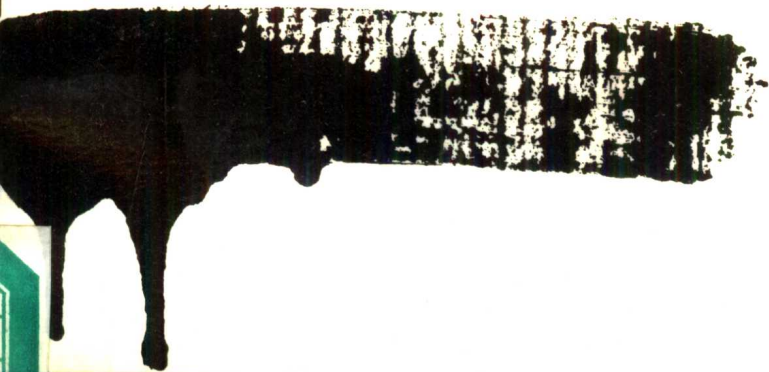


道

道教精萃

- 道教歷史
- 道教的神仙、宮觀與儀範
- 道教與我國傳統文化
- 道教養生秘法
- 道教與未來社會



B95
2
2

道

道教精萃

- 道教歷史
- 道教的神仙、宮觀與儀範
- 道教與我國傳統文化
- 道教養生秘法
- 道教與未來社會

056860
C99950



女子学院 0040678

Dàojiào Jīngcuī

道教精萃

刘国梁 著

责任编辑：左振坤

封面设计：王 潇

吉林文史出版社出版 850×1168毫米32开本 12.5印张 2插页 305千字
(长春市斯大林大街副136号) 1991年2月第1版 1991年2月第1次印刷
长春兴文印刷厂印刷 印数：1—7 260册 定价：6.80元
吉林省新华书店发行 ISBN 7-80528-378-8/G·94

自序

文化是人类认识和改造自然所取得的成果的结晶。当人类抽象思维能力有了一定程度的发展，能够用理性去认识和总结生产生活中的实践经验的时候，文化便开始产生了。可以说，有了人类便有了文化。由于人们在改造自然的同时必须改造社会，无疑的，文化也应该包括人们在认识和改造社会中创造并且积累的价值。

宗教是一种极其特殊的意识形态，它承认超自然、超社会力量量的真实存在，又对这种力量有一种异于寻常的感情，并且由这种特殊的宗教激情产生了一系列的行为。这样，宗教文化就既有宗教思想方面的内容，也包括与宗教行为紧密联系着的宗教仪范、禁忌、修炼、宗教崇拜的偶像，以及~~社会上这些方面~~宗教文学、美术、音乐、建筑、服饰、饮食等。

道教是我国土生土长的宗教。道教文化是我国传统文化的重要组成部分，它在其产生和发展的过程中就继承了我国古代的巫术、儒家、墨家、道家、阴阳五行思想，又吸收了外来的佛教、摩尼教、火祆教，在我国传统文化中形成了包融广博，影响深远，独放异彩的一种宗教文化。首先，道教文化是物质文化与精神文化和谐的统一。道教追求长生成仙，企求达到人的主观精神与客观自然和谐统一的最高境界。它提倡自我完善的道德修养与健身方法，其外丹术开创了我国古代化学、药理学发展的新阶段，研制成功了黑色火药这样闻名于世的重大发明。它的内丹术

在于发掘人体内部蕴藏的潜能，对于医治疾病和延年益寿都有极大的益处，至今还得到国内外许多人的赞赏。其次，道教徒是道教文化的直接创造者。道教从产生之日起就重视劳动，提倡互助。随之发展起来的外丹炼制，就是道士们搞的化学试验。而道观经营生产，道士从事生产劳动，也几乎是每朝每代都有的现象。第三，与其他宗教文化不同，道教文化主要是为人而不是为神。道教崇尚天神、地祇和人鬼，定期对神灵进行祈祷，伴之而起的有道教音乐、美术和建筑的发展。但是，道教的核心还是炼丹以求人能长生，祀神念咒以求人能却病去灾、不死成仙。历代比较发达的道教医学，以及与我国古代化学有关的丹砂炼制、内丹修炼，无一不是为人的。正因为道教文化有上面这些特点，道教才对我国的传统思想、文学、音乐、美术、医学、化学、建筑、药膳、服饰、养生等各个方面产生了深远的影响，并且远播东南亚、欧洲、美洲，而与其他民族的文化相辉映。

任何一种文化都不会孤立自生，它必然是对以前文化的继承和发展。道教文化继承了我国古代民间巫术、神仙传说和成仙方术，在其孕育产生的过程中杂揉了先秦的道家、儒家、墨家、阴阳五行家的哲学思想，直到东晋至隋唐时期才走上了独立发展的道路，成为一种完整的、系统的宗教文化，同时对传统的儒家思想与外来的佛教产生影响，并在化学、药理学、养生学方面创造出惊人的奇迹。正象任何一种阶级的文化有其发展与衰落一样，作为封建主义文化重要组成部分的道教文化虽然在隋唐和宋、元时期达到了鼎盛阶段。但在明清时期，随着中国封建文化的衰落和逐渐走向崩溃，道教文化也逐渐在衰落。在中国近代社会中只有它的养生术与斋醮音乐仍然有夺目的光彩。因此，从道教的历史发展来看，它大约可以分为四个时期，即：孕育产生与早期道教时期（先秦——西晋）、发展与兴旺时期（东晋——五代）、鼎盛与

潜寂时期（宋——鸦片战争）、沉寂与新生时期（鸦片战争——中华人民共和国）。

运用马克思主义观点对传统文化进行批判和清理是应该的。但是，理论上的批判必须与具体的实际工作结合起来。在当前，一是要依靠专业人员进行调查和整理，抢救一批临近灭亡的文化。提倡20世纪五十年代音乐舞蹈研究部门深入苏州、长沙、西安等地调查整理宗教音乐的务实精神，学习彝族学者刘尧汉不辞辛苦，率先深入少数民族地区，抢救彝族文化的治学作风。二是要相信广大人民群众随着物质文化生活水平与政治觉悟的提高，他们对传统文化中的精华与糟粕有一个长期自然判断的过程，道教中画符念咒为人治病的废弃，武当拳术的发掘，气功的推广，斋醮音乐蜚声国外，这不正是当代人民对道教文化在进行批判与选择吗？三是要用法律和行政命令禁止封建迷信，有目的有步骤地改变民俗中的陈规陋习。

不同文化间的相互吸收和排斥是必然的。中国传统文化吸收并融化了传入中国的佛教文化，又吸取了西方近代资产阶级文化，在这种吸收和融合中充满了尖锐的斗争。在人类历史上，一种民族文化吞并另一种民族文化的先例是有的。但是，中华民族的文化从来没有被异民族的文化取代过。在全世界形成统一的整体文化之前，中华民族的文化决不会被任何一种外来文化取代。在形成世界性的统一文化的过程中，中华民族文化的精萃必然成为这种统一文化中的重要组成部分。

在撰写《道教精萃》中，我注意了下列的问题。

第一，道教文化的涵盖面。道教文化的内涵和外延都很广，它包融了宗教、哲学、历史、文学、音乐、美术、建筑、医学、化学、生物、天文、服饰和膳食等方面的知识。所以拙作论述的内容十分广泛，既有道教哲学、历史方面的内容，也有文学、音

乐、美术、建筑、化学、医学、道教服饰和饮食，还包含了道教的宫观、仪范、神仙、禁忌、修炼方术、道教组织和道职，同时涉及到道教与民间风俗，企图使读者一览拙作，便象步入道教文化的宫殿，引起无穷无尽的遐想。

第二，历史的发展与现实状况的结合。拙作关于道教历史的部分始秦汉迄当代，系统地叙述了道教在我国孕育产生、发展与兴旺、鼎盛与潜寂、沉寂与新生的历史，在《道教的宫观、神仙与仪范》，以及《道教与我国传统文化》中，也注意到道教文化某些侧面的历史演进与现实的状况，力图使读者从洞察道教文化的兴衰，以及它与其他文化的交融中领略一些中国传统文化发展的规律和特点。尤其在《道教与未来社会》中，探索了道教文化与当代人体科学，以及随着人体科学的发展将给现代自然科学与社会科学带来新变化等等问题，可以发人深省，激励开拓进取精神。

目 录

道 教 历 史

一、寻根溯源·····	(1)
1. 道教产生的历史条件·····	(1)
2. 道教的思想渊源·····	(3)
二、道教的前奏曲·····	(8)
1. 秦末汉初神仙方术的活跃与黄老思想的宗教化 ·····	(8)
2. 淮南王刘安和门客编撰《淮南中编》等书·····	(15)
3. 《老子河上公章句》的作者与思想·····	(16)
三、道教祖师张道陵·····	(23)
1. 张道陵创立五斗米道和张鲁对五斗米道的改革 ·····	(23)
2. 张道陵《老子想尔注》的思想·····	(28)
四、丹经之王——《周易参同契》·····	(33)
1. 魏伯阳的生平和《周易参同契》的思想渊源·····	(33)
2. 《周易参同契》的主要思想·····	(43)
五、太平道趣闻·····	(45)
1. 于吉创立太平道的历史·····	(45)
2. 张角的太平道与黄巾起义·····	(46)
3. 太平道的思想渊源及其流布·····	(47)

4. 《太平经》的成书年代与主要思想·····	(52)
六、贬抑并笼络道教的曹魏与西晋·····	(60)
1. 曹魏政权对道教的镇压与笼络·····	(60)
2. 西晋时期道教在民间的发展及农民起义军对道教的利用·····	(61)
七、东晋道教初放异彩·····	(64)
1. 东晋时期封建统治阶级对道教的提倡和道教发生的新变化·····	(64)
2. 玄学与道教·····	(71)
3. 葛洪的道教思想·····	(76)
4. 《黄庭经》的基本思想及其传布·····	(87)
八、南朝北朝道教纳新换颜·····	(95)
1. 寇谦之对天师道的改造·····	(95)
2. 陆修静充实了官方道教的内容·····	(99)
3. 《阴符经》的成书年代及其基本思想·····	(101)
4. 《太上洞渊神咒经》的援佛入道思想·····	(103)
5. 《灵宝度人经》融佛教、火祆教、摩尼教于道教·····	(114)
6. 陶弘景融合佛、儒、道·····	(117)
7. 魏晋南北朝时期的道教教派·····	(122)
8. 南北朝时期的佛道斗争·····	(127)
九、隋唐五代道教理论再升华·····	(129)
1. 隋唐时代崇尚道教的盛况和《开元道藏》的编纂·····	(129)
2. 成玄英的思想体系·····	(130)
3. 司马承祯的道教理论·····	(136)
4. 王玄览的道体论·····	(138)

5. 杜光庭的老君为天地根本与融佛儒入道思想	(140)
6. 谭峭《化书》的基本思想	(142)
十、理学家离不开道教	(144)
1. 道教对理学的影响	(144)
2. 理学对道教的反作用	(170)
十一、宋元道派齐争艳	(173)
1. 陈抟的学术思想	(173)
2. 张伯端《悟真篇》的基本思想	(185)
3. 陈景元的道教理论	(192)
4. 俞琰的道教修炼思想	(195)
5. 全真道的创立和王重阳的道教思想	(197)
6. 丘长春对全真道的改革	(203)
7. 刘德仁创立的真大道教	(205)
8. 肖抱珍创立的太一教	(208)
9. 流行于南方的正一派、茅山派和净明派	(208)
十二、明代道教潜伏发展	(210)
1. 明代统治者对道教的抑制与道教的潜伏发展	(210)
2. 赵宜真的心学	(212)
3. 张宇初“必求濂洛关闽之绪”的崇儒思想	(215)
4. 朱权“世界即吾心”的思想	(218)
5. 陆西星的“三教同一”思想	(220)
6. 王文禄的“专气抱神”说	(222)
7. 程以甯的虚静论	(223)
8. 王一清的“无分别”说	(224)
9. 伍守阳在道教理论上的建树	(225)

10. 张洪阳的“绝识忘情”论·····	(226)
十三、鸦片战争前清代道教趋向民间化·····	(227)
1. 鸦片战争前的清代道教概况·····	(227)
2. 朱元育的性命双修论·····	(229)
3. 王士端的忘己化物思想·····	(230)
4. 徐大椿的“元气不伤”论·····	(230)
5. 刘一明的道教思想·····	(231)
6. 闵小艮的修道理论·····	(240)
7. 傅金铨的性命论·····	(244)
8. 张清液的道教思想·····	(245)
9. 李涵虚的道教修炼理论·····	(246)
十四、道教在近代的沉寂·····	(247)
1. 道教与太平天国暨义和团起义·····	(247)
2. 杨文会以佛释道的思想·····	(248)
3. 刘名瑞、黄元吉的道教思想·····	(250)
十五、现代道教又新生·····	(254)
1. 脚踏实地的陈撄宁·····	(254)
2. 百折不挠的易心莹·····	(259)
3. 解放以来道教的发展·····	(261)

道教的神仙、宫观与仪范

一、道教的宫观·····	(267)
二、道教组织与道职·····	(278)
三、道教与神仙·····	(282)
1. 道教神仙系统·····	(283)
2. 道教神仙的由来·····	(292)
3. 道教神仙学说的社会价值·····	(294)

四、道教仪范·····	(295)
五、道教禁忌·····	(308)

道教与我国传统文化

一、道教与文人·····	(313)
二、道教文学·····	(317)
三、道教音乐·····	(323)
四、道教美术·····	(328)
五、道教建筑·····	(335)
六、道教医学·····	(338)
七、道教的服饰与饮食·····	(343)
八、道教与我国古代化学·····	(347)
九、道教对儒家、佛教思想的影响·····	(352)
1. 道教对儒家思想的影响·····	(352)
2. 道教对佛教的影响·····	(353)

道教养生秘法

一、道教的养生理论·····	(357)
二、道教养生秘法·····	(359)

道教与未来社会

结 束 语·····	(387)
------------	---------

主要参考书目·····	(388)
后 记·····	(389)

道教历史

一、寻 根 溯 源

1. 道教产生的历史条件

道教在东汉末年孕育产生不是偶然的，是由当时的历史条件决定的。

首先，汉末的政治、经济状况为宗教的产生提供了客观条件。

东汉末年，土地兼并愈来愈严重，“百姓饥荒，更相啖食”；外戚专政，宦官当权，“凡贪淫放纵，僭凌横恣，挠乱内外，螫噬民化”，无恶不作，致使“农桑失所，兆民呼嗟于昊天，贫穷转死于沟壑”（仲长统：《昌言》）。这样，就使当时统治阶级与广大人民的矛盾十分尖锐，农民起义连绵不断。据史书记载，顺帝在位年间，农民起义就有十余起之多。其中规模较大的有扬州章河领导的起义，广陵张婴等领导农民在扬、徐等州起义。

第二，汉末农民起义普遍利用方术迷信，是道教得以产生的群众基础。

自汉光武以后，到东汉末年，利用谶纬符命起事的，络绎不绝。广大劳苦大众处于水深火热之中，在当时的条件下极易接受

宗教的诱惑。因此，当张角利用太平道发动起义时，老百姓“或弃卖财产，流移奔赴，填塞道路，未至病死者，亦以万数”（《资治通鉴》卷第五十八）。张角是太平道的骨干，有人还认为他是太平道的创始人。他布道“十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。”

（《后汉书·皇甫嵩传》）太平道如此迅速地传播，并在短期内得到数十万群众的信奉，说明道教的产生和传布有着广大的群众基础。

第三，儒家思想衰落，老庄思想受到重视，适宜于道教孕育而生。

自汉武帝以后，董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”，儒家思想成为我国封建社会的统治思想，此后沿着董仲舒天人感应目的论发展而有越来越神学意味越浓厚的谶纬迷信之类。但是，由于儒家思想没有把世界二重化为现实世界和超现实世界，它只要求在现实世界中实现其“治国平天下”的理想，从而使人们摆脱现实社会中存在的苦难，这就使这种有神论不可能成为宗教。加之儒家思想受到农民起义的冲击和唯物主义思想家的批判，它再也不能维系人心。因此，统治阶级力图重新编制维护封建统治的政治思想和哲学理论。过去崇尚经学的一些思想家也开始崇奉老庄。例如《后汉书·马融传》说：“融既饥困，乃悔而叹息，谓其友人曰：‘古人有言：左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为。’所以然者，生贵于天下也。今以曲俗咫尺之差，灭无资之躯，殆非老庄所谓也。”“老庄所谓”，即指“生贵天下”。这说明马融冲破了儒家经学的桎梏，开始崇奉老庄。儒家思想的衰落，老庄思想受到重视，这就为道教的产生提供了客观的条件。

第四，两汉之际佛教的传入加快了道教的建立过程。佛教作为一种完整意义上的宗教，其教义、教会组织系统、教规教仪和

礼拜的祭祀对象等，是道教创立时可以借鉴的样板。

第五，先秦即有的天人合一论，为道教的生产提供了理论基础。例如，《老子》提出“人法地，地法天，天法道，道法自然”；《庄子》提出“天地与我并生，万物与我为一”。这种思想促使人们效法自然而幻想长生不死。

在两汉，神仙家很流行，而神仙家又往往托言黄老。所以，当时就有把黄帝老子神化而礼拜祠祀的“黄老道”和要求长生不死的“方仙道”。《史记·乐毅列传》记载有“乐臣公《史记集解》作巨公）善修黄帝、老子之言，显闻于齐，称贤师”。司马迁谓“乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出”。《史记·封禅书》有所谓“黄帝仙登于天”的说法。汉明帝时，楚王英已对黄老和浮屠同样礼拜；汉桓帝还于宫中“立黄老浮屠之祠”。不过，“黄老道”和“方仙道”只是一种方术，它没有固定的组织，养生求仙也只是个人的修炼。佛教在两汉之际的传入，使“黄老道”和“方仙道”在吸收我国古代巫术、道家、儒家（主要是《周易》）、墨家、阴阳五行学说等思想的基础上，孕育产生了我国土生土长的宗教——道教。

2. 道教的思想渊源

道教是承袭古代的巫术、神仙方术和先秦道家、儒家、墨家、阴阳五行和汉初黄老思想孕育产生的。

（1）先秦道家思想的影响

先秦道家对道教的影响主要表现在：早期道教学者接受了老子《道德经》和《庄子》“道”为万物之源的思想，揉和了《管子》书中唯物派的“精气入舍”说和《庄子》“神将守形”、“形全精复”的思想，创立了“道”生万物和长生不死的理论。

《老子》认为：道是混沌未分的原始状态，世界万物都由它

产生。《老子》说：“有物混成，先天地生”；“道之为物，惟恍惟惚”；“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《庄子》认为：“道”就是气。它说：“是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也；道者为之公。”（《则阳》）就是说，所谓“道”，乃是天地阴阳之间共同的东西。又说：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。……故曰，通天下一气耳。”（《知北游》）因此道就是气，是构成万物的材料。这些思想后来由早期道教学者加以改造，提出了“元气行道，以生万物，天地大小”，“无不由道而生者也”（王明：《太平经合校》第16页，中华书局1960年第一版）的观点。

《管子》书中唯物派（指《白心》、《内业》、《心术上》、《心术下》的作者）提出的“精气入舍”说和《庄子》的形神观也影响了道教。道教学者以之为根据，杜撰出了长生不死的理论。《管子》书中的唯物派认为，精神是流散在天地之间的“精气”入居形体中的结果，而不是物质形体所具有的一种属性。这种可以导至“形”、“神”二元论的“精气入舍”说也为道教的成仙理论提供了依据。当时，由于科学不发达，人们不可能认识生命就是蛋白体的存在方式，而是认为形神合一则生，形神分离则亡。如果人们始终保持形神合一，精神不衰，那么也就能长生不死了。《庄子·在宥》说：“无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。”早期道教的成仙理论，就是从这些思想中寻找了理论依据，又吸收了《周易》和两汉时期的唯心主义“精气”说创立起来的。所以，《老子河上公章句》说：“人能养神则不死”（《成象》第六）；《老子想尔注》说：“气疆志为恶，气去骨枯，弱其恶志，气归髓满”；“身为精车，精落故当载营之。神成气来，载营人身，欲

全此功无离一。”在这些道教思想家看来，人们只要“内无思虑，外无政事，则精神不去”（《老子河上公章句·能为第十》），只要做到“专守精气使不乱，则形体能应之而柔顺矣”

（同上）。这样，道教学者就杜撰出了“古仙士实精以生，今人失精以死”（《老子想尔注》）的神话。

此外，《庄子》中的养生说也为道教所吸收：其深呼吸法为道教吸收后衍变为“调息”，潜心养静的方法——坐忘，道教学者以之为蓝本而撰写了《坐忘论》。《大宗师》中谈到“登高不慄，入水不濡，入火不热”的神仙方术，以及《刻意篇》中谈到的“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申”等吐纳导引，也都被道教吸收。

（2）儒家思想的影响

在东晋著名道教思想家葛洪“援儒入道”之前，儒家对道教的影响主要是《周易》。从东汉末年魏伯阳撰《周易参同契》

“歌咏《大易》”，至宋末元初道士俞琰著《周易集说》、《易外别传》等，许多道教学者都以阐发《周易》的思想说明道教的理论。而汉—西晋时期，《周易》对早期道教的影响主要是：

第一，早期道教关于“天地人共生万物也。天施地化人长养之”（《老子河上公章句·道化第四十二》）、“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。三统共生，长养凡物……”（王明：《太平经合校》第305页）的宇宙生成论是在《周易》“天地感而万物化生”的思想影响下形成的。《周易》认为，天地或者阴阳二气的细缊蒸郁，生成了宇宙万物。早期道教学者认为，“道始所生者一也。一生阴与阳。阴阳生和气、清、浊三气，分为天地人也。天地人共生万物也。”（《老子河上公章句·道化第四十二》）早期道教的这种宇宙生成论就是在《周易》上述思

想和“精气为物”，以及两汉时期的“元气”论的影响下形成的。

第二，早期道教的天人感应论受到了《周易》中“顺天应人”、孟轲的“天人相通”、董仲舒的“天人相类”思想的影响。早期道教提出的“天人相通”（《老子河上公章句》）和国君务修道德、天气自正，天下太平的思想，都与《周易》、孟轲、董仲舒等人的天人感应论有联系。不过，由于早期道教受到了“精气”说（或“元气”论）的影响，它强调了“天人相通，精气相贯。人君清静，天气自正。人君多欲，天气烦浊，吉凶利害皆由于己者也。”（《老子河上公章句·鉴远第四十七》）。

第三，《周易·坤文言》说：“积善之家必有余庆。积不善之家必有余殃。”这是《周易》中的报应思想。这种报应思想深刻地影响了《老子河上公章句》、《老子想尔注》、《太平经》的作者。例如，《老子河上公章句》卷三《修观》第五十四说：“修道于家，父慈子孝，兄友弟顺，夫信妻正，其德如是，乃有余庆及于本世子孙也。”《老子想尔注》“其事好还”下注说：“以兵定事，伤煞不应变，其殃祸反还人身及子孙。”而《太平经》中的“承负”——报应思想也渊源于《周易》。

（3）墨家思想的影响

墨翟的思想言论代表民间手工业小生产者，同时反映自由农民、商贾的利益和要求。他提倡劳动、互助、兼爱、交利的观点，在《太平经》里变为反对剥削、攻击私有财产，主张自食其力和救穷周急的思想。《太平经》卷三十五《分别贫富法》、卷六十七《六罪十治诀》中说的劳动人民自食其力的观点，就与《墨子》的《天志》下、《非乐》上所说劳动原则有关。《太平经》卷六十七《六罪十治诀》、卷一百一十《大功益年书出岁月戒》所说相爱相教思想，就是墨子“兼相爱，交相利”幻想的曲折反

映。《太平经》中的“力强当养弱者”、以及它对于富人隐匿财物，“见人穷困往求，骂詈不予；既予不既许，必求取倍增也；……赐予富人，绝去贫子，令使其饥寒而死”（王明：《太平经合校》第246—247页）的尖锐揭露，以及它主张财物是天地中和所共有，富翁当救穷周急的思想，都渊源于墨子。只不过由于时代的不同，《太平经》的作者改造和发展了墨子的上述这部分社会政治思想，使其内容更加丰富、更加深刻，从而在新的历史条件下使之成为被压迫劳动群众的思想武器。

（4）阴阳五行说的影响

阴阳观念在《周易》、《诗经》、《尚书》中都有记载。《周易》九二爻辞有：“鸣鹤在阴，其子和之”。《诗经》中除阴、阳二字单独使用外，在《诗·大雅·公刘》有：“既景乃刚，相其阴阳”。《尚书》则只有《周官》说：“论道经邦，彛里阴阳”。《左传》昭公元年有：“六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时，序为五节，过则为菑。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。”《左传》在这里把阴、阳、风、雨、晦、明合称天的六气。还说如果阴气太多就要产生寒疾；若阳气过量，便产生阳疾。可见，阴阳二字在当时只被当作寒暑的根源。由于阴阳有暗明的意思，雨通阴，于是阴阳渐渐被认为具有支配一年中季节变化的力量，后来经过引申和演化，阴阳二气就具有生成万物的力量了。

阴阳二气生成万物的思想在《太平经》、《周易参同契》中都屡见不鲜。而道教排斥阴气，崇尚阳气之说也受上述阴阳说的影响。《太平经》中特别谈到了阳尊阴卑，《云笈七签》卷二和《太上老君开天经》尤其推崇阳数中的“九”。这些都说明道教同阴阳说有关。

至于五行说，《尚书·洪范》九畴中第一项就是“五行”，

认为“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡”。在这里只是谈到水火木金土五种物质及其一些属性。后来，邹衍将五行和时令联系起来，到《吕氏春秋》成书时，它与其它公元前三世纪后期之后的著作中都吸收了“五行”说，并把干支、颜色、声音、乐律、味、方向等都以五行来排列。道教中把人体的五脏分别规定为神，又立东、西、南、北、中五方之神，同时把天也分为五方等，都来自五行说。在《老子河上公章句》、《周易参同契》、《太平经》中都可以见到五行说的影响。

此外，战国时就兴盛的神仙说，以及关于“不死之药”的传说、汉初的黄老思想等也对道教产生了深远的影响。

二、道教的前奏曲

1. 秦末汉初神仙方术的活跃与黄老思想的宗教化

道教渊源于神仙方术。所谓“方”，主要就是不死的仙方。战国时兴起于燕齐一带的神仙方士，自称他们能够通神仙，能够炼不死的丹药，能够飞升成仙。其实，关于神仙的思想，在《庄子》中就有这类寓言。例如《逍遥游》、《齐物论》、《大宗师》中已经谈到了辟谷、行气、乘云御风、不寒不热之类的神仙方术。在《刻意》中谈到了吐纳导引，在《楚辞》里面，也有不少吐故纳新、导引食气之类的神仙思想。《韩非子·说林上》还有献不死之药于楚顷襄王的记载。到战国末年，方士和巫师采取邹衍的阴阳五行说与神术、仙术相结合，形成了有术又有学说的神仙家。但是，在秦始皇之前，这种神术、仙术与阴阳五行合流

的神仙家，还未得到封建统治者的极大信任，也不十分活跃。到秦始皇时，封建统治者对神仙方术极端信任，大力提倡，神术仙术因而特别盛行。《史记·封禅书》说：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”

由于封建统治者妄想延年益寿，长生不死，陈胜、吴广起义也以符书谶语的迷信相号召，这就使秦末汉初的统治者更加重用神仙方士，使神仙方术在这个时期特别盛行。

首先是关于三神山和入海求神仙及不死之药的奇谈怪论格外流行。据《史记·封禅书》记载，从齐威王、宣王和燕昭王时就有人入海求蓬莱、方丈、瀛洲三神山。据传，这三座神山皆在渤海中。传说有人去过这几处仙境，上面有仙人居住，还有不死之药，飞禽走兽一律白色，宫殿都是金银构筑，十分富丽堂皇。从远处望去，犹是云彩。临近一看，这三座神山又在水下。待你刚要登临其境时，风又将它飘隐而去，使你始终不能到达。“及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。”《史记·封禅书》）“始皇自以为至海上而恐弗及矣”。例如，据《史记·秦始皇本纪》记载，秦始皇二十八年（公元前219年），齐人徐市（古黼字，又叫徐福）等上书，说什么“海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。”秦始皇当即派徐市带领童男女数千人入海求神仙及不死之药。以后又不断派人入海求索，都没有成功。秦始皇还亲自数次到海上，“求仙人羡门、高誓”等古仙人（《史记·秦始皇本纪》）。又“南至湘山，遂登会稽，并海上，冀遇海中三神山之奇药。”（《史记·

封禅书》)

其次，神仙方士备受封建统治者的重用，其活动更为频繁。例如，汉武帝“招求方士，宠待过厚。”（《抱朴子内篇·论仙卷第二》）其中李少君、齐人少翁、栾大是最突出的代表。

李少君的活动，在《史记·封禅书》中说，他以祠灶、谷道、却老方（笔者按：即炉火炼丹之事）得到汉武帝宠信，曾对汉武帝说了两件关于神仙的事。一是祠灶就可以将丹沙（即硫化汞）炼成黄金（药金），以之做饮食器皿就可延年益寿，见到海上蓬莱仙人，并在封禅后长生不死；二是叙说他见到安期生这个仙人吞食与瓜一般大的巨枣，并且“通蓬莱中，合则见人，不合则隐”。汉武帝深信其言，一面亲自祠灶，事炼丹沙，一面派方士入海寻求蓬莱仙境与安期生仙者。后来，李少君病死。

“求蓬莱安期生莫能得，而海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣。”（《史记·封禅书》）李少君没有直接说有长生不死之药，只是说丹砂可化为黄金，以黄金为饮食器则益寿，益寿就可见到蓬莱仙者，见之以封禅就可以长生不死。不过，据《抱朴子内篇·论仙卷第二》记载，董仲舒曾撰《李少君家录》，谈到“少君有不死之方，而家贫无以市其药物，故出于汉，以假涂求其财，道成而去。”葛洪《神仙传》卷六也谈到李少君于安期生得神仙炉火之方。可见，李少君的“却老方”就是炉火炼丹之术。

齐人少翁的事也见于《史记·封禅书》。据说，汉武帝宠信的王夫人（《汉书》作李夫人）死了，李少翁装神弄鬼，使汉武帝在帷幕之中看到了王夫人。于是，汉武帝对他重加赏赐，又封他为文成将军。他对汉武帝说，陛下要想与神相通，宫室被服必须绘画神象，神才能来。汉武帝听信其言，作画云气车，各以胜日驾车避恶鬼。还作甘泉宫，其中有台室，画有天、地、太一诸

鬼神。时过岁迁，少翁鬼神之力不灵，神不至。他怕骗局败露，又伪造帛书放入牛腹，扬言牛腹中有奇。杀牛得书，书言怪诞。但皇上认得少翁手笔，知道是他伪造，遂将其斩首。少翁这种召神劾鬼之术，属于神仙方术的一种，而这种神仙方术是与巫术之间有继承关系的。

栾大的事见于《史记·封禅书》与《孝武本纪》。栾大是胶东人，与齐人少翁同师演习神仙方术。汉武帝把齐人少翁杀了，又后悔其早死，没有使他将神仙方术演习完毕。所以见到栾大后特别高兴。栾大长得漂亮，说话很有韬略，也敢于吹牛。他对汉武帝说，臣经常往来海上，见到过仙人安期生、羡门之属。因为臣的地位低贱，仙人不相信我。微臣的老师讲过：黄金可以炼成，滚滚而流的江河可以堵塞，不死之药可得，仙人可致。但是，微臣害怕象齐人少翁一样遭到杀戮，哪里敢讲什么神仙方术啊！汉武帝回答说：文成将军（即齐人少翁）是吃马肝死的。你如果能修炼那样的神仙方术，难道我不喜爱吗？栾大心领神会，向汉武帝讨价还价说：我的老师不是有求于人，而是别人求他。假如陛下想见神仙，得到不死之方，就必须尊贵神人的使者，使他身配信印，以客礼相待，才能使他与神人相通。于是，汉武帝拜栾大为五利将军，以二千户封为乐通侯，赐列侯甲第、僮千人、乘辇斥车马帷幄器物，并以卫长公主嫁她，资金万斤。汉武帝还亲如其第，令佩天士将军、地士将军、大通将军、五利将军印。因此，“使者存问供给，相属于道。自大主将相以下，皆置酒其家，献遗之。于是天子又刻玉印曰‘天道将军’，使衣羽衣，夜立白茅上，五利将军亦衣羽衣，夜立白茅上受印，以示不臣也。”数月之间，栾大“佩六印，贵震天下，而海上燕齐之间，莫不搢挽而自言有禁方，能神仙矣。”（《史记·封禅书》）

秦汉时期神仙方术的活跃加快了封建统治者企图利用宗教缓

和阶级矛盾，强化封建统治的步伐，这就使神仙方士和儒生逐渐合流，谶纬之学在两汉时期极其盛行，也从思想上和群众基础方面为道教的产生奠定了基础。由于东汉时农民起义利用谶纬符命起义，统治者感到谶纬不是好的麻醉剂。加之儒家在汉代转化为宗教的希望逐渐破灭。于是，神仙方士在吸取巫术、阴阳五行说、谶纬之学，以及墨家学说、《道德经》中清静无为的宗旨和养生的理论，就逐渐演化成了道教。但是，道教的出现却又是直接与汉武帝“黜黄老刑名”后的“黄老之学”有关。因为东汉以后，黄老之学已由汉初治国经世的政术转而为长生养性之术。也可以说，黄老之学开始与神仙方士结合而逐渐宗教化了。首先，封建统治者把黄帝化为宗教教主来尊奉。例如，汉武帝时，齐人公孙卿说：“黄帝仙登于天。”他又同时用申功的话说：“中国华山、首山、太室、泰山、东莱，此五山黄帝之所常游，与神会。黄帝且战且学仙。”（《史记·孝武本纪》）汉武帝北巡朔方，在桥山祭黄帝冢。汉武帝说：“吾闻黄帝不死，今有冢，何也？”当时有人告诉汉武帝说：“黄帝已仙上天，群臣葬其衣冠。”（《史记·封禅书》）有时，汉武帝还把黄帝并赤帝，或者单独对黄帝进行坛祠。汉明帝时，楚王英已对黄老和浮屠同样礼拜，“楚王英诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”，桓帝于宫中“立黄老浮屠之祠”。这种把黄老与浮屠同样礼拜，就说明当时把黄老看成和浮屠一类的神。第二，封建统治者把祠祀黄帝与信奉神仙方术结合了起来。例如，汉武帝“尤敬鬼神之事”（《史记·孝武本纪》），对方士李少君的祠灶、谷道、却老方之术十分赞赏，竭力要追求不死成仙之药和海上神仙。汉武帝东巡海上，“考神仙之属，未有验者。方士有言‘黄帝时为五城十二楼，以候神人于执期，命曰迎年。’上许作之如方，名曰明年。上亲礼祠上帝，衣上黄焉。”（同上）由此可见，汉初的黄老思想是逐

步由封建统治阶级通过神化黄帝，追求长生不死而成仙的途径，渐渐与神仙方术结合，从而宗教化的。也正因为如此，后来汉灵帝时张角的太平道又称黄老道。所以，道教在东汉末年产生时，它是与“黄老”相提并论的。从后汉以来，所谓“黄老”、“黄老之学”、“黄老道”，指的都是老子及道教而言。例如，汉桓帝延熹九年（166年）襄楷诣阙上疏说：“闻官中立黄老浮屠之祠，……今陛下淫女艳妇，极天下之丽；甘肥美饮，单（殚）天下之味；奈何欲如黄老乎？”（《后汉书·襄楷传》）而《后汉书·桓帝纪论》则说：“设华盖以祠浮屠老子。”可见襄楷所谓的“黄老”就是老子。《后汉书·桓帝纪》延熹九年“庚午，祠黄老于濯龙宫。”而司马彪《续汉书》则作“祠老子于濯龙宫。”（《太平御览》卷702引）《后汉书·循吏王涣传》说：

“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀。”但是《后汉书·桓帝纪》则说延熹八年（165年）正月“遣中常侍左璜之苦县祠老子。”十一月“使中常侍管霸之苦县祠老子。”可见所谓“黄老道”、“祠黄老”，祠的都是道教的老子。而出于汉桓帝时的敦煌本《老子变化经》已表明老子在这时已经完全宗教神化，成为了道教的教主。另外，《后汉书·方术折象传》说折象“能通《京氏易》，好黄老言。”折象说“盈满之咎，道家所忌。”又说他“感多藏厚亡之义。”而《老子》第九章说：“持而盈之，不如其已。”“金玉满室，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。”第四十四章说：“甚爱必大费、多藏必厚亡。”可见折象所说的“黄老言”就是《老子》。

至于道士与道教之名的来源，史书也有记载。道人的称呼，大概始于西汉。方士称道士，在西汉末年王莽时就已经有了。

《汉书·王莽传》说：“先是卫将军王涉、素养道士西门君惠，好天文讖记，为涉言星孛扫宫室，刘氏当复兴，国师公姓名是

也。涉信其言。”这个西门君惠，在桓谭的《新论·辩惑》里称方士。据《后汉书·祭遵传》记载，鼓动涿郡张丰造汉光武反的，还是道士：“初，丰好方术，有道士言丰当为天子，以五彩囊裹石系丰肘云：‘石中有玉玺’。丰信之，遂反。”可见，方士改称道士，开始于前后汉交替时。当时的道士，多半活动于民间，受到民众的支持。如第五伦“自以为久宦不达，遂将家属客河东，变名姓，自称王伯齐，载盐往来太原、上党，所过辄为蒺藜除而去，陌上号为道士。”（《后汉书·第五伦传》）第五伦不是教徒方士，因其隐姓埋名于民间，热心为民众公共卫生事业服务，受到人们的尊重，人们便以道士称呼他。当时民间不仅有个别道士的活动，而且开始有了有组织的活动。《后汉书·马援传》说：“初，卷人维汜，诳言称神，有弟子数百人，坐伏诛。后其弟子李广等宣言汜神化不死，以诳惑百姓。十七年（指汉光武建武十七年），遂共聚会徒党，攻没皖成，杀皖侯刘闵，自称‘南岳太师’。”这说明当时民间已经有类似道教组织的活动存在了。到汉桓帝延熹八年（公元165年）春正月，派遣中常侍左馆到苦县祭老子，同年十一月，又派遣中常侍管霸到苦县祭老子。第二年，又在宫中“设华盖之坐，用效天之乐”，“祠黄老于濯龙宫”。

（《后汉书·桓帝纪第七》及注）经汉桓帝承认，道教便由民间的秘密活动，开始变成公开的宗教了。《册府元龟·帝王部·尚黄老》条目中，在谈到延熹九年（公元166年）祠黄老于濯龙宫之后说：“于是百姓稍有奉者，后遂转盛。”《后汉书·西域传》也说：“桓帝好神，数祀浮屠老子，百姓稍有奉者，后遂转盛。”可见，到东汉桓帝时，道教已在人民之中公开传布。而道教之名正式见于记载的，最早当推成书于东汉后期的《老子想尔注》，该书第十八章说：“真道藏，邪文出，世间常伪技称‘道教’。”道教也称老教，最先见于《法苑珠林》六十九。“道士

之号‘老教’，先无河上之言，儒宗未辨。”

淮南王刘安和门客编撰《淮南中篇》等书

道教在其孕育产生过程中就有关于长生成仙和炼丹仙术的著作。纬书中与道教直接相关的很多。例如《易纬乾坤凿度》有老子之希夷；《春秋纬元命苞》有长生久视；《诗纬含神雾》及《孝经纬援神契》谓太华山上有仙室，少室山上有灵药；《河图记命符》谓天地间有鬼神可以随人所犯过失的轻重而加减人的寿命；《河图括地象》载有三神山、昆仑山等灵境。但是，与道教关系尤其密切的则是淮南王刘安和门客编撰的《淮南中篇》等书。

淮南王刘安在《汉书》中有传，不少有学问的人被他召集在其门下，《淮南中篇》的作者就是集于其门下的神仙家。该书是专述炼丹仙术的著作。但是，它早已失传，其内容已不得而详。据《汉书·刘向传》记载：汉宣帝时，“上复兴神仙方术之事，而淮南有《枕中鸿宝苑秘书》（《汉书·郊祀志》为《枕中鸿宝苑秘之方》），书言神仙使鬼物为金之术，及《邹衍重道延命方》”。据说，该书是刘向的父亲刘德在汉武帝时治淮南狱而得，刘向年幼读诵，对其中的内容感到十分新奇，就把它献给汉宣帝，声称黄金可成。但汉宣帝令铸作而方不灵验，于是以铸伪黄金的罪名判处刘向死罪。后来，刘向的哥哥阳城侯安民上书皇上，以国户之半赎了弟弟的死罪。可见，《枕中鸿宝苑秘书》是关于炼丹仙术的著作。对于这部书，颜师古说：“《鸿宝》《苑秘书》，并道术篇名。藏在枕中，言常存录之，不漏泄也。”又说：“洪，大也；苑秘者，言秘术之苑囿也。”葛洪在《抱朴子》一书中，曾对此事有所评述，他说：“夫作金皆在神仙集

中，淮南王抄出以作《鸿宝枕中书》，虽有其文，然皆秘其要文，必须口诀，临文指解，然后可为耳。其所用药，复多改其本名，不可按之便用也。刘向父德治淮南王狱中所得此书，非为师授也。向本不解道术，偶偏见此书，便谓其意尽在纸上，是以作金不成耳。”（《抱朴子内篇·论仙卷第二》）葛洪在《神仙传》里还说：“又《中篇》八章，言神仙黄白之事。”在《抱朴子内篇·黄白篇》又说：“黄者，金也。白者，银也。”所谓黄白之事或黄白术，就是道教炼丹家炼烧药金、药银的方法；汉黄门郎程伟“按《枕中鸿宝》，作金不成。妻乃往视伟，伟方扇炭烧箬，箬中有水银。妻曰，吾欲试相视一事。乃出其囊中药，少少投之，食顷发之，已成银。伟大惊曰，道近在汝处，而不早告我，何也？妻曰，得之须有命者。于是伟日夜说诱之，卖田宅以供美食衣服，犹不肯告伟。”结果程伟始终没有烧炼出药银。而《抱朴子·遐览篇》著录《鸿宝经》一卷。似乎《鸿宝》与《中篇》为同一部书而名称不同。这部书的内容后来为丹鼎派道教所吸收，成为早期道教的一个思想来源。

3. 《老子河上公章句》的作者与思想

《老子河上公章句》是东汉时期“养生家”托名“河上公”对《老子》所作的注释。其作者和成书年代。大致有如下说法：①《隋书经籍志》认为该书是汉文帝时河上公注。并说“梁有战国时河上丈人注老子经二卷”。唐玄宗御制《道德真经疏外传》（见《正统道藏》358册）与《隋书经籍志》看法相同，谓“汉文帝时，降居陕州河滨。”②唐刘知几认为河上公注老子出于假造。《旧唐书》卷一百二与《新唐书》卷一百三十二载子玄（知几）论“《老子》无河上公注”。《四库全书提要》后袭此说。③饶宗

顾先生《老子想尔注校笺》认为河上注早于《老子想尔注》，虽属东汉人作品，但《老子想尔注》袭取了河上注。^④王明先生认为，《老子河上公章句》约作于东汉巾叶迄末季间，是东汉养生家托名于‘河上公’。战国时有河上丈人，没有《老子注》，汉文帝时实无河上公其人，更无所谓《老子章句》。^⑤日本武内义雄认为，河上注《老子》，实本于葛玄所著《老子节解》与葛洪的《玄洞经》校正整理而成。谓《老子》河上注是葛洪一家之学。（见《老子原始》）。转引自饶宗颐《老子想尔注校笺》第87页）以上各说，以王明先生之见为妥。因为：①马融注《周礼》开始就经为注，而马融当汉章帝至桓帝间人。《老子河上公章句》的注文已散入各句之下，说明该书在马融《周礼注》之后。②前汉时虽有章句之体，但其盛行在于后汉，如赵歧《孟子章句》、王逸《楚辞章句》等计有十余种，而《老子河上公章句》为其中之一。③从西汉初至三国时，老子之学盛行有三变：西汉初年，以黄老为政术，主张治国经世。东汉巾叶至东汉末年，以黄老为长生道术，主张治身养性。三国时，习老子之学的人既不在治国经世，也不为治身养性，大致为虚无自然的玄论。④从《老子河上公章句》侈谈治身养性、长生之道的思想看，该书应是东汉人作品。

《老子河上公章句》融合了先秦老、庄与儒家的思想，但又不同于先秦的道家、儒家。该书认为：道“似为万物之宗祖”（卷一《无源》第四），“道始所生者一也”（卷三《道化》第四十二），“道育养万物精气”（卷二《象元》第二十五）。这与《老子》中的“道”为万物宗祖，“道生一，一生二，二生三，三生万物”，以及《庄子》中的“通天下—气耳”是一致的。但是，该书提出“元气生万物而不有”（卷一《养身》第二），“道”有“经术政教之道”和“自然长生之道”，以及

“道匿名藏誉”、“道常谦逊不盈满”（卷一《无源》第四）等，又与先秦道家思想不同，表明该书受到了先秦儒家的道论和两汉时期“元气论”的影响。在精神与形体的关系方面，《老子河上公章句》坚持精神与形体可分说，反映了《管子》四篇（《白心》、《内业》、《心术上》、《心术下》）中的精气入舍说与《庄子》形神分离说的遗孑。而不同之处在于：第一，《老子河上公章句》提出了人的肝、肺、心、脾、肾有五脏神寄住，每个人身上都有魂魄存在，所以“人载魂魄之上得以生，当爱养之。喜怒亡魂，卒惊伤魄。魂在肝，魄在肺。美酒甘肴伤人肝肺，故魂静志道不乱，魄得寿延年也”（卷一《能为》第十）；“人能养神则不死。神谓五藏神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意，肾藏精与志。五藏尽伤，则五神去”（卷一《成象》第六）这样的观点。认为人之所以为人，就是因为人有魂、魄这样的“神”注入了身躯，一旦这种“神”离开了人的躯体，人的生命也就停止了。该书作者看到活着的人与死了的人有区别，并且认为活着的人是有精神的实体，死了的人是没有精神的实体，这是有一定道理的。不过，该书认为，精神可以离开形体而存在，精神可以分为雄性的魂和雌性的魄，这就陷入了神秘主义的鬼神观念之中，不可能真正认识到人的生命是蛋白体的存在形式。第二，将形神与养生结合了起来，认为“出生，谓情欲出于五内，魂定魄静，故生也。“入死，谓情欲入胸臆，精神劳惑，故死也。”（卷三《贵生》第五十）要求人们做到内无思虑，外无政事，没有情欲，则神不劳，体不枯，即可长生久安。

《老子河上公章句》与汉初黄老思想也有密切联系。它贯穿了自然无为的思想，主张用这种思想去治国安民。该书认为，统治者应当“以无为养神，无事安民”（卷一《体道》第一），做到“内无思虑，外无政事”（同上，《能为》第十）。在处理统

治阶级之间的关系方面,主张国君对臣下“不贵之以禄,不尊之以官也。”(同上,《安民》第三)认为国君本人应做到“不御好珍宝,则黄金弃于山,珠玉捐于渊也”;“上化清静,下无贪人。”(同上)提倡对被统治者要宽厚,“治国者爱民则国安。”(同上,《能为》第十)这些思想显然是出于老子,而又不同于老子的黄老思想。

在认识论方面,该书是从提倡去情欲、闭目塞听,反对人们认识事物,从而走向不可知论和愚昧无知的。该书说:“多事害神,多言害身,口开舌举,必有祸患。不如守德于中,育养精神,爱气希言。”(卷一《虚用》第五)“人嗜五味,则亡失于道味。”(卷一《检欲》第十二)主张“学多者惑于所闻”。

(卷二《益谦》第二十二)“目不妄视,耳不妄听,口不妄言,则无怨恶于天下,故得长寿也。”(卷二《辩德》第三十三)甚至认为,人们闭目塞听是能够长生不死的好办法:“其生也,目不妄视,耳不妄听,鼻不妄臭,口不妄言味,手不妄持,足不妄行,精不妄施,其死反是。”(卷三《贵生》第五十)显然,这是反对人们用感官去接触客观世界。不仅如此,《老子河上公章句》的作者还反对人们有认识。说什么“弃智慧,反无为。”

“绝仁之见慧,弃义之尚华。”(卷二《还淳》第十九)不过,该书并不是反对所有的人有智慧,只是主张对被压迫者实行愚民政策。认为“民之不可治理者,以其智太多,必为巧伪”。

(卷四《淳德》第六十五)“治国者布施德惠,无令下知。”

(卷一《能为》第十)当然,该书也谈到不应该让智慧之人治理国家政事的问题。如说:“使智慧之人理国之政事,必远道德,妄作祸福,而为国之贼也。”“不使智慧之人治国之政事,则民守正直,不为邪饰,上下相亲,君臣同力,故为国之福也。”

(卷四《淳德》第六十五)实际上,它只是要统治者“无事安

民”（卷一《体道》第一），“不贱德贵言，贱质贵文”（卷二《俗薄》第十八）而已。在该书作者看来，只有断绝情欲，使自己完全与“道”“德”一致，才能做到无为，有了这种无为，就能无所不为。所以它说：“情欲断绝，德与道合，则无所不施，无所不为也。”（卷三《忘知》第四十八）该书认为，圣人与一般人不同，圣人是能够了解天下事物的。怎么了解呢？不是让感官与外物接触，而是圣人自求于心。如说：“圣人不上天，不入渊，能知天下者，以心知之也。”（卷三《鉴远》第47）如何达到心知呢？即：“当洗其心，使洁清也。心居玄冥之处，览之万事，故谓之玄览。”（卷一《能为》第十）此外，它也主张以逻辑推理去认识事物，认为“圣人不出户以知天下者，以己身知人身，以己家知人家，所以见天下也。”（卷三《鉴远》第四十七）该书还认为：无知是由于道德暗昧造成的，只有道德显明才能有知。如说：“夫唯世人之无知者，是我道德之暗昧，不见于外，穷微极妙，故无知也。”（卷四《知难》第七十）其目的是试图为圣人高于常人的说教制造理论依据。该书还把人的认识目标分为两类。认为无欲之人可以认识自然之道，有欲之人只能认识经术政教之道。如说：“人常能无欲，则以观道之要妙”，“常有欲之人可以观世欲之所归趣也。”（卷一《体道》第一）

《老子河上公章句》竭力主张维护封建的等级制度。认为圣人和老百姓是自出生之时就有区别的，圣人是天生的统治者，老百姓是天生的“蕞草狗畜”。如说：“禀气有厚薄，得中和滋液则生贤圣，得错乱浊辱则生贪淫。”（卷一《体道》第一）“圣人视百姓如蕞草狗畜，不责望于其礼意。”（卷一《虚用》第五）在该书作者看来，圣人是品德高尚，受神明保护的人。“圣人为人所爱，神明所祐”，“圣人无私而已自厚”（卷一《韬光》第七），“圣人不自以为是而非人，故能彰显于世矣。”“圣人德

化流行，不自取其美，故有功于天下。”“圣人不自贵大，故能长久不危。”（卷二《益谦》第二十二）总之，圣人是好到了无以复加的程度。该书认为，作为统治阶级的侯王，若能守道，“万物将自宾”，“侯王动作，能与天地相合，则天降甘露善瑞也。”（卷二《圣德》第三十二）在《老子河上公章句》的作者看来，“圣人不为文华，不为己利，不为残贼”，能“有德以教愚，有财以与贫，无所执藏，故无所失于人。”（卷四《守微》第六十四）但是，这些所谓的圣人并不是真的怜悯被压迫者，他们之所以分财与贫，是耽心他们的统治将被劳动者推翻。如说：“得宠荣者，惊处高位，如临危也。贵不敢骄，富不敢奢。”（卷一《默耻》第十三）“夫富当帐贫，贵当矜贱，而反自骄恣，必被祸害。”（卷一《运夷》第九）这就揭示了统治者施财与贫的真正目的。

《老子河上公章句》的历史观是复古主义的。该书作者认为，历史的发展是后代不如前代。“五帝画象，仓颉作书，不如三皇结绳，无文而治也。”（卷二《还淳》第十九）因此，人们只能因循，不能创新，“圣人动作因循，不敢有所造为，恐离本也。”（卷四《守微》第六十四）如果知古，就能明今。“圣人执古之道，生一以御万物，知今当有一也。”“人能知上古本始，有一是，谓知道之纪纲也。”（卷一《赞玄》第十四）这不是在讲借鉴历史经验，而是重古轻今，以古代今。

该书提出了理想的太平之世，认为“太平之世，人无贵贱，皆有仁心。有刺之物，还反其本。有毒之虫，不伤于人。”（卷三《玄符》第五十五）这不是让人们互相亲爱、彼此平等，追求没有剥削的社会，而是用“无贵贱”，“有仁心”来粉饰剥削制度，麻醉劳动人民。例如该书说：“使民各有部曲什伯，贵贱不相犯也。”“君能为民兴利除害，各得其所，则民重死而贪生

也。”（卷四《独立》第八十）这明明是肯定贵贱等级的不可侵犯。但是，该书主张减轻人民负担，提倡去兵革的观点，宣扬“圣人虽治大国，犹以为小国示俭约，不为奢泰，民虽众，犹若寡乏不敢劳。”“不鱼食百姓也。”（卷四《独立》第八十）

“人君当宽刑罚人”（卷四《制惑》第七十四），“勿以为强兵坚甲以侵凌人也。”（卷二《俭武》第三十）认为统治者应当开明，“当除己之残刻”，对老百姓不要“先以刑罚”，而应“先以道德化人”（卷四《制惑》第七十四）等，还是有积极作用的。

在伦理道德方面，该书提出了一些道德修养理论。主张对人要“和柔谦逊”，“不争功名”（卷一《安民》第三）。同时反对邪淫，认为“贪好淫色，则伤精失明”（卷一《检欲》第十二），“甚爱色者，费精神也。甚爱财者遇祸患也。”（卷二《立戒》第四十四）赞赏“公正无私”，认为“公正无私，众邪莫当。”（卷一《归根》第十六）“公正无私，则可以天下王。”（同上）虽然封建地主阶级不可能做到“公正无私”，归根到底还是为他们自己。但“公正无私”的提出，不能不说是道德修养的一个贡献。该书还反对骄傲自大，认为“圣人不自以为是而非人，故能彰显于世矣。”“圣人不自贵大，故能长久不危。”（卷二《益谦》第二十二）“自以为是而非人者，众共蔽之，使不彰显。”“好自矜大者，不可以久长。”（卷二《苦恩》第二十四）主张做人要“果敢谦卑，勿自矜大”（卷二《俭武》第三十）。提倡道德修养全靠自己的努力才能卓有成效。宣扬“人能自胜，除去情欲，则天下无有能与争者，故强。”“人能知足，则长保福禄，故为富。”“人能强立行善，则为有志于道，道亦有志于人。”（卷二《辩德》第三十三）虽然从总体上看，《老子河上公章句》关于道德修养的观点是为地主阶级辩护

的，但其中有些主张对培育中华民族的性格产生了影响。

该书也宣扬因果报应思想。认为“为人子孙，能修道如是，长生不死，世世以久，祭祀先祖宗庙无绝时。”“修道于家，父慈子孝，兄友弟顺，夫信妻正，其德如是，乃有余庆及于来世子孙也。”（卷三《修观》第五十四）这是说，只要静心修道，祭祀先祖，做到孝、悌、忠、信等等，就可以益寿延年，长生不死，并使来世子孙得福。显然，《老子河上公章句》已经有了早期道教修道成仙、“承负”等思想，具备了道教的雏型。

《老子河上公章句》中也有一定的辩证法思想，认为对立面是相互依存的。如说：“见有而为无也。”“见难而为易也。”“见短之相形也。”“见高而为下也”（卷一《养身》第二）。同时也看到了事物对立面的相互包涵，如说：“祸伏匿于福中，人得福而为骄恣，则福去祸来。”（卷三《顺化》第五十八）认为事物的对立面在一定条件下是可以转化的：“日中则移，月满则亏，物盛则衰，乐极则哀。”（卷一《运夷》第九）“万物无不枯落，反其根而更生。”（卷一《归根》第十六）“草木壮极则枯落，人壮极则衰老。言强者不可以久也。”（卷二《俭武》第三十）

三、道教祖师张道陵

1. 张道陵创立五斗米道和张鲁对五斗米道的改革

五斗米道，后来称为天师道或正一派。其实，都是指的张陵（或称张道陵）创立的道教教派。天师道，这是信奉张陵道教的人对这派道教的称谓，以示与其他道教教派相区别。《三国志·张

鲁传》说：张鲁“据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者初皆名‘鬼卒’，受本道已信，号‘祭酒’，各领部众；多者为治头大祭酒。”《仙鉴》卷十九谓张陵称天师，其长子衡称嗣师，衡长子鲁称系师。《笑道论》说：“陵传子衡，衡传子鲁，号曰三师。”明代的所谓“嗣汉四十二代天师张真人”撰的《汉天师世家》（《续道藏》璧字号）也说：张陵于“永寿二年（公元156年）游渠亭山，奉太上玉册，敕命为六合无穷高明大帝。既而太上敕为第六代道之外孙。……封道陵为天师……。”天师之名，可能在张陵时已有。《云笈七签》卷六引《玉纬》云：“汉末有天师张道陵精思西山。太上亲降。汉安元年五月一日，授以《三天正法》，命为天师。”接着又说：“又授《正一科术要道法文》。其年七月七日，又授《正一盟威妙经》三业六通之诀。”这就是说，《正一经》在张陵时已有。而称天师道为正一派，正是因为信奉张陵道教的人传授《正一经》而得名。《云笈七签》卷六说：“正一者，真一为宗。太上所说。《正一经》天师自云：我受于太上老君，教以正一新出道法。”五斗米道，大概是因为这一派道教以符水疗病，“愈者顾以米五斗号为‘五斗米师’。”（《后汉书·灵帝纪》中平元年“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”唐李贤注引《刘艾纪》曰：“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以五斗米，号为五斗米师。”）。后来，入张陵道教的人就以缴纳五斗米作为入教的标志了。因此，当时的人就把张陵创立的道教叫做“米道”。例如《华阳国志·汉中志》说：“汉末，沛国张陵学道于鹤鸣山，造作道书，自称太清玄元，以惑百姓。陵死，子衡传其业。衡死，子鲁传其业。……其供通（“通”一作“道”）限出五斗米，故世谓之米道。”《三国志·张鲁传》注引《典略》也说是因为此派道教“使病者家出米五斗，以为常，故号曰五斗米师。”但是，封建统治者却把张陵派道教叫做“米贼”。

张陵创立五斗米道的历史，据《三国志·张鲁传》等有关材料记载，张陵原籍是沛国丰人，即今江苏丰县。顺帝时（公元126—144年），客居四川，学道鹤鸣山（在今四川省成都市大邑县鹤鸣乡三丰村境内），依据巴蜀地区少数民族的原始宗教信仰，创立了五斗米道。

据《三国志·张鲁传》记载：“张鲁，字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书。”《后汉书·刘焉传》谓张陵于汉顺帝时在四川鹤鸣山学道，造作符书，“以惑百姓”。这是说，张陵时的道教主要是以符水为人治病传布道教，招收信徒。其主要特点是：第一，承袭了秦汉以前的“上古之法”。《正一经》天师自云：“我受于太上老君，教以正一新出道法。谓之新者，物厌故旧，盛新新出，名异实同，学正除邪，仍用旧文承先经教，无所改造。亦教人学仙，皆用上古之法。”（《云笈七签》卷六）第二，张陵创立五斗米道时，可能有“罢诸禁心，请约治民，神不饮食，师不受钱。使民内修慈孝，外行敬让。佐时理化，助国扶命。”（陆修静：《道门科略》）的规定。所谓“请约治民”，就是以章符符水为民治病，遇事不占卜，随心所欲而行。陆修静《道门科略》说：“盟威清约之正教”注曰：“盟威法，师不受钱，神不饮食，谓之清约。治病不针灸汤药，唯服符饮水首罪，改行章奏而已。居宅安冢，移徙动止，百事不卜日问时，任心而行，无所避就，谓之约。千精万灵，一切神祇，皆所废弃，临奉老君三师，谓之正教。”在创立此派道教之初，张陵曾限制祭祀祷祝，规定“唯天子祭天，三公祭五岳，诸侯祭山川，民人五腊吉日祠先人，二月八月祭社灶。自此以外，不得有所祭。若非五腊吉日而祠先人，非春秋社日而祭社灶，皆犯淫祠。”（陆修静：《道门科略》）因此，张陵道教主张废弃民间多神教，专奉老君。提倡“千精万灵，一切

神祇，皆所废弃，临奉老君三师，谓之正教。”（《道门科略》‘盟威清约之正教’注曰）第三，张陵创立道教之初，可能有严格的教规，限定“师不受钱，不得淫盗，治病疗疾，不得饮酒食肉”（《三天内解经》卷上）。同时“使民内修慈孝，外行敬让。”（陆修静：《道门科略》）因此，“立二十四治，置男女官祭酒，统领三天正法，化民受户，以五斗米为信，化民百日万户，人来如云。”（《三天内解经》卷上）这反映了天师道在其初期曾注意节俭，不搜刮人民钱财，还多少给老百姓带来一点安慰，所以深得人民拥护的情景。

张陵死后，其子张衡继续传布五斗米道。张衡除继续用符水为人治病之外，还草创了道教的教规教义。例如，设立“静室”（一作“净室”），“使病人处其中思过”（《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“熹平中，妖贼大起。三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张脩。……脩法略与角同。”裴松之认为，这个张脩即是张衡之误。）；建立道教系统的组织，道徒有祭酒和鬼吏，祭酒主传授老子《道德经》，鬼吏主为病者请祷；规定了请祷的方式：将病人的姓名和服罪的意思，写成文书，一式三份，一份“上之天，著山上”，一份“埋之地”，一份“沉之水”，叫做“三官手书”，祈祷于“三官”。所谓“三官”，即指来源于古代神话的天官（天帝）、地官（地祇）、水官（水神）三神。古代有的神话认为，天官赐福，地官赦罪，水官解厄。五斗米道承袭此说，以此为人治病。其时，道徒甚多。《三国志·张鲁传》注引《典略》说五斗米道“实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。”

张陵之孙张鲁继张衡而传道教，对五斗米道又有“增饰”。第一，可能吸取了太平道的一些仪式。《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“（汉灵帝）熹平中，……三辅有骆曜。光和中，东

方有张角，汉中有张脩。骆曜教民緇匿法。角为太平道。脩为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。脩法略与角同，加施静室，使病者处其中思过，又使人为奸令祭酒。祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法：书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。……后角被诛，脩亦亡。及鲁在汉中，因其民信行脩业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置以中，以止行人。又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除。又依月令：春夏禁杀。又禁酒。”第二，实行政教合一。《三国志·张鲁传》说：张鲁“据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’，受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传，又置义米肉，悬于义舍，行路者皆量腹取足，若过多，鬼辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治。民吏便乐之。雄据巴汉垂三十年。汉末，力不能征，遂就宠鲁为镇民中郎将，领汉宁太守，通贡献而已。”

张鲁曾任刘焉的督义司马，又作了汉室镇民（《后汉书·刘焉传》作夷，《三国志·张鲁传》作民）中郎将。他是汉室官吏，又是独据汉中的地方政权的首领，也是当时天师道的教主。当曹操斩杀其弟张卫，汉中将要陷落，其部属欲焚宝货仓库逃走时，张鲁倾吐了他归服封建朝廷的肺腑之言。他说：“本欲归命国家，其意未遂。今日之走，以避锋锐，非有恶意。”（《后汉书·刘焉传》）于是，他封闭仓库，暂时隐避。后来，曹操“以鲁本有善意，遣人慰安之。”（同上）张鲁也就出迎曹将，被拜为镇南将军，封阆中侯，其五子及功曹阎圃皆封为列侯。

从张鲁建立政教合一的地方政权，又接受汉室和曹操的封许来看，此时张鲁的道教已非代表下层人民的民间道教，而是已经将道教纳入为地主阶级服务的轨道之上，逐步在向官方道教转化了。

2. 张道陵《老子想尔注》的思想

《老子道经想尔注》残卷，是敦煌莫高窟所出古写本典籍，为斯坦因窃走，现藏大英博物院，列斯氏编目六八二五号。卷末题‘老子道经上’，下注‘想尔’二字分行。起‘则民不争’（上缺），迄卷终，凡五百八十行。注与经文连书，字体大小不分，既不别章次，过章又不起行。

关于《想尔注》的作者，唐玄宗御制《道德真经疏外传》，列古今笺注《道德经》各家，于《想尔》二卷下云：“三天法师张道陵所注”，五代杜光庭《道德真经广圣义》，叙历代诠释笺注六十余家，于《想尔》下云：“三天法师张道陵所注。”与唐玄宗《道德真经疏外传》完全相同。其后，宋谢颙《老君实录》、彭耜《道德真经集注杂说》、董思靖《道德经集解》，皆引杜光庭说，曰：“注者有尹喜《内解》、汉张道陵《想尔》、河上公《章句》。”但是，陆德明《经典释文序录》却于《想余注》（敦煌写本明作“想尔”，陆德明却作“想余”，疑“爾”或作“尔”，误为“余”之故也）二卷下注云：“不详何人，一云张鲁，或云刘表。”他将《想余注》二卷列于刘遗民《玄谱》之下，似乎陆德明未见此书。而《传授经戒仪注诀》（《正统道藏》九八九册正乙部）言道教授经序次，太玄部书，共十卷，即第一，老君大字本《道经》上；第二，老君大字本《德经》下；第三，老君《道经》上、《道经》下、河上公《章句》；第四，老君《德经》上、《德经》下、河上公《章句》；第五，老君《道经》上，《想尔训》；第六，老君《德经》下、《想尔训》；第七，

老君《思神图注诀》；第八，老君《传授经戒仪诀》；第九，老君《自然朝仪注诀》；第十，老君《自然斋仪》。在论经法序次之由中有“系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托遯想尔，以训初回”的记载。这里所说的“系师得道，化道西蜀”，“系师”即张鲁。《真诰》四记张镇南夜解事，注云：“张系师为镇南将军，建安二十一年亡。”《后汉书·刘焉传》又说：“鲁在汉川垂三十年，建安二十年降曹操，拜镇南将军，封阆中侯。”可见，《想尔注》也与张鲁有关。据此，饶宗颐先生认为，《想尔注》或是张陵之说而张鲁述之，或是张鲁所作，而托于张陵。

《老子想尔注》中，“民”字不避讳，所以一向定为六朝写本。假如从字体认定，应为北朝人所书。据饶宗颐先生考定：东汉人注书每偶用韵，《想尔注》卅二章“民莫之令而自均”下注，“道”与“效”叶，“神”“身”与“均”叶。三十章“不以兵强天下”注，“狐”“居”“疏”叶等，都可证《想尔注》是东汉人作品。

下面，我们把《想尔注》视为张陵的作品来叙述它的基本思想。

张陵认为，道为“天下万事之本”（第14章），“万物含道精并作，初生起时也”。（第16章）就是说，世界万物的本源是道，道中之精是产生万物的宗祖。那么，张陵所说的“道”和“精”又是什么呢？他说：“心为凶恶，道去囊空，……虚去心中凶恶，道来归之。”（第3章）这是说，“道”可以独立于具体事物之外，它是否存在于人身，乃决定于人们的心底是否善良。其实，“道”与“精”并不是两件东西，实际上是一种东西两种名称。所以张陵说：“所以精者，道之别气也，入人身中为根本，持其半，乃先言之。夫欲宝精，百行当脩，万善当著，调和五行，喜怒悉去，天曹左契，箒有余数，精乃守之。恶人实精，

唐（空也）自苦终不居，必自泄漏也。”（第21章）不过，在这里“精”也不是一种物质，而是一种主观精神的产物。张陵以池水、堤、水源三者的关系清楚地说明了“精”的性质。他说：

“精并喻象池水，身为池堤封，善行为水源，若斯三备，池乃全坚。心不专善，无堤封，水必去。”（同上）这就清楚地告诉我们：张陵所说的“道精”实是一种主观精神。在他看来，世界万物就是由这种主观精神发端的。

在张陵那里，“精”就是指的“精气”。而“精气”在两汉时也是精神的代名词。《白虎通·情性章》：“精神者何谓也？精者，静也，太阳施化之气”。《礼记·聘义》郑玄注也说：“精神，亦谓精气也。”在《老子想尔注》中，张陵也在宣扬这种精气即精神的观点。他说：“是以人当积善功，其精神与天通，设欲侵（侵）害者，天即救之。庸庸之人皆是莠苟之徒耳，精神不能通天。所以者，譬如盗贼怀恶不敢见部史也，精气自然与天不亲，生死之际，天不知也。”（第5章）

道教所据之“成仙”的基本思想是“气化”学说，这种思想早已见于战国至秦汉之际。《庄子》中已有“生死气化”之说，而以“精神”为“精气”，形与神合则可长生久视，早在《吕氏春秋》和《淮南子》中已有记载。《吕氏春秋》说，欲“长生久视”则气必在身体中不断流通，“精气日新，邪气日去，及其天年，此谓之真”；《淮南子》称，如“精神内守形骸而不外越”，则可成为“望于往世之前，而视于来世之后”的神仙。这种“气化”学说也影响了张陵。张陵认为，气入人身，则强壮，气离人身则衰弱或死亡。他说：“气强志为恶，气去骨枯，弱其恶志，气归髓满。”（第3章）张陵还把人之躯体比喻成为装载精气的车子。他认为：“鬼，白也，故精白，与元（炁）同色。身为精车，精落故当载营之。神成气来，载营人身”（第10章）。

就是说，只有当“精气”入载人之躯体，才会使人有精神，否则，人就会死亡。正因为他把精气视为精神，《老子想尔注》也就在《管子》四篇（《白心》、《内业》、《心术上》、《心术下》）中“精气入舍”说的影响下，得出了“古仙士实精以生，今人失精以死”（第21章）的结论。这样，张陵就在两汉唯心主义精气说的基础上，把战国至秦汉时代的“气化”学说变成了道教成仙的理论基础。

与上述成仙之说相类似，张陵又以汉末房中术解《老子》，提出了“结精成神”。张陵说：“精结为神，欲令神不死，当结精自守。……男欲结精，心当象地似女，勿为事先。”（第6章）又说，“阴阳之道，以若结精为生。年以知命，当名自止。年少之时，虽有，当闲省之。绵绵者微也，从其微少，若少年则长存矣。”（第6章）就是说，精神由精气构成，凡是想精神长年不衰，长生不死的人，都应当不使己身之“精”外流，始终保持形与神合一。后来，张陵又把以房中术解《老》所说的“结精成神”发展了，认为只有使自己保持精神于躯体之中，才能长生成仙。这样，“结精成神”也就成了《老子想尔注》中的核心，构成了其成仙理论的思想基础。张陵认为，“精结成神，阳炁有余，务当自爱，闭心绝念，不可骄欺阴也。”（第9章）十分清楚，他所说的“结精成神”，就是要爱守存之于人体的精气，亦即精神，达到“闭心绝念”，从而长生成仙的目的。所以张陵说：“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣。”（第13章）

张陵还把“道”视为超宇宙，有人格，并能出入人体的宗教神。他说：“道设生以尝善，设死以威恶。”（第20章）在这里，他是把“道”作为赏善罚恶的宗教神一样来看待的。不过，他认为这种“道”犹如《老子河上公章句》中说的五脏神一样，

是可以出入于人的躯体的。在他看来，这种“道”与道教诫律、人之间的关系，如象水、渊、鱼间的关系一样，“诫为渊，道犹水，人犹鱼。鱼失渊去水则死，人不行诫守道，道去则死。”

（第36章）张陵认为，“道”这个宗教神高于一切，“道甚大，教孔丘为知。”（第21章）但是，张陵反对搞祭餽祷祠。他说：

“行道者生，失道者死；天之正法，不在祭餽祷祠也。道故禁祭餽祷祠，与之重罚。祭餽与邪通同，故有余食器物，道人终不欲食用之也。”（第24章）他十分明确地提出：“有道者不处祭餽祷祠之间也。”（第24章）

张陵的思想也受到了儒家忠孝观念较深的影响。他说：“道用时，家家慈孝，皆同相类，慈孝不别。今道不用，人不慈孝，六亲不和；时有一人行慈孝，便共表别之，故言有也。”“臣忠子孝，国则易治”（第18章）。不过，他这种观点又与儒家不同：首先，张陵强调的是“臣子不畏君父也，乃畏天神。”（第18章）其次，张陵在论及天人关系时，强调的是自我修养以合天意，与孔子的否定主观能动性的宿命论完全不同。他说：“人为仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之；天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。”（第19章）

在《老子想尔注》中，张陵也谈到了五行生克的问题。他说：“五藏所以伤者，皆金木水火土气不和也。和则相生，战则相克，随怒事情，辄有所发。”（第4章）这说明张陵的思想受到了阴阳五行说的影响。

张陵在《老子想尔注》中也论述了事物间的关系及其变化，认为对立的事物是相互依存的，对立双方的地位或性质是要发生变化的。他说：“善恶同规，祸福同根，其先张者，后必翕。”“先强后必弱。”“先兴后必衰废。”“先得后必夺也。”（第36章）

