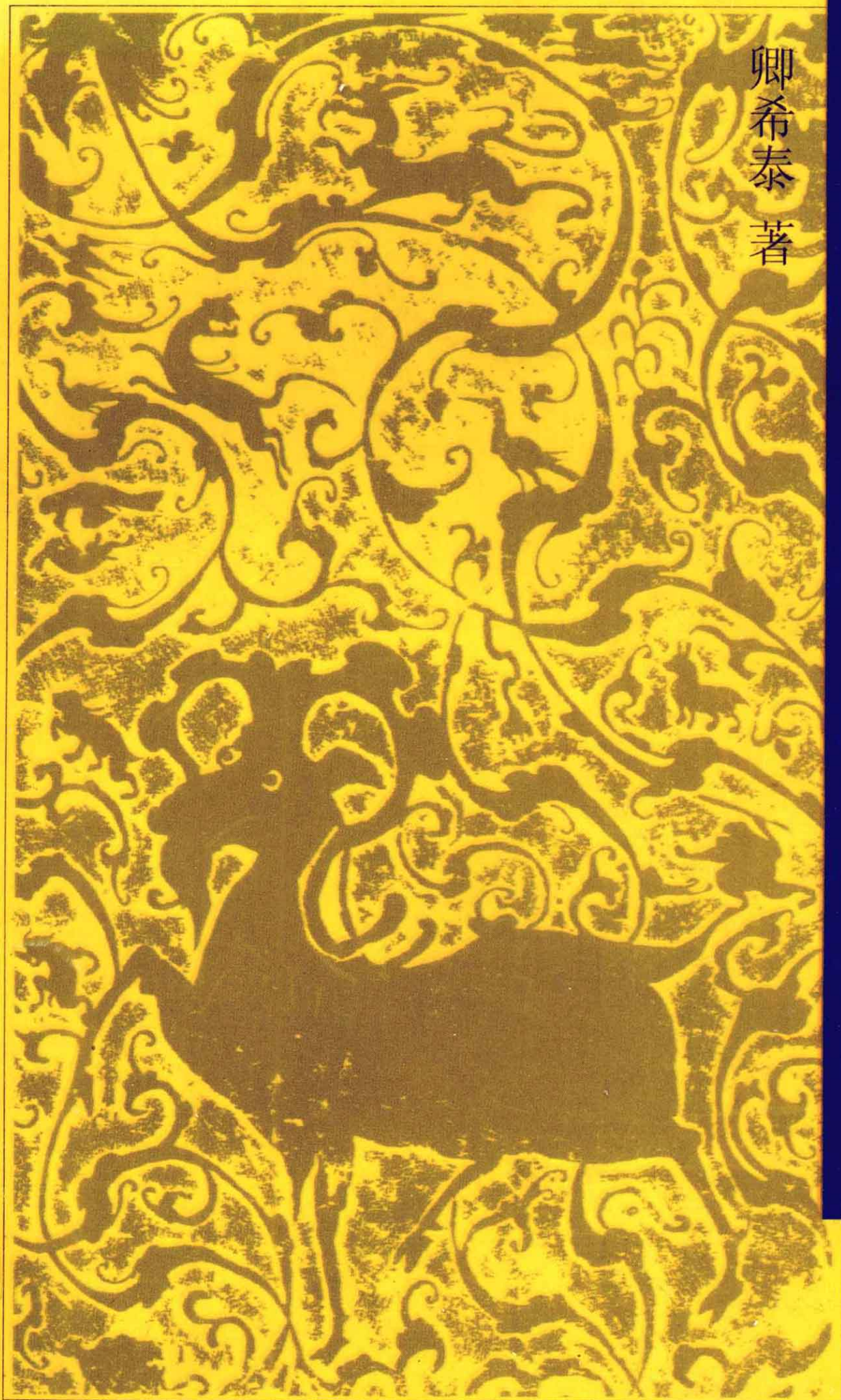


续·中国道教思想史纲

卿希泰 著



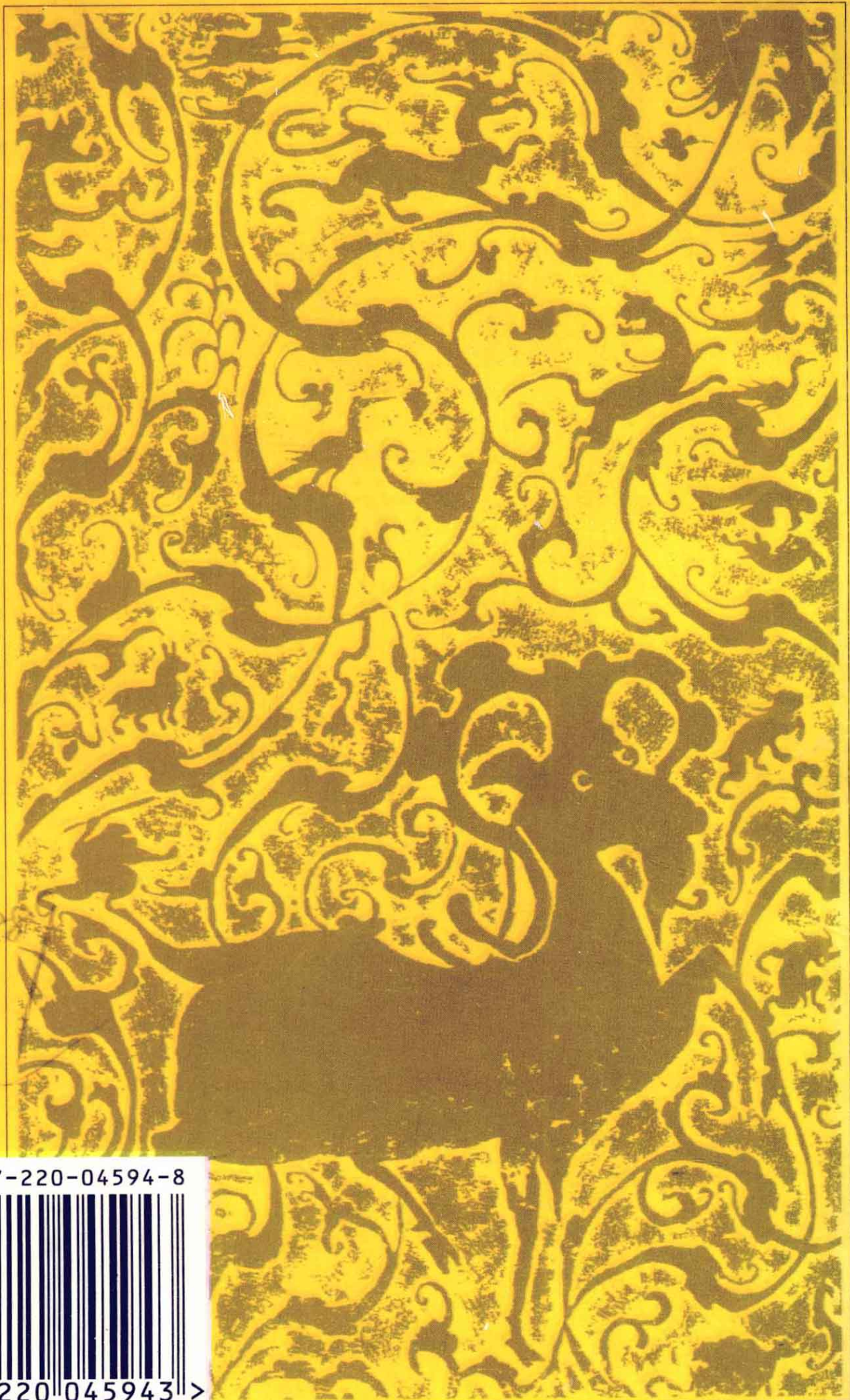
四川人民出版社

续·中国道教思想史纲

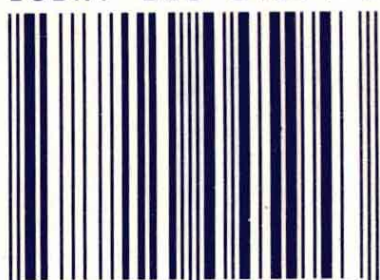
网 址: <http://www.booksss.com>

E-mail: sermcbsf@mail.sc.cninfo.net

封面设计·制作\文小牛



ISBN7-220-04594-8



9 787220 045943 >

ISBN 7-220-04594-8/B·202

定价: 30.00元

续·中国道教思想史纲

卿希泰 著

(川) 新登字 001 号

责任编辑：汪 漪
封面设计：文小牛
技术设计：何 华
责任校对：伍登富

续·中国道教思想史纲

卿希泰 著

四川人民出版社出版发行（成都盐道街3号）

冶金部西南勘查局测绘制印厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 17.625 插页 4 字数 410 千

1999 年 8 月第 1 版 1999 年 8 月第 1 次印刷

ISBN 7-220-04594-8/B·202

定价：30.00 元

目 录

第一章 南宋和金元南北对峙形势下，道教在南方的发展、变革和分化	(1)
第一节 南宋统治者的崇道.....	(1)
第二节 南方符箓道派的宗派分衍和神霄、天心正法、清微、东华诸派的产生.....	(38)
第三节 净明道的形成及其特点.....	(66)
第四节 紫阳派的形成及其传系和特点.....	(83)
第五节 紫阳派之分脉及其修行理论的丰富.....	(111)
 第二章 金朝统治下北方新道派的兴起及其特点	(137)
第一节 金朝统治者的崇道.....	(137)
第二节 太一道在金代的兴起与发展及其特点.....	(160)

第三节	真大道在金代的兴起与发展及其特点·····	(173)
第四节	全真道的产生及其特点。《重阳立教十五论》···	(182)
第五节	全真道在金代的传播和发展·····	(201)
第三章	道教在元代的发展和道派间的合流趋势·····	(218)
第一节	元代统治者的崇道·····	(218)
第二节	全真道在元代的发展及其贵盛。丘处机 对全真道理论的充实和发展·····	(260)
第三节	太一道和真大道在元代的发展及其合流·····	(293)
第四节	李道纯对南北二宗的兼收并蓄及其 “立极设教”理论·····	(314)
第五节	正一道及其支派道教在元代的发展和贵盛·····	(335)
第六节	净明道在元代的传承和更新·····	(336)
第七节	茅山宗在元代的复苏。杜道坚和张雨 对茅山宗复苏的影响·····	(391)
第八节	武当清微派与武当全真派的相互融合关系·····	(417)
第四章	道教在明代的盛极而衰，明代“三教融合” 思想的深入发展·····	(424)
第一节	明代统治者的崇道·····	(424)
第二节	明代统治者对道教的管理·····	(485)
第三节	明代的道教派别。赵宜真与张三丰的 生平事迹·····	(497)
第四节	张宇初的生平及其“天人一致”的	

宇宙观和修道论·····	(521)
第五节 “三教融合”思想在明代的深入发展。“三 一教”的兴起及其“尚夏”的基本思想·····	(538)
后 记 ·····	(558)

第一章

南宋和金元南北对峙形势下，道教在南方的发展、变革和分化

第一节

南宋统治者的崇道

自宋徽宗赵佶这个“教主道君皇帝”连同其子钦宗赵桓以及全家妇孺，于公元1127年4月均被金人“悉虏以去”之后，北宋统治遂告终结。同年五月，钦宗之弟宋朝河北兵马大元帅康王赵构在南京（河南商丘南）即位，重建赵宋王朝，改元建炎，迁都杭州，是为高宗，史称南宋。这时半壁河山已归金人所有，遂与金朝完颜氏和继起的蒙古族奇渥温氏形成南北对峙。

道教在南北对峙的局面下，仍然各自受到南北统治者的扶

植，得以继续发展。直至明代中叶，仍属道教的兴盛和发展时期。只不过在新的形势下，道教的思想内容也相应地有一些新的重大变革，特别是道教内部的宗派兴起，互相争取教会的领导权，从而形成与隋唐五代北宋时期很不相同的显著特点，成为道教发展过程中的另一阶段，也是道教发展史上一个极其重要的转变时期。

南宋统治者对于道教，虽然由于客观条件的制约，在支持道教的力度上不如北宋，但其基本态度仍然是一致的，其崇道政策并未发生根本的变化。这时国力羸弱，递受金人和蒙古人的侵袭，为力求保国延祚，消灾免难，更需要求助于神灵的护佑。故高宗赵构仓皇南渡后，还在面临金军不断南侵的生死存亡关头，即积极营建宫观，延揽羽流，并常去宫观参拜。其中最著者，可略举如下：

一是修建显应观。据宋楼钥《攻媿集》卷54《中兴显应观记》载：高宗赵构曾利用磁州民对“崔府君”的信仰，“中兴”之后，“驻蹕钱塘”时，即“置观于城南”。不久，又“徙于西湖之滨”。不仅“祠宇宏丽”，而且“像设森严，长廊靚深，采绘工致。铁骑戎卒，左出右旋，戈铤旗盖，势若飞动”^①。在宫观的长廊里，绘致“铁骑戎卒”，“戈铤旗盖”，显然是在战败之余，惊魂未定，企图借助神威来为自己壮胆而已。又在观里“为崇佑馆以处羽衣之流。”^②另据李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷2的记载，“显应观，绍兴十七年建，以奉磁州崔府君。在西湖之东岸。昔高宗靖康北使，至磁州而还。建炎初，秀王夫人梦神人

① 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第378页。

② 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第378页。

自称崔府君，拥一羊，谓之曰：以此为识。已而有娠，遂产孝宗。”并注称：“崔府君，东汉崔瑗也。封嘉应侯。”^①可见，此观当系绍兴十七年（1147）所重建。楼钥《中兴显应观记》又称：“高宗脱屣万乘，尝同宪圣临幸，以丹堊故暗，赐金藻饰一新。”^②按高宗赵构于绍兴三十二年（1162）六月禅位，淳熙十四年（1187）十月去世，时年八十一。可见，赵构在他已经退位之后，对这个道观仍十分关心，不仅亲自参拜，又赐金重新修饰。

二是修建景灵宫。宋真宗曾于京城和曲阜县修建景灵宫，“以奉圣祖及圣祖母”。高宗效尤真宗，亦修建此宫。据《宋史》卷24《高宗本纪》载：建炎元年（1127）五月，高宗即位之第二日，即下诏“筑景灵宫于江宁府”^③。绍兴八年（1138）定都于杭州之后，又于十三年（1143）二月在杭州修建景灵宫，并用以奉安累朝神御。《续资治通鉴》卷126绍兴十三年载：正月“乙酉，诏临安府建景灵宫。先是言者谓：‘元丰始广景灵宫，以奉祖宗衣冠之游，即汉之原庙也。自艰难以来，庶事草创，而原庙神游，犹寄永嘉，四孟荐享，旋即使朝设位，未副广孝之意。望命有司择地仿景灵宫旧规，以建新庙，迎还列圣粹容，庶几四孟躬行献礼，用慰祖宗之灵。’事下礼官。至是权礼部侍郎王赏等乞体仿温州见今奉安殿宇，令本府同修内司随宜修盖。其后创于新庄桥之西，以刘光世赐第为之，筑三殿，僧人道士十人”^④，

① 《建炎以来朝野杂记》甲集卷2，中华书局1985年《丛书集成初编》本第1册第39页。

② 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第378页。

③ 《宋史》中华书局标点本第2册第443页。

④ 李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷2《今景灵宫》作“掌宫内侍七人，道士十人。”无“僧人”二字，见1985年《丛书集成初编》本第1册第36页。

吏卒二百七十六人，上元结灯楼，帘幕岁一易，岁用酌献二百四十羊。凡帝后忌辰，通用僧道士四十七人作法事。”可见，这里是道与儒、释并为一家。同书又谓景灵宫的修建，是“极土木之华”，表明是十分壮丽的。李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷2《今景灵宫》称：“十八年（1148），增建道院。”另据《宋史》卷30《高宗本纪》载：绍兴二十一年（1151）九月，又进行了增修。《续资治通鉴》卷129具载其事说：“丁巳，增筑景灵宫，用韩世忠赐第为之，前殿五楹，中殿七楹，后殿十有七楹，斋殿进食殿皆备焉，期年而毕。”同样是规模不小，进展迅速。

三是修建延祥观。李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷2记载建观缘由说：“延祥观，绍兴十四年（1144）建，以奉四圣真君^①。初，靖康末，上自康邸北使，将就马，小婢招儿见四金甲人，各执弓剑以卫。上指示众，皆云不见。显仁后闻之曰：‘我事四圣，香火甚谨，必其阴助。’及陷虏中，每夕夜深，必四十拜，及曹勋南归，后令奏上，宜加崇奉以答景贶云。观在今西湖上，极壮丽，其像以沉香斫之，修缮之费，皆出慈宁宫，有司不与。”^②绍兴二十三年（1153）以后，几乎每年正月或二月，高宗均必亲自去延祥观参拜。

四是修建太一宫。《续资治通鉴》卷127绍兴十七年（1147）冬十月载：“癸卯，诏建太一宫于行在。自驻蹕以来，岁祀十神太一于惠照僧舍，言者以为未称钦崇之意，乃作宫焉。”次年，又增建了明离殿。同书卷128绍兴十八年五月又记：“辛酉，权

^① “四圣真君”，即道教所谓北极紫微大帝所辖的天蓬、天猷、翊圣、真武四将。

^② 李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷2，中华书局1985年《丛书集成初编》本第1册第39页。

礼部侍郎兼直学士院沈该言：国家秉火德之运以王天下，望用故事，即道宫别立一殿专奉火德，配以阙伯，而祀以夏至。从之，后建于太一宫，名明离。”关于这个宫殿的规模和所供诸神，李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二记载说：“明年宫成，凡一百七十楹，分六殿，大殿曰灵休（奉十神太一塑像），夹殿曰琼章宝室（藏经室）；别殿四：曰介福（赵构本命殿）、金阙寥阳（三清）、明离（火德真君）、斋明（斋殿）。两庑绘三皇五帝，至里域星官，凡一百九十五。”又记载祠祀的细则说：“每岁四立日，以笾豆祠之，用素饌火禁，依皇城法，士民许即道院设道场，品官听升殿。”并指出：“宫成，以秦太师为奉安太一使。翌日，上亲诣职事宫，寺监簿、在京厘务官、通直郎已（以）上皆立班。道士官给粮，岁为五百斛。其后，又诏市嘉兴田三十顷，以为道粮。”^①由此可见，高宗赵构对太一宫是十分重视的，给予了各种优厚的待遇。《宋史》卷30《高宗本纪》亦载：绍兴十八年三月“庚辰，幸新太一宫。”

五是绍兴二十五年（155），高宗以皇太后之命，调动军队修建洞霄宫。陆游《渭南文集》卷16《洞霄宫碑》记载其事说：“临安府洞霄宫，旧名天柱观，在大涤洞天之下，盖学黄老者之所庐，其来久矣。至我宋遂与嵩山崇福宫独为天下宫观之首，……其地望之重，殆与昭应、景灵、醴泉、万寿、太一、神霄宝箓为比，它莫敢望。在真宗皇帝时，始制诏改宫名，赐金宝牌，又赐仁和县田十有八顷，奉斋醮，悉除其租赋。至政和间，以历岁久，穿坏漫漶，徽宗皇帝降度牒三百，命两浙转运司复兴葺之，岁度童子一人为道士。建炎中，又废于兵火，高宗皇帝中兴

^① 中华书局1985年《丛书集成初编》本第1册第38页。

大业，闻之，当宁太息，乃（于）绍兴二十五年（1155）以皇太后之命，建昊天殿、钟楼、经阁，表以崇閤，缭以修庑，费出慈宁宫，梓匠工役，具于修内步军司，中使临护，犒赐踵至，既不以命有司，而山麓之民亦晏然不知有役。一旦告成，金碧之丽，光照林谷。钟磬之作，声摩云霄。见者疑其天降地涌，而神运鬼输也，可谓盛矣。”^① 陆游还记载说：在高宗退位之后，又于乾道二年（1165），自德寿宫行幸山中，驻蹕累日，敕太官进蔬膳，亲御翰墨，书《度人经》以赐。这个宫观受到高宗赵构如此宠爱，因此陆游也不得不为之赞叹说：“自有天地，即有此山，殊尤之迹，未有若此者。”^②

六是重修天庆观。据《赤城志》卷 75 记载：高宗赵构于绍兴二十六年（1156）下诏重修苏州天庆观，赐田五百亩，除其赋。理宗绍定四年（1231）该观毁，有旨重建，御书“天庆之观”四字赐之。

综上所述，在高宗在位的三十余年之间，道教宫观的兴建从未间断。尽管当时财用匮乏，而对这种用费却毫不吝惜，且力求壮丽。并常向这些宫观赐赠钱粮等物，以保证其用度。他自己还常到这些宫观去参拜，亲手为之书写道经。直到他退位之后，这种积极性仍有增无已。关于这个问题，在戴表元《计筹山升元报德观记》里还有一条记载说：“乾道丙戌（1166）之春，太上皇为枉车殿，幸其山中，又为内出御书经文及他锡赉为宠。”

高宗赵构对道教的积极态度，还表现在他对“三茅真君”的尊崇上。这方面的记载也较多。江苏茅山，传为三茅君修道成仙之

① 《四库全书》第 1163 册第 433—434 页。

② 《四库全书》第 1163 册第 433—434 页。

处,对于这个圣地,“高宗皇帝屡遣中使传宣严敕监司保护。”^①此外,又据《浙江通志》说:高宗南渡阻风,祠茅君而济,见绛衣人坐吴山,因改庵为观,使道士蔡道像主管观事。同书又称:王嗣昌自北海来,望吴山五色云趺坐顶上竟日,众异其貌,编茅供茅君其中居焉,遂不下山。尝画地为狱,囚妖燔馘之,治病即愈。居吴山三十年,无疾朗吟而化。高宗感其灵异,为建三茅观。李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷2又称:“宁寿观,在七宝山上,旧名三茅堂,有徽宗御画茅真君像。绍兴二十年赐额”^②,并派道士管理和奉祀香火。陆游《渭南文集》卷16《行在宁寿观碑》具载其事说:“绍兴二十年(1150)十月,诏赐行在三茅堂名曰宁寿观,因东都三茅宁寿院之旧也。初章圣皇帝建会灵观,实为崇奉之始。至是,高宗皇帝方跻天下于仁寿之域,尤垂意焉。乃命道士蔡君大象知观事,蒙君守亮副之,许其徒世守,又命中贵人刘君敖典领置吏胥,给清卫兵,略用大中祥符(宋真宗年号,1008—1016年)故事。后十年,敖遂请弃官,专奉宁寿香火,诏如所请,赐名能真,改左右街都道录,仍领观事,实又用至道(宋太宗年号,995—997年)中内侍洪正一故事。上心眷顾,每示优假如此。”^③

高宗赵构对于许多道士或道教学者也常亲自召见,或赐钱物,或赠封号,或授官爵,十分尊宠。略举如下:

(1) 四川涪陵人谯定,字天授,《历世真仙体道通鉴续编》卷四《谯定传》谓其“深于易学,隐青城大面山中得道。宋高宗

① 《三茅真君加封事典》卷上,《道藏》文物出版社、上海书店、天津古籍出版社本(下同,不另注),第3册第334页。

② 中华书局1985年《丛书集成初编》本第1册第38页。

③ 《四库全书》第1163册第428—429页。

建炎（1127—1130）初，以经行召至扬州，欲留之讲筵，不可，拜通直郎直秘阁致仕”^①。《宋史》卷459有传，谓其“少喜学佛，析其理归于儒。后学《易》于郭囊氏。”而郭“世家南平，始祖在汉为严君平之师，世传《易》学，盖象数之学也”。又谓定“闻伊川程颐讲道于洛，洁衣往见，弃其学而学焉。遂得闻精义，造诣愈至”。并称：“定《易》学得之程颐，授之胡宪、刘勉之，而冯时行、张行成则得定之余意者也。”“其后袁滋入洛，问《易》于颐，颐曰：‘《易》学在蜀耳，盍往求之？’滋入蜀访问，久无所遇。已而见卖酱薛翁于眉、邛间，与语，大有所得”。又谓“靖康初，吕好问荐之，钦宗召为崇政殿说书，以论弗合，辞不就。高宗即位，定犹在汴，右丞许翰又荐之，诏宗泽津遣诣行在。至惟扬，寓邸舍，嫠甚，一中贵人偶与邻，馈之食不受，与之衣亦不受，委金而去，定袖而归之，其自立之操类此。上将用之，会金兵至，失定所在。复归蜀，爱青城大面之胜，栖遁其中，蜀人指其地曰谿岩，敬定而不敢名，称之曰谿夫子，有绘像祀之者，久而不衰。……定后不知所终，樵夫牧童往往有见之者，世传其为仙云。”^②按《宋史》的记载，则谿定始终未曾入仕，与《历世真仙体道通鉴续编》所记略异。据以上所载，谿定是一位融合了儒、释、道的思想而以道为主的学者。

（2）姚平仲，字希晏，据《历世真仙体道通鉴续编》卷四《姚平仲传》的记载，亦曾隐居青城大面山，“宋钦宗靖康（1126）初，在围城中，夜将死士攻敌营，不利，骑俊骡逸去。高宗建炎

① 《道藏》第5册第437页。

② 《宋史》卷459《谿定传》，中华书局标点本第38册第13460—13461页。宪、勉之、滋皆闽人，时行、行成蜀人，郭囊氏蜀之隐君子。

(1127—1130)初,所在揭榜,以观察使召之,竟不出。孝宗淳熙甲午、乙未间(1174—1175),乃有人见之于青城山丈人观道院,年近九十,髭髯长委地,喜作草书,盖已得成仙云”^①。这又是一位高宗赵构欲召之使仕而未果的隐者。

(3) 刘居中,京师人,据《历世真仙体道通鉴续编》卷四《刘居中传》记载:“少时隐于嵩山,居山巅最深处曰控鹤庵,……凡二十年,遭乱南来,宋高宗绍兴间(1131—1162),尝召入宫,赐冲静处士。”又谓“刘生于神宗元丰七年甲子(1084),百余岁矣,不知所终”^②。

(4) 饶廷直,字朝弼,建昌南城人,第进士,豪俊有气节。《历世真仙体道通鉴续编》卷4《饶廷直传》称:“高宗绍兴七年(1137),以事过武昌,有所遇(指遇异人授以秘诀),自是不迹妻妾,脩然端居,如林下道人。”是由儒而入道者。“后二年,岁在庚申(1140),朝廷复江南,以为邓州通判。金人叛盟,邓城陷,死之。后载其柩还乡,舁者觉甚轻,然无敢发验者,人以为尸解仙去云。”^③

(5) 道士王文卿,徽宗时曾备受尊宠,靖康元年(1126),见北宋王朝行将倒台,便乞求还乡侍母。高宗赵构仍对之眷念不忘,即位之后,便于绍兴十三年(1143)派人持诏书召之。这个在北宋末年参与过宫廷政治,作过侍宸的道士王文卿颇有政治经验,鉴于时局尚未稳定,遂不赴召。于绍兴二十三年(1153)去世。

① 《道藏》第5册第437页。

② 《道藏》第5册第437页。

③ 《道藏》第5册第438页。

(6) 在宋高宗时，受到特别重视的道士，当首推皇甫坦。坦字履道，四川夹江人，《江西通志》认为是“临淄人，避地入蜀。”《历世真仙体道通鉴续编》卷3《皇甫坦传》谓“其世代地里莫详，或云尝居临淄及瑕丘”。并称其“得三避五假之术，后遁迹于蜀之峨嵋”。又自称得“妙通真人”唐隐士朱桃椎虚坎实离之旨，遂传内外二丹之诀。宋高宗绍兴二十七年（1157），显仁皇太后目疾，国医不能疗，诏募他医，临安守张偁荐之，高宗召对于便殿，问何以治身？他回答说：“臣之治身，犹陛下之治天下也，心无为则身安，帝王无为则天下治。”^①高宗善其言，即白太后。明日宣入，与俱至慈宁殿，即为皇太后嘘呵布气，良久，翳开目明。由是宫中皆呼之为师父。陛辞之日，两宫赐赉甚厚，而坦仅受香茶衣服而已。因其行，高宗命赉御香，致祷于青城丈人观。次年，高宗又遣使赐手诏慰劳，且召之曰：“先生清標孤映，遗迹物外，秕糠尘俗，啸咏烟霞，信可乐也。去秋为别，俯仰周岁，兴怀晤言，驰神缅邈，……秋凉甚迓，不知何日可相见，愿早践前言，……虚怀结想久矣，专此为问。”^②皇甫坦得诏即行，比至，赐紫衫、皂衫、丝履，令阁门引见，从容问长生久视之道。坦对以“清虚寡欲为先，先损诸欲，莫令放逸。丹经万卷不如守一”^③。高宗嘉叹久之。他日又问，坦回答说：“仙人道士非有灵，积精累气以成真。”高宗深表赞同说：“此其所以为真人也。”^④因书其语于扇以赐，又写《道德经》、《黄庭经》、《阴符经》等道经以赐之。后坦一再乞求还山，高宗固留不

① 《历世真仙体道通鉴续编》卷3，《道藏》第5册第433页。

② 《历世真仙体道通鉴续编》卷3，《道藏》第5册第433页。

③ 《道藏》第5册第433页。

④ 《道藏》第5册第433页。

可,乃命筑庵于庐阜,以便于宣召。御书“清静”二字以名其庵,仍岁赐敕牒度道士以奉香火,且绘其像,御题其上为“皇甫真人像”而赞之,留禁中,后移置于德寿宫道院。太后复赐金为建庵费,又命两府曹勋、白云处士邝守宁为坦置两庄于山之南北,北曰铜盘,南曰丹桂,收岁入以接云水之士。高宗退位之后,又于兴隆元年(1163)御札诏之说:“自退处别宫,日以颐神养志为事,思见风采,款亲道话,幸早命驾,少同闲适,专信奉迓,用伸至怀。”^①既至,宣见于康寿殿,乃命馆于西湖显应观西斋堂,赐宴至数次。乾道改元初(1165),方游武当,高宗遣德寿宫使臣陈球宣召追及于襄阳,继命两府曹勋迎劳于道。乾道二年(1166)二月,至行在所,复命馆伴于显应观。明日即宣入赐宴。又明日幸其馆,命登御舟泛湖游园。后屡侍燕,闲谈修真之旨,遂赐御书《灵宝度人经》,圣寿皇后书《清静妙经》。坦建阁宝藏所赐御书,高宗赐名“绍兴焕文之阁”,亦命两府书榜。皇甫坦前后四处召命,自高宗退居德寿,恩眷益加,每至宴劳,外赐上尊珍膳无虚日。坦再还青城,扫迹朝市,惟德寿宫岁时遗问不绝,屡遣中使至山宣唤,皆力辞不赴。淳熙五年(1178)卒。其弟子最著者有曹弥深、谢守灏等。《宋史》卷462有传。

(7) 茅山道士张椿龄,亦见重于高宗。据李处全于淳熙十年(1183)九月所撰《茅山凝神庵记》载称:凝神庵系祠宇宫道士张椿龄与其徒所建。张椿龄乃常州晋陵人,原名行义,字达道,度为道士后始改名椿龄。高宗闻之,下诏召之。“既见上,顾劳甚宠,解御服以赐,且命图形于神仙阁。固请还山。先生起草莱,受知圣明,前后六至阙下。壬午(1162)视师,亦赐对于行在所,每见加厚。初,太上皇

^① 《道藏》第5册第434页。

(指高宗赵构,因李处全作《凝神庵记》时,高宗已退位,故有是称)欲易庵为观,先生辞以有额则事烦,非幽居之宜,故止。赐今名,实乙亥(1155)六月也。”^① 可见,高宗对张椿龄频频召见,恩宠有加,并为其所建之庵赐名。不仅如此,还不断资助张椿龄对其凝神庵进行扩建。该《记》又称:“庚辰岁(1160),建三清殿,像设供具皆上方所制。其后以行宫赐银建天祥阁,奉藏宸翰。又为层屋,置内府赐钟。”而且又于“乾道壬辰(1172),赐田三百三十亩有畸,仍命漕浙除其税。”由此可见,高宗对张椿龄,真可谓“德至渥也”。^②

(8) 高宗对于女冠唐广真,亦予眷顾。按《苏州府志》:“宋唐广真,严州人,既嫁得疾,梦有道士与药服而愈,自是与夫仳离,迳往平江谒蓑衣先生,留于吴,号无思道人。……高宗闻其名,召入德寿宫,行符水有验,御书‘寂静先生’四字赐之。”

此外,高宗对于天师道的张天师也特别关心。据《历世真仙体道通鉴》卷19和《汉天师世家》卷3记载,高宗曾于乾道年间(1165—1173)亲自召见第三十二代天师张守真,向其“咨访道法”,并“赐以象简、宝剑”、“并手书《阴符经》以畀之”,复赐号“正应先生”。^③ 第三十三代天师张伯璟,“字德莹,正应先生长子也。……乾道中侍正应先生赴召,高宗赐坐、赐斋,御笔更名景渊。又见南内,宣演道法,甚嘉纳焉”^④。

北宋真宗,为了尊崇道教,曾任命大臣兼宫观使。高宗也继承其祖先的这一作法,并把它推向一个高潮。这时任命大臣为宫观使或提举的,真是史不绝书。在大臣之中,乞求这一职务的,

① 《茅山志》卷26,《道藏》第5册第671页。

② 《茅山志》卷26,《道藏》第5册第671页。

③ 《道藏》第5册第212页;《道藏》第34册第828页。

④ 《道藏》第5册第212页。

也不乏其人。以致鱼龙混杂,引起非议,不得不对此作一些统一规定。《续资治通鉴》卷116《宋纪》高宗绍兴六年(1136)五月记载说:“乙亥,诏除见任知州以上及尝任侍从官依旧堂除宫观外,余并令吏部按格拟差。时言者论艰难以来,士或不调,陛下悯其失职,授以词馆,有六等宫观之格,五项岳庙之法,但其间有昔已叨窃名禄之人,论其家则丰羨,而乃更与失职寒士均享家食,徒使州郡之间用度不支,欲乞今后陈乞宫观之人,除贫乏廉洁朝廷所知者,其余一切按格与之,或察其人富而贪,敢于格法之外辄有干求者,惩戒一二。故有是旨。”同书卷133绍兴二十九年(1159)七月又记载中书舍人洪遵上书反对说:“近奉指挥,自今功臣子孙,序迁至侍从并令久任在京宫观,永为定法。臣窃计内外将家子孙,无虑二千人,若以序迁,不出十年,西清次对之班,皆可坐致。……今指挥一出,使十年之间,清穆敞闲之地,类皆将种,非所以示天下之美观,望收还前诏。”高宗只好“从之”。但实际上这种任命大臣兼宫观使或提举的作法,却为南宋以后诸帝所继承,从而贯彻于南宋的始终。

高宗还倡导祠祀,多次制定祀典,诏编《绍兴正祀录》,并利用道士僧尼为其母亲举行祝寿之礼。《续资治通鉴》卷132记载说:“绍兴二十九(1159)春正月丙辰朔,帝以皇太后年八十,诣慈宁殿行庆寿之礼,……诏:……僧尼道士以上者,赐紫衣及师号有差。”同书卷126《宋纪》绍兴十三年(1143)十一月记载说:“癸酉,太常博士刘燦言:国之大事在祀,昨自南渡草创,未能备物,凡遇大小祠祭,并权用奏告,一筯一豆,酒脯行事。今时中兴,容典浸备,如日月五帝且不得血食,神州感生亦削去牲牢,风雷蚕农尽寝其礼,简神渎礼,于是为甚。望明诏有司,讲求祀典,凡不可缺者,并先次复旧,其他以次施行。从之。”

同书卷 128 绍兴十八年（1148）六月“甲辰，用太常寺主簿兼权秘书省校勘书籍林大鼐议，始祀九宫贵神于东郊，坛二成，高三尺，方十有二尺，上为小坛九，纵广皆八尺，高尺有半，岁春秋二仲，祀以少牢，礼如感生帝。”《宋史》卷 31《高宗本纪》：绍兴二十七年（1157）五月“辛卯，复以五帝、神州地祇等十三祭为大祀。”^① 九月“丁亥，校书郎叶谦亨言：‘祀典散逸，隆杀不当，名称或舛，请敕礼官、秘书酌景德故事，取祭祀之式，定为一书，名曰《绍兴正祠录》，以为恒制。’诏从之”^②。

上述事实表明，高宗赵构尽管处于战火纷飞的年代，面临金军随时可能南侵的危险，仍然不惜耗费人力和物力，百般地扶植道教，和道徒们经常交往，为他们书写道经，向他们寻求长生久视之道。其臣下对此不无意见，也许由于“投鼠忌器”的原因，没有直接针对道教而是针对佛教发难。如《续资治通鉴》卷 116《宋纪》绍兴五年（1135）十二月辛亥权户部侍郎王俛上言：“自军兴以来，十年于兹，财用所出，大则资之民力，其次则资之商贾，无不自竭以奉其上。唯是释家者流，一毫不取，邑以千计，郡以万计，不穡坐食，其隐漏租税，暗损国计，不知其几何也？宜酌古今之意，权急缓之宜，使之输米贍军，人岁五斗，依税限进纳。凡居禅房及西北流寓者，特与蠲免，于以少舒民力，不为过也。”高宗乃诏户部工部勘当，其后颇施行之。所谓“不穡坐食”，不独“释家者流”，道家何尝不是，而王俛只提一方，回避另一方，或许与高宗的崇道有关。但宋高宗为了解救其财政危机，必要时对道教也不得不采取一些经济措施。如《宋史》卷

① 《宋史》中华书局标点本第 2 册第 588 页。

② 《宋史》中华书局标点本第 2 册第 588 页。

24《高宗本纪》载,建炎元年(1127)五月庚寅,高宗即位之日,正处于危急存亡之秋,遂罢“天下神霄宫”^①。这自然具有否定林灵素所宣扬的宋徽宗赵佶为神霄帝君下凡之意,但其中也有他一定的经济目的,因此,六月辛未,便“藉天下神霄宫钱谷充经费。”^②七月辛卯,又“又藉东南诸州神霄宫及赡学钱助国用。”^③在王俟上言之后,又有反对“僧道坐享安闲”者。据《续资治通鉴》卷127《宋纪》载,绍兴十五年(1145)正月“辛未,初命诸路僧道士纳免丁钱。时言者论今官尹皆纳役钱,而僧道坐享安闲,显为侥幸。乃诏律僧岁输五千,禅僧道士各二千,其住持、长老、法师、紫衣、知事,皆递增之,至十五千,凡九等。”这里僧道一体对待,显然是迫于当时封建统治者的经济困难。特别是绍兴二十八年七月,还采取了籍佛道像及寺观钟磬之属以铸钱的措施。同书卷132具载其事说:“(七月)己卯,帝出御府铜器千五百事送铸钱司,遂大敛民间铜器,其佛道像及寺观钟磬之属,并置籍,每斤收其算二十文,民间所用照子带鐏类,则官鬻之。凡民间铜器,限一月输官;限满不纳,十斤以上徒二年,赏钱三百千许人告,自后犯者,私匠配钱监重役。其后得铜二百万斤。”很明显,这次籍佛道像及寺观钟磬之属以铸钱,和周世宗那次“悉毁天下铜佛像以铸钱”,在性质上是完全不同的。那次是为了灭佛,完全是针对佛教的,而这次仅是为了解决钱币的困难,并无消灭或打击某一种宗教的意愿,因为连御府里的铜器都要送交铸钱司,自然就顾不上佛道二教的铜像或钟磬

① 《宋史》中华书局标点本第2册第443页。

② 《宋史》中华书局标点本第2册第446页。

③ 《宋史》中华书局标点本第2册第447页。

了。“皮之不存，毛将焉附？”这是最好的说明。故类似这类措施，并不表明宋高宗的崇道政策发生了改变，恰恰相反，从上述一系列事实可知，他的崇道行为是愈来愈积极的，直到他退位之后，这种热情仍有增无已。在当时的臣下中，或许也有议论，故他曾作过一些自我辩解。据《续资治通鉴》卷132《宋纪》载：绍兴二十八年（1158）十月“庚寅，帝谓宰执曰：允中（指权吏部尚书贺允中）尝于经筵问朕所好之意，朕谓之曰，朕之所好，非世俗之所谓道也，若果然飞升，则秦皇汉武当得之；若果能长生，则二君至今不死。朕惟治道贵清静，故恬淡寡欲，清心省事，所谓为道日损，期与一世之民，同跻仁寿，如斯而已。”这番辩解，实际上和唐代某些统治者的表白相似，只不过是“此地无银三百两”，正好表明他对道教的衷心崇奉而已。

孝宗赵昚，史称其“聪明英毅，卓然为南渡诸帝之称首……即位之初，锐志恢复”^①，企图有所作为。《续资治通鉴》卷140《宋纪》乾道四年（1168）九月壬申，记载他与礼部员外郎李焘讨论科举等事的时候说：“科举之文，不可用老庄及佛语，若自修于山林，何害？倘入科场，必坏政事。”这是主张政教分离，使佛道信仰成为个人私事。但孝宗本人对道教是颇有爱好的。叶绍翁《四朝见闻录》卷三称孝宗“尤精内景”，通道教练养术，并“时召山林修养者入内，置之高士寮，人因称曰某高士”。因此，在孝宗执政期间，不仅继续奉行高宗时候的崇道政策，而且道教在这个时候还有所发展。以显应观的情况为例，在宋楼钥《攻媿集》卷54《中兴显应观记》中指出：淳熙十三年（1186），改封崔府君为“真君”，并“命延福宫使、安德军承宣使张去为

^① 《宋史》卷35《孝宗本纪》，中华书局标点本第3册第692页。

为提举官,传子及孙”。“道士初止十人,今益以众;田止百余亩,今益以广。启观门而许士庶祈禳,咸有定期。季夏六日,相传以为府君生朝,都人无不归向,骈拥竟夕,尤为一时之盛。孟冬十日,又谓为府君朝元之节,或云以是日上升,禁庭皆设斋醮,北人之寓居者,是日亦必至焉。乾道六年(1170),遣使贺金国正旦,臣以假吏从行,过磁,使介下马,相率望拜于驿中。盖往来者必致敬,行则先祷于西湖之祠,归则洁羞以谢之。”^①可见,这里和高宗时候相比,不仅崔府君受到了加封,其观派官专管,而且道士的人数更增加了,宫观的田产更广了,每到宗教节日,朝拜的人群拥挤不堪,皇宫里都为之举行斋醮,朝廷派出的使节,来去都要到观里进行朝拜。这一切显然是与孝宗推行的崇道政策分不开的。孝宗还对一些宫观如天庆观、崇道观等实施蠲免科敷。崇道观在天台山之右,此地传为葛玄炼丹之所,道书谓之金庭洞天,唐景云(710—711)间,司马承祯始建桐柏宫,大中祥符(1008—1016)时改桐柏崇道观,政和六年(1116),又于后山建徽宗本命殿。据《桐柏崇道观帖碑》记载,乾道二年(1166),道士蒋允崇援天庆观、报恩光孝寺之例,乞免科敷,孝宗同意依科施行。^②另据《松隐集》卷31《重修桐柏山崇道观记》,这个古老的宫观,因年久失修,一些屋宇“无不损弊”,有些神像也“往往渝剥”,乾道四年(1168),曾对它进行了整修和扩建,使之焕然一新。^③孝宗不仅对原有道观给以大力支持,并且还新建道观。据李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷2说:

① 陈垣:《道家金石略》,文物出版社1988年版,第378—379页。

② 陈垣:《道家金石略》,第359—360页。

③ 此据《四库全书》第1129册第517页,又见《道家金石略》,第360—361页。

“佑圣观，孝宗旧邸也。”原注又谓：“淳熙三年（1176）建，以奉佑圣真武灵应真君，十二月落成。或曰真武像，盖肖上御容也。”^①以孝宗本人为模特儿来塑造道教神像，既表明孝宗对道教的崇奉，也表明他企图利用道教来为巩固其统治服务的良苦用心。按《宋史》卷34与卷35《孝宗本纪》记载，自佑圣观落成以后，孝宗赵昚几乎每年或每隔一年都要到这里去参拜一次。

孝宗赵昚对于道教祈禳之术亦颇崇信。据《宋史》卷34《孝宗本纪》记载：孝宗于乾道四年（1168）“八月乙未，班祈雨雪之法于诸路。”^②而且他本人还亲自参与祈禳活动。同书卷三十五又称：淳熙十年（1183）秋七月“丙寅，幸明庆寺祷雨”^③。淳熙十四年（1187）“六月戊寅，以久旱，班画龙祈雨法。甲申，幸太乙宫、明庆寺祷雨”^④。

一些以道术名世的道士，亦颇见重于孝宗，常召见问道，赐物赐号等。据《历世真仙体道通鉴》卷51《刘烈传》称：“道士刘烈，号虚谷子。初生时，母感异梦，长而有超卓之才。肄业于庐山太平兴国宫，交游不杂，王公大人叹其貌有太古淳风，必异日之道器也。宋高宗绍兴六年（1136），创草庵，扁曰真一。每日端然检阅《道藏》、经、史，一览随记，士大夫愿交纳焉。如晦庵朱文公与谈《易》、论还丹之旨，留诗云：‘细读还丹一百篇，先生信笔亦多言。元机漫向经书觅，至理端于目睫存，二马果能为我驭，五芽应自长家园。明朝驾鹤登山去，此话更从谁与’

① 《建炎以来朝野杂记》，中华书局1985年《丛书集成初编》本第1册第38页。

② 《宋史》中华书局标点本第3册第644页。

③ 《宋史》中华书局标点本第3册第680页。

④ 《宋史》中华书局标点本第3册第686页。

论?’……至孝宗隆兴元年(1163),注解《周易》正经及《六壬总括机要》一部,诣京投进,蒙宣见问道,赐宴。”^①乾道九年(1173)卒。

对莎衣道人则更为敬重。据《宋史》卷462《莎衣道人传》说:“莎衣道人,姓何氏,淮阳军胸山(按本书卷88《地理志》,胸山为淮南东路海州属县,不属淮阳军。)人。祖执礼,仕至朝议大夫。道人避乱渡江,尝举进士不中。绍兴(1131—1162)末,来平江。……夜止天庆观。久之,衣益敝,以莎缉之。……孝宗一夕梦莎衣人跣哭来吊者,讯之,曰:‘苏人也。’诘其故,不肯言。帝寤,以语内侍。会后及太子薨,帝哀泣,内侍进前勉释,并道前梦。帝乃矍然,因遣使召之,不至。帝念恢复大计,累岁未有所属,后位虚且久,乃焚香默言:‘何诚能仙顾,必知朕意。’遂遣中官致贄,不言所以。道人见之掉首,吴音曰:‘有中国即有外夷,有日即有月,不必问。’趣之去。使者归奏,帝甚异之,遂赐号通神先生,为筑庵观中,赐衣数袭,皆不受。好事者强邀入庵,大笑而出,复于故处。……帝岁命内侍即其居设千道斋,合云水之士,施予优普。一岁,偶逾期,众咸讶而请,道人亟起于卧,摇手瞬目而招之曰:‘亟来,亟来!’是日内侍至平望,众益服其神。光宗即位,召之,又不至。庆元六年(1200)卒。”^②对于这样一个普通道士,孝宗以皇帝之尊,召之不来,问之不逊,而孝宗却日夜思念,又是赠封号,又是馈送衣物,又为之筑庵,且每年还定期派人到其住所为他设千道斋,真

① 《道藏》第5册第396页。

② 《宋史》中华书局标点本第39册第13532页。参见李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷12,《丛书集成初编》本第5册第487页。又《通神先生蓑衣何真人事实》作庆元三年卒,见陈垣《道家金石略》第372页。

是体贴入微了。

颠仙傅得一，也甚得孝宗赵昚的尊宠。据《历世真仙体道通鉴续编》卷四《傅得一传》称：道士傅得一，字宁道，又字齐贤，清江新淦人。宋徽宗政和五年（1115）生。年十一，失怙恃，遂拜刘仙师学道。能预知休咎，有费长房缩地术和荀子训分形之术。曾遍走湖广淮浙间，名山福地靡不游历。先后管辖灵宝派的阁皂山崇真宫和净明派的玉隆万寿宫与铁柱延真宫，可能和灵宝、净明均有一定关系。又与当时许多公卿士大夫均有交往，朱熹对他也有题赠。淳熙元年（1174），孝宗召见于内殿，赐斋并银绢物，及御书宝扇一握、灵宝大师度牒等。淳熙十五年（1188）卒，享年七十有四。

又道士袁宗善，南宋平江人。据张义端《贵耳集》记载，曾遇异人，得“验状法”，颇灵验。历高宗、孝宗、光宗三朝。孝宗曾召入内，问吉凶，并赐号“通直先生”。光宗有心疾，宗善治愈。赐赏甚厚。

道士留用光，字道辉，南宋时江西贵溪人。据《龙虎山志》卷七《留用光传》记载，曾师事蔡元久，后游南岳，至临川，遇一道人，自言张辅元，与偕行，乃得其传授天心五雷法书。时值淳熙十四年（1187），衢州大旱，郡守沈作砺请其祷雨有验，乃荐于朝，孝宗赵昚召见，即御前赐以冠服，并御书“行业清高，精诚感格”八字以赐之。自是前后五制，授左右街都道录，太乙宫都监，又赐号“冲静先生”。

宋末刘辰翁《须溪集》卷2《西山云壑记》称：道录欧阳士鼎谓其祖师皇甫居中，于孝宗淳熙（1174—1189）中任左右街道录和太一宫主，以道行闻，曾被召入内主醮事，大见宠遇，御书

“云壑”二字,又赐以诗。^①

孝宗崇道的另一大事,即是重建《道藏》并颁赐各宫观。宋徽宗政和(1111—1117)中,曾下诏搜访天下“道教仙经”,设经局敕道士校定,送福州闽县镂板,所刊《道藏》称为《政和万寿道藏》。全藏付刊,这在中国历史上还是第一次。但经过靖康之变,各处《道藏》大多毁于兵火,孝宗曾予以重建。《咸淳临安志》卷13记载说:“淳熙四年(1177),重建《道藏》成,御书‘琼章宝藏’以赐。”《淳熙三山志》卷38具载其事说:淳熙二年(1175),令福州闽县九仙山巅报恩光孝观以所度《政和万寿道藏》送临安府。太乙宫即抄录一藏,四年成。其后又敕写录成数藏,六年成。寻分赐各道观。

宋徽宗时,曾滥发度牒,虽使道士人数大为增加,但却使它杂而不纯,带来许多负作用。高宗乃停止度牒,时间一久,到绍兴二十一年(1151)、二十二年(1152)时,遂造成许多寺观常住绝产。《续资治通鉴》卷129《宋纪》:绍兴二十一年“九月戊戌,帝谓宰执曰:缘不度僧,常住多绝产”;二十二年三月“丁巳,诏新除司农丞钟世明往福建路措置寺观常住绝产。时鬻度僧道牒已久停,其徒寝少。……遂命世明往本路措置,凡僧道之见存者,计口给食,余则为宽剩之数,籍归于官。其后世明言:自赋税及常住岁用外,岁得羨钱二十四万缗,诏付左藏库。”这一情况,说明当时道士人数的锐减。于是,绍兴三十一年(1161)二月乙丑,又“复鬻僧道度牒。”^②此例一开,可能又失去控制。孝宗赵昚即位之后,隆兴二年(1164)六月乙酉,下令“申严内

① 《四库全书》第1186册第444页。

② 《宋史》卷32《高宗本记》,中华书局标点本第2册第599页。

外牒式法，裁其额。”^① 尽管如此，似乎仍然未控制住，故于淳熙四年（1178）已引起臣下的强烈反映。《续资治通鉴》卷一百四十五载：淳熙四年二月，“四川总领所乞降度牒，措施备边。龚茂良言：四川降牒，自乾道四年（1168）至淳熙元年（1174），降过万余，不惟失丁口为异时患，官卖不行，必至押配与折估之害，名异实同，请不须更降”。同书卷 146 又载：淳熙四年十月“己卯，赵雄言：湖广总领所岁有给降度牒，定数不知。绍兴年间不曾给降，亦自足用，岂绍兴三十年创制以万人为额之前，度牒初未行也。帝曰：朕甚不欲给降度牒，当渐革之”。仅从四川和湖广两地所反映出的情况来看，教徒数量在孝宗时已有大量增加，并影响到了国家的丁口问题，虽然其中也包括部分佛教徒，且鬻度牒主要还是解决财政困难的问题，然而在一定的意义上，也说明了孝宗的崇道事实。

孝宗的崇道和高宗相比，尤有甚者，是他不仅采取了一些具体崇道措施，还撰写了《原道论》一文作为理论指导。此文是针对韩愈《原道》而作的，他站在维护佛道的立场，对韩文的基本观点进行了针锋相对的批驳，旗帜鲜明地阐述了三教合一的主张。他说：“朕观韩愈《原道论》，谓佛法相混，三道相绌，未有能辨之者，徒文烦而理迂耳。若揆之以圣人之用心，则无不昭然矣。何则？释氏穹性命，外形骸，于世事了不相关，又何与礼乐仁义者哉？然犹立戒曰：不杀、不淫、不盗、不妄语、不饮酒。夫不杀，仁也；不淫，礼也；不盗，义也；不妄语，信也；不饮酒，智也。此与仲尼又何远乎？从容中道圣人也，圣人之所为，孰非礼乐？孰非仁义？又恶得而名焉？譬如天地运行，阴阳若循

^① 《宋史》卷 33《孝宗本记》，中华书局标点本第 3 册第 634 页。

环之无端，岂有春夏秋冬之别哉？此世人强名之耳，亦犹仁义礼乐之别，圣人所以设教治世，不得不然也。因其强名，揆而求之，则道也者，仁义礼乐之宗也；仁义礼乐，固道之用也。扬雄谓老氏弃仁义、绝礼乐，今迹老氏之书，其所宝者三：曰慈、曰俭、曰不敢为天下先，孔子曰节用而爱人，老氏之所俭，岂非爱人之大者耶？孔子曰温良恭俭让，老氏所谓不敢为天下先，岂非让之大者耶？孔子曰唯仁为大，老氏之所谓慈，岂非仁之大者耶？至其会道，则互见偏举，所贵者清静宁一，而与孔圣果相背驰乎？”这就是说，在他看来，三教的基本思想，完全是一致的。至于有些人之所以认为三教各异者，那是由于“三教末流，昧者执之，自为异耳”。其实，他们的差异，只不过“佛老绝念无为，修身而已，孔子教以治天下者，特所施不同耳。譬犹耒耜而耕，机杼而织，后世纷纷而惑，固失其理”。那末，应当“如何去其惑”以正确地对待三教呢？他的最后结论是：“以佛修心，以道养生，以儒治世，斯可也。其惟圣人为能同之，不可不论也。”^①此与韩愈《原道》一文最后结论，主张对佛道二教采取“人其人，火其书，庐其居”的办法完全相左，显然韩愈的结论是十分错误的。孝宗的《原道论》一文，不仅为他的崇道政策提供了理论依据，而且对三教合一思想作了新的发挥，尤其是“以佛修心，以道养生，以儒治世”的结论，其影响更为深远。据李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷3《原道辨易名三教论》记载：孝宗此文写于淳熙（1174—1189）中，本来的题目名为《原道辨》，其论战的色彩更为鲜明。文章写成以后，遣直殿甘昺持示史文

^① 赵脊《原道论》，见《古今图书集成》神异典第57卷2氏部，巴蜀书社影印本第60493页。

惠，时史再免相侍经席，他看完以后即站在维护韩文的立场向孝宗提出书面意见说：“臣惟韩愈作是一篇，唐人无不敬服，本朝言道者亦莫之贬，盖其所主，在帝王传道之宗，乃万世不易之论，原其意在于扶世立教，所以人不敢议。陛下圣学高明，融会释老，使之归于儒宗，末章乃欲以佛修心，以道养生，以儒治世，是本欲融会而自生分别也。大学之道，自格物知至，而至于天下平，可以修心，可以养生，可以治世，无所处而不当矣，又何假释老之说邪？陛下此文一出，须占十分道理，不可使后世之士议陛下，如陛下之议韩愈也。望陛下稍审定末章，则善无以加矣。”^①程泰之时以刑部侍郎侍讲席，亦为此向孝宗提了意见。孝宗听取了他们的意见以后，仅把原来的题目改为《三教论》，而对文章原来的最后结论，并未作任何修改，足见其崇道思想是十分坚定的。

光宗赵惇，为孝宗第三子，在位的时间仅仅五年，但在推行崇道政策方面，也尽了他的努力。他还在皇储之时，即与道士张道清交往甚密，即位之后，更是十分尊重。据《历世真仙体道通鉴续编》卷五记载：张道清字得一，蒲骚里中人。绍兴六年（1136）生。早年隐于郢州京山学道。乾道元年（1165），舍长森湾所居为祠，立玉帝睟容崇奉。二年（1166）至洪山，谒主寺僧木阁，因与之讲究玄寂之道。木阁告以“道本乎一，教分则三”，欲留他在山上弘扬“佛法”，道清婉谢，仍回住长森。淳熙元年（1174），又至龙虎山瞻礼天师，受上清大洞篆以归。可见他是佛道兼融的。十年（1183）游中都，时光宗赵惇在储，适齐安郡主病亟，道清咒枣水以进，郡主饮之即甦。光宗神之，宠赐甚厚，

^① 《建炎以来朝野杂记》乙集卷3，《丛书集成初编》本第4册第379—380页。

道清不受,乃亲洒“真牧”二字及镂之牙牌以赐。自此以后,常被召见,礼貌有加。一日,召次问起居之地,清远以郢州长森湾对,光宗又亲洒“长森湾”三字以赐。十一年(1184),离京返隐所,以长森祠宇尚隘,弗称储君宝画之光,命其徒杨宗华等营而新之。十四年(1187),乃以符法授杨宗华,令其往九宫山建立道场。十五年(1188)建成。光宗赵惇即位之后,于绍熙元年(1190),即遣使召之,但道清却拒不赴召。光宗乃遣使降香烛、锦幡、银券入山,设国醮,并将其庵赐名为钦天观。时宁宗赵扩在储,亦有厚赉。

宁宗赵扩即位之后,于庆元五年(1199)即赐张道清为“真牧真人”。嘉泰四年(1204),又亲书“钦天瑞庆之宫”六字,敕修内司侵梓,改观为宫,赐赉骈渥。寻复加封为“太平护国真牧真人”。开禧二年(1206),敕江西转运司拨赐闲田;慈明皇后又赐钱置庄,供赡羽众。宁宗还累降特旨,免役蠲租等。开禧三年(1207),道清卒于长森,宁宗见遗表,批示说:“太平护国真牧真人张道清,志识清虚,道行高洁,先朝眷遇极为优厚……今已羽化,朕甚悯之。可于内帑降赐钱,令徒弟往长森湾迎归九宫崇奉,仰九宫主者就禁地卜吉所安瘞,不得灭裂,仍不许所在邀阻,付钦天瑞庆宫准此。”^①又降旨:敕江西转运司委都运赵龙图督促其徒,疾速迎回立堂严奉。嘉定三年(1210),宁宗又御书“真牧堂”三字,镂牌以赐。张道清受到两朝皇帝如此优厚的眷遇,在道教史上也是为数不多的。^②

道士包道成,也受到宁宗赵扩的宠爱。开禧(1205—1207)

① 《历世真仙体道通鉴续编》卷五《张道清传》,《道藏》第5册第444页。

② 张道清的事迹,可参见《九宫山真君全传》。

中，被封为“妙行先生”，并为其道院题额，亲书“崇道庵”三字以赐之。陆游《渭南文集》卷26《今上皇帝赐包道成御书崇道庵额》具载其被赐之由说：“臣某窃闻道成实晋陵人，少学黄老之说，以劬身济众为事。寓迹都城三十余年，筑堂以居，凡以黄冠褐衣至者，靡不馆之，往来千人，盖尝有神仙异人混于众中，道成独默之而不言。会稽光孝观故名乾明，天圣（宋仁宗年号，公元1023—1031年）间，章献明肃皇后遣中使筑之，久坏不葺，道成谈笑复其旧。凡都城桥梁道路，皆力治之，费至缗钱百余万，建东岳庙具山上，既成，又即其旁筑室以奉真武，左江右湖，气象雄丽，而道院屹立于庑外，钟磬步虚之声在云霄间，都人为之心骇神竦，于是帝闻而异之，故有扁榜之赐。”说明包道成在当时是位很孚众望，颇有道行的道士，而且还善解统治者的意图，他不仅以己之力，谈笑复先朝之旧，且能适应当今皇帝的旨意，筑室以奉真武，故其受到宁宗的宠赐，并不是偶然的。通过宁宗对包道成的封号赠额，当然更可提高道教在群众心目中的地位和影响了。

宁宗赵扩对天师道亦曾表示关注。据《历世真仙体道通鉴》卷19《张可大传》称，当三十四代天师张庆先逝世时，其子成大尚幼，乃由张可大之父张天麟摄行三十五代教事，宁宗召赐“仁静先生”。^①

茅山派道士也一再受到宁宗的宠赐。据《茅山志》卷四《诰副墨》载：茅山道士易如刚，于庆元（1195—1200）改元，被宁宗召充太一宫高士并都监住持，专任祈祷，并于嘉定六年

^① 《道藏》第5册第213页，参见《汉天师世家》卷13，《道藏》第34册第829页。

(1213),特赐“通妙先生”。嘉定十四年(1221),易如刚乞老还山,宁宗又特降御笔说:“高士易如刚,祈祷有功,未应告老,宜加显锡,以重眷留,特赐通妙葆真先生。”^①同书又载“宁宗赐号王景温”说:“王景温履道清尚,操行高洁,眷宠三朝,朕亦礼遇,可赐号虚静真人。”^②

对全真派道士丘处机,宁宗也曾遣使召之。据《历世真仙体道通鉴续编》卷2《丘处机传》载:嘉定十二年(1219),南宋攻取了金人所占的齐鲁,时丘处机居莱州昊天观,“秋八月,宋遣使召师,命大师彭义斌差宫卫行,不起,州牧以为异,师曰:吾之出处,非若辈所可知,他日恐不能留耳。”^③丘处机观望形势,对南宋统治是否能长久,抱有怀疑,故未奉召。

此外,传雷法的王嗣文,传混元之教的雷时中,皆显于宁宗朝。前者属神霄派,后者属天心派,当另作考察,故此从略。

四川中江县栖妙山集虚观道士田太神,尝称遇异人黄公,赐以白金丹,能降虎摄毒蛇,飞走水上如履平地,以广德元年(763)卒。宁宗以其曾有“及物之功……益思惠利,对我宠光”,于嘉泰四年(1204),特下敕封为“妙济真人”。^④

宁宗赵扩还为显应观亲自题额,并命大臣楼钥撰记立碑。在楼钥《攻媿集》卷54《中兴显应观记》一文中具述其事说:“嘉定三年(1210)十一月朔,制诏臣钥:‘显应观为国家集福之地,自建立以来,未为之记者,汝其碑之。文成,朕当书其额曰中兴显应观记。’已而宸翰下颁,昭回之光,辉耀千载。臣既承命,

① 《道藏》第5册第572页。

② 《道藏》第5册第572页。

③ 《道藏》第5册第425页。

④ 陈垣:《道家金石略》第374页。

谨拜手稽首言曰：百神在天地间，昭布森列，皇朝咸秩无文，非有功不祀。其间灵效显著，远迩奔走者，不过数处，而护国显应真君其一也。”^①说明宁宗之所以为崔真君大书特书其功德者，就在于渴望他能护国显应。

宁宗赵扩继孝宗赵昀之后，进一步掀起了对真武的崇奉。关于真武的地位和神通，宋李昭玘《乐静集》卷6《济州真武殿记》曾介绍说：“北极大帝，位紫微垣，左右四将，真武在其序，明威正一，实帝之司杀者也。”并引《太上真武经》说：“按《太上真武经》，元始天尊于上元天官说无上至真妙法，时魔鬼流行，横毒人命，幽冤之气，上蒙天关，有北方大神，号曰真武，能以正法祛摄邪厉，即以符召之，付之馘灭，生人既安，乃复其位，大无量心，不断仁济，晦朔之间，一降真驭，荡除不祥，扶翼廉善，故尊事祈报之礼甚虔，而度危拔厄之功，著见非一。”根据这个介绍，可知真武乃道教的护法神，能以正法歼灭邪恶，扶助善良，威力甚大，甚受人们的尊崇。李昭玘还指出，对于真武的信仰，早在北宋真宗的时候，便已深入人心。他说：“天禧二年（1018），有龟蛇见于都城东南隅，即真武之负足神也。居民不日建堂其上，以表异之。有泉涌其侧，病者谒之，一饮良愈。诏遣中使度地置观，名曰禅源，加真武号曰灵应真君。凡神降之日，公侯贵人、宫闱戚里、朝士大夫、闾巷庶人，屏居斋戒，奔走衢路，摩肩击毂，争门而入，岁以为常。”^②朝拜之盛，可想而知。宁宗赵扩又于嘉定二年（1209）颁发《崇封诰词》以宣扬其神威说：“北极佑圣助顺真武灵应真君，天之贵神，国之明祀。威灵

^① 陈垣：《道家金石略》第378页。

^② 《四库全书》第1122册第278页。

在上,常如对于衣冠;老景动人,遂莫逢于魑魅。赫然祥异,著于见闻。在天禧(1017—1021)时,瑞表醴泉之观;若熙宁(1068—1077)日,事传大顺之城。祖宗相继,礼文有加。祠宫乃创于阜陵,扁榜爰新于佑圣。”并颂其“福诒冲眇,将垂万世之子孙;德及高深,溥洽四方之黎庶”。遂特加封为“北极佑圣助顺真武灵应福德真君”^①。从宁宗这个《诰词》来看,南宋统治者之所以对真武如此崇奉,其主要目的是在继承北宋真宗、神宗的祖风,祈求这位护法神能继续显灵,以帮助消除北方金元的威胁,福佑赵宋王朝能“垂万世之子孙”。在孝宗的倡导下,不少地方都掀起了对真武的崇奉。魏了翁《鹤山集》卷38《成都府灵应观赐号记》所载成都事实,便是一例。该《记》称:“嘉泰元年(1201)夏四月,四川制置使言:臣窃惟北方真武,自武当飞升,受命帝所,为民拔不祥,隋唐以来,威异显著。逮太宗肇兴观宇,累圣相承,隆名邃阙,像设有严,四方翕翕骏奔。而成都为西南一都会,乃未有特祠,脱遇水旱疾疫,祝禳无所。庆元(1195—1200)间,郡贡士刘鼎兴、道流张元简首议建祠,请于郡,愿卜蜀庄故庐之左。方鸠僝功,会臣入蜀,吏民言状,愿得即功。臣以一方休戚所系,亟命崇成,既又为记其事于石。……吏民复诣郡,乞号荣。臣稽之记牒,参诸甲令,敢昧死请,愿诏有司议所以褒崇之。”宁宗遂于开禧元年(1205)八月,特赐名为“灵应观”。^②

理宗赵昀当政,南宋王朝已处于“疆宇日蹙”^③、“国势阽危”的

① 《武当福地总真集》卷下,《道藏》第19册第662页。

② 陈垣:《道家金石略》第374页。

③ 《宋史》卷46,中华书局标点本第3册第918页。

时候,他为“考论匡直辅翼之功”,“复古帝王之治”^①,便改变南宋统治者过去视理学为“伪学”,进行排斥的作法,采用一系列措施,大肆倡导理学。淳祐元年(1241)他下诏说:“朕惟孔子之道,自孟軻后不得其传,至我朝周惇颐、张载、程颢、程颐,真见实践,深探圣域,千载绝学,始有指归。中兴以来,又得朱熹精思明辨,表里混融,使《大学》、《论》、《孟》、《中庸》之书,本末洞彻,孔子之道,益以大明于世。朕每观五臣论著,启沃良多,今视学有日,其令学官列诸从祀,以示崇奖之意。”^②并“制《道统十三赞》,就赐国子监宣示诸生”。又“封周惇颐为汝南伯,张载郾伯,程颢河南伯,程颐伊阳伯”。又“幸太学谒孔子,遂御崇化堂,命祭酒曹黼讲《礼记》《大学》篇,监学官各进一秩,诸生推恩锡帛有差”。^③这一系列倡导理学的措施,并未达到振其坠绪的目的,没有收到任何实际效果,正如《宋史》作者所说:这种“经筵性命之讲,徒资虚谈,固无益也”。^④

正像溺水的人总想多抓几根救命草在手中一样,理宗赵昀在崇奖理学的同时,仍然尊崇道教。他一方面给一些理学家加封,另一方面又给一些神仙道士加封。并且这种加封还不是个别的,而是全面进行的。首先是将天师道的祖师张道陵加封为“三天扶教辅元大法师正一靖应显佑真君”。据《汉天师世家》卷2记载,他在这个加封的制文中,明确肯定道教有助于封建统治。他说:“道家以清净无为为宗,……诱人以悔过趋善,固名教治道之一助欤!”因此,他认为道教与儒学是一致的,不同意某些儒者对张道陵及其教派进行诋訾。又说:“三天扶教辅元大师正一靖应

① 《宋史》卷45,中华书局标点本第3册第889页。

② 《宋史》卷42,中华书局标点本第3册第821页。

③ 《宋史》卷42,中华书局标点本第3册第822页。

④ 《宋史》卷45,中华书局标点本第3册第889页。

真君，受命璇穹，降生汉代，修真炼行，乘云上升，二十四治及青城，掷笔誓鬼，……灵迹在蜀，不可诬也。……乃者，京畿曠旱，潮汐冲决，恳祈响富，实系阴佑。儒者讳言怪，执古史一语，过加诋訾，是不知常善救人，故无弃人，与吾所谓惻隐之心仁之端，奚以异乎？”^①这是对张道陵进行了全面的肯定和赞美。通过这个制文，可知理宗崇道的目的，是在于利用道教为其“名教治道”服务。从这样一个目的出发，理宗赵昀于淳祐三年（1249）下“告敕三道”，对茅山派祖师“三茅君”也一一进行了加封。茅盈被敕封为“太元妙道冲虚圣佑真君东岳上卿司命神君”，茅固敕封为“定策右禁至道冲静德佑真君”，茅衷为“三官保命微妙冲慧仁佑真君”。《三茅真君加封事典》卷上具载其事。在这三道告敕中，理宗赵昀颂扬这三位真君说：“朕闻真人驭风骑炁，神游八极之表，而一念在生灵，则犹数数然也。”又称道人们“奇验见于历代”，为“历代所慕尚”，“雨暘应祷，远近德之”。故“特命有司，亟衍嘉号”，“以昭朕拳拳慕尚之意”，祈求“真君”们“其体朕意，益阴骘于下民”^②。表面上好像是为了“保民”，实际上也是为了保他自己的统治地位。如上所述，孝宗、宁宗都崇奉真武，理宗赵昀也于宝佑五年（1257）二月下敕，予以加封。其“崇封诰词”说：“真君道周六合，威摄万灵。钟元黄一气之真，阴功有赖；握坎离二精之妙，神化无边。以兹荡邪而辟功，莫匪救民而护国。惟我朝之累圣，殚至敬之一心。在真庙仁庙，则表灵应而彰感通；在孝皇宁皇，则奉佑圣而崇福德。迨于眇冲，固当增衍庆之封；嘉尔聪明，亦既述均阳之赞。

① 《道藏》第34册第822页。

② 《道藏》第3册第337页。

盼蜜冥冥而默应，威灵赫赫以旁昭。无愿不成，锡庶民之福祉；何幽弗察，清四海之妖氛。凡同普率之间，均在包含之内。惟仁则所济之博，惟正则丕烈之洪。强赞上真，难明至德；尚宏道荫，永庇人寰。可特封‘北极佑圣助顺真武福德衍庆仁济正烈真君’，奉敕如右，牒到奉行。”^① 据此可知，和孝宗、宁宗相比，理宗赵昀对于真武更是颂扬备至，祈求庇护之心也更为迫切。恳乞真武念在他祖宗累朝“殚至敬之一心”，对它的一贯虔诚，能“表灵应而彰感通”，帮助他荡除邪恶，“清四海之妖气”“救民而护国”，以“永庇人寰”。这种向神灵呼救的言论，反映理宗本人已感到自己当时的处境十分不妙了。

理宗赵昀不仅给道教神仙人物和道派祖师加封，同时还给一些重要的道士加封，或者委以官职。如道士张道清，曾在光宗、宁宗两朝受到特别宠幸，在他死后，理宗仍“眷遇有加，绍定四年（1231），加封真牧普应真人。”^② 道士张可大，于绍定三年（1230）继承三十五代天师之位，时年方十三。嘉熙三年（1239），理宗召见，赐坐赐斋，并赐号“观妙先生”，褒嘉甚至。仍赐钱令其重兴真懿观，俾为母子同居之地，复锡以土田，免其租赋，御书观额及真风之殿、紫微之阁以赐。又赐扇一握，亲泐宸翰曰：“神与道而为一，天与人而相连，苟精守以专密，必驾景而凌烟。”宝佑二年（1254），复奉召赴行在，住持龙翔宫，以亲老故辞，准敕提举三山符篆，兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫事。景定三年（1262）卒，理宗闻之，“宣赐尤厚，丞相江

^① 《武当福地总真集》卷下，《道藏》第19册第663页。

^② 《历世真仙体道通鉴续编》卷5《张道清传》，《道藏》第5册第444页。

万里为撰碑铭”^①。不过,关于理宗赐敕“提举三山符箓兼御前诸宫观教门公事”一事,因《宋会要稿》道释门未载,孙克宽先生认为:“南宋时代,恐怕不会有这种诏敕封号”,^②故有待进一步考查。茅山道士易如刚,宁宗曾赐以封号,理宗即位之后,也于宝庆元年(1225)“特令尚书省出给敕牒,奉敕宜赐通妙葆真先生”^③。道士景元范,字仲模,号架岩,金坛人,学道元阳观。据《镇江府志》记载:“嘉熙(1237—1240)间,见礼于朝。”道士杨维,字耕常,南平人。得三五飞升呼雷之术,驱役祷雨辄验。据《延安府志》记载:淳祐四年(1244)卒,“赐号清隐妙济披云杨真人,剏祠墓侧,肖像祀之。”又如清微派道士南毕道,理宗时曾出任官职,其弟子黄舜申,宝祐(1253—1258)中,亦出任检阅,理宗曾亲自召见,并御书“雷困真人”以赠之。按《苏州府志》:神霄派道士莫月鼎,宝祐中,理宗也曾赠以诗赞。另据《江宁府志》:道士金某,不知其名,溧阳人,幼愚憨,不事检束,父母遣之,执洒扫于泰清观,夜梦三茅君授以灵符密咒,既觉忘之,复梦如初。三凡夕,乃能记忆。因治钱塘江潮患有功,丞相史弥远引见,理宗赐以官服粟帛,皆不受。问其所欲,他答复说:“愿免三茅峰税粮耳。”理宗立即许之,并赐号“真人”。又据《江西通志》和《兴国州志》记载:道士章自然,武宁人,景定三年(1262),立观于太平山,以玉帝灵符济人。卒后,封赠“通真至妙灵应自然广惠真君”,祀其像于太平宫,赐金钟玉磬,并封其父为“毓德先生”,母为“仙姑”。

① 《历世真仙体道通鉴》卷19《张可大传》,《道藏》第5册第213页。

② 孙克宽:《元代道教之发展》,台湾东海大学初版,第50页。

③ 《茅山志》卷4,《道藏》第5册第572页。

宁宗赵扩于庆元四年（1198）曾“禁女冠毋入大内及三宫”^①。理宗赵昀也破此禁例，对于女冠亦十分宠幸，从而引起一些非议。据《续资治通鉴》卷167《宋纪》端平元年（1234）五月记载：时女冠吴知古得幸，内侍陈洵直用事，太常少卿徐侨入觐，当面指责理宗说：“陛下国本未建，疆宇日蹙，权幸用事，将师非材，……帑藏空虚……国势阽危，而陛下不悟。”又说：“今女谒阉宦，相为囊橐，诞为二竖以处膏肓，而执政大臣又无和缓之术，陛下此之不虑，而耽乐是从，世有扁鹊，将望见而却走矣。”由于吴知古的得幸，其侄吴子聪亦因此得宠，并狐假虎威，胡作非为，引起舆论的强烈不满。同书卷174宝祐三年（1255）十一月具载其事说：“初，女冠知古得幸，其侄吴子聪夤缘以进，得知阁门事。牟子才缴奏曰：子聪依凭城社，势焰薰灼，以官爵为市，搢绅之无耻者辐凑其门，公论素所均齿，不可为用。”理宗不得已，乃将吴子聪“改知澧州待次”，但同时亦将牟子才“出知太平州”，各打五十板了事。

理宗时，尽管已经民穷财匮，国势阽危，但宫观的扩建和新建，却仍在继续。《续资治通鉴》卷174《宋纪》载称：西太乙宫即是在宝祐元年（1253）十一月建成。而有些干办宫观修建工程的人，还借此横行霸道，从中渔利，如董宋臣即是一例。同书宝祐三年（1255）二月记载说：“内侍董宋臣干办佑圣观，逢迎帝意，起梅堂、芙蓉阁、香菌亭，豪夺民田，招权纳贿，无所不至，人以董阎罗目之。”陈邦瞻《宋史纪事本末》卷97《董宋臣、丁大全之奸》条亦载其事。

度宗赵禔即位之后，赵宋王朝已面临土崩瓦解的形势，而度

^① 《续资治通鉴》卷155。

宗仍执迷不悟，还在宫中设内道场，给僧道发度牒。黄震对此提出意见，度宗不但不听，反而大发雷霆，把黄震贬出朝廷。《续资治通鉴》卷178《宋纪》咸淳二年（1266）六月具载其事说：“史馆检阅慈谿黄震轮对，言时弊：曰民穹，曰兵弱，曰财匱，曰土大夫无耻，请罢给僧道度牒，使其徒老死即消弭之，收其田入，可以富军国，纾民力。时宫中设内道场，故震首及之。帝怒，批降三级，用谏官言得寝，出通判广德军。”

上之所好，其下必甚，权臣贾似道就是一例。《续资治通鉴》卷179《宋纪》咸淳六年（1270）八月载：“时蒙古攻围襄樊甚急，似道日坐葛岭，起楼阁亭榭，作半闲堂，延羽流，塑己像其中，取宫人叶氏及倡尼有美色者为妾，日肆淫乐。”在大军压境，君臣上下尚荒诞如此，真是不亡何待！到咸淳十年（1274）七月恭帝赵昀即位，年仅四岁，皇太后临朝听政，十二月曾下诏称：“边费浩繁，吾民重困，贵戚释道，田连阡陌，安居暇食，有司覈其租税收之。”^① 这时虽承认王侯等人早即提出过的问题，但为时已晚，已经不可收拾了。德祐元年（1275）三月，元兵到达建康，临安官员们闻讯纷纷逃亡。德祐二年（1276）正月，元兵遂至临安，太皇太后与赵昀遣监察御史杨应奎上传国玺以降，赵宋王朝至此灭亡。以后虽在文天祥、陆秀夫等人的支撑下，先后拥立赵昰和赵昺称帝，也共仅三年，转瞬即逝，只不过是回光反照而已。南宋九帝，共一百五十三年。

综上所述，南宋统治者从高宗赵构起，一直奉行崇道政策，企图利用道教来保国延祚，结果是事与愿违。至理宗赵昀时，已面临大厦将倾的形势，仍一手扶持理学，一手扶持道教，欲以振

^① 《续资治通鉴》卷180《宋纪》咸淳十年十二月。

起其坠绪，但却无济于事。而且在理宗之世，权臣“史弥远、丁大全、贾似道窃弄福威，相与始终。”^① 宝祐四年（1256）十一月癸巳，当理宗以“丁大全端明殿学士签书枢密院事、马天骥端明殿学士同签书枢密院事”时，加上阎贵妃的“怙宠”，即“有无名子题八字于朝门曰：阎马丁当，国势将亡”^②。不久，复重用贾似道，更使朝政日非。值得注意的是，在南宋时期，当秦桧、韩侂胄、贾似道之流相继祸国殃民和所谓“士大夫无耻”的时候，而道士中却有部分所谓“忠义”之士，为维护赵宋王朝统治竭尽心力。早在宁宗时，即有青城山道士安世通，为讨伐吴曦叛乱献计献策。据《宋史》卷459《安世通传》载：“青城山道人安世通者，本西人。……隐居青城山中不出。吴曦反，乃献书于成都帅杨辅曰：‘世通在山中，忽闻关外之变，不觉大恟。世通虽方外人，而大人先生亦尝发以入道之门。窃以为公初得曦檄，即当还书，诵其家世，激以忠义，聚官属军民，素服号恟，因而散金发粟，鼓集忠义，闭剑门，檄夔、梓，兴仗义之师，以顺讨逆，谁不愿从？而士大夫皆酒缸饭囊，不明大义，尚云少屈以保生灵，何其不知轻重如此！……此非曦一人之叛，乃举蜀士大夫之叛也。闻古有叛民无叛官，今曦叛而士大夫皆缩手以听命，是驱民而为叛也。且曦虽叛，犹有所忌，未敢建正朔、杀士大夫，尚以虚文见招，亦以公之与否卜民之从违也。今悠悠不决，徒为妇人女子之悲，所谓停囚长智，吾恐朝廷之失望也。凡举大事者，成败死生皆当付之度外。区区行年五十二矣，古人言：可以生而生，福也；可以死而死，亦福也。决不忍汗面戴

① 《宋史》卷45《理宗本纪》，中华书局标点本第3册第888页。

② 《续资治通鉴》卷175《宋纪》。

天,同为叛民也。’辅有重名,蜀中士大夫多劝以举义者,而世通之言尤切至。辅不能决,遂东如江陵,请吴玠举兵以讨曦。未几,曦败,玠使蜀,荐士以世通为首云。”^①按《续资治通鉴》卷一百五十八的记载,安世通献书是在开禧三年(1207)二月己未,惟“通”作“道”,并称:“辅自以不习兵事,且内郡无兵,迁延不发。曦移辅知遂宁府,辅以印授通判韩植,弃成都去。”在杨辅放弃职守逃跑之后,而安世通却如江陵请吴玠举兵以讨曦,两相对比,更显现出安世通正义凛然的气概。

又如恭帝赵焮德祐元年(1275)十一月甲申,当元巴延会兵攻入常州时,道士徐道明以身殉国。《宋史》卷455《徐道明传》具载其事说:“徐道明,常州天庆观道士也。为管辖,赐紫。德祐元年,北兵围城,道明谒郡守姚岏请曰:‘事急矣,君侯计将安出?’岏曰:‘内无食,外无援,死守而已。’道明亟还,慨然告其徒曰:‘姚公誓与城俱亡,吾属亦不失为义士。’乃取观之文籍置石函,藏坎中。兵屠城,道明危坐炳香,读《老子》书。兵使之拜,不顾,诵声琅然;以刃胁之,不为动,遂死焉。”^②

又如饶松,沙县人。据《延平府志》记载:“宋末,文天祥帅师,道经其处,士卒饥渴,松显化持壶浆劳之,饮遍而壶浆不竭。问其姓名居止,曰:饶姓松名,前庵其居也。倏然不见。至庵视之,塑像俨(如)持壶者。寻具事以闻,封都天法王饶公佑正天师。”

由此可见,在南宋与金、元南北对峙和彼此生死存亡的斗争中,有些道士是站在维护南宋统治的立场,在关键时刻挺身而

① 《宋史》中华书局标点本第38册第13469—13470页。

② 《宋史》中华书局标点本第38册第13382—13383页。

出，临危不惧，置生死于度外，为之呼号奔走，甚至流血牺牲，可谓“大义凛然”。这和一些祸国殃民的权奸相比，或者与某些平时高官厚禄，惟权是争，惟利是夺，关键时刻则贪生怕死，屈膝求存的“无耻”士大夫相比，均不可同日而语。可悲的是，他们只认为忠君即是爱国，并不了解赵宋皇帝与国家之间并不能完全相等，赵宋统治者与金、元之间的矛盾，只是中国内部的民族矛盾，这是时代和历史的局限，不能以此苛求于古人，必须具体问题具体分析。

宗教总是随着政治形势的变化而变化的。南宋与金元南北对峙的形势，不能不影响到道教。这时的道教，无论是南方或是北方，都发生了一些变化。下面便就南方道教及其变化情况作一些考察。

第二节

南方符箓道派的宗派分衍和神霄、 天心正法、清微、东华诸派的产生

北宋末年，符箓派道教受到宋徽宗的特别宠信，其势大盛。南宋时，由于统治者继续奉行崇道政策，符箓派道教在南方得以继续发展。两宋之际，随着民族矛盾的日益尖锐化，形成南北分裂和对峙的局面，道教内部亦随之宗派纷起。在南方，除旧有的龙虎天师、茅山上清、阁皂灵宝等三山符箓派及其道士仍受尊崇而外，自称独得异传而另立宗派者也甚多。现将这些新起的派别择其要者简介如下。

一、神霄派

此派以传神霄雷法而得名。其历史渊源,张宇初在《道门十规》和《岷泉集·玄问》等文的记述中,谓其“始于玉清真王,而火师汪君阐之”^①。但这仅是道门中的一种依托,实际可能是在两宋之际由天师道衍化而来,其中有的分支与上清派的关系亦甚密切,并吸收了东南沿海地区的雷神信仰及其相关的法术再加以系统化、理论化而形成的。北宋末,王文卿与林灵素俱传雷法。据《历世真仙体道通鉴》卷53《林灵素传》说:林灵素本名灵蘆,字通叟,温州永嘉人。幼年志学神仙,约三十岁时,博通儒道经典。游西洛,自称遇汉天师弟子赵升授以《神霄天坛玉书》,又称《五雷玉书》,“皆有神仙变化法,言兴云致雨,符咒驱遣下鬼,役使万灵”^②。灵素“自受其《玉书》,豁然神悟,察见鬼神,诵咒书符,策役雷电,追摄邪魔,与人禁治疾苦,立见功验,驱瘟伐庙,无施不灵”^③。次年至岳阳,赵升又告诉他说:从即日起,他便是“神霄教主雷霆大判官,东华帝君有难,力当救之。”^④ 政和六年(1116)十月,由于道录徐知常引荐,林灵素得见徽宗,便大言神霄事说:“天有九霄,而神霄为最高,其治曰府。神霄玉清王者,上帝之长子,主南方,号长生大帝君,陛下是也,既下降于世,其弟号青华帝君者,主东方,摄领之。

① 《道门十规》谓“神霄始于玉清真王,……自汪王二师而下,则有张李白萨潘杨唐莫诸师”。见《道藏》第32册第149页。又《玄问》谓“神霄则雷霆诸派,始于玉清真王,而火师汪真君阐之”。见《道藏》第33册第187页。

② 《历世真仙体道通鉴》卷53《林灵素》,《道藏》第5册第407页。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷53《林灵素》,《道藏》第5册第407页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷53《林灵素》,《道藏》第5册第407页。

己乃府仙卿曰褚慧，亦下降佐帝君之治。”^① 其他诸有权势之宦官皆为之名，时贵妃刘氏方有宠，即名为“九华玉真安妃”。徽宗独喜其说，遂一见如故，赐号“通真达灵先生”，以师事之，并赐金牌，不时宣召入内，并特建通真宫为居。又建上清宝箓宫，密连禁省；天下皆建神霄万寿宫，令吏民诣宫受神霄秘箓，朝士之嗜进者，亦靡然趋之。每月初七日，令灵素升高正坐，宣讲三洞道经，自亲王内贵文武百官皆集听讲。“或御驾亲临；亦于座下。自此东京人方知奉道也。”^② 林灵素遂“集九天秘书龙章凤篆九等雷法，集成《玉篇》进上。昔汉天师有《神霄雷书》二十卷，并天部霆司八角雷印六颗，……国初张守真遇翊圣真君传赐五卷，帝（指宋徽宗）欲得雷书金经全足，收入《道藏》，求访不得，先生（指林灵素）静夜飞神，从玉华天尊奏告上帝，乞赐观看雷文并霆司等印，帝遣六丁玉女以印授之，一天坛玉印，一神霄嗣教宗师印，一都管雷公印，一天部霆司印，皆坚如铁石，非金非玉，及以《雷书》五卷赐灵素看，先生拜谢，怀印而还，省录《雷书》进奏，遂得全集”^③。所谓赵升或上帝的降授，也只不过是神话而已，不足为信。实际恐系林灵素自己编造《雷书》时的一种托词，但从中也透露出神霄派与天师道确有一定的思想渊源关系。特别是《历世真仙体道通鉴》卷 53《林灵素传》中还指出：林灵素“在京时，虽宰执亲王不与交谈，亦不接见宾客，惟虚静天师至，即开门对话，终日终霄”^④。所谓“虚静天师”，按张宇初《岷泉集·妙灵观记》和《汉天师世家》，

① 《宋史》卷 462《林灵素传》，中华书局标点本第 39 册第 13528 页。

② 《历世真仙体道通鉴》卷 53《林灵素》，《道藏》第 5 册第 408 页。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷 53《林灵素》，《道藏》第 5 册第 408 页。

④ 《道藏》第 5 册第 411 页。

当即“三十代天师虚靖先生”张继先^①,二人交往既如此密切,亦可为神霄派与天师道关系的佐证。张宇初所列举的神霄派人物中,除林灵素、王文卿之外,同时即有张虚靖。林灵素在获得宋徽宗宠信时,运用官方的势力,在全国各地普设宫观,广召弟子,因而形成一股新的道教势力。徽宗将其出生地温州升为应道军节度,又加号林灵素为“元妙先生、全门羽客、冲和殿侍晨”。^②宣和元年(1119)被贬还乡,同年去世,终年四十五岁。其嫡传弟子为张如晦。《历世真仙体道通鉴》卷53《林灵素传》在谈到他们的关系时称:“东西皇城使张如晦者,旧在通真宫,出则同行,坐则同席,宗师法教,独张一人得其妙也。”又称林灵素在临死前,命如晦曰:“吾法门以付惟汝,尚有六印九符并六丁妙用神机,尽付与汝,世代只传一人,无致轻泄。”^③另据署名“玉真弟子火铃仙官金书火铃司事刘玉”所撰《金火天丁大法后序》称:“火师^④传与玉真教主林侍宸,林传与张如晦,后传陈道一,下付薛洞真、卢君堃,次以神霄派脉付徐必大。”^⑤卢堃事迹,又见于《雷奥序》,其中有云:“昨因六阴洞微仙卿卢先生字伯善,游青城山,遇虚靖天师传诸阶之法,自婺州来至洪州,寓于丰城清都白鹤观,往来居止。卢名堃,号养浩,行六阴洞微诸阶之法,无不灵验。凡符法一至,立时而愈,盖虚靖先生一流人耳。”^⑥是卢堃字伯善,号养浩,洪州丰城清都白鹤观道

① 参《道藏》第33册第217—218页,及第34册第826—828页。

② 《宋史》卷462《林灵素》,中华书局标点本第39册第13529页。

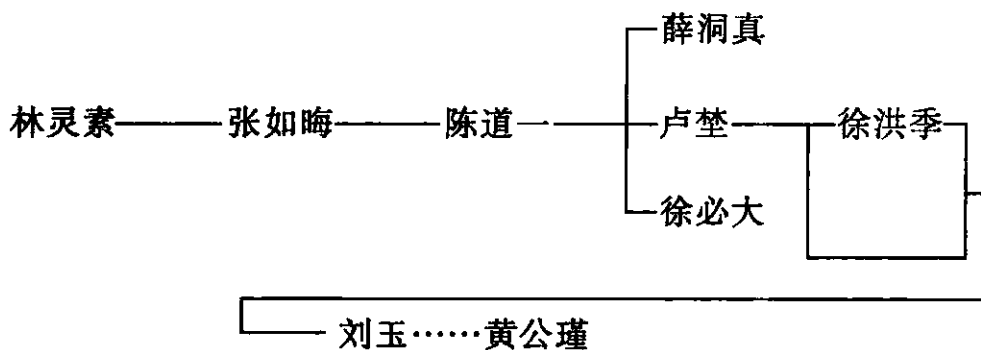
③ 《道藏》第5册第411页。

④ 据虞集《王侍宸记》:“火师者,盖上古神人,而世传为汪氏子华者,盖其化现尔。”《道园学古录》卷25,《藏外道书》第35册第228页。

⑤ 《道法会元》卷198,《道藏》第30册第258页。

⑥ 《道法会元》卷227,《道藏》第30册第412页。

士，传六阴洞微法，故称六阴洞微仙师，曾从张继先学“诸阶之法”。又按《道法会元》卷253署名江西黄公瑾所撰《刘清卿事实》称：“清卿姓刘氏，名世仍，法讳玉，世为河朔人。中兴勋臣玠之孙，因敕葬临川，其父赘于丰城，因家焉。受祖荫承信郎，幼慕清虚，年未弱冠，弃官从事道法，遍历江湖，……参礼名师，……后因养浩卢君伯善来江西，以诸法付度于徐洪季，洪季以所得授清卿，清卿得法，方从卢游。伯善歿于洪季家，炁虽绝，体甚温，无敢封殓。三日忽苏，视诸弟子惟清卿在焉……卢悉以心章隐讳、内炼秘诀倾困付之。笔录才竟，诸弟子辐辏，则卢复瞑目化去。清卿自后，朝斯夕斯，念兹在兹，不过此耳。”又称：“余（黄公瑾）升高自下，历阶而趋，十余年间，得其说十之七八，而时乎未遇，清卿早仙，遂稽奏授，不啻如入宝山，空手回矣。”^① 据以上所载，则林灵素的传系，可简示如下：



卢埜、刘玉又传地祇法。据刘玉所撰《地祇法》称：“地祇一法，凡数阶，温将军^②专司亦十余本，使学者莫之适从。余

^① 《道藏》第30册第558—559页。

^② “温将军”，名温琼，据称：“温将乃平阳县温家均人，每见世路不平，常怀切齿，生平皈依大道，辅正除邪，公忠正直，与他将不侔。”《道藏》第30册第556页。

初得之盛仙官椿,继得之李真君守道,再得之于六阴洞微卢仙卿堃,所授之本,已大不同。继而遇时真官,则符篆愈异。晚参之间判官天祐,及传之吕真官希真,玄奥始全备矣。吕以道法自青城而来江浙,名动一时。……余行之既久,专守吕之言,罔敢或失,乃知万法易动,莫如地祇。”^①又说:“地祇乃灵宝侍卫之官,受命上清护玄帝教,神通至大……奈其派多而杂,其书久而讹。”^②又说:“余来沅溪多历数,今以其传授之于巽园黄君景周。”^③刘玉在《地祇绪余论》中对地祇法的源流又补充介绍说:“地祇一司之法,实起教于虚靖天师,次显化于天宝洞主王宗敬真官,青城吴道显真官,青州柳伯奇仙官,果州威惠钟明真人,相继而为宗师。其后,如江浙闽蜀湖广嗣法者何限,姓名昭揭宁几人?其书始则有石碑本,继则有铁林府地祇,原公夫人庙地祇,五雷地祇,五虎地祇,索子地祇,十字地祇,四凶地祇,圣府地祇,后则有苏道济派,温州正派,李蓬头派,过曜卿派,玄灵续派,如此等类,数之不尽,千蹊万径,源析支分,使学者莫之适从。”^④这种“其派多而杂,其书久而讹”的状况,以及嗣其法者的素质愈来愈差,大概就是它最后走向衰亡的原因。

在刘玉以后,林灵素一系的传授不明,而王文卿之传,在南宋以后却特别兴盛。

王文卿,字述道^⑤,别号冲和子,生于宋哲宗元祐八年(1093),世为抚之临川人,后徙居建昌南丰之神龟岗军峰。据《历世真仙体

① 《道法会元》卷253,《道藏》第30册第555页。

② 《道法会元》卷253,《道藏》第30册第556页。

③ 《道藏》第30册第556页。

④ 《道法会元》卷253,《道藏》第30册第557页。

⑤ 虞集《王侍宸记》作:“予道”。《藏外道书》第35册第227页。

道通鉴》卷53《王文卿传》载：“徽宗宣和(1119—1125)初，将渡杨子江^①，遇一异人授以飞章谒帝之法及啸命风雷之书^②，每克辰飞章，默朝上帝，召雷祈雨，叱咤风云，久雨祈晴则天即朗霁，深冬祈雪则六花飘空，或人家妖祟为害，即遣神将驱治，俱获安迹。”^③可见其所操法术，与林灵素基本相似。所谓“异人”，按张宇初《岷泉集》卷3《妙灵观记》：“乃玉府火师也。”^④同书卷七《授法普说》又谓：“火师汪真君、侍宸王真君得雷姥之传”。^⑤虞集《道园学古录》卷25《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》称：“（王）侍宸自南丰辞亲而至扬子也，所遇而得书者，火师也。火师者，盖上古神人，而世传为汪氏子华者，盖其化现尔。”^⑥《冲虚通妙侍宸王先生家话》还记载王文卿告诉其弟子袁庭植说：“予未得雷文之前，已遇汪君于扬子江，授予飞神谒帝之道。”^⑦据此可知，王文卿与林灵素的法术，均与火师汪真君有关。《历世真仙体道通鉴续编》卷5《火师汪真君传》谓：“真君姓汪名子华，字时美，唐玄宗二年甲寅，生于蔡州汝阳县。”^⑧查唐玄宗“甲寅”，当为开元二年（714）。又谓其先曾与颜真卿同师白云先生张约，后再师赤城先生司马承祯。安史之乱以后，隐居南岳祝融峰下修道，九年不下山，后遇紫虚元君（魏华存）

① 虞集《王侍宸记》作：“渡扬子江，既济。”《藏外道书》第35册第227页。

② 虞集《王侍宸记》说：“其书盖致雷雨、役鬼神之说。”《藏外道书》第35册第227页。

③ 《道藏》第5册第412页。

④ 《道藏》第33册第217页。

⑤ 《道藏》第33册第247页。

⑥ 《藏外道书》第35册第228页。

⑦ 《道藏》第32册第390页。

⑧ 《道藏》第5册第446页。

下降南岳，授以至道，再修二十八年，丹成道备，“贞元五年（786）庚午”^①卒（查“庚午”应为贞元六年）。王文卿之伪托火师以传雷法，亦同林灵素之伪托赵升与天师一样，均属虚构的不实之词。但却表明了王文卿所传之法术，或与上清派也有一定的关联。但据张宇初《妙灵观记》的记载，王文卿“尝请于虚靖先生甲庚混合之道，深奖语之”^②。由此可见，王文卿与天师道，仍有直接的继承关系。宣和四年（1122），王文卿奉诏赴阙，甚得徽宗宠遇。宣和七年（1125）七月，特授太素大夫、凝神殿校籍视朝请大夫。未几，又敕授凝神殿侍宸，后加同管辖九阳总真宫提举司命府事。父肇始，赠承事郎；母江氏，赠太宜人。并敕其五日一次佩金方符，入大内诸宫阁。旋又再除两府侍宸，冲虚通妙先生，视太中大夫，特进徽猷阁待制，主管教门公事，父再赠承议郎，母太令人，妻平氏宜人，叔王深赐承信郎，弟次卿迪功郎。靖康元年（1126），钦宗赵桓即位，王文卿遂请还乡侍母。南宋高宗赵构建都江南以后，闻王文卿尚在，累征不起。惟怡神山水间，日以传行其雷法为事。绍兴二十三年（1153）卒。正是由于王文卿于南宋初在南方传行雷法，其徒甚众，故被认为是神霄派的创建人。

王文卿的弟子，《历世真仙体道通鉴》卷53《王文卿传》载有朱智卿、熊山人、平敬宗、袁庭植等四人，其中袁庭植与王文卿论雷法之事，载《冲虚通妙侍宸王先生家话》，收入《道藏》第32册第390—395页。张宇初《岷泉集》卷3《妙灵观记》则

① 《道藏》第5册第446页。

② 《道藏》第33册第217页。

说：“嗣其法者，若上官氏而下，靡不显异。”^① 同书《义渡记》又说：“贤良有邹铁壁者，尝受法于上官氏，上官侍宸甥也，已而复遇侍宸亲授其奥，而道亦显。时有知南丰州事王质，尝师事铁壁，及付受之顷，忽雷震坛上，邹曰：吾将度矣，王惊喜，遂倾资奉之，邹谢曰：吾云水徒也，用此奚为？王乃请以广妙灵观以事侍宸，故旧观在他里，乃迁而新之。”^② 虞集《道园学古录》卷25《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》谓王文卿曾传法于其甥上官某某及其从孙王嗣文，嗣文后“际遇宁宗（1195—1224年在位）朝，法亦大显。赐号妙济先生。”^③ 并称：“又有萨守坚者，亦酷好道，见侍宸于贲（青）城山，而尽得神秘。”^④ 又称：“得其传者，则新城高子羽，授之临江徐次举，以次至金溪聂天锡，其后得其传而最显者曰临川谭悟真云。人不敢称其名，但谓之谭五雷。……庐陵有罗虚丹者，故宋时名士，润谷先生之诸孙也，得五雷之传，甚有符契。”^⑤ 又称：“罗之弟子虽多，而自以为得之者，惟萧主簿雨轩、其后则有周司令立礼两人而已。……周之说，惟授之其子，游其门者，或得或不得，予不知也。萧君儒者，择人至谨……独传之道玄胡君一人而已。”^⑥ 另按《历世真仙体道通鉴续编》卷5《莫月鼎传》载：南丰人邹铁壁得王文卿九（先）天雷晶隐书^⑦，传浙西霅川人莫月鼎和同郡西埜沈震

① 《道藏》第33册第218页。

② 《道藏》第33册第220页。

③ 《藏外道书》第35册第228页。

④ 《藏外道书》第35册第228页。

⑤ 《藏外道书》第35册第228—229页。

⑥ 《藏外道书》第35册第229页。

⑦ 有关先天雷晶隐，参《道法会元》卷83—89，《道藏》第29册第330—371页。

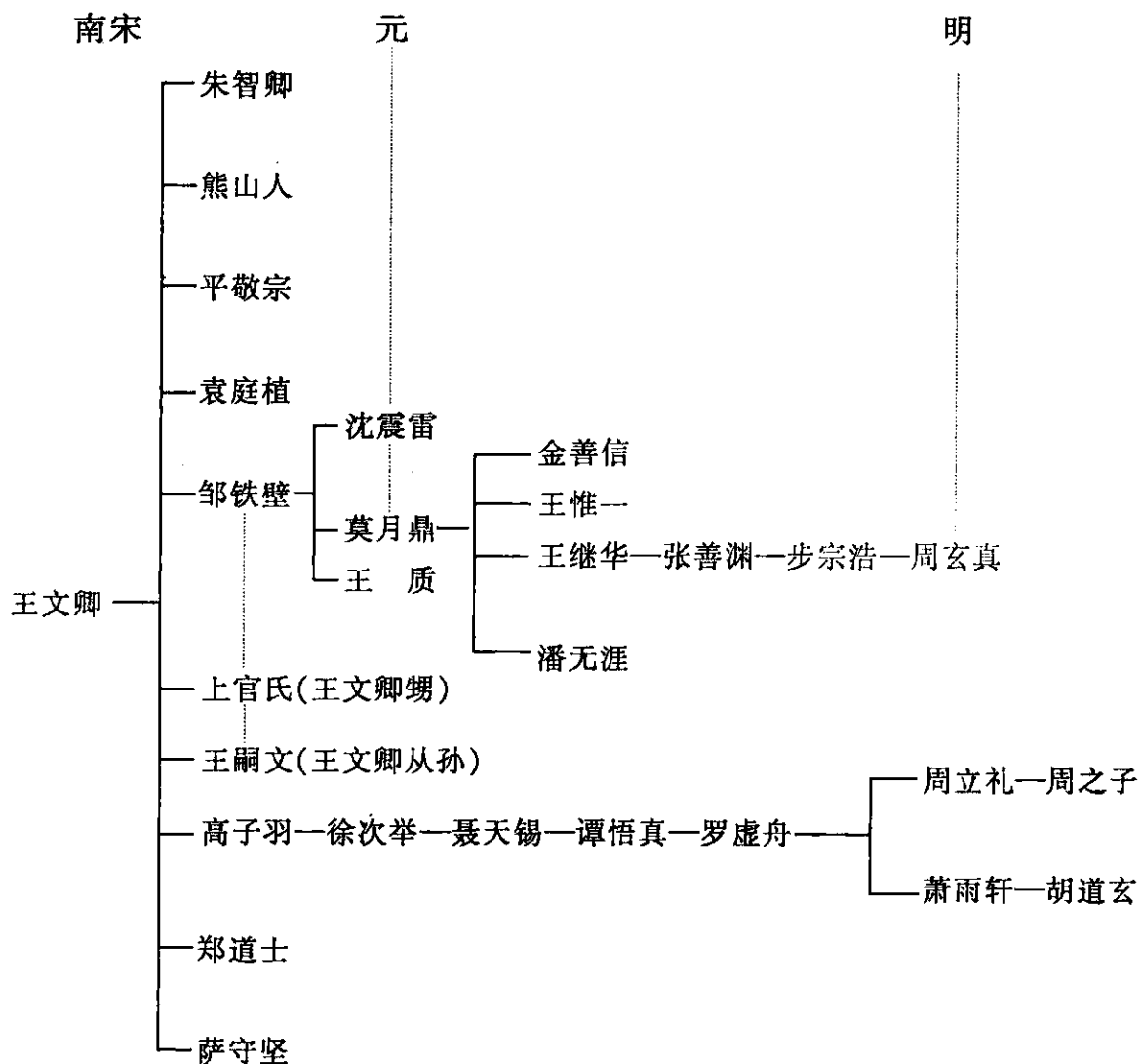
雷。并称：“自侍宸王真君演道以来，惟真人（指莫月鼎）与西埜沈真人（指沈震雷）二派支流衍迤，盛于西江，昌于东吴，扶教泽民，莫有甚焉。”^① 沈震雷一派的传承已莫知其详。莫月鼎讳洞一，字起炎，吴兴人，入道后更号月鼎，生于南宋理宗宝庆（1225—1227）间，元世祖至元（1264—1294）末卒于苏州，得其传者有王继华、潘元涯。继华授张善渊，善渊授步宗浩，宗浩传周玄真。步宗浩字进德，其事迹见《古今图书集成·神异典》卷286引《苏州府志》^②。周玄真字玄初，初师从杜道坚弟子李拱端，受召神劾鬼之术，复从曹桂孙受灵宝大法，又从步宗浩受五雷秘文，为明清之际颇有盛誉的道士。其事迹宋濂《周寻师小传》有记载，载《宋学士文集》卷13。在莫月鼎的徒裔当中，还有金善信与王惟一二人。据黄潘《体仁守正弘道法师金君碑》载：金善信，字实之，吴之长州人。生于宋度宗咸淳九年（1273），卒于元文宗至顺二年（1331）。家本业儒，而善信却好老子之学。“时玄妙观有雷师，……君甚敬之，由是冠其冠而为之执弟子礼。已而，闻莫先生洞一者（莫月鼎），……则延至而尊事之，有所折辱，未尝为之动色，或毁其所甚爱之物，亦不以为意。先生知君信之笃，悉授以不传之秘，他弟子不得者，而君尽得之。”^③ 又《苏州府志》称：“王惟一，括苍（今浙江丽水）人。自号景阳子。父官华亭（今上海松江县），因家焉。弃吏从方外，遇至人授还丹九转，有得，乃著道书六卷。晚年寓樊泾岳

① 《道藏》第5册第447页，参宋濂《莫月鼎传碑》，《宋学士文集》卷11。

② 中华书局、巴蜀书社1985年影印本第51册第62675页。

③ 《黄金华文集》卷29，亦见《宋文宪公集》卷42，陈垣：《道家金石略》第979页。

祠。泰定丙寅（1326）书遗事及偈毕，端坐而逝。”^① 所著《道法心传》一卷，收入《道藏》第32册第413—424页，自谓其曾“得月鼎莫先生使者一法，历说先天之妙。”又“奉度师铁壁先生邹君传授口诀”。并说：“余平生参尽雷法，未有若月鼎莫君先生之说如此之明也，使余朝夕思慕先生之学，不复再见，唯悵快耳。先生去世，学者纷纷，多不得其传，盖谓不知道之故也。余今老矣，欲留秘诀于人间，无个知音可语，故作数图，名之曰



^① 载《古今图书集成》神异典卷286，中华书局、巴蜀书社1985年影印本第51册第62667页。

《道法精微》，用留于世，倘遇达人，必当具眼。”^①可见王惟一本人是以莫学唯一真传者自居。又著《明道篇》一卷以阐其学，收入《道藏》第4册第926—932页。《夷坚志丙》卷14《郑道士》称：传王氏雷书者，尚有郑某。根据以上有关资料记载，则王文卿的传授关系，可图示如上页。

《道法会元》卷77收有邹铁壁注《雷霆梵号咒》、上官真人述《书符内秘》、莫月鼎述《书符口诀》等^②。

二、天心正法派

此派系由天师道衍化而来，以传天心正法而得名。两宋间路时中等人始倡导之。据南宋洪迈所撰《夷坚志》丙卷十三记载，路时中名当可，政和（1111—1117）中，其父路君宝名瓘任商水县令，当可侍行，其时年方十七岁，被道士摄去，洗涤五脏，传以符法。《夷坚志》乙卷七《毕令女》条说：路时中以符篆治鬼著称，被人们称为“路真官”，“常赍鬼公案自随”，于建炎元年（1127）自都城东下，在灵壁县治病。号“上清大洞三景法师”，编有《无上玄元三天玉堂大法》30卷，《道藏》收录。本书卷一《发明大道品第一》末尾载有“上清大洞三景法师路时中记”称：“宣和庚子（1120）上元夜，星坛奏香回，入室存真，异香降，回首见祖师于金光梵炁中谓余曰：‘余吴之赵升也，今侍阙下，吾昔生于天目山中，有秘书，临上升之时，藏于江南句曲山三茅大山之顶，汝其往取。’余后数年，被命通守金陵，专谒峰顶，夜半神光亘天，入深开掘可三丈许，得石函一帛书一卷，长约六

① 《道藏》第32册第419—420页。

② 《道藏》第29册第276—277页。

七丈，杂以蓬莱细沙。余得之，因厘为二十四品^①，以传世云。”^②又说：“靖康丙午（1126）冬，余寓毗陵，遂承玉旨传记，许与龙虎嗣真均礼，阳行阴报，昭格则有过之矣，即知此大教乃玄元与圣师本誓，与他法不同。”^③卷二十八《三光祖符品》末尾又载称：“已（以）上七品格言，并大观元年（1107）正月十五日至七月初七日，累受大教主天君密降口诀。自后至宣和元年（1119），品书禁书并降，笔以传真，在绍兴戊寅（1158）也。天君降靖中，如婴儿声，惟时中与弟子翟汝文亲闻笔记也。”^④由此可见，《无上玄元三天玉堂大法》一书的编纂，当在南宋绍兴（1131—1162）年间。北宋方勺《泊宅编》^⑤卷7称：“朝散郎路时中行天心正法，于驱邪尤有功，俗呼路真官。”此一路时中与本书编纂者的路时中，在活动时间上有些差异，是否为同一人，尚待进一步考定。从《无上玄元三天玉堂大法》一书的记载来看，尽管路时中和许多创派者一样，编织了不少神话为他的道派历史抹上了一层神圣的光彩，但他的创派活动是在两宋之交，这是非常明确的。并谓其渊源是来自汉代的天师道。关于这个问题，他在本书卷26《师旨直指品》里说：“玉堂乃天心祖法之内秘，万法之所宗，三界所仰。自汉天师以来，独传心印，别无他

① 今查该书1—23卷，共载二十四品，皆有次第番号，卷24—30，共载八品，没有次第番号，且其中卷24《延生度记品》与卷11所载第十三品名相同，卷25《保制劫运品》与卷22所载第二十三品名相同，前后体例不同，品名亦有错乱，或许卷24—30属于后来的增补。

② 《道藏》第4册第3页。

③ 《道藏》第4册第3页。

④ 《道藏》第4册第111—112页。

⑤ 《泊宅编》所记，皆北宋哲宗元祐（1086—1093）迄徽宗政和（1111—1117）间朝野旧事。

术，惟正而已。”又说：“今玉堂大教之出世，原于正一天师。正则不邪，一则不二。”^①南宋人所编的《上清北极天心正法》亦称：“夫天心正法者，自太上降鹤鸣山日授天师，指东北极之书，辟斥邪魔，救民是务。”^②当然，这种所谓“太上降授”，也和“赵升下降”一样，仅是一种伪托，但也表明它和天师道的密切关系。同书又称，天心正法“简而不繁”，其主要内容有“三符”、“两印”。所谓“三符：一乃天罡大圣符，二曰黑煞符，三名三光符。”^③所谓“两印：一系北极驱邪院印，又名都天统摄三界鬼神之神印，二系都天大法主印。”^④其中以“三光符”为最重要。该书声称：“若论三光符者，上结三皇，道应三境，德表三才，真出三师，是名天心。”^⑤金允中所编《上清灵宝大法》卷6亦说：“天心正法，以三光为主。”并解释“三光”说：“三光亦曰天之三奇，即日月星是也。”^⑥查路时中所编纂的《无上玄元三天玉堂大法》一书，亦信而有征。该书卷八《驱邪辅正品第十》对此阐述说：“日者，众阳之宗；星者，众阴之宗；月者，受阳以为明也。三光所烛，雨雪阴曠不屏而自消，狐妖孽禽不驱而自溃。……符篆虽多，孰逾三光，故以三光为首。”^⑦该书卷1《发明大道品第一》又说：“夫嗣玉堂者，与天为徒也。天为徒非他，三光而已。所以真师内修三光以成道，外运三光以为符。盖三光之妙，天得之而长久，人从之而登真，故布三光之炁，可以

① 《道藏》第4册第101页。

② 《道藏》第10册第645页。

③ 《道藏》第10册第645页。

④ 《道藏》第10册第645页。

⑤ 《道藏》第10册第645页。

⑥ 《道藏》第31册第379页。

⑦ 《道藏》第4册第24—25页。

救世人疾病，发三光之法力，可役鬼神，宣三光之威德，可绝妖怪灵响，降三光之慧照，可以开幽冥。”^①他对“三光”又作了进一步的解释，认为所谓“三光”，既指玄天之三光，也指在身之三光。因此他指出：“三光之法虽简，行之在我，自无穷已。今学者当以在身之三光，合在天之三光，若能行此，方可称师。”^②而且认为，二者之间，以修自身之三光最为根本。他在谈到取炁之法时说：“取炁之法，妙在三光。凡取三光炁，在以真合真。今人不知取炁之法，惟回头仰首，吸冷炁，吹暖炁。夫三光在天，相去甚远，一呼一吸，不可果得。岂知我之三光，在身不远，不劳取吸，自然长存，要在运吾之真，而委聚之，故不吸取外劳也。”^③又说：“学者知此，则知玉堂之教，在乎修三光之玄，不在乎外。”^④三光之法，也许脱胎于灵宝。及其为天心正法派以之为主要内容后，灵宝派反而避讳之。故金允中《上清灵宝大法》卷6又称：“近世之行灵宝者，只欲自成一家，不肯与正一法箴同，故于灵宝中略去三光之论，恶其名与天心雷同，不足以卖奇于嗣法弟子。”^⑤金允中对此提出了严厉的批评。这表明天心正法与灵宝派也有密切关系，亦是灵宝派分化的结果。天心正法也强调嗣教者必须奉戒。《无上玄元三天玉堂大法》卷2《真师戒律品第二》载有《升堂大戒三条》，即“一戒淫心”，“二戒尘心”，“三戒妄意”，并称：“此三戒乃求真上学之士修持，若世俗中人以下，恐未能免俗，难持大戒，先授《玉堂通戒》，

① 《道藏》第4册第1页。

② 《道藏》第4册第1页。

③ 《道藏》第4册第2页。

④ 《道藏》第4册第2页。

⑤ 《道藏》第31册第379—380页。

次第登真。”^① 其《玉堂通戒》共二十四条,即:“一戒,心不宿毒”,“二戒,目不视非”,“三戒,舌不嗜臭”,“四戒,口不匪言”,“五戒,耳不杂听”,“六戒,酒不至醉”,“七戒,色不动情”,“八戒,炁不乱使”,“九戒,性不兴怒”,“十戒,不嫉”,“十一戒,不妒”,“十二戒,不贪”,“十三戒,不吝”,“十四戒,不傲”,“十五戒,不骄”,“十六戒,不欺”,“十七戒,不佞”,“十八戒,不淫”,“十九戒,不欲”,“二十戒,不盗”,“二十一戒,不得随缘逐势,争竞功名”,“二十二戒,不得裸露晨辰及非礼神祠”,“二十三戒,不得杀生毁命”,“二十四戒,不得食啖六辛”。以上这二十四戒,“在俗在道,皆可受持。”^② 卷20《生身受度品第二十一》又谓:凡受度以后,称为“道子”,“须更受持十戒”,“宜谨持勿犯”。^③ 这“十戒”中的有些内容虽与《玉堂通戒》相似,但这均是针对受度者而言的。如第一戒云:“一者先当奉三真香火。三真者,道经师也,亦曰三尊,受度人今为道子,名登玉历,不可新事下土邪神。凡血食祀典,非自修真而来者,皆曰邪鬼也。自今后或于未受度前已曾事神祇,自今可以礼送之,不复更事也。如受度以前已曾奉佛者,当于佛之上首别立太上三尊供事,不可以佛压上帝位也。”^④ 由此可见,凡天心正法道士,不许奉祀本派三尊之外的其他神祇,若在受度前已曾奉祀其他神祇的,受度后也必须办理了结手续,不得再奉。若从佛教徒转为天心派道士的,则当以本派三尊神祇驾临于佛之上而不得相反。其第二戒又说:“二者,既已受度,当日勤香火,严奉

① 《道藏》第4册第3—4页。

② 《道藏》第4册第4页。

③ 《道藏》第4册第71页。

④ 《道藏》第4册第71页。

斋戒，习诵真经。所谓真经者，《度人经》、《生神章》之类是也。”^①很显然，这类规定只有对已受度后的天心派道士才有约束力，在俗者不必一定奉持。透过这类道戒，也可看出天心派的一些特点。本书的绝大部分篇幅均为各类符咒。另有《无上三天玉堂正宗高奔内景玉书》上下两卷，则全为符咒。其卷上一开始便说：“夫学上道，希慕神仙，惟日精月华，乃能炼成仙道，非假玄功，则莫能合真。所谓晶华者，夫岂求之于外，乃吾身自得之真也。道法千门万户，曲径旁蹊，杂说纷冗，故学者多舍真入伪，弃内就外，行之愈久，功必难成。今高奔日月之道，即是太上传祖师之秘旨，古惟口口相授，不假文辞，今特纪之笔端，盖使后世有缘者易以寻究也。”^②卷下一开始又说：“护身延生者，莫大于斗真……万法皆从斗出，万神皆从斗役。是知一切法、一切行持，非斗莫能通应。……则此法实三奔之一秘，登真之阶梯也，可不敬之。”^③故此书所谓“三奔”之道，与《无上玄元三天玉堂大法》所谓修“三光”之说完全一致，有可能仍为路时中所编纂。其中并谓：“且天以日月为精神，人身象之，故能体天而修其身，则回阳换骨，白日登晨，信即此而取效。故《黄庭经》云：‘高奔日月吾上道，郁仪结邻善相保。’又云：‘日月光华，救老残枯。’非虚语。”^④是天心正法尚有取于上清派的思想内容。

《道藏》中现存冠有“天心正法”的道书，尚有《天心正法修真道场设醮仪》一卷，载《道藏》第18册第323—327页。本

① 《道藏》第4册第71页。

② 《道藏》第4册第122页。

③ 《道藏》第4册第129页。

④ 《道藏》第4册第122页。

书未著撰人,大致成书于宋徽宗之后。其内容为讲述道士设道场举行天心正法时之设醮仪式,有宣咒、发炉、奏章、请圣、上香、献酒、献汤、送神等仪程。

据《夷坚志》所载,南宋时行天心正法者除路时中之外,尚有其他不少的人。如《支志》戊集卷五载有福州人任道元,为故太常少卿任文荐长子,少年慕道,从欧阳文彬受学炼度,行天心法,甚著效验。孝宗淳熙十三年(1186)以行为不轨,被神劾死。同书戊集卷6载有临安王法师,平日奉行天心法,为人主行章醮时虽头戴星冠,身披法衣,“而非道士也”。宁宗庆元二年(1196),以行法不虔而死。《丁志》卷六载有蔡京之甥陈桷行天心法,绍兴(1131—1162)间为池州州官。《乙志》卷7载有李士美丞相长子衡老,学天心法甚虔。同书卷六载有南宋初宗室子赵子举,遇道士传天心正法,绘六丁六甲神像祀之,为人治病辄验。其子伯兀学天心法而未成。以上事实,说明天心法在南宋时传播已广,在官僚士庶中均已盛行。但这些人的师承关系和传授系统,均缺乏明确记载,这是考察这个派系组织系统的一个难点。

关于天心派的历史,还有其他一些传说。据南宋邓有功所撰《上清天心正法序》就《正法》的来源说:“淳化五年(994)八月十五日,有肉身大士夜观山顶之上有五色宝光,冲上霄汉,翌旦,寻光起处,即三清虚无瑶坛之上也。遂挖三尺许,得金函一所,开见金板玉篆天心秘式一部,名曰《正法》。……大士者饶公处士也,名洞天,虽获秘文,然未识诀目玉格行用之由。复遇神人指令师于谭先生紫霄,授得其道。”^① 并提出了一个传法系

^① 《道藏》第10册第607页。

统说：“（饶洞天）作天心初祖，号正法功臣，日值元君北极驱邪院使，升天时，以法传弟子朱监观名仲素，仲素次传游道首，道首次传通直郎邹贵，邹贵传臣本师符法，师名天信，至臣有功，传于今矣。”^① 邓有功为南宋江西南丰人，生于宁宗嘉定三年（1210），卒于帝昀祥兴二年（1279），字子大，号月巢，人称月巢先生。除编撰《上清天心正法》七卷外，还编有《上清骨髓灵文鬼律》三卷，载《道藏》第6册第908—920页，本书题为“紫微宫日值元君饶洞天定正”，“受上清大洞箓行天心正法邓有功重编”。其所说《正法》来源，显系神话传说，其传法系统，也有待考定。元妙宗于政和六年（1116）所编撰的《太上助国救民总真秘要》10卷，收入了不少天心正法的资料，本书卷1在谈到天心之法时曾说：“自昔饶君夙著阴功，简在天意，神付真箓，受诀紫霄，嗣系递传，其法遂明之于世。”^② 更是语焉不详。《华盖山浮丘王郭三真事实》卷五《饶处士传》^③，所记饶洞天事，与邓有功所述基本相同，和元妙宗一样，均未明言饶洞天师事谭紫霄的具体时间。盖据《历世真仙体道通鉴》卷43《谭紫霄传》记载，谭紫霄卒于宋太祖开宝六年（973）四月^④，故淳化五年（994）八月上距谭紫霄之死已二十余年了，饶洞天怎么可能在此之后去师事谭紫霄？显然邓有功等人的说法是难以据信的。同书又引《南唐书》说：“今言天心正法者，皆祖于紫霄。”^⑤ 说明后来的天心派道士均依托于谭紫霄，以谭紫霄为天

① 《道藏》第10册第607—608页。

② 《道藏》第32册第53页。

③ 《道藏》第18册第69页。

④ 《道藏》第5册第348页。

⑤ 《道藏》第5册第349页。

心正法始祖。谭紫霄为一符箓道士,天心派依托于他,也是事出有因的。但马令《南唐书》的《谭紫霄传》,不载行其天心正法事,陆游《南唐书》虽有一段有关的记载,但掘地者为陈守元而非饶洞天。其文称:“初,有陈守元者,亦道士,尝锄地得木札数十,贮铜盎中,皆张道陵符篆,朱墨如新,藏去而不能用,以授紫霄,紫霄尽能通之,遂自言得道陵天心正法,核鬼魅,治产病,多效。闽王孟昶尊重之,号金门羽客、正一先生。”^①此与邓有功诸人的说法均不相同。大抵天心正法作为一种道法的出现,到奉行这种道法而形成一道派,中间当有一个过程。在这个过程中奉行这个道法者当不止一人,这便造成道派历史的传说纷歧。据《东坡志林》卷3《技术》载称:“王君善符书,行天心正法,为里人疗疾驱邪,仆尝传此咒法。”又《龙川略志》卷十亦谓:“成都道士蹇拱辰,善持戒,行天心正法,符水多验,居京城为人治病。”从苏轼和苏辙的记载来看,北宋神宗(1067—1085年在位)、哲宗(1086—1100年在位)时候,民间已有天心正法的流传,但还没有明显的道派存在。两宋间,开始有道派酝酿活动的出现。除上所述路时中、邓有功等的情况而外,在南宋末还有蜀人廖守真,亦传天心正法。《道法会元》卷246《天心地司大法·法序》^②称:“昔宗师廖真人(廖守真)修大洞法,诵《度人经》。……后真人得道,遍历江湖。”^③廖传萧安国,又名萧道一,道一传彭元泰,元泰传史白云及张湖山,白云传费文

① 《道藏》第5册第348页。

② 按《法序》为彭元泰作,末署“咸淳甲戌(1274)”;同书又载彭所作《后序》,末署“至元庚寅(1290)”,陈一中所作跋语,末署“延祐丙辰(1316)”。可见该系的活动时间为宋末元初。

③ 《道藏》第30册第517页。

亨，文亨传陈一中；又湖山传竹葱，竹葱传曾思江，则已到了元代了。从《道法会元》卷 246 及 247 所载该系符咒每称北帝来看，该系也可能与中晚唐所传的北帝派有一定关系，当为天心派的一个支派。

与此有关者，在宋元之际还有一个雷时中，自称得路真君混元六天如意道法加以阐扬，可称为混元教派。《历世真仙体道通鉴续编》卷 5《雷默庵传》具载其事说：雷时中字可权，号默庵，共先本豫章人，后家于湖广之武昌金牛镇，所居溪水回环，有东西二桥，故又号双桥老人。生于南宋宁宗嘉定辛巳（1221）。幼习词赋，后通诗经，三领乡荐，精心道学，专务性理。后得祖师路真君授“混元六天如意法”，又感辛天师下降，告以此法的来源说：“路祖师当晋时亲遇太上老君授以此法”。雷时中乃于金牛镇置坛祀事。称其教“专以《度人经》为主”，又博采儒、释二家使其“混融归于一体”。“四方闻其道行卓异，及其门者日众。弟子数千人，分东南西蜀二派：首度卢、李二宗师及南康查泰宇，由是卢、李之道行于西蜀；泰宇之道行乎东南。混元之教，大行于世。所著《心法序要》、《道法直指》、《原道歌》，皆发扬混元道化之妙。”^①今皆不存。《道法会元》卷 154《混元六天妙道一炁如意法》中，收有《修炼直指》一篇，题为“双桥老人述”^②，尚可概其修炼的基本思想。元成宗贞元乙未（1295）卒。通常由于容易将传授其道法的“路真君”误解为路时中，故将其所传之道派列入天心正法。查《历世真仙体道通鉴》卷 21《路大安传》称：“真人姓路名光、又名大安，西蜀大宁军内黄县

① 《道藏》第 5 册第 447 页。

② 《道藏》第 29 册第 803 页。

人也,后徙居婺州。”^①可以说是一个神话式的人物。据称,他于“晋武帝太康五年甲辰岁(284)五月五日纵步姑射”时,忽遇“太上老君”授以“六天如意大法经篆”,并告诉他:“依此行持,济生度死,妙用难思,子宜秘之。”^②从此,“书符行功、布气治病驱邪,无不应验”,颇受晋惠帝司马衷宠遇,“赐以绿纨朱服青丝缙碧玉环,及以金帛赠之,真人笑而不受。”^③遂隐居华山,“以混元篆传之丁义、以混元经传之郭璞、以混元法传之许旌阳、以混元针灸传之妙通朱仙。”^④大(太)安元年(302)卒。此与《雷默庵传》所说“路祖师当晋时亲遇太上老君授以此法”相吻合,故此“路祖师”当系路大安而不是路时中,雷时中所传者当为“混元之教”而不是天心正法。《道法会元》卷154《混元六天妙道一炁如意大法》称其“师派”有“混元开教大慈普惠路真君大安”,“混元演教一炁妙道雷真人时中”,以及“天隐卢真人”、“九天金阙少宰仙真雷使查真人”、“天全张真人”等,而无路时中之名。^⑤卷155《混元六天如意大法》的“主法”,则列有“祖师混元启教一炁妙道普惠路真君”、“祖师混元开教一炁妙道普济雷真君”^⑥,显然,这里的“路真君”也是指路大安而不路时中,这些都是可靠的旁证。至于混元之教是否为天心正法的一个支派,则有待进一步研究。

① 《道藏》第5册第219页。

② 《道藏》第5册第220页。

③ 《道藏》第5册第220页。

④ 《道藏》第5册第220页。

⑤ 《道藏》第29册第803页。

⑥ 《道藏》第29册第816页。

三、清微派^①

此派是宋元间民间影响较大的一个派别，主要由上清派衍化而来，自谓其符箓道法出于清微天元始天尊，故以清微为名。据元初陈采《清微仙谱》说：道教“始于元始，二之为玉晨与老君，又再一传衍而为真元、太华、关令、正一之四派，十传至昭凝祖元君又复合于一”^②。这就是说，道教是起于元始天尊，后来分为上清、灵宝、道德、正一等四派，至祖舒的时候又汇而为一，即清微派。表明清微道法具有融合诸派的性质。这个谱系，只不过是為了抬高其地位而妄为牵引之辞。所谓祖舒，据《历世真仙体道通鉴续编》卷5《祖元君传》说：“又名遂道，字昉仲，唐广西零陵永州祁阳县人。”尝“师事许真君（指许逊）、郑真人（指郑思远）、灵光圣母^③。一日于西京清虚洞神化溪遇太玄夫人^④降于溪滨，又从而师之……乃授以元始大道，由是会四派而一之。职位清微元上侍宸，复化身为清微察令昭化元君，又号通化一辉元君，统辖雷霆，变相不一”^⑤。与《清微仙谱》所说的谱系大同小异。然而皆系神话传说，未必可信。又称：“嗣其道者，脉脉相承：琼室洞清郭元君，福和耀真傅元君，龙光道明姚元君，紫英玉惠高元君，元勋皇灵清虚真人，青城山通慧朱真人，云山保一李真人，至眉山混隐南真人而清微道法尤阐焉。”^⑥

① 《清微神烈秘法》卷上《雷奥秘论》说：“清微法者，即神霄异名也。”《道藏》第4册第135页。

② 《道藏》第3册第326页。

③ 按《清微仙谱》，当指朱熹。《道藏》第3册第328页。

④ 按《清微仙谱》，指太清泰玄元君文慵，《道藏》第3册第329页。

⑤ 《道藏》第5册第445页。

⑥ 《道藏》第5册第446页。

按照《清微仙谱》，所谓“琼室洞清郭元君”，即“琼室内应洞清元君郭玉隆，又号上景元君，祖元君门弟子也，京师人”。所谓“福和耀真傅元君”，即“紫光曜真福和元君傅央焞，字子方，郭元君门弟也，酆州人。”所谓“龙光道明姚元君”，即“姚庄，字淑奇，又号广昌元君，傅元君门弟也，西京人。”所谓“紫英玉惠高元君”，即“祥源紫英玉惠元君高爽，一号紫清妙化玉英灵惠元君，姚元君门弟也，生于燕地胃山碧涧之间。”所谓“元勋皇灵清虚华真人”，即“西华清虚真人华英真人，凤翔人也。”所谓“通慧朱真人”，即“青城通惠真人朱洞元真人，成都人也。”所谓“云山保一李真人”，即“李少微，房州保峰一水人也。所居故址犹存，人称李雷公宅”。所谓“眉山混隐南真人”，即“南毕道真人，本复姓东南，名珪”^①。四川眉山人，南宋理宗（1225—1264年在位）时曾任官广西，时黄舜申亦侍父于广西幕府，宝祐（1253—1258）中，出为检阅，故得与南相识，并得南之传授。《历世真仙体道通鉴续编》卷5《黄雷渊传》说：“真人姓黄名舜申，福建建宁人。幼而聪慧过人，三教九流无所不通。仕广西时，宪使南公见而奇之，悉以神书授焉。真人钩玄探赜，集成大全，登门之士如云。”^②故清微派虽以唐末祖舒为祖师，并制造一个从祖舒到南毕道的传系，但真正揭明道法的，是从南宋理宗时的南毕道开始，而南的弟子黄舜申方集其大成，从此以后，清微大法始显于世。《清微仙谱·序》说：“公（指南毕道）学极天人，仕宋为显官，遇保一真人（指李少微）授以至道，遂役鬼神，致雷雨，动天使，陟仙曹。晚见雷困黄先生，奇之，悉

