋炀帝时起为嘉州（今四川乐山县）牧，有斩蛟治水异迹。唐初封赤城王。宋真宗时，封清源妙道真君、杨山太尉。李冰治水事迹，被后人誉为千古佳话。今四川灌县有二郎庙，成为

人们瞻养的著名古迹。吴地自唐宋以来已供二郎神庙，而且多设于水中，反映了当时人民效法二郎，积极御水的精神和祈祷神灵保佑平安的心理。另一方面，也说明苏州道教在历史上同各地道教间的广泛联系。如天后娘娘妈祖的崇奉亦属此类。宁宗时，又有道士谷初扬者，于嘉定元年(1208)在乌鹊桥东南兴建灵应道院；十一年(1218)，郡守龚颐正为之撰《三清殿上梁文碑》。

南宋理宗时期是苏州道教发展较为重要的时期。理宗在位的四十年间，在推崇理学的同时，亦兼崇道教，利用道教中的某些思想内容与儒家思想学说相结合，为巩固其政权服务。比如，道书《太上感应篇》中善恶报应等通俗易懂的说教是促使普通民众自觉维护“三纲五常”的理论基础。另外，在嘉熙三年(1239)，尝召正一道派三十五代天师张可大，命其提举三山符箓，兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫，赐号“观妙先生”；又为龙虎山御书“真风殿”、“紫微阁”、“真懿观”，赐田若干顷，免其租税，使正一道成为江南诸道派之首领。淳佑十二年(1252)于临安建西太乙宫。宝佑二年(1254)九月，亲谒太乙宫为国祈祥。凡遇灾祸或节庆日，必命道士斋醮祈禳。

理宗时，道教在苏州的发展主要表现在宫观增加，人事俱多，影响扩大等方面。例如，淳佑元年(1241)，道士龙源清在子城东北建“端威道院”，因有台高耸，故又名紫霄峰(《吴门表隐》)。淳佑年间，道士李祖真善医术，疗人目疾，又募集金帛重建修真道院。宝佑景定(1253—1264年)间，道士严守柔、蒋处仁等重修天庆观某些殿宇，并施以栏楣(《乾隆长州县志》)。景定中，道士沈定祥建朝真观，其地广五百亩有奇。时有道士白玉蟾，本名葛长庚，字如晦，号海琼子，又号海南翁、琼山道士、武夷散人。十二岁举童子科，擅长书画，尤精篆、隶。隐武山，师陈楠九年而得其传。宁宗嘉定(1208—1224)中奉诏赴阙，应对称旨，赐居太乙宫。他以精气神为核心的内丹炼养理论，对宋元以来道教修炼方术颇有影响。苏州还有一位

著名的道教学者俞琰(1258—1314),他将道教内丹术同易学理论相结合,发展了道教易理。俞琰字玉吾,吴郡人,自号全阳子、林屋山人。以所居旁有石涧,又号石涧道人,人称石涧先生。琰精于易学与丹道,所撰《周易集说》解易多本程颐、朱熹,能发前人未发之新义;《读易举要》兼取朱熹与邵雍之象数学,然又与两人有所不同,其说更切近自然。其所著《易外别传》与《周易参同契发挥》则以道教内丹之术说《易》,阐论详明,为发展道教易学的重要著作。俞氏之学,由儒入道,被视为宋元道教易学的代表人物。另据《姑苏志》记载,淳佑九年,郡守郑霖尝会三学同舍,序拜于天庆观,斋堂会者四十二人。可见天庆观与当地社会、民俗水乳交融,已成人们社会生活中的密切有关的一面而存在。

从以上可见,虽然南宋政局动荡,但苏州道教以其固有的传统模式仍在继续发展,而且经久不衰。这不能不说是苏州道教的一个发展特征。

四、元代天师道的鼎盛与苏州道教

元代,苏州道教作为正一胚子,直接隶属于龙虎山正一宗坛。这一时期吴中道教的发展,从天师道兴盛中,即可窥其梗概。这与当时政治环境以及道教几大派别的主要发展趋势及其势力所辖有很大关系。

两宋间,正一龙虎宗坛逐渐彰显。宋真宗大中祥符间,曾召见二十四代天师张正随,赐以当时道士中最高阶位的“先生”称号。从张正随始,到南宋末的第三十五代天师张可大,正一天师几乎代代都有封赐。其中,最杰出的要数三十代张继先了。张继先儒雅能文,平生为徽宗多次召见,询问治国及养生之道,给予最高的封号。至元初,正一道已在江南声名昭著。元初蒙古统治者在武力征服中原和江南后,亟需在思想上加强对人民群众的统治。元朝统治者虽以

喇嘛教为其国教，如世祖以吐蕃僧人“八思八”为国师。但元朝统治者清醒地认识到，道教是汉民族的宗教，道教教理教义中，带有强烈的民族反抗精神，有着很大的凝聚力，所以元朝统治者，尤其在对江南统治的初期，更需要利用天师道在江南民众中的影响来加强他的统治。所以，元朝统治者对江南天师道倍加尊崇。

元太祖成吉思汗主要活动于长江以北，按政治上的需要，他选中了北方具有代表性的、德高望重的全真龙门祖师丘处机，不远万里，派兵遣使召请，并封为长春真人，总领道教。元世祖在进军武昌时，将三十六代天师张宗演召至大都，敕廷臣郊迎，待以最高礼节。世宗请张宗演醮于内廷以及长春宫（今北京白云观），赐号“演道灵应冲和真人”，给二品银印，命主江南道教之事。又给予度牒，道教自身有权随时可度人入道。世祖还于当时的路设“道录司”，州设“道正司”，县设“威仪司”，皆归宗演统属。自此而后，元朝的每代皇帝，对历代天师均有诏赐，而且往来甚为频繁。如诏“正一教主，兼领三山符箓”或“管领江南诸路道教事”，加封三代者频频出现。宗演之子三十七代天师张与棣，世祖忽必烈召赴阙，授“体玄弘道广教真人”，主领江南诸路道教事。三十八代天师张与材，成宗召入朝，制授“太素凝神广道真人”，兼管道教，加“金紫光禄大夫留国公、正一教主、兼主领三山符箓”，又加封三代。成宗时，又改天下诸路天庆观为“玄妙观”。元代诸帝自始至终对天师道一贯推崇。

以张留孙、吴全节为代表的天师道后裔，在元代天师道的发展中，曾有举足轻重的作用。当时在张吴门下，信徒之众，宫观庙宇之广，以及张吴二人受到帝王的尊宠，其地位、影响所具有的权威已超越了天师本人。

张留孙以清静无为为本，历世祖、成宗、仁宗、英宗五朝共四十七年。世祖至元十二年（1275），张留孙从三十六代天师张宗演入朝，以美才奇士及上言“虚心正身，崇俭爱民以保天下”之说深合上意而留居京师（《道家金石略·上卿真人张留孙碑》）。自是而后，元

代各帝尊宠不衰。至元十四年(1277),宗演归江南,留孙居京。当时昭睿顺圣皇后有疾,经留孙祈祷而后愈。故世祖对之极为器重,乃诏两京建祠宇,赐名“崇真之宫”,使留孙居之。又在平江、嘉兴等地赐田若干顷,在北京昌平赐栗园若干亩以给其用,并赐号“上清玄教宗师”,总摄道教。又诏尚方作玉具剑,上刻“大元皇帝赐张上卿佩之”以赐之。其高弟门人皆给馆传车马,无所不备。其时元朝统一江南不久,天下初定,忽必烈利用留孙之贤德奇才,命乘驿马五十,代已搜访天下逸隐,敕令宰相百官送出京城。及留孙还朝,奏荐贤达者甚众。后又置道官及宫观主者,按五品官阶颁给印信。另外,世祖在许多重大决策时,如开凿通惠河,拜元泽为相等,皆先咨询留孙而后行。武宗、仁宗始生时,皆请留孙拟名。世祖晚年,又令诸皇孙信奉天师道。后来的成宗、武宗、仁宗、英宗均与留孙往来密切。张留孙生平为道教,特别是为江南天师道的发展建立了不朽的功勋。其地位,其人品,正如虞集《道园学古录》卷五十所言:“每入朝,达官贵人或迎拜如事其父”,“朝廷有大谋议,必诏咨询,其救时拯物,常密斡于几微,来尝以为己功。其高弟门人多聪明特达者”。在其众多的门徒中,以吴全节最为著称。

吴全节继张留孙为第二代掌教。成宗大德(1297—1306)间,赐总摄江淮荆襄等处道教都提点。全节善识为政大体,为人聪颖达悟。世祖至元二十四年(1287),留孙征至京师,二十六年(1289)即奉诏祠南岳;二十八年(1291)全节奉诏从留孙遍祠五岳四渎诸山川。成宗元年(1295),制授全节“冲素崇道法师,南岳提点”。二年,又奉诏祠中岳、淮渎、南岳、南海。大德二年(1298),又制授“冲素崇道玄德法师,大都崇真万寿宫提点”。武宗时,制授“玄教嗣师,总摄江淮荆襄等处道教都提点,崇文弘道玄德真人”。铸银印文曰:“玄教嗣师之印”,视二品。对其弟子亦有加封。仁宗时,命醮长春宫,奉旨投金龙玉简于嵩山、济渎。延佑元年(1314),又奉旨设醮于江南三山。英宗至治二年(1322),制授“特进、上卿、玄教大宗师,崇文

弘道广化真人，总摄江淮荆襄等处道教，知集贤院道教事”。吴全节的一生，正如他自己所说的：“稍长学道，弱冠从先师谒世祖皇帝，遂留不归。五十年间，以天子之命，祀名山大川，东南西北，辙迹咸至”（虞集《道园学古录·河图仙坛之碑》）。吴全节犹如留孙，为元朝的统治，为道教的发展作出了卓越的贡献。

在元代，由于统治者对天师道的崇奉，特别是对天师以及天师道著名人物张留孙、吴全节等人的崇奉，使天师道在元代位升三山之首，宫观林立，遍布江南各地，甚至向北方扩散。穷乡僻壤，小庙土神，往往皆有封爵。宫观遍及江西、江苏、浙江、上海、湖南、湖北、广西、福建、四川以及北京、河北等地。并与各名山宫观及诸宗派之间相互往来，互帮互助，名播洞天福地。虞集在《道园学古录》中说：“自京师至外郡邑，有为宫观殿堂者，大抵国家崇尚赐予之盛。”元代天师道之盛况从此可见。

这一时期，苏州道教统领于天师正一道，并与天师道一起得到发展。在天师道著名门徒中，主领或涉及吴地道教者甚众，因为吴地本身就是天师正一道传播发展之基地。如龙虎山道士毛惟谦，泰定初（1324），奉表至京，吴全节为其请，授“冲真通妙素法师。”又有薛廷凤者，字朝阳，尝学道于龙虎山，为全节弟子。仁宗皇庆癸丑（1313），于镇江丹徒县西领马迹山紫府观事。惠宗至正（1341—1368）间，玺书赐号真人，领杭州四圣延禅祥观，又兼领镇江道教，兼住持乾元、玄妙、凝禧三观。集贤院闻其名，进加故号“洞玄冲靖崇教广道大真人”。赵嗣祺，浙江缙云县仙都山道士，尝学仙武夷山，数年后入京师，朝中官宦甚为器重，于仁宗延佑元年，钦奉圣旨，主领宫观事。三年，刻铜印视五品。五年受命住持兼领本路（浙江）诸宫观事。时嗣汉三十九代天师及玄教大宗师请以宫中师弟子甲乙相次主其官事。泰定二年（1325），嗣祺承诏遍祀东南名山，后归主建康玄妙观。谒帝于潜邸，赐号“玄门高士玄明通道虚一先生”。（虞集《道园学古录》卷四八）又有苏州人陆应详，活动于元世

祖至惠宗时，尝以才自奉，又信释老，后为道士。时教主嗣天师命为玄门高士、瑞云观开山住持。后诣句曲山（今茅山），参受大洞经篆于上清宗坛（黄潜《黄金华集》卷二九）。在元仁宗至明宗间，在吴地常州有通真观，天师道著名人物徐懋昭曾受封“保和通妙崇正真人”，住持常州通真观三十多年，建有三清殿，玉皇阁等。延佑七年（1320）由张德隆嗣主观事。后逢吴全节奉旨祷祠，议以本郡天申宫陈景懋提举观事。张德隆亦被赐号“冲真明远玄静法师”。《道家金石略·常州通真观修造记》评云：“观得徐公而地以兴，徐公得张君而业以隆，张君得陈君而志以成，而又得大宗师旌善报劳而继者知所功。”以上可见天师道兴盛时期，天师及其门徒在吴地活动发展的概况。

这一时期，从苏州道教自身发展来看，宫观众多，名流荟萃。宋末元初玄妙观著名道士莫月鼎，字南仲，其先祖钜鹿（河北）人，后迁湖州（今浙江湖州市）。少习举子业，三试不中，遂为黄冠，更名“洞一”，以所居有溪，形如新月，故号“月鼎”。尝于江西从邹铁壁得王侍宸五雷秘法。南宋理宗朝，尝命祷雨，雷雨随至。元世祖至元二十六年（1289），召至京，奉旨祈雨，并使主道教事。后求还江南，世祖命车东送至平江（今苏州）。寓居玄妙观，有弟子数十人。四十二代天师张正常对莫月鼎赞之云：“风骨超尘，月华入鼎；方醉里之乾坤，想神游于溟滓；谈笑挥呵，雷声电影。”（《玄妙观志》）又张善渊者，字深，吴之华山（今浙江建德县）人，以道法著称于世。家世代为道士。尝得易如刚“灵宝飞步法”，又从莫起炎得王侍宸“五雷秘法”。尚书包恢荐于朝，命主吴郡天庆观。善渊能步逐鬼物，呼致雷雨。时郡守潜说，与之友善，举住建德（今浙江建德县）永隆宫，再住平江（苏州）光孝观。《玄妙观志·道流人物》卷三称：元世祖至元间（1264—1294），尝诏天下举山林有道之士，当时天师荐善渊于朝，乃与弟子步进德入觐。命召鹤祈祷辄应。遂命为苏州道录，住持玄妙观。后又改绍兴昭瑞宫、镇江道录。步宗浩，号云罔，早习儒书，中岁始修道。据

《玄妙观志·道流传上》：尝从张雷师于玄妙观中受回风混合大洞真诀、上清灵宝三五飞步之秘、碧潭斩勘之书。祈祷雨暘，呼召鸾鹤，咸在掌握；驱邪救患，亦多灵验。元仁宗延佑间（1314—1319），制授“贞元微妙宏教法师”。又有黄道渊者，字孤山，钱塘人，尝遇郢人卫淡丘，授以修真要法及医药方技。尝南游武夷，师事金华潘雷鉴。后挟其术北上，于元仁宗皇庆元年（1312）归憩于吴，住玄妙观。据载，时郡人严德昭抱痼疾，医莫能治，黄道渊乃于室建清真坛，奉北极玄武真君，为其愈疾。德昭乃舍坛创殿。时天师题额曰：“清真道院”。惠宗至正十三年（1353）更赐“清真观”额。黄孤山遗蜕即在其观。另有元末明初苏州著名道士周元初，据《玄妙观志》载：为元著名正一道士杜道坚之徒孙，李太无弟子。自幼慕道，习“九转九候丹诀”，与人治患，多有痊者，尤以招鹤来集者闻名朝野。

另外，元代苏州道流对宫观亦尽力修缮。元初，苏州外跨塘有“周孝子庙”，所祀之神姓周名泰。据牟巘《重修三清殿记》：世祖至元戊子（1288），旧观浸隳，蒋处仁之徒严焕文与新任住持许嗣祖、张善渊、滕伯淳皆共同修葺，左有玉皇神州五路天医真官、真武、三元梓潼、张仙、三茅、机房关帝、东岳丰都十三净乐等殿，右有雷尊五雷、观音、三官、八仙、灵宝转藏等殿，后有蓑衣贤圣、高真方丈等殿，周广五百亩。至元间，有道士沈道祥，于苏城东北隅建回真道院。邓道枢于葑门塘上建龙井庄道院。成宗大德七年（1303）有五台山僧智游吴中，挂搭玄妙观，自言梦大士观音现身，乃募建观音庵，或云广生庵。泰定元年（1324），道士陈师澄于长州陆墓镇为蓑衣真人建下院“通神道院”。惠宗元统初（1333），道士周守仁在娄门外建崇福道院。又城东北隅鹤舞桥东白鹤观，为元平江路（苏州）总管张世昌舍宅所建，初名报恩道院，不久荒废，由道士张应元复建，有群鹤自东南来，一鹤结巢树上，每晨鸣则得檀施，因名白鹤观。后由应元弟子席应真主其观。

另据《乾隆长州县志》记载，玄妙观的更名与全真派有关。至元

十八年(1281),全真派丘处机等七真请改苏州天庆观为玄妙观,“玄妙观”之称始行于世。按全真道在宋末元初就已传入苏州地区。元初太宗十三年(1241),在苏州光福迂里村即有全真道院。据《吴门表隐》卷七记载,迨及明万历十二年(1584),里人李佳重修。清康熙十九年(1680)与道光十六年(1836),分别又由道士黄清静和道士马良玉重修。道光间郡绅蒋庆均、顾震涛等对之有题记,并辑小志行于世。但由于苏州在历史上一直为正一道据点之一,所以全真道在此地的传播与影响并不显著。

元代,天师道作为道教的主流,并且总摄江南道教之事。苏州道教在这一时期,不管是高道名流的功绩,还是宫观殿宇的建筑,大都与当时以天师及张留孙、吴全节为代表的天师道的盛行有很大关系。继宋代道教大行之步武,元代苏州道教之特点是从以符篆斋醮为主体之程式向多元化发展。

第三节 明清时期的苏州道教

在明清两朝五百多年间,道教发展的总趋势是从停滞走向衰落。在道教内部,教团的腐化和组织管理体制的废弛,加之社会上理学思潮的强力排斥,以及民间宗教的兴起与正统宗教争夺地盘等多种错综复杂因素,使道教逐渐失去统治者的崇奉与扶植,渐趋衰落。

明清两代封建统治阶级对待道教的态度颇不相同。明朝自朱元璋建国开始,对道教正一派颇加推重,以后诸帝对道教皆相当尊崇,并建立了完整严格的管理机构和体制。明太祖朱元璋虽然一再敕令清整佛道二教,但是他从宣扬封建伦理纲常的目的出发,却扶植隆遇道教,并命道士编定斋醮仪范,用以歌颂封建伦理道德,并

以之作为教门的统一格式。明成祖朱棣崇奉真武神，大修武当山宫观，设斋建醮，并遣人寻访高道张三丰，表现出虔诚的神仙信仰。成祖以后的明代诸帝，对道教的信奉多局限于低层次，主要是搞斋醮符篆，迷信扶乩降仙各种方术。明世宗朱厚熜，醉心长生术，日事斋醮，宠信正一道士陶仲文、邵元节等。明思宗朱由检还曾一度崇道排佛。

清朝统治者崇信佛教，乾隆时又立黄教为国教，道教为汉人之宗教，其地位日渐下降，被统治者看作名山胜景的点缀品，失去了影响政治的力量。乾隆以后，政府对道教的管理逐渐松弛。在清代由于社会动荡不安和外来文化的冲击，清朝政府对道教总是处于戒备状态，采取抑制政策。

自元代中叶以来，道教诸派渐归于正一、全真两大宗派。从明初起，正一天师成为全国道教的统领和代表人物，世袭官爵。明王朝礼遇汉天师世家，太祖时，诰封四十二代天师张正常秩正二品，赐掌天下道教事银印，并命传符篆，代祭嵩岳。以后明朝诸帝皆屡命天师斋醮祈祷、传授符篆；天师亦历受帝王之封号、赏赐及种种礼遇。据《汉天师世家》和《皇明恩命世录》记载，四十五代天师张懋丞之父张宇理、四十七代天师张玄庆、四十八代天师张彦颢、四十九代天师张永绪、五十代天师张国祥、五十二代天师张应京等，皆由帝室诏命与国戚、贵胄、大臣联姻。随着道教宫观经济的不断发达，正一、全真两派的长期贵盛，使教团日趋腐化，组织制度渐趋颓废。明室对正一天师的礼遇和扶植，因其主要活动于江南，是故自明代以来，江南道教大都汇归于正一派，因此苏州道教也主要是以正一派为行教特征。位于姑苏城区中心的玄妙观，自明太祖洪武中赐封“正一丛林”置道纪司以来，玄妙观不仅是苏州道教的主要活动中心，而且也是地方政府习仪、祝厘的场所。明代对全真道教不太重视，该派在明代二百多年间较为沉寂，但清朝初期全真道龙门派经王常月等道士倡导的公开传戒，一度出现中兴现象。龙门派道

教经本邑施道渊、黄守正、吕守璞等道士开启穹窿山、冠山等支派，使全真道在苏州广为传播。

明清两朝，从总体上来看，道教在教义、教制方面都没有太大的发展。明代编定的一些斋醮科仪，大都沿承元代，主要以斋醮符篆和道法道术见重，如《大明玄教立成斋醮仪范》和《道法会元》等，仅是收入了一些斋醮科仪和符篆道法。第四十三代天师张宇初所撰《道门十规》，也是为适应明太祖朱元璋清整道教的需要而提出的振兴道教之策，仿金元全真道风并试图将之推广于整个道教界。王常月等道士中兴龙门派，也是力图复兴初期全真祖风，以适应封建统治者宣传纲常伦理之需要，提倡出家修道须以持戒为根本。在这一时期中，道教内丹修养术，通过高道人物的内丹著作，使内丹术进一步通俗化、明朗化，对内丹学说的阐发也有更进一步的发展。此时的道教著作中，教义虽无大的发展，但三教思想融合的色彩更为浓厚，特别是受南宋以来理学的影响，道教思想进一步通俗化、社会化，渗透于社会文化生活的各个领域。被通俗化了的内丹炼养术，冲破了仅在教内传授的陈规，成为一种炼养健身的方术，对社会尤其对儒者影响颇深。道教的劝善书如《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》、《功过格》等，此时更盛行起来。如钱塘汪静虚在洪武年间捐产刊刻《太上感应篇》，印施了一万余册。明代大官僚王鏊、申时行等，都是以虔奉《阴骘文》而著称的人物。这类道教劝善书原本系道教行善积德的伦理观念，同时又吸收了儒家修身及佛教因果报应的思想。这些劝善书经官僚文士的倡导，作为一种宣传封建伦理的通俗读物，广泛流传于民间。

明清以来，道教主要活动于民间，利用民间信仰及鬼神崇拜的世俗心理，大都以降妖捉鬼、诵经拜忏为业，大部分道士转变为宗教职业者。扶乩降仙之风气，在道教及一些儒生中十分盛行。大批藉扶乩所造的道经、道书纷纷出世，或宣传劝善积德之因果报应，或阐述修身养生之内丹，或宣扬三纲五常、伦理道德。元末明初还

出现了宣扬道教法术的神魔小说,如《平妖传》。明代中叶以降,这类小说出现得更多,像《西游记》、《封神榜》、《三保太监西洋记》、《韩湘子传》、《吕纯阳飞剑记》等等。此外,在其它小说中也掺杂着这种神魔思想,如《水浒传》中的入云龙公孙胜故事等,还有把梁山泊一百零八条好汉,假托是三十六天罡和七十二地煞转世。在这类小说中所反映的汉民族宗教思想的演变,是民间信仰中流行的“三教合一、三教同源”思想的具体表现。这时期出现的各种大大小小的道教神庙,尤以城隍、真武、吕祖、关帝等庙为著,遍布城镇乡村。道教寺庙中,孔子、老子、释迦牟尼共奉,三教物器互相杂陈的现象更为常见。斋醮法事更是充满三教合一、三教同源的思想。各种民间宗教,亦多吸收道教思想。迨及清末,道教虽在上层社会失去主导地位,但作为一种传统信仰,在民间大众中的影响则颇为深广。

一、明清两朝的宗教政策及其对道教的态度

明初,随着封建专制主义政治的高度发展,为适应其政治体制的需要,太祖朱元璋对宗教采取了一系列措施,制订了对宗教的管理制度。明太祖朱元璋对道教之态度,虽有道教神仙之说“切不可信”(《明太祖实录》卷二十九)、炼丹烧药之术“朕焉用此”的说法(同上卷二百三十九),但是,实际上他却利用道教来神化自身及其皇权,不仅召用术士、道士,并制定了从中央到地方基层道观一套严密的道官管理机构体系。特别是对道教正一派天师的笼络和礼遇,将其从宗教集团领袖推上了政治舞台,并纳入国家官制轨道。从总的情况来看,明代道官在设置、诠选、职掌等方面,已形成了完整的道官体制,可以说是宗教体制的一个大发展。这些制度不仅为明代诸帝所效法,而且为清朝所沿袭。

明代道教大体上是上承元代,分为全真、正一两个大的派系。在元代,全真道在帝王的尊崇和一批杰出道士的推动下,无论是在

教义、组织、科仪等方面都已相当的完善，特别是全真道注重提倡修身炼养方术，主张道士出家住庙，实施十方常住丛林制度，倡导三教合一、三教同源思想，建立了明确严格的组织体制。入明以来，全真道虽然未能取信于上层皇室和得到礼遇尊崇，但却仍一如既往地社会上进行发展。而正一派的教团组织就不如全真道那样明确严格，也缺乏理论上和思想上的统一，其流传与维持，主要仍是依赖旧有的方术和各种各样的世俗信仰，因而教民徒众混杂分散，互无统属，组织松弛颓废。明王朝之建立，既与宗教有着至为密切的关系，而道教的方术对明王朝的政治、经济影响更不可忽视。明室历代帝王大都迷信方术，崇尚道士、方士，而道士、方士又与权臣、内侍互相依赖，左右帝王，干扰政治。可以说，明代道教之活跃主要是指正一派。

明王朝之建立，与白莲教有着千丝万缕的联系。白莲教是由隋朝出现的弥勒教逐渐演变而来，又与明教即摩尼教相结合，除提倡弥勒降生之外 又有明王出世之说。元朝末年出现的农民起义即以此为号召，起义领袖韩山童就自称“明王”，之后，其子韩林儿也自称“小明王”。朱元璋在元至正十二年（1352）于濠州投奔小明王部下郭子兴，即信奉其教，是故立国后，取国号为“明”。白莲教与道教、佛教都有密切的关系。有关朱元璋称帝之前的诸多传说，也大多与和尚、道士有联系，如《龙兴慈记》记载，朱元璋祖父听二道士指示葬地，以及《明史》卷三百所记朱元璋外祖得白衣人指示，紫衣人相助而死里逃生的故事等，这些都被作为朱元璋当有天下的瑞应。至于朱元璋的降生，也与道士有关。据《皇朝本纪》记载，其母陈氏夜梦一黄冠授白药一丸吞食，“口尚有香，明旦帝生”。《天潢玉牒》则谓陈氏服了“修髯簪冠红服象简”的道士之大丹而怀孕。以后朱元璋南北征战，除病解厄，登基称帝等都有神人帮助，也大多离不开道士的参与。所以明代帝王崇尚道教，正是从朱元璋这里开始的。朱元璋假托神示与神佑，当然离不开对宗教的信仰，出于这种

信仰，也很自然地要任用方士和道士。朱元璋所征召任用的人物中，有不少就是道士或是精于道教方术之人，其中最著名的人物就是刘基。《明史》本传说他“博通经史，于书无不窥，尤精象纬之学”。实际上其学即出自道教。如《龙兴慈记》中有刘基于青田山中从道士受兵书的事，宋濂还撰有刘基栖居青田山学道的诗文。另外，《玉堂丛语》卷7还有刘基曾受学于术士曾义山的事。刘基得朱元璋推重，大概除因为“遇急难，勇气奋发，定计立谈间，人莫能测”外（《明通鉴》卷5），另外与他曾得秘授、精于道教方术也有关系。朱元璋所召之人中，尚有传为刘基之师的黄楚望、名噪一时的铁冠道人张中、神异莫测的周颠仙。其他或征召或任用的道士还有四十二代天师张正常、道士张友霖、周玄真、刘渊然、丘玄清、冷谦、张三丰、时蔚、邓仲修等人。

明朝历代帝王对道教方术和民间信仰有着特殊的感情。朱元璋以大明王自居，成祖朱棣自认为是真武大帝的化身，武宗朱厚照自封为大庆法王，世宗朱厚熜自封为道教帝君，都是出于对道教的信仰。其他像修斋建醮以祈祷禳灾求福祛病，扶乩求神示等等，都与道教和民间信仰有着密切的关系。至于修丹烧药以求长生、延子嗣，就更为明朝历代皇帝所崇奉。明诸帝崇信道教大略可归纳为三个方面，即广设斋醮、笃信方术、恩宠任用道士。其中以世宗最为突出，不仅上皇考、皇妣道号，并自号“灵霄上清统雷元阳妙一飞真君”，好鬼神事，嗜尚长生之术，日事斋醮，宠信任用正一道士陶仲文、邵元节等。自是，“中外争献符瑞，焚修斋醮之事，无敢指及者矣。……移居西内，日求长生，郊庙不亲，朝讲尽废，君臣不相接，独仲文得时见”（见《明史·陶仲文传》）。

明代帝王出于保护其皇权，维持其统治的目的，在信仰方面，除了希望诸路神祇都能辅助他们维护其至高无上的权力与地位，更希望宗教能够使他们长生久视，永享国祚，因而他们广兴寺庙，滥设斋醮，服食丹药，搜求奇方异书，听信方士之言。明代帝王对宗

教信仰的这种实用主义态度,使宗教自身也发生了变化。比如朱元璋认为全真道重视自身修炼,独为自己;而正一道注重斋醮符箓行教于民众之间,有益人伦、厚风俗之功,因而对道教的正一和全真两大派系采取了不同态度:对正一真人则礼遇推崇,抬高其地位,宣示其祖绩,以利用天师在民众中的固有信仰来加强其统治。朱元璋及以后诸帝所征召和任用的道士几乎都是正一派道士。有明一代,全真派道士的数量并不少,但大多着重修持炼养,遁隐岩穴以修身治养为务,对帝王和民众、宫廷和社会都没有产生大的影响。

正一道为了投合帝王所好,搜罗许多民间信仰引进道教之中,并发展了固有的祈祷禁咒、召劾鬼神、攘灾去祸、金丹房中等诸多方术。由于帝王的信仰和好尚,明代道教只是在信仰和方术两方面得以传播,并越来越趋于世俗化和民间化。道教的这种民间化和世俗化,不但引起了自身形态上的改变,几乎近似于民间宗教,而且也使明代以来流传和出现的一些民间宗教,在不同程度上吸收或运用道教的内容和形式。故明代以后在中国社会中产生巨大影响的不再是佛教和道教,而是以各种形态特征所出现的民间宗教。

清朝统治者虽对道教仍沿袭明制进行管理、保护,但已不像明代那样重视利用。清朝诸帝无一崇道,朝廷利用道士斋醮祈祷之事亦不多见,大清律典还严禁巫师、道士跳神驱鬼逐邪以惑民心,限制了正一道的主要宗教活动。

清初顺治、康熙、雍正三朝,从笼络汉人的角度出发,尚对道教沿明代之例加以保护。顺治六年(1649),敕命第五十二代正一天师张应京袭职掌理道篆;八年,张应京入觐,授正一嗣教大真人掌天下道教事,给一品印。顺治敕谕曰:“国家续天立极,光照典礼,清静之教,亦所不废。尔祖张道陵博通五经,覃精玄教,治民疾病,俾不惑神怪。子孙嗣教,代有崇封。兹特命尔袭职,掌理道篆,统率族属,务使异端方术,不得惑乱愚民。今朝纲整肃,百度惟贞,尔其申飭教规,遵行正道。其附山本教族属贤愚不同,悉听纠察,此外不得干

预。尔尤宜法祖奉道，谨德修行，身立模范，禁约该管员役，俾之一守法纪，毋致生事，庶不负朝廷优加盛典，尔其钦承之。故谕给一品印，恩礼咸如故。”（《补汉天师世家·张应京传》）这道恩威兼施的敕谕，可以说是整个清皇室对道教态度的概括。至顺治十二年（1655），五十三代天师张洪任入觐，袭封，并敕免本户及上清宫各色徭役。当时，无为、白莲、闻香等民间宗教活动盛行，十三年敕谕礼部严加禁制，但对儒、佛、道三教则予以保护，敕谕中有：“三教并垂，皆使人为善去恶，反邪归正，遵王法而免祸患。”康熙对道教略有兴趣，曾命五十四代天师张继宗进香五岳、祈雨治河。但在康熙十二年（1673）曾禁白莲、闻香、混元、龙元、洪阳、圆通等民间宗教组织的活动，不许“聚会念经，执旗鸣鼓，聚众拈香”，甚至颁布了“巫师道士跳神驱鬼逐邪以惑民心者处死，其延请跳神逐邪者亦治罪”的禁令。雍正笃信禅宗，并从三教一体的观点出发，对道教有所重视，对符篆及方术亦有所信仰。雍正九年（1731）敕谕说：“释氏之明心见性，道家之炼金凝神，亦于吾儒存心养气之旨不悖。且其教旨皆主于劝人为善，戒人为恶，亦有补于治化。道家所用经篆符章，能祈晴祷雨，治病驱邪，其济人利物之功验，人所共知。”还曾召北京白云观道士贾士芳入内为自己治病，继召正一道士娄近垣驱邪，敕封真人号。五十五代天师张锡麟于雍正五年入觐，沿康熙朝例授光禄大夫品级；九年，赐帑银维修龙虎山上清宫；十一年二月，敕谕地方文武大臣官员“加意护持出家修行之人”（《文献丛编》上），可谓清朝诸帝中保护道教最力者。

乾隆时代，对理学崇奉至极，于佛道二教，有所贬抑，又立黄教为国教，以道教为汉人之宗教，道教地位大为贬降。乾隆五年（1740），五十六代天师张遇隆遣人至礼部投职名，欲随班祝皇寿，鸿卢卿梅珏成上疏谓之不可。乾隆敕礼部定议，以后正一真人不许入朝臣班行。十七年，左都御史梅珏成劾降正一真人为正五品秩。三十一年，五十七代天师张存义入觐，因祈雨有功，升正三品秩，赐

御书匾；三十六年授通议大夫，品秩仍低于前朝。清初沿用明代旧例，太常寺乐官仍用道士充承，乾隆敕谕，谓“二氏异乐，不宜用之”（《清朝野史大观》卷十一），命另选儒士为乐官，令道士改业。道教虽然在上层社会中的地位日趋下降，但在下层群众中对佛教和道教的信仰却是自由的，乾隆时期未曾下令强禁。乾隆从顺应民俗、宣扬封建伦理观念及维护其皇权统治的目的出发，对下层民间释道采取不沙汰态度（《郎潜纪闻二笔》卷十二）。乾隆以后，五十八代天师张起隆、五十九代张钰，皆沿乾隆朝旧例授通议大夫。在道光年间，禁止天师入宫，取消其封号。自是，正一天师与清室之关系结束。直至第六十一代天师张仁勛，于清末协助张培源督办团练，曾授通议大夫。

清代正一派道教虽在上层日趋式微，但民间对天师之信仰仍很浓厚。以张天师为首的上层道士仍相当腐化。据《清朝野史大观》卷十一《贬斥道教之历史》谓清末时，“张氏子孙乃犹有僭用极品仪制，与徒舄奕，声气招摇，游历江浙闽粤诸省，沿途以符篆博金钱，并勒索地方有司供张馈赠”。道教首脑人物的腐化，为社会所非议，使道教在人们心目中的地位日渐贬值。然道教在民间的基础仍是相当庞大。道教的多神崇拜、内丹炼养及立善积功德等宗教观念深入百姓中，在人们的家庭生活、文化生活、社会生活乃至政治生活中有着相当广泛而深刻的影响。

二、周元真其人及其行谊与苏州道教

明代，天师后裔得帝王之隆遇推重，使正一派道教再度兴盛。然其教务之发展，须有赖于道士们的推行。明朝初年，对苏州道教有重大贡献、影响深远的道士中，当首推周元真。苏州道教能以正一派盛行于世，与周氏有一定渊源。

周元真字元初，嘉禾（今浙江省嘉兴市）人。其父月心，通阴阳

术数。母林氏。八岁父歿。年十二时，忽有庞眉翁类道人剑客者过之，爱元初不类尘中人，制道家冠服被之。四岁入嘉禾紫微观，从李太无为道士，得授劾召鬼神之术。元至正八年(1348)，来居今苏州葑门外报恩道院。因能以道家符篆召鹤降临，故名所居曰来鹤轩，自号鹤林先生。据传，元真受灵宝经法于曹桂孙(谷神)，又因顾养浩受五雷秘文于步宗浩，是元际神师莫月鼎嫡传弟子。明太祖洪武元年(1368)，以京师(今南京)大旱致雨有应，闻名于朝野。洪武三年，与四十代天师张正常皆被召，赐宴于光禄寺。四年秋九月，又召见于武楼。洪武五年，右丞相汪广洋令其祈雨有应，八年又祷致雨，冬无雪亦命祈之。洪武十二年授领神乐观事。元真尝兴建安里桥，重构报恩道院，修建今常熟致道观。从其学者数千人。卒，葬于莫月鼎墓次，墓在今苏州吴县陈公乡。(《宋文宪集》卷九)元真主要活动于元末明初，但生卒年月，不可详考。

明代道教盛行的主要是正一派。但应该指出，全真道教在元代由于得到帝王及一批杰出道士的推崇，在社会上之影响已不亚于正一派道教。据《续文献通考》称：洪武十五年(1382)改玄教院为道录司，设左右正一、演法、至灵、玄义等职，专掌道教事务；分道士为二等，曰全真，曰正一。可知明初全真仍比正一为盛，且排列于前。不过全真道，这时既无掌教，而为全真者又非兼通正一不能授官，故明中叶以后，南方之全真道亦衰微。另据《乾隆长洲县志》记载，苏州城之玄妙观，本名真庆观，元至元十八年(1281)丘长春等以黄白飞升之术进，诏改而成。可见元代全真道教之盛极一时，苏州道教也受其影响。然在明代，苏州地区尚无专祀全真之庙堂，而野史志乘中却有玄妙观在洪武初“清整道教，更为正一丛林”的记载，颇能说明全真道在明代之沉寂，正一道派在江南之贵盛情形。

由于社会背景和时代思潮之大势所趋，全真道学虽盛，而其教迹却常不显闻。而前面介绍的周元真，考其行谊倒颇近似全真道之教旨。据《宋文宪集》卷九和《玄妙观志》卷三记载，元真年十二入紫

