

文史知识文库

---

# 道教与传统文化

---

文史知识编辑部编

---



文史知识文库

# 道教与传统文化

《文史知识》编辑部编  
中华书局

责任编辑：冯宝志

文史知识文库  
**道教与传统文化**  
《文史知识》编辑部

\*

中 华 书 局 出 版  
(北京王府井大街36号)  
新华书店北京发行所发行  
北京新华印刷厂印刷

\*

787×1092毫米 1/32 12.25印张 · 2插页 · 249千字  
1992年8月第1版 1992年8月北京第1次印刷  
印数 1—5000册 定价, 7.05元

---

ISBN 7-101-00920-4/G · 29

DI14/28

## 写在《文史知识文库》之前

这套书本来是以“文史知识丛书”的名义出版的，现在改成“文史知识文库”。“丛书”改成“文库”，目的是使这套书容量大一些。把这套书编得更充实、更丰富，不仅容纳《文史知识》已经刊发过的较好的内容，还要容纳《文史知识》未能刊发的好内容。我们的计划是深入浅出地、重点而又系统地介绍中华民族古代文化的丰硕成果。

我们的时代日新月异。科学技术革命迅速而又深刻地改变着人类的社会生活。中国人民重振雄风，面向世界，面向未来。在祖国 960 万平方公里的土地上，正酝酿着新的崛起，新的振兴。

在这一巨大变革中，在计算机、人造卫星、宇宙飞船、超导体、遗传工程等纷至沓来的时候，我们仍然会深深感觉到无所不在的、中国传统文化的巨大力量。传统文化的历史积淀是如此的丰厚，以至于我们伴随着一项现代化工程的伟大胜利，几乎都要想起我们的前人。想起为我们编写了中华民族灿烂篇章的人们。我们的前人创造了无与伦比的灿烂文化。春秋战国的诸子哲学、汉魏六朝的丰碑巨制、韩柳欧苏的大块文章、明清之际的人生画卷，无不表现了对社会国家的情怀，对宇宙世界的期待。这千古风流人物的搏斗，相互辉映，



激荡交融，造成了光华灿烂的中国，博大久远的中华民族传统。这是我们的骄傲，也是我们民族凝聚、发展、强盛的力量。

面向世界，面向未来，总离不开我们站立的祖国大地。我们都是伟大祖国的儿女，对这块生我、养我的土地，对我们祖先繁衍发展的土地，怀有深切的挚爱之情。爱她，了解她，同时研究她；在了解她、研究她的过程中渗透着我们对现在和未来的信念。今天，我们站在新的历史高度，以重新崛起的决心，把祖国的传统文化放到整个世界文明的背景之中，我们一定会更准确地找出精华，区分糟粕，在看来杂乱无章、盲目被动的历史表象中，寻找出规律性的东西，为我们今天的创造活动服务，为我们走向世界、走向未来服务。

我们热诚地欢迎广大作者和我们一起编好这套文库，共同去完成时代所赋予的历史使命。

# 目 录

## 道教论坛

- 道家与道教……………任继愈 (3)
- 道教的源与流……………卿希泰 (10)
- 道教与中国传统文化……………牟钟鉴 (18)
- 谈谈道教的几点特征……………李养正 (28)
- 漫谈儒释道“三教”的融合……………楼宇烈 (33)
- 农民战争与宗教的关系……………李桂海 (45)

## 道教史略

- 中国道教的产生、发展和演变……………卿希泰 (57)
- 原始道教——五斗米道和太平道……………楼宇烈 (66)
- 汉魏六朝时期的道教……………王 卡 (71)
- 漫谈金元之际北方三大教派……………吴受琚 (79)
- 道教与红阳教……………韩秉方 (88)
- 外佛内道的黄天教……………马西沙 (95)

## 道教与文学

- 道家、道教与中国古代文学……………黄保真 (105)
- 释道精神与古典诗歌理想……………韩经太 (114)
- 人生情趣·意象·想象力
- 道教与唐代文学……………葛兆光 (122)

《红楼梦》与道教……………牟钟鉴 (131)

漫谈《封神演义》……………何满子 (138)

说“道情”……………刘光民 (144)

## 道教与文化

源远流长的蓬莱仙话……………屈育德 (153)

漫谈道教音乐……………陈大灿 (161)

略谈道教与古代科技……………李 申 (167)

道教与气功……………陈 兵 (172)

西方古代的炼丹术……………吉仲章 (178)

## 道教典籍

《太平经》和《抱朴子》在文化史上的价值……………王 明 (183)

《道藏》简介……………钟肇鹏 (191)

《道藏》与山西之翰墨因缘……………师道刚 (197)

道教类书《云笈七签》……………朱越利 (208)

## 道教与神仙

道教和神仙……………刘宁华 (217)

西王母的演变……………王景琳 (226)

八仙的来历……………龙士靖 (232)

吕洞宾及其信仰的形成……………马晓宏 (240)

财神的来历……………王景琳 (247)

## 道教人物

李白与道教……………罗宗强 (255)

陈抟其人其事……………李远国 (263)

佞道昏君宋徽宗……………羊华荣 (271)

丘处机与全真道……………曾召南 (278)

丘处机与成吉思汗……………〔美〕姚道冲 (285)

张三丰与武当内家拳……………朱道琼 陶真典 (291)

嘉靖皇帝及其道教信仰……………马晓宏 (294)

### 道教常识

漫谈道教的几个基本信仰……………传 芑 (303)

道教的几种修炼方法……………吴受琚 (312)

魏晋“服散”颓风与道教信仰……………金正耀 (321)

道教的戒律与清规……………华 颐 (326)

道教的占卜与符篆……………华 颐 (330)

说宫观……………马 冰 (334)

白云观里祭岁星……………董中基 (341)

### 名山圣迹

仙踪鬼迹话丰都……………王家祐 李远国 (347)

永乐宫……………陆鸿年 (354)

全真道第一丛林——白云观……………章寅明 (360)

### 研究现状

国外及我国台湾省道教研究概述……………冰 珂 (369)

日本道教研究的现状……………〔日〕峰屋邦夫 (378)

# 道教论坛



# 道家与道教

任 继 愈

世界有三大宗教，即佛教、基督教、伊斯兰教；中国也有三大宗教，即佛教、道教、儒教。中国的佛教与世界三大宗教有交叉。

佛教与道教主张出世，宗教职业者、专一的信奉者要出家，不过世俗人的生活。儒教主张入世。儒教、道教是中国自己的土壤里生长起来的，具有中国特色，佛教为外来宗教，其生活习惯、服装、礼仪与儒、道不同。儒、释、道三教并称，并得到社会广泛认可，那是在隋唐时期。南北朝已有三教的说法，但不普遍。国家每逢重大节日，诏三教公开辩论，北周已开始，唐代成为制度。大文学家白居易有好几次在三教辩论中代表儒教发言，《白氏长庆集》还保留有他参加辩论的发言提纲。佛教的著作和教义比较明确，唯独对道教的意义的理解比较含混，道教内部和反对道教的人士也没有讲清楚。

先说道家。学术界长期流行一种见解，认为老子、庄子为道家，这是一种误解。春秋战国时期，只有老子学派、庄子学派。老子与庄子没有直接的传授关系。老子或庄子从未自称为“道家”，只有儒家自称为儒，墨家自称为墨。儒墨两家各有自己一派的传承关系。孔子、子思、曾子、子夏、孟、荀均有传

授关系，墨家有巨子相袭制度。儒墨两家，系统清楚，号称显学。汉代司马谈《论六家要旨》第一次提出“道家”名称。司马谈的道家反映了汉朝政治统一后，思想界趋向统一的思潮趋势。秦及汉初有许多学派反映统一的趋势，秦朝有《吕氏春秋》，汉初有《淮南子》，后来有董仲舒的哲学思想。汉初道家是吸收儒、墨、阴阳、名、法各家思想的长处而创立的新体系。老子、庄子都是阴阳、名、法出现以前的人，前人怎能吸收他们死后的人的思想？这个“道家”乃是黄老思想的一个分支，与先秦老子、庄子关系不大。

老子是哲学家，不是宗教家，也未创立宗教，与古印度的释迦牟尼一开始就是宗教家，创立佛教的情况不同。老子的著作是学术性的，不是宗教性的，也与佛教经典不同。老子被拉进道教，并奉为教主，那是很晚的事了。东汉末年，汉中张鲁信奉五斗米道，令信徒们念《老子》五千文。念《老子》的也只是巴蜀的五斗米道，影响地区仅限于汉中地区。中原广大地区的道教徒信奉《太平经》，这是一百多卷的大书，内容庞杂，没有多少老子的思想。

道教是中国本土的宗教，它形成于东汉末年，方术、巫术是它的前身。神仙方术信仰由来已久，古代巫、史、祝、卜是与神打交道的专家，他们处在国家的领导层。民间巫术用符水治病，借卜筮占吉凶。战国以后，神仙方士宣传不死之药可以长生，投合上层贵族要求长期享乐的欲望，得到他们的支持；广大群众缺医少药，方士们用符水治病，驱鬼祭神，在下层群众中也得到推广。早期道教还没有系统的理论。到了东汉末年，天下大乱，民生困苦，于是出现了《太平经》。此书成书时



间约在东汉安帝、顺帝统治时期，此书为集体创作，书成于于吉、宫崇等人之手<sup>①</sup>。

关于老子如何被道教捧上教主的地位，现在还无法做出准确的说明。从时间推断，应在东汉时期。首先出现在宫廷和上层贵族阶层。光武帝儿子楚王刘英，“晚节喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀”。明帝诏书也说“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”（《后汉书·光武十王列传》）到桓帝时（在位时间是147~167），延熹八年（165）正月遣中常侍左悺赴苦县祠老子，十一月使中常侍管霸赴苦县祀老子，九年（166）在濯龙宫祠老子。桓帝“好神，数祀浮屠老子。百姓稍有奉者；后遂转盛”（《后汉书·西域传》）。这里透露老子被道教奉为神，与先秦的老子无甚关系，而是与西方的佛教与本土的黄老信仰搭伴，以教主的形象出现的。求神佛保佑，祈福延年，是少数上层贵族享有的奢侈品，然后再普及到下层社会，“后遂转盛”。

道教建立后，沿着两条路线传播。上层路线与历代朝廷、官方相配合，可以称为正统的官方道教。还有在社会下层广大群众中传播的道教，它与民间巫术、符咒结合得比较紧。农民起义也往往利用道教这个组织形式。黄巾起义就是第一次道教与农民运动相结合的例子。宋代的方腊，清末的义和团也大体归为这一类。

理论研究，典籍著作，教义发挥，与佛教之间长期互相争辩，也属于官方道教。从北宋开始编辑道教全集《道藏》，多达七千多卷。

---

① 见熊德基：《太平经的作者思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》1962年第2期。

官方道教与民间道教并不是绝对对立。如符咒、炼丹、气功等民间与官方的道教都很重视。佛教到后期，大乘兴起，崇拜的偶像越来越多，引出了许多佛，不止释迦牟尼一位。道教到了南北朝时，老子已不占重要地位，老子这个形象也被塑造得更加神秘，演变成“太上老君”。道教的神也越来越多，有等级品位。道教的神与佛教不同处，还在于除了男神之外，还有许多女神，女神也不像庄子寓言中的藐姑射之山的不食人间烟火的女神，更多的神是结了婚的某某夫人。

历代反对道教的学者，对作为思想家的老、庄和作为宗教组织的道教不甚区别。唐朝的韩愈反对佛老，“佛”是宗教的佛，明显无误；“老”是太上老君，还是《道德经》作者老子，他没有讲清楚。宋代的大哲学家朱熹，直接继承了韩愈的道统说，崇儒家，排佛老，佛老并称“二氏”。朱熹驳斥佛教也指明是释迦氏之教，他驳斥的道教更多的情况下指的是老庄。这种长期的误解，连清代大思想家王夫之也未能避免。他批判“二氏”，涉及道教系统时，重点没有放在道教上，而是指向老庄哲学。老子哲学讲无为、清静、抱一，与道教的宗教修养有关，但老子的哲学思想体系，与道教毕竟有所不同。“道家”、“道教”长期混用，成为习惯，如近人陈垣先生搜集历代道教碑刻，汇编成集，名为《道家金石略》。陈先生是研究宗教史的专家，老庄哲学与东汉以后的道教，他是清楚的，他也把“道教”写作“道家”。可见积重难返。

为了避免长期积累下来的观念含混，有必要把道家与道教严格区别开来。总括起来，有以下四点值得注意：

(1) 先秦无道家，只有老子哲学、庄子哲学，以及与他们

的哲学相应的老子学派、庄子学派。

(2)汉代的道家代表西汉时期融合各派的一种思潮，它以黄老清静无为思想为基础，包括儒、墨、阴阳、名、法各家的部分内容。

(3)学术界习惯把老庄学派称为道家，是后起的一种学派分类观念。东汉时期严君平《老子指归》开始有了以老庄为道家的倾向。魏晋玄学早期“老庄”联称，后期“庄老”联称。魏晋以后，以老庄为道家的分类法得到承认。这个“道家”不同于司马谈的道家，仍属于哲学。

(4)道教是宗教。它有团体、教派、教义、宗教规范仪式、宗教组织、固定数量的信徒、固定的教派传授系统、共同信奉的经典、固定的传布地区等。以上这些特点，使它区别于道家，与儒、佛并称为三教<sup>①</sup>。

以上四点是用来区别道家与道教的标志。

道教是中国土生土长的宗教，不像佛教那样有广泛的国际影响。但也不能说道教作为宗教的影响只限于中国，道教对日本影响就很大。日本的神道教与日本天皇及朝廷的制度，有不少道教的影子。最近日本道教研究专家指出：(1)日本天武十三年(685)，为行使中央集权，制定“八色之姓”，八姓中“真人”列为第一等级，“真人”为道教术语。“天皇”一词也源于道教。(2)象征天皇的两种神器，镜和剑，都是道教的法器，用以照妖降魔，天皇传位时，以镜和剑授与新天皇。(3)天

---

<sup>①</sup> 三教中儒教算不算宗教，学术界有争论。我在1980年《中国社会科学》第一期有专文论述，这里不重复。

皇宫廷尚紫色，道教称上帝居紫微垣，天皇宫殿门称“紫门”。推古女帝即位第十一年（603），圣德太子制定六色十二阶冠位，大化三年（647）制定七色十三阶冠位，只有最高官位阶得用紫色。唐宋规定紫色为高级官员的服色，和尚、道士中有声誉、地位的得赐紫衣。唐文化习尚，也影响到日本宫廷贵族。（4）祝天皇长寿的祝辞，据《延喜式》载，“谨请皇天上帝，三极大君，日月星辰，八方诸神，司命司籍，左东王父，右西王母，五方五常，四时四气，捧以银人，请除灾祸。捧以金刀，请延帝祚。咒曰：东至扶桑，西至虞渊，南至炎火，北至弱水，千城百国，精治万岁，万岁。”这完全是抄自道教的祠祀辞句。只有在中国方位才好说东至扶桑，日本即扶桑，不必称东至。（5）天皇拜四方仪式，据《江家次第》载，“圆融天皇天禄四年（974）元旦拜四方仪式，天皇朝北遥拜北斗七星中的本命星，并念咒文曰：‘贼寇之中，过度我身，毒魔之中，过度我身，……厌魅之中，过度我身，万病除愈，所欲随心。急急如律令。’”这咒文也是照抄道教的。（6）神道教。《日本书纪》在《孝德纪》中“惟神也者，随神道也”，“天皇信佛法，亦尊神道”，“佛法”与“神道”对置。从奈良到江户，把天皇家族的始祖天照皇大神当作国家神祭祀，立伊势神宫。日本是神国，天皇是神的子孙，是人间神。（参见福永光司教授《日本文化与道教》，该文发表于1982年中日学术座谈会《世界宗教研究》1982年第2期，有中文本）。

道教的宗教影响，除日本外，朝鲜及越南也有经过改变的道教信仰。

近三十年学术界道教研究的风气遍布全世界。北美洲、

澳大利亚、法国、意大利、西德、英国，都有研究道教的学者及研究组织，也出版了不少有价值的著作，日本学者的研究成绩尤为显著。

# 道教的源与流

卿 希 泰

## 一、为什么要研究中国道教思想史

我国是一个多民族和多宗教的国家。世界三大宗教——基督教、伊斯兰教、佛教——在我国的传播，都有千年以上的历史。道教是我国土生土长的一种传统宗教，也有其长期发展的历史。它是在我国封建社会的初期产生的，伴随着漫长的封建社会而发展。它以神仙不死之说为中心，神化老子及其关于“道”的学说，吸收阴阳五行家、道家、墨家、儒家包括谶纬学的一些思想，在中国古代社会的宗教信仰基础上，由方仙道和黄老道演变而来。早期主要是在民间流传。魏晋以后，由于封建统治者的利用和改造，道教逐渐成为维护封建制度的御用工具，为封建统治阶级所扶植，它也因此而得到发展，成为我国历史较久、也是较大的宗教之一，至今仍然存在。在它的长期发展过程中，与儒学和各种外来的宗教尤其是佛教既互相排斥、互相斗争，又互相渗透、互相融合。所以，它和世界三大宗教一样，对我国封建时代的政治、经济、哲学、文学艺术、自然科学以及社会生活、民族关系、农民运动等等各个方面，都曾产生过极为深刻的影响；它所积累下来的大量经籍文献，是我国古代文化遗产的一个重要组成部分。中国的道教

在国外也有影响。它曾流传到朝鲜、日本、越南和南洋一带，道教经典，则更是远播欧美。因此，很有必要开展对道教思想的研究。

最近若干年来，国外研究道教的学者和学术团体日益增多，国际道教研究的学术活动，也在逐步开展之中。比较而言，我们自己对这门学科的研究却很不够，所以至今它还是一个急待开发的处女地。

## 二、道家 and 道教的基本信仰

道家和道教，本来是有区别的。道家是先秦时候的学术派别之一，而道教乃是东汉时期形成的一种宗教。但二者并不是毫无联系。道家哲学，乃是道教的思想渊源之一。道教创立的时候，又奉老子为教祖，老子的《道德经》，是它所奉的主要经典，规定为教徒必须习诵的功课。张鲁在汉中，还设置祭酒之官，专管给入道的人宣讲《道德经》。到了唐代，《道德经》又被尊为《道德真经》，列为诸经之首。《道德经》的基本思想是“道”，道教也宣扬最根本的信仰和教义，是老子的“道”，不过它对于“道”的含义，是从宗教的角度来理解的，并与神秘化了的元气学说结合起来。认为“道”是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之元”，“其大无外，其微无内”，“无形”“无名”，“有清有浊，有动有静”，“万象以之生，五行以之成”，宇宙、阴阳、万物，都是由它化生的。道教所崇拜的最高天神，即是由“道”衍化而来的三清尊神——元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，其中道德天尊即是老子。说明哲学家老子和哲学范畴的“道”，在道教中已被神化为天上的神。因此，信“道”也变成了

信神，崇奉老子亦即崇奉天神。由此可见，它之所以命名为“道教”，也并不是偶然的，而是与它的基本信仰和教义密切相关的。

道教所追求的最终目标，是长生不死和即身成仙。这同样利用了道家哲学中的一些神秘思想。在老子书中有“长生久视”、“谷神不死”、“陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”之类的言论；庄子书中有关于“真人”、“至人”、“神人”和他们“不食五谷，吸风饮露”，能够“入火不热”、“入水不濡”、“御风而行”、“乘云气，御飞龙”，“独与天地精神往来”之类的言论。这些思想便为道教所吸取，并从宗教的角度加以渲染、发挥和发展，成为他们梦寐以求的目标，为他们的基本信仰服务。

一切宗教都鼓吹有神论，道教也不例外。道教认为，除了人所居住的世界之外，还有神仙所居住的世界，即所谓的“洞天”、“福地”。他们认为，有三十六洞天，七十二福地，各处都有许多的神。“道”无所不在，神也就无所不在。认为这些神之间“亦有等级千亿”。神仙世界这种森严的等级，乃是人间世界封建等级制度的一种反映。他们相信，“道”是可以“因修而得”的。认为只要勤于修道，就能“使道与生相守，生与道相保，二者不相离”，“神与道合，谓之得道”，便会“与道同久”，成为神仙。他们根据这种信仰，提出了一系列所谓道功、道术，即具体的修炼方法和方术，如服饵、守一、胎息、房中、辟谷、内丹、外丹、符箓、祈禳、禁咒、占卜、守庚申等等。在涉及这类内容的著作当中，除了大量宣传宗教迷信的糟粕之外，也保存了一些有关古代化学、医学、药理学、养生学等等有价值的材料，为研究中国古代科技史的重要文献。



### 三、道教发展史的分期和宗派

道教是封建社会的意识形态之一。其发展的历史，与封建社会的历史进程交织在一起。根据其发展过程中的不同特点，可大致分为四个时期：

(1)道教的开创时期。从张陵创教时起至魏晋南北朝为止。主要特点是由民间的比较原始的早期道教向作为封建统治阶级御用工具的官方道教的转化。东汉时候，张陵创立的五斗米道和张角创立的太平道，都是早期比较原始的民间道教派别，主要是在民间流传，都受道教早期经典《太平经》里部分反映农民群众愿望和要求的思想影响，为农民起义所利用。封建统治阶级对这种民间的原始道教，采取了镇压与改造相结合的两手政策。东晋时，葛洪撰《抱朴子》，系统总结和阐述了战国以来神仙方术的理论，丰富了道教的思想内容，对后来道教的发展有较大的影响。他竭力攻击民间的原始道教，诋毁农民运动，提出以神仙养生为内，儒术应世为外，为适应封建统治阶级的需要，将道教的神仙方术与儒家的纲常名教结合起来，宣扬道教徒要以儒家的忠孝仁恕信义和顺为本，否则，虽勤于修炼，也不能成仙，为官方道教奠定了理论基础。一些代表封建统治阶级的道教徒也着手对民间早期道教进行改造，统治阶级上层人物参加道教的逐渐增多，道教内部日益分化。上清、灵宝等派别相继出现。东晋末，孙恩、卢循利用五斗米道组织农民起义，并提出了“诛杀异己”的口号，诛杀了“世奉张氏五斗米道”的王凝之。对民间早期道教的成功改造，是在南北朝的时候。北魏太平真君年间(440—450)，嵩山

道士寇谦之在崇信道教的魏太武帝(423—451在位)和宰相、儒士崔浩的共同支持下,自称奉太上老君的意旨,“清整道教,除去三张(张陵、张衡、张鲁)伪法”,制订乐章诵诫新法,“专以礼度为首”,“佐国扶命”,代张陵为天师,是为北天师道;在南朝刘宋,则有庐山道士陆修静,“祖述三张,弘衍二葛(葛玄、葛洪)”,搜罗经诀,尽有上清、灵宝、三皇各派经典,遂“总括三洞”,又依据封建的宗法思想和制度,并吸收佛教的仪式,编著斋戒仪范,以改革原始的五斗米道,“意在王者遵奉”,称为南天师道。在此基础上,陶弘景继续吸收儒、佛两家的思想,充实道教的内容,从而使官方道教从形式到内容都逐步得以健全和充实。

(2)道教的兴盛和发展时期。在隋唐到北宋的时候,道教日益兴盛和发展。这是由于从民间道教被改造成为地主阶级的御用工具以后,便一直受到封建统治者的崇奉和扶植。隋文帝尊道士焦子顺为天师,特为他在皇宫附近建五通观。隋炀帝曾拜茅山道士王远知为师。唐代统治者则自称老子之后,更是采取崇道政策。唐高祖于武德三年(620)在羊角山为老子立庙,武德八年(625)又规定三教次序:道先、儒次、佛最后。唐太宗谓“柱下为帝室先系”,也一再重申这一规定。高宗乾封元年(666),尊老子为“太上玄元皇帝”。唐玄宗令男女道士均归管理皇室人口的宗正寺管理,又在两京及诸州各置玄元皇帝庙一所,每年依道法斋醮。又画玄元皇帝像,而以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五像陪祀。并设立崇玄学,置生徒,令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》,皆号“真经”,每年准明经例考试,并以之作为贡举人策试的内容。唐玄宗还亲自为

《道德经》作注，命令士庶均须家藏一本。唐武宗信任道士赵归真，兴道灭佛。赵宋王朝对道教亦极力提倡，尤以太宗、真宗、徽宗为最盛。太宗曾亲自召见华山道士陈搏，并赐号“希夷先生”，又在汴京、苏州等地建立道观，积极收集五代时因兵火散失的道教经典，得七千余卷，命徐铉、王禹偁校正，删去重复，写好送入宫观。真宗对道教的崇奉更为狂热，导演了一幕幕的“天书”闹剧。他仿效唐代宗祖老子的做法，但因他姓赵，于是便虚构他的始祖赵元朗为道教尊神，封为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”，借以宣扬赵氏王朝的奉天承运，并加封老子为“太上老君混元上德皇帝”。又命司徒王钦若领校《道藏》，任张君房为著作佐郎，编修《大宋天宫宝藏》，君房又撮其精华，撰成《云笈七签》一书，许多道教经典，赖以保存。宋徽宗自称是神霄帝君下凡，示意道篆院上章，册封自己为“教主道君皇帝”，诏天下访求道教仙经，校定镂板，刊行全藏；并用蔡京言，集古今道教史事为纪、志，赐名《道史》；又于太学、辟雍各置《内经》、《道德经》、《庄子》、《列子》博士二员，封庄周为微妙元通真君，列御寇为致虚观妙真君，配享混元皇帝，置道阶二十六等，并亲自为多种道经作注；诏改佛为大觉金仙，余为仙人、大士，僧尼为德士，令穿道服，加入道学。在朝廷的大力扶植下，一时道教大盛。这一时期的主要特点是：第一，由于统治者积极提倡研究道经，并采取各种有力措施加以推动，于是研究道经便蔚然成风，道教的理论大为发展，著名的道教学者和道士，相继出现，如隋唐时候的王远知、司马承祯、成玄英、王玄览、孙思邈、李荣、吴筠、吕洞宾、施肩吾，五代十国时候的杜光庭、闾丘方远、彭晓、谭峭，北宋时候的陈抟、张

伯端、陈景元等，都是道教史上或学术史上有较大影响的人物，对道教理论的发展有过一定的贡献。第二，在修炼方术上，这一时期内丹理论已有重大发展，但在较长时间里比较重视外丹，热衷于炼制长生不死的仙药，尤以唐代最为突出，不少皇帝，皆因服食丹药，中毒而死。

(3)道教的宗派纷起和继续发展时期。南宋以后至明代中叶，封建统治者对道教仍然继续支持，道教也仍然继续发展。这一时期道教的活动特点是，首先，由于出现了南宋与金、元南北对峙的形势，因此道教内部的宗派纷起。新起的道教宗派，力图革新教理，大多主张道与儒、释搞三教融合。在修炼方术方面，则比较重视内丹，强调精气神的修炼，斥外丹为邪术。金大定七年(1167)，王重阳创立以道教为主、兼融儒、释的全真道。金、元之际，又有刘德仁创立的大道教(后称真大道教)，萧抱珍创立的太一道，这二派一度在北中国流传，但历世不久，就衰落下去了。惟有全真道，因为王重阳的弟子丘处机见重于元太祖而盛极一时。天师道为与新起的全真道争夺教权，在这以后，便与上清、灵宝、净明各派逐渐合流，到元代归并于以符箓为主的正一派中。此后，道教遂正式分为正一、全真两大宗派，在明代继续流传。明代统治者对道教仍然重视。明太祖洪武元年(1368)，封张正常为正一嗣教真人，命其统率天下所有道教，食二品官俸。明成祖大修宫观，从此以后，明代帝王大多都和道士有密切往来。明世宗崇道尤甚，自号“玄都境万寿帝君”，亲自斋醮，任命道士邵元节、陶仲文等担任朝廷重要官职，深入宫庭，参与朝政，使政教发生了更为密切的关系。许多道士被封为真人。到宪宗以后，这些真人

高士充满都下。明代还十分重视对道教经书的整理。正统十年(1445),收集编纂《大明正统道藏》五千三百零五卷,万历三十五年(1607),又编纂《续道藏》一百八十卷,对道教经典的保存和传播,起了较大的作用。道教的各种劝善书,在明代盛行起来;宣扬道教法术的各种神魔小说,在元末明初不断出现,是这时道教活动的又一特点。

(4)道教的逐渐衰落时期。明中叶以后,随着资本主义因素的萌芽,封建社会进入了它的衰落时期。作为封建社会意识形态之一的道教,也随之逐渐走向衰落。这一时期的道教,逐渐失去封建统治者的有力支持。清代统治者重视佛教,对道教采取了抑制政策。乾隆时,一度禁止正一真人传度。道光时,停止张天师朝觐,把他由二品降至五品。辛亥革命以后,真人封号亦被取消。在官方道教日趋衰微的时候,民间的道教活动却很活跃。以各种宗教互相融合为特点的民间秘密宗教,派别甚多,其中有些乃是变相的道教。如清初出现的八卦教,便是属于这类秘密组织之一,后来的义和拳,和道教也有一定的关系。这种变相道教的民间秘密组织,有的一直延续到解放前为止。

解放以后,人民政府实行宗教信仰自由政策。在人民政府的领导下,道教界各宗派团结一致,结束了过去全真派与正一派的分裂局面,成立了中国道教协会,团结广大的道教徒,共同整理教务,研究教义,积极参加国家的社会主义建设。

# 道教与中国传统文化

牟 钟 鉴

道教与流行于中国的佛教、伊斯兰教、基督教不同，它是唯一根植于本国、发源于古代文化的民族宗教。它在形成发展过程中确实受过佛教的影响，但主流是中国的传统，具有鲜明的民族特点。道教信仰的宗旨是追求长生不死、得道成仙；看重个体生命的价值，相信经过一定的修炼，世间的个人可以脱胎换骨，直接超凡入仙，不必等死后灵魂超度。这是它与别的宗教信仰的根本不同之点。道教的产生也很特别，它不是某一教主在短期内创立起来的，而是逐步积累、多渠道汇合而成的，它正式产生于东汉后期，然而孕育过程很长，上限极难具体确定。道教前期分为丹鼎与符箓两大派。符箓派以符水治病、祈福禳灾为主要宗教活动内容，组织上多系民间道教，如汉末的五斗米道与太平道。魏晋以后，太平道被镇压，五斗米道转化为上层天师道。南北朝时又分为南北天师道。丹鼎派侧重清修炼养，又有内丹与外丹之别。唐代李氏皇朝与老子李耳联宗，推尊道教。宋代真徽二宗迷恋道教，并开始组织编撰《道藏》。金元之际，道教进入鼎盛时期，全国形成南北两大教派。南方为正一教，由张天师后世子孙掌教，中心在江西龙虎山，活动以符箓为主。北方有王重阳在金代创立全

真教，炼养性命兼融儒释。其弟子丘处机见重于元太祖，掌管天下道教，使全真教盛极一时。明代正统、嘉靖、万历时期，道教亦很发达，巨大规模的《道藏》陆续编成。此后直至清末，道观虽不断修建，然而道教逐步丧失了理论上的创造力，走向衰减。与此同时道教的思想影响却在民间不断扩展起来。

道教在中国文化史上不是局部的一时的现象，它与其他文化领域有着长期的血肉相连的密切关系。

## —

道教与传统文化的密切关系，首先表现在它的主要来源是古代宗教迷信和思想文化，源头相当久远。来源之一是古代的民间巫术。巫是神与人之间的中介者，能降神、解梦、预言、祈雨、医病、占星，是古代社会不可缺少的职业。先民以为疾病是有鬼附体，需用巫术加以祛除，由此有符咒驱鬼的法术。《吕氏春秋·勿躬》说“巫彭作医”，可知古代巫者兼医。后来道教的道术与医术，皆起于民间消疫去病的巫术。殷人尚鬼故重巫，以巫咸、巫贤为相。春秋战国时期荆楚重巫。《国语·楚语》载观射父赞美巫觋之语，《楚辞》中亦多有巫觋降神的描述。楚文化的这种祈祷、降神、禁咒之风，当是道教的一个源头。若仅就汉末五斗米道而言，巴蜀地区的鬼道巫风无疑是其前身。

来源之二是神仙传说和成仙方术。神仙说多出自楚文化与燕齐文化。《楚辞》中有生动浪漫的神游故事，《庄子》中的“神人”、“至人”、“真人”能轻举独往、逍遥世外。燕齐地处滨海，海市蜃楼的幻象，航海探险的神秘，引发人们丰富的联想，

而有三神山(蓬莱、方丈、瀛洲)的传说，方士们迎合上层贵族永享富贵的奢望，编造各种神仙故事和成仙之方，以骗取利禄。齐威王、齐宣王、燕昭王和秦始皇都醉心方术，派人入海觅仙求不死之药。汉武帝宠信的少翁、栾大、公孙卿等方士，皆齐人，武帝整日梦想如黄帝一样飞升成仙。这些神仙学说与求仙活动成为道教尤其是丹鼎派道教的直接来源。

来源之三是荆楚文化的道家哲学，主要是《老子》和《庄子》，其次是《列子》、《文子》等书。先秦与秦汉道家是学术派别，不是宗教教派；《老》、《庄》等书是学术著作，不是宗教典籍。从东汉后期起，《老子》渐被神学化，老子被奉为道教教主，民间巫术与神仙方术开始依托于《老子》的学说。《太平经》就将道家与神仙家相揉和，五斗米道则称老子为太上老君，以五千文为经典，这是道教正式形成的重要标志。唐代尊称《老子》为《道德真经》，《庄子》为《南华真经》，《列子》为《冲虚真经》，《文子》为《通玄真经》，老、庄、列、文皆为道教尊神。道家一般不讲内外丹和符箓科教，甚至反对巫术和鬼神。但以老子为开端的道家，视“道”为超越形器的宇宙最高法则；道教进一步突出了“道”的超越性、绝对性和神秘性，使“道”变成具有无限威力的至上神的抽象形态。道家宣扬清静无为、静观、玄览、含德、抱一、坐忘、虚心，追求内心的安宁；道教发挥这种离俗超脱的精神，形成出世的心性炼养理论。至于《老子》书中“谷神不死”、“长生久视之道”的养生论，《庄子》书中神人“不食五谷，吸风饮露，御飞龙而游乎四海之外”的神仙家言，更是道教可以直接吸收的思想资料。道教原本是世俗迷信的杂合，由于它能利用、改造道家理论，形成一套独特而又



系统的神学,才使自己一跃而成为与儒、佛鼎足而立的大型宗教,所以道教始终抓住道家不放,两者长期纠缠难分。

来源之四是汉代阴阳五行化了的儒家经学。道教从一开始就以儒学辅助者的面目出现,大量吸收汉代经学思想。早期道教经典《太平经》大讲阴阳灾异和君臣民协调。五斗米道张鲁作《老子想尔注》,亦提倡忠孝仁义。晋代葛洪说求仙“要以忠孝和顺仁信为本”。北魏寇谦之的天师道以礼度为首。南朝宋末道士顾欢著《夷夏论》排斥佛教,以华夏正统继承者自居。如果说道家和神仙家的思想引出了道教的超人间性,那么可以说儒家思想赋予了道教以现实性和人间性。在历史长河中,上层道教都鲜明地维护封建宗法秩序。

道教与佛教也互有渗透。寇谦之以后,道教模仿佛教仪节,建立起祈祷、礼拜、诵经、斋醮等一套完整的科仪戒律。如无佛教的影响,道教绝不会有后来那样的面貌。但佛教只是道教发展的重要外在因素,而不是生成之源泉。

道教是中国古代文化部分内容的汇集和发展,它与荆楚、燕齐、巴蜀文化的血缘关系更为亲近。

## 二

道教与传统文化的密切关系,还表现在它诞生以后,成为近两千年封建文化的重要组成部分,并且直接发生着巨大而复杂的社会作用。中国封建社会的思想文化结构有几次变换,战国是百家争鸣,秦朝是法治至上,两汉由儒道竞行发展为儒术独尊,汉末佛、道兴起,思想文化主体由两家(儒家、道家)、两教(佛教、道教)构成,四者以儒为核心形成一种共同

体，这种思想格局基本上保持到清末。以地位与影响而言，儒家第一，道家第二，佛教第三，道教第四。由于道教与道家彼此纠结，其力量往往足以与儒、佛相抗衡。儒释道互相斗争又互相融合，形成封建文化发展的基本过程。

道教的直接社会作用大致可分为以下几个方面。第一，为上层统治集团提供精神支柱。唐高宗追封老子为太上玄元皇帝，唐玄宗于各地建玄元皇帝庙，以先祖陪祀，妃嫔公主多信道教受金仙玉真诸封号。一方面借道教神威巩固皇权，另一方面借以满足个人的精神追求。唐宪宗、唐穆宗、唐敬宗、唐武宗以及一大批重臣名士，都是想长生不死，误吃道士丹药中毒而早死的。但百死而不悔，悲剧照样继续演下去。宋真宗另设一道教尊神赵玄朗，作为赵宋的始祖，给皇室涂上神圣色彩。宋徽宗自称教主道君皇帝，奉道极虔。明代诸帝以嘉靖佞道最甚，他长年潜居深宫，日事斋醮、炼丹和服食，得宠大臣须能写青词（祈祷表文），道教成了嘉靖皇帝的主要精神慰藉。

第二，道教领袖扶佐王政，贵为国师辅臣。道教在显贵的时候，它的领袖人物不仅统领道教事务，还能对国家大事施加巨大影响。北魏寇谦之深受太武帝器重，大臣崔浩以师事之，这成为北魏灭佛的重要因素。南朝道士陶弘景虽隐居茅山，梁武帝却要就军国大事向他咨询，陶因之被称为“山中宰相”。北周武帝时道士张宾，唐武宗时道士赵归真，在这两代的灭佛事件中都起了推波助澜的作用。宋真宗时道士张正随，宋徽宗时道士林灵素，元代道士丘处机、张宗演、张与材，明世宗（嘉靖）时道士邵元节、陶仲文，皆不止修道和管理道教事务，

亦受赐高品位爵号，常参政事。

第三，道教也常常成为社会改良思潮的旗帜，或者成为洁身自好者的归宿。东汉《太平经》主张革除社会弊病，缓和社会矛盾，是当时批判思潮的一部分。晋代葛洪抛弃富贵，潜心修道，对于浊政恶习多有抨击。五代宋初道士陈抟弃官隐居，劝周世宗以致治为念，废弃黄白之事。丘处机劝成吉思汗不嗜杀人，敬天爱民，清心寡欲。历代不慕富贵而致力于劝善化俗的道士是很多的。

第四，道教在儒释道三教斗争与融合中起了重要作用。道教与儒学结成联盟，高举华夏正统文化的旗帜，攻击佛教是夷狄之法，与佛教争夺宗教阵地。其结果是刺激了佛教，客观上反而加速了佛教中国化的进程。宋明理学是以儒为主又吸收佛道的结果。周敦颐的太极图说与邵雍的先天学都来自道教。宋儒主静的修养方法亦得力于道教。全真教的出现是儒释道三教合流的集中体现；它以明心见性、养气炼丹、含耻忍辱、清心寡欲为内修之“真功”，以传道济世为外修之“真行”，功行圆满就可以证真成仙。它以神为性，以气为命，主张性命双修。实际上它是道教内丹派与佛教禅宗与儒家理学相结合的产物。

第五，道教对于民间信仰有直接和深广的影响。一方面民间道教往往成为社会下层反叛朝廷的组织形式，如汉末有五斗米道、太平道，魏晋南北朝有孙恩、卢循的长生党，以“李弘”为名义领袖的多次农民起义，宋代有明教，被方腊起义所利用。另一方面明清最盛的民间宗教大量从道教中吸收营养，如白莲教及其众多支派，皆敬奉无生老母，“圣母降身，刀

枪不入”，具有道教尊神的威力。罗教的“真空家乡无生父母”八字真诀，是发挥佛教性空说、净土说与道家道教的无为清静说而成的。弘阳教信奉混元老祖，亦即道教的太上老君。道教诸神本来就庞杂而无严密系统，再加上佛教偶像、天神及鬼神，遂造成明清民间信仰的多神崇拜，特别在广大汉族农村，神庙林立，祭祀驳杂，除了天地君亲师以外，诸如菩萨、玉皇、玄女、财神、灶神、海神、关帝、土地、城隍、钟馗、二郎神等，名目繁多，其中很大一部分来自道教。农民也常分不清这些神属于哪一教门。

第六，道教中一些道士对于古代医药卫生体育事业有重要贡献。道士欲长生必先做到健康长寿，所以极重养生健身和发展医药。许多道士同时也是著名的医药学专家，如葛洪著《肘后备急方》，陶弘景著《本草经集注》，孙思邈著《千金要方》，他还被后人尊为“药王”。近代道士陈撄宁对中医理论造诣很深，在道教界和医学界都有广泛影响。中国传统气功学多来自道教内丹学，以吐故纳新、除欲净虑为要旨。道教有所谓炼精化气，炼气化神，炼神化虚，炼虚合道之说，而气功学就是其中积精累气之学，具有极高的科学和实用价值。道教武术在中华武术中独树一帜；佛教有少林，道教有武当；宋代武当派祖师张三丰以内家拳著称。此外，道教外丹派勤于金丹仙药的炼合制作，即黄白术，在客观上推动了古代化学与冶金术的发展。

### 三

道教与传统文化的密切关系，还表现在它进入中期以后，

对许多文化领域的辐射作用有不断加强的趋势。大凡一种重要宗教，都有四个层次，从内向外，一为宗教信仰（基本宗旨），二为宗教理论（教义、学说、戒律），三为宗教实体（宗教组织、设施、活动），四为宗教文化（在宗教推动和影响下形成的多层多向文化）。宗教文化是关于宗教的最广泛的概念，它的边缘与非宗教文化交渗，具有模糊不定的性质。如果说道教的形成表现出较强的吸附性，那么道教的影响则表现出较强的辐射性。道教文化的涵盖面极宽，可以说在封建社会后期，整个文化都染上了一层道教色彩，道教文化的印痕随处可见。

道教与文学艺术。拿民间文学来说，道教仙话与民间传说的界限就不清楚。从道教的八仙，嬗变出“八仙庆寿”、“八仙过海”等许多生动的民间故事，流传极广。他如钟馗打鬼、关帝显灵，不胜枚举，都是道教仙话与民间传说交渗共存。在作家文学方面，李白号称“谪仙人”，他的一些诗歌表现了仙风道骨，超逸不俗；明代小说《封神演义》是神怪小说，元始天尊、通天教主等道教神魔皆成了重要形象；《西游记》中如来佛以下是佛教系统，玉皇大帝以下和老君等散仙则是道教系统。这两部小说都不是宗教作品。《水浒传》里有“张天师祈禳瘟疫”，“宋公明遇九天玄女”，“公孙胜斗法破高廉”等章回。《红楼梦》里一僧一道形影不离，跛足道人的“好了歌”与甄士隐的解注，是佛道结合的精心之作，起了提示全书主题的作用。《三国演义》里的诸葛亮能预断吉凶、呼风唤雨，如鲁迅所说“状诸葛之多智而近妖”。《聊斋志异》借鬼神狐怪表现作者愤俗疾世之情，多取材于道教仙话，如“崂山道士”、“仙人岛”等。许多中国画刻意显示人物仙家风度，音乐则为了使人超尘遐想。至

于绘雕老君青牛，寿星蟠桃，龟鹤松柏，都是祝福长寿，象征吉庆，已没有多少道教气味了。

道教与民间习俗。道教许多活动在不知不觉中转化为民间习俗，代代相传，蔚成风气。如丧葬要请和尚道士诵经修福，超度亡灵；春节以道观为基地举办庙会，进行民间祈神、游艺、商业等综合性节日活动；岁时节令，天灾疫疾，斋醮祭祀，求福免祸等。元代大都全真教兴盛，民间有中幡圣会，正月十六，执彩绣高幡，列队走会，富有道教色彩。清代北京正月以白云观为中心举行燕九节，为全市性盛会。旧时扬州地区，二月过土地生日，三月过东岳生日，四月过神仙生日，五月过关帝生日，六月过二郎神生日，八月过灶君生日，成为民间惯例，这些都不是道教团体有组织的活动。封建社会后期，行业神崇拜盛行，其中多为道教尊神，如铁匠崇老君，染匠崇梅葛仙翁，刺绣崇妃嫔仙女，墨匠崇吕祖，乞丐、剃头匠崇罗祖大仙，文具商崇文昌帝君等，按时祭祀，相沿成习，而与道教系统的宗教活动无直接关联。还有明代问世的道教《功过格》、《阴鹭文》等劝善书，对民间道德生活有深远影响，起着移风易俗的作用。

《道藏》与传统文化。道教典籍在汇集编辑过程中，不断容纳大量与道教直接或间接有关的各类学术著作，至最后编成《道藏》。它不仅是道书总集，而且成为中国传统文化作品大系，包罗万象，丰富无比。以其多而杂，使学者望而生畏；又以其多而杂，使它成为难究底蕴的文化资料宝库。现存的明《正统道藏》五千三百零五卷，加上万历时的《续道藏》一百八十一卷，共五千四百八十五卷。《道藏》在内容上至少有以下

几类：（一）历代道书，包括神仙、内丹、外丹、符箓、科仪、戒律、方术及道教类书；第二，道家著作及历代注释，如《老子》、《庄子》、《列子》、《阴符经》等书注疏；第三，医药卫生著作，如《黄帝内经》、《肘后备急方》等；第四，诸子百家著作，包括儒、墨、名、法、兵、纵横、杂、小说、术数各家，数量可观；第五，历代著名道士文集，如《华阳陶隐居集》（陶弘景）、《广成集》（林光庭）、《太古集》（郝大通）等；第六，史传地志著作，如王瓘《广黄帝本行记》，查志隆《岱史》等。其他天文、生物、化学，不一而足。《道藏》的编辑出版，起了收集、保存祖国文化古籍的作用，它是一部超大型中国思想文化史丛书，不仅研究道教史需要它，研究中国文化也要熟悉它。

## 谈谈道教的几点特征

李 养 正

我国现有五大宗教，即佛教、道教、天主教、基督教、伊斯兰教。作为宗教，它们有共性，亦即有着共同的本质与社会作用；但在教理教义方面，它们之间却有所差异，亦即各有其特殊的内容与表现形式，各具其特征。比较正确地把握这些特征，有助于比较全面地认清道教，也有助于辨别它与其它宗教以及民间迷信的区别。

道教有哪些基本特征呢？

我们先从表面形式上谈起。人们偶尔在大街上见到穿古汉装的人，俨然如未卸戏装的京剧演员，觉得很新鲜，往往好奇地打听：“你是哪个民族？”其实这是位道士，他穿的是道袍，戴的是古冠巾，着的是云履。他是以从事道教活动为职业的人。他们的宗教活动场所称为宫、观、道院、庙，如山西永乐宫、北京白云观、句容茅山道院、北京东岳庙等等。一座宫观便是一个以宗教为纽带的宗教组织实体，道士大都居住在宫观院庙之内。道教分两大派，全真派为出家道士，蓄发、须，头顶挽髻，素食，重清修；正一派为在家道士，一般均不蓄发，重符箓，主要从事斋醮仪式活动，也叫作道场，有唱诵，有舞蹈，有乐器伴奏，腔调声韵各与其地方剧相近似。这两派道士，都以



太上老君、玉皇大帝为最高天神。

道教在形式上的特征很明显，在教理教义方面的特征也同样明显。

一、它是在我国土生土长的宗教，包含有我国古代社会的宗教意识与民族文化。追溯道教的思想渊源，最古的是殷商时代的鬼神崇拜。继之是战国时期的神仙信仰以及东汉的黄老道。可以说道教是我国古代社会鬼神崇拜的延续和发展，道士是古巫祝、方士之遗绪。古代巫祝的占卜、祈祷，方士的候神、求仙等等，靡不为道教所承袭；道教所崇奉的天神、地祇、仙人，莫不由历代相沿流传而来。从道教教理教义上看，我国古代社会的天人合一、天人感应以及谶纬之学等宗教色彩较浓的思想，也都是道教神学理论的思想源泉。道教所宣扬的规戒科禁，亦即宗教道德，也不外乎封建社会儒家所主张的伦理道德。道教的仪法，也基本是本于儒家的礼法仪式。因此，说它具有汉民族宗教意识与文化的特质。

二、道教所包含的内容十分庞杂，一部卷帙浩繁的《道藏》，分三洞四辅十二类，共 5485 卷。南朝梁刘勰《灭惑论》说道教是“上标老子，次述神仙，下袭张陵”。宋马端临《文献通考》卷二二五说：“道家之术，杂而多端”。究竟什么是道教的核心内容？是老庄哲学思想，是神仙信仰，抑或是符箓禁咒呢？我以为老庄哲学不过是道教吸取来文饰其教的；符箓禁咒不过是一种迷信方术，道教也有的道派是不崇尚符箓诸术的；只有神仙信仰才是其核心内容，去掉神仙信仰，也就不成其为道教了。或者有人会说，道教之所以叫“道教”，正是因为信仰老子的“道”，才叫道教。其实，“道教”一词，在南北朝以

前，只是一个为诸子百家所共用的概念，那时诸子百家无不将自己的理论和方法称之为“道”，以其“道”教化众人，便称之为“道教”。使用“道教”一词最早的是儒家，把尧舜禹汤文武的先王之道和孔子的五经之道谓之“道教”；其次便是墨家、道家、阴阳家。佛教传入中国，“菩提”汉译为“道”，菩提之教，从而也称道教。东汉末出现的五斗米道，也同诸子百家一样自称“道教”，即“以善道教化”之意。以后由于道教尊崇老子，逐渐完成对老子的神化，别家也就不再自称“道教”，以示区别，而“道教”一词也就成了五斗米道的专称。或谓，从张道陵造作符箓以后才有道教，其实道教这种信仰与教团组织，早在汉成帝时就有了，甘忠可造作了《包元太平经》，崇奉天神赤精子；尔后汉顺帝时的于吉、宫崇已编纂了《太平青领书》，已经有复文符图了。那时也只是行世的一种道术。符箓禁咒，到以后也只是道术之一。惟有神仙信仰，惟有认为就在这个世界上有仙境、有形体长生不死的活神仙、人们可以追求而登仙，这才是道教最核心的内容，是它的特征。

三、道教理想的境地与虚幻的追求。任何宗教都有它理想的境地与追求，比如极乐世界、天堂等，而道教所主张和追求的理想境界是两重的。第一是在世俗的、现实的世界，按道教教义建立一个理想的王国，即一个极大公平、和平的世界，人人都安居乐业，竟其天年，世界上没有水旱灾害，没有战争，没有疫病。这实际是在封建社会农民所理想的有灵光圈的王国。这种理想，在道教的第一部经典《太平经》中讲得很清楚。东汉末太平道的信徒们，并曾为此而斗争。道教宣扬的另一种理想境地叫“仙境”，得道成仙便可以外生死、极虚静、超脱

自在、不为物累，在仙境过仙人的生活。道教的“仙境”并不完全指渺茫的天国，如道教所宣称的三十六洞天、七十二福地，便都是我国一些十分秀丽的境地。所谓成仙，也并不是说人死后灵魂入“仙境”，而是说人的形体可以长生不死，你可以和人们生活在一起当活神仙，也可以到“仙境”去超脱自在。由于这种追求的渺茫、虚幻，后来才兴起所谓“尸解”、“蝉蜕”，以自圆其说。正因为道教理想是要实现一个公平、和平的境地，故而在一定程度上也主张向邪魔妖鬼等恶势力作斗争；正因为幻想形体长生不死而成仙，故而也在一定程度鼓励人们向自然作斗争，争取延年益寿，甚而长生久视。我以为这也是道教的一个特征。

四、道教乐生、重生和贵术。宗教是苦难者的呻吟，不少宗教教义认为人生充满了痛苦，无可流连，因而把对幸福的想往寄托于虚幻的天国，幻想死后灵魂得救。但道教却与这些大相径庭，认为生活在世界上是一件乐事，死亡才是痛苦的，因而它的教义是乐生、重生，鼓励人们至少要争取竟其天年，最高理想是长生不死。早期道教的重要秘典《老子想尔注》，就把《老子五千文》中的“天大、地大、王亦大”，改为“天大、地大、生大”，认为“生”比“王”重要。《道藏》的首经《元始无量度人经》也是强调“仙道贵生”。正因为它乐生、重生，因而便寻求能够使人长寿的方法，这就是所谓道功道术。从理论上讲，道教强调形神相须，生道合一，认为欲长生便必须安神固形，性命双修，于是乃有所谓性功与命功，性功修心，命功练形。道教所行养生之术很多，如外丹、内丹、服气、胎息、吐纳、服饵、辟谷、存思、导引、行跻、动功等等。道无术不行，道寓于术，道

教重术、贵术，把古代社会所流行的养生之术，皆吸取进来，加以宗教的解释与发挥。著名英国学者李约瑟在所撰《中国科技史》第二册《道家与道教·绪言》中说：“我记得曾在成都听冯友兰博士说过，道教是世界上唯一不太反科学的神秘主义体系。”这大概就是从道教重术、贵术这一点所得出的结论。我认为有些道理的。

五、我命在我，不在于天。宗教一般都认为人的寿命的长短，皆由天定，所谓“生死由命，富贵在天”。但道教却并不这样断言，相反认为寿命并不是由天决定，而是决定于自己，魏晋时出现的重要经典《西升经》就说：“我命在我，不属天地。”强调个人不懈地修炼，不抱听天由命的消极思想。这一点，颇具有向自然作斗争的精神。可是这种思想在道教的发展中逐渐淡漠，为宿命论所掩盖，而在道教古籍中这是颇具特色的。

六、万物有灵，乃至人体的各种器官俱有神灵。道教是多神教，最高的神仙是元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，以下有三十六天帝，还有大明、夜明之神，北斗之神，五星五行之神，太一、文昌、列星诸神，风雨雷电诸神，五岳、五镇、四渎、四海诸神，还有五祀八蜡、城隍土地、先农先蚕等等。宇宙遍有神灵，就连人体的各种器官，也都有神灵住守，如：发神苍华字太元、脑神经根字泥丸、眼神明上字英玄、鼻神玉垄字灵坚、耳神空闲字幽田……等。神不仅主宰宇宙的一切，甚而人体的小小器官也被神灵所控制。神权的绳索束人之紧迫，可谓极至了。

道教经书中所反映的教义方面的特征，可能还有一些，笔者不过略述其要点，以示道教之特色。是否恰当，请明识者正之。

## 漫谈儒释道“三教”的融合

楼 宇 烈

当我们问什么是中国传统文化时，大多数人会不加思索地回答道：儒家思想。这是由于有汉武帝接受卫绾、田蚡、董仲舒等人的意见“罢黜百家，独尊儒术”；又有自南宋末至清末约六百余年间，作为官方思想的“理学”，是以批判佛老异端、继承儒家道统为旗帜的；以及作为儒家思想文化的代表著作“五经”、以至“十三经”，也一直被历代封建统治者奉为中华文化的基本典籍，儒家思想获得了中国文化的正统地位，被视作中华文化的代表。

然而，在中华传统文化的发展过程中，还存在着除儒家思想体系以外的其它许多学派思想体系，如道家、法家、名家、阴阳家、墨家，以及后来传入的印度佛教等。这些学派在中华传统文化的发展中都起着作用，儒家并未独占中华传统文化的全部阵地，中华传统文化并非单一的儒家文化。即使是儒家思想本身，在其发展进程中，自战国时期起，也早已失去了它的原始单纯性，而不断地融入了其它学派的不同思想成分。汉代独尊的所谓儒术，其实已经是严重地阴阳五行化了的儒家思想；魏晋时期的儒家则渗入了大量的老庄道家思想；隋唐儒家思想受到佛教理论的严重挑战和影响；宋明理学则更是

在排斥佛老的同时，大量吸收佛老理论以补充儒学的一种思想体系。可见，当我们说到所谓儒家文化传统时，必须充分注意它所包含的复杂内涵。

因而，我们对中华传统文化进行深入考察时，绝不可忽视在中华文化发展过程中或多或少起过作用的各种思想、学派之间的对立和渗透，排斥和融合。这是一个很大的课题，可以包括一整部中国哲学史、思想史或文化史。在这篇短文中，仅准备就在中华传统文化发展过程中起主要作用的儒释道三家之间的矛盾斗争和相互融合，作一些简单的介绍，并就此谈一些想法。

我们先从儒道两家的冲突和融合谈起。

儒道两家前后都形成于春秋末期。但在春秋末至战国初，则是儒墨两家的对立最为尖锐，在社会上的影响也最大，被称之为当时的两大“显学”。道家学派发展至战国中期庄子等人时，始蔚为大观，从而成为先秦时期与儒墨鼎足而立的三大学派之一。战国中后期，在文化思想方面出现了一个诸子百家竞相争鸣的繁荣局面。这时，一方面是各学派内部的大分化，如《韩非子·显学篇》中说的“孔墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔墨。”《庄子·天下篇》谈到当时的道家，也有“彭蒙、田骈、慎到”，“关尹、老聃”，“庄周”三家之别。此外，法家有齐法家和三晋法家之分，名家有惠施合同异和公孙龙离坚白之争等等。然而与此同时，也形成了一股各学派（主要是儒道法三家）相互渗透、融合的发展趋势。在今传《管子》一书中，我们可以找到战国中后期各学派相互融合的各类代表作。其中既有以儒为主，儒道、儒法融合之作

品；也有以道为主，道儒、道法融合的作品；以及以法为主，法儒、法道融合的作品。在荀子的思想中，我们可以清楚地看到他以儒为主，融合法、道，兼采名、墨的倾向。在韩非的思想中，以法为主，融合道家的特点也是明显的。他的《解老》、《喻老》对老子道家思想有重要的发展。而形成于战国中后期的易传《系辞》，则明显地是儒、道、阴阳思想融合的产物。

在不同学派的相互对立斗争中，必然会导致相互之间的渗透和融合，这是不以任何学派或个人的主观意志为转移的，只是其中有自觉或不自觉，高明或拙劣的分别而已。

西汉著名史学家司马迁之父司马谈，在论述先秦六家之要旨时，援引了《周易·系辞》中“天下一致而百虑，同归而殊途”的观点，详细地分析了各家思想的优缺点，然后从道家的立场出发，认为道家乃博采众家之长而融会贯通之的最完善的学派。他说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易采，事少而功多。”（《史记·自序》）

司马谈的分析论述，符合西汉初期盛行的黄老之学的真实情况，即以道家无为而治思想为主体，博采阴阳儒墨名法之长。

两汉自汉武帝起，虽说推行了“罢黜百家，独尊儒术”的文化方针，以期收到思想上“一统”之效。其实，终两汉之期，道家思想始终与儒家并存，在社会上有着广泛的影响。而阴阳五行学说，则深深地渗透到了儒道两家思想的血脉之中。董仲舒的《春秋繁露》和班固奉旨编定的《白虎通义》是两汉正统儒

家思想的范本，然两者都是以阴阳五行学说作为儒家政治、伦理理论的形上学根据的。从《文子》、《淮南子》到严君平《道德指归》、河上公《老子章句》，这些两汉的道家代表著述中，也都大量引入了阴阳五行学说。两汉之际的扬雄，融摄儒道而作《太玄》，东汉的王充作《论衡》则声言“虽违儒家之说”，然“合黄老之义也。”（《论衡·自然篇》）。被称为“经学”时代的两汉，在文化思想领域中照样呈现出缤纷的色彩和冲突、融合的复杂局面。

魏晋时期的玄学，标志着儒道思想在冲突中的进一步渗透和融合。王弼所谓圣人体无，故言必及有，老庄未免于有，故恒致归于无，已熔儒道有无之说于一炉。至于郭象，在《庄子注》中高唱“内圣外王”之道，所谓“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”（《逍遥游注》），则真可谓将儒道两家主要思想，融会到了无法再分你我的极高明之地。因此，王弼、郭象的玄学体系，在中国思想文化的发展史上，有着重要的地位，它对以后的宋明理学，有着极深的影响。

佛教自两汉之际传入中国后，至东晋南北朝时开始在社会上，特别在思想文化方面，发生了广泛的影响。在姚秦的首都长安（今西安），以鸠摩罗什为首的译经场，形成了中国历史上第一次大规模翻译佛教经典的高潮。其时南北高僧居士辈出，终于使佛教成为足以与儒道相鼎立的一种理论势力，且透露出压倒儒道的趋势。

佛教取得这样的社会影响，是经过一个相当长的、在中华文化环境下自我调整的过程的。西晋以前，中国人信佛出家者极少<sup>①</sup>。东汉时期，佛教被视作与道家清静无为之道，以及



民间神仙方术一样的东西，对其教义理论的根本精神并没有深切的了解。自东汉末至三国时期，虽说也已翻译了一些佛教经典，但大多是依傍道家思想和比附中国传统的固有名词概念，即使用所谓“格义”的方法。这也还不能使人们真正了解佛教的理论精神之所在。因此，不少人主张译经当“以不闲方言，求识辞趣”为上（道安《鞞婆沙序》，见《中国佛教思想资料选编》卷一第50页）。又在玄学方法论的影响下，竭力提倡对佛经精神的了解，也必须以“得意”为宗旨。如道生说：“自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。”（《竺道生传》，同上第216页）鸠摩罗什及其弟子所翻译的佛典，大致达到了这样的要求，因此对于佛教的广泛传播，起了相当大的作用。

当佛教在社会文化思想方面的影响越来越大之后，随之而来就发生了作为外来文化的佛教思想与传统文化儒道思想之间的冲突。按照人们原先的了解，道家思想不应与佛教有多少冲突。此时的佛道冲突已变化为道教与佛教之间争夺社会地位的冲突。然而与此同时，佛道之间的相互影响和融合也十分突出。如东晋著名僧人僧肇，深通道家庄子之学，他所作的《肇论》，用庄周汪洋恣肆的文辞、道家的名词概念，来宣扬大乘性空中道观。在使用中国文辞和概念表达佛教理论方面，达到了不露一丝痕迹的高妙境地。在佛教中国化的进程中，有着重要的贡献。此外，隋唐之际兴起的天台宗，唐代中期以后发展起来的密宗等佛教宗派，也都明显受道教影响。

---

① 据东晋的桓玄说：“曩者晋人略无奉佛，沙门徒众皆是诸胡。”（《桓王中令》，见《中国佛教思想资料选编》卷一第106页）

同时,道教受佛教的影响尤为明显,诸如仿照佛藏而编造道藏等。唐以后的道教典籍中,包括许多基本道经的注疏,如唐成玄英的《老子义疏》、《庄子注疏》等,都大量地引入了佛教的概念和理论。至于道士谈佛理,和尚注道经的现象,在历史上也屡见不鲜。

东晋南北朝时期儒佛的冲突,开始主要集中于入世与出世的不同人生目的,以及佛教教规与传统伦常关系的矛盾上,以后则又有神学理论上的争论。这一时期佛教与传统文化之间的冲突,大致可归纳为三方面问题:1. 僧人弃父母而出家,是否与传统的孝道抵触;2. 出家僧人是否应当礼拜王者;3. 神灭还是神不灭。在相互尖锐的斗争中,随之也出现了一股调和、融合儒佛的思潮。如东晋著名文学家孙绰,在其《喻道论》中即倡言所谓“周孔救极蔽,佛教明其本”(见《中国佛教思想资料选编》卷一第27页),又如著名僧人慧远也说:“如来之与尧孔,发致虽殊,潜相影响;出处诚异,终期则同。”(同上第84页)

这一时期主调和、融合佛儒者,主要来自佛教信仰者。一般讲,他们对上述第一方面的问题,多以佛也有“报恩父母”、劝人为孝的教导,佛教以立身行道,永光其亲,因而是最根本的孝道等等,以此来证明佛教的出家并不违背传统在家的孝道。对第二方面的问题,经过激烈的争论,也是以调和解决的。慧远的《沙门不敬王者论》是这方面的代表作。他声称,出家僧人虽“外阙奉主之恭,而不失其敬”,所以凡是“悦释迦之风者,辄先奉亲而敬君。”又说:“变俗投簪者(指出家和尚),必待命而顺动”,“若君亲有疑,则退求其志,以俟同悟。”

(同上第82页)慧远的说法是以实际上的服从王者，换得免去形式上的“形屈之礼”。至于以后的僧人，连这一点形式上的方外之法也不能保存。在中国，王权始终是高于教权的。在以上两方面问题上，基本上都是以佛教的妥协或迎合传统而告终的。这也正是佛教能在中国站住脚，并得以发展的重要条件之一。至于对第三方面的问题，调和论者则竭力寻找各种资料，以趋附、证明佛教轮回报应和神不灭等教理，在中华传统文化中均已有之。又正如同说，孔子的“仁之至也，亦佛经说菩萨之行”(宗炳《明佛论》，同上第235页)；儒家五常即佛教五戒(颜之推《归心篇》，同上第424页)等等，都是竭力将传统文化牵合于佛教理论，从而扩大佛教在社会文化思想方面的影响。

自东晋南北朝以至隋唐宋元明清，历代统治者只要在不危及其统治地位的情况下，一般都认为儒释道三者思想文化上对于治道说起着互相补充的作用，如所谓“以佛治心，以道治身，以儒治世”等(南宋孝宗赵昚语，见《三教平心论》卷上)。因此，也就采取三教兼容的政策。许多帝王还亲自带头宣扬三教经典。如南朝梁武帝萧衍，除著有大量佛经讲疏外，还著有《中庸讲疏》、《孝经义疏》、《老子讲疏》等。又如唐玄宗李隆基也分别著有《孝经注》、《道德经注》和《金刚经注》等。在唐代，皇帝经常召集三教名人在一起论辩。如现今保留在《白居易集》中的一篇《三教论衡》，即是唐文宗太和元年十月皇帝生日那天“对御三教谈论”的简要实录。白居易以儒臣身分出场，另有安国寺沙门义林和太清宫道士杨弘元。三人间的问答，虽不免虚应故事，但读来也还饶有趣味，并能从一个侧面

了解到唐代调和三教的情况。

由于佛教影响的迅速扩大，出家僧尼和寺庙的剧增，也给社会带来了种种经济的和政治的问题，引起了世俗地主与寺院之间的尖锐矛盾。因此，在历史上也发生过著名的“三武”灭佛运动（指北魏太武帝、北周武帝、唐武宗），但这些所谓灭佛运动并未能遏止佛教对中华文化所发生的广泛而深入的影响。

佛教发展到唐代，达到了成熟的阶段。在经过与中国传统文化的矛盾冲突，以及理论上的自我调整后，逐渐产生了许多具有中国特色的佛教宗派和理论。同时从人们的日常衣食、语言，到思想、文学、艺术、建筑以及天文、医学等自然科学的各个文化领域，也几乎随处都可看到佛教文化的深刻影响。因此，要了解东晋南北朝以后，特别是唐以后的中国历史、文化，离开佛教是根本不可能的。

唐宋以来的知识分子，不管是崇信佛老的，还是反对佛老的，无一不出入于佛老。且以文学史上著名的所谓唐宋八大家而言，柳宗元、王安石之喜佛，苏洵、苏轼、苏辙以佛老为皈依是人所共知的。韩愈、欧阳修都以辟佛老著名，曾巩在《梁书序》中痛陈佛教之患失与误国，也是一篇斥佛的名著。然而，韩愈在《与大颠书》中有“久闻道德，切思见颜”，“所示广大深邈，非造次可谕”等语（《韩昌黎先生外集》卷二）。又谓，大颠“颇总明，识道理”，“实能外形骸以理自胜”云云（《与孟尚书书》，《全集》卷十八）。欧阳修对当时名僧契嵩的《辅教编》甚为激赏，晚年又自号“六一居士”，可见其也未尝不留意于佛理。曾巩则亦有“佛之法固方重于天下，而其学者又善植如

此。至于世儒，习圣人之道……则未尝有勤行之意……由是观之，反不及佛之学者远矣”之叹（《莱园院佛殿记》，见《元丰类稿》卷十七）<sup>①</sup>。

从哲学思想方面看，儒佛道思想的冲突斗争是最激烈的，然而它们之间的相互渗透和融合也是很明显的。唐代各佛教宗派，除唯识法相宗外，其它各宗派没有不吸收和融合儒家思想的。禅宗是中国特创的佛教，它舍弃了佛教理论中大量的繁琐论证，而以佛教中一些最基本精神，来讨论和解决儒家最关心的心性问题的，在沟通儒佛方面，大开方便法门。之后，华严宗大师澄观，博习儒典，在其著作中，以儒释佛，随处可见。至其弟子宗密，融通儒佛的工作更为深入。他所著的《华严原人论》，把儒家、道家、佛教合在一起判别其优劣高下，这是以前佛教各宗派的判教中所没有的。而尤为重要的是，他在此书中考察了历来儒佛诸家论心性的理论，并加以会通后提出自己的看法。其说对宋明理学有重要的影响。又如，天台宗中兴大师湛然，出家前即有深厚的儒学根柢。他提出的“无情有性”说，可说是综合儒佛思想的创见。而反过来，又分别给予佛教的“佛性”论和宋明理学家“天地万物一体”的理论以极大的影响。此外，如宋代名僧契嵩（著有《辅教编》等）、智圆（自号“中庸子”，著有《闲居编》）、明代高僧德清（著有《大学中庸直指》、《观老庄影响论》等）、智旭（著有《四书藕益解》、《周

---

① 宋代张商英的《护法论》、元代刘谧的《三教平心论》、明代姚广孝（道衍）的《道余录》等著作中，都从佛教信仰者的立场出发，批驳了韩、欧及宋明理学家排斥佛老的理论，揭发他们思想中溶入佛老思想的实情，并竭力鼓吹三教在世，缺一不可，提倡三教调和。

易禅解》等)：在提倡融合儒释道三教思想方面，都有较大影响。

下面我们将着重分析一下宋明理学与佛道，特别是佛学的关系问题<sup>①</sup>。宋明理学的萌发，可推求于唐代的韩愈、李翱。韩愈虽严厉辟佛，然他那推尊儒家，标举道统，实有契于佛教判教之法。而李翱则暗引佛教之“性”义，著《复性书》三篇，以诠释孔孟之性论<sup>②</sup>，从而开启了宋明理学的天理性命之学。同样，宋明理学家虽然也竭力排斥佛老，而在其思想中无不渗透着佛老之说<sup>③</sup>。

被奉为理学开山祖的周敦颐，他的主要著作《太极图》，实源自道教炼气化神的“太极先天图”。而他的著名散文《爱莲

---

① 这里主要分析程朱派理学。关于陆王心学，其中吸收有大量的庄、禅内容，众所周知。明代陈建著《学蔀通辨》以辨朱、陆之异，专门揭发陆象山、王阳明“援儒以入佛”，“借儒以掩佛”的“禅学之实”。书中许多论述不免出于狭隘的门户之争，甚为无聊。然其中揭示陆王心学中的佛老思想因素，也非为未见。可供参考。

② 清阮元在《塔性辨》一文中说：唐李习之“曰：‘吾儒家自有性道，不可入于二氏’。于是作《复性书》。其下笔之字，明是《召诰》、《卷阿》、《论语》、《孟子》内从心从生之性字，其悟于心而著于书者，仍是浮屠家无得而称之物”。又，阮元在《复性辨》一文中指出，“复性”概念出自《庄子·缮性》：“缮性于俗，学以求复其初”，其义与佛言近。李翱以庄语代孔颐，又由庄而入禅，则失矣。（均见《研经室续集》卷三）此说可供参考。

③ 梁启超在《儒家哲学》一书中说：“欲知宋学渊源，可以看这两篇文章，一篇是《原人论》，佛徒宗密所作，一篇是《复性书》，儒家李翱所作。”又说：“自唐末起，历宋金元明，在全国思想界最占势力，为这一派调和儒佛论。佛教方面的澄观、湛然，莫不皆然，而宗密最得菁华。儒家方面的梁肅、柳宗元，莫不皆然，而李翱最集大成。诚然，以宋代学术同他们比较，觉得幼稚肤浅，但宋学根源完全在此，不懂他们的论调，就不知宋学的来源。”