四、丹经之王——《周易参同契》

1. 魏伯阳的生平和《周易参同契》的思想渊源

魏伯阳，名翱，自号云牙子。宋曾慥《道枢》卷三十四云：“云牙子游于长白之山而遇真人，告以铅汞之理，龙虎之机焉”。正史无传。著有《周易参同契》、《五相类》、《补塞遗脱》等。葛洪《神仙传》说：“魏伯阳，上虞人。贯通诗律，文辞赡博，修真养志。约《周易》作《参同契》。桓帝时，以授同郡淳于叔通。”五代时，后蜀彭晓又说：“魏伯阳者，会稽上虞人也。世袭簪裾，惟公不仕，修真潜默，养志虚无，博赡文词，通诸纬候，恬淡守素，唯道是从，每视轩裳，如糠粃焉。不知师授谁氏，得古文《龙虎经》，尽获妙旨。乃约《周易》撰《参同契》三篇，……复作《补塞遗脱》一篇。所述多以寓言借事，隐显异文。密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世”。（彭晓《周易参同契分章通真义》序）魏伯阳生卒年不可考。日本人小柳司气太《道教概说》认为他是东汉西晋之间人。我认为他大约是生活在汉桓帝前后的人。与魏伯阳同郡的淳于叔通曾传受《参同契》。桓帝时为洛阳市令，由此推知：《参同契》当作于汉顺帝至桓帝之间。

从《周易参同契》的思想渊源看，它受到了《周易》、汉易学、老子为首的道家思想、汉初黄老思想、阴阳五行学说，以及孔子为代表的儒家思想的影响。

魏伯阳著《周易参同契》、《补塞遗脱》、《五相类》，采《周易》、黄老以及炉火（炼丹之术）融而为一。他“歌咏‘大

易’、‘三圣’遗言”，赞美“黄老自然”，认为《周易》、黄老与炉火之事“三道由一，俱出径路。”在《周易参同契》中，他阐述了撰《五相类》与《周易参同契》的目的在于阐发《周易》与文王、周公、孔子等人的遗训，用老子“抱一”精神，汉初“黄老”自然无为的思想“引内养性”，“委时去世，依托丘山，循游寥廓，与鬼为邻。化形而亡，沦寂无声。百代一下，遨游人间”；以便达到“还丹可入口，……寿命得长久”（《周易参同契》上）。显然，他是汇众说于一炉，主张内以养性，外求炼丹服食之药，以求“变形而仙”、“安隐长生”的。

《周易参同契》受《周易》和汉易学影响较大。

首先，《周易参同契》抄引不少《周易》原文加以发挥。例如，“黄中渐通理”引自《周易·坤卦·六五·文言》；“乾刚坤柔”引自《杂卦传》；“君子居其室，出其言善，则千里之外应之”来自《系辞传》；“动静有常，……刚柔断矣”来自《系辞传》；“无平不陂”来自《周易·泰卦》；“乾动而直，……坤静而翕”、“法象莫大乎天地兮”来自《系辞》。

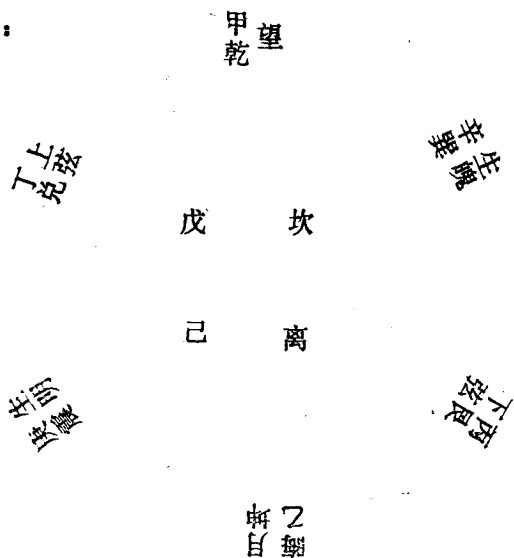
其次，汉易学的纳甲说、十二消息说、六虚说、卦气说与爻辰说影响了《周易参同契》。

①纳甲说

纳甲说据说是京房作，但孟喜注《中孚》卦六四爻的“月既望”，已谓：“十六日也。”（张惠言《易义则录》卷一）可证纳甲渊源较古。所谓纳甲，系以月亮的晦朔盈亏象征八卦，又以十干分纳于八卦，而举十干之首“甲”以概其余，故名“纳甲”。具体来说，就是：震纳庚，示初三月象。兑纳丁，示初八上弦。乾纳甲壬，示十五满月。巽纳辛，示十六日月由圆而缺。艮纳丙，示二十三日下弦。坤纳乙癸，示三十日月晦。坎纳戊，离

纳己，在中宫。《周易参同契》卷上：“三日出为爽，震受庚西方，八日兑受丁，上弦平如绳；十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月无双明。蟾蜍视卦节，兔者吐生光。七八道已讫，屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明。艮直于丙南，下弦二十三。坤乙三十日，东方丧其明。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。”这是说，魏伯阳分一月三十日为六节：三日，八日，十五日，十六日，二十三日，三十日，晦朔之间，月之盈亏，取象于阴阳卦画的消长。他认为，月生三日，而后有明出于西方庚地。月生八日为上弦，象弓挂弦平如绳，月方见于南方丁地。月至十五日，出于东方甲地而圆满。蟾蜍是月之精，兔魄是日之光。日出月没，月出日没，昼夜更替。按照丹法，上半月为阳，属震兑乾，下半月为阴，属巽艮坤，这就是“蟾蜍视卦节”。月为太阴，日为太阳，阳主吐，阴主纳，月本无光，受日之光而白，这就是“兔者吐生光”。七八谓十五，阳极于上，盈不久，升者不得不降。这就是“七八道已讫，屈折低下降”。

纳甲圆图：



月至十六日平明，符合月自朔至望，阳极转阴，阴受阳之绪。月至二十三日为下弦，值南方丙位，其明半亏，象如艮。月至三十日，在东方乙位，其明尽丧，象如坤。六卦节候已尽，晦朔已然相承，坤复转于震。震得乾一阳，是继乾体而生长（即震）……。

关于纳甲，可用上图示（纳甲圆图）来说明。

②十二消息说

十二消息说是指自复卦至坤卦，阴阳相变，循环不息。此法据说为西汉孟喜所传，后汉荀爽《易注》及虞翻《易注》亦用之解释卦变。具体是用十二消息卦分主一年十二月，即：

《复》卦䷗一阳息阴，建子，十一月。

《临》卦䷒二阳息阴，建丑，十二月。

《泰》卦䷊三阳息阴，建寅，正月。

《大壮》卦䷡四阳息阴，建卯，二月。

《夬》卦䷪五阳息阴，建辰，三月。

《乾》卦䷀六阳息阴，建巳，四月。

《姤》卦䷫一阴消阳，建午，五月。

《遯》卦䷠二阴消阳，建未，六月。

《否》卦䷋三阴消阳，建申，七月。

《观》卦䷓四阴消阳，建酉，八月。

《剥》卦䷖五阴消阳，建戌，九月。

《坤》卦䷁六阴消阳，建亥，十月。

还以《泰》《大壮》《夬》配春，《乾》《姤》《遯》配夏，《否》《观》《剥》配秋，《坤》《复》《临》配冬，谓十二消息相变通而周于四时。

《周易参同契》曰：

“朔旦为䷗复，阳气始通，出入无疾，立表微刚，黄钟建子，

兆乃滋彰，播施柔暖，黎烝得常。

䷒临炉施条，开路正光，光耀渐进，日以益长，丑之大吕，结正低昂。

仰以成䷊泰，刚柔并隆，阴阳交接，小往大来，辐凑于寅，运而趋时。

渐历䷊大壮，侠列卯门。榆荚堕落，还归本根，刑德相负，昼夜始分。

䷊夬阴以退，阳升而前，洗濯羽翮，振索宿尘。

䷀乾健盛明，广被四邻，阳终于巳，中而相干。

䷵姤始纪绪，履霜最先，井底寒泉，午主蓁宾。宾服于阴，阴为主人。

䷋遯去世位，收敛其精，怀德俟时，栖迟昧明。

䷋否塞不通，萌者不生，阴伸阳屈，没阳姓名。

䷋观其权量，察仲秋情，任畜微稚，老枯复荣，荠麦芽蘖，因冒以生。

䷖剥烂肢体，消灭其形，化气既竭，亡失至神。

道穷则返，归乎䷁坤元，恒顺地理，承天布宣”。

上述《周易参同契》引文告诉我们：复卦初九为阳爻，乃阳气初生，万物方动之象，律应黄钟。从一月讲，是初一至初三半。从一岁讲，是建子之月。临卦四阴二阳，象征冬至之后，阳气浸布，日以益长，律中大吕。从一月讲，是初三半至初五。从一岁讲，是建丑之月。泰卦三阴三阳，象征阴阳交接，律应太簇。从一月讲，是初六至初八半。从一岁讲，是建寅之月。大壮是二阴四阳，象征阳气虽盛，犹含阴气，时当仲春，律应夹钟。从一月讲，是初八半至初十。从一岁讲，是建卯之月。夬卦是一阴五阳，象征阳升阴退，律应姑洗。从一月讲，为十一至十三半。从一岁讲，为建辰之月。乾卦纯阳，象征阳气极盛，周遍宇

内，律应中吕。从一月讲，为十三半至十五日。从一岁讲，为建巳之月。姤卦五阳一阴，象征霜之履始于此，律应蕤宾。从一月讲，为十六至十八半。从一岁讲，为建午之月。遁卦四阳二阴，象征阴气渐盛，阳气渐衰，律应林钟。从一月讲，为十八半至二十。从一岁讲，为建未之月。否卦是三阳三阴，象征阴阳不交，天地俱息，律应夷则。从一月讲，为二十一日至二十三日半。从一岁讲，为建申之月。观卦是二阳四阴，象征阳气已盛，律应南吕。从一月讲，为二十三半至二十五。从一岁讲，为建酉之月。剥卦是一阳五阴，象征阴盛阳衰，律应亡射。从一月讲，为二十六至二十八半。从一岁讲，为建戌之月。坤卦是纯阴复归坤体，象征万物至此皆归根而复命，律应应钟。从一月讲，为二十八半至三十。从一岁讲，为建亥之月。后蜀彭晓认为，魏伯阳在这里是讲进阳火退阴符的内丹炼制过程。他说：“此喻一年十二月，一日十二辰，运阴阳进退之火符，合乾坤坎离之精气，周而复始，妙用无穷，因而圣女灵男交阴阳于神室；飞龙伏虎媾魂魄于母胞，是以神变无方，化生纯粹者也。”（《周易参同契分章通真义》）

③卦气说

以《坎》《震》《离》《兑》四卦主一年四季。即：《坎》主冬；《震》主春；《离》主夏；《兑》主秋。再以此四卦的二十四个卦爻分主一年二十四节气。即：《坎》卦初六爻主“冬至”；九二爻主“小寒”；六三爻主“大寒”；六四爻主“立春”；九五爻主“雨水”；上六爻主“惊蛰”。《震》卦初九爻主“春分”；六二爻主“清明”；六三爻主“谷雨”；九四爻主“立夏”；六五爻主“小满”；上六爻主“芒种”。《离》卦初九爻主“夏至”；六二爻主“小暑”；九三爻主“大暑”；九四爻主“立秋”；六五爻主“处暑”；上九爻主“白露”。《兑》卦初九爻主“秋分”；九二爻主“寒露”；六三爻主“霜降”；

九四爻主“立冬”，九五爻主“小雪”，上六爻主“大雪”。

每个节气又分三候：“初候”、“次候”、“末候”。每个节气为十五天，所以每候主五天。这样，由二十四节气又推演出七十二候。再以《坎》《震》《离》《兑》之外的六十卦之每爻分主一日，凡主三百六十日。一年之中尚余五日四分日之一，每日八十分计之，总得四百二十分，均分于六十卦中，每卦主六又八十分之七日，此即古人谈卦气时，所谓“六日七分”的来历。所谓“气”者，其法以风雨寒温为候。

六十卦由《中孚》卦起，直六日七分，至颐卦止，得三百六十五日二十分。六十卦按特殊次序排列，按“始卦”“中卦”“终卦”的方式，分配在二十四气，七十二候之中。七十二候皆有名称，记述自然界中一些生物和其他自然现象随着节气发生的变化。七十二候名称在《礼记·月令》中已有。“卦气”说虽不见于先秦，但恐非汉人独创，因为《周易·系辞》有“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时”；《象》《革》说：“泽中有火，革，君子以治历明时。”《说卦》说：“兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。”可以推定，在《说卦》写成之前，古人已有《兑》卦主秋之说。《象》《复》又说：“雷在地中，复，先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”按照“卦气”说，《复》卦在“冬至”。而在西汉时，“冬至”“夏至”之日官吏休息不办公，与上述《象》《雷》所说相同。大概“卦气”乃太史遗法，汉人对之做了补充整理。

《周易参同契》云：

“乾坤者，易之门户，众卦之父母，坎离匡郭，运谷正轴，牝牡四卦，以为橐籥，覆冒阴阳之道，犹工御者准绳墨，执衡轡，正规矩，随轨辙，处中以制外，数在律历纪，月节有五六，经纬奉日使，兼并为六十，刚柔有表里，朔旦屯直事，至暮蒙当

受，昼夜各一卦，用之依次序。”

这是以乾坤坎离为橐籥，以六十卦分布为三十日，昼夜各一卦，以象一月，化三百六十时足其数。虽与上述卦气说略异，然明显套用六日七分图的间架，借以比喻炼丹一月的火候。

《周易参同契》又说：“青龙处房六兮，春华震东卯；白虎在昴七兮，秋芒兑西酉，朱雀在张二兮，正阳离南午。”就是说，青龙是东方之象，当震卦，在斗、牛、女、虚、危、室、壁等七星之位，与十二支的卯时相应，主春。白虎是西方之象，当兑卦，在奎、娄、胃、昂、毕、觜、参等七星之位，与十二支的西时相应，主秋。朱雀是南方之象，当离卦，在井、鬼、柳、星、张、翼、轸等七星之位，与十二支的午时相应，主夏。虽然，这里没有讲坎卦主冬，及其与十二辰、廿八宿的关系。但从其讲震主春，兑主秋，离主夏看，这是在论述卦气说是没有疑问的。

④爻辰说

系指以《乾》《坤》两卦十二爻当十二辰，又以此十二辰分主十二月。即：《乾》卦初九爻当“子”，为十一月；九二爻当“寅”，为正月；九三爻当“辰”，为三月；九四爻当“午”，为五月；九五当“申”，为七月；上九爻当“戌”，为九月。

《坤》卦初六爻当“未”，为六月；六二爻当“酉”，为八月；六三爻当“亥”，为十月；六四爻当“丑”，为十二月；六五爻当“卯”，为二月；上六爻当“巳”，为四月。用此十二辰、二十八星宿及四方五行、卦气、十二属象等相值，解释卦爻辞的由来。郑玄注《易》即用了“爻辰”之说。《周易参同契》也受到了上述爻辰说的影响。如说：“春夏据内体，从子到辰巳，秋冬当外用，自午迄戌亥。”阴长生注：“子、丑、寅为春，卯、辰、巳为夏，……午、未、申为秋，酉、戌、亥为冬。……春夏据内体，即当乾之初九、九二、九三也；秋冬当外用，复当坤之

初六、六二、六三也。”

⑤六虚说

六虚即“六甲孤虚”的简称。六甲孤虚法，汉人已通用。据《史记·龟策列传》：“日辰不全，故有孤虚”，裴骃《集解》注“六甲孤虚法：甲子旬中无戌亥，戌亥即为孤，辰巳即为虚；甲戌旬中无申酉，申酉为孤，寅卯即为虚，甲申旬中无午未，午未为孤，子丑即为虚；甲午旬中无辰巳，辰巳为孤，戌亥即为虚；甲辰旬中无寅卯，寅卯为孤，申酉为虚；甲寅旬中无子丑，子丑为孤，午未即为虚。”具体表示是：

(一) 甲乙丙丁戊△己△庚辛壬癸

子丑寅卯辰○巳○午未申酉

(二) 甲乙丙丁戊△己△庚辛壬癸

戌亥子丑寅○卯○辰巳午未

(三) 甲乙丙丁戊△己△庚辛壬癸

申酉戌亥子○丑○寅卯辰巳

(四) 甲乙丙丁戊△己△庚辛壬癸

午未申酉戌○亥○子丑寅卯

(五) 甲乙丙丁戊△己△庚辛壬癸

辰巳午未申○酉○戌亥子丑

(六) 甲乙丙丁戊△己△庚辛壬癸

寅卯辰巳午○未○申酉戌亥

《周易参同契》说：“天地设位，而《易》行乎其中矣。天地者，乾坤之象也，设位者，列阴阳配合之位也。易谓坎离，坎离者，乾坤二用，二用无爻位，周流行六虚。往来既不定，上下亦无常。”意思是说，天上地下，乃乾坤之象，各居阴阳之位。

“易行乎其中，”即坎离运行于其间。这种观点是把坎离两卦看成六十四卦的依据。因为就卦象讲，坎为月，离为日，坎离即指

日月运行于天地之间。从天象看，日月的运行形成节气的变化，这就是“易为坎离”。从筮法讲，坎离两卦是乾坤两卦的体现——乾升于坤为坎，坤降于乾为离。这即是“坎离者，乾坤二用。”由于坎离为日月之象，它在一年的气候变化中不主管某一气候，此即“二用无爻位。”这是《周易参同契》受六虚说影响的记载。

《周易参同契》认为炼丹应与八卦相符。卷上说：“上弦兑数八，下弦艮亦八，两弦合其精，乾坤体乃成。二八应一斤，易道正不倾。”这是说，每月初八与兑卦相应，下弦二十三与艮卦相应，亦为八，八与八相加，恰巧是十六，合为一斤；二十四铢为一两，当有三百八十四铢，恰与三百八十四爻相应。

《周易参同契》也受到了老子为首的道家思想的影响。该书卷上说：“以无制有，器用者空。”这是受了《道德经》十一章的影响。卷上：“上德无为，不以察求；下德为之，其用不休。”这是受了《道德经》三十八章的影响。卷上：“水者道枢，其数为一。”显然与《道德经》第八章有关。卷上：“知白守黑，神明自来。”显然与《道德经》二十八章有关。卷中：“反者道之验，弱者德之柄。”显然与《道德经》二十二章、二十八章、四十章有关。卷下说：“抱一毋舍，可以长存。”显然与《道德经》二十一章有关。

《周易参同契》还受到了汉初黄老思想的影响。例如，卷上斥责立坛宇祭祀鬼物是劳神天命，“违黄老”思想。提倡“内以养己，安静虚无。”卷下说：“黄老用究，较而可御”，“引内养性，黄老自然。含德之厚，归根反元。”同时明确说明“黄老”为《周易参同契》的渊源之一。

《周易参同契》敬奉孔子，接受了他的孝道思想。卷上说：“仲尼始鸿蒙，乾坤得洞虚。”魏伯阳认为，天地未分，万物未生之前，只是混沌之物，而万物却由混沌而来。因此，孔子改《易》，

始分混沌之理，方见乾坤之德。卷上还说：“若夫至圣，不过伏羲，始画八卦，效天地图，文王帝之宗，结体演爻辞。夫子庶圣，雄《十翼》以辅之。”在这里，他已经把孔子与伏羲、文王等“圣人”相比了。卷中说，“孝子用心，感动皇极。”这也可能是受了儒家孝悌思想的影响。

《周易参同契》还说：“土王四季，罗络始终。青赤白黑，各居一方，皆中宫所禀，戊己之功。”“……太一乃召，移居中洲……”，说明《周易参同契》与秦汉祠祀五帝也有关系。

2. 《周易参同契》的主要思想

《周易参同契》蕴藏着比较丰富的思想。首先，认为“物无阴阳”，世界万物都由阴阳二气相合而成。这种阴阳之气最初为混沌未分状态，世间所有的事物都由混沌派生出来。在他看来，阴阳二气各有魂魄寄居，“元气云布，因气托物，……阴神月魂，阳神日魂。魂之与魄，互为室宅。”第二，以五行说解释金丹。一方面是在丹药形成方面提出“三五与一”说，以五行生克关系阐明铅汞加温起反应，转化为金丹的过程。《周易参同契》说：“太阳流珠，常欲去人。卒得金华，转而相因。化为白液，凝而至坚。金华先唱，有倾之间，转化为水，马齿阑干。阳乃往和，情性自然。迫促时阴，拘畜禁门。慈母育养，孝子报恩。严父施令，教飭子孙。五行错王，相据以生。火性销金，金伐木荣。三五与一，天地至精。可以口诀，难以书传。”在这里，“太阳流珠”，指水银。“金华”，指铅。“阳乃往和”，指水银与铅结合。“阴”，指铅液。“拘畜禁门”，指水银遇铅液而不飞失。“慈母育养”，即金生水，指铅熔化为液体。“严父施令”，谓金克木，指铅制伏飞汞。“五行错王”，谓五行休王，轮流用事。木，指“丹砂木精”。“木荣”，即指水银升华而

不散失。“三五”，三指火金木。五指土（或说指五行中的土、木火、金水等三组）。“与一”，即“为一”，指合而为一，成为丹药。这是说，木火（即丹砂）与金水（即铅），和土结合，成为“天地至精”的金丹。另一方面是以脾为五藏之祖，比喻土是药物炼成丹药的根基，并以五行相生解释五藏之间的关系，以之说明药物间的联系。《周易参同契》说：“丹砂木精，得金乃并。金水合处，木火为侣。四者混沌，列为龙虎。龙阳数奇，虎阴数偶。肝青为父，肺白为母。肾黑为子，脾黄为祖。三家合一，都归戊己。”在这里，“金水合处”，指铅熔为液体。“水火为侣”，指从硫化汞中分解出水银，与铅水同处。“四者混沌”，指金水木火合而为一。“列为龙虎”，指其中具有白虎与青龙二药物。龙虎相配合，即成为丹药。以五行配五藏，肝为木，肺为金，肾为水，脾为土，（火配心），五行与五藏关系甚为明白。而脾为五藏之祖，与土相配。故说“三物一家，都归戊己。”其中“三物”指金水木或金水火，火木均指水银升华；“戊己”，指中央土。“三家合一，都归戊土。”即是指金水木或金水火奉土为宗祖，混而为一成金丹。第三，崇尚虚无，提倡闭目塞听。该书提倡“以无制有”（卷上），主张“志归虚无”（卷中）。如说：“内以养己，安静虚无。”（卷上）“委志归虚无，无念以为常。”（卷中）“真人至妙，若有若无。”（卷上）很清楚，这是提倡以“无念”、“安静虚无”的方法来达到内以养性的目的，与魏伯阳主张“耳目己之宝，固塞勿发扬”（卷中）那种闭目塞听是一致的。第四，承认事物的相互联系及其变化。魏伯阳认为，事物都有对立的两方相依而存。“阳禀阴受，雌雄相须。”（卷中）“雄不独处，雌不孤居”（卷中）认为对立面可以互相转化：“浊者清之路，昏久则昭明。”（卷中）在他看来，事物的变化就是阴阳之间的相互变化，即“阴阳交接，小往大

来。”（卷中）“阳往则阴来”（卷上）。但是，这种变化却不是发展，而只是循环。他说：“变易盛衰，消息相因。终坤始复，如循连环。”“道穷则反，归乎坤元。”（卷中）第五，探索了人类长寿的问题。《周易参同契》认为，人身元气不足，又易朽败，因此，只有服食金丹，才能使之化为不朽的元气，使人身永不衰竭，长生不死。所以，修大丹，服大丹就成为该书的主要思想。魏伯阳认为，金丹有特别大的功效：“金砂入五内，雾散若风雨。熏蒸达四肢，颜色悦泽好。发白皆变黑，齿落生旧所。老翁复丁壮，耆妪成姹女。改形免世厄，号之曰真人。”

《周易参同契》梦寐以求的金丹虽然不能达到还老返童，长生不死的目的。但是，这种追求却在中国人生哲学上放出异彩，也成了道教独具的特点。

五、太平道趣闻

1. 于吉创立太平道的历史

与张陵创立五斗米道同时，琅琊（其治在今山东临沂北）人于吉在东海（其治在今山东郯城西）曲阳创立太平道。《后汉书·襄楷传》记载，顺帝时，琅琊人宫崇到洛阳向顺帝献其师于吉所著《太平清领书》（称“于吉于曲阳泉水上所得神书”），书用青缣朱笔写成。关于于吉的事迹，史书没有记载。但《襄楷传》注引《江表传》说，有个自称于吉的方士，在建安（196—220年）初，避乱到江东吴郡城（今江苏苏州），“立精舍，烧香，读道书，制作符水以治病，吴会人多事之。”（《三国志·孙策传》注引《江表传》），当地很多人都信奉他。有一次，孙策在城楼设宴请客，此人经过楼下，宾客有三分之二下楼跪拜，孙策

担心他借道术惑众闹事，把他抓起来斩首示众。死前不少人托孙策母亲代为讲情，其母对孙策说：“于先生亦助军作福，医护将士，不可杀之。”但孙策不听，还是将于吉杀了。尽管这个于吉可能是其弟子假冒的。（孙策死于建安五年（200年）、距自称于吉者死不久。《三国志·吴志·孙策传》裴注引《志林》曰：

“顺帝至建安中五六十岁，于吉是时已近百年”。据此，到吴地传教的于吉很可能是假冒的。）但这个例子也反映了于吉等人传教的方式，并可证明，于吉及其创立的太平道直到黄巾起义失败以后仍在社会上有一定的影响。其实，早在西汉成帝（公元前32—公元前7年）时，齐人甘忠可以《包元太平经》十二卷，伪称天帝派真人赤精子下凡所授，曾在今山东一带地方教授徒弟，其中弟子之一丁广世，即东海人（《汉书·李寻传》）。于吉及其弟子宫崇的活动范围与甘忠可相近，恐怕《太平经》直接受到《包元太平经》的影响。

2. 张角的太平道与黄巾起义

张角的太平道，其道术大致与五斗米道相同。《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“光和中，东方有张角，……角为太平道。……太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则不为信道。”又《后汉书·皇甫嵩传》说：“初，巨鹿张角，自称大贤良师，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过、符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”《后汉书·襄楷传》在谈到宫崇所上《太平清领书》时说：“后张角颇有其书焉。”可见，张角正是依据《太平经》创立自己的教派的，他也是属于于吉、宫崇这一系统的人。

张角分遣弟子八人到各地传教，并利用道教这一组织发动农

民起义。《后汉书·皇甫嵩传》说：“角因遣弟子八人，使于四方，以善道教化天下，转相诬惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。”张角按照军事编制，将起义农民分为三十六方。“方，犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。”（见《后汉书·皇甫嵩传》）设置将帅统率各方。并利用谶语“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”作为起义的口号。汉灵帝中平元年（公元一八四年），张角派大方帅马元义等往来京师，收买宦官封谿、徐奉等人为内应。后来，因为叛徒告密，马元义等人在洛阳被“车裂”而死，京城内的太平道信徒一千多人亦同时被杀。汉灵帝还命令冀州官吏追捕张角。张角闻讯之后，立即派人昼夜兼程飞告各方，要他们立即起义，向封建统治者发起进攻。起义者都头裹黄巾，以为标志，故称黄巾军。张角自称天公将军，其弟张宝称地公将军，宝弟张梁称人公将军。起义之后，他们烧官府，杀官吏，把地主阶级的州郡长官打得四处逃窜。但是，终于因为封建统治阶级的血腥镇压而宣布失败。其余部坚持战斗廿余年。后来，太平道遂与从波斯传入中国的摩尼（一译“牟尼”）教合，而成为尊张角为教祖的明教了。

3. 太平道的思想渊源及其流布

太平道是在东汉末年出现的一支原始道教教派。首先，它吸收了汉初黄老思想，杂揉了阴阳五行观念，也受到了董仲舒等天人感应目的论的影响。在东汉末年就藏有《太平经》的农民起义军领袖张角“奉事黄老道”（《后汉书·皇甫嵩传》）。汉灵帝熹平年间，汉中张脩为太平道，“主以老子五千文”（《后汉书·刘焉传》章怀太子贤注引《典略》）而《太平经》又宣扬“守一”，声称“无为者，无不为也”（王明：《太平经合校》第

470—471页)。这表明了太平道与先秦道家、汉初黄老思想有密切联系。于吉的《太平经》以“阴阳五行为家”，“专以奉天地，顺五行为本”（《后汉书·襄楷传》）。宣扬“天有五行，亦自有阴阳；地有五行，亦自有阴阳；人有五行，亦自有阴阳也。”

（王明：《太平经合校》第336页）这与董仲舒“天有阴阳，人亦有阴阳”（《春秋繁露·同类相动》）、“天有五行，木火土金水是也。……故五行者，五行也”（《春秋繁露·五行对》）等如出一辙。太平道还宣扬“天人合一”的天人感应目的论。

《后汉书·襄楷传》章怀太子注引《太平经》说：“天上有常神至，要语时下，授人以言，用使神吏，应气而往来也。”这种通过神吏勾通上帝与人之间关系的说法在《太平经》中累见不鲜。尤其是，《太平经》几乎与董仲舒的天人感应目的论一样，竭力宣扬天有意志，主宰世间万物，赏罚人间善恶，顺天意者昌，失天意者遭殃的思想。认为天有喜怒，则物有丰欠。“天悦喜，则使今年地上万物大喜。天不喜悦，地虽欲养也，使其物恶。”王明：《太平经合校》第75—76页）在《太平经》作者看来，国君是替天行道的代言人，是天之骄子。若“王者行道，天地喜悦，失道，天地为灾异。”（同上，第17页）因此，人们只要做到了“人心端正清静，至诚感天，无有恶意，瑞应善物为其出。”

（同上，第512页）只要实现了“天之所向者兴之，天之所背者废之。”（同上，第631页）就能“天地和，则万物为之无病，群神为之常喜，无有怒时也。”（同上，第586页）其次，继承了传统的鬼神观念与方术迷信。于吉《太平经》本来“多巫觋杂语”。（《后汉书·襄楷传》）因此，在汉献帝建安时期，假托于吉之名在吴、会稽一带活动的太平道祭酒，常“烧香，读道书，制作符水以疗病”。（《后汉书·襄楷传》章怀太子贤注引《江表传》、《三国志·吴志》《孙策传》注引《江表传》）这

个托于吉之名的太平道祭酒曾在孙策军中服务，经常“安坐船中作鬼物态”。（《三国志·吴志》《孙策传》注引《搜神记》、

《古今图书集成博物汇编神异典第234卷《神仙部列传》十一引《洞仙传》）据《后汉书·刘焉传》章怀太子贤及《三国志·魏书》

《张鲁传》注引《典略》记载，“太平道师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，病或自愈者则云此人信道，其或不愈，则云不信道。……加施净室，使病人处其中思过，又使人作奸令祭酒，主以老子五千文，使都习，号祭令，为鬼吏，主为病者请祷之法，书病人姓字，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书。”可见，太平道是以符咒骗人、笃信鬼神的一种宗教。因为两汉时期方术迷信与图签盛行。太平道也就渗入了大量的方术迷信思想。汉献帝建安中，冒名于吉的太平道祭酒在孙策军中作事。因其威望高于孙策，“将士咸崇仰吉，且先拜吉，后朝。”（《古今图书集成博物汇编神异典第234卷《神仙部列传》十一引《洞仙传》）孙策便怀恨在心，借口“于吉”“作鬼物态，败吾部伍，今当相除。”

（《三国志·吴书》《孙策传》注引《搜神记》），“令人缚置地上暴之，使请雨。若能感天日中雨者，当原赦，不尔行诛。俄而云气上蒸，肤寸而合，比至日中，大雨总至，溪涧盈溢。”

（同上）有一次，孙策“将兵数万人，欲迎献帝，讨曹公，使“于吉”“占风色，每有神验。”（《古今图书集成博物汇编神异典第234卷《神仙部列传》十一引《洞仙传》）尽管“于吉”可能精通天文地理，或许可以预报天气。但是，把他说成能呼风唤雨的神人，这不能不说有方术迷信的成分。第三，太平道与主张避世的神仙家不同，它是积极提倡入世主义的。《太平经》中有许多内容是阐述封建统治者如何治国安邦的道理的。汉顺帝时，上《太平经》给他的宫崇说，此书“云治国者用之，可以长

生，此其旨也。”（晋葛洪《神仙传》）汉献帝建安中，冒名于吉的太平道祭酒也是积极在孙策军中辅佐他的统治的。因此，当孙策嫉妒“于吉”而要杀他时，孙策的母亲也说：“于先生亦助军作福，医护将士，不可杀之。”（《后汉书·襄楷传》章怀太子贤注引《江表传》）第四，太平道在其兴起之初反映了一些下层劳动人民的思想和要求。汉灵帝熹平中，张脩在汉中为太平道，以符水咒语为人看病，“使病者家出米五斗”。后来，“张角被诛，脩亦亡。”张鲁在汉中改革了张脩的太平道，“教使起义舍，以米置其中以止行人。”（《后汉书·刘焉传》章怀太子贤注引《典略》）这种“义舍”制度很可能为张脩的太平道所固有。此外，他们信奉的《太平经》还反对剥削，攻击私有财产，主张自食其力和救穷周急。因为太平道中有可供下层劳动人民利用的思想和制度，所以，张角就利用太平道组织农民武装起义。他们“燔烧官府，劫掠聚邑”，使“州郡失据，长吏多逃亡。”（《后汉书·皇甫嵩传》）

太平道在汉成帝至汉顺帝时创立之后，很快就在汉末进行了改革。一是农民起义军领袖张角抛弃了太平道的宗教说教，而利用了太平道的宗教组织躯壳。他“进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业”（《抱朴子内篇·道意篇》），而是“假托小术，坐在立亡，变形易貌，诬眩黎庶，纠合群愚，……招集奸党，称合逆乱”（同上），完全与封建统治阶级作对。二是张鲁在汉中奉行天师道，吸收并改革了张脩的太平道。张鲁因汉中人“信行脩业，遂增饰之，教使起“义舍，以米置其中以止行人。又使自隐，有小过者当循道百步则罪除。又依月令，春夏禁杀又禁酒。”（《后汉书·刘焉传》章怀太子贤注引《典略》）张鲁简化了信徒赎罪的手段，把仪式繁琐的“三官手书”服罪之法，改变成了有小过失，则循道百步而除罪的方式，从而使太平道与五

斗米道渐渐融合为一。由于太平道在汉末进行了不同程度的改革，也因为封建统治者对张角太平道的镇压，太平道在魏晋时就逐渐走向了为封建统治阶级利用的道路。吴主孙策可能就是利用太平道祭酒为其统治服务的第一个人。他“平江东，进袭会稽，见士民皆呼吉为干将，事之如神。”乃“招吉为客，在军中将士多疫病，请吉歃漱，辄差。”后来，孙策“将兵数万人，欲迎献帝，讨曹公，使吉占风色，每有神验。”（《古今图书集成博物汇编神异典第234卷神仙部列传》十一引《洞仙传》）甚至在孙策嫉妒“于吉”，强令要杀这个太平道祭酒时，他的母亲还代为求情，说：“于先生亦助军作福，医护将士，不可杀之。”（《后汉书·襄楷传》章怀太子贤注引《江表传》）可见，在汉献帝建安时期，那个冒名于吉的太平道祭酒是为东吴的封建统治阶级立下了汗马功劳的。

在东汉至魏晋时期，太平道传布甚广，可以说是太平道的鼎盛时期。东汉末年，农民起义领袖张角信奉太平道，以《太平经》为经典组织农民发动武装起义，曾传太平道于青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。汉灵帝熹平中，汉中有张脩为太平道。四川的马相也自号“黄巾”，聚众几千人连破数县三郡。后来，黄巾起义军失败了，但太平道却仍然在民间流行。汉献帝建安中，“时有琅邪道士于吉先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香、读道书，制作符水以治病。吴会人多事之。”（《三国志》卷46《孙策列传》注引《江表传》）吴、会稽二郡属扬州，汉灵帝时，太平道也在这一带传布。据记载，孙策的部属与宾客，有许多人信奉于吉的太平道。虽然孙策最后把于吉杀了，但“诸事之者，尚不谓其死而云尸解焉，复祭祀求福。”（《三国志·吴志》《孙策传》注引《江表传》）这说明在汉献帝建安时期，在江浙一带，不仅下层劳动人民，就是封建统治阶级中也有不少人

皈依太平道。但南北朝时，太平道基本上殒没。在梁代，陶弘景弟子桓法阇在乌伤县偶而得到了《太平经》本文，他的老师陶弘景以取《太平经》归而疾作为名，强令桓法阇把《太平经》送回了原处。从桓法阇“于溪谷间得《太平》本文”，以及陶弘景说“太平教未当行”（《太平经复文序》）看，当时的封建统治者可能是严令禁止太平道的传布的。正因为这样，桓法阇才不敢吐露索取《太平经》本文的真情，以免匿藏《太平经》的人惨遭迫害。到陈宣帝陈顼时，有海隅山渔人得素书《太平经》，他“勅道士周智响往祝请，因得此文。”因为“周智响善于《太平经》义，常自讲习，时号太平法师。”“宣帝略知经旨而不能行”（同上），就命令太平法师周智响在真至观开敷讲说《太平经》。自此之后，《太平经》虽有人阅读、研讨，但太平道不再流传，《太平经》也逐渐散失。

4. 《太平经》的成书年代与主要思想

（1）《太平经》的成书时代和作者。

1935年3月，汤用彤先生曾在《国学季刊》第五卷第一号上发表了《读〈太平经〉书所见》一篇论文，考定《太平经》为汉代旧书。其根据大略有三：①依范曄《后汉书》李贤注及唐王悬河《三洞珠囊》所引，知明正统《道藏》中的《太平经》，唐代已有其书。②现存之经与后汉隶楷、晋葛洪及刘宋范曄所传相符合。③《太平经》所载的事实与理论，皆为汉代所已有，而且关于五兵、刑德之说，如果不是汉人，决不能陈述得那样详实。

王明先生认为：现存的《太平经》除《太平经钞·甲部》为后人伪补外，大体上还保存着后汉著作的本来面目，约为公元二世纪前期的作品。他认为，《太平经钞》甲部的主要内容是窃自东晋以后梁以前纂集的《灵书紫文》。（该书是一部道书总集，

至少包括着《皇天上清金阙帝君灵书紫文上经》（明正统《道藏》第342册）、《太微灵书紫文仙忌真记上经》（正统《道藏》第77册）和《太微灵书紫文琅玕华丹神真上经》（正统《道藏》第120册。）《太平经》的成书时代，只能根据《经》的残卷和除“甲部”以外的《太平经钞》的内容来研究和考证。

王明先生从以下几个方面具体论证了《太平经》为汉代作品：

①汉代常用的口语、名词、词汇有：天子称“县官”，“不失铢分”（分、铢都是汉代权衡上微小单位的名称。“不失铢分”即“不差毫厘”之意。）；“成事”（谓既成其事，或统下文而言。）；“何等”（即“什么”之意）等，皆于《太平经》中屡见不鲜。

②从地理名称上考察

魏黄初以前，伊雒河雒之雒，本作雒，未经变更。正统《道藏》本《太平经》中河雒图书之雒仍作“雒”，而《太平经钞》之文后出，才改“雒”为“洛”，于此可见《经》文尚有一部分保存魏黄初以前的真相。另外，汉之前，秦制四十郡。汉之后，晋分天下为十九州，南朝刘宋有二十三州，齐、梁各有二十三州。陈的国土，比梁缩小，但分四十二州。至于北朝，后魏管州一百一十有一，北周则有二百一十二州之多。一国十三州，只见于两汉。至于十二州，则制于王莽。《太平经》中有“帝王有德，忧及十二州，大忧及十三州。”可见，从十三州、十二州的地理名称上考察，《太平经》确是汉代的作品。

③从社会风尚方面考察

九等的区分，是汉代品评人伦的风尚。《太平经》九等之分，盖仿班固《汉书·古今人表》而以之论神与人的。《太平经》始出现于后汉顺帝之世，继班固之后，受《汉书·古今人

表》的影响，分别高下，定人为九等，这表明《太平经》是后汉时代成书的。

④从《太平经》的思想内容上考察。

“元气”一词，在先秦的书籍里，未曾见过，只有汉儒在《易纬》里以及唐人对《易传》的解释才有“元气”的说法。另外，王、相、休、囚、废，是根据五行相生而间相胜的原理而来，为汉代五行说的重要内容之一。从西汉的《春秋繁露》、《淮南鸿烈》、骛纬图书以及东汉的《白虎通义》等相继运用王、相、休、囚、废的五行说。《太平经》也将“元气”说和王、相、休、囚、废的五行说笔之于书了。

至于《太平经》的作者，后汉于吉是最早撰经并传经的一人，宫崇是继于吉而为重要编纂者。

（2）《太平经》的主要思想

《太平经》一书的基本内容，是“以阴阳五行为家，而多巫觋杂语。”（《后汉书·襄楷传》）主要是宣扬宗教唯心主义思想，但是，其中也有朴素唯物主义观点和自发的辩证法思想因素。

①“元气”和“道”为万物之本的二元论观点。

关于宇宙万物本源的问题，《太平经》提出了“道”、“元气”、“一”这样三个既彼此联系，又互相区别的概念和范畴。

《太平经》作者认为：道是万物的元首。“元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。”（《太平经合校》第16页）就是说，道是万物之源，但是，万物的生成又通过元气守道以生天地来实现。在《太平经》作者看来，这个“道”既含有规律的意义，不过因为它提出“道意”，把“道”人格化，又使“道”成为了唯心主义的范畴。

《太平经》认为，天地万物都由元气产生，由元气组成。

“夫物始于元气”（《太平经合校》第254页）。“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。”（同上，第78页）不过，由元气组成的物质的形体是各自不同的。“夫天、地、人，本同一元气，分为三体，各有自祖始。”（《太平经合校》第236页）显然，这是把元气作为产生一切事物的根源，是一种原始的朴素唯物主义观点。但是，在谈到气和天地等客观事物时，《太平经》又常常把元气人格化，认为它具有与人一样的意志和思想。例如，该书卷十八至三十四说：“故元气乐即生大昌，自然乐则物强，……”

（《太平经合校》第13页）；卷四十二《九天消先王灾法》也说：“其无形委气之神人，职在理元气。”（同上，第88页）

“元气不和，无形神人不来至”（同上，第90页）。甚至认为，人的寿命长短和身体的疾病，也是与气相应，由气决定的。“多头疾者，天气不悦也。多足疾者，地气不悦也。多五内疾者，是五行气战也。多病四肢者，四时气不和也。多病聋盲者，三光失度也。多病寒热者，阴阳气忿争也，多病愤乱者，万物失所也。多病鬼物者，天地神灵怒也。多病温而死者，太阳气杀也。多病寒死者，太阴气害也。多病卒死者，刑气太急也。多病气胀或少气者，八节乖错也。今天地阴阳，内独尽失其所，故病害万物。”（同上，第23页）在这里，“气”的作用完全是一种宗教唯心主义的说教了。

《太平经》还提出了“一”的范畴。认为“一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。”（《太平经合校》第60页）“一者，其元气纯纯之时也。元气合无理，若风无理也，故都合名为一也。一凝成天。”（同上，第392页）同时，也把顶、目、脐、心、脊、肠胃视为头、七正、腹、五藏、骨、肉等之一。说明“一”是物质性的东西。但是，该书又把“一”视为精神性的东西。如说：“一者，心

也，意也，志也。念此一身中之神也。凡天下之事，尽是所成也。”（《太平经合校》第369页）可见，它是把“一”看成是既包括物质，又包括精神的东西。

在“道”、“元气”、“一”三个范畴中，《太平经》是把“一”作为“道”之根，并认为“元气”必须“守道”才能化生万物。虽然该书认为“元气”和“一”包括了从物质到精神的一切东西。但从整体上看，《太平经》反映的宇宙论却是唯心主义的，而不是动摇于唯物主义和唯心主义之间。

在精神与物质的关系方面，《太平经》有某些唯物主义观点。如卷42《四行本末诀》说：“人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气亡则神去，故无神亦死，无气亦死”。在这里，承认了精神和气（即物质）是不可分离的。另外，从《太平经》辑录出来的《太平经·圣君秘旨》说：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明。”气和精是物质，神明是精神。从气生精，精生神，神生明的说法，在逻辑上也说明了先有物质而后有精神的基本理论。但是，在精神与物质的关系上，《太平经》也受到了《管子》四篇中“精气入舍”说的影响。例如《太平经》说：“夫神精，其性常居空闲之处，不居污浊之处也；欲思还神，皆当斋戒，悬象香室中，百病消亡，不斋不戒，精神不肯还反人也。”

（《太平经合校》第28页）

从以上所述可知：《太平经》的内容是杂而不纯的。从其全部理论体系说，有宗教唯心论，也有朴素唯物论，而以唯心论为主。

② “承负”——报应思想

“承负”——报应思想，本来在《国语·周语》关于太子晋谏灵王勿雍川时，以及《周易·坤·文言》中就提到过。《太平

经》中的“承负”思想则是在此基础上有所发展了。“承负”是指先人是否按天意行事，其行为能否给后代带来善恶报应的结果而言。《太平经》作者认为，因为天能赏善罚恶，所以人的善恶行为能给自己或后代带来幸福或灾害。它认为“承负”产生的原因在干：“是故自古到今，举事不详悉，失天道意，故生承负也。”（《太平经合校》第515页）“承负”的对象和办法是什么呢？《太平经》认为，人人皆有“承负”，事事皆有承负。至于“承负”的办法，就是善有善报，恶有恶报，世代相续，承袭不断。怎样免去“承负”之灾？在《太平经》作者看来，就是要一切顺从天命，致力于“守一”，那么“承负”之责皆除，一切善恶报应就不会纠缠了。《太平经》卷37《五事解承负法》说：“欲解承负之责，莫如守一。守一久，天将怜之。一者，天之纪纲，万物之本也。思其本，流及其末。”实际上，《太平经》所说的解除“承负”之过的唯一办法，就是要人们虔诚信仰道教，听从天意的安排，随便由封建统治者任意摆布。

③万物有神，一切听从神的安排的宗教迷信思想。

《太平经》认为，世间万物——上至宇宙星辰，下至人体的各个部分，都有神住其中主宰一切。“夫凡洞无极之表里，目所见，耳所闻，悸动之属，悉天所生也，天不生之，无此也。因而各自有神长，命各属焉。比若六畜，命属人也，死生但在人耳，人即是六畜之司命神也。”（《太平经合校》第383页）神是什么？

“夫神，乃无形象变化无穷极之物也。”（同上，第439页）

“夫神，乃天之正吏也。”（同上，第377页）“神有尊卑，上下相事”。（同上，第212页）就是说，所谓“神”，就是上帝派往人间行使其权力的代表，它的意志就是上帝的意志。因此，人们只要按天意行事，做到天人合一，那么，就会诸神喜悦，人民康乐。所以《太平经》说：“天地悦则群神喜”，“天地大怒

则群神战斗”。（《太平经合校》第521、522页）

《太平经》中谈到的“神”，有属于日、月、星、辰、历的亲天之列宿神；主管春、夏、六月、秋、冬的五帝神；主管四时五行的四时五行神。还有阴阳神、魂神、鬼神，以及肝、心、肺、肾、脾、头、腹、四肢等身中神和五行神。认为人的生命的久存，就是因为魂神住于人体。如果魂神或心神离形体而去，则人即死亡。“形若死灰守魂神，魂神不去乃长存”（同上，第305页）。怎样使神不离形，达到长生久视呢？《太平经》提出了斋戒还神的办法，即采用宗教仪式促使形神始终结合。例如，该书说：“夫神精，其性常居空闲之处，不居汙浊之处也；欲思还神，皆当斋戒，悬象香室中，百病消亡；不斋不戒，精神不肯还反人也。”（《太平经合校》第27—28页）在这里，《太平经》是把“神”与精神等同，认为神入形体才有人之精神，才有人的生命。

④互相矛盾的认识论观点

在认识论方面，《太平经》主张人们生来原是无知的。该书说：“是故古者圣贤上士皆悉学，昼夜力学而不止者，亦睹见天地教令明也。故不敢自易为非也，不敢自轻易而不力学也。故得长吉而无害，此诸贤异士，本皆无知，但由力学而致也。此中诸凶恶人，悉由不力学，自轻自易所致也。”（《太平经合校》第253页）从而肯定说：“学辄日贤，耕辄有收。”（《太平经合校》第165页）但是，《太平经》又说：“夫人天性自知之，其上也；不能自知之，力问，亦其次也。”（《太平经合校》第335页）这就承认了生而知之，显然与上面说的“力学而致”相矛盾。

⑤自发的辩证法思想

《太平经》认为，宇宙万物的生成和变化是由于对立物的统

一。《太平经》卷一百十九《三者为一家阳火数五诀》说：“夫生者皆反其本，阴阳相与合乃能生。……天地未分，初起之时，乃无有上下日月三光，上下洞冥，洞冥无有分理。虽无分理，其中内自有上下左右表里阴阳，具俱相持，而不分别。”阴与阳是代表两个对立物，这两个对立物一面互相排斥，一面互相联结。

《太平经》卷一百十七《天乐得善人交付火君诀》也说：“天地之生凡物也，两为一合。今是上天与是下地为合。”（《太平经合校》第652页）“天虽上行无极，亦自有阴阳，两两为合。”

“地亦自行何极，亦自有阴阳，两两为合。如是一阴一阳，上下无穷，傍行无竟。大道以是为性，天法以是为常，皆以一阴一阳为喉衿”（《太平经合校》第653页）。所谓“合”，所谓

“俱相持而不分别”，都指互相联结互相依存而言。《太平经钞》丁部第十四页说：“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。一阳不施生，一阴并虚空，无可养也；一阴不受化，一阳无可施生统也。”（《太平经合校》第221页）认为事物的相生相养都由于对立物的相依存而发生变化。还说：“阴气阳气更相摩砺，乃能相生。”（《太平经合校》第727页）“摩砺”就是事物的矛盾运动的一种状态。凡百事物都是由于对立物自身运动而变生其他的东西。

对立物的互相联结或互相依存，这是统一物内部的一种情形。又一种情形是对立物不是一成不变的，而是依据一定的条件，就会向其相反的方面转化。《太平经》卷一百十八《烧下瞤诀》说：“阴极反生阳。”（《太平经合校》第671页）又说：

“极上者当反下，极外者当反内；故阳极当反阴，极于下者当反上；故阴极反阳，极于末者当反本。”（《太平经合校》第95—96页）阴变为阳，或阳变为阴，这就是转化。所以能够转到自己相反的一面去，是需要一定的条件的。《太平经》中所说的

“极”，就是指达到了转化的条件。如果达不到“极”，就不能转化。《太平经》卷三十六《守三实法》说：“夫阳极者能生阴，阴极者能生阳。此两者相传，比若寒尽反热，热尽反寒，自然之术也。故能长相生也，世世不绝天地统也。如男女不相得，便绝无后世。”（《太平经合校》第44页）无论阳极反阴，阴极反阳，上极反下，下极反上，都是说明对立物依照一定的条件（所谓“极”）向它们的相反一面转化。

六、贬抑并笼络道教的曹魏与西晋

1. 曹魏政权对道教的镇压与笼络

曹操对于道教，一方面是竭力镇压利用道教反抗封建统治的黄巾起义，另一方面又笼络安抚顺从他的五斗米道首领张鲁，拜张鲁为镇南将军，封为阆中侯，使之邑万户。曹操对道教徒的笼络，并不单纯因为他喜好“养性”或“方术”，主要还是因为他所笼络的对象有群众基础，曹操怕他们聚众谋反，因而才把他们集中起来，“聚而禁之”。关于曹操笼络道教的秘密，曹植在《辩道论》中说得很好。他说：“本所以集之于魏国者，诚恐斯人之徒挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民，故聚而禁之也。”

曹操笼络方士的情况，曹植曾说：“世有方士，吾王悉所招致，甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郗俭。”（《广弘明集》卷五）据《三国志·魏书·武帝纪》注引张华《博物志》、《后汉书·方术列传》记载，曹操招致的诸方士中，比较著名而又有明文可考者，有甘始、左慈、郗俭、华佗、东郭延年等人。张华《博物志》卷七，共列有十六人。即上党王真，陇西封君达，甘

陵甘始，鲁女生，谯国华佗字元化，东郭延年，唐雪、冷寿光、河南卜式，张貂、蒯子训，汝南费长房，鲜奴辜，魏国军吏河南赵圣师，阳城郗险字孟节，庐江左慈字元放。其中有的被封为军吏。如曹丕《典论》说：“颍川郗俭，能辟谷，饵伏苓，甘陵甘始，名善行气，老有少容；庐江左慈，知补导之术。并为军吏。”（《后汉书·方术列传·左慈传》注引）有的反抗，不愿意被收买，便被杀害。如华佗被招致之后，“因托妻疾，数期不反。操累书呼之，又敕郡县发遣，佗恃能厌事，犹不肯至。操大怒，使人廉之，知妻诈疾，乃收付狱讯，考验首服。荀彧请曰：‘佗方术实工，人命所悬，宜加全宥。’操不从，竟杀之。”（《后汉书·方术列传·华佗传》）一方面笼络收买，一方面残酷镇压，软硬兼施，强迫就范，这就是曹操对道教徒与方士的办法。

2. 西晋时期道教在民间的发展及农民起义军对道教的利用

由于张角利用太平道组织农民起义失败，五斗米道的张鲁又率众降了曹操，遂使道教在曹魏西晋时期一方面在民间潜伏发展，另一方面更加走上了为统治阶级服务的道路。据历史材料看来，当时盛行的民间道教主要有：李宽的李家道，李弘、陈瑞、范长生的道教、杜子恭孙泰的五斗米道，以及被葛洪称为“流俗道士”、“杂散道士”和虚名道士所信奉的道教。

李宽的李家道：据说为三国时代四川的李阿所创，后来又由李宽广为传布。这一派大概重视相面，“能祝水治病颇愈”（《抱朴子内篇·道意》），也会“三部符导引日月行炁”和“吞气断谷”（同上）。葛洪曾“亲识多有及见宽者”。由于李宽弟子“转相教授”，这一派“布满江表，动有千许”（同上），是民

间道教中势力较大的派别。这一派与其他民间道教的显著区别是“不屠宰”，不“煞生血食”。但对于数十人厨会却“务于丰泰”，“无有限剂”。（同上）

陈瑞的道教：西晋武帝时流传于四川犍为一带。此派“初以鬼道惑民，其道始用酒一斛，鱼一头，不奉他神，贵鲜洁，其死丧，产乳者不百日不得至道治。其为师者曰祭酒，父母妻子之丧不得抚殡入吊，及问乳病者。转奢靡，作朱衣素带朱幘进贤冠。”陈瑞“自称天师，徒众以千百数。”（《华阳国志》卷八）从此派信徒必须在一定时期内“至道治”（天师道有24治），以及陈瑞称天师，其下有祭酒看，他们可能与天师道有关。

范长生的道教：范长生“岩居穴处”，在四川青城山聚徒千余家。参与了李雄、李特的流民起义，作过这次起义军建立的“成”国的丞相，辅助李雄治国很有韬略。

杜子恭的教道：杜子恭大约与王羲之是同时代人，世传五斗米道。他“为人善治病。人间善恶，皆能予睹”（《三洞珠囊》卷一《教导品》引《道学传》第四卷）。其著名弟子有孙泰及门孙孙恩。

李弘的道教：李弘，刘勰的《灭惑论》说他是汉末人。基本上成书于东晋末年，作为淝水之战前后东晋政治、文化、宗教上转折的产物的《太上洞渊神咒经》认为李弘是真君。在该经中被当作救世主多次提到。《晋书》卷五十八《周札传》、卷一百六《石季龙传上》、卷八《海西公纪》、卷一百十八《姚兴传下》等，记载了从公元三二三年到公元四一四年，前后九十余年之间，东起山东，西至川陕，南到安徽，以李弘名义领导的农民起义。这说明李弘是民间道教的崇拜对象。这一派原来可能是李家道的支派。但是，它与李阿、李宽传道而不反抗朝庭，“自公卿以下，莫不云集其门”不同，李弘是以宗教叛乱指挥者的身份形成

自己独立的教派的。或许因为李弘一贯反抗封建统治者，也可能因为人们渴望“荡除天地，更造日月”，建立“恶人不见”的理想社会与他有关，所以与封建王朝作对的许多汉族和少数民族人民起义军都以李弘的名义相号召。这样，“称名李弘者，岁岁有之”（《老君音诵戒经》）。

此外，在西晋至东晋时期，还有没有形成一定教派，但为数众多的“流俗道士”、“杂散道士”，以及窃道士之号的“虚名道士”。据葛洪讲，所谓“流俗道士”，“虽各有数十卷书，亦不能悉解”（《抱朴子内篇·金丹》），他们“时有知行气及断谷服诸草木药法，……无一人不有《道机经》”（同上）。对于丹鼎派的“神丹金液之事，及《三皇内文》召天神地祇之法，了无一人知之者，其夸诞自誉及欺人，云已久寿。”（同上）。但是，并不是说这些民间道士与丹鼎派没有关系。葛洪认为，他们中“或有颇闻金丹，而不谓今世复有得之者，皆言唯上古已度仙人，乃当晓之”，也有“得方外说，不得其真经。或得杂碎丹方，便谓丹法尽于此”的。（同上）所谓“杂散道士”，葛洪说他们是“走贵人之门，专令从者作为空名，云其已四五百岁矣。人适问之年纪，佯不闻也，含笑俯仰，云八九十。”（同上书《祛惑》），一贯虚张声势，胡说自己“已数百岁”的人。所谓“虚名道士”，葛洪认为，就是“奸伪图钱之子”，“善为诬诈”和“伏邪饰伪”，“又多护短匿愚，耻于不知”（《抱朴子内篇·勤求》）的人。实际上是“憎忌于实有道者而谤毁之，恐彼声名之过己也”（同上）的一些江湖骗子。

上述道教各支中，陈瑞的道教直接聚众起义，李弘是民间道教的崇拜对象，同时又是农民起义的首领，范长生则直接参与了李特、李雄的流民起义，还作了这次起义军建立的“成”国的丞相。这说明，虽然封建统治者对道教竭力笼络与镇压，但其中一

部分道教徒却一直在与封建统治阶级作对。

七、东晋道教初放异彩

1. 东晋时期封建统治阶级对道教的提倡和道教发生的新变化

东晋的最高统治者是儒、佛、道兼奉。虽然“晋世，洛中佛图有四十二所”（《魏书·释老志》）；晋孝武帝曾“奉佛法，立精舍于殿内，引诸沙门以居之”（《晋书·孝武帝纪》）。恭帝也“深信浮屠道，铸货千万，造丈六金象，亲于瓦官寺迎之，步从十许里”（《晋书·恭帝元熙二年》）。但是，据桓玄所见，“晋人略无奉佛，沙门徒众，皆是诸胡。”（《弘明集》卷十二《论敬王事书·难王中令》）恐怕东晋时期信奉佛教的汉族人不多，在东晋统治区内主要还是盛行儒家与道教。

两晋最高统治者中，信奉并提倡道教的主要是东晋的哀帝、废帝、简文帝和孝武帝。他们之所以提倡道教，一方面可能是幻想“……长生不死，万害百毒，不能伤之”（《抱朴子内篇·金丹》），永远当皇帝，“任意所欲”，始终保持骄奢淫逸的生活。另一方面，也可能要想如象“昔吴遣贺将军讨山贼”（《抱朴子内篇·至理》）的传统那样，明白民间道教、方术的教义和攻守战术，以便“大破彼贼”，镇压人民群众之中的道教信奉者对封建统治阶级的反抗。所以，晋哀帝司马丕“雅好黄老，断谷、饵长生药”，乃致“服食过多，遂中毒，不识万机”（《晋书·帝纪》哀帝兴宁二年）。简文帝司马昱也“清虚寡欲，尤善玄言”，“履尚清虚，志道无倦”，“以冲虚简贵，历宰三世”，

“道化宣流，人望攸归，为日已久。”（《晋书·简文帝纪》）晋孝武帝不仅信奉道教，还非常信任信仰五斗米道的高级士族郗愔和殷仲堪，使之“受心腹之任，居上流之重。”（《晋书·殷仲堪传》）除了皇帝之外，两晋的上层官吏、高级士族、一般地主，也笃信道教。例如，显赫一时的桓玄，在连吃败仗，计无所出时，也“日与巫术道士为厌胜之法”（《魏书·桓玄传》）。我国著名的书法家王羲之也信奉五斗米道。他“雅好服食养性，不乐在京师。”（《晋书·王羲之传》）后来竟去官而与当时著名的道士、家里世为士族的许迈“相与为世外之交”，“共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山”（《晋书·王羲之》）。

正由于封建统治者这样信奉和提倡道教，道教才得以公开合法的传布。所以，葛洪“周旋徐豫荆襄江广数州之间”，就“闻见流移俗道士数百人”（《抱朴子内篇·金丹》）。他有感于汉末民间道教的发展是由于“官不纠治，以臻斯患”（《抱朴子内篇·道意》）的教训，认为晋代“诸妖道百余种，……亦皆宜在禁绝之列。”（同上）

与秦汉至西晋时期相比，东晋时期的道教发生了显著的变化：

第一，道教组织开始与政权组织分离，出现了独立的道教组织。

东汉末年，虽然建立了道教组织，但是，不是政教合一的形式（如张鲁在汉中），就是农民以道教组织进行武装暴动（如张角在东方各州建立的“方”）。实际上，这都是政治组织，教会组织还没有独立出来。而黄巾起义的失败和张鲁的降曹，使原始道教遭到重大打击。五斗米道虽仍有流传，但势力已大不如前，太平道则因黄巾起义被镇压而销声匿迹了。据《正一法文天师教戒科经》（汤一介先生认定该书可能是北魏寇谦之的作品）记

载：“诸职男女官，昔所拜署，今在无几。自从（魏明帝）太和五年（公元231年）以来，诸职各各自置（署）置，……一治重官，或职治空决，……（汉献帝）建安、（魏文帝）黄初元年以来，诸职自今以后，不得妄自署为职也。……诸主者祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法，为得尔不？”又据《魏书·释老志》记载，所谓太上老君对寇谦之所说的话：“天师张道陵去世以来，地上旷职，修善之人无所师授”。表明五斗米道从张鲁以后实际上处于涣散状态。

东晋的杜子恭面对道教组织涣散的情况，对道教进行了整顿：首先，杜子恭把一般的巫觋之术从道教中清除出去，使道教和一般迷信思想区别开来。《三洞珠囊》引《道学传》说：“杜炁（按：又作“曷”，字子恭）为人善治病，人间善恶，皆能预睹。上虞龙稚，钱塘斯神，并为巫觋，嫉炁道王，常相诱毁。人以告炁。炁曰：非毁正法，寻招冥考。俄而稚妻暴卒，神抱隐疾，并思过归诚。炁为解谢，应时皆愈。神晚更病。炁语曰：汝藏鬼物，故气崇耳。神即首谢曰：实藏好衣一箱。登取于治烧之。豁然都差。”这段记载虽然有许多无法使人相信的地方，但杜炁把一般巫觋之术从道教中清除还应是一种事实。其次，恢复和建立了道教组织，使道教组织独立于政权之外。天师道本来在三张时建立了所谓“治”这样的组织，然而在三国西晋时，这样的组织已经混乱，甚至不存在了。据《洞仙传》记载：“……夜中有神人降云：‘我张镇南也，汝应传吾道法，故来相授诸秘要方。’典阳平治。曷每入静烧香，能见百姓三五世祸福，说之了然，章书符水应手即验，远近道俗归化如云，十年之内操米户数万。”（引自《道教研究资料》第一辑）“阳平治”本来是天师道二十四治中最高一级的“教区”。杜子恭重建的这种教会组织“治”不仅相对独立于政权之外，把信教的人组织起来，而且可

以自己向教徒征求租米。

第二，信奉道教者的阶级成份有了很大变化。道教也发生了分化。据《隋书·地理志》载：汉之末世，“是时受道者，类皆兵民、胁从无名之士，至晋世则及士大夫矣。”

魏晋是门阀世族掌权的时期，道教的长生不死，闲散放荡，游于名山大川，采药石炼金丹，海阔天空地幻想虚幻的神仙世界，这种生活当然很适合这些门阀世族的需要。魏晋之时，世家大族，头等的莫过于琅琊王氏，至东晋“王氏世奉五斗米道”；南方大族吴郡杜氏，“世传五斗米道，至京产及子栖”；吴兴沈氏，“沈警累世奉道”（详见陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》）。

由于张鲁在汉中利用道教建立政权达三十年之久，他对少数民族亦少歧视，因此“民夷便乐”（《三国志·张鲁传》）。汉族和少数民族人教者，“人来如云”（《三天内解经》卷上）。所以在张鲁投降曹操之后，封建统治者对天师道也就采取了有别于东汉末年对太平道残酷镇压的措施，实行利用与改造的政策。在这种情况下，东晋时期的天师道明显地发生了分化：一是代表劳动人民的孙恩、卢循“世奉五斗米道”，举起了反抗晋王朝的义旗，提出了“诛杀异己”的口号，并将信奉五斗米道的世家大族王凝之（王羲之次子）斩首。二是大批的门阀士族信奉了天师道。例如，晋代“好聚敛，积钱数千万”（《晋书·郗鉴传》）的郗愔就“事天师道”，王羲之家族王氏所属也“世事张氏五斗米道”（《晋书·王羲之传》）。与王羲之是同时代人的杜子恭，“少参天师治篆，以之化导，接济周普。”（《三洞珠囊》卷一《教导品》引《道学传》第四卷）他“有道术，通灵东土豪家及都下贵望并事之为弟子，之敬执在三。”（《南史·沈约传》）三是在思想上，天师道逐步与丹鼎派的神仙道教相一致。例如，王羲之信奉的“五斗米道”，从其内容来看，主要是内修外养，即内保精气，外服上药，和葛洪的

神仙道教思想基本一致。他“雅好服食养性，不乐在京师”，（《晋书·王羲之传》）“与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山，泛沧海，叹曰：‘我卒当以乐死’。”（《晋书·王羲之传》）这个许迈与葛洪都曾师事南海太守鲍靓（葛洪岳父及老师）。后来，王羲之与许迈“相与为世外之交”。可见，在这时，天师道与丹鼎派道教已融合为一了。

第三，东晋初的葛洪，他不仅为道教构造了种种修炼以求成仙的方法，而且为它建立了一套理论。他从理论上解决了“成仙是否可能”，以及“如何才能成仙”的问题，从而建立了道教的理论体系。

第四，掀起了大规模的编造道经的运动。据葛洪《抱朴子·遐览篇》记载，葛洪老师郑隐有道教经典一千二百卷，而葛洪仅见到二百余篇。在葛洪时，道教经典可能没有一千二百卷之多，由葛洪假造了一些道经的名称。但是，自葛洪死后，编造道经的运动就越来越大了。当时，《灵宝经》、《上清经》、《三皇经》和《黄庭经》等相继构造出来。据甄鸾《笑道论》说，《上清经》类到陆修静时已有一百八十六卷之多。

为什么东晋时期道教能够兴盛起来呢？这是因为：

第一，社会矛盾和民族矛盾的异常尖锐，促使人们幻想从宗教中找寻出路。

西晋取消了曹魏的屯田制，制定了包括按官僚品级分配土地数额的占田制，因而大大加剧了农民阶级和地主阶级的矛盾。西晋灭亡，司马睿在建康（今南京）建立了门阀士族地主阶级当权的东晋王朝，这个王朝更加残酷地剥削压榨农民。所以，在两晋时期，农民起义此伏彼起，西晋有李特、李雄、张昌、杜弢、王弥的起义，东晋也有孙恩、卢循的反抗斗争。

另外，从汉末以来，居住在我国北方和西南等地的少数民族

中的匈奴、鲜卑、乌桓、羌、氐等大量内迁。据统计，魏末晋初，少数民族归附的最高数目竟达“八百七十余万口”（《晋书·文帝纪》）。匈奴族居山西西北部及陕西北部，氏、羌入居陕、甘内地，鲜卑族布满了东起辽东，西迄青海的塞外。因此，“西北诸郡，皆为戎居”，“关中之人，百馀万口，率其少多，戎狄居半”（江统：《徙戎论》，见《晋书·江统传》）。由于少数民族的统治阶级和汉族封建地主残酷剥削少数民族和汉族人民，肆意挑拨离间，这就造成了这一时期民族矛盾的异常尖锐。加之汉族地主阶级和少数民族统治者内部，以及汉族地主阶级和少数民族统治者之间互相争夺政权，遂酿成了连绵不断的战祸，因而造成了社会的混乱和人民生活流离失所。据《晋书·食货志》记载，在西晋永嘉年间，“雍州以东，人多饥乏，更相鬻卖，奔逆流移，不可胜数。幽、并、司、冀、秦、雍六州大蝗，草木及牛马毛皆尽，又大疾疫，兼以饥馑，……流尸满河，白骨蔽野。”在这种情况下，正如恩格斯所说：“在各阶级中必然有一些人，他们既然对物质上的解放感到绝望，就去追求精神上的解放来代替，就去追寻思想上的安慰，以摆脱完全的绝望处境。”（恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，见《马克思恩格斯全集》第十九卷）这样，在中国土生土长的道教，由于它本来产生于民间，还提倡驱邪鬼，治疾病，当然很容易在人民中间广泛传布。即使门阀地主和庶族地主，因为他们在战乱中朝不保夕，也想在“长生不死”中寻求安慰，从道教中吸取他们所需要的东西。据葛洪所见，“避役之吏民”，仅依李宽“为弟子者恒近千人”（《抱朴子内篇·道意》）。

第二，道教某些科律的废弛也便于道教的广泛传播。

例如，天师道有二十四治，“治”是统制机关。信道者皆就近编治，登记户籍，有户籍的道民都按规定缴纳天租米，并于每

年的正月七日、七月七日、十月五日分别到“治”赴“举迁赏会”、“庆生中会”、“建功大会”。道民凡有许愿或嘉庆事，便须设厨食人。上述三官来会之日，则由“治”供厨。三会之日，“师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿。三宣五令，令民知法，其曰天官地神咸会师治，对校文书，师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑”。（陆修静：《道门科略》）

“诸职男女官”，皆有所属之“治”“拜署”。但是，“自从（魏明帝）太和五年以来，诸职各各自置（署）置”，或“一治重官，或职治空缺”。甚至在此之前，“诸主者祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法。”（《正一法文天师教戒科经》）因为二十四治中以上品八治之阳平、鹿堂、鹤鸣三治为最上。这种“治”官的重复、空缺和二十四治顺序的混乱，使“奉道者皆编户著籍，各有所属”（陆修静：《道门科略》）的制度发生了动摇。这种情况使生于东晋安帝义熙二年，死于宋后废帝元徽五年的著名道士陆修静深为感叹。他说：“若增口不上，天曹无名。减口不除，则名簿不实。今人奉道，或初化一人，至子孙不改。三会之日，又不投状。既无本末，本师不能得知，为依先上年，或死骨烂，籍犹载存。或生皓首，或被记录。或纳妻不上，或出嫁不除。乃有百岁童男，期颐（《礼记·曲礼》：“百年曰期颐”）处女，如此存亡混谬，有无不实”（陆修静：《道门科略》）。此外，“事起张鲁”的涂炭斋，原来是“驴骡泥中，黄鹵泥面，摘头悬柳，挺植使熟”（《广弘明集·笑道论》、《弘明集·辩惑论》）。至晋义熙中，由道士王公期除去打拍法，解除加在道徒身上的变相酷刑。挣扎在死亡线上的劳苦群众，本来没有时间去奉行繁琐的道教仪式。上述道教科律的废弛当然适合于下层道教信奉者的要求，也便于吸收更多的新教徒。

2. 玄学与道教

玄学是魏晋时期的统治思想，它的思想来源之一——老、庄思想与道教有密切关系。在东晋以后，道教很明显地受到了玄学的影响。但玄学也受到了道教的影响。

第一，道教学者曾用玄学家惯用的“有”、“无”说明“神”、“形”关系。

“有”“无”这对哲学范畴本来是《老子》提出来的。但何晏、王弼进一步从本质与现象的关系上给予了阐明，认为无比有更根本，是世界万物的最后根源。这种思想影响了葛洪。因为道教主张“肉体成仙”，但“肉体成仙”又以形神不离为条件。所以，解决神形关系问题就是道教必须解决的问题。从河上公注，张陵，或魏华存，都注重“养神”，他们的目的就在于要保持神形不离，创造成仙的条件。东晋的著名道教理论家葛洪，就曾用玄学家惯用的“有”“无”说明“神”“形”关系。葛洪说：

“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也；形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛靡则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣。气疾欲胜，则精灵离身矣。夫逝者无反期，既朽无生理，达道之士，良所悲矣！”（《抱朴子内篇·至理》）“有”“无”是一对矛盾，二者是互相依存的。神形关系也是一样，人的形体有了“精神”才能成为有生命的人。如何使“神”保存在形体之中呢？首先要使这个形体坚固，永远不坏，“神”才有一个永远留存的地方。葛洪认为，只有“养生”才能达到这个目的。因为形体是由气构成的，所以气存则身存，“气竭则身死”，“养其气，所以全其身”，“宝精爱气，最为急”。如何养气？葛洪说：“夫吐故纳新者，因气以长气，而气大衰则难长久也。服食