微观,从李太无为道士。太无乃杜道坚之弟子。按杜道坚为宋元间上清派有名道士,以博学高行有名于世,而不以符法咒术见称。据元赵孟頫《隆道冲真崇正真人杜公碑》云:杜处逸字道坚,号南谷子。采石(今安徽当涂县境)人。他本为儒生,少年时即入茅山阅道藏,从上清派第三十八代宗师蒋宗瑛学“大洞经法”,后又云游东南,对三教之学皆有所深入。南宋时曾以高道召,赐以紫衣及“辅教大师”称号。元兵南下之际,他曾“冒矢石叩军间,见太傅维安忠武王于故乡,披胆陈辞,为民请命,军旅为之弭兵”。他因劝降之功,被元世祖召见,钦命住持杭州宗阳宫,继而升杭州路道录、教门高士真人。皇庆元年(1312),仁宗授他“隆道冲真崇正真人”号(《松雪斋文集》卷九)。道坚曾创元通观,作览古楼,聚书万卷。延佑(1314—1320)中,住武林(今浙江杭县)宗杨宫,筑老君台供老子像,旁列尹喜、列御寇、庄周等十贤。道坚深于玄理,尤以理学释老为特色,其《道德原旨发挥》以邵雍先天象数学释《老子》。该书卷上云:“天下唯道理最大,老子言道不言理,其在乎天地古今君臣民物之间各具理气象数,莫不由斯道也”。以老子先天之“道”统后天象数,所谓“凡天下事事物物莫不各有一先天之道,言先天则后天在焉”。陈教友《长春道教源流》卷七称:“元时全真教已行江南矣,余希圣、李道纯、杜道坚盖其著者。考其所学则以北宗为主旨,而不杂以南宗,亦笃信之士也。”从此可见,元代上清派有归向全真道教的趋势。周博《鹤林序》谓周元真“所学多内功,其于道法之秘奥,讲之已熟”。可见周元真早年习全真之学。本传中还说他受“灵宝法于曹谷神,又因顾养浩受五雷秘文于步宗浩。考其所学师承源流,实为元、明之际的灵宝派、神霄派等。

周元真“性虚恬淡寡欲,始礼元妙观某人为师,读《道德》、《南华》二经,会其旨趣,习九转九候丹诀”(《玄妙观志》卷八)。周元真不仅善修养、通晓法篆,而且于斋醮科仪更为精诚。明太祖洪武十二年(1373)“授领神乐观事”。神乐观是明洪武十一年十一月设置

的专门掌乐舞,以备大祀天地、神祇及宗庙、社稷之祭的机构,隶太常寺。神乐观的设置,是明代道教加入王朝政治生活的具体表现。《留青日札摘抄》谓:我朝祭祀赞礼者,太常寺之道士,奏乐者,神乐观之道士”。这种现象为前代所无,可见道教在明代政治生活中的地位。据《明史·职官志》记载:“神乐观提点一人,正六品;知观一人,从八品。”周元真得授领神乐观事,可见其与明王朝政治关系紧密。

周元真起家自苏州,名闻京师,声振朝野,于苏州兴建道院,广揽徒众传播道法。后终于苏州。又据《玄妙观志》记载:朝臣名士羽流撰文赋诗赞扬其神异,歌颂其德行者,如朱友谅、郑思先、席应珍,各有《周尊师祷雨歌》,张简、陈秀民有《周元初来鹤诗》,邱民有《周元初祈晴诗》,刘基有《道士周元初鹤林行》,王敬中有《赠周元初尊师》;还有记述元初劾召白鹤神异之事,象郑元的《来鹤序》,周博的《鹤林序》,吴履的《周提点鹤林序》,吴乾的《周元初鹤林序》等等,充分表明周玄真神异灵迹之影响广大,也说明周氏与苏州道教关系密切。

综观上述,周元真所学甚杂,其声名显赫的根本原因,就在于祈祷斋醮法筭诸术“灵验”而已。这说明在明初,苏州道教虽上承元代,分为全真、正一两大派系,但其行教是以斋醮符篆为传教手段,仍是正一派的行教特征。

三、明代苏州道教的状况及其社会影响

宗教的存在和发展,主要依靠统治者的信奉和扶植,以及它为广大群众所接受的程度。与此同时,各种宗教也都会为了自身的存在和发展,从帝王大臣们的崇尚与民众的信奉出发对宗教本身做出相应的自我调整。明朝开国君主朱元璋出身农民,本来就是白莲教徒,所以开国之后,在崇尚道教的同时,出于政治上的需要,对

儒、佛两教兼收并蓄，对民间的神灵崇拜也都接纳下来，形成了明王朝的宗教信仰模式。

明初苏州最负盛名的道士除周元真外，还有以下数人。

胡道安，字安谷，吴江人，为玄妙观道士。洪武末，吴中大旱，郡守请道安致祷。道安“登坛醉酒詬骂，怒发冲冠，令下，阴云四合，雷雨大作”。道安生性佯狂，人呼胡疯子（《蓬轩吴记》，并见《玄妙观志》卷三）。

张景忠，俗称张皮雀，后更名道修，别号云峰。长洲人。年十余岁，就有尘外之志，常潜出经宿不返，窃听道流诵经云。年十六还吴，求道之志愈坚，遂入玄妙观礼胡安谷为师，安谷以所得莫月鼎之传相授。《异林》谓安谷弟子甚众，惟道修得其秘诀。因其袖中常有皮雀，时作声，故俗呼张皮雀（《广舆记》、《蓬轩吴记》）。宣德八年（1433）夏，常州不雨，江阴大家周氏请祷。道修往视，困廩甚侈，怒曰：“彼固求福己耳。”景忠“登坛怒甚，命雷神击碎大树凡二，周氏之廩悉为雷火所焚，粟无粒存。已而黑云蔽天，又有龙见凡四，雨下如注，观者莫不股栗”。十年，昆山不雨，县尹请其致祷，景忠约以三日，雨果如期。传称他“风神高朗，梳两髻髻，著青布袍。每天日晴美，行市井间，人招之不至，或不招自至，唯闻人之患则犹己之患”。朱明寺桥有戴翁者，以鬻鸡为业，子忽遭疾谵语，不省人事，延之请治。景忠入其门求棒就床次连击千下，子病遂瘥。又槐市里马氏妇为祟所凭，狂叫欲走，见景忠来，即俯伏于地，苏而如故。是年六十一岁。正统五年四月无疾而歿。

张宗茂，号贞庵，为元末玄妙观著名道士张善渊世嫡，是以行雷法闻名的世家。景泰中，玄妙观雷神殿灾，宗茂节衣缩食，丝蓄粒聚以营之。至天顺四年（1460）始建成。传称他尝遇羽流援以奇书。成化三年（1467）夏秋大旱，郡守邢某乃命宗茂祷之，雨立至。其后雨暘弗若咸属焉，屡著奇验。四十七代天师张元吉授札俾知玄妙观事，加号“雍端信惠阐教法师”。

王松鹤，字惟能，本常熟禄园旧族，生有异质，父母遣事玄妙观羽士姚秋碧为师。钱仁夫《苏郡副都纪松鹤王公寿藏生志》称他自《道德五千言》外，《道藏》诸书靡不精究，祈祷祛邪治病，皆有显验。成化间，职郡道纪副都纪，每事克当人心。年六十慨然弃职，遇良辰召集朋知为山水之乐。年已八十而精神强健，耳聪目明，绝无老态，人称为地仙云（见《玄妙观志》）。

龚可佩，嘉定（今苏州太仓县）人。出家昆山为道士，通晓道家神名。由陶仲文引荐，诸大臣撰青词者，时从可佩问道家故事，俱爱之，得为太常博士。世宗命入西宫，教宫人习法事，累迁太常少卿。《明史》本传称他为中官所恶，诬其嗜酒，醉于员外郎邵畋寓所，下狱杖死，尸暴潞河，为群犬所食。畋亦夺官。无敢白其枉者。

又有朱隆禧者，昆山（今苏州昆山县）人。由进士历顺天府丞，坐大计黜。嘉靖二十七年（1548），陶仲文赴太和山，隆禧邀至其家，以所传长生秘术及所制香衲祈代进。仲文还朝，奏之。世宗甚悦，即其家赐白金、飞鱼服。隆禧入朝谢恩，世宗以大计罢闲官例不复起，加太常卿致仕。居二年，加礼部右侍郎。会有边警，仲文乘间荐隆禧知兵。卒不用（见《明史》）。

徐石林，常熟人。幼年出家于伍子胥庙为道士。年二十至京都，游蓝道行府门，后道行被诛，即入龙虎山张真人府居二十余年。尝遇异人授炼月孛法，能预言人祸福休咎。万历十二年（1584）归吴，仍居伍子胥庙中。其族人有一妇患痼疾延之祈祷，以符咒禁之，并预言卒期。万历十八年，吴中大旱，郡守备礼注迎，辞不见，郡守曰：“地坼苗枯，三日不雨，民立槁矣，奈何坐视乎？”乃叹曰：“三吴福恐为贫道祸。”乃结坛于玄妙观中，用鼓数十架，置坛四旁；瓦百片，置于坛上。郡守行香毕。石林“上坛焚符三通，亦擂鼓三通。俄顷四边云起，雷声殷然。石林大呼曰：擂鼓。数十架鼓一时齐发，碎瓦声争奋，自辰至酉而雨终不得。是夜露立至明，拜伏坛上，须臾霹雳四起，大雨如注，从辰至申可三尺许。石林尚伏坛上不少动，雨止方

起。举步下坛失足坠，遂死坛下。郡侯出俸金买棺殓之，停其柩于玄妙观，合郡绅衿士庶拜奠者三日”（《玄妙观志》卷三）。

从上述数道士之行谊可以看出，明代道教渗入民间信仰，使道教诸神信仰与群众的世俗生活的联系更为贴近，并成为世俗生活的组成部分。如苏州农历年之“拜牌”和“新年”之风俗就是一例。据《清嘉录》卷一云：拜牌，“绅士诣玄妙观三清殿，望阙遥贺，一如祝厘之仪，谓之拜牌”。明洪文科《语窥古今》记载：“王官十仪，一曰习仪拜牌。”又如新年，苏州僧道“诸丛林各建岁醮，士女游玩琳宫梵宇，或烧香答愿。自此翩翩征逐，无论远近，随意所之。城中玄妙观，尤为游人所争集”。关于苏州农历新年，僧道寺观建岁醮起自何时，已难于考定，但这一天必为吴中人进香拜神看道场游会之佳期。这种习俗虽全国各地都有，但却没有苏城这样壮观，并一直延续到近代。

从上述诸道士事迹行谊来看，正一道教所行，无非斋醮与方术。斋醮当包括画符念咒、驱魔降妖、上章祈祷、求福禳灾之类；方术盖指看相问卜、辟谷炼气、合丹药、修房中术之类。科仪斋醮乃正一道士之本业，凡祛病驱邪，求晴祈雨，邀福求子，作寿行丧，都要延请或僧或道设斋建醮，故明代道教斋醮活动已成为人们社会生活的组成部分。成祖永乐十七年（1419）有谕曰：“天下僧道多不守戒律，民间修斋诵经，辄较利厚薄，又无诚心。甚至饮酒食肉，游荡荒淫，略无顾忌。又有无知愚民妄称道人，一概蛊惑。男女杂处无别，败坏风化。即揭榜申明，违者杀不赦。”（《留青日札摘抄》）洪武、永乐时，尽管对“不循本俗，污教败行”的出家人有很重的惩罚，但这些规定并没有起到真正的作用。直到弘治时，尚书马文升仍然奏称僧道“败化灭伦，蠹财惑众”。（《今言》卷二）《留青日札摘抄》又言：“今则僧尼杂处，道俗混淆，四时游戏群集。”可见明代道士与俗人之间几乎没有什么差别了，其不同者仅在于谋生的手段不同。因道士成为社会中的一种职业，遂使宗教信仰和宗教活动商业化。这

种现象在苏州道教中一直延续至近代。

占卜看相虽不是道士本业，但为方术之一，故道士多习之。在道士口头语中，也以精“琴棋书画，兼通问卜看相”为衡量道士资质的准绳。明初时之铁冠道人张中，“通皇极数，谈福如验。其破友谅，策算尤神，他占验亦称是”。（《明太祖实录》卷十五）还有上述之张景忠，“约三日雨，雨果如期”；徐石林“能预言人祸福休咎”。明代习占验之术的道士很多，有些甚至靠此术搞政治投机。如成祖朱棣称帝的策划者姚广孝（1335——1418），法名道衍，即是能善言人祸福的术士。姚虽为僧徒，然尚从道士学阴阳术数之学。据《明史》本传，“姚广孝，长洲人，本医家子。年十四，度为僧，名道衍，字斯道，事道士席应真，得其阴阳术数之学。”《明鉴易知录》卷二，谓苏州人姚广孝“好读书，工诗文，遇异人传术，能预知人休咎，及善术数之学”。原注：“异人，道士席应珍。”席应真，常熟人，未冠，提举虞山之致道观，“真经秘篆，靡不洞晓”。（《玄妙观志》卷十一）后主苏州白鹤观事。《玄妙观志》卷二、卷三记载：“冯月潭，玄妙观道士。学太乙月孛请雨法，未得妙理，积志累年，精爽来格。一日有渔妇为星君所凭，裸形走入观中，授以秘术，术遂神。建坛依法为之，斯须雷雨四集”。又如孙道人，能牵羊于柱，出鱼于胁，走掌大石可使碎，而飞砂如雾，迷离一室。（明张大复《梅花草堂笔谈》卷十一）这类道士多会幻术，藉以欺人耳目。明张瀚《松窗梦语》卷六《方术纪》云：“今天下治方术者多矣，大都以乡曲庸师，指授陈言，得古人糟粕，未解其神理。”

明王朝自朱元璋始，出于对全真道唯独修一己性命的看法，加之全真道在元代与皇室关系紧密的嫌隙，对全真派不太重视，曾严令禁止该道派的出家人数，限制、阻止在外在山独处修道者，然仍有不少人住山在野隐逸坐禅习道。有明一代，全真道士被授予封号官禄者甚少。他们多隐修于山野，云游于江湖，其高者或以异能、艺术引起人们的叹赏，或以高隐深遁而博得朝野的佳誉。这与正一道

士衣紫腰金、招名逐利形成强烈对照,表现道教传统中清静无为、隐沦遁世的一面。明初,属全真一系的道士张三丰,隐遁高蹈,以致声望弥高,成为吕洞宾以来最富魅力的“活神仙”。《明鉴易知录》卷二云,洪武二十三年(1390),“诏求仙人张三丰不得,召其徒丘玄清拜太常卿”。又谓“三丰不知何处人,洪武初入武当山修炼,寒暑一衲,时称为张邈遇。有问之者,终日不答一语。或与论经书,则津津不绝口。一啖数斗辄尽,辟谷数月亦自若。隆冬,斡卧雪中。道士丘玄清遇之,遂为弟子。至是上遣使求三丰不得,乃召丘玄清至,与语大悦,拜太常卿”。由于帝王的慕求与褒封,道门的神化,使张三丰成为一个神仙偶像。直到清末,还不时出现有人遇见张三丰传道之说。张三丰一系的全真道在明代影响颇大,传播地域甚广。据陈教友《长春道教源流》卷七云:“全真之教,行于北方;其始至南方者,武当一派也。”

据《张三丰全集·道派》记载,曾助朱元璋巨额银饷的秦淮富户沈万三,亦张三丰的弟子。《明小记》:“沈仲荣名富,吴县人,以行三故呼为沈万三,一名万三秀。张三丰授以炉火术,其富敌国,盆即鼎器也。太祖定都金陵,欲广外城,而府库空乏。万三愿各半以筑,先三日成。”据《梅圃馀谈》、《蓬轩吴记》、《天禄识余》、《挑灯集遗》、《蕉馆纪谈》、《坚瓠集》、《锦衣志》等书所载,沈万三为今苏州人,其事迹惟《蕉馆纪谈》传奇为广。《三丰全集·道派》称嗣万三法者为其婿余十舍和富户陆得原等,为三丰派在家一系。在张三丰一派递传中,应当说沈万三、余十舍、陆德原等为在家一系,并予苏州道教影响颇广。此外《三丰全集·隐鉴》所记明代苏州本邑隐逸处士之行谊,亦可见该系对苏州道教影响之一般情况。如逸士顾仲英名德辉,昆山人。才精妙丽,轻财结客。筑别业于茜泾之西,造三十六亭馆,曰“玉山佳处”。招致四方文学之士,置酒赋诗其中。后以母丧归淖溪,张士诚辟之,遂削发庐墓。明初,闻太祖严苛,欲按江南富族,乃托僧伽而遁。所著有《玉山璞稿》,并刻交游诗四十余家,曰

《草堂雅集》，俱传于世。还有逸士李高冈名鸣凤，吴人。轻财好客，与顾仲瑛相等，东南士大夫咸钦重之。尝助朱元璋军粮二万斛，淡然无邀宠意。入明初，以国法严苛，遂约嘉定富民方二郎，同挈妻子家赀，泛舟江海而去。上述二人均系吴地富户，与万三弟子陆德辉交往密切。鸣凤浪迹江湖，以隐遁而终，当受隐派影响。

又逸士王仲光名宾，长洲人。与吴县韩奕、昆山王履，称为“吴中三高”。幽怀萧散，放棹烟江。尝与韩公望联吟，有“也知性僻难趋俗，却喜身闲不属人”之句。观此可以想见其异乎常人。处士韩公望名奕，吴人。生于元至顺时。及长，嗜读书，无所不览。少有目眚，筮得蒙卦，知疾不可疗，遂匾其室曰：“蒙斋”。洪武间，绝意仕进，郡守姚喜迫欲见之，奕乃泛舟入太湖，往来烟波自适。姚喜感叹曰：“韩先生所谓名可闻身不可见者也。”还有逸士王廷珪名珙，明初常熟人。卜宅于虞山之北萧溪之上，植竹万竿，容与其中。其逸兴清凉，诗怀缥缈，人谓如秋月青云，令人景仰。又逸士沈启南名周，长洲人。明景泰中，以贤良应诏，力辞不赴，号石田翁。善诗文之外，益工画石，高古清奇，笔墨与人品相肖。这几个人或善占卜，或工书画，隐遁不仕，以赋诗和浪迹烟波自适。

逸士朱白民名鹭，吴人。负奇气，尝独游黄山，远导嵩华。崇祯初，骑驴入都，欲上赋颂，不果。归，结庐于郡西之华山莲子峰下，躬亲井臼，不愿见豪贵。时与王芥庵、赵凡夫称“吴下三高”，而白民为最。又居士陆茂璩名连（一作琏）。吴县人。两中武科，甲申（1644）后削发为僧，居莲子峰下。藤萝窈窕，结榻崖中，万峰当户，一涧绕门。自号了缘道人。有《枫江遗稿》传世。

综观上述诸逸士、居士之行谊，或善治黄白，施贫乐道；或隐遁不仕，饮酒赋诗为娱；或精通术数，预知吉凶祸福；或栖居山林，坐禅习道；或博文颖达，工书画善属文。时人目之，皆以为方外之士的行径。从中不难看出三丰派在家一系对苏州道教的影响。

在明代出现了资本主义经济的萌芽，商品经济的发展，使人们

的价值观发生了变化,表现在宗教信仰上,就是人们对宗教信仰的追求发生了改变,不再注意那些空泛的说教和虚妄的神仙境界,而是希望通过宗教能够帮助他们解决现实社会生活中的实际问题。苏州玄妙观诸殿堂中就有一座机房殿。据《玄妙观志》卷二所载,该殿于明正统年间分三茅殿基创建。此殿之创立,反映了资本家与工人的矛盾。由于工人阶级不堪忍受的剥削,但在封建专制皇权统治下,又无力反抗,只好寻求精神上的寄托以安慰身心所饱受痛苦,最终还是寄希望于中国的传统鬼神观念来保佑。因此,营建机房殿,一方面说明在明代道教随着世俗民众的需要而发生了变化,与民众的生活更贴近;另一方面,机房殿也是纺织机匠聚会之地,说明工人和过去的农民起义一样,仍是以道教信仰为联合起来的组织纽带。

除此之外,道教的符咒禁忌、祛病禳灾、祈晴祷雨、养生送死以及观星望气、占卜看相、劾召降乩等等道术,由于人们的价值观的改变,也都成了人们信仰宗教所需求的热门货。道士自身也不再是深居庙堂、远离世俗的方外人,同样也是生活在世俗社会之中,与一般民众没有多大的差别,完全成为为满足世俗社会宗教需求的从业人员。因此,这时期道士们所关心的,并不是道教信仰的传播,而是自己在现实社会中获得利益的多寡,仅是所从事的职业不同而已。可以说明代的苏州道教信仰已经深入到人们的家庭生活、社会生活乃至政治生活之中,成为民众社会活动不可缺少的组成部分。道士也不再专志于教义,而是利用民间信仰及鬼神崇拜的世俗心理,主要以降妖捉鬼、诵经拜忏为业,绝大多数道士转变为宗教职业者。这种现象在苏州道教中一直延续到近代。

四、施道渊其人及其行谊与苏州道教

前面介绍了明代苏州道教的大略情况。这里所要介绍的道士

施道渊,虽然不能完全摆脱当时社会背景和时代潮流的影响,但是与一般道士相比,却较有值得称许之处。他在清初的社会条件下,除在苏州营建道教宫观、增塑道教神像、阐扬道教信仰、整理道教斋醮科仪之外,尝创立穹窿山道派并续添天师正一滴血派谱系后十字,使这两派成为清代苏州道教诸派正宗,一直延续到近代,嗣法者不绝,对苏州道教的传播和发展起到了极积的推动作用。特别是苏州道教斋醮科仪格式更具地方风韵,形成了独具体系的吴地风格,对苏州及其周围至今影响颇为深广。

施道渊字亮生(一作谅生),自号铁竹道人。生于今苏州吴县横塘乡,幼年出家,为朝真观道士。传称尝遇道士张信符授内炼丹诀。年十九,又从龙虎山法官徐演真受“五雷符秘法”,能驱役百神,为人除祟魅疗疾苦,不以取利,为人所敬奉。初年,尝筑室尧峰,晨夕修练内功,历有年所。忽一日慨然叹曰:“吾观士农工商,皆能出其力以为功于人。吾方外独山居野处,饮溲粮松,自善其身,无纤毫功,非太上旨也。庶几崇饰尊严,何以广大教法?”(《玄妙观志》卷十)遂出尧峰,住穹窿山茅君故宫,鸠材修葺殿堂斋寮,以次鼎新。清初顺治十五年(1658),五十三代正一真人张洪任敬佩其节行,嘉其功德,奏请于朝,赐穹窿山宫额曰“上真观”,并赐道渊“养元抱一宣教演化法师”号。《金盖心灯》谓亮生本从王常月受戒,为全真龙门派第八代,后改宗正一,开创穹窿山支派。由是声名显赫,四方征请。凡建道教名胜一百七十余所,塑造神像八千七百二十多尊。郡中玄妙观殿宇倾圯,太傅金之俊延请主观事,曾修复三清、雷尊诸殿堂,重建弥罗宝阁,规模宏整,所费钜万,一钱不私,盖可想见其品节高行。晚年,云游闽越,度仙霞岭,逾五岭,探真访道,所过尤多救济。康熙十五年(1676),奉裕亲王召主醮京师,公卿折节。而不耐应酬,醮毕乞归。王度不可留,洒翰赠行还山。十七年七月,羽化于穹窿山上真观。裕亲王有《题施铁竹像》赞云:“巍然尔容,浩然尔中,形有类乎野鹤,而道乃合乎犹龙,独秉正教,阐发宗风。其望峨

峨，可比穹窿；养晦藏真，不作山中之宰相；泽民护国，实为济代之仙宗。”（以上均见《玄妙观志》）

前面谈到神霄派递传至明代已嗣承不明，自陶仲文之后，再未见有承传嗣法者显闻。其实施道渊所学“五雷符秘法”，实际上就是神霄派所倡导的法术，这表明神霄派在民间仍有递传。传中谓道渊从受于龙虎山法官徐演真，可以推测神霄派已汇归于正一派。按，自晚唐以来日渐盛行的内丹术影响于符箓道教，从而产生了以内丹与符箓相融合的神霄、清微两大符箓新派，并衍化出西河、武当、南宗等支派。仅从明清时期苏州道教来看，其中有名望的道士大都传习此二法箓，而学神霄雷法最为突出。神霄一系以融合内丹与符箓为其行教特色，颇重自身炼养。王文卿所谓“以道（指内炼）为体，以法（指符箓）为用”。（《冲虚通妙侍宸王先生家话》）。考神霄派的内丹法，主要源自张伯端南宗一系。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。”（同上书卷六）这是以守窍调息为炼丹的入手工夫，与张伯端、石泰一系的丹法同辙。在元代与苏州毗邻并对苏州道教有影响的是松江神霄散吏王惟一，其所述《道法心传》中之丹法更结近南宗一系，似直接嗣承南宗内丹者。神霄派还特别强调内炼外用皆须以本性元神为主为本。《道法会元》卷六十七有王文卿语，“且如千江有水千江月，人之初性譬如明月，一点圆明，湛然不动，灵光遍照”。这显然是取自禅宗心性之说。王惟一《道法心传》则以自己元神为先天一气之体，乃造化枢机，亦名“中黄先天混元祖气”，并会合三教心性说，有云“释氏曰慧日、宝灯、摩尼珠，儒家号曰浩然之气，禅宗号曰安身立命之处，修真之士号曰金丹者，其实一也”。此先天祖气、金丹亦名真心、灵光，神霄家说它才是书符作法的关键。王惟一还以精气神三住为雷法灵验之要，《道法心传》有诗云：“法何灵验将何灵？不离身中神气精，精气聚时神必住，千妖万怪化为尘。”神霄派发展至元代，受儒学和全真道的影响，也渐重视宗教伦理的实践

和僧侣禁欲主义的修炼。王惟一《道法心传》说：“夫行持道法（指符法），先当受持十戒，日用常行无所亏欠，更能济贫拔苦，积功累德，自然感动天地，神钦鬼服。”其所谓“十戒”，首以“守忠孝”为先。并说：“行雷之士当须断绝淫欲，保养元神，炼成金丹。”完全是全真道士的口气。实际上，施道渊“童贞出家”，从异人张信符受内丹诀，重视斋醮符篆，主张醮事炼养，指出“炼度乃炼自己元神”，说明其受元明以来神霄派的影响很深。顾诒禄《铁竹道人画像记》述道渊所行云：“祖元虚者，服气饵丹；习符咒者，祷祠醮祭。其徒愈杂，其本愈漓，无复《五千言》道德之余意，而天下群目为异端矣。苟能澡雪精神，蠲去邪祟，积实行，树实功，原非吾儒所弃也。”又谓“自古三教并列，而吾儒纷纷辟佛辟道者，由释道之自失其本也。彼设教之初，岂不以实行实功为尚哉。如师者，抱玄默之守，存利济之心，未尝无符术泽物而不以为名，未尝绝尘埃遗世而卒全其素，行高功远，荫被无穷，谓非契太上道德之旨，而为吾儒所重者欤！”（《玄妙观志》卷十）可见施道渊影响之隆，然其所行主要仍是斋醮与方术。

按神霄派道士，大多数都是以行雷法名世。施道渊从龙虎山法官徐演真学“五雷秘符”，其行谊也是得神霄雷法灵验而相得益彰。据志乘资料记载，明清以来，苏州道教受该派影响颇深且广，较著名道士之行谊，都曾传习神霄雷法。苏州道教宫观中，首推城区玄妙观。它不仅是道教活动的中心，也是地方政治、经济、文化以及士庶黎民习仪的场所。明赵同鲁《玄妙观重修五雷坛记》云：“苏城之震方有观曰玄妙，郡将祝厘之宫也；观之兑隅有坛曰五雷，岁时舞雩之所也”。雷神殿肇端于明代，张善渊居之。张盖莫月鼎之嗣孙，世受五雷斩劫法，旱潦疾疫，崇祷辄效。时郡守陈岷神其术，即坛建殿宇以奉雷神（《玄妙观志》卷九）。此后雷祖殿历经鼎新，嗣法不绝。道渊亦以行神霄法名闻朝野。

民间有关施道渊功行所记颇多神异之迹，但基本上都是有关施道渊设斋建醮、超度亡灵轮回转世的宗教信条事迹。如郑敷教的

《记施真人舍牛事》记述：康熙甲戌（1694）九月，施道渊于玄妙观设黄箓度亡大醮，之前有里人郑大勋梦一大牯牛跪而乞命，“自言夙世姓殷，业堕牛中，诘旦当死刀下。今有真人崇坛广度，惟君能活我。质明果有牵牛入肆者”。同社等人亦有同梦，谓牛自称是毗陵驿前殷国祯，因以刀笔害人多，三世业堕为牛。闻真人修斋建醮，赖道法解此厄，将得超度。道渊遂鬻牛放之穹窿山，得以终其天年。郑敷教谓道渊“为此醮也，将以祝厘，将以祈谷，将以已病而辟邪也，而人有恭敬之心可以事天，有水木之恩可以教孝，乍怵惕而生爱物之仁足以劝也，通宿命而信因果足以征也，于斯为美备矣”。李标的《周将军求度记》，大略记述一少年为厉鬼所摄，体冰息绝，惟心坎微温。其父奔叩于施真人。道渊以为冤祟所摄，“因急檄王天君治之，而自为急诵追魂神咒”。王抃的《收伏灵鬼记》主要记述了施道渊修斋醮拯度奏封灵龟为“显灵振元保护将军”，于苏州城玄妙观元帝圣前，永远随护之职。李标《周将军述道记》述施道渊神异之功行：“数百年冤债新偿一异也，人死可复生二异也，杀人之鬼得明师而跻神灵之班三异也。劝世间血性丈夫广流阴功，莫作阴恶，幸甚！”在中国古代，疾病往往被人们认为是冤魂和恶鬼作祟的结果。但当冤魂作祟具有正当理由时，道教认为必须举行斋醮，忏悔自己的罪过，救度冤魂，才能解除阴祟。但也有一些恶鬼和冤魂怀着无理的恶意，无视天道，施行不法之灾难，给人类带来疾病等种种灾害时，是可以依靠咒语法术来防备和击退恶灵的。上列施道渊三事，基本上都是这种思想的具体反映。其中《收伏灵鬼记》谓道渊奏封灵龟为神的事迹，确实有待深思。图腾崇拜和自然崇拜等都是中国古代原始民间宗教信仰的基本特征。道教发展到明清时期，不仅仍未脱离这一古老的民俗信仰观念，反而表现得更为突出，收伏灵龟为神仅是其中之一。另像玄妙观太阳神殿、神州殿、肝胃殿、雷尊殿、火神殿、水府殿都始建于明清两朝，颇能说明明清以来的苏州道教发展更趋民间化、民俗化。一般宗教的建立都是以宣传教义为

中心而开始的，而道教的建立颇为特殊，它的形成过程是以成仙为目的的修行法、炼丹术和杂端的法术出现在先，然后再逐步形成系统理论、完善的宗教形态。施道渊之行谊就特别突出了道教斋醮、法术的社会作用和原始宗教与民间信仰的关系问题。

早期道教传递大都是以师徒授受为传播手段，虽然也有教派组织等统序，但是却无字谱传递关系。自元代以后，道教诸派逐渐汇归于正一、全真两大派系统（正一派为符篆诸派的总合，全真派则被视为丹鼎炼养派的代表），明代则成为官方及社会人士对道教派别的一般概念。如明王祯撰《青崖丛录》说：“神仙方技之术，又有二焉，曰炼养也，曰服食也，此二者今全真之教是矣；米巫祭酒之教，亦有二焉，曰符篆也，曰科教也，此二者今正一之教是矣。”实际上，符篆诸派虽于南宋末就融汇统一于正一天师，但就其传承统绪而言，直至近代尚不无正乙、上清、灵宝、清微、神霄、净明等诸派之分；内丹服食炼养道派虽从元代以来都汇归于全真，但明清以来内丹道派尚不止全真一家，而全真派下还分为十数个小派。据1928年北京白云观梁至祥所抄《宗派源流》，当时全国道流有八十六个宗派之多，就其全面而言，尚还不完全。据清顾沅《玄妙观志》卷十二引《梓里尊闻》载：苏州“羽流世系北宗三山滴血派，曰武当、曰鹤鸣、曰龙虎，玄妙观字辈三山同。凡天师门下受职者，取‘守道明仁德，全真复太和，至诚宣玉典，中正演金科，冲汉通玄蕴，高农鼎大罗，武当兴愈振，福海起洪波，（原注：又增十字）穹窿扬妙法，寰宇证仙都’，共五十字为行次。惟方丈系施铁竹开山，遵穹窿山法派，另编字辈为‘道守得元真，神全体自灵，三山垂救度，四海尽飞升’二十字为辈次云。”将《宗派源流》中所记天师正乙派与此字辈相校对比，前四十字除字句有不同外，尚增后十字，俗称该派曰滴血派，据传是施道渊所为。另外道渊所开穹窿法派，乃清代以来为玄妙观方丈和上真宫传承字辈，不见于《宗派源流》，而其嗣法至今不绝。当然，就其严格意义的教派而言，《宗派源流》中所载这八十六家至

多不足二十派，而大体上仍可归纳于全真、正一两大派系。苏州道教中的穹窿法派，也可归于全真派，其实它是合正一、全真两派为一。从这个方面来看，道教发展至元代，已是宗派繁衍，学说成熟，可谓登峰造极。由明至清，则从停滞渐趋衰微。这一现象所展示的大体情形，就是教派分化的基本停止，教义学说的陈陈相因，政治地位的一落千丈，以及教团组织的腐化，社会人士对道教的失信。从上述施道渊行谊来考查，似为方丈者要出家住庙，不畜家室，与全真道教制相同。这种规制颇能反映清朝全真龙门派盛传于江南，但又不能不受南方本位道派正一派的影响，表现出全真与正一融合的趋势。

综上所述，施道渊是明末清初苏州道教界的最著名道士，当时与地方名流颇多交往，如宋实颖、凌一飞、陆世廉、郑敷教、张适、郑树珪、许王俨、俞南史、卞三魁、张穆、徐崧等，名士彭定求还皈依道渊为俗家弟子。定求尝编辑《道藏辑要》行世。道渊虽名承正一嗣法，然从其行谊来看颇近全真教旨，反映明清以来正一派融合、吸收全真道规教制、内丹学说的痕迹。正一派在明代虽然贵盛，但其教义自明初以后就不见有所发展，政治地位在清代也日渐贬降，而全真派在明代较为沉寂，但在清初却呈中兴之象，其学说也一直有人来发挥阐扬，较正一派多一些活力。据传施道渊著有《玉留堂语录》、《正一偶商》，并校勘《太极灵宝仙翁祭炼玄科》。又据苏州玄妙观老道长传，玄妙观道士在清朝蓄发规制，都是效法女真风俗，不同之处就是在前额留一指头宽剪四寸长的半圈头发，俗称“施钵头”，据说此乃为纪念施道渊功绩而制。在清朝严令剃发制度下，苏州道士尚能够留下与众不同的一绺头发，可以想见它在地方民众和道士中的影响。

五、清代苏州道教概述

道教发展至清代,其大体趋势已从停滞趋于衰落。这是由各种内外因素所造成的。道教产生于中国封建社会,其教义教制具有浓厚的封建性和保守性,在面临封建社会衰落崩溃的形势下,道教难以自我改革以适应新思想新思潮的需要,不得不随着它所长期依附的封建社会的崩溃而衰落。清初,施道渊仿照全真道教规教制,启玄妙观方丈系遵穹窿支派字辈,为方丈者必须品学兼优,不得蓄家室等规制,就是防止教团腐化的措施之一。明清时期,道教虽从停滞渐趋衰落,然它的历史悠久,又植根于中国传统文化的土壤之中,其宗教势力仍是相当雄厚,在社会中的影响还是相当深刻和广泛。

清朝时期的苏州道教,基本上仍是承自明代,以正一派道教显盛,但道士行谊却多与全真道教旨相仿。如上所述施道渊,本属全真派系,尝从王常月受戒,为全真龙门派第八代,启苏州穹窿支派,但又不得受南方本位道教正一派的影响,而改宗正一,表现出全真、正一两派融合的倾向。据陈教友《长春道教源流》卷七载:初,尝从施道渊受法的郭长彬,字去胜,平湖人。年十三从许自修为道士。及长,受法于穹窿山施凉生(即道渊)。游句曲茅山、龙虎山诸名胜,得《五雷传》归,“住松尘道院,行法屡验。晚至北京栖白云观,观为元丘长春蜕化之所。一日悉更衣履,静息逾日,不饮食,视之则已化。豫亲王亲至瞻礼,为龛以葬之,题曰‘拂袖白云’,相国张玉书题曰‘长春接轨’”。陈教友谓元代以后迨及清朝,全真道遍布于江南各行省。如苏州穹窿山上真宫即为全真丛林。

清朝初年,由于民族矛盾的尖锐化,一批怀着国破家亡之痛,并耻于剃发易服的明末遗民,涌进了全真教团,使全真道派的发展呈现中兴之势。清代统治者沿明朝旧例,对全真道虽无多少崇尚和

扶植，但从顺治起，对全真道受戒传度大开绿灯。康熙曾褒封全真中兴主将王常月，雍正则从禅宗角度着眼，封南宗祖师张伯端为“大慈圆通禅仙紫阳真人”，并敕命在张伯端故里天台建崇道观以崇祀。乾隆三十年（1765）敕命拨内帑葺修龙门祖庭北京白云观，并行幸瞻礼；五十三年再度行幸白云观，赐御制诗、碑记。御书赞颂丘处机之楹联：“万古长生，不用餐霞求秘诀；一言止杀，始知济世有奇功。”

在全真诸派中呈中兴之象者惟有龙门派，以龙门律宗第七代律师王常月为中兴之祖。清入关之始，王常月即察伺时机，从嵩山北上京师，挂单于灵佑宫。他有感于明季“玄风颓敝，邪说流行”，以振宗光教、光复全真祖风自任，而以清整戒律为中兴龙门的主要措施。全真道初创时期，戒律简单，尚无繁文缛节。据《钵鉴》所记，从丘处机开始，采摭道教传统戒律，仿佛教沙弥、比丘、菩萨三戒之例，制定了初真、中极、天仙“三坛大戒”，单传秘授，故四百年不能广行，玄门多不知全真有三坛大戒。王常月之师赵真嵩曾对其嘱曰：“吾有三百年来独任之事。再传于子，时至而兴，大阐宗风。”（《金盖心灯》卷一《王崑阳律师传》）所谓“三百年来独任之事”，即指龙门三坛戒法。中兴之时，终于到来，王常月于是一改旧制，公开传戒，并且取得了清廷的支持。清完颜崇实《崑阳王真人道行碑》谓：顺治十三年（1656）“奉旨主讲白云观，赐紫衣凡三次，登坛说戒，度弟子千余人”（《白云观志》）。一时南北道流纷纷来京求戒。康熙二年，王常月率詹守椿、邵守善等门徒南下，在南京、杭州、湖州、武当山等地立坛授戒，南人皈依者甚众。

王常月受戒弟子多于各地开山授戒，形成龙门支派。如施道渊启苏州穹窿支派，为龙门第八代。黄虚堂启苏州浒墅关太微律院支派，派名守正。据《金盖心灯》卷二《黄虚堂律师传》载：黄守正，字得一，号虚堂子。江南长洲浒墅关太微律院之开山祖师。初无好尚，世业儒。年十三入苏郡庠，十五冠古学，名振吴会，闲游灵岩。尝遇

异人谓其当出世作散人，领袖一山，不宜浮沉宦海。明崇祯十六年（1643），访太和子于茅山，返至天台桐柏宫，又遇丐道人即灵岩异人。异人嘱曰：“王屋山人将出世矣，乙未（1655）当至京师。此地毋久留。”遂返苏，向道之心益切。又值世运沧桑，遂决意出俗，不复进取，届时北上，果逢王常月说戒白云观。遂执弟子礼，受初真戒而出，旋开律院于浒墅关。康熙三年，始晋受中极戒于武林宗阳宫，复受天仙戒，又遇黄赤阳律师同游金盖山，会陶靖庵，已而吕云隐踵至，遂辞返太微律院。吕云隐亦开苏州冠山支派，“相峙阐扬，律宗大振。俱称八代律师”。门下有孙碧阳嗣承其学。