说》，盛赞莲花出污泥而不染的本洁之性，以及他在《通书》中大力提倡的“主静”说等，都十分明显地是受佛教影响的结果。程颐作《明道先生行状》中说，程颢“出入于老释者几十年”。其实，程颐自己也同样如此。程朱理学所着重发挥的“体用一源，显微无间”和“理一分殊”等思想，就与佛教理论有着密切的关系。前者语本唐澄观的《华严经疏》。关于后者，程颐在归纳佛教华严“四法界”理论时说：“只为释氏要周遮，一言以蔽之，不过回万理归于一理。”并且明确表示，释氏此说“亦未得道他不是”（《二程集》第195页）。朱熹则最喜欢用佛教“月印万川”的譬喻来说明“理一分殊”的道理。他说：“这是那释氏也窥见得这些道理。”（《朱子语类》卷十八）从《朱子语类》中，我们可以看到朱熹对佛学是有广泛了解的。

自唐宋以来，文人学士几乎没有不读佛典的。诸如《法华经》、《维摩诘经》以及《楞严经》、《圆觉经》、《大乘起信论》等，这样一些佛典通常都是一般文人和思想家必须具备的基础文化素养中的一个方面。即使不能读这些大部的佛典，那至少也会读过如《金刚经》、《心经》、《阿弥陀佛经》之类的佛典精本。

本来在文化、思想、学术领域中，各派之间互相影响、渗透、取长补短，是一种正常的现象和规律。然而，那些正统的理学家，为了争正统，非得否认这一点不可，这是很不高明的作法。当然，也有不少理学家和思想家是不否认对佛老的吸收的，有的还公开提倡对佛老进行研究。比如元真德秀作《心经注》，明王夫之作《相宗络索》等，对佛学都有相当的研究。又如清代中期的汪缙、罗有高、彭绍升等人，也毫不隐晦地一面

讲儒、一面讲佛。其影响且沿及龚自珍、魏源，以至近代的谭嗣同、梁启超、章太炎等人。

即使在五四新文化运动之后，融合儒释道“三教”思想，作为构筑新哲学思想体系的基础，也还是不乏其人，是一股不可忽视的思潮。当然，由于时代环境的不同，这时的“三教”融合，往往还渗入了某些西方哲学流派的思想因素。在五四以后的思想家中，诸如梁漱溟（著有《东西文化及其哲学》等），马一浮（著有《复性书院讲录》、《宜山会语》等），熊十力（著有《新唯识论》、《原儒》、《十力语要》等），都是这一思潮的代表人物。其中尤以熊十力最为典型。他那以“体用不二”为主干的哲学体系，就是在糅合《易传》、陆王、王夫之，以及佛教华严、禅宗等各家理论，采用法相的分析法，构筑起来的。他的体系可以说是，以儒释佛道，以佛道补充儒。用他自己的话来说是“取精用弘”，“入乎众家，出乎众家，圆融无碍。”（《十力语要初续》）在近现代的一些哲学体系中，熊十力是具有较丰富特色的，也产生了相当的社会影响。

从以上简要的介绍中，我们可以看到，作为中国传统文化主要组成部分的儒释道三家，是在一种相互矛盾斗争，而又不间断相互渗透、相互融合中发展的。需要指出的是，这种渗透和融合，既没有发生某一家把某一家吃掉的现象，更没有造成三家归一家的结局。而是通过相互的渗透、融合，从生硬的捏合到有机的化合，使各家的思想都得到不同程度的丰富和提高。而与此同时，也就促使整个中华传统文化得到了丰富和提高。



# 农民战争与宗教的关系

李 桂 海

宗教是“人民的鸦片”，它一直是统治阶级用以麻痹人民的工具。但是为什么中国封建社会的农民战争，在反对封建统治的斗争中，又经常使用宗教这一武器呢？这是一个很复杂的问题。它反映了阶级斗争，特别是在意识形态领域斗争的复杂性。

## 一、农民战争是如何利用宗教的

在中国封建社会数百次的农民起义中，有相当多的起义在组织准备和英勇搏斗中，曾使用了宗教这一武器。如以参加起义的人数上百万的九次农民战争为例，从组织发动、胜利战斗一直到失败，把宗教作为反对封建统治的主要思想武器的，就有东汉末、宋代方腊、元末和清代的太平天国起义四次。

在基本没有利用宗教的另外五次农民战争中，一般起义都比较突然和仓猝，缺乏事先的秘密组织和准备工作，所以起义后多缺乏领导核心和骨干，容易形成几支互不统属的农民起义队伍，因而往往被敌人各个击破。如秦末陈胜、吴广起义是因为九百戍卒遇雨失期而被迫临时决定举大计的，后来形成刘邦和项羽两股基本互相不能统属的起义队伍，所以秦政

权瓦解后刘邦和项羽之间又进行了四年多的楚汉统一战争。唐末的黄巢、王仙芝起义，虽没有利用宗教，但在起义前曾通过贩运私盐作了准备，所以起义后主要是以黄巢、王仙芝为首的一支义军，而没有形成分裂对立的力量。明末陕西澄城县王二为了反对县官张斗耀，首先揭开了起义的帷幕，以后虽有十三家、七十二营在河南荥阳开会协调过对敌作战方针，但互相并无统属关系，最后形成了李自成、张献忠两支独立的起义军，一直到失败也未能联合起来。这五次大规模的农民战争，除了唐末黄巢、王仙芝起义事先有所准备，以后也基本是一支统一的起义队伍外，其它四次在起义前都没有什么准备，起义后形成互不统属的几支独立的队伍，互相之间的内争削弱了起义的力量。

而在上述四次利用宗教进行起义的农民战争中，却事先都通过秘密传教的方式，进行了起义的准备，培养了起义的骨干，所以起义后力量比较统一和集中。如东汉末年张角曾利用传布太平道，进行了革命的宣传和组织工作，“十余年间，众徒数十万”，所以起义后“旬日之间，天下响应，京师震动”（《后汉书·皇甫嵩传》）。北宋的方腊起义，也利用了“吃菜事魔”教进行了宣传组织工作，起义前还召集百余人骨干商讨了起义大计，后虽因敌人的发现而提前举行了起义，但在艰苦的斗争条件下，直到起义的失败，起义的队伍都比较勇敢团结。元末红巾军起义的组织者韩山童，从其祖父时就利用白莲教进行了秘密的组织工作，到韩山童时已“江南及江淮愚民，皆翕然信之”（《元史·顺帝纪》），有了广泛的群众基础，所以当黄河民工起义后，韩山童立即召集三千骨干在白鹿庄誓师，以后

虽然发展成徐寿辉、张士诚、朱元璋三支对立的起义力量，但属于红巾军系统的一直居主导地位。太平天国在起义前洪秀全就利用他创立的拜上帝会进行了秘密的宣传组织工作，起义后内部虽然有过分裂与斗争，但都没有脱离太平天国这一旗帜。因为这四次起义，事先都利用宗教进行了比较充分的宣传组织工作，为起义准备了骨干力量，所以起义后的声势很大，队伍也比较集中和统一。

农民战争所利用的宗教，主要有道教、摩尼教、佛教、基督教和巫教及其变种。利用道教起义的，在封建社会前期比较多，如东汉末年黄巾起义的太平道、汉中一带张修的五斗米教，西晋末年的李特起义，东晋末年孙恩、卢循起义利用的天师道等，都属于道教的系统。利用佛教起义的，北朝较多，有“沙门”起义和大乘教起义，但规模都不大。封建社会晚期利用摩尼教及其变种起义的较多，如北宋方腊起义的“吃菜事魔”教、元末红巾军的“弥勒教”、明清时代的白莲教都属于这一流派。太平天国的拜上帝会，是吸收了基督教的某些教义创立的，是近代基督教传入中国后的产物。还有一些农民起义，利用了当地的一些巫教，如唐初的陈硕贞起义、南宋初的钟相起义，利用的都是所谓巫术。这说明，凡是统治阶级曾用以麻痹劳动人民的各种宗教，在农民起义中都曾利用过。

## 二、农民战争利用宗教的利和弊

农民战争利用宗教作为起义的工具，有积极的作用，也有消极的影响。其积极的作用，主要表现在以下两个方面。

第一，在起义的准备和发动过程中，起了宣传和组织的作

用；起义发动之后，又成为团结和联系大家的一种纽带和桥梁。如东汉末年张角在黄巾起义前，利用传布太平道，“持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，不愈则为不信道”（《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》），以取得群众的信任；他还“遣弟子八人，使于四方，以善道教化天下”（《后汉书·皇甫嵩传》）。张角经过这样十多年的宣传和组织工作，就把几十万贫苦农民组织了起来，并将他们划分为三十六方，大方一万多人，小方六、七千人，各设“渠帅”，成为起义的组织。所以后来在叛徒告密，不得不提前举行起义的情况下，仍能“晨夜驰敕诸方，一时俱起”，很快形成“逖遐动摇，八州并发，烟炎绛天”（《后汉书·百官志》引《汉仪》）的革命形势。再如南宋初年钟相在洞庭湖一带起义前，“自言神附体，为驱邪魔”，“能救人疾患”（《钟相、杨么佚事》），借治病为名，到处传教。这样经过二十多年的工作，周围数百里的群众，纷纷前来“备粮谒相，谓之拜爷”，“相以故家资巨万”（《三朝北盟会编》卷136），为起义准备了相当的群众和物质基础。所以到钟相号召起义时，皆“承帅檄”而齐奔起义的大旗下，以“一日两郡”的胜利迅速取得了进展。

第二，作为揭露和对抗封建统治阶级思想毒化的精神武器。历代的封建统治阶级，总是借助于宗教和迷信的手段，反复宣传“君权神授”的思想，给皇权蒙上一层宗教神秘的外衣，以欺骗和迷惑群众。农民要起来推翻封建统治阶级，首先必须把蒙在皇权上的这层秘密的外衣揭掉，才有可能把群众广泛地组织和发动起来。农民用什么样的思想武器，才能揭穿封建统治阶级蒙在皇权上的这层神秘的面纱呢？他们找不到

别的更先进的武器，只有仍然借用宗教迷信的思想武器，以其人之道还治其人之身。如东汉末年黄巾起义时提出了“苍天已死，黄天当立；岁在甲子，天下大吉”的口号，这个口号具有浓郁的宗教迷信色彩，它把东汉的统治说成“苍天”，农民的统治目为“黄天”，到“甲子”这个日期，“苍天”应该由“黄天”加以取代，以此来说明张角起义推翻东汉政权的必然性。再如元末红巾军起义时，韩山童先在修治黄河的民工中散布“莫道石人一只眼，挑动黄河天下反！”的谶语，暗示元朝的统治即将完蛋；他还利用秘密宗教弥勒教，宣传“明王出世”、“弥勒佛下降”，用神的意志说明“小明王”要取代元朝的统治，以此来激发群众的战斗热情。正是因为农民在起义的准备过程中，也可以用宗教的预言来宣判统治阶级的死刑，宣布一个新的统治者的即将诞生，剥去统治阶级加在皇权上的灵光，所以历代统治阶级才对农民中产生的各种宗教预言，斥之为“异端”、“邪说”，非在其萌芽时就加以镇压不可。这也从另一个侧面说明统治阶级对农民利用宗教的恐惧。

然而农民战争利用宗教作为其起义的工具，也会产生消极的作用，主要表现在以下两个方面。

第一，宗教狂热的暂时性。农民起义领袖在起义的组织 and 发动过程中，虽然可以用宗教的激情把大家组织和鼓动起来，将之转化为巨大的革命力量，但宗教毕竟是一种落后幼稚的意识形态，当农民起义爆发并取得一定的胜利之后，如果提不出相应的政治斗争口号，用宗教狂热激起的革命热情就会低落下来，从而导致革命的很快失败。东汉末年黄巾起义时，一下全国响应者数十万众，其声势不能说不大，但起义之后没

有进一步提出比“苍天已死，黄天当立”更进一步的政治斗争口号来，各地的起义军之间互不统属，没有共同的政治斗争口号把他们联结起来，鼓舞他们前进，而只是“群辈相随，军无辎重，唯以钞略为资”（《三国志·武帝纪》），结果只是作了一些求得生存的无目的斗争，终于被统治阶级击破的击破，收编的收编，连改朝换代都没有达到目的。唐初陈硕贞的起义也与此类似。这说明宗教的力量只能激起暂时的狂热，如果要把斗争持续坚持下去并掀起新的高潮，还需要政治斗争的推动力量。

第二，宗教武器的落后性。农民起义利用宗教武器来反对统治阶级的宗教迷信宣传和毒害，用“天运弥常”的道理，宣传“皇权神授”的不确定性，这不但能鼓舞农民起来反对封建皇帝，也会给统治阶级造成相当的威胁。但是宗教毕竟是一种幼稚落后的意识形态，农民在利用宗教进行斗争的过程中，如果自己的头脑过于狂热，往往也会走向反面，给自己造成不应有的损害。如南宋初钟相在洞庭湖一带的起义，因钟相在发动起义的过程中，曾以巫术为民治病，土匪孔彦舟为了瓦解起义队伍，打击钟相的威望，曾将俘获的起义军，“断其指及耳鼻，纵之出曰：‘汝爷有神，能为汝续，则复来。’相得之，恶其彰己之妄，而养之密室，自是其党亦生疑心。”（熊克《中兴小纪》卷8）他使钟相的“神”处于非常尴尬的地位，这也是钟相为孔彦舟所败的原因之一。再如太平天国洪秀全在发动起义的时候，用拜上帝会的教义猛烈地抨击了传统的封建统治思想，为太平天国的发展创造了条件。但建都天京之后，宗教的迷雾却掩盖了洪秀全面对现实的目光，自我陶醉于宗教的骗局中。

当天京被围困没有粮食吃的时候，他下令“合城俱食甜露，可以养生”；在外无援兵不能解天京之围的情况下，他还发出了“朕之天兵多过于水”的呓语，结果失去了最后挽救败局的良机。可见宗教的武器虽然可以激起群众的斗争激情，但用之失当，过分陶醉和狂热，不但能使起义者丧失理智，而且同样可以涣散人心。

### 三、农民战争利用宗教的原因

宗教本来是麻醉剂，是统治阶级用来麻痹和奴役人民的一种工具，为什么在农民战争这样尖锐的阶级搏斗中，却有可能被起义的农民所利用，成为农民反对封建统治阶级的武器呢？这要从封建社会阶级斗争的特点以及农民阶级本身的局限来加以说明。

封建社会的农民被束缚在一小块土地上，封建统治阶级用各种方法限制他们的来往和活动的自由，自给自足的生产生活方式也使他们处于彼此隔绝的状态。农民要想反抗地主阶级的统治，必须打破这种互不联系的隔绝状态，把自己组织起来才有可能。他们用什么方式才能够把大家组织起来呢？当然，利用统治阶级的军队、兴修水利和建造宫室的服徭役机会，也可以进行组织活动。秦末陈胜、吴广利用戍卒的起义，北魏的六镇起义，隋末的逃避征役者的起义，元末在河工中的起义，都曾利用过这些大规模服徭役的机会。但因为这些大规模的徭役，都是统治者组织的，所以控制防范比较严，通过它组织起义有很大的困难。而利用宗教却有更大的机动性和灵活性。有的宗教是统治阶级公开支持和允许其活动的，利

用宗教的公开传教机会，派人四处作宣传和组织起义的工作，当然比较方便；即使统治阶级取缔的秘密宗教，因为其在群众中已有一定的基础，所以通过它作宣传起义的组织工作，也容易受到群众的保护，而不易被统治阶级所发觉。白莲教成为明、清时代一再发动起义的工具，就是这个原因。所以利用宗教作掩护，在起义前秘密进行宣传组织工作，这是封建社会最有利也是最方便的形式，所以很多农民起义利用宗教也就不足为奇了。

另外，地主阶级在封建社会垄断了一切思想武器，使封建统治意识形态达到了十分严密和完善的程度；而农民却被剥夺了学习和掌握文化知识的权利，因而农民在很大程度上受到统治阶级意识形态的毒害。在农民反抗统治阶级的斗争中，因为缺乏本阶级系统的思想武器，所以必然要从统治阶级思想的武器库中，寻找一些经过改造以后，适合农民的利益而又易于为广大农民所接受的思想素材，给予新的解释和内容后，为农民的斗争服务。宗教在封建社会虽然已成为统治阶级毒化人民的工具，但宗教教义中仍有一些原始宗教的“平等”、“均平”和“财产共有的痕迹”，可以利用来成为反对统治阶级剥削和压迫的思想武器。而且宗教的思想形式，也是农民所熟习的，利用宗教的某些教义来宣传革命思想，更容易为农民所理解和接受。所以农民战争中打出了“替天行道”、“代天诛恶”、“天父旨意”等带有宗教迷信色彩的旗号后，农民纷纷摆脱封建礼教的束缚，聚集在革命的大旗下，也就是理所当然的事了。恩格斯在《德国农民战争》中曾经说过：中世纪的农民“要触犯当时的社会制度，就必须从制度身上剥去那一层神圣



的外衣。”（《马克思恩格斯全集》第七卷401页）农民战争利用宗教正是剥去这一层“神圣的外衣”的最佳手段。



# 道教史略



## 中国道教的产生、发展和演变

卿 希 泰

道教是中国土生土长的传统宗教，它产生于东汉末叶。东汉王朝从和帝刘肇开始，政治上逐步形成外戚与宦官两大集团，彼此争夺政治权力，把持朝政，使东汉王朝的统治日益腐朽和黑暗，整个社会一直动荡不安，给广大劳动人民带来莫大的痛苦。特别是在外戚、宦官两大集团激烈争夺政权的过程中，豪强地主大量兼并土地。广大农民丧失土地以后，一部分沦为依附于豪强地主的佃农或雇佣，受着极其残酷的剥削，更多的农民则变成无家可归，辗转道路的流民，处境尤其悲惨。再加上当时各种自然灾害频频发生，疫病流行，广大人民陷于水深火热之中。

“有苦难的地方就有宗教。”造成人民深重苦难的现实世界，就是宗教赖以滋生的气候和土壤。“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”（《马克思恩格斯选集》第一卷第2页）一方面，广大人民在渴望摆脱苦难而又找不到出路的时候，就常常幻想有一种神灵的力量来拯救自己，把希望寄托在一种宗教的身上；另一方面，统治阶级在面临严重的社会危机的时候，也极力企图利用宗教来麻痹人民，借以消弭随时可能

发生的反抗斗争，同时还希望利用宗教来为他们的统治祈求长治久安和个人的益寿延年。于是，宗教的产生，就成了客观的社会需要。可见，道教产生于东汉之际，并不是偶然的。

当然，这些客观的社会历史条件，仅是说明道教所赖以产生的气候和土壤，要回答道教如何产生的问题，就需要进一步考察它的思想渊源和酝酿、孕育的过程。

道教的思想 and 方术，其渊源是“杂而多端”的，大体有以下几个主要方面：

一、古代的宗教思想和巫术。中国古代社会中，人们对日月星辰河海山岳和祖先甚为崇拜，视之为神灵，对它们进行祭祀和祈祷，并由此而逐步形成了一个天神、地祇和人鬼的神灵系统。道教承袭了这种鬼神思想，并将这个神灵系统中的许多神灵作为道教神灵的组成部分。古代殷人认为，卜筮可以决疑惑、断吉凶，巫师可以交通鬼神。依仗巫术可以为人们祈福禳灾。这种巫术，也为道教所吸收和继承。

二、神仙思想和神仙方术。早在《庄子》和《楚辞》里，有关神仙思想的言论已屡见不鲜。稍后，在燕齐一带出现了鼓吹长生成仙之术的神仙方士。这种神仙方术原无系统理论，这些方士便利用战国时齐人邹衍终始五德之运的五行阴阳学说解释他们的方术，从而形成了所谓神仙家，即方仙道。传说崇尚方仙道的宋毋忌等都向往神仙。以后神仙家的信仰和方术皆为道教所承袭，神仙方术衍化为道教的修炼方术，神仙方士亦逐渐衍化为道士。

三、谶纬神学。“谶”是一种宗教性的预言，即所谓“诡为隐语，预决吉凶”。起源较早。秦末陈胜、吴广起义时即曾利

用讖语。纬是相对于儒家经典而言，即用图讖的观点结合邹衍的阴阳五行思想来解释儒家经典，推验灾异祲祥，这种风气是由董仲舒开其端，并逐步形成为讖纬之学，致使儒家经典宗教化，孔子亦被神化。西汉末至东汉初，由于统治者的提倡，讖纬之学盛行，儒生与方士逐渐合流，造成极为浓厚的宗教气氛，这对道教的孕育和出现，起了极大的推动作用。道教融合了讖纬思想，用他们神化孔子的办法来神化老子，并吸收讖纬术为其方术之内容。

四、黄老思想。黄老学说起于稷下道家学者，他们同尊传说中的黄帝和老子为道家创始人。至汉初，文、景以黄老清静之术治天下，治黄老之学者蜂起。黄老思想包含很多神秘主义的因素；加上治黄老之学者，本来就有许多神仙方士，他们以神仙长生思想和阴阳五行学说对这些因素作出宗教性的解释，使黄老之学与神仙方术相结合，而向神仙方术的方向发展。至东汉，进一步将黄帝、老子神秘化，又由着重尊崇黄帝，转而推崇神化后的老子，逐步形成崇奉老子为神明的黄老道，并与方仙道逐步合流，成为早期道教的前身。

下面谈谈早期道教的两大派别太平道和五斗米道。五斗米道又称天师道，是张陵于东汉顺帝时（126—144）在西蜀鹤鸣山创立的，奉老子为教主，以《老子五千文》（即《道德经》）为主要经典，并自称出于太上老君的口授而造作道书。张陵死后，其子张衡继续在川西北和陕南一带传道。太平道是事奉黄老道的张角于东汉灵帝时（167—189）所创，以《太平青领书》（即《太平经》）为主要经典，以“中黄太一”为其奉祀之至尊天神。教徒数十万，遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。这

两个早期道教的大派别，主要是在下层群众中间流行，都受早期道教经典《太平经》中部分反映劳动群众愿望和要求的思想影响，并与农民反对封建的经济剥削和政治压迫等要求相结合，为农民起义所利用。太平道于中平元年(184)发动了黄巾起义，一时“八郡同时俱发”，“天下响应，京师震动”，被东汉王朝残酷镇压以后，传授不明。五斗米道亦与黄巾起义东西呼应，张陵之孙张鲁在汉中建立了政教合一的地方政权，统治将近三十年，自号师君，以鬼道教民。并设义舍为过往行人免费提供食宿。有隐瞒小过者，须修补道路百步，将功抵过，略示惩戒。对犯法者，宽宥三次，尔后再犯，方处以刑罚。史称“民夷便乐之”，朝廷“力不能征”。献帝建安二十年(215)，为曹操所灭。

靠镇压黄巾起义起家的曹操，深知下层人民可以利用道教来进行宣传和组织，造反起义。他吸取东汉王朝的教训，对道教采取了镇压与利用、限制和改造相结合的政策。把一些道徒方士“集之于魏国”，以防止他们“挟奸宄以欺众，行妖魅以惑民”。在张鲁投降之后，一方面对张鲁及其五子和他的臣僚都拜官封侯，利用他们的影响来笼络群众；另一方面又采用调虎离山之计，把张鲁及其子女和臣僚以及汉中人民大量北迁，对五斗米道的根据地进行瓦解。

此时，天师道内部也开始分化。张鲁在迁到郾城的第二年即死去，五斗米道失去统一的领导。于是，北迁后的祭酒主者们人人各自设治传教。这样，一方面天师道在北方广泛传播开来，另一方面又同时陷入组织涣散、纪律松弛、思想紊乱的状态，从此便开始发生分化。两晋南北朝时候，这种分化日



益加剧。一部分向上层发展,参与统治阶级内部的政治活动,站在维护封建统治的立场对民间早期道教进行改造。东晋葛洪系统总结战国以来神仙方术的理论,在《抱朴子内篇》中为道教构造种种修炼成仙方法,并建立了一套成仙的理论体系,丰富了道教的思想内容,对后来道教的发展有较大的影响。他攻讦民间早期道教,诋毁农民起义,提出以神仙养生为内,儒术应世为外的主张,将道教的神仙方术与儒家的纲常名教相结合,宣扬道教徒要以儒家的忠孝仁恕信义和顺为本,否则,虽勤于修炼,也不能成仙,为上层化的官方道教奠定了理论基础。高级士族参加道教的也日益增多,出现了许多天师道世家。这些高级士族参加道教以后,必然把他们的思想也带到道教中来。反映这种思想的上清、灵宝等派别遂相继出现,并迅速得到了发展。

道教在上层化的同时,民间仍然传播着通俗形式的道教,并不断发动反抗统治阶级的起义。西晋时,道士陈瑞首先在巴蜀犍为地区利用天师道组织发难。继之而起的李特、李雄所领导的流民起义,亦与天师道有密切关系。他们在青城山天师道首领范长生支持下建立了成汉政权,历经六世四十七年,至东晋穆帝永和三年(343)才被桓温所灭。在晋代,杜子恭一派的天师道,在江南地区也颇有影响。东晋末,孙恩、卢循利用这派组织发动了起义,并提出了“诛杀异己”的口号,诛杀了高级士族中“世奉张氏五斗米道”的道徒王凝之,表明这时道教内部存在着改造与反改造的激烈斗争。

对民间早期道教的成功改造,是在南北朝的时候。北魏太平真君年间(440—450),嵩山道士寇谦之在崇信道教的魏

太武帝和宰相、儒士崔浩的共同支持下，自称奉太上老君的意旨，“清整道教，除去三张（张陵、张衡、张鲁）伪法”，制订乐章诵诫新法，“专以礼度为首，而加之以服食闭练”，“佐国扶命”，代张陵为天师，是为北天师道；在南朝刘宋，则有庐山道士陆修静，“祖述三张，弘衍二葛（葛玄、葛洪）”，搜罗经诀，尽有上清、灵宝、三皇各派经典，遂“总括三洞”，汇归一流；又依据封建的宗法思想和制度，并吸收佛教修持仪式，广制斋戒仪范，以改革五斗米道，“意在王者遵奉”，称为南天师道。道教的教规、仪范经过寇谦之和陆修静修订之后，便逐步定型。在此基础上，陶弘景继续吸收儒、释两家思想，充实道教的内容；构造道教神仙谱系，叙述道教传授历史，主张三教合流，对以后道教的发展影响甚大。经过南北朝时候的改造，遂使上层化的官方道教从形式到内容都逐步得以健全和充实，成为维护封建统治的御用工具，以后便一直受到封建统治者的崇奉和扶植。

从隋唐到明代中叶，均系道教的兴盛和发展时期。只是伴随着政治形势的变化，这一发展过程又呈现出各有不同特点的两个阶段。隋唐到北宋，是道教教理不断深化和向前发展的重要阶段。因为这时整个国家基本上是统一的，虽然有五代十国的分裂，但为时不久。中国封建时代的经济，在唐宋时期也较为繁荣。生产和经济的发展，为文化的发展提供了有利的条件。从道教本身来说，一方面由于它经过魏晋南北朝与儒、释之间的大辩论之后，促使它加强教理的研究，进一步吸取儒、释各家的思想来充实自己的理论；道教内部南北不同的学术流派亦互相交融，从而使它的教理向纵深和细密的方向发展；另一方面，则是由于唐宋时代的许多封建统治

者，都奉行崇教政策，利用道教为巩固他们的统治服务，他们在大力提高道教地位的同时，还大力提倡对道书的研究，在这方面采取了一系列强有力的措施来加以推动。例如，设立道举制度，规定贡举人皆须兼通道经，并把《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》定为“真经”，作为“明经”科的内容之一进行考试，规定士庶均须家藏《道德经》一本，又置崇玄学和玄学博士，并配置生员，定期宣讲道书，令群官百僚观礼，不断派人收集和整理道书，加以缮写或刊印，颁布天下，以广流布，便于学者研习，又亲试“四子”举人和带头为道经作注，以及对道士的学业进行培训和考核，不才者勒令还俗，……如此等等。上之所好，其下必甚。所有这些措施，不能不造就一时的风尚，使对道书的研究蔚然成风，道书的造作日益增多，道教的理论大为发展，著名的道教学者相继出现。如唐之孙思邈、成玄英、王玄览、司马承祯、吴筠、李筌、施肩吾，五代十国时的杜光庭、彭晓、谭峭、闾丘方远，北宋时的陈抟、张伯端、陈景元、贾善翔等，都是道教史上或学术史上有较大影响的人物。他们或者创为论著以阐述自己的学说，或者通过整理注释道经以发挥自己的思想，研究范围相当广泛。在道教的教理、历史、修持方法和医学、药理学、养生学以及哲学思想、政治思想、军事思想等许多方面，都作出了贡献。其中许多著作不仅对当时道教思想的发展有重要的意义，且对中国古代学术文化也有相当的影响，对宋代理学的形成起了更为直接的作用。

南宋偏安，先后与金、元南北对峙，民族矛盾异常尖锐。在这种形势下，道教内部也随之宗派兴起，互争教会的领导权，从而形成与前一阶段显著不同的特点。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仍然受到南宋统治者的尊崇而外，自称独得异传而先后别立宗派者也甚多，如神霄派、清微派、混元派（天心正法派）、东华派、净明派等，多系从三山符箓分化而来。还有所谓金丹南宗者，专主内丹修炼之说，奉张伯端为祖师，亦可称之为紫阳派，后来归入全真。这些派别大多倡导儒、释、道三教的同源一致，大量融合儒、释思想，特别是以援引、融摄理学思想为其特色，这与当时南方理学影响愈来愈大有关。在北方，则有金大定七年（1167）由王重阳创立的全真道，亦认为三教同源，主张三教合一，尤以更多地援引、融摄佛教思想为其特色。此外，金初还有刘德仁创立的大道教，后称真大道教，萧抱真创立的太一道，皆一度在北方流传，但历时不久，即衰落下去了，唯有全真道，由于受到元代统治者的支持而盛极一时。天师道为与新起的全真相抗衡，遂与上清、灵宝、净明等符箓派逐渐合流。到元成宗大德八年（1304），三十八代天师张与材被授为正一教主，主领三山符箓，符箓各派遂由正一派所统一。此后，道教遂正式分为正一和全真两大宗派，在明代继续流传。明代统治者对道教特别是正一道十分重视，尤以明世宗为甚，自号“玄都境万寿帝君”，亲自斋醮，任命道士邵元节、陶仲文等担任朝廷重要官职，深入宫廷，参与朝政，使政教发生了更为密切的关系。明代对道书的整理也十分重视，正统十年（1445）和万历三十五年（1607）所编纂的正、续《道藏》，共5485卷，对道教经典的保存和传播，起了较大作用。南宋以后，特别是明代，道教的各种劝善书逐渐盛行；用诗词等文艺形式来表述道教教理的著作以及宣扬道教法术的神魔小说，也日益增多，一时道教文学特

别兴盛，这盖与当时部分文士不愿仕金、元而隐居入道者较多有关。

明中叶以后，随着资本主义因素的萌芽，作为封建社会意识形态之一的道教，也随之逐渐走向衰落。但在上层化的官方道教日趋衰微的时候，民间通俗形式的道教活动却很活跃。以各种宗教互相融合为特点的民间秘密宗教，虽然派别繁多，思想渊源复杂，但其中有些派别在思想上、乃至在组织上，同道教仍有一定的关系，属于变相的道教。如清初出现的八卦教，便是属于这类秘密组织之一，后来的义和拳，和道教也有一定的关系。

上面对道教的产生、发展和演变的历史作了简要的介绍。道教作为我国土生土长的传统宗教，曾对我国的政治、经济、哲学、文学、艺术、音乐、化学、医学、药理学、养生学、气功学以及民俗、民族关系和农民运动各个方面，都产生过深刻的影响。它所积存下来的大量经籍文献，是我国文化遗产的重要组成部分。为了更好地全面了解我国的历史，探讨我国哲学思想和科学、文化思想的发展、演变及其规律，为社会主义两个文明建设服务，有必要对这一亟待开辟的学术领域进行认真的研究。

## 原始道教——五斗米道和太平道

楼 宇 烈

道教是我国自创的一种宗教。关于道教的起源问题，后世道教徒编造过许多说法。如起初有借托老子为道教创始人的说法，以后在佛教传入后，受到佛教关于佛国净土迷信的影响，道教徒也编造出一套天宫神仙世界的说法来与之抗衡，并抬出一个据说在天地未分之前就已存在的所谓“元始天王”（或“元始天尊”）作为道教的教主，而老子则成了“元始天尊”所引渡的一个“得道尤精”的“天仙上品”（见《隋书·经籍志》、葛洪《神仙传》）等。其实，道教是从我国古代原始宗教的巫术，特别是战国秦汉以来的神仙方术等基础上发展起来的一种宗教。至东汉末年，才开始出现并形成最初的道教组织。

战国以来的神仙方术，其主要内容是追求长生久视，肉身成仙。方士们或倡导吐纳导引，或鼓吹炼丹制药，或从事巫祝术数等。东汉时期，神仙方术逐渐形成两个派别，一派以内修炼丹为主，如相传为东汉桓帝时魏伯阳所著的《周易参同契》，就是这一派的代表作。这一派以后发展为道教中的“丹鼎派”。另一派以符篆咒语为主，如相传为东汉末出现的《太平经》（又称《太平清领书》），就是这一派的代表作。这一派以后发展为道教中的“符篆派”。内修丹鼎派的炼制外丹，是需要有相当

的财力、物力才能做到的，因此它在统治者、上层社会中比较流行。相反，画几张符篆，造一碗咒水则制作方便，因此它结合着“治病”，在下层社会劳动人民中有较大的影响。

东汉末年由张陵创立的“五斗米道”和由张角创立的“太平道”，都是利用符篆咒水辟邪驱鬼，为人治病，从而在下层社会劳动人民中组织起最早的道教团体的。“五斗米道”最初具有某些劳动者反抗官府、相互救济的积极精神，因此被统治者诬称为“米贼”。而“太平道”则以宗教的组织形式，发动了汉末最大规模的农民大起义——黄巾起义。

“五斗米道”的创始人张陵为东汉顺帝时人，原籍江苏丰县，客居四川，学道于鹤鸣山（或作“鹤鸣山”，相传在四川大邑县境内）中，自称“天师”（后来道教徒称他为“张天师”，“五斗米道”也称作“天师道”），借托太上老君口授，造作“道书”，传授道徒。据《后汉书·刘焉传》、《三国志·张鲁传》等记述，因为“从受道者，出五斗米”，所以人们称其为“五斗米道”<sup>①</sup>。又说，其道首为人治病，痊愈后病家要出五斗米，所以也称为“五斗米师”。张陵死后，其子张衡继续行道，张衡死后又由其子张鲁继之。经过张陵到张鲁三代的传道，又加上与地方军阀势力的结合，五斗米道在川北、汉中有很大势力。据《张鲁传》

---

① 或认为，在《道藏·洞神部》伤字号中有《太上玄灵北斗本命长生妙经》、《太上说南斗六司延寿度人妙经》、《太上说东斗主算护命妙经》、《太上说西斗记名护身妙经》、《太上说中斗大魁保命妙经》等几部内容相关，可总为“五斗经”的道书，其经文中都说是太上老君在汉桓帝永寿初年降蜀，亲口授予张陵。故从思想内容上考察，“五斗米道”的名称，可能与崇拜五方星斗有关。“斗米”乃“斗姆”之音转（见卿希泰著《中国道教思想史纲》第一卷）。

载，张鲁“雄据巴汉垂三十年”，影响十分大。在他把持的汉中政权中，他实行政教合一，“不置长吏，皆以祭酒为治”，即按宗教组织系统治理民政。张鲁等把初学道者称为“鬼卒”，把入道较久，“受本道已信”的道徒称为“祭酒”，使他们“各领部众”，而在其上又设有“大祭酒”，层层统领。这些祭酒在他们管理的范围内要设立“义舍”、“置义米肉”，使“行路者量腹取足”。就这些情况看，“五斗米道”带有一定的下层劳动人民要求互助的性质。但需要指出的是，张鲁在汉中建立的政权还是依靠于东汉朝廷和地方军阀的，后来又投降了曹操，因此不可简单视为“农民政权”。又据《三国志》注引《典略》等记载，汉中在张鲁入据之前，已有张修在该处传五斗米道<sup>①</sup>，他也是以符咒为人治病，并令祭酒以《老子》五千言教习道徒。汉献帝中平元年，他率领道徒起义，与黄巾军相呼应。黄巾起义被镇压后，张修亦亡。

“太平道”是以崇奉《太平经》而得名的。据《后汉书·襄楷传》记述，在东汉顺帝时，一名叫宫崇的道士向朝廷进献他老师于吉（有的史书作“干吉”）在曲阳泉水上所得神书——《太平清领书》，但被认为其中“多巫覡杂语”，“妖妄不经”，未予重视。又说，以后张角“颇有其书”，利用这部书组织太平道，发动黄巾军农民起义。据《后汉书·皇甫嵩传》记载，张角为钜鹿人，他在汉灵帝光和年间传播“太平道”，通过“符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之”。张角自称“大贤良师”，派遣弟子到各地去“以善道教化天下”。十余年间，徒众发展至数十

① 一说，张修即张衡。如《三国志·张鲁传》裴松之注：“张修应是张衡，非《典略》之失，则传写之误。”卿希泰著《中国道教思想史纲》主裴说。



万，分布于全国各州，组织为三十六方（大方万余人，小方六、七千人）。他们声称：“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，发动了巨大规模的农民起义，张角自称“天公将军”，其弟张宝称“地公将军”、张梁称“人公将军”，“旬日之间天下响应，京师震动”。因为他们起义时“皆着黄巾为标帜”，所以人称为黄巾军。“太平道”发动的农民起义，目的是明确的，即推翻“苍天”（刘汉皇朝），建立“黄天”（农民理想的政权），实现“太平”（均平）。可是由于历史条件的限制，起义最后为曹操率领的地主武装所镇压。

关于现存《太平经》是否就是于吉、张角所崇奉的《太平清领书》，以及《太平经》究竟反映了哪个阶级的利益等问题，学术界尚有争议。但有一点是可以肯定的，“太平道”以“太平”为名，以“黄天太平”（《三国志·孙坚传》）为纲领，显然是与《太平经》有关的。《太平经》中的一些说法，曾为张角领导的太平道起义军所利用。如《经》中说：“此财物乃天地中和所有，以共养人也。”“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。”（《太平经合校》卷67）等等，即可为太平道的平均要求所借用。又如太平道所以定在“甲子”日起义，也是与《经》中所谓“甲为首，子为本”，“今甲子天正也”等说法有关。

由上述情况看，东汉末年形成的原始道教，主要活动于下层劳动人民中，并与农民反对封建经济剥削和政治压迫等要求结合在一起。它的宗教活动内容还比较简单，主要是古代长期以来在民间流传的“阴阳五行”、“巫覡杂语”、“符水咒说”、鬼神崇拜等，在宗教理论方面虽说有象《太平清领书》这样的经典，以及奉读《老子》五千言等，但总起来说，也还是比较简

略、粗糙，还没有形成系统的道教教理。因此，还带着较多的民间宗教的色彩。

魏晋以后，统治者注意了对原始道教的利用和改造。这时除了继续在民间流行着的道教外（如东晋孙恩、卢循等仍然以五斗米道来发动并组织起义），在当时许多门阀士族中也流行起来，如东晋著名书法家王羲之的王氏家族就“世事五斗米道”。而为了适应门阀士族的需要，对原始道教的改造就提了出来。晋代著名道士葛洪、梁代的陶弘景、北魏的寇谦之等都是对原始道教进行改造，使道教适合门阀士族统治者的需要，使道教的教理、教规、教仪系统化的重要代表。如寇谦之即假托得到太上老君的旨意，命他“宣吾新科，清整道教，除去三张（指张陵、张衡、张鲁）伪法”，提倡“专以礼度为首”等等。经过他们的改造和发展，“天师道”（即五斗米道）成了为封建统治服务的道教正统了。

## 汉魏六朝时期的道教

王 卡

每当人们谈论中国古代传统文化时，总会提到“三教”，即儒教、佛教和道教。那么，道教是如何产生并发展成为与儒释鼎立的“三教”之一的呢？要想回答这一问题，就需要简单地回顾一下汉魏六朝时期中国封建社会思想文化的发展过程，以及道教产生和演变的历史。

中国在秦汉时期建立了统一的中央集权制的封建国家，并且确立了以儒家的经学（即经董仲舒改造之后的神学化的新儒学）作为封建专制国家正统的官方思想意识形态。但是在东汉后期，这种政治与思想文化上的大一统局面开始遭到了破坏。东汉王朝自顺帝之后，政治日益腐败，宦官专政、外戚当权，豪强地主兼并土地，人民群众流离失所。严重的社会危机和阶级矛盾的激化，终于导致了汉末农民大起义和军阀豪强的割据战争，使大一统的封建王朝趋于崩溃。东汉以后，经过三国鼎立，西晋短暂的统一，东晋十六国时期的天下大乱和南北朝对峙，直到589年隋朝重新统一，中国先后经历了长达三四百年之久的分裂混乱。在这段分裂时期，封建社会不仅在政治经济制度上发生了很大的变化，而且在思想文化方面也出现了一些新的情况。儒家学说虽然仍然是官方正统的意

识形态,但随着经学的衰落,其地位已相对削弱,而东汉开始形成的道教和外来的佛教却兴盛起来,并且在魏晋南北朝时期逐渐发展成为官方意识形态的重要组成部分。这一新变化,为隋唐以来儒释道三教鼎立,共同服务于封建统治阶级的局面,奠定了基本格局。

道教在汉魏六朝时期产生和演变为官方思想意识的过程中,曾先后经历了两次较大的发展高潮。第一次高潮出现于东汉后期,在古代黄老道家学说与神仙方术结合的基础上,初步形成了原始道教的教义和民间道教团体。第二次是在东晋南北朝时期,道教经过内部的重大改革,逐渐从原始的民间宗教团体发展成为较为完备成熟的官方正统宗教。这一发展过程,具有某些符合一般宗教发展过程中共同的规律性的现象,值得我们认真地加以探讨。

## —

据史书记载,东汉顺帝时,琅琊方士宫嵩诣阙献上《太平清领书》(即《太平经》)一百七十卷。这部道教最初的重要经典继承了古代道家与阴阳五行家的思想,并受儒家经学、谶纬神学、神仙方术,以及墨家某些政治经济主张的影响。其思想内容主要是神化老子为天神,宣扬“精气神”三者混一的长生成仙之术和“天地人”三者合一的兴国广嗣之术,为统治者巩固专制政权和享乐长生的需要服务,但在一定程度上也反映了劳动人民反对剥削、均平财产、追求太平理想的愿望。它的问世,标志着早期道教基本教义初步形成,对汉代原始道教团体的创立产生了重要的影响。

东汉灵帝时，钜鹿张角自称“大贤良师”，利用《太平经》在中原地区传布太平道。奉“中黄太一”为最高神，以跪拜首过、符水呪语为人治病。十余年间，徒众增至数十万，遍布青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。设立三十六方（“方”为教区组织），大方万余人，小方六七千，各设渠帅统领其事。张角因后汉政治腐败、灾疫流行、人民困苦不堪的形势，提出“苍天已死、黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的口号，于灵帝中平元年（184）利用太平道组织农民起义，一时“天下响应，京师震动”。因起义军皆头著黄巾以为标帜，故史称“黄巾起义”。这次起义前后坚持了十余年，虽然后来被统治阶级残酷镇压下去，但东汉王朝也在起义的震动下开始走向灭亡。

东汉顺帝时，沛人张陵自号天师，学道于蜀郡鹤鸣山，创立了原始道教的另一派别——天师道。因奉道者须缴纳五斗米，故亦称五斗米道。张陵死后，其子张衡、孙张鲁相继嗣天师位，继续传道于巴蜀。五斗米道亦以请祷首过、符水禁呪为人治病，奉老子为教主，以《五千文》为经典，设立二十四治（“治”亦为传教区，主要分布于巴蜀汉中地区），置祭酒统领道民，众多者号称治头大祭酒。汉末张鲁建立政教合一的政权，雄距巴郡、汉中近三十年，境内汉族与少数民族人民皆信向之。直至建安二十年（215）曹操攻入汉中，张鲁投降，五斗米道政权才被消灭。

《太平经》的问世、太平道在中原的传播、巴蜀五斗米道的兴起，是东汉原始道教形成过程中的三件大事。黄巾起义失败和汉中政权覆灭后，道教受到沉重打击，迅速发展的势头被暂时抑制。三国西晋时期，道教发展转入低潮。太平道从此消

声匿迹，不再见于史籍记载。五斗米道被迫迁至北方，失去首领，处于组织涣散状态。江南和巴蜀地区虽然有一些小的民间道教组织活动，但也没有很大的影响。

## 二

西晋末年天下大乱，四海辐裂，短期的统一安定再次破裂，现实世界的苦难不安促使道教在东晋南北朝再次兴起。这时不仅下层人民中信奉道教的更多了，而且统治阶级中也出现了大批信徒。东晋南北朝许多名门望族，如北方的崔氏、寇氏、江南的琅琊王氏、高平郗氏、会稽孔氏、吴郡杜氏、晋陵华氏、吴兴沈氏、陈郡殷氏、丹阳葛氏、许氏、陶氏，乃至东晋皇室司马氏等等，都信奉天师道。这些门阀士族地主大批涌入道教，带来了他们的阶级意识和思想情趣。我们知道，门阀士族是地主阶级中政治上消极没落，精神空虚而又具有较高文化程度的一个腐朽阶层。显然，他们更醉心于那种追求长生不死，脱俗离世，闲散放浪，游历名山大川，采药炼丹，或者诵经礼拜于静室，海阔天空地冥思幻想的神仙道教，而对经典不备，教义简单，方术仪式粗俗，并且还不时鼓动起义造反的民间道教必然感到强烈不满，企图对之进行彻底地改造。于是，从东晋后期至南北朝前半期，首先由道教中的道教信徒发动，掀起了改革道教的运动。改革的主要内容，就是除去旧天师道中原始粗俗的巫鬼道术、斋仪制度和鼓动造反的教义，同时吸收儒家和佛教的某些思想伦理和礼仪戒规，创造出的一套新的教义理论和科仪制度，并从而形成了新的道派组织。

我们先看北方，天师道在经历了曹魏西晋十六国时期的

沉寂之后，北魏初年，出身贵族的嵩山道士寇谦之在北方大族崔浩的支持下出面改革道教。他自称老君及其玄孙李谱文降临嵩山，赐以《云中音诵新科之戒》二十卷，《篆图真经》六十卷，以及各种道法，并授他天师之位，令他清整道教，辅佐北方太平真君（指魏太武帝）。寇谦之的道教改革，“除去三张伪法租米钱税及男女合气之术”，废止祭酒官职的世袭制，激烈抨击民间道教冒充老君之号“称官设号、蚁聚人众，坏乱土地”，谋害国家的造反活动。他把儒家的纲常伦理列为道教戒规的内容，吸收佛教轮回思想为道教教义，并模仿佛教仪轨，主张立坛宇、修功德，诵经持戒。经他改革后的新天师道，“专以礼度为首，而加之以服食闭炼”。424年，寇谦之以新经献给迁都平城刚刚即位的魏太武帝。翌年，于平城东南设天师道场，重坛五层，“遵其新经之制，给道士百二十人衣食，斋肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人。”440年魏改年号太平真君。442年，太武帝亲至道坛受符篆，封谦之为国师。至此，道教首次获得国家宗教的地位，并且以后在北朝一直受到崇奉。

在南方，东晋后期，吴郡大族杜子恭曾整顿五斗米道组织，清除某些巫覡之术，一时“远近道俗归化，十年之内操米户十万。”杜氏在江南复兴的五斗米道，在信仰与信徒的阶级成份方面均与原张氏米道有很大不同。不过，似乎他的改革还不太彻底，故后来东晋末孙恩、卢循等人又利用五斗米道组织发动了大规模的反晋起义。起义失败后，南方五斗米道便一蹶不振，而新的道派却从此兴起了。

### 三

东晋末至南朝齐梁时，以江南句容附近的茅山为中心，兴起了一个新的道派——茅山上清派。它创始于刘宋道士陆修静，完成于齐梁道士陶弘景之手。而它的产生又可追溯到东晋时新出现的几组道教经典。

早在两晋之际，出身于句容士族的葛洪总结战国秦汉以来的神仙方术，撰《抱朴子内篇》一书，详细论证了长生成仙的可能性，讲述了各种修炼成仙的方术，提出了以神仙养生之术为内，以儒术（纲常名教）应世为外，儒道兼修的修炼长生理论，并且猛烈抨击民间道教，诋毁农民起义。这部著作作为后来东晋南朝的道教改革作了理论上的重要准备。

葛洪《抱朴子内篇》曾提及和引用过《灵宝五符经》、《三皇文》等道书。东晋末年，葛洪族孙葛巢甫造构《灵宝经》数十卷，并编造了自葛洪从祖葛玄以来葛氏家族一直传承《灵宝经》的谱系，使《灵宝经》发展成一组重要的道教新经典。至刘宋陆修静又“更加增修，立成仪轨，于是灵宝之教大行于世”。另外，相传由葛洪岳父鲍靖炮制的《三皇文》，经后人改纂增益后，至陆修静、陶弘景时，也形成了一组有十余卷的《三皇经》。

东晋哀帝时，江南句容另一大士族许谧、许翔父子伙同晋陵士族华侨、晋瑯琊王（即后来的简文帝）司徒公府舍人杨羲等人炮制了另一组经典《上清经》。哀帝兴宁二年（364），杨羲等诡称魏夫人（原天师道女祭酒魏华存）及众真降授《上清经》三十余卷，以及诸真传记、修行杂事等道书。东晋末，又经许氏后人及道士王灵期等人改写增修，遂使《上清经》风行



于世。后陆、陶等人亦曾搜集整理此经。

东晋时形成的三组新经典，为道教上清派的形成提供了新的教义、方术及科仪制度。刘宋陆修静改革天师道，开创新道派，首先就是从整理这些道经，构造“三洞真经”（洞真《上清经》、洞玄《灵宝经》、洞神《三皇经》）体系开始的。《上清经》是茅山派的根本经法。上清派视天师道为“旧道”，斥责其巫鬼道术为“浊生之下道”，自称修行得道可升入“上清天”，其修行理论认为人身中各部位均有真神镇守，修道者思神服气、叩齿咽液、固精安神，辅以诵经念咒，可以内保脏腑，外却灾邪，飞升成仙。这种方术符合士族贵族的口味，大受欢迎。《灵宝经》法的特点是重符篆斋醮、济度众生，不仅自度，而且度人。这既适合于贵族，亦得中下层民众的欢迎，故流传更广。《上清》、《灵宝》，都大量吸收乃至直接抄袭当时翻译过来的佛经义理，如涅槃轮回、因缘业报观念，阴司三界之说等等，以充实道教教义。对儒家的道德规范、礼法制度和佛教的戒律仪轨也大量吸收改造，以构造道教的戒规醮仪、宫观生活制度等等。在这方面陆修静所作的改革创造最多，他“著斋法仪范百余卷”，改造天师道斋法以请神收鬼、首过祈福为主的巫鬼之术特点，而创立灵宝斋法，以设会礼拜为主，强调以斋直作为道德和心性修养之本。梁陶弘景撰《真灵位业图》，排列神仙等级，建立了以元始天尊为首位的道教神灵崇拜谱系。陆、陶二人对天师道的组织制度也作了改革。南朝时，天师道以祭酒统领道民的政教合一制度被纯宗教的道师弟子关系取代。宗教活动场所从简陋的靖庐发展为道馆。宗教活动经费从依靠道民交纳租米钱税改为依靠收取斋事醮信，国家赏赐供给

和庙产馆田收入。至此，南方的道教改革已基本完成，新形成的道教茅山派后来在隋唐时取代天师道成为道教的正宗。

由上可见，东晋南北朝时期由道教中的封建贵族发动的道教改革，使道教的面貌和性质都发生了根本的转变。经过这次改革，道教从原始粗陋的五斗米道发展成了有相对完整的经典、教义、戒律、方术仪式和教会组织的成熟的宗教，从分散的民间宗教团体转变为官方正统宗教，最终完成了其创立的过程，成为足以同儒释并立的、封建国家上层建筑和意识形态的一个重要组成部分之一。自来有一种看法，认为中国古代传统文化就是儒家学说，不曾有过“真正的”宗教，这显然是不正确的。其实，回顾汉魏六朝道教发展的历史，我们发现它尽管有其特殊的特点和历史背景，但与西方早期基督教从古代犹太教中脱胎而出、并逐渐发展为罗马帝国国家宗教的历史过程相比，二者之间仍有许多共同或相似的现象。在阶级社会中，从不同文化和历史背景发展形成的宗教之间，确实存在着某些共同的规律，这倒是在所谓中西文化比较研究中值得进一步研究的课题。

## 漫谈金元之际北方三大教派

吴 受 琚

宋徽宗、钦宗的北虏，赵构南下称帝，这标志着北宋的消亡，南宋偏安政权的建立。自此，黄河流域的大片国土沦于金人之手。金政府为了统治北方民众，先立宋太宰张邦昌为楚帝，不久被窜；又立汉奸刘豫为齐帝，建都大名府。刘豫为了巩固自己的权力，不耻厚颜地以“子皇帝”的身份处处取悦金人，因此遭到北方遗民的唾骂。在这国亡家破，民族受辱，社会动荡，民风混乱的华北大地上，士大夫不过“苟全性命于乱世”，老百姓也只求“一日三餐有谷粮”。南宋政权的孱弱，政治前途的黯淡，遗民的生活，也掩盖不了信仰危机的加深，这一非常时期，正是宗教产生的机缘。因此，在这片沦亡的土地上先后创立起三种新的道教教派，它们是太一教、大道教、全真教。

### 太 一 教

太一教创立于金熙宗天眷年间(1138—1140)。始祖为萧抱珍，他以“元气浑沦、太极剖判、至理统一”为教旨，概称其教为“太一教”。根据史料稽查可以确定出近二百年中的七代传承教谱，而在七代教主中，教迹显著者也只有始祖萧抱珍、二祖萧道熙、四祖萧辅道和五祖萧居寿。

始祖萧抱珍，卫州人。他声称曾得仙人所赐秘箓，擅长祈祷诃禁法术，在乡间郡里常以符箓、符水为百姓治病；用祈祷咒语驱除蝗灾、求雨止雨，利用这些济世利民的手段，得到河北地区民众的尊崇。他以传授“太一三元法箓”为名，在河南汲县建立了第一个庵堂，信奉者日众，从此创立了太一教。金熙宗皇统八年（1148）被召至京，为皇室治病，受到礼遇，赐改庵堂为“太一万寿观”，太一之名由此显赫。大定二年（1162）诏准入粟购买度牒，道士所居之处，没有名额者，也可以输买，因此萧抱珍又建太清、迎祥两观，广招信徒入教。太一教借皇家的宠遇，得以在北方地区迅速发展，使太一教初具规模。萧抱珍卒于大定六年（1166）赐号“太一一悟传教真人”。

二祖萧道熙，本姓韩，字光远，卫州人。少年嗣教，得到元世宗的嘉奖，准他在汲县建立朝天观，作为祭祀始祖萧抱珍的永久道场。后被召至京师，任天长观（现北京白云观）住持。二祖仍以符水为大众治病，并在燕京、河北一带发展太一教教徒。后赐号“重明真人”。

四祖萧辅道，字公弼，号东瀛子。忽必烈为太子时，曾与萧辅道来往密切，故世祖即位后，赐号“中和仁靖真人”，当时人们喻为山中宰相。萧辅道凭借与元帝室的特殊关系，又广为结交上层官僚、士大夫及文人雅士，教派力量渗透于各阶层。元朝初期，太一教得到了极大的发展和巩固。萧辅道卒于元宪宗二年（1252），在位三十七年。

五祖萧居寿，本姓李，字伯行，道号淳然子，汲县人。十三岁即拜萧辅道为师，掌管符箓科式。中统元年（1260）特赐号“太一演化贞常真人”。至元十一年（1274）特旨于奉先坊创太一广

福万寿宫，主领祠事，并禋祀太一六丁神，以继太保刘秉忠之术。从此太一教又增加了一教法内容。至元十三年(1276)赐太一掌教宗师印。十七年卒(1280)，享年六十，在位二十九年。

六祖萧全祐，洺水人。至元十七年(1280)世祖赐号“观妙大师”，后改为“承化统一真人”。大德元年(1297)建太一集仙观。当时太一教徒东起山东，西至陕西，几乎遍及江北整个地区。可是到了成宗继位，太一教渐失皇宠，北方全真教大兴，南方正一教流行，尽管七组萧天祐被赐号为“太一崇玄体素演道真人”，也无法挽救太一教衰落的趋势。

太一教以“元气混沦，太极剖判，至理统一”为教门宗旨，以“笃人伦，翊世教”为教门法则，是儒、道思想结合的体系。以老子“弱者道之用”为处世原则，以崇尚符篆为行世手段。信奉者需出家，遵守教门戒律；居住宫观始称庵，后改宫，墓称塔。接受法嗣者必须先受祕篆法物，改姓始祖“萧”姓，这是所有道教派别中仅有的一派。

太一教与当时兴盛起来的真大道教、全真教一样是以拯救民众和社会为目标的重视实践性的三教合一的道派。然终因一主之好而兴，一主之恶而亡。其史料散见于《淳南集》、《秋涧集》、《元遗山集》、及《一悟真人传》、《重修太一广福万寿宫碑》等。

## 大 道 教

大道教创始于金初，始祖刘德仁，沧州乐陵人，号无忧子。自幼喜读诗书。靖康乱起，徙居盐山。由于身历北方社会的

战乱，颇尝流离之苦，因而产生了强烈的愤世疾俗的思想。同时又受到儒家、佛教的影响，把挣脱苦海的希望寄托在宗教信仰上，于是他自称遇一白发老翁（暗示老子），授以《道德经要言》，以此言论为救世大道的理论基础，对己可以修身，对人可以化度，在河北一带民众中广为宣传。信徒渐渐增多后，便创立了大道教。刘德仁立定教规九条，其曰：

- （1）视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。
- （2）忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声。
- （3）除邪淫，守清静。
- （4）远势力，安贱贫，力耕而食，量入为用。
- （5）毋事博奕，毋习盗窃。
- （6）毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈。
- （7）虚心而弱志，和光而同尘。
- （8）毋恃强梁，谦尊而光。
- （9）知足不辱，知止不殆。

自此，我们可以看出大道教是以老子思想中的“清静无为”、“少思寡欲”、“和光同尘”、知足长乐、慈俭不争为教义的；是以禁世欲、禁杀生、禁饮酒、止邪念为戒律的；是以朔望礼拜，祈祷治病，召神劾鬼，自力耕作，苦节危行，不求他人施舍，不崇尚符篆，不涉金丹神仙为教行的。这正说明大道教创教初期是在系统地吸收了儒、墨、道家的仁、义、忠、孝、勤、俭、无为的思想，以及佛教五戒十善的戒律的基础上创立起来的。大道教是儒、墨、道、释诸家思想的产物，是战乱时期北方民众及士大夫为求生存而提出的适应社会生活准则的宗教化，是当时人民精神依托的对象，故此创教不久，即得到迅速发展。大定

元年(1161)金世宗召见刘德仁，大定七年(1167)被赐为东岳真人，后赐封为无忧普济开微洞明真君。

大道教居处始称庵，后为宫观，墓称塔，与太一教同，传承法物有衣钵，与佛教极相似。

大道教二祖陈师正、三祖张信真，四祖毛希琮传承教门，教法不严，渐致混乱。五祖酆希诚号太玄真人，奶川水峪人。先为教门举正，传教于山东，毛希琮病危时，召回燕京天宝宫。继承法位后，出整颓纲，使教风重振，得到元宪宗的支持，特改名为“真大道”，以区别以前之大道教，同时也是对酆希诚的赞誉。酆希诚建造房山的隆阳宫，广度信徒，从此真大道在河北燕京一带兴盛起来。酆希诚卒于至元十年(1273)，享寿五十六，在位十五年。

至元五年(1268)，元世祖命六祖孙德福统辖诸路真大道，政府加强了对真大道的统一管理。至元十八年(1281)七祖李德和与正一天师张宗演、全真掌教祁志诚共同商定焚毁诸路道经，是对道教的一次清整。

八祖岳德文，涿州人。师事五祖酆希诚，出家于怀来水峪之太玄宫。十八岁受教，领文书、谷帛、受戒之事。七祖掌教，署为法师，充教门诸路提点。至元二十一年(1284)宣授崇玄广化真人，掌教宗师，统辖诸路真大道教事。赐玺书，深受朝廷礼遇，民间尊称“岳祖祖”。岳德文常使人四处布教，江南奉其道者已达三千余人，庵观四百余所。可知真大道教曾传及南方民众。

九祖张清志，奉天县人。十六岁依七祖李德和出家于天宝宫。岳德文大德三年(1299)卒后，张清志掌教，但厌恶谒请

逢迎的杂事，又因教门内部倾轧、管理的混乱、私设监刑等，便隐逸于华山。五年之内三位摄教者先后死去，无人统领真大道教，朝廷遣使访寻张清志，张清志被迫复位。复位后，即改革真大道，严整教纲，执行坚峻，其曰：“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。”从此众安害息，五年宿弊，一旦息除。

真道教的特点是以清修寡欲，谦卑自守、力作而食为教旨，以无为保正性命，以无相驱役鬼神为教行。信教者仍须出家，遵守教戒。真道教流行于河北燕京地区，所建宫观甚多，如大都之天宝宫、玉虚宫；平谷之迎祥宫；房山之隆阳宫；猴山之先天观；许州之天宝宫；辉州之颐真宫等，现存无几。

有关真大道教史料较少，可参阅《吴草庐集》中《天宝宫碑》以及《宋学士文集》、《重修隆阳宫碑》及《大道延祥观碑》、《大道教碑》等。

## 全 真 教

全真教创立于金初，因始祖王喆自题所居庵为全真堂而得名。王恽论曰：“自汉以降，处士素隐，方士夸诞，飞升炼化之术，祭醮禳禁之科，皆属之道家。稽之于古，事亦多矣。徇末以遗本，凌迟至于宣和极矣。弊极则变，于是全真之教兴焉。”全真教与太一教、大道教一样同属于金元之际道教改革派之一。

始祖王喆，生于宋徽宗政和二年（1112），原名中孚，字允卿，后改名世雄，字威德。入道后始改名为喆，字知明。因仰慕陶渊明之高风亮节，取道号为重阳子。早年为儒生，兼习射



骑。相传金正隆四年(1159)曾遇甘河仙人密付口诀，饮嚙神水，自是断绝俗念，悟道出家。于终南山筑墓穴名曰“活死人墓”，开始修道。金世宗大定七年(1167)，云游至山东宁海，遇马钰(道号丹阳)、孙不二拜以为师，从此在山东宣扬全真之道。后又收谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通为弟子，并在文登、莱州、登州等地建立三教七宝会、三教三光会、三教玉华会、三教金莲会、三教平等会。大定九年(1169)，与弟子马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机西归，卒于道中，葬于终南山刘蒋村，从此全真道尊为祖庭，金章宗赐庵名灵虚观，元太宗加封为重阳万寿宫。元世祖至元六年(1269)封王重阳为全真开化真君；元武宗至大三年(1310)加封为重阳全真开化辅极帝君。王重阳著有传道诗词千余首，编于《重阳全真集》内，又有《教化集》、《立教十五论》、《分梨十化集》等。

王重阳创立全真教，而真正发扬光大其教者，实属丘处机。处机字通密，号长春。山东栖霞人。十九岁出家入道，二十岁拜王重阳为师。金大定十四年(1174)穴居陕西磻溪六载，后又在龙门山潜心修炼，开创全真龙门派。明昌元年(1190)，下诏禁罢全真等教，丘处机回归栖霞。泰和八年(1208)金章宗赐所居观名太虚观。贞祐二年(1214)，丘处机以宣扬“不杀不争”，“正心纯一”，招安山东起义军杨安儿，深受朝廷嘉奖，名噪一时，信奉者众。其后南宋及金庭先后遣使来召，俱未应。元太祖十四年(1219)，遣使臣刘仲禄召请丘处机西上，丘处机深识政局趋势，偕弟子十八人从莱州出发，行程万余里，到达西域大雪山，拜见成吉思汗。以“一天下者，必在乎不嗜杀人”，“敬天爱民为本”，“清心寡欲为要”晓喻元太祖，深得

太祖器重，尊为神仙。回燕京后，赐以虎符、玺书、命掌管天下道教，免道院和道人一切赋税差役。丘处机居燕京白云观，建立“平等”、“长春”、“灵宝”等八会，开创传戒制度，公开设坛说戒，广收门徒。全真教得以大力发展，盛行元代，流传至明清。元世祖至元六年（1269）诏赠丘处机长春演道主教真人称号，元武宗至大三年（1310）又加封为长春全德神化明应真君。其著作有《大丹直指》、《摄生消息论》、《磻溪集》等。

全真教早期以个人隐居潜修为主，不仕新朝，不尚符箓，不炼黄白之术。以“识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人”为教宗，以性（精神）命（身体）双修为修道之根本。它认为“人心常许依清静，便是修真捷径。”注重修习内丹，认为“夫道以无心为体，忘言为用，柔弱为本，清修为基。节欲食，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。”继承和发展了内丹修炼的理论和方法，成为道教中重大派别，一直影响至明清。

全真教之所以比太一教、大道教兴盛、流传长久，成为元一代道教领导集团，除了受到统治阶级的青睐外，其中最主要原因是教徒能恪守戒律，遵守观规，注意自我的身心修养，得到民众的尊崇。其中一部份道教徒文化水准较高，又广为结交士大夫阶层，唱酬往来，撰碑立纪，影响深远，同时又留下了不少教史史料。全真教徒注重教史的修撰，第一部著作则是真常真人李志常的《长春真人西游记》，除了记载丘处机西上会见成吉思汗的过程、对答、酬唱外，对研究当时的地理、民俗、蒙古政治等均有参考价值。其次全真子宋披云继凿石龙

山道教石窟，重刊《金藏》于平阳。秦志安撰著《金莲正宗记》，前收钟、吕，后述七真，是一部全真教早期的教史。其后他在修撰《道藏》中增入了《金莲正宗记》、《烟霞录》、《绛仙》、《葵仙》等有关全真教史料，保存了有价值的资料。特别值得一提的是李道谦，以儒士入道，终身未尝废书。历任重阳宫主事，京兆道门提点，陕西五路西蜀四川道教提点。除自著《筠溪集》外，还著有《终南山祖庭仙真内传》三卷、《七真年谱》一卷、《终南山记》三十卷、《甘水仙源录》六卷，使全真教史大备，历来为道教史家所重视。

全真教由一个有民族意识的宗教而兴起，援儒摄佛，吸收二教思想，形成以道家思想为核心的三教合一的新道教派别。为了招纳三方面的群众，把《道德清静经》、《般若心经》、《孝经》列为信徒必读经典，教人“孝谨纯一”，“正心诚意，少思寡欲”。注重在下层民众中传教，广为结纳中层士大夫阶级，谋求上层达官贵族、皇家宗室的支持，因此教派基础深厚，思想意识渗透各阶层，影响深远，是太一教、大道教不可比拟的。后期受到元代统治者的拉拢，由一个“勤作俭食”“求返其真”的民众教团，变成了出入公门、煊赫一时的官方宗教，其本身便走向了背叛教旨的反面。明太祖推翻了元朝统治，全真教受到了冷遇，代之而起统一诸路道教的便是江西龙虎山张天师正一教派。

## 道教与红阳教

韩 秉 方

提起红阳教，一般人都比较陌生，甚至连这个教名也从未听说过。事实上，这是一个与道教有密切联系的民间教派，在明清两代北部中国曾有过广泛流传，教徒众多，影响甚大。只不过因其受到封建王朝的禁止，正统宗教的排斥，不大见之于经传罢了。

红阳教与道教的关系，从清代中叶发生的教案——刘和案中可见其端倪。嘉庆二十年(1817)十二月，直隶总督方受畴，经过明查暗访，在山东德州曹家庵红阳教首刘和家，起出图像和大量经卷。其中一部经卷的刊记中，发现有“山东济南府德州河西高海庄清修观刊销释随堂祖明经板，……康熙三十六年孟夏吉旦”字样。上报朝廷后，皇帝遂令山东巡抚陈预到高海庄清修观查办，经讯问道士明云，在南乡庙内起获经板十九块，明云并称：此板片流传已久，前因官差搜查红阳教经卷，恐致起出被累，故将板片收藏于南乡庙内(嘉庆二十三年正月初四陈预折)。

这件事证明，清代红阳教的许多经卷，是由道教宫观刊刻印刷的。道士们对这些经板不仅妥为保管，传之百年而不失，即使在官府严厉追查时，还把它秘密转移，藏而不露。从中我

们可以推断，这些道士是把红阳教的宝卷，当作道教经典一样，视为珍宝，奉若神明的！如其不然，何至于甘冒吃官司，被判刑的风险呢？

红阳教的创教祖师飘高，他究竟是何许人，在研究者中间有不同看法。经过我们考证，认为飘高就是直隶广平府曲周县（今属河北省）的韩太湖。

据《广平府志》卷六十韩太湖传及明刻本宝卷所记韩太湖生平可知：韩太湖，号宏阳，曲周人。生于隆庆四年（1570）五月十六日，早岁曾读书，懂医道。十九岁出家，在北禅山曹溪洞静修多年，得真人口诀，著明心经救苦忏文若干卷。受封敕为“正德明医真人”。万历二十二年（1594）正月十五日，正式创立红阳教。死于万历二十六年（1598）十一月十六日，时年仅二十八岁。

红阳教的全名叫作“混元红阳教”，简称红阳教、红阳法，又称混元门、混元教。“混元”是道教创世纪说中所说的天地化育生成以前的一个极遥远的时代，北宋真宗曾敕封道教祖师老子为“混元上德皇帝”，把他抬到天地自然的教化者的崇高地位；到了金元之际，社会上曾出现过以混元为名的道教支派，在北部中国广泛流传。在明代，社会上崇礼真武大帝的风气很盛，以佞道闻名的嘉靖皇帝，又特别封赠真武为“混元六天传法教主……天尊”。所有这些，对濡染道教甚深的韩太湖，当然会产生影响。故此，他才在红阳之上，冠以“混元”二字，借以标榜与道教的亲缘关系。至于“红阳”一词，则是由劫变观念演化而来。所谓三阳劫变，即过去之世是青阳，燃灯古佛掌教，现在之世是红阳，释迦文佛掌教，未来之世是白阳，

弥勒佛掌教。红阳末劫是世人遇到的最大劫灾，谁能躲过末劫大难，就可以到达无限美好的未来白阳之世。飘高祖师于现在之世临凡，降生“寒(韩)门”，就是来拯救东土众生，逃离红阳末劫之灾，登上法船，驶向极乐的“天堂”。

我国民间的传统信仰是多神崇拜。几乎每种自然现象和社会领域，都有一位尊神作主宰。山有山神，海有龙王，木瓦匠有鲁班爷等等。至于天、地、财、灶，则家家供奉，人人礼拜，普遍遵循着“礼多神不怪”的信条。道教这个中国土生土长的宗教，就沿袭着这个传统，几乎中国老百姓崇拜的所有神灵，都被纳入了道教系统。红阳教随俗效道，也崇拜多神。在红阳教宝卷中，仅有名号的神灵，就有几百位之多。当然，在众多神灵的世界里，并不是平等的，他们也和俗世一样，分等级，论贵贱。

在众多神祇中，红阳教推尊混元老祖为最高神。明清时代许多民间教派，都把无生老母奉为最高女神。唯有红阳教独出心裁，设置了一个凌驾于众神之上的混元老祖，而把无生老母放在妻室的服从地位。究其原因，恐怕也只能从它与道教有千丝万缕的联系中求得解释。

在混元老祖和无生老母之后，则要数飘高祖师。他是老祖和老母鉴于尘世红阳末劫将至，特派遣到东土临凡，普度众生的使者。而且指出，飘高是老母最疼爱的幼子，是老子、孔子、真武诸位兄长的小弟弟，人间真正的救世主(见《混元红阳飘高临凡经》)。僧俗男女，只有入他的教，读他的经，才能得到进入“天宫”的门票。

在红阳教的教义中，最富有诱惑力的内容，是它的速成救

赎说。认为东土众生,不论高低贵贱,都是天宫中无生老母的儿女。这些儿女离母投东,为世俗功名利禄所惑,迷失本性,陷入无穷的苦难。人们在苦海中挣扎,悲惨万状,而且末劫来临,难逃难躲。要想脱苦免劫,只有一条路,即入教诵经,礼拜飘高祖师,就能立刻明心,回归“天宫”,永伴老母,无生无死,快乐无穷。这一以神灵担保的教赎说,就是红阳教众多宝卷中反复咏唱的主题。可以想见,它对生活在水深火热中的劳苦大众,具有多么大的吸引力。