① 《道藏》第3册第331页。

② 《道藏》第5册第446页。

以其书传焉。先生覃思著述，阐扬宗旨，而其书始大备。”^①张宇初《道门十规》亦称：“清微自魏（华存）、祖（舒）二师而下，则有朱、李、南、黄诸师，传衍犹盛。凡符章经道斋法雷法之文，率多黄师所衍。”^②《道藏》中有关清微道法的一些著作如《清微元降大法》（25卷，载《道藏》第4册第153—282页）、《清微神烈秘法》（上下二卷，载《道藏》第4册第135页）、《清微斋法》（上下二卷，载《道藏》第4册第282页）、《清微丹诀》（一卷，载《道藏》第4册第961页）、《清微玄枢奏告仪》（一卷，载《道藏》第3册第609页）以及《道法会元》所收清微符法多种，大多出自黄舜申及其门徒之手。说明黄舜申确系清微派的中坚人物。理宗曾召见，赐号“雷困真人”。皇兄赵孟端曾师之。至元丙戌（1286）应诏赴阙，继请还山，隐于紫霞沧州之上，制授“丹山雷渊广福普化真人”，其故乡建宁，成为元初清微派传授中心，四方求法者甚众。《历世真仙体道通鉴续编》卷5《黄雷渊传》说：“其所度弟子皆立石题名。立石之前者三十人，立石之后者五人而已。前者各得一法，后者尽得其传。如武当洞渊张真人（张道贵），化行四海，独露孤峰，其道则多行于北；西山真息熊真人（熊道辉），独在诸立石题名之后，道阐四方，则尤多行乎南土。”^③据此可知，在黄舜申以后，清微派又分为南北两支。北支以湖北武当山为中心，以张道贵为首。张道贵号雷翁，长沙人，至元间入武当礼五龙宫全真道士汪贞常为师，又与叶云莱、刘洞阳访黄舜申，得清微之传。叶云莱与黄舜

① 《道藏》第3册第326页。

② 《道藏》第32册第149页。

③ 《道藏》第5册第446页。

申是同乡,唐著名道士叶法善之后,《武当福地总真集》卷下说他先从黄舜申学清微雷法,元兵南下时避入武当山,至元乙酉(1285)应诏赴阙,祈雨疗疾,授道教都提点。张道贵传清微法于张守清,守清本亦全真道士,师武当鲁大有,至大三年(1310)应诏赴阙建金篆斋,皇庆元年(1312)因祈雨赐号“体玄妙应太和真人”,不久还山,管领教门公事,为元代武当道士中最荣贵者。张守清门下有黄明祐、彭通微、单道安等,皆嗣清微法。张道贵、张守清一系虽传行清微符篆,但本出全真道,则北支为全真与清微的融合,应名为“武当清微派”。南支以熊道辉为首,“传之于安城彭汝励,汝励传之安福曾尘外,尘外传之浚仪赵元阳。如上授受者,皆为一代宗匠,道德冲融,内外光霁焉”^①。当为清微嫡派。

清微派道法,已显示道派间的融合特征,为叙述方便,当于下章第八节合并考察之。

四、东华派

此派系由灵宝派分化而来。创始人为宁全真,宏扬其学者为林灵真(1239—1302)。据《灵宝领教济度金书·嗣教录·赞化宁先生》载称:宁全真名本立,字道立,开封府人,生于宋徽宗建中靖国元年(1101)。世裔莫详,幼养于裴氏家,长犹从裴姓。其资禀纯异,敏于记忆,凡诸子百家医药卜筮之书,无不该贯融会。曾于徽宗时尚书令王古家中因抄录道典认识田灵虚,田灵虚知其“宿有仙分”,欲将东华教旨传授之,遂对王古说:“裴氏子根器深重,骨相合仙,异日当负大名,然振起吾东华教者,必此

^① 《道藏》第5册第446页。

人也，欲以上道授之，俾其掌教，可乎？尚书亦欣然曰：此吾志也。遂授焉。自是修持不息，能通真达灵，飞神谒帝，名振京师。”^①在靖康之变以后，宁全真遂飘泊到南方，遇见仕子仙，又从其接受了灵宝法篆的传授。绍兴十六年（1164）十一月，应诏祈晴。二十八年，金人完颜亮南侵，江南事急，高宗诏入殿庭，令其上章虚皇上帝，祈求天下太平。事毕，敕赐“洞微高士”，继进“赞化先生”。此后，朝廷每有醮礼，皆命其主典。当时有左街道录刘能真者，曾从宁全真学上清灵宝大法，他的官位虽高，但由于其法术水平和社会声望均在其师宁全真之下，遂对宁全真产生嫉妒心理，乃大兴谤讟，并勾结内竖谢安道、鲁允修等共同陷害宁全真下狱，欲置之死地而后快。宁全真吸取这个教训，乃立誓：“东华灵宝上道宗派，真真相授，不许传黄冠！”^②晚年，浙江国子进士何淳真慕宁全真之教，不惜重资延聘于家塾，浙人有斋醮祈禳之事，皆赴何家礼请。所传除何淳真外，尚有赵义夫、宋扶、何德阳、王承之、章友直、宗妙道、胡元鼎、胡次裴、赵怀政、胡仲造、杜文豫等，盖皆在家之人。淳熙八年（1181）卒，享年八十有一。其东华之教，后经王猷、赵德真、宋存真、张洞真、孔敬真、卢湛真、薛颐真，传于宋元间的林灵真而得以发扬光大。

林灵真名伟夫，字君昭，灵真乃其法讳。世为温州之平阳林垞人。祖竦，官至武经郎；父嗣孙，官至保义郎。据《灵宝领教济度金书·嗣教录·水南林先生》记载说：“一夕，夫人（指其母徐氏）梦洪水自南渰涨其境，孟载一婴儿，激波而至。夫人视

① 《道藏》第7册第17页。

② 《道藏》第7册第18页。

曰：勿使溺也。遂抚抱之，而觉有感，随娠，乃以宋嘉熙己亥（1239）九月二十八日生公于里第。”^①及长，因“累举不第”，“于是弃儒从道，舍宅为观，家赀钜万，如弃弊屣。追感先夫人洪水自南之梦，自号水南，遂榜其门曰水南福地。”“扁其宅曰丹元观”。^②又说：“公（指林灵真）每曰：予学道于虚一先生林公，东华先生薛公，于兹有年矣，幸造道域，参玄律，诂可韞所学而不济于世。乃绍开东华之教，蔚为一代真师，以度生济死为己任。”^③任温州路玄学讲师，继升本路道录，后又任灵宝通玄弘教法师、教门高士、住持温州路天清观事。林灵真将宁全真一系所传灵宝科仪编辑为《灵宝领教济度金书》，元明道流又陆续增补为321卷，为《道藏》中卷帙最大的一部书。其门徒甚多。据称：“受道于公（指林灵真）之门者，在州里不下百余人，在外方则天师门下高闲董公、宗师堂下闲闲吴公、金华谢公、括苍两峰周公、武林槃隐王公、吴门静境周公；派孙有庐山钟岳于公、赤城天乐赵公、武林槃隐方公、练溪岩谷周公、虚舟平公、竹外张公，此玄门之表表尤著者。其从游参妙、肩摩踵接，未可一一记之，亦可谓一时授受之盛。”^④袭其香火之缘者，惟凝和通妙观明法师玄学讲师林天任。元成宗大德六年（1302）六月二十一日卒。《水南林先生》一文，即为林天任于同年十月七日所撰。《道法会元》卷244《水南林先生事实》^⑤，除个别文字略有修改外，基本上属于此文的转载，仅去其最后落款的撰人姓名和

① 《道藏》第7册第19页。

② 《道藏》第7册第19页。

③ 《道藏》第7册第19页。

④ 《道藏》第7册第20页。

⑤ 《道藏》第30册第498—499页。

撰写年月日而已。

除以上这些新起的各派之外，还有一个从灵宝派分化而来的净明道，这是一个影响较大的派别，其传说甚多，在道教史上具有重要地位，有必要单独另作介绍。

第三节

净明道的形成及其特点

净明道，一称净明忠孝道，是道教发展史上的一个重要派别。究竟产生于何时，国内外的学者至今看法不一，或主张晋代，或主张唐代，或主张元代，上下相差数百年，分歧甚大。为什么会出现这么大的分歧呢？可能与它的形成过程较长有一定关系。净明道奉西晋时的许逊为祖师，故其形成过程，当与许逊形象的演变有密切联系。

许逊其人，虽传为晋代道士，但不仅《晋书》无传，且六朝道书亦未述及。《魏书》卷46和《北史》卷26的《许产传》皆称：许产五世孙为许逊，字仲让。有的学者即据认为此即净明道的祖师。但我认为这个许逊与道书所说净明道祖师许逊并非一人。因《魏书》与《北史》所载的许逊，系东魏和北齐时代的人。《魏书》说他于东魏孝静帝武定（543—550）末，曾任东阳太守，《北史》则云：北齐废帝“乾明（560）中，平原太守。”前者在今之河南境内，后者在今之河北境内，虽时间、地点不尽相同，其为“太守”则是一致的。而道书所说净明道祖师许逊，据道书的记载，应是生于魏明帝景初二年（238）。西晋武帝太康

元年(280),年四十二,起为蜀郡旌阳令,后因晋室焚乱,即弃官东归,以后便一直未出仕,卒于东晋孝武帝宁康二年(374),寿一百三十六,道书常称之为“许旌阳”,并未作过“太守”。故与许产五世孙许逊所任官职及时间、地点等均风马牛不相及;又《魏书》、《北史》均谓许产为高阳新城人,属河北,其子孙并未南迁,而道书所说净明道祖师许逊,则世为许昌人,属河南,其父在汉末南迁江西南昌定居。可见,他们的籍贯亦不相同。虽《北史》有许逊“卒,赠信州刺史”的记载。但此“信州”,当属今四川万县地区,不在江西。为了便于了解净明道祖师许逊形象的演变,现将部分道书有关许逊事迹的记载按时代顺序分别简介如下。

许旌阳事迹,唐时始盛传之。《十二真君传》一书,唐志曾著录,证明应系唐以前著作,今已亡佚。北宋太平兴国二年(977)三月,任昉等奉太宗之命所编《太平广记》曾引录之。据本书卷14所引《许真君》称:

许真君名逊,字敬之,本汝南人也。祖琰,父肃^①,世慕至道。东晋尚书郎迈,散骑常侍护军长史穆,皆真君之族子也。^②真君弱冠,师大洞君吴猛,传三清法要。乡举孝廉,拜蜀旌阳令。^③寻以晋室焚乱,弃官东归,因与吴君同

① 白玉蟾《玉隆集·旌阳许真君传》说:“曾祖琰,祖玉,父肃,世为许昌人……颍阳之后也,父汉末避地于豫章之南昌,因家焉。”虞集《旌阳祠堂记》亦谓:“其先颍阳许由之裔,曾祖琰,祖玉,父肃,汉末避地豫章。”与此略异。

② 白玉蟾《旌阳许真君传》说:“句曲山远游君迈、护军长史穆,皆真君再从昆弟也。”

③ 白玉蟾《旌阳许真君传》称:“太康元年(280),起为蜀郡旌阳县令,时年四十二。”

游江左。会王敦作乱，真君乃假为符竹，求谒于敦，盖将欲止敦之暴，以存晋室也。一日，真君与郭璞同候于敦，敦蓄怒以见之，谓真君曰：“孤昨得一梦，拟请先生圆之，可乎？”真君曰：“请大将军具述。”敦曰：“孤梦将一木，上破其天，孤禅帝位，果十全乎？”许君曰：“此梦固非得吉。”敦曰：“请问其说。”真君曰：“木上破天，是未字也，明公未可妄动，晋祚固未衰耳。”王敦怒，因令郭璞筮之。卦成，景纯曰：“无成。”又问其寿，璞曰：“明公若起事，祸将不久；若住武昌，寿不可测。”敦大怒，又问曰：“卿寿几何？”璞曰：“余寿尽今日。”敦怒，令武士执璞出，将赴刑焉。是时，二真君方与敦饮酒，许君掷杯梁上，飞绕梁间。敦等举目看杯，许君坐中隐身，于是南出晋关，抵庐江口，因召船师，载往钟陵。

这里的许逊，仅是吴猛的一名弟子。在谈到他和许迈、许穆的关系时，也仅表明他们是一般的同族而已。对其法术虽有所渲染，但其整个形象，仍与其他方术士没有什么区别。不过，在《太平广记》卷15所引《十二真君传》之《兰公》中，则已将许逊和“孝悌之教”初步挂上了钩。在这里，曾有这样的记载：

兖州曲阜县高平乡九原里，有至人兰公，家族百余口，精专孝行，感动乾坤，忽有斗中真人下降兰公之舍，自称孝悌王，云居日中为仙王，月中为明王，斗中为孝悌王。夫孝至于天，日月为之明；孝至于地，万物为之生；孝至于民，王道为之成。且其三才肇分，始于三气。三气者，玉清三天也。玉清境是元始太圣真王治化也。太清者，玄道流行，虚

无自然，玉皇所治也。吾于上清已下，托化人间，示陈孝悌之教。后晋代尝（当）有真仙许逊，传吾孝道之宗，是为众仙之长，因付兰公至道秘旨。于是兰公获斯妙诀，颖悟真机，默辨往由，顾知前事。……所传孝道之秘法，别有宝经一帙，金丹一合，铜符铁券，得之者唯高明大使许真君焉。

关于孝悌王的神话传说，在《孝道吴许二真君传》里亦载之，刘鉴泉先生认为此《传》亦是“唐前无名氏撰”。说明“孝道”的传说故事本来就有，或许与《孝经》“昔者明王之以孝治天下也”的说法有关。当民间许逊崇拜兴起时，孝道便纳入其信仰的范围，为后来的净明道所继承和发展。故所谓“孝悌之教”，即为净明忠孝之道的张本。此后，宋真宗大中祥符（1008—1016）时张君房所辑《云笈七签》卷106《许逊真人传》又说：

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

此与《十二真君传》之《许真君》相比较，内容更为朴实，不仅没有将许逊与许迈、许穆相联系，且在叙述许逊与吴猛的关系上，虽称许逊与吴猛在道法上有一定的师承关系，但在吴猛生

前，他们彼此并未直接见面。《晋书》卷95《吴猛传》亦无吴、许直接往来的记载。

从以上这些记载来看，在宋真宗以前，主要是颂扬许逊的忠孝思想和他的法术，其中虽有称他将“传孝道之宗”，“为众仙之长”的说法，但还很不系统，尚未构成一个道派祖师的形象，至多仅能说是含有这种萌芽。这大概是民间关于许逊崇拜的早期状况。从民间许逊崇拜的出现，到净明道的形成，经历了一个很长的演变过程。那末，这个演变过程是怎样的呢？白玉蟾《玉隆集·续真君传》对此叙述说：“真君飞升之后，里人与真君之族孙简，就其地立祠，以所遗诗一百二十首写竹简之上，载之巨箬，令人探取以决休咎，名曰圣筮。”并注云：“后改祠为观，因锦帷以命名曰游帷。”《十二真君传》之《许真君》亦称：“真君以东晋孝武帝太（宁）康二年八月一日于洪州西山举家四十二口拔宅上升而去，……乡人因于其地置游帷观焉。”故“改祠为观”，当在《十二真君传》出世之前。但至“隋炀帝时，焚修中辍，观亦寻废。”表明这时民间尚无许逊信仰，故虽为立祠，奉者亦鲜，不久即自行消失。“至唐永淳（682），天师胡惠超重兴建之。明皇尤加夤奉。”刘鉴泉先生认为，《十二真君传》即为胡惠超所撰，是否属实，尚待考察。此《传》已制造了一些有关的神话历史，把许逊仙化，作为仙真看待，正式写成神书，表明这时民间的许逊信仰开始兴起，并引起封建统治者的重视。白玉蟾《续真君传》又称：“本朝太宗、真宗、仁宗皆赐御书。真宗又遣中使赐香烛、花幡、旌节、舞偶，改赐额曰玉隆，取《度人经》太释玉隆腾胜天之义也。仍禁名山樵采，蠲租赋之役。复置官提举，

为优异老臣之地。”^①可见,北宋真宗时,许逊信仰已为朝廷所倡导,开始逐步升级。到徽宗时,许逊信仰便已非常兴盛而隆重了。徽宗于政和二年(1112),遣内使程奇请道士37人于洪州玉隆观建道场七昼夜,诰封许逊为“神功妙济真君”,政和六年(1116),又诏改观为宫,仍加“万寿”二字。而且据白玉蟾《玉隆集·逍遥山群仙传》的记载,徽宗在诰封许逊的同时,又诰封吴猛及传说中的许逊的其他十个弟子为“真人”,即:

吴猛字世云,为神列真人;
陈勋字孝举,为正特真人;
周广字惠常,为元通真人;
曾亨字兴国,为神惠真人;
时荷字道阳,为洪施真人;
甘战字伯武,为精行真人;
施岑字太玉,为勇悟真人;
彭抗字武阳,为潜惠真人;
盱烈字道徽,为和靖真人;
钟离嘉字公阳,一字超本,为普惠真人;
黄仁览字紫庭,为冲道真人。

《逍遥山群仙传》就是以上11人事迹的记载,据说他们得道成仙,都与许逊的传道有关。通过这种诰封,就大大突出了许逊的地位。不仅如此,据《续真君传》的记载,宋徽宗为了树立许逊的神威,还亲自制造了许逊显灵的神话,为之大建宫观。政和

^① 《道藏》第4册第761页。

六年，他宣称：五月一日辰时，他亲自梦见许逊真灵下降，为他除妖治病；不数日，所梦果验。遂下诏按照他梦中所见许逊形状画像，赐上清储祥宫。寻依道录奏请，于三清殿后造许真君行宫。又考图经，见洪州分宁县梅山有许旌阳磨剑之地，即再降手诏，命中大夫谢景仁去分宁县同令佐以系省官钱建旌阳观，仍赐诏书一道，送该观收掌，遇天宁节，即拨放童行一人。仍命采访许真君别有遗迹去处，如未有观，即勒本属取官钱建造；如有宫观屋宇损坏，即如法修换；无常住，即拨近便僧寺堪好庄田入观供办，务令严谨主者施行。数月后，徽宗又称梦真君神灵降临，托以修整西山遗迹。徽宗即诏洪州改修玉隆万寿宫，仍降图本，依西京崇福宫例，鼎新盖造，赐真君像一躯及铜铸香炉、花瓶、烛台、钟磬之具，御书门殿二额。凡为大殿六，小殿十二，三廊，七门，五阁，前殿三面壁绘真君出处功行之迹，后殿奉安玉册，其上建阁，宝藏三诏御书，两庑复壁，绘仙仗出人之仪，环以墙垣，由墙之西盱真人之故居建道院，以安道众。可见这个宫观的规模，是相当壮观的。在北宋末年，通过宋徽宗这一系列的倡导，于是许逊的庄严神圣的形象，已在人们心目中牢固地树立起来，许逊崇拜在民间已有十分广泛而深厚的基础了。

到南宋初，又有更大的发展。据《玉隆集·续真君传》载：建炎（1127—1130）中，金人寇江右，欲火宫庭，但由于“遍观圣像而庄严华丽，不敢焚毁”，乃“戢兵而去”。此后，绍兴二十八年（1158），高宗又“御书十轴，令宝之，以镇福庭焉。”并称：“真君垂迹，遍于江左湖南北之境，因而为观府、为坛靖者，不可胜计。”可见这时教区组织数目甚多。《海琼白真人语录》卷2有“许旌阳七靖”之说，大概是就其大者而言。说明许逊信仰在南宋初已更为普遍，而且崇拜许逊的宗教活动也更为频繁。白

玉蟾在谈到这种崇拜仪式及其盛况时说：“每岁季夏，诸卿士庶，各备香华、鼓乐、旗帜，就寝殿迎请真君小塑像幸其乡社，随愿祈禳，以蠲除旱蝗。先期数日，率众社首以瓜果酌献于前殿，名曰‘割瓜’，预告迎请之期也。真君之像凡六，唯前殿与寝殿未尝动，余皆随意迎请。六旬之间，迎请周遍洪瑞之境，八十一乡之人乃同诣宫醺谢，曰‘黄中斋’。”注云：“黄中仪式，真君所流传也。”又说：“七月二十八日，仙驾登宫左之五龙岗，禁辟蛇虎，自古以（已）然，谓之‘禁坛’。故远近祈禳之人，昼夜往还，绝无蛇虎之患。”又说：“仲秋号‘净月’，自朔旦开宫，受四方行香祷赛荐献，先自州府始，远迩之人，扶老携幼，肩舆乘骑，肩摩于路，且有商贾百货之射利，奇能异伎之逞巧，以至茶坊酒垆食肆旅邸，相续于十余里之间，骈于关市，终月乃已。”每“净月”之三日，“仙仗”簇拥着许逊“仙驾”，前往黄堂观朝谒谌姆，谓之“南朝”。在“净月”里，仙仗还要依次到各地与许逊有关之观府、靖坛，进行集会。上元日也要举行这种宗教活动。每三岁上元后一日，真君仙仗前往瑞阳存问黄君，即黄仁览，传为许逊女婿，谓之“西抚”。每当“仙仗”返回时，“瑞人多出城迎谒，号曰‘接仙’，……士庶焚香迎谒者以千数。凡所经由聚落，人民男女长幼，动数百人，焚香作礼，化钱设供，至有感激悲号者。每仙驾出入，主首必再拜送迎于大门之外。至于‘南朝’‘西抚’及州府迎请祈求，必主首从行焉。”又记载仙驾出行时的威仪说：“真君乘龕輦，白马金凤为前导，肩舆之人调古歌一阙，齐声唱和，歌名‘黄鹤楼’；有著高冠彩帕者数对，冠名‘彩楼’。二者甚古怪，盖晋代之礼也。”其仪仗之庄严，可想而知。

从以上所说的这些宗教活动来看，不仅有其崇奉的神灵，还

有一定的宗教仪式与宗教节日，其宗教活动场所，不仅有固定的中心，而且遍布江左湖南北之境，参加这种宗教活动的人，各阶层都有，非常广泛，男女老幼，成百上千，而且是有组织地进行的。凡此种种均表明，这时的许逊信仰已带有明显的宗教活动的性质，建立教派的时机已经到来。

净明道的教义和神仙系统，也有一个逐步形成的过程。如果说，在北宋真宗以前，关于许逊的神话传说，相对说来还比较简单朴实的话，那末，徽宗以后到南宋时，这种神话传说便愈来愈多，而且也愈来愈神奇了。白玉蟾在《玉隆集》里便搜集了许多关于许逊的神话故事。在《旌阳许真君传》中，首先明确肯定“句曲山远游君迈、护军长史穆，皆真君再从昆弟也。”在谈到与吴猛的关系时说：“闻西安吴猛得至人丁义神方，乃往师之，悉传其秘。”又说：“既而与吴君游于嵩阳，闻镇江府丹阳县黄堂靖有女师谌姆多道术，遂同往致敬，叩以道妙。姆曰：‘君等皆凤禀灵骨，仙名在天。然昔孝悌王自上清下降，化度人世，示陈孝道，初降兖州曲阜县兰公家，谓公曰：后晋代当有神仙许逊，传吾此道，是为众真之长。留下金丹宝经铜符铁券，令公授吾使掌之以俟子，积有年矣。吾复受孝道明王之法，亦以孝为本。子今来矣，吾当授子。’乃择日登坛，依科明授，阐明孝道，誓戒丁宁。出铜符铁券、金丹宝经并正一斩邪之法、三五飞步之术，诸阶秘诀，悉以传付许君。顾谓吴君曰：‘君昔以神方为许君之师，今孝道明王之道独许君得传，君当返师之也。……自今宜以许君为长也。’”^① 这是在《十二真君传》基础上的发展。首先，《十二真君传》仅说许迈、许穆为许逊的“族子”，而这里就明确将

^① 《道藏》第4册第755—756页。

晋代著名道士许迈、许穆说成是许逊的“再从昆弟”，这当然是出于牵强附会，并不一定是事实，目的仅是借此提高许逊在道教史上的身价而已；其次，在《十二真君传》里，一方面说许逊“为众仙之长”，另一方面又说许逊为吴猛的弟子，不免有些矛盾，而这里则通过谶姆传达孝悌王之旨，将吴猛置于许逊门弟子之列，从而确立了以许逊为长的地位，于是孝悌王→兰公→谶姆→许逊→吴猛的神仙传授系统便正式构成了。其教义也在吸收《十二真君传》思想的基础上日趋完善。在《玉隆集·诸仙传·兰公》中说：“昔有异人姓兰名期，莫敢呼其名，称之曰兰公。初居于兖州曲阜县高平乡九原里，其家百余口，精修孝行，致斗中真人下降其家，自称孝悌王，讳弘康，字伯仲，语兰公曰：始气为大道，于日中为孝道仙王；元气为至道，于明（月）中为孝道明王；玄气为孝道，于斗中为孝悌王。夫孝至于天，日月为之明，孝至于地，万物为之生；孝至于民，王道为之成。吾于上清以下，托化人间，示陈孝悌之教。后晋代当有真仙许逊传吾孝道之宗，是为众仙之长。”因付兰公秘旨及金丹宝经、铜符铁券，令传授丹阳黄堂靖女真谶姆，且戒之曰：‘将来有学仙者许逊，汝当以此授之。’”显然，这是直接从《十二真君传》之《兰公》改造而来。在这里，以始、元、玄三气和日、月、星三光来说明净明道的三位最高天神，又以天、地、人三才来说明净明道的作用，并对净明道的神仙系统作了明确的叙述，使净明道思想更为严密而系统，与早期朴素而幼稚的民间传说相比较，已显得更加成熟了。

在《玉隆集·诸仙传》中，除《兰公》外，还有《谶姆》、《地主真官传》、《许大》、《胡詹二王》、《胡天师》（即胡惠超）等诸仙人的传记。这些传记所载的一些神话传说，也是以神化许逊

为中心而开展的，进一步丰富了净明道的神话历史。

总而言之，从白玉蟾《玉隆集》的《旌阳许真君传》、《续真君传》、《群仙传》、《诸仙传》的一些记载来看，都明显地显示了许逊的教祖形象。由此可见，在南宋时，净明道已经确立了他们所特殊崇奉的神灵和神仙传授系统，树立了他们自己的教祖，制订了他们自己的教义、仪式和节日，拥有许多固定的宗教活动场所和广泛的教区，崇奉的信徒上千，并开展了有组织的宗教活动。根据这些事实，我们认为，净明道这个道派在南宋时候已经形成。但这时的倡导者为谁？在《玉隆集》里则缺乏明确的记载，从其他有关资料来看，当为何守证。

何守证其人，正史无传，其生平事迹，已不可详考。从元代道士刘玉的语录和《净明忠孝全书》等记载中可以略知其一二。何守证本江西南昌附近玉隆万寿宫道士，净明道信徒们称之为“何真公”。宋绍兴（1131—1162）年间，他假托许逊降授以制造净明道经典，并广收徒众。据《西山隐士玉真刘先生传》说：“初，都仙太史许真君以晋宁康甲戌岁于豫章西山升仙，尝留讖记云：吾仙去后一千二百四十年间，五陵之内当出弟子八百人，师出豫章河西岸，大扬吾教，郡江心忽生沙洲掩过沙井口者，是其时也。至建炎戊申（1128），仅七百年，兵祸煽结，民物涂炭，何真公等致祷真君，匍垂救度，既而神降渝川，谕以辛亥（1131）八月望，当降玉隆宫。至期迎俟。日中，云雾郁勃，自天而下，由殿西径升玉册殿，降授《飞仙度人经》、《净明忠孝大法》，真公得之，建翼真坛，传度弟子五百余人，消攘厄会，民赖以安。”^① 何守证本人也谈到了他和诸弟子迎俟许真人“下降”

^① 《道藏》第24册第629页。

的事：高明大使许真君“积功累德而后举全家于霄汉者，逮诸弟子，继踵仙去，虽嗣法者代不乏人，然文字传习之久，例多谬误，无以取证。炎宋中兴，岁在作噩，六真降神于渝水，出示灵宝净明秘法，化民以忠孝廉慎之教，乃命洞神仙卿为训导学者师。越二年秋八月，高明大使親歛临于游帷故地，即今之江西玉隆万寿宫也，于是肇建仙坛，名曰翼真，以延善知识，凡经典疑难，悉听扣问。”《道藏》第10册第547页。从以上两段话来看，第一，何守证假托许逊降授而制造了《净明忠孝大法》、《飞仙度人经》等一批经典，用以阐明净明道的教义，并认为过去一些有关著作皆“例多谬误”，必须以他所创作的为准，对之加以重新厘定。说明从这时起，净明之教便与过去民间许逊信仰仅以强调“孝道”为主的宗旨有些区别了。第二，在南昌西山玉隆万寿宫创建了翼真坛以传行其教，并“传度弟子五百余人”，标志着新的教团组织已经产生。第三，说明他创立净明道的原因，是因当时“兵祸煽结，民物涂炭”，需要创此教派以“救度”之。换句话说，净明道在当时之所以产生，乃是与当时的时代背景有密切的关系。早在北宋末年，当金兵南下，战争的烽火弥漫之际，宋徽宗即曾梦想乞求许逊的神灵来帮助他“翦妖馘毒”，“佑我无疆”（《历世真仙体道通鉴》卷26《许太史传》）。这是净明道产生的前奏。据《宋史》卷365《岳飞传》和卷369《张俊传》的记载，绍兴元年（1131），在玉隆万寿宫附近，也发生了激烈的战斗，可见当时的形势十分危急。何守证所说的“岁在作噩”，也就不难理解了。在这种民族矛盾十分尖锐的情况下，何守证借许逊的灵威来宣扬忠孝之道，为赵宋王朝的统一而教化黎民，也是理所当然的事了。《玉真先生语录别集》在谈到净明道的作用时说：“都仙玉真教主先生于宋绍兴辛亥（1131）间授经于何真

公等有曰：下士呼符水治药餌已人之一疾，救人之一病，谓之功，非功也，道家方便法门耳。吾之忠孝净明者，以之为相，举天下之民跻于仁寿，措四海而归于太平，使君上安而民自阜，万物莫不自然；以之为将，举三军之众而归于不战以屈人之兵，则吾之兵常胜之兵也；以吾之忠，教不忠之人尽变为忠；以吾之孝，教不孝之人尽变为孝，其功可胜计哉！”^①此语出自《太上灵宝首入净明四规明鉴经》建功章第三，仅少数文字略有不同。从其强调“使君上安而民自阜”，“不战以屈人之兵”等思想来看，也正好反映了绍兴年间的战争背景。此经亦被说成是“于绍兴辛亥间授经于何真公等”，可知净明道于南宋绍兴间形成，绝不是偶然的，而是适应了当时客观形势的需要。

净明道是如何形成的，这从当时净明道派的一些经典内容中，可以看出一些蛛丝马迹。何守证诡称《飞仙度人经》、《净明忠孝大法》等是所谓许真君的“降授”，实际上应系何守证等道徒扶乩降笔而成。考《道藏》有《太上灵宝净明飞仙度人经法》五卷，当是《飞仙度人经》的全称。此经题为“高明大使神功妙济真君许旌阳释”。如前所述，“神功妙济真君”是北宋末年徽宗所赐的封号，可见，这不是许旌阳所作，当是何守证辈所造作的。又有《飞仙度人经法释例》一卷，亦题为“高明大使神功妙济真君许旌阳释”，乃是与《飞仙度人经法》互相配合而同时出现的，是否系同出一人之手，值得怀疑。再者，当时造作净明道经典的，当不只何守证一人，如《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》的《序》说：“时，新学九老法弟子因以其书请益焉。果蒙真慈，发明道要，说《气镜神印》二篇，证诸阙误，继委门人悉

^① 《道藏》第24册第646页。

以符咒诀法厘正之。书成,以呈真鉴赐可,又命何守证序具重修之意,以久其传。守证自愧肉质地行,闻见隘塞,有何补于宗教?然误蒙真师收录,充灵坛下弟子,今已三年矣,谨直序其事于篇首。顾唯龙沙已合,五陵之内应地仙者八百人,而师出于豫章,此言载于方册……信不诬也。凡游于真师之门得此法者,宜精进焉。时绍兴辛亥岁(1131)重阳日谨序。”从这一序言来看,此经典似非何守证所造。但既由何守证为之作序,则至少是在何守证的时候已经出现,并又得到了何守证的赞同,故同样可以代表当时净明道的思想。

就以上这些净明派的经典内容来考察,可以明显地看出南宋时候的净明道,主要是从灵宝派分化而来,所以他们的经典,大多冠以“太上灵宝净明”的名称,其内容也往往留下了从灵宝部经脱胎而出的痕迹。这在《太上灵宝净明飞仙度人经法》里表现得尤为突出:

第一,从体例来看,《太上灵宝净明飞仙度人经法》直接沿用了《灵宝无量度人上品妙经》的体例。不仅二经的名称上均有“灵宝度人”等字样,在叙述方法上亦十分相似。《灵宝无量度人上品妙经》的开头有“元始天尊当说是经”云云,或“道言”云云,或“说经一遍”、“说经二遍”云云。而《太上灵宝净明飞仙度人经法》亦仿此,其卷一有“元始天尊当说是经”及“说经一遍,诸天大圣同时称善,是时一国男女聋病耳皆开聪;说经二遍,盲者目明;说经三遍,喑者能言;说经四遍,跛病积逮皆能起行;说经五遍,久病痼疾一时复行……”^①如此等等,皆直接引自《灵宝无量度人上品妙经》。

^① 《道藏》第10册第555页。

第二，从神仙来看，净明道虽以许逊为祖师，有他自己所特有的一些神灵，但又对《灵宝无量度人上品妙经》中所说的众多神灵，诸如“元始天尊”、“五帝”、“九老”、“三十二天帝”等，均为《太上灵宝净明飞仙度人经法》所吸收。

第三，从思想来看，《灵宝无量度人上品妙经》是以《灵宝真文》或《五篇真文》为基础，其中反复提到《真文》的内容，《真文》的五方、五行、五色、五帝相配合而成的“五方坛”结构，是贯穿于《灵宝无量度人上品妙经》的思想核心。而《太上灵宝净明飞仙度人经法》也重视《五篇真文》。本书卷一《碧落空歌》对《五篇真文》赞赏说：“妙哉元始道，大梵敷真文，上开龙汉劫，灿烂光彩分。三十二天书，五老赤字传。垂慈度生死，郁勃吐祥云。中有长命诀，植芽炼飞仙。开函发玄奥，稽首生精勤。仰思高灵降，乘气归三清。”^①照此说来，只要能妙用《五篇真文》，便能长生不死，飞升成仙。本书卷三更是全文引用了“赤书”五篇，并配以灵图篆文，更表明二者在思想上的一致性。

以上说明，不论从体例或从思想内容方面来看，《飞仙度人经法》与灵宝派的《度人经》都有相同或相通之处。何守证等所造作或编纂的其他几部经典亦有类似情况。证明净明道与灵宝派在思想方面有极为密切的联系。

但是，在何守证等人所造作的经典中，对灵宝部经也并不是全盘照搬，而是按照他们自己的思想对灵宝部经进行了改造，注入了新的内容，从而使他们的经典具有自己的一些特色。表现在：

^① 《道藏》第10册第553页。

第一,他们通过对《五篇真文》的解释,提出了净明道的神仙系统,使灵宝经的五方、五行思想为他们建立净明道的神仙系统服务。《飞仙度人经法》卷3《灵图章第三》说:“元始天尊叙祖炁化生,玉字出书,度人之次,……灵书中篇在开图之初,谓之中者,炁之和融而成书,一生二,二生三,则灵书上下二品因之以生,贯三为一,则黄素八十一字次之。灵书二篇应于阴,阴中有阳,日宫孝道明王主之。八十一字应于阳,阳中有阴,月宫孝道仙王主之。阴阳之后五行生,五行生而分五位,于是有赤书五老之文。”^①所谓“孝道明王”、“孝道仙王”,皆是原来民间许逊信仰固有的因素。这种民间传说,是朴素而幼稚的,不能迷惑更多的人,于是何守证等便对这种民间传说进行疏理,将它注入于灵宝部经所描述的神仙系统中,使这种民间信仰变成一种宗教信仰,也使灵宝诸神打上自己所属教派的思想烙印。但是,要想在灵宝神系的基础上来建立净明神系,事实上是很困难的,所以何守证等人用灵宝部经的神灵思想来对净明神系所作的一些解释,显得很不够协调,非常含糊不清。因此,后来的净明派道士便抛弃了这种作法,而对净明道的神仙系统作了另外的解释,使净明道思想更为严密而系统,与何守证等人的思想相比较,已显得更加成熟。

第二,何守证等人在对灵宝派方术进行改造的基础上,建立了他们自己的修炼境界的理论,这个境界叫做“净明”。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》说:“日有光明,月有辉耀。人禀乎静则性达,得乎明则心通。性达心通,故交感于日月之宫。道本圆虚,圆者气之体,虚者气之用。得圆虚之道,故谓之净明。净

^① 《道藏》第10册第573页。

明则适正得中，合于有情。至道非情求也，而此言情，诚实生情，情起而道自生。以道者炁也，以心合炁，心动而情遂生，情本生于中也。……而知所谓情，则神印者，可易晓也。上士以印为道，道托印以行之尔。”^① 这就是说，人们能修得“净明”境界，就可以“性达心通”，与阴阳相感，“适正得中”，自然达到圆虚之至道。如何达到这个境界呢？因为“道托印以行”，故其入门法式就在懂得应用“神印”。关于“神印”的作用，《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》说：“帝君获此神印，赤书玉字，天地安镇，隐音内名，鬼神符信。我佩印章，摄行天命，护身济人，伏魔皈正，无往不通，有感皆应。”^② 可见，“神印”即“赤书玉字”，只要佩上这“赤书玉字”，便能“无往不通，有感皆应”，进入“净明”的境界。

第三，他们还将净明忠孝的理论系统化，并从根本上进行了哲学的论证。如果说，在《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》中，关于“净明”的修持主要是靠通过外在的法术的施展而获得，那末，在《飞仙度人经法》里，其“净明”境界则主要是通过内在的本心澄清而达到，而其中心又是“忠孝”的伦理实践。《飞仙度人经法》认为，就本心而言，要达到净明境界，最根本的是“无忘八极”。什么是“八极”呢？它说：“忠者，钦之极；孝者，顺之极；廉者，清之极；谨者，戒之极；宽者，广之极；裕者，乐之极；容者，和之极；忍者，智之极。天以斗为极，地以岳为极。天以有极，则能聚众炁；地以有极，则能聚众形；屋以有极，则能聚众木；人之有八极，亦如是也，故能集善。善立

① 《道藏》第10册第548页。

② 《道藏》第10册第548页。

则道备，道备则所闻所见自然廓开，所应所修自然顺适，此得灵宝净明飞仙度人之基也。”^① “八极”是古代哲学的一个基本范畴，本来是指宇宙八方的极限。何守证辈则用以指内心宗教伦理修养的八个极限，把古代的自然观拿来作为宗教伦理学的哲学基础。认为只要按照忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍这八个字去做，就可以达到“净明”的境界，得道成仙。

由此可见，何守证等人在南宋初年所造作的许多经典，从标题来看，虽然大多是灵宝与净明并称，其内容也保存了许多灵宝部经的痕迹，但实际他们只不过是通过这种方式来阐发净明道的思想。正是由于何守证等人已经为净明道建立了一套教理、教义和修持方法，并提出了净明道独自的神仙系统，而且在组织上又创建了自己的道坛以传度弟子。因此，应当说，这时的净明道便已经从灵宝派分化出来，而正式成为一个独立的道派了。但因其在开始时，主要是在民间流传，著名的道士很少，故它的影响不大，其传承关系也由于缺乏文献记载而无从考察。直到元初，经过刘玉对它进行改造整顿之后，净明道方达到兴盛的阶段。

第四节

紫阳派的形成及其传系和特点

在南宋流传的道派当中，除符箓道教而外，还有所谓金丹南宗者，其特点是宗承北宋张伯端的内丹说，轻视符箓，并以外丹

^① 《道藏》第10册第559页。

为邪术。因其以张伯端为祖师，故可称为紫阳派。从其专主内丹修炼这一宗旨来看，与北方的全真道相似，故人们便以之与王重阳所创的全真道相对比，称王重阳一派为北宗，称紫阳派为南宗。这种南北宗之分，乃是就宋元时候内丹修炼而言的。明宋濂《送许从善学道还闽南序》说：“宋金以来，说者滋炽，南北分为二宗：南宗则天台张用成，……北则咸阳王中孚。”^① 又因张伯端自认为宗承汉末魏伯阳的金丹说，故元袁桷《野月观记》又说：“养生之说有二焉：北祖全真……东南师魏伯阳。”

南宗的建立，较晚于北宗，其实际创始者应是南宋宁宗时代的白玉蟾。但他们为与北宗争雄，白玉蟾的弟子陈守默、詹继瑞在《海琼传道集序》中根据一些传说提出了一个传授系统：“昔者钟离云房（钟离权）以此传之吕洞宾，吕传刘海蟾，刘传之张平叔（张伯端），张传之石泰，石传之道光和尚（薛式），道光传之陈泥丸（陈楠），陈传之白玉蟾，则吾师也。”^② 这样一来，南宗的历史就比北宗早得多了；即使从张伯端算起，也比北宗大约早百年左右，当然资格更老了。但张伯端以前的钟、吕、刘和张伯端之间的传授关系，不仅张伯端本人无明文记载，从石泰到陈楠也无这种说法，至白玉蟾及其门人始倡言之。宋元时，有关钟、吕、刘的这类神话传说甚多，金丹派多尊他们为祖师。这类神话传说，大多出于后人的附会，缺乏充分的史事根据，其可靠性如何，尚有待于考证。现从张伯端起，对这一传授系统的有关人物，分别作一简略的考察。

① 《文宪集》卷8，《四库全书》第1223册第469页。

② 《道藏》第33册第147页。

张伯端的生平及其思想,本书第二卷第六章已作了介绍,这里不再重复。因为他所撰的《悟真篇》为道教内丹丹法主要经典,在道教史上是一部承先启后的重要著作,与《参同契》的地位相仿。《四库全书总目》卷146说:“是书专明金丹之要,与魏伯阳《参同契》道家并推为正宗。”正因为如此,所以南宋的金丹道派奉张伯端为祖师,这是非常自然的事。但事实上张伯端本人不仅并未创立什么道派,而且他所直接传授的门徒也无明确的记载,仅以其书授与马默,望其“流布”,以俟“会意者”而已。

石泰,字得之,号杏林,一号翠元(玄)子,常州人。据《武进县志》和《历世真仙体道通鉴》卷49《石泰传》的记载,卒于南宋高宗绍兴二十八年(1158),其生年则无明文可考。《陕西通志》和《历世真仙体道通鉴》说他“寿一百三十七”,按此推算,则当生于北宋真宗乾兴元年(1022)。《陕西通志》还说他常以药济人,不受其谢,惟愿种一杏树,久遂成林,人因号为“石杏林”。又说他曾“遇张紫阳得金丹之道”,并叙述他们相遇的经过说:“初,紫阳得道于刘海蟾,海蟾曰:‘异日有为汝脱缰解锁者,当以此道授之,余皆不许。’其后,紫阳三传非人,三遭祸患,誓不敢妄传,乃作《悟真篇》行于世,曰:‘使宿有仙风道骨之人读之自悟,则是天之所授,非人之辄传矣。’中罹凤州太守怒,按以事坐,黥窜郴州,会大雪,与护送者俱饮酒肆,杏林(适肆中)^①,邀与同席,问之,知其故。杏林曰:‘郴守吾故人也。’紫阳因恳为先容,乃相与之郴,一见获免。紫阳德之,遂传其道。作《还元篇》行于世。”《历世真仙体道通鉴》卷49

^① 括号内“适肆中”三字,据《历世真仙体道通鉴》卷49《石泰传》补。

《石泰传》所记，与此基本相同，仅在文字上略有增饰而已。今《道藏》载有《还源篇》，题为杏林石泰得之撰，其自序云：“昔年于驿中遇先师紫阳张真人，以简易之语不过半句，其证验之效只在片时，知仙之可学，私自生欢喜，及其金液交结，圣胎圆成，泰故作《还源篇》八十一章，五言四句，以授晚学。”^①是《还源篇》81章之作，乃是为阐述张伯端之丹旨，用以教示后学而已。其第26章赞扬金丹之道说：“儒家明性理，释氏打顽空，不识神仙术，金丹顷刻功。”^②第79章又说：“吕承钟口诀，葛授（受）郑心传，总没闲言语，都来只汞铅。”^③这里将钟吕与郑葛并提，仅是从金丹之道的渊源而言，不能据以说明张伯端和钟吕之间的直接传授关系。至于石泰和张伯端之间是否为直接传授，虽有上述依据，但不仅张伯端本人没有提到，而且在陆彦孚等人的有关记载中亦未述及，这也是一个疑案。

薛式，一名道光，一名道原（源），陕西鸡足山人，一云阆州人，字太原（源）。《历世真仙体道通鉴》卷49《薛道光传》谓其卒于光宗绍熙二年（1191）。《陕西通志》说他“寿一百十四岁”，按此推算，则应生于北宋神宗元丰元年（1078）。并谓其“尝为僧，法号紫贤，一号毗陵禅师。云游长安，留开福寺，参长老修严，又参僧如环。因桔槔，顿有省悟，颂曰：‘轧轧相从响发时，不从他得豁然知；桔槔说尽无生曲，井里泥蛇舞柘枝。’二老然之，自尔顿悟无上圆明真宝法要，机锋迅捷，宗说兼通，

① 《道藏》第24册第212页。

② 《道藏》第24册第213页。

③ 《道藏》第24册第214—215页。

且复雅意金丹导养。宋徽宗崇宁五年丙戌（1106）冬，寓郿，遇石杏林，传授口诀真要，乃注解《悟真篇》，作《复命篇》及《丹髓歌》行世”。《历世真仙体道通鉴》卷49《薛道光传》所记，与此大体相同，《武进县志》亦载其从石杏林“尽得张紫阳金丹之秘”一事。《道藏》载有《丹髓歌》34章，题为薛道光撰，末有《后序》1篇，为石泰所作，其中称：“先师《悟真篇》所谓金丹之要在神水华池者，即铅汞也。人能知铅之出处，则知汞之所产；既知铅与汞，则知神水华池；既知神水华池，则可以炼金丹。”^① 这里又提到钟离权，亦是就这种金丹思想的渊源而说的，并未提出张伯端与钟离权之间的传授关系。

陈楠，字南木，号翠虚，惠州博罗县白水岩人。生年不详，《历世真仙体道通鉴》卷49《陈楠传》仅记其卒于宁宗嘉定六年（1213），又注云：“一云四年（1211）”。该传说他以盘枕箍桶为生，曾作《盘龙颂》云：“终日盘盘圆又圆，中间一位土为尊，磨来磨去知多少，个里全无斧凿痕。”又作《箍桶颂》云：“有漏教无漏，如何水泄通，既能圆密了，内外一真空。”^② 后得太乙刀圭金丹法于毗陵禅师（薛道光），又得景霄大雷琅书于黎姥山神人，说明他是丹诀与雷法并传。人每向他求符治病，他便“捻土”以付之，病多辄愈，故人呼之为“陈泥丸”。宋徽宗政和（1111—1118）中，擢提举道录院事。后归罗浮，以道法行于世，所至为人驱狐治病，鞭龙救旱，浮笠济湍流，含水银成白金，显

① 《道藏》第4册第630页。

② 《道藏》第5册第385页。

诸神异。著有《翠虚篇》。^① 其弟子最著者有鞠九思、沙蜚虚、白玉蟾等。

白玉蟾，本姓葛，名长庚，琼州人。^② 《祁阳县志》谓其父亡，母氏他适，因改姓白，名玉蟾。一说因其出生之时，母梦一物如蟾蜍，即以玉蟾呼之。号毗庵，又号琼琯，自号海琼子，或海南翁，或琼山道人，或武夷散人，或神霄散叟，或琼山老叟，或灵霍童景洞天羽人。其生卒年历来即各说不一。侯外庐《中国思想通史》称：“生于光宗绍熙五年”（1194），卒于理宗绍定二年（1229），其寿为三十五。而《祁阳县志》则说是生于“宋绍兴甲寅（1134）三月十五日”，比《中国思想通史》所说的生年较早。《和州志》甚至说：“靖康（1126）末，天下扰乱，放浪于江湖间。”其出生当更早，这一说法显然不够真实，可暂不考虑。此外，《九江府志》说他卒于“嘉定己未冬”。“嘉定”当为宁宗年号。查嘉定并无“己未”，只有“己巳（1209）”和“己卯”（1219）。《江西通志》又说他卒于“绍定己未”。“绍定”当指理宗年号，但查绍定亦无“己未”，而只有“己丑”（1229），这便是《中国思想通史》所认定的卒年。但《修真十书》卷41《上清集》有白玉蟾所作《水调歌头》一首，副题为：“丙子七月十八日得雨，午后大风起，因有感”，中有“光景暗中催，去览镜，朱颜犹在”之句。^③ 这一情况说明：“丙子”年白玉蟾仍然健在。查南宋的“丙子”年有三：一为高宗绍兴二十六年（1156），二

① 见《道藏》第24册第202—211页。

② 《和州志》谓为“东海人”，《祁阳县志》谓世本“闽清”，“父董教琼州”，玉蟾即“生于琼”，何继高《琼琯白真人集序》所载亦同，见《藏外道书》第5册第15页。

③ 《道藏》第4册第791页。

为宁宗嘉定九年(1216),三为端宗景炎元年(公元1276)。我们排除第一个绍兴二十六年的“丙子”不论,从上面明确指出白玉蟾的两个不同生年来看,若谓生于绍熙五年(1194),则“丙子”应为景炎元年(1276);若谓生于绍兴甲寅(1134),则“丙子”应为嘉定九年(1216)。其时白玉蟾已82岁,自谓“光景暗中催”,有垂暮之感,是合乎情理的。另据《祁阳县志》说:“宋绍定(1228—1233)间,清湘蒋晖、洞阳李日新俱与之游。”故所谓“丙子”不大可能为嘉定九年(1216)。如果按照这个推测,则白玉蟾似当生于光宗绍熙五年(1194)。他在《水调歌头·自述十首》中又有“虽是蓬头垢面,今已九旬来地,尚且是童颜”^①之句,据此,则南宋末年到元初,他尚在世。故白玉蟾的生卒年问题,尚待进一步考定。

白玉蟾出身高门,12岁举童子科,故姚鹿卿《庐山集序》说他“以妙龄赴高科,读书种子,宿世培植”^②,似与其父“董教琼州”有关。后因“任侠杀人,亡命之武夷”^③,从陈楠学道,为道士,9年尽得其旨。《海琼白真人语录》卷4《泥丸真人罗浮翠虚吟》谓:“嘉定壬申八月秋,翠虚道人在罗浮,,……吾将蜕形归玉阙,遂以金丹火候诀,说与琼山白玉蟾,使之深识造化骨。”^④“壬申”为嘉定五年(1212)。第二年陈楠逝世。从此之后,白玉蟾乃独自往还于罗浮、霍童、武夷、龙虎、天台、金华、九日诸山,传行其道。《历世真仙体道通鉴》卷49《白玉蟾传》说他又“受上清箓,行诸阶法,于都天大雷最著,所用雷

① 《道藏》第4册第789页。

② 《道藏外道书》第5册第170页。

③ 刘坤一《江西通志》卷180,又见《九江府志》。

④ 《道藏》第33册第132页。

印，常佩肘间，所至祈禳，辄有异应”^①，可见他也是内丹与雷法并传。嘉定（1208—1224）中，诏征赴阙，对御称旨，命馆太乙宫，一日不知所在。表明他并不喜欢与上层统治者交往。传说他“好诡诞之行”，经常“蓬头跣足，一衲弊甚”。曾自赞说：“千古蓬头跣脚，一年服气餐霞；笑指武夷山下，白云深处吾家。”^②这大概是他的自我写照。嘉定十五年（1222）四月，他曾到临安“伏阙言天下事”，但结果是“沮不得达，因醉执逮京尹，一宿乃释。既而臣僚上言先生左道惑众，群常数百人，叔监丞坐是得祠”。（彭耜《海琼玉蟾先生事实》）可见他在政治上是并不得意的。据当时人的记载，白玉蟾“博极群书，贯通三氏”，不仅善诗文，且工书画。据《历世真仙体道通鉴》卷49《白玉蟾传》说，他的“大字草书，视之若龙蛇飞动，兼善篆隶，尤妙梅竹，而不轻作，间自写其容，数笔而就，工画者不能及”。^③《九江府志》也称其“挥洒文墨，信笔而成。”他的诗文集，在生前刊行的有《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》等。后有何继高编辑的《琼琚白真人集》。另有《海琼白真人语录》和留元长所编《海琼问道集》等。其门弟子颇多，最著者有彭耜、留元长、叶古熙、詹继瑞、陈守默等。

以上是对南宗传系及其有关人物的简略介绍。这个传系虽有一定传说资料可凭，其思想体系也有相互一致之处，但直至陈楠的时候尚无这个系统的明确记载。后来在《修真十书》卷6里载

① 《道藏》第5册第386页。

② 《道藏》第4册第796页。

③ 《道藏》第5册第386页。

有白玉蟾《谢张紫阳书》，其中说：“先师泥丸先生翠虚真人出于祖师毗陵和尚薛君之门，而毗陵一线实自祖师杏林先生石君所传也。石君承袭紫阳祖师之道。”^①但白玉蟾与张伯端时代相隔甚远，当白玉蟾出生之日，张伯端已死去了一百多年，怎么还会给张伯端写信？或许是出于当时创派的需要，抑或是出于伪托？即使这封信是真的，这个传授系统确实存在，也并不能因此便可以证明南宗这个教派在张伯端那个时候即已形成，甚至在陈楠之前也很难证明已经形成了一个独立的教派。因为一个教派的形成，不仅要有它自己的教祖、教义和传承关系，还必须要有由一定数量的教徒所组成的团体，并且要有它自己固定的宗教活动场所以及相应的教规、仪式等等。所有这些条件，在陈楠之前显然都没有具备。如上所述，从张伯端到陈楠，他们的思想体系虽然很接近，但至多也仅有单传关系，他们每个人的徒众都非常少，并未形成一个有组织的教团；他们经常到处周游，既无本派固定的宫观作为他们宗教活动的场所，也无一定的教区；与此相联系，他们既没有制定自己的教规，也没有形成自己的宗教仪式。直到白玉蟾，开始也只是在东南各地到处云游，后来他的徒众才逐渐地多起来了，并开始建立了教区组织。他的弟子彭耜对其再传弟子林伯谦说：“尔祖师（指白玉蟾）所治碧芝靖，予今所治鹤林靖，尔今所治紫光靖，大凡奉法之士，其所行香之地，不可不奏请靖额也，如汉天师二十四治是矣。”^②白、彭、林皆各自有靖，而且奏请得额，为官方所承认。有了靖，就有了固定的宗教活动场所，“如汉天师二十四治”一样，也就表明了他们各有一定数量

^① 《道藏》第4册第625页。

^② 《道藏》第33册第124页。

的信教徒众。白玉蟾还撰有《道法九要》，略述教徒行持规则九条，可说是订立了自己的教规。这些情况表明，在白玉蟾的时候，作为一个教派来说，算是已经初具规模。但这时的靖庐为数不多，分布的地区也不广，仅限于福州一带，说明开始时力量并不大。尽管如此，但是白玉蟾所遗留下的著作甚多，这对完善他们的教理教义，促进这个教派的形成和发展，都具有极为重大的意义。所以应当说，白玉蟾乃是紫阳派、即金丹南宗的实际创立者。

以上是对紫阳派的形成及其传系和有关人物的简略介绍，后来的道教徒将这个传系中的张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾等五人尊为南宗的五祖，谓之南五祖，以之与全真道的北五祖相对应。

下面再介绍一下他们的宗教理论及其特点。

南宗的宗教理论，和全真道一样都是以内丹性命之说为主导，倡导三教归一论，主张三教合一，但南宗则以着重融摄理学思想为其特色，而全真道则着重融摄禅学思想，并且南宗是着重于修持，而全真道则着重于教理。南宗祖师张伯端在《悟真篇序》中便提出了“教虽分三，道乃归一”^①的说法，陈楠也说：“人若晓得《金刚》、《圆觉》二经，则金丹之义自明，何必分老、释之异同哉？”^②白玉蟾在《道法九要序》中亦称：“三教异门，源同一也。”^③

南宗的三教归一论，是以内丹学说为中心，将三教思想融合

① 《道藏》第4册第711页。

② 《修仙辨惑论》，《道藏》第4册第618页。

③ 《道藏》第28册第677页。

于内丹修炼的方法。张伯端以释氏的“空寂”、老氏的“炼养”、儒家的“穷理尽性至命”都归入他的内丹修炼准则,并提出:“先以神仙命术诱其修炼,次以诸佛妙用广其神通,终以真如觉性遣其幻妄,而归于究竟空寂之本源矣。”^①白玉蟾则将这三家之教归结为“诚”、“定”、“清静”四个字。他说:“若夫孔氏之教,惟一字之诚而已;释氏之教,惟一字之定而已;老氏则清静而已。”^②并指出“必竟三教是同是别,不知说个何年事,直至而今笑不休。”^③意谓三家修心养性之学,本即相互一致,可统一纳入内丹修炼之中。

所谓内丹修炼,就是锻炼人体内的精、气、神。不过他们常常强调,这种精、气、神并不是常人所说的精、气、神,而是指人们禀赋于先天的元精、元气、元神。白玉蟾在《必竟恁地歌》中便明明白白地说:“人身只有三般物,精神与炁常保全。其精不是交感精,乃是玉皇口中涎;其炁即非呼吸炁,乃知却是太素烟;其神即非思虑神,可与元始相比肩。……岂知此精此神炁,根于父母未生前,三者未尝相返离,结为一块大无边。人之生死空自尔,此物湛寂何伤焉。”^④三者之中,又以神为最重要。他说:“夫人身中有内三宝,曰精、气、神是也。神是主,精、气是客。……万神一神也,万气一气也,以一而生万,摄万而归一,皆在我之神也。”^⑤因此,白玉蟾认为,“至道之要”,就在

① 《悟真篇拾遗·禅宗歌颂》,《道藏》第4册第745页。

② 《海琼白真人语录》卷3,《道藏》第33册第129页。

③ 《海琼白真人语录》卷3,《道藏》第33册第130页。

④ 《道藏》第4册第783页。

⑤ 《海琼白真人语录》卷1,《道藏》第33册第111页。

于“至静以凝其神。”^① 题为“紫阳真人张平叔撰”的《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》卷上《精神论》说“所谓凝神者，盖息念而返神于心。”又说：“凝神者，神融于精气也。精、气、神合而为一，而阳神产矣，则此际此身，乃始为无用之物也。”^② 所以，要做到“凝神”，就必须意念集中。白玉蟾称：“人之一念，聚则成神，散则成气；神聚则谓之魂，气聚则谓之魄。”^③ 如此说来，人的（灵）魂和（体）魄，都是主观意志（“一念”）的变现。与此相联系，白玉蟾在谈到“心”和“法”的关系时也说：“法法从心生，心外别无法。”^④ 又说：“万法从心生，心心即是法。……法是心之臣，心是法之主。”^⑤ 这种关于“心”和“法”的相互关系的观点，乃是脱胎于禅学。禅宗神秀在《观心论》中即说：“心者，万法之根本也。一切诸法，唯心所生。若能了心，万行俱备。犹如大树，所有枝条及诸花果，悉皆因根。”所谓“法从心生”、“心外无法”的观点，又与陆、王心学的基本思想很接近。与白玉蟾同时而略早的陆象山说：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”后于白玉蟾的王守仁亦说：“心外无物”、“心外无理”，都和白玉蟾一样是以心为主体的。白玉蟾说：“至道在心，即心是道。六根内外，一般风光。”^⑥ 所谓“六根”之外，即指客观世界，“六根”之内，即指主观世界。白玉蟾既然以心为主体，所以就认为：“六根内外”都是“心”这个主体的显现。

① 《海琼白真人语录》卷3《东楼小参》，《道藏》第33册第130页。

② 《道藏》第4册第365—366页。

③ 《道藏》第4册第111页。

④ 《道藏》第4册第113页。

⑤ 《道藏》第4册第135页。

⑥ 《海琼白真人语录》卷3《东楼小参》，《道藏》第33册第130页。

这与陆王心学也是相通的。陆象山说：“道，未有外乎其心者。”^①又说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”他的学生杨简还说：“人心即神，人心即道。”^②王守仁也说：“心即道，道即天，知心即知道、知天。”“诸要实见此道，须从自己心上体认，不假外求，始得。”^③白玉蟾还说：“形以心为君。”^④王守仁亦说：“心者，身之主宰。”^⑤由此可见，白玉蟾的内丹修炼理论与禅学思想和陆王心学是互相影响和互相交融的。他的同时代人苏森于嘉定丙子（1216）所撰《跋修仙辨惑论序》称他“心通三教，学贯九流，多览佛书，研究禅学^⑥，确非虚语。

白玉蟾的研究禅学，不是为了去作禅僧，而是为了吸收禅学思想来丰富他的内丹理论。《福建通纪》曾记载他和禅僧孤云的一段故事说：“僧孤云以玉蟾博极群书，贯通三氏，欲乞其为僧，以光禅林。玉蟾笑曰：‘禅宗法修静定之功，为积阴之魄，以死乐，涅槃经所谓寂灭也；吾纯阳之真精，超天地以独存，道不同不相为谋也。’孤云奇其言，亦从事于道焉。”这虽是一种传闻，但表明白玉蟾是从内丹家的立场来研究禅学的这一事实，并自认为道高于禅。他在《陈情表》中说：“臣凡胎浊质，走骨行尸，气所禀而有冲，性所赋而不昧。六根具足，三际俱圆。……知六识之无根，照七情之如梦；鉴血肉以醉其性，思形质以窒其神。

① 《陆象山全集》卷19《敬斋记》。

② 《慈湖先生遗书》卷22《陆先生祠记》。

③ 《传习录》下。

④ 《道藏》第33册第130页。

⑤ 《传习录》下。

⑥ 《藏外道书》第5册第170页。

早驰逐于玄关，尚彷徨于道阃。”^① 在这里，他不仅对一些佛教术语运用自如，而且使佛教思想与他的内丹理论融合无间。他甚至将佛教的“圆觉”与金丹相类比，说：“有一明珠光烁烁，照破三千大千国。观音菩萨正定心，释迦如来大圆觉。或如春光媚山河，或似秋光爽岩壑。亦名九转大还丹，谓之长生不死药。”^② 意谓九转大还丹犹如释迦如来的大圆觉，只是名号不同而已。他的《西林入室》的“入室”和《东楼小参》的“小参”，都是禅宗参禅的一种方式，被他接收过来作为内炼的一种方法，均表现了他引禅入道的思想。

白玉蟾的内丹修炼理论，受理学的影响也是很深的。他的《无极图说》^③ 明显受周敦颐《太极图说》的影响。他对南宋理学大师朱熹更是十分推崇。朱熹等人由于依附史浩及赵汝愚一派，受到韩侂胄的严重打击，其理学遭到禁止。而白玉蟾却不顾禁令，对朱熹一再赞扬。他在《朱公文像疏》说：“嗟文公七十一祀，玉洁冰清。空武夷三十六峰，猿啼鹤唳。管玄之声犹在耳，藻火之像赖何人，仰之弥高，钻之弥坚，听之不闻，视之不见，恍兮有像，未丧斯文，惟正心诚意者知，欲存神索至者说。”^④ 又在《赞文公遗像》中说：“皇极坠地，公归于天，武夷松竹，落日鸣蝉。”一“疏”一“赞”，表达了他对朱熹的无限敬仰心情。他接受了朱熹关于“天命之性”与“气质之性”的说法，以之来分析“性”与“命”的问题。认为“性由天赋，智愚

① 《道藏》第33册第136页。

② 《道藏》第33册第131—132页。

③ 《藏外道书》第5册第130—131页。

④ 《道藏》第4册第795页。

善恶付之天。”^①并说：“命者，因形而有，……五脏之神为命，七情之所系也，莫不有害吾之公道；禀受于天为性，公道之所系焉。故性与天道同，命与人欲同。”^②故白玉蟾所说的“性”，即相当于朱熹所说的“天命之性”或“道心”；白玉蟾所说的“命”，即相当于朱熹所说“气质之性”或“人性”。白玉蟾还将朱熹的“道心”与“气”等用语直接承受过来，说：“道心者，气之主。”^③朱熹主张以“天命之性”驾驭“气质之性”，白玉蟾也提出“以神驭气”而成道^④。但应指出，在题为紫阳真人张平叔撰的《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》一书中，便对“先天之性”与“气质之性”的观点，作了相当系统的论述。如该书卷上《神为主论》中说：

夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光也，欲神者，气禀之性也，元神乃先天之性也。形而后有气质之性，善反之，则先天之性存焉，自为气质之性所蔽之后，如云掩月，气质之性虽定，先天之性则无有，然元性微而质性彰，如君臣之不明而小人用事以蠹国也。且父母构形而气质具于我矣，将生之际而元性始入，父母以情而育我体，故气质之性每寓物而生情焉。今则徐徐划除，主于气质尽而本元始见；本元见而后可以用事。无他，百姓日用，乃气质之性胜本元之性，至本元之性胜气质之性，以气质之性而用之，则气亦后天之气也；以本元性而用之，则气乃先

① 《道藏》第33册第136页。

② 《紫清指玄集·性命日月论》，《道藏精华录》下册。

③ 《道藏》第33册第131页。

④ 《鹤林问道篇》上，《藏外道书》第5册第101页。

天之气也。气质之性本微，自生以来，日长日盛，则日用常行，无非气质，一旦反之矣，自今已往，先天之气本微，吾勿忘勿助长，则日长日盛，至乎纯熟，日用常行，无非本体矣，此得先天制后天而为用。^①

除此之外，本书还有将“天命之性”与“气质之性”的观点具体运用于修丹过程的其他论述，这里便不再一一介绍了。如果本书确系北宋张用成所撰，则朱熹和白玉蟾的有关说法均可能系从张而来，但有学者怀疑本书系白玉蟾本人托张之名而作，如此论属实，则本书的有关论述，当系白玉蟾援引朱熹之说以阐发其丹道思想。朱熹曾在武夷山宣讲“正心诚意”的学说，白玉蟾深受影响，并将其引入他的内丹修炼理论，视之为入道之门。他说：“所以启修仙学道之路，从而建正心诚意之门，……此众生所从入之途，诚列圣已常跻之域，当究虚无之始，实根事物之前，以心契之，即道矣。”^② 因为在他看来，“道”是“杳杳冥冥，非尺寸之可量，浩浩荡荡，非涯岸之可测，其大无外，其小无内，大包天地，小人毫芒，上无复色，下无复渊，一物圆成，千古显露，不可得而名者，圣人以心契之，不获已而名之曰道，是以知心即是道也。”^③ 此所谓“道”，也就是他所谓的“丹道”。

由此可见，以白玉蟾为代表的南宋内丹修炼理论，是以融合儒、释为一体为其特色。这种融合，是以内丹修炼为其主体，并且仅是为了充实其内丹修炼理论。张伯端在《悟其篇序》中谈到

① 《道藏》第4册第364页。

② 《道藏》第33册第136页。

③ 《紫清指玄集·玄关显秘论》，《道藏精华录》下册。

他融摄佛学的目的时便明确地说：“及乎篇集（指《悟真篇》）既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首，今附之卷末，庶达明本性之道尽于此矣，所期同志览之，则见末而悟本，舍妄以从真。”^① 表明这位南宗祖师正是为了充实其《悟真篇》的内容而去研习佛书的。对于儒学也是如此。故他们对待儒、释的态度，即是既有吸收，又有批评，特别是对禅学的批评。张伯端在《悟真篇》中说：“饶君了悟真如性，未免抛身却入身，何事更兼修大药，顿超无漏作真人。”^② 意谓佛法仅讲了悟真如性体而不能了命，不知修丹，是谓偏阴偏阳之病，而有抛身入身之患，难免无漏，惟有金丹之道的性命双修，方能达到形神俱妙，与道合真，成为真人。他在《悟真篇序》中又说：“惟闭息一法，如能忘机绝虑，即与二乘坐禅颇同，若勤而行之，可以入定出神”。然而，“既未得金汞返还之道，又岂能回阳换骨，白日而升天哉？”^③ 这是直接对禅的贬斥。认为禅法与金丹之道相比，只不过是下乘而已。虽勤修此法，最多也只能成为下等的“鬼仙”。所以，他的结论是：“学仙须是学天仙，惟有金丹最的端。”^④ 薛道光注说：“仙有数等，……若能绝嗜欲，修胎息，颐神入定，脱壳投胎，托阴化生而不坏者，可为下品鬼仙也。……若修金丹大药成道，或脱壳，或冲举，乃无上九极上品仙也。丹法七十二品，欲学天仙，惟金丹至

① 《道藏》第2册第974页。

② 《道藏》第2册第1016页。

③ 《道藏》第2册第973页。

④ 《道藏》第2册第975页。

道而已。”^① 石泰在《还源篇》中贬斥儒、释说：“儒家明性理，释氏打顽空，不识神仙术，金丹顷刻功。”^② 白玉蟾亦贬斥禅宗说：“昔毗陵薛真人向禅宗了彻大事，然后被杏林真人穿却鼻孔，所谓千虚不博一实。”^③ 以上表明以内丹为中心，倡导三教合一，既融儒、释而又贬斥儒、释，这是南宗的一贯思想。

南宗的内丹学说，是以《阴符》、《道德》二经为其最高的理论依据。张伯端在《悟真篇》中明确地说：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文满五千。今古上仙无限数，尽于此处达真诠。”^④ 又继承了魏伯阳的《周易参同契》的思想。其《读“周易契同契”》云：“大丹妙用法乾坤，乾坤运兮五行分。五行顺兮常道有生有死；五行逆兮丹体常灵常存。”^⑤ 薛道光注说：“阳主生，阴主死，一生一死，一去一来，此常道顺理之自然者也。圣人则之，反此阴阳，逆施造化，立乾坤为鼎器，盗先天一炁以为丹，以丹炼形，入于无形，与道冥一。道固无极，仙岂有终。”^⑥ 由于他们在丹法上主张“逆施造化”，所以他们的修炼步骤，是遵循钟吕传统的炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚、返本还原、与道冥一的次第进行。故他们虽与全真道均同倡性命双修，但与全真相较而言，则是先从修命入手，以达到性命双修，“形神俱妙，

① 《道藏》第2册第975—976页。

② 《道藏》第24册第213页。

③ 《道藏》第33册第127页。

④ 《道藏》第2册第1008页。

⑤ 《悟真篇》下，《重刊道藏辑要》奎集二，巴蜀书社缩印本第6册第125页；《修真十书悟真篇》，《道藏》第4册第744页。

⑥ 《重刊道藏辑要》本作“紫贤真人薛道光注”，《道藏》本则无注者姓名，又“与道冥一”句作“与道冥冥”。

与道合真”^①，这也是他们的丹道理论的重要特点。张伯端所谓“先以神仙命术诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源”^②，也就是指先修命后修性而言。题为“紫阳真人张平叔撰”的《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》卷中对此阐述说：“先性固难，先命则有下手处，譬之万里虽远，有路耳。先性则如水中捉月，然及其成功，一也。先性者，或又有胜焉，彼以性制命，我以命制性故也。”^③ 所谓“命”，即指人身的精气而言；所谓“性”，即指人身的心性或神而言。白玉蟾说：“神即性也，气即命也。”^④ 又说：“气者形之根，形是气之宅。”^⑤ 故修命又称炼形，即固精养气，包含养生健身之义。白玉蟾继承张伯端的内丹思想，在《玄关显秘论》中强调指出：“今夫修此理（内丹）者，不若先炼形。”^⑥ 修命炼形，通过固精养气的修炼功夫，可以起到却病治病、益寿延年的作用。白玉蟾在《修仙辨惑论》中引述其师陈楠的话说：“初修丹时，神清气爽，身心和畅，宿疾普消，更无梦寐。”坚持不懈，还可以进一步改变人体的机制，达到“百日不食，饮酒不醉”，乃至“赤血换为白血，阴气炼成阳气，身如火热，行步如飞”。最后达到“耳闻九天，目视万里，遍体纯阳，金筋玉骨”，“阳神现形”，“长生不死”。^⑦

南宗丹法虽主张从修命入手，先炼精气，但在修命过程中仍

① 《道藏》第33册第143页。

② 《道藏》第4册第745页。

③ 《道藏》第4册第371页。

④ 《道藏》第33册第131页。

⑤ 《道藏》第33册第131页。

⑥ 《道藏》第33册第142页。

⑦ 《道藏》第4册第617页。

强调炼神修性的重要，指出必须“以神用精气”，以“神”为主导。题为“紫阳真人张平叔撰”的《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》卷下《总论金丹之要》说：“精气神三者孰为重？曰：神为重。金丹之要始然（疑为“终”字之误——引者注）以神而用精气也，故曰神为重。”^① 陈楠《阴符髓》亦以性不乱为修炼精气的前提，他说：“性不乱则神不移，神不移则精不散，精不散则气不荡，气不荡则精火相随。精火不散，万神聚于神乡，在于昆仑之内，朝于顶上，始得一气之造化也。”^② 这与上引白玉蟾所说的精气神“三宝”之中“神为主，精气是客”的思想是一致的。因此，从整个修炼过程来说，南宗丹法仍是以性命双修为宗旨。《青华秘文》对此明确地说：“方其始也，以命取性；性全矣，又以性安命，此是性命大机括处，所谓性命双修者，此之谓也。”^③

再者，南宗所修的，是传统的大周天功，白玉蟾说：“十月周天火，玉鼎产琼芝。”^④ 又说，“谁识周天造化功，于今蹙在片时中。”^⑤ 所谓大周天功，就是指金液大还丹、七返九还之功。《泥丸真人罗浮翠虚吟》对此强调说：“恐君虚度此青春，从头一一为君陈。若非金液还丹诀，不必空自劳精神。”^⑥ 白玉蟾《快活歌》亦称：“心酸世上几多人，不炼金液大还丹。”^⑦ 什么是金

① 《道藏》第4册第376页。

② 《道藏》第4册第615页。

③ 《重刊道藏辑要》巴蜀书社缩印本第6册第96页；又见《道藏》第4册第372页，但文字上有错漏。

④ 《水调歌头》自述十首之一，《道藏》第4册第789页。

⑤ 《华阳吟》三十首之二十一，《藏外道书》第5册第74页。

⑥ 《道藏》第33册第132页。

⑦ 《道藏》第4册第782页。

液大还丹呢?他说:“忘形养气乃金液,对景无心是大还。”^①什么是七返九还呢?题为白玉蟾作的《谢张紫阳书》中解释说:“夫七返九还者,乃返本还源之义也。七数九数者,皆阳数也。人但能心中无心,念中无念,纯清绝点,谓之纯阳。当此之时,三尸消灭,六贼乞降,身外有身,犹未奇特,虚空粉碎,方露全身也。”^②按照他们的说法,这时圣胎已成,便可以与天地齐寿,与日月同辉,达到内丹修炼的最高阶段。

南宗丹法还有一个特点,即是把内丹修炼与雷法相结合。所谓雷法,就是指修炼者将自称出自天庭雷府的一种符箓禁咒,运用于为人们驱邪治病、禳灾度厄、超度亡魂、祈晴祷雨等等的一种法术。南宗处于符箓派占统治地位的南方,符箓斋醮思想对人们的影响甚深,一个道派没有符箓咒术,就难于立足。故南宗从陈楠起即行雷法。陈楠声称:炼就内丹就可以“役使鬼神,呼召雷雨”^③。白玉蟾亦谓:“内炼成丹,外用成法。”^④丹即金丹,法即雷法。又说:“天地以炁而升降,人身以炁而呼吸。能知守一之道,静则金丹,动则霹雳。”^⑤这里所谓的“守一之道”,即指修炼内丹,所谓“霹雳”,即指雷法,进一步将内丹功夫运用于雷法之中,使内丹与雷法相融合。这种雷法,乃是行法者运用自身意念发放外气而作用于外部世界的一种现象。但道教却故神其说。如清微派著作《清微道法枢纽·法序》说:“雷霆者,乃天之功用也。且夫人身与天地合其体,太极合其变,天地五雷,人本

① 《道藏》第4册第782页。

② 《道藏》第4册第625页。

③ 《道藏》第4册第617页。

④ 《玄珠歌》注,《道藏》第29册第234页。

⑤ 《玄珠歌》注,《道藏》第29册第235页。

均有，是性无不备矣。”^① 神霄派王惟一《道法心传》也说：“精住则气住，气住则神住，三者既住则道法备，散而为风云，聚而为雷霆，出则为将吏，纳则为金丹。”^② 又称：“通三才者一炁耳，天以炁而运行，地以炁而发生，阴阳以炁而惨舒，风雷以炁而生。炁由人主，……施之于法，则以我之真炁合天地之造化，故嘘为云，嘻为雷霆，用将则元神自灵，制邪则鬼妖自伏，通天彻地，千变万化，何者敢干我哉？”^③ 《清微道法枢纽》亦有同样的叙述，并说：“倘中无所主，炁散神昏，行持之际，徒以符咒为灵，侥幸于万一，吾见其不得也矣。”^④ 即是说，在行法之时，就是运用自己体内的精气神，使自己体内的真炁发动，即可撼天动地，呼召风雷，劾制妖鬼。王惟一在《道法心传》中还引证神霄派道士萨守坚的话说：“一点灵光便是符，时人错认墨和朱，元精不散元阳定，万怪千妖一扫除。”^⑤ 又称：“法何灵验将何灵，不离身中精炁神。精炁聚时神必在，千妖万怪化为尘。”^⑥ 白玉蟾在《玄珠歌》注中也说：“炁乃元阳真炁，随意运行，发生风云雷雨电也。”^⑦ 他强调运用自己的元神真气。他说：“雷神亦元神应化也。人知动静则通天彻地，呼风召雷，斩馘邪妖，驱役鬼神，无施不可，即所谓将用自己元神是也。”^⑧ 他在解释求雨止雨之术说：“雨者，肾水也；运动自己阴海之炁遍满天地，

① 《道藏》第28册第674页。

② 《道藏》第32册第413页。

③ 《道藏》第32册第421页。

④ 《道藏》第28册第675页。

⑤ 《道藏》第32册第421页；又见第413页。

⑥ 《道藏》第32册第421页。

⑦ 《道藏》第29册第235页。

⑧ 《道藏》第29册第235页。

即有雨也。晴者，心火也；想遍天地炎炎大火烧开自身炁宇，乃晴也。”^①又说：“祈雨之时，冷汗先湿左臂，东方雨起；先湿右臂，西方雨起；湿于头，南方雨起；湿于肾，北方雨起。”^②及至役使的雷部将帅鬼卒，也都是由行法者的精气神所化。他说：“心为邓帅，肝为辛帅，脾为使者。意诚则使者至，肝怒则心帅临，心火奋发则欵火降，此三帅化形也。”^③他认为，雷法符咒之术是否灵验，全赖行法者是否用心专一和精气神是否集中。他说：“法是心之臣，心是法之主。无疑则心正，心正则法灵。守一则心专，心专则法验。”^④又说：“吾身之中自有天地，神炁之外更无雷霆，若向外求，画蛇添足，乃舍源求流，弃本逐末也；反求诸己，清静无为，颐神养炁，何患道不完、法不灵耶？”^⑤白玉蟾的这些观点，在清微派的著作中也有相同的论述。《清微道法枢纽》亦称：“一炁之妙万道之宗，法灵须要我神灵，我神灵兮法通灵。祛襁祈祷凭神将，神将何曾有正形。”^⑥《清微宗旨》又说：“法灵须要我神灵，我神灵后法惊人。祛襁祈祷凭神将，神将何曾有定形，此说尽矣。夫神者，我之神也，即我之心也。我之心神灵明不亏，真一不二，举目动念，即是天真神将，何往不可。盖我之神灵，即可以感召天真雷将矣，何必吁呵呼吸，取外将来合气，我只自然而然，中理五炁，混合百神矣。《枢纽》云：法法皆心法，心通法亦通是也。”^⑦在神霄派的著作

① 《道藏》第29册第235页。

② 《道藏》第29册第238页。

③ 《道藏》第29册第236页。

④ 《道藏》第33册第135页。

⑤ 《道藏》第29册第239页。

⑥ 《道藏》第28册第675页。

⑦ 《道藏》第28册第689页。

《王侍宸祈祷八段锦》中对祈晴、祷雨之法，阐述得更为具体。如《祈晴章五》说：

问曰：“祈晴之旨如何？”

答曰：“天上地下，其灵异变化，无过一炁。吾身中真炁，即九天真炁也。盖其炁随意而行于升坛祈晴之时，如前召命混合行持之后，或就坛上，或就静室中，趺坐闭炁定息，存吾心中如半开莲花，内有红光之炁绕舌，吐出遍满前后，红炁渐大，光满一室，出屋升腾虚空，光炁炯炯如车轮运转，自缓而急，刮起火焰，弥满六合，于此之时，自觉身热口渴，决不可饮水吃瓜之类，如饮水，则水火交媾，必不晴矣。”^①

又如《祷雨章六》说：

袁无介请祷雨之秘要何在？

曰：“祷雨紧（疑为“秘”字之误。——引者注）诀，若在书符遣将后，吾当坛上或静室中趺坐调息，存吾心中如未开莲花，有红炁直下两肾中间，其两肾中间存见一泓真水，想心中红炁下降，其水沸腾，包却红炁，由肝历自舌根出，只见吾口中云气勃勃然出在吾面前，转过巽户，渐渐大如车轮，运转升天，其云弥满六合，耳畔有风雷之声轰轰然分明，却定息呵气九次，又如前行持九次，已觉此身肾水已升，小遗紧急，不可去，如去了则泄肾水，雨不降矣。直候

^① 《道藏》第29册第230页。

风雨到坛大作，然后起身，渐渐小遣，则大雨至矣。只此行持，万无一失，可不慎之哉！”^①

由此可见，白玉蟾所说的雷法，与清微派和神霄派的说法完全是一致的。内丹修炼，本属气功学的范畴，有一定的科学意义。但与雷法融为一体之后，就充满神秘的色彩了。表明金丹南宗受神霄等符篆派的影响是很深的，其自称“神霄散叟”，并非偶然。

白玉蟾在《道法九要》中，将封建的纲常伦理与道教规戒融为一体，制定了南宗教徒的教规，内容包括立身、求师、守分、持戒、明道、行法、守一、济度、继袭等。其“立身第一”吸取早期道教自首其过的思想，规定学道之人当“首陈已往之愆，祈请自新之佑”，并须“屏除害人损物之心，克务好生济人之念，孜孜向善，事事求真，精严香火，孝顺父母，恭敬尊长，动止端庄，威严整肃，勿生邪淫妄念，勿游花衢柳陌，勿临诛戮之场，勿亲尸秽之地”^②。并指出：“天地国王父母师友不可不敬，稍有怠慢，则真道不成，神明不佑。”^③在“守分第三”还以宿命论思想来规诫教徒说：“人生天地之间，衣食自然分定，诚宜守之，常生惭愧之心，勿起贪恋之想，富者自富，贫者自贫，都缘夙世根基，不得心怀嫉妒。学道惟一温饱足矣，若不守分外求，则祸患必至，……道不成而法不应。”^④“明道第五”提出欲证“虚无

① 《道藏》第29册第231页。

② 《道藏》第28册第677页。

③ 《道藏》第28册第679页。

④ 《道藏》第28册第678页。

之妙道”，必须“先修人道”，即“去除妄想，灭尽六识。”^①“行法第六”又强调：要想“超凡入圣”，“与道合真”，必先“明心知理”，“积行累功”。^②所有这些说教，对于维护封建统治的秩序都是有利的。他还规诫其徒行法必须“精神纯一”，专守一法，切忌“多传广学”，以免“分散元阳”，致使登坛之际，神不归一，法不灵应。他在“守一第七”指出：凡有志于行持者，当知“抱玄守一为最上功夫”，“必当守一法而自然通天彻地，……且法印亦不可多，专以心主一印，……须是先以诚敬守之，必获灵验。”^③又说：“近观行持者间或不灵，呼召不应者，何故？……此非法之不应也，缘学者多传广学，反使精神不能纯一，分散元阳，登坛之际，神不归一，法不灵应。”^④他十分强调学道者当济世度人。在“济度第八”中明确指出：学道之人不仅自身必须“洞明心地，不乐奢华，不嫌贫贱，不著于尘累之乡，不漂于爱河之内，恬淡自然，逍遥无碍”，而且还须与“尘世和同”，“济物利人”，做到“以我之明，觉彼之滞；以我之真，化彼之妄；以我之阳，炼彼之阴；以我之饱，充彼之饥，超升出离，普渡无穷。”^⑤这不仅是其大隐市廛、和光混俗思想的延伸，亦与孟轲所谓“以先知觉后知、以先觉觉后觉”的思想是一致的。南宗继承隋唐以来金丹派以丹诀秘传的传统，特别重视师徒传授关系。这在《道法九要》中也有明确的规定。“求师第二”提出：学道之士在接受其师传授道书隐诀、秘法玄文时，首先必须“具状赍

① 《道藏》第28册第678页。

② 《道藏》第28册第678页。

③ 《道藏》第28册第679页。

④ 《道藏》第28册第679页。

⑤ 《道藏》第28册第678页。

香,盟天誓地,歃血饮丹”,以表“佩奉修持”的诚意;虽得其传,仍“不可便弃”,必须“常侍师门,参随左右,求请口诀玄奥,庶无疑难,自然行之有灵”;为师者对“徒弟之心”则应进行严格考察,判定其是否真诚和能否始终如一,然后才可确定其能否传授。凡有“心行不中者,不与之;不竭诚者,不与之;……五逆者,不与之;……始勤终怠者,亦不与之。”并谓“弟子求师易,师求弟子难”^①。说明道不妄传之意。据说南宗祖师张伯端便因“传非其人,三遭祸患”^②。“继袭第九”又强调指出:“学道之人,得遇明师,传授秘法,……道法既得于身,道成法应,可择人而付度之,不可断绝道脉,须是平日揣摩得其人,可以付者付之,苟非人,亦不可轻传也。”又说:“若得人传授,但依祖师源流,不可增损字诀。……若无人可度,石匣藏于名山福地、海岛龙宫,劫运流行,自然出世。”^③他在《道堂戒论文》又说:兴办道堂,“此及延贤之举,岂容败教之徒”,因此,他认为道堂必须要有“律人之法”。他提出应当“汰去冗顽之辈,划除老病之徒,不惟饱食无庸,抑以醉颠作闹,口里尽无规之语,胸中皆不检之谋,七尺堂堂,自是凶徒之恶少;三餐闲闲,只多游手之奸雄。人皆谓余养虎遗后患,我亦思尔牧羊去败群”^④。他主张“复兴玄阖正一之风,以开学者自新之路”。并指出:“向来前辈皆千辛万苦以成真,今者后生惟杂工异术以从事,不去庄严仙境界,徒能狼籍道家风。”因此,他认为对此不良风纪必须进行整顿。他说:“今秉清规,聿严峻令,屏逐邪魔

① 《道藏》第28册第677—678页。

② 《道藏》第2册第969页,又见同书第5册第384页《石秦传》。

③ 《道藏》第28册第679页。

④ 《藏外道书》第5册第130页。

以后，一如古始之初。尔等诸人，肇今以往，改好色贪财之念，为乐天知命之心，念白发以磨青春，各修道业；炼红铅而入黑汞，结就丹砂。……从今努力下工夫，管取他时成道果。倘能如是，顾不伟哉！”^① 这些戒文也反映了南宗重修炼的特色。总起来看，南宗的教规与全真道相比，较为简单。

南宗还提倡大隐市廛，和光混俗，故南宗道士多居家修炼，不像全真道那样要求出家住庵，严格过丛林生活。南宗祖师张伯端即说：“须知大隐居廛市，何必深山守静孤。”^② “志士若能修炼，何妨在市居朝。”^③ 据说石泰在传授薛道光丹诀时即嘱咐他“往通邑大都，依有力者即可图之”^④。薛道光在《还丹复命篇》中亦称：“烟花柳陌头头是，秽浊馨香任所需”^⑤。白玉蟾在《道阃元枢歌》也说：“谁知金液大还丹，只在当人日用间，为君说破修丹指，闹非城市静非山。”^⑥ 并自谓：“吾所以混俗和光者，不欲自异耳。鱼欲异群鱼，舍水跃岸则死；虎欲异群虎，舍山入市则擒。”^⑦ 故他既不主张离俗出家，也不主张戒酒肉，但求诚心向道，不必拘于形式。他说：“张道陵、许逊、葛洪之徒有妻子亦仙也，有酒肉亦仙也，其迹同于人，其心异于人。”^⑧ 南宗的这一特点，决定了它的组织结构的松散性，不如全真道那样严密。

① 《藏外道书》第5册第130页。

② 《道藏》第2册第924页。

③ 《道藏》第2册第957页，“修”原作“降”，根据同书第1011页校改。

④ 《道藏》第5册第385页。

⑤ 《道藏辑要》，巴蜀书社缩印本第6册第154页。

⑥ 《道藏》第33册第146页。

⑦ 《道藏》第32册第411—412页。

⑧ 《道藏》第32册第411页。

由于南宗道士多居社会下层,执着于修炼而不注意政治活动,故与上层统治阶级的关系不很密切,上层统治者对他们亦不甚重视,在这一点上也与全真道的情况不同。

综上所述,南宗与全真道虽同主内丹,有相同的一面,却有许多和全真道并不相同的特点,有它自己独特的风格,形成为道教发展史上的一个独立宗派。

第五节

紫阳派之分脉及其修行理论的丰富

作为南方的一个具有重要影响的道派,紫阳派自白玉蟾之后又有了新的发展。一方面是皈依的人数比过去增多;另一方面是有关修道的思想得到进一步的完善和丰富。

一、白玉蟾之后紫阳派的传承

为了对该派的教理思想作进一步分析,本节有必要先对其道法传承略作清理。

在白玉蟾之后南宗紫阳派较有影响的人物当首推鹤林彭耜。邓锜在《道德真经三解》中说:“……海琼而后,大道一脉归之鹤林先生,为往圣继绝学,为后世立法门。”^① 这里所言“海琼”即指白玉蟾;而“鹤林”则是彭耜。邓锜对鹤林彭耜大加赞扬,这自有其道门的情感因素起作用,但从中亦可看出彭耜在紫阳派

^① 《道藏》第12册第186页。

中的重要地位。

关于彭耜之生平，《历世真仙体道通鉴》卷49《彭耜传》有云：“彭耜，字季益，世为三山人，奕世显官。自其少时，早有文声。自中铨后，恬不问仕。事海琼先生白玉蟾，得太一刀圭火符之传，九鼎金铅砂汞之书，紫霄啸命风霆之文。归作《鹤林赋》，复作诗曰：‘买得螺江一叶舟，功名如蜡阿休休。我无曳尾乞怜态，早作灰心不仕谋。已学漆园耕白兆，甘为关令候青牛。刀圭底事凭谁会，明月清风为点头。’其所居立鹤林靖，日以孔老娱其心，以符治疾，多所全济，乡邦得之，一时寓贵多勉其仕，牢不可破。然而，学问博洽，趣尚清远，须古之孝廉不是过也。当路欲以隐逸荐之于朝，君闻而逊谢之。终日杜门，与世绝交游，凡生产家人之事曾不经意。其内子潘蘂珠，厥志一也。晨夕惟薰修而已。耜得兴则赋诗或亦饮酒，饮必大醉，冥然后止。遇有鬼神加害者，则以丹符疗之，遂愈。其沈酣道法，呼啸风雷，人所敬慕。”^①从这段记述可知，彭耜乃师事于白玉蟾，得其亲传。其所传诸法主要是所谓的“太一刀圭”。按古之说，刀圭本指量取药末之工具。陶弘景《名医别录》称：“凡散药有云刀圭者，十分方寸匕之一，准如梧桐子大也。”道教丹家借之以为修丹之法象，大丹之代称。如崔希范《入药镜》谓：“饮刀圭，窥天巧。”混然子注：“饮者，宴也。刀者，水中金也。圭者，戊己真土也。”^②陈致虚《上阳子金丹大要》卷6《真土妙用章》说：“刀者，乃戊土中之铅也。圭者，乃戊己二土合为一圭也。离中己土，辅日之光，居于午上，故夏日热而冬日暖。午为阴之

① 《道藏》第5册第386页。

② 《道藏》第2册第885页。

首，而日为阳，是以己土乃阳中之阴，象龙之弦气也。坎中戊土，助月之华，居于子上，故冬日暄而夏夜凉。子为阳之首，而月为阴，是以戊土乃阴中之阳，象虚之弦气也。”^① 由于在道教方术中，戊己可转换成坎离、日月，象征金丹大药。故而，刀圭实际上乃是金丹药物之隐语。因此，彭耜所得“太一刀圭火符之传”即是说他得到了金丹大药火候操持的秘传。向来，道门中有“传药不传火”的说法，彭耜能获“火符”之传，表明他是很受器重的。至于“紫霄啸命风霆之文”，当是指通过啸法禁气之术以控制风雨雷霆之类的符文。“啸”是一种流传甚古的行气之术。唐代孙广所撰之《啸旨》序言曾从发声的角度说明了啸与表情达意的语言之间的区别。他指出：“夫气激于喉中而浊，谓之言；激于舌而清，谓之啸。言之浊，可以通人事，达性情；啸之清，可以感鬼神，致不死。盖出其言善，千里应之；出其啸善，万灵受职。斯古之学道者哉！”孙广之说当然带有某种神化的意味，但却也说明啸法的奇特。彭耜能获“啸”法召唤风霆之神行事的秘文，这又说明他在道教方术的传授上居于较高的层次。彭耜从师受业之后，又深研道法大要，作《道德真经集注》及《金华冲碧丹经》行世。

大约与彭耜同时，得白玉蟾亲传的还有留元长、詹继瑞、陈守默、赵牧夫、叶古熙、洪知常、陈知白、王景玄、桃源子、龙眉子、方碧虚、林自然诸人。在这批人当中今尚存其著述的有龙眉子，撰《金液还丹印证图》；方碧虚，撰《碧虚子亲传直指》；林自然，撰《长生指要篇》等。

南宋以来，白玉蟾所传一系在紫阳派中算是主流，可谓嫡

^① 《道藏》第24册第22页。

系，但除此之外，尚有其他分支。按《历世真仙体道通鉴》卷49《朱橘传》所载，南宋理宗（1225—1264年在位）时尚有朱橘者，亦属紫阳派中人。

朱橘（？—1242），号翠阳，世居淮西安庆之望江。其先世的名望不高，但他的人道却也颇显奇异。《仙鉴》本传称：橘之母严氏，“梦吞一星光，大如斗，已有娠十五月，母常忧焉。一日遇道人于门首，手持一物，如橘，谓其母曰：‘食此，子生矣。’母喜而受之。请问名氏。道人乃出袖中一扇示之，上有鞠君子三字。曰：‘吾姓名也。’言讫，遂失其所。移时而橘诞，时壬戌仲冬二十有六日也。父异之，因命名橘子。”据说，朱橘自小就颇聪慧，有志儒业，对易学尤其精通。曾两次“领乡荐”，却“未遂科第之志”。他喜欢阅读道、释之书。后来有一次，临池观看影子，忽然惊悟。于是厌薄名利，钦慕修炼。每临名山，求师访道。戊子年（1228），因往惠州之博罗，遇到一位道人。道人手握一橘，状若疯狂，一边走一边唱歌，笑着吟咏：“橘、橘、橘，无人识，惟有姓朱人，方知是端的。”周围的人听了这话都莫明其妙。惟独朱橘有所感悟，即随道人到郊外无人之境，乃拜而问曰：“真人非鞠君子乎？”道人十分惊讶，问：“子何人也？”朱橘遂告诉自己的姓名。道人问朱橘平生之追求，是富是贵，听凭选择。朱橘笑道：“人生富贵犹如海上沤、空中云。……惟闻神仙有长生不死之旨，换骨回阳之妙，可得闻乎？”在朱橘再三请求之下，这位“疯道人”终于微露“天机”，指示修行之道：“夫息者，自心也，元气也，乃虚无之根，造化之主，升降离合，悉从心起。众生所以迷失本真，轮回六道，流浪四生者，为不能了此心尔。故古仙上人，惟欲人明了此心，了心则见自性，见自性则去圣不远。若此心不明了，皆非正觉无上至真之

妙道也。”橘一听此言，恍如自失。道人乃指山前一大石，约以明日早至，吾当度汝。橘一再往，道人已先坐于石上，问其为何迟到？橘乃愧谢而退，遂半夜前往，道人曰：“子之来，今其时矣。遂与之盟天誓地，即以九鼎刀圭火符之诀，五雷金书玉篆之文，九八飞神阳道之法，心传口诀，悉以付之。”^① 这位传授朱橘道法的人是谁呢？按《仙鉴》的记载，就是鞠君子，即朱橘母亲梦遇送橘的那位道人。鞠君子号九霞。“九霞之师则翠虚陈泥丸也”^②。由此可知，鞠君子与白玉蟾乃是同辈，均为陈楠之徒，而朱橘则是陈楠的二传弟子。由于朱橘也属于紫阳派系中人，他所受的道法也有一部分与彭耜等人所受相同，如“刀圭火符之诀”。朱橘之师鞠君子所传的那段“了心”之诀，意在澄清思虑，见其自性，这在根本上也体现了紫阳派性命修行的旨趣。

当然，紫阳派在传授过程中也发生某种变异。男女双修一系即属于此等变异性的分支。该分支始于北宋末南宋初的刘永年。刘氏字广益，号顺理子，曾于高宗绍兴（1131—1162）年间刊彭晓《周易参同契分章通真义》。于是书序中，刘氏自称于绍兴戊午（1138）遇异人亲授丹诀。这位传授丹诀的“异人”是谁，刘氏自己并未明言；但后来该分支之传人陈达灵则说：“悟真仙翁（张伯端）……一传而广益子（刘永年）出焉，再传而无名子（翁葆光）出焉。”^③ 空玄子戴起宗也说了类似的话。从其叙述语气看，则刘氏所遇之“异人”似乎就是张伯端了。有关这种传授关系，在其他典籍亦有蛛丝马迹可寻，但往往留有可疑之处。如

① 《道藏》第5册第387页。

② 《道藏》第5册第387页。

③ 《紫阳真人悟真篇注疏·序》，《道藏》第2册第911页。

《金液还丹印证图》之《后识》称，翁葆光尝谓“吾师乃广益顺理子刘真人，祖偕悟真仙翁肄业辟雍，惟翁不第，宿植灵根，学道道遂。后因念其同舍之有孙，时在绍兴戊午，刘遇悟真得其道，愿力不能成，遂刊彭真人《参同契义疏》，隐于市朝，方便接引既诣同志。乾道戊巳岁^①成道于虎丘山之下。”^② 该文所称绍兴戊午，即公元1138年，离张伯端之卒年（1082）已有五十余年，显然是为依托之词，不足为据。可知，刘永年与张伯端的师承关系难于确定。不过，刘氏在思想宗旨上又颇尊崇张伯端，其后继者也奉张伯端为先祖，故可看作紫阳派的又一个分支。

刘永年而下，其徒翁葆光将伯端悟真之学弘扬光大，对于该派的理论之完善与发展起了较大的作用，值得关注。

二、翁葆光对悟真思想的阐释

翁葆光，象川人，字渊明，号无名子。撰有《紫阳真人悟真篇注疏》、《悟真篇注释》。又有《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》题象川无名子翁葆光述，但其中又包含了白云子、空玄子的文章或序文。足见此书非翁葆光亲作，乃后人摘录其言论汇缀而成。

关于翁葆光的《悟真篇注释》，戴起宗曾考辨了其来历：“泰定丁卯（1327），在瑞阳见薛紫贤注《悟真篇》，读之惘然，恨未见全本。天历癸巳（当作己巳，1329年），归升获全本，反复读之数年，见其端倪，继蒙远方道友寄至数本，勘讎皆同。注文所驳旁门，或本作或者，或本作叶文叔，此其疑也。近刊行《悟真

① 查乾道只有戊子（1168），而无“戊巳”。

② 《道藏》第3册第109页。

篇》解诸家节文，其中所引象川翁无名子二人之注，比之所获紫贤之注又皆同。疑其文同而人异，此疑也。宋嘉泰壬戌（1202），袁公辅斥文叔注疏混肴难考，因选择其注。究公辅所受之道，亦不过独修一物，又何斥他人哉？文叔之果是哉？何紫贤、公辅皆斥之？此其疑也。因以年月考之，道光作《复命篇》，自叙宣和庚子（1120）岁得遇至人口诀今之商丘。今是翁元王真一在政和乙未（1115）记薛紫贤事迹，叶文叔注在绍兴三十一年（1161）辛巳，相隔四十七年。文叔于政和乙未或未生，或童幼，安得紫贤于四十七年之前豫指名而斥之者，又皆文叔之真谬，非他人所注，此其疑也。以是数疑，疑其非紫贤之注，而未决，然其所注与诸家不同，而实得真人之旨。至顺辛未（1331）五月初三日，得遇金丹药物火候直诀，天授之也。终疑其非紫贤所注，于心未释，参问不已，旁求四方。至顺壬申（1332）秋，武陵故友传至象川翁葆光解，喜跃不已。读之累月，则前之所疑涣然冰释，确然如世传紫贤之注，实为无名子之注。迷以葆光讹为道光，何其讹传之久而人未之订耶？何以言之，真人传石杏林，杏林传紫贤为第三传，此世之知也；真人传广益子，广益子传无名子，亦为第三传，此世之罕知也。好事者欲其所注取信当世，遂节无名子之注以传流之显者知，紫贤附于后以实之。记者曰：‘元王真一。’安有‘元王’之姓？是自讹其记述之名以惑世也。或者又曰：‘紫贤为僧，一名道光，一名葆光。是又以光字之同而讹以二人为一人也。其指斥叶文叔者，今以无名子之注考之，前乎文叔未有注《悟真篇》者，后乎文叔未有斥文叔之非者。无名子恐其失真人之旨，迷误后人，于乾道癸巳（1173）冒犯天谴，谨依师旨注解篇义，毫分缕析，惟恐人迷，可谓仁慈之普，尽泄天机者矣。世人节录诸解，未见全文，又讹翁姓为老者之称，分象川

翁无名子为二人，近又讹无名子之注为紫贤之注，讹以传讹，于其文义年月尚不能参考其妄，安望其知仙道之真传也哉！”^①从这段考辨性文字不难看出，南宋以来至元代，已有数种《悟真篇》的注本行世。戴起宗开初所见，乃题薛紫贤注，后来又看到有翁葆光之解。戴氏从行文上加以核校比较，又从年代上进行考辨，发现世传之薛紫贤注本实为翁葆光注本，而紫贤实非有注本。戴起宗这番考证是有一定根据的。

翁葆光的《悟真篇》注本，今所见者有两种，一为“注释”，一为“注疏”。其注释之本当为翁氏原作，而注疏之本则为陈达灵、戴起宗整理而成。注疏本凡八卷，乃翁葆光之注与戴起宗之疏合刊。

翁氏注解，有其独特之处。空玄子戴起宗在《紫阳真人悟真篇注疏·序》中有一段说明：“无名子分（《悟真篇》）为上中下三卷，谓之三乘大法，以应《阴符经》之正义。盖本乎金华真人解《阴符》经旨。金华解曰：强兵战胜之术者，是金液炼形之术也，乃积阳魂而消阴魄，以阳兵战阴贼也，以五行相克，八卦相荡，归根复命，赫然成丹。还丹百数，俱要在神水华池。故人生于天地之间，不知天地之理，被阴邪所盗，光景易迁，精神耗散，所以衰谢。圣人乃设其法象，诱真阳之气，结成神丹，延驻其形，神合其道。如国被寇侵扰，须以强兵制御。惜其珍宝，资其国用，复令丰盈之后，乃行神仙抱一之道。赞曰：华池神水，玉汞金铅，乾坤资用，日月烹煎，屯蒙发火，进退精研，抽添沐浴，九转一年，坎离贯首，功行三十，持之勿怠，化形而仙。富国安民之法者，是炼气之法也。《老子内经》曰：一身之设，一国之

^① 《道藏》第2册第1025—1026页。

象也。圣人以身为国，以心为君，以精气为民，民安国泰，民散国虚。人若惜精爱气，所以长生也。以国君之爱民如赤子，常设法以养之，令民安国丰，谓之富国安民之法也。”^① 空玄子戴起宗这段说明，可以说是对翁葆光《悟真篇注释》的宗旨的概括。它不是凿空之言，而是有理论根据的。考无名子《悟真篇注释》之自序，可见其三乘旨趣之大要。其序称：“谨依师之秘旨，课解真文，分为三卷，上卷言其强兵战胜之术，以采其金也；中卷言其富国安民之法，以运其火也；下卷言其神仙抱一之道，以入无形也。一一说其事实，罔有纤微遗漏，同志览之，坦然明白，直证至道。”^② 按照《黄帝阴符经》之篇章排列，首为《神仙抱一演道章》，中为《富国安民演法章》（或作《富国安人演法章》），下为《强兵战胜演术章》。这种结构安排是遵循天地人三才对应法则的。以《神仙抱一》为先，体现的是“立天之道以定人”的崇天意识。本来，《阴符经》贯彻的即是天道、修身、用兵三者一致性的原理。而翁葆光有感于此，遂套用“阴符”模式，以成“三乘之法”。所不同的是，翁氏以“强兵战胜”居于首，以“神仙抱一”居于后，这在思想旨趣上表现了逆反复归的精神。

为什么要逆而行之呢？《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》有一段解释：“夫混沌未显之前，虚无寂寞，无名可宗，强名曰道。道降而生一气，非动非静，非浊非清，邈不可测，圣人强言，谓之混元真一之气。一气既判，化为阴阳。阴阳者，天地也，男女者也。天地絪縕，万物化醇；男女媾精，万物化生。故

① 《道藏》第2册第913页。

② 《道藏》第3册第2页。

自有天地以来，未有一物不因阴阳相交而得其形者。夫欲修炼者，若以金石草木之象名万有不同之器类，以至一身精神气血液之属而为丹质者，此皆后天地生滓质之物也。滓质之物有形可睹，安能生有形而入于无形也哉？后天地生者也，皆不离乎天地之内，而有形者，未尝不坏，安能变化而超乎天地之外也哉？不超乎天地之外而有形者，未始不堕于阴阳生死之数者也。夫阳主生，阴主死。一死一生，一往一复，此理之自然也。设使锻炼得法，服饵有功，寿等龟龄，年齐鹤算，及其数尽，未有不亡，若箭之射空，力尽必坠，谓其有形，未有不坏之理也。是故圣人采先天一气为丹，炼形还归于一气，炼气归神，炼神合道，而归于无形之形，故能超乎天地之外，立乎造化之表。”^①这段话包含着三层意蕴。首先，它指出了万物化生之源。基于老子《道德经》的“道论”精神，《三乘秘要》描述了宇宙的本体及其化生的过程。在茫茫宇宙之先，道处于虚无之状态。由道而化生一气，一气分而为阴阳，阴阳感应而有了天地万物。在这里作者将老子《道德经》的“道生一”思想与《周易》的“太极”论汇合起来，勾勒出一个大千世界的演化程序。其次，它认为，后于天地而生的有形物都不能超越天地的阈限，都是暂时的，必定会坏朽。这可以说是老子《道德经》关于“天地尚不能久，而况于人乎”思想的化用。复次，根据上述两项义理，《三乘秘要》告诉人们，求道之士不能停留于有形界的修炼，而应出有形而入无形，由后天而返先天。要达到这样的境界，就必须懂得采先天一气为丹质，心中有一个还归于“道”的目标。《三乘秘要》虽然由戴起宗等人整理而成，但其主体乃是由翁葆光“述”之，故所

^① 《道藏》第2册第1019页。

言乃代表了翁氏的思想。

确定了修持的总目标——逆而行之，接下来就必须循序渐进地加以操作了。在翁葆光看来，紫阳仙翁作《悟真篇》正是暗示了由人到仙的还归法要。“三乘秘法”是修持的三大原则，又是三个主要阶段，三个不同的境界，分而为三，函三为一。要而言之，其理如下：

其一，强兵战胜。

夫强兵战胜之术者，乃炼金丹之旨也。夫炼金丹者，每以中秋初夜一阳动时，坐镇魁罡，坛升三级，左擒龙而审定鼎弦，右捉虎而精调火候。一文一武，交争战于玄门；一去一来，互斗危于牝户。息符刻漏，数应周天，无令毫发差殊。故曰强兵战胜之术也。夫兵者，龙虎也；战者，交媾也。不一时辰，立获金丹入口，战胜之术著矣。故《西华经》曰：强兵战胜，在养玄珠之功也。是以仙翁首列一十六首者，以明龙虎各一八之数；五言四韵一首者，以表一时得金丹一粒也。此余所以分为上卷表而出之，以明强兵战胜之术，则采金丹之功灿然明白矣。^①

这段言辞与无名子《悟真篇注释》卷上开头基本相同，本来是作为卷上的“通说”；或许翁氏在对弟子讲授时有所扩展，或许是其弟子记录略加整理，故而行文略有变化增加。

强兵战胜，意在养玄珠。所谓“玄珠”本出《庄子·天地篇》：“黄帝游乎赤水之北，遗其玄珠，使离朱索之不得，乃使象

^① 《道藏》第2册第1021页。

罔索而得之。”此一概念被道教转用，成为一个炼丹的术语，指由无形之神炁凝结而成的玄而有象之玄丹。魏伯阳《周易参同契》云：“先白而后黄兮，赤色通表里，名曰第一鼎兮，食如大黍米。”所云“大黍米”即玄珠。《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》：“铅犹表也，汞犹影也。表动影随，故汞降以如之。阳铅之升，不可谓之纯阳，中含精光为铅，盖亦属阴。阴汞之降，不可谓之纯阴，心生汞，心为神含汞，遇神光而后可用，盖亦属阳。阳中有阴，阴中有阳，二气交感，凝结不散，遂成玄珠。”^① 在道典中，言及“玄珠”者颇多，如《金丹四百字》、丘处机《大丹直指》、《道枢》等都可找到例证。综合各家之学，玄珠乃包容阴阳和合交感至理，其理就在“双鱼太极图”之中。若能正心念，去妄念，会阴阳，则“得药”。这是出有人无的根基。

其二，富国安民。

夫富国安民之法者，乃运阴阳符火之旨也。夫人道无形，肇生一气。一气混沌，判为阴阳。故至阳之气轻清覆冒于上者，谓之天；至阴之气重浊负载于下者，谓之地。积诸纯阳之气，飞升于天者，仙也。积诸纯阴之气沉沦于地者，鬼也。禀一阴一阳之气，不升沦之躯，处于天地之中，可仙可鬼者人也。人能修炼，剥尽群阴，而形化为纯阳之气，则升仙矣。不知修炼，日耗六阳而体化为纯阴之气，则为下鬼矣。《易》曰：本乎天者亲上，本乎地者亲下，亦各从其类也。是以圣人仰观俯察，知人禀天地之秀气，为灵为贵为最，故假真阴真阳之二物，夺先天地之一气，以为丹饵，归

^① 《道藏》第4册第369页。

丹田气海之中，以御一身后天地生之气，则一身之气翕然而归之，若万邦之朝于君，众星之拱北也。^①

这里所引的是《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要·富国安民之法》中的一部分。在《悟真篇注释》卷中的开头也有一段类似的文字。作者按道家的宇宙生成论，运用气的思想，对天地的性质作了区别。在翁葆光看来，天之所以在上，是因为禀赋轻清之气，地之所以在下，是因为禀赋重浊之气。与天地对应的是鬼与仙。仙积的是纯阳之气，故能上升；鬼是积纯阴之气，故下降归于地。立于天地之间的是人，所禀之气有阴有阳，有清有浊，可鬼可仙。要能够不死而免入鬼域，进入仙班，就必须懂得修炼之法，使万邦朝于人主，这就是“富国安民”。

作者对富国安民继续解释：

夫国者，身也。民者，精气也。民为邦本，本固邦宁。邦若无君则民罔归。君若无臣，则民罔治。是以圣人以丹为君，以火为臣。丹火相须，君臣庆会，则天下平治。精固民安，故一身之国富矣。《西华经》曰：精完气足，所以富国民安，正在饵金丹之后也。是以仙翁续述绝句六十四首，按《周易》六十四卦者，明运火爻之计也。又续成《西江月》一十二首，以象运火沐浴，共十有二月之功也。此余所以分为中卷，以明运火之法。富国安民之意，盖修丹之序当如是尔。^②

① 《道藏》第2册第1021—1022页。

② 《道藏》第2册第1022页。

由此可见，所谓“富国安民”实际上是在昭示金丹修炼的程序。翁葆光运用类比的思维法式，将人的身体比作一个国家，将体内的精气比作一个国家的人民。从“民本”的立场出发，翁葆光认为治身就像治国。治国要处理好君臣民的关系，治身则必须处理好丹、火、精的关系。民为国之本，治国当安民；精为身之本，治身当固精。翁葆光指出，张伯端《悟真篇》按《周易》诸卦配成的六十四首绝句以及十二首《西江月》正是要示人以富国安民之理，这是颇有见地的。事实上，早在魏伯阳的《周易参同契》中便有“以身为国”的思想，这种思想在《悟真篇》中得到了弘扬。张伯端在六十四首绝句的第九首中便称：“调和铅汞要成丹，大小无伤两国全。”^①足见翁葆光“富国安民”修丹之法是合于张伯端“悟真”要义的。

其三，神仙抱一。

夫神仙抱一之道者，乃圣人运火功圆之时也。形化纯阳之气者，身投僻陋之隅，面壁九年，抱一以空其心。心定神化，与道冥一。赞曰：道为性命本，性是心源，心性同体，变化无边。百姓日用，亦曰自然。若能了悟，忘象忘言。虚心实腹，抱一而迁。功成九转，乃得神仙，此其旨也。夫九转者，九年也。九乃阳之极数也。一者，道之强名也。抱者，抱无所抱也。神仙当此之时，堕肢体，黜聪明，离凡圣，齐物我，毋固毋必，无取无舍，心镜如一，逍遥自在，故得泰定，发乎天光。九载功圆，则无为之性自圆，无形之

^① 《道藏》第3册第14页。

神自妙。神妙则变化无穷，隐显莫测；性圆则慧照十方，灵通无破。故能分身百亿，应显无方；而其至真之体处于至静之域，阒然而未尝有作者，此其神性形命俱与道合真矣，故谓之神仙抱一之道也。^①

“抱一”之说原出于老子《道德经》：“载营魄抱一，能无离乎？”老子提倡魂魄相守为一，形神相合，认为这样可以达到“长生久视”的功效。汉以来道教吸取老子思想。《阴符经》更将其“抱一”观念作为修行的基本原则。“抱一”亦即是“守一”。《云笈七签·元气论》释“一”为真正至元纯阳一气，与大道同心，与自然同性。翁氏葆光之注《悟真篇》，对“抱一”之法作了新的诠释，他所谓的“抱一”是“空心”，也就是使心无所念，即抱无所抱。归根结底，这就是从有形进入无形。

从上述三个方面可以看出，翁葆光遵循着《阴符经》的思想原则以注《悟真篇》，他把宇宙演化的理论同性命修行的主张结合起来。在他的心目中，宇宙天地与人的化生是一个由无到有的过程，而采取先天炁以炼大丹则是一个由有归无的过程。翁氏的“三乘之说”比较系统地揭示了《悟真篇》的思想意蕴。

由于《悟真篇》与前代许多道教学者的著作一样用了不少隐语和经学典故，翁葆光为了显其真谛，对其行文作了认真细致的阐释。在这种阐释过程中，他一以贯之，坚持其“复归还本”之精神。例如，他在注释《悟真篇》绝句六十四首中的“要得谷神长不死”一章时说：

^① 《道藏》第2册第1022页。按此段引文中“赞”第一句“道为性命本”，在《悟真篇注释》卷下作“道为性命”。

《易》曰：阴阳不测之谓神。无形者，感而遂通，若谷之应声，故曰谷神。夫神因炁而立，炁因精而生，精能生炁，炁能生神。故神炁为一身之主宰，一身为神炁之官府。形不得神炁不生；神不得形器不立。三物相须，故始能生也。若欲长生，须凭玄牝根基始立，然后长生可致矣。万物莫不由此二物而生，还因此二物而死。实为天地之根，五行之祖，阴阳之蒂，万化之基。圣人凭此以成外丹，藉此以就内药。故得真一之精，反于黄金之屋，变现一颗灵光，化身为炁，化炁为神，形神俱妙，与道合真，隐显莫测也。^①

这段注释讲了许多有关精、炁、神、形关系的话，但核心所在乃是一个“反”字。反者，还返也。由有形返于无形，最终与混沌之道体合而为真一。这就说明翁葆光对《悟真篇》的注释不仅是为了疏通其文句，以便使后人易于理解，而且还在于通过疏通以深化道教的逆反复归的基本主张。他的这种注释，由于特点鲜明，故自元代以来受到了研究《悟真篇》的学者们的重视。

三、从龙眉子到李简易：修道悟真思想的衍扩

为了使“悟真”的修道法门更加完善，白玉蟾以下紫阳派中人不仅注意探索张伯端的《悟真篇》，而且注意造作新典籍。尤其在金丹方面的著述更如雨后春笋层出不穷。如上所说，这一时期紫阳派中人造作的新的金丹典籍有相当部分流传下来。这类著述虽旨在探讨金丹奥义，但往往又涉及到其它重要的教义问题，

^① 《道藏》第3册第18—19页。

而其本则不离“修道悟真”。这里，拟着重讨论的是龙眉子与李简易。

龙眉子，南宋嘉定（1208—1224）年间人，系翁葆光的再传弟子。其所作《金液还丹印证图》一卷，末有林静重写的《后叙》：“今考诸序事本末，则知为紫阳宗脉。”^① 林氏此话是据龙眉子在《金液还丹印证图》之《后识》而发的。龙眉子于《后识》中言及他的老师是若一子，而若一子则师承无名子翁先生，无名子翁先生系广益顺理子刘永年弟子。由此可略见其授受源流。

龙眉子《金液还丹印证图》是根据《周易》的卦序来安排层次的。他在序中说：“夫炼金丹者必有所自，故有原本焉。有本然后生，故有乾坤焉。用乾坤烹炼，故有鼎器焉。鼎器有药物，故有铅汞焉。铅汞明分两，故有和合焉。和分成黄芽，故有真土焉。丹成贵能取，故有采取焉。作用有规模，故有制度焉。制造有同志，故有辅佐焉。此在外法象，造丹之力章也。采得然后服，故有服丹焉。服毕务温养，故有九鼎焉。温养全藉火，故有进火焉。火候有进退，故有退火焉。进退有药物，故有抽添焉。进退有休息，故有沐浴焉。沐浴罢丹成，故有金液焉。丹虽已成，虑性未能，故有抱元焉。守一抱元，命固性彻，形飞天阙，位证真人，故有朝元焉。此在内法象，养丹之九章也。”^② 龙眉子在序中使用的术语虽然是出自外丹说，但其本旨却在于修炼内丹，从其序文可以看出，该书每章间有着内在逻辑关系，其理系出自《周易·序卦传》。该传称：“有天地然后万物生焉。盈天地

① 《道藏》第3册第109页。

② 《道藏》第3册第103页。

之间者惟万物，故受之以《屯》，屯者盈也，屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》，蒙者蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以《需》，需者饮食之道也。饮食必有讼，故受之以《讼》。讼必有众起，故受之以《师》……”《周易·序卦传》是描述分析六十四卦次序的一篇文章，目的在于揭示各卦前后相承的义旨。今日我们所见《周易》六十四卦的顺序刚好与《序卦传》所述相同。可见，其卦序由来已久，这种安排体现了先圣的精密思考。对照一下《序卦传》，再推敲一下龙眉子的序言，即可明了《金液还丹印证图》对《周易》自然逻辑发展的取法了。

《金液还丹印证图》对《周易》自然逻辑发展观的取法，这不仅体现在序言里，而且贯彻于全书的始末。该书按照《周易·系辞传》的“太极”学说来演述炼丹的过程。在第一章《原本》中即称：

溟滓无光太极先，风轮激动产真铅。都因静极还生动，
便自无涯作有边。一气本从虚里兆，两仪须信定中旋。生生
化化无穷尽，幻出壶中一洞天。^①

很显然，这首诗是在讲述内丹修炼原理的，因为作者在第二句所说的“产真铅”正是内丹的一种象征，而最后一句的“壶中天”也是内丹家向来追求的境界；但作者不是平铺直叙地教人修炼方法，而是运用《周易》的“太极”理论来说明内丹修炼的根本。在作者看来，太极乃是万物之先，也是真铅之源。太极涵阴阳，一动一静，互为其根。阴阳两仪，对立统一，构成了周转运动，

^① 《道藏》第3册第103页。

这是宇宙生化之本，也是生命存在的内在动力。作者在这首诗里贯彻着《周易》太极哲学的协调、运动、变化、生长的观念，同时也融合了老子《道德经》的变化思想。

在第三章《乾坤》中，《金液还丹印证图》的作者以《周易》的乾坤两卦为总法象，以示阴阳相合，归根返元的修丹大要：

混元未判是先天，清浊分来二象全。坤女乾男偏一气，
木龙金虎间千年。都将孤寡为修道，岂信刚柔可造玄。日用
不知颠倒理，若能达此是真仙。^①

所谓“先天”即是两仪未分的混沌本元，而两仪未分即为太极。由此可知，《金液还丹印证图》作者在《乾坤》章中还是以太极为本体。当然，这一章与《原本》章所要阐述的侧重点毕竟不同。如果说《原本》章是依顺时方向来思考太极生化运动问题，那么《乾坤》章则“反其道而行之”，重在说明“颠倒”之理。这里的“颠倒”与《悟真篇》的“翻卦象”在基本精神上是一致的，用意都是为了揭示“复归”的内丹气功旨趣。从乾坤的总法象上看，“颠倒”表现为翻地覆天。本来天在上而地在下，天为阳地为阴；阳气上升而阴气下降，两相分离而不交；今使乾居下而坤居上，则阴阳二气相交而既济，则“男女同室”（这是一种比喻），二仪复合，归于太极而无极。再从木金龙虎的关系上看，这也体现了作者的阴阳和合归根的思想。因为无论是木金还是龙虎，在方位符号学中它们都是相对的。木龙在东，而金虎在西。炼内丹就是要使对立性的两方配合行动，而不是使其孤行，才能

^① 《道藏》第3册第104页。

达到刚柔互济的目的。这在根本上也是合于《周易》“刚柔相摩，八卦相荡”的思想。

在外丹合炼过程中，道教中人是注意“制度”的问题，这种形式也为内丹修炼所借鉴。所以《金液还丹印证图》专立《制度》一章：

坛筑三层天地人，九宫八卦布令匀。镜悬上下祛精怪，
剑列方隅镇鬼神。禹步登时三界肃，罡星指处百魔宾。叮咛
刻漏无差误，片晌工夫万劫春。^①

这里所讲的“筑坛”系炼外丹中的定位问题。同样道理，内丹修炼，也需定位，怎样定位呢？就外丹而言，定位就是选择一个合适的地点建造三层的炼丹坛；就内丹而言，定位就是分清楚人体上中下三焦，明确三丹田的位置，以便导引行气。内外丹的定位形式尽管有不同，但其理则一，这就是《周易》的“三才之道”。当弄清楚上中下三层结构之后，就可以进一步地列出九宫八卦位置。一般地说，这就是按后天八卦方位即周文王八卦方位来安排的。可见，八卦已经成为“还丹”定位的标志。另外，《制度》章中所提及的“禹步”也与易学有关。所谓“禹步”是道教的重要方术。《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》谓：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，此为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水不可预测高深，故设黑矩重望，以程其事。……禹届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰

^① 《道藏》第3册第105页。

禹步。”^①从这一段描述来看,禹步是颇具神秘色彩的,难怪《金液还丹印证图·制度》章对炼丹过程中所作禹步之法大加歌颂。不过,假如我们从具体的步法上加以考察,那就可以透过其神秘的外衣,看到其中所潜藏的易学内容。据《抱朴子内篇·仙药》的记载,禹步的行程是:“前举左,右过左,左就右。次举右,左过右,右就左。次举右,右过左,左就右。如此三步,当满二丈一尺,后有九迹。”^②值得注意的是,禹步是一种“三三制”。我们知道,“三”这个数字在易学中相当重要。《易》的八经卦,每卦三画,所以禹步实际上是符合《易》数原理的。至于三步构成的“九迹”,则合于《易》的洛书之数。相传大禹得《洪范》九畴而创洛书九宫之法,这尽管也是神话,但我们从中可以看到易学的九宫八卦图式在道教中是被广泛地应用着的。《金液还丹印证图》之所以在《制度》章中引入禹步正是为了通过这种轨迹,进一步确定人体九宫八卦位置,以便对内丹修炼作“印证”。

为了对后学指点迷津,龙眉子还专门写了《指迷箴》:

长生可学,至道可传。得人勿秘,非人勿言。混混浊世,名利缠绵。逝者如斯,孰肯学仙?仅有学者,所得皆偏。餐霞服气,打坐参禅。炼一身阴,将八石然。三式密运,六丁静延。龙虎立至,鬼神见前。晓露大药,秋石小便。草木返老,津液還元。咒诅禁法,采御阴编。清肠辟谷,厌世离廛。远采五芝,迺思三田。四果菜道,十大灵

① 《道藏》第28册第398页。

② 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1980年版,第190页。

篇。金粟浮信，玉壶混元。小品七二，大二四焉。凡此道术，万蹄千筌。迷人执著，谓为精专。小觊不死，大望登天。未及白首，已录黄泉。不思己错，怨道无缘。致使有志，趣向茫然。以此等术，拟欲长年。譬超胡粤，却步中原。求鱼缘木，寻兔竭川。错误非道，深可哀怜。故述印证，以接来贤。古仙不露，口诀皆宣。悲念苦海，寂寞梯船。师匠难遇，种德为先。庶几感召，得遂真虔。览此会悟，开发天全。功成道备，杳杳云轩。上宾玉帝，枢握化权。念兹在兹，昕夕拳拳。^①

这篇箴文对所谓“正”与“偏”作了分辨。作者在肯定地指出“至道可传”之后，罗列了许多“偏法旁门”。第一种是“餐霞”。这指的是服食、采吸自然界之云霞。《真诰》卷2载：“日者霞之实，霞者日之精。君惟闻服日实之法，未见知餐霞之精也。夫餐霞之经甚秘，致霞之道甚易，此谓体生玉光霞映上清之法也。”^②因餐霞带有服食霞光灵气的意味，故与“服气”连称。第二种是“参禅”。此法本出佛门，指的是用参究的方法以求明心见性，即修禅宗的“祖师禅”。参，就是参究，向内心反究，觅求心性之意。参禅往往在静坐中进行，故此箴以“打坐”同“参禅”归一。由于佛道的合流，道教中也有实践者修禅打坐。对此，龙眉子是视为“偏法”的。第三种是炼八石。指八种矿石药物的合炼。八石之称，诸书记载不一。《九转流珠神仙九丹经》卷下谓“八石者，巴砂、越砂、雄黄、雌黄、曾青、矾石、磁石、石胆

① 《道藏》第3册第108—109页。

② 《道藏》第20册第498页。

凡八物。”^① 烧八石之法在道门中早有视之不经者。龙眉子对炼八石亦取讥讽态度。第四种是“三式”。原指三种式卜之术,即六壬、太乙、遁甲。《四库全书总目·术数二·六壬大全》谓:“六壬与遁甲、太乙,世谓之三式……”这种卜术后来成为道门感应神明以求道的法式。在《道藏》中有不少关于太乙、六壬、遁甲的书。行“三式”最主要的是召请天上六丁神将降临。《灵宝六丁秘法》以“六丁”为阴神。六丁指丁卯、丁丑、丁亥、丁酉、丁未、丁巳。该书对六丁都取了名字。此外,尚有视六丁为将军者,如《清微元降大法》即可见其神名。修三式者降六丁神以控制龙虎鬼精,龙眉子对此法亦讥之。第五种是炼秋石。原为外丹金石药,如《周易参同契》所指“淮南炼秋石”即是,唐以降炼制秋石系从人尿中提取的一种甾体有机化合物。《性命圭旨》指出:“有炼小便为秋石者”。此外,还有禁咒、采阴补阳之房中御女术、辟谷法等等。对这些法式,龙眉子都加以批判,指出其“偏”迷的危害,认为修这些法式不仅不能成为天仙,而且将催促早入“黄泉”。他所提倡的就是内丹大法。由此可见其思想倾向是明显的。

略后于龙眉子的李简易对于南宗一脉的修道悟真思想亦有所弘扬。李氏字景昭,号玉谿叟,南宋景定(1260—1264)间江西宜春人,幼习儒业,有志为官。后因感时局动乱,去官学道,于道佛星算医卜之书,无所不读,曾自称“两遇纯阳真人而不悟”^②,更游诸名山,参访江湖,终于得圣人“点化”,顿悟“七返九还之旨”,作有《玉谿子丹经指要》三卷。在其自序中,李

① 《道藏》第19册第433页。

② 《玉谿子丹经指要·序》《道藏》第4册第405页。

简易叙述了自己的求道经过，在《玉谿子丹经指要》卷上开篇，他画了一个混元仙派图，可以看出他的学术渊源较为驳杂，但其主要的思想立场却仍是紫阳派。他的理论建树概而言之，约有三端：

第一，运用卦象符号，绘制内丹修炼图，且发明《悟真篇》的奥秘。

在《丹经指要》卷上收有《悟真篇指要》一篇，其前有图两张，一是《交会图》，另一是《三五一都图》。这两张图都属于以卦象示丹道之类。两图之后，分九还七返。鼎器、真铅、真汞、真土、刀圭、媒人、采取、融结、烹炼、金木交并、水源清浊、温养、火候、沐浴、脱胎诸节以述炼丹之程序。李氏对各个环节都进行了说明，并引古经以参证。在《脱胎》一节中，李简易示之以修炼内丹的自我体会：

修炼内丹之道，药物不过铅汞二物而已，然当先修人道，以忠孝为本，济物为先。宝此一身，内功外行，除嗜欲，定心气，节饮食，省眠睡。身中至药，精与气神。精不妄泄，则元气混融；元气混融则元神安逸。三者既固，则鼎器渐完。鼎器渐完，方可言修炼也。^①

按照李简易的修行经验，内丹之修乃是简而不繁。他认为运行铅汞之先必须修人道，并且在日常生活起居中注意调节自我的情欲活动。这就使其修行理论带上了某种伦理色彩。

第二，发挥翁葆光“三乘秘要”思想，以明“长生久视”之

^① 《道藏》第4册第409—410页。

本。

如前所述,翁葆光的“三乘秘要”是以《阴符经》为思维模式的。李简易读《悟真篇》,注意追根溯源,结合《道德经》、《阴符经》意旨的探讨,说明了“三乘秘要”中的内炼玄旨,他在引述了《黄帝阴符经》之后说:

玉谿子探其端倪,指其章义,而为长生久视之书。原夫一身之设,一国之象也。心为主宰,精气为内人,能虚心栖神,所以善性也。惜精爱气,所以养命也。精气既固,神不妄驰,自然血气通流,荣卫调畅,五脏六腑,四肢三关,千二百灵,万二千神,周匝一身,潜为备御主宰。究阴符之义,行清静之教,屏耳目之好,去口腹之欲,建五常以综纲纪,布七政以察万神。^①

在此,李简易主要在于发明富国安民的修炼意义。他从性命的角度说明“富国安民”,示人以宁心栖神,为养性之要,示人以惜精爱气,为养命之要。这说明他和张伯端以来的紫阳派宗师一样,是倡导性命双修的,并且将这一原则提高到重要的水平上。

第三,辨惑明真,正本清源,示后人以达玄关之路径。

在《玉溪子丹经指要》卷中《辩惑论》里,李简易首先说明了“修真之旨”乃金丹而已,继而指出当时学道者存在着的一些毛病:

今世之学道者,不肯于性命上究竟,竞于旁门杂术,及

^① 《道藏》第4册第410页。

服饵金石草木以侥幸，可谓之忘本矣。况又有一等地狱种子，妄引仙圣歌诀，以伪掩真，欺诳士大夫，相挽入鬼录，如引紫阳真人诗云“休妻漫遣阴阳隔”，却注为“三峰御女采战之术”，诬污前真，甚可惧也。^①

李简易对两种所谓“旁门杂术”进行批评。其一是“服饵”，或又称之服食，即指服食药饵以求长生的一套方法。长期以来，服饵一派积累了内容丰富的偏方，有一些还是有价值的，如采撷于自然界中的一些草木之药，对于人体健康有一定效用。但过分追求，反而有害。在李简易看来，服饵不过是向外索求，想长生只是侥幸心理；其二是所谓“三峰御女采战之术”，就是房中术。如前所述，紫阳派到了刘永年时已分化出男女双修一个分支。“御女采战”大抵是由男女双修提倡者所热衷。李简易对“采战”之类也是持批判态度的。可见，他的立场属于清修一脉。

出于寻求“真趣”的考虑，李简易主张从羲皇卦画上获得达妙的法象，因为“羲皇至圣，发天机而画卦，体造化而启《易》。”^② 所以，学道之人，应“于羲皇心地上立命，混沌里面安身，则到个中矣”^③ 这无非是说要从伏羲先天卦象上悟出修内丹的心法，体现了一种“直觉”的追求精神。

① 《道藏》第4册第413页。

② 《道藏》第4册第414页。

③ 《道藏》第4册第414页。

第二章

金朝统治下北方新道派的兴起及其特点

第一节

金朝统治者的崇道

金人属女真族，本来是居住在长白山和黑龙江流域。契丹建国后，他们处于辽朝的统治之下，生活在山区和江畔，以渔猎为生，同时也从事于农业。尚无文字，靠结绳记事，还处在氏族部落时期。后来随着生产力的逐步发展，开始出现了个体家庭和本族的奴隶，并且有了牛、马之类的私有财产，于是各部落间互相掳掠的斗争日益激烈。南宋徐梦莘撰《三朝北盟会编》记载这时的状况说：“居处绝境，不相统属，自相残杀，各争雄长。”正是

在这种激烈的斗争中，女真族便经过部落联盟制向奴隶制的道路迈进。其中以完颜部为首的部落联盟在斗争中日益强大。公元1113年，在完颜阿骨打的领导下，战败辽兵，占领了辽东地区；公元1114年又陆续占领宾州、咸州；公元1115年夏历正月初一，阿骨打遂即皇帝位，正式建立起奴隶主的国家，国号大金，改元收国。建国之后，金太祖阿骨打命完颜希尹创立女真文字，于天辅三年（1119）正式颁行。紧接着，金太宗完颜晟于天会三年（1125）灭辽，天会五年（1127）灭北宋。这时东起淮水，西至秦岭，形成金朝与南宋间一条暂时的分界线，确立了在陕西和淮水以北的统治领域，从此形成金朝与南宋互相对峙的局面，而且不断发动侵略南宋的战争。

金太祖完颜阿骨打和金太宗完颜晟迅速占领了辽、宋统治下的广大地区以后，其内部的社会矛盾也就日益突出起来，因为在这广大的地区里，不仅居住着不同的民族，这些民族各有不同的文化和历史传统，而且还有不同的社会政治制度，既有奴隶制，也有封建制，这就不能不发生剧烈的尖锐的斗争。因此，广大人民、特别是广大汉族人民反掳掠、反奴隶制统治的斗争风起云涌，遍布各地。面对这种形势，金朝统治者为了维护其所占领的广大地区的统治，特别是为了维护在汉族地区的统治，不得不采取一些相应的措施。金太宗完颜晟即位不久，便想尽办法大肆收罗汉族士大夫担任州县地方官吏。天会五年（1127）八月他下诏说：“河北、河东郡县职员多缺，宜开贡举取士，以安新民。其南北进士，各以所业试之。”^① 并对政治制度、经济制度和军事制度也作了一些相应的改革。金熙宗完颜亶和海陵王完颜亮相继

^① 《金史》卷3《太宗本纪》，中华书局标点本第1册第57页。

即位之后，又进一步实行了一系列更为激进的改革，使女真奴隶制逐渐向着封建制的关系过渡。到金世宗完颜雍的统治时期，便基本上完成了这种过渡。

随着封建关系的发展，也必然带来经济上的繁荣和文化上的变革。金世宗完颜雍和他的继承者章宗完颜璟，都倡导女真族学习汉文化，通用汉语言，允许女真族与汉族通婚，使女真族与汉族在共同的经济生活的基础上，加强彼此之间的文化交流，促进女真族与汉族之间的融合。他们还大力提倡尊孔读经，兴办学校，以科举取士，大批汉族士人被吸收到统治集团的行列，担任了朝廷的重要官职。《金史》卷125《文艺传》上说：“世宗、章宗之世，儒风丕变，庠序日盛，士由科第位至宰辅者接踵。”^①但是，也有一些汉族士人既不愿在金朝作官，在政治上不与金朝统治者合作，又不去参加各地人民群众反抗金朝统治者的斗争，而是走上了消极隐遁的道路。先后在山东、河北一带出现的太一道、真大道和全真道等新道派，就是在这种历史背景下由这样一些汉族士人所创立的，受到了在野汉族士人的拥护和向往，纷纷参加者不少。虞集《道园学古录》卷50《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》在谈到这一情况时说：“昔者，金有中原，豪杰奇伟之士，往往不肯婴世故，蹈乱离，辄草衣木食，或佯狂独往，各立名号，以自放于山泽之间。当是时，师友道丧，圣贤之学湮泯斯尽。惟是为道家者，多能自异于流俗，而又以去恶复善之说以劝诸人，一时州里田野各以其所近而从之。受其教戒者，风靡水流，散在郡县，皆尽力耕作，治庐舍，联络表树，以

^① 《金史》中华书局标点本第8册第2713页。

相保守，久而未之变也。”^① 王恽《秋涧集》卷 58《大元奉圣州新建永昌观碑铭并序》亦称：全真之教兴起后，隐逸清洁之士“翕然从之，实繁有徒。其特达者，各相启牖，自名其家。……耕田凿井，自食其力，垂慈接物，以期善俗。不知诞幻之说为何事，敦纯朴素，有古逸民之遗风焉。”^② 从虞集和王恽所说的情况来看，这些新道派既是一种宗教团体，也是一些在野汉族士人互相联络的组织，一经建立，便得到了迅速的发展。这种情况，不能不引起金朝统治者的密切关注。金朝统治者为了争取这些在野汉族士人对他们的统治的支持，便千方百计地对这些道派的首要人物进行笼络，对他们十分尊重。

金熙宗完颜亶亲自召见了太一道的始祖萧抱珍，为他的宫观赐额。据《国朝重修太一广福万寿宫之碑》的记载：“皇统八年（1148），熙宗闻其名，遣御带李琮驿召赴阙，……悼后尤加礼敬，赏赉不訾，为其奏乞观额，敕以太一万寿赐之。”^③ 皇帝钦赐观额，不仅是道观的极大荣誉，也是道徒得以推行其道的重要原因之一。

金世宗完颜雍对太一道的二祖萧道熙亦十分礼敬。据王恽《秋涧集》卷 47《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公行状》记载：金世宗大定“九年（1169），朝廷歆其行异，敕立万寿额碑于本观。是后声教大振，门徒增盛，东渐于海矣。”^④ 可见，太一道的发展，是和金朝统治者的扶植分不开的。

金世宗不仅对太一道的祖师很尊重，他对全真道士则更为崇

① 《藏外道书》第 35 册第 423 页。

② 陈垣：《道家金石略》第 694 页。

③ 陈垣：《道家金石略》第 845 页。

④ 陈垣：《道家金石略》第 859 页。

敬。以王处一为例，据《历世真仙体道通鉴续编》卷3《王处一传》载：“（大定）二十七年（1187），世宗征赴阙，凡所应对，大副宸衷，馆于天长观者久之。上闻有以鸩酒害师者，遣使询其酒之所自来，虽至再三，终不之告，但托疾而已。上闻，益深嘉叹。乞还山侍亲，从之。”^①另据《金莲正宗记》卷5《玉阳王真人》载：“适大定戊申岁（1188），世宗闻其道价甚高，仍遣使以币聘之，遂赴阙，僧徒怀嫉妒心，多输金于中使，以为先生非真仙也，鸩酒可以验之。上以为然，乃赐之三杯，先生饮讫，殊不烦躁，终莫能害。上乃惊谢，赐之金冠法服，驷马安车，敕建全真堂以居之，仍御书额。己酉岁（1189）清明后五日，得中旨，还故山，复赐之金帛钜万，表而辞之。”^②二书所载，不仅时间不一致，有关鸩酒等具体情节也有出入。查《金史》卷8《世宗本纪》：金世宗卒于大定二十九年正月，故不当于“己酉岁清明后五日得中旨还故山”。而据《历世真仙体道通鉴续编》卷3《王处一传》的记载，金世宗召见王处一，也不仅止这一次，“二十八年（1188）二月，复召至阙，建修真观，赐金书篆额俾居焉。二月，主万春节醮事。八月，得旨归，仍赐金帛钜万，辞不受。十二月，上弗豫，遣使召师，师谓使者曰：何来之晚，恐不及重睹圣颜矣。明年春，逢哀诏于涿郡，固辞东还。”^③故此书所记，似较合理。

金世宗对于丘处机也召见频繁。《历世真仙体道通鉴续编》卷2《丘处机传》载：“（大定）二十八年（1188），世宗召入见，

① 《道藏》第5册第430页。

② 《道藏》第3册第362页。

③ 《道藏》第5册第430页。

问以至道。师首陈延生保命之要，次及持盈守成之难。又曰：富贵骄淫，人情所常，当兢兢业业，以自防尔！诚能久而行之，去仙道不远；谲诡幻怪，非所闻也。上嘉纳之，馆于万宁宫之西，以便咨访。五月，召见于长松岛。七月，复召见，师剖析至理，进瑶台第一层曲，又应制五。明日，赐上林桃，师不食茶果十余年，至是一啖之，因上赐也。八月，得旨还终南，赐钱十万，辞不受。”^①另据《甘水仙源录》卷1《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》载称：世宗还于丘处机所居之宫庵，命塑纯阳、重阳、丹阳三师像于宫庵正位，^②足见全真道在当时的地位已十分显赫。

金世宗不仅亲自召见道士，听他们讲论至道，向他们赐赠钱物，为道士建观塑像，他对道观遭灾也非常关心。据《金史》卷88《石琚传》载：“天长观灾，诏有司营缮，有司辟民居以广大之，费钱三十万贯。”^③当这个道观重修完毕之后，他又亲自率领太子和百官前往庆贺。据翰林侍讲学士知制诰兼修国史郑子聃所撰《中都十方大天长观重修碑》说：“大定十四年（1174）三月，户部尚书臣仲愈、劝农使臣仅言奏：‘十方大天长观馆御既安，像设既严，敢以闻。’是月既望，天子暨皇太子率百执事款谒修虔，遂命为道场三日夜以庆成。”^④

金世宗对真大道的祖师刘德仁亦很尊重，即位不久，便对他进行了召见和赐号。据《续文献通考》的记载：“大定（1161—1189）初，诏居京城天长观，赐号东岳真人。”

金世宗还曾召见道士郭志空，向他问道，并为其徒所创之庵

① 《道藏》第5册第425页。

② 《道藏》第19册第725页。

③ 《金史》中华书局标点本第6册第1959页。

④ 《宫观碑志》，载《道藏》第19册第716页。

赐额。据《青州府志》的记载，道士郭志空于“正隆（1156—1160）中，游于蒙山斜山之壑，会金世宗闻其仙风，召至阙问道。乃囑于其徒道安子曰：尔之缘契在齐鲁山中。道安与伯和之斜山，开创云庵一所，世宗赐额棲真观。”这大致是他即位初年的事。郭志空属于什么道派，尚待考查。

事实表明，金世宗对道教的态度是够亲热的。回头再看他对佛教的态度怎样呢？据《金史》卷6《世宗本纪》上载，大定八年（1168）正月辛未，他对秘书监移刺子敬等说：“至于佛法，尤所未信。梁武帝为同泰寺奴，辽道宗以民户赐寺僧，复加以三公之官，其惑深矣。”^①公开表明他对佛教的不信任。十四年（1174）四月乙丑，又对宰臣说：“闻愚民祈福，多建佛寺，虽已条禁，尚多犯者，宜申约束，无令徒费财用。”^②十九年（1179）三月己卯，又对宰臣说：“人多奉释老，意欲徼福，朕早年亦颇惑之，旋悟其非。且上天立君，使之治民，若盘乐怠忽，欲以侥幸祈福，难矣。果能爱养下民，上当天心，福必报之。”^③所谓“释老”，联系上文来看，实际主要是指“释”而言。两相对照，更显出他重视道教的态度。在他晚年患病的时候，还念念不忘全真道士王处一，再次召他赴京。但由于路途遥远，王处一至大定二十九年（1189）正月三日方到达，此时世宗崩已一日，章宗完颜璟继位，复留王处一“为醮资，大行冥福”^④。

和世宗相比，金章宗对道教的礼敬，只有过之而无不及。在亲自接待道士方面，不仅比世宗更为频繁，还常请他们设醮，并

① 《金史》中华书局标点本第1册第141页。

② 《金史》中华书局标点本第1册第161页。

③ 《金史》中华书局标点本第1册第173页。

④ 《道藏》第19册第737页。

为他们赐赠封号，甚至召入禁中访道。他和太一道的三祖萧志冲往来甚密。据王若虚《溇南遗老集》卷42《太一三代度师萧公墓表》称：泰和（1201—1208）初，章宗因春秋已高，皇嗣未立，尝请萧志冲设普天大醮于亳之太清宫；后又赴中都太极宫诵经百日。“时户部侍郎胥鼎方提控寺观，恐师南还，率朝士十余候之，曰：‘今明主临朝，尊玄重道，天长才废，随建此宫。如师者人天眼目，不容遽去也。’会宫众亦坚挽之，遂勉为留。”^①从这个朝廷官吏所说的话来看，不仅表明了金章宗的“尊玄重道”，也表明了萧志冲在当时的道众中是颇有声誉的。

不少全真道士，亦受到金章宗的宠遇。据《历世真仙体道通鉴续编》卷2《丘处机传》说：“章宗明昌元年（1190），（丘处机）东归栖霞，大建琳宫，（章宗）敕赐其额曰大虚。”^②全真道士刘处玄，亦曾被章宗召见，向他询问道教玄旨，赐赠观额。同书卷2《刘处玄传》说：“承安二年（1197）冬，召赴阙，敕寓天长观，问以玄旨，所对皆合上意，臣庶见者无不敬焉。就礼部给观额五：曰灵虚，曰太微，曰龙翔，曰集仙，曰妙真。明年三月，得旨还山，大兴灵虚之缘。”^③《金莲正宗记》卷4《长生刘真人》说：“至承安之三年（1198）也，章宗闻其道价铿锵，乃遣使者征之，以鹤板蒲轮接于紫宸，待如上宾，赐以琳宇，名曰修真，官寮士庶，络绎相仍，户外之屦，无时不盈。明年三月，乞还故山，天子不敢臣，额赐灵虚，宠光祖庭。”^④《甘水仙源录》卷2秦志安所撰《长生真人刘宗师道行碑》的记载，亦与此

① 陈垣：《道家金石略》第839页。

② 《道藏》第5册第425页。

③ 陈垣：《道家金石略》第424页。

④ 《道藏》第3册第358页。

相同。在金章宗的影响下，同知东京留守事刘昭毅、定海军节度使刘师鲁等，与刘处玄亦往来甚相得，并请讲师弟子礼。全真道士王处一，更受到章宗的特别崇敬。《历世真仙体道通鉴续编》卷3《王处一传》载：“章宗承安二年（1197）七月，征见于便殿，问以养生之道，师以无为清静、少私寡欲为对。又问性命之理，师言内丹之说，以心运气，是皆无为自然，斡施造化，玄元至道，不为而成者也。上曰：非朕所得而议，乃问以治国及边境事，所对莫不允合上心。又谓曰：先生凡有所问，而必知之，何也？师曰：偶然尔！上曰：毋让，朕愿闻之。师曰：镜明犹能鉴万物，而况天地之鉴，无幽不烛，何物可得而逃？所谓天地之鉴，自己灵明之妙也。上叹曰：清明在躬，气志如神；嗜欲将至，其兆必先，先生之谓也。”^① 可见，章宗对王处一真是钦佩得五体投地。同书接着又说：“明年春，奏母氏寿垂九帙，乞还侍养，上赐观额及体玄大师号，物礼甚厚。三年癸亥（1203），上命（赴）亳州太清宫两主普天醮事，具戒度为道士者千余人。”^② 另据《金莲正宗记》卷5《玉阳王真人》载称：“承安三年（1198）秋八月，章宗诏求隐逸，召至阙下，朝于便殿，应对如流，天子大悦，敕赐体玄大师，创修真观以居之。泰和壬戌岁（1202），敕赴亳州太清宫主行普天醮事，……自此之后，还归云光洞，度道士者千余众。”^③ 两书所载，内容虽略有出入，但表明金章宗对王处一的优宠备至，则是相一致的。

金章宗不仅屡次召见太一、全真等新道派掌教的首要人物，

① 《道藏》第5册第430页。

② 《道藏》第5册第430页。

③ 《道藏》第3册第362页。

且对那些虽未掌教但学有所成、在士人中有一定影响的道士，也礼请不绝。如道士袁从义，字用之，世为虞乡著姓。年十九入道，师事玉峰胡先生于金玉峰。金元好问《遗山集》卷31《藏云先生袁君墓表》称其“通经史百家，旁及释典，亦称该洽，而于《易》学，盖终身焉。初，亲旧以先生龙蟠凤翥，有云汉之望，劝之就举选。先生薄于世味，不之屑也。……结茅此山（指中条山。——引者注）之王官谷，近司空表圣休休亭故基，是为藏云道院，先生因以藏云自号。种竹余三十亩，山田二十顷，足充宾客之奉。”^① 这位长于《易》学、兼通经史百家和释典的道家学者，首先受到了金朝地方官吏的尊重，进而得到了朝廷大臣的推崇：“先生道价既重，州郡长吏到者，率诣山门致谒。礼部闲闲赵公周臣、内翰屏山李公之纯，每见必厚相慰藉、互以诗什为赠，中朝名胜如史季宠、王隆吉、罗鸣道、李钦止、吉仲器、马元章、王可道、许德臣、元礼昆季，皆就传《易》道。自余成业于先生之门者，又不知几何人矣。”^② 地方和朝廷的官吏以及学者名流均愿与之交往或向之就学，可见袁从义的威望是很高的。因此，章宗对他也十分钦佩。元好问说：由于从义“道风儒业，名动京师，年八十，章宗特征授礼官先生，尽传其学”^③。又如道士李大方，也是颇为朝廷所注目的人物。元好问《遗山集》卷31《通玄大师李君墓表》记载说：“君讳大方，字广道，世为汾西人。……七岁入道，师冲佑观道士郭师礼。……年十二，以诵经通，得度，即辞师，往赵城，读书天宁道院。积力既

① 《四库全书》第1191册第353页。

② 《四库全书》第1191册第353页。

③ 《四库全书》第1191册第353页。

久，遂穷藏史之秘，至于六经百氏之学，亦称淹通。大定（1161—1189）初，游关中，道风蔼然，有翥飞不群之目。讲师郝君道本，名重一时，一见君，即以大器许之。及郝被召，君佩上清三洞秘箓主盟秦雍者余二十年。”他和“藏云先生”袁从义一样，也是一个学识渊博的道士，在士流中颇有威望，故能出入禁中。同书称赞其为人说：“盖君天资冲远，蝉蜕俗外，出入世典，而无专门独擅之蔽；从容雅道，而无山林高蹇之陋。一时名士如竹溪党公世杰，黄山赵公文孺，黄华王公子端，皆以道义结交于君。大丞相莘国胥公，于人物慎许可，及为君作赞，至有百世清规之语，则君之流品为可见矣。”^① 因此，金章宗对他亦特别崇敬，于泰和七年（1207）春下诏，“以君提点中都太极宫事，赐号体玄大师，俄被旨以祈嗣设大醮，君严恭科禁，方士诞幻之语未尝一出诸口，徒以精诚感通，遂有万鹤下临之应。百官表贺，文士亦多赞咏，召对称旨，又召入禁中访道。君仪观秀伟，占对详雅，玄谈叠叠，听者忘倦，章宗特敬异之”^②。又据《畿辅通志》载，道士萧净兴，“宗城人，初入道，九年不语。既语，能解文义。人有请，必先知之。明昌二载（1191），帝昼寝，忽梦一仙姑驾鹤而来，状貌清古，与论神仙事。帝惊觉，拟像，遣使者，未至前二十日已知其事。明昌六年（1195）羽化”。金章宗白日里都梦见仙姑与他谈论神仙之事，可见他对道教的向往是相当深的。

金章宗不仅请道士设醮，还对醮仪法器等都非常关心，亲自过问，并亲自撰写青词。据国史院编修官朱澜所撰《十方大天长

① 《四库全书》第1191册第352页。

② 《四库全书》第1191册第352页。

观普天大醮瑞应记》载：“明昌元年（1190）二月癸卯，皇太后微爽节宣之和，越翼日甲辰，皇帝朝隆庆宫，问安于慈训殿，还出寝门，行不能正履，朝夕视膳，畴咨药石，未尝解带，以谓祷于上下神祇，著在典故。壬子，敕大天长观设普天大醮七昼夜，仰祝皇天太后圣寿无疆，赐钱五百万，栴檀沉水降真等香二百八十斤，龙脑五两，命昭勇大将军拱卫直都指挥使兼客省使大仲尹、西上阁门使张汝猷、左振肃完颜阿鲁罕为行礼官，诏提点天长观事冲和大师孙明道曰：‘老君道教乃中国之教，不比释氏西胡之人，以击钹为事，自今以始，醮上不得用法器。’即日降普天大醮青词一通，其词曰：‘嗣天子臣谨上启三清四帝二后，伏以祇应丕绪，仰戴慈闱，惟日奉承，方备九州之养，赖天孚佑，克开万寿之祥。偶失时和，遽成微恙。爰歎殊庭之邃，聿严秘醮之科，所冀孝诚，俯回真驭，垂至神而洞鉴，锡景命之延洪，嘉与群生，永依大庇。臣无任恳祷之至，谨词。’辛酉，皇帝驾幸天长观行香，礼毕，车驾还宫。行礼官暨高功大法师闻启发牒，皇帝斋戒七日。癸亥，内降御书青词九通，沉檀四斤，龙脑十两。”^① 这虽是为皇太后祈祷健康，但亦反映了章宗对道教的虔诚。

章宗在亲幸宫观方面，更比世宗频繁。除上述明昌元年（1190）二月辛酉“驾幸天长观行香”而外，另据《金史》卷10《章宗本纪》载：明昌五年（1194）四月“乙卯，幸景明宫，董师中，贾守谦，路铎先后凡两上封事切谏，不报”^②。承安元年（1196）九月，“幸天长观”^③。承安二年（1197）“秋七月壬寅

① 《宫观碑志》，载《道藏》第19册第719页。

② 《金史》中华书局标点本第1册第232页。

③ 《金史》中华书局标点本第1册第239页。

朔，幸天长观，建普天大醮，禁屠宰七日，无奏刑，百司权停决罚。”^① 承安三年（1198）“二月己巳朔，幸建春宫”^②。泰和二年（1202）十一月“甲子，幸玉虚观，遣使报谢于太清宫”^③。

在北宋灭亡之后，道书的散失相当严重。金章宗对道书的收集整理，也异常关心。他即位伊始，便立即命令天长观提点孙明道主持，搜访遗经，编印了《大金玄都宝藏》。承事郎应奉翰林文字知制诰兼国史院编修魏搏宵在《十方大天长观玄都宝藏碑铭》中以孙明道自己陈述的口气记载其始末说：“国家定都永安^④，迄今四十余年，天长观实奉香火，旧贮藏经，缺而未完。住持道士，继承非一，因仍苟简，莫有以补缀为意者。（金世宗）大定丙午（1186），明道始奉诏提点观事。……后二年，会有诏以南京（即今开封）道藏经板付观，又易置玉虚观经于飞玄之阁，以备观览。天长旧经，还付玉虚。其旧有名籍，而玉虚不具者，听留勿还。须补完，则遣之。”^⑤ 是《政和道藏》的经板，至金代已残缺不全。世宗末年，曾下诏将开封的残存经板交付十方天长观。同书接着又说：“明昌改元（1190）之元日，敕遣中使谕旨……其北宫第一区，并以赐观，俾构屋列柜，以贮经板。仍署文臣二员，与明道经书参订，即补缀完成，印经一藏。既又命选精勤道士一员住持，须及五年，若职事修举者，赐紫衣德号，仍岁度服勤道童二人以为常。明道奉诏，不遑居处，分遣黄

① 《金史》中华书局标点本第1册第242页。

② 《金史》中华书局标点本第1册第247页。

③ 《金史》中华书局标点本第1册第259页。

④ 按《金史》卷24《地理志》上，海陵王贞元元年（1153）定都燕京，改号为中都。中华书局标点本第2册第572页。

⑤ 《宫观碑志》，载《道藏》第19册第717页。

冠访遗经于天下，且募工鸠材。有赵道真者，愿以板材自任，丐化诸方，不二年间，胜缘俱办，瓌材会珍，良工萃巧，槁屐屹立，镂槧具完。凡得遗经千七十四卷，补板者二万一千八百册有畸，积册八万三千一百九十八，列库四区，为楹三十有五，以架计者百有四十。明道于是倡诸道侣，依《三洞》《四辅》品详科格，商较异同，而詮次之，勒成一藏，都卢六千四百五十五卷，为秩六百有二，题曰《大金玄都宝藏》。”^①可见，从明昌元年（1190）起，孙明道即奉章宗之命，参校天长观和玉虚观原存残缺藏经，补缀完成，印经一藏。既又分遣黄冠，访得遗经，补镂经板，历时不到两年便已完成。虽有赖于黄冠的努力，但与朝廷的大力支持，也是分不开的。道书的编印，对道教的发展是有非常重要意义的。

金章宗对佛道也作过一些限制，首先是对他们的传度作了一些约束。如明昌元年（1190）正月“戊辰，制禁自披剃为僧道者”^②。承安元年（1196）六月“丁卯，敕自今长老、大师、大德不限年甲，长老、大师许度弟子三人，大德二人，戒僧年四十以上者度一人。其大定十五年附籍沙弥年六十以上并令受戒，仍不许度弟子。尼、道士、女冠亦如之。”^③其次，对他们不拜父母也作了限制。如明昌三年（1192）三月癸巳，尚书省奏：‘言事者谓，释道之流不拜父母亲属，败坏风俗，莫此为甚。礼官言唐开元二年敕云：‘闻道士、女冠、僧、尼不拜二亲，是为子而忘其生，傲亲而徇于末。自今以后并听拜父母，其有丧纪轻重及

① 《宫观碑志》载《道藏》第19册第718页。

② 《金史》卷9《章宗本纪》，中华书局标点本第1册第213页。

③ 《金史》卷9《章宗本纪》，中华书局标点本第1册第239页。

尊属礼数，一准常仪。’臣等以为宜依典故行之。”^①制可。第三，对他们修饰宇像，也提出了不同的意见。如明昌五年（1194）闰十月“戊寅，上问辅臣：‘孔子庙诸处何如？’平章政事守贞曰：‘诸县见议建立。’上因曰：‘僧徒修饰宇像甚严，道流次之，惟儒者于孔子庙最为灭裂。’守贞曰：‘儒者不能长居学校，非若僧道久处寺观。’上曰：‘僧道以佛、老营利，故务在庄严闳侈，起人施利自多，所以为观美也。’”^②

以上这些限制，虽是佛、道并提，但主要还是针对佛教而言的。如是否当拜二亲，历来主要是和佛教争论的一个问题，这里只不过重申唐玄宗时的一个敕令。唐玄宗是非常崇敬道教的，所以这个敕令在当时也主要是为了限制佛教。至于关于修饰宇像的议论，更明显是针对佛教而言的。但金章宗确曾对新道派采取过限制和禁断，这也是事实。如明昌元年（1190）十一月，“以惑众乱民，禁罢全真及五行毗卢”^③。不独全真，太一道亦曾被限制和禁断。如明昌二年（1191）冬十月，“禁以太一混元受箓私建庵室者”^④。金章宗对于新道派为什么一方面表示非常礼敬，一方面又实行限制和禁断呢？实际上礼敬与限制，都是为了一个目的，维护金王朝的统治。如上所说，这些新道派联络了许多在野的汉族士人，金朝统治者之所以对他们表示礼敬，其主要目的就在于争取这些在野汉族士人对他们的统治的支持；而参加这些新道派的汉族士人，本来就不愿在金朝作官，在政治上不愿同金朝统治者合作，所以随着他们的组织的扩大和发展，也就难免不

① 《金史》卷9《章宗本纪》，中华书局标点本第1册第221页。

② 《金史》卷9《章宗本纪》，中华书局标点本第1册第234页。

③ 《金史》卷9《章宗本纪》，中华书局标点本第1册第216页。

④ 《金史》卷9《章宗本纪》，中华书局标点本第1册第219页。

引起金朝统治者对他们的猜疑，怕他们聚众作乱，造他们的反，于是就要对他们实行限制和禁断。如全真道的刘处玄，一方面受到金朝统治者的崇敬，另一方面，在明昌二年（1191），又以其“归向者甚众”，引起怀疑而被捕入狱，旋又释放，并受到更高的宠遇。^① 这很生动地反映了金朝统治者对于道教既有利用，又有限制。这种利用与限制相结合的政策，乃是封建统治者对待道教所一贯采取的两面政策，金朝统治者这时也学会了这种政策。特别是从金朝统治者建立以来，尽管采取了一些相应措施，实行了一系列的改革，而各地人民群众反抗金朝统治者的斗争，仍然史不绝书。史称金世宗“得为君之道”，当政之时，“群臣守职，上下相安，家给人足，仓廩有余，……号称‘小尧舜’”。^② 但仅据《金史·世宗本纪》的记载，就在他在位的二十八年之间，“谋反伏诛”之事，也是不断发生的。《金史》卷88《石琚传》称：“时民间往往造作妖言，相为党与谋不轨，事觉伏诛。上问宰臣曰：‘南方尚多反侧，何也？’琚对曰：‘南方无赖之徒，假托释道，以妖幻惑人。愚民无知，遂至犯法。’上曰：‘如僧智究是也。此辈不足恤，但军士讨捕，利取民财，害及良民，不若杜之以渐也。’”^③ 这里石琚虽以释道并举，但查《金史·世宗本纪》所载的“谋反”者中，仅有僧人，而无道士，故世宗对他作了纠正，仅点出了僧智究的名作为例子，并提出防微杜渐的方针，避免官军利用讨捕之机，敲榨老百姓，扩大打击面。从这点来看，

① 《历世真仙体道通鉴续编》卷2《刘处玄传》载：“章宗明昌二年，骠马都尉出镇莱州，见归向者甚众，而不见有异于人，疑之，命尉司栾武节追捕下狱。”（《道藏》第5册第424页）旋又释放。

② 《金史》卷8《世宗本纪》，中华书局标点本第1册第204页。

③ 《金史》中华书局标点本第6册第1961页。

世宗不愧是史书所说的“明祸乱之故，知吏治之得失”的“圣贤之君”^①。然而，在“谋反”事变不断发生的情况下，金朝统治者对新道派的猜疑，还是随着新道派的不断发展而逐步加深的。元好问《遗山集》卷35《紫微观记》在谈到全真道的发展时便指出：“故堕窳之人，翕然从之。南际淮，北至朔漠，西向秦，东向海，山林城市，庐舍相望，什百为偶，甲乙授受，牢不可破。上之人亦尝惧其有张角斗米之变，著令以止绝之。”^②按照陈垣先生的意见，“所谓上之人惧其有张角斗米之变，著令绝之，即指明昌禁令。”^③全真之所以被禁断是如此，太一之被限制，也应是如此。盖金时统治者与被统治者之间，矛盾很深，防制亦甚严。这就是金章宗对新道派实行限制和禁断的历史背景及其原因。但实际上，他们虽一度被“禁”，却并未因此而“断”。元好问在《记》中接着指出：“当时将相大臣有为主张者，故已绝而复存，稍微而更炽。”^④说明不仅未“断”，反而更加发展了。正如姚燧《有元重修玉清万寿宫碑铭并序》所说：“为其言者，雌从雄鸣，百千为曹。而县官惧其摇世，欲锢其说以叛涣其群。势如风火，逾扑逾炽”，以至“羽服琳宫，日新月盛乎金之世”^⑤。

金卫绍王完颜永济嗣位以后，金朝统治已面临急转直下之势，“政乱于内，兵败于外，其灭亡已有征矣”^⑥。在位短促，共仅五年，但敬道之制犹存。曾受到金章宗特别宠遇的道士李大

① 《金史》卷8《世宗本纪》，中华书局标点本第1册第203页。

② 陈垣：《道家金石略》第475页。

③ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1952年版，第53页。

④ 陈垣：《道家金石略》第475页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》第722页。

⑥ 《金史》卷13《卫绍王本纪》，中华书局标点本第1册第298页。

方，到卫绍王执政时，依然活跃于朝廷。大安（1209—1211）初，卫绍王“召君驰驿诣岳渎，投金龙玉册为民求福，赐云锦羽衣，仍佩金符，加号通玄大师”^①。又据《畿辅通志》：“蔡真人，满城人。母王氏感梦而生。六岁始能言。七岁出家，戒行甚严。大安初，闻丘真人，即恭诣之，口受其诀，遂得悟焉。元帅张柔领军治满城，以状奏之，赐真人湛然江月之号。”卫绍王也曾为道观赐名，这对于道观的兴建起了促进作用。《遗山集》卷35《清真观记》说：“修武清真观，在县北马坊，全真诸人为丘尊师之所建者。……大安（1209—1211）初，以恩例赐今名。”^②同书《通仙观记》又称：“通仙观者，初为泰和道院，郝志朴实居之。崇庆癸酉（1213），以恩例得今名，始大为崇建，堂宇廊庑，斋厨库厩，以次而具，历兵乱得不废。”^③

金宣宗完颜珣当金朝末运，虽有励精图治之志，但已处于北元、南宋、西夏的围攻之中。即位不久，便燕都亡覆，日蹙国百里。在这岌岌可危的形势下，仍然不忘对道士们的礼遇。《历世真仙体道通鉴续编》卷2《丘处机》载：“宣宗贞祐四年（1216），师居登州，上命东平监军王庭玉赍诏召师归京，师曰：‘我循天理而行，天使行，则无敢违也。’”^④兴定三年（1219），齐鲁为南宋所取，丘处机时居莱州昊天观，宋宁宗赵扩也于是年八月遣使召之，丘处机以同样的理由拒不奉召。说明丘处机这时已看到金、宋的统治均不稳，遂婉言谢绝了。又如陵川道士李处静，字德方，年二十出家，“明昌三年壬子（1192），礼本州神霄宫郭太宁为师。泰和

① 《遗山集》卷31《通玄大师李君墓碑》，《四库全书》第1191册第352页。

② 《四库全书》第1191册第411至412页。

③ 《四库全书》第1191册第413页，又见陈垣：《道家金石略》第476页。

④ 《道藏》第5册第425页。

丙寅（1206），奉祠部牒，披戴登坛为大法师。后七年，贞祐（1213—1216）改元，赐紫号达妙，充泽州管内威仪，偶值丧乱，晦迹不出。”^① 尽管金宣宗给赐号封官，但李德方也和丘处机一样，眼看金朝大厦将倾，遂观望形势，不愿接受。当时战争的烽火燎原，已经波及到了仙山琼阁，使有些宫观辉煌壮丽的建筑，一夕之间，化为灰烬。李俊民《庄靖集》卷9《重修王屋山阳台宫碑》描述当时的情景说：“呜呼！玉笈秘文，流运道气，犹有升沉之时，况巍峨华构，岂无成坏耶？累代重规，一夕焦土，草木色敛，烟霞气沮，方外之游，未尝过而问焉。”^② 金宣宗在当时军情紧急、军务繁忙的情况下，对道教的活动场所仍然十分关心，亲自给宫观赐名，予以保护。而有的道士，也在“国家征赋不给”的时候，向官府输送粮食，以维护金王朝的统治。李俊民《庄靖集》卷8《重修悟真观记》即指出：“高平县南二仙庙者，在张庄李门之间，唐曰真泽，宋曰冲惠、冲淑真人，为居民祈祷之所，无祷不应，一方之休戚系焉。大金贞祐甲戌岁（1214），国家以征赋不给，道士李处静德方纳粟于官，敕赐二仙庙作悟真观”。^③ 金朝统治者与道教的相互利用，由此可见一斑。除此之外，还有全真道士觜互，在元兵逼近，“军民恐惧”的时候，曾积极帮助安定人心。《长春道教源流》记载其事说：“觜互，博州人，初师丹阳马钰，后礼长春丘处机，自号宁全子，人称觜仙翁。游历济南，抵郑之钓台。泰和（1201—1208）间，大雪丈余，互不出十余日，人以为死。除雪视之，端坐俨然，殊无寒馁

① 金·李俊民《庄靖集》卷8《重修悟真观记》；陈垣：《道家金石略》第1074页。

② 陈垣：《道家金石略》第1074页。

③ 陈垣：《道家金石略》第1073页。

色。贞祐（1213—1216）间，元兵攻关峡，军民恐惧。互曰：‘无妨！’，已而果然。哀宗幸蔡，问曰：‘天下城池陷尽，此独完，何也？’僉以訾仙翁对。一日互羽化，城陷矣。”^① 表明訾互的行动，客观上对金朝统治是有利的。全真道士丘处机，也曾帮助金朝统治者平定农民起义。《甘水仙源录》卷2陈时可《长春真人本行碑》记载说：“师既居海上，达官贵人敬奉者日益多。定海军节度使刘公师鲁、邹公应中二老，当代名臣，皆相与友。贞祐甲戌（1214）之交，山东乱，驸马都尉仆散公将兵讨之。时登及宁海未服，公请师抚谕，所至皆投戈拜命，二州遂定。”^② 这个记载，不仅表明丘处机在平定农民起义中立下汗马功劳，还表明他与金朝“达官贵人”的交往很密切。在这方面，不仅丘处机如此，全真道士周全道也是如此，他在帮助金朝统治者团结教化羌民方面起了显著的作用。据李道谦《终南山全阳真人周尊师道行碑》载：周全道，号全阳子，生于皇统乙丑（1145）十二月。大定癸巳（1173），拜马钰为师。马钰以邠近边鄙，教化难通，派他往邠之玉峰山下传道。“贞祐（1213—1216）间，羌人陷邠，师亦在虏中，虽被俘縶，其精进道业，略不少渝。羌识其为异人，遂释之。厥后四方来诣门请益受教者，奚止满户外之屦。度弟子仅千人，俱令各立方所，诱掖后进。元光（1222—1223）末，尚书左丞张公信甫出镇邠郡，素忌师名，一日诣庵，听其所修。师告以道德性命之理。公喜其诚，出语人曰：‘周全阳，有道者也。’翌日设斋，仍赠以袍履，时遣人候起居，师亦尝往来。寓居长安县之汉高庙，统军完颜公待以师礼。正大戊子（1228），

① 《藏外道书》第31册第75—76页。

② 《道藏》第19册第734页。

复还邠。”^① 同年十月卒，春秋八十有四，葬于玉峰庵侧。

金哀宗完颜守绪即位仅十年，即国破身亡。在其执政期间，以事势危急，经常像热锅上的蚂蚁，坐卧不安。但对道士于善庆、于道显等仍然非常关怀，遣使征召，给他们赐赠封号。关于于善庆的事迹，据元杨奂《终南山重阳万寿宫洞真于真人道行碑》说：“师讳善庆，字伯祥，宁海人，……与马丹阳同里闾。大定二十二年（1182），丹阳演法于金莲道场，耄稚云集，而师预焉，时甫十七矣，丹阳见而奇之，……其家听执几杖以从。再年冬，丹阳返真，径造陇州龙门山谒长春，长春俾参长真于洛阳，得炼心法，丐食同华间。明昌（1190—1195）初，长春归海上，嘱曰：汝缘在汧陇，无他往。……复入秦，卜吴岳东南峰凿石以处，日止一餐，凡可以资于道者，造次不暂舍，绝迹人间七八年，乞今日其龕曰于真人洞。”^② 得道后，易名志道，“常谓学仙者，存乎积累，赴人之急，当如己之急”^③。泰和“八年（1208），南征凯还，悯其俘纍，必尽力购援而后已。元光二年（1223），陇山乱，中太一宫李冲虚闻之，举以自代，不起。正大改元（1224），上悼西军战歿，遣礼部尚书赵公秉文祭于平凉，充济度师。秉文高其节，图像荐诸朝，召之，又不起。二年（1225）饥荒，或言路直秦岐之咽，过客无别，岁计奈何。师曰：‘吾门一见其难，而遽如许，不广甚矣。’言者悚愧。未几秋大熟，迁五姓洞真观，环居弗出逼，中使络绎不绝，起而应之，遂

① 《道藏》第19册第753页。

② 《甘水仙源录》卷3，载《道藏》第19册第747—748页。又见陈垣：《道家金石略》第508—509页。

③ 《甘水仙源录》卷3，载《道藏》第19册第747—748页。又见陈垣：《道家金石略》第508—509页。

领中大一宫事。七年（1230），河南不雨，召近侍护师降香济源上，初期望祀于宫中，而临河阻风，铁割既沉，斥鼓棹前进，登岸，风如故，立致甘澍，特旨褒异，兼提点五岳佑神观”。杨奂还列举其所与交游之朝廷“达官贵人”约二十人，“盖当世景慕者也”^①。于道显又称离峰子，其事迹，见元好问《遗山集》卷31《紫虚大师于公墓碑》，该文又收入《甘水仙源录》卷4，题为《离峰子于公墓铭》，见《道藏》第19册。该文称：“离峰子，讳道显，出于文登于氏”，曾师刘长生，“年未二十，便能以苦行自立^②，丐食齐鲁间，虽腐败委弃蝇蚋之余，食之不少厌^③。不置庐舍为定居计，城市道途遇昏暮即止^④，风雨寒暑不恤也。”^⑤又称：“为人伟仪观，器量宽博，世俗毁誉，不以关诸心，独于周急继困，解衣辍食^⑥，恒若不及也。南渡后，道价重一时，京师贵游，闻师名，奔走承事，请为门弟子者不胜纪。正大（1224—1231）中，被旨提点亳州太清宫，赐紫虚大师。”^⑦亳州太清宫一向是朝廷祭祷重地，让他提点此宫，足见金哀宗对于道显的重视。

由此可见，随着全真道的发展，在金朝统治者利用与限制、禁断相结合的两手政策的影响下，在金朝末年，全真道的内部也在开始有所分化，一方面有些上层的全真道士，与金朝统治者和朝廷达官贵人的交往愈来愈密切，并为维护金王朝的统治贡献了

① 《道藏》第19册第748页，《道家金石略》第507页。

② “立”，《道藏》本作“力”。

③ 《道藏》本无“食之”二字。

④ 《道藏》本无“遇”字。

⑤ 《四库全书》第1191册第346页，又见《道藏》第19册第750页。

⑥ 《道藏》本无此四字。

⑦ 《四库全书》第1191册第347页，《道藏》本作“赐号紫虚大师”。

一定的力量。另一方面，也有不少全真教徒仍然活动于民间，为下层群众济困解厄，从而使其教化更加深入人心，为下层群众所广泛拥戴。如金哀宗末年，汴京大乱，人相食。这时，广大群众多依赖全真道的教化活动而化险为夷。据王恽《秋涧集》卷35《卫州胙城县灵虚观碑》说：“岁壬辰（1232），金人撤守，天兵徇取之。明年（1233），京城大饥，人相食，出逃死求哺者，日不下千数。既抵河津，人利其财贿，率不时济，殍死风雪中及已济而陷歿者，一日间亦无虑百数。方草昧未判，独全真教大行，所在翕然从风，虽强梁跋扈性于嗜杀之徒，率徼福避祸，佩法号者，皆是也。时无欲子李公已在卫，有日，目其事，愀然叹曰：‘厄会乃尔，人发杀机复至于此耶！吾拏舟而来，本行化北游，兹焉不格，安往而施其道哉？’遂税驾河上，建此道场以为神道设教之本。于是玄风一扇，比屋回心，贪残狠戾，化而柔良，津人跋俗悔过受教于门者，肩相摩而踵相接矣。凶焰燎原，扑杀心于已炽，慈航登岸，夷天险为坦途。由是而观，非好生至德浹于人心者，其能若是哉！”^①所谓“无欲子李公”，即李志远，秦原月山人。从上层与下层的情况来看，可知全真道在入元以后的大发展，并不是偶然的，而是有其深厚的基础的。

综上所述，金朝统治者自熙宗而下，对道教都比较尊崇：或召见道流，封赠道号，听其讲道，或幸宫观，斋戒设醮，恩赐观额，或搜集道书，编写《道藏》等等。尽管他们的崇道行为有其政治目的，但新道派后来之所以能够立住脚并获得一定规模的发展，原因之一，是与他们对道教的尊崇态度分不开的。下面便对这些新道派的产生过程及其特点，分别作一些考察。

^① 《道藏》第19册第798页，《道家金石略》第564页。

第二节

太一道在金代的兴起与发展及其特点

太一道、真大道和全真道这三个北方的新道派，都是在金朝与南宋对峙的形势下，民族矛盾与阶级矛盾互相交织的特殊环境条件下的产物。一方面，它们对北宋以前的道教思想均有所继承，并未改变在此之前的道教的根本性质；另一方面，又在立教宗旨、修持目标和修持方法上都有自身的特点。从它们的形成时候起，就既是一种宗教团体，继承了道教固有的神秘主义思想，又是一种在野的汉族士人互相联络的组织，曲折地反映了政治上很失意的知识分子以及被压迫民众的变态心理。陈垣先生《南宋初河北新道教考》一书，对这三个道派的历史考证精详，堪称不朽之作，为我们研究这段道教历史作出了不可磨灭的巨大贡献。从它们形成的时间来看，太一道最早，真大道次之，全真道又次之。故按时间次序，先从太一道的产生说起。

太一教的创始者，是汲郡（今河南汲县）人萧抱珍。此人事迹，史书语焉不详。金人王若虚撰有《一悟真人传》，但今《溇南遗老集》不载其文，元王鹗所撰《重修太一广福万寿宫碑》曾称引之。该《碑》称：太一教“始祖讳元升”^①，是则萧抱珍的道号可能为元升。《忽必烈大王令旨碑》又称之为“羽升微妙大师”，赠“太一一悟传教真人”。王恽《太一二代度师赠嗣教重明

^① 陈垣：《道家金石略》第846页。

真人萧公行状》称：“大定六年（1166），冬十有一月，真人（指萧抱珍）羽化于万寿丈室。”^① 其生年不详。王恽《太一广福万寿宫方丈记》说：“维太一教兴于金初，始祖垂创，顾虽一事，而本而末，皆有次第。其植根丰末，浚源衍派，传无穷于后者，惟恐其不弘且博也。”^② 王鹗《碑》亦引王若虚《一悟真人传》说：“初，真人既得道，即以仙圣所授秘箓济人，祈禳诃禁，罔不立验。天眷（1138—1140）初（下缺）其法遂大行，因名之曰太一教。”^③ 王恽《故太一二代度师先考韩君墓碣铭并序》说：“天眷间，太一始祖真人以神道设教，远迩向风，受箓为门徒者岁无虑千数。”^④ 可见，萧抱珍在天眷之前当已开教度人，至天眷初，其法已经大行，每年受箓为徒的人上千。《元史》卷202《释老传》称：“太一教者，始金天眷中道士萧抱珍”^⑤，当系从其正式立名时而言。

太一道是以传授太一三元法箓之术而得名的。《一悟真人传》所说的“秘箓”，即指太一三元法箓。所谓“仙圣所授”，不过是一种神话，实际当是由符箓派道教特别是天师道的符箓秘法转变而来。“太一”之名，最早见于卜辞，只是作为人名来使用的。以后道家便渐渐地把“太一”这个概念哲理化，将“太一”等同于“道”，含有天地混沌，万物本始之意。《庄子·天下》篇称关尹、老聃之学“建之以常无有，主之以太一”。《吕氏春秋·大乐》谓：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之（名），谓

① 陈垣：《道家金石略》第859页。

② 陈垣：《道家金石略》第853页。

③ 陈垣：《道家金石略》第845页。

④ 陈垣：《道家金石略》第861页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第15册第4530页。

之太一”。并认为“太一出两仪，两仪出阴阳”，“万物所出，造于太一，化于阴阳”。《淮南子·诠言训》：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。”由此又引申出“元气”的意义。三国魏王肃《孔子家语·礼运》注称：“太一者，元气也。”唐孔颖达《礼记·礼运》疏解释说：“太一者，谓天地未分，混沌之元气也。极大曰太，未分曰一。其气极大而未分，故曰太一也。”此外，在古代天文学中，又把“太一”作为天上星宿之名，并由此演变为天神。《日知录·太一》说：“太一之名，不知始于何时。”《史记·天官书》：“中宫天极星，其一明者为太一常居。”《史记·封禅书》：“亳人谬忌，奏祠太一方，曰：天神贵者太一，太一佐曰五帝，古者天子以春秋祭太一。”所以，太一也具有神学的意义，用以指最高的天神。道教继承了这些思想，并把它的哲理意义和神学意义统一起来。太平道便崇奉中黄太一，早期天师道也有太一信仰。道书中不乏太一神灵的描述。《女青鬼律》卷一便说：“太一主煞，无形无名。”^①《三洞法服科戒文》还有“太一天尊”^②之称。萧抱珍所创的太一道所谓“太一”，也包含哲理和神学的两重意义。王鹗《国朝重修太一广福万寿宫之碑》说：“因名之曰太一教，盖取元气浑沦，太极剖判，至理纯一之义也。”^③这是在哲理的意义上使用“太一”这个概念的。王鹗《碑》同时又说：“臣尝考之书，天佑下民，作之师。有人焉，出万物之表，建非常之事，卓然自成一家，使人崇奉而厌服之，决非偶然者。必上天明神，降生下土，藉名以救世。不然，何神通

① 《道藏》第18册第240页。

② 《道藏》第18册第228页。

③ 陈垣：《道家金石略》第845页。

灵应，恍惚变化，如雷霆，如风雨，而不可测也？”^① 所谓“上天明神”，即指“太一”。这是把太一道的教祖看作是太一神灵的化身。所以，陈垣先生指出：“今汲县有至元三年《重修太一广福万寿宫碑》，极称太一之神灵，至拟为天神下降，则其术有异人者。”^② 可见，太一道的“太一”思想与符箓派道教的太一信仰当有密切的关系。至于“三元法箓”，亦与符箓派道教有一定的渊源。“三元”，系道教所奉的神灵，即天、地、水三官。传说天官赐福、地官赦罪、水官解厄。东汉时的太平道和五斗米道，为病者请祷，请祷之法：书病者姓名说谢罪之意，作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水，谓之“三官手书”。这是早期道教的一种箓。《太上三元飞星冠禁金书玉箓图》称：“太上老君于鹤鸣山以金书玉箓付天师张道陵，道陵稽首长跪。启曰：臣鄙下凡贱，枯骨余生，特蒙太上赐以上真要法。”^③ 在这里，亦以三元“金书玉箓”托为太上所授，与萧抱珍的“三元秘箓”托为“仙圣所授”极为相似。“三元”之义，在道书中亦在逐步演绎。《云笈七签》卷56说：“夫混沌分后，有天、地、水三元之气，生成人伦，长养万物。”^④ 三元又指日、月、星，并以之作为日、月、星三光之元，或日、月、星之神的总体。内丹家亦有称精、气、神为三元者。俞琰《周易参同契》注则说：“三元，上、中、下之三田也。”董德宁《悟真篇》注又说：“三元者，三才也。其在天为日、月、星之三光，在地为水、火、土之三要，在人为精、气、神之三物也。”陈撄宁《黄庭经讲义》

① 陈垣：《道家金石略》第846页。

② 陈垣：《南宋初河北新道教考》第112页。

③ 《道藏》第17册第215页。

④ 《道藏》第22册第386页。

说：“三元，即元精、元气、元神。”各说不一。但萧抱珍的“太一三元法箓”，恐主要系由天师道一派的演化而来。顺治《卫辉府志》卷15《仙释类·萧抱珍传》说：“羽升微妙大师萧抱珍，道成一悟，箓阐三元，创兴太一之门，密毗治化，潜卫邦家，虽汉张道陵、魏寇谦之，无以过也。”^①可见，前人已经把太一道与天师道看作同一类型的道派了。太一道的三元法箓之术，是采用秘传的方式，严格维护一姓之承袭，凡为三元法箓的正传掌教人，均须改姓为萧。“苟非其人，道不虚传”^②。这在《淳南遗老集》卷42《太一三代度师萧公墓表》中有明确的记载：“凡法嗣皆从萧姓，盖祖师之训也。”^③说明这个规定，是萧抱珍亲自订立的，可能也是模仿天师道的秘授之法而来。故徒单公履《太一二代师赠嗣教重明真人萧公墓碑铭》说：“始祖一悟真人……远□（法）汉仪，近追前代，上稽下考，而立教焉。”^④表明萧抱珍在立教的时候，对北宋以前的道教是远有所“法”，近有所“追”，上有所“稽”，下有所“考”。既然如此，必定会有因有革，既有承袭，也有创新。徒单公履在谈到萧抱珍的立教宗旨和特点时又说：“本之以湛寂，而符箓为之辅，于以上格园穹，妥安玄象，度群生于厄苦，而为之津梁，迹其冲静玄虚，与夫祈禳祷祀者，并行而不相悖。”^⑤陈垣先生亦指出：“太一与全真、大道殊异者，全真、大道不尚符箓，而太一特以符箓名，盖以老氏

① 转引自陈垣：《南宋初河北新道教考》第114页。

② 陈垣：《道家金石略》第844页。

③ 陈垣：《道家金石略》第839页。

④ 陈垣：《道家金石略》第844页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》第844页。

之学修身，以巫祝之术御世者也。”^①这是对太一道基本特点的正确概括。从其重视符箓这一特点来看，也表明它与天师道的密切关系。

太一道在传播过程中，往往利用符箓来争取下层群众，故历代掌教祖师对于此术都很精通。王恽《秋涧集》卷47《太二代度师赠嗣教重明真人萧公行状》在描述二代祖师萧道熙在布道作法时，常常“持行法箓，捕逐鬼物，风声肃肃，除治户庭间，殆古之能吏。然精一之诚，贯达幽显，降度之功，洋溢一世矣”^②。王秋涧以此与古之能吏相比，未必恰当，若以巫祝相譬，或许更为近似。符箓醮祀之法，也为上层统治者所欣赏，从三祖萧志冲起，便常常被皇室请去为他们主持祈禳醮祀，“阐扬法事”。太一道也因此而受到皇室的尊宠。这对太一道的发展，显然是有利的。应当指出，统治者进行祈禳醮祀的时候，往往大肆铺张，劳民伤财，对于这种作法，萧志冲是反对的。《溇南遗老集》卷42《太一三代度师萧公墓表》说：“泰和（1201—1208）初，章庙春秋已高，皇嗣未立，设普天大醮于亳之太清宫，间岁报谢，师皆与焉。五年（1205），河南道士籍少，既以再祈皇嗣被召，过师问之。师曰：‘向来作醮，例遣重臣，所在供拟，多伤物命，其违天意甚矣，自今宜罢之。至于与醮官吏，皆须禁止荤酒，务行善事，庶可达诚。虽然，再三则渎，亦恐徒劳耳。’籍至阙，以勿遣重臣为言，上可之，而令籍诣太清行事如初，师与俱往。”^③看来，萧志冲勿遣重臣的建议，基本上得到了金章

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》第112页。

② 陈垣：《道家金石略》第860页。

③ 陈垣：《道家金石略》第839页。

宗的采纳。

太一道重符箓，仅是它“以巫祝之术御世”的一个方面，甚至是以之为辅的。至于道士个人修炼方面，则是以老氏之学为宗，主张“冲静玄虚”，“湛寂”为本。这种修道思想，随着太一道的发展而不断得到充实。二祖萧道熙，便提出以“弱”为教的思想。据《秋涧集》卷47《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公行状》说：“门人巨鹿李悟真者造请何为仙道，师曰：‘做仙佛不难，只依一弱字便是尔。’曰：‘弱者道之用也。’悟真既授（受）旨，辞还。”^①守柔弱，本为老子之教，“弱者道之用”出自《道德经》第四十章。萧道熙对其门人也以弱为教，可知其学系以老氏为宗。三祖萧志冲则又主张守静。《淳南遗老集》卷42《太一三代度师萧公墓表》载称：“明昌（1190—1195）间，前尚书右丞刘公伟，自大名移镇河中，道出淇上，谒题甚恭。州倅移刺者，先以常流侍师，见刘加礼，心犹疑之。其后数屏人独往，而师常静坐无为，因问先生于此有何受用？师曰：‘静中自有所得，非语言可以形容。若无得者，虽片时不能安，况终身乎。’其人乃服曰：‘刘公诚有知矣！’”^②守柔弱与守静，皆老学旨趣，这种修道思想，正是萧抱珍所主张的湛寂虚静的丰富和发展。

太一道虽守老学，但同时提倡笃人伦。王恽《秋涧集》卷61《太一三代度师先考王君墓表》即明确指出：“道家者流，虽崇尚玄默，而太一教法，专以笃人伦翊世教为本。至于聚庐托处，似疏而亲，师弟子之两间，传度授受，实有父子之义焉。”^③

① 陈垣：《道家金石略》第859页。

② 陈垣：《道家金石略》第839页。

③ 陈垣：《道家金石略》第852页。

可见，太一道的提倡笃人伦，不仅是为了“翊世教”，而且是用以调整道众之间的相互关系，贯穿于整个修道活动之中，遂使它以老学为宗的修道思想与儒家的伦理思想合而为一，相互为用。前面已经指出，在《云笈七签》卷56已有“三元之气生成人伦”之说，故其笃人伦，也是与它的立教本旨完全吻合的。

太一道的立教宗旨之一，是“度群生于苦厄”，拯救民众的苦难，故亦提倡乐赈施。《秋涧集》卷47《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公行状》便指出：萧道熙“生平好赈施，养老恤孤近百人，人以饷伍千月给为率，死乃已。贫者丧不能举，衣被棺槨，为俱具之。”^①四祖萧辅道，还曾从事于收葬枯骨。《秋涧集》卷39《堆金冢记》记载其事说：“国朝癸酉（1213）岁，天兵北动，奄莫中夏。明年（1214）分道而南，连亘河朔，卫乃被围。粤三日，城破。以州旅拒不即下，悉躯（驱）民出泊近甸，无噍类殄歼。……是年冬十一月，师自河南来归，睨其城郭为墟，暴骨如莽，惻然哀之。遂刮衣盂所有，募人力敛遗骸，至断沟胥井，撻蓬披塞，掇拾罔漏。乃卜州西北二里许，故陈城内地，凿三坎，瘞而丘之。仍设醮祭，以妥厥灵。游魂褫魄，薤露萑蒿，同归一窆，棘林暮夜之号，阴壁枯血之火，荧沉啾寂，无复光怪。……而师之掩覆仁心，于乡梓之义极矣。今其封，俗呼为‘堆金冢’，言人骨久而化金石也。每岁清明后一日，邦人聚奠，以信些孺，本宫为尸而祝之。”^②王恽对此赞颂说：“师生平以道以济众，力苟可及，不忍以一物失所类如此。”^③并补充指

① 陈垣：《道家金石略》第860页。

② 陈垣：《道家金石略》第850页。

③ 陈垣：《道家金石略》第850页。

出：“初师既葬，主柩之延祥观。壬辰（1232）冬，大兵至城下，师怨前日河朔兵凶之惨，复以一言活万家于锋镝之下。古称泽及枯朽，矧生人乎，师之谓也。”^① 太一道创建于民族矛盾十分尖锐，战争的烽火燎原，人民的灾难极其深重的时代，故其立教宗旨包含了“以道济众”、“度群生于苦厄”的思想，这在当时是有积极意义的。

上述一切，均与“太一”之义是相符合的。太一道既讲元气混沌，至理纯一，那就应当归根返本，守柔弱与守静，以及笃人伦与济度群生等等，既是太一混沌、至理纯一思想的发展，又是至诚纯朴、古远遗风的体现。从太一道领袖对其理论的充实以及传教过程中的措施来看，太一道已经越过了过去符篆派的轨道，三元法篆只是作为嗣教的宝物而已，它的许多作法是同当时现实生活紧密地联系在一起的。

在考察了太一道的起源及其特点之后，还应对太一道在金代的发展作一叙述。

自道士萧抱珍于金初在河南汲县开教之后，便得到了一部分在政治上不得意的知识分子和受压迫民众的欢迎和支持，前往要求入道者日益增多。至天眷（1138—1140）初，其法大行，以致他原来居住的地方显得太窄狭，活动不开，“不可以揭香火斋洁之虔，乃□（于）州东三清院故址，葺茆而庵”^②，建立了太一道的第一个教堂。皇统八年（1148），便已名闻京师，引起了朝廷的重视。金熙宗因“遣御带李琮驿召赴阙，……悼后尤加礼

① 陈垣：《道家金石略》第850页。

② 陈垣：《道家金石略》第845页。

敬，赏赉不訾，其为奏乞观额，敕以‘太一万寿’赐之。”^① 这是卫州最早的太一观。赵州人侯澄便是萧抱珍的初期弟子。《淳南遗老集》卷42《清虚大师侯公墓碣》说：“澄以胥吏起身，至河北西漕司掾，才干既优，而行已无玷，尤以孝友著称，议者谓不见用于时，则必有得于道。母歿，慨然曰：‘所以区区尘土间者，为亲故也。今不侍养，复何为哉！’闻淇上萧真人立太一教，因往参为门弟子。真人一见爱之，授名道净，传太一三元法，得以便宜行化。乃即本州（指赵州）及真定之第，各建太一堂，奉持香火，以符药济人。”^② 这是太一道在卫州以外有教堂之始。大定二年（1162），侯澄又进输得观额，遂改赵州教堂为太清观，真定府教堂为迎祥观。可见侯澄对太一道的传播和发展，是有积极贡献的。萧抱珍对他亦非常器重：“真人每批经策，必先授公而后传，前后千品。”^③ 其孙元仙，亦是推行太一道的重要骨干。元仙字子真，据称：“生不茹荤，始学语，能辨三官之像，少长嬉戏，则教群儿礼北斗。澄大喜……会朝廷鬻祠牒，由是度为道士。年十四，已克主大醮，词音清亮，迥出一时，侪辈翕然推服。明昌（1190—1195）初，以高德应诏，入住中都天长观。自泰和（1201—1208）改元，国家事祈禳，连设大醮，羽流极天下之选，而师皆与焉。”^④ 正大七年（1230）卒，时年六十九。“远近士庶，炷香拜礼者累日”，火葬之日，“送者几万人，莫不以手加额”^⑤，足见其崇拜者之多。其门人正悟诠，“业履清修，而读

① 陈垣：《道家金石略》第845页。

② 陈垣：《道家金石略》第838页。

③ 陈垣：《道家金石略》第838页。

④ 陈垣：《道家金石略》第838页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》第838页。

书好事，亦落落不凡”^①。特别值得注意的，是早在萧抱珍创教之初，不仅“所在翕然从风”，受箓为门徒的人成千上万，且全家入道的也不少，如韩矩一家便是其中之一。韩矩的先人，本大梁望族，曾祖琇，于五代时避地居卫。父渤，金初登进士第。矩自少以疾不仕，家故饶财，心乐施与，凡亲旧贫窶，里丧有不克襄事者，至倾刮囊篋以周其急，乡党以长者称。“天眷（1138—1140）间，太一始祖真人以神道设教，远迹向风，受箓为门徒者岁无虑千数。君举族清修，信礼为尤至。香火之奉，虽寒暑风雨，不爽阙德。”^②其妻阎氏，信奉尤笃，入道后，受清虚大德之号。

萧道熙字光远，乃韩矩之子，甫免抱，即留养道宫，三岁识字，六岁能书，栖心教法。大定六年（1166），在萧抱珍逝世之后，便嗣业为太一道的第二代祖师，改姓为萧，时甫满十岁。门弟子芊道省、刘道固等求问道法，他应对得体，遂使徒众“薈服归心”，显示了他的学识与才能。大定九年（1169），金世宗得知其事迹以后，十分佩服，“敕立万寿额碑于本观，是后声教大振，门徒增盛，东渐于海矣”^③。说明在萧道熙掌教的时候，太一道的规模又有新的发展。大定二十六年（1186）秋，萧道熙“忽思栖真岩壑，因密谓萧道宗曰：‘吾门众数万，试经具戒者，完颜志宁、王志冲而已。然志冲特纯精廉洁，可属后事。’遂设大醮，告祢庙，畀之传代秘箓曰：‘君太一第三祖也。’及铭所付法具云：‘有德辅德，天孰可欺，慎之敬之，永保教基。’居无何，弃几席谢去。或问安所之，曰：‘吾将遍礼名山，与心君作天游

① 陈垣：《道家金石略》第838页。

② 陈垣：《道家金石略》第861页。

③ 陈垣：《道家金石略》第859页。

耳。’遂去，后不知所终”^①。从此遂由王志冲掌教，即太一道的第三代祖师。据王恽《秋涧集》卷47《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公行状》称，道熙“丰仪潇爽，德宇冲粹，博学善文辞，动辄数百言。乐与四方贤士大夫游，资玄论道，造极精妙。书画矫矫，有魏晋间风格。尝自题画像云：‘来自无中来，去复空中去。来去总一般，要识其间路。’其明达又如此”^②。后追赠嗣教重明真人。

王志冲字用道，自号玄朴子，博州堂邑人。其祖与父，皆从萧抱珍受法箓，亦系“举家清修”者之一。其父名守谦，《秋涧集》卷61《太一三代度师先考王君墓表》具载其事说：“君姓王氏，讳守谦，字受益，博之堂邑人。世以播种为业，致资产丰阜，田以井而计者九，桑以株而会者盖万数焉，遂为里中巨家。然阖门善良，薄于世味，奉道之心，亟若饥渴。闻太一教以符箓济度世厄，所在奔走，惟恐其后，君乃与其配李氏，钦挹真风，不远千里，求为门弟子。量家岁费外，悉以赢余为本宫香火供。有子曰志冲，即今太一三代度师也。”^③既然“所在奔走，惟恐其后”，可见当时人们对太一道的崇奉之热。而且，许多太一道徒都能薄于世味，举室清修，倾资产以奉教会，其影响之大，可想而知。王志冲生于宋绍兴二十一年辛未（1151），《淳南遗老集》卷42《太一三代度师萧公墓表》称他“幼颖悟，诵书日千言，而沉静寡言，不好戏弄。年十六，父兄议婚，师曰：‘性喜出家，不愿娶也。’强之不可，因而逃去，隐于冠氏李守奇家，

① 陈垣：《道家金石略》第860页。

② 陈垣：《道家金石略》第860页。

③ 陈垣：《道家金石略》第852页。

遂与守奇诣卫州参二代师为门弟子。始事尊宿霍子华，子华故有淹疾，师侍奉惟谨，前后十年，无懈倦之色，或衣不解带者数月，人以为难。大定十六年（1176），朝廷普试僧道，师初密诵经文，人人不知，一旦中选，侪类甚惊。及当给据，言于考官曰：‘师兄萧道宗，累被黜落，年过四十，乞以据授道宗。某方壮，徐为后图未晚也。’考官不许，而多其让。十七年（1177），授度，保充卫州管内威仪，领教门事”^①。大定二十六年（1186）秋，二祖萧道熙乃以为法嗣，并改姓萧，从此遂为第三代掌教。并称：“师素不为辞章，及升堂谕众，随意而言，悉成文理，劝戒深切，听者耸然。内外相庆，以为宗门得人矣。”^②不久，“有司选奏四方高德之士补住中都天长观，师首应之。既而河犯郡城，居人往往他徙，而本观道众亦旅寓于苏门，师闻而还。声望既隆，求教者接迹而至，岁所传无虑数千人”^③。可见，王志冲对太一道的发展亦起了重要作用。王志冲还经常参加皇室的醮祀活动。泰和五年（1205），王志冲与河南道士籍少“同赴中都太极宫诵经百日。时户部侍郎胥鼎方提控寺观，恐师南还，率朝士十余候之，曰：‘今明主临朝，尊玄重道，天长才废，随建此宫。如师者人天眼目，不容遽去也。’会宫众亦坚挽之，遂勉为留”^④。卫绍王（1209—1213年在位）即位之后，特赐上清法服一袭，这一荣誉，受到世人的称道。大安二年（1210）春，浩然有休息志，乃因胥鼎举汾西道士李大方以自代而归。李大方盖旧派道士而与太一道诸人接近者。一日，志冲集众曰：“祖师立教，

① 陈垣：《道家金石略》第839页。

② 陈垣：《道家金石略》第839页。

③ 陈垣：《道家金石略》第839页。

④ 陈垣：《道家金石略》第839页。

代代相承，如续灯然，无有穷尽。今弟子中萧辅道者，祖师再从孙，吾当付之。”^① 于是退处西堂，高拱玄默，不复以世务关意。贞祐四年（1216）闰七月卒，享年六十六岁。据说为他送葬的人上千。于学除“《老》、《庄》”之外，兼通诸史诸书，而尤长于《左氏春秋》，其知识有大过人者”^②。

四祖萧辅道掌教不久，金朝随即灭亡，其主要活动在元代，应在考察元代道教时叙述。

综上所述，太一道在金初创建以来，无论是对一般民众或知识阶层，都产生了极为广泛的影响，表明其在当时是有深厚的社会基础和群众基础。它和金朝统治者的关系也愈来愈密切，其教团势力也得到了愈来愈大的发展。这是太一道在金代的基本状况。这个状况，也反映了太一道本身的二重性。在那天下滔滔的战乱时代，一方面它对于安定当时流离失所的人们有一定的积极作用；另一方面，它的守柔弱和守静的思想，又能抑制人民群众的反抗；其符篆醮祀等神秘的宗教活动，也有利于统治者对老百姓的笼络。所以，从根本上说，它又对维护封建统治秩序有利。正因为这样，它才逐渐地被封建统治者所看中，受到扶植。

第三节

真大道在金代的兴起与发展及其特点

真大道是继太一道之后在金代兴起的另一道派。其创始人为

① 陈垣：《道家金石略》第840页。

② 陈垣：《道家金石略》第840页。

刘德仁。《元史》卷202《释老传》谓“真大道者，始于金季”^①，此与刘德仁的生平事迹不合。《宋文宪公集》卷62《书刘真人事》说：“刘真人德仁，沧州乐陵人。始生，有光照其室。及长读书，稍通大义。会宋靖康之乱，徙居盐山大平乡。一日晨起，有老叟乘犊车相过，撝拾《道德经》要言授之，曰：‘善识之，可以修身，可以化人。’仍投笔一枝而去。自是玄学顿进，从之游者众。真人乃取所授书，敷演其义以示人。”^② 又称：“道丧千载，诸子之言人人殊。德仁在宋金之间，仿佛老子遗意以化人，人亦多从之者。”^③ 此文明言刘德仁的创教，是在“靖康之乱”以后的“金宋之间”。查金朝建国于公元1115年，亡于1234年，靖康之乱为公元1126年，故刘德仁创教的时间，当在金初，而不应是“金季”。真大道门人杜成宽所撰的《洛京缙山改建先天宫记》称：“惟我祖东岳真人刘君，生居沧州乐陵县之北界，首以爱敬事母，以清静处身。端由正念之克存，乃感圣师之临御，复驾青犊，来抵其家，授以宗乘，传以经笔，俾兴大道之正教，以度末世之黎民。”^④ 所谓“末世”，系就靖康之变以后的天下陆危、疮痍满目的悲惨景象而言，也反映刘德仁创教的目的，在于济度当时苦难深重的人民大众。该文又称刘德仁“行教三十八年，住世五十九载”，可见，刘德仁是在他二十一岁之时创教的。那末，刘德仁是在何年出生、何年创教的呢？田璞所撰的《重修隆阳宫碑》对他的生卒年月和创教时间均有明确的记载：“师姓刘氏，讳善仁，沧州之乐陵县人也。生于汴宋宣和四年（1122）

① 《元史》中华书局标点本第15册第4529页。

② 陈垣：《道家金石略》第835页。

③ 陈垣：《道家金石略》第836页。

④ 陈垣：《道家金石略》第818页。

春正月十有八日，夙丧其父，不喜与儿辈嬉戏，见蝼蚁避之而不履。有金皇统二年（1142），冬十一月既望，迟明，似梦而非，有老人须眉皓白，乘青犊车至，遂授玄妙道诀而别去，不知所之。由是乡人疾病者远近而来，请治符药，针艾弗用也，愈效如影响焉。示门徒诫法，其目有九，俱造次不忘而遵行之。及大定七年（1167），赐东岳真人之号。大定二十年（1180），仲春既望，师瞻拜太虚，安然而逝。”^① 此与刘德仁二十一岁创教，“行教三十八年，住世五十九载”之说完全吻合。由此可见，真大道的始祖刘德仁，又名刘善仁。其创教的具体时间当是金熙宗皇统二年（1142），上距金朝建国仅二十七年，距靖康之乱十八年，此与宋濂所说创教于“靖康之乱”以后的“金宋之间”的记载也基本一致，这就进一步证明了《元史·释老传》的说法是不确切的。

《元史·释老传》在谈到刘德仁创教之后又说：“五传而至酈希诚（成），居燕城天宝宫，见宪宗，始名教曰真大道。”^② 那么，在此之前，这个教派是否有它的名称，其名称是什么呢？上引《洛京缙山改建先天宫记》在谈到刘德仁感“圣师临御”、“传以宗乘，授以经笔”的时候说：“俾兴大道之正教”；在谈到五祖太玄真人酈希诚嗣教之后又说：“真人尊太玄之号，教门得真假之分。”^③ 赵清琳《大道延祥观碑》亦称：“我祖师东岳先生刘公无忧，得法于上圣，以大道而名。”^④ 元代封刘德仁为“无忧普济开微洞明真君”，故“无忧”或“无忧子”，很可能都是刘德仁

① 陈垣：《道家金石略》第823页。

② 《元史》第15册第4529页，“诚”又作“成”。

③ 陈垣：《道家金石略》第818页。

④ 陈垣：《道家金石略》第821页。

的道号。陈垣先生根据这些资料断定说：“足证其教本名大道”，“元宪宗时始称真大道耳”。^① 这个论断，无疑是正确的。但不止此，从这些资料还可看出，到酈希诚时，不仅教名有改变，即在原来的“大道”之上加了一个“真”字，而且其内部还发生了分裂，以至于产生了“真假”之争，酈希诚一派自名为“真大道”，以后由于这一派占居主流，另一派逐步消失，人们在习惯上遂以此为整个道派的名称。关于这个问题，留待下面再作详细的叙述。

真大道的思想，与老学的关系至为密切。如上所说，刘德仁在创教的时候，自己编造了一个神话故事，说他梦见“圣师”或“老叟”降临，授与“玄妙道诀”或“摭拾《道德经》要言授之”，刘德仁“乃取所授书，敷演其义”，“默契太上众妙之理”，创立了大道教。这个故事，当然是刘德仁的一种假托，不能据认为是事实。但其内容却反映了刘德仁所创的大道教，是以老学为宗的。所谓“老叟”或“圣师”，其形状为“须眉皓白”，“驾青犊”，自然是指“太上老君”，可见大道教所崇奉的神灵是老子；所授经诀，又是摭拾自《道德经》，说明大道教的教义，是以《道德经》为本的。因此，宋濂说刘德仁是“仿佛老子遗意以化人”^②，无疑是十分正确的。并赞赏其教义的特点说：“盖其清修寡欲，谦卑自守，力作而食，无求于人，实与天理合也。”^③ 杜成宽亦称赞其教：“见素抱朴，少思寡欲，接物利生，虚心实腹。”^④ 从这些介绍来看，刘德仁的立教宗旨，和老氏之学是基

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》第86、81页。

② 陈垣：《道家金石略》第836页。

③ 陈垣：《道家金石略》第836页。

④ 陈垣：《道家金石略》第820页。

本相合的。田璞《重修隆阳宫碑》记载刘德仁自己阐述其教义说：“真大道祖师无忧子之阐教门也，衣取以蔽形，不尚华美，目不贪于色也。祈祷不假钟鼓之音，耳不贪于声也。饮食绝弃五荤，口不贪于味也。治生以耕耘蚕织为业，四体不贪于安逸也。纤毫不乞于人，情不贪于嗜欲也。夫如是清静其心，燕处超然，默契太上众妙之理，其真大道教门也哉！”^①这是他植根于老学而又有所演绎的最好说明。从这个教义出发，刘德仁还制定了一些具体的教规教戒，以“示门徒”，“其目有九”：

一曰：视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心；

二曰：忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声；

三曰：除邪淫，守清静；

四曰：远势利，安贱贫，力耕而食，量入为用；

五曰：毋事博奕，毋习盗窃；

六曰：毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈；

七曰：虚心而弱志，和光而同尘；

八曰：毋恃强梁，谦尊而光；

九曰：知足不辱，知止不殆。^②

以上九条规诫，便是每个真大道门徒的行为准则，必须严格遵守。这种行为准则，既反映了刘德仁的创教意图，也反映了他的处世哲学。

^① 陈垣：《道家金石略》第823页。

^② 陈垣：《道家金石略》第835—836页。

关于真大道的特点，天宝宫知书赵清琳在其所撰的《大道延祥观碑》中作了这样一个比较全面的概括：“其教则大率以无为清静为宗，以真常慈俭为宝。其戒则不色不欲，不杀（下缺），不饮酒，不茹荤。以仁为心，恤其困苦，去其纷争，无私邪，守本分。而不务化缘，日用衣食，自力耕桑，为贍道之（下缺）有疾者，符药针艾之事，悉无所用，惟默祷于虚空，以至获愈。复能为世人除邪治病，其亦犹是平日恬淡，自（下缺）无他技。彼言飞升化炼之术，长生久视之事，则曰吾不得而知，惟以一瓣香朝夕恳礼天地，上为吾皇之祝，下为臣庶之祷。”^①

综上可知，真大道是以《道德经》的清静无为思想为中心，并吸收了儒家忠、孝、仁、恕的伦理思想和佛教的五戒、十善等内容，具有明显的三教合流的特征，特别是援儒入道的特点最为突出。其“力作而食”、“不务化缘”和“纤毫不乞于人”等思想，正是早期《太平经》所主张的人人“各自衣食其力”、反对“轻休其力不为”等思想的体现^②。在其传教活动中，亦“善于劾召之术”^③，“驱役鬼神”^④，“复能为世人除邪治病”，但他不是用“符水咒说”，仅仅是“默祷于虚空”而已，和早期符篆派道教不同；他又不讲求“飞升化炼”和“长生久视”之术，只是烧一小段香，早晚礼拜天地而已^⑤，和原来的丹鼎派道教也有区别。这些特点说明了它对以前的道教虽有继承，但却进行了许多重大的改革，使它成为具有自己特色的一个新道派。

① 陈垣：《道家金石略》第821—822页。

② 参拙著《中国道教思想史纲》第1卷第125页。

③ 陈垣：《道家金石略》第836页。

④ 陈垣：《道家金石略》第818页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》第822页。

真大道的产生，适应了当时的时代要求，它的某些思想，也反映了深受民族压迫和阶级压迫的劳苦大众的愿望，因而在它创立之后，便得到了蓬勃的发展。《道园学古录》卷50《真大道第八代崇玄广化真人岳公之碑》对此记载说：“真大道者以苦节危行为要，不妄求于人，不苟侈于己，庶几以徇世夸俗为不敢者。昔者金有中原，豪杰奇伟之士，往往不肯婴世故，蹈乱离，辄草木衣食，或佯狂独往，各立名号，以自放于山泽之间。当是时，师友道丧，圣贤之学湮泯殆尽，惟是为道家者，多能自异于流俗，而又以去恶复善之说以劝诸人，一时州里田野，各以其所近而从之。受其教戒者，风靡水流，散在郡县，皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也。”^①《吴文正公集》卷26《天宝宫碑》亦称：“泰定二年（1325）春，予以养疾，寓天宝宫之别馆，其宫之道士……合辞言曰：吾教之兴，自金人得中土时，有刘祖师，避俗出家，绝去嗜欲，屏弃酒肉，勤力耕种，自给衣食，耐艰难辛苦，朴俭慈闵，志在利物，戒行严洁，一时翕然宗之。”^②《宋文宪公集》卷26《书刘真人事》说：“金大定初，……传其道者几遍国中。”^③赵清琳《大道延祥观碑》又说：“故远近之民，有愿为弟子列，随方立观，为不少焉。”^④据陈垣先生考查：“大都南城之天宝、玉虚，平谷之延祥，房山之隆阳，缙山之先天，许州之天宝”，以及辉州之颐真，“皆为大道宫观”。此外，还有悯忠寺东塔院和顺州年丰龙泉寺麻地枣园，并余白地

① 陈垣：《道家金石略》第830页。

② 陈垣：《道家金石略》第827页。

③ 陈垣：《道家金石略》第836页。

④ 陈垣：《道家金石略》第822页。

等佛教庙宇，曾被大道教徒所占，改为大道观。^① 宫观之数，恒与教徒之数成正比。真大道的宫观数目，虽较全真道少，但比太一道多。足见真大道在当时或比太一道更为兴盛。

真大道的蓬勃发展，引起了金王朝的重视。金世宗于大定七年（1167），将刘德仁召至京师，令其住居天长观，作为他传教活动的据点，并赐予“东岳真人”之号。《玉虚观大道祖师传授之碑》则称，刘德仁于“金大定间号东岳先生”。他是金代道士中最早受此封号的人，由此可见金代统治者对他的宠信。田璞《重修隆阳宫碑》称：“大定二十年（1180），仲春既望，师瞻拜太虚，安然而逝。”^② 刘德仁逝世时，“以法传付二祖大通真人陈君”^③，由其弟子陈师正嗣任掌教，^④ 是为大道教的第二代祖师。

陈师正，按《玉虚观大道祖师传授之碑》的记载，又名陈正谕。“幼渔于河，德仁挈以入道，能预知吉凶事。”^⑤ 《洛京缙山改建先天宫记》称：“二祖既掌天权，弘宣祖道，度人罔极，设化无方，阐教垂一十五年，法寿则莫得而识。”^⑥ 按照这个记载，则陈师正掌教的时间是由大定二十年（1180）至金章宗明昌五年（1194）。从“度人罔极”来看，则大道教在这段时间有较大的发展。另据《金史》的记载，金章宗明昌元年（1190）十二月，“以惑众乱民，禁罢全真及五行毗卢”^⑦。次年十月，“禁以太一混元受箓私建庵室者”^⑧。但未

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》第103页。

② 陈垣：《道家金石略》第823页。

③ 陈垣：《道家金石略》第818页。

④ 陈垣：《道家金石略》第836页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》第836页。

⑥ 陈垣：《道家金石略》第818页。

⑦ 《金史》第1册第216页。

⑧ 《金史》第1册第219页。

见有禁止大道教的记载。陈垣先生认为：“然则大道亦恐不免，特史有纪有不纪耳。”^① 不过，即使大道教亦曾遭禁，亦会与全真和太一一样，不久即被恢复，还会更加发展。

继陈师正掌教的是三祖张信真，号希夷子，杜成宽《洛京缙山改建先天宫记》称之为“纯阳真人”。明万历版《续文献通考》卷243《仙释考》、嘉靖《曹州府志》卷16《仙释传》有其小传。据称：张信真，青州乐安（今山东广饶）人，家世以农为业。信真幼喜读书，年十五，拜陈师正为师，遂为道士。“戒行精严，祛邪治病大有灵验。”^②《洛京缙山改建先天宫记》称他“禀质不凡，行法好古，敷宣圣教，克肖先师，处世五十五年，阐教二十五载”^③。张信真于明昌五年（1194）继任掌教，其掌教的时间二十五载，则应至金宣宗兴定二年（1218）。假定他于是年逝世，他“处世五十五年”，则应生于金大定四年（1164）。他掌教的后期，金王朝已由盛而衰，进入危亡阶段，元兵入侵，社会动乱，大道教也可能受到一定的破坏，但社会的苦难，也会给它提供发展的机会。

继张信真掌教的是四祖毛希琮。《洛京缙山改建先天宫记》称之为“元阳真人”，并谓其“见性达聪，罔愆成法，心厌尘世，不永斯年，掌教五星有奇，得年三十八岁”^④。他于兴定二年（1218）掌教，其掌教的时间“五星有奇”，则应至元光二年（1223），假定他于是年逝世，他“得年三十八岁”，则应生于大定二十六年（1186）。毛希琮掌教之日，正当金朝统治行将灭亡

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》第52页。

② 《续文献通考》卷243第14555页。

③ 陈垣：《道家金石略》第818页。

④ 陈垣：《道家金石略》第818页。

之时，他只能采取委屈求全的办法，以维持教团势力。故宋濂《书刘真人事》说：“信真卒，毛希琮嗣。当金之亡，兵戈俶扰，希琮能以柔而存。”^① 陈垣先生亦谓：“毛希琮遭金亡国，与初祖遭北宋亡国，滋味相同，以柔而存，遗民所应尔。”^②

毛希琮之后，其教遂分为燕京天宝宫与玉虚观两派，分别以酆希诚、李希安为第五祖，他们都主要活动于元统治者所管辖的燕京一带，并都得到了元宪宗及太子忽必烈的赏识，对其教予以承认和扶植，从而使大道教在金末元初得以蓬勃发展。

第四节

全真道的产生及其特点。《重阳立教十五论》

全真道是在南宋与金朝南北对峙的形势下，民族矛盾与阶级矛盾互相交织的特殊条件下的产物。它是对北宋以前的道教主要是丹鼎派道教的改造而形成的。它虽然没有改变北宋以前道教的根本性质，但在立教宗旨、修持目标和修持方法等各方面都有它的特点。从它形成的时候起，就和当时已产生的太一道和大道教等新道派有些相似，即既是一种宗教团体，又是一种在野汉族士人互相联络的组织，也曲折地反映了政治上很失意的知识分子以及被压迫民众的变态心理。现在，就它的产生及其特点作一简要的介绍。

① 陈垣：《道家金石略》第 836 页。

② 陈垣：《南宋初河北新道教考》第 89 页。

全真道的创始人是王重阳。他原名中孚，字久（一作“允”）卿，易名世雄，字德威，入道后改名嘉（一作喆），字知明（“明”一作“名”），道号重阳子，京兆咸阳大魏村人，迁终南之刘蒋村。生于宋徽宗政和二年（1112）。他出身豪门，据《金莲正宗记》卷2《重阳王真人》称“家世咸阳，最为右族。”^①金密国公金源珣《终南山神仙重阳真人全真教主碑》说他“家业丰厚，以粟贷贫人，惠之者半。”^②又说：“会废齐摄事，秦民未附，岁又饥谨，时有群寇劫先生家财一空。其大父诉之统府，大索于邻里三百余户，其所亡者金币，颇复得焉，又获贼之渠魁。先生勉之曰：‘此乃乡党饥荒，譬如乞诸其邻者，亦非真寇也，安忍陷于死地？’纵舍使去，里人以此敬仰先生愈甚。咸阳醴泉二邑，赖先生得安。”^③《历世真仙体道通鉴续编》卷1《王嘉传》具载其事说：“齐改元，阜昌（1130—1137）初，抚治河外，不及于秦，岁屡饥，人至相食。时咸阳、醴泉，惟师家富魁两邑。其大父乃出余以赈之，远而不及者，咸来劫取，邻里三百户余，亦因而侵之，家财为之一空。有司率兵卒捕获，将真之法。师曰：‘乡人饥荒，拾路所得，吾不忍真之死地。’有司贤之，遂释不问，人服其德。”^④刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》亦称：“当天眷（1138—1140）之初，以财雄乡里。岁且饥，人多殍亡，有盗尽劫其资以去。一日适因物色得盗，终不之问，远近以为长

① 《道藏》第3册第348页。

② 陈垣：《道家金石略》第451页；又载《甘水仙源录》卷1，见《道藏》第19册第723页。

③ 陈垣：《道家金石略》第451页；又载《甘水仙源录》卷1，见《道藏》第19册第723页。

④ 《道藏》第5册第414页。

者。”^① 这里的“天眷”，有可能是“天会”（1123—1137）之误。从这些记载来看，王重阳的出身，当系咸阳的一个财主。

传说王重阳既“通经史”，又“善骑射”^②。麻九畴《邓州重阳观记》称他“有文武艺”^③。《金莲正宗记》卷2《重阳王真人》说他“膂力倍人，才名拔俗，蚤通经史，晚习弓刀。当废齐阜昌间，献赋春官，连意而黜。复试武举，遂中甲科。”^④《历世真仙体道通鉴续编》卷一《王嘉传》说他“弱冠业进士，系学籍，好属文，才思敏捷”^⑤。金源琇《全真教主碑》说他“弱冠，修进士举业，籍京兆府学，又善武略。圣朝天眷间，收复陕西，英豪获用，先生于是捐文场，应武举，易名德威，字世雄，其志足可以知”^⑥。刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》亦谓“少读书，系学籍，又逮名武选”^⑦。王重阳应武举事，《金莲正宗记》卷2《重阳王真人》说他“中甲科”，而金源琇《全真教祖碑》则称“文武之进，两无成焉”^⑧，说法不一。郭旃先生对此作了考证，认为王重阳“所应科举则当为齐国傀儡政权的科举”^⑨。虽然具体说法不同，但王重阳早年曾追求功名、有通过科举而青云直上的打算，则大体是一致的。

由于民族矛盾和阶级矛盾的错综复杂，王重阳的仕途并不顺

① 《道藏》第19册第726页。

② 《金莲正宗仙源像传》，《道藏》第3册第371页。

③ 陈垣：《道家金石略》第463页。

④ 《道藏》第3册第348页。

⑤ 《道藏》第5册第414页。

⑥ 陈垣：《道家金石略》第451页。

⑦ 《道藏》第19册第726页。

⑧ 陈垣：《道家金石略》第451页。

⑨ 《全真道的兴起及其与金王朝的关系》，载《世界宗教研究》1983年第3期。

利，他的心情也是十分复杂而苦闷的。从社会的动荡不安而反思到自身，亦感到自身的无常和人生的短促与痛苦。在《重阳全真集》卷九载有他的《悟真歌》一篇，可说是他生平的自述。其词云：

余当九岁方省事，祖父享年八十二。二十三上荣华日，伯父享年七十七。三十三上觉梦魇，慈父享年七十三。古今百岁七旬少，观此递减怎当甘？三十六上寐中寐，便要分他兄活计。豪气冲天恣意情，朝朝日日长波醉。压幼欺人度岁时，诬兄骂嫂慢天地。不修家业不修身，只恁望他空富贵。浮云之财随手过，妻男怨恨天来大。产业卖得三分钱，二分吃著一酒课。……四十八上尚争强，争奈浑身做察详。忽尔一朝便心破，变成风害任风狂。不惧人人长耻笑，一心恐昧三光照。静虑澄思省己身，悟来便把妻儿掉。好洗面兮好理头，从人尚道骋风流。家财荡尽愈无愁，怕与儿孙作马牛。五十二上光阴急，活到七十有几日？前头路险是轮回，旧业难消等闲失。一失人身万劫休，如何能得此中修。须知未老闻强健，弃穴趋坟云水游。云水游兮别有乐，无虑无思无做作。一枕清风宿世因，一轮明月前身约。^①

这首歌词的内容表明：第一，他曾经有过荣华富贵的日子，当此之时，他“豪气冲天”，得意忘形，天天醉酒贪杯，尽情享

^① 《道藏》第25册第739页。

乐^①；第二，不久，家里的金银财宝便如浮云一样散尽，自身的功名利禄也成了“竹篮打水”一场空；第三，又从其祖、父辈寿命一代比一代递减的事实，更感到人生的短促和死亡的恐怖；第四，经过“静虑澄思”之后，决计抛妻别儿，出家修行，以求云水之乐。由此可见，社会的动荡不安，是他遁入玄门的客观原因；在人生道路上感到彷徨失望和死亡的恐怖，是他遁入玄门的主观原因。他的这种心情，具体而生动地表现在他所作的《摸鱼儿》一词当中。其词云：

叹骷髅，卧斯荒野，伶仃白骨潇洒。不知何处游荡子，难辨女男真假。抛弃也，是前世无修，只放猿儿傻。今后堕下，被风吹雨浥日皴，更遭无绪牧童打。余终待，搜问因由，还有悲伤，那得谈话？口衔泥土沙满眼，堪向此中凋谢。长晓夜，算论秋冬，年代春和夏。四时孤寡，人家小大，早悟便休夸，俏骋风雅。^②

在那兵荒马乱、骷髅遍野的战争年代，王重阳面对“卧斯荒野”的“伶仃白骨”，又是凄凉，又是阴森恐怖，不胜感慨系之，认为什么富贵荣华、什么功名利禄，都不过是过眼烟云，转瞬即逝，毫不值得留恋。到头来，还不是“口衔泥土沙满眼”，“难辨女男真假”。他虽“搜问因由”，但并未找到正确的答案，于是便错误地断定：“前头路险是轮回”，只有猛回头，修仙学道，超脱

① 麻九畴《重阳观记》说：“当废齐阜昌（1131—1137）间，脱落功名，日酣于酒。”见陈垣：《道家金石略》第463页。

② 《重阳全真集》卷3，《道藏》第25册第710页。

凡尘，才是他唯一的出路。

关于王重阳出家修行的情况，在道书中有不少的神话传说，虽不可尽信，但对于我们了解王重阳的出家和创教过程，也有一定的帮助。据《历世真仙体道通鉴续编》卷1《王嘉传》称：“金海陵炆王正隆四年（1159），师忽自叹曰：‘孔子四十不惑，孟子四十不动心，予犹碌碌如此，不亦愚乎？’自是之后，性少检束。亲戚恶之，曰：‘害风来’，师受而不辞。关中谓狂者为害风，因以自呼。”^① 时年四十八，与他在《悟真歌》中的自述相合。又谓这一年的六月，他醉于终南甘河镇，遇至人授以修真口诀。刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》所载亦同。并称：“自是尽断诸缘，同尘万有，阳狂垢污，人益叵测。……其变易谈诡，千态万状，不可穷诘。”^② 这正是他在《悟真歌》中自己说的“忽尔一朝便心破，变成风害任风狂。不惧人人长耻笑，一心恐昧三光照”的情况，这大概是他“悟道”的开始。正隆五年（1160）中秋，再遇至人于醴泉县道中，授以秘语五篇，令其读毕焚之。王重阳乃抛妻别子，构庵于南时村，从此正式出家修道。金世宗大定元年（1161），他在南时村掘一丈多深的坟墓，坐居其中，号为“活死人墓”，以方牌挂其上，书曰：“王害风灵位”，用以惊世骇俗，招揽信徒。过了两年，却无人响应。大定三年（1163）秋，他不得不离开这个“活死人墓”，到刘蒋村结庵居住。与李灵阳、和玉蟾同住一起，边修行边布教，但应者也很少。直到大定五年（1165），仅收录了三个弟子：史处厚、刘通微、严守常。于是，遂于大定七年（1167）四月，自焚其庵，

① 《道藏》第5册第414页。

② 《道藏》第19册第726页。

拂衣东去。携铁罐一枚，随路行乞。至闰七月，抵达山东宁海州，径诣儒者范叔明家。在此会见了“家货钜万”的大财主马宜甫（马从义，入道后改名马钰），遂就其家住食。为了布教的方便，马宜甫为之择地立庵，命名全真。全真之名，便从这开始。此后在大定八、九两年（1168—1169）间，王重阳往来活动于宁海、文登、福山、登州（今蓬莱）、莱州（今掖县）等地，先后建立了以“三教”之名冠其首的七宝会、金莲会、三光会、玉华会、平等会等五个教会组织，并次第收了马钰、谭处端、王处一、郝璘、丘处机，孙不二、刘处玄等七人为弟子。从此，这七位高足，便成为他推行全真教的骨干力量，以后被称为全真教的七位真人。于是，数年之间，全真之教远近风动，参加者甚多。大定十年（1170）正月，王重阳在前往陕西的途中病逝于河南开封，时年五十八。

全真道的立教宗旨和修持方法，在《重阳立教十五论》中作了比较集中的阐述。此《论》未著录撰人，传为王重阳所造，共分十五章，其主要内容如下：

第一论住庵。阐明出家之人先须住庵，以求依倚之所，使气神和畅；住庵之法，在于动静得中。“庵者，舍也，一身依倚。身有依倚，心渐得安，气神和畅，入真道矣。凡有动作，不可过劳，过劳则损气；不可不动，不动则气血凝滞。须要动静得其中，然后可以守常安分，此是住安（庵）之法。”^①

第二论云游。阐述游历有虚真之别，修全真者是要真云游，而不是虚云游。指出：“凡游历之道有二：一者，看山水明秀，花木之红翠，或玩州府之繁华，或赏寺观之楼阁，或寻朋友以纵

^① 《道藏》第32册第153页。

意，或为衣食而留心。如此之人，虽行万里之途，劳形费力，遍览天下之景，心乱气衰，此乃虚云游之人；二者，参寻性命，求问妙玄，登巖险之高山，访明师之不倦，渡喧轰之远水，问道无厌，若一句相投，便有圆光内发，了生死之大事，作全真之丈夫。如此之人，乃真云游也。”^①

第三论学书。阐明读书须以心解为主。指出：“学书之道，不可寻文而乱目，当宜采意以合心，舍书探意采理，舍理采趣。采得趣，则可以收之入心，久久精诚，自然心光洋溢，智神踊跃，无所不通，无所不解。若到此，则可以收养，不可驰骋耳，恐失于性命。若不穷书之本意，只欲记多念广，人前谈说，夸诤才俊，无益于修行，有伤于神气，虽多看书，与道何益？既得书意，可深藏之。”^②

第四论合药。阐明修全真者，应精通合药之道。指出：“药者，乃山川之秀气，草木之精华，一温一寒，可补可泄，一厚一薄，可表可托。肯精学者，活人之性命。若盲医者，损人之形体。学道之人，不可不通。若不通者，无以助道。不可执著，则有损于阴功。外贪财货，内费修真，不足今生招愆，切忌来生之报。吾门高第，仔细参详。”^③

第五论盖造。阐述造庵目的在于遮形，避免露宿野眠，否则触犯日月，有害修行；切不可追求高大堂皇，浪费财力，断绝地脉。指出：“茅庵草舍，须要遮形；露宿野眠，触犯日月。苟或雕梁峻宇（宇），亦非上士之作为；大殿高堂，岂是道人之活计。

① 《道藏》第32册第153页。

② 《道藏》第32册第153页。

③ 《道藏》第32册第153页。

斫伐树木，断地脉之津液；化道货财，取人家之血脉。只修外功，不修内行，如画饼充饥，积雪为粮，虚劳众力，到了成空。有志之人，早当觅身中宝殿；体外朱楼，不解修完，看看倒塌，聪明君子，细细察详。”^①

第六论合道伴。阐述关于修道交友的方法。指出：“道人合伴，本欲疾病相扶，你死我埋，我死你埋。然先择人而后合伴，不可先合伴而后择人。不可相恋，相恋则系其心；不可不恋，不恋则情相离。恋欲不恋，得其中道可矣。有三合三不合，明心有慧有志，此三合也；不明著外境，无智慧、性愚浊，无志气、乾打闲，此三不合也。立身之本在丛林，全凭心志，不可顺人情，不可取相貌，唯择高明者，是上法也。”^②

第七论打坐。阐述静坐的要领。指出：“凡打坐者，非言形体端然，瞑目合眼，此是假坐也。真坐者，须要十二时辰、住行坐卧、一切动静中间，心如泰山，不动不摇，把断四门：眼、耳、口、鼻，不令外景入内；但有丝毫动静思念，即不名静坐。能如此者，虽身处于尘世，名已列于仙位，不须远参他人，便是身内贤圣，百年功满，脱壳登真，一粒丹成，神游八表。”^③

第八论降心。阐述剪除乱心，以求定心。指出：“凡论心之道，若常湛然，其心不动，昏昏默默，不见万物，冥冥杳杳，不内不外，无丝毫想念，此是定心，不可降也。若随境生心，颠颠倒倒，寻头觅尾，此名乱心也，当速剪除，不可纵放，败坏道德，损失性命，住行坐卧，常勤降闻见知觉为病患矣。”^④

① 《道藏》第32册第153页。

② 《道藏》第32册第153页。

③ 《道藏》第32册第153页。

④ 《道藏》第32册第154页。

第九论炼性。阐述理性之法，应紧慢适中，刚与柔得体。指出：“理性如调琴弦，紧则有断，慢则不应，紧慢得中，琴可调矣。则又如铸剑，刚多则折，锡多则捲，刚锡得中，则剑可矣。调炼性者，体此二法，则自妙也。”^①

第十论匹配五气。阐述调配五行之精于一身之中。指出：“五气聚于中宫，三元攒于顶上，青龙喷赤雾，白虎吐乌烟，万神罗列，百脉流冲，丹砂晃朗，铅汞凝澄，身且寄向人间，神已游于天上。”^②

第十一论混性命。阐述性与命的关系。指出：“性者，神也；命者，气也。性若见命，如禽得风，飘飘轻举，省力易成。《阴符经》云：‘禽之制在气’是也。修真之士，不可不参。不可泄漏于下士，恐有神明降责。性命是修行之根本，谨紧锻炼矣。”^③

第十二论圣道。阐述入圣之道，在于积德累功。指出：“入圣之道，须是苦志多年，积功累行。高明之士，贤达之流，方可入圣之道也。身居一室之中，性满乾坤，普天圣众，默默护持，无极仙君，冥冥围绕，名集紫府，位列仙阶，形且寄于尘中，心已明于物外矣。”

第十三论超三界。阐述学道者务须超出欲界、色界、无色界。指出：“欲界、色界、无色界，此乃三界也。心忘念虑，即超欲界；心忘诸境，即超色界；不著空见，即超无色界。离此三界，神居仙圣之乡，性在玉清之境矣。”^④

第十四论养身之法。阐述求道者，务须培养法身。指出：

① 《道藏》第32册第154页。

② 《道藏》第32册第154页。

③ 《道藏》第32册第154页。

④ 《道藏》第32册第154页。

“法身者，无形之相也。不空不有，无后无前，不高不下，非短非长，用则无所不通，藏之则昏默无迹。若得此道，正可养之。养之多则功多，养少则功少，不可愿归，不可恋世，去住自然矣。”^①

第十五论离凡世。阐述脱落心地，即是真离凡世；所以真离凡世，绝不是指身体脱离现世，超登仙界。指出：“离凡世者，非身离也，言心地也。身如藕根，心似莲花，根在泥而花在虚空矣。得道之人，身在凡而心在圣境矣。今之人，欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也。言十五论者，警门中有志之人，深可详察知之。”^②

根据以上所述，可以看出全真道的思想与以前的道教理论和修持方法相比较，既有继承，又有革新和发展，从而形成了它自己的鲜明特点：

第一，发展了关于精、气、神的修炼理论。

在《重阳立教十五论》中，已明确地提出“性命是修行之根本”，所以，王重阳认为修行的方法，就在于“了达性命”。他在《金关玉锁诀》中说：“今人修道者，却不修真道，（真）道者，了达性命也。”^③ 他提出：“性命者，是精血也。”^④ 并说：“精生魄，血生魂，精为性，血为命。人了达性命者，便是真修行之法也。”^⑤ 紧接着指出：“精血者，是肉身之根本，真气者是性命之根本。故曰：有血者，能生真气也；真气壮实者，自然长久，聚

① 《道藏》第32册第154页。

② 《道藏》第32册第154页。

③ 《道藏》第25册第800页。

④ 《道藏》第25册第800页。

⑤ 《道藏》第25册第799页。

精血成形也。”^① 这就是说“性”就是“精”，“命”就是血，精血是肉体赖以存在的根本，而根本之中又有根本，这就是“真气”。他把精、气、血看作是“人之三宝”，认为修行之人应当爱惜这三宝。他在同书中指出：“今修行者，不知身从何得，性命缘何生？诀曰：皆不离阴阳所生，须借父精母血。二物者，为身之本也。今人修行，都不惜父精母血，耗散真气，损却元阳，故有老，老有病，病中有死。既有无常，何不治之。”^② 又说：“人有万病，是病者，皆伤人之命矣。有疾病者，尽不干五脏之事，都是损了精、气、血三宝。”^③

《立教十五论》提出了“混性命”，并谓“性者，神也；命者，气也。”所谓“混性命”，就是指通过锻炼，使神、气相互交结，或者说使精、气、神相互交结，混而为一。故所谓“混性命”与“了达性命”是完全一致的。关于这个问题，《重阳全真集》卷1《全真堂》对此解释说：“堂名名号号全真，寂正逍遥子（仔）细陈，……气血转流浑不漏，精神交结永无津。”^④《重阳教化集》卷3《三州五会化缘榜》又说：“夫玉花（华）者，乃气之宗；金莲者，乃神之祖。气神相结，谓之神仙。《阴符经》云：神是气之子，气是神之母，子母相见，得做神仙。”^⑤ 既然精、气、神的相互交结便是神仙，可见，“了达性命”既是他的修行方法，也是他修行的目的。

那末，怎样才能“了达性命”呢？王重阳对此也作了阐述。

① 《道藏》第25册第799页。

② 《道藏》第25册第799页。

③ 《道藏》第25册第800页。

④ 《道藏》第25册第697页。

⑤ 《道藏》第25册第788页。

在王重阳看来，“性命”本人之所有，由于人降生到这个五颜六色的大千世界以后，情欲便产生并逐渐增长起来，于是便迷住了本性。因此，要恢复本性，达到精、气、神的混而为一，就必须去伪存真，扫除情欲，这便是他的“性命”学说的关键所在。《立教十五论》便贯穿了这一思想，其它许多诗文对此也作了反复的论述。这里试列举《金关玉锁诀》中的几段有关问答如下：

或问曰：如何是修真妙理？答曰：第一，先除无名烦恼；第二，休贪恋酒色财气。此者便是修行之法。^①

难曰：……且人有疾病无常，如何治之？答曰：欲要治之，除是达太上炼五行之法。问曰：如何是五行之法？诀曰：第一先须持戒，清静忍辱，慈悲实善，断除十恶，行方便，救度一切众生，忠君王，孝父母师资，此是修行之法，然后习真功。^②

问曰：既为人，因甚生死先后者，何也？答曰：先死者，为其人心著欲乐，贪恋境界，是男子者损精，妇人损血，白日不断无名烦恼，夜中不斩三尸阴鬼，男子妇人，已有无常也。

问曰：不死之人，何也？答曰：不死者，为其人身清静无垢，惜真炁在丹田，精血不衰，其人不死也。难曰：多见今人清静休妻，亦不能成道者，何也？答曰：虽是此人清静，却不达真清静之功，其人虽是一身清静，却不能定于精

① 《道藏》第25册第798页。

② 《道藏》第25册第798页。

血养真气，此人身清心不清，其身静意不静。^①

从以上这些问答来看，其中心思想是要求修行者必须涤除一切情欲，保持心地的完全清静，这样就可以使“真炁在丹田，精血不衰”，调配五行之精于一身之中，避免疾病，以至长生不死，达到精、气、神的混而为一，以至“身且寄向人，神已游于天上”的神仙境界。在这里，心地的经常清静是关键。所以，他又说“夫修行者，常清静为根本。”^② 这样一来，修性命的核心便是炼心，故他反复强调炼心的重要性。据王利用《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》载，马钰病危，有人告诉王重阳说：“马公将死矣！”王重阳拊掌而叹，“乃以炼心语疗之，曰：‘凡人入道，必戒酒色财气，攀缘爱念，忧愁思虑，此外更无良药矣。’疾遂愈。”^③ 他在《重阳全真集》卷2《唐公求修行》一诗中又说：“学道修真非草草，时时只把心田扫，悟超全在绝尘情，天若有情天亦老。”^④ 在卷1《善友问耕种助道》诗中又说：“世间凡冗莫相于，清静精研礼念初。慧照时时频剔拨，心田日日细耕锄。增添福炷油休绝，剿剪烦苛草尽除。登莹苗丰功行满，登苗携去献毗卢。”^⑤ 他认为，只要能够扫除心田里的尘秽，便可以恢复人之本性，实现精、气、神的混一。他在《任公问本性》一诗中明确地说：“如金如玉又如珠，兀兀腾腾五色铺。万道光明俱未显，一团尘垢尽皆涂。频频洗涤分圆相，细细磨揩现

① 《道藏》第25册第799页。

② 《道藏》第25册第799—800页。

③ 陈垣：《道家金石略》第639页。

④ 《道藏》第25册第704页。

⑤ 《道藏》第25册第694页。

本初。不灭不生闲朗耀，方知却得旧规模。”^①

王重阳这套精、气、神的修炼理论，北宋以前的道教也曾论及，唐代道教学者司马承祯即有关于守静去欲、修炼精、气、神的专门论述，所以并不是王重阳的首创。他的贡献，是把这种修炼理论更加系统化，并在汲取儒、佛两家有关思想资料的基础上，使之更加丰富、更加细致，具有自己特色，从而向前发展了这种修炼理论。

第二，发展了关于长生成仙的思想。

在王重阳的修炼理论中，还有一个问题需要特别指出的，这就是在长生成仙的观念上他有一个崭新的突破，从而形成了与过去的道派在这个问题上的重大区别。

修炼成仙，乃是道教所追求的最终目标，在这点上，各个教派都是相同的，全真道也是如此。这是它和旧道派的相同之处。但在王重阳创教前，对仙的理解，大多是指长生不死，即身成仙，追求肉体不灭和所谓“轻举飞升”。而王重阳的成仙概念，显然已和过去的概念有些不同，他虽并未完全摆脱“长生不死”之类的思想束缚，但他并不强调肉体的“不灭”，特别是他已经完全抛弃了“轻举飞升”之类的无稽之谈。在《立教十五论》中明确指责“欲永不死而离凡世者”，为“大愚不达道理”之人，他所追求的，仅仅是精、气、神的交结而已。《重阳全真集》卷一《和落花韵》对此说得很清楚：“不谋轻举望升飞，碧洞无劳闭玉扉。久厌世情名与利，素嫌人世是和非。须知谨谨修心地，何必区区街道衣。门外落花任风雨，不知谁肯悟希夷。”^② 与此

① 《道藏》第25册第693页。

② 《道藏》第25册第691—692页。

相联系，他在《金关玉锁诀》中，还把神仙分为五个等级：“第一，不持戒，不断酒肉，不杀生，不思善，为鬼仙之类；第二，养真气长命者，为地仙；第三，好战争，是剑仙；第四，打坐修行者，为神仙；第五，孝养师长父母，六度万行方便，救一切众生，断除十恶，不杀生，不食酒肉邪非偷盗，出意同天心，正直无私曲，名曰天仙。”^①从王重阳的一些言行看来，其中的二、四两种，自然是符合他的主张。他对于“养真气”和“打坐修行”，均有明确的论述。最后一种也是他所倡导的。他所标榜的立教原则，乃是“普济群生，遍拔黎庶”^②，因此，对于神仙的标准，自然也就不拘一格。这样，全真教的目标，既适应于有较高文化素养的知识阶层，也适应于文化素养较低的广大黎民百姓，使他们都有修炼成仙的希望，以利于招徕更多的道徒。

第三，突出了“三教归一”的思想。

北宋时的张伯端，便力图以道教修炼性命之说来撮合三教，提出道教与儒、释的关系是：“教虽分三，道乃归一。”王重阳继承和发展了这种“三教归一”的思想。从其创教时起，他在山东地区所创立的五个教会，即皆冠以“三教”之名，并规定《道德经》、《孝经》、《般若心经》皆为全真教徒应当习诵的经典。^③在《立教十五论》中，既强调“性命是修行之根本”，应“谨紧锻炼”，以求“脱壳登真”、“神游八表”这一宗旨，又将佛教的“三界”和“禅定”之说纳入修持方法之中，并认为“入圣之道”

① 《道藏》第25册第802页。

② 《道藏》第25册第788页。

③ 金源琦《终南山神仙重阳真人全真教主碑》称：“真人劝人诵《般若心经》、《道德清静经》及《孝经》，云可以修证。”载《甘水仙源录》卷1，《道藏》第19册第725页。

在于“积功累行”，把“忠君王、孝父母”等儒家的伦理道德列为教戒，要求教徒必须遵守。这一切，都明显地显示出全真道的“三教归一”思想。刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》在谈到王重阳全真学说的特点时说：“凡接人初机，必先使读《孝经》、《道德经》，又教之以孝谨纯一。及其立说，多引六经为证据。其在文登、宁海、莱州，尝率其徒演法建会者凡五，皆所以明正心诚意、少私寡欲之理，不主一相，不居一教也。”^① 他在《金关玉锁诀》中明确指出：“三教者，如鼎三足，身同归一，无二无三。三教者，不离真道也。喻曰：似一根树生三枝也。”^② 这就是说，儒、释、道三教，如同一个鼎的三个足，一棵树所生的三个枝，枝或足虽分为三，而鼎身或树根则同归于一。这个“一”，就是“真道”，即全真之道。这种“三教归一”的言论，在他的诗文中俯拾皆是。《重阳全真集》卷1《答战公问先释后道》说：“释道从来是一家，两般形貌理无差。识心见性全真觉，知汞通铅结善芽。马子休令川拨棹，猿儿莫似浪淘沙。慧灯放出腾霄外，照断繁云见彩霞。”^③ 所谓“识心见性”，是指精神的锻炼；所谓“知汞通铅”，是指真气的锻炼。即道、释二教，虽然形式上有差别，但在精、气、神的修炼方面，则是完全一致的。同书卷1《孙公问三教》又说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。悟彻便令知出入，晓明应许觉宽洪。精神炁候谁能比，日月星辰自可同。达理识文清净得，晴空上面观虚空。”^④ 这就是说，儒、释、道三教本是同源一理，只要熟悉他精、气、神的修炼理论，

① 《道藏》第19册第726页。

② 《道藏》第25册第802页。

③ 《道藏》第25册第691页。

④ 《道藏》第25册第693页。

对儒、释、道三教便自然融合贯通。卷1《述怀》对此明确地说：“了了通三道，圆圆做一团。”^①在《永学道人》一诗中又说：“心中端正莫生邪，三教搜来做一家。义理显时有何异，妙玄通后更无加。般般物物俱休著，净净清清最好夸。亘劫真人重出现，这回复得跨云霞。”^②表明他的目的，就是要把三教捏成一团，融为一体。王重阳本儒家出身，受到儒学的熏陶，后来学道，又受到佛教、特别是佛教禅宗的思想影响。他对禅宗理论是相当信服的。同书卷1《问禅道者何》一诗曾就禅与道的关系解释说：“禅中见道总无能，道里通禅绝爱憎。禅道两全为上士，道禅一得自真僧。道情浓处澄还净，禅味何时净复澄。咄了禅禅并道道，自然到彼便超升。”^③可见，在王重阳看来，禅与道虽有区别，但在二者之间不能有所爱憎，若仅修其一，就只能作一个普通的道士或和尚，只有禅道两全的人才能成为“上士”，得到“超升”。胡应麟在《少室山房笔丛》卷42《玉壶遐览》引《青岩丛录》评论全真思想时说：“其说颇类禅而稍粗。”这个评论，不是没有道理的。

第四，在修炼方术上专主内丹，不尚符篆，也反对黄白之术。

在王重阳的著作中，几乎从不谈论符篆和黄白等事。虽然他也使用铅、汞、金丹等词，但其内容是作为性命或精、气、神之类的别称。《重阳全真集》卷2有题为《金丹》一诗，明确地说：“本来真性唤金丹，四假为炉炼作团。不染不思除妄想，自然袞出入仙坛。”^④这便是最好的例证。在他看来，只有修真养性，

① 《道藏》第25册第698页。

② 《道藏》第25册第696页。

③ 《道藏》第25册第694页。

④ 《道藏》第25册第701页。

通过精、气、神的内丹修炼，才是成仙的唯一正道。

第五，强调道士必须出家住庵，不准有妻室，这也是它和其它道派特别是正一道不同的一个特点。

综上所述，全真道主要是通过对旧道派特别是丹鼎派的改造而建立起来的一个新道派，它在立教宗旨、修持目标和修持方法等各个方面都有自己的特色。徐琰在《郝宗师道行碑》中谈到全真道的特色时说：“其修持大略，以识心见性、除情去欲、忍耻含垢、苦己利人为之宗。”^① 并强调它和过去那些主张符箓、烧炼、章醮等旧道派的不同，认为它才真正合乎老庄之道的本旨。宁海学正范恽于大定戊申（1188）所作的《重阳全真集序》中在介绍王重阳的立教宗旨时又说：“大率诱人还醇返朴，静息虚凝，养亘初之灵物，见真如之妙性，识本来之面目，使复之于真常，归之于妙道也。”^② 并指出：其“博通三教，洞晓百家，……化三州之善士，结五社之良缘，行化度人，利生接物，闻其风者咸敬惮之，杖屦所临，人如雾集。”^③ 可见这个新道派在当时确实吸引了不少道众。之所以如此，就在于它在一定程度上反映了当时在政治上不得志的分子和苦难民众寻求精神解脱的社会心理。

必须指出，王重阳的全真学说本身，也包含有它的二重性，一方面他强调要修成“天仙”，必须“普济群生，遍拔黎庶”，有符合民众精神寄托需要的一面；另一方面，他又强调要达到成仙这个最终目标，还必须“忠君王”，遵守封建的纲常伦理，又有

① 《道藏》第19册第740页。

② 《道藏》第25册第689页。

③ 《道藏》第25册第689页。

为封建王朝服务，可供封建统治者利用的一面。而且他倡导的养性修真，叫大家遁入玄门，除情去欲，“还醇返朴”，放弃对现实生活的追求，循规蹈矩，“忍耻含垢”，不作任何反抗，这对于维护封建统治秩序显然是有利的。全真道在当时之所以同时又受到统治者的支持并能够迅速发展，这大概也是它的重要原因之一。

第五节

全真道在金代的传播和发展

全真道是王重阳于金大定七年（1167）七月创立的，大定十年（1170）正月，王重阳即去世，为时只有两年多。故全真道后来的传播和发展，主要是靠他的一些弟子，特别是他的七位高足：马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二等，而在金代，则尤以马钰、谭处端、刘处玄、王处一、郝大通的贡献更大。

在王重阳去世之后，其弟子马钰、谭处端、刘处玄、丘处机四人相继出任全真教主。马钰原名从义，字宜甫，入道后改名钰，字玄宝，号丹阳，世遂称之为马丹阳。系出京兆扶风，五代兵乱，东迁宁海。世业儒，祖觉，字莘（一作华）叟，通五经。父师杨（一作扬），字希贤，以孝行称，有子五人，以仁、义、礼、智、信名之。马钰行二，生于金太宗天会元年（1123）五月。《金莲正宗记》卷3《丹阳马真人》说：“马氏之坊，甚富于资，故号曰马半州。”弟侄三人，皆擢进士。马钰虽为儒，且善文学，而不乐进取。父爱其才，俾掌库物，轻财好施。娶妻孙

氏，生三子：庭珍、庭瑞、庭珪。大定七年（1167）七月，钰饮于范明叔家，适遇王重阳自终南来，坐间谈论，甚相契合，遂邀往私第，以师事之，并为之立庵于南园，名曰“全真”，是为全真之始。王重阳欲挽马钰西游，但马以“家赀钜万，久而未决；其室孙氏尤难之”。后经王重阳多方劝喻，终于在大定九年（1169），与谭、刘、丘一道随王重阳西行，十月抵汴（河南开封），寓于王氏旅舍。十年（1170）春正月，王重阳呼马钰嘱以后事而逝。马钰与谭、刘、丘归其柩，葬于刘蒋村乡庵之侧，钰庐于墓次，后称为祖庭。从这时起，直到大定二十三年（1183）十二月马钰逝世为止，前后十三年间，皆由马钰掌教。

马钰恪遵师训，仍以修炼精、气、神为宗旨，并对宁海等地已经出现的某些不利于全真道发展的弊端进行了整治。据王利用《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》载：大定“二十一年（1181）冬，师谓门人来灵玉曰：‘世所称衣服旧弊重修洁者何名？’曰：‘拆洗。’师曰：‘东方教法，年深弊坏，吾当往拆洗之。’”^①遂以关中教事付丘长春为主张，东归宁海。过济南时，有韩洵清甫者，待以师礼，向马钰乞求教诲。马钰告诉他说：“夫道以无心为体，忘言为用，柔弱为本，清净为基。节饮食，绝思虑，静坐以调息，安寝以养气，心不驰则性定，形不劳则精全，神不扰则丹结，然后灭情于虚，宁神于极，不出户庭而妙道得矣。”^②表明其修炼思想与其师王重阳完全是一致的。王重阳经常强调修行应以常清静为根本，马钰继续发挥了这一思想。《历世真仙体道通鉴续编》卷1《马钰传》载有他和其门人

① 《道藏》第19册第730页。

② 《道藏》第19册第730页。

的一段问答称：“又问门人曰：‘一日一夜凡几时？’对曰：‘十二。’师曰：‘十二时中，天道运行，斡旋造化，还顷有停息否？’对曰：‘无知。’师曰：‘学道者，切须法天之道，斡旋身中造化。十二时中，常清常静，不起纤毫尘念，日就月将，工夫既到，神仙必矣。’”^①这也体现了清静为本的思想。王利用《马宗师道行碑》还载其临死前对其门人刘真一说：“汝等欲作神仙，须要积功累行，纵遇千魔百难，慎勿退惰。果尔，然后知吾言不妄矣。”^②“积功累行”，也是其师王重阳所强调的^③，马钰至死不忘其师训，并以之教诲其门人。张子翼于大定二十五年（1185）所撰《丹阳真人马公登真记》称赞其修道实践之虔诚、专一说：“邈洛入关，结庐于太一之下，修真功，积真行，服纸麻之服，食粝粮之食，隆冬祁寒，露体跣足，恬然不之顾，惟一志于道，且手不接人一钱，积有年矣。……其安心定性，则清虚澹泊；其接物导人，则慈爱恺悌。由是远近趋风，士大夫争钦慕而师友之。”^④由此可见，马钰嗣教以后，继续发扬了王重阳的全真宗旨和他的苦己利人的精神，使全真道受到了士大夫的钦慕，有了更大的发展。

从马钰开始，为了全真道的发展，在传教的方式上逐渐兴起了斋醮之风，通过祈晴祷雨等活动以招徕更多的信徒。据《甘水仙源录》卷1《马宗师道行碑》载，大定二十年（1180），马钰至长安，“秋八月旱，师祈雨诗云：‘一犁沾足待何时，五五不过

① 《道藏》第5册第420页。

② 《道藏》第19册第730页。

③ 《重阳立教十五论》，《道藏》第32册第154页。

④ 《道藏》第19册第727页。

二十五。’至日果雨。”^① 在《金莲正宗记》卷3《丹阳马真人》中，这类记载更多：“壬寅年（1182）五月，东牟大旱，嘉苗槁矣，遍祷山川，一无所应，州县官长礼请先生，庶获霑足。名香一爇，膏雨沛然。逮秋七月郡人设大醮于朝元观，连日阴雨，道俗惶恐，疑将败其坛埴。先生曰：‘无忧，今日必晴。’果如其言。”^② 这样，自然会受到广大群众的钦佩。又说：“癸卯年（1183）四月十三日，主行芝阳醮事，而风雨大作，众人哀祷，庶获晴霁。先生叩齿冥目，似有所祝，须臾，云敛日出。”^③ 又说：“是岁九月，在崑崙契遇庵主持孤魂醮事，瑞霞晃耀，鸾鹤往来，不可胜数。”^④ 王利用《马宗师道行碑》亦载，大定二十三年（1183）“冬十月下元日，文登令尼庞古武节请师作九幽醮。”^⑤ 直到十二月他去世前不久，还有“莱阳请先生赴游仙观，议行醮事。”^⑥ 随即去世，遂葬于游仙观。以后在刘处玄、丘处机掌教时，这类醮事活动更为频繁。

马钰著有《洞玄金玉集》十卷、《丹阳神光灿》一卷、《渐悟集》二卷、《自然集》一卷以及《丹阳真人直言》、《丹阳真人语录》等，均收入《道藏》。其弟子最著者有于志道、杨明真、李大乘（号曰灵阳子）、姚铉、于知一、来灵玉、刘真一、曹瑱、雷大通等。明清以后出现的遇山派，据称为马钰所传，属全真支派。

① 《道藏》第19册第730页。

② 《道藏》第3册第354页。

③ 《道藏》第3册第355页。

④ 《道藏》第3册第355页。

⑤ 《道藏》第19册第730页。

⑥ 《道藏》第3册第356页。

继马钰之后掌全真道者为谭处端。谭原名玉，字伯玉。入道后改名处端，字通正，号长真子。世为宁海人。生于金太宗天会元年（1123）三月。幼时记诵敏捷，长而倜傥，不事边幅。于经史靡不涉躐，尤工诸草隶。大定七年（1167）冬，风眩瘫痪，缠绵不解，针药甚多，皆莫能效。闻真人王重阳在马钰家，扶杖往谒，以求治疗之法，遂留宿庵中。“时严冬飞雪，丹灶灰冷，藉海藻而寐，寒可堕指。真人遂展足令抱之，少顷，汗流被体，如置身炊甑中。拂晓，真人以盥洗余水使公涤面，从涤之，月余，宿疾顿愈。于是，公推心敬而事之。”^① 八年（1168），从王重阳隐崑崙之烟霞。九年（1169），从至黄县卢山延真观。是年冬，与马钰、刘处玄、丘处机四人随王重阳至汴梁。十年（1170）春，王重阳逝世于王氏旅邸，与马钰等负柩葬于终南刘蒋村，治丧三年。后遂遁迹于伊洛之间，调神炼气，虽托宿红衢紫陌花林酒阵之间，心如土木，未尝动念；虽黄金万两，未尝为之折腰，常以行乞度日。十四年（1174）东至洛阳朝元宫，题诗云：“紫诏师真归去后，未知孰继大罗仙。”^② 朝元宫乃朗然子登真之所，故有是语。平昔好书“龟蛇”二字，习而不已，妙将入神，有飞腾变化之状，奉道信士多藏之，以为珍宝。二十一年（1181），居华阴纯阳洞，“疮生于首，曰：‘其将死乎？’众莫知所对。良久曰：‘今我未死，逮生于足，则死矣。’因示众云：‘六年炼尽无明火，十载修成换骨丹。湛湛虚堂无挂碍，已知跳出生死关。’又云：‘恰十年来学得痴，腾腾兀兀任东西。欲询风子修行事，垢

① 《道藏》第19册第732页。

② 《道藏》第5册第422页。

面篷头火灭时。’”^① 复至洛阳朝元宫之东，得隙地数亩，筑庵居之。马钰逝世之后，二十四年（1184）春，继任全真教主。二十五年（1185）四月，适足生疮，遂令门人预营葬事，随即去世。故谭处端掌教的时间不足两年，且又生病，故掌教期间没有特别建树可言。著有《云水集》三卷，收入《道藏》。明清以后出现的南无派，据称是出自谭处端所传，属全真支派。

继谭处端掌教者为刘处玄。处玄字通妙，号长生。生于金熙宗皇统七年（1147），东莱武官（一作臣）人。自幼而孤，事母以孝闻。大定九年（1169）九月，王重阳与其徒马钰、谭处端、丘处机至东莱，处玄母子俱往参谒，遂拜重阳为师。重阳赠以诗：“钓罢归来又见鳌，已知有分列仙曹。鸣榔相唤知予（一作子）意，跃出洪波万丈高。”^② 足见王重阳对他的器重。未几，与马、谭、丘从王重阳西游汴梁。十年（1170）春，重阳逝世，与三人同负柩归葬终南，庐于墓侧三年，因与处端东入洛阳，处端居朝元，处玄居市中土地庙，俄迁城东北云溪洞，徒众日集。二十一年（1181），东归莱州。二十二年（1182），复还武官建庵，注《道德》、《黄庭》等经，于是玄风大振，四方受教者日益众。二十三年（1183）十二月，马钰逝世后，刘处玄与王处一同主葬事，守坟百日，乃使门人张顺真等持书诣洛，请谭处端主教。二十五年（1185）四月，谭处端逝世之后，刘处玄继为全真主教。其具体的嗣教时间，据《历世真仙体道通鉴续编》卷2《刘处玄》记载为大定二十九年（1189）。^③ 果尔，则中间有三年

① 《道藏》第5册第423页。

② 《道藏》第19册第733页。

③ 《道藏》第5册第424页。

多时间无人嗣教，这是一个疑窦。另据秦志安所撰《刘宗师道行碑》的记载：刘处玄复还武官建庵的时间为丙申岁^①，即大定十六年（1176），比《历世真仙体道通鉴续编》卷2《刘处玄》所记载的大定二十二年（1182）^②早六年。《刘宗师道行碑》还接着指出：“居无何，乡里诬告先生杀人，辄不辞而就缚，坐狴犴者近将十旬。……后杀人者自首，先生得以免缧绁之刑。”^③而《仙鉴续编》则无此说，但另有记载称：“章宗明昌二年（1191），驸马都尉出镇莱州，见归向者众，而不见有异于人，疑之，命尉司栾武节追捕下狱。”^④此或许与金章宗于明昌元年（1190）十一月“以惑众乱民，禁罢全真”^⑤有关。这也表明全真道当时在民众中的势力和影响，已引起了统治者的疑惧。

刘处玄传教活动的特点，一是斋醮之事，较马钰更为频繁。据《仙鉴续编》卷2《刘处玄》的记载：大定二十二年（1182），刘处玄曾主持莱州醮事。二十四年（1184）“正月，姜守静请师主醮于昌阳”，“是年五月，旱，登郡守请师祈雨”。“泰和二年（1202），主滨州醮”。泰和三年（1203）正月二十八日“大师淄王请主醮”^⑥。二是与上层的交往活动日益增多。除上所举有的醮事活动即属于上层人士的邀请之外，承安二年（1197）冬，金章宗又“召赴阙，勅寓天长观，问以玄旨，所对皆合上意，臣庶见者无不敬焉。就礼部给观额五：曰灵虚，曰太微，曰龙翔，曰