药物者，因血以益血，而血垂竭者则难益也”（同上《极言》）。

“吐故纳新”是为了补气，“服食药物”是为了益血，而“益血”实际也是“养气”。如果做到“正气不衰，形神相卫，莫能伤也”，则长生可得。为什么“补养血气”就能长生成仙？这是因为“割嗜欲，所以固血气，然后真一存焉”。所谓“真一”即是精神现象的承担者“精气”。精气固守在形体中永不消散，神形也就永远结合在一起而“永生”了。

第二，道教学者提倡人与“道”合，并且把宇宙本体的“玄”（或称“道”、“玄道”）视为“有”、“无”的统一。

道教学者认为，神仙是超出个体，超出有限，具有无限的超自然的力量。因此，道教学者在讨论宇宙本原时，往往涉及了“宇宙”和神仙的关系问题。他们认为，只要“仙人”能与宇宙相通，神仙就能超出有限而成为具有无限的超自然力量。所以葛洪说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”（《抱朴子内篇·畅玄》）葛洪认为，“玄”即是“玄道”或“道”，它是天地万物的总根源。“玄”（或“道”）无形无象，其高可“冠盖九霄”，其旷可“笼罩乎八隅”，“眇昧乎其深也，故称微焉；绵邈乎其远也，故称妙焉”（同上）。从“无”这个方面说，它比影子和回音还要虚无；从“有”这个方面说，它比存在着的万物都实在，“论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物犹为无焉”。因为它无名无形，没有任何的规定性，当然是最空虚的，是绝对的“无”，但作为产生天地万物的总根源，它又是最实在的存在。在这里，葛洪企图把“玄”（道）说成是“有”、“无”的统一。在他看来，“玄”虽具有天地万物之本体的形式，却更具有产生天地万物的精神性实体的特色。这样，“玄”（或“道”、“玄道”）似乎具有无限的伟力，具有了造物主的地位，成了一种神秘的力

量，只要人能与这种神秘的超自然的力量结合，有限的个体的人即可超出有限、超出个体而具有神秘的无限超自然力。有限的个体的人怎样才能与整个无限的宇宙（玄道）相通呢？因为人的形体和精神是由气构成，整个宇宙也是由气构成，气把天、地、人统一起来，在气与气之间有着感应关系。如果人能根据“道”的要求把“精气”养得很灵妙，和整个宇宙的感应就很灵敏，有限的个体的人就可以超出个体的限制，与无限的宇宙合而为一体，具有超自然的伟力。这样，具有超自然能力的个体的人就不是一般的人，而成了与宇宙长存，“长生不死”的“神仙”了。所以葛洪认为，必须通过内外丹的修炼达到“守真一”，才能实现上述目标，所谓“一”，它是把“人”和“道”联系起来的纽带，是“人”成“仙”的桥梁。他引《仙经》说：“子欲长生，守一当明。思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。”（《抱朴子内篇·地真》卷第十八）“守一”就是守气，如得“真一之气”并能守之，“乃能神通”，可“陆辟恶兽，水却蛟龙；不畏魍魎、挟毒之虫；鬼不敢近，刀不敢中”（《抱朴子内篇·地真》）。

第三，葛洪把“玄”或“道”称作“一”，也与王弼思想有关。葛洪说：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰‘三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。……老君曰：‘忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。’一之谓也。”（《地真》）“道起于一”，即指道是独立无二（其贵无偶）的东西，并不是指一生出道，而是说道即是一。而一又普遍地存在于万物之中：“天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。”天、地、人、神皆要由于“道”（“一”），才能清、宁、生、灵。这种把道当作“一”的思想与老子、玄学家王弼的下述思想有关。老子说：“天得一

以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”（《老子》三十九章）这里的得一就是指得道，而天、地、神，乃至万物，一切皆依赖于“一”（即“道”）而存在。王弼认为一与道、与无，三者是一个东西，一而三，三而一，是万物的根源。他说：“一，数之始而物之极也。各是一物之生，所以为主。”（《老子注》三十九章）王弼认为“一”是万物的根源，并以此解释“道生一”说：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”

（《老子注》四十二章）这是说，万物最终要归宿到一。“何由致一？由于无也。”这样，无也就是一，也就是道，一、道、无三者是一个东西。葛洪承袭了老子、王弼上述思想，认为“一在北极大渊中，前有明堂，后有绛宫，巍巍华盖，金楼穹隆。左罡右魁，激波扬空；玄芝被崖，朱草蒙珑；白玉嵯峨，日月垂光；历火过水，经玄涉黄；城阙交错，帷帐琳琅；龙虎列位，神人在傍；不施不与，一安其所；不迟不疾，一安其室；能暇能豫，一乃不去；守一存真，乃能通神；……”（《地真》）。

第四，葛洪援用玄学家贵无派王弼等人关于“体用如一”、“本末不二”的思想方法，兼综儒道，把二者的关系视为本末体用关系。

儒道兼综，以道为主，这是魏晋玄学一个重要思想特点。何晏王弼的贵无派玄学，认为道儒关系即是本末体用关系，二者不可分离。王弼说：“用夫无名，故名以笃焉；用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作，故母不可远，本不可失。”（《老子注》三十八章）这里的无名和无形即指道，名与形指包括儒家名教在内的具体事物。王弼认为，只有守母才能存子，崇本才能举末，儒家名教之治与道家无为而治是末与本、用与体的关系。

葛洪援引何晏、王弼的上述思想，提出了“道者，儒之本”，“儒者，道之末”的思想，认为儒道互融，二者不可分离，只是道为儒之本，儒为道之末。葛洪《抱朴子·明本篇》说：“或问儒道之先后。抱朴子答曰：道者，儒之本；儒者，道之末也。……今苟知推崇儒术，而不知成之者由道。道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。”

葛洪的一整套养生术，也可能与玄学家嵇康的《养生论》思想有关。葛洪认为人的身体由气构成，“人在气中，气在人中，自天地至万物，无不须气以生者也”（《抱朴子·至理》），这与嵇康所说“夫元气陶铎，众生禀焉”（《嵇康集·明胆篇》）和“浩浩太素，阳曜阴凝，二气陶化，人伦肇兴”（《嵇康集·太师箴》）的思想几乎一致。葛洪认为人的生命是“气存则身存”，“气竭则身死”，因此养生即是养气，养生（即养气）必须做到“正气不衰，神形相卫，莫能伤也”（《极言》），这与嵇康《养生论》提出的“形神相亲，表里俱济”，养生须从养神与养形入手，而以养神原则为主也是不悖的。

第五，道教中关于世界本原——道产生于“虚空”的观点，以及以“自然”解“本无”的思想，都与玄学有关。

成书于西晋末至刘宋时期的《太上洞渊神咒经》认为，世界的本源——道，是从“虚无”中产生的。该书卷十五《步虚解鬼品》说：“大道出虚无，……虚无甚冥冥，……虚无无常号，唯存志心形。”这种把“虚无”当作世界本源的观点，见于王弼的《老子注》。王弼说：“凡有起于虚”，“万物始于微而后成，始于无而后生，故常无欲空虚，可以观其始物之妙。”

“本无”思想，源出于老聃《道德经》，既见于佛教般若学的“本无论”，也见于玄学大师王弼的著作之中。这种“本无”思想，到慧远时，已将佛学的“本无”与玄学中的“自然”说结合

了起来，以“自然”解“本无”。这种以“自然”解“本无”的思想也见于《太上洞渊神咒经》。该书卷十一《蔚明罗真人乃奏歌》说：“至真体本无，名号何曾有？宜物即成容，端岩居众首。”《句留神王奏歌》说：“赤混太无元，尊神号灵宝。万有即无为，自然真一道”。在这里，它把由“本无”产生的“万有”视为“无为”、“自然”，可以说是从“无为”、“自然”去解“本无”。

当然，玄学也受到了道教神仙思想的影响。例如，嵇康相信有神仙存在，认为“神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣。”（《嵇康集·养生论》）在他看来，“神仙似特受异气，禀之自然，非积学所能致也”（同上）。对神仙家的延年益寿思想，嵇康是深信的。他说：“至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳。”只要导养得理，是可以延年益寿至数百、千岁的。为此，嵇康特著《养生论》一文。

3. 葛洪的道教思想

（1）葛洪的生平及其著作

葛洪，字稚川，自号抱朴子，丹阳句容（属今江苏省）人。生于公元283—343年。享年六十一岁。其从祖玄号葛仙公，传说在吴时学道得仙，以炼丹之秘术授郑隐。葛洪就学郑隐，又师事南海太守上党鲍玄。（《晋书》卷九十五《鲍靓传》云：靓子太玄，为南海太守。则此玄字上脱太字，或双名单称。）后来，鲍玄以之为婿。他早年曾参加镇压石冰领导的农民起义，后被封为关内侯。

葛洪的著作很多，有《抱朴子》内外篇七十卷，碑颂诗赋百卷，军书、移檄、章表、笺记三十卷，《金匱药方》一百卷，

《肘后备（要）急方》四卷，《神仙传》十卷，《隐逸传》十卷，又抄五经、七史、百家之言，兵事、方伎、短杂、奇要三百一十卷，以及托名刘歆撰的《西京杂记》等。

（2）葛洪的道教思想

①以“玄”、“道”为宇宙万物本源的唯心主义多元论宇宙观。

葛洪认为，“绝对观念”的“玄”是万物之祖。他说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”（《抱朴子内篇·畅玄卷第一》）“玄”是什么样的东西呢？他认为是一个极其深远、极其高旷，无所不在、无所不有、无所不为、无所不能，微妙无比、变幻莫测、虚无飘渺、难以捉摸的东西。但是，万物的生成，事物的运动，都是它作用的结果。这个“玄”先天地而存在，超乎一切之上而又产生一切，显然是类似“绝对观念”之类的客观精神。在《抱朴子内篇·畅玄》中，葛洪对“玄”的性质和形状作了一番描述。认为“玄”无形无象，没有什么具体的物质可以比拟其性质和形状，“金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。”其高可“冠盖乎九霄”，其旷可“笼罩乎八隅”。人们不能用眼睛观察这种“玄”，它“来焉莫见，往焉莫追”。“光乎日月，迅乎电驰。或倏烁而景逝，或飘漾而星流，或滉漾于渊澄，或雾霏而云浮。因兆类而为有，托潜寂而为无。沦大幽而下沉，凌辰极而上游。”因此，它没有任何的规定性。

除了“玄”之外，葛洪认为“道”也是宇宙万物的本源。在他看来，世界上的一切都是由“道”产生的。他说：“凡言道者，上至二仪，下逮万物，莫不由之。”（《抱朴子内篇·明本卷第十》）又说：“道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。”（同上）但是，葛洪在这里所说的“道”

与上面说到的客观唯心主义的“玄”不同，在他看来，“道”是主观唯心主义的东西，是由内心虚构出来的。葛洪曾说：“夫道也者，逍遥虹霓，翱翔丹霄，鸿崖六虚，唯意所造。”（同上）

此外，葛洪又提到了“一”，认为“‘忽兮恍兮，其中有象。恍兮忽兮，其中有物’，一之谓也。”（《抱朴子·内篇·地真卷第十八》）而“道”又“起于一”。他说：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。”又说：“一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。其大，不可以六合阶，其小，不可以毫芒比也。”（《抱朴子·内篇·地真卷第十八》）。因此，我们认为，葛洪既把万物本源视为客观唯心主义的“玄”，又视为主观唯心主义的“道”，还说“道起于一”。显然，他的宇宙观是唯心主义多元论的。

②论成仙与长生不死

在葛洪之前，道教徒对成仙是否可能，如何才能成仙等问题一直没有从理论上予以回答。

葛洪认为，成仙是可能的。首先，他从割裂有限与无限的辩证关系入手，论证了仙人的存在。他说：“……而浅识之徒，拘俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事。夫目之所曾见，当何足言哉？天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限？诣老戴天，而无知其上，终身履地，而莫识其下。形骸已所自有也，而莫知其心志之所以然。寿命在我者也，而莫知其脩短之能至焉。况乎神仙之远理，道德之幽玄，仗其短浅之耳目，以断微妙之有无，岂不悲哉？……故不见鬼神，不见仙人，不可谓世间无仙人也。”（《抱朴子·内篇·论仙卷第二》）葛洪认为，天地之间的事事物物是无限的，而人的眼睛所见是有限的，所以不能以

目之所未见而否定无限的事物。从抽象的道理上讲这是对的。葛洪反对以有限的认识否定无限的存在也是有意义的。但是，他的错误正在于：他以本来不存在的仙人客观存在，混淆了客观事物与非客观事物间的界限；同时也割裂了有限与无限的辩证关系。其次，他从歪曲一般与个别的辩证关系方面，论证了长生不死的可能。他说：“夫存亡终始，诚是大体。其异同参差，或然或否，变化万品，奇怪无方，物是事非，本钩末乖，未可一也。夫言始者必有终者多矣，混而齐之，非通理矣。……万殊之类，不可以一概断之，正如此也久矣。”（《抱朴子·内篇·论仙卷第二》）

在是否任何人都有可能成仙这个问题上，葛洪一方面认为任何人都可以通过修炼服食而“成仙”；另一方面又认为“仙人有种”、“仙人禀异气”。从增加宗教的神秘性和超越性方面说，它要求“仙人有种”、“仙人禀异气”，不是人人都有可能成仙；从扩大其社会影响和争取信徒方面说，主张“天下悠悠，皆可长生”。这种矛盾的状况，一方面反映了葛洪认为只有“有种”的封建统治者才可禀异气成仙。另一方面他又企图通过宣传人人“皆可长生”，廉价地给每个愿意成仙的劳动者一张空头支票，起到为封建统治阶级服务的作用。

如何才能成仙？葛洪认为要从两方面着手：一方面要靠炼得神药金丹服食，即借外物（外丹）而养生，使人身心不朽。另一方面要排除对人有害的种种内外影响，其办法是导引行气（内丹）和房中术。后者叫做内保精气，也叫内修。前者叫做外服上药，也叫外养。简而言之，叫做“服丹守一”。

金丹为什么能够使人长生或成仙呢？葛洪说：“夫五谷犹能活人，人得之则生，绝之则死，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入

火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭。铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以捍其肉也。金丹入身中，沾洽荣卫，非但铜青之外傅矣。”（《抱朴子·内篇·金丹卷第四》）这种假外物以自固的丹道观将无生命的黄金与有生命的人身混为一谈，抹杀不同物质的不同性质及其作用，认为黄金“毕天不朽”，人服食这种药金也必然长生不死。其想法虽然是善良的。但是，因为没有科学根据，致使不少人由于服用了含砷较多的金丹而丧失性命。

内修，主要是保精行气。其方法大致有两种，一叫“行气”，一叫房中术。所谓“行气”，就是如象婴儿在母体之中，虽不以鼻口嘘吸空气，其体内元气的新陈代谢犹如常人。因此，要求行气之时，要使自己的耳朵听不到气出入的声音，如以鸿毛著于鼻口之上，则气之出入不能使鸿毛动摇。为什么“行气”能起到长生的作用呢？他说：因为“人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。”（《抱朴子·内篇·至理卷第五》）“行气”能起到什么作用？他认为可以“内以养身，外以却恶。”（同上）所谓“房中之术”，“其大要在于还精补脑一事耳”。所谓“精”，即“精气”。从当时医学观点看，人的生命现象就在于“有气”、“无气”，“有气”则生，“无气”则死。因此，把“气”养好，使“精气”永远存于身体之中，就可以长生不死。在这里，葛洪既要求不绝阴阳，又反对任意肆意而损生命，要求男女之事要适可而止，做到“惟有得其节宣之和，可以无损。”（《抱朴子·内篇·释滞卷第八》）此外，他还要求做到“饮食有度，兴居有节”（《抱朴子·内篇·至理卷第五》）。

葛洪讲的外养之术的炼丹，虽然有宗教迷信混杂其中，但

是，它与科学技术的发展有密切关系。其内修之术，除去其中长生不死之类含有一定宗教迷信成份外，仅就其气功、按摩之类的方术而言，对于增进人们的健康，以及后世体育、卫生的发展，还是有一定积极的影响的。

葛洪所讲成仙的办法，与其前人相比，在道教理论上是前进了。不仅如此，还具有如下一些特点：

第一，内外丹都讲，主张内修与外养合一。当然，葛洪虽然内外丹都讲，但更重视外丹。

第二，把道教长生成仙的幻想与儒家的纲常名教结合了起来。

葛洪说：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”（《抱朴子·内篇·对俗卷第三》）又说：“……欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，矜人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。”（《抱朴子·内篇·微旨卷第六》）就是说，要修道成仙，不仅要操习方术，还要做到忠于国君，孝敬父母，仁慈之心施之于人与物，不自矜，不嫉妒别人，则可成仙。显然，这是把儒家的纲常名教纳入了道教修道成仙的内容。

第三，把成仙理论与因果报应及宿命论结合了起来。葛洪说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳，故善不在大，恶不在小也。……积善事未满，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。”（《抱朴子·内篇·对俗卷第三》）他所说的善、恶是什

么呢？实际上，就是指是否按封建的等级制度和伦常规范行事。他认为，有人做了某种恶事要“夺纪”（按：三百日为纪，“夺纪”即少活三百日。）有其恶心者“夺算”（按：算者，三日也。）而“夺纪”“夺算”早死的人，是因为他们“憎善好杀，口是心非，背向异辞，反戾直正，虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受赂，纵曲枉直，废公为私，刑加无辜，破人之家，收人之宝，害人之身，取人之位，侵克贤者，诛戮降伏，谤讪仙圣，伤残道士，……教人为恶，蔽人之善，危人自安，佻人自功，坏人佳事，夺人所爱，离人骨肉，辱人求胜，取人长钱，还人短陌，决放水火，以术害人，迫胁羸弱，以恶易好，强取强求，掳掠致富，不公不平，淫佚倾邪，凌孤暴寡，拾遗取施，欺诒诬诈，好说人私，持人短长，……假借不还，换货不偿，求欲无已，憎拒忠信，不顺上命，不敬所师，笑人作善，败人苗稼，损人器物，以穷人用，以不清洁饮饲他人，轻秤小斗，狭幅短度，以伪杂真，采取奸利，诱人取物，……凡有一事，辄是一罪，随时轻重，司命夺其算纪，算尽则死。但有恶心而无恶迹者夺算，若恶事而损于人者夺纪。若算纪未尽而自死者，皆殃及子孙也。”（《抱朴子·内篇·微旨卷第六》）在葛洪看来，只要违背封建伦理道德，就有司命神记其恶言恶行，并以之为根据削减人的寿数。

葛洪认为，人的寿命的长短、能否成仙，以及富贵贫贱，都是每个人在娘肚子里就注定了的，而且只有少数人才能成仙。他说：“命之修短，实由所值，受气结胎，各有星宿。……命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道。不信仙道，则亦不自修其事也。”（《抱朴子·内篇·塞难卷第七》）在他看来，人们贤、愚、贵、贱、寿、夭、仙、俗的关键在于结胎之时禀受了什么气，正值天上什么列

宿之星。“其值圣宿则圣，值贤宿则贤，值文宿则文，值武宿则武，值贵宿则贵，值富宿则富，值贱宿则贱，值贫宿则贫，值寿宿则寿，值仙宿则仙。……苟不受神仙之命，则必无好仙之心，未有心不好之而求其事者也，未有不求而得之者也。自古至今，有高才明达而不信有仙者，有平平许人学而得仙者，甲虽多所鉴识，而或蔽于仙，乙则多所不通，而偏达其理，此岂非天命之所使然乎？”（《抱朴子·内篇·辨问卷第十二》）

③“援儒入道”，“外儒内道”的儒道双修思想。

葛洪在《抱朴子》一书中明确提出了儒道的关系。他的基本观点是道本儒末，道高于儒。他既赞颂道家“包儒墨之善，总名法之要”，（《抱朴子·内卷·明本卷第一》）又对儒道进行了抨击。他说：“儒者，博而寡要，劳而少功；墨者，俭而难遵，不可偏循；法者，严而少恩，伤破仁义；惟道家之教，使人精神专一，动合无形，包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也。”（《抱朴子·内篇·明本卷第十》）这说明葛洪对儒墨名法是兼收并蓄的。关于儒道关系，葛洪说：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。”（《抱朴子·内篇·明本卷第十》）他认为，所谓“道”，不仅仅是养生之术，还包括天道的阴阳，地道的柔刚，人道的仁义，以及治身治国的方法与法规。总之，“道”囊括了自然规律、伦理道德、政治法规等等。总起来说，就是认为道本儒末，道高于儒。他主张吸取各家之长，把“修儒墨而毁道家”的人斥之为“末世庸民”（《抱朴子·内篇·明本卷第十》）。

但是，葛洪对儒道也有批评。他在《抱朴子·内篇·辨问卷第十二》中，论证了象周公、孔子一样的圣人，也不是世人所说的“无所不知”、“无所不能”。他说：“所以贵儒者，以其移

风易俗，不唯揖让与盘旋也。所以尊道者，以其不言而化行，匪独养生之一事也。若儒道果有先后，则仲尼未可专信，而老氏未可孤用。”（《抱朴子·内篇·塞难卷第七》）在《抱朴子·内篇·释滞卷第八》中，他攻击老子《道德经》是“泛论较略”，徒劳无益；庄子是“永无至言”，其“齐生死”之学，是“去神仙千亿里矣”。

葛洪为什么对儒道思想既吸收又批评呢？因为他建立的神仙道教理论，既要长生成仙，又要“佐时治国”，当道家学说和他的“佐时治国”思想矛盾时，他出于“佐时治国”的需要，便对道家“无为”、“清静”、“无欲”等整套政治学说进行尖锐批评。对于儒家，他也并非真正排斥。他说：“吾闻至言逆俗耳，真语必违众。儒士卒览吾此书者，必谓吾非毁圣人，吾岂然哉？吾欲尽物理耳，理尽事穷，则似于谤讪周孔矣。”（《抱朴子·内篇·辨问卷十二》）实际上，葛洪认为儒道本来“殊途同归”（《抱朴子·外篇·逸民卷第二》），二者既可以互相补充，又可以互相调和。因此，他主张儒道“兼而修之”，即“内宝养身之道，外则和光于世。治身而身长修，治国而国太平。以六经训俗士，以方士授知音。欲少留，则且止而佐时，欲升腾，则凌霄而轻举者，上士也。”（《抱朴子·内篇·释滞卷第八》）主张以“外儒内道”来调和儒道关系。

④与科学技术实验密切相关的朴素唯物论观点。

第一，关于气生万物的观点。

葛洪说：“夫人在气中，气在人中。自天地至于万物，无不须气以生者也”（《抱朴子·内篇·至理卷第五》）。这里的“气”是指充满宇宙间极其细微的原始物质。人就在这个“气”当中，“气”也就在人体之中。自天地至于万物，没有什么东西不是由“气”来生成的。因此，他在《抱朴子·内篇·黄白篇》

论自然变化的原理时就说：“云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。”他认为，云、雨、霜、雪，原来是从物质性的气变成的。如果人们以某种药物制作云、雨、霜、雪，也会与真的一样。

第二，关于物类变化的观点。

葛洪认为，云雨霜雪是自然变化，但人工可以用药物制造人造雨、人造冰、人造雪。这说明天地间物类的变化是无穷的、形形色色的。他说：“水火在天，而取之以诸、燧。铅性白也，而赤之以为丹；丹性赤也，而白之以为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也”（《抱朴子·内篇·黄白卷十六》）。这是说，用阳燧（古代铜制的凹镜）向日可以取火，用方诸（古代的方铜镜）在月下可以取水。云雨霜雪是自然变化，但人工可以用药物制造人造雨、人造冰、人造雪。

尤其值得注意的是：葛洪从化学实验和其它实物的变化来观察，已经初步有了物种变化的思想。他明白否定一种自然物不能以人工的方法来制造，某一种东西只能变生同一种东西的说法。葛洪说：“外国作水精椀，实是合五种灰以作之。今交广多有得其法而铸作之者”。但俗人不肯相信，却说“水精本自然之物，玉石之类”。况且“世间幸有自然之金，俗人当何信其有可作之理哉”？葛洪还批驳了那些愚人“不信黄丹及胡粉是化铅所作，又不信骡及驹驢是驴马所生，云物各自有种”（《抱朴子·内篇·论仙卷第二》）的形而上学的看法。“物各自有种”，比如马生马、驴生驴，铅是铅，黄丹是黄丹，普通的家庭常识可以这样讲，但对于天地间万分复杂的物类变化来说，毕竟是局限于形而上学的同一律。他自发地摈弃了这种形而上学的同一律，主张物类是变化的。就生物中动物而言，例如，驴与马合交可以产生非驴非马的骡及驹驢；就无生物而言，例如化铅可以变成黄丹及胡粉。这

是朴素的自然辩证法思想因素。葛洪还把这种物种变化的思想应用在科学技术上。在医疗伤病方面，他以蛇衔膏能再续已断的手指为例，说明不必求同类的东西来医治，而用异物医治，同样见成效，从而驳斥了“必须同类，乃能为益”（《抱朴子·内篇·对俗卷第三》）的思想。

第三，关于精神依存于形体的观点。

葛洪说：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身（一作形）劳则神散，气竭则命终”（《抱朴子·内篇·至理卷第五》）。这里，从两个譬喻来看，把“形”譬做堤，“神”譬做水；又把“形”譬做烛，“神”譬做火，说明堤坏则水不留，烛糜则火不居，所得的结论是：精神依存于形体。这是朴素唯物主义的观点。而且以烛火譬喻形神的关系，正是汉代桓谭、王充以来唯物主义的传统。所谓“形者，神之宅也”，也是表明形体是精神所寄寓和依存的地方。但是，所谓“形须神而立”这个命题，却是不正确的。因为物质的形体不是精神的产物，相反，精神却是物质的最高产物。这个命题也是与他所举两个譬喻的结论“形劳则神散，气竭则命终”相矛盾的。前面这个命题是主观上随意断定的，精神的作用被过分夸大了。后面这个结论是符合客观实在、符合自然变化的规律的。从这里也可以看出前面这个命题是宗教家幻想出来的，后面的结论却是科学实验家得出的实事求是的结论。

4. 《黄庭经》的基本思想及其传布

《黄庭经》分《黄庭内景玉经》（载《道藏》推字号下）、《太上黄庭中景经》（载《道藏》典字号下）、《黄庭外景玉经》（载《道藏》优字号上）。《内景经》有梁丘子、白履忠注、《中景经》有李千乘注，《外景经》有务成子注。

《黄庭经》之名，始见于《抱朴子·内篇·遐览篇》和《旧唐书经籍志》，意思是指天中人中地中与脑中心脾中。《黄庭内景玉经》梁丘子注说：“黄者，中央之色也。庭者，四方之中也。外指事，即天中人中地中。内指事，即脑中心脾中，故曰黄庭。”陶弘景《真诰》卷十八《握真辅》第二、卷十九《翼真检》第一，卷二十《翼真检》第二，卷九《协昌期》第一记六月一日夜清灵真人言等，也多云《黄庭经》，很少提《黄庭内景经》之名。据王明先生考证，约当晋成帝咸和中，《黄庭外景玉经》问世之后，才有《黄庭内景玉经》之名。因此，我们在此讨论的《黄庭经》，实际上是指《黄庭外景玉经》问世之后，人们称之为《黄庭内景玉经》这部书。因为《黄庭内景玉经》是先有其书，后有其名，所以人们就习惯于以以前的《黄庭经》去称谓《黄庭内景玉经》。

（1）《黄庭经》的作者及其成书年代

《黄庭内景玉经》在魏晋之际已有秘藏草本，后由魏华存撰为定本，传于杨羲、许穆和许玉斧父子。据《太平广记》卷五十八《魏夫人传》记载，魏华存是晋司徒剧阳文康公舒之女，名华存，字贤安，二十四岁时嫁与太保掾南阳刘文（《云笈七签》卷四《上清经》述文作×），字幼彦。刘文任修武县令时，传说有太极真人安度明、东华大神方诸青童、扶桑碧阿阳谷神王景林真人、清虚真人王褒降于魏华存斋戒后居住的别寝，《黄庭内景经》乃是

景林真人所授。据此，魏华存得《黄庭内景玉经》（即《黄庭经》）当在其夫刘幼彦为修武县令时。在此以前，《黄庭经》当有草本流传于世。《太平广记》卷五十八《魏夫人传》又有关于魏夫人“述《黄庭内景经注》”的记载。（参见《太平御览》卷六百七十八《南狄魏夫人内传》。）到晋元帝建武元年《抱朴子·遐览篇》著录《黄庭经》；约当晋成帝咸康七年左右，许穆诵《黄庭内景经》。晋哀帝兴宁元年左右，许玉斧抄《黄庭内景经》。因此，王明先生认为：“黄庭思想，魏晋之际，已渐流行，修道之士，或有秘藏七言韵语之黄庭草篇，夫人得之，详加研审，撰为定本，并予注述；或有道士口受，夫人记录，详加诠次。综览黄庭思想之发展，殆非魏夫人始创此经也。”（王明：《黄庭经考》，《历史语言研究所集刊》第20本上，1948年第545页。）

据《魏夫人传》所叙《黄庭内景经》事，晋成帝咸和九年（公元三三四年），夫人卒，年八十三。可能就在这一年，《黄庭外景经》出世。至唐，《黄庭外景经》为人所增窜。增窜的地方有两处：一、增“老君闲居作七言，解说身形及诸神”两句于该经句首。今检《道藏》《修真十书》本（梁丘子注）《黄庭外景玉经》说：“老子闲居作七言”；《云笈七签》本（务成子注）《黄庭外景经》作“老君闲居作七言”。今见《绛帖》卷三王羲之书《黄庭外景经》，无“老君闲居作七言，解说身形及诸神”两句，其他文句，并有异同及省略。二、在《黄庭经》前贯以“老君”或“老子”二字。《道藏》人字号上《太上黄庭外景玉经》白文的首句是“太上闲居作七言”，并无“老子”或“老君”字样。乾隆丙子年镌刻的《黄庭经阐注》本作“道君闲居作七言”，杨任芳说：“道君，道之主也。玉晨大道君自谓也。”《旧唐书经籍志》却说：《老子西升经》一卷，《老子黄庭经》

卷一、《老子探真经》一卷。这是因为唐代帝王自认为李氏与老子同姓，追号老子为太上玄元皇帝，所以当时道书多冠以老子之名。

（2）《黄庭经》的基本思想

《道藏》本《黄庭中景经》，原标题为《黄老黄庭经》。全书所说，先头面脑发，眼耳口鼻，次则气管喉舌，两乳双肺，而至心肝胆胃脾肾，依次形容。该篇以胃脾二脏并用，与《黄庭内景经》只言脾脏不同。王明先生认为，《黄庭中景经》是“参酌黄庭内外经义而自成一篇。”（王明：《黄庭经考》）

至于《黄庭内景经》与《黄庭外景经》的关系，董得宁说：《黄庭外景经》系“隐括内篇之旨，重为解说人身之诸神，以畅达修炼之微义”。事实正是如此，《黄庭外景经》确系《黄庭内景经》的简明重叙。

《黄庭内景玉经》承袭汉代《老子河上公章句》，以及《太平经》中关于五脏藏五神的观点，并将其演化为八景二十四真，宣扬人的各部分器官都有神住其中的宗教唯心主义观点。同时，该书也受到《庄子》“气化”思想，尤其是张陵《老子想尔注》中“结精成神”思想的影响，竭力提倡“积精累气”说，将道教内丹派的重呼吸胎食、固精炼气学说从理论上推进到了比较完善的程度。

五脏有神，《老子河上公章句》已有：“人能养神则不死，神谓五藏神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意，肾藏精与志。五藏尽伤则五神去。”（《成象》第六）这是把人们长生久寿之道归结为摄理五藏，恒养五神。如说：“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久。”（《守道》第五十九）

《老子河上公章句》在这里所说的“神”，还是对“形”而言，宗教色彩比较淡薄。但是，《太平经》中谈及五藏神时，则带有

浓厚的宗教崇拜的性质了。例如，《太平经》卷七十二《斋戒思神救死诀》说：“此四时五行精神，入为人五藏神，出为四时五行神精。”（《太平经合校》第292页）这些五藏神，各有形象，以五行颜色及方位去描画，如说东方骑神持矛，南方骑神持戟，西方骑神持弓弩斧，北方骑神持镶楯刀，中央骑神持剑鼓。《太平经》认为，五藏神可以解除疾病，使人不死。

《黄庭内景经》论述了五藏六腑诸神，广及二十四真。《心神章》第八说：“心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，肝神龙烟字含明，翳鬱道烟主浊清，肾神玄冥字育婴，脾神常在字魂停，胆神龙曜字威明，六腑五脏神体精。”这是谈的五脏六腑之神。

《治生章》第二十三又讲到了八景神及二十四真：“兼行形中八景神，二十四真出自然。”八景神和二十四真的具体名称，《黄庭内景经》没有细说，仅《黄庭内景经·至道章》谈到，其中有“发神苍华字太元，脑神经根字泥丸，眼神明上字英玄，鼻神玉童字灵坚，耳神空闲字幽田，舌神通命字正伦，齿神嵒锋字罗千。”但是，根据《道藏》亦字号《洞玄灵宝二十四生图经》，《云笈七签》卷三十一《太微帝君太一造形紫元内二十四神回元经》、卷五十二《二十四神行事诀》、卷八十《洞玄灵宝三部八景二十四住图》等所说三部八景二十四真事，上部八景神是：

脑神名觉元子，字道都，形长一寸一分，白衣。

发神玄父华，字道衡，长二寸一分，玄衣。

皮肤神名通众仲，字道连，长一寸一分，黄衣。

目神名灵监生，字道童，长三寸五分，青衣。

项髓神名灵谟盖，字道周，长五寸，白衣。

脊神名益历辅，字道柱，长三寸五分，白玉素衣。

鼻神名仲龙玉，字道微，长二寸五分，青黄白色衣。

舌神名始梁峙，字道歧，长七寸，色赤衣。

中景八神是：

喉神名百流放，字道通，长八寸，九色衣。

肺神名素灵生，字道平，长八寸一分，白衣。

心神名焕阳昌，字道明，长九寸，赤衣。

肝神名开君童，字道清，长六寸，青衣。

胆神名德龙拘，字道放，长二寸六分，青黄绿色衣。

左肾神名春元真，字道卿，长三寸七分，衣五色无常。

右肾神名象他无，字道玉，长三寸五分，衣白或黑。

脾神名宝元全，字道骞，长七寸三分，正黄色。

下部八景神是：

胃神名同来育，字道展，长七寸，衣黄衣。

穷肠神名兆腾康，字道还，长二寸四分，黄赤衣。

大小肠神名蓬送留，字道厨，长二寸一分，赤黄衣。

胴（按：指躯干或大肠）中神名受厚勃，字道虚，长七寸一分，九色衣。

胸膈神名广英宅，字道中，长五寸，衣白衣。

两肋神名辟假马，字道成，长四寸一分，赤白衣。

左阳神名扶流起，字道圭，长二寸三分，青黄白衣。

右阴神名包表明，字道生，长二寸三分，青黄白衣。

《黄庭内景经》认为，上部八景神在人身上元宫中，中部八景神在人身中元宫中，下部八景神在人身下元宫中。在《黄庭内景经》作者看来，人身的一切都有神在主宰，人的一切活动当然也是神的意志的体现了。

《黄庭经》涉及到黄庭宫和三丹田。认为人有三丹田：上丹田，脑也，又名泥丸；中丹田，心也，又名绛宫；下丹田，脐下三寸，气海也，又名精门。三田之中，各有神主之。至于黄庭三宫，即：上黄庭宫脑中，中黄庭心中，下黄庭宫脾中。黄庭与丹

田，上部同为脑，中部同为心，下部一为脾，一为气海或精门。
列表为：

黄庭宫	三丹田
(一) 上黄庭宫	脑(泥丸) 上丹田 脑
(二) 中黄庭宫	心(绛宫) 中丹田 心
(三) 下黄庭宫	脾 下丹田 气海 精门

《黄庭经》认为，人精在脑，“脑神精根字泥丸”（《至道章》第七）。脑的结构复杂，头颅九宫都有司主之神；心为五脏六腑的主宰，其生理作用是：调血脉、适寒热、和荣卫（按：荣，荣气，行于脉内，和藏五脏六腑；卫，卫气，行脉外，循皮肤之中，分肉之间。心能调血理气，故曰和荣卫也。《心神章》说：“六腑五脏神体精，皆在心内运天经”。《心典章》说：“心典一体五藏王”，这说明了心的重要。脾，与胃联称，食物入口，入于脾胃转磨，食物消化而为营养元素。所以说：“脾长一尺掩太仓”，“治人百病消谷粮”。气海或精门，又名关元或命门，其神名桃孩，在脐下三寸处（或谓脐下一寸、二寸、二寸四分处），男子以藏精，女子以藏胎。

《黄庭经》也谈到了“积精累气”。《黄庭内景经》第二十八章说：“仙人道士非有神，积精累气以为真。”因为五脏六腑八景二十四真，总以三丹田及黄庭宫为枢纽。假若存思黄庭，炼养丹田，则应以积精累气为要诀。人能呼吸元气，可以炼精，炼精化气，炼气化神，为长生之道。“积精”，认为下关元为阴阳的门户，男藏精，女藏胎，止精留胎，可使还精炼形，填满脑宫，有益强身。《守道章》第五十九说：“固守其精，使无漏泄”；《安民章》第二说：“爱精重施，髓满骨坚。”累气，指辟谷绝粮，服气终如胎息，象婴儿在母腹中，不以鼻口嘘吸，能自服内气，则可修道成仙。其实，积精累气，是指积精与累气二

事。累气由于服气而成。服气必先辟谷绝粮，终至胎息成仙。食气绝粮，《庄子·逍遥游篇》言藐姑射之山有神人居住时已提到。《淮南子·地形训》也有“食气者神明而寿，食谷者知慧而夭”的记载。《黄庭内景经》中多次谈到“精”或“精气”。例如，“三田之中精气微”（《黄庭章》第四）；“三气徘徊得神明”（《隐藏章》第三十五）；“琴心三叠午胎仙，九气映明出霄间”（《上清章》第一）。这是说，三丹田之气，惟精惟妙，上下徘徊，周流全身，存三丹田者，则九气炳焕，光照内外，即致胎息之仙。《黄庭内景经》认为，“气”在人体之外，人可服之入于体内，但它又受神灵支配。《黄庭内景经》第三十章说：

“百谷之实土地精，五味外美邪魔腥，臭乱神明胎气零，那从反老得还婴。三魂忽忽魄糜倾，何不食气太和精，故能不死入黄宁。”《高奔章》说：“高奔日月吾上道，鬱仪结璘善相保。乃见玉清虚无老，可以回颜填血脑。”这里说的“鬱仪”为奔日之神，“结璘”为奔月之仙，吞饮日气月精，日月二仙来相保佑，则能还精炼形，以填补脑。实际上，《黄庭内景经》认为“精”、“气”或“精气”乃是神灵所发，人能吸之入内，则神灵保佑，可以长生。《黄庭内景经》不了解胎儿在母体里生长发育的科学道理，认为母体中的婴儿不食谷、不吸气即能生长。因此，人们成仙也应如同胎中婴儿那样绝食，并且不以鼻、口嘘吸空气。这种主观的臆断是没有科学根据的，也是不能实现的。至于积精之说，《老子河上公章句》中已有，如说“固守其精，使无漏泄”

（《守道章》第五十九）；“爱精重施，髓满骨坚”（《安民章》第二）；“治身者郤阳精以养其身。”（《俭欲章》第四十六）这是让人们爱精护身。《黄庭内景经》发展了这种思想，认为人们应当爱精勿泄，还精补脑，这样就能长生久视。其中《上规章》第十六说：“方寸之中念深藏，不方不圆闭腠腴，三神还

精老方壮。”《呼吸章》第二十说：“结精育胞化生身，留胎止精可长生，三气右回九道明，正一含华乃充盈。”这是说，还精气于上丹田——脑，中丹田——心，下丹田——气海（或精门）等“三关”，使三丹田之气和顺流通，才能骨髓充满，身强体壮，这就是成仙的秘诀。但是，《黄庭经》又认为，积精或胎息都必须神灵保佑。例如《脾长章》第十五说：“或精或胎别执方，桃孩合延生华芒”。梁丘子注说：“核孩，阴阳神名，亦名伯桃。《仙经》曰，命门脐宫中有大君，名核孩，字合延，衣朱衣。”

《黄庭内景经》也可能受到了《管子·心术上》关于“心”的的作用的思想的影响，认为“心”是五脏六腑之首，人的各部分器官都以心为主宰。所以，心神也应统帅其他各神。《黄庭内景经》中的《心神章》、《心部章》、《灵台章》、《若得章》、《呼吸章》、《心典章》、《宅中章》等论述了“心”的地位及其作用。所说心神名为丹元，字守灵，在五脏六腑中处于统帅的地位：“六腑五脏神体精，皆在心内运天经”（《心神章》）。此外，《心部章》第十则具体论述了“心”神的形象及其功用，认为“心部之宫莲含华，下有童子丹元家。主适寒热荣卫和，丹锦衣裳披玉罗，金铃朱带坐婆娑。调血理命身不枯，外应口舌吐五华。”

从上述可知，《黄庭内景经》继承了早期道教关于养生的学说，进一步把“气化”成仙理论完善了起来，并且宣扬人的一切皆由神来主宰的观点。在此之后，这种内丹派的道教思想逐渐形成了一种特有的学说——黄庭学。这种黄庭学自两晋至宋（刘），畅行人间，传本繁多，人们研诵不绝。所以，我们说《黄庭经》在道教发展史上有承前启后的作用。

至于《黄庭经》的传布，它是自魏华存撰为定本后，传之杨

羲、许谧及其子许玉斧。东晋时王羲之曾书《黄庭经》，隋唐时则形成黄庭学。

八、南朝北朝道教纳新换颜

1. 寇谦之对天师道的改造

北魏是少数民族拓跋氏建立的政权，它为了对汉族和少数民族进行统治，在魏文帝拓跋沙漠汗居洛阳时，由其侍从务勿尘将道教传到了拓跋部。后来，北魏的魏太祖道武帝拓跋珪和魏世祖太武帝拓跋焘等，都积极支持道教的传布和改革。在这种情况下，上谷昌平（今属北京市）人寇谦之（公元365—448），于神瑞二年（公元415年）自称得太上老君给他以神的启示，授与他“天师之位”，赐给他《云中音诵新科之诫》二十卷，命令他以以来改革天师道。

第一，提出以封建统治阶级的“礼度”为主要内容，礼拜炼丹为主要形式的新教义，并以儒家的“佐国扶民”思想来改造道教。

寇谦之的假托太上老君之口说：“嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位。吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷，……汝宣吾《新科》，清整道教，除去三张（笔者按：指张陵、张衡、张鲁）伪法，租米钱税，及男女合气之术。……专以礼度为首，而加之以服食闭练。”（《魏书·释老志》）《老君音诵诫经》也说：“老君曰：……谦之，汝就系天师正位，并教生民，佐国扶命（按：“命”当作“民”，避唐讳改），勤理道法，……一从吾乐章诵

诚新法，其伪诈法科，勿复承用。”就是说，寇谦之改革天师道，就是要废除张陵、张衡、张鲁时实行的、适合下层劳动人民规定的规定，而以地主阶级的“礼度”去规范道教，使道教能够辅佐封建地主阶级之国。这就把封建的礼教掺入了道教，使道教成为了剥削压迫劳动人民的工具。

第二，主张儒、道结合，引儒入道。

寇谦之对儒家的知识很缺乏，他请求崔浩在这方面给予协助，因此对崔浩说：“吾当兼修儒教，辅助太平真君，而学不稽古。为吾撰列王者政典，并论其大要。”（《北史·崔浩传》）于是，崔浩应他之请，“乃著书二十余篇，上推太初，下尽秦汉变弊之迹，大旨先以复五等为本。”（同上）这说明寇谦之在崔浩的帮助下，把儒家思想大量掺入了道教。

第三，模仿了佛教仪式。

佛教的科仪——“斋”与“会”，三国时代，支谦在吴改译道安译的《道行般若经》为《大明度无极经》，又译《佛说斋经》一书，介绍了佛教的三斋八戒；至晋，郗超著《奉法要》，把它说得更为详细，书中所述五戒、岁三月六诸斋，以及三界之说，与中国的某些思想有着联系，对于后来的道经和科仪，都发生了影响。可见，三国时代佛教仪式已见齐备（因支谦约活动于黄武以后十五年）。因此，东晋简文帝有“诏僧襁之”的记录。但从葛洪《抱朴子·金丹篇》的“斋戒百日”或“合作之日，复斋洁清静”，以及《道意篇》“宽……托言入庐斋”等看，还只是古来的洁斋、斋戒的意思，不见有斋会性质的记事。但是，东晋末年的太极真人《敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》（载于《正统道藏·洞玄部》）。陈国符先生谓“此书出世，当在东晋末叶”说：“夫学真仙白日飞升之道，皆以斋戒为立德之本矣。灵宝经有大法：……岁六斋，……月十斋，长斋久思，以朝凌虚之道也”。

这里叙说的科仪，可能受到佛教斋仪的影响。不过，其目的是在成仙，显然不是道教的一般科仪。

寇谦之把输入道教的佛教科仪——斋与会加以清理。例如，《老君音诵戒经》（《正统道藏·洞神部》）十二说：“老君：厨会之上斋七日，中斋三日，下斋先宿一日。斋法：素饭菜，一日食米三升，断房室，五辛、生菜、诸肉尽断。勤修善行，不出由行。不经丧移新产。”该经第二十有迁（过）度亡人，第二十七有招致长生的斋练、斋功记事，不但已非单纯的洁斋，也不限于道家脩身养性的修练，而是渗入浓厚的佛教斋法思想的。此外，该经第二十九、三十还有供养先亡的“会”。第二十九有老君曰：“道官道民有死亡，七日后解秽。家人为亡人散生时财物作会，随人多少，可参请俗民，无苦。为亡人过度，设会功满三，复欲设会，随意。”第三十有老君曰：“为亡人设会烧香时，道官一人靖坛中正东向，篆生及主人亦东向，各八拜九叩头，九搏颊，三满三过止。各皆再拜恳。……主称官号姓字，上启无极大道……。以手捻香，三上著炉中，口并言为亡者甲乙解罪过，烧香愿言；余人以次到坛前恳。……请主上章，……讫，设会解坐，讫，靖主人请启事，为主人求愿收福言。当时主人东向叩头，坐罢出时，客向靖八拜而归家焉。”这里为死者超度，为先亡解悬的会，是中国人从来所没有的，显然是采取了佛教的思想。

据《魏书》卷一百一十四《释老志》所云，神瑞二年天神授谦之天师之位，并赐云中音诵新科之诫，亦即《老君音诵戒经》后，泰常八年有牧士上师来授他《天中三真太文录》。文录分五等，“一曰阴阳太官，二曰正府真官，三曰正房真官，四曰宿官散官，五曰并进录主。坛位、礼拜、文冠、仪式，各有差品。凡六十余卷，号曰录图真经”。“又地上生民，末劫垂及，其中行

教甚难。但令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世”。志称它们的末劫思想云：“又称劫数，颇类佛经”，而“斋祠跪拜，各（有）成法”，这种仪式当然是采取佛教斋仪的。

第四，废除了天师道首领和祭酒诸官父死子继的制度。

天师道是以张陵的后胤为首领，祭酒诸官，父死子继，与封建王朝完全一样。寇谦之假借太上老君的意旨，代替了张天师的后胤之位，并主张对祭酒之官“简贤授明”，“唯贤是授”，反对父死子继的陈腐旧法。《老君音诵诫经》说：“有祭酒之官，称父死子系，使道益荒浊。诫曰：道尊德贵，惟贤是授。若子胤不肖，岂有继承先业。……诸道官祭酒，可简贤授明，未复按前父死子系，使道教不显。”又说：“祭酒之官，迁功之后，子孙清彻聪明，闲练鬼事，可就明师受署治篆符诫，承继父后。若子孙用行颠倒，与俗不别，不顺科约者，诸官平处，表奏天曹，听民更受。”这里谈的“道官”，其思想对世俗政权也有一定的意义。

第五，禁止道官祭酒敲榨勒索道民。

《老君音诵诫经》说，张陵去世之后，“而后入道官诸祭酒”，“取人人金银财帛，而治民户，恐动威迫，教人脆愿，匹帛牛犢，奴婢衣裳，或有岁输全绢一匹，功薄输丝一两，众杂病说，不可称数。”“男女道官”“脏钱通说，贪秽入己。”“吾初立天师，授署道教治篆符契，岂有取一钱之法乎？”“吾今出新法，按而奉顺：从今以后，无有分传说愿输送，仿署治篆，无有财帛，民户杂愿，岁常保口厨具，产生男女，百灾疾病，光恤众说厨愿，尽皆断之。”“若有道官浊心不除，不从正教，听民更从新科正法清教之师。”这种新科，限制道官祭酒索取道民的金银财帛，对减轻道民的沉重负担，有积极的作用。

2.陆修静充实了官方道教的内容

陆修静，宋元德吴兴东迁（今浙江吴兴县）人，生于公元四〇六年（东晋安帝司马德宗义熙二年，北魏拓跋珪天赐三年），死于公元四七七年（宋后废帝刘昱元徽五年，北魏孝文帝元宏太和元年），享年七十二岁。是继寇谦之以后，在南朝改革天师道的著名道士。他是“道门之望”（《广弘明集》卷四释道宣《叙齐高祖废道法事》）。孔德璋称颂他“道冠中都，化流东国。帝王禀其规，人灵宗其法。”（《云笈七签》）宋徽宗宣和间，封他为丹元真人，诔曰：“简寂先生陆修静真精内得，遗经垂范，而脱然超世”（《茅山志》卷四）。

陆修静思想的特点是援佛入道，明确地主张佛道一致。宋明帝太始三年，他至九江，九江王问道佛得失同异。陆修静说：“在佛为留秦，在道为玉皇。斯亦殊途一致耳。”他甚至用佛教思想敷衍老、庄。当时，宋明帝思弘道教，请陆修静于华林延贤之馆讲学，王公大臣问他关于道家二世说的的问题，他当即用佛教的三世说作了回答。他说：“经云：‘吾不知谁之子，象帝之先。’既已有先，居然有后；既有先后，居然有中。庄子云：‘方生方死’。此并明三世。但言约理玄，未能悟耳。”《三洞珠囊》卷二《敕追召道士品》）

陆修静对天师道的改革，大致是：

第一，“广制斋仪”。

道教科仪如满月斋、涂炭斋等，正式附以“斋”字之名的，他可能是最早的一人。因为佛教斋仪传入我国是从三国时代的支谦开始，到南北朝时，佛教的斋会已普遍在我国流行。例如，宋（刘）高祖设斋内殿，孝武帝在中兴寺作八关斋，后魏孝文帝有设斋诏（《广弘明集》卷二十四《僧行篇》），梁高祖天监四年

作水陆大斋，大通至大清间，屡在同泰寺设斋会（《广弘明集》卷二十八《悔罪篇》），陈高祖永定元年诏出佛牙设无遮大会，文帝、宣帝也有不少的斋忏文（同上，《悔罪篇》），而梁简文帝更有“八关斋制序”（同上卷二十八《启福篇》），燃灯诗和斋忏文（同上，《悔罪篇》）等。陆修静革新道教，著《洞玄灵宝众简文》及《洞玄灵宝五感文》等，详细叙说了他注重的涂炭斋。道教科仪，如满月斋、涂炭斋等，都由陆修静首先附以“斋”名。他在《道门科略》中谈到“满月斋”、“娶妇斋”时说：“道科宅录，此是民之副籍。……若生男满月斋，纸一百，笔一双，设上厨十人。生女满月斋，……设中厨五人。娶妇设上厨十人。籍主皆斋。宅录诣本治更相承录，以注正命籍。三会之日，三官万神更相拣当。”正因为他清整道教，输入佛教“斋”、“会”，所以唐上元元年所立吴筠《简寂先生陆君碑》（《全唐文》卷九二六）对此给予了高度评价，其文云：“……先时，洞元（《云笈七签》卷六所收李渤《真系》中的《宋庐山简寂陆先生传》作‘洞真’）之部真伪混淆，先生刊而正之，泾渭乃判。故斋戒仪范为将来典式焉。”

第二，仿效僧律，“委绝妻子”，“始断婚事”。

道士本来是有家室的，受了沙门的影响，逐渐向独身生活方面过渡。寇谦之《老君音诵戒经》十二谓“斋法：素饭菜，一日食米三升，断房室，五辛、生菜、诸肉尽断。”这里仅仅谈到斋练、斋功时“断房室”，并不是不要妻室。陆修静却遗弃妻子，脱落营务，专精教法，不舍寤寐。（《三洞群仙录》卷二引《道学传》）他隐居云梦山修道，下山寻药，路过故乡，停家数日。其女忽然病危，家人请他救治，他却说：“我本委绝妻子，托身玄极。今之过家，事同逆旅，岂复有爱著之心。”于是拂衣而去，直逝不顾。（《三洞珠囊》卷一教导品引《道学传》）由

于陆修静以实际行动效法僧律，可能在他之后，道教也逐渐有了断婚娶的戒律。例如，玄嶷《甄正论》说：“宋文明等更增其法。……行其道者，始断婚娶，禁薰辛……”。

第三，“正定名簿”，校正道家法服和靖室。

陆修静叹乎入道时，“或初化一人，至子孙不改，……或死骨烂，籍犹载存。或生皓首，未被记录。或纳妻不止，或出嫁不除，乃有百岁童男，期颐处女。”（《道门科略》）主张“师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿。”（《道门科略》）对于道教徒致诚之所的靖室，他认为也应做到名副其实，“唯置香炉、香灯、章案、书刀四物而已。必其素净，政可堪百馀钱耳”。他反对名为静室，实则“藏家什物”，以致“六畜游处，糞秽没膝”，“鼠犬栖止”（《道门科略》）。对于道家法服，他认为也是别贵贱的标志，“制作长短，条缝多少，各有准式”。若“制作不得法，则鬼神罚人。”（《道门科略》）这些虽然并非完全是陆修静的新义，但他从严格道教科仪出发，是力图将其恢复或新建的。

3. 《阴符经》的成书年代及其基本思想

《阴符经》不是黄帝书、苏秦所读书，也非寇谦之或李筌作。据王明先生考证，该书约写成于公元五三一——五八〇年这段期间。因为，第一，唐初欧阳询、褚遂良已写《阴符经》帖，李筌、张果等已为之作注，吴筠还引其文作论。《神仙感遇传·李筌传》托骊山老母说《阴符经》，曾把后出的《阴符经》和以前流行的《黄庭经》相比，而《黄庭经》大致作于魏晋之际，《阴符经》应是晋以后的著作。第二，《阴符经》受晋代成书的伪《列子》思想的影响，可知《阴符经》成书当在东晋以后。《列子·天瑞篇》载齐之国氏说：“吾闻天有时，地有利，吾盗天地之时利，

云雨之滂润，山泽之孕育，以生吾禾，殖吾稼，筑吾垣，建吾舍。陆盗禽兽，水盗鱼鳖，亡非盗也”。又载东郭先生说：“若一身庸非盗乎？盗阴阳之和，以成若生，载若形，况外物而非盗哉”？这里人盗天地阴阳的思想，正是《阴符经》里“天地，万物之盗；万物，人之盗”思想的渊源。第三，唐末杜光庭《神仙感遇传》曾有“大魏真君二年七月七日，上清道士寇谦之藏之名山，用传同好”的传说，这暗示该书大约出于公元五三一年“以魏为大魏”之后。因为五三一年以前拓跋魏是不称“大魏”的。

《阴符经》里有比较丰富的唯物主义和辩证法思想。

首先，说明了意识从物质产生，意识不能离开物质而存在。

《阴符经》说：“心生于物，死于物，机在目。”这里讲的“心”，指的是人的思想意识或精神。“心生于物，死于物”，是讲意识产生的根源是物质，意识不能离开物质而独立存在。“机在目”，这是依照一般习惯的说法，生人与死人的区别，主要表现的特征在于人的眼睛。人死了，就说人闭上眼睛，人活着，就说眼睛睁着。因为古人还不知道意识活动主要在于大脑。

其次，朴素地阐述了自然法则的客观性，以及人和自然的关系。

《阴符经》说：“天之无恩而大恩生，迅雷烈风，莫不蠢然，则在气。”这是说，无意志的天对于万物的生长，本是“无恩”可言。但万物依循自然法则而生长，这就是“大恩”。“迅雷烈风”的产生是自然而然的，无意识的，叫做“蠢然”。制伏迅雷烈风也是依靠气的自然力量，所以是“制在气”。《阴符经》又说：“圣人知自然之道不可违，因而制之。”“观天之道，执天之行，尽矣。”“自然之道”是指客观世界的法则是自然无为的，人们不可违背的。但人们可以认识（即“观”），可以掌握自然界万物运行变化的性能，这叫“执天之行”或“制”天。

第三，包含有朴素的辩证法思想。《阴符经》说：“火生于木，祸发必克。”“生者，死之根；死者，生之根。恩生于害，害生于恩。”钻木取火，是火生于木。火发则木为之焚。这是说，木生火，又死于火，二者相生而又相克。生与死、恩与害是对立的两面，二者互相联系，互为存在，并在一定条件下彼此互相转化。《阴符经》又说：“天生天杀，道之理也。天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。”这是说，天地、人、万物之间的关系有相生的一面，也有相杀的一面，突出相杀一面叫做“盗”。因为宇宙间万物受天地阴阳之气以化成其体，如盗窃一般。而人又盗万物以养其身，故称“三盗”。《阴符经》作者认为，只有天地、万物、人三方面生杀各得其当，则三盗宜，天地、万物与人三方面才会相安有利。

4. 《太上洞渊神咒经》的援佛入道思想

《太上洞渊神咒经》究竟成书于哪年？现在很难考定。但是，我们根据它叙述的一些历史人物、封建王朝的更替，以及书中提到的某些历史事实，大致可以断定它基本上成书于西晋末至南北朝的宋齐时期。

该书卷二十《长夜遣鬼品》云：“甲子之年，六夷侵于中国，中国无主，司马移度吴地江左，自立为帝。后金刀兄弟王治，天下太乐，人民翕翕，四夷无事。至辛巳年，小小六夷动乱，乱至壬午。癸未纍纍，甲申有灾，灾水四十丈。若无水者，多是大兵虏，当南下而无害。九州悠悠，会真君金刀之末，帝移治长安之地，地不受人也。当去之时，土人先去，侨人在后，自然天炁，非人意也。道士玄门，国主敬奉，道法欣欣，六夷亦伏，中元更立明王治化，无有刀兵恶人之矣。流居之民还复中都，天下安乐，唯集太平也。西晋永嘉至宋永初时事已应讫。”

显然，这是西晋末年至刘宋初年的人作的记述。据《华阳国志》三汶山郡条：“有六夷、羌胡、羌虏、白兰、峒，九种之戎。”

《后汉书》八六《西南夷传》中关于冉駹夷住地的记载是：“其山有六夷、七羌、九氏，各有部落”。《晋书》卷一〇二《刘聪载记》有“单于左右辅，各主六夷十万落，万落置一都慰”的记载。同书卷一一六《载记》有姚弋仲为石勒六夷左都军、东晋永和七年为六夷大都督的记载。可见，“六夷”是东汉末至魏晋时期汉族对入居内地或侵扰内地的少数民族的称呼。《太上洞渊神咒经》卷二十《长夜遣鬼品》所说“六夷侵于中国，中国无主，司马移度吴地江左，自立为帝”，应当是指汉魏两晋以来，匈奴、鲜卑、羯、氐、羌、乌丸（即乌桓）等少数民族侵犯中原，公元三一七年晋愍帝被俘，于晋怀帝永嘉元年（公元三〇七年）移镇建邺（今南京市）的司马睿闻得此讯，当即自称晋王，并于公元三一八年改称皇帝（即晋元帝）这段历史。文中提到的“金刀兄弟王治”、“会真君金刀之末，帝移至长安之地”，当指刘裕（金刀即刘）于东晋安帝义熙十三年（公元四一七年）至长安一事。《宋书》—《本纪》第二《武帝》中载：义熙十三年九月，刘裕至长安。“长安丰安帑藏盈积。公先其彝器、浑仪、土圭之属，献于京师；其余珍宝珠玉，以班赐将帅。执送姚泓，斩于建康市。谒高帝陵、大会文武于未央殿。”因为刘裕于公元四二〇年自称武帝，所以《宋书》把刘裕于公元四一七年至长安称为“帝移至长安之地。”正因为如此，所以《太上洞渊神咒经》卷一《誓魔品》曾说：“汉魏末时，人民流移，其死亦半，至刘氏五世子孙，绍其先业”。又说：“五世之孙刘子佐天下，系绍仙基，大汉人民多有值‘三宝’者”。这个刘氏五世之孙，与该书卷二十说的“真君金刀”应该指的是同一个人——刘裕。

该书卷二《遣鬼品》说：“甲戌旬年，国土之人共流江左，

纷绕长安，蜀汉之中有赤鬼三万唯杀人民，为人不信道。吾常使董玄、殷仲堪化天下愚人。”据《晋书·殷仲堪传》说，殷仲堪“少奉天师道，又精心事神，不吝财贿。而怠行仁义，蓄于周急，及〔桓〕玄来攻，犹勤请祷。然善取人情、病者自为诊脉万乐。”这个殷仲堪，其生年已不可考，卒年是公元三九九年。此外，该书卷四《杀鬼品》又说：“中国有三千九万人应仙，秦川、汉蜀、三吴之中孙道留、……支道林等三千人为杜兰香采药，悉来武当宫中。”这个支道林（约生于公元三一三年，死于公元三六六年）曾经是活跃于东晋时代的佛教学者。

《太上洞渊神咒经》卷二《遣鬼品》说：“甲子旬年，有七十二种病，长安索虏，暴杀人民。南楚丧失，流分他国，有二虏、三吴合来争之。江左贤相复佐天下，天下不乐，人民咨苦，下人忧悲。”据查，“索虏”乃鲜卑拓跋部的称谓。例如，《宋书》卷九八《列传》第五十八《氐胡》说：太祖元嘉十二年，“难当释保宗，遣镇童亭，保宗奔，索虏主拓跋焘以为都督陇西诸军事，征西大将军、开府义同三司、平羌校尉、南秦王，遣袭上邽，难当子顺失守退，以为雍州刺史，守下辩。”又说：太祖元嘉十九年，“索虏拓跋焘遣安西大将军吐奚弼，平北将军拓跋齐等二万人邀崇之。”还说：氐主“文德既受朝命，进戍茄芦城。”太祖元嘉二十五年，“为索虏所攻，奔于汉中。”此外，还有“孝武二年，以保宗子元和为征虏将军，以头为辅国将军。元和既杨氏正统，群氐欲相宗推，年小才弱，不能绥御所部，头母妻子弟并为索虏所执，头至诚奉顺，无所顾怀。……其后立元和为武都王，治白水，不能自立，复奔走索虏”的记载。因此，“长安索虏，暴杀人民”，应当是指鲜卑拓跋部占领长安后对人民的野蛮杀戮。鲜卑拓跋部何时占领长安呢？据《魏书·世祖纪》记载：“始光三年，十二月，拓跋焘绍司空奚斤西据长安。”

在此之前，长安为赫连昌所占据。“始光四年，三月丙子，遣高凉王礼镇长安。”同年六月，“赫连昌弟平原公定拒司空奚斤于长安城”。“神䴥三年，十一月，赫连定从兄东平公乙升奔安定奔长安”。同年十二月，“赫连定之长安，临晋、武功守将皆奔走，关中平”。“延和二年，春正月，以乐安王范镇长安。”

“延和三年，春正月，杨难当克汉中，送雍州流民七千家于长安。”从上引《魏书·世祖纪》史料看，始光三年（公元四二六年）至延和三年（公元四三四年）是拓跋焘与赫连昌、赫连定兄弟互相争夺长安的时期。所以，“长安索虏，暴杀人民”，也应该是在这一时期发生的。至于以上引文中提到的“有二虏”，从慕容恪遗言：“今南有晋，西有疆秦”看，东晋视为“二虏”的，应是前秦与前燕。前秦为氐族所建少数民族地方政权，从公元三五——三九四年，共四十四年，前燕为鲜卑族所建少数民族地方政权，从公元三三七——三七〇年，共三十四年。

《太上洞渊神咒经》中大约有一百五十一处提到“三洞”，二十五处提到“三洞经”，还提到《三洞法音十部妙经》、《三洞神咒经》、《三洞大法驱除大经》、《三洞正经》等。而“三洞”之名，又由陆修静撰《三洞经书目录》始有（见孟安排《道教义枢》卷二《三洞义》第五）。所以，《太上洞渊神咒经》应当是在陆修静（公元四〇六年——公元四七七年）之后完成的。

《太上洞渊神咒经》卷二十《长夜遣鬼品》有“又见道士不妻不娶以求仙道”，“又见道士弃妻不仕国王以求仙道”，“道士自除妻子”等记载。道士弃妻求道大概自陆修静开始。据《三洞珠囊》卷一《救导品》引《道学传》陆修静的话说：“我本委绝妻子，托身玄极。”因此，他在隐居云梦山修道，下山采药，路过故乡，停家数日，其女暴病，危在旦夕时，亦置之不顾，竟

拂衣而去。又据《甄正论》（《正藏》五二）说：“宋文明等更增其法。……行其道者，始断婚娶”。不管“宋文明”是象释玄嶷所说，为六世纪初的人，还是如唐间丘方远作“宋文、明二帝”的解释，但依《甄正论》卷下云：“故隋随嵩阳观道士李播上表云：准道法道士，无禁婚娶之条。道士等咸请娶妻妾。”可见，在六朝宋齐之间，道教也有仿效佛教僧律，禁止道士娶妻的争议。因此，《太上洞渊神咒经》中关于道士不妻不娶，或弃妻的记载，应当说反映的是六朝宋齐之间道教受佛教僧律影响的情况。

《太上洞渊神咒经》的作者，可能与王纂有关。该经杜光庭序说：太上道君“昔在杜阳宫中，出神咒经，授真人唐平等，……今以神咒化经”，复授于王纂。明正统《道藏》第二〇七册所载《斋戒录斋科》以及元赵道一的《历世真仙体道通鉴》卷二十八王纂传（明正统《道藏》第一四四册）的记述大致与杜光庭序相同，而与杜序相异之处是：《斋科》与《王纂传》把王纂所得《神咒化经》称为“神化神咒二经”。王纂是什么时候得到的《神咒经》呢？杜光庭和赵道一都说在西晋之末。《斋科》有些含糊其词，说是“值晋之末，中原乱罹”之时。宋陈葆光撰集的《三洞群仙录》引《王氏神仙传》说：“王纂当晋室扰攘之时，悯斯民之苦，每夜飞章，以告上帝”，“太上”于是授与王纂以“三五斋诀”。虽然《斋科》与《王氏神仙传》没有说王纂是在西晋末年飞章祈祷上帝。但从“中原乱罹”，“晋室扰攘”的记载看，无疑也是在西晋末年。所谓太上道君“出神咒经，授真人唐平等”恐是假托。但是，也可能在王纂之前已有《太上洞渊神咒经》的部分内容流传民间，到王纂时才撰集成书，而以“神咒经”授与王纂云云，大概是因为王纂与《太上洞渊神咒经》的撰集有关，所以才杜撰了太上道君授与王纂神咒经的传说。不过，《太上洞渊

神咒经》决不是一人一时的作品。该书卷十二天丁力士句民子等说：“我等昔于修陀罗国、从九天真人奉受《神咒》”。而该书多处却说此经是太上道君在杜阳宫(陕西凤翔县杜阳山)所传。这种关于《太上洞渊神咒经》来源的不同说法，说明了它的撰集者并非一人。另外，从该书卷一至卷十与卷十一至卷二十的体例截然不同看，也足以证明《太上洞渊神咒经》是在不同时期，由不同的人分别撰集合在一起的。

下面谈一下《太上洞渊神咒经》与佛教的关系。

首先，《太上洞渊神咒经》把佛教大乘般若学的“本无”论、僧肇《不真空论》的基本观点引入了道教。

般若学的“本无”论，反映了我国早期佛教译经事业受《老子》影响，把“无”理解为“有”之本的状况，它最早见于汉末译的《道行》，其后，竺法汰(公元三二〇——三八七年)著有《本无论》。到慧远(公元三三四——四一六年)时，则形成为“本无宗”。此时，佛学的“本无”与玄学中的“自然”说结合了起来，以“自然”解“本无”，而不同于以前的“本无”论了。《太上洞渊神咒经》中谈到的“本无”思想，正是这种以“自然”解“本无”思想的反映。例如，该书卷十一《蔚明罗真人乃奏歌》说：“至真体本无，名号何曾有？宜物即成容，端严居众首。”“至真”即“真如”，是佛教所说的本体，也就是般若学所说的“本无”，它虽然没有名称，却是万物之源。接着，《句留神王奏歌》又说：“赤混太无无，尊神号灵宝。万有即无为，自然真一道”。它把由“本无”产生的“万有”视为“无为”、“自然”，这可以说是以“无为”、“自然”去解“本无”。该书还谈到世界本源是从“虚无”产生的。卷十五《步虚解鬼品》说：“大道出虚无，……虚无无常号，唯存志心形。”这就是说，世界的本源——“道”是从“虚无”产生，而“虚无”又

是存之于心的主观精神。该书还认为，世界既可以说是“不无”，也可以说是“不有”。《太上洞渊神咒经》中记述的从我国早期佛教般若学的“本无”思想，到认为世界“不无”、“不有”的观点，反映了从般若学的“本无论”到“不真空论”的历史发展。前者除见于《道行》外，还见于玄学家王弼的《老子注》。后者见于僧肇的《不真空论》。王弼说：“凡有起于虚”；“万物始于微而后成，始于无而后生，故常无欲空虚，可以观其始物之妙。”僧肇说：“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”所以，仅仅从《太上洞渊神咒经》视一切事物都产生于“虚无”看，还只能说它受到传入我国的佛教般若学“本无论”或玄学的影响。而该书认为：“虚无”并不是什么也没有的空无；现实的物质世界虽然存在，却是一种虚幻假象的观点，就与僧肇的《不真空论》一致了。例如，该书卷十一《三昧王召鬼神咒品》说：“至真体本无，名号何曾有？……无无无不无，有有有不有。”甚至还认为：“是”与“非”也是不真实的，而是生之于心的。即：“空有是非起灭，因果业系，往来迷惑”；“二有（笔者按：指“是”与“非”）因假，本非真实，岂以妄心而生？”（卷十二《众圣护身消灾品》）在他们看来，“是”与“非”都不是真实的存在，一切都应该以主观精神为转移。《太上洞渊神咒经》这种关于现实物质世界虚假不真的观点，正是僧肇《不真空论》的观点。僧肇说：“万物非真，假号久矣。”“欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不即无，非真非实有。”僧肇的这种观点不正是与《太上洞渊神咒经》中关于世界“不无”、“不有”的说法相同吗？僧肇生于公元三八四年（东晋孝武帝宁康九年），死于公元四一四年（东晋安帝义熙十年），是我国东晋时期重要的佛学理论家之一，他曾经系统地总结了我国魏晋时期的玄学和佛学的主要流派。在东晋统治者大力

提倡道教的情况下，《太上洞渊神咒经》也就有可能受到僧肇佛教哲学理论的影响。

其次，在承袭原始道教“承负”——报应思想的基础上，吸取了佛教的生死轮回和来生学说。

报应思想，本来在《国语·周语》关于太子晋谏灵王勿雍川时，以及《周易·坤·文言》中就提到过，后来经《太平经》阐发，形成了一种有别于佛教因果报应论的“承负”思想。这种“承负”思想有报应而无轮回，它认为一个人的善恶行为可以带来两种不同结果：一是决定自己会不死成仙，还是死而为鬼；二是会给他子孙后代带来或好或坏的影响。

什么人可以不死，或死而升天呢？卷三《缚鬼品》说：“奉三洞之经者，自得上仙耳。世人愚痴，见道士亦死，恶人亦死，不知分别有异，直见同死，无有异余也。恶人死者入三余恶道，道士死者升天，上人间或为大王。若便仙去，终不生恶处也。或白日上仙者，千年服药，先著年华也。若有奉‘三洞’，尊师受经，苦身行道，得升此仙，万劫无有死矣。”这就是说，只有笃信道教的人可以不死而成仙，或虽死乃升天。这一方面反映了僧侣地主阶级妄图建立宗教神权统治的愿望，另一方面也说明《太上洞渊神咒经》中宣扬的道教是力图使之去掉一些宗教仪式，以便给每一个愿意去往天国的人开一张廉价的门票。

《太上洞渊神咒经》中宣扬的“承负”思想也是属于因果报应范畴之内的。它认为善恶报应有两种：一是今身今世得报。卷二十《长夜遣鬼品》举例说：有互为邻居的两家信奉道教，一家虔诚笃信，请三师消灾，结果“夫妻上仙，天人护之”。另一家三心二意奉道，不请“三师”消灾，后来“不终天寿，二年中皆灭门族”。二是先世祖先有善恶，后世子孙得报。例如，卷十七《召诸天神龙安镇墓宅品》说：“善报者或是前生自种，福报

今身，或承祖父，余庆润及儿孙。”对于富贵的统治者，他们认为“先身造立功德，今为大富贵，流及子孙。先世应仙，未即升腾，今故大富贵也。”（卷九《杀鬼品》）对于饥寒贫苦的劳动者，他们认为是其“先世劫剥深害善人”（卷十七《召诸天神龙安镇墓宅品》）造成的。所以，《太上洞渊神咒经》中的“承负”思想，也是为封建统治阶级的利益辩护的宗教理论。不过，与原始道教的“承负”思想相比，《太上洞渊神咒经》中的“承负”思想却具有了两个前所未有的特点：