和其他宗教一样,劝善惩恶的道德说教,在红阳教中也占有重要地位。但是,它所宣扬的伦理道德,鲜有自己的独创性。在宝卷里,主张三教合一,说什么释迦如来临凡,留大藏真经,建天下寺院,超度亡灵。要天老祖临凡,转生李老君,治天地乾坤,立山林,烧丹炼药,留道德清净真经。善林老祖投胎,是为孔圣人,留下四书五经,仁义礼智信,领三千徒众。于是,飘高将道释两教的清规戒律和儒家的纲常伦理熔铸于一炉,权充作本教的道德观。因而,它的道德观与封建统治阶级所宣扬的道德观在本质上没有什么不同。

其实,红阳教祖韩太湖本人也不安心于只在下层民众中传教,时刻梦想争取王公贵戚们的信奉和支持。一旦在家乡曲周左近打下根基以后,他就迫不及待地来到了京城。在《叹世经》卷首,谈到了韩太湖到北京传教发迹的情况:“自从万历年中,初立混元祖教,二十六岁上京城。也是佛法有应,先投奶子府内,转送石府宅中,定府护持大兴隆。天下春雷动,御马监程公,内经厂石公,盔甲厂张公,三位护法,同赞修行。世间稀有,博览三教全真,留经吐卷在凡心。”

据此可知，韩太湖二十六岁来到北京，交结权贵，寻找靠山，得到王公勋戚（如定国公）和有权势的太监的信奉支持。正是依靠内经厂石公的奥援，才得以在皇家经厂印造大量红阳教经卷（其印数之多，印制之精美，非其他教可比），扩大了红阳教的影响。这之后，红阳教便在京畿内外，迅速流传开来，信徒也日渐增多。入清以后，统治者视邪教为叛乱之根源，镇压唯恐不烈。红阳教的活动地区因近在畿辅，威胁枢要，所以往往首当其冲，教案迭起。仅在清史档案中，就查到红阳教案件三十七起。

韩太湖是一位出家的道人，没有子嗣。在他死以后，红阳教的祖师就以祖师传承的形式，递传下来。据嘉庆二十二年德州红阳教首刘和供词，到那时红阳教祖已传到了第十二代。这表明，在数百年间，红阳教虽屡遭镇压取缔，但它的组织系统却一直未被打乱，而是以更加隐蔽的形式，在曲周县周围农村，传承接续，从未中断。可见其在农民群众中受到虔诚信奉，有极强的生命力。

还是在刘和一案中，曾搜出迄今所见到的最多的经卷和图像。总计经卷八十八本，图像十一轴。从这些图像和经卷，我们可以对红阳教有一个更具体的了解，并从中看出它与其它宗教的联系。其中不仅有三清、太上、玉皇、元始天尊、普化天尊、真武、清静、全真、清微等大量的道教神祇和专名词，而且有的本来就是道教的正式经典，如《元始天尊说济渡血湖真经》等即是。

最后，谈一下作为民间教派的红阳教有哪些特点。

其一是在它的教义中，尽管更接近于道教，但却不严格拘



守哪一个正统宗教，主张兼容并包，三教合一，而且采取机变的以“我”为主，即三教皆备于“我”的态度。因而，红阳教的经卷内容，显得很庞杂，缺乏严密的逻辑性。在表达方面，文字通俗易懂，合辙押韵，多用活在老百姓口头上的语言，便于诵读咏唱。故此，被官府和正统宗教讥之为“荒诞不经，鄙俚不堪”。然而，也正因为如此，红阳教更适合低层次的群众，即文化不高或根本不识字的劳动群众和下级道士们的信仰需要，受到他们狂热的信奉。

其二是注重坛场仪式，善于作斋醮。红阳教与接近禅宗系统的民间教派（如无为教）轻视经教仪式不同，十分重视筑坛诵经，设斋打醮。在它的经卷中，大多是供斋醮用的经忏。教徒们不仅逢节作会诵经，而且常常应村民之请，为丧葬之事设道场，超度亡灵。当然，念经作会，设斋打醮，也是红阳教敛钱的重要手段。

其三是特别重视招引妇女入教。红阳教仿效道教经典，编撰了一部《混元红阳血湖宝忏》，专门为妇女念诵。其内容是说妇女经血、生儿育女血污，触犯神明，死后被打入惨不忍睹的血湖地狱，永无出期。欲求解脱，只有入教设坛，讽诵《血湖宝忏》一途。这对生活在社会最底层，往往产生自卑自贱心理的妇女，有特殊的吸引力。档案史料证明，红阳教取得了很大成功，妇女在该教中占有较大比重。

其四是更注重现实苦难的解救。一般正统宗教，教导人们在现实社会中要茹苦含辛，逆来顺受，以换取来世的幸福。红阳教则不同，更注意解除教众今生今世的痛苦，宣扬入教免劫除灾治病。教祖韩太湖就以“正德明医真人”自许，以为人

治病有奇效而享有盛名。此后，红阳教的大小头目，都以治病除灾相号召，逐渐形成了红阳教的传统，同时也是它吸收教徒的重要手段。据清代档案中红阳教犯的供词，绝大多数人都是因病求治，才加入了红阳教的。

# 外佛内道的黄天教

马 西 沙

明清时代，随着封建制度的进一步衰落，作为正统宗教的道教与佛教也逐渐走入下坡路。在宗教信仰的领域，代之而起的是一场规模浩大的民间宗教运动。数以百计的教门，如雨后春笋，相继出现。在这种环境中，深受正统宗教特别是道教影响的黄天教便应运而生，成为一支以佛、道相混，外佛内道为特征的新型教派。

## 一、黄天教的产生

黄天教，又叫黄天道、皇天道，由明代嘉靖年间李宾创立于直隶万全卫。创教不久，迅速风靡了直隶、京畿、山西，又在明末清初传入江浙。清初的思想家颜元曾经指出：“我直隶隆庆、万历前，风俗醇美，信邪者少。自万历末年添出个黄天道，如今大行，京师府县，以至穷乡山僻都有。”（颜元《四存编》）可见黄天教流传盛况。

创教人李宾，道号普明，直隶怀安人，生年不详，死于明嘉靖四十一年（1562）。青年时代曾经务农，后他应征入伍，驻守长城。退伍后到万全卫膳房堡创教。关于李宾的师承，史无记载。有的史料说他“参师访友，明修暗炼，悟道成真，性入紫

府。蒙玉清敕赐，号曰普明虎眼禅师，设立黄天圣道……”（《虎眼禅师遗留唱经》）李宾于嘉靖三十七年（1558）开始讲经说法，进行传教活动。他曾著《普明如来无为了义宝卷》和《清淨真经》。创教初期活动范围在山西大同、直隶宣化一带，特别是桑干河两岸。后来传教中心在万全卫膳房堡附近的碧天寺。碧天寺为五进大殿，号称“祇园”，前三进为佛殿，最后一进高阁为道教三清殿。李宾与其妻王氏（号普光）即在此寺内修行。李宾死后，教权由普光接掌。普光死于万历四年（1576），与其夫合葬于碧天寺内。教徒修建十三层高塔，号明光塔，以示崇拜。从此碧天寺成为黄天教圣地，每年四时八节做会，教徒不远千里，云集于此，“多金舍寺”（《乾隆二十八年四月直隶总督方观承奏折》）。

李宾只有二女，故其夫妇死后，教权即由女儿及外孙女依次递传。至清代初叶，黄天教教权再次回到李姓手中，由李宾胞兄李宸后代把持。

李氏家族从李宾起传了七代，历时二百一十年。乾隆二十八年（1763）三月，当局破获黄天教传教中枢，乾隆皇帝派朝臣兆惠及直隶总督方观承等会同办案，大肆逮捕教徒，毁寺拆塔。并掘出普明、普光等人尸骨，“投弃城外车道，寸磔扬灰，宣示众庶”。清政权对黄天教如此镇压，足见其在民众中的影响巨大。此案一兴，对黄天教打击颇大。但李氏之败，并不意味着黄天教的没落，不过是导致教权易手罢了。在万全县一带，黄天教经历了一个世纪的沉寂，到光绪初年，再度大兴。信仰者“鸠工庀材，建庙祀之，名曰普明寺”（民国《万全县志》）。随后，又有许多黄天教庙宇拔地而起。

## 二、黄天教与道教诸流派

(一)黄天教与内丹派 从表面上看,黄天教是崇佛的:圣地碧天寺前三进为佛殿,寺门以“祇园”命名,取佛教“祇树孤独园”之义;创教人及主要传承人皆冠以佛号;主要经书名目亦有类于佛经。但黄天教不过是外袭释教的一点皮毛。它主要继承的还是道教的思想资料。纵观黄天教初期的几部经书,贯穿着一条修炼内丹,以求长生的主线。所谓内丹,是以人体为一鼎炉,炼神化气,使精、气、神凝聚成“圣胎”。所谓圣胎,又称丹珠或金丹。黄天教经书讲:“得道之人,先通内用。养神、养气,神气不散,结成大丹”。“修行人,参求大道,……养成他,仙丹一粒”(《普静如来钥匙宝卷》)。在黄天教徒的眼中,修行是结丹的条件,结丹是修行的结果。一旦丹成,就突破了凡与圣,生与死的界限。所谓“结金丹,九转后,自有神通”。就可以“赴蟠桃,永续长生”,达到天无圆缺、人无生死、无饥无饿、无染无污、来去纵横如意、“寿活八万一千岁,十八童颜不老年”的幻想境界。

李宾等人的内丹理论当然不是独创,而是继承了两宋以后道教内丹派的修炼宗旨。道教丹鼎派自隋唐以后,由主炼外丹转向内丹。宋代张伯端集修炼内丹理论之大成,著《悟真篇》,对后世影响极大。《悟真篇》所言,大抵是排斥外丹,讲求修炼内丹的方法及“妙用”。所谓:“人人本有长生药,自是迷途枉自抛。……丹熟自然金屋满,何需寻草学烧茅。”“天仙非金丹不能成”,“盖天仙除金丹之道,则余无他术”(《悟真篇注释》)。这些说法显然对黄天教的修炼理论有很大的影响。

黄天教有自己的一套修炼方法。在创教及传教人看来，人身是一个小天地，宇宙是一个大天地，两者本为一体。天的精华是日月星，地的精华是水火风，人的精华是精气神。认为天地人“湊三才”才能达到丹珠自成的效果。所以这个教门十分注重“取日精月华，天地真宝”，“昼夜家，采取它，诸般精气，原不离，日月光，诸佛之根”（《普明如来无为了义宝卷》），十分崇拜日月天地。从明代末叶起，信仰者就“唤日光叫爷爷，月亮叫奶奶”，“每日三次参拜”（颜元《四存编》）。这种参拜仪式一直延续至清代。

黄天教创立后，随着教派的发展，崇拜教主的气氛日益浓重，普明、普光慢慢变成了宗教偶像。教内把普明比作太阳，把普光比作月亮。碧天寺内所建明光塔即日月塔。教内还编有《朝阳天盘赞》、《朝阳遗留排天论》、《太阳生光普照了义宝卷》等等，都是把普明、普光等人奉为太阳、太阴（月亮）加以崇拜的。这种崇拜仪式与修炼内丹的理论融为一体，构成了黄天教最基本的宗教内容。

（二）黄天教与全真道 黄天教不仅受到两宋以来内丹派的影响，还受到金元时代产生的全真道的影响。元初，全真道鼎盛一时，教势几乎囊括整个北部中国，后来因与佛教争宠而骤然失势。明初，朱元璋以正一道为正宗，全真道再度失势，除通邑大都尚保有实力外，信仰下移，与民间教派合流。这一点在黄天教经卷中有明显的反映：“普贤全真大道，千圣不闻，万祖非说，今遇古佛慈悲，指透天真大道。”“今遇着一真僧，说破虚空全真大道。”（《普明如来无为了义宝卷》）在创教人普明看来，黄天教即全真道，全真道即黄天教。所以他讲“大道本

全真”，“全真大道，乃在家菩萨，悟道成真”。当然黄天教并不是全真道。全真道以兼修性命、圆融三教为宗旨，也有兼炼内丹者。但是黄天教毕竟继承了全真道部分教义思想。黄天教也讲性命双修，诸如“性命合，同为一体”，“性命要两投”，“性命是阴阳”等等，把修性修命，同视为要义。与全真道不尽相同的是，黄天教把兼修性命作为“炼丹出神”的条件，而全真道则追求全精、全气、全神，认为三者的统一便是“性命之道”。

全真道还主张儒释道三教合一，凡圣同一，这一点对黄天教影响很大。黄天教经卷总是强调“生仙生佛，不离人伦”，“性命相合，凡圣同根”。认为儒家提倡的人伦道理是济养万物的根本，是成仙成佛的基础。不同的是，全真道虽然倡三教合一，推崇儒教，却不许信仰者娶妻生子，而要出家修行。黄天教徒则家居火宅，娶妻生子，各守常业。甚至主张夫妻双修，共同悟道。

（三）黄天教的道场 黄天教创始人李宾是反对做道场的，认为除修炼内丹外，别无正法。所以诸如修庙建塔，念经诵忏等等都在扫除之列。但后世传承人为了现世的经济利益却违背了祖训而广行道场。黄天教有《普静如来钥匙真经宝忏》四卷，其内容，多为道经所载。从这部“宝忏”的份量，可以推知黄天教道场的宏大规模。不仅如此，清代一些黄天教徒还以制造道场乐器为终生职业，可见该教做道场是一种相当普遍的现象。

黄天教道场分两种，一种做于宗教节日，一种是为清忏者“消灾去祸”，宗教节日共有十二个，是时教徒云集碧天寺，住持该寺的道士与教主李姓配合，教主主持做会，道士则念经诵

忏。至于请忏者则情况各异，分别念诵不同经忏。《普静如来钥匙真经宝忏》内又包含九种经忏，诸如《造恶地狱宝忏》、《超拔亡灵宝忏》等。在道场内，人们感受到的是浓重的宗教气氛和盛大的宗教活动场面。这是一种使人受到震慑而心怀畏惧的神秘环境。

在行道场的宗教家眼中，世间无一人无罪恶，无一处无罪恶，茫茫人寰就是罪恶的渊薮。甚至杀猪屠狗、妯娌吵嘴、乱泼污水等等也都成了罪愆。至于欺师背祖、毁天骂地、不尊皇王、污蔑神灵则罪无可道。只有在道场的经忏声中才能洗涤罪恶，免堕地狱。黄天教就是利用各种宗教手段，使愚昧的民众沉溺其中，遂使教势长盛不衰。

我们指出黄天教与道教的诸多内在联系，仅仅是事物的一个方面。需要着重说明的是：为什么这个教门能在明嘉靖一朝从底层迅速崛起？嘉靖是明代国势衰败的一朝。有明亡国，不亡于崇祯，而亡于嘉靖、万历。衰败的因素很多，但世宗崇道，神宗佞佛，是重要原因。嘉靖皇帝初登基即好鬼神事，日事斋醮。先征龙虎山上清宫道士邵元节，继招陶仲文，大加宠信。嘉靖二十年后，帝“移居西内，日求长生，郊庙不亲，朝讲尽废，君臣不相接”。他在位几半世纪，崇信道教，影响波及整个社会生活。上至朝廷、下至民间无不受其风熏染。廷臣需撰青词，青词是否称旨，往往关系身家荣辱。道士地位骤然提高，达官显宦多师事道士，以问道家故事（参见《明史》邵元节、陶仲文等传）。上有好者，下必甚焉。在民间，“求道访真”，参师会友，秘撰丹方、经书，几成风习。李宾正是在这样的



历史环境中，于嘉靖三十二年“悟道成真”，并进而自创教门，自造经书，自称教主的。可以说，黄天教兴起的重要原因是正统道教影响的结果，是封建王朝政治腐败，宗教空气迷漫的一种产物。



# 道 教 与 文 学



# 道家、道教与中国古代文学

黄 保 真

在中国古代文学的发展过程中，儒、道、释三家的思想，都曾以各自不同的方式，对创作、理论的不同方面，起过积极或消极的作用。甚至可以说，中国古代文学其文体系统的创立，风格、流派的形成，审美规律的发展，思想倾向的流变，理论体系的演进，都要到儒、道、释三家思想的发展、变化、斗争、融合中去寻找内在的思想动因。

所谓儒、道、释三家中的“道”，完整地说，应当包括“道家”与“道教”这两大部分。“道家”是一个学派，“道教”是一种宗教，二者的性质是根本不同的。但是，种种复杂的历史原因，不仅使它们在各自发展的历程中，结下了不解之缘，而且共同影响了中国古代文学创作和文学理论的发展。尽管二者对文学的影响，有先、有后，有分、有合，有直接的、有间接的，有深层的、有表面的诸种区别，但它们的基本倾向却是一致的。道家与道教虽然不是一回事。但道家思想，特别是其宇宙观、人生观、方法论，始终是道教宗教哲学的理论基础。唐宋以后，甚至可以说主要是道教理论家继承发展了道家的哲学。虽然有的是向朴素唯物主义方向发展，而更多的是向唯心主义方向发展；但无论如何，“道”作为与儒、释并列的三家或三教中

的一教，既不能单指作为学派的道家，也不能单指作为宗教的道教。二者相关而又相异，因而对中国古代文学和文学理论发展所起的历史作用，是很难截然分开的。

道家、道教对中国古代文学和文学理论发展的影响是多方面的，这里主要谈谈文学本体论、审美认识论、审美现象论和艺术想象等几个方面的问题。

**文学本体论** 文学本体论是关于文学的本原、本性、本质的理论，或者它是对文学的本原、本性、本质作出的最高的哲学概括。在中国古人对文学艺术现象的认识史上，最早出现的是儒、道两家。儒家主要是从政治、风俗、道德、伦理的角度，具体论述了“诗”、“乐”等文学艺术现象的社会价值和政、教作用。就其主要内容而言，可以说很接近于我们今天所说的文艺社会学，文艺政治学理论和方法，而没有对文艺现象作出更高的哲学概括。道家则与儒家不同。他们首先提出了哲学本体论，以“道”作为其哲学体系的最高范畴、逻辑起点，对宇宙人生、万事万物的本原、本性、本质作出了总体概括。所谓“道家”，所谓“道教”，之所以以“道”命名，就是因为他们共同认为“道”是宇宙人生、万事万物的本体。尽管道家和道教学者之间，对“道”究竟是物质性实体，还是精神性实体的看法并不一样，但道家、道教的哲学本体论却为文学理论家的文学本体论的建立奠定了哲学基础，提供了论证方法。

《淮南子·原道训》中，较早地具体指出：“天无形者，物之太祖也。无音者，声之大宗也。……无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉。是故有生于无，实出于虚，……道者一立而万物生矣。”可见，一切文学艺

术现象和构成文艺的诸要素，都是“道”的产物，其本原、本性、本质都是“道”。扬雄，一般被认为是儒家学者，但他不仅接受了道家的哲学本体论，而且认为文学创作应该“循道”“而体自然”。文学理论家刘勰信奉佛教，但他论文学现象，实际上却应用的是道家——玄学的哲学本体论。所以在《文心雕龙》中开宗明义第一篇《原道》，把日月星辰，山川草木，五经六艺，诗赋杂文，都称为“道之文也”。《文镜秘府论》南卷《论文意》第一则，据说采自王昌龄《诗格》，文中明确指出：“夫文字起于皇道……一生名，名生教，然后名教生焉。以名教为宗，则文章起于皇道，兴乎国风耳。自古文章，起于无作，兴于自然。”这种在道、玄、儒融汇调合的基础上提出的文学本体论，很有唐代三教并用，三教融合的时代特色。到了司空图撰写《诗品》，则直接运用了王弼在《老子注》中提出的“体”、“用”一对哲学范畴，来揭示“雄浑”“冲淡”“豪放”“悲慨”等诗歌创作与鉴赏中审美现象的本原、本性、本质，从而把前人已有的文学本体论升华为美学本体论。中国古代在道家——道教哲学本体论影响下提出的文学——美学的本体论至此算是基本完成了。宋代的理论家在哲学本体论方面，吸取了道家、道教的某些观点，但在文学——美学本体论方面没有根本性的突破。但是明代王学一派的哲学家中，却有人接受了道家的自然之道，自然人性理论。例如泰州学派的创始人王艮，就把“心”称之为“体”、“本性”、“天性之体”、“良知之体”，也就是素朴的合乎自然之道的自然人性。在泰州学派的影响下，有的文学家和文学理论家也吸取了道家的自然之道——自然人性理论，把“真心”、“本心”、“童心”作为文学的“本体”。李贽的“童心说”，就

是以自然人性为文学本体的文学本体论。如果说在李贽以前，在道家哲学影响下提出的各种文学本体论，程度不同地带有唯心主义色彩；那么，到了明清之际的王夫之那里，则把文学——美学本体论完全建筑在“絪縕生化”的素朴唯物主义哲学本体论之上，从而把中国古代的文学本体推上前所未有的高峰。虽然王夫之的哲学——美学本体论与一切道家、道教学者的哲学本体论根本不同，但仍然不难发现，其中吸取了道家——道教哲学理论中的某些带有素朴唯物主义因素的思想材料。

**审美认识论** 按照道家——道教的哲学本体论的观点来看，包括人在内的宇宙之间的一切有生无生的万事万物，都是“道生”的，都来自一个共同的本原。而不同事物的不同本质，不同本性，即作为哲学范畴的“德”，都是“得”自于“道”，是“道”的一部分，或者说是“道”之存在的个别形态。因此，人对万物的正确认识，既不依靠实践活动，也不借助知识积累，而是得之于“道”的素朴人性与得之于“道”各种物性之间的自然契合。《老子》教人“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复”。又说，“多闻数穷，不如守中”，“故恒无欲，以观其妙”。这就是说，人要保持住得之于“道”的素朴人性，对万事万物，都采取静观默察的态度。《庄子》中也说，“至道之精，窈窕冥冥；至道之极，昏昏默默”；明见无值，辨不若默；道不可闻，闻不若塞；此之谓大得”。宇宙的本体，万物的本质，都是超感官的绝对存在；因此靠感官获得的知识，用言辞表达的认识，都是不全面、不真实的知识，不能达到对事物本质的真正把握。只有在静观默察中，以素朴人性与诸物本性自然契合，才能本质地把



握事物。道家的这种认识论，被人们称为“妙悟”或“神秘的直觉”。虽然它不是对人的认识活动、思维规律的科学总结，但也确实从理论上概括了人在认识活动中经常发生的一种思维现象。特别是人在审美活动、艺术创作中的思维特点与道家认识论所揭示的规律非常接近。因此，在中国古代，有些文学理论家便把道家揭示的认识规律，直接当作人的审美活动的规律，而提出了一种超感官、超言象的审美认识论。人对外物的审美把握，不是凭借感官去把握外物的声、色、形、象，而是在静观默察中以主体的素朴人性去“妙机”、“直契”美的本体。一般说来，声、色、形、象是构成事物的美的要素，人们把握事物之美，总要先以感官去把握声、色、形、象，进而深入地把握事物美的本质。审美活动总是由表及里，由外及内，由形式到内容，由现象到本质不断升华。但道家认为，“大音希声，大象无形”，单凭感官去把握声、色、形、象，是把握不着美的本质的。只有“素处以默”，才能“妙机其微”。（孙联奎《诗品臆说》：“机者，触也，契也，心通造化，自然妙契。”）只有“超以象外”，才能“得其环中”。“情性所至，妙不自寻。遇之自天，泠然希音。”（《二十四诗品》）不过，这种审美认识论，也并非绝对排斥感官作用和感官经验，也并不否认声、色、形、象诸因素构成的形式之美的审美价值，而是极力反对人们把审美活动局限于感官活动，论审美经验只重视感官经验，把追求形式之美当作审美活动的主要、甚至唯一的目标。用这种理论指导诗歌创作，则求“不著一字，尽得风流”。依这种理论鉴赏作品，须得“言外之意”，“象外之象”。话说得虽然有点玄虚，但却高度抽象地揭示了人的审美活动的本质规律。过去，人们给它

加上“唯美主义”、“神秘主义”、“反现实主义”的恶溢，是不公平的。

**审美现象论** 在道家、道教思想影响下，不仅产生了以自然之道、素朴人性为本体的文学本体论，以素朴人性与自然物性相契合的审美认识论，进而又引申出了崇尚自然、含蓄、冲淡、质朴的审美现象论；并且进一步，在阳刚、阴柔两大审美范畴之上，确立了“自然”或“素朴”这样一个最高的审美范畴。老子教人“见素抱朴，少私寡欲”，说是“五色令人目盲，五音令人耳聋”，“信言不美，美言不信”，就是说素朴是最美的，破坏了素朴，人为地雕饰是不美的。《庄子》中主张“法天贵真”，赞美“天籁”，说“淡然无极而众美从之”，“素朴而天下莫能与之争美”。其论美虽然不绝对排斥雕琢，但主张“既雕既琢，复归于朴”。此后，《淮南子》重“自然”；王充《论衡》重“真美”；刘勰“标自然为宗”；钟嵘倡“自然英旨”；皎然更是推崇“真于性情”，“风流自然”；司空图《诗品》中，“冲淡”、“高古”、“典雅”、“自然”、“含蓄”、“精神”、“缜密”、“疏野”、“清奇”、“实境”、“超诣”诸品中论列的审美现象，基本上都可以归入素朴之美的范畴。甚至论“纤秣”取“采采流水，蓬蓬远春”，状“悲慨”以“大风卷水，林木为摧”。可见华美、壮美也无不要求合乎自然。至于苏轼论诗推崇“天成”、“自得”、“发纤秣于简古，寄至味于淡泊”，汤显祖借杜丽娘之口唱出“一生儿爱好是天然”，这都是明显地受到道家思想影响的文学家的审美观。即使一些论诗恪守儒家观点的人，如张戒等，也强调“自然”、“天成”。甚至近代的王国维，他虽然完全接受了叔本华、康德的美学理论，但依然认为“古今之大文学，无不以自然胜”，元曲之佳处，“一言

以蔽之，曰自然而已矣”。

**艺术想象** 在儒、道、释三家中，对中国古代文学创作中艺术想象的发展，影响最深最久的是道家与道教。当代文艺理论界，有这样一种看法：文学艺术的本质就是创造性想象的感性显现。作为定义，这也许并不全面，但至少它可以提高人们对艺术创作中创造性想象的地位和作用的认识。而我们也不妨借它来说明道家、道教对中国古代文学艺术创作的巨大贡献尤在于推动了中国古人创造性想象的丰富、发展。其中需要特别指出的又有两者：一是《庄子》之文的典范作用，二是道教的神仙思想和创造神仙系统的思维方法。《庄子》之文是以极其丰富的创造性想象为基本特征的。正如其书《天下篇》里所概括的那样：“以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不儻，不以觭见之也。”可以说集中概括地指出了文学创作中创造性想象的诸要素：夸张、虚构、想象以及物化为语言文字的特殊方法。至于说：“以天下为沈浊不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广，独与天地精神往来，而不傲倪于万物”，简直可以看作是中国古代小说创作，特别是志怪——神魔小说创作的基本方法、艺术原则。至于道教的神仙思想和它创造的神仙系统，是从中国上古原始宗教中继承发展而来的，这无疑是宗教迷信。但是，道教创造神仙系统的思维方式的特点规律同艺术思维非常接近。首先，道教的神仙，绝大部分是典型化、理想化了的真实的人。他们有姓、有名，并有一部得道成仙的生活史，就连作为“道”的化身的最高神“元始天尊”，也并不总是住在“大罗天”上的“玄都玉京”，而是历代都现身于人世，成为有姓名的活人，老子就是其一。第

二，道教的神仙大部分都是形神、灵肉共得永恒，与造物者同游，处生死之外的真实的人。他们靠吐纳导引，服食养生的方法长期修炼成仙，所以有形、有质，有情、有欲。第三，道教创造的神仙系统，等级森严，层次繁多，分工细密，有与世俗同样的伦理关系，有与世俗同样的矛盾斗争，甚至也不乏污浊、黑暗；实际上天界就是典型化了的人世。第四，道教的天界具有无限的广阔性，永远不会以仙满为患，随时欢迎一切得道者飞升而来；因而人们就可以根据需要不断地创造神仙，源源不绝地把活人输往天国。总之，神与人有同一本体，仙与凡无绝对分界。这就不仅给文学家进行创造性想象以充分的启示，而且为文学家物化思想情感从事创造性想象提供了丰富的材料。郭璞“游仙”之作，揖“浮丘”，友“洪崖”，“飡霞倒景，饵玉玄都”，“乃是坎壈咏怀，非列仙之趣也”。李白诗中“蹶太清”，“朝玉京”，往往是为了反衬现实的苦难；而神交列仙，梦游洞天的自由自在，也是他不肯“摧眉折腰事权贵”的思想在创造性的想象中得到了升华。至于中国古代的小说创作，从“志怪”到“神魔”的大量作品中，虽然有一些直接地表现了道教的宗教意识，个别的甚至是赤裸裸地进行宗教迷信的宣传；但是，其中的大部分作品，特别是优秀作品中的神仙鬼怪，矛盾斗争，都是为现实写照，都是作者以创造性想象制成的物化思想情感的载体。虽然这些创造性想象的发生，不能忽视佛教的作用；但道教的神仙思想和道教创造神仙的思维方法，应当说起了主导的作用。像唐人小说中，《虬髯客传》一类的由道士创作的作品自不必说。即便如《西游记》、《封神演义》等处渗透着佛教影响，不少人物又是直接取自佛教传说的作品

中,其创造性的艺术想象,还是以道教的作用为主导的。《西游记》是以取经故事为主线,但一切神、魔、人、鬼都活动在道教观念中的天上、人间、幽冥三界。书中塑造的艺术形象,也大部分出自神仙系统,神魔斗争的方式方法以及由此构成的情节场面,也无不染有浓重的中国固有的巫覡、方士的法术色彩。特别是主人公孙悟空的形象的塑造,可以说几乎全是以道教思想为基础而作的创造性想象。就连“西方妙相”菩提祖师半夜三更传授给孙悟空的修炼秘诀中,也大讲“精、气、神”谨守勿泄,还有什么玉兔、金乌、龟蛇盘结、五行相用等等,从思想到语言都是道教的东西。至于猪八戒讲“九传还丹”,沙和尚谈“明堂肾水”,女妖们挖空心思摄取唐僧的“元阳”以求长生,等等,更没有什么佛教的气味了。当然归根结底《西游记》的作者既非语道,亦非谈佛,只是用创造性的想象为现实人生留影,并寄寓其思想情感。所以在创造性的想象中,不妨“释迦与老君同流,真性与元神杂出”,但他使用的素材、方法还是主要得自中国固有的巫术、神仙、道教。概括言之,离开道家与道教,就无法理解中国古代文学创作,特别是志怪、神魔以及某些剑侠小说中富有浪漫色彩的创造性想象的民族形式、民族特点;而这一切又决不能贴上“消极浪漫主义”标签,给予全盘否定的。

## 释道精神与古典诗歌理想

韩 经 太

杜甫说：诗是吾家事。实际上，作为中国人，何妨说：诗是吾国事。要探究中国民族的精神趋向，要把握中国文化的基  
本特质，都少不了要研究古典诗歌艺术。尤其是对古典诗歌理想的阐发，可以使我们对民族的文化心理结构和传统的哲学思想精神作出动态的考察。当然，这种阐发本身是一个颇有难度的课题，本文不可能作到全面而透辟，只能简要地理出个端绪来。

古典诗歌的理论自觉，应该说，是始于汉代的《毛诗序》。前此孔子的言论，虽多有涉于诗者，其大旨却在政教。关于这方面的  
问题，世人议论已多。至于汉儒之论诗，虽依然为政教观念所囿，毕竟是专意于论诗了。不过，需要指出，汉儒对诗歌特质的认识，还渗透着初民文化的精神，如“正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗”的观念，实则正缘于“最古之礼，专重祭祀”且祭祀必以诗歌媚神的上古文化精神，而“情动于中而形于言”进而衍为咏叹歌舞的观念，也正基于对祭祀时媚神歌舞之生动形态的概括。其实，这也难怪，无论孔子还是汉儒，所

谓论诗，都是专对《诗经》而言的。问题的实质在于，首先，汉儒将诗人“感于物而后动”的个体情感导向了与媚神活动——实际上是由图腾与禁忌发展为社会礼仪规范——有关的群体意识，同时，又使这种群体意识成为与政教有关的道德自觉。显而易见，这种诗歌观念体现着对诗歌本体价值的异化，它虽然也肯定诗歌之“发乎情”的先赋特质，但终于让它消泯在对社会功用的自觉之中了。因此，只有具备反异化精神的家思想才能使诗歌观念发生根本性的转变。

中国思想史上的儒、道关系，远比人们所想象的要复杂，仅仅以儒、道互补来总结概括，便有点言不尽意。应该指出，所谓互补，乃是一种逆向追求中的价值发现。儒家精神在于肯定现有文明，道家精神在于弃绝现有文明，似乎水火不相容，实质上，儒家是以肯定现有文明秩序为个体生活之目的的方式肯定着个体人格；道家是以认定保持个性真实必须弃绝现有文明秩序的方式肯定着个体人格，于是，以道化儒，相逆而相成，便有了对独立的个体情感之真实的肯定。从哲学思想上讲，以道化儒的具体形态是所谓“内圣外王”。这样一来，儒家体用不二的精神势必面临着分析之势，个性本体已不必以社会伦理规范为其存在之目的。对于古典诗歌来说，则不复于“厚人伦，美教化”的政教功用上实现自身的价值，创作主体亦不必“发乎情，止乎礼义”，而是正面地去肯定诗缘情的本体特质。古诗十九首已发出“涤荡放情志”的呼声，到陆机则公开扬起“诗缘情而绮靡”的大旗，从创作实践的追求到诗学理论的探讨，古典诗歌之演进的必然正体现着以道化儒的文化思想之演进的必然。

道家之“道”在“无为”，“上德无为而无不为”。落实在社会政治上，这是“君人南面之术”，势必导致无法为法、“非法法也”的阴谋政治。但影响到诗歌艺术，却给诗的灵感提供了自由翱翔的无限空间。儒家所遵从的周文化，非常强调“敬德”“明德”，《大戴礼·盛德》云：“礼度者，德法也。”“德”存于“礼”，故诗歌之“发乎情，止乎礼义”便正是以诗“明德”，《周易》亦言圣人观物取象旨在“以通神明之德，以类万物之情”，这些，都正是诗歌创作之“比德”规范的思想基础。所谓“仁者乐山，智者乐水”，便是类情以明德，发展为“善鸟香草以配忠贞，恶禽臭物以比谗佞”，遂成了“比德”的艺术程式。道家以“无为”之精神夺儒家“明德”之魂魄，于是“德”即非德，“比德”规范缘此而进化为不比之比的自由境界。古典诗歌发展到魏晋南北朝，已渐由讲求“比兴”转而为“独标兴体”，而“兴”的审美特质已在“文已尽而意无穷”，绝非类情明德的精神了。唯因如此，古典诗歌才能缘情而作，无所依傍，依真而发，无所比附，真正去“穷情写物”。

要之，古典诗歌走向理想的第一步，便是在此以道化儒、出儒入道的思想变革中实现的。

## 二

近年来，人们热衷于探讨魏晋思辨哲学所给予古典诗歌的深远影响，于是，玄学与诗学，佛学与诗学，都成了很具诱惑力的研究课题。不过，冷静地看，人们却往往显得能入而不能出，新课题本身已面临着应该被突破的危机了。

其实，当我们考察魏晋前后的思想文化形态时，应同时注



意到诸家思想的多元融汇和每家思想的多向演化。比如，在发生以道化儒、出儒入道这种现象的同时，道家思想本身又与佛家思想发生了微妙的关系。而就道家思想与佛家思想的融汇而言，也绝不是简单的合一，而是一种在彼此的击撞冲突中寻找契合点的矛盾统一运动。在汉末人的眼中，浮屠之学与黄老之言一般无二，所谓“此道清虚，贵尚无为”，实际上，这是以道视佛的阶段。魏晋哲人一方面以道化儒，一方面也以道化佛，但儒家与佛家的精神本是截然不同的，因此，化儒之道与化佛之道必然有所区别。当时，王弼、何晏与向秀、郭象皆本乎道家而立说，但王、何之精神在贵无，而向、郭之精神在崇有，如果说向、郭之学在于“明内圣外王之道”，那么，王、何之说便易为佛家所用。东晋道安正是以王、何的贵无论去宣扬般若说的，应该说，这已经是援道入佛了。道家万有归无的思想，本就潜在着歧义，人格本体与宇宙本体的混同，是其哲学上的致命点，所长在此，所短亦在此，当人们将强调宇宙本体虚静而一的思想落实到对人格本体的自觉时，便很容易蹈入佛家无念无知湛怀息机的宗教式心境，而如果将对宇宙万物多样互殊之现象的把握同对人格本体的自觉相统一时，又可能使个体人格的独立价值得到认可。说透了，王、何之学与向、郭之学的分歧，乃是道家思想内在矛盾的外观，“王既着眼在本体，故恒谈宇宙之贞一，向、郭既着眼在自生，故多明万物之互殊”（汤用彤《魏晋玄学流派略论》），在中外思想文化的击撞与融汇中，道家思想的内在矛盾必然导致佛家思想在演化中的分化，从而使体现于古典诗歌之中的释道精神也绝非一种单纯的状态。

这里，我们先谈在魏晋时风作用下首先生成的诗歌理想。

众所周知，西晋之前，世间还很少真正皈依佛教者，但东晋以降，情形便两样了。士林中的高蹈之风助长了人们超尘脱俗的精神追求，援道入佛使“无为”之说与般若精义妙相契合，从而又给人们一种理论上的导引。于是，那种永恒的宁静和无所滞碍的空灵境界，便成为诗人心灵的趋向处，对“意境”美的追求便是理所当然的了。“境”乃是佛家妙语，其实质在于“即色”，亦即感觉的真实，岂不闻佛家道：“所言境者，谓六尘境：一，眼对色；二，耳对声；三，鼻对香；四，舌对味；五，身对触；六，意对法。”但契合于道家本无之义的佛家精神，在于超越感觉的真实而去把握永恒虚寂的涅槃境界，这就意味着，其所执著者并非日常之境，而是“妙绝常境”的“真境”、“无为境”。体现在古典诗歌中，便是于“物境”“情境”之外别求“意境”。

参照王昌龄“诗有三境”之说，我们知道，“意境”作为一种古典诗歌的审美理想，其精神在于对“真”意的追求。庄子认为，“古之真人，不知说生，不知恶死；其出不诉，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣”，佛说以为，“若能空虚其怀，冥心真境”，顾恺之面对虎丘，道，“含真藏古，体虚穷玄”，陶渊明见南山夕色，亦曰，“此中有真意，欲辩已忘言”，一句话，以去情息念的虚空心境外契于“云无心以出岫”般的无目的性的自然存在，从而以清虚淡远的格调展现出一种自然而空灵的诗歌世界，是谓诗中“真境”，而此中便有无可言传之“真意”。如王维《辋川绝句》那样，所有被后世神韵派推为“清远”之品者，便是能得“意境”之美的作品。这类作品的审美特征，在于具有味

外之味，钟嵘论诗，以“穷情写物，最为详切”的五言诗为众作之有滋味者，但是，写物之“物境”与穷情之“情境”只是常境，故而欲求意境之味就必须超乎味外。

在这里，一个不可忽略的现象在于，有关意境说的言论，多出于沙门诗僧或奉佛之士，多见于文人与僧徒交往的文字。这就说明，古典诗歌之追求意境之美，是与佛学精神深入人们的文化生活密切相关的，从而也就提醒我们，当古典诗歌超越了“自勉以役其德”的精神束缚之后，又高蹈而至于对虚寂无为之精神本体的艺术把握，也就是说，体现在古典诗歌中的哲学思想精神，在出儒入道之际，便出现了借道以入佛的倾向。

### 三

古典诗歌之于审美理想的追求，到以禅喻诗而进入新的境界。禅学，是中国化了的佛学，它更多地体现着中国人的人生态度和艺术气质，的确，我们与其说道家之庄子的精神为审美，倒不如说禅宗的精神为审美，因为恰恰是禅宗将庄子思想中具有审美意义的内容吸收并发扬了。

当然，禅宗的形成有着很复杂的原因，非三言两语所能说清，不过，其中极重要的一项，正在于玄学思辨对道家思想的分析和因此而引发出的不同阐释。前面已经说过，魏晋玄学虽共衍道家之说，但有着贵无说与崇有说的区别，不同于贵无论者之执著于宇宙本体之贞一，崇有论者是执著于万物自生之互殊的，其论《逍遥游》曰：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也。”（郭象《庄子·逍遥游注》）这个道理并不难懂，世间人个性万殊，若都欲为大

鹏之游，势必万有归一，不能保持其个体之独立，所以，只有自以其逍遥为逍遥者，才能是具有独立个性的逍遥精神。不必于个体之外去追求什么逍遥。禅宗的精神要旨也正在这里。禅宗大师在解答何处识佛的问题时说：“大似骑牛觅牛”，寻到天边，还在身边，归结于一理，还得“放于自得”“物任其性”。唯因如此，禅宗的要领便在唯执“现量”，何谓“现量”？就是对现前实境的感觉的真实。同样是释道合一的精神，同样是以领悟虚寂无为之道为精神生活之目的，但或者专以虚寂无为为念，致使心入此念而恒守虚静，而唯居清远；或者在自得之中求无为，亦即以无不为为无为，以无不有为虚空，于是就能心各自适而生动活泼；禅宗的精神正在后者。禅宗的精神既然有如此灵妙的一面，也就难怪古人要说，以禅喻诗，莫此亲切了。

以禅喻诗的关键在“妙悟”。“悟”者，个体感性经验的某种神秘飞跃，那么，“妙悟”的妙处又何在呢？《大珠禅师语录》云：“顿者，顿除妄念；悟者，悟无所得。”妙就妙在以无所得之悟为第一义之悟，为透彻之悟。严羽以禅论诗有“不落言筌”“不涉理路”之说，因为一落言筌，便要解说，一涉理路，便要推衍，而解说推衍必然导致某种既定的心得意念，这便是悟有所得，其虽属悟而实大不妙了。所谓“羚羊挂角，无迹可求”的理想境界，首先是诗人悟有所得却并不解说推衍，其次是读者共其所悟而又不待诗人之解说推衍，而这种可使创作主体与接受主体自然契合的中介，便是具有禅宗所谓“现量”之特质的诗歌形象世界，即一种诗化了的现实的感觉真实。如苏轼诗《六月二十七日望湖楼醉书》：“黑云翻墨未遮山，白雨跳珠乱入船。卷地风来忽吹散，望湖楼下水如天。”作者于此，

本有借自然界的风雨变幻来彻悟“人生不信长轶轲”之哲理的意思，但诗中所写，却纯是当日所见所历而已。又如皇甫松《浪淘沙》小令：“滩头细草接疎林，浪恶罾船半欲沉。宿鹭眠鸥非旧浦，去年沙嘴是江心。”汤评云：“桑田沧海，一语破尽。”其实，词中何曾道破？不过摹写实境而已，所以，与其说“一语破尽”，倒不如说“顿然可悟”更恰当。诗人作诗，多在抒写一时感触，而理想之品，便是以“初无定景”之景与“初非想得”之情构成完全个性化的艺术直觉世界，如温庭筠诗“鸡声茅店月，人迹板桥霜”，如贾岛诗“怪禽啼旷野，落日恐行人”，皆实写“身之所历，目之所见”，但旅途的清苦与野行的孤寂却自在言外。

古人将这种诗歌的理想境界概括为：“必能状难写之景如在目前，含不尽之意见于言外。”与此相关，又有“兴象”“兴趣”之义。超越了“比兴”规范的“兴”的特质，一在于“有感之辞也”，二在于“文已尽而意无穷”，唯因如此，“兴象”恰如禅宗之所谓“现量”，而“兴趣”也正合禅宗之所谓“妙悟”。对于自始就讲“人禀七情，应物斯感；感物吟志，莫非自然”（《文心雕龙·明诗》）的中国古典诗歌来说，这种理想不正是其本体特质的自然而合理的演进结果吗！

综上所述，我们看到，古典诗歌的演进历程是在儒、道、释三家彼此击撞、参融的复杂运动中完成的，而它之所以臻于这样而不是那样的一种审美理想，更是同在这复杂运动中融成的释、道精神密不可分。需要强调的是，释道精神与古典诗歌理想的关系，是一种文化演进中的动态联系，因此，割断历史长流的静态考察，很难穷其渊源而究其本体。

# 人生情趣·意象·想象力

## ——道教与唐代文学

葛兆光

### 一

至少，从东汉末年起，对生命的忧患就时时萦绕在人们心头了。“生年不满百，常怀千岁忧”，“人生忽如寄，寿无金石固”，“人生非金石，岂能长寿考”，它令人忧郁，令人痛苦，令人沉思。整个魏晋南北朝时代，从“对酒当歌，人生几何”到“树犹如此，人何以堪”，这种感慨成了文人士大夫们咏叹的基调。唐王朝建立以来，富裕风流的生活和繁荣昌盛的社会虽然在现实中给了人们以生活的热情与进取的信心，却没有消除人们心灵深处对生命短暂的忧郁，反而更增添了人们对“生”的几分渴望，对“死”的几分恐惧。李白《拟古》一诗说得极明白：

日月终销毁，天地同枯槁。螭蛄啼青松，安见此树老？  
金丹宁误俗，昧者难精讨。尔非千岁翁，多恨去世早，  
饮酒入玉堂，藏身以为宝。

因此，讲长生不死神仙之术的道教便大受人们青睐，而迅速兴盛起来了。

和佛教以生为苦，以死为解脱正好相反，道教是以生为乐，以长寿为大乐，以成仙永生为极乐的，这正好吻合人们的

第一欲求——生存；和佛教实行禁欲、苦行相反，道教是主张人要活得自在、活得舒服的，这又正好吻合了人们的第二欲求——享受；既能生存，又能享乐，道教还能让人超尘脱俗，高雅飘逸，赢得清名，这种日子是神仙日子，这就吻合了人们的第三欲求——精神满足。道教打出了长生不死做神仙的招牌，因此具有极大的诱惑力。尽管道教那里有种种令人难以忍受的斋醮仪式，有种种严酷的清规戒律，有很难学会的金丹炼制术，有吃下去十分危险的丹药，甚至还要经过许多可怕的考验，但毕竟挡不住飞升成仙、长生极乐的诱惑，特别是当人们在现实世界中感到痛苦和压抑的时候，那种求仙访道的热情就更难以克制。所以，很多文人士大夫都信奉道教，如王勃便“常学仙经，博涉道记”（《游山庙序》），常常叹息“流俗非我乡，何当释尘昧”，梦见自己成了仙人（《忽梦游仙》）；卢照邻则“学道于东门山精舍”，还到处乞讨银两和药石来炼丹（《与洛阳名流朝士乞药值书》），陈子昂也在那篇著名的《与东方左史虬修竹篇》中说自己“常愿事仙灵，驰驱翠虬驾……永随众仙逝，三山游玉京”，并“临霞永慨，抚膺叹息，常谓烟驾不逢，羽人常往。”（《别中岳二三真人序》）而著名的李白，更是“清斋三千日，裂帛写道经”（《游泰山》六首），连做梦都想着羽化飞升——“余尝学道穷冥筌，梦中往往游仙山”（《下途归石门旧居》）。一直到中晚唐，文人士学道之风依然长盛不衰，刘长卿《寄许尊师》说：

独上云梯入翠微，蒙蒙烟雨映岩扉。世人知在中峰里，遥礼青山恨不归。

韦应物《饵黄精》说：

……自怀物外心，岂与俗士论，终期脱印绶，永与

天壤存。

李端《长安书事寄卢纶》说：

……勿以朱颜好，而忘白发侵，终期入灵洞，相与炼黄金。

就连白居易，也曾炼铅烧汞，学制金丹（参见《西溪丛语》卷下所举白居易炼丹诸诗）。

“若许随师去尘网，愿陪鸾鹤向三山”（王起《赠毛仙翁》），  
“愁是独寻归路去，人间步步是尘埃”（赵嘏《早出洞仙观》），  
“使我浮生尘鞅脱，相从应得一盘桓”（牟融《赠羽士》）。这是一种对尘世充满眷恋，又对尘世感到失望的矛盾心理的折光。在这种心理氛围中，道教那种既能免除生老寿夭之苦，又能安享尘世之乐，既能满足心中情欲，又能活得高雅脱俗的生活情趣弥漫开来，形成了文人士大夫生活理念的一个侧面。他们隐逸学道，受箓炼丹（如李颀、李白、顾况），其实都是在这种生活理念支配下的行为。

并不能简单地把它归之作为一种消极的人生情趣。这种人生哲学与生活情趣是复杂的，也许，正是这种厌倦与失望的灰暗色调中，掩盖的却是活泼泼、火辣辣的追求；也许，正是这心灵中充满了过多的美好理想，才显示出了这自然与社会对人的压抑和人对自然与社会的反抗。所以，它虽然表现了道教给人们带来的消极情绪，但又在道教给人们构筑的虚幻世界里表现了人的自然的、正当的、却受到了压抑的人生理想——生存、爱情与事业的自由境界！因为只有在这个世界里，人才是自由的：时间凝固了，人成了永恒，既可以“三见沧海变桑田”，也可以一枕黄粱之间度百年；空间变化了，“遥望齐州



九点烟，一泓海水杯中泄”，大千世界化为芥子，也可以蚁穴缘槐为大国，一芥子化为大千世界，人可以飞来飞去，朝发扶桑，夕宿昆仑，与神仙抚膝相谈，“明星玉女备洒扫，麻姑搔背指爪轻”，“飘然挥手凌紫霞，从风从体登鸾车”；人的情感冲决了一切罗网，想爱就爱，想恨就恨，想哭就哭，想笑就笑。这虚幻世界乃是现实世界的反衬，既然现实世界限制了人的那么多自由，那么，只有在虚幻世界去寻找解脱。所以，从社会角度来说，道教的影响可能消弥了人的活力，窒息了人的进取热情，造成了人的灰色的人生情趣，使人们沉醉于一种虚假的心理满足中，但从文学角度来说，它却带来了积极的批判精神，丰富的想象力，浪漫的审美理想以及色彩绚丽、神奇诡诞的意象。

## 二

作为一个宗教，在道教那里，有象征生存与死亡的神鬼谱系。神仙长生不死，超越现世，悠哉游哉，自由无羁，生活在美丽的仙境。这里有三岛十洲十大洞天三十六小洞天七十二福地，有居于天心的玉京山，有元始天尊、太上老君、王母、玉女和种种仙人，有光碧之堂、琼华之室、奇花异草，它们能令世人长生不老，青春永驻；而鬼魅精怪则丑恶可怖，或“晦夜出行，状如炎火”（《抱朴子》佚文），或“有身无头，赤毛无衣，有耳无目”（《道要灵祇鬼神品经》），它们能令世人死亡或疾病。而道士的职责，就是引导人们飞升仙境、交接仙人，寻得永恒的生存、美好的享受而避免可怕的痛苦的磨难与死亡，这需要靠各种仪式（如斋、醮）和方法（如符咒、炼丹）。因此，在道教这里，就

有着三组彼此相关联的特殊的意象，一是有关神仙与仙境的意象，它们象征着生存、享乐、美好；二是有关鬼魅精怪的意象，它们象征着死亡、苦难、丑恶；三是有关道士及各种法术的意象，它们象征的是超越人间的一种神奇的力量，它能拯救人类。这三组意象与听者读者信奉者即俗人构成了一个以道士及法术为中心的意象结构，没有道士及法术，俗人们就不能摆脱死亡、苦难与丑恶的鬼魅精怪的纠缠，没有道士与法术，人们也不能通向生存、享乐与美好的神仙世界。因此，这只是一个宗教性的意象结构，它的功能只能是劝诱人们匍伏在道教的脚下，做一个忠实的信奉者。

道教的意象与文学的意象恰好发生了契合。道教搜罗整理与创造了这些意象来劝诱人们信仰道教，而文学家们却正好借用这些意象来编织文学之梦。所以我们可以看到，在唐代文学中，凡是那些以瑰丽、神奇色彩见长的诗歌与小说中，都有道教的意象在熠熠生辉。“三岛”、“瑶台”、“阆苑”、“明星玉女”、“飞龙”、“鸾驾”、“王乔”、“丁令威”，人是飞翔自由的仙人，露是五色之露，楼台是琼玉瑶台，花是万年之花、草是不死之草，“如何雪月交光夜，更在瑶台十二层”（李商隐《无题》），这是一种意象；鬼魅、狐精、幽圻、坟茔，阴风惨惨，阴森幽暗，“百年老鸮成木魅，笑声碧火巢中起”，“桂叶刷风坠桂子，青狸哭血寒狐死”（李贺《神弦曲》），“鬼神知妙欲收响，阴风切切四面来”（顾况《刘祥奴弹琵琶歌》），这又是一种意象；《枕中记》里道士吕翁“得神仙术”，能令人梦中参悟，《长恨歌传》中临邛道士能令人生死相会，《薛昭传》中申天师能以绛雪丹令人复生，《太平广记》卷十“王苞”条中道士叶净能能以符除妖，这又

是一种意象，这些意象是多么神奇而新颖！

然而，当这种意象进入文学领域中的时候，它就开始转化为具有人性美的文学意象而不再是宗教意象了。因为它不再由道士讲述而由俗人——过去的听者——讲述，因为它不再表达宗教情感而表达俗人——过去的接受者——的情感，因此它的结构发生了变化，人取代道士成了结构的中心，人的情感如同一种渗透力极强的色彩，使这些意象换了一种色调，在这种换了色调的意象中，人们倾诉着自己的爱情与理想。例如在爱情题材的文学作品中，神仙与仙境既是美好的理想世界的象征，也是充满了人间的情感的象征，顾况《梁广画花歌》中的“上元夫人最小女”，不再是一个远离尘世、冷漠高傲的仙人形象，而是一个“凝咽掩笑心相许”，天真烂漫、情窦初开的少女；王翰《赋得明星玉女坛送廉察尉华阴》中的玉女，“含情迟伫惜韶年，愿侍君边复中旋”，却被仙凡悬隔，不能如愿，只能是一个满心痛苦的女郎形象，《玄怪录》“崔书生”一则中，西王母第三女玉卮娘子在封建婆婆的歧视下，不得不被迫与崔生含泪分离；在这里，神仙消褪了它的神性而具有了人间的情感。而鬼魅精怪，也不再是死亡、苦难与丑恶的象征，《灵怪集》“许至雍”一则中，鬼魅与丈夫相会时泣泪成血；《李章武传》中，王氏子妇的鬼魂对旧日情意眷念缠绵；《任氏传》中，狐精任氏对爱情忠贞不渝；这里的鬼魅精怪又与人有什么区别！自从《古镜记》中所记的狐精鹦鹉对着宝镜在生命垂危时说出了“变形事人，非有害也”之后，鬼魅精怪也逐渐失去了鬼性而具有了人间的情感。

当然，在唐代文学中，道教所提供的意象并不仅仅用于爱

情题材，更多的，则是用来表现人们所向往的自由境界。人们生活在自然与社会的双重牢笼之中，人的自然生理条件，决定了人不能超越时空，逃避死亡；现实社会的物质条件，使人不能随心所欲；世俗的观念，使人的精神受到压抑；封建伦理纲常，又扼杀了人的感情。因此，只有在想象的虚幻世界中，人才能获得自由。李白《元丹丘歌》说：

朝饮颍川之清流，暮还嵩岭之紫烟，三十六峰长周旋。长周旋，蹑星虹，身骑飞龙耳生风，我知尔游乐无穷。

这是诗人对生命自由的追求。李商隐《玉山》诗说：

玉山高与阆风齐，玉水清沕不贮泥，何处更求回日驭，此中兼有上天梯，珠容百斛龙休睡，桐拂千寻凤要栖，阆道神仙有才子，赤箫吹罢好相随。

这是诗人借用虚幻仙境在表达对自由爱情的向往。李贺《天上谣》说：

天河夜转漂回星，银浦流云学水声，玉宫桂树花未落，仙妾采香垂珮缨。秦妃卷帘北窗晓，窗前植桐青凤小，王子吹笙鹅管长，呼龙耕烟种瑶草。粉霞红绶藕丝裙，青洲步拾兰苕春。东指羲和能走马，海尘新生石山下。

这是诗人对美好、神奇、恬静的世界的憧憬。当然，这种自由、美好境界是虚幻的，它是人们的梦想，但这梦，却是那么美好，美好得令人不忍去戳穿它，宁可在这梦中沉睡，而道教所提供的许许多多神奇的形象，又正是文学家们构筑这个梦所需要的素材。

### 三

道教不仅提供了神奇谲诡，色彩绚丽的意象，也给唐代文学带来了丰富的想象力。

人们都知道，在屈原时代，楚地的巫风便影响了文学，使中国古典文学中有了富于想象力的楚辞。而道教，正保存了楚文化的巫覡因子，并以它构成了自身的基本构架。所以，在道教中，不仅有神仙、精怪等意象，还有着种种沟通人神、人鬼的巫术。其中，“存想思神”就是其中的一种。

所谓“存想思神”，就是在斋醮、符咒、行气、炼丹时想象神灵的形象。人们可以想象周围有紫气环绕，可以想象有神人降临，可以想象自己飞升天空，可以想象仙女翩翩起舞，据道教说，这种想象不仅要想得奇妙，而且要想得虔诚，真正进入幻觉，“不可以空静寂然无音响，趋拜而退也”（《云笈七签》卷四十五）。而道教的斋醮仪式上，星灯闪烁，烟雾缭绕，道教的法术中，诡秘奇幻，变化莫测，道教的壁画仙姿绰约，瑞气浮升，道教的音乐钟磬齐奏，笙竽和鸣，更令人“临目内思，驰心有诣”（司马承祯《天地宫府图序》），令人“灵气相感，不由正衿”（《异苑》）。置身在这种气氛中的人，怎能不精血沸腾、心动神摇，怎么能不想到昆仑、方丈、瀛洲、蓬莱，想到玉皇、老君、玉女、仙人，想到自己上天入地、周游九霄、腾云驾雾，出将入相、入了富贵温柔之乡！尤其是服下那种以水银、硫磺、白矾、黄金等为主炮制的丹药之后，人们就更容易在药力刺激下进入到一种近乎幻觉的想象境界。

然而正是这种近乎幻觉式的想象，使唐代文学尤其是唐

诗有了绚丽神奇的色彩。唐代笃信道教的诗人中，如李白，在诗中就常常写下那种近乎迷狂的幻觉，他常常幻想自己“抚顶弄盘古，推车转天轮”（《上云乐》），幻想自己登上天空“素手把芙蓉，虚步蹑太清”（《古风》十九），常常把俗世歌舞想象为鸾歌凤舞，把小妓家僮想象为玉女金童，把酒楼想象为蓬莱宫阙，把自己想象为神仙，“或欲把芙蓉而蹑太清，或欲挟两龙而凌倒景，或欲留玉舄而上蓬山，或欲折若木而游八极，或欲结交王子晋，或欲高揖卫叔卿，或欲借白鹿于赤松子，或欲餐金光于安期生”（《韵语阳秋》卷十一）；而曾真正当了道士自号“华阳真逸”的顾况，也曾把苔藓想象为“白云飞山壁”、“飞雨岩前滴”、“腾虎欲咆哮”、“懒龙遭霹雳”，所以皇甫湜在《顾况集序》中称他的诗“往往出天心，穿月肋，意外惊人语，非常人所能及”。至于被称为“鬼才”的李贺，在他的诗中就更显示出了这种惊人的想象力，诗人时而遥立于九天之上，俯看尘世，“黄尘清水三山下，更变千年如走马”（《梦天》），时而伫立于大地之上，仰望星空，“青霓扣额呼宫神，鸿龙玉狗开天门”（《绿章封事》），所以杜牧才在《李长吉歌诗叙》中说：“鲸呿鳌掷，牛鬼蛇神，不足为其虚荒诞幻也。”而这种上天入地、超越时空，“出天心穿月肋”、“鲸呿鳌掷”的诗歌，正是唐代道教与文学联姻的产物，神奇瑰丽的意象与超越时空的想象力结合的产物。

## 《红楼梦》与道教

牟 钟 鉴

《红楼梦》不是佛书和丹书，但佛、道二教对于该书的影响却是深刻的，这说明了历史上宗教与文学之间有着密切的联系。这样说，并不会降低《红楼梦》的价值，一者这是历史事实，二者宗教对文学的作用有两重性，要作具体分析。以往红学论著谈《红楼梦》与佛教的多，谈该书与道教的关系者较少。本文专就“红楼道影”问题，做些粗略分析，看一看道教对于作者创作活动有多大影响和作者对于道教持何种态度。

道教对《红楼梦》的影响，可以分成三层论述：一、作为主题思想的一部分；二、作为艺术构思的手段；三、作为内容和情节。先看道教对《红楼梦》主题思想的影响。关于《红楼梦》全书的纲要在在哪里的问题，历来诸说不一：有的说是第一回作者交待此书来历，有的说是第四回的护官符，有的说是第五回的红楼梦十二曲。各人的眼光不同，所以引起的认识效应也各异，这大概是文学名著欣赏中常有的情况。我则认为第一回中的“好了歌”及其解注起了提示全书主题的作用，它与第五回的红楼新曲互相补充，相得益彰，都是极关紧要的文字。“好了歌”是跛足道士所唱，其解注是刚悟道的甄士隐所作，都是道教中人物。内中佛教气息很浓，可以看作是佛教化的道教，

但“好了歌”念道神仙，毕竟还是道教。疯跛道人用“好了歌”点化甄士隐，度他出世，这也是道教的典型做法。“好了歌”的言词是：“世人都晓神仙好，惟有功名忘不了！古今将相在何方？荒冢一堆草没了。世人都晓神仙好，只有金银忘不了！终朝只恨聚无多，及到多时眼闭了。世人都晓神仙好，只有姣妻忘不了！君生日日说恩情，君死又随人去了。世人都晓神仙好，只有儿孙忘不了！痴心父母古来多，孝顺儿孙谁见了？”歌词嘲讽了世人俗见的荒谬可笑，指出人们所热心追求的功名、金银、姣妻和多子多孙都不可恃，不是求而不得，就是得之复失，人一闭眼，万事皆休。“好了歌”给人们的世间求福之情兜头一瓢凉水，先把你浇得心灰意冷，然后告诉你“世上万般，好便是了，了便是好”，只有了结世事，出家修道，才能得到永生的好处。“好了歌”的宗教悲观论色调很强烈，它反映了作者的傲俗厌世情绪，给《红楼梦》全书罩上一层悲剧云雾。不过，“好了歌”的“看破”之言，也并非毫无合理成分，人的一生为什么一定要去追求功名和财色，然后把自己的生命活力消磨在物欲享受之中呢？能不能有所看破和超越？这是值得深思的。作者并没有希企得道成仙，但他借助于对俗见的某种超越感，才看清了名利场中的卑污，用生花之妙笔把一群追名逐利的小人，刻画得入木三分。甄士隐的解注就更深入一步，其中“金满箱，银满箱，展眼乞丐人皆谤。正叹他人命不长，哪知自己归来丧”，“因嫌纱帽小，致使锁枷扛；昨怜破袄寒，今嫌紫蟒长；乱烘烘你方唱罢我登场”等数句，相当生动地揭示了封建上层社会风云变幻、起伏难测的动态。封建社会的政治舞台是一座充满杀机的格斗场。在位者一时骄奢淫逸、志满意得，



他的对手却正在窥测时机，以求取而代之，所以总是危机四伏、祸福相邻。当一批晦气的旧权贵败亡下去，又会有一批新权贵加入这人生的厮杀行列，开始又一场新的权力角逐。由于作者能看透封建政治的黑暗和残酷，所以才能以生动的笔触，展示一个“昌明隆盛之邦，诗礼簪缨之族”内部的明争暗斗和腐朽颓堕，这种内在的痼疾必然要导致邦族走向分崩离析和最后的灭亡，这是《红楼梦》全书的基本线索。第五回也很重要，红楼梦十二支曲与金陵十二钗册判词互为补充，暗示了书中主要人物的命运和结局，是佛道纠结的产物，里面反复称说因缘命定、冤冤相报、天数难违，把宝玉、黛玉的恋爱说成是“风月之债”、“木石前盟”，把宝玉、宝钗的婚姻说成是“金玉良缘”，皆由前定。后来的故事就是按照这种宿命论的框架发展的。第六十六回写柳湘莲遭尤三姐自刎变故，生趣俱息，遇一跛腿道士，问：“此系何方？仙师仙名法号？”道士笑道：“连我也不知道此系何方，我系何人，不过暂来歇足而已。”柳湘莲听了，不觉冷然如寒冰侵骨，掣出那股雄剑，将万根烦恼丝一挥而尽，便随那道士，不知往哪里去了。作者很欣赏这位道士的高妙，第六十七回开头说他能用“数句冷言打破迷关”，度柳湘莲而去，意在告诉读者：人生如旅途，世间只能暂时歇歇脚，并无安身立命处，真正的归宿在于出家修道。柳湘莲是作者给予深切同情的男性公民中仅次于贾宝玉的人物，而有如此结局，可见道教的出世观对于作者思想有多么深刻的影响。总括起来，曹雪芹由于极其厌恶世上的丑恶行为而与佛道的出世思想发生共鸣，他在思想上对于道教的度世理想是向往的，对于道行较深、远离富贵的道教人物是敬佩的，他的这种心态在

《红楼梦》的主题思想中留下了鲜明的印痕。

其次看道教对《红楼梦》艺术构思和写作方法的影响。书中借用道教仙话和由道教诱发出来的丰富想像力进行艺术构思,使这部伟大的现实主义作品具有浓厚的浪漫主义色彩。故事是以女娲炼石补天之时,弃置在大荒山无稽崖青埂峰下的一块顽石,灵性已通,幻形入世的神话形式开始的,一下子把读者带进洪荒的时代、飘渺的仙境,然后再由远及近、由虚而实地转入人间的悲欢离合,书的起手便气度不凡。又以西方灵河岸上三生石畔绛珠仙草和神瑛侍者的离奇故事,引出“还泪之说”,为尔后宝玉黛玉的相爱和黛玉性好愁哭埋下伏线。第五回作者又用美丽的辞藻和奇思异想,构造出一个美妙无比的天国——太虚幻境,那里“居离恨天之上,灌愁海之中”,“光摇朱户金铺地,雪照琼窗玉作宫”,“仙花馥郁,异草芬芳”,住着警幻仙姑和众多仙子。作者借宝玉梦游太虚幻境的情节,驰骋其联翩浮想,表达了自己对美好生活的向往,也交待出十二金钗的来历,预示了全书和主要人物的发展线索和终结;同时,天上人间、虚虚实实、出神入化,使故事起伏跌宕,妙趣横生,产生极大的艺术魅力。第七十八回“痴公子杜撰芙蓉诔”,写宝玉将晴雯当作芙蓉之神,以仙话为悼文,寄托无穷哀思,相当生动地描绘了宝玉同情弱者的性格。全书以道教仙话开头,又以道教仙话结尾,其间一僧一道飘然而来,忽然而逝,时显时隐,形成若明若暗的另一条线索,贯穿始末。这种带有道教色彩的艺术虚构,由于不受实人实事的限制,可以任情去描写,将真事真意隐在背后,用假语村言泻尽作者对世态时政的不满,此等用意,须细细体会。此外,书中诗词大量使用道教

典故也是一大特色。儒家入诗太俗，佛学入诗太玄，而道教仙话入诗却是中国古诗早已形成的浪漫主义传统。写诗如要脱俗超逸必须借入神仙。形容某人脱俗，必谓道风仙骨；形容某处优美，必谓蓬莱仙境。道教的神仙理想代表了人间最美好的追求，既超拔非凡，又无固定图式，可以任人想像发挥，于是大受文人的青睐。楚辞、汉赋、唐诗、宋词、元曲，无一不借重神仙，《红楼梦》也是如此。

再次看《红楼梦》对道教人物和活动的描写。道教在漫长岁月里已经成为封建时代社会生活的组成部分，上层道教又特别成为封建贵族生活的组成部分。清初道教虽然不如明后期那样受皇室恩宠，却依然在全社会有广泛影响，这种影响还有向民间进一步扩散的趋势。作为深刻反映封建社会后期社会面貌的伟大作品《红楼梦》，不能不写出道教，这是自然的，问题在于作者描写道教的立场和态度。看来《红楼梦》作者比较欣赏道教出世哲学和清修德高者，欣赏较高层次的道教文化，而对于一般道教活动和一般道士则有很大的保留，或者客观描述，或者给予揭露，使我们对于清初道教社会活动，有很生动具体的感受。书中描写了道教为社会提供宗教服务的情况。第十三回，宁府秦可卿死，停灵期间，请一百单八众禅僧在大厅上拜大悲忏，超度亡魂；另设坛请九十九位全真道士，打四十九日解冤洗业醮。然后另请五十众高僧、五十众高道，对坛按七作好事。通过这些描写可知当时僧道联合为贵族丧事服务，规模相当宏大，费日持久，花销也一定很多，这大概是僧众道士们的重要经济来源。中国富人的心理，不去细辨佛道教义之异，只要对死者有好处，不管什么教门都可请来助

丧，僧道兼用可以起双保险的作用，又能使丧礼的场面更隆重，以显示其高贵阔绰。第一百零二回，尤氏生病，贾蓉请毛半仙占卦。大观园不宁，贾赦请道士到园中作法事驱邪逐妖，择吉日，起坛场，上供三清圣像，旁设二十八宿并马、赵、温、周四大将，下排三十六天将图像。道纪司派四十九位道众净坛。三法官擂法鼓，法师们披法衣，拜表请圣。念《洞元经》，祭七星旗，举打妖鞭，洒法水，击牌令，收妖于瓶罐，加封书符。这番法事好不热闹，为者虚张声势，观者将信将疑，虽然真假未知，但由此去了人们对鬼怪的疑心，大观园便复趋安宁。这一回是高鹗续写的，他与曹雪芹一样也不信打醮作法这一套，但给我们提供了许多道教活动的知识。

《红楼梦》写了几个人间道士的形象，都是暴露和批判的对象。一个是清虚观张法官，他是当日荣国公的替身，曾御封“大幻仙人”，掌管道篆司印，今封“终了真人”，王公贵族称他为“神仙”，是个有职有权的官方道教上层代表人物。这个人深受朝廷器重，与贵族家庭关系甚密，能说会道，惯于阿谀逢迎，将手下众道士的金玉法器敛取三五十件，孝敬贾母，又会保媒拉纤。这哪里是出家之人，分明是披着法衣的俗气十足的政客、官僚。这一类道士是极少数。一个是天齐庙里的道士王一贴，他比起张法官来是等而下之的人物，除了香火钱外，还要靠卖药为生，故不甚富足。此人油嘴滑舌，江湖术士气味很重，自己也承认，不仅妒妇方是胡诌的，“连膏药也是假的。我有真药，我还吃了作神仙呢。有真的，跑到这里来混？”这是个靠宗教混饭吃的道士，这样的道士恐怕不在少数。一个是道姑马道婆，这又是等而下之的人物，走家串户，讨些小惠小利过

活，根本不懂得道经玄机，却满口菩萨因果，专会那魑魔邪术，干一些骗钱害人的勾当。这样的道姑与巫婆神汉一类迷信职业者绝无两样，民间到处可见到。还有一个是宁府的贾敬，贵族中好道修行的典型。此人一味好道，想作神仙，抛弃官职不袭，只爱烧丹炼汞，常年住在城外玄真观修炼，手下有一批道士服侍，终于因吞金服砂，烧胀而死，死时肚中坚硬如铁，面唇烧得紫绛皱裂，人们却说他“功行圆满，升仙去了”。这是一个修炼外丹的牺牲品，为了长生而得速死，大家当作笑料，连他的孙子贾蓉在丧礼中对他也是“假敬”，热孝在身竟跑去和两个姨娘调情。作者在写上述道教人物时采用冷嘲热讽的态度，把他们形容得卑俗、世故、愚蠢可憎。第一百一十八回袭人对宝玉说：“至于神仙那一层更是谎话，谁见过有走到凡间来的神仙呢！”这可以代表曹雪芹和高鹗的共同认识。看来《红楼梦》作者所追求的并不是长生，而是超俗无累的一种环境和精神境界，这是道教最能吸引愤世嫉俗的知识分子的地方。这样，我们透过《红楼梦》的形象化描写，看到了清初道教的复杂性格和多层次结构，有道教的信仰和哲理，有道教的寺观和道士，有道教的仪轨和活动，有道教对社会文化生活和民间习俗的渗透，符箓与清修、道教与佛教、意识形态与有形活动交错并存，这才是现实生活中道教的较为真实的整体面貌。《红楼梦》所写的道教，虽然不能作为史料看待，但它来源于生活，深刻反映了生活，往往比那些带有宗教偏见、支离破碎的史料更具有典型意义，它使我们看到了一个世人眼中的道教，一个经过进步文学家审度批判过的道教，这对于我们今日全面深入研究道教，是有重大参考价值的。