① 《道藏》第19册第733页。

② 《道藏》第5册第424页。

③ 《道藏》第19册第733页。

④ 《道藏》第5册第424页。

⑤ 《金史》卷9《章宗本纪》，中华书局标点本第1册第216页。

⑥ 《道藏》第5册第424—425页。

集仙，曰妙真。明年三月得旨还山，大兴灵虚之缘。”^①《金莲正宗记》卷4《长生刘真人》在谈到这个问题时还说：“乞还故山，天子不敢臣，额赐灵虚，宠光祖庭。”^②全真主教得到最高统治者如此隆重的嘉奖，对于提高全真道的社会地位和促进它的发展，当然是有利的。刘处玄还与“当代名臣”同知东京留守事刘昭毅、定海军节度使刘师鲁等“往来甚相得”。泰和三年（1203）正月，“二公请讲师弟礼”。此二人对他的尊重，可想而知。同年二月，刘处玄去世，刘师鲁哭之以诗云：“与君晚岁得相亲，相对忘形略主宾。日望师来虚正寝，忽惊仙去泣同人。闻溪声忆广长舌，见山色思清静身。从此谁为林下客，灵虚寂寞锁深春。”^③可见他们之间的交情之深。《金莲正宗记》卷4《长生刘真人》在叙述了章宗召见之后亦说：“官寮士庶，络绎相仍，户外之屦，无时不盈。”^④此外，刘处玄似已改变苦己利人的作风，而逐渐转向奢侈。《仙鉴续编》卷2《刘处玄》中有这样一段记载：大定二十二年（1182）“丹阳自关中来，师盛服见之。丹阳责其侈。师辩之曰：‘予闻修行之人，日消万两黄金。’丹阳曰：‘日消万两黄金，正好粗衣淡饭。’”^⑤此或许与马钰所谓“东方教法，年深弊坏，吾当往拆洗之”^⑥有关。但刘处玄既然使“玄风大振，四方受教者日众”^⑦，并能得到最高统治者的召见和赏赐，足见他对全真道的发展，是有一定贡献的。著有《仙乐集》5卷，

① 《道藏》第5册第424页。

② 《道藏》第3册第358页。

③ 《道藏》第5册第425页。

④ 《道藏》第3册第358页。

⑤ 《道藏》第5册第424页。

⑥ 《道藏》第19册第730页。

⑦ 《道藏》第5册第424页。

《至真语录》1卷，《黄帝阴符经注》1卷，均收入《道藏》。明清以后兴起的随山派，据称为刘处玄所传，属全真道支派。

继刘处玄掌教者为丘处机。他的斋醮活动就更多了，与金朝统治者的关系亦很密切。在他掌教期间，全真道也得到了更大的发展。但由于丘处机的道教活动，主要是在元代建国以后，故应在考察元代道教时一并考察。

王重阳的高足，除马、谭、刘、丘四个主教外，还有王处一、郝大通、孙不二等。后来合称“七真”。在考察全真道在金代的传播和发展时，有必要对这三个人的事迹作一简略的介绍。

王处一，号玉阳，宁海东牟人。生于金熙宗皇统二年（1142）。幼年丧父，事母至孝。在青少年时，因鉴于尘世的干戈纷扰，即作颂自歌说：“争甚名，竞甚利，不如闻早修心地。自家修证自前程，自家不作为群类。”^① 语言放旷，不与世合。大定八年（1168）二月，闻王重阳至，即诣全真庵，请为门弟子，名在马、谭、刘、丘之次。其母亦拜王重阳为师，名德清，号玄靖散人。大定九年（1169）九月，王重阳带领马、谭、刘、丘西行，处一即隐于文登县铁查山云光洞，佯狂以混世。常临危崖，翘足驻立，不移者数日，人以“铁足仙人”称之。^② 是后，常往来于齐鲁间。大定二十二年（1182）秋，居宁海，马钰自关中来，与之同宿于金莲堂，从容劝戒他说：“重阳祖师不远数千里提挈吾侪，吾侪殊无以报，不愧于心欤？且得道之士，苟利其身，功不及物，恐非弘济之旨。诚欲光昭先师之德，莫若彰玄应而福生灵。公今抱道藏器，而独善其身，无乃不可乎？”处一辩

① 《道藏》第5册第429页。

② 《道藏》第5册第430页。

护说：“且道无同异，缘有行否。先生道备一身，德光四海，使天下之人望风而敬服者，无他，是道兴而缘行也。今贫子缘之未行，姑猖狂以混世耳。”^① 使得马钰无言可对，只好默认。但此后王处一却受到金世宗和章宗的宠遇。据《仙鉴续编》卷3《王处一》载：“二十七年（1187），世宗征赴阙，凡所应对，大副宸衷。馆于天长观者久之，上闻有以鸩酒害师者，遣使询其酒之所自来，虽至再三，终不之告，但托疾而已。上闻，益深嘉叹。乞还山侍亲，从之。二十八年（1188）二月，复诏至阙，建修真观，赐金书篆额俾居焉。二月，主万春节醮事。八月，得旨归，仍赐金帛钜万，辞不受。”^② 但《金莲正宗记》卷5《玉阳王真人》的记载，在时间和情节上与此出入甚大：“大定戊申岁（1188），世宗闻其道价甚高，仍遣使以币聘之，遂赴阙，僧徒怀嫉妒之心，多输于中使，以为先生非真仙也，鸩酒可以验之，上以为然，乃赐之三杯。先生饮讫，殊不烦躁，终莫能害。上乃惊谢，赐之金冠法服、驷马安车，勅建全真堂以居之，仍赐书额。己酉岁（1189）清明后五日，得中旨还故山，复赐之金帛钜万，表而辞之。”按《金史》卷8《世宗本纪下》的记载，大定二十八年（1188）十二月，世宗即已病笃，不能视朝，由皇太孙璟摄政。二十九年（1189）正月即去世。^③ 所以，这年的清明后五日，世宗还赐王处一还故山并赐金帛等等，显然有误。其征召王处一去京的时间，也较《仙鉴续编》卷3《王处一》的记载晚了一年，或许应以《仙鉴续编》的记载为是。该书又称：“章宗承

① 《道藏》第5册第430页。《金莲正宗记》卷5《玉阳王真人》谓其“偏翘一足独立者九军。”《道藏》第3册第362页。

② 《道藏》第5册第430页。

③ 《金史》中华书局标点本第1册第203页。

安二年（1197）七月^①，征见于便殿，问以养生之道，师以无为清静少私寡欲为对；又问性命之理，师言内丹之说，以心运气，是皆无为自然，斡旋造化，玄元至道，不为而成者也。上曰：非朕所得而议。乃问以治国及边境事，所对莫不允合上心。又谓曰：先生凡有所问而必知之，何也？师曰：偶然尔。上曰：毋让，朕愿闻之。师曰：镜明犹能鉴万物，而况天地之鉴，无幽不烛，何物可得而逃？所谓天地之鉴，自己灵明之妙也。上叹曰：清明在躬，气志如神，嗜欲将至，其兆必先，先生之谓也。明年春，奏母氏寿垂九帙，乞还侍养，上赐观额及体玄大师号，物礼甚厚。”^② 据《金莲正宗记》卷5《玉阳王真人》载：“泰和壬戌岁（1202）^③ 勅赴亳州太清宫，主行普天醮事。”^④ 自此之后，还归云光洞，度道士千余人。元妃曾赠送《道经》一藏，朝廷大臣如北京按察使前参政李术鲁等均与之交厚。以上表明他与上层统治者的关系非常密切，是全真道徒中受到最高统治者宠遇较早的道士。贞祐丁丑（1217）四月卒。著有《云光集》四卷，《西岳华山志》一卷，均收入《道藏》。明清以后兴起的崑山派，据称为王处一所传，属全真道的支派。

郝大通，初名升，字太古，号广陵，入道后改名璘，法名大通，道号恬然子，又号广陵子，自称太古道入。宁海人。生于金熙宗天眷三年（1140）正月。世为宦族，“家故饶财，为州首户。”^⑤ 少孤，事母以孝闻。读书喜《易》，因通晓阴阳律历卜筮

① 《金莲正宗记》卷5《玉阳王真人》为“承安三年八月”。

② 《道藏》第5册第430页。

③ 《仙鉴续编》卷3《王处一》，作“三年癸亥”（1203）。

④ 《道藏》第3册第362页。

⑤ 《道藏》第19册第739页。

之术，厌纷华而乐淡薄，慕司马季主、严君平之为人。大定七年（1167），卖卜于市，士大夫环列而坐，王重阳后至，背面而坐。大通问他：“何不回头？”王重阳回答说：“只恐先生不肯回头。”大通惊异之，遽起作礼，邀赴他所，闲话往来，如石投水。次年三月，遂专程前往崑崙山烟霞洞，拜王重阳为师。大定九年（1169）秋，王重阳与马、谭、刘、丘西去，留他与王处一居查山。后来王处一以他不立苦志，对他进行忠告和激励。他遂西入关访马、谭、刘、丘，欲与四子同庐于墓侧。谭处端又告诫他不要“随人脚跟转”。他听了之后，第二天即离去。行至岐山，遇一隐者授以《易》之大义。大定十三年（1173），度大庆关，翱翔于赵魏间。十五年（1175），坐于沃州石桥之下，缄口不语，河水泛滥，身不少移，水亦弗及。人馈之食则食，无则已。虽祁寒盛暑，兀然无变。身槁木而心死灰，如是者六年，人呼为“不语先生”。二十二年（1182）居真定府，往来请益者，不知其数。于是大兴宫观，阐化诸方，专以利物度人为务。每升堂讲演，远近来听者常数百人，玄风为之炽盛。从此，“郝太古之名闻天下”^①。明昌（1190—1195）初，东还宁海。金卫绍王崇庆元年（1212）腊月晦日卒。著有《太古集》四卷，收入《道藏》。元好问在《遗山集》卷38《太古堂铭》中甚赞其易学说：“真人平生笃于太易之学，其以古道自期者盖天性然。余尝读《太古集》，见其论超诣，非今日披裘拥絮、囚首丧面者之可万一。”^②其弟子最著者有范圆曦、王志谨等。明清以后兴起的华山派，据称系郝大通所传，属全真支派。

① 《道藏》第19册第739页。

② 陈垣：《道家金石略》第483页。

孙不二，道号清静散人。宁海豪族孙忠翊之幼女。生于金太祖天辅三年（1119）正月。幼而聪慧，善翰墨，尤工吟咏。时有道士李无梦炼大丹于崑崙山，盛赞马钰之才德，其父忠翊闻之，遂以不二妻之。生三子名曰庭珍、庭瑞、庭珪，咸教以义方。大定七年（1167）闰七月，王重阳来住马钰家，马钰待之甚厚，并构全真庵以居之。及大定八年（1168）二月马钰已弃家入道，不二犹未之纯信。后经重阳多方诱导，乃于大定九年（1169）五月，抛弃三子，竹冠布袍，诣本州金莲堂礼重阳而求度，重阳乃授天符云篆秘诀。是年秋，马钰随重阳西去。重阳在汴梁去世后，马钰又与谭、刘、丘等负柩归葬于终南刘蒋村，并结庐于墓侧为其师持服守坟。孙不二闻之，“迤逦西迈，穿云度月，卧雪眠霜，毁败容色，而不以为苦。逮壬辰（1172）之春首，亦抵京兆赵蓬莱宅中，与丹阳相见，参同妙旨，转涉理窟”^①。马钰作《浪淘沙》以赠之说：

奉报富春姑，休要随予，而今非妇亦非夫。各自修完真面目，脱免三涂。

炼气莫教粗，上下宽舒，绵绵似有却如无，个里灵童调引动，得赴仙都。^②

① 《金莲正宗记》卷5《清静散人》，《道藏》第3册第364页，另据《历世真仙体道通鉴后集》卷6《孙仙姑》载，则为大定“十六年丙申（1167），仙姑亦过潼关，将以参同至理而决疑情”（《道藏》第5册第488页）。而《金莲正宗仙源像传》又作“十五年（1175）夏，仙姑西入关，致醮祖庭未几，即出关游洛阳，居凤仙姑洞，接引弟子甚众”（《道藏》第3册第379页），所记孙不二入关时间和情节均不一，这里以《金莲正宗记》为准。

② 《道藏》第3册第364页。

孙不二谢而受之，遂与相别。东至洛阳，居风仙姑洞，潜心修炼。劝化接引，度人甚多。大定二十二年（1182）十二月，书《卜算子》一首，其词云：

握固披衣候，水火频交媾。万道霞光海底生，一撞三关透。仙乐频频奏，常饮醍醐酒。妙药都来（一作“无”）顷刻间，九转丹砂就。^①

书毕而卒。著有《不二元君法语》一卷，《不二元君传述丹道秘书》三卷，均收入《道藏》。明清以后兴起的清静派，据称系孙不二所传，属全真支派。

以上是对王重阳七大弟子的行迹所作的简略介绍。从这个介绍中便可了解到他们在王重阳去世以后，对全真道在金代的传播和发展，都起了不同的作用。元程巨夫的《徐真人道行碑》在谈到他们在金代传播全真道的作用和社会影响时说：“金之季，王重阳起咸阳，为天下全真教祖，马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通为之徒，隐显变化，震撼于秦陇燕齐晋魏之间，人皆以为仙。征聘之使，联鞅结骑，尊敬宠信，贵贱罔问。所过贪者廉，暴者慈，而不知其然，拔死命，奋败军，而不以为能，迹其行事，几于道矣。”^②

在道教史上，通常把王重阳的七大弟子称为“七真”。“七真”之说，或本于“七贤”。金哀宗正大（1224—1231）初，金源琇撰《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》赞云：“全真道东，

① 《道藏》第3册第364页。

② 《雪楼集》卷18，载陈垣：《道家金石略》第712页。

……四子传化。四子为谁？丘、刘、谭、马。德其亚者，王、郝与孙。共成七贤，赞我真人。”^① 这里是明确以马、谭、刘、丘、王、郝、孙为传播和发展全真道的“七贤”。惟“七真”之名，则前后略有变化。据王粹《七真赞》载，全真道的“七真”，本为王重阳及其弟子马、谭、刘、丘、王、郝六人。^② 徐琰《郝宗师道行碑》亦称：“重阳唱之，马、谭、刘、丘、王、郝六子和之，天下之道流祖之，是谓七真。”^③ 这大致是较早的说法。元李道谦撰有《七真年谱》，自谓其“遍考师真文集及诸家所撰传记，起重阳祖师降世之岁，讫长春真人升仙之秋，一百一十六年之间出处事迹，详节编次，通为一谱”^④。这是一本研究全真历史的重要著作。其内容，除王重阳的生平事迹外，涵盖了马、谭、刘、丘、王、郝、孙七人。推其所谓“七真”的含意，似仍指王重阳和马、谭、刘、丘、王、郝六人。后来人们为表明其道统的源远流长，竟把王重阳与王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾联系起来，称之为全真的“五祖”或“北五祖”，又增孙不二为“七真”之一。据《甘水仙源录》卷1载：至元六年（1269）正月，诏封王玄甫为东华紫府少阳帝君，钟离权为正阳开悟传道真君，吕纯阳为纯阳演正警化真君，刘海蟾为海蟾明悟弘道真君，王重阳为重阳全真开化真君。同时又诏封马钰为丹阳抱一无为真人，谭处端为长真云水蕴德真人，刘处玄为长生辅化明德真人，丘处机为长春演道主教真人，王处一为玉阳体玄广度真人，郝大

① 《道藏》第19册第725页。

② 《道藏》第19册第740—741页。

③ 《道藏》第19册第740页。

④ 《道藏》第3册第387页。

通为广宁通玄太古真人，孙不二为清静渊贞顺德真人。^①这大概就是“五祖”和“七真”定位的重要依据。实际上，王玄甫乃是一个神话人物，虽《金莲正宗记》卷1《东华帝君》有一记载，并称之为“全真第一祖”，但全属虚构，很可能是个“乌有先生”。钟离权、吕洞宾、刘海蟾，也与王重阳并无直接的传授关系。陈时可《长春真人本行碑》在说全真道的渊源时便说：“全真一派，道为之源。鼻祖其谁，圣哉玄元。谁其导之，重阳伊始。”^②可见，全真道的兴起，与王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾均无关。时可与丘处机交厚，其言较为可信。故全真道的“五祖”之说，仅是一种神话传说，不能据认为是全真的真实历史。

王重阳于大定七年（1167）7月正式创立全真道之后，仅过了两年多即去世，其七大弟子入道的时间都不太长，且先后不一，直接受王重阳的熏陶非常短暂，故彼此的思想认识并不一致。这种纷歧，在王重阳去世不久，即已明显地暴露出来，上面在介绍他们的行迹时已经提到。《甘水仙源录》卷1王利用所撰《马宗师道行碑》亦载称：“（大定）十四年（1174）秋夕，师（指马钰）与三道友言志于（鄆县）秦渡镇真武庙，师曰斗贫，谭曰斗是，刘曰斗志，丘曰斗闲。翌日乃别。”^③《仙鉴续编》卷1《马钰》亦载其事。^④可见，马、谭、刘、丘四人在为其师办完葬事、守墓时间已满的时候，在一个月夜，彼此曾坐下来开诚布公地互相谈了一次心，交换意见，结果，仍然还是各持己见，

① 《道藏》第19册第722—723页。

② 《道藏》第19册第736页。

③ 《道藏》第19册第729页。

④ 《道藏》第5册第419—420页。

谈不到一块。于是，第二天早上便各自东西而去。马钰复归刘蒋，构一广庭为环居之所，名祖庭。这便是全真祖庭的张本。谭处端东去洛阳，居朝元宫。刘处玄也去洛阳，居土地庙。丘处机则西入磻溪。《甘水仙源录》卷2秦志安所撰《刘宗师道行碑》更明确地说，马、谭、刘、丘“四子之志各异”^①。并谓刘处玄在遁迹于洛京之后即装哑巴，闭口不说话，“人问则对之以手，不问则终日纯纯。”^②《金莲正宗记》卷4《长生刘真人》所载亦完全相同。^③《仙鉴续编》卷2《刘处玄》亦称：在马、谭、刘、丘四人为其师守墓三年完结之后，便“各听所之”，刘处玄东入洛阳“居市中土地庙，不语者三年。”^④同书卷2《丘处机》又说：守墓三年之后便“各任所适”，丘处机遂西去“居磻溪者六年”。^⑤谭处端在东去洛阳朝元宫以后，还题诗云：“紫诏师真归去后，未知孰继大罗仙？”^⑥似对当时马钰的继掌全真略有微辞。正因为如此，故以后全真道内部发生分化，以至王重阳的七大弟子都各自开派，这也是早有渊源的。

① 《道藏》第19册第733页。

② 《道藏》第19册第733页。

③ 《道藏》第3册第358页。

④ 《道藏》第5册第424页。

⑤ 《道藏》第5册第425页。

⑥ 《道藏》第5册第422页。

第三章

道教在元代的发展和 道派间的合流趋势

第一节

元代统治者的崇道

当南宋与金朝对峙之际，蒙古部族首领帖木真，在公元1196年（金章宗承安元年，南宋宁宗庆元二年）配合金军击败了塔塔儿（一名鞑靼）部，得到了金朝授与的“扎兀惕忽里”的封号。此后，帖木真先后征服了蔑里乞、塔塔儿、克烈和乃蛮各部，从此，分散的草原各部落融合为一个民族的共同体，以“蒙古”为自己的名称，完成了统一草原各部的事业。公元1206年（金章宗泰和六年，南宋宁宗开禧二年），帖木真于斡难河源举行

了忽里勒台大会。在会上，他手下的军事将领拥戴他为蒙古大汗，称为“成吉思汗”^①，正式建立了蒙古政权。帖木真后来被尊为元太祖。蒙古政权的建立，是蒙古社会由氏族部落进入奴隶制阶段的标志。在政权建立以后，蒙古的奴隶制得到了很大的发展，成为草原上一支新兴的强劲力量。

成吉思汗在政权建立之初，就以吞并金朝作为他的战略目标，为此而积极进行对金作战的各种准备。他首先解决周围的牵制，以壮大自己的力量。然后于公元1219年（元太祖十四年，南宋宁宗嘉定十二年），亲自率领蒙古军主力西征。六年之间，消灭了花剌子模等政权，大败斡罗思与钦察诸部联军，前锋抵达东印度。在成吉思汗西征时，蒙古对金的战争，处于相持状态。成吉思汗回军以后，即亲率大军，大举南下，计划先取西夏，然后灭金。西夏在蒙古大军压境时，进行了顽强的抵抗。经过一年多的殊死战斗之后，终于因力量悬殊，夏主李睍不得不于公元1227年6月（元太祖二十二年，南宋理宗宝庆三年）投降。同年七月，“用兵如神”、“灭国四十”^②的一代天骄成吉思汗，也病死于萨里川哈老徒之行宫。继承汗位的太宗窝阔台，按照成吉思汗临死前所嘱咐的作战方针，指挥蒙古军分三路向金朝发起进攻。公元1234年（元太宗六年，南宋理宗端平元年，金天兴三年），蒙古在与南宋联合的配合下消灭了金朝、统一了北方之后，又面临着与南宋南北对峙的局面。这时南宋的统治集团已十分荒淫腐朽，上下苟且偷安，一贯采取防御的策略，丧失人心。而蒙

① 关于“成吉思”的含义，各说不一，据成吉思汗同时代的著作《蒙鞑备录》称：“成吉思者，乃译语天赐二字也。”

② 《元史》卷1《太祖本纪》，中华书局标点本第1册第25页。

统治集团在公元1241年太宗窝阔台去世之后，其内部也陷入争夺汗位的纠纷，“法度不一，内外离心”^①。乃马真后、定宗贵由、海迷失后和宪宗蒙哥相继执政，均为时甚暂，也无力南顾。故南北之间相对平静了一段时间，没有发生大的冲突。公元1260年（元世祖中统元年，南宋理宗景定元年），元世祖忽必烈登上汗位，在平定了内乱、稳定了内部之后，就把注意力转到了南方。公元1274年（元世祖至元十一年，南宋度宗咸淳十年），忽必烈决定大举伐宋。公元1276年（元世祖至元十三年，南宋端宗景炎元年），以伯颜为统帅的蒙古军在没有遇到任何有力抵抗的情况下顺利地进入南宋首都临安，南宋恭帝赵㬎被俘。文天祥、张世杰、陆秀夫等先后拥立恭帝两个弟弟赵昰、赵昺继续反抗，直到公元1279年（元世祖至元十六年，南宋祥兴二年），这支抵抗力量被元朝都元帅张弘范的追击，在海上战败，全军覆没，南宋政权至此灭亡。从此结束了长达一个多世纪的南北对峙的分裂局面，形成了空前规模的统一的多民族国家。这在我国历史发展过程中，具有极其深远的重大意义。

蒙古贵族原来处在文化、经济都比宋、金远远落后的阶段。开国初期，仍以游牧渔猎为主，尚不知农业的重要性，甚至主张“汉人无补于国，可悉空其人以为牧地。”^②初入中原和其他地区时，力图推行奴隶制的生产方式，使这些地区的生产受到了严重损失，造成尖锐的社会矛盾，引起广大人民的强烈反抗。经过实践，蒙古统治者不得不适应当地的经济状况，逐渐采用了封建的统治方式。成吉思汗和太宗窝阔台汗在耶律楚材的辅佐下，渐兴

^① 《元史》卷2《定宗本纪》，中华书局标点本第1册第40页。

^② 《元史》卷146《耶律楚材传》，中华书局标点本第11册第3458页。

文治，开始对宋、金文化有所认识。据《元史》卷146《耶律楚材传》载：在成吉思汗率军西征之际，“夏人常八斤，以善造弓，见知于帝，因每自矜曰：‘国家方用武，耶律儒者何用？’楚材曰：‘治弓尚须用弓匠，为天下者岂可不用治天下匠耶？’帝闻之甚喜，日见亲用”^①。可见，这时的成吉思汗，已和当年的汉高祖刘邦一样，逐渐懂得“马上得天下，不能以马上治之”的道理，故楚材得以日见亲用。及太宗窝阔台即位之后，对楚材更是言听计从。同书又记载说：公元1232年，当窝阔台率军南征，于次年攻入汴梁之时，大将速不台建议屠城，楚材奏请窝阔台勿对人民进行屠杀，从而使“避兵居汴者百四十七万人”得以保全身家性命。同时“又请遣人入城，求孔子后，得五十一代孙元措”^②，奏袭封衍圣公，付以林庙地。命收太常礼乐生，及召名儒梁陟、王万庆、赵著等，使直释九经，进讲东宫。又率大臣子孙，执经解义，俾知圣人之道。置编修所于燕京、经籍所于平阳，由是文治兴焉”^③。同书又称，公元1237年（元太宗九年，南宋理宗嘉熙元年），楚材又向窝阔台上奏说：“制器者必用良工，守成者必用儒臣。儒臣之事业，非积数十年，殆未易成也。”窝阔台说：“果尔，可官其人。”楚材说：“请校试之。”窝阔台“乃命宣德州宣课使刘中随郡考试，以经义、词赋、论分为三科，儒人被俘为奴者，亦令就试，其主匿弗遣者死。得士凡四千三十人，免为奴者四之一。”^④《元史》卷2《太宗本纪》亦载其事说：九年丁酉“秋八月，命术虎乃、刘中试诸路儒士，中选者除本贯

① 《元史》中华书局标点本第11册第3456页。

② 《元史》卷2《太宗本纪》：“措”作“楷”，中华书局标点本第1册第32页。

③ 《元史》中华书局标点本第11册第3459页。

④ 《元史》中华书局标点本第11册第3461页。

议事官，得四千三十人。”^① 同书卷 158《姚枢传》又称：“岁乙未（1235），南伐，诏枢从（杨）惟中即军中求儒、道、释、医、卜者。……拔德安，得名儒赵复，始得程颐、朱熹之书。”^② 后来太原路转运使吕振、副使刘子振，以赃抵罪。窝阔台责问楚材说：“卿言孔子之教可行，儒者为好人，何故乃有此辈？”楚材回答说：“君父教臣子，亦不欲令陷不义。三纲五常，圣人之名教，有国家者莫不由之，如天之有日月也。岂得缘一夫之失，使万世常行之道独见废于我朝乎！”^③ 窝阔台乃表示理解。可见，在耶律楚材辅佐太祖、太宗三十余年之间，使蒙古统治者逐渐采纳了儒家的纲常名教，接受汉文化，推行封建制，使奴隶制度开始向封建制度逐步转化，从而使蒙古的统治得以日益巩固。窝阔台在一次“诸王大集”的时候，亲执觞赐楚材说：“朕之所以推诚任卿者，先帝之命也。非卿，则中原无今日。朕所以得安枕者，卿之力也。”^④ 这是他的肺腑之言，也是符合实际的总结。

在忽必烈当政的时候，更是积极地“采取故老诸儒之言，考求前代之典，立朝廷而建官府”^⑤。沿袭宋、金的封建传统，在政治、经济上采用“汉法”，并掺杂许多漠北“旧俗”，吸收历代封建统治的经验，实行了一系列的改革。在思想文化领域，他对孔孟之道的作用也有较深的认识。因此，“信用儒术”，“以夏变夷”^⑥，大力推尊孔子，提倡理学。在中央设立国子监，教授蒙

① 《元史》中华书局标点本第 1 册第 35 页。

② 《元史》中华书局标点本第 12 册第 3711 页。

③ 《元史》中华书局标点本第 11 册第 3462 页。

④ 《元史》中华书局标点本第 11 册第 3460 页。

⑤ 《国朝文类》卷 40《经世大典序录·官制》。

⑥ 《元史》卷 17《世祖本纪》，中华书局标点本第 2 册第 377 页。

古贵族子弟，后来又吸收各族官僚地主子弟入学。在各路、府、州、县也分别成立儒学。又给予儒户以免役的特权。明令宣布：“孔子之道，垂宪万世，有国家者所当崇奉。”并加封孔子为“大成至圣文宣王”^①。规定“非程朱学不式于有司”，以至于“海内之士，非程朱之书不读”^②。于是程朱理学便成为元代的正统思想，与南宋相比，其势更盛。

元代统治者除信用儒术作为他们的统治工具外，还广泛利用各种宗教来为巩固他们的统治服务。从成吉思汗起，蒙古的历代统治者对各种宗教都采取了兼容并包的政策，道、佛、也里可温（基督教）、答失蛮（伊斯兰教士）等各种宗教都得到政府的保护和支持，享有各种特权，可以不纳税，不应差役。在政府中还设置了专门管理各种宗教的机构，如宣政院管佛教，集贤院管道教，崇福司管理也里可温，哈的司（所）管理答失蛮等。各种宗教在政治上和经济上都有一定的影响，但以道、佛二教最盛。

在蒙古政权建立之前，草原各部大都信仰萨满教，这是一种认为万物有灵的原始宗教。蒙古政权建立之后，萨满教便得到了政府的承认和尊重。成吉思汗给予萨满教的长老“别乞”以很高的地位。其目的是利用他们制造各种神话，为他的政权涂上一层天命神意的色彩，借以加强他对被征服的草原各族人民的政治统治。从这样一个目的出发，所以他在利用和尊重的同时，对于萨满教的神巫们想要干预政治权力的企图，则严格地加以禁止。成吉思汗对佛教也采取了保护的方针，专门颁布命令，要部属对临济宗僧侣中观、海云师徒“好与衣粮养活着，教做头儿。多收拾

① 《山右石刻丛编》卷27《勉励学校诏》；卷30《加封孔子勒石碑》。

② 欧阳玄《圭斋文集》卷5《赵忠简公祠堂记》；卷9《许文正公神道碑》。

那般人，在意告天。不拣阿维休阿维欺负，交达里罕（蒙语自由自在之意。——引者注）行者”^①。对原金朝统治区内的全真道，也积极加以扶植。公元1219年，成吉思汗正在率军西征时，就迫不及待地从中亚派遣使臣前去山东登州，宣召当时全真道的领袖丘处机。丘处机率领弟子，经过长途跋涉，到达中亚，谒见成吉思汗，备受尊宠。《元史》卷202《释老·丘处机传》具载其事说：“岁己卯（1219），太祖自乃蛮命近臣札八儿、刘仲禄持诏求之。……既见，太祖大悦，赐食、设庐帐甚饬。”^②成吉思汗对丘处机只称“神仙”而不称名，并下令免除全真道宫观的差发赋税。据《长春真人西游记·附录》称：成吉思汗告诫诸处官员：“每丘神仙应有底修行底院舍等，系逐日念诵经文、告天底人，每与皇帝祝寿万万岁者，所据大小差发税赋，都休教著者，据丘神仙底应系出家门人等，随处院舍都教免了差发税赋者。”^③关于丘处机晋谒成吉思汗的详细情况，不在这里叙述，但应当指出两点：第一，成吉思汗之所以在西征途中戎马倥偬之际就急于要召见丘处机，其根本原因，乃是由于蒙古占领华北以后，金朝迁都河南，山东已成为蒙、金、宋三方面力量角逐之地，全真道在山东广大群众中很有影响，它的向背在政治上有相当重要的意义，故当时全真道的领袖丘处机也就成了三方争夺的对象，金、宋两国早已先后派遣使者对他发出了邀请，而丘处机正在犹豫观望。《长春真人西游记》卷上载：“戊寅岁（1218）之前，师在登州。河南（指金朝）屡欲遣使征聘，事有齟齬，遂已。明年住莱

① 念常《佛祖历代通载》卷21。

② 《元史》中华书局标点本第15册第4524页。

③ 《道藏》第34册第500页。

州昊天观，夏四月河南提控边鄙使至，邀师同往，师不可，使者携所书诗颂归。继而复有使自大梁来，道闻山东为宋人所据，乃还。其年八月，江南（指南宋）大帅李公（全）、彭公（义斌）来请，不赴。”^①《元史》卷202《释老传》亦称：“金、宋之季，俱遣使来召，不赴。”^②王恽《秋涧集》卷56《大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭并序》又说：“先是金宋交聘，公坚卧不起。”^③在这样一种背景下，所以成吉思汗尽管还在西征途中，也不得不立即采取行动。他召见和尊宠丘处机的目的，他自己也说得非常清楚，就是要丘处机及其门徒“恒为朕诵经祝寿”^④，即站在支持蒙这一方面。第二，丘处机对金宋交聘均犹豫观望，而成吉思汗的召书一到，便不辞“冒雪冲霜”，万里跋涉，前去应召，其根本原因，乃是由于当时在蒙、金、宋三方面力量的角逐当中，其优势是在蒙方面，丘处机为了全真道本身的发展，不得不依靠蒙古政权的支持，所以惟有立即前去应召，方为上策。这是每当改朝换代之际，道士们所常常采取的一种策略，其事例已屡见不鲜^⑤，丘处机当然也不例外。大概当时有部分人对丘处机这种决策还不太理解，故丘处机对此曾作过明白的解释。《辍耕录》十《陈情表》记载他的解释说：“丘处机近奉宣旨，远召不才，海上居民，心皆恍惚。处机自念谋生太拙，学道无成，辛苦万端，老而不死，名虽播于诸国，道不加于众人，内顾自伤，哀情谁恻？前者南京及宋国屡召不从，今者龙庭

① 《道藏》第34册第481页，括号内注，系引者所加。

② 《元史》中华书局标点本第15册第4524页。

③ 陈垣：《道家金石略》第689页。

④ 《道藏》第34册第496页。

⑤ 参见拙著《中国道教思想史纲》第2卷第5章第1节。

一呼即至，何也？伏闻皇帝天赐勇智，今古绝伦，道协威灵，华夷率服。是故便欲投山窜海，不忍相违，且当冒雪冲霜，图其一见。”可见丘处机是预见到金、宋的大势已去，蒙古必将取而代之，为华夏之主，所以才断然前去投靠成吉思汗的。丘处机在见到成吉思汗之后，便积极为成吉思汗征服山东、河北，进而一统天下献计献策。据耶律楚材《玄风庆会录》载，丘处机曾向成吉思汗建议说：“山东、河北，天下美地，多出良禾美蔬，鱼盐丝蚕，以给四方之用，自古得之者为大国，所以历代有国家者唯争此地耳。今已为民有兵火相继流散未集，宜差知彼中子细事务者能干官，规措勾当，与免三年税赋，使军国足丝帛之用，黔黎获苏息之安，一举而两得之，兹亦安民祈福之一端耳，自天佑之，吉无不利也。”^① 丘处机所献的这种政策，带有战略意义，不仅对于巩固和发展蒙古势力、使之统一全国有利，也表明了丘处机对于蒙古政权的赤胆忠心，所以博得了成吉思汗的欢心，成吉思汗对他十分信任。丘处机还燕以后，成吉思汗下旨将他所居之太极宫改名长春宫，并遣使劳问，告诉他说：“朕常念神仙，神仙毋忘朕也。”^② 事实表明，成吉思汗与丘处机之间，是互相支持，互相利用的。成吉思汗对待宗教的态度和政策，为以后历代蒙古统治者所遵行。道教在蒙古历代统治者的扶植下得到了很大的发展，有的学者甚至认为元代是道教发展史上的鼎盛时期。

太宗窝阔台在即位之前，即于公元 1229 年七月，在乾楼辇接见了全真道士李志常，八月正式即位之后，李志常便一直受到他的尊宠，屡被征聘。以至于“虽清和（尹志平）掌教，而朝覲

① 《道藏》第 3 册第 390 页。

② 《元史》中华书局标点本第 15 册第 4525 页。

往来必以公，故公为朝廷所知，而数数得旨，玺书所称曰‘仙孔八合识’，八合识译语，师也。”^① 戊戌（1238）正月，李志常嗣教后，太宗窝阔即赐其封号为“玄门正派嗣法演教真常真人”，可谓优宠备至。窝阔台对营建全真道祖庭也非常重视，委派专人监修督工。据陕西都元帅详议孟攀鳞所撰《十方重阳万寿宫记》载称：“杨氏妙贞以朝旨充监修之任，专令知观张志正、高志空克期以督工。甲午（1234），无欲李公承清和尹宗师之委以主观事。乙未（1235），清和自燕来秦，躬行祀礼，由是道众日集于是，……戊戌（1238），清和嗣教于李尊师（李志常），尊师以道为己任，克自负荷，其于祖庭用力非一朝夕。是岁夏五月诣阙，以本宫事条奏，得旨，……仍改凌虚为重阳宫。”在太宗窝阔台统治期间，不仅下旨对全真祖庭“大为营建”，其他地方宫观得以兴修的也不少。据京兆府学教授少华李庭所撰《玄门弘教白云真人綦公道行碑》载：“戊戌（1238）春，太宗英文皇帝诏选高道，从掌教真常李公被诏赴阙。是岁冬，（綦志远）奉旨辅洞真于公、偕无欲李公复立终南祖庭，提点陕西教事。庚子（1240）春，遂入长安，从府僚之请也，建立大玄都万寿宫，若骊山之白鹿，终南之太一，樊川之白云，凤栖原之长生，蓝田之金山，皆斥其旧而新之，其余宫观修废补弊，不可殫纪。”^② 这说明当时对宫观的营建是全面展开的，没有朝廷的支持，是难以实现的。

宪宗蒙哥“酷信巫覡卜筮之术，凡行事必谨叩之，殆无虚日。”^③ 其对道教也十分崇敬。名为“蒙哥”，本即道教“长生”

① 《道藏》第19册第746页，又陈垣：《道家金石略》第579页。

② 《道藏》第19册第766页。

③ 《元史》卷3《宪宗本纪》，中华书局标点本第1册第54页。

之意。即位之后，对全真道士李志常更加器重。据《元史》卷3《宪宗本纪》载，他一登基，便立即“以道士李真（志）常掌道教事。”^①另据王鹗《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》载，从辛亥（1251）蒙哥即位之年开始，至丙辰（1256）李志常去世之年为止，对李志常年年召见，赏赐殊多，并向他征求治国安民之术：乙卯（1255）十二月朔旦，“上谓公曰：‘朕欲天下百姓安生乐业，然与我同此心者，未见其人，何如？’公奏曰：‘自古圣君有爱民之心，则才德之士，必应诚而至。’因历举勋贤并用，可成国泰民安之效。上嘉纳之，命书诸册。自午未间入承顾问，及灯乃退。”^②可见他们交谈的时间很长，从他们所交谈的情况来看，彼此之间可谓亲密无间。不仅李志常本人受到宪宗的器重，而且李志常周围的人如綦志远、王志坦、李志柔等，均受到宪宗蒙哥的宠信。綦志远字子玄，号白云子，其受宠信的情况，据李庭《玄门弘教白云真人綦公道行碑》载：“辛亥岁（1251）夏，宪宗皇帝即位，遣使唐古出持玺书，宣谕倚付掌管关中道教。癸丑（1253），皇太弟遣使脱欢驰驿谕旨，待以师礼。”^③王志坦受宠信的情况，后当另作叙述。李志柔，字谦叔，其先洛水人。世业农桑，以门地清白见称于乡里。其父志微，素嗜玄学，曾从赵州临城县太古高弟开玄真人李君参受全真教法，志柔亦事开玄执弟子礼。后来，丘处机以其有硕德宿望，曾赐号同尘子，教以立观度人、将迎往来道众为务。丁酉（1237）冬，李志常“署师（李志柔）大名、邢洛两路教门提点暨清真大师号，俾往

① 《元史》卷3《宪宗本纪》，中华书局标点本第1册第45页。

② 《道藏》第19册第746页。

③ 《道藏》第19册第766页。

来秦魏赵间以办其事，不十载，雄楼杰观，粲然一新。庚戌（1250），洺州牧石德玉慕师名节，诣阙保奏，赐黄金冠服，加号同尘洪妙真人。甲寅（1254）春，诏燕京大长春宫修普天大醮，师预高道之选。”^① 上述三人，有的曾跟随丘处机北上见过元太祖，有的则辅助李志常多年，宪宗蒙哥皆宠信之。

如上所述，从成吉思汗以来，全真道一直受到蒙古统治者的重视，因而到宪宗蒙哥时，便已有较大的发展。孟樊鳞在《十方重阳万寿宫记》中对此曾慨叹地说：“呜呼！历观前代列辟重道尊教，未有如今日之报，教徒蕃衍，道门广增，未有如斯之盛。兴作之日，四方奔走，而愿赴役者从之如云。”由此可见，在蒙古统一全国之前，全真道的势力已相当强大了。

除全真道而外，真大道的酆希诚，亦曾受到宪宗蒙哥的宠遇，故这个道派在宪宗蒙哥时亦有很大的发展。

世祖忽必烈当政，灭了南宋，统一了南北，不仅北方新道派继续受到崇奉，南方的新旧道派亦被扶植。这里首先介绍其对北方新道派的继续崇奉情况。首先，世祖忽必烈于至元六年（1269）下诏，对全真道的祖师进行了全面的加封。据《甘水仙源录》卷1的记载，其诏书说：“大道开明，可致无为之化；至真在宥，迄成不宰之功。朕以祖宗，获承基构，若稽昭代，雅慕玄风。自东华垂教之余，至重阳开化之始，真真不昧，代代相承，有感遂通，无远弗届。虽前代累承于褒赠，在朕心犹嫌于追崇，乃命儒臣，进加徽号。惟东华已称‘帝君’，但增‘紫府少阳’之字；其正阳、纯阳、海蟾、重阳，宜锡‘真君’之名；丹阳以下七真，俱号‘真人’，载在方册，传之万世。噫！汉世之

^① 《道藏》第19册第781页。

张道陵，唐朝之叶法善，俱锡‘天师’之号，永为道纪之荣，当代不闻异辞，后来立为定制。朕之所慕，或庶几焉。”^①从这个诏书来看，东华仍称“帝君”，钟离权、吕纯阳、刘海蟾、王重阳则封“真君”，各有区别。可知此时仅有“七真”之名，尚无“五祖”之称。但却可开后来“五祖”、“七真”之说的张本。

其次，对全真道的其他一些道徒，也不断地赐赠封号，给以优宠。举例如下：

(1) 据弋穀《清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序》载：中统二年（1261），对全真道嗣教六祖尹志平“诏赠清和妙道广化真人”^②。

(2) 据姬志真《无为抱道素德真人夏公道行碑记》载：在清贫道人夏志诚于乙卯（1255）去世之后，“辛酉（1261），王庭嘉其德”，遣使持旨追赠“无为抱道素德真人”^③。

(3) 据王鹗《栖云真人王尊师道行碑》载：对王志谨，中统二年（1261），因“中书丞相奏：全真老宗师王栖云，操行纯正，海内钦崇，宜降玺书，以彰宠数。制可，特赐号‘惠慈利物至德真人’。命下之日，四方万里闻之，莫不感悦”^④。

(4) 据王鹗《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》载：忽必烈即位时，李志常已去世数年，忽必烈仍于“中统辛酉（1261）秋八月，诏赠真常‘上德宣教真人’号”^⑤。

(5) 据王磐《玄门掌教宗师诚明真人道行碑铭》载：中统三

① 《道藏》第19册第722页。

② 《道藏》第19册第743页。

③ 《道藏》第19册第764页。

④ 《道藏》第19册第755页。

⑤ 《道藏》第19册第747页。

年(1262),忽必烈又为全真道掌教张志敬赐号,其“制书”说:“玄门掌教真人张志敬,自童子身著道士服,志行修洁,问学淹该,甫逾不惑之年,纯作难能之事,增光前辈,垂法后人,可特赐号光先体道诚明真人。”^①至元二年(1265),忽必烈又下“圣旨”,命张志敬就长春宫建金箓大醮三千六百分位。据说行事之日,有群鹤翔舞,下掠坛埤,去而复来者累日。忽必烈以为这是祥瑞之象,特为嘉奖,赐张志敬金冠云罗法服一袭,仍命翰林词臣作《瑞应记》,刻之碑石。

(6) 据高鸣《崇真光教淳和真人道行之碑》载:至元七年(1270),全真掌教张志敬逝世之后,忽必烈诏王志坦袭位,并赐“崇真光教淳和真人”之号。^②

(7) 据陈楚望《清虚大师把君道行录》载:把德伸,字仲直,世居唐邑。幼而好学,事亲以孝闻。学广闻多,而以老氏虚心体道之要为人道之门户。曾受道于无尘子卫君,无尘甚器重之。晚寓青社,养素于太虚宫,与同门高士王君于府城东南隅构建一观,以居云游之众,全真掌教李志常名其观曰“通玄”,仍付以金栏紫衣,号曰“清虚大宗师诚明真人”,特授益都路道录。至元十二年(1275),忽必烈“遣使征召,留长春宫,每事屡有咨访,特旨迁授提举诸路道教,以彰有德。”^③

(8) 据姚燧《洞观普济圆明真人高君道行碑》载:高氏讳道宽,字裕之,应之怀仁人,幼业读书,能通大义,长为吏长安,丁内外艰,始弃室为黄冠。其从受学三人,始则安蓬莱濔其源,

① 《道藏》第19册第758页。

② 《道藏》第19册第777页。

③ 《道藏》第19册第781页。

继则李冲虚大其流，终则于洞真会其融而导其归，故游洞真门最久，洞真亦恃其有受而克大其传也，既告以道德之微言，又授上清紫虚之箓，赐号“园明子”，署知重阳万寿宫及提点甘河遇仙宫。后任京兆道录十年。中统二年（1261），张志敬荐之朝，以为提点陕西兴元等路道教兼领重阳万寿宫事。至元八年（1271），易“子”为“尊师”，并加“知常抱德”于“园明”之上。至元十三年（1276），“天后皇子安西王各锡黄金云罗冠服一，被教令又益以西蜀道教，犹仍‘圆明’，第易‘知常抱德’为‘洞观普济’、‘尊师’为‘真人’。”^①

（9）据姚燧《牧庵集》卷30《太华真隐褚君传》载：“云台真隐褚君，幼业儒，长而遭时艰，求所以托焉而逃者，寄迹老子法中，受学刘真常，……后由真常主华阴之云台宫，始从之西。……君名志通，字伯达，名闻天聪，俾祷水旱有应，不为困，赐号佑德真人，提点岳祠灏灵宫。……年八十，德益深，闻益彰，圣皇思见益急。当岁己卯至元十六年（1279），诏中使起之，北面受命，稽首曰：‘草莽之臣，……言不足以资廊庙择，力不足以疆御侮，今老矣，先狗马填沟壑，晨夕虽蒙冒龙光，力疾以行，终不达，恐伤陛下仁及草木之化，是以冒死请中使竟虚车而返。’”^②

（10）据程文海《雪楼集》卷18《徐真人道行碑》载：“师讳志根，梁之扶沟人。父某，仕金至昭武将军。师沉质魁伟，弱冠为道士，学于王真人志谨。……至元某年，制授本宗掌教真

① 《道藏》第19册第786页。

② 《道藏》第19册第787—788页。

人。乙酉（1285），赐号崇玄诚德洞阳真人。”^① 大德八年（1304）六月“无疾而逝，年九十一”^②。

根据上述事实，可知忽必烈曾于中统二年（1261）和至元六年（1269）集中地对全真道士及其祖师进行了加封，除此而外，还有经常的召见封赐等等，表明他对全真道是十分尊重的。不仅全真为然，太一道士也是备受其恩宠的。兹仅就《元史》所载，将他与太一道李居寿的关系，作为例证，列举如下：

（1）据《元史》卷220《释老传》载，世祖忽必烈还“在潜邸”时，即于壬子岁（1252）命史天泽将太一道四代度师萧辅道召至和林，“赐对称旨，留居宫邸。以老，请授弟子李居寿掌其教事”^③。

（2）据《元史》卷5《世祖本纪》载：至元元年（1264）十一月“辛卯，召卫州太一五代度师李居寿赴阙”^④。

（3）同书又载，至元十一年十二月“癸亥，赐太一真人李居寿第一区，仍赐额曰太乙广福万寿宫”^⑤。同书卷202《释老传》称：“至元十一年，建太一宫于两京，命居寿居之，领祀事”^⑥。

（4）同书《释老传》又称：至元“十三年（1276），赐（李居寿）太一掌教宗师印”^⑦。

① 《长春道教源流》卷6《徐志根》，谓其“号洞阳子”，又谓其受赐封号的时间是“至元二十三年（1286）”；与程《碑》略有出入。见《藏外道书》第31册第111页。

② 陈垣：《道家金石略》第712—713页。

③ 《元史》中华书局标点本第15册第4530页。

④ 《元史》中华书局标点本第1册第100页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第1册第159页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第1册第4530页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第1册第4530页。

(5) 同书又载，至元十六年（1279）十月“辛丑，以月值元辰，命五祖真人李居寿作醮事，奏赤章，凡五昼夜。事毕，居寿请问曰：‘皇太子春秋鼎盛，宜预国政。’帝喜曰：‘寻将及之。’明日，下诏皇太子燕王参决朝政，凡中书省、枢密院、御史台及百司之事，皆先启后闻。”^①《释老传》所载亦同，并称：“其后诏太子参决朝政，庶事皆先启后闻者，盖居寿为之先也”^②。

同年十二月，“敕自明年正月朔日，建醮于长春宫，凡七日，岁以为例。命李居寿告祭新岁”^③。

(6) 同书又载：至元十八年（1281）正月“丁巳，制以六祖李全祐嗣五祖李居寿祭斗”^④。

以上说明，忽必烈不但为李居寿修建宫观，为之赐额，命他主领祠事，且对皇太子是否参预国政之类的大事，也都言听计从，其尊宠之隆，可想而知。但《元史》所载，是很不完备的，王恽所作李居寿的《行状》，叙述忽必烈对李居寿“眷顾光宠”的始末更详，当于后面论及之。

忽必烈对真大道也很关怀和扶植。在他即位之时，正值六祖孙德福开始掌教。忽必烈对孙德福异常器重。以后对七祖李德和、八祖岳德文等均十分眷顾。真大道在忽必烈的支持下，这时也有很大的发展。由于金、元之际其内部发生派系纷争，以及在岳德文之后其掌教人也一度产生混乱等情况，故将留在后面另作叙述。

忽必烈除对北方新道派继续崇奉以外，他为了能够顺利地统

① 《元史》中华书局标点本第1册第217页。

② 《元史》中华书局标点本第1册第4530页。

③ 《元史》中华书局标点本第1册第218页。

④ 《元史》中华书局标点本第1册第229页。

一江南，对于争取江南儒、释、道的工作十分重视。在南宋恭帝赵昰投降之前，便积极开展了这种争取工作。据《元史》卷8《世祖本纪》载，至元十二年（1275）七月“癸未，诏遣使江南，搜访儒、医、僧、道、阴阳人等。”^①在赵昰降元以后，对江南道教的争取工作，更是非常认真，各个新旧道派的道士，都受到了尊宠。对于净明道，据柳贯《待制集》卷14《玉隆万寿宫兴修记》载：“至元丙子（1276），宋社既屋，有司上江南名山仙迹之宜祠者于礼部，玉隆与居其一。故凡主是宫，率被受玺书如令。”^②说明净明道士这时受到了很高的礼遇。对于武当道，忽必烈也于至元二十二年（1285）亲自召见了该派道士叶云莱，并于次年委任他为都提点，主持武当道教。^③

忽必烈对符箓派的三大宗，即龙虎正一、阁皂灵宝、茅山上清，也十分礼敬。《元史》卷11《世祖本纪》载：至元十七年（1280）七月“己巳，遣中使咬难历江南名山访求高士，且命持香币诣信州龙虎山、临江阁皂山、建康三茅山，皆设醮。”^④同书卷14又载，至元二十四年（1287）“二月壬辰朔，遣使持香币诣龙虎、阁皂、三茅设醮”^⑤。对茅山宗，则于至元十七年（1280）十二月，“以三茅山上清四十二代宗师许道杞祈祷有验，命别主道教”^⑥。至元十八年（1281）三月，“诏三茅山三十八代宗师将宗瑛赴阙”^⑦。该诏书称：“闻汝年高德邵，法箓精严，思

① 《元史》中华书局标点本第1册第169页。

② 陈垣：《道家金石略》第931页。

③ 参《道藏》第19册第667页。

④ 《元史》中华书局标点本第1册第225页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第295页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第1册第229页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第1册第230页。

接道论。今遣使驰驿召赴阙廷，仍敕有司如法津遣便安就道，毋致艰虞，故兹诏示，想宜知悉。”^① 表明他对茅山宗师的关怀。

龙虎宗，是江南很有势力的一个道派。故龙虎宗的道士更是受到忽必烈的百般宠遇。据《元史》卷220《释老传》载，忽必烈在即位之前的己未岁（1259），即曾令人往访三十五代天师张可大，可大报以“后二十年天下当混一”。后来，忽必烈在南宋尚未灭亡之前，即亲自召见三十六代天师张宗演，和他一见如故，叙谈家常，异常亲密，并立即命他主领江南道教，其弟子张留孙，也受到特殊的尊宠。现仅据《元史·世祖本纪》所载，列举如下：

（1）至元十二年（1275）四月庚午，“遣兵部郎中王世英、刑部郎中萧郁，持诏召嗣四十代天师张宗演赴阙”^②。

（2）至元十三年（1276）四月“壬午，召嗣汉天师张宗演赴阙”^③。

（3）至元十四年（1277）正月丙申，“赐嗣汉天师张宗演演道灵应冲和真人，领江南诸路道教”^④。己未，又“命嗣汉天师张宗演修周天醮于长春宫，宗演还江南，以其弟子张留孙留京师。”^⑤

（4）至元十五年（1278）五月“辛亥，制授张留孙江南诸路

① 《道藏》第5册第573页。

② 《元史》中华书局标点本第1册第166页。按张宗演应为三十六代天师，不是四十代天师，当为《元史》之误。

③ 《元史》中华书局标点本第1册第182页。

④ 《元史》中华书局标点本第1册第187页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第1册第188页。

道教都提点”^①。七月辛亥，“建汉祖天师正一祠于京城。”^② 十月“乙丑，正一祠成，诏张留孙居之”^③。

(5) 至元十六年（1279）二月“壬辰，诏谕宗师张留孙悉主淮东、淮西、荆襄等处道教”^④。五月丙子，“命宗师张留孙即行宫作醮事，奏赤章于天，凡五昼夜”^⑤。

(6) 至元十七年（1280）冬十月“甲申，诏龙虎山天师张宗演赴阙”^⑥。

(7) 至元十八年（1281）三月“甲辰，命天师张宗演即宫中奏赤章于天七昼夜”^⑦。七月辛酉，“命天师张宗演等即寿宁宫奏赤章于天凡五昼夜”^⑧。

(8) 至元二十四年（1287）二月壬辰朔，“召天师张宗演赴阙”^⑨。

(9) 至元二十五年（1288）十二月，“命天师张宗演设醮三日”^⑩。

(10) 至元二十八年（1291）正月壬寅，“命玄教宗师张留孙置醮祠星三日”^⑪。

(11) 至元二十九年（1292）正月癸卯，“以〔嗣〕汉天师张

① 《元史》中华书局标点本第1册第201页。

② 《元史》中华书局标点本第1册第203页。

③ 《元史》中华书局标点本第1册第205页。

④ 《元史》中华书局标点本第1册第209页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第1册第212页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第1册第227页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第1册第230页。

⑧ 《元史》中华书局标点本第1册第232页。

⑨ 《元史》中华书局标点本第2册第295页。

⑩ 《元史》中华书局标点本第1册第318页。

⑪ 《元史》中华书局标点本第1册第343页。

宗演男与棣嗣其教”^①。“壬戌，召嗣汉天师张与棣赴阙。”^②

根据以上这些记载，可以看出忽必烈还在即位之前，即与天师道拉上关系。即位之后，特别是在准备平定江南的时候起，一直与天师道保持非常密切的关系。天师道在他的支持下也获得了重大的发展，其势力已从南方扩展到了北方。

忽必烈不仅对南北新旧道派的重要首领十分尊重，对其他不甚知名的道教人物，也给予礼遇。《元史》卷4《世祖本纪》载：中统二年（1261）秋七月“己丑，命炼师王道妇于真定筑道观，赐名玉华”^③。王恽《中堂事纪》称：“王道妇”又称“王老姑”，“有古烈妇之风”^④。至元二十八年（1291）十二月辛卯，“遣真人张志仙持香诣东北海岳、济渎致祷”^⑤。

世宗忽必烈在位期间，与道教有关的各种醮事活动，也是十分频繁的。仅《元史·世祖本纪》的这类记载便不少，文繁不录。

世祖忽必烈对宫观的兴建和修葺也十分重视。除上面所说他曾为王道妇造玉华观，为李居寿造太一广福万寿宫，为张留孙造正一祠等之外，据《元史》卷10《世祖本纪》的记载，至元七年（1270）二月“筑昭应宫于高粱河。”^⑥《玄天上帝启圣灵异录》引元吏部尚书徐世隆于至元七年九月所撰《元创建昭应宫碑》记载兴建的经过说：“国家肇基朔方，以神武定天下，列圣相承，……主上诞膺天命，嗣守大统，稽考典章，用润色鸿业，

① 《元史》中华书局标点本第1册第358页。

② 《元史》中华书局标点本第1册第358页。

③ 《元史》中华书局标点本第1册第72页。

④ 《元史》中华书局标点本第1册第78页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第354页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第1册第128页。

建宗庙，修礼乐，立官制，文物焕然为之一新，惟是宫殿未备，群臣请定都于燕，上可其奏，乃以至元三年（1266）新都于故城之北。越六年十二月庚寅城之西，高粱河之南，金水中有蛇出焉，长尺余，首耀金彩，背负青章，见者异之。……明日复有神龟，玄文绿质，游泳岸曲，……皇后使访问博物大臣，以玄武神见为对，遂出内帑物，俾即其所见之地构祠焉。……皇帝若曰：神圣能阴庇吾民，可不吉蠲祀享，以答灵贶乎？乃诏大其栋宇而为之宫，既成，赐名曰昭应。”^① 对于昭应宫的建筑规模，元翰林学士知制诰兼修国史王磐在其于至元七年九月所撰《元创建昭应宫碑》中有这样的描述：“重门宏敞，闼殿深严，翬飞璇题，金彩溢日，遂为京畿伟观。”^②

在忽必烈当政期间，除在京畿建造灿烂辉煌的宫观之外，还在其他地方也兴建了不少的宫观。据《元史》卷13《世祖本纪》载：至元二十二年（1285）十月“甲辰，修南岳庙。”^③ 另据《洞霄图志》记载，至元（1264—1294）间，仅吴山一带兴建的宫观就有璇玑殿、佑圣殿、祠山张帝祠、龙王仙官祠、元清宫、冲天观、云阳观、冲真观、元洞观、明星宫、凝真道院、若虚道院、通明道院、益清道院等等。

综上表明，忽必烈把成吉思汗所奠定的崇道政策作了全面的发展。《元史》作者评价忽必烈：“度量弘广，知人善任使，信用儒术，用能以夏变夷，立经陈纪，所以为一代之制者，规模宏远矣。”^④ 从宗教政策方面来看，也可说是立了“一代之制”。堪称

① 《道藏》第19册第641—642页。

② 《道藏》第19册第642页。

③ 《元史》中华书局标点本第2册第280页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第377页。

“规模宏远。”

忽必烈逝世之后，其孙铁穆耳继位，是为成宗。成宗“承天下混一之后”而“善于守成”，即位之日（至元三十一年四月甲午），即下诏宣称：“尚念先朝庶政，悉有成规，惟慎奉行，罔敢失坠。……布告远迩，咸使闻知。”^① 表示他要恪守先朝的一切成规，当然也包括宗教政策在内。由于这时南方才统一不久，故他对江南天师道特别重视。刚一即位，即于元贞元年（1295）下制加封天师张道陵说：“我国家以至仁上德，崇奖不忘祖天师之遗烈灵风，纪录具在。若稽古典，特异加名‘三天扶教辅元大法师正一静应显佑真君’，炼气成真，除邪辅正，羽仪凡世，历年千二百余，印剑单传，距今三十七代，嗣孙与棣，克承正法，宗师留孙，增润先猷。道虽本于无为，德莫厚于追远。因时而显，记昔所闻。夫授经于汉永寿之初，当乙未之正月；加谥于今贞元之岁，又甲子之同符，^② 似有数存，尚祈世济，可加封‘正一冲玄神化静应显佑真君’。”^③ 成宗之“制”，不仅是为“祖天师”颂德，也是他尔后与道士交往和进一步发展道教的前奏。据《元史》卷18《成宗本纪》载：元贞元年（1295）正月，“诏道家复行《金箓》、《科范》。”^④ 二月，“以醮延春阁，赐天师张与棣、宗师张留孙、真人张志仙等十三人玉圭各一。”^⑤ 不仅表明他对天师道的关心，也表明他对道教斋醮科仪的重视。《元史》卷19《成宗本纪》又说：元贞二年（1296）正月“甲午，授嗣汉三十

① 《元史》中华书局标点本第2册第382页。

② 按贞元元年为“乙未”，故有是语。

③ 《汉天师世家》卷2，《道藏》第34册第822页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第390页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第391页。

八代天师张与材太素凝神广道真人，管领江南诸路道教。”^①《元史》卷220《释老传》载：大德五年（1301），成宗铁穆耳召见三十八代天师张与材于上都幄殿。八年（1304），授张与材正一教主，主领三山符箓。^②

成宗铁穆耳不仅尊宠张天师，而且对其徒张留孙也十分尊宠。《元史》卷220《释老传》载：“大德（1297—1307）中，加号玄教大宗师，同知集贤院道教事，且追封其三代皆魏国公，官阶品俱第一。”^③张留孙的弟子吴全节，也于大德十一年（1307）被授予玄教嗣师，锡银印，视二品。^④

成宗铁穆耳在给张天师及其门徒加封的同时，又给江南道教所崇奉的其他神仙人物加封。据《元史》卷21《成宗本纪》载：大德七年（1303）十二月，“加封真武为元圣仁威玄天上帝。”^⑤《净明忠孝全书》卷1《净明道师旌阳许真君传》称，成宗铁穆耳还加封许逊为“至道玄应神功妙济真君”^⑥。除此之外，成宗还对与道教有一定关系的民俗神，也给予加封。《元史》卷20《成宗本纪》载：大德三年（1299）二月“壬申，加解州盐池神惠康王曰广济，资宝王曰永泽；泉州海神曰护国庇民明著天妃；浙西盐官州海神曰灵感弘祐公；吴大夫伍员曰忠孝威惠显圣王”^⑦。

成宗铁穆耳对道士的生活，给予了无微不至的关怀，不仅赐

① 《元史》中华书局标点本第2册第402页。

② 《元史》中华书局标点本第15册第4526页。

③ 《元史》中华书局标点本第15册第4528页。

④ 《元史》中华书局标点本第15册第4528页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第456页。

⑥ 《道藏》第24册第626页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第2册第426页。

赠宫观寺庙以田地和钱币，而且免征其赋税，遇有特殊困难时，还给以赈恤。《元史》卷20《成宗本纪》说：大德五年（1301）二月“戊戌，赐昭应宫、兴教寺地各百顷，兴教仍赐钞万五千锭；上都乾元寺地九十顷，钞皆如兴教之数；万安寺地六百顷，钞万锭；南寺地百二十顷，钞如万安之数”^①。同书卷21又说：大德八年（1304）五月“庚辰，以去岁平阳、太原地震，宫观摧圯者千四百余区，道士死伤者千余人，命赈恤之”^②。九年（1305）二月“甲午，免天下道士赋税”^③。

成宗还常给道士颁赐“玺书”、“圣旨”，以帮助他们维护和修建道教宫观并开展宗教活动。杨维桢《东维子集》卷23《杭州龙翔宫重建碑》即称：“我朝崇重玄教，玺书护持。今公执以奉修祀典。不幸胡僧珪陵轹教门，改宫为寺，公力于匡复……大德丁酉（1297），创造殿宇门庑仓库以次而举。田有三庄，在仁和、平江、湖州。大德己亥（1299），公被旨授白麻命给提点所印章。公为一庵（指南宋理宗淳祐六年任该宫住持的道士胡元静）犹子，仙风道貌拔尘俗。又以役丁甲之法，呼雨退潮，致宰官之敬。故其成功速而有以光前往、裕后来也。”^④这是道教宫观被佛徒占领之后，又在成宗铁穆耳“玺书护持”下得以复兴的典型例证。又据《大涤洞天记》卷下《元清宫记》载，该宫在至元间被火焚毁。后来有关道士也在成宗“圣旨大护持下”，又于故址得以重建。“经始于甲午岁（1294），落成于大德己亥（1299）。栋宇藻丽，像设森严。有山可薪，园可蔬，附郭之田可

① 《元史》中华书局标点本第2册第434页。

② 《元史》中华书局标点本第2册第459页。

③ 《元史》中华书局标点本第2册第462页。

④ 陈垣：《道家金石略》第948页。

饘粥，香火之费仰由田租之人。今天师真人拜祖庭道由宫间，顾瞻轮奂，喜溢眉宇，大书今额，以镇此山。”^① 重建后的宫观不仅“栋宇藻丽，像设森严”，且对道士们的生活安排，也照顾得十分周到。又据戴表元《剡源集》卷6《杭州佑圣观记》说：“佑圣观在杭州城东隅，宋淳熙三年丙申岁（1176）所创也。”至元十七年（1280）被毁，“元贞元年（1295），今灵妙贞常崇教法师王君衍寿被玺书之宠，来领观事”。乃“完缺饰废”，进行修复。凡“修廊崇殿，丛房复宇，罔弗周举”。修复之后，“丹青络连，簪裳游栖，熏修有憩，朝展有次，岁时朔望，群瞻辈趋，琅璈之音，檀沉之氛，风行雨渟，灵旂神槩，阴翳闪烁，嵬嵬乎信藩都之胜观，仙真之珍宅也”^②。遂成为道教的宗教活动胜地。又据仰藿所编《武林元妙观志》卷1载称：元妙观在吴山之南麓，原名紫极宫，屡毁于火。“元成宗元贞元年（1295）九月，诏改为元妙观，敕重修。”^③ 另据黄潜《黄金华集》卷14《庆元玄妙观玉皇阁记》又载：“庆元玄妙观，在唐为紫极宫，以奉玄元，在宋为天庆观，以奉圣祖。国朝至元十九年（1282），毁于灾。元贞某年，有诏撤圣祖之祠，黜天庆之号，而改异今额。穹门邃庑，奥殿广堂，悉复其旧。”^④ 同书卷40《玄和明素葆真法师陈君碣》又称：道士陈彦俭于贵溪之英林创置祠宇，“成宗皇帝赐号曰万寿德元之观”^⑤。表明这些宫观的修复和兴建，都受到了成宗铁穆耳的支持，为道教宗教活动的开展，创造了有利条

① 《道藏》第18册第162页。

② 陈垣：《道家金石略》第878—879页。

③ 《藏外道书》第20册第304页。

④ 《藏外道书》第20册第1208页。

⑤ 《藏外道书》第20册第958页。

件。

成宗铁穆耳也和忽必烈一样，常在宫中设醮，参加作法者除张天师外，尚有其他一些道士。上面已介绍元贞元年（1295）的醮事活动，另据《武林元妙观志》卷2《王磐隐先生》载：“王福缘，字子繇，号磐隐，钱塘人。……大德辛丑（1301），偕天师至燕行内醮，留岁余，辞归。”^①同书卷2《马霞外先生》又说：“马臻字志道，号虚中，钱塘人。……大德辛丑（1301），从天师张与材至燕京行内醮，将授之道秩，非其所好也，辞而归。”^②其他的醮祀活动，兹不一一具录。

成宗铁穆耳的崇道，是为巩固其统治地位服务的，故对与此相背的事，都予以严格的限制和禁止。例如《元史》卷18《成宗本纪》载：元贞元年（1295）七月“壬寅，诏易江南诸路天庆观为玄妙观，毁所奉宋太祖神主”^③。这种措施的意图非常明显，就是为了肃清赵宋王朝在民间的影响。再者，他还规定了对于教徒中有作奸犯科之事者，必须按章论处，不予假贷。同书卷十九《成宗本纪》又载：大德元年（1297）六月丙辰，“诏僧道犯奸盗重罪者，听有司鞫问。”^④同年十一月壬戌，又下令“禁权豪、僧、道及各位下擅据矿炭山场。”^⑤同书又载：元贞二年（1296）二月“丙辰，诏江南道士贸易、田者，输田、商税。”^⑥不允许损害朝廷的经济利益。同书卷20《成宗本纪》又载：大德五年

① 《藏外道书》第20册第317页。

② 《藏外道书》第20册第317页。

③ 《元史》中华书局标点本第2册第396页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第412页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第414页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第2册第402页。

(1301) 七月“癸丑，诏禁畏吾儿僧、阴阳、巫覡、道人、咒师，自今有大祠祷必请而行，违者罪之。”^①甚至还准备对僧道进行淘汰和整顿。同书又称，大德元年（1297）十二月戊戌，中书省臣同河南平章孛罗欢等言：“富户规避差税冒为僧道，且僧道作商贾有妻子与编氓无异，请汰为民。宋时为僧道者，必先输钱县官，始给度牒，今不定制，侥幸必多。”成宗铁穆耳表态说：“汰僧道之制，卿等议拟以闻。军政与枢密院议之。”^②所有这些限制或禁令，其宗旨都是从维护其统治利益出发的。

上述事实表明，成宗铁穆耳对道教既有利用扶植的一面，也有限制的一面，可见他既是奉行了先朝的成规，但也并不完全墨守旧制，从而使先朝的崇道政策更为完备。

武宗海山“当富有之大业”，虽“慨然欲创治立法而有为”，但他在位仅四年，为时甚暂，其对儒道释的政策总体上是继续坚持成宗铁穆耳的成规，但其崇儒则更为明显。即位之日，即于大德十一年（1307）五月宣诏：“勉励学校，蠲儒户差役。”^③七月“辛巳，加封至圣文宣王为大成至圣文宣王。”^④八月辛亥，中书左丞孛罗铁木儿以蒙文译《孝经》进，武宗下诏说：“此乃孔子之微言，自王公达于庶民，皆当由是而行。其命中书省刻版模印，诸王而下皆赐之。”^⑤至大二年（1309）正月“丙午，定制大成至圣文宣王春秋二丁释奠用太牢”^⑥。这些事实，均表明武

① 《元史》中华书局标点本第2册第436页。

② 《元史》中华书局标点本第2册第415页。

③ 《元史》中华书局标点本第2册第479页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第484页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第486页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第2册第510页。

宗海山对儒家特别重视。但他对于道教也很尊崇。如对三十八代天师张与材，“武宗即位，来觐，特授金紫光禄大夫，封留国公，锡金印”^①。对于张留孙，也于即位之后，立即“召见，赐坐，升大真人，知集贤院，位大学士上。寻又加特进。进讲《老子》推明谦让之道”^②。对其弟子吴全节，也于“至大元年（1308），赐七宝金冠、织金文之服。三年（1310），赠其祖昭文馆大学士，封其父司徒、饶国公，母饶国太夫人，名其所居之乡曰荣禄，里曰具庆”^③。

元代统治者一贯崇佛，武宗海山也不例外，他对兴建佛寺似乎特别感兴趣，给予了很大的支持。仅据《元史·武宗本纪》所载，大德十一年（1307）八月“丙午，建佛阁于五台寺”^④。九月丙戌，“皇太子建佛寺，请买民地益之，给钞万七百锭有奇”^⑤。十一月癸亥，“建佛寺于五台山”^⑥。至大元年（1308）二月甲辰，“发军千五百人修五台山佛寺”。己未，“以皇太子建佛寺，立营缮署，秩五品。”^⑦十一月“癸未，皇太后造寺五台山，摘军六千五百人供其役”^⑧。至大二年（1309）九月癸未，“以大都城南建佛寺，立行工部，领行工部事三人，行工部尚书二人，仍令尚书右丞相脱虎脱兼领之”^⑨。至大三年（1310）正月戊子，

① 《元史》中华书局标点本第15册第4527页。

② 《元史》中华书局标点本第15册第4528页，并参《元史》第2册第488页。

③ 《元史》中华书局标点本第15册第4528页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第486页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第488页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第2册第489页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第2册第496页。

⑧ 《元史》中华书局标点本第2册第505页。

⑨ 《元史》中华书局标点本第2册第516页。

“营五台寺，役工匠千四百人，军三千五百人”^①。为了兴建佛寺，成立政府的专门机构，甚至派丞相兼领，拨给专款，调动大批军队来担任工役，这在历史上也是罕见的。

和成宗铁穆耳一样，武宗海山也对佛教和民间宗教活动采取过一些限制政策。例如，他于大德十一年（1307）十月乙巳，“敕方士、日者毋游诸王、驸马之门”^②。十二月“丁巳，以中书省言国用浩穰，民贫岁歉，诏宣政院并省佛事”^③。庚申，又下诏规定：“僧、道、也里可温、答失蛮，并依旧制纳税。”^④至大元年（1308）五月“丙子，以诸王及西番僧从驾上都，途中扰民，禁之。禁白莲社，毁其祠宇，以其人还隶民籍”^⑤。至大二年（1309）三月“辛卯，罢杭州白云宗摄所”^⑥。六月甲戌，皇太子言：“宣政院先奉旨，殴西蕃僧者截其手，冒人者断其舌，此法昔所未闻，有乖国典，且于僧无益。僧俗相犯，已有明宪，乞更其令。”^⑦从之。这些限制措施，主要是针对佛教的。这是由于这时有些佛教徒“怙势恣睢”，“气焰熏灼”，“为害不可胜言”。据《元史》卷220《释老传》记载，在世祖忽必烈时候，即有江南释教总统杨琏真加，曾“发掘故宋赵氏诸陵之在钱塘、绍兴者及其大臣塚墓凡一百一所；戕杀平民四人；受人献美女宝物无算；且攘夺盗取财物”甚多^⑧等等。除此而外，在武宗海

① 《元史》中华书局标点本第2册第521页。

② 《元史》中华书局标点本第2册第489页。

③ 《元史》中华书局标点本第2册第492页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第493页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第498页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第2册第510页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第2册第512页。

⑧ 《元史》中华书局标点本第15册第4521页。

山时又记载了两件事例，一是“至大元年（1308），上都开元寺西僧强市民薪，民诉诸留守李璧。璧方询问其由，僧已率其党持白梃突出公府，隔岸引璧发，摔诸地，捶扑交下，拽之以归，闭诸空室，久乃得脱，奔诉于朝，遇赦以免”^①。二是至大“二年（1309），复有僧龚柯等十八人，与诸王合儿八剌妃忽秃赤的斤争道，拉妃堕车殴之，且有犯上等语，事闻，诏释不问”^②。朝廷官员以至王妃遇到佛徒如此凌辱，“且有犯上等语”，告到武宗那里，武宗竟然不敢过问，一般老百姓遭受其凌辱而哭诉无门，就更不用说了。

仁宗爱育黎拔力八达，为武宗之弟。史称其“通达儒术，妙悟释典”。尝谓“明心见性，佛教为深，修身治国，儒道为切”。又谓“儒者可尚，以能维持三纲五常之道也”^③。他还在大德十一年（1307）六月癸巳刚立为皇太子时，曾经有人以《大学衍义》进，他命詹事王约等节而译之，并说“治天下，此一书足矣”。因命与《图象孝经》、《列女传》并刊行，赐臣下。即位之后，更加注意提倡儒学。至大四年（1311）闰七月己未，诏谕省臣说：“国子学，世祖皇帝深所注意，如平章不忽木等皆蒙古人，而教以成材。朕今亲定国子生额为三百人，仍增培堂生二十人，通一经者，以次补伴读，著为定式。”^④丁卯，完泽等进言说：“方今进用儒者，而老成日以凋谢，四方儒士成才者，请擢任国学、翰林、秘书、太常或儒学提举等职，俾学者有所激动。”他

① 《元史》中华书局标点本第15册第4521—4522页。

② 《元史》中华书局标点本第15册第4522页。

③ 《元史》中华书局标点本第2册第594页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第545页。

答复说：“卿言是也。自今勿限资级，果才而贤，虽白身亦用之。”^① 皇庆二年（1313）六月甲申，“以宋儒周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍、司马光、朱熹、张栻、吕祖谦及故中书左丞许衡从祀孔子庙庭”^②。延佑元年（1314）十二月己亥，“敕中书省定议孔子五十三代孙当袭封衍圣公者以名闻”^③。延祐四年（1317）四月乙丑，翰林学士承旨忽都鲁都儿迷失、刘赓等译《大学衍义》以进，仁宗观览之后说：“《大学衍义》议论甚嘉，其令翰林学士阿怜铁木儿译以国语。”^④ 五年（1318）九月“己卯，以江浙省所印《大学衍义》五十部赐朝臣”^⑤。六年（1319）十二月壬戌，“封宋儒周敦颐为道国公”^⑥。以上均为仁宗的崇儒事实。

延祐六年（1319）正月己卯，仁宗曾对他的侍臣说：“卿等以朕居帝位为安邪？朕惟太祖创业艰难，世祖混一疆宇，兢业守成，恒惧不能当天心，绳祖武，使万方百姓乐得其所，朕念虑在兹，卿等固不知也。”^⑦ 可见仁宗日夜劳心焦思的事，在于守成其祖业，维护其统治地位，他之所以崇儒，也正是因为儒家所提倡的“三纲五常”，对于维护他的统治有利。他对《大学衍义》之所以特别感兴趣，也是因为《大学》所讲的修身齐家治国平天下的道理，对他的守成祖业很有用处。

佛道二教，也是维护封建统治的工具之一，故仁宗对道教继

① 《元史》中华书局标点本第2册第545—546页。

② 《元史》中华书局标点本第2册第557页。

③ 《元史》中华书局标点本第2册第567页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第578页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第586页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第2册第592页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第2册第587—588页。

续表示尊崇。即位之后，即特赐三十八代天师张与材以“宝冠、组织文金之服。”^① 延祐三年（1316）张与材去世之后，其子张嗣成嗣，是为三十九代天师。同年十二月“壬午，授嗣汉三十九代天师张嗣成大玄辅化体仁应道大真人，主领三山符箓，掌江南道教事”^②。对玄教大宗师张留孙，也特为加封赐号。《元史》卷220《释老传》载称，在武宗当政时，张留孙曾“进讲老子推明谦让之道。及仁宗即位，犹恒诵其言，且谕近臣曰：‘累朝旧德，仅余张上卿尔。’进开府仪同三司，加号辅成赞化保运玄教大宗师，刻玉为玄教大宗师印以赐。”^③ 同书卷25《仁宗本纪》亦称：延祐二年（1315）四月乙巳，“加授特进上卿、玄教大宗师张留孙开府仪同三司”^④。

仁宗对佛教也继续给予支持。至大四年（1311）闰七月“辛亥，以西僧藏不班八为国师，赐玉印”^⑤。十月“辛未，赐大普庆寺金千两，银五千两，钞万锭，西锦、彩段、纱、罗、布帛万端，田八万亩，邸舍四百间”^⑥。皇庆元年（1312）二月壬申，“遣使赐西僧金五千两、银二万五千两、币帛三万九千九百匹”^⑦。三月戊申，“赐汴梁路上方寺地百顷”。四月“辛未，给钞万锭修香山永安寺”^⑧。皇庆二年（1313）三月壬子，“赐西僧

① 《元史》中华书局标点本第15册第4527页。

② 《元史》中华书局标点本第2册第575页。

③ 《元史》中华书局标点本第15册第4528页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第569页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第545页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第2册第547页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第2册第550页。

⑧ 《元史》中华书局标点本第2册第551页。

捌思吉斡节儿钞万锭”^①。延祐二年（1315）二月“庚子，诏以公哥罗古罗思监藏班藏卜为帝师，赐玉印，仍诏天下”^②。延祐三年（1316）八月“戊戌，置织佛像工匠提调所，秩七品，设官二员”^③。六年（1319）二月乙巳，“特授僧从吉祥荣禄大夫、大司空，加荣禄大夫、大司徒僧文吉祥开府仪同三司”^④。上述事实表明，仁宗对佛徒的宠遇，是十分优渥的。

仁宗对佛教虽然继续利用，但由于佛徒的日渐骄恣，因而对它的限制，也较过去元代诸帝更为严格了。仅据《元史》本纪的记载：至大四年（1311）二月“戊申，罢运江南所印佛经。”甲子，御史台臣言：“白云宗总摄所统江南为僧之有发者，不养父母，避役损民，乞追收所受玺书银印，勒还民籍。”从之。^⑤丁卯，“命西番僧非奉玺书驿券及无西番宣慰司文牒者，勿辄至京师，仍戒黄河津吏验问禁止。罢总统所及处僧录、僧正、都纲司，凡僧人诉讼，悉归有司”^⑥。四月丁卯，又“罢僧、道、也里可温、答失蛮、头陀、白云诸宗”^⑦。十月“丁丑，禁诸僧寺毋得冒侵民田。辛巳，罢宣政院理问僧人词讼。”^⑧皇庆元年（1312）四月壬午，又下敕说：“僧人田除宋之旧有并世祖所赐外，余悉输租如制。”^⑨十月甲子，云南行省右丞算只儿威有罪，

① 《元史》中华书局标点本第2册第555页。

② 《元史》中华书局标点本第2册第568页。

③ 《元史》中华书局标点本第2册第574页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第588页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第538页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第2册第539页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第2册第542页。

⑧ 《元史》中华书局标点本第2册第547页。

⑨ 《元史》中华书局标点本第2册第551页。

国师搠思吉斡节儿奏请释之，仁宗训斥他说：“僧人宜诵佛书，官事岂当与耶！”^① 皇庆二年（1313）二月己卯，“各寺修佛事日用羊九千四百四十，敕遵旧制，易以蔬食。”丁亥，“功德使亦怜真等以佛事奏释重囚，不允”^②。延祐元年（1314）闰三月辛酉，“罢咒僧月给俸”^③。六年（1319）七月“甲戌，皇姊大长公主祥哥剌吉作佛事，释全宁府重囚二十七人，敕按问全宁守臣阿从不法，仍追所释囚还狱”^④。十月乙卯，中书省臣言：“白云宗总摄沈明仁，强夺民田二万顷，诳诱愚俗十万人，私赂近侍，妄受名爵，已奉旨追夺，请汰其徒，还所夺民田。其诸不法事，宜令核问。”有旨：“朕知沈明仁奸毒，其严鞫之。”^⑤ 七年（1320）正月辛卯，江浙行省丞相黑驴言：“白云僧沈明仁，擅度僧四千八百余人，获钞四万余锭，既已辞伏，今遣其徒沈崇胜潜赴京师行贿求援，请逮赴江浙并治其罪。”从之。^⑥ 这是临死前对佛教徒不法行为的一次惩处。本月辛丑，仁宗即去世。以上事实表明，从他即位的时候开始，直至临死前为止，对佛教徒的特权和不法行为，不断地进行了各种限制，甚至打击，这是前所罕见的，与武宗对此类事件的“诏释不问”态度形成了鲜明的对比。

英宗硕德八剌，在位仅三年有奇，即为其臣下所弑。在统治期间，对宗教的态度，继续贯彻其父仁宗爱育黎拔力八达的利用与限制相结合的政策。延祐七年（1320）七月戊寅，“命玄教宗

① 《元史》中华书局标点本第2册第553页。

② 《元史》中华书局标点本第2册第555页。

③ 《元史》中华书局标点本第2册第564页。

④ 《元史》中华书局标点本第2册第590页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第2册第591—592页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第2册第593页。

师张留孙修醮事于崇真宫”^①。十二月“癸丑，以天寿节，预遣使修醮于龙虎山”^②。至治元年（1321）六月“壬戌，龙虎山张嗣成来朝，授太玄辅化体仁应道大真人”^③。至治二年（1322）五月“丙申，以吴全节为玄教大宗师，特进上卿”^④。在尊宠的同时，也有一定的限制。同年十二月“戊辰，以掌教张嗣成、吴全节、兰道元各三授制命、银印，敕夺其二”^⑤。特别是对道士中有图谋不轨、敢于犯上作乱者，则采取了坚决镇压的态度。至治元年（1321）五月庚寅，“沂州民张昱坐妖言，济南道士李天祥坐教人兵艺，杖之”^⑥。七月庚子，“郃阳道士刘志先以妖术谋乱，复命章台捕之”^⑦。至治二年（1322）三月“丁亥，凤翔道士王道明妖言伏诛”^⑧。值得注意的，是这时候的“犯上作乱”者，不仅有道士，而且还有佛教徒。如至治元年（1321）七月“辛巳，盩厔县僧圆明作乱，遣枢密院判官章台督兵捕之。”^⑨十月辛丑，“妖僧圆明等伏诛”^⑩。英宗“以圆明、王道明之乱”，于至治三年（1323）三月辛亥，“禁僧、道度牒、符录（箓）”^⑪，企图进行防范。但是由于元朝统治已经到了盛极而衰，急转直下，难于收拾的局面，在英宗被弑之后，宫廷内部争权夺位的斗

① 《元史》中华书局标点本第3册第604页。

② 《元史》中华书局标点本第3册第608页。

③ 《元史》中华书局标点本第3册第612页。

④ 《元史》中华书局标点本第3册第622页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第3册第626页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第3册第612页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第3册第613页。

⑧ 《元史》中华书局标点本第3册第621页。

⑨ 《元史》中华书局标点本第3册第613页。

⑩ 《元史》中华书局标点本第3册第614页。

⑪ 《元史》中华书局标点本第3册第629页。

争愈演愈烈。以后泰定、明宗、文宗、宁宗诸帝，在位时间均甚短促，多者五年，少则数月，至顺帝时便为明代所灭。尽管他们已自顾不暇，但对于佛道的崇奉，却相沿未改。

泰定帝也孙铁木儿，于至治三年（1323）九月癸巳即位，对待道教，“能知守祖宗之法以行”。十二月“甲戌，命道士吴全节修醮事”^①。泰定元年（1324）十一月“己丑，命道士修醮事”^②。二年（1325）二月“丙戌，颁《道经》于天下名山宫观”“戊甲，命道士祭五福太一神。”^③。七月“戊午，遣使代祀龙虎、武当二山”^④。泰定三年（1326）二月“甲午，葺真定玉华宫”。三月乙巳，“遣使分祀五岳四渎、名山大川及京城寺观”^⑤。六月“丁酉，遣道士吴全节修醮事于龙虎、三茅、阁皂三山”^⑥。十月辛巳，“天寿节，遣道士祠卫辉太一万寿宫”^⑦。泰定四年（1327）五月“癸卯，以盐官州海溢，命天师张嗣成修醮禳之”^⑧。由上可知，也孙铁木儿对于道教，主要是利用其修醮事，为他徼福，以保平安。这正是他的统治地位已面临危险局面的一种反映。也孙铁木儿不仅利用道教为他修醮，还常常利用佛教为他作醮祠佛事，而且这种佛事活动愈来愈频繁，其弊甚大。泰定元年（1324）六月，张珪等人曾上奏指出其以醮祠佛事徼福，非但无益，而且有害，应当大力减罢。其议曰：“自古圣君，惟诚于治

① 《元史》中华书局标点本第3册第641页。

② 《元史》中华书局标点本第3册第651页。

③ 《元史》中华书局标点本第3册第654—655页。

④ 《元史》中华书局标点本第3册第658页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第3册第668页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第3册第670页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第3册第674页。

⑧ 《元史》中华书局标点本第3册第679页。

政，可以动天地、感鬼神，初未尝徼福于僧道，以厉民病国也。且以至元三十年（1293）言之，醮祠佛事之目，止百有二；大德七年（1303），再立功德使司，积五百有余，今年一增其目，明年即指为例，已倍四之上矣。僧徒又复营干近侍，买作佛事，指以算卦，欺昧奏请，增修布施莽斋，自称特奉、传奉，所司不敢较问，供给恐后。况佛以清静为本，不奔不欲，而僧徒贪慕货利，自违其教，一事所需，金银钞币不可数计，岁用钞数千万锭，数倍于至元间矣。凡所供物，悉为己有，布施等钞，复出其外，生民脂膏，纵其所欲，取以自利，畜养妻子，彼既行不修洁，适足褻慢天神，何以徼福！比年佛事愈繁，累朝享国不永，致灾愈速，事无应验，断可知矣。臣等议：宜罢功德使司，其在至元三十年（1293）以前及累朝忌日醮祠佛事名目，止令宣政院主领修举，余悉减罢；近侍之属，并不得巧计擅奏，妄增名目；若有特奉、传奉，从中书复奏乃行。”^①

也孙铁木儿对道士中的不轨行为，态度也是严厉的。例如，泰定三年（1326）八月甲申，“长春宫道士兰道元以罪被黜”，并下诏规定：“道士有妻者，悉给徭役。”^② 关于这类事，张珪等人于泰定元年（1324）六月所上奏章中即指出：“僧道出家，屏绝妻孥，盖欲超出世表，是以国家优视，无所徭役，且处之官寺；宜清静绝俗为心，诵经祝寿。比年僧道往往畜妻子，无异常人，如蔡道泰、班讲主之徒，伤人逞欲，坏教干刑者，何可胜数！俾奉祠典，岂不褻天渎神！臣等议：僧道之畜妻子者，宜罪以旧

① 《元史》中华书局标点本第13册第4080页。

② 《元史》中华书局标点本第3册第672页。

制，罢遣为民。”^①可见，这种不轨行为，在僧道中均有，也孙铁木儿之罢黜兰道元并下诏作出上述规定，并不是偶然的。这时民间尚有利用佛教起事者，如泰定二年（1325）六月丁酉，“息州民赵丑厮、郭菩萨，妖言弥勒佛当有天下，有司以闻，命宗正府、刑部、枢密院、御史台及河南行省官杂鞫之”^②。其他的起义者也就更多了。

也孙铁木儿在利用佛道作佛事和修醮，为他徼福的同时，又一方面于泰定二年（1325）正月乙未，“禁后妃、诸王、驸马，毋通星术之士，非司天官不得妄言祸福”^③。以防万一发生对他的统治地位有不利之事；另一方面又对民俗诸神积极祠祀，以期获得多方的福祐。例如至治三年（1323）十二月庚午，“遣使祠海神天妃”^④。泰定元年（1324）正月丙辰，“敕封解州盐池神曰灵富公”^⑤。二月癸未，“加封广德路祠山神张真君曰普济，宁国路广惠王曰福祐”^⑥。泰定二年（1325）九月癸丑，“遣使祀海神天妃”^⑦。泰定三年（1326）六月“戊戌，遣使祀解州盐池神”^⑧。七月甲辰，“遣使祀海神天妃”^⑨。泰定四年（1327）七月乙丑，“遣使祠海神天妃”^⑩。十月“甲辰，改封建德路乌龙山神曰忠显

① 《元史》中华书局标点本第13册第4082页。

② 《元史》中华书局标点本第3册第657页。

③ 《元史》中华书局标点本第13册第653页。

④ 《元史》中华书局标点本第3册第641页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第3册第643页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第3册第644页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第3册第660页。

⑧ 《元史》中华书局标点本第3册第670页。

⑨ 《元史》中华书局标点本第3册第671页。

⑩ 《元史》中华书局标点本第3册第680页。

灵泽普佑孚惠王”^①。致和元年（1328）正月“甲申，遣使祀海神天妃”^②。三月“甲申，遣户部尚书李家奴往盐官祀海神，仍集议修海岸”^③。四月“甲寅，改封蒙山神曰嘉惠昭应王，盐池神曰灵富公，洞庭庙神曰忠惠顺利灵济昭佑王，唐柳州刺史柳宗元曰文惠昭灵公”^④。从上述记载来看，在民俗诸神中，以祠海神天妃的次数最为频繁，也许当时民间的天妃信仰已甚普遍。再者唐宋八大家之一的柳宗元，也列在册封的诸神之中，反映了柳州人民对这位刺史的尊敬和崇拜。

文宗图帖睦尔即位之后，于天历二年（1329）八月癸卯，“遣道士苗道一、吴全节修醮于京师，毛颖达祭遁神于上都南屏山、大都西山”^⑤。九月“庚申，加封故领诸路道教事张留孙为上卿、大宗师、辅成赞化保运神德真君”^⑥。十月“癸卯，命道士苗道一建醮于长春宫”^⑦。十一月丙辰，明宗和世琜之“后八不沙请为明宗资冥福”，文宗图帖睦尔乃“命帝师率群僧作佛事七日于大天源延圣寺，道士建醮于玉虚、天宝、太乙、万寿四宫及武当、龙虎二山”^⑧。至顺元年（1330）二月丁亥，规定“僧、道输己粟者，加以师号”^⑨。闰七月丙戌，“铸黄金神仙符命印，赐掌全真教道士苗道一”^⑩。九月“乙未，以立冬祀五福十神、

① 《元史》中华书局标点本第3册第682页。

② 《元史》中华书局标点本第3册第684页。

③ 《元史》中华书局标点本第3册第685页。

④ 《元史》中华书局标点本第3册第686页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第3册第739页。

⑥ 《元史》中华书局标点本第3册第740页。

⑦ 《元史》中华书局标点本第3册第743页。

⑧ 《元史》中华书局标点本第3册第744页。

⑨ 《元史》中华书局标点本第3册第751页。

⑩ 《元史》中华书局标点本第3册第762页。

太一真君”^①。至顺二年（1331）正月“甲辰，敕每岁四祭五福太一星”^②。二月庚午，“创建五福太一宫于京城乾隅”^③。三月癸巳，“召亳州太清宫道士马道逸、汴梁朝天宫道士李若讷、河南嵩山道士赵亦然，各率其徒赴阙，修普天大醮”^④。至顺二年三月丙戌，还发生了一件有趣的事。即司徒香山言：“陶弘景《胡笳曲》，有‘负宸飞天历，终是甲辰君’之语，今陛下生年、纪号，实与之合，此实受命之符，乞录付史馆，颁告中外。”文宗图帖睦尔乃诏令翰林、集贤、奎章、礼部杂议之。翰林诸臣议以谓：“唐开元间，太子宾客薛让进武后鼎铭云：‘上玄降鉴，方建隆基’，为玄宗受命之符。姚崇表贺，请宣示史官，颁告中外。而宋儒司马光斥其采偶就之文以为符瑞，乃小臣之谄，而宰相实之，是侮其君也。今弘景之曲，虽于生年、纪号若偶合者，然陛下应天顺人，绍隆正统，于今四年，薄海内外，罔不归心，固无待于旁引曲说以为符命。从其所言，恐启讖纬之端，非所以定民志。”事遂寝。^⑤ 把一个道士的两句曲词作为他的“受命之符”，尽管由于大臣们的反对而放弃，也反映了文宗图帖睦尔对道教的崇奉。

至顺三年（1332）四月乙丑，“安西王阿难答之子月鲁帖木儿，坐与畏兀僧玉你达八的刺板的、国师必刺忒纳失里沙津爱护持谋不轨，命宗王、大臣杂鞠之，狱成，三人皆伏诛，仍籍其家。以必刺忒纳失里沙津爱护持妻丑丑赐通政副使伯蓝，玉鞍赐

① 《元史》中华书局标点本第3册第766页。

② 《元史》中华书局标点本第3册第775页。

③ 《元史》中华书局标点本第3册第778页。

④ 《元史》中华书局标点本第3册第780页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第3册第779页。

撒敦，余人畜、土田及七宝奁具、金珠、宝玉、钞币，并没入大承天护圣寺”^①。这一事实表明，即使佛教徒国师谋不轨，也毫不假贷，采取了坚决镇压的方针。

妥欢帖睦尔是元代的末代皇帝，在他即位的时候，各地农民起义已如暴风骤雨，他在风雨飘摇当中，仍以道教作为他的救命稻草，抓住不放。至元二年（1336）四月“甲午，遣使以香、币赐武当、龙虎二山”^②。至元三年（1337）“四月壬申，遣使降香于龙虎、三茅、阁皂诸山”^③。六月“癸未，设醮长春宫”，“戊子，加封文始尹真人为无上太初博文文始真君，徐甲为垂玄感圣慈化应御真君，庚桑子洞灵感化超蹈混然真君，文子通玄光畅升元敏诱真君，列子冲虚至德遁世游乐真君，庄子南华至极雄文弘道真君”^④。至正十二年（1352）五月“戊寅，命龙虎山张嗣德为三十九代天师，给印章”^⑤。文宗图帖睦尔曾允许以食米来换取“师号”，顺帝妥欢帖睦尔又用度牒来卖钱。元统二年（1334）他规定：“僧道人钱五十贯，给度牒，方听出家”^⑥。故元末的“师号”、“度牒”之滥，可想而知。这样一来，必然会影响道徒的素质。

总起来说，元代统治者对道教都是十分尊崇的。其所尊崇的重点则前后略有不同。在灭南宋之前，主是是对北方的全真、大道、太一等道派的大力争取和利用，尤以争取全真道最为突出，

① 《元史》中华书局标点本第3册第803页。

② 《元史》中华书局标点本第3册第834页。

③ 《元史》中华书局标点本第3册第839页。

④ 《元史》中华书局标点本第3册第840—841页。

⑤ 《元史》中华书局标点本第3册第899页。“三十九代”应为“四十代”。

⑥ 《元史》中华书局标点本第3册第825页。

这是由于全真道的影响远在大道教和太一教之上，特别是在山东地区，全真道的领袖已成为蒙、金、宋三方争夺的对象。在灭南宋以后，其重点转为争取正一道。这是因为正一道是南宋统治地区内最有影响的一个道派。故前后重点的区别，正好说明元代统治者对道教的崇奉，乃是为他们建立和巩固其统治的目的服务的。《元史》卷220《释老传》指出：“释、老之教，行乎中国也，千数百年，而其盛衰，每系乎时君之好恶。”^① 道教在元代统治者的崇奉下也得到了很大的发展。在元代统一全国以后，正一道在北方得到了广泛传播，而全真道则在江南也有较大的发展。下面将分别对道教在元代的发展情况予以考察。

第二节

全真道在元代的发展及其贵盛

全真道在入元以后，曾盛极一时，这与它的教主丘处机见重于元太祖成吉思汗有重要关系。丘处机是继刘处玄之后而掌教的。其事迹具载于《元史》卷202《释老传》。《甘水仙源录》卷二陈时可撰《长春真人本行碑》及《仙鉴续编》卷2《丘处机》，均有较为详实的记载。丘处机字通密，号长春子，登州栖霞人。生于金熙宗皇统八年（1148）。世为望族。年未弱冠，即酷慕玄风，喜长生久视之说。大定七年（1167），闻王重阳在宁海全真庵，即往师之。大定八年（1168）春，从王重阳住崑崙山之烟霞

^① 《元史》中华书局标点本第15册第4517页。

洞，秋冬居文登。大定九年（1169），与马、谭、刘随王重阳游汴梁。十年（1170）正月，王重阳病卒，丘与马、谭、刘护丧葬于终南，守墓三年毕，乃入磻溪穴居六年，日乞一食，行则一蓑，人谓之“蓑衣先生”。既而又隐居陇州龙门七年。然后复归刘蒋。以为先师旧隐之地，恋恋不能舍去。大定二十八年（1188）春，金世宗征赴京师，问以至道。处机首陈延生保命之要，次及持盈守成之难，并说：“富贵骄淫，人情所常，当兢兢业业，以自防尔。诚能久而行之，去仙道不远；谲诡幻怪，非所闻也。”^①世宗嘉纳之。馆于万宁宫之西，以便咨访。五月，召见于长松岛。七月，又复召见，眷遇至渥。八月，得旨还终南，仍赐钱十万，表辞不受。明昌元年（1190）^②，东归栖霞，大建琳宫，敕赐其额曰“太虚”，气象雄伟，为东方道林之冠。泰和七年（1107），元妃重道，遥礼之，并施赠《玄都宝藏》六千余卷，驿送栖霞。其时处机的道价鸿起，名望日重，达官贵人敬奉者，也日益增多。贞祐四年（1216），居登州，金宣宗命东平监军王庭玉赍诏召之，辞不赴。兴定三年（1219），居莱州昊天观。时齐鲁为南宋所据。八月，宋遣使召之，亦不赴。同年冬，元太祖成吉思汗自乃蛮遣侍臣扎八儿、刘仲禄持诏迎之，十二月，刘仲禄等抵东莱，传所以宣召之旨，处机立即慨然许行。（1220）正月，丘处机带领弟子十八人从莱州出发，涉沙漠，过雪山，行程万余里，历时二载有余，至壬午（1222）十月，始得与成吉思

① 《道藏》第5册第425页。

② 陈时可《长春真人本行碑》作二年，见《道藏》第19册第734页。

汗相见于大雪山之阳。^① 成吉思汗非常高兴地说：“他国征聘皆不应，今远逾万里而来，朕甚嘉焉。”^② 赐食、设庐帐等，款待十分周到。时成吉思汗方事西征，日事攻战，处机每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人。及问为治之方，则对以敬天爱民为本。问长生久视之道，则告以清心寡欲为要。成吉思汗深契其言，命左右书之于策，且以训其诸子。于是赐之虎符，副以玺书，不斥其名，但称之曰“神仙”。一日雷震，成吉思汗问其故，他借此讽谕说：“雷，天威也。人罪莫大于不孝，不孝则不顺乎天，故天威震动以警之。似闻境内不孝者多，陛下宜明天威，以导有众。”癸未（1223）二月，成吉思汗大猎于东山，马踏失驭，处机闻之，入谏曰：“天道好生，今圣寿已高，宜少出猎。坠马，天戒也。”自是，成吉思汗乃罢猎久之。^③ 同年三月，处机辞别成吉思汗东归，成吉思汗特诏尽蠲其徒之赋役。这次丘处机以七十多岁的高龄，不辞万里跋涉，前往应诏，并受到成吉思汗的殊宠，从而使他的声望更加大大提高。在东归途中，“所过，迎者动数千人；所居，户外之屦满矣；所去，至有拥马首以泣者。其感人心如此。及入汉地，四方道流不远千里而来，所历城廓皆挽留”^④。并谓：“八月至宣德，元帅邀师居真州之朝元观。明年

① 《玄风庆会录》，《道藏》第3册第388页。《甘水仙源录》卷2《长春真人本行碑》作“壬午之四月。”《仙鉴续编》卷2《丘处机》作“壬午三月”。《元史·释老传》作“历四载而始达雪山。”

② 《道藏》第5册第426页。

③ 以上均见《元史·释老传》，中华书局标点本第15册第4524—4525页。丘处机与成吉思汗的谈话，《玄风庆会录》有详细记载，《道藏》第3册第388—390页。《仙鉴续编》卷2《丘处机》载录亦较详，《道藏》第5册第425页，可参考。

④ 《道藏》第19册第735页。

(1224)春，住燕京大天长观，行省请也。”^①又说：“师之在天长也，静侣云集，参叩玄旨。旁门异户，靡不向风。”^②据《元史》卷202《释老传》载：“时国兵（指元兵）践蹂中原，河南、北尤甚，民罹俘戮，无所逃命。处机还燕，使其徒持牒招求于战伐之余，由是为人奴者得复为良，与滨死而得更生者，毋虑二三人。中州人至今称道之。”^③《仙鉴续编》卷3《丘处机》说他还燕之后，居于太极宫。并谓：“是后道侣云集，玄教日兴，乃建八会：曰平等，曰长春，曰灵宝，曰长生，曰明真，曰平安，曰消灾，曰万莲。求法名者日益众，常以歌颂示之。”^④丁亥（1227）“六月二十有三日，雷雨大作，太液池之南岸崩裂，水入东湖，声闻数里，鱼鳖悉去，北口山亦摧。人有亦是报者，师莞尔而笑曰：‘山摧池枯，吾将与之俱乎！’”^⑤七月九日，登宝玄堂，留颂而逝，春秋八十。著有《磻溪集》、《鸣道集》。其弟子最著者有尹志平、李志常、王志坦、宋德方、李志全、李志方、陈志益、刘道宁、房志起等。陈铭珪《长春道教源流》一书对此考述甚详。王鹗《真常真人道行碑铭》在谈到丘处机的门徒时说：“游其门者，率聪明特达之士。然传法嗣教，止于尹清和、李真常二公而已。”^⑥明清以后兴起的龙门派，据称系丘处机所传，属全真中影响最大的一个支派，至今信奉者也特别多。

全真道是道教的革新派别，其在长生成仙等教理教义方面已

① 《道藏》第19册第735页。

② 《道藏》第19册第735页。

③ 《元史》第15册第4525页。

④ 《道藏》第5册第428页。

⑤ 《道藏》第19册第235页。

⑥ 《道藏》第19册第744页。

与传统道教的具体观点有了很大的不同。这种革新色彩在王重阳创教时即已有了较充分的显示。作为全真道承上启下一代宗师的丘处机，又对全真道的理论作了进一步的充实和发展。下面我们分宇宙观、人生观、成仙学说和政治伦理思想等四个方面来对丘处机的道教思想进行探讨。

1. “山川皆属道生涯”及“法为有心生”的唯心宇宙观

道教历来崇奉“道”，以为“道”乃是宇宙万物赖以产生和存在的根源及本体。对此，丘处机也始终未敢背离。他曾在各处反复地宣扬“道”的伟大和神奇，如说：“大哉无极玄元道，何者不蒙灵应药？点化三光转碧空，滋荣万物开花萼。”^①综观丘处机的各种论述，他所推崇的“道”大致有以下几方面的属性：

(1) 是宇宙间万物赖以产生的最终根源。如他在面见成吉思汗时所说：“夫道，生天育地；日月星辰，鬼神人物皆从道生。”^②

(2) 可以作为万物的本体而普遍存在于万物之中。如说：“山川皆属道生涯，万象森罗共一家。”^③

(3) 是一种超越时空的“绝对存在”。如说：“（道）腾今跨古未尝坏，历险冲艰殊不弱。”^④

(4) 无形无象、无为而无不为。如说：“道德之无象”，“有动缘无动，无为即有为”。^⑤

(5) 具有不可言传的、超然于万物之上的神秘性。如说：

① 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第822页。

② 《玄风庆会录》，《道藏》第3册第388页。

③ 《磻溪集》卷2，《道藏》第25册第820页。

④ 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第822页。

⑤ 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册第831页。

“道力神功不可言，生成万化独超然。”^①

显然，上述说法与传统道教的思想是一致的。传统道教又多将“道”视为“元气”，并以为“元气（道）”中有阴、阳两个相互对抗的方面，阴阳的抗争能推动万物的产生和变化，如《太平经》言：“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生”，“阴气阳气更相磨砺，乃能相生。”^② 丘处机也有“元气”即“道”、“元气（道）”阴阳的思想，如他曾说：“可叹巍巍造化功，山河大地立虚空，八荒四海知多少，尽在含元一气中。”^③ 又说：“一阴一阳之谓道，太过不及俱失中；道贯三乘玄莫测，中包万有体无穷”^④；“玄元大道统阴阳，造化乾坤万物昌”^⑤；“行藏未出阴阳数，夙夜难逃变化机”^⑥。在《大丹直指·序》中，丘处机又对“气（道）”生万物的程序作了详细的描述：

天地本太空一气，静极则动，变而为二。轻清向上，为阳为天；重浊向下，为阴为地。既分而为二，亦不能静。因天气先动，降下以合地气，至极复升。地气本不生，因天气混合引带而上，至极复降。上下相须不已，化生万物……万物化生，无有穷已。^⑦

在《登州修真观建黄箓醮》中又说：

① 《磻溪集》卷2，《道藏》第25册第821页。

② 见《太平经合校》第78、727页。

③ 《磻溪集》卷2，《道藏》第25册第820页。

④ 《磻溪集》卷1，《道藏》第25册第815页。

⑤ 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第824页。

⑥ 《磻溪集》卷1，《道藏》第25册第815页。

⑦ 《道藏》第4册第391页。

浑沦至道急如箭，反覆阴阳自交战，太极茫茫造化开，
平空落落神奇见。群生万象参差出，六合八紘妆点遍。跨古
腾今逐日新，流形返朴随时变……^①

从丘处机有关“道”的种种言论中，我们可以看出：他所谓的“道”是宇宙间一切万物赖以产生和变化的最终根源和本体，是因为它具有无形无象、永恒存在等超越具体物质属性的特性；“道”本身是虚静的，却又含有阴、阳等致动的因素，因此它能无为而无不为、化生出一切。我们还可以看出：丘处机所谓“道”又称“元气”或“太极”等，“太极”生成万物的程序与北宋道学家周敦颐的《太极图说》很相似。而周敦颐的《太极图说》则是脱胎于道教的《无极先天之图说》^②，是故可知丘处机的宇宙观在很大程度上是承袭传统道教的思想而来。

然而，丘处机毕竟是道教革新派的重要传人，他所推崇的“道”实质上已与传统道教所谓的“道”有了很大不同。这种不同主要表现在丘处机所谓的“道”，已较多地具有了主观的色彩。他在很多时候都将“道”等同于主观意识之“心”，以为世间的万法皆是由“心”而产生出来的，如说“道因无事得，法为有心生”。^③既然万法皆是主观意识的变现，则世间的一切从根本上来说都是虚妄不实的，所以他曾嘲笑世俗之人不悟万法皆空而执著于外物的存在，忙碌一世而终无所获，所谓：“有情无情不可

① 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第825页。

② 详见拙著《中国道教思想史纲》第2卷第841页。

③ 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册第831页。

穷，大智小智交相攻；不有圣贤开教化，那知动植本虚空？”^①因此，他主张泯灭一切差异、对立观念，做到“是非人我绝谈论，却返生前混沌”；^②又说如此便可“一性昭彰乍显”^③而得道成仙。否则，“不悟身非我，难明物是心”^④，便难以走上超越尘世的道路了。在这种“心”生一切的思想指导下，丘处机又大力宣扬“修心”的作用，以为“要升天入地，俱在心为”^⑤。很明显，丘处机“道”论的主观色彩要比其师王重阳的“道”论浓厚，言词也露骨得多。这种赤裸裸地宣扬“道”即是“心”的说法，是承唐宋以来道教中“心生诸法生，心灭诸法灭”^⑥及“心者，道之体也”^⑦等论调而来的，并非是丘处机本人的独创；丘的作用不过是进一步将这种唯心理论贯彻到道教徒的修行过程中罢了。

与其“道”论相关，丘处机所主张的认识论也是唯心的。他以为识“道”乃是人进行认识的最终目的，既然“道”是无形无象、超越时空的，则人是难以用感觉来认识它的，所以应摒弃感觉、思虑，如说：“本自无心得，何劳用意思。”^⑧又因“道”多与“心”相联，所以认识应从正“心”入手，如说：“他人之言不可听，自己之心但可正。”^⑨又说：“不向此心觅，更于何处

① 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第825页。

② 《磻溪集》卷6，《道藏》第25册第842页。

③ 《磻溪集》卷6，《道藏》第25册第842页。

④ 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册第831页。

⑤ 《磻溪集》卷5，《道藏》第25册第834页。

⑥ 《玄珠录》卷上，《道藏》第23册第623页。

⑦ 《悟真篇·后叙》，《道藏》第4册第749页。

⑧ 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册第831页。

⑨ 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第823页。

求?”^① 从而将认识视为一种不依赖客观对象，只纯粹靠主观意识来进行的活动。

2. “百年还有期”及“只要返朴”的宗教人生观

唐宋以来，随着肉体成仙说弊端的显露，加上佛教消极人生观的影响，道教中兴起了一股破斥肉体、贬低人生价值的思潮。全真教祖王重阳曾猛烈地抨击过肉体 and 人生的价值，丘处机承其师遗风，也大力地宣扬悲观厌世的人生观，以图令世人“猛醒”并走上求仙的道路。他所宣扬的人生观大致包括两方面的内容：一是渲染世事无常、如梦如幻及人身可厌、寿命有限；二是主张人生的价值在于超脱尘世、得道成仙。

关于世事无常、如梦如幻，北宋张伯端曾有过许多生动的描述，如“百岁光阴石火烁，一生身世水泡浮”及“昨日街头犹走马，今朝棺内已眠尸”^② 等。丘处机的说法也大致不出此辙，如说：“世事无穷变，闷愁不测来。”^③ 又说：“人间须臾变灭，蜃楼歌侧海涛翻，暂时光景。转身体，百岁如弹！”^④ 在《警世》一词中，他对世事的虚幻、易变又作了更加具体而生动的描写：

百尺危楼，千间峻宇，艳歌出入从容。幻身无赖，何异烛当风。旧日掀天富贵，当时耀，绝代英雄，百年后都归甚处？一旦尽成空！……^⑤

① 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册第831页。

② 《悟真篇·七言》第一、第二，《道藏》第4册第713页。

③ 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册第830页。

④ 《磻溪集》卷5，《道藏》第25册第836页。

⑤ 《道藏》第25册第835页。

上述说法，与丘处机宇宙观中万法由“心”生且虚妄不实的思想有关。既然万法皆虚而不实，“百年大小荣枯事，过眼浑如一梦中”^①，则世间的一切都不值得去孜孜追求，如他在《示众》词中曾言：“此身彼物，皆名幻化，多虚少实，不可追随。”^②

关于人身可厌、寿命有限，丘处机的说法很多，其中最著名的是《假躯》一词：

一团脓，三寸气，使作还同傀儡。夸体段，骋风流，人人不肯休！

白玉肌，红粉脸，尽是浮华庄点。皮肉烂，血津干，荒郊你试看！^③

他认为人身不仅可厌，而且不过是“四大”^④的假合，最终不免消亡，所谓“四大本无托，百年还有期”，“失道本无命，得时元有期”^⑤。这种对人身肉体的破斥在很大程度上受到了来自佛教的影响，但又不纯粹是从佛教中取来的，而且是有其一定的道教哲理基础；这种哲理基础就是唐宋以来道教所宣扬的万物皆假、唯“道”为真这种思想。丘处机本人也主张万物皆假，如说：“亦知物象终难固，凡百有形皆有数。”^⑥在此基础上，丘处机又推出了身假性真的理论，以为“身如赁舍，性假权居”^⑦，

① 《磻溪集》卷1，《道藏》第25册第814页。

② 《磻溪集》卷5，《道藏》第25册第834页。

③ 《磻溪集》卷6，《道藏》第25册第843页。

④ 佛教名词。指地、水、火、风四种构成色法(相当于物质现象)的基本原素。

⑤ 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册第830页。

⑥ 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第824页。

⑦ 《磻溪集》卷6，《道藏》第25册第844页。

并因此而劝人莫贪世间的荣华富贵、应尽早寻道修仙，如说：“假饶身富贵，不及性圆通”^①，“上士无争，只要返朴”^②。从而，将人生的价值定于追求超脱尘事、得道成仙之上。

3. 贵“神”贱形的成仙学说及其修行方法

既然世事无常、如梦如幻，世间的荣华富贵是不值得看重的，则长生驻世已无太大意义。况且肉体虚假而可厌，难以作为成仙的主体，故肉体长生成仙之说已不能对世人产生较强的吸引力了。与其师王重阳一样，丘处机也力主灵魂成仙说，推崇“性”而贬低“形”。他在贬斥人身肉体的同时，又极力鼓吹人体内的“性”或“神”，以为它乃是禀“道”而来的可以真正永存不朽的东西，是人藉以求仙的根据。这个“性”或“神”又称“真身”、“身外身”、“真己”等，它可以作为成仙的主体，所谓“超凡入圣，在乎身外身易”^③。在西行向成吉思汗宣传道教学说时，丘处机的这种思想表露得更加明确，如《玄风庆会录》记载他曾向成吉思汗宣扬：“神为真己，身是幻躯”，“幻身假物，若逆旅蛻居耳，何足恋也！真身飞升，可化千百，无施不可”。^④在东还燕京的途中，众门徒以赵道坚仙逝而议将其骨骸负归，丘处机则说：“四大假躯，终为弃物；一灵真性，自在无拘。”^⑤从而使众门徒放弃了这一计划。我们在前面探讨王重阳的成仙学说时曾指出：这种推崇灵魂的成仙学说乃是对传统的肉体成仙说的一次变革，是关于长生成仙思想的重大发展。与其师王重阳相

① 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册第830页。

② 《磻溪集》卷5，《道藏》第25册第835页。

③ 《磻溪集》卷5，《道藏》第25册第833页。

④ 《道藏》第3册第390页。

⑤ 《长春真人西游记》卷下，《道藏》第34册第493页。

比，丘处机有所进步的地方是：他不仅大力地破斥肉体成仙说并宣扬灵魂成仙说，而且还对灵魂何以能够作为成仙的主体进行了哲理上的论证。

丘处机认为人的“真性”（灵魂）之所以能够作为成仙的主体，是因为它来自先天之“道”。先天之“道”是永存不朽的，能“腾今跨古未尝坏，历险冲艰殊不弱”^①。则自“道”而来的人之“真性”也会禀有这种不朽的属性，所谓“大道元无极，长生岂有涯？”^②在《大丹直指·序》中，他又进一步阐述了这种思想。他认为“人与天地禀受一同。始因父母二气交感，混合成珠，内藏一点元阳真气”，此“元阳真气”“纯一不杂，是为先天之气”，乃人生命赖以存在的根本；当人从母体出生之后，一部分“元阳真气”便“散于九窍，呼吸从口鼻出入，是为后天也”，且“脐内一寸三分所存元阳真气，更不曾相亲，迷忘本来面目，逐时耗散，以致病夭”。所以，人若能将散于体内的“真精真气”收回脐内（又称中宫、命府、神室、黄庭、丹田、生门等）并“用神火烹炼，使气周流于一身，气满神壮，结成大丹”，便可以“长生益寿”；若功行兼修，还“可跻圣位”^③。这种论证，既有逻辑上的推理，又提出了供人进行实验的方法；因此，它很能激起人们信仰的真情。

在上述论证的基础上，丘处机还具体而详细地阐明了一些如何使灵魂返“道”成仙的方法。在这方面，他对全真道的贡献是巨大的。王重阳及其他全真诸子虽皆精通道教的修炼之法，但他

① 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第822页。

② 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册第831页。

③ 以上所引见《大丹直指·序》，《道藏》第4册第391—392页。

们所留下的著述中有关修炼方法的言词却是很零散的，远未形成完备的体系，这很不利于全真道的继续发展，丘处机则能系统地进行总结，把全真道的修炼方法加以规范化和条理化，使得全真道具有了比较完备而系统的修炼理论和方法。这种贡献集中地体现在他的《摄生消息论》及《大丹直指》二书中。《摄生消息论》主要是讲述四时之气应与五脏之盛衰的，其内容多与传统道经相似，“而其居处服食、宜温宜凉之旨，以及虚实风邪、用药治病之方，惟此书为独详”^①。《大丹直指》则是早期全真道“内丹”修炼著述的代表之作，内容丰富而系统，通过这本书便可知全真教“内丹”修炼之大概，下面即对它的内容稍作介绍。

《大丹直指》详述了全真道的九种修炼功法，又将这九种功法分为小、中、大三成，由浅入深地阐明了修仙的各个过程。

小成法包含“五行颠倒龙虎交媾法”、“五行颠倒周天火候法”及“三田反复肘后飞金精法”三种功法。其中“五行颠倒龙虎交媾法”系采药之法，具体做法是“使水火二气上下往来相须……勾引肾中真气（铅也，虎也），心中木液（汞也，龙也），交媾混合于中宫”；“五行颠倒周天火候法”系烹炼之法，“火候不差，自然丹就，纯阳气生”；“三田反复肘后飞金精法”系搬运之法，具体做法是使丹体“自尾闾穴下关搬至夹脊中关；自中关搬至玉京上关；节次开关，已后一撞三关、直入泥丸”。丘处机认为小成三法各有其妙用，但最好兼修，“若人单行龙虎交媾，止是补虚益气，活血注颜；若人单行火候，止可悦其肌肤、壮其筋骨；若行飞金精法，止可返老还童、健骨轻身；若能通行此三

^① 《道藏精华录一百种提要》，见守一子编纂《道藏精华录》上册，浙江古籍出版社影印，下同。

诀，甚为有益……至诚行之，神异不可备载。”

中成法包含“三田返复金液还丹法”、“五气朝元太阳炼形法”、“神气交合三田既济法”三种功法。其中“三田返复金液还丹法”系所谓的“大还丹”，即令丹体循“上田入中田，中田入下田”路线运行，然后便可“变丹砂为金，而曰金丹”，从而“与天地齐久”；“五气朝元太阳炼形法”是令金丹之阳气散布全身，“内传五脏，外遍四肢；五气炼形，凝而不衰，号曰形神俱妙”，从而能“身轻骨健，乘风而举，跨雾而行”；“神气交合三田既济法”则是“还丹未还之际，形炼欲起之时，水上火下，相见于重楼之下”的一种“既济”状态，以此状态来令金丹“颗颗还于黄庭”，则“何止长生不死，是欲弃壳升仙之时也”。丘处机认为这三种功法都至关重要，“非金丹不可延年，非炼形不可换骨，非既济不可不死”，若行之三百日便可“神灵知前后事”。

大成法包含“五气朝元炼神入顶法”、“内观起火炼神合道法”、“弃壳升仙超凡人圣法”三种功法。其中“五气朝元炼神入顶法”又称“炼气成神”，具体做法是定日定时修炼五脏，“内观所炼之脏，鼻息绵绵若存；静极气生，气极神现，如梦非梦，暗中神气上升”，百日后“气足神现，将欲升仙”；“内观起火炼神合道法”则须“终日静坐，神识内守，一意不散”，以使“气附神像，上入顶中”，随后“肢体常似升龙，是神仙弃壳之时也”；“弃壳升仙超凡人圣法”又称“炼形合道”，系指修成纯阳的“清净法身”（即“金丹”、“性根”等），冲出肉体之外，“如鹤冲天门出外，自然身外有身”，这样便可升为“天仙”。^①

在丘处机的上述修炼法中，始终贯穿着“性命双修”的思

^① 以上所引皆出自《大丹直指》，《道藏》第4册第391—404页。

想。他曾说：“金丹之秘，在于一性一命而已。性者，天也，常潜于顶；命者，地也，常潜于脐。顶者，性根也；脐者，命蒂也。一根一蒂，天地之元也。”又说一切丹经所论实质上“只是性命二物”，“千经万论，只此是也”。^① 在处理“修性”与“炼命”关系的问题上，他与王重阳一样主张以“修性”为重，推崇“抱朴颐神，恬惓无忧乐本真”^②。又以为“修性”之关键在于“心”静，如说：“众生心不尽，大道理难明”^③，“心上无尘到处宜”^④，“身心不动到仙乡”^⑤，“要升天入地，俱在心为”^⑥，等等。他认为获得“心”静的最佳途径就是泯灭一切是非、对立的观念，各安其“分”，不为世间的一切不平等现象所扰，如前所引诗言：“是非人我绝谈论，却返生前混沌。一性昭彰乍显，二仪混合初融。飘飘法界任西东，到处神光覆拥。”^⑦ 又言：“高下如能各处分，始终即得免罹殃。今之曷故多栽障，盖为人心胡纵放。”^⑧ 无疑，这种主张在客观上能消除下层人民对不合理现实的怨愤并削弱他们的斗志，从而有利于维护统治者的统治秩序，因此，它在历史上所起的作用是消极的。

4. 匡救时弊的政治和伦理学说

除了上述思想外，丘处机还从宗教家的角度提出了一些政治和伦理主张。这些主张大多是针对当时的现实而言，是为了匡救

① 《太丹直指·弃壳升仙超凡入圣诀义》，《道藏》第4册第402页。

② 《磻溪集》卷6，《道藏》第25册第841页。

③ 《磻溪集》卷4，《道藏》第25册第830页。

④ 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第825页。

⑤ 《磻溪集》卷1，《道藏》第25册第813页。

⑥ 《磻溪集》卷5，《道藏》第25册第834页。

⑦ 《磻溪集》卷6，《道藏》第25册第842页。

⑧ 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第824页。

时弊的，其中虽然含有一些合理的因素，但总的来说却难免受到了时代的局限，在根本上是服务于封建统治阶级的利益的。

丘处机的政治主张基本上是在面见成吉思汗时提出的。针对当时蒙古统治者对所征服地人民的残暴肆虐，他提出统治者应当不杀无辜，使民修养生息和实行选贤用能政策。这些主张在一定程度上是有利于广大下层人民的。现分别简介如下：

不滥杀无辜。丘处机曾当面告诫成吉思汗应当“除残去暴，为元元父母”^①，宣扬“为治之方”必须以“敬天爱民为本”，“天道好生”，主张“欲一天下者，必在乎不嗜杀人”^②。成吉思汗在很大程度上接受了这些主张，如他曾对左右说：“但神仙劝我语，以后都依也。”^③又曾下诏禁止蒙古军队滥杀无辜。这对深受蒙古军队蹂躏之苦的广大人民无疑是有利的。丘处机因此而赢得了广大中原汉族人民的称赞，《元史·释老传》载：“中州人至今称道之。”^④

使民修养生息。丘处机曾以山东、河北为例而向成吉思汗说：当地百姓屡遭兵火而“流散未集”，故“宜差知彼中子细事务者”前往治理，并“当与免三年税赋，使军国足丝帛之用，黔黎获苏息之安，一举而两得之”。还告成吉思汗此举“亦安民祈福之一端耳，自天佑之，吉无不利也”^⑤。

此外，丘处机还向成吉思汗建议：应加强中原地区的治理，选用贤能充任该地官员。他向成吉思汗宣扬中原地区的重要性

① 《玄风庆会录》，《道藏》第3册第388页。

② 《元史》卷202《释老传》，中华书局标点本第15册第4524—4525页。

③ 《长春真人西游记》卷下，《道藏》第34册第493页。

④ 《元史》中华书局标点本第15册第4525页。

⑤ 《玄风庆会录》，《道藏》第3册第390页。

说：“四海之外，普天之下，所有国土，不啻亿兆，奇珍异宝，比比出之，皆不如中原……山东、河北，天下美地，多出良禾、美蔬、鱼、盐、丝、帛，以给四方之用。自古得之者为大国，所以历代有国家者唯争此地耳。”^① 并建议选派精明能干的官员前往治理，反对任用无才无能的人，他说：“如差清干官前去，依上措画(划)，必当天心”，“苟授以非才，不徒无益，反为害也。”^②

为了加强其政治主张的说服力，丘处机还利用了神学的说教，宣称上述主张皆是“天意”；又说“帝王悉天人谪降人间”，若能遵从“天意”则可“功成限毕，升天复位”，若再能行善修福则“升天之时位逾前职”，而“不行善修福则反是”^③。这种披着神学外衣的政治主张很能令成吉思汗接受，史载成吉思汗“深契其言”，并说：“天锡仙翁，以寢朕志。”还命“左右书之，且以训诸子焉”^④。

在伦理道德方面，丘处机宣扬为人当行善积德，并以此作为免除祸殃、得道成仙的一个条件，如说：“为人不解修阴德，转壳何由免祸殃？”^⑤ 又说：“但能积善行道，胡患不能为仙乎？”^⑥ 他所谓“善”的内容，最主要的一个方面是“孝”，如他曾说：“人罪莫大于不孝，不孝则不顺乎天。”^⑦ 此外，“善”还包括“各安其分”的内容，如说：“高下如能各处分，始终即得免罹

① 《玄风庆会录》，《道藏》第3册第390页。

② 《玄风庆会录》，《道藏》第3册第390页。

③ 《玄风庆会录》，《道藏》第3册第388、389页。

④ 《元史》卷202《释老传》，中华书局标点本第15册第4525页。

⑤ 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第818页。

⑥ 《玄风庆会录》，《道藏》第3册第388—389页。

⑦ 《元史》卷202《释老传》，中华书局标点本第15册第4525页。

殃。”^①所谓“各安其分”，无非是要求广大人民承认现实的一切不合理现象，放弃试图改变封建秩序的思想和斗争。他于贞祐二年（1214）帮助金廷招降登州、宁海起义军，即是将这种思想落实到行动上的表现。至于他的“爱民”、“用贤”等政治主张也有其二重性，一方面它们在一定程度上有利于广大人民群众得到休养生息及安定生活，但另一方面，这些主张在根本上却又是为封建统治者巩固其不合理的封建秩序服务的。

继丘处机掌教者为尹志平。

尹志平，字大和，莱州人。本系横海华胄。大父而上，世以儒业擢进士第，历郡守者凡七人，因宦游东莱，遂定居于此。祖公直、父行谊，皆重德行，乐施与，乡党称之为善人。志平生于金大定九年（1169），及冠，即笃信道教。明昌元年（1190），潜访刘处玄于洛京，父母数追止之，至锁闭之。无几遁去，寓昌邑之西庵。二亲知其志不能夺，始听入道。明昌二年（1191），又参丘处机于栖霞，遂执弟子礼。处机尽以玄妙付之，自是日有所得。又受《易》于郝大通，受口诀于王处一。能综合诸家之长，故其道业日益精进，远近尊礼，声闻渐著。潍阳州将完颜龙虎素慕真风，施亭圃为庵，名曰“玉清观”，率家人尊事之。志平尝佩上清大洞符箓，主盟齐东者二十年^②。丘处机闻之喜曰：“吾宗教托付，今见人矣。”^③己卯（1219）冬，丘处机奉成吉思汗之诏西行，选德望素重者十有八人从行，以志平居首，羽翼弼成

① 《磻溪集》卷3，《道藏》第25册第824页。

② 元弋骥《尹宗师碑》作“居潍阳龙虎家逾二十年”。《道藏》第19册第743页。

③ 王恽《尹公道行碑铭并序》，载陈垣：《道家金石略》第689页。

之功为多。及处机还燕主太极宫^①，志平退居缙云秋阳观，俄迁德兴之龙阳。丁亥（1227）六月处机逝世，志平嗣掌其教，是为全真道的第六祖。壬辰（1232）四月，太宗窝阔台南征还师，志平迎谒于顺天，赐坐论道，慰问甚厚。翌日，仍令皇后代祀香于长春宫，赐道经一藏，自是四方学者辐凑堂下，归依参叩，于于而来，惟恐其后。志平教诲其徒众说：“修行之害，食、睡、色三欲为重。多食即多睡，睡多情欲所由生，人莫不知，少能行之者。必欲制之，先减睡欲，日就月将，则清明在躬，昏浊之气自将不生。向上达者，率自此出。人徒知从心为快，不悟制得此心，有无穷真乐也。”^② 癸巳（1233）冬十月，讲《道德经》于义州通仙观，微辞奥义，大有发明。时终南王重阳炼化之地，芜没日久，丙申（1236）春，志平前往，于榛莽中进行规建，剪芜平丘，木土并作，堂庑殿阁，粲然一新，既成，额以“重阳”，以示报本之意。又兴复华山之云台，骊山之华清、太平、宗圣等宫，悉择名重耆宿以主之，以羽翼全真祖观。同年秋，奉旨试经云中，度千人为道士。其“德望既隆，所至风动云委，吏民瞻拜，至凶悍无赖辈，皆感化弭服”^③。戊戌（1238），志平已年将七十，久厌尘劳，遂传衣钵于李志常，俾主教事。“庚子（1240）秋，葬祖师于白云堂，会送者数万人，……继董祖庵偁功，寻敕额曰十方大重阳万寿宫。”^④ 己酉（1249），朝廷赐号“清和演道至德真人”，又赐以金冠锦帔。是年还燕。辛亥（1251）二月卒，

① 姚燧《长春宫碑铭》：“丁亥（1227）夏五……易所居太极为太长春宫。”见陈垣：《道家金石略》第720页。

② 陈垣：《道家金石略》第689页。

③ 陈垣：《道家金石略》第689—690页。

④ 陈垣：《道家金石略》第690页。

春秋八十有三。中统二年（1261），追谥“清和妙道广化真人”。著有《葆光集》、《北游语录》。其事迹具载于元弋毂《清和妙道广化真人尹宗师碑》及王恽《秋涧集》卷56《大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭并序》。陈铭珪《长春道教源流》卷4，亦有介绍。

李志常，字浩然，法号真常子。其先本洺州永年人，宋季避地濮之范阳，寻又迁开之观城，因定居于此。生于金明昌癸丑（1193）正月。二岁丧父，六岁丧母。养于伯父济川家。济川名蒙，为名举子，同进士出身，见其颖悟不群，欲令其业儒以图功名，而志常却不喜文饬，雅好恬澹，常默祷苍天，望早逢异师好友，以副夙心。年十九。蒙欲为之议婚，志常坚辞不从。不久，乃负书曳作云水之游。初隐东莱之牢山，复徙天柱山之仙人宫，又往即墨之东山。戊寅（1218）六月，闻丘处机自登居莱，遂促装往拜，处机一见器许，待之异常。后处机应诏西行，志常为从行十八弟子之一。行至阿不罕山，距汉地几万里，有汉人千家迎拜处机，以为希世之遇，咸请立观，择人主之。处机遂将志常留下，因赐号真常子，并名其观为栖霞。志常率众兴作，刻日落成，又立长春、玉华二会。后随处机还燕，凡教门公事，必与闻之。及志平嗣教，以志常为都道录兼领长春宫事。据王鹗《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》称：“虽清和掌教，而朝观往来必以公，故公为朝廷所知，而数数得旨。”^①从太宗窝阔台直至宪宗蒙哥，皆备受尊宠。己丑年（1229）七月窝阔台尚未正式即位之前，即于乾楼辇接见了李志常。“时方诏通经之士教太子，