第一，借“承负”学说宣扬道教应该处于独尊的地位。

《太平经》中宣扬的“承负”思想，是以人们是否顺从天意来判断应得善报或恶报的。例如，《太平经合校》卷一百八《灾病证书欲藏诀》第一百七十六说：“先天道意，故生承负也。”但是，《太上洞渊神咒经》就把是否笃信道教作为善恶报应的前提了。例如，卷四《杀鬼品》说：“世人不信大法，是以多有罪人，罪人入地狱。”卷八《召鬼品》说：“有奉三洞之者，后获大福，福延子孙，世世不绝生天。”这种情况反映了魏晋六朝时期，由于封建统治阶级对道教的大力提倡，又因为佛教逐渐成为官方的宗教哲学，道士们也企图建立道教在人们思想上的独尊地位。

第二，吸取了佛教的生死轮回和来生学说。

道教不承认有生死轮回和未来。《太平经》认为，除少数人可以得道成仙外，一般人都难免一死。《太平经合校》卷九十《冤流灾求奇方诀》说：“人居天地之间，从天地开辟以来，不得再生也。……今一死，乃终古穷天毕地，不得自名为人也，不复起行也。”

《太上洞渊神咒经》深受佛教生死轮回学说的影响：它与佛教的轮回说一样，把人生的轮回与因果报应的时间分为先世、现

世和未来，而且把生死轮回中的结果视为因果报应的体现和主要内容。《太上洞渊神咒经》卷十七《召诸天神龙安镇墓宅品》说：“营修古迹、灵迹、圣治、仙居，并且崇建，现世获福，不在后时。”这讲的是“现报”。卷二十《长夜遣鬼品》说：“若人死后有生者，为作功德，亡人必复人身。人身既复，自上生天，生天之后，复入人中。”这与佛教讲的“生报”颇为相似。卷八《召鬼品》说：“有奉三洞之者，后获大福，福延子孙，世世不绝生天。”这里讲的是“后报”。《太上洞渊神咒经》把人们生能成仙升天享福，死者坠入地狱受苦视为生死轮回的两极。他们认为，因果报应就在这两极之中具体显现出来。什么人得到善报，能生而成仙或升天？什么人遭受恶报坠入地狱呢？《太上洞渊神咒经》认为“若作道士，……今身大贵，传世相承，无有休已。”

（卷二十《长夜遣鬼品》）“先世应仙，未即升腾，今故大富贵”，“自非先身积善者，终不得作道士贵人矣。”（卷九《杀鬼品》）这就是说，只有有钱有势的地主阶级才能得到善报，才注定是不死成仙，或成为生死轮回中的佼佼者。至于饥寒贫苦的劳动人民，或是“言道无神”（卷八《召鬼品》）、“言经无神”的人，因其“先世劫剥深害善人”（卷十七《召诸天神龙安镇墓宅品》），就注定不得好报，必然“死入火车八风地狱中，一日三死三生，七十万劫不复人身，脱得复人，有人之形，无人之情，聋聩瘡痍，为人形丑陋。”（卷二十《长夜遣鬼品》）或者虽出地狱，“复后乃得出为禽兽六畜之身。”（卷十六《救鬼品》）在他们看来，奴婢只能与六畜在生死轮回中互相转化（卷九《杀鬼品》）。奴婢要想“生生有利”，只有“写持经卷供养”，笃信道教，一切听从地主阶级的摆布。当然，《太上洞渊神咒经》也谈到“纵任大官，还复退落，或被刑残，须臾之间，便成下贱，暂时富贵，后乃贫穷”的状况。但是，这只不过是因为魏晋六

朝时期社会混乱，地主阶级内部矛盾十分尖锐，有的地主贵族的权势朝不保夕，《太上洞渊神咒经》的作者在这里警告他们善自惕厉，力争“仕宦日迁”，并不是真的认为富人应该变为穷人。

《太上洞渊神咒经》中讲的生死轮回，也与佛教的生死轮回有所区别：第一，佛教认为死是一切人都不可避免的。《太上洞渊神咒经》则认为，只有“不习道炁，久蕴凶心”的人，“处于轮回生死之域”（卷二《遣鬼品》）。而“奉‘三洞’，尊师受经，苦身行道”的人，“万劫无有死”（卷三《缚鬼品》）不需要经过生死轮回的过程；第二，佛教要求人们用不计较现实世界苦难的办法，达到精神解脱，因而超脱轮回，达到极乐世界，进入涅槃。所以佛教的超脱轮回是出世主义的。《太上洞渊神咒经》不回避现实，要求人们用自己的行动去驱恶从善，达到苦乐、报应、寿命、富贵、贫贱，“尽令解脱，往生天上，不为胞胎之所苦患，常得清净自在之身”（卷十六《救鬼品》）的目的。实际上，《太上洞渊神咒经》是提倡入世主义的。

《太上洞渊神咒经》还把佛教的科仪——斋会引入道教。

《太上洞渊神咒经》中大约有八十余处提到“斋”。一年之中，有立春日、春分日、立夏日、夏至日、立秋日、秋分日、立冬日、冬至日、正月十五日、七月十五日、十月十五日等八节日为大斋日，在这八天之内，“道士可教……一村共作之，多多为善耳。”（卷二十《长夜遣鬼品》）《太上洞渊神咒经》中虽然没有每年八节日的斋会之法，但从该书所述有病之家、有疾之处如何进行斋礼，也可窥见其斋会仪式的大概：一，必须请道士三人、五人、八人、十人为斋官；二，准备好可供进行斋会之法的露天“籍帐”或净室；三，参加斋礼的“男女佩受符录，香汤自洗，绝酒肉荤辛之物”；四，斋礼进行之中，要“清奏音乐”、“悬缯幡”，“烧香散花燃灯”，“设饮食清素珍味，奉上三尊

及三十六天自然之神”；“拜谒五帝，大会一日二夜，申忏东向九拜，南向三拜，西向七拜，北向五拜，乾坤艮巽西向各一十二拜，上方三十二拜，下方一十二拜，……或则东向单礼三十六拜。”还要“端坐嘿念存思，鸣鼓吐纳，读诸鬼名及称我等神王名号，并注心礼拜三炁三天自在尊神及元始四方三十六天九宫五狱真官正神”（卷十一《三昧王召鬼神咒品》、卷七《斩鬼品》、卷九《杀鬼品》）。这种斋法已与北魏寇谦之在《老君音诵戒经》中，以及刘宋陆修静在《道门科略》中提到的斋会科仪略略相同。例如，《老君音诵戒经》卷十二“老君曰：厨会之上斋七日，中斋三日，下斋先宿一日。斋法：素饭菜，一日食米三升，断房事，五辛、生菜、诸肉尽断。”这与上面概括的《太上洞渊神咒经》中斋会仪式梗概的第三条有某些相似之处。

从上述可知，《太上洞渊神咒经》受到了原始道教和佛教思想的影响，并且将其改造，形成了有时代特色的道教思想。因此，从《太上洞渊神咒经》包含的思想内容看，也可大致断定它是西晋末至南北朝宋齐时期的作品。

5.《灵宝度人经》融佛教、火袄教、摩尼教于道教

《灵宝度人经》即《元始无量度人上品妙经》，计有十多个修订本，大多数附有注解。其中较早的一个写本，后来分为四卷，这就是唐代以前的早期写本。至北宋后期（约1112年），四卷本被增为六十一卷本。在早期写本的许多修订本中，宋代道士陈景元编的四卷合注本最为重要。这个四卷合注本的注者就是活跃于南齐初年和南齐以前的严东、唐代的薛幽栖、李少微和成玄英。下面仅就陈景元编的四卷合注本谈谈《灵宝度人经》将佛教、火袄教、摩尼教融入道教的问题。

《灵宝度人经》乃“洞玄灵宝”十部“一轴之别目”（道士

张万福语），它大约成书于五世纪中叶以前。公元五七〇年仕于北周的甄鸾，在其《笑道论》中至少四次引录了《度人经》；成书于北周年间（五五七——五八一年）的《无上秘要》（《道藏》768—769册），对《度人经》也广为引用。而唐代史崇奉唐玄宗（712—756年在位）之命，编纂的《一切道经音义妙门由起》中，也引录了《度人经·元始灵书中篇》的一部分和陆修静的一个注解。陆修静生于公元四〇六年，死于公元四七七年。他对《度人经》作注，表明该经约是公元五世纪中叶以前的作品。此外，弄清为《度人经》作注的严东的生活年代，也有助于确定《度人经》成书的时间。据赵道一《历世真仙体道通鉴》记载：严东在“……高帝建元中（479—482），诣晋陵（今常州或武进），依道士李景游。……在晋陵五、六年。一日将别，援笔注《灵宝经》。辞不停翰，穷日而终。乃入漂阳甌山中，后亦不知所在。”（《正统道藏》第28卷，144册）赵道一认为严东为《度人经》作注约在五世纪末。这说明，《度人经》在陆修静、严东生活的时代，至迟在公元五世纪末就见于世了。

《灵宝度人经》将佛教、火祆教、摩尼教融入道教，使道教在承袭中国传统思想的基础上又增添了新的内容。

该经不仅吸取佛教思想，将世间分为欲界、色界、无色界，而且还还将佛教的三世轮回、斋会科仪等纳入了道教。本来，道教“主生”，只讲肉体成仙，白日飞升，不讲生死轮回。而佛教“主死”，宣扬三世轮回。《灵宝度人经》在佛教三世轮回思想影响下，宣称只要诵读该经十遍以上，则“枯骨更生，皆起成人。”（卷一）“回尸起死，白骨成人”（卷一）。它甚至认为，一般世人受诵该经，即可“不经地狱”，而能“延寿长年”、“得反形游行太空。”（卷一）一般来说，佛教讲究超度死者灵魂，而道教是不对死者灵魂作超度的。为死者超度，为亡解悬

的会，最早见于寇谦之的《老君音诵戒经》。《灵宝度人经》声称“诵是经十过，诸天齐到，亿曾万祖，幽魂苦爽，皆即受度上生朱宫。格皆九年受化，更生得为贵人。”（卷一）这种对先祖灵魂的超度，虽然还谈不上如象《老君音诵戒经》中讲的“会”。但是，它显然是受佛教影响之后才有的。另外，在东晋末年，道教学者已经把佛教的斋、会引入道教。《灵宝度人经》晚于东晋见世，它也受到了佛教斋、会的影响。例如该经卷一说：“道言：正月长斋，诵咏是经，为上世亡魂断地逮役，度上南宫。七月长斋，诵咏是经，身得神仙，诸天书名，黄录白简，削死上生。十月长斋，诵咏是经，为帝王国主君臣父子安镇国祚，保天长存，世世不绝，长为人君，安镇其方，人称太平。八节之日诵咏是经，得为九宫真人。本命之日诵咏是经，魂神澄正，万炁长存，不经苦恼，身有光明。”（卷一）这种在正月、七月、十月举行“长斋”的制度，就是道教的“三会”科仪，它是从佛教的斋会发展来的。

火祆教本来是伊朗古代的宗教，其教徒以祀圣火为中心。大约在北魏灵太后（自五一五年当权，五二八年死）时，“有密多道人，能胡语，肃宗置于左右。太后虑其传致消息，三月三日于城南大巷中杀之。”（《魏书》，13/178，二/十三/二四〇；《北史》13/228—9）这里的“密多”二字并非人名，而是波斯语的音译，意指密多拉（Mithra）僧侣。密多拉为一古代的伊朗神，已汇入正统火祆教众神之中，他立于爱胡拉·麦兹达（Ahra, Mazda, 即祆教之善神）和阿赫利曼（Ahriman, 即祆教之恶神）之间，在兹尔梵教徒（Zervanist, 即火祆教之一异端）解释的伊朗民族宗教中，他占有很重要的地位。这说明在北魏时火祆教已传入华北一带。火祆教传入我国，即对道教产生了影响。《灵宝度人经》中的一些名字和术语，可能来自波斯语，而与火

袄教有关。例如，龙罗菩提可能来自《阿维斯塔经》的nmōnō, pai tiš(或nmōnopati)，宛梨无延可能来自yasšt篇(13,1.97和1.126)中Varasmō·raočaḥ的名字；萨罗娄王为一天帝，其名可能来自中波斯语常见的šahrēvar。这个šahrēvar为一专管诸金属的天使名字。

摩尼教也是伊朗古代宗教之一，在公元五世纪下半叶传入我国。《灵宝度人经》也有受其影响的痕迹。例如，该经卷三说：“赤明开图，运度自然”。这里的赤明图，就见之于汉文摩尼教的短篇著作《摩尼光佛教法仪略》（见《大藏经》NO2141，页1279—1281）。这篇著作中提到的图据说是摩尼亲自绘制的一幅画（帕提亚语称为Ārdahang）。据汉文文献，该画题为《大门荷翼图》，也称《大二宗图》。汉文摩尼教经和摩尼名著《撒布拉干》之中论及五种势力——净风五子，其名字分别为持世明史、十天大王、降摩胜使、地藏明使、催光明使等。而《度人经》中记载的颜色各不相同的五天五魔王（即青天魔王、赤天魔王、白天魔王、黑天魔王、黄天魔王），因其分别称为巴元丑伯、弗由肃、赤张市、徐直事为、天门波狂大，可知他们或与吐鲁番中波斯文或希腊语有关。

6. 陶弘景融合佛、儒、道

陶弘景，字通明，丹阳秣陵（今南京）人。后隐居茅山，因自号华阳隐居。公元四五六年（宋武帝孝建三年）生，公元五三六年（梁武帝大同二年）卒，享年八十一，谥曰贞白先生。他生当宋、齐、梁三个朝代，出身于士族地主的家庭。据他的侄儿陶翊撰的《本起录》记载：“高祖毗有理识，器干高奇，以文被黜，不肯游宦，州郡辟命并不就。后板受南安正佐亦不起。元兴三年卒。曾祖兴公多才艺，匡营产殖，举郡功曹，察孝廉，除广晋

县令。义熙二年卒。祖隆，身長七尺五寸，美姿状，有气力，便鞍马，善骑射，好学读书，善写、兼解药性。”随宋孝武帝征伐有功，封晋安侯，除正佐，固辞。“颜峻恃宠，就求宅以益佛寺。弗与。因辞官，见潜削爵，徙广州，后被恩除南海西平县令，后监新会郡。大明五年卒于彼。父讳贞宝，字国重，司徒建安王刘休仁辟为侍郎，迁南台侍御史，除江下孝昌相，亦闲骑射，善篆隶书。家贫以写经为业，一纸值价四十”。“深解药术，博涉子史，好文章。”元徽四年冬，衔使肤庭，通邻国之好，甚得雅称。”《云笈七签》卷一百七）可见，这个士族家庭还不是怎样多财豪势的享有特权的家庭，却有些士族家庭的优良传统。他不仅精于医学、药物学、天文历算和地理、文学、艺术，在技术上有从事炼钢铸刀剑和炼丹的实际经验，而且也是道教中的重要人物。他撰述道教经典，如《真诰》、《登真隐诀》、《真灵位业图》等，并且融合儒、释、道教，是道教茅山宗的创始人。他又与梁武帝勾勾搭搭，为之出谋献策，被当时人称为“山中宰相”。

陶弘景是南北朝时期道教中的重要人物。他在道教史上的贡献和主要道教理论是：

第一，崇尚老、庄，将“太极”之说纳入道教。

在道教理论上，他与老、庄一样，把绝对观念的“道”视为宇宙万物的根源。同时又把《易传·系辞》“易有太极（按：就筮法说，指占筮用的草棍混在一起，尚未分开；就事物说，指天地尚未分开的状态。），是生两仪”（按：就筮法说，指阴阳二爻；就事物说，指天地。）改头换面纳入了道教。他在《真诰》中说：“道者混然，是生元气。元气成，然后有太极。太极则天地之父母，道之奥也。”（《真诰·甄命授》第一）这是说，“绝对观念”的“道”产生了元气、太极、天地万物等一系列的

东西，它是超乎于万物之外而存在的。这种观点显然是一种宗教唯心主义的说教。但是，上述这段话表明四个层次，三个组合。四个层次是：道——元气——太极——天地。“道”生元气是一个组合；元气在前，太极在后，又是一个组合；最后一个组合是太极生天地。这套理论与《周易·系辞》太极生两仪、《老子河上公章句》把“道”视为“元气”，以及《老子》“道生一”的观点显然不同，它是这几方面的综合，而以“道”为最高范畴。寻其渊源，当终归《老子》。

第二，援佛入道，提倡儒、释、道合流。

如果说寇谦之、陆修静把佛教科仪——“斋”与“会”引入道教的话，那么，陶弘景则主要是将佛教理论输入了道教。他著《真诰》一书，其篇名皆用三字组成，如《运题象》、《甄命授》、《协昌期》、《稽神枢》、《阐幽微》、《握真辅》、《翼真检》，与谶纬学的七纬很相类似。其《运题象》中有“芥子忽万倾，中有须弥山”；《协昌期》及《阐幽微》记有酆都及鬼官之事，皆是从佛教的地狱之说而来。《甄命授》有黄观子奉佛道的故事，还说“人为道亦苦，不为道亦苦，惟人自生至老，自老至病，护身至死，其苦无量”之类的话，与佛教的生老病死苦的思想很相似。朱熹说他的“《甄命篇》却是窃佛家《四十二章经》为之。”（《四库全书总目提要》）不仅如此，陶弘景还是确信佛法的。唐释法琳《辩正论》卷六《内异方同制旨》说：茅山道士冲和子与陶隐居，“常以敬重佛法为业，但逢众僧，莫不礼拜，岩穴之内，悉安佛象。自率门徒受学之士，朝夕忏悔，恒读佛经。”又说：“《陶隐居内传》云，在茅山中立佛道二堂，隔日朝礼。佛堂有像，道堂无象。”（《大正新修大藏经》第五十二卷第535页。此处所引《陶隐居内传》显然不是宋贾嵩撰的《华阳陶隐居内传》。）所谓“但逢众僧，莫不礼拜”、“朝夕

忏悔，恒读佛经”云云，这是释氏弟子所说，或者未免过实，可是陶弘景的确兼信佛法，史有明据。《梁书》本传说他“曾梦佛授其菩提记，名为胜力菩萨。乃指鄱县阿育王塔自誓，受五大戒”。《瘞剑履石室砖铭》也说：“华阳隐居幽馆，胜力菩萨舍身。释迦佛陀弟子，太上道君之臣。行大乘之六度，修上清之三真。憩灵岳以委迹，游太空而栖神。”（《陶贞白集·附录》）证明陶隐居舍身受戒，确有其事。刘大彬《茅山志》卷八《稽古篇》青坛素塔条云：“按旧馆坛碑东位青坛，西表素塔。今塔已废，坛亦非旧。初皆隐居所建，表两教双修之义。”青坛属道教的建筑，素塔正是佛教的纪念物，表明“两教双修”。在《真诰》中他认为“天地间事理乃不可限，……上则仙，中则人，下则鬼。人善者得为仙，仙谪之者更为人；人恶者更为鬼，鬼福者更为人。鬼法人，人法仙，循环往来，触类相通，正是隐显小小之隔也。”又在一首诗中说：“形非神常宅，神非形常载，徘徊生死轮，但苦心犹豫。”（《真诰·运象篇》第三）这种把现实人的世界（显）到超自然神仙世界或鬼的世界（隐）之间的距离视为不是不可逾越的，只是“小小之隔”，以及“徘徊生死轮”的思想，很可能受到当时流行的佛教“神不灭”和“轮回”思想的影响。此外，他主张儒、释、道合流，鼓吹“百法纷凑，无越三教之境。”（陶弘景《茅山长沙馆碑》，见《华阳陶隐居集》）临死前，他还有遗令说：“因所著旧衣，上加生緇裙及臂衣跣冠巾法服……通以大袈裟覆衾蒙首足。明器有车马、道人，（按：一般即是道士，但中国佛教僧人有时也称道人。此处“道人”、“道士”并题，则“道人”当指佛教僧人。）道士并在门中，道人左，道士右。”（《南史·陶弘景传》）可见，陶弘景是念念不忘儒、释、道合流的。

第三，把丹鼎派的炼丹术纳入了天师道。

天师道本来属于符篆派道教，在两晋时期，它开始与丹鼎派道教融合。到陶弘景时，就完全看不出二者的教派分别了。陶弘景本来师承天师道，他又是当时著名的炼丹家，曾合成著名的飞丹，还著有《合丹法式》等有关炼丹的书。《南史·陶弘景传》在谈到他有关炼丹之事时曾说：“弘景既得神符秘诀，以为神丹可成，而苦无药物。帝给黄金、朱砂、曾青、雄黄等。后合飞丹，色如霜雪，服之体轻。及帝服飞丹有验，益敬重之。每得其书，烧香虔受。”“天监中，献丹于武帝。中大通初，又献二刀，其一名善胜，一名威胜，并为佳宝。”（《南史·陶弘景传》）

第四，将儒家的封建等级思想和制度，引入了道教教理之中。

陶弘景著《真灵位业图》，在神仙世界严格划分等级，将所有道教的真灵，包括天神、地祇、人鬼及诸仙真，分成若干等级，分别排定班次，并指出：“虽同号真人，真品乃有数；具目仙人，仙亦有等级千亿。”（陶弘景《真灵位业图》序）在《登真隐诀》（《太平御览》卷六百六十二道部四所引）中，他详细描述了神仙世界十分森严的等级。他说：“三清九宫，并有僚属，列左胜于右。其高总称曰道君，次真人，真公，真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。女真则称元君，夫人，其名仙夫人之秩比仙公也。夫人亦随仙之大小，男女皆取所治处，以为署号，并有左右。凡称太上者，皆一宫之所尊。又太清右仙公，蓬莱左仙公，太极仙侯，真伯，仙监，仙郎、仙宾。”

陶弘景“深慕张良为人，云‘古贤无比’”。（《南史·陶弘景》）他积极主动地投靠门阀士族，热心为他们服务。当梁武帝萧衍准备篡夺齐朝政权尚有些犹豫时，他即“上观天象，知时运之变；府察人心，悯涂炭之苦。乃亟陈图谶，贻书赞赏。”

（贾嵩《华阳陶隐居内传》）当梁武帝兵至新林时，他派弟子戴猛之假道奉表，表示支持。当梁武帝“平建康，闻议禅代，弘景援引图讖，数处皆成‘梁’字，令弟子进之。”（《梁书·陶弘景传》）因此，他深得梁武帝赏识，“国家每有吉凶征伐大事，无不前以咨询，月中常有数信。时人谓为山中宰相。”（《南史·陶弘景传》）

7. 魏晋南北朝时期的道教教派

两汉时期，道教有符箓派与丹鼎派。前者以符咒、神水欺世骗人，如太平道、五斗米道。后者兼讲内丹、外丹，提倡以药物炼制药金等物。或谓以精、气、神炼得聚于丹田的金丹，如《周易参同契》等是。

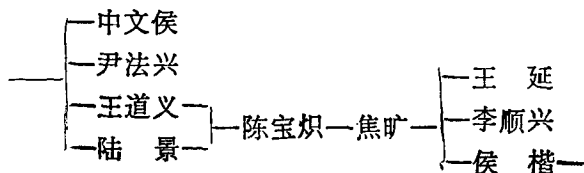
魏晋南北朝时期，道教派别主要以道经命名，如灵宝派、上清派等。此外，还有楼观派。

（1）楼观派

据传，魏元帝咸熙初，道士梁谌事郑法师于楼观。晋惠帝永兴二年，太和真人尹轨降于楼观，授梁谌以日月黄华上经，水石丹法，并授《楼观先生本起内传》一卷。至此，遂有楼观派道教传布于世，显于周、隋，盛于唐。

楼观派道教的传授系统是：

郑履道——梁谌——王嘉——孙彻——马俭——尹通——



严 达——	
程法明	
周化生	
王真微	
于章	
史道乐	
张法成	
伏道崇	
苏道标——	歧 晖
游 某——	巨国珍
尹起——	张法乐——张 通

此九人加上王延
称为“田谷十老”

（2）灵宝派

灵宝派道教因崇奉《灵宝经》而得名。葛巢甫造《灵宝经》之前，已有古《灵宝经》传世，其名称来源、作者、内容、传授系统大致如下：

《灵宝经》即《仙隐灵宝方》。今本《神仙传》卷一云：“华子期，淮南人也。师角（按：即角之伪字）里先生，受《仙隐灵宝方》：一曰伊洛飞龟秩，二曰白禹正机，三曰平衡。”又《抱朴子·辨问篇》：“《灵宝经》有《正机》、《平衡》、《飞龟授秩》，凡三篇，皆仙术也。”而《抱朴子·遐览篇》著录有《正机经》、《平衡经》、《飞龟振经》各一卷。可见，《正机经》、《平衡经》、《飞龟振经》等三经之总名，当为《灵宝经》或《仙隐灵宝方》。

《灵宝经》又叫《灵宝五符经》、《五符经》、《洞玄五符经》（按：《太上灵宝五符序》即《五符经》），《真诰》卷十四、《三洞珠囊》卷四、卷八、卷十，以及《上清道类事相》卷四等均有所征引。而《灵宝经》之名，最早见于《越绝书》。

该书记载了大禹治水，行至牧德之山时，有神人授他《灵宝五符》，让他以之镇役蛟龙水豹。禹得此书后藏于洞庭包山之中，后来，至吴王阖闾时，有龙威丈人窃得此书的传说。其后，《抱朴子·辨问篇》、《古微书》卷三十二《河图绛象》，以及《云笈七签》《道教本始部》的《灵宝略纪》都本于此。

《灵宝经》的作者非指一人，何时成书也难考订。《灵宝经》的作者，据传说可能有三：①大禹治水时，主动献《灵宝五符》给禹的神人。此说见《越绝书》、《古微书》卷三十二《河图绛象》、《云笈七签》《道教本始部》的《灵宝略纪》。②与角里先生有关。此说见于今本《神仙传》，其卷一云：“华子期，淮南人也。师角里先生，受《仙隐灵宝方》”。而《仙隐灵宝方》即《灵宝经》。③宋贾善翔《犹龙传》卷五《度汉天师》云：“天师尝撰《太清》、《金液》、《神丹》经序，……又著《老君内传序》、《灵宝五符序》”。此外，《太上灵宝五符序》卷中有弟子葛洪闻之郑君等语。可见《灵宝经》亦有后人增益的部分。

《灵宝经》成书于大禹治水之前一说当属于虚乌有。然而《抱朴子》的《登涉篇》、《辨问篇》，或引《灵宝经》原文，或叙说《灵宝经》篇卷和内容，可知《灵宝经》当成书于六朝以前。所以，《云笈七签》《道教经法传授部》载宋文帝元嘉十四年陆修静《灵宝经目序》说：“夫灵宝之文，始于龙汉，龙汉之前，莫之追记。”刘师培《读道藏记》也说：“特《御览》六百五十九又引《五符经》《二十四真图》。今无其文。或亦书有残缺。然究系六朝以前古籍。”又说：“观此书《五帝官将号章》详析五方帝名及方色。《太清五始法章》，以五藏五常配五行，并及孤虚王相之法。是均汉人遗说，即出自汉季，亦未可知。”

《灵宝经》的内容，正如《抱朴子·辨问篇》所说：“《灵宝经》有《正机》、《平衡》、《飞龟授袂》，凡三篇，皆仙术

也。”谈论仙术，的确是《灵宝经》的核心。例如，今本《神仙传》卷一说：“师角先生，受《仙隐灵宝方》，一曰《伊洛飞龟秩》、二曰《白禹正机》、三曰《平衡》，可以‘返老还少，日能行五百里，能举千斤，一岁十易皮，如蝉蜕。后乃仙去。’”《三洞珠囊》卷三《服食品》引《洞玄五符经》说：“食月之精，可以长生。食星之精，上升太清也。”（见《太上灵宝五符序》卷上）

《灵宝经》的传授系统，据《云笈七签》《灵宝略记》说：“三国时，吴主孙权赤乌之年，有琅琊葛元，字孝先，孝先乃葛尚书之子。尚书名孝孺，年八十乃诞元。元多灵运，年十三好慕道德，纯粹忠信，举孝廉不就，弃荣辞禄，志尚山水，入天台山学道，精思遐彻，未周一年，感通太上，遣三圣真人下降，以《灵宝经》授之。其第一真人自称太上元一第一真人鬱罗翹，其第二真人自称太上元一第二真人光妙音，其第三真人自称太上元一第三真人真定光。三真未降之前，太上又命太极真人徐来勒为孝先作三洞法师，孝先凡所受经二十三卷，并语稟请问十卷，合三十三卷。孝先传郑思远，又传兄太子少傅海安君字孝爱，孝爱付子护军悌，悌即抱朴子之父。抱朴从郑君盟，郑君授抱朴于罗浮山。去世，以付兄子海安君，至从孙巢甫，以隆安之。末传道士任延庆、徐灵期等，世世录传，支流分散，孳孕非一。”据此，古《灵宝经》的传授系统大致是：

徐来勒等——葛孝先——

└—	郑思远——	葛洪……	葛巢甫……
└—	葛孝爱——	葛悌	

……任延庆、徐灵期。但是，葛洪著《抱朴子》、《神仙传》，《葛玄传》及《道藏》引《抱朴子》佚文，都未载此事。元代谭嗣先造《太极葛仙公传》，收录有陶弘景《吴太极左仙公葛公之碑》，也未记载此事。实际上，古《灵宝经》的传授仍是疑案。而葛巢甫、任延庆、徐灵期传《灵宝经》确是事实。

今本《灵宝经》可能是葛巢甫所撰。《道教义枢》卷二《三洞义》谓葛洪从孙葛巢甫“以晋隆安之末，传道士任延庆、徐灵期之徒。相传于世，于今不绝。”《真诰·叙录》说王灵期“见葛巢甫造构《灵宝》，风教大行”。据《南岳总胜集》及《南岳小录》记载，徐灵期卒于宋苍梧王元徽元年。所以，葛巢甫造《灵宝》当在公元四七三年以前。如果从《云笈七签》《灵宝略纪》“孝先传郑思远，……去世，以付兄子海安君，至从孙巢甫，以隆安之”这段话看来，葛巢甫造《灵宝》，可能就是在古《灵宝经》的基础上加以编纂增补。

灵宝派道教由传《灵宝经》而得名。此派道教当兴于东汉末年，大约与太平道、天师道同时因孕而生。《云笈七签》《道教经法传授部》载宋文帝元嘉十四年陆修静《灵宝经目序》说：“夫灵宝之文，始于龙汉，龙汉之前，莫之追记。”这就是灵宝派道教传授的开始。

灵宝派道教的产生和发展大约经历了两个时期。一是神仙方术时期，这时的灵宝教与神仙方术、五行相杂，以五藏五常配五行宣传道教，提倡“返老还少”和长生，竭力宣扬成仙上升天堂。这个时期大约在东汉——东晋时期，此时传灵宝派道教的人主要有葛玄、郑思远、葛孝爱、葛悌、葛洪等。二是援佛入道时期。由于陆修静将佛教的“斋”“会”引入道教，在南北朝时期，灵宝派道教也就在佛道二教相互攻击之中得到了发展。于是，灵宝派道教大行于世。这一点可以从下列事实明显地反映出来：梁陶弘景《真诰》卷十八引《大洞斋法·明真斋》（《汉法本内传》引有恒岳道士所奉明真科斋仪）；北周甄鸾《笑道论》三十四引《敷斋经》、《无上秘要》卷三十四《法信品》引《洞玄敷斋经》，卷一百《会兼忘品》引《洞玄敷斋经》、《无上黄录大斋立成仪》卷十七、十八、三十三引《太极敷斋威仪经》卷三十四

引《灵宝太极敷斋威仪经》；《无上秘要》卷三十五引《敷斋经》（卷四十八引《敷斋经》同。按：《无上秘要》卷三十四、三十五、卷四十八、卷一百所引《〔洞玄〕敷斋经》，《道藏》《太平部·道典论》卷二所引《敷斋威仪经》，疑是同书异名）；《要修科仪戒律钞》卷八十五引《敷斋威仪经》（今皆无其文，是今本已有残阙）、《明真斋经》。《无上秘要》又于卷三十八《授洞神三皇仪品》，五引《灵宝斋经》，其中卷四十七所引《洞玄请问上经》有三天斋，卷四十九引《三皇斋立成仪》，卷五十三《金录斋品谓出洞玄明真科经》，卷五十四《黄录斋品》引《下元黄篆简文灵仙品》，卷五十五、五十六、五十七各引太真下、中、元斋品各经。

由于陆修静合《灵宝经》、《上清经》、《三皇经》于一而加以传授，所以自晋宋之后，灵宝派道教也就与其他道教教派逐渐趋于融合了。到了隋代，灵宝教更得到了统治阶级的重视。《隋书经籍志》说：“大业中，道士以术进者甚众，其所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及灵宝升玄之属。”

从上述可以得出这样的结论：灵宝派道教是兴于汉末，发展于刘宋，并把传统的神仙方术与佛教的斋会等科仪结合起来的一个道教教派。

（3）上清派：

上清派因传《上清经》而得名。《上清经》，即《上清大洞真经》。晋哀帝兴宁二年（364）由魏华存授与杨羲，再传许谧、许翊，又传许黄民、马朗、马罕、爰季真，至陆修静则集《上清经》、《灵宝经》，《三皇经》而传之。

8. 南北朝时期的佛道斗争

佛教自两汉之际由西域传入我国内地后，为了便于在中国土

地上生根立脚，也在汉魏和西晋时期涂上了一层神仙方术的色彩，而道教在其发展过程中也利用了佛教的某些科仪和理论来充实自己。加之，当时佛、道都是为封建统治阶级服务的宗教理论，它们之间在思想上一致的地方本来很多，所以在汉魏以前，佛道并未引起公开的斗争。自西晋惠帝时，道士王浮作《老子化胡经》，与沙门帛远争邪正，于是开始了佛道间的斗争。不过，佛道间的剧烈斗争是在南朝宋齐时期、北魏的魏太武帝、北周的武帝时发生的。

佛道为什么在互相吸收之时又有斗争呢？它们间斗争的实质是什么？第一，封建统治者从其本身利益出发，总的来说是利用佛、道为自己服务，但是，当僧侣贵族势力的增长有碍于世俗封建势力的发展，而危及整个地主阶级的统治时，就不得不公开排佛或黜道。例如，魏太武帝借口佛教寺院私藏武器，为富人寄藏财物，便下令废佛，周武帝为了缓和佛教徒对废佛的义愤，调和佛、道，在废佛的同时，于公元五七四年五月十七日下令“初断佛、道二教，经像悉毁，罢沙门、道士，并令还俗。并禁诸淫祀，非祀典所载者，尽除了。”（《北史·周本纪下第十》）但是，他在六月又下令设通道观，允许道教活动。第二，因为佛教是外来宗教，道教是中国土生土长的宗教（信奉者主要是汉族）。因此，有的封建统治者就以排佛或奉佛作为捍卫国家和民族利益的象征，借以缓和民族矛盾，巩固封建统治。例如，石季龙在位时，其著作郎王度上奉说：“佛，外国之神，非诸华所应祠奉。”石季龙则下书云：“朕出自边戎，……应从本俗，佛是戎神，应所兼奉。”显然，石季龙是把佛教作为进行民族压迫的工具了。北魏是鲜卑族封建地主政权，为了缓和鲜卑族和汉族的矛盾，巩固鲜卑上层贵族的统治，魏太武帝就以黄帝子孙自诩，声称佛是外来的胡神，崇奉佛教就会使“政权不行，礼义大坏。”

这次灭佛反映了以崔浩为首的汉族地主与以长孙嵩为首的鲜卑族贵族间的矛盾。第三，道教、佛教间的争论，其根本目的在于互相争夺宗教的正统地位和政治权力。例如，西晋王浮作《老子化胡经》，谓佛为老子弟子；刘宋时顾欢作《夷夏论》，谓佛教乃“西戎之法”；南齐道教徒假托张融的名义作《三破论》，谓佛教“破国”、“破家”、“破身”。

南北朝时期的佛道斗争大致有如下几次：

（1）宋明帝泰始三年（公元四六七年），道士顾欢作《夷夏论》，引起了佛道二教的大争论。其事见《南史·顾欢传》。

（2）南宋时道教徒托名张融作《三破论》诋毁佛教“破国”、“破家”、“破身”。佛教徒作《正诬论》、《清净法行经》等予以反击，谓老、孔皆佛之弟子。其事见《弘明集》卷八刘勰《灭惑论》引及《弘明集》卷一、法琳《破邪论》引等等。

（3）公元四四六年，魏世祖太武帝拓跋焘灭佛。其事见《魏书·释老志》。

（4）北周时周武帝废佛，他与魏太武帝以武力灭佛不同，他是采用辩论的方法、说理的方法、行政的方法进行的。其事见《北史·周本纪下第十》、《广弘明集》卷八和卷十。

九、隋唐五代道教理论再升华

1. 隋唐时代崇尚道教的盛况和《开元道藏》的编纂

隋文帝、炀帝都信道教。文帝开皇年号即取自道经，开皇二十年下诏保护佛道两教。

唐高祖李渊和太宗李世民都利用道教。李渊在公元六二五

年，亲自到国子监宣布道、儒、佛的地位，尊道为首，唐太宗自称老子李氏后裔，肯定道、儒、释，以道为首，高宗李治“幸老君庙，追号曰太上玄元皇帝”，于各地修建玄元皇帝庙，令贵族习《道德经》，并置崇文馆，制定道举制度，以四子真经开科取士；又将道士、女冠隶属宗正寺；公主妃嫔多入道为女真，朝臣中也多弃官乞为道士。中宗时则诏诸州各立一寺观。睿宗时，令西城、隆昌二公主为女冠。玄宗时，更于五狱置真君祠。开元二十九年，在长安、洛阳诸州建立玄元庙，画玄元黄帝像，而以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五像陪祀。天宝元年，玄宗亲享玄元皇帝与新庙。又以《道德经》为群经之首，亲为注解，于崇玄馆设立玄学博士，诸州置玄学生，学《老子》、《庄子》，以应科举考试（应举称为道举）。因此，唐代道教大为盛行。据唐末道士杜光庭的《历代崇道记》说，唐代共有官观（道教寺观）一千九百余所，道士达一万五千余人。

《开元道藏》是我国最早的一部道藏，是唐玄宗命崇玄馆道士编纂的，共三千七百四十四卷，分为三洞十二部。

2. 成玄英的思想体系

成玄英，字子实，陕州（治所在今河南陕县）人，隐居东海（今江苏北部）。贞观五年（631年），召至京师，加号西华法师。永徽（650—655）中流郁州（今江苏连云港市东云台山）。著作有《老子注》，散见于《正统道藏》本强思齐《道德真经玄德纂疏》和顾欢《道德真经注疏》中，近人蒙文通辑成《道德经义疏》。其《庄子注》被郭庆藩《庄子集释》全文收录。

（1）“重玄之道”的唯心主义宇宙观。

成玄英认为“道能生成万有”（“道者万物之奥”疏），是宇宙万物的本体。这个“道”，其“体无涯际”（无边无际）、

“无不在”，“所在皆通”。又说：“道体窈冥，形声斯绝，既无因待，亦不改变”（“寂寥独立不改”疏）；“至道之为物也，不有而有，虽有不有；不无而无，虽无不无。有无不定，故言恍惚”（“道之为物，唯恍唯惚”疏）。恍惚“中有物即是神”，“有象即是气”，“有精灵，智照无方，神功不测也”（“恍惚中有物，恍惚中有象，窈冥中有精”疏）。就是说，“道”还是绝对不变的，是在有无不定，含有精气神的恍惚状态中的。实际上，这个“道”既不是有，也不是无，也不是非有非无，是“不古不今，独往独来”（《大宗师注》）的精神性的绝对。在成玄英看来，“道”生成万物是自然的，“夫物得以生者，外不资乎物，内不由乎我，非无非有，不自不他，不知所以而生”（《庄子·天地篇》注）。而“道”生成万物又是以元气作为中介来完成的。他说：“从本降迹，肇生元气。又从元气，变生阴阳，于是阳气清浮，升而为天；阴气沉浊，降而为地。二气升降，和气为人。有三才，次生万物。”（“道生一，一生二，二生三，三生万物”疏）

成玄英的上述唯心主义宇宙观是有其特点的。首先，他着重发挥了“重玄之道”的思想。他认为，“道”决定“重玄”，而所谓“重玄”，就是要遣去是有、是无的偏见，又要遣去非有非无的看法。他说：“玄者深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源乎一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无。二俱不滞，故谓之玄”（《老子》“同谓之玄”疏）。“玄之又玄”是：“有欲之人，唯滞于有；无欲之士，又滞于无。故说一玄，以遣双执。又恐行者，滞于此玄。今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣，故曰玄之又玄。”第二，有浓厚的佛教思想。成玄英说：“取舍之心，青黄等色，本无自性，

缘合而成”（《齐物论》疏）；“夫以二气、五行、四支、百体，假合结聚，借而成身。是知生者，尘垢秽累，非真物者也。”

（《至乐》疏）“假合”、“缘合”这都是佛教术语。他说：“夫诸法空幻，何独名言？”“夫万象森罗，悉皆空幻”，“有即不有，亦乃无即不无”；“世间万法，虚妄不真，推求生死，即体皆寂”（《齐物论》疏）。还说：“境之异同，在心之静乱耳。”（《天地》疏）第三，既发挥“重玄之道”思想，又宣扬“从无生有”，显示了他的宇宙论内部的矛盾。他说：“二仪万物，虚假不真，从无生有。”（《齐物论》疏）

但是，成玄英的唯心主义宇宙观中也有一些合理的辩证法因素。例如，他说：“以长形长则无长，以短比短则无短，故知长短相形而有者也”（《长短相形》疏）“天既炎凉不定，人亦贵贱何常”（“或嘘或吹”疏）；“日中则昃，月满则亏，亏必盈，极必反”，天之道也（《道德经》“功成名遂身退，天之道”疏）。又说：“生死往来，物理之变化也”（《齐物论》“此之谓物化”疏）。此外，他还谈到了“名”生于“实”。他说：“然实以生名，名从实起，实则是内是主，名便是外是宾，舍主取宾，丧内求外，既非隐者所尚。”（《逍遥游》疏）这些都是合理的。

（2）“无知而知，知而无知”的认识论。

成玄英把人的认识分为“圣智”和“俗知”。他认为，“圣人”能做到心境双忘，与道同体，这才是“圣智”真知。凡人触境生情，看来有“知”，其实是“无知”。他说：“所知者俗知也，所不知者真知也”（《则阳》疏）；“率性而照，知生者也。无心而知，无以知为也。任知而往，无用造为，斯则无知而知，知而无知，非知之而知者也。故终日知而未尝知，亦未尝不知。终日为而未尝为，亦未尝不为。仍以此真知养于恬静。”

（《庄子·缮性》疏）又说：“夫不能恬静，则何以生彼真知。不有真知，何能致兹恬静？是故恬由于知，所以能静。知资于静，所以获真知”。（同上）他认为，一般人所获得的“知”是“俗知”，是感官接触外物得到的，或者是间接获取的；只有忘掉了客观外物，忘掉了自我，没有任何常人的知识，这才叫“真知”。而“真知”必须取资于静。怎样达到“真知”呢？成玄英认为，首先要“无心”，做到“境智两忘，能所双遣”。他说：

“圣人无心，有感斯应，感恩适务，宽猛逗机，同素秋之降霜，初无心于肃杀，似青春之生育，宁有意于仁惠。是以真人如雷行风动，木茂花敷，覆载合乎二仪，喜怒通乎四序。”（《大宗师》疏）这里说的“无心”并不是顺应自然。因为他是提倡物我双遣的。例如，他说：“内外双遣，物我两忘”（《逍遥游》疏）；“境智两忘，物我双绝”（《齐物论》疏）；“心境两空，物我双幻，于何而有？”“物情执滞，触境皆迷”（同上）。第二，泯灭事物的差别。他说：“是非彼我，生自妄心”；“是非皆虚妄耳”（《齐物论》疏）。还说：“夫物之生也，形气不同，有小有大，有夭有寿。若以性分言之，无不自足，是故以性之为大，天下莫大于毫末，无余为小。天下莫小于太山，太山为小，则天下无大。毫末为大，则天下无小，小大既尔，夭寿亦然。是以两仪虽大，各足之性乃均，万物虽多，自得之义唯一。”

（同上）第三，主张取消语言。成玄英认为，最高本体“道”是无法用言语说明的。他说：“夫圣心非不能知，为其无法可知。口非不能辨，为其无法可辨。辨之则乖其体，知之则丧其真，是知至道深玄，超言意之表。”（《田子方》疏）第四，认为最高境界和“真知”的归宿是达到“知与境合”。成玄英认为，体道的圣人能做到“境智相冥，不一不异”（《养生主》疏）。他说：“玄古圣人得道之士，知与境合，故称为至。”（《庚桑楚》疏）

（3）唯心主义的人性论

首先，他认为各个人“根性不同，机悟差异”（“太上”章解题），因而把人分为：利根之人（上机之士）、中根之人（中机之士）、下机之人（“凡人”）。利根之人“一闻至道，即悟万法皆空。所以勤苦修学，遂无疑怠。”这种人机性明敏，“觉悟”快，是意志坚定的修道者。中根之人“根底”浅，“觉悟”浅，“尘念”重，是动摇不定的中间派。他们“机智稍暗，照理不明，虽复闻道，未能妙悟”。下机之人不信道，也不能修道。他们“根性愚钝，纵心逐境，取滞日深。闻真道玄远，至言宏博，心既不悟，谓为虚诞，遂生诽谤，拊掌笑之。”

其次，宣扬人性有别是由于“受气不同，禀分各异”的结果。他说：“夫物受气不同，禀分各异，智则有明有暗，年则或短或长。……故知物性不同，不可强相希效也。”（《逍遥游》疏）

第三，主张形性是不可变更的。他说：“夫禀受形性，各有涯量，不可改愚以为智，安得易丑以为妍，是故形性一成，终不中途亡失，适可守其分内，待尽天年矣。”（《齐物论》疏）而智慧宽大之人与小智之人的区别就在于前者能泯灭是非，后者却有取有舍。他说：“夫智慧宽大之人，率性虚淡，无是无非。小智狭劣之人，性灵褊促，有取有舍，故间隔而分别。”（同上）

第四，宣称仁、义等道德属性来自“天理”。他说：“夫仁义之情出自天理，率性有之，非由放效。”（《骈拇》疏）他认为，要使人性与天理相合，关键在于苟安现实，不破坏封建主义的等级差别。他说：“人禀性自然，各守生分，率而行之，自合于理。今乃智于伪法，治于真性，矜而矫之，已因弊矣。方更行仁义礼智儒俗之学以求归复本初之性，故俗弥得而性弥失，学愈近而道愈远也。”（《缮性》疏）“夫率性乃动，动不过分，则千

里可致而天命全矣。若乃以弩励骥而驱驰失节，斯则以人情事故毁灭天理，危亡旦夕，命其安在乎？”（《秋水》疏）

第五，提倡“任性自在”，超脱生死、忧乐。他说：“若不任性自在，恐物淫僻丧性也。”（《在宥》疏）“夫死生不能系，忧乐不能入者，而远古圣人谓是天然之解脱也。”（《养生主》疏）“圣人忘物忘我，既而囊括万有，冥一死生。”（《齐物论》疏）

（4）“善恶两忘，刑名双遣”的修道思想。

首先提倡去善去恶。他认为，有了名利欲望就不能修道。他说：“夫善恶两忘，刑名双遣，故能顺一中之道，处真常之德，虚夷任物，与世推迁。养生之妙，在乎兹矣。”（《养生主》疏）

其次，主张无欲无为的静养。他说：“静是长生之本，躁是死灭之原”。（《道德经》“躁胜寒，静胜热”疏）因为“静则无为，躁则有欲。有欲生死，无为长存”（同上，“静为躁君”疏）。

第三，宣称要想长生成仙，必须静心守一。成玄英认为“中，一道也”，守一也就是守中，“守中即长生久视”（同上，“多闻数穷不如守中”疏）。“欲得虚玄极妙之果者，须静心守一中之道，则可得也”（同上“致虚极，守静笃”疏）

第四，认为修道圆满的人，身心合于道，超脱生死，没有寿夭。他说：“行愿具足，内外道圆，理当不死不生，无夭无寿”（同上，“死而不亡者寿”疏）

（5）以“重玄之道”治国的政治思想。

成玄英主张以“双遣二边，妙体一道，物我齐观，境智两忘”的重玄之道治国。他说：“以斯为治，理无不正也”（《道德经》“则无不治”疏）。他认为，治国者要没有私心，清静无

为，公正处事。他说：“古人不独亲其亲，不独子其子，尧舜授禅，能令天下归心”（《度人经》“齐同慈爱，异骨成亲”注）。又说：“至言虽广，宗之者重玄；世事虽繁，统之者君主”（《道德经》“言有宗，事有君”疏）。表明他的政治思想是儒道合一。此外，他也强调要维护封建的等级名分。他说：“分外之事不足为也，分内之事不可不为也。”（《庄子“达生”疏》）“弃绝圣智，天下之物各守其分，则盗自息。”（《庄子》“胠箝”疏）

3. 司马承祯的道教理论

司马承祯，字子微（公元646—735年）。早年修道于天台山玉霄峰，为陶弘景的四传弟子，即：陶弘景传王远知，王传潘师正，潘传司马承祯。他很受唐睿宗李旦和玄宗李隆基的重视。睿宗景云二年（公元711年）曾把他请到官中问以“阴阳术数之事”，而司马承祯答以“无为之旨，治国之道也”。睿宗深加叹赏，并赐以“宝琴”、“霞纹帔”等物。玄宗开元九年（公元721年），又把他请入京师，李隆基“亲受法箬”，前后尝赐甚厚”（见《旧唐书·隐逸传》）。

由于道教的炼丹服药长期无效，铅汞等物有强烈毒性，服之辄死。在丹鼎派与符箓派发展的基础上，唐代一些山林清修的道士，又发展了修道成仙的方法。加之道教受佛教宗教理论的影响，隋唐道教开始转向唯心主义理论体系的道路。司马承祯就是其中的代表人物。他不注重炼丹、服食、变化等教术，而提倡静心修正，着重研究宗教的唯心主义理论。他大量吸收佛教宗教唯心主义理论和传统的儒家关于正心诚意的修养方法，把它们和道教的宗教唯心主义结合起来。他的著作有《坐忘论》、《天隐子》等。

首先，他认为长生不死和成仙在于得“道”。什么是“道”呢？他说：“夫道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎莫测，影响莫求，不知所以然而然”（《坐忘论·得道》）。就是说，“道”是一种无形象，无实体，无法预测，无法寻求的、神妙莫测的精神实体，人们得到了它，就能长生。他说：“人怀道，形骸以之永固”。（《坐忘论·得道》）但是，人们怎样得到“道”呢？他认为，关键在于使心“安”而“虚”——达到心静而无物的境界，则自然而然就得到“道”，也就可以长生久视而成仙了。

其次，他提倡“收心离境”、“不著一物”的修养方法。

司马承祯认为得“道”的关键在于“修心”，“修心”则在于主静，主静则自然与道同体。他说：“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”（《坐忘论·收心》）在主客观的关系方面，司马承祯认为，要使主观精神不受客观事物——“境”的影响：人们虽然接触外物，但必须不使任何物象留存于主体之中。他认为，人们的认识应该是主体的自我认识。他说：“存谓存我，想谓想我之身。闭目即见自己之目，收心即见自己。心与目皆不离我身，不伤我神，则存想之渐也。”显然，这是典型的主观唯心主义，也说明这种思想受到禅定、止观方法的影响。

第三，他要求人们达到物我双忘的境地。他在解释“坐忘”时说：“夫坐忘者，何所不忘哉？内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗”。（《坐忘论·信敬》）也就是说，修养的根本目的就是达到无知无欲，进入“形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至”（《坐忘论·泰定》）的状况，最后连对主体的认识也取消了。在这里，他的“无感无求”与禅宗的“三无”思想已经一致了。

4. 王玄览的道体论

王玄览，本名晖，法名玄览，广汉绵竹（今属四川）人。生于公元六二六年，死于公元六九七年。享年七十二岁。其生平事迹据王太霄《玄珠录·序》载：“年十五时，忽异常日，独处静室，不群希言。自是之后，数道人之死生，童儿之寿命，皆如言，时人谓之洞见。至年三十余，亦卜筮数年，云不定，弃之不为，而习弄玄性。”四十七岁时，益州长史李孝逸曾召见他，对他十分敬爱。六十多岁时，曾因事坐牢一年，在狱中仍著述不止。公元六九七年，武则天召他入京，行至洛州而死。他著有《遁甲四合图》、《真人菩萨观门》、《混成奥藏图》、《九真任证颂道德诸行门》、《老经口诀》等。《玄珠录》是王太霄汇集王玄览与谢法师、杜尊师、李炼师及其弟子询经问道的私记。

王玄览在《玄珠录》中的道教思想是：

第一，他把“道”区分为“可道”与“常道”，认为“常道”生天地，“可道”生万物。万物有生有死，不能常在，而天地能长久，可以常在，因此，“可道”无常，是假，而“常道”才是真，是实。因此，他称“可道为假道，常道为真道”，又称“可道”为“无常”或“濫道”。不过，他认为“常道”与“可道”不是完全分割的，而是相互联系的，二者既有区别，又统一于“道”。从“道”的总体来说，是真又不真，是常又不常。所以他说：“可道为假道，常道为真道”。（《玄珠录》卷上第七）又说“常道本不可，可道则无常。不可生天地，可道生万物，有生则有死，是故可道称无常。无常生其形，常法生其实。常有无常形，常有有常实。此道有可是濫道，此神有可是濫神，自是濫神濫道是无常，非是道实神实是无常。”（《玄珠录》卷下第二）

第二，他把“道”说成是超越于物质世界之上的永恒存在的实体。他把道和物的关系比喻成本印和印泥的关系，他说：“万物禀道生，万物有变异，其道无变异，此则动不乖寂（如本印字）。以物禀道故，物异道亦异，此则是道之应物（如泥印字）。将印以印泥，泥中无数字，而本印字不减（此喻道动不乖寂）。本字虽不减，复能印多泥，多泥中字与本印字同（此喻物动道亦动）。故曰：既以与人已愈有。”（《玄珠录》卷上第一）这就是说，从道之“应物”来说，它会随物的变异而变异，但这种变异并不引起常道的任何变化，正象我们用印去印泥一样，尽管泥上字数的多少会因我们所印次数的多少而变异，但印本身的字则是没有改变的。显然，这是把“道”视为独立于物质世界之外的，比物质更根本的实体。

第三，在主客体关系方面，王玄览认为，一切事物和现象都是人们意识的产物。他说：“心之与境常，以心为主。”（《玄珠录》卷下第四）又说：“十方所有物，并是一识知，是故十方知，并在一识内”。（《玄珠录》卷下第三）还说：“心生诸法生，心灭诸法灭”（《玄珠录》卷上第八）“法本由人起，法本由人灭，起灭自由人，法本无起灭”。（《玄珠录》卷下第十三）这种思想和唯识宗的“唯识无境”思想很相似。

第四，否认物质存在形式的客观性。

他认为，事物的运动与静止都是人们主观感觉的显现。他说：“眼摇见物摇，其实物不摇；眼静见物静，其实物不静。为有二眼故，见物有动静；二眼既也无，动静亦不有”（《玄珠录》卷下第五）。王玄览认为，时空也只是存在于人们的主观意识当中。他说：“一心一念里，并悉含古今。是故一念与一劫，非短亦非长；一尘一世界，非大亦非小。”（《玄珠录》卷上第九）在他看来，过去、现在、未来也是有名无实的。他提出了

“三世皆空”的观点，并以灭灯为例加以说明。他说：“当知三世之中，三世皆空。三世者，一半已去，一半未来，中间无余方，故皆空也。知三世空，谕如于灯：当欲灭灯时，灭时见灯，不灭时若见灯，此时灭未来，灭时不见灯，此灯已过去，灭不灭中间，于何而住立？过去未来之中间，但有名而无体，故知三世空矣。”（《玄珠录》卷上第十五）

5. 杜光庭的老君为天地根本与融佛儒入道思想

杜光庭，唐末、五代著名道士和道教学者。字圣宾（一说宾至），自号东瀛子。处州缙云（今属福建）人。生卒年不详。唐懿宗咸通（860—873）中，应九经举不第，入天台山学道。僖宗召见，赐以紫袍，充麟德殿文章应制，为内供奉。僖宗中和元年（881），随僖宗入蜀。后留成都事前蜀王建，为光禄大夫尚书户部侍郎上柱国蔡国公，赐号广成先生。王衍立，受道篆于苑中，以为传真天师、崇真馆大学士。晚年居青城山白云溪，传说终年八十五岁。生平事迹见《旧五代史·王衍传》注引五代史补杜光庭条、《幸蜀记》、《天台县志》、清修《图书集成神异典》（二百八十四卷方士部）。其著作有《广成集》十七卷（《旧五代史·王衍传》注引五代史补杜光庭条说是八十卷），乃汇集上表、斋词、醮词等。另有《道德真经广圣义》、《太上老君说常清静经注》、《道教灵验记》、《道门科范大全集》、《历代崇道记》、《洞天福地岳渎名山记》一卷、《神仙感遇传》、《玉函经》三卷、《墉城集仙录》、《录异记》八卷等。其散见著作可参见《全唐文》卷九二九——九四四宗教类（其具体篇目见《世界宗教研究》一九八一年第四集：世界宗教研究所图书资料室编：《全唐文》宗教类篇目分类索引。）

杜光庭的主要思想可简述如下：

首先，他认为，老君（即道教神化的教主和造物主）是万物之源。他说：“老君乃天地之根本，万物莫不由之而生成”（《道德真经广圣义》卷二）；“老君为化物之本源，乾坤之宗主”（同上，卷十八）。又说：老君“上总群圣，中理众真，下制诸仙而统摄三十六天，三十六地，七十二君，星辰日月岳渎万灵，阴阳变化，一切神明。主顾天上天下地上地下，五亿天界，有情无情，有识无识，有形无形，皆太上老君之所制御焉。”（同上，卷二）在他看来，老君是万物的宗祖，宇宙间一切事物的统率。这个老君即是道教尊神中的“太清”。但是，杜光庭又把它与“元气”混淆，赋予它以万物本源的地位。他说：“大道元气，造化自然，强为之容，即老君也”（《道德真经广圣义》卷二）。

其次，他把“体”“用”哲学范畴引入了道教。

“体”“用”这对哲学范畴，本来是魏晋玄学、佛教和范缜等曾经使用过的，杜光庭将其引入道教，丰富了道教的思想内容。杜光庭说：“真实凝然之谓体，应变随机之谓用，杳冥之道，变化生成，不见其迹，故谓之体也，言妙体也。……妙体展转生死，生化之物任乎自然，有生可见而不为主，故谓之用，此妙用也。”（《道德真经广圣义》卷四）他还认为“体”与“用”虽然不同，但二者“相资而彰，不可散也。”（同上，卷四）杜光庭又把体用分为五类，即：以无为体，以有用为用；以有为体，以无为用；以无为体，以无为用；以有为体，以有为用；以非有为体，以非有非无为用等（同上，卷六）。

第三，他受到了禅宗“三元”思想的影响，反对对事物有所反映，有所认识。他说：“夫执者，着也。执有即斥无，执无即斥有，执难即斥易，执易即斥难，执短即斥长，执长即斥短，执高即斥下，执下即斥高，执后即斥前，执前即斥后。有此执，故皆非究竟。”（同上，卷七）在他看来，人们不能有是非观念，即

“谓各自有正，不可以此正彼而损益也。”（同上，卷七）不仅如此，他还认为，人们不能存在任何欲望，只有“美恶都忘，方为达道”（同上，卷七）；只有“避所见”，“澄心、息虑、想念正真，外无挠惑之缘，内保恬和之志，虽营朝市，名利不关其心，……是非不介其意”（同上，卷八），做到“去欲闭情，以复于道”（同上，卷十五）；“当如婴儿，无染杂思虑”（同上，卷十一）；“息念忘心，不滞于见，犹若无知”（同上），这样才算达到了目的。

第四，宣扬唯心主义的历史观，把人分为受气不同的圣人和愚人。他说：“有欲无欲之人同受气于天地，禀中和滋液，则贤圣而无为。禀浊乱之气则昏愚而多欲，苟能洗心易虑，澄欲含虚，则摄迹归本之人也。”（同上，卷六）

第五，他纳儒于道，调和儒道矛盾。杜光庭声称老子《道》、《德》二篇“非谓绝仁义圣智，在乎抑浇诈聪明，将使君君臣臣父父子子，见素抱朴，混合于太和，体道复元，自臻于忠孝。”（《道德真经玄德纂疏序》）认为仁、义、乐、礼、智、信与天地的德、宜、和、节、辩、时相合，“弘淳一之源，成大同之化，混合至道，归仁寿之乡”。同时，他把孔孟之道统于“老君”之道，称仙道非一，修道成仙“在立功而不休，为善而不倦也”（《壺城集仙录序》）。

6. 谭峭《化书》的基本思想

谭峭，五代道士和道教学者。生卒年不详。字景升。泉州（今属福建）人。爱好黄老、诸子及《穆天子传》、《汉武帝内传》、《茅君列仙内传》等书，不求仕进。后出游终南山，并遍历名山，不复归故里。师事嵩山道士十余年。撰有《化书》六卷，分道、术、德、仁、食、俭等六化，共一一〇篇。明代道士

王一清作《化书新声》，即《化书》注。

谭峭本老、庄思想，称世界起源于虚。他说：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也；道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也”（《道化》）。他认为，虚是造成万物通达的根源，万物皆由虚和实转化而来，最后复归于虚。他说的“委”是道的变化发展，从其最后结果推论，应该是虚转化为神，神转化为气，气转化为形，有形体的东西是造成万物滞碍（塞）的根源。这就是说，不论讲道之委（最后结果），或是道之用，气在道的变化中都不被摆在第一位。谭峭所说的宇宙本体——“道”，不是物质性的，而是精神性的。他把精神性的虚看得比物质性的形更根本，更重要。

他把虚实统一（即形神的统一）的精神境界叫做“大同”。他说：“古圣人穷通塞之端，得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。虚实相通，是谓大同”（《道化》）。在他看来，只要经常保持“大同”的精神境界，“藏之为元精，用之为万灵，合之为太一，放之为太清”（《道化》），就可以长生不死，达到神化的境地。

谭峭受到佛教天台宗“无情有性”泛神论的影响，认为土木金石也有性情精魄。在他看来，生物与无生物之间可以转化：“老枫化为羽人（即道士），朽麦化为胡蝶”。这是“自无情而之有情也”。而“贤女化为贞石，山蚯化为百合”，这是“自有情而之无情也”（《老枫》）。由此，他得出了精神与物质没有显著界限的结论。他说：“孰为彼，孰为我，孰为有识，孰为无识？万物一物也，万神一神也。”就是说，人们只有达到这种精神与物质混一，不分彼此的神秘境界，才算达到了“道”之至极。他宣扬的这种泯灭一切差别的思想，与庄周齐一万物的观点是一脉相承的。

他强调“食为五常（仁、义、礼、智、信）之本，五常为食之末”。这种思想有其合理性的一面。但是，他把食的作用绝对化、夸大了，得出了“自天子至于庶人，暨乎万族，皆可以食而通之”（《无为》）。就是说，从动物到鬼神，从平民到帝王，从本族到外族，都受食决定。这又使他陷入了“唯食史观”的错误。

谭峭还同情劳动大众的疾苦，指斥王、吏“剗其肌，啖其肉”，“扼其喉，夺其哺”，主张“均其食”。显然，这是有进步意义的。

十. 理学家离不开道教

1. 道教对理学的影响

宋明理学是以儒家思想为主，融合释、道思想的一种新的儒家哲学流派。它既吸收了道家与道教思想，又影响了道教。

道教对理学的影响主要表现在：

第一，哲学范畴和哲学命题的影响。

（1）“道”

宋明理学又称道学，如程颢、程颐说：“道则自然生万物”（《二程遗书》十五）。这里所说的“道”这个哲学范畴即来源于道家。（儒家也谈到过“道”，但是，它不是象道家那样把它说成是万物之源。）《道德经》首先提出“道”为万物之源。道教经典，如《太平经》、《老子河上公章句》、《老子想尔注》、《真诰》等，都把“道”作为最高的哲学范畴。

（2）“道” “器”

“道” “器”这对哲学范畴虽为《周易·系辞》首先提出，

但《老子河上公章句》早于王弼《老子注》对之作了解释。《老子河上公章句》说：“万物之朴散则为器用。若道散则为神明，为日月，分为五行”（《反朴》），认为“道”为万物之源，“器”为具体事物。唐代李鼎祚《周易集解》引用唐人崔憬的话说明“道”“器”关系乃“体”“用”之谓。但是，这种以“体”“用”喻“道”“器”的观点是自汉以来就有的说法。唐代道士陆希声和杜光庭以“体”“用”的观点进一步说明了“道”“器”的关系。陆希声说：“形而上者之谓道，通乎形外者也。形而下者之谓器，正其形内者也。上士知微知著，通乎形外，故闻道而信则勤行之。中士在微著之际，处道器之间，闻道而疑信相半，故若存若亡。下士知著而不知微，止乎形内，故闻道则大笑之，不唯笑之，且将非之矣。”（转引自陈景元《道德真经藏室纂微篇》卷六）陆希声认为“道”微“器”著，“道”在有形之物以外存在，“器”与具体事物相联。故上士洞察显隐，通达有形之物以外，闻道则力行。中士处显隐之间，观道器若明若暗，闻道将信将疑。下士知器不知道，闻道则耻笑。唐末五代道教学者杜光庭用“体”“用”的关系去说明“道”“器”，认为“道”是“体”，“器”是“用”，二者虽不可分，但“道”却是更根本的。他说：“形而上者道之本，清虚无为，故处乎上也。须而下者道之用，稟质流形，故处乎下也。显道之用以形于物，物稟有质，故谓之器。器者，有形之类也。……此乃道是无体之名，形是有质之用。凡万物从无而生，众形由道而立，先道而后形，道在形之上，形在道之下。故自形而上谓之道，自形而下谓之器。形虽处道器两畔之际，形在器上，不在道也。既有形质，可为器用，故云形而下者谓之器。夫道，无也。形者，有也。有故有极，无故长存。”（《道德真经广圣义》卷十一《三十辐章》第十一）在杜光庭看来，“道”是无，没有形质，“器”属有，

有体有质。二者的关系是：“道”在“器”先，“器”由“道”立。有形之物与“器”相连，不著于“道”。但从体用关系上讲，“道”是本是体，“器”是用是末。宋代理学家认为“道”是“本”，“器”是“末”，“道”犹原理，“器”犹具体事物，二者是互相依存的，不可分离的。例如，程颢、程颐说：“形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器。但得道在，不系今与后，己与人”（《遗书》卷一）。这是说，“道”固然离不开“器”，“器”也离不开“道”。二者虽然不能分离，但是，不论在时间上（今与后），以及在社会关系方面（己与人），道都是首要的。这种思想与道教都有一定联系。

（3）无极

周敦颐《太极图》中的“无极”，虽与《老子》、《庄子》、《淮南子》、《列子》等有关，但是，把“道”与“无极”等同，并视为万物之源的，似乎要首推《太平经》。因为其前的记载都视“无极”为广大无边之意，而《太平经》认为“道”为万物之源，又说“夫道者，乃无极之经也”（《太平经合校》第25页）。周敦颐《太极图说》首句是“无极而（为）太极”，是说“无极”产生“太极”，这正与唐代之《道妙惚恍之图》（见《正统道藏》第23函第196册）认为“太极”由“炁”产生、“无者，炁也”（《云笈七签》《老君太上虚无自然本起经》）相同。这是说太极是由炁产生的。但在道经中，还往往认为炁蕴藏着无极，或者说无极是阴阳二气未分以前的混沌之物。例如《道藏辑要》《张三丰全集》第166册《九皇真经》《开经玄蕴咒》及《玄机直讲》所说“一炁胎无极，先天先地根”与“无极是天地周围，日月未判之前，四维上下，混混沌沌，如云雾水气”。

《玉诠》（见《道藏辑要》鬼集五）中陈抟的一段话说：“两仪即太极也，太极即无极也。两仪未判，鸿蒙未开，上而日月未

光，下而山川未奠，一气交融，万气全具，故名太极，即吾身未生之前之面目。”此外，陈抟还有根基于其无极本体论的《无极图》，把内丹修炼的最高境界归结为“无极”。

（4）理事

“理”这个哲学范畴最先由孟子提出，《庄子》、《荀子》、《韩非子》等也谈到。后来，欧阳建也视之为规律。但把“理”“事”作为“体”“用”来加以说明的，还是继唐代华严宗之后的道教学者的创新。宋代著名道教学者陈景元说：“若事理双明，体用冥一，不役智外照而守慧内，映复嗜欲之未明而归子母之元，故无自与之殃，是谓密用常道也。”（《道德真经藏室纂微篇》卷七）陈景元认为，事物及其道理明达、体用契合，不费脑筋役于外物而自守，则嗜欲不萌，无殃无祸。程颢、程颐和朱熹视“理”为宇宙本原，并从“体”“用”角度去说明“理”“事”关系。程颢、程颐说：“天下物皆可以理照。有物必有一则，一物须有一理”（《遗书》卷十八）。朱熹说：“万物皆有此理，理皆同出一源，……物物各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也”（《语类》卷十八）。他们认为，物物各具一理，总天地万物之理而为一理的这个理就是万物之源。这些都与道教有关。

（5）“明心”“体道”

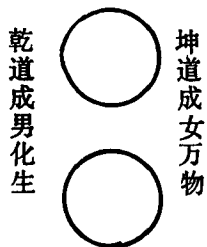
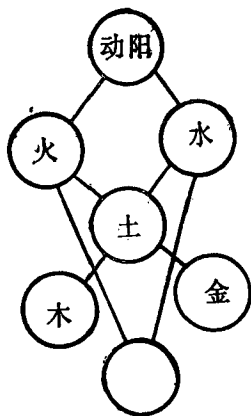
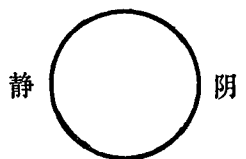
陆九渊提倡明本心，认为心外没有理，心外没有道，“心即理也”（《象山全集》卷十一《与李宰书》）；“道，未有不外乎其心者也”等，这些思想虽然与禅宗有直接联系，但与道教学者张伯端、王重阳都有关系。在《悟真篇后序》中，张伯端明确提出了心为道体，明心体道的观点，把主观意识看成是客观外物的主宰。他说：“夫欲免乎患者，莫能若体夫至道。欲体至道，莫若明乎本心。故心者，道之体也。道之体，心之用也。人能察心

观性，则圆明之体自见，无为之体自成，不假施功，顿超彼岸。此非心境朗然，神珠廓明，则何以鉴彼如如不可定之法，而使诸相顿离，纤尘绝染，心源自在，决定无生者哉？然明心体道之士，身不能累其性，境不能乱其心，则刀兵焉能伤，虎兇焉能害？”（《悟真篇后序》）张伯端认为，心为道体，道为心之用。如果能察心观性，明心体道，做到外物不乱本心，就能避乱去祸，顿超彼岸。其后，王重阳进一步把“道”规定为“心”，说：“心本是道，道即是心，心外无道，道外无心”（《重阳真人授丹阳二十四诀》）。

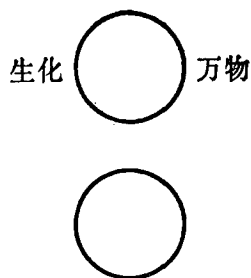
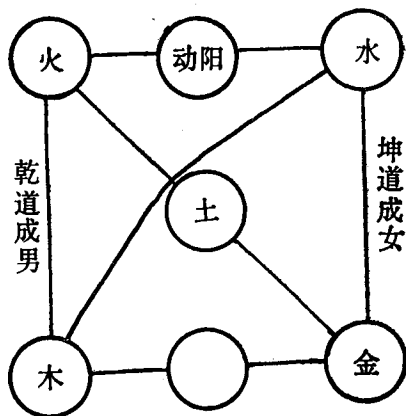
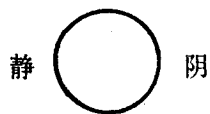
第二，宇宙生成论方面的影响。

（1）周敦颐以《太极图说》阐述宇宙万物的生成，其中贯穿着阴阳二气与五行化生万物的思想。它渊源于唐代道士的《太极先天之图》、后蜀彭晓所编《周易参同契》旧本中的《水火匡廓图》和《三五至精图》。但其直接来源却是陈抟的《无极图》。黄宗炎《太极图辨》（《宋元学案》卷十二）说：“周子得此图（笔者按：指周敦颐得陈抟的《无极图》），而颠倒其序，更易其名，附于《大易》，以为儒者之秘传。”陈抟的《无极图》“自下而上，以明逆则成丹之法。……其最下圈名为‘元牝之门’，……乃气之所生的地方，是为祖气”。第二圈名为炼精化气、炼气化神。即：炼有形之精，化为微芒之气；炼依希呼吸之气，化为出有入无之神，使贯于五脏六腑，而为中层之左木火、右金水，中土相联络的之一圈，名为‘五气朝元’。行之而得也，则水火交媾而为孕。又其上之中分黑白而相间杂之一圈，名为‘取坎填离’，乃成圣胎。又使复还于元始，而为最上之一圈，名为‘炼神还虚，复归无极’，而功用至矣。”如果用图表示如下，则周敦颐《太极图》与道教的关系便一目了然了。