## 漫谈《封神演义》

何 满 子

聂绀弩在抗战时期写的一篇杂文里，曾经谈到《封神演义》这本小说在民间的深远影响，他提到乡村庙宇中供奉的神像，不少是《封神演义》中的人物。佛、道两教中无案可查而在《封神演义》中有的火灵圣母、多宝道人之类，常常出现在某一土地庙的偏殿上；至于农村里起房造屋，“破土”时贴一张“姜太公在此，百无禁忌”的红条子，直到近年我在旅途中还偶有所见，那出典便是《封神演义》第十六回姜尚“压星收妖”的故事。

历史文化反思是当前的热门议题，但人们的议论大抵集中在研究儒家思想、道家思想对民族精神素质的影响，这诚然是大题目，可是更直接、更深广地塑造民族心态的，恐怕还要推在广大人民中长期流传的通俗文学。鲁迅多次说过中国社会有《三国》、《水浒》气，孔夫子之类倒是下层人民所敬而远之的。就“圣人以神道设教而天下服矣”这一点来说，也许圣经贤传、佛经道藏的力量都比不上有如《封神演义》这类小说的形象教育。

《封神演义》成书的具体年代难以考定，今存的最早刻本有现藏于日本内阁文库的明万历(1573—1620)金闾舒载阳本，

鲁迅断为隆庆(1567—1572)、万历间,即十六世纪后叶写定,大概是没有错的。明朝自成化(1465—1487)以后,特别是嘉靖(1522—1566)、万历两朝皇帝,都崇信道士羽客的妖妄之说,这股风气从上层蔓延到民间,“明小说之两大主潮”(鲁迅语)之一的神魔小说的崛起,显然是和这一风尚下的社会精神状态密切相关的。中国最初的长篇小说是宋元人说话艺术中的讲史,历史小说是早期长篇小说的唯一品种。那些历史小说中也夹有神魔鬼怪的超人间现象的情节,但只起次要的、渲染性的作用。我们现在所能看到的宋人讲史话本《新编五代史平话》和元人的五种“全相平话”都是如此。最早将神魔故事从历史故事中独立出来的是元人的《西游记平话》(现仅残存《梦斩泾河龙》的段落,在《永乐大典》卷13139的“龙”字韵中;更早的《大唐三藏取经诗话》还属于“变文”性质,未具备小说的规模),亦即吴承恩百回本《西游记》的前身,若以艺术的完美程度说,百回本《西游记》才使神魔小说这一品种臻于成熟,确立了神魔小说在长篇小说中的独立地位。紧接着就要数《封神演义》较为优秀,而其影响之广,也几乎可与《西游记》相提并论。

《封神演义》的作者有两说,一是号“钟山逸叟”的许仲琳,这是有书为证的,上面提到的舒载阳万历初刻本卷二的首页上,题有“钟山逸叟许仲琳编辑”字样,从“钟山”两字,可推定许仲琳当是今江苏南京人,或寓居南京也说不定。另一说是明代道士陆西星所作,但研究家虽然找出了陆西星与此书关系的不少线索,到底还没有版本上的直接证据,不能像许仲琳这样确凿。

《封神演义》和《西游记》之间的关系和两书的孰先孰后，也有过争议。引起争议之点有三：一是从回目上看，《封神演义》是单句题，《西游记》是对偶句题；早期的平话都是单句题，有人据此推断，单句题的《封神演义》应成书在《西游记》之前。这个论据不坚实，明清有些分明成书于《西游记》以后的长篇小说，用单句题的也不少。二是从小说中的诗词韵语来看，两书有不少是雷同的，例如《西游记》中孙悟空被太白金星召上天宫时对天堂景色的那段赋体描写，和《封神演义》第十二回哪吒到天宫门口的那段文字，彼此一字不差，其他雷同的还有不少；究竟是谁抄谁也一直有争论，但从比勘这些诗词与情节的联系来审察，应该说《封神演义》是袭用《西游记》的原词，这点近年来已有研究者作了可信服的论证。三是《西游记》中的有些情节，似乎援引了《封神演义》中的故事，最惹眼的是《西游记》中“无底洞”故事，孙悟空去请托塔天王李靖降白鼠精，李靖和哪吒言语齟齬时，提到过去李靖曾有惧怕哪吒的因缘，但叙述中不道其详；而这个故事，正出于《封神演义》第十四回《哪吒现莲花化身》。因此人们认为《西游记》所以不详叙因由，乃是已有《封神演义》叙明在先无庸重复之故。其实这也未足为据，《封神演义》成书以前，哪吒出世一类的神魔故事传说，在民间先已流行，民间艺人也广为传播，以至《西游记》作者认为已是众所周知的老话，无须再加分说，正如福、禄、寿三星的故事，民间久已熟谕，《西游记》无需再细表来历一样。

神魔小说既系从历史小说分化而出，因此所有的神魔小说都借一点历史事件作因由。《封神演义》的前身是元代的《武王伐纣平话》，演商周废兴的历史。但正和出于《三国志平



话》的《三国志通俗演义》汰除了民间荒诞的传说，大大向历史记载发展，成了比较“标准”的历史小说相反，《封神演义》则以大量超人间的荒诞情节的内容，把本来还是以人间故事的历史传说为主的《平话》改造成了仅仅托体于历史因由的神魔小说。《平话》只是四万字左右的仅具梗概的作品，虽然很多是虚构的人物和事件，但故事是立足于人间的，神异情节的比重不大；《封神演义》扩充成了七十万言的百回大书，神仙魔法和教派之间的争斗成了小说的主轴，神与人之间的隔阂被取消了，成了神人混合的世界，超人间的现象包容了人间现象，共同体现着小说作者“正邪相争、邪不胜正”的思想。

除了通过神魔斗争宣扬正克邪、顺胜逆的思想外，小说在“三教混同”的观点中偏崇道教的倾向也极堪注意。释道之争中自来就隐伏着旧时代民族排外斗争的曲折意愿，其中彼此争夺宗教信徒的努力最堪玩味。例如，观世音菩萨是印度佛教传来的最能征服人心的救世尊者，特别是南宋以后固定为女身以后，更是深入闺闼，为妇孺所虔信，成了不仅可敬而且可亲的心灵上的导师。道教徒曾千方百计地找一个道教神来取代或分享观音的权威，比如吕洞宾就曾以其民间影响较广而成了道教抗衡观音的候选人；但吕仙是男性，进闺房就无能为力。于是，想出了九天玄女、梨山老母等道教女神，可是都比赛不过观音菩萨，《封神演义》异想天开地把她复归男身，名他为慈航道人，并成了元始天尊的玉虚宫十二弟子之一，连带把文殊、普贤两尊菩萨也一起拉过来成了元始天尊的弟子，即道教教主太上老君的师侄。又如燃灯佛（据《智度论》旧名锭光佛）原是释教的一尊佛，《封神演义》也把他拉入道教，称为

燃灯道人；虽然师承不明，但比老子、元始天尊要晚一辈。至于西方教主，则根本没有提什么释迦如来，当家的只有一个接引道人（也是“道人”！），用同化法把佛教神网罗了过来，辈分上虽似乎是老子、元始天尊的同辈，可是比起老子们的师父鸿钧道人来也就晚了一辈。对这些西方神祇也以“中学为体，西学为用”的原则，把他们当作客卿，用来帮助元始天尊共同完成兴周灭纣的事业。这种三教混同、道教作主的作法是十分有趣的。

道教内部又分三派，除了太上老君这派和元始天尊掌教的阐教没有分野以外，有以收罗狐群狗党的通天教主掌教的截教。截教的门徒都自称是“炼气士”，这恐怕和明代道士中得势的丹鼎派排斥吐纳派的教派斗争不无联系。这种教派门户之争的描写对后来神魔小说乃至较后的剑侠小说都有影响，如昆仑派与崆峒派之争、武当派与少林派之争，都袭用和师承《封神演义》的故伎。书中的五行遁法、法宝斗赛等程式也为后来的神魔小说以及历史演义中神魔因素的情节所习用，如演薛家将故事的《征东》、《征西》，演狄青故事的《五虎平南》、《五虎平西》等演义中梨中老母、黄禅老祖辈的本领，也无非是斗法宝来降服对方，与《封神演义》同一路数。

《封神演义》强调天命与定数，历史和人物的命运是天数安排定的，成汤气数已尽，这才决定了纣王的无道；促成他的无道也是代表上天意旨的女媧娘娘派遣狐狸精化为妲己给他的迷惑；商周战争是由于神仙要开杀戒的劫数，哪个该亡，死于何地，死于何人之手也是上天早有安排的。因此，所有的人物，包括法力无边太上老君和元始天尊在内，都是天命预定

的棋谱上的一枚棋子。这个宏观定局就决定了人物命运实现的道路，而作为实现命运的人物的性格也就不得不陷于模型化，出场的百十个人物除了妲己、哪吒、杨戬、土行孙、申公豹、云霄娘娘等少数人还有些个性给读者以较明朗的印象外，其余大都是一些类型化的符号人物。作者唯一能腾挪变化的余地，便只是驰骋其想象力于奇幻的情节。小说的得以广传和产生颇大的影响，也就由于它天花乱坠的情节所带来的娱乐价值。乃至它所宣扬的定命论和封建伦理的消极思想也在吸引人的情节下相形减色，使它成了一部不很有害而很有趣的小说。

除了奇幻有趣的情节以外，《封神演义》也有刻画人情颇为真实动人的精采片段。其中最值得一提的是哪吒出世以及他和父亲李靖争斗的故事（第十二至十四回），云霄娘娘由拒绝下山到终于摆设黄河阵的故事（第四十八至五十回），广成子三谒碧游宫的故事（第七十二至七十三回），杨戬智擒余元的故事（第七十五回）。哪吒的故事刻画了初生之犊不畏虎的刚强鲁莽的小勇士的形象，云霄娘娘的故事表述了坚守理智的人物如何在情感和周围舆论逼迫下不得不屈服的心理变化，广成子三进碧游宫的故事描写通天教主在群小包围下改变初衷而倒行逆施的过程，杨戬两度擒获余元的故事写出了除后患于顷刻的人物的机智。这些故事都合乎情理，合乎人物感情变化和事件发展的逻辑，丰腴的形象具有颇富诗意的人生经验的基础，是作者才华迸发的部分，将它们抽取出来，可以和任何中国古典小说的杰作媲美。

## 说“道情”

刘 光 民

道情是现今还在流行着的一种古老的曲艺形式，其初是道士们布道、化缘时所唱的宣传教义的歌曲，后来逐渐发展成为抒情、叙事的民间说唱。因用渔鼓伴奏，故一名“渔鼓”；又因本为道士所唱，故又称“黄冠体”。“道情”一名的涵义，明初人朱权作了较为合理的解释，他说：“道家所唱者，……寄傲宇宙之间，慨古感今，有乐道徜徉之情，故曰‘道情’。”（《太和正音谱》）这与元代燕南芝庵《唱论》中“三教所唱，各有所尚：道家唱情，僧家唱性，儒家唱理”的说法是一致的，和道情歌词宣扬离尘绝俗思想的实际情况也是相符的。道情的体制，有单纯韵文和韵散相间的两类。若只着眼于韵文，又分乐曲、诗赞两体。乐曲体为遵循着一定格律的长短句，诗赞体则以七言和十言句式为主。

唱道情用的乐器是渔鼓和筒板。渔鼓以二至三尺长的竹筒为体，在一端蒙上猪或羊的护心薄皮为鼓面。筒板又称“筒子”，系两根上端稍向外折曲的长竹片；短的二尺左右，长的可至四五尺。演唱者以左臂抱鼓，左手执筒板夹击发声；右手拍击鼓面。

当代学者考证道情渊源，一般都上溯到唐代。有人明确

指出，道情源出于唐代的道教音乐。其实唐代的道曲早已失传，早期道情的曲调亦不可闻，它们在音乐上的关系究竟如何，在无文献可证的情况下，实在是谁也说不清的。李家瑞先生在《北平俗曲略》中，援引南唐沈汾《续仙传》关于蓝采和行乞唱歌的记述，作为唐末已有道情的实证。并说他“唱时手持大拍板，至三尺多长，必是现在唱道情所用筒子之类”。细玩蓝采和所唱《踏踏歌》词意，确有离尘绝俗的味道，但指实为道情却不免臆测之嫌。又，仅以拍板过大，长度与筒板巧合，便认定是“筒子之类”，亦欠妥当。须知这“三尺多长”的拍板，乃是蓝采和为招徕看客而特制的招幌；同时也是异人的一种畸形，并不足论。顺便交代一句，唐代的拍板是以两手分执其下端合击的，故虽大至三尺，也是拿得动的。

笔者认为，在唐代以道曲唱道歌的情况或可存在，但严格意义上的道情，即打着渔鼓、筒板抒唱“乐道徜徉之情”的一种说唱形式，却不曾在唐代出现过。根据可掌握的材料，以渔鼓、筒板伴奏的道情是在南宋初期的几十年间产生的。

渔鼓的出现是有具体年代可考的。南宋江万里《宣政杂录》“通同部”条云：“靖康初，民间以竹径二寸、长五尺许，冒皮于首，鼓成节奏，取其声似曰‘通同部’。又谓制作之法曰：‘漫上不漫下。’通衢用以为戏云。”（《说郛》卷二十六）文中所谓“通同部”就是渔鼓。“通”、“同”、“部”是三个象声字。“通”、“同”象手击鼓面复迅疾抬起时发出的清脆之响，“部”则象手击下后顺势按住鼓面而形成的沉闷之音；若按今天的书写习惯则可作“通通噗”。引文明确指出，“通同部”出现于“靖康初”。靖康为宋钦宗赵恒的年号，只使用了两年北宋便灭亡

了。“通同部”既起自民间，是“通衢用以为戏”的土乐器，可见原非道士所创。那么，道士们借来为道情伴奏，或当在靖康之后，即进入南宋时期了。

“通同部”一名为“渔鼓”所取代，其具体时间已无法考证。在元杂剧中“渔鼓”一般写作“愚鼓”。马致远《吕洞宾三醉岳阳楼》杂剧曲文对“愚鼓”一称的意义作了解释。剧中人吕洞宾唱道：“赤紧的筒子唤做‘惜气’，但行处愚鼓相随。‘愚’是不省的，‘鼓’（瞽）是没眼的。”说明“愚鼓”有以超凡入仙之说警醒世人、指示光明之意。“愚鼓”是道士们为通同部取的新名，后来遂讹“愚”作“渔”。

“道情”的名称及筒板的使用，首见于南宋周密的《武林旧事》。书中卷七记述了孝宗淳熙十一年（1184）宫中唱道情的情况：“后苑小厮儿三十人，打息气唱道情。太上云：‘此是张抡所撰鼓子词。’”这里小厮儿打的“息气”也就是筒板。前引《岳阳楼》曲文“赤紧的筒子唤做‘惜气’，但行处愚鼓相随”，可见筒板又称作“惜气”，亦即“息气”。“惜气”与“息气”在意义上复有关联，都有在过门击筒板时可止息停歇、节省气力之意。但近来有些著作将“息气”指为“渔鼓”，不知何据<sup>①</sup>。

在《武林旧事》卷四、卷六中还提到了乾道、淳熙年间两位唱道情的专业艺人。一为名隶教坊乐部的张守道，是俗人；一为在瓦子勾栏里作场的叶道，是道流。

从《武林旧事》的记载可以知道，至迟在南宋乾、淳年间就已经有了打着筒板演唱的道情，而且当时已有了相当的发

---

① 见《中国大百科全书·戏曲、曲艺卷》第585页及中国艺术研究院曲艺研究所编《说唱艺术简史》第55页。

展。这表现为它已由一种道士布道、乞讨的形式,演进为一种民间娱乐性质的伎艺;不但在瓦子勾栏里演出,而且进入了官属的教坊乐部,乃至深入到了宫廷。若从出现渔鼓的靖康年间算起,到这个时候大约有五十年左右的样子;道情的产生不会超出这个时间范围。

从一些资料分析,南宋初的道情是乐曲体而非诗赞体的。它在道士手中,有可能是用当时的道曲唱的,而传入民间以后,则改用了世上流行的词调和小曲。前面提到的乾、淳间唱道情的叶道,在《武林旧事》卷六中是被列入“唱耍令”一类的艺人名单中的。南宋耐得翁《都城纪胜·瓦舍众伎》中说:“嘌唱,谓上鼓面唱令曲小词,驱驾虚声,纵弄宫调,与叫果子、唱耍曲儿为一体。”而在吴自牧《梦粱录·妓乐》转引《都城纪胜》的文字中,这段话则作“唱令曲小词,须是声音软美,与叫果子、唱耍令不犯腔一同也”。可知耍令又可称作“耍曲”,并和“唱令曲小词”的嘌唱“为一体”。道情既属于耍令一类,自然也应是唱“令曲小词”的,且同样须“声音软美”。这种由短小的词和曲子组成的以声腔优美取胜的道情,一般说是不宜铺叙故事的,大约以抒情写景、歌咏人物为内容。在清初,王夫之有以〔鹧鸪天〕、〔渔家傲〕词调写的二十六首《愚鼓词》,郑燮有以〔耍孩儿〕曲牌写的十首《道情》,当是远绍着早期道情“唱令曲小词”的传统的。

前引记淳熙时宫中唱道情的文字中有一句话:“太上云:‘此是张抡所撰鼓子词。’”能够作为初期道情可以唱词调的例证。鼓子词是用词调唱的,一篇只能用一个牌子,短则只唱一两遍,最长也不过十一二番。今存宋代鼓子词作品所用词牌,

如〔点绛唇〕、〔渔家傲〕、〔采桑子〕、〔蝶恋花〕、〔减字木兰花〕等，都是短调。高宗（“太上”）的话意思是：小厮儿所唱道情是借用移植了张抡写的鼓子词的现成词句。设若道情不能唱词调，这就不可能办到。但是道情和鼓子词还不是一种东西。

那么，南宋时有没有诗赞体的道情呢？我们只能说这种可能性是存在的。在南宋有一种叫作“陶真”的民间说唱十分盛行，其唱词是七言的诗赞体，完全有可能影响到道情。当然，这只是一种推测。但有一点可以肯定，南宋如有诗赞体道情，也必然出现于乐曲体道情之后。

到了元代，无论是乐曲体还是诗赞体道情，便都能找到实例了。范子安《陈季卿误上竹叶舟》杂剧第四折，“列御寇引张子房、葛仙翁执愚鼓、筒板上”说：“我等无事，暂到长街市上，唱些道情曲儿，也好警醒世人咱。”接着便唱了由〔村里逐鼓〕、〔元和令〕、〔上马娇〕、〔胜葫芦〕等四支曲子组成的道情。这是乐曲体道情的一例。在《岳阳楼》杂剧第三折，正末扮吕洞宾持愚鼓、筒子唱了一段道情，便全是诗赞的句式。如开头的几句。

披蓑衣戴箬笠怕寻道伴，将筒子挟愚鼓闲看中原。

打一回歇一回清人耳目，念一回唱一回润俺喉咽。……

像这种“攒十字”的十字句他一连气唱了二十六句，然后以七言四句结束。从“念一回唱一回润俺喉咽”一句来看，元代的道情已不全是纯歌唱的了，也出现了韵散相间、有说有唱的形式。这是长篇叙事道情赖以产生和发展的必要条件，但元代并没有这类作品留传下来。

明、清两代，道情发展的轮廓比较清晰。特别是入清以



后，道情的发展呈现出越来越繁盛的趋势。它所流行的地区在不断地扩大，并和各地的民间音乐相结合，先后形成了几十个地方品种。其中分布于北方地区的基本上是乐曲体的，而诗赞体的则流行于南方。其中既有文人的仿制，也有民间的创作。

明、清文人道情都是抒情性质的。传世作品中较早的有由明入清的文学家归庄的《万古愁曲》。作者借评论历代史事，抒发亡国之痛和隐居不仕的情怀，写得酣畅淋漓，极嬉笑怒骂之能事。稍晚一些的则有康、乾间徐大椿的《洄溪道情》和郑燮的《道情》十首；而以后者艺术成就最高，成为脍炙人口的名篇。《道情》第一首为：

老渔翁，一钩竿，靠山崖，傍水湾，扁舟来往无牵绊。

沙鸥点点轻波远，荻港萧萧白昼寒，高歌一曲斜阳晚。一

霎时波摇金影，暮抬头月上东山。

它以平易而又雅丽的语言，写出了这位渔翁在山青水绿之中自遣自歌、独来独往的闲适情态，优美的景色和人物恬淡的心境交融在一起，诗情画意，盎然纸上。以上三种文人创作都是乐曲体的。

明、清民间道情基本上都是叙事作品。成书于隆庆、万历间的长篇小说《金瓶梅》第六十四回，写艺人在酒筵上“打起渔鼓”唱道情，先“唱了一套《韩文公雪拥蓝关》”，然后是《李白好贪杯》；这两种显然都是演述故事的。明末刊本《庄子叹骷髅南北词曲》是留传下来的叙事道情作品中最早的一种。它名为“南北词曲”，实际上是以七言诗赞为主体的。在与之同时的话本集《醒世恒言》中有唱这段故事的描写：“那瞽者说一

回，唱一回，正叹到骷髅皮生肉长，复命还阳，在地下直跳将起来，……瞽者就住了鼓、筒。”（《李道人独步云门》）入清以后，道情唱本刊刻传抄得更多。如仅是述韩愈、韩湘子故事的就有《韩湘子九度文公道情》、《蓝关道曲》、《新订考据真实湘子全传》等多种。同时，这时的道情在题材上也有所扩大，一些古典文学名著也被改编成道情演唱。嘉庆间人写的《画舫余谭》记有当时京师道情艺人“挟渔鼓，诣诸姬家”说唱《西游记》的情况。道情在四川的一支——四川竹琴，曾改编了《三国志演义》，有光绪年间刊本。

时至今日，道情仍活跃在祖国的大地上。据《中国大百科全书·戏曲、曲艺卷》所附《中国现代曲艺曲种表》，现在流行于各地区的道情有二十七种之多，分布于华北、华东、华南、西北、中原及西南的十三个省份。可见道情这一古老的艺术形式，在今天仍然受到广大人民群众的喜悦。

# 道教与文化



## 源远流长的蓬莱仙话

屈 育 德

上古神话中的“神”和后来传说中的“仙”，虽被人们想象为遨游天地，来去自如，但也有一个歇脚和聚集之地。例如中国神话中的昆仑，希腊神话中的奥林匹斯山，大概都因为大山高耸、幽深莫测，符合于“神”的超凡身份，所以便成为众神的集中活动之地。神话之后出现了仙话。仙和山的关系更为密切。《说文》：“仝（按：即“仙”字），人在山上貌，从人山。”《释名》“老而不死曰仙。仙，迁也（按：仙古字作僊，遷也），迁入山也。故制字人傍山也。”得道成仙，必须隐进深山，长期修炼，吐纳导引，服食养生，方能达到“老而不死”。因此随着“仙”的形象出现，在与昆仑相对方向的东部，又有了一个仙人的居住集散之所，那就是渤海之中的“三神山”，也有说是“五神山”的，分别见于《史记·封禅书》和《列子·汤问》：

……蓬莱、方丈、瀛州。此三神山者，其传在渤海中。

渤海之东，不知几亿万里，有大壑焉，实为无底之谷。……其中有五山焉：一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。

其中蓬莱和瀛洲是共有的，所以古有“蓬瀛”之称，《拾遗记》载：“历蓬瀛而超碧海。”而蓬莱之说似更为古老。《山海经·

海内北经》即载：“蓬莱山在海中。”《楚辞·天问》之一问谓：“鳌戴山抃，何以安之？”王逸注引《列仙传》，说明这里问的大龟背着它而戏舞于沧海之中的，就是蓬莱山。后世流传的仙话亦往往多称蓬莱。因此蓬莱可以视为“仙山”的代称。唐高宗时东内称蓬莱宫，宫后有蓬莱池；宋治平中在山东省蓬莱县北丹崖山上建蓬莱阁，其取名都体现了这一意思。因此所谓蓬莱仙话，指的是以蓬莱为中心、为标志的关于仙人的系列传说故事。

蓬莱等仙山之所以出现在渤海之中，是有历史、地理原因的。战国中世以来，燕齐一带神仙观念和方术盛行，当时的统治者热衷于求仙活动。《史记·封禅书》说：“（齐）威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。”燕齐濒临海域，可望而不可即的海市蜃楼对于渴望求仙的人们来说，很容易被附会成仙山。古人已曾有悟于此。清钱泳《履园丛话》卷三“海市蜃楼”条云：“王仲瞿常言：‘始皇使徐福入海求神仙，终无有验。……后游山东莱州，见海市，始恍然曰：秦皇、汉武俱为所惑者，乃此耳。’此言甚确。”但是在仙道之说炽盛的年代里，人们对于“老而不死”的仙人们聚集的仙境心向往之，仙山于是被披上了神奇瑰丽的外衣，气势十分壮观，较之《山海经》中仅提及其在海中的情况大不相同。《史记·封禅书》说：“三神山，上有不死之药，……其物禽兽皆白，而黄金白银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下；临之，风辄引去，终莫能至云。”《列子·汤问》述五神山，更详细而有趣：“其山高下周旋三万里，其顶平处九千里。山之中间相去七万里，以为邻居焉。其上台观皆金玉；其上禽兽皆纯缟。珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，

食之皆不老不死。”《海内十洲记》分别叙及三神山，说蓬莱周围环绕着黑色的圆海，“无风而洪波万丈”；方丈“专是群龙所聚，有金玉琉璃之宫”；瀛洲“上生神芝仙草。又有玉石，高且千丈，出泉如酒，味甘，名之为醴泉，饮之数升辄醉，令人长生。”仙山固然美而奇，最重要的还是这上头有着种种使人不老不死的药、草、果、水。缥缈的仙境，寄托着人们在仙道思想影响下对于纷扰、短促的人生的超脱心理，随着道教的盛行又带上了宗教的色彩。但是追求长生乃是人的普遍愿望，其中也包含着一种积极的热爱生活的精神。

蓬莱仙山说的兴盛和扩布远在昆仑神山之后，二者之间既有史的区别又有史的联系。古籍载录中的一些细节明显透露出这一信息。《天问》在“鳌戴山抃，何以安之”之下，接着就问道：“释舟陵行，何以迁之？”这就又关涉到以下的故事。《列子·汤问》载：“龙伯国有大人，举足不盈步而暨五山之所，一钓而连六鳌，合负而趣，归其国，灼其骨以数焉。”经他们这么一闹，“岱舆、员峤二山流于北极，沉于大海，仙圣之播迁者以亿计”。这“龙伯”是古神话中的巨人，他们身高力大，敢于侵犯仙山，而仙人拿他们没办法，终于是天帝出来惩罚了他们，“侵减龙伯之国使嵬，侵小龙伯之民使短”。《列子·汤问》并记当初五神山因为无根连著，故随海浪上下翻腾，仙圣们受不了，就诉之于天帝以求助。天帝于是“乃命禺强使巨鳌十五，举首而戴之，迭为三番，六万岁一交焉，五山始峙”。这个为稳定五神山作出贡献的禺强也是古神话中的角色，“人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇”（《山海经·海外北经》），他身为水神，因此可以役使灵龟，叫它们去把仙山驮稳当了。仙山既受神的

侵扰，又受神的护佑，相形之下，它的神圣性和庄严性确实不如神山。可见仙话初起之时，由于上古神话的余势尚在，神的威力尚深入人心，所以仙话还往往受到神话的制约。

凡人到不了仙山，连至高至尊的国君派人去求仙也达不到目的，居住和来往于仙山的，是人中修炼出来的超脱尘世的“仙人”。长生不死和神通广大是他们的两大特点。《神仙传·彭祖传》具体描述了仙人的神通变化：“仙人者，或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，游浮青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气；或茹芝草；或出入人间而人不识；或隐其身而莫之见。”仙人们还被按照得道的深浅，分成不同的品级，有分为三等的，也有分为九等的。三分法由晋代神仙道教的代表著作《抱朴子》提出，说：“上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙。”仙作为中华民族的独创形象，颇能迎合各阶层人们的生活情趣和心理愿望，因此关于仙的故事长期盛传不衰，扩布面极为广泛，其在古文献中载录之多，与各类传说比较显得很突出。从汉代到清末，载录仙话的集子数以百计。仙话不仅是志怪小说的重要内容，也是诗歌、戏剧创作的重要题材来源。其影响之深远，在中国文学发展史上，是一个值得注意的事实。

蓬莱仙系是一个为数众多的群体。汉刘向所著的第一本关于仙人的专著《列仙传》，就载有“七十余人”（《神仙传序》），今本为七十人。晋葛洪著《神仙传》，今传版本一种为九十二人（刊于《龙威秘书》、《说库》等），一种为八十四人（《四库全书》本）；而据唐人梁肃《神仙传论》云：“予尝览葛洪所记……《神仙传》凡一百九十人。”此仅二书所载，可见一斑。那么多的



仙人，从其来历和身份看，一般有以下三类。

一是神仙家、方士修炼而成。《史记·封禅书》载：“宋毋忌、正伯侨、充尚（《汉书·郊祀志》作元尚）、羡门子高、最后（仙名，王念孙《读书杂志》谓即《文选·高唐赋》所说的“聚谷”）皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。”宋毋忌等人，就都是“为方仙道”的，因此达到“形解销化”（把灵魂从肉体中解放出去），永生而成仙。传统观念中求仙还必须修德。《抱朴子》曰：“求仙者要当以忠孝和顺仁信为本。若德不修而但务方术，终不得长生也。”求仙必须做好事，而炼丹采药又是修炼济度的一项重要内容，因此传说中多有推崇仙人救死扶伤的故事。《列仙传》记琅邪阜乡人安期生，“卖药海边，时人皆言千岁公”，赞誉他的药治病有成效。秦始皇接见他，赐金璧数万，但他“出于阜乡亭，皆置去”，留下话说“复千岁来求我于蓬莱山下”。始皇派遣数人入海，未至蓬莱山辄风波而还，“立祠阜乡亭海边十处”，这实际上也表现了广大群众对他的纪念。《列仙传》又记一负局先生，说他“语似燕代间人，因磨镜辄问主人，得有无疾苦者，若有辄出紫丸赤药与之，莫不愈。数十年后大疫，每列户与药，愈者万计，不取一钱。后上吴山绝崖，世世悬药与人，曰吾欲还蓬莱山为汝曹下神水崔头，一旦有水白色从石间来，下服之，多所愈，立祠十余处”。他们医术高超，医德高尚，造福人群，不计报酬，可以说是人民群众理想中的仙人形象。这两个仙人都与蓬莱有关系，其中安期生与蓬莱的关系更密切。《史记·封禅书》记方士李少君对汉武帝陈说：“臣常游海上，见安期生。安期生食巨枣，大如瓜。安期生，仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”于是汉武帝就派遣

方士入海求蓬莱安期生之属。二是从神转化而来，如盘古、黄帝、西王母。盘古是神话中的创世神，开辟天地，化生万物。道教接过去尊为“元始天王”。据葛洪《枕中记》：在二仪未分，天地日月未具时，已有盘古真人游于其中。后与太元圣母通气结精，生东王公与西王母。后又生地皇，地皇生人皇。原始人类解释天地万物形成的不自觉的艺术想象，被彻底宗教化了。黄帝原是部落征战神话中的胜利者，他“与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貔、虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸢为旗帜”；他又是天上神国的组织者，自任“中央天帝”，“其佐后土，执绳而制四方”（《淮南子·天文篇》）。战国秦汉时代，仙家思想渗入，《史记·封禅书》记有关传说云：黄帝在征战的同时即学神仙，百余岁得与神通。又采首山之铜，铸荆山宝鼎，“鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝，黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人。龙乃上去，余小臣不得上，乃悉持龙髯，龙髯拔堕，堕黄帝之弓。百姓仰望，黄帝既上天，乃抱其弓与胡髯号”。这场面真够热闹的，人们争先恐后，反映了求仙的强烈愿望。西王母的仙化过程，其形象和职司都有很大的变化。据《山海经》载，西王母原住“昆仑之丘”的玉山，“其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜”，形象凶恶可怖，职掌的是人间的瘟疫和刑罚。在《淮南子》中，“羿请不死之药于西王母”，可见她主掌不死之药，成为长生不死的象征神。到了《墉城集仙录》里，又一跃而为掌管女仙名籍的仙界女领袖，《汉武帝内传》中描述她凌空驾云而行，雍容华贵，群仙数千簇拥，气派非凡。以上三例，可见宗教对于神话的利用，也显示了仙话对神话的承继与变革。三是一些历史人物，如老子、吕尚、介子推、范蠡、东方朔等。老子作

为道家创始人，被尊为“太上真人”，住在“唯飞仙能到其处”的蓬莱山上的“九天真王宫”里（据《海内十洲记》）。这些历史人物各有其不凡的事迹传说，因此被奉为仙人。

唐宋元明期间，道教仙术继续发展并得到统治者的大力支持。唐高宗以老子为李氏祖先，上“太上玄元皇帝”尊号。宋徽宗自称“教主道君皇帝”，诏天下访求道教仙经。由于承袭和现实的因素，仙话盛传不衰，出现了群体性的八仙传说，唐以后各代文籍均有载录。唐代已有《八仙图》和《八仙传》，元杂剧也敷演八仙故事，但究竟是哪八仙，尚有游移。明吴元泰著《八仙出处东游记》，确定八位神仙是：李铁拐、钟离权、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅。明代青花瓷瓶上以西王母为中心的八仙祝寿图，画的就是以上八个仙人。他们各有自己得道成仙的故事，但往往有彼此超度的关系。民间传扬他们的故事，既渲染他们的神通法术，也表彰他们为民造福、替民除害。有的故事情趣横生，反映了仙与人之间亲近的关系。如赵州桥上的七八个驴蹄印，相传就是张果老牵驴驮上日月过桥时压出来的。因为赵州桥的建成轰动远近，连蓬莱岛上的仙人也听说了，所以就来试试这桥的承受力。通过人、仙之际的较量，热情歌颂了造桥工匠的创造。被文人、戏剧家采为创作题材的，更多是“八仙过海”和“八仙庆寿”的故事。八仙过海的故事最早见于元明之际无名氏杂剧《争玉板八仙过海》。说的是三月十五日蓬莱仙岛牡丹盛开之时，白云仙长邀请众仙前来观赏。八仙宴后回程，各自拿出灵物，渡越东海。东海龙王之子抢走蓝采和的玉板，激怒八仙，大闹龙宫，终获全胜。在山东，以演唱八仙过海故事为主要剧目，竟

形成了蓝关戏、八仙戏、渔鼓戏等剧种,可见影响之深。八仙庆寿剧目富于喜庆气氛,因而成为贵族富人“庆寿佐樽之设”,清代并成为御前应承戏中的剧目。

综上所述,蓬莱仙话勃起于神话之后。神山仙山东西对峙,神话仙话各成系统。然而超现实的想象本质相通,所以二者藕断丝连,其间有明显的承继关系。但神话中的“神”出于“天生”,仙话中的“仙”却可修炼而成,这既配合了宗教劝世之旨,又迎合了人们乐于长生之心,因此能较长地适应历史变化,在千多年中盛传不绝。群仙形象体现了民族文化心态,成为我国文化史上的独特创造。群仙形象也大量进入古代文学创作,在形成文学的民族风貌方面起了作用。因此,要了解中国文化和中国文学,都不能不了解仙话。

## 漫谈道教音乐

陈 大 灿

道教音乐是道教在斋醮活动时使用的音乐,又称“法事音乐”或“道场音乐”。

道教音乐不但有很长的发展历史和较高的艺术水平,有一定的社会影响和群众基础,而且它的产生、发展和我国民族音乐有密切的关系,因而是一种具有中国特点的宗教音乐。

道教创于东汉,在早期科仪中道教音乐的资料,现在能见到的不多。北魏明元帝神瑞二年(415)寇谦之所得的“云中音诵”,即“华夏颂”、“步虚声”,是道教音乐较早的书面记载。

唐代道教因受帝王之崇拜,盛行一时。高宗令乐工制作道调;武后重视道教,曾一度把内教坊改名为云韶府;玄宗不但令道士、大臣进献道曲,还亲自研究道教音乐,纠正当时道士演唱的一些讹错。同时,唐代道教音乐还不断吸收民间音乐、西域音乐的养分,例如把《无愁》改为《长欢》,《苏罗密》改为《升朝阳》,《龟兹佛曲》改为《金华洞真》等等。道教音乐在唐代得到了较大的发展和提高。

唐末五代时期,道教音乐继续吸收民间音乐。到北宋时,出现了目前能见到的最早的一部道教音乐的谱集——《玉音法事》,其中记录了从唐代传至宋代的道曲共 50 首,是一份极

其重要的道教音乐的文献。

明代道教音乐不但有新的发展,而且更加规范,可以说已进入“定型”阶段。明成祖时,又出了一本道教音乐的谱集——《大明御制玄教乐章》,该书用我国传统的工尺记谱法,记录了道曲14首。从中可以看到,明代道教音乐极其丰富,既有承袭唐、宋、元之旧乐,又有吸收南北曲音调的新制道曲,还有直接采用民间小调和音乐,如“清江引”、“采茶歌”等等。明末清初的叶梦珠在其著作《闻世编》卷九中,列举童年所听的道教音乐与老年所看到听到的道教音乐中的差别,对道教音乐发展变化之快很不理解,他惊叹晚年所听的道教音乐“引商刻羽,合乐笙歌,竟同优戏”。可见,明代道教音乐已经具有较高的艺术水平。

明末以来,道教逐步衰落,但是民间的道教活动,仍然很流行。甚至本世纪四十年代末,道教斋醮仪式在江南及南方各省的农村中,仍然十分流行,这就使明代的道教音乐传统基本上保存至近代。

通过上面这一简单的历史回顾,我们可以看到,道教音乐已有一千五百余年的发展历史,它包含有独唱、吟唱、齐唱、鼓乐、吹打乐和器乐合奏等多种音乐形式,在斋醮法事中,这些形式不断更换,灵活地组合,恰如其份地表现出召神遣将、声势磅礴的场面;镇压邪魔、剑拔弩张的威风;盼望风调雨顺、求福祈愿的心情;清静无为、仙界缥缈的意境。为道教的斋醮增添了庄严而强烈的气氛,给人以“耳听仙乐”之深刻印象。道教音乐漫长的发展历史以及它的艺术成就,说明了它理应是我国传统音乐文化精华的组成部分之一。

道教音乐作为一种宗教音乐，它与其它宗教的音乐有许多共同之处，例如用音乐来渲染和加强宗教仪式的气氛，“赞”、“颂”采用庄严而节奏缓慢的旋律以及吸收民间音乐素材的创作方法等等。

但是，由于道教是在中国社会中产生的，道教音乐势必也受到中国社会的政治经济的特点、中国民族音乐的发展状况、民众的欣赏习惯、道教的教义和宗教仪式结构等的制约，因此，道教音乐必然会产生与其它宗教音乐完全不同的情况，显示出中国的民族宗教音乐的明显个性。首先，在演唱和演奏方面。道教音乐的诵唱和乐器演奏均由道士（即职业的宗教徒，相当于天主教、基督教的神职人员）担任。因此就要求道士不但要熟悉道教经卷，精通斋醮仪式，而且还要有演唱道曲、演奏乐器、吟表（类似戏曲念白的宗教念白）、禹步（类似舞蹈的步法）等艺术的本领。随着历史发展，对于一个道士应有的艺术水平的要求也愈来愈高。所以，江南民间流传一句谚语说：“出一个秀才容易，出一个佳（能干）道士难。”就是说，一个道士不但要学会宗教的一套，而且在演唱、演奏上也要有较好的艺术水平，只有在唱、念、做、演奏乐器等艺术方面才能出众的道士，才有资格在斋醮法事中担任“都讲”、“高功”等较高的职务。因此，在道士学道过程中，正一派道士从小就要花费大量的时间习艺，这种习艺从教授的形式到学习的内容，几乎和近代戏曲科班相差无几。正因为如此，近代中国南方诸省和江南一带正一派道士，实际上大都具有初级的艺术水平。而且在一大群具有初级艺术水平的道士中还不断产生一些著名的音乐家。如著名的民间音乐家阿炳，他的《二泉映月》是家

喻户晓的名曲，他从童年至三十岁左右，都是无锡雷尊殿的道士，他的艺术生涯中有较长的一段时间是从事道教音乐，从艺术学习的规律上来看，这位艺术家曾经受过二十余年的道教音乐的熏陶，道教音乐要求道士演奏、演唱的特点，使阿炳打好了“童子功”的艺术功底。

其次，在音乐和宗教仪式的关系上。中国道教音乐，特别是正一派道教音乐在宗教仪式——斋醮法事中的运用是贯穿性的，由于道教宗教仪式的结构和内容极其繁杂，所以，与此相对应的道教音乐的内容和形式也就十分丰富，且具有内在的连贯性。从唐代以来的资料中，我们可以看到道教音乐不断吸收其它音乐，使音乐和斋醮法事内容的结合日益紧密，形式日趋多样，以致斋醮仪式由开始到结束，包括中间情节的变化，都由音乐把它贯穿起来。道教诵唱歌曲约在元代之前，逐步形成了“步虚”、“颂”、“赞”、“偈”等几种格式，其每种格式有多种的曲调和词。它们在道教斋醮中，并不是单独使用一种词或一首曲，而是以法事情节组合串连各种步虚、赞、颂、偈等道曲。比方说我们把每首歌用英文字母替代的话，在这一出法事中，音乐的组合是A—B—C—D，而在另一出法事中则是A<sub>1</sub>—E<sub>2</sub>—C<sub>3</sub>—F<sub>2</sub>（字母下的阿拉伯数字代表同歌异词）。这种类似戏曲板腔运用的方法，我称为是道教音乐的贯穿性和情节性的特点。而当具有这种特点的音乐同念白、诵经腔、禹步、吟表等组合在一起，确实极似中国戏曲的一般模式，只不过道教音乐如果以北宋出现的谱集《玉音法事》中已有50首道教歌曲的情况来看，那么这种模式的产生，还在戏曲、戏文之前。所以，明末清初的文人观察道教斋醮的演习，像叶梦珠所



说“竟同优戏”。他把道教斋醮比作戏曲，是并非偶然的。即便是近代，江南道教的斋醮也还是这样，在过去一般农民的心目中，看法事就像看一场戏或一场音乐剧一样，而实际上是一场宗教仪式的“演出”。

最后，在道教音乐和民间音乐的关系方面。道教音乐是一种带有中国各地地方音乐特点的道教音乐。这个地方音乐特点表现之一：同一主旋律的赞、颂、步虚、偈等，各地的行腔、旋律装饰（民间音乐称之为“加花”）都带有本地地方音乐特色而演唱起来各不相同。例如同一首步虚曲调，在演唱上，苏州与上海不同，带有苏州地方音乐的特点，成为苏州腔。地方音乐特点表现之二：同一首词的赞、颂、步虚、偈等，各地选用本地音乐特点的旋律，词同曲不同，例如同一首《三清偈》，广东的是广东曲，台湾是台湾曲，上海是上海曲，各不相同。道教是产生在地大人多、方言和音乐各地不同、民歌和民间舞蹈风格各异的中国，因此，它的斋醮科仪有统一的经典，而它的音乐却没有统一的规定，古代道教这样做，是明智的，是符合人民音乐欣赏的习惯的。道教音乐具有地方音乐的特点的形成并不是偶然的，它和斋醮活动地点以及音乐在斋醮中的作用等关系甚大。道教的斋醮仪式，特别是江南和南方诸省的正一派道教的斋醮，除了少量在宫观中进行，绝大多数是在地方民众的集会和信众家中进行的，即在“庙观以外”的地方活动。同时，道教音乐配合斋醮，除了感动神灵之外，还有安抚和警戒信众的作用，《要修科仪戒律钞》卷八引“太真科”中说：“斋台之前，经台之上，皆悬金钟玉磬……非仅警戒人众，亦乃感动神灵。”在信众中活动又要使信众受到触动，如果不以他们

熟悉的方言及音乐曲调，怎么能达到目的呢？道教音乐的地方音乐的特点，正是顺应斋醮活动的地方以及它对音乐作用的要求的实际情况，以及民众的欣赏习惯的条件下，不断地发展和积累，致使中国道教音乐出现了极其丰富而复杂的局面。道教音乐带有地方音乐的特点，不但受到信众的欢迎，反过来，它又对道教的发展传播以及与农民的联系等等，产生了很大的影响。

诚然，道教音乐的特点远不止以上三点。例如：道教的斋醮仪式中往往穿插进不属于宗教音乐范畴的民间音乐、戏曲等。道教音乐应用的场面往往很难唱歌奏乐，元人所编《道门通教必用集》卷三云：“施主追悼之际，惨戚装怀，讴歌词曲，尤为不便。”但在长期的实践中，道教音乐从“不便”中形成了一整套的解决办法，使哭丧变为闹丧，在音乐的艺术创作上呈现出一些规律，等等。

应该看到，道教音乐作为一种宗教音乐，与欧美的宗教音乐有相同之处；同时它又具有鲜明的中国特点，有与欧美宗教音乐的不同之处。因此，研究和估价道教音乐，我们不能生搬硬套欧美的宗教音乐理论，而应该从客观事实出发，以中国道教音乐的历史与现状、内容与特点作为基础，运用历史唯物主义观点加以分析，总结出我们有关中国宗教音乐的理论。因此从这个意义上说，对道教音乐的中国特点的研究，不是可有可无的，而是一件十分重要的工作。

# 略谈道教与古代科技

李 申

## 一

道教形成以前，我国古代自然科学已经有了高度发展，出现了许多著名的科学著作。道教形成以后，我国古代自然科学也主要是在国家政权的支持下发展的：国家设有专门的天文学研究机构，并通过科举考试招揽天文历算人才；国家设有太医局或太医院，一些知识分子可通过考试担任医官。国家的科学机构以外，是民间的科学活动。一些封建社会的知识分子，抱着对国家的忠诚、对生产的关心、对人民的同情，经年累月，历尽艰辛，从事科学活动，涌现了许多出类拔萃的人才，写出了影响深远的科学著作。比如贾思勰的《齐民要术》，沈括的《梦溪笔谈》等等。上述种种，基本与道教无关。

与道教有关的，主要是古代化学（炼丹术）和人体科学（主要是气功）。在道教中，前者属“外丹”，后者称“内丹”。

## 二

道教的核心是追求长生不死，追求长生不死最初是个科学问题，不是宗教问题。

人的正常死亡，至今还主要是由于得病。人们想：如果

不得病，是否就可以不死？战国秦汉时代，我国古代医学已有高度发展。医药可以治病，那么，有没有一种“好药”，可治一切病，甚至使人根本不得病，因而长生不死呢？

最早寻求不死药的，据战国时代文献载，是燕王和荆（楚）王。不死药的效果，很快可知。人们想，人间的药大约不行，于是想到了神仙。

认为自然界有神，是远古就有的传说。人生生死死，但传说却长期不变。神在人们思想中的长期稳定使人们把神当作在实际上是永远存在、长生不死的。这些神，有许多成了后来的神仙。

神仙不死，他们一定有不死的办法，有不死药。所以秦皇、汉武才不惜工本，大规模地寻仙祀神，以求得到不死药。在这里，科学由于自己的目标太高（长生不死），无法实现，而去向神学求援了。

秦皇、汉武也失败了，失败引起了更大的反对，但仍然有人坚持下去，他们认为，要想长生，求神不行，应该另辟门路，寻找新药。

最初的不死药大约是草木药（也许还有动物药），因为治病用的就是草木药。今天认为，药能治病，是因为药杀死了病菌等等。但在古人看来，服药，就是把药物的性质转移到了自己身上，比如有人吃了九牛二虎，就有九牛二虎之力。但草木药，放久了就干枯朽败，下锅可以煮烂，架火可以烧焦，自己不能不死，如何能让人不死？要让人不死，药物本身就应有不死的性质。这样的药，只能是一些性质比较稳定的矿物，主要是黄金。后来又有水银。水银来自丹砂，水银一炼又成为丹砂，变

来变去，水银自己似乎没变。而神仙就是会变来变去，但自身仍然存在。比如孙悟空不论变成什么，孙悟空还是孙悟空。所以人们后来把丹砂和水银看作最好的不死药。水银以外是铅。因为铅和其他物质一起，可以炼成一种像黄金一样的物质。人们认为，这炼成的金更宝贵。铅是主要原料，当然受到重视。道士们常常讲到铅汞（水银），原因就在这里。

铅和汞都有剧毒，由此炼出来的金丹效果如何，不问可知。于是有人又说，自然界的铅汞不是真铅汞，真铅汞在人自身，只有“冶炼”人身自有的真铅汞，才能成丹，才能长生。“冶炼”的办法，是气功。这样炼出的丹叫“内丹”，与此相对，用自然界药物炼出的叫“外丹”。

### 三

“内丹”一词出现较晚，但作为一种养生方法，战国时代就有了。服药求长生，是借助外物的力量；用内丹来养生，是调动自身的功能。调动自身功能的办法也很多：熊经鸟伸，呼吸吐纳，对着日月呼吸，叫作餐日月之精华；早晚叩齿咽唾液，叫作饮玉液琼浆（神话中的玉液琼浆原来就是人的唾液）；还有房中术等等，但主要是气功。

战国秦汉时代，人们形成了这样一种认识：人体由三部分组成：形、气、神。形是形体，神不仅指精神，还指人体器官的功能。人死是怎么回事呢？古人说，是神离开了形体。有时候，人还活着，只是某个器官不管用，比如瘫痪，古人说，那是这些器官的神跑了。如果神不离开形体，人就可不死。体育锻炼，可使人体功能正常，于是也被作为长生手段。人们知道，

有关生死的，主要是头和内脏，四肢缺一两个也死不了人，所以作为锻炼内脏手段的气功就逐渐排斥了其他手段。

内丹和外丹几乎是同时发生的，但初期道教，外丹势力强大，唐末以后，由于外丹的屡次失败，内丹才逐渐扩大了自己的影响。

#### 四

早期的炼丹家们并不向鬼神乞求，反而排斥鬼神。魏伯阳说，有些人天天祭神，甚至梦里也不忘记，自认为一定要长生，结果却夭折而死。葛洪说，祭祀的丰盛如果能使人不死，那么富人就一定可以长生了。他也不相信求神可以治病。他甚至要求国家把那些用求神来治病的巫婆神汉统统杀掉，不管他们罪行轻重。

这说明，求长生，本身是个科学问题。人们错了，但也是科学本身的错误。科学在这里追求的目标太高，高到了荒唐的程度，但是，谁敢说自己就不办荒唐事呢？况且，直到至今，谁又能说清，人究竟能活多久呢？

科学追求的目标太高，科学的手段又无法实现这个目标，秦皇、汉武已经因此而向鬼神屈膝了，后来的炼丹家们，由于屡次失败，也被迫向鬼神屈膝了。

葛洪炼丹，已开始向鬼神求援，后来的道士则更甚。求助鬼神的手段五花八门，比如说，祷告、禳祭、佩符、念咒，来乞求或强迫鬼神替自己服务，而且每一手段都有一套繁琐的程式。甚至炼丹的时间、地点，丹炉的形状，都有种种讲究，还加上必须积德行善等等内容，以求得到鬼神的庇护。这一切，完全是

宗教内容。在我们局外人的眼里，只见那神秘主义的重峦叠嶂。如果道士们偶尔搞出点什么东西，比如火药，有人就说那是神秘主义对科学的贡献。而且，神秘主义还把科学技术与现实生活隔离开来，比如火药发明了，却直到很晚才应用于实际。

至于气功，也遭到了同样的命运。作气功前，必须祷告，拜祝，求神保佑。在古人看来，气功健身，就是保留住“神”，使它不离开形体。道教则把这说明人体功能的“神”人格化，说人的每一器官似乎都有一个神在管理着，并指出了神的名字、形象、衣着及活动情况。这样，体育和健康的关系成了人和神的交通，体育锻炼就有变为祀神活动的危险。

道教用一套神秘主义的东西帮助一些人坚定了求长生的信心，他们不仅保存，而且发展了古代的化学成就。丹药虽然不能使人长生，但有些确实可以治病。这些，都是道教对科学的贡献。道教保存并发展了气功，他们在修炼中确实积累了一些实际体验，也是宝贵的科学遗产。一些道士对医术深有研究，为祖国医学的发展作出过贡献，如葛洪、孙思邈等。不少道士还通天文历算，据说祖冲之就可能是道家信徒。不过，道教徒的贡献不是这些学科的主流，而且有些科学活动仅是以个人身份进行的，与他们的信仰无关。

# 道教与气功

陈 兵

中华气功之道，渊源极为久远。据传早在商周以前，就有赤松子、彭祖等以气功养生名世，尤其是彭祖以“吹响呼吸、吐故纳新、熊经鸟申”（《庄子·刻意》）之术，寿至八百，成为养生延寿的代表人物。周朝王子乔，据传以气功养生而登仙。战国秦汉，各种气功相当发达。《老子》、《庄子》、《黄帝内经》等，论述了抱一、守静、专气、心斋、坐忘、内守真气等炼养之道。战国中期所铸“行气玉佩铭”，扼要描述了内气在身中运行的轨迹；屈原《远游》，王船山释为内炼之谈，可谓后世内丹说的先声。气功不但被作为养生延命之术，而且被宗教化，当作能通往长生不死的“仙道”，不断有人专事于此。直至北宋末，专行炼养学仙者尚未有其教团。近代道教学家陈撄宁主张把中华传统“仙学”与道教分开，自不无一定理由。

道教教团酝酿之初，就继承采摭了秦汉炼养成仙说，从此道教一直把宗教化的气功作为炼养成仙的主要途径，中华传统气功从此主要在道教中发展，从而也被道教进一步宗教化，掺杂进不少糟粕。“气功”一语，即出道书，六朝隋唐的《中山玉匮服气经》、《延陵君修养大略》等道书，以“气功”专指“服气”一类炼养术。当今气功界以“气功”泛指自我调控身心而



有内气效应的各种炼养术，包括印度瑜珈、佛教禅功、道教炼养术等，严格说来这种称号并不十分确切。但在尚无更确当的名称之前，只能姑仍其旧，将道教各种炼养术也纳入气功一类。

近二千年来，无数道教徒怀着长生成仙的宗教热忱，竭其毕生精力多方探索、孜孜修炼，积累了正反两方面的大量气功实践经验，开辟了多种功法门类，创立了系统的气功理论，写下了大量气功著述，形成了体系庞大、包罗宏富的道教气功学。道教气功学，可称作中国传统气功学的集大成者，它可与印度瑜珈学、佛教禅学比肩并立，为世界古代气功学的三大家。道教气功学长期以来广泛流传，对儒佛二家及民间诸派气功，中医、武术、书画等都深有影响。今天国内流行的气功，以渊源于道教者为最多。《道藏》内外数千卷道书中，气功专著及含气功内容者不下二千卷，它们是我国传统气功学遗产中的主要组成部分。官私史籍、文人笔记及道史仙传中还有不少道教徒修炼实践的记载，今天看来也是研究古代气功实践史及人体生命科学的宝贵史料。

道教徒抱着长生成仙的宗教信仰练功，再加上时代认识水平的局限，他们不可能科学地探索、认识气功，往往夸大气功功效，按其信仰的需求而把它宗教化。道教气功文献中，气功和宗教往往混熔在一起，把气功的内核包裹在层层宗教外衣之下。道教徒所崇拜的不少“神仙”，如钟离权、吕洞宾、张三丰之流，今天看来也多是一些气功有素、延寿却老并表现出“神功异能”的历史人物。

道教气功门类甚多，既有守一、存思、行气、内丹等静功，

又有导引、按摩等动功。道教诸派各时期所主张的功法互有不同。总的看来,道教气功学为其长生成仙的宗教信仰服务,被以长生成仙为目的练功实效所推动,功法在不断发展,理论在不断深化。道教气功学的发展史,我们大体上可以把它分为三个阶段。

后汉末至西晋末,为道教气功学发展的第一阶段。这一阶段,道教各种炼养功皆已创立,尤以守一、内丹为最系统。魏伯阳的《周易参同契》,参合《老子》、汉《易》系统论述内外丹修炼,被尊为“万古丹经之祖”。原始道典《太平经》详细叙述了守一等炼养之道,描述了修守一者由守元气虚无而渐见种种光明等幻象,及身心愉悦的主观感受。《太平经》以合炼精气神三者为一、宝精惜气啬神为养寿之要,这一思想后来一直被奉为道教练养学的宗要。该经还叙述了存思符篆、八卦以还精治病之法。传为张陵或张鲁撰的《老子想尔注》,宣扬“积精成神,神成仙寿”;《河上公老子注》也以“固守其精”为养身之要。与气功炼养密切相关的房中卫生术,也为五斗米道所传授推行。

东晋至唐末,为道教气功学发展的第二阶段。这一阶段道教上清派最为兴盛,该派所主张的存思、服气,在社会上影响最大。传为魏华存所出的《黄庭经》盛传于士大夫间。该经宣称人身各部位皆有神主掌,尤以上中下三丹田之神,为全身诸神之宰,令人主要存思三丹田中之神,积精累气而臻成真。又说身中哪一部位有病时,存思该部位或主该部位脏腑之神,便能治愈。上清派编造了大量经咒符图,其修炼方法是把存思神、诵咒诀祝词及吐纳、导引、按摩、咽津等结合起来,他们

所谓“存思神”不仅存思自身中神，而且存思日月、五方气及众多的天神、仙真。这种从形式到旨归都渗透了宗教内容的存思之道，表面看来颇为怪异，其实从其客观作用来看也多属气功修炼，并有一定的治病健身之效。葛洪《抱朴子内篇》除宣扬守三丹田中之神（“守真一”）外，还主张一种以调息闭气为门的“行炁”功，据传其从祖葛玄行炁功夫极深，能盛夏不热、入水不濡。行炁功由上清派发展，与导引、按摩等结合起来，集为“服气”之道。服气一称食气，具有辟谷休粮的含义，服气者或者希图通过长期调息行气而逐渐达到能不饮不食、不饥不渴，或则于练行气功时兼辟谷休粮而服饵草木金石之类的药物，道书中留下服饵药物的方子有成百种之多。服气功至唐代趋于成熟，多趋向服内元气。《幻真先生服内元气诀》等所述服气过程分调气、淘气、咽气、行气、散气、委气、炼气、闭气等诸节，强调吞咽者必须是自己丹田气海中升上来的元气，服咽入腹后还要以意领气，沿任督二脉运转，谓之“行气”。服气之始，先行导引、按摩、叩齿、咽津。孙思邈的《存神炼气铭》则以意守脐部丹田为长生之门。这类功法的继续发展，便走向内丹。

这一阶段道教不仅以服气、存思等为养生延寿、成仙登真之径，而且还很现实地用这些方法来治病。陶弘景《养性延命录》、孙思邈《摄养枕中方》、司马承祯《服气精义论》等，具体阐述了用六字气、存思日月、存思脏腑及火、导引、按摩、运气等自疗各种疾病的方法。《摄养枕中方》等还介绍了服气功深者“布气”（发放内气）为别人治病之法，及远距离发气治病的“遥禁法”。道教气功医道，在这一时期最为发达。隋朝巢元方等

所辑医方《诸病源候论》所列导引吐纳治病方千余条，其中多数皆来自道教。

唐末以后为道教气功学发展的第三阶段，这一阶段道教诸派在炼养方面渐趋归内丹一途。内丹之说虽早已出现，但总的看来，它在前一阶段被外丹与服气功所掩，影响、发展都不大。服气存思及外丹服炼盛行数百年之久，实验结果证明外丹成仙说为伪谬，服气、存思等虽不无祛疾轻身乃至延龄及百岁之效，但终不能达到道教徒所期长生成仙的目的，于是便渐渐冷落，内丹说遂代之而起。服气、存思一类炼养术，理论上相当粗糙，而内丹则有其相当玄深的理论根据，它从道教传统的“人身一小天地”的天人合一论哲学观出发，外究天地万物生成之源，比附于人体生命现象，以人生具有的精气神“三宝”为内炼的药材，声称逆天地——生命生成之序炼精气神返本归元，“与道合真”，便可结丹长生。内丹学又引《周易》卦象、河图洛书、中医经络说等描述高深静定中内气运行的轨迹，它几乎搜集了当时所有学说组织理论体系，其长生成仙之说较前大大深化，具有更大的宗教吸引力。

唐末以后内丹学的发展又可分为前后二期，前期从唐末至北宋中期，以传统内丹的渐兴为特点，有钟离权、崔希范、吕洞宾、施肩吾、彭晓、刘海蟾、陈抟等内丹大家活跃于世。北宋中期以后为后期，这一时期内丹学深受禅宗影响，朝道禅交融的方向发展，从修炼次第上，可分为南宗、北宗。南宗以张伯端为代表，主张先命后性；北宗（全真道）以王重阳为代表，主张先性后命。后来两派合流，其内丹学说的的发展一直延续至晚清。

内丹以祛疾健身为初效，以延年永寿为中效，以“阳神”飞升为最高目标，具体修持从意守丹田或降情摄念入手，是一种见效较快、弊端较少的静功。它虽然终以求成仙证真为旨归，以唯心哲学为依据，但理论、方法最为完备、成熟，可谓集道教传统炼养术之大成，尤对高深静定中的身心反应及掌握要点阐述最为周详，在现代气功界仍有相当广泛的影响。

## 西方古代的炼丹术

吉 仲 章

求生与享乐，也许是人类共同的基本欲望。炼丹术，这一中国道教徒曾经梦寐以求的神圣方术，似乎也随着中西文化的交流、沿着“丝绸之路”传到了西方，在欧洲中世纪曾经风行一时。所不同的是，我们将之称为“九转金丹”，而西方人则称之为“哲人石”。〔美〕约翰生《中国炼丹术考》一书上说：欧洲大约在公元十三世纪时，就有一种新颖的观念，说“一种名叫哲人石的东西，有却病延年的功效……”。荷兰都(Hollandus)氏在其所著的 *Opus Saturni* 一书上说：“若以麦粒大小的哲人石一颗放置酒中，然后使病人服下，则此酒之作用，可以渗入心脏，再发散于全部体液之中。病人在发汗之后，即可痊愈，并且较以前尤强壮愉快。若此药每九日一服，则病人将不复思己为人类，而羽化登仙。彼自觉九日之中，似置身天堂，而以仙果为食云。”所罗门·脱利莫参(Soloman Trismosin)氏也说：“老人吞下哲人石一粒，即可返老还童，其黄皱之皮肤将变为白润，面颊变红，灰发变黑，已弓之背脊皆变直，总之，彼将返老还童，一变而为如花之少女。”又是“羽化登仙”，又是“返老还童”，与中国古代的炼丹观念，何其相似乃尔！

这种哲人石不仅能使人“返老还童”，而且还能点铁成金。

尤为神异的是,寻求这种物质必须有八个条件,阿柏塔·马格那(Albertur Magnus)的《炼丹术小言》(Libellus de Alchimie)一文中说,这八个条件是:(1)炼金术士必须有谨慎和沉静的态度,不可将煅烧的结果,泄漏外人。(2)炼金术士要住在一所秘室之内。室可二三间,宜与外界隔绝,以便从事秘密工作。(3)工作的目的和时间,须慎重选择。(4)炼金术士还须有忍耐、勤劳和坚笃的习惯。(5)当进行研末、升华、固定、气体、煅烧、溶解、蒸馏、凝固等工作时,俱应依照固定的规则。(6)所用器皿,仅限于玻璃或带釉的陶器。(7)须有充分之金钱,供实验时的费用。(8)须禁绝与王公贵爵发生任何交际。

不仅如此,炼丹术还与巫术、占星术等联系在一起,将物质与天体视为一体。如“金与日相应,银与月相应,铜与金星相应,铁与火星相应,锡与木星相应,铅与土星相应,水银与水星相应”。这种观念,与我国古代方士的五行相生的观念又如同同一辙。

西方炼丹术的衰落大约是在十三世纪末,因为但丁《神曲》将炼丹术士放在第八层地狱的第十级。十四世纪初,教皇约翰第二十二又明令禁绝。然而,经过启蒙思潮的洗礼,现代化学的研究却蓬勃而兴了。

如上所述,西方炼丹术明显受了中国道教的影响,所不同的是,西方由于基督教的兴盛,人们都注重于来世的幸福,似乎中国道教徒的长生不老的思想并没有给他们以很大的影响,他们只是将它作为一种延年益寿与追求富贵的现实手段,将它作为一种技术而认真地追求,还没有像中国道教徒那样作为一种宗教迷狂,这大概就是中国虽早有炼丹术,但始终有术

无学；西方虽到中世纪才接受中国的影响，但居然蔚然而成大国、发展出现代化学的先进技术的原因之一吧。



# 道教典籍



## 《太平经》和《抱朴子》 在文化史上的价值

王 明

我提出《太平经》和《抱朴子内篇》两部道书在我国思想文化史上的价值，为的是它们先后代表最早两个不同道派的性质和类型，非但对中国道教的形成和发展有着重要的意义，在这里特别着重阐明两书对我国思想文化史上的特殊贡献和价值。

《太平经》是后汉时原始道教的经典，流行于民间，属民间道教的性质，它的理论思维基本上代表民间道教类型的特色。

《抱朴子内篇》是晋代神仙道教的代表著作，是在魏晋之际民间道教被官方抑制以后，上层社会门阀士族崇信神仙道教的理论和方术集大成的专著。

原始道教产生的气候和土壤是当时社会、政治、文化、信仰诸矛盾。原始道教的活动家、理论家同世俗的政治活动家、理论家一样，都是企图解决现实社会的矛盾问题，不过所采取的表现方式和途径有所不同罢了。

神仙道教所关心的不是民间的疾苦、现实政治的黑暗腐败等问题。而是统治者的既得利益和地位，想方设法，妄图达到长生不死，永远在天国里享受人间帝王贵族一般的荣华富

贵的生活。这就决定着民间道教和神仙道教性质的不同，后者对前者采取对立和排斥的态度。

—

道教是神学宗教形态的一种。神学宗教最普遍的基本特征就是相信有神。这是任何神灵崇拜，概莫能外。道教是在中国的土壤里生长的，有它自己的特色。首先，原始道教的形成在汉代，因之在原始道教的经典《太平经》里往往反映出汉代社会政治文化思潮的特色。其次，它又是经过较长时间的累积、不同手笔的增修而成的庞杂体系，兼容并蓄着不少文化思想的精华与糟粕，须要细心剖析，认真评价。在这篇短文里，不能详谈，只能有重点地简略说明几个社会政治思想问题。

比如，《太平经》里有维护封建统治的言论，这在当时的思想界是相当普遍的现象，拥有一百七十卷的巨帙的《太平经》并非世外桃源的产物，故也未能例外。也有改良主义的言论，不可忽视。这些言论，与豪门世族的思想不一样，主张任用贤才，公平办事；减省刑罚，避免重刑死法，保障老百姓的生命安全；反对贵戚豪家穷奢厚葬，靡费社会上大量财力和物力。又主张沟通民意，下情上达，能使万民直言疾苦和弊害。如果做到这些，这大致符合国家太平的气象。

特别是那些反映农民善良愿望的言论尤为难能可贵，最值得珍视。众所周知，封建社会里主要劳动的负担者是广大农民（手工业往往是农民的副业）。所以农民群众主张自食其力是天经地义。“夫人各自衣食其力”，“天生人幸使其人人自

有筋力，可以衣食者”。这是农民群众的生活原则。剥削阶级靠别人供给衣食，绝没有这样的亲身感受和想法。自食其力的反面是四肢不勤地剥削他人，剥削的对象是终日勤劳衣食无着的穷民。《太平经》描述富翁剥削穷人说：“或有遇得善富地，并得天地中和之财，积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏于幽室，令皆腐涂。见人穷困往求，骂詈不予，既予不即许，必求取增倍也；而或但一增，或四五乃止。赐予富人，绝去贫子，令使其饥寒而死，不以道理，反就笑之。”（《太平经合校》246页）富人们就是这样贪得无厌，狠毒心肠！在《太平经》看来，天地间的财物，原是用以共养众人的，不能让个人或极少数人独占为私有。“此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也，小内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。”《太平经》认为天地间的财物应该有公用，谁也不许独占，即如帝王私人府库里的钱财，原来也是从天下万户百姓那里征调得来的。比如大仓里的米粟，本来不是老鼠所独有的。这个劳动人民自己体验的道理很通俗、很切近实际，可是蕴含着十分深刻的真理和智慧的光芒。从劳动人民自食其力的主张，到天地间万物共养人的道理的一贯性，做为原始道教理论的一个方面，不仅是尔后道教史上绝无仅有的思想，而且其通俗透辟感人肺腑的力量，也是当时世俗的政论家所望尘莫及的。早期民间道教思想的精髓就在此。

这种进步的社会政治思想不是孤立的出现、偶然的流露。

它和《太平经》里某些朴素唯物论和朴素辩证法有着血肉相通处，因为该书残缺甚多，现在仅存五十七卷，只能略引一些主要文字，以见一斑。在宇宙生成论方面，主张原初物质——元气产生天地万物，“天地人本同一元气，分为三体，各自有祖始”。又说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”（《太平经合校》305页）天、地、人三才都是从元气自然而然化生而成。这里没有涉及超自然的上帝或其他什么神秘的力量创造天地人和万物。显然，这是吸收了汉代流行的元气论的唯物主义观点。看来似乎有些奇怪，宗教本来宣扬神学，但同时有意无意地宣传唯物论，这个矛盾，令人难以理解，这同汉代谶纬迷信书里出现元气论一样，事情的错综复杂的状况是如此，并不值得大惊小怪。

《太平经》的言论本是以阴阳五行为家，原始阴阳五行学说含有朴素辩证法的因素。它说：“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。”（《太平经合校》221页）相生相养，即对立物的相互联结，是一方面的情况。另一方面，是对立物相互转化。只要事物的变化达到一定的极限，阴能变为阳，阳能变为阴。所谓“阴极反生阳”，就是这个意思，反之亦然。这在自然界是容易理解的，如气候的变化即是寒极反暖、暖极反寒。但一论及人间社会，受根深柢固的封建伦常思想束缚，就难以坚持这个阴阳互相转化的原理了。如1973年长沙马王堆三号汉墓出土的黄老学派的古佚书《经法》，其《四度篇》虽则承认“极而反，盛而衰，天地之道也”。但是强调“君臣易位谓之逆”。指明君臣（包括君民）易位是反悖纲常的大逆。而《太平经》没有

受此拘束，竟有君、民变化无常的思想，断言：“一衰一盛，高下平也；盛而为君，衰即为民。”（《太平经合校》723页）这个十六字箴言，在当时正统思想家看来无疑是异端。由此可见汉初黄老之学与东汉原始道教经典中某些思想有着根本的区别。史称汉顺帝时，有司奏宫崇所上《太平清领书》为“妖妄不经”，把它收藏起来了。这是《太平经》首次遭受不幸的厄运。原始道教经典的这些思想，做为教义教理的一部分，除了对汉末民间道教如太平道、五斗米道和隋以前李氏（李弘等）道的活动有若干影响外，在道教史上毕竟成为绝唱，不再有什么继承发挥和传播的迹象了。因为它同封建统治阶级的利益相冲突，官方舆论和法令不允许，应时而兴，产生了神仙道教并且得到迅速而广泛地发展。