吕云隐，开苏州冠山守璞派。据《金盖心灯》卷二《吕云隐律师传》载：吕守璞，号云隐子。原名吕榭，字端虚，姑苏长洲人。父吕贞九为太仓才子，名倾吴会。后值世运沧桑，脱青衫，衣羽服，访终南，归碧天，意以仙化。原传贞九嗣清微派为二十三代法师。守璞“生而颖异，丰采照人。尘俗缘人所溺而不能出者，师出之最早。道法缘人所疑而不能入者，师入最早。盖由力学，亦复有天焉”。年十四，即洗心道奥，持长斋。十七，辞妻分栖，广行诸法，济度人鬼。馈以金银毫无指染，而独以道法证人缘。毅然奔走数千里，直抵武当、终南诸名山访道寻父，卒能遇父侍归。妻江氏，亦慨然有出世志，礼之为师，取名正合，号云城，尝筑女贞仙院，修炼其中。师尝告妻曰：“学道之人，仅明丹诀，不从实地修持，是犹渡江湖乏舟楫也。”年二十，闻王常月说戒于北京白云观，前谒受初真戒，后于武林宗阳宫晋受中极戒。年二十一，父贞九羽化，卜葬小桃源，独守塔若将终身。及壮，领受天仙大戒，大开演钵堂于苏州冠山，受戒弟子承化得道者亦复不少。康熙十九年（1680），得受王常月平日自用锦囊如意源流拂尘等衣钵。传称他“性功渊朗，胸无纤翳，蔼蔼乎春融，浩浩乎秋空，动为闲云，静为止水。平日一意修持，不求文字藻饰，一旦豁然照灼，则信口拈来，皆妙蒂矣”。所著有《心印经注》、《东原语录》、《复立山房诗》等，皆梓板行世。传称他于清微派为二十四代法

师，于龙门派为第八代律师。康熙四十九年(1710)四月，以自用如意源流拂尘付其侄亦其弟子吕太晋，号全阳。其门下大弟子还有鲍三阳、樊初阳、翁朝阳、金玉衡、丘寅阳、钱函阳、孙则阳、归南阳、邵悟真、徐鹤岭、潘无尽等，其中丘寅阳开长春宫支派，钱函阳启无锡长春宫支派。

另外王常月门下还有不少受戒弟子，或隐居一地修炼，或云游四方传道。其中来苏州地区传过道的有詹守椿，历驻湖州金盖山、苏州穹窿山、杭州栖霞山等名山宫观传道布教。与王常月同辈的沈常敬一系，门庭亦盛。沈常敬门下有孙玉阳、黄赤阳，黄赤阳又从王常月受戒，合王、沈二系传承于一。孙玉阳住持茅山乾元观，门下有阎晓峰、周明阳、范青云。周明阳又从黄赤阳受戒，开杭州栖霞岭金鼓洞支派，派名太朗，一时影响颇大，从其学者千余人。《金盖心灯》谓全真龙门北宗至周明阳，始盛于东南。周明阳门下有童融阳、许青阳、戴停云、方凝阳、谢宾阳、高东篱、金静灵、孟逸阳、叶旻阳等高徒。高东篱(1621—1768)派名清昱，晚年继范青云住持天台桐柏崇道观，门下有方熔阳、沈轻云、闵懒云等高徒，门庭最盛。方熔阳递传顾沧洲——王峰阳——潘雪峰，王峰阳开苏州装嫁桥斗姥宫支派。王常月、沈常敬门下龙门宗嗣，兴盛于江浙一带，其门下受戒弟子来回苏州传道布教，开立支派，对苏州道教的影响颇大，使全真道教始传于苏州。

清初，一批怀着国破家亡之痛、耻于剃发易服的明遗民，涌进了全真教团，此中颇多抗清义士。如上述姑苏之黄虚堂、吕云隐等，皆儒生出身。孙则阳父母俱于甲申之变自缢殉国，他自己则出入四镇之营，或运粮，或任探子，从事抗清活动。《金盖心灯》卷三再如学全真者，具有抗清气节的邓起西，名大临，号丹邱，常熟人，从游于江阴黄介子。顺治二年(1645)，清兵攻江阴，城守不下，介子与其门人起兵竹塘应之；起西募兵于崇明。事败，介子亡命淮南，以官印印所往来书及所著《小游仙诗》、《圜中草》授起西。当时介子之门徒

有徐趋、邓大临等抗节而死。起西在其师死后，遍走江湖，欲得奇才剑客而友之。顺治十八年，访黄梨洲于双瀑院，偕至武林，上玉皇山。康熙三年，起西以黄梨洲双瀑院精舍馆之，款对数人，张雪崖、顾石宾皆其道侣。黄梨洲撰《邓起西墓志铭》谓：“起西之在玄门，苦身持刀，无异于全真之教；有死之心，无生之气，以保此悲天悯人之故我，无愧师门。”（《长春道教源流》卷七）。

在苏州道流中，多有以科举不第的儒生为骨干，行正一法又兼习全真之道者。如陶宏化，字蜚寰，《玄妙观志》卷四本传谓他为苏州“郡中宦家子，生天启年间，弱冠值国变，即弃举子业，隐于玄妙观三官殿中。训蒙课余，旁涉道家书，若有夙契。未久即洞精微妙，有离俗之志”。顺治四年，吴中岁饥，继复疫作，抚军某延玄妙观羽流祈禳，众皆推举宏化。祈祷有验，抚军将荐授以官，力辞，欲出家，遂举为道纪司住持东岳殿。时殿宇廊庑及东岳楼皆年已久，宏化力主鼎新，次第重建，轮奐悉倍于前。晚年“淡于世务，惟时以药物济人，不求分毫利，郡人尤德之”。康熙三十一年（1692）十一月盘膝坐化，享年七十二。

据《三丰全书·隐鉴》载，在清代苏州道流中属全真一系的张三丰门下的承传嗣法者有如下人员：逸士李果，字客山，为长洲布衣。读书味道，隐于南冈，忍饥诵经，衡门两版，时或樵薪不继，怡然。尝云：“富贵可乐，不如神仙；朝市不住，不如林泉。”乾隆间巡抚雅公闻其名访之，避而不见，被誉为吴中高士。殷如梅字果园，元和人。安贫乐道，幽节自贞。人或访之，则见曲水湾，衡门两版，在横桥疏柳间，簞瓢屡空，自如也。尝题楹联：“林卧真堪忘岁月，心闲应不愧神仙”。余神游见之，直评为逸士。逸士徐大椿（1693—1771），吴江布衣。又名大业，字灵胎，晚号洄溪老人。于百家诸子、星经、地志、音律、武技等无不研究，尤精医药学，为清代名医。然性好湖山，不慕荣利。平时以清静为宗，辟草堂于太湖之滨，门前七十二峰，青入座间。著有《阴符经解》及《道德章句解》等，粲然可观。自

营藏蛻居，尝题楹联：“满山灵草仙人药，一径松风处士坟”（《清代名人传》）。‘三丰一系世代以高标隐逸为宗风，李西月撰辑《三丰全书》甄录苏州上列人物，应属三丰门徒沈万三门下在家一系。

先从王常月受戒，为全真龙门第八代，后改宗正一法的施道渊一系，其门下在清朝迨及近代始终显盛于苏州城区玄妙观。如尽得施道渊之术的胡德果，号云庐。康熙四十三年（1704），吴中大旱，中丞宋荦延之建坛祈雨，用月孛法果验。荦尝书“法有师承”四字额以奖之，自是名望愈著。前后抚吴使者如吴存礼、陈鹏年、张伯行悉有赠额。其一曰：“人在三山，济时神术。”彭启丰《题胡法师像赞》谓：“云庐胡法师为铁竹道人高弟，铁竹开穹窿建上真观于山巅，功德钜万；又重建玄妙观起三重弥罗阁，金钱倍之，竭其虔心，寸缕不苟，故万神妥灵，祝厘是赖。廿年之后，云庐振起，天人响应，雷雨在握，广济利实，众皆悦服信从，而乃补苴山观之罅漏以崇其规模，羽流如云，威仪整饬，与铁竹后先相映，可谓善继述者矣”（《玄妙观志》卷十）。嗣德果法者有潘元珪，字允章，号梧庵，善行五雷秘法。德果化去后，凡吴中有大醮事，俱延元珪主之。辄有灵验，名闻京师。雍正间，应召入都值大光明殿，为御前值季法官，遇有祈祷之事，皆称旨，赏赉甚厚，公卿大夫咸敬礼焉。之后南归故里，散秩大臣尚崇虞赠“金门逸客”匾，以荣其行。道渊三传至惠远谟，声名愈隆。彭启丰《惠法师传》称：惠法师名远谟，字虚中，号澹峰。其先本陕西人，明季徙苏州，与惠士奇（1671—1741）居士从兄弟。法师幼孤，五六岁时性静默，与常儿异，读书过目成诵。稍长，其家以日者言，送玄妙观方丈受业于潘元珪，时主席胡云庐延师讲学，乃得肆力于学，凡经史子集，罔不泛览，长益潜心道藏，通晓精熟。年三十，授道纪司。雍正九年（1731），敕修龙虎山上清宫，设数院，尝主玉华院事。十一年京师修光明殿成，入选为焚修。时妙正真人娄近垣主光明殿，素闻其名，相见如平生，并授之以法。十三年，以其师潘元珪化去，闻讣南归，继玄妙观方丈席；同年秋，娄近垣以龙虎山缺提

点奏其名，复往署提点事。乾隆九年（1744），娄近垣以年就衰，召之入都相与赞助，每事必咨之。十年充御前值季法官，遇雨旸愆期，行法辄应，名声益振。娄近垣修《龙虎山志》，参稽考订，其力最多。尝以玄妙观方丈主席久虚，欲归不允，于是乃致书吴中诸外护法，举同门徐东村主方丈。至乾隆十五年冬，徐又化去，缙绅父老仍推之为方丈，相与寄书，始南归就任。乾隆闻知，赐道经一藏（按当为《道藏辑要》），归而建藏经阁。十六年，苏州大旱，巡抚王公请之祈雨。如期果大雨。凡前后主席二十余年，每有祈祷及驱治鬼怪多有应验。乾隆南巡幸玄妙观，赐白金三百。平生节俭自奉有馀，辄置田以供众。乾隆三十六年（1771）以疾终，享年七十五。其所著《学吟稿》若干卷，彭启丰为该书写的序云：“玄妙观方丈法师惠虚中，少以名家子，辞亲学道，通于文翰。自以禀承师训，不欲为无益之言。顾尝南游龙虎山问法于天师，北之京师，充御前供奉，归而建藏经阁，终老方丈，登临酬酢，偶有吟咏，渐成卷帙”。谓其“词旨清远，无尘俗气，以之追配杜、郑诸公，亦足以自鸣一家也”。道渊四传至施神安，字箴静，元和人。自幼即喜道家言，出家玄妙观拜方丈惠澹峰为师，称为入室弟子。继复受五雷法于朝真观沈坚苍法师。乾隆三十六年，充方丈监院，将师澹峰所遗吴邑良田二百余亩，悉以归入常住，永供香火，人咸敬服。五十一年主席方丈。嘉庆三年（1789），苏郡旱虐，奉宪祈雨，辄有应验。年七十五卒。另与惠远谟同门之徐东村一系递传顾神几，字斯立，元和人。年十二出家玄妙观，受业于徐东村。乾隆十七年从师入都，充御前值季法官。三十四年冬回苏，时方丈惠远谟羽化，郡绅等延之继其席。三十八年五月，玄妙观山门被灾，神几叩募各宰官暨阖郡缙绅富户等，捐贖重建，亲自经营木石，督理匠役，昼夜忘倦，至四十年告竣，规模巍焕，人皆称之。四十二年羽化，年六十八。从以上施道渊递传嗣法诸弟子行谊来看，大多是接任玄妙观方丈主席之职，似在道渊之前，玄妙观管理体制紊乱。自施道渊始，玄妙观管理体制效法全真宫观体制，方丈

一系任职者皆须出家道士担任，有宫观庄园经济，形成了统一的管理机构。这反映了明代以来苏州道教组织上层的贵盛腐化，教规教制松弛，亟待整饬。施道渊吸收全真宫观丛林体制，加以改革。

上述施道渊一系，虽然诸嗣法者行持颇近全真，以出家住庙，不蓄家室为标志，但仍是以正一道术显闻，也多有从正一道士学符法者。在清代正一道士中以道术显闻者除张天师外，承恩宠者唯雍正朝的娄近垣。娄近垣，字朗斋，法号三臣，自号方外史。江南松江娄县（今属江苏省）人。祖父荣，父阴聘，并为道士。近垣生于康熙二十八年（1689）十月十二日。自幼出家于龙虎山上清宫，拜本宫提点周大经为师，习正一法篆。雍正五年（1727），以法员随五十五代天师张锡麟入京。雍正九年，河东总督田文镜荐白云观道士贾士芳为世宗治病，因贾大言妖妄，触忤世宗，按大逆罪处斩。嗣后世宗疾患未安，以为是贾士芳“邪祟缠绕”，遂召龙虎山正一法官娄近垣入内，设坛礼斗，以符水治之病愈。赐四品龙虎山提点、钦安殿住持。之后又学佛典，曾著有《性地颂》等诗，雍正大悦，敕令重修大光明殿，给他子孙常住，命之为第一代开山人。十一年八月，封“妙应真人”。十月大光明殿修缮工竣，敕建“进院受封”大典，集道众四百余人，送之入院，照禅师受封之例赐斋，并拨内帑葺修龙虎山道观，赐御制碑。乾隆元年（1736），授通议大夫，食三品俸，带管道录司印务，住持京师东岳庙。一时京师冠盖竞与往还。在他五十生辰时，王公大臣纷纷赠诗，为此还刊印有《知非赠言集》。娄近垣虽以符篆道术致贵，但颇识时势，不炫言法术炼养之事。《嘯亭杂录》卷九《娄近垣》条谓：“虽嗣道教，颇不喜言炼气修真之法，云此皆妖妄之人借以谋生理耳，岂有真仙肯向红尘中度世也？”恭亲王曾延至府邸，请言养生术，娄对曰：“王今锦衣玉食，即真神仙中人。”当时席上有烧猪，娄因笑曰：“今日食烧猪，即绝好养生术，又奚必外求哉！”恭王深服其言。可见娄近垣极深于世故，颇识时势之机。（《参见《阐真篇》）娄氏对苏州道教的影响颇大，如上述惠远谟即曾从他学正

一道术，充置御前值季法官、任龙虎山上清宫提点，归故里住持玄妙观方丈主席。又如李湛然字神彻，号冷庵，太仓人。生七岁送清真观为道士。及冠，充玄妙观书记。后又到龙虎山，娄近垣真人授以法。年四十，隐于横山北麓，筑“澹香居”，奉母极孝，兼以金针济人。乾隆三十年（1765）九月化去。曾著有《参同契阐注》、《冷庵吟稿》，得其传者横山徐梧冈（《玄妙观志》卷四）。由此可见，娄氏于苏州道教关系之一斑。医药针灸之济世度人，是道教的传统风尚，湛然乃苏州道教之佼佼者。

晚唐以来日渐盛行的内丹术影响于符箓道教，产生出内丹与符箓融合的神霄、清微两大符箓新派，并衍生出诸多支派。自元明以来，道教分为全真、正一两大派系。迨及清朝，这些道派在苏州道流中几乎都有嗣法。上述吕云隐及其父吕贞九俱习清微道法，为第二十三、二十四代法师。虽吕云隐所启苏州冠山守璞派具有融合全真和清微两派于一的性质，但云隐却不以清微道法显闻，可见清微派已消融于全真龙门派。正一诸派至清代，名目虽存，而其学说、行持大率已多互相融合，并与全真派彼此之间区别不大。如施道渊一系，其嗣法大多都以行五雷秘法闻名，行雷法是神霄符箓派的基本特点，但他们却对本派符箓道法无多阐扬。道渊所启穹窿支派法字谱以“守道得元真，神全体自灵，三山垂救度，四海尽飞升”为辈次，也能反映出全真、正一相融合的情况。其中最为突出的例证，在苏州道流中有集全真、正一诸派道法于一身者，如张资理，字一枝，号友桐，吴邑簪村人。《玄妙观志》卷四本传称他：“本儒家子，幼聪敏。年十一出家朝清真观，为沈坚苍法师之徒，嗜学不倦，先由儒家言通《五千道德》之旨，以及符箓秘典，靡不洞贯，行法历有验。”雍正十二年入都住持正大光明殿，复从惠澹峰受法，充御前值季法官。乾隆十四年回苏，奉娄近垣命往龙虎山上清宫领迎华院事，五十七代天师张存义又授以神霄雷法。四十一年回苏，次年郡绅士族请主席玄妙观方丈。四十三年夏，苏郡大旱，奉各宪命协同李宣仁、李殿扬

祈雨有验。四十五年，乾隆南巡幸玄妙观，资理奉对称旨，乾隆大悦，赏赐白金五百余两。五十年复亢旱，大中丞延请设坛祈雨，亦著应验。传称其它如治病祛邪之事，不能悉记。谓他“淡然寡欲，从不受人钱，平居惟焚香静坐，暇时喜习汉隶，苍劲入妙，片纸流传，人争宝贵，兼善吟咏”。乾隆五十一年羽化，年七十五岁。观以上所述苏州道流之行谊，多曾从娄近垣学法，可见娄氏与苏州道教关系密切，反映了清代苏州道教融合丛杂的情况。

清代正一派道教虽趋衰落，但它在民间的宗教影响力仍是相当强大。在苏州道流中，以行正一道术兼习静养而显闻者仍大有人在。如庄椿字玉臣，号蒙园，又号铁柏道人，常州人。《玄妙观志》卷四称他：“本巨族，自幼即慕冲虚，长而深通玄要。偕其侄熙来吴，清修于玄妙观蓬柏山房。精符水驱攘之法，除魔疗病，无不奇验”。乾隆二十年，吴中亢旱，大宪延其叔侄祈雨，甘霖大沛。二十年春大疫，复延之禱攘，沴气旋消，郡人感悦。其侄庄熙字季符，号铁壶道人。少时即喜老氏之书，尽得道家秘旨，与叔椿齐名。又如李宣仁者，住玄妙观水府殿，年八十余，素有道术，人以李仙人称之。乾隆五十年，吴中大旱，郡守胡世铨延之祈雨有应。沈宗文，字奕纯，号玉堂，居目莲巷。《玄妙观志》卷四称他：“本业儒，幼习科举业，屡试不售，遂出家于玄妙观，礼李宣仁为师，清修力行，得正一真传，祈祷雨暘皆有应验”。宗文认为宣仁能以符篆疗人疾苦，有李仙人之称，所以自己尤存心利济，或酬以金，纤毫不受，以是四方请者甚众，咸尊礼之，有小仙人之称。又如陈全莹字谨成，号诘夫，吴县人。年十岁出家于玄妙观方丈，受业于张光云法师为入室弟子。二十四岁入都住光明殿，从京畿道录司周星池受正一法。乾隆十四年奉旨启建雷祖道场于圆明园；乾隆五十四年，授真人府知事厅，每逢岁旱，雨泽愆期，奉旨赴黑龙潭祈祷辄应。五十七年谒龙虎山上清宫，升授真人府提举司。传称他“积年募修诸殿宇，皆不辞劳瘁，而弥罗宝阁、三清殿两处工程尤大。后复节衣食之费，增置斋田若干亩，以

裕道众饷粥之资，常住赖之”。道光三年(1823)卒，年六十五岁。再如俞桐，字秋亭，长洲人。因病而入道居玄妙观，以书画为事，工诗词。又有伊大麓者，字寿先，号云峰，为玄妙观神州殿道士。尤善绘，工山水，初学于滕古朋，后复从王次峰游，故其画法得两家为多。南汇冯广文、金伯列其名于《墨香居画识》中。

综观上述，苏州道流之所行，无外乎仍是斋醮和方术。这些大都是为适应世俗民众宗教信仰上的需求，而服务于社会民众。其中也有隐遁山野，客居方外，或习内丹炼养，或舞弄翰墨，或工于绘画书法，或精通医药以济世度人为务者，此类皆道教传统风尚。唯独巫术咒语递经唐宋以来几经淘汰，至清朝却有复苏现象，反映了道教于明清间教义颓废的状况。特别是正一、全真彼此间已无多大区别，道士为了适应民俗信仰的需要，将早已淘汰了的道教某些方术重新加以改造，又与民间传统的宗教、迷信观念相融合，对广大人民群众思想之危害，比职业僧道要大得多。

道教在民间影响最深入者，莫过于符箓道派承自民间传统信仰的多神崇拜观念。在道教诸多神灵谱系中，除自己造的神以外，还不断从民间信仰中吸收新神。明清时期，诸如关帝、玄武、文昌帝君、吕祖、天妃、城隍神、王灵官等较新神，在民间最受崇祀，庙宇遍于城镇乡里。关帝即三国时关羽，在宋代被佛教奉为护法神，宋元道教雷法中列为雷部将帅之一，称“朗灵上将”，被赋予斩邪诛妖的神力。《续道藏》中有张国祥校梓的《太上的圣朗灵上将护国妙经》，当为明代道流新造之神。玄武神自明成祖崇祀以来，在民间被奉为镇邪斩妖之神，极受崇仰。文昌帝君则被视为主掌官禄功名之神，特受读书人崇奉。天妃即妈祖，作为海上保护神，在沿海一带香火最旺。吕祖作为炼养成仙的典型，随着全真道的盛行而深入民间。至于龙王、火神、山神、土地神、太阳神、东岳泰山神、送子娘娘、财神等神堂殿宇，在苏州更是星岁棋布，遍于各地。明清时期，苏州城区乡镇的神祠庙宇，其数量不知要超过正规的宫观多少倍。人们把

自己无力解决的现实问题，往往寄希望于神灵的佑助，从祈雨求晴、治病除瘟、消灾免祸，乃至生男育女、发财致富、功名寿考等，无不祈祷于神灵。这种泛滥于民间的多神崇拜，在人们的家庭生活、文化生活与社会生活中起着重要作用。祀神、庙会、打醮、祈祷风调雨顺、五谷丰登、国泰民安，是苏州城乡民俗活动中重要的项目。特别是丧葬请道士做道场，长期以来相沿成习。据清顾震涛《吴门表隐》记载：苏州道流“晨集富仁坊口，谓之奔赴应”。可见当时之道士已以做法事为职业，反映了民俗建醮兴盛的状况。在苏州道流中，至今仍称做道场为“做生意”，以做法事营生所得钱财呼作“寸金”，反映了宗教活动的商品化。还有道教的诸多方术，在民间的影响亦颇深，如占候、星占、巫术、神仙术、占卜、相命、遁甲、堪舆以及通俗了的内丹修炼术等。另外，明清以来，上从宫廷下至民间，扶乩之风日盛。以神道设教方式通俗地宣传以封建伦理为中心的道教伦理观念，在中下层社会中的影响远远超过官方的正统理学，对维护封建秩序起着相当大的作用。在官绅及道门的推广下，各种劝善书充斥书肆，将神化了的封建伦理信条深深地印入人们的心灵。而道教宗教观念经一些俗文学作品的渲染，更进一步渗透于社会生活之中。因此，清朝苏州道教虽在上中层社会受贬抑，呈现衰落状况，教团组织腐化松弛，但它在下层民众中的影响仍是相当的深刻和广泛。

第四节 近现代苏州道教

清末民国初，由官方设置的组织机构——道纪司被废。在当时军阀混战的情况下，苏州广大道徒为了自身的利益，于一九一二年自行产生了一个道教组织，名“吴县道教公会”。会长由玄妙观方丈倪仰云兼任。是年秋，倪因玄妙观内弥罗宝阁失火，自请辞职，会长一职，由西北街天后宫住持秦琴鹤继任，副会长由玄妙观方丈颜觉沧及舒巷火神庙住持顾石卿担任。一九三八年，由陆滋昌接任会长及玄妙观方丈之职。

道教公会的活动经费，来源于道众，是按照道众承接每一坛打醮所做的“法事”多少计算，名谓“经忏捐”，按每朝法事，缴费大洋四角计算收费。道教公会代表苏州道教界的利益，为社会、为教徒做了许多有益的事情。

一九一九年，苏州道教以道教公会名义，办了一所“吴县私立进德义务小学”，地址在玄妙观天后殿后的三元阁，当时聘请有二位老师，收容的学生是道教徒以及在玄妙设摊小贩的子弟。学制一至四年，学费全免，学校的开支由玄妙观收入的租金中拨付。一九三七年冬，苏州被日寇占领，学校一度停顿。一九三八年复课，校长颜夕寿，教师吴允实。每个学生交纳学费二角，学校经常费用每月约九十元，仍由玄妙观收入的租金中拨付。一九四三年，校长颜夕寿辞职，改由张继良续任。解放后，由北街小学校长张旭人兼任校长，一九五〇年停办。

一九二七年三月，吴县临时行政委员会在玄妙观正山门张示布告，云“天师已经取消，道教不能存在。在职道士，应各谋职业，限七日内将道士观院上报，作统筹职业之用”。此举引起道众的恐慌，

先从市区，然后扩大至乡下，聚集道众千人，由道教公会会长秦琴鹤、副会长颜觉沧、张松乡等率领，向国民党吴县县党部请愿。同时聘请了扬荫杭、吴曾善、陆鸿文、蒋中觉等四位律师上诉，文致吴县临时行政委员会以及国民党吴县党部，为道教的存在及道士的职业作辩护。上诉的内容大致是：一、道教为中华民族的本国宗教，对外国输入之宗教，并不取消，而单独取消本国之宗教，实系崇拜外族，显背民族主义。二、民国法令明言人民有信教之自由，今横被侵犯，显背民权主义。三、道士职业已久，今无端夺其职业，并不代为筹其生活之法。就吴县全区而言，道士达四千余人，合家族计算，当达二万人以上，若使二万余人骤失其生活之方，显背民主主义。四、天师享有世袭权，世袭权之道士虽取消，而平民之道士，并不因此而取消，不能因为张氏一姓、一隅、一派之事，而推及于全体、全国之道教。经上诉之后，吴县临时行政委员会既未按照布告执行，亦未作具体明白答复，其事就此不了了之。

一九二四年夏，苏州遭到几十年未见的大旱，除秋粮难收、民食堪虑之外，更要紧的是每天面临的饮水、食粮、粪便运输三大恐慌。观前街附近饮水，涨到每担大洋三角；河水干涸，粪船难通，严重妨碍卫生；粮价暴涨，民众叫苦连天。在这种情况下，吴县道教公会各道房、道众，于七月一日在玄妙观雷尊殿启建祈雨大醮，醮坛历时二十五天，每天参加道众达二百余人（见1934年7月《吴县日报》、《明报》）。

吴县道教公会，在抗日战争时期，活动停顿，光复后才恢复。一九五一至一九五四年，道教界成立了抗美援朝会，由玄妙观太阳宫住持许鹤梅任会长。一九五四年改组为道教学习委员会。一九六六年“文革”期间停止会务活动。一九七九年底，党中央重申宗教信仰自由政策，恢复了宗教组织及活动。一九八一年九月成立了道教协会筹备委员会，推选张筱轩为道教协会筹备委员会会长，任俊臣，周秋涛为副会长。历经5年筹备，一九八六年十二月十日至十

二日召开了苏州道教界第二次代表会议，正式成立了“苏州市道教协会”，经民主推选，由张筱轩担任名誉会长，任俊臣为顾问，佑圣观住持宋佩琴担任会长，师敏绪、周秋涛为副会长。同时产生了首届理事会理事七人。会议通过了《苏州市道教界爱国爱教公约》，制定了《苏州市道教协会章程》。

第二章 苏州道教宫观

道教祀神的祠宇，叫道宫、道观。

宫，在古代是对房屋的通称，并没有特殊涵义。观，《释名》说：“观者，观也，於上观望也。”古时崇奉天神，所以将祀神之所也叫“宫”，将迎候天神之所也叫“观”。

早期五斗米道有靖、治和静室之称，南北朝时有仙馆，唐代尊奉老子为宗祖，并以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝画像陪祀老子。同时，敕令两京及诸州普遍建立玄元皇帝庙，“令道士女冠隶宗正寺”，视道士为宗室，道教祠宇遂称道宫、道观。

道教最早祀神的宫观出现于汉武帝时，据《史记·封禅书》记载，汉武帝元封二年（前 109）齐人公孙卿上言武帝：“仙人可见……今陛下可为观，如缑城，置脯枣，神人宜可致也。且仙人好楼居。”于是武帝于长安作蜚廉桂观，甘泉则作益延寿观，使公孙卿持节设具而候神人。又作通天茎台，置祠具其下，将招徕仙神之属。相传最早的道观是陕西楼观。据《渊鉴类函》居处部四“观二”引《关尹传》说：“尹喜结草为楼，精思至道，周康王闻，拜为大夫。以可观望，故号此宅为关令草楼观。即观之始也。”苏州道教宫观的建筑历史甚早，据宋朱长文《吴郡图经续记》载：汉桓帝时即建有泰伯庙。

道教称为宫的庙宇，一般都是要经过帝王的敕封或赐额。宫是道教庙宇最隆盛的称谓。观，也有些是皇帝诏命“敕建”的，尤其是宋代，实行一种“祠禄”制度，于各路、府、州著名宫观，“概置提举、

提点、管勾等官，以臣僚任之，为养老投闲之职，授以祠禄，谓之奉祠焉”。道教祀神之所除称宫观之外，一般通常称为庙、坛、祠、阁、洞、院等。

以上所说的是道教宫观之由来。下面分别谈一谈苏州道教宫观的一般建筑规式，宫观内的组织情况，宫观内的主要宗教活动，著名道观简介，历代祠庙总览等等。

第一节 宫观内的建筑规式

明《正统道藏》正一部《道书援神契·宫观》说：“古者王侯之居皆曰宫，城门之两旁高楼谓之观。殿堂分东西阶，连以廊庑。宗庙亦然。今天尊殿与大成殿同古之制也。《诗》曰：‘雍雍在宫。’《传》曰：‘遂登观台。’”这就是说，道教供祀天尊的宫观与帝王宫室及儒家祀孔的大成殿，在建筑形式上均依古制。就道教祠宇来说，建筑规模有大小之分，一般规模较宏大且经帝王敕额命名的大都称宫、观；一般规模较小且所供祀之神不及“天尊”、“帝君”之显赫者，大都称道院、庙、祠；但也有一些规模宏大的祠宇称庙的，如苏州城隍庙、让王庙、相王庙、神仙庙等。苏州道教同全国各地正一、全真两大道派的宫观所祀主要神祇大抵相同，在宫观建筑形式方面，一般无多少差别。其规式大都是：前有山门、华表、幡杆，入山门即进入宫观所辖范围，一般以华表之外属俗界，华表之内属仙界；山门内之正中部分为中庭，中庭建三大殿堂（也有或多或少的），大多祀王灵官及四帅、玉皇大帝、四御、三清；正殿的两侧为陪殿，祀一般道教尊神，或设十方、云水堂及执事房；中庭为宫观的主要部分，在中庭整体的两边，则建道院，一般称东道院、西道院，祀一般诸神，并建斋堂、寮房等。宫观大都绕以黄墙或红墙；院内常种植松柏、银杏

树及翠竹。

现举苏州正一派道观玄妙观为例，以见其建筑规式之大概。

玄妙观：前有影壁照墙，照墙后有传奏司庙，庙后为观桥，桥上有棂星门，门前东西有石狮。跨过桥进入山门，内有石阊一对，东西两楹祀奉辟非、禁坛两将军，马、赵、温、王四大元帅；山门两傍是八字形黄照墙，照墙尽头处开辟东、西脚门。东脚门上门额（朝南）题署“吉祥”，背后（朝北）题署“长生”；西脚门上门额（南向）题署“如意”，北向题署“众妙”；东西脚门都有一条通道，是行人出入之路，直达玄妙观底。进入山门为玄妙观中庭部分，正中是用青砖砌成的甬道，宽约六米，长约七十米。甬道尽头处有石阶四级，其上是三清殿前的露台，系用方石铺的平台，面积约四百平方米。露台上为玄妙观主殿——三清大殿。殿宇两侧有四角亭、六角亭各一，四角亭后有行宫，六角亭后为长生殿；主殿后为副殿弥罗宝阁。东配殿由神州殿、太阳宫、天医殿、真官殿、天后殿、文昌殿、祖师殿、斗姥阁、火神殿、三茅殿、机房殿、关帝殿、东岳殿、痘司殿等十四个殿组成；西配殿由雷尊殿、寿星殿、观音殿、三官殿、灶君殿、八仙殿、水府殿等七个殿组成；北面配殿由蓑衣真人殿、肝胃殿、萨祖（方丈）殿组成。方丈殿内有振法堂、云集山房、斋堂；整座道观共有十三道房。其观前后有三道河，状如“仙鹤展翅”。玄妙观为苏州道教宫观之最。可惜如此宏大的道教宫观，历经沧桑，风雨剥蚀，以及兵燹灾毁，在解放前已面目全非。如今，仅存山门、大殿以及少量配殿了。

苏州道教宫观建筑规式，最典型的当是玄妙观，其建置集中，层次严谨，气魄雄浑。

第二节 宫观内的组织情况

道教宫观的组织与管理体制，一般可分为两种：一为子孙庙，一为十方常住。子孙庙，其庙产私有，师徒代代相传，徒弟既继承师父之法嗣，也继承师父之产业。子孙庙不论该庙规模多大，一概称为“小庙”。小庙可以收徒弟，但无权传戒。一般小庙不悬挂钟板，因小庙系私产，非道教或某一道派公有，故一般不接待十方道众，亦即道教所谓“不留搭”。苏州道教大都均属这一类型。子孙庙内师父即为一庙住持，或称当家，一般居住在庙内的道士人数较少，亦无复杂的管理组织，颇类似于一个家庭。另一种则是十方丛林，亦称十方常住。庙产属道教徒或某一道派所公有，凡是道教徒皆有在此挂搭居留的权利，但居留必须经过考核手续，在法嗣方面也有规定，如正一派道士便不能作全真派十方丛林的方丈、律师。十方丛林可以传戒，但不能收徒弟。丛林宣布传戒时，由小庙推荐徒弟去十方丛林，集中接受三堂大戒，即初真戒、中极戒、天仙戒。十方丛林的常住道众，大都是从挂搭道众中择优者留居。十方丛林同一般子孙庙之间的区别是十方丛林设置钟板，以钟板声为日常作息号令，其庙观规模一般都较大，产业甚多，道士亦多，有一整套严密的组织机构和严格的管理规制。苏州玄妙观在明洪武四年（1371）更名为正一丛林，从此改变了玄妙观的宫观性质，变为半十方丛林的所谓“子孙丛林”，或称子孙常住。庙业逐步兴旺，同时悬挂钟板，设置振法堂，增设十方常住执事体制及有关戒律，亦留搭接众。玄妙观逐步成为江南一带著名道观。

苏州道教一般均习天师法派，奉天师法箓，立正一宗坛，掌道经师印。但苏州地方亦有全真小庙，其宫观道士虽然是正式脱离世

俗，却并不严格禁止成家，故俗称“在家道士”或称“火居道士”。

宫观管理体制繁简则根据其庙在社会上的影响、声誉而定。在苏州地区一般庙都没有严密的组织机构，庙内只有“住持”或“当家”管理整个庙务，然而也有一些影响较大的宫观设有常住执事体制，如玄妙观、上真观、灵佑观、洞真宫、乾元观、太一宫等。

宫观的组织与管理体制，一般说，它是建立在教团集体公有制基础上，实行民主管理的一种特殊形式的体制。其宫观财产属教团道众所公有，主要执事有方丈、监院，一般都是由品行端方、戒守谨严之士当选，他们一受道众委托，亦多能兢兢业业，唯恐在任职期间把常住事务搞坏，巴不得任职期满，光荣退职，很少有“恋栈之徒”。这种自觉让贤、甘居人下的风尚，也是管好宫观不致毁败的原因之一。其监院以下概括为“三都五主十八头”，客、寮、库、帐、经、典、堂、号等执事，但亦可根据宫观不同情况专设执事名称。“三都”是：都管、都讲、都厨；“五主”是：堂主、殿主、经主、化主、静主；“十八头”是：库头、庄头、堂头、钟头、鼓头、门头、茶头、水头、火头、饭头、菜头、仓头、魔头、碾头、园头、圃头、槽头、净头等。然而，普通宫观除设方丈、监院外，一般均择其要者设立部分执事，主要有：

方丈：为一观之主，实际上乃是一种荣誉职务。只有受过三堂大戒，接受过律师传“法”的德高望重的高道，才有条件被推选为方丈。

监院：亦称住持，俗称当家，是十方丛林中管理实际事务的首领，由宫观道众公选，规定任期，可连选连任，如有过失，道众亦可公议撤换。因监院是全观的当家人，故多推选精明能干者任之。如本观没有这样的管理人才，亦可从其它丛林或小庙请来。

都管：统理丛林一应大小事务，散发裕钱，检查出入帐目，应酬人情往来皆属之。是监院的助手，亦由道众公议推选。

都讲：管理园堂、钵堂、诸经讲义威仪等事。熟悉经书者才能担任，公议推选。

都厨：管理膳食的负责人，公议选任。

堂主：管理十方堂、云水堂的执事。凡云游挂褡的道士，皆住此二堂中，堂主监察持戒威仪及违律等事。

殿主：即负责管理某一神殿的执事。举凡洒扫、香火、供器、整洁、安全等都由他管。

经主：凡修奉经典、三时功课、朔望、朝贺等宗教活动，皆由经主管理。

知客：应酬宾客及接待参访道徒。

巡照、纠察：寮房执事的首领。统辖大小执事，巡察道众之言行，对违犯清规戒律者施以惩处，对品德端庄者加以提拔迁升，即主管人事及治安的执事。

监修：监督殿堂修缮工程的执事。

公务：管理地产、房产及收取租金和欠贷银钱货物的执事。

库头：保管一切斋粮供品及金银、器皿等。

帐房：管理收支费用之簿籍帐项，每月要公布帐目。

典造：办理斋馐，精修供献，调理饮食，即俗称之厨师，也有称典作、点造的。

号房：亦称迎宾，考查挂褡道士之真伪的执事。

总之，宫观内之执事，大致如此。当然，也有依据本观实际情况，还可另设其他执事。其管理组织严密，分工明确，相互监督，考勤认真，并不是外界人士所想象的出家人生活之松散清闲，相反，是相当繁忙的，且又纪律严明。

第三节 宫观内的宗教活动

道教宫观有全真道宫观与正一道宫观之分。

在宗教生活方面,大致上全真道重清修,正一道重醮仪。由于宫观内宗教活动的科仪十分繁杂,不可能一一俱述,现将苏州地区宫观内的宗教活动择其要者略为叙之。

做功课 又名玄门日课。《太上全真早坛功课经序》中曰:“功课者,课功也。课自己之功者,修自身之道也。修自身之道者,赖先圣之典也,诵上圣之金书玉诰,明自己之本性真心。”功课乃宫观道士每天必须从事的宗教活动之一。早坛功课内容包括:《净心神咒》、《净口神咒》、《净身神咒》、《安土地神咒》、《净天地解秽咒》、《祝香咒》、《金光神咒》、《开经玄蕴咒》、《太上老君说常清静经》、《太上洞玄灵宝升玄消灾护命妙经》、《太上灵宝天尊说攘灾度厄真经》、《无上玉皇心印妙经》、《玉清诰》、《上清诰》、《太清诰》、《弥罗诰》、《天皇诰》、《星主诰》、《后土诰》、《神霄诰》、《北五祖诰》、《南五祖诰》、《七真诰》、《普化诰》、《邱祖诰悔文》、《灵官咒》、《土地咒》。晚坛功课内容有:《太上洞玄灵宝救苦妙经》、《元始天尊说升天得道真经》、《太上道君说解冤拔罪妙经》、《斗姥号》、《三官诰》、《玄天诰》、《祖天师诰》、《文昌诰》、《吕祖诰》、《萨祖号》、《救苦号》、《土地咒》。道士修持功课的目的在于告诫自己解除欲望,常保清静无为,达到长生久视。然而,要达到这一目的,必须首先皈依于道、经、师三宝,去除欲望。道教宗师为了抑制学道者产生欲望,以求正果,故制定了早晚坛功课,为道士每日必须习诵的科仪之一。同时也强调了每个皈依道教的玄门弟子必须奉道教祖师为自己至尊,切记祖师之遗训,忏悔自己的愆过,视功课为规范,以作升仙之梯磴。