^① 《道藏》第19册第746页。

公进《易》、《诗》、《书》、《道德》、《孝经》，具陈大义。”^① 受到窝阔台的赞赏。即位之后，又于癸巳（1233）夏六月诏李志常“即燕京教蒙古贵官之子十有八人”^②，志常荐寂照大师冯志亨佐其事，从而为蒙古贵族培养了一批“才艺有可称者”的人才。乙未（1235）秋七月，李志常又奉诏筑道院于和林，并选高道乘传以主之。戊戌（1238）正月，尹志平会四方耆旧，手自为书，让李志常嗣教，是为全真道的第七祖。三月，大行台断事官忽土虎奉朝命赐封李志常为“玄门正派嗣法演教真常真人”。夏四月，李志常赴阙，以教门事条奏，首及终南山灵虚观，系重阳炼真开化之地。得旨，赐号为重阳宫，并命大为营建。甲辰（1244）正月，乃马真后命李志常于长春宫作普天醮。辛亥（1251），宪宗蒙哥即位，欲遵祀典，遍祭岳渎。十月，遣中使诏李志常至阙，亲执信香手授志常，并选近侍哈力丹为辅行，以祭恒、岱、嵩、华及四渎。甲寅（1254）冬，有旨召志常于乙卯（1255）秋见宪宗于行宫，适西域进方物，时太子诸王就宴，因敕志常与宴，并数被召见，咨以治国保民之术。丙辰（1256）春，以老辞归。六月，令张志敬代其主教，悉以符印法衣付之，留颂而逝。春秋六十有四。王鹗在《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》中称赞他说：“公以儒家者流决意学道，事师谨，与人忠，茹荤饮酒之戒，涓毫不犯，主宫门二十年，凡所营缮，皆公指授，翬飞栴比，雄冠一时，四方信施，岁入良多，悉付之常住，一无私积，羽化之日，衣衾杖屨而已。”^③ 并与尹志平相比较说：“清和公早慕真

① 陈垣：《道家金石略》第579页。

② 陈垣：《道家金石略》第579页。

③ 《道藏》第19册第746页。

风，遍趋法席，潍阳化度，沙漠侍行，为长春门弟子之冠。其踵师掌教，谦抑不居，竟脱烦劳，优游以寿终。若夫以清静养真，以仁恕接物，华实相副，文质兼全，名重望崇，使远近道俗趋拜堂下，惟恐其后，则吾真常公有之矣。”^① 又称赞他“历事三朝，荐承恩顾，云辇所至，倾动南北。香火送迎，络绎不绝。及闻讣音，近者素服长号，若丧考妣；远者出迓仙灵，为位以哭，可谓其生也荣，其死也哀矣”^②。在丘处机之后，对全真道的发展起了重大作用。中统辛酉（1261）八月，诏赠“上德宣教真人”。著有《又玄集》二十卷，《西游记》二卷。

张志敬字义卿，燕京安次人。八岁入长春宫出家，拜李志常为师。据王磐《玄门掌教宗师诚明真人道行碑铭》载：“真常本儒者，喜文学，而师性敏悟，善诵习，工书翰，又谨饬如成人，故真常爱之特异。恕斋王先生^③以诗名当世，而清高绝俗，栖止道宫。真常命师从之学。方丈西有堂曰萃玄，侧有小楼，积书万卷，人莫能到，真常以锁钥付师，恣所窥览。师资秉既异，所以涵养成就之者又有本源，宜其所造超诣而不凡也。”^④ 甲寅（1254），李志常命其提点教门事。丙辰（1256）6月，李志常逝世，张志敬嗣教，是为全真道的第八祖。这时佛道之争，也愈来愈尖锐了，终于在元宪宗八年戊午（1258）发生了焚毁《道藏》事件，道士樊志应等被勒令落发为僧，《化胡》等经及雕版，尽

① 《道藏》第19册第744页。

② 《道藏》第19册第747页。

③ 名元粹，后又名粹，字子正，平州人，系遗民入全真者，见《中州集》卷7，《金史》卷126《王磐传》、《甘水仙源录》卷7《恕斋王先生事迹》，撰有《七真赞》，载《道藏》第19册第740页。

④ 《道藏》第19册第758页。

令焚毁，归佛寺为道流所据二百余区，使全真道的发展受到了挫折。但由于张志敬等人的努力，不久便恢复。元世祖忽必烈于中统三年（1262），特颁制书，赐封张志敬为“光先体道诚明真人”。其词曰：“玄门掌教真人张志敬，自童子身著道士服，志行修洁，问学淹该，甫逾不惑之年，纯作难能之事，增光前辈，垂法后人。可特赐号光先体道诚明真人，尚服新恩，益坚素守。”^①这表明元统治者对全真道仍又褒崇。至元二年（1265），又命张志敬就长春宫建设金箓大醮，并赐金冠云罗法服一袭。时岳渎庙貌，罹金季兵火之余，率多摧毁。内府出元宝钞十万缗，付张志敬雇工缮修。志敬择道门中廉洁有干局者量工役多寡给以钱币，使各任其事。或铲瓦砾而更造，或补罅漏而增修，凡再易寒暑，四岳一渎五庙完成，尽还旧观。至元六年（1269），世祖忽必烈还应张志敬之请，加封“五祖”、“七真”，并令张志敬收执。陈教友在其《长春道教源流》卷6说：“志敬谓重阳传自纯阳、海蟾，请加褒异，其亦不得已之所为欤？虽然，诬其祖矣，此贤知之过也。”^②由此可见，全真的“五祖”之说，盖由张志敬所造。张造此说的原因，或许是在戊午（1258）焚经之厄以后欲以此借世宗的加封，来达到振兴全真道所受挫折，是“不得已而为之”，其用心可谓良苦。但也正如陈教友所说，是“诬其祖矣”，并给全真道的历史造成了混乱。至元七年（1270）冬十一月，张志敬去世，享年五十有一。张志敬掌教时间虽短，但对于弘扬全真教义也有一定的功绩。王磐在《明诚真人道行碑铭》中曾这样评论说：“全真之教，以识心见性为宗，损己利物为行，不资参学，

① 《道藏》第19册第758页。

② 《藏外道书》第31册第105页。

不立文字。自重阳王真人至李真常凡三传，学者渐知读书，不以文字为障蔽。及师掌教，大畅玄旨，然后学者皆知讲论经典，涵泳义理，为真实入门。”^①说明张志敬掌教后对全真道的传统，有一定的改变。

继张志敬掌教者为王志坦。据《甘水仙源录》卷7元高鸣《崇真光教淳和真人道行之碑》载：王志坦字公平，号淳和，相州汤阴人。生于金章宗永安五年（1200）。父忠，以贤雄其乡。志坦弱不好弄，及冠入道，拜北京华阳宫道士卢柔和为师。卢为马钰法孙于通清之高弟。癸未（1223）秋，谒丘处机于宣德，处机一见即器之，传付秘诀。戊子（1228），闻清和宗师尹志平驻燕，即前往参礼。后径入金坡，炼化十余年。李志常素高其玄，甲辰（1244）春，屡以书招之，拜为大度师。夏五月，从志常北上，参受三洞秘箓，以祈禳诃禁济人，其疾病药石不可为者，假符水或以袂拂之，罔不立验。皇太后钦挹真风，宠赉以礼，留居阙庭者六年。还燕，为教门都提点。宪宗蒙哥即位（1251），诏李志常佩金符驰传祀岳渎，以志坦为辅行。继而奉香代祭者又四。癸丑（1253），宪宗召问养生之术，志坦答复说：“此山林枯槁之士所宜，非天子之急务也。天子代天理物，当顺天心与民兴利，则天降之福寿。……开创以来，戕横夭阏，精魂无依，非求诸冥冥中而莫之能救，是所谓恩已及于八方，泽又浸于九原矣。”因奏修黄箓普天大醮。宪宗赞赏说：“天垂此教，以利天下。”^②即诏志坦与李志常于长春宫陈设醮事。至元三年（1266）冬，张志敬以提点事委之。七年（1270）冬十一月，张志敬去世，世祖

① 《道藏》第19册第758—759页。

② 《道藏》第19册第776页。

忽必烈诏志坦袭位，仍加“崇真光教淳和真人”号。九年（1272）十一月卒，享年七十有三。著有《信心录》、《六牛图》。弟子最著者有梁志安、常志敏等。高鸣《道行之碑》称志坦“爱读书，尤喜性理学，深得奥义”。“度门弟子者数千人，若观若庵者又营建百余区，可谓能弘其道矣。”^① 虽不无过誉，但也表明王志坦在戊午焚经之厄以后，对全真道的发展，有其一定的作用。

继王志坦掌教者为祁志诚。据李谦《玄门掌教大宗师存神应化洞明真人祁公道行之碑》载：祁志诚，字信甫，钧之阳翟（今河南禹县）人。生于金宣宗兴定三年（1219）。家世业农。壬辰（1232）岁，元兵下河南，为军士所俘。兵至太原祁县，有大族强氏者，素与军帅善，把他留下收为养子。及将冠，辞婚去太原西龙山之静居，拜宋德方为师。披云甚器之，谓门弟子曰：“弘吾教者，必此子也。”^② 授以道要，赐号“洞明子”。后至保州之西沈村，筑环堵以居，不出者凡三年。既又谒灵阳丁先生于奉先（今北京房山县）之瑞云庵。久之辞去。庚戌（1250），出居庸，至云州，州将士庶为建乐全庵以居之。寻徙刘家谷金阁山云溪观。虞集《道园录》卷46《白云观记》说：“云州之西，有山曰金阁，洞明祁真人择胜修真，得地于山之谷中。谷口在州南十余里官道旁，宛转深入，乃得至其处。”^③ 其地之幽深可知。中统壬戌（1262），丞相安童闻其名，派人持书迎致，问以修身齐家治国之方。志诚答复说：“身正则景正，身邪则景邪。大丈夫处其厚，不处其薄，居其实，不居其华。治大国若烹小鲜。”^④ 丞

① 《道藏》第19册第777页。

② 陈垣：《道家金石略》第699页。

③ 陈垣：《道家金石略》第782页。

④ 陈垣：《道家金石略》第700页。

相叹重，以为名言，由是待以师礼。至元六年（1269），安童过云州，再访之。七年（1270），为其师宋披云请谥于朝，赠“玄通弘教披云真人”。所居金阁山云溪观，赐额曰“崇真”。八年（1271），授诸路道教都提点。九年（1272），继王志坦任全真道掌教，仍赐玺书卫其教。此后，几次奉命代祀岳渎。在祁志诚掌教时，适逢元代又发生第二次焚经之事。据《元史》卷11《世祖纪》载：至元十七年二月“丙申，诏谕真人祁志诚等焚毁《道藏》伪妄经文及板。”^①又载：至元十八年十月“己酉，张易等言：‘参校道书，惟《道德经》系老子亲著，余皆后人伪撰，宜悉焚毁。’从之，仍诏谕天下。”^②时南宋新亡，西僧气甚炽，诸臣惟仰西僧鼻息，不为一言。面对如此强大的压力，而“真人挺身直前，百沮而不挠。或谓宜及是时谢事引去，复之曰：‘方玄风隆盛则以师长自居，少遇屯厄则退身为隐士，人其谓我何？稍俟安泰然后辞去，为未晚也。’”^③此虽语焉不详，但祁志诚对待焚经的态度还是十分清楚的。尽管他据理力争，结果仍归失败。《辍耕录》十三指出：“至元年间，释氏豪横，改宫观为寺，削道士为髡，各处陵墓，发掘殆尽。”可见，全真道在当时所受到的打击是相当大的。至元二十一年（1284），“安童复被召入相，辞，不可，遂往决于志诚。志诚曰：‘昔与子同列者何人？今同列者何人？’安童悟，入见世祖，辞曰：‘臣昔为宰相，年尚少，幸不失陛下事者，丞佐皆臣所师友。今事臣者，皆进与臣俱，则臣之为政能有加于前乎！’世祖曰：‘谁为卿言是？’对曰：‘祁真

① 《元史》中华书局标点本第1册第222页。

② 《元史》中华书局标点本第1册第234页。

③ 陈垣：《道家金石略》第700页。

人。’世祖叹异者久之。”^①二十二年（1285），佛道之争已平息，乃曰：“退归岩穴，此其时矣。”^②春二月，乃移书集贤院，举道教提点张志仙自代。集贤院以闻，诏可。乃隐居昌平北山三元观，不久改名为蓬山道院。至元三十年（1293）十一月逝世，享年七十五。“羽化之日，远近吏民，奔走会哭，从事服役者日且千人。”^③成宗即位，追赠“存神应化洞明真人”。《道藏辑要》有《西云集》一卷^④，为祁志诚所撰。集中诗多谈道之作，然亦足见其品行。如《死心》云：“修真活计有何凭，心死群情念不生。精气冲盈功行具，灵光照耀满神京。”《悟道》云：“师传秘语悟心开，物外家风物里培。走遍世间寻不得，鸟从花里带将来。”又云：“秘语师传悟本初，来时无欠去无余。历年尘垢揩磨尽，遍体灵明耀太虚。”《答人问炼汞铅》云：“水飞云逗上泥丸，形槁心灰性自然。只此便为修炼术，不须穷论汞和铅。”《归金阁山旧隐》云：“老来林下度残年，忆得仙人诗一联。宽著吉心消白日，静开道眼看青天。”卷末有《遗世》二首：“万事从今总不干，十年潇洒隐林峦。三千功满朝元去，半夜骑龙到广寒。”“和气周流正性开，炼神合道出尘埃。腾空撒手乘风去，回首人间不再来。”从这些论道的诗作中，亦可见其人品之高洁。

在祁志诚之后，继掌全真者为张志仙。其生卒年不详。据上述李谦《祁公道行之碑》的记载，张志仙系于至元二十二年（1285）二月接任掌教，陈垣先生《南宋初河北新道教考》判定其大约至大德六年（1302），这正是焚经之厄以后禁令已经大弛，

① 《元史》卷202《释老传》，中华书局标点本第15册第4526页。

② 陈垣：《道家金石略》第700页。

③ 陈垣：《道家金石略》第700页。

④ 《道藏辑要》，巴蜀书社缩印本第7册第130—136页。

全真道得以复苏之际。这个复苏的过程，有以下蛛丝马迹的记载。《元史》卷16《世祖本纪第十三》称：至元二十八年（1291）十二月，“遣真人张志仙持香诣东北海岳、济渎致祷”^①。姚燧《长春宫碑铭》又记载张志仙曾于元成宗元贞元年（1295）七月奏请为长春宫立碑，其中谈到至元二十八年以前，元世祖忽必烈曾下诏说：“令江之北南，道流儒宿众择之，凡金篆科范不涉释言者，在所听为。”^② 这即是说，第一，允许“道流儒宿”的信仰自由，自行选择；第二，开放醮祠，“凡金篆科范”，仅以“不涉释言”为限。但是，由于“犯法臣”桑哥的从中作梗，以致诏虽开禁，却止限于京师，未颁行各路。至元二十八年（1291）正月，“桑哥等以罪罢”，并于七月伏诛^③，全真事得以缓解。及成宗即位（1294），乃遵“先皇成命”，并使“梗其道者除之，取其业者还之”^④，即拔除从中作梗的人，凡经厄以后被佛教所侵占的道教官观，必须一律归还。对张志仙本人，也给予特别的殊荣：“冠之以宝冠，荐之以玉珪，被之以锦服，皆前嗣教者所亡。”^⑤ 以上这些措施，对全真道在元代的发展具有重大的意义。贞元（1295—1296）初，赐封“辅元履道玄逸真人”。

张志仙以后的历任掌教，陈铭珪与陈垣先生的说法不一。陈铭珪《长春道教源流》卷6说：“继志仙者当为孙德彧。据邓文原撰《碑》，其掌教在仁宗延祐元年（1314），英宗至治元年（1321）羽化。德彧而后，继之者当为孙履道。虞集《河图仙坛

① 《元史》中华书局标点本第2册第354页。

② 陈垣：《道家金石略》第721页。

③ 《元史》卷205《奸臣传》，中华书局标点本第15册第4575—4576页。

④ 陈垣：《道家金石略》第721页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》第721页。

碑》云：‘泰定元年（1324），长春掌教真人阙，以汴梁朝元宫孙公履道主之。’……履道事实亦无考，不知化于何年。履道而后，继之者当为苗道一。”^① 而陈垣先生《南宋初河北新道教考》卷2则称：“继张志仙者为苗道一，继苗道一者为孙德彧。……继孙德彧者为蓝道元，继蓝道元者为孙履道。……继孙履道者复为苗道一，继苗道一者为完颜德明。”^② 对此作了比较详细的考证，又特制《全真历任掌教表》冠于卷首，以补充《长春道教源流》之未备，这是对道教史的一大贡献。曾召南先生在此基础上又作了进一步的考察，认为“陈先生的上述纠正和补充是十分重要的，但是仍有遗漏。即漏掉一代掌教，名常志清。而且他还不只作过一任掌教，而是像苗道一一样，前后作过两任掌教：一是继志仙之后，在成宗大德（1297—1307）后半段任掌教；二是继苗道一之后，又在仁宗皇庆年间（1312—1313）出任掌教。这样一来，李志常之后的掌教传承依次是：张志仙——常志清——苗道一——常志清——孙德彧——蓝道元——孙履道——苗道一——完颜德明”^③。曾先生的重要补充，对于进一步弄清元代全真掌教的传承历史有重要意义。

全真道在元成宗以后不仅再次复兴，而且又向前发展了，以至达到了贵盛的地步。他们的居所，已不再是远离尘嚣的茅庵，而是豪华壮丽的宫室，其掌教者已不再是清静恬淡之士，而是蜕化了的道士官僚。陈垣先生在《南宋初河北新道教考》中以专章论述了全真“末流之贵盛”，指出：“夫全真之兴，其初不过欲涵

① 《藏外道书》第31册第110页。

② 《南宋初河北新道教考》第71—73页。

③ 拙编《中国道教史》（修订版）第3卷第230页。

迹嚣埃，深自韬晦，以俟剥复之机而已，岂期巫祝之术，为幼稚民族所欢迎，竟得其国王大臣之信仰，尊之以宗师，崇之以冠服，侈之以宫观台榭，如是其盛乎！”^① 并认为这种变化，大概是从孙德彧掌教以后开始。他说：“若孙德彧等之所为，虽曰不仕，而仕已多矣。……故全真自孙德彧掌教以后，已失其本色。”^② 当时著名的文人学士对此也有微词。如至元乙亥王磐《创建真常观记》说：“今也掌玄教者，盖与古人不相侔矣，居京师，住持皇家香火，焚修宫观，徒众千百，崇墉华栋，连亘街衢，京师居人数十万户，斋醮祈禳之事，日来而无穷，通显士大夫洎豪家富室，庆吊问遗往来之礼，水流而不尽，而又天下州郡黄冠羽士之流，岁时参请堂下者，踵相接而未尝绝也。……道宫虽名为闲静清高之地，而实与一繁剧大官府无异焉。……若夫计地产之肥硇，校栋宇之多寡，如豪家大族增置财产，以厚自封殖而务致富强，则非贤者之用心矣。”^③ 虞集《紫虚观记》亦对此评议说：“今为道家之教者，为宫殿楼观门垣，各务极其宏丽，象设其所事神明而奉祠之，其言曰为天子致福延寿，故法制无所禁，惟其意所欲为。自京师至外郡邑，有为是者多以来告而求识焉，大抵侈国家宗尚赐予之盛，及其土木营缮之劳而已。”^④

以上表明，在元成宗以后，全真道确曾显赫一时。但物极必反，贵盛之后，就难免染上骄奢淫佚以至腐化堕落从而走向犯罪道路。《元史》卷175《张珪传》称：泰定元年（1324），张珪上奏说：“比年僧道往往畜养妻子，无异常人，如蔡道泰、班讲主

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》第68页。

② 陈垣：《南宋初河北新道教考》第70—71页。

③ 《道藏》第19册第802—803页。

④ 《藏外道书》第35册第401页。

之徒，伤人逞欲、坏教干刑者，何可胜数。……宜罪以旧制，罢遣为民。”^① 蔡道泰是否为全真道士，不得而知。但全真掌教蓝道元因犯罪被黜，则史有明文。《元史》卷30《泰定帝本纪》二说：泰定三年（1326）八月“长春宫道士蓝道元以罪被黜。”^② 所谓“以罪被黜”，即张珪所指的“罪以旧制，罢遣为民”之意。这大概便是全真道在元末以后由盛而衰的原因之一。

考察元代全真道的发展，还涉及元代全真道的南传和南北宗的合流问题。以张伯端为教主的金丹派南宗，有它自己独立的传系，开始时，与全真道并无直接关系。但它们的思想渊源，都和钟吕道派有一定的牵连。白玉蟾的弟子陈守默、詹继瑞等人已声言南宗继承了钟、吕、刘的道统，将钟离权、吕洞宾、刘海蟾归于南宗仙派。而全真道在丘处机以后，亦追宗钟、吕。明胡应麟在《少室山房笔丛》卷42《玉壶遐览》中指出：“重阳所为说，未尝引钟、吕，而元世以正阳（钟离权）、纯阳（吕洞宾）追称之，盖亦处机意，所谓张大其说而行之者。”《宋景濂未刊集》卷下《跋长春子手帖》称：“右长春子丘公与其弟子宋道安手帖，首言吾宗承传次第非一朝一夕者，盖自东华少阳君得老聃之道以授汉钟离权，权授唐进士吕岩、辽进士刘操，操授宋之张伯端，伯端授石泰，泰授薛道光，道光授陈楠，楠授白玉蟾，玉蟾授彭耜，此则世所号南宗者也。岩授金之王嘉，嘉授七弟子，其一即公，余曰谭处端，曰刘处玄，曰（王）处一，曰郝太一，曰马钰及妻孙不二，此则世所号北宗者也。”^③ 宋濂断定此帖作于元太

① 《元史》中华书局标点本第13册第4082页。

② 《元史》中华书局标点本第3册第672页。

③ 《四库全书》第1224册第614页。

祖壬午（1222），从他所介绍此帖的内容来看，是丘处机以北宗承传钟、吕，南宗承传钟、刘，二宗地位平等，可为胡应麟之说的佐证。至元六年（1269），全真主教张志敬奏请诏封王玄甫仍称帝君，加紫府少阳之字，钟离权、吕洞宾、刘操、王重阳为“真君”^①，后来道教徒遂同尊为全真“五祖”；至大三年（1310），元室又加全真五祖为“帝君”。尽管两派都是出于依托，并非真实的传承历史，目的仅是为了提高其道派的地位，但却为南宗与全真两派的合流提供了同源同祖的依据。合流的过程，是与入元以后南宗的逐步分化相结合的。元代的南宗，不像全真与正一那样受到元代统治者的尊宠和扶植，其势力比较单薄。在受到全真和正一两大派的夹击之下，一部分兼行雷法的南宗道士便依附于正一，如彭耜的弟子林伯谦，任福州天庆观管辖兼都道正，归宗正一派系。又如王惟一，所著《明道篇》和《道法心传》，多引证张伯端、白玉蟾，兼述内丹与雷法，显系属于南宗，而又自谓其雷法得自神霄派的名师莫月鼎、邹铁壁之传，似亦归宗于正一者；另一部分以内丹修炼为主的南宗道士，则依附于全真。如李月溪，本是白玉蟾的弟子，而又师事全真道士李志常，其徒金志扬号野庵，亦曾北上参见李志常，又于元统癸酉（1333）隐居武夷山，住白玉蟾的止庵，直到至元丙子（1336）逝世。表明他们虽皈依全真，但仍以南宗之学为主。再如南宗的嫡传弟子李道纯，“得（白）玉蟾真人弟子王金蟾真人授受，为玄门宗匠，继道统正传。”^②而又自称“全真道人”，大讲“全真之道”。他在《中和集·全真活法》中说：“全真道人当行全真之

① 见《道藏》第19册第722—723页。

② 柯道冲《玄教大公案序》，《道藏》第23册第889页。

道。所谓全真者，全其本真也。全精、全气、全神，方谓之全真。才有欠缺，便不全也；才有点污，便不真也。”^①可见，李道纯这里所说的“全真”，与王重阳“三教圆融”、“识心见性”、“独全其真”的“全真”并不完全一致，他是从内丹修炼的角度讲精、气、神的“全真”，表明李道纯虽口讲全真，实际上仍然保持着南宗的本色。其弟子柯道冲在《玄教大公案序》中说：“自周汉以来，惟尹子嗣祖位，金阙帝君继道统授东华帝君，帝君传正阳钟离仙君，钟传纯阳吕仙君，吕传海蟾刘仙君，刘南传张紫阳五紫（祖），北传王重阳七真，道统一脉，自此分而为二。”^②彭耜的弟子萧廷芝于庚申（1320）在《道德真经三解序》中亦说：“一自三阳^③ 唱道以来，至于海蟾真人传之张紫阳、王重阳，紫阳传之翠玄（石泰），翠玄传之紫贤（薛道光），紫贤传之翠虚（陈楠），翠虚传之海琼先生（白玉蟾），凡九传；又重阳真人之所传凡七真。”^④可见，柯道冲、萧廷芝是在孙守默、詹继瑞等人的基础上，进一步明确地提出了南北二宗系同源同祖，一分为二之后，彼此的地位是独立平等的，并不以南宗从属于北宗。此与丘处机《手帖》的具体说法虽异，而大旨则一。这种观点的提出，无疑会对南北二宗的合流产生促进的作用。到陈致虚的时候，遂将南宗隶属于全真，使其完全丧失作为一个独立宗派的地位，与全真合而为一。陈致虚从全真道士赵友钦受丹法，而赵之丹法师承全真道士宋德方和南宗石泰，兼有南北二宗之学。

① 《道藏》第4册第501页。

② 《道藏》第23册第889页。

③ 指“华阳真人李亚”、“正阳真人钟离权”、“纯阳真人吕岩”，见《道藏》第12册第186页。

④ 《道藏》第12册第186页。

陈致虚更是融合两种丹法理论，阐发“金丹之大道”，但他却更重于北宗。他在《上阳子金丹大要虚无卷之一》说：“燕相海蟾受于纯阳而得紫阳，以传杏林、紫贤、泥丸、海琼，接踵者多。我重阳翁受于纯阳而得丹阳，全真教立，长春、长真、长生、玉阳、广宁、清静诸老仙辈，枝分接济，丹经妙诀，散满人间。”^①又在《上阳子金丹大要列仙志》中，列本宗传法谱系为：东华帝君传钟离权，钟传吕洞宾，吕传刘操和王重阳，刘传董凝阳和张伯端。这个谱系将王重阳抬高到与刘海蟾平等的地位，而将张伯端降低到与王重阳弟子等同的地位。^②其《上阳子金丹大要仙派》的《钟吕二仙庆诞仪》中，所祈请的祖师，先北五祖和七真，皆称“帝君”和“真君”，然后再祈请张伯端等南五祖，则均称“真人”^③，明显地反映出南宗合并于全真道以后的从属地位，已与全真道完全融合，不再成其为一个独立的宗派了。惟其徒裔在学说和修持方法上，仍带有南宗的某些特点，从这个意义上可以称之为全真道的南宗。

第三节

太一道和真大道在元代的发展及其合流

一、太一道在元代的发展及其合流

金元之际，太一道的掌教者为四祖萧辅道，系太一道初祖萧

① 《道藏》第24册第2页。

② 《道藏》第24册第74—77页。

③ 《道藏》第24册第78页。

抱珍的再从孙，字公弼，号东瀛子，生年不详。王恽《秋涧集》卷39《堆金冢记》谓其“甫冠，嗣主宗教”^①。按萧辅道代王志冲掌教，是在金卫绍王大安二年（1191）。他的生平事迹，在《元史》卷202《释老传》里仅有“（太一道）四传而至萧辅道。世祖在潜邸闻其名，命史天泽召至和林，赐对称旨，留居宫邸。以老，请授弟子李居寿掌其教事”^②等寥寥数语，又无完备的传状碑铭可考，只能从其他有关的石刻及诗文中散见其鳞爪。《秋涧集》卷40《大都宛平县京西乡创建太一集仙观记》载其与元世祖忽必烈的关系说：“金源氏熙宗朝一悟真人萧公，以仙圣所授秘篆，创太一教法于汲郡……其四代东瀛子，即祖房孙，讳辅道，师人品峻洁，博学富才智，士论有山中宰相之目。大元壬子（1252）岁，应世祖皇帝潜邸之聘，占对称旨，上以有道之士，特隆礼眷，赐号中和仁靖真人，宝冠锦帔副焉。及登大位，中和已仙去，玄谈粹宇，有不能忘者。”^③此记撰于大德元年（1297）。同书卷38《清跸殿记》亦称：“初上之在潜也，思得贤俊，以俾至理，闻太一四代度师萧辅道弘衍博大，则其人也。于是以安车来聘，既至，上询所以为治者，师以爱民立制，润色鸿业，用隆至孝者，数事为对。上甚喜，锡之重宝，辞不受，曰‘真有道士也’。赐号中和仁靖真人，冠帔尊崇之礼，前后有加。迨己未（1259）春，銮辂南驾，次牧之野。时师仙游已邈，上以隐居所在，特枉驾来幸，周览殿庑间奠享丈室，询慰宿昔久之。……及登大宝，复降玺书，追宠师德，有‘清而能容，光而不

① 陈垣：《道家金石略》第851页。

② 《元史》中华书局标点本第15册第4530页。

③ 陈垣：《道家金石略》第856页。

曜，富文学，知变通，向朕在潜，与之同处，何音容乍远，冠履遽遗，殊用怅然’之叹。”^①此记虽无应聘的具体年代，但记萧辅道与忽必烈的对话甚详，撰于至元二十五年（1288），距辅道去世仅三十六年。综合两记所载，可以补充《元史》之不足。另据《赵州太清观懿旨碑》载，忽必烈之母亲、睿宗之妻唆鲁古唐妃曾有“懿旨”，亦称其“才德兼茂，名实相符，清而能容，光而不耀。富文学而重气节，谨言行而知塞通，体一理而不偏，应众机而靡戾。复以阐扬法事，绍述宗风，道助邦家，泽濡幽显，是可尚也。”并赐“中和仁靖真人”号。^②此碑建于定宗丁未年（1247）二月，这时萧辅道尚健在，是有关其事迹的更早记载，表明萧辅道在当时确实很有重望，曾受到忽必烈母子的器重。刘因《静修集》卷17《洛水李君墓表》亦称：“初，东瀛先生萧炼师公弼有重名，所与游皆当时名士。今上在潜邸，屡以安车征之，至则待以客礼。其前后条对惟及治道，而所荐举亦皆天下之选，益奇特之士，厌于世故，而以方外自隐者也。”^③刘静修为河北高士，以不仕元见称于世。而静修亦极推许辅道，一再称：“然予于是益信东瀛为奇特之士，而其门人之所观感而得之者固如是。”^④大概是以其行迹与己有相似之处的缘故。按萧辅道继王志冲掌教，是在大安二年（1210），其时金朝统治已处于风雨飘摇之中，行将土崩瓦解。至天兴三年（1234），元灭金之后不久，元统治集团内部也陷入互争汗位的纠纷，政治风云变幻莫测。在这种情况下，萧辅道采取明哲保身的态度，“不事王侯，

① 陈垣：《道家金石略》第853—854页。

② 陈垣：《道家金石略》第840—841页。

③ 陈垣：《道家金石略》第855页。

④ 陈垣：《道家金石略》第855页。

高尚其事”，“以外方自隐”，也是十分自然的。但他并未因此而完全忘情于政治，他应忽必烈之聘，且为他“粉饰皇图”，不仅如王恽所赞美的“蒲轮再起秦遗逸，天意将兴汉典型”^①，且为后来太一道在元统治者的支持下得以大发展奠定了基础。《秋涧集》卷39《堆金冢记》记载了萧辅道于贞裕二年（1214）收葬枯骨事。在战争烽火中的这种“仁民爱物”的义举，不仅体现了太一道“以道济众”、“度群生于苦厄”的立教宗旨，也大大提高了太一道在广大群众中的威信，为它吸引广泛信众创造了有利的条件。王若虚《滹南遗老集》卷42《太一三代度师萧公墓表》说：“公弼一世伟人，所交皆天下之士，而窃幸与之游。”^② 元遗山《赠萧炼师公弼》诗中也说：“吾家阿京爱公弼，吾家泽兄敬公弼，半生梦与公弼游，岂意相逢在今日。”^③ 陈垣先生说：“遗山此诗，作于元太宗九年丁酉（1237），时在卫州。辅道未经新朝礼遇，且汰僧道甚急，而时人之倾仰辅道已如此，可知辅道之重望，不在政府之尊崇也。”^④《秋涧集》卷21《和曲山题太一宫诗韵》亦称：“仙家功行何多品，人物中和第一曹。”^⑤ 可见，萧辅道受到士林的称赞，真是异口同声，其人品风度之高尚，可想而知。宪宗二年壬子（1252）卒，其弟子最著者有张善渊、张居祐、李居寿等。

关于张善渊的事迹，《秋涧集》卷61《故真靖大师卫辉路道教提点张公墓碣铭并序》说：“公讳善渊，字几道，赵郡平棘人。

① 转引自陈垣：《南宋初河北新道教考》第128页。

② 陈垣：《道家金石略》第840页。

③ 转引自陈垣：《南宋初河北新道教考》第126页。

④ 陈垣：《南宋初河北新道教考》第126页。

⑤ 转引自陈垣：《南宋初河北新道教考》第128页。

……父溥，尝任卫真县（今鹿邑县东）酒坊使，时太一四代祖中和真人提点亳之太清宫，溥素挹真风，日侍师于几席间，沾沾然而喜曰：‘吾儿知所于托。’遂参礼为门弟子。中和人品高迈，道价重一时，与游者公卿贤士夫，一动静语默，皆中伦虑。公亲炙既久，日有所得，与之俱化，若时雨然。岁壬辰（1232），河南大兵，公与中和隔离者久之。既而闻师北渡，税驾于赵，乃奔奉焉。师忻甚曰：‘奔走疏附，吾宗门有人矣。’即令知太清观事。丙午（1246）夏四月，侍中和赴太后幄殿，及见，亦沾宠眷，奏受真定路教门提点，仍赐白锦法服，命代中和颁锦幡宝香于崧高、太华二岳，以祈福祐。时卫之祖观，兵烬后鞠为草棘，中和界之经理，不三数年，神庭燕处，顿还旧观。壬子（1252）夏六月，复从中和北觐岭邸，加号‘真靖大师’，改提点卫辉路道教事。甲寅岁（1254），复奉旨致礼岳渎。癸丑（1253）冬，诏天下名师赴燕长春宫修罗天大醮，公奉五代贞常真人与会。其所以致显宗教，推轂嗣师，高出众表，俾道流光阐，公力居多。己未（1259）春，上南巡，临幸寿宫，时公以疾不克朝谒，上言念旧，眷命近侍存问，仍赐御药、葡萄酒服之，病良已。”^①至元十二年乙亥（1275）正月逝世，寿七十。王恽评论其品格说：“公资清峭贞干，临事敏而善断，驭众肃而有方，虽一言话，出人意表，不肯碌碌混常流中。生平喜读书，于《老子》最有得，故行己接物，各掇其微妙。至于祷禳醮祭，内严外办，绰有余裕。两从中和北上，沈几先物，往返万里，无不如志。”^②可见，张善渊乃太一道中的杰出人才，“上承师真，下综法务”，对太一道有

① 陈垣：《道家金石略》第851页。

② 陈垣：《道家金石略》第851页。

“玄佐之功”。^①

关于张居祐的事迹，王恽《秋涧集》卷61，《凝寂大师卫辉路道教都提点张公墓碣铭并序》说：“师讳居祐，字天赐，世为汲郡人。……早失怙恃，兄居仁，训育有方。甫长，愿立如成人，然向慕玄风，亟若饥渴，思得大宗师依归，以果其腹。岁壬辰（1232），天兵下河南。时太一四代度师自柘城北渡，应大将撒吉思请，主新卫昭顺圣后祠。居仁举家崇奉，遂命师为门弟子。居无几何，度师北迁，住赵之太清宫，以师童侍有年，谨敬不怠念焉，遂度为道士。俄命掌观之廩料，出纳详明，俭而中礼，曾无撮龠之误，度师称其能。时卫之祖观兵后毁废扫地，度师遣提点张善渊诣卫兴复，且请师以佐葺理，允焉。师为戮力从事，小大之役，率以身先之。既而张侍鹤驭北觐，营建事师独任之，不十稔，坛殿斋室，下暨庖湢库厩，井井一新。己酉（1249）春，中和真人还卫顾视，喜其得人。”^② 丁巳（1257）冬，以事召赴行殿，劳归，霑衣币有加。还，五祖萧居寿以其贞干有节，命知宫事，继升充提举。至元十九年（1282），六祖纯一真人萧全祐嗣主法席，又以其道行纯粹，勤恪有功，言于朝，宣授“凝寂大师、卫辉路道教都提点”。王恽说是“七年间，道流推服，教门增重焉”^③。并称其“历事三师（指四、五、六祖），前后五十余载，护道服勤，始卒德不爽”^④。至元二十六年（1289）二月逝世，享年七十有二。

继萧辅道掌教者，是其弟子李居寿，字伯仁，道号淳然子，

① 陈垣：《道家金石略》第851页。

② 陈垣：《道家金石略》第861—862页。

③ 陈垣：《道家金石略》第862页。

④ 陈垣：《道家金石略》第862页。

卫之汲县西晋里人。王恽《秋涧集》卷47《太一五祖演化贞常真人行状》载其一生行迹，首尾甚详，据称：“生有淑质，沉默寡言笑，自幼喜道家之学。年十三，拜太一四代祖中和仁靖真人为师，旦夕给侍左右，进退应对，容度详谨，中和知其可教，甚善待之。戊戌岁（1238），受戒为道士，命典符篆科式等事，篆文部帙，灵章宝篆，仙阶显职，称号广博，师装缮严整，铨次详明，大称所委。壬子岁（1252），圣主居潜邸，驻蹕岭上，以安车召中和真人于卫。既至，燕见之次，荐师才识明敏，志行淳和，请传嗣为五代祖，仍从誓约，易姓为萧，即蒙允可，赐号贞常大师，仍授紫衣。其年冬，中和谢世。……师嗣挈玄纲，以简重坚洁，持守成规，洞洞属属，若恐失坠。及其张皇道纪，酬酢事宜，其应如响。由是徒众厌服，听约束惟谨，前人之光，曾不少佚。……己未（1259）春，上南巡，驻蹕淇右，重师之请，幸所居万寿宫。怅真仙之倏去，喜付畀之得人，周历殿庑，询慰者久之。师敷对诚款，允协睿意，眷顾光宠，于焉伊始。”^①可见，李居寿之所以受到忽必烈的器重和太一道在李居寿时候的贵盛，均与借“前人之光”，即和萧辅道的努力是分不开的。因此，在忽必烈即位以后，李居寿便一直受到了忽必烈的光宠。“明年庚申（1260），中统建元，春正月，命师即本宫设黄篆静醮，冥荐江淮战歿一切非命者。……秋九月，诏赴阙下，上亲谕修祈拔金篆醮筵，翼日，特赐号太一演化贞常真人。二年（1261）冬，上命禳斗于厚载门，亲诣祝香，仍赉锦纹绛帔。四年（1263）秋，遣近侍护师颁香岳渎等祠，仍赈济贫乏。至元三年（1266），以京师刘氏宅赐师为斋洁待问之所。六年（1269）春，皇嗣请师祷

^① 陈垣：《道家金石略》第849页。

祀上真，用介繁祉，受厘之余，遂资师金冠锦服，玉佩付焉。八年（1271），螟蝗为灾，命师即岱宗、汾睢，设驱屏法供，秋乃大熟。十年（1273）正月，就上都大安阁演金箓科仪，时春寒，赐黑狐裘、貂帽各一。冬十月，奉安真武神于昭应新宫，礼毕，中宫衣以异制绫道服。大内青宫肇造之初，皆诏师按太一符法禳镇方所。十一年（1274），特旨于奉先坊创太一广福万寿宫，中建斋坛，继太保刘秉忠禋六丁神将，岁给道众粟帛有差。十五年（1278），奉旨祭七元星君于西府钟室，……越明年，以事辞结遁坛，命易七元斗位，圣上皇储，以师积年致祷精诚，多获灵应，前后赐与，如玉尊像、宝妆剑、安车龙杖、金银器皿等物，不可殫纪。”^①另据《元史》卷202《释老传》载：“至元十一年（1274），建太一宫于两京，命居寿居之，领祠事，且禋祀六丁，以继太保刘秉忠之术。十三年（1276），赐太一掌教宗师印。十六年（1279）十月辛丑，月直元辰，敕居寿祠醮，奏赤章于天，凡五昼夜。事毕，居寿请问曰：‘皇太子春秋鼎盛，宜参与国政。’且又因典瑞董文忠以为言，世祖喜曰：‘行将及之。’其后诏太子参决朝政，庶事皆先启后闻者，盖居寿为之先也。”^②综上所述，忽必烈对李居寿的“眷顾光宠”，是无微不至的。李居寿也凭借忽必烈的恩宠，尽力光大其教。王恽《行状》对此记载说：“师爰自传嗣以来，奏谥始祖曰太一一悟传教真人，二代祖曰太一嗣教重明真人，三代祖曰太一体道虚寂真人，四代祖曰太一中和仁靖真人，焚黄昭告，典礼华缙，存歿有荣焉。至元三年（1266），以重修祖观殿宇告成以闻，蒙敕辞臣制碑，铺敦教基，

① 陈垣：《道家金石略》第849页。

② 《元史》中华书局标点本第15册第4530页。

具纪本末。复奏受保举师张善渊真靖大师，教门提点监度师高昌龄保真崇德大师，高弟李全祐观妙大师，范全定希真大师，及钦承玺书，护持玄门，其弘阐宗教，殊为光显。”^①至元十七年（1280）七月逝世，享年六十。

继李居寿掌教者为六祖李全祐。《元史》卷11《世祖纪八》载：至元十八年（1281）正月“丁巳，制以六祖李全祐嗣五祖李居寿祭斗”^②，表明其时李全祐已为太一道的六祖。但其事迹因缺乏完整的文献记载，只能考得一鳞半爪。刘因《静修集》卷17《洛水李君墓表》叙其先世家谱。此文系应李全祐之请而作，从其叙述中，可知李全祐的籍贯为洛水人，他的祖父通元，曾“就太一翁受道箓”，与太一道早有渊源。其父守通以其“幼有羸疾，不任婚宦”，乃命他拜太一四祖萧辅道为师。“今以学识清修，先赐号观妙大师，再加纯一真人，深为上及皇太子之所眷顾焉。”^③另据王恽《太一五祖演化贞常真人行状》称，李全祐封“观妙大师”的时间是在至元三年（1266），是因五祖李居寿的奏请。又谓李居寿“以至元十七年（1280）七月廿六日羽化于西堂方丈，……治命令观妙大师李全祐嗣主法席”^④。故知李全祐是在至元十七年（1280）七月开始继位掌教的，其加封“纯一真人”，当在掌教之后。大德元年（1297）王恽所作《秋涧集》卷40《大都宛平县京西乡创建太一集仙观记》，在简述了前五代祖师之后说：“逮今承化纯一真人全祐，继奉祀事十载间，以其受业者众，国之经费日广，坚辞廩料，至于再三。有司上议，祷祀

① 陈垣：《道家金石略》第849页。

② 《元史》第1册第229页。

③ 陈垣：《道家金石略》第855页。

④ 陈垣：《道家金石略》第850页。

重事，供给所需，不可阙也，全祐谦撝之清，亦不可违也，良田果植，隶大司农者，量宜颁赐，置为恒产。遂赐顺（顺州，今河北顺义县）之坎上故营屯地四千余亩。复虑未臻丰贍，元贞改号（1295），岁七月，哉生明之二日，上御神德殿，平章政事、领大司农臣帖哥等言：宛平县京西乡冯家里，隶农司籍栗林，丛茂川谷间，以株而计者约五千数，若尽畀全祐，庶几资广道荫，永昭祀事。制可。……（全祐乃于）明年丙申（1296）相栗林隙地，……中构正殿三楹，像事玄元九师，祖师、真官二堂位其左右，前翼两庑，下至寮舍厨库，莫不备具，四周缭以石垣，前启玄门，榜曰‘太一集仙观’。……今纯一师操履贞固，精严祭醮，至蒙两宫眷顾，而图报之诚，惟恐不及，是观之建，特其余事耳。其感遇之盛，与前世同谈而共美者矣，是可书。”^① 表明李全祐不仅受到元世祖忽必烈的宠遇，而且还受到元成宗孛儿只斤铁穆耳的宠遇，他对元统治者非常感恩戴德，“图报之诚，惟恐不及”，其耿耿忠心，可想而知。此《记》证明，大德元年（1297），李全祐仍为掌教。又宋渤所撰《太清宫铭并序》称：“至元癸巳（1293）秋，大雨，观之外门毁，今承化纯一真人令提点教门事范全定复往葺治。”^② 此文为大德三年（1299）冬十一月应范全定之请而作，表明其时李全祐还健在。此后卒于何年，现无明确的文献记载，陈垣先生推测为延祐丙辰（1316）之后，泰定甲子（1324）之前，享年大约九十岁左右。

继李全祐掌教者为七祖蔡天祐。关于他的文献记载就更少了。《大元投奠龙简之记》称：“延祐二年乙卯（1315）冬十月，

① 陈垣：《道家金石略》第857页。

② 陈垣：《道家金石略》第859页。

……特命玄教大宗师、特进、上卿、志道弘教冲玄仁靖大真人张留孙，玄门掌教真人孙德彧等；于大都长春宫设建金箓普天大醮，列位三千六百。肇自十二月十一日，凡九昼夜，事已告成，寻遣……太一崇玄体素演道真人蔡天祐，赍持宝香，玉刻符简，玄璧金龙，敬诣济渎灵源投奠。”^① 此碑明确记载为延祐三年（1316）立石。陈垣先生据碑文中只称“太一崇玄体素演道真人蔡天祐”，而无“嗣教七祖”之文，认定这时六祖李全祐还健在，蔡天祐尚未嗣掌太一；此碑之所以没有李全祐的名字，则是由于这时他的年事已高，大约已八十七岁，不能参与连续九昼夜之大醮的缘故。另据《周天大醮投龙简记》载称：“泰定改元甲子（1324）之春正月，诏玄教大宗师玄德真人吴全节，太一崇玄体素演道真人、嗣教七祖蔡天祐，五福太一真人吕志彝，正一大道真人刘尚平，玄教嗣师真人夏文泳，率法师道士几千人，修建金箓周天大醮于大都崇真万寿宫，为位二千四百，昼夜凡七。受厘之日，天颜甚愉，重封香币，遣太一七祖真人蔡天祐，……捧刻玉宝符，玄璧龙纽，驰诣济渎清源投奠。”^② 此泰定元年（1324）之碑文，明确记载蔡天祐为“嗣教七祖”，则其嗣教当在此之前。前后两碑，均载蔡天祐奉命驰赴济渎，似尚未老。以后卒于何年，尚待考证。

太一道在七祖蔡天祐之后，其嗣教祖师遂无所闻，可能是与正一道合而为一。在《道园学古录》中，数以太一道七祖蔡全祐与玄教大宗师吴全节并提，卷3有“次韵伯庸尚书春暮游七祖真

① 陈垣：《道家金石略》第862页。

② 陈垣：《道家金石略》第863页。

人庵，兼简吴宗师”^①，又有“奉同吴宗师赋蔡七祖新斋”^②诗，并有“太一道士张颜辅，族本国人，从玄德真人学道，妙龄逸趣，特精绘事”^③，“玄德真人”即指吴全节。太一道士从正一派宗师学道，可以作为太一道逐渐合并于正一道的佐证。

二、真大道在元代的发展及其合流

金、元之交，在真大道四祖毛希琮之后，其内部发生了分裂，嗣其教者分成了天宝宫与玉虚观两派，各自进行传法。据杜成宽《洛京缙山改建先天宫记》记载，四祖毛希琮“复以教法逊与五祖太玄真人酈君”^④，即酈希诚。宋濂《书刘真人事》亦称：“希琮卒，酈希诚嗣”^⑤。《重修隆阳宫碑》又说：“第五祖师太玄真人酈君讳希成，妣川（今宣化怀来县）之水峪人也。……金末道业已隆。圣朝（元）创业之初，为教门举正而阐教山东。四祖师毛君，暑月病剧，速召而来燕。既承其法，拂袖有深山之隐，慕道之徒，翕然而从。”^⑥可见，是毛希琮亲自把掌教传给了酈希诚的。其传法之年，是金元光二年（1223）。传法之时，既是“暑月病剧”，估计传法不久即已去世。杜成宽《先天宫记》亦称其“不永斯年”，按其所记“掌教五星有奇，得年三十八岁”推断，和陈垣先生的考定，金元光二年即毛希琮的卒年^⑦。但新近陈智超先生发现的《玉虚观大道祖师传授之碑》则说：“四祖毛

① 《藏外道书》第35册第37页。

② 《藏外道书》第35册第43页。

③ 《藏外道书》第35册第37页。

④ 陈垣：《道家金石略》第818页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》第836页。

⑥ 陈垣：《道家金石略》第823页。

⑦ 陈垣：《南宋初河北新道教考》第9页《大道教祖师传授表》。

希琮号纯阳子，复得希夷子（张信真）之传，丁亥（1227）葺玉虚观以居之。戊子（1228），乃立李希安为五祖，号湛然子。”^①是毛希琮又亲自把掌教传给了李希安，同样也是第五祖，而传法的时间，已在元光二年之后五年。该碑是由参知政事杨果撰文，中书左丞相史天泽于至元七年（1270）立石。不仅毛希琮的生卒年出现了疑问，更重要的，是毛希琮为什么已先立酆希诚为五祖，后又立李希安为五祖呢？这是应当进一步研究的问题。但这种前后矛盾的出现，反映了金、元之交真大道内部已经分裂的事实。

玉虚观一派，始于五祖李希安。据《玉虚宫大道教祖传授之碑》的记载，李希安在被毛希琮立为五祖之后，曾“修葺琳宇，妆严圣像，焕然一新”。岁在辛丑，即元太宗窝阔台十三年（1241），曾被命，但他辞老不起。后来，宪宗蒙哥以法服赐之。乙卯年（1255），忽必烈太子闻其道行，赐以真人之号。待他即位以后，于中统二年（1261），命之掌管大道。至元三年（1266）逝世。继李希安掌教的，是河间莫州人刘有明，号崇玄子，传其道，是为六祖。是年冬，玺书授“崇玄体道普惠真人”。曾召南先生根据祥迈《至元辨伪录》卷五《焚毁诸路伪道藏经之碑》的记载，参加至元十八年（1281）佛道大辩论的道教一方，大道教有二人，一为李德和，一为杜福春，李德和是已知的大道教的第七祖，认定杜福春可能是大道教玉虚宫一派的第七祖。从杜福春以后，此派的情况便再也没有什么记载可考了，估计已经衰落，最后并入天宝宫一派了。^②

① 《顺天府志》，北京大学出版社1982年影印本，第87页。

② 参拙编《中国道教史》第3卷第244—246页。

天宝宫一派的五祖是酈希诚。他是由金入元的大道教的掌教。《元史》卷202《释老传》记载说：“五传而至酈希诚，居燕城天宝宫，见知宪宗，始名其教曰真大道，授希诚太玄真人，领教事，内出冠服以赐，仍给紫衣三十袭，赐其从者。”^① 据此可知，由大道教改名为真大道教，是从酈希诚掌教以后才开始的。据《几辅通志》载：酈希诚“年十五，决意入道，师事毛希琮。琮将逝，以法授之。酈既领正宗，遂以行化，自秦、晋、蜀、洛、燕、代、齐、鲁，凡崇响之人，莫不烙恭迎拜”^②。说明在酈希诚掌教期间，真大道曾发展到西南、西北、中原和华东等广大地区，信徒甚多。但这是经过了一番教内斗争得来的。田璞《重修隆阳宫碑》记载酈希诚在嗣法之后，即“拂袖有深山之隐”，表明他刚任掌教，便遇到了教内对抗势力的争斗，因此他便立即退隐深山，自行传化，这时一些“慕道之徒，翕然而从，不召而自来，不言而自应”。在争取到广大信众的拥护之后，他“于是出整颓纲，道风大振，巨观小庵，四方有之。”^③ 所谓“出整颓纲”，显然是指他再度出山，在教内进行了一番整顿。这次整顿，当然主要是为了要克服教内的对抗势力，制止分裂。这个目的虽然并未完全达到，因为玉虚宫一派在当时及以后的一段时间，仍按自己的系统进行传授，但天宝宫一派的思想更加统一，精神更加振奋，威信更加提高，信众也更为广泛了，从而使它的组织也就更加大大地发展了。杜成宽《洛京缙山改建天先宫记》也说：“五祖当教之日，值大元立国之初，法令未行，逆魔乱起，

① 《元史》中华书局标点本第15册第4529页。

② 《古今图书集成·神异典》卷286，中华书局、巴蜀书社1985年影印本，第51册第62672页。

③ 陈垣：《道家金石略》第823页。

始终一十五载，遭逢十七大魔。以五祖道德崇高，威灵显赫，魔不胜道，寻乃自平。”^① 这里所谓的“魔”，或许就是指教内的对抗势力，自然也包括玉虚宫一派的势力。这就是所谓教门的“真假”或“邪正”之争。这场斗争的尖锐性，在《秋涧集》卷5《游妫川水谷太玄道宫》一诗中有条注指出：“初，大道酈五祖者，逃难此山。众追及，弃衣钵石上而匿，其物重，众莫能举。众（以）为异，遂请其主教，今道院盖酈生所创也。”说明许多人开始本来是要追夺其衣钵。但后来在他的道德感化下，这许多人便由反对派变成为他的护拥者了，“遂请其主教”，这大概也就是所谓“魔不胜道，寻乃自平”之意。从他元光二年（1223）掌教起到元太宗十年（1238），经过了“一十五载”，即《先天宫记》所说：“自戊戌以来，化因以洽，南通河岳，北极燕齐，立观度人，莫知其数。”^② 表明这时天宝宫派的势力已明显成为大道教主流，于是，酈希诚为了使自己一派是正统，要区分个“真假”，便谋求把大道教改名为真大道教。直到“宪宗皇帝即位之四年（1254），特降玺书，赐名‘真大道，中宫赐之冠服。’”^③ 表明“真大道”之名这时便正式得到了朝廷的承认，从此天宝宫一派便成为相对独立的一支。吴澄《天宝宫碑》对此记载说：“酈始居天宝宫。际遇国朝，名吾教曰真大道，自为一支，不属在前道教所掌。”^④ 这对天宝宫派的进一步发展是十分有利的。据《先天宫记》说，酈希诚“阐教三十六年，享寿七十八岁”，

① 陈垣：《道家金石略》第818页。

② 陈垣：《道家金石略》第818页。

③ 《大元创建天宝宫碑》，见北京大学出版社1982年影印《顺天府志》第76—77页。

④ 陈垣：《道家金石略》第827页。

他是元光二年（1223）夏天开始掌教的，则应至元宪宗九年（1259）；假定他于这一年去世，则应生于金世宗大定二十一年（1181）。

继邨希诚掌教是六祖孙德福，号通玄。他掌教的时间，正值元世祖忽必烈当政。《元史》卷202《释老传》说：“至元五年（1268），世祖命其徒孙德福统辖诸路真大道，赐铜章。二十年（1283），改赐银印二。”^① 有关孙德福的记载不多，据《洛京缙山改建先天宫记》说：“六祖得法之后，德感宸旒，名闻朝野，君主眷顾，卿相主持，秉统辖诸路之权，受通玄真人之号，嗣承宗教，转见辉光，敷化一十五年，享寿五十六岁，于至元癸酉四月念二日以微疾终，……于预先七日，将法传付七祖颐真大师李君。”^② 可见，孙德福掌执以后，便一直受元统治者忽必烈的宠遇。他卒于至元十年（1273）四月，“享寿五十六岁”，则应生于元太祖十二年（1217）。

七祖李德和，号颐真，亦见知于元世祖忽必烈。生卒年不详。《元史》卷8《世祖纪五》记载说：至元十二年（1275）二月庚午，“命怯薛丹察罕不花、侍仪副使关思义、真人李德和，代祀岳渎后土。”^③ 卷9《世祖纪六》又说：至元十四年（1277）五月乙卯，“命真人李德和代祀济渎。”^④ 又据祥迈《至元辨伪录》卷5《梵毁诸路伪道藏经之碑》记载，至元十八年（1281）十月，第二次焚经时，李德和以掌教身分与正一天师张宗演、全真掌教祁志诚和大道教的杜春福一起，曾奉命考证道书真伪。第二

① 《元史》中华书局标点本第15册第4529页。

② 陈垣：《道家金石略》第818页。

③ 《元史》中华书局标点本第1册第163页。

④ 《元史》中华书局标点本第1册第190页。

年（1282）十月即以教事付岳德文。有可能是在本年逝世。

八祖岳德文，号崇玄，《元史》不载其名，而虞集《道园学古录》卷50《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》记叙其行事说：“真大道第八代师曰岳真人，讳德文，字□□。父曰德庆，故家绛州翼城县，娶泽州王氏，兵间迁涿之范阳，今为涿州（今河北涿县）人。生三子，真人其季也。”并谓德文生于元太宗七年（1235）九月，“生而雄浑，稍长，不为儿嬉，性不嗜酒食肉，亦绝不啖。年十六，辞亲入道龙阳宫。”“是时五代师太玄郾希成（诚）真人居怀来水峪之太玄宫，往依焉。十八受教，被其冠服，渐领其文书谷帛之事，又主四方之来受其戒誓者，太玄甚重之。”“太玄之化去也，密告其六代师玄通孙德福真人曰：岳生其八代乎！第七代师颐真李德和真人之掌教也，署为法师，充教门诸路都提点，以副己也。至元十九年（1282）十月，真人所焚香炉中有异征，方怪之，而李师升堂集众，以教事付真人曰：先师之嘱如此。遂以二十一年（1284）宣授崇玄广化真人，掌教宗师，统辖诸路真大道教事。又赐玺书褒护之。自是眷遇隆渥，中宫至召见，亲赐袍焉。安童丞相尝病，真人视之立瘥，时甚神之。诸王邸各以其章致书，为崇教礼助者，多至五十余通，而实都而王又为创库藏，修宫宇，广门墙，充田亩，始冠与衣，间饰金宝，极其精盛。元贞（缺）（元）年（1295），加封其祖师，赐赉尤厚，使人立碑棣州冠剑所藏处。是年奉诏修大内延春阁，下赐予遍及其徒，而真人以大德三年（1299）二月化去而升仙矣。”^①由此可见，岳德文亦备受元代统治者的宠遇。虞集还就岳德文掌教时真大道教的发展状况说：“吾闻其徒云，西出关陇，

^① 陈垣：《道家金石略》第830—831页。

至于蜀，东望齐鲁，至于海滨，南极江淮之表，皆有奉其教戒者。……而真人时常使人行江南录奉其教者，已三千余人。庵观四百，其他可概知矣。”^① 由此可知，这时的真大道已从北方传到了南方。

在八祖岳德文之后，继掌其教者本为张清志，而他却“厌谒请逢迎之烦，逃去之”，不屑担任此职，于是，先后由“二赵一郑”代行掌教职务。吴澄《天宝宫碑》对此记载说：“岳师死，吾师（指张清志）还丧之，丧毕潜遁，逾大庆渡至河东，居临汾，……复归华山旧隐，而天宝宫二赵一郑摄掌教事，五年之间，相继殒灭。”^② 所谓“二赵”，即程钜夫所说的“第九祖赵真人”和“第十祖某真人”；所谓“一郑”，即程钜夫所说的“十一世之祖曰郑君名进元”。“二赵”的具体事迹不详，关于郑进元，程钜夫《郑真人碑》说：“大道之流，予不能探其源，其见于纪述者已十世。其十一世之祖曰郑君名进元，以宋咸淳三年（1267）五月十四日生于永嘉，家本儒也。幼值乱离，至于辉州，悟真大师党君器其颖异，留使之学，遂通孔、老二氏言，时年十三矣。明年，大道第七祖李真人祠岳过辉，一见许为道器，且谓党曰：‘吾二人皆弗及见，后一纪当至堂下也。’党亦不谕。既而李党二师俱逝。至元庚寅（1290），君从卫辉道录贾师来燕，抵天宝，居堂下，适十二年矣。第八祖岳真人异之，授以戒牒道名，留之不可。岁癸巳（1293）再来，今齐王以紫衣旌有德，师与焉。又受明真大师神箓秘诀，及亲书道训四章，自是术业益著，治病立验。贾师逝，君丧之如所生，进嗣其职。第九祖赵真

① 陈垣：《道家金石略》第831页。

② 陈垣：《道家金石略》第827页。

人于君弥属意，而早逝。大德六年（1302），第十祖某真人，召之者三，至则以为都提举，付以祖师经笔琴剑，为词一篇授之，师再辞不获，乃为词以复，遂嗣焉。十祖逝，丧之如贾师而加毁，益昌平之阡，为地七十亩，树而周垣之。碑第五祖太玄真人之功于龙山，又创众真堂于天宝，以祠传教诸师。买园亩百余于故都之东，种柳于宫阴古河之堧，岁用以裕。八年（1304），有旨命君设金篆大斋于天宝宫，既事，赐号曰‘演教大宗师、明真慧照观复真人’。明年（1305），又命君设大斋于玉虚宫。又明年（1306），再命设于天宝，礼毕进见，喜动睟容，赏延于众甚厚，然君退然若不胜。一日，召左右告语，若将留训者。弟子咸以谓年方强，岂遽如许。十二月，命召普济大师张君于秦中。明年（1307）四月，当朝上京，未至疾作，谓侍者曰：‘归期至矣，普济当嗣。’遂以五月朔终于龙山”。^① 又评论说：“君性谦慈和易，留心经史，学者一见，终身不忘，善于奖劝，咸归心焉。雅善生财，兴构虽多，而未尝丐假。若术之灵著，又道之绪余也。”^② 所谓“普济大师张君”，即指张清志。关于郑进元临终前，嘱咐其徒寻访张清志一事，这里未介绍寻访的结果如何，而吴澄《天宝宫碑》则对此明确地记载说：“郑临终语其徒曰：‘天降凶灾，死亡荐臻，得非于教条有违逆与？吾闻张清志躬受岳师嘱咐，盖仁人也，可奉之掌教，庶有豸乎。’于是宫之徒众寻访吾师，得之于华山岩谷。既至，众皆悦服。”^③ 可见，继郑进元掌教者为张清志。

① 陈垣：《道家金石略》第826页。

② 陈垣：《道家金石略》第827页。

③ 陈垣：《道家金石略》第827—828页。

关于张清志的事迹，吴澄《天宝宫碑》记载说：“吾师张氏，乾州奉天县人，儒宦著族。大父德开为军官，长千夫。父永兴袭其职，母吕氏。师长身古貌，瞻耳美须，肃然埃壒之表，望之知其有仙风道气。自幼恶杀，不啖肉味，年十六，从天宝宫李师（指七祖李德和）为道流，锡名清志，然犹归养父母。年十八，辞家人太白山，越一年往觐李师，复还省亲。久之辞亲入终南山。大父年老，招之出山，乃家居侍养。年二十六，创长安明道观，又适凤翔扶风县，立天宝宫（按：可见天宝宫不止一处）。及李师死，师事岳师，畀以扶风道教之职。年三十三，为永昌王祈福于五岳、四渎、名山、大川既遍，复来关中，修理前所创宫观。居太白山龙虎洞三载，……入东海大珠牢山，结茅而居。”^①及八祖岳德文逝世，曾继岳德文为第九任掌教，但旋即逃去。虞集《真大道教第八代崇玄广化真人岳公之碑》记载说：“今其第九传掌教真人张清志者，世家关中，其谱则横渠氏之族姓也。事亲至孝，制行坚峻。尝掌教矣，厌谒请逢迎之烦，逃去之。”^②中经“二赵一郑”摄掌教事，仍“久无克充其任者，朝廷重其名实，遣使寻访，给驿致之。既见，度不可辞，即舍所赐传，徒步入京师，深居寡出，人或不识其面。著书以名其学，文多奇奥。贵人达官来见，率告病伏卧内，虽有金玉重币之献，漠如也。或拜伏户下良久，自牖间得一语而去，已为幸甚过望。至于道德忠正缙绅先生，则纳屣杖策往见，不以为难。时人高其风，至画为图以相传”^③。按照这里的记载，张清志第二次出任掌教，是在

① 陈垣：《道家金石略》第827页。

② 陈垣：《道家金石略》第830页。

③ 陈垣：《道家金石略》第830页。

郑进元逝世之后，由朝廷遣使寻访的结果，与程钜夫《郑真人碑》和吴澄《天宝宫碑》的记载均略有不同，大概应以程、吴之说为是。吴澄《天宝宫碑》还称，在郑进元临终前派其徒将张清志寻找回来继任掌教之后，清志即“谕徒众曰：‘吾教以慈俭无为为宝，今听狱讼，设刑威，若有司然，吾教果如是乎？继今以始，凡桎梏鞭笞之具尽废之。’众曰诺。自是众安害息，五年宿弊，一旦悉除”^①。由此可见，在张清志嗣教之前，在“二赵一郑”摄教的五年间，真大道的宗教活动场所已经变成了衙门，教长俨若官长，竟可听狱讼，设刑具，作威作福，已经失去了教门本色和立教宗旨。在张清志嗣教之后，立即宣布予以废除，无疑是十分正确的。《元史》卷202《释老传》关于张清志事迹的叙述，与吴澄《天宝宫碑》、虞集《岳公之碑》的有关记载基本相同，当系依据二碑而作。据吴《碑》载称：张清志“掌教将二十年，教风日盛”^②。陈垣先生考证指出，张清志的掌教时间，是“由大德十一年丁未（1307）至泰定二年乙丑（1325），凡十九年。”^③《元史·释老传》亦称，在张清志掌教后，“其教益盛，授演教大宗师、凝神冲妙玄应真人。”^④

真大道的祖师传授系统，若将岳德文之后的“二赵一郑”三位摄掌教事者计算在内，则张清志当为第十二代掌教祖师；若不计“二赵一郑”，则张清志便是第九代掌教祖师。由于这个原因，故在当时的碑志之中，这两种说法均有之。在吴澄于泰定二年（1325年）作《天宝宫碑》时，张清志尚健在，后来何年逝世，

① 陈垣：《道家金石略》第828页。

② 陈垣：《道家金石略》第828页。

③ 陈垣：《道家金石略》第829页。

④ 《元史》中华书局标点本第15册第4529页。

有无继掌其教的人，若有，则继掌其教者为谁，均无文献记载，现已不可考。可能在此之后，真大道便已归入全真，逐渐消失。

第四节

李道纯对南北二宗的兼收并蓄 及其“立极设教”理论

随着南方紫阳派与北方全真道在思想上的逐步合流，宋末元初出现了一位在《易》、《老》学领域形成独特理论风格的道教学者，这就是李道纯。

李氏，字元素，号清庵，别号莹蟾子，湖南武冈人（一说仪真人或盱眙人）。其著述颇丰，有《道德会元》、《三天易髓》、《全真集玄秘要》、《中和集》、《清庵莹蟾子语录》等十余种行世。

从道法传绪上看，李道纯本是紫阳派之门人。《玄教大公案·序》称：“……清庵李君得玉蟾白真人弟子王金蟾真人授受，为玄门宗匠，继道统正传，以袭真明，亦多典籍见行于世。”^① 这里所指“清庵李君”就是李道纯，系白玉蟾之二传弟子。由此可知李氏之学说源流应该说主要的是出于紫阳派。当然，不可否认，被其徒尊奉为“玄门宗匠”的李道纯对其他道教支派的学术思想也有所摄取。他将自己的一部发挥易学的书称之为《全真集玄秘要》，不难看出他对北方王重阳所创之全真道的思想也是兼收并蓄的。在《中和集》中又有《全真活法》一篇以阐述全真宗

^① 《道藏》第23册第889页。

旨并以“授诸门人”^①，陈教友《长春道教源流》称：“观其所言，颇得全真派养生之要，盖欲挽南宗流弊而归诸北宗者。”^②

李道纯之著述宗旨在于“立极设教”，他的教理道法首先是通过《易经》、《老子》、《阴符经》等书的解说而得到阐发的。故而，本节主要探讨一下他的易学与老学的成就及特色。

一、李道纯对易学基本理论的阐释与发挥

正如道门中其他杰出的学者一样，李道纯之研《易》亦有其独到之处。

1. 以“中和”之论为大旨

在《中和集》里，李道纯确立了其研究目标，他称之为“玄门宗旨”。于其下首列太极图，以为“动静无端，阴阳无始”之表征；继之以中和图，发“四正中直，发无不中”之精义。大家知道，太极之说本出于大《易》，李道纯据之以作宗旨，说明了他著述之根本即是易道，所谓心俱太极，“天地万物之理悉备于我矣”^③。在他看来，太极图中本包含着“中和”精义，而明《易》的关键就在于能明“中和”，足见“中和”乃是他论《易》立说的原旨。

李道纯为什么如此强调“中和”的原则呢？他有一段简明扼要的解释：

《礼记》云：“喜怒哀乐未发谓之中。发而皆中节谓之

① 《道藏》第4册第503页。

② 《藏外道书》第31册第125页。

③ 《中和集》卷1，《道藏》第4册第483页。

和。”未发谓静定中谨，其所存也。故曰中存而无体，故谓天下之大本。发而中节谓动时，谨其所发也。故曰和。发无不中，故谓天下之达道。诚能致中和于一身，则本然之体虚而灵，静而觉，动而正，故能应天下无穷之变也。老君曰：“人能常清静，天地悉皆归。”即子思所谓“致中和，天地位，万物育”同一意。中也，和也，感通之妙用也，应变之枢机也，《周易》生育，流行、一动一静之全体也。予以所居之舍“中和”二字扁名，不亦宜乎哉！^①

在这段作为全书总纲的论述里，李道纯引经据典。一方面，他以子思等儒学中人的言论作为立说的佐证；另一方面，他又引道典《清静经》，以示中和论之本源。最终归根于《易》。显而易见，他认为“中和”二字即已包括了《周易》思想的“全体”，因为易学虽然枝分叶蔓，但其大要则是“生育流行，一动一静”。知乎此，则《易》之“全体”握之于中。

“中和”之说本儒道两家所共有。历史上，以孔子为代表的儒家学派和以老子为代表的道家学派尽管在思想体系上颇有不同，甚至在一些具体问题上的主张还有相左之处，但它们在一些问题上又有共同的主张。譬如“中和”论便是。孔子提倡中庸之道，这是大家所熟悉的。“中庸”虽然不能等同于“中和”，但其理论立足点却是一致的，其要义所在就是一个“中”字。“中”者，不偏不倚得正之谓也。清儒李光地《周易折中》卷首云：“刚柔各有善不善。时当用刚，则以刚为善也；时当用柔，则以柔为善也。惟中与正，则无有不善者。然正犹不如中之善。故程

^① 《道藏》第4册第483页。

子曰：‘正未必中，中则无不正也。’”李光地的话是儒家学派自孔子以来关于“中”的思想的理论总结。从李光地的阐述里，我们不难寻找到李道纯“中和”说与儒家学派的理论契合点。

在儒家学派将“中”的思想用于政治伦理之时，道家学派则将之用于解释宇宙之演化及待人处事。《庄子·山木》中有一个著名的命题叫“处乎材与不材之间”。书中记载，有一天，庄子在山中行走，看见一棵大树，枝叶繁茂，一位伐木工人停在树边却不去砍伐它。庄子问这位伐木工人何故不砍这棵树？伐木工人说：“没有用处。”庄子颇有感触地说：“看来，这棵树是因为不中用才能够享尽自然的寿命！”不久以后，庄子下山，来到一位老朋友家。老朋友很高兴，准备杀一只雁，好好地款待款待庄子，于是吩咐童仆去干这件事。童仆接受了主人的任务后说：“家里现在有两只雁，一只会叫唤，另一只不会叫唤，请问要杀哪一只？”主人不假思索地回答：“就杀那只不会叫的。”第二天，学生问庄子说：“昨天山上的树木，因为‘不材’所以没有挨上刀子，能够享尽自然寿命；今日，主人的雁因为‘不材’而被杀，请问先生该如何自处呢？”庄子笑了笑，淡淡地说：我将“处乎材与不材之间”。这个寓言说明了庄子具有“持中”的思想。它直接源自老子的《道德经》。该书第四十二章云：“冲气以为和。”冲通为中，冲气即是中气，中和之气。再如《道德经》第五章亦涉及“中”的原则：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而欲出。多言数穷，不如守中。”这是尚中思想的明确表达。从道家的宇宙论、处事论里我们也可以找到李道纯“中和”说的渊源。

然而，必须指出，李道纯汇通儒道，并不是停留于原初的起点上。他从前贤论述中抽取“中和”概念，将之升华，成为阐述

《易》义的总纲。他围绕着易学中的太极图，说明“冲和化醇”的意义：

是知万物本一形气也。形气本一神也。神本至虚，道本至无。《易》在其中矣。

天位乎上，地位乎下，人物居中，自融自化，气在其中矣。

天地，物之最巨；人于物之最灵。天人一也。宇宙在乎手，万化生乎身。变在其中矣。

人之极也，中天地而立命，稟虚灵以成性。立性立命，神在其中矣。

命系乎气，性系乎神。潜神于心，聚气于身。道在其中矣。^①

这里所引是李道纯《太极图颂》二十五章中的部分内容。大家知道，太极图本是易道的一种表征，它是以《易》“太极”说为根据。宋元以来，太极图流行颇广。从某种程度上看，太极图甚至已经成为读《易》的入门引导器。李道纯颂扬太极图虽有借题发挥之处，但总的来看，仍是据易理而发。他在此涉及到天地人“三才”之关系以及“神”、“变”、“道”诸范畴，这些都是大《易》之学本具有的。李道纯所说的“《易》在其中矣”就是说《易》在“太极图”中。他颂扬太极图可以说就是颂扬大《易》之道；换言之，此乃以太极图为表征，推演引申易学要理。就在这种颂辞里，李道纯五言“其中”，足见“中”这个概念在李氏

^① 《中和集》卷1，《道藏》第4册第484页。

的探索里是多么重要。他不但数言“其中”，而且强调“和”。在他看来，易学所言“气”、“变”、“神”、“道”都是太极“冲和化醇”的表现。

2. 居中以观《易》

李道纯将自己居处之舍名之曰“中和”，这体现了他的基本主张。在易学上，他以“中和”为第一原则，它内存于“太极图”中。心本一太极，居中以学易观易，于是得“心易”之法。概而言之，分为十六项，即：易象、常变、体用、动静、屈伸、消息、神机、智行、明时、正己、工夫、感应、三易、解惑、释疑、圣功。

基于“中和”要则，李道纯对易学范畴的探讨体现了一定的辩证思考精神。他说：

易可易，非常易。象可象，非大象。常易不易，大象无象。常易，未画以前易也。变易，既画以后易也。常易不易，太极之体也。可易变易，造化之元也。大象，动静之始也。可象，形名之母也。历劫寂尔者，常易也。亘古不息者，变易也。至虚无体者，大象也。随事发见者，可象也。所谓常者，莫穷其始，莫测其终，历千万世，廓然而独存者也。所谓大者，外包乾坤，内充宇宙，遍河沙界，湛然圆满者也。常易不易，故能统摄天下无穷之变。大象无象，故能形容天下无穷之事。易也，象也，其道之原乎！^①

这是李道纯关于“易象”的看法。所谓“易象”本是八卦的卦

^① 《中和集》卷1，《道藏》第4册第484页。

象。《系辞下传》云：“八卦成列，象在其中矣。”尚秉和先生《左传国语易象释》称：“《易》之为书，以象为本。故《说卦》专言象以揭其纲，九家逸象、孟氏易象，一再引其绪。”^①由此可知，易象在《周易》中的重要地位。李道纯抓住易之本体展开其论述。从其行文可以看出，李道纯论易象乃遵循着老子《道德经》“道可道，非常道”的思维模式。与一般易学家不同，李道纯着重在于说明“常易”与“大象”。他指出，发生变化的“易”就不是“常易”；可用卦爻来表示的，就不是“大象”。换一句话说，常易是永恒不变的，而大象之说亦取之于老子《道德经》。该书第三十五章有云：“执大象，天下往。”王弼注云：“大象，天象之母也。不寒、不温、不凉，故能包统万物，无所犯伤。主若执之则天下往也。”^②老子所谓的“大象”即是无形的。很显然，李道纯汇通《道德经》与《周易》思想；或者说，他用《道德经》的思想来解释易象，这种做法与汉代的扬雄以及魏代王弼的注疏是有相似之处的。李道纯虽然谈了许多有关“变易”与“可象”问题，但其本旨却在于教人从“可象”及“变易”之中感悟“常易”与“大象”。

李道纯还认为，学《易》者当明“知常”与“通变”之道。“常”与“变”是一种对立统一。他说：

常者，易之体；变者，易之用。古今不易，易之体；随时变易，易之用。无思无为，易之体；有感有应，易之用。知其用，则能极其体；全其体，则能利其用。圣人仰观俯

^① 《周易尚氏学·附录》，中华书局1980年版。

^② 见《诸子集成》第3册中华书局1954年12月第1版，第21页。

察，远求近取，得其体也；君子进德修业，作事制器，因其用也。至于穷理尽性，乐天知命，修齐治平，纪纲法度，未有外乎《易》者也。全其易体，足以知常；利其易用，足以通变。^①

这无非是说，“易”有体有用，易之体恒常不变，易之用则在于能够根据客观情实而作出变化的反应。只有知道“易”之大用，才能最终把握住“易”的本体；反过来说，只有心中感悟到易之本体，那才能够真正尽易之用。这是事物的矛盾，但又是主客观相互感应的辩证法。这种辩证法不仅体现在求知穷理的认识领域，而且体现在治国修身的实践活动中。李道纯以“体用”这一对易学范畴为杠杆，展示了动静、消息、屈伸的相互关系。

李道纯穷究《易》之体用，是为了成就“圣功”。他说：

圣人所以为圣者，用《易》而已矣。用《易》所以成功者，虚静而已矣。虚则无所不容，静则无所不察。虚则能受物，静则能应事。虚静久久则灵明。虚者，天之象也，静者，地之象也。自强不息，天之虚也；厚德载物，地之静也。空阔无涯，天之虚也；方广无际，地之静也。天地之道，惟虚惟静。虚静在己，则是天地在己也。道经云：“人能常清静，天地悉皆归”。其斯之谓欤？清即虚也。虚静也者，其神德圣功乎？^②

① 《中和集》卷1，《道藏》第4册第484—485页。

② 《中和集》卷1，《道藏》第4册第486页。

照此看来，圣人之所以能够建立大功，广施恩德于天下人等，就在于懂得运用《易》道，而易道的应用，其要就在“虚静”二字，这又合于老子“致虚极，守静笃”的无为之旨。“虚静”是一种宏观的炼气法。管理社会要掌握虚静的炼气法，管理自身同样也要掌握虚静的炼气法。这是因为人法天则地，天地虚静，人就必须虚静。心观天地，身合宇宙，圣功自成。这就是所谓天易、圣易、心易一以贯之。人类社会，广袤宇宙成为成就圣功的大熔炉。这种眼界无疑是开阔的。

值得注意的是，李道纯将成就圣功的法门归结为“虚静”二字，这实际上是“中和论”精神的集中表现。前引李道纯关于“致中和”论述中，他已明确言及“中和”能使本然之体“虚而灵，静而觉”，可知“虚静”与“中和”是互为其根的。这种观念在李道纯论“神机”时有进一步的发挥。他指出：“存乎中者，神也；发而中者，机也。寂然不动，神也；感而遂通，机也。”^①不动之神存乎中，凝神静观，发而能中，这便是“和”，静定感通，中正太和，这就是李道纯“易论”的思想旨趣。

3. 集玄以明道

李道纯研究易学不仅形成了与道门之修行旨趣相合的指导思想，而且注意从前贤的论述之中发掘大道要义。他的《全真集玄秘要》正是此类有代表性的著述。书名明确标明“全真”，这反映了李道纯的道派立场。由于入元以来，南方的紫阳派与北方的全真道汇合，一些学者索性将王重阳所传一系称全真道北宗，而将张伯端所传一系称全真道南宗。李道纯之书以“全真”冠其首，正是这种文化背景的表现。不过，他这部著作并非是泛论全

^① 《中和集》卷1，《道藏》第4册第485页。

真教义，而是通过汇集前人言论，并对其言论加以疏解以显露《易》之底蕴。全书包括两大部分，前一部分为《注〈读周易参同契〉》，后一部分为《太极图解》。

《读周易参同契》原文系张伯端所作，属《悟真篇》中的一篇，今见于《修真十书》内，又象川无名子翁葆光等撰之《紫阳真人悟真篇注疏》亦可见此文，系用赋体写成。本来，《周易参同契》乃是假借《周易》爻象以论作丹之意，张伯端读之有悟，感而述之。就张伯端的《读周易参同契》而言，用语颇晦涩，有关卦义的问题亦隐而不显。李道纯之注，广采诸家，以剖露大《易》之意蕴。同时，李道纯还着重从性命修行的角度对易道加以引申或发挥。例如他在注解“两仪因一开根，四象不离二体”时说：

老子云：“一生二。”一炁判而两仪立焉，即人之立性立命故也。^①

邵子云：“二分为四。”《易》云：“两仪生四象。”即人之（立）性立命故也。^②

在这两段注文中，李道纯既引用了老子之言，又引用了邵雍之论，这体现了其“集玄”特色；紧接着，李氏又发掘老子、邵雍言论的易学蕴含。所谓“立性立命”本于《易·说卦传》：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”李道纯之注将《易》之言辞顺手拈来，足见其熟谙。

① 《全真集玄秘要》，《道藏》第4册第528页。

② 《全真集玄秘要》，《道藏》第4册第528页。

《全真集玄秘要》后一部分《太极图解》是对周敦颐《太极图说》的注解，原文载《周元公集》。南宋朱熹曾亲为之校定，遂广流传。周氏《图说》首论宇宙万物之生化模式，次论人生当本太极精微之理以为用。其中蕴含着易学“天人合一”的重要思想。对于《太极图说》的易学思想蕴含，李道纯加以仔细的疏解，体现了他“依图而发义理”的思考。他说：

太极未判，动静之理已存。二炁肇分，动静之机始发。太极动而生阳，太极变动也；动而复静，阳变阴也。静而生阴，静而复动，阴变阳也。互为其根者，阴错阳而阳错阴也。一动一静，分阴分阳，清升浊沦，二炁判矣。^①

在这里，李道纯不仅疏通了周敦颐《太极图说》关于阴阳动静的文辞，而且点出了图本身所包含的哲理意蕴。他所言“阴错阳而阳错阴”揭示了宇宙演化过程中两种动力的交互作用。阴阳之运化必须协调有序，这依然体现了“中和”的理趣。所以，他进一步发挥说：

☵☲者，两仪之变也。两者二也，不言二而言两者，何也？两者配合之谓也。合则有感，感则变通也。阳变阴合，阴阳感合而生五行也。^②

阴阳两仪之所以能够化生五行，就在于彼此的互相配合，和合感

① 《道藏》第4册第530页。

② 《道藏》第4册第530页。

应，万物由之变通。李道纯看中《易·系辞传》关于“两仪”的提法。在他看来，《系辞传》之所以不言“二”而言“两”，是因为“两”字表明了分中有合。“两”字一竖居中，二人分立左右，协调动作，这就是“中和”。

从两仪的协调化生作用，李道纯又联系到社会人生问题上来：

圣人钩深致远，动必循理。理之在乎，天下莫能与之较。故进德修业，必先穷理。穷理之要，必先以中正仁义为本。故圣人定之以中正仁义，立极设教也。中正者，不性也。仁义者，天性之发也。贯天充地，斡运枢机，寂然不动，体物无违曰中。坦平蕃直，柔顺大方，安常主静，应物无疆曰正。^①

这段话是李道纯对《太极图说》中关于“圣人定之以中正仁义”一语的解释，其源盖出于《易说卦传》：“昔日圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故《易》六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”《说卦传》作者从顺应天地的立场出发，指出人居天地之中，本须法阴阳柔刚，具厚爱之德，存坚毅之性。这种观念在北宋时期成为理学家们著书立说的思想基础。李道纯援之以为“主静”修道论之本。大家知道，关于道德伦理修行，在早期道教中已有论述，例如《太平经》中即可找出许多此类言论。随着三教思想的互相渗透，道教

^① 《道藏》第4册第532页。

越来越强调伦理。因而，提倡“立极设教”可说是三教合流思想大势之所致。不过，从其字里行间，我们也可以看出李道纯之所谓“立极设教”又是贯穿“中和”之原则的。

作为一位有影响的道教学者，李道纯受到弟子们的尊崇。其门人常常向他请教有关易学问题，他每每随机应答，门人多有记录。今所见《中和集》卷三收有《问答语录》，其中许多地方涉及易学的具体内容。如《系辞》所言“六画而成卦”、“天地设位”、“圣人以《易》洗心”、“先天《易》”、“后天《易》”，等等。李道纯对门人所提问题的回答亦有新见。譬如：

问卦不重而有六十四卦，文王如何又重之？曰：卦不重而变六十四卦，乃羲皇心法。道统正传，诱万世之下，学者同入圣门。重卦而生六十四卦者，乃文王周孔立民极、正人伦，使世人趋吉避凶，立万世君臣父子之纲耳。故性命之学，不敢轻明于言，亦不忍隐斯道。孔子微露于系辞，濂溪发明于《太极通书》也。盖欲来者熟咀之，而自得之。此学不泯其传矣。^①

向来以为《易》六十四卦，乃由经卦相重而成，但李道纯却认为周文王之前本有六十四卦。文王之前，伏羲所传六十四卦是因变而立的，所谓一卦变八卦，八卦变六十四卦。在李道纯看来，这是“羲皇心法”。其中深含“性命之理”。李道纯这种解释说明了他对先天之学是颇重视的。

学《易》研《易》贵在应用。李道纯是深明此理的。在《中

^① 《道藏》第4册第494页。

和集》卷二里，李道纯将大《易》象数之学应用到金丹理论的结构中。如他对“内药”的解释：

内药先天一点真阳是也。譬如乾卦三爻中一画交坤成三坎水是也。中一画本是乾金，异名水中金，总名至精也。至精固而复祖炁。祖炁者，乃先天虚无真一之元炁，非呼吸之炁。如乾三爻中一画交坤成坎了却，交坤中一阴入于乾而成离三，离中一阴本是坤土。故异名曰砂中汞是也。^①

有关“内药”形成的根据本于《说卦传》：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母；震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”按《说卦传》，八卦中之震坎艮巽离兑系乾坤交合之结果，所谓“乾坤生六子”。阳求阴得三男，阴求阳得三女。炼内丹以坎离为药，坎离居中，乃乾坤中爻交变而成。李道纯之论“内药”，正反映了这种乾坤交合思想。由此可知，李道纯之研《易》最终也是为其修炼实践活动服务的。这在《三天易髓》里也有所体现，限于篇幅，这里就不再列举了。

二、李道纯对《道德经》的校勘及其“真常”论

李道纯不仅通过对《易经》的阐释而建立以“中和”为指南的修道论，而且对《道德经》一书的研讨也颇费功力。在《道德会元·序》中，他指出：

^① 《道藏》第4册第488页。

窃谓伏羲画易，剖露先天，老子著书，全彰道德，此二者，其诸经之祖乎？今之学者，未造其理，何哉？盖由不得其传耳。予素不通书，因广参遍访，获遇至人，点开心易，得造义经之妙，于是罄其所得，撰成《三天易髓》授诸门人。惟老子《道德经》未能究竟。一日，有傅济庵者，携紫清真人（按：即白玉蟾）《道德宝章》示予。观其注脚，颇合符节。其中略有未尽处，予欲饶舌，熟思之，未敢。后有二、三子各出数家解注请益于予，先以正经参对，多有异同，或多一字或少一字，或全句差殊，或字讹舛，互有得失，往往不同。予叹曰：正经尚尔，况注解乎？^①

李道纯在此叙述了他校勘《道德经》的缘起。他不仅将老子的《道德经》视如《易经》那么重要，而且注意收集各种注本，加以比较。有感于流行版本文字的讹误，李道纯觉得很有必要对这部经典进行一番校勘。事实上，他的校勘是很费心力的。在《道德会元》卷上，他有一段关于校勘的颇幽默的说法：“校勘来，校勘去，校勘到校勘不得处，忽然摸着鼻孔，通身汗下，方知道这个元是自家有的……”^② 为了校勘老子的《道德经》，他弄得满身汗水，足见其吃苦。这里，李道纯虽然是用一种类似“调侃”的说法来描述他的校勘工作，但却也反映了他的投入精神。

功夫不负有心人。李道纯的勤奋钻研使之对《道德经》这部古老典籍有了新的领悟。在他的注疏里，李道纯提出了一个重要

① 《道藏》第12册第642页。

② 《道藏》第12册第644页。

的范畴，这就是“真常”。纵观其注疏全体，可以说“真常”已成为李道纯立说的“中心词”。《道德会元》一开始，李道纯即指出：

道之可以道者，非真常之道也。夫真常之道，始于无始，名于无名。^①

李道纯这段话是对《道德经》第一章的注疏。其要义所在乃是对真常之道的揭示。在李氏心目中，可道之中无“真常”，这个“真常”是对混沌大道的限定，它所要说明的是道的根本特质。从某种意义上说，李道纯所谓“真常”可以说是“道”的代名词。他在《道德会元》卷下说：“人情多聚散，世道有兴衰，惟有真常在，古今无改移。”^② 这个“真常”也就是“常道”。

所谓“常”，其本始的意义乃是旗帜。《周礼·春官·司常》：“王建太常，诸侯建旂。”郑玄注云：“王画日月，象天明也。”可见，常代表着日月。日月合璧则为“明”。日月运行，这在古人的视野中具有永久的意义。于是，常又引申为恒定不变。李道纯采其恒定之义，将“常”与“真”连结起来，以说明“道”的性质。其源盖出于《易》之《恒》卦《彖》辞：“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。‘恒：亨，无咎，利贞’，久于其道也。天地之道，恒久而不已也；‘利有攸往’，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成：观其所恒，而天地万物之情可见矣！”《恒》之卦象下巽（☴）上震（☳），巽为女，震为男，男为刚，女为柔，

① 《道德会元》卷上，《道藏》第12册第644页。

② 《道藏》第12册第652页。

男居上而女居下，故云“刚上而柔下”；巽为风，震为雷，下卦三爻与上卦三爻阴阳对应，雷震风行常相交助，因感而动，故其道永久。《易经》中《恒》卦的“恒久”意义被老子所看中，所撰《道德经》之大道亦具有这种恒久之意蕴。老子指出了“知常”的极端重要性：“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，殁身不殆。”将《易经》与《道德经》两相对照，不难发现李道纯的“真常”论是颇合老子“道论”之精髓的。对于“真常大道”的恒久意义，李道纯颇为强调。他指出：

所谓道也者，不可须臾离也。又道，行住坐卧，不离这个；况覆载之间，头头物物，都是这个；亘古亘今，只是这个；生天生地，只是这个；至于日用平常动静作息，只是这个；一切有形皆有败坏，惟有这个常在；天地虚空，亦有败坏，只有这个不坏。^①

其中所云“这个”指的就是“道”，这个“道”是常在的，之所以常在是因为其中有“真”，故云“真常”。以“真常”立宗表明了李道纯对恒久道体的追寻。从修道的意义上看，这又合于“长生久视”之旨。因为修道目的在于使人体获得永存，追根溯源，就必须从万物之中寻找到不变的真常之道，与之合一。可见，李道纯的真常论又是为其修道法门建立理论根基的。

正如在探讨易学原则时一样，李道纯论述“真常”也注意到辩证思想的引入。真常的道体虽然是永恒不变的，但并不意味着它是停止不动的。道的化生过程是一种运动过程。这个运动过程

① 《道德会元》卷上《道藏》第12册第644页。

又是有规律的。修真之士必须明了这种常规。《清庵莹蟾子语录》卷3说：

复命曰常，知常曰明。不知常妄作，凶。师曰：世人会得这些消息，直造真常境界，故曰“明”，苟或一阳来复，昧而不知，妄有施为，丧身必矣，故曰“凶”。^①

这段话是据《道德经》第十六章而发的。他告诉其门人要“直造真常境界”，可见“真常”实际上又是一种修道的目标。如何达到这个目标呢？首先就必须明了“消息”的道理。所谓“消息”本是易学的范畴。阴长为消，阳长为息。古《易》家以复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤为十二消息卦，前六卦为息卦，后六卦为消卦。十二卦喻示十二月的阴阳消长。《易纬·乾凿度》：“六十四卦三百八十四爻戒”，郑玄注：“消息于杂卦为尊，每月者譬一卦而位属焉，各有所系。”惠栋《易汉学》以为孟喜《卦气图》“内辟卦十二，谓之消息卦；乾盈为息，坤虚为消，其实乾、坤十二画也”。又云：“每月譬一卦者，如《乾》之初九属《复》，《坤》之初六属《姤》是也。《临》、《观》以下仿此。”乾是阳卦的统帅，十二消息卦中前六个阳卦归属之；坤是阴卦的总领，十二消息卦中后六个阴卦归属之。十二消息卦无非是譬喻阴阳之往来，天道之运化。道门中人借《易》之卦爻象以示修炼。《参同契》中已有“消息”之程运。张伯端之《悟真篇》更有“天地盈虚自有时，审观消息始知机”的名句。李道纯认为“审观消息”就是要明了天地运化之常理。他认为老子《道

^① 《道藏》第23册第743页。

《道德经》中便蕴含着这种“审观消息”的哲理意义。《道德经》第十六章所谓“知常曰明”首先是从了解天地阴阳运化的常理上讲的。其次，要“直造真常境界”还必须懂得“观复”。《易》之《复》卦辞云：“反复其道，七日来复。利有攸往”《复》之卦，下震（☳）上坤（☷），象征回复。李鼎祚《周易集解》卷六引何妥曰：“复者，归本之名，群阴剥阳，至于几尽，一阳未下，故称反复。”《易》之卦辞作者借取日序周期象征阴阳之转机。据我国出土的青铜器铭文中，保留有一种周初纪日法，该法按月亮之盈亏规律，分每月为四期，每期七日（或因大小月有八日者）。“七日”正是日序周期转化之数。在古《易》家看来，大凡阴阳反复之关节点，必须静观以守，不可轻举妄动。此等思想对老子有重要启迪，故其《道德经》云：“万物并作，吾以观其复。”老子之观复说又反过来影响了《易》之《象传》。该传称：“雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”《复》卦下震为雷，上坤为地，震在坤之下，故谓“雷在地中”。按古之节气与卦象之配合，冬至配复卦。先王效法《复》象，于冬至阳气复生之际，静养休息。《白虎通·诛伐篇》：“冬至所以休兵，不举事，闭关，商旅不行，何？此日阳气微弱，王者承天理物，故率天下静，不复行役，扶助微气，成万物也。”李道纯感悟于卦象，深明于老子“观复”之教，认为炼内丹修身之理与治国用兵相通，于坤复之交，不可妄作，这是常理。

就日常生活起居而论，要能达其“真常”妙境，就必须懂得无为的法则。李道纯《道德会元》卷上谓：“真常之道本无为，有为即非常道。……天地无为，万物生成；圣人无为，万民安泰。以修炼言之，都无作为于安静之时，存其无象（于）毫发之动，便安。先觉既觉，便以无名朴镇之。朴本无形，又曰无名，

谓空也。道无为，朴无名，心无欲，则自然复静也，静之又静，天下将自正。”^①《道德会元》卷上又谓：“实腹真常在，虚心道自存。不劳施寸刃，谈笑定乾坤。”^②在这里，李道纯将虚心实腹当作求真常的法门。

总而言之，李道纯的真常论是他对《道德经》注释的核心。他通过《道德经》行文的意义发掘，表达了其“真常”的要义。真常是李氏“老学”的根基，同时又是他关于内炼修道的至高境界，他将《易》、《老》汇通起来，阐发了自己“立极设教”的见解。

李道纯以“真常”立宗，在理论上也有所进展。比起过去的“老学”来，他的基本概念富有自己的特色。千百年来，老子《道德经》注本甚多，立宗也各不相同。唐代道士杜光庭早已指出了这一点。^③各家在注释《道德经》时往往是抓住其中一个概念或两个概念作为基本范畴，彼此存在不少分歧，对“道”的理解更是如此。李道纯试图跳出以往注疏的圈子，建立自己的一套解说体系。他认为治“老学”者不可执于一端，以往之“老学”不是之处在于偏执：“得之于治道者，执于治道；得之于丹道者，执于丹道；得之于兵机者，执于兵机；得之于禅机者，执于禅机；或言理而不言事者，或言事而不言理者；至于权变智谋，变蹊曲径，遂堕于偏枯，皆失圣人之本意也。殊不知圣人作经之意，立极于天地之先，运化于阴阳之表。至于覆载之间，一事一理，无有不备，安可执一端而言之哉？”^④由此可知，李道纯对以往的注释是不满意的，他用“真常”这一范畴为线索将上述诸

① 《道藏》第12册第650页。

② 《道藏》第12册第645页。

③ 详见拙著《中国道教思想史纲》第2卷第6章第8节。

④ 《道德会元·序》，《道藏》第12册第642页。

方面串联起来，反映了紫阳派与全真道汇合之后“老学”的综合性特征。

当然，李道纯的“真常”论与其道派的修行主张也是不可分割地联系在一起的。正如他解说《易》理时注重性命思想的发挥一样，他对《道德经》的阐释也贯彻着性命双修的主张。其《中和集》卷5云：“真常之道果何难？只在如今日用间。一合乾坤知阖辟，两轮日月自循环。归根自有归根窍，复命宁无复命关？踏遍两重消息子，超凡越圣譬如闲。”^① 按此，则求真常之道需行“归根复命”之法。李道纯继承了全真祖师的传统，对老子《道德经》之“复命”思想大加引申，提出了其“了达性命”的见解。他指出：“夫性者，先天至神一灵之谓也。命者，先天至精一气之谓也。精与性，命之根也。性之造化系乎心，命之造化系乎身。见解智识，出于心也；思虑念想，心役性也；举动应酬，出于身也；语默视听，身累命也。命有身累则有生有死，性受心役则有往有来。是知身心两字精神之舍也，精神乃性命之本也。性无命不立，命无性不存。……缁流道子，以性命分为二，各执一边，互相是非。殊不知孤阴寡阳皆不能成全大事。修命者不明其性，宁逃劫运；见性者不知其命，末后何归仙？师云：‘炼金丹，不达性，此是修行第一病。只修真性不修丹，万劫英灵难入圣。’诚哉，言欤！高上之士，性命兼达，先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身，身安泰则命基永固，心虚澄则性本圆明，性圆明则无来无去，命永固则无死无生，至于混成圆顿，直入无为，性命双全，形神俱妙也。”^② 在李道纯心目中，

① 《道藏》第4册第512页。

② 《中和集》卷4，《道藏》第4册第503页。

性与命是不可分割地联系在一起。只有性命双修，才能达到“混成圆顿”。这也就是“真常”境界。“真常”是道的第一本性，性命双修是获得“真常”的法门。可见，李道纯将其本体论与方法论联结起来了。

第五节

正一道及其支派道教在元代的发展和贵盛

张陵的后裔在汉末张鲁以后，见于正史的记载极少，甚至在两宋以前道士们所撰的神仙传记，如《洞仙传》、《神仙感遇传》、《续仙传》、《三洞群仙录》等著作中，也没有张陵后嗣的记载。表明从张鲁逝世以来，张陵后裔在道教中的势力已经衰微，失去了他们的影响力。宋代虽有逐渐复兴之势，嗣汉天师间或受到统治者的礼遇，但往往是按照符篆祈祷的寻常道士对待，并无特殊的尊宠，远不如茅山宗之得势。到元代统一江南以后，情况就大不相同了。元代统治者为了利用天师道在江南的影响以笼络民心，便把扶植的重点转向了龙虎宗，他们对嗣汉天师的尊宠情况，在《元史》的纪传中即有不少的记载。概括起来，有以下两个突出的方面：

第一，从元世祖时候的第三十六代天师张宗演起，直至元末顺帝时候的四十代天师张嗣德为止，每代天师嗣教，均得到元代最高统治者的钦赐朝命，敕封为真人或大真人，并给以爵位。清俞正燮《癸巳存稿》卷三《张天师旧事》在谈到这种爵位的品第时指出：“至元三品，大德二品，至大一品。”即元世祖于至元十

三年(1276),赐三十六代张宗演的爵位是三品,元成宗于大德八年(1304)赐三十八代天师张与材的爵位是二品,及武帝即位,至大元年(1308)又特授金紫光禄大夫,封留国公,爵一品。

第二,元世祖于至元十三年(1276)命张宗演“主领江南道教”,以后直到元末的各代天师皆袭领江南道教。元成宗于大德八年(1304)又授张与材为“正一教主,主领三山符箓”,以后元代的各个天师亦袭掌如故。这样一来,元代的嗣汉天师就被尊为江南诸路道教的领导者,掌管了大半个中国的道教管理权,扩张了它的势力,为南方各符箓派道教逐步归并于正一,起了决定性的促进作用。因而人们通常便把元代天师道称之为正一道,龙虎山的上清宫,这时不仅是正一道的祖庭,且成为了“道家之总会”。^①

以上这些对嗣汉天师的特殊尊宠,在天师道历史上都是前所未有的,从而大大提高了嗣汉天师在道教中的地位,为天师道在元代的发展提供了有利条件。

元代正一道的势力,不仅在江南得到扩张,而且还发展到了北方,这是通过张宗演的弟子张留孙进行的。关于张留孙的事迹,除《元史》的《纪》、《传》有记载外,虞集《道园学古录》卷50《张宗师墓志铭》、袁桷《清容居士集》卷34《有元开府仪同三司上卿辅成赞化保运玄教大宗师张公家传》、吴澄《吴文正集》卷64《上卿宗师辅成赞化保运神德真君张公道行碑》以及赵孟頫《上卿真人张留孙碑》等,均有详细的记载,现依据这些资料介绍如下:

^① 虞集《龙虎山道藏铭》,《道园学古录》卷45,《藏外道书》第35册第391页。

张留孙字师汉，信州贵溪县人，幼年时，从其伯父张闻诗学道于龙虎山上清宫，后“以汉天师所传授游江淮间”。至元十年（1276）四月，随其师三十六代嗣汉天师张宗演入朝，宗演等以“北方地高寒，皆不乐居中”，遂委年仅二十九岁的张留孙作为代表留于京师，而于次年正月还江南，而留孙却“处之宴如也”。十五年（1278）七月，元世祖下令建汉祖天师正一祠于京城，并诏张留孙居之。于是张留孙便成为正一天师的驻京代表，深受朝廷的信赖。世祖祠幄殿，裕宗皇帝以太子侍，风雨暴至，众骇惧，诏留孙祷之，立止。世祖见其貌异常士，而奏对简异，益器之。遂赐廩，给裘服，俾岁从北巡。世祖与昭睿顺圣皇后驻日月山，后疾甚，召留孙愈其疾，若有神人献梦于后，遂愈。世祖大喜，命为上卿，令尚方铸宝剑，镂其文曰：“大元皇帝赐张上卿”。又敕两都各建崇真宫，赐园田，命留孙居之，朝夕从驾。加玄教宗师，授道教都提点，管领江北、淮东、淮西、荆襄道教事，佩银印。从此便掌握了华北地区道教的管理权。此后，又屡次奉命出祠名山大川和访问遗逸，比还，凡所荐论，悉被采用。至元十八年（1281）和二十二年（1285），当武宗和仁宗先后出生时，均奉命为之取名。留孙还建议分翰林集贤为两院，以道教专掌集贤，郡置道官，用五品印，宫观各置主掌，为其道者复徭役，令自别为籍，均被采纳。《元史》卷87《百官志》集贤院条说：“集贤院，秩从二品。掌提调学校、征求隐逸、召集贤良，凡国子监、玄门道教、阴阳祭祀、占卜祭遁之事，悉隶焉。国初，集贤与翰林国史院同一官署。至元二十二年（1285），分置两院。”^①当焚经之事发生时，留孙乃通过裕宗启奏，世祖大悟，

^① 《元史》中华书局标点本第7册第2192页。

及廷臣集议，存其不当焚者，而醮祈禁祝等亦皆不废。至元二十八年（1291），丞相桑哥败，世祖欲相完泽而犹豫不决，召留孙筮之，得《同人》之《豫》，留孙进曰：“‘《同人》，柔得位而应乎乾’，君臣之合也；‘《豫》，利建侯’，命相之事也。何吉如之，愿陛下勿疑。”^① 完泽既相，遂受遗辅立，立身系天下之托者十有余年。虞集对此评论说：“诚由世祖之盛，宗社之福，然与闻赞决之密事亦重矣。是以世祖末命以公旧德属隆福宫，而隆福太后又以上意谕公善事嗣君也。”^② 以上事实充分说明元代统治者对张留孙的宠信之笃和在政治上的信赖之深。成宗即位之后，元贞元年（1295）升任同知集贤院道教事。大德三年（1299），加大宗师，别给银印，秩视二品。八年（1304），赐玉冠为寿。袁桷《张公家传》又记斡旋政治一事说：“当至元末岁（1294），成宗新嗣位，时宰不快于御史台，成宗是其言，让责中丞崔公彧。崔惧，问策安在？曰：当见丞相，释所以。遂与俱诣相府，相怒霁，又与同谒近臣，言御史台世祖皇帝建立，专以惩奸慝，势尊则纲纪明，削之则台不能立矣。近臣大惊，人言于上，明日大宴大明殿，谕崔曰：‘台为朕耳目，朕曷不知。忧卿等不职故告谕，宜勿惧。其尽心焉，朕行为汝增重矣。’崔顿首拜手谢。其弥缝国体，婉顺若是。至于排解荐助，人不知所自，亦不肯自以为功。”^③ 十一年（1307），武宗即位，加大真人，知集贤院事。至大二年（1309），领集贤院，位大学士上。是岁，再加特进，成为道门的领袖。仁宗于皇庆元年（1312），赐号辅成赞化。二年

① 《元史》卷202《释老传》，中华书局标点本第15册第4527页。

② 陈垣：《道家金石略》第926页。

③ 陈垣：《道家金石略》第925页。

(1313), 命将作臣刻玉为印, 文曰: “玄教大宗师印”, 并亲手授与说: “以是传教, 俾永远。”这当系玄教形成的由来。延祐二年(1315), 制授开辅仪同三司, 号加保运。四年(1317), 留孙七十生日, 仁宗赐宴崇真宫, 宰相百官均为祝寿, 并命国工为之图像、诏翰林学士承旨赵孟頫书赞以进, 又赐玺, 文曰: “皇帝之宝”。明日入谢, 因上奏说: “臣以山林疏远, 遭遇列圣, 恩宠显荣, 于臣极矣, 深惧满盈, 乞骸骨归。”不允。英宗即位, 遵先朝礼遇, 再降玺书护之。至治元年(1321)十二月壬子卒, 享年七十四。天历二年(1329), 追赠道祖神德真君, 改仁靖观为神德宫。他一生历仕五朝, 前后四十五年, 所受宠遇有增无已。吴澄《吴文正集》卷64《上卿大宗师辅成赞化保运神德真君张公道行碑》指出: “昔公之存也, 宫禁邸第, 钜族故家, 待公如神明, 朝廷馆阁大臣达官, 礼公如父师, 际会之荣, 尊贵之极, 从古以来, 未之有也。”^① 张留孙很懂得“炎炎者灭, 隆隆者绝”的道理, 因此, 据赵孟頫《上卿真人张留孙碑》记载, 他在临逝前, 曾嘱咐其弟子说: “吾教以清静无为为本, 慈俭不敢为天下先, 其宗旨也。今玄教特被宠遇五朝四十七年, 尔徒见其盛也, 其亦知吾之战战慄慄, 至于今而后知其免夫。尚思恪恭乃事以报朝廷, 毋坠成规, 则吾志也。”^② 在他政治上日益显贵的同时, 其祖宗三代均得加封。连同他的两个侄子, 皆做了地方官, 兄弟二人也得以加封。虞集《张宗师墓志铭》说: “公既贵, 曾祖宏纲, 累赠集贤大学士、光禄大夫、柱国, 谥安惠; 祖粹夫, 累赠

① 《四库全书》第1197册第634页。

② 陈垣:《道家金石略》第912—913页, 其中“而后知”三字重复, 据原拓本删改。

金紫光禄大夫、大司徒、上柱国，谥康穆；父九德，太中大夫、同知江东道宣慰司事，累赠开府仪同三司、大司徒、上柱国，谥文简，皆封魏国公。公尝以兄子荣祖、弟子熙祖备宿卫，后荣祖以邵武路同知赠其父庚孙秘书少监，熙祖以衢州路同知赠其父广孙玉山县男，而张氏称魏国世家矣。公之祖师八人，皆赠真人。”^①《元史》卷202《释老传》亦称：“大德（1297—1307）中……且追封其三代皆魏国公，官阶品俱第一。”^②

张留孙虽深受元代统治者的宠幸，位极人臣，地位显赫，徒众甚多。但他仍始终尊奉嗣汉天师为其教主，竭力加以辅翼，这对正一道的发展极为有利。袁桷在《玄教大师张公家传》中对此指出：“始从日月山，世祖即命公为天师，却立以谢曰：‘嗣天师汉张陵之裔，今居龙虎山，愿正其传。’由自三十六代嗣师宗演至于今，凡四传，皆公所匡翊。”^③虞集《张宗师墓志铭》亦说：“上命公称天师，公言：‘天师嗣汉张陵，有世系，非臣所当为。’乃号公上卿。”^④又说：“天师，神明之家也，公为奏其子孙之传亦既四易，况其他哉。而公以一身对之，无一日之渝改，其于斯世何如也。”^⑤其始终维护嗣汉天师地位的用心，昭然可见。所以，从张留孙本人来看，绝没有另创宗派以代替天师道的任何用意。

张留孙为了发展天师道的势力，便广收徒众，最著名者有七十余人。^⑥虞集《张宗师墓志铭》说：“故弟子十人，其二人为

① 陈垣：《道家金石略》第927页。

② 《元史》中华书局标点本第15册第4528页。

③ 陈垣：《道家金石略》第925页。

④ 陈垣：《道家金石略》第926页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》第927页。

⑥ 赵孟頫《张公碑铭并序》说：“弟子七十五人。”吴澄《张公道行碑》说：“余百十人。”黄潜《龙虎山仙源观记》说：“开府之弟子数十百人。”

真人，徐懋昭、陈义高也。今弟子五十四人，号真人者七，佩银章者四，以宣命者一十六人。余以诚、何恩荣、吴全寿、王奉衍云云。”^① 袁桷《玄教大宗师张公家传》，对此更有详细的记载，为考察张留孙弟子情况留下了宝贵资料，文繁不录。兹择其最有代表性者作一扼要的介绍。

徐懋昭，字德明，饶余干州人。为张留孙弟子中年龄最长者。黄潜《龙虎山仙源观记》称：“开府之弟子数十百人，传次之序，以徐公为首。”^② 又说：“初，徐公得度于太上清正一宫通真院之达观堂，其师曰通真观妙玄应真人张公闻诗，实开府大宗师辅成赞化保运神德真君之伯兄，且开府所从受道也。”^③ 袁桷《清容居士集》卷31《通真观徐君墓志铭》载其行事说：张留孙到京时，他曾“随侍二岁即归，且誓曰：‘释老以募众集施为能事，叩门嚅嗫，抑献笑且取诮，吾不能若是，当益贬损焉。’”^④ 可见，他很不乐意在朝廷卑躬屈节地去逢迎达官贵人，于是离开张留孙而去，退处山林，专以澹泊守道为务。“积数十年，作仙源观。久之，复作神翁观，佳木奇卉，遍缉垦治，山林、垆亩、陂塘之利益，充然衍裕，卒能遂其初言。岁饥，以余食饿者，不足，则损直以售，葛衣布袴，十数年始一易，见者服之。”^⑤ 这种安贫乐道，“不事王侯，高尚其事”的高风亮节，是值得赞美的。大德六年（1302），制授主常州路通真观。皇庆元年（1312），制加保和通妙崇正真人。他所造的二观，“亦以玺书尉

① 陈垣：《道家金石略》第927页。

② 陈垣：《道家金石略》第976页。

③ 陈垣：《道家金石略》第975—976页。

④ 陈垣：《道家金石略》第909页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》第909页。

镇焉。”^① 延祐四年（1317），留孙七十寿辰时，他前来为他老师祝寿，仍然整天“闭户不复出户限”，避免与达官贵人接触。集贤大学士李公某传诏醮崇真宫，“益避迹隐奥中”。李某对张留孙说：“闻高第在是，愿接颜色可乎？”强与相见，徐乃“揖以退”，并立即辞别张留孙说：“弟子归山中不来矣，愿师自重。”^② 至治元年（1321）五月，卒于仙源宫，享年八十有二。袁桷在《徐君墓志铭》一开头即指出：“开府玄教大宗师张公留孙以玄道赞理，陟降帝庭，逾四十年。其承次授受，同流一源，罔有支别。故其弟子相传多至六七十人，以文辞议论达国体者，为之嗣教，其余彬彬行能，清整英发，林立辈出，或激昂自修，则俾之絜纲振维，往来京师山林间，重其名教，若是者，宁不备矣。”^③ 表明在张留孙弟子中，除通达政治而为嗣教者外，其余隐居山林而德行高尚如徐懋昭这种类型的人还颇不少，难以作详尽的叙述。

继张留孙之后嗣掌玄教者为吴全节，字成季，饶州安仁人。生于至元六年己巳（1269）。年十三，学道于龙虎山，初从李宗老，又从雷思奇学《易》、《老》。十六岁受度为道士，于其传系居何恩荣之次。至元二十四年（1287），被张留孙征至京师，得见世祖忽必烈。二十六年（1289），从张留孙祀南岳。二十八年（1291），又从张留孙遍祀岳渎诸山川。二十九年（1292），奉敕宣谕江浙行省。三十一年（1294），成宗铁木耳返自朔漠即位，随张留孙出迎，赐古珣玉蟠螭一，设醮，由是专主章奏，特赐每岁侍从行幸，所司给庐帐、车马、衣服、廩饩，著为令。元贞元

① 陈垣：《道家金石略》第910页。

② 陈垣：《道家金石略》第909页。

③ 陈垣：《道家金石略》第909页。

年(1295),制授冲素崇道法师、南岳提点。二年(1296),奉诏祠中岳淮渚南岳南海。大德元年(1297),奉诏祠后土西岳河渚。二年(1298),制授冲素崇道玄德法师、大都崇真万寿宫提点。三年(1299),大上清正一宫灾,奉旨与近侍驰驿,命江浙省臣更作之,全节请与宫之人各以私财佐有司之不及。四年(1300),命有司作三清殿及观门廊庑,于崇真宫设醮庆成,成宗斋而临幸,赐金币有差。五年(1301),奉旨召三十八代天师张与材,过扬州,为守臣祷旱。至京师,又为答剌罕丞相、哈剌哈孙王祷旱。八年(1304),其父克己与母舒氏年皆七十,奉旨降御香于江南诸名山,赐对衣、尚尊为其父母寿于齐老之堂。九年(1305),作崇真观于其故里安仁县,赐名曰万寿崇真观。十年(1306),制授江淮荆襄等处道教都提点。十一年(1307),武宗海山即位,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,赐银印,视二品;又封其父克己为翰林学士、中顺大夫。至大元年(1308),赐七宝金冠,织金文之衣,为朝真之服。时仁宗爱育黎拔力八达为太子,亦赐以衣冠,其贵重华异,与武宗所赐相等。又从驾至中都,中秋赐宴,并赐以貂衣。至大三年(1310),奉旨设醮于龙虎、阁皂、句曲三山,赐赠其父克己为大司徒、饶国公,母舒氏为饶国太夫人,奉赞书归乡荣其亲,因设醮于安仁县之崇真观。皇庆元年(1312),仁宗爱育黎拔力八达命其设醮于大都南城长春宫,并投金龙玉简于嵩山济渚,改赐崇真观额为崇真宫。延祐元年(1314),奉旨设醮于龙虎、阁皂、句曲三山,因请归庆其父母八十之寿,对衣、尚尊之赐如初。四年(1317),有旨命其乡曰荣禄乡,里曰具庆里,降玺书护其家。六年(1319),其父母均先后去世,仁宗闻讣,敕翰林学士元明善著碑文,翰林学士承旨赵孟頫书字,太子詹事郭

贯篆额，给传奔丧，并作明成观以奉祀。至治元年（1321）十二月张留孙卒，英宗硕德八剌乃于至治二年（1322）制授吴全节为特进、上卿、玄教大宗师、崇文弘道玄德广化真人、总摄江淮荆襄等处道教、知集贤院道教事，并授玄教大宗师玉章一、一品银印一、总摄道教事二品银印一，敕省台百司谕以传宗之事而大护其教，正式作了玄教的第二任掌教。三年（1323），龙虎山上清宫又遭火灾，全节率其属更作之。是年，英宗以掌道教张嗣诚、吴全节、蓝道元（全真）各三授制命银印，敕夺其二。泰定元年（1324年），全真掌教真人缺，泰定帝也孙铁木耳因吴全节的推荐，以汴梁朝元宫孙履道主之。这时吴全节在道教的地位之重，可想而知。二年（1325），奉旨设醮于长春宫，又设大醮于崇真宫，制赠其父饶国公光禄大夫、司徒，谥文康。三年（1326），奉旨设醮于龙虎、阁皂、句曲三山。至顺二年（1331），吴全节以世罕知陆九渊之学，遂以《九渊语录》以进，可见他对儒学亦很关心。有旨设醮于长春宫，全节告老，请以弟子夏文泳嗣玄教，文宗图帖睦耳下诏挽留之。三年（1332），有旨设普天大醮于长春宫，又设大醮于崇真宫。元统元年（1333）秋，顺帝妥欢帖睦尔御明仁殿，特书“闲闲看云”四大字以赐，李存撰有《御书赞》以纪其事。至元元年（1335），京师旱，奉敕祷之。冬无雪，又奉敕祷之。三年（1337），重建饶州芝山文惠观于永平门外，迁番君之神以居之。为什么崇奉“番君之神”呢？据虞集《河图仙坛之碑》称：“吴氏系出太伯，为吴子之国，子孙散处吴楚间，多以国为氏。其在番者为番君，番之吴皆宗番君矣。”^①故此乃属于祖先崇拜。四年（1338），神德宫、明成观修成，皆

^① 陈垣：《道家金石略》第963页。

被玺书之赐。是年，全节年届七十，顺帝用其师张留孙故事，命图其像，使宰执赞之，并赐宴于崇真万寿宫，近臣百官咸与，大合乐以飨，尽日乃已。六年（1340），作石坛于安仁县河图山，作为自己的墓地，并请虞集为他撰写《河图仙坛之碑》。至正六年（1346）四月，许有壬赴翰林学士召，甫入京，全节率其徒治具相劳于旅馆中。据许有壬《至正集》卷35《特进大宗师闲闲吴公挽诗序》的记载，吴全节卒于是年十月七日，寿七十有八。而《元史·释老传》的记载为“年八十有二”，可能有误，当以许说为是。

吴全节从元世祖至元二十四年（1287）开始，到元顺帝至正六年（1346年）为止，陟降帝庭近六十年，掌教二十五载，际遇之隆，与其师张留孙相若，吴澄《吴文正公集》卷13《吴特进诗序》称其“当四海统一之时，际重熙累洽之治，出入禁闼，晨夕清光，历仕六朝，眷渥如一，一世亨嘉之会如此，一身希旷之遇又如此。”^① 可谓贵盛极矣，其人品亦与其师相若。虞集在《河图仙坛之碑》里评介了其为人，可概括为以下几点：

第一，广交游。对当时的贤士大夫，无所不倾其交，长者尤见亲而敬。《河图仙坛之碑》在列举了若干“与之雅相友善”的名人如程钜夫、赵孟頫、张伯纯、郭贯、元明善、袁桷、吴澄等等之后说：“交游之贤，盖不得尽纪也。”^②

第二，荐贤引能。《河图仙坛之碑》说：“荐引善良惟恐不及，忧患零落，惟恐不尽其推毂之力，至于死生患难，经理丧

① 陈垣：《道家金石略》第919页。

② 陈垣：《道家金石略》第965页。

具，不以恩怨异心，则尤公之所长也。”^① 还举例说，成宗曾遣他代祀岳渎还，问他：“卿所过郡县有善治民者乎？”他答：“臣过洛阳，太守卢摯，平易无为，而民以安靖。”成宗说：“吾忆其人。”即日召拜集贤学士。吴澄自布衣拜翰林，应奉召至，不拜，去；后又召为国子监丞，升司业，与时宰论不合，又去。全节为之启于集贤贵人说：“吴先生大儒天下士，听其去，非朝廷美事。”集贤贵人听其言，超奏吴澄为直学士，吴澄虽不赴，而天下翹之。

第三，学识渊博，多才多艺，道儒兼通。《河图仙坛之碑》说：“公博览群书，遍察群艺，而于道德性命之要粹如也。……自幼至老，尤好吟咏，皆出其天性之自然，而非有所勉强。尤识为政大体，是以开府每与廷臣议论，及奏对上前，及于儒者之事，必曰臣留孙之弟子吴全节深知儒学，可备顾问。是以武宗、仁宗之世，尝欲使返初服而置诸辅弼焉。”^②

第四，其事亲也孝，其事师也敬。《河图仙坛之碑》说：“公之执亲丧也，自奔丧至家，水浆饘粥仅足以延息，涕泗滂沱，继以血衄。丧葬之后，力之所得为者，无不尽其力焉。”以至“方外之士感其孝思，知慎其亲之存歿，自此始矣。”^③ 又谓“其事开府也，先意承志，周思广虑，所以事朝廷、尚道教，无丝毫有所违拂。开府泰然委之而不疑，确然信之而不惑，所以能有立于圣世者，非惟运数则然，而其诚心相孚，亦有以致之也。其葬开府于南山也，……择卜之慎，营缮之劳，工力之博，宾客之盛，

① 陈垣：《道家金石略》第965页。

② 陈垣：《道家金石略》第965页。

③ 陈垣：《道家金石略》第966页。

东南数十年间未有能仿佛其万一者。公之尽力于其师，与所以奉其亲无二矣。”^①

吴全节对于道教的发展，有其特殊的贡献。《河图仙坛之碑》说：“东南道教之事，大体已定于开府之世，而艰难险阻，不无时见，于所遭裨补扶持，弥缝其阙，使夫羽衣黄冠之士，得安其饮食于山林之间，而不知公之心力之罄多矣。”又说：“公之宗系别居于达观堂者，尊显独隆于他支，封真人者凡数十人，奉被玺书主宫观者尤不可胜纪。”^②醮设之事，是其职掌，故他对于符箓科教，十分熟悉。特别值得注意的，是《河图仙坛之碑》里还有这样一段记载：“长沙有故宋相赵信公葵之子淇，博学多识，尤好神仙金丹之事，有宜春李先生简易者，故玉溪李觏诸孙，遇异人得丹道，盖以为遇刘海蟾而得之。淇每师问焉，未尽其旨，而李先生化去。后遇之玉山道中，始得其说。既内附，命为湖南宣慰使，辄欲弃官学其道，忧患多故，不能如其志。公为天子使南岳，道过长沙，赵公见而敬焉，曰：神气冲爽而有福德，可以受吾道。乃焚香密室，出其书以授之，则皆海蟾、玉溪之秘云。”^③很显然，李简易所传，当属金丹派南宗丹术，而吴全节却受其传，表明吴全节已打破天师道符箓科教传统，这对于促进各道派间的交融和天师道自身的发展均有意义。大德（1297—1307）中，成宗命他论定叙述全真道祖传《玄风庆会录》一书的要旨时，他说：“丘真人之所以告太祖皇帝者，其大概不过以取天下之要在乎不杀，治天下之要在乎任贤，修身之要在乎清心寡

① 陈垣：《道家金石略》第966页。

② 陈垣：《道家金石略》第966页。

③ 陈垣：《道家金石略》第965页。

欲，炼神致虚，则与天地相为长久矣。”^① 这个论定，颇受成宗及当时学者的赞许，可见他对全真之教的著作，也有一定的研究。

继吴全节而掌玄教者为夏文泳。关于他的生平事迹，据黄潜《黄金华文集》卷27《特进上卿玄教大宗师元成文正中和翊运大真人总摄江淮荆襄等处道教事知集贤院道教事夏公神道碑》的记载：夏文泳字明适，别号紫清。信州贵溪人。曾祖父名如愚，祖父名英夫，皆业儒而不仕。父名希贤，宋末举进士未第，入元后，特授昭文馆大学士、中奉大夫；母杨氏，封江夏郡夫人。兄弟四人，文泳居末。生于至元十四年（1277）。年十六，学道于龙虎山之崇真院，为张留孙所赏识。大德四年（1300），始至京师，与吴全节同侍留孙左右，日相切磨而学益以进。八年（1304），留孙以成宗之命遣其抚视诸道流于大江南北，比还，制授元道文德中和法师、崇真万寿宫提点。^② 至大四年（1311），仁宗在储宫，闻其贤而有道，且法又多验，乃召见，命独任本宫承应法师，有司岁给车马扈从，往来两京，出入禁卫无间。及即位，于皇庆元年（1312），特授元成文正中和真人、江淮荆襄等处道教都提点，赐银印，秩视二品。延祐元年（1314），其父拜昭文之命，其兄亦特授某阶，中政院判官。五年（1318），奉旨代祀龙虎、句曲、阁皂三山，既又度地筑宫于龙虎山北一里，仁宗赐其额曰元成宫。元统二年（1334），顺帝亲洒宸翰，作“元成宫”三大字以赐。至正六年（1346），吴全节去世，以张留孙早有遗命，嘱其继全节之后嗣领教事。中书、集贤同奉顺帝之旨，授特进、上卿、玄教大宗师、元成文正中和翊运大真人、总

① 陈垣：《道家金石略》第966页。

② 虞集《河图仙坛之碑》谓授真人号与都提点在至大二年（1309）。

摄江淮荆襄等处道教、知集贤院道教事。文泳既登教席，一意精白以佐清静无为之治，综理庶务，悉遵前人成规，众咸安之。至正九年（1349）二月十四日，呼弟子毕集于前，语之曰：“吾留京师五十年，早荷圣朝眷遇之隆，晚膺宗教承嗣之重，未知所以报称。今大期已至，当与汝曹永诀，其尚勉旃。”^①遂向张德隆说：“宗门教位，四传至汝，吾可无身后之虑矣。”^②十七日卒，寿七十有三。黄潛评介其人品说：“公惟（性）介洁，不妄取与，自奉殊简薄，名宴休之室曰素朴斋以见其志。三教九流之书，无所不读，而深明于儒先理学之旨。又尝受河图于隐者，有昔人未睹之秘，而于皇极经世之说，亦瞭然胸臆间。所至名山洞府，必穷探极讨，以广见闻。道法斋科，悉加考订折衷。下至医药卜筮，莫不精究其术。一时贤士大夫，馆阁名流，皆与为方外交。公风标俊伟，谈辩绝人，其语国家之因革废置，古今之成败得失，与中原故老之遗言逸事，历历如指诸掌。或有可疑，必就问焉。盖状之可见者如此，其阴功密行，固有非人所及知者矣。”^③从这些评价来看，其品格亦有可称者。

继夏文泳掌玄教者张德隆，其生卒年不详。据黄潛《金华黄先生文集》卷15《玄静庵记》称，张德隆，字元杰，自号环溪，信州贵溪人。“元杰之先有为唐宰相者^④，与汉天师同于留侯子孙，家于贵溪之磔里，有仕宋为刑部侍郎者^⑤，于元杰为六世

① 陈垣：《道家金石略》第983页。

② 陈垣：《道家金石略》第983页。

③ 陈垣：《道家金石略》第983页。

④ 所谓唐宰相，系指张文瓘，历仕唐太宗和高宗。《旧唐书》卷85有传。

⑤ 所谓侍郎，指张运，宣和三年（1121）进士，绍兴中拜刑部侍郎，乾道中，以疾卒。赠少师、左光禄大夫，官其后三人。嘉定六年（1213）赠开府仪同三司，《宋史》卷404有传。

祖。尝与里人共构精舍于所居之西，延陆文安公讲道其中，俾子弟受学焉。文安以山形如象，命之曰象山，人因称文安曰象山先生。象山又西十里则龙虎福地也。”^① 足见其祖先在唐宋时曾一度显贵，且与南宋理学家陆九渊有学术渊源，又和天师道的圣地龙虎山接近。又说：“元杰学道于祖庭而侍祠于帝所，从其伯父大宗师开府公及其所礼嗣师吴公居京师之崇真万寿宫，逮今逾四十年，数被上旨，函香代祀岳镇、海渚、汾阴、后土、龙虎、武当诸山。”^② 说明曾随张留孙和吴全节等长期留居京师，受到元统治者的宠遇。至正九年（1349），张德隆嗣掌玄教时，顺帝下制册封其为特进、上卿、玄教大宗师、冲真明远玄静演教大真人、总摄江淮荆襄道教、知集贤院道教事。这个制书，是由黄潜代拟的，载《金华黄先生文集》卷7。张德隆掌教之后，便请黄潜为其师夏文泳撰《特进上卿玄教大宗师元成文正中和翊运大真人总摄江淮荆襄等处道教事知集贤院道教事夏公神道碑》。此碑文一开始即叙述其事说：“玄教第三代大宗师夏公既顺化归真而迁神于故山，其大弟子张德隆袭掌教事，以状授潜曰：‘先师之道行德业，当援故实请命于朝，而勒文丰碑，惟是体魄之所安，不可无以表于封树，敢属于吾子。’潜固辞弗获，则按状所述，序而铭之。”^③ 而他本人的事迹，却无碑状可考。有些事迹，仅见于元人文集之中。揭傒斯《揭文安公集》卷11《常州通真观修造记》称：“保和通妙崇正真人徐公懋昭，住常州路宜兴州通真观之十有八年，重建三清殿。又十有三年，为皇庆元年（1312），

① 陈垣：《道家金石略》第977页。

② 陈垣：《道家金石略》第977页。

③ 陈垣：《道家金石略》第982页。

建玉泉阁。……延祐七年（1320），龙虎山道士张君德隆嗣主观事，乃量岁之人，节浮缩滥，为东西方丈以翼之……以永徐公之绩。……会玄教大宗师、特进吴公入奉内祠，请以郡之天申宫都监陈景懋提举观事以董之，凡钱谷之计，一听其出入焉。大宗师从之，于是陈君惟大宗师之教是承，大宗师惟张君之托是重，趋事赴功，夜以继日，涉时历月，道溃于成。……大宗师乐其有成也，进陈君提点以昭其勤，张君亦再被玺书，赐号冲真明远玄静法师以重其山。……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劝，吾于是又得任人之道焉。”^① 文末有“天历二年（1329）六月二日戊子记”一语，是则张德隆曾主常州通真观事，并于延祐七年（1320）之后、天历二年（1329）之前曾受封为“冲真明远玄静法师”。许有壬《至正集》卷73《跋张开府宗度牒》说：“冲真明远玄静真人张德隆收从父开府公宋咸淳三年（1267）度牒一通，曰景定四年（1263）者，是岁之所颁也。曰新法度牒者，绍兴（1131—1162）间所行绫纸新法也。开府年二十五，受此为道士。归我朝，际遇列圣，绶玉章，致极品，此牒其起家之所由乎。……牒之制度，绫纸缜密，印署周详，宛然官告也。我国家……天历（1328—1329）初始行其法，今虽不废，而奉行未至，条目未悉，有志于治者，将于是有考焉。”^② 据此，该跋应写于天历以后，张德隆已于这时由“法师”进一步受封为“真人”了。此书同卷还有《跋神德真君画像赞》亦称：“昔开府仪进上卿张公之观化也，朝廷赠恤之典，士大夫哀挽之诗，与夫刻铭丰