## 二

我国的神仙思想，起源很早。魏晋时期，继民间道教而兴的神仙道教的形成，具有系统的理论和众多的方术，始完成于晋代葛洪的《抱朴子内篇》。

神仙道教的最大目标，就是幻想成为长生不死的神仙。民间道教追求的是现世的利益，贫苦人家要求富人减轻剥削，救穷赈急；要求穷哥儿们自愿互助互济，有疾病则乞求神灵的符水来解除痛苦，如此等等。他们现世生活的日子很不好过，决没有想求什么长生不死的快乐。只有帝王贵戚门阀豪族平时享尽荣华富贵而又厌倦这种物质的生活，想到世事变幻无常，人生不免一死；一死，什么都享受不到，精神上感觉无限空虚，内心里发生一阵阵悲凉的情绪。长生不死的神仙信仰，才成

为他们的玄思和梦想。抱朴子深信天地间有不少特异的事，比如夏天草木都在生长，而荞麦枯萎了。冬季草木凋落，而竹柏长青。常言生必有死，而龟鹤能够长存。从此推论，“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也”（《论仙》）。这种似是而非的言论，所谓以药物养身，术数延命，是有可能的；但过此而往，超越延年益寿的界限，妄求长生不死，这就荒谬透顶了。他强调学仙的方法，必欲恬愉澹泊，涤除嗜欲；必欲静寂无为，忘其形骸；必欲止绝臭腥，休粮清肠，如此等等。清静无为，恬愉澹泊，止绝臭腥，如果控制适中，对保健身体来说，可能有一定的益处，但欲以此求长生，成神仙，未免想入非非，不可究诘了。

抱朴子提倡神仙道教，在理论上反复申述神仙是可学的。在方术上历举金丹、仙药等方诀，令人勤求道法，相信成仙。方术纷纭，首推金丹为仙道之大要。丹法众多，或得自祖传师授，或亲自搜访所得，详加审核，并做试验。神仙道教的主观愿望——贪求长生不死是荒谬的。但是炼丹术的实验，客观上对原始化学的贡献是不可抹煞的。从炼制金丹的实验中观察到的化学变化，有两句概括的名言：“丹砂烧之成水银，积变又成丹砂。”（《金丹篇》）丹砂就是硫化汞，将丹砂锻炼，其中所含的硫变成二氧化硫，游离出水银。再使水银和硫黄化合，便生成硫化汞。这就是抱朴子对还丹总结的话。又如葛洪对于铅的化学变化的认识也是深刻的。他说：“铅性白也，而赤之以为丹；丹性赤也，而白之以为铅。”（《黄白篇》）“铅性白也”，是说铅经过化学变化可以变成胡粉，即铅白。铅白加热后经



过化学变化，成为赤色的铅丹。这两句简括的话，正是对铅的化学变化作了一系列实验之后得出的结论。举此二例，可见他对于炼丹过程的观察是严密认真的，具有科学家实验的精神。在这里，他没有以宗教家的玄想代替科学研究，所以在科技史上能够做出卓越的贡献。

炼丹家往往兼攻药物学和医学。《抱朴子内篇》的《仙药篇》更详述诸芝、五玉、云母、雄黄、真珠、桂、巨胜等等，据说服之可以延年长寿，甚至相信可以成仙。此外，他还撰有《金匮药方》（疑即《玉函方》）一百卷、《肘后备急方》八卷、《神仙服食药方》十卷等医药书籍多种。就现存的《肘后备急方》一书看来，他对传染病如天花、结核病等都有研究，对免疫法也有准确的认识，贡献不小。特别值得重视的，他从化学实验的变化，观察到一些自然物能够以人工的方法来制造。外国科技成果新工艺产品的输入，也给他以启迪。他说：“外国作水精碗，实是合五种灰以作之。今交、广多有得其法而铸作之者。”（《论仙》）水精本是自然之物，属玉石之类，现在可以用人工方法制成。葛洪进一步认为云、雨、霜、雪是天地间自然物的变化，只要人们掌握自然变化的规律和方法，都可以人工制造。他明确地说：“云、雨、霜、雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。”（《黄白篇》）抱朴子生于一千七百年前的封建社会，已经探索用人工的方法制造人造雨、人造冰、人造雪，真是古代文化史上了不起的科学家！

《抱朴子·杂应篇》还有这样的话：“或用枣心木为飞车，以牛革结环剑以引其机。”从这寥寥十余字中，透露了中国最早的关于飞机螺旋桨的原理。这是科学家的巧思，绝不是宗

教家的玄想。今人古工艺史家王振铎氏为此创制了飞车复原图，登载在《中国历史博物馆馆刊》1984年第六期上。

总的来说，《太平经》做为原始道教的经典，它的特点，与神仙道教的《抱朴子内篇》不同，理论多，方术少。在庞杂的思想体系中，一些有关社会政治的进步言论尤为出色，反映了当时社会政治经济中存在着严重的矛盾。这不但为后来神仙道教所不能言和不敢言，就是比世俗思想家的言论也是更大胆、更深刻，大大超越了一般宗教教义的性质和范围。

神仙道教做为民间道教的对立面而出现，在《抱朴子内篇》里，诸种方术加多，有关社会政治思想，偏向维护封建秩序，这是神仙道教的本质和立场所决定的，这是消极方面。另一方面，葛洪做为学问渊博的道教学者，注重自然科学技术的探索与观察，客观上做出了积极的有益的贡献，在文化史上的价值也是应该肯定的。

# 《道藏》简介

钟 肇 鹏

每种宗教都有它的教义和经典。有些大的宗教，经典很多，后世教徒们为了便于学习钻研和保存，把这些书籍汇集起来编成一部大的丛书。佛教的典籍汇编起来叫《大藏经》，一称《大藏》。道教的典籍汇编起来叫《道藏经》，一称《道藏》。

《道藏》之名，始于唐代。它是包括道教经典及其有关书籍的一部大丛书。现在把《道藏》的编辑、分类、内容及价值简单介绍一下。

## 一、《道藏》的编辑

道教创始于汉代，魏晋以前，道教的书籍不多。葛洪在《抱朴子·遐览篇》中所列道经有六百七十卷，符箓五百多卷，共一千二百卷。刘宋时道士陆修静广为搜集道书，编为《三洞经书目录》总一千二百二十八卷，其中除道经、符图之外，还包括一些医药书籍，这是《道藏》最早的结集。唐玄宗开元时下诏搜访道经，辑成《开元道藏》凡三千七百四十四卷。到了宋朝，宋太宗时曾命徐铉等校正道经，至宋真宗时，在徐铉等编校的基础上，由王钦若领衔、张君房主持辑成道藏凡四千三百五十九卷，装为四百六十六函，每函按照《千字文》顺序编号，起

“天”字，止于“宫”字，所以这部道藏就叫《大宋天宫宝藏》。张君房又摘其精要编为《云笈七签》一百二十二卷，所以《云笈七签》有“小道藏”之称。宋徽宗时，又把《天宫宝藏》增加到五千四百八十一卷，并在福州闽县刻板，这是整部《道藏》的第一次刻印。刻成后贮存于闽县天宁万寿观，故称之为《万寿道藏》。金代金章宗时曾刊印《大金玄都宝藏》凡六千四百五十五卷。元初全真道士宋德方遵其师丘处机的遗志，奉命刊印道藏于平阳（今山西临汾）玄都观，经历八年刻成七千八百余卷，经板藏于玄都观，故称《玄都道藏》。遗憾的是，上述《道藏》均已先后亡佚。

现在我们能见到的是明代《道藏》。明成祖永乐四年（1406）诏四十三代天师张宇初编修道藏，永乐八年（1410）张宇初病逝，他的弟弟张宇清升为天师，继续主持编修。至正统十年（1445）刊成，总计五千三百零五卷，装为四百八十函，仍用《千字文》编号，称为《正统道藏》。明神宗万历三十五年（1607）又命五十代天师张国祥校刊《续道藏》凡一百八十卷，装为三十二函，称万历《续道藏》。正续《道藏》总计五千四百八十五卷，共五百一十二函。明刻《道藏经》板储藏于大光明殿，旧址即现在北京西安门大街光明殿胡同，传到清代经板已有残缺。1900年八国联军侵入北京，大光明殿被烧毁，道藏经板也全部被焚。本世纪二十年代，商务印书馆借北京白云观所藏《道藏经》加以影印，这就是现在流传的涵芬楼影印本明正续《道藏》。

## 二、《道藏》的分类

《道藏》旧来都按“三洞”、“四辅”的七部分类法。所谓“三洞”，就是洞真、洞玄、洞神。洞是通的意思。“洞真”是说通向真仙之道。类似佛教的大乘经典。“洞玄”是说通向玄妙之道，这是中乘。“洞神”是通于神灵，能够召制鬼神，这是小乘。所谓“四辅”就是把“三洞”以外的经论分为太玄部、太平部、太清部、正一部四类。“太玄”取“玄之又玄”的重玄之义，“太平部”因以《太平经》为首而得名，“太清”取至清虚无之义，传说此经降自太清境，因而得名，这三部是分别辅助洞真、洞玄、洞神三部。“正一部”是以道德为宗，贯通三洞，所以“正一部”是辅助“三洞”，遍陈上中下三乘之义。

“三洞”之中，每洞又分为十二类。即（1）“本文”，就是道经的原文。（2）“神符”，指以符篆咒语为主的道书。（3）“玉诀”，是注解道经的文字。（4）“灵图”，是以神灵图象为主的道书。（5）“谱录”，记神仙谱系。（6）“戒律”载道教清规戒律及功过格之类书籍。（7）“威仪”，记道教的礼仪制度，斋醮、祀神的仪式等。（8）“方法”，讲修行及招魂制鬼之法。（9）“众术”，即炼丹及变化之术。（10）“记传”，为道史及神仙传记。（11）“赞颂”，是以赞词、颂偈为主的道书。（12）“表奏”，列斋醮、祭祀所用的章表，奏疏等程式。

“三洞”的分类法源于道教的神学体系。道教认为道经都是从天而降的神书。“三洞”经书是由三洞教主即元始天尊、太上道君、太上老君三位尊神传下来的。这些道经本来都在天上，藏于天宫。据道教神话传说，在太古之初，空中“飞玄之

气”凝结成字，这些字都有一方丈大，八角放射光芒。像这样的神话，怎么可能做出科学的合理的分类呢？所以“三洞四辅”的分类法，虽是道教传统的分法，但是实际上，这样分类既很混乱，也是不适用的。使人看了只会产生莫明其妙的神秘感而已。

《道藏》卷帙浩繁，商务印书馆从《道藏》中选出一百七十六种影印为《道藏举要》，这是《道藏》的一个选本。清代有《道藏辑要》收道书二百八十七种，其中有一百一十四种是正续《道藏》以外的道书。另有《道藏精华录》一百种，其中也有《道藏》未收的书，这些都是《道藏》的选本。

### 三、《道藏》的内容和价值

《道藏》是一部大丛书，收书种类甚多，正续《道藏》共收书一千五百种左右。其中有几百万字一部的大书，也有少到百十字一种的短篇。例如《灵宝领教济度全书》三百二十卷，《道法会元》二百六十八卷，这些都是几百万字的书。而《阴符经》只有三百字，《太上老君说了心经》仅一百四十四字。最短的是《高上玉皇胎息经》只有八十八字。

《道藏》内容庞杂，可以说是包罗万象。其中大量的的是道教的经、论、戒律、符诀、法术和威仪、斋醮等书。关于道教历史传记方面的有《列仙传》《历世真仙体道通鉴》《七真年谱》等。记载古地理神话的如《山海经》，关于名山宫观的有《南岳总圣集》《天台山志》《宫观碑志》等。有儒家《周易》类的书籍，如焦氏《易林》、周敦颐、邵雍的《周易图》等。《道藏》中所收诸子类的书有一百多种，从先秦到唐宋都有。先秦的如《老子》

《庄子》《孙子兵法》等。唐宋的如《天隐子》《素履子》《无能子》等。《道藏》中所收医药类的书达二十种如《黄帝内经》、《灵枢经》、孙思邈的《千金要方》等。有天文历象方面的书，如《盘天经》《通占大象历星经》等。《通占大象历星经》即所谓《甘石星经》，此书虽为唐宋人所缀辑，但在天文学史上是一部颇有价值的书。有占卜数术之类的书，如《黄帝龙首经》《玉匣记》等。有堪輿书，如《黄帝宅经》《堪輿完孝录》之类。有选编的书，如马总《意林》是摘录诸子的书，曾慥《道枢》摘选许多丹道炼养的书编成。

《道藏》的价值是多方面的，现分五点来说明。

(1)《道藏》为道教著作的总汇，是研究道教教义、流派、经典和道教史必需的、首要的资料。

(2)《道藏》里有医药、养生的书各数十种，这些书都是历史上长期医疗卫生、养生经验的总结，其中有许多很有价值的东西。

(3)《道藏》除大量的道教典籍之外，还保存有不少的古籍。在《道藏》中关于《道德经》的著作有五十多种，《南华经》的有十多种。这些都是研究《老子》《庄子》的重要资料，并且其中有好些种书仅赖《道藏》本得以保存，流传下来。

(4)《道藏》是明正统(1436—1445)时的刻本，而明道藏的底本好些出于宋藏本，因之《道藏》本在版本学和古籍校勘上都具有重要的价值。

(5)《道藏》中保存有不少科技史的资料。道教讲求炼丹，其中的外丹黄白术就是古代的化学实验。《道藏》中的许多外丹书为中国古代化学史提供了丰富的内容。

总之,《道藏》这部大丛书,在中国学术文化史上有其重要的价值。但由于它分类编排不合理,不便检阅。三十年代,燕京大学引得编纂处曾编有《道藏子目引得》,七十年代,法国巴黎曾出版《道藏通检》。为了便于了解和检阅《道藏》,中国社会科学院宗教所道教研究室用了几年功夫编撰了《道藏提要》。从提要可以知道各书的梗概,后面并附有《道藏》书名及编撰人的索引。只要知道书名或某一著者、编者的名字就能很快地查出《提要》及此书在《道藏》涵芬楼影印本与台湾缩印本的册数。有了这一工具书,研读《道藏》就比较方便了。



## 《道藏》与山西之翰墨因缘

师 道 刚

宗教是人类意识形态表现的一个方面，道教在中国的各种宗教中又是唯一源于中土本根的宗教，和我们民族文化历史有着千丝万缕的联系。具体到山西道教发展史，与相邻地区比，则可以明显看出其特殊性。这个特殊性即经常呈现出与少数民族文化之交融渗透、紧密联系的现象。早在北魏太武帝始光元年(424)嵩山道士寇谦之奉道书献阙，就起天师道场于代都东南。“显扬其法，宣布天下。”(见《魏书·释老传》)太平真君三年(440)太武帝又从寇谦之的请求，亲备法驾诣道坛受符箓。从此以后，北魏诸帝每践位之初，必受符箓，成为登基大典中必行之仪注。这种局势的形成与较早盛行中原的正一天师道前后相差不过百年。宗教作为一种意识形态，一经融合于其他民族社会生活，就必然会和当地的宗教意识形态从内容到形式发生某种程度的接触与联系，这种生活礼俗的溶合是在不知不觉中逐渐衍化的。

在山西金元之际全真教盛极一时，其情态颇类乎寇谦之与北魏统治者之关系，他们通过宗教把文化知识传授给汉人、女真人、蒙古人等各族人民。不及百年，一代天骄的成吉思汗

的儿孙们中间已经出现了一些和中州士大夫一样有文化素养，诵诗书，吟风月，也热衷于搞求仙、炼丹的人物。我认为这个历史现象的具体形成，和全真教注意《道藏》的整理有关。要研究道教就不能不了解道教的经典，道教经典汇编起来，比拟佛典三藏，亦习称为《道藏》。

《道藏》的收录极为驳杂，过去在儒学居正统的社会中，《道藏》并不为儒士们所看重。其实，《道藏》在古籍中是一个尚未被人认识的宝藏！陈垣先生曾说过：“《道藏》虽不讲三纲五常，而包涵着中国固有杂学，如儒、墨、名、法、史传、地志、医药、术数之属无不备，固蔚然一大丛书也。能寝愤于斯，虽伏处山谷，十世不仕，读书种子，不至于绝。”（《南宋初河北新道教考》29页，以后引用时径简化为《新考》不再用全称）陈先生隐然以全真教道士之保存《道藏》与中世纪西欧教会之保持文化相比拟，这种卓见，是颇具史识的。

就从版本学上讲，《道藏》之编纂多据古代传写之善本缮录而成，故保存了不少珍贵的版本在内。其在文化史上之价值，迄今尚未为研究古籍者所完全认识。例如诸子百家之入《道藏》者，多为宋以前之写本或刻本，清儒据以校勘者已惊恫其宏富。其未经拈出者，尚不知更有多少。再以“养生、气功”等学科分支而言，国内流行祖述之载籍，溯其源多数出于《道藏》，故《道藏》之价值亟需介绍，以便引起我国学术界之重视。本文限于篇幅，则主要介绍其与山西有“翰墨因缘”者。

## 二

金章宗明昌元年(1190)，燕京十方大天长观提点道士孙

明道奉诏搜访遗经，利用北宋《政和道藏》增补刊印《金道藏》。较《宋道藏》增加了1074卷，补镂经板，诠次为6455卷。这就是《大金玄都宝藏》。这部《金藏》印就后曾颁赐各地宫观，但它的经板，于金章宗泰和二年正月毁于火，从成书到毁板，前后不过十年（1192—1202）。

经金末兵乱各地所存《金藏》未遭焚毁者，仅山西管州所藏。因僻处荒山，保存良好，得以完整无缺。南宋初年北方金人统治区除旧道教外，又有“全真”、“大道”、“太一”等三个教派流行，他们藉宗教的形式以团结训练、自谋生活，不做金人的官，陈垣先生认为他们和以前的旧道教不同，“世以其非儒非释，漫以道教目之……若必以为道教，亦道教中之改革派耳。”他在《南宋初河北新道教考》一书中提到“元太宗时全真宋披云等，重刊《道藏》于平阳（今山西临汾），是为《元藏》。”（《新考》23页）

宋披云是全真教派创建早期极重要、极有影响力的人物之一。他本名宋德方（1183—1247）字广道，披云子是丘处机赐给他的道号。山东莱州掖城人。全真的创始人有所谓“七真”者，即教主王喆（号重阳子）的七个大弟子，宋德方曾先后在七真中三真（刘处玄、王处一、丘处机）的门下受业。

宋德方一生成就，主要在《元道藏》之整理，关于他整理《道藏》的事，和他同时代的李道谦在《终南山祖庭仙真内传》的《披云真人传》中记述较详；说他“与门下讲师通真子秦志安等，谋为侵木流布。丞相胡公（胡天禄）闻而悦之，倾白金千两，为创始之费，即授之通真子。令于平阳玄都观总其事。事成之日，故翰林学士李治作碑。从倡始至毕手，靡不备录。

读之见其补亡完缺，搜罗遗逸，海内数万里，皆亲历之”。宋德方卒于丁未（定宗贵由二年1247年）寿六十五。墓在河东永乐镇纯阳宫。和他共同从事于《道藏》整理的，“以秦志安、李志全为最著”（《新考》26页）。此外可考者尚有何志渊、毛养素等人。

秦志安是金元之际，山西文学家元好问的诗友秦略的儿子。秦略字简夫，号西溪道人。元好问与秦家为三世交。秦略之父秦事轲，为好问之父执辈。故秦志安逝世后，好问为之撰墓碣铭，此文在元好问文章中非同泛泛之作，是极真挚可信的文献。文中略云：

正大中西溪下世，通真子已四十，遂置家事不问，放浪嵩少间，稍取方外书读之，以求治心养性之要。既而于二家之学有所疑，质诸禅子，久之，厌其推堕混沌中而无可征诘也，去从道士游。河南破，北归，遇披云老师宋公于上党，略数语即有契，乃叹曰：“吾得归宿之所矣。”因执弟子礼事之，受上清、大洞、紫虚等箓，且求《道藏》书纵观之。披云为言“丧乱之后，图籍散落无几，独管岑者仅存<sup>①</sup>。吾欲力绍绝业，侵木流布，有可成之资，第未有任其责者耳。独善一身，曷若与天下共之？”通真子再拜曰：“谨受教。”乃立局二十有七，役工五百有奇。通真子校书平阳玄都（观）以总之。其于三洞四辅，万八百余篇，补完证正，出于其手者为多。仍增入《金莲正宗记》、《烟霞录》、

---

① 《通真子墓碣铭》收录于《道家金石略》，系据艺风堂拓片录入。见该书第487页。碑碣作管岑，《元遗山文集》作管州。道刚按：管岑为山名，在州东北，今属山西静乐县。

《绛仙》、《婺仙》等传附焉。起丁酉，尽甲辰，中间奉被朝旨，借力贵近，牵合补缀，百方并进。卒至能事颖脱，真风退布。而通真子之道价益重于一时矣……宝藏既成之五月，为徒众言：“宝藏成坏，事关幽显，冥冥之间，当有阴相者。今大缘已竟，吾其行乎！”越二十有五，夜参半……蜕形于所居之樗栎堂。得年五十有七……所著《林泉集》二十卷行于世……

上述《元道藏》创始于丁酉，即元太宗窝阔台九年（1237），迄工于甲辰，即马乃真后称制之三年（1244）前后共八年。元好问碣中所言之《金莲正宗记》即秦志安所编写之全真教史料集。与秦同校《元道藏》者尚有两个全真道士，即李志全和何志渊。

李志全是丘处机的弟子，宋德方的同学。元人李蔚字庆之者撰有《大朝故讲师李君墓志铭》略述其生平。墓在今济阳。墓志云：“东莱宋披云以所在道书焚于劫火，奉朝旨收拾于灰烬之余，散乱无复可考，求博洽异闻之士，俾校讎之，乃得讲师。始终十年，朝夕不倦。三洞灵文，号为完书，功亦不细。”

李志全墓志中一字没提元宪宗八年（1258）释道第一次御前辩论失败后他和樊志应、申志贞等人曾被勒令落发（剃光头）的事。这是当时佛教徒对道教徒的一种羞辱行为。樊志应字顺甫（1221—1295），自称重玄子，为李真常弟子。出身于山西平阳汾西宦族。申志贞字正之（1190—1261），山西泽州高平人。也是李真常的弟子。通过这次事件亦可窥见全真道士们为维护《道藏》之传播，其忍辱负重之精神亦有足多者。此种

释道相争现象之背后,实际隐含着释道为争土地、庙产等经济实权之争;又有宗教信仰与皇权之争;汉人与色目、蒙古之争;以及汉文化与新自西域传入之文化相激荡、相争竞等内涵。是个综合交错的多元问题。当事者三人又均属山西籍,山西人何以有兴趣于此等纠葛?我想这和山西位置在西北主要商道上有关,中外交往从古即是晋人熟路。

参加《元道藏》校讎者尚有何志渊。字东夫,道号清真子,未出家前字南卿。《山右石刻丛编》卷二七之《乐全观记》(杜思问撰)一文叙其生平云:

幼习儒素,科应兼经,值乱北归,遇丁酉岁国家设贡举于平阳,师中甲科,由是免俘入道为黄冠师,往来汾晋间。适故天师宋公闾教于彼(指宋德方在临汾传教事),因得而师事之。是时方镂云章(指刊刻《道藏》事),遂令师讎校,兼领并门(今太原)钧天局,其余七局皆隶焉,授以讲演之职。既而披云仙去,上命萃板于河东永乐(镇)之纯阳宫,师遂领本宫提举,掌教真常宗师(李真常)以朝命赐师(紫)衣,加号渊靖大师。师虽外应世缘,而雅志在乎云水,故即乐全(观)而营菟裘焉。掌教洞明真人祁公,起师充藏室提点兼纯阳宫事。

何志渊“充藏室提点”,即系负责西祖庭道藏图书馆的馆长。据《芮城县志》何志渊传记载,他活到九十一岁。在杜思问写成《乐全观记》一文后不久他就去世了。

《甘水仙源录》卷七有元人“宣授河南路提举学校官”李国维撰《颐真冲虚真人毛尊师蜕化铭》,是全真道士毛养素的传记资料。铭中提到毛养素在担任洛阳栖霞宫提点时,“兼领披

云玄都宝藏八卦局”。洛阳栖霞宫的这个八卦局，应即宋德方（披云子）所组织的二十七局内“怀洛五”局中之一局<sup>①</sup>。与上述何志渊所领“并门钩天局”实系同一性质，即负责《元道藏》校讎之专业机构，“钩天局”、“八卦局”都是各地分局的专名。

毛养素之所以能膺斯选，实与其本人学术修养及家学渊源有关。铭文中述其生平云：

师讳养素，字寿之，道号纯素子，颍真冲虚真人其师号也。家世平水（今山西临汾），太常博士兼秘书郎沁州同知毛庵（字）牧达之嫡孙。牧达以文行纯粹，前金明昌初，朝廷重其名，特征授官教之职。得其师道，上下受益。历馆阁，通守外郡，于道无少违失。宜其为天所祐，有贤子孙。……师性资冲澹，雅有出尘之志。幼丧母，事父谨敬，乡里以纯孝称。……乃父既即世，丧祭礼闋，弃家易服而道。往礼太华惠照真人田无碍，即丹阳之法嗣也。谨执几杖，清苦玄门。几二十年。惠照异之，丹书秘诀，又得其传。……辛丑，清和真人至终南，以师宿德望重，就为栖霞提点，兼领披云玄都宝藏八卦局。时紫阳杨使君行潜台、璽玉华王元礼、西庵杨相正卿诸公俱在洛，与之游，相得甚厚，道价增重，光耀一时。……师于性理之学，克意终世，斯须无少间断，故能透脱融贯，全真正脉，其造之也不为不深。

毛养素的本师田无碍是全真七真中马丹阳的嫡传，名元普，字子和，山西赵城人。《天下同文前甲集》卷七一有卢摯处

<sup>①</sup> 参阅商挺撰《玄都至道崇文明化真人道行之碑》，收录于《道家金石略》613页。

道撰写的《华阴清华观碑》，述及田无碍和毛养素一系列的师承关系，可参阅<sup>①</sup>。

### 三

以上我们介绍了元朝初年从事《元道藏》整理的五位全真派道士，即宋德方、秦志安、李志全、何志渊、毛养素等五人。其中除了宋德方是山东籍外，其余四人都是山西金人仕宦儒户的后裔，其中如何志渊本身就是元太宗九年丁酉科诸路考试中选的甲科进士。他们五个人都是熟读儒书，精研宋儒性理之学的读书人，又都是在山西平阳地区负责完成了《元道藏》的编纂工作。我认为这不能不是后来道教儒学化的一个关键因素。通过他们的劳动，大量儒学思想渗透到《元道藏》中来。其中如通真子秦志安“补完订正，出于其手者为多，仍增入《金莲正宗记》、《烟霞录》、《绎仙》、《葵仙》等传附焉。”（《元遗山集》卷三一《通真子墓碣》）李志全编《修真文苑》亦以已作附于藏末。何志渊则有《水谷代腹》七卷传于世。未参加道藏编纂工作的其他全真道士们，也都渊雅精博以文采获声誉于世，如上文提到的山西泽州高平人申志贞，遗著有《获泽蒙斋集》十六卷传于世。山西河东在金元之际虽也有战乱，但社会安定的时间比较多，手工业发达，上党的潞绸和平水的刻书业，风行全国。在儒学上也有较深厚的传统。早在北宋时司马光就倡儒先之学于家乡。程颢（明道）任山西晋城令时，也注意振兴学校，提倡文教。“儿童诵君实，走卒知司马”的司

---

<sup>①</sup> 《道家金石略》亦收录此文，见该书 687 页。



马温公，居乡时，曾为村民农夫讲学，他讲学的内容应不出宋儒理学范围。明道先生令晋城时：“诸乡皆有校。暇时亲自，召父老与之语，儿童所读书，亲为正句读；教者不善则为易置。俗始甚野，不知为学。先生择子弟之秀者，聚而教之。去邑才十余年，而服儒服者盖数百人矣。”（《二程集》中华书局王孝鱼点校本第二册《明道先生行状》632页）

这种风气延续到金元之际山西的学者元好问、和他的学生郝经、友人李俊民等人。在一定程度上他们都研习过宋儒之学。全真诸大师在此大气候影响下熏习有素，对当时的学术主流，当然会有所扬弃。

从当时历史背景上考察全真教上层整理《元道藏》之目的，陈垣先生以为：“全真家之刊行道藏，将以承道家统绪，留读书种子也。”用现代语言来解释，继承道家统绪即要求取得被当时统治者承认之合法存在权；保留读书种子实即希冀全真派教义能够宏扬传布，流传久远。衡以当日之情势，全真教不得不应付其他教派多方面之攻击。首当其冲的是江南旧道教正一派的责难，再其次是新道教中真大道、太一两派的争辩。最后，最主要的劲敌是西藏传来的喇嘛教和佛教的合流进击。至于传统儒学从实际政治、经济、伦理、道德等方面的排斥论调，全真教徒是采取一种犯而不校的淡化、软化的方式来处理，力求取得妥协。

山西芮城永乐镇纯阳宫的修筑，和这《元道藏》也有关系，因为有迹象说明是宋德方最早倡议修筑的。永乐镇传说是唐诗人吕岩的故乡。在全真教史里吕岩就是大名鼎鼎的神仙吕洞宾，也被尊称为吕祖纯阳，是全真五祖之一。当1244年《玄

都宝藏》修竣后，同年适逢永乐吕纯阳祠堂遭火灾。宋德方曾亲赴永乐镇勘察，并提出兴建纯阳宫的建议。后来由掌教李真常派丘处机的大弟子潘德冲前往扩建。在扩建完成后，由平阳玄都观把《玄都宝藏》的经板移贮于永乐宫。这个永乐宫前后修筑了一百多年，就是后来全真教徒们用来和终南山东祖庭分庭抗礼的西祖庭，于是吕纯阳就成了呵护宝藏的神仙了。

陈垣先生《新考》说：“夫全真之兴，其初不过欲溷迹嚣埃，深自韬晦，以俟剥复之机而已。”“自金南渡，名蓝精刹，半就荒芜。全真代兴，辄改为观。”后来元政府尊崇西僧、喇嘛教与佛教合流，声势逐渐恢复，为了庙产的争夺，引起释道之争。这种斗争愈演愈烈，再加上全真内部的教权之争，最后竟演变到有相互在御前开辩论会及利用政权力量强行焚毁道藏的事出现。这事见诸《元史》十一卷《世祖纪》：“至元十七年二月丙申，诏谕真人祁志诚焚毁《道藏》伪妄经文及板。”又“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。”

陈垣先生总结这时期佛道之争共有四次，第一次在元宪宗八年戊午；第二次即上述元世祖至元十七年、十八年；第三次至元二十一年甲申，诏桑哥谕翰林院撰文，纪两次焚经始末，颁布诸路刻石；第四次至元二十八年辛卯僧人祥迈撰《辩伪录》详记这次相继三十多年的释道之争。最终佛教取得胜利，道教则因全真内部也沾染上骄奢淫逸的风气，逐渐处于劣势。

#### 四

自此以后，终元之世，道藏再未重修。元末农民大起义，各处《道藏》又多毁于兵燹。明英宗正统九年龙虎山天师张宇初重刊《道藏》，因刊于正统年间，故名《正统道藏》。所据之底本，应仍以元《玄都宝藏》为主。今本《正统道藏》有《道藏阙经目录》，陈垣先生《新考》以为“即明正统刊（道）藏时校元藏所缺之目录。”

明神宗万历三十五年第五十代天师张国祥刊《万历续道藏》。正统道藏共五百十二函。1923—1926年间上海涵芬楼据北京白云观所藏《正统道藏》《万历续道藏》影印，凡一千一百二十册。明、清两代颁赐各地宫观道藏甚多，以屡经兵火，《道藏》遂成秘籍。涵芬楼影印本行世，学者始有机会窥此鸿宝。

（乾隆）《太原府志》载太原阳曲县铁匠巷旧有玄通观，明正统十二年敕颁道经一藏，凡四百八十函。此书辛亥革命后，地方人士转存于太原崇善寺。抗日战争期间，日伪有劫运日本之议，后未果。现存于山西省图书馆善本书库内。共四千七十九册。《续道藏》明万历三十五年刻本，存一百五十三册。这部历经沧桑的《道藏》，展读之余，不能不感叹它正是《道藏》与山西翰墨因缘的实物见证。谈晋故者，愿勿忘此。

## 道教类书《云笈七签》

朱 越 利

《云笈七签》是一部大型道教类书，凡 122 卷，大约 170 万字左右，编于北宋真宗时期。编者张君房，宋真宗景德（1004—1007）进士，安陆（今属湖北）人。曾任尚书度支员外郎、集贤校理、御史台等职。后因“鞫狱无状”，谪官宁海。

张君房在编《云笈七签》之前，曾编辑名为《大宋天官宝藏》的《道藏》。宋真宗时，司徒王钦若等人同时推荐海宁谪官张君房主持编修《道藏》。大中祥符五年（1012）冬，张君房被任命为著作佐郎，专门从事这项工作。于是，君房得到藏于秘阁（当时的国家图书馆之一）的全部道书，并陆续取到苏州旧《道藏》经本千余卷，越州（治所在今浙江绍兴市）、台州（治所在今浙江临海县）亦各千余卷，以及朝廷陆续赐降到福建等州道书《明使摩尼经》等，率领其他道士依照三洞四辅分类法，删去重复，分门别类，编排次序，编成 4565 卷，题名曰《大宋天官宝藏》。至天禧三年（1019），抄录成七部献给朝廷。秘阁道书包括哪些，旧《道藏》为何代遗物，志书未载。但可以肯定，《大宋天官宝藏》当收进不少宋前古道书。同时，也增加了不少宋代新道书。

《云笈七签》就是在这样一部空前宏富的新编《道藏》的基

础上编辑的。君房在《大宋天宫宝藏》大功告成之后，“撮云笈七部之英，略宝蕴诸子之奥”，编成《云笈七签》。这就是说，《云笈七签》的全部内容均是采摭《大宋天宫宝藏》而成，是其精华荟萃。在这个意义上，《云笈七签》可称得上《大宋天宫宝藏》的缩编。“云笈”指道教书箱，“七签”即《道藏》七部——三洞四辅，“云笈七签”四个字连起来本来就是“道藏”的意思，君房以之为书名，大概是有意指明其为《大宋天宫宝藏》缩编，系小《道藏》。事实也是如此。从内容的广泛性来看，现存明《正统道藏》中其他任何一部书都无法与《云笈七签》比拟。

《云笈七签》是以类书的形式完成缩编任务的。张君房自称其编《云笈七签》时，“采摭机要，属类于文”，“考核类例，尽著指归”（《云笈七签序》）。这就是说，《云笈七签》将摘录的道经原文，重新进行了分类编次。其每卷卷首均有标题，低两格独占一行，指明该卷为何种内容，笔者称这种标题为类名。全书约有50类，每一类辖一卷或数卷不等，少数类名有副名。类之中再列小标题，低三格独占一行，可称之为项名。

自刘宋陆修静、孟法师编撰道经书目以来，以三洞四辅为纲目的七部分类法一直是《道藏》分类的传统。而《云笈七签》却放弃了七部分类法，另辟蹊径。七部分类法自唐代以来，与新道经实际需要之间的差距愈来愈大。《云笈七签》的分类比起七部分类法来，更准确，更细致，更具有科学性，是一个不小的进步。

《云笈七签》的分类编次颇有系统性。其内容可分为七大部分。

第一部分卷1至卷3，为“道德部”、“混元混洞开辟劫运

部”和“道教本始部”三类，围绕一个“道”字，论道德，论述宇宙生成、变化及其主宰，详释道教品位和发源、天尊老君名号及历纪年号、《灵宝经》传授、三洞四辅36部之仙源等。该部分突出的是道教神学的哲学基础。

第二部分卷4至卷20，为“道教经法传授部”、“经教相承部”和“三洞经教部”三类，围绕一个“经”字，述三洞经法传授经过，《上清经》之传授世系及杨羲至李含光十师传说，道经品格，分类原则、名称和主要内容。该部分突出的是道经。

第三部分卷21至卷28，包括“天地部”、“日月星辰部”、“十洲三岛”、“洞天福地”和“二十四治”五类，释四梵三界三十六天及三十六天帝、三十六土皇内讳等，述日月星象、三台北斗二十八宿诸星神及三奔、服日月星气、存思日月星神、卧斗、升斗诸法，述仙山位置、帝王神话及神奇景象，释十大洞天、三十六小洞天和七十二福地方圆、位置及仙主，述二十四治位置、仙迹和仙主。该部分突出的是道教的彼岸世界。

第四部分卷29至卷31，为“禀生受命”类，述人生之源、体内诸神、保炁长生法、存思长生法及隐身、变化法等。该部分突出的是从生命奥秘证明人可成仙。

第五部分卷32至卷86，包括“杂修摄”、“斋戒”、“说戒”、“七签杂法”、“存思”、“秘要诀法”、“杂要图诀法”、“杂秘要诀法”、“魂神”、“诸家气法”、“金丹诀”、“金丹”、“金丹部”、“内丹诀法”、“内丹”、“方药”、“符图”、“庚申部”和“尸解”等十九类，介绍成仙的各种途径。

第六部分卷87至卷95，包括“诸真要略”、“仙籍旨诀”、“诸真语论”、“七部语要”、“七部名数要记”、“仙籍语论要记”、“仙

籍理论要记”和“仙籍语论要记”八类，述靖气洁精法、三元之术、绝情去欲正性修行之训、理神养性立身修道警句、修性修善之教，论神仙可学、阴阳和合、众生道性无异、世界虚无、法性和道性等。该部分主要讲人应修仙。

第七部分卷 96 至卷 122，包括“赞颂歌”、“歌诗”、“诗赞词”、“赞诗词”、“纪”、“传”、“传录”、“列仙传”、“神仙传”、“洞仙传”、“神仙感遇传”、“传”和“道教灵验记”等十三类，为诸经及修道之人赞诗、神仙赠答授受诗歌、神谱、仙传及灵验故事。该部分突出讲神仙生活。

这七部分依次排列，始终围绕着修炼成仙这个主题。张君房编辑《云笈七签》，广泛的目的是“少畅玄风”。他评价《云笈七签》说：“习之，可以阶云汉之游，览之，可以极天人之际”（《云笈七签序》）。这一评价透露出，修炼成仙正是张君房取材和编辑的指导思想。事实也是如此，《云笈七签》只录与这个主题有关的最直接的道经，将《道藏》中诸子百家及道教仪轨等基本剔除在外，实为《道藏》中有关修炼成仙的主要道经的缩影。

《云笈七签》的分类亦有不够精审之处。如某些类名区别不大，某些类之间内容相差无几，还有个别类名跳过其他类名后重现。其次，它前九类名均称“某某部”，以后则无“部”字。再有，某些类名、项名直接移用所著录之子书名，子书中篇章名亦低三格独立一行。在这种情况下，几种名极易混淆。这同《云笈七签》不少地方全引或大部引原书有关。

《云笈七签》现存版本有蒙古乃马真后三年（1244）刻《道藏》本、明《正统道藏》本和明清真馆本。清初《四库全书》本的

底本是浙江孙仰曾家所藏明中书舍人张萱所刻本，与明清真馆本相同。此外还有清《道藏辑要》、民国《四部丛刊》、《道藏举要》、涵芳楼影印《正统道藏》以及近20余年来台湾、日本几种影印《正统道藏》等版本，均与《正统道藏》本同，但《道藏辑要》本有所删削。乃马真后本《云笈七签》距原本时间最近。《正统道藏》本《云笈七签》亦基本保持宋本旧貌，如卷80所收《元览人岛山形图》，“元”字避“玄”讳。有些著作甚至保存着宋前旧貌，如《云笈七签》卷32所收梁陶弘景著《养性延命录》，有《老君道经》、《老君德经》、《老君妙真经》等经名，而不称《混元道经》、《混元德经》和《混元妙真经》。

综上所述，《云笈七签》的特点可以概括为以下三点：

第一，内容丰富，广泛，中心突出。

《云笈七签》所辑录的资料大部分标明出处，仅标明的道经及其他典籍即达千种以上。

《云笈七签》保存了不少《正统道藏》它帙未收的完整佚经或片断。完整的如《紫阳真人周君内传》、《茅三君传》、《清灵真人裴君传》、《真系》、《洞仙传》等，片断就更多。这些为研究道教补充了丰富的宝贵资料。此外，《云笈七签》保存的佚经片断和引用的书目，也是考证道经年代的重要依据之一。

由于《云笈七签》内容全面，主题突出，分类科学，所以阅读它可以帮助对道教初感兴趣的人，较迅速地对道教教义有一个较完整的轮廓印象。它也可以帮助对道教教义某个方面感兴趣的读者和研究者，迅速查找到所需要的资料。通过阅读《云笈七签》，还可以窥知汉魏六朝至北宋初年道教教义的基本内容，得到一个较清晰的总印象，帮助我们宏观地认识前



期道教，因而有助于了解北宋以后道教教义的演变和发展。

第二，带有一定程度的丛书性质。如果有一个好的目录，我们则可以将其相应部分当作丛书利用。

第三，存宋本旧貌。《云笈七签》中的一些道经同时也收录于《正统道藏》它帙中。由于《云笈七签》保存宋本旧貌，所以它对于校勘具有重要作用。《云笈七签序》也称“以裨文馆校讎之职”。

总之，《云笈七签》具有很高的阅读、研究和使用价值。

《云笈七签》的作者张君房在整理道经方面作出了不可磨灭的贡献，是一位值得纪念的人物。在他之前，宋真宗曾命人编成一部 4359 卷的道藏，赐名《宝文统录》。<sup>[1]</sup>但是这部《道藏》质量很差。其“纲条溷漫，部分参差，与《琼纲》、《玉纬》之目，外谬不同。岁月坐迁，科条未究”。因此，枢密直学士戚纶、翰林学士陈尧佐、故相司徒王钦若转而同时推荐张君房，最后，由他编成质量颇高的《大宋天宫宝藏》。这一史实表明，君房通晓道教，学识在许多大道士之上，不愧为出色的《道藏》总编辑。

《云笈七签》所表明张君房的水平，还不止于此。《云笈七签》是类书，《大宋天宫宝藏》是丛书。编辑类书比编辑丛书需要更多的专业知识。张君房自述编辑《云笈七签》的过程说：“虽年栖暮景，而宝重分阴，于是精究三乘，详观四辅，采摭机要，属类于文。探晨灯红映之微，综玉珮金琅之说。泥丸、赤子、九宫，爰系于一方；神室、婴儿、百道，皆根于两半。至如三奔三景之妙，九变十化之精，各探其门，互称要妙。刻舟求剑，体貌何殊，待兔守株，旨意宁远。因兹探讨，遂就编联”（《云笈

七签序》)。事实也正是如此,张君房虽然述而不作,但他通过编辑《云笈七签》,刻苦钻研道教教义,不愧是一位杰出的道教学者。

从《云笈七签》收录的内容还可以推测,张君房所重视的道教学,偏重于个人修炼成仙,轻视救济利人的斋醮、仪轨等。他的道教思想的这种特点,与他身为道教学者而非道教活动家,大概不无关系。

研究《云笈七签》的文章并不多见,日本学者福永光司在其著作《道教思想史研究》(岩波书店,1987年9月第一版)中,曾对《云笈七签》所引资料的特点进行了分析。目前研究较多的是如何更方便地使用《云笈七签》这部工具书。日本、法国和中国学者都编写了读书的引用书目、简目与索引,但都不够完善。为了便于国内学者进一步使用《云笈七签》,在以前成果的基础上,重编《云笈七签详目和所引书目》,还是有必要的。

# 道 教 与 神 仙



# 道教和神仙

刘 守 华

讲求得道成仙，是中国道教的一大特征，因此有人称它为神仙道教。

神仙之说，并非源于道教，早在先秦道家著述中就已颇为流行了。《庄子》中说：藐姑射之山，有神人居焉，这些神人“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。《史记·封禅书》载：“渤海中有蓬莱、方壶和瀛州三神山，‘诸仙人及不死之药在焉’”。自齐威王、齐宣王开始，不断派人前往寻求不死之药。秦始皇统一中国后，于公元前219年派徐福率数千童男童女出海，便是受了这传说的影响。东汉时期道教创立后，以得道成仙作为教徒信仰追求的目标。从此，神仙之说经宗教势力的渲染增饰和推波助澜，愈益发达完备，便作为道教的重要标志在中国深入人心，也是我们研究中国传统文化不可不注意的一个侧面了。

## 一、道教的神仙谱系

道教构筑了一个完整的神仙谱系。据宋以前的几种道教经籍《列仙传》、《神仙传》、《续仙传》、《集仙录》、《集仙传》等记载，共有神仙四百余人。南朝梁陶弘景撰《真灵位业图》，给这

些神仙排列座次，共分为七阶（七个等级），每阶设一中位，由一位神仙主持；再于左边和右边分设若干席位，安插诸神，共排定四百三十多位神仙。任继愈主编的《宗教词典》，收录道教诸神二百三十余人，是流行中国民间而最具代表性的。

道教的神仙谱系，实际上是天神地祇人鬼和仙真的总汇。天神中间，除日月星斗雷电诸神外，以三清四御为最高。三清为居于清微天玉清境的元始天尊（即天宝君），禹余天上清境的灵宝天尊（即太上道君），以及大赤天太清境的道德天尊（即太上老君）；四御为昊天金阙至尊玉皇大帝，中天紫微北极大帝，勾陈上宫天皇大帝和承天效法土皇地祇。四御中最后一位掌管阴阳生育及大地山河，实际上是最大的地神。民众普遍信奉的地神则有城隍和土地。所谓人鬼多是历史上声名显赫的英烈，后被道家尊为神，如关圣帝君即关羽，还有两位门神秦叔宝和尉迟敬德等。

这些天神地祇人鬼，有许多来自汉民族的古代神话传说，原属于民众的创造，经道家作了加工改造。道教诸神中，数量最多的是各式各样的仙人和真人，如赤松子、鬼谷子、张天师、许真君、陈抟老祖以及人们所熟知的八仙等。他们大都是著名的道教人物，被徒众神化而进入神仙行列。其中也不乏民间神话传说中的著名形象，如尊盘古为“成立天地，化造万物”的元始天王和盘古真人，尊西王母为天下女仙之首，并说她是盘古真人与太玄圣母通气结精而生等。

道教神仙最早本来活动在山上，《释名·释长幼》称：“仙，迁也，迁入山也。”后来受了佛家三十三天说的影响，才造出三十六重天来，把神仙安排到天宫居住，但大部分仙人真人还是

住在号称三十六洞天、七十二福地的仙山洞府之中。

道教将它们收罗尽致的诸神，按中国封建统治秩序进行组合，所谓太清境有九仙，上清境有九真，玉清境有九圣，共二十七个位子，显然是仿《礼记·王制篇》中的天子——三公——九卿——二十七大夫的结构而来。后世民间信仰的上天玉皇大帝——地方城隍、土地——家中灶神、门神——阴司判官、小鬼这个鬼神体系，更是中国封建社会组织结构的投影。

## 二、道教神仙的特征

葛洪在《抱朴子》中告诉人们：“古之得仙者，或身生羽翼，变化飞行，失人之本，更受异形，……老而不衰，延年久视，出处任意，寒温风湿不能伤，鬼神众精不能犯，五兵百毒不能中，忧喜毁誉不为累，乃为贵耳。”（《对俗》）这里所憧憬的不死和飞升，是道教所信奉的神仙的首要特征。要达到长生不死，就须能抗御寒温风湿五兵百毒从外部的侵害，还须从内部修养，不受忧喜毁誉之累。这样的人，自然不适宜久居尘世，所以得有一种变化飞升、出处任意的本领，以便到另一种专供神仙们逍遥的境界去生活。不死和飞升是密切相关的。

什么叫神仙？闻一多先生在《神仙考》中说得好：“神仙是随灵魂不死观念逐渐具体化而产生的一种想象的或半想象的人物。”灵魂不死本是一种原始观念。中国古时居住在西北地区的氐羌族盛行火葬，火葬习俗中便含有企求灵魂乘火上天而得到永生的意思。早在《墨子·节葬》下篇便有记载：“亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上，谓之登遐。”这种观念最先是毁弃肉体而使灵魂永生，至今藏族的天葬，一定要让鸟儿将尸体啄

尽，死者亲属才高兴，否则，就意味着死者上不了天堂，就是上述原始观念的遗留。后来道家吸收这一观念，演变成灵魂和肉体可以同时得到永生。是否做得到呢？《抱朴子》中说：“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。”（《论仙》）在道家看来，长生之道是可以寻求的，为此，他们作了许多实际的努力，如模仿自然界长寿动物的生活习性，发明行气导引（即气功体操）等养生之法，服食自己烧炼的丹药等。于是“长生不老”，“一人得道，鸡犬升天”，便成为道教神仙说的主要标志而为人们所熟知了。

有人说，道教的这种神仙观念，反映了贵族阶级企求永远享受人间富贵生活的消极思想。长生不死的神仙生活，深深吸引着历代封建贵族，也只有他们，才有足够的金钱和时间来烧炼九转金丹，将道教方术付诸实践。可是企求延年益寿，长生不老，并非贵族阶级如此，广大人民群众何尝没有这种愿望！它实际上是人类的一种普遍的欲望，在中国更为突出。中国的“五福”，不论是寿、福、康宁、攸好德、考终命，还是寿、福、贵、康宁、多子，都把寿摆在第一位，体现长寿和长生不老愿望的神仙形象便格外受人景仰。日本研究中国道教的学者说：“在地球上使自己生命无限延长，这就是神仙说的立场。似乎可以认为现实的人们所具有的使天生的肉体生命无限延长并永远享受快乐的欲望，便产生了神仙说这样的特异思想。这种思想在其他国家是没有的。”（窪德忠《道教史》第一章）我国第一部道教史的作者傅勤家将儒释道三家的生死观进行比较之后说：“儒畏天命，修身以俟；佛亦谓此身根尘幻化，业不可



逃，寿终有尽；道教独欲长生不死，变化飞升，其不信天命，不信业果，力抗自然，勇猛何如耶！”（《中国道教史》214页）这些话颇有见地。

神仙的第二个重要特征是富于神通变化。这种神通或法术，如《抱朴子》中所描述的，不仅包括能将自己化形为飞禽走兽及金木玉石，可以隐身易形，还包括变化创造出自己所需要的各种东西，乃至画地为河、撮壤成山、兴云致雨。放光万丈，自可洞悉幽暗中和地底下的奥秘。有了因风高飞的本领，可以突破山河的阻隔，便在空间取得了任意行动的自由。这些幻想出自道家著述之中，实际上是我国人民世代追求的企图最大限度地控制自然、主宰世界的理想愿望的体现。在空间自由飞行，以人工兴云致雨，属于科学幻想之列，现代科学技术已将它变为现实。有些幻想虽未能实现，可是道家认为“有生最灵，莫过于人”，相信人的能力最终可以达到“无所不作”的地步，其精神是富有积极意义的。

中国封建社会中贵族信奉的道教和下层民众信奉的道教，其区别并不在于有无神仙，而在对神仙的信仰中各有所求。贵族学道主要是企求长生，以便无限享受今生的富贵荣华。他们对服食烧炼丹药这一套最感兴趣。遭受剥削压迫的下层民众则渴求神通广大的仙人们主持人间正义，济困扶危，消灾赐福，或希望向仙人学法，用无所不能的法术来武装自己，以便战胜自然界和社会上的邪恶势力，摆脱贫困不幸的命运。关于某些仙人用法力斩妖驱邪，护佑一方百姓，和关于普通人入山学道，掌握了某种法术，最后报仇雪恨的故事，在民间特别流行，就表明了下层民众神仙信仰的特点。道教在封

建社会里，能够和农民起义相结合，除“均贫富”的政治主张具有号召力外，同它鼓吹的某些神秘法术，如预知天意、刀枪不入、撒豆成兵、剪纸为马等，也有很大关系。它们虽然是幻想，却可以振奋士气，威慑敌胆，起到积极鼓舞作用。

神仙是虚妄之物，像宗教信徒那样，虔诚地相信神仙，把他们看成是自己祸福吉凶的主宰，或者认真地企求得道成仙，不用说是迷信愚昧的表现。时至今日，在我国一些文化落后地区，这类由迷信愚昧造成的悲剧，仍时有发生。我们不可忘记对破除迷信的宣传。可是道教的神仙说世代相传，家喻户晓，已成为汉族和南方许多少数民族的一种文化心理，我们又不能简单地作为封建迷信完全予以否定。

### 三、神仙说与文化

神仙说在某些方面实际上是现实世界的投影，然而它又表现出人们对许多超自然超现实的事物的大胆追求。它是某些人类基本欲望的伸张，也是人们对自己创造潜力的预测，可以说具有潜科学的价值。过去有人说中华民族重实际，缺乏想象力，仅从道教构造的神仙世界便足以打破这一论断。

在中国封建社会里，神仙说曾被封建统治阶级所利用，构造鬼神世界，同封建伦理道德和封建政权结合，对广大群众进行神权统治与精神奴役。但民众也利用改造这些神仙形象，寄托自己的理想与追求，鼓舞自己反抗黑暗邪恶的斗争。

道教神仙说广泛吸取了汉民族许多古老神奇的神话传说材料，使它们得以保存和光大，这是“不语怪力乱神”的儒家所不为和所不及的。另一方面，道家又把自己的哲学思想融注

在神仙世界里。在道家看来，“道者，虚无之至真也；术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人；人有灵，因修而会道”（《云笈七签·秘要诀法序事》）。道是虚无的，它又无处不在，贯串于天地万物之中。得其道，即可长生不老，变化通神，役使万物，主宰世界，无所不能。神仙就是得道者。各种神奇的道功道法，均可传授于人。所以普通人只要勤求明师，也可得道，“仙之可学致，如黍稷之可播种得”。他们把宇宙万物作为一个整体来看待，探求贯串其中的“道”，固然是把道神秘化了，陷入了唯心主义，却接近于我们对事物本原或内部规律的求索，具有某些辩证法的因素。它强调作为万物之灵的人类，能洞察宇宙间的奥秘，掌握役使万物的方术，更表现出一种积极进取精神。在道教神仙说中所包含的自然哲学思想，很值得我们珍视。

道教神仙说给予中国文学艺术以相当深远的影响。收入道藏的许多神仙传记，如汉代刘向的《列仙传》、晋代葛洪的《神仙传》、唐末道士杜光庭的《墉城集仙录》及尔后的《续仙传》、《集仙传》等，用活泼自由的散文笔调，记叙优美的神仙故事，是具有独特风格 and 价值的文学作品。见于道藏之外的作品，为文学史家所注目的，则有魏晋时期的游仙诗、元代的神仙道化剧及明代的神魔小说。

神仙说的流行激发了古代许多诗人的幻想和激情，演成“游仙诗”。曹植、曹丕、张华、郭璞等人均有代表作流传于世，读之使人有飘飘凌云之感。这些诗或写诗人与神仙同游，或不包括诗人在内，仅写仙人漫游。直到现代，毛泽东同志还用游仙体写过《蝶恋花·答李淑一》，抒写自己怀念牺牲战友的

深情。

后来神仙故事被人们搬上舞台，成为戏剧的一个特殊品种。《太和正音谱》分元剧为十二种，“神仙道化剧”为其中之一，专演道教神仙度脱和飞升的故事。《录鬼簿》所载四百本元杂剧剧目，这类戏竟占了大约十分之一。赤松子、东方朔、张天师、陈抟老祖和八仙，均为舞台上活跃人物。《八仙庆寿》等剧目流传至今，依然为民众所喜爱。

明代小说盛行，其中一类叙述神魔相斗故事，与道教关系密切。有的学者认为，《西游记》受佛家思想影响，而《封神演义》则深受道家思想影响。它们已成为流行不衰的中国古典小说名作。

道教流行民间，给予民间文学以深刻影响。许多神仙事迹，为民众所津津乐道，演成种种民间传说，其中以八仙传说流行最广。它们既有道教传说作依据，又融进民众的思想情趣。近年来不仅由民间文学工作者记录整理成文，还被艺术家搬上影视屏幕，成为人们喜闻乐见的艺术品。

这些不同历史时期、不同体裁的作品，或借神魔争斗，象征性地描写封建社会各种社会势力之间的矛盾斗争；或由神仙出来主持人间正义，赏善罚恶，表达善恶各有所报的主题；或抒发愤世嫉俗、飘逸超脱的思想情趣，其生活思想内容也是较为丰富的。但都贯串着神仙思想，以具有广阔的时空背景、大胆神奇的幻想、出人意外的巧妙构思和浪漫主义的激情为其特征，深深吸引着中国民众。神仙道教的世俗化，同这些作品的广泛影响是分不开的。

#### 四、结 语

一些研究东方文化的学者指出：“中国哲学从一开始就有互补的两方面。中国人是讲实际的人民，具有高度的社会意识，所有的哲学流派都以这种或那种方式关心社会生活、人的关系、道德价值和政治。但是，这只是中国思想的一个方面。与此互补的还有具有中国特色的神秘主义方面。它要求最高的哲学目标超越社会和日常生活世界，达到更高层次的意识。在这个层次上，中国人的圣贤达到了和宇宙神秘统一。”（《现代物理学与东方神秘主义》第79页）这互补的两方面，前者以儒家哲学为代表，后者以道家哲学为代表。道教神仙说就是以早期道家哲学为基础而发展起来的神秘主义思想。它在广阔的时空背景上进行观察思索，富有探索奇异未知世界的好奇心，渴望超脱现实，把握支配宇宙万物的隐秘力量，最大限度地享受人生欢乐，获得变化创造的自由。神仙说意味着人的思维和想象向广大空间的大胆飞跃，意味着对人的潜在能力的无限信心。经过两三千年的积淀，它已成为我们民族文化心理的一个重要方面。它曾推动道家在科学（主要是化学）上作出过不少发现发明，即使对今天的科学探索也有不少启发。本着去其糟粕、取其精华的原则，我们完全可以吸取其中的积极因素，为建设社会主义精神文明服务。

## 西王母的演变

王 景 琳

虽然在中国人心目中，历来是“男尊女卑”，连升天作神似乎也只有男性的份儿。可偌大一个神的世界，缺乏女性，那这些神祇们也会颇感寂寞。世人很会根据现实生活来替生活在另一个世界中的神祇们着想：天上的神祇中也当有些女性才是。于是，天界中出现了不少女性。但这女性升天做神仙的事由谁来管呢？人们首先想到了和凡人得道升天关系最近、居于东方大海蓬莱仙岛上的东王公。东王公是鬼神世界的“神事总管”（见《古今图书集成·神异典》引《仙传拾遗》），但凡鬼神世界升升降降的事，统统由他掌管。但在“男女授受不亲”的社会，男女升天皆由东王公一人掌管，可能不那么方便。于是，女子得道升天的事儿，就交给了一位女神。这位女神，就是西方昆仑山上的那个与东王公权力相当的神祇——西王母。

西王母与东王公，一个在西，一个在东；又一个为男，一个为女，并且两人共同掌管凡人得道升天的事，一来二去的，就有些好捕风捉影的人硬把西王母配给了东王公，使这二位真成了一对夫妻。

不过，东王公虽然是丈夫，而论资格，西王母可老得多。从

辈份上说，将西王母配给东王公，真有点儿“乱点鸳鸯谱”了。东王公出生在汉代，西王母却在上古神话传说中就已经神气活现了。不过，那时的西王母可不像后来传说的那么有魅力，那么浪漫。上古神话中的西王母住在昆仑山上的一个山洞里，它的相貌有些像人，却长了一口虎牙，一条豹尾，头发乱得像鸡窝，善于长啸，身边还有三只青身红头黑眼的大鸟供它驱使，为它捕食。那时的西王母主“灾厉五刑残杀之气”，即掌管灾役和刑罚（见《山海经》中《西次三经》、《海内北经》、《大荒西经》等）。实际上，西王母是个半人半兽、残暴凶猛、不知其性别的怪神。

到《穆天子传》中，西王母这种令人恐怖的形象才开始发生变化，开始成为多才多情的女神了。《穆天子传》说，周穆王巡游天下，来到西王母统辖的地盘，恭恭敬敬地捧着白圭黑璧去拜见西王母，还献上了许多锦绣丝带。西王母高兴地接受了礼物。第二天，周穆王又在瑶池之上大摆宴席款待西王母。西王母则在宴席上即兴赋诗以作酬答：“白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来。”周穆王也和了一首，西王母吟罢，感到意犹未尽，又跟着和道：“徂彼西土，爰居其所。虎豹为群，鸟鹄与处。嘉命不迁，我惟帝女。彼何世民，又将去子。吹笙鼓簧，中心翱翔。世民之子，惟天之望。”宴后，周穆王登上崦嵫山顶，立下“西王母之山”的石碑而回。

这个传说为日后西王母的形象奠定了基础。首先，西王母的身份提高了，成了所谓上帝之女，而且是一位善于吟诗作赋的天仙。但从这个西王母“徂彼西土，爰居其所。虎豹为群，鸟鹄与处”的诗中，其实还是可以隐隐看到《山海经》中西

王母的影子的，这也反映了神话传说在民间不断流传过程中的演化。

在汉代，西王母形象离一个美貌多姿的少女尚有较大差距。司马相如《大人赋》中西王母就还是一个“嚬然白头戴胜而穴处兮，亦幸有三足鸟为之使”的白发苍苍、住在昆仑山洞穴之中的老太婆，并不惹人喜爱。然而随着西王母神通的越来越大，影响随之扩大，形象也愈来愈美。据说，西王母手中掌握着不死之药，吃了以后可以长生不老，当年嫦娥偷服了丈夫的灵药，奔上月宫，而这药正是羿历尽千难万险从西王母那儿讨来的不死之药。不死之药，这本身就够诱人的了。对人生短促的感受，早已是人类认识了自己在自然界中的位置之后所产生的最强烈的人生主题。特别人们在种种瘟疫、战乱、饥荒等天灾人祸面前所表现的渺小软弱、无能为力，更迫使人们产生了对生命的忧患与对人生享乐渴求的心理。而西王母的不死之药，正成了人们这样一种心理缺憾的补偿。尽管对大多数人来说，可能都明明知道长生不老的虚妄。这样，这个有不死之药的西王母，就格外地受到人间的崇拜。在汉代，她就已经开始接受起人们的祭祀了。汉哀帝建平四年（公元前3年）夏，“京师郡国民聚会里巷仞佰，设祭，张博具，歌舞祠西王母。”

在天上众多的男神之中，忽然冒出这么个多才多情的女神，有关西王母婚嫁的传说也就不断地出现。先是把西王母嫁给那个曾与炎帝、蚩尤大动干戈的黄帝，说他们都住在昆仑山，一个男神与一个女神住在一起，岂有不成夫妻之理！道教兴起之后，为了将道教体系宣扬得更为完美，又从一种哲学的



需要出发，把西王母嫁给了东王公。等到民间信奉的玉皇大帝做了天界的第一把交椅，成为万神之主，人们又把西王母献给玉皇大帝做后，称之为“王母娘娘”。西王母就这样一次次地出嫁，不知道她到底该算是谁的妻子。

作为女性形象的西王母，不仅吸引了天上诸神，连人间之主也为之动情。从周穆王拜见西王母后，人间君主与西王母交往的故事就愈传愈神了。这里既暴露了编造者对风流佳话的醉心，亦反映了帝王渴望得到女神庇护的心理。其中的《汉武帝内传》，说西王母特别垂青汉武帝，曾特地遣使早早通告汉武帝她要下凡。七月七日夜漏七刻，只见西王母乘着紫云车，来到宫殿之西，顿时青气如云，三只青鸟侍立在西王母身旁，后面还跟随着几千位神仙，光耀宫廷殿宇。西王母在两位侍女搀扶下登上殿堂：“侍女年可十六七，服青绶之桂，容晖流盼，神姿清发，真美人也。王母上殿东向坐，著黄金褕襦，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上太华髻，戴太真晨婴之冠，履玄璫凤文之舄。视之可年三十许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也。下车登床（坐卧之具），帝跪拜问寒暄毕，立，因呼帝共坐。”她还送给汉武帝大如弹丸的五枚“三千年一生实”的仙桃（见《博物志》卷八）。这段西王母会见汉武帝的佳话，实际已完全把西王母当作一宫廷贵妇来描写，使这位原本应让人望之却步的女神，成了雍荣华贵，绝色风流的女子。

不过，这些大都属于民间的传说。当道教整理自己的神鬼世界，建立自己的理论体系时，就不能允许堂堂天界的女神向人间君主频送秋波了。他们很严肃地对西王母的身世经历

进行了“正名”工作。他们说西王母本是元始天王与太元玉女的女儿，叫九光元女，号太真西王母（见葛洪《枕中书》）。她出生在神州伊川，姓侯，刚生下来就会飞翔，可以结气成形，“与东王公共理二气，而育养天地，陶钧万物矣”。“天上天下三界十方女子之登仙者、得道者，咸所隶焉。”并说西王母所住的地方在“昆仓之圃，阊风之苑。有城千里，玉楼十二，琼华之阙，光碧之堂，九层元室，紫翠丹房，左带瑶池，右环翠水。其山之下，弱水九重，洪涛万丈，非飙车羽轮，不可到也”（《古今图书集成·神异典》引《西王母传》）。道教徒从出生、职能、治地等诸方面为西王母勾画出一个总体形象，使之成为了道教中的一位重要女神。

这位在道教、民间都深受人所爱戴的女神西王母，虽说早已改妆成妙龄少妇，而且掌管着女子得道升天的大权，但毕竟曾有过“豹尾虎齿善啸，蓬发戴胜”的历史。这对中国人务求“十全十美”的审美心理来说，确实成了一大缺憾。道教终于想出了一个彻底美化西王母的办法：首先不承认这“豹尾虎齿善啸”者为西王母；其次，编造出西王母的使者金方白虎之神，说它才具有豹尾虎牙的特征，而以往的说法都属讹传（见《古今图书集成·神异典》引《西王母传》）。这样，西王母那形象可怕的历史，就被一笔抹掉了。

作为女神，西王母同时也成为人们对母亲崇拜的象征。她的宽厚，慈悲比起她的美丽多情来，有时更能赢得人们的崇奉。据《隋书·张季珣传》上说，隋仁寿末年，隋高祖第五子汉王杨谅起兵谋反，杨谅派遣大将刘建攻打燕赵。到井陘，张季珣的父亲张祥率兵拒守。刘建久战不下，遂用火攻城，老百姓

都惊慌失措。张祥见城侧有一座西王母庙，于是亲自登城向西王母庙拜求，他流着泪说：“老百姓有什么罪过？竟遭到大火焚烧。如果西王母真有灵验的话，就请降下大雨救救百姓吧！”张祥祈祷的话音刚落，只见西王母庙上黑云腾起，须臾大雨降下，大火被扑灭了，老百姓得救了。这个故事的本意，是为了宣扬神灵也不允许贼子造反，但它寄寓的神话意识，却反映了人们对救苦救难的伟大母爱的崇拜。在人类的苦难面前，只有西王母挺身而出扑灭大火，救助百姓。在她的慈悲里，让人感到的不仅是要惩恶扬善，更有一种庇护自己儿女的母性精神。从这个故事里，是不难体会出这一点的。正因为如此，西王母才成为与人间交往最密切、最富有人情味的一位女神。甚至她的名号也和其他天神有所不同。有人说她姓杨名回，又名婉吟；有人说她姓侯；有人说她姓何名回，字婉吟。尽管说法不同，但这些都纯然是人间的名姓，仅此也可见出人们对西王母亲切之一斑了。

# 八仙的来历

龙 士 靖

八仙的故事在民间流传已久，影响很大，在古典文学、戏曲、绘画、雕塑作品中，都留下了他们的形象。作为神话传说，其中自然有不少虚无缥缈的成分，但是这八位神仙，倒也不全是凭空虚构的，历史文献中留下了不少关于八仙记载，只是真假掺半，说法不一，令人难辨其实。

## 一、八仙的出处

八仙中至少有五名见于北宋以前的记载，其中张果、韩湘、吕岩三人，均见于唐代史料中。

张果的事迹最早见于唐玄宗时的记载，《旧唐书·方伎传》有一篇唐玄宗《加张果封号制》，称他为恒州（治所在今河北正定）人，赐予他银青光禄大夫之衔，号为通玄先生。据此制文，可知张果实有其人。开元诗人李颀有一首《谒张果先生》（《全唐诗》132卷）诗，诗中说：“先生谷神者，甲子焉能计。自说轩辕师，于今几千岁。”“尝闻穆天子，更忆汉皇帝。”还有一些“餐霞断火粒”，“炼骨同蝉蜕”之类的神异之事，但全都出于张果“自说”，是他的自我吹嘘。后来这些故事流传于民间，便越传越神了。

在八仙传说中，“张果老倒骑驴”的形象十分著名，但早期传说中并没有倒骑驴的说法，有人认为“倒骑驴乃宋潘阆事”（见清人翟灏《通俗编》）。这是因为宋朝诗人潘阆游华山时，题诗有“昂头吟望倒骑驴”的句子，故诗人魏野写诗赠他说：“从此华山图籍上，更添潘阆倒骑驴。”这与张果老无关。

张果老倒骑驴的形象来源于民间传说，但经过戏曲舞台的传演，其影响更加广泛了，成为文学、绘画、雕塑中常见的艺术形象。清人金埴《不下带编》中说：“画家有《张果老倒骑驴图》，或题其上云：‘多少世间人，不如个老汉，非是倒骑驴，凡事回头看。’”可见“张果老倒骑驴”已成为一个深入人心的艺术典型了。

韩湘（韩湘子）是唐代大文学家韩愈的侄孙，韩愈著名的“云横秦岭家何在？雪拥蓝关马不前”一诗，就是写给这位侄孙的。与他同时（稍后）的段成式撰写的《酉阳杂俎》中，便载有韩愈贬官途中遇韩湘、从牡丹花中显出这联诗句的故事，说明在当时韩湘就被传说成神仙了。

吕岩（吕洞宾）是唐末人，《全唐诗》卷八五六至八五九收有他的大量诗作；有名的岳阳楼边的三醉亭，就是后人根据他的“三醉岳阳人不识，朗吟飞过洞庭湖”一诗而建的。但他的诗中有不少是宋人所伪作，《全唐诗》收入时没有加以甄别。

八仙中的钟离权、何仙姑，均始见于北宋时的记载。《宣和书谱》中说：“神仙钟离先生，名权，不知何时人。间出接物，自谓生于汉。吕洞宾于先生执弟子礼。”“自称天下都散汉。”南宋计有功的《唐诗纪事》中则说：“邢州开元寺有唐钟离权处士二诗”；《全唐诗》把他的诗收在卷八六〇“仙”类，但清人厉

鶚却把他的诗收入《宋诗纪事》卷九十“道流”中。总的说来，钟离权大约与吕岩同时；关于他的一些传说，约起源于五代至北宋期间。

关于何仙姑的说法也不一致。北宋刘攽《中山诗话》云：“永州何仙姑，不饮食，无漏泄，世传其神异。”北宋刘斧《青琐高议》载有何仙姑的传说两则。厉鶚据此把刘斧《摭遗》中所载何仙姑《题永州故人亭》一诗，收入《宋诗纪事》卷九十四。但最近中华书局出版的《全唐诗外编》中，童养年辑录的《全唐诗续补遗》，却据《太平广记》、《孔氏六帖》、《舆地纪胜》及《广东通志》等书，把何仙姑列入初唐，说“仙姑，增城何泰女，生唐开耀（681—682）间”。

八仙中的其余三名，按现在一般的说法，是铁拐李、曹国舅、蓝采和。铁拐李未见史籍有何记载，大概是一个传说中的人物。就现存材料看，他最早见于岳伯川《吕洞宾度铁拐李岳》杂剧，剧情是宋朝郑州孔目（官名）岳寿病死后，吕洞宾救他复活，因尸已焚化，借刚死的屠夫李某尸体还魂。李是个瘸子，走路要拄拐杖，因而剧名又叫《岳孔目借李铁拐还魂》。由此看来，得道成仙的是岳寿，只不过借用李铁拐的尸体罢了，所以清代的赵翼说“铁拐无姓李”。也有人认为铁拐李是由刘跛子演化而来。刘跛子是宋代传说的得道之人，寿一百四十余岁，事见宋僧惠洪的《冷斋夜话》，但未见他与八仙的传说有何关系。

八仙中的曹国舅叫曹友；但据史书记载，宋朝仅有一个“曹国舅”叫曹佾，是宋初名将曹彬之孙，宋仁宗（赵祯）曹后之弟。《宋史·外戚传》说他“卒年七十二”，并无好神仙修炼的