节日 道教以神、仙之诞辰为节日,到时要举行隆重的祀庆活动;有的节日按各地民间风俗还有庙会集市。苏州地区的宫观内每年最隆重的节日有:正月初一天生日,正月初九玉皇圣诞,二月十五太上老君圣诞,二月十九日观音圣诞,四月十四日吕洞宾祖师圣诞,六月二十四日雷祖圣诞。另外,苏州道教各大宫观同其它各地宫观一样,对于道教共同崇尊之神的诞辰纪念,也极为重视。如三

清节(冬至日为元始天尊神诞、夏至日是灵宝天尊神诞、二月十五为道德天尊老子神诞);三元节(正月十五上元天官节、七月十五中元地官节、十月十五下元水官节);三月三日王母娘娘神诞,俗称“蟠桃会”;二月初六东华帝君神诞;三月十五日张天师神诞;六月二十四日关圣帝君神诞;九月十七日财神神诞;十月初三为三茅真君神诞;十二月二十二日王重阳祖师神诞;五腊节(正月初一天腊节,五月初五地腊节,七月初七道德腊节,十月初一民岁腊节,十二月初八王侯腊节)。总之,每逢节日,一般官观内都要设坛进行斋醮科仪,举行庆贺。

斋醮 斋醮是道教向神祈晴、求雨、禳灾、降福、保安以及超度亡人等所进行的一种宗教仪式。“斋”是斋戒沐浴,“醮”是祭告鬼神的意思。苏州民间打醮大约有三种仪式:其一,城市居民打醮,一般在财神殿和雷祖殿,以祈风调雨顺。其二,农民打醮,一般则由“香头”集合二三十人或更多的人联合打醮,名曰“公醮”。一般设坛时间在春秋两季及六月二十四日雷祖诞辰(俗称这天之醮为“火醮”),地点大都在文昌殿和蓑衣真人殿,以祈国泰民安、五谷丰登。其三,以一家人打醮,名曰“独醮”。一般家里遇难逢灾,以祈阖家平安。打醮内容依信徒的要求和所付费用而定,一般是二天或三天,参加的法师一般是三人或五人,道众(俗称散众或称音和)十多人,香火一至三人。打醮名称有太平醮、保安醮、禳灾醮、寿醮、雷醮、求晴祷雨醮等。

据《苏州地方志》记载,一九三四年苏州一带大旱,自五月二十日起至七月二十一日才降大雨。七月一日道教公会应当地民众邀请,举办了一次盛大的醮事活动,历时二十五天。当时,在玄妙观三清殿前树立标杆,悬挂旗幡,置设仙鹤,在雷祖殿设立大醮坛,鸣钟击鼓,宣扬法典。七月六日,道士冒着酷热啣指注血,跪写血表,奏请上苍。七日,在玄妙观摆八卦阵。据当时老道士说,活了七八十岁,从未干过这样大场面。九日下午,道众一百余人列队经观前街

景德路直至宝莲寺，演道上奏。以后每天在坛者四十九人，祈祷降雨。其他各道观所在之地，也有人挨日抬着神像及各种供物，至三清殿朝拜三清祖师，上香求雨，队伍初为几十人，后逐渐扩大，增至数百人，最多时达千余人。

一九四六年八月十三日至十五日，道教公会组织一部分道众以“祈祷世界和平，追悼阵亡将士”为名，在玄妙观三清殿诵经拜忏，建醮追悼。为了做好这次大醮，该月六日，江西龙虎山第六十三代天师张恩溥也来到苏州，八月十一日至十四日张天师亲自建醮三天。

为纪念一九八六年“世界和平年”，是年七月，苏州道教协会组织玄妙观道众二十余人，在玄妙观火神殿设坛建醮，“祈祷世界和平”，历时三天。

斋醮的仪式流传已久，过去的历代王朝都举行什么“黄箓大醮”等，以达到自己长期统治的目的，影响所及，民间莫不效之，斋醮的范围也愈来愈扩大，不仅限于“祈晴祷雨”、“祛邪治病”、“祝寿”、“超度”，即使无病无灾，也可以修一坛平安醮。

烧香 即焚香或上香。求神者，必先上香。“香者，传心达信，上感真灵，凡修斋行道者，则以烧香为要务。昆邪王祭，不用牛羊，唯烧香礼拜”。玄妙观三清祖师乃神仙之尊，为装金开相的“金面”神像；东岳殿所供的东岳大帝，乃百鬼之首，为面不涂色的“白面”神像。在苏州民间风俗中流传着烧“金面香”与“白面香”的习惯。“金面香”俗称红香，包括生日烧“寿字香”；新婚夫妇烧“满月香”；病愈烧“还愿香”；向神求助烧“许愿香”。而“白面香”指的是为追荐亡魂所烧的香，目的是为亡人忏悔生前之罪过及祈求死后免除地狱之苦。自清末以来，三清殿和东岳殿香火鼎盛。另外还有烧“回头香”，即每当春、秋两季香讯，四乡八镇以及外地的善男信女，自动集合起来，身背黄布包（香袋），先到杭州或其它地方去烧香，然后再至三清殿烧香，此风俗近现代甚盛。后来由于东岳殿毁坏，无

论烧“金面香”还是“白面香”，一般均至三清殿。

苏州民间还有烧“星宿香”的习俗，亦是道教中的一项重要祀典，即祭祀各人自己的本命神，尤其是在正月初一至十五期间，烧香者为最多。大年除夕之夜，无论城内、城外，数以千计的信徒不约而同地涌到三清殿内，在六十星宿神像中找到同自己年龄干支相同的“本命神”，点烛焚香，跪拜祈祷。早至者可以从容膜拜，后至者竟无隙地，只能立足露台前稍等。整座三清殿内人群熙攘，烛光通明，香烟缭绕，直至次日下午日落，方才歇止。在信徒们看来，若在新年的头一天烧香，是最为吉利的事，俗称烧“头香”。

求签 即占卜，据说可以表达神的意旨，求者则企求预示祸福凶吉。占卜：古人用龟壳、蓍草，后发展为竹签、签票等以卜筮吉凶。道教承袭了这种古巫觋之风，以卜占为沟通神意之术。求签即先拈香，后捧起神桌上的签筒摇晃几下，等到签筒内某一竹签掉出，由值勤的道士按照签号，取来一张黄纸印的签票，上面印有诗句，或则七律、或则五律，语多隐晦难辨，在有似可能与不可能之间，道士一般不作解释，由求签者本人去领会诗句的含意。

以上为宫观内的一般宗教活动情况，至于那种规模很大、旷日持久的所谓“罗天大醮”，目前宫观内已很少举行了。

第四节 著名宫观简介

玄妙观

玄妙观在苏州众多的道观中，历史最悠久，以规模最宏伟而著称。观宇座落在姑苏最繁华的中心地区。始建于西晋咸定二年（276），距今一千七百多年，初名真庆道院。东晋太宁二年（304），因晋明帝司马绍一次梦见三清道祖说要驾幸姑苏，于是敕旨重修道

院，改名为上真道院。

唐代，统治者自认为是老子后裔，尊老子为“太上玄元皇帝”，并敕令两京及诸州普遍建立玄元皇帝庙，又“令道士女冠隶宗正寺”，视道士为宗室。开元二年(714)，玄宗李隆基赐内帑将上真道院进行扩建，并改名为开元宫，规模益形雄伟壮观，山门前，跨河有官桥，桥南有传奏司。其照墙远在现在的松鹤坂场。僖宗乾符元年(874)，观内又增建“文昌”、“张仙”两殿。至唐昭宗大顺元年，因地方藩镇孙儒勾结朱全忠兵变，攻陷苏城，开元宫四周建筑大多毁于兵燹，仅存正殿和山门。在五代至宋初的近百年间，先后修复并兴建了玉皇殿、天医殿、高真殿、三茅观、转藏殿、丰都殿、十王殿。宋太平兴国年间(976—984)，开元宫扩建为太乙宫。宋中大祥符五年(1012)，真宗赵恒敕改太乙宫为“天庆观”，敕封该观道士李志升为“左阶道录司”，赐内帑大修道观，所有殿堂修葺一新，又新建东西垣墙和庑廊，招聘擅长山水、宫阙、人物、鸟兽的众多画师，合作绘成“三天天官胜景”巨幅壁画，又增建净乐宫、八仙堂、灵宝院等殿堂。招募游散在社会上无牒的道童，传授道教经典、符箓知识，并敕颁“金宝牌”永镇观内。仁宗皇佑年间(1049—1154)又重建山门。徽宗宣和七年(1125)，赵佶又敕赐昆山县田五十顷为天庆观香火用。至此，天庆观达到了历史上的鼎盛时期，成为江南地区最显耀的道观。

南宋建炎年间(1128—1130)，金兵南下，侵占平江(即苏州)，天庆观配殿、庑廊又毁于兵燹。高宗绍兴十六年(1146)，苏州太守王映及陈岷、赵伯骕先后发起重行修复天庆观，再度延请画师彩绘庑廊壁画，内容改为“灵宝度人经变相”，重使灵壁焕彩。淳熙六年(1179)，三清殿焚毁，时提刑赵伯骕亲自画天庆观图样进呈孝宗，孝宗敕诏依样建造，历经八年始建成。孝宗御书赐额“金阙寥阳宝殿”。宋亡后，匾额遂废。元至元十八年(1281)，将“金阙寥阳宝殿”敕改为“三清殿”。元成宗元贞元年(1295)，诏改天庆观为“玄妙

观”。明洪武四年(1371)，整顿道教，玄妙观更名为“正一丛林”。嘉靖十六年(1537)重修玄妙观。清康熙初年(1662)，耗白金四万两，历时三年，再度修建三清殿。嘉庆二十二年(1817)，三清殿遭雷击，后由尚书韩葑等人重新修葺。咸丰中(1858—1891)，浙江胡雪岩出面修葺。康熙时，为避讳改称圆妙观，民国元年才恢复玄妙观之称。

玄妙观是整座道观的总称，全观占地面积约五十二亩。其格局分为中、东、西、北四路，其状如“鹤”形，共有殿宇二十八所。其中建于宋代者有六所，为三茅殿、东岳殿、痘司殿、蓑衣真人殿、八仙殿、天医药王殿；建于元代有六所，为神州殿、真官殿、祖师殿、关帝殿、雷尊殿、观音殿；建于明代者为机房殿；建于清代者为太阳宫、天后殿、文昌殿、斗姥阁、火神殿、灶君殿、水府殿等七所。各殿所供神像，大都出自神话传说，如家喻户晓的自然神——太阳神、雷祖、火神；为民间赞扬的英雄神——关帝、岳飞；有主宰功名的文化神——文曲星；有被认为专门保护家室的“上天奏喜事，下界保平安”的灶神、土地；还有能保五谷丰登的蓑衣真人；有为民间造福的轩辕神、药王；有神话传说中的八仙、寿星、观音等。在各殿中最大的殿是仅次于三清殿的东岳殿。

玄妙观众多殿宇由于时代变迁和战乱，及历史上的一度被取缔，至解放前其部分殿宇已陆续出卖、租赁给商界作为店铺、仓库之用，连山门内一大块空地也杂乱地搭满茶馆、酒肆和各种棚、摊，三清殿内也摆起了许多出售年画的柜台，昔日庄严雄伟、香烟缭绕的玄都仙境，竟成了商贾云集，三教九流充斥的红尘嘈杂之地。

解放后，苏州市人民委员会为保护文物古建，曾于一九五六年对玄妙观进行了一次全面的清理、整修，翻修了正山门、三清殿，增建东西庑廊，修砌御道，使观内面貌焕然一新。

玄妙观各殿宇变迁之概况：

正山门 玄妙观之正门，座北朝南，是一座五开间的木构建筑，建筑面积二百六十余平方米。唐宋时曾毁，宋皇佑年间(1049—

1054)重建。清乾隆三十八年(1772)失火焚毁。四十年巡抚萨载重修。殿为重檐歇山顶,上盖筒瓦,屋脊之上朝南面书有“帝德覃敷”四个大字,朝北面书有“象洽和太”四个大字,入内迎面即见一块竖头匾,上书“圆妙观”,乃清末通州名士沙映(玉召)所书,笔力浑厚,字态端庄。殿内有青石阌一对。正山门东侧有元代著名文人牟巘撰文,大书法家赵孟頫书丹的《玄妙观重修三门记》碑石一块。山门左右两侧,分列有“辟非”、“禁坛”两将军及“马、赵、温、王”四大天君之塑像,据说系元代所塑。“文革”中该像被毁,后经中国道协黎遇航会长提供画稿,著名书画家谢孝恩先生等精心绘制,由太仓县一位世代绘门神画像的张文淇先生以壁画形式替代塑像。一九九〇年,市道教协会请世代雕塑师刘国祥重塑六大神像,历时二年竣工。

三清殿 系玄妙观主殿,殿前正中上方有一块一米多长的竖头匾,上书“三清殿”三个正楷大字,系康熙年间太傅金之俊所书。在竖头匾下面,有一块横额,上书“妙一统元”四个大字,笔力苍劲,亦为金之俊所书,但原物已失,现为谢孝思所书。大殿屋脊上朝南面书有“风调雨顺,国泰民安”八个大字,朝北面书有“皇图永固,帝道遐昌”八个大字。进入大殿迎面正中万年台上,供有三尊盘坐金身的道教三清祖师像,三清法身前面,供的是一米多高的玉皇大帝像,傍有“金童、玉女”二侍者,“邓、辛、张、陶”四天将。该像在“文革”中被毁,一九九一年,市道教协会又恢复了玉皇圣像及金童、玉女二侍者,同时重塑大殿两楹“邓、辛、张、陶、庞、刘、勾、毕、岳、温、殷、朱”十二大元师;玉皇神像前原有一以古代异兽为名的香炉,名为“角端”,专供燃烧檀香之用;在三清神像背后,面北供一座“虚皇”神像,此像已毁,现该处恢复了六十甲子神像。大殿大梁正中,高悬乾隆所题匾额“太初阐教”四字。据道光中《玄妙观志》记载,乾隆曾在十六年(1750)第一次南巡时,至玄妙观行香;乾隆廿二年,第二次南巡至苏,曾手书“清虚静妙”四字赐给三清殿;乾隆二十七

年第三次南巡，又题对联“圆管叶三元仁宜橐籥；妙几含万有寿溥垓垓”，及“太初阐教”、“梵籟清机”两块匾额赐给玄妙观正殿。该殿于一九八一年又进行了一次全面修葺。一九八二年被国务院列为全国重点文物保护单位。

弥罗宝阁 在三清殿后面，为玄妙观一大副殿，系明代正统三年（1438）巡抚侍郎周忱、知府况钟捐俸所建。明万历三十年（1602）毁于大火。清康熙十二年（1673），玄妙观方丈铁竹道人施道渊、巡抚慕天颜、道纪司陶宏化募建，费白银六万两，历时三年（1673—1675）而成。此殿规模大于三清殿，其结构同三清殿相仿，殿内所供神像，上事玉皇、中事斗姥，下事地祇。该殿是九开间三层楼建筑，高耸凌云，十分壮观。第三层供的是“万天帝主”，左右有三十六员天将；第二层供的是“万星帝主”，左右是“二十八宿”。第一层是“万地帝主”，左右是六十星宿像。露台前面和东西两侧各有石级，转角的石脚上还刻有精细的图案，其中有两方尤为珍贵，一方刻爵禄来同画像，一方刻挂印封侯画像，两石之另一面均刻有八蛮进宝之图。据史料称，宝阁后宰门石级扶栏亦有石刻画像，但现已下落不明。

弥罗宝阁在清嘉庆时（1796—1820），玄妙观方丈陈全莹（洁夫）曾创募修整，阅六年工竣。同治时（1862—1874），浙江胡雪岩又出资重修。民国元年八月二十八日傍晚不慎失火，全部焚毁。

一九三一年在其原址改建中山堂。解放前大部分房屋用于办学。现为观前电影院。

东岳殿 为玄妙观内一大配殿，其规模仅次于三清殿。始建于宋祥符五年（1012）。内有五岳楼、长生殿、斗姥阁等供神处所及边房多处，所供神像为东岳大帝及所有地司。一九三七年十一月十日，东岳殿遭日军飞机轰炸，长生殿被炸毁，其旁天帝殿亦被震坍。一九五九年夏历七月十天左右，东岳殿因火灾被毁。

泰安神州殿 俗名太阳宫，位于玄妙观东脚门，占地二亩余，

始建于元代元贞元年，后废圯。清康熙五十三年（1714），道士宋远绍及里人祝天华重修。康熙五十六年，其徒伊大麓、叶元晟及里人王坤昱等就殿北余地建太阳宫，两殿并列，管理统一，因之对外名称逐渐为太阳宫所代替。两殿合并后亦屡废屡修。一九一四年为警察局借用。一九三〇年警察局迁出，头山门由救火会借用改造。一九五四年由政府发还教会，但已不复有正山门形式矣。

天医药王殿 俗称财神殿，位于东脚门，占地一点八亩，始建于宋祥符五年，元代元贞元年建五路财神殿。清道光七年，道士程炳元重修；同治中又重修。一九一九年，道士李杏元建桐荫草庐四间，后房屋年久失修，现规模已不如从前。

真官殿 位于玄妙观东脚门，占地2亩，始建于元代元贞间。原为玄妙观土谷神殿，由观内各殿按月轮流供献，并由天后殿兼管。一九四三年倾圯，由天后殿负责人修葺。对于该殿，外间知者甚少。据《吴县志》及《玄妙观志》所载，此殿实与天后殿贴邻并列。后并入天后殿，所供神像，亦已移供天后殿。

天后殿 俗称三元阁，位于玄妙观东脚门。清乾隆间，由道士唐学乾募建，内有三元阁、斗姥阁、文昌阁。后屡废屡修。一九四三年贴邻真官殿废，将所供神像并供本殿。

文昌殿 位于玄妙观东脚门，占地一亩余。始建于西晋（一说唐乾符元年），其历来兴废情况已失考。清嘉庆元年建斗姥阁。道光中道士朱淳、徐淳祖募修。

祖师殿 亦称玄帝殿，位于玄妙观东脚门，占地一亩余，始建于元代元贞年间（1295—1307）。明万历中重修。供奉道教玄武真君（亦名真武大帝）。因年久失修，于一九二五年圯废。一九三七年又毁于战火，只剩下殿基。原有铜祖师像，亦移送文管会，陈列于文化宫内。

三茅殿 俗称火神殿，位于玄妙观东脚门，占地一点四亩。始建于宋祥符五年，原为玄妙观十三殿院之一。清康熙年间道士沈倩

若于南首建火神殿。雍正九年,道士吴揆一募建斗姥阁。乾隆末,道士许端璋重行扩建火神殿,并建文昌阁及边屋,后屡有修葺。一九三七年日寇陷苏,集仙堂一部分房屋被炸弹震坏,道士郑德基于一九四〇年至四二年陆续修复,并添建天幔。

机房殿 位于玄妙观东脚门,占地一点二亩。建于明正统中,分三茅殿基所建,屡废屡兴。一九三七年被炸弹震损,殿内有“永禁机匠叫歇碑。”据一九五五年原江苏师范学院教授柴德赓(1908—1970)勘访、鉴定,此碑是机户(资本家)所立,立碑的目的是仗官府的力量来禁止机匠(工人)“结行帮”(工人的组织)、“叫歇”(罢工)、“勒加银两”(要求增加工资)。并规定犯者可以由机户扭送到官府,按把持行市律究处。把碑立在机房殿,是因为从明末以来,玄妙观一带向来就是纺织匠聚集之所,碑立在这儿,正是资本家向工人示威。由于这块碑的发现,对十八世纪中国纺织业中资本主义因素增长问题和中国工人运动史的研究,提供了极有价值的实物资料。此碑文现已被选为中国历史博物馆陈列展品。

真人殿 位于玄妙观东脚门,占地四点四亩。始建于宋淳熙三年,初名通神庵。翌年,孝宗御书额。该殿历元、明、清三代,其间盛衰无考。清咸丰十年坍塌。同治中道士顾芝仙重建。一九二〇年道士陆恩祥又进行部分重修。

观音殿 位于玄妙观西脚门,占地一点六亩,始建于元代元贞中期,屡废屡兴。一九四六年道士万筱松修葺内殿。后因弥罗宝阁失火,其六十甲子像移供于此殿,遂改名为星宿殿。

元都方丈 位于玄妙观西脚门,占地八点七亩。始建于清康熙时,由穹窿山铁竹道人施道渊法师创建,原为穹窿山下院,故亦称穹窿山方丈。后屡有修建。方丈内有萨祖殿、振法堂、星寿堂、庚寿堂、长庚堂、袭翠堂等,迄今大部分房屋已圯。西首有施真人祠,祀奉开山祖师施道渊(字亮生)。

雷祖殿 位于玄妙观西脚门,占地三亩余。始建于元至元年间

(1264—1294)。该殿系一大配殿，重檐歇山顶。内供雷祖（即雷声普化天尊），两边有三十六员天将，屡有兴修。该殿结构现保存较完整。

玄妙观十八景 据清道光《玄妙观志》记载，十八景为：

(1)玄妙观重修三门记碑：此碑为元代牟巖撰文，赵孟頫书丹并篆额，在正山门内。

(2)麒麟照墙：原在雷祖殿对面，照墙上画着一头雷尊坐骑——黑麒麟。

(3)武当山金顶铜殿：亦名祖师殿，原在文昌殿前庭，系铜合金浇铸的道教圣地武当山的模型殿，铜色古湛，据说为元代遗物，内供北极玄天上帝。

(4)六角亭：原在三清殿露台西边，清咸丰年间毁坏；露台东边还有一座四角亭，亦已不存。

(5)钉钉石栏杆：环绕三清殿前露台的周围，为青石栏杆，石栏杆都是用熔化了的生铁浇牢的，和钉子钉的一样，故名钉钉石栏杆。石栏杆上面，镌刻有飞禽走兽、人物等图案，系宋之遗物。石刻至今仍依稀可辨。

(6)一步三条桥：在三清殿露台东侧的石阶下面，平放排列三条和桥面一般的青石，一步就可跨过去，故称一步三条桥。

(7)无字碑：在三清殿东边，耸立着一块高二丈、宽八尺的无字石碑。据史料记载，碑上原刻有明方孝孺所写的碑文，记录了明洪武四年，清理道教，更玄妙观为“正一丛林”，置道纪司，革香火田（宋宣和时，赐昆山县田五十顷为香火田）充军饷等内容。书法铁划银钩、不同凡品。后燕王朱棣推翻建文帝，令方孝孺给他草登极诏，方孝孺宁死不从，被殊灭十族，所书碑文，全被铲除，变成了一块无字碑。

(8)海井：在三清殿内九霄天尊（虚皇）座下有一口井，传说此井很深，投石井中，许久才听到水声，有海眼涛声之称。现已废。

(9)石水盂：在弥罗宝阁前面，有一个长八尺，宽四尺，呈半圆形的盂状水池。传说有一道人买了一条咸鲤鱼，放入盂水中，一会儿鲤鱼便活了。现已废。

(10)七星池：在东岳殿内，有七口井，虽逢大旱，水不涸。七口井同在一池内，故名七星池。现已废。

(11)五鹤街：三官殿天井中(即现在劳保用品商店)，有三条石板，凿出五只仙鹤，故名五鹤街，现仍保存原处。

(12)鱼篮观音像碑：现保存在观音殿内。

(13)七星坛：在水府殿内。水府殿已在一九二一年拆除，改为小菜场，七星坛已不复见。

(14)一人弄：弥罗宝阁的东南转角，和黄围墙的西北角并列，相距不过尺余，仅能一人通过，故名“一人弄”(弄，小巷之意)。一九二〇年因有碍交通而拆除。

(15)杨芝画壁：在弥罗宝阁第二层楼梯转角处的墙壁上，原绘有洛神、刘海戏金蟾像，高丈余，笔意生动，为杭州(一说松江)大画家杨芝所作。此画在弥罗宝阁失火时被焚毁。

(16)运木古井：在蓑衣真人殿的天井里面，一座井亭上，有施起鹏所题“元都第一景”匾额。相传建造弥罗宝阁时，缺乏木材，道人布施法术，即有木材从井中源源而出。此井于一九八九年移建于玄妙观内。

(17)妙一统元匾额：在三清殿檐下，笔力雄健。传说匾额上的字被风雨剥蚀，需临摹见新，然匾上“一”字已无印迹，难以摹写，遍请名人试摹，均不满意。后有乡夫试之，果然写来和原字一样。原来这个乡夫每天挑柴进城叫卖，必到露台上憩息，天天端详匾额字迹，将其字深印脑中，以致一挥而就。

(18)靠天吃饭图碑：原在东岳殿内，尚存。

穹窿山上真观

距苏州城二十公里，位于吴县藏书乡。穹窿山为吴中诸山之

最，海拔 341.7 米，因其山势高峻深邃，故名“穹窿”。

相传，赤须子尝取石脂于此。左思《吴都赋》云：“赤须子蝉蛻而附丽。”赤须子，道教传说中的神仙。《文选》李善注引《列仙传》云：“赤须子，丰人也，秦穆公之主鱼吏也。数道丰界灾异水旱，十不失一。食柏实、石脂，绝谷。齿落更生，细发复出。后去之吴山。”赤须子本非吴人，故曰“附丽”于此。穹窿山在历史上曾有过他辉煌的历史，以其特有的人文景观和自然景观，反映出古城苏州的灿烂文化。

穹窿山，相传西汉平帝时建祠。据《光福志》，宋天禧间（1017—1021），真宗诏天复废业重建穹窿上真道院为观。“天复”为唐昭宗年号（901—903），可见在唐代穹窿山已有道观。南宋时，敕平江（今苏州）西郊拓地八百亩创朝真观，穹窿山上真道院沈道祥为开山之祖。元末，殿宇遭火焚而毁。明初，穹窿山有上真观，殿宇颇多，香火极盛（邵忠主编《太湖风光》）。清初顺治（1644—1660）年间，穹窿山著名道士施道渊栖穹窿山茅君故宫，鸠材修葺殿堂，不数年，初具建筑群体。顺治十五年，敕赐上真道院原额。康熙初年又修上帝、三茅二殿及诸配殿，建井泉于山门。五十三年敕赐“餐霞挹翠”巨额。五十四年建长兴书院。六十年，重修各殿。六十一年有三茅真君挺嗣以自置田捐献，为永远修建之费。乾隆年间，又有郡人修上帝、三茅二殿，有姓金者捐建大士阁。乾隆元年（1741），有里中富人重建仙师门楼，置修葺田入其院。七年又有里人捐修各殿（《光福志》）。据《玄妙观志》记载：清初顺治间，龙虎山五十三代天师张洪任游访穹窿山，清廷赐额“上真观”，并赐穹窿山道士施道渊号“养元抱一宣教演化法师”。由是四方征请，凡建名胜一百七十余所，塑像八千七百二十有奇。清顾诒禄《铁竹道人画像》云：“时吴中道院之盛，首推穹窿。郡城玄妙观，殿宇巍焕。年久殿倾，太傅金文通公延请道渊主观复修。”可见当时穹窿山之盛已超过玄妙观。

民国时，穹窿道教殿宇除关帝殿、龙王殿、吕祖殿、财神殿等等

外,其余均毁于大火。据穹窿山老法师姚卧松所述,抗战期间,穹窿山上真观尚有道士二十余人。“文革”时,殿宇全部毁坏。

清真观

位于山塘泾东。旧为放生池,小亭孤立,渡以浮梁,池旁有地若干亩。宋乾道七年(1171),天台山道士翟守真募建真武道院。时谓龙自马鞍山来,有龟伏蛇蟠之象;又将塑祖师像,得民家樟木,取而锯之,中若天成,供奉院中。淳熙初,增置三清殿、两庑、山门,时守真之徒马拱辰、马得乙协置庄田四百余亩。有孺人边氏舍田,其孙承信郎袁枢发为记。淳佑庚戌(1250)住持王崇文立石。嘉定四年(1211),拱辰之徒刘道映建昊天阁。元大德五年(1301),风潮大作,观毁;九年(1305),钱益谦重建三清、玉皇殿阁;益谦之孙日升创方丈、灵星阁,修太乙、二圣、梓潼祠、山祠。至正九年(1349),复铸钟建楼。是后,余复初当明洪武间,清理道教,为正一丛林。永乐六年(1408),张宗源又于放生池东重建真武大殿、玉皇阁。宣德四年毁于风雨。是时,太常寺少卿徐善渊解职归田,募财重建。正统八年(1443),杨季深(号守静养素法师)给札住持,建玄坛庙及山门。已而乡老陆庭仪佐之,资钱币万计,自成化己丑至辛丑凡十二年,玉皇、太乙、三清、真武、祖师、三元诸殿,皆依次修建,并增建竹洲馆。正德己巳、庚午两年大水,三清殿及外门俱圯。是时,住持杨宗晟(号清修素养法师)率其徒徐德广(别号野鹤)募资葺之。旧制勒石为门西向,天启间大风仆折。丙寅(1626),顾公锡畴重建。进入大门二十余步为三楹仪门。再进往东为三清殿,殿内两旁悬钟鼓,为祝厘道场之所。嘉靖壬寅,殿遭大火,给谏朱隆禧、侍御方凤等改建玉皇殿。东为放生池,池广二丈许,约长四十余丈。石梁跨池,名曰飞虹,桥上有亭,额名放生。旧制东为创始之真武殿,后称雷祖殿。崇祯六年(1633),太学马天驷重建。明清之际曾有僧栖于此。康熙庚戌(1670),李秉文与其徒邵复兰重建真武殿、雷祖殿。右即北廊第一房,为天师殿,第二房为药室。弘治乙卯(1495),邑人柴奇读书

其中，言夏夜见五童子于中庭，且歌且舞，柴和之，故又名遇仙所，后称仙人殿，南向三楹。崇祯八年(1635)，王公燾、王永祚、朱玄楨建文昌殿，杨志玄因复跨池建小阁，供奉真武，内有楼五楹，亦南向；壬午(1643)失火，仅存雷祖殿。北廊第三房为太乙殿。左即南廊第一房为三元殿。万历十五年(1587)，石用圭建集仙馆；天启丁卯(1672)，尹玄相募修玉皇殿及飞虹桥亭。赵玄道同弟子徐履吉募建斗姥殿，辛亥岁(1671)落成。南廊第四房为祠山殿，万历二十年蒋仇浦遇潮改建为痘司殿。康熙癸丑(1673)，管静明复塑九天像。旧祠山殿东为钟楼，后楼毁，所存之钟，嘉靖三十三年倭夷入寇后熔为军器。观门南面旧为道会司。亦西向，内设厅事，厅后为道房，房后有玄坛庙，后改为二郎神祠。

第五节 苏州道教宫观概览

道教宫观盛行于吴地甚早，现据唐陆广微所撰的《吴地记》、宋范成大所撰《吴郡志》、朱长文所撰《吴郡图经续记》、清顾震涛所撰《吴门表隐》、张大纯、徐崧辑《百城烟水》、清《玄妙观志》及一九五六年市区庙宇观院调查情况等有关地方史志书籍资料，除上述介绍的著名宫观外，现对苏州地区其他历代宫观的概貌作一简略介绍。

崇真宫 位于城西北隅阊门下塘崇真宫桥，占地二点八二亩。宋政和八年(1118)，郡人黄悟微舍宅创建，赐额“崇真圣寿宫”。宣和中改“神霄宫”，建炎中改“崇真广福宫”，后历元、明、清，屡废屡兴。明洪武中，归并玄妙观。正统间重修。清嘉庆初，叶凤梧对山门、桥道、殿阁、堂庑，次第重修。光绪三十二年(1906)又重修。一九三〇年因扩充街道，拆去照墙，同年原存灵官殿、关帝殿被救火

会占用翻建，祖师殿亦被占用。

轩辕宫 俗名先机道院，位于城中祥符寺巷，占地面积一点五二亩。始建于宋，明万历初重建。清乾隆三十七年又重建，五十七年再建。道光二年(1822)建门庑廊房。咸丰十年(1860)毁。同治中，住持李滋基迭次募建，规模大备。同治三年(1864)，绸缎业借基地建筑云锦公所，十三年，丝业公所又借东西余地建筑公所。解放后，其宫及两公所于一九五三年移交苏州市工商业联合会。

三后宫 位于城北隅西北街，占地八点七六亩。始建于宋宣和五年(1123)，历元、明、清，累有修建。光绪三十一年，道士秦琴鹤募修。宣统年间(1909—1912)，后面一部分房屋借给学校使用。一九三七年日寇陷苏，房屋损坏严重。以后北街小学又扩借。一九五四年大部分房屋由北街中学使用。宫内祀奉天后。

朝真观 位于城西隅义慈巷，占地一点二亩。南宋景定中(1260—1265)，道士沈道祥建。元末毁。明初归并福济观。宣德元年(1426)，龙虎山道士林文瑞居之。正统五年(1440)，法师吴允中拓建。十一年，其徒徐洞辉奏赐今额。万历、崇祯时均曾修建。入清，法师施道渊、李朴皆居此，相继修葺。咸丰庚申(1860)遭兵燹，全观毁没。同治十三年(1874)，法师严兰亭就废墟重建屋四间。一九二六年法师汪仙德又拓建五间。一九五〇年法师宋佩琴又添建房屋数间，祀奉雷祖。

卫道观 位于城中东隅卫道观前，占地二点九三亩。始建于宋景定(1260—1265)中，初名卫道观。元初，蜀人邓道枢得上官氏废园扩建，名会道观。明洪武初，归并玄妙观。嘉靖中，邑令吴世良重修，易名会道观为卫道观。清康熙中，道士周弘教重开山，扩建堂宇，鼎建三清殿。东为东华堂，申文定公读书处；西为西华堂，王太常时敏书额。乾隆丁巳(1737)，周友莲重修诸殿。嘉庆庚午年(1810)，重修内东华堂。光绪元年(1875)，道士孔游之又重修诸殿。光绪十四年，西华堂、文昌殿毁于火，孔又举债修复之。一九一七

年,道士钱廷桢又重修;一九四八年,三茅殿圯废。一九五三年玄帝殿倾侧,道士钱绶之修葺之,观内祀奉三清祖师。

福济观 俗名神仙亩,位于城内西北隅阊门内下塘,占地五点九四亩。宋为李王祠,胸山王省干大猷来吴,淳熙年间从岩中道院陆道坚设云水斋,感异人,授神方,以疗风疾,其俗至今赖之。故建该观,初名岩天道院。元至大辛亥(1311),道士叶竹居重建,并奏赐今额,后圯。明景泰间,道士郭卧云(宗衡)重建,有玄帝殿、五祖七真堂、吕仙祠,内外像设毕具,邹亮、徐有贞、刘铉作传记。成化间,杨循吉为罗友鹤(名永澄)作《修玉皇阁疏》。万历三十四年(1606),太仓士人金德隆、道士北山(名以昂)重修吕仙祠,陆燾作记。北山尝从都穆受《易》,正德甲戌,自京领檄归,都送之有序。北山能诗,与文徵明倡和。清康熙六年,观主姚玉纬(名弘胜)延穹窿山法师施道渊重修,建火神殿、斗姥阁。康熙二十三年重建山门。嘉庆中毁于火,巡抚陈桂生重修。咸丰十年(1850),山门及玉皇阁毁。同治十年(1871),重建山门。一九二二年,道士吴云兰募修山门、大殿及廊庑。一九三七年,日寇陷苏,拆毁观内迎仙堂一部分房屋。

白鹤观 位于城中白塔子巷,始建于元代。元平江路(治今苏州)总管张世昌舍宅建。后尽废,道士张应元修建。明洪武初,归并玄妙观,后分前后观。清乾隆十四年,重修山门,咸丰十年毁;同治十一年,道士李某重修前院。光绪中,道士王某将观后土地私售美国教士建筑教堂,以后陆续被占。观内供奉玄坛。

佑圣观 位于城西北隅阊门外佑圣观弄,占地一点二六亩。始建于元至元三年(1337),道士杨道常建。明洪武时重建,后毁。万历中修葺,二十二年(1595)建龙王殿、关帝殿。清顺治十一年(1654),建斗姥阁。康熙六十一年(1722)火毁。雍正三年(1726),重建各殿阁。乾隆八年(1743),修关帝殿。咸丰十年(1860)毁,同治四年(1865),道士莫仙根重建,规模已不如前。光绪三十一年(1906)道士张承先修葺。一九二三年,道士张秋珊又加修建。观内

供奉祖师。

三茅观 位于城西隅三茅观巷,占地一点二九亩。始创于宋淳熙中,由道士倪玄来创建。元天历二年(1329)住持葛仙严重修。至正末毁。明洪武初,归并福济观。正统二年(1437)重建正殿、坛,创玄天阁。清康熙九年建玉皇阁并再修大殿,后渐圯废。一九四六年道士张筱轩捐资修葺大殿及山门。观内供奉三茅真君。

上圣观 位于城西隅大马路,占地零点八二亩。始建于元末明初。乾隆十四年毁于火。乙亥(1755)道士萧丹修建。咸丰十年毁,同治八年重修。光绪二十三年,道士徐春荣拓建大厅三间,后因拓宽马路拆除一部分建筑,只存大殿及大厅,其规模已不如原来。观内供奉雷祖。

泰伯庙 位于阊门内(旧在门外),汉桓帝时,太守糜豹所建。邑人钱氏为避兵乱将庙移置于城内。

江东庙 位于城东官库巷,占地零点七八亩。始建于东吴赤乌二年(240),为吴中第一神庙。明成化五年(1470)重建。清康熙三十八年修,道光十九年(1840)重建。咸丰十年毁,光绪中重建。一九四一年头门圯,后道士陈剑秋修葺。祀奉江东神石固。

府城隍庙 位于城西隅景德路,占地三十二亩。创建于明洪武三年(1371)。弘治十二年(1500),嘉靖十七年(1539),清顺治十一年(1655)均曾重修。康熙六年增建后宫。康熙五十年(1712),乾隆五十四年(1789)又重修。咸丰十年后门毁。同治十年重建。一九二七年拓宽街道时,两傍修建民房二十四幢。一九五一年全部房屋由华东税务学校借用,并将出租房屋二十四幢之收入保留作为道士等之生活费。庙内祀奉府城隍司。

元和县城隍庙 俗名阴元和堂,占地 3.66 亩。始建于清雍正四年,本为土谷神张明庙。其时,因要添设县城隍司,以昭祀典,即张明庙改为城隍司。同治六年,邑人重建,即祀张明为城隍。光绪十二年,知府魁元奏请加封号曰“保民”。庙内祀奉张武安君(张明,