周敦颐《太极图》



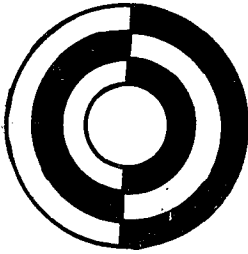
《太极先天之图》



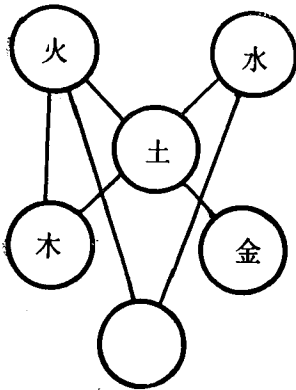
陈抟的《无极图》

《水火匡廓图》
与《三五至精图》

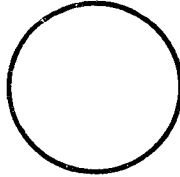
水火匡廓图



三五至精图



复归无极



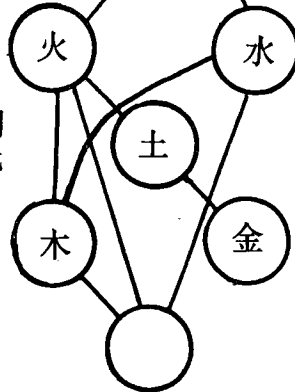
炼精还虚

离填



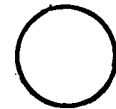
取坎

朝元



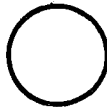
五气

炼气化神



炼精化气

之门



元牝

不仅如此，就是《太极图说》中的《说》也是以《太极先天之图》后的《说》为蓝本而写的。

(2) 陈抟传“河图”、“洛书”、“先天图”等影响了李觏、张载、邵雍、程颢、程颐、朱熹、陆九渊等。

两宋理学家阐明宇宙万物生成的问题，基本上是用两种方法来完成的：一是以“生数”（即：一、二、三、四、五）与“成数”（即：六、七、八、九、十）相配说明五行化生万物，或者直接叙述二气五行生成万物。二是以十二辟卦与四季相配说明万物的生成变化。周敦颐，李觏、张载、陆九渊的宇宙生成论基本上属于前一种。邵雍、程颢、程颐的宇宙生成论基本上属于第二种。而朱熹的宇宙生成论学说则兼两者而有之。

李觏（1009—1059）的宇宙生成论比较集中地反映在他的《删定易图序论》之中。他说：“夫天一至地十，乃天地之气降出之次第耳，厥初太极之分，天以阳高於上，地以阴卑於下。天地之气，各亢所处，则五行万物何从而生？故初一则天气降於正北，次二则地气出于西南，次三则天气降于正东，次四则地气出于东南，次五则天气降于中央，次六则地气出于西北，次七则天气降之正西，次八则地气出于东北，次九则天气降于正南。天气虽降，地气虽出，而犹各居一位，未之会合，亦未能生五行矣！譬诸男未冠，女未笄，昏姻之礼未成，则何孕育之有哉？况中央八方，九位既足，而地十未出焉，天地之气诚不备也。由是一与六合于北而生水，二与七合于南而生火，三与八合于东而生木，四与九合于西而生金，加之地十以合五于中而生土，五行生而万物从之矣。二四易位，而一三五如其初者，当所王之方也。夫物以阴阳二气之会而后有象，象而后有形。象者，胚胎是也；形者，耳目鼻口手足是也。河图之数，二气未会，而刘氏谓之象，悖矣！若夫洛书之数，五位既合，则五行有象且有形矣。象与形

相因之物也，其一、二、三、四、五为生数，六、七、八、九、十为成数者，徒以先后分之耳。其实二者合而后能生，生则成矣，盖非一生之待六而后成也。”李觏在这里谈到的主要问题是：一，天地万物都是由物质性的“气”构成的；二，阴阳不相交，生数和成数不相配，则五行不生，万物不成。在李觏看来，从《河图》（按：指他以戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五为腹心的图式。与朱熹《周易本义》关于《河图》《洛书》的图式恰好相反）来讲，因为初一正是每月晦朔相接之时。按照阴极生阳，阳极生阴的原则，初一正是阴极生阳，当北方，所以他说“初一天气降于正北。”所谓“次二则地气出于西南”，这是说二阴（按：《河图》《洛书》以○表示阳，以●表示阴）位于西南。“次三则天气降于正东”，乃指三阳位于东方。“次四则地气出于东南”，乃指四阴位于东南。“次五则天气降于中央”，乃指五阳位于中央。“次六则地气出于西北”，乃指六阴位于西北。“次七则天气降于正西”，乃指七阳位于正西。“次八则地气出于东北”，乃指八阴位于东北。“次九则天气降于正南”，乃指九阳位于南方。《河图》是阴阳各处己位，没有相交，因而不成五行，不生万物。三，阴阳交配，生数与成数相杂，则“五行生而万物从之。”李觏认为，只有《洛书》是阴阳交接，生数与成数相配，才能显示出宇宙万物的生成，这就是上面讲到的“由是一与六合于北而生水，……五行万物从之矣。”

张载（公元1020—1077年）在宇宙生成论方面提出了“坎离合而后万物生”的观点。他所说的“坎离合”也就是指的阴阳二气的交感。张载在《正蒙》中认为，气有阴阳，世界上一切事物的变化都是气变化的结果，世界统一于气。他说：“气有阴阳，推行有渐有化，合一不测为神。”（《神化篇》）“造化所成，

无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物；无无阴阳者，以是知天地变化，二端而已。”（《太和篇》）与李觏一样，张载也是从阴阳交感，生数与成数相配去论述宇宙万物的生成的。张载说：“参天两地，此但天地之质也，通其数为五。乾坤（止）〔正〕合为坎离，〔坎离〕之数当六七，精为日月，粗为水火，坎离合而后万物生。得天地〔之〕最灵为人，故人亦参为性，两为体，推其次序，数当八九。八九而下，土其终也，故土之为数终于地十。过此以往，万亿无穷，不越十终反一而已。阳极于九，阴终于十，数乃成，五行奇耦乃备。过此周而（反）〔复〕始，滋至无算，不越于是。阳用其极，阴不用极而用六者，十者，数之终，九之配。地无逾天之理，终于其终而已焉。”又说：

“六 \nearrow 七 \rightarrow 八 \rightarrow 九 \rightarrow 十 \rightarrow 十一。此相间循环之数也。”还说：
 \nwarrow 五 \leftarrow 四 \leftarrow 三 \leftarrow 二

“五位相得而各有合”，一二相间，是相得也；各有合，以对相合也，如一、六，二、七，三、八，四、九。各有合，神也；位相得，化也。”（《横渠易说》《系辞》上，见《张载集》中华书局1978年第1版第195—196页）就是说，按照坎为水为月，位北方，离为火为日，位南方，以及天一地六（位北方），天三地八（位东方），天七地二（位南方），天九地四（位西方）这样生数与成数相合的道理，坎离之数当六七，正是天地相合，阴阳二气交感，宇宙万物也就产生于阴阳交感之中，并且遵循生数与成数之间“相间”（如一二等）“相合”（如一六、二七等）的规律进行着变化。由于坎离合是万物生的象征，从五行生数与五行成数看，地八在东方，是万物生长之象，天九在西方，是万物成熟之象，所以张载说“人亦参为性，两为体，推其次序，数当八九。”为什么不设“阴终于地十”呢？这是为了不破天尊地卑之理。张载认为，只要五行生数与五行成数相配，其变化就将“万

亿无穷”，但最后都按“不越十终反一”这样循环往复进行。

理学之中心学一派的代表陆九渊（公元1139—1192年）以数释理说明万物的生成，也借用了生数与成数相配的道理。陆九渊说：“数即理也。人不明理，如何明数。”（《全集》卷三五《语录》下）他认为，数有奇偶，偶数“齐”，奇数“不齐”。但是，“唯不齐而后有变”。所以，“一”是数之始，不能谈变。不过，“一”“发则神”，可以产生万有。根据“有一必有二”的原理，可以从一到二，从奇到偶，从不齐到齐，就有了从简单到复杂的始机。又根据“有上下、左右、首尾、前后、表里必有中”的原理推演，“中与两端则为三矣。”二与三相加成“五”，两五相加成“十”，这样，就出现“一、三、五、七、九为天数”，主生，即“生数”；“二、四、六、八、十为地数”，主成，“生数”与“成数”相配产生无穷的变化，世界万物就这样按上述原则由“理”（即“心”）产生了。关于“生数”与“成数”相配产生的变化，陆九渊是这样说的：

“一得五，合而为六，天一生水，地六成之，故一得六合而成水。二得五，合而为七，地二生火，天七成之，故二得七合而成火。三得五，合而为八，天三生木，地八成之，故三得八合而成木。四得五，合而为九，地四生金，天九成之，故四得九而成金。五得五合而成十，天五生土，地十成之，故五得十合而成土。论五行生成：水合在一六，火合在二七，木合在三八，金合在四九，土合在五十。”（《陆九渊集》卷21《杂著》《易数》，中华书局1980年版第258页）陆九渊认为，在数的变化之中，“五”是关键的一个数，一、二、三、四、五分别与五相加而得六、七、八、九、十。由于其中蕴含着天地相感，阴阳相交，这样，“数”（即是“理”）就演化出水、火、木、金、土五行来了。陆九渊在这里谈的“生数”与“成数”变化的问题同李觏、张载

上述观点基本一致，不同之处是：陆九渊以数释理，由“心即理”推演出世界变化。而李觏、张载却是以物质性的“气”作为变化的根基。陆九渊又说：“水生数一，成数六，其卦为坎，坎阳里而阴表。水形柔弱，盖阴表也，然本生于阳，故道家谓水阴根阳。火生数二，成数七，其卦为离，离阴里而阳表。火形刚烈，盖阳表也，然本生于阴，故道家谓火阳根阴。自水火之成数而言，则水六也，火七也，水则为阴，火则为阳。自水火之卦而言之，水，坎也，火，离也，坎则阳卦，离则阴卦。自坎离之卦而言之，则坎月也，离日也。”还说：“一生水而水居北，二生火而火居南，三生木而木居东，四生金而金居西，而五生土而土居中央。”（《陆九渊集》卷二十一《杂著》，中华书局1980年版第259、262页）陆九渊认为，坎卦为水，象月，从“生数”与“成数”相配来说，正好是一六，从四方来说，正好居北。离卦为火象日，以“生数”与“成数”相配来说，正好是二七，从四方来说，正好居南。由于坎卦第二爻为阳爻，其他两爻为阴爻，所以说是“水阴根阳”、“阳里阴表”。离卦第二爻为阴爻，其他两爻为阳爻，所以说是“阴里阳表”、“火阳根阴”。虽然陆九渊是从“理”出发，以数释理去推演宇宙万物的生成，但他还是归结到了坎离合——即阴阳相交与五行相生去说明宇宙万物的生成。

上述周敦颐、李觏、张载、陆九渊关于宇宙万物的生成尽管各有不同，但他们都认为：一，万物的生成与阴阳、五行密切相关；二，李觏、张载、陆九渊都以“生数”与“成数”相配，以及后天卦的坎北属水，离南属火，震东属木，兑西属金，中央属土这样的图式去说明万物的生成变化。

李觏、张载、陆九渊等人借“生数”与“成数”相配，以及后天卦的方位图式（指乾西北，坤西南，震东，坎北，艮东北，

巽东南，离南，兑西这样的八卦图式）说明宇宙万物的生成是有其思想渊源的，可以说，它直接取资于道教，与“河图”“洛书”有关。

关于“生数”、“成数”相配而生五行的问题，可能与我国古代数学、天文历法有关。一九七七年春，在阜阳双古堆发掘了西汉汝阴侯墓，其中有一面“太乙九宫占盘”，《文物》一九七八年第八期《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》说：“太乙九宫占盘的正面，是按八卦和五行（水、火、木、金、土）属性排列的。九宫的名称和各宫节气的日数与《灵枢经·九宫八风篇》篇首图完全一致。小圆盘的刻划则与《河图洛书》完全符合。”由文中第十六页“3·太乙九宫占盘”的详细介绍看，小圆盘过圆心划四条等分线，四条等分线分别由“一君”对“九百姓”，“二”对“八”，“三相”对“七将”，“四”对“六”。绕圆心刻“吏”“招”“摇”“也”四个字（连同圆心恰好为五，与“洛书”中间五个白圆圈的分布式样正同）。这个图实与“洛书”完全相符，而与“河图”不符。而汉代的《大戴礼记·明堂篇》记载有二、九、四；七、五、三；六、一、八。后周甄鸾注谓：“九宫者，即二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。”《资治通鉴》卷二百一十五云：“汉顺帝阳嘉三年时，九宫贵神坛，……五为中，戴九履一，左三右七，二四为上，六八为下……。”这说明在汉顺帝时已有了上述“九宫”。后来，郑玄运用象数学的形式，在《易传·说卦》以八卦配八方的基础上，将“九宫”与汉代流行的五方同五行相配，这就是他在《周易·系辞》注中说的：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无耦，阴无配，未得相成。地六成水于北与天一并，天七成火于南与地二并，地八成木于东与天三并，天九成金于西与地四并，地十成土于中与天五并

也。”（王应麟辑《周易郑康成注·系辞》）在这里，郑玄还没有把“生数”、“成数”、五行、五方与八卦联系起来，更没有说明“天一生水于北”的道理。道教学者吸取了上述数学成就，并参照我国农历四季变化的规律，将后天八卦与“生数”、“成数”、五方、五行联系起来，认为北方天一生水应是立冬之时，乃是“元气”萌发，象征阳气始通，万物即将孕育产生。于是，他们就在此基础上，运用天为阳，地为阴，阳为奇，阴为偶这样的象数学形式、以“九宫”配以五方、十二支、四季、八卦等说明了万物的生成变化。从后汉魏伯阳的《周易参同契》到宋（赵）初陈抟的《易龙图序》、《正易心法注》就基本上阐述了上面说的思想。《周易参同契》说：“五行错王，相据以生，火性销金，金伐木荣。三五与一，天地至精，可以口诀，难以书传，子当右转，午乃东旋，卯酉界隔，主定二名，龙呼于虎，虎吸龙精。”

“物无阴阳，违天背原，牝鸡自卵，其雏不全，夫何故乎？配合未连，三五不交，刚柔离分。”“丹砂木精，得金乃并，金水合处，木火为侣，四者混沌，列为龙虎，龙阳数奇，虎阴数偶，肝青为父，肺白为母，肾黑为子，心赤为女，脾黄为祖，子五行始，三物一家，都归戊己。刚柔迭兴，更历分部，龙西虎东，建纬卯酉，刑德并会，相见欢喜，刑主伏杀，德主生起，二月榆死，魁临于卯，八月麦生，天罡据酉，子南午北，互为纲纪，九一之数，终则复始，含元抱真，播精于子。关关雉鸣，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。雄不独处，雌不孤居，元武龟蛇，纠盘相扶，以明牝牡，毕业相胥。”《周易参同契》的作者魏伯阳认为：北方为玄武，南方是朱雀，东方为青龙，西方为白虎。如果与五行相杂，则北方为水属子，南方为火属午，东方为木属卯，西方为金属酉，中央为土。在他看来，东方三阳为奇，南方二阴属偶，二者相加等于五。北方一阳为奇，西方的四阴为偶，

二者相加等于五。上述两个五加上中央的“五”正好是三个五，所以叫做“三五与一”。一、二、三、四、五是生数，六、七、八、九、十是成数。因为阴阳需要相互配合，二者的组合就是：天一以生水，地六以成之；地二以生火，天七以成之；天三以生木，地八以成之；地四以生金，天九以成之；天五以生土，地十以成之。魏伯阳这种思想也蕴藏着《河图》《洛书》的雏型。

唐代道士作《上方大洞真元妙经品》，绘《道妙惚恍之图》，进一步阐发了《周易参同契》中上面所说的思想。它认为：宇宙万物源于炁，（按：《云笈七签》《老君太上虚无自然本起经》云：“何谓无？无者炁也。炁有形可见，无质可得，故为无。”）由炁产生太极，再由清浊二气形成天地万物，它们再按照北方水位，当坎卦，乃天一地六之数。东方木位，当震卦，乃天三地八之数。南方火位，当离卦，乃天七地二之数。西方金位，当兑卦，乃天九地四之数这样四方、五行、生数、成数和八卦相互配合的圆圈循环往复变化。如果以圆圈表示，则炁居中心圈，太极次之，清浊二气再次之，而以木、火、金、水和天三地八，天七地二，天九地四，天一地六这样相配的圆圈居第四圈，再以坎、艮、震、巽、离、坤、兑、乾八卦环绕其外的封闭圆圈，就是宇宙万物生成变化遵循的模式。

五代至北宋初年的著名道教学者陈抟撰《易龙图》，此书已佚，但现存的《易龙图序》已足以说明他用“生数”“成数”相配说明宇宙万物生成的问题。他说：“始龙图之未合也，惟五十五数。上二十五，天数也。中贯三五九，外包十五，尽天三天五天九并五十之用，后形一六元位，又显二十四之为用也。兹所谓天垂象矣。下三十，地数也，亦分五位，皆明五之用也。十分而为六形，地之象焉，六分而几四象。地六不配在上，则一不用。形二十四在下，则六不用，亦形二十四后既合也。天一居上，为

道之宗，地六居下，为气之本。天三千，地二地四为之用。三若在阳则避孤阴，在阴则避寡阳大矣哉！龙图之变歧分万途，今略述其梗概焉。”（见《易象图说内篇》卷上，《正统道藏》第九函第七十一册）陈抟在这里说的五十五数，即天数二十五，地数三十，乃是从《周易·系辞》中“天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五”而来。所谓“中贯三五九”，乃指《河图》（即一六居下，二七居上，三八居左，四九居右，五十居中之图）中东方三阳，中央戊己五阳，西方九阳而言。所谓“外包十五”，乃指《河图》中北方水位天一生（即天一生水），东方木位有三阳（即天三生木），南方火位二阴生（即地二生火），西方金位有四阴（即地四以生金），中央土位有五阳（即天五以生土）。这样，五位各位之数加起来正好等于十五。因为西、南为阴方，东、北为阳方，一、二、三、四、五是生数。按照阴阳配合乃能相生的道理，天一以生水，地六以成之；地二以生火，天七以成之；天三以生木，地八以成之；地四以生金，天九以成之；天五以生土，地十以成之。这样生数一、二、三、四、五，成数六、七、八、九、十皆五位，乃天地分五位之象。如果生数加成数，按照一六、二七、三八、四九、五十奇偶相配加起来，其和数也是五十五。又因为北方阴位阳生，乃万物将萌之时。从《河图》内圈看，北方是一阳，乃天一。从《河图》外圈看，北方是六阴，乃地六。从《河图》《内圈》看，北方一阳在外圈六阴之上，而阴阳的结合又构成万物。所以《易龙图序》中说“天一居上，为道之宗，地六居下，为气之本。”

由上述可知：道教学者认为，由于“生数”与“成数”相配象征着阴阳交接，于是生成五行。有了五行，“既能佐佑天地生成万物”。（《正统道藏》第九函第71册《易数钩隐图遗论九事》）

《河图》《洛书》的作者究竟是谁？我们暂且不作结论。但

是，它的思想已萌发于《大戴礼》和《周易》郑玄注，《周易参同契》、唐代道士的《道妙惚恍之图》和陈抟的《易龙图序》实际上都讲了《河图》《洛书》。后来，朱熹作《周易本义》，以一六居下，戴九履一之黑白点子两图列于九图之首，这就是《河图》《洛书》。正是这两个图蕴含的思想内容影响了两宋的理学家，启迪着他们以“生数”与“成数”相配，同时杂以后天八卦方位图式去说明五行化生万物的道理。

朱震《进周易表》记载：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。……修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颐、程颢。”陈抟的《先天图》是什么模样？它又怎样影响了邵雍等人呢？下面主要谈谈终坤始复这种《先天图》。

在《阴真君还丹歌注》中，陈抟说：“天为阳，地为阴，左为阳，右为阴。阴阳者，夫妻也。在身：上丹田为阳，下属阴，含养四时，运动五行，天地交感，百物自生。日含月，自然光明，月含日，自然生星宿。夫顺妻和，遂生男女。”在这里，他虽然是讲内丹修炼。但是，他认为阴阳，或者说天地，乃是宇宙万物变化之所由来的根基的思想还是清楚的。在陈抟看来，阴阳的变化含养了春、夏、秋、冬的变换，也推动了水、火、木、金、土的运行，从而使万物从中孕育而生。既然如此，宇宙万物又是怎样由阴阳相交产生，而又千变万化的呢？陈抟认为：“北方黑帝”，“黑属水，人之肾也。肾为人生根本，分作日月之精，虚无之气”；“北方壬癸，此是水之位。”就是说，从五行来说，北方属水。从祠祀五帝看，北方当黑帝。从天干看，北方为壬癸，以人身之上元、中元、下元来比附，北方又属肾，乃人生根本，宇宙万物应该由此而始。

陈抟在《阴真君还丹歌注》“东方甲乙名金砂”下注还说：“东方为青帝，主肝。甲乙者，以北方水，南方火，火生于木，

以水养之，鬱鬱生于青翠，故曰甲乙也。”又说：“朱雀者，火也。在地者南方丙丁火，在天者荧惑星也。”“龙者属木，木者东方。”这是说，从五行与方位相配来说，东方为木，象征万物生长的青翠之象。从祠祀五帝看，东方为青帝。从天干看，东方为甲乙。以人身器官来比附，东方又属肝。南方在五行中属火，在天干则是丙丁。在这里，陈抟以四方、五行、天干、五帝，以及人身器官附会四季，借以说明宇宙万物乃是按照始萌于北方，长于东方，盛于南方，衰消于西方这样一个封闭式圆圈循环往复，以至无穷。其实，陈抟这种观点是来自《太平经》与《周易参同契》的。《太平经》说：“万物始萌于北，元气起于子，转而东北，布根于角，转在东方，生出达，转在东南，而悉生枝叶，转在南方而茂盛，转在西方而成熟，转在西北而终。物终当更反始，故为亥，二人共抱一为三皇初。是故亥者，核也，乃始凝核也，故水始凝于十月也。”（《太平经合校》第76—77页）又说：“春物悉生，无一伤者，为青帝太平也。夏物悉长，无一伤者，为赤帝太平也。六月物悉见养，无一伤者，为黄帝太平也。秋物悉成实收，无一伤者，为白帝太平也。冬物悉藏无一伤者，为黑帝太平也。”（同上，399页）实际上，《太平经》作者熔先天卦、后天卦（按：《太平经》卷四十四《案书明刑德法》第六十谈到十二辟卦与十二月、地支的关系，同先天卦有关。卷六十九《天藏支干相配法》第一百五谈到“巽初生东南角，乾初生西北角”，与后天卦有关。）以及汉代流行的五方、五帝为一炉。他认为：阴中有阳，阳中有阴，阴阳变化而生万物，犹如封闭的圆圈，循环往复。复卦初九为阳，生于极阴之地，象征万物初生。如果配以地支，则物萌于子（11月），衰消于亥（10月），而“元气”又起于正北，万物再生长，……。他们认为：万物就是这样周而复始变化的。显然，这是在《周易·说卦》关于八卦配八方的基

础上，以先天卦图配以四时、四方以及地支，从“元气”萌发万物的思想去论述宇宙万物的生成的。

《周易参同契》认为复卦象征万物初生，从而以十二辟卦去说明宇宙万物的生成。魏伯阳还以八卦、五行、四方、地支等与每月六节相配说明万物的生成变化。他认为，如果按“东方甲乙木，南方丙丁火，西方庚辛金，北方壬癸水，中央戊己土画一个首尾相接的圆圈，那么，在北方的水位是复卦，乃晦终朔始之时（即初一），正是“天地媾其精，日月相掸持”，万物化生开始之日。南方为火位，正当十五满月。如果以一月为六节，分属六卦（坎离为乾坤之用，不计在内），则震卦纳庚，当初三。兑卦纳丁，当初八（上弦）。乾卦纳甲壬，当十五日。巽卦纳辛，当十六日。艮卦纳丙，当二十三日（下弦）。坤纳乙癸，当三十日。在魏伯阳看来，震卦表示阴历初三的月象，兑卦表示初八的上弦月，乾卦表示十五的满月，这是望前三候，象征阳息阴消。巽卦表示十六日的月亮由圆而渐缺，艮卦表示二十三日的下弦月，坤卦表示三十日的晦月，这是望后三候，象征阳消阴息。

五代彭晓在《周易参同契鼎器歌明镜图》中，还以十二辟卦与十二支、十二月、四季、五行、阴历每月卅日、廿八宿，以及朱雀、玄武、青龙、白虎、天门、地户、入门、鬼路等相配，以坎、艮、震、巽、离、坤、兑、乾八卦方位圆图表示上述事物与八卦之间的联系及变化。

不论是《太平经》的作者，还是魏伯阳，或者彭晓，他们在上引材料中阐述的中心问题就是：北方阴位，象征着万物初生。从象数学上看，也就是复卦初九之象，反映了阴极生阳的道理。从天文历法上讲，它又与冬至相应。在冬至之时，我国黄河中下游白昼最短，夜间最长；这一天大地受热最少，应是大地最冷的节令。（不过，由于大地有一个积寒的过程，大地上最冷的节令

不在冬至，而在立春。）然而也正是大地转暖开始的象征。所以道教学者们把它作为万物萌发的初象。应该说，这就是上面所述陈抟宇宙生成论的思想渊源和实质。了解了这一点，我们也就易于了解陈抟的《先天图》之一种原来就是基于这种思想的宇宙生成图式。据传，元明著名道教学者张三丰是陈抟的再传弟子，他在四川鹤鸣山八卦亭观《易》处有图是：“以太极居其中，以伏羲卦位包其外，盖言阴阳消长之义，以明丹火进退耳洞天记。”

（《张三丰全集》《汇记》《遗迹》）宋末元初道士俞琰在《易外别传》中解释邵雍的“心为太极”时也谈到了《先天图》是：

“图自复而始，至坤而终，终始相连如环，故谓之环。环中者，六十四卦环于其外，而太极居其中也。”正是这个《先天图》给宋代理学家的宇宙生成论以深刻的影响。

关于宇宙万物的发生，邵雍（公元1011—1077年）认为，天地生于动静。由于天分阴阳，地分刚柔。阴阳刚柔谓之四象，而阴阳又分为太阳太阴少阳少阴，即日月星辰，这叫做天的四象；刚柔又分为太柔太刚少柔少刚，即水火土石，这叫做地的四象。在邵雍看来，万事万物就是由这八者变化而来的。不过，他也用《先天图》来说明万物的变化。邵雍在描绘《先天图》时说：

“乾坤定上下之位，离坎列左右。天地之所阖辟，日月之所出入，是以春、夏、秋、冬、晦、朔、弦、望、昼、夜、长、短、盈、缩莫不由乎此矣。自下而上谓之升，自上而下谓之降。升者，生也。降者，消也。故阳生于下，阴生于上，是以万物皆反生；阴生阳，阳生阴，阴复生阳，阳复生阴，是以循环而无穷也。阴阳生而分二仪，二仪交而生四象，四象交而生八卦，八卦交而生万物。故二仪生天地之类，四象定天地之体。四象生日月之类，八卦定日月之体，八卦生万物之类，重卦定万物之体。”

（《观物外篇》）显然，邵雍在这里也是说的乾南、坤北、离

东、坎西这样一个伏牺六十四卦方位圆图。可见他受到陈抟的从无极→太极→四象→八卦→六十四卦，乃至宇宙万物这种先天图的影响。邵雍还说：“阳起于复而阴起于姤也。”“复至乾，凡百有十二阳。姤至坤，凡八十阳。姤至坤，凡百有十二阴。复至乾，凡八十阴。”（《观物外篇》）因为复卦初九为阳爻，姤卦初六为阴爻，从伏羲六十四卦排列顺序看，复卦次于坤，在北方，这是阴极生阳之象。姤卦次于乾，位南方，这是阳极生阴之象。可见：邵雍自述一种《先天图》的模式也是自复至坤，始终相连的一个封闭圆圈。他认为：上述先天图式，如果顺天而行（即左旋，由北而南），乃是震、离、兑、乾的顺序，即已生之卦。如果逆天而行（即右旋，由南而北），乃是巽、坎、艮、坤的顺序，即未生之卦。在邵雍看来，宇宙万物的生成变化就是按这个《先天图》模式，自复卦（北方）时生，至坤卦时衰消，再至复卦时生，……这样由北而南，由南而北的方向相互转换，循环不穷生长变化。实际上，邵雍受到了陈抟两种先天图的影响。

程颢（公元1032—1085年）、程颐（公元1033—1107年）在论述宇宙万物如何生成的问题时，提出了“气化流行”。他们说：“万物之始，皆气化；既形，然后以形相禅，有形化；形化长，则气化渐消。”（《二程集》第一册，中华书局1978年第1版第79页）二程认为阴阳二气的不停运转是万物生成变化的基础。但程颐说：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也。”（《遗书》卷第十五）就是说，阴阳二气的运转变化取决于“道”或“理”的支配。此外，二程还杜撰了一种所谓“真元之气”，认为它是一切俗气所由生的真气。他们说：“真元之气，气之所由生，不与外气相杂，但以外气涵养而已。……人居天地气中，

与鱼在水无异。至于饮食之养，皆是外气涵养之道。出入之息者，开阖之机而已。所出之息，非所入之气，但真元自能生气，所入之气，止当阖时，随之而入，非假此气以助真元也。”（《遗书》卷十五）这种关于真元之气的说法，以及分别出什么“外气”类似道家的“精气”等等，不但与道家的说法一致，而且接受了道教胎息说。

关于陈抟的《先天图》，二程没有直接谈到。朱熹在《邵子之书》（《朱子语类》卷一百）中曾说：“程先生有一束说《先天图》甚有理。”这个“程先生”当指二程。实际上，二程是以《先天图》阐述了宇宙万物的生成的。程颐认为复卦初九是动，乃见天地之心。他说：“人说‘复其见天地之心’，皆以谓至静能见天地之心，非也。复之卦下面一画，便是动也，安得谓之静？自古儒者皆言静见天地之心，唯某言动而见天地之心。”他认为复卦初九是阳动，象征着万物萌芽之朕兆。他还认为，坤卦当十月，冬至为复，艮卦“明万物各有止”，“万物各止其所”。而北方为朔方，为子，乃阳初生之方；东方为阳之所生，春为生物为始。“自复至遯凡八月，自建子至建未也。”（《二程集》第三册，中华书局1981年第1版第794页）这正好与上面《周易参同契》、《周易参同契鼎器歌明镜图》中复卦当十一月，属子，至遯卦当六月，属未正好一致。此外，二程还以“冬至一阳生却须斗寒，正如欲晓而反暗也”去说明复卦正当冬至，表示阴极复生阳，象征万物将萌芽。

朱熹在谈到万物生成时，提出了“天理流行”，“化育流行”或“气化流行”。虽然提法不同，但都是说明理在气先，理是本，气是伴随理而运动变化的。朱熹认为，“理”是生物之本，物质性的“气”只是生物之具。他说：“此理在天地间则为阴阳而生五行，以化生万物。”（《朱子语类》卷94《周子之书》。

太极图》在朱熹看来，世界万物就是由“理”与“气”相结合而成的。因此，朱熹在解释周敦颐的《太极图》时，提出了“无极二五，妙合而凝”成万物的观点。他说：“无极二五，妙合而凝，凝只是此气结聚，自然生物。若不如此结聚，亦何由造化得万物来。无极是理，二五是气，无极之理便是性，性为之主，而二气五行经纬错综于其间也，得其气之精英者为人，得其渣滓者为物。”（同上）就是说，世界万物乃是以“理”为本，由二气五行化生出来的。在谈到万物如何生成时，朱熹也借用了“生数”、“成数”与五行相配，以及《先天图》去加以说明。朱熹说：“天一自是生水，地二自是生火”（《朱子语类》卷一）；“阴阳之始交，天一生水”（同上，卷三）又说：“天地生数，到五便住，那一、二、三、四遇着五便成六、七、八、九，五却只自对五成十。”“一二三四九八七六最妙，一藏九，二藏八，三藏七，四藏六德明云：一得九，二得八，三得七，四得六，皆为十也，观《河图》可见丙丁合、辛壬合之类，皆自此推。”（《朱子全书》卷26《易》一《纲领上》；《朱子语类》卷65《河图洛书》条）朱熹认为，万物生成的次序是：

“阳变而助阴，故生水，阴合而阳盛，故生火，木金各从其类，故在左右。曰：水阴根阳，火阳根阴，错综而生其端，是天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，到得运行处，便水生木，木生火，火生土，土生金，金又生水，水又生木，循环相生。”

（《朱子语类》卷94）不过，朱熹在以“生数”、“成数”与五行相配去说明宇宙万物的生成时又显示了他的宇宙生成论如下的三个特点：第一，朱熹赋予了“五行”以道德属性。朱熹说：

“仁木义金礼火智水信土”（《朱子语类》卷一）。朱熹这种思想是与他把宇宙万物的本体——“理”道德化分不开的。朱熹说：“万物皆有此理，理皆同出一原，但所居之位不同，则其理之用不一，如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈，物物

各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也，圣人所以穷理尽性而至于命。凡世间所有之物，莫不穷极其理，所以处置得物物各得其所，无一事一物不得其宜，除是无此物，方无此理，既有此物，圣人无有不尽其理者，所谓惟至诚赞天地之化育，则可与天地参者也。”（《朱子语类》卷十八《大学》五《传》五章）第二，将“五行”与天干以及“生数”、“成数”相配。朱熹说：阴阳中各有阴阳，“至如五行，天一生水，阳生阴也。而壬癸属水，壬是阳，癸是阴。地二生火，阴生阳也。而丙丁属火，丙是阳，丁是阴。”（同上卷94）第三，以金、木、水、火、土的某些属性说明天地万物生成的次序。朱熹说：“大抵天地生物，先其轻清以及重浊，天一生水，地二生火，二物在五行中最轻清，金木复重于水火，土又重于金木。”（同上）

此外，朱熹还用十二辟卦或《先天图》说明了万物的生成。朱熹认为：“自复一阳之月，至遯二阴之月，阴长阳遯之时。后说自泰至观，二阳在上，四阴在下，与临相反，亦阴长阳消之时。……前说是周正八月，后说是夏正八月。”（《朱子全书》卷29《易》四《临》）这正好与后蜀彭晓在《周易参同契鼎器歌明镜图》中说的复卦只有初爻为阳爻，当十一月；遯卦初六、六二是阴爻，当六月，表示阴长阳遯之说一致。从泰卦至观卦，是从正月至八月，观卦只有九五，上九是阳爻，其余四爻是阴爻。所以朱熹说二阳在上，四阴在下，与临卦初九、九二为阳爻，其余四爻为阴爻相反，说明阴长阳消。朱熹还明确指出：复卦一阳生于下，这便是生物之心”，（《朱子语类》卷四《性理》一《人物之性气质之性》）说明这是“天命流行之初，造化发育之始”

（《朱子全书》卷29《易》四《复》），万物的生成都与复卦初九有关系。朱熹又说：“自十一月至正月，方三阳，是阳气自地上而升。”（《朱子语类》卷65）此外，朱熹还从《周易》六十

四卦中阴阳相蕴，阴极生阳，阳极生阴说明了坤卦当十月，如何蕴酿阳气发生，变成复卦的问题。朱熹以伏羲六十四卦方位图为依据，认为：“剥尽为坤，复则一阳生也。复之一阳不是顿然便生，乃是自坤卦中积来。且一月三十日，以复之一阳分作三十分，从小雪后便一日生一分，上面趲得一分，下面便生一分，到十一月半一阳始成也。以此便见得天地无休息处。”从而说明“凡物之变，不惟月变日变而时亦有变，但人不觉尔。十一月不能顿成一阳之体，须是十月生起”（《朱子全书》卷29《易》四《复》）。因此，朱熹认为：宇宙万物的生成“不是顿然便生”，而是阴阳二气相交感，逐渐变化来的。

其实，我们在上面讲李觏、张载、陆九渊等人基本上是以“生数”与“成数”相配，同时杂以后天卦去说明五行化生万物，邵雍、二程基本上是以十二辟卦、《先天图》与四季相配说明万物的生成变化，前者涉及了后天卦，后者涉及了先天卦。（就方位而言，先天卦、后天卦的主要区别是：先天卦是乾南，坤北，震东北，坎西，艮西北，巽西南，离东，兑东南；后天卦是乾西北，坤西南，震东，坎北，艮东北，巽东南，离南，兑西。）实际上，两宋理学家在采用这两种形式阐明宇宙生成论时，往往是交互运用，互相补充，其间的界限并不特别严格。例如，李觏在谈到“生数”“成数”问题的同时，也涉及了十二辟卦，实际上是用《先天图》说明了天道人事。李觏说：“八卦配八方，则坎当北。十二卦配十二月，则复当建子。复之阳乃坎之阳也。阳则无二而象之之卦有两也。何哉？八方与十二月不同也，三画与六画不同也。是故阳则无二而象之之卦有两也。离与姤亦如之。若谓坎之阳生复之阳，离之阴生姤之阴，则是十一月有两阳也。五月有两阴也，固不然矣。……自复至坤，凡十二卦，主十二月。”（《李觏集》，中华书局1981年第1版第61页）

二程既用十二辟卦与四季、四方相配说明万物的生成变化，也谈到了“定南北者，在坎离也。”（《二程集》第一册，中华书局1981年第1版第44页）实际上又涉及了后天卦的问题。

综上所述，道教学者将“九宫”、四季与五方、八卦，以及早期道教的元气论杂揉在一起，并采用象数学的神秘形式，以“生数”“成数”相配而生五行去说明万物的生成。他们正是用这种思想及其与之有关的《先天图》影响了两宋理学的宇宙生成论，从而奠定了理学宇宙生成学说的理论基础。

第三，张伯端的人性论的影响。北宋张载等提出“天命之性”与“气质之性”诚然是受到韩愈性三品说的启迪，但也与张伯端的人性论有关。

张平叔（980—1082），原名伯端，又名紫阳。其《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》说：“心者，神之舍也。心者，众妙之理而宰万物也。性在乎是，命在乎是。”“喜怒生乎心也。”（卷上《心为君论》）他认为，心是“性”、“情”的主宰。他把人性分为先天之性和后天的气质之性。他说：“夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光也。欲神者，气稟之性也。元神乃先天之性也，形而后有气质之性。善反之，则天地之性存焉。自为气质之性所蔽之后，如云掩月。气质之性虽定，先天之性则无有。然元性微而质性彰，如君臣之不明，而小人用事以蠹国也。且父母搆形，而气质具于我矣。将生之际，而元性始入，父母以情而育我体，故气质之性每寓物而生情焉。今则徐徐划除，主于气质尽而本元始见，本元见而后可以用事无他。百姓日用，乃气质之性胜本元之性，至本元之性胜气质之性，以气之性而用之，则气亦后天之气也。以本元性而用之，则气乃先天之气也。气质之性本微，自生以来日长日盛，则日用常行，无非气质一旦反之矣。自今已往，先天之气本微，吾

忽忘而助长，则日长日盛至乎纯熟，日用常行无非本体矣。此得先天制后天而为用。”余见神室图论在张平叔看来，“气”有先天之气和后天之气，“性”亦有先天之性和后天的气质之性。他认为，先天之性存在于人出世之前，气质之性则是人将生之时，先天之性入于人体，父母以情育之而成。所以，气质之性是与具体事物分不开的，先天之性的存在就不以事物的存在与否为条件了。人们想要“用事”，就必须划除后天的气质之性，善反先天之性。唐末著名道士和道教学者杜光庭也说：“得清明冲朗之气为圣为贤，得浊滞须昧之气为愚为贱。”（《道德真经广圣义·不尚贤》第二注）这些思想不能不对张载产生影响。

2. 理学对道教的反作用

（1）在本体论方面阐扬理学。

宋代道士俞琰（1258—1314）、明代“东派”道教鼻祖陆西星等，都是以阐扬理学来陈述自己的本体论，或者以理学家的思想去解说道家、道教的一些观点。

俞琰的唯心主义思想主要是从邵雍那里接受来的。在《黄帝阴符经注》、《易外别传》中，俞琰阐明了他的唯心主义宇宙观。俞琰援引邵雍《观物吟》“一物其来有一身，一身还有一乾坤，能知万物备于我，肯把三才别立根。天从一中分造化，人从心上起经纶，天人安有两般义，道不虚行即在人”之后，得出了“人能动其机以夺天地之机，则天地之造化在我矣。故曰：宇宙在乎手，万化生乎神”（俞琰：《黄帝阴符经注》“宇宙在乎手，万化生乎身”下注）的结论。在《易外别传》中，俞琰以其《天根月窟图》解释邵雍的“心为太极”和陈抟的“先天图”时，把其唯心主义观点说得更为明白。他说：“愚谓月窟在上，天根在下，往来乎月窟天根之间者心也。何谓三十六宫？乾一兑

二离三震四巽五坎六艮七坤八是也。三十六宫都是春，调和气周流乎一身也。如此，则三十六宫不在纸上，而在吾身中矣，是道也。”又说：“人之一身即‘先天图’也。心居人身之中，犹太极在‘先天图’之中。朱紫阳谓中间空处是也。图自复而始，至坤而终，始终相连如环，故谓之环。环中者，六十四卦环于其外，而太极居其中也。在《易》为太极，在人为心，人之心为太极，则可以语道矣。”虽然俞琰在这里说的“心”不是主观精神，而是人的生理器官，但其唯心主义还是明显的。

此外，宋至明清时期的一些道教学者还以理学家的思想去解释道家、道教的一些观点。我国儒家学说的本体论思想本来贫乏，自宋代融儒、释、道而形成新的儒学（即理学）之后，他们在宋代就以“太极”、“理”、“太虚”等作为宇宙本体。自此之后的道教学者，一方面把主要是道家、道教传统的宇宙本体“道”凌驾于理学家的宇宙本体之上，或者等同于其宇宙本体，而且有时也以理学家的思想去解说道家、道教思想。例如，宋代道士陈景元（？—1094）就提出“道存乎太极之先”（《道德真经藏室纂微篇》卷二），“夫大人以太虚为空谷，以造化为至神，空谷至神，乃道之体用”（同上，卷一）。这是以道家、道教的宇宙本体“道”融合或者等同宋儒的宇宙本体。明代道教“东派”鼻祖陆西星还以周敦颐的《太极图说》去解释《庄子》。他说：“神鬼神帝，生天生地，然后说到个有。有也者，此在吾儒，则周子所谓无极是也。故在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。”（《南华副墨》卷二《大宗师》卷六“大道有情有信”下注）。

（2）在人性论方面，坚持“天理”、“人欲”对立，并以人性论竭力维护封建统治政权。

程颢、程颐、朱熹关于“天理”、“人欲”对立的思想影响了道教学者陈景元、俞琰和李涵虚（清咸丰时人）。程颢、程颐

和朱熹认为“天理”是至善的，就是人的一切思念和言行必须自觉符合封建社会的一切制度和道德规范。“人欲”则是自私的，与封建社会相悖的。因此，他们提出了维护封建统治，麻痹劳动人民的“存天理，去人欲”。在这种思想影响下，陈景元随程颐之后提出了“性分不越，则天理自全”（《道德真经藏室纂微篇》卷一），认为只要不破坏封建社会严格的等级界限，就可以自存“天理”。之后，俞琰认为“人欲炽则天理灭”（《黄帝阴符经注》），主张“立诚抑人欲”（同上）。清代“西派”道教的鼻祖李涵虚则从“先天”“后天”去区分了“天理”、“人欲”。他认为“后天人欲能阻先天道心”。李涵虚所说的“先天道心”，就是理学家说的“天理”，其“天理”、“人欲”对立的思想也跃然纸上。

（3）在道教修炼方面，道教学者有时也借宋代理学家的思想述其幽情。

邵雍在《观物外篇》说：“神统于心，气统于肾，形统于首，形气交而神主乎其中，三才之道也。心藏神，肾藏精，脾藏魂，胆藏魄，胃物而化之。传气于肺，传血于肝，而传水穀于浮肠矣。”（当然，这种思想也非邵氏首创，他也是主要承袭道家、道教的。）俞琰承袭了这种神、气、形在人体内部相交而变化的思想，提出了“天人合发”的修炼方法。他说：“修炼者知此天人合发之机，遂于中夜静坐凝神，聚气于丹田，片晌之间，神入气中，气与神合，则寂然不动，逮夫亥之末，子之初，天地之气至，则气采之，未至则虚以待之，不敢为之先也。”（《黄帝阴符经注》“天人合发，万化定基”下注）这就是说，道教徒修炼“内丹”，应当在夜深人静之时，在“丹田”聚气，按照《周易》终坤始复，始子迄亥的所谓天地运行规律，使天地之气入于体内，达到“神”与“气”合，才算修炼成功。在《易外别

传》“先天卦乾上坤下图”之中，俞琰认为“形”、“神”、“气”，就是人之首、心、腹，从而进一步发挥了邵雍在《观物外篇》中关于“神”、“气”、“形”的思想。

俞琰还发挥了邵雍“冬至之后为呼，夏至之后为吸，此天地一发之呼吸也”，以及张载“人之有息，盖刚柔相摩，乾坤阖辟之象也”的思想（参看《易外别传》、《周易参同契发挥》卷五），阐述了人体内部血脉、呼吸变化与《周易》卦象、天地运行的联系，企图达到借天道以明人事的目的。

（4）理学家关于“治国保民”的思想也影响了道教学者。

王守道撰《玉华观碑》，强调“圣人”在“治国保民”中的决定作用时，蹈袭了张载“为天地立心，为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平”的思想。王守道说：“原夫太极未判，道在混茫；两仪肇分，道在天地；成位乎中，道在圣人，圣人者，为天地赞化育，为生民正性命，为往圣启玄学，为万世开太平。”

（《古观楼紫云衍庆集》卷中）

十一、宋元道派齐争艳

1. 陈抟的学术思想

陈抟，字图南，自号扶摇子。亳州真源（今安徽亳县境）人，一说西蜀崇龛县（今四川安岳县境）人。五代宋初著名道教学者。据《佛祖统纪》卷四三至卷四四记载，他曾受易于外僧内道的麻衣道者，“处士陈抟受易于麻衣道者，得所述《正易心法》四十二章，……始为之注”，又“受《河图》、《洛书》之诀。发

易道之秘，汉晋诸儒如郑康成、京房、王弼、韩康伯，皆所未知也。”后唐明宗长兴（930—933）中，举进士不第，遂先后隐居武当山、华山。后周世宗召见，命转为谏议大夫，固辞不受，赐号“白云先生”。北宋太平兴国（976—984）间，由宋太宗赐号“希夷先生”。其著述较多，《宋史·艺文志》载有《易龙图》、《九室指玄篇》一卷、《指玄篇》八十一章、《人伦风鉴》各一卷。另有《三峰寓言》、《高阳集》、《钓潭集》、《赤松子八诫录》一卷及诗六百余首，皆佚。今存《正易心法注》、《龙图序》、《先天图》、《玉铉》、《观空篇》等，诗文见于《张三丰全集》卷八及《杨升庵全集》卷九摘引。

陈抟是一个胸怀大志，关心政治的道教学者。据《太华希夷志》记载：“先生揽镜自照曰：‘非仙而即帝’，其自任如此”。可见他参政之心很急迫。《东轩笔录》说他“有经世之才，生唐末，厌五代之乱，入武当山学神仙导引之术”。“自晋汉以后，每闻一朝革命（笔者按：指改换朝代），则嘖蹙数日，有人问者，瞪目不答”。《仙鉴》也说：“先生负经济之才，历五季乱，每闻一朝革命，辄蹙眉数日”。但是，当他听说宋太祖赵匡胤登基时，就非常高兴。《闻见前录》说：“陈抟常乘白骡，从恶少年数百，欲入汴州，中途闻太祖登极，大笑坠骡曰：‘天下于是定矣’，遂入华山为道士，葺云台观居之”。不仅如此，据传，他还为帝王出谋献策。《宋史·隐逸传》载：“周世宗好黄白术，有以抟名闻者，显德三年（956）命华州送至阙下，留止禁中月余，从容问其术。抟对曰：‘陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意黄白之事乎’（《资治通鉴》云：‘陛下为天子，以治天下为务，安用此为’？《仙鉴》曰：‘陛下为四海之主，当以政治为念，夫何留意于小道邪’？）？世宗不之责，命为谏议大夫。固辞不受。”《画墁录》还说宋太祖“杯酒释兵

权”的措施，乃“陈希夷之策”。宋太宗时，陈抟也多次入朝，建议“正君臣协心同德，兴化致治之秋”（《宋史·隐逸传》），“以清静为治”（《历世真仙体道通鉴》卷四十七《陈抟传》），“远招贤士，近去佞臣，轻赋万民，重赏三军”（《太华希夷志》）。同时还以占问相面之术为宋太宗伐河东测吉凶，为太宗选定寿王作王储造舆论。

陈抟的学术思想，主要有易学、老学、内丹三个方面。

陈抟的老学思想已无直接记载，但通过陈景元的《道德真经藏室纂微篇》可见其夺目异彩。彭鹤林《道德真经集注》引《高道传》云：“鸿濛子张无梦，字灵隐，好清虚，穷老易，入华山，与刘海蟾、种放结方外友，事希夷先生，无梦多得微旨。”陈景元《老子注》自序言“依师授之旨，略纂昔贤之微”。杨长庚序曰：“碧虚子陈君景元，师事天台山鸿濛子张无梦，得老氏心印，有道德经藏室纂微篇，盖摭诸家之精华，而参以师传之秘。”薛致玄说陈景元“负笈游名山，抵天台，阅三洞经，遇高士张无梦。得老庄微旨，熙宁五年（1072）进所注道德经。”陈抟弟子张无梦传其微旨与陈景元，景元秉承师意，注老、庄，作《道德经藏室纂微》和《庄子注》。

陈抟的易学思想比较集中地反映在《正易心法·注》与《龙图序》之中，其特点是：

第一，以“图”“书”阐明《周易》是象、数、理和谐的统一体。

所谓“图”“书”，即“河图”“洛书”，是宋人阐易的一大发明，也是宋人继承前人的成果。今存《河图》、《洛书》为陈抟所传。

陈抟说：“生数，谓一二三四五，阴阳之位也，天道也；成数，谓六七八九十，刚柔之德也，地道也。以刚柔成数，而运于

阴阳生数之上，然后天地交感，吉凶叶应，而天下之事，无能逃于其间矣。”（《正易心法·注》第38章）就是说，八卦及至六十四卦所代表的天地万物，都起于“数”，而“数”又来自变化的万物。由于物象的不断滋生繁衍，使得“数”参伍错综，变化复杂。通过数的不可穷尽的演变，显示了事物发展的无限性。陈抟认为：“易学意、言、象、数，四者不可阙一。其理皆见于圣人之经，不烦文字解说。止有一图，谓先天方圆图也，以寓阴阳消长之说”（《杨升庵全集》卷九引陈抟文）。在他看来，易学体系是象、数、理和谐的统一。象即是乾与坤，数即是奇与偶，理即是阳与阴。在《河图》、《洛书》中，他用数显示了阴阳消长，五行生克的学说。《河图》是五行相生的模式。它以生数为主，故一、二、三、四、五居内，六、七、八、九、十居外，一、六为水，居于北方；二、七为火，居于南方；三、八为木，居于正东；四、九为金，居于正西；五、十为土，正居中央。生数在内，成数在外，互以对待，各处一方。五行相生的顺序是：金生水，水生木，木生火，火生土；左旋一周，土复生金，……以此生生不息。《洛书》为五行相克图式，它以奇数为主，故一、三、七、九各居其外，五居中央，而二、四、六、八亦各以类而附奇数之侧。正者为君，侧者为臣，以阳统阴，而肇变数之用。其数纵横相加，皆为十五。阴消阳息，迭为消长。一居正北，得五为六，而与南方之九迭为消长。四居东南，得五为九，而与西北之六迭为消长。三居正东，得五为八，而与西方之七迭为消长。二居西南，得五为七，而与东北之八迭为消长。参伍错综，阴阳交合；以此消长，变化无穷。此外，《洛书》还阐述了五行相克的规律。一、六为水，二、七为火，四、九为金，三、八为木，五即为土。其右旋运转，水克火，火克金，金克木，木克土；右旋一周，土复克水，……。这形象地反映了五行相克学说。

第二，将汉代易学的卦气说纳入阴阳消长、五行相生的图式，同时加以斥责。

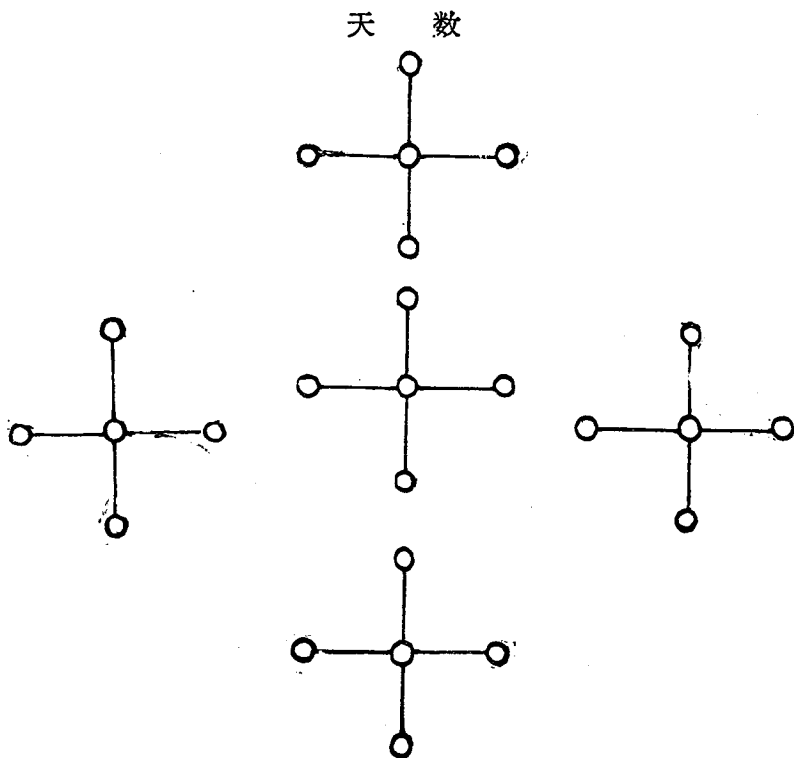
陈抟说：“天一与地六合而成水，乾坎合而水成于金，冬至节也。地二与天七合而成火，巽离合而火成于木，夏至节也。天三与地八合而成木，艮震合而木成于水，春分节也。地四与天九合而成金，坤兑合而金成于土，秋分节也。天五与地十合而成土，离寄于己而土成于火也。凡此皆言其形矣。”（《正易心法·注》第37章）这与《坎》主冬，《震》主春，《离》主夏，《兑》主秋，并以此四卦的二十四个卦爻分主一年二十四节气的汉代卦气说是一致的。当然这并不等于陈抟赞同汉代儒家的易学观点，实际上他是斥责他们盲随古人的。

第三，以天人相通说阐述了先天象数学。

陈抟认为，龙图的象数是一连串的有次序的排列组合，是天意以龙马负图对圣人的启示，是沟通天人的“桥梁”。圣人则以龙图象数探求天意。他的《龙图序》讲述八卦象数之学，集中回答了未合之数与已合之位的问题。陈抟的《龙图序》说：“且夫龙马始负图，出于牺皇之代，在太古之先也。今存已合之序尚疑之，况更陈其未合之数邪？然则何以知之？答曰：于夫子三陈九卦之义，探其旨，所以知之也。况夫天之垂象，的如贯珠，少有差则不成次序矣。故自一至于盈万皆累累然如系之于缕也。且若龙图本合，则圣人不得见其象，所以天意先未合形其象，圣人观象而明其用。是龙图者，天散而示之，伏羲合而用之，仲民默而形（或作“行”）之。”这里的“三陈九卦之义”，源于《周易·系辞》明九卦之德章。因为该章对履、谦等九卦之德讲了三变，故名。据此，《龙图序》作者提出了：一变为天地未合之数；二变为天地已合之数；三变为龙马负图之形等龙图三变说。元代张理所著《易象图说》载有龙图三变图式（他据南宋蔡

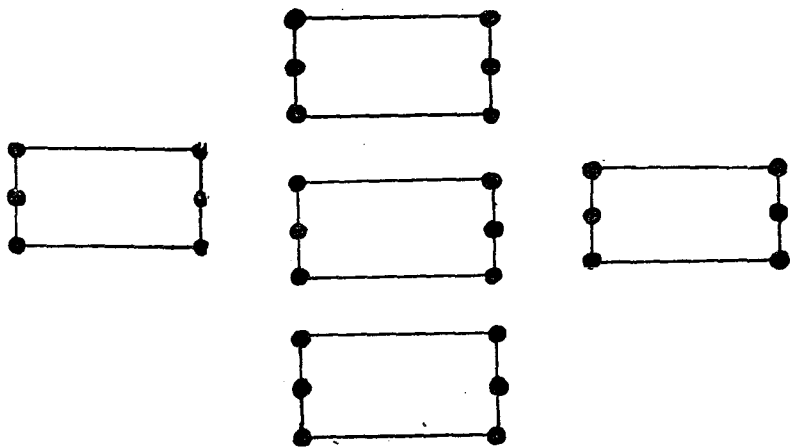
元定所画的图式加以图解)。下面,我们根据张理的《易象图说》略述龙图三变。

第一变的图式是:



《序》说:“始龙图之未合也,惟五十五数。上二十五,天数也。中贯三五九,外包之十五,尽天三天五天九并十五之位,后形一六无位,又显二十四之为用也。兹所谓天垂象矣。下三十,地数也,亦分五位,皆明五之用也。十分而为六,形地之象焉”。在上述图式中,白圈代表天数,黑圈代表地数。天数以五为单位组合,地数以六为单位组合。天数总合为二十五,地数总

地 数

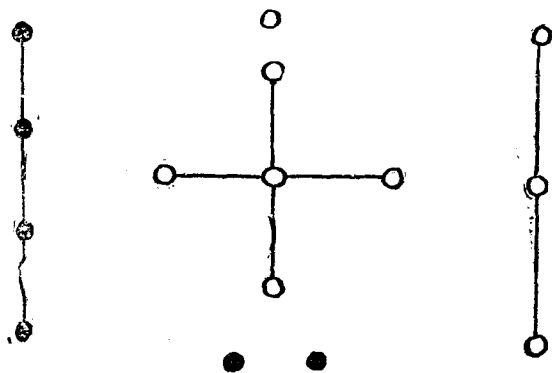


合为三十。此图式是天数在上，地数在下，天数与地数分开排列，表示“始龙图之未合也”。天数的排列是五个数为一组，共分五组，所以说“天五”。这里说“天三”有两个涵义：一是天数每组的纵横排列数都是三，二是五个组的纵横排列也是三。所谓“天九”，是指天数的五个组合在一起，它们纵横之数都为九。又因为天数的纵横总数各为十五。所以讲“中贯三五九，外抱之十五”。由于天数中的一与地数中的六在其后的变化中都不配位，天数二十五中起作用的是二十四，所以说“后形一六无位，又显二十四之为用也。”地数为三十，每六个数为一组，共分为五个组。故《序》说“亦分五位，皆明五之用也”。地数的五个组纵横排列，每个组的数都是六。故《序》中说“十分为六，形地之象焉”。这里的“十”指地数三十。

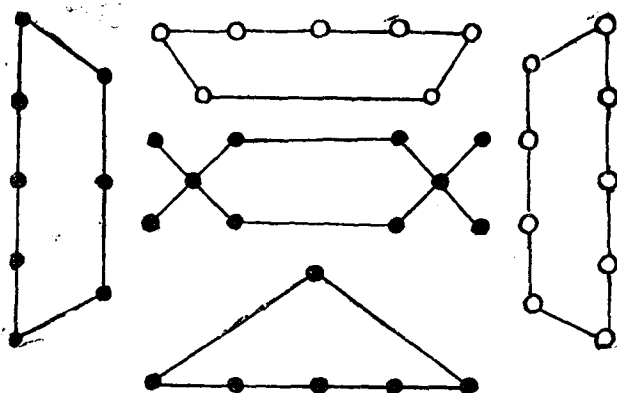
第二变的图式是：

《序》说：“六分而成四象，地六不配。在上则一不配，形二十四。在下则六不用，亦形二十四。”

(1)



(2)



这是天地已合之位。即是：天数中的五组，共去十个数，成为奇偶之数相配合之状；地数中之五组，分开后另行组合，也成

为奇偶之数配合之状，这是第二变的图(1)。它是由天数变来的。天数上五一组，其上面那个一不动（即一个白圈），去掉四个数（即四个白圈）。这就是《序》中说的“在上则一不配，形而二十四。”再看天数左五一组，去一为四；右五一组，去二为三；下五一组，去三为二；中五一组不动，则成第二变中的图(1)。这里去掉的十个数隐藏在图(2)中十之中。从图(1)看，上中右为一五三，计三个奇数；下左，即二四，计两个偶数。这可能就是表示的参天两地的图象。图(2)是由地数变来的。地数中间六一组，去一加上六一组为七；去二加在左六一组为八；去三加于右六一组为九。下六一组则仍然保持原状。这就是《序》中所说“六分而成四象（七、八、九、六），地六不配。”在图(2)中，偶数组为六、八，奇数组为七、九，分别居于四方；中间的十也是偶数组，来自天数去掉的十，也体现天地已合之位。图(1)中的五个数为一二三四五，表示五行之生数。图(2)中的五个数为六七八九十，表示五行的成数。或者将图(1)中的五个数，各加以五数，则成为图(2)，即天一加五为地六，地二加五为天七，天三加五为地八，地四加五为天九，天五加五为地十。上述图(1)图(2)之数的总合为五十五，是为天地之数。

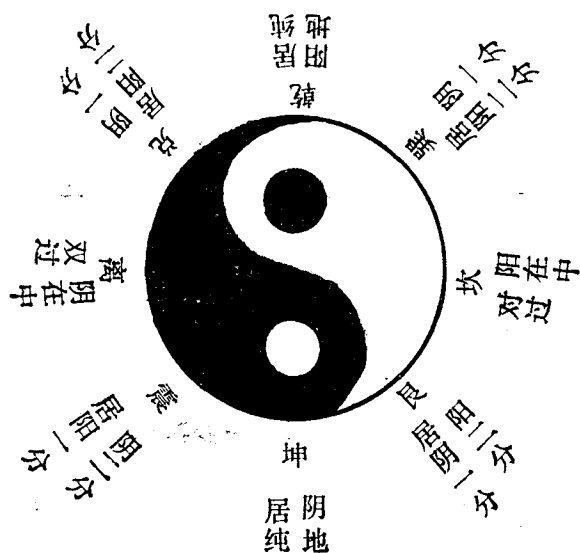
第三变的图式即是后来所说的河图、洛书。《序》说：“后既合也，天一居上为道之宗，地六居下为地之本，三千地二地四为之用。三若在阳则避孤阴，在阴在避寡阳。大矣哉！龙图之变，岐分万图。今略述其梗概焉。”这是将第二变中的图(1)图(2)合在一起而成为龙马负图的。两图相合的变化是：图(1)天一居于图(2)地六之上，即“天一居上为道之宗，地六居下为地之本”，此天一与地六为一组。图(1)天三、地二、地四也如象天一那样，与图(2)的七八九之数相配合。这就是“三

千地二地四为之用”。“三若在阳”，“三”指天数中的三奇和地数中的三偶，即天数中的一三五与地数中的六八十。孤阴，指天数中的二四；“寡阳”，指地数中的七九。由于第二变中的图（1）图（2）相合时，一三五不与二四同处，六八十也不与七九同处。这就是“三若在阳则避孤阴，在阴则避寡阳。”如果按照张理的说法，第二变中的图（1）图（2）相重，即成为后来所说的河图（刘牧称为洛书，即五行生成图），两图相交，图（1）中五不动，图（2）中十隐藏起来。一三七九分别居于四正位，二四六八分别居于四隅之位，则成为后来所说的洛书（刘牧称为河图，即九宫图）。我们姑且不论第三变产生的两个图——河图、洛书二者的区分是否为刘牧所创，但上述龙图三变之图最初都称为龙图无疑。范谔昌著《太易源流》说：“龙马负图出河，牺皇穷天人之际，重定五行生成之数，定地上八卦之体。故老子自西周传授孔子。造易之原，天一正北，地二正南，天三正东，地四正西，天五中央。地六配子，天七配午，地八配卯，天九配酉，地中配中，寄于未，乃天地之数五十有五矣。”（《易图变通》引）显然，范谔昌以五行生成图为河图，没有用“洛书”之名。宋末元初道士雷思齐著《易图通变》，他在该书《河图辨证》、《河图遗论》中，肯定陈抟所说的龙图就是九宫图，五十五之数即存在九宫图中，其中五，即是十，所差之五，分散于其它宫中。他认为九宫图中，除中宫五外，其他八宫，各居一方，是八卦的本源（上述五行生成图与九宫图，除去中宫五或十五，余为一二三四，六七八九，居于八位，分别成为八卦之象）。所以不以五行生成图为河图，并且否认有洛书的说法。虽然他否认五行生成图与现存《龙图序》中关于天一居地六的说法矛盾，但他关于龙图不应该有洛书的说法却与《龙图序》文符合。尽管范谔昌与雷思齐关于龙图的具体内容有分歧，但他们都否认“洛书”

一说。

上面，我们根据元代张理的《易象图说》讲的龙图三变，虽然不一定是陈抟龙图易三变的原图。但是，应该说，它的逻辑思维结构是出于陈抟的。

第四，以《太极图》（《天地自然图》）表述了阴阳二气对立统一的辩证法思想。



上述《太极图》中分黑白者即阴阳。就是说，太极本体中包含着阴阳两个对立面。但是，这两个对立面又互相包含、互相依存。如图所示，黑中含一点白，即阴中含阳；白中含一点黑，即

阳中有阴。图中阴阳的状态，一边从小到大，一边则从大到小，如同两条头尾相互连接的“阴阳鱼”，相互依存，不可分割地结合在一个整体之中。阴阳这一对矛盾，既对立，又互相渗透着，左方自震（东北）位一阳始生，然后至离（正东）位，至兑（东南）位，到达乾（正南）位为纯阳，至此，阳气达到极盛，动极而静，阳开始向阴转化。由巽（西南）位一阴，而坎（正西）位，而艮（西北）位，到达坤（正北）位为纯阴，至此，阴到达极盛。静极复动。阴阳动静，互为其根，此衰彼盛，彼消此长，阴阳两种力量不停地运动变化着，因而引起整个世界的变化。

第五，以易象构成了系统的宇宙生成图式。

《伏羲六十四卦次序图》为先天四图之一。陈抟说：“先天诸卦，初以一阴一阳相间，次以二阴二阳相间，倍数，至三十二阴三十二阳相间”（《正易心法·注》第37章）。所谓“一阴一阳”即两仪；“二阴二阳则为四象，亦即太阳、少阴、太阴、少阳。“倍数”，即四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四卦，以此分化推衍，无穷无尽。即从无极→太极→四象→八卦→六十四卦的演变，也就是由混沌→元气→阴阳→天、地、风、雷……→万物的发展过程。

陈抟的易学思想承前启后，有深远的意义。朱震《汉上易传》云：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍；放以河图洛书传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧；穆修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。”（《宋史·儒林传》）即：

河图洛书：陈抟通过种放→李溉→许坚→范谔昌→刘牧，

先天图：陈抟得之于麻衣道者，通过种放——穆修——李之才——邵雍；

无极图：陈抟得之于吕洞宾，刻之华山石壁，通过（种放）穆修——周敦颐（太极图）——程颢、程颐。

陈抟的内丹著作有《指玄篇》、《入室还丹诗》。今存《阴真君还丹歌注》也是讲内丹修炼的著作。该书根据天地方位、五行所属，阴阳交感，四时运转的道理，说明人身肾、肝、心的部位，修炼的时机、方法和功效。据传，陈抟练就睡功，常隐于睡，“小则亘月，大则几年方一觉。”（《贵耳集》）

陈抟的思想也受到了佛教的影响。其内养修炼部分则有佛教色彩。《玉谿》五《陈真人》说：“人之善恶，皆本于性田种子。能理合自己种子，则入道自捷。故《大楞伽经》以分别自性为第一禅宗。我向年入道，并未曾究心于升降水火之法，不过持定《心印经》存无守有四字。有无二字包括阴阳两个字。无者，太极未判之时一点太虚灵气，所闻视之不见，听之不闻是也。这点灵气贯入于心则曰绛真，流入于牝则曰牝灵，全在我心承受，不可增损。”陈抟所著《观空篇》讲顽空、性空、法空、真空、不空。其《正易心法·注》第二十一章还宣扬了“假合”思想。他说：“六子假乾坤以为体，重卦合八卦以为体。若分而散之，则六子重卦，皆无定体也。若今天地清明，阴阳不杂，则六子何在？六子不交，则品物何在？以是知人间万事悉是假合阴阳一气，但有虚幻，无有定实也。”所谓假合，即佛家因缘和合之意，与宗密《原人论》所说“此身但是众缘假和合相，元无我人。”如出一辙。

2. 张伯端《悟真篇》的基本思想

张紫阳（980—1082），原名伯端，字平叔。天台（今属浙

江)人。少好学,精通三教典籍,通刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶死生之术。尝为府吏,因触“火烧文书”律,遣戍岭南。宋英宗治平(1064—1067)中,随龙图阁学士陆诜自桂林赴成都。传说神宗熙宁二年(1069)在成都遇真人授以金丹药物火候之诀(一说“遇青城丈人,得金液还丹之妙道;一说“遇刘海蟾,授以金液还丹之诀”),遂改名用成(诚),号紫阳山人。熙宁八年(1075)作《悟真篇》。

关于《悟真篇》的思想内容,张紫阳在《悟真篇序》中曾经这样说过:“仆既遇真詮,安敢隱默?所得成律诗九九八十一首,号曰《悟真篇》:内七言四韵一十六首,以表二八之数;绝句六十四首,按《周易》诸卦;五言一首,以象太一之奇。续添《西江月》一十二首,以周岁律。其如鼎器尊卑,药物斤两,火候进退,主客(笔者按:指终坤始复的《先天图》中,以子为北,午为南,卯为东,酉为西。卯酉界隔南北。子之右转时以西为主,卯为客。午乃东旋,则以卯为主,酉为客。)后先,存亡有无,吉凶悔吝,悉备其中矣。及乎篇集既成之后,又觉其中惟谈养命固形之术,而于本源真觉之性有所未究,遂翫佛书及传灯录。至于祖师,有击竹而悟者,乃形于歌颂诗曲杂言三十二首,今附之卷末,庶几达本明性之道,尽于此矣。所期同志览之,则见未而悟,舍妄以从真。”就是说,《悟真篇》主要叙述养命固形的内丹术,同时也涉及到佛教的“本源真觉之性”。

张伯端自幼“涉躐三教经书”(《悟真篇序》),自述他的《悟真篇》是他“得达磨六祖最上一乘之妙旨”,人们若“见闻此篇”,“可因一言而悟万法”(《悟真篇后序》)。在他看来,儒、释、道三教虽然“各自专门,互相非是”,但总的来说是“教虽分三,道乃归一。”(《悟真篇序》)因此,张伯端很推崇佛教响往的极乐世界。他说:“释氏教人修极乐,只缘极乐

是金方。大都色相惟兹实，余二非真漫度量。”（同上《内外序》）

世界万物是如何产生的呢？张伯端认为，万物由“气”产生。他说：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳。阴阳再合成三体，三体重生万物昌。”（《悟真篇·内外药》）“虚无”又被他称为“道”，这就是“道在虚无合自然”（《悟真篇》《绝句》之十二）。在张伯端看来，世界是遵循：虚无（即道）→气→阴阳→三体（阴阳之合）→万物这样的公式演变。他认为，“虚无”是宇宙变化的根据，阴阳或天地的对立则是一切变化的原因。所以他说：“二气相资运转（《悟真篇·西江月》之五）”，“一自虚无质兆两仪，因一开根，四象不离。二体八卦，互为祖孙。万物生乎变动，吉凶悔吝兹分。”（《悟真篇·读〈周易参同契〉》）他认为，“一”（按：指“气”）是“道”产生天地、万物的中介，这与《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”有关。其实，张伯端讲的世界本源“道”或“虚无”也是《周易》规定的原则。从一个方面看，这个原则是绝对精神，它的变化决定着万物变化，即“否泰纔交万物盈，屯蒙受卦稟生成。”（《悟真篇·内外药》）从另一方面看，《周易》的原则又由圣人的主观精神来决定。万变皆不离其心。这就是张伯端说的：“取将坎内中心实，点化离宫腹里阴。从此变成乾健体，潜藏飞跃总由心。”在他看来，坎卦之中是阳爻，是实，离卦之中是阴爻，是虚。若取坎卦阳爻以之离卦阴爻，则成乾卦，如此变化，皆由主观精神决定。在这里，他主要是借《周易》的卦变来论述炼精、气、神的关键在于意念。认为内丹炼养的关键在于使后天返还先天，在易学上的比喻即是将后天八卦演变成先天八卦。正因为如此，他就在《悟真篇后序》中提出了心为道体，明心体道的观点，把主观意识视为客观外物的主宰。他