记载。《宋史》上说他“美仪度，通音律”，想是因此而被民间传说加工成“八彩眉象简朝绅”（《邯郸梦》）、“吹铁笛韵美声和”（《竹叶舟》）的仙人的吧？

蓝采和的事迹，最早见于南唐沈汾的《续仙传》，说他“不知何许人也，每行歌于城市乞索”，“持大拍板，长三尺余”，“常衣破蓝衫”，唱“踏踏歌”等等。后人因歌词中有“蓝采和”字样，傅会为其姓名；其实，据专家研究，“蓝采和”只是踏歌的泛声，有音无义，并不是人名。元无名氏《汉钟离度脱蓝采和》一剧，写的是五代时伶人许坚，艺名蓝采和，为钟离权引度成仙的故事。许坚实有其人，见宋人郑文宝《江南余载》。《全唐诗》卷七五七、卷八六一都收有他的诗，说他“有异术，常往来庐阜茅山间。李璟（南唐中主）时，以异人召，不至，后不知所终”。又说：“许坚，字介石，庐江人。”并没有他是优伶的记载。这本杂剧虽一般称之为元杂剧，但究竟作于元代还是明初，尚难确定。蓝采和系许坚艺名之说，当从这本杂剧开始。是剧作者的创造，还是民间也有此一种传说？亦无材料可证。

在明代以前，八仙中的曹国舅与何仙姑的位置是不稳定的，常为别的神仙所代换。这些都留到后面再说。

## 二、八仙集团的形成

清代史学家赵翼（1727—1814），有一首题八仙图轴诗，其序云：“戏本所演八仙，不知起于何时。按，王（圻）氏《续文献通考》及胡（应麟）氏《笔丛》，俱有辨论，则前明已有之；盖演自元时也。”这只是就“戏本所演八仙”而言，而八仙之称，则起源更早。唐王勃有《八仙径》诗，杜甫有《饮中八仙歌》，这显然不

是今天所说的八仙。两宋都城都曾有“八仙楼”酒家，也许是借用杜诗。但在此基础上却逐步演化出八仙的故事。据周密《武林旧事》“迎新”条记载：“杂剧百戏诸艺之外，又如……八仙故事”，虽然我们不知那时杭州（武林）流行的八仙故事的内容，但推测它与后来的传说当有着渊源关系。

要考察八仙集团的形成，比较可靠的文字资料还是元代的杂剧。现存有关八仙的元杂剧，可考知写作年代的，最早的是马致远的《黄粱梦》和《三醉岳阳楼》，后一剧第四折中还罗列了八仙的姓名：

这一个是汉钟离现掌着群仙策，这一个是铁拐李发乱梳，这一个是蓝采和板撒云阳木，这一个是张果老赵州桥倒骑驴，这一个是徐神翁身背着葫芦，这一个是韩湘子、韩愈的亲侄，这一个是曹国舅、宋朝的眷属；则我是吕纯阳，爱打的筒子愚鼓。

清人梁廷枬在《曲话》中说：“元人杂剧多演吕仙度世事，……其第四折，必于省悟之后，作列仙出场，现身指点，因将群仙名籍数说一过，此岳伯川之《铁拐李》、范子安之《竹叶舟》诸剧皆然，非独《岳阳楼》、《城南柳》两种也。”产生剧末八仙出场、现身指点这种格式的现象，说明了当时八仙故事在社会上十分流行，八仙形象很受观众的喜爱。

但是，从元杂剧中所数说的“群仙名籍”来考查，可以发现各剧中八仙的姓氏是不一致的。如：马致远的《岳阳楼》中没有何仙姑而有徐神翁<sup>①</sup>；岳伯川的《铁拐李》中没有徐神翁而有一个张四郎<sup>②</sup>；范子安（康）的《竹叶舟》中却没有徐神翁或张四郎而第一次出现了何仙姑；到元末明初谷子敬的《城南



柳》中，却有何仙姑、徐神翁而无曹国舅。明初朱有燬的《八仙庆寿》中，也是有徐神翁而无何仙姑；朱有燬另有一个杂剧《吕洞宾花月神仙会》，里面插演了一段院本叫《长寿仙献香添寿》，其中出现了十个仙人；八仙中除何仙姑没有外，其余七仙都有，另三仙是白玉蟾、东方朔、徐神翁。实际上也就是八仙（包括徐神翁）外加两仙。

综观上面所举从元初到明初的几种杂剧，只有元初范子安《竹叶舟》中的八仙完全与明以后所传的八仙姓氏相符。到明代教坊编演本《八仙过海》中的八仙，便继承了《竹叶舟》中八仙的全班人马（包括何仙姑）；以后汤显祖的传奇《邯郸梦》中的八仙，也是沿用《竹叶舟》中的八仙而来。由此可见，现在民间流传的这个八仙班子的形成，最早的文字根据应该是元代范子安的杂剧《竹叶舟》。

从这里引出了一个有趣的问题：为什么很多有关八仙的元杂剧中都没有何仙姑，而在《竹叶舟》中却突然出现了一个何仙姑呢？我想，也许当时民间传说的八仙中原是没有何仙姑的，这一点，现存的永乐宫纯阳殿元代壁画《八仙过海》中也是八个男仙而没有何仙姑，便是有力的物证。范子安将徐神翁换成一个女仙，可能是从舞台演出的角度来考虑的，是他的

---

① 徐神翁，本名徐守信，学道后言事多验，人称他神公。宋哲宗、徽宗都召见过他，活到七十六岁才死。陆游《家世旧闻》中记有他的事迹。至今常挂人口的“儿孙自有儿孙计，莫与儿孙作马牛”两句诗，便是他写的，见《徐神公语录》。

② 张四郎，宋代人，又叫张仙翁。陆游《剑南诗稿》卷八有《山中小雨，得字文使君简，同尝见张仙翁乎，戏作一绝》，诗后自注云：“张四郎常挟弹，视人家有灾疾者，辄以铁丸击散之。”

创举。因此，明代的教坊编演本及以后的戏剧家们便都沿用何仙姑代替徐神翁，而使之固定下来了。

在八仙集团的形成到固定的过程中，八仙本身还在发生着一些变化。如钟离权，因他自称“天下都散汉”，传说中竟把“汉”字割裂开来当作朝代看，因而傅会出一个“汉钟离”来。蓝采和的形象变化更大，首先是他的出身有了变化，朱有燬（1379—1439）的杂剧《紫阳仙三度常椿寿》中，开始出现“蓝采和是乐探官员”的说法；在《瑶池会八仙庆寿》中，也说他是个“乐官”，还说要他到勾栏里去做院本。后来，汤显祖的传奇《邯郸梦·合仙》一折中，蓝采和的出身也就沿用了朱有燬的说法，称他“是个打院本乐户官身”。到了清初，甚至又由一个男仙变成女仙了。此后，这一人物在戏曲舞台上和民间传说中或男或女，是八仙中形象最不稳定的一个。他手持的道具，也由原来《续仙传》中描写的他行歌乞食用的“长三尺余”的“大拍板”，演变为曼舞轻歌用的“六扇（或八扇）云阳板”，然后又变成演剧唱曲用的“檀板”了。

到了明代中后期（大约 1566 年前后），吴元泰以有关八仙的民间故事和杂剧、说话等为素材，写出了通俗小说《八仙出处东游记》，又名《上洞八仙传》。从此，八仙故事的影响更加扩大了。在明、清文人的笔记、小说中关于八仙出身的记述很多，众说纷纭，但大都查无实据，这里就不必详叙了。

赵翼诗中对八仙形成过程作了这样的概括：“把他多少古仙人，乱点鸳鸯集冠帔。”这一见解是十分精辟的。如前所述，所谓八仙，不过是把古代传说中一些互不相干的神仙，乱点鸳鸯、牵强傅会而成的一个“拼盘”而已。不过，赵翼是以历史学

家的眼光来看八仙；若从神话创作的角度来看，八仙故事能流传数百年之久而不衰，可见民间文艺生命力之强，它丰富的想象力，至今还能给人以智慧的启迪和美感的享受。可以预卜，它还将继续流传下去。

# 吕洞宾及其信仰的形成

马 晓 宏

吕洞宾信仰在中国源远流长,影响广泛。在旧中国,人们对他的信仰往往超过了对佛教、道教等正统宗教的信仰,但对于吕洞宾是否真有其人,他的信仰是怎样形成的,后来又怎样成为道教神仙,人们却并不清楚。其实宗教只不过是现实生活在人们头脑中扭曲了的反映,神是人创造的,“普通的人的观念一旦离开人和人脑就成了神的观念。”<sup>①</sup>对于吕洞宾人物的神化,及其信仰的形成都遵循了这条规律。

## 一、吕洞宾其人

或许是由于尚征实的史官文化传统的影响,中国人造神往往皆有所出,大多是先有其人再有其神话,古代的神话传说如此,后来的神仙故事也还是如此,所以大概可以相信吕洞宾确有其人。但是关于吕洞宾其人的时代,历来说法不一,最早说他是唐太宗时人,最迟说他是唐僖宗时人,一般道教典籍都说他生在唐德宗贞元中。这些说法多不可信。

关于吕洞宾人物传说的记载很多,最早见于北宋初年,如

---

<sup>①</sup> 列宁《唯物主义和经验批判主义》,《列宁选集》第二卷,232页。

杨亿《谈苑》就说：

吕洞宾者，多游人间，颇有见之者。丁谓通判饶州日，洞宾往见之，语谓曰：“君状貌颇似李德裕，它日富贵，皆如之。”谓咸平初与予言其事，谓今已执政。张洎家居，忽外有一隐士通谒，乃洞宾名姓，洎倒履见之。洞宾自言吕渭之后，渭四子，温、恭、谦、让，让终海州刺史，洞宾系出海州房。让所任官，《唐书》不载。……洞宾诗什，人间多传写。（江少虞《宋朝事实类苑》卷四十三）

杨亿所记是生前的见闻，他和丁谓、张洎都是宋初的名臣。此外，《宋朝事实类苑》记陈抟时说：“关中吕洞宾者，有剑术，年百余岁，貌如婴儿，行步轻疾，皆尝至抟斋中。”（同上，卷四十一）《宋史》陈抟传也有相同的记载。修道者多夸其年岁，年百余岁似不可信，但可知吕洞宾北宋初尚在，而且已经被传为神仙了。

根据《谈苑》所记和一些其他的材料，吕洞宾大概确出河东吕氏，为吕渭之后，是五代时一个以剑术著名的江湖术士，因兼有道术而于宋初传为神仙。

## 二、有关吕洞宾的种种传说

如上所述，吕洞宾大约为五代时人。然而在众多的传说中，却说他是唐代人，而且说法不一，迷离恍惚，以至我们很难搞清他的真实事迹。这些传说是如何形成的呢？

吴曾《能改斋漫录》卷十八引《雅言系述》说：“吕洞宾传云：‘关右人，咸通初举进士不第，值巢贼为梗，携家隐居终南，学老子法’云。以此知洞宾乃唐末人。”此说是北宋末以吕洞

宾为唐末人的诸多传说之一。另有《岳阳风土记》说他“会昌中两举进士不第”；《墨庄漫录》说他是“唐僖宗时进士”；《集仙传》则说：“吕嵒字洞宾，又字希圣，九江人也。”大概北宋末关于吕洞宾姓名、籍贯、时代的说法是很多的。关于吕洞宾的得道过程，传说中也是多种多样的，或两举进士不第，或三举不第；或隐华山，或隐庐山，或隐终南；或遇苦竹真人，或遇火龙真君，或遇钟离权。诸多传说中以元赵道一《历世真仙体道通鉴》“钟离权”条最为典型：“后有唐进士吕绍先屡举不第，纵游天下，首于庐山遇火龙真人传剑法，后于长安道中遇真人。……真人临去，谓绍先曰：‘尔即到此，从吾奉道，今子当名嵒字洞宾。’”他大概综合了宋代流传的几种不同的说法。

《能改斋漫录》卷十八又说：

吕洞宾尝自传，岳州有石刻，云：“吾乃京兆人，唐末累举进士不第，因游华山，遇钟离传金丹大药之方，复遇苦竹真人，方能驱使鬼神，再遇钟离，尽获希夷之妙旨。吾得道年五十，第一度郭上灶，第二度赵仙姑。……吾惟是风清月白，神仙聚会之时，常游两浙、汴京、淮南，尝著白襦角带，右眼下有一痣，如人间使者筋头大。世传吾卖墨，飞剑取人头，吾闻哂之。实有三剑，一断烦恼，二断贪嗔，三断色欲，是吾之剑也。……

根据一些史料，可推知此碑约出现于宋徽宗时或更晚，是好道者所为。综合上述情况，基本可以认为：大致在北宋中期出现了以吕洞宾为吕渭之孙的传说，使吕洞宾成了唐代人；各种传说又纷纷对吕洞宾为唐代人之说加以解释，这样就在北宋后期出现了有关吕洞宾来历的许多不同说法。上引“自传”对吕

洞宾的籍贯、时代、履历、传授、弟子、形象、行为、说教，都做了总结，语气中颇有匡谬正误的意思，所以在这个自传碑出现以后，关于吕洞宾的传说就逐渐统一起来，对于吕洞宾唐代人的说法也固定下来。

### 三、吕洞宾信仰的形成原因

唐宋人好神怪之说，所传神仙之众，不可胜记，然多限于一时一事，唯吕洞宾自宋初以降，历朝显化，屡现灵异，传为故事，详载诸书。何以吕洞宾的神仙故事能如此流传，形成信仰，而且久盛不衰呢？寻其原因，大概不外乎两个方面，一是深刻的社会根源，二是吕洞宾传说和信仰的广泛的人民性。

吕洞宾的传说和信仰，都出现和形成于北宋。北宋一代，社会始终处于动荡不安的状态，阶级矛盾、民族矛盾、统治阶级内部的矛盾此起彼伏。到了徽宗时，大地主官僚对土地的掠夺变本加厉，财政上入不敷出，官俸、粮饷、岁币、军备、皇室的奢豪，各种开支都由劳动人民负担，人民生活的苦状可以想见。社会矛盾的尖锐和激化，使社会上的大部分人都只好遁入空门、寻求宗教上的精神慰藉。这大概就是北宋时期宗教气氛日益高涨的社会原因。

然而北宋时期，佛教和道教都日益趋于腐化堕落，社会上的奢靡颓风亦渗入其中。神宗之后出售度牒，以至售紫衣和大师之号，使僧侣道士的数量竟达百万以上。《宋会要》“道释”云：

尚书省言，近年僧徒猥侈，寺院填溢，冗滥奸蠹，其势日甚。诸州每年经试，其就试者率不过三四十人，经业往

往不通，州郡姑息，惟务足额，盖给降度牒，许人进纳，官中旧价百二十贯，民间止卖三十千，稍能营图，便行披剃。度牒之敝，导致了宗教教团的极大混乱。大量没有文化，不懂修行戒律，甚至市井无赖、器顽不法之徒通过买度牒混入教团，使一些寺观竟成了作恶巢穴。

由于佛、道两教的腐败和堕落为人民所唾弃，从而失掉了广大民众的信仰基础。广大民众为了弥补精神上的空虚，不得不另寻出路，于是，民间的各种信仰也就从此兴盛起来。吕洞宾信仰就是其中之一。

宋代关于吕洞宾的神仙故事，多在民间流传，传说中的吕洞宾，或为道士，或为贫人，或为乞丐，或为匠人，或为卖药老翁，和他打交道的，也多是社会底层的劳苦大众。大体说来，吕洞宾的传说故事有以下几类：

第一，救助贫人。如“傅道人”的故事（《夷坚志》补卷第十二）讲的是江陵傅氏家贫，以鬻纸为业，但喜欢结交道士，并塑吕翁像供奉，吕洞宾化做一方巾布袍人为其医眼疾，并书“利市和合”四字付贴于壁，自此生意日隆。又如“曹三香”的故事（《夷坚志》补卷第十二），吕化为一个贫寒的书生为娼女治恶疾。

另有一些宣传善待穷人的。如“石氏女”的故事（《夷坚甲志》卷一）讲的是石氏女开茶店，吕化为一病癯丐者索饮，女敬而与之，后来终于富贵长寿。

贫苦无告的人民得不到物质的解放，只能以精神上的满足来麻醉自己，这样的故事正是穷苦人民希望有人救助，改变自己苦难处境的愿望的反映。



第二，惩戒恶人。吕洞宾传说中，有许多是讽刺和打击官僚、地主、商贾、仗势欺人的看门人的。如“神霄宫商人”（《夷坚乙志》卷十九），说吕洞宾化为一商人至神霄宫，“语阍者：‘我欲见知宫’，时道教尊重，出入门皆有厉禁，阍者索姓白名及刺谒，此人不与，纷争良久，摔阍于地，殴之，径入户。”这里反映了人们对道教的藐视态度，以及对道士骄横的愤慨。又如“吕元圭”（《夷坚志》补卷第十二），对一个小官吏的横暴进行揭露和诅咒。“华亭道人”（同上），讽刺了一个商人的贪得无厌。这些都是符合社会下层人民的愿望和要求的。

第三，封建道德说教。孝敬父母，与人为善，诚实无欺，始终是劳动人民的道德要求，在封建社会中更是如此。吕洞宾的传说故事中，也包含了这类说教。如《庚溪诗话》中，记阍中一杨姓士人，家贫而事亲孝，吕洞宾化为回道士至其家，点小石为金赠之，并题诗于壁：“杨君真孝士，孝行动穹壤，上帝怜其勤，七夕遣回往，……。”又如“文思亲事官”（同上），记赵某患瘰癧不可疗，吕洞宾因其“濒死念母，一言起孝”，化为道士救之。其他故事中，吕洞宾化为贫道士、寒士、丐者，优游出没于人间，报善罚恶，不一而足。这些故事都和老百姓的道德要求相一致，所以为他们所津津乐道。

后代所传的吕洞宾传说中，都谈到他要“度尽天下众生方上升未晚也”（《吕祖志》卷一，真人本传）。自己修成神仙，但不愿上升仙界，要度尽天下众生，使所有的人都成仙，对于那些希望“摆脱完全的绝望处境”（恩格斯《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》）的人民当然具有绝大的吸引力。所以说，吕洞宾的传说有着广泛的人民性和较深的社会基础，这在北宋程

敛无度，剥削严苛，百姓生计断绝，生活痛苦的社会中，总还可以给受压迫的人民带来一点渺茫的希望，所以吕洞宾信仰的形成有其深刻的必然性。

北宋初吕洞宾既已传为神仙，大约在仁宗时，就有人开始将他绘像供奉，并偶有为之立祠造像者。据《夷坚志》记载，吕洞宾信仰多挂其图形或塑其像于家中供养，信奉者多为商販市民。大概在北宋末南宋初吕洞宾信仰就已经十分普遍了。

金代中国北方兴起的全真教，最初并没有把钟离权、吕洞宾做为自己的祖师。金真教的创始人王喆，一直以会通儒、释、道三教来标榜其宗旨，直到他死前一、二年，还建立“三教七宝会”、“三教金莲会”、“三教平等会”等宗教组织。由于此时的全真教具有很强的民间宗教的性质，它把宋代遗民组织起来，形成了对金朝统治者的威胁，因而受到统治阶级的猜忌，终于在王喆死后二十年，金明昌元年（1190）年，遭到章宗的明令禁止。虽说这个禁令没有对全真教起太大的作用，但必竟是一个警告，所以全真教为了有所依傍，借用当时钟离权、吕洞宾信仰的普遍影响，开始在传承上祖述钟、吕，以成为道教正宗，于是渐渐得到了统治者的承认。后来由于丘处机会见成吉思汗，全真教得到元统治者的大力支持，全真教达到了历史上的全盛时期。随着全真教的极盛，被作为全真教教主的吕洞宾信仰，其影响也就更为深远了。

# 财神的来历

王 景 琳

## 一

大凡从旧中国过来的人，没有谁不知道赵公元帅赵公明的。即便现在，喜欢翻翻旧小说或者看过《封神演义》的人，大概也会记得那位玄坛真君。所谓赵公明、玄坛真君，就是中国古代诸神中重要的一位——财神爷。

自从有了私有制，有了商品，发财的念头就在人们的心中悄悄埋下了根。但是，在民风淳朴、以节俭为尚的封建理想社会模式里，发财的念头又是不大光彩似的，颇为人所鄙薄。中国人历来以农为本，以商为末，君子是应该自甘淡泊、安于贫困的；所以，一直到明代资本主义生产关系萌芽，财神爷才开始在中国出现。

不过，赵公明这个神界人物，并不是迟至明代才被创造出来，他的前身，是一位人们躲之唯恐不及的冥神、瘟神。晋代干宝《搜神记》说，有一位散骑侍郎王祐临终前正与老母辞诀，忽听有人来访，此人声称今年国家有大事，上天派三位将军到人间征兵，自己是赵公明将军的属下，见王祐屋室高大，故前来招兵买马。王祐见是冥界来招，想到自己一死，老母无人照顾，心中十分感伤。这位鬼官得知便到赵公明那里为他求情，

又替王祐治了病。后来，那位鬼官说过要召的其他人，一个个都死了，王祐这才想起当初流传的妖书说：“上帝派遣三将军赵公明、钟士季，各率数鬼到世间取人。”这就是说，赵公明在晋代便出现了，不过，这时的赵公明和财神一点儿也不沾边，只不过是上帝手下的一员大将，专司冥间职事，是勾取人命的。陶弘景《真诰》一书中也说“司土下冢中事”。

到隋唐时期，赵公明的权力又增大一些，成为“瘟神”。据说隋文帝开皇十一年六月，人们在天空中看见五位力士，身披五色袍，手中各持一、两件器物。隋文帝问太史张居仁这是什么神，主什么灾福。张奏曰：“这是五方力士，在天为五鬼，在地为五瘟。这五瘟是春瘟张元伯，夏瘟刘元达，秋瘟赵公明，冬瘟钟士贵，总管中瘟史文业。这几位神一出现，就要发生瘟疫了。”果然这一年瘟疫流行，死了很多人。于是，隋文帝便为五神立祠，并封他们为将军，这赵公明便是五神之一。隋唐两代人们深受五神之害，故每年五月五日都要祭祀他们，祈求他们别来人间作祟（《三教源流搜神大全》卷四）。自此，赵公明头上就有了名正言顺的将军头衔。

## 二

赵公明的形象在明代以前，都是作为死神与瘟神在道教中以及民间流传着的。即使在明代，他的本来面目也并没有彻底改变，如《列仙全传》中就说他为八部鬼帅之一，专行下痢，虚毒啸祸，暴杀万民，祸害人间。到了明代，赵公明开始逐渐摆脱他那令人厌恶、恐惧的面目。《历代神仙通鉴》卷九说，张天师在灵奇山上炼九天神丹，一天，来了位铁面虬髯、身着

皂幞、手执金鞭、骑着黑虎的神人，自称“赵公明愿意永远为您守护丹炉”。自此，赵公明便摇身一变，不再当什么死神、瘟神了，而换上了涂改一新的光辉历史：说赵公明原是终南山人，秦时避世修行于山中，功成之后被玉帝降旨召为“神霄副帅”，他头戴铁冠，手执铁鞭，面色黝黑，一脸大胡须，身跨老虎。赵公明的职责也颇多，他上奉天门之令，策役三界，巡察五方，提点九州，为直殿大将军，兼北极侍御史。当初张天师修炼仙丹时，龙神曾奏请玉帝，请求派一位威猛神吏为天师守护仙炉，于是，玉帝便委派赵公明前去充担重任，封他为“正一玄坛元帅”。这就是赵公明又称作赵玄坛、赵公元帅的来历了。后来，张天师升天做了“正一真人三天法师”，赵公明便永镇龙虎名山，专管人间那些趋善、谢功、谢过之人以及顽冥不化的人。在他的手下，还有许许多多神将。经过这一番彻底的脱胎换骨的改造，赵公明成了能驱雷役电、呼风唤雪，制止瘟疫、治病消灾的善神，谁有冤枉不平之事，他可为之主持公道；谁想做买卖求财，他能帮忙赢利调合，等等。于是，赵公明有了“财神”的头衔（见《三教源流搜神大全》卷三）。

在赵公明成为财神的初期，知名度并不高，他是靠了明代通俗小说《封神演义》的大肆渲染描绘，才成为一位家喻户晓的人物的。在《封神演义》中，赵公明原本是峨眉山罗浮洞中的一位仙人，被商纣王太师闻仲请去助商抗周。赵公明法力无边，曾把姜子牙打得死去活来，后姜子牙在岐山设起一坛，束了个稻草人，上书赵公明三字，焚符念咒，到了第二十一日，姜子牙取来桑弓桃箭，先射草人左目，再射右目，又射心窝一箭，终将赵公明射杀。姜子牙灭商后，在封神台上封神，也封

给赵公明一个神位：金龙如意正一龙虎玄坛真君，他的职责是率领部下四位正神，迎祥纳福，追逃捕亡。赵公明手下的四位正神是：招宝天尊曹升，纳珍天尊曹宝，招财使者陈九公，利市仙官姚少司。赵公明的职守为“迎祥纳福”，他的部下为“招宝”、“纳珍”、“招财”、“利市”。赵公明成了名副其实的财神，就是从这时开始的。

### 三

古代人们信奉的财神最有名的就是赵公元帅，然而财神不唯赵公明一个，还有所谓“五显神”、“五通神”、“五圣神”、“五路神”、“五盗将军”、“利市仙官”、“金元六总管”、“金元七总管”等等，他们都在不同时期、不同地区受到不同的信奉与崇拜。有意思的是，这些神与赵公明的名目有异，受人信奉的程度也大有差别，但他们在成为财神之前，差不多全是一帮凶神恶鬼，就是说，他们都有相似的演进历史。为什么财神都是由凶神发展而来，这是偶然的巧合吗？看来不是，这恐怕多少反映了中国传统文化对“财”、“利”的轻视与蔑视，所以就连造神，也觉得正儿八经的神是不会去干什么发财赚钱之类卑琐的事的，因而只好挑选那些有劣迹的神去充当了。

赵公明以及其他的几位财神，做神的历史都挺长，但真正成为财神，却全是在明代，这是一个很能说明问题的现象。明代，是中国资本主义萌芽的时代，在这时，中国千百年的封建大厦面临着新的经济因素的强烈冲击，商品经济的蓬勃发展，迅速地撕毁了封建尊卑等级社会的温情脉脉的面纱，引起社会风气等一系列变化，“商贾既多，土田不重。操货交接，起落

不常。”“金令司天，钱神卓地”（顾炎武《天下郡国利病书》卷三二引《歙县风土论》），真正是一种礼崩乐坏，人心不古的纷乱局面。在这样一场泥沙俱下的时代洪流里，“君子讳言利，君子不言钱”、“小人喻于利”、以经商为耻等传统观念动摇了。言利在明代终于不再为人耻笑，并形成了社会风气变化的一个标志。这种商品经济发展到一定阶段时所带来的现象，就是财神爷出现在明代的真正原因，也是更深层的原因。这一点，从财神爷出现的地区也可以得到印证。财神爷在神州大地上出现的情况很不平衡，它主要出现在商业经济最发达的南方沿海地区和大都市，而在民风依然古朴纯厚的黄土高原则并不流行。

财神的诞生既是商品经济发展的产物，又反映了在封建经济的强大压力下，商人处境的艰难和内心的怯懦。商人就要讲发财，然而，这种发财，尽管是正当的合理的发财，在当时也是得不到保护的，更何况经商本身就带有极大的冒险性，所以他们只有求助于神灵，创造出一位属于自己的财神。就这样，赵公明等具有很大法力、又十分残暴的神，就经过一番改头换面坐上了财神的宝座。





# 道 教 人 物



## 李白与道教

罗 宗 强

在唐代的重要诗人中，没有一位像李白那样受到道教那么深刻的影响。他从小就生活在一个道教活动非常活跃的地方。他度过青少年时期的昌明县，县西南四十里的紫云山，就是道教胜地。离昌明不远的绵竹，出过一位很有名的道教学者王玄览，“四方人士，钦挹风猷，贵胜追寻，谈经问道”。（王太霄《玄珠录序》，《全唐文》卷923）影响及于一方，可想而知。王玄览活动于武则天时期，他死后四年，李白诞生。王玄览的弟子成都人王太霄，生于671年，从事道教活动的时期与李白较为接近。开元年间，峨眉山的王仙卿、青城山的赵仙甫，也都是朝廷所重的著名道士。青城山是道教圣地、道教的十大洞天之一：宝仙九室洞天。这样一个环境，对李白的青少年时期当是有影响的。他后来在诗中写道：“家本紫云山，道风未沦落。”（《题嵩山逸人元丹丘山居》）“十五游神仙，仙游未曾歇。”（《感兴》八首之五）就说明了这一点。李白出蜀目的之一，在《初下荆门》中说：“此行不为鲈鱼脍，自爱名山入剡中。”入名山，也就是他在《庐山谣寄卢侍御虚舟》中说的“五岳寻仙不辞远，一生好入名山游”，为求仙学道而漫游名山大川。

他出蜀之后，随着仕途的失意，对于道教的信仰愈来愈认

真、急切。应诏之前，他曾经和元丹丘偕隐嵩山。他隐嵩山这一年，也正是唐玄宗派通事舍人裴晤去恒州诏迎道士张果，并准备把玉真公主嫁给张果的这一年。唐玄宗好神仙，即位之初，就为《一切经音义》写序，开元九年，召见道士司马承祯，亲受法箓，赏赐甚厚；开元十年（722），诏两京及各州各置玄元皇帝庙一所；开元十三年（725），召见道士王希夷，拜为朝散大夫；开元二十一年（733），玄宗亲注《道德经》，颁示天下。道教在唐代，得到特别的扶持，玄宗一朝尤甚。事实上，在士人心中，道教信仰确具巨大之吸引力。它既是一种达到功名的独特途径，又是企求成仙的机会，还是一种得到大自然的美的生活情趣的方式。司马承祯所说的“终南捷径”，其实可以用来作为已得荣禄的道士的自喻。而老、庄的崇尚自然的思想，此时与神仙道教得到了奇妙的融合，即追求白日飞升，又向往于山川的自然的的美的生活情趣的享受。与李白同时的著名道士吴筠，在他的著作里就反映了这种奇妙的融合。他写《神仙可学论》，认为神仙可学而致，“所以招真以炼形，形清则合于气；含道以炼气，气清则合于神。体与道冥，谓之得道，道固无极，而仙岂有穷乎！”（吴筠《宗玄先生文集》卷中，《正统道藏》第七百二十六册）他为此还写了《金丹》《养形》《守道》《守神》《元纲论》各篇，论如何修炼以得仙。道教丹鼎派的一套服食修炼的思想和道家老、庄的崇尚自然的思想统一在一起，既渴望长生不死，又享受山林之美的生活情趣，天上人间，成为一体。这正是盛唐士人们所最乐于接受的。国力的强盛使盛唐士人有一种昂扬的精神风貌，充足的自信心，在追求功名的同时，他们也追求享乐。从山水的美中得到情感的满足，是享乐

追求之一种，于是他们漫游名山大川，纵酒挟妓。由于这种生活的满足感，他们又渴望长生不死，由此而走向求仙学道。这正是他们异于悲观厌世者的地方。李白就是这样。他出夔门之后，追求功名，漫游名山，求仙学道，是同时进行的。与元丹丘偕隐嵩山时，写有《元丹丘歌》、《题元丹丘山居》、《题元丹丘颍阳山居并序》、《嵩山采菖蒲者》、《赠嵩山焦炼师并序》诸诗，都反映了他对于神仙世界的向往与追求，而这种追求，又往往蕴含着对于山水的美的生活情趣的向往，虚无的神仙世界的美妙生活，其实是在现实的人间的丘壑之美中得到满足的。“故人栖东山，自爱丘壑美。青春卧空林，白日犹不起。松风清襟袖，石潭洗心耳。羡君无纷喧，高枕碧霞里。”（《题元丘丹山居》）神仙之游，其乐无穷。当时，嵩山有一位很有名气的焦炼师，李白尽登少室山的三十六峰去寻访他，而没有找到，于是“闻风有寄，洒翰遥赠”，想象焦炼师的生活是：“时餐金鹅蕊，屡读青苔篇。八极恣游憩，九垓长周旋。下瓢酌颍水，舞鹤来伊川。还归东山上，独拂秋霞眠。萝月挂朝镜，松风鸣夜弦。……愿同西王母，下顾东方朔。紫书倘可传，铭骨誓相学。”这都说明他这时之求仙学道，主要的是向往于神仙世界的美妙生活，而这种生活，又是事实上和山水漫游的生活情趣联系在一起的。在同一时期，他亦上书韩荆州，迫切希求由援引而入仕，而且初入长安，渴望有进身的机会。求仙与求功名并行，而且并无轻重之别。从他这个时期留下的诗作来看，除了与道士结交、谈玄和表示对于神仙生活的向往之外，还找不到他对神仙道教的信仰的进一步具体行动。

初入长安求仕失败之后，他于天宝元年（742）四月登泰

山，写下了《游泰山》六首；不久，游会稽，写下了《天台晓望》。在这七首诗里，反映出来他对神仙道教的信仰有了进一步的发展。其中提到了他“裂素写道经”和“服药”。在《游泰山》六首中，他写他如何登泰山而想象神仙世界在眼前幻现，“登高望蓬瀛，想象金银台。天门一长啸，万里清风来。玉女四五人，飘飘下九垓，含笑引素手，遗我流霞杯。”“清晓骑白鹿，直上天门山。山际逢羽人，方瞳好容颜。扪萝欲就语，却掩青云关。”他是那样认真地相信这一切幻觉的出现，或者说，他是那样认真地希望这一切幻觉出现，所以他“清斋三千日，裂素写道经”，三千当然是虚指，言其多且认真。但是究竟生活在现实里，神仙境界只存在于想象间，当幻觉过后，便又回到现实中来，“踌躇忽不见，浩荡难追攀”，六首之六，开始是写实：“朝饮王母池，暝投天门关，独抱绿绮琴，夜行青山间，山明月露白，夜静松风歇。”王母池在泰山下之东南麓，写从山下向山上攀登的情形，但写所见。但是很快便进入想象中的仙境：“仙人游碧峰，处处笙歌发。寂静娱清辉，玉真连翠微；想象鸾凤舞，飘飘龙虎衣。扪天摘匏瓜，恍惚不忆归。举手弄清浅，误攀织女机。”而进入想象的仙境之后，又必然要回到现实中来：“明晨坐相失，但见五云飞。”这六首游泰山诗，与一般游仙诗不同，它纯系写实，写他登泰山寻仙境的内心真实活动。虽然仙境并未寻到，但他并未失望，在《天台晓望》中说他自己“好道心不歇”，而且越加认真，“攀条摘朱实，服药炼金骨。安得生羽毛？千春卧蓬阙。”

天宝元年(724)秋，李白应诏入京，供奉翰林这段时间，求仙的愿望有所冲淡，但并未断绝，《送杨山人归嵩山》中说：“我

有万古宅，嵩阳玉女峰，长留一片月，挂在东溪松。尔去掇仙草，菖蒲花紫茸。岁晚或相访，青天骑白龙。”待到“赐金放还”之后，他的神仙道教信仰便强烈起来了。这或者与他在仕途上再一次失意有关。他后来南行时写的《留别广陵诸公》中说：“中回圣明顾，挥翰凌云烟。骑虎不敢下，攀龙忽堕天，还家守清真，孤洁励秋蝉。炼丹费火石，采药穷山川。”带着很大的抱负应诏，而终于被迫离去，愤懑与失望中，骤感岁月流逝，前期浩漫，因而把心思更多地集中于求仙学道上了。他终于在齐州紫极宫请北海的高如贵天师授道箓，他有《奉饯高尊师如贵道士传道箓毕归北海》诗可证，李阳冰的《草堂集序》也记载了这件事。授道箓是一件大事，有很复杂的仪式，授了道箓之后，他便算正式入道了，所以他说自己已经“名在方士格”。据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》所载，道箓的传授是很严格的，凡道士女冠参受经戒法箓，须依次第名位，不得错谬。依《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》所载就有十八个等级，各个等级传授不同的经箓，授予不同的称名，依次渐进。李白在齐州紫极宫授的道箓属于何种等级，未能确知。不久，他就在德州安陵请盖寰道士为他造真箓，这可能是更高一个级别的传授，有没有举行仪式，也未能确知。但这已说明，李白正式入道，是十分认真的。他还炼丹，在《草创大还赠柳官迪》诗中，他描写了他炼大还丹的情形。他炼丹服食，也十分认真，在一个很长的时间里，多次在诗中提到炼丹的事，“尚恐丹液迟，志愿不及申”。一直到流放夜郎途中，忆秋浦旧游，还想到秋浦是个炼丹的好地方，“三载夜郎还，于兹炼金骨。”他不单自己炼丹，而且全家如此，“拙妻好乘鸾，娇女爱飞鹤。提携访神仙，从此炼金骨。”

李白对于神仙道教的信仰，虽愈来愈认真执着，但有时也产生怀疑。成仙究竟是一种幻想，敌不过现实的力量，“仙人殊恍惚，未若醉中真。”（《拟古十二首》之三）当产生怀疑而动摇的时候，他便从酒中得到了安慰。李白的性格是不甘寂寞的，他总得寻求精神上的满足。

求仙学道当然不是李白生活理想的全部，炼丹服食也不是他生活的全部内容。他追求建立不世功业的强烈愿望，终其一生也未曾消泯。死前一年，李光弼出镇临淮，李白还抱病请缨，思有以报国，写有《闻李太尉大举秦兵百万出征东南，懦夫请缨，冀申一割之用，半道病还，留别金陵崔侍御十九韵》。他也追求生活的逸乐，纵酒挟妓。他之信仰神仙道教，是典型的盛唐式的，是为了追求一种非同凡响的生活。建立不世功业是一种非同凡响的生活；任侠使气、纵酒挟妓是一种非同凡响的生活；炼丹服食、希求神仙，更是一种非同凡响的生活。在李白身上，所有这些，都自然地统一在一起。道教信仰，只是他生活中的一部分，而且，这一部分又是和漫游名山大川、追求自然的美的生活情趣联系在一起的。作为一种宗教信仰，道教在李白一生中并不占主要地位。

虽然如此，道教还是对李白产生了深刻的影响。

神仙世界毕竟是无稽的，而这样一个无稽的世界竟能对李白这样一位伟大诗人具有如此巨大的吸引力，这是无法用迷信来解说的。迷信只是神仙道教的一种较低层次的现象，而唐代士人之信奉道教，心理状态要复杂得多。这其中有企望长生不死，使逸乐得以永存的；但更有现实意义的，却是它带给信道者的一种脱俗的崇高身份。有时这种身份，远比仕



途的显达具有更大的吸引力。天宝三载(744)贺知章请度为道士,玄宗命满朝卿相为贺知章送行,并亲为赠诗,就是一例。在那次的众多的赠诗里,都反映出来入道的荣耀使显宦荣禄相对逊色,“玄鹤摩于紫霄,吹笙击鼓,尽是仙乐。闻者莫不增叹,轻轩冕焉。”“顾嗟轩冕者,谁与比光辉。”这与皇帝的荣宠固然有关,但是更深层的原因,是入道似乎反映出一种保存“天真”、超脱世俗的理想人格。这种理想人格,在士人的出处行藏中常常起一种心理平衡的作用。显荣时,时时向往于神仙世界,可以表示自己的脱俗、雅、清高,既可显示人前,也可以求得心灵的自我安慰。失意时,追求神仙世界,既可以表示出对于世俗的傲岸态度,又可以为失去了的希望求得另一个安身之地。或者正是这一点,才是道教在中国士人心理上造成历久不衰的影响的重要原因。李白就是一例。把他一百多首与道教信仰有这样那样关系的诗与他的出处行藏联系起来考察,这一点便显得特别明显。

道教信仰与李白的飘逸放旷的性格也有一些关系。从他的这类诗里,我们可以感到,他追求神仙世界,实际上是为了追求一个更寥廓更自由的世界。那样一个没有任何拘束的更寥廓更自由的彼岸世界,实际上是此岸世界的一种补充,为他的放旷性格的发展提供了更为广阔的天地。

而对他的诗歌创作的更为直接的影响,是为他的诗带来了瞬息万变的丰富的想象。我们当然不能说李白的丰富的想象完全来自于他的求仙学道;但却可以说,对神仙世界的向往与他的想象力的发展确有些关系。

道教信仰无论对形成李白这位诗人的独特个性还是对他

的诗作，独特风貌的形成，无疑都有着十分重要的意义，人和诗，与道教影响可以说都是无法分开的，好也罢，坏也罢。

## 陈抟其人其事

李 远 国

陈抟(871—989)字图南,自号扶摇子,宋太宗赐号希夷先生。唐末五代时普州崇龕(今四川安岳县境)人。在中国思想史上,陈抟对于理学的奠基人周敦颐、邵雍有直接而重要的影响,于理学具有不可忽视的开源之功。在中国道教史上,陈抟占有更为显要的地位,他被列入“高道”一类,道教徒把他奉为继老子、张陵以后的道教至尊,称为“老祖”。《道藏》和宋元时期的许多著作,大量收集了有关他的事迹和传说。可见,无论在哲学史上或道教史上,陈抟都占有重要的地位。这里把他作为一个历史人物加以介绍,还原他在历史上的真实面目和应有的地位。

### 十年踪迹踏红尘

据史传所载,陈抟的一生颇富戏剧性和神秘色彩。首先,他的出生就异于常人。《群谈采余》说:“陈图南莫知所出,有渔翁举纲得物甚巨,裹以紫衣,如肉球状,携以返家,溉釜熬薪,将煮食之。俄而雷电绕室大震,渔人惶骇,取出掷地,衣裂儿生,乃从渔人姓陈。”如此神异,显然系后人神化的结果。不过,其中却透露出陈抟出生低微,无门第可言的消息。

他早年熟读经史百家之言。《青琐高议前集》说他“年十五，诗、礼、书、数之书莫不通究考校，方药之书，特余事耳。”企图沿着科举的路径，进身于封建王朝的仕林。后唐长兴（930—933）年间，陈抟应考进士，此时他已颇有名望。《宋史·陈抟传》说他“颇以诗名后唐”。宋庞觉《希夷先生传》亦说：“唐士大夫挹其清风，欲识先生，而如景星庆云之出，争先睹之为快。”然而，后唐王室此际正在危机四起之中，陈抟考取功名的希望破灭了。从此，他的人生道路发生了重大的变化。

离开仕途之后，陈抟开始访道求仙，寻求精神上的解脱。《宋史·陈抟传》说：“遂不求禄仕，以山水为乐。自言尝遇孙君仿、麻皮处士，二人者高尚之人也。语抟曰：‘武当山九室岩可以隐居。’抟住栖焉，因服气辟谷……。”陈抟隐居武当，是在后唐清泰（934—936）年间。《邵氏闻见录》说他有壮志：“《隐武当山诗》云：‘他年南面去，记得此山名。’本朝张邓公改‘南面’为‘南岳’，题其后云：‘薛壁题诗志何大？可怜今老华图南。’盖唐末时诗也。”

后晋天福（937—944）年间，陈抟返归四川，从邛州天师观高道何昌一学锁鼻术。宋文同《丹渊集》载陈抟“闻是州天师观都威仪何昌一有道术，善锁鼻息飞精，漠然一就枕辄越月始寤，遂留此学，卒能行之，后归关中，所修益高，蜕老而婴，动如神人。”所谓“锁鼻息飞精”之术，就是精深玄妙的内丹修炼术。

然而，这位自称“道门弟子”的陈抟，并没有忘记他济世治国的理想。他在《隐武当山诗》中说：“万事若在手，百年聊称情。他时南面去，记得此岩名。”又曾“揽镜自照，曰：‘非仙而即帝’，其自任如此。”（元张铉《太华希夷志》）故在周游四方，

寻仙觅真的同时，他又“多游京国间”，了解社会，观察各阶层的动静，追求拨乱反正、治理天下的理想。

对于陈抟的这种企望，社会上已有传闻。后周世宗认为陈抟“必有奇才远略”，显德三年(956)召见，其真实的目的即为考察陈抟。后觉得陈抟似无异志，才放归华山，但又诏令地方时刻注意陈抟的动静。

果然，周世宗刚死，陈抟即把“图南”的宿愿付诸行动。他“乘白骡，从恶少年数百，欲为入州。中途闻艺祖登极，大笑坠骡，曰：‘天下于是定矣！’遂入华山为道士，葺唐云台观居之。艺祖召，不至。”(《邵氏闻见前录》)由于赵匡胤陈桥兵变，废周自立，陈抟明智地退避了。他知道自己无力扭转乾坤，便正式出家当了道士，从宗教飘渺的精神世界中去寻觅寄托。

陈抟与宋皇室的关系，历史上传说甚多。《画墁录》说，宋太祖“杯酒释兵权”的措施，就是陈抟出的主意。在宋太宗时，陈抟二次入朝，曾对一些重大问题陈述意见。太平兴国初(977)，陈抟应诏入阙，“帝恳求济世安民之术，先生不免，索纸笔书之四字：‘远近轻重’。帝不谕其意，先生解之曰：‘远者远招贤士，近者近去佞臣。轻者轻赋万民，重者重赏三军。’帝听罢，大悦”。(元张铉《太华希夷志》)这个济世安民的四字方针，正中时弊，深切致世，可说是对封建统治经验的高度概括，于此，亦可见到陈抟确有经邦济国之才。

据传宋太宗建王储一事，陈抟起了重大影响。《闻见前录》说：“帝以善相人，遣诣南衙见真宗，及门极还。问其故？曰‘王门厮役皆将相也，何必见王！’建储之事遂定。”类此记载《东轩笔录》言之尤详，谓陈抟明知太宗“意在真宗”，要他历相

诸王，不过是借助他的相法，让诸王顺从而已。这就说明，陈抟不仅善于相人，而且更通达人情世故。

陈抟在京期间，“太宗多延入宫中与语”。“自契崆峒之问，八素九真之要诀，四觉七缘之妙门。故其造膝沃心之旨，莫得而闻也。”（同上）所谓“崆峒之问、八素九真之要诀”，即指道家秘传奥旨；“四觉七缘之妙门”，则为佛家玄理精义。由此可见他们之间交谈的话题是相当广泛的。临至出京，太宗“即赐宴便殿，诏宰臣两禁赴宴，赋诗以宠其行”。如此殊礼相待，更使陈抟名振朝野；“由是海内无贤不肖闻风而慕之，其愿操几杖以师事之者，不可胜数。”席后，陈抟进诗以表其志：“十年踪迹踏红尘，为忆青山入梦频。紫陌纵荣争及睡，朱门虽贵不如贫。愁闻剑戟扶危主，闷听笙歌聒醉人。携取旧书归旧隐，野花啼鸟一般春。”（同上）概括了他极富传奇色彩的生平。

### 仙家睡功传千古

历史上的陈抟，以“善睡”闻名。他隐居华山，“每寝处多百余日不起”。《坚瓠续集》说，周世宗曾把陈抟关在房中，加以考察，一个月以后，陈抟仍在熟睡之中。陈抟进《对御歌》一首：“臣爱睡，臣爱睡，不卧毡，不盖被；片石枕头，蓑衣铺地。震雷掣电鬼神惊，臣当其时正鼾睡。闲思张良，闷想范蠡，说甚孟德，休言刘备，三四君子，只是争些闲气。怎如臣，向青山顶上，白云堆里，展开眉头，解放肚皮，且一觉睡！管甚玉兔东升，红轮西坠。”看，好一个潇洒尘外的“睡仙”。

陈抟的“睡”不同于常人，实际上是一种高深的气功，道教谓“蛰龙法”、“胎息法”。他曾对弟子金砺讲述了睡功的奥秘。

他说，世俗之人迷失宦海情场之中，名利声色汨其神识，酒膏醴昏其心志，即使在睡乡梦境，也无片刻安宁。相反，有道德功夫的人，睡中亦在修炼。“至人之睡留藏金息，饮纳玉液，金门牢而不可开，土户闭而不可启，苍龙守乎青宫，素虎伏西室，真气运炼于丹池，神水循环五内”，借睡炼养，成其大丹。这是道教内丹术功夫。在这种似睡非睡、神气相抱，致虚极、守静笃的状况下，陈抟侧卧，呼吸出入无息，面色红莹，可以数日不动、不饮、不食，可以使脉搏达到“六脉俱无”、闭气胎息，进入一个静寂的境界。当然，这种玄妙的境界，非亲身体验者是不易领会的，正如陈抟诗中所说：“至人本无梦，其梦乃游仙。真人亦无睡，睡则浮云烟。炉中长存药，壶中别有天，欲知睡梦里，人间第一玄。”陈抟的朋友吕洞宾评述说：“抟非欲长睡不醒也，意在隐于睡，并资修炼内养，非真睡也，惟非得姤复契睡诀者，不足以语此。”（《华山搜隐记》）他赞誉陈抟为“真得睡仙三昧者”。

陈抟的睡功流传于世，成为道教内丹家独特的一种功夫。《吕祖全书》有陈希夷睡功诀（即蛰龙法），《夷门广牍》有华山十二睡法，以及《两同通书》的睡功诀，张三丰的睡丹诀，罗春浦的先天睡功，以及虚靖天师睡功、陈自得大睡功、尹清和小休丹睡法、抱龙眠睡功法、小搭桥卧功法、大搭桥卧功法，都是由陈抟睡功演变发展而成的。

在总结汉唐道教内炼理论功法和自身的实践基础上，陈抟著作《无极图》、《指玄篇》，系统地阐述了内丹大道。《宋史·陈抟传》说：“抟好读易，手不释卷。”“著《指玄篇》八十一章，言导引及还丹之事。宰相王溥亦著八十一章，以笺其旨。”其《无

极图》共分五圈，自下逆行而上，开始于“得窍”，了结于“脱胎”，完整地阐述了内丹修炼的全部过程，即得窍、炼己、和合、得药、脱胎五个阶段，筑基、炼精化气、炼气化神、炼神还虚、复归无极四段工夫。这就为宋元道教内丹派的形成提供了理论基础，故被后人誉之为“真长生之秘诀”，成为内丹派的经典文献。

### 两宋道德系一身

陈抟隐居华山，“咏嘲风月之清，笑傲云霞之表。遂性所乐，得意何言，精神高于物外，肌体浮乎云烟，虽潜至道之根，第尽陶成之域。”（《青琐高议前集》）他与吕洞宾、麻衣道者为师友，潜心于精神领域的探索，精研易学玄机，务穷宇宙之秘，开拓了有宋一代学术新风。

首先，陈抟运用佛教禅宗“唯心是法”的思想武器，公开向周、孔法统宣战，明白地指出儒家传统的易学仅为一家之言，并不能揽尽易道。故“学易者当于羲皇心地中驰骋，无于周、孔言语下拘挛。”（《正易心法注》）这种不迷信古人，敢于蔑视周、孔权威，以己之“心法”，自创新说的解放精神，遭到历代守旧儒生的大肆攻击，从宋代一直骂到清代。然而，也正是这种超越前代的基因，成为宋代以己意解经新风尚的灵魂。对传统思想的怀疑导致了变革，这就为新的学说——道教内丹学与宋明理学的兴起，开辟了一条蹊径。

陈抟鄙弃符箓小数而深研易理象数，他所创立的“先天易学”，开创了宋明以来易学研究的规模与传统，出现了一大批追随者，著名的有宋代的周敦颐、邵雍、刘牧、刘羲叟、吴秘、郑



史、张行成、郭忠孝、朱熹、蔡元定、晁说之，元代的王申子、俞琰、雷思齐、张理、萧汉中、钱义方，明代的来知德、黄道周，清代的钱澄之、包仪、张文炳等。他们的著作在《四库全书总目提要》中大多有著录和介绍。至于《总目》未著录的，更不知凡几。尽管后代的易学家对陈抟的理论或褒或贬，有所修正和演衍，但陈抟不失为宋代易学系统的开山者。

在唐、宋之际儒、释、道三教合一的思想潮流中，陈抟顺应时代，融贯诸家学说，改外丹黄白术为内丹修炼之道，启宋元道教内丹派，其历史功绩是不可忽略的。在他的后学中，张无梦、刘海蟾、张伯端继承了内丹学说。彭耜《道德真经集注杂说》引《高道传》说张无梦“好清虚，穷《老》、《易》。入华山与刘海蟾、种放结方外友，事陈希夷先生，无梦多得微旨。”张无梦作《還元篇》诗百首，阐述陈抟丹法。其弟子陈景元，著作《道德经藏室纂微篇》、《庄子章句音义》等，是北宋著名道教思想家。张伯端得刘海蟾传授，亦系陈抟学派嫡系。其《悟真篇》说：“梦谒西华到九天，真人授我《指玄篇》，其中简易无多语，只是教人炼汞铅。”这里所说的“真人”，即是指陈抟。从刘海蟾、张伯端，至南宋白玉蟾创立南宗，金代王重阳创立北宗，他们或先修命，或先修性，各有侧重，但其理论基础都是建立在陈抟内丹学说上。所谓“顺则生人生物，逆来成仙成佛”这一《无极图》包含的大旨，就是宋元道教内丹学说的核心。

陈抟的《无极图》几经辗转，至周敦颐手中，又被改造成为发明理学秘奥的《太极图》，为理学的形成建立了一个比较合理而相当完备的宇宙起源说。邵雍则师承了陈抟《先天图》，把陈抟“心法”推演弘大，创立了一套完整的象数体系，用来概

括宇宙间的一切。这一学说影响甚大。周敦颐的学说下传程颢、程颐，故二程亦受陈抟的影响。朱震《汉上易解》即谓周、程同出一源，今人蒙文通先生更详辨二程思想与陈抟的渊源关系（蒙文通《陈碧虚与陈抟学派》）。到了南宋，朱熹集周、程、邵雍学说为一体，他与蔡元定共觅陈抟真传：“撰《参同契考异》，托名空同道士邹訢。而序《启蒙》则曰‘云台真逸’，跋《道德经》则曰‘云台子’，及其奉祠云台也。又寄陆子静书云‘熹衰病，幸叨祠禄，遂为希夷直下诸孙，良以自庆。’其响慕之诚如此。”（胡渭《易图明辨》）

概而论之，陈抟精深广博的学说，开拓了两宋学术之渊源，如同蒙文通先生在其《陈碧虚与陈抟学派》文中所评价的那样：“则图南不徒为高隐，而实博学多能；不徒为书生，而固有雄武大略。真人中之龙耶！方其高卧三峰，而两宋之道德文章，已系于一身。”“观其流风所被，甄陶群杰，更足验也。”

## 佞道昏君宋徽宗

羊 华 荣

宋徽宗赵佶，是北宋继真宗以后又一个著名的崇奉道教的皇帝。宋徽宗在位二十余年(1100—1125)，一贯崇奉道教，其崇道思想，大致又分为前后两个时期。崇宁、大观(1102—1110)年间为前期，政和、宣和(1111—1125)年间为后期。

在前期中，他只是一般地崇奉道教，并未在全国大力扶植和推行道教。当时徽宗最宠信的道士是茅山第二十五代宗师刘混康，刘混康因于哲宗时为孟后取出误吞入喉中的针而著名，哲宗赐号洞元通妙先生。徽宗对刘混康非常崇敬，多次召至京师，赐以印、剑及田产财物等，赐号葆真观妙冲和先生。徽宗先后给其敕书及赠诗七十余次，多次向他索取“灵丹”、“仙饵”、“伤风符”、“镇心压惊符”，以及“广嗣之法”等。当时徽宗还宠信龙虎山三十代天师张继先、泰州道士徐神翁(守信)等，但徽宗也只向他们索取“镇妖符”，或命其预卜吉凶等。从徽宗当时的崇道情况来看，只是一般的宗教信仰者所为，并无明显的政治目的。

宋徽宗在全国大规模崇奉道教，是在政和、宣和年间，这与当时的政治斗争有着密切的联系。

宋徽宗即位之初，虽然外有辽国和西夏的边患，内有新党

(变法派)和旧党(保守派)的倾轧,但总的来说,社会还是比较安定和繁荣的。后来由于徽宗昏庸无能,重用蔡京、童贯之辈,才致使政治日趋腐败。蔡京等人为迎合徽宗之意,打起变法的旗号,一面排挤旧党,把数百名旧党以及和旧党有关系的官员们列为“奸党”、“邪佞”,排挤出政府机构;一面则搜罗党羽,形成一个全面控制政治、经济和军事大权的官僚集团。他们残酷地搜括民财,为徽宗大建园林台阁,怂恿徽宗尽情享乐,自己亦借此过着荒淫无耻的生活,从而引起人民极大的不满,致使先后爆发以宋江、方腊为首的农民起义。在对外关系上,他们不仅未能利用辽金之争收复幽燕失地,反而待金灭辽后,金兵南下,威胁汴京。这就是宋徽宗后期大规模崇道的政治社会背景。宋徽宗和蔡京集团为了巩固自己的政治地位,缓和阶级矛盾和民族矛盾,他们不是积极地改善政治,而是企图利用道教来神化政权和神化自己,以达到慑服人民和安定社会的目的。在徽宗、蔡京集团以及道士等等的共同策划下,从而掀起了一场崇奉道教的狂热。

宋徽宗大规模崇道是从宠信道士并利用道士编造政治神话开始的。政和三年(1113)九月,道士王老志和王仔昔先后得到徽宗的宠信。王老志为濮州临泉人,曾为转运小吏,后自称遇钟离权,授予内丹要诀,弃家为道士,以道术知名于江湖,被蔡京搜罗于府第,后由蔡京推荐于徽宗,徽宗赐号洞微先生。王仔昔为洪州人,初隐于嵩山,自言遇许逊,得《大洞隐书豁落七元之法》,能知人未来之事,亦由蔡京推荐于徽宗,徽宗赐号通妙先生。其实,二人皆是大言不惭的江湖骗子,许逊为晋人,钟离权为五代人,王老志和王仔昔根本不可能师事于他

们。蔡京搜罗并推荐二人给徽宗，实为投徽宗之所好，以此来巩固自己的地位。二人得宠后，常出入于禁中，与徽宗、蔡攸（蔡京之长子）等共同编导了一则所谓天神降临的神话。政和三年十一月，徽宗自称梦见老君，老君对徽宗说：“汝以宿命，当兴吾教。”（《续资治通鉴》卷91）同月癸未，徽宗至南郊祭天，于南薰门自称见有楼台数重，问蔡攸云，这是何处？蔡攸即附和说：这些楼殿台阁，皆在云间，离地数十丈。徽宗又问云，见有人物否？蔡攸又附和说：有道流童子等持幡盖，相继出于云间，衣服眉目皆很清楚。徽宗为此大肆宣扬所谓天神降临之事，亲作《天真降临示现记》，颁示天下，于京师建迎真馆，以迎天神之降临。在徽宗的倡导下，道教自此在全国逐渐兴盛起来。

政和六年（1116），道士林灵素得宠。林灵素原名林灵噩，温州人，本在佛门为僧，因为其师笞骂，受不了苦，才改作道士。此人颇机敏，好大言，由左道录徐知常推荐于徽宗，徽宗问其知道什么道术，他吹嘘“上知天上，中识人间，下知地府等事”（《历世真仙体道通鉴》卷53林灵素传）他利用徽宗自称曾梦游神霄府之事，称天有九霄，神霄最高，内设神霄府，徽宗即是神霄府的神霄玉清王，号长生大帝君，是上帝的长子，为解救人间苦难而下降为人世之主，神霄府暂由其弟青华帝君摄领。又称蔡京、童贯等皆是神霄府的仙伯、仙吏，自己亦是神霄府的仙卿，原名诸慧，连徽宗的宠妃刘氏亦是神霄府的九华玉真安妃，皆下降人世以佐徽宗治理天下（见《宋史》方技列传），徽宗为此大喜，改林灵噩为林灵素，赐号通真达灵先生。自此，徽宗成为神、人合一，君权与神权合一的皇帝，蔡京、童贯等亦成

为仙吏与人臣合一的官僚。

政和七年(1117)二月,徽宗又称青华帝君夜降宣和殿,授他“帝诰、天书、云篆”等事,徽宗命道士二千余人集于上清宝篆宫,由林灵素宣谕其事,并命京师吏民皆授“神霄秘篆”。四月,徽宗又讽示道录院云:“朕乃昊天上帝之元子,为大霄帝君,虑中华被金狄之教(指佛教),焚指炼臂,舍身以求正觉,朕甚闵焉,遂哀恳上帝,愿为人主,令天下归于正道,帝允所请,令弟青华帝君权朕大霄之府。朕夙昔惊惧,尚虑我教所未周,卿等可以表章,册朕为教主皇帝。”(《续资治通鉴》卷93)于是群臣及道录院按徽宗之意,上表章于天,以上帝的名义册封徽宗为教主道君皇帝,这样,徽宗又成天神、人君、教主三位一体的皇帝,成为能主宰天上、人间和地府灾福的皇帝。徽宗企图以此来神化自己,慑服外敌和人民,从而达到巩固政权的目的,但他这种自欺欺人的作法,恰恰加速了北宋的灭亡。

徽宗在编造这些神话的同时,采取了一系列的措施,大力扶植道教。政和、宣和年间,徽宗多次下诏在全国搜访有道法和道行的道士和异人,令各路监司选送道士到京师道录院学习道教业务,学成后仍回原地,命各州县仿照儒学形式设立道学,学习《黄帝内经》、《道德经》、《庄子》、《列子》等书,并诏太学,辟雍各置《黄帝内经》、《道德经》、《庄子》、《列子》博士二员,讲授道经。后又命道学并入儒学,使儒道合一。徽宗还仿效政府官吏品秩,设郎、大夫等道官二十六等(一说十等),设校籍、授经等道职八等。又封道士林灵素、王允诚、张虚白为“金门羽客”,可以出入禁宫,与大臣相似。徽宗还命各州县官吏与宫观主持道士以客礼相见,抬高道士的政治社会地位。

徽宗又在全国大建宫观。自徽宗是神霄玉清王降世的神话出笼以后，徽宗命全国州府皆建神霄玉清万寿宫，供奉长生大帝君和青华帝君之神位，由于长生大帝君是徽宗之神号，神霄玉清万寿宫即是供奉徽宗神位，神化徽宗之所，所以徽宗甚为重视，各宫皆拨田产千亩，装饰极为华丽。徽宗又命各地洞天福地皆修建宫观，塑造圣像。当时京师及各地修建宫观甚多，靡费了大量的财力物力，一些地方官吏因修建宫观不力而被惩处。

徽宗还积极地搜集、整理、编写和刻印道籍。徽宗多次下诏在全国搜访道书，并设立书艺局和经局，整理和校勘道籍。政和中，编成《政和万寿道藏》一部，计五百四十函，五千四百八十一卷，全部雕版刊行，这是我国第一部全部刊行的《道藏》。徽宗又命道录院编写“道史”和“仙史”，这是我国历史上规模最大的道教史和道教神化人物传记。徽宗时期，还编造了不少道经和道法，由于道经、道法一般皆依托天上神仙所作，当时林灵素等以神霄府秘藏仙经的名义，编造了道经和道法千余卷，以其它名义编造的还有不少。对道教科仪和丹经等也作了大规模的整理和校勘。徽宗还亲自作《御注道德经》、《御注冲虚至德真经》、《南华真经逍遥游指归》等书，又作步虚词、青词等多种。由于徽宗的倡导和重视，当时是我国道籍最为完备的时期之一。

徽宗在大力崇奉道教的同时，对佛教采取抑制和排斥的态度。徽宗认为道教贵生恶死，符合人们的愿望，佛教不仅是外来的夷狄之教，而且宣扬乐死恶生，不合人情，因而重视道教，轻视佛教。他即位之初，即于大观二年(1103)规定道士女

冠的序位在僧尼之上，并多次下令对佛教的活动加以限制。政和、宣和时期，徽宗听信林灵素之言，对佛教采取全面排斥的政策。政和七年(1117)，下令凡僧尼愿归心道门，改为道士女冠者，可以立赐度牒紫衣，重和元年(1118)，命凡佛经中有诋谤道教和儒教之语者皆予焚弃。宣和元年(1119)正月，下诏佛陀改名为大觉金仙，其它皆名仙人、大士，僧改称德士，易服饰，寺院改称宫观，僧入道学学习，依道士法等，佛教事实上已从属于道教，佛教寺院也大量被道教所占有，佛教遭到沉重的打击。后因积极主张废佛的道士林灵素被贬，各地僧侣又不断地进行反抗，统治者内部对排佛的态度也不一致，徽宗才不得不于宣和二年(1120)下令恢复寺院的名称，改德士为僧，一场排佛的闹剧也就草草收场了。

徽宗的崇道活动对当时的政治、经济和军事等方面都起了消极的作用，从而加速了北宋的灭亡。《宋史·徽宗本纪》的赞文把“溺信虚无”作为“徽宗失国”的原因之一，是完全有道理的。蔡京集团即是利用徽宗崇道作为巩固其地位的手段之一，他们排斥正直贤良之士，这就加速了当时政治的腐化。一些道士亦利用其特殊地位而干预政治，如徽宗禅位于钦宗之前，请道士王文卿上表于天，询问吉凶，王文卿假借天意，要徽宗“革则无悔”，加速了徽宗的禅位，促使政局的混乱。徽宗因崇道而排斥佛教，禁止巫教和明教等活动，也引起一些宗教职业者及其信徒的不满，造成社会动乱，如以信奉明教的方腊起义军，其起义原因之一，即和徽宗禁止明教有关。徽宗的崇道活动，靡费了大量财力物力，造成国库空虚，财力不足。故当金兵围困京城时，官吏不得不从道士那里搜括宝



货财物以充军费。徽宗崇信道教的道法，在军事上造成严重的后果。当金兵南侵时，不是全力设防，而是相信道法能抗御金兵。据《历世真仙体道通鉴·王文卿传》载，徽宗因“金贼猖獗，王师败溃”，命王文卿“为朕齎香二十合，往中外降之，保安社稷”。宣和七年(1125)秋，金兵已渡黄河，徽宗犹遣使把方士刘知常所炼的所谓“神霄宝轮”押送到全国的神霄宫，声称可以镇四方之兵灾。当金兵围困京师以后，兵部尚书仍迷信道法，相信方士郭京等“能六甲法，可以生擒金二帅”，当时刘孝竭等亦效郭京所为，“或称力士，或称北斗神兵，或称金阙大将”等，结果郭京等开城引进金兵，不战而逃，加速了京师的陷落。徽宗被金人俘虏北去后，犹身穿紫道袍，头戴逍遥巾，作道流的打扮，可见其崇道之虔诚，实至死而未悟。

# 丘处机与全真道

曾 召 南

全真道是金代初年产生于中国北方的一个新道派，是中国封建社会后期与正一道并行于世的两大道派之一。它的创始人是王喆，而其发展盛大的推动者则是丘处机。

## 一、全真道的创立

全真道之所以在金代初年产生于中国北方，并非偶然。北宋帝王崇道，至徽宗达到顶点。“时道士皆有俸。每一斋施，动获数十万；每一宫观，给田亦不下数千顷”（《佛祖统纪》卷二九）。皇帝的尊宠，使道教趋于腐化。许多道士“皆外蓄妻子，置姬媵；以胶青刷鬓，美衣玉食者，凡二万人”（同上）。这种情况，自然引起群众和士大夫的不满，给道教发展带来严重的危机。女真贵族的铁骑，摧毁了北宋王朝的统治，道教中的污泥浊水，也随之遭到涤荡。金王朝实行民族压迫和阶级压迫政策，使北方广大群众遭受的苦难更深重了，而汉族地主知识分子也备受压抑。一批政治上找不到出路，又不敢正视现实的知识分子，不得不离宦出世，改儒为道。他们当中不少人对儒、释、道之学都有相当根柢，在涌进道教队伍以后，自然不愿因循道教的老路，更不满于已有的积弊，而思有所改革。

于是一批新道派，如全真道、真大道、太一道等，就在他们手中创建起来了。

全真道创始人王喆，就是上述这批知识分子的典型代表。王喆，陕西咸阳人。原名中孚，字允卿；从道后，改名喆，字知明，号重阳子。伪齐阜昌（1130—1137）间，王喆应礼部试未第，“复试武举，遂中甲科。”（《金陵正宗记》卷二《重阳王真人》）此后作了十多年吏员。金正隆三年（1158）四十七岁时，“喟然叹曰：‘孔子四十而不惑，孟子四十而不动心。吾今已过之矣！尚且吞腥啄腐，紆紫怀金，不亦大愚之甚乎！’遂辞官解印，黜妻屏子，拂衣尘外”（同上），开始了道士生涯。

王喆修道后，也想有所开创，他首先宣称在甘河“遇仙”，得到秘诀；接着“于南时村作穴室居之，名曰‘活死人墓’”，而后，又“迁居刘蒋村北，寓水中坵。凡肆口而发，皆尘外语”（《全真教祖碑》，《金石萃编》卷一五八），作出一系列有“类楚狂之放荡”的举动。目的无非是借以耸动视听，引起官方注意和招来信徒。可是经过八九年的努力，收效甚微，乃不得不于大定七年（1167）烧掉茅庵，离家去山东。当年抵达宁海州（治今山东牟平）。在那里终于获得了成功。一是经过两三年的苦口化度，先后收了马钰、谭处端、丘处机、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二等七个弟子。此七人后被尊为“北七真”。二是先后在文登、宁海、福山、登州、莱州等地建立起五个以“三教”命名的教会组织，作为传道据点。这两件事的完成，标志着他的新道派创立起来了。

在王喆抵达宁海化度马钰时，马钰曾在家中的南园筑室请王喆居住，王喆题此室曰“全真庵”，这当为王喆道派命名之

始。他是要扫除旧道教的“浮华”、“虚妄”等积弊，在老子之道的基础上融进儒、释内容，使之成为“三教园融”的“真道”。在他看来，只有融通了儒、释的“道”才是“全”，才是“真”。

王喆除以“三教合一”标宗外，又在修持方法上，抛弃旧道教的“丹鼎奇技”、“符篆小数”，实行“性命双修”，即通常所谓的以修精、气、神为内容的内丹。这也体现了它与旧道教的区别。

王喆立教之后不久，便于金大定十年(1170)去世了。他的弟子马钰、谭处端、刘处玄相继掌教，由于金朝对宗教的控制很严格，金章宗时还曾经“禁罢全真及五行毗卢”(《金史·章宗本纪一》)，所以，在条件不利的金代，全真道虽有所发展，但发展很有限。

## 二、丘处机与全真道的发展

全真道的大发展是在丘处机知遇于成吉思汗以后。丘处机，字通密，号长春子。登州栖霞人。家为栖霞名族。大定七年(1167)于昆嵛山师从王喆修道。他在大定十年王喆去世以后，曾穴居蟠溪(今宝鸡虢镇附近)七年，又隐居陇州龙门山六年，名声渐著。因此后应京兆统军夹谷公疏请，回终南刘蒋村修葺了王喆旧居“祖庭”(在1183年)，又应金世宗征诏，去了一次燕京(在1188年)。但不久即遇到明昌禁罢全真，不得不于明昌二年(1191)东归栖霞。在那里与不少“达官贵人”和“当代名臣”相往还，影响渐及于社会上层。但受时代条件所限，他在金代也没有什么大的作为。

金大安二年，即元太祖五年(1210)之后，北方风云突变。

该年，成吉思汗攻金，次年攻占金长城以北地区和西京大同，又一年包围金中都燕京，占领金河北、河东州郡，金人被迫于贞祐二年(1214)迁都开封，燕京亦于次年失陷。此后继失山东、关中地，退居河南，女真统治面临末日。这种急转直下的形势，给丘处机提供了政治选择的机会。本来在贞祐二年秋山东大乱时，他曾请命抚谕无法讨平的登州、宁海，“所至皆投戈拜命，二州遂定。”(《长春真人本行碑》，《甘水仙源录》卷二)为金王朝效了大力。这件事引起了宋、金、蒙古三帝的注意，金宣宗于1216年春、宋宁宗于1219年八月、成吉思汗于同年冬先后派使者邀请。

在那形势日益明朗的时候，丘处机谢绝了金、宋之召，而慨然应诺了成吉思汗之召。这对全真道来说，无疑是一个重要的决策。

第二年(1220)，丘处机不顾七十二岁的高龄，不辞风沙险阻，率领十八弟子启程北行。历时四年，行经数十国，历程万余里，于元太祖十七年(1222)抵达大雪山。成吉思汗于大雪山之阳，隆重地接见了。不称其名，但称“神仙”，并命录其言以示训诸子。第二年诏许东归，令尽免全真赋役，又派甲士千人护送。他于太祖十九年(1224)回到燕京，居太极宫(原十方天长观，旋改名长春宫)，受命掌管天下道教事，并受赐金虎符、许他便宜从事。

丘处机的大雪山之行，是全真道走向兴盛的转折点。成吉思汗所给他的礼遇和诏令，为全真道的大发展开了绿灯。丘处机看到机会的到来，不失时机的开始了发展全真道的计划。还在他南归途中，“至盖里泊，夜宣教语，谓众曰：‘今大

兵之后，人民涂炭，居无室、行无食者，皆是也。立观度人，时不可失！此修行之要务，人人当铭诸心。”（《大都清逸观碑》，《甘水仙源录》卷十）明白地展示了他大规模发展全真道的计划。因此当1223年八月路过宣德朝元观时，就给迎接他的弟子李志柔交待任务：“教以立观度人，将迎往来道众为务。”（《终南山楼观宗圣宫同尘真人李尊师行道碑》，《甘水仙源录》卷七）在太祖十九年（1224）回到燕京，住进太极宫以后，立观度人的计划就全面展开了。李志柔“恪遵玄训，于是始建长春（观）于漳州，奉天（观）、栖真（观）于大名。……磁州之神霄、相州之清虚、林虑之太平、广宗之大同、燕都之洞真（等观），皆以次而举。其门弟诸方起建大小庵观二百余区”（同上）。另一弟子宋德方在禀承他的旨意编纂《道藏》的同时，“犹假余力即莱州神山开九阳洞及建立宫观，自燕及秦晋，凡四十余区”（《终南山祖庭仙真内传》卷下《披云真人传》）。赵志渊则在“大名、磁、相之间度学者凡数百人，立庵观十有余所”（《清平子赵先生道行碑》，《甘水仙源录》卷八）。纂志远也“度门弟子数百人，建立宫观二十余所”（《终南山祖庭仙真内传》卷下《白云真人传》）。并不完全是在他生前所建成）。在他的指挥下，马钰、谭处端、王处一等人（诸人皆已去世）的弟子也四处建宫观，招门徒，全真道发展到鼎盛。

丘处机居太极宫不几年，于元太祖二十二年（1227）去世。此后其弟子尹志平、李志常先后掌教，而全真道的发展势头并未稍减，高鸣在《清虚宫重显子返真碑》中说：“今东至海，南薄汉淮，西北历广莫，虽十庐之邑，必有香火一席之奉”（转引自陈垣《南宋初河北新道教考》），所写大抵就是宪宗八年前的

情况。

### 三、影响所及

元宪宗八年(1258)和元世祖至元十八年(1281)，全真道与佛教争辩《化胡经》败北，受到两次严重打击，使发展受到一定挫折。但终元之世，全真道仍处于向上发展时期。在这个发展阶段中，仍可看到丘处机的重大影响：

第一、在丘处机之后的历代全真掌教中，出于丘门的弟子占了大多数。据载，这之后的全真掌教依次是：尹志平、李志常、张志敬、王志坦、祁志诚、张志仙、苗道一、孙德彧、蓝道元、孙履道、完颜德明。尹志平、李志常、王志坦是丘处机的亲传；张志敬是李志常弟子，祁志诚是宋德方弟子，属丘之再传；孙德彧虽是马钰之徒于善庆的三传，但于善庆后又师丘处机（赐名“字道”），算是一支脚进了丘门；仅孙履道是郝大通的三传弟子。其余张志仙、苗道一、蓝道元、完颜德明传绪不明。

第二、七真所传门徒以丘处机为最多。仅在现存资料中，有名姓和事迹可考的就不下三十人，远比其他六位为多。七真死后，众门徒各尊本师成立了七个小派别，也以尊丘处机的龙门派势力最雄厚。直到近代也是如此。因此丘处机虽死，其影响并未完结。

明清以后，由于宋明理学的昌盛，佛、道二教走向衰落，全真道也不例外。清代初年虽有白云观道士王常月振兴龙门派，使龙门派获得了短暂的兴盛，但终究挽回不了整个颓局。不过历史上活跃过的许多道派，此时都已不存，所见的就只有

正一和全真了。

任何事物的产生，都有它的客观依据，也有它由发展到衰亡的规律。我们从全真道的发展历史中也可以看到这一点。不过，宗教和其他事物一样，当它的生存条件尚未消失以前，它的存在就是必然的，不可能用人为的力量把它消灭掉。在整个社会主义时期，宗教存在的条件都不能完全消失，因而它就不可能消亡。目前党的任务是团结一切爱国的宗教界人士，充分调动他们建设社会主义的积极性，为共同完成四化而努力奋斗。



## 丘处机与成吉思汗\*

〔美〕姚 道 冲

蒙古征服中国的早期，成吉思汗和道教全真派道士丘处机的会见至为重要。这次会见拯救了无数的中国生命。

全真派(也称全真教)是金代于中国北方出现的几个道教派别之一。这个时期，这里正是南宋政权和伪齐政权互相攻伐的战场。当时盗匪横行，田园荒芜，饥荒遍地。由于战争频繁，人们不得不远离家园，四处飘泊。

就在这个动乱的时期，北方出现的几个道教教派为苦难深重的民众提供了精神上的物质上的庇护所。全真派就是这些教派中最受欢迎的一个。

全真教的创始人是王喆，又名王重阳，初举进士不第，四十八岁时自称遇异人点化得道，遂离开家乡陕西至山东传道。他有七个弟子，为全真教的传播起了重要的作用。其中最著名的就是丘处机。王喆死后，丘处机扶其柩至陕西，遂隐居于陕西磻溪。此时他已名播海内。金世宗大定二十八年(1188)，应召赴都城(今北京)为世宗主持万春节典礼，金世宗还问道于丘处机。六个月后返回陕西，越三年，归山东。

---

\* 本文是根据美国学者姚道冲先生的论文编译的，原文刊登在1986年6月出版的《哈佛亚洲研究杂志》第四十六卷第一号。

金代世宗、章宗时是北方相对稳定的时期，金大安三年（1211），成吉思汗开始了对金朝的进攻，北方又陷入了战争的火海。后来的二十年间，蒙古军队蚕食着金代的疆土，洗劫了一座座城池。蒙古军横行北方，几乎没有遇到金朝的抵抗。在1234年金朝被推翻以前，金政权早已失去了对北方的控制。在这段时间里，北方人民一直处于蒙古人的蹂躏之下，战争，劫掠，饥荒，连年不断。

此间丘处机曾受到过皇帝的两次征召，一次是金贞祐四年（1216），有金宣宗之召；一次是南宋嘉定十二年（1219），有宋宁宗之召。可是丘处机两次都没有应召。原因何在呢？很可能因为当时的金朝和南宋，都已深深地陷入了困境，受着内忧外患的侵扰。与这样濒于覆灭的朝廷相勾连，无异于引火烧身。

但是就在他回绝南宋召请的当年，七十二岁的丘处机，却接受了远在中亚的成吉思汗的召请，穿山岭，越大漠，到数千里外的蒙古朝廷赴召了。

向成吉思汗介绍丘处机的，是刘温。他以医术见知于成吉思汗。他说丘处机年三百岁，有养生延命的秘法。关于丘处机的这种传说大概在当时是很普遍的。成吉思汗征召的主要目的，也正是想学习这种秘法。然而丘处机并不这样想，当时蒙古人以残暴见称，尤其成吉思汗，所到之处，屠杀居民，毁灭城镇，极其凶残暴烈，丘处机当然深知此事，为了保住自身和教派，他不敢不应召。

丘处机决定西行之后，挑选了十九名弟子和他一同出发，从1220年初，开始了为期三年的长途跋涉。他们首先到达燕

京(北京),这时才知道,成吉思汗并非像他们原来所想象的那样,在蒙古南部召见他们,而是在西方千里之遥的中亚。此时丘处机略有悔意,于是给成吉思汗写了一封信,表明他年事已高,并且没有政治上的才能,希望能在此等候可汗。数月后,他收到了答复,成吉思汗仍在中亚,催促他赶快启程。信中还引述了菩提达摩西来传法,以及老子西去化胡的故事,要他奉为楷模。并表示不想问政只问道法。这下丘处机再也找不到借口,只好于次年春天动身前去。

远涉中亚,丘处机并不情愿,只是迫于可汗的压力,但还可聊以自慰的是,他希望能为北方人民做一点事,这从他的一首诗中可以看出:

十年兵火万民愁,千万中无一二留。去岁幸逢慈诏下,今春须合冒寒游。不辞岭北三千里,仍念山东二百年。穷急漏诛残喘在,早教身命得消忧。(《长春真人西游记》卷上第八)

这是他出发前赠给其道友的诗,决心此行要做一些度世济人的事。

丘处机一行先北行至呼伦湖,然后西行穿过蒙古和新疆北部,最后到达撒马尔罕(苏联南部),这时已经是1221年底了。次年春天,成吉思汗派了一个使者告诉丘处机,他就要回到昆都斯的大营(阿富汗北部),要他耐心等待。最后终于在1222年的四月五日到了成吉思汗的大营,并见到了成吉思汗。

馆舍定,即入见,上劳之曰:“它国征聘皆不应,今远逾万里而来,朕甚嘉焉。”对曰:“山野诏而赴者,天也。”上说,赐坐。食次问真人:“远来有何长生之药以资朕乎?”