东汉时名将，佐光武中兴，致命凤池，以其为凤池乡土地）。

长洲县城隍庙 位于城区照寺弄，占地一点一八亩。始创于明万历二十三年（1595），清乾隆甲寅（1794）重修。咸丰十年毁。同治六年重建，有东西书院。一九四五年道士丁维键募修大殿。一九五〇年，山门、二殿、内宫、西书院等房屋约六十间，被华东税务学校借用。庙内祀奉长洲县城隍司李实。

修真道院 俗名修真观，位于平江路，占地一点九六亩。始建于宋淳佑十年（1250），道士季祖真创。明正统五年（1440），道士徐嗣淦拓建，不久，毁于火，后由徐复行修葺。其后，张元泽、陆维思辈相继葺之。嘉靖十五年（1536），道士石文献更拓址修建。一九三七年日寇陷苏，边屋六间被炸毁。一九四一年由住持沈宜生修复之。至解放前大殿仍完整。庙内供奉玄天祖师。

回真道院 俗名回真观，位于城区悬桥巷，占地二点一五亩。宋咸淳二年（1266），沈道祥募建，祀奉吕祖。明周玄真居葑门外报恩道院，派演十三道房，回真观属其中一房。正殿崇祀玄武。天启癸亥正殿圯，羽士宋道隆重修。崇祯乙亥年，里人郭从仪建三元阁。顺治六年，道士郑秉中与其师吴敏真、弟孙世淳、徒周弘教积贤重建正殿。康熙十三年周弘教建天倪堂，其徒李允升建斗姥阁。乾隆、道光年间，各有修建。同治六年，里人重修。至一九五六年，除大殿及天倪堂外，部分房屋已经湮没。庙内供奉玄帝祖师。

清真道院 俗名杨山太堂，又名清源妙道神庙，位于城中平江路，占地零点一四亩。始建于明弘治间，清嘉庆十六年重修，后废。道光中修葺。光绪二十七年，道士陶福昌出资向僧人购置，创清真道院，并于二十八年重修，供奉二郎神。

温天君庙 位于城中通和坊，占地二点二七亩。始建于宋淳佑年间（1241—1252）。元毁。明洪武初道士韩靖灵重建。万历间，郡绅蒋彬舍宅扩其址。清嘉庆二十三年又重建。同治中重修，祀奉温天君（即温琼，字永清，号子玉，平阳人，生于唐长安二年五月五日，

少习儒书，长通道术，年二十六举进士不第，自言当为泰山神，驱除天下恶虎。后来，各地祀为驱瘟逐疫之神。）

羊太傅庙 俗名羊王庙，位于城内东南隅乌鹊桥弄，占地二点八三亩。创始年代失考。清雍正十年，长洲县知县沈光曾重行修建。道光四年知县俞德渊重建。咸丰十年毁，顾恩贤重建，祀奉羊太傅（西晋时，羊祜都督荆州诸军事，驻襄阳，与吴将陆抗通好，以收吴人之心。死后，追赠太傅）。

西山庙 位于城西隅朱家庄沿田街，占地二点三亩。始建于宋崇宁二年（1103），清咸丰十年毁。同治十年重建。一九四一年大殿被颶风吹坍，道士纪翔元修复之。祀奉西山神王珉（晋司空，有德于民，与其兄司徒王珣同被民间奉为武邱乡土谷神）。

东山庙 位于城内西北隅四摆渡，占地一点一二亩，始建于清同治中，该庙旧在东岭，乾隆三十五年，里人任德章等移建东山濒旧虎邱寺。同治时地方人士高某利用四摆渡旧营场基地建东山庙。一九一六年重修，祀奉东山司王珣（晋司徒，与其弟司空王珉舍别业为寺，故立祠祀之，并奉为武邱乡土谷神）。

天坛庙 俗名双忠祠，位于城西南隅盘门外吉水桥东街，占地二点四五亩。始建于明永乐初。清乾隆中重修，嘉庆十三年再修，咸丰十年毁，光绪年间重建。祀奉天坛传奏司刘鼎、盘溪守卫司张鳌（二人均宋时汴人，从高宗守平江，金兵自广德趋临安，其时平江诸将帅及劲旅遏其冲，兵不战而溃，城不攻而下，金人自盘门入，有二士拒敌于门外，一死于水，一死于陆，盘门遂破。二士即刘、张，后里人神而祀之，奉为土谷神）。

吴县茅亭司庙 俗名土地庙。位于城内西隅养育巷，占地一点一八亩。始建于明洪武四年，清同治中重修。一九五三年因塌圯不堪，将门面修建，内部损坏部分尚未修复。祀奉茅亭司（为永定乡土谷神）。

三乡庙 位于城内西隅南码头，占地零点四亩。始建于清乾隆

年间，后屡毁屡修。咸丰十年经兵燹后修葺二次。一九二七年又重修。祀奉水仙柳毅。

胥水仙庙 位于城西南隅胥门外。南宋绍熙中建。清雍正十三年重修。咸丰十年毁，同治四年重修。一九二〇年由前庙董陈君玉将该庙大部分房屋借与胥江小学及警察局使用，后因拓宽河道又拆除部分房屋。

古柳仙亩 俗称娄水仙庙，位于城外东北隅娄门外永安大街，占地三点零四亩。始建于康熙三十三年。该庙原在凌浜，因祀神不便而迁今址（原名染香庵）。光绪间因原负责管理之僧人行为不检，由地方人士请道士张春亭负责，创设安澜道院。后一部分房屋由学校使用。

春申君庙 原在子城内。明洪武四年，移建王洗马巷。神姓黄名歇。楚考烈王十五年，封春申君黄歇于江东，筑城故吴墟以为都邑。据《丹午笔记》载：春申君治理苏淞之水利，引而注之海，即今之黄浦江。吴民立祠祀之，封凤凰乡土谷神。现存的春申君庙在王洗马巷十号，乃清代中期建，一落五进，至解放初，其戏楼、配殿、大殿、后殿仍较完整，戏楼彩绘较清晰。“文革”期间该庙破坏严重。一九九〇年市道教协会出资重修大殿、东西厢房及戏楼。

赤兰相王庙 在南园赤门旁，行祠在巴家园。神姓桑名湛壁，亦名荣，封东吴乡土谷神，织造都城隍。唐时已建有庙。清康熙四十年织造李煦重建，请加封护国忠显王。道光元年，织造嘉禄率绅民重建，列入祀典。其庙葺门外接官亭有一，洞庭西山有一。

五路财神庙 在芝草营桥，明初兴建，仅丈许。清代乾隆三十八年，知府萨载、吴县程兆选、绅士陈王宾、张萼咸等捐购西首民房改建。道光十九年，郡绅顾森、潘曾琦、王汉涛、陈鼎元、杨裕仁、马钊等捐募重新。神姓杜名平，唐初人，兄弟五人，掌天下财源。此即五祀中行神。或谓为南朝陈之黄门侍郎顾野王之子盛南、鸿南、夏南、周南、允南五人。

药王庙 在南濠卢家巷雁字圩。康熙十三年，布政丁思孔创建，药材同业奉香火。按药王，一作韦古道，西域人，唐开元二十五赐号（沈玢《续神仙传》）；一作韦善俊，唐武后时京兆人（韩无咎《桐阴旧话》引《列仙传》）；一谓扁鹊（《任邱县志》）；今庙中亦祀神农氏。

陈水仙庙 在胥江大日晖桥西，神姓陈名闵，字大有，为胥台乡土谷神。神名汉，隆兴二年官郡太守，太湖水决，以身殉职。宋绍兴中建。清雍正十三年重建。

元坛庙 在宫巷中。宋崇宁初兴建。神姓赵名朗，其庙城内较多。据载：一在玄妙观内，元代元贞元年建；一在织里桥，为宋时所建；一在义慈巷，明初建；一在齐门吊桥，明嘉靖中里绅顾存仁等建。

韩蕲王庙 在归泾桥西，神姓韩名世忠，为胥台乡土谷神。明嘉靖二年建。清乾隆六年里人侯君祥舍草庵改建。其庙，娄门周和山有一，明嘉靖九年建；沧浪亭有一；灵岩山前一。

双忠庙 即天坛传奏司，在盘门三都桥。神姓刘名鼎，为灵岩乡土谷神。又神姓张名鼐，为顺济龙王。按其二人为汴人，从宋高宗南渡，守平江盘门拒金兵。刘死于阵、张死于水，里人立祠祀之。明永乐初重建，清乾隆中再建，嘉庆十三年又重修。

二郎神庙 在葑门内西营，向在水中，突起一阜，宋绍兴初建庙，古名溪山第一祠。凡患痾者，祀以白鸡即愈。久废。清嘉庆二十年（1815）重建。神姓赵名昱（亦作李冰，六月二十六日为神诞），灌州人，少从李珣隐青城山。隋炀帝伟其才，起为嘉州牧，有斩蛟治水异迹。唐初封赤城王。宋真宗时，封清源妙道真君，杨山太尉；开天二年，加封护国圣烈昭惠灵显神佑王。傍祀消毒司，神姓贾名岛。其庙一在社坛巷，明洪武十三年道士冯本原、杨处静建；一在教场西，明正德四年建；一在田基巷。

老君堂 在市区北园，明万历四十二年淞绅朱国盛创建。清时

郡绅立集善营，又移辅仁局于此。

安齐王庙 在北园渔郎桥滨。神姓安名万年，封大云乡土谷神，兼胥江河神（十月二十六日神诞）。明洪熙时（1425）建。其庙另一在万年桥桥亭。

茅亭司庙 在慈悲桥北。神姓慎名应吉，封永定乡土谷神（九月十八日神诞）。明洪武四年（1371）建。

眼目司庙 在潘儒巷。神姓任名昉，封通义乡土谷神（八月十五日神诞），庙即公之专祠。宋嘉泰三年，其二十八世孙浙西提举清叟所建。明宣德二年（1427）裔孙伯通重建。庭中有宋时紫荆树，枝叶能疗目疾。清初，某亲王驻苏，军士多目患，因祷于神，折枝煎服，尽愈。由是香火日盛，列入祀典。康熙二十年，里绅韩葵、顾起鸿、赵炳、金芝等重建。其庙一在大儒巷中，明嘉靖中，里绅顾豫捐地创建，称老眼目司堂；一在吴县城隍庙左。

交让王庙 在干将坊巷。神姓姬，即仲雍，封乐安乡土谷神（五月十三日神诞）。宋绍兴初建。其庙一在东山，一在白沙山。

驸马府庙 在潘环巷口。神姓张名子垣，实为潘元绍，封丽姓乡土谷神（五月二十一日神诞）。庙即元绍之宅。据《隆平纪事》，元绍娶张士诚之女，称隆安公主，城破自刭于薪桥。吴人怜之，祀为社神。元绍诈降，为明太祖戮于金陵。其庙一在铁局内，一在东美巷北，一在剪金桥南。

二仙亭 在虎丘山。嘉庆三年（1798），浙绅王世陞、白桂建。凿石为亭，壁嵌石刻吕岩、陈抟二人像，柱联有“梦中说梦原非梦，元里求元便是元”。

三仙阁 在虎丘山。清康熙二十七年，王玉鼎购放鹤亭址兴建，上奉文昌、吕祖、张仙，下祀寿星、孙膑、冷谦，嘉庆三年（1798），王世陞、白桂重建。

大猛将堂 座落在宋仙洲巷四号。始建于宋景定间（1260—1265），初名“杨威侯祠”，加封吉祥王，故亦名吉祥庵。清雍正二年

始列入祠典。乾隆八年，知府觉罗雅尔修。咸丰十年圯。光绪二年道士唐秀甫及里人重建。每岁正月十三日猛将神诞，有集场庙会。

关帝阁 位于蟾公桥(望星桥)。始建于明末清初，嘉庆八年重修，历有僧人管理。光绪三十一年，因管理不善，由地方人士委托道士管理。

五泾庙 俗名内五泾庙，位于五泾庙弄，占地二点六九亩。始建年代失考。初庙东向，明万历中，居民罹火厄延烧数百家，该庙巍然独存，时有灵应，遂改南向。康熙、乾隆间均曾重修。咸丰十年毁，光绪中重建，近期渐废圯。祀五泾水神金和(因开辟五泾，以身殉职，民感其治泾有功，祀之)。

古火神庙 位于崇真宫弄。原为僧庙，屡经兵燹，渐废圯。光绪十八年，因僧人生活不检，里人公请道士曹正和负责管理，并由曹资送僧人回籍。光绪二十五年，曹又修葺山门。一九四五年，一部分房屋由同仁小学借用。

玄坛古庙 俗名吉利玄坛庙。位于城中司前街，传系唐代始建。据《吴县志》记载：明嘉靖十三年(1534)里人张云龙建，清嘉庆四年(1799)扩建，咸丰中(1851—1860)毁。光绪十八年，由苏州知府魁元及地方人士章燮卿重修，并招道士李三洲负责管理。一九三五年兴建大罗宝殿，未竣工而日寇侵华，工程中止。一九五四年大殿损坏，即以大罗宝殿木料移修，祀奉玄坛。

大财帛司庙 位于城区学士街。始建于清康熙二十六年，乾隆中，布政司张志栋增修。道光二十六年重修。咸丰十年毁，光绪十九年重建。一九三一年二殿屋脊倾圯，道士张筱轩集资修复。祀奉财帛使司。

大关帝庙 位于城中人民路。始建于宋淳熙中(1174—1184)，历元、明、清，屡有修建。一九二七年因拓宽街道，照壁墙被拆除。祀奉关帝。

粮储道城隍司 俗名总管堂。位于城中松鹤板场，占地二亩。

始建于元代元统中(1333—1335)。咸丰十年毁,同治间重修。一九三七年日寇侵华时被炸毁,一九三八年重修,但已不能复旧。祀奉总管神金和。

胥三官殿 位于城西金门外大马路窑街,占地二点八亩。创始于清康熙中,同治间(1866—1868)重建。一九一九年,道士张松钦、范桐生修建大殿并扩建边屋,一九三三年道士范桐生又加扩建后进平屋三间。一九四六年道士蔡燮蓉修葺。祀奉三官大帝(尧、舜、禹)。

以上为苏州市区宫观庙宇之大略。

下面将苏州四郊宫观庙宇情况作一略述:

灵佑观 在洞庭山,唐之神景宫也,为明皇时建。内有人间第九洞天林屋洞。据《真诰》记载:“勾曲洞天,东通林屋,北通岱宗,西通峨眉,南通罗浮。”相传大禹治水,过会稽,梦人衣玄纁,告以治水之法及不死之方于此山石函中,禹得之,藏于包山石室之中。后吴人得之,不懂其玄妙之意,便向孔子请教,孔子曰:“此禹石函文。”所谓《灵宝经》三卷,盖即此也。吴先主时,使人入洞里二十余里,上闻波浪声,有大蝙蝠将火拂灭。皮日休、陆龟蒙诗中均提到这些神话。又有白芝、紫泉,为神仙所食。唐时投龙于此,故建宫。天禧五年重修,改赐“灵佑”之名,并刻敕文于石。

洞真宫 《图经》云:“在古毛公坛上”。据皮日休、陆龟蒙之诗,毛公者、刘根也。按《神仙传》云:刘根字君安,汉成帝时人,举孝廉,除郎中,后弃世学道,入嵩山石室中。嵩山峥嵘峻绝,高五千丈。刘根冬夏无衣,身毛长一二尺,其颜如五十许人。但与人坐时,忽然变著高冠玄衣,人不觉换也。根自谓入山精思,无处不到,盖常至此,聚石为坛,广不盈亩。旧传毛公道成罗浮,居山三百余载,有弟子七十二人。有周先生隐遥,字息元,唐正元中,来游包山之神景观,距观五里,见白鹿跪止,即毛公坞也。得异石一方,上有虫篆,即毛公镇地符也;得一井泉,色白味甘,即炼丹井也;傍有古池,深广袤丈,

旱岁不竭，即毛公泉也。此庙唐开成三年(838)所建。

上真观 在洞庭山上，建于梁世。唐僧皎然尝陪湖州郑使君登此，望湖水赋诗。皮日休《上真观》诗中云：“昔有叶道士，位当升灵官，欲笺紫微志，唯食虹景丹”。

乾元观 在常熟市虞山下。梁天监五年(506)，张裕先生来此山，栖遁十余载，梦神人告曰：“峰下之地，面势闲寂，可以卜居。”张裕如教兴葺，号曰“招真”，昭明太子为之撰碑。简文帝赐玉案一面，钟一口，香百斤，烛百铤，陈供于此。其后，改曰乾元观。

太乙宫 旧在郡中，或传在报恩寺之侧。宋太平兴国中，方士楚芝兰言：“五福太一，天之尊神也，太一所在之处，人丰乐而无兵役。凡行五宫，四十五年一移，以数推之，当在吴越之分，请就其地筑宫以祀之。”奏可。六年十月，太一宫成。芝兰又言：“都城东南地名苏村，可徙筑宫于此，以应苏台之名，则福集帝都矣。”太宗从之，于是作太乙宫于城之南，而姑苏之宫遂废。

太和宫 在盘门外，其地，唐相毕诚之别业也。诚之子师颜及其子宗逸，避黄巢之乱，徙而家焉。有戴省甄者，幼孤，从其母嫁毕氏，宗逸无子，省甄嗣之，后省甄入道，居开元观。开宝二年，请施祖庄为宫，吴越王弘俶赐额，曰“太和”。政和中，改赐“修和观”。绍兴间道士朱至仁复建。

圣姑庙 在洞庭山，晋代王彪二女，相继卒，民以为灵而祀之。《吴志》载：“姑姓李氏，有道术，能履水行，其夫杀之。至唐中叶，凡七百年，颜貌如生，俨然侧卧。”《辨疑志》云：唐大历中，吴郡太湖洞庭山中，有升姑庙，其棺柩在庙中。俗传，姑死已数百年，其貌如生。二说今皆无考，姑存旧传云。

焕灵庙 在常熟县破山。唐咸通中所建龙堂旧址。宋政和三年，赐今额。五年，加赐神“宣惠侯”号。据《龙堂记》载“《礼》，山林、川谷、丘陵，能生云、为风雨见怪物皆曰神。若然者，龙亦能为风雨，见怪物，则其泽之在民厚矣。神而祀之，又宜矣。常熟，泽国也。风

雨怪物，日作于民。在有其地者，苟祀之，至民被其利。祀之不至，民受其祸。汝南周君为令之初年，夏且旱，繫其神于破山之潭上，果雨以应。君曰：‘受其赐，徒繫以报，不可也。’于是命工以土木介其像，为宝宫以荫之。著之于典，用洁其祀。于是风雨时，怪物止，水旱不为厉，连岁以穰。其神之泽乎，君之祀乎？凡雩者，《春秋》之道皆书之，勤民之祀也。君为其祠已，乞文其事。日休嘉其为志在民，故从之。咸通十三年二月十九日，前摄岭南东道节度巡官试秘书省校书郎皮日休记。”

东岳庙 在常熟市福山镇。据《重修岳庙记》：维我宋真宗皇帝，东幸泰山，告功于天，大修封禅，礼泰山之神。显册褒嘉，位号崇隆。得非卫社稷，福生灵，运功烈于冥冥之际，宜有所报称欤？是故四方万里，不以道途为劳，往奉祠事，往往规模岱岳立为别庙多矣。然未有盛于姑苏之福山也。福山庙，经始于至和之中，垂六十年。楼殿门廊，并诸从舍，巍然而轮奂。江淮闽粤，水浮陆行者，各自其所有，以效岁时来享之诚。上祝天子万寿，且以祈丰年，以后保其家，凡有水必祷焉，率以类至，号曰会社，箫鼓之音，相属于道，不知几千万人，不及之乎太山，则之福山焉。福山临江海上，岿焉蓊郁，冈峦环回，殆亦胜地。父老云：肇祀之日，有幅画乘湖水至，乃岳神像也，居民得之，钦事而加信焉。山初号覆釜，盖因其形似，后易名福山，庙据其上，遂为远迩祈福之地，岂偶然哉。政和七年八月乙亥，乡贡进士昆山魏邦哲记。

黄姑庙 在昆山县东二十六里，地名黄姑，父老相传，尝有牵牛织女星精降焉，女以金篦划河，河水涌溢。今村西有百沸河，乡人异之，为立祠。旧列牛、女二像，后人去牵牛，独祠织女，祷祈有应。岁七夕，乡人醺集庙下占事，无毫厘差。旧有庙记，今亡之。

第三章 苏州道教斋醮科仪

斋醮，即供斋醮神，设坛祭祷神灵，是道教重要的表现形式之一，亦是道徒所从事的主要宗教活动。在斋醮祈祷之前，沐浴更衣，禁食荤酒，不居内室，以示洁净清明。《说文》：“斋：‘戒洁也。’”段玉裁《注》引《祭统》说：“斋之为言齐也，齐不齐以致齐者也。斋戒或析言，如七日戒，三日斋是，此以戒训斋者。”湛然纯一谓之斋，肃然警惕谓之戒。《礼记·曲礼》：“斋戒以告鬼神。”《孟子·离娄》：“斋戒沐浴则可以事上帝。”则将“斋”、“戒”联称互用，斋戒之义无别。总之，要人们清身心，去物累。关于斋戒之义，在道教经典及古典文献中，均有相当的论述。《玄笈七签》卷三十七论“斋戒”云：“斋者齐也，齐整三业。”外者不染尘垢，内则五脏清虚，降真致神，与道合居。其法略有三种：一者设供斋，可积德解愆；二者节食斋，可以和神保寿。此为祭祀之斋，中士所行也；三者心斋，谓疏澹其心，除嗜欲，澡雪精神，去秽累，掊击其智，绝思虑也。盖所以“无思无虑则专道，无嗜无欲则乐道，无秽无累则合道”。《大戒经》云，“夷心静然，专想不二，过中不味，内外清虚是也”。所以示其斋法，是人们虽薄闲节食，但未解调心，故示斋法，令其受道。在诸斋法中，心斋最难识行，完全体现于人的思想行为中。《庄子·人间世》曾记有孔子与弟子颜回有关心斋的一段对话。仲尼说：“斋，吾将语若！有心而为之，其易也？易之者，皞天不宜。”颜回答曰：因家境贫寒，回家不饮酒，不茹荤已有数月，这能算斋吗？仲尼曰：“是祭祀之斋，非心斋

也”。心斋，即谓：“若一志，无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”陶弘景《登真隐诀》直接将道教行持之斋称为“道斋”，谓之“守静”。后来，行持者又在斋的基础上，演变出了许许多多的洁斋之法，告诉人们怎样行持才能达到斋的目的。

醮，是古代的一种祷神祭祀。宋玉《高唐赋》有“醮诸神，礼太一”之句。道教称祈福禳灾道场曰醮，又称“打醮”。《说文》曰：“醮，冠娶礼祭也。”据此则醮有祭礼之义。故祭神之礼曰醮。这说明醮是一种礼仪。《道藏·灵宝领教济度金书设醮》曰：自古建斋无设醮之仪，只于散坛拜表后铺设祭饌，备以茶酒列于坛心，自三宝而下至于三界真司、将吏神祇，无不召请，三献宣疏，盖酬其圆成斋福，翌卫坛场，辟斥魔灵，宣通命令故也。又云：诸斋后设醮，名为谢恩。斋后设醮，《灵宝玉鉴·设醮辨》说是：恭敬之实，答上下神祇之陟降，亦以谢既往之咎。又谓，诸神效劳日久，得以善终乃事，未必非神之功，是又不容无醮事以补报也。闵智亭老师《道教仪范》一书考证，道教大约在隋代以前，以降真致神道场谓之斋，以酬神谢恩道场谓之醮。隋唐时，将斋醮联称，谓之“斋醮”。后世把求福免灾的设坛祭祷仪式，统称为斋醮。道教斋醮科仪是中国传统文化的一个组成部分，它伴随着道教的发展而发展，其内容除仪式本身外，还涉及其它许多方面，如斋醮音乐、养生理伦、哲学思想、诸神职司、天文地理、阴阳术数、文学艺术、人物赞颂、历史说明等等。苏州道教斋醮科仪，从其传承发展来看，不论其沿革，还是其音乐、斋醮程式，都具有自身的特点。如宋、元以来多行神霄雷法，斋醮法事中所伴奏的音乐，个别法事中所持的科仪及其做法则与它处道教显然不同。

第一节 苏州道教斋醮沿革

一、唐五代以前苏州道教斋醮钩沉

五斗米道于三国末已传入三吴之地。西晋武帝咸宁二年(276)苏州已创建“真庆道院”。当时的苏州道教多以五斗米道为主,所以五斗米道的传教活动,就是苏州道教斋醮活动的初始。

“五斗米道”承袭古代祭礼仪式,书病人姓名及服罪之意于纸上,使有疾病者皆录出生以来所犯过错,依“首过”之法设斋戒以告鬼神。又信行天、地、水三官,并设坛以祭。那时的五斗米道已有“涂炭斋”、“指教斋”科戒篆法等传世,已初具条文式戒律及醮坛之仪。例如《道德尊经想尔戒》的戒行全文曰:行无为、行柔弱、行守雌、勿先动,此上最三行;行无名、行清静、行诸善,此中最三行;行无欲、行知足、行推让,此下最三行。吴中四大家族之一的陆氏后裔、南朝陆修静在《道门科略》中,曾对五斗米道初期的传教方式及祈祷祭祀活动作有如下记载:太上授天师正一盟威之道,禁戒科律,检示万民,逆顺祸福功过,令知好恶,使民内修慈孝,外行敬让。民人五腊吉日祠先人,二月八月祭社灶,自此而外,不得有祭。若疾病之人,不胜汤药针灸,惟服符饮水及首生平以来所犯罪过。罪应死者皆均为原赦。积疾困病,莫不生全。请祭酒用奏章、符篆通神,祈求消灾降福。

三国时吴地门阀贵族及其时的方士虽都已按斋醮礼仪进行祈祷,但作为斋醮仪式,在当时还未形成体系,只是一般的祭祀而已。

迨至魏晋南北朝,道教斋醮仪式随着道教的迅速发展而达到

了完备阶段。包括苏州道教在内的南朝地区的天师道在陆修静等人的倡导和努力下,逐步进行了整顿和改革,将斋科立为修道之本,制定了斋仪,种种修真、祭祀得以规制化。

隋唐时期,苏州道教的斋醮科仪基本上沿用了南北朝时期的规制。其间,正一派斋醮仪式在唐玄宗时的太清观道士张万福努力下,通过整理三洞经戒法篆,使该派的符篆的佩带、传授、篆法的品位形成了完整的体系,经戒的内容和授受程序也大为改观,在民众中产生了很大影响。但由于苏州道教并不纯属某一派系,加之苏州地处长江三角洲中心地带,于正一、灵宝、上清诸宗均有所涉,其科仪运用亦非纯属某一宗派。因此这一时期的苏州道教科仪虽受正一派的影响较大,但从整体上来说它是杂糅诸家,结合本地情况而运用。

《太平广记》云,吴俗多畏鬼,每州县均设城隍。若有大水、虫灾,也清城隍消灾解厄,大兴醮事。五代时,吴越王钱镠在管辖苏州、浙江等地时,自称“大道弟子”,曾令上清道士闾丘方远等三十余人焚修醮祭,可见其时苏州一带斋醮活动的之一斑。

由于资料欠缺,无法勾画出一个完整的唐五代以前的苏州道教斋醮科仪的轮廓,以上只是根据有关资料所见的一鳞半爪。

二、宋元神霄雷法在苏州的传播

晚唐以后,随着道教内丹术的日渐盛行,道教斋醮科仪内容的发展发生了质的变化,这主要表现在斋醮与内丹炼养理论的紧密结合上。北宋末,由江西南丰道士王文卿始创的神霄派,自称其符法出于元始天尊诸子之一——高上神霄玉清真王(亦号南极长生大帝、扶桑日宫大帝,为万雷总司)。由于该派理论迎合了宋徽宗以道教神化自己的需要,因此,很快即风行于海内。根据张宇初的《岷泉集》记载,徽宗朝,著名道士张继先、刘混康、徐守信、萨守坚、林

灵素、万宗师等因得神霄雷法之传，曾先后得到徽宗的诏赐。王文卿本人被徽宗召见，拜为太素大夫、凝神殿校籍，并赐封其父母。未几，又拜金门羽客，升凝神殿侍宸，赐号“冲虚通妙先生”。温州道士林灵素，为迎合徽宗私意，声称宋徽宗即神霄真王降世，自己为仙史褚慧。徽宗则拜林灵素为“金门羽客”，自号“教主道君皇帝”，命天下诸州大建神霄玉清万寿宫以祀神霄大帝。由于宋徽宗的倡导，神霄雷法一时盛行天下，传承不绝。

神霄派以融合内丹与斋科为其特色，强调内炼须以本性元神为体，行持者自己元神为先天一气之体，此一气乃造化之枢机，亦名“中黄先天混元祖气”。此先天祖气、金丹亦名“真心”、“灵光”等等。神霄派说它是真正书符的关键。邹铁壁在《雷法秘旨》中，则以“真心”为作法感应的关键，谓“有心感神，神反不应，无心之感，其应如响”。又说：“无妄念，一片真心，不知不识，心与雷神混然如一，我即雷神，雷神即我，随我所应，应无不可”。

由于神霄雷法传承中的莫月鼎、王继华、张善渊、步宗浩、周元真等人，都系宋、元直至明初苏州地区的著名道士，因此，这段时期苏州道教的发展与神霄派有着密切的关系。

三、明清以来苏州道教对神霄雷法的继承与斋醮活动

明清时期，苏州道教虽然与龙虎山天师道的关系十分密切，二者往来频繁，或由天师传雷法于苏州道士，或由苏州道士提点龙虎山某宫观，帮助其修建等等，并在教团的发展上，两者开始融合，但在斋醮的运用上，苏州道教基本上保持了宋元时期神霄雷法的传承。

明初，苏州玄妙观道士周元初受元人步宗浩“五雷秘文”，在斋醮中以雷法大显于世。稍后于周元初的玄妙观道士胡道安，在明洪武末，亦以雷法名著于吴郡。《玄妙观志》称其“性狂，人呼胡疯子”。

长洲人张景忠，年十六，入玄妙观为道士，礼胡道安为师，得胡道安传莫月鼎五雷诸法，由是景忠之名闻于吴楚间。据载，明宣宗宣德八年(1433)夏，常州不雨，十年，昆山久旱，景忠皆登坛祈雨。另外，苏州还有以雷法世系相传者，如明人张宗茂，号贞庵，即为张善渊世嫡。张善渊，元代道士，得莫月鼎雷法之传，为当时朝野所尊。又有玄妙观道士冯月潭，苏州伍子胥庙徐石林等，均习“太乙月孛法”，皆能建坛依法驱雷致雨。清初，苏州吴县横塘乡人施道渊，年十九，从龙虎山徐演真受五雷法，能驱役百神，为人除祟魅疗疾苦。自此，龙虎山天师道与苏州道教的关系日渐密切。施道渊弟子胡德果，号云庐，吴郡人，尽得道渊之术。吴郡人潘元珪，字允章，号梧庵，出家玄妙观，为胡德果高弟，亦善五雷法。据称：“吴中有大醮法事，俱延元珪主之，名闻京师。雍正间(1723—1735)，应召入都，值正大光明殿，为御前值季法官，凡遇祈祷皆称旨”(《玄妙观志》)。常州人庄椿，号铁柏道人，其侄庄熙，号铁壶道人。叔侄偕住玄妙观，皆通符水驱攘之法，所祷无不应验。乾隆间，叔侄因吴中大旱祈雨，上遣使敕匾以加。又惠远谟者，字虚中，号淡峰，雍正九年，尝奉敕建龙虎山上清宫，并主“玉华院”，又得娄近垣所授之法，十三年署龙虎山提点事，乾隆十年至京，充御前值季法官。据《玄妙观志》记载，“遇雨旸愆期，行法辄应”，亦名振京师。又尝修订《龙虎山志》。十六年(1751)归吴。乾隆南巡，幸玄妙观，赏赐甚厚。张资理者，字一枝，号友桐，吴邑篁村人，通晓《五千道德》之旨以及符篆秘典，靡不洞贯。雍正时入都，从惠淡峰受法，为御前值季法官，每遇雨旸皆行祈祷。乾隆十四年回苏州。后奉娄近垣之命往龙虎山上清宫领“迎华院”事，五十七代天师张存义又授以五雷正法。乾隆四十一年复返苏州，为玄妙观方丈，凡郡设坛法事皆往主之。另有李宣仁者，住水府殿，素有道术，吴人以李仙人称之。乾隆五十年，吴中大旱，郡守延请祷雨，乃筑坛观中，登坛拜祷，日凡三度。据《玄妙观志》称：“众闻雷声殷殷，雨洒而下”。其它事例不一一枚举，无不为设坛

醮祷，谓其灵验者而已。

上述人物的传承及事迹，不仅表明明清时期正一道神霄雷法支派在苏州的传播与盛行，同时还反映龙虎山天师道与苏州地区道教的密切往来与相互传承以及两地的斋醮科仪的互融。估计，自清以来，两地在科仪的运用上，已无太大区别。今天苏州玄妙观所运用的醮科中，就有“雷醮”之专科——《灵宝至尊供天科仪》。

苏州道教在明清时期，对斋醮科仪运用的空前活跃，为教团组织的存在，提供了一定的经济基础。后来至迟在嘉庆、道光年间，由于客观因素的变化，完整的宫观组织日渐零散，开始出现了经忏的“奔赴应”（专以斋科谋生的道士）。他们常常于早晨聚集在富仁坊口承接法事。当时社会虽然就业不易，但由于民间超度建醮之风盛行，道士却无失业之虞。《苏州史志资料选辑·苏州道教历史概况》描述这种情况说：地方上遇有水、旱、瘟疫等，民间遇到疾病、死亡等事，每每请道士设坛打醮，祈祷超度，道教的活动与影响深入群众的日常生活之中。一九四一年二月十九日《苏州新报》有段有趣的文章：“我们从新闻报纸上时常看到各业小职员们的呼救信号，未曾读到过道士先生因不能生活向社会呼救。……因此，老道士养出小道士来，也情愿让儿子做老行业。”可见当时斋醮法事之盛，道士已以此为业。

由于斋醮活动的盛行，已有的道士应承不了信徒的需求，一九一五年道士曹冠鼎、戴啸霞等人办起了斋醮音乐组，传授弟子。日寇侵华期间，苏州道士赵子琴、朱培基、许吟梅、华丽生、钱铤之等人主办了“守玄襖集庐”、“云笈社”、“亦玄研社”、“崇玄同研社”等组织，传授苏州道教斋醮及音乐。与此同时，一些地区还开办了道教斋醮音乐学校，这些在客观上为斋醮音乐的发展和运用创造了条件。民国时期火居道士赵子琴，集三师技艺于一身，可谓吹、打、唱、念全能，尤其是飞铙的表演，更是技压群英，收有门徒二百多人。其子赵福厚，在斋醮音乐上，人称“鼓王”。在当时打醮的竞争

中,只要他一到场,他人则无插脚之地。一九五八年,“天马舞蹈团”曾请他到北京演出鼓段,得到同行的好评。该支现存传人赵福根(原名毛良善,从小由赵家收养),十一岁时即随祖父赵子琴、父亲赵厚福学艺。除醮坛法事外,他尤精鼓段、笛奏、三弦、飞钹表演。一九八二年曾应“姑苏之春全国少数民族团”特邀,在苏州新艺剧团做飞钹表演,一九八四年至玄妙观参加道教协会工作。飞钹在斋醮仪式中的表现,其含义为上娱神,下避煞,烘托醮台庄严肃穆气氛。这是苏州道教对斋醮科仪的一大发展。

第二节 斋醮音乐

道教音乐是伴随着斋醮科仪的出现而产生的,它除继承了古代“巫以歌舞降神”等传统音乐外,还不断汲取帝王庙堂仪典音乐和民族祀礼音乐的成份,并逐渐形成了以表达神仙信仰为主要内容的一种宗教音乐,其内容包括步虚、偈、赞、颂、诰等韵曲和独唱、合唱、吟唱、道白等声乐。在多种多样的打击乐器和管弦乐器的配合下,道教音乐可根据斋醮法事的需要使醮坛产生庄严肃穆、和平幽雅、紧张热烈的气氛:如召神遣将,声势磅礴的场面;镇压邪魔,拔剑弩张的状况;以及歌颂太上圣者的哲理——清静、无为、和平的缥缈意境等。道教音乐不但旋律古朴,风格独特,与古代音乐有着千丝万缕的联系;同时,由于地区和风俗习惯的不同,因而与各地的民间音乐也有着紧密的联系,致使各地的道教音乐常常带有浓郁的地方风韵。如苏州道教音乐中的“发擂吹打”、“碧桃花”、“将军令”、“百花园”等曲牌,不仅使斋醮与音乐结成一个混然整体,增强了醮坛肃穆壮观的气氛,而且也使斋醮活动的内容丰富多彩,斋醮艺术表现得有声有色,给人以听之于耳,睹之于形,动之于心的

神秘奥妙的感觉。

苏州道乐经过历代先辈的创新、提炼、升华，已发展为一种为民众所喜闻乐见的道乐，并具有与吴地民间音乐相结合而不同于其它地方道乐的风格特色。其主要表现在以下几个方面。

（一）醮事活动中音乐的灵活性。苏州道乐无论是在早朝、午朝、晚朝、表朝、开坛、解坛、散坛等法事活动中，或在超度、祈祷的醮仪中，历来都有独唱、吟唱、齐唱、鼓乐、吹打乐合奏等多种表现形式。在整个法事过程中，伴奏者能根据主醮法事在供香、步罡、绕坛、朝拜等许多宗教仪式的需要，采取坐乐和行乐的形式演奏，并且能够根据动作变化的迥异，在音乐伴奏中灵活地加以装饰音、加花、变奏等，以协调主醮法师的动作，使其在法事中表现出各自的特点，如召神遣将的声势磅礴，镇邪压魔的剑拔弩张，盼望风调雨顺、求福祈愿的急切心情，又有的表现出宣传道教义理——清静无为、恬淡寡欲、神仙缥缈的意境。

（二）古典音乐曲谱的承传。苏州道乐至今仍习“工尺谱”。据一九五六余年尚清、金钟英等人所编《苏州道教艺术集》所载，道教笛曲共有九十六首。其中《钧天妙乐》上部载曲二十四首，此类曲子较小，演奏的速度快，时间短，如“清江引”、“一封书”、“柳摇金”等，称为小笛曲；中部载曲十一首，此类曲子较长，如“大川拔棹”、“素玉姣枝”、“大桂柱香”等，称为中笛曲；下部载曲七首，都是速度缓慢，演奏时间长久的曲子，有的长达近一小时，如“醉仙喜”、“大玉姣枝”、“大青鸾舞”等，称为大笛曲。《古韵成规》载曲二十六首，其中有些曲子出现“乙凡”二音。《霓裳雅韵》载曲二十八首，因曲子中普遍应用“乙凡”两音，故名新笛曲。究其历史，以上笛曲均出于《曹谱》。但在实践中，有些笛曲已作了程度不同的改进，如笛曲“醉仙喜”原来速度极慢，如果照原谱演奏，会令人产生冗长沉闷之感。道士们根据实际情况，在演奏时除了吹奏乐器如笛、笙保持原谱外，其它乐器在原曲基础上予以加花，即变奏或称之为弹头，使原有的