说：“夫欲免乎患者，莫能若体夫至道。欲体至道者，莫若明乎本心。故心者，道之体也。道之体，心之用也。人能察心观性，则圆明之体自见，无为之体自成，不假施功，顿超彼岸。此非心镜朗然，神珠廓明，则何以鉴彼如如不可定之法，而使诸相顿离，纤尘绝染，心源自在决定无生者哉？然明心体道之士，身不能累其性，境不能乱其心，则刀兵焉能伤，虎兕焉能害？”他认为，每个人只要象佛教的禅定那样，一切外物的形象都不为主观意识所反映——“诸相顿离”、“境不能乱其心”，达到“心镜朗然”，犹如“神珠”一样，人们最后也就“不假施功，顿超彼岸”，“了悟真如性”，“顿超无漏作真人”（同上卷八）了。

在有无的关系方面，张伯端认为有和无是互相联系的。他说：“恍惚之中寻有象，杳冥之内觅真精。有无由此自相入，未见如何想得成。”（《悟真篇》绝句之二十三）就是说，“无”缘“有”而有物象，“有”因“无”而见“真精”。所谓“真精”，也叫“真一之气”，即精神性的灵气。由它把“有”“无”统一起来。至于“有为”“无为”，他认为也是彼此不能分离的。即：“始于有作人争觅，及至无为众始知。但见无为为道体，不知有作是根基。”（同上，绝句之廿三）他举炼丹为例：炼丹本来是有为的，所以人人争着相寻，但当金丹炼成，人食后而成仙，这就象炼形化气，最终则无为一样，才知道成仙原来是无为而成。由此，他得出了“无为”是“道”之体，“有为”是“根基”的结论。在这里，他把“有为”和“无为”视为修炼金丹（有为），复归无为，即是成仙的途径。在成仙这个问题上把二者统一了起来。

在认识论方面，张伯端受到了佛教禅宗思想的影响，提出了“虚心”“虑息”。他说：“虚心实腹义俱深，只为虚心要识心。”（《悟真篇·内外药》），“鉴形闭息思神法，初出艰难

后坦途。”（同上）就是说，使“心”空虚比以食充腹更重要。但是，要做到“虚心”，就必须“识心”。所谓“识心”，就是要保持己心不受外物尘染，达到“炼己持心”（同上，《西江月》之三）的状态，从而使“万化既安诸虑息，百骸俱理证无为”（同上《内外药》）。实际上，他的“虚心”“虑息”，就是不要人们接触客观外物，不产生任何认识。

张伯端《悟真篇》中也宣扬因果报应思想，认为善恶报应的结果不仅与自身有关，也与上帝的意志相联。他说：“大道修之有易难，也知由我也由天。若非积行修阴德，动有群魔作障缘。”

（同上《内外药》）“德行修逾八百，阴功积得三千。均齐物我与亲冤，始合神仙本愿。虎兕刀兵不害，无常火宅难牵。宝符降后去朝天，移驾琼舆风辇。”（《悟真篇·西江月》之十一）不过，他认为祸福既是互相联系的，又可以彼此转化。所以他说：

“祸福由来互倚伏，还如影响相随逐。会能转此生杀机，反掌中间灾变福。”（同上卷八）当然，张伯端并不了解祸福的转化是有一定条件的，也是一个事物变化的过程，而不是瞬间即由祸变福，由福变祸。与佛教注重来世不同，他更注重于现实的报应。他认为，只要炼成金丹，在人之性（笔者按：即心）上追求真宗（笔者按：即万物之源），就能今生受福。他说：“丹是色身至宝，炼成变化无穷。更于性上究真宗，决了死生妙用。不待他身后世，现前获福神通。”（同上卷八《西江月》）

张伯端十分推崇《周易》，认为《周易》蕴藏着天地间事物的变化。他说：“冬至初阳来复，三旬增一阳爻。月中复卦朔晨超，望罢乾终始兆。日又别为寒暑，阳生复起中宵。午时姤象一阴朝，炼药须知昏晓。”（同上《西江月》之九）这就是说，冬至一阳生为复卦，三十日增一阳爻为临卦，为泰卦，为大壮，为夬卦，为乾卦，这是阳火之候。阳极而阴生，故夏至一阴生为姤

卦，三十日增一阴爻为遁卦，为否卦，为观卦，为剥卦，为坤卦，这是阴符之候。阳极生阴，阴极复生阳，如此周而复始，以象一年之气候变化。如果移上述十二消息卦象征一年之气候于一月之中，以朔旦为复卦，至望日为纯阳，两日半当三十日，是一箇月。因为望为纯乾，至十六日姤卦一阴生，这就是“望罢乾终”，姤卦象征一阴初萌，这就是一月气候的象征。如果又将一月气候之卦象移于一日之中，分为寒暑温凉四时之气，以中夜子时一阳生为复卦，午后一阴生为姤卦，如此阴阳升降，不差毫发。炼丹者若知此阴阳变化，则丹成而仙游。在这里，张伯端不但认为事物的变化取决于《周易》的卦象，也认为《周易》的卦象所体现的天象是金丹炼制过程中务必遵循的准则。

张伯端十分重视内丹。他说：“学仙须是学天仙，惟有金丹最的端。”（《悟真篇》七言四韵之六）对于导引、服气，他是不提倡的。他认为“劳形按引皆非道，服气餐霞总是狂。”（同上，七言四韵之四）这表明张伯端不了解内丹与导引、服气在历史发展上是有内在联系的。他还说：“休炼三黄（按：指雌黄、雄黄、硫黄）及四神（按：指朱砂、水银、铅、硝），若寻众草更非真。”表明他是反对服食外丹的。在讲述内丹时，张伯端则杂揉了《周易》象数与阴阳五行学说。例如，他说：“甘露降时天地合，黄芽生处坎离交。”（同上，七言四韵之八）他说的“甘露”、“黄芽”，都是金丹的异名。他又说：“黄芽白雪不难寻，达者须凭德行深。四象五行全藉土，三元八卦岂离壬？炼成灵质人难识，消尽阴魔鬼莫侵。”（同上，七言四韵之十）就是说，金丹炼制虽难，也不难寻求，重要的是要对封建的道德修养有很深的造诣。因为龙之弦气曰黄芽，虎之弦气曰白雪，龙属阳，为木，虎属阴，为金。按照五行生克的原则，龙木生火，虎金生水，木火金水合成四象，四象合而成丹。但是，金丹之成本

于土，土无正位，分位于四季四时，不得四季之土，四序不行，万物不能生成。所以说四象五行全藉土。壬是水，乃真一之气，又名真一之水，它生于天地之先，变而为阳龙阴虎。龙虎合而成丹，丹本于土，也可以说丹即土。龙是木，虎是金。龙虎、木金土之变皆不离水（即壬），这就叫三性三元不离真一之水——壬也。再从八卦的变化来看，真一之气一变为天曰乾，为父，二变为地曰坤，为母，乾以阳气索坤之阴气，一索生长男曰震，再索生中男曰坎，三索生少男曰艮，此乾气交于坤气而生三男阳也。及乎坤卦，以阴气索阳之乾气，一索生长女曰巽，再索生中女曰离，三索生少女曰兑，此坤之气交于乾气而生三女阴也，亦不离真一之水，故曰三元八卦岂离壬？这在实际上是说，不仅三元八卦离不了真一之精，自天地开辟以来，一切有形、有名之类的东西莫不由此而成变化。在这里，他把万物的本源叫做精，把由真一之精产生的、组成万物的基本元素叫做“气”，由真一之精和阴阳之气生成了世界万物，这就为全真道精、气、神统一的“性命之道”的观点开了先河。

在道教的发展过程中，张伯端也对之进行了改革：一是宣扬人人皆可成仙，“人人自有长生药”（《悟真篇》七言四韵之八）。有的人不能成仙是因为“愚痴狂把抛”的缘故。二是劝人“莫住抛家住他地”（同上《石头歌》），要人们修道成仙时“不离自家身”（同上），要“察心观性”，向自己心内去求成仙的坦途，从而超脱现实世界，进入彼岸的仙境。前者是从理论上奠定了人人皆可成仙的基础，后者则是在吸取佛教禅宗定慧思想的基础上，指出了人们成仙的可能途径。道教经张伯端这么一变，在宋朝封建统治者的大力提倡下，也就进入了一个新的发展时期。

张伯端的思想有两个显著的特点：一是重视金丹炼制，把内

丹学说与维护封建地主阶级的统治结合了起来，二是提倡“察心观性”，于己身之中寻求“顿超彼岸”，不隐居山林即可成仙的途径。前者使道教更加得到封建统治者的重视，也更便于为封建统治者服务。后者则加速了道教的社会化、大众化，使之更易于为下层人民吸收，成为麻醉人民的精神鸦片。

3. 陈景元的道教理论

陈景元，字太初，号碧虚子。建昌南城（今属江西）人。生年不详，卒于1094年。宋仁宗庆历二年（1042）拜高邮天庆观道士韩知止为师，次年度为道士。其后，又从天台道士张无梦学道，得《老》、《庄》微旨。宋神宗命其撰青词，又召对天章阁，赐号“真靖”。熙宁五年（1072），向皇帝进献他所注的《道德经》，御札批降云：“剖玄析微，贯穿百氏，厥旨详备，诚可取也。”遂命为右千都监同签书教门公事，累迁右千副道录。后乞归庐山，诏命赐白金三十缗为助。景元上奏：“凡阙员，乞试《道德》、《南华》、《灵宝度人》三经十道义。”神宗准其奏，自此之后，道教更得以发展。

陈景元的著作较多，有《道德真经藏宝纂微篇》十卷、《南华真经章句音义》十四卷、《南华真经章句余事》一卷、《上清大洞真经玉诀音义》一卷、《西升经集注》六卷、《元始无量人上品妙经集注》四卷、《冲虚至德真经释文》二卷等载入正统《道藏》。其中关于《老》、《庄》的著作，蒙文通先生曾加以校勘整理，并著有《陈景元〈老子〉〈庄子〉注校记》。

陈景元说：“虚无生自然，自然生道，道生一气，一气变而有物”（《道德真经藏宝纂微篇》卷七）。又说：“天门者，自然之门也。自然生太极，太极生天地，天地生阴阳，阴阳生万物，万物生死由之而往来，故谓之天门。”（同上卷二）还说，道“匠

成万物，今古常存。”（同上卷一）“无形无名，天地之源，万物之宗也。”（同上卷二）他认为，“道”是“虚无自然”，“无名无形”的。但是，它却是宇宙万物的本源。其宇宙万物的生成过程是：道（虚无、自然）——→太极——→阴阳——→万物。在这里，他把“虚无自然”的“道”视为超然于万物之外，而又必须依赖具体事物才能显示它的作用的东西。所以陈景元说：“道虽无形，必资有以彰其功。”（同上卷二）“唯道超然出于九天之表，……生育万物而道不属生。物自生尔。变化万物而道不属化。物自化尔。万物自生自化，自形自色，而不可指名于道也。”他认为，宇宙万物的生成和变化都是自然而然的，没有任何外力，没有任何人工造作的因素。在他看来，这个万物之源“非色”“非身”“非形”，是眼睛、耳朵、手等不可辨别，不可触摸的。其实，他说的“道”与“无”是同等的概念，即“无则同乎道”（同上卷二）。

陈景元虽然把“道”视为宇宙万物的本源，但是，他与以前把“道”作为万物之源的道教学者不同：首先，他用“体”“用”的概念来说明“道”与具体事物的概念的关系。他说：“道者，体也；名者，用也。用因体生，名自道出”（同上卷一）。他认为“道”虽然是“无”，但万物赖以生。道虽然是万物之源，其存在与否又必须靠具体事物来照映。他说：“道本无物，物感道生。”（同上卷一）其次，把理学家张载使用的“太虚”、“太和”等概念（非张载首倡）拿来描绘宇宙的本体。他说：“夫太虚造化，万类由之以出入，……有形之类，咸以虚空太和为其根本”。（同上卷一）第三，他认为“道”是非有非无的。他说：“欲言有邪，而不见其形，是即有而无也。欲言无邪，而物由之以成，是即无而有也。有无不定，是谓惚恍惚无也。言无而非无，恍有也。言有而非有，故曰惚恍尔。”（同上卷二）这与

东晋僧肇《不真空论》中关于世界“非有”“非无”的观点极其相似，说明陈景元思想受到佛教大乘空宗的影响。

陈景元也提到“上帝”、“天”和“元气”。认为无名的“道”，有名的万事万物，有欲与无欲的东西，“皆受气于天”（同上卷一）。他说：“天以气象广覆，古今不倾，故称长也。”

（同上卷一）这是把“天”视为自然的“天”。至于上帝，他说：“夫节俭民财，爱啬精神以奉上帝，是一德也。”（同上卷八）显然，他是把上帝看成宗教崇拜的对象。此外，他又提到“元气”，认为“元气”为万物之源，但它又由“道”产生，是“道”的附属物。他说：“有，一也。一者，元气也。言天下万物皆生于元气，元气属有光而无象，虽有光景，出于虚无，虚无者，道之体也。”

对于事物的运动和变化，陈景元也有阐述。他认为，一切事物的运动都始于静，归于寂。他说：“盖万物之并动作者，未有不始于寂然而发于无形，生于和气而应于变化，及观其复也，尽反于杳冥而归于无，朕以全其形真也。”（同上卷三）在他看来，事物的变化是按无→有→无的公式变化的。他说：“万物出乎无有”（同上卷一）；“无者，有之本。静者，躁之君，动之极也，必归乎静。有之穷，必复乎无。”（同上卷三）

在认识论方面，陈景元提出了“独悟”、“冥览”和“虚心内寂”。所谓“独悟”，就是叫人们在观察外物时，不要让感官与外物接触，只要做到“以身观身，以内知外”（同上卷七）就可以了。所谓“冥览”，就是宣扬一种神秘主义的逻辑推理。这就是他说的“不见天象而能名命天道者，原小以知大，明近以谕远”（同上卷七）。他认为，只有做到“虚心内寂”、“见外物而不染”，达到心无爱欲，身、物皆忘的境界，就算是最有知识，最有道德的“圣人”了。他说：“圣人之治，先治其身，然

后及于家国也。虚其心者，谓无邪思也。不役心逐暗，泊然内寂，嗜欲顿消，神物自定”（同上卷一）。他的这种虚心内寂，消除任何嗜欲的思想，与庄周的物我双忘、佛教禅宗的“三无”思想都有一定的联系。

陈景元还涉及到“性”“命”问题。他所说的“性”，乃是人具有的一种先天的、抽象的人性。他说：“人生而静，天之性也”。（同上卷九）在阶级社会中，人性是社会关系的总和，陈景元杜撰的那种人性根本没有。他说的“命”，就是“得元气之精微”（同上卷六）形成的、人们无法摆脱的一种必然性。他认为，人们所受之性是不同的：上士“受性清静、恬憺、寂漠、虚无、无为，纯粹而不杂，静一而不变”；中士“受性中庸，世所不用也”；下士“受性浊辱”（同上卷六）。在他看来，因为人们性分不同，其社会地位也就各异。所以人们只要“性分不越，则天理自全”（同上卷一）。就是说，只有维持封建的等级秩序，才合符所谓的“天理”。在他看来，人们如果“美恶都忘”、“是非都忘，欲利自泯，性与道合”（同上卷七），消灭了情欲，完全听任封建统治者的摆布，就能“灭情复性，自然民任其能，物安其分，上下无扰故也。”（同上卷一）可见，陈景元的性命论完全是维护地主阶级统治的一种伦理观。

4. 俞琰的道教修炼思想

俞琰（1258—1314），字玉吾，号全阳子、林屋山人、石涧道人。宋末元初道教学者。吴郡（今江苏苏州）人。著有《周易集说》、《易图纂要》、《周易参同契发挥》、《易外别传》、《阴符经注》、《吕纯阳真人沁园春丹词注解》、《炉火监戒录》，以及《林屋山人集》、《书斋夜话》、《月下偶谈》《席上腐谈》等。

俞琰说：“愚谓人之一身即先天图也。心居人身之中，犹太极在先天图之中。……在《易》为太极，在人为心，人之心为太极”。（《易外别传》）就是说，他认为世界的本体是太极，而太极即是人的主观精神。所以在他看来，“天之万象森罗，皆在吾一身中”；“天地万物皆在吾身，而不用求之外矣”；（《周易参同契发挥》）“三才（笔者按：即天、地、人）皆备于我，盖未尝外吾身而求之他也”（同上）。既然世界万物皆由人们的主观意识杜撰，俞琰进一步认为，世界的一切变化也就只能在人们自身中寻求，人的主观意识的产生也就无需接触客观外物了。他说：“天地之造化在我矣”（《黄帝阴符经注》）；“人知吾身，自有日月，则往来不穷之妙只在吾身，而不必索之高远矣”（《易外别传》）。

在性命这个问题上，俞琰提出了性有巧拙，人有智愚；君子知性养性，知命保命的观点。他认为，“人生而静，天之性也。”（《黄帝阴符经注》）就是说，人性不是社会关系的总和，而是一种先天的、神秘的自然属性。在俞琰看来，“人无愚智，同此性也，亦同此命也”。（《周易参同契发挥》）但是，为什么人的性命本来相同而又表现各异呢？俞琰认为，因为“君子知性之不可戕贼也，于是存而养之。知命之不可断丧也，于是保而延之。”（《周易参同契发挥》）结果就形成了“知者乐，乐则知命而无所忧，故其性有余裕而不迫。仁者静，静则定而无所欲，故其性廉洁而不贪”（《黄帝阴符经注》）的状况。在这里，俞琰从先秦儒家、宋代理学家那里引来了存“诚”、存天理，灭人欲的思想。他说：“邪即人欲，人欲炽则天理灭，此君子所以防闲其邪也”（《黄帝阴符经注》）；“人能立其诚而不为人欲之所移，则天者定而人亦定矣，故曰立天之道以定人也。”君子动亦诚，静亦诚，动静皆诚，无往不可”（同上）。他认为，只要

人们去掉妨碍封建统治阶级利益的“人欲”，就能保持人们本来固有的本性——“静”和“诚”。显然，这是在宣扬封建的伦理道德。

在《易外别传》与《周易参同契发挥》中，俞琰还援引邵雍《皇极经世·观物外篇》论述了宇宙万物的生成和变化。俞琰认为，陈抟的《先天图》被邵雍解释为“环中”，即“心为太极”的思想，其实“人之一身即先天图也。心居人身之中，犹太极在先天图之中。朱紫阳谓中间空处是也。图自复而始，至坤而终，始终相连如环，故谓之环。环中者，六十四卦环于其外，而太极居其中也。”就是说，宇宙万物的生成和变化，乃是按六十四卦自复至坤的次序，循环往复，无穷无尽地变化着的。此外，他还用张载《正蒙》“人之有息，盖刚柔相摩，乾坤阖辟之象也”的思想，阐述了呼吸定息与道教内养的关系，从而也丰富了宋代的理学。

5. 全真道的创立和王重阳的道教思想

（1）全真道的创立。

全真道是在宋朝偏安东南以后，金元贵族先后统治关中，因而“干戈不息”、“十门九绝”，北方的士人大多数走上废儒业“应武举”，文武不成，而又“慷慨入道”的情况下，由王重阳创立的。据李道谦《七真年谱》记载，宋徽宗政和二年壬辰（1112），王重阳生于终南刘蒋村，因学儒、习武不成，于金世宗大定三年癸未（1163）结茅于刘蒋村（即后来的祖庭重阳万寿宫），与玉蟾和公、灵阳李公三人同居，在关中倡道。又于大定七年丁亥（1167）过北邙山（今河南洛阳北），直抵宁海州（今山东牟平），收七真（即王重阳弟子马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二。），立三教会，正式创立全真教。

“全真”教名来源于《老子》“见素抱朴，少私寡欲”，“如婴儿之未孩”的宗旨，使老百姓“全大宗之朴，守真正之源”（《抱

朴子·明本篇》），从而达到“性若婴儿”，“自适自得”的目的（《重阳全真集序》）。但是，王重阳的全真教不是复归《老子》，而是提倡三教合一。

王重阳（1112—1170）原名中孚，字允卿。“自稚不群，既长美须眉，躯干雄伟，志偶党，不拘小节。”（李道谦：《七真年谱》）颇喜弓马，于金天眷初（1138）“应武略”，中甲科，改名世雄，字德威。入道以后，改名嘉，字知明，号重阳子。自呼王三（排行第三）或王害风（意为疯子）。陕西咸阳人。累世为世家大族。他任气好侠，不治家业。相传四十八岁时于甘河镇遇仙，得修炼的真诀，悟道出家，在终南山筑墓穴居二年多，自称“活死人墓”。金世宗大定七年（1167）抵达山东，在文登、宁海、福山、登州（今蓬莱）、莱州（今掖县），先后建立了三教七宝会、三教金莲会、三教三光会、三教玉华会、三教平等会等，以之传道说法。并收马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二等七人为徒。金大定九年（1169）十月，与弟子马、谭、刘、丘四人西归，第二年一月死于大梁（今河南开封）。葬于终南刘蒋村故庵（今陕西户县祖庵镇）。金章宗赐庵名为灵虚观，元太宗加封为重阳万寿宫。全道道尊为祖庵或祖庭。元世祖至元六年（1269）封为重阳全真开化真君。元武宗至大三年（1310），加封为重阳全真开化辅极帝君。全真道尊为“北五祖”之一。他的传世著作有《重阳全真集》，收传道诗词千余首。另有《重阳立教十五论》、《重阳教化集》、《分梨十化集》等，都收入了《正统道藏》。

（2）王重阳的道教思想。

王重阳的道教思想主要是：

第一，用“心本是道”的思想使儒、释、道三教“平等”而“合一”。

王重阳认为：儒、释、道是平等的。他说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风”，“心中端正莫生邪，三家搜来做一家”，“释道从来是一家，两般形貌理无差”，“满坐谈开三教语，一杯传透四时春”（《重阳全真集》卷一、卷十）。在他看来，“三教者如鼎三足，身同归一，无二无三。三教者不离真道也，喻曰：似一银树生三枝也”。（《金关玉锁诀》）这是说，儒、释、道表面上分立，但都离不开真道，“道”是统一三者的基础，在这个基础之上，三者是平等的，是不能互相分离的。此外，他还常用儒家的《孝经》、佛教的《般若心经》、道家 and 道教的《道德经》教授门徒。在他云游三州期间，在文登建立了“三教七宝会”，在宁海建立了“三教金莲会”，至福山又立“三教三光会”，至登州又立“三教玉华会”，至莱州又起“三教平等会”。可见，王重阳“不独居一教”，而是主张“三教平等”（《全真教祖碑》）。这种思想，他在《三州五会化缘榜》中讲得非常清楚。

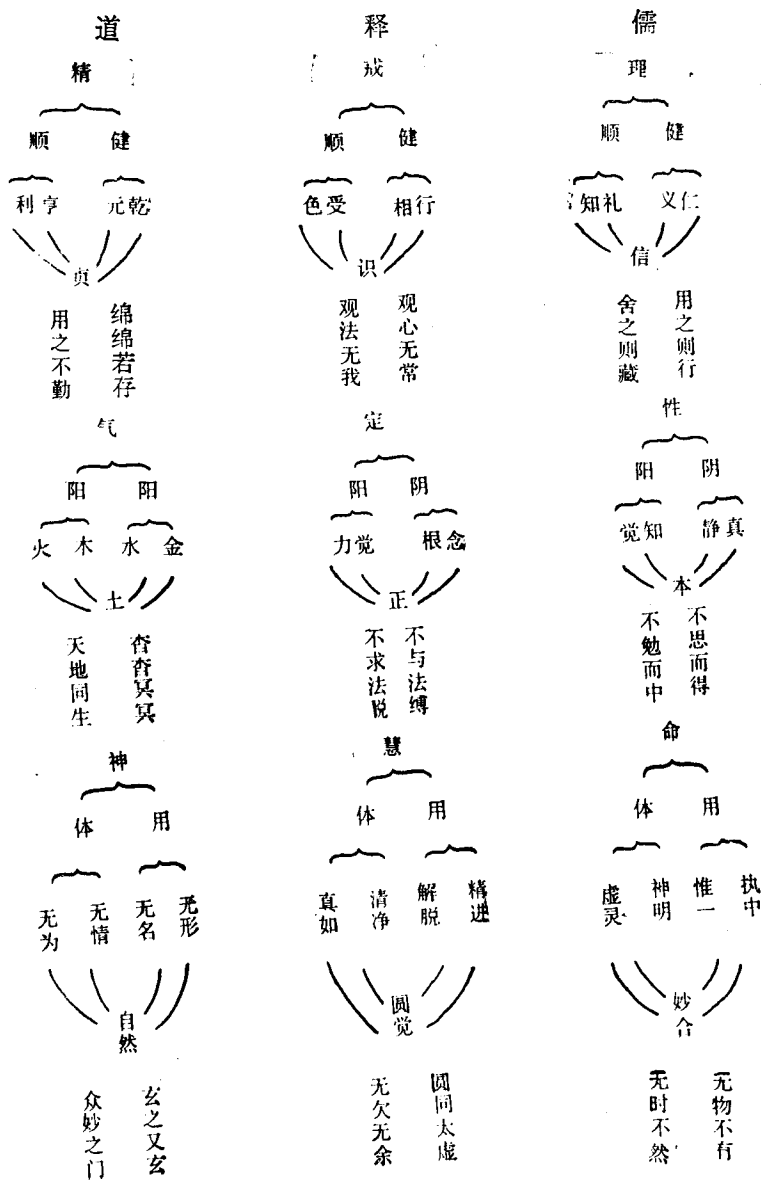
王重阳使“三教”合一的办法是：以主观唯心主义的“心即是道”这个观点去契合儒、释、道。他看到儒、释、道共同尊称的“道”这个范畴可以使“三教”归一。于是，他就把“道”规定为“性命”，认为要保全性命之真，就得“降心”、“洗心”、“出家”、“修行”，使心无意念，本性终存。这就是他说的“心生则性灭，心灭则性现”，“心清意静天堂路，意乱心慌地狱门”。从这个意义上讲，他又把“道”规定为“心”。他说：“心本是道，道即是心，心外无道，道外无心。”王重阳正是这样用心即道，心乃一切事物之源的思想使儒、释、道三者合一了。

第二，“性命双修”的修道途径和“全精、全气、全神”的最高“神仙”境界。

王重阳所谓的“性命”，就是在生死问题上要保存性命之真，不死成仙。他认为，“世界性命事大”。而这个“性命”与《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道”相似。由此，他认为“道”即是“性命”。他说：“性命本宗，元无得失，巍不可测，妙不可言，乃为之道”（《重阳真人授丹阳二十四诀》）。他又把“性命之道”归结为“全真”。认为“性”是宇宙的本源，也是人的根本，是抽象的东西。命则是有实体的。他说：“性者是元神，命者是元气”，“根者是性，命者是带”，“神者是龙，气者是虎，是性命也”。认为“三教圣主之意”，就是要人“忘情去欲”，“心虚气住”，而且只有“气住则神清，神清则德合道生矣”。什么是“性命之道”呢？他认为就是“精、气、神”三者的统一（在《重阳真人授丹阳二十四诀》中称其为“内三宝”）。由于全真道者视“形骸为逆旅”，常常衣絮带索，面垢首蓬，从不介意，因而很少讲“全精”，着重讲的是“气神”、“性命”的统一。他鉴于宋儒主“理”，禅宗主“性”，道教主“命”，因而三教鼎立的状况，巧妙地运用道教“精、气、神”三个范畴来说明“理、性、命”是如何统一的。他首先肯定：“道者，了达性命也”，“性命者是精血也”，精血聚而成人形体，它仅“是肉身之根本”，而“真气者”才“是性命之根本”（重阳真人《金关玉锁诀》）。

不过，全真七真往往为了讲修性才讲修命，而且将佛教禅宗和宋代理学家习用的“体用”范畴引入全真，从体用、本末的哲学高度，来论证“性命双修”的道理。在《述怀》中，王重阳反复申明：“气壮神清爽，心闲性逸安”，“了了通三道，圆圆做一团”，“上中下正开心月，精气神全得祖风”（《重阳全真集》卷一）。这正是“气神”、“性命”能“体用”如一，达到“三教圆融”的“全真”境界。所以，元末明初的陶宗仪作《三教一

源图》（见《南村辍耕录》卷三十），以示“三教圆融”的内在逻辑联系。这个图是：



陶宗仪上面这个图虽然不能说就是直接针对全真道“三教圆融”思想而作的图解，它所示的“理性命”，虽与全真道所谓“三氏之学”的“理性命”不尽相同，但是，它通过“健顺”、“阴阳”、“体用”三对范畴，将儒、释、道分别使用的“理性命”、“戒定慧”、“精气神”等基本范畴一一对应，相互类通，说明“三教同源”，这正是切中了全真教的宗旨。

如何具体实行“性命双修”以达到“精气神全”呢？《重阳立教十五论》对此作了明确规定，即：

- ① 凡出家者先须投庵，身以心定，气神和畅；
- ② 云游访师，参寻性命；
- ③ 学书，不寻文乱目，宜采意心解；
- ④ 精研药物，活人性命；
- ⑤ 修盖茅庵，以遮日月，但不雕梁峻宇而绝地脉；
- ⑥ 道人必须择高明者同伴，以丛林为立身之本；
- ⑦ 凡静坐者须要心如泰山，不动不摇，毫无思念；
- ⑧ 剪除念想，以求定心；
- ⑨ 紧肃理性于宽慢之中以炼性；
- ⑩ 调配五行精气于身；
- ⑪ 修炼性命是修行之根本；
- ⑫ 入圣之道，须苦志多年，积功累行；
- ⑬ 超脱欲界、色界、无色界；
- ⑭ 养身之法在于得道多养；
- ⑮ 超离凡世，非身不死，而在心离凡世。此外，还严格规定不娶妻室，不茹荤腥。所有这些教规，归结起来，无非是要道众“绝世所欲”，苦炼心性，“内而修己”，“外而济世”。

第三，主张克己、忍辱、柔弱。徐琰《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》说，王喆“创立一家之教曰全真，其修持大略以识心见性、除情去欲、忍耻含垢、苦己利人为宗。”七真之一的马钰也说：“夫道以无心为体，忘言为用，以柔弱为本，以清静为基。苦施于人，必绝饮食，绝思虑。”（《丹阳真人语录》）可见，王重阳及其弟子是把克己、忍辱、柔弱作为修炼的宗旨和处世的准则的。

6. 丘长春对全真道的改革

丘长春（1148—1227），或作邱处机，字通密，号长春。世称长春真人。金末元初道士。全真道北七真之一，龙门派开创人。登州栖霞（今属山东）人。十九岁入道，二十岁拜王重阳为师。金大定十四年（1174）穴居陕西磻溪，历时六年。以后又在龙门山（今宝鸡市东南）隐居潜修七年。大定廿八年奉金世宗诏，至燕京（今北京），主持“万春节”醮事。同年中秋后返陕。明昌元年（1190）金章宗以“惑众乱民”为名，下诏禁罢全真道等教，丘长春即回到栖霞。泰和七年（1207），章宗元妃赠予《大金玄都宝藏》一藏。第二年，章宗赐所居观名为太虚观。贞祐二年（1214）秋，请命招安山东杨安儿义军获得成功，名噪一时。兴定三年（1219）居莱州（今山东掖县）昊天观，南宋及金先后遣使来召，均未答应。元太祖自乃蛮（今蒙古人民共和国境内）遣人持诏召请，次年正月，偕弟子十八人从莱州出发，行程万余里，于元太祖十七年（1222）春到达西域大雪山。元太祖尊他为神仙，待他甚厚。他的弟子李志常作《长春真人西游记》详细记述此事。丘长春回到燕京后，元太祖以虎符、玺书赐他，并命他掌管天下道教，又下诏免除道院和道人的一切赋税差役；还

先后在燕京建立“平等”、“长春”、“灵宝”等八会；在各地建立宫观。元世祖至元六年（1269），诏赠长春演道主教真人号，元武宗至大三年（1310）又加封为长春全德神化明应真君。

丘长春的著作除《大丹直指》外，还有《摄生消息论》、《潘溪集》等。

丘长春对全真道的改革主要表现在如下三个方面：

第一，依附金元统治者，使全真道由原来作为北宋遗民、士流敌视女真贵族的一种民族意识，蜕变为公开为元代统治论证，与其共同麻醉下层百姓的一种阶级意识。

王重阳创立全真道，本来是“付畀得人”，以“损己利物为行”，主张“散发披襟远市朝”。而丘长春除继承全真的自苦精神，不与朝庭权贵为伍的重阳之风外，还开了结交权贵、依归朝政的先例。据长春真人《本行碑》、《成道碑》、《西游记》等记载，从金世宗大定二十五年（1185）到元太祖廿二年，丘长春与金、元统治者的交往大致是：

1185年，京兆统军夹谷公奉疏请其还刘蒋旧隐，建大重阳万寿宫（祖庭）；

1188年，金世宗下诏敕四次，召见两次，赐上林桃及钱十万。

1191年，金章宗敕赐丘长春所建琳宫额曰“太虚”；

1207年，金章宗元妃于禁中“遥礼”长春，特赠《大金玄都宝藏》；

1214年，登州、宁海杨安儿、耿格起事，朝庭讨伐不能平，长春抚谕遂定；

1219年，成吉思汗召请。第二年，丘长春率十八弟子启程，历时四年，直达大雪山；

1222年，成吉思汗在大雪山之南接见丘长春，第二年诏许东归，下诏尽免全真赋税，又派甲士千人护送；

1224年，应行省之请，任燕京太极宫（后改为长春宫），又赐予万寿山太液池，改名为万寿宫。成吉思汗还赐以金虎符，命他掌管天下道事，允许自由行事的特权。

第二，在“三教圆融”中，突出了儒家“修齐治平”和“诚敬”“仁孝”的思想。

丘长春西游大雪山，成吉思汗问“长生药”时，他多次论及“仁孝”。元宪宗五年乙卯（1255），宪宗“数召见咨以治国保民之术”，丘长春上奏说：“自古圣君有爱民之心，则才德之士必应诚而至”。并且“历举勋贤并用，可成国泰民安之效”，得到了皇帝的采纳（《甘水仙源录》卷三《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》）。因此，重阳万寿宫讲师张好古说：“全真之道，一言可以尽之曰：诚而已。”（同上卷八《清平子赵先生道行碑》）

第三，由于全真道依附金元权贵，使它不得不突出儒家“修齐治平”和“诚敬”“仁孝”思想，又不能不强调读书究理，结果使全真教从“不资参学，不立文字”，发展到“渐知读书”，“讲论经典”，把“涵泳义理”，明确视为“真实入门”（《甘水仙源录》卷五《诚明真人道行碑》）。

7. 刘德仁创立的真大道教

该教创于金初。创始人是刘德仁，号无忧子。沧州乐陵（今属山东）人。二十一岁时，自称遇一白发老叟，授以“道德经要言”（一说授以“玄妙道诀”）。在传教时以召神刻鬼之术为人治病，自称大道教。五传至酆希成（诚）分为两派，由于元宪宗支持酆派，始改名为真大道教。明宋濂《潜溪集》对真大道教有

较详细介绍。史料散见于《草庐集·天宝宫碑》、《道园学古录·岳公碑》等。《宋学士文集》卷五十五、《金石粹编补正》卷三元《天宝宫张真人道行碑》、殷志亭《益都金石记》所载元《龙山观碑》（大元汴梁路许州长社聂村天宝宫荆建祖师之碑）亦有叙述。

真大道教以《道德经》为宗旨，同时汲取了部分儒、释思想。其立戒条有九则：“一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。二曰忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声。三曰除邪淫，守清静。四曰远势力，安贱贫，力耕而食，量入为用。五曰毋事博奕，毋习盗窃。六曰毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈。七曰虚心而弱志，和光而同尘。八曰毋恃强梁，谦尊而光。九曰知足不辱，知止不殆。”（《宋学士文集》五五《书刘真人事》）《元史·释老传》称其为“以苦节危行为要，而不妄取于人，不苟侈于己。”

真大道教的主要特点是：第一，提倡自食其力。《吴草庐集》廿六《天宝宫碑》云：“……刘祖师（笔者按：即刘得仁），避俗出家，绝去嗜欲，屏弃酒肉，勤力耕种，自给衣食，耐艰难辛苦，朴俭慈闵，志在利物，戒行严洁，一时翕然宗之。”《道园学古录》五十《真大道教第八代崇玄广化真人岳公碑》也说：“受其戒者，风靡水流，散于郡县，皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也。”这显然是宋朝遗民生活的写照了。第二，主张“少思寡欲”，强调内丹，不谈飞升化炼之术。河南偃师《大道教碑》（名《洛京缑山改建先天宫记》）云：“……（刘得仁）首以爱敬事母，清静处身，由正念之克存，……其教见素抱朴，少思寡欲，虚心实腹，守气养神。及乎德盛功成，济生度死，以无为保正性命，以无相驱役鬼神。”在这里，真大道教显然已经融汇了儒家、道家和禅宗的一些思想了。艺风

所藏《大道延祥观碑》也说：“其教以无为清静为宗，真常慈俭为宝，其戒则不色，不欲，不杀，不饮酒，不茹荤，以仁为心，恤困苦，去纷争，无私邪，守本分，不务化绿，日用衣食，自力耕桑贍足之。……平日恬淡，无他技，彼言飞升化炼之术，长生久视之事，则曰吾不得而知，……”。第三，此教创立之初，介乎释道之间，不专属道教。《秋涧集》五有《游妨川水谷太玄道宫诗》，“云封石上钵”，注：“初大道酈五祖者，逃难此山，众追及，弃衣钵石上而匿，其物重，众莫能举，异焉，遂请主其教，今道院盖酈所创”云。这段神话反映了真大道教与佛教的关系。另外，从真大道教道士必须出家，其宫观始称庵，墓称塔，法物有衣钵，也与佛教相似。

真大道教流传于河北一带，全盛时曾“西出关陇，至于蜀，东望齐鲁，至于海滨，南极江淮之表。”元末逐渐衰落。他的传承是：

初祖——无忧普济真人（无忧普济开明洞微真君）。

二祖陈师正——大道演教真人。

三祖张信真——冲虚静照真人。

四祖毛希琮——体元妙行真人。

五祖酈希诚——太元真人。

六祖孙德福——通元真人。

七祖李德和——颐真体道真人。

八祖岳德文——崇元广化真人。

九祖张清志——九祖演教大宗

师凝神冲妙元应真人统辖诸路真大道教事。

自张清志后，该教渐次衰落，混入了全真教之中。

8. 肖抱珍创立的太一教

太一教创于金初。因创始人肖抱珍传“太一三元法箓”之术，故名。或称其教“取元气浑沦，太极剖判，至理纯一之义”，而得此称。传说肖抱珍曾得仙圣授以“秘箓”，善“祈祷诃禁”之术，又以符箓为人治病，一时信奉者甚众；乃于家乡卫州（今河南汲县）建庵立教。金熙宗皇统八年（1148）召至宫廷问道，受到礼遇，赐所居庵为太一万寿观。死后，元世祖称其“虽汉张道陵，魏寇谦之，无以过也。”赐号太一一悟传教真人，改太一万寿观为太一广福万寿宫。元世祖曾将四祖肖辅道召至和林（今蒙古人民共和国境内）问道，赐号太一中和仁靖真人。五祖肖居寿（本姓李），也受到元世祖礼遇，赐号太一演化贞常真人，赐太一掌教宗师印，又建太一宫供其居住。六祖肖全佑（本姓李），七祖肖天佑（本姓蔡）以后，该教与正一道逐渐合流。其史料散见于《漳南遗老集》、《秋涧集》和一些碑文中。

太一教以柔弱为宗旨。二祖肖道熙曾说：“做仙佛不难，只依一弱字便是，曰弱者道之用也。”（《秋涧集》四七）这正是继承老子《道德经》宗旨，以适应宋之遗民处于金元异族统治之下而不反抗的士大夫阶级利益。

太一教道士必须出家，继法嗣者受秘箓法物。宫观始称庵，墓称塔，与佛教近似。《秋涧集》廿九《太一宫》四绝有云：“华表人归鹤未来，空从云气望蓬来，西南一望婆娑树，犹记中和手自栽。露湿庭松偃盖青，一声幽磬隔疎棂，多应金简朝元罢，自柱炉香读道经。”这就道出了太一教融佛于道的思想。

9. 流行于南方的正一派、茅山派和净明派

在南宋、金、元时期，流行于北方的主要道教教派是全真

道、真大道教、太一道等，而在南方，则主要是正一道、茅山道、净明道等。

正一派：又称正一道、正一教。因以《正一经》为主要经典而得名。它不重修持，崇拜神仙，画符念咒，降神驱鬼，祈福禳灾。相传张陵创教时，称太上老君降授以三天正法，“教以正一新出道法”，又“授正一科术要道法文”、“正一盟威妙经三业六通之诀”，以“伐诛邪伪，与天下万神分付为盟，悉承正一之道也。”（《云笈七签》卷二十八）张陵之子张衡于东汉桓帝“永寿二年（156）袭教居阳平山，岁以经策授弟子，克彰正一之道”。传说张陵四代孙张盛徙居江西龙虎山后，为道教龙虎宗，尊张陵为“正一天师”。唐宋崇道，南北天师道与上清、灵宝等道派逐渐合流。宋真宗时，封张陵二十四代张正随为“虚静先生”，在江西龙虎山立授录院及上清观。宋理宗敕三十五代天师张大可，提举三山（龙虎山、阁皂山、茅山）符篆，兼御前诸官观教门事，龙虎正一天师遂为各道派之首。元世祖命三十六代天师张家演“主领江南道教”。元成宗大德八年（1276）授三十八代天师张与材“正一教主，主领三山符篆”。正一道以张天师为道首，其道士可以不居宫观而有家室。正一派道教从此发展起来。

元以后，正一道为道教上清、灵宝和天师道等各符篆派的总称，与全真道齐名，同为当时道教两大派。

茅山派：为陶弘景所创。因为他在茅山筑馆修道，尊三茅真君为祖师，所以称其道派为茅山派。该道派主要修持上清、灵宝、三皇等经书，主张思神、诵经、修功德，兼修辟谷、导引和斋醮，尊奉元始大王、太上大道君、太微天帝君、后圣金阙帝君、太上老君等为最高神。北宋时，它与龙虎山、阁皂山同为道教三大符篆派，号称三山符篆。元以后，该派归并于正一派。

净明道：亦称净明忠孝道。主要经典为《净明忠孝全书》。该道教始见于南宋高宗绍兴年间。相传当时西山（今江西南昌）玉隆万寿宫道士何真公祈请许逊降临解救战乱，因为得到许逊授“飞仙度人经净明忠孝大法”等，“净明大法”遂行于世。该派继承了道家关于“道”的学说和“涤除玄览”的理论，吸取儒家的伦理观念和佛教“普渡众生”之说，主张融合儒、释、道，认为“以本心净明为要，而制行必以忠孝为贵”，才能合乎“中黄八极天心”，达于“天上清虚之境”。由于它强调忠孝，调和三教，它在元明时期的士大夫中颇有影响。

该教派奉两晋道士许逊为教祖。元初道士刘玉清整理教法教理，正式采用“净明”为教派名称，元以后归入正一道。

其后，在上述南北各道派中又演变为一百二十派。北京白云观所藏诸真宗派总簿，载有八十六个道派。

十二、明代道教潜伏发展

1. 明代统治者对道教的抑制与教道的潜伏发展

明初，封建统治者对道教采取抑制政策，明成祖以后的各代帝王与道士都有往来，有的道士与封建统治阶级还有联姻的关系。明初对道教严格限制，洪武元年削去了张道陵42代张正常的天师封号，改授正乙嗣教真人。洪武15年在京师置道录司、在府置道纪司、州置道正司、县置道会司管理道教事宜。限制州县寺观，“宽大可容众者”只许有一所，并且不准私自修建。同时建立严格的“度牒”，限年给牒，并要求送审考试。又集中管理僧道，使“并居之，不许杂处于外，违者治以重罪”。不过，明太

祖朱元璋还曾御注《道德经》，从明成祖起，明代帝王都和道士中的术士往返，世宗崇道更甚，他们喜欢各种方术，也相信符篆和斋醮，某些受宠道士因此得做大官，邵元节、陶仲文等都曾封号真人。明神宗时的第50代天师张国祥，“奉旨聘附马都尉谢公诏之女为配”（《补汉天师世家》）。明懿宗曾加第51代天师张显庸“太子少保”。崇祯9年（1636）袭爵的52代天师张应京曾娶明益藩郡主朱氏为妻。崇祯帝曾封张道陵为“六合无穷高明大帝”。同时，明成祖朱棣又以寻找张三丰为名，役使民工30余万，费时7年，在武当山建成八宫二观及金殿、紫禁城等。

明初至明末，道教教义已经基本不变，各派道教势力日趋衰微，但道教仍在潜伏发展。道教的主要活动在民间，大部分道士转为宗教职业者。许多民间宗教，如嘉靖时兴起的黄天教就杂有道教信仰；宣扬因果报应、行善积德的《太上感应篇》、《阴骘文》、《功过格》等大为盛行；除道教学者外，一部分封建官僚、仕人，甚至佛教徒，都有喜欢道教的；弘扬道教法术的神魔小说相继大量出现。诗歌、散文、道情等也竞说道教。道教的音韵学也有发展。道教音乐不仅继承了唐、宋、元旧乐，还吸收了南北曲音乐的新制道曲，甚至连有些民间音乐曲调也为道教吸收，反映了市民等级出现后，道教在文学、音乐上的发展；建于明永乐年间的“景山坐象”、“紫霄坐象”深受道教思想影响。北宋以来就已衰落的外丹炼制十分罕见，几近绝迹，而内丹修炼却十分活跃。内丹理论不仅以三教合一思想加以解释，而且开始以内丹学理论解释《老子》、《庄子》等。明末伍守阳的《仙佛合宗语录》、《天仙正理》等在道教理论上有所建树。此外，明英宗正统10年编纂了《大明正统道藏》共5305卷，明神宗万历35年又续编了《万历续道藏》185卷。

2. 赵宜真的心学

赵宜真，又名赵原阳。生年不详。卒于明正统七年（公元1442）。据张宇初《岷泉集》卷四《赵原阳传》记载，“原阳幼颖敏，知读书即善习诵。博通经史百家言，长习进士业。”因病赴京应试未第，遂从父命学道，先后师事曾尘、张天全（别号铁玄张师）、金野庵、李玄一、蒲衣冯先生等。曾“挟弟子西游吴蜀，暨还游武当，谒龙虎，访汉天师遗迹”。“凡道门旨奥，皆缀辑成书，或为诗歌以自警，犹以医济人。其高行伟操为时所推慕，从游者益众。”明正统七年阴历五月三日逝世，次日“官庶瞻敬者群至”。其弟子有曹希鸣、刘若渊。他著有《原阳子法语》和《仙传外科秘方》十一卷。

赵宜真的思想与谭峭、陈抟、陆九渊及佛教禅宗有密切的关系。首先，他的修道理论的基础是谭峭的“通化”论。谭峭说：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。”（《化书》卷一《通化·紫极宫碑》）在这里，谭峭从道的变化及其作用方面论述了宇宙万物的形成及修道成仙的途径，认为宇宙万物源于虚，复道即是复归于虚。在《原阳子法语》中，赵宜真原引谭峭《化书》《通化·老枫》篇如下一段原文：“老枫化为羽人，朽麦化为蝴蝶，自无情而之有情也。贤女化为贞石，山丘化为百合，自有情之无情也，是故土木金石皆有情性。”并且得出了“草木皆能变化，无妨人独灵于万物，形肖两极，道参三极，已是半仙。丹则夺造化之巧，盗天地之和，人又得之以饵之，宜其滓秽消融如冰雪之释，即形化气，气化神，神还虚，而顿超圣地，岂非最上一乘之基乎？”的结论。赵宜真从谭峭的“自无情而之有情”，“自有情之无情”中悟出了修道成仙的理论，肯定

了炼丹即可成仙。所以他说：“盖太极未判，函三为一，才有动静便分阴阳，品物流行而各具太极。理气相须，一本乎道，有无相制，所以然也。冶炼外丹，虽属有作，得而服之，全无所为，不须修习，即形返太无，神归大定，复还太极混沌之初而与道合真矣。”其次，他吸收了陈抟《无极图》的思想，认为炼丹即在于复归虚无。陈抟吸收唐代道士的《道妙惚恍之图》与《太极先天之图》（见《正统道藏》第23函第196册《上方大洞真元妙经品》）而绘成《无极图》，认为炼丹的基本过程是：元牝之门，炼精化气、炼气化神，五气朝元，取坎填离，炼神还虚，复归无极。赵宜真着重阐述了修道炼丹即在于复归无极的思想。他说：

“人知此道只虚空，岂悟真空却不空。一月偏涵千涧水，清光元自不留迹。”“方寸心田了了时，随方应化总无为。迷人但见行千里，两脚何曾半步移。”第三，赵宜真还吸收了佛教禅宗“故知万法，尽在自心”；万法“本因人兴”，以及陆九渊“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的观点。他遵照师父李玄一的教导，每日记录“举意发言，接人应事”。他说：“盖吾师之意谓人心即天心，欺心即欺天，故以天心标其帙，而又警以偈云：‘天心本与我心同，我若欺心昧化工。拈起笔时须猛省，神明暗室不相容。’由于他天天以理（即天心）检束自己言行，后来他即以“虽未能尽合天心，而造夫君子之域庶几乎！万一免为小人之归，实大幸也”自慰。

在修道理论上，赵宜真主要是强调三教同一，并以强化道德修养达到与宋明理学家思想的契合。他继承北宋张伯端“教虽三分，道乃归一”的思想，认为“圣贤仙佛分门户，毕业到家同一路，身心了外更无玄，早合真参求实悟”；“三教同开道义门，心心相契共谁论。如何则被游尘隔，未信涵天实鉴昏”。在他看来，尽管儒、释、道教义与修行的途径、方法不同，但其共同点

在于修心悟道，即是通过自己内心的证悟，达到理想道德的完善。这就使全真道创始人王重阳以道教“精、气、神”三个范畴说明“理、性、命”（宋儒主“理”，禅宗主“性”，道教主“命”）是如何统一的思想更加具体、简化，易于被人接受，从而有利于道教理论的深化与广泛传播。所以他说：“仙佛圣贤为教若有不同，而揆之修己及人则一也。但仙佛之修慧修福，则志在于度世。善恶之报则取验于三生。圣贤之成己成物，则志在于治世。善恶之报则取验于见世为小异耳。”其次，赵宜真还以佛教大乘空宗的理论解释儒、道的性命。零阳王广文问性命之旨，他回答说：“有有有非有，无无无不无。碧潭秋夜月，星散一轮孤”，“水里月可捉，天边云可缚。收拾入葫芦，便是长生药。”再次，他言简意赅说明了内丹外丹的区别与联系。他认为，“唯道集虚，本无二致，而修炼有内丹外丹之分者，缘遇不同，功用少异，而造道则一也。所谓内者，自性法身，本来具足，不假于外。自然之真，其进修之功，则摄情归性，摄性還元，有为之为出于无为，无证之证所以实证，胎圆神化，脱体登真。”从修炼上讲有内丹外丹，从总归于道而论，则二者没有区别。人人自有长生药，修炼不假外求，所以有内丹之名。而人有法身、色身，法身俱足大药，不易败坏。色身“未免败坏，必资外药点化成真”，故有外丹之名。但内丹外丹又各有内外之说。“摄情归性，本之于外。摄性還元，本之于内。性寂情空，则非动非静，更无内外矣”。这是内丹中的内外说。“内存木液以为祖，外假真铅以制之。内药既伏，则外药委弃，亦无内外矣。”这是外丹中的内外说。尽管内丹外丹有别，但从修道成仙方面讲，二者是殊途同归。对此，赵宜真说：“夫此道如一大城，四方来者如就傍蹊曲径，则多涉程期，甚至迷而他适。若由正路坦途，有从东门入者，有从南西北门入者，及到城中则一也。四方门路复何有哉？”

（同上书）实际上，这种内丹外丹说阐述了事物的矛盾与统一，具有辩证法的思想。

3. 张宇初“必求濂洛关闽之绪”的崇儒思想

张宇初，明初人，43代天师。汉张道陵42世孙张正常的长子。曾受道法于长春真人刘渊然，“后与渊然不协，相诋讦”（《明史·方伎列传》）。明永乐4年夏曾奉命纂道典。永乐8年卒。辑有《三十代天师虚靖真君语录》七卷，撰有《道门十规》一卷、《岷泉集》12卷。

张宇初深受宋明理学的影响，宣称“必求濂洛关闽之绪，非徒事编简”（《岷泉集》卷3《稽古斋记》）。对于周敦颐、程颢、程颐、朱熹、陆九渊等人，他都非常推崇。他说：“太极者，道之全体也，浑然无所偏倚，廓然无得形似也，其性命之本与？性本于命，理具于性，心统之之谓道，道之体曰极。五居九畴之中曰皇极，《易》曰会其有极，《诗》曰莫非尔极。以是求之即心也，道也，中也。周子曰中焉止矣，程子曰太极者道也，邵子曰心为太极，朱子谓太极者理也，陆子曰中者天下之大本即极也。理一而已，合而言之道也。”（同上书卷1《太极释》）张宇初并不是堆叠濂洛关闽的思想而为己有，他所强调的还是其中的心学。他说：“万事万化皆本诸心，心所具者，天地万物不违之至理也”（同上）；“合言之，万物统体一太极也。分言之，一物各具一太极也……是故未分之前道为太极，已形之后皆是理，则心为太极”。他阐述的心学以儒家的性命论为基石。他认为，“若夫尧舜性之，汤武身之，得性之本然也。周衰孔子生，足以继矣。其曰：性与天道，成之者性也，各正性命，知性则知天矣。道之源莫切著于是哉！”（同上书卷1《广原性》）在他看来，只有孟子的尽心、知性、知天学说才是正确的，“或有别

于孟氏之言而以荀韩为似是，何缪妄也哉！”（同上书）明确指出程颢程颐关于“性即理也”的观点“可谓著明矣，是足以继孟氏者，周程而已矣”。不过，应该指出的是，张宇初如上阐述的心学有两个显著的特点：一是以“性”为体，以中正仁义等道德范畴为用，把封建伦理道德纳入宇宙本体学说之中，从而论证了封建制度的合理性。他说：“一动一静皆天地同流，惟主乎静则性立，性立则中正仁义定矣，是以体用同源，显微无间矣。”

（同上书卷1《太极释》）二是以“知道者不观于物而观乎心也”；“心虚则万有皆备于是矣”（同上书卷1《冲道》）。论证复命归根，抱一守中则长生的修道理论。他认为，“人与万物同居于虚”，“惟虚足以容也”（同上）。所以，“苟虚心净虑，守之以一，则中虚而不盈，外彻而不濶，若渊之深，若鉴之莹，则吾固有之性与天德同符。……是故养其体也，去芬华，忘物我，绝氛垢，以尽致虚守静之工，则复命归根也，深根固蒂也，涤除玄览也，抱一守中也，则谷神长存。”（同上）即是说，只要人们空去物欲，“虚极静笃，复归无极，则虚寂明通，物不吾役而物吾役矣。”（同上）这样才能进入天人合一的境界，使人长生。

张宇初的思想以心学为基础。他说：“圣贤之道者何？道德性命仁义之谓也。”（《岷泉集》卷1《慎本》）“圣人之道本乎心。易，心学也。邵子之言曰：心为太极。为学养心，先天之学，心也。其言心至矣，其论理明矣。”（《岷泉集》卷1《读观物篇》）他认为，“太极散而为万物，则万物各一其性，各具一太极”（同上书卷1《太极释》）；元气为万物根本，阴阳未分之前的混沌之气的体叫做理，有形之后理气分，但万物皆“具是理，则心为太极”（同上）。世界万物源出于理和气，或者说，“万事万化皆本诸心”。很明显，这种观点是朱熹思想与陆九渊观点的凑合。张宇初借助于朱熹、邵雍、陆九渊之说的目的即在于架

构“吾心即天也”（《岷泉集》卷1《玄问》），天人一致的思想体系，得出“夫心存则道明而理著焉，其为阴阳之机出入往来非外乎吾心也”（同上书卷1《问神》），“复归于太极者，敛之于一心而已”（同上书卷1《读观物篇》）。他整个思想体系即在于从自我出发，又复归于我，只要认识自我即认识了世界，只要用封建伦理道德完善了自我，似乎就完善了主体的我和客观世界。

张宇初从“发乎心而复反乎心”（《岷泉集》卷3《治善亭记》）出发去规范自己的认识路线和道德修养原则。他认为，人的天性是善良的，合乎封建道德原则的，由于后天的情欲掩盖了先天的本性，则人们弃善逐恶。因此，张宇初认为，人们“苟能克己自反，制诸外，无移其内，则善固存矣”（同上）。他强调“发乎心而复反乎心”——从主体出发，又回到主体之中。并且提出去华返质。他说：“质者常，华者弊。质者汨人，华者悦人。志夫道者，必去华以返质，能返乎质，则虑精神明，表里贞白，万物浑沦而不杂，是非见其始哉。”（《岷泉集》卷4《太素说》）就是说，由于“气散而为思虑情欲，若塞而浊者宜矣”（《岷泉集》卷4《纯一子说》）。他要求人们闭塞情欲，复性归根，这样既完善了自我，也了知了外物。所以张宇初说：“观物之性则知己之性，能尽己之性则知天矣。知夫天，则在我之天即彼天也。”“固学之者，求去其蔽而复乎本有之善而已耳”（《岷泉集》卷4《志学说》）。不过，张宇初尽己之性而知天的思想已不是孟轲思想的简单重复，他已经将这种思想与宋儒的道德修养密切结合起来，“以礼义为之品节防范，以言行为之涵养省察，必隆师亲友而后得，则持敬以居之，由义以行之。久之，入乎耳，著乎心，无入而不自得焉。”（同上）不仅如此，张宇初还进一步发挥了庄周忘形忘物、心死形废的观点，以儒、道、佛融

合为一作为自己理想的目标。

张宇初坚持道德性命仁义为治学之本，反对追逐势力。他说：“其所当务者，经世之学，则圣贤之道焉。圣贤之道者何？道德性命仁义之谓也。”（《岷泉集》卷1《慎本》）宣称“为学之道，由仁义操礼节，所以持其中，复其初，则己心之悠然者，若实之有仁于吾，无间然也。士之立身显亲，非求夫是而后达，不足谓之学也。”（《岷泉集》卷2《悠然阁集序》）他志于文凡20余年，探其要，六经而下，若汉唐诸家尽味之。将上溯三代之言以与经为之表里者焉。”（同上书卷1《书文章正宗后》）就是说，他热心于六经，致力于儒学，俨然是一个传统的儒家思想的维护者。他感叹“末降以来，弃实趋华，竞于势利者众矣”（《岷泉集》卷2《汉天师世家序》），疾呼“盈天地间古今不息者道也”（同上），要求人们“克缜前人之绪”，光大儒家的道统，显赫汉天师世家的功德。

4. 朱权“世界即吾身”的思想

朱权，自号臞仙，即宁献王、宁王。朱元璋第17子。洪武24年封，26年就藩大宁（喜峰口外）。建文元年（1399），明成祖以计拥兵挟朱权至北京，为朱棣讨朱允炆（建文帝）草檄。朱棣继位，朱权请封苏州、钱塘不允。永乐元年封南昌。宣德4年，因论宗室不应定品级而得罪宣宗。正统13年卒。他常与“文学士相往还，托志翀举”（《明史》卷117）。曾奉敕辑《通鉴博论》2卷，撰有《家训》6篇、《宁国仪范》74章、《汉唐秘史》2卷、《史断》1卷、《文谱》8卷、《诗谱》1卷、《诗格》1卷、《西江诗法》1卷、《异域志》1卷、《臞仙神隐书》4卷、《注素书》1卷、《肘后神枢》2卷、《运化玄枢》1卷、《烂柯经》1卷、《琴阮启蒙》1卷、《神奇秘谱》3卷、

《乾坤生意》4卷、《寿域神方》4卷、《庚辛玉册》8卷、《造化钳链》1卷等。

朱权是一个不甚得意的皇族，虽然醉心于道，著述甚富。但他的思想还是恪守儒典，融合儒、释、道三教的。他宣称：“非尧舜周孔之世所有，孔子谓索引行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。”（《天皇至道太清玉册》）表现了他强烈的复古守旧精神。他认为：“三教开化之本莫过止于一善而已。”“读圣人之书，行圣人之道，循乎礼义，儒道一理也。”他明确指出儒、释、道三教都在于从一“善”字出发，劝人以封建伦理道德规范自己言行而达到所谓的“善”。不同之处在于：“佛氏之教，导之以慈爱；黄帝之教，导之以仁义；老氏之教，导之以道德，陈之以忠孝；孔氏之教，导之以礼乐，陈之以纲常。”（同上书）正是从所谓的“善”出发，他提出了“世界即吾身”的观点，要求修道学仙之士做到“心虚性静”、“天心混合”，以“正心”为修养的最高目标。他说：“人以正心而正身，心不正则邪念生，六欲起，流为禽兽，沉为鬼爽。在世不正身为奸邪，为悖逆，道不可入真仙之阃域也。”这就使他的思想与陆（九渊）王（阳明）心学一派暗合。

朱权宣扬因果报应论，认为只有按封建伦理纲常束缚自己才有好的报应，否则即有恶报。在他看来，人生轮回有八难：一是为人难，二是去女为难男，三是六情四体完具难，四是生中国难，五是值中国好道父母国君难，六是生好道家有慈仁善心难，七是信道德长生难，八是值太平壬辰之运难。就是说，人生在世，遇上好的国君、仁慈的父母、封建地主的太平盛世很不容易，人人都应该力争达到这样好的境遇。结果，封建地主阶级统治当然也就“长治久安”了。

朱权一方面笃信道教，另一方面又忌言神鬼妖异，表现了他

在宗教信仰上的矛盾心理。从表面上看来，他似乎反对信奉鬼神，实际上是担心人们“执心不专”，目的在于“一准正教”。他曾说：“一遇有凶邪恶崇害民者，当一准正教，务在必行。若有畏心及有谄心，反求告于鬼神者，是执心不专，得罪至大，三官纠罚，不赦不原。”（《天皇至道太清玉册》）

5. 陆西星的“三教同一”思想

陆西星，又名陆潜虚，明嘉靖时人，籍贯系淮海。著述甚多，有《老子元览》二卷、《阴符经测疏》一卷、《参同契测疏》一卷、《金丹就正篇》一卷、《紫阳四百字测疏》一卷、《方壶外史》八卷、《南华副墨》八卷。他在道教修炼方面形成了一个流派，世称东派。

陆西星继承宋元以来“三教圆融”的思想，竭力从佛教的角度去阐发道教。他认为儒、释、道“三教圣贤同一宗旨”（《南华副墨》卷二《应帝王》第七“南海之帝为儵”下注）。这个宗旨就是无知无欲。他认为，虽然佛教主张不着万物，以老子为首的道教主张“复归于婴儿”，孟子主张“不失其赤子之心”。这些思想都与《庄子》“以自然为宗，以复归于朴为主”（同上）是一致的。由此，他认为，《庄子》乃“中国之佛经也”（同上卷六《则阳》第二十五“未生不可忌”下注）。与以往提倡长生不死的道教学者不同，他在一定程度上否认了人生的神秘和可贵。他说：“今之学老氏者，但以生为可求，益生厚生，裨益于有常之外，不知灭为幻灭，生亦幻生。以生生死，终未离幻。唯知道者，以生死为旦莫，适去顺也，死则已耳。故不更求所生生者，以生其死。”（同上卷五《知北游》，“不以生生死，不以死死生”下注）

在宇宙生成论方面，陆西星深受两宋理学的影响。他援引周

敦颐《太极图说》的思想去解释《庄子》，认为：“有也者，此在吾儒，则周子所谓无极是也。故在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。”（同上卷二《大宗师》第六“夫道有情有信”下注）“自太极上推到无极，自无极上推到无极之先，溟溟涔涔，莫可措语，……当初原无箇有，不特无有，连无亦无。”

（同上卷一《齐物论》第二“有始也者”下注）“溟溟涔涔”是什么呢？就是“无气之始，无极之初先也”（同上卷二《在宥》第十一“云将曰，然则吾奈何”下注）。在他看来，宇宙万物的生长大致经过溟涔——无极（未始有物之先）——太极（有物之时）——有封（动静阴阳）——有是非（五性感动，善恶分，万事出）这样几个阶段。

在认识论方面，陆西星宣扬“一念不起，万缘皆空”的思想。他认为，人们对客观事物不应著着，要“空诸所有，不为世故所累，然后可进于道。”（《南华副墨》卷一《逍遥游》第一）在他看来，每个人只有如象禅宗六祖惠能那样，“不思善，不思恶时，是汝本来面目。”（同上卷一《养生主》第三“吾生也有涯”下注）就是说，只有杜绝任何认识的产生和存在，才可进入道教的思想境界，也只有“藏其知于不知”（同上《齐物论》第二“夫大道不称”下注），达到婴儿一样的无知无识的程度，才能成为道教中理想的“至人”。

陆西星也涉及到有无客观真理存在的问题。他说：“本来原无是非，大道原无物我。但因人已对立，互生意见而起。”（同上《齐物论》第二“物无非彼，物无非是”下注）就是说，客观事物本来没有正确与错误的区别，只是由于人们主观意识上存在着差异，才使人们分出了是非。他认为，“盖正人指邪人为邪，邪人亦指正人为邪，但以趣操不同而分是非。凡此皆于不分之中，妄有分别，彼胜此负，卒无穷已。”（同上卷四《秋水》第

十七“河伯曰：若物之内”下注）在他看来，不仅真理与错误的分别出自人的主观意识，就是各种事物间差别的存在，亦“俱属心识”。（同上）

陆西星还谈到人性问题。他认为，人有真心与妄心。真心犹如水，妄心犹如水之波浪。他说：“妄本无体，盖因真心挠动而后生，如水之有波浪者然。波浪息则还归本水，妄心灭则早见真心。”（同上卷三《在宥》第十一“崔瞿问于老聃”下注）其实，他说的真心与妄心并不是两个东西，妄心乃是真心触境而生，因此，要去妄心，存真心，就只有不触境，不染尘，始终保持婴儿一样的赤子之心。

6. 王文禄的“专气抱神”说

王文禄，又名世廉。明嘉靖时人。著有《阴符经疏略》、《胎息经疏略》、《参同契疏略》等。

王文禄弘扬了形固神住的思想，认为一个人能否长生的关键，即在于坚固自己的形体，又不使精神外驰。他说：“神住形固，长生也。神去则气散，形败乃死。”（《胎息经疏略》）怎样做到“神住形固”呢？他提出了“无念”与“专气抱神”。他说：“心，神之舍也。动念则去来出入不能常住矣。胎中婴儿神住气住，无念亦无去来出入，今能专气抱神如婴儿然，则一团纯阳返老还童，长生也。”（同上）他认为，人的身体完全由气充溢而成，由于神可以帅气，神住则气不散，形体才能坚固，人也由此长生不死。

王文禄说，“凡有形从无形中来”（《参同契疏略》），天地万物的生成变化经历坏劫、空劫、成劫、住劫等四大劫的“循环无端”。坏劫即浑沌。空劫即混沌后，鸿濛一气也。成劫即静极生动，有了阴阳，万物化生。住劫即开辟后混沌前。此外，他还

宣扬“心即天”，“心与天通”的思想，并且坚持君子小人性一而“习远质殊”的观点（《阴符经疏略》）。

7. 程以甯的虚静论

程以甯，即复圭子。明万历时人。著有《太上道德宝章翼》2卷、《南华真经注疏》等。主张虚静无为，以空为大。他说：“虚静者，乃道之本体，得道之人捐情去欲”（《太上道德宝章翼·归根》第16），不得道之人，则由于“心上不净，一团名利牵扯，心不虚也。”他认为人身有二，即躯壳法身与元神之真身。法身易坏，故不宜养形。真身不坏，养神乃得。虽然精气神“人人本具，个个圆成，仙佛尽人可作”（同上书《运夷章》第9）。但一般人丧尽先天元神元气元精，只有圣人能够外法身，养真身，故“真身入水不溺，入火不焚而与天地并存也。”

（同上书《韬光章》第7）正因为这样，程以甯在政治上提倡自然无为，认为“若上不好贤，则民自然不争，……若上不好利，则民自然不盗。”（同上书《安民章》第3）

程以甯“以性命之学而注疏《道德》、《南华》”（汪伯修：《南华真经注疏题词》）。他以内丹术解释《庄子》，认为“《南华》为丹书之祖”，“一部《南华》，其精神全在《逍遥游》，而此一篇大旨，其主意总领在神凝，其教人用力处在北冥坎水，南冥离火，其著实得力处在鲲鱼变化，鹏鸟图南，河车运转，周流而不息也。”（《南华真经注疏》《逍遥游》第一）就是说，人们只要“神凝”，着力于肾水上升，心火下降，使二者相交而不息，则可逍遥自如也。认为修道必须“五内清静如浮云”，做到“内观心无其心，外观形无其形，远观物无其物。”

仙家的金丹是什么？程以甯有一个解释。他说：“混沌以前不惟无天地，且无五行，独有一乾金耳。此金有气无质，乃造化

之根也。”（《南华真经注疏》自序）从宇宙万物的生成方面看，他认为没有质的规定性的“乾金”是万物之源。这个“乾金”即是仙家的金丹，释氏的金刚。实际上，它是先于物质性的天地而存在的东西。对于中国思想史上争论的心物关系问题，程以甯也有论述。他认为天地之间，惟空为大。而“空中有物”，物之中又以心为大。不过，“心”却“可以陶万物”，“超乎天地之上，包乎天地之外。”实际上，这个“心”不是物而是精神。心物之间，还是心主宰着物。

8. 王一清的“无分别”说

王一清，号体物子。明万历时人。著有《化书新声注》、《道德经释辞》、《道德经旨意总论》。

王一清的思想深受程朱理学的影响，认为“生万物者理与气也，有理斯有气，有气斯有形，有形斯有名，……”（《道德上经释辞》）。这同朱熹的理气观如出一辙。此外，他还用动静、有无说明体与用的关系，并征引程颢、程颐的话加以证实。他说：“静为体，动为用，动合有，静合无，言此二者同出之于常而有动静之殊。程子云：体用一源是也。”（同上）

王一清宣扬长生不死，同时构思了这种学说的理论基础——“无分别”说。他说：“……天地万物自一体出，而物即我也，我即物也。……万物，一物也。万神，一神也。万气，一气也。万形，一形也。无一物不在太虚之中，又何分别彼此之间哉？知夫无分别，无彼此，无物我者，得其一也。一者，道之至也。”

（《化书新声》《老枫注》）在他看来，物与人都从“道”中来——即源自“虚无自然而生一气”中之气。假如人要长生，只要返归于虚无，达到“与道合真，长生之道驯可至矣。”（同上）怎样才能与道合之为一呢？因为，“物之始也，自虚而有。物之

终也，复归于虚。”（《化书新声注》）唯一的办法是“忘形去累，绝虑断缘，无心于事，神不外游”（同上），“神不出身，其能死乎？”（同上）

王一清的修仙理论决定了他的认识论必然是无心于物，“知不在心”的无知论。他割裂感觉器官与整个主体之间的联系，否认人们的感官在认识事物之中的作用。他说：“目能见物而不能自见，必待明镜然后见之。耳能听物而不能自听，必待声音然后闻之。其见闻者虽在我，视听者待物而有，故曰精神在我，视听在彼，是以知其见闻者不在耳目而在我矣，故曰耳目可以虚设也。”（《化书新声》《耳目注》）在这里，他并非真的承认客观外物的真实存在，实际上是认为“万物可以虚幻，形可以无”（同上）。他主张“知本无知”，“无心于事，无事于为”，“心之所之，物亦随之”（《化书新声注》）。反对人们认识他所谓的虚幻世界。

在处世态度方面，王一清主张无为。他所说的无为不是什么都不干，所强调的主旨是“顺理而为”。他说：间或有当知当为者，但顺其理之自然而已，顺理而为，虽有为犹无为也。无为则心虚，心虚性定，道妙在躬，何所往而不可哉？”（《道德上经释辞》）。他所说的“理”，就是封建社会的等级名分。他要求人们以名利为至小，以“天之所赋”的己身为至大，做到诸侯、大夫、士庶都各安其分，不越其位。

9. 伍守阳在道教理论上的建树

伍守阳，号冲虚，法名守阳。明末江西南昌人。著有《天仙正理直论》、《仙佛合宗语录》等。其生平事迹见于《天仙正理直论》之《伍真人事实及授受源流略》。

伍守阳在道教理论上的主要贡献是：：第一，主张重整道教

戒律。认为戒文“世同法律”，“若不持戒，道无由得”。（《仙佛合宗语录》）这在道教受到压抑，戒律已有松弛的情况下，对道教的发展极其有利。第二，融儒、佛、道三家内丹功法为一炉。他言简意赅地把修道炼丹的理论概括为“三关修炼”。认为炼丹的目的是成仙成佛，炼丹的途径是“还虚”。“还虚”之理是佛、儒、道三者的融合。他说：“……还虚之理何谓也？曰：儒家有执中之心法，仙家有还虚之修持。盖中即虚空之性体，执中即还虚之功用也。惟仙佛种子始能还虚尽性以纯于精一之旨。”