师曰：“有卫生之道而无长生之药。”上嘉其诚实。（同上，卷下第五）

求问长生之术是成吉思汗征召丘处机的主要目的，所以一见面就问起这件事。而他也并没有因为丘的回答而感到失望，反倒称赞他的诚实，并且后来还称之为丘神仙。

第一次会见并没有什么结果。后来直到这一年十月中才安排了后几次召见。

二十有三日，又宣师入幄，礼如初。上温颜以听，令左右录之，仍敕志以汉字，意示不忘。谓左右曰：“神仙三说养生之道，我甚入心，使勿泄于外。”（同上，卷上第二十八）

这几次召见后，丘处机与成吉思汗同至撒马尔罕，此间又多次论道。

他们所谈的内容，《玄风庆会录》中有详细的记载。丘处机的回答主要是长生之道，无非清心寡欲，固守精神之类全真教的修道方法。丘处机还告诉成吉思汗，除了节欲以外，作为皇帝，最重要的自我修炼的方法就是“外积功德，内固精神”，所谓“外积功德”，包括关心人民疾苦，保护他们安居乐业。所谓“内固精神”，即减少欲望，保养精气。

在论道的过程中，丘处机还找机会向成吉思汗提了许多别的建议。他讲了中原之富庶，自古为兵家必争之地，如果能委派贤能的官吏，并且免税三年，既可以扩充财源，又可以恢复民力。他甚至还向成吉思汗建议，像金代那样在中原建立一个傀儡政权。其爱民之心甚切，真像他诗中所言“不辞岭北三千里，仍念山东二百州”。但是成吉思汗并没有接受他的这

些建议。

在他们的谈话中，还有一些其他的内容。如成吉思汗问到地震和雷电的原因，丘答以上天示警，以怨不孝之人。又如，一次成吉思汗打猎从马上摔下来，丘处机告诫他像他这样的年纪应该少打猎。成吉思汗说，他从小就学骑射，这个习惯一下子扔不掉。尽管这样说，他还是听从了这个建议。有记载说，那次事件之后，成吉思汗有两个月没有打猎。

由于北方游牧民族的传统习惯，成吉思汗笃信萨满教，他像尊敬萨满巫师那样尊敬丘处机，也希望丘处机能像他们的巫师一样为他祈福。虽说他没能得到长生药，但他很愿意听一听各种修长生的方法。在他眼里，丘处机不是汉人的说客，而是一个宗教首领，因为他既能自己成仙，也能教导别人成仙。如果成吉思汗自己不能成仙，是因为他没按丘神仙所授的“道法”去做，并不是“道法”本身的过错。

就在丘处机要离开成吉思汗的大营返回中国之前，成吉思汗颁布了免除丘处机弟子赋税徭役的诏书，这是希望丘处机的道士们能够为他的康健隆昌祈祷。半年后，又颁诏，命丘处机“掌管天下所有的出家人”。于是丘遂成了道教和佛教的总首领。

丘处机的西行，使他自己成了这一时期最著名的宗教人物，同时也使全真教的传播变得更加广泛。许多史料都记载了丘处机以取天下在不嗜杀的思想说服成吉思汗的事，但这种说教并没有真正起作用，起作用的倒是成吉思汗给予全真教的特权。全真道士不但可以免为人奴，免遭杀戮，甚至可以免于赋税和劳役。丘处机正是利用这一特权，广度全真教徒，

使全真教一时趋于极盛,同时在一定程度上,全真教也确实庇护了一部分苦难人民。但这一特权并没有给予全部的中国人,也没有给予其他的宗教。我们对其影响和作用,应该有一个客观和清醒的认识,过高或过低的评价都是不符合历史实际的。

马晓宏编译

## 张三丰与武当内家拳

朱道琼 陶真典

在目前流行的武侠小说中，很多都提到武当拳的祖师张三丰，说他是我国内家拳技的创始者。这与历史文献的记载是相符合的。然而据记载，武当山在历史上曾有过两个名叫张三丰的道士。那么，到底是哪个张三丰始创武当拳呢？由于史料记载不一，很难骤下断语。兹略摘要如下，以利比较。

据《中国人名大辞典》记：宋徽宗时（1101—1125）武当丹士张三丰，亦名张三峰，“徽宗召之，道梗不前。夜梦神授拳法，厥明，以单丁杀贼百余，遂以绝技名于世。”在明清之际，学者黄宗羲的《王征南墓志铭》记：“少林以拳勇名天下，然主以搏人，人亦得乘之。有所谓内家者，以静制动，犯者应手即仆，故别少林为内家，盖起于张三丰。”又记：“三丰之术，百余年后，传于陕西，而王宗为最著。”王宗为宋朝时人。此说，认为北宋时武当丹士张三丰为内家拳祖师。

到明朝初期，武当山又有个道士叫张三丰，离北宋时那个张三丰已有三百多年。据《明史》和有关史料记载：张三丰，辽东懿州人，生于元定宗二年（1247）四月初九日，又名均实、全一，道号玄玄子，因不修边幅，又号张邈邈。据称，读书过目成诵，精通三教经书，寒暑只一纳一蓑，事能前知。初寓宝鸡金

台观修炼，后入蜀转楚，明初入武当，在各阶层中享有很高威望，著有《张三丰先生全集》，收入《道藏辑要》。明太祖洪武二十四年（1391），遣使求之，不得。明永乐初，成祖亦遣使屡访，皆不遇。成祖在《赐张三丰书》中说：“皇帝敬奉书真仙张三丰先生足下：朕久仰真仙，渴思亲承仪范，常遣使致香奉书，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，德行菲薄，而至诚愿见之心，夙夜不忘，敬再遣使谨致香奉书虔请，拱候云车风驾惠然賁临，以副朕拳拳仰慕之怀。”（见《太华山志》卷五）张三丰为抬高自己的身价，避而不见，并在南岩留讽诗一首，诗的最后几句是：“三丰隐者谁能寻，九室云崖深更深；玄猿伴我消尘虑，白鹤依人引道心；笑披皇冠趋富贵，并无一个是知音。”（详见《张三丰全集》）明成祖朱棣请不到张三丰，不仅没见怪，反而更加崇敬，于永乐十五年（1417），为他敕建宫殿庙宇二百九十间，赐额“遇真宫”。现存张三丰铜铸鎏金坐像，神态潇洒自若，头戴斗笠，脚穿草鞋，栩栩如生，是一件极为珍贵的明代艺术品。据清康熙年间版本《张三丰先生全集·拳技》记载：“拳勇之技，少林为外家，武当张三丰为内家。”又据《道统源流》记：张三丰“好道善剑”；武当道教又称“三丰派”，亦称“遇退派”。还有不少记述，都认为明初时的张三丰为内家拳技祖师。

综上引证所述，我们认为：北宋时的武当丹士张三丰首创内家拳技之说，比较可靠；而明朝初的张三丰很可能是利用张三丰的崇高威望予以附会，或者是他发展了内家拳技，但依据太少，有待进一步探讨。张三丰如何创造内家拳技，传说纷纭，一般有二说：《王征南墓志铭》记：“张三丰夜梦元帝（即真



武帝君)授之拳法。”这虽是对内家拳的神化,不可确信,但它从梦中得到启迪,正如很多世界著名创造家从梦中得到创造灵感一样,是符合情理的;据南岳国师文进之编著的《太极拳剑推手各势详解》一书称:“一日,有鹊急鸣院中,张氏(即张三丰)闻之,由窗中窥见树上有鹊,其目下视,地上蠕有长蛇,其目仰视,二物相斗,历久不止。每当鹊上下飞击长蛇时,蛇乃蜿蜒轻身摇首闪避,未被击中。张氏由此悟通太极以静制动,以柔克刚之理,因仿太极变化而命名(太极十三势)。此太极拳定名之由来也。”此说固然有其传奇性,但却体现了内家拳技“行如蛇,动如羽”的特点,使人信服。

张三丰所创内家拳技溯源于武当道教,是毋庸置疑的。内家拳技(包括太极拳、八卦拳、形意拳、大成拳、武当剑等等)的定名、路数、目的,都是从道经中的内容衍绎引伸而来,无不吻合老子《道德经》中关于“无为而无不为”,“刚则折,柔恒存”,“柔弱胜刚强”,“长生久视”之理。习练此类拳技者,只要持之以恒,掌握练“意”和“气”,“尚意不尚力”的原理,确可收到“强身保健”、“延年益寿”、“祛病御疾”之功效。这种功效,不仅被历史反复证实,亦为中外近人所承认。所以说,张三丰所创内家拳技,有益于人类,是祖国的一份珍贵的文化遗产。

## 嘉靖皇帝及其道教信仰

马 晓 宏

中国的道教自出现以来，一直受到封建统治阶级的推重，特别是隋唐以后，历朝帝王从未舍弃过道教。对道教尽极崇奉的皇帝中，以唐玄宗、宋徽宗、嘉靖皇帝为最甚，以至深感其术而不自知，沉溺其说而不自已，蠹政害民，误国殒身，至死不悟。在这三个笃信道教的皇帝中，最荒唐，最低劣的，要算是嘉靖皇帝了。

东汉时期道教初传，既具有浓厚的民间宗教的色彩。佛教入中国以后，为了与佛教相匹敌，道教才逐渐发展了自己的经典、教理和教义，但它得以传播的主要依赖，却是它的信仰与方术。隋唐以前的道教被分为符箓和丹鼎两派，符箓是信仰的主要方法，丹鼎是方术的主要内容，嘉靖皇帝对道教的崇奉，也就是符箓斋醮，以及服丹药、修房中这两个方面。明代帝王的宗教信仰是有传统的。太祖朱元璋就是依靠白莲教起家，而且立国后兼奉儒、释、道三教。他以后的几个皇帝，也多信奉道教，到世宗嘉靖皇帝这一朝，就越发地变本加厉了。

世宗名朱厚熜(1507—1566)，十三岁时以兴献王世子入继大统，定年号为嘉靖。甫登位，即罢黜佛教，崇奉道教，迄嘉靖末，始终不渝。世宗之奉道，除祖上之影响及太监之蛊惑之

外，最主要的，还是由于他体弱多病。他自己就说：“朕自幼爱病，率五七日而解。”（《世宗实录》卷一六八）登位以后，也时常生病，以致不能经常视朝，“朕以生长南方，初政不懈，遂致多疾。十三年病咳两月，以后时不视事。”（同上，卷二八〇）类似这样的谕旨，在《世宗实录》中屡见。嘉靖二十一年宫婢之变发生后，世宗移居西苑，朝讲尽废，郊庙不亲，庆典、祭祀皆由大臣代行，而他自己则专意奉玄，祈祷求去病，服药希长生。

世宗建斋醮，上章祈祷，始自嘉靖二年，时暖殿太监崔文以祷祀之术诱帝，于是广建斋醮于大内，连日不绝。又命内监十余人于宫中究习经典，讲诵科仪，赏赉不貲，宠待日密。大学士杨廷和、九卿乔宇等数大臣交章劾奏崔文，乞置重典，并疏请“斥远僧道，停罢斋醮”，皆不听。如给事中张翀上言：

先朝罪人遗党若太监崔文辈，挟邪术为尝试计，愚弄陛下，……陛下悦之，以为可延年已疾耳。侧闻顷来嫔御女谒充塞宫帟，致令怠日讲，疎召对，政令多僻，起居愆度，小人窥见间隙，遂以左道蛊惑。夫以斋醮为足恃而恣欲官壺之间，以荒淫为无伤而邀福邪妄之术，甚非古帝王求福不回之道也。（《明通鉴》卷五十）

此事出嘉靖二年，可见世宗一登位就沉溺于道教，以为可以却疾延年，消灾去祸。以致后来事无大小，皆建醮祈祷。阁臣、九卿亲执其事，文武大臣驱走如行童。嘉靖二十一年以后，

移蹕西苑，躬尚玄修，自旱涝兵戎，以至吉凶典礼，先则叩玄坛，后则谢玄恩，若报捷又云仰伏玄威，如此几十年。（《万历野获编·补遗》）

世宗一生行斋醮不断，此外即好道教之方术，一是服丹

药，二是信道教阴阳采补之说。按道教说法，此二者都可以广寿延年。世宗是最怕死的皇帝，道教长生之说适投其好，故此道教一切去病延年的方术无不接纳。其实道教之长生术就是为供秘戏之术，即道教所谓“兴国广嗣之术”。历代帝王不顾前鉴，而惑于此术不悟，也正是这个原因。世宗以前求丹药以济欲而丧生的皇帝就有仁宗、宪宗、孝宗，而世宗依然惑溺其中，使世宗朝因丹方、丹药、及房中术而邀宠、幸进的道士特多。得世宗恩宠的道士有以下几人：

**邵元节** 江西龙虎山上清宫道士，嘉靖三年被召入京，遂得宠信，专司祷祀，后祷雨雪有验，并建醮祈嗣，越三年，皇子叠生，数加恩，封真人，赐紫衣玉带。

**陶仲文** 本为黄梅县吏，因邵元节荐，以符水咒剑，绝宫中妖，后因祈祷功，加少师，兼少傅少保，恩宠日隆，久而不替。

邵、陶二人俱挂大宗伯衔，所进则红铅，并含真饼子。红铅，即女子初行月水；含真饼子，乃初生婴儿未啼时口中血。嘉靖中，世宗服此药有验，至嘉靖三十一年冬，

帝命京师内外，选女八至十四岁者三百人入宫；乙卯（三十四年）九月，又选十岁以下者一百六十人，盖从陶仲文言，供炼药用也。（同上）

**顾可学** 初以进士历官参议，因盗官币斥家居二十余年。见世宗好长生，乃重贿严嵩，自称可炼秋石，服之却病延年，遂得幸，累擢至太子太保礼部尚书。

秋石即童男女洩，去头尾于秋日熬炼后如雪，当盐服之。其作用，

秋石久服之，令人成渴疾，盖此物既经锻炼，其气近

温。服者多是淫欲之人，藉此放肆，虚阳妄作，真水愈涸，安得不渴邪？（《本草纲目》卷五二）

朱隆禧 由进士历顺天府丞，后黜。嘉靖二十七年，陶仲文赴太和山，隆禧邀至其家，以所传长生秘术及所制香衲祈代进。仲文还朝，奏之。帝悦，赐白金、飞鱼服。后加礼部右侍郎。

香衲，亦称太极衣，亦为房中术之一种。

其他道士所献方书丹药多不胜记，如陶仲文子世恩进小涵等丹，世恩从子陶仿进九白及兜肚香袍，刘文彬进经验仙丹，王金进百花酒，饮之能使丹田即刻火发，又申世文进丹，名曰天水生元，道士高守中进三元丹等。这些药“皆用麝香、附子诸热毒之剂，假以延年羽化为名，其实皆房中术耳”（《留青日札摘抄》）。

世宗晚年，求长生术益急，嘉靖四十三年遣官求方士于四方，持方书丹药日至者甚众，“其方诡秘不可辨，性燥，非服食所宜，帝御之稍稍火发，不能愈”（《明史》卷三〇七），自此一病不起。至嘉靖四十五年春，即临死前的几个月，“上久病不痊，谕大学士徐阶，欲幸承天，拜显陵，取药服气”（《明史纪事本末》卷五二），念念不忘服丹药求长生，真可谓至死不悟了。

除广建斋醮，服食求仙之外，还信箕仙，信祥瑞，至晚年越发迷信，不许言疾、言死，甚至连“地下”也不能说。

世宗笃信箕仙，甚至国家政治的重大问题都要取决于箕仙的批语，当然也少不得受臣下的愚弄。如道士蓝道行即以扶筭术得幸，世宗有所问，则密封后遣太监诣箕坛焚之，所答多不如旨，于是太监与蓝道行相勾结，启开看过之后再焚，于

是答始称旨。

帝大喜，问：“今天下何以不治？”道行故恶严嵩，假乱仙言嵩奸罪。帝问：“果尔，上仙何不殛之？”答曰：“留待皇帝自殛。”帝心动，会御史邹应龙劾嵩疏上，帝即放嵩还。（《明史》卷三〇七）

世宗一朝，屡见龟祥鹿瑞之类，也同样是受人愚弄，如嘉靖四十三年，世宗夜坐庭中，于御幄后获一桃，左右言自空中下，上喜，诏修迎恩醮五日。明日，复获一桃；是夜，白兔生二子，上益喜，谢玄告庙。未几，白鹿亦生二子，廷臣表贺。上以奇祥三锡，天眷非常，手诏褒答。“是时严嵩既罢，蓝道行亦被遣，官中数见妖孽，上春秋高，恒邑邑不乐，中官因设诈以娱之。”（《明通鉴》卷六三）受了愚弄还兴高彩烈，可见其惑溺之深。

世宗崇奉道教，必然恩宠道士，大凡国有善治，大如平叛、擒贼、殊逆、安边，小如疾愈、消灾、远祸、风调雨顺，无不归功于道士，其中最受宠幸的，就是邵元节和陶仲文，竟得一品之恩，其他如段朝用、裘可佩、蓝道行、蓝田玉、梁指甲、罗万象、朱隆禧、顾可学、盛端明、王金之辈，皆受异恩。致使王公士大夫亦求丹药、修房中，趋走于道士门下以求幸进，群小亦托名方技以希宠，就连朝庭奏章亦有前朝后朝之说，

前朝所奏者，诸司章奏也；他方士杂流有所陈请，则从后朝入，前朝官不与闻，故无人摘发。（《明史》卷三〇七）

世宗既溺于道教，凡朝臣赞助玄修者皆视为忠，否则视为逆。自嘉靖十一年编修杨名上疏乞罢工作祷祀，至四十四年海瑞上言修玄之妄下狱，言官以谏修玄得罪者竟十几人。而严

嵩之流以奉玄而媚主上，却被誉为“以尽诚赞玄，实为忠首。”内阁辅臣之进退，不但要看他是否直赞事玄，还要看他青词写得怎么样。

“凡祈禳祭告，必记醮奏章，称章奏之文曰青词。”（《隋书·经籍志》）道士行斋醮时荐告上章于天，用青藤纸写朱字，称之为青词，世宗斋醮无虚日，书撰青词，多令内阁辅臣或礼官为之，以青词媚主，即始自阁臣顾鼎臣，

帝好长生术，内殿设斋醮，鼎臣进虚词七章，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。（《明史》卷一九三）

其后有夏言、严嵩、徐阶、李春芳、袁炜、严讷、郭朴、高拱等皆以撰青词称旨而先后入阁为宰辅，以致被士人讥之为青词宰相。凡进青词撰玄文不称帝意者，皆黜之，或削籍，或下狱。故当时大臣皆小心供奉青词，至或有处心积虑，积劳成疾而不能任职者。

《万历野获编》卷二有这样一段记述：

世朝居西内，事斋醮，一时词臣以青词得宠眷者甚众，而最工巧，最称上意者，无如袁文荣炜，董尚书份，然皆谰妄不典之言，如世所传对联云：洛水玄龟初献瑞，阴数九，阳数九，九九八十一数，数通乎道，道合元始天尊一诚有感；岐山丹凤两呈祥，雄鸣六，雌鸣六，六六三十六声，声闻于天，天生嘉靖皇帝万寿无疆。此袁所撰，最为时所脍炙也，他文可知矣。

既然赖青词可以登进，“一时撰文诸大臣，竭精力为之，……召募海内名士几遍，争新斗巧，几三十年”（同上，卷十）。士风败

坏到如此地步，世宗朝政治之昏暗，亦可知矣。

世宗奉道之另一大害，即耗蠹钱财。糜费的几个方面，为营建宫观，恩赐道士，建斋设醮，广求丹药。再加上匠吏侵盗，官员贪污，奸商勒索，中官诳骗，所费不堪赘计。至嘉靖末年币藏尽匱，已开亡国之渐。至后来“神宗四十八年，熹宗在位七年，蓄积扫地无余”（《野史无文》）。

道教发展至明代，更趋于民间化和大众化，其特点即直接性和现实性。做为荒唐好道之君，世宗比之前代实有过之。然其所奉，并非道教之玄理，而是道教之信仰与方术，所任用的道士，亦非远隐山林的高道，只不过是一群假方术以邀宠的幸佞小人。所以世宗所奉，与当时道教的主要特点相一致，同时也由于皇帝的崇奉，使道教朝着信仰与方术进一步发展了。故此世宗奉道，除了对明代的政治统治和社会风气的影响之外，也影响了道教的发展，以及中国民众对道教的信仰心理。



# 道教常识



# 漫谈道教的几个基本信仰

传 步

道教的教义，上及老庄、中述神仙、下及符箓，其神仙理论、神仙系统、道功道术、斋醮科仪、宗派源流等等，十分庞杂。但庞杂中也还是显示出它的基本信仰，亦即信徒所必须持守的信条，一切教义都是从这些基本信条上演绎出来的。弄清道教基本信仰，有利于我们认清道教的面貌。为简明起见，兹对这些基本信条略作概述。

## 一、大道无形 生育天地

各世界性宗教，无不有自己的创世纪，道教也是如此。《常清静经》说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。”这就是道教宇宙生成论的最简短的概括。

道教的创世纪，以《太上老君开天经》讲得最为集中，最为清楚。《经》中说，在未有天地时，“太清之外不可称计，虚无之里寂寞无表”。而后，“八表之外，渐渐始分。下成微妙以为世界，而有洪元”。“洪元”是道教创世纪的第一大世纪。

“洪元”经过万劫而有“混元”，又过万劫而有“百成”，“百成”八十一万年后而有“太初”。“太初”是道教创世纪的第二大世纪。这时太上老君从虚空而下，为“太初”之师，“口吐开天

经一部”，四十八万卷，一卷有四十八万字，一字辟方一百里，以教“太初”。这时才分别天地，创造了日、月、人。

“太初既没”，便进入了道教创世纪的第三大世纪——太始。这时太上老君下凡为师，“口吐太始经一部，教其太始置立天地”。“太始者，万物之始也”。以后便是“太素”世纪，“天生甘露，地生醴泉，人民食之，乃得长生”。此前历史为上古。

中古始于“混沌”之世，经历“九宫”、“元皇”、“太上皇”、“地皇”、“人皇”、“尊卢”、“句娄”、“赫胥”而至“太连”。太连之时，“天生五炁，地生五味，人民食之，乃得延年”。

在“太连”之后，进入下古，首有“伏羲”，老君下凡为师，名无化子，又名郁华子，教示伏羲，推旧法、演阴阳、正八方、定八卦。这时的人民有名无姓，世上也没有五谷杂粮，“皆衣毛茹血，腥臊臭秽，男女无别，不相嫉妒，冬则穴处，夏则巢居”。伏羲没后而有“女娲”，女娲没后而有“神农”。神农之时，老君下凡为师，曰大成子。“作《太微经》教神农尝百草，得五谷，与人民播植，遂食之以代禽兽之命也”。神农没后而有“燧人”。燧人之时，老君下凡为师，“教示燧人钻木取火，续日之光，变生为熟，以除腥臊”。燧人没后而有“祝融”，老君下凡为师，号广寿子，“教修三纲、齐七政。三皇修道，人皆不病，作《按摩通精经》”。次有“高原”、“高阳”、“高辛”、“仓颉”、“轩辕黄帝”。黄帝之时，老君下凡为师，号力牧子。“黄帝以来，始有君臣父子，尊卑以别，贵贱有殊”。黄帝之后，次有“少昊”、“帝颡顼”、“帝啻”、“帝尧”、“帝舜”、“夏禹”……

关于天地的开辟者以及万物的创造者，道经中有的说为“太上老君”，有的说为“元始天尊”，有说为“灵宝天尊”。《九天

生神章经》说，“三号虽殊，本同一也”，都是“道”的人格化与别名。

“大道”生成宇宙及万事万物，这也是道教最基本的教义。太上老君是创世主，这是道教徒不可动摇的信念。

## 二、道教宗元于三宝

《云笈七签》卷三《道教本始部》中说：“上古无教，教自三皇五帝以来有矣。教者告也，有言有理有义，有授有传。言则宣，教则告。因言而悟教明理，明理则忘言。即有能教所教，必在能师所师。”这就是说，立教必有教理教义，必有经诰，必有师授。那么道教之经诰从何起始，说经者为谁？《云笈七签》卷三《道教所起》中说：“寻道家经诰，起自三元。”又说：“其三元者，第一混沌太无元；第二赤混太无元；第三冥寂玄通元。从混沌太无元生天宝君；从赤混太无元生灵宝君；从冥寂玄通元生神宝君。”三元即三宝，天宝君、灵宝君、神宝君分别治于三清境，故三宝又称三清。三清境即玉清境、上清境、太清境；又名三天，即清微天、禹余天、大赤天。天宝君治在玉清境，即清微天，“其气始青”；灵宝君治在上清境，即禹余天，“其气元黄”；神宝君治在太清境，即大赤天，“其气玄白”。

三宝君、三清，在道教经书中即指元始天尊、灵宝天尊、道德天尊（太上老君）。三宝君各为经教之祖师，也就是三洞之尊神。这就是说，把天上之道经秘篆传授给世人的是三宝君。三宝君传三洞真经，三洞即洞真、洞玄、洞神。《道教三洞宗元》说：“天宝君说十二部经，为洞真教主；灵宝君说十二部经，为洞玄教主；神宝君说十二部经，为洞神教主。故三洞合成三十

六部尊经。第一洞真为大乘；第二洞玄为中乘；第三洞神为小乘。”道教将全部经书分为“三洞”，根据史实应起始于南朝刘宋时的陆修静，但按道教教义则远托于三宝君之说教。认为从远古以来便是如此。

三洞又分为七部，即洞真、洞玄、洞神、太玄、太平、太清、正一。后四者为辅经，太玄辅洞真，太平辅洞玄，太清辅洞神，正一总辅通贯。道教统称之为三洞尊文、七部玄教。

道教宗元于三宝君，故敬信三宝（三清、三元、三尊），这也是道教徒的基本信仰。

### 三、生道合一 长生久视

道教是一种以生为乐，重生恶死，甚而追求长生不死的宗教。在早期道教行世时，便已强调重生的教义。如《老子想尔注》便把《道德经》第十六章中的“公乃王，王乃大”改为“公乃生，生乃大”；把第二十五章中“故道大，天大，地大，王亦大，域中有四大，而王居其一焉”的“王”字均改为“生”。《注》中说“生，道之别体也。”意即：这个“生”，如生长、生命、生存，都是道的表现形式；“生”和天地同样重大。又如《太平经》中说，“夫天道恶杀好生。”也是重视“生”。晋代的道教理论家葛洪，便鼓吹服食金丹“能令人不老不死”，而且主张最好是止家不死，当活神仙。这也是追求生，以至于永生。

道教又认为，人的生命并不决定于天命。《西升经》说：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”意即人的生命之存亡、年寿之长短，决定于自身，并非决定于天命。人只要善于修道养生，安神固形，便可以长生不死。这是道教异于其它宗教的一

大特征。道生万事万物，道与生相守，生与道相保，二而一，一而二，是须臾不离的。这也是道教的基本教义。

正由于道教有生道相守、生道合一的基本教义，故而道教采摭、造作了许多修道养生的方术，诸如外丹、内丹、存思、守一、服气、服饵、导引、行跷、房中、守庚申等等。希求“保神固根，精气不散，淳白不分，形神合道”，达到生道合一，长生久视。道教常用《道德经》中的一句话来表达上述含义，这便是“深根固蒂，长生久死”。

#### 四、天界、仙境、地府及“五道”

道教以太上老君（或曰元始天尊）为创世主，道经中宣称太上老君所创造的这个天地，无限广阔浩渺，上至极远之玄天，下及极深之地府，有诸天帝之天庭，有仙人游乐之仙境，亦有恶鬼所入之地狱。这个天地既包括“彼岸世界”，也包括人们所生存的世俗世界。关于诸天之划分及诸天之数目与名位，地域之划分及诸洲诸国之数与名，以及仙境、地府阴曹之名位，在道经中说法不一，现谨据《云笈七签》所载，加以介绍。

道教有三十六天说（见308页附表），总由三宝君所统。其欲界为“有色有欲，交接阴阳，人民胎生”。欲界以上的色界、无色界，“人寿命长”，但未断生死。四梵天又叫种民天、圣弟子天，是“人断生死，三灾所不能及”。三清境则是九圣、九真、九仙所居。

道教又谓有九地三十六音，即有三十六土皇，以应三十六天。道教以人死为鬼，鬼入阴曹地府，受阎罗王之审判，恶鬼即被打入地狱受罚。

道教谓八方巨海之中有十洲三岛，皆人迹所稀绝，为仙人游息之处，有不死之仙草。十洲为祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲。三岛即昆仑、方丈、蓬丘。

道教又谓在地上的诸名山中，有仙人及真人统治之十大洞天、三十六小洞天、七十二福地。其中，十大洞天、三十六小洞天，是上天遣群仙统治之所。七十二福地，在名山大川之

圣境四天	大 罗 天 (36)		
	三清境	玉清境清微天 (35) 太清境大赤天 (33)	上清境禹余天 (34)
四梵天		贾 恋 天 (32)	梵 度 天 (31)
		玉 隆 天 (30)	常 融 天 (29)
三界二十八天	无四色天界	秀乐禁上天 (28) 渊通元洞天 (26)	翰宠妙成天 (27) 皓庭霄度天 (25)
	色界十八天	无极昙誓天 (24)	上揲阮乐天 (23)
		无思江由天 (22)	太黄翁重天 (21)
		始黄孝芒天 (20)	显定极风天 (19)
		太安皇崖天 (18)	元载孔升天 (17)
		太焕极瑶天 (16)	玄明恭庆天 (15)
		观明端静天 (14)	虚明堂曜天 (13)
		笠落皇笏天 (12)	曜明宗飘天 (11)
		玄明恭华天 (10)	赤明和阳天 (9)
		太极濛翳天 (8)	虚无越衡天 (7)
	欲界六天	七曜摩夷天 (6)	元明文举天 (5)
		玄胎平育天 (4)	清明何童天 (3)
		太明玉完天 (2)	太皇黄曾天 (1)



间，上帝命真人治之，多得道之所。

以上所引述的这些，原本为古神仙家、方士虚拟的关于神仙世界的传说，后来为道教所承袭，成为道教的神仙世界。对神和仙及其所统治的神仙世界的信仰与向往，乃是道教信仰的基础。不景仰这个神仙世界的浩渺，也就是不承认创世主——“道”的浩大与力量之无穷；不相信上有诸天、天帝、天庭、天神，也就没有了道教对天神的崇拜的内容，从而祈禳醮仪符篆等等也就没有必要了；不相信地上有仙人、仙境，也就没有了道教徒追求得道成仙、长生久视的愿望。所以说，对神仙世界的崇拜，乃是最基本的信仰，自然是道教不容置疑的根本教义。

道教在南北朝以后有所谓转轮“五道”之说，何谓“五道”？《老君太上虚无自然本经》说：“一道者，神上天为神；二道者，神入骨肉，形为人神；三道者，神入禽兽，为禽兽神；四道者，神入薜荔，薜荔者饿鬼名也；五道者，神入泯黎，泯黎者地狱名也。”意思是，人应守道，如多欲则乱本真，不能还返于道，其神便入“五道”，善则为神为仙，有罪则入地狱。不相信“五道”的存在，也就是不承认人的一切变化皆由冥冥中之神所主宰。这也是道教信仰的基本内容。

## 五、天道承负 因果报应

天道循环，善恶承负。这一教义，早期道教便已载入《太平经》。何谓承负，《太平经》中有两种解释：其一是说，前人有过失，由后人来承受其过责；前人有负于后人，后人是无辜受过，这叫承负。换句话说，即前人惹祸，后人遭殃；如果为善的

话，则是前人种树，后人遮荫。其二是说，天地人三统共生，长养财物，欲多则生奸邪，害而不止便会乱败，不可复理便还返于虚无，复归元气恍惚。这样的自然循环，也叫承负。这两种说法，前者是就一个家族内子孙祸福的根源而言，后者是指整个自然与社会的变化而言。

关于承负的时间，一说以十世为一循环，即某一人的过失，由其十一世孙受惩；一说承负有三种安排，“帝王三万岁相流，臣承负三千岁，民三百岁”。总之，承负的时间虽不相同，但前人之过均由后人受惩的说法一致。这样，个人的祸福便与个人行为之善恶无因果关系，一切听天道循环，受其承负。怎样才能断止承负而免除厄运呢？一说人要行善积德为后世子孙造福，一说要虔诚信道修行，免除自身的承负之厄。

除相信天道承负外，也有相信现实因果报应的。认为吉凶祸福乃是个人行为善恶的必然报应。“善者自兴，恶者自败，观此二象，思其利害。凡天下之事，各从其类，毛发之间，无有过。”认为上有日月“照察”，身中心神与天“音声相闻”，有诸神疏记人的善恶，过无大小，天皆知之，到了一定的时候，天便校其善恶，予以赏罚，对善者则赐福、增寿，对恶者则降福、减寿，还要把他的鬼魂打入黄泉，打入地狱。

这种善恶报应的宗教观念，在后世出现的很多道经中，都是被竭力加以阐发宣扬的内容，逐渐成了一般道教徒信仰中最根本、最普遍、最渗透人的意识的教育。

承负与报应，在说法上虽有不同，但实质上都认为客观存在的超自然、超社会的支配力，决定着人的命运，都是用神仙信仰来制约、规范人的行为。在这样的教义思想基础上，因而

出现了宗教道德,出现了戒律、清规,出现了修正、修善、积德、修性等等的修持方法。如果不是虔诚的信仰天道承负及善恶报应,则等于是承认冥冥中有天神照察一切、主宰一切,也就无所谓修持,从而也就不是道教徒了。

## 道教的几种修炼方法

吴 受 琚

道教作为汉民族所固有的一种宗教，除了它特有的宗教教义、文书经典、道法仪式外，还具有一整套系统的修炼方法。这是佛教、伊斯兰教、天主教、基督教及其他宗教不可相比拟的。其中有许多东西还具有生命力，作为道教的精华，传习至今。

从道教发展史上看，历代道教徒都把“修道”放在首位，他们认为生、老、病、死虽是宇宙中不可抗拒的必然规律，但通过他们自身的修炼，遵循一定的方法，是可以达到祛病延年，“长生不死”的。因此，在道教发展的不同时期，就产生了不同的修炼派别与许多实践方法。梁朝刘勰把道家修炼分为上、中、下三个等级，最上乘者指先秦时代老子提倡的清静无为；中乘者为秦汉方士们的神仙服饵；最下乘的是东汉末期张道陵、五斗米道徒的符箓禁魔（见《灭惑论》）。到了宋代，马端临又依修炼的内容分为清静无为派：代表人物为黄帝、老子、列子、庄子等；炼养派：代表人物为赤松子、魏伯阳等；服食派：指卢生、李少君、奕大等；符箓派：以张道陵、寇谦之为首（见《文献通考》）。明、清以来，史学家们认为道教的修炼法可以简捷地分为炼养与符箓两大派。本文则结合现代医学理论把道教的修

炼方法分为精神、呼吸、形体、食物、内丹、房中术等几个方面来分别叙述。

## 一、精神修炼

道教是以古代《老子》、《庄子》哲学体系作为思想基础的，因此对世界的生成，社会的发展，人与社会、自然界的关系等的认识使它形成了“清静无为”、“离境坐忘”的精神修炼核心。

这种修炼方法是循序渐进的过程。首先要除去对物质利益的追求，对名位的奢望，即“去物欲，简尘事”。《庄子·达生》曰：“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何。”所以道教徒认为人类受生成形以后，因生存的需要，猎取外物，为己所用，但自然界博大无边，无穷无尽，以有限的生命，追求无穷的物质名利，势必会劳神伤身。所以“衣食虚幻，实不足营。虽有营求之事，莫生得失之心”（司马承祯《坐忘论》）。“以名位比道德，则名位假而贱，道德真而贵。能知贵贱，原须去取，不以名害身，不以位易志”（同上）。这一切身外之物，皆是“情欲之余好，非益生之良药”。所以道教一再强调修道立身之人重要的是断简事物，“知生之有分，不务分之所无；识事之有当，不任事之非当。任非当则伤于智力，务过分则弊于形神”（《坐忘论》），“必静必清，无动汝形，无摇汝精，乃可以长生”（《庄子·在宥》）。

物欲之起，固然由于外界存在的刺激，但更重要的是由于“我”的存在，由于“我”的眼、耳、鼻、舌、感觉、思想意识接受了外物的引诱，所以道教徒认为必须“塞其兑，闭其门，终身不勤”（《老子》）。塞之则心不动，闭之则万物不入，我心不起，万

念即灭，见素抱朴，正是保守本真的方法，也是“收心习静”的精神修炼过程。在这一过程中充分强调了“心”的作用，把“心”比喻为利剑，可以斩断情丝邪魔，这正是宗教唯心主义的特点。

在“收心”的过程中，还要做到“虚心”、“安心”，心不受纳外物，也不分心于外界，这是心对内、对外的两种不同的修炼。做到此，即达到“心不着物，又得不动”的“静定”。在此，应当指出这种“静定”并不完全是庄子所说的“至人之用心若镜”的心之虚静状态，而是静中有动，动中有静。这个“动”，便是心能“生慧”，心能把“烦邪乱想，随觉则除”的利剑作用，对心灵的净化与专一，对外在事物的屏弃与超脱，起了决定性的作用。功夫做到此，就达到处物而心不染、处动而神不散、本心不起、离乎万境的道教精神修炼的最高境界了。

道教修炼的思想是追求在心理上、精神上、社会环境中达到清静无为的出世境地。隋唐之际，受到佛教的影响，吸收了禅宗的某些思想，进一步发展充实了道教修炼体系，并对宋明理学的产生和发展有极大的影响。然而作为社会中的人，是不能靠任何修炼超脱现实，揪着自己的头发，离开地球的。尽管道教徒非常重视这一修炼，但千百年的道教史证明没有一个修炼者达到了他们所谓的最高修炼标准。

## 二、呼吸修炼

道教的呼吸修炼，即所谓“气”的修炼（简言之“气功”，但不包括现代硬气功的范畴）。道教中的“气”，有三种不同的含义：一指呼吸自然界的空气；二指父母精血媾精时的元

气，又称“先天气”；三指通过饮食物质所化生的能维持生命存在的活力，即人体内的一种能动力，各脏腑器官的功能作用等，又称为“后天气”。通过呼吸修炼达到养气全神、祛病延年的作用，这是道教修炼的另一核心问题。

呼吸修炼中最基本、最重要的是服气法，它与现代气功中所讲的调息、吐纳、内视气功法、守丹田气功法等是相似的。《庄子·刻意》说“吹响呼吸，吐故纳新”。嵇康《养生论》说：“呼吸吐纳，服气养身”，就是服气修炼。人的呼吸，本就是吐故纳新，但吸纳新鲜空气在道教中却有许多种方法，如服六戊气法、服三五七九气法，道教徒认为吸入天地间的四时正气，日、月、星、辰的精气，就可以长生。吐故气，在汉代以前就有吹、呬、呼三种方法。吹是吹出凉气；呬是呵气；呼则呼出体内旧气，即二氧化碳气。汉代以后就发展为六种方法了。《服气疗病论》曰：“凡行气以鼻纳气，以口吐气，微而引之，名曰长息。纳气有一，吐气有六。纳气一者谓吸也。吐气六者谓：吹、呼、唏、呵、嘘、咽，皆出气也。”又曰：“吐气之法，时寒可吹，温可呼。委曲治病，吹以去热，呼以去风，唏以去烦，呵以下气，嘘以散滞，咽以解极。”此法一直沿习，到唐代仍以六字气诀来治病。服气修炼法的要旨是通过深呼吸，锻炼肺部的活动能力，加强氧气的摄入量，扩大二氧化碳的排出量。呼吸中要求气息均匀轻缓而深长，从而达到服气养身、服气疗病的双重目的。

在呼吸修炼的基础上进一步达到鼻无出入之气的最佳境界时，即达到道教呼吸修炼的最高境界——胎息。《抱朴子·释滞》曰：“得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如人在胞胎之中。”道

教徒认为用鼻呼吸，“一窍即开，元气外泄，泄而不止，劳及性命”。所以强调息之深沉，吸之以踵，使身体内部的呼吸自我循环，如同婴儿在母腹中的呼吸状态，又如同龟鹤入蛰时的呼吸方法。道教中有关资料较多，如《服气经》、《服气精义论》、《尹真人服元气法》、《赤松子服气经》、《胎息经注》、《太上养生胎息气经》、《高上玉皇胎息经》等书。

此外，还有行气布气法，这是在呼吸修炼基础上进一步发展起来的一种气功疗法。当气体进入身体之后，在主观意念的诱导下，在人体内循行一定的路线运行，作用于四肢经络、五脏六腑，引起内脏功能的某些变化。在这一运行中，潜在地就存在着疏通气血、改善机体功能的防病治病作用，故《疗病论》曰：“以我之心，使我之气，适我之体，攻我之疾，何往而不愈哉！”这种行气养身疗病法所根据的理论是建立在祖国医学经络学说、脏象学说的基础上的。《疗病论》曰：“用气攻病，虽攻其处，肤腠散出，然兼依明堂图，取其所疗之穴，想而引去，尤佳。”这在现代临床治疗中确有一定的疗效，尤其是对于精神情绪有关的疾病，如失眠、高血压、慢性胃病等。在练功的过程中，努力做到意行气行，意到气到，经过一段时期，自己就会感觉到体内有一股热气流随着呼吸节奏、意念控制在体内循行，并且想到哪里，就运行到哪里。将气运到患病之脏腑、经络，就意守之、导引之，反复疏通，就能改善有病部位的血液循环、淋巴循环，调整神经功能，加强各部分组织的功能，从而减轻病势，以至痊愈。

行气疗病法还包括为他人治病，如现代气功师用手掌运气发热，治疗内科、神经科疾病等，均属于行气布气法的修



炼。

### 三、形体修炼

道教的形体修炼包括按摩、导引、拳术等内容。按摩，即循行一定的经穴，用按压、揉摩、捏推等手法作用于人体；导引、拳术则是引导四肢百骸，做各种屈伸俯仰运动，使之“导气令和”，“引体令柔”，达到疏经活血、理气止痛的防病疗病效果。晋代葛洪《玄鉴导引法》说：“道以为流水不腐，户枢不蠹，以其劳动故也。导引之道，务于祥和。俯仰安徐，屈伸有节。导引秘经，千有余条，或以逆却未生之众病，或以攻治已结之笃疾，行之有效，非空言也。一则以调营卫，二则以消谷水，三则以排却风邪，四则以长进血气。”《神仙导引论》曰：“人之五脏六腑百骸九窍，皆一气之所通，气流则形和，气滞则形病。导引之法，所以行血气，利关节，辟除外邪，使不能入也。故修真之士，以导引为先。”故道教徒尤为重视。在《庄子》里有“熊经鸟申”两种方法，《淮南子》中就增加有“凫浴猿蹻，鸱视虎顾”四种，汉末华佗进一步发展成虎、鹿、熊、猿、鸟五禽戏，《抱朴子》中又出现了龙导、龟咽、燕飞、蛇屈、兔惊等各种模仿动物动作的运动方法。隋唐以至近代由导引所衍化派生出来的八段锦、易筋经、太极拳、慢行百步功等都是行之有效的运动方法。

导引行气，各有专门，行气的专讲吐纳，导引的尤重屈伸，但道教徒认为两者必须密切联系，以气先行，以形后随，即呼吸运动和躯体运动相结合，这正是道教形体修炼的特点。

#### 四、食物修炼

首先是食气辟谷法。此法盛行于晋、唐之际，到了宋、元以后出现了道教丛林，则鲜有覆蹈者。辟谷是不吃谷物，但不是不吃食物。开始由一日三餐减为二餐、一餐，适应一个时期后，则以饮水服气为主，同时服用一些辅助食品，如：白朮、山药、黄精、巨胜、茯苓、花生、大枣、栗子、核桃等，由于这些大多为中草药，兼有补养气血的作用，故可以达到解饥、祛病、延年的多重效果。正由于修炼辟谷法，许多道士兼通医药学，为民众治病，促进了祖国医学的发展。

其次为道教徒每日必做的鼓漱功。这种修炼方法包括叩齿、搅舌、鼓漱、咽津液等过程。《遵生八笺》中记载：“平明睡醒时，即起端坐，凝神息虑，舌舐上腭，闭口调息，津液自生。渐至满口，分作三次，以意送下。久行之，则五脏之邪火不炎，四肢之气血流畅。诸疾不生，永除后患，老而不衰。”后世把鼓漱功发展为单独的修炼方法。从现代医学来看，叩击牙齿能促进牙龈、牙周膜、牙髓腔部位的血液循环，增加牙齿的营养供应，还能使食物残渣脱落，保护齿面清洁，不易发生龋齿、牙松动等口腔疾病。唾液是正常的生理分泌物，其中含有溶菌酶、淀粉酶、分泌性抗体等成分，有助消化、杀菌、解毒、抵抗某些疾病的作用。故修炼此法，可以保护牙齿，清洁口腔，促进唾液的分泌，加强消化功能，使嚼咬肌不易萎缩，面颊不易塌陷。此法已成为现今口腔医疗保健操之一。

外丹也是道教徒的一项重要修炼方术，主要采用金石药剂或辅以草木合剂，经过炉火烧炼的化学反应后形成的丸剂。

《抱朴子·金丹篇》曰：“丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令不老不死。”所以自西汉方士创制金丹后，上自帝王，下至道士均以炼丹为事。东汉魏伯阳继承了前代阴阳五行家、神仙家的方术，借《周易》爻象论述炼丹修仙的方法，撰成了《参同契》，是我国第一部系统论述丹法的著作，被道教徒奉为“丹经王”。从此外丹术成为道教所特有的一项重要修炼方法。随着外丹术的发展，到唐代臻于极盛，但服食丹药致死者也日多，服食者对此亦产生怀疑。南宋以后，全真道皆主内丹，外丹就衰落下来。外丹术经过长时期的烧炼实践，对我国古代化学、医药学作出了积极的贡献。

## 五、内 丹

内丹是在服气、行气、导引、胎息、房中术等修炼基础上发展而来的。是金元以后道教徒修炼的核心。

内丹家认为人皆禀受父母先天血气而生，后因酒色劳役，致使精衰神疲，以致死亡。修炼者即是要通过自我修炼（补养亏损），达到精神充沛，气血旺盛。内丹家以人体比做炉鼎，以精、气、神为对象，循行一定的经络，经过一定的炼养步骤，使精、气、神在体内凝成“类如鸡子”形的丹，即是内丹。

内丹家以《参同契》、《悟真篇》为主要丹书，其他可参阅的有《金丹大要》、《金丹四百字》、《还源篇》、《翠虚篇》等。

## 六、房中术

房中术起源于战国方士，据《汉书·艺文志》记载，当时就

有《容成阴道》、《黄帝三王养阳方》、《务成子阴道》等八种。东汉时期张道陵始将房中术引为修炼方法之一。房中术又称“黄赤之道”，“男女合气”之术，多为糟粕。但其中有一部分是讲摄精固气、节欲保身、房中禁忌和正当交合方法的性卫生知识。北魏寇谦之改革旧天师道后，力斥此术，此后便逐渐消亡了。

上面介绍了道教的几种修炼方法，道教的修炼除了外丹外，服气、行气、导引、特别是内丹都是气与身体的有机结合，都是相辅相成的修炼方法。但道教作为一个多神教，信奉不同神祇，有不同的祭祷庆拜仪式，道教徒每日要上殿诵经习符，焚香礼拜，还要遵守道观戒律，这些道教门喻为修持功；道教作为宗教，又要传戒授道，济度众人，还要为统治者登斋设醮，办道场，做法事，这些被道教门喻为广修功德的“积德功”。这两种修炼方法对道教徒来讲同样是不可缺少的。

## 魏晋“服散”颓风与道教信仰

金正耀

吸毒及毒品泛滥会引起很多社会问题，是所谓现代文明病之一。但在人类生活史上，毒物的滥用却可以追溯到十分久远的年代。世界上很多部落早就懂得使用可卡因、迷幻蘑菇和其它有毒植物。但他们多是用来达到宗教巫祭仪式活动的目的，是由宗教信仰的动机所驱使。中国魏晋时期服用“五石散”风行一时，很大一部分原因也是同道教服食长生的信仰有关的。

“五石散”又名“寒食散”。因为服散的人除了要饮热酒外，只能吃冷的其它食物。它的主要成分是五种矿物药，古代叫石药。鲁迅在《魏晋风度及文章与药及酒之关系》一文中说，“五石”指的是白石英、紫石英、石钟乳、赤石脂和石硫黄。他大概依据的是唐孙思邈在《千金翼方》及《千金要方》中的有关记载。但实际上魏晋时人的五石散方系由东汉名医张仲景的两个方子“侯氏黑散”和“紫石寒食散”合并加減而成。“五石”指的是礞石、紫石英、白石英、赤石脂和石钟乳。

“礞石”在古书中常常与“礬石（现作“矾石”）相混淆。它们实际上是两种性质极不相同的矿物药。前者就是今天的砷黄铁矿（ $\text{FeAsS}$ ），又叫毒砂，是一种含砷的有毒矿物；后者一般

指明矾 $[\text{KAl}_3(\text{OH})_6(\text{SO}_4)_2]$ ，是一种无毒矿物。五石散中的另四种石药都没有明显毒性，其对人体的毒害作用主要来自这种含砷矿物。

据文献记载，一个人初期服用少量五石散，能加强消化机能和改进血象和营养情况，即出现“人进食多”和“气下颜色和悦”的现象，但同时也伴有“头、面、身瘙痒”，“策策恶风”和“厌厌欲寐”的中毒现象的出现。长期服用，则会严重中毒，直至死亡。汉代的“侯氏黑散”和“紫石寒食散”原是用来治疗“五劳七伤”的虚弱症的。魏尚书何晏最先服用由这两个方子改变而来的五石散。何晏是何进之孙，曾随母为曹操收养，极得宠爱。少时即富贵奢华耽情声色。同时代的管辂说他“魂不守宅，血不华色，精爽烟浮，容若槁木，谓之鬼幽”。可见他伤于酒色，体质极差。他服用五石散，最初目的大概是为了治病。

何晏属曹氏集团，不久司马氏起而代曹，他也就被杀头了。而服用五石散却在当时的贵族士大夫阶层风行起来，以致中毒而死的人不计其数。隋巢元方《诸病源候总论》记载了晋代名医皇甫谧关于长期服散中毒的自述。服散之后感到“心痛如锥刺”，“手足偏痛，诸节欲解”；身上“发痈疮坚结”，浑身发热，“因以冷水浇淹手巾，著所苦处，温复易之”，或以“冷水洗，冷石熨”，常常“日用水百余石”。药毒发作严重的，“有气绝不知人者，赅口不得开，病者不自知，当须傍人救之”。这位名医还记载了许多中毒者的惨状，如有的“舌缩入喉”，有的“痈疽陷背”，有的“脊肉烂溃”，有的因服散其亲属“中表六丧”，皇甫谧自己则“隆冬裸袒食冰，当暑烦烦，加以咳逆，或苦

温疟，或类伤寒，浮气流肿，四肢酸重，……救命呼嗝。父兄见出，妻息长诀。”他服散七年，终至毙命。

尽管五石散药物很贵，非富贵人家是吃不起的，而且吃药后禁忌又多，药力发作即“散动”、“发散”时，服散者痛苦不堪，长期服用，必定毙命，但服散之风却仍然愈扇愈炽。《世说新语》、《太平广记》等记述了很多当时人服散的故事。魏晋一代名流如何晏、王弼、夏侯玄、嵇康等都是服散的倡导者。以致服散在很多人眼中成为一种时髦。它可以成为不奉皇帝诏命的借口，而不致获罪（《晋书·皇甫谧传》）；可以成为“居丧无礼”不拘礼教的由头；它还可以成为避祸逃命的法门。《晋书·贺循传》记载当时陈敏作乱，“诈称诏书，以循为丹杨内史”，卢循就服寒食散，披散头发，袒露身子，弄得陈敏只好作罢。当时也小有名气的王戎，在为齐王问谋划时，因出了不合时宜的主意，险遭杀身之祸。幸亏他假装服散药发，掉入厕所，得以全命（《晋书·王戎传》）。到了后来，服散之风演而成为贫富标志之一，“看吃药与否以分阔气与否”。以致闹出有人无钱吃这种药，偏要冒充服散者的事来。后魏孝文帝时，王公大臣大多都服五石散，动辄声称自己“石发”（即“药发”、“散动”）。有一些人很羡慕，也假称自己“服石发热”，显示自己很阔气。有的人就想着法子讽刺这种人。有一个人就躺在市集热闹场所，故意不断叫喊发热，让很多人围观。同伴问他，他回答说是“石发”。同伴又问：“你什么时候服石，现在‘石发’？”他答道：“昨天买的米中有石，我今天吃了所以‘石发’。”围观者大笑。

魏晋时代政局动荡不定，士大夫阶层竞相奢谈老庄、服

散、饮酒，多采取消极避世的人生态度。道教自汉末开始建立，发展到魏晋时代，它已融合包括卜筮、占星、服食、导引、辟谷、行气、烧炼金丹等在内的很多中国古代宗教迷信和神仙方术，进入一个新的阶段。道教追求肉身不死，长寿成仙，既超脱于尘世俗务，又不放弃享乐生活，正好迎合贵族士大夫的精神需要。此时的道教开始由民间进入统治阶层。道教练制金丹大药，以求服后不死成仙的所谓“外丹”术，虽有可能肇始于汉代，但其作为系统的神仙丹鼎道派思想却是在魏晋时期形成的。其衰落则是在隋唐之后。魏晋时期的服散风气经久不衰，同样绵延至隋唐，这不是偶然的巧合。本来，五石散出于古代医药家，但中国古代的医药家大都与讲究炼丹服食的神仙家有着极为密切的关系，很多著名医药家同时又是神仙方士，到了后来便是道士，如华佗，葛洪、陶弘景、孙思邈等。另外，最早的医学书籍认为某些药物能够使人长寿不死。《神农本草经》把五石散中的白石英、紫石英、石钟乳、赤石脂列为上品之药。《抱朴子·仙药》可能引的是《神农本草经》的话：“上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵，体生毛羽，行厨立至。”即使是后代本草著作，说到石英、石脂、钟乳一类药物，也以为它们“益精益气，补不足，令人有子，久服轻身延年”（见《证类本草》卷三）。所以，在这股服散风气中，为求治病者有之，为求厕身“富贵体”之列，追赶时尚者也有之，但若无一种更深的信念作为支持，这二者必不能使此风经久不衰。这种信念，大概就是道教的“延年、长生、成仙”的思想，因为服散之苦，与其说是“治”病，不如说是“致病”；而且五石散主要用作治疗“房室之伤”的强壮剂，何晏伤于酒色，服后“首获神



效”，原因即在于此。假如这种强壮剂使人罹受如此之苦，即使是纵情声色的贵族士大夫恐怕也要却之犹恐不速的了。在这些服散者中，也有一些佛教僧人（见《高僧传·晋庐山释慧远传》）。他们不应有“房室之伤”，但佛教自从传入中国，即与中国本土信仰相互融合，很多佛教徒同时也信仰教外思想包括道教思想。《续高僧传·释法护传》即说“护善外书，好道术。”这位法护和尚也是服散的。

虽然服散者未必都是道教徒，但服散风气与道教服食长生大有关系，是无可怀疑的。鲁迅在前引文章中谈到阮籍、嵇康时说，嵇康也兼服散，而阮籍则专喝酒。阮后来能做到“口不臧否人物”，结果在司马氏之淫威下，仍得以终其天年；而嵇康则被司马氏所杀。“这大概是吃药和吃酒之分的缘故：吃药可以成仙，仙是可以骄视俗人的；饮酒不会成仙，所以敷衍了事。”嵇康是否真的因服散求仙而不惧司马氏的迫害，我们可不去管他；但魏晋人的神仙思想却是实实在在有的。有诗云：“服食求神仙，多为药所误。”数百年的服散实践终于使人们从这种宗教迷狂中醒悟过来，当然他们也许会陷入新的宗教迷狂中，但这毕竟是一种进步。

## 道教的戒律与清规

华 颐

斋戒、祭祷，在我国古已有之。如《礼记·曲礼》：“戒斋以告鬼神”，《易经·系辞》：“圣人以此斋戒”。

道教崇敬神仙，注重祭祀祈祷，而且认为神仙禀质清净高雅、整洁肃穆，因此要求祭祀者必须在祭祀之前沐浴更衣，不饮酒，不吃荤，整洁心、口、身，以示虔诚。斋戒原本是一回事，但后来道教把它分而为二，“戒”是斋的进一步发挥，带有强制性，且有固定条文。道教三洞经书的十二类中，每洞皆有“戒律”，讲的便是各种斋戒。早期道教即有所谓“道诫”，如《太平经》中“虚无无为自然图道毕成诫”，“贪财色灾及胞中诫”、“不孝不可久生诫”等。所谓“道诫”，即“道君”对人所降的劝诫、警告、文告，是教团用来规范人心，约制其行为的。戒律系由道诫发展而来。所谓“戒律”，即教团假借天神之名，用以约制教徒思想言行，防止“恶心邪欲”、“乖言戾行”的规定。道教教义认为，人的罪福、生死、贵贱等，都是行愿所得，非道非天非地非人所为，学道的人必须积善、定念、修德、理身，有所禁戒而不为恶行，精进为善，积德累功，以求正果；否则，学道不受戒就无缘登上仙界。因此，戒律是教徒必须遵守的行为、愿念的准则，违背了要获罪受谴。

道教十分注重“戒律”，认为“学道不受大智慧道行本愿上品大戒，无缘上仙也”（《云笈七签》卷三十八《说戒》）。

道教戒律的种类很多，律条有简有繁，约制有松有紧。总的来说，道教主张随缘受戒，因人品高下受戒，《玉清经·本起品》即说：“上品之人，身先无犯”，故用不着持戒；“下品之人，恶心万般，难可禁制”，戒也戒不住。因此戒律主要是对那些“心有上下”的中品之人，使他们“以戒自制，不令放逸”，用宗教道德导之向“善”，勿使为恶。

道教之有戒律，并非出自佛教，实源于我国古代之斋戒；但就其某些内容及条文形式，或有所模仿于佛教。道教的正式戒条，是两晋南北朝上清、灵宝及新天师道等道派所造作，一般都托言是元始天尊或太上老君所下传。其内容不外是以维护封建社会的伦理道德，特别是三纲五常观念为主旨。如所谓“五戒”规定：一者不得杀生；二者不得茹荤酒；三者不得口是心非；四者不得偷盗；五者不得邪淫。道教称这五条是“积功归根”五戒。有所谓“八戒”，即：一者不得杀生以自活；二者不得淫欲以为悦；三者不得盗他物以自供给；四者不得妄语以为能；五者不得醉酒以恣意；六者不得杂卧高广大床；七者不得普习香油，以为华饰；八者不得耽著歌舞，以作娼妓。陆修静宣称：“受持八戒，思真行道，通而无穷，显验必速，皆如所期也。”除此之外，还有“十戒”、“二十七戒”等等。

早期道教传戒是公开的，由于朝廷镇压黄巾起义，牵连到道教，故魏晋以后转入秘密传戒。全真道兴起后，丘处机创全真龙门派，又恢复了公开传戒。清初“龙门七祖”王常月，在北京白云观传戒，他承继了全真龙门派的传戒内容及程式，其内

容分初真戒、中极戒、天仙戒三部分，道教称之为“三坛大戒”，整个过程要一百天。道教传戒，只能在有律师之“丛林”（又称十方丛林，即为教团所公有的大宫观）进行，由各地宫观（包括私有的子孙庙）选派道徒去集中受戒。一次受戒弟子多至千人。现北京白云观还藏有王常月所遗留下来的演戒科仪书《全真说戒威仪科》，也还有记述清末道士陈至霖传戒情况的碑刻。

道教的戒律虽然繁复，但总的来说，在实施中不及佛教要求之严格；就道教内部来说，全真道较重戒律，而正一道则十分松弛。

道教除戒律外，还有所谓“清规”。戒律是防止犯罪的警戒条文，而清规则是对违反戒律的道士的惩罚条例。清规由各道观自己订立，轻者被罚跪、责杖、驱逐，重则被处死。元丘处机住持长春观（即今白云观）时，订有所谓《执事榜》，亦即该观清规。现将清咸丰六年所公布榜文，略举几条以示梗概：

开静贪睡不起者，跪香（就是罚跪，等一支香烧完了才准起来）；

早晚功课不随班者，跪香；

上殿诵经礼斗，不恭敬者，跪香；

本堂喧哗惊众，两相争者，跪香；

三五成群，交头结党者，迁单（即驱逐）；

公报私仇，假传命令，重责迁单；

毁谤大众，怨骂斗殴，杖责驱出；

茹荤饮酒，不顾道体者，逐出；

违犯国法，奸盗邪淫，坏教败宗，顶清规，火化示众。

上述戒律清规，皆属历史陈迹，时代变，道教戒律清规也不能不有所变。现在，其内容与国家法律相抵触者，已大都自动取消；与法律不矛盾的，则依然沿用。我们了解这方面的知识，主要是弄清其宗教道德的内容、性质及其与信仰的关系。

## 道教的占卜与符箓

华 颐

道教界常有“道无术不行”及“道寓于术”之说，认为行术即是演道。道教所从事的道术很多，占卜及符箓就是其中最主要的。

什么是占卜？古人用龟壳、蓍草以卜筮吉凶，叫做占卜。道教承袭了这种古巫覡之风，以卜占为沟通神意之术。《太平经》卷四十中说：

古者圣人问事，初一卜占者，其吉凶是也，守其本也，  
乃天神下告之也。再卜占者，地神出告之也。三卜占者，  
人神出告之也。

占卜就是求神预示吉凶。后世道教演变而为卜卦、抽签、测字等等。香火道士往往以此术骗财，误事坑人，弊害甚大，早已为清修道士所不为。

什么是“符”？《说文解字》说：“符，信也。汉制以竹，长六寸，分而相合。”《史记·孝文本纪》：“初与郡国守相为铜虎符、竹使符。”索隐谓：“汉旧仪，铜虎符发兵，长六寸，竹使符出入征发。”故“符”是帝王下达旨令的凭证，它具有无尚的权威。后来方术之士，亦谓天神有符，或为图，或为篆文，在天空以云彩显现出来，方士录之，遂成神符。或者说，天神授给了方士神

符。神符之说，东汉已有之，如《后汉书·费长房传》说：

翁又为作一符曰：以此主地上鬼神。……遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公。或在宅坐，独自恚怒，人问其故，曰：吾责鬼魅之犯法者耳。……后失其符，为众鬼所杀。

东汉晚期兴起的太平道与五斗米道，便已大量造作和使用神符了。如《太平经》卷一至十七所说后圣李君传授青童大帝的二十四诀中，便有“服开明灵符”、“佩星象符”、“佩五神符”。认为服符水、佩符图均可以“灾害不能伤，魔邪不敢难”。服符水也称为“吞字”，因符“以丹为字”，故亦称“丹书吞字”。现在所能见到的道教最早的符字，便是《太平经》一〇四至一〇七卷中所载的“复文”。《太平经》一〇八卷说：“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也。”这时已把符字、符图宣扬为天神的文字与图符，据有神威，吞符则是天神之旨令入人体中，佩符则是有天神护佑，因而有病自除，有邪魔亦不敢侵犯。又据《三国志·张鲁传》载，张陵“学道鹄鸣山中，造作符书”。道书中说太上老君授给张陵的符图有七十卷。五斗米道亦行以符水为人治病和以符咒召劾鬼神之术。魏晋南北朝造作符图及信行符图之术更盛，如《抱朴子·登涉篇》便说：