乐曲大大提高了演奏的灵活性。以“醉仙喜”为例：谱中上面一行是笛曲，下面是经过加花的笛曲。

3——2——|1——|5——|3——|

332 32|11 162 112 60356|55 56 561 6165|33 332 356 5653|

(三)宫廷音韵的发挥。苏州道乐由于受宫廷音乐的影响，在演奏时一方面承传了古谱的运用与发挥，另一方面注重转、承、接、合的运用。如全表中的“瑶坛偈”：四尺上尺上(瑶)四一四上四合合四上合四(坛)上上上六上尺四上尺(设)上一四合合上上尺上四一四上合合一合四合一四尺(像)上尺上(玉)四一四上合四尺上四合合四乙四合上四合合四上(京)合一合上四合合四上合凡合一(山)……

同时，在演奏过程中通常以道曲的唱念展开，乐器笛、鼓、弦在伴奏中起主要作用。在唱腔中句与句之间，用曲调型的伴奏或鼓段加以连接，使唱腔的层次分明，一般赞、偈首句的曲调往往使用不同于后面的反复咏唱时的曲调，并且能在反调上起句，慢慢转入正调，造成曲调和调性上的变化。曲调纯清、低沉、缓慢，形成柔中含刚、刚中有柔的风格，基本上保持了古代宫廷音乐的特色。

(四)古典乐器的运用。苏州道乐在配备乐器上，至今仍保留使用传统乐器演奏，素有“二、三、四”之说。“二”为提琴，“三”为三弦，“四”为双青。另外演奏的乐器还有鼓、曲笛、笙、箫、阮、胡、琵琶、长招军、唢呐、云锣及一般常见的磬、铛、钹、鱼、铃等。在演奏过程中，各种乐器都有其独特的作用，如大鼓独奏，一般民间音乐常以吹打拍交，而苏州道乐中 却有 大鼓独奏。其演奏方法、技巧同民间十番鼓相似。

在演奏时，大鼓始终处于中心和主导地位，并引导其他乐器的演奏，同整个乐队相呼应。在乐曲演奏过程中，时有独立的并根据乐曲的需要，以鼓段介入。鼓段一般分为慢、中、快三种，在演奏鼓段时，除了鱼板照常敲击节拍外，其它乐器完全静止。又鼓韵变化

繁多,有接头、急急大排、细排、跳金门槛、领板、海底翻、鲤鱼沭水、重宝塔、鹤吃食、蝴蝶双飞、倒山墙、虎摇头、排韵、交代、收头等鼓牌子组成;其敲法有散拆、浪拆、快慢拆、夹拆等数种。如:

虎头摇:0打|而多—|而多|而冷0|而冷0|而冷而冷|而冷而冷|而冷而冷|打屯屯打|屯屯而多|而多一同|一同一同|一同一同|屯打一打一屯屯|屯冷打屯|而多冷打屯|屯0||其技法是连滚带敲,造成摇摆气氛。

(2)蝴蝶双飞:0打一个|打而冷|打打|打屯屯一个打|0打一打一个|屯一个屯|0打一打一个|打而打打打|0打一打一个|屯屯而冷打屯:||技法为细排,鼓边与鼓心轮流夹敲,双槌时而由中心分向两边,时而由两边聚向中心,像蝴蝶飞时张开或收进翅膀那样,故名。

(3)海底翻:冈冈冈冈打打打打|打多———|打多———|打而冷|特而冷|打而冷|特而冷|打而冷|特而冷||其特点在大部分乐句上,无论是敲鼓心鼓边,常是由轻滚开始,用重击结束,每句开始较沉静,结尾较突出,好像海底所泛起的泡沫,升到了海面才爆裂似的,故名海底翻。

击鼓音韵慢如泉水叮咚,中如江涛滚滚,快如暴风骤雨,除了吹打乐中运用鼓外,还有一种运用于颂唱经忏时所敲击的鼓点。即在诵经完毕,接唱之前,由乐师单独敲击钟、磬、鼓、钹,这一段鼓要奏出令人产生万籁俱寂的清静之感。

再如三弦演奏,有倾向性引路作用。民乐所使用的三弦一般均为“书弦”,以独奏方式并以快慢变化抒发人的感情,能以重弹尾声与唱者和主奏乐器进行有机的衔接。而苏州道乐中使用的三弦为“曲弦”,在演奏时与民间的三弦(书弦)有所不同,演奏者能按照曲子的需要,在保持不失原有的曲调格局的基础上,灵活地运用自己的技巧给予变奏,既能积极配合主奏乐器起和音作用,又能在合奏

中起引导作用,并且能够在演奏中将每个小曲牌或句与句之间用加花弹法衔接起来,如“瑶坛偈”第一句唱腔同第二句唱腔连接时穿入一句鼓段,后以三弦弹头连接。在曲牌单独演奏时,演奏者又能运用加花弹头(即引子)牵引其它乐器按自然的旋律自动转换曲调,使整个曲调变换自然而且欢快流畅,增强原曲乐感的效果。

再如一曲四吹,一笛多用。民乐中一般使用的笛子均为十二平均律,吹奏者只能C笛吹C调、D笛吹D调……不同调子的歌曲,要用不同音调的笛子,而道乐所用的笛子均为七平均律(即曲笛)。演奏者能依赖等间隔笛眼的特殊性,运用变换嘴离笛眼位置和灵活变换指法的吹奏技巧,将一个曲牌分为慢、中、快和散吹等四种吹奏法,并能一笛转吹七个调。例如: $\overset{c}{2}3|2-|\underline{26}\ \underline{12}|\underline{332}\ \underline{17}|\underline{6}\ \underline{53}|$
 $\underline{26}\ \underline{17}|\underline{63}|\overset{F\sharp}{G}\ 3\ \underline{12}|\underline{3}\ \underline{51}|\underline{63}\ \underline{54}|\underline{3}\ \times\parallel\times\times|\times\ \underline{321}:\parallel$ 。

(五)吹打乐演奏的独特风格。苏州道乐与江南丝竹相互借鉴,将几个不同的中、小笛曲结合起来,插入快慢不同的鼓段,并对原有曲子的速度、加花、变奏等给予各种各样的处理,使之成为一个完整而又变化繁多的曲牌,这种曲牌被人们称之为吹打音乐。据《苏州道教艺术集》记载,吹打乐共有十六集,分为五种:

第一种为发擂吹打,它是用在整个法事最前面的“序曲”。特点是以法螺为引,紧接着把慢、中、快三个鼓段伴以大小钹一气敲完,接奏丝竹音乐。这套吹打虽然组成的笛曲不多,规模简短,但在此“法鼓三通”的气氛中,充分表达出醮坛的庄严肃穆。

第二种为头套吹打,即在午饭前演奏的吹打乐,又名饭前吹打。其特点是音乐中不能奏“凡”音出来,碰到“凡”音就奏低半度音。曲中只有两个鼓段,先奏快鼓段,后奏慢鼓段,曲子本身也是先快后慢。如中半韵、雁儿落等。

第三种为二套吹打,是在午饭后演奏的,又名饭后吹打。特点是音乐中可出“乙、凡”二音,曲子本身也是这样,这种吹打经常用的有“你居在”等。它的规模较大,有的连鼓段有十二、三段音乐,有

的多至十五、六段。

第四种为凡鼓板，由六至七个笛曲组成。它的特点在于每只笛曲全用“出凡”演奏，即原曲中的“工”都奏成“凡”，也就是由“小工调”转成“正工调”；这样一变，其韵味就完全不同了。这里既不用堂鼓，也不用板鼓（单皮鼓），而用的是点鼓，亦称怀鼓。打鼓者兼打板，左右手按旋律、节奏进行。全曲除有“浪”鼓外，没有鼓段。

第五种为晚间吹打。特点是均以板鼓取代堂鼓。这种吹打计有：待三清、满洲偷诗（即百花园）和骂玉郎等。其中除待三清有两套用小工调外，其他各套都用正工调演奏。

在吹打乐中，每套都是由主曲、二（副）曲及一般性曲子、鼓段组成。主曲，顾名思义是整套吹打乐中的主要部分。由于音乐是用于宗教斋醮仪式中悦神的音乐，所以主曲一般均是节奏较慢、肃穆庄严。故用一般吹打乐的曲牌名以名之。

吹打乐中的笛曲变奏也有数种：其一是把乐句与乐句分开，插入两句鼓段，称平拆。如在“发擂吹打”中第三段“凤凰栖”，就采用平拆。61 12|3 23|而仑屯一个屯|屯 0 561|21 65|3 23|而仑屯一个屯||。其二是一曲之内，前句慢，后句加快一倍，中间也插入一句鼓点，叫做快慢拆。06 11|61 12|3 3|而仑屯 一个屯|屯 56102 17605|36543 2123|而仑屯 一个屯|屯 ||。其三是在吹打乐中的笛曲，有时一曲中有“工”音的地方，皆奏高半音“凡”，叫做出凡。这就起到了较调的效果，如原曲是“工”（小工）调，经出凡，就变成“正工”调。其四在吹打乐中，需要某种特殊的效果，有时摘取曲中的一句予以较大的变形，奏成散板，叫做大拆散。这种奏法极少有一定的规律，由乐师自己掌握，但句与句之间的结尾一般均以鼓段表示完结。这种奏法是苏州道乐中的一大特点，故需要道士对各种笛曲谱熟读默记。

（六）采用合奏乐形式。道乐由于同民乐关系密切，在演奏时对

每一种乐器都有着不同的要求,尽可能的使每一种乐器都能发挥各自的性能,合奏起来就会收到丰富的效果。如“十翻鼓”的演奏,就要求笛子吹得干净利落,不可多加花腔,力求朴素,表情要深刻。对于其它乐器,则要求演奏者通过充分发挥自己的技巧进行变奏,加以花腔,冬尽其妙,如三弦就得加花、弹头。在演奏中,一般道士常能演奏好几种乐器,即使同一个人演奏同一首乐曲,在不同乐器上所奏的音调的细节上往往大不相同,这就使其在合奏时所造成的音韵有典型的民间音乐性质。因而道乐至今仍用合奏形式,而不是齐奏乐。

(七)同民间音乐融为一体。苏州道乐在流传发展过程中,吸收了民间音乐“堂名”的优点,尤受江南丝竹、昆曲、民歌、吴腔音韵的熏陶和滋养。其主要表现在这几个方面:

其一,民间音乐的吸收。如“清江引”、“遍地花”、“采茶歌”等等曲调,皆为道乐所吸收,同时在赞、颂、偈等行腔中采用了浓郁的韵调“吴腔”,如同一首唱偈,苏州与上海的韵腔就各不相同。

其二,地方吹打乐的运用。从现在运用十翻鼓吹打风格上来看,除了运用一般法曲所用的乐器外,近代又加上了长招军、铜角、唢呐等,并以乐器为主,配合锣鼓,使曲风雄浑朴实。如将军令、十八拍、水龙吟、大开门、二犯江儿水等都是从传统“堂名”发展而来的。同时堂名也向道教方面学习吹打和笛曲。至今苏州道士一般都能同民间“堂名”一起演奏,而“堂名”一般也能同道士一起演奏道曲。

其三,与昆曲的相互影响。从道乐中的主要部分吹打乐和经忏音腔来看,两者所用音阶调式和旋律的进行及结尾部分与昆曲极为相近,但曲调的音韵较昆曲古朴。以颂唱的赞偈来论,较之昆曲静穆幽远,吹打及笛曲则比昆曲活泼,生动且多变化。昆曲在发展过程中,也借鉴道乐的一些优点和长处,如道乐的曲牌“将军令”、“碧桃花”、“百花园”等均已为昆曲所吸收。

斋醮音乐是道教文化的一个重要组成部分,它通过与斋醮科仪的有机结合,使斋醮活动的丰富内容显得更加有声有色。苏州道教音乐在长期的发展过程中,吸取了当地民间音乐的各种长处和优点,形成了自己的独特风格,是道教音乐中的一支奇葩。

第三节 斋醮程式

斋醮程式,顾名思义就是道士在建醮过程中的次序格式。道教认为醮事的程式规定是神传仙授的,若不按规定的程式持斋行醮事,就不能“内境清明,召魂集神,听吾命而造化,形止极以伸恩焉,则不足以昭格物,虽丰而无益也”。因此,道士建醮做法事时对其格式次序特别重视。

苏州道教现行的斋醮程式,一般为设坛、上供、烧香、升坛、礼师存念如法、高功传递、敕坛文、洒净、鸣鼓、发炉、总召、降神、迎驾、奏乐、献茶、散花、步虚、赞颂、宣词、通疏、演道、分灯、金玉科、复炉、唱礼、祝神、送神等等。

据唐末五代杜光庭删定的《道门科范大全集》卷五十五《北斗延生清醮仪》云,当时所行醮事程式谓:“以祝香为先,次以叙陈科教,则道俗之伦,不信因缘而信心衰焉,降圣难矣,故以叙事次之;既叙事已,不能纪述天文,对扬元妙,则无知北斗之尊也,故以述圣次之;既述圣已,不陈词则诚不立,故以宣词次之;然其陈情请福禳灾,苟非行道发愿,后已先人,无以契合圣意,故以三上香次之;既上香已,则吾之宿业重罪不可不忏,玄功妙善不可不勉,不如是则罪不灭而福不降矣,故以忏悔次之;既忏悔已,又当思惟七元之德,诚如在焉,乃可冀其佑助,故以赞德次之;既赞德已,又当皈依以罄吾之诚愿,庶几神必飨焉,故以七皈依次之;既皈依已,可以浊醪之

礼表心，故以三献次之；既三献已，威仪既备，恩赐卒获，言功送神，仰空存慕，不可以有加也，故以散坛终焉。”

迨及明清以来，苏州道教斋醮科范更为庞杂。所行经忏坛醮大体可分为三大部分。（一）大型坛醮法事类：包括祈晴祷雨、公醮、清醮、雷醮、火醮、瘟醮、监醮等。属清事类的有收告、镇宅、抱患、预禳等；延生类有金篆、受篆、祝圣、阅素、普堂、开光、还愿、庆诞、受生等；亡事类有初丧、追七、周忌、安葬、除灵、禪服、荐祖、冥庆、冥配等；放戒类有传戒、受戒等。（二）中型坛醮法事类：包括清微发递、灵宝发递、全堂发递、扬幡发递、全符、进表、全表、抱患告斗、延生告斗、拔亡告斗、供天、亡供天、祭天、解星、王府解星、移星易宿、地司、收坎地司、五方镇宅、翻解、立狱、捉生代替、驱蛇发檄、五雷发檄、召魂发檄、代童度关、抱患度关、受篆、给篆、炼度、进笈炼度、专炼、钱瘟、金刀断索、起伏尸、火司朝、宿启朝、九幽朝、三朝、斋王、款王、传经传案、迎真度魂、生神章、请经、迎銮接驾、皇坛三宝、群仙会、会诸司、开方、九幽灯、九阳、十回度人灯、升仙灯、三途五苦灯、六洞魔王灯、九霄开化灯、十七光明灯、延生灯、火司灯、寿星灯、大十献、小十献、解冤结、召饭、上供、望乡台、颁赦、度桥、召孤魂、请三宝、开启、寄库给牒、行香放灯、送丧等等。（三）小型法事类：包括还受生、送鬼、暖财、开路、设召、起灵斩煞、安神、安座、招魂、召七、召三朝、半夜七、接煞、起座、净宅、预告、通七疏等；属经忏法事类，包括早晚功课经、玉皇经忏、雷祖经忏、真武经忏、三官经忏、观音经忏、斗经斗忏、朝天忏、青玄忏、九幽忏等等。至今在苏州道教界一般通常行持的斋醮法事活动中，包括太平公醮、追荐亡魂、兑愿、祝圣、忏悔及早晚功课、三官经忏、玉皇经忏、灵宝炼度等法事活动。

现行苏州道教斋醮法事活动有一日的、有一夜的、一昼夜的、三昼夜的。据载，在明清时期苏州道教曾举行过四十九日的大道场。一般来说，醮事活动的范围、规模等大都是按信教群众的要求

及场所的宽狭来定,也是按信众所出钱的多寡来确定时间的长短。但凡设坛建醮,都应按一定的规定格式如仪进行,照本宣科,依仪阐事,其场面也较为庄严隆重。现仅略举太平公醮中的“全符”、“全表”等坛醮程式,以见斋醮科仪之大略情况。

全符 即道士在坛醮中向三界各衙所发的符文,以祈福消灾。全符是整个醮事中最为庞大的法事活动,程式特别繁复。首为布置醮坛,庄严场坛,肃清酒荤,高功法师、执事乐队整洁衣冠,各按班伍;醮首点燃灯烛,表白向坛上众官道问辛苦,先击磬一声;次乐师吹法螺三遍,接奏拨擂吹打。然后表白至坛中做功课,首唱香赞,乐队音乐伴奏。接众念净心神咒、净口神咒、净耳神咒、安土地神咒、净天地解秽咒、祝香咒、金光神咒、开经玄蕴咒、清静经。表白接唱经赞后,众诵王灵官诰。功课到此结束。紧接表白开《高上玉皇本行集经》卷上。唱开经偈,偈毕,主磬接念玉皇经上卷。全符开始,催班法鼓三通,奏头套吹打,法师批文书(四道文书、文字关、表关、朝关等);知举“在坛清众……钧乐齐鸣”,奏醉仙喜;高功传递,表白通疏,知磬宣关;知举“大众鸣雷,虽召施行”。斋主拈香行礼,高功就位揖让众经师,诋文,至案拈香:“举步朝金阙,飞身谒玉京,天外琳琅响,齐举步虚声。”知鱼起步虚:“太极分高厚,轻清上属天,人能修至道,身乃作真仙。行溢三千数,时订四万年,丹台开宝笈,金口为流传。”接唱香偈:“伏以夫香者……稽首金炉,献香信礼。”知举浮香远览天尊,接香偈唱“道香一柱,诚意三薰……不可思议功德”,接唱水偈“伏以夫水者……更冀赞扬乎水偈”;知鱼接唱“清凉甘露天尊”,接唱水偈“太初太易、无象无形……凭此法音皆清静,亦不可思议功德”。知举接唱(众和)“五龙荡秽天尊”。高功敕坛文(即分布方隅,按五行八卦、二十八宿分召清扫荡官将,驱斥邪魔),高功洒净(分内外上下清洁道场,并固封文书)。知举、知鱼(众和)接念净天地咒“天地自然……五龙荡秽天尊”。表白接念“伏以金炉腾瑞霭,玉篆散祥烟,盘旋周法界,经诣大罗天,香蒸金

炉，称扬赞咏”；知举接“香云达信天尊”；知(众和)接大清静自然香偈“清静自然香……诸天列圣王”。高功三拈香，知接散花“洞案炉烟起，散花，无为道德香(牙和满法筵)三清三境前供养”。高功启师(即由高功和两职员礼诵宝诰，启告师尊，说明弟子即将作法，请师尊协助)，高功变神(即高功行内功以“凡身不洁，元命不显，召将行持难为感应，故祖师立变神之法。其法也金光罩其体，星斗护其身，五火焚烧凡体，巽风吹尽余灰，坎水荡涤，吐故纳新，取先天之一气，变元命之真人，可以通灵三境，上下行持也”)。表白接念金光咒；知举唱“玉清普召万灵真符”，接宣玉清符“玉清始青，玉符告命……一如诰命，风火驿传”。高功总召、召将(先召值日功曹和值符使者，次召请众将)。知接“来临法会天尊”；表白、知磬接请班圣(即众将召全后，要分班安位)谨谨焚香奉请“元始殿前招真召灵大夫，灵宝万恩如意赫奕大将、三清三境传言上奏灵官、上界中界下界值符使者、雷霆邓辛张陶四大天君、太岁城隍当境里社诸神，发放三界功曹金阙上佐、九斗阳芒流金火铃天将、三天九天十天承受玉女、年月日时四值传奏功曹、正乙马赵温岳四大元帅合关盟下效职一切神员”。众和散花，知接“传神达烟天尊”；表白接“伏以聪明正直……听览关宣”；高功入意“其诸情悃……幸希领纳”。知接唱“齐鸣商乐酌献符官”；祭符官，接念“伏以玉华散景……下界符官前供养”。高功入意，知宣关文“元始一气，万神雷司……邀迎三界高真，祇迓十方上圣，光临法席，证鉴修崇，故关”。高功遣将，知举“齐鸣商乐，奉送符官”，接念(众和)“向来发符功德……发文功德”。回坛，表白接念“伏以阴阳不测，变化无方”，众和“神圣至道，感而遂通”。表白接念“向来建立灵司，奉安歛馭，仗真铨而赞咏，祈洪造于下观，保安醮坛，今伸安奉，左右监坛官将，两班效职神员(众和)伏望神聪，俯垂洞鉴，仰劳神呪，守护坛场”。表举唱“伏愿集融融之瑞光，坛埤肃清(众和)来浩浩之真风，邪妖灭爽，同声称念，灵通感应天尊，安坛功德”。全符程序结束。若全符完后还要做全表、火司朝，

应在送符后接做请将、安监坛。最后结坛文，才算结束。

全表 催班、知举唱“齐鸣钧乐，师堂演道至师堂”；知接唱“金真演教天尊”（众和）接“守道明仁德，全真复太和，至诚宣玉典，中正演金科，冲汉通玄蕴，高宏鼎大罗，金真演教天尊”。高功修斋文，知举“修斋行道奉请天师五师降临坛所”（众和）接唱“云兮已降，师驾来临，醮事周圆，还当奉送”。知接散花“昨日朝元过紫微，玉坛风冷杏花稀，玉堂师真前供养”。知唱偈“朝元行道……大圣香林说法大天尊”；高功三祝香；知举“道场众等，执简当心，演道如法”；高功演道文，表白洒净“天地开朗……保兹黄裳”。高功提纲“为诸来生，作善因缘，如蒙开悟，仰荷玄恩”（众和）接唱“吾师天中尊……金真演教天尊”；高功请圣，知举唱“玉堂启教天尊”；表白宣疏，高功唱道文“臣伏以光明满月相，三教唯独尊，降伏众妖魔，诸天皆稽首，大众排班，唱道如法”。知举接“按人各恭敬”，大众唱“道场众等，人各远心，皈（依而）命三宝，灭一切念”；知举“齐鸣钧乐，引入黄坛”；知接（众和）薰坛咒；知接“神威远振天尊”；表白念祝将文“伏以名称天帅……法众如仪，称扬宝诰”；知举“降魔护道天尊”。知接祝将文“乾坤正气……剪伐不祥”；知举“请高功大法师……祝将如法”。众颂经咒《心印妙经》，接“神威如在天尊”；知念催班文“臣恭以天门远邃……升坛蒞事”。表白举“按人各恭敬”；高功跪奏；知接金阙玉升化坛真符“郁罗萧台……一如诰命，风火驿传”。接太上卷帘符诰“神风招万神……风火急驿传”；知举“金容玉相天尊”接“按稽首虚皇天尊前”接唱（众和）瑶坛偈；知举“三清三境天尊”。高功分灯、表知分灯；知接散花；表白金玉科“伏以开明破暗……辟非牒文，谨当宣读”。知举“灵宝大法司……下降玄坛故牒”。表举“振金钟二十五下”。知偈（众和）“玄范恢漠，九霞映空，丹灵显着，五纬交通，真阳激切，混合玄穹，与道合真”。知举“常清常静天尊”；高功叱水、净坛、结解；知表安镇唱“五灵安镇天尊”。表知请班科，高功降圣、烧香；知接散花；知举“玄都万寿天尊”。高功祝寿、进斋；知举“雷声

普化天尊”接“各礼师”。高功开科书；知举“与道合真，鸣法鼓二十四通”。高功发炉；表白薰疏；知接唱“雷声普化天尊”；知举“恭对天颜，请称法位”。高功请圣，表白祭表官“伏以进表腾词，非功曹而莫达，运神会道，仗罡纪以能通，恭对黄坛虔诚上启。……神灵变化有感必通，法中散花，表官进献”；知接散花“表文归上界，散花，奏明雷帝前供养”。高功出官；知举念“请高功长跪检阅吏兵，运神行事，出官如法”。高功封表，表白接《金光咒》；高功薰表，表白接“灵通感应天尊”，知宣表关“九灵飞符表奏司……云程有限，立俟感通，故关”；知举“齐鸣钧乐，护送表文”，接唱（众和）太上开天符命“黄中策气……一如诰命，风火驿传”；高功接念“伏愿表文达御诚烟通天，福祿遍山河，万物荷生成（众和）同声称念，腾词进表天尊，上表功德”。回坛，知举“齐鸣钧乐，飞步云罡”；高功起步罡，知接（众和）“发露祈真佑……高功虽进”，接“旋步云罡上，天风讽而吹，飘裾凌斗柄，秉拂揖参旗，狮子衔丹绶，麒麟道翠輶，飞行奏八极，几见发春枝”；表白“表文奏否”；高功接“表奏已闻”；知接“高功臣法众等志心初伸稽首礼谢”；表接“太上无极大道”，知接“二伸稽首礼谢”；表接“三十六部真经”，知接“三伸稽首礼谢”；表接“玄中大法真师”，知接“专伸稽首礼谢”；表接“神霄光明大帝”，知接“雷声变化天尊”。知举“恭对天颜，请再称法位”；高功代谢、纳官；知举“请高功纳官如法”；知接“所祈如愿天尊”；表白（众和）十二愿：“一愿乾坤明素，二愿气象清玄，三愿圣君万寿，四愿化洽八延，五愿天垂甘露，六愿地发祥烟，七愿四时顺序，八愿万物生全，九愿家多孝悌，十愿国富才贤，十一愿醺官蒙福，十二愿学道成仙”。知表起镇，知接“五灵起镇天尊”。高功送五老，知举“齐鸣商乐，奉送真文”，接“五方云篆……”。众和同声称念“五灵五老天尊，奉送真文功德”；知举“存神揲香，复炉如法”；高功出户，知接“道以斋为先……七祖咸解脱”。高功安监坛，知接“齐鸣钧乐，回谢师真”，接“玉堂回谢天尊”；（众和）接“吾师天中尊，超超无上皇，仰观地微飘，仿佛紫烟

堂，巍峨玄都室，待见仙人房，玉堂回谢天尊”；知接散花，表接天师诰；知举“齐鸣钧乐，回谢黄坛”。入坛，知接“大罗三宝天尊”，知举“按人各恭敬”；知接四结愿：“愿大道兴行，经法流演，臣等志心稽首礼谢，无上至真道宝；愿天下太平，阴阳顺序，臣等志心稽首礼谢，无上至真经宝；愿今辰醮官长生久视，臣等志心稽首礼谢，无上至真师宝；愿一切有情，脱离诸苦，臣等志心稽首礼谢，无上至真三宝”；知接（众和）“皈依正道，回谢高真，永悉庄严，福留醮官，愿保平安”；知举“高功表朝事毕”，表接“坛上众官复位”（众和）“周揖礼谢，请各退仙班”。

第四节 斋醮与服饰

道教服饰，既是汉民族古老服饰的一种表现，也是一种文化现象。道教服饰，不仅透出一种古老宁静的气韵，能使人不知不觉地进入一个古老的、宁静的文化世界，给人以心灵的净化。而且可用于区分其内部的祭司阶层和一般成员，亦可显示祭司集团的阶层地位。例如，道教的斋坛服饰则是一种礼拜式的语言，具有高度的象征内涵，是神人一体，互通有无的外象体现。在斋坛法事中，高功、经师、道众所着服饰就有着很大的区别。下面从道教服饰的制定，斋坛法服的功用两个方面，介绍道教斋坛服饰的梗概。

一、道教服饰制定的思想基础及其规制。

道教服饰分为日常穿着的普通服饰和斋醮法事中的法坛服饰两种。但不管是属于普通的还是具有严格区别的法坛服饰，在六朝以前，均无定制。自刘宋陆修静开始，方“立道士衣服之号”，“月披

星巾，霓裳霞袖，十绝灵幡，于此著矣”（《仙鉴·陆修静》）。

道教初创时期，祭祀活动所着之服，基本上是按远古、先祖所着之服或神话传说中的某些服饰样式所制作的。《续汉书·礼仪志》中曰：“先腊一日，大雩，谓之逐疫。其仪：选中黄门子弟年十岁以上，十二以下，百二十人为侲子。皆赤帻皂制，执大鼗。方相氏黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾。十二兽有衣毛角。中黄门行之，冗从仆射将之，以逐恶鬼于禁中。”

自六朝至有唐以来，道教服饰的式样开始有了规定。唐太清观道士张万福在《三洞法服众戒文》中，假称天师问法于老君之说，叙述了道教服饰的创立依据和道教不同职司所着法服的规定和种类。在《天师请问法服品》中，张万福首先说明的是太上授道陵“三天法师正一真人”的同时，即命云宫玉女出具象征权威性的九光宝耀莲冠、五色丹罗锦、帔云谷绛文仙褐、翔凤飞锦羽裙、七色宝云锦、龙锦、坐褥、交龙玉几等十五种，以赐天师冠带之用。又说：衣服者，身之章也，随其禀受品次不同各有科仪，共有九等：一者大罗法王元始天尊冠；二者玉清法王无形天尊冠；三者上清法王无名天尊冠；四者太清法王太一天尊冠；五者四梵天中化主无相天尊冠；六者无色天中仙真圣服及诸天帝冠；七者色界天中仙真圣品及诸天帝冠；八者欲界天中真仙圣品冠；九者山中灵宫及五岳名山洞宫诸神仙灵官真官守土职司冠。在这九阶衣冠的具体阐述中，主要体现了上圣高真，出入人间，应心所欲，随感而至，教化人间，因时所服，不异人间，或下界真仙上朝诸天，其所服驭参同上境而变化，无有定式，实非凡情之所测度。

其后，又总九阶衣冠为二种：即无衣之衣和有衣之衣。无衣之衣，谓四梵天以上，妙体自然，变化无常，本无形质，或隐或显，应见化身，接引下凡，暂假衣服，随机设教，逐境分仪，神用自然，变化不测，此为不衣而衣。有衣之衣，谓三界以下，未能合道，游行出处，要藉威仪，衣服阶修，致有差别。这些都是醮坛法服定制的前奏和玄

奥神秘之依据。

除去张万福对道教服饰的这种叙述以外,在其它许多道教经典中,对仙贤神真的冠戴也有类似的记载。《八素经》曰:“太素元君衣流光云文绶,始素元君衣紫衣云文素绶。《太平御览·道部》云:“司禁真伯乘日月之辔,披虎文之裘。”“九天元父戴七称珠玉之帟”、“正一功曹冠朱阳之帟”、“高上玉皇衣玉文明光飞云之縹”;“九天玄母衣霜罗九色之縹,又衣着罗之青”、“五岳使者服绯縹”、“元始天帝被九色罗帔,丹绛之裾,珠绣霞帔。”《五帝内真经》曰:“有玄文明光之裘,九色班裘。”《升玄经》曰:“太上曰:十方奉经真官,五帝真事符童传言,谒者皆冠带重纓,齐执玉板,罗列卤簿,对我前后左右。”又陶弘景《真诰》曰:“有一老人,着绣裳戴芙蓉冠,依赤九节杖。芙蓉冠即《礼》之爵弁,自非已成真不得冠此。”又曰:“远游冠,桐柏真人戴此冠;女真已笄者,亦戴冠,惟西王母首戴玉胜。又女真未笄者,则三环角结或飞云编结,馀发垂两肩,至腰中也。龙冠、金精巾、虎巾、青巾、虎文巾、金巾,此天真冠巾之名,不详其制。”

依据传说中的众多神仙所着不同服饰,道教遂规定了七种供下世修真炼养者所着之服饰:其一、初入道门,平冠黄帔。二、正一,芙蓉玄冠,黄裙绛褐。三、道德,黄褐玄巾。四、洞神,玄冠青褐。五、洞玄,黄褐玄冠,皆黄裙对之,冠像莲花,或四面两叶;褐用三丈六尺,身長三尺六寸,女子二丈四尺,身長二尺四寸,袖、领带就令取足,作三十二条。帔用二丈四尺,二十四条,男女同法。六、洞真,褐帔,用紫纱三十六尺,长短如洞玄法,以青为里袖领,褊带皆令取足,表二十五条,里十四条,合三十九条。飞青华裙,莲花宝冠,或四面三叶,谓之元始冠。女子褐用紫纱,二丈四尺,长二尺四寸,身二十三条,两袖十六条,合三十九条,作青纱之裙,戴飞云凤气之冠。七、三洞讲法,师如上清衣,服上加九色,若五色云霞,山水袖帔,元始宝冠,皆环佩执板,师子文履,谓之法服。悉有天男天女,玉童玉

女侍奉护持。云其修行道法者，须持奉三洞符箓经戒，并依其制服。

道教服饰名称繁多，每个单独的名称又代表特定的含义。《三洞法服科戒文》解释说：“冠者，观也。内观于身，结大福缘。天地百神威奉于己，当自宝贵，以道护持，制断六情，抑止贪欲，虚心静虑，涤荡尘劳，念念至诚，克澄道果。外观于物，悉非我有妄生贪著惑乱，我心当须观妙，常使无欲，以其观察德美于身。上法三光，照明内外，如彼莲花处世无染，又花为果，始用冠一形举之于首，圆通无疑。帔者，披也。内则披露肝心，无诸滓秽；外则披扬道德，开悟众生，使内外开通，彼我皆济。随时教化，救度众生，一切归依，此最为上。褐者，遏也，割也。内遏情欲，使不外彰，割断诸根，永绝萌孽；外遏贪取，使不内入。割断诸物，永无烦恼，内外遏绝，物我兼忘。行道诵经，不可阙也。裙者，群也。内断群迷，外祛群累。摄化万物，令入一乘，永出樊笼，普令解脱。又谓冠以法天，有三光之象；裙以法地，有五岳之形；帔法阴阳，有生成之德。总谓法服。随后，就有了式样多种的冠、服、巾等等服饰的解释说明与不同人物的穿戴规定。

《天皇至道太清玉册·冠服制度章》载，冠服，古之衣冠皆黄帝之时衣冠也。后来战国时胡服骑射，而稍有变化，至隋炀帝东巡，为便于田猎尽为胡服。独道士衣冠尚存古制，故有黄冠之称。通天冠，内用束发，冠顶用治，前南斗、后北斗，左右用日月，上用卷云之冠，以纁系之，衣通天服则戴之，谓之主冠，非王者不敢用。通天服，服用玄色黄里，上衣下裳，胸前用朱雀，背后用玄武，左肩用青龙，右肩用白虎以表四灵，皆用织金。前用龙虎二带，下裳用十二幅以应十二月，用边襴所以取范围之象，乃帝王得道飞升冲举之冠服也。奉天祀神用之，非常人之所宜也。结巾，以玄色为之，冬夏各有二样，不拘纱帛，自成一家，制度不同于俗，非王者不宜用。雪巾，以玄色红丝为之，以天鹅皮为之里，凡雪天严冬皆用之以护脑。雷巾，山中道士燕居之巾，野人冠服之属，古无网巾，戴之以笼乱发，冬则护

寒，以裹其首。山野修道之士不论贵贱皆可戴之。今之溷薄之士欲为自尊以为有直事者戴之。网巾，始于明洪武初年，圈用大环，不同于俗，古未有也。法衣，云黄帝见天人，冠金芙蓉冠，有俯仰于上，衣金斗云霞之法服，执玉圭而前曰：帝劳心于天下，为生民主，可谓德矣。帝始体其像以制法服，为道家祀天之服。上清法服，紫青作帔，紫于外，青于内。帔宽四尺九寸，以应四时之数，长五尺五寸，以法天地之气，表里一法。表当令二十四条，里令十五条，以应三十九帝真之位。则法师身佩帝皇之服也。无此服不得妄动宝经。规定其法服给玉童各十二人，不得往借异人，并犯厌秽轻慢神服。女真衣，紫纱之褐，用二丈四尺，身袖长短就令取足，当使两袖作十六条，身中二十二条，合三十九条。又作青纱之裙，令用纱十五尺，作八幅，幅长四尺九寸，余作攀腰，分八幅作三十二条，此则飞青之裙也。无此法服，不得咏《上清灵宝经》。坐褥，道士女真，体佩经戒符篆，天书在身，真神附形，道气营卫。仙灵依托，所着之衣，名为法服。神灵敬护，坐卧宜清静或赴人间，不可将法身混同俗事。凡人坐席，秽气稍多，宜各作坐褥，方四尺，素里帖像。若大德法师及具上法者用紫，余皆环色，不得用绮锦绣珠。其道士女真寻常敷设，单衿坐褥，以隔净秽，分别尊卑，应须自随，不得暂离。及登坛入室，行道就斋，香炉坐褥，亦带随之，各宜自勉，毋得妄用。

除上述冠服的说明之外，还有洞衣、鹤氅、裘、袄、半臂、抱肚、汗衫、短衫、裋、裤、臂衣、行膝、靴鞋等的详细规定及说明。

宋人蒋叔舆编撰的《无上黄篆大斋立成仪·众官法服品位》，对不同法师所着之法服有了严格的定制：正一法师，玄冠绛褐，黄裙绛帔二十四条，丹大玉佩，斩邪之剑（长二尺四寸）。紫虚法师，玄冠黄裙，黄褐黄帔二十八条，青玉佩，紫虚阳光剑（长二尺八寸）。洞神法师，玄冠黄裳，青褐黄帔，三十二条白玉佩，太一三元之剑（长三尺）或三皇太乙之剑青玉佩。洞玄法师，芙蓉冠黄裳，紫褐紫帔三十二条，明光玉佩八景挥灵之剑（长三尺六寸）。或五帝威灵御邪

剑，素玉之佩。洞真法师，元始冠，青裙紫褐帔，青里，表三十九条，珠玉绣履，震灵之座，玉简瑶笏震灵之剑，左右垂玉佩珠珰，前后通真召灵之符，或仙衲云霞之帔。大洞法师，元始冠，黄裙紫褐，五色云霞，帔剑佩如洞真法。三洞讲师，元始冠，黄裙紫褐，九色云霞之帔，无剑佩如上品职，高卑皆朝真法服。

蒋叔舆还称，不同法师所着不同服饰及不同等次之别，都是为修真阶次服务的，以便达到渐进之目的，并无严格意义的高下尊卑之属。将道妙变化与法式威仪及所着服饰相结合，阐明服饰威仪在修道中所起的作用。

苏州道教，自宋元以来，主要以神霄雷法的传播而著称，其服饰威仪，自有其神霄派系的特点，据《道藏·高上神霄玉清真王紫书大法》称，神霄法服分为七阶：第一阶服饰为，玉清宝冠白玉簪，碧帔三十六条（为青丝九色云霞），紫道服（为碧绿九色云霞），紫中单（为碧绿九色云霞），绛裙六幅四襖（九色云霞），白玉圭、朱履、白玉佩。第二阶服饰为，芙蓉碧云冠白玉簪，青帔三十六条（碧绿五色云霞）、紫道服（碧绿五色云霞），青中单（碧绿五色云霞），绛裙五幅四襖（五色云霞），白玉圭，镀金银佩朱履。第三阶服饰为，芙蓉碧霄冠犀簪，紫帔三十二条（青绿五色云霞），紫道服（碧绿五色云霞）、青中单（碧绿五色云霞）、绛裙五幅四襖（五色云霞）、白玉圭、镀金银佩、朱履。第四阶服饰为，二仪交泰冠犀簪，绛帔二十四条，浅黄道服、浅黄中单、浅黄裙五幅四襖、檀香木简、白玉佩、朱履。第五阶服饰为，七星交泰冠犀簪、浅黄帔一十二条，浅黄道服、浅黄中单、浅黄裙五幅、檀香简、白银佩、皂履。第六创的服饰，基本同于第五阶，所不同者，柏木简，铜佩也。第七阶服饰为，并桃玄冠木簪、浅黄道服、浅黄中单、浅黄裙、柏木简、铜佩、皂履。其七阶法服为神霄传授临坛保举监证摄行，有涉世运用者，有秘而未传者。到底世间临坛运用者为何种服饰，今无法考证，估且存疑。