（《金丹要诀·丹道九篇·最初还虚》）所谓“还虚”，就是让人们进入“万象空空，一念不起，六根大定，不染一尘”（《天仙正理浅说》）的境界。在他看来，也就是要返还先天——即“儒者谓之太极，释家谓之圆觉，道家谓之金丹”（《同上》）的境界。其实，这种境界也就是“无念无虑，不识不知，虚报静笃”（同上）之时。与有的道教学者不同，他主张仙佛修道同功同效，认为“遇有仙可学，则学仙即佛也，遇有佛可入，则入佛即仙也”（《仙佛合宗语录》）；“虽天地有形坏”，仙佛（即佛、道）的性灵不坏，从而把佛、道的内丹功法熔而为一。

10. 张洪阳的“绝识忘情”论

张洪阳，又名张位。明代隆庆、万历间人。著有《道德经注》、《阴符经注》、《三丰真人玄谭全集》等。他深受宋明理学的影响，把还丹之功概括为“克去己私，复还天理。”认为金液还丹就是要做到“一尘不染，万虑俱忘。”（《三丰真人玄谭全集》）由此，他主张：第一，不执有无两端。他说：“世人执有者徇象，尚无者着空，此道乃无中有，有中无，不可执着。”

（《道德经注》）其次，忘掉名心、利心、欲心。他说：“名心不忘，便生争竞。利心不忘，便生贪窃。欲心不忘，情意迷乱。

圣人惟心虚而后腹实，志弱而后骨强，浑然淡泊，绝识忘情，缄聪明，黜智虑，寂寞无为，而事得其理矣。”（《道德经注》）第三，把入道之人分为上智与下愚。认为“学道虽在人力，亦视根基夙植如何？上智气清垢下，故入道易。下愚气浊累多，故入道难。”（《阴符经注》）第四，对被统治者实行愚民政策。他说：“夫民之所以难治者，正在智多。若以智治之，奸伪百出，国之贼也。不以智而以无为顺治之，则上下相安，太平之福也。”（《道德经注》）

十三、鸦片战争前清代道教趋向民间化

1. 鸦片战争前的清代道教概况

清朝代明而起，承袭明朝旧制，仍“崇儒术”（清世祖福临语），封周敦颐、程颢、程颐后裔为五经博士，注重《周易》、《尚书》等，对道教不予重视，甚至采取抑制政策。康熙年间，规定“巫师道士跳神驱鬼逐邪以惑民心者处死，其延请跳神逐邪者亦治罪”。乾隆4年曾一度禁止正乙真人传度，在此之后又不许朝觐，官阶也由二品降至五品。由此，清代道教活动主要在民间，一部分道士转为宗教职业者，一部分道教学者则偏重发扬道教的养生之道，致力于研究道教中的内丹术。

清代道教教派主要有全真龙门派、正一派，以及李涵虚在道教修炼方面形成的“西派”。北京白云观方丈王常月从顺治13年起在白云观讲经，三次受戒，一时承戒弟子多达一千多人。他强调传演戒律，认为入道者要受三皈依戒、积功归根五戒，才能免

受五刑之苦，世世不失人身。王常月撰《初真戒律》、《心法正言》（后由弟子邵守善、詹守椿作跋，法孙詹太林校，玄孙唐清善演为《龙门心法》），使教义由偏重丹法清修而转向以坚持戒律为主。王常月死后，他的弟子吕守璞、黄守中等继续演戒活动，宣扬道法，自立道院，创立支派。刘一明是全真道龙门派第十一代活动于晋、陕、宁、甘、青一带的主要代表人物。师事高东离、沈一炳等人的闵一得也是龙门派重要人物。正一派道士主要有娄近垣等，他整理《黄篆科仪》十卷，使清初道教常行的斋醮科仪、牒文、符篆在教内相传。道教学者融儒、释、道为一阐述宇宙来源、丹道修炼、人间世事，表现了前所未有的“革旧俗而新之”的改革思想。

清初至鸦片战争，道教学者与其他研释道书的人主要有：王常月、李涵虚、张清液、刘一明、沈一炳、闵一得、闵阳林、娄近垣、李光地、董得宁、朱元育、陶素耜、袁仁林、汪绂、纪大奎、徐大椿、范宜宾、蒋国祚、蒋日纶、付金铨、朱珪、王守上、张持真、彭定求、王仁俊、王士端、江含春、施守平、陶太定、李德洽、蒋元庭、陆世忱、薛阳桂、章世乾、刘鸿典、柳华阳等。其中董得宁斥责“房帏御女”及炼金石之术，认为“勿信学仙须要大器宿根”，不抛弃己身良能即可达到。宣扬儒道同源，主张学道修丹，宜先修人事，遵循圣贤言行，方可逐步入仙，蒋国祚主张修性保神，人心不为物欲所蔽，要求专密一心，心身俱寂，陆世忱主张万事万物皆“以心为主”、“归到心内”，而一切外物皆“宇内虚幻景也。”沈一炳主张人法双忘。认为为学之士当使自心泰定，真元复初，动不移静，动出无心。蒋日纶（梅芳老人）认为儒、释、道三教，“皆性命之学也”（《心传述证录》）。

2. 朱元育的性命双修论

朱元育，清康熙时人。撰有《参同契阐幽》、《悟真篇阐幽》等。他认为，天地造端，人身托始，丹道立基，皆本之阴阳，“原夫鸿濛之先”未兆一炁。而宇宙万物的发生即是太极本无极，无极而太极。朱元育说：“一炁未兆，不可道，亦不可名，廓然太虚，无方无体，是谓真空。空中不空是谓妙有。惟即有而空，故无始之始强名曰天地之始。惟即空而有，故有始之始强名曰万物之母。即有而空，便是太极本无极。即空而有，便是无极而太极。”（《参同契阐幽》）在这里，他吸收了宋代理学家的宇宙发生论，又渗入了佛教的思想。

在修道理论上，朱元育主张性命双修。在他看来，以先天论，性命为一体，即人人都有真性命。从后天来说，有为之功即了命，无为之道即了性。修道的目的即在于“性命俱了，适还其具足之本来。”（《悟真篇阐幽》）怎样才能达到性命双修呢？由于“大药不待外求也。大药之本无过性命，性命之用不离身心”（同上）；“在先天为性命，在后天又为性情”（同上）。性命双修即在于身心融为一片，情性自然会合，其中的关键即在于去尘根，逆返于先天之真。他说：“一切凡夫，身逐根而生尘，心缘尘而起识，顺以出之，日用不知，遂致流浪生死。学道之士，贵在逆而返之。取坎中真阳点化离中真阴，身心打成一片，而先天之真源复矣。只此一阴一阳，顺之即凡，逆之即圣”（同上）。此外，他还十分重视封建的道德修养，强调“真药必传真人，真人必崇德行”（《悟真篇阐幽》），否则“真师授真道，决然承当不起，往往半途夭折，末路败亡。”（同上）

3. 王士端的忘己化物思想

王士端，清乾隆时人，撰有《养真集注》等。他的思想主旨是“汇三教而同归，总百家为一辙。”他所撰的《养真集注》就是融合儒、释、道的典型。他在该书序中说：“其书由儒悟禅，……由禅证道，借般若而炼金丹。谈空则皆拈花面壁之真传，论道则无铅汞汞龙之假借。孔颜乐处，信手拈来，濂洛薪传，随笔挥出。汇三教而同归，总百家为一辙”（《养真集序》）。不仅如此，他还从“儒理去非存是，禅理是亦不着”；儒、释、道三家养功夫是：儒家即心即理，佛教即心即佛，仙道即与道合真，以及儒道在道德修养上的契合——“儒家去尽虚伪则为至诚，至诚者，圣也。道家炼尽阴私则为纯阳，纯阳者，真人也。殊不知诚即真也，真即诚也”（《养真集注》）等等方面说明儒、释、道三家融合的必然性。

王士端认为“天在我心”，明心即可成佛，这是地道的禅宗理论。他宣扬忘掉自己，外物即不存在的思想，坚持“己忘而物自化，可见内因有己，外才有物。内己若忘，外物自化”。因此，他主张“内忘思虑，外忘名利”，做到“摄情归性”（即儒家的收放心），心静得道。

在知行问题上，王士端非常重视“行”，说“人若真知，必能真行，其不能真行者仍是假知。”但是，他却混淆了“知”与“行”的区别，说什么“常常保持住知便是行。”

4. 徐大椿的“元气不伤”论

徐大椿，又名徐灵胎。卒于1771年。享年79岁。著有《徐灵胎医书三十二种》等。该书卷一有徐灵胎传。袁枚著《小仓山房文集》中也有徐灵胎传。

徐大椿认为，道高于天地，是万物之祖。他说：“帝天之主宰，万物之所由生也，然天之主宰亦不能违乎道，则道能生帝而为帝之先矣。帝且先之，安更有子之者乎？是道真为万物之宗矣。”（《徐灵胎医书三十二种》。以下引文同此。）就是说，他否定天帝创世说，肯定“道”在天帝之先，而且产生了天帝。

“道”是什么？他说：“天不违乎道，如天则与道同其体。”“一者，数之始，道之见端，其实即道体也。”就是说，道是万物的规律，其体即为“一”。还说：“一与天皆一气之所生”。显然，这里所说的“一”又与气含义相同。在徐大椿看来，气是导引血脉，升降阴阳，同流一身，养抚人体脏腑的。元气之伤或全都与人的生命攸关。“若元气不伤，虽病甚不死。元气或伤，虽病轻亦死。”元气存乎周身，人五脏之真精即其分体，其根本所在即在保护元气不使致伤。

徐大椿主张废学业，去忧患，忘乎身。认为学是忧患之源：“人之忧虑皆从学而生，学则明乎是非善恶，而自不能已于忧矣。若一无所学，忧何自而生哉？”另一方面，有身也就有了忧患：“有身而后有患，则患之来源从身而有。”由此，他提倡忘掉自己，逃避现实。他说：“避却红尘，觅个幽栖。”“到山中，便是仙。”

5. 刘一明的道教思想

（1）生平和著述

刘一明（1734—1821），号悟元子，又号素朴散人，被褐散人。山西省平阳府曲沃县（今山西省闻喜县东北）人。其后半生于今兰州市榆中县栖云山、兴隆山修道，著书立说，是清乾隆时期晋、陕、宁、甘、青一带全真道龙门派第十一代主要代表人物。著作有：《西游原旨注解》、《易理阐真》、《会心集》、《修

真辨难》、《象言破疑》、《参悟直指注解》、《道德经会要》、《心经解蕴》、《阴符经注》、《参同直指》、《悟真直指》、《悟道录》、《栖云笔记》、《金丹口诀》，以及医书《经验杂方》、《经验奇方》、《眼科启蒙》、《杂疫症治》等。其著作汇集，嘉庆时有《指南针》十二卷，《指南三书》六卷。民国初年汇刻本称《道书十二种》。

（2）宇宙生成论

刘一明精研“周易、参同、悟真之理”，尤“好言易，……当时人士多从问易”。（张鸿汀辑《陇右经学之传授》）他认为“丹道即易道，圣道即仙道”。（《易理阐真序》）“丹经子书千帙万卷，总不外易理”。（《孔易阐真》卷下）

刘一明认为“道”是包括人在内的天地万物的本原和本体。他说：“大道无形，生育天地；大道无名，长养万物。无形无名，自然至静之道”。（《指南针·阴符经注》）在刘一明看来，“道”具有如下性质：“大广无限，高深莫测。至无而含至有，至虚而含至实；无形而能生形，无象而能生象；包罗天地，推迁日月，运行四时，养育人物；无处不有，无物不存”（《轻慢关》《通关文》卷上）；“夫道即理也，理即道也。……其大无外，其小无内，先天而天弗违，后天而奉天时，最幽最深，至精至细”（《修真辨难·序》）；道“空而不空，不空而空，……有无一致”（《着空关》，《通关文》卷下）。此处“无”是虚空，“有”是观念、规定性，不是物质。

刘一明还用“道”融合儒、释、道，认为：“道者……在儒则名曰太极，在道则名曰金丹，在释则名曰圆觉，本无名字，强名曰道”。（《指南针·修真辨难》）实际上，他把道看作永恒自在自为的精神实体，人们经过修炼，精神归于虚无，便可“与道同体”。这样，“道”又是人们追求的最高境界。

在精神性实体和境界的“道”与万物之间，刘一明放置了一个先天真一之气作为中介，它是阴阳未分的混沌之体，是精神与物质，一与多统一的“一”。其与虚无之道的关系是：“道”派生了“先天真一之气”。他说：“苏督子曰：先天之气自虚无中来；悟真云，道自虚无生一气。……此皆言先天之气为生物之主气，乃自虚无中来，为万象之主，天地之宗”。（《先天真一之气》，《指南针·修真辨难》）又说，先天真一之气“为人性命之根，造化之源，生死之本。虚无中含此一气，不有不无，非色非空，活活泼泼的”。（《先天横图》、《周易阐真·卷首》）这里说的不有不无便是即有即无，非色非空便是即色即空，都指的精神与物质的混沌统一，活活泼泼是指其中蕴含着运动的能量和规定性。“道”怎样产生万物呢？刘一明认为，至静至无的“道”，只有通过阴阳未分，活活泼泼的“先天真一之气”才能产生和主宰天地万物。他说：“推其奥理，其一流行，禽制万物乎？禽者擒也，统摄之谓；制者造作之谓，言统摄万物，造作万物者，在乎一气也。一气上升，万物皆随之生长，一气下降，万物皆随之敛藏。长生敛藏，总是一气擒制之。”（《指南针·阴符经注》）

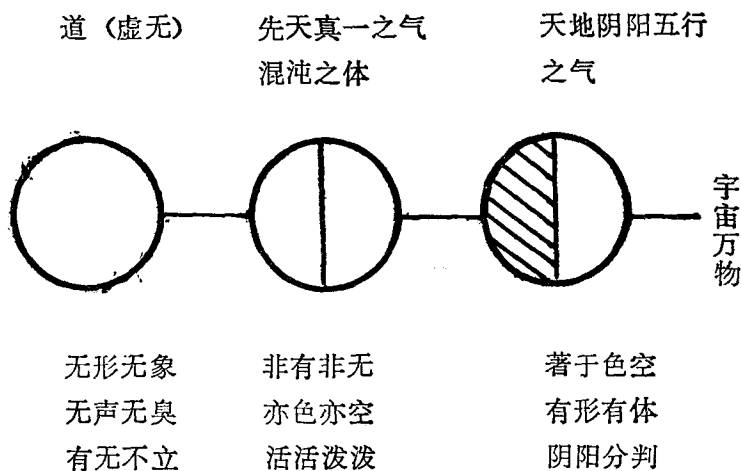
“先天真一之气”是含有物质的、精神性的东西的混沌统一体，是一种神秘的力量。刘一明把“先天真一之气”叫做“先天阴阳”，“外阴阳”，把“后天呼吸之气”叫做“后天阴阳”、“内阴阳”。他认为，先天真一之气“此气非色非空，无形无象，不可以知知，不可以识识，视之不见，听之不闻，搏之不得。恍恍惚惚，杳杳冥冥，不可形容。……本无可言，有何可守。如其可言可守，则非先天虚无之气，乃是后天呼吸之气。”

（《指南针·百字碑注》）又说：“先天真一之气，在先天而生乎阴阳，在后天而藏乎阴阳，真一而非倖一。……不可言象，不可与图。以意契之，以神会之。放之则弥六合，卷之则退藏于密，

通天彻地，为圣为贤，成仙成佛，皆出于此。”（《指南针·修真辨难》卷下）“先天真一之气”和“后天呼吸之气”的区别在于：“先天阴阳以气言，后天阴阳以质言。”“内阴阳，……生于形体；外阴阳，……生于虚空。”（《指南针·修真辨难》卷下）

刘一明将其万物化生过程概括如下，他说：“造化之道，生生不息之道。推其道德，盖自虚无中而生一气，自一气而生天生地产生阴阳。阴阳再含其中，又合一气成三体。三体既成，一气运动，阴而阳，阳而阴，于是万物生矣。”（《悟真直指》卷二）

“天地阴阳之气相交，万物发生，……。人秉天地阴阳五行之气而生身。”（《孔易阐真》卷上），如果将其宇宙发生论图解，则是：



总观刘一明的宇宙观，则是“颠倒的”，“现而不实，实而不现”的唯心主义本体论。他认为虚无之道是“真”、“有”，可感知的具体万物是“假”、“无”。他说：“后天为有形有象之物，何以云无？先天为无形无象之物，何以云有？答曰：后天

有形有象乃阴浊之物，有其假而无其真，所以云无。先天无形无象乃纯粹之精，有其真而无其假，所以云有。”（《指南针·修真辨难》卷上）

（3）朴素的辩证法思想

首先，他关于宇宙所有事物都有因果联系的论述有不少合逻辑因素。他吸收佛教因果报应说而编造了道教“造物者”赏善罚恶的说教，其中引用了不少自然界事物的因果联系作例证，大多数是合理。他说：“正阳翁曰：种麻即得麻，种黍即得黍。此皆言有因必有果。……盖天地间一切大小事物皆有因果。”（《通关文》卷下）

其次，他认为事物都是对立统一，互相依存和渗透，而且是可以转化的。他说：“阴阳同居”（《周易阐真·河图》）。“动不离静，静不离动，一动一静互为其根。”“有生必有死，有死必有生。是生以死为根，死以生为根也。有思必有害，有害必有思。”（《指南针·阴符经注》）刘一明也认识到了对立面双方的互相渗透。他说：“假即在真之中，真即在假之中”（《指南针·修真辨难》卷上），“逆中有顺，顺中有逆”（《周易阐真·先天方园图》），“同中有异，异中有同”（《悟真性宗直指》卷四）。他还指出，对立双方在发展到极点时就会向相反的方向转化。他说：“动极而静，静极而动，阴极生阳，阳极生阴。”“高极必下，明极必暗。”（《指南针·阴符经注》）但是，刘一明的辩证法思想是有限的。第一，强调对立双方要各守命定的节、度，其主次地位不可更改。他讲循环论说：“日中则必昃，月盈则必亏。此阴阳盈虚消长循环一定不易之理。”（《悟道录》卷下）他讲调合论说：“真阴真阳彼此和合”，“阴阳和合，金丹凝结”（《孔易阐真》卷下）。所谓“和合”，一要对立双方各守命定的节、度，“刚柔中正”（《孔理阐真》卷下），

“合其度数”，“太过刚溢”，不偏不倚”（《孔易阐真》卷上）；二要主次贵贱的地位不可更改，“阳尊阴卑”，“阳不为阴所陷而统阴”，“大小有分，尊卑有别，不得以上为下，以下为上，……。”（《孔易阐真》卷下）第二，宣扬一切事物归根复命于静，要人们听天由命，绝对服从于封建主义束缚。他说：

“一切后天之物，皆顺听其命。”（《孔易阐真》卷上）“顺而处逆，则逆亦是顺。”（《孔易阐真》卷下）“顺”就是“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。以礼而履，非礼不履，则所履者礼。”（《孔易阐真》卷上）

（4）唯心主义的人性论

刘一明认为，人在母胎中只有先天真一之气，没有后天呼吸之气（胎儿形质是父母精血）。道和先天真一之气是至善、纯善的。他说：“道者何？即太乙含真气，不假作为，从容中道，真空妙有，至善无恶之谓。至善无恶则是善之极。”（《周易阐真·先天方圆图》）这种先天真一之气又派生先天阴阳二气和先天五行之气，它们都是至善的，并随着先天真一之气在母胎中就成为人的“天赋之性”或称“天命之性”。先天阴阳之气具有柔顺、刚健、易知、简能的属性。先天五行之气分为内五行——人的五元：元精、元性、元气、元神，元情；外五行是人的五德：仁、义、礼、智、信。在刘一明看来，人先验地存在着仁、义、礼、智、信和刚柔、健顺等道德、性格。人的天性、本质与天理（即是道）是同一的。

刘一明认为，与道、天理相对立的物质性的“后天之气”是恶的。人一降生，接触外物，便埋下了恶的种子。他说：“人……破胎而出……哇的一声方接后天之气。后天之气自口鼻而入，下入气海与先天元气相合。先天为体，后天为用。……当哇的一声时，历劫轮回识神亦入于窍，而与先天元神混而为一。”（《象

言破疑·婴儿面目》)后天之气被人吸入体内,就变成五物:识神、鬼魄、浊精、游魂、妄意,其中隐藏着喜、怒、哀、乐、欲等五贼。他说:“五物既具,五物即于此而寓之。五贼者,喜怒哀乐欲也。游魂主生,其性善,感则生喜;鬼魄主死,其性恶,感则生怒;识神至灵,其性贪,感则生乐;浊精至浮,其性痴,感则生哀;妄意至动,其性乱,感则生欲。”(《周易阐真·河图》)

刘一明认为,人在十六岁是个关键的时刻。在此之前,恶是潜在的,不会实现出来,因而不会污染恶习。他说,十六岁之前是“先天统后天,后天顺先天。”(《象言破疑·婴儿面目》)此时“饥则食,寒则衣”,一切“顺其自然,绝无杂念”(同上)。但是,在十六岁之后,就会有气质之性侵害天赋之性,潜在的恶便实现出来。他说:“及至二八,阳极生阴,后天用事,气质之性发。”(《周易阐真》卷四)“……日凿一窍,阴阳两分,各居一方,其中有假。于是知识渐开,善恶分别。”在中、下德这样的人身上,随着“先天真一之气”的消泯,五德五元丧失,最后“真者埋没,假者张狂。七情六欲般般俱有,五蕴八识件件皆全。百忧感其心,万事劳其形,以苦为乐,以假作真,本来面目全失。”(《周易阐真·洛书》)

不过,刘一明认为人是可以通过习善、行善来恢复“天赋之性”。他说:“(上德之人)当此之时若遇明师指点,行无为自然之道,……便为无漏真人矣。……一阴虽微,为祸最烈。金丹有为之道正为中、下之人垢后而设。”(《孔易阐真》卷下)在追求道教仙境上,他提出“造命在我”(《孔易阐真》卷上),要人们发挥主观能动性。

(5) 修道成仙思想

在道教修炼方面,刘一明与全真道一样主张性命双修,炼神还虚而成仙。他说:“大隐不妨居朝市”,“修道者,不可不同

乎人。……内有主宰而操持大异。外同而内不同，内异而外不异。故能大同乎人，而亦大异乎人。外同者依世法也，内异者修道法也。”从本体论上讲，就是“真即在假之中，假不在真之外。”（《孔易阐真》卷上）

关于修道成仙的炼养过程，刘一明把它分为两个阶段四个步骤。四个步骤是：炼己筑基、凝结圣胎、沐浴温养、炼神还虚。前两个步骤叫“有为之道”，后两个步骤叫“无为之道”。上德之人只行无为之道，中、下之人要由有为之道进入无为之道，即经过两个阶段四个步骤。

炼己筑基：什么叫炼己筑基？他说：“炼己者，炼其历劫尘根，气质偏性，与夫一切习染客气，即惩忿窒欲、克己复礼之功，能惩忿窒欲，克己复礼则无思无虑，不动不摇，根本坚固，即如起屋必先筑基，基地坚固，木料砖由人做作，无不负载也。炼己即在筑基之中，筑基不在炼己外。”（《象言破疑·炼己筑基》）其具体办法是：“谨言慎行，非礼不履，非礼不行，非道不处；不为酒色财气所迷，不为富贵功名所诱，不为尘缘世情所染；……闭邪存诚，去妄为真，惩忿窒欲，烦恼不生，嗔恨不起。伐三尸、去六贼、扫七情、净八识，消灭人心，振发道心，戒慎恐惧，无丝毫之妄念。”（《悟道录·日照月临》）除了上面“惩忿窒欲”、“闭邪存诚”这种消极克制外，刘一明还提倡明善复初的积极进取办法。他说：“金丹有为之道教人去妄存诚明善复初者，即采药以医病也。医病者即复初也。医病须药物，复初须明善。善即药，明善即采药。明善复初，采药医病，同一理也。……所明者何善？善即仁、义、礼、智、信也。仁、义、礼、智、信非身外之物，乃我本来天命之性所固有者。”（《会心内集·采集药物论》）总之，刘一明认为，修炼“有为之道”就是要人们绝对遵守封建纲常，消灭分外欲求，将自我融入封建

主义整体之中。这样，具有仁、义、礼、智、信的“先天真一之气”便会从虚无中归来重入人身，使先天五行，先天阴阳合而为一，凝结圣胎。

凝结圣胎：即把后天的“气质之性”炼掉，使人心复归道心，人性复归天理，也就是用普遍性、无限性、总体性，即神性吞掉了特殊性、有限性、个性，即人性，于是便结成“圣胎”。他说：“圣胎，乃先天虚无真一之气，凝结而成象者。这真人至神至妙，非色非空，即色即空，乍沉者，寂然不动也，乍浮者，感而遂通也。色空不拘，动静自然，至无而含至有，至虚而含至实，阴阳五行之气，无不具备。”（《参同契直指经文解》）

沐浴温养：圣胎凝结之后，后天已返回先天，为了巩固圣胎，还要彻底消灭尘根残余，以便进入绝对虚无境界。他说：“无为之要（笔者按：即沐浴温养、炼神还虚）：无为者抱元守一之道。……但抱中守一之德，非是空空无为，其中有保先天、化后天之功，须要百念俱息，诸尘不染，身心大定，方能济事。”（《参同契直指笺注》中篇）

炼神还虚：即脱离自然、社会乃至自我意识，消泯一切规定性，进到清净虚空之境即无限之中去。“炼神还虚”，其“炼神”指炼阳神（即圣胎）。“炼神还虚”就是炼养圆成无亏的圣胎，使其从凡胎即色身中超脱出来，升入“与道合真”的虚无之域，这样“圣胎”就成了神仙。这个内心修养过程就是：“内以养己，安静虚无，盖养性之道，须要安身于虚，静心于无，身心两忘。”（《参同契直指经文解》中篇）。“对景忘情，有无不立，万物皆空，如面于壁而一无所见之义。……养性，必至于声色俱化，空无所空，至静之境，方为极功。”（同上，下篇）

此外，刘一明还著《三教辨》一文，编造了儒道同源，三教同理之说。他说：“是儒即道，道即儒，儒外无道，道外无儒。

……孔子虽系儒中圣人，其实道中圣人。”因此，他的结论是：“溯源穷流，三教一家。”（《会心外集》卷下）

6. 闵小艮的修道理论

闵小艮，道名一得，原名苕冀，字补之，一字小艮，自号懒云子。吴兴（浙江省吴兴县）人。生于乾隆戊寅（1758）十二月初二日，死于道光丙申（1836）十一月初十日。享年79岁。是全真道北宗龙门派第十一代道士，清朝乾隆至道光年间人。师事高东离、沈一炳（名真扬，化号太虚）与云南鸡足山黄真人。生平事迹见于《古书隐楼藏书》卷十二《自述》、卷五《医世说述》序、卷七《天仙心传》自述及《大涤洞音》后闵一得语，卷九《琐言续自叙》。著有《古书隐楼藏书》、《金盖心灯》。其主要思想是：

（1）“真一真元铸有形”

闵小艮把世界上有形质的物件叫做器。无形质、无大小，但“天地之所由生，万物之所从出”的“奇器”叫做“道”。他认为“物我同得于先天”的炁。这种炁与气不同：①炁乃人之命，为先天至宝，似气而实非，人可恃以为仙；气为后天呼吸之气，不足恃以为仙；②炁灵甚，气炁知。炁乃心之体，气乃炁之用；③炁即神，即灵，即心之用。气返先天才是炁。故炁乃气所化，气为炁所使，炁旺则气行而血活。二者有清浊之分，贵贱之别，先后之殊。④炁“顺帝之则”，遵循上帝的法则，是不可见，不可闻，不可知的。气虽后天之物，但可转人心和天心。显然，炁是神秘的非物质性的东西。实际上他把炁又叫做真一，“离气而言真一，合气而言真元。天心之气曰真元，真元之宰曰真一。真一即天心。”（《古书隐楼藏书》卷五《读吕祖师三尼医世说述管窥》）天心没有形状，赋之於人就是真一，这个真一就是儒家所说的无极，释教所说的佛性，道家与道教所说的“奇器”

——道。在闵小艮看来，“天以真一真元铸有形，吾以真一真元培有形，令各安泰”（同上）。世界万物就是这样由上帝以天心和天心之气铸成，并由圣人加以培育，使其有秩序的存在。至于万物的运动变化，闵小艮认为“万化自生，岂劳人力也哉？”（《阴符经玄解正义》）从整个世界来说，他主张“总以虚极静笃为宗”，“静亦静也，动亦静也”。（同上）就是说，整个世界都是静止的，其间的变化按照金、水、木、火、土等相生相胜的规律进行。他称五行相生为生气，五行相胜为死气，而“生气藏于死气之中”（同上）。

（2）“性命皆在虚静中生龙活虎”

何谓性命？闵小艮认为，“在天曰命，在人曰性，其大无外，其小无内，圆如烁如湛如寂如，人人俱足，个个圆成，不以颠沛而失，不以造次而遗，圣圣仙佛不之增，愚夫愚妇不之减者是也”（《大悲咒注》“怛，侄他”下注）；“阴阳即性命，性命即身心，身心即神炁”。（《尹真人廖阳殿问答编》第一编“请问取坎填离”下注）就是说，性命本来是先天的神炁，赋之于人即为身心，即为性命。而“性命一物”（《天仙心传》）。“性”本来是静的，“至静，性之定也。”（《阴符经玄解正义》“天之无恩而大恩生”下注）“性”为外物所诱，就产生了哀乐。“至乐，性之动也”。（同上）因此，“必须放下”“情根情尘”，“天心乃现”，才能修性修命。闵小艮说：“性可觉而不可持，命可见而不可执，是皆极虚而无体质者也。性命皆在寂静中生龙活虎。”（《阴符经玄解正义》“性有巧拙”下注）他试图告诉人们：性命都是不可执着，没有任何实体的东西，只有在寂静之中才能保持性命的生气。这样，闵小艮就把修性修命与内丹炼养统一了起来，提出“推除杂念”，“入于真境”，“是即筑基炼己功夫”（《雨香天经咒注》“推入莲广灵”下注）。可见，闵

小艮的性命论本来渊于儒家的“天命之谓性，率性之谓命。”不过与儒家性命观不同：一是将性命与道教的精、气、神联系了起来；二是以道教的内丹功夫作为修性修命的手段。如何修性修命？闵小艮认为养性之诀在于把握“静能生慧之义”。具体来说，一是虚色相（即空万物），一气神，达到“身世两忘，归于太无”（《读吕祖师三尼医世说述管窥》）；二是洗涤情尘，纯一心性，做到“一意虚寂，忘中无念”，“先天仍现，元炁仍行，身中关窍，豁然洞关”（《天仙心传》道光十二年自述）。上述二者殊途同归，最后步入“身世两忘”，“肢体脏腑空无所有”才算达到了目的。

（3）内问诸心，成贤成圣

知识从何而来？闵小艮回答说：“伏藏不动，久则大慧可生”，“静能生慧”（《阴符经玄解正义》）。就是说，知识不取决于主观精神和客观事物的运动变化，它来源于虚静之中。他认为，主观精神——“心无生死”，“心因物而生死”（《阴符经玄解正义》）。即是说，心因接触外物而有情，是心生于物。但是，如果心役于物，使神耗而毙，就是死于物。而心是至灵之物，为人之主宰，凭一念以定而有志。人们能否成贤成圣，“皆此志之定力”（《读吕祖师三尼医世说述管窥》）。因为“心有天赋之性在焉，中正，性之体，刚健，性之用，性即天心也”（同上）。在闵小艮看来，人要具有刚健中正的品格，在于内问诸心，在于治心，治心的办法不外刚健中正四字。可见，闵小艮的认识路线是一条从主观精神出发，又回到主观精神的唯心主义认识路线。

（4）自法古之圣人

闵小艮生活在清王朝内忧外患日重、改革呼声日躁的年代。为了维护夕阳西下的封建王朝，闵小艮主张“以道济世，不因世废道”（《吕祖师三尼医世论述》）。提出了“法古之圣人”，

以道与权相结合革除旧俗的改革策略。如何法古？闵小艮主张效法我国的羲皇、西域的能仁，东土的太乙，以儒、释、道三教经文为楷模，从本身、本家、本国做起。由于“身之本在心，心之根在神，神非虚不灵，非寂不宁”（《尹真寥阳殿问答编》）。所以为学之本不外虚寂恒诚，关键在于崇尚虚寂，不竞其功业，学己由自，不由身外体制。说来说去，还是儒家的修身治国平天下那一套。闵小艮说：“道与权合，则兵刑礼乐，革旧俗而新之，权足以去其疾而奠安之也。有道而无权，岂能于凶人败类而能安之怀之也哉？”（《吕祖师三尼医世说述》）他主张道与权相结合进行改革，虽然看到了规律和权力在改革中的作用，但是他把改革的希望寄托于“有旋乾转坤之权”的王身上，结果势必使改革成为愚弄百姓的伎俩。

（5）中黄直透丹功

闵小艮将道教丹法分为上、中、下三等，认为上乘丹法以心传，中乘丹法以口授，下乘丹法以书授。炼丹的药材为东方（魂）之木，西方（魄）之金，南方（神）之火，北方（精）之水，中央（意）之土。炼丹的方法是以清静自然为运用之法，在止念窒欲的条件下使肾水（北方）升，焰出先天之气，心火（南方）降，流出太极之精，促成心肾相交，神凝于虚，进入性静，心不动的境界，目的是使精、气、神皆充，后天之气寂静，先天之炁仍行。闵小艮认为，“炁乃人之命也”（《雨香天经咒注》“星斗曜息命，炁防元德丘”下注），做到“炁寿则心寿，炁固则心体坚，外魔不得入”（同上），才能延年益寿，飞升成仙。闵小艮说：“炁天地者，如来也。如来即性也。”（同上）就是说，闵小艮认为完返先天之炁即是要求人们似同如来，或者恢复先天之性。

与其他道派丹功不同，闵小艮功法以清修为主，提倡中黄直透丹功。他假李泥丸之名，实为他自著的《泄天机》中详述了这

种功法。《泄天机》第二段说：“于阳生之际，用天日照于阴跷，但随真息开合，吸动阴跷，随息起伏。自觉尾闾之前，启有灵窍，并觉窍内飕飕然，如磁引针，天地之真气，入于阴跷，升从脊前夹缝中，直达泥丸，存留约至三五息，听下华池，降由重楼下阙、下丹田，均留三五息，又至阴跷，吸接后息听入之气，始听上升，盖已寓升降于合辟中也”。在这段话的按语中，闵小艮说：“丹家理气，原有三道，日赤、日黑、日黄。赤者心气，黑乃督脉，性润下，法必制之使升，此二道精气所由出，人物赖以生存者。黄乃黄中，经路循赤黑中缝，而统率二气为开合主宰，境则极虚而寂，故听经驻、只容先天，此黄中也。”

7. 付金铨的性命论

付金铨，清道光时人。著有《济一子道书》12种、《证道秘书》8种、《悟真四注篇》3种等。主张儒、释、道三教融合，认为“三教鼎立，如一屋三门，中无少异。”（《道海津梁》卷一。以下引文同此。）承认圣人凡人之间存在差异，但肯定二者“造化则一”，同时勉励其“后学立功之贤，但愿人人成仙，个个作祖。”（同上）至于如何成仙的问题，他在理论上仍然是坚持性命论。在他看来，没有人的躯体之前，性命皆“一太虚耳”。

“性是元神，命是元气，先天之元神元炁乃为道炁。”二者的不同在于：性为“太虚无垠，一灵炯炯，无中之真有也”；命为“先天之至精，一气氛氲，有中之真无也。”二者的联系是：“性无命不立，命无性不全。”修养性命的途径即在于“始以性而修命，终以命而全性，性命双修，阴阳合一”。他特别强调性命的重要，认为“人之赋形稟性命而生，失性命而死。”阐明“性为无中之真有，命乃有中之真无，有无互入，神气始交，神凝气结，斯为圣胎。”其实，他强调炼丹成仙的基本思想还在于

复还生命之源。他说：“太极即道，道即药，药即丹，丹即一。”他认为周易六十四卦的复卦即是天根，即是“生天生地，生人生万物，生仙佛之根也”。从一年四季变化来讲，这也正是冬至，蕴含着世间万物将要春生复发。而复返生命之源的办法即在于“拔尽识根，以超生死，教人性命双修，以成仙佛。”具体来讲，就是“尘念顿息，污染不存。”

8. 张清液的道教思想

张清液（1676—1763），初名尊，字子还，号自牧道人。长州（今江苏苏州）人。少为诸生，善书翰，兼工诗。尝游四方，后至武当从真人余太源为道士。雍正元年（1723）入蜀，居成都临江寺之惜字宫。雍正七年主武侯祠事。一七四五年，他于青羊宫创悬钟板，接待十方，一时道众云集，俨然为一大丛林。乾隆十一年作《玄门戒白》，认为“道德五千言，总以清静为宗，金丹四百字，惟期守真是务。”又谓“大道出于纲常，纲常外无大道”；“孝弟忠信，为三教之主宰，礼义廉耻，实列圣之纲维”；他还提出“步步蹈矩循规，事事敦伦伤绝，尽力乎孝弟忠信，黽勉乎礼义廉耻”；“广行方便，多积阴功”，“以劝方来”。乾隆十九年作《阴符发秘》，发挥道教南宗理论，沈裕云为之序，谓其“以身体力行者自写其会心之处”，“深契是经之妙”，“较之以郭注《庄》，尤其实际。”乾隆三十七年，沈阳范宜宾得其《阴符发秘》，为发挥其隐而未发之义，作《阴符玄解》，收入《道藏辑要》。《阴符发秘》因旧无刻本，而湮没失传。今人蒙文通据手抄本和罗氏观妙斋聚珍本加以校正，遂成全璧，并著《阴符发秘校后记》，称此书“融汇唐后之儒、释而独取其精”，皆“会心自得之言，固非泛尔诠释文句之比。”谢无量著有《新校张清液阴符发秘序》。据传，张清液还著有《潭东集》，

但迄今未见。

9. 李涵虚的道教修炼理论

李涵虚，清咸丰年间人。著有《三丰全集》、《吕祖年谱》、《三车秘有》。在道教修炼方面形成了“西派”。

李涵虚认为：“先天后天，皆自无中生有，是无根乃有根之原也”（《三丰全集》《无根树词注解》）。他说：“真灵之体实从虚无里胚胎”（同上），“无根之根，即生天生地生人之根”（同上）。就是说，世界万物都来源于无，一切事物的变化也都从“无”开始，最后又归于无。在他看来，因为人们“皆贪恋荣华”、“日做浮生之事”，所以都“身坐苦海之舟”（同上）。如果要超脱世间的苦难，就必须“识岸头”，“登觉路”，使“人先天之智慧”不“与情欲相干”（同上）。这样，人们的“智慧复来，虚灵长在”（同上），自然脱离苦海，沉溺于幸福之中。李涵虚的这种超脱思想，实际上是融汇了佛教的轮回思想和宋代理学家性命学说的一种先验主义认识论和出世主义的政治观。

在修道成仙方面，李涵虚深受佛教思想影响，提出了存“道心”，去“爱河”，达到“万法皆空”境界的修养方法。所谓“道心”，就是先天存在的本性；“爱河”，就是“后天欲界之心”。正由于“爱河”“能阻先天之道心”，人们也就难以成仙。他指出：成仙的途径就是要人们达到万物皆空，身心都忘。

他说：“摘尽红花一树空。花既空矣，我道得矣。我道既得，空不空矣。”又说：“炼丹至于空，已尽善矣”（同上）。很明显，他所谓的成仙坦途，就是要人们“万法皆空”，达到目空外物，心无思念的境界。

十四、道教在近代的沉寂

1. 道教与太平天国暨义和团起义

中国近代首次最大的农民反封建斗争——太平天国主要以基督教为其宗教信仰，但也杂有佛、道思想。太平天国的礼拜仪式有天主教的方法，同时参以拜天的习惯。“礼拜的前一日，有人负着一面旗帜，鸣钲行市中一周，一面口里喊着明天礼拜，到夜里三更时分，即开始礼拜，燃点桌上油灯，并供清茶三杯，饭三盂，肴三盘，鸣锣聚众，头目先生各坐正中，余皆环坐，齐颂赞美，然后先生跪诵章表，写着全馆（即全营）中的人名，诵毕焚化，这又象道教的建醮形式。”（王治心：《中国宗教思想史大纲》）。义和团的道教色彩就更为浓厚。义和团的团民有道士参加（《义和团》（一）356页），念咒咒语中有“日出东方一滴油，惊动弟兄天下行，弟兄惊动李君王，李君王惊动杨二郎，杨二郎惊动封炮王，封炮王惊动老君来显灵”（《拳事杂记》）。咒语中祈求的最高神灵就是道教奉之为教主的太上老君。义和团供奉的诸神中，不少是道教中的神灵、仙人。《天津一月记》说：“团中设神牌甚多，有姜太公、诸葛亮、张天师、关圣、周仓、孙行者、黄天霸、马武等”。《驴背集》谓义和团“所事神若杨戩、哪吒、洪钧老祖、骊山老母，诸名目，皆怪诞不经”。义和团的揭帖十分重视张天师的作用，其中一揭帖说：“刘大人进京，路过江西龙虎山，请问天师，曰：‘今年人民有灾，疾病当现’……又问可以解否？天师曰：‘行善者可免，作恶者难逃’。又再三愁问，天师用黄纸书符，带在身上可免灾难，供神前可保平

安。”（《义和团》四 150 页）在义和团教内的称谓上也显露了它的前身八卦教与道教的关系。例如“金丹八卦教、义和门、如意门等教，凡在教者，均称为南方离宫头殿真人郅真人郅老爷门下”（《那文毅奏议》）。看来，这个郅真人，应当是八卦教中离卦教的祖师。这种称“真人”，且与离卦教相结合的称谓，只有道教中才有。

2. 杨文会以佛释道的思想

杨文会（1837—1911），字仁山，安徽石埭人。创立了金陵刻经处，兴办佛学研究会，创设佛教学堂，为振兴中国近代佛学做出了卓越贡献。不仅如此，他还精于道经，借佛教之旨阐发了《阴符经》、《道德经》、《南华经》（《庄子》）等的幽微。著有《阴符经发隐》、《道德经发隐》、《南华经发隐》、《冲虚经发隐》等。其基本思想是：

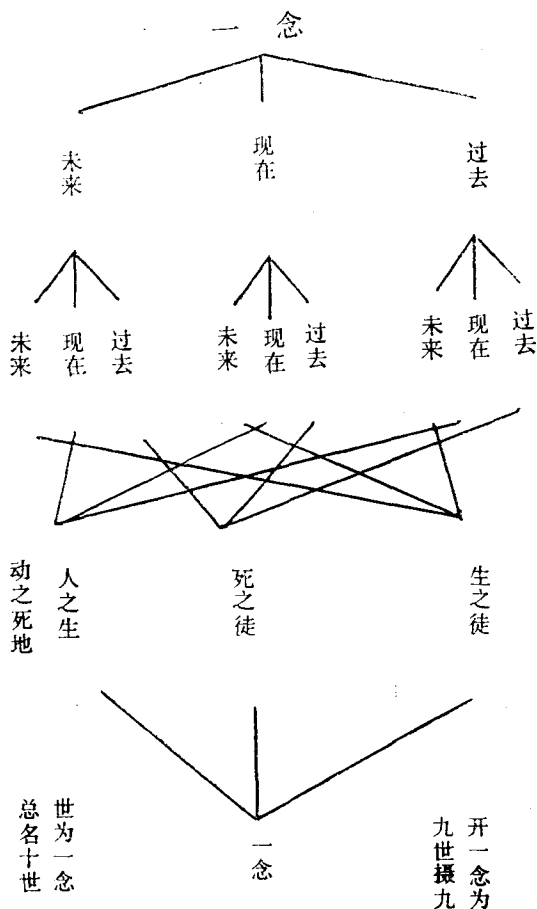
（1）宣扬“三界唯心”，五尘“唯心所现”。

杨文会说：“三界唯心”（《阴符经发隐》）。即是说，具有食欲、淫欲的众生居住的“欲界”，位于欲界之上，为已离食、淫二欲的众生居住的“色界”，以及在色界之上，为无形色众生居住的“无色界”，都是主观精神——心的显现，而这个“心超天地未生之先”（《阴符经发隐》），存在于天地这个物质世界产生之前。他认为，客观外物只是主观精神以外的幻影，是不真实的。他说：“心不动，则高下水火，直心外之幻影耳”（《冲虚经发隐》）。在他看来，色、声、香、味、触等实际上是“唯心所现”的，不真实的。

（2）“万物一体”与“借境观心”：

杨文会说：“天地与我同生，万物与我一体”，“不但人我顿空，而且万物一体”。（《冲虚经发隐》）他认为外物与自我

同时产生，又融而为一。一方面强调金石水火四大与“自心”没有障碍（界限），同生相融，其间的界限生于自心。宣称“四大本无障碍，障碍生于自心。心若不生，四大俱融”（《冲虚经发隐》）。另一方面又强调心必须借物而显，主观精神凭外物显现。他说：“心之机难见，借物以显之。物生心生，物灭心灭，生灭逐物，妄心无体”（《阴符经发隐》）他认为，人的意识或精神的幽显难以看见，只有凭借外物才能显现。所以，外物产



生，心才随之而生，外物隐灭，主观精神才随之而灭。实际上，这是一种变相的万物有灵论。他借佛教唯识宗的八识说解释《阴符经》中“心生于物，死于物”的唯物主义命题，认为《阴符经》上篇曰心机，属第八识（阿赖耶识），中篇曰盗机，属第七识（末那识），下篇曰目机，属眼、耳、鼻、舌、身等五识，而“心生于物，死于物”乃第六识——意。将《阴符经》完全作了唯心主义的解释。

（3）一念十世说

杨文会认为：一念可以化生九世，合摄九世又为一念，总名为十世。一念十世说的核心是以否定时间的客观性来否认物质的客观性。《道德经发隐》所载十世图见上页。

3. 刘名瑞、黄元吉的道教思想

刘名瑞（又称刘琇峰），清朝同、光年间人，著有《道源精微歌》、《敲趺词章》、《易考》等，自称师承南无派兼龙门派，为柳华阳弟子。但是，恐仅是其私淑（南无派系谭处瑞系统）。其著述重在阐发丹功清修秘旨。认为“欲修长生之道，必须静室之中，绝其男女往来，断交世俗淫荡之妇，口不乱谈旁非之事，目不外视远近之色，耳不外听一切诸声，炼神于两乳之间，默默忘情绝念，心不外游，每遇凡欲情动，即当正念治之”。（《道源精微歌》）主张妇女修炼必须先用草药医治形体之病，然后根据修炼者的年龄，或者先斩断赤龙（月经），或者将已断月经的妇女（指四十九岁以上）的赤龙调出，再斩断后炼功。自称为刘名瑞弟子的有赵避尘，乃光绪、宣统时代人，丹功师承北宗，并拜僧人了然、了空为师，1927年羽化。著有《性命法诀明指》，宗佛家功法，与道教内丹北派不同，入手功夫先观两眉间的祖窍，并看鼻难。

黄元吉，名裳，清末丰城人。著有《乐育堂语录》，《道德经精义》。其姓字与元代净明派黄元吉相同。功法不用后升前降，《道德经注释》第二十六章注云：“何以逆之勉之？始用顺道，以神入气中。迨火蒸水沸（即以神引动元精），水底金生（元精发现），斯时玄窍开而真信至（活子时动），至是为真阳生而子药产，此为外药；于是木载金升（即神携精上升），切切催之，欸欸运之，上升乾鼎，（泥丸）以真意引之下入丹田。即入坤腹，再候真阳火动，为内药生，合为大药。盖小药（外药）生在肾管外，其气小，故曰小药；此则生于气根根内故曰内药；以此内外交炼，结为金丹，此即《悟真篇》所言“化成一片紫金霜是也”。总之，他的丹功特点是不讲开合，实为中黄直透。

（1）理气合而生万物。

黄元吉说：“夫太极，理也。阴阳，气也。理气合一，而天地人物生焉。”（《乐育堂语录》卷三）他认为，“理”与气相结合，即生成天地万物和人。“理”是什么？“理”即是太极，即是生命，也就是性。通俗地说，理即性乃指心中至善之理。所谓“理气合一曰仁”（《道德经精义》第五章）归根结底就是说天地万物和人是“由仁”派生出来的。

黄元吉还说：鸿蒙未判的元气，混沌初开的始气叫做“真一之气”。它在先天而不见其先，居后天而不见其后，“虽非后天精气神，亦非先天之精气神，实为后天精气神之根本，先天精气神之主宰。”（《乐育堂语录》卷二）他认为这个“真一之气”是“生天生地生人生物，莫不由之。成仙成佛，亦岂外是”？（同上）“何谓真一之气？《诗》曰：‘维天之命，于穆不已是’。”

（《道德经精义》第十四章注）显然，这是把“真一之气”与天命等同了。尽管黄元吉有时又把万物之源叫做“道”、“太极”、“理”或“先天元气”、“太和之气”等。但是，他说的万物之

源 确是一种精神。

对于心（主观）境（客观）的关系，黄元吉也有所认识。他认为，心不与境俱灭、“知觉不起时，万境皆灭”；“知觉纷起时，万境皆生”。（《乐育堂语录》卷一）就是说，客观外物不是独立于人们的主观意识之外的，是随人们知觉的变化而变化的。

黄元吉对事物变化的认识有辩证法的思想。他认为，“祸中有福，福中有祸”，“物穷则变，时极则反。”（《道德经精义》第五十八章）美、恶、善、丑，都是互相对立而存在的。“美在是，恶亦在是，善在是，丑亦在是。”（《道德经精义》第二章）

（2）明心见性与性命双修。

黄元吉说：“性是慈爱的物事，命是身中氤氲之元气”。（《乐育堂语录》卷二）又说：“夫先天之心即性，先天之性即虚无元气，要之一虚而已矣”。（同上卷一）他认为，性即是理即是仁，即是元气，是先验性的。性和命比较，性则更为重要。二者的关系是“性是命之根，命是性之蒂。无命则性无所依，无性则命无主，二者是二而一也。”（《论性命双修》，见《中华仙学》第631页，台湾真善美出版社）“无性则命无由生，无命则性无所立。”（《乐育堂语录》卷一）他把“性”分为气性和真性，认为气性不除，人有烦恼，真性即随之消灭。为了使真性永存人身，他主张性命双修。如何实现性命双修呢？关键是炼心，做到牢拴意马，紧锁心猿。步骤是：①以性立命；②以命了性；③性命合一。性命双修的秘诀是：动处炼性，静处炼命。人能做到“惟精惟一，允执厥中”即养性，做到宝精裕气即立命。

对于心、性、情的关系，黄元吉提出了心载性，性统心的观点。他说：“心无性无主，性无心无依，心所以载性，性所以统心”（《乐育堂语录》卷一）。他认为，性有气性、真性，情有

妄情、真情，心有真心妄心。所谓明心见性，就是做到“惟虚则灵，灵则明”，即进入无识无知，内想不出，外想不出的境界，实现“事来应之，事去已知，方见真心”（《乐育堂语录》卷二），如镜之照物，无染无著，心到此地，即是明心。至于见性，他说：“性即仁也，我若有觉，即是真正见性也。”（《乐育堂语录》卷三）就是说，只要悟得仁即是见性。其实，明心见性就是做到“心空无物，即明心见性矣”。（《道德经精义》第71章）

（3）修道即死人心、炼仁慈。

对于道的含义，黄元吉从不同角度给予了回答，他认为：①道即虚，即虚无自然；②道即理，即万物所共之太极；③理气合一道；④道即人心固有之良；⑤道即内丹修炼的真铅、金丹；⑥道即天，天即道，天外天道，道外无天；⑦道即是一，即是鸿蒙未判的元气，混沌未开的无极、生成万物的太极。

如何炼丹修道呢？黄元吉认为修道必须经过炼精化气，炼气化神，炼神还虚，以虚合道的过程，实现虚与虚合，大丹即成。在他看来，修炼的要诀是以虚为君，以阴阳为臣，以意为使，从自家心性中去寻道德，做到炼仁慈，死人心，从而步入无思无虑，不识不知，私欲尽净，天理流行的境地。所以黄元吉说：“人欲修炼，必要死欲明明白白之人心”（《乐育堂语录》卷三），“修丹岂有他哉？不过守此仁慈而已，何谓仁慈？如齐王见牛之觳觫而不忍，乡人见孺子之坠井而恻然，此皆仁心发端，天心来复。由此思之，此个动机动念，无时不有，第恐人不及觉耳。学者从天真发动处扩充行去，自然炼丹有机。”（《道德经精义》第67章）

十五、现代道教又新生

1. 脚踏实地的陈樱宁

陈樱宁（1880—1969年），道号园顿子，安徽怀宁人。清末秀才，毕业于安徽高等法政学堂。从事道教研究六十多年。三十年代曾主编《扬善半月刊》、《仙道月报》。著作有《孙不二女丹诗注》、《黄庭经讲义》、《仙学入门》、《口诀钩玄录》、《女丹诀集成》，《仙学正宗》、《五祖七真像传》，《神经衰弱静功疗养法回答》、《〈老子〉第五十章研究》等。

陈樱宁一生脚踏实地，不说假话，忠心爱国，务实创新，是现代道教界品学兼优，蜚声海外的学者。

（1）脚踏实地，不说假话。

陈樱宁说：“我是一个脚踏实地不说假话的人。”（《答复湖南常德电报局某君北派丹诀八问》，见《中华仙学》）的确，陈樱宁是精诚务实的。有人说“定中作念”可以治愈一切危险病症，他实事求是地说：那是“他们自己夸张”，“都是营业的性质”，“定中作念这个事，我做不到，因为我的环境，我的职务，不能容我入定”。（《答复湖南常德电报局某君北派丹诀八问》，见《中华仙学》）他治学精勤，通晓道教内外丹法及养生修持之道。一生之中，他寻师访友，研究仙道之学，竭尽全力将道教修炼之术及自己炼养的经验用来替人治疗疾病，强健体魄。一九五七年，他在杭州屏风山工人疗养院教授静功疗养一科，对于神经衰弱症和遗精病皆有特效。所著《神经衰弱静功疗养法问答》是内科学、养生学中永放光辉的名篇。他身处强敌侮国、国贼屡屡鱼肉人民

的动乱年代，对于各种时务问题，皆能取现实的、爱国的态度。在那种重男轻女的年代，他大声疾呼：“在神仙家眼光看来，男女资格是平等的。……至于普通重男轻女之陋习，乃是人为的，不是天然的”。（《答复江苏实应陈悟玄女士》，见《中华仙学》）对于“不孝有三，无后为大”的儒家名言，他从社会历史根源及生理方面的原因作了分析，指出：“有后无后，不是自己可以作主。世上人不生儿子，就硬派他一个不孝的罪名，未免不近情理。盖因中国古时人口太少，所以造出这种议论，使大家努力制造小国民，希望能达到强国张种之目的，并非是什么天经地义。”认为当时国内人民破产逃亡，自身难以度日，“那里再有馀力养育儿女？若再迷信无后不孝之说，真可谓自寻烦恼。”（《答复石志和君八问》，见《中华仙学》）日寇侵略我国，他奔走呼号：

“现在吾人所需要者，乃民族精神与国家思想，团结一致，竭力御侮。”（《答复湖南湘乡刘勖纯先生》，见《中华仙学》）他在三十年代主编《扬善半月刊》、《仙道月报》，曾团结了一批志士仁人，对于抗日御侮起到了积极的作用。陈撷宁曾想炼就仙学以御外侮。虽然其想法属于空想幼稚，不能变成现实，但是他的爱国之心却跃然纸上。他说：“我当日学道时，曾经照例发过誓语，永不公开，就是怕让外国人得著，去拼命死炼。假使他们一旦炼成功，真似虎之添翼。我们中华民族更要望尘莫及了。不如保留这点老祖宗的遗传，尚有几分希望。将来或可以拿肉体炼出的神通，打倒科学战争的利器，降伏一般嗜杀的魔王。”（《口诀钩玄录》第二节，见《中华仙学》）

（2）“明知故犯”，放眼未来。

陈撷宁笃信道教，但是，他却能冲破旧思想的束缚，力求创新。他否定存在着生而知之的圣人，力求自我图强。他说：“假使圣人可以“生而知之”，则黄帝何必求道于崆峒？仲尼亦不起

老子犹龙之叹矣。黄帝孔子，且不能自悟，况不如黄帝孔子者乎？”（《答复无锡汪伯英君儒道释十三问》，见《中华仙学》）他提倡“明知故犯”，主张从发展的观点去看待历史上的一切破除成规的事件。他说：“明知故犯，这才是大圣贤大豪杰大智慧大法力人的行为。大禹不推翻尧舜禅让之成规，如何能家天下？刘邦不撕毁秦皇制造之法律，如何能取而代之乎？中山先生不打倒千古传统之帝制，如何能创造民国乎？孔子不诛戮鲁国闻人少正卯，如何能行政治之威权乎？释迦牟尼不摧毁旧教婆罗门，如何能做广大之教主乎？学佛的人们，若专在佛法圈套中，钻来钻去，没有本领突破佛法之樊篱，如何能为释迦第二乎？”（《读黄杆华居士给太虚法师一封信》）有鉴于此，他十分赞同社会历史发展的观点。他说：“别人家没出息，总说今人不及古人。我的见解，认为今人胜过古人，后人还要胜过今人，古人做不到的事，或许今后人能做到，只问我们肯做不肯做”。（《答上海钱心君七问》，见《中华仙学》）

（3）三教同根 修养性命。

陈撄宁主张儒释道三教同根，性命双修。他杂采众说，融而为一。他虽是道教中名家，但他否认专属那宗那派。他说：“仆幼读儒书，二十岁学道，三十岁学佛，四十岁又学道，今年过五十矣。回忆四十年间，於三教中，出入自由，不见其有碍也。”（《答复海门县佛教净业会蔡德净君四问》，见《中华仙学》）他在回忆自己的师承关系时说：“仆正式之导师，前后共有五位，北派二位，南派一位，隐仙派一位，儒家一位，现在我自己不能说是专属那一派”。（《答复上海南车站张家弄王君学道四问》，见《中华仙学》）由此，他认为儒、释、道三教“名虽异而实则同。红莲白藕青荷叶，三教原来共一根，佛与道，有何界限可分别乎？”（《答复海门县佛教净业会蔡德净君四问》）但是，陈撄

宁并没有将三教同等看待，而是竭力宣扬道高于一切，道通于政、兵、儒、法、医、术各家。声称“观察上下五千年本位文化，则知儒家得其局部，道家竞其全功。儒家善于守成，道教长于应变。”（《中华全国道教会缘起》，见《中华仙学》）

陈樱宁也主张性命双修，他说：“‘性’即是吾人之灵觉，‘命’即是吾人之生机。”（《答复南通杨风子君》，见《中华仙学》）性命本来是一物，二者互为使用不可分离。他以玻璃镜与油灯为喻去说明性和命。认为镜上沾满了灰尘，除去灰尘，使镜子呈现光明，这是“修性”；保护镜子不被打碎，这是修命。油灯中之油是“命”，油灯所发之光即是“性”。所谓性命双修，就是要去私欲，断妄念，保持己身先天的赤子之心不致丧失。这虽然可以从心理上抑制人们的犯罪，但从根本上讲却是禁锢人们思想，宣扬抽象人性论、天命论的错误观点。

（4）认为哲学无真理，反对落两边。

真理的客观存在和哲学上唯物主义与唯心主义的对垒，是不容怀疑的。陈樱宁不仅否认世界上有绝对真理，而且企图超乎哲学上两军对垒的阵线之外。他说：“有口不说话，有心不起念，这个就是绝对的真理。你若一开口，一动念，就落到两边了，就是变成相对而非绝对的了。……老实说，世界上本来没有真理，犯不著再去研究。纵然被你把真理研究出来，请问有什么用处？遇到生老病死、衣食住行、感受痛苦时，真理能代你解除么？”

（《答上海钱心君七问》）陈樱宁反对在真理问题上“落到两边”，就是不让人们在这个问题上分出是非。他认为“极端唯物派的科学家只承认我们一个肉体，至于人类的意识作用，不过肉体中一部分物质在那里冲动，并无所谓灵魂。等到肉体毁坏，物质分解，不能团结时，人类的意识也就随之消灭。”（《辩楞严经十种仙》，见《中华仙学》）而他自己却以高于唯物派科学家与

“皆属唯心的片面工夫”的近代佛教精华——净土、参禅、真言、止观之上自慰，声称“仙学家的劲敌是科学家，而宗教的敌人也是科学家，但是将来世界上足以同科学家对抗的，独许仙学家有这个希望”。（《辩楞严经十种仙》，见《中华仙学》）

作为宗教家的陈樱宁，他非常崇拜灵魂，夸大精神的作用：①认为世间万物来源于先天性的所谓“浮离”。他说：“盖浮离者，乃先天真土之名，虚者虚浮，黎者黎黑。当劫初混沌未开之际，浮黎真土，遍满太空，历几何时，方能凝结而成世界，以其虚而不实故曰浮。暗然无光故曰黎，天地万物莫不由此而生，故曰鼻祖。”（《外丹黄白术名家序跋》第十三篇《读古文龙虎上经书后》，见《中华仙学》）②认为精神可以离开肉体单独存在，并且直接支配肉体以外的物质。他说：“寻常人精神被肉体限制住了，不能直接的达到身外物质上去。修炼成功的人，精神可以离开肉体，而能支配肉体以外的物质。所以说透金贯石不为难。倏忽是顷刻之间，坐脱立亡，是坐着或是立着的时候，我们的神倘若离开肉体，顷刻就可以离开，不至于被肉体所拘束。”（《灵源大道歌白话注解》，见《中华仙学》）③认为人的肉体是假我，人的精神也非真我，只有寄住于灵台（即灵魂）之中的永存精神才是真我。他说：“真人，即是真我。吾人肉体有生有死，不能算是真我，只可以叫做假我。除掉有形质的肉体，尚剩下那个无形质的念头，是否可以叫作真我，然而也不是真我。因为那个念头，也是忽起忽灭，不能由自己做主的。再除掉忽起忽灭的念头，另外寻出一个无生无死方劫长存的实体，这个方是真我，又名为真人。这个真人，从前未曾见过面，此刻第一次认识他。究竟由何处而来呢？其实，他从前就住在我们灵台之中，未尝瞬息离开，并非由外面进来的。”（《灵源大道歌白话注解》，见《中华仙学》）此外，他还宣扬因果报应生死轮回的思想与宗教

迷信的望气术。他说：“种瓜得瓜，种豆得豆，因果分明，不必问他人，还须问自己。”（《人生唯一积极大问题》存诚庐主问，见《中华仙学》）“有世界即有轮回，无轮回即无世界。若有免除轮回，必先毁灭世界。”（《辩楞严经十种仙》，见《中华仙学》）对于望气术，他认为一般人头顶上都有各种颜色的气，气有高低，愈高愈好。虽高而中间折断者不好。从气的颜色看，黄白紫都好，与仙佛有缘，红色为世间富贵人，不适宜于修道。青色灰色属凶恶之气，必须防灾祸临身。

陈樱宁哲学思想中并非都是糟粕，也有一些合理的因素，例如：①认为物质充满宇宙空间。他说：“遍虚空界，都是物质。”

“盈天地间充满了物质，何尝有一处是虚空的？不过因为人类的眼睛看不见许多微细的物质，假名之为虚空耳。冰一变为水，水一变为气，气再散则为虚空。虽名为虚空，而实非虚空。因为冰水之质体仍在也，若认为真是虚空无物，岂非大错！”（《读〈化声自叙〉的感想（论动植物生理变化）》）②认为“精神与物质，在相续不断的运动中，无一刻停止。”（同上）③认为“宇宙间万事万物，都是相对的。有正面必有反面。”（《余之求道经过》按语，见《中华仙学》）④认为画符念咒等宗教迷信是骗人的。他说：“符咒祭炼，遣神役鬼，降妖捉怪，搬运变化，三趺五遁，障眼定身，拘蛇捕狐，种种奇怪法术，十分之九都是假的。”

（《口诀钩玄录》见《中华仙学》）

2. 百折不挠的易心莹

易心莹（1896—1976）名良德，字综乾，道号理伦。出家为全真龙门派二十二代。四川省遂宁县老池乡双河口人。1913年至青城山天师洞求为道徒，不允，遂留庙作工。次年，至青羊宫二仙庵蚕桑传习所为杂工。1917年，天师洞道士魏松遐将其收为弟

子，并命他投拜青城山朝阳庵吴君可门下就学。1926年，成都名翰林颜楷来游青城，将他带至成都，入颜崇德书屋深造。1942年继任天师洞住持。次年解职。1953年选为灌县人民代表会议代表，次年连选为灌县人民代表大会代表及县政协委员。1955年选任青城山天师洞住持，1956年当选为全国道教协会常委、四川省人民政协委员。1957年当选为全国道教协会副会长兼副秘书长。著有：《老子通义》、《老子道义学系统表》、《道教系统表》（即老君应化图说）、《青城风景导览》、《青城指南》、《道学课本》、《道学三字经》、《四川省道教史》，并辑有《女子道教丛书》以及道教炼丹、养性有关书籍。

易心莹尊奉元始天尊（炁之祖）、玉晨大道君、老君（或称太上老君、玉皇大帝）。认为老君是大道之身，元炁之祖、天地之根，其渊源是：道→真一之炁（不有不无）→上三炁（合）无上→中三炁（合）真老→下三炁（合）太上（合）老君前三炁（合）→老君。在《老君历世应化图说》中，他编造了老君於上皇元年甲子七月二日游西河，受元始天尊三部八景金书玉字二十四图至汉文帝时号河上公的历史，以及老君主领神人、真人、仙人、圣人、贤人等，认为“凡善信男女，修持忏悔，正法礼拜，真容随时，供饗一心，信受不怠，则尘嚣涤尽……道岸可登矣”。假如“沉迷固执，自甘背堕，灭弃善根”（《老君历世应化图说》序），就轮回于三恶之中。他提倡“守一”和内功，认为“守一”“讲生理，除病垢，无摇精，无劳神，堕歧体，黜聪明，神气和，结仙胎，千二百，身不衰”（《道学三字经》）。而内功修炼则需要做到“但澄心，物欲远”。（《道学三字经》）他发挥《老子》中道法自然，为万物之源的思想，认为大道“至虚灵，至微妙，……本自然，兆于一，象帝先，浑无

物”（《道学三字经》），而分成青、白、黄三气后，却能使“万物殖”——宇宙万物得以生长繁殖。他还援引佛教的三界、五苦六度等思想，认为精、神、魂、魄、意等五神，以及命、功、时、物、事等五贼彼此感应，则使人们“业识起，有六欲”——有了一切身心活动，从此有了善与恶，由此“迷为凡，悟为圣”，一般人与圣人才有了差别。他的《论道教宗派》言简意赅，颇有新意，深得道教界人士赞许。他与陈樱宁一样，是一位学识渊博，而又爱国的道教学者。易心莹弟子赞颂他“中年笃守儒师与道家学理，谦恭勤苦以全志，博学养志以立心，讲学以常道为纲，慈俭为事，主循天之道，知奇守正，师万物，顺自然，治学孜孜不倦，出言讷讷若拙。”（转引自李启明：《易心莹传略》，《中国道教》1987年第四期）

3. 解放以来道教的发展

1949年中华人民共和国成立后，党和政府坚决执行宗教信仰自由的政策。除“文化大革命”十年动乱期间外，道教的发展基本上是健康的。

（1）道教信徒和道教界朋友的正常宗教活动受到保护。

中华人民共和国成立后，宗教信仰自由写入了宪法，道教徒与道教界朋友的正常宗教活动得到保护。国务院先后批转了《关于汉族地区佛教道教寺观管理试行办法》、《关于确定汉族地区佛教道教全国重点寺观的报告》，保护了道教徒宗教活动的场所。1957年，中国道教协会成立，到1986年为止，中国道教协会代表会议已先后召开了四次。据1986年9月以前统计，全国已成立省、市、县道教协会组织三十余个。辽宁省、上海市、武汉市、杭州市等地恢复了地方道协组织和活动，青城山、华山、茅山、武当山、齐云山（安徽）、甘肃、湖南省及长沙市、成都市、鞍

山市、苏州市、福建省柘荣县、陕西省等地成立了地方道协组织；山东省、河南省、江西龙虎山等地正在筹备成立地方道协组织。全国已开放一百余处著名宫观，为广大信教群众进行正常的宗教活动提供了场所。为了解决道教界后继乏人的情况，中国道协先后开办了四期“道教知识专修班”，培育了一百多名道教宫观管理和研究人才，使道教后继乏人状况有了缓解。例如北京白云观从道教知识专修班学员中择优留下了一些青年道教徒住观，到一九八七年四月前，已有近四十余人住观。一九八七年三月还从“道教知识专修班”毕业的学员中选拔成绩比较优良，又安心于道教事业的青年道士组成了道教进修班，为中国道协培养道教研究人才和宗教课教学的专门人才。此外，成都市道协 and 茅山道协，上海市道协，还组织了道教知识培训班。

（2）道教宫观的修缮

解放前和“文化大革命”中，不少道观遭到严重破坏。新中国成立后和党的十一届三中全会以来，许多道观得到修复。下面仅举几例予以说明。

①茅山道教宫观的修缮

建国前，“九霄万福宫”遭到严重破坏，现政府已拨款予以修复，一期工程塑二十余尊神像，已经竣工。二期工程修复二圣殿、飞升殿也已告一段落。目前，“九霄宫”修复了“灵官殿”、“藏经楼”、“二圣殿”、“飞升台”，维修了“太元宝殿”（祖师殿）。“九霄宫”山门前长达十华里被称为九弯十八折的盘山公路也浇上了水泥台阶。

②鹤鸣山道观的修复

“文化大革命”中鹤鸣山胜地惨遭破坏。今尚存者只有三官庙、解元亭、招鹤亭和迎仙阁残殿。一九八七年，鹤鸣山老道士张至益已在迎仙阁下侧修复道观一幢。

③惠州市元妙古观的修缮

在“文化大革命”期间，元妙观失修残烂，神像尽毁，观内文物经书，荡然无存。一九八二年后，由于余信昌等人的努力，先重修了几间偏殿，重塑了玉皇、吕祖、王天君、慈航道人、三元（尧、舜、禹）金身，复制了当年陈献章（白沙）为元妙古观撰写的“元来紫府开唐代，妙有丰湖隔俗缘”楹联。现在已开始重建三清大殿及三清圣象、四大真居（张道陵真君、葛玄真君、许旌阳真君、萨守圣真君）、邱祖师殿及邱长春（处机）祖师圣象。

随着我国宗教政策的进一步落实，生产的发展，以及道教信徒“自养”能力的提高，全国许多道教宫观必然会得到修复或重建。

（3）日益发展的道教徒“自养”事业

全国各地道观都逐步实现宫观“自养”，道教徒积极为“四化”建设多做贡献。四川青城山的道众，开办酒厂、茶场、食堂、旅店，从一九八〇年至一九八七年第一季度，各项收入每年达五十五万元，不仅实现了宫观自养，还整修加宽了山路，维修了宫观。中国道协副会长、青城山道协会长傅元天带领道众研制、生产的青城道家传统“四绝”——洞天乳酒、洞天贡茶、白果炖鸡、道家泡菜，已驰名全国。其中乳酒年产十万斤，收入十五万元。贡茶年产一千二百斤，收入约一万元。近几年来，从新西兰引进了茅梨良种，栽种一百亩，栽茶树五十亩，培育苗圃二十亩。陕西省周至县楼观台，一九八六年在政府支持下，从中场收回了五十亩土地，八亩竹园，一年可收获小麦一万斤，玉米八千斤。还与其它单位合资联营办餐厅、茶座、商店等，年总收入达八万余元，除自养有余外，还资助了东楼小学一些钱。西安市八仙宫一九八四年收回农田二十亩和部分殿堂、房屋，现有道众二十六人，耕种

农田二十亩，每年收获小麦约四千斤，加上房租、门票等收入共约三万多元，一年的日常开支可以自给。茅山道院开办了商店、食堂、招待所、茶馆、照相部，以及泥人厂和豆腐坊。道院的各项经济收入一九八二年为八千四百元，一九八四年增为八万六千元，一九八六年达十万多元。道院利用这些收入修了山路，维修了部分殿堂，购置了发电设备，解决了九霄万福宫的用电问题。还购买了客货两用双排座汽车一辆。几年中三次调整了道友的生活费。河南登封县中岳庙兴办了中岳庙服务部，又耕种六亩土地，现有道众三十五人，职工四十五人，全年经济收入约十四万元，道众日常生活费用已基本自给。一九八六年购买两辆汽车，认购国库券八百元。成都青丰宫自修复以来，自营香烛店每年收入八千元，门票约二万五千元，茶馆约一万元，加上其它收入，年总收入达五万元左右，基本上实现了日常生活自给。北京白云观每年门票收入六万多元，在山门外办的服务社主要经营《道德经》拓片、白云观画册及饮料等，年收入约一万元。一九八六年又开办了招待所，有床位四十五张。西宁土楼观几年来种树两万七千余株，成活率达百分之七十以上。安徽禹王宫道众义务为群众治病，又种植六千余株树木，成活率达百分之八十五。云南省腾冲县天台山道士高山，半个世纪以来坚持绿化造林，办起了我国第一个以榿杉为主的人工林场，被评为冲县林业战线先进生产者，出席了云南省政府召开的先进人物表彰大会。