有老君黄庭中胎四十九真秘符，入山林，以甲寅日丹书白素，夜置案中，向北斗祭之以酒脯，各少少。自说姓名，再拜受取，内衣领中，辟山川百鬼万精、虎狼虫毒也。

“箒”本来是记录之意。一种“箒”是指戒录，即道教所谓登真箒，也就是奉道人的名册，另一种则是指记录天神的名册。据《云笈七签》卷四十五《明正一箒第三》说：

策者，太上神真之灵文，九天众圣之秘言，将以检劾三界官属，御运元元，统握群品，鉴鹭罪福，考明功过善恶轻重，纪于简籍。

即依照天神的旨令，检劾三界官属之功过，同时也按他们的职责去役使他们。因此符、策并用，统称“符策”。“符”与“策”总起来说，即依照天神所授信符，按诸神名册所定之职责，命令某神去执行。故掌握了符策，便有了代天神役使三界官属的权威。北魏时，太武帝（拓跋焘）采纳道士寇谦之进言，亲备法驾，接受道教符策，盖意即太武帝受神意而有了劾召百神，统御宇宙一切的神权。这对其维护统治地位，是十分有利的，故后世帝王颇多效法其事。

道教有所谓“三山符策”，指魏晋南北朝以后，龙虎山、阁皂山、茅山分传之天师、灵宝、上清三宗经策。明以后统称正一符策。

《正统道藏》的洞真部、洞玄部、洞神部中之神符类、灵图类以及正一部内，都载有很多的神符宝策。

在坛醮祈禳等宗教活动中，常与符策并用的还有禁咒、令、印。

禁咒，亦称神咒、神祝，即天神的语言。《太平经》卷五十中说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓之神祝也。”宣称对病者念神咒，便能召神为之除疾。念神咒役使鬼神之术，源于古时的巫祝。《抱朴子·至理篇》中说：“吴越有禁咒之法，甚为明验。”道教坛醮等仪式中，亦常念禁咒。

令，即仿照官府公文口气对鬼神下命令，坛醮法器中有令



旗，道士念咒中常有“急急如律令”之语。

印，仿照官府之印所刻的天神之印，其作用略与符同。《抱朴子·登涉篇》中说：

古之人入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以封泥着所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。

《隋书·经籍志》中说：

又以木为印，刻星辰日月于其上，吸气执之，以印疾病，多有愈者。

这种“印”，至今犹为坛醮中的法器之一。

综上所述，道教宣称：“占卜”是表达神的意旨，预示吉凶的；“符篆”是天神的旨令与众神之名录，可以役使鬼神，排除邪魔和成仙；这些所谓的“术”，来源于古之巫祝，尔后演变而为道教的主要教术。道士为人占卜以“决吉凶”；卖符篆以“驱鬼辟邪”；为人斋醮祈禳以“祛灾求福”；念咒以“去灾、退鬼、避猛兽”。这些术，在道教属符篆派，主要为正一派道士所操持。

# 说 宫 观

马 冰

在祖国各地众多的名胜古迹中，佛寺道观以它们独具的特色吸引着人们。在历史上，它们曾是人们精神寄托之所在，无数人拜倒在神灵佛祖面前，祈求赐予幸福，消除灾祸，由于一些封建帝王的崇佞释道，寺观也曾几度获得巨大发展，香火鼎盛。在今天，大多数人虽然并不迷信宗教，而游览胜迹，探寻个中奥秘，仍是人们的兴趣所在。

道观或称道宫，是道士修行、供奉祭祀神灵、做斋醮祈禳等宗教活动的场所。它的产生发展有一个历史过程，从中也可以了解到道教发展史中的一些知识。

## 一、普通建筑到祀神之所

据道教传说，最早的道观是陕西终南山的楼观，建于周康王时。《楼观本起传》说：“楼观者，昔周康王大夫关令尹（喜）之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所自始也。”（《终南山说经台历代真仙碑记》引）这和把老子奉为道教始祖一样，是托古自尊，并不可信。

宫、观之名，本来并不是为道教所专设专有的。宫字最初的含义是房屋，《战国策·秦策》：“（苏秦）路过洛阳，父母闻

之，清宫除道，张乐款饮，郊迎三十里。”这里说的宫，就是指家中的房屋。秦王朝皇帝专权制建立以后，宫字成了帝王所居房屋的专名，俗民百姓便不能再使用了。

观字本是动词，即今日观望之义。作为古建筑之名，它是指那些建有相当高度，且可以登临其上四外观望的建筑，一者为宫门前两边的望楼，一者为台榭。

宫、观本是普通的供居止游息的建筑，后来又与祭祀神灵发生了关系，据可靠史料，至迟在汉武帝时就已出现这种情况。

汉武帝欲求长生不死，喜好神仙方术，于是方术之士纷纷前来投效，公孙卿即是其中之一。《史记·封禅书》记载：汉武帝元封二年（前109），公孙卿报告说在缙氏城见到神仙，武帝赶去却没有见到，公孙卿便说只要做好迎神仙的准备，慢慢地神仙就会来，于是汉武帝令“郡国各除道（修治通路），缮治宫观名山神祠所，以望幸（指神仙降临）矣”。后来公孙卿又对武帝说：“仙人可见……今陛下可为观，如缙城（即缙氏城），置枣脯，神人宜可致也。且仙人好楼居。”于是武帝下令在长安建蜚廉桂观，在甘泉宫建益延寿观，派公孙卿持使节迎候神人，还修建了通天茎台，下有祠宇，用以招徕神仙。

汉武帝令全国各郡国修缮宫观，不是所有的宫观都在内，而是指那些用来祭祀迎候神仙的宫观，这从上下文意及与“名山神祠所”并列即可知。后来修建的蜚廉桂观、益延寿观，更明确指出是迎神祀神之所。祀神之所称为宫，是因为帝王居住的房屋被特别冠以“宫”名，连类以及，皇帝祭祀神灵的祠宇也升格为宫，以显示其不同于一般祠宇的地位。称之为观，与

其建筑形式仿照侯氏城有关，即可以登临观望，这是为了观察神仙的踪迹以便于迎接。

## 二、早期道教奉道之所——静室靖治

道教产生于东汉末期，最早有张角创太平道，用饮符水治病的方法发动群众，发展到三十六方几十万人，最后掀起了黄巾大起义。几十万人能够在同一天起义，乃是因他们有一套宗教的组织系统，利用宗教活动进行联络，但是关于他们的宗教活动的内容、宗教活动的场所等具体问题，现在已不知道了。现在所知最早的宗教活动场所是五斗米道的静室一类。

张陵在巴蜀汉中传布五斗米道（即天师道），也利用了为人医病的手段，其方法是让人跪拜，在静室中思过，饮符水，同时由五斗米师为他请祷。据说凡是诚心信道的人，用此法医治就能痊愈。受这种宣传的影响，道徒们便要虔诚地念经奉道，而本来是治病思过的静室，就被用作奉道的处所了。

静室又称靖室，或单言靖，是取其安静之义，以屏除干扰，诚心修道。静室最初并不是道民家家都设，也没有固定的格局，贫苦人家往往兼做他用（近现代信仰道教的一般人家仍然如此）。后来的道经中才作了种种规定，如“不连他屋”，“不余杂物”，“唯置香炉、香灯、章案、书刀四物”等等。

作为五斗米师，家中自应设有静室，一般称之为治，大概是因为道师有统领道众之责的缘故。师治可设厨会，为道民求福，为病者救度，为亡人解罪过。厨会又叫饭贤，因为要设饌请清贤道士若干人，一同为主人烧香求福。此外，在每年规定的一些会日，还要举行祭祀祖师、交纳道米等例行的宗教活

动。

为了便于统领徒众，五斗米道又设置了一些不同等级的治所，其中直接属于天师的有二十四治，后来第三代天师张鲁雄据巴蜀汉中时，就是用这套组织机构施行统治的。

治的建筑原是很简陋的，不过是一些茅屋或瓦屋，唐释明概在《决对傅奕废佛僧事并表》中曾说到：五斗米道“杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治”，即指出了这种情况。另外，道经中判罚犯科法的道民交纳建天师治的覆屋草或屋瓦的规定，也证实了这一点。后来道经中对立天师治有很多详细的规定，如“地方八十一步，法九九之数，唯升阳之气。治正中央名崇虚堂，一区七架六间十二丈，开起堂屋；上当中央二间上作一层崇玄台”（《要修科仪戒律钞》引《太真科》）等等。

### 三、道教兴盛的标志——馆、观、宫

静室、靖室，取名于安静之意，并不是某种特定建筑物的专名，所以在魏晋时期还可以见到一些其他名称的道室，如李宽的道室称为庐，杜明的道室称为治（借用原来师治之名）；一些山居修道者，住在山洞中，有的还在洞旁筑有馆舍，如许翊“即居方隅山洞方园馆中”（《真诰》卷二十）。另外，魏元帝时终南山还筑有楼观。

南北朝时期，寇谦之、陆修静等改革道教，创立了新的南、北天师道，吸收儒家封建礼法制定斋仪，以服饵修炼求仙，受到了统治阶级的欢迎，北天师道更一度成为国教。于是有很多崇信道教的皇帝纷纷延请有名的道士，并在都邑为他们修建

居住修行的处所。南朝有刘宋时修建的崇虚馆、齐代的兴世馆、梁代的朱阳馆等；在北朝有后魏太武帝为寇谦之建的五层重坛道场，北周建有通道观、玄都观等。

隋唐时期道教在上层社会极为盛行，尤其李唐王室奉老子李聃为先祖，崇道风气更盛，所修道观极多（唐朝不再称馆），据《唐六典·祠部》记载：“凡天下观总一千六百八十七所。”此外，唐高宗还封老子为太上玄元皇帝，唐玄宗时还在太清宫建玄宗像，侍立于老子塑像之右，后来又以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝陪祀老子，更显示出对老子的尊宠。既然老子被封为“皇帝”，唐初六帝都要做他的陪侍，于是道观也就仿照皇宫之名而升格为道宫了。以后的各个朝代，都有大事修建道观之举，而大的道观多以宫称之。

道馆之名，有的学者指出是承袭了山居修道者的馆舍之名。我认为还有另一层意思，即借用古时国家所设的接纳招待宾客的馆舍之名，以示对道士的优礼。南北朝时，终南山楼观是北方道法重镇，这是北朝庙宇称观的原因之一。唐代奉老子为皇帝，是称为道宫的一个原因。而后来宫、观取代以往诸名成为道教庙宇的通名，乃因为它们古时就是祀神祠宇之名，与道教供祭神灵有相通之处。

皇帝召请道士，并为他们修建馆、观、宫等奉神修道之所，标志着道教得到了官方承认，因而导致了道教的兴盛。由于是皇帝下令用国家财产修建，其道观规模都很庞大，后魏太武帝为寇谦之建坛、宇，并供养道士一百二十人；唐玄宗免除茅山紫阳观附近二百户百姓的租税，令其专管观中洒扫之事，都说明庙宇不小。宋真宗时建玉清昭应宫，“总二千六百一十

区”，更是洋洋大观。

唐宋时期修建道观达到了空前的规模，其建筑形式、格局等也对后世产生了巨大的影响。其时各宫观建筑虽不相同，但都是由供奉神灵的殿堂、斋醮祈禳的坛台（有的是举行斋醮时临时建）、讲经诵经之室、居住之室等几部分构成。这种建筑格局以及宫殿式的建筑形式、皇宫式的中轴线布局，都为后世所承袭。此外，道观内普遍供奉神像，始于宋真宗时，后世沿之不改。

#### 四、子孙庙与十方丛林

宋代以后，道教庙宇的名称和建筑形式都没有大的变化。十二世纪中叶，注重清修的全真派在北方兴起，适应其严格修行（出家、不许结婚等）的理论，对宫观制度加以改革，建立了十方丛林与子孙庙两个系统。

全真教的子孙庙又称为小庙，它属于私有财产，故没有接纳十方道众的义务；庙中师父即住持，又称当家，兼管庙中宗教事务和庙产；师父一旦故去，庙产即由继承法嗣的徒弟接管，师徒代代相传，犹如家产的子孙继承（子孙庙之名缘此）；师父可以收授弟子，称道童，教以道经和经咒，待十方丛林开坛传戒时送去受戒后即为正式道士，但小庙师父自己无权传戒。

全真道十方丛林是仿照佛教的丛林制度而设立的（它的首领如方丈、监院、都管等名目就是从佛教那里来的），又称为十方常住。其庙产属于本教或其某一派公有，凡是道教徒都有在此挂单居留的权力（经过一定手续考核）；十方丛林不招

收弟子，专为小庙推荐来的弟子传戒；丛林内有一整套组织机构，主持宗教事务和管理财产的大小执事都由道众公议推举产生，不称职者也可公议罢免或处罚。另外，十方丛林还悬挂钟板作为日常作息号令，道众依号令做日常宗教功课，项目繁杂，管理严格，是全真道小庙和正一教道观所不及的。



## 白云观里祭岁星

董 中 基

位于北京西便门外的道教名观——白云观，每年旧历正月都有盛大的庙会，尤以初七、初八日最热闹，众多的士女都来到元辰殿祭拜岁星，向自己的本命星辰烧香礼拜，祈求一年平安。这种祭拜岁星的习俗，又称作“顺星”。

“顺星”的习俗由来已久，是伴随着元辰殿（瑞圣殿）的修建而兴起的。元辰殿系金代十方大天长观遗留下的一座建筑，它始建于金章宗明昌元年（1190）。当时因金章宗母亲瑞圣皇太后得病求医，求治不愈，于正月初八日祈祷丁卯元辰神，疾病痊愈。于是敕建丁卯瑞圣殿，中奉丁卯元辰神像，左右仿原十方大天长观延庆殿（早已不存），陪祀六十元辰神像。由此，遂有向元辰神祈福免灾之说，称之为“顺星”。所谓“顺星”，就是即使是不顺利的流年，通过祈祷，得到星辰保佑，就可变为顺利之意。后来，逐渐演变成以正月初八日为特定的顺星佳节，至今已有七百多年的历史。

到了元代，十方大天长观更名长春宫，“顺星”之俗更盛，但元辰殿的主神丁卯元辰像几经变化，最后形成瑞圣殿中奉的主神为后土娘娘像。后土在道教中为四御之一，乃掌天地、山川、诸星之女神。后土两侧立“上辅先生太公姜真君神像”、

“上清先生灵宝真君神像”。

明初长春宫废圯。永乐时敕建白云观，瑞圣殿被保留下来，成为白云观的西路殿堂。明末白云观再废，清初道教全真龙门派第七代宗师王常月重修白云观，改瑞圣殿为元辰殿，民间称之为“顺星殿”。这个时期白云观有中兴之势，香火极为隆盛。参加顺星会与燕九节成为当时京畿仕商农工的两大乐趣，届时游人如云，老幼争相瞻仰拜谒，经年不衰。这一习俗一直延续到近代。

元辰殿的六十甲子托沙神像毁于“文革”期间。幸好观内保存的原清宫如意馆画的六十甲子像完好无损，1983年，中国道教协会决定以如意馆画像为蓝本，重塑六十甲子像。并将中位改为斗姆像，两侧为北斗星的左辅、右弼。新塑像为重彩泥塑，像高三尺九寸，均为座式。六十甲子神像有文、有武、有喜、有怒，神态各异，生动活泼，栩栩如生。每位神像手中持有一物，或枪、或剑、或琴、或简笏等等，这些都是每位本命元辰的历史地位以及其法力的象征。

下面再谈谈六十甲子与太岁神和祭星（顺星）的习俗仪式。六十甲子由天干地支相配而成。干支的名称早在甲骨文时代就有记载，《壹是纪始》有“制干支始于伏羲”之说。天干，即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸；地支，即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。十干和十二支顺序相配，由甲子起，至癸亥止，满六十为一周。故名六十甲子。我国古代很早就用干支来纪年、纪月、纪日、纪时，周而复始，循环使用。

战国时期天文占星家根据天象纪年，即星岁纪年法，星指岁星，岁指太岁。大概在西汉时，又根据岁星纪年，推算组合

成六十个年名，每年有一个岁星值年，周而复始，六十年为一周。道教称值年岁神，加以供奉，六十个岁神即六十甲子辰神。根据历史记载，我国祭星活动早在殷周时代就有，但年立星神最早为北魏太祖时，《古今图书集成·神异典》载：“按礼志太祖立星神，一岁一祭”。又曰：“高祖太和三年铸星于北苑。”又载：“太和十五年诏罢城北星神祠。”又据杜佑《通典》载，北魏道武帝时已立“神岁十二”专祠。说明在北魏时每年要祭祀星辰，并且还专门设有祭祀岁星神的祠。

岁神又称“太岁”，因岁神为值年之神，掌理人间一年祸福，称“值年太岁”（俗称为“岁君”）。后来道教又把太岁称为“大将军”，《神枢经》曰：“大将军者，岁之大将也。”

在道教中六十甲子神均有真名实姓。关于他们的姓名，史书中没有记载，可能是后人加上的。白云观元辰殿的六十甲子神像名称与道藏所记甲子本命元辰的姓名均不相同。究竟这些姓名来自何时，根据为何，都尚待考据。但从六十甲子前五位神名来说乃按五行、五方而立名的，例如：甲子为金，其名金（辨）；乙丑为木，名（陈）材；丙寅为火，名耿（章）；丁卯为水，名沈（兴）；戊辰为土，名赵（达）。《云笈七签》中有干支神姓名，但也与此不符。例：甲从官阳神也，姓宾名远生；乙从官阴神也，姓扶名司马，丙从官阳神也，姓王名师子；丁从官阴神也，姓洪名寄生等。

大概在汉代时期术数家拿十二种动物来配十二地支，子为鼠、丑为牛、寅为虎、卯为兔、辰为龙、巳为蛇、午为马、未为羊、申为猴、酉为鸡、戌为狗、亥为猪（见《论衡·物势》和《论衡·言毒》）。后以为某人生在某年就肖某物，如子年生的肖

鼠，丑年生的肖牛，……称为“十二生肖”，也叫“十二属相”。赵翼《陔余丛考》卷三十四则谓十二属相之说起于东汉。

奉祀本命元辰的风俗可能是始于辽代，《方朔占书》载：岁后八日，初一鸡日，初二狗日，初三豕日，初四羊日，初五牛日，初六马日，初七人日，初八谷日，其日晴，所主之物育，阴则灾。古人迷信，认为初七这一天天气如果是晴天，那这一年人口平安，大吉大利。由此正月初七日成为人们祀本命元辰的日子。但白云观祭元辰是由祭奉丁卯本命元辰开始的，而丁卯降诞日为旧历正月初八，初八日本是祈谷之日，故更含有人谷并祈，“上祈人寿年丰，下祷万事如意”之意。

按照白云观旧制，每年正月初八日晚举行祭星仪式，届时设坛，斋供一桌，币帛五份，定香二束，蜡烛两对。坛中间要布三台（上、中、下），左辅、右弼、七星，共十三盏灯，另燃灯花108支。经师们跪叩礼拜，诵北斗经，顺星诰。按照道教教义，更认为修真炼性，须致力于本命元辰，此本命元辰即一灵真性之所在，惟能致力于此，除去杂念私心，方能长寿永生。

现在，求神保佑的人少了，北京人春节期间往北京白云观元辰殿“顺星”这一传统，已成为人们了解古代文化知识的一项活动和一种节日习俗。

# 名 山 圣 迹

1000

## 仙踪鬼迹话丰都

王家祐 李远国

由重庆坐船沿长江顺流而下，过“榨菜之乡”涪陵，东行百余里，便到了丰都。丰都古名平都，曾是先秦时期巴国的别都，东汉和帝永元二年（90）初置平都县，隋代改称丰都，至今已有一千多年历史。

丰都城位于长江北岸，江水经城南面折向东北流，风景秀雅，物产富饶，街市繁荣，一派生机。谁能想到，这里曾被称作“鬼城”，流传过大量怪诞离奇的宗教故事，遗留了不少人造的“仙踪鬼迹”，并屡见于文献记载。

丰都得“鬼城”之号，直接与道教有关。东汉后期，我国的原始道教已经出现，其中的一个支派叫五斗米道，为张道陵所草创，先在蜀郡流播，接着传入巴郡、汉中地区。又经其徒张修、其孙张鲁的完善发展，建立政教合一的组织，势力大振，教徒更多。后来形成天师道正一派，并成为道教正宗。丰都在汉代属巴郡，是早期道教的一个传习中心，所以北魏酈道元《水经注》说：“平都有天师治。”张道陵设“二十四治”之说虽系后人记载，但丰都之为天师道的一个宗教传习中心，当是可信的。

五斗米道有着复杂的历史渊源，它继承了秦汉方士的神

仙思想和炼丹术，从西南氐羌系统的少数民族那里撷取了巫术；把先秦道家著作《老子》奉为经典，又把儒家的诚信仁孝之类的伦理观念视为教徒的行为规范。佛教的因果报应思想和轮回说，对后世道教的影响也越来越大。从五斗米道到天师道的演变看，可以说是神仙人鬼混同，巫道儒佛杂糅。丰都之称“鬼城”，即与上述源流中包含的各种“鬼”的因素有着密切的关系。如果到平都山去探访一下那里的“仙踪鬼迹”，便可略知其详了。

平都山又叫名山，矗立在丰都城东北的长江之滨。它“西连岷岭千秋雪，东接巫山十二峰。”登顶远眺，苍山叠翠，长江如练，山水相映，美若仙境。曾有不少迁客骚人、羽士名流到此游览题吟。宋代诗人苏东坡就曾写诗赞叹：“足蹶平都古洞天，此身不觉到云间。抬眸四顾乾坤阔，日月星辰任我攀。”

但是，在道教的经典里，这个风景宜人的地方，却成了“总真群仙之府”，“阴真鬼帝之庭”，是道教的“七十二福地”之一，也是“阴曹地府”的所在地。南朝道书《度人经》曾描绘过平都山景象：其上是“玉京”，系群仙都会；其下即“鬼庭”，为众鬼所居。可见早在南北朝时期，这里就不但“仙气”飘飘，而且“鬼影”憧憧了。后来，平都山的“鬼气”越来越浓，自唐以降，文献记载和民间传说中，径称丰都为“鬼城”的也愈来愈多了。考察一下平都山现存主要道教建筑的制度沿革，便可与文献相印证。

自唐初始建第一座道观——仙都观以来，平都山上下先后出现各类寺庙四十多处，至今尚存道教建筑十余座。地处山腰的寥阳殿，据说是进入地府的第一站。殿外现存石拱桥



三座，为明朝蜀献王所建。此桥明代以前即有，名通仙桥，意为走过它便可得道成仙。明代却改称“奈何桥”，道士们常在桥面涂上桐油、蛋清，使桥面光滑如镜，难以行走。并宣称：人死之后，其鬼魂必过此桥。生前作恶者，会跌下桥去；生前为善者，能顺利通过，再次投生变人。仙桥变成了鬼桥。

经寥阳殿登上山头，即到阎罗殿。此殿始建于明代，清康熙三年（1664）重修。殿内光线昏暗，塑像林立。这里的主神是威行赏罚的十殿阎罗王，还有按察善恶的“六曹”、“判官”，勾魂追命的无常、恶鬼，十八重地狱的种种惨景。这些大小不一，神态各异的彩塑，是近年重新制作的。彩塑的内容充分体现了佛道杂糅的特点。阎罗之名，源于古印度，梵文作：Yamarāja，全译为“阎摩罗阇”，“阎罗”是其简译。它是古代印度的一位神祇，意为“幽冥界之王”。到了唐末，中国佛教将阎罗一变而为十，并分别加上了中国化的王号，后来才被道教采用，只不过略施道教色彩，说十殿阎罗王就是张天师手下专司捉拿孽鬼的“十大鬼帅”。地狱也是舶来品，本是梵文 Naraka 的意译，亦源于古印度，后为佛教所用，也被道教吸收。于是，一大批中国化的外国鬼神涌上了平都山。

走出“鬼气”冲天的阎王殿，紧接着便是“神气”十足的天子殿，现存建筑是清代遗物，颇有气派。门楼雄伟，飞檐四出，门楼两侧各有一重檐式角楼。门楣上方大书“天子殿”三字，门外墙面绘有以道教故事为题材的壁画。正殿大门上高挂“乾坤一气”匾额，匾下悬宝镜一面，大有明察秋毫、人妖立辨的意味。门前二柱，各盘云龙，形象生动。殿内正中的金身塑像，便是道教幽冥世界的最高统治者——天尊阴真鬼帝。鬼帝头

戴王冠，脚穿方履，身着袈袍，腰围玉带，秉圭端坐，二目圆睁，表情极为威严。头顶高悬“善恶昭彰”匾额，两旁侍立着手操硃笔、算盘、生死簿的四大判官。整个大殿的气氛十分森严。颇为有趣的是，殿后配祀着一位漂亮的“天子娘娘”，传说她是“肉身成圣”，其塑像具有弹性。殿侧耳房是鬼帝夫妻俩的卧室，床榻被帐俱全，颇带人间烟火味。

那么，这位坐镇丰都的鬼帝究竟是谁呢？道教著作中各说不一，但鬼帝是人这一点却是公认的。对比之下，以鬼帝为张衡的说法比较合乎殿中情况。张衡为张道陵之子，张鲁之父，被天师道尊为第二代天师，并被神化为鬼帝。《三国志》载，张衡有一个漂亮的妻子，孀居后曾和割据益州的刘焉有过暧昧关系。她“妻以夫贵”，也被神化了。可见道教还把真人变成鬼神。

值得注意的是，现存的天子殿是建造在仙都观的旧址上的。仙都观是平都山的第一座道观，始建于唐初，宋改名景德，又名白鹤观。观中长期供奉的对象，并非鬼帝，而是道教神仙王方平和阴长生，号称“二仙”。据东晋葛洪《神仙传》说，“二仙”都是汉代著名的炼丹方士，阴长生在平都山东“白日飞升”，后世道流把王方平也附会到平都山，说他在此“羽化登仙”。方士本为道教的源头之一，炼丹术又是道士特有的看家本领，因此“二仙”早就被纳入道统。《神仙传》已经让王方平去“主天曹”，“一日之中，与天上相反覆者十数过，地上五岳生死之事，皆先来告王君”忙得不可开交。紧接着，南朝陶弘景《真灵位业图》又赠给他一顶“西域西极总真君”的桂冠，成了道教的仙官；而南朝道书《上清天关三经图》则封他为“平都主

筭”(suàn,即算或算筹)官,又当上道教的鬼官。唐初在王、阴成仙了道的平都山头修建仙都观时,他们便理所当然地登上殿堂,坐享信徒的香火了。但在佛教因果报应、生死轮回之说的影响下,本以追求长生为宗旨的道教,兼而修求来世,导致“鬼势”大振,“仙风”日下。到了明代,终使天子殿代替了仙都观,鬼帝取代了二仙。平都山上的“鬼”更多了。

但“二仙”的资格毕竟很老,又是平都山的土著,尽管被挤出原来的香火宝地,总还要给他们另觅安身之所。于是,在天子殿后平都山头的绝顶处修建了凌虚阁,亦就是现存的明代建筑二仙楼。楼中有四尺高的二仙铜像和石刻棋盘、炼丹石炉。这里没有阎罗殿那种恐怖的“鬼气”,也没有天子殿那类森严的“神气”,而是飘散着一股轻松的“仙气”。这在平都山上是仅见的。

在二仙楼东侧,有一个深不见底的山洞,旧志称它为五云洞,传说是阴长生的炼丹井,因时有五色云气从中升起,故而得名,原是平都山上的一处“仙踪”。到了明代,有人将洞口山石凿成炉状,指认它就是通往阴曹地府的入口。过去善男信女到此朝拜,都要烧纸钱投入洞中,地风瑟瑟,纸钱飞旋,被称为“群鬼争钱”,是平都奇观之一。现在洞口之上覆有一座亭式建筑,中间玲珑宝顶高耸,成辐状排列的每条屋脊上都装饰着一条行龙,首外尾内,跃跃欲飞。正面两门相依,门上各悬一匾,分别赫然大书“鬼城”、“地府”字样。“仙踪”又变成了“鬼迹”。而且地下茫茫,更有数不清的“鬼”了。

说到这里,丰都之被称作“鬼城”的原因已不难理解。但还须进一步追溯。如前所述,天师道的前身五斗米道,与氏羌

等少数民族及其所信奉的巫教有密切关系。西南地区的氏羌系统的少数民族,和“鬼”有密切关系。《山海经·海内北经》说有一个“鬼国”,“人面而一目”。同书《大荒西经》又说:“有人一目,当面中生,一曰威姓,少昊之子,食黍。”威、鬼系一音之转,威即是鬼。所谓一目,指双目之外,额上尚纵立一目。属氏羌系统的古代蜀族,正是以“纵目人”之名见诸史册的。这纵目并非真眼,当是刻画点染而成。确认为蜀地古羌人后裔的马尔康嘉戎人,有的至今仍有用艾香在额上灸疤的习俗,此即纵目遗风。可见从族源上氏羌系民族与“鬼国”、“鬼姓”之族有关。氏羌族所信奉的巫教亦称“鬼道”。由于五斗米道吸取了巫术,信徒中又有大量氏羌族人,因此史籍或径称五斗米道为“鬼道”,称道中巫师为“鬼吏”,称初学道的信徒为“鬼卒”、“鬼兵”。可见五斗米道从一开始就和“鬼”结下了不解之缘。不过,这里的鬼实际上是人。南朝《度人经》在说到坐镇丰都的鬼帝及其部属时说:“惟此鬼神,实与人等,并皆胎生”,他们“还来人间,与人婚宦商贩生业,一与人同”。这曲折地反映了五斗米道时期鬼实为人的历史真实。平都山头天子殿中的鬼帝之家,不也微弱地透露出了一点人鬼同体、结婚生子的消息么?从这个意义理解,“鬼城”即是“鬼道”所治、“鬼吏”、“鬼卒”所居的地方。

综上所述,我们可以理出这样一条线索:汉魏之际,丰都是“鬼道”传习中心之一,即可能出“鬼城”之类的传闻,但这时鬼即是人;东晋南北朝时期,在道教典籍中,丰都是仙鬼同居,纯属宗教迷信,“鬼城”之类的传说日多,但无更多实物;唐宋时代,宫观林立,已是仙鬼一体,“鬼城”之称正式见诸文献记

载：明清以降，道观涌入各色鬼众，仙踪多成鬼迹，“鬼城”之名因之大噪；建国后，“鬼城”终成历史陈迹。丰都平都山上的仙踪鬼迹看似荒唐可笑，但它从另一方面反映了道教的发生、发展史，它遗留下来的建筑、雕塑、壁画，更是中华文化宝库中的珍品。

# 永 乐 宫

陆 鸿 年

## 六百年前的元代道观

中国的庙宇有寺观之分，奉祀佛教神的称寺，奉祀道教神的叫观。永乐宫是道教北宗——全真教的一处著名宫观。

永乐宫原位于山西省永济县永乐镇。相传这里是八仙之一吕岳（字洞宾、号纯阳）的故里。唐代人为了纪念他，将他的故居改为祠。宋、金时代改祠为观。元世祖中统三年（1262），观被火焚毁，在原址上重建后改称大纯阳万寿宫，因地处永乐镇，故亦称永乐宫。由于工程规模浩大，宫内的建筑和壁画先后历时一个多世纪才全部完工，距今已有六百多年。

五十年代后期，国家决定修建三门峡水利工程，按照施工设计，永乐宫正处于水库的蓄水区，为了保存这一珍贵的历史文化遗产，自1959年开始，由文化部组织中央美术学院、浙江美术学院师生、专家、技术人员和能工巧匠，经过缜密的筹划和精心的施工，用了四年时间，将这座雄伟壮观、结构复杂的古建筑群，和四座大殿内的八百多平方米的精美壁画全部拆下，安全转移新址。重建后的永乐宫建筑保持了原来的格局，壁画也完好无损，不露痕迹，完全按原样复原。

永乐宫的新址，位于山西省芮城以北五华里的古魏城。它

北枕中条山岭，南望秦岭诸峰，宫前有碧波如镜的南湖，拔地而起的宋代古塔，西北有唐代修建的五龙寺，寺内清泉五眼，其一流入宫内，清如碧玉。其环境之优美，较旧址尤佳。

### 宏伟的建筑

永乐宫的建筑结构和形制，基本上继承了宋代的建筑传统。但只在中轴线上安置一排殿宇，不设东西配殿，却是打破传统布局的设计。永乐宫的建筑面积原为八万六千八百八十平方米。但六百多年以来有不少已毁坏，现存建筑尚有五进，即：宫门、无极门（也叫龙虎殿）、三清殿、纯阳殿和重阳殿。除宫门外，都是元代原来的建筑。这五座建筑排列在宫内一条五百米长的中轴线上。

最南面的是宫门，进宫门顺着一条长达八十米竹柏排列两旁的甬道前进，由磴礫(jiāng chá)台阶（即斜坡式台阶）到两米高的台基上便是无极门。宫门与无极门之间的两侧建有碑廊，里面陈列着三十块古碑，碑文记载着永乐宫的修建经过及壁画内容。无极门的正中悬有“无极之门”方匾一块，是元代原物。台基的四块角石及三扇门的砧台上，都雕刻着剔地突起的石狮，质细工精，姿态各异。

穿过无极门，沿着砖砌甬路北行九十米就是三清殿。三清殿是永乐宫诸殿中规模最大的主殿，建在高大宽敞的台基上，殿顶用黄蓝相间的琉璃浮雕组成五条屋脊，屋脊上的鸱兽高达三米，姿态生动，润泽美观。屋顶前坡用蓝色琉璃瓦组成三个菱形图案；殿檐周匝镶着琉璃瓦边，与殿内外的雕塑、彩绘相互辉映，真是气魄豪迈，金碧辉煌。殿前的月台两侧有石

狮一对，左右对峙，将三清殿衬托得更加雄伟。

纯阳殿在三清殿的北面，两殿相距三十三米，建在与三清殿同一高度的台基上。规模仅小于三清殿，殿顶上的一对鸱兽各高二点三米，姿态威猛。殿内外梁架全部彩绘，笔法浑厚流畅，正是宋、元时代的风格。

中轴线上最后是重阳殿，殿的格局与三清、纯阳二殿相同，只是规模略小。

永乐宫的建筑规模宏大，布局疏朗，各殿飞檐凌空，斗拱重叠交错，平基藻井结构精巧，是现存较完整的元代建筑之一。宫内的殿宇不仅外观壮丽，墙体内部的构筑方式也极为独特。拆迁时发现四座大殿的墙壁，绘有壁画部分的是土坯墙，其它部分则是砖墙，土墙与砖墙之间隔着麦秸束和木板，用以防潮防碱，土坯墙的四边及背后用砖包砌。土墙正面抹有多层粗、细砂和粘土调成的灰浆，最外层除细砂粘土之外还加入麻纸浆，这样制成的壁墙，坚固如石，毫无龟裂痕迹。显示了当时劳动人民为壁画能够永久保存的精心设计和创造精神。

### 瑰丽的壁画艺术之宫

永乐宫艺术价值最高的是它精美的壁画，总面积达八百七十三平方米，分画在无极门、三清殿、纯阳殿、重阳殿内，壁画内容丰富，技艺精湛，是中国绘画史上的珍贵遗产。

各殿的壁画以三清殿最为精美，据殿内壁画作者题记记载，壁画完成于元代泰定二年（1325），面积共 403.34 平方米，分布在殿内四壁和神龛周围，画中有神像二百八十六个，按对称的仪仗形式排列。全画以南墙两侧的青龙、白虎星君为先



导，神龕背面的三十二天帝君为后卫；东、西、北三壁及神龕的左右侧壁上分别画着八位主神，围绕这八位主神的有雷公、电母、八卦星君、各方星宿及龙、虎、蛇、猴等神君。此外，还有生有两头四臂的天蓬元帅，三头六臂的天猷元帅，披发戎装的黑煞将军，气象清穆的真武元帅，威武强悍的天丁力士和端庄美丽的玉女。这些人物有的对话，有的倾听，有的顾盼，有的沉思，神态表情不同，性格形象不一，所有这些，作者只用了简练的线条，就表现得各尽其妙。

从源流和风格上看，三清殿壁画很像宋代道教壁画名手武宗元的《朝元仙仗图》。例如画中帝君和圣母的脸型都丰满端凝；武将个个虎背熊腰，气魄豪迈有力；仙伯、真人、金童、玉女等像，男貌温文儒雅，女容俏丽清秀；衣纹的刻画又都精致流畅。所不同的只是《朝元仙仗图》画的是行进中的神仙行列，而三清殿壁画中的诸神正处于朝拜的静止状态，一个是动中求静，一个是静中有动。

纯阳殿壁画完成于至正十八年（1358），比三清殿晚三十余年，画的风格也不一样。全殿壁画画的是吕纯阳的一生经历，题为《纯阳帝君神游显化图》，全图由五十二幅连环壁画组成。壁画的内容包罗万象，可以说是一幅十三、十四世纪中国社会生活的缩影。画中绘有宫殿、园林、山野、村舍、街市、茶肆、旅店、私塾、医馆、道观……以及活动在这些地方的各类型人物，如帝王、大臣、农民、渔人、樵夫、教师、学童、道士等等。画中充满了浓厚的生活气息，富有时代和地方色彩，是研究当时社会生活的宝贵资料。

纯阳殿壁画的构图十分巧妙，作者采用山靠山，树连树，

房接房，路通路的方式将五十二幅连环图组织在一幅有整体感的大构图里，毫无生硬的感觉。譬如一幅画里的远山，恰好是另一幅里的近景，一片分隔两画的绿树，既是这幅画中的景，又是另一幅画中不可缺少的点缀。远望宛如一幅巨型青绿山水画。

纯阳殿中央神龛的背面有一幅面积近十六平方米的人物画，画的是道教神仙钟离权与吕洞宾谈道的情景。笔法挺健，色彩和谐，气韵生动。作者将画中人物安排在一个幽静的环境之中，那里有苍松、山石、飞瀑、奇花异卉，钟离权美髯袒胸，背松倚坐，双目炯炯有神，正在恳切地向吕洞宾说道；吕端坐石上，俯首凝神，静听教诲，神情恭谨。这幅画下笔奔放，墨色淋漓。作者以极洗炼的线条刻画出人物的性格、情态和内心活动。画的设色清雅古朴，看去十分调和。

重阳殿壁画的布局和构图与纯阳殿大体相似。由四十九幅连续性画面组成，各幅之间用山、石、云、树相连，粗看上去是满壁的青绿山水，细看却是金代道士王重阳的画传。

重阳殿壁画笔法简练遒劲，尤其是画中之马，极为出色，每匹马的姿态、体质各不相同，但都栩栩如生，能于形似中得筋力，于筋力中传精神。是全殿壁画的精华。这个殿的壁画损坏较严重，几乎达三分之一，题有作者姓名和作画年代的墙面已毁，但从壁画风格可以判定仍是元代作品。

永乐宫旧址永乐镇在唐、宋时代就是山西省南部名镇，隔黄河南望山东大道，西面的潼关是通往唐代都城长安（今陕西省西安市）的门户，东面有古城洛阳（今河南省洛阳市），当时这一地区是壁画名手辈出的地方，像唐代著名的壁画大师吴

道子,宋代的道教壁画名家武宗元、王拙等都曾活动于这一带。除此之外,这里还荟集着许多画史上不曾留名的民间画师,他们在技法上继承了中国古代壁画的优秀传统,所以他们的作品技法纯熟、真实、生动而富有创造性。

永乐宫壁画继承了唐、宋绘画的优秀传统,又具有元代壁画的特色,它的规模和艺术成就在中国现存同类题材壁画中可谓首屈一指。

# 全真道第一丛林——白云观

章 寅 明

在北京西便门外的闹市中，有一片清幽之地，这便是著名的道教全真第一丛林——白云观。

金元时期中国道教大致可分为全真派与正一派两大派别。全真派的始祖是王重阳，金大定七年(1167)，他在山东宁海(今牟平)的全真庵中讲道，集儒、释、道为一体，始创全真派的雏形。以后，他的弟子丘处机继承并发展了他的学说，正式创立了全真道。全真道主张以“澄心定意、抱元守一、存神固气”为“真功”；“济贫拔苦、先人后己、与物无私”为“真行”，功行俱全，故谓全真。

以往道教不要求道士出家，长期以来也没有道徒群居的道观，没有佛教那样的“丛林”制度(“丛林”，本指佛教僧众聚居的处所，后泛指寺院)。王重阳吸收了佛教的一些组织形式、规章制度，修建了宫观，并要求弟子们出家修行、受戒。建立起全真道的一整套丛林制度。

道教丛林制度的建立，对道教宫观建筑的发展起了很大作用。白云观便是现存的一个较宏大较完整的道教丛林。

白云观建于唐开元年间，是唐太宗为奉祀老子而建造的，当时叫天长观。白云观内至今仍存有一座老子石刻像，据说

是唐代的遗物。金正隆五年(1160),契丹族南下,天长观遭兵火焚烧殆尽。大定十四年(1174)重建,以后几经修葺,先后改称“十方大天长观”、“太极宫”,接纳四方云游道士。元代,改称“长春宫”,元太祖诏“天下出家人皆隶焉……”,从此,参谒者云集。明初,以处顺堂(丘祖殿)为中心扩建,更名为“白云观”,此名一直沿用至今。白云观今日的主体建筑,基本上是清代白云观第七代方丈王常同重修时的规模。

白云观的建筑格局是以八卦方位布局的,以子午线为中轴,座北朝南形成中路,东西两路互相对称,形成一个建筑群。

白云观的主要殿堂座落在中路,其建筑风格与中国的宫殿建筑十分相似。这是因为道教的神仙信仰是从中国民间的神仙崇拜发展而来的,它的建筑风格也就吸收了中国早期神庙、明堂的特点,而宫殿也是由神庙、神社等古代祭祀场所逐渐演变形成的缘故。另外,道教还认为人间的一切都是天上的反映,所以天上诸神的住所应与人间帝王所居的宫殿相似。这样,道教宫观也就与人间帝王、天上诸神的宫殿大致相同了。可见,任何宗教都是现实社会的折射,都不可能脱离现实世界。

道教是多神教,它有严格的等级制度,讲究上下尊卑。这在道教宫观建筑中也有所反映。白云观中路殿堂,无论是外观还是殿内陈设、殿前的院落都较东西两路的高大、华贵、宽阔。如果说中路的建筑类似于宫廷中的正殿,充满刻板、肃穆的气氛,那么,东西两路的建筑较接近于民间的四合院,更富有人间烟火味。这些都与它们所奉祀的神明的身份相吻合。中路奉祀的是道教中的尊神,如玉皇大帝、三清四御、全真道

的教祖、北七真人、丘处机等，东西路供奉的多是民间传说中的人物，如八仙等。

白云观中路的主要建筑大致分为五进，有灵官殿、玉皇殿、七真殿、丘祖殿、三清阁和四御殿。灵官殿在山门的北面。道观的山门一般有三个门洞，这是因为道教将诸神分为三界，即天神、地祇、人鬼，山门的三个门洞就象征“三界”。走入山门，便是跳出“三界”。王灵官是山门的护法神，专司人间天上纠察之职。

白云观的中心建筑是丘祖殿。丘处机与白云观的关系最为密切。元太祖曾封他为国师，赐其居“太极宫”，并以其字“长春子”易宫名为“长春宫”，令他掌管天下道教，自此，白云观成为当时全国的道教中心。丘处机八十七岁时去世，死后，就安葬在丘祖殿下。

观内的老律堂也叫七真殿，供奉着王重阳及其七大弟子——马钰、谭处机、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二，人称“北七真人”。殿内悬挂的匾额为康熙皇帝御笔——“琅简真庭”，“琅简”即玉皇的诏敕，“真庭”是为奉祀真人的祖庭。老律堂是观内道士的主要宗教活动场所，也是全真龙门派历代律师传戒之地。

中路最北端是一双层建筑，上层叫三清阁，下层是四御殿。四御是天上神界的四位大帝，位在三清之下，管辖天庭神界诸事。四御殿内设有经坛和各种做道场用的法器、经书，每逢重要诞节，都在此做隆重的道场。四御殿东边有一小门，里面叫“抱元洞府”，是道士修炼之处；西边叫“会仙福地”，是众生与神仙相会的场所。三清阁供奉着三位尊神。三清之首是

玉清元始天尊，也叫天宝君；其次是上清灵宝天尊，亦称太上道君；居第三位的是太清道德天尊，一般称之为太上老君或尊称为老子，他著的《道德经》一书是道教的主要经典。道教中有“一气化三清”之说，相传三清都是元始天尊的化身。三清阁东有一藏书楼，藏有明刻道藏五千余册。其中明赐经碑仍完好无损。

白云观东路的殿堂，因神像早已毁坏，已辟为寮房，现为道士的生活区和中国道教协会所在地。

尽管白云观的中路建筑宏阔，供奉的神明也都是道教中的“正神”，但实际上受老百姓香火最多的，还是西路殿堂里供奉的民间传说中的诸位仙人。西路主要殿堂有祠堂、八仙殿、吕祖殿、元君殿、元辰殿等。

元君殿也叫子孙堂，奉祀着碧霞元君的塑像。碧霞元君相传是东岳大帝的女儿，她的职责是照察人间善恶。在其两旁分别供奉着送子娘娘、催生娘娘、眼光娘娘和天花娘娘。这里曾吸引了不少“善男信女”，为了求医、求嗣、保佑子女平安，到这里来烧香许愿，祈求神明的保佑。

元辰殿也叫六十甲子堂，以往，每年正月初七、八日这里最热闹。元辰殿奉祀的是道教中的六十位星宿神，即六十甲子日值日的六十位神。这些神的名字都是用天干、地支循环相配而命名的。过去人们迷信地认为每个人在天上都有一个相对应的星宿，故而以自己的生辰、属相为根据来此寻找、礼拜自己的本命神，以求命运顺达，平安无事。六十甲子堂始建于金代，清代时重修，易名为元辰殿，现在殿内陈设的六十甲子塑像是近年重塑的。

白云观的整体建筑风格体现了道教的入世思想，除有殿堂外，还有亭、台、楼、阁、假山、回廊，殿堂森森，树木匝地，廊腰曼回，确是十分清静典雅。白云观的后花园——云集园，素有“小蓬莱”之称。

白云观内还有许多珍贵的历史文物。玉皇殿内的百寿幡，相传是慈禧过六十大寿时所用之物，后赐给白云观。丘祖殿内的“大瘿钵”，相传是宋代遗物。它上宽下窄，用一棵完整的大树瘤剖开挖空制成，下面还有一个汉白玉石座为托。乾隆皇帝将它赐给白云观，道士们便用他募化。遇灾年观内断炊，还可抬着它从正阳门入宫，由宫内供给食物。这只“大瘿钵”不仅是珍贵的历史文物，也是植物中的珍宝。

观内祠堂的墙壁上，嵌有元著名书法家赵孟頫所书的《道德经》、《阴符经》石刻，可以称得上是古代书法的珍品。

白云观的石猴和铜骡也吸引了不少游客。关于白云观的石猴，老北京有这样的传说，“神仙本无踪，只留石猴在观中”，这石猴便成了神仙的化身，过去还流传这样的典故：“三猴不见面，铁打白云观，有门无人走，倒坐南极殿。”观内有三只石猴，其中一只雕刻在山门的石壁上，只有手掌大小，形象活泼可爱，其它两只在它处。来白云观的游客走至山门，都要用手抚摸这只石猴，讨个吉利。

白云观的铜骡，其实是一只非马、非驴、非骡的四不象，伫立在老律堂门前。据说这是清康熙皇帝为了纪念他下江南时的坐骑，令人铸造的。老北京传说这只铜骡有祛病免灾之功，头疼触其头，腹痛摸其腹，便可痊愈。当然现在人们是不会相信这些的了，但在昔日贫穷落后的中国，人们把它做为寄托和



安慰也是可以理解的。

道教是中国土生土长的宗教，它与中国的民间风俗有着千丝万缕的联系。白云观作为全真道第一丛林，在民间的影响更为广泛。过去，每年春节前后这里都要举行盛大的庙会，特别是正月十九日的“燕九节”吸引了众多的信徒、游人。相传“燕九节胜会”的由来，与丘处机有很大关系。据载，正月十九日是丘处机的生日，在他生前，每逢此日，道教徒便为他祝寿，渐渐形成了庙会。所以正月十九日也是白云观最为热闹的一天。其实，十八日晚上，白云观已经是热闹非常了。据说，丘处机死后，在每年正月十八日夜，都要变成士绅、游人、乞丐等重返观中，有幸与他相逢的便可逢凶化吉、祛病延年。于是，这天晚上前来烧香礼拜、碰运气的人便络绎不绝。就连皇帝有时也派人在十八日夜送来酒席。孔尚任曾做诗描述人们求仙的迫切心情：“春宵过了春灯灭，剩有燕京烟九节，才走星桥又步云，真仙不遇心如结。”十九那天，庙会达到高潮，《帝京岁时纪胜》记载道：“车马喧阗，游人络绎，或轻裘缓带簇雕鞍，较射锦城濠畔；或凤管鸾箫敲玉版，高歌紫阳村头。已而夕阳在山，人影散乱，归许多烂醉之神仙矣。”隆重的燕九节胜会一直沿续了七百多年，直到解放后才逐渐被人们淡忘。

有一千七百多年历史的白云观，几经修葺，形成今日之规模。现在，她不但是道教信徒们的宗教活动场所，还是人们了解祖国传统文化的一个窗口。



# 研究现状



# 国外及我国台湾省道教研究概述

冰 珂

道教作为中华民族的一种宗教信仰，引起国外人士的兴趣并作为研究专题，要追溯到十八世纪末、十九世纪初期。当时欧洲知识界曾受十三世纪马可波罗探险精神的影响，多次进入中亚细亚地区，探寻古丝绸之路，写下了不少有关调查报告及地理方域志。如法国格彼勒神父（Le père Gaubil）1753年著《中国大唐史略》，1749年出版《中国年代史纲》；马亚神父（Le père Mailla）出版《中国通史》，详细地介绍了汉民族的历史、文化、民间风俗、宗教信仰等，引起了欧洲研究者的兴趣。在宗教学方面，1880年出版了英国神父理雅各的《中国的宗教》，1891年出版了他的《道教经典》；法国耶稣会神父戴遂良1911年出版《道教》二卷，1927年又出版《中国的宗教信仰和哲学思想史》；威格尔神父1911年出版了《道藏书目》等。下面为了叙述的方便，我们按国家、地区的划分，把国外及我国台湾省的道教研究的历史和现状，作一简单概述。

## 一、法国的道教研究

进入十九世纪以来，法国首先开展了以道教为专题的研究工作，创始人亨利·马伯乐（Henri Maspero 1883—1945）。

马伯乐在1921至1922年期间任教于巴黎法兰西学院(即索邦大学Sorbonne),开创了第一个道教专题讲座,主讲《中国道教的起源》。他博采《尚书》、《诗经》、《礼记》、《楚辞》等史书,撰写成《中国的宗教与历史》一文。他在《近代中国的神话》这一论著中,阐述了民间宗教与道教的关系,以及儒、释、道三者的交融,对信奉的各种神祇渊源均加以详细地说明与考证,这样更加引起欧洲人士对中国道教的兴趣。马氏运用西方历史学、社会学、民俗学的理论和方法,对中国道教加以比较研究,开拓了新途径,成为法国道教研究的奠基人。由于他惨死在法西斯集中营里,遗作由他的同学、挚友戴密微教授整理、注释,题为《中国道教与民间宗教》,于1971年在法国出版。

与亨利·马伯乐同时的还有葛郎(Mareer Granet 1884—1940)。他早年留学中国。1926年任法国中国研究所所长。他着重从社会学的角度来论述中国古代宗教学史。

目前法国道教学者中颇有研究成绩的首推康德谟先生与石太因教授。康先生(Max Kaltenmark)虽是葛郎的学生,但受教于亨利·马伯乐更多。1949年至1953年在北京中法研究中心工作,广泛地接触到中国文化、民俗历史,给他的道教研究打下了深厚的基础。1957年任巴黎高等研究院第五组导师,专门讲授中国道教思想史。著作甚多,发表了《灵宝五符经考》、《太平经的思想》、《老子与道教》、《中国文学》等,他是现今法国道教研究的首席专家。

石太因教授(Rolf A. Stein)在1940年至1946年间参加北京中法研究中心工作时,开始研究道教。1951年出任巴黎大学高等研究院教授,成为西藏学专家,同时继续研究道教。

1963年发表《公元二世纪中国道教活动的政治意义》一文，对欧洲学者颇有影响。

在康德谟先生门人中继续研究道教者有安娜·赛德尔(Annei Seidel)，对道教金石、道教造像史颇有论述，著有《汉代道教对老子的神化》、《早期道教救世主信仰中的理想统治者形象——老子和李弘》等论文，并主编出版了《道教概述》英文本。施博尔(Kristofer Marinus Schipper)法籍荷兰人。曾在台湾学习道教，1972年继康德谟先生任第五组导师，领导亚洲研究所道教小组。其著作有《道教中的体》、《道教的分灯仪式》、《功过格的研究》等。另外还有伊丽莎白·霍必烈(Isabelle Robinet)，专攻道教中上清派的研究，出版有巨本专著，以此取得法国国家博士的最高称号。另著有《道教中的变态和尸解》、《上清派运动和方士及不死探索者的传统关系之研究》等。从十九世纪到现今，法国的道教研究在欧洲一直处于领先的地位。

## 二、日本的道教研究

道教对日本的影响，最初并不是道教的教义和仪式，而仅仅是道教基本组成部分中的神仙思想和修身延年的道术。最早发表的与道教有直接关联的论文则是明治三十一年(1898)黑川真道的《日本皇朝年号中的长生之神的意义》，及大正五年(1916)清原贞雄的《日本的北辰、北斗的研究》。而对道教开始专门研究，严格地说是始于二十世纪二十年代以后。学者中最有业绩可称为小柳司乞太。他注重道教史的研究，分析道教、佛教和日本神道教的相互影响关系，进一步发

展了黑板胜美所谓道教不仅是在宗教思想上，而且作为一个教团，作为一个宗教组织流传到日本，并与日本的佛教、神道教相融合的学说，对日本学术界颇具影响。小柳还多次来中国实地考察，居住在北京白云观内，撰写了《白云观志》，详细地论述了全真教道观——白云观的历史、道士的生活、宗教活动，甚至对白云观的地租、经济账目等均一一作了考查，此书是近代研究道教史迹的较有影响的著作。其他著作还有《神道和道教》、《道教的本质和对其本土的影响》、《论道教和真言密教的关系以及修验道》等。1952年著名东洋史学家那波利贞发表了《道教向日本国的流传》一文，详细论述了道教传入日本及日本道教发展的情况。1950年成立了日本道教学会，创立《东方宗教》会刊，自此，对中国道教的研究开始出现了蓬勃发展的新局面。

六十年代以来，在日本出现了许多优秀学者，对道教教义、教仪、经典等各方面展开了较为系统的研究，如大渊忍尔的《敦煌道经》图录篇及校刊篇；吉冈义丰的《道教研究》、《老子河上公本与道教》；下出积与的《道教——其行动和思想》、《道教和修验》；以及福永光司、上田正昭等人的论文，成果累累。

近十几年来研究道教学者应首推洼德忠氏。自1963年主持“中国佛教与道教”研究班以来，对金元时期全真教进行了细致系统的研究，发表了《金代的新道教与佛教》、《宋代新道教教团》、《长春真人及其西游》、《从纯阳宫的壁画看王重阳传》、《道教的新发展》、《中国的宗教改革——全真教的成立》等论文。在对佛、道二教关系史研究的基础上发表了《北朝的



道佛二教关系》一文；在中国道教对日本的传扩和影响这一专题方面发表了《道教和日本》、《中国的信仰习俗和日本》、《冲绳的中国信仰》等文章。1977年出版了专著《道教史》，书中对道教的形成与发展、道教的经典著作、道教主要派别的形成和传嗣、道教对中国社会生活影响等学术问题均作了详尽地介绍与论述。1983年又出版了普及性的著作《道教入门》及《道教百话》。

此外还有镰田茂雄、福井文雅、酒井忠夫、宫川尚志、村上嘉实、蜂屋邦夫等一批学者，发表了许多有价值的论著。

### 三、美国的道教研究

美国的道教研究起步较晚，但近十几年来发展很快，许多大学成立了中国宗教研究小组，并开展国际性合作研究。著名学者除韦尔奇(Holmes H. Welch)已故外，首推席文(Nathan Sivin)。他1958年毕业于马萨诸塞理工学院，1966年获哈佛大学历史学博士学位，专门研究中国科学史与文化史。发表论文《道教与科学》、《用中国传统的礼仪治病》等，及专著《中国炼丹术初步研究》，对道教的炼丹术、修炼理论、宗教仪式、以及中医原理、巫术与宗教等进行了详尽地阐述。在美国、西欧很有影响。其次则推斯特瑞克曼(Michel Strickmann)，他曾在日本学习佛教，后受学于法国石太因教授，专攻道教上清派茅山宗，以《茅山教义研究》论文获得巴黎大学博士学位。他还著有《最长的道经》，文中阐述了《度人经》的内容与形成及对当时社会生活以及宋代诸帝的政治影响。他的《陶弘景的炼丹术》一文探讨了陶弘景的金丹理论与炼制过程。此外还

有《茅山派的启示——道教与贵族的统治》、《十二世纪道教的复兴》等,是美国道教研究的后起之秀。萨梭(Mhial Raleigh Saso)在台湾留学多年,拜六十三代张天师为师,学习道教教义及符箓科仪。主编《佛教和道教研究集》,收专著、论文四百余种,资料囊括详尽。他与台湾道教界人士合编出版了中文版《庄林续道藏》,收录了《道藏》佚收的道经、道教科仪等方面的经典,对道教文献的收集整理,做出了贡献。马瑟(Rilhard B. Mather)出生于中国,1935年毕业于普林斯顿大学,以研究中国六朝文学、中国佛教史、道教史著称。代表作品有《六朝期间关于一致性和自然性的争论》、《寇谦之和北魏朝廷的道教神权政治》。

#### 四、英国和西欧诸国的道教研究

在英国,最著名的道教研究者是李约瑟教授。他的《中国科学技术史》的第二卷(1956年出版)、第五卷(1974—1976年出版)的二、三部分,广泛地叙述了道教内容,并涉及道教与古代科学、古代炼金术。内容翔实,史料丰富,很有见地。此外李约瑟还发表了《道教练丹术的社会各方面》、《道教与免疫学的起源》等论文。牛津大学的彼得龙教授曾侨居上海多年,对中国的文学、历史、戏曲、宗教、风俗等有极广博的兴趣与研究,近年来整理旧稿,著有《宋代馆阁及私藏道书综录》,利用史书艺文志、《崇文总目》、《郡斋读书志》、《通志略》、《直斋书录解題》、《中兴书目》、《道藏阙经目录》等多种目录学书目与现今《道藏》所收篇目对校,标明异同。是道教经目学研究中有价值的著作。此外在瑞士苏黎世大学、荷兰莱顿大学、德国

维兹堡大学均有研究小组，从事道教方面的研究。

### 五、我国台湾省的道教研究

台湾作为我国的特殊区域，它所流行的道教多系明清之际由福建、广东沿海一带移民传衍过去的。旧有灵宝、老君、瑜伽、天师、三奶等派别。1949年第六十三代江西龙虎山天师张恩溥逃至台湾，在台北市觉修宫成立天师府，从此张天师正一教成了台湾道教的领导核心。1950年成立台湾省道教会。1957年又联合积善、经典、丹鼎、符箓、占验各派成立道教居士会，选举各教派中道行高尚者为大居士，每年举行一次年会，对有关道教事项，作原则性的决定，并指导进行实施。1966年成立中华民国道教会，张恩溥任第一届理事长。1969年张恩溥逝世，由其堂侄张源先继承为第六十四代天师，掌管教门。在道教学术研究方面，中华学术院成立宗教与道德研究所，在张其昀主持下围绕“中国道教与中国人的道德”展开研究；辅仁大学设有哲学研究所开办道教哲学课目，先后由黄公伟、马璧主讲。此外还有中华民国宗教哲学研究社，着重研究道教哲学。台湾的宗教组织主办的杂志很多，较有影响的如《道教文化》、《道学杂志》等；此外出版道教经典的译注、校刊、复印本，以及道教中各种仪式的单行本、修身养性类书、符箓图册等相当丰富。

### 六、道教研究的国际学术交流活动

近三十年来欧洲、北美洲、南亚地区许多国家展开了对中国道教的专门研究，学者济济，成果累累。为了交流学术成果，

促进学术交流，首先由美国学术团体委员会发起召开国际道教研究学术会议(International Conference on Taoist Studies)。会议的形式规定到会代表须先向大会提交论文，会上先由作者对自己的论文扼要介绍，再由一位评介员作主要的评论性发言，然后展开讨论，提出问题，由原作者给予解答。

第一次国际讨论会在1968年9月于意大利佩鲁贝市召开，哈佛大学东亚研究中心副主任韦尔奇主持。代表均为欧、美学者。与会者围绕“老、庄的思想研究”、“道教和道家的关系”、“道教思想对佛教影响”等问题进行了热烈的讨论。论文汇编于美国芝加哥大学出版的《宗教史》杂志第九卷二至三期中(1969—1970)。

第二次会议由日本道教学会、哈佛大学世界宗教研究中心、美国学术团体理事会和东亚研究中心主办，1972年于日本长野县举行。参加者有美国、法国、英国、日本学者十四名，提交论文十三篇。会议讨论范围多是道教与民间宗教、道教授丹术、日本道教研究的历史和现状等问题。论文多收集在美国耶鲁大学出版的《中国宗教论文集》中。

第三次会议于1979年9月在瑞士苏黎世举行，由瑞士促进学术研究基金组织、苏黎世大学、法国远东学院主办。会议中心议题是“道教与科学”。主要论文有美国席文《道教与科学》、日本宫川尚志《刘一明的哲学——道教精神修炼之研究》、酒井忠夫《道教与中国历史上的反迷信运动》、村上嘉实《抱朴子的科学思想》、法国女学者霍必烈的《上清派运动和方士及不死探索者的传统关系之研究》、英国李约瑟《道教与

免疫学的起源》、西德坎德尔《宇宙模式及其社会影响——〈太平经〉中的“自然科学”》，以及中国陈国符先生的《中国外丹黄白术》等，论文至今尚未汇集出版。

# 日本道教研究的现状

〔日〕蜂屋邦夫

最近,日本的道教研究日益兴盛,特别可喜的是年轻的研究者有了明显的增加。虽然道教研究的方式多种多样,但大体上都是试图探讨道教在整个中国历史的长河里所具有的真正位置。近几年来,日本道教研究的倾向和特点是编制目录、探索方法论,以整理和掌握研究的对象、方法及现状,从而向更深的方向发展。

1985年2月底至3月底我曾访问了中国,举行了几次座谈会,会上我以《日本近五年关于中国学的研究动向——以魏晋南北朝隋唐时代的思想和宗教为中心》为题作了报告(杨曾文译,载于《世界宗教研究》1985—4,以下称为旧稿),该文还附录了1980年至1984年日本所发表的从三国到唐代的有关思想、宗教问题的著作及论文目录,其中也包括道教,请参阅。本文想就旧稿没有谈到的和1985年以后的研究情况作一介绍。

首先谈谈关于道教研究的著作。

旧稿曾列举了石井昌子《道教学研究——以陶弘景为中心》、福永光司《道教与日本文化》、《道教》第1—3卷、窪德忠《道教入门》等著作。《道教与日本文化》论述了道教对日本

文化的影响,是福永光司最近的观点。福永光司还出版了《道教与日本思想》(德间书店,1985)、《道教与古代日本》(人文书院,1987)。不过,这些书的内容有不少重复,只是通俗一些,适合于一般读者。福永光司认为,日本古代制度和宗教思想里的“天皇”、“真人”等称号,“镜”、“剑”这种神器,皇室所尊重的“紫”色,“现人神(表现为人的神,即天皇)”的思想,大祓的祝词和四方拜的仪式以及“神道”这一名词等等,都与道教教理学有关。不过,这只是一个道教学专家所作的批判性评价。到现在为止,学术界一致认为道教组织及道士都未曾东渡到日本过,至于道教教理对日本文化究竟起了多大的影响,这是今后要进一步探讨的。

《道教入门》的作者窪德忠长期致力于实地调查与文献研究。除《道教入门》之外,还有《中国文化与南岛》(第一书房,1981)、《道教诸神》(平河出版社,1986)。《中国文化与南岛》调查了在冲绳等地所见到的中国风俗、习惯和道教信仰,其结论很有说服力。该书序论对以往的研究进行了批判性的回顾,提出了要严密道教的概念这个问题。《道教诸神》在概论了道教现状、内容和宗派之后,以长达二百页的篇幅讲述了道教的神仙。该书浅显易懂,是这位知识渊博的作者所写的第一部神明概论。

《道教》第1—3卷是很实用的研究道教的入门书。其第3卷讲的是道教的传播,其中有中村璋八《日本的道教》,该文对大和时代的道教信仰、奈良时代以前的神仙说与咒术、奈良时代的道术、平安时代的道教信仰、镰仓室町的阴阳道、江户时代的善书等作了通史性的论述,对道教影响的深、浅、广、狭

提供了基本知识。此外,还有野口铁郎、松本浩一合著的《最近日本的道教研究》,概括地介绍了道教研究的成果。作为该目录的续编,还有《道教关系著作论文目录(讲座《道教》目录补遗)1983年、1984年度目录》,《东方宗教》68号,1986年11月),我们期待着以后的目录也能陆续编制。

秋月观暎编《道教研究的导论(平河出版社,1986)》是一本以研究者为对象的著作。该书论述了道教与中国历史、小说、科学技术之间的关系以及道藏、实地考察和中国、台湾、欧美的研究现状、道教研究中存在的问题等等。此外,秋月观暎还编辑了《道教与宗教文化》(平河出版社,1987年3月)一书,汇集了三十八名研究者的论文。

有关道教研究的论文。

旧稿曾列举了68篇有关道教、道家思想的论文,大部分是经典研究(经典的成书及思想内容的分析)、对《太平经》和隋唐《老子经》的研究以及从中国思想史、文化史角度进行考察,联系社会进行考察等等。本文只介绍1985年以后的研究情况及旧稿未曾提及的有关文章,但只限于在《东方宗教》等刊物上所能看到的,而不是全面性的介绍。

经典研究方面,正扎扎实实地积累着一些成果。麦谷邦夫的《关于〈老子想尔注〉》(《东方学报》京都版57号,1985年3月)以“道气”、“道体”、“太阴”等观点为中心,联系整个道教教理的历史发展来研究《想尔注》的思想内容。他认为,通常看作是五斗米道经典的《想尔注》成书于四世纪后半叶,大概是刘宋以后新天师道的经典。坂出祥伸《张湛〈养生要集〉佚文与其思想》(《东方宗教》68号)主要根据丹波康赖《医心方》



所引的佚文来研究《养生要集》的思想,认为可以在日常生活  
中进行实践的养神和养形说并没有受神仙说的影响。小林正  
美《河上真人章句的思想与形成》(《东方宗教》65号,1985年  
5月)比较研究了《河上章句》与《河上真人章句》、《序诀》、现  
行本《河上公章句》、《河上公注》等书的关系,将《河上真人章  
句》的成书追溯到刘宋初期至秦始七年(471)之间,并推定是  
天师道一派的创作。山田利明《灵宝五符的形成及其祥瑞性  
质》(载于安居香山编《畿纬思想的综合研究》,国书刊行会,  
1984年)分析了五符与《太上灵宝五符序》的关系,认为《太上  
灵宝五符序》的图讖性质流传于长江流域。石井昌子《玉清无  
极总真文昌大洞仙经与上清大洞真经之间的关系》(《创大亚  
细亚研究》6,1985年3月)和《大洞真经与玉经类经典之间的  
关系》(《东方宗教》66号,1985年10月)两篇文章是《大洞真  
经》研究的一部分。伊藤文《〈太上中道妙法莲华经〉成书之考  
察》(《大正大学大学院研究论集》7,1983年2月)对于将鸠  
摩罗什译《妙法莲华经》道经化了的《太上中道妙法莲华经》与  
鸠摩罗什译原义进行了比较研究,从而推定《太上中道妙法  
莲华经》成书于宋代前后。宫泽正顺《对〈道枢〉的考察》一文,  
(《东方宗教》63号,1984年5月)研究了具有可靠成书年代的  
南宋初期曾慥所作的《道枢》作为其他道经基准的可能性。

以下再谈谈关于道教思想及教团方面的论文。斋木哲郎  
《秦、西汉时期养生思想与天人相关说——人格化的宇宙》  
(《东方宗教》68号)根据《吕氏春秋》和《春秋繁露》探讨了天  
人相关思想,考察了从人格化的宇宙向人体宇宙化的发展。石  
田秀实《〈论衡〉与医术》(《集刊东洋学》51号,1984年5月)专

门研究王充对疾病的思想。大渊忍尔《关于后汉末五斗米道组织》和《道教三元说的产生与发展》(《东方宗教》65号、66号)两篇文章研究了张鲁时期三会日之类的宗教活动,并以此为线索进一步明确了三元说的产生及发展。前田繁树《六朝时期于吉传的变迁》(《东方宗教》65号)就种种于吉传说以及由此而见到的《太平经》的流传情况进行了研究。宫泽正顺《道教典籍里所见到的身体各部位名称》(《东方宗教》67号,1986年6月)以《无上秘要》之身神品为基准,辑录了八种道经对于人体各部位的提法。

下面再介绍一下旧稿未曾提到的有关论文。松本浩一《张天师与南宋道教》(《历史上的民众与文化——祝贺酒井忠夫先生古稀纪念论文集》,国书刊行会,1982年)综合论述了张天师树立权威与统括各种咒术的过程,也论及了雷法的形成。刘枝万《雷神信仰与雷法的发展》(《东方宗教》67号)对雷法的历史和盛行的地域作了研究。秋月观暎《净明道研究中的二、三个问题》(该文分三部分,分别载于《东方宗教》58号,1981年10月、金谷沉编《在中国对人性的探讨》,创文社,1983年、《历史上的民众与文化》)和《许逊的虚像与实像》(《东方宗教》67号)两篇文章是秋月观暎对他的《中国近世道教的形成》(创文社,1978年)一书所受到的批评及其他问题作出的回答,并且对净明道研究又作了补充。平木康平《娘娘神形成考》(《东方宗教》60号,1982年10月)对于信仰娘娘神的地域及历史进行了考证。本田济《清朝人与道教》(《东方宗教》57号,1981年5月)论述了纪昀、钱大昕、戴震等知识分子对道教的态度。

此外还有些与道教研究关系不大而和民间风俗有关的文章,如中村乔《九月九日重阳节》、《十一月冬至节的习俗与行事》、《灶神与祭灶》、《正月十五的风俗与灯节》(《立命馆文学》)等文章,分别详细地追溯了古代的习俗。吉田隆英《元宵走百病考》(《东方宗教》68号)对正月十六夜女性走百病的风俗意义进行了分析。窪德忠《清明祭扫》(《宗教研究》264,1985年6月)调查了台湾及冲绳华人社会清明祭扫的情况,进而考察了传统习俗延续与衰落的原因。

最后,介绍几篇访问中国的笔记。

石井昌子的《西王母考》和《敦煌莫高窟飞天考》(《创大亚细亚研究》3、5,1982年3月、1984年3月)根据她对莫高窟的参观而论述了西王母性格的变化及飞天的姿态由于时代变迁而发生的变化。吉川忠夫的《道教之旅》(见吉川《中国古代人的梦与死》,平凡社,1985年9月)围绕着楼观及其历史作了介绍。拙稿《访道观》①—⑦(《东方》53—59,1985年8月—1986年2月)是我在1985年访问中国时游访北京等五个城市的道观和道教遗迹的笔记。

上面极简单地介绍了旧稿之后道教研究的情况,总的印象是:学术界活动频繁,以方法论和经典研究为代表,各方面的研究都逐渐积累了一些优秀成果。我们期待着今后能与中国的道教研究相互启发,以使这一研究更深入、更广泛。

雫雪艳译 汪向荣校