今道教所着之服，仍沿旧制，有褂、袍、戒衣、法衣、冠、巾等等。

其层次分明,大小有度,各具特色。如道袍多用蓝色,以像天色与东方之生气,作为道徒日常衣着。戒衣,有“金丝八卦天仙洞衣”、“紫缎绣鹤天仙戒衣”等等,绣有工艺精巧的仙鹤、飞龙、八卦图形以及不可名状的图案。专为受戒之服(多为全真派所用)。法衣,是作为道场宗教大典时,方丈、高功、经师所穿法服,亦绣有不同图案,以示不同职司。花衣,作为一般课诵时,经师上殿持诵经典所着之服,素净大方,不绣任何图案。冠,现今所用的通常有黄冠、五岳冠、星冠、莲花冠、五老冠等。五岳冠,只有受戒道士方能戴。星冠为修道之人拜北斗时戴,五老冠则为高功专用。

二、法服

法服,从广义而言,即道教所有披戴之服,皆谓法服。南朝陆修静称:“冠戴二仪,衣披四象,谓之法服。”亦谓“法则玄数,服之行道。道主生成,济度一切,物我俱通”是也。从狭义言之,即谓斋坛法事中的专用之服。

《道藏辑要·太霄琅书·法服诀》解释法服说:法者,业也,合也,洗垢去尘,息欲静忘,专念十善为业,行止合道,三界所崇,以正除邪,故谓为法。服者,伏也,福也。即伏以正理,致延福祥,济度身神,故谓为服。服得其法,法得其主,炼已登圣,解诸缚缠。去泰去奢,缘此补接,示其条科,法象气数,参会二仪,因为取仪,思诸无为,为此无为合一道,符真真道,即阐明了道的“体用”的辩证统一,体现了“法服”之称谓的玄旨所在。在让普通庶民接受运用以及合乎封建统治之需要的过程中,则有了通俗定规的解释与说明。

陆修静谓:道家法服,犹世朝服。公侯士庶,各有品秩,五等之制,以别贵贱。孝经云,非先王之法报不敢服。旧法服,单衣袷袂,笄生裤褶,所以受治之信,男赉单衣墨袂,女则绀衣,此之明文,足以定疑。巾褐及帔,出自上道。礼拜著褐,诵经著帔。三洞之轨范,

岂小道之所预，顷来才受小治，或策生之法，窃滥帔褐，已自大谬，乃复帽褶对裙，帔褐著裤，此之乱杂，何可称论。夫巾褐裙帔，制作长短，条缝多少，各有准式，故谓之法服。

凡是道学，当知身得入道，内除俗念，外息俗缘，内守法门，外修法服。若道士女冠，山居自修，人间游化，内外法服，须有条准。若始入道，未渐内篆，上衣仙褐法帔，皆应著条数，不合著二十四条。若受神咒五千文，皆合著二十四条，通二十四气。若年二十五以上，受洞神灵宝大洞者，上衣仙褐，合著三十二条，以法三十二天。天中之尊，法帔二十八条，以法二十八宿（《洞玄灵宝道学科仪》）。又有解释者，使法服与斋坛诵经更为接近。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始·法服图》谓：服以像德仪形，道士女冠，威仪之先，参佩经法，各须具备，一如本法，违夺算三千六百。其述十一种法服仪式，并附图式说明。十一种者：正一、高玄、洞神、洞玄、洞真、大洞法师、三洞讲师、女冠、山居法师、凡常道士、凡常女冠等，各自的法服具有不同的颜色和形状。如正一法师玄冠黄裙、绛褐绛帔二十四条；高玄法师玄冠黄裙、黄褐黄帔二十八条。其云道士女冠，若不备此法衣，皆不得轻动宝经。又《太平御览·礼仪部·祭礼中》载祭义曰：孝子将祭，虑事不可以不豫。比时具物不可以不备，虚中以治之，宫室既修，墙屋既设，百物既备，夫妇斋戒沐浴盛服，奉承而进之。充分说明了法服在祭礼醮坛中的作用。

唐·道士张万福编录《三洞法服科戒文》云：天师征对法服说科戒四十六条传其后人。其一，不冠法服，不得登坛入静，礼愿启请，悔过求恩。第二，不冠法服，不得逼近经戒，讲说念诵，看读敷扬。其三，不冠法服，不得持奉斋戒，受人礼拜，饮食供养。其四，不冠法服，不得礼拜师尊、长德及受弟子礼拜。其五，不冠法服，不得出入所居，人间游行，比诸凡人。其六，不冠法服，不得祝禁符劾，章奏表启。

由上可以看出，道教服饰不仅是在斋坛法事中醮坛威仪的点

缀和分别不同道场及职司的基本条件,而且具道教抽象理论于本身。它的表象是中国古老习俗的体现,是一种古服饰文化的再现。

第五节 斋醮科仪所体现的道教思想

道教醮科,同其它文化一样,是借其表现形式,以达道之本真。下面就从两个方面来谈谈斋醮的实质。

一、斋醮与神仙信仰及其信仰变化的济度方式

道教的斋醮科仪,是中国传统祭祀仪式的繁衍。在中国古代,“天”是人们崇拜的最高对象。《尚书》屡言天命,《论语》也常谈到“天”。当时人们对于“天”的理解纯是依于人间生活,拟之为“人”。故“天”有意志,有感情,能收受人间的祭祀。当时人们认为,天命能超乎人的能力左右事物的发展,宇宙间的万物所以有秩序,便是因为有了“天”。道教造神的作法,早在其孕育、形成的阶段便已开始。东汉“五斗米道”信奉天、地、水三官,奉“太清玄元元上三天无极大道”为最高神,简称“太上大道君”或“大道”。这种神学信仰,继承了战国、秦、西汉时期黄老道家的宇宙生成论,以“道”和“元气”作为宇宙万物的本源。后来,天师道将老子的“道”改造为具有人格的至上神,自三皇五帝以来,化作太上老君,变换姓名,降世传教,师辅帝王,教化百姓,救助危难,传经布道;经北魏寇谦之革新后的新天师道及北方的楼观道派更是将“太上老君”奉为道教的教祖。东晋以后,江南的神仙道教一方面崇奉传说中的许多修炼成仙的神仙真人,同时又创造了“元始天尊”作为道教崇奉的最高神。

道教的斋醮仪式是伴随着道教神仙理论体系的确立而形成

的。神仙信仰起源于战国时代,但至战国末的邹衍五行说、两汉的黄老学及《易》学和儒学的谶纬之学,其理论均未脱方术之巢臼,分散而不系统,到西晋,还无一套完整的理论将当时盛行的丹鼎(外丹炼养)和斋醮符篆两派教义与方术统一起来。一直到东晋,才由葛洪将道教的神仙信仰系统化、理论化,并形成为一个体系。葛洪的《神仙传》就是这方面的代表。

葛洪在《抱朴子内篇·论仙》中,曾试图论证神仙的存在与可信。他说:“若夫仙人,以药物养身,以术数延命,使内疾不生、外患不入,虽久视不死,而旧身不改,苟有其道,无以为难也。而浅识之徒,拘俗守常,咸曰世间不见仙人,便云天下必无此事……岂不悲哉!”《抱朴子内篇》除了多方面地阐述神仙的存在、可信、可求外,还对神仙降布风雨云雾、形成山川、驱逐鬼神与虎豹、水火不伤、寒暑不觉、腾云游空、分身隐形等都作了叙述,并列举了天仙、地仙、尸解仙等神仙之种类。葛洪还通过将玄学与道教纳为一体,将方术与神学纳为一体,将道教丹鼎、符水纳为一体,为道教确立了神仙理论体系,其所撰《神仙传》,可以说是集神仙思想及方术之大成,蔚然形成一个系统。葛洪的“神仙道教”主要传行于上层士大夫。和其同时代的葛巢甫等人构制的灵宝经系,则主要是斋醮符篆的运用,主要流行于民间道教。虽然两者发展的轨迹迥然不同,但奉行的神仙理论基本一致。

东晋末,葛巢甫造作《灵宝经》,使道教从此又进入一个新的发展阶段,即重斋醮仪式的阶段。葛巢甫认为:“天地运度亦有否终,日月五星亦有盈亏;至圣神人亦有休否,末学之夫,亦有疾伤。”说诸飞天大神皆在监视人的行为。故人们当齐心修斋,六时行香,诵念道经,以求降福消灾,最终能登仙境。

晋末南朝的《上清》、《灵宝》诸经中,塑造了大批新的神灵。如在《灵宝经》中,不仅尊崇元始天尊为至高无上之神,还罗列了诸如十方飞仙神人、妙行真人以及三界、五帝、三十二天帝、地府鬼神等

系统。在《上清经》中则有元始天尊、虚皇天尊、太上玉皇大道君、太微天帝君、金阙后圣帝君、五方帝君、太素三元君、南岳魏夫人、茅山三茅君等等神灵。陶弘景则撰有《真灵位业图》，进一步充实了神仙世界和阴府世界的教理，将道教神团体系完备于天堂、地府与人间的相互统属关系上。《真灵位业图》将以前众经中所说的众多纷繁的神灵，按照天上至地下的次序，将诸神依次排列为七个阶层，每一阶层有一位主神排列在中位，其余诸神则分列于左位、右位、散仙位和女仙位。如：第一层是以主神“上合虚皇道君应号元始天尊”为首的玉清境三元宫诸天帝道君，共二十九名；第二阶层是以“上清高圣太上玉晨玄皇大道君”为首的上清诸神共一百零四名；第三阶层是以“太极金阙帝君素弘”为首的上清太极金阙诸神，共八十四名；第四阶层是以“太清太上老君”为首的诸天曹仙官，共一百七十四名；第五阶层是以“九宫尚书张奉”为首的诸天曹仙官，共三十六名；第六阶层是以“右禁郎定录真君茅固”为首的诸位地仙，共一百七十三名；最后第七阶层是以“丰都北阴大帝”为首的阴曹地府诸鬼官，共八十八名。这样，经过陶弘景的整理，构成了一个等级有序，统属分明的庞大完整的道教神仙谱系。后世道教，特别是在斋醮科仪的运用中，多以其说为准，阐化演变出各种职司大小不同的神鬼之尊，以适应不同斋醮中的运用。

道教鬼神体系中的信仰，主要表现为升天堂与下地狱两种善恶观念。对于普通的、一般人的追求，是积德为善，努力自我修持，追求仙境的、或以“诚”感仙真的提携。另一种是为恶已多，为善已不能减其恶行者，则以科仪忏悔，争取机会，向善业改变。还有一种是“福祸无门，为人自招”说，亦即为善者必招福报，为恶者按其程度不同，进入不同地狱。

在道教的神鬼体系中，地狱之说是令人生畏的。为此道教提出的唯一的补救办法是及时忏悔，礼念诵经，发誓悔过，借助神力，以求解脱。在这种思想的支配下，斋醮与神仙信仰更是不可分离。除

这种信仰之外，忠孝、仁义、劝人为善，也是它内在精神的一种体现。

正是由于这种神仙观念的变化，天人感应的深层运用，产生了斋醮科仪与自身炼养紧密结合的济度方式，并融会贯通于内丹炼养理论之中。下面就以道教“炼度”科仪为例，说明这种现象。

道教认为，人之死，气散神竭，魂（神）升而魄（躯体）降。若有所滞，则魂被锁进丰都地狱。魄化为骷髅，犹抛于荒郊野外，沦滞于昏暗之中。于是斋供醮神，进行济度，通过道教仪式，超度亡灵，还阴魂于体魄，魂魄一体，使获新生。但要达到这一目的，“仪式”已不能起根本作用，必须倚重作法事者运用精神意念，首先以意化“境”，使鬼神在境中度脱。这里就把内丹炼养与科仪济度巧妙地结合起来。道教认为，鬼神幽冥界，在斋醮科仪中可由作法事者精神意念度化生成。幽冥界只在人一念转移间，济度者以真心归妙化，使一身所兼备之神灵、冥府化现成境。也就是说，神灵仙都，冥府地狱，皆无定相，因度者之心化之而成。

这种现象也正是道教醮科诸神信仰意识变化中的产物。在这种变化的斋醮活动中，贯穿着道教自我炼养过程。道教认为，不炼养功法者，不足以登坛超度他人。所以后世的醮事活动与炼养方术一直有机地结合着。道教徒将自我修养看作普度芸芸众生的基础。在斋醮这类看上去全似宗教形式的活动中，也体现出道教重“术”的特征。这也就是这种变化所体现的主旨精神。

二、斋戒与斋醮及其修道

道教认为：万事万物皆有灵性（即道性），特别是一切血性之物，由于悟性有早、迟之分，所以修道阶次有快、慢之别。对于聪颖者，则不必拘泥于文字戒条，只用点悟的办法，即可得道成真。对于一般信徒来讲，按道门阶次，经法浅深、循序渐进地给予开导疏通，

也可以位登上乘。唐代上清派大法师潘师正将道教戒目分为“有得戒”和“无得戒”，其区别在于有文字可寻持和无文字可把持（纯靠灵性的悟解）上。本节，将着重论述的是祭祀之斋戒，亦即有文字寻持的所谓“有得斋戒”。这些斋戒表现得尤为突出的，则在于祭祀醮祷的运用上。斋醮活动严格持行斋戒和斋戒本身所含的渐进成真之阶次，是道教将斋醮作为解决人们修道的一种手段的具体体现。

就祭祀而言，斋戒是伴随着醮祷进行的一种准备，因此，从醮祭的角度而言，亦属祭祷的组成部分。“戒”是“斋”的进一步发展，它有固定的条文，带有一定的强制性。道教崇敬神仙，注重祭祀祈祷，且以神仙禀质清静高雅，整洁肃穆，故要求祭祀者在醮祷之前，须沐浴更衣，不饮酒吃荤，整洁身、心、口，以示虔诚。《礼记外传》将斋戒作为入庙祭祀的必须行持，所有大小祭祀必先斋，以敬事天神人鬼。类似的记载在其它一些宗教典籍中亦有记述。这表明古人对斋戒在祭祀中的重要性特别重视。

道教在祭礼及传教仪式中，不仅继承了古人斋戒之法，并将其作为宗教仪式的仪规。如正一法师奉受百八十戒，即是诏习男官祭酒的旧例。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》谓：祭酒当奉行老君百八十大戒，此可言祭酒也。故曰不受大戒，不得当百姓及弟子礼拜也。《抱朴子》曰：家有三皇图，必先斋戒百日，乃召致天地、五岳、社稷之神。南朝陆修静在论证建立斋戒规仪必要性时指出，斋戒规仪应以“劝善戒恶”为宗旨。他在《洞玄灵宝五感文》中又说：“道以斋戒为立德之根本，寻真之门户，学道求仙人，祈福希庆祚之家，无不由之。”并提出，行斋戒要建立在“行善止恶的道德教化的基础上，其五感不仅要感谢父母养育之恩，而且要感谢太上众尊大圣真人开道教教化和师长开度之恩。《陆先生道门科略》称：“夫受道之人，内执戒律，外持威仪，依科避禁，遵承教令。故经云：道士不受《老君百八十戒》，其身无德，则非道士。”

他还强调，斋戒规仪是成仙得道的必由之路。他说：“夫斋直是

求道之本，莫不由斯成矣。此功德巍巍，无能比者。上可升仙得道；中可安国宁家，延年益寿，保于福禄，得无为之道；下除宿愆，赦现世过，救厄拔难，消灭灾病，解脱死人忧苦，度一切物，莫不有宜矣。”陆修静认为，斋、戒规仪是用来控制人的“欲望”，使身、口、意不变动，从而能虚能静的重要措施。斋戒还可以使“气”不躁动于外物内欲，而得神存长生，“静气以期神灵”（《说光烛戒罚灯祝愿仪》），从而得以“得道成仙”。

在东晋至南北朝时期，经过改革的天师道、正一教以《道德经》为宗旨，以道教初创时的《道德尊经想尔戒》为基础，重申戒律，严肃纲纪，并制定了“正一五戒文”。该戒文在推崇实行儒家的仁、义、礼、智、信的五常伦理，宣扬博爱、谦让、节欲、赏善、敬老、尽忠的处世哲学的同时，积极宣扬道家的内观久视，五脏养生学，强调“存一守五神，要在正心，心正由静，静定身心，心定则识清。动则忘一，邪乱五神，五神纷纭，失道陷俗，违善造恶。”“正一五戒文”认为，设教施戒，除害惩恶，当勤持教戒，戒不可违。奉道当积修功德、谦让、行仁义、柔弱、行诸善、清正无为。这样则功德自辅，身与天通。后世道教的戒规多依其旨延续阐变。

道教教义认为，宇宙世界，生生息息，人只有洞察自然界的消亡，保持自身生命之神气，方可以求得身体健康，得道长寿。所以把自己的身心归于戒规，皈依“道、经、师三宝”，是为入道之阶初，成仙之基础。皈依“三宝”，诵经持斋具戒，是促成常持斋戒的手段。一时的或偶尔的热情几乎人人都有，但持之以恒的、坚持不懈的奉持者，实乃罕见。因此，陶弘景亦称：道虽心存，亦须形恭口宣，词列进退，足蹈并使，应机赴会，动静得宜。内心冲神，外以协礼。后凡道教仪中，有人天请命，规定须依按科仪，布露坛场，装严像设，具其斋意。其斋意气氛在醮坛的表现是：“正以清虚，恬静谦卑恭敬，战战兢兢，如履冰谷，若对严君。丹诚谦若，必祈灵应，检敕内外，无使喧杂”。在斋醮科仪中，按诸经斋法，略用三种斋：即供斋、节食斋

和心斋。供斋，以积德解愆。节食斋，和神保寿，谓祭祝之斋。心斋，除嗜欲，澡雪精神，去物累，培击其智，绝思虑。醮坛斋戒的持行，正是以其形式的持之以恒，以其循序渐进的阶次，进行着一种稳妥的求道之法。

第四章 道教与苏州民间风俗

道教是中国土生土长的宗教。千百年来,道教一直是中华民族宗教信仰中的一个重要方面,上自帝王将相,下至平民百姓,都在不同程度上受过它的影响。在中国历史上,道教曾对封建社会的政治经济、哲学思想、文学艺术、风土民情以及科学技术等各个方面都发生过程度不同的影响。鲁迅先生曾说:“中国根柢全在道教”(《鲁迅书信集》卷上)。道教植根于中国文化土壤之中,发生发展在中国封建社会的历史长河里,极富有中国传统文化的特色。

为了实现长生不死,即身成神仙的愿望,道教从开始起便十分重视修炼方术。在道士们的长期实践中,为古代科学技术积累了许多有价值的材料,对于科学技术的发生发展有重要的意义。如丹鼎派的道士们,为了炼制长生不死的仙丹,积极从事于炼丹活动,并留存下了许多重要的著作。汉末魏伯阳的《周易参同契》,借《易》道以阐发丹道,其中包含着丰富的科学知识成分,为我国古代化学、铸造技术、气功学、养生学留下了宝贵资料。东晋时葛洪的《抱朴子内篇》,有关物种变化的一些论述,及其具体介绍的多种炼丹方法,对化学和生物学都有极为重要的贡献。

在“医道通仙道”、“道有四分医”的道教传统影响下,许多道教学者往往兼攻医学和药物学,葛洪就曾明确指出,习道者必须“兼修医术”。南朝梁时的陶弘景,就被称为“世界药物学的创始人”。唐初的孙思邈,更是这方面的杰出代表。宋代的王怀隐、马志,元代的

马丹阳,明时的赵宜真,清代刘一明、徐大椿等等,都是熟谙医药,精通医道的著名医家。道教的养生学,内容相当广泛,涉及导引、吐纳、行气、服食、守一、房中、按摩、居处、养性等等许多方面。如房中术,其中不乏生理卫生知识,服食,亦有医药学知识,在历史上都曾产生过相当广泛的影响。道教内丹术,专讲人体精、气、神的修炼方法,在宋、元时代颇为兴盛,名家辈出,论著甚多,特别经过明清以来内丹术通俗化、公开化的普遍流行,在社会上产生了相当广泛的影响,乃至当今风靡世界的气功学,也与道教内丹关系密切。

由于道教产生、发展于中国封建社会,又与广大人民群众的心理状态、行为准则等息息相关,可以说道教的内容几乎完全是民俗学研究的范畴。道教起源于民间,承传了中国原始宗教信仰的内容。为适应民俗信仰的需求,在自身的发展过程中,道教积极汲取各方面的营养,并不断进行自身的调整,特别是明清以来,通过借鉴儒、佛两家的理论和结合民间传统,使道教在社会化、民俗化方面有了很大发展,对社会生活的影响更加广泛。

道教起源于民间,本来就为民俗的一部分,其信仰的许多内容一直都没有脱离开民众世俗的经济日用,如书符招仙、役使鬼神、祈晴求雨、禳灾去祸,乃至生男育女、发财致富、功名寿考之类。宋代以降,又开始有大量的劝善书出现,像感应篇、功过格、阴骘文之类,成为借鬼神之力以约束人们社会行为的蓝本。道教的节日,也是人们从事经济、文化娱乐等社会活动的佳期,有些甚至已失去了道教节日的宗教色彩。可以说道教产生、发展及其流变过程,也就是道教信仰民俗事象形成的过程。道教虽然给中国民俗增添了一些迷信色彩,但也给人们带来了某些生活的调节,精神的愉悦和心理的满足。鉴于此,本章以苏州地区风土习俗为例,揭示道教和风土民俗的关系,以及道教在苏州地区传播和发展的规律。

第一节 道教节日与苏州民间节日

道教与民俗关系最近者是道教的节日。道教节日一般都是神的诞生日。由于道教信奉的神很多,因此其节日也特别多,其中与苏州民俗关系较大的,不下于二十个。如道教的正月十五日天官诞生日,四月十四日吕祖诞生日,六月二十四日雷尊诞生日等等。每逢这些道教节日,不光道众要举行各种祭祀活动,苏州地区的士农工商也纷纷参预其中。

道教节日一般都设有庙会,在此期间,人们趋之若鹜,摊棚林立,百货杂陈,说书卖艺的、杂耍唱戏的竞售其技。据清顾禄《清嘉录》卷一记载,如新年,苏州玄妙观的情景是:三清大殿前乡人争买芒种春牛图。观内设有市鬻之舍,晨集暮散。所鬻多糖果、小吃,琐碎玩具,间及什物而已,而橄榄尤为聚处。又有杂耍诸戏,来自四方,各献所长,以娱游客耳目。像高竿、走索、翻跟斗、吞剑、弄刀、弄髻、舞盆、踏高跷、撮戏法、飞水、摘豆、大变金钱、摆架子、猴猕撮把戏、木人头戏、牵丝戏、隔壁戏、百鸟像声、西洋镜、粉人、太平箫、地铃、丝鹞等戏法,以及说因果、演奏摊簧等,热闹非凡。新年庙会一般都要从正月一日延续到十六日。这时的玄妙观,不仅是道士和信教群众举行斋醮的场所,也是各种商业、杂戏活动的集中地,又是百姓士庶进行商品交易及游观娱乐的场所。从这里不难看到,道教节日对苏州民俗的影响之大。

在旧时吴中一年的时令风俗中,含有宗教性质的节日以道教为最多,几乎每月都有。如正月一日,既是传统的元正吉日,又是道教的天腊良辰;正月五日 is 路头神(俗称财神)的诞生日;正月十五日,既是民间传统的元宵节,又是道教上元天官和张天师(道陵)的

诞辰。二月二日，是土地神生日；二月三日，是文昌帝君诞辰；八日是祠山张大帝诞辰；十二日是百花神生日；十五日是老子诞辰。三月三日是真武大帝诞辰；三月十五日是玄坛财神诞辰；三月二十八日为东岳大帝诞辰。四月十二日是蛇王生日；四月十四日是吕纯阳祖师诞辰；四月二十八日是药王的祭祀日；夏至日，为元始天尊圣诞。五月十三日，俗称为“关老爷磨刀”日。六月二十三日是火神诞辰；六月二十四日是雷神、二郎神、关圣帝君的诞辰；六月二十五日，是辛天君和茅君（固）的诞辰。七月十五日是中元地官圣诞；晦日，为地藏王生日。八月三日是为灶君生日；八月八日是八字娘娘生日。十月一日是民岁腊之辰；十月三日，是大茅君诞辰；十月十五日，是下元水官圣诞。十一月的冬至日，是灵宝天尊诞辰。十二月二十四日是送灶君日，十二月二十五日为接玉皇大帝之日；除夕夜，接灶神。每逢上述道教的节日在旧时苏州大都有庙会，因此在这些节日里，不单单是道士们在举行宗教活动，而且几乎成为全社会的活动佳期。以下举几个有代表性的例子来具体说明一下道教节日与苏州民间节日的关系。

一年一度的正月初一，既是民间传统的元正吉日，又是道教的天腊良辰。道教有五腊良辰的信仰，正月初一又称元日，即道教五腊之天腊良辰。《云笈七签》卷三十七《说杂斋法》云：正月一日为天腊，五月五日为地腊，七月七日为道德腊。十月一日为民岁腊，十二月节日为侯王腊，并称“此五腊日，宜修斋，并祭祀先祖”。所谓“腊”者，应邵《风俗通义》卷八引《礼传》云：腊者猎也，言田猎取兽以祭祀其先祖也。或曰腊者，接也，新故交接，故大祭以报功也。汉家火行，衰于戌，故以戌腊也。”《汉书·礼志》也有“腊者报诸鬼神、古圣贤有功于民者也”的说法。其实，就是以猎来的野兽祭神、祭先祖，或祭古圣贤和有功于民的鬼神，这是中国自古以来的传统。（《艺文类聚》卷五）后来这种传统观念逐渐衍变，形成了欢度该节的诸多习俗，如贴春联、贴年画、贴福字，放爆竹、守岁、拜年等。其

实这些习俗本皆源于以上传统观念。像贴年画，即起源于古时用以驱邪避害的门神画。东汉时，门神是神荼、郁垒和成庆等（《独断》）。南朝梁时，正月一日，“绘二神贴户左右，左神荼，左郁垒，俗谓之门神”。（《荆楚岁时记》）到了唐代，又有秦琼、尉迟恭和钟馗等当时人物形象的“门神”。迨及北宋，随着木版雕刻技术的发展，出现了木版印刷的“纸画”，即后来的年画。它不仅替代了过去画在桃木板上的门神，而且增添了喜庆的色彩。再如燃放爆竹，原意也是为惊吓和驱逐恶鬼。《荆楚岁时记》云：“正月一日，是三元之日也，鸡鸣而起，先于庭前爆竹，以辟山魃恶鬼。”后来吴中的闭门炮仗、开门炮仗，已不仅是驱逐鬼魅了，并掺进了除旧迎新的意义。据《吴郡志》记载，在宋代以前，吴中欢度元正吉日的习俗与道教关系不太大。到了元代，全真道教得皇室隆遇，遂使道教天腊良辰祭祀天神的斋醮逐步同苏州民间庆贺元日联系在一起。冯慕冈《月令广义》云：“元时，元日于长春宫建醮，岁以为例。”至明代，苏州玄妙观赐封为“正一丛林”，成为吴中新年最热闹的地区。

三元圣会亦称三元节，即正月十五、七月十五和十月十五。这三天，既是道教所信奉的天、地、水三神之诞生日，又是民间的上元、中元、下元节日。道教宣称阴阳始判，天地形成后，乃有天官、地官、水官三帝出而治理天、地、水三界，并谓三官本自三元真气而生，后被元始天尊敕封为“三官大帝”。因此“三官”即“三元”，亦即上元、中元、下元之正神。三官大帝在道教中的地位颇高，在民间也有较大影响。明归有光《汝州新造三官庙记》云：“三官出于道家，其说以天、地、水府为三元，能为人赐福、赦罪、解厄。”《梁元帝旨要》云：“上元为天官赐福之辰，中元为地官赦罪之辰，下元为水官解厄之辰。”

中国民间的传统节日，开始大多带有浓厚的宗教色彩，后来逐渐掺进了新的内容，使之具有一定的实用意义。如道教信奉的上元节，起初只是给“天官”神过生日，后来逐渐增加了祈求天官赐福，

在新的一年里能风调雨顺、五谷丰登，使普天下的黎民士庶都能安居乐业。又如七月十五日，是道教信奉的中元节，即是中元地官赦罪之辰。《艺文类聚》引道经说：“中元之日，地官校勾，搜选人间，分别善恶，诸天圣众，普诣宫中，简定劫数，人鬼传录，饿鬼囚徒，时皆集。”就是说，在这一天地官按人之善恶同诸神一起研究和决定人们的灾咎寿数。所以这一天万鬼集结等待判决，因而也叫“地官勾校”或“地官赦罪”。佛教传入中国后，也把“盂兰盆会”节安排在这一天，作为超度饿鬼的日子。旧时，皇家在这一天要外出朝陵，放河灯万盏；地方官则要派人祭享江海鬼神；民间百姓在这一天要荐悼孤魂，或在家祭祖，或外出拜扫祖坟。清顾禄《清嘉录》卷七记苏州七月半：“官府亦祭郡厉坛。游人集山塘，看无祀会，一如清明。人无贫富，皆祭其先。新亡者之家，或倩释氏、羽流，诵经超度，至亲亦往拜灵座，谓之新七月半。”苏州乡农之家在这一天还有“斋田头”的习俗，也就是在田间阡陌相交或十字路口，以粉团、鸡黍、瓜蔬之类祀田神。据《清嘉录》载，旧时这一天苏州地区家家户户几乎都要用锡箔折成银锭，沿路焚烧；或以纸糊法船，临池焚化；或以纸扎成无数奇形鬼怪，排列街市；或剪红纸灯，状莲花，焚于郊原水次者，名曰水旱灯，谓照幽冥之苦。凡遇三元日，道观中均要在白天设祈福延生大醮，夜晚做忏悔、施食、度亡道场，黎民士庶也要拈香、吃素。宗教信仰与民间习俗相结合，可说是中国古代社会现象中的一大特色。

我国民间以道教所崇奉的神仙诞辰为节日的很多，但各地各有所重，苏州最重四月十四日吕祖誕生日和六月二十四日的雷尊誕生日。每逢该节日，大都有庙会。如每年四月十四日前后三天，福济观（俗称神仙庙，相传当年吕洞宾曾化为乞丐寄居观中）都有庙会。这期间，不仅黎民士庶骈集进香，道士修斋醮会；而且郡府官员也要来此致祭。在苏州民间习俗中，这一天要食米粉五色糕（又名神仙糕）；帽铺制垂须钹帽（谓之神仙帽）以售；仙诞前夕，居民剪

万年青之叶弃之门首，以祈好运。医士或招乐部伶人集厅事，击牲以酬，或酌水献花，以庆仙证。再如六月二十四的雷尊诞日，亦颇为热闹。雷神信仰起源甚早，也是古代人们对自然现象崇拜的延续。后来道教吸收了民间雷神信仰并加以改造，给雷神增加了“主天之灾祸，持物之权衡，掌物掌人，司生司杀”等社会职能。并有以六月二十四日为雷神显示人间之日的传说，如《明史·礼志四》记载：弘治元年“尚书周洪谟等言，雷声普化天尊者，道家以为总司五雷，又以六月二十四日为天尊现示之日，故岁以是日遣官诣显灵宫致祭。”

《清嘉录》卷六载：吴俗自六月初至二十四日茹素者，郡人凡十之八九，屠门为之罢市，谓之“雷斋”；或有闻雷茹素者，虽当食之顷，一闻虺虺之声，重御素肴，谓之“接雷素”。这一日常熟致道观，城中玄妙观、阊门外四图观“蜡炬山堆，香烟雾喷，殿前宇下，袂云而汗雨者，不可胜计。”吴会习俗偏重对雷神信仰，大概与宋、元以来内丹和符箓道教结合所形成的神霄新符箓道派在苏州的盛传有关。元明以来，苏州道教以行神霄雷法为最显闻，并涌现出了一批有影响的道士。综观以上所述，道教节日对苏州地区民间风俗的影响是很大的。家庭、村庄，或行会、社团举行各种宗教活动是经常的，只要有所需，即可延请道士设醮。当然，道教在苏州的流传也受到了吴中风土习俗的影响，吴文化进一步丰富了道教文化。

附一：道教节日总览

关于道教的节日，不仅在《无上黄箓大斋立成仪》、《道藏辑要》、《云笈七签》、《诸神圣诞日玉匣记等集目录》、《许真君玉匣记》、《法师撰记》、《上清灵宝大法·斋戒禁忌门》、《天皇至道太清玉册》等道教书籍中有系统记载，即使在一些古典文献或文艺作品中亦随处可见。这里主要依据《天皇至道太清玉册》和《清嘉录》对

道教节日作一简介，以便查阅。

农历正月：

初一，天中节会之辰。其日元始天尊登九玄天太极金书于天帝君；太上老君降现；昊天上帝统天神、地祇朝三清；东方七宿星君下降；徐来勒真人于会稽上虞山传经于葛玄真人。

初二日，天曹掠剩下降。

初三日，太白北斗星下降。

初四日，为开基节。玉晨大道君登玉霄琳房四盼天下。

初五日，邓白玉、王仲甫二真人同飞升。

初六日，建玉枢会以保一月之安。

初七日，为上会日，可斋戒，真武下降。四斗帝君下降。清行甘真人飞升。

初八日，南斗下降。

初九日，太素三元君朝真。

初十日，长生保命天尊下降。

十一日，消灾解厄天尊下降。

十三日，三元集圣。

十四日，三官下降。

十五日，上元节。天官赐福，混元上德皇帝降现。西斗帝君下降。天地水三官朝天。翊圣保德真君下降。佑圣司命真君诞生。正一静应真君诞生。金精山张灵源真人飞升。上元十天灵官神人兵马无映数众与上圣高真妙行真人同降人间考定罪福。

十八日，三元内奏之辰。

十九日，北阴圣母下降，五瘟神行病。

二十日，南斗星君下降。

二十一日，天猷副元帅下降。

二十二日，嗣天师张真人飞升。

二十五日，天蓬下降。北斗出游。

二十六日，北斗出游。翊圣下降。

二十七日，北极北斗下降。

二十八日，许真君诞生。

二十九日，北阴下降。

农历二月：

初一日，天正节，又名中和节。翊圣保德真君下降。冲应太虚王真君、诚应妙远郭真君同飞升。

初二日，鲍翊真人于嵩山遇三皇太乙救苦天尊下降。天曹掠剩下降。

初三日，北极北斗下降。

初四日，南斗星君下降。

初五日，北极天蓬都元帅下降。

初六日，东极东华帝君降生（其日建玉枢会以保一月之安）。

初七日，西斗翊圣真君下降。北斗出游。

初八日，芳春节。太上玉晨大道君登玉霄琳房四盼天下。太素三元君朝真。真武下降。南斗下降。天帝游东井。

初九日，东斗下降。北阴下降。

初十日，长生保命天尊下降。

十一日，大慈大悲天尊普救三界一切众生脱离苦难。消灾解厄天尊下降。

十二日，尹虔子、张石生、李方回三真人同飞升。

十三日，中元葛真君诞生。

十四日，闾丘方远真人飞升。

十五日，真元节。三教宗师太上老君混元道德皇帝诞生。西斗下降。

十六日，天曹掠剩大夫下降。

十九日，北阴下降。

二十三日，翊圣保德真君下降。北斗出游。

二十五日，新罗金真人飞升。

二十六日，北斗出游。虚静冲素徐真人诞生。

二十七日，北极北斗下降。

二十九日，北阴圣母下降。

三十日，大慈大悲大慧真人降现。

农历三月：

初三日，荡邪之日。北方镇天真武诞生。葛仙翁飞升。五方雷神下降。

初八日，元始天尊降元阳上官，集会太罗大梵天，演说灵宝要法，度三界五道一切含灵。

初九日，真武下降。东斗下降。北阴下降。蓬莱都水使者下降。

十五日，元始天尊游玉京元阳上观，集会三界神仙真圣演说道妙。

十八日，太上老君下降。太清宫先天元后降现。后土皇地祇降生。

二十八日，太乙月孛星君降现。

农历四月：

初一日，天祺节。南方七宿星君下降。

初四日，真武下降。太乙救苦天尊下降。天帝游东井。

初八日，启夏之日，太上玉晨大道君登玉霄琳房四盼天下。太上老君西入流沙化胡。三天无上天尊尹真人诞生。葛孝先真人诞生。

十三日，三皇帝君下降。

十四日，紫极洞天纯阳灵宝吕真人诞生。

十五日，东华洞天正阳灵唯真人诞生。

十八日，太上老君集会三界十极群仙。

二十九日，北极圣母下降。

农历五月：

初一日，延生节。太上老君传三天正法付汉天师。

初五日，续命之辰。太乙救苦天尊下降。

十二日，宁覬节。天真上圣示现之辰。

十五日，太上老君降现鹤鸣山。

十九日，天地二气交，造化万物之辰。

二十五日，太平真君升仙。

二十八日，天休节。上元星君下降。

农历六月：

初一日，清灵真人下降。

十三日，太乙真君下降。

二十二日，张元化真人上升。

二十九日，桐柏真人九华真妃真现。

农历七月：

初一日，先天节。太上老君上登太极朝元始天尊大帝。西方七宿星君下降。

十五日，中元地官赦罪之辰。天真乾元之节。其日十令威真人救母于北斗。是日奉道者设醮坛令道士建醮荐拔亡亲上升天界。

十八日，韦处元真人升仙。太真西母下降。

农历八月：

初一日，逐甘之日尹太和真人升仙。

初五日，雷声天帝下降。

初九日，元成节。青华帝君下降。东斗下降。北阴下降。

十五日，太极玉皇太姥武夷显道真君下降。轩辕黄帝乘龙飞升。

二十六日，南极老人寿星现。

农历九月：

初九日，延寿之日。太上玉晨大道君登玉霄琳房四盼天下。三

天扶教辅玄大法师正一静应真君汉朝第一代天师升仙。

十六日，天曹诸司簿录生死名姓。

十九日，日月宫，阴阳宫合通之辰。诸天星曜上清元始分地分各照宫位。北斗天帝下降人间纪算人生命录善恶事。

农历十月：

初一日，成物之日。东皇大帝生辰。玉晨真人降现。

初六日，天曹诸司五岳五帝注生籍。

十五日，下元日。可行道建斋修身谢过。九江水帝十二河源，溪谷大神与阳谷神王水府灵官同下人间，校定罪福。下元水官下降检察善恶事。

十八日，三天奏录之辰。天帝游东井。

二十四日，降圣节。圣母保生天尊降现。

二十五日，天符节。南极长生大帝降现。

农历十一月：

初五日，天应节。郊祀神仙降。

十四日，五帝下降。

十五日，启福之辰。

十九日，三天大法师收降蜀川二十四洞鬼神。

农历十二月：

初一日，群仙会蓬莱。

二十三日，九天采访使、三元考校天官、五方雷部判官、五岳灵官丰都观王下降，考劾人间一年罪福。

二十四日，三界集会之辰。司命上朝。北极下降。

二十五日，三清玉帝同会之辰。

二十九日，三界上真胜游之日。

附二：现行道教节日

月	日	圣 诞	祭 处
正 月	初三	郝祖圣诞	七真殿
	初五	孙祖	七真殿
	初九	玉皇	玉皇殿
	十五	上元	三清殿
	十九	邱祖	邱祖殿
二 月	初二	姜太公、土地神	后土殿、菜园
	初三	文昌	文昌殿
	初六	东华帝君	五祖殿
	十四	高和真君	华祖殿
	十五	太上老君	三清阁
	十九	观音	观音殿
三 月	初三	谭祖、玄天上帝、王母娘娘	七真、真武、王母殿
	十五	张天师、赵玄坛	真武殿
	十八	玉阳王祖、后土皇帝	七真殿、后土殿
	二十	子孙娘娘	娘娘殿
四 月	初三	慈悯真君	华祖殿
	初八	释加佛	三清殿
	初十	贺祖	五祖殿
	十四	吕祖	吕祖殿
	十五	钟离祖	五祖殿
	十八	太山娘娘、紫微大帝	娘娘殿、南极殿
	二十	眼光娘娘	娘娘殿
五 月	初一	长生大帝	南极殿
	夏至日	灵宝天尊	三清殿
	初五	温元帅	真武殿
	十三	关帝赴会纪念	关帝殿
	二十	妈祖	七真殿