① 陈垣：《道家金石略》第933页。

② 《四库全书》第1211册第514—515页。

碑揭示永久者，莫不各臻臻其极。天历己巳（1329），追封神德真君，又祠而祀之矣。初，开府年七十，仁皇诏图其像，敕词臣为赞，识以皇帝宝像，若赞亦刻之石矣。冲真明远玄静真人德隆，真君从子也，哀慕之心，犹以为未足，复图其像哀赞文若始终纶诰为一通，请识其后，以寓羹墙之思焉。”^①此赞写于其从父于天历二年（1329）被追封“神德真君”之后，与上引《跋》文的写作时间大致相同，张德隆亦称“冲真明远玄静真人”。《金华黄先生文集》卷14《龙虎山仙源记》说：“冲真明远玄静真人张公德隆，开府之犹子也，少尝学道其处。从开府来京师，侍祠于明庭者四十年。至正六年（1346），将使指奉香币还故山，睹其轮奐聿新，念构兴之难而充拓之不易，爰伐石，属予记之。”^②故张德隆之受封为“真人”，乃在天历以后。至正六年之前，凡此皆为掌教以前之事。而至正九年（1349）掌教以后的活动，包括掌教至何时，则尚未发现记载，还有待于今后的考证。

张德隆之后，继掌玄教者为薛廷凤弟子于有兴。明王祹《王忠文公集》卷16《马迹山紫府观碑》说：“（薛）公名廷凤，字朝阳，蚤学道龙虎山，故特进、玄教大宗师吴公之弟子，而今大宗师于公又其弟子。”^③并谓此文是“至正甲午（1354）”应薛廷凤门徒之请而作。文中既称“今大宗师于公”，表明此时，即至正十四年（1354年）掌玄教者当为“于公”。但这位“于公”是什么时候开始掌教的呢？现已难于考察。明苏伯衡《苏平仲文集》卷4《梁道士传》有一个相关的记载说：“梁道士贞者，字

① 《四库全书》第1211册第515页。

② 陈垣：《道家金石略》第976页。

③ 陈垣：《道家金石略》第992页。

松间，处州丽水人。……八岁丧父母，十二投紫阳观为道士。时玄妙观有高士曰特授希玄先生杨景云，以道化远近。贞居紫阳六年不见道，乃入玄妙事希玄，讷传其道。希玄弟子数十百人，而贞为高弟。希玄既蜕去，贞遂济江逾淮，涉汴过吕梁，以至燕山碣石，候羨门安期生之徒，特进于大宗师一见器之，留居蓬莱宫十余年，乃与集贤大学士六十四荐于朝，得处州路玄妙观住持提点领本路道教事。贞南归领职未一年，今天子命越国胡公取处州，贞入青田山中以避。”^① 根据这个记载来分析：第一，梁贞可能是在元朝的京师与于某会见的，既明确称于某为“特进于大宗师”，又能“与集贤大学士六十四荐于朝”，则于某显系玄教的掌教者；第二，梁贞“南归领职”不到一年，明太祖朱元璋已“命越国胡公取处州”。所谓“越国胡公”，当即指胡大海。查《明史》卷1《太祖本纪》的记载，“胡大海克处州”的具体时间是在至正十九年（1359）十一月壬寅，表明此时于某尚掌玄教；第三，梁贞与于某会见之后，于某曾命其“留居蓬莱宫十余年”。假定梁贞“南归领职”是在至正十八年（1358）之末或十九年（1359）之初，由此上推十余年，则应是至正八、九年（1348—1349）左右。此时于某已任掌教，直至至正十八、十九年（1358—1359）仍任掌教。此与夏文泳于至正九年二月逝世并命张德隆继任掌教的记载有矛盾。按照这个记载，则在夏文泳与于某之间，不存在张德隆的掌教时间。故玄教掌教在夏、张、于之间的嬗替情况究竟如何，尚须进一步探讨。所谓“于公”或于某，按《汉天师世家》卷三《张正言传》的记载，当为于有兴。在于有兴掌教的时候，元代统治者已行将灭亡，故他可能已是最

^① 《四库全书》第1228册第586页。

末的一任掌教了。

在考察玄教大宗师的嬗替时，还有一个值得注意的问题，即王祿《马迹山紫府观》中在介绍薛廷凤时说：“大宗师之传，以次及公，而公固辞。集贤以闻，特命加其故号，进称大真人，复领杭州道教，且主领大开元宫云。”^① 这个叙述表明，玄教大宗师之职，是依次传承的，但传到薛廷凤的时候，他却固辞不受。关于固辞大宗师之传，是什么时候的事呢？从王祿《元故弘文辅道粹德真人王公碑》的记载里，可以大体得知，该碑说：“至正十三年庚寅十月十六日，弘文辅道粹德真人公（王寿衍）仙化于湖州德清县百寮山之开玄道院，春秋八十有一。其徒以十二月二十日奉遗蜕葬于玉麈山之原。今洞玄冲靖崇教广道大真人薛公廷凤实嗣公主持杭之大开元宫。”^② 又说：“庚寅（1350）十月望，宾客集开玄，以公生辰，相率为寿。弟子陈子浩后至，公笑曰：‘吾迟子久矣，吾将就休息，汝其为我款诸宾。’明日夙兴，气息稍促，及日昃，奄然而逝。……初，公念开元之传未有属，而绍玄教正系者，实惟薛公，预署传授之文致之。时薛公方辞大宗师之传，逊让再三，不获已，乃勉承其甲乙之次，于是集贤以闻，有旨，特加薛公大真人之号，领杭州路道教诸宫观事，主领住持大开元宫事，自提点马志和而下，咸正其次序焉。”^③ 由此可知，薛廷凤辞玄教大宗师之任，当在至正十年（1350）十月王寿衍逝世之前。据此可以作这样的推测，即张德隆于至正九年（1349）

① 陈垣：《道家金石略》第992页。

② 陈垣：《道家金石略》第990页。按“庚寅”当为至正十年，本文说王寿衍于至元甲申（1284）“年甫十有五”，卒年“八十有一”，则应为至正十年（1350），而不是至正十三年（1353）。

③ 陈垣：《道家金石略》第991页。

二月嗣掌玄教不久，便于至正十年（1350）上年或至正九年（1349）下年去世，其掌教后的事迹，几乎看不到任何记载，或许这也是一个原因。在张德隆逝世后，玄教大宗师之职本应由薛廷凤继任，但因薛廷凤固辞不就，遂由于某继之。这个情况，也许正是玄教由盛而衰的一种象征，不仅于某的威望和才干，不能与前几届玄教大宗师相比，而且这时候各地民众的反元起义已经风起云涌，元代统治者已面临“泥菩萨过河”，自身难保的危险局面，再也无暇顾及对玄教的扶植，于是，曾经贵盛一时的玄教，也就不能不和元代统治者一起走向衰亡的道路了。

在玄教兴盛之际，其门徒中，确如袁楠所说，是“英发林立辈出”，荟萃了不少人才。而张留孙为了正一道及其支派玄教的发展，是“以文辞议论达国体者为之嗣教”，过去的史籍在事迹的介绍上，也往往仅限于这部分人。对“其余彬彬行能清整”者，则略而不载，致使他们竟湮没无闻。因此，除徐懋昭已在上面作了叙述之外，有必要就现有资料对其中有一定代表性的人物，作一些补充。

在玄教道士中，薛玄曦是一个很有风雅的人物，据黄潜《金华黄先生文集》卷29《弘文裕德崇仁真人薛公碑》载：薛玄曦，字玄卿，自号上清外史，信州贵溪人，曾祖讳瑒，太学进士。祖讳士享，晦迹不显。父讳勉，以学行见称于乡，私谥文清先生。玄曦年方十二，即辞家人龙虎山学道，师事张留孙和吴全节^①。仁宗时，被召入京侍祠。但他一到京师，便出游渤海碣石，纵观古灵仙之迹，人莫知其所在，久之乃还。可见他与徐懋昭一样，

^① 吴澄《吴文正集》卷48《仙岩元禧观记》则说：张留孙之徒张嗣房；张嗣房之徒何斯可；而薛玄曦又为何之诸孙。

并不乐于与权贵交往。延祐四年（1317），制授大都崇真万寿宫提举，居三岁，升提点上都崇真万寿宫。由于当时不少名士都在京师，他便利用这个机会，“周旋其间，接闻绪论，学日益粹。”^①泰定元年（1324），奉诏征嗣天师。三年（1326）八月，自京师回江南省亲，士大夫数十人咸送以诗，蜀人虞集特撰《送玄卿序》以壮其行，文载《道园学古录》卷46。玄曦回乡以后，则辟清宁斋、见心亭、熙明轩，又筑琼林台于龙虎山之西。高爽靓幽，各适其宜。日与学仙者徜徉其间，而密修大洞回风混合之道。这是正一派与上清派日益融合的一种反映。又在龙虎山之北十里许的白云岭建一崇贤馆，并买田若干亩，以其岁入作汤茗之资以待过客，吴澄为作《崇贤馆记》以纪其事，文载《吴文正集》卷48。至顺元年（1330）九月，复游京师，其乡人何素率其友之能诗者若干人，咸赋以饯之。李存为之序说：“顾君素有能诗声，往在京师时，凡公卿之好文辞者必交，其归而居山间也，非清流胜士则不与之接。……孔子曰：‘事其大夫之贤者，友其士之仁者。’由是观之，则四海之间，千载之下，盖或有因是而推知其为人者矣。”李存这个意见是正确的，所谓不知其人，但观其友，就是这个道理。他的《送薛玄卿入朝序》与《复送薛玄卿入京序》，均载《侯庵集》卷17。元顺帝至元六年（1340），因杭州佑圣观原住持孙益谦去世，其法席久虚，外宰相部使者暨诸官僚具书币，欲迎玄曦以补之，他辞而不就。至正三年（1343）四月，集贤以闻，顺帝又授封他为弘文裕德崇仁真人、佑圣观住持、兼领杭州诸宫观。他无法再辞，乃拜命而遣弟子摄其事，以遂其高举远引之志。五年（1345）二月卒，寿五十有

^① 陈垣：《道家金石略》第974页。

七。所著有《上清集》若干卷、《樵者问》一卷，荟萃与群贤唱和诗文为《琼林集》若干卷，今皆亡佚。仅《茅山志·金薤篇》还留下他的七律一首。他和袁桷、虞集、黄潜诸人均有文字交往。黄潜在《薛公碑》中评介其为人说：“惟公夙负才气，倜傥不羁，读书日记万言，自孔老之学，至于天文、地理、阴阳、算术，靡所不通，善为文，而尤长于诗。豫章揭公（指揭傒斯）留琼林月余，斋三日，乃为作序，称其老劲深稳，如霜松雪桧，百折莫能挠，清拔孤峻，如豪鹰俊鹘，千呼不肯下，萧条闲远，如空山流泉，深林孤芳，自形自色，不与物竞，人以为知言。”又谓“公书札极丽逸，片楮出，人争欲得之。”^① 虞集在《送薛玄卿序》中亦说：“玄卿为人清明而能静，为学弘博，好古书法，为诗有飘飘凌云之风。”^② 可见，虞、黄二人对薛玄曦的评介基本相同。李存在《薛玄卿诗序》中称他为“林下之秀敏卓萃者”^③。

另外，在东南一带，以王寿衍的道价甚高。其行事，元虞集《道园学古录》卷47《开元宫碑》、黄潜《金华黄先生文集》卷15《茅斋记》及明王祹《王忠文集》卷16《元故弘文辅道粹德真人王公碑》，均有记载。据称：王寿衍字眉叟，自号玄览，又号溪月散人。籍本河南修武，南宋建炎初迁于杭，遂为杭州人。曾祖云，武翼大夫，保信军承宣使。祖显宗，右武大夫，某州观察使。父子才，武功郎，判修内干办御酒库。至元甲申（1284），寿衍年甫十五，张留孙弟子陈义高为梁王文学，以事至杭，馆于

① 陈垣：《道家金石略》第975页。

② 陈垣：《道家金石略》第969页。

③ 《俟庵集》卷20，《四库全书》第1213册第721页。

四圣延祥观，见而器爱之，遂度为弟子，并带之入京。乙酉（1285），至上京，见裕宗于东宫。丁亥（1287），从张留孙代祀诸山川，至杭，使之提纲四圣延祥观事，寻侍留孙还朝。戊子（1288），三十代天师授封他为灵妙真常法师，袁州路道录，尚未就任，即改为杭州天元宫提举。壬辰（1292），三十七代天师张与棣加授崇教之号，仍提举开元宫。是岁至京师，奉诏访求江南遗逸，举永嘉徐偁、金华周世昌，引见于香殿，奏对称旨。甲午（1294），成宗即位，命其召天师张与棣于龙虎山，比至，葺醮翠华阁及万岁山圆殿，竣事，赐赉优渥。元贞乙未（1295），被玺书提点住持杭之佑圣观，观宇久弊，寿衍整新之。大德丁酉（1297），奉香诣阙下，隆福太后有旨，命其求经箓于江南。戊戌（1298）入朝，扈驾至上京，赐衣三袭，赉及其徒。己亥（1299）春，诏其从呼喇珠妃北行，梁王改封晋王，陈义高卒，寿衍奉旨代陈事晋王，扈从而归。庚子（1300）春，侍晋王入觐，蒙两宫赐予加厚，寻得旨南还，仍给佑圣观印章，视五品。辛丑（1301），制授龙兴路道箓、玉隆万寿宫住持提点，实嗣陈义高之职。涖事之日，开堂演法，听者翕然，道价弥振。壬寅（1392）入朝，玺书加护玉隆。癸卯（1303）回杭，以佑圣观事传于孙真人益谦，而屏居开元。甲辰（1304），制授开元宫住持提点。丙午（1306），举吴真人以敬代居玉隆。丁未（1307），武宗即位，从三十八代天师张与材入觐。至大戊申（1308），张留孙辟为金议教门公事，奉旨加开元等九宫观且代祀诸名山。己酉（1309）夏，还居开元宫三年，凡宫制之未备者悉完之。皇庆壬子（1312），请谢宫事。仁宗即位，特授灵妙真常崇教真人，遣使赉制书即开元宫命之，使不得辞。就召诣阙，赐见嘉禧殿，因具疏说：“臣闻道家以无为为宗，古之言真人者閔邈矣。今为其道者，

善传上意达诸神明，导况祉存著专一其事也。惟大宗师、大真人及嗣师真人久侍中被宠遇，有号名命数，其贵视公卿侯伯，于玄教显荣极矣。夫名者实之宾，泰甚则忌。真人非远臣所可得名，臣请固辞不敢称真人，得还山奉祠事以报圣明，志愿诚足矣。”^①表明他不愿与贪图显贵和“善传上意”的大宗师大真人等为伍；同时他也深知“炎炎者灭，隆隆者绝”的道理，为此而为玄教的前途忧心忡忡。仁宗嘉叹其言，以为先朝旧臣，深敬礼之。延祐甲寅（1314），改授弘文辅道粹德真人、领杭州路道教诸宫观事、住持开元宫事，敕词臣为赞书褒扬之，仍给银印章，视二品。陛辞之日，仁宗御嘉禧殿，赐坐与语，以字称之曰“眉叟”，又赐宝冠金服以备真人之服章，别降玺书，给驿骑五，使代祀江南诸名山。比还，复移文集贤院乞免真人号。不报，乃建开元道院为栖真佚老之所。丙辰（1316），偕三十九代天师张嗣成人觐，其冬，以金箓醮事告成，受白金楮币之赐。丁巳（1317），奉旨代祀北岳济渎还，复奉旨求东南贤良，两宫赐予加厚，朝臣祖饯都门外，供帐甚盛。戊午（1318），得永嘉戴侗《六书故》、鄱阳马端临《文献通考》二书，表上而颁行之。至治辛酉（1321）冬，开元毁于灾，寿衍图起其发，省台百司悉来致助，规制巨丽，有加于昔。泰定甲子（1324），为新宫落成，就召诣阙，见泰定帝于宣德府，劳问甚至。会天师继至，同建大醮者三，出内府道经并金币赐之。乙丑（1325），有旨赐金织法衣，遣使卫送南归，且被玺书，开元以甲乙传次，田庄所在，咸加护之。丁卯（1327），天师至杭州，与他一起葺醮攘海患。至顺辛未（1331），集贤移文请他往龙虎山提调醮事。至元乙亥（1335）春，顺帝派

^① 陈垣：《道家金石略》第990页；又见《四库全书》第1226册第333页。

真人黄崇大函香至四圣延祥观建金箓大醮，特命他主持。夏，玺书赐大开元宫额，加护如前。他自以平生宠数逾分，乃将宫廷所赐冠服及所蓄图书琴剑之属，簿送宫藏，以传诸后。至正辛巳（1341），宫复以灾毁，委提点毛子敬任兴创之功，他亲自为之谋画，曾不逾岁，即完全修复。乙酉（1345），退居开玄，有终焉之意。庚寅（1350），十月卒，享年八十一岁。王祿《元故弘文辅道粹德真人王公碑》评其为人说：“公器识高朗，局度弘旷，履贵盛而能谦，处满盈而能虚，以故历事累朝，昭被帝眷，躬辅玄教，光扬祖风。至其应物接人，尤不滞于形迹。上而王公显人，下而韦布寒士，遇之以礼，曾无间然。性好施予。禄廩虽厚，未尝周其用也。其所为诗，闲远典雅，为世所传赏。扁居室曰‘玄览’，且以自号。晚岁寄傲溪山间，又号‘溪月散人’。平居戴华阳冠，白羽衣，朱颜鹤发，爽气生眉睫间，洒然乐方外之趣，望之者以为真神仙也。呜呼！若公者之高节轶概，诚无愧乎古之真人者乎。”^①

前面提到的薛廷凤，也是一个行为高尚的人物。黄潜《夏公神道碑》说他是夏文泳的弟子，而王祿《马迹山紫府观碑》则谓薛廷凤系吴全节之弟子。根据该《碑》的记载，马迹山在镇江丹徒县西若干里，为七十二福地之一，左挹三茅，右控五州之境，冈岭绵属，林壑深茂，其趾盘亘数十里，相传东海青童君所治，而老君尝乘白马授《相骨经》于兹，蹄迹犹存，故山因以得名。南朝刘宋永初二年（421），始建观宇，以处羽流，榜名福业。逮宋治平（1064—1067）中，始赐今额曰“紫府”，且赐田及山地三千亩而复其租。皇庆癸酉（1313），洞玄冲靖崇教广道大真人

^① 陈垣：《道家金石略》第991页。又见《四库全书》第1226册第335页。

薛廷凤实领是观，睹其阙坏，以兴废举坠为己任，即捐私橐，合公帑，征工简材，撤其旧而大新之。财用不足，则爰畜爰积，阅十年，当至治癸亥（1323）之冬，而大殿乃成。又十年，当元统甲戌（1334）之春，而两庀始备，凡庠庾庖湢之属，莫不次第具完。密宇广庭，华飏炫耀，穹檐隆栋，光景蔽亏，俨然太清之居，列仙之馆。又过二十年，到至正甲午（1354），薛廷凤的门徒以观之托基于是山、廷凤之致力于斯观，宜有记载，乃请王祜撰了此《碑》文。文中指出：薛廷凤“既领是观，至正丁丑，奉玺书赐号真人，领杭州四圣延祥观。明年戊寅，兼领镇江道教兼住持乾元、玄妙、凝禧三观^①”。查至正无“丁丑”和“戊寅”，而至元三年（1337）为“丁丑”，至元四年（1338）为“戊寅”，故王《碑》的“至正”也许是“至元”之误。因此，薛廷凤之奉玺书赐号真人，乃是紫府观建成后三年之事。到至正十年（1350）王寿衍逝世之后，又“特命加其故号，进号大真人，复领杭州道教，且主领大开元宫”。^② 其生卒年不详，从其对紫府观的苦心经营和固辞大宗师之职等行迹来看，亦不愧为道门高士。

曾被张留孙列为嗣教之列的陈日新，应属于所谓“以文辞议论达国体者”，与薛廷凤、王寿衍等不同类型，故对之作一简略的介绍。据虞集《道园学古录》卷50《陈真人道行碑》载：陈日新字又新，饶之安仁人。早岁丧父，其母使之学道龙虎山。元贞（1295—1296）、大德（1297—1307）中，吴全节奉召代祠名山，见之于上清正一万寿宫，归以告张留孙。时留孙方受封为大

① 陈垣：《道家金石略》第992页。

② 陈垣：《道家金石略》第992页。

宗师，为了肇设玄教，正欲寻求天下奇材异质可以受其传者，遂召入京师。日新到京之后，充分利用“天下英俊咸在”这一优越条件，广与结识，深得留孙的欢心，也受到元统治者的宠爱，岁从车驾行幸。武宗、仁宗皆知其有道术，宣授某法师，提举崇真万寿宫，进授提点，遂封崇玄冲道明复真人，兼领龙兴玉隆万寿宫，又领杭州宗阳宫。虞集《玄教大宗师张公家传》将他列为“以真人制书命者”之一，“承诏兴圣宫”。《陈真人道行碑》指出：“公之封真人也，赞书以四传属之。”^① 再次透露了玄教大宗师职务之传承，是事先有安排决策的。陈日新本系张留孙选中的第四任“玄教大宗师”的苗子，不幸只活了五十二岁，天历二年（1329）四月四日即去世了。虞集为此为他惋惜说：“此其命也夫！”^② 并评介其为人说：“公好读书而乐接世务，其居，在宫中最幽迥处，庭中草木，无所剪治，花实时成，云以观化。好为诗，清丽自然，有足传者。手校道书丹经、大洞玉诀、灵宝、黄箓斋科等书，皆极精诣，其徒受而习焉。”^③ 善于祷祝，又能论人生甲子，推之以言其祸福寿夭，奇中。还称赞他事亲之孝说：“始辞母出家，虽远去而未始顷刻忘，尝思报亲之大者而尽心焉。……及歿，奔丧治葬，哀毁如礼。”^④ 又颂其事师之敬说：“故开府仪同三司张公留孙歿，公以弟子诸孙护丧归。……公摧蠹中情，凡役具办，人又以为难能。”^⑤ 由于他“再罹鉅创，形气向茆，而为生之道伤矣”，因而“还居京五年”，即“一旦化去”。

① 《藏外道书》第35册第424页。

② 《藏外道书》第35册第424页。

③ 《藏外道书》第35册第424—425页。

④ 《藏外道书》第35册第424页。

⑤ 《藏外道书》第35册第424页。

“师友哭之恸，大夫士来吊者皆失声，凡为其道者，哀思之不忘无间言。”^① 表明各届人士对他都比较敬爱。元李存《俟庵集》卷16《钱陈又新真人赴京序》说：“真人之居山中也，日与能诗者唱和，或过午忘食，或竟夕不寝。”^② 他与当时一些文人学士彼此相处之欢，可想而知。虞集自称：“予与公为方外之交者三十年，最知公。”^③ 他评论说：“善为老子之学者，泊然而通，介然而容，烛乎几而不作于用，适乎变而不阿其从，至自外者漠焉不为之动，存乎中者渊焉不见其穷，冲冲乎，充充乎，执之则无方，建之则有宗者，吾得一人焉，崇玄冲道明复真人陈公先生也。”^④ 可见，陈日新确实赢得了当时名流学者的高度赞誉。

玄教道士甚有才学者，还有一个陈义高。元张伯淳《养蒙文集》卷4《崇正灵悟凝和法师提点文学秋岩先生陈尊师墓志铭》载其行事说：陈义高字宜父，号秋岩先生。生于宝祐乙卯（1255）九月，幼颖悟，十二能作赋。年十七，负笈四方，以畅其学，独慕汉天师教，走信之龙虎山，拜张留孙于上清正一宫，留孙器之，命其以李立本字仁仲为师，遂得道法，且于儒业有进。年二十，著道士服。至元丙子（1276），元世祖忽必烈统一江南，命三十六代天师张宗演赴阙，既而还山，而张留孙留住京师，遂征陈义高去京。岁在辛巳（1281），裕宗抚军，诏陈义高从行。戊子（1288），被玺书提点江西玉隆宫。寻应召，以宫事付其贰。成宗即位，制授崇正灵悟凝和法师、大都崇真万寿宫提点。元贞（1295—1296）初，史馆纂修《世宗皇帝实录》，下郡

① 《藏外道书》第35册第424页。

② 《四库全书》第1213册第692页。

③ 《藏外道书》第35册第425页。

④ 《藏外道书》第35册第424页。

国访求事迹，由于陈义高负有文学嘉名，以其事属之。大德三年（1299）卒。著有《沙漠稿》、《秋岩稿》、《西游稿》、《朔方稿》等诗文集。张伯淳称：“余初入词林，与秋岩先生陈宜父为世外交，其纵谈三千年宇宙间事，亹亹忘倦。酒酣为诗文，意生语应，笔陈不能追，有谪仙、贺监风致，高古处可追陶、谢，类非烟火食语。”^① 又称他“胸中无固滞，学不劳而旁通百家，用于致雷雨、役鬼神，于卜筮推步俱有大过人者”^②。足见其亦属博学能文之士。

综上所述，玄教中许多道行高尚、博学能文的人物，都出自正一道大本营的所在地——龙虎山，究其原因，不仅是由于元代统治者从世祖以来对天师道的竭力扶植，而且在南宋以后，不少文人学士避世于龙虎，加入道教，甚至担任道教的“玄学讲师”，从而大大提高了教徒的素质，为正一道的发展奠定了很好的基础。教徒素质的优劣，直接关系到一个宗教的兴衰，张留孙很明白这个道理，于是在他就任大宗师之后，便积极地把这些“奇材异质”网罗在他的周围，突出了玄教在正一道中的地位，扩大了它的社会影响。正是由于玄教的人才都是来自龙虎山，龙虎山是它的基地，所以虞集才称它不仅是正一道的祖庭，而且是“道家之总会”。这里所说的“道家”，是包括玄教而言的。陈垣先生曾明确指出：“玄教由正一教分出，实一教而二名。”^③ 吴澄在《仙岩元禧观记》谈到元代“龙虎胜境”时亦说：“逮及国朝，盛极甲天下，一本三十六支，冠褐千余，其崇隆丰厚，位望侔于亲

① 陈垣：《道家金石略》第872页。

② 陈垣：《道家金石略》第872页。

③ 陈垣：《南宋初河北新道教考》第139页。

臣，资用拟于封君，前代所未尝有，……开府大真人（指张留孙）以龙虎道士，际遇世祖皇帝。依日月光，历事五朝，眷渥如一。嗣其统于神奇者若而人，演其派于故山者若而人，分设宫观布列朔南郡县者不可胜计。”^① 正一道的分支和它与元代统治者关系之密切及其在元代的贵盛状况，由此可见一斑。

但任何事物的发展，总是会盛极而衰，道教也是如此。贵盛的结果，就容易使其上层逐步官僚化，脱离下层的广大徒众，引起下层徒众的不满，以致蜕化变质，背离其清静无为之旨，导致它的衰落。道教中的有识之士，对此早有微词，并进行了一些抵制，前面已有介绍。这里再说一个张次房的例子，他是较早对此进行抵制的人。吴澄《抚州玄都观藏室记》记载说：“师（指张次房）本临川梅仙观道士，至元（1264—1295）间，从天师北觐，留侍阙庭数载，宣授崇道护法弘妙法师、江西道教都提点、住持浮云山圣寿万年宫、抚州梅仙玄都观以归。凡得近日月、沾雨露而复还山间林下者，宠渥焜煌，位望殊特，人人夸之以为荣，师乃不然，曰：‘皇泽诚优，非吾徒所宜蒙，非吾教所宜有也。’二教设官，一如有司，每日公署蒞政施刑，师曰：‘吾教清静无为，奚至是哉！彼有司所治，地大民众，非政不整，非刑不齐，今吾所治，皆吾同类，何事当讯，何罪当惩，而以势分临之，而以囚挾待之乎！’其时主教天师，简易不扰，所在宫观，晏然宁处，师之言已若是。既而习渐变，道流不胜困苦，夫然后知师之远识先见，仁心厚德，不可及也。”^② 可见，吴澄对此也是深有感慨的。接着又指出：“道官出入驺从甚都，前诃后殿，

① 陈垣：《道家金石略》第928页。

② 陈垣：《道家金石略》第914页。

行人辟易，视部刺史、郡太守无辨。唯师不改其素，间不骑乘，或以勿太自卑为讽，师曰：‘吾岂乏马，然故旧满眼，不下马则人议其傲，数下马则已受其劳。孰若缓步徐趋，遇所识则肃揖而过，于身甚便，于心甚安也。’”^① 这种设官如有司，临政施刑，教长如官长，坐皇堂，逞威风等情况，与前面所说的元中叶以后的真大道十分类似，真大道的张志清亦对此痛心疾首而不肯为，与张次房的抵制情况亦相仿佛。二张教派虽异，但却前后相互媲美，不愧为道流中的佼佼者。张次房字绍德，号松谷道人，抚州玄都观的肇创者。观中所塑神像，亦遵唐时旧制仅有玄元，吴澄对此赞叹说：“即此一事，师之定是非，审取舍，高出千人之上。”^②

第六节

净明道在元代的传承和更新

净明道虽于南宋初形成，但当时主要是在民间流行，且由于缺乏有较高理论素养的高道为之鼓动，故未引起士大夫的广泛重视，因而对上层社会的影响不大。《净明忠孝全书》卷1谈到南宋初何守证创教以后的情况说：“迨今二百余年，其法浸微。”^③ 这里“二百余年”的“二”，应是“一”字之误。至元成宗以后，

① 陈垣：《道家金石略》第914页。

② 陈垣：《道家金石略》第915页。

③ 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第629页。

由于刘玉、黄元吉、徐慧等净明高道相继辈出，且与当时的名士相交往，并得到他们的积极赞助，于是净明道得以日益复苏。

—

刘玉字颐真，号玉真子，其先番易石门人，高祖宗翰迁南康建昌（今属江西省），名所居之里曰“石门”，示不忘本。宋绍兴（1131—1162）中擢第，授滁州来安簿，世传《诗》、《礼》。父刚，母鄢氏，再迁隆兴。刘玉生于南宋理宗宝祐丁巳（1257），五岁就学，读书务通大义。弱冠，父母继亡，居丧尽礼。家贫，力耕而食，视尘世事不足为，笃志于神仙之学。由此可见，刘玉系出儒门，本人早年亦系儒者，后因家道中落，乃对道教发生了浓厚的兴趣。

刘玉之从事于净明道活动，相传是由于天师胡惠超的“启发”。《西山隐士玉真刘先生传》说：“至元壬午年（1282），朝命改隆兴路为龙兴，其年五月，章江门外生一洲，是秋，先生经行西山泻油冈，遇洞真天师胡君，告以姓字。先生拜问曰：‘天师胡为在此？’曰：‘龙沙已生，净明大教将兴，当出八百弟子，汝为之师。岁在丙申（1296）腊月庚申，真君下降子家，子际遇如何真公时，今在子夜，故来告子。’言讫不见。”^① 胡惠超，一作慧超，一名化俗，字拔俗，《玉隆集》、《历世真仙体道通鉴》与《净明忠孝全书》皆有传，据称系唐初人，净明道尊之为法师，卒于长安三年（703），距至元壬午已有 579 年，刘玉显然不能与之相遇，不过是他制造的一种神话而已。但从这个神话中却透露出刘玉的打算，是继何守证之后大兴净明之教，以取代净明之师

① 《净明忠孝全书》卷 1，《道藏》第 24 册第 629 页。

的地位。从此开始，遂积极致力于净明道法的钻研，又于孝行里立腾胜道院，以善道教化，并不断制造一些神话故事。同书又载：刘玉自称曾于“甲午（1294）十一月甲子，遇水府仙伯郭君（指郭璞），教以经山纬水之术”^①；又于元贞乙未（1295）正月甲寅，“神游玉真府，遇真君（指许逊）与张君（指张氲）、胡君（指胡慧超）……”上元庚申，“胡君授以《大道说》”；^②次年（1296）十二月庚申，真君许逊果如前约降临其家，授以《玉真灵宝坛记》，纸尾署云：“弟子刘玉真，丁酉（1297）^③正月甲子朔旦，登山巅，授至道。”郭璞又授以《坛疏》。刘玉遵照纸尾所署的时间篝灯跻攀而上，许逊告以“吾昔修真时于此朝礼太上，太上命日月二君降此授吾至道，是名灵宝朝天坛。吾今亦于此授此中黄大道、八极真诠，子当敬受。吾八百弟子，汝为首……勉之勉之。”十月丙申，“胡君复来，授以《道法说》及三五飞步正一斩邪之旨。”^④；“明年（1298）十月庚申，郭君复至，授以《法说》”^⑤。这些所谓《坛记》、《坛疏》以及《道法说》和《法说》等，均可能系刘玉伪托许逊、郭璞、胡惠超等人的名义所自造，现均存于《净明忠孝全书》卷2。刘玉之所以制造这一系列神话和经书，不过是为他自己攫取“净明师”准备舆论。经过一番酝酿之后，“由是开阐大教，诱诲后学”^⑥，并对何守证的教法作了许多改革。据《西山隐士玉真刘先生传》称：“其法以忠孝

① 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第629页。

② 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第629页。

③ 按元成宗于大德元年（1297）加封许逊为“至道玄应神功妙济真君”，刘玉诡称此年正月许逊降授至道，恐与此有关。

④ 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第630页。

⑤ 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第629页。

⑥ 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第630页。

为本，敬天崇道、济生度死为事，简而不繁。”开始时，其弟子对这种改革尚不理解，产生了疑问，向他发问说：“昔何真公所传稍繁，今先生所授极简，何其不同？”他解释说：“昔绍兴之时，仙期悬隔，权以救世，以法弘教，故繁；今龙沙已生，仙期迫近，急于度人，以道弘教，故约，此所以异；然其至则一，无庸疑。”这就是说，由于时代的变化，他与何守证彼此所面临的形势和任务各不相同，故彼此的着重点和具体教法遂有差异，但根本宗旨和最终目标则是一致的。在何守证时，面临着“兵祸煽结，民物涂炭”的局势，当时是要急于“救世”，遂重在方术，故其教法较繁；而他现在则是处于元蒙方盛，天下一统的时候，需要广泛发展教徒，“急于度人”，重在义理，故不得不对具体教法削繁就简。这个回答，表明他对何守证以来的净明之道，是既有继承，也有革新。《刘传》又称其“间为人祈袪禳解，无不出奇”^①，说明他对于“济生度死”之类的方术也很熟悉，只不过是间或为之，并不积极。又谓“先生之学，本于正心诚意，而见于真践实履，不矫亢以为高，不诡随以为顺，不妄语，不多言，言必关于天理世教。于三教之旨，了然解悟，而以老氏为宗。”^②说明他在教义方面的态度极其严肃认真，并有自己的特色。同书还说：“隐真洞真靖庐，次第兴建；诸品秘要，相继授受”^③。可见他对净明道的传播是十分卖力的。至大戊申（1308），以传教之任付其弟子黄元吉而卒，年五十二。

黄元吉字希文，人称中黄先生，豫章丰城名族。据虞集《道

① 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第630页。

② 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第631页。

③ 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第630页。

园学古录》卷 50《黄中黄墓志铭》载：元吉年十二，即入玉隆万寿宫事清逸堂朱尊师。朱歿，又以王月航为师，王爱而教之。王为人严洁清俭，善医药，施谢之积粗贍，即闭门绝来求医者。元吉请授其术以为业，王拒绝说：“吾非有靳于子也，顾医道甚精微，识虑稍不至，则人由我而死，非易事也。将以此为利益不宜，若幸得舍此不为，冀寡过耳，诚虑返累子，不如归求清静以自致也。”^① 其处事态度之严肃，可想而知。王月航逝世以后，过了很久，元吉乃踵事西山刘玉。按《西山隐士玉真刘先生传》的记载，此为元贞丙申（1296）十二月之事。玉隆万寿宫本系净明道的活动中心，故黄元吉所奉朱、王二人，可能亦属净明道士。观《刘传》在黄元吉初到刘玉家时，便被称为“玉隆宫法子”，而“法子”一辞，在《净明忠孝全书》中确为净明道门徒的一种称谓。如果这个推断确实，则在刘玉之前虽然净明道“其法浸微”，但其传系似仍不绝如缕。黄元吉师事刘玉甚谨，虞集《黄中黄墓志铭》对此描绘说：“希文事刘先生如父，事其夫人如母，苟远去，饮食必祝之而后尝，奉其言如临天地鬼神。”^② 刘玉及净明道在元代之所以能够大彰，与黄元吉的努力是分不开的。他在接受了传教之任以后，“乃即其山作玉真、隐真、洞真三坛以授弟子”^③，积极从事于净明道教理教义的研究和整理，特别注意净明忠孝之书的收集汇编和宣传，“至治三年（1323），又以其说游京师，公卿大夫士多礼问之，莫不叹异。”^④ 他邀请了当时一些颇有社会声望的名士大夫如虞集、赵世延、张珪、滕

① 《四库全书》第 1207 册第 700 页。

② 《四库全书》第 1207 册第 700 页。

③ 《四库全书》第 1207 册第 700 页。

④ 《四库全书》第 1207 册第 700 页。

宾、曾巽申、彭堃等为其所编的净明忠孝之书作序，从而引起了上层人士对此的重视。他的这些活动，对净明道的发展起了极为重要的作用。泰定元年（1324），嗣汉三十九代天师张嗣成朝京师，廷臣向他推荐黄元吉说：“中黄公刚介坚鹗，长于干裁，向尝都监其宫，治众严甚，人或不乐，而土田之人，庐舍之完，公而成功。昔为忤者，更交誉之亲之。其后，从玉真翁得旌阳忠孝之教，益折节就冲淡，为达人钜公前席，宜表异之。”^①嗣成乃为书请黄元吉为净明崇德弘道法师、教门高士、玉隆万寿宫焚修提点。未行，玄教大宗师吴全节又留他住崇真万寿宫。次年（1325），全节以其名上奏，泰定帝也孙铁木耳遂有玺书之赐。而元吉翛然高居，惟以发明其师说为己事。同年十二月卒，年五十五。其弟子最著者有陈天和、刘传真、熊玄晖、刘思复、黄通理、徐慧等。

徐慧，一名异，字子奇，人称奇峰先生，一称丹扃道人。生于至元辛卯（1291）。其先本丰城望族，仕庐陵，因家于此。其生平事迹，《净明忠孝全书》卷1《丹扃道人事实》有扼要的记载，据称：其大父愚谷，典刑博雅，在宋代试场屋有声，二子俱早世。慧幼孤，从小即不好弄，常闭户读书，危坐竟日，时有刘养吾者，以善于权衡人物知名，徐慧尝随其大父愚谷往谒，即令以诗题，徐慧援笔立就，养吾大加赏叹，因取杜诗“徐卿二子生绝奇”之句，改其字子奇，且为序其所作诗集，称“其五言高处，春容淡泊，颇近古意；至于近体，亦变化流丽，盖其天分之高而学所致也。”^②其推许之意，可概而知。延祐五年（1318）

① 《四库全书》第1207册第700页。

② 《道藏》第24册第632页。

春，慨然为金台游，始以文墨见知于御史李一飞，典瑞院使马九皋、右丞齐峰、平章大慈都，由是钩枢台阁，名公钜卿，多所接礼。至治三年（1323）五月，拜黄元吉为师，遂成为一名净明道士。徐慧在《净明忠孝全书·序》中自述说：“癸亥夏五月，余与盛兄熙明同拜中黄先生于京师澄清坊之东，时高朋满座，先生顾余曰：‘夜梦子，今子来，似有夙契。’遂授《净明忠孝书》并《玉真语录》。余读未终集，平生诸疑，涣若冰释。越数日，先生复问曰：‘前读《语录》何如？’余应曰：‘万法皆空，一诚为实，尽矣。’先生首肯之。良久，复谓曰：‘子资质颇近道，当宏吾教，勉旃勉旃！’复出语录数段，云：‘此尚未刊，异时当并刻之。’”^①徐慧虽宗嗣净明，但同时又参拜全真道的兰道元于长春观，得全真无为之旨。不久，受赐号为净明配道格神昭效法师。泰定元年（1324）春，以母老南归。泰定三年（1324）的秋天，遵其师黄元吉生前的嘱咐，亲自到玉隆万寿宫拜会黄元吉的弟子，收集编纂《净明忠孝全书》，并锓梓刊行。他在该书《序》中记述其编纂过程说：“丙寅之秋，余诣玉隆谒仙茔，会先生高弟，云隐陈兄（陈天和）于清逸堂出示所藏先生遗墨，并所集先生平昔答问诸善言，皆余尝闻诸先生者，虽先生之言，实皆祖述玉真之传也。已而复于隐真坛得苍崖熊先生（熊玄晖）所藏《玉真语录》数段，即向来先生示余者，因录于别集，并以元所传《灵宝坛记》、《道说》、《法说》忠孝诸书，皆锓梓而流传之，总名曰《净明忠孝全书》。”^②此《序》作于泰定四年（1327）十二月，距黄元吉之死已二年。由此可见，《净明忠孝全书》的最后

① 《道藏》第24册第622页。

② 《道藏》第24册第622页。

编定及刊行，实出于徐慧之手。该书现存于《道藏》，共六卷，前五卷署名为“净明传教法师黄元吉編集，嗣法弟子徐慧校正”。第一卷为许逊、张氍、胡慧超、郭璞、刘玉、黄元吉、徐慧等人的传记，其中《中黄先生碑铭》即录自虞集所撰的《墓志铭》，应是他死后才有的，而徐慧的传记即《丹扃道人事实》，更系后人增补；第二卷为《玉真灵宝坛记》、《玉真立坛疏》、《净明大道说》、《净明道法说》、《净明法说》，可能系刘玉假托许逊、胡慧超、郭璞之名所作；第三卷为《玉真先生语录内集》，第四卷为《玉真先生语录外集》，此两卷《语录》当系黄元吉所编，加上第一、二卷的内容，他曾于京师广为流布，并邀请名士大夫为之作序，其时尚无《全书》之称；第五卷为《玉真先生语录别集》，亦系黄元吉所集，但当时尚未刊行，后由熊玄晖收藏并提供；第六卷为《中黄先生问答》，系黄元吉弟子陈天和供稿，故本卷署名为“净明法子玉隆陈天和編集，庐陵徐慧校正”，总名曰《全书》。《全书》的编纂和刊布，对于净明道的发展有着极为重要的作用，所以徐慧在净明道发展史上的贡献是不可磨灭的。由于他的道高德重，愿为其弟子者日益增多。据《丹扃道人事实》的记载：“及其门者皆文学特达之士，虽六、七十翁皆愿从焉，曰吾师道也。”^①又说：“子奇倜傥尚气节，慷慨尚然诺，导悟学者，剖决玄微，海竭河倾，源穷派析，犁然有当于人心。数十年间，千百里内，水旱丰凶，请祷即往，神动天随，雷电随应，其所以化赤地为丰年，扫积阴为霁景者，不知其几焉。”^②可见他对祈禳禳解之术不仅熟悉，且态度积极，此与刘玉已有所不同，或许

① 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第632页。

② 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第632页。

与元祚将终，天下已乱有关。至正十年（1350），寄别弟子钟彦文诗云：“花甲今年恰一周，安心安分更何求，梦回池草春生笔，吟到江梅月满楼。生数又从今日始，老怀不及少年游，还丹炼就身如叶，洞府名山任去留。”^① 五月望日，命弟子萧尚贤代谢师仙将吏，为酒食以召乡党朋友话别。明旦日中，索笔留颂而逝，终年六十。除编纂《净明忠孝全书》外，还撰有科文若干卷及诗集《杯水玉霄》等。徐慧之后，净明道又一度湮没无闻，后由兼得正一、全真二宗之教义者赵宜真复振之，而净明道法这时已又发生了新的变化。

二

刘玉本系儒生，在他从事净明道活动的时候，儒家理学已成为统治思想。为了适应形势的变化，促进净明道的发展，便假托许逊的意旨，以宋儒视为儒学重要经典的《大学》、《中庸》和理学思想对净明教法作了更新。关于这个问题。《净明忠孝全书》卷3《玉真先生语录内集》作了这样明确的阐述。他先设问：“自迄古以来，仙家化人多尚经章符咒之属，今净明大教之兴，劈初头便是《坛记》、《坛铭》、《道说》、《法说》，高文大论，总名《净明忠孝之书》，每用儒家文字开化，何邪？”然后答复说：“此是教法变通处，经章符咒开化亦久矣，儒家往往视为虚无荒唐之论，今此都仙真君（指许逊）以实理正学更新教法，缘仙材法器贵得明理之士，相与拯世度生，仰赞化育，所以示此也。”^② 很明显，在刘玉看来，过去净明道那一套经章符咒之属，由于和

^① 《净明忠孝全书》卷1，《道藏》第24册第632页。

^② 《道藏》第24册第639—640页。

儒家相左，被儒家“视为虚无荒唐之论”，已不合时宜，所以当务之急，必须以儒家的实理正学来进行改革，用儒家文字来进行教化，方能赢得“明理之士”的拥护，以求净明道的发展。

那末，他是如何运用儒家的实理正学来更新净明教法的呢？

刘玉首先便进行了正名，即对净明之道的含意作了新的解释。《净明忠孝全书》卷3《玉真先生语录内集》开宗明义即说：“或问古今之法门多矣，何此教独名净明忠孝？先生（指刘玉，下同）曰：别无他说，净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常。”“正心诚意”本是《大学》修齐治平之说的核心，被理学家奉为圣旨，刘玉把净明之道解释成为正心诚意之说，并与儒家所说的纲常名教相结合，这样一来，净明之道也就被他完全儒学化了。紧接着，他还对“净明”与“忠孝”的关系作了这样的解释：“何谓净？不染物；何谓明？不触物；不染不触，忠孝自得。”这就是说，在他看来，人性本来是净明的，只要不为外物所蔽，按照人们“本净元明”之性行事，自然也就符合忠孝。此与孟子的性善之说和理学家的一些论述也是没有多少区别的。“大中至正”是理学家的道德观念，刘玉也强调说：“净明大教，大中至正之学也，可以通行天下后世而无弊，紧要处在不欺昧其心，不斫丧其生，谓之真忠至孝，事先奉亲，公忠正直，作世间上品好人。旦旦寻思，要仰不愧于天，俯不愧于人，内不作于心。当事会之难，处处以明理之心处之。”^①所谓“不欺昧其心，不斫丧其生”，与《大学》对“正心诚意”的具体解释基本是一致的，刘玉认为净明之道的紧要处也在于此。而“仰不愧于天，俯不作于

^① 《道藏》第24册第635—636页。

人”(《孟子》尽心章上)，“不作于心”^①，则全系孟子之言，刘玉用以引伸净明之义。不言而喻，这些解释均完全符合儒家的道德标准。按照这些解释来看，那末，刘玉所谓的净明之道，也就是儒家所说的正心修身之道，其宗旨同样都是为了扶植封建的纲常名教。这样的说教，自然不会再被儒家“视为虚无荒唐之论”了。

不仅如此，刘玉还鉴于世儒对正心修身之道往往只在口上说说，自身却并不认真实行，有些言行不一，因此，他特别强调修持净明之道者必须重在“真践实履”。他说：“世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去，此间却务真践实履。”^②当有人问他“今净明教中正心修身之学，真忠至孝之道，紧要处”是什么的时候，他又答复说：“某自初年修学以来，只是履践三十字，年来受用甚觉得力，今以奉告。所谓三十字者，惩忿窒欲，明理不昧心天；纤毫失度，即招黑暗之愆；霎顷邪言，必犯禁空之丑。”^③并对此详细地加以解释说：“人之一性，本自光明，上与天通，但苦多生以来，渐染薰习，纵忿恣欲，曲昧道理，便不得为人之道，则何以配天地而曰三才？所谓忿者，不只是恚怒嗔恨，但涉嫉妒，小狭褊浅，不能容物，以察察为明，一些个放不过之类，总属忿也；若能深惩痛戒，开广襟量，则嗔火自然不上炎。所谓欲者，不但是淫邪色欲，但涉溺爱眷恋，滞著事物之间，如心贪一物，绸缪意根，不肯放舍，总属欲也；若能窒塞其源，惺惺做人，则欲水自然不下流。虽是如此，其中却要明理，明理只是不昧心天，心中有天者，理即是也。谓如人能敬爱父母，便是不昧

① 《孟子·公孙丑章上》：“行有不慊于心，则馁矣”。注谓“慊”即无所愧怍之意。

② 《道藏》第24册第635页。

③ 《道藏》第24册第635页。

此道理，不忘来处，知有本源；若顶天立地、戴发含齿做个人，自幼至长不知爱敬顺事其父母者，非病风丧心而何？乃至不知有君，不知有师，兄弟不能友恭，交游不尚信义等皆然。此外，但是固护己私，不顾道理而行事者，皆谓之昧心天。心天才昧，恰如一面明镜，无端却把许多埃墨涂污其上。凡此等累积，一生冥冥罔觉，自己本命元神蒙在黑暗之乡，所以一瞑目后，便堕幽关，长夜受苦万状，卒乍未有出期，哀哉！观世人有纵忿者，焚和自伤；有纵欲者，沉坠己灵；曲昧道理者，元神日衰，福德日销，只是他自不觉。若能翻然醒觉，截日改过者，惩忿则心火下降，窒欲则肾水上升，明理不昧心天则元神日壮，福德日增，水上火下，精神既济，中有真土为之主宰，只此便是正心修身之学，真忠至孝之道，修持久久，复其本净元明之性，道在是矣。”^① 并称“所谓禁空之丑者，即《度人经》中飞天大丑魔王是也，其类甚众，上帝委任助佐三官检察过恶，常时飞行虚空，鉴观下界，邪言一出，冒犯其禁，彼才动念之顷，言者福德自销；福德既销，殃祸随至如上，皆是感召而然。”^② 他的这一大篇说教，无非是要人们正心修身，忠实地按照这种净明之道来进行修持。所谓“惩忿窒欲”与“明理不昧”的思想，唐代道教学者司马承祯和吴筠等人即曾倡言之，后为理学家所吸取，并对理欲的关系作了重要的发挥。理学创始人周敦颐就曾接受司马承祯、吴筠等人的惩忿窒欲的思想，提出了“无欲故静”之说；张载则认为人的自我价值全在于理性的自觉，要求人们从人欲返回天理，复归到自己完善的本性，说什么“今之人，灭天理而穷人

① 《道藏》第24册第635页。

② 《道藏》第24册第635—636页。

欲，今复反归其无理。”（《经学理窟·义理》）二程亦谓：“灭私欲，则天理明矣”（《遗书》卷24），“人于天理昏者，是只为嗜欲乱着佗。庄子言：‘其嗜欲深者，其天机浅’，此言却最是。”（《遗书》卷2上）朱熹更以总结性口吻指出：“圣人千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”（《语类》卷12）刘玉接过这些思想，认为“正心诚意”之学，就是要对一切人欲私忿进行“深惩痛戒”，“窒塞其源”，方能达到“明理不昧心天”。并指出，如果照此修持，且坚持不懈，就可以“复其本净元明之性”，从而得道果，“与道合真”。由此可见，刘玉的说教，与周、张、程、朱的主张是完全一致的。所不同的，是他援引了佛教的地狱之苦和因果报应来进行恐吓，并邀请了“飞天大丑魔王”来进行监督，目的是迫使人们严格按照他的说教去“真践实履”，不得“纤毫失度”。

刘玉从其人性本净元明、“人心皆具天理”的思想出发，提出修仙学道首先应从修心着手，即“整理心地”，使自己的心地合乎“正道”而无瑕疵；并认为“欲修仙道，先修人道”，反对“不崇内行，惟务外求”的修炼之术。他说：“每见世间一种号为学道之士，十二时中使心用计，奸邪谬僻之不除，险波倾侧之犹在，任是满口说出黄芽白雪、黑汞红铅，到底只成个妄想去，所以千人万人学，终无一二成，究竟何以云然，只是不曾先去整理心地故也。……若心地不好，根浮脚浅之士，何可望其有成。”他以建房为喻，具体加以说明：“求仙学道，譬如做一座好房屋相似，就地面上先要净除瓦砾，剪去荆榛，深筑礲窠，方成基址，次第建立柱石，位置栋梁，盖覆齐全，泥饰光净，工夫圆满，耸动观瞻；若是荆榛不除，瓦砾不去，不平基址，不筑礲窠，却要就上面立柱架梁，覆瓦编壁，莫教一日风雨震凌，洪流

漂荡，欹侧倾倒，枉费辛勤。”^①他指出，修仙学道也是如此，只有先把自己的心地整理好了，然后才能“心明性达”，^②“心地上顿悟本净元明，性天中力行真忠至孝”，做到“行己无亏，用心切到，功圆果满，德贵道尊”，以至像许逊那样“拔宅飞腾，万年不朽”^③。他的这一套说教，实质也是《大学》所谓“欲修其身者先正其心”的一种翻版，只不过给它粉饰了一层道教的神圣色彩而已。正因为如此，所以他深怕别人将他的修心之说与道教的内丹之说相混。为了划清这个界限，他特别强调指出：“净明大教是正心修身之学，非区区世俗所谓修炼精气之说也。正心修身，是教人整理性天心地工夫。若上古之世，民生太朴未散，何用整理，何用修炼，语言动作，无不合道。只缘后世众生，多是诈诈奸奸，愈趋愈下，一动一作，便昧其心，冥冥罔觉，无所不至。间有慕道者，不就本元心地上用克己工夫，妄认修炼精气以为无上真常之妙，所以太上患斯道之不明也，俯告日月帝君流通此教，帝君复授之都仙真君（指许逊），必欲后之学者由真忠至孝复归本净元明之境，修炼之妙，无此易此矣。……世俗于克己工夫多是忽略，别求修炼方术，殊不知不整心地，只要飞腾，可谓却行而求前者也。”^④又说：“今吾法子，若不自躬行践履上做起，只讲寻常修炼精气之术，是谓不明理而学道，却行而求前，纵有小成，亦不能升入清虚之境。……若以公忠正直仁孝廉明修学者，则可与道合真，上超种民之天，无不成就者矣。”^⑤

① 《道藏》第24册第636页。

② 《道藏》第24册第646页。

③ 《道藏》第24册第636页。

④ 《道藏》第24册第637页。

⑤ 《道藏》第24册第637—638页。

这里不仅说明了净明之道是“正心修身”之学，所谓“整理心地”就是要按照儒家所倡导的“公忠正直仁孝廉明”等伦理道德的要求去“躬行实践”，与道教修炼精气之术完全不同；而且为了表明二者之间的区别，他还将“修炼”二字用儒家所说的“克己”来代替。儒家要求通过“克己”使“天下归仁”（《论语·颜渊第十二》），刘玉则要求通过“克己”“复归本净元明之境”，何其相似乃尔！

早晚诵经，本是道教徒的一种功课，是道教的宗教仪式之一，许多道派对此都非常重视。而刘玉却认为，净明道士务在修德，应以改过崇行为第一义，早晚诵经不辍，此乃儒家圣贤所不取，因而加以激烈的反对。他说：“《道藏》诸经，无非教人舍恶归善，弃邪顺正，所以曰：经者，径也，是入道之径路。每见世人不肯力除恶习，克去私己，却于晨昏诵念不辍，此等圣贤不取，譬能言之猩猩也。我诸法子，要得此心如镜之明，如水之净，纤毫洞照，日以改过崇行为第一义，积种种方便，去道不远矣，胜如念千百卷经也。若不务修德而求道，前程难望有成。”^①他还现身说法地说：“吾初学净明大道时，不甚诵道经，亦只是将旧记儒书在做工夫，谓如崇德尚行，每念到‘戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻’（《中庸》第一章），‘言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出’（《大学》传之十章）此等言语，发深信心，不敢须臾违背了。至于用心道妙，每到‘人有鸡犬放则知求之，有放心而不知求’（《孟子·告子上》）及‘夜气不足以存，则其违禽兽不远’（同上）处，便自然知耻，一时感激，不啻如汤火芒刺之在身心，便思惟道是，我若悠悠上去，不了此

^① 《道藏》第24册第638页。

道，未免做先觉之罪人，直是寝食不遑安处，后来庶几有进矣，感格穹霄，得些乐处，静而思之，实由当时知耻之力也。”^①表白他自己对道书并不感兴趣，只是按照儒书在做工夫；由于他对儒家的教导“发深信心”，“不敢须臾违背”，然后才使他“庶几有进”，“感格穹霄”，“得些乐处”的。由此可见，与其说他是一个道士，还不如说他是一个儒生。

南宋以后，符篆禁咒之术广泛流传，何守证时的净明道法，亦大量运用此术，刘玉对此显然是不满意的，因而主张尽量予以简化。首先，他提出符篆的书法应当简明，不应复杂。当有人问他“净明法中，符命何其简而又简也”这一问题时，他便解释说：“符者，契合之义，先天符命，下笔多尚轻清，又不须执泥篆文纠结者方谓之符；此中作用，契合于道，便谓之符，所以符同不过直书四字而已。”^②其次，他认为符篆的运用亦须简便，不宜繁琐。有人问他：“诸家炼度，动是百十道符，完形续体；今净明只是炼度一符，无乃太简乎？”他答复说：“至道不烦，只是以善化恶，以阳制阴，收万归三，收三归一，炼消阴滓，身净自然化生，每见后天之法，不曾究竟得一个大本领，搬出许多枝梢花叶，徒为已堕之魂重添许多妄想；净明先天之学，只要了得核中有个仁，仁中有一点生意藏之土中，春气才动，根生干长，都出自然，岂曾见天公亲刻枝叶也哉？”^③再者，他认为符篆的效验与否，乃是取决于行法者的功德，并不在乎符篆的本身。有人问他：“世间有一种不务德行之士，行道法则符将显验，此理

① 《道藏》第24册第638页。

② 《道藏》第24册第641页。

③ 《道藏》第24册第643页。

如何？”他解释说：“此辈是宿生曾于道教香火中积累功缘来，故今生受此报答。虽然，若更能崇行而知道，方谓之不朽功能；若不理道德，则不过一期适意耳，异时身后冥冥中事绪亦不少矣。”^①即是说，如果行法者不讲德行，即使前世有缘，偶然获得一点效应，也不会有了不起的功能，最终必然是要倒霉的。对于召神劾鬼之术的看法也是如此。有人问他：“净明法中，驱治尚杀伐否？”他答复说：“大凡行法之士，未消得峻责鬼神，且要先净除了自己胸腹间几种魑魅魍魉，则外邪自然息灭矣。所谓魑魅魍魉者，只是十二时中贪财好色、邪僻奸狡、胡思乱量的念头便是也。剿除此祟，先要勇猛决烈，无上之道，因此成就，况行法哉？所以道是能治内祟，方可降伏外邪；若是不能清荡内祟的人，纵有些来小去灵验，天心终是未印可，更思异时身谢之后，却有执对的事来也。”^②他的这些解释，都援用了因果报应之说，显然十分牵强而神秘，但却贯穿了他的积德崇行、以整理自己心地为主的思想，反映了他对符篆禁咒之术的轻视态度。

净明道是在南宋初由灵宝派分化而来，从当时净明道的一些经典来看，其斋醮科仪是相当繁复的，刘玉对此也作了更新。他指出：举行斋醮，关键在于行法者的诚意，其科仪则应尽量从简。他说：“科法中建斋行道，只是积诚，以期醮祭之时天人响答。每见朝醮行事太烦（繁），及至祭享，则斋主法众诚意已怠。修斋之士可不审之？”^③他认为，如果行法者诚意未积，德行不具，而先行斋醮，非徒无益，反而有害。他说：“今人无德，有

① 《道藏》第24册第641页。

② 《道藏》第24册第639页。

③ 《道藏》第24册第646页。

道未戒，先斋，可谓抱薪救火。”^①有人问他：“祈祷亦有卒无感应者，何耶？”他答复说：“至诚求请，乌得不应？若平日操修涵养，不能上合天心，一旦欲求其应，不亦难乎！”^②道教举行斋醮时一般须上章，刘玉把这种仪式也给予简化掉了，于是有人提出：“道法旧用奏申文字，今只上家书，无乃太简乎？”他解释说：“古者忠臣孝子只是一念精诚，感而遂通；近代行法之士多不修己以求感动，只靠烧化文字，所以往往不应。盖惟德动天，无远弗届，今此大教之行，学者真个平日能惩忿窒欲，不昧天心，则一旦有求于天，举念便是；若平时恣忿纵欲，违天背理，一旦有求，便写奏申之词百十纸烧化，也济不得事。异时法子行持精熟时，但是默奏，自有感通，家书不须亦可。”^③他甚至提出“万法皆空，一诚惟实”^④，对各种科法均持否定态度，仅仅强调一个“诚”字。而“诚”的学说，却是《中庸》所反复强调的重要思想，唐代儒学家李翱及北宋理学家周敦颐对此作了非常详细的阐发，以之作为人生的至道。刘玉把这种思想接过来用以更新道法，认为一切斋醮科仪均可简略，只要求行法者具有诚意就够了，这正是他运用儒家实理正学来改革净明教法的一种表现，与他把净明之道解释为正心修身之学是完全一致的。

不仅如此，他甚至把周、程、朱、张等理学大师从儒家孔庙里接到道教的宫观中来，奉为神灵，要求净明道徒对他们顶礼膜拜。他的弟子问他：“周、程、朱、张诸儒先著书立言，多是力辟虚无寂灭之教，何邪？”他答复说：“彼皆天人也，皆自仙佛中

① 《道藏》第24册第647页。

② 《道藏》第24册第643页。

③ 《道藏》第24册第639页。

④ 《道藏》第24册第639页。

来，以公心为道，故生于儒中，救世偏弊耳！大概三家之学，皆是化人归善，世间皆阙不得，但二氏之教若过盛，则于纲常之教未免有所伤，如乘舟之偏重，则须移身而正之，舟平始可行，道亦犹是也。又二氏真人真僧，则皆是人欲净尽，纯然天性，奈何如此者少，末流之弊每多，真儒于是乎出，以实理正学而振饬之；既振饬已，翛然而逝，复归天人境中矣。”^① 在这里，刘玉明确地把周、程、朱、张等理学大师说成是仙佛下凡的“天人”，他们之所以降生于儒家，只不过是想要以儒家的实理正学来振饬道佛二教的末流之弊而已。此与前面所引述的他假托许逊意旨要以儒家实理正学来更新净明教法的言论是完全一致的。不言而喻，他自己也是以理学大师的继承者自居，认为“二氏之教过盛，则于纲常之教未免有所伤”，因而他便以“扶植纲常”为己任，这大概就是他在净明道的名称上加上“忠孝”二字的原因。根据他的这番解释，其儒家本色更是昭然若揭了。他的弟子又问：“今说诸儒是天人，有何所据？”他答复说：“谨按蜀本青元真人所注《度人经》云：三界之上四种民天，多是历代圣君贤臣居之，如羲、文、周、孔之徒是也。浩劫交周，鸿蒙开辟，此诸天人降生人间，开物成务以教民庶，为民之种，故称种民。”^② 并又引《林侍宸传》谓司马光、程颐等均是天上星宿下凡；又称邵雍临终时梦旌旗鹤雁导行升天，“晦庵亦自是武夷洞天神仙，出来扶儒教一遍”，又“归于天”，如此等等。他所找来的这些证据，均属荒诞无稽，但却反映出他不仅认为这些理学大师本系道教神仙，而且还把历代的所谓圣君贤臣，都认作是道教的“种

① 《道藏》第24册第642页。

② 《道藏》第24册第642页。

民”。他甚至要求净明道徒“凡见先儒言语文字，要体认得大意是振饬世教，不必胶柱鼓瑟，泥其文辞可也，且宜泯默自修为是”，切不可“望见先儒言语，于是极口觝排”，且看自己的行动上是否都按照这些言语去躬行实践了，“若践履事事及得先儒了，又须念周、程、张、朱辈皆是再来的人，皆是有福的人，我未能然，不可更添言语也，……未庸轻议之也。”^① 总而言之，他认为对于先儒之言，只能奉为圣典，照着去身体力行，绝不能有半点的怀疑，否则“后业愈重”^②。在这里，刘玉简直成了一个十分虔诚的儒学卫道者了。

尽管如此，但在儒释道三教关系问题上，他并不主张用儒教来代替佛道二教，或者消灭佛道二教。有弟子问他：“世间止存儒教可乎？”他以训斥的口吻回答说：“是何言欤！若二氏之教可灭，则天灭之久矣，何至今日。”^③ 他认为，三教之书，从表面来看各说不一，但其实质则是相同的，“皆是化人归善”，所以“世间皆阙不得”^④。又说：“夫书之行也，乃权法也，非实法也，实法者，一而已矣。何谓一？太上之净明，夫子之忠恕，瞿昙之大乘，同此一也。推而论之，帝喾之执中，尧之允执厥中，舜之精一，禹之洪范，汤之圣敬日跻，文王之纯亦不已，伊尹之一德，孟子之养气，子思之中庸，皆此一也。立言虽殊，其道则一。”^⑤ 他认为这种三教同一之道，乃是教门“心法”，属于“不传之秘”，它不可以用言语文字来表达，只能“因言以显”；也无

① 《道藏》第24册第642—643页。

② 《道藏》第24册第642页。

③ 《道藏》第24册第642页。

④ 《道藏》第24册第642页。

⑤ 《道藏》第24册第645页。

法进行传授，只能“因心以契”。他指出：道家所谓的“抱元守一”，儒家所谓的“穷理尽性”，佛家所谓的“明心见性”，都是“为未忘心法者言”的，而净明教中的“大中至正之道”，就是这种“千圣不传之秘，出于言语文字之外者”的“心法”。他说：“唯吾净明大教，先圣后圣以神合真，以心契道，不堕言诠，不落法尘，其所以流演密义，以言为倡者，亦岂得已而为之，政（正）欲使学者从博而约，从修而证，回后天而先天，复有名而无名，符净明无为，一也。到此时，则圣人之权法，亦犹经者径之义也。”^① 按照这个说法，那末，净明之道就是融合了三教的“心传”，三教圣人之经书，都是达到净明先天大道的途径，三教在此就可以“道并行而不相悖”，故又名之曰“大中至正之道”。有人对此颇有怀疑，向他发问：“儒家是有为之学，道家是无为之学，儒家之用是范围天地之内，道家之用是超越天地之外，此说可得闻欤？”他答复说：“子未知有为之学，又安能知无为之学哉？”这就是说：不了解儒家，也就无法了解道家，儒道二家是一致的。关于此，他还进一步解释说：“净明先天大道原于一炁，一炁运行，昼夜不息，周流升降，物资以始，……天地万化，人民品物，自生自化，自存自亡，昭然一理，孰为主宰？向非净明以忠孝立教，扶植纲常，则彝伦斁而生理息矣。”^② 既然儒家所倡导的伦理纲常必须靠净明道来扶植，则二者不仅一致，而且儒家还有赖于道家了。他还把净明解释为“无极”，他说：“寂然不动是无极，感而遂通是太极。无极者，净明之谓，三界上者

① 《道藏》第24册第645页。

② 《道藏》第24册第645页。

也。”^①又说：“无极而太极，太极而两仪，两仪而五行，自无而有，一本万殊也；五行一阴阳，阴阳一太极，太极本无极，自有而之无，万殊一本也。唯反身而诚，复归于一，则万物皆备于我矣。”^②既然万殊到此，皆“复归于一”，净明为此“昭然一理”之主宰，那末，所谓“净明先天大道”便不仅融合三教，且为三教之本，并超乎三教之上成为至高无上之道了。在这里，刘玉把本体论与伦理观融为一体，成为他的净明忠孝之道的理论基础。

刘玉不仅使净明道尽量儒学化，而且还尽量使它世俗化，并将二者互相紧密地结合起来。为此，他便对道士的规戒也进行了变革。他主张净明道徒既不必住宫观，也不必穿道服，不能“殊形异服”，与世人有所不同，只需按照净明忠孝的思想去整理自己的心地，作一个普通人所应做的分内之事就足够了，否则就是“害义伤教”。他说：“此教法大概只是学为人之道，净明忠孝人人分内有也，但要人自肯承当。入此教者，或仕宦，或隐遁，无往不可，所贵忠君孝亲，奉先淑后。至于夏葛冬裘，渴饮饥食，与世人略无少异，只就方寸中用些整治工夫，非比世俗所谓修行，殊形异服，废绝人事，没溺空无。所以此学不至洁身乱伦，害义伤教。”^③为了达到世俗化，他还反对净明道徒离开自己的心性修炼去追求“养炁延年”和长生成仙。他说：“上士非必入山，绝人事，去妻子，入闲旷，舍荣华，而谓之服炼；当服炼其心性，心明性达，孝悌不亏，与山泽之癯童者异矣。忠孝之道，非必长生，而长生之性存，死而不昧，列于仙班，谓之长生。有

① 《道藏》第24册第647页。

② 《道藏》第24册第645页。

③ 《道藏》第24册第639页。

曰养炁延年者，特未得一二耳。”^①可见，刘玉也不主张道士“去妻子，绝人事”。喜怒哀乐属于七情之列，向为修道者所讳，《庄子·庚桑楚》即谓：“恶欲、喜怒、哀乐，六者累德也。”而刘玉却提出：“喜怒哀乐，不失于正，于道无伤，但须发之各有攸当，不致乖戾耳。”^②此说当源于《中庸》所谓“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”刘玉的“不失于正”与这种中和之说完全一致。刘玉如此尽量使净明道世俗化，这对于净明道广泛地吸收道徒当然有利。不过这样一来，不仅道徒与世俗之士“略无少异”，其组织形式也几乎完全消失了。其弟子黄元吉还对净明教中所谓的“真人”作了一番解释，他说：“真者，一真无伪；人者，异于禽兽。净明教中所谓真人者，非谓吐纳按摩、休粮辟谷而成真也，只是惩忿窒欲、改过迁善、明理复性、配天地而为三极，无愧人道，谓之真人。”^③可见，在净明道看来，道教所说的真人与理学家所说的儒生，是没有多少差别的，甚至就是一个“一真无伪，异于禽兽”、“无愧人道”的普通人而已。这样，历来被道教吹得神乎其神的“莫生莫死、莫虚莫盈”（《淮南子·本经训》）、位于仙人之上、“职在理”（王明《太平经合校》第88页）的所谓“真人”，便由“洞天”回到了人间，可以与一般凡人朝夕相处了。

三

综上所述，刘玉是按照儒家实理正学的要求，大量吸收儒学

① 《道藏》第24册第646页。

② 《道藏》第24册第647页。

③ 《道藏》第24册第649—650页。

思想，对净明道的教理教义、修持方法和教规教戒等各个方面作了更新，对儒家所不满意的“虚无荒唐之论”进行了全面的清洗，淡化了它的宗教色彩，从而使之与过去的净明道甚至与原来传统的道教都有所不同，它已经完全儒学化和世俗化了。因此，它便获得了当时士大夫们的一片喝彩声，纷纷为他的净明忠孝之书作序，表示高度赞赏。荣禄大夫江南诸道行御史台御史中丞赵世延在《序》中说：“设教名义，得无类吾儒明明德、修天爵之谓欤！……呜呼！尧舜之道孝悌而已矣，夫子之道忠恕而已矣，是知大道至德之要，其在兹乎！”^① 将仕佐郎建昌路儒学教授彭埜在《序》中，谈到他在读了刘玉假托“都仙亲降”的《坛记》等文以后，确认“都仙之心，夫子救世之心也”；读了《玉真先生语录》以后，确认“斯言也，是真能体认都仙之旨以为教矣，抑岂特都仙旨，正吾夫子之旨也，亦尧舜以来精一执中之旨也”^②。应奉翰林文字将仕郎同知制诰兼国史院编修曾巽申在题辞中说：“此书行世，将人人知惩忿窒欲明理，充其忠孝之实，则圣贤闾域可跻而跂也，岂徒曰列仙隐者之事乎！”^③ 光禄大夫蔡国公知经筵事张珪在《序》中亦说：“世谓仙道者遗世绝物，岂其然乎！……‘欲修仙道先修人道’，舍是何以哉？”^④ 国子司业虞集在《序》中称其“忠孝之说，本之儒家以谨其正，推之道家以道其神，其书之出，……深有感于衷者殆不胜言也！”^⑤ 这些儒学大臣如此异口同声刘玉“真能体认吾夫子之旨”，认为他

① 《道藏》第24册第620页。

② 《道藏》第24册第622页。

③ 《道藏》第24册第621页。

④ 《道藏》第24册第620页。

⑤ 《道藏》第24册第621页。

所更新以后的净明之道正是“吾夫子之道”，赞扬他把过去的“仙道”从此变成了“人道”。所有这些赞辞，不正是它的儒学化、世俗化的又一最好的证明吗？特别是还有一个文林江西等处儒学提举前应奉翰林文字同知制诰兼国史编修滕宾在其《题辞》中宣称：“正心修身之学，躬行践履之间，凜然如在左右，吾党之士，当泚颡而深愧之矣！”^① 赞扬其对儒教的严格遵行的认真态度，使儒士们都深深感到自愧不如，真是一语道破了更新后的净明道的实质。

以上事实，证明了南宋以来的净明道经过刘玉的改革之后，面貌已经完全不同了。但它毕竟是由南宋的净明道演化而来，故在基本信仰和神仙系统方面，仍有许多共同之点。首先，它仍以许逊为其祖师，崇奉日月帝君。其次，在南宋何守证曾为之作序的净明经典《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》中提出了“性达心通”，自能“适正得中”，“得圆虚之道，谓之净明”。刘玉所强调的“心明性达”，以“复其本净元明之性”的说法，仍与此十分接近。不过前者纯粹是从道教的立场立论，具有浓厚的宗教神秘色彩，后者则贯穿了儒家的思想，淡化了它的宗教神秘性。再者，何守证等人所造作的《飞仙度人经法》，从体例到内容都与灵宝派的《度人经》有相通或相同之处，而在《玉真语录》中也一再称引《度人经》；《飞仙度人经法》中把题为“西山许真君述”的《垂世八宝》，即“忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍”说成是达到净明境界、得道成仙的所谓“八极”，刘玉对此亦加以引述，称为“致道升仙”的“八宝”。他说：“君子之致乎道者八，八宝是也。比干死谏谓之忠，大舜终身谓之孝，善卷杀身谓

^① 《道藏》第24册第621页。

之廉，南容复主谓之慎，荣期安贫谓之宽，颜回箪瓢谓之裕，叔度洪量谓之容，公艺恕己谓之忍，如是之人，位列仙班，……如此则净明院注籍升仙，而忠孝之道终矣。”^① 在刘玉这个引述里，尽管他把大舜、颜回等属于儒家的崇拜对象也列入了“仙班”，让他们到“净明院注籍升仙”，但他毕竟承认了何守证等人的基本思想，表明他对南宋时候的净明道思想仍有一定的继承性。由于这种种原因，尽管刘玉等人避而不谈这种继承性，但人们还是把他们看作是南宋以来净明道的继承者，把改革后的净明道仍视为道教的一个派别，而未划归儒教。由于这个改革后的净明道对封建伦理道德的宣传和执行是相当自觉的，受到了封建统治阶级上层、特别是一些士大夫们的欢迎和重视，从而扩大了它的社会影响，提高了它的社会地位，促进了它的发展，成为元代一个较大的道派。

第七节

茅山宗在元代的复苏杜道坚和 张伯雨对茅山宗复苏的影响

茅山道士刘混康，曾受到宋徽宗的宠遇，名重一时。南宋统治者对茅山也一再褒崇修建，从而引起元廷对它的重视。元世祖忽必烈统一江南之后，便于至元十八年（1281）召三十八代宗师蒋宗瑛赴阙，但蒋甫至燕都，旋即去世。继又召见四十三代宗师

^① 《全书》卷5，《道藏》第24册第646页；又卷1《西山隐士玉真刘先生传》载：刘玉自谓许逊降授他“八极真詮”，亦与此有关，《道藏》第24册第630页。

许道杞，赐宝冠法服，特降玺书以大护其教。但南宋以来直至元初的历代宗师，都不过是些极其平庸的道士，虽受朝廷的敕命，也并无什么建树足以光扬其教者。且在蒋宗瑛之后，其宗系实际上已中断，只是在正一道玄教宗师的帮助之下，渐有复苏之势，至四十五代宗师刘大彬出，特别是在杜道坚和张伯雨的影响下，然后有所作为，但也仅系回光返照而已，以后即湮没无闻，大概与正一派合而为一了。

刘大彬，别号玉虚子，元初吴郡钱塘人，为四十四代宗师王道孟的入室弟子，至大辛亥（1311），王道孟“请老而传”^①，命袭其教。皇庆改元（1312），仁宗制赐洞观微妙玄应真人。延祐三年（1316），褒封三茅真君徽号各加二字：曰“真应”，曰“妙应”，曰“神应”；仍赐三峰为观，曰“圣祐”，曰“德祐”，曰“仁祐”。延祐四年（1317），传坛之玉印久湮，至是复出，有司上其事，仁宗特旨还赐本山，以传道统。其最大的贡献，就是主编了一部十五卷本的《茅山志》，当时名臣赵世延为之《序》说：“阅其所载，诏诰之隆，仙真之异，洞府之邃，坛篆之传，人物之伟，楼观之盛，山水之清，草木之秀，碑刻之纪，题咏之工，莫不殚分类析，粲然大备。”^② 为研究茅山宗的珍贵资料，至今仍有重要价值。《茅山志》的编写，也是在玄教大宗师吴全节的积极倡导下进行的。吴全节在《茅山志序》中叙述这一过程说：“至大庚戌（1310），予以祀事至茅山，因阅其山之旧志遗阙甚多，尝以语之四十四代宗师牧斋王真人，未几，真人传真，山志无所闻。后五年（1314），复祀其山，又以语之嗣宗师刘真人，

① 《道藏》第5册第610页。

② 《道藏》第5册第548页。

十又三年为泰定丙寅（1323），天子用故事醮其山，予实代礼，始获睹其成书，凡十有五卷，自汉晋而下，及齐梁唐宋之书，搜括无遗。噫，何其详哉！其首篇曰《诰副墨》，则国朝所封三真君制词、三峰观赐额敕书具在，皆予所奏请者。其末篇曰《杂著》，则有仁皇用先开府张公所奏还赐玉章始末。呜呼！是书前后凡二十年始成，仙灵诚有所待耶？不然，国朝褒封锡额，还赐玉章诸异恩，又将补阙拾遗于成书之后，作者不无憾焉。”^①由此可见，不仅《茅山志》编写，是由于玄教宗师的倡导，而且加号三茅与立观三峰，以及宗坛印章的赐还等等，都是由玄教宗师为之奏请的结果。延祐六年（1319）《敕赐崇禧万寿宫》又说：“其建康路三茅山崇禧观，可准玄教嗣师掌教真人吴全节所请，赐号曰崇禧万寿宫。”^②据《茅山志》卷4《诰副墨》所载，元代茅山所举行的各种斋醮，均由玄教宗师主持。以上事实表明，茅山宗在元代，只不过是处于正一道的从属地位。《茅山志》卷12《上清品》的宗师小传止于现任的刘大彬，但元萨都刺《雁门集》有《送王习灵新授宗师朝京》诗一首，中有“花洞夜深传玉印，石坛月黑礼茅君，若逢天上吴夫子，应有丹砂肯我分”等句。则茅山宗师在刘大彬之后，还有一个王习灵。所谓“吴夫子”，当指吴全节。吴之死，是在顺帝至正六年（1346）。由此可以推断，在这个时候或者在此之前，茅山宗师已为王习灵，而刘大彬可能在这个时候或者在此之前便已去世。至于王习灵是否系元代诏授的茅山末代宗师，则有待于进一步考证。

元代茅山宗道士中，还有两个值得特别介绍的人物，一为蒋

① 《道藏》第5册第549页。

② 《道藏》第5册第575页。

宗瑛弟子崇正真人杜道坚，一为许道杞弟子周大静所传的张雨，对茅山宗的复苏都有重要的影响。下面分别予以介绍。

一、杜道坚的生平及其思想

杜道坚（1237—1318）字处逸，自号南谷子，为元代著名的道教学者。安徽当涂采石人，晋杜预之后。据赵孟頫《松雪斋集》卷9《隆道冲真崇正真人杜公碑》和明朱石《白云稿》卷3《杜南谷真人传》的记载，其曾祖秉哲、祖竑、父时敏，并晦迹丘园，传芳清阙。道坚幼即超迈，年十四，得异书于异人，即嗜老氏学，决意为方外游。年十七，乃辞母去俗，寄迹于郡之天庆观，著道士服，师石山耿先生。继入茅山，披阅《道藏》，依中峰岩木，葺巢以居。宗师蒋宗瑛见而器之，授以大洞经法，回风合景之道，成为茅山宗嫡传弟子。时丹阳谢真士玄风远播，法海旁沾，道坚曳杖玄门，问道静室，言而无隐。既又拂袖远游，交纳羽士名释。后走宜兴，隐居张洞，三历寒暑。咸淳（1265—1274）中，由承宣使入内都知邓惟善等引荐，南宋统治者度宗赵禔赐号辅教大师，并赐紫衣，主吴兴计筹山升玄报德观，兴玄学，建清规，百废俱举，徒众悦服。至元十三年（1276），元兵南渡，所在震动，道坚冒矢石，叩军门，见太傅淮安忠武王伯颜于故都，披胆陈词，为民请命。伯颜与语大悦，遂使驰驿入觐世祖忽必烈于上都，道坚一见世祖，高谈王道，世祖嘉其古直，屡赐恩光。寻奉旨乘传江南，寻访遗逸，仍赐玺书护持。至元十七年（1280）冬，奉玺书东还，提点杭州路道教，住持宗阳宫。大德七年（1303）^①，成宗复授杭州路道录，教门高士，仍主宗阳，

^① 任士林《大护持杭州路宗阳宫碑》作大德八年（1304）。

且领升元报德观事。皇庆改元（1312），仁宗宣授隆道冲真崇正真人，依旧住持杭州宗阳宫兼湖州计筹山升元报德观、白石通玄观事。延祐五年（1318）正月卒，年八十有二。其弟子最著者有薛志亨、林德芳、姚余恭、孙洪真等。

道坚生平喜交接名士，据任士林《松乡集》卷1《通玄观记》载：“蓟丘李衍、吴兴赵孟頫、金华胡长孺实与之游，执弟子礼。”足见当时名流学者对他的尊重，任士林本人与他亦有深交。除赵孟頫为之撰《碑》外，任士林的《松乡集》中有关杜道坚事迹的记载亦相当多。明朱石《白云稿》卷3尚有《杜南谷真人传》。而四库馆臣未经详察，在《四库全书总目》卷146《文子缙义》提要中竟称其生平事迹“始末无考”，显然是一种疏漏。道坚晚年，致力于道教理论研究，曾在吴兴计筹山白石顶创建通玄观，并于观中作揽古楼，聚书数万卷，收容文士于其中。且著有《道德玄经原旨》四卷及《玄经原旨发挥》二卷，《通玄真经缙义》十二卷及《关尹阐玄》三卷。除后一种外，《道藏》均有收录。但《四库全书》的《文子缙义》一书系据《永乐大典》，缺道原、十守、道德、上仁、上礼等五篇，而四库馆臣不知《道藏》所收为全本，竟妄称此书“修永乐大典之时已散佚不完”，此为又一重要疏漏。赵孟頫评论杜道坚这些著作说：“皆理造幽微，文含混厚，读之者知大道之要，行之者得先圣之心，可谓学业淹深，文行俱备者矣。”^①虽不无过誉，但说明他对道教理论的发展，确有一定的贡献。

杜道坚处于蒙古崛起、赵宋灭亡之际，目睹世运之兴衰，生民之涂炭，发愤著书，寻求治国救民之道，“探《易》《老》之

^① 《松雪斋集》卷9，陈垣：《道家金石略》第904页。

蹟，合儒道之说”，总结过去，以警未来，意在时主遵奉。其《道德玄经原旨》（以下简称《原旨》）与《玄经原旨发挥》（以下简称《发挥》）成书于大德间，《通玄真经纘义》成书于至大间，正是蒙古统治者统一中国、迫切寻求长治久安之道的时候，故他这些著作的问世，也是适应时代的需要。他在《纘义·自序》中说：“古之君天下者，太上无为，其次有为，是故皇以道化，帝以德教，王以功劝，伯以力率。四者之治，若四时焉。天道流行，固非人力之能强。然则时有可行，道无终否，冬变而春存乎岁，伯变而皇存乎君，此《文子》作而皇道昭矣。”^① 这里谈的是《文子》，实际也就是他的自白。吴全节在为《纘义》所作的《序》中便称：“圣朝肇基朔方，元运一转，六合为家，洪荒之世，复见今日，南谷应运著书，以昭皇道，将措斯世于华胥氏之域，山林士不忘致君泽民之心，诚可尚也。”^② 这是一种恰当的评价。无论是他对《道德经》的“原旨”或“发挥”，或者是对《文子》的“纘义”，莫不以政治学说为中心，以发抒所谓皇道帝德为其宗旨。他在《原旨》中认为老子的《道德经》乃是一部无名的古史，可以作为万世的龟鉴。他说：“老圣……修道养寿，屡掌史帙，演著《玄经》龟鉴万世，吾所谓无名古史，益可验矣。”^③ 甚至更直接地提出：“《玄经》之旨，本为君上告。”^④ 并指出：“老圣作《玄经》，所以明皇道帝德也。”^⑤ 又在《发挥》中说：“老圣著《玄经》，以道德名者，尊皇道、尚帝德也。言道

① 《道藏》第16册第755页。

② 《道藏》第16册第754页。

③ 《道藏》第12册第749页。

④ 《道藏》第12册第727页。

⑤ 《道藏》第12册第728页。

德，则王伯功力在焉。”^① 因此，他认为：“老圣之言，纪无始有始开天立极之道，太古上古皇道帝德之风，下至王之功，伯之力，见之五千余文，囊括天人之道，上下几千百代，历历可推。言圣人者三十有二而不名，殆一无名古史也，可以龟鉴万世，可以纲维人极，可以优入圣域。老圣摭古史以著《道德》，孔圣摭鲁史以作《春秋》，一也。”^② 并指出：“原老圣之意，谆谆以皇道帝德为当世告者，正以王伯杂出，功力相尚，虑其所终，而民莫措，故欲挽破碎于浑全，回淖漓于淳朴，纵不能使是民为九皇之民，独不得少窥唐虞雍熙之化乎？……尊古圣人，所以尊时君世主；寿斯道，所以寿斯世也。”^③ 很明显，这完全是借“老圣之意”来阐述他自己的本意，其“致君泽民之心”，昭然若揭。他不仅借老子以立言，而且同时还借文子以立言。他认为：“文子之书，前以皇起，后以霸终，其皇帝王霸之书也。”^④ 又说：“文子之书，万世之龟鉴也。”^⑤ 这与他《道德经》的看法完全一致。为什么杜道坚把老子与文子等量齐观呢？正是由于他的原旨与续文，其目的是完全一致的，都是为了“谆谆以皇道帝德为当世告”，以期当时的“时君世祖”所采纳。

老子的《道德经》，是以“道”为核心而开展的。他把“道”看作是天地万物的根源，又是“虚无”，是看不见、听不到、摸不着的，是超时空的神秘“存在”。认为在天地万物还没有产生之前早就有了道，正是道的周行不殆，阴阳相感才产生了天地万

① 《道藏》第12册第759页。

② 《道藏》第12册第772页。

③ 《道藏》第12册第772页。

④ 《道藏》第16册第819页。

⑤ 《道藏》第16册第817页。

物和人。杜道坚在阐述“老圣原旨”时，也首先抓住了“道”这个核心来加以发挥。他把“道”视为与“无极”意义相同的一个范畴，他在阐述“致虚极”的“原旨”时说：“万物之先有天地，天地之先有太极，太极之先至虚至静，有一未形者在此，其为天地之根也。然不曰致太极而曰致虚极者，虚极即无极也。”^① 在阐述“道生一，一生二，二生三，三生万物”的“原旨”时说：“道生一，无极而太极也；一生二，两仪生焉；二生三，三才立而万物生也。是谓三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和，天阳地阴，二气交感，妙合而凝，一点中虚，乃成冲和，纯粹至精者为人，杂燥不正者为物，人物赋形，前颡后伛，负阴抱阳之象也。兼三才而两之者在我矣，致中和，天地位，万物育，正斯道也。”^② 在阐述“人之生也柔弱，其死也坚强”的“原旨”时说：“岂惟人哉，物莫不然。……原其所以生、所以死，本乎阴阳二气而已。二气本乎太极之一气，一气本乎无极之太虚。《经》云：‘天下万物生于有，有生于无’，在《易》则曰：‘易有太极，是生两仪’。易无而极有。知易无而极有，则知易无极也。‘易有太极’，得不谓‘无极而太极’乎？太极，乃物初混沌之一气；无极，即太极未形之太虚。”^③ 这样，就把老子所谓的虚无之道，归结为自然无为之道，并与《易》的含义相通。又在《玄经原旨发挥》“先天章一”中更明确地说：“先天，先天而天者也，其虚无自然无极之道乎。老子曰：‘无名天地之始’，曰：‘道生一，一生二’，是皆形容先天之道，可以意会，而不可以言象求也。

① 《道藏》第12册第732页。

② 《道藏》第12册第742页。

③ 《道藏》第12册第756页。

《易》曰：‘易有太极，是生两仪’，易，太易也，道也，无极也。‘易有太极’，道生一也；‘一生二’，‘太极生两仪’也。”^① 因此，他认为，《周易》和《老子》是完全一致的。他在阐述“三十辐，共一毂”一章的“原旨”时说：“《道》言有无，《易》言动静，一也。明《道》之无，则见《易》之静；明《易》之动，则见《道》之有。”^② 在阐述“大成若缺”章的“原旨”时说“《易》《老》之道，同出异名。道德演于坟典，易象则于图书，一皆观天道以明人道者也。”^③ 在阐述“道可道”章的“原旨”时又说：“自常无以上言天道，以下言人道。人能观天道而修人道，未有不入圣人之域者也。”^④ 在这里，他明确提出了“天道”与“人道”的关系，天道即自然之道，人道即修齐治平之道。表明他探讨“天道”的目的，是要落实到“人道”上来。如何落实呢？他在阐述“有物混成”章的“原旨”时说：“人能仰观俯察，近取远求，由地而知天、知道、知自然，取以为法，内而正心诚意，外而修齐治平，以至功成身退，入圣超凡，殁身不殆，是则可与此道同久也已。噫！焉得知自然者而与之言哉？惟知自然者，则可与言道也。”^⑤ 以他所说的老子自然之道为出发点，以儒家的修齐治平之道为终结，把儒道之说融合为一，以达到超凡入圣，与道同久，这就是他追求的最高境界。他还把老子与孔子并称，把《道德经》与《春秋》相比。他在阐述“上德不德”章的“原旨”时说：“皇道降而为帝德，帝德降而为王之仁义，王

① 《道藏》第12册第759页。

② 《道藏》第12册第730页。

③ 《道藏》第12册第744页。

④ 《道藏》第12册第727页。

⑤ 《道藏》第12册第735页。

之仁义降而为伯之智力，智力降而为战国之诈乱，攘臂相仍，民不堪处，于是玄圣素王者出，《道德》著而理欲分，《春秋》作而名分定，辞虽不同，而旨则一焉。大丈夫有志当世，致君泽民，要不拘仁隐，修辞立诚，道在其中矣。”^①很显然，杜道坚是以孔老道统的继承者自居，虽为山林之士，却是抱着“致君泽民”的宗旨而“修辞立诚”的。

杜道坚的皇道帝德论，是以无为而治为核心开展的。他在阐述“太上下知有之”章的“原旨”时说：“太古之世，巢居穴处，无赋敛征役之为，无礼乐刑法之事，无典谟训诰之言，下知上之有君，上知下之有民，熙熙自然，无为而已。其次，三皇既作，一画既陈，书契罔罟。耒耜舟车以教天下，天下始有为矣。民蒙其利，天下亲之。其次，五帝作而礼乐法度兴焉，民获其安，天下誉之。其次，启攻有扈，汤放桀，武王伐纣，干戈斯张，天下畏之。其次，昭王南征，夷王下堂，平王东迁，请隧问鼎，天下侮之。此无他，上之人信有不足于下，下之人信有不及于上矣。如唐尧之治，不识不知，而民无能名者，尚何言之可贵？《礼》不云乎：‘太上立德，其次立功，其次立言’，弗获已也。”^②所以，在他看来，只有上面的君主实行无为而治，下面的老百姓才能“熙熙自然”，在上者越是有为，老百姓便越是不能安定。紧接着，他在阐述“大道废有仁义”章的“原旨”时又继续阐发说：“三皇出而大道废，五常（帝）作而有仁义，三王兴而智慧出，百伯起而有太伪，此承前章余旨，发明皇道帝德。王伯智伪，世德下衰，益降益薄，而忠孝所由彰也。岂非天运流行，有

① 《道藏》第12册第741页。

② 《道藏》第12册第732页。

不容不尔者乎？噫！玄古以下，吾不得而考也。如陶唐之世，比屋可封，孰为忠臣，孰为孝子者哉？……故亲和则孝之名隐，而孝未尝不在也；世治则忠之名晦，而忠未尝不在也。呜呼！忠孝彰彰于天下，则仁义失而诈伪起，其去皇风益远矣。”^① 因此，他在阐述“绝圣弃智”章的“原旨”时明确提出：作为君主，“当上推帝皇，思复古道，外见纯素，内包淳朴，正己于上，以劝其下，借曰不能无私无欲，庶几少思寡欲，不为盗贼之行矣，民利既足，孝慈可复也。”^② 在这里，他所鼓吹的“太古之世”或“唐尧之治”，只不过是一种复古主义的幻想，违背了社会发展的客观规律，显然是行不通的。但其中要求人主应当首先“正己于上，以劝其下”，以身作则，去掉自己的私欲，即使不能做到“无私无欲”，至少也应当“少私寡欲”，则包含了一定的合理因素。他在阐述“五色令人目盲”章的“原旨”时更详细地阐明了君主以身作则的重大意义。他说：“圣人在上，为民师表，天下取法焉。上之所好，下必从之，犹风云之于龙虎，水火之于湿燥，不待召而应也。故凡虚华不实害于民生者，去而弗取。知五色炫耀盲人之目，则不事华饰而守纯素；知五音嘈杂聒人之耳，则不事淫哇而守静默；知五味肥醲爽人之口，则不事珍羞而守淡泊；知田猎驰骋狂人之心，则不事般游而守安常；知贵货难得妨人之行，则不事世宝而守天爵。是五者，皆目前之侈靡，荡摇真性，无益民生，非实腹固本悠久之道也。是以圣人为腹之实，不为目之华，故去彼取此，而躬行俭约为民之劝，将使天下自化，

① 《道藏》第12册第732—733页。

② 《道藏》第12册第733页。

人各自足，无外好之夺，天下治矣。”^① 在《通玄真经缙义》中，他从正反两方面引伸其义说：“盗窃之难治也久矣，窃钩者诛，窃国者为诸侯，是盗在上而不在下。若尧之茅茨不剪，朴桷不斲，虽赏之不窃也；倾宫瑶台，琼室玉门，桀纣之过，身死人手，悲乎！”一正一反，突出了国之治乱，皆在于君主自身榜样作用的好坏。由此可见，他是把君主的以身作则，看作是无为而治的一个重要内容。他在阐述“天下柔弱莫过水”章的“原旨”时说：“《玄经》本旨，一皆以正己正人与为人主者告，人主正则百官正，百官正则天下之民正。”孔子曾说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”杜道坚在《缙义》卷2亦谓：“表正景直，源清流长，本末相资之道也。知心为身本，则知君为民本，是故人君之好不可不正。好勇，则劫杀之乱生；好色，则淫佚之难起。惟好德者，精神别于内，好憎明于外，刑罚不用而奸邪服，本根既固，国家自宁。”^② 又说：“石蕴玉而山辉，水含珠而渊媚，有诸内形诸外也。水石无言，人自信之。国家怀其仁诚，推其信实，罚不以怨，赏不以私，有不待悬法设赏，而民将化之。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志。伯夷何言哉？身化之也。言而不行，民弗从矣。”^③ 故作君主者，必须身教重于言教，如果自身言行一致，道德高尚，自然就能国泰民安，无为而治。对于人君的道德，他特别强调无私。他在同书卷九说：“人有私心，罔不害道；人主无私，故法一而令行。”^④ 可见，无私，是人君以身作则的要点；而人君以身作则，又是无为而治的

① 《道藏》第12册第730—731页。

② 《道藏》第16册第764页。

③ 《道藏》第16册第765页。

④ 《道藏》第16册第804页。

基本要求。与此相联系，他又提出了人君必须模范地带头守法的问题。他在同书卷11说：“先王立法，务适众情，故先以身为检式，所禁于民者，不敢犯于身，是故令行而天下从之。”^① 因此，他认为人君应当执法不二，实行法律面前人人平等的原则。他说：“法者，人主示度量为天下准绳也，法定之后，不二所施，夫犯法者，虽尊贵必诛；中度者，虽卑贱无罪，故私欲塞而公道行矣。”这样，便可使“天下无怨民，世可反朴”。^② 他反复强调，人君执法，必须公道，不能以个人意见干扰法理。他在同书卷五说：“名分法理，辩（辨）是非、别善恶之道也，不求公道而自取己见，以是为非，以恶为善，而望名分正、法理明，难矣。惟正身待物，不废公道，犹车行陆，舟行水，无往而不通，恶有陷于不平者哉？”^③

杜道坚还提出，人君要想达到无为而治，还必须知人善任。他在《缙义》卷8说：“有天下者，不患不治，患不得人。得人，则王者无为乎上，守而勿失，上通太一，运转无端，化遂如神，群臣并进，各尽其能。是知国之治乱系乎人。”^④ 又说：“古之君天下者，君逸臣劳，无为而治。尧之时，舜为司徒，契为司马，禹为司空，百官分职，各以其能。惟官得其人，则民安其处，功成事遂，百姓皆谓我自然。”^⑤ 他指出，人君在任人的时候，尤其要注意首相的选择。他在同书卷10说：“夫为君之道，在乎命

① 《道藏》第16册第812页。

② 《道藏》第16册第812页。

③ 《道藏》第16册第783页。

④ 《道藏》第16册第798页。

⑤ 《道藏》第16册第797页。

贤择相而已。相得其贤，百官未有不正，天下未有不治。”^① 怎样才能知人善任，或者说选择人才的标准是什么呢？他在同书中说：“选士之法，如德行、言语、政事、文学有一于是，宜可仕也；四者无一焉，则是沐猴而冠矣。古者，无德不尊，无能不官，无功不贵，无罪不诛，故官不失人，人不失用。”^② 他认为，对一个人，不能要求他十全十美，主要应看其大节，因此，在用人时，便当用其所长。他在同书卷 11 说：“世之全材难得，自古皆然。夫工师之求栋梁，能不拘小节，故大材可得；人主之论臣佐，知屈寸而伸尺，则大贤可得矣。盖人无十全，事无尽美。舍小取大，何功不成；舍短从长，何事不济。”^③ 又说：“夫君子不责备于人者，知人非尧舜，不能每事尽善也。人大材，讵可以小节而弃之乎？”^④ 他在同书卷 6 又说：人君只要“作事有法，事无不成；用人有方，人无不济。车毂之各直一凿，明官事之各有守也。蚡足众而不相害，由用得其宜矣。石坚芷芳，随其材而用之，则贤者明，愚者力，成功一也。”^⑤ 仅管他认为人无十全十美，当用其所长，但仍强调选人的标准，应以德行为第一。他在同书卷 12 说：“古者选士之法，道德为上，仁义礼乐次之，书数法度又次之。英隽豪杰，乃以智取之，岂战国之法欤？……纵横捭阖之论行，虽严刑不能禁其奸矣。”^⑥ 显然，他对于只讲用智的战国纵横捭阖之士，是持否定态度的。他还提出，在

① 《道藏》第 16 册第 807 页。

② 《道藏》第 16 册第 810 页。

③ 《道藏》第 16 册第 813 页。

④ 《道藏》第 16 册第 813 页。

⑤ 《道藏》第 16 册第 787 页。

⑥ 《道藏》第 16 册第 817 页。

用人问题上，人主不能有任何偏私，而应当客观公正，才能做到赏罚得当。他在《续义》卷五说：“惟至公不偏，合于道德，赏不致滥，刑不致酷，则百官尽职，万民服业，天下隆平。”^①要做到客观公正，就不能凭个人的感情用事，而应善于听取各方面的意见。他在同书卷10说：“夫用人之道，以天下之目视耳听则聪明广，以天下之智虑力争则功业大。故贤者尽智，愚者竭力，近者怀恩，远者服德，此三代之所以久，后世无以及之。”^②总而言之，他认为要能知人善任，最主要的是首先必须懂得尊重人才。他说：“能知贤、爱贤、尊贤、敬贤、乐贤，则求贤、养贤、用贤之道得矣。”^③他指出，人君如能无私无欲，以身作则，公正廉明，又能尊贤爱贤，知人善任，则天下隆平，可坐而致也。他在同书卷2说：“古之圣人，官天地，府万物，藏精存诚，无形无声，正其道而任物之自然，当是时也，朝无倖臣，野无遗逸，国无游民，干戈不起，劳役不兴，四民乐业，故不待家至人晓而坐致隆平。”^④

杜道坚还提出，无为之法不仅是对人君而言，臣佐也应遵行。他在《续义》卷1说：“夫国之有臣佐，犹天之有岁时也。大丈夫出佐明君，为民司命，察天时，明物理，循自然之道，行无为之化，则吾之身修而政无不治矣。”^⑤然而，君臣的关系，是相辅相成的，人臣的责任，是尽忠职守，以有为而佐人主的无为。他在同书卷11说：“君依臣而立，臣依君而行，君无为乎

① 《道藏》第16册第783页。

② 《道藏》第16册第806页。

③ 《道藏》第16册第810页。

④ 《道藏》第16册第761页。

⑤ 《道藏》第16册第756页。

上，臣有为乎下，论是处当，守职明分，臣之事也。君臣各得其宜，即上下有以相使，小大有以相制，故异道即治，举措废置，有关于治乱，为君者不可不审也。”^①

应当指出，杜道坚的所谓“无为”，并不是指无所作为，而是顺其自然之道而为之的意思。他在阐述“天下皆知美之为美”章的“原旨”时，对此解释说：“无为，非不为也，行其所无事也。”^② 在《续义》卷8又说：“无为者，非木石其心而不动也，圣人应物不先物，因其自然之势曲成万物，夫何为焉？”^③ 杜道坚还要求君主要重视人民的意志。他说：“圣人因人性而设教，观风俗以为治，民之所好好之，民之所恶恶之。是以民心归往而无敌于天下矣。”^④ 同书卷6又说：“德，一也，有二焉，长养万物天之德，爱养百姓君之德。”^⑤ 所谓爱养，首先是使百姓足衣足食。同书卷7说：“国非民不立，民非食不生，不易之理也。是故民足于衣食则可活，不足于衣食则罔功，功不立则德不长矣。”^⑥ 同书卷10又说：“富国者民，养民者食，基本之论也。因天时，尽地利，用人力，三才之道备，然后群生遂长，万物蕃植，民赖以食，国藉以富，岂不谓生财有大道者乎？”^⑦ 他认为，人民是国家的根基，要使国家昌盛，首先必须让人民富裕。他在同书卷6说：“木大者根瞿，山高者基扶，民富则国昌矣。”^⑧ 所

① 《道藏》第16册第813页。

② 《道藏》第12册第728页。

③ 《道藏》第16册第799页。

④ 《道藏》第16册第797页。

⑤ 《道藏》第16册第784页。

⑥ 《道藏》第16册第794页。

⑦ 《道藏》第16册第808页。

⑧ 《道藏》第16册第787页。

以，他认为统治者在向人民征收赋税的时候，必须考虑到岁收的丰歉和人民的负担能力，应有所节制。同书卷10说：“尧之为君，视民犹己，取下有节，自奉有度，故人无恶逆，比屋可封。是以明君之治，必计岁丰歉，量民虚实，然后取奉，民无怨咨，天亦无谴焉。”^① 他警告说，臣民对于君主，“善即吾畜，不善即吾仇，则是君之视臣如犬马，臣之视君如寇仇矣。民能戴君，能覆君，斯可畏也。”^② 进一步强调为政在于得民的重要意义。

杜道坚还从“天道”与“人道”一致的思想出发，把老子的道德思想与儒家的伦理纲常结合起来，将二者糅合为一。他认为，老子所说的“绝圣弃智”，“绝仁弃义”，并不是真有绝弃之心，只不过是恶假其名而行之罢了，如果只看表面词句，而不了解老子这些话的精神实质，便不能叫做真知。他在《续义》卷2说：“道德之于五常。阴阳之于五行，一也。知日月代明、四时错行而后岁成，则知人之道德五常可相有不可相无。然则老子曰：‘绝圣弃智’、‘绝仁弃义’何哉？所恶假其名而行之耳。使真有绝弃之心，则《道德》二篇不言圣人、不言仁义矣。是故有真人而后有真知。”所谓“假其名而行之”，他在《原旨》卷1“绝圣弃智”章解释说：“圣智仁义，天下之大本也，其可绝弃乎？……凡假圣智以惊愚俗、假仁义以舞干戈、假巧利以启盗贼者，则绝而弃之，使民安其居，地利百倍，家足其用，民复孝慈，盗贼何有哉？盖三代之季，世道不古，原其所谓圣知仁义巧利之心者，不过窃先王之法言饰辞以欺当世，如田恒弑其君而有

① 《道藏》第16册第808页。

② 《道藏》第16册第806页。

齐国，非盗而何？”^① 他在《缙义》卷2还进一步指出，道德与五常的关系，犹如祖父与子孙的关系一样，是互相依存、而不是相互排斥的。他说：“道德，五常之祖。有祖而无子孙，不可也，有子孙而不知有祖，可乎？五常，五神也，道德存乎中，则神不越乎外，一失所守，神越言华，德荡行伪，鲜不丧于物役矣。惟圣人知九窍四支之宜，游乎精神之和，祖者存，子孙其有不存乎？”^② 又在同书卷7说：“仁义者，道之孙，德之子欤，四者若不相及，而未尝相离。”^③ 有时他甚至把老子所说的道德与儒家所说的五常视为一个东西。他在同书卷五说：“德者，五常之总名。有德之人，五常备焉。仁则慈，义则宜，礼则敬，知则明，信则实有之，是谓五常，一曰五德。”^④ 综上可知，杜道坚是把道德作为五常的根本，而道又是根本的根本。故他虽把儒道之说糅合为一，但其道家的基本立场却是非常鲜明的。

杜道坚对管子所谓“礼义廉耻，国之四维”的思想，也有所吸取，并加以发挥。他在《缙义》卷12说：“天地之大，非人不立；帝王之尊，非民何戴；四方之众，非礼义廉耻不能为治。是以圣人革弊更制，必以礼义廉耻为之四维，贤者在职，礼义修而刑错不用矣。”^⑤

杜道坚又吸收宋代理学思想的影响，提出了天理与人欲之辨，并与无为而治联系起来。他在《缙义》卷8说：“自然者，天理；不自然者，人欲。夫清虚而明，天之自然；无为而治，人

① 《道藏》第12册第733页。

② 《道藏》第16册第763页。

③ 《道藏》第16册第793页。

④ 《道藏》第16册第780页。

⑤ 《道藏》第16册第817页。

之自然也。自然则贤不肖者齐于道矣。是以圣人神而明之，光宅天下，而物无宰焉。”^① 在个人修养方面，他主张以天理去克服人欲。同书卷4说：“道心人心，天理人欲之分也。理胜则所为皆天，欲胜则所为皆人，此又君子小人之分矣。理欲相胜，邪正相伤，君子不为，况圣人乎？”^② 卷7又说：“天理人欲，同乎一心；君子小人，由乎一己，亦同出而异名者耶？执一而应万，谓之术；见动而知止，谓之道。言出乎口，行发乎心，夫祸福利害，有如影响，自非至精，孰能分之，可不察诸己而慎诸心乎？”^③ 此与宋儒所主张的“存天理，灭人欲”的思想是一致的。与此相关，杜道坚还把摒除物欲，保持心室空虚，看作是养生之道的重要内容。他在《缙义》卷3说：“河水虽广，风日耗之；精神虽王，物欲滑之，未有不消减者也。圣人玄达，无所诱慕，精神内固，形体外便，心室空虚，神明来舍，往世之外，来事之前，靡不洞烛，心虚故也。养生之道无他术，如养马焉，去其害马者而已。”^④

杜道坚根据老子“有无相生”之说，对于养生之道主张形神交养，使内外兼得而不相害。他在《缙义》卷2说：“身有形，神无形，……知有无之相生，则无不害有，有不害无，是以圣人无为而治者，身不伤神，神不伤身也。”^⑤ 同书卷3又说：“神依形生，精依气盈，交相养而不失其和者，养生之主也。若夫虚器恃气，与物为斗，则将精耗神毙，时有盲忘之失，近死之征矣。

① 《道藏》第16册第795页。

② 《道藏》第16册第775页。

③ 《道藏》第16册第791页。

④ 《道藏》第16册第768页。

⑤ 《道藏》第16册第766页。

是故圣人弱其形，和其气，韬其神，而得九守之道。”^① 同书卷4又说：“真道养神，人道养形，在内者得，在外者轻。远声色，薄滋味，养形之道也；绝思虑，守精气，养神之道也。治身养性，内外兼得，岂可以声音笑貌为哉？”^②

由于杜道坚主张形神交养，所以他既不同意南宗的先命后性，也不同意北宗的先性后命，他认为道乃合性命而言，故修道者只有性与命交相养，方能尽有生之道。他在阐述“反者道之动，弱者道之用”的“原旨”时说：“道无定体，惟变是体，动则造化流行，万物生焉。……道无定用，惟化是用，用则生意发施，万物安焉。噫嘻！‘天下万物生于有，有生于无’，有也无也，是何物也耶？……观其生物者气，则知生气者神，生神者道矣。夫神，性也；气，命也；合曰道。圣人立教，使人修道，各正性命，盖本诸此。仲尼之尽性至命，反终之谓也；子思之天命谓性，原始之谓也；老氏言复命而不言性，此言有生于无，性其在矣。尝论性者，吾所固有；命者，天之所赋，生之始也。性不得命，吾无以生；命不得性，天无以赋，性与命交相养，而后尽有生之道也。生之终也。形亡命复，惟性不亡，与道同久。修此，谓之修道；得此，谓之得道。学道人有不能自究本性，反有问命于人者，是未明性命之正也，吾得因而申之。”^③

但在身心的关系上，杜道坚又常常强调心的作用，并且还以心喻道，这就使他有时又偏离形神交养的主张，而特别着重于养神。他在阐述“有物混成”章的“原旨”时说：“吾尝曰：未有

① 《道藏》第16册第772页。

② 《道藏》第16册第775页。

③ 《道藏》第12册第741—742页。

吾身，先有天地；未有天地，先有吾心。吾心，此道也。岂惟吾哉？人莫不有是心，心莫不有是道。知此，谓之知道；得此，谓之得道。然则，道何自而知、何从而得哉？吾将欲言，而忘其所欲言也。吾尝于洒扫之暇，隐几神游，溯仰天地混成之道，寂寥无朕，独立周行，化化生生，今古不忒，是宜可为天下母也。”^①这种以未有天地之前便先有吾心，吾心即道，又以吾心之神游来说明道之独立周行、生生化化、视吾心为“天下母”，此与陆九渊的主观唯心主义理论十分相似。他既然认定吾心即道，所以，便认为修道即是修心。他在同书阐述“道冲而用之”章的“原旨”时说：“官天地，俯万物者，心也。心者，道之枢。人莫不有是心，心莫不有是道。惟其冲虚妙用，渊静有容，故能包裹六极不见其盈，知周万物不离其宗，一睽此道为物所夺，则茅塞之矣。当应事接物之顷，必先正其在我者，则彼者自不能乱。微觉纷锐挠中，便当挫解净尽，自然可以和同光尘，相安无事。夫如是，则吾之冲虚妙用，灵明洞彻，潜吾方寸，湛兮若存矣。以为吾，则不知为谁氏之子；以为非吾，则又像我神帝之先者在焉。自非清明在躬，志气如神者，孰能知此。”^②在《续义》卷1又说：“太极中虚，神明与俱，人能心虚，而道自居。一有所载，则嗜欲窒，好憎生，神将去矣。神去道丧，形有不亡者乎？惟至德之人，不与物杂，一而不变，心虚气平，忧乐何有哉？”^③他在同书卷二还明确提出“心为身本”^④。于是，就从形神交养走向了以养神修心为主，与北宗的修持方法有些相似了。

① 《道藏》第12册第735页。

② 《道藏》第12册第728页。

③ 《道藏》第16册第756页。

④ 《道藏》第16册第764页。

杜道坚的修持理论还有一个重要特点，即他总是把修身与齐家治国联系起来看待。他在《原旨》卷4阐述“江海所以能为百谷王者以其善下之”章的“原旨”时说：“《玄经》之旨，凡言修身，则齐家治国在焉；言治国齐家，则修身在焉。善观者，当自有得于言外之旨。”^①说明他非常自信地认为他自己的修持理论，乃是《道德经》的言外之旨，与老子的本意完全符合。他在同书卷1阐述“载营魄抱一”章的“原旨”时说：“知修身，然后知治国，身犹国也，百骸犹众民也，故君子不可以不修身。”^②在《续义》卷10又说：“国之本在家，家之本在身。文子问治国之本，老子语以本在治身，则是身治而后家治，家治而后国治矣。身犹国也，国犹身也。诗云：执柯伐柯，其则不远。”^③修齐治平之道，本是儒家的政治纲领，这在《大学》里有明确的论述。它说：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物，物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是以修身为本。”它要求通过格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的程序，以达到“明德”、“亲民”、“止于至善”的目的。杜道坚援儒入道，以这种儒家的思想与老子的学说相糅合，形成了他的修持理论，并与他的皇道帝德论之旨融合为一，这在道教思想发展史上具有他自己的特色。

① 《道藏》第12册第753页。

② 《道藏》第12册第730页。

③ 《道藏》第16册第806页。

总上所述，杜道坚是以道家思想为中心，援儒入道，合儒、老之说以阐述他的皇道帝德论，其目的是为当时的统治阶级寻求治国治民之道，为封建统治的长治久安服务。尽管其中有不少是糟粕，但他要求统治者以身作则、公正无私、选贤任能、爱养百姓等各种主张，也反映了宋末元初当时饱受长期战乱痛苦的广大人民的愿望，有它一定的积极意义，应当历史地予以实事求是的科学分析和正确评价。至于他“取文子书及其事之散见他书者会粹而刻之”，使“三代古书遗迹一旦震发于湮没之余”^①，这应是学术文化史上的一大贡献。

二、张雨的生平及其诗文书画成就

张雨，一名嗣真，又名天雨，字伯雨，号贞居子，又自号句曲外史。钱塘人。《元史》无传，柯劭忞《新元史》附《文苑·张宪传》下，仅称“杭州人张雨，亦隐于黄冠者，从虞集受学，诗才清丽，著有《句曲外史集》。”共二十七字，非常简略。刘基撰有《句曲外史张伯雨墓志铭》，姚绶撰有《句曲外史小传》，俱收入《四库全书·句曲外史集》附录^②。另外，虞集《崇寿观碑》亦载其行事。^③ 根据这些资料的记载，其六世祖九成，以状元擢第于宋，传四世至逢源，仕宋为奉议郎，通判漳州。逢源生有孙，有孙生雨。雨性狷介，常渺视流俗，悒悒思古道，知弗能与人俯仰。年二十，遂弃家人道。吴人周大静，为茅山四十三代宗师许道杞弟子，得杨许遗书，伯雨师事之，悉受其说，受大洞经

① 牟巘《文子缙义原序》，《文子缙义》中华书局《四部备要》本第1册。

② 参见《贞居集》，《藏外道书》第34册第58—60页。

③ 载《茅山志》卷27，《道藏》第5册第676—677页。

策，豁有所悟，遂覓出群道士表。吴兴赵孟頫与伯雨交厚，每以陶弘景期之。后再师玄教道士王寿衍，居杭州开元宫。皇庆二年(1313)，随王寿衍入朝，时范德机以能诗名，伯雨造范，范适出，有诗集在几上，伯雨取笔书其后，为诗四韵，守者见则大怒，趋白范，而范惊曰：“吾闻若人，不得见，今来，天畀我友也。”^①即自诣伯雨，结交而去，由是名震京师。时燕地未有梅，惟吴全节自江南移植，护以穷庐，扁曰“漱芳亭”。伯雨偶造其所，恍与西湖故人遇，徘徊既久，不觉熟睡其中，寿衍竟日不见，忧其闷路，伯雨觉而日已西斜，归道所由。全节笑曰：“伯雨素有诗名，宜有作以赎过。”遂赋长诗，有“风沙不惮五千里，翻身跳入仙人壶”之句。全节大喜，送翰林集贤尝所往来者，于是袁桷、虞集、揭傒斯、马祖常等皆和之，范梈、杨载、黄潜、赵雍等亦争与为友。它日谒虞，虞问能作符篆否？答曰：未能。虞连书七十二家示之，即下拜曰：“真吾师也。”自后凡与虞手札，必执弟子礼，其敬重贤士如此。《贞居集》收有张伯雨诗七卷，补遗二卷，附录二卷，卷首有吴郡徐达左序一篇，对其评介说：“当元盛时，贞居以儒者抽簪入道，自钱塘来句曲，负逸才英气，以诗著名，格调清丽，句语新奇，可谓诗家之杰出者也。当是时，以诗文名世者若赵松雪、虞道园、范德机、杨仲弘诸君子，以英玮之姿，凌跨一代，谐鸣于馆阁之上，而流风余韵，播诸丘壑之间。贞居以豪迈之气，超然自得，独鸣于丘壑之间，而清声雅调，闻诸馆阁之上，诸君子亦尝与其唱酬往还，虽出处不同，而同为词章之宗匠，譬如轩輊，讵知其孰先而孰后耶？矧贞

^① 《四库全书》第1216册第389页。

居博学多闻，襟怀萧洒，故大夫士多景慕而乐道之也。”^① 伯雨不仅能诗，且善书法。姚《传》载其尝见赵孟頫，赵见其作字劲健，便赠以云麾将军碑墨，令其师法之，书果超越，其大草小楷，“世称二绝”^②。王行《题张伯雨自书诗手卷》亦称：“张贞居以诗名湖海，而翰墨尤为人所重。”^③ 其文和画，亦甚受当时士大夫的称道。他的好友倪瓒在《题张贞居书卷》中便说：“贞居真人，诗、文、字、画，皆为本朝道品第一。”^④ 他对茅山道观的振兴，亦颇有功绩。据虞集《崇寿观碑》载：大元至治二年（1322），句曲外史张伯雨出任崇寿观主，因见其“倾废隘陋特甚”，立意振兴之。“于是度材鸠工，更后堂为太元殿，以复旧规。象三茅君于中，东为任（敦）、华（华文贤）、王（文清）、李（玄静）、贺（思宝）五君祠，西为陶隐居祠。充前殿基为弘道坛，自制铭其上。坛东为玄武祠，西为广惠祠，后为文贤讲堂，而前为都门，门外浚古玉津池，尽受大茅南面诸原之水。循池西南，得昭明太子读书台，台东有井曰福乡井。福乡者，因昭明道馆名也。出诸榛莽，著文刻石，覆之以亭，而岩洞泉石之胜，近在百步内者，皆按图表之，可以观览。”^⑤ 其规模之宏大，可想而知。这对茅山宗的复苏，当然会产生重要的影响。但应指出，伯雨虽宗茅山，但与玄教的关系亦密，除上所说王寿衍、吴全节之外，姚《传》还载其与“上清薛玄卿、章心远、龙翔、毛

① 《藏外道书》第34册第57页。

② 《藏外道书》第34册第58页。

③ 王行《半轩集补遗》，《四库全书》第1231册第452页。

④ 倪瓒《清閟阁全集》卷9，《四库全书》第1220册第300页。

⑤ 《道藏》第5册第676页。

伯圭辈相友善，多文字酬酢”^①。

关于张雨的生卒年月，刘基的《墓志》所载不够详明，而后来姚绶的《小传》，则抵牾特甚，明人对此曾有考辨。据称：按刘《志》所载，伯雨以“延祐（1314—1320）初居开元，明年适华阳。至元丙子（1336），以上冢东归，遂不复去，年已六十矣。逮至正乙酉（1345），公（指刘基）始以提学友外史，明年而外史卒。据此，则外史之生，当在宋端宗景炎丁丑（1277），其卒之岁，则至正之丙戌（1346）也。”而姚《传》则谓伯雨“以丁丑岁出茅岭，庚辰归阳德馆，丁卯造水轩于浴鹄湾，明年刻诗于药井上，时年七十有六，亦不录其生卒，此皆可疑者也。”^②按其意见：“刘公亲交外史，而姚则得之传闻，宜若舍《传》而信《志》。”^③但在张伯雨的诗集中，有“丁亥十二月五日雪晴”及“六日喜晋卿至”二诗，皆用绦字韵，末复有“再用丁亥岁雪晴韵怀中举”一首，此后别无戊子，己丑之编^④，则知此数诗为张氏去世前不久之作。因此，此“丁亥”不可能为前至元之丁亥，当为至正七年之“丁亥”（1347）；又“送钱思复之永嘉”诗题下注有“八年九月”四字，所谓“八年”实即至正戊子（1348）。伯雨当以是年“刻诗药井”，“则作轩之年当为丁亥”，而非“丁卯”，“七十有六之六，则二字之误”；刘《志》所谓“明年七月”之“明”字当为“捌”字之误。若此考辨属实，则伯雨应当卒于

① 《藏外道书》第34册第58页。

② 《藏外道书》第34册第60页。

③ 《藏外道书》第34册第60页。

④ 按《贞居集》卷3有《听雨楼》诗一首，题下有注：“至正八年二月十一日”，（《藏外道书》第34册第89页）卷7有《苏武慢》词一首，题下有注云：“至正八年夏虞道园”。（《藏外道书》第34册第142页）则“戊子”仍有作也，若谓伯雨卒于是年，则此诗和词更应为去世前不久之作。

至正八年（1348）戊子，终年七十二岁。《中华道教大辞典》对张雨列有两个条目，其生卒年各不相同，事迹则大同小异，不知应是同为一人还是二人。

张雨的著作，虞集《崇寿观碑》谓：“所著《外史山世集》三卷，《碧岩玄会录》二卷，又《寻山志》十五卷，考索极精博云。”^①姚《传》称其“又著《玄史》”^②，不详卷数。《藏外道书》收有《贞居集》七卷，《补遗》二卷；又《附录》二卷，则为当时著名士大夫的投赠作品。钱大昕《元史艺文志》卷2著录张天雨《茅山志》15卷。《成化杭州府志》卷15亦称其“尝屏居修《茅山志》，因号句曲外史。”现《道藏》中署名刘大彬所撰之《茅山志》共33卷，据陈国符先生考查，认为“盖此书实即张天雨所修，刘大彬窃取其名而已。此志详审而有条理，非通常道士所能为也。”^③这是他对茅山宗又一重大贡献。

第八节

武当清微派与武当全真派的相互融合关系

武当是道教名山，又地处中原，历史上名道辈出，并与许多道派均有联系。这里仅谈一下清微派与全真之间相互融合的一些问题。

如上所说，清微派后分南北二支，北支即以武当山为传播中

① 《道藏》第5册第676页。

② 《藏外道书》第34册第58页。

③ 陈国符：《道藏源流考》下册第248页。

心，为首者乃是张道贵。张道贵于至元（1264—1294）间，入武当山礼五龙宫汪贞常为师。汪贞常乃全真派道士。据《武当福地总真集》卷下记载：“汪贞常名思真，号寂然子，贞常所赐之号也。家世徽人，宋丞相汪伯彦之后，生于安庆，嗣全真教法。入武当山，至元乙亥（1275），领徒众六人，开复五龙，……兴建殿宇，改观为宫，四方师礼之，度徒众百余人，任本宫提点。”^①故张道贵当先入全真。又据《大岳太和山志》记载，张道贵除礼汪贞常为师外，又同叶云莱、刘洞阳参觐黄舜申，“得先天之道，……乃清微之正脉”^②。叶云莱名希真，号云莱子，辛亥年（1251）生于建宁，与黄舜申是同乡，唐代著名道士叶法善之后。据《武当福地总真集》卷下的记载，他先从黄舜申“得清微道法之妙”，元兵南下时避入武当，“至元乙酉（1285）应诏赴阙，止风息霆，祷雨却疾，悉皆称旨。至元丙戌（1286），钦受圣旨，领都提点，任武当护持”。^③刘洞阳即刘道明，《大岳太和山志》有传。可见他们三人均同师黄舜申，得清微道法之传。张道贵又以之传于张守清。守清本亦全真道士，师武当鲁大有。鲁大有即鲁洞云，与汪贞常友善，同为武当山全真道传人。《武当福地总真集》卷下称：“鲁洞云名大有，号洞云子，随州应山人也。家世宦族，幼入武当学道，遍历南北。至元乙亥（1275），偕汪贞常开复武当，住紫霄岩，年八十余，以道著远，点墨片纸可疗疾，度徒众百余人。”^④程巨夫《雪楼集》卷5《大天一真庆万寿宫碑》亦记载说：“汉东异人鲁大有隐居是山（指武当），草衣菲

① 《道藏》第19册第667页。

② 《藏外道书》第32册第923页。

③ 《道藏》第19册第667页。

④ 《道藏》第19册第667页。

食，四十余年，救灾捍患，预知祸福，时人神之。天兵破襄汉，去，渡河访道清河真人（全真掌教尹志平），西绝汧陇，北逾阴山。至元十二年（1275）归，与道士汪真常等，修复五龙紫霄坛宇，独结茅南岩。……二十一年（1284）秋九月，师（指张守清）自峡州（今湖北省宜昌、长阳两县地）来，年三十有一，愿为弟子。大有欣然曰：吾待子久矣，即授道要。”^①很明显，所谓“道要”，自然是指全真道。又据《大岳太和山志》载称：张守清对于“清微正一，先天后天，靡不精通，……其云莱、洞阳、云岩（即张道贵）三师之道，尽得秘传。”^②所谓“三师之道”，当即指叶、刘、张三人共同从黄舜申那里得来的清微之道。所谓“奥旨”，当即张道贵所传的清微秘旨。《长春道教源流》谓张道贵“门下嗣法者二百余人，得其奥旨惟张洞因（即张守清）焉”。^③张守清于至大三年（1310）应诏赴阙，建金箓醮，皇庆元年（1312），因祈雨有验，赐号“体玄妙应太和真人”，不久还山，管领教门公事，为元代武当道士中最荣贵者。张守清门下有黄明佑、彭通微、单道安、唐中一、刘中和、高中常等，皆嗣清微法。

据以上所述，张道贵、张守清一系，虽传行清微符箓，但又均出全真，遂将全真血液注入清微道法之中，故清微派的北支乃全真与清微的融合，当名为“武当清微派”。

清微派著作，大多是一些符箓，其中谈义理者少。《清微元降大法》卷25收录有题为“云山保一真人李少微授”之《道法枢纽》^④一文，从中可知清微道法是以修炼内在的精神为本，以

① 《道家金石略》第743—744页。

② 《藏外道书》第32册第924页。

③ 《藏外道书》第31册第120页。

④ 此文又收入《道法会元》卷1，未著撰人。

符图咒诀为末，它虽源于上清，且将魏华存列在他们的“师派”之首^①，但和上清存想之法亦有不同。它说：“法无存想，存想非真法；无造作，造作为妖法；无叱喝，叱喝为狂法；无祝赞，祝赞为巫。”^② 它把上清的存想之法与妖法和巫术相类比，表明其力图说明他们的道法与上清道法的区别。《道法会元》卷29《清微祈祷奏告道法》有末署“青山无影道人序”一文，在谈到清微道法时又说：“夫清微法者，乃元始一炁，父母未生前，混沌妙明之性也。不垢不净，无欠无余，空洞清虚，自然而然。……《清静经》云：‘人能常清静，天地悉皆归’，无想无存，自然而然，寂然不动，感而遂通。若有想有存有作用，即后天之法，非先天清微道法。”^③《道法枢纽》对于符篆道法还专门作了自己的特殊的解释。它说：“古云‘书符不识窍，反惹鬼神笑；书符若知窍，惊得鬼神叫。’今之行持者，不明道法之根源，妄于纸上作用以为符窍，殊不知此窍非凡窍，乾坤共合成，名为神炁穴，内有坎离精，当于身中而求之，不可求之他也。人能知此一窍，即可与言道矣，岂徒法哉！《太上心法序要》云：‘收为胎息用为窍，道法之中真要妙’，此漏泄之言也，子其味之。”^④ 又说：“符者，天地之真信，人皆假之以朱墨纸笔，吾独谓一点灵光，通天彻地，精神所寓，何者非符？！可虚空，可水火，可瓦砾，可土石，可草木，可饮食，可有可无，可通可变，是谓道法”。^⑤ 由此可见，在他看来，所谓的符或符窍，并不在乎朱墨

① 《清微神烈秘法》卷上。

② 《道藏》第4册第275页。

③ 《道藏》第28册第838页。

④ 《道藏》第4册第275页。

⑤ 《道藏》第4册第275页。

纸笔，而是人们身中的神炁穴及其一点灵光。所以符篆之灵与不灵，最主要的不在乎纸上画得是否精巧，而在乎自身精神的修炼如何，以及自身的诚与不诚。它说：“治病以符，符朱墨耳，岂能自灵？其所以灵者，我之真炁也。故曰：符无正形，以炁为灵。知此说者，则物物可以寓炁，泥丸蓑草，亦可以济人。”^①又说：“符者，阴阳契合之具也，惟天下之至诚者能用之。诚苟不至，自然不灵。故曰：以我之精，合天地万物之精；以我之神，合天地万物之神，精精相搏，神神相依，所以假尺寸之纸以号召鬼神，而鬼神不得不对。”^②为什么诚则灵、不诚则不灵呢？关于这个问题它反复解释说：“法有出于同门者，其符同，其诀同，而用之辄不灵者，诚不至也。诚之不至，则自信不及；自信不及，则疑贰之心生；疑贰之心一生，则中无所主矣。中既无主，何以感通。故曰：法法皆心法，心通法亦通。”^③此与紫阳派的某些观点非常接近。在《清微斋法》卷上《道法驱疑说》中，还援引儒家正心诚意之说来对他们的道法进行阐发说：“道家之行持，即儒家格物之学也。盖行持以正心诚意为主，心不正则不足以感物，意不诚则不足以通神，神运于此，物应于彼，故虽万里，可呼吸于咫尺之间，非至诚孰能与于此？呜呼！广大无际者心也，隔碍潜通者神也，然心不存则不明，神不养则不灵，正以存之，久而自明，诚以养之，久而自灵。世之学者，不务操履于平时，而遽施行于一旦，亦犹汲甘泉于枯井，采奇华于枯木，吾见其不得矣。及其气索神惊，取侮致慢，乃归咎于神之不