月	日	圣 诞	祭 处
六 月	初十	海蟾刘祖	五祖殿
	十三	龙王圣日	菜园
	十六	灵官王祖	灵官殿
	十九	扁鹊真人	华祖殿
	二十	斗姥元君	斗姥阁
	二十三	火祖大帝、马王	火祖殿、马号
	二十四	关圣帝君、高骈真人	关圣殿、华祖殿
	二十五 二十六	蓝祖 协和姥姥	五祖殿 斗姥阁
七 月	初九	邱祖飞升日	邱祖殿
	初十	铁拐李	八仙殿
	十五	中元地官	三清殿
	二十	朗然刘祖	七真殿
	二十七	玉清黄老	华祖殿
八 月	初三	司命皂君	大厨房或火神殿
	二十六	寥一真一	后土殿
九 月	初九	九皇真君、三丰祖师	斗姥阁、三丰殿
	十三	华祖	华祖殿
	十七	财神	火神殿
	十八	高鹗真人、马元帅	华祖、真武殿
十 月	初十	果老张祖师	五祖殿
	十五	下元水官	三清阁
十 一 月	初四	大成至圣孔子	三清殿
	初九	韩祖	五祖殿
	十一	救苦天尊	三清殿
	冬至	元始天尊	三清殿
十 二 月	初八	释迦牟尼佛诞	三清殿
	十二	北极罡星君	斗姥阁
	二十二	重祖王祖诞	五祖殿
	二十三	灶君祭祀日	大厨房
	二十七	王常月真人	祠堂

第二节 道教的神仙信仰与苏州民间风俗

道教本来起源于民间，一开始就与群众的世俗生活结下了不解之缘。另外，道教的产生及其流传，与先秦道家学说和巫术迷信等有密切联系，并且与神仙家的神仙信仰和方术有关。道教对世俗生活影响最深的是继承和发展了远古时代的鬼神崇拜以及对自然神的观念。道教的神仙信仰和成道观念与民俗相结合，可以说是中国古代民俗学的一大特色。

道教的教理教义及其炼养方术即外丹服食，对历代统治者和有文化素养的士大夫阶层曾产生过重大影响。对民间有影响的则主要是它的神仙谱系、科教仪式和修炼方法等较低层次的宗教观念及其所表现的仪式和方法。渗透在中国世俗文化中的，就是由这些神谱、仪式、方法所体现的神仙信仰、鬼神观念以及与之有关的善恶报应等伦理信条。

有关神仙的传说，在春秋战国时已流行于东方沿海及南方广大地区。秦、汉以来，由于秦始皇、汉武帝等最高统治者的提倡，神仙方术在社会上大为流行，并与道家思想合流。道教自东汉形成后，不仅继承了神仙家思想及其方术，并不断加以补充和发展。于是追求长生不死，修仙得道，便成为道教的根本信仰和最高目标，这也是道教与追求死后幸福的佛教、基督教相区别的明显特征。这种神仙信仰以及长生不死观念，对中国人的思想影响颇深而且广，所以道教也常被称作“仙道”，甚至有人称道教是“贪生的宗教”。

求长生、求享乐是人们的一种要求。为迎合人们的这种需要，在道教的产生和发展过程中，不仅把修道成仙、长生不死作为自己所崇奉的目标，并继承和发展了旧时的神仙信仰。经过历代统治者

的崇信与提倡,它除影响了上层士大夫的心理状态、行为准则、志趣崇尚外,也影响了下层广大民众的世俗生活。由于道教所宣扬的神和仙,不单单是长生不老、游乎方外,而且神通广大,法力无边,无所不能,因而派生了诸多民俗事象。如吴地风俗中,于五月“男女佩带辟瘟丹,或焚于室中,益以苍术、白芷、大黄、芸香之属,皆以辟疫祛毒”;且有于五月五日端午时烧蚊烟之俗,谓能令夏夜无蚊蚋之扰。是日中又有结五色丝为索,系小儿之臂,男左、女右,称“长寿线。”(《清嘉录》卷五)这种民俗事象,本质上就含有神仙信仰的因素。正因道教吸收了民间祠祀的传统信仰,所以与世俗生活比较贴近,特别是明清以后,道教的神祀、法术、节日也随着信仰世俗化的趋势而越发深入到人们的社会生活当中,这是道教所以能够流传至今的一个重要原因。

民间信仰有很强的地方性,但就其反映人们世俗生活的程度来说,其所产生的社会效果则是一样的。就像土地、城隍、财神、关帝、灶王、门神等等,虽各地神主不完全相同,但在婚礼之前要告祀于土地,送葬悼亡要告祀于城隍等等,许多地区都是相同的。下面仅以苏州地区所信奉的与道教关系密切的民间俗神为例,略加叙述,以见道教信仰与民间风俗的关系。

在苏州地区民间信仰的神很多,是难以分清道教神还是民间神的。如在苏州风俗中,腊月有“荐茶、酒、糕、果于寝室,以祀床神(俗呼床公、床婆)”以祈来年之顺遂安寝。又如花神,苏州风俗以二月十二日为百花生日,闺中女郎剪五色彩缯,粘花枝上,谓之“赏红”。是日,黎民士庶纷集虎丘花神庙,击牲献乐,以祝仙诞。六月二十四为荷花生日,旧时则要画船箫鼓,竞于葑门外荷花荡观荷花纳凉。七月二十日为棉花生日,忌下雨。俗谚云:“雨打七月念,棉花弗上店。”民间信仰的这类小神,不仅繁多,而且庞杂,有些即使苏州的城区与城外也是不尽相同的。

关帝是关圣帝君的简称,俗呼关公或关老爷,即三国时蜀国名

将关羽。关羽与吴国作战时被俘而死，当地人于玉泉山立祠。但自魏迄唐，在民间影响不太大。唐时或有记载言及，称为关三郎，不过仍视为人鬼之流。自宋代以降，关羽忽平步青云。北宋末年，开始被封为忠惠公。元代封为王，明初复封为侯，至万历四十二年，封为“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君”，妻、子皆得厚封，并辅以丞相二人，之后又有关帝之称。自明清以来，关圣帝君的信仰已不限于某一宗教范围，既列为国家祀典，又是民间供奉的对象。迨及清朝，关帝庙已遍及全国。《陔余丛考》卷三十五云：“今且南极岭表，北极塞垣，凡儿童妇女，无有不震其威灵者。香火之盛，将与天地同不朽。”有清一代，关帝俨然成为人神之首，与文圣孔子齐肩而为武圣，民间各行各业对之顶礼膜拜又甚于孔子。相传每年五月十三日为关帝生日，是日朝廷要遣太常寺致祭，苏州地方官亦致祭于周太保桥之庙。清代苏州城五方杂处，人烟稠密，贸易之盛，甲于天下。外埠商贾，各建关帝祠于城西，以为主客公议规条之所，栋宇壮丽，名为会馆。五月十三日之前，就已割牲演剧，张灯结彩，拜祷唯谨。且各行各业都在家进行祭献，鼓声爆响，街巷相闻。观此，对关帝神之信仰，在中国民间诸神中是非常特殊的，上自统治者，下至黎民士庶乃至各行各业。究其原因，就封建统治者而言，在于关羽的忠勇神武，为国捐躯。而下层民众对他的崇拜只在于他的义气干云，坚贞不二。灶神在民间信仰中也是非常普遍的，家家户户都要供奉。灶神也称灶君、灶王，苏俗中又有灶公、灶婆的称呼。灶神信仰的起源非常早，它和土地神、井神、门神、路神等一样，因与人们的饮食起居有密切关系，因此早就成为自然崇拜的一项内容。早在《礼记》一书的《祭法》中，灶神已被列为国家祀典的七祀之一，受到“天子”和庶人的格外崇奉。以前，有关灶神的传说来历大体有两种：一种是将灶神与火神混为一谈，如《淮南子·汜论训》、《说文》引《古周礼》等，以古代神话中与火有关的大神炎帝、祝融等为灶神；另一种如《礼记·祭法》及汉代的一部分经师则认为所以有五

祀者，是因为户、灶、门、行、中霤，“皆关于饮食起居之至切近者”，祭之所以报德也。无论是把灶神作为火神或是五祀之一，其信奉都是从灶的自然属性及其对人们生活的实际作用而产生的。汉代以降，灶神的职责发生了变化，主要不是掌饮食，而是掌握人间的寿夭祸福。这种观念的起因，与神仙家的神仙信仰很有关系。如《史记·孝武本纪》载，当时的方士鼓吹祠灶可以致物炼丹，导致长生。《抱朴子·微旨篇》云：“又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。算者，三日也。”这样一来，灶神则成了天帝派驻下方的全权监察代表，成为各家各户的主要家神。到了唐宋时期，这种说法被收入了道教典籍《感应篇》，灶神成为道教所崇奉的诸神之一。

由于灶神被视为既掌握司命大权，可直接向天帝汇报，又与人们日常生活最接近，能明察男女老幼的一言一行，所以人们既怕它，又离不开它，因此祭祀都较隆重。如在苏州祀灶风俗中，有六月初四、十四、二十四日祀司灶之说，当地称之为“谢灶”。谚云：“三番谢灶，胜做一坛清醮。”祀司灶时，以米粉作团，素馐四簋，俗称为“谢灶素菜”。又八月三日俗传是灶君生日，是日比户皆具备香烛素糕，以祀于天王堂和福济观之灶君殿。由灶神所衍生的民俗，在腊月中显得最为繁杂，如腊月初一即有乞丐，三、五人为一队，扮作灶公、灶婆，各执竹枝，噪于各户门庭以乞钱，直到二十四日止，俗称此举为“跳灶王”，二十四日夜，比户都要以胶牙饧（即麦芽糖）祀灶，俗称“糖元宝”；又以米粉裹豆沙馅为饵，名曰“谢灶团”。

据《吴县志》称：“二十四日祀灶，名送灶。用糯米粉团、糖饼，云灶神以是日上天，言人过失，用此二物粘其口。”所以粘灶神的口，主要目的是让灶神难以开口，少说自家的坏话。送灶神之后，至除夕又要接灶神，即“安灶神马于灶陞之龕，祭以酒、果、糕、饵，谓之接灶”。南宋范成大《祭灶词》言苏俗腊月二十四送灶神风俗颇详。其词曰：“古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。云车风马小留连，家

有杯盘丰典祀。猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。男儿酌献女儿避，酹酒烧钱灶君喜。婢子斗争君莫闻，猫犬触秽君莫嗔。送君醉饱登天门，杓长杓短勿复云，乞取利市归来分”（《古今图书集成·神异典》卷三十三）。祭灶神风俗是民众按自己的需要塑造神灵，是自然神社会化的生动写照。

中国古代无财神信仰，财神的出现，是社会商品经济发展的产物。由于各个地区经济发展的不平衡，以及经济发展的时代差异，反映在信仰上，就形成了不同时代不同地区对众多财神各有所尚的局面。就苏州地区民间信奉的财神来说，有何五路和武财神黑虎玄坛赵公明。在明代，苏州风俗中有五路神之祀，到了清代则称之为财神。清顾禄《清嘉录》卷一云：“正月五日为路头神诞辰，金锣爆竹，牲醴毕陈，以争先为利市，必早起迎之，谓之接路头。”苏俗于是日，“市估祀神，悬念返肆，谓之开市”。《长洲县志》云：“五日，祀五路神，始开市，以祈利达。”以上记载并见《元和县志》和《吴县志》，可知苏俗对财神信仰的重视。苏俗虽有五路财神信仰，然就财神信仰的广泛性来说，要属武财神黑虎玄坛赵公明了。赵公明之名最早见于晋干宝《搜神记》卷五，谓上帝差三将军督鬼下取人命，赵公明即三将军中之一。元明以降，道教典籍则称张天师道陵初于龙虎山炼丹，天帝遣赵公明守护丹炉（《历代神仙通鉴》卷九）。于是逐渐产生了这样的传说，即赵公明本秦人，于终南山得道，戴铁冠，执铁鞭，黑面浓须，骑黑虎，因护张天师丹炉有功，封正一玄坛元帅，也被称为“上清正一玄坛飞虎金轮执法赵元帅。”《三教搜神大全》谓其能驱雷役电，呼风唤雨，攘灾除瘟，买卖求财，使之宜利；而称其职本掌雷部星宿，为道教执法天神之一。据《清嘉录》记载，苏州祭祀财神，以“三月十五日为玄坛神诞，谓神司财，能致人富，故居人多塑像供奉。”

门户与人们起居密切相联，因而门神在中国民间也是受到广泛信仰的。但是所崇奉的门神，各个时代或各地区都不尽相同。如

苏州风俗对门神的理解,就有钟馗、神荼、郁垒、秦琼、尉迟恭,还有门丞、门尉和温、岳二元帅等。

《礼记·月令》孔颖达《疏》则谓门神乃阴气之神,“是阴阳别气在门户者,与人作神也”。

据传,古代民间信仰门神的另一职能,是驱鬼辟邪,保障家庭平安。这种传说在汉代民间颇为流行。《风俗通义·祀典》引《黄帝书》云:“上古之时,有神荼与郁垒昆弟二人,性能执鬼,度朔山上有桃树,二人于树下简阅百鬼,无道理妄为人祸害,神荼与郁垒缚以苇索,执以食虎。”于是人们在除夕时悬挂桃人、苇索,门上画二神和虎的形象,用此方法来驱鬼辟邪。这种风俗以后简化为悬桃符驱邪,而守卫房门的责任自唐以后逐渐移交给钟馗和武士门神,但在宫廷、贵族家庭仍沿袭除夕悬挂神荼、郁垒像的习俗,一直到近代。旧时在苏州祭门神的风俗中,于除夕时,甚至不贴流行的门神肖像,而只在门上贴以用红纸书写的神荼、郁垒的名字,以代门丞(《清嘉录》卷十二)。苏州还有于清明之日插杨柳于门上,除夕“值炭于门户之侧,名曰掌门炭”的风俗(《清嘉录》卷十二)。《崑新合志》云:“除夕,每门必倚长炭,名把门炭,俗称炭将军。”唐代以后,门神逐渐改为画钟馗和武士。《补笔谈》卷三有唐玄宗时吴道子画钟馗像,《五代史·吴越世家》有“岁除画工献钟馗击鬼图”等记载。所画钟馗形貌狰狞古怪,能劈吃小鬼,很符合古人造神的心理,因此在民间广泛流传。后来人们就绘其像贴于门上、壁上,取代了神荼、郁垒的门神地位。道教称钟馗为祛邪判官,说它和八仙之一的张果老同是混沌初开时的黑白二蝙蝠所化(《历代神仙通鉴》卷十四)。自唐末以来,民间风俗多于除夕之夜悬钟馗像于门上,也有挂钟馗图于正堂壁上的。苏州风俗则在除夕之夜书写钟馗之名斜贴于后门以却鬼,并使乞丐者“衣坏甲冑,装钟馗,沿门跳舞以逐鬼,亦月朔始,届除夕而止,谓之跳钟馗。”(《清嘉录》卷十二)到了清代,吴中民间于除夕所贴之门神,一般都是彩印的秦琼、尉迟恭之

像。

城隍神在中国民间信仰中也极为重要。关于城隍神的起源，一般都以《礼记·郊特牲》天子八蜡中的水庸神为据。水庸，即沟渠，古代城镇多有护城沟渠，所以以它为城镇守护神。城隍神的掌职不仅守御城池，保障治安，而且当地的水旱吉凶、冥间事物全都委托给了它，宋代乃至将士人的科名桂籍也归其管辖。城隍神的分布，南北朝时尚局限于江南几个地区，中唐以后已相当普遍，至宋代则几乎天下府州县城皆立庙奉祀。《古今图书集成·神异典》引宋龚明之《中吴纪闻》说：“吴俗畏鬼，每州县必有城隍神。”迨及元代甚至有所谓都城隍，成为国家守护大神。唐、宋时代，封建社会高度发展，城镇人口集中，商品贸易繁荣，城镇地位日益重要，作为城镇守护神的城隍，当然香火就旺盛起来。不过天下城隍神的名号则因时间、地点的不同而有所不同。如姑苏所奉城隍，在宋代之前为春申君。按春申君初相楚，考烈王封其于江东，因城故吴墟，以为都邑。《吴县志》亦云：“春申君尝造蛇门以御越军，其庙食于此也固宜”。但今苏州的春申君庙，已非城隍神。据宋赵与时《宾退录》卷八记载，当时城隍之“祠几遍天下。朝家或锡庙额，或颁封爵。未命者，或袭邻郡之称，或承流俗所传，郡异而县不同。至于神之姓名，则又牵强附会，各指一人。”

宋代以来，城隍神信仰在民间影响日益扩大，于是道教很快便把这个有威慑力的神吸收进了自己的神谱体系之中，以它为剪恶除凶，护国安邦，旱时降雨，涝时放晴，并管领一方亡魂之神。据宋吕元素《道门定制》卷二载：道士建醮为死者超度，要具“呈城隍牒”。元代，城隍神信仰益加兴盛起来，不仅祠庙“壮如王者之居”，而且其职掌还“司分善恶，部领山川”，香火颇盛，每逢初一、十五两日，人们便纷纷涌到城隍庙，祈福禳灾（《日下旧闻考》卷五十）。明太祖朱元璋更是推波助澜，称“城隍神历代所祀，宜新封爵。”于是对城隍大行封赏，除京都、开封、临濠、太平、和州、滁州封为王爵

外,所有的府皆封为监察司民城隍威灵公,州皆封为灵佑侯。并且还下令仿照各级官府衙门的规模建造城隍庙,供奉木主,撤塑像,取其泥涂壁,绘以云山,用“以监察民之善恶而祸福之,俾幽明举不得幸免”。又命令各级官员赴任时,都要向城隍神宣誓就职,以借助人们对当地城隍神的信仰来强化各级地方官吏的地位及其行政权力。

由于城隍神信仰在民间影响的扩大深入,加之统治者的扶植提倡和列入国家祀典,因而以城隍神信仰为中心,派生出许多民俗来。如苏州风俗中,于正月岁朝民间有“烧十庙香”的风俗,《清嘉录》卷一谓:“郡县城隍庙及本里土地诸神祠,男妇修行者,年初皆往烧香,必经历十庙而止,谓之烧十庙香。归必炷香于家堂司命诸神之前,曰回头香。”自明洪武三年诏置木雕城隍偶像以来,各地城隍庙中,不仅添建了城隍奶奶的卧房,以及两廊的各号房中所塑的各等怪像,而且都有两尊城隍像,一尊是泥塑的,是永远不动的,一尊是木雕的,是供抬着出巡的。每当三月清明日,是城隍神出巡之时,不仅官府要至虎丘厉坛致祭,而且还要抬着城隍出巡。据《清嘉录》卷三记载,当时不仅抬城隍像,还有十乡土谷、土地诸神,而土谷神又咸以手版进谒城隍神。

明、清时期,由于城隍神与各级封建官府紧密联系在一起,所以在一些民间传说和文学作品中,城隍神常常被作为贪污、残暴、腐败无能的封建地方官吏的象征,而受到嘲笑和抨击,因而人们对城隍神的信仰也逐渐减弱了。

苏州风俗中的道教信仰,不仅体现于民间节日中的烧香还愿,拜神求子等方面,在世俗生活中也有反映。如民间有小儿寄名道观或佛寺的习俗。宋代文莹《湘山野录》卷上云:“吴越旧式,民间尽算丁壮钱以增赋役。贫匮之家,父母不能保守,或弃于襁褓,或卖为童妾,至有提携寄于释老者。”

明清之际,这一风俗有所变化,不一定非要将儿子寄名于庙

内,而只要在观音座下皈依寄名就可保长寿了。

春季各乡土地神庙还有“解天饷”之举。据《清嘉录》卷三记载,庙中设柜,收纳阡张、元宝,俗呼“钱粮”,居民还必须输纳制钱若干文,名曰“解费”,然后将“钱粮”焚化于上真观玉帝殿庭以祈福,名曰“解天饷”。这类以烧香焚化纸锭以祈福保平安的观念在民间至今仍影响很深。

由道教信仰所派生出的诸多民间风俗,完全是出于人们的心理作用,无论是崇拜偶像以求福佑、治病、招财、进子等等,皆非偶像在真起作用,都不过是人们心理上的一种无可奈何的寄托罢了。正如南宋储泳《祛疑说》所云:“设土木像,敬而事之,显应灵感,此非土木之灵,乃人心之灵耳。”加之道教有许多劝人向善的一套设教,有一个神、鬼对峙的谱系,这个体系中象征着“正义、圣洁”的神仙与仙境是供人“向善”时遐想的美好境界,而象征着“丑恶”与“肮脏”的鬼魅与阴间,又是在人们“向善”时用以提醒人们应对自己行为进行检点,因而它已不单单是将这个鬼神世界从外在强加给人们,而是从意识形态上诱导人们通过某种道教仪式自觉地将心理潜能升华为一种对美好境界的追求的力量。道教信仰虽然使民间风俗带有一些消极的迷信成分,但是它对人们追求美好境界以及“向善”的力量方面也确实有积极的一面。

第三节 道教的戒律规范和神仙方术与苏州民俗

道教的某些戒律规范和以成仙得道为目的的神仙方术,如戒律规范中的斋戒、宗教伦理观念、禁忌和神仙方术中的占验、命相、医术、金丹、服食、房中术、祈禳禁劾、符咒诸术等等,也给吴中民间习俗带来一定的影响。

斋戒、祭祷之事，中国古已有之，如《礼记·曲礼篇》谓“戒斋以告鬼神”，《孟子·离娄下》“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝”的说法。道教不仅承袭了这些，而且作了进一步发挥，并制有固定的戒规条文。由于道教斋戒是为醮坛祭祷而设，故醮坛祭祷又称斋醮法事，俗称为做道场。由于道教的斋醮法事名目繁多，礼仪各异，再加上道派不同，南北地区民俗的差异，因而道教的斋醮科仪没有统一的严格模式。根据法事目的、经文内容，在活动场所中所做的行礼、叩礼、巡回转经等需要，道士们在法事活动中又说又唱，又有音乐，又有舞蹈，犹如歌舞剧。斋戒、祭祷本是一种传统的古老风尚，如《说文》中就有“巫以歌舞降神”的记载，后经道教的进一步加工，使之对民间习俗发生了更深的影晌。

关于道教诸经所说的斋法（即斋的方式），名目甚多，大致可分为三类，一者设供斋，二者节食斋，三者心斋。《云笈七签》卷三十七《说杂斋法》谓人修设供斋，可以积德解愆；节食斋，可以和神保寿，而心斋则“疏淪其心，除嗜欲也”。两晋、南北朝以来，这三类斋法经过道士们的推演，其具体名目、方式极为繁杂，如道士修斋，首重虔诚整肃，其目的在于启圣祈真，并在修斋时，必须焚香燃灯。这里不但有以焚香之气可以通感地祇的说法，就是燃灯之灯仪也有具体讲究：“立春、春分燃九灯于庭；立夏、夏至燃八灯；立秋、秋分燃六灯；立冬、冬至燃五灯。本命日十二灯（《四极明科》）。道教认为凡是要仰仗神力的事，如祈福、禳灾、拔苦、谢罪、求仙、延寿、超度亡灵等等，首先都应修斋，修斋成了诵经、礼忏、祭炼、建醮等一切道场法事活动的首务之事。

在设供、节食和心斋这三类斋中，以前两种对后世民间习俗影响为最大，心斋则风行于士大夫阶层中。下面就以苏州民间风俗为例，看看设供斋和节食斋的影响。

在古时，人们由于崇拜鬼神和相信万物有灵，因此特别重视祭祷，而祭祷的主要方式就是设供和节食。如正月九日为玉皇诞辰，

吴中俗称这一日名“斋天”，酬愿者骈集，或有赴穹窿山上真观烧香者。其所以这样的虔诚隆重，因为玉皇大帝是三界（天上、人间、地府）生杀大权的主宰者，是至高无上的天神，总管三界十方，是神鬼世界真正的帝王。又如苏州民间有以正月、七月、十月朔至望日嗜素者，称之为“三官素”的风俗；又有以每月之一、七、十日持斋，称之为“花三官”的风俗。三月十五日为玄坛诞辰，这一日苏俗称“斋玄坛”。六月二十三日是火神诞，至是日有不御荤酒者，称之为“火神素”；二十四日为雷尊诞辰，自朔日至诞日食素，谓之“雷斋”。七月十五日为中元日，习俗更有风趣。这天“农家”要具粉团、鸡黍、瓜蔬之属，于田间十字路口祀田神，谓之“斋田头”。《清嘉录》以为七月十五日之祀，犹古之秋社耳。设供持斋在旧时民间可说是习以为常，凡是与鬼神、灵怪等等有关联的节日或事，都要修斋设供，以示虔诚。民间还有见神辄拜、祀祖烧香燃灯、摆设供品的传统风俗习惯，这其中不能不说有些是因为受了道教的影响。

早期的道教戒律又曰“道诫”，最早见之于《太平经》，如“虚无为自然图道毕诫诫”、“贪财色灾及胞中诫”、“有过死谪作河梁诫”、“衣履欲好诫”、“不孝不可久生诫”等。《老子想尔注》中则有“道贵中和、当中和行之；志意不可盈溢违道诫”、“人欲举动勿违道诫”，等等。这些“道诫”主要是对行道之人的劝诫、警告，也是教团组织用来规范人心，制约其行为的规定。后来“道诫”发展成为“戒律”，是教团假借天神之名，用以制约教徒思想言行，防止“恶心邪欲、乖言戾行”的规范。道教教义谓，人的罪福、生死、贵贱等，都是行愿所得，非道非天非地非鬼所为，完全是由自己所为而得，故要求学道之人，必须积善、定念、修德、理身，有所禁戒而不为恶行，精进为善，积功累德，以求仙道；否则，学道不受戒，登仙无缘。因此，道教非常重视戒律规范。唐代以前，道教戒律规范主要是用来整顿与约束道教徒的。其在今世俗民众中影响的扩大以及深入，则是北宋末年的《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》和《功过格》之类的劝善

书相继出现以后的事。这些劝善书籍的出现,使封建伦理纲常、佛教的因果报应说以及鬼神观念与道教的戒律规范糅合一起,从而形成了一个新的戒规条文。这些劝善书由于得到了儒士及帝王的提倡推行,对明清以来道教的社会化和民间化起到了催化剂的作用。如《太上感应篇》自北宋问世,至南宋大儒真德秀为它作序以来,历经南宋、元、明、清各朝,刻本、抄本、注本“汗牛充栋”,“普天下街衢里巷,无不传布”。道教这些劝善书的广泛流传,使道教戒律规范在世俗民众中造成了相当广泛而深远的影响。

古人修斋沐浴祭祷,除以示虔诚之外,还有祓除邪祟,以防瘟疫的观念。祓,据《说文》的解释,是除灾求福的祭祀。祓的起源很早,《诗经·生民》“以祓无子”,是说周的祖先姜嫄没有儿子,祭祀天神祈祷有子。祓,又有使之清洁的意思,所以这种祭祀又常于水边进行。如《晋书·汝南王亮传》:“太妃尝有小疾,祓于洛水”。古人对于水的崇拜,认为临水可以度厄,就是祛避的方法之一。每当季节变化或环境改变之时,人们不能很快适应就容易生病,那时人们不明白其中道理,以为是鬼怪在作祟,于是依照传统的信仰,创造出一系列祛避禳除的方法来。在旧时,苏州民间从正月岁朝的开门爆仗,到每岁年终时的傩戏,差不多月月都有除禳祛避的行事禁忌。据《清嘉录》所记吴中民俗禁忌,略举于下。

正月:初一,俗忌扫地、乞火、汲水并针剪,又禁倾倒秽物和粪便。讳啜粥及汤茶淘饭。天明未起,戒促唤。岁朝开门,放爆仗三声,云辟疫病。初三日,为小年朝,不扫地、不乞火、不汲水。十四至十六日,谓灯夕,亦称元夕,悬灯于门,鼓乐于庭,不者必遭火灾。城乡妇女相率宵行,必历三桥而止,谓之走百病。各桥梁植木桅,置竹架如塔形,逐层张灯其上,沿河庙观亦植竿引索悬灯,谓造桥灯,皆以禳祓。

二月:土俗以惊蛰节日闻雷声,主岁有秋;若雷动于未交惊蛰之前,则主岁歉。二十八日,忌“老和尚过江”,否则必有风暴;若吹

南风，则主旱。

三月：三日，农民于水滨听蛙声于午前后，以卜丰稔。比户皆以野菜花置灶陴上，以厌虫蚁。妇女小孩头插荠菜花，以祈清目，谓之眼亮花。或以隔年糕油煎食之，云能明目，谓之眼亮糕。清明日，家家门插新杨柳，可祛疫鬼；妇女结杨柳戴鬓畔，谚云：“清明不带柳红颜成皓首。”挂纸钱于墓树或竿者，可赆野鬼。

四月：立夏日，俗以入夏眠食不服，曰注夏；是日虽寒，必著纱衣一袭，戒坐户槛，谓可令人夏中壮健。三、四月为蚕月，红纸黏门，不相往来，多所禁忌，且少妇从事养蚕者，有须要独宿的禁忌。十二日，相传为蛇王生日，进香者骈集于娄门内之庙中，焚香乞符，归黏户牖，能远毒蛇。是日，忌雨。

五月：俗称毒月，忌曝床、荐席及盖房砌灶，犯者不利。朔日，家家以道院所贻天师符贴厅事以镇恶，肃拜烧香。比户堂中挂钟馗画像一月，以祛邪魅。五日，妇女簪艾叶，小孩手足系五色缕，可免瘟病。研雄黄末，屑菖蒲根，和酒以饮，谓之雄黄酒。又有以余酒染小儿额及手足心，并洒墙壁间，以祛毒虫。截菖蒲为剑，割蓬作鞭，副以桃梗、蒜头，悬于床户，可以却鬼疔。还有制绣囊（类荷包之形），中盛雄黄；或彩绒袋铜钱为五色符，皆系襟带间以辟邪。剪五色彩笺，贴门楣、寝次，能厌毒虫。男女佩带辟瘟丹，或焚于室中，以辟疫祛毒。夏至日，居人慎起居，禁诅咒，戒剃头。

六月：六日牵猫犬浴于河，可避虱蛀，晒衣、书，可免霉渍鼠啮。伏天家家吃卤子肉面，可免暑疫。合酱之日忌雷鸣。

七月：立秋日忌雷鸣。七日染红指甲，老人阅之可令目不昏。二十日，俗传棉花生日，忌雨。

八月：朔日早起取草头露磨墨，点小儿额腹，谓之天灸，可祛百病。

九月：十三日俗祭钉靴，以占一冬晴雨。霜降日，天向明，官祭军牙六纛之神，祭神时，演放火枪阵，俗名信爆，谓能祓除不祥，俗

于是夜五更，以听信爆声，云可免喉痛；或剥新粟，放置枕边，到时食之，令人有力。

十二月：朔日至除夕，乞丐装钟馗，沿门跳舞以逐鬼，谓之跳钟馗。二十五日，家家食“口数粥”，云可以辟瘟气。二十九至三十日，家家易门神，换桃符，守岁。是夕为诸神下降之夕，禁恶声谩语及弃污水于地。亥子之交，抱未痘小儿卧囊下，以红帕蒙首，天明始抱回，或撒黄豆于帐顶；或以红、绿线穿黄豆三粒置帏间，谓俱能禳痘。

上述为苏俗岁时禁忌之大略，其中有各地共传者，也有苏地独禁者。

此外，在嫁娶、丧葬、生育、生产、社会交往和祭祀的礼俗中，吴中还有许多禁忌和某些莫名其妙的俗讳。如结婚迎亲：当迎娶轿子一到，女家要向天地供设纸马，父亲还要为女儿行跪拜大礼；新娘上轿时，头顶要戴一纸制的“花髻”（花髻上画有三十六天将，云可以镇邪），脚不能直接踏地；新娘的轿子一到男宅，须面对喜神方向；新娘下轿时，除生肖犯冲的应回避外，有孝在身的、怀孕的、怀抱小孩的，不得临场观礼。再如丧葬中的禁忌就更为繁琐：病人气绝时刻，子女在号啕大哭时，要立即除去蚊帐，并即往召请附近之僧道；道士在念“领路经”时，必须同时焚烧死者平素所服之布裤；并要点“地灯蜡烛”，由内寝室起至大门口止，每越一门槛，必燃一烛于地上。死者大殓时，除亲属外，凡生肖与其所忌之人，概须回避；成殓当夜要延请和尚五人或七人，做超度道场，俗谓之系念；次日又要延请道士七人，做度亡道场，俗谓之转炼。这样可以引导死者至西方极乐世界或至东方蓬莱世界，否则，必不吉利。凡赴丧家陪伴入殓的宾客，回去时，家人必于门前焚烧稻草一束，人从火上跨过而后才可以入内。否则将不吉利。亲友吊丧时送礼忌双，丧家回礼时忌单一。死者大殓后，每逢七日之前一日，子女应手执香烛锭箔等，至附近土地堂、东岳庙，向传奏司、十殿阎王等焚香跪拜，

冀免死者之受刑吃苦，苏俗谓之烧七香，历七七而止。每至七日，必建道场、做佛事，以超度亡灵。在社会生活的其它领域，类似的禁忌和俗讳就不一一细说了。这些大大小小的民间俗忌，听起来十分荒诞可笑，但在科学不发达的时候，又确实是家家户户都要遵守的事，为了生活的太平安宁，人们不得不认真地服从这类禁忌的愚弄。

道教崇敬神仙，认为通过一定的修炼，人是可以得道成仙的。为了实现这一目的，不少道士特别重视方技、方术，如医药学、按摩导引法、冶炼黄白术、相术、神仙术、厌胜、符咒、祈禳、扶乩、风水、驱役百鬼等等。尽管这些方术中大多数都带有浓厚的宗教迷信色彩，可是由于它们与人们的生产、生活关系密切，所以对民间习俗有一定的影响，这在苏州民间的一些习俗中十分明显。旧时正月初一日，吴中农民常常通过晨起看风云以卜田事。谚云：“岁朝东北（风），五禾大熟；岁朝西北风，大水害农功。”正月七日为人日，八日为谷日，九日为天日，十日为地日，人视此四日之阴晴，占终岁之灾祥。正月八日昏时看参星，以占岁中之水旱。谚云：“参星参在月背上，鲤鱼跳在镬盖上；参星参在月口里，种田种在石臼里。”人又以是日参星之隐见，卜上元日晴雨。谚云：“上八不见参星，月半不见华灯。”又如于正月十三日，乡农以糯谷入焦釜，老幼各占一粒曰“爆字娄”，谓卜流年之休咎。正月十五日晚，有迎紫姑之俗，问终岁之休咎。二月，乡俗以惊蛰节日闻雷声，主岁有秋。谚曰：“惊蛰闻雷米似泥。”若雷动于未交惊蛰之前，则主岁歉。谚云：“未蛰先雷，人吃狗食。”土俗以二月十二日天气晴朗，则百物成熟。三月三日，农民听蛙声于午前后，以卜丰稔，谓之“田鸡报”。清明日，农人以插柳日晴雨占水旱，若雨主水。谚云：“檐前插柳青，农夫休望晴。”三月十八日乡民以为白龙生日，是日雨，谓龙归省母，则农有秋。四月八日，农人以是夜雨，主伤小麦。五月二十日为分龙，俗以分龙之次日雨，谓之分龙雨，主雨暘调顺，岁必有秋，有“二十分龙廿一雨，水

车搁拉巷堂里”之谚。六月初三，俗以是日晴，主旱；若是夜黄昏有雨，则日日有之，谓之黄昏阵。谚云：“六月初三打个黄昏阵，上昼耘稻下昼困。”七月，立秋日雷鸣，主稻秀不实。谚云：“秋穀碌，收秕谷。”又以稻秀时，浓雾大作，中有白虹横贯者，俗呼白蜚，亦主稻秀不实，谓之天收。土俗又以立秋时之在朝或在夜占凉燠。谚曰：“朝立秋，冷飕飕；夜立秋，热烘烘。”七月七日前夕，俗以杯盛鸳鸯水，掬和露中庭，天明日出晒之，徐俟水膜生面，各拈小针投之使浮，因视水底针影之所似以验智鲁，谓之“巧”。又以七夕后，看天河显晦，卜米价之低昂，晦则米贵，显则米贱。八月半，俗以此夜之晴雨，占次年元宵阴晴。谚云：“八月十五云遮月，来岁元宵雨打灯。”；又云：“雨打上元灯，云罩中秋月。”土俗以十月一日旦之雨晴，占一冬寒暖。俗又以冬至前逢雨雪，主年夜晴；若冬至晴，则主年夜雨雪，道路泥泞。这类以占卜、占星、风角、望气诸术推知气候变化、农业收成丰歉的民间习俗，大多可以追溯到上古时期的占卜术，其中虽然包含着人们对自身实践的经验总结，但它的根本思想仍是由天人感应的宗教观所派生的。

在旧时苏州，不仅各家各户遇有丧葬、家人病危、家有灾变，或时令不节，或晴雨无时，要建法会道场、设斋求符，而且许多村庄、行会和社团也经常要举行各种名目的斋醮活动。总而言之，只要认为需要，即延请道士设醮。据《清嘉录》记载，苏俗中几乎每月都有道士举行斋醮法会的事，其中以六月最为风行。香客以每三年为一周，就是连续要打三年醮，尔后暂停三年，也有连续打六年者，因而苏州的道教斋醮活动特别盛行。至今在苏州一些地区仍有“香头”作为负责组织、联络建立斋醮的召集人。改革开放以来，随着党的宗教政策的落实，参加斋醮活动的人已不限于苏州城乡以及毗邻地区的群众，台、港、澳地区慕名来苏州玄妙观等宫观打醮的香客也越来越多。设醮的项目、种类也在增多。

综上所述，可见苏州诸多民俗与古代的巫术及后来的道教有

着密切的关系,随着人们科学水平的提高,将会不断剔除其中封建与迷信的糟粕,而保留其优美的民俗形式,为丰富吴文化作出贡献。

后记

本书主要由赵亮、张凤林、负信常、三人编写。赵亮负责编写第一章的第一节和第三节、第四章;负信常负责编写第一章的第二第四节,第三章的第一、二、三、五节;张凤林负责编写第二章、第三章的第四节。在编写本书的过程中,曾得到苏州市宗教事业局和苏州市道教协会诸位领导的大力支持,特别是陈振刚局长、徐刚毅副局长在书稿完成之后,通审全稿,并提了许多宝贵意见,钱荣恩秘书也对本书给予了支持。华文出版社的刘万朗先生,为本书的出版做了大量的工作。谨此表示谢忱。

一九九四年四月。