① 《道藏》第4册第275页。

② 《道藏》第4册第275页。

③ 《道藏》第4册第275页。

灵，法之不验，良可悲也。”^①

清微派亦传行雷法，《道法会元》即收有清微雷法多种。《清微神烈秘法》卷上《雷奥秘论》明确指出：“清微法者，即神霄异名也。”并在谈清微雷法时说：此“应世宗师心心相授，口口相传，与天长存，祈天福国，弘道化人，役使雷霆，坐召风雨，斩灭妖邪，救济旱涝，拯度幽显，赞助皇民，即今人间清微雷法妙道是也。”^②并且指出：“其法简易，不若有为，不落无作，不贡存想，无泥虚文，无祭祀，无祷祝”，“其妙乃以吾神合彼神，吾灵合彼灵，儒书谓致知格物是矣。”^③认为“万法以心为主”，只要“平日行住坐卧”能“收敛身心，万缘顿息，存无守有，专一无二，守无所守，存无所存，一念真常”，不昧真性，使“心田无秽，性地绝尘”，临坛时从“一点灵光”随意发用，信手画符，以我之元神合雷神将帅之神，则自然互相感应。“到此田地，一举目，一动念，将帅洋洋乎如在其左右。”^④以“一点灵光”为主宰，升降自身阴阳二炁，便可发而为自然界的风云雷雨。清微派的这些思想，乃是以天人感应和天人合一为基础的，与神霄派的观点也完全一致。

综上所述，清微派虽属符箓派别之一，但已明显受有紫阳派内丹学说及神霄派雷法的影响，并与儒家思想相融合，颇重自身精炁神的修炼，这些特点表明它与过去传统的符箓派已有很大的不同。明乎此，则知张道贵、张守清在武当将清微与全真融合为一而创立了武当清微派，这就很容易理解了。全真道由汪贞常、

① 《道藏》第4册第286页。

② 《道藏》第4册第135页。

③ 《道藏》第4册第135页。

④ 《道藏》第4册第135页。

鲁大有传入武当，亦因张道贵、张守清之变革而在武当得以盛行，他们所倡导的全真道已掺入了清微派的义理，并大讲雷法，从这个意义上来看，实际已非原有的全真，而是属于全真的一个别派，也可以称之为“武当全真派”。这种情况，可以说是元代道派之间相互融合的典型事例。清人陈教友在《长春道教源流》一书中谈到这种道派间相互融合的源流时曾指出：“全真之教，不言符篆，重阳、长春及诸真皆然，而其徒随俗为襦袷，兼通正一，盖所不免。……及元之诸帝命张宗演、张留孙、吴全节辈设醮于长春宫，自是全真家通正一者渐众。而张守清得先天之道，为元武宗、仁宗所尊宠，故武当全真一派以正一著者尤多。”^①又说：“全真之教，行于北方，其始至南方者，武当一派也。惟当世祖平宋时，遣使召龙虎山三十六代天师张宗演，命主领江南道教，终元之世江南掌教皆其后裔，而张留孙、吴全节复更迭为大宗师，故武当全真一派，亦不得不修正一清微之法，盖其势然也。”^②所谓“其势”，应当是指道派发展的必然趋势，因而张道贵、张守清俱既是全真而又是清微派道士，特别是张守清，乃元代武当全真派的中心人物，对武当全真有重要贡献，故他们这种顺应历史潮流的作法是完全正确的。张守清对武当的建设亦有功劳。《武当福地总真集》卷中“紫霄岩”条下称：“至元甲申（1284），住岩张守清大兴修造，叠石为路，积水为池，以太和紫霄名之。”^③

① 《藏外道书》第31册第87页。

② 《藏外道书》第31册第122页。

③ 《道藏》第19册第652页。

第四章

道教在明代的盛极而衰， 明代“三教融合”思想的 深入发展

第一节

明代统治者的崇道

明代统治者仍和唐、宋以来历代统治者一样采取三教并用的政策。他们在夺取政权和巩固政权的过程中，都曾广泛利用符箓派道教为他们服务。因此，在明中叶以前，除全真道相对地逐步沉寂而外，符箓派道教则仍处于继续兴盛的时期，特别是在明世宗的时候达到了高潮，发展到了极为贵盛的地步。

明代的开国君主太祖朱元璋，还在夺取政权的时候，便一再利用一些道士为他制造舆论。首先是宣扬他的祖坟风水好，当

“出天子”。明沈节甫所辑《纪录汇编》卷13《龙兴慈记》对此记载说：“泗州有杨家墩，墩下有窝，熙祖（指朱元璋祖父）尝卧其中，有二道士过，指卧处曰：‘若葬此，出天子。’……熙祖语仁祖（指朱元璋父），后果得葬，葬后土自壅为坟。半岁，陈后（指朱元璋母）孕太祖，皆言此墩有天子气。”^① 其次，宣扬他在降生之前，其母吞了道士的丸药，故降生后即与众不同。《明史》卷1《太祖本纪》说：“母陈氏，方娠，梦神授药一丸，置掌中有光，吞之寤，口余香气。及产，红光满室。自是，夜数有光起。邻里望见，惊以为火，辄奔救，至则无有。比长，姿貌雄杰，奇骨贯顶。志意廓然，人莫能测。”^② 《明实录·明太祖实录》卷1的记载与此基本相同，而这里所谓的“神”，在《明实录》里则明确指出系一“黄冠”，即道士。据说在他贫病无依的时候，也有神人为之护理。《明史》卷1《太祖本纪》载称：“至正四年（1344），旱蝗，大饥疫。太祖时年十七，父母兄相继歿……太祖孤无所依，乃入皇觉寺为僧。逾月，游食合肥。道病，二紫衣人（指道士）与俱，护视甚至。病已，失所在。”^③ 《明通鉴前编》卷1亦载其事。及起兵之后，在征战过程中，亦经常得到道士的帮助和指点。《明史》卷299《周颠传》说：“周颠，建昌人，无名字。年十四，得狂疾，走南昌市中乞食，语言无恒，皆呼之曰颠……太祖克南昌，颠谒道左。泊还金陵，颠亦随至。一日，驾出，颠来谒。问‘何为’？曰‘告太平’。自是屡以告……太祖将征（陈）友谅，问曰：‘此行可乎？’对曰：‘可。’

① 上海涵芬楼影印明万历刻本。

② 《明史》中华书局标点本第1册第1页。

③ 《明史》中华书局标点本第1册第1页。

曰：‘彼已称帝，克之不亦难乎？’颠仰首眎天，正容曰：‘天上无他座。’太祖携之行，舟次安庆，无风，遣使问之。曰：‘行则有风。’遂命牵舟进，须臾风大作，直抵小孤。……友谅既平，太祖遣使往庐山求之，不得，疑其仙去。洪武（1368—1398）中，帝亲撰《周颠仙传》，纪其事。”^① 朱元璋在当了皇帝之后，还亲自为周颠写《传》，可见他对这个道士的感激之深。与此相类似，还有一个铁冠道人张中。《明史》卷 299《张中传》记载说：“张中，字景华，临川人。少应进士举不第，遂放情山水。遇异人，授数学，谈祸福，多奇中。太祖下南昌，以邓愈荐召至，赐坐。问曰：‘予下豫章，兵不血刃，此邦之人其少息乎？’对曰：‘未也，旦夕此地当流血，庐舍毁且尽，铁柱观亦仅存一殿耳。’未几，指挥康泰反，如其言。寻又言国中大臣有变，宜豫防。至秋，平章邵荣、参政赵继祖伏甲北门为乱，事觉伏诛。陈友谅围南昌三月，太祖伐之，召问之。曰：‘五十日当大胜，亥子之日获其渠帅。’帝命从行，舟次孤山，无风不能进。乃以洞玄法祭之，风大作，遂达鄱阳。大战湖中，常遇春孤舟深入，敌舟围之数重，众忧之。曰：‘无忧，亥时当自出。’已而果然。连战大胜，友谅中流矢死，降其众五万。自启行至受降，适五十日。始南昌被围，帝问‘何日当解’，曰‘七月丙戌’。报至，乃乙酉，盖术官算历，是月差一日，实在丙戌也。其占验奇中，多若此……尝好戴铁冠，人称为铁冠子云。”^② 据此表明朱元璋的许多重大军事行动，均有道士为之决策。而且朱元璋还自己制造神话，宣称他在即位之前，梦见紫衣道士授以真人服和剑。他在

① 《明史》中华书局标点本第 25 册第 7639 页。

② 《明史》中华书局标点本第 25 册第 7640 页。

《御制纪梦》中说:“江南已定,臣民推戴,以明年戊申(1368)正月即皇帝位……忽梦居寒微,暇游舍南……少顷,西北天上有一木为朱台……台上,中立三尊,若道家三清之状”,待回家辞嫂返回后,“乃换其景,不在寒微之时,便问:‘昨来天神何往?’旁曰:‘朝天官去矣。’急趋之。行未久,途逢数紫衣道士者,以绛衣来授。予揭里视之,但见五采……道士曰:‘此有文理真人服。’予服之,忽然冠履俱备。旁有一道士授我一剑,靶上皆如牙齿之状……忽然而梦觉。明年即位于南郊。”^①他制造这些神话的目的,也和唐代统治者一样,不过是把他自己说成是“奉天承运”的所谓“真命天子”而已。这本是封建统治者惯用的方式,没有什么奇怪的。值得注意的是,朱元璋原本皇觉寺僧人,为什么却要编制道教故事来神化自己呢?这可能与他要以汉族统治代替蒙族统治、而道教在当时汉族地区的社会影响比较广泛有关。

朱元璋不仅利用道教为他夺取政权服务,在他夺取了政权当了皇帝之后,同样利用道教为巩固他的统治地位服务。元代的中后期,由于正一道的影响相当大,特别是在江南一带颇有势力,故朱元璋也和当年元世祖忽必烈一样,在至正二十一年(1361)“统大将亲取江南”之际,便积极争取正一道首领的支持,“命有司访求招聘”正一教主四十二代天师张正常。而张正常面临元王朝即将“树倒猢猻散”的时候,也需要寻找新的靠山,于是立即“遣使者上笺,陈‘天运有归’之符”以表示臣顺之意。朱元璋马上又“以手书赐答”,他们彼此之间的相互利用就这样开始了。宋濂《宋文宪集》卷27《四十二代天师正一嗣教护国阐祖通诚

^① 《纪录汇编》卷5,上海涵芬楼影印明万历刻本。

崇道弘德大真人张公神道碑铭》^① 对此有详细的记载。据称：至正二十五年（1365），张正常即亲自去朝觐朱元璋。朱元璋一见甚喜，称赞说：“瞳枢电转，法貌昂然，真汉天师苗裔也！”下诏褒美之，锡燕者再，兼有金缙之赐。二十六年（1366），复入觐。京城士庶来向张正常求灵符者日以千百计，力不暇给，乃书巨符投朝天宫井中，人争汲之，须臾水竭。朱元璋为之作亭于朝天宫井上，号曰太乙泉。及还山，复诏中贵人赐以织文金衣，仍下中书给驿券畀之，以便朝觐。二十八年（1368）春，朱元璋即皇帝位，建号改元，张正常入贺，朱元璋锡燕于便殿，即日降制书授以“正一教主、嗣汉四十二代天师、护国阐祖通诚崇道弘德大真人”之号，仍俾领道教事，给以银印，视二品，设其僚佐曰赞教、曰掌书。陛辞之日，朱元璋于谨身殿接见时又勉励他说：“卿乃祖天师，有功于国，所以家世与孔子并传，以迄于今，卿宜体之，以清静无为辅予致治，则予汝嘉。”并赐白金十二镒，新其宅第。洪武二年（1369）春，又召之入朝，承顾问者四，锡燕者一。同年三月，又请他举行斋祭，礼成，燕之于文楼，群弟子食于别馆，复有金缙之赐。洪武三年（1370）夏，特敕吏部改赠其父三十九代天师张嗣成为“正一教主、太玄弘化明成崇道大真人”，改封其母胡氏为“恭顺慈惠淑静玄君”。同年秋，复召见，问以鬼神情况，复给银印。洪武五年（1372）秋，复颁制诰以宠之。同年十二月，复召入觐。次年（1373）春，将还山，朱元璋命留其弟子以司秘祝之事。洪武九年（1376）秋，朱元璋遣使召之，张正常忽先期而至，朱元璋大喜，向他说：“卿之来，何与朕意相符耶！明年之秋，朕将遣使祠海岳诸神，卿当妙柬清

^① 见陈垣：《道家金石略》第1240页。

修之士与俱来。”洪武十年（1377）夏，张正常率群弟子汪弘仁等人觐，朱元璋锡燕于午门之城楼上，举爵向他祝酒，敕内侍出其亲自所撰《历代天师赞》^①以示之，并说：“他日当书以赐卿。”翼日，命其从太师李韩公善长祠嵩山。既还，锡燕如初。十二月，张正常去世，朱元璋闻之，嗟悼良久，并说：“朕欲命其遍祠五岳，今方一至嵩山，何期大数止于此！”^②遂亲制祭文一通，遣前浙江行省参知政事安庆为吊祭使，仍令其冢子张宇初袭掌教法，并于洪武十三年（1380）特下制诰说：“朕闻上古之君天下者，民从者四，曰士农工商而已。始汉至今，率民以六，加释道焉。所以道萌者，由尔宇初之祖，通神善幻化，能忽恍升太虚，冒廓落之刚风，吞宇宙之浩气，以是利济群生，功著历代，所以法传之久，香灯之永，盖谓行深愿重，德敷上下，精神愈灵。今前真人既往，尔当世嗣。特遣使诣府，命尔为‘正一嗣教、道合无为阐祖光范真人、领道教事’，尔其慎哉钦哉！”^③这个《诰文》表明了朱元璋非常期望张宇初能继承其祖风，率领道民，帮助他“利济群生”，以维护他的统治。同年二月又两次特下“敕谕”，告诫张宇初说：“尔祖至今继世名世”、“所以不泯者，盖为御灾捍患之妙，功达于君，利及于民，故有不泯者为此也。”并说：“尔正幼年”，又当正一教首，宜率徒勤修，“思与神通”，“则当用之际，神必尔赴”，“尔其不贰其心，则上下格矣，

① 见《皇明恩命世录》卷1，载《道藏》第34册第786—787页。

② 《道藏》第34册第790页。

③ 《皇明恩命世录》卷3，《道藏》第34册第791页；《明太祖文集》卷3《真人张宇初诰文》，《四库全书》第1223册第26页，文字与《道藏》本略异，兹从《四库全书》本。

故兹敕谕。”^① 既体现了朱元璋对张宇初的无限关怀，也表达了他对这位年幼教主的殷切希望。洪武十四年（1381），朱元璋又下敕封赠其母包氏说：“人臣有名位者，妇以夫荣，母因子贵，此古今令典也。尔正一嗣教真人张宇初母包氏，笃生贤子，克绍玄宗，特封‘清虚冲素妙善玄君’，尔惟敬哉，以承恩命。”^② 洪武十六年（1383）召赴阙，命建玉篆大斋于紫金山。十八年（1385），命祷雨于神乐观。二十三年（1390）入觐，奏准降敕重建大上清宫。二十四年（1391）六月，朱元璋指示礼部下令严禁假张真人名义伪造符箓说：“江西、浙江、福建等处，多有假借张真人名色私出符箓，惑民取财，令出之后，犯则斩首示众，家迁化外。”^③ 并于八月颁给龙虎山“正一玄坛之印”，用以镇护名山，关防符箓，使正一天师的威信不致受到侵害。

除正一道的首领外，其他许多一般的正一道士也同样受到太祖朱元璋的尊宠。举例如下：

（1）宋宗真字浩然，与宋濂有交往。据宋濂《文宪集》卷26《赠浩然子叙引》载：“浩然子与余同姓，其名为宗真，遂以其称浩然者为之字。学道于京城报恩光孝观，得灵宝，而能知鬼神之情状。嗣天师（指张正常）知其贤，号为体玄妙道纯素法师，提点观事。会朝天宫虚席，中书以为言，上（指朱元璋，下同）召见奉天殿，命太官赐饌，俾之住持，时洪武五年（1372）秋七月也。又明年正月十五，仪曹奉常同传旨，谕之曰：‘凡有事郊社及山川百神，当令宗真帅其徒十人，前期煇芳香、洁豆筵

① 《皇明恩命世录》卷3，《道藏》第34册第791页。

② 《道藏》第34册第792页。

③ 《道藏》第34册第792页。

以俟。临事之日，仍令宗真被法服与祭。’浩然子拜命惟谨，盖以其精洁而于敬恭神明为宜。浩然子由是简在上心，屡蒙召对，且赐白玉真仙像二十余躯，以镇山中，龙光赫奕，光动林谷，采真之士，无不欣艳之。”^① 朱元璋还命他与傅同虚共同纂修灵宝科仪。宋濂《文宪集》卷29《傅同虚感遇诗序》称：洪武七年（1374）十一月，“皇上御东皇阁，以灵宝斋科失于文繁，诏朝天宫道士提点宋宗真等纂修，以适厥中，而傅君同虚与焉。上既面授以芟摭之要，复赐之坐，设筵以宴享之。酒半酣，命赋严冬如春暖诗，同虚与邓仲修次第成，跼奏上前，龙颜大悦，且亲御翰墨，成长句一首，内史读示至再，既而留中不下，遂令各沉醉而退。”^②

（2）傅同虚字虚堂，号若霖，为明初龙虎山崇元院道士，以道法著称。善祈祷，能诗，且善鼓琴。屡随张正常朝京师。洪武六年（1373），以高道被征，居南京朝天宫。尝应制赋诗，讲《道德经》，凡侍祠八年，于洪武十三年（1380）请老还。洪武十五年（1382），诏设道录司，复召赴阙，以老辞。洪武十八年（1385），有旨于龙虎、三茅、阁皂三山选道行之士充神乐观提点，众推之，遂应召赴京，授格神郎五音提点、正一仙官，主领神乐观事，敕礼部铸印如六品命掌之。居神乐观凡十年，于洪武二十六年（1393）始还龙虎山。曾奉朱元璋之命，与宋宗真、邓仲修等编定《大明玄教立成斋醮仪范》。据上引宋濂《傅同虚感遇诗序》称，傅同虚对朱元璋的宠遇感恩戴德，“乃自撰占律二十韵以纪感遇之盛。才华之士，歆艳弗置，从而属和之。同虚聚

① 《四库全书》第1224册第380页。

② 陈垣：《道家金石略》第1238页。

为卷轴”^①，请宋濂为之序。卒后，朱元璋曾赐祭葬。张宇初《岷泉集》四库全书本卷3有《故神乐观仙官傅公墓志》，《龙虎山志》卷7《人物志》有传。^②

(3) 邓仲修，名某，临川人，以字行，自号云林。年十二，入龙虎山紫云观，师留敬斌。十八岁，度牒为道士。尝出游，见道人于仙岩石上，师礼之，道人授以纵闭阴阳、麾斥鬼物之法。后又从隐者金志阳传性命之说、龙虎大丹秘法。曾提点温州玄妙观，又住持杭州龙翔宫，四方多有愿传其道者。洪武四年（1371），太祖朱元璋“诏龙虎山嗣汉天师张公正常择其徒之可者以名闻”，因被“诏至阙下，问以雷霆鬼神之事，于是邓仲修等述感化之由以对，上说，赐坐锡燕，诏馆之于朝天宫，祠祷之事多属焉。”^③五年（1372）三月，“不雨，上以农病播种，忧之。仲修奉诏设坛场，行驱召风雷之法，天大雨，赐白金若干两。”^④七年（1374）秋七月，复不雨，冬无雪，命仲修祷之，皆验，朱元璋愈宠异之，常常召见，与之交谈，赐以诗及《御注道德经》，后以宋宗真等同奉命纂修灵宝科仪行于世。十年（1377），奉命至会稽祀祭禹帝及宋阜穆二陵，后还京师，处辇毂下，以道法行世。宋濂《文宪集》卷31《游仙篇赠邓尊师并序》谓：“盖尊师通混元大道而尤加意九还宝丹之法，数著奇验，役使鬼物特其余技耳。”^⑤徐一夔《始丰集》卷8《送邓尊师代祀三陵还朝序》又称：“盖邓尊师学道于龙虎山中，有真纯之行，先是以高士被召，

① 陈垣：《道家金石略》第1238页。

② 《藏外道书》第19册第488页。

③ 《宋文宪集》卷30，陈垣《道家金石略》第1242页。

④ 《宋文宪集》卷30，陈垣《道家金石略》第1242页。

⑤ 《四库全书》第1224册第543页。

在京师讲《道德经》于上前，敷扬玄义称旨。”并称其“祈雪有应，光承褒赞。”^①

(4) 张友霖，字修文，自号铁钁子，信州贵溪人。十二岁入龙虎山学道，阅六年，始著道士服，事周贵德为弟子。时桂心渊隐匡庐，金志阳居武夷，均往拜之，传其《三皇内文》、九鼎丹法。后道学日进，且其诗古文辞，又受到虞集的赞赏。于是及门受业者日众，从其求文者亦多。四十代天师张嗣德“嘉公玄学渊邃，辟为教门讲师、修文辅教简正法师兼元坛修撰。”^②入明后，屡伴张正常至南京觐见朱元璋。洪武四年（1371）八月，“更辟教门高士，寻提点太上清正一万寿宫，而诸宫观之事咸蒞焉。”^③不久，与高道黄裳吉、邓仲修同被召，“公奏对称旨，赐食禁中而退。冬十月，大驾幸钟山崇禧寺，复燕劳有加。明年壬子（1372）春，公屡乞还山，上欲属以禋祈之事，命中书留之，且有白金之赐。秋七月，公示微疾，于朝天宫谓仲修及丹霞炼师周玄真曰：‘盍趣宫主宋玄真相见乎！’既至，正襟危坐，从容言曰：‘自非我有，性本虚空，生浮死休，处世一梦，吾将观化于冥冥之中矣！’遂操觚赋诗一章，翛然而逝。”^④享年六十有七。

(5) 黄中理，双井人，黄庭坚八世孙。年弱冠，患半身不遂，遇神师号金花君者为之治愈，遂去兴国九宫山钦天瑞庆宫出家为道士。居十余年，其徒众上千。及朱元璋西平江汉，中理拜

① 《四库全书》第1229册第263页。

② 宋濂《太上清正一万寿宫住持提点张公碑铭》，《宋文宪集》卷11；陈垣：《道家金石略》第1235页。

③ 宋濂《太上清正一万寿宫住持提点张公碑铭》，《宋文宪集》卷11，陈垣：《道家金石略》第1234页。

④ 陈垣：《道家金石略》第1235页。

迎于鄂，应对称旨。“后八年，上思其人，复召至南京，所以宠劳者甚至。既退，命仪曹设宴享之。”^①及还山，文臣相率赋诗饯之，金华宋濂为之序。

(6) 王默渊，文江人。自弱冠慕道，寄迹于玉笥承天宫。大江南北，凡游方之外，与世两忘者，多往师之。谈玄之暇，读书摘文，诗什则追汉魏，书法则列钟王，于是道德以进，声闻以远。洪武十年（1377）五月，朱元璋召起之，入对便殿，赐宴锡衣。越翼日，乃命默渊代祀商中宗于大名内黄，知大名府事孔侯中斋，亦在陪祀之列。祀毕，侯乃遣人持书请宋讷作《序》以为还京之钱。《序》中称道朱元璋“霄旻图治，多方求贤材之在释在道者，其德其材，多授以职。”^②这个称道，亦朱元璋优宠道士的佐证。

(7) 周玄真，字玄初，世居嘉禾，后迁于姑苏。八岁丧父，随母以居。逾四年，有道人剑客者过之，衣以道士冠服，玄初果喜。又二年，乃去嘉禾紫虚观从李拱瑞为道士。拱瑞为杜道坚高第，以道行闻。既得玄初，遂授以劾召鬼神之术。玄初行之有验，但不以此为满足，寻又受灵宝大法于曹桂孙。初，雪川有神师名莫洞乙，呼云役雷，狎褻如儿戏，晚授其徒王继华，继华授张善渊，善渊授步宗浩，宗浩欲授人，无契意者，见玄初，因以其秘示之。从此以后，其术益精，凡遇旱涝灾害，“郡二千石、县大夫俱致书称弟子，请玄初禳之，屡有奇验。其尤异者，洪武戊申（1368），京师旱，夏五月至于秋七月不雨，太师李韩公方

① 宋濂《送黄尊师西还九宫山序》，《宋文宪集》卷8；又见陈垣《道家金石略》第1244页。

② 宋讷《送代祀道人王默渊还京序》，《西隐集》卷6，《四库全书》第1225册第872页。

秉钧轴，亟命左司郎中刘允中迎玄初致雨，是月庚寅，设雷坛于冶城山，研朱书铁符投扬子江中，波涛遽兴。……辛卯，玄初握剑上坛，召风师霆伯誓之，俄阴云蔽空，大风拔木，雨降如翻盆。……韩公以币赠玄初，玄初不受，竟拂袖东归，朝绅嘉之，以文辞道其功者不可悉数。明年庚戌（1370），上欲问鬼神情状于道家者流，嗣天师张真人与玄初皆被召，锡燕于光禄寺，礼遣其还。又明年辛亥（1371），秋九月乙卯，上召玄初至京，见于武楼，从容赐坐，访雷霆所以神之故。……今年壬子（1372）春三月不雨，中书右丞相汪公命玄初致祷，仍于冶城山建坛，其应如初。”^①。初住持丹霞道院，后住持常熟致道观，均以道迹著称。据《大明玄教立成斋醮仪范》一书的《序略》称：洪武七年（1374）十一月，周玄真与宋宗真、赵允中、傅同虚、邓仲修等“钦奉圣旨，编写道门科仪，去繁就简，立成定规进奏。”^② 故该书当系他们共同编定的成果。赵允中事迹待考。

此外，张三丰是当时民间传闻颇多的一个道士。《明史》卷299《张三丰传》载：“太祖故闻其名，洪武二十四年（1391）遣使觅之不得。”^③ 同书又称：净明道的刘渊然，赣县人，幼为祥符宫道士，颇能呼召风雷。“洪武二十六年（1393），太祖闻其名，召至，赐号高道，馆朝天宫。”^④ 元末明初道士彭通微，河南汝阳人，原名宏大，号素云。至正四年（1344）曾师事武当山太和张真人，居紫霄宫，得真人授气栖神之法旨。后游终南、青

① 宋濂《周尊师小传》，《宋文宪集》卷9；又见陈垣：《道家金石略》第1233——1234页。

② 《道藏》第9册第1页。

③ 《明史》中华书局标点本第25册第7641页。

④ 《明史》中华书局标点本第25册第7656页。

城、武夷、天目等名山。明洪武十四年（1381）始至细林山，结茅而居。二十七年（1394）八月无疾而逝，终年八十八。朱元璋闻其有奇术，命中使郑诚恩宣召，以羽化闻。

朱元璋在优宠道士的同时，也和唐宋统治者一样，亲自带头为《道德经》作注。他在洪武七年（1374）注成此经之后所作的《道德经序》中，对此经作了高度赞扬并表明其作注的用意说：“朕虽菲材，惟知斯经乃万物之至根，王者之上师，臣民之极宝，非金丹之术也。故悉朕之丹衷，尽其智虑，意利后人，是特注耳。”^①可见，朱元璋的看重《道德经》，不是企图从中去探讨“金丹之术”，而是和他的优宠道士一样，乃是为其政治统治的目的服务的。

朱元璋的崇道，还表现在为了巩固其统治地位，曾特设神乐观，并命道士主领神乐观事。他在《谕神乐观敕》中阐述设立神乐观的意义说：“传不云乎，国之大业，在祀与戎。曩古哲王，谨斯二事，而上帝皇祇，悦赐天下安和，生民康泰。朕起寒微，而君宇内，法古之道，依时以奉上下神祇，其于祀神之道，若或不洁，则非为生民以祈福而保己命也。”^②他又引证历史上刘康公成肃公的事例，反复论证祀神之道必须敬慎，“敬胜怠者吉，怠胜敬者灭。”又说：“祀神之道，能者养之以福，不能者败以取祸。”^③为什么要把这种“为生民祈福”、为自己“保命”、关系到整个国家和他自己祸福安危的大事，交给道士来主持呢？他在《神乐观提点敕》中对此阐述说：“朕设神乐观，备五音奉上下神

① 《大明太祖高皇帝御注道德真经序》，《道藏》第11册第689页。

② 《明太祖文集》卷8，《四库全书》第1223册第78页。

③ 《明太祖文集》卷8，《四库全书》第1223册第78页。

祇，其敕居观者，皆慕仙之士。其仙之教也，或云始广成子，流传至汉曰道士，凡此者，多孤处云居，栖岩屋树，是则宜其修也，晨昏目心以去玄览，宵昼仰观俯察以涤宿世之冤愆，措今生之善行，俄尔有知，则倏然忽然，蹶云衢而神游八极，往无不达，交无不□（原缺一字），如此者，安得不与神通！……今见修道士某，虽未若此，其志已处清虚，特命职格神郎、五音都提点、正一仙官，领神乐观事，尔中书吏部，如敕施行，谕往钦哉。”^①表明他对道士的十分崇敬，相信他们能与神通，可以利用他们来祀神以达到他设立神乐观的政治目的。

朱元璋的崇道，不仅有他明确的政治目的，而且有他明确的理论作指导。他曾撰有《释道论》、《三教论》、《问佛仙》、《鬼神有无论》等一系列的文章，阐明了他崇道的理论根据。他在《释道论》中指出，二教中的道，是有“真传其说为可信”的。他说：“且道者何也？因周柱下史李氏，纪国家之兴废，有冲太虚察九泉之机，遂隐入山，名老聃，凡事有先知之觉，务生而不杀，故称曰道，此有而真传其说，为可信也。”^②在《三教论》又说：“古今以老子为虚无，实为谬哉！其老子之道，密三皇五帝之仁，法天正己，动以时而举合宜，又非升霞禅定之机，实与仲尼之志齐，言简而意深。时人不识，故弗用。”^③他在《释道论》中阐述二教教化的社会功能说：“二教初显化时，所求必应，飞悟有之，于是乎感动化外蛮夷及中国假处山藪之愚民，未知国法，先知虑生死之罪，以至于善者多而恶者少，暗理王纲，于国

① 《明太祖文集》卷8，《四库全书》第1223册第80页。

② 《明太祖文集》卷10，《四库全书》第1223册第107页。

③ 《明太祖文集》卷10，《四库全书》第1223册第108页。

有补无亏。”^① 在《三教论》中又说：“仲尼之道，祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖；其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷，惟常是吉。尝闻天下无二道，圣人无两心，三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济给之理一，然于斯世之愚人，于斯三教有不可缺者。”^② 在《鬼神有无论》中，还极力论证鬼神的存在是可信的，这种言论对佛道二教显然是有利的。还在《问佛仙》中又宣称：“洪武八年（1375），见二教中英俊群然，博才者众。”^③ 他的这些论述，既是他利用和扶植道教的理论依据，也为整个明代三教并用政策奠定了理论基础，不能不对他的后继者产生重大的影响。他在推崇释道的同时，又指出：“近代以来，凡释道者，不闻谈精进般若虚无实相之论，每有欢妻抚子，暗地思欲散居尘世，污甚于民，反累宗门，不如俗者时刻精至也。”^④ 针对二教中这种败坏宗门的腐朽堕落现象，他同时又主张对佛道均须进行严格的管理，并提出了一整套管理措施，以加强对佛道的约束，从而形成一整套对道教既尊崇又抑制的双重政策，目的仍然是使道教不致偏离他所要求的教化“愚人”、“暗理王纲”的轨道，以维护他的政治统治。

明成祖朱棣，是通过“靖难”之变夺取皇位的。他在夺权的过程中，除了与佛教僧人道衍进行密谋外，也和他的父亲朱元璋一样，还利用了一些道徒方士们为他制造舆论和出谋划策。例如：

（1）颤土者，佯狂谲诞，语多不伦，然或奇中，人不识，成

① 《明太祖文集》卷10，《四库全书》第1223册第107页。

② 《明太祖文集》卷10，《四库全书》第1223册第108页。

③ 《明太祖文集》卷10，《四库全书》第1223册第104页。

④ 《明太祖文集》卷10，《四库全书》第1223册第107页。

祖朱棣独异之,时召与言,多隐语赞成其举大事意。^①

(2) 相人袁珙,字廷玉,鄞人。元时已有名。洪武(1368—1398)中,燕王朱棣“召至北平。王杂卫士类己者九人,操弓矢,饮肆中。珙一见即前跪曰:‘殿下何轻身至此。’九人者笑其谬,珙言益切。王乃起去,召珙宫中,帝视曰:‘龙行虎步,日角插天,太平天子也。年四十,须过脐,即登大宝矣。’已见藩邸诸校卒,皆许以公侯将帅。王虑语泄,遣之还。及即位,召拜太常寺丞,赐冠服、鞍马、文绮、宝钞及居第。”^②

(3) 袁忠彻,字静思,为袁珙之子。“幼传父术,从父谒燕王,王宴北平诸文武,使忠彻相之。谓都督宋忠面方耳大,身短气浮,布政使张昺面方五小,行步如蛇,都指挥谢贵拥肿蚤肥而气短,都督耿岷颧骨插鬓,色如飞火,金都御使景清身短声雄,于法皆当刑死。王大喜,起兵意益决。及为帝,即召授鸿胪寺序班,赐赉甚厚。”^③ 寻迁尚宝寺丞,不久又改中书舍人,后又进少卿。后皆验。^④

(4) 金忠,鄞人。少读书,善《易》卜。兄戍通州亡,忠补戍,贫不能行,相者袁珙资之。既至,编卒伍,卖卜北平市,多中,市人传以为神。“成祖将起兵,托疾召忠卜,得铸印乘轩之卦。曰:‘此象贵不可言。’自是出入燕府中,常以所占劝举大事,成祖深信之。燕兵起,自署官属,授忠王府纪善,守通州。南兵数攻城不克。已,召置左右,有疑辄问,术益验,且时进谋画。遂拜右长史,赞戎务,为谋臣矣。成祖称帝,论佐命功,擢

① 《鸿猷录》卷7《靖难师》,《丛书集成初编》史地类。

② 《明史》卷299《袁珙传》,中华书局标点本第25册第7642—7643页。

③ 《明史》卷299《袁珙传》,中华书局标点本第25册第7643页。

④ 《明史》中华书局标点本第25册第7643—7644页。

工部右侍郎，赞世子守北京。寻召还，进兵部尚书。”^①

(5) 利用道士作谶。《明史》卷30《五行三》记载说：“建文初年，有道士歌于途曰：‘莫逐燕，逐燕日高飞，高飞上帝畿。’已忽不见，是靖难之谶也。”^②

朱棣在夺取皇位之后，仍大量利用道徒方士为其巩固统治地位服务。例如：皇甫仲和，睢州人。精天文推步学。“永乐中，成祖北征，仲和与袁忠彻扈从。师至漠北，不见寇，将引还，命仲和占之，言：‘今日未申间，寇当从东南来。王师始却，终必胜。’忠彻对如之。比日中不至，复问，二人对如初。帝命械二人，不验，将诛死。顷之，中官奔告曰：‘寇大至矣。’时初得安南神骹，寇一骑直前，即以骹击之，一骑复前，再击之，寇不动。帝登高望之曰：‘东南不少却乎？’亟麾大将谭广等进击，诸将奋斫马足，寇少退。俄疾风扬沙，两军不相见，寇始引去。帝欲即夜班师，二人曰：‘明日寇必降，请待之。’至期果降，帝始神其术，授仲和钦天监正。”^③其太子朱高炽为谗言所中，曾引起成祖朱棣愤，使朱高炽忧惧成疾，皆因袁忠彻、金忠等人的调停而和解，“以故太子得无废”^④。成祖朱棣甚至还密使袁忠彻观察其文武大臣，以探测其祸福。《明史》卷299《袁珙传》附子忠彻传记载其事说：“帝尝屏左右，密问武臣朱福、朱能、张辅、李远、柳升、陈懋、薛禄，文臣姚广孝、夏原吉、蹇义及金忠、吕震、方宾、吴中、李庆等祸福，后皆验。”^⑤把满朝的文臣武

① 《明史》卷150《金忠传》，中华书局标点本第14册第4159页。

② 《明史》中华书局标点本第2册第486页。

③ 《明史》卷299《皇甫仲和传》，中华书局标点本第25册第7647—7648页。

④ 《明史》第14册第4160页，并参见第25册第7643页。

⑤ 《明史》第14册第4160页，并参见第25册第7643—7644页。

将,都放在他的监视之列,这一事实,表明其受朱棣的宠信之深。史称“帝识忠彻于藩邸,故待之异于外臣。忠彻亦以帝遇己厚,敢进谏言”^①,可见他们之间的关系非同一般。又如道士周思得,“字养真,钱塘人。行灵官法,先知祸福。文皇帝(即成祖朱棣)北征,乃扈从,数试之不爽,招弭拔除,祈雨袞兵,咸如影响。乃命祀灵官神于宫城西。”^②

成祖朱棣和其父朱元璋一样,均对正一道的领袖人物特别尊重。如四十三代天师张宇初,“建文(1399—1402)时,坐不法,夺印诰。成祖即位,复之。”^③并于永乐元年(1403),命张宇初陪祀天坛。永乐五年(1407),仁孝皇后崩,又命张宇初率领道众就朝天宫爰举荐扬启玉篆大斋,据称“百日之内,瑞应骈臻”,成祖朱棣特下敕“嘉奖”^④。六年(1408)三月,成祖朱棣下令说:“符箓一节,止许张真人门下出给,钦此。”^⑤以重申其父洪武二十四年的禁令。四月,命张宇初进太上延禧法箓,建延禧大斋五坛,礼成,特赐尚方珍物,命更给驿券还山。十月,又下手敕,令其邀请张三丰。七年(1409),再敕其寻访张三丰。永乐八年(1410),张宇初逝世之后,成祖朱棣即于同年十一月召见其弟张宇清,并下制诰说:“今尔兄既逝,尔当嗣之,特命尔为正一嗣教清虚冲素光祖演道大真人,领道教事。”^⑥永乐十一年(1413)七月,因张宇清派遣去进表的道士素质较差,成宗朱棣

① 《明史》中华书局标点本第25册第7644页。

② 《古今图书集成》卷257引《列朝诗集》,中华书局、巴蜀书社1985年影印本第51册第62377页。

③ 《明史》卷299《张宇初传》,中华书局标点本第25册第7654页。

④ 《皇明恩命世录》卷3,《道藏》第34册第792页。

⑤ 《皇明恩命世录》卷3,《道藏》第34册第793页。

⑥ 《道藏》第34册第793页。

为此下敕说：“敕正一嗣教真人张宇清，尔遣道士王友来进表，朕以《灵应圆光图》示之，彼乃不好道者，观之默无一语，未终一二纸，即欲起身，其心诚有所不信。今后差使，必择好道崇重本教者遣之，庶光辅于玄门，有裨益于道宗也，故敕。”^①从这个敕文的内容可以看出，成祖朱棣对正一道及其道首是充满了热忱关怀之意。同时又遣使赉赐《太岳圆光图》及榔梅百颗，并命其选有道行的道士充任武当山新建成的玄天玉虚宫、紫霄太玄宫、五龙兴圣宫的住持，以“兴隆道教”^②。同年九月，遣使诣山就大上清宫建金箓大斋七日，并赉给缗钱俾市鱼置放溪中，赐名曰“放生池”，禁止网钓。十五年（1417）十一月，命往福建灵济宫修建金箓大斋，为其向洪恩真君祈祷，仍有金币之赐。十六年（1418）二月，敕召入京，赐冠服彩币，白金百镒，命祀玄帝金像于太和山。十七年（1419），诰封其妻孙氏为“端静贞淑妙惠玄君”，复有金币钱物及番果海鱼之赐。十八年（1420），亲自召见，命率羽士千八百人修玉箓大斋。同年十月，又命建普度大斋于京之灵济宫。十九年（1421）正月朔，命分献星辰坛，复建保安醮七日，赐冠服圭佩锦绮貂裘之属。朱棣北伐还京，又命建祈谢大斋，以醮谢洪恩真君护佑之功。二十二年（1424），再命张宇清建荐扬大斋。

成祖朱棣不仅对正一道的领袖人物十分崇敬，经常召见赐物，且对龙虎山道观的维修和兴建，也十分关心。先后于永乐元年（1403）和十四年（1416），两度赐缗钱修葺龙虎山上清宫，又于永乐十三年（1415）在龙虎山敕建真懿观，并筑堤防，造浮

① 《道藏》第34册第794页。

② 《道藏》第34册第794页。

桥。他对道书的编修也非常关切。永乐四年(1406)夏,曾命张宇初领修道书,将锓梓以传,参与其事者有玉虚观道士罗素行之弟子涂省躬。同年十一月十九日又下敕说:“敕真人张宇初:前者命尔编修道教书,可早完进来,通类刊版,故敕。”^① 永乐五年(1407),又进行催促。真是迫不及待。他还亲自撰写玄教乐章,以示其向道之诚。现存于《道藏》的有《大明御制玄教乐章》一卷,其内容有《醮坛赞咏乐章》、《玄天上帝乐章》、《洪恩灵济真君乐章》、《大明御制天尊词曲》等四个部分,^② 可能即系成祖朱棣当时所撰者。

特别值得指出的,是朱棣对于真武的崇奉。据《明史》卷5《成祖本纪》载,朱棣在举兵“靖难”之前,曾“密与僧道衍谋”。《鸿猷录》记载了他们密谋的情况,朱棣屡与道衍商讨举兵的日期,道衍均言未可。直至举兵前一日,道衍方对他说:“明日午召天兵应可也。”及期,“众见空中甲兵,其帅玄武像也。成祖即披发仗剑应之。”这个所谓玄武神帅天兵相助的故事,不过是为了宣扬他的举兵“靖难”,是符合神的意旨,其夺取皇位,也是“奉天承运”而已,与李渊起兵时的“霍山神使”和其父所制造的《龙兴慈记》、《御制纪梦》等故事一样,均是一种神话,不可据以为实。而朱棣在取得皇位之后,却因此而对真武神特别尊崇,曾亲撰《御制真武庙碑》、《御制大岳太和山道宫之碑》等文,对此大肆宣扬,以歌颂真武神的功德。宣称:“朕起义兵,靖内难,神辅相左右,风行霆击,其迹甚著。”^③ 又说:“朕肃靖

① 《道藏》第34册第792页。

② 《道藏》第19册第858—861页。

③ 《大明玄天上帝瑞应图录》,《道藏》第19册第632页。

内难，虽亦文武不二心之臣疏附先后，奔走御侮，而神之阴翊默赞，掌握枢机，斡运洪化，击电鞭霆，风驱云驶，陟降左右，流动挥霍，濯濯洋洋，缤纷纷纷，翕歛恍惚，迹尤显著，神用天休，莫能纪极。”^① 为了酬谢真武神功，成祖朱棣又于京城和武当山营建宫观以供奉真武神像，尤其是以武当山所营建的规模最为突出。永乐十年（1412），朱棣命工部侍郎郭琿、隆平侯张信、驸马都尉沐昕等，督丁夫三十余万人，在武当山建造玄天玉虚宫、太玄紫霄宫、兴圣五龙宫、大圣南岩宫等，费以百万计。十一年（1413）八月，武当山宫观尚未完工，即任命道录司右正一孙碧云为南岩宫住持，又命张宇清选拔有道行的高道任其他三个宫观的住持。十四年（1416），为解决武当山宫观田粮供贍问题，着户部差官前往，踏勘附近闲田；着法司拨徒流犯人五百名，前去做佃户，专一耕种供贍。十五年（1417），又将湖广襄阳府均州该管军民人户，分派轮流，前去武当山玄天玉虚宫等处，守护山场，洒扫宫观。十六年（1418），武当山宫观建成，赐名曰大岳太和山，于天柱峰顶冶铜为殿，饰以黄金，供奉玄武像于其中；选道士二百人供洒扫；给田二百七十七亩，并耕户以贍之；仍选道士任自垣等九人为提点，秩正六品，分主宫观，严祀事，设官铸印以守，并亲碑文以纪之。通过以上这些措施，从而大大促进了武当道的发展。

张三丰也因是奉玄武真君之武当道士而大获其宠。永乐五年（1407），“成祖遣给事中胡濙偕内侍朱祥赍玺书香币往访，遍历荒徼，积数年不遇”^②。六年（1408）和七年（1409），又两次命

① 《道藏》第19册第640页。

② 《明史》卷299《张三丰传》，中华书局标点本第25册第7641页。

张宇初用心寻访,皆不得见。十年(1412),成祖朱棣制书曰:“皇帝敬奉真仙张三丰先生足下:朕久仰真仙,竭思亲承仪范,尝遣使致香奉书,遍诣名山虔请。真仙道德崇高,超乎万有,体合自然,神妙莫测。朕才质疏庸,德行亦薄,而至诚愿见之心夙夜不忘。敬再遣使,谨致香奉书虔请,拱俟云车凤驾,惠然降临,以副朕拳拳仰慕之怀。”^①又诏道士玄虚子往武当,于其旧游处建道场,焚书,冀有所闻,仍然不获,乃御制诗赐之,有“若遇真仙张有道,为言竚俟长相思”^②之句。由于成祖朱棣的多次派人寻访皆不获见,因而张三丰在民间的传说便愈来愈神奇。

成祖朱棣对洪恩灵济真君亦很崇拜。所谓洪恩灵济真君,按照《道藏》所收《洪恩灵济真君事实》一书的记载,即指九天金阙明道达德大仙显灵溥济真人江王和九天玉阙宣化扶教上仙昭灵博济真人饶王。其中《二真成仙》一文叙述了这二位仙真成仙的经过。据称:他们原本五代时南唐人徐知证与徐知谔两兄弟,“并英迈绝伦,宽仁爱物,忠君孝亲,崇信三宝,同心好善,精勤至道,修斋设醮,日常持诵《玉皇真经》并宝号。兄弟俱事吴,其后知证封江王,知谔封饶王”^③。他们均立有功德于人民。因此,在他们生前,当地老百姓即为之“立祠于鼇峰以祀之”^④。他们死后,每遇旱涝等各种自然灾害,或婴疾弗愈,或无子息者,前去祠下叩祷,无不立效。此外,《道藏》中,还收载有《洪恩灵济真君自然行道仪》一卷,《洪恩灵济真君集福宿启仪》

① 傅维麟《明书》卷160《张三丰传》。

② 傅维麟《明书》卷160《张三丰传》。

③ 《道藏》第9册第45页。

④ 《道藏》第9册第45页。

一卷，《洪恩灵济真君集福早朝仪》一卷，《洪恩灵济真君集福午朝仪》一卷，《洪恩灵济真君集福晚朝仪》一卷，《洪恩灵济真君祈谢设醮科》一卷，《洪恩灵济真君礼愿文》一卷，《洪恩灵济真君七政星灯仪》一卷，《灵宝天尊说洪恩灵济真君妙经》一卷，《洪恩灵济真君灵签》一卷，《灵济真君注生堂灵签》一卷。《明史》卷299《袁忠彻传》记载说，永乐中，“礼部郎周讷自福建还，言闽人祀南唐徐知谔、知海^①，其神最灵。帝命往迎其像及庙祝以来，遂建灵济宫于都城，祀之”^②。据查，成祖朱棣不仅为洪恩灵济真君创建灵济宫于皇城之西，而且为“彰神绩”，还于永乐十五年（1417）五月，亲自撰写《灵济宫碑》一文“勒于贞石，树之于庙”，以“垂示无穷”。其中宣称：“乃者，朕躬弗豫，用药百计，罔底于效。神默运精灵，翊卫朕躬，顷刻弗违，随叩随应，屡显明征，施以灵符，天医妙药，使殆而复安，仆而复起，有回生之功，恩惠博矣、盛矣。朕揆德凉薄，何由获兹，永怀神德，曷其能忘，海深岳峻，其焉有极。盖有功必报，国之恒典。是用祝册，加封神号，伯曰清微洞玄冲虚妙感慈惠护国庇民洪恩真君，仲曰高明弘静冲湛妙应仁惠辅国佑民洪恩真君，旧号俱如故，大新庙宇，亢爽轩豁，称神所栖，爰敕有司，虔洁香火，春秋祭祀，岁易时衣，给洒扫五户，表朕悃悃，答神鸿休。”^③从这个《碑》文来看，洪恩灵济真君似乎灵验无比，成祖朱棣为了报答神恩，又是大新庙宇，又是赐赠封号，又是规定春秋祭祀制度等等，还总觉“报贶之薄”，不足以答谢“神功之

① 按此“徐知谔、知海”，与《道藏·洪恩灵济真君事实》所记兄为徐知证、弟为徐知谔略异。

② 《明史》第25册第7644页。

③ 《御制灵济宫碑》，《道藏》第9册第44页。

厚”，“在朕心有不能已”者。^①然而《明史》的记载却持否定的态度说：“帝每遘疾，辄遣使问神。庙祝诡为仙方以进，药性多热，服之辄痰壅气逆，多暴怒，至失音，中外不敢谏。（袁）忠彻一日入侍，进谏曰：‘此痰火虚逆之症，实灵济宫符药所致。’帝怒曰：‘仙药不服，服凡药耶？’忠彻叩首哭，内侍二人亦哭。帝益怒，命曳二内侍杖之，且曰：‘忠彻哭我，我遂死耶？’忠彻惶惧，趋伏阶下，良久始解。”^②成祖朱棣对洪恩灵济真君的虔诚态度，从这个侧面也可窥见其一斑。

仁宗朱高炽，在位仅九月，其于道教，也很推崇。即位伊始，便命四十四代天师张宇清修荐扬大斋，仍降敕奖谕，赐金玉法印，并织文金衣，鹤氅貂裘，圭佩绮币，其从行弟子，也赏赉有差。曾封刘渊然为“长春真人，给二品印诰，与正一真人等。”^③“又有沈道宁者，亦有道术。仁宗初，命为混元纯一冲虚湛寂清静无为承宣布泽助国佐民广大至道高士，阶正三品，赐以法服。”^④仁宗朱高炽之死，也可能与服金石之方有关。《明史》卷137《孙汝敬传》载：宣宗初，汝敬上书大学士杨士奇说：“先皇帝嗣统未及期月，奄弃群臣。揆厥所由，皆憊壬小夫，献金石之方以致疾也。”^⑤

宣宗朱瞻基，继续推行儒道佛三教并用和对道教扶植的政策，优宠正一道的首领。宣德元年（1426），敕赠四十四代天师张宇清嘉号曰“正一嗣教清虚冲素光祖演道崇谦守静洞玄大真

① 《御制灵济宫碑》，《道藏》第9册第44页。

② 《明史》中华书局标点本第25册第7644页。

③ 《明史》卷299《刘渊然传》，中华书局标点本第25册第7656页。

④ 《明史》卷299《刘渊然传》，中华书局标点本第25册第7657页。

⑤ 《明史》中华书局标点本第13册第3959页。

人，掌天下道教事”。逝世之后，又特遣人赐赠祭葬。宣德二年（1427），召见四十五代天师张懋丞，并赐宴于便殿。四年（1429），命进太上延禧箓，仍命建醮于大内，又命陪祀太庙。同年，赐赠为“正一嗣教崇修至道葆素演法大真人，领道教事”。五年（1430），命醮于仁智殿，并追赠其妻孙氏为“柔惠贞静玄君”。六年（1431），命醮于内皇坛，并命陪祀太庙，礼毕，遣中官护送还山。九年（1434）春，命醮于灵济宫，并建保安醮于大德观，敕给部牒五百，俾度羽士。五月，召对于内庭，赐《御制招隐歌》还山，复遣使追授密敕，勉进修炼之学，勿坠宗范，可见他对正一道及张懋丞本人的关心。受其尊宠者除张懋丞而外，宣宗朱瞻基于宣德五年（1430），曾召授龙虎山上清宫高道操克弘、龚继宗、颜福渊、黄嘉佑等道录官，仍遣中官黎都至山起之。净明道士刘渊然，也于“宣德（1426—1434）初，进大真人。七年（1432）乞归朝天宫，御制山水图歌赐之”^①。宣宗朱瞻基还仿南都之制，建朝天宫于皇城西北，内有三清殿，以奉上清、太清、玉清；通明殿以奉上帝；建普济、景治、总制、宝藏、佑圣、靖应、崇真、文昌、元应九殿，以奉诸神。东西建具服殿，以备临幸。朱瞻基又御制诗文刻碑以纪之。

明代经过数十年的经营，到英宗朱祁镇当政的时候，已达到“海内富庶，朝野清晏”^②。在这种情况下，统治者对佛道的兴趣更浓。相比之下，英宗朱祁镇对于道教尤其重视。在他即位之后，礼部尚书胡濙曾奏减奉佛的“上供物，及汰法王以下番僧四

① 《明史》中华书局标点本第25册第7656页。

② 《明史》卷12《英宗本纪》，中华书局标点本第1册第160页。

五百人”^①，表明其对佛教略有抑制。但对道教却不然，即位伊始，即于正统元年（1436），即敕建天师府于京城朝天宫内东北隅，特诏礼官迎四十五代天师张懋丞入府内居之，命修升真大斋于朝天宫。二年（1437）正旦，赐宴于奉天殿。过了十多天，又召见于便殿并赐宴，仍有金币蟒衣朱履之赐。本月又命进太上延禧诸箓，建金箓延禧醮于朝天宫，赏赉有加。四年（1439）二月，皇太后寿诞，命懋丞建祝延醮于朝天宫，礼成，赐金币。五年（1440）二月，诰封懋丞继室董氏为“温静柔顺玄君”。三月，命建安祀玄帝金像，醮于大内玄天祠。六年（1441），敕给部牒五百，俾度羽士。七年（1442），召见于文华殿，并赐于殿中。八年（1443），命其分献星辰坛，醮于朝天宫。九年（1444），张懋丞逝世，其孙张元吉嗣教。十年（1445），召见张元吉于内庭，诰授“正一嗣教冲虚守素绍宗崇法大真人”。十一年（1446）召见于仁智殿，并赐宴，赠授其父张留纲为“正一嗣教崇玄养素寂静真人”，母高氏为“慈惠静淑玄君”。十二年（1447）五月，英宗朱祁镇因念元吉幼弱，特颁敕禁约族属人等欺害，及令道士高缙云、周应瑜为赞教官，彦矩、席克中为掌书，专一辅助张元吉，若敢有玩法欺害者，悉治以罪；若高缙云等恃此欺凌，则由其祖母董氏“指实赴御史三司等官陈告，一体拿问”，“治罪不宥”。又“赐敕张元吉：勉励进修，用承教事”^②。朱祁镇对张元吉的关照，真是无微不至。十四年（1449）正月朔，命元吉分献星辰坛。夏六月，命建祈晴醮于朝天宫。七月，英宗帅师北征，

① 《明史》卷169《胡濙传》，中华书局标点本第15册第4535页。“四五百人”，《明史稿》卷34《胡濙传》作“千余人”。

② 《道藏》第34册第799页。

皇后命建保安醮于内庭。以上表明，英宗朱祁镇与正一道的关系是异常密切的。

关于道书的修纂，成祖朱棣虽然十分积极，但终于功未就绪即忽焉崩殂。仁宗、宣宗相继嗣位，对此未暇顾及。暨英宗朱祁镇即位以后，为继承朱棣遗志，于正统九年（1444），命邵以正督校，始重加订正，增所未备，刊板流布。参与校讎者，有喻道纯、汤希文等。至正统十年（1445）刊板告成。共5305卷，480函，以《千字文》为函目，自天字至英字。每函各分为若干卷，卷为一册。系梵夹本。称为《正统道藏》，于正统十二年（1447）八月十日颁赐天下，以广流传。其诏书说：“皇帝圣旨：朕体天地保民之心，恭成皇曾祖考（指成祖朱棣）之志，刊印《道藏》经典，颁赐天下，用广流传。兹以一藏安奉龙虎山大上清宫，永充供养。听所在道官道士看诵赞扬。上为国家祝厘，下与生民祈福。务须祇奉守护，不许纵容闲杂之人私借观玩，轻慢褻渎，致有损坏遗失。违者必究治之！谕。”^①事实上，受其颁赐的，不仅龙虎山上清宫一处，其他地方的一些宫观，如北京白云观、上海白云观、南京卢龙观、茅山元符宫等，皆在这个时候受到颁赐。此后，明代皇帝还在陆续颁赐。故《正统道藏》的编印，对于道书的保存和传播，无疑起了巨大的作用，其意义是极其深远的，它给以后道教文化研究的开展提供了方便，应当给以实事求是的肯定。

景泰改元（1450），代宗朱祁钰召张元吉入觐，顾问者再，命建保镇国祚醮于大德观。景泰二年（1451），敕给部牒一千，俾度羽士。景泰三年（1452），命醮于内庭，礼毕，赐宴仁智殿。

^① 《道藏》第34册第800页。

四年(1453),命醮于朝天宫。五年(1454)元吉入朝,乞给道童四百二十人度牒,许之。六年(1455),召见于文华殿,命建金箓、黄箓大斋于灵济宫,并加封元吉为“正一嗣教冲虚守素绍祖崇法安恬乐静玄同大真人”,掌天下道教事,赐玉冠圭佩之属及法剑一口,遣中使护送还山。道士邵以正,景泰(1450—1456)时,亦赐号为“悟玄养素凝神冲默阐微振法通妙真人”。

天顺元年(1457),英宗朱祁镇复位,其对道教崇奉,仍不减当年。刚一复位,即于二月召见张元吉,命建祈谢醮于内庭,宠赉逾厚。七月,下敕重申严禁他人假借张真人名色私出符箓、以及亲族人等欺侮侵袭生事者,一体治以重罪。三年(1459),再次召见,赐宴内庭,命进太上延禧诸秘箓。四年(1460)春,命陪祀天坛,召对于斋宫,赐金练衣,并加封其母高氏为“太玄君”。五年(1461)四月,遣使召赴阙,俾醮于大内玄天祠。七月,命就朝天宫修祈谢禳祭醮,礼毕召对,准奏大赦天下。七年(1463),元吉乞给道童三百五十人度牒,礼部尚书姚夔持不可,英宗朱祁镇仍诏许度百五十人。天顺三年(1459),英宗朱祁镇敕封张三丰为“通微显化真人”。

在英、代两朝,斋醮之事,日益频繁,是以靡费无限,言官交谏而不省。据《明实录·废帝郕戾王附录》卷57载:景泰五年(1454)三月十四日,六科给事中奏八事,其中之一,即“罢斋醮以纾国用”,内称:“近者,在京各寺观既有斋粮以饭僧,复有灯油以供佛,一月之间,修斋几度,旬日之内,设醮数坛。至于府内,亦且设修,赏赐金币,动逾数千,耗费钱粮,不可胜计。虽曰给自内帑,其实出于民间,本以以为民祈福,为国禳灾,而天之灾变屡见,何尝有补国家之分寸乎?伏望……各处寺观斋

粮、灯油之用，内外修设斋醮之事，悉皆停罢。”^① 疏入，但报闻，斋醮之事却仍如故。景泰（1450—1456）中，对于寺观之营造，言官也常切谏，代宗朱祁钰也始终未予采纳。对道士的优宠，在英、代两朝也更加升级，特别是道士蒋守约，还逐级被提拔为礼部尚书，开明代以道士担任朝廷重要官职的先例。《明实录》第20册《英宗实录》卷287天顺二年（1458）二月记载说：“太常寺掌寺事礼部尚书蒋守约卒。守约字德简，直隶宜兴县（今属江苏省）人。少失怙恃，鞠于祖母王（氏）。有黄冠师见而异之，授以所业。既而选为神乐观乐舞生。永乐庚寅（1410），授太常寺赞礼郎。秩满，升协律郎。甲辰（1410），升寺丞。宣德（1426—1435）中，以礼部尚书胡濙荐，诣行在。丙辰（1436），上（英宗）嗣位，升少卿，掌寺事。越三载，升本寺卿。（代宗）景泰壬申（1452），进升礼部尚书，仍掌太常寺。天顺元年（1457），上（英宗）复位，以例致仕归。是年秋，复召至京，命莅事如初。至是（天顺二年二月）卒，遣官谕祭，命工部为营葬事。”^② 任命道士作朝廷政要，表明其崇道为已经过分。

宪宗朱见深即位以后，其崇道尤甚。在其当政期间，正一道的首领更加受到朝廷的宠遇。本来张元吉及其母均已赐有封号，他在天顺八年（1464）即位之后，即命其建袞谢醮于内庭，并再次加封张元吉为“正一嗣教体玄悟法渊静虚阐道弘化妙应大真人”掌天下道教事，又再次加封其母高氏为“慈和端惠贞淑太玄君”。成化元年（1465），召见于文华殿，并赐宴于殿中。二年

^① 《明英宗实录》卷239《废帝郕戾王附录》卷57，《明实录》第19册第5210—5211页。

^② 《明实录》第20册第6141—6142页。

(1466) 正月, 宪宗朱见深派中官赉赐天厩良马及文锦朱履果酒等物为寿, 翌日仍赐宴于内庭。二月, 命建升真醮于大德观。宪宗朱见深再次下敕重申禁约, 以保护张元吉说: “俾尔亲族人等各遵礼法, 崇重玄教, 不许越分侵犯, 及不许一应无藉之徒, 假尔名色, 私出符篆取财, 有乖道法, 违者, 俱治以重罪不饶。”^① 仍命道士邓玉玄、王绍通为赞教, 林智茂、朱文吉为掌书, 以协助张元吉行事。三年 (1467), 召见于大善殿, 勉以护安民, 更给以“正一嗣教大真人府”金印和玉印各一颗, 御书“大真人府”四字, 命梓悬于府第阙额, 并第三次加封为“正一嗣教体玄崇默悟法通真阐道弘化辅德佑圣妙应大真人, 掌天下道教事。”仍遣中官赉赐蟒衣玉带之属。真是“宠赉独盛, 朝野荣之”^②。在宪宗朱见深的娇宠下, 张元吉便肆无忌惮, 以至胡作非为。《明史》对此记载说: “然元吉素凶顽, 至僭用乘舆器服, 擅易制书。夺良家子女, 逼取人财物。家置狱, 前后杀四十余人, 有一家三人者。事闻, 宪宗怒, 械元吉至京, 会百官廷讯, 论死。于是刑部尚书陆瑜等请停袭, 去真人号, 不许。命仍旧制, 择其族人授之, 有妄称天师, 印行符篆者, 罪不贷。时成化五年 (1461) 四月也。元吉坐系二年, 竟以夤缘免死, 杖百, 发肃州军, 寻释为庶人。”^③ 可见, 在张元吉作恶多端、罪该论死、朝论纷纷的情况下, 宪宗朱见深仍予以百般袒护, 仅“坐系二年”。成化八年 (1472), 仍命其族人张元庆为四十七代天师, 并于成化十三年 (1477) 亲自召见, 赐宴于内庭, 遣中官梁芳传

① 《道藏》第 34 册第 802 页。

② 《道藏》第 34 册第 839 页。

③ 《明史》卷 299《张元吉传》, 中华书局标点本第 25 册第 7655 页。

旨，聘成国公朱仪之女为配，特命为“正一嗣教保和养素继祖守道大真人，领道教事”，封其母吴氏志顺淑静玄君，仍赐蟒衣玉带，加拨马快只送回。二十年（1484），重申禁约伪造符篆及偷盗龙虎山河内放养的鱼鲜：“今后一应军民诸色人等，敢有恃顽刁泼，伪造偷资者，听所在官司拏问，如官司不能铃束者，一体治罪不饶。”^①二十一年（1485），特敕江西守臣重建大真人府第，命降香大华盖山及铁柱宫。二十二年（1486），亲自召见，命醮于钦安殿，仍有玉带金币之赐。

宪宗朱见深的崇道，还表现在对各种方术的十分迷信，许多方士和道士均受到他的尊宠甚至重用。最著者有李孜省、邓常恩、赵玉芝、顾珏、凌中、王世能、王臣等人。李孜省，江西南昌人。以布政司吏待选京职。因宪宗好方术，孜省为投其所好，乃学五雷法，厚结中官梁芳、钱义等，以符篆祈禳术得见宪宗，试之验，于成化十五年（1479），特旨授太常寺丞。御史杨守随，给事中李俊等劾其本系赃吏，不宜典祭祀，乃改上林苑监丞。宠幸日隆，赐金冠、法剑及印章二，文曰：“忠贞宣和”与“妙悟通玄”，许密封奏请，十七年（1481）擢右通政，寄俸本司，仍掌监事。按惯例，寄俸官不得预郊坛分献，宪宗特以命孜省。顷之，复迁左通政。八年间官至礼部左侍郎，掌通政司事。孜省恃恩，益作威福，与梁芳等表里为奸，勾结权贵，树党植援，干预政事，权倾一时，缙绅进退，多出其口，以致朝野侧目。直至宪宗崩，方被刑死于狱。^②其他如临江邓常恩、番禺赵玉芝等，并

^① 《道藏》第34册第803页。

^② 参《明史》卷307《李孜省传》，第26册第7881—7884页，《明孝宗实录》卷8，《明实录》第28册第0178页。

以通晓方术,累擢太常卿。玉芝丁母忧,特赐祭葬,大治茔域,制度逾等。顾珏以扶鸾术,累官太常少卿,丧母赐祭,且给赠诰。故事,四品未三载,无给诰赐祭者,宪宗特予之。未几,进本寺卿。其二子顾经、顾纶,亦官太常少卿。凌中以善书供事文华殿,不数年,升为太常卿。又有王世能者,生于至正二十四年(1364),至成化癸卯(1483),已一百二十余岁。自幼慕长生之术,遍游四方,至雪山,从异人学术,能摄形、炼气。指挥朱显疏于朝,宪宗敕山东守臣以安车载入京。再如襄阳王臣,以跛名瘸子,因方术见幸,自称能立成黄金,宪宗信其言,拜锦衣千户,命同太监王敬下江南采诸药,以备点化。至吴越间,黷肆万状,几乎激起变乱,被劾伏诛。宪宗纵用道徒方士的事例甚多,《明史》对此指出:“诸杂流加侍郎、通政、太常、太仆、尚宝者,不可悉数。”^①其崇道之滥,可想而知。

宪宗荒淫好色,多有献媚药、淫术者。上面提到的李孜省,即其中之一。甚至“大学士万安亦献房中术以固宠”^②。《万历野获编》卷21《士人无赖》条亦载:“宪宗朝,万安居外,万妃居内,士习遂大坏。万以媚药进御,御史倪进贤又以药进万,至都御史李实、给事中张善,俱献房中秘方,得从废籍复官。”^③《明实录·孝宗实录》卷二还有宪宗服食金丹以致伤身的记载。

宪宗的崇道过滥,还表现在许多僧道常借异术而躐高位。他们的升迁,不依常秩,只凭中旨授受,时人称之为“传奉官”。《明史》卷307《李孜省传》说:“初,帝践位甫逾月,即命中官

① 《明史》卷307《李孜省传》,中华书局标点本第26册第7883页。

② 《明史》卷307《李孜省传》,中华书局标点本第26册第7883页。

③ 《万历野获编》中册,中华书局版第541页。

传旨，用工人文思院副使。自后相继不绝，一传旨姓名至百十人，时谓之传奉官，文武、僧道滥恩者数千。”^①除“传奉官”之外，宪宗朱见深所敕封的“真人”、“高士”等等亦复不少。同书《继晓传》在谈到当时对于僧道的封赐之滥时也说：“帝初即位，即以道士孙道玉为真人。”其后，“授西天佛子、大国师、国师、禅师者不可胜计。羽流加号真人、高士者，亦盈都下。”^②由于僧道的躐等超擢，其升迁全出于皇帝一人的意旨，也没有数额的限制，原定的僧道官制度遂被破坏无遗。《明宪宗实录》卷147成化十一年（1475）十一月丙午记载说：“旧制：道录司官止八员，有缺，则听所司以资次选补，至是皆出自中旨云。”^③其结果，造成僧道官的大量增加，大大超出原来的定额。至成化十二年（1476）二月，礼科都给事中张谦等上言：“僧道司官，定额八员，僧官今几四倍，道官今几三倍。”^④成化二十三年（1487）十月，礼部上疏称：“僧录司禅师兼左善世等官一百二十员，道录司真人、高士并左演法等官一百三十三员。”^⑤已超过原来定额十五六倍之多。以上这些情况，早已引起臣下的反对。成化二十一年（1485），吏科给事中李俊借当时流星出现的机会，率六科诸臣上疏说：“夫爵以待有德，赏以待有功也。今或无故而爵一庸流，或无功而赏一贵倖。祈雨雪者得美官，进金宝者射厚利。方士献炼服之书，伶人奏曼延之戏。掾史胥吏皆叨官禄，俳優僧道亦玷班资。一岁而传奉或至千人，数岁而数千人矣。数

① 《明史》中华书局标点本第26册第7882页。

② 《明史》中华书局标点本第26册第7885页。

③ 《明实录》第25册第2691页。

④ 《明实录》第25册第2742页。

⑤ 《明孝宗实录》卷4，《明实录》第28册第0056页。

千人之禄，岁以数十万计。是皆国之命脉，民之脂膏，可以养贤士，可以活饥民，诚可惜也。方士道流如左通政李孜省、太常少卿邓常恩辈，尤为诞妄，此招天变之甚者。乞尽罢传奉之官，毋令污玷朝列，则爵赏不滥而天意可回矣。”^① 御史汪奎亦偕同官上疏说：“妖僧继晓结中官梁芳，耗竭内藏，乞治芳罪，斩继尧都市。传奉官顾贤等皆中官恒从子而冒锦衣，李孜省小吏而授通政，宜尽斥以清仕路。”^② 此外，武选员外郎崔升、彭纲，主事苏章，户部主事周軫，刑部主事李旦等，皆有言进谏。升、章言宦官妖僧罪，请亟诛窜。纲斥李孜省、继晓，请诛之以谢天下。軫亦请诛梁芳、李孜省，并汰内侍，罢方书。旦陈十事，且言：“神仙、佛老、外戚、女谒，声色贷利，奇技淫巧，皆陛下素所惑溺，而左右近习交相诱之。”^③ 所有这些批评意见，都是切中时弊的忠言，但宪宗朱见深不仅未予采纳，反而借故对这些进言者先后进行了贬斥，可见宪宗朱见深对神仙佛老的“惑溺”之深。

成化四年（1468）二月，宪宗朱见深又任命道士李希安为礼部尚书，这是继蒋守约之后的第二个道士尚书。《明宪宗实录》卷 51 对此记载并加以评论说：“升掌太常寺事礼部左侍郎李希安为尚书。希安起乐舞生，历官至侍郎，用蒋守约例得为尚书。本朝革中书省，立六部以分掌国政。今之尚书，盖前代宰辅，而官杂流，此景泰之失也。一时当道大臣不能执正，遂为常例，识治体者惜之。”^④ 任命道士担任国之宰辅，虽与当时“当道大臣不

① 《明史》卷 180《李孜省传》，中华书局标点本第 16 册第 4779 页。

② 《明史》卷 180《李孜省传》，中华书局标点本第 16 册第 4781 页。

③ 《明史》卷 180《汪奎传》，中华书局标点本第 16 册第 4783 页。

④ 《明实录》第 23 册第 1032 页。

能执正”有一定的关系，但最主要的，还是由于当时最高统治者的崇道过甚。《宪宗实录》的作者们也许有难言之隐，故其评论较为婉转。

成化二十三年（1487）八月宪宗朱见深去世，其子朱祐樞继位，是为孝宗。史称其“独能恭俭有制，勤政爱民，兢兢于保泰持盈之道”^①。他即位之后，立即下令“汰传奉官”，并“革法王、佛子、国师、真人封号”^②。罢遣真人、高士及正一演法诸道官一百二十三人，真人降左正一，高士降左演法，追夺印章及诸玉器。道录司留正一等八员，余皆废黜；谪李孜省、邓常恩、赵玉芝、顾珏、凌中、顾经戍边卫，万安也被免去官职。使“先朝妖佞之臣，放斥殆尽。”^③但不久又宠信僧道，广建斋醮，并大量传升僧道官和文武官员，群臣交谏而不省。

弘治三年（1490）八月，礼科左给事中韩鼎因“储副”事上言：“臣又恐奸人乘此巧惑圣听，有以修寺饭僧、建斋设醮之说进者，惟断自圣心，毋为所惑。”孝宗朱祐樞批示说：“斋醮之事，已灼知之，决不为所惑矣，所司其知之。”^④可是，过了不久，同年十二月壬戌，六部等衙门尚书等官王恕等疏奏说：“各寺观斋醮，西天厂诵经供应太侈，费财害民，……乞各裁减停止。”^⑤数日后，礼部复奏：“减修斋醮，未得俞允，俱乞俯从所言。”孝宗朱祐樞又表示：“斋醮后当减省。”^⑥但弘治四年

① 《明史》卷15《孝宗本纪》，中华书局标点本第2册第196页。

② 《明史》卷15《孝宗本纪》，中华书局标点本第2册第183页。

③ 《明史纪事本末》卷32。

④ 《明孝宗实录》卷41，《明实录》第29册第0862—0863页。

⑤ 《明孝宗实录》卷46，《明实录》第29册第0927页。

⑥ 《明孝宗实录》卷46，《明实录》第29册第0931页。

(1491) 二月丁巳, 仍然“斋醮复兴, 糜费渐广。六科十三道再劾”, “得旨: 斋醮此后俱减省。”^① 可是, 同年三月庚辰, 礼科左给事中韩鼎等又上疏说: “陛下求言虽切, 然见于施行者甚少, 乞将言者所陈, 事关大体如……革传奉, 止斋醮之类, 一二期于必行, 则灾异可弭。”^② 同年十二月, 河南守臣等复请“省无益之斋醮”。^③ 弘治五年(1492)四月, 礼科给事中王纶上言, “请禁斋醮戒坛之妄而屏去异端”。^④ 弘治六年(1493)五月, 礼部尚书耿裕等应诏陈八事, 其“三曰减斋醮”, 谓“比因雨雪不降, 启建禳祭斋醮, 动经旬月, 所费不貲, 茫无应验。……启建祈福, 诚为无益, 宜仍禁绝, 以除奸蠹。”^⑤ 疏入, 孝宗朱祐樞又表示“斋醮即令停止”, 但仍和以往一样, 仅是口头表示而已, 这些事实, 说明朱祐樞对于斋醮之事的言行不一, 口头同意停止斋醮, “然见于施行者甚少”, 而且在弘治八年(1495)以后, 在宦官李广等怂恿下, 斋醮之风愈演愈烈, 且渐转而为服食修炼。《明史》卷181《徐溥传》说: “帝自八年后, 视朝渐晏, 溥等屡以为言。中官李广以烧炼斋醮宠。十年(1497)二月, 溥等上疏极论曰: ‘……近闻有以斋醮修炼之说进者。宋徽宗崇道教, 科仪符箓最盛, 卒至乘舆播迁。金石之药, 性多酷烈。唐宪宗信柳泌以殒身, 其祸可鉴。今龙虎山上清宫、神乐观、祖师殿及内府番经厂皆焚毁无余, 彼如有灵, 何不自保。天厌其秽, 亦已明甚。陛下若亲近儒臣, 明正道, 行仁政, 福祥善庆, 不召自至,

① 《明孝宗实录》卷48, 《明实录》第29册第0964页。

② 《明孝宗实录》卷49, 《明实录》第29册第0989页。

③ 《明孝宗实录》卷58, 《明实录》第29册第1121页。

④ 《明孝宗实录》卷62, 《明实录》第29册第1204页。

⑤ 《明孝宗实录》卷75, 《明实录》第29册第1417页。

何假妖妄之说哉!”^① 宫观遭火，并非出于天意，徐溥所用的这种反证，不免“引喻失义”，但其揭示孝宗朱祐樞迷信道教斋醮修炼之谬，则是完全正确的。同年三月，户部主事胡燿亦上疏说：“中官李广、杨鹏引左道刘良辅辈惑乱圣聪，滥设斋醮，耗蠹国储。而不肖士大夫方昏暮乞怜于其门，交通请托。阴盛阳微，灾何由弭。”^② 因极陈戚畹、方士、传奉冗员之害。士大夫尚须“乞怜于其门”，可见这伙人在当时的权势之盛。同年，礼科左给事中叶绅，也专劾李广八大罪状，其中两条罪状便是：“诳陛下以烧炼，而进不经之药”；“太常崔志端、真人王应禔辈称广为教主真人，广即代求善官，乞赐玉带”。^③ 此后，寺观斋醮仍无虚日，日费巨万，虽言官交章迭奏，孝宗朱祐樞却未尝稍革。

孝宗朱祐樞不仅广建斋醮，而且对于道教斋醮音乐也十分关注。弘治八年（1495）十二月，他“诏撰三清乐章”，徐溥等进谏说：“天至尊无对。汉祀五帝，儒者犹非之，况三清乃道家妄说耳。一天之上，安得有三大帝。且以周柱下史李耳当其一，以人鬼列天神，矫诬甚矣。郊祀乐章皆太祖所亲制，今使制为时俗词曲以享神明，褻渎尤甚。臣等诵读儒书，邪说俚曲素所不习，不敢以非道事陛下。”^④ 徐溥所陈，不免带有儒家偏见，但孝宗朱祐樞下令制撰三清音乐，却反映了他对道教斋醮的浓烈兴趣。

孝宗朱祐樞也和其父朱见深一样地大量传升僧道官，其所传升的僧道官和文武官员，已大大超过成化时候的数量。据《明孝

① 《明史》中华书局标点本第16册第4806—4807页。

② 《明史》卷189《胡燿传》，中华书局标点本第16册第5012页。

③ 《明史》卷180《李绅传》，中华书局标点本第16册第4796页。

④ 《明史》卷181《徐溥传》，中华书局标点本第16册第4806页。

宗实录》的记载,弘治十年(1497)八月辛未,“升太常寺寺丞冯宗远为本寺少卿。……宗远本以黄冠进也。”^①仅过了三天,又于八月乙亥,“传旨:升太常寺典簿赵继宗、协律郎王福广为本寺寺丞。继宗等俱以黄冠进也。”^②最突出的,是弘治十六年(1503)十月戊午,“传旨:升朝天等官高士杜永祺等五人为真人,左右至灵钱云嵯等三人俱为高士,右玄义柏尚宽等四人俱为道录司左右正一,陈良福等三人俱为左演法,李得晟等七人俱为左至灵,李云峪等三人俱为右至灵,道士余允谦等三人俱为左玄义,朱尚美等十五人俱为右玄义。”^③一次即传升了道官四十三人,这是前所未有的事。由于传升愈来愈滥,遂引起臣下纷纷上章谏阻。弘治十二年(1499)十二月丁亥,六科十三道交章论奏传升冗员之弊,“谓祖宗稽古建官,各有定额。近年始有额外传升乞升之官。陛下登位之初,亦尝深知其弊而痛革之矣,然去者未几而复进,革者未几而复传。”“今复传升不已,……乞俱革去。”但孝宗朱祐樘却拒绝说:“各官俱内府供办有劳,既升用矣,其置之。”^④仍然我行我素,继续传升不止。至弘治十三年(1500)五月,五府六部等衙门上奏说:“近年传升乞升,文职至八百四十一员,武职二百六十六员,比之成化末年,数增一倍。”^⑤到弘治十四年(1501)八月,吏部及兵部上奏说:“近年传奉及乞升官,文职八百九十余,武职至二百八十余。”^⑥

① 《明实录》第30册第2267页。

② 《明实录》第30册第2271—2272页。

③ 《明孝宗实录》卷204,《明实录》第32册第3804—3805页。

④ 《明孝宗实录》卷157,《明实录》第31册第2811页。

⑤ 《明孝宗实录》卷162,《明实录》第31册第2918页。

⑥ 《明孝宗实录》卷173,《明实录》第31册第3274页。

其中所含的道官数字，当亦不少。

孝宗朱祐樞给一些真人、高士赐赠诰命封号亦甚滥。不仅所赐者并非贤能，而且有的封号竟达十八字之多。据《明孝宗实录》卷208记载，弘治十七年（1504）二月，内阁大学士刘健等上疏阻谏说：“今早司礼监传旨，赐问臣等所撰真人杜永祺等诰命封号久不进呈，臣等窃惟……诰命之典，朝廷所以奖贤励能，虽师保大臣，必待三年考称无过，乃得颁给。今永祺等即与诰命，不知其何贤何能，而反重如此？至于封号，尤为非礼，盖祖宗庙号不过十六字，亲王及文武大臣有功德者，谥号止一二字，而此辈封号乃多至十八字。……臣愚以为此等诰命待三年后颁给，封号即令停止。”^①由此可见，孝宗朱祐樞对道士的尊崇，已远远超过常规，引起了大臣们的非议。又据同书的记载，孝宗朱祐樞还于弘治十七年（1504）任命道士崔志端为礼部尚书，仍掌太常寺事。此事虽遭到臣下的反对，要求他收回成命，但他却置之不理。这是继景泰蒋守约和成化李希安之后的又一个道士尚书。

在孝宗朱祐樞执政期间，正一道的首领仍受到朝廷的尊崇。在他即位之后，弘治元年（1488），四十七代天师张元庆入贺，即受到他的宠遇。弘治三年（1490）夏，命其建祈谢醮于钦安殿，又命建祈圣嗣醮于内庭，赐玉带、金冠、蟒衣银币之属。弘治九年（1496），遣太监李瑾、李珍捧敕前往龙虎山，命建保民大醮于上清宫，以守臣邓原并两司掌印官陪祀。弘治十一年（1498）冬，命建祈雪醮于朝天宫。弘治十二年（1499）春，命进太上延禧篆，颁赐牙刻印记二函。弘治十四年（1501）冬，张

^① 《明实录》第32册第3870页。

元庆携子彦颢入朝,孝宗朱祐樞召见于钦安殿,并赐宴。元庆乞致仕,孝宗乃诰封其子彦颢为“正一嗣教致虚冲静承先弘化大真人,掌天下道教事”。弘治十五年(1502)春,命张元庆陪祀长陵,复赐宴于便殿,并授致仕敕书以荣之。同年夏,又命其赍香旛达天目、葛仙、华盖、武当、鹤鸣五座道教名山,并遣通州卫指挥率官兵护送还山。弘治十八年(1505)二月,特降褒问之书,称赞他“一尘不染,莹三尺之冰壶;万虑咸消,澄九霄之霁月。……矧兹绕膝漏瀾,嘉袍笏之有托;满前苍木,幸荣辱之无干。”^①同年三月,孝宗朱祐樞得知张元庆欲往武当、鹤鸣、葛仙等三山一游,朱祐樞因其“路途修阻,恐有跋涉之劳”,特致书说:“欲往任意;如或不往,遣人赍香达诚亦可。其所履,尚冀勉加珍重,早还仙旛,以副朕望。”^②又送去香烛九分,命其代为转献三山,以表敬奉之诚。

弘治(1488—1505)时,武当道的势力也很强大。《明史》卷185《梁璟传》称:“帝(指孝宗朱祐樞)登极诏书已罢四方额外贡献,而提督武当山中官复贡黄精、梅笋、茶芽诸物。武当道士先止四百,至是倍之,所度道童更倍,咸衣食于官,月给油蜡、香楮,洒扫夫役以千计。中官陈喜又携道士三十余人,各领护持敕,所至张威虐。”^③

武宗朱厚照当政期间,几乎和其父朱祐樞当年所走的路子一样,开始的时候,也曾下诏革除国师、真人、高士等三十余人的名号,严禁僧道出入禁中和滥设斋醮等等。但不到两年,又继续

① 《皇明恩命世录》卷7,《道藏》第34册第804页。

② 《皇明恩命世录》卷7,《道藏》第34册第804页。

③ 《明史》第16册第4903页。

宠信僧道，大兴传升之风，并大量发展僧道徒众。据《明史》卷16《武宗本纪》载：正德二年（1507）夏五月戊午，一次即“度僧道四万人”^①。又据《明武宗实录》卷24载称：“自是传升乞升充满官署，至不能容云。”^②可见这时传奉官的数量是非常庞大的，其中传升的僧道官有多少，在《明世宗实录》卷3有一条间接的记载，即世宗朱厚熹当政时曾下令革除正德（1506—1521）间传升乞升的“僧录司左善世文明等一百八十二员，道录司真人、高士柏尚宽等，左正一周得安等七十七员。”^③由此可以推知，武宗朱厚照当政时所实际传升的僧道官，应不会比这个数字更少。

武宗朱厚照对正一道的首领仍然十分尊重。即位不久，正德元年（1506）春，即召见四十八代天师张彦颖，并问以神仙可学否。正德三年（1508），颁给部牒五百，以度羽士。张彦颖请重修龙虎山大上清宫，武宗朱厚照乃敕遣内官监太监李文，会同江西镇巡等官督造。正德七年（1512）召见，命陪祀泰坛，有蟒衣玉带之赐。十五年（1520），武宗南狩，召见于行在所，并命其“扈驾还京”。

应当指出，武宗朱厚照虽然道释并崇，但相比之下，他对佛教更为偏重。据《明武宗实录》卷24称，他曾“造新寺于内，群聚诵经，日与之狎昵。”^④《明史》卷16《武宗本纪》又称：正德五年（1510）“六月庚子，帝自号大庆法王，所司铸印以进”^⑤。

① 《明史》第2册第201页。

② 《明实录》第33册第0658页。

③ 《明实录》第38册第0151页。

④ 《明实录》第34册第0659页。

⑤ 《明史》中华书局标点本第2册第203页。

与武宗朱厚照相反,世宗朱厚熹特别崇奉道教,其崇道之狂热,与唐玄宗、宋徽宗颇相类似,在某些方面,且有过之而无不及,是明代诸帝中崇道最为突出者。在他的大力扶植下,使明代道教的发展达到了高潮,产生了极大的社会影响。其崇道行为,概括起来,主要有以下几个方面:

第一,宠信道徒方士,授以高官厚禄。正一道的首领,继续受到优宠。朱厚熹在即位之后,即于嘉靖元年(1522),亲自召见四十八代天师张彦颖,特准还山,请太上延禧诸阶法箓以进。三年(1524),诏聘安远侯柳文之女为其继室,命留都内外守备官陪往亲迎。五年(1526)二月,给与诰命加封为“正一嗣教怀玄抱真养素守默葆光履和致虚冲静承先弘化大真人,掌天下道教事”,其封号的字数之多,超过了以往;并命上清宫道士傅德岩、邵启南为赞教,余永寿、詹望奎为掌书等官。又命张彦颖前往太和山修建清醮,为民祈福。三月,敕遣内官监左少监吴猷前往龙虎山会同当地有关官员重建大真人府第,增建敕书阁以尊藏累朝宸翰,西列万法宗坛以奉三清四帝等神真,东盖天师家庙以祀历代天师真人,其规模之大,超过以往,遂成为福地之冠。朱厚熹并命范铜为神像,敕吴猷赍至万法宗坛安祀,颁赐掌法仙卿银印一颗,牙刻宗传之印一颗。又诏户部查复上清宫田粮侵匿于豪民者,仍降敕禁护。七年(1528),命陪祀星辰坛。十一年(1532),敕遣内官监左监丞曹玉前往龙虎山会同当地有关官员重修大上清宫。十四年(1535),下令蠲免真人府庄田差役,有司不许欺慢,仍著为令。十六年(1537),张彦颖入觐,朱厚熹特令沿途有司要妥善关照,不许迟延误事,敢有怠慢,定要查究。十七年(1538)正月,命建金箓大斋于内皇坛,赏赉有加。同年二月,诏往齐云山建报谢祷禳大醮。十八年(1539)正月,张彦

颢的嗣子生于新府第，朱厚熜闻之，亲自写信祝贺，并赐以金币若干。次年（1540），又下敕谕暂免其入觐说：“朕念卿中年方得一子，矧在襁褓，或难远离。……今次特暂免卿来，俾卿得专守视，见朕保慎尔嗣之意。卿其钦承之哉，故谕。”^①二十一年（1542），封赠其嫡母朱氏为“端柔顺德玄君”，生母宋氏为“柔慈崇善玄君”，其妻李氏为“冲虚柔惠玄君”，其继妻吴氏为“安妙善常玄君”，柳氏为“庄惠志道玄君”。同年，命给部牒五百，以度羽士。二十八年（1549）。诏携嗣子入朝，甫抵都门，朱厚熜即遣太监高忠前往迎劳，并赐其子蟒衣玉带俾服之。明日，召见于内殿并赐宴，亲为其子命名曰“永绪”。张彦颢请致仕，诏准其子嗣教袭爵。二十九年（1550），特封张永绪为“正一嗣教守玄养素遵范崇道大真人，掌天下道教事”，是为四十九代天师。同年，诏聘定国公徐延德女为配。三十一年（1552），召见并赐宴于内庭，赐与伯爵朝祭常服，仍赐常用。三十二年（1553），朱厚熜发内帑若干锭，特遣锦衣卫千户赵虎送往龙虎山，敕建正一、静应、祥符三观。四十三年（1564）冬，召见于西苑，命祈雪于朝天宫，又命醮于内殿。四十四年（1565）正月元旦，召见于便殿，与大学士徐阶等七大臣同赐宴殿中，并以张永绪为首席。同年九月，诰封其妻徐氏为“静和元君”。张永绪卒后，朱厚熜闻讣，殊痛悼之，特赐以伯爵例安葬，派行人姚光泮前往吊唁。

除正一道的首领张彦颢、张永绪受到世宗朱厚熜的恩宠之外，他最为宠信的道士还有邵元节、陶仲文等人。关于邵元节，《明史》卷307本传记载说：“贵溪人，龙虎山上清宫道士也。师

^① 《皇明恩命世录》卷8，《道藏》第34册第809页。

事范文泰、李伯芳、黄太初，咸尽其术。宁王宸濠召之，辞不往。世宗嗣位，惑内侍崔文等言，好鬼神事，日事斋醮。谏官屡以为言，不纳。嘉靖三年（1524），征元节入京，见于便殿，大加宠信，俾居显灵官，专司祷祀。雨雷愆期，祷有验，封为清微妙济守静修真凝玄衍范志默秉诚致一真人，统辖朝天、显灵、灵济三宫，总领道教，锡金、玉、银、象牙印各一。六年（1527）乞还山，诏许驰传。未几，趋朝。有事南郊，命分献风云雷雨坛。预宴奉天殿，班二品。赠其父太常丞，母安人，并赠文泰真人，赐元节紫衣玉带。给事中高金论之，帝下金诏狱。敕建真人府于城西，以其孙启南为太常丞，曾孙时雍为太常博士。岁给元节禄百石，以校尉四十人供洒扫，赐庄田三十顷，蠲其租。又遣中使建道院于贵溪，赐名仙源宫。既成，乞假还山。中途上奏，言为大学士李时弟员外旻所侮。时上章引罪，旻下狱获谴。比还朝，舟至潞河，命中官迎入，赐蟒服及‘阐教辅国’玉印。先是，以皇嗣未建，数命元节建醮，……越三年，皇子叠生，帝大喜，数加恩元节，拜礼部尚书，赐一品服。孙启南、徒陈善道等咸进秩，赠伯芳、太初为真人。帝幸承天，元节病不能从。无何死，帝为出涕，赠少师，赐祭十坛，遣中官锦衣护丧还，有司营葬，用伯爵礼。礼官拟谥荣靖，不称旨，再拟文康，帝兼用之，曰文康荣靖。启南官至太常少卿。善道亦封清微阐教崇真卫道高士。”^①由此可见，从邵元节被召入京起，直至其死，均一直受到世宗朱厚熜的宠信，不仅敕封为真人，且委以朝廷重要官职，甚至连同其父、母及其孙和曾孙以及师、徒等，均被封赠，一同受到恩宠。这种殊荣，在历史上也是罕见的。凡是对此持有不同

^① 《明史》中华书局标点本第26册第7894—7895页。

意见而进谏者，世宗均给予压制和打击。按邵元节被封为真人，系嘉靖五年（1526）二月，兵科给事中高金上疏请削邵元节真人号事，系在嘉靖九年（1530）。《明史》卷209《高金传》记其疏说：“陛临御之初，尽斥法王、国师、佛子，……臣每叹大圣人作为，千古莫及。乃有真人邵元节者，误蒙殊恩，为圣德累。夫元节，一道流耳。有劳，优以金帛足矣，乃加崇秩，复赐其师李得晟赠祭。……望削元节真人号，并夺得晟恩恤，庶异端辟，正言昌。”^①疏上，世宗朱厚熜大怒，立即下诏狱拷掠。而邵元节反而于嘉靖十五年（1536）被拜为礼部尚书，恩宠更隆。继高金之后，礼科给事中顾存仁于嘉靖十七年（1538）十一月疏陈五事，末云：“败俗妨农，莫甚释氏。叶凝秀何人，而敢乞度？”结果也如《明史》卷209《顾存仁传》所说：“帝方崇道家言。凝秀，道士也。帝以为刺己，……遂责存仁妄指凝秀为释氏，廷杖之六十，编氓口外。”^②顾存仁或许不至于糊涂到连和尚道士都分辨不清，他指着道士的鼻子骂释氏，很可能是为了利用世宗朱厚熜的崇道抑佛，借以指桑骂槐而已。殊不知仍不免于获罪。可见世宗的崇道行为异常坚决，甚至一意孤行，采取极其严厉的手段打击那些敢于进谏者，以致崇道之风愈演愈烈。此后陶仲文所受到的宠信，又进一步超过了邵元节。

陶仲文，初名典真，黄冈人。《明史》卷307《陶仲文传》称他尝受符水诀于罗田万玉山，与邵元节善。嘉靖中，由黄梅县吏为辽东库大使。秩满，需次京师，寓元节邸舍。元节年老，因荐于世宗，从此即受到世宗的宠信。嘉靖十八年（1539），二月，

① 《明史》中华书局标点本第18册第5517页。

② 《明史》中华书局标点本第18册第5517页。

世宗南巡谒显陵（世宗生父朱祐杭的陵墓），邵元节因病不能从，以陶仲文代。次卫辉，有旋风绕驾，陶仲文声言有火灾，是夜凑巧行宫果火，世宗益异之，授神霄保国宣教高士，寻封神霄保国弘烈宣教振法通真忠孝秉一真人。以其子世同为太常丞，子婿吴浚、从孙良辅为太常博士。嘉靖十九年（1540）十一月，世宗有疾，既而瘳，喜仲文祈祷功，特授少保、礼部尚书。久之，加少傅，仍兼少保。嘉靖二十三年（1544）十一月，大同获谍者王三，世宗归功上玄，加仲文至少师，仍兼少傅少保。“一人兼领三孤，终明世，惟仲文而已”^①，一个道士受到统治者如此殊荣，真可谓“前不见古人，后不见来者”了。久之，授特进光禄大夫柱国兼支大学士俸，荫子世恩为尚宝丞。复以“圣诞”加恩，给伯爵俸，授其徒郭弘经、王永宁为高士。二十九年（1550），以平狱功，封恭诚伯，岁禄千二百石（一作二千石），其徒郭弘经、王永宁封真人。三十一年（1552），又诏增其禄百石，荫其子世昌国子生。三十三年（1554），又以“圣诞”加恩，荫其子锦衣百户。三十六年（1557），陶仲文有疾，乞还山，献上历年所赐蟒玉、金宝、法冠及白金万两。既归，世宗念之不置，遣锦衣官存问，命有司以时加礼，改其子尚宝少卿世恩为太常丞兼道录司右演法，供奉真人府。三十九年（1560），陶仲文卒，世宗闻之，痛悼不已，葬祭视邵元节，特谥荣康惠肃。世恩后至太常卿。“仲文得宠二十年，位极人臣。”^②其子及门徒皆受恩宠。统治者对道教的尊崇，到此已达到登峰造极的地步了。王士贞对此评论说：“方外杂流无至公孤封爵者，而陶仲文至少师、少傅、少保，

① 《明史》中华书局标点本第26册第7897页。

② 《明史》中华书局标点本第26册第7898页。

封恭诚伯，歿后谥荣康惠肃。文臣至三公，三少，相兼得四字谥，皆旷代绝典，而生时恩礼隆重，权势熏灼，亦近世所无。”^①《万历野获编》卷21《秘方见倖》条亦称：“其荷宠于人主，古今无两。”

除邵元节、陶仲文和他们的门徒外，世宗朱厚熜所优宠的道徒方士尚多，合肥人段朝用即是其中之一。据《明史》卷209《杨最传》载：段朝用见“世宗好神仙”，即“以所炼白金器百余因郭勋以进，云以盛饮食物，供斋醮，即神仙可致也。帝立召与语，大悦。”^②段朝用的得宠，与陶仲文也有一定的关系。同书卷307《段朝用传》又称：“（陶）仲文亦荐之，献万金助雷坛工费。帝嘉其忠，授紫府宣忠高士。”^③段朝用在取得朱厚熜的宠信之后，便企图进一步干预朝政。《明纪》卷32《世宗纪五》嘉靖十九年（1540）七月记载说：“朝用请进数万金，以资国用。又言：帝深居无与外人接，则黄金可成，不死药可得，帝益喜，思习修摄术。谕廷臣：令太子监国，朕少假一二年，亲政如初。举朝愕不敢言。太仆卿杨最抗疏谏曰：‘陛下春秋方壮，乃圣谕及此，不过得一方士，欲服食求神仙耳。神仙乃仙栖澡炼者所为，岂有高居黄屋紫闼，衮衣玉食，而能白日冲举者哉？臣虽至愚，不敢奉诏。’帝大怒，立下锦衣狱。丁丑，予杖百。杖未毕而卒。”这是继高金、顾存仁之后，又一个因直谏朱厚熜迷信神仙而得罪者。杨最既死之后，监国议虽罢，“而廷臣益震慑，大臣争谄媚取容，神仙祷祠日亟矣。”然而骗术不可能持久不败，

① 《弇山堂别集》卷17《湖广一时之奇》，《四库全书》第409册第219页。

② 《明史》中华书局标点本第18册第5516页。

③ 《明史》中华书局标点本第26册第7898页。

同书嘉靖二十年(1541)二月又载:“(段朝用)术不验,其徒王子岩攻发其诈。帝执子岩、朝用,付镇抚拷讯,朝用所献银,故出勋货。事既败,帝亦寝疏勋。”《明史》卷307《段朝用传》亦载其事,并指出:“明年(1542),勋亦下狱,朝用乃胁勋贿,捶死其家人,复上疏渎奏,帝怒,遂论死。”^①

嘉定人龚可佩,出家昆山为道士,通晓道教神名。由陶仲文引进,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。世宗朱厚熜“命入西宫,教宫人习法事,累迁太常少卿”^②。后为中官所恶,诬其嗜酒,于嘉靖四十二年(1563)九月被执下锦衣狱,被杖致死,尸暴潞河,为群犬所食。

兰道行以扶鸾术得幸,有所问,辄密封遣中官诣坛焚之,所答多不如旨。朱厚熜怪罪中官秽褻,中官惧,交通道行,启视而后焚,答始称旨。后因假乩仙言严嵩奸罪,为严嵩访知,发其怙宠招权诸不法事。下诏狱,坐斩,死狱中。

黄冈人胡大顺,亦缘陶仲文以进,供事灵济宫。仲文死,大顺以奸欺事发,斥回籍。后觐复用,乃伪撰《万寿金书》一帙,诡称吕祖所作,且言吕祖授三元大丹,可却疾不老。遣其子元玉从妖人何廷玉赍入京,因左演法兰田玉、左正一罗万象以通内官赵楹,献于世宗宋厚熜。田玉又代何廷玉进水银药。

兰田玉者,本系南昌铁柱宫道士。嘉靖四十二年(1563)九月,严嵩罢归,至南昌,值世宗朱厚熜寿辰,使田玉为朱厚熜建醮。会御史姜儆访秘法至,嵩索田玉诸符篆进献。田玉亦自以召鹤术托儆附奏,得召为演法,与万象并以扶鸾术奉西内,因交欢

① 《明史》中华书局标点本第26册第7879页。

② 《明史》卷307《龚可佩传》,中华书局标点本第26册第7899页。

赵楹。时朱厚熜方幸此三人，故大顺书由三人进。朱厚熜览书，发问说：“既云乩书，扶乩者何不来？”田玉遂矫旨征之，至则屡上书求见。朱厚熜告诉首辅徐阶说：“自兰道行下狱，遂百孽扰宫，今大顺能扶乩，可复用乎？”阶言：“扶乩之术，惟中外交通，间有验者，否则茫然不知。今宫孽已久，似非道行所致。”朱厚熜省悟，以田玉进水银药及诈征大顺事语阶，阶言：“水银不可服食，诈传诏旨罪尤重。倘置不问，群小相朋结，恐酿大患。”朱厚熜乃于嘉靖四十四年（1565）五月命执大顺、田玉、万象、廷玉、元玉等下锦衣狱，不知其奸由赵楹。锦衣上狱词，朱厚熜欲宽之，阶力言不可。赵楹伺间，具密奏，为诸人申理。朱厚熜大怒，付司礼拷讯，具得其交通状，遂与大顺等并论死。

鄆县人王金，为国子生，杀人当死。知县阴应麟雅好黄白术，闻金有秘方，为之解，得末减。金遂逃京师，匿通政使赵文华所。以仙酒献文华，文华献之世宗朱厚熜。一日，朱厚熜于秘殿扶乩，言服芝可以延年，使使采芝天下。四方来献者，皆积苑中。金厚结中使，得芝万本，聚为一山，号万岁芝山，又伪为五色龟，进献世宗朱厚熜。朱厚熜大喜，授金太医院御医。《明史》卷307《王金传》指出：“时遣官求方士于四方，至者日众。丰城人熊显进仙书六十六册，方士赵添寿进秘法三十二种，医士申世文亦进三种。帝知其多妄，无殊锡。金思所以动帝，乃与世文及陶世恩（陶仲文子）、陶仿、刘文彬、高守中伪造《诸品仙方》、《养老新书》、《七元天禽护国兵策》，与所制金石药并进，其方诡秘不可辨，性燥……未几，帝大渐，遗诏归罪金等，命悉正典刑，五人并论死系狱。隆庆四年（1570）十月，高拱柄国，

尽反徐阶之政，乃宥金等死，编口外为民。”^①

无锡人顾可学，嗣世宗朱厚熜好长生，而同年严嵩方柄国，乃厚贿嵩，自言能炼童男女洩为秋石，服之延年。嵩为言于世宗朱厚熜，遣使资金币就其家赐之。可学诣阙谢，遂命为右通政。嘉靖二十四年（1545），超拜工部尚书，寻改礼部，再加至太子太保。卒后，赐祭葬，谥荣禧。

饶平人盛端明，自言通晓药石，服之可长生，由陶仲文以进，严嵩亦左右之，遂召为礼部右侍郎，寻拜工部尚书，改礼部，加太子少保，皆与顾可学并命，二人但食禄不治事，供奉药物而已。卒后，赐祭葬，谥荣简。

昆山人朱隆禧，嘉靖二十七年（1548），以其所传长生秘术及所制香衲托陶仲文为之代进，世宗朱厚熜大悦，即其家赐白金、飞鱼服。隆禧入朝谢恩，遂命为太常卿。居二年，加礼部右侍郎。既卒，其妻请恤典，所司执不予，朱厚熜特谕予之。

除上所述之外，世宗朱厚熜还经常派人四处寻访神仙方士，收求秘篆方书，愈到晚年，愈益急迫。据《明史》卷307《盛端明传》载：“帝晚年求方术益急，……四十一年（1562）冬，命御史姜儆、王大任分行天下，访求方士及符篆秘书。儆，江南、山东、浙江、江西、福建、广东、广西；大任，畿辅、河南、湖广、四川、山西、陕西、云南、贵州。至四十三年（1564）十月还朝，上所得法秘数千册，方士唐秩、刘文彬等数人。儆、大任擢侍讲学士，秩等赐第京师。”^②

第二，广建斋醮，大搞祷祀扶乩活动。史称朱厚熜嗣位伊

① 《明史》中华书局标点本第26册第7901—7902页。

② 《明史》中华书局标点本第26册第7903—7904页。

始，即“好鬼神事，日事斋醮”，虽“谏官屡以为言”，却拒而“不纳”^①。据《明纪》卷28《世宗纪一》嘉靖二年四月载：“帝用中官崔文言，建醮乾清、坤宁诸宫，西天、西香、汉经诸厂，五花宫两暖阁、东次阁莫不有之。”杨廷和合诸大臣力言不可，并引梁武帝、宋徽宗为喻。紧接着，张翀又在谏言中指出：“顷闻紫禁之内，祷祀繁兴，乾清宫内官千数辈，究习经典，讲诵科仪，赏赉逾涯，宠幸日密……亦谓可以延年已疾”，他针对这种言论驳斥说：斋醮不足恃，此乃“邪妄之术，甚非古帝王求福不回之道”。安磐则采用请斩崔文以清君侧的策略，在进谏中说他即位甫及二年，“不斋则醮，月无虚日，此岂陛下本意，实太监崔文等为之，……导陛下至此，使贻讥天下后世，文可斩也”。郑一鹏从斋醮所耗财物甚巨的角度进谏说：“臣巡视光禄，见一斋醮蔬食之费，为钱万有八千。……今天灾频降，京师道殣相望，边境戍卒，日夜荷戈，不得饱食，而为僧道糜费至此，此臣所未解”。张逵从朱厚熜即位两年来前后对比进行开导说：“陛下临御之初，国事大定，今举动渐乖，弊端旋复，斋醮繁兴，爵赏无纪……愿陛下一反目前之所为。”南京礼部尚书秦金亦指出：“即位之初，遣斥法王、佛子、国师、禅师，比来于禁地设斋醮，此崇正道不能如初也。”南京礼部右侍郎刘瑞偕同官条陈六事，向他指出：“斋醮无益且妨政。”朱厚熜对这些进谏者一概置之不理，并于嘉靖三年（1524）召邵元节入京，为之专司祷祀。其后，陶仲文也以祈祷功加官保，受到特别的宠赉。甚至发展到“经年不视朝”，深居西苑，日夕但以斋醮为事。御史杨爵乃于嘉靖二十年（1541）二月上疏极谏，提出“足以失人心而致危乱

^① 《明史》卷307《邵元节传》，中华书局标点本第26册第7894页。

者”五条,其第四条说,“左道惑众,圣王必诛。今异言异服列于朝苑,金紫赤绂赏及方外。夫保傅之职坐而论道,今举而畀之奇邪之徒,流品之乱莫以加矣。……臣闻上之所好,下必有甚。近者妖盗繁兴,诛之不息。风声所及,人起异议”。他认为这都是由于“信用方术,足以失人心而致危乱”的原故^①。书上,“帝震怒,立下诏狱榜掠,血肉狼藉,关以五木,死一夕复苏。……既而主事周天佐、御史浦铉以救爵,先后箠死狱中,自是无敢救者。”^②二十二年(1543)六月,吏科给事中周怡陈时事,中有“今陛下日事祷祠而四方灾祲未销”^③一语,朱厚熹“览疏大怒,降诏责其谤讪,令对状。杖之阙下,锢诏狱者再。”^④

与斋醮有关,世宗朱厚熹对于扶乩也十分迷信,不仅利用兰道行、罗万象等道教徒方士为之扶乩,而且还亲自进行扶乩活动,在禁中修建乩仙台,甚至以乩语决威福。《明纪》卷32《世宗纪五》嘉靖二十四年(1545)七月载:“帝于禁中筑乩仙台,间自其言决威福。八月,有神降于乩,帝感之,出扬爵、刘魁、周怡于狱。未几,吏部尚书熊浹极论乩仙之妄。帝大怒……曰:‘朕固知释爵等诸妄言归过者纷至矣’。复令东厂追执之”,并于十一月将熊浹“褫职为民”。“自是,中外争献符瑞,焚修、斋醮之事,无敢指及之者矣”,“而严嵩以虔奉禁修蒙异眷者二十年”^⑤。

① 《明史》卷209《杨爵传》,中华书局标点本第18册第5525页。

② 《明史》卷209《杨爵传》,中华书局标点本第18册第5526页。

③ 《明史》卷209《周怡传》,中华书局标点本第18册第5529、5530页。

④ 《明史》卷209《周怡传》,中华书局标点本第18册第5529、5530页。

⑤ 《明史》卷307《陶仲文传》,中华书局标点本第26册第7896、7897页。

史称“及帝中年，益恶言者，中外相戒无敢触忌讳”^①。对他的各种崇道行为，哪怕是他的宗亲，也只能奉承，不能有一点异议，否则同样要受到惩治。《明纪》卷33《世宗纪六》嘉靖二十七年（1548）七月载：“帝频斋醮，诸王争遣使进香，郑王厚烷独上书请帝修德讲学，进居敬、穷理、克己、存诚四箴，演连珠十章，以神仙土木为规谏，语切怒，下其使者于狱。”其后，凡有言及斋醮者，即以诽谤论处。例如，嘉靖三十一年（1552）十二月，光禄少卿马从谦揭发提督中官杜泰贪污“岁巨万”，因奏疏中言及斋醮，杜泰借此反诬马从谦诽谤。朱厚熜“怒下从谦及泰诏狱”，虽“所司言诽谤无佐证”，但结果，马从谦仍“以谤醮斋杖死”，“而泰以能发谤臣罪，宥之。”^②以致不法之徒，借此陷害忠良。三十四年（1555年）冬，户科左给事中杨允绳弹劾光禄丞胡膏“伪增物值”，下法司按验。胡膏便制造谎言辩解说：“玄典隆重，所用品物，不敢徒取充数。允绳憎臣简别太精，斥言醮斋之用，取具可耳，何必精择，其欺谤玄修如此。”朱厚熜遂大怒，下允绳诏狱。“居五年，允绳竟死西市”^③。此后，督抚大吏争上符瑞，礼官辄表贺，无敢言时政者。而户部主事海瑞却将生死置之度外，于四十五年（1566年）二月独上疏直数朱厚熜的崇道之谬说：“且陛下之误多矣，其大端在于斋醮。斋醮所以求长生也。自古圣贤垂训，修身立命曰‘顺受其正’矣，未闻有所谓长生之说。尧、舜、禹、汤、文、武圣之盛也，未能久世，下之亦未见方外士自汉、唐、宋至今存者。陛下命术于陶仲

① 《明史》卷209《杨爵传》，中华书局标点本第18册第5526页。

② 《明史》卷209《杨允绳传上》，中华书局标点本第18册第5544—5545页。

③ 《明史》中华书局标点本第18册第5544页。

文,以师称之。仲文则既死矣,彼不长生,而陛下何独求之。”并断定朱厚熜“切切于轻举度世,敝精劳神,以求之于系风捕影、茫然不可知之域,臣见劳苦终身,而终于无所成也”^①。朱厚熜得疏,大怒,抵之地,顾左右曰:“趣执之,无使得遁。”宦官黄锦在侧,告诉他说:“此人素有痴名。闻其上疏时,自知触忤当死,市一棺,诀妻子,待罪于朝,僮仆亦奔散无留者,是不遁也。”^②朱厚熜默然。遂逮瑞下诏狱,究主使者。不久。因朱厚熜死去,乃得释。

据《明书》卷83记载,宫中每年要用黄蜡二十余万斤,白蜡十余万斤,香品数十万斤,以供皇家斋醮之用。又据《万历野获编》卷2称:“时每一举醮,无论他费,即赤金亦至数千两,盖门坛扁对皆以金书,屑金为泥凡数十碗。其操笔中书官预备大管,泚笔令满,故为不堪波画状,则袖之,又出一管,凡讫一对,或易数十管,则袖中金亦不下数十铢矣。”^③其耗费之大,可见一斑。

第三,营建各种斋宫神坛,不惜劳民伤财。世宗朱厚熜为了崇道修真,对道教各种宫殿的营建,也非常积极。嘉靖十五年(1563)以前,犹略有节制,其后则愈演愈烈。以至斋宫秘殿并时而兴,工场常二十三处,役匠数万人。海瑞于嘉靖四十五年(1566)二月上疏说:“至谓遐举可得,一意修真,竭民脂膏,滥兴土木,二十余年不视朝”。又谓其“建宫筑室,则将作竭力经营;购香市宝,则度支差求四出”。^④现举两个例证如下:

① 《明史》卷226《海瑞传》,中华书局标点本第19册第5929—5930页。

② 《明史》卷226《海瑞传》,中华书局标点本第19册第5929—5930页。

③ 《万历野获编》上册,中华书局中华书局版第59页。

④ 《明史》卷226《海瑞传》,中华书局标点本第19册第5928页。

据《明纪》卷32《世宗纪五》载：嘉靖十九年（1540）十一月，陶仲文“请建雷坛于所居黄冈，祝圣寿，以其徒臧宗仁为左至灵，驰驿往，督黄州同知郭显文监之。工稍稽，谪显文典史，遣工部郎何城代，督促甚急，公私骚然”。二十一年（1542）八月，又“用陶仲文言，建佑国康民雷殿于太液池西。所司希帝意，务宏侈，程工峻急。工部员外郎刘魁欲谏，度必得重祸，先命家人鬻棺以待。九月癸丑上疏言：顷泰享殿、大高元殿诸工尚未告竣，内帑所积几何？岁入几何？一役之费动至亿万。土木衣文绣，匠作班朱紫，道流所居拟于宫禁。国用已耗，民力已竭，而复为此不经无益之事，非所以示天下后世。”疏奏，朱厚熜震怒，杖之于廷，锢锦衣狱。

世宗朱厚熜不仅大修道教宫殿，还为一些道士营建第宅。王世贞《弇山堂别集》卷11《文臣赐第》对此指出：“嘉靖中，既为真人尚书邵元节、陶仲文治显灵宫，于内开法局，而宫外复起大第。……乃至通妙梁散人、方士段瘸子亦有之。”朱厚熜不仅为邵元节在京师建有真人府，还在其原籍贵溪为他建有道院仙源宫，供其还山时居住。

第四，酷爱道教青词，工者立被超擢。举行斋醮，需用青词。世宗朱厚熜以“日夜祷祀”的需要，便“简文武大臣及词臣入直西苑，供奉青词”。许多词臣也因此获宠，昆山顾鼎臣就是其中最早的一个。《明史》卷193《顾鼎臣传》说：“帝好长生术，内殿设斋醮。鼎臣进《步虚词》七章，且列上坛中应行事。帝优诏褒答，悉从之。词臣以青词结主知，由鼎臣倡也”。^①按《明纪》卷3《世宗纪三》系嘉靖十年（1531）十一月，时为礼

^① 《明史》中华书局标点本第17册第5115页。

部右侍郎，此后即不断升迁，至十七年（1538）八月，以礼部尚书兼文渊阁大学士入参机务，寻加少保、太子太傅、进武英殿，十九年（1540）十月卒，赠太保，谥文康。

贵溪人夏言，亦以所撰青词“最当帝意”，^①从而获得朱厚熜的宠信。初加太子太保，进少傅兼太子太傅。十五年（1536）闰十二月，遂兼武英殿大学士，入参机务。十八年（1539）正月，加少师、特进光禄大夫、上柱国。为严嵩所妒。嵩与言同乡，言入阁援嵩自代。嵩则已潜造陶仲文第，谋龛言代其位，寻隙短之。夏言以久贵用事，对朱厚熜的崇道行为并不完全曲意奉承。如朱厚熜由于奉道，平时喜戴道士的香叶冠。不但自己常戴，而且还赐给阁臣每人一顶，要他们入宫时也戴上。夏言却不奉诏，朱厚熜对此甚为不悦。严嵩则谨遵其意，在朱厚熜召见时不仅戴上香叶冠，且笼以轻纱，以示虔诚和珍惜。特别是后来由于夏言对撰写青词之事已生厌倦，有些敷衍，故所“进青词往往失帝旨”^②，严嵩却精心制作，以迎合朱厚熜。因此，朱厚熜乃疏言而亲嵩。“嵩遂倾言，斥之。言去，醺祀青词，非嵩无当帝意者”^③。二十七年（1548），卒为严嵩所构杀。

严嵩以青词得幸以后，嘉靖二十一年（1542）八月，拜武英殿大学士，入直文渊阁预机务，仍兼掌礼部事；寻加太子太傅，累进吏部尚书、谨身殿大学士、少傅兼太子太师；寻又加特进，再加华盖殿大学士。“嵩无他才略，惟一意媚上，窃权网利。”^④

① 《明史》卷196《夏言传》，中华书局标点本第17册第5195页。

② 《明史》卷196《夏言传》，中华书局标点本第17册第5197页。

③ 《明史》卷308《严嵩传》，中华书局标点本第26册第7915页。

④ 《明史》卷308《严嵩传》，中华书局标点本第26册第7916页。

后以“所进青词，又多假手他人不能工，以此积失帝欢”^①。四十一年（1562）五月被罢。

松江华亭人徐阶，初为吏部侍郎，折节下士，接见庶官，必深坐咨边腹要害、吏治民瘼。寻掌翰林院事，进礼部尚书。“帝察阶勤，又所撰青词独称旨，召直无逸殿。与大学士张治、李本俱赐飞鱼服及上方珍饌、上尊无虚日。廷推吏部尚书，不听，不欲阶去左右也。”^②时严嵩怙宠弄权，猜害同列。既仇夏言置之死，而言尝荐阶，嵩以是忌之，“中伤之百方”。“阶危甚，度未可与争，乃谨事嵩，而益精治斋词迎帝意，左右亦多为地者。”^③及严嵩被罢，阶遂代嵩为首辅，直至世宗朱厚熜去世以后。史称：“阶当国后，缇骑省减，诏狱渐虚，任事者亦得以功名终。于是论者翕然推阶为名相。”^④

当时以青词获宠的，并不仅以上数人。《明史》卷193《袁炜传》说：“自嘉靖中年，帝专事焚修，词臣率供奉青词。工者立超擢，卒至入阁。时谓李春芳、严讷、郭朴及炜为‘青词宰相’。”^⑤

李春芳字子实，扬州兴化人。嘉靖二十六年（1547）举进士第一，除修撰。简入西苑撰青词，大被宠信，遂超擢翰林学士，寻迁太常少卿，拜礼部右侍郎，仍兼学士，直西苑如故。随后，进左侍郎，转吏部，为礼部尚书，寻加太子太保。四十四年（1565），命兼武英殿大学士入参机务。《明史》卷193《李春芳

① 《明史》中华书局标点本第26册第7918页。

② 《明史》卷213《徐阶传》，中华书局标点本第19册第5632页。

③ 《明史》中华书局标点本第26册第5633页。

④ 《明史》中华书局标点本第26册第5636页。

⑤ 《明史》中华书局标点本第17册第5118页。

传》说:“春芳自学士至柄政,凡六迁,未尝一由廷推”^①,均系出于世宗朱厚熜的“特旨”。

严讷字敏卿,常熟人。嘉靖二十年(1541)进士,授编修,迁侍读。“寻与李春芳入直西苑。撰青词,超授翰林学士,历太常少卿,礼部左、右侍郎,改吏部,皆兼学士,仍直西苑。所撰青词皆称旨。”^②四十四年(1565),命兼武英殿大学士入参机务。《明史》卷193《严讷传》说:“帝斋居西苑,侍臣直庐皆在苑中,讷晨出理部事,暮宿直庐,供奉青词,小心谨畏,至成疾久不愈。”^③

郭朴字质夫,安阳人。嘉靖十四年(1535)进士。累官礼部右侍郎,入直西苑,撰青词。历史部左、右侍郎兼太子宾客。南京礼部缺尚书,世宗朱厚熜怜其久次,特加太子少保擢任之。朴辞谢说:“幸与撰述,不欲远离阙下。”^④朱厚熜大喜,命即以太子少保、礼部尚书、詹事府待直如故。寻以考绩,加太子太保。四十五年(1566),兼武英殿大学士,入预机务。后又加至太傅、太子太傅。

袁炜字懋中,慈谿人。嘉靖十七年(1538)会试第一,殿试第三,授编修,进侍读。久之,简直西苑,撰青词,最称旨。三十五年(1556),阁臣推修撰全元立掌南京翰林院,而世宗朱厚熜特用炜。炜疏辞,愿以故官供奉。朱厚熜大喜,立擢炜侍讲学士。甫两月,手诏拜礼部右侍郎。次年(1557),加太子宾客兼学士,赐一品服。三十九年(1560),复以供奉恩加俸二等,俄

① 《明史》中华书局标点本第17册第5119页。

② 《明史》卷193《严讷传》,中华书局标点本第17册第5116页。

③ 《明史》卷193《严讷传》,中华书局标点本第17册第5116页。

④ 《明史》卷213《郭朴传》,中华书局标点本第19册第5642页。

进左侍郎。四十年（1561）二月调吏部，兼官供奉如故。逾月迁礼部尚书，加太子太保，仍命入直。《明史》卷193《袁炜传》说：“炜自供奉以后，六年中进宫保、尚书，前未有也。”^①同年十一月，命以户部尚书兼武英殿大学士入阁典机务。累加少傅兼太子太傅、建极殿大学士。四十四年（1556）病卒，赠少师，谥文荣。同书又称：“炜才思敏捷。帝中夜出片纸，命撰青词，举笔立成。遇中外献瑞，辄极词颂美。帝畜一猫死，命儒臣撰词以醮。炜词有‘化狮作龙’语，帝大喜悦。其诡词媚上多类此。以故帝急枋用之，恩赐稠叠，他人莫敢望。”^②

第五，迷信方术仙药，终因以此丧生。世宗朱厚熜对于长生仙药特别有兴趣，千方百计地四处寻求。他因惑乱仙言，相信服芝可以延年，便于嘉靖三十五年（1556）八月派人到五岳及太和、龙虎、三茅、齐云、鹤鸣诸山广为采集。苑平民张巨佑得芝五本献上，被赏给银币，“自是来献芝者踵至”^③。嘉靖三十七年（1558）十月，礼部把四方进献的“瑞芝”一齐报上。共1860本，朱厚熜仍嫌不足，“诏广求径尺以上者”^④。嘉靖四十年（1561）礼部向他报告：“四方进芝七百六十九本，其五色盈尺者尚不多得，请申谕明年加竟采取。”^⑤朱厚熜当即认可。上面已经说过，当时不少道徒方士争进仙药方术以邀宠，还应指出，这些仙药方术多系秘而不宣，流传于外者极少。据《万历野获编》卷21《进药》条的记载，“嘉靖间，诸佞幸进方最多，其秘者不

① 《明史》中华书局标点本第17册第5117页。

② 《明史》中华书局标点本第17册第5118页。

③ 《明纪》卷35。

④ 《明史》卷18《世宗本纪》，中华书局标点本第2册第245页。

⑤ 《明通鉴》卷62。

可知,相传至今者,若邵(元节)、陶(仲文)则用红铅,取童女初行月事,炼之如辰砂以进。若顾(可学)、盛(端明)则用秋石,取童男小遗去头尾,炼之如解盐以进。此二法盛行,士人亦多用之。然在世宗中年始饵此及他热剂,以发阳气,名曰长生,不过供秘戏耳。”^①《续文献通考》卷240又说:“陶仿进九白兜肚香袍,又陶世恩进小涵丹,刘文彬进经验仙丹,王兆先进五色龟芝,又进白花酒以暖丹田,申世文进天水生元丹,高守中进三元丹,皆麝附房术。诸人皆以方术致通显。”最后,世宗朱厚熜终因服食王金、陶世恩等所制金石药而于嘉靖四十五年(1566)十二月丧生。

第六,为自己及其父母册封道号,是世宗朱厚熜崇道行为的集中表现。《明史》卷307《陶仲文传》指出:“三十五年(1556),上皇考道号为三天金阙无上玉堂都仙法主玄元道德哲慧圣尊开真仁化大帝,皇妣号为三天金阙无上玉堂总仙法主玄元道德哲慧圣母天后掌仙妙化元君,帝自号灵霄上清统雷元阳妙一飞玄真君,后加号九天弘教普济生灵掌阴阳功过大道思仁紫极仙翁一阳真人元虚玄应开化伏魔忠孝帝君,再号太上大罗天仙紫极长生圣智昭灵统元证应玉虚总掌五雷大真人玄都境万寿帝君。”^②可见他不仅希图“长生”、“万寿”,做“天仙”、“仙翁”、“大真人”、“飞玄真君”,而且企望自己具有“掌阴阳功过”、“伏魔”、“总掌五雷”等法力。因此,他和宋徽宗赵佶一样,都可以称之为“道教皇帝”,而赵佶虽曾自封道号,尚未及其父母;世宗朱厚熜却不仅为自己加封道号,且为其父母也加封了道号。其崇道

① 《万历野获编》中册,中华书局版第547页。

② 《明史》中华书局标点本第26册第7897—7898页。

如此，可谓空前绝后。

综上所述，世宗朱厚熜的崇道行为，已经发展至如狂如痴的地步了。他以奉道修玄作为他的施政中心，许多重大朝政，均围绕着这个中心而转动。如大臣的任命，乃至首辅的选拔，皆视其对修玄奉道的态度如何而定，其他如功过赏罚，忠与奸的区分等等，亦以此为标准，凡是竭诚襄赞其修玄奉道、态度积极者，则被视为忠和有功，即可以得到重用而受赏，反之则要受到惩罚，甚至被处死。在这种狂热崇奉的驱使下，道教在明代发展到了极为贵盛的局面。许多道教徒皆纷然并进，担任着朝廷的重要官职，有的位极人臣，出入宫廷，参与朝政，甚或交通中官，内外勾结，威福在手，声势显赫。有的虽不久败亡，但大多恩渥终身，且荫其子孙，使“天下士大夫靡然从风”^①，仰其鼻息，夤缘以进。其时道教的社会地位之高，影响之大，已达到了登峰造极的地步，使当时的朱明王朝，几乎成了道教之国了。但盛极而衰，这是事物发展的普遍规律，道教也不会例外。《明史》作者曾如此评论说：“世宗御极之初，力除一切弊政，天下翕然称治。……而崇尚道教，享祀弗经，营建繁兴，府藏告匱，百余年富庶治平之业，因以渐替。”^② 这个评论，一方面指明了朱明王朝从这以后即开始由盛而衰，这是正确的，另一方面又把这种由盛而衰的原因归结为朱厚熜的“崇尚道教”，则未必完全恰当。实际上，这时候资本主义因素的萌芽已在逐步孕育当中，故不仅是朱明王朝盛极而衰的开始，也是我国整个封建社会进入所谓“天崩地解”时代的开始；而道教的教理教义则适应中国的封建制度，

① 《明史》卷307《佞倖传》，中华书局标点本第26册第7876页。

② 《明史》卷18《世宗本纪》，中华书局标点本第2册第250—251页。

具有较强的封建性和保守性,面对这种社会大变动的新形势,而道教的一些上层人士却只知干禄求荣,养尊处优,并因显贵而日趋腐朽,缺乏创新精神,他们除了为统治者建斋设醮、祈福禳邪之外,在教理教义方面则无所作为,不能适应时代发展的要求对道教进行自我革新。故在此之后,作为封建社会意识形态之一的道教,不得不随着它所依附的封建社会的衰落而走向衰落。因此,明世宗朱厚熹统治时期,是道教发展史上的一个转折点,它既是隋唐以来道教兴盛发展时期的最后一个高潮,也是这个时期的终结。此后的道教,直到新中国建立前为止,均每况愈下了。

第二节

明代统治者对道教的管理

从魏晋以来,历代的封建统治者对于道教,均采取了利用与限制改造相结合的两手政策。这种政策发展到明代,就更为完备,也更为典型。因此,研究明代对于道教的管理,便有着十分重要的意义。

元末明初,有些上层的僧侣、道士们过着腐化堕落的生活,严重地影响了社会风气;僧、道人数剧增,大量赋役的承担者流入释、道二教,也给统治者造成了经济生产上的困难;民间秘密宗教组织在这个时候也日益活跃,多打着宗教旗号起义,反抗封建统治,危害着统治者自身的安全。因此,如何对宗教进行控制和管理,就是摆在明代统治者面前的一个重要问题。自太祖朱元璋起,在宗教方面即推行着极其严格的统一管理的政策,这一方

面是为了整顿教团，另一方面也是为了适应其确立中央集权国家体制的需要。明代统治者对道教的管理，主要有以下几个方面：

第一，建立和健全管理道教的组织机构。

明太祖朱元璋登基伊始，即于洪武元年（1368）正月，设立了玄教院作为统一管理道教的机关，以之处理有关道教事务以及统管教团和教徒。以道士经善悦为真人，领道教事。玄教院设立不久，为与明王朝中央集权制更好相适应，于洪武十五年（1382）四月，又进行了彻底的改组，在京师设置了道录司，作为管理道教的最高机关，隶属于礼部。内设左、右正一二人，正六品；左、右演法二人，从六品；左、右至灵二人，正八品；左、右玄义二人，从八品。^① 在地方，府设道纪司，置都纪一人，从九品，副都纪一人，未入流，州设道正司，置道正一人，县设道会司，置道会一人，均未入流，^② 分别掌管各府、州、县道教事，均归道录司统辖。此外，在江西龙虎山设正一真人一人，正二品，置法官、赞教、掌书各二人，以赞佐其事；在阁皂山和三茅山各置灵官一人，正八品；在太和山、武当山设提点一人，分掌各山道教事。各机构的道官，俱选精通道经、戒行端洁的道士担任，其任务是编制道徒的户籍，任命道观的住持，发放度牒，管理道士的日常生活等等。这样，道士和女冠便在这些道官的统一管理之下进行修习和生活。

明初所设这一套管理道教的机构，乃是在吸取历代统治者管理道教的经验基础之上形成的。早在南北朝时，封建政府即有管理道教的机构设置。据《唐六典》等史料的记载，北齐曾在太常

① 参《明史》卷74《职官志》三，中华书局标点本第6册第1817页。

② 参《明史》卷75《职官志》四，中华书局标点本第6册第1853页。

寺设崇虚部丞,掌管道士簿帐。北周曾设司中士和下士,掌管道门之政,属春官宗伯。萧梁时设大、小道正,以掌道教。宋代曾设左、右街道箴院,以领道教。金代则“于帅府置司,正曰道录,副曰道正”^①。元代于中央设集贤院总领道教,所辖各个道派再分级进行管理,如正一派在天师之下,路设道录司,州设道正司,县设威仪司,分领其事。明代的道教管理机构,当是参考以上历史经验而制订的。

第二,建立和健全道士的管理制度。

明代统治者为了控制日益增长的道士人数,也为了防范“邪教”分子混迹于道教和道士参与“邪教”活动,以及约束道士的其他不轨行为,制订出了种种对道士的管理规定。例如:

(1) 对宫观和道士的数额加以限制

洪武六年(1373)十二月,太祖朱元璋以释、道二教“徒众日盛,安坐而食,蠹财耗民,莫甚于此。乃令府、州、县止存大寺观一所,并其徒而处之,择有戒行者领其事。”^②二十四年(1391)六月又下诏说:“自今天下僧道,凡各府、州、县寺观虽多,但存其宽大可容众者一所,并而居之,毋杂处于外,与民相混,违者治以重罪。”^③在大量裁并寺观的同时,又下令严禁民间私建寺观。同年七月,朱元璋“诏天下僧道,有创立庵堂寺观非旧额者,悉皆毁之”^④。永乐(1403—1424)时,成祖朱棣规定:凡历代以来,如汉、晋、唐、宋、金、元及明洪武十五年(1382)以前寺观,有名额者不必归并,其新创者悉归并如旧,

① 《大金国志》卷36,《四库全书》第383册第1038页。

② 《明实录·太祖实录》卷86,《明实录》第3册第1537页。

③ 《明实录·太祖实录》卷209,《明实录》第5册第3109页。

④ 《明实录·太祖实录》卷210,《明实录》第5册第3125页。

并再次重申禁止私建庵观。正统六年（1441）四月，英宗朱祁镇规定：“新建寺观曾有赐额者，听其居住，今后再不许私自创建。”^① 八年（1443）敕命：寺观庵院非旧额者，毁之没官。十年（1445）又谕：“洪武以来，寺院庵观已有定额，近年往往私自创建，劳扰军民，其严加禁约，除以前盖造者遇有损坏，许令修理，今后不许创建”^②，违者治以重罪。成化（1465—1487）初，宪宗朱见深重申：今后不得妄自增修，辄求赐额。三年（1467），因多有内外官员人等增修寺观庙宇，朱见深命礼部严加禁止，强调不许于原额外增修请额，违者“许巡街御史五城兵马擒治”^③。弘治（1488—1505）时，孝宗朱祐樞仍不许私创寺观，并在各府、州、县拆除了一些私创的额外庙宇。世宗朱厚熜也曾有谕，不许私创宫观庵院，犯者罪无赦。可见，对私建寺观，明代历朝有禁。但天下之寺观庵堂，仍如雨后春笋，增建不已。成化十七年（1481）以前，仅京师敕赐寺观即已达 639 所。统治者自己首先破坏这些规定，皇室、贵戚、宦官、豪富之人也竞相效尤，或夺民居，或诡称古额，致使所创寺观自京师到各地，布满四方。

明代统治者对限制道士人数的增长，也采取了许多措施。洪武（1368—1398）中，规定凡僧道，府不超过四十人，州不超过三十人，县不超过二十人。永乐（1403—1424）中，成祖朱棣又重申了这一限令。当时全国一百七十四府，二百七十七州，一千一百四十五县，僧道总额应在三万八千一百七十名以内。而实际

① 《明实录·英宗实录》卷 78，《明实录》第 15 册第 1534 页。

② 《明实录·英宗实录》卷 127，《明实录》第 16 册第 2533 页。

③ 《明实录·宪宗实录》卷 49，《明实录》第 23 册第 1001 页。

人数却远远超过了这个数字。为了限制僧道人数,明代建立了比较严格的度牒制度。所谓度牒,即由政府颁发给僧道的身份凭证,僧道持有它,其僧道的身份才算得到国家的正式承认,本人才算正式出家的僧人和道士。此制开始于唐。历经宋、元,是国家控制僧道发展的重要手段之一。明代统治者吸取前代的经验,意欲通过严格的度牒发放等办法,以继续发挥其控制僧道发展的作用。洪武(1368—1398)初,规定三年一给度牒;永乐(1403—1424)中,改为五年一给。由于僧道人数的不断激增,正统(1436—1449)中,又改为十年一给。但仍控制不住,弘治(1488—1505)间,左都御史马文升请停十年一给之例,“待后各处额数不足之日,方许所在官司照依额内名缺,起送赴部,考中,给与度牒”^①。明王朝在严格控制度牒发放的同时,还一再下令严禁私度。永乐六年(1408),“令军民子弟僮奴自削发为僧者,并其父兄送京师,发五台山做工。毕日,就北京为民种田,及卢龙牧马;寺主僧擅容留者,亦发北京为民种田”^②。此令虽是针对僧人而发的,但对道士亦当适用。宣德十年(1435)十一月即明确规定:“禁僧道私自簪剃,及妄言惑众者。”^③景泰四年(1453)四月,十三道监察御史左鼎言:“今天下僧数十万计,……乞再通行天下,凡无度牒者,即令还俗;有度牒者,止于本寺居住;如有仍前私自披剃,潜住庵寺者,在京,令五城兵马(司)鞫问发遣,纵容者究问。……帝命所司详议以闻。”^④天顺八年(1464),“令各处僧人年二十以上无度牒者,即便还俗;有

① 《皇明经世文编》卷77,参《明孝宗实录》卷113—114。

② 《大明会典》卷104。

③ 《明英宗实录》卷11,《明实录》第13册第0210页。

④ 《明英宗实录》卷228,《明实录》第19册第4985—4986页。

隐瞒年岁者，并其师治罪。”^① 尽管采取了上述措施，僧道人数仍猛增不已，度牒制度逐渐失去了它的作用。究其原因，一是因为明代中叶以后，贵族大地主对土地的兼并愈演愈烈，赋税愈来愈重，大批农民破产，被迫离开土地，一部分便流入佛道二教。二是因为宣德（1426—1435）以后，度牒商品化的现象日趋严重，出现了私造度牒进行贩卖者，尤其是朝廷本身即贩卖度牒。例如，景泰二年（1451）七月，因贵州、湖广用兵，“朝廷权一时之宜”，规定僧道“纳米五石者，给与度牒”。^② 成化二年（1466），河南、淮扬等地频年水旱，“命礼部给度牒鬻僧以赈饥民，巡府淮扬都御史林聪处一万，每名纳米十一石（应为一十石）；南京礼部五千，每名纳米十五石；其各处僧见在京师者，每名纳银五两。”^③ 成化九年（1473），以山东旱灾，“奏乞给空名牒十万度僧道，取银以助赈济。”^④ 成化二十年（1481）十月，“给空名度牒一万纸，分送山西巡抚都御史叶淇、陕西巡抚都御史郑时，募愿为僧道者，令诣被灾处输粟十石，以助赈济，给度之”^⑤。同年十一月，“诏顺天、永平及保定等府僧道输粟十五石于大名等府被灾处赈济，给牒度之”^⑥。同年十二月，“预度天下僧道六万人。时山西、陕西饥，许浙江等处愿为僧道者，输粟赈济，给以度牒，已万人矣。户部言：陕西饥尤甚，乞再度六万人，各输银十二两。……从之”^⑦。正德三年（1508），户部左侍

① 《大明会典》卷 104。

② 《明英宗实录》卷 216，《明实录》第 19 册第 5230 页。

③ 《明宪宗实录》卷 27，《明实录》第 22 册第 0545 页。

④ 《明宪宗实录》卷 120，《明实录》第 24 册第 2310 页。

⑤ 《明宪宗实录》卷 257，《明实录》第 24 册第 4337 页。

⑥ 《明宪宗实录》卷 258，《明实录》第 24 册第 4358 页。

⑦ 《明宪宗实录》卷 259，《明实录》第 27 册第 4369 页。

郎兼左副都御史韩福“请度僧六万人，预给度牒，分派两广、福建及江南北诸郡，……（筹）银两以济急用。事下所司俱议，从之。惟度僧以正德二年已度三万人，令减其数之半。”^①可见，每当财政困难时，就利用发售佛道度牒以解救之，这种现象一直持续到明末。由于政府出售度牒之风的兴起，不仅使度牒制度的各种规定全被破坏，而且造成社会上出现倒卖度牒的现象。“江南富僧，一牒可售（银）数十百两”。^②甚至还出现伪造度牒以卖钱者，所收之人，但取银两，或假张作李，或称老作少，或容纵军囚灶站，或滥及游手白丁，或人不到而借债代替，或捏虚名而货卖与人。这样一来，度牒制度已完全失去意义。三是明代诸帝大都崇佛佞道，不少僧人道士备受宠幸，往往把度牒作为对他们的一种赏赐，额外发给的动辄千百，加之一些权贵多为之请，导至度牒更加冒滥。由于度牒制度的坏乱，朝廷再也无法控制僧道人数的增长，其限制僧道数额的种种规定，实际上也就变成了一纸空文。据记载，“自天顺元年（1457）至成化二年（1466），已度一十三万二千二百余人。”^③短短十年之间，所度僧道已远远超过明初所规定的全国总数额。而成化二年、十二年（1476）、二十二年（1486）这“三次开度，已逾三十五万，正数之外，增至十倍。”^④其发放度牒之滥，可想而知。

（2）对出家为道士女冠的条件作出规定

首先，利用考试道经的办法，禁止不通经典者出家为道士。洪武六年（1373）十二月规定：“若请给度牒者必考试，精通经

① 《明武宗实录》卷36，《明实录》第34册第0871—0872页。

② 《明宪宗实录》卷260，《明实录》第27册第4406页。

③ 《明宪宗实录》卷120，《明实录》第24册第2310页。

④ 《明孝宗实录》卷113，《明实录》第30册第2049页。

典者方许。”^①二十七年（1394）正月重申：僧道行童、道童随师习经，三年后“赴京考试，通经典者始给度牒，不通者杖为民”^②。次年（1395），将所有僧道集中于京师，举行再考试，未掌握经典者令其还俗。二十九年（1396），太祖朱元璋以天下僧道多有不通经典者，叫礼部将以前的榜文编集成书，颁示天下僧道寺观，申明周知，三年后再来考试。永乐十六年（1418）十月，改制为行童、道童“从师授业五年后，诸经习熟，然后赴僧录道录司考试，果谙经典，始立法名，给予度牒，不通者罢还为民”^③。宣宗朱瞻基进一步规定了考试前的资格审查。宣德元年（1426）七月，朱瞻基“谓行在礼部尚书胡濙曰：今僧道行童请给度牒者甚多，中间岂无有罪之人潜隐其中者，宜令僧道官取勘。如果无之，尔礼部同翰林院官、礼部给事中及僧道官（会）同考试，能通大经，则给与度牒；在七月十九日以后及不通经者，皆不给”^④。英宗正统十四年（1449）四月，把这种考试前的资格审查改为“先令僧道衙门勘试”，并详细规定了勘查的要求和应考的经典，经勘试合格以后，“方许申送礼部覆试。中式，然后具奏请给（度牒），敢有似前滥保，事发，其经由诸司官吏、里老，俱重罪不宥。”^⑤明王朝的这些规定，主要是为了防止“犯上作乱”的“有罪之人”混入僧道的行列，但它对于促进道士习读经书，提高道士的素质无疑也起了一定的作用。

其次，规定年龄等限制，阻止壮劳动力出家当道士。明初规

① 《明太祖实录》卷86，《明实录》第3册第1537页。

② 《明太祖实录》卷231，《明实录》第5册第3373页。

③ 《明太宗实录》卷205，《明实录》第9册第2109页。

④ 《明宣宗实录》卷19，《明实录》第10册第0516页。

⑤ 《明英宗实录》卷177，《明实录》第17册第2425页。

定：“民年非四十以上、女年非五十以上者，不得出家。”^①“限年十四以上、二十以下，父母皆允，方许陈告有司，行邻里保勘无碍，然后得投寺观，从师授业”，“若童子与父母不愿，及有祖父母、父母无他子孙侍养者，皆不许出家”。“有年三十、四十以上，先曾出家而还俗，及亡命黥刺者，亦不许出家。”^②天顺二年（1458）规定：“户内三丁以上、年十五以下，方许出家”。^③成化二十三年又规定：“僧道有父母见存，无人侍养者，不问有无度牒，许令还俗养亲。”^④

此外，鉴于军多缺伍、匠多缺役的状况，在洪武、永乐中还规定军匠、灶户不得出家为僧道。

（3）对道士的日常生活及各种言行加以约束

洪武中，禁止僧侣道士饮酒食肉，规定僧道不得有妻妾。洪武五年（1372）四月，朱元璋下诏说：“天下大定，礼仪风俗不可不正。……僧道斋醮杂男女，恣饮食，有司严治之。”^⑤二十七年（1394）正月又下令说：“僧道有妻妾者，诸人许捶逐，相容隐者罪之，愿还俗者听。”^⑥以及“僧道不务祖风，妄为论议沮令者，皆治重罪。”^⑦洪武十四年（1381），还规定了僧道服色：“道士，常服青法服，朝衣皆赤，道官亦如之。惟道录司官，法服、朝服，绿文饰金。凡在京道官，红道衣，金襴，木简。在

① 《明史》卷74《职官志》，中华书局标点本第6册第1818页。

② 《明太宗实录》卷205，《明实录》第9册第2109页。

③ 《皇明经世文编》卷77。

④ 《大明会典》卷104。

⑤ 《明史》卷2《太祖本纪》，中华书局标点本第1册第27页。

⑥ 《明太祖实录》卷231，《明实录》第5册第3372页。

⑦ 《明太祖实录》卷231，《明实录》第5册第3373页。

外道官，红道衣，木简，不用金襴。道士，青道服，木简。”^①洪武二十七年（1394）正月，又规定“每大观道士编成班次，每班一年高者率之，余僧道俱不许奔走于外，及交构有司”^②。道士必须住宫观，禁止在外云游，杂处民间，违者治罪。永乐时，成祖朱棣谕礼部：“天下僧道多不守戒律，民间修斋诵经，动辄较利厚薄，又无诚心，甚至饮酒食肉，游荡荒淫，略无顾忌”，“又有一种无知愚民妄称道人，一概蛊惑，男女杂处无别，败坏风俗”，令“揭榜申明，违者杀不赦”^③。宣德中，因僧道“以游方化缘为名，遍历市井乡村，诱惑愚民、愚妇，靡所不为，所至官司以其为僧，不之盘诘，奸人得以恣肆”。宣宗朱瞻基敕令天下“有司关津，但遇削发之人，捕送原籍治罪如律；果是僧，止居本处，不许出境”^④。弘治十年（1497），孝宗朱祐樞下令：“僧道尼姑女冠有犯奸淫者，就于本寺门首枷号一个月，满日发落。”弘治十三年（1500）奏准：“僧道官、僧人、道士，有犯挟妓饮酒者，俱问发原籍为民；若奸拜认父母亲属，俱发边卫充军。”^⑤很明显，上面这些规定，主要是为了防止僧道作奸犯科、参加“邪教”以及犯上作乱的重要措施。为了同一目的，明代统治者还利用度牒验证僧道身份，防止不轨之人隐于僧道之中。洪武时，曾令僧道录司造“周知册”，即将在京和各府、州、县寺观之僧道造成名册，备载其姓名、字行、籍贯、父母名号、以及入僧道的年月与度牒字号等，颁行天下寺观，“凡遇僧道，即与

① 《明史》卷67《舆服》，中华书局标点本第6册第1656页。

② 《明太祖实录》卷231，《明实录》第5册第3373页。

③ 《大明会典》卷104，《明太宗实录》卷205，《明实录》第9册第2109页。

④ 《明宣宗实录》卷100，《明实录》第12册第2252页。

⑤ 《大明会典》卷104。

对册,其父兄贯籍、告度日月如有下不,即为伪冒”,^①准有司送京治罪。据《明实录》载:洪武二十五年(1392)规定:“凡游方行脚至者,以册验之,其不同者,许获送有司,械至京治重罪;容隐者,罪如之。”^②洪武二十六年(1393)正月,礼部再次榜示天下:“若游方问道,……凡所至僧寺,必揭周知册以验,其实不同者,获送有司。”^③以后明代诸帝均遵守了这一措施。但是,随着僧道数量的激增和度牒制度的破坏,度牒也就失去了管理僧道身份的作用。为了保证京师的治安,明代统治者还禁止僧道赴京师请度牒。永乐(1403—1424)时,将私自披剃、赴京冒请者交付兵部编军籍,发戍辽东、甘肃。景泰(1450—1456)时,对潜住京师请度牒之僧道,尽逐之各归寺观,令五城兵马司俟捕,违者俱照永乐年例,发遣充军。即使在度僧道最滥的成化(1465—1487)间,对各处僧道行童来京乞牒者,也令沿途关津严加盘诘,在京则“巡街御史严督五城兵马察捕”^④。此外,还有各种限制,如僧道不得交结官府、王府,不准于寺观外传教,逃军、囚徒不得为僧道等。

第三,对道观田土及赋税的管理。

洪武中,太祖朱元璋曾下令禁止僧侣道士买卖土地和田庄。建文(1399—1402)时,惠帝朱允炆准户科给事中陈断之之请,限僧道田人五亩,其余尽没入官。宣德二年(1427),虞谦又提出“僧道每人田无过十亩,余田以均平民”^⑤的主张。宣德八年

① 《皇明经世文编》卷19,《明世宗实录》卷83所载大同小异。

② 《明太祖实录》卷223,《明实录》第5册第3269页。

③ 《明太祖实录》卷231,《明实录》第5册第3372页。

④ 《典故纪闻》卷5。

⑤ 《明宣宗实录》卷26,《明实录》第10册第0692页。

(1433) 规定:“僧道寄庄之田及废寺观田有人耕种者,开报佃人户籍,顷亩多则均分本处无田之民,以供徭税。”^① 景泰三年(1452),令各处寺观田土每寺观量存六十亩为业,其余拨与小民佃种纳粮。成化十六年(1470),令福建每寺除征及百亩以下,其多余田地,给与无田小民领种。后又改为“除五百亩以下,余取其半给之贫民。”^②

明代统治者还对僧道赋税也进行了管理,规定:“寺有僧,观有道士。毕以其业著籍”;“僧道给度牒,有田者编册如民科,无田者亦为畸零。”^③ 即僧道和普通百姓一样须编户籍,其田土须按民户田土的征税办法一样征收赋税。洪武中,曾命礼部榜示天下寺观,“凡归并大寺,设砧基道一人,以主差税。”^④ 正统(1436—1449)间,又加强了对寺观赋税的管理,令有司取勘寺观田地,“无僧道管业者,拨与佃人耕种,计亩征粮,勿令别寺观僧道兼管收租,有误粮税”^⑤。

明代对僧道田土及赋税的管理,在明初也取得了一定的成效,使元末僧道参与兼并土地的现象在这时得到了一定的控制。然而随着朱明王朝的巩固,僧道势力的发展,以及统治者崇道的加深,明初管理僧道的政策和措施,便遭到了破坏,而首先破坏这些政策和措施的,却是明代统治者自己。

综上可知,明代对道教的管理,比之以往任何时候都完备,是整个封建统治阶级佛道管理政策长期发展的结果。这些管理措

① 《明宣宗实录》卷100,《明实录》第12册第2236—2237页。

② 《明宪宗实录》卷210,《明实录》第26册第3658页。

③ 《明史》卷77《食货志》,中华书局标点本第7册第1878页。

④ 《明太祖实录》卷231,《明实录》第5册第3372页。

⑤ 《明英宗实录》卷65,《明实录》第14册第1248页。

施,其出发点都是为了将道教纳入自己的轨道,使之符合统治阶级的利益,适应专制主义中央集权的需要,最终达到利用道教为维护封建统治服务的目的。虽然不少措施,到后来都变成了一纸空文,但它在一定时期对于整顿道教和维护朱明王朝的统治,仍然起了一定的作用。在今天,对于我们研究和认识道教文化在历史上的发展,仍然有着十分重要的意义。

第三节

明代的道教派别。赵宜真与张三丰的生平事迹

正是由于明代统治者对道教实行了严格的管理,故明代道教的各个道派,除与封建统治阶级关系密切者外,在民间的一般道派活动便不如南宋金元时候那样活跃。

有明一代和封建统治阶级关系最为密切的道派,应当首推正一道。从太祖朱元璋的时候开始,这个道派便和明代皇室之间建立了极其亲密的关系,其首领张正常受到了朱元璋的各种恩宠,给与了各种赐品。朱元璋不仅为张正常本人赐赠封号,还为他的父母也赐赠了封号,并特别为他亲自撰写了《历代天师赞》,以示尊崇。这种亲密关系经久不衰,一直持续到明末。虽然明代统治者一再明令禁止建造寺观,而他们自己却不惜耗费国家大量经费为正一道多次重修上清宫,重建和兴建真懿、朝天、正一、静应、祥符等宫观以及大真人府第等。甚至在四十六代天师张元吉恣意利用统治者的恩宠而胡作非为、犯下死罪的情况下,仍得到

他们的百般庇护，予以从轻处理。在此之后，正一道依然受到统治者的特殊宠幸和大力扶植。明代正一道受到宠遇的不仅是其首领，其他一般道士，如洪武时之周玄真、张友霖、宋宗真、傅同虚、邓仲修；宣德时之操克弘、龚继宗、颜福渊、黄嘉祐；成化时之李孜省、邓常恩；嘉靖时之邵元节、陶仲文等，均同样受到宠遇，亦经常为统治者建斋设醮，出入宫廷。其中尤以邵元节、陶仲文最为突出。以上事实，前已叙述，故此从略。另据张宇初《岷泉集》卷2《太上混元实录序》称：“洪武十五年（1382）设道录司，吾山曹公希鸣实职焉。希鸣以道行诚笃，日承光宠，度越前代，是岂非有赞清静无为之化而然哉。”^①可见，首任明代道教最高管理机关的领导职务者，亦系龙虎山的正一道士。

明代统治者除在龙虎山设有道官之外，还在阁皂山、三茅山各设灵官一人。据此，则灵宝、上清二派，在明代似仍有传承。但因史料缺乏，尚有待于进一步考证。对于阁皂山的道教情况，现仅知其一鳞半爪。据俞策《阁皂山志》卷上的记载，洪武（1368—1398）初，道士徐麟洲修复元末被毁的宫殿。十七年（1384），授五十代孙李半仙为灵官，王圭石副之。二十七年（1394），复授张尊礼为灵官。宣德（1426—1435）初，黄虚谷继位，是为阁皂山第五十二代传人。八年（1433），岁饥，有采蕨者遗火，延毁宫观，黄虚谷稍加修复，嗣后教典不坠。至嘉靖（1522—1566）中，积负虚税，黄冠星散，仅存一二人。万历（1573—1619）间，道士刘开化欲还旧观，未果，时惟仙公殿、东岳殿、丹井尚存，其余琳宫绛阁，皆成丘墟。^②茅山道教在入

① 《道藏》第33册第203页。

② 参《藏外道书》第32册第544页。

明以后的情况如何,更是不甚了了。但阁皂灵宝与茅山上清,在元代本已归于正一,故在入明以后,或许已经不复独立存在了。

明代的正一道虽代相传袭,阅世久远,又受到统治者的特别宠遇,其政治地位较高,而对理论的建树却与它所处的政治地位不太相称。但《明史》作者断定说:“张氏自正常以来,无他神异,专恃符篆,祈雨驱鬼,间有小验。”^①这也并不完全符合事实。实际上,从入明以后正一道的十一个“天师”来看,并不是所有的人都仅仅是“专恃符篆,祈雨驱鬼”而已,其中不少人在理论上也曾作过贡献。例如入明第一代天师张正常,即曾首次编写《汉天师世家》,当时的著名学者宋濂等人曾为之作序。^②本书虽然考证不严,选材不精,其中充满神话传说,不能作为信史来看待,但毕竟是为整理这个道派历史的开端,从这个意义上讲,不能予以全部否定。入明第二代天师张宇初,亦参与了《汉天师世家》的撰写,并奉命纂修《道藏》,虽然功未就绪即因成祖朱棣的崩殂而中断,但却为《正统道藏》的编辑奠定了初步的基础,这是应予肯定的。^③此外,张宇初还撰有《岷泉集》二十卷,《道门十规》一卷,《道门定制》十卷,《道门科范大全》十卷,《元始天尊元量度人上品妙经通义》四卷,还编次《三十代天师虚靖真君语录》七卷,是明代道士中在理论上颇有造诣者,他对道教的教理、教规和道教历史,都有一定的研究和贡献。他的这些成就,我们将另作专门的介绍。其弟张宇清,为入明第三代天师,曾奉命继张宇初主持纂修《道藏》,并参与《龙虎山志》

① 《明史》卷299《张正常传》,中华书局标点本第25册第7656页。

② 见宋濂《文宪集》卷7《汉天师世家序》,《道藏》第34册第815页。

③ 台湾学者孙克宽先生认为是参与编纂《永乐大典》中道教类书传的工作,见《寒原道论》。

的增订^①，撰有《西壁文集》若干卷，表明也有一定的才学。入明第九代天师张国祥，除继续编撰《汉天师世家》外，又辑有《龙虎山志》一卷，并奉旨纂修了《万历续道藏》。入明第十代天师张显祖，常与弟子研究先天太极心性学，著有《三教同途论》、《金丹辨惑论》、《浴梧诗集》等。由此可见，对明代的各个“天师”，未可一概而论。

明代属于正一道系统的另一个道派是净明道。净明道在元末徐慧逝世之后，即湮没无闻，嗣经赵宜真的努力又再复兴，故净明学者尊之为净明道的嗣师。赵宜真，号原阳子，江西安福人。据张宇初《岷泉集》卷4《赵原阳传》称：“赵原阳名宜真，吉之安福人也。其先家浚仪，宋燕王德昭十三世孙某，仕元为安福令，因家焉。原阳幼颖敏，知读书即善习诵，精通经史百家言。长习进士业，未几试于京，以病不果赴，久不愈，夜梦神人曰：‘汝吾道人，何望世贵。’父遂命从道。已而笃嗜恬淡，学益进。初师郡之有道者曰曾尘外，嗣诸法要，间有缺文，必考述尽详。复师吉之泰字观张天全，别号铁玄；张师龙虎山金野庵，得金液内外丹诀。后复师南昌李玄一；玄一荐之师蒲衣冯先生；冯亦师野庵云。”^②从师承关系来看，曾尘外为清微派传人，其所受“法要”，当为清微道法；张天全为金野庵的门徒，而金野庵系李月溪的弟子，李月溪本白玉蟾门徒，又曾师事丘处机高弟李志常，金野庵亦曾北上参见李志常，后于元统癸酉（1333）复隐居武夷山，居白玉蟾的止止庵，直至至元丙子（1336）逝世，皆兼南北二宗之学，而以南宗为主。李玄一则属于南派。赵宜真以金

① 参张宇初《岷泉集》卷2《龙虎山志序》，《道藏》第33册第203页。

② 《道藏》第33册第232页。

野庵弟子张天全为师,又师事李玄一,故亦当兼南北二宗之学而以南派为主。再者,赵宜真既被清微派视为该派传人^①,为什么净明学者又尊他为净明道的嗣师呢?此乃出自《逍遥山万寿宫志》卷5《赵宜真传》。该《传》称:赵宜真起初是“从真君受净明忠孝道法,清微诸阶雷教,间有阙文,悉加参考订正。复师张广济,得长春真人北派之传;师李玄一,得紫清白真人南派之学。至于医术,尤所研究。……有《原阳法语》行于世。由是净明学者尊为嗣师云”。并将他列为“旌阳公五传”。^②据此,则赵宜真最先除从曾尘外受清微道法之外,还另从“真君”某受“净明忠孝道法”;张广济似与张天全同为一入。张宇初《赵原阳传》又称:“会壬辰(1352)兵兴,挟弟子西游吴蜀^③,暨还,游武当,谒龙虎,访汉天师遗迹,时天师冲虚公深嘉礼之,欲留不可,宫之学者多师焉。”^④所谓“冲虚”,即四十二代天师张国祥,系本《传》作者张宇初之父,至正十九年(1359)嗣教,表明他与龙虎天师也有密切关系。可见赵宜真所传的净明道,已与其他道派相互融合,和刘玉时候的情况已有很大的不同。赵宜真后来回到江西的零都紫阳观定居,一面从事著述,“凡道门旨奥,皆缀辑成书,或为诗歌以自警”;一面“以医济人”,且绝交处,寡言笑,其高行伟操,为时所推慕。洪武十五年(1382)壬戌去世,景泰六年(1455)赠崇文广道纯德原阳真人。著有《原阳子法语》二卷,乃其徒刘渊然所编辑,现存《道藏》第24册。其

① 参《历世真仙体道通鉴续编》卷5《黄雷渊传》,《道藏》第5册第446页。

② 《藏外道书》第20册第730页。

③ 按《逍遥山万寿宫志》卷5,《赵原阳传》的夹注,“壬辰”作“元顺帝至正十三年(1353)”癸巳,“吴”作“湘”。

④ 《道藏》第33册第232页。

入室弟子有曹希鸣、刘渊然等人。

从上面对赵宜真师承关系的考察来看，他不仅兼南北二宗之学，而且兼承清微与净明二派之传，反映了元末明初道教各派的交融特点。他不仅在教派上多所继承，而且在教理上也兼融并包。宋元以来，内丹兴盛，主其说者，多斥外丹为邪术，而赵宜真在其所著《还丹金液歌并叙》一文中，则力主内外丹的一致性，认为二者不应相互排斥。他说：“唯道集虚，本无二致，而修炼有内丹外丹之分者，缘遇不同，功用少异，而造道则一也。”^① 他进一步阐述说：“夫此道如一大城，四方来者……有从东门入者，有从南、西、北门入者，及到城中则一也，四方门路复何有哉？”^② 又说：“道有修内丹而进者，有炼外丹而进者，……及其证道，修炼俱无，……如得鱼忘筌，得兔忘蹄，乌可以彼此而是非之？”^③ 但他对男女双修之说进行了驳斥。他说：“或者学非其道，妄释丹经，引证《易》曰‘一阴一阳之谓道’，‘乾道成男，坤道成女’，而以人之男女象天地为鼎炉，取其阴阳以为药物。不知大道本无男女之象，仙师托象为喻者，盖指先天对待之理，非后天形质之谓。诀曰：可见者不可用，可用者不可见，正内丹药物之旨也。先达诗云：一物元来有一真，一身还有一乾坤，须知万物备于我，肯使三才别立根。仙师亦云：自家身里有夫妻，又云：一夫一妇将六儿，皆谓一身之中具此造化，不自外来。”^④ 他以“佑圣真君七岁入太和山修行冲举”和“虚靖天师亦七岁入上清宫修行尸解”为例证，说明修内丹的药物，

① 《原阳子法语》卷上，《道藏》第24册第80页。

② 《原阳子法语》卷上，《道藏》第24册第81页。

③ 《原阳子法语》卷上，《道藏》第24册第81页。

④ 《原阳子法语》卷上，《道藏》第24册第81页。

“其为自足于己，非求之于他人者，灼然可知。”^① 他视双修之说为邪见，指出：“若执邪见，去道远矣。如黄介赤书等文，本为有家者节欲养生而设，后人因之，返以纵欲戕生，可不戒之。”^② 他还指出：“至于外丹大药，亦不自彼我人身而得，虽世间五金八石，皆天地后生有质之物，尤非所用。缘此药本无，乃自有质之中取其气液，无中生有者是也。诀曰：有象不堪为伴侣，无质生质号还丹。流俗罔知，或以为勾点左术，而谤议正道，是乃自速厥辜，当堕无间矣。”^③ 他又作《警学偈》十六首，反复指出：“莫学邪师误后贤，妄分男女作坤乾，取他精血为丹祖，燕雀如何产得鹑。”又说：“心心至道妙难传，假象垂文启后贤，可惜盲人无正眼，尽将邪议乱真诠。”又说：“用尽黄金觅土填，救焚加火冷加泉，戕生莫甚房中术，误杀阎浮几少年。”^④ 他对双修派的反复驳斥，在当时是颇有现实意义的。

赵宜真的弟子刘渊然，号体玄子，其先本徐之萧县人，元英宗至治（1321—1323）间，其祖伯成为赣州路总管，因家于此。渊然为伯承次子元寿之子，被净明学者称之为“旌阳公六传”。据《逍遥山万寿宫志》卷5《刘渊然传》称：“年十六为道士，得亲灸赵公原阳，刻志进修，寒暑不懈，每与同辈处，语及修行，辄举忠孝为本。原阳闻之，叹曰：‘此良器也。’携之归金精山，授以《玉清宗教玉宸黄箓》、《无极净明》等书，呼召风雷，劾治鬼物。……又三年，原阳告以金火返还大丹之诀，栖神炼气，玄悟超卓。尝游龙虎山，过南昌，值岁旱，官属请祷，大雨

① 《原阳子法语》卷上，《道藏》第24册第81页。

② 《原阳子法语》卷上，《道藏》第24册第81页。

③ 《原阳子法语》卷上，《道藏》第24册第81页。

④ 《原阳子法语》卷下，《道藏》第24册第86页。

倾注，民获有秋，由是声闻益彰。”^①《明史》卷299《刘渊然传》载：“刘渊然者，赣县人。幼为祥符宫道士，颇能呼召风雷。洪武二十六年（1393），太祖闻其名，召至，赐号高道，馆朝天宫。”^②尝出入禁中，与论道要。《逍遥山万寿宫志》卷5《刘渊然传》又称：“后驾幸朝天，抚慰甚至。遣中使赍手诏，谕以名山洞府寻真之游，真人即入谢，得乘驿传游庐山，上鄂渚，至武当。适銮御宾天钩，召还，领右正一之命。”^③永乐（1403—1424）中，从至北京，升左正一，赐号真人。曾命其在宫内建金篆大斋七昼夜，成祖朱棣“宠锡骈蕃”。由于其“素性耿介，不合于人，因中以他事，谪置龙虎山，又谪云南，居龙泉观。”^④查《明史》卷299《张宇初传》称：“宇初尝受道法于长春真人刘渊然，后与渊然不协，相诋讦。”^⑤所谓“不合于人”，盖即指此。如果属实，则不应责备刘渊然的“不合于人”，而应责备张宇初的不尊其师。“中以他事”，恐即张宇初所为。刘渊然谪居云南三年以后，仁宗朱高炽即位，于洪熙元年（1425）将他召还，命居洞阳观，赐以貂裘鹤氅，亲书“冲虚至道玄妙无为光范演教长春真人”授之，旋又赐诰于前封加“庄静普济”四字，并赐二品银章，俾领天下道教事，与正一真人等。选乐舞生十人为之徒，舆帐供奉之盛，卓冠当时。宣德元年（1426），宣宗朱瞻基召见于内庭，进大真人号，赐法衣宝剑，宠眷愈隆。渊然因奏请立云南大理金齿三道纪司，以其徒为道纪，阐化南诏。七年

① 《藏外道书》第20册第730页。

② 《明史》第25册第7656页。

③ 《藏外道书》第20册第730页。

④ 《藏外道书》第20册第731页。

⑤ 《明史》中华书局标点本第25册第7654页。

(1432) 二月, 乞归朝天宫, 御制山水图并题诗其端以赐之。同年八月卒, 终年八十有二。朱瞻基闻讣, 遣使致祭, 命工部营葬, 并召胡俨到内廷授旨撰文立碑, 以资表彰。史称“渊然有道术, 为人清静自守, 故为累朝所礼”^①。

刘渊然的著名弟子是邵以正。《明史》卷 299《刘渊然传》称: “其徒有邵以正者, 云南人, 早得法于渊然。渊然请老, 荐之, 召为道录司左玄义。正统(1436—1449) 中, 迁左正一, 领京师道教事。”^② 正统九年(1444), 奉诏督校《道藏》, 即重加订正, 增所未备, 至十年(1445) 刊板事竣。同上书又载称: “景泰(1450—1456) 时, 赐号悟玄养素凝神冲默阐微振法通妙真人。”^③ 而《金陵玄观志》卷 1 的记载, 则称赐真人封号事为天顺二年(1458), 并敕“领道教事”。

《明史》卷 299《刘渊然传》又称: “又有沈道宁者, 亦有道术。仁宗(1424 年 8 月至 1425 年 6 月在位) 初, 命为混元纯一冲虚湛寂清静无为承宣布泽助国佐民广大至道高士, 阶正三品, 赐以法服。”^④ 与刘渊然受封的时间大致相同, 其所受品位虽较刘为低, 但其封号的字数却比刘还多, 与刘不一定有师徒关系。

邵以正的弟子有喻道纯。《金陵玄观志》卷 1《潜济喻真人志略》说: “真人姓喻氏, 讳道纯, 长沙清浏人。闻通妙邵真人在京师领道教事”, 遂诣邵而受其法。“正统甲子(1444), 邵奉诏督校大藏经典, 真人乃预校讎”。“景泰壬申(1456) 春, 拜道录司右玄义, 丙子(1456) 进左玄义。顷之升右正一。”成化

① 《明史》卷 299《刘渊然传》, 中华书局标点本第 25 册第 7656 页。

② 《明史》卷 299《刘渊然传》, 中华书局标点本第 25 册第 7656 页。

③ 《明史》卷 299《刘渊然传》, 中华书局标点本第 25 册第 7656 页。

④ 《明史》中华书局标点本第 25 册第 7657 页。

“甲午（1474），赐诰体玄守道安恬养素冲虚湛默演代翊化普济真人，仍领道教事。”乙未（1475），南京西山道院、长春刘真人渊然之旧居圯且芜，喻为之重构。卒年七十。

按照《逍遥山万寿宫志》卷5所载净明传承谱系，净明道士中还有朱真人和张真人。其《净明朱真人传》称：朱真人名权，号涵虚，为朱元璋第十五子。洪武二十四年（1391），封藩大宁。永乐元年（1403）二月，改封南昌。“自言前身乃南极冲虚真君降生，不乐藩封，栖心云外。一日顾左右侍臣曰：‘爵禄空华，勋名泡影，每思仙道，住世长年。在昔尝闻龙沙有谶，师出豫章，欲往求之。’侍臣进曰：‘疆土重任，未便远游。’不听。忽尔布袍草履，挂官宫门，飘然云水。至豫章天宝洞，结茅为室，叠石为床，侣烟霞而友麋鹿矣。有一老人，授以净明忠孝之微言，日饵阳和，以乐其天真。成祖文皇帝屡诏就国，不赴，乃以其世子即于豫章袭藩。”^①《明史》卷117《诸王传》二亦称其尝“搆精庐一区，鼓琴读书其间”，“日与文学士相往还，托志翀举，自号臞仙。”^②成祖朱棣加封为“涵虚真人”。正统十三年（1448）卒，享年七十有三。著有《洞天秘典》、《太清玉册》、《神隐》、《净明奥论》、《肘后奇方》、《吉星便览》以及《家训》、《宁国仪范》、《汉唐秘史》、《史断》、《文谱》、《诗谱》数十余种，又尝奉敕辑《通鉴博论》二卷。

又据《逍遥山万寿宫志》卷5《净明张真人传》称：张真人，河南杞县人，其族世名字未尝语人，故不详，人们称之为张逍遥。生于明万历二十三年（1595），十八九岁时便知慕道，偶

① 《藏外道书》第20册第736页。

② 《明史》中华书局标点本第12册第3592页。

遇杜君，相语甚契，遂与杜同入仙人洞，时习采药茹草，修持祭斗。居二年，因避乱，遂往湖广黄陂。又四年，因慕净明之旨，感乌晶有谶，于是渡江，至豫章之西山修道。尝结小石为室，于其中静坐修业，可累日不食，二十九年如一日。士大夫闻而过访者有李康成、周令树、李太虚、陈士业、黎博庵、刘旅庵等。《逍遥山万寿宫志》卷5《净明张真人》末尾附有《赣州推官周公令树访张逍遥记》一篇，记载他与太虚、士业等人往访事甚详，据称：他们在途中经过若干艰难险阻，攀援而上，“始克登至绝顶，古松下见一老道者，冠纯阳冠，衣葛衣，手麾白羽，须眉皓然，臞然而泽，飘飘然而前者，则张逍遥也。迎揖曰：‘三公何劳苦。’延入一小屋下，屋仅容膝。时暑甚。逍遥曰：‘上有榭，可风。’坐定，出茗及黄精，食之。太虚曰：‘山下人宁敢劳上人耶？’逍遥曰：‘仍从山下来耳。’皆大笑。旁有如掌地，种蔬半畦。徐谓太虚曰：‘子已避一劫耶。’顾士业，又言：‘不晤者十年，山之下几见僵尸如邱陵，火烛天者累月，予皆从山上见之。’语予曰：‘我汴人，以母病许入山，独静坐耳，安知金丹之术。’与之谈休咎，率不应。又道明亡之事甚悉，大类曾历朝者。”^① 他们告别张逍遥后，在归途中，士业说：“十年前，同杨机部访逍遥，其言无不中。”太虚说：“相其人，朴鲁少文，仙耶否耶？”又称：“逍遥居山二十有八年，不饮食，日夕坐一石，有虎卧其傍。其二弟子亦近邨人，愿北面者，此所谓老虎洞也。讶然者久之。”^② 周令树等人此次往访的时间，是在“庚子春之杪”以后数日，当系清顺治十七年（1660）四月，次年（1661）正

① 《藏外道书》第20册第738页。

② 《藏外道书》第20册第738页。

月，张逍遥去世。表明净明道在入清以后的传绪尚未断绝。

明代统治者对武当道教也非常重视，对它进行了大力扶植。这是以位于湖北均县以南的武当山为本山的一个道派，以奉真武玄天上帝为主，以炼丹驱邪为其本领。武当山又名太和山，魏晋时起，即有道士在此修真，以后相继不绝。但作为一个道派，究竟形成于何时，尚待考定。真武本为玄武，宋时因避让，改玄为真，系我国古代神话传说中的北方之神，由北方七宿（斗、牛、女、虚、危、室、壁）组成龟蛇相缠之象，属四象之一。《楚辞·远游》：“召玄武而奔属。”王逸注：“呼太阴神使承卫也。”洪兴祖补注：“说者曰：‘玄武谓龟蛇，位在北方故曰玄，身有鳞甲故曰武。’蔡邕曰：‘北方玄武，介虫之长。’《文选》注：‘龟与蛇交为玄武。’”又《礼记·曲礼》上：“行前朱雀而后玄武，左青龙而右白虎。”孔颖达疏：“玄武，龟也。”《后汉书》卷22《王梁传》：“玄武水神之名”。李贤注：“玄武，北方之神，龟蛇合体。”^① 道教尝以青龙、白虎、朱雀、玄武为护法神。后又加附会，其中以神化真武的著作最多，收入《道藏》者即有《玄天上帝启圣录》、《玄天上帝启圣灵异录》、《大明玄天上帝瑞应图录》、《御制真武庙碑》（以上载《道藏》第19册），《玄天上帝说报父母恩重经》（《道藏》第11册），《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》（《道藏》第17册），《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》、《真武灵应真君增上佑圣尊号册文》、《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》、《北极真武普慈度世法忏》、《北极真武佑圣真君礼文》（以上《道藏》第18册），《太上玄天真武无上将军箴》（《道藏》第28册），《玄天上帝百字圣号》（《道藏》第36册），与此有关

^① 《后汉书》中华书局标点本第3册第774页。

者,还有《御制真武庙碑》、《武当纪胜集》、《武当福地总真集》等(载《道藏》第19册)。其作者,既有道徒,也有封建文人,甚至还有封建君主。通过各种神化真武的宣传,使对真武的信仰逐步增温。在宋代,特别是南宋统治者一再为真武加封,进一步掀起了对真武的崇拜。元代统治者在武当山修建了九宫八观,著名道士叶希真、张守清、鲁洞云、汪思真、张道贵、刘道明等,在武当山修真传派,徒众甚多。全真正一清微茅山各派,皆兼而有之。这些道观在元末的战乱中几乎全遭毁坏,武当道教也随之衰落。虽然如此,但洪武十五年(1382)设道录司时,武当山仍设提点一名,表明当时仍有道教组织存在。永乐(1403—1424)中,在成祖朱棣的大力扶植下,武当道教便发展到它鼎盛时期。全国南北各大门派的许多道士,都云集武当,融汇一堂,这对各派之间的融合起了促进的作用。关于朱棣扶植武当道教的情况已见前述,这里仅把明代著名的武当道士作一简略的介绍:

彭通微,原名宏大,号素云,河南汝阳人。生于元成宗大德十一年(1307)。至正四年(1344),时太和张真人主紫霄宫,通微服劳三年,得真人授炼气栖神之旨,后四处云游,访终南,走蜀土青城,入闽登武夷,凡古仙过化处,历游始遍。东浮渐水,陟天目,至松江,择胜居止。洪武十四年(1381),始至细林山结茅居之。初,太和真人授记曰:“逢辰即栖”,且曰:“云间有福地”,即指此山。明太祖朱元璋遍求天下高人,有司以闻。二十七年(1394)八月二十七日,沐浴更衣,举笔书偈:“九十韶光一度春,金紫羞将润色身。已见圣朝新态度,休疑海外旧俗尘。于今解脱紫缠去,万物峰头月一轮。”书毕,翛然而逝世。享年八十八,谥号“明真子”。

单道安,湖北均州人。从武当南岩宫张守清真人学道,精究

道法。真人升举之后，潜隐于叠字峰下，屏绝人事，虔奉玄帝香火。洪武（1368—1398）初，出游西华、终南诸山，仍居重阳万寿宫。一日以所受玄秘付与门人而逝，其弟子李素希携冠服埋于五华仙茔。其事迹见任自垣编撰《大岳太和山志》。

李素希，字幽岩，号明始韬光大师，洛阳人。元末弃家来游武当，洪武初，住持五龙宫，后退隐于自然庵，含光守默，不与人接。永乐三年（1405），榔梅结实，遣道士易本中上贡，成祖朱棣诏命道士万道远捧敕赍香至武当山，焚香祭祀，以答神贶，并赐李素希彩缎一表里，丝衣一袭，钞四千锭。四年（1406），榔梅仍实，复遣道士吕正中上进，成祖朱棣赉赐如前。同年，诣朝谢恩，成祖朱棣赐坐便殿，咨以理国治身之道，惟以“道德”奏对。成祖朱棣甚悦，礼待甚厚，赐还本山。十九年（1421）六月逝世，寿九十三。临死前，嘱弟子“各宜精修香火，学道专勤，令教门大兴，吾去无憾矣”。成祖朱棣闻之，命礼部左侍郎胡濙于永乐二十二年（1424）在五龙宫榔梅台为其立碑，并将其所赐二道敕书刻石，以记其事。

周自然，明初金台人。自幼入全真教。及长，游于四方，以道化俗，以药济人。洪武初，来往武当山五龙宫，居民以其兼有医道二术，咸敬慕之。年将耄耋，貌若童稚。逝世后，葬于桃源洞。

李德因，号古岩，金台人。自幼入陕西重阳万寿宫出家。对三教经书，能得其要旨。壮年游武当，于紫霄宫礼高士曾仁智为师，受清微雷法，“明先天之理，知体用之源，行之有年”。后徙居元和观。洪武二十三年（1390），湘献王朱栢来谒武当，嘉其有修炼之功，赐住荆州府长春观。一日谓门人曰：“吾将逝矣”，作颂示之云：“八十余年光阴，不染不著分毫。大笑呵呵归去，

一轮明月天高。”朱栢闻之，嗟悼不已，作诗赞之，遣官葬于元和观之东。

练太素，明初五龙宫道士。张宇初《岷泉集》卷4《太素说》说：“君（均）州武当山五龙宫高士练太素，学博而行端，居吾山二十余年，持践克笃，常静处一室，不与世接，昔先君（指张正常）常礼之，及予袭教，凡吾道家言，多所资究焉。是岂不能游乎太素而独然哉？今秋欲还，余固留不可……于其行，并合其说，练喜，请书以识别。”^①

邓青阳，名羽，自号松石道人。南海人。据任自垣编撰《大岳太和山志》称：“生于元季，早来武当，从高士学《黄老》、《文始》、《文庚》、《庄》、《列》与夫《周易参同》、龙虎大丹，精思熟炼，深得其奥。至乎九还七返，造化功妙，上乘一着，不落其二。方始放浪湖海，以道度人，栖栖有不足焉。……师于洪武初年，吴中人多识之。既后，不知所终也。”^②

曹古松，义兴人。生于元季，自幼入句曲山礼三茅君出家，元符万寿宫道士蒋贵和度为道士。质朴恬淡，懒与人接，手不释卷，理性明白。后入武当，煮石茹芝，韬光匿景，《黄庭》《大洞》，一以贯之。后还句曲省觐，复入杭之开元，又圜堵几年，遂卒于此。

李孤云，河南人。自幼慕清虚。洪武初，来武当五龙宫住，与乡人李素希结为方外友。日探玄理，颇有造诣。青山白云之际，无不徜徉自得。一日，对李素希说：“华胥之乐，何不早归，吾当先去也。”终年九十二，冠剑藏于桃源洞。

① 《道藏》第33册第229页。

② 《藏外道书》第32册第925页。

黎一泉，均州人。自幼出家于紫霄宫。元末，游江左诸名山大岳，访道寻师，杖履瓢笠，放浪形骸之外。再谒毛公坛、张公洞，得林屋洞天王无伪授以太极上道、清微底奥。复归紫霄宫炼神养气，终年八十余。

彭祖年，西蜀人。少业儒，明道学。学识渊博，天文、地理、阴阳、度数、卜筮、医术，无不研究。从汪真人入大都，并师事之。后归终南山太平宫，以道法济人。洪武初，来武当，栖遁养高，如如自乐。遂卒于此，寿八十三。

张古山，颖上人，居太行王屋山天坛，“养素葆和，勤修至道”。永乐十五年（1417），钦赐太岳大和宫提点。十六年（1418）秋，卒于清微宫，葬于桧林庵。

张道贤，荆南人。幼从玄妙观出家。洪武二十八年（1395），举为神乐观舞生。后奉命采药于名山大川。永乐十五年（1417），钦除玄天玉虚宫提点。洪熙元年（1425）卒，葬于西道院之西南隅。

简中阳，字致和，武昌人。自幼不喜荣达，放浪江湖。得异人授以中黄上道、清微秘法。洪武二十四年（1391）至武当，居紫霄峰，“辟谷坐忘，葆和养素”，从其学者甚众，于是道价愈增。永乐四年（1406），成祖朱棣召见，问以玄帝升真事迹，一一奏陈，应对称旨，朱棣赐以祠部护身符牒还山。后隐于福地峰之上，“杜门守静，凝神太漠”。卒后，印剑藏于紫霄宫之西塋。

此外，由四十四代天师张宇清推荐担任武当山宫观提点或住持者，尚有以下诸人：

李时中，江都人。早年入三茅山，从高士学。洪武初，任北京崇真万寿宫住持。后又任道纪之职。永乐元年（1403），授道录司右正一。后经张宇清推荐，任兴圣五龙宫提点。永乐十六年

(1418)逝世,葬于桧林庵。

邵庆芳,明初番阳人。自幼入龙虎山上清宫学道。洪武二十四年(1391),以道迹显著,被荐于朝,奉命赴广东清理道教。永乐十一年(1413),由张宇清推荐,任玄天玉虚宫提点。洪熙元年(1425)去世,葬龙虎山中。

王一中,明初湖广人。少时从龙虎山上清宫高士学清微至道,擅长符水咒术。永乐十一年(1413),由张宇清推荐,任大圣南岩宫住持。十四年(1416)卒。

钱若无,京口云阳人。少从清微法师度为道士,对正一斋醮之法亦颇熟练。永乐十三年(1415)选为净乐宫焚修。十六年(1418),由张宇清推荐,任本宫提点。十八年(1420)卒。

任自垣,字一愚,号蟾宇。明初江苏京口云阳人。自幼好学,出家于茅山元符万宁宫,儒典道籍,均能精通。永乐四年(1406),奉诏入选文渊阁,参与编修《永乐大典》。九年(1411),宣授道录司右玄义。十一年(1413),经张宇清推荐为武当山玄天玉虚宫提点。二十年(1422),奉诏搜集天下道书,编撰《道藏》。宣德三年(1428),升太常寺丞,提调大岳太和山。六年(1431)三月,编撰《大岳太和山志》十五卷成,上《进大岳太和山志表》,深得宣宗朱瞻基的嘉许。不久病逝,还葬茅山。

林子良,三山人。幼从龙虎山上清宫出家。永乐十一年(1413),由张宇清推荐,任玄天玉虚宫副官之职。永乐十七年(1419),升大圣南岩宫提点。永乐十九年(1421)卒,还葬龙虎山中。

徐复高,南昌奉新人。善于诗词。永乐十四年(1416),张宇清荐之于朝,任紫霄宫住持。宣德元年(1426),卒于匡庐峰

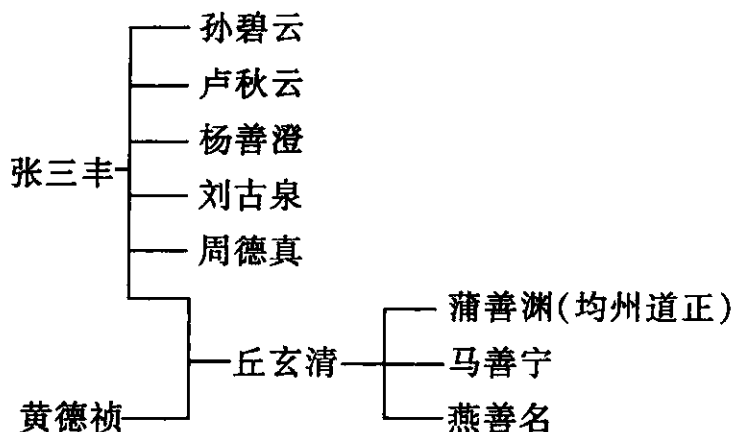
下。

明代武当道士中，名气最大者是张三丰。他是一个被神化了的人物，有关他的传说和记载甚多，互相分歧颇大。在时代上，有说他是宋时人，有说他是金时人，有说他是元初人，也有说他是元末人；在籍贯方面，有说是丰阳人，有说是宝鸡人，有说是辽阳懿州人；其名字也各说不一，有说名通，有说名金，有说名思廉，有说名玄素，有说名玄化，其字有玄玄、山峰、君实等等。《明史》卷299《张三丰传》说：“张三丰，辽东懿州人，名全一，一名君宝，三丰其号也。以其不饰边幅，又号张邈邈。顾而伟，龟形鹤背，大耳圆目，须髯如戟。寒暑惟一衲一蓑，所啖，升斗辄尽，或数日一食，或数月不食。书经目不忘，游处无恒，或云能一日千里。善嬉谐，旁若无人。尝游武当诸岩壑，语人曰：‘此山，异日必大兴。’时五龙、南岩、紫霄俱毁于兵，三丰与其徒去荆榛，辟瓦砾，创草庐居之，已而舍去。太祖故闻其名，洪武二十四年（1391）遣使觅之不得。后居宝鸡之金台观，一日自言当死，留颂而逝，县人共棺殓之。及葬，闻棺内有声，启视则复活。乃游四川，见蜀献王^①。复入武当，历襄、汉，踪迹益奇幻。”^② 永乐（1403—1424）中，成祖朱棣多次派人往访，皆不得遇，莫测其存亡。天顺三年（1459），英宗朱祁镇诰封为通顺显化真人。成化二十年（1466），特封韬光尚志真仙。嘉靖四十二年（1563），加封清虚玄妙真君。其弟子甚多，按照王光德、杨立志所著《武当道教史略》一书的记载，张三丰一系在武

① 蜀献王名椿，为朱元璋第十一子，洪武二十三年（1390）就藩成都。见《明史》卷117《诸王传》。

② 《明史》中华书局标点本第25册第7641页。

当山的传承谱系，可列表如下：



孙碧云、刘古泉、丘玄清、卢秋云、燕善名^①、蒲善渊等，任自垣所编《大岳太和山志》有传。除丘玄清外，均未记载与张三丰的关系。

《道藏辑要》续毕集七载有张三丰及其弟子的传记。按其《后列仙传》所记，卢秋云、周真得（当即周德真）、刘古泉、杨善登（当即杨善澄）被称为“太和四仙”，据称：“太和四仙者，卢秋云、周真得、刘古泉、杨善登，皆楚人也。洪武初，三丰先生入武当，结庐于展旗峰上，四人请为弟子，遂传以清净守中之秘。于是命秋云住南岩，真得住会仙馆，古泉、善登住紫霄峰，同时静炼，后皆证果。”^②

此外，还有沈万三等。沈万三，一名万山，自号三山道士。金陵人，秦淮大渔户。生于元天历戊辰（1328）。心慈好施。遇张三丰，得授丹法，继炼天元大药服之，拨宅而去。或隐天目，或隐武当，皆无定所。与三丰隐显度世，敕封宏愿真人。

邱元靖（当即丘元清），西安之富平人。自幼从黄冠师黄德

① 王光德、杨立志：《武当道教史略》，华文出版社 1993 年版，第 200 页。

② 《道藏辑要》巴蜀书社缩印本第 7 册第 309 页。

桢出家。洪武初，来游武当，见张三丰，拜为弟子，遂传以妙道，举为五龙观住持。乙丑（1385）春，太祖朱元璋诏求三丰不得，乃诏元靖至，与语甚悦，拜监察御史，赐之室，不受；复擢太常卿，亦不受。年六十七卒，朝廷遣礼部张智行致祭，还葬五龙宫黑虎涧之上。

明玉，号冰壶先生，内江人。善符咒，多奇验。永乐（1403—1424）中，张三丰游蜀，常寓其家。玉欲以符咒传三丰，三丰笑曰：“我将以道奉子，子乃以法授我耶？”^①乃作《道法会同疏》一通予之。玉大惊，请为弟子。居岁余，胡濙访三丰，三丰携玉同去，不知所往。

王宗道，明初淮安人，字景云，一字景仙。《淮安府志》载，初与云水道士何无垢居数年，后游嵩华，遇张三丰，遂师事之。三丰授以导引咽嗽秘术，教以步虚洞微之辞。游戏市肆，士大夫多延致之。后至海上，经徐、汴、洛阳、嵩华、终南、太白诸山，将往青城，又遇三丰于武汉临轩之所。永乐元年（1403），授任给事中。三年（1405），成祖朱棣访求三丰，令觅宗道与胡濙同往，召见，给全真牒，赐金冠鹤氅，奉书香遍游天下，十年不遇。及还，赐封圆德真人。后入庐山采药，飘然不返。

综上所述，武当道士中既有全真派，也有清微派，还有来自茅山派的道士，并有兼行神霄雷法者。而张宇初和张宇清又曾先后多次为武当某些宫观选拔住持或提点，是则与正一道也有一定的联系。这些情况，反映出武当山在当时已成为道教渊藪，汇集了南北的不同道派。但各个道派之间并无严重的宗派隔阂，而相互交融的倾向则十分明显。自明英宗朱祁镇当政以后，即由宦官

^① 《道藏辑要》巴蜀书社缩印本第7册第309页。

管理武当山,武当道教遂开始受宦官们利用。

在元明之际的道士中,还有一些终身隐居山林,潜心修道,不慕荣利,澹泊自守的人,其中有的派别清楚,有的则不甚清楚。这些人皆能不汲汲于富贵,不戚戚于贫贱,始终保持道家本色,以视凭小术以干权贵,从而显赫一时之辈,不啻有天渊之别。特选择部分介绍如下:

方从义,字无隅,号方壶子,亦称方壶、方壶生或方方壶,又称方仙。自称金门羽客、鬼谷山人。江西贵溪人。早年入道,师事金野庵,为龙虎山上清宫道士。从义善书画,工诗文,与张伯雨齐名,为时所称。其画风格潇洒,笔致跌宕,意境苍茫,无尘俗之气,以幽静为特色。《图绘宝鉴》录其作品四十余件,今存六件。明代文学家危素(1303—1372)《说学斋稿》卷2《山庵图序》说:“方外之友曰方壶子者,早弃尘事,深求性命之学,从先生(指金野庵,下同。引者注)最久。”^①另据张宇初《岷泉集》卷4《金野庵传》称,金野庵于“元统癸酉(1333)”离开圣井山的天瑞庵^②,“复隐武夷山,居紫清之止止庵。”^③并于至元丙子(1336)去世。故方壶子在圣井山师事金野庵,当在元统之前。既称其“早弃尘事”,又称其从金野庵最久,则其时年纪尚轻。《山庵图序》又称:“先生既去人世,方壶子稍出而游观天下名山,至于京师,曾未旬日,即思南还,与之交游之素者争挽留之。张君彦辅知其志之所在,乃取高句骊生纸作圣井山图以慰之。……方壶子谓余本山人,恋禄于朝,去其田里甚久,故特

① 《四库全书》第1226册第703页。

② 危素《山庵图序》说:“圣井山在信之上清宫东南”,金野庵修道之观名“先天观”,与此略异。

③ 《道藏》第33册第231页。

以相示，使不忘乎樵木之事，亦返招隐之道也。方壶子将结庵于金先生故隐之东偏，约予为投老之计，其古之交谊然耶！”^① 据此可知，方壶子在金野庵去世之后，曾于其故隐之东偏结庵以居，并拟招危素与之偕隐。他和危素本系同乡，可见他们彼此的交谊甚厚。但毕竟二人的情趣并不相同。同书卷3《仙岩图序》又说：“方壶生学道于龙虎，心迹超迈，不污尘垢，时时写山水，有奇趣，若武夷、匡庐、恒、岱、华、不注诸山，数为余图之。而仙岩者，又常所坐卧其间者也。然其人，游方之外，莫可测度，兴之所至，不问姓名，亦漫与之；否则，虽一笔不轻与之。紫阳王君达善，得其所写仙岩图，寄至京师，求余志之，因序所尝游者，而自惜其汨没世事而不知返也。”^② 他们一个“心迹超迈，不污尘垢”，一个却“汨没世事而不知返”，故谓其“不可测度”，也是很自然的事了。方壶子的为人，在余阙《青阳集》卷2《高土方壶子归信州序》中曾描写说：“高土方壶子至正（1341—1368）中至自信州，余始遇之，以为名利之人也，徐与往来，见其气泊然，其貌充然，人与之谈当世之事，则俛而不答，独其性好画，人以礼求之，始为出一二，皆萧散非世人所能及。”可见，不仅其人品甚高，其画品也甚高。宋濂《文宪集》卷31《题方方壶画钟山隐居图》赞扬说：“飘飘方壶子，本是仙者伦。固多幻化术，笔下生白云。”^③ 明人苏伯衡《苏平仲文集》卷8《南华谪居图记》称：“洪武元年（1368）夏，国子祭酒许先生谪韶州，……城南有山曰南华，……于是号南华逸人，且属

① 《四库全书》第1226册第703—704页。

② 《四库全书》第1226册720页。

③ 《四库全书》第1224册第537页。

龙虎山道士方壶子绘之缣素云。”^①足证方壶子在明初尚健在,他与明代第四十三代天师张宇初颇有交情。张宇初《岷泉集》卷9《登方壶真人玄室》有“东归振凋逸,问学时相从。毫楮泝羲旭,丹素追浩全。章书示汉迹,隶法卑秦封。觚质素弩劣,探研春复冬。……逾年粗有德,京国劳趋逢。名区赖推重,岂贵爵望穹。返珮已黄发,顿衰幽桂丛。悲怀切景仰,寂寞琼林空。遐逝倏十载,高翔辽鹤冲。……文契共嗟慨,神格期潜通”等句^②说明张宇初曾和他过从甚密,后来先于张宇初逝世。同时也说明方壶子不仅工画,其书法亦精。在《岷泉集》中载有张宇初书写他们之间的交情和题赞其画的诗歌甚多,如卷十《题方壶秋山幽隐图》称:“偶同归隐处,尘迹罕西东。”^③卷11《题方壶万壑云烟图》云:“绝世壶仙海岳情,惯凭灏气混沧溟。……高风寂寞徒追慨,八骏何如汗漫行。”^④又《题方壶高深海岳图》云:“海岳庵居铁甕城,壶仙品格会青冥。”^⑤又《题方壶茅斋图》云:“壶仙饱得幽潺趣,寂寞高风属几人!”^⑥又《题方壶夏山图》云:“江南遗墨今逢少,转忆方干独世豪。”^⑦又《题方壶霖竹》云:“壶子神情广漠游,独传遗墨照千秋。……自应宿契凌前古,尚使淋漓湿翠流。”^⑧又《题方真人秋风茅屋图》云:“我德竹寒

① 《四库全书》第1224册第682页。

② 《道藏》第33册第260页。

③ 《道藏》第33册第264页。

④ 《道藏》第33册第268页。

⑤ 《道藏》第33册第268页。

⑥ 《道藏》第33册第269页。

⑦ 《道藏》第33册第270—271页。

⑧ 《道藏》第33册第271页。

沙碧处，看图尤使梦飞还。”^①《题方壶云出山腰图》云：“壶仙妙墨过商岩，绝巘长林兴每耽。”^②卷十二《题方壶神仙意》云：“厌将粉黛污秋容，净洗风烟一两峰，要识仙家无味处，尽抛尘垢坐长松。”^③又《方壶仙岩竹叶》云：“野艇归来饱胜奇，袖中苍玉记当时。仙家多住空青里，只示人间两半枝。”^④如此等等。在这些诗篇里，既透露了张宇初对方壶子的一往情深，也说明了方壶子其人的高尚风格。

元明之际，另有一常某，亦自号方壶，隐居修道，且善诗文，和方壶子行迹颇相类似。胡行简《樗隐集》卷4《方壶记》记载说：“西夏常公，少有高世之志，家故名族，生长富贵，恒欲屣视轩冕，寄兴烟霞，挥斥八极，与造化者游，因号曰方壶。四方之士，想其风采，咸以为神仙中人，非流俗所能测也。予游崆峒，公特列高仲所为记求著其说。予与公有通家之好，奚敢以芜陋辞。予闻方壶乃海中神山之一，仙圣所居，其说具载列御寇书，世以为寓言，咸莫之信。惟山之有无不足深辨。所谓神仙者，若果有之，要必离世独立，超然物表，非沉溺声利者所能也。世无仙山则已，有则唯无欲者能窥其奥。秦汉之君，穷极奢侈，欲浮海以求，非惑欤？”又说：“公博学好古，工为诗文，以方壶自号，岂好语怪神者，盖如子房欲从赤松子游，俟它日名遂身退，翛然归隐，优游江南诸名山，人之见公者，或邂逅于此而复遇于彼，出入隐显，莫知所终，安知世之人不以为仙，如南昌

① 《道藏》第33册第272页。

② 《道藏》第33册第274页。

③ 《道藏》第33册第278页。

④ 《道藏》第33册第279页。

梅福云。”^①

除此之外，上引危素文中所提到的作《圣井山图》以慰方壶子的张彦辅，亦属隐居修道而又精于山水画者，且与方壶子同乡。危素在《山庵图序》中介绍说：“彦辅君，国人，隐老子法中，而善写山水。乡者，侍臣有进其画于延阁，上览而说之。余数从讲官入直，尝与古画并观，几莫可辨矣。然其画，人所罕得，虽游从之久者，亦不能强求也。初，鲁国大长公主好名画以自娱玩，欲得其画，而张君终不肯与，他人可知已。今独嘉方壶子之高趣而为是图。”^②可见张彦辅与方壶子的情趣是完全相同的。由于以上二人均与方壶有关，故一并略为介绍之，亦可借以了解道教信徒中兼善书画和诗文者，可谓代不乏人。

第四节

张宇初的生平及其 “天人一致”的宇宙观和修道论

入明后正一道士中，张宇初是在教理教义方面最有贡献者之一。

张宇初，字子璇，号耆山，江西贵溪人，为四十二代天师张正常之长子，约生于元至正二十年（1360），“尝受道法于长春真

^① 《四库全书》第1221册第136页。

^② 《四库全书》第1226册第703—704页。

人刘渊然，后与渊然不协，相诋讦。”^① 洪武十年（1377）十二月张正常去世之后嗣教，为四十三代天师。十一年（1378）入朝，太祖朱元璋召见，眷赉有加。十三年（1380）二月，制授正一嗣教道合无为阐祖光范大真人，领道教事。十六年（1383）召赴阙，命建玉篆大斋于紫金山。十八年（1385）命祷雨于神乐观。二十三年（1390）入觐，奏准降敕重建龙虎山大上清宫。二十四年（1391），旨谕礼部严禁伪造符篆，赐正一玄坛之印，俾关防符篆永镇名山。建文四年（1402），成祖朱棣嗣位，入贺，宠遇益隆，赐缗钱葺大上清宫。永乐元年（1403），命陪祀天坛。五年（1407）召见，命就朝天宫建玉篆大斋，赐敕嘉奖。永乐六年（1408）降特旨，申谕真人门下专出符篆；命传延禧符，建延禧大斋五坛；手敕俾邀请仙人张三丰。七年（1409），再敕寻访张三丰。永乐八年（1410）逝世。曾参与撰写《汉天师世家》，并为之作序。著有《岷泉集》二十卷，《道门十规》一卷等，因其博学多能，且善于词墨，为士大夫所重。明苏伯衡称其“形峻而学广，灵仙飞化之变幻，梵祝禳祈之灵异。儒经释典，靡不该贯，诸子百家，多所涉猎，其余绪见于文词翰墨，一时复鲜俪，岂惟玄学之士之宗之也，犹山之于恒岱，水之于江海而已，天子礼貌焉，王公敬信焉，缙绅歆慕焉，郡县仰望焉，其春秋甚富，而其誉望甚隆，凡阙耆俊，风斯下矣”^②。宋濂亦赞其：“颖悟有文学，人称为列仙之儒。”^③ 他曾自述其求学的经历说：“余年未冠，知嗜学，有志儒先君子之言，凡诗书六艺之文，悉尝记诵

① 《明史》卷299《张正常传》，中华书局标点本第25册第7654页。

② 《苏平仲文集》卷9《香山庵记》，《四库全书》第1228册第703页。

③ 《宋文宪集》卷27《四十二代天师张公神道碑》。

之。甫长，自揆于文章家未之尽究，凡通都大邑以学行著于时谓之先生长者，又从之游。于是经史子氏之书，逮老释之文，度置日众，然后会其指归，反身而诚，乃知皆备于我也。于道德性命之说，自孔孟而下，周程张邵失吕焉；文辞篇章之习，左氏而下，班马韩柳欧苏焉。越周程诸子而言学，则不足谓之学；违班马诸儒而言文，则不足谓之文。是以非载道之文，虽工不取焉。”^① 他的这个自述，不仅显示他涉猎的广博，而且表明他治学的严谨，可知苏伯衡等人对他的评价，并非毫无根据的赞誉。现就《岷泉集》一书对他的宇宙观和修道思想作一简单的介绍。

张宇初的修道思想，是以他的“天人一致”的宇宙观为基础的。他以老子的虚无思想为核心，结合了儒家的有关论述，从宇宙观的意义阐述了“天人一致”的万物生成理论。他认为，“虚”和“实”是互相依存的，举凡天地万物等一切有形的“实”，均存在于无形的“虚”之中，没有“虚”，则万物不能生生化化，故天地万物乃是以“太虚”为其本体的。他在《岷泉集》卷1《冲道》一文中说：“至虚之中，块垓无垠，而万有实之；实居于虚之中，寥漠无际，一气虚之。非虚，则物不能变化周流，若无所容以神其机，而实者有诎信聚散存焉；非实，则气之絪縕阖辟，若无所凭以藏其用，而虚者有升降消长系焉。夫天地之大，以太虚为体，而万物生生化化于两间而不息者，一阴一阳动静往来而已矣。”^② 在这里，他把太虚看成是气的浑然一体状态，即一元之气，而气是无形的，因而太虚与气实际也就成了二而一、一而二的东西，它与有形的万物既是体用的关系，又是生成的关

① 《岷泉集》卷5《书室铭·有序》，《道藏》第33册第234页。

② 《道藏》第33册第181页。

系。他在同书卷二《生神章注序》说：“盖万物自一气生，气分而太极判，两仪四象五行各位乎气之中，由五行之气布而万汇生生之无穷。……一为万数之根，而气为万有之母。……若一气生三气，三气生九气，九气生之无穷，弥满六虚，皆气之化生，是谓之诸天也。诸天归之于虚无，言其不可以象求也。”^① 既然“弥满六虚皆气”，故所谓“实居于虚之中”亦即“位乎气之中”，“以太虚为体”亦即“气为万有之母”，而诸天“皆气之化生”，故从其本源来说，诸天又归之于“虚无”。于是，他又把有形的“实”视为“有”，无形的“气”视为“无”，故他除了以“虚”和“实”的关系来说明万物的生成以外，又以“无”和“有”的关系对此作了阐述。他在《赠御风子序》中说“世之具形气者，有生于无，而无复归于有。故形载乎气，而气御乎形也，元气运天地而阴阳行焉，天之覆，地之载，日月之明，四时之序，昼夜之续，鬼神之变，万物之众，其运行而不息者，皆有无自相生化者也。”^② 显然这是对于《道德经》“有无相生”和“天下万物生于有，有生于无”^③ 等思想的发挥，并将“无”和“有”解释为“气”和“形”，实际也是他的“虚”和“实”这种思想的进一步引伸。他还具体描绘生化的过程说：“万物皆祖于虚，生于气，气以成体，体以受性，性以辨名，名以立行，行以俟命，故虚者物之府也。”^④ 这种认为万物皆由一元之气所生，以气为万有之母的思想，是符合唯物主义基本精神的，有其合理的因素。张载

① 《道藏》第33册第207页。

② 《道藏》第33册第212页。

③ 《道德经》第二章及第四十二章，第二十八章。

④ 《道藏》第33册第182页。

即曾指出：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”^①又说：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二。顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于《易》者也。”^②张宇初的“虚实”、“有无”之论，虽源于老子，但从其具体解释来看，又明显地接受了张载等宋儒的思想。但他毕竟是宗教家，不能不受宗教思想的束缚，他在承认万物生生化化是由于太虚一气的絪縕阖辟、动静往来的同时，又认为在这种生生背后有一种神灵为之主宰。他在同书卷1《玄问》中说：“天也者，积气也，上帝则天之主宰也，……虚无之界无穷，轻清之炁无体，而宰制之神亦无方也。”^③在《问神》一文中更是明显地肯定鬼神的存在，且为造化之主宰，从而最后走向了宗教唯心主义。

在道教的早期经典《太平经》里，即提出了人身是一个小宇宙的观点，张宇初继承了道教这一传统的思想，他的万物生成理论也是包括人与物而言的。他根据《道德经》“复归于无极”^④的旨意，将太虚一气的浑然状态解释为太极，并认为这个太极就是道体，亦即宇宙的本体，它乃是天地万物和人的性命的本源。他在《岷泉集》卷1《太极释》中对此阐述说：“太极者，道之全体也，浑然无所偏倚，廓然无得形似也，其性命之本欤。”^⑤并谓这个“浑然全体”乃“兼有无，存体用，涵动静，为万化之源，万有之本”，并“妙合二五之精”。又说：“五行一阴阳也，

① 《正蒙·太和》。

② 《正蒙·太和》。

③ 《道藏》第33册第187页。

④ 《道德经》第二章及第四十二章，第二十八章。

⑤ 《道藏》第33册第188页。

阴阳一太极也，太极散而为万物，则万物各一其性，各具一太极。”“而阴阳五行经纬错综，合而言之，万物统体，一太极也；分而言之，一物各具一太极也。”^① 他竭力将儒道的思想糅为一体，指出：程子说是“太极者道也”，朱子说是“太极者理也”，而邵子说是“心为太极”，从表面看来似乎各说不一，而其实质则是一致的，都是指一个道体。他认为，从本源上讲，人同其它万物一样，都是禀受一阴一阳的生生之道而产生的，是“天命流行”的体现，而“心”居于人身之中，因而吾心就是宇宙本体在人身中的体现。他说：“性禀于命，理具于性，心统之之谓道，道之体曰极。……以是求之，即心也，道也，中也。……陆子曰：‘中者，天下之大本’，即极也。”并谓“理一而已，合而言之，道也。”^② 对此，他又进一步作了解释，指出：在太虚一元之气浑然未分之前，道为太极；从人化生以后，对人来说则是心为太极。他说：“且鸿蒙溟滓之初，则元气为万物根本，其体谓之理，其阴阳流行不息者气也，是故未分之前，道为太极；已形之后，皆具是理，则心为太极。冲漠无朕，万理毕具；阴阳既形，则理气分矣，太极判而始生一奇一耦，由奇耦而生生无穷。”^③ 他认为，这种阴阳生化之道即是“天命”，一切无生命和有生命的东西都要受它的支配，“举不违乎天命之流行而同所赋受也。”人也不能例外。他指出，“伏羲始画以‘一’象乾，‘--’象坤，体吾心之太极也。”他赞扬伏羲之画说：是画也，“一奇一耦以象变，重之而为卦，拆之而为爻”，“散之为万殊，敛之为一

① 《道藏》第33册第188页。

② 《道藏》第33册第188页。

③ 《道藏》第33册第188页。

本”，“循环无端，浩渺无穷”，揭示了“一阴一阳至著至明之几”，称伏羲是“见夫道体者”。因此，他认为，《易》称“一阴一阳之谓道”，与老子所说的“复归于无极”之道是一致的。他说“若老子之谓无极者，无形无穷也，庄子之谓道在太极之先是也。”他强调，“故《易》曰心学”，乃是由于“万事万化皆本诸心，心所具者天地万物不违之至理也。”又说：“人道之始于阳，成于阴，本于静，流于动，与万物同也。”^①可见，他认为人道与天道是完全一致的。

张宇初从其人心即太极，万事万化皆本诸心，天地万物之理皆在人心之中的思想出发，提出修道之要就在于“返求诸己”，在虚中守一上狠下功夫。他认为，只要能够虚中守一，便可以达到“原始返终”，“复命归根”，“与太虚同体”，“与天德同符”，以“造乎人天一致之工”。他在《冲道》篇指出：“故知道者，不观于物而观乎心也。盖心统性情，而理具于心，气囿于形，皆天命流行而赋焉，曰虚灵，曰太极，曰中，曰一，皆心之本然也，是曰心为太极也。……人与万物同居于虚者也。然以方寸之微而能充乎宇宙之大、万物之众、与天地并行而不违者，心虚则万有皆备于是矣，何喜怒欣戚哀乐得丧足以窒吾之虚、塞吾之通哉，庶乎虚则其用不勤矣。吾老子曰：‘道冲，而用之或不盈，渊乎似万物之宗。’冲犹虚也。庄子曰：‘惟道集虚’。……道集则神凝，神凝则气化，气化则与太虚同体，天地同流。……苟虚心净虑，守之以一，则中虚而不盈，外彻而不溷，若渊之深，若鉴之莹，则吾固有之性与天德同符，岂不为万物之宗哉？”^②他认为，

^① 《道藏》第33册第188—189页。

^② 《道藏》第33册第181页。

“老庄之道大且博焉”，惟“其要也”，就在于“一其性，养其气，游乎万物之所始终，而得夫纯气之守焉耳矣。”并强调：“惟虚其中，则穷神知化，原始返终之道得矣。”^① 因此，他反复指出：“知致虚则明，明则净，净则通，通则神，神则不疾而速，不行而至，无不应，无不达矣。”他一再宣称，他所说的修炼之道，既非“谲诞神怪”之论，也没有“甚高难行之事”，“特冲气以和，顺其自然而已矣”。但若以此修身，则“天地之机，事物之数，可以前知”，以至“上天之载，感通无间矣”；“以之治国，以之爱民，托于天下，而天下清静而正也。”这种修炼之道，乃是“以清静无为为宗，以谦约不争为本，其所谓内圣外王之道也欤！”即兼修身与治世两个方面的效用。他认为，只有这种修炼之道，才符合老子的本意；也只有如此修炼，才能叫做“善学吾老氏”。^② 他在《玄问》篇又阐述说：老子上下经，“其言一本于修道德、全性命而已。内而修之，抱一守中，所以全生也；外而施之，不争无为，所以利物也。惟处乎大顺，动合自然，慎内间外，而纯粹不褻，静一不变，澹然无极，动以天行，乃合乎天德者也。”^③ 又说：“为道之宗，莫过精神专一，澹足万物，去健羨，黜聪明为要，是以虚无为本也。”他认为，只要明白了这个宗本，那末，其他的各种修炼方术，只不过是它的具体运用而已，对此，他又解释说：“其于修炼，则曰谷神玄牝，致虚守静，守中抱一，守一处和而已。……其曰内丹，莫不以神气为本；外丹，莫不以铅汞为宗”，而“金液与天地造化同途。”^④ 在《丹纂

① 《道藏》第33册第182页。

② 《道藏》第33册第182页。

③ 《道藏》第33册第184—185页。

④ 《道藏》第33册第185—186页。

要序》又说：“盖外丹之传，采五金八石之精粹，按火候阴符而烹炼，与内丹升降进退之道无异，故内外之运用一也。”^① 因此他说：“若夫穷阴阳之至理，夺造化之至神，丹道其尽矣乎！”他的结论是：“善言仙者，止曰无视无听，抱神以静，是以忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚而已矣。故执道者德全，德全者形全，形全者气全，我未之能易也。抑虚极则灵明，灵明则神化，乃与天为徒，游物之初矣。轻清之气上浮，则至阳之质与之俱升……而求之（之）道，其惟守中乎。”^② 由此可见，在张宇初看来，只要能够虚中守一，按照老子之说去进行修炼，便可“与天为徒”，得道成仙。

张宇初既然认为老子之道即是仙道，而且是其它修炼方术之源，所以他一面宣称：“学老子者，舍仙道尚何从焉”；另一方面又强调：学仙道者，必须以老子之说为本，切不可本末倒置，“舍源求流”。他说“特老子之传，以《道德》上下篇为本。后之人不失之杂则失之诞”，故“后之倡其说者，则有真伪邪正之辨焉”，学者不能不加以认真的鉴别。他尖锐地指出：若“舍源求流，姑好为神怪譎诞以夸世眩俗，皆方技怪迂之言，少君、栾大、文成、五利、公孙之流是也，……务以左道惑众，侥幸一时，其肆妄稔恶，乌有不败亡者哉？”^③ 他针对当时的“颓风陋习”，专门作了《慎本》一篇，大声疾呼地说：“学必有本焉，经世出世之谓也。”指出所谓“经世之学，则圣贤之道焉。圣贤之道者何？道德性命仁义之谓也。”又说：“圣贤远矣，而其道具在

① 《道藏》第33册第207页。

② 《道藏》第33册第186—187页。

③ 《道藏》第33册第185—187页。

者，六经焉。……凡圣贤传心授道之要，于是乎具，蔑以加矣。”然后又依据其“心为太极”和“天人一致”的思想指出：“然六经之精微幽妙，悉具夫吾心，昭晰明著，何莫由夫是哉。自尧舜相传，惟曰执中持敬，宅心而已耳。孔子之谓仁，子思之谓诚，《大学》之谓敬，孟子之谓心，《中庸》之谓中，其归一也。”所谓“归一”，也就是他所说的“能造乎天人一致之工”。因此他说：“能造乎天人一致之工，则致中和，存诚明，穷事物之理，尽人物之性，然后位天地，育万物，裁成天地之道，辅相天地之宜，是以智周乎万物，而道济乎天下也。”可见，经世之学的圣贤之道，也就是由于“本诸身”，故修此道者，“必致戒谨恐惧之工于慎独之顷、操舍之际，而后体立而用行矣。始则止而后定，定而后静，静而后安，安而后虑，虑而后得；久则曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化，莫不得诸己者，其惟尽性致命矣乎，居仁由义矣乎，敛之则退藏于密，施之则小而为天下国家用，大而用天下国家者也。”^①他认为，这种经世之学并不在乎“惊世骇俗”，而是在乎“真知实践”，要求“出处语默，惟义之从”，以期“将以行其道”；若“道不行，则退而独善以全其进退于用舍之间而已矣”。是以“高举远引之士，将欲超脱幻化，凌厉氛垢，必求夫出世之道焉，则吾老庄之谓是也。”^②故在张宇初看来，老庄的出世之道与孟子的经世之道，在本质上是完全一致的。他认为老子的《道德经》包含了经世和出世两个方面，所以叫做内圣外王之道。他说：“老子始为周柱下史，已而迁藏室史，其注（著）《道德》上下篇，所谓内圣外

① 《道藏》第33册第182—183页。

② 《道藏》第33册第183页。

王之道也”^①,其“无为也,则用天下而有余;有为也,则为天下用而不足”^②。其同老子者,如“庄子之居漆园,列子之居郑圃,犹巢由之高,夷齐之洁,商皓之隐,皆持节不屈,其视名者实之宾,乃宁处污渎而耻为文牺也,日抱瓮荷蓑以自得,诚富贵贫贱欣戚得丧一毫不足累其中焉,斯其一志心斋以得乎环中而应无穷也乎,是能官天地,府万物,以天地为大炉,造化为大冶”^③,即造乎所谓“天人一致之工”,因而便可以“静则圣,动则王,静而与阴同德,动而与阳同波。其动也天,其静也地,则命物之化而守其宗,凡囿乎形气之内者,一不能介其中、漏其外也,同乎天和,合乎天乐,休以天均,和以天倪,而委顺万化,独游乎天也,是其天守全乎!非体尽无穷而游无朕与天为徒,而能若是哉?其视胶轲攫宁于轩轻之途、声利之域,亦复何预焉?是非矜伪以惑世、轲行以迷众、欲为矫傲怪诞之资也,其道固若是乎!”^④在这里,他特别强调了一切名利权势等纷华的外物,均与老子之道丝毫不相干,指出修道者如不能全其天守,以求道德性命之本,做到虚中守一,就不可能复命归根,达到与太虚同体,与天为徒,造乎天人一致之工。他说:“后之学者,不求道德之归,性命之本,而欲以卑陋谬妄之习,而将窥夫太初混芒之始,吾见其不可得矣。”^⑤他认为,一个真正学道的人,应当是:“所居也,樵牧鹿豕;所乐也,烟霞鱼鸟;其心固若死灰,形固若槁木;其自处也高,其自视也远,其自待也重,岂外物纷华毫

① 《道藏》第33册第183页。

② 《道藏》第33册第184页。

③ 《道藏》第33册第183页。

④ 《道藏》第33册第184页。

⑤ 《道藏》第33册第184页。

发之可动哉？是虽结驷怀金，不能至焉。苟强至之，倏忽去来，不碍其迹，不滞其形，道合则留，道离则去，惟安其素有者焉。又岂华美之奉，雕绘之居，权势之位，足以羁鞲縻束之哉？此所谓高世之士也，其接輿荷蓑之徒也欤！”^① 他对当时那些假学道之名以钓名沽誉、拼命追权逐利者，进行了严厉的批评，指出他们那种所谓的道，只不过是為了欺世心悦时，与老子之道完全相背，他呼吁真正的修道者必须与之划清界限。他说：“或假是要世者则不然，其退也妄，其进也锐，是将吊名幸（沽）誉于时，一旦起于草莱之间，欻然遭遇，即移所守，淫所习，华其服，甘其食，骄其气，夸其辞，充斥其驺御，侈美其居处。所与游也，穹赫显贵，左右奔走，趋为俦侣，睢眄嚙咍，更相号于众曰：‘彼道也、德也，学之精也，术之神也，孰得而不尊且大焉！’求其所以奔走竞逐者，势也，利也，尚何道德之云哉？噫！假名以饰实者，若之何不取世之觝排攘斥也耶？是欲欺世悦时而作也，孰知纵駭一时之惑卒无辨之者，其能信夫天下后世哉？此固有道者所不为也。”^② 该文的最后，他还极其沉痛地指出：“吾惧夫颓风陋谷（习）流而不返，挽而不止，日益滋炽，皆不知慎夫本而然也，抑亦君子之于出处语默一失于义、乖于道，何谬且戾之甚乎！可不慎欤？知慎所本，则会道于一矣。舍是，则吾未知其谓学也已矣。”^③ 从其所谓“颓风陋谷（习）流而不返，挽而不止，日益滋炽”的情况看来，当时道徒风尚之弊可想而知。此盖反映了元末道徒由于骄傲而日趋腐朽的现实。张宇初力图对此加以整

① 《道藏》第33册第184页。

② 《道藏》第33册第184页。

③ 《道藏》第33册第184页。

飭,这在当时是有其积极意义的。特别值得注意的,是张宇初本系符箓派的传人,而符箓是素以召神劾鬼著称的,但他为了整饬道教,当他在《玄问》篇中谈到经箓符法时却说:“若驱劾邪魅,御除灾疠,则犹末事耳。”^① 并指出:做法事时的斋戒沐浴和陈列供品等,仅是为了表达诚意而已,关键是要修德。他说:“鬼神无常享,享于克诚;黍稷非馨,明德惟馨。”如果意诚德修,则“虽频繁涧沚之微,亦可事也”;反之,如果“诚怠德亏,惟假外饰文绣,纂经缀华,绘绮纵衡交错,务极耳目之衒,以夸世骇俗”,则虽“钟鼓玉帛”,鬼神亦不会歆享。^② 至于“道之设象”和“科范仪典之制”,亦仅“致敬竭诚之端耳,使瞻礼之皈,斯有格也”。而后之人却违背了这个宗旨,“惟声利是趋,藻黼是尚,皆弃本逐末,舍真竞伪,又何异夫巫祝贪妄之徒,以饶口体货财之为计哉?且高其闾奥,异其蹊径,神其机缄,以惑众鼓类,使嗣之者习为俦侣,不究诸内,惟眩诸外,岂不去道远矣,尚何冀感通之谓也哉!”^③ 很明显,他所说的“弃本逐末,舍真竞伪”、“不究诸内,惟眩诸外”等弊端,乃是针对当时符箓派的“颓风陋习”而言的,指责他们与巫祝贪妄之徒无异,已经去道甚远。他指出,符箓各派“虽授之之异,而殊途同归,无二道也”,要求“善嗣之者,必博参而约守,以辨疑解惑而已,非徒号多鬻异之谓至也。”^④ 所谓“约守”,就是要返求诸己,诚其意,修其德,按照天人一致的要求使自己“心与天一”,排除一切“物欲情垢”,以期合乎“纯素之道”。他说:“法不云乎,真

① 《道藏》第33册第187页。

② 《道藏》第33册第187页。

③ 《道藏》第33册第188页。

④ 《道藏》第33册第188页。

中有神，诚外无法。由是观之，果符咒罡诀之云哉？抑古之谓师德者，草而衣，木而食，饥饿其体肤，摧砺其身心，藻涤其气虑，物欲情垢无一毫足以溷其中、制其外也，则混乎天人一致之工，神明与居，心与天一，吾心即天也。故以天合天，不可彼天此非天，彼玄此非玄也，则感应之机其致一也，岂有一发之间哉？”又说：“所谓纯素之道，惟神是守，守而勿失，与神为一，一之精通，合于天伦，不亦宜乎。”^① 他认为，如果背离天人一致之理，不能诚其意，修其德，“而汨于尘垢，流于声耀，蔽于纷华，而更相师友，若蚁慕蜂聚，而曰：‘我仙也，我灵也’，非邪则妄矣，岂庄子之谓大宗师者哉？”^② 可见，他对当时包括符箓各派在内的各种“颓风陋习”是极其深恶痛绝的，斥之为谬戾邪妄。他所倡导的以老子之说为本的修道理论，正是以匡救时弊为其出发点的。以上事实，足以证明《明史》作者所作的“张氏自正常以来无他神异，专恃符箓，祈雨驱鬼”^③ 的判断，并不完全符合道教的历史实际。

综上所述，张宇初的天人一致的宇宙观和修道思想，是以道家思想为核心，将儒学特别是宋代理学与之融为一体，强调老子之道是所谓内圣外王之道，与孔孟的经世之学是完全一致的，力图把儒家所谓的“传心授道之要”和“《六经》之精微幽妙”纳入道家的学说之中。尽管其中不免有些牵强附会之处，但他的这种努力，却反映了当时三教融合的总趋势，符合学术思想发展的潮流，在中国学术思想的发展史上有它一定的积极意义。

① 《道藏》第33册第188页。

② 《道藏》第33册第188页。

③ 《明史》中华书局标点本第25册第7656页。

张宇初还从天人一致的宇宙观出发,对人性论问题作了考察。如果说他在宇宙本源问题上还是以道家思想为主体的话,那末他在人性论问题上则更多地表现出儒家的色彩了。在这里,他吸收《中庸》的“天命之谓性”的命题,认为人性来源于天命,因而力主孟轲的性善说,对荀卿的性恶论和扬雄的善恶混说等进行了批驳。对韩愈的《原性》,则认为虽有“发乎未见”之处,但于“理有未明”,须加以广之,于是作了《广原性》一文。其中开宗明义地便提出:“古今之言性者多矣,得其本者复几人焉?”^①那末,这个所谓的性之本是什么呢?他根据《中庸》的论断,并吸收了张伯端和张载关于划分“天命之性”和“气质之性”的思想,指出性之本即是“天命”,亦称“天道”,所以人性与天道本是一致的,故“知性则知天也。”认为这种来源于“天道”的“天命之性”乃“性之本然”,是“道之源”和“无不善”的,其所以有“恶”,则是由于“气质之性”所造成的。他说:“子思之谓‘天命之谓性’,天之命于人者为性,知率其性则谓之道,孟子之谓性善是也。人心统乎性情,本无不善,所谓天命之性也。其具仁义礼智,不假为而能也,即继之者善也。盖天之命于物为性,善所固有;其恶也,所谓气质之性也,即性相近也,由乃感于物、动于欲、蔽于习而然。”^②他认为,尽管气质之性可以习染为恶,但不影响人性的本然之善。他举例说:“则其善也,犹鉴之垢、水之昏,直不过太空之浮翳也,若垢净而明固存,昏澄而清固彻,其本有之善孰得而易。”^③因此他说:“惟能

① 《道藏》第33册第196页。

② 《道藏》第33册第196页。

③ 《道藏》第33册第196页。

尽其性，则物不能感、欲不能动、习不能蔽，则其至虚而灵、至清而明者，犹太空之昭昭也，又岂善恶可得而混焉？”^① 所谓“尽其性”，即指穷其本然之性，使其“天命之性”不为情习所蔽。《中庸》曾说：“惟天至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”朱熹注说：“尽其性者，德无不实，故无人欲之私，而天命之在我者，察之由之，巨细精粗，无毫发之不尽也。人物之性，亦我之性。但以所赋形气不同，而有异耳。能尽之者，谓知之无不明而处之无不当也。”^② 张宇初亦强调：“诚立而明通。明睿生矣，是为五官之统宰，百体之所从令”。^③ 只要能够保持人性本然的灵明而不失其正，自然就可以“得乎天秩天序”，一切行动均合乎“天理”，“仁义礼智”也就“不假为而能”。他认为“杨（扬）子之谓善恶混，特情习气质之偏而已，岂天之正命也？”并批评告子和荀卿说：“告子以‘生之谓性’，是情之所欲所为皆性也。荀子之谓‘性恶’，以‘其善者伪也’，又情习气质之固，于性之正则相去远矣。”^④ 又指出韩愈的说法也不恰当：“韩子谓（性）之品三，其为性者五，情之品有三，而其所以为情者七。则天之所命与者何纷纷之多也！将奚自而立焉？凡出乎性者皆情也，又岂三品之拘而又加五性焉，是盖皆气质之偏耳。”^⑤ 他对后来那些“有别于孟氏之言而以荀韩为似是”者更是进行了极其尖锐的批评，指

① 《道藏》第33册第196页。

② 《中庸》第22章及朱熹注。

③ 《道藏》第33册第196页。

④ 《道藏》第33册第196页。

⑤ 《道藏》第33册第196页。

责他们是“何缪妄也哉！其亦未之辨焉耳。”惟对周、程等理学家的观点则十分赞同地说：“独周子曰‘性焉安焉之谓圣’，程子曰‘天所赋为命，物所受为性，性即理也’，可谓著明矣，是足以继孟氏者周、程而已矣，其度越诸子概可见矣。”^①最后，他以理学家强调天理人欲之辨的口吻说：“天人之道一，故道之至精至粹、理之至幽至微，人之不能与天地并行而不违者，不能辨夫天理人欲之一间耳，是以不能尽圣贤之心也；能尽其心，则尽性致命之道得矣。”^②又说：“圣贤知全乎天理之公，则清明纯粹之体具；愚不肖惟溺乎人欲之私，晦浊邪僻之偏固。学之者求去其蔽而复乎本有之善而已耳。故必究夫尽性致命、明善诚身之道焉。”^③并总结性地指出：“故非造乎天人一致之工，未足尽事物本然之性也。”^④他的这些言论，与儒家的观点基本上是一致的。孟轲早就指出：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天也。”朱熹注说：“程子曰：心也，性也，天也，一理也。自理而言谓之天，自禀受而言谓之性，自存诸人而言谓之心。张子曰：由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名。愚谓尽心知性而知天，所以造其理也。”^⑤从以上的相互对照的论述，不难看出张宇初的人性论思想的儒化程度是很深的。他在《志学说》中一再称孔子为“夫子”，又在《宗濂稿序》中自谓其尝闻陆氏性理之学于彭孟悦，并从其友倪子正得琢磨讨论之益，“十余年犹一日”，可见其对理学家的如此赞赏，绝非是

① 《道藏》第33册第196页。

② 《道藏》第33册第197页。

③ 《道藏》第33册第230页。

④ 《道藏》第33册第216页。

⑤ 《孟子·尽心章上》及注。

偶然。

自宋元以后，在中国传统思想领域中，出现了人们常说的“儒、释、道”三教合流的趋向。而研究张宇初的思想，对于我们了解儒释道的相互融合关系，探明中国学术思想的发展规律，是有一定意义的。

第五节

“三教融合”思想在明代的深入发展。

“三一教”的兴起及其“尚夏”的基本思想

道教与儒、释之间的关系，从一开始即一方面互相吸收、互相融合，另一方面又互相排斥、互相斗争。随着时代条件的变化，有时是这一方面突出，有时又是另一方面突出。故“三教融合”的思想由来已久。在汉魏两晋南北朝的时候，即有不少三教中的代表人物倡言三教的一致性。在唐代，虽然三教的斗争有时很激烈，但三教之间的相互融合也从未间断。宋元以后，“三教融合”思想便逐渐成为学术思想发展的主流。这时新产生的一些道派，无论是南宗，还是北宗，都明确主张三教的同源一致。到了明代，“三教融合”的思想，又有了更为深入的发展。从道教方面来看，大量儒释的思想被融入道教，已成为入明以后道教的一大特色。这时候，许多内丹理论家继续援引儒释的思想来充实他们的内丹理论，并继续阐发三教同源一致的思想。如全真道士何道全，便曾作《三教同源》诗说：“道冠儒履释袈裟，三教从

来总一家。红莲白藕青荷叶，绿竹黄鞭紫笋芽。虽然形服难相似，其实根源本不差。大道真空元不二，一树岂放两般花。”^①这是对王重阳所说“三教者……似一根树生三枝也”^②这一思想的形象发挥。混然子王道渊在其所著《还真集》的《惩忿窒欲论》中，在谈到丹道与儒释的一致时说：“在丹家则为取坎填离、水火既济之理，在禅家则为回光返照、转物情空之理，在儒家则谓克己复礼、正心诚意之理。以此论之，三教道同而名异，其实不离乎一心之妙也。是以天地无二道，圣人无两心。”^③并作《沁园春》词以阐述“三教一理”说：

道曰金丹，儒曰太极，释曰玄珠，矧三教之道本来同祖。心存至德，性悟真如，阖辟机关，抽添运用，返照回光复本初；休分别那些儿妙处，无字称呼。

虚中状若蓬壶，寂静忘形一也，无问三教根宗。谷神不死，灵源澄沕，诚意如愚。五气朝元，五常合一，五眼圆明烁太虚。仙儒佛，派殊而理一，到底同途。^④

又如张三丰《玄要篇》上《打坐歌》说：“初打坐，学参禅……仙是佛，佛是仙，一性圆明不二般，三教原来是一家，饥则吃饭困则眠。假烧香，拜参禅，岂知大道在目前。”^⑤“饥则吃饭困则眠”，这本是禅宗语录的常谈，张三丰则用以阐发他的内丹修炼

① 《随机应化录》卷下，《道藏》第24册第139页。

② 《道藏》第25册第802页。

③ 《道藏》第24册第104页。

④ 《道藏》第24册第120页。

⑤ 《藏外道书》第5册第434页。

思想，表明他所说的“打坐”，与禅宗的坐禅完全是一致。这个思想，王重阳也曾有类似的说法：“诸公如要真修行，饥来吃饭睡来合眼，也莫打坐，也莫学道，只要尘冗事屏除，只要心中清静两个字。”^①二者都是用禅宗的道理来解释内丹修炼。张三丰在《大道论》上篇阐述三教的一致性说：“予也不才，窃尝学览百家，理综三教，并知三教之同此一道也。儒离此道不成儒，佛离此道不成佛，仙离此道不成仙，而仙家特称为道门，是更以道自任也。复何言哉？平充论之曰：儒也者，行道济时者也；佛也者，悟道觉世者也；仙也者，藏道度人者也，各讲各的妙处，合讲合的好处，何必口舌是非哉？”^②不仅内丹理论家如是，即使符箓派的代表人物四十三代天师张宇初，也顺应时代潮流，大量融合儒、释思想，被时人称为“贯综三氏，融为一途”，“学通百氏，道贯三才，体用兼该，精诣独得”^③。他在注《度人经》时，也常用三教经典的见解来互相比和发挥。至于他的融儒入道思想，上面已作了介绍，不再赘叙。道教的这种思想，对整个明代的学术思想会产生重大的影响。正如柳存仁先生所说，入明以后，“在整个中国思想史中，道教的势力之大，道教空气弥漫笼罩于上下各阶层、各方面，却没有比这三百年更浓厚更盛的了。”^④又说：“道教影响实在是明代思想中的一个特色。”^⑤柳存仁先生在具体分析道教所提倡的“三教融合”思想在明代的影响时说：“在明代以前的道教中人，像南宋的夏宗禹、萧应叟（观

① 《道藏》第25册第747页。

② 《藏外道书》第5册第466页。

③ 《道藏》第33册第180页。

④ 《和风堂文集》卷中，上海古籍出版社本第814页。

⑤ 《和风堂文集》卷中，上海古籍出版社本第819页。

复),元代的李道纯(他是白玉蟾的再传弟子)、卫琪等人,在他们自己的著作里或为道经作注疏,莫不提倡三教归一的说法,而夏宗禹并著《三教归一图说》,把它刻在所著《阴符经讲义》的正文之前^①。这种观念,到了明代,加上明太祖的赞助,更成为最时髦、最无可非议的论调了。”^②又说:“明代三教并尊或三教交融的空气这样的浓烈”,在这种“三教交融的局面下,有力量潜移默化的是道教。”^③

在道教的有力推进下,明代的四大高僧株宏、真可、德清、智旭也提出儒释道三教一家、三教同源的主张。株宏在《正讹集·三教一家》中说:“三教……理无二致,而深浅历然。深浅虽殊,而同为一理,此所以为三教一家也。”又在《山房杂录·诗歌·题三教图》中说:“胡须秀才书一卷,白头老子丹一片,碧眼胡僧袒一肩,相看相聚还相恋。……想是同根生,血脉原无间,后代儿孙情渐高,各分门户生愁怨。但请高明完此图,录取当年祖宗面。”德清则说:“老氏所宗虚无大道,即《楞严》所谓晦昧暗空,八识精明体也。”^④又说:“老氏所宗,以虚无自然为妙道,此即《楞严》所谓分别都无,非色非空,拘舍离等昧为冥谛者是也。”^⑤他所著《道德经注》两卷,《观老庄影响论》一卷,《庄子内篇注》四卷,多融合道家。

在明代,道教对儒学的影响尤其突出。柳存仁先生在谈到这

① 见夏宗禹撰《黄帝阴符经讲义图说卷之四》,载《道藏》第2册第731—732页。

② 《和风堂文集》卷中,上海古籍出版社本第822页。

③ 《和风堂文集》卷中,上海古籍出版社本第823页。

④ 《憨山大师梦游全集》卷45《观老庄影响论》。

⑤ 《憨山大师梦游全集》卷45《道德经解发题》。

一问题时说：“与宋学比较来说：其受过道教影响则同，其所受道教影响的深度及阔度，则远非宋代儒教所能望其项背。”^①如明代理学大家王守仁，所受道教的影响就非常深刻。据说弘治元年（1488）七月，他年方十六，从绍兴去南昌他岳父家成亲，在新婚之夜，他却丢下新娘独自跑到铁柱宫向一个道士请教养生之说，相与对坐忘归。其岳父诸养和派人四出追寻，到次晨才将他找回去。可见他对道教养生术的爱好已经入迷。正德二年（1507），阳明已三十五岁，他在赴贵州龙场谪所的途中，过钱塘，经闽境，本欲远遁以避刘瑾的迫害，恰巧又遇见铁柱宫那位道士，其人力劝他赴谪所，以免权奄迁怒而迫害其父，阳明乃听信其言，决意去贵州龙场谪所。在这件有关他身家性命的如此重大之事，也取决于一个道士，则此道士在他心目中的崇高地位，可想而知。他在建立自己的学说时，也吸收了大量的佛道思想。据《传习录》载，有次当学生问到“仙家元气、元神、元精”的问题时，他答复说：“只是一件。流行为气，凝聚为精，妙用为神。”^②另一次，他在回答学生陆原静来书问“元神、元精必各有寄藏发生之处，又有真阴之精，真阳之气”等问题时又说：“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精，安可以形象方所求哉？真阴之精，即真阳之气之母；真阳之气，即真阴之精之父。阴根阳，阳根阴，亦非有二也。苟吾良知之说明，则凡若此类，皆可以不言而喻。不然，则如来书所云三关、七返九还之属，尚有无穷可疑者也。”^③在

① 《明儒与道教》，《和风堂文集》卷中，上海古籍出版社本第819页。

② 《传习录》上，《王文成全书》卷1，《四库全书》第1265册第21页。

③ 《传习录》中《答陆原静书》，《王文成全书》卷2，《四库全书》第1265册第57页。

回答学生陆澄问他如何立志时,他回答说:“只念念要存天理,即是立志。能不忘乎此,久则自然心中凝聚,犹道家所谓结圣胎也。”^①从这些回答中,可以看出在王阳明的“致良知”的学说中,融合了许多道教的内丹思想。他在《又答原静书》又说:“不思善,不思恶,时认本来面目,此佛氏为未识本来面目者设此方便。本来面目,即吾圣门所谓良知。”^②可见其“致良知”学说中又融合了佛教思想。他也同许多道教徒一样,竭力主张三教一家。《明儒学案》卷25《南中相传学案一》之朱得之《语录》记载说:“或问三教同异?”王阳明答复说:“就如此厅事,元是统成一间。其后子孙分居,便有中有旁。又传,渐设藩篱,犹能往来相助。再久来,渐有相较相争,甚而至于相敌。其初只是一家,去其藩篱,仍旧是一家。三教之分,亦只似此。其初,各以资质相近处,学成片段,再传至四、五,则失其本之同,而从之者,亦各以资质之近者而往,是以遂不相通。名利所在,至于相争相敌,亦其势然也。”^③此与道士何道全的《三教同源》诗、佛徒株宏的《题三教图》等等的论说基本上是一致的,可见王阳明是公开而鲜明的“三教合一”论者,此与宋代某些理学家那种表面上、口头上反对佛道,而又暗中偷偷地援引佛道的作法是完全不同的,这正好说明了“三教融合”已经是当时的大势所趋,并已成为儒释道三教的共识。王阳明的众多弟子在阐发其师的学说时,不少人都大量融合释道,有的还兼习道教工夫,如王畿、罗洪先、朱德之等等。朱得之不仅以道教内丹理论来解释理

① 《传习录》上,《王文成全书》卷1,《四库全书》第1265册第14页。

② 《传习录》中,《王文成全书》卷2,《四库全书》第1265册第60页。

③ 《四库全书》第457册第414页。

学，还写过一本讲述道教修炼的书，名为《霄练匣》，实际上已是儒生兼道士的人物。

在“三教融合”的深入发展中，更值得注意的是，还有儒家学者在佛道的影响下，竟将儒学演变成为一种宗教，以至本人俨然而与宗教教主相类似，其代表人物就是创立“三一教”的林兆恩。现将三一教的产生情况及林兆恩的基本思想略作分析。

林兆恩（1517—1598）字懋勋，别号龙江，道号子谷子，莆田城北赤柱人，门人称之为三教先生，三一教主，并有“夏午尼氏”之尊称。夏者，大也，合三教而一之，其道至大，故曰夏。午者，悟也。《说文》：“五月会气，悟萌易冒地而出也。”古者横直交互谓之午。可知“午”亦有会通交合之义。尼字盖取自孔子仲尼之“尼”，老子清尼之“尼”，释迦牟尼之“尼”，会三尼而一之，故曰“午尼”。

林兆恩创立三一教，事出有因。首先，这同他本人的经历是密切相关的。他出身于儒门官僚望族，七世祖系明洪武庚辰进士。祖父林富，明弘治壬戌（1502）进士，初任大理寺丞，因反抗宦官刘瑾的暴行而下狱，后瑾被诛，富始官兵部左侍郎，兼都察院右佥都御史。尝著《两广疏稿》24卷。兆恩父万仞，太学生，兄兆金，嘉靖庚辰（1550）进士。可知林兆恩之家族本世代业儒。在浓厚的儒学气氛熏陶下，林兆恩早年自是须讽咏“四书五经”，应举子业。嘉靖十三年（1534），补邑诸生。儒家的教育显然奠定了他后来创教的伦理思想基础。可是，其后屡应乡试不第。应举的挫折，使他再也无法恪守儒家之法，于是弃举子业，年三十而潜心于“心身性命之学”，出入于道观佛寺。

林兆恩“如痴如醉”访道求佛，这是有其思想基础和社会基础的。是时，莆田的道佛二教仍有相当影响。宫观寺庙，巍峨壮

观。进香参拜,络绎不绝。名道诗僧,家喻户晓,有道人卓晚春者,自号无山子,上阳子,人呼小仙,每唱“无上逍遥卓晚春,桃源深处老乾坤,倒骑黄鹤归海上,脚带青天几片云”。^① 十六善草书,名声动七闽,霜天浴于溪,寒甚宿于石。兆恩尝与之结方外游,对饮讴歌,预卜吉凶。故小仙乃视兆恩为道友。有诗为证:“龙江原是好秀才,今日相邀步玉台。一心放去随流水,不是道人做不来。”^② 可知林、卓之关系非同一般。再说佛教方面,于正德(1506—1521)年间复有龙华一派出。据张琴《莆田县志稿》所载,龙华始祖罗英,山东即墨人,初于北京锦衣卫营充伍,夜间悟道,头枕楞木,苦行三十年,心性明彻,一朝之贵,多皈门下,正德十五年(1520)敕封“齐天大德无为妙通护国法王。”其四传者长乐罗普栋,入莆开教,奉教者皆终身茹素,推举太空,会堂林立,不下三百二十之多。林兆恩亦尝学于此门。故其徒黄胄赞曰:“龙华三会,当来此时,豫樟千载^③,麟山应期,诸佛议举,帐月现奇。禅玄圣教,悉归总持。”^④ 又门人卢文辉亦赞曰:“道脉相传自有真,东山乌石现麒麟^⑤。混元五百三龙会,孔老释迦合一人。”^⑥ 麒麟之现,豫樟之谶,自是神其说者之穿凿,然林氏尝参禅悟机,则实有其事。为此,入三教

① 见《寤言录》卷下《跣足二首》,载《三教正宗统论》卷35。

② 见《寤言录》卷下《赠龙江道人》,载《三教正宗统论》卷35。

③ 所谓豫樟又作“豫章”。净明道尝造“师出于豫章”的谶语(见《道藏》第24册第624页)。三一教徒借此谶语,谓莆邑东山樟树下当出真师。宁化三一教徒夔轩子尝作《豫樟真师记》,见《林子本行实录》第24页。

④ 见卢文辉《林子本行实录》第4页,民国己卯年版。

⑤ 《林子本行实录》载:“教主初学道时,清晨一粥,即往南山寺,至晚方归,既谒母,复诣东岩乌石山,终夜独眠石床上,咏歌自适。如是者数载焉。东岩山乃教主始祖坟山,在三一堂之背。按院龚公一清办其山为麒麟,刻石记之。”

⑥ 见卢文辉《林子本行实录》第3—4页,民国己卯年版。

门，问三尼法，正是他出有人无，虚空觉冥的契机。在“三教融合”这一时代思潮的推动下，使他认识到禅玄二门，亦如儒学，各有其弊，惟独“三教合一”之理，中具真谛。于是自称路遇异人，授以真诀。嘉靖三十年（1551）三十五岁，始倡三教之旨，明心性之义，著书立说，广宣道法，收徒授业，疏天盟誓。

三一教的兴起，不但有其思想的原因，还有其政治的和经济的原因。随着有明封建王朝的政坛日趋腐败，土地兼并更加剧烈。莆仙二邑，亦不能免。耕地逐渐减少，赋役日益增加，穷苦农民如牛负重、难以喘息。不料已经处于水深火热中的广大人民，却又遭到外敌入侵的灾难。嘉靖三十七年（1558）夏四月，倭寇浮海攻城，蹂躏临邑福清，随之鼓噪莆田城下。而莆邑官僚，望风亡去，莆城危在旦夕。幸有林兆恩挺身而出，与乡绅共议，谋酬千金，约定广兵，渡河奋击，莆城方免沦陷。然终弱不敌强，嘉靖四十一年（1562），莆城落入倭寇之手。倭兵掳掠屠杀，顿时尸横遍野，惨不忍睹。兆恩与其徒黄仕钦等，收尸火化二万有余，冤气蔽天！他尝作《收尸歌》云：“与汝形骸一气分，数声木铎不堪闻。风旛挥泪缘何事？与汝形骸一气分！”^① 嘉靖四十一年三月，“城中疫气尤甚，鬼祟每多出没。夜遇教主歌咏登东山，即群而避之曰：‘三教先生来矣！’自是，染病者，咸求救于教主。”^② 在这灾难频起，疫气横流，民不聊生的时候，广大人民上天无路，入地无门，只有乞求神灵“保佑”了！这种民众心理上对“神灵”的需求和去病消灾的渴望，正是三一教得以传播开来的气候，而林兆恩乃顺其时势，“试道妙为却病之方”，

① 见《林子本行实录》第15页。

② 见《林子本行实录》第15页。

并取得较好疗效,从而求者闻风皈投。此后,四处传教,不仅在莆仙二邑积极活动,而且超出福建省,直至江西、浙江、湖北、江苏等地。在传教的活动中,林兆恩不断地进行理论建设,尤其是在嘉靖四十四年以后,不仅教徒大增,而且与其信仰体系相适应的一系列宗教仪式也建立起来。其门徒卢文辉等曾将他的著作汇编成《林子三教正宗统论》36册,《夏午尼经》36卷,《夏午经纂》4卷,《夏午经训》1卷,《九序图》1卷等,作为三一教的主要经典。从而奠定了尔后三一教的思想基础。现将其基本思想作如下介绍。

一、以夏为宗的本体论

林兆恩曾专门作了《本体教》上、中、下篇和《夏语》、《夏教》以发本体之微。他认为皈依三教必须明了本体之义。明本体则建诸天地而不悖,质诸“鬼神”而无疑,考诸三王而不谬,俟诸后圣而不惑。什么是本体呢?在这个问题上,历来存在着种种不同的看法。孔氏以“中”为本体,老氏以“道”为本体,释氏以性为本体。林兆恩一以贯之,提出一个新的范畴——夏,作为本体。纵观林氏《夏教》和《本体教》,不难看出,他所要证明的就是“夏即本体”这样一个命题。看一看他关于“夏”的规定和“本体”的说明就能知道二者之义相贯相通。

“夏”的最根本的意义是“大”。《说夏上》曰:“夏也者,大也”。而“本体”亦大。《本体教上》云:“本体则本自广大,故曰浩浩。”“广大”或曰“大”说的都是一个意思,即难以矩规,难以尺量,无边无际。

夏的又一个特点是光明。《说夏上》:“光明藏者,夏也。”这也恰好是“本体”所具有的:“日月有明者,本体也。容光必

照。”“本体之昭昭者明也。”（《本体教上》）本体能照，就在于自身明亮，而“夏”本蕴藏有普照的“光子”，“夏”与“本体”因“明”而合。

“夏”是恍惚的。混混沌沌，杳杳冥冥。涅槃妙心，普现一切，而“本体”亦然：“先天一气，混元至精者，本体也。”（《本体教中》）所谓“混元”也就是混沌无形无踪恍惚的意思。

夏是超自然的：“塞乎天地之内，超乎天地之外，先乎天地之始，后乎天地之终。”（《说夏上》）本体仍是这样：“在太极之先，而不为高者，此本体也。在六极之下，而不为深者，此本体也。先天地生而不为久，长于上古而不为老者，此本体也。”（《本体教中》）所谓在“六极”之下也就是在前、后、左、右、上、下的六个极限以外，即天地以外。所谓在“太极”之先，就是“无极”，与“先乎天地之始”都是从超自然的角度讲的。这样，“夏”与“本体”又合为一体了。是极为神秘的东西。

由此可见，林兆恩的所谓“夏”就是“本体”，其性状特征“大”“光明”恍惚，超自然的“绝对”等明显是由老庄“道”论而来。不仅如此，林氏还以“元始”“太乙”来说明“夏”这个本体，这些都是道教的用语。他虽然不满道教，但在本体论上却是沿着道教的路子走。

林兆恩“以夏为宗”的本体论还体现在宇宙的统一性的说明上。他和绝大多数的哲学家和宗教家一样，认为宇宙具有统一性。在林兆恩看来，宇宙的统一性就在于“夏”字。宇宙的组成是千差万别的，但却在“夏”的基点上密切地连成一个整体。他说：“太极而阴阳也，阴阳统于夏；阴阳而五行也，五行统于夏。”（《说夏上》）在他看来这种由夏而太极、由太极而阴阳、由阴阳而五行的“信息”联系媒介普遍地存在于自然世界、人体世

界、思想世界各个领域之中。自然界的日月星辰之光源于夏，四时变化在于夏，天地运转得于夏，江河湖海之水汇于夏。人体世界的玄关窍、呼吸根即是夏，内气运行，循环往复由于夏。儒、道、释尽管各立其门户，但探索的最根本问题就是“夏”。天得夏以清，地得夏以宁，人得夏以圣，皇得夏以道，帝得夏以德，王得夏以功，儒得夏以仁，道得夏以玄，释得夏以空。万事万物，归根结底，莫不系之于夏。这种统一性的说明基本脱胎于《老子》。是《老子》“道”论的变形。

二、即心是夏的常明论

林兆恩借用了老庄道教说明“道体”的一系列术语来描绘“夏”的基本特征，从而建立本体论，力图说明宇宙万物的本源及其统一性。既然“夏”在宇宙万物中占有如此重要的地位，因此，认识“夏”的本质，获得“夏”的动力，也就成为他确定修行法门原则时的一个关键性问题。他在“本体论”的探索中是把“夏”当作一种客观的神秘的原动力的。但是，当他把笔锋转到了修行的基本原则时，其信仰所赖以建立的基础——“夏”，又成为主观的神秘性东西。他不仅力图证明：夏不仅在人体内可以发现，而且曲折地表述了“即心是夏”这一个论题。

如上所述，夏体是常明的，而“心”本来也是常明的。他说：“常明也者，心性常明也，常明心性也。心性常明者，本体也；常明心性者，工夫也。”《常明教》这里所说的“常明”包括两个方面的意义：第一，指心的本体是清彻明亮的。第二，指如何擦去后天蒙在心上的那层灰尘，使之恢复常明。就“心”的第一种意义和夏的内涵关系看，可以构成一个逻辑推论：前提——心是常明的、夏也是常明的，结论：所以，即心是夏。在林兆恩

的著作中，心与性有时分开说，有时连一体。所谓“常明之心”也就是“天心”。未常明之心，即后天之人心。要识天心，须空人心，惟此天心，方为真心。真心又叫做性。真性就是心。可见真心、真性、天心都是用以说明心之本体的。他说：“湛然常寂者心，寂而常感者心。”（《须识真心》）对“心”的先天特征的表述，显然也是基于“夏”之义的。他认为：“先天之理，夏备之矣。先天也者，天之先也，生天、生地、生人，而为天之先也。”（《说夏下》）。先天之心，因常寂而能常感，这也正是“夏体”所固有的特征功能。《本体教上》：“寂然不动者，本体也，而感而通之者，利于用矣。”夏就在心中，先天真心即是夏，这种意义在《说夏中》表现得更为明显：“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶者，吾身正气，天道流行，而天地之夏在我矣。在太极之上不为高，在六极之下不为深，先天地生不为久，长于上古不为老者，吾身正气，天道流行，而天地之夏在我矣。论覆则如天，而四时普盖；论载则如地，而六道俱承；论明则如日如月，而光腾八表，辉彻古今者，吾身正气，天道流行，而天地之夏在我矣。”（同上）天、地、日、月、四时、鬼神，它们之所以能发挥其功用，就在于一个“夏”字，而“夏”通过天、地、日、月、四时、鬼神的感动变化而表现出来的规律，却也在我的正气流行中体现出来了。在“常明论”中，客观的“夏”与主观的“夏”又达到了和谐统一，汇为一体了。

林兆恩把“夏”移入心中，以明“天心”的“常明”工夫，显然是受到禅宗的影响。佛教禅宗发展到惠能尤其注重认识本来之心性，他所提出的“顿悟之偈”：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”就是对“先天之心”的说明，先天之心是没有尘埃的，它正象一面镜子。镜子无尘即明。他强调治

心的重要性：“心生则种种法生，心灭则种种法灭。”^① 心生就是人心欲望之起，心灭就是恢复先天本性之常明。达到这一步就是佛了，所以他说：“即心是佛”。从慧能的“明镜”得到启发，林兆恩特作《心镜指迷》，以为“镜之所以能镜者，以未始尘之也。……心之所以能镜者，以未始尘之心也”。未尘之心的说法与慧能之论何其相似！

当然，林兆恩“即心是夏”的常明论也与孟子“万物皆备于我”的主观唯心思想以及陆九渊、王阳明的所谓“心学”有密切关系。孟子提出“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣。”^② 从知其本心而达天的立场出发，走向以“我”为核心的极端。这种观念经过陆九渊和王阳明的发展更加膨胀起来。陆九渊认为天下有同心，“心只是一个心。某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大。若能尽我之心，便与天同”^③。陆九渊所寻求的是绝对的抽象的心，他教人“明本心”。王守仁则谓“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”，主观与客观的界限完全消失，没有区别了。林兆恩的“常明”论也十分强调心的主宰作用。他在《须识真心》中说：“或问人也者，人也，而人则安能心天地之心邪？林子曰：非以其人能心天地之心也；而以其人之心，能心天地之心也，而以其人之心，即天之心而后能心天地之心也。”在古代，天往往可借代自然宇宙或独立于人之外的一切东西。林兆恩把人之本心看作即天之心，这与孟子的“尽心”，陆氏之“一心”，“宇宙心”亦

① 《古尊宿语录》卷3。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《象山全集》卷35。

颇相类似。

林兆恩“即心是夏”的“常明”说也吸取了道教全真派“性命双修”的理论。道教向来十分重视“性命”问题的研究。早在开创之初的奠基性著作《太平经》和《参同契》就已屡论性命问题，后来更成为全真道的一个基础理论。全真之教，兴于金代，后来南北二宗虽有区别，但修性又修命，则是其共同的主张。这种思想在南宗大师李道纯那里表现得十分充分。他说：“夫性者，先天至神一灵之谓也。命者，先天至精一气之谓也。精与性，命之根也。性之造化系乎心，命之造化系乎身。……性无命不立，命无性不存。”^① 这就是说，性与命，心与身是相互依赖，不可分离的，然寻本归根则不能不落实到心性之点，只有注于此，才能立命基。林兆恩也将这种思想融化在其学说之中，他说：“性而心也，而一神之中炯。命而身也，而一气之周流。故圣人之学，尽性而至命也。贤人之学，存心以养性，修身以立命也。”^② 又说：“真心也，命由此立，性由此出，故混性命于中心者，中心，爻之中也。”^③ 这也是通过性命双修以复本体的思想。

由上述可知，林兆恩“即心是夏”的“常明”论乃糅合了儒、道、释三家的心性之学。所以他痛快地说：“儒亦夏也，而仲尼之道在我矣。道亦夏也，而黄帝老子之道在我矣。释亦夏也，而释迦之道在我矣。”^④ 所谓天下同归而殊途，其理至一，得夏则心明。

① 《道藏》第4册第503页。

② 见《心身性命图说》。

③ 见《心身性命图说》。

④ 见《说夏中》，《三教正宗统论》卷3。

三、求“夏”三境的方法论

既然天下万物皆统于“夏”，“夏”又是人的本心真心。如何常明真心悟彻本性呢？林兆恩以为必须分三步走，每走完一步就进入一种境界。

第一步：立本。这是常明心性内视夏体的基础。只有牢固其基，方能“筑墙为房”。这实际上是伦理修养。林兆恩在其《立本篇》中对道德的基本原则、行为规范作了比较细致的说明，教徒在日常生活中必须遵守的共有一百零六条，涉及的范围甚广，有关于处理君臣关系的，有关于处理父子关系的，有关于内心检讨的，有关于处理学习中的难易问题的，等等。然大要不出忠、孝、仁、义、信这些伦理纲常。在《九序摘言》附《初学诸生告天矢言》中对“立本”有比较扼要的规定。林兆恩告诫弟子们，凡入三教门，必须遵守明训，以“三纲五常”为日用，入孝出弟为实履，士农工商为常业。这三句话可以说是林兆恩关于“立本”的伦理准则的核心。这就是说，在日常生活中都必须以“三纲五常”的思想原则作为镜子，时时对照自己，检查自己，尤其要以“孝弟”作为伦理的实践，不是嘴里说说而已，而是要坚决落实于行动之中，士象个士、农象个农，工象个工，商象个商。以此修之于家，行之于天下，以为明体适用之学，明义利之辨，消方刚之气，戒沉湎之凶，惩浮邪之僻，以达于至善。

林兆恩关于“立本”的论述既是改造儒家的伦理思想，又是道教人伦修行思想的流变。作为封建意识形态，儒道两家的伦理观念有很多相同点，甚至可以说在本质上并无多大区别，都强调忠孝，维护封建统治。所以在儒家一再宣传孝亲而忠君的时候，道教也同样将忠孝等伦理观念作为修行的基础。林兆恩把儒道的

伦理思想内容结合起来，作为“立本”的遵循。不过，应该看到林兆恩对“忠孝”等观念并非原封不动地拿来，他与先儒不同的是：先儒基本上立足于“世间法”。而林兆恩则是要进一步地由“世间法”到超世间法。换言之，他宣传“忠孝”这些世间法，只不过是出世间法的准备罢了。他说：“以处世间，而能以出世间法与世间法教人者，其上也。不知出世间法，而专以世间法教人者，其次也。若或弃去世间法，而专以出世间法教人者，又其次也。”^①说明林兆恩以“忠孝”等伦理观念作为立本的目的还在于“出世间”，这与道教所谓“欲修仙道，先修人道”的精神是一致的。他还很有兴致地说，道家之教，以少壮时，在家孝养，娶妻生儿，以尽此伦属之大，至四十不动心，乃出世间，依法修持，以了此性命之学。^②林兆恩强调了要以“世间法为重”，可见他主张先世间后出世，在世而能离世，与道教的修行次序比较靠近。

第二步：入门。这是在通过“忠孝”等伦理思想来“正念”的基础上，发挥意识的能动作用，调动体内的元精、真气却病强身的基本途径。

第三步：极则。这是精神的完全超脱，物我两忘的境界。

第二步与第三步是紧密联系在一起的。可以看作是“气功”锻炼的两大阶段。这两大阶段共有九序：一曰艮背，以念止念以求心。二曰周天，效乾法坤以立根。三曰通关，支窍光达以炼形。四曰安土敦仁，以结阴阳。五曰采取天地，以收药物。六曰凝神气穴，以媾阳丹。七曰脱离生死，以身天地。八曰超出天

① 《处世出世法》，《三教正宗统论》卷34。

② 参见《道先世间，释先出世》。

地，以身太虚。九曰虚空粉碎，以证极则。从第一序至第八序属于入门的工夫。第九序是极则的工夫。

在入门的功夫里，艮背是十分关键的。艮为止。背字从北从肉。背乃北方之肉。北方属水，以此阴性之水而洗阴性之心，所谓“退藏于密”。正内念而外邪自消。艮背之法，其核心是道教的“主阴”思想。道教吸取了老子《道德经》“万物负阴而抱阳”的思想，发展为“主阴”之学，早期五斗米道所信奉的《五斗经》主北斗，北属阴方，为水，以符水治病，此与艮背之义契合。

表现入门，极则的九序功法，不仅其基础的一环“艮背”与道教有关，而且整个程序均与道教难分难舍。第一、九序功法体现出来的内景图本于道教的黄庭说。道教丹经之祖《周易参同契》即认为人与天地相对应，人体本身是一个小宇宙，内在元气是在不断地运转的。魏晋时期产生的上清派重要经典《黄庭经》将祖国医学的经络学说与《参同契》的元气周天论相结合，描述了人体元气运行的内景隧道，揭示了心、肝、肾、肺、脾、五脏与五行，春、夏、秋、冬的关系以及元气在十二经络、奇经八脉中的运行规律。这个理论后来一直成为道教内丹修炼之至宝。林兆恩所创立的九序功法，所描述的内景图基本与道教“黄庭”之理相合。林氏作有《九序图》一书，中有《水火升降图》，“说”曰：“下手口诀，由涌泉至下丹田，勒轳尾，通夹脊，玉关、玉枕，上泥丸，下华池，经鹊桥，下十二重楼，穿绛宫，入玄关……”这是以奇经八脉中的任督二脉为其主要隧道的。道教医学认为，任督二脉之接通，乃炼丹、使元气周天运转的关键。林兆恩若不是深通道教内丹术是难以制造《水火升降图》的。第二、九序功法的实行过程与道教的内丹修炼过程，其基本原则也是一

致的。道教的内丹修炼方法虽然千差万别，但概括起来不外三句话：即炼精化气，炼气化神，炼神还虚。而九序功法也具备了这“三变”。第一变，收三归一。所谓三，即指精、气、神，在道教看来，维持生命活动的最基本的要素就是精、气、神，这三者在胎儿阶段本来是没有分别的；降生之后，有了思维活动，性命即分，精、气、神从而各立门户，各依其道顺行难返。这种思想也为林兆恩及其弟子们所继承，以为为了恢复本元，就必须抓住精、气、神三者中的元首——神，使之返于身而不外驰，守清抱气，自然经络贯通，水火即济，百川归海，汇入坤元。以神御精，促精合气，混而一之。这就是炼精化气。第二变，汇二为一。在“炼精化气”中，精、气、神本已归一了，何来其二呢？原来，收三归一，不过是一种“内归”，所结之丹，阴丹而已。还必须与天地合其德，获天地之正气。此身内身外，即所谓“二”。当内外之气相感混通，即“天人合一”之时，其丹由阴而变阳，这就是“炼气化神”。第三变，凝一入虚。二气合和，结于窍中，“湿养既久，气足神全，自能超出形骸之外，与天地同用，而为天地之身”^①。这是一种物我两忘的境界，分不清哪是天地，哪是我身，惟一气往来，绵绵若存，然此一气本于太虚。坐忘既久，道返至虚。这就是炼神还虚。最后连太虚也一并忘之。“自然虚空粉碎，露出金身”^②，同归于“夏”，是为极则。由此可知，林兆恩的行功程序虽有不少新的名词，步骤也有一些创新，但基本未离道教的炼丹“三变法”。

总之，“尚夏”是林兆恩信仰体系的核心，它体现在本体论、

① 见《三教初学指南九序大略》。

② 见《三教初学指南九序大略》。

常明论、方法论各个方面。林兆恩虽然著书洋洋数十万言，但归其本，则以“夏”为基。这个“夏”并不是纯粹的“客观精神”之类，也不是纯粹的“主观精神”之类。他拆去了主客观的围墙。从中国古代哲学“天人一体”的思想基础出发，建立了一个无所不包，无所不在，无所不照的广大光明的“夏”。由于这个“夏”是极为神秘的，当他进行“逆反”的修行，复归于“夏”的时候也同样带有十分神秘的色彩，这也就是后来为什么三教门徒一再把林兆恩塑造成通体明亮、珠光宝气的偶像，加上一系列崇拜仪式的根本的思想原因。

后 记

《续·中国道教思想史纲》这本书，是由 80 年代我所写的《中国道教思想史纲》第三卷的手稿整理而成。当初是想在这份手稿的基础上适当地再增补些内容，把明中叶以后至鸦片战争前的道教思想作一个清理和交待，整套书就此结束。但由于当时我已承担了国家重点科研项目四卷本《中国道教史》的编写任务，需要集中精力保质保量地完成，同时还要花费较多精力来指导研究生，故不得不将《史纲》的研写工作暂时搁置起来。此后，虽经郭武同志和詹石窗同志在此学习期间，曾主动提出愿意协助我完成此书的编写，他们在看了我的手稿后都各自先后提供过部分补充初稿，却始终都因我无暇顾及此事而作罢。一放十多年过去了，直到我把《中国道教史》的修订版完成以后，方腾出手来整理这份手稿。当整理完毕之后，我感到字数已经很多，而明中叶以后的尾巴还很大，不能简单了结，且《史纲》第一、二卷出版

已十多年，一般读者已认定该书早已告一段落，遂将本书名之曰《续·中国道教思想史纲》，以表示本书虽是《史纲》第一、二卷的继续，但又有它自己相对的独立性，可以成为单独的一本书。待将来把明中叶以后的最后部分完成以后，再全部从头到尾作一次修订，另行出版，也许更符合实际一些。

在本书的整理过程中，我尽可能地吸收了郭武同志和詹石窗同志当初所提供的补充初稿，其中第三章第二节的“丘处机对全真道理论的充实和发展”，便是采用郭武同志的初稿修改而成；第一章第五节“紫阳派之分脉及其修行理论的丰富”，第三章第四节“李道纯对南北二宗的兼收并蓄及其‘立极设教’理论”，第四章第五节的“‘三一教’的兴起及其‘尚夏’的基本思想”，均系采用詹石窗同志的初稿修改而成，我对他们的热忱襄助，甚为感谢。本书的出版，得到了四川人民出版社和责任编辑汪漪同志的热忱关怀和大力支持，在此一并表示由衷的谢意。

卿希泰

1999年4月12日于四川大学芙蓉楼