（4）道教研究的开展

解放以来，成立了专门道教研究机构，如中国科学院世界宗教研究所道教研究室、中国道教协会道教研究室、四川大学宗教学研究所在北京、上海、成都和全国其它省市（包括台湾）有了一批专业的和业余的道教研究、教学人才。公开发行了《中国道教》、《宗教学研究》等刊物。《世界宗教研究》、《宗教问

题探索》也登载道教研究的文章和资料。据不完全统计，到目前为止，已出版道教专著十六部以上（包括台湾学者著述七部）。台湾省学者李叔还的《道教大辞典》，肖天石编辑的《道藏精华》、《仙学辞典》，以及王明先生的《太平经合校》、《抱朴子内篇校释》、《无能子校释》、《道家 and 道教思想研究》，陈国符先生的《道藏源流考》、《道藏源流续考》、卿希泰先生的《中国道教思想史纲》一、二卷等，受到了读者的欢迎。尤其是中国道教协会，从一九八〇年以来，整理发表了陈樱宁会长的遗著，修订了《中国道教史提纲》，编辑了《道教史资料选编》，编写了《道教史纲要》、名山宫观史料及魏晋至五代的道教人物志三十多篇。在经书研究方面，撰写了专论十三篇，撰写了《道教知识讲座》、《道教基本知识》等讲义稿。编辑出版了画册《白云观》。一九八一年在北京香山召开的中国宗教学学术讨论会上，收到有关道教论文十余篇。一九八三年在福州举行的全国社会科学规划会上，商定将陆续出版多卷本中国道教史。国务院还同意由中华书局分批整理出版一批道教经典。此外，北京大学、复旦大学、南京大学成立了宗教学专业，这三所高等学校和吉林大学、四川大学都开设了道教史或宗教学课程。

（5）国际间的友好往来

白云观从一九八三年三月十七日重新开放，到一九八六年八月底，接待我国港澳香客有千余人次，外宾近七千人次。其中知名的国际友好人士有：英国的李约瑟博士、韩素音女士、法国的成之凡女士、美国的前国务卿亨利·基辛格博士，“世宗和”前秘书长荷马·杰克及现任秘书长泰勒，日本著名学者福永光司、泽田瑞穗，德意志联邦共和国总理科尔，香港紫阙玄观观主 褐世聪等。香港道教联合会副主席、香港基本法委员吴耀东，香港园玄学院副主席赵镇东、邓国材、包文钊等，应上海音乐学院邀请，参

加了在上海举行的《中国道教斋醮》第三集上海卷，全真坤道《进表科仪》第五集香港卷、全真道《关灯散花科仪》录相片鉴定会，并参观了上海白云观。香港园玄学院副主席邓国材、香港蓬瀛仙馆有限公司副理事长黎显华率领的香港道教蓬瀛仙馆访问团在一九八七年访问了广东省博罗县罗浮山冲虚古观。一九七九年，我国学者参加了在日内瓦召开的国际道藏学会议。一九八七年五月，北京白云观道教访问团对香港道教一些宫观进行了访问。

道教的神仙、 宫观与仪范

一、道教的宫观

宫观，原来指一般的建筑。宫的最初含义是房屋。观是指可以登临其上四外观望的建筑。它由一般的建筑变为祭祀神灵的场所，大约在汉武帝的时候。汉武帝听信方士讹传，为了见到神仙，令“郡国各除道（修治道路），缮治宫观名山神祠所，以望幸（指神仙降临）矣。”（《史记·封禅书》）于是，先后在长安建了蜚廉桂观，在甘泉宫建了益延寿观。东汉末年，道教兴起之始，也把祭祀神灵的地方叫做宫或馆。《广弘明集》卷十二唐释明概《决对傅奕废佛僧事并表》就有张陵时“杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治。治馆之兴，始于此也”的记载。张陵时的道馆多是草屋，非常简陋。两晋时的道馆或称庐，或称治，或称靖，或称馆，一般是茅屋，或者是在道士所居山洞之旁建筑的简易房屋。这种道教建筑，南北朝的齐有兴世馆，梁代有华阳上下馆、朱阳馆等。而北朝则有道观的称谓。后魏太武帝为寇谦之建坛、宇，并供养道士一百二十人。这种道馆的规模已很可观。北魏时终南山已有楼观，北周时有云台观、通道观、玄都观等。这时道教宫观建筑已具规模。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》说：“立天师治：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。当台中安大香炉，高五尺，恒愤香。开东西南三户，户边安窗。两头马道。厦南户下飞格上朝礼。崇玄台北五丈起崇玄堂，七间十四丈七架，东为阳仙房，西为阴仙房。玄台之南，去台十二，又近南门，起五间三架门室。门室东门南部宣威祭酒舍。门屋西间典司察气祭酒舍。其余小舍，不能具云。二十四治，各各如此。”建筑的格式多半是在宫门前左右两边建筑相当高度的望楼，上面可以住人，可以四外观望。至唐代，以观字代替馆字。据《唐六典·祠部》记载：“凡天下观总一千六百八十七所。”杜光庭《历代崇道记》谓唐代有宫观一千九百余所。唐高祖武德二年，敕修楼观，务求宽博，并赐土田十顷（或云二百顷）。唐玄宗天宝二年下诏改西京玄元（老君）庙为太清宫，东京为太微宫，天下各郡为紫极宫。这种玄元庙极其华丽壮观。杜甫曾这样描述：“碧瓦初寒外，金茎一气旁。山河扶绣户，日月近雕梁。仙李蟠根大，猗兰奕叶光。……翠柏深留景，红梨迥得霜。风筝吹玉柱，露井冻银床。”（《冬日洛城比谒玄元皇帝庙》）宋代宫观兴建更为盛行，其中太宗时代的上清宫，真宗时代兴建的玉清昭应宫与景灵宫、天庆观等规模最大。玉清昭应宫总计二千六百一十区，东西三百一十步，南北四百三十步，宫殿门各五十余所。东西山院，皆累石为假山，并引水为池。东有昆玉亭、澄虚阁、昭德殿；西有瑶峰亭、涵辉阁、昭信殿。北门内有迎禧、迎祥二宴殿。太初殿的础石为丹墀（台阶）、龙墀，前面有日月楼，画太阳太阴象，以及八十一幅环殿图。太一殿东西两廊，有五百灵官图象，前面有石坛、钟楼（钟重三万斤）、经楼。在四隅分置楼阙，外面引金水为甃渠、燥官垣，又分为二石渠贯宫中。元太宗时，兴修金代焚毁的顺天兴国观（宋太宗端拱元年赐，即楼观），建金阙寥阳、文始、玄

门列祖三殿。修紫云衍庆、景阳、宝章三楼，为真宫、斋心二堂。做到宾有馆，众有寮，焚诵有室。山门、方丈，厨库、蔬圃、水轮，……皆以次而具。明万历年间，又于楼观前为四子堂及文始三清二殿。再进有望气楼。其后右殿有景阳，左殿有宝章，再后为宗圣宫。宫后林莽翠绕，高岗之上还有说经台（又名升天台）。据清修《图书集成·道观部》记载，全国各地古今道观有 336 座。现在幸存的道观有：

楼观：在陕西省周至县，是道教最早的宫观。相传周康王时尹喜真人在此结草为楼，每日登草楼观星望气，故名楼观。周昭王二十五年，尹喜于函谷关迎老子来楼观台讲《道德经》五千文，故又称“说经台”。据《楼观传》说，魏元帝咸熙初，道士梁谌事郑法师于楼观。晋惠帝永兴二年（305），太和真人尹轨降于楼观，授梁谌以《日月黄华上经》、《水石丹法》、《楼观先生本起内传》等。自此之后，北朝高道多栖于此，楼观遂成为当时道教重地。唐高宗改楼观为宗圣观，宋太宗改称顺天兴国观，元世祖改称宗圣宫。金、元、明代屡有修葺。清康熙二十年重建。现在宗圣宫只剩下遗址，遗址上仅留有一头唐代石刻卧牛和碑石。还有一棵传说是当年老子拴过青牛的“系牛柏”，两棵西晋时种植的银杏树。只有当年的“说经台”建筑群（包括正殿老君殿、斗姆殿、上善池、垂花门等）被完整地保存了下来。在“说经台”周围，还留有炼丹炉、化女泉、老子墓、吾老洞等多处胜迹，并保存唐、宋、元、明、清历代碑碣共七十余通，其中有唐欧阳询、苏灵芝、贞半千、戴叔伦，宋代米芾、苏轼和元代赵孟頫、高翥等手书石刻碑。

鹤鸣山道观：中国道教发祥地之一。在四川省成都市大邑县鹤鸣乡三丰村境内。相传，汉末张道陵来此学道，著作道书二十四篇，创立了早期道教。鹤鸣山道观，相传建于汉晋之际，宋代

重建，元、明、清三代又相继增修。“文革”前，汉唐旧观和宋代勒赐重建的殿宇、遗址，俱已不见，惟明清的建筑和一些古迹，如迎仙桥、“鹤衔丹书”、送仙桥、三官庙、解元亭、文昌宫（旁有待鹤轩、听鹤亭及花园）、太清宫（即古鹤鸣观）、老君殿、迎仙阁，还有宋代书法家米芾手笔和宋代陆游《夜宿鹤鸣山》诗石刻尚存。由于“文革”期间的破坏，现在仅存三官庙、解元亭、招鹤亭和迎仙阁残殿。

天师府：即嗣汉天师府、大真人府，乃历代天师起居之所。在江西省贵溪县上清古镇。宋崇宁四年（1105）始建于上清镇关门口，元延佑六年（1319）重建于上清镇长庆坊，明太祖洪武元年（1368）建于今址。占地面积二万四千多平方米，建筑面积为一万一千多平方米。主要建筑有府门、仪门、玄坛殿、真武殿、提举署、法篆局、赞教厅、万法宗坛、大堂、家庙、私第（即三省堂）、味腴书屋、敕书阁、观星台、纳凉居、灵芝园以及厢房廊屋等。明代建筑大部分已毁于清康熙年间，现存约六千平方米建筑多是清乾隆、同治间重建或修建的遗物，主要有府门（即头门）、二门、大堂（天师实施道政之所。堂内原置法台、令旗、朱笔、兵器、御制半副銮驾，以及麒麟图祖天师象等）、三省堂（面积约二千平方米，分前、后、中三厅和东西廊房，以及前左右花墙厢房，并与后花园和敕书阁结成一体。前厅堂壁挂有墨龙穿云图和祖天师象，东西四壁皆书名诗古画。堂壁上方悬匾三块：正中为“道契崆峒”，东为“仙派名裔”，西为“纳甲周呈”。中厅又称狐仙堂，堂内设有供桌、神台、常明灯等，前门额上书“道自清虚”金字，东西二门书“紫气”、“金光”额书。后厅为天师食宿生活厅，有房室四间，宴厅一间，前有天井后有院，东西厢房上有楼，厢房与中厅连接，天井周围十柱明现，门窗四壁，雕刻精致，中置金鱼大缸，两旁假山相立。宴厅

中堂正上方悬黑底花边金字匾“壶天春永”，厅前上方悬匾“福备箕畴”）、灵芝园（门上方有“双龙戏珠”图，墙壁上有“八卦涵宇宙，双龙卫乾坤”对联。园内奇花异草、金桂银桂，四季飘香）、观星台、万法宗坛（约一千二百平方米，有殿三座，正殿五间，朝院门居中而立，阶前有“九龙三脚”香炉一个。原殿内祀奉尊神、诸神、天兵天将一百三十八尊，现塑“三清”、“四御”、“三官”，以及第一代天师张道陵、第三十代天师张继先、第四十三代天师张宇初等共十三尊神象。东侧为“灵官殿”，塑王灵官（又名王善）踩火球、掐指举鞭、红脸长须、金袍绿带象。西侧为“玄坛殿”，塑有财神赵公明象）、百花池、纳凉居、味腴书屋（约八百平方米，分前后二进，后为正屋有楼，中有天井两厢。石门凿有对联“泮芹蔓衍芹期来，丹栏花开栏可攀”。）还有元至正十一年铸造的九千斤铜钟，元代书法家赵孟頫手书的大石碑。

太清宫：在河南省鹿邑县城东十里。相传为老子诞生地。东汉桓帝时于此建老子庙。唐高宗乾封元年（666），封老子为太上玄元皇帝，创建祠庙，称紫极宫。唐玄宗天宝二年（743）改称太清宫。武则天光宅元年（684），于太清宫北建洞霄宫，又建会仙桥连接二宫。占地872亩，长达十余里。现存正殿五间、古柏二株、铁柱一根、唐宋诸代碑六幢。沈阳也有太清宫，位于沈河区西顺街北首。建于清康熙四年（1665），直至乾隆四十四年己未（1780）完竣，全部工程历十四年之久，计建有祠宇八十八楹。正殿中央供奉老子，左右配象为孔子与释迦牟尼，旁立站象左“灵官”，右“韦陀”。“文革”中，宫内神象、碑塔、钟鼎等全部被毁。1980年以来，辽宁省暨沈阳市人民政府以及有关单位，拨款近七十余万元，使太清宫原以神殿为主体形成的南北走向五进四个院宇的东西对称建筑，逐渐恢复原貌。玉皇殿、邱祖

殿、吕祖殿、三官殿、郭祖殿等殿堂内均已塑神象，还修复了善功祠、方丈房及部分寮房均已恢复。

青羊宫：在四川省成都市西南郊。始建年代不详。原名青羊观，唐僖宗中和三年（883）改名青羊宫。明末被毁，重建于清康熙、同治、光绪年间。原来的规模包括殿宇亭基院坝林图等，总面积六十七亩多。由大山门外起，有七星桩、龙凤桩、大狮子一对，有龙王井。山门左塑土地神，座东向西。右塑青龙象（即单雄信），座西向东，右面塑有白虎象一尊（即薛仁贵）座西向东。正中左边有皇恩九龙碑一座。第二重为灵祖楼，殿基五间，总面积四百零五米，殿宇高二十米，楼上塑有灵祖象（即王灵官），楼下左面塑有关圣帝君象（关羽），侍象有关平。左二塑有神农象，右一塑有文昌帝君象，右二塑有轩辕皇帝象。第三重为混元殿，总面积六百一十六平方米，殿宇五间，殿内正中塑有混元道祖象，殿后座南向北塑有观音大士象，右座北向南塑有武财神象，左塑有文财神象。还有八卦亭。第一层是方形，第二层是八方形，第三层是圆形，从第二层起建筑八根石柱，全雕刻的滚龙抱柱。亭内正中塑老子骑青牛过函谷关时象，两侧有侍神二尊，三清殿，共五间，供奉三清塑象（即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊）。殿两边有十二金仙（太乙、广成、巨留、玉鼎、燃灯、准提、接引、臣留、文殊、慈航、黄龙、赤托真人），还有四位天帝（即玉皇大帝、中天紫微北极大帝、勾陈上宫天皇上帝、承天效法土皇地祇）。殿后面正中座南向北塑有太乙救苦天尊象，左侧塑有汉钟离象，右侧塑有吕洞宾象，左侧塑有开山真人象（即汪一翠）。前殿内两边有铜羊二只。殿外左悬挂有三吨多重大座钟一口，右有大鼓一个，下面殿坝摆有香蜡筒各一对，每对约重一吨，正中为化钱炉，高一米五。第五重斗姥殿，五间两层有楼，正中供奉斗姥塑象，左右侧为侍女神象，并塑有南斗

六星，北斗七星。第六重为皇楼殿，五间两层。玉皇楼有玉皇大帝塑象、四臣塑象（王灵官、赵公明、殷文仲、马武），楼下塑有北方真武祖师象。第七重为唐王殿（李渊），殿上塑有李渊夫妇象，楼上有老子骑青牛塑象。左侧降生台供有老母象，有李老君降生象。右侧说法台殿内塑有李老子说法塑象、四位侍神象。其余尚有三真殿、三官殿、三法殿、七真楼、问礼堂、功德祠、斋堂、小西天、柴房、大厨房、祖堂、客堂、仓房、云水堂、退院寮、茅庵、仓房、检房等平房和两侧配房。现在尚存殿堂有：灵祖楼、混元殿、八卦台、三清殿、斗姥殿、唐王殿（即紫金台）、降生台、说法台，平房有材房、大厨房、祖堂、客堂、问礼堂、四火斗院子等。现存文物有铜羊一对，大铜钟一口，《道藏辑要》经版一部。

玄妙观：在江苏苏州市内。始建于西晋咸宁二年（276），初名“真庆道院”。唐玄宗时改名开元宫，宋真宗时改称天庆观。元至元元年又更名为玄妙观。元末被毁，明初重建。现存主要建筑有山门、三清大殿等主要殿堂，其中三清殿的西南面还保存宋代建筑形式。还有唐吴道子所绘老君象的石刻，宋端平元年天庆观碑、尚书省礼部符使贴碑、明弘治十六年玄妙观重修五岳楼记碑、明宣德四年重修三清殿记碑、康熙五十四年弥罗阁碑及宋代的无字碑等。

万寿宫：又称妙济万寿南宫。在江西南昌市。始建于东晋。唐懿宗、僖宗咸通（360—387）中称铁柱观，宋真宗时改名景德观，宋徽宗时改称延真观。明嘉靖时改为万寿宫。明万历年间被毁，后又重建。清康熙、雍正、同治间重修。相传宫中有井，与江水相消长，中有铁柱，传说为许逊镇蛟害时所铸。

元符宫：在江苏句容县茅山积金峰下。梁代陶弘景曾修道于此，宋哲宗时称元符观，徽宗时改名元符万寿宫，简称元符宫。

抗日战争期间，为日寇所毁。

洞霄宫：在浙江余杭县南大涤、天柱两山之间。汉武帝时，始建宫坛于大涤洞前。唐高宗时建天柱宫，昭宗乾宁二年(895)重建，改称天柱宫，宋真宗时改称洞霄宫。元至正间毁于兵，明初重建。清初毁于火，仅存方丈三间、斗阁、丹室等。

朝天宫：在江苏南京市。初名紫极宫，为五代杨溥所建。宋代改名祥符宫、天庆观。元代名玄妙观、永寿宫。明初重建，定名朝天宫。有大通明殿、三清正殿、飞霞阁、景阳阁等。

永乐宫：原在山西芮城县永乐镇。一九五九年，因兴修水利，将全部建筑连同壁画照原样迁建于芮城县北龙泉村五龙庙附近。传说永乐镇为吕洞宾诞生地，金末就吕公祠扩建为观。元世祖中统三年(1262)改名大纯阳万寿宫，后称永乐宫。是全真道三大祖庭之一。四殿壁画绘制历时一百一十多年。三清殿绘《朝元图》，共二百九十多尊，为各方天神、地祇朝谒“三清”的图象。纯阳殿绘《纯阳帝君仙游显化图》，共五十二幅吕洞宾故事画。重阳殿绘王重阳故事画四十九幅。无极门(即龙虎殿)绘神茶、郁垒等画像。

重阳宫：在陕西户县正西十公里的祖庵镇北。据说，王重阳曾于甘河镇(今户县)遇异人点化，得修炼秘诀。后在刘蒋村结庐传道，创全真道。王重阳死后，弟子丘处机、刘处玄、谭处端、马钰奉遗柩归葬咸阳刘蒋村。金大定二十五年，王重阳弟子在刘蒋村重阳祖师故居建宫观，马钰手书“祖庭”二字悬于宫内，故全真教称该宫为“祖庵”。后改称灵虚宫。元代改称重阳宫或重阳万寿宫。原建筑早已毁，仅存二座清代重修的殿堂。解放后，在殿堂后面修了碑林陈列室，陈列汉、蒙、八思巴文镌刻的道教碑三十余通，其中有赵孟頫手书“敕藏御服碑”、“孙真人道行碑”、“七真人图象”、“万寿宫图石刻”、“累朝崇道恩命碑”等珍

品。

白云观：在今北京市宣武区。系唐天长观故墟。金正隆五年（1160）毁于兵火，大定七年（1167）重建，观内建筑分中东西三路，殿堂廊庑凡一百五十楹。同年改称十方大天长观。金章宗泰和三年（1203）又改称“太极宫”。元正大元年（1224），丘处机入居太极宫，并与弟子兴工修葺，奉旨改为长春宫。丘处机死后，弟子将其葬于长春宫东下院，自此称下院为白云观。元末，长春宫原殿宇再次衰圯，明永乐时以处顺堂（丘祖殿）为中心位置进行扩建。正统八年正式赐匾额称“白云观”。清初在王常月主持下又进行了大规模修建，至此奠定了如今白云观的规模。现在白云观殿堂都是明清所建，全观面积约为一万平方米。进山门后分中东西三路及后花园。中路殿堂奉祀道教尊神和龙门派的祖师；西路供奉诸神仙和民间信仰的仙人；东路现为生活区。主要殿堂有：牌楼（又称棂星门。在山门外，共七层，明正统八年建。正面匾额书“洞天胜地”，北面书“琼琳阆苑”）、灵官殿（殿内灵官象为明代木刻象，右手掐灵官诀，左手执金鞭，身披金甲，足踏风火轮。殿内两边原配马陆、赵公明、温琼、关羽四帅象，今已不存。殿前的石碑东边为“重修白云观殿宇桥梁碑”，西边为“白云观表德述异记”）、玉皇殿（原名“玉历长春殿”，殿内奉祀昊天金阙至尊玉皇大帝，身穿九章法服，头戴十二行珠冠冕旒。殿内神龛前挂百寿幡，系慈禧太后六十大寿之物。两边原有四圣、东西南北三十二天神象，现已不存。两边铜象是玉皇大帝阶前的四位天师。殿前有乾隆御笔碑两座，东为“白云观重修碑记”，西为御笔诗文）、老律堂（原名七真殿，为全真龙门派历代律师传戒说法的地方，殿内奉祀全真道七位真人，中立丘长春，东为谭处端、刘处玄、马钰，西为郝大通、王处一、孙不二。殿内正中挂清康熙御笔匾额“琅简真

庭”，即玉帝诏敕“真人”居住的地方。殿前有铜骡，原为北京市东岳庙文昌阁文物）、丘祖殿（原名“处顺堂”。殿正中为丘真人塑象，殿内周围原有描绘长春真人西行的事迹及十八宗师画像，今已不存。殿内正中有一“瘿钵”，据说是宋代古钵，为清乾隆皇帝所赐）、四御殿（供奉天上神界的四位大帝，中右昊天金阙玉皇上帝，右边万星教主中天紫微北极大帝，左二勾陈上宫天皇大帝，左边承天效法后土地祇。象前设经坛，上面摆置做道场用的法器、经书。每逢祖师圣诞节日、二月十五日太上老君圣诞、夏至灵宝天尊圣诞、冬至元始天尊圣诞等都在此举办隆重道场。）、三清阁（东边为藏经楼，珍藏《正统道藏》，西边为望月楼。三清阁殿内供奉道教最高尊神，中央为玉清圣境元始天尊，左边为上清真境灵宝天尊、右边为太清仙境道德天尊）、祠堂（堂上奉祀全真龙门第七代律师王常月坐象，东西室壁上嵌有元赵孟頫书《道德经》、《阴符经》）、八仙殿（殿内奉祀钟离权、吕洞宾、张果老、曹国舅、何仙姑、蓝采和、李铁拐、韩湘子等道教八仙）、吕祖殿（殿内供奉道教北五祖之一吕纯阳祖师）、元君殿（原名子孙堂，后改元君殿，中央谓天仙圣母碧霞元君、左座送子娘娘、催生娘娘，右座眼光娘娘，天花娘。）、元辰殿（又名六十甲子殿，供奉天上的六十位太岁神，神名用天干（甲乙丙丁戊己庚申壬癸）和地支（子丑寅卯辰巳午未辛酉戌亥）循环相配而得。殿正中央为斗姆象）、云集园（院内以三个庭院连结而成，东山有“友鹤亭”，西山有“妙香亭”，“云华仙馆”，园内有“退居楼”，为道众静习的地方。还有大戒台，前右为“白云观陈毓坤方丈传戒碑记）。白云观现为中国道教协会驻地。此外，上海市也有白云观。

云麓宫：位于湖南长沙市岳麓山顶峰。明宪宗成化十四年（公元1478）吉简五藩封长沙建为道院。嘉靖年间（1522—1565）

在长沙太守孙复主持下，由道人李可经增修，云麓宫更趋完整。不久遭废圯。隆庆年间（1567—1572）增建三殿，前殿为吴圣殿，中殿为祖师殿，后殿为三清殿，三清殿皆为石柱铁瓦。殿两厢为丹房。宫后建有一些湘亭。明末毁于战火，清康熙年间又经修整，咸丰年间又毁于兵。同治二年（1863），道士向教辉与道友募款重修，并于前殿左右建五岳殿，天妃殿，前殿增修宫门。宫门有“对云绝顶犹为麓，求道安心即是宫”对联，联内嵌“云麓道宫”四字。抗日战争时受到损失，胜利后由道人郭云开等募资修复，并在望湘亭用大理石刻纯阳祖师浮雕，下刻《百字铭》全文。亭牖悬有木刻楷书清代诗人黄道让原撰“西南云气来衡岳，日夜江声下洞庭”对联。宫左侧树一石碑书《光联翼轸》，碑左另树一石书《麓山巩寺》。望湘亭下有拜岳石，又名飞来石，石上刻有宋代赵抃诗：“片石传中天，云深鸟道间，人多祝尧寿，登此拜南山”。宫门左树枝中紧嵌铁钟一口，钟铭文有“万历四年造”字样，原钟已毁，后补嵌一钟于原处。“文革”间文物都已散失。

元妙古观：在广东惠州市。原名天庆观，始建于唐贞观七年（633）。天宝七年（742）扩建，改名朝元观，后改称开元观。宋宣和后期（1125）道士邹葆光拆毁殿宇。元元贞二年（1296）重修，改为元妙古观。元妙古观后有元妙亭（今已圯），紫清阁。“文革”中观内文物经书全部被毁。现已重修几间偏殿，并重塑了玉皇、吕祖、王天君、慈航道人、三元（尧、舜、禹）金身。

冲虚古观：在广东省罗浮山南麓，道教称第七洞天，第三十四福地。创建人为葛洪，始建南庵于朱明洞前，后增建东、西、北三庵（东庵九天观、西庵黄龙观、北庵酥醪观）。晋成帝咸康三年（337）此观名葛洪南庵，唐代改称葛仙祠，宋哲宗元佑三

年(1088)诏赐额改为冲虚观。观内奉祀“三清”尊神,即玉清元始天尊,上清灵宝天尊,太清道德天尊。1985年后,政府拨款维修,并得到香港道教界与知名人士赞助。

三元宫:在广州市。相传原为祀鲍靓(葛洪妻)的鲍姑祠和越岗院,明万历间重修扩建,改为三元宫。明末清初书法家游昱庭书“三元古观,百粤名山”刻木对联挂于门口,清顺治十三年重修,并建钟、鼓楼各一座。宫内有鲍仙姑殿、玉皇、三元(尧、舜、禹)、老君、吕祖、邱祖、青莲、灵官、斗姥、文昌、北帝、钟离、武侯、天后各殿、钵堂、客堂、斋堂、祖堂,并将唐吴道子观音象真迹石嵌于堂前右侧壁间,同时修好五老洞遗迹,青牛足印。西隅还有鲍井(虬龙古井),旁有古屋一间,挂“虬隐山房匾额”。另有藏经阁。头门悬有“葆光励学”匾额。清同治二年(1863)又把“三元古观,百粤名山”木对残烂原迹凿于山门口两旁石上。

此外,还有长春观(山东历城县城西、山西汾阳城西、山东泰安县城西北、湖北武昌大东门等地皆有长春观,惟武昌长春观今存,泰安县长春观遗有中统二年“长春观碑”)。杭州抱朴道院、浙江省平阳县坡南东岳道观、乐清县青云道观、湖南省长沙县河图观、陕西省西安市八仙宫、华山道教宫馆、江苏省茅山道院、河南省中岳庙、青海省西宁市土楼观、安徽省涂山禹王宫、上海市钦赐仰殿,四川省绵阳市西山观、安岳县玄妙观、青城山天师洞、香港的信善紫阙玄观、园玄学院、蓬瀛仙馆、青松观、信善玄宫……等。

二、道教组织与道职

早期道教组织有“方”与“治”的区分。张角太平道将道徒

纳入军事编制，分为三十六方，大方万余人，小方六、七千，各立渠帅统帅各方。五斗米道（又称天师道）有二十四治（亦有别治、游治、配治），道徒有祭酒和鬼吏，祭酒主传授《道德经》，鬼吏负责为病者祈祷。道民家有靖室，乃宗教活动场所，其大小随大、中、小治不同而有差别。道民在农历七月七日（上功）、八月（中功）、九月（下功）、十月五日（无功）将规定的天租米送至本治，其中约百分之八十留用，百分之二十传送于天师治。道民家中增减人口，皆应入籍。家中生男设厨食十人，输纸百张、笔一双、墨一丸、书刀一口。生女设厨食五人，输席一领、粪箕一枚、扫帚一枚。各治男官女官皆以科次品号领户治位，其升迁、递补，不准私相拜署，不准从小治加入大治，不准以己身所佩法授人。大约魏明帝太和五年（公元231年）前后，五斗米道“治”的组织便松弛涣散了，不仅道官重复、空缺、道民户籍有名无实，而且“祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法。”（陆修静：《道门科略》）魏晋南北朝之后，道士或居宫、观、馆率众传道。著名道观有：南朝刘宋时修建的崇虚馆、齐代的兴世馆、梁代的朱阳馆，后魏太武帝为寇谦之建五层重坛道场，供养道士一百二十人，北周有通道观、玄都观。在唐代，据《唐六典·祠部》记载：“凡天下观总一千六百八十七所。”宋真宗时建玉清昭应宫，“总二千六百一十区”，规模空前。十二世纪中叶，全真道兴起，建立了十方丛林和子孙庙两个系统。十方丛林（又称十方常住）是仿照佛教的丛林制度建立的，庙产为本教或某一派公有，不招收弟子，专为小庙推荐来的弟子传戒，并有留宿天下道众的义务。子孙庙又称小庙，是私有财产。小庙师父兼管庙产和宗教事务，无权传戒。实行代代相传制度。其师父可以收授弟子，教以道经、经咒，待十方丛林开坛传戒时即可送去受戒，度为正式道士。

至于道职，也随道教的发展不断变化。早期道教中的五斗米道道职有天师、嗣师、系师（系师是张鲁的称谓，他又自号“师君”。）、“治（一作理）头大祭酒”（即大头目）、“祭酒”

（指入道较久已受篆的道徒，又叫“鬼主”，即小头目。）、鬼吏（专主为病者祈祷）。所设二十四治有二十四官职，正治内治称治头祭酒，别治称主者，其上尚有二十四治五气，中气，领神，四部行气，左右监神诸职。治中还设仙官二十七职若干人。

（参见陈国符先生：《道藏源流考》下册《南北朝天师道考长编》《署职》第五。）唐宋时国君崇道，对道士多加封号，并赐予官爵。在国立道观里设有观主、上座、监斋等职，主持道观日常工作，同时监督和指导道士修行。道士中有法师、威仪师、律师之别。德高望重、精通教义者特称练师。全真道建十方丛林与子孙庙，各种道职遂趋完备。子孙庙的道职十分简单，庙中师父即住持，所收道子称道童。十方丛林道职繁多，有方丈（又称律师。由精通戒律，堪为人师的人担任。一般方丈系客位，不管庙中事务，传戒后即退居后院，或返脚庙、监院）、监院（又称当家，管理全庙大小事务，为方丈的候选人和继承者，是寺庙的实际主持人）、都管（监斋督戒）、左堂执（提辖侍者）、右堂执（协理茶司）、龙虎二单（精诚办道，协志修身）、日月二单（诵经礼忏）、侍香灯殿主（侍奉香灯，陈设供品）、典座饭头（办上贤斋馐）、茶头水头（负责茶水供应）、火头司静（早晚司时，灶前司火，洒扫庭院）、库头（执掌钱粮，经收出入）、买办（办买斋粮供品蔬菜什物）、化主（负责募缘）、知宾（迎送酬答客人）、书记（为丛林中出类拔萃者，专任写表文、奏疏）、知观（总理常住大小事宜，为丛林表率、大众领袖）、副观、静主（专持入圣超凡，主炼三宝作金丹）、巡照（丛林监察，巡察犯规羽士）、收供（办大众斋粮）、园头（管理种植四

时蔬菜)。以上文武执事由方丈或住持管辖，执事由住持签发。不过，这些道职名称并不是固定的，也有将道职名称定为都监、都管、知观、副观、书记、知客、司库、典座、买办、贴案、饭头、行堂、火头、水头、茶头、值岁、巡山、田庄、园头、圉头、静主、高功、都讲、监斋、知罄、表白、经师、堂主、香灯、殿主、巡照、侍者、启闭、杂务、知随、童子的。有的丛林的道职有方丈、监院、知客、迎宾（主管迎接宾客，协助监院处理庙中大小事务，是监院的后补者。迎宾为知客副职）、寮房（专管全庙劳动和建设。副职称坡头）、库房（管理全庙生活用品、经典、传戒用物、在外做法事的一切用具。也可出租作法事的用物。）、账房（管理全庙经济收入），还有都堂、都讲、都事（选庙中年高德重者任之，待遇次于监院，但实为闲职，且不常设），养生堂主（照料本庙收养的老弱病残道众的生活和医药）、殿主（如吕祖殿、二仙殿，均设殿主一人。殿主可以出售香腊纸钱，求签者卖给签票，对善男信女请求布施）、厨主（大厨房主管伙食的领导人。每天须统计就餐人数，按名额增减向库房领取次日主副食品和燃料，向账房领取银钱。此外，厨房内还有火头、菜头）、经主（专管丹台碧洞书房的图书管理和出售，率道众诵经礼拜。）、高功（即掌坛师，必须熟悉经典法事等仪注）、书记（书写表文、奏疏）、经师（在高功率领下作法事诵经）。上述诸职，客、寮、库、账称为四大板首，为监院辅佐。都堂、都讲、都事称三都，堂主（有云水堂主、养生堂主）、殿主、厨主、经主称五主，门头、坡头、火头、香头、菜头等统称一十八头。高功、书记、经师专任庙内塑塑、节日、仙佛生辰等诵经朝拜。对外打清醮作法事、禳星拜斗祈福等事。

三、道教与神仙

神仙的传说远在道教产生以前就有，最早见于《庄子·逍遥游》，认为神人是一种不生不死，超凡出世的人。他们“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。战国时代，燕齐一带神仙之说颇为流行。据《史记·封禅书》记载，齐威、宣、燕昭王的时候，曾遣人到海上寻求神仙居住的蓬莱、方丈、瀛洲。“及至秦始皇并天下”，关于神仙的传说，“方士言之不可胜数。”汉代神仙之说广泛流行，汉武帝曾招求方士，询问神和炼丹。道教产生后，继承了先秦至两汉的神仙传说。早期道教信仰的神仙，除老子外，有民间信仰的各种自然之神，如天、地、水三官；传说的历史人物，如赤松子、广成子等。以及得道成神的有道之士，如三茅、阴长生、王玄甫等。张陵《老子想尔注》提出：“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣。”《太平经》认为“凡万物生自有神”，上至日月星辰，下至人体的各个部分，都有神住其中主宰一切。东晋葛洪《神仙传》描绘神仙或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化鸟兽，浮游青云；或潜行汇海，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；面生异骨，体有奇毛，率好深僻，不交流俗。并且把神仙分为上仙、次仙、太上真人、飞天真入、灵仙、真人、灵人、飞仙、仙人等九品。

道教的神和仙也有区别：“神”是超越自然的天上的执政者，“仙”多是超脱尘世、有神通变化、长生不死的人。据《三坛圆满天仙大戒略说》（见《道藏辑要》张集），仙又分九品：一曰混元无始金仙，二曰洞元太初金仙，三曰灵元造化真仙，人

世修证而仙者，还有天仙、地仙、神仙、人仙、鬼仙。南朝陶弘景撰《真灵位业图》，分神仙为七个等级（元始天尊、玉宸道君、金阙帝君、太上老君、九宫尚书、定录真君、酆都大帝），每一个等级设一中位，由一位神仙主持；再在左边和右边分设若干席位，安排诸位，总共排定四百三十多位神仙。下面分三个问题谈谈道教与神仙。

1. 道教神仙系统

道教尊奉的神灵很多，而且在明代以前屡有变化。东汉张陵创立五斗米道，奉老子为教主，奉天官、地官、水官为尊神，但不供神象。南朝陶弘景列神仙为七等，奉元始天尊为最高尊神，在茅山立佛道二堂，佛堂有象，道堂无象。据王淳《三教论》记载，南朝宋陆修静仿佛教制作佛象，作道教神象。释玄疑《甄正论》卷上说：“近自吴蜀分疆，宋齐承统，别立天尊，以为教主。”可知南朝以后道教宫观才供奉神象。唐代以老子李耳为宗主，封其为太上玄元皇帝。宋代尤其尊奉“玉皇”。宋真宗时有玉皇尊号，徽宗时尊为“太上开天执符御历含仁体道昊天玉皇上帝”，同时又诏封庄周为“微妙元通真君”，列御寇为“致虚观妙真君”。

道教信奉的神仙分为天神、地祇和人鬼。天神包括三清、玉皇大帝，天、地、水三官，日月星辰主管之神，风伯、雨神、司中、司命、司民、司神等。地祇包括土地、社稷、城隍、门神、灶神、五祀、五岳、四渎、山岳河海之神，百物之神。人鬼有：先王、先祖、先师、功臣、历代圣哲贤才等。下面分尊神、俗神和一般的神仙予以叙述。

道教尊神有：三清、四御、日月五星与四方之神。三清是道教信奉的三位最高尊神，是玉清、上清、太清的合称，初见于六

朝。玉清即元始天尊，或称天宝君，因居清微天之玉清境而名为玉清。上清即灵宝天尊，或称灵宝君，因居禹余天之上清境而名为上清。太清即道德天尊，又称神宝君（即老君），因居大赤天之太清境而名为太清。四御是仅次于三清的四位天帝，即玉皇大帝、中央紫微北极大帝、勾陈上宫天皇帝、后土皇地祇。玉皇大帝简称玉帝，或称昊天金阙至尊玉皇大帝，玄穹高上玉皇大帝，全称是昊天金阙无上至尊自然妙有弥罗至真玉皇上帝，乃总执天道的最崇高神，犹如人间的皇帝。中央紫微北极大帝是协助玉皇执掌天经地纬、日月星辰、四时气候的天神。勾陈上宫天皇帝的职责是协助玉皇执掌南北极、天地人三才、统御众星，主持人间兵革。后土皇地祇，或称承天效法后土皇地祇，职责是掌管阴阳生育，万物之美，大地山河之秀。古代敬祀为男像，唐宋后为女像。日月五星，即日为大明之神，月为夜明之神。五星又称五曜，即木星、土星、金星、水星、火星（或岁星、镇星、太白星、辰星、荧惑星）。四方之神，即青龙、白虎、朱雀、玄武四神。按照古代神话传说，二十八宿中东方七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）组成龙形，在五行中属木，其色青，称青龙（或苍龙），故东方之神为青龙。南方七宿（井、鬼、柳、星、张、翼、轸）组成鸟形，在五形中属火，其色赤，称朱雀（或朱鸟），故南方之神为朱雀。西方七宿（奎、娄、胃、昂、毕、觜、参）组成虎形，在五形中属金，其色白，故西方之神称白虎。北方七宿（斗、牛、女、虚、危、室、壁）组成龟形，在五行中属水，其色玄（即黑），故北方之神称玄武。

道教俗神有：雷公、门神、灶君、三司神、财神、土地、城隍、药王、瘟神、蚕神、文昌、关帝、妈祖。

雷公：即雷师。在中国古代，由于人们迷信雷电的威力，遂渐渐塑造了雷电神的形象。殷代人把雷电神视为天帝的下属神，同

时认为雷神和雨神有合作的关系，也把雷神的配偶叫做“雷妇”。而雷公这一名称，战国以前已出现。《楚辞·远游》中有：“左雨师使径待兮，右雷公以卫。”《山海经·海内东经》把雷神和水泽与龙联系起来，认为雷神是“龙身而人头”，鼓其腹而发声的。洪兴祖《离骚补注》谓轩辕主雷雨之神，把雷神由兽形变为神人。《太平广记》引《神仙感遇传》，称雷公有兄弟五人。汉以前，雷神又称“丰隆”，可能来自雷鸣轰隆作响之音。汉以后，雷神被视为天帝的行刑神，触犯天怒和忤逆不孝者，雷神则予以击杀。王充《论衡·雷虚篇》描绘雷公象一个大力士，左手拿连鼓，右手敲鼓，雷声是雷公敲击连鼓发出来的。《元史·舆服制》认为雷公大首，鬼形，白拥项，朱犊鼻，黄带，右手持斧，左手持凿，运连鼓于火中。后来，人们又给雷公背上添了一对鸟翼，把嘴也改成了鸟形。道教也祀雷神，说轩辕氏得道升天为雷神，称他为“九天应元雷声普化天尊”，能用符咒除妖孽。

门神：门神有二：王充《论衡·订鬼》引《山海经》谓神荼、郁垒把守鬼门，主阅领万鬼。遇恶害之鬼，则苇索捆绑以食虎。于是，后世绘白脸、喜相的神荼和红脸、怒相的郁垒为门神。道书《无上黄箓大斋立成仪》把神荼、郁垒排在神祇的最低一位。据说，有一次唐太宗寝门外鬼魅呼嚎，使他夜不能眠，于是派秦叔宝、胡敬德全付武装守于门外，则寂静无声。后来，唐太宗命令画工画秦、胡二人武勇的形象悬于宫门，宫庭则安静无邪恶。由此，唐代以后门神就改为秦叔宝、尉迟敬德（或作胡敬德）。

灶君：又称灶王。起源于原始社会人们对火的崇拜。《庄子·达生篇》说：“灶有髻”，意思是灶有灶神，其名叫“髻”。司马彪《庄子·达生篇》注云：“髻，灶神。着赤衣，状如美女。”后来，灶神又变成了男性神。《淮南子·汜论训》说：

“炎帝作火官，死而为灶神。”《周礼》又说：“周礼以灶祠祝融。”但是，灶神的地位已十分低下。《礼记·祭法》所载王为群姓立七祀——司命、中雷、国门、国行、泰厉、户、灶之中，诸侯五祀，大夫三祀，士二祀都没有户和灶，只有庶人才祀灶。东汉郑玄认为上述七祀之神是“小神居人间司察小过作谴告者也。”可见，在汉代灶神已被赋予了司察小过作谴告的职责。灶神的地位也随之提高。班固《汉书·郊祀志》已有大夫祭灶的记载。同时，灶神也开始受到道士的青睐。汉武帝时，道士李少君就编了祀灶可见蓬莱仙人的谎言骗了汉武帝。汉宣帝时，阴子方杀狗于腊日（即冬至后第三个戌日）祭灶，自此之后，祭灶成为我国民间普遍的风俗。惟晋代于腊月二十四日祭灶，梁时于十二月八日杀猪奉酒祭灶。唐宋以后，遂固定腊月二十四日祭灶。据说，灶神名隗，或姓张名单字子郭，夫人字忌卿（唐代段成式《酉阳杂俎》）。或说灶神姓苏名吉利，妇姓王名博颊（隋代杜公瞻注《荆楚岁时记》）。至于灶神的职司，东晋葛洪《抱朴子》已有“月晦之夜，灶神亦上天白人罪状”的记载。解放前，不少家庭供有用红漆木板制作，写有“司命神位”，或“九天东厨司命张公定福府君之神位”，两侧还配有“上天言善事，下地降吉祥”（或为“挑柴童子·运水郎君”，“张七相公，李氏夫人”）这样灶神牌位的。每逢农历的每月初一、十五两天，或婚、丧、生子、寿辰，逢时过节，都烧香、供饭祭灶。在每年腊月廿三日晚，用粢粢、糖为祭品，同时剪一碟稻草，拌上米和豆供上，然后焚香点烛烧纸钱，叩头礼拜送灶神上天向玉皇汇报一家人的善、恶。据说粢粢和糖使灶神吃了后粘上嘴，不能当着玉帝说坏话，而稻草拌上米、豆是给灶神坐骑的草料。到了除夕晚上，再用上述方法把灶神从天上接回家中常住。平时忌讳在灶上烹煮或烘烤不洁净的物品，如狗肉、婴儿尿布、女人小衣，也忌

在厨房打架、吵嘴、骂人，甚至忌讳在厨房重放和磕碰锅、盆、碗、筷。也不准捕捉蟑螂和灶蟋蟀。据说蟑螂是“司命鸭”，灶蟋蟀是“司命鸡”。

三司神：司即神主的意思。司当作尸，三尸即三虫。道教认为，人体有上中下三个丹田，两眉间即上丹田，心窝为中丹田，脐下即下丹田，各有一神驻其中进行监视、教唆、告密，并搞破坏活动。这三丹田之神统称三尸。据说，三尸姓彭，上尸名锯，中司名踰，下尸名踗。或一尸名青姑，一名白姑，一名血尸（《历代神仙通鉴》）。其职司是：欲使人早死，“每到六甲穷日，辄上天白司命，道人罪过，过大者夺人纪，过小者夺人算。”（《重修纬书集成》卷六《河图纪命符》）或者“一居人头中，令人多思欲，好车马”；“一居人腹，令人好饮食，恚怒”；“一居人足，令人好色，喜杀”。（《酉阳杂俎》前集）或者青姑害人眼，令人目暗面皱，口臭齿落；白姑坏人五脏，令人气少，善忘慌闷；血尸伐人胃管，令人腹轮烦满，骨枯肉焦，意志不升，所思不得。对付三司神的最有效办法是守庚申。道教徒认为，每逢庚申日（《河图纪命符》为甲亥日），三尸神乘人睡眠之时上天言人罪过，如果人们通宵不眠，它就不能离开人体，日子长了，三尸神就干脆离开人体了。所以《酉阳杂俎》前集说：“七守庚申三尸灭，三守庚申三尸伏。”

财神：有文财神与武财神两种。文财神相传为春秋战国时的范蠡。范氏助越王勾践破吴后，泛舟海上，改名易姓，号陶朱公，曾三致千金皆散与他人。武财神即赵公明，或称赵公元帅、赵玄坛。相传秦时于终南山得道，能够驱雷役电，却病禳灾，买卖求财。张陵炼丹，奏请玉皇大帝派赵公明为正一玄坛元帅，任丹局守护神。赵公明黑面浓须，身跨黑虎，头戴铁冠，一手举铁鞭，一手持翘宝，威武雄壮。相传三月十五日为其诞辰，祭祀他

能使人致富。

土地：古称“社神”。《史记·封禅书》：“自禹兴而修社祀，郊社所从来，尚（久远）矣。”这是说夏禹时土地崇拜就以“社祀”的形式出现。这种说法虽然靠不住，但夏代祭祀土地的原始地神崇拜却可能存在，殷虚卜辞已有祭祀“亳土”、“土”和“畺（邦）土”的记载。西周时人们把土地神称为社神或社主，有时也把祭土地神的地方叫做社。祭土地神的办法也多种多样。最先，人们把祭品瘞埋于地，或者将祭品撒在地上或灌注于地。后来，人们“冢土”为祭，或者规定一个地方为祭祀场所，时间长了，土堆与祭祀场所就成了土地神存在的象征。也有将名人死后祀为土地神的，据《夷坚志》记载，有普净寺僧，得沈约所赠墓地为寺，就祀沈约为土地神。社祭的内容涉及到求雨、日蚀、军旅、灾害等各个方面。“社”成了祭祀土地神和其他神灵的公共场所。解放前，各地均设小龛，里面塑白发黑衣老翁为土地公公，以老妪作伴，为土地婆婆。道教典籍《无上黄箓大斋立成仪》把土地神排在诸神的最后。

城隍：《易·泰》：“城复于隍”。在中国古代建国之时，范土为城，依城凿池曰隍。据《周礼》记载，周代的腊祭八神中有水（即隍）庸（即城），守护城池的神城隍可能来源于此。南北朝时，北齐守将慕容俨镇守郢城（今河南信阳县南），被南梁大将侯瑱和任约率兵围困，慕容俨利用人们迷信郢城城隍神的心理团结军民，破了南梁军队，从此，城隍庙的修建也从南方扩展到了北方。唐以后，城隍不仅是城池守护神，还被视为阴间的地方官吏。城隍神也往往以人鬼充任，春申君、文天祥、纪信等被人们奉为杭州、苏州、镇江的城隍神。明太祖册封城隍神爵位，规定所有府、州、县皆建城隍庙，规格与本地官府一样。至此，城隍庙遍及全国。祭祀城隍神的形式是在旧历五月廿八日举行城隍

会，将城隍神载入神輿，用人扛抬巡行，叫做出驾，其后由人扮的牛头马面、判官小鬼尾随，目的是惩恶劝善。道教典籍《灵宝领教济度金书》于坛前正门外左右列城隍神位。

药王：药王有三，一为黄帝太医扁鹊，二为战国时秦越间精于医学的无名氏，人们也称之为扁鹊，三为唐代著名医学家孙思邈。相传扁鹊深明脉理，擅长五官、儿科与妇科，能内见五脏。河南郑州城北有药王庄，传说为扁鹊故里。或谓孙思邈隐居的五台山为药王山。后人于药王庄立药王庙，并在孙思邈故里陕西耀县孙家原村立庙塑象，专祠扁鹊为药王神，或尊孙思邈为药王。解放前，常于四月廿八日举行药王会。道教也尊扁鹊为灵应药王真君。《道藏辑要》有《药王八十一难真经》。

瘟神：又称疫神、瘟神、疫鬼。《周官》有古代令巫祝方相氏狂夫舛人索室殴疫的记载。据东汉蔡邕《独断》记载，帝颡项氏有三子，生而皆亡，其一居江水为瘟鬼。宋陈靓《岁时广记》称，隋文帝开皇十一年（591），有春瘟张元伯，披青袍，夏瘟刘元达，披红袍，秋瘟赵公明，披白袍，冬瘟钟仁贵，披黑袍，中瘟史文业，披黄袍出现。文帝为他们立祠，封为将军。据道教传说，此五瘟神由匡阜真人收伏为部将。隋唐时于农历五月五日祭祀瘟神。解放前，江南地区也有纸船明烛送瘟神的习惯。

蚕神：据《礼记·月令》记载，季春之月，“令野虞毋伐桑拓。……后妃斋戒，亲东乡躬桑，……以劝蚕事。”这与祀蚕神有关。《山海经·海外北经》谓有女子屈曲肢体，樊附于树吐丝，这可能就是蚕神的形象。荀卿把蚕马联系起来，其《蚕赋》有“身女好而头马首”一句。晋代之后，蚕马仙化的传说广泛流传。唐宋以后，蚕神的形象是九宫仙嫔乘云驾马。《原化拾遗记》称，高辛氏时，今四川广汉有一位养蚕少女，他的父亲为贼人劫掠，只有平时乘坐的马在家。她的母亲悲痛万分，为了救出文

夫，当着众人发誓：有谁能救回我丈夫，愿以爱女相嫁。于是，马挣脱缰绳，几天后驮回了姑娘的父亲。这匹马见了漂亮的姑娘，整天不食不饮，嘶叫不停。姑娘的母亲把当众的誓言告诉了丈夫，其父十分生气，当即把马杀了，还把马皮晒在院子里。有一天，姑娘从曝晒的马皮前面经过，马皮突然卷女飞去，栖居于桑树之间，从此，这个女子化为了蚕。故后世宫观所塑蚕神是披马皮的女象，人称马头娘。

文昌：《史记·天官书》说：“斗魁戴匡六星曰文昌宫：一曰上将，二曰次将，三曰贵相，四曰司命，五曰司中，六曰司禄。”这是以西周以后帝廷的文武官员官职称呼斗魁六星。文昌即是对斗魁六星的总称。纬书《春秋元命包》说：“司禄尝功进士。”后来遂认为文昌宫第六星——司禄掌管人间进士做官，故以此第六星称文昌帝君，或文曲星、文星。相传文昌神姓张名亚子（或名恶子），蜀梓潼称梓潼帝君。宋元道士以降笔作《清河内传》，认为文昌神初生周初，后历七十三化，于晋末降生，名张亚子，玉皇大帝命他掌管文昌府和人间禄位。解放前，士人崇奉文昌神，以为他可保功名。

关帝：或称关公、关圣帝君。本来是三国时刘备的武将，姓关名羽，字云长，蒲州解良（山西临猗）人。相传，宋代应张天师召请，在其御前降魔伏怪。宋真宗嘉奖关公护国抚民有功，宋徽宗崇宁元年（1102）追封为忠惠公，宣和五年（1123）封为义勇武安王。明朝初年，与岳飞同祀，称为关壮缪公。清康熙五年（1666）封为忠义神武灵佑仁勇威显关圣大帝，并立碑于今洛阳关林。

妈祖：道教祀奉的航海保护神。又称天妃、天后、天上圣母。相传是福建莆田人，五代闽王统军兵马使林愿第六女林默。有老道士玄通，以玄微秘法授她，使其能驱邪救世，乘席渡海，

云游岛屿。宋徽宗时封为顺济夫人，宋高宗时封为昭应崇善福利夫人。元文宗封为护国辅圣庇民显佑广济灵威助顺广惠徽烈明著天妃。《太上老君说天妃救苦灵验经》说天妃于三月二十三日诞生，能平波息浪，起死回生。神象是珠冠云履，玉佩宝圭，绯衣青绶，龙井凤辇，佩剑持印。福建莆田湄州岛上妈祖庙，创建于宋雍熙四年（987），天圣年间（1023—1032）开始扩建。明永乐年间（1403—1424），郑和两次奉旨主持御祭仪式并扩建庙宇。至清康熙已有五组建筑群。在我国的丹东、秦皇岛、天津、烟台、上海、宁波、福州、厦门、广州、澳门、景德镇、贵州镇远、安徽天长县等地都有天妃宫。如今台湾共有大小妈祖庙四百九十六座，三分之一的台湾同胞信仰妈祖。我国东南沿海、日本、朝鲜、越南、新加坡、菲律宾等地多有妈祖庙。有时还在船上供奉妈祖象。

道教诸神中，还有各式各样的仙人和真人，诸如赤松子、广成子、容成公、王乔、彭祖、安期生、黄帝、西王母、东王公、玄女、三茅真君、王玄甫、阴长生、陈抟，以及八仙等。最早讲到“八仙”的是魏晋时代成书的《神仙传》、《录异纪》，所谈“淮南八仙”乃是西汉淮南王刘安的门客与谋士苏非、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌。唐代杜甫的《饮中八仙歌》称李白、贺知章、李适之等善饮酒的诗友为八仙。五代张素卿绘“八仙图”，列李己、容成、董仲舒、张道陵、严君平、李八百、范长寿、葛永瓚为“八仙”。人们熟悉的“八仙”是汉钟离、李铁拐、吕洞宾、张果老、蓝采和、韩湘子、曹国舅、何仙姑。这“八仙”中有的最早见于唐代史籍，但凑成现在人们熟知的“八仙”却是较晚的事。元代马致远的《岳阳楼》，范子安的《竹叶船》、谷子敬的《城南柳》中讲的八仙没有何仙姑，却有“余仙翁”。明本《西洋记》中的八仙有“疯僧寿”、“玄壶

子”，没有张果老、何仙姑。《列仙全传》又用刘海蟾顶替了张果老。“八仙”故事早为世人所知，于此从略。

2. 道教神仙的由来

道教神仙谱系的构成是多层次的，其中有我国古代自然宗教、人为宗教的遗孑，封建等级观念的熏陶，也凝结了劳动人民征服自然，与邪恶斗争的成就和希望。当然也受到了佛教的影响。

道教崇奉日月星辰，尤其尊奉北斗星，这是我国古代原始宗教对大自然崇拜的反映。据《史记·封禅书》记载，西汉以前，在雍的地方有一百多个神庙，很多都供星神，参（星）、辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星（辰星）、廿八宿等，都有专门供祀的庙。道教产生后，尊奉日月星辰，尤其禁止北向大小便，禁止仰视三光（日月星），认为怒目视日月光令人失明。《老子中经》（一名《珠官玉历》）列五十四神仙，把自然神崇拜与人身某种器官加以比附，认为人身也有此种神灵常驻。谓第一神仙“人头鸟身，状如雄鸡凤凰”，第五神仙是“皇天上帝中极北辰中央星”，人身此神在紫房宫中，华盖之下。第十神仙日月“主司天子人君之罪过，使太白辰星下治华阴恒山”，人身此神即是两贤。……这些都说明道教崇拜的神灵既有自然界的日月星辰、动物、植物，也有神人合一的偶象。

道教神仙等级森严，实际上是封建等级的缩影。《太平经》说：“神有尊卑，上下相事。”（《太平经合校》第212页）东晋葛洪仿魏晋官制，分神仙为九品。南朝的陶弘景也说：“三清九宫，并有僚属，列左胜于右。其高总称曰道君，次真人、真公、真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。”他还撰《真灵位业图》，将道教诸神分成等级，排定班次。总之，从人们熟悉的

玉皇大帝到灶神，都尊卑分明，各有所职。

道教诸神中，有的是劳动人民征服自然，驱邪避恶斗争的影现或寄托。例如，蚕神的传说再现了人们利用自然取得的硕果，反映了宗教发展史上神人合一阶段的某些史实。城隍原来是人们尊崇的城廓守护者的象征。但是，自明朝开始，封建统治者将城隍神封建官僚化以后，民间就出现了不少嘲讽与鞭策城隍的笑话。其中一例是：保定府有个土财主想买个县官过过瘾，不料他染病卧床不起。一个自称十一皇子门客公孙夏的人宣称可以帮助他买到真定太守的空缺，土财主垂涎三尺，但很为难，不仅钱不够，他这个本地人哪能当县以上的太守呢？公孙夏笑脸相逢说：

“我是鬼族，不是活人。阴间没有本地人不当本地府官的规定。你现在活到头了，不能做人间的官，就到阴间补真定城隍的空缺吧！”于是，土财主叫人烧化了很多纸钱。三天后他死了，公孙夏果然荐举他由阎罗王任命为真定城隍。但是，正当土财主鼓锣喧天，前呼后拥坐轿前去上任时，却碰见关帝前来巡察，关帝看见这个城隍上任摆臭架子的样子十分恼怒，命他把籍贯、姓名写出来。谁知土财主一字不识，乱画了半天也字不成形。关帝下令当场剥掉他的官服，还打烂了他的屁股，将他赶回了老家。这个故事生动反映了被压迫人民崇善抑恶，仇视贪官污吏的愿望。

佛教也影响了道教神仙学说。道教神仙最早活动在山上，北魏寇谦之的《老君音诵戒经》中老君自谓：“吾治在昆仑山，山上台观、众楼、殿堂、宫室连接相次，珍宝、金银、众香种数杂合错饰，兰香、桂树，穷奇异兽，凤凰众鸟栖于树上，神龙骐驎以为家畜，仙人玉女尽集其上。若欲游行，乘云驾龙，呼吸万里，天地、人民、鬼神令属于我。”后来，道教受了佛教三十三天说的影响，造出了三十六重天，才把部分神仙安排在天宫居住。成书于西晋末至南北朝宋齐时期的《太上洞渊神咒经》就多

处提到二十二天、三十二天、三十六天。大约从这以后，道教神仙既有住在三十六洞天，七十二福地的仙山洞府之中的，也有升居天宫的了。

3. 道教神仙学说的社会价值

道教神仙学说是我国封建社会某些社会现实的投影，其中有美化封建剥削制度，宣传封建迷信的糟粕，也有在客观上起一定积极作用的社会价值。

首先，从一个侧面反映了我国人民企求延年益寿、长生不老的愿望。不管是统治者还是被统治者，他们都渴望延年益寿，道教神仙实际上是人们树立的这种模特儿。日本学者窪德忠说得好：“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）

其次，体现了我国人民要求最大限度控制自然、主宰世界的理想愿望。道教神仙神通广大，法术无边，他们隐身易形，乘云腾飞，兴云致雨、撮壤成山的法术，既反映了我国古代人民的某些科学幻想，也表现了人们企求主宰世界的强烈愿望。与孔子宣扬“死生有命，富贵在天”，以及庄周不以人灭天的思想不同，道教强调世界万物之中，“唯人为贵，人所贵者，盖贵为生”（《养生延命录》），相信人类最终可以实现无所不作。这种思想可以激励人们向往未来，求索不止。

第三，道教的神仙学说丰富了我国的传统文化。

道教神仙学说从一个侧面涉及了人与人，以及人与自然的关系，其中蕴藏着的企图探求人体内部、从人到人，以及从人到自然的丰富思想内容，是我国古代自然哲学和人生哲学的思想宝

库之一，很值得我们批判地予以继承。

道教神仙学说给予我国文学艺术相当深刻的影响。我国古代的诗歌、戏剧、神魔小说、美术、音乐、舞蹈等，都受到过道教神仙学说的熏陶。而且道教神仙学说在某些方面深入了人心，甚至形成民间风俗。解放前，我国民间送灶神、城隍会、守庚申，以及北京每年正月十九的燕九节，西安八仙宫的重阳盛会，每年农历三月廿三日福建、台湾等地的妈祖诞辰庙会；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；我国封建社会后期，铁匠崇老君，染匠崇梅葛仙翁，刺绣崇妃绿仙女，墨匠崇吕祖，乞丐、剃头匠崇罗祖大仙，文具商崇文昌帝君，这些多为道教尊神，都与道教神仙学有关。

四、道教仪范

道教仪范包括约束道士思想言行的戒律、清规，以及种种仪式。

道教初期本来没有正式戒条。据传，张陵创立道教的时候，曾规定“不得淫盗”，“不得饮酒食肉”。《太平经》中也有“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。两晋南北朝时，由上清、灵宝、新天师道等道派沿袭佛教戒律，开始制定了与佛教基本相同的“五戒”、“八戒”。同时还吸取儒家伦理观念制定了“十戒”。具体内容大致是：不得不忠不孝不仁不信；不得阴贼潜谋，害物利己；不得杀生，不淫邪，不败人成功，离人骨肉，不谗毁贤良，露才扬己；不饮酒，不食肉违禁；不得贪求无厌，积财不散；不交游非贤，居处杂秽；不轻忽言笑等等。这些戒律虽然各道派不尽相同，但实质

都是让道众就范于封建统治阶级。其中“中极戒”就有“不得求知军国事务”、“不得评论国事”、“不得私蓄刀杖兵器”、“不得身带刀杖兵器”、“不得轻慢官长”的规定。对于这一点，清初王常月《初真戒说》讲得十分清楚：“唤为道法，即是王法。……明有王法，幽有道法，道律治己，王律治人，二者表里以扶世教，……殊不知仙佛之戒，王律治人，与王纲之律，治己治人，其理一也。”不过，有些戒条，例如不探巢破卵，不烧毁山林，不烧山捕兽及牢笼飞鸟走兽，不落子伤胎，不在路上泼脏水；有疮癣当避人，不得盥漱共器等，对于维护社会公德，保护公共卫生，调整并保持自然界的生态平衡也有一定的积极意义。

道教戒律种类繁多，条文有简有繁。早期道教传戒公开，魏晋后转入秘密传戒。元丘处机时又恢复了公开传戒。清初龙门七祖王常月将传戒内容分为初真戒（又名初极戒）、中极戒、天仙戒。初真戒十条，中极戒三百条、天仙戒主要是陶冶人心，“无戒可说，无戒可持”（柳守元：《三坛圆满天仙大戒略说》）。其中初真戒是初级的，受戒道士称“戒子”，由本庙住持推举到十方丛林受戒。受戒者先学道教仪范、经典、戒律等。传戒前必须“考试”，成绩第一者为“天”字号，授戒毕，留观习经，日后可作丛林方丈候选人。受戒道士或待戒的在俗人等必须先受初真戒、次受中极戒，最后受天仙戒。这三部分道教称之为“三坛大戒”，整个过程是一百天，而传戒时间不尽一致。据《白云观志》记载，凡受戒分二时春秋戒，春戒二月十五至四月初八日止。秋戒十月十五至十二月初八止，均为五十三天。或旧历正月十五，七月十五，十月十五为传戒时间。或谓旧历十月初一传初极戒，冬月初一传中极戒，腊月初一传天仙戒。据考，道教丛林传戒制度始于金世宗请著名道士阎德源在天长观（今北京白云观）任住持开坛说戒时。戒坛分为三期，第一坛于大殿，宣示要

目，第二坛为密坛，夜深人静时宣示，不令外人知，过此坛后戒子方成为正式道士，发予戒牒戒衣、锡钵、规四种。最后宣示戒律等，为第三坛。每次传戒之前，传戒单位要做好几项准备工作：一是修制传戒中使用的道具，添制应用物品，修理圆堂床、棹，准备充足的食物和燃料，选拔传戒大师演习礼仪；二是雇成衣匠、锡匠、刻字匠等，做天仙戒衣（为布制黄色黑边衣服）、规、锡钵、木笏（即简）等；三是印刷初极、中极、天仙三大戒律书籍。受戒道士或待戒的在俗人，在传戒之前必须到开旗庙宇挂单、缴费，并集中几天学习受戒的各种礼仪。据杨锡民回忆（见《宗教学研究》第五期：《我所了解的成都二仙庵》），受初级戒的当天早饭后，众戒子头顶黄冠（黄杨木雕成的圆形钟状冠子，中有一孔，戴在发髻上。另有一木栓雕成如意状，撒于发髻上），身穿天仙戒衣，规摺成长条形，搭在左腕上。手执木简，排队齐集在吕祖殿内的圆堂长廊两边。传戒的三大师（律师由方丈担任，保举师由监院担任，监戒师由首席知客担任）头戴法冠，身穿紫红色绸缎绣衣，上绣白鹤、青鸾、云水等图象，脚穿朱履，手执象牙朝笏。左右两旁，各有一名侍者，身穿天仙戒衣，各执一引磬、法鼓。其余二十二名大师（二侍者亦列入二十四名大师行列，一称引赞，一称引礼）也头戴黄冠，身着天仙戒衣，左腕搭黄规，手执木简（即木笏），排列在三大师左右。然后由二侍者导引三大师前行，大师分左右在后。戒子等也分左右跟随大师之后到吕祖殿。吕祖殿悬幡挂彩，神龛前悬挂三清巨幅画像，两壁也挂巨幅画像。殿正中设高台，上面安放彩缎绣花椅被覆盖的太师椅三张，台下方棹上摆设五供和法器。方桌三方都用桌围围住，两旁各列长条桌若干张，上面陈列乐器、经典。三大师椅前也各设小桌一张，上放戒律等书。供桌面前摆大蒲团三个，上铺朱红缎绣花拜垫。从供桌至大殿正中为一通道，三人可

以并排通过。两旁二十三位大师面前，也放二十二个蒲团。甬道两旁，左右摆放十路蒲团，蒲团按戒子人数予先排就人名，到时按名排列，不得僭越。正规道人排前，待戒弟子居后，来到吕祖殿前时，二侍者进殿门，立于正中三蒲团前。律师居中，保举居左，监戒居右。侍者分立两旁。然后二十二个大师，也分左右进殿，分立于左右条桌蒲团前。然后众戒子分左右两路进殿门，分左右绕道，转至蒲团面前，各按事前编排名次就位而立。这时，引礼侍者敲一下引磬（即手磬），引赞请大家做好准备。然后三大师将象简双手捧住，其余大师和戒子也同样将木简双手捧住。引礼又敲第二下引磬，引赞请大家铺规（即拜垫）。于是，大师和戒子将规打开，平铺在蒲团上，然后又捧简而立。引赞敲第三下引磬毕，众人将简放下。引赞请大家向三清真主行九叩礼（此为顶礼，与在俗不同。不作揖，两手分向左右，俯伏跪下。天仙衣须分开，不能压住和打绌。俯伏下跪，形同桃子，称为仙桃）。三大师、大师一同顶礼完毕。然后侍者二人引三大师上台就座，律师居中，保举左，监戒后，侍者分立两旁，大师们分左右排列，戒子们则左右肃立。三大师双手执象简，大师戒子们手捧木简。然后由引礼敲一下引磬，引赞请众戒子向三大师顶三礼，三大师微鞠躬还礼。众戒子又向三大师顶二礼，大师们亦回一礼。然后又命众戒子互行一礼。礼毕，众戒子俯伏静听三大师传授戒律。二十四位大师齐奏乐器，口念无量寿佛声。然后先由律师念第一节初级戒文，再由保举念第二节戒文，监戒念三节，周而复始，直至初极戒文念完为止。然后再敲一下引磬，众戒子一齐站立起来。敲二下引磬，众戒子又向三大师顶三礼谢过。然后由二侍者引三大师下高台（称为授戒台），众戒子转身对面而立，送三大师出殿。然后戒子转身，鱼贯而出，分左右回到圆堂略事休息。不脱衣服，只将规、简放下，取出锡钵捧于手上。少时，

钟磬齐鸣。三大师走出，众大师与戒子等，按先前传戒仪式排列次序，来到斋堂（吃饭的地方，由客堂临时布置）。斋堂内设三座。三大师进斋堂正中就座，大师与戒子分两排就座。座次与传戒相同。二侍者不设坐位，侍立三大师两旁。三大师、大师、戒子等，都将锡钵放在碗筷前面。然后由厨房道众向每一人舀饭菜。三大师，由侍者代舀。众人均端坐，听律师指示。律师言道：无酒不成礼义，无色路断人稀，无财世上难转移，无气天地阖闭。言毕，揭开锡钵盖子，取制锡制净瓶。又揭开净盖子，盖子连接一管。律师将管指向饭碗中，表示滴水状，名曰滴出净水。其余大师、戒子等均照律师作法。然后盖上净瓶，放入锡钵内盖好后才吃饭。吃饭时无声，饭菜由厨房道众代添。先吃完饭者轻轻放下碗筷，端坐不动。待全体食毕，引礼侍者问：律师可有功否？律师说：修持在人，功归斋主，大众慈悲，念佛谢过！众人一齐念无量佛。然后三大师离座，众大师和戒子们一齐站立，待三大师和大师走后，戒子等方分左右两行回到圆堂。传戒仪式告一段落。

初极戒、中极戒、天仙戒的传戒仪式相同，戒文各有差异，其间的关系是：未习戒本不得习经法。入戒坛习初真戒未熟，不得躐等受中极戒；行持中极戒历三年者方受天仙戒；年少，初真戒行未坚，道心未笃，宜专持初真戒，不得蚤受中极戒。此外，还规定弟子对师不得用你我之称，不得唤师作道士，不得犯师名讳，不得与师争口。若与师同行，不得践师影。与师共在座，不得受人拜跪。弟子出入或营作，当先谘问于师。与师同处，不得涕唾地。若有宾客，弟子侍于师之左右，不得高抗大坐，与俗人无别。弟子与师共室，不得先卧后起。与师同食，不得在师前食。随师起居行止，皆当谦卑恭敬，不得斯须无敬。师若远行而还，弟子当随路远近迎接。弟子事师皆当恩爱信实，不得犹豫二

心，更不得背叛师主。若师有过失，当于深处长跪谏之。这些规定虽然渗透着严格的等级观念和家长制统治，但非此不能维系道教丛林内部的传承，更不能抗御其他宗教侵害。

在台湾南部，还流行《上三十六剑仪》，就是在接受新品位的道士受戒仪式上，裸足的道士沿着由三十六把刀刃向上的刀组成的阶梯向上爬。

道教还有清规，是对违反戒律的道士的惩罚条例。早期道教没有清规，但也有处罚规定。例如，张鲁治汉中，实行政教合一，老百姓不老实，隐瞒了自己小过的，罚修路一百步；犯了法的，重在说服教育，先原谅三次，不改再犯者，然后施刑。全真道清规比较严格，对于违反戒律道士的处罚大致有：跪香（罚跪，等一支香烧完了才准起来。）、罚香、罚打斋、杖责革出、迁单（驱逐）等。若是拐带欺骗，则灸眉烧单；凡奸盗邪淫，败太上律法，坏列祖宗风，则架火焚身。

道教的仪式很多，这里主要讲祈祷仪式和礼仪。

早期道教的祈祷仪式是“三官手书”，即：将病人姓名和服罪的意思写成文书，一式三份，一份“上之天，著山上”，一份“埋之地”，一份沉之水，叫做“三官手书”，请求天官（天帝）赐福，地官（地祇）赦罪，水官（水神）解厄。后来，祈祷仪式有斋、醮、章等。“斋”，在《太平经》中是“斋戒”的意思。在晋代葛洪《抱朴子》中也是“斋戒”、“斋洁清静”之意，还没有斋会的性质。但是，由于在三国时期，支谦在吴改译道安所译《道行般若经》为《大明度无极经》，又译《佛说斋经》一书，介绍了佛教的三斋八戒，后来经过晋代郝超加以详细阐发，东晋末年出世的《敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》就已经把佛教的斋仪引入了道教。道教修斋的目的是因为：天地运终，星宿错度，日月失昏，四时失度，阴阳不调，国主有灾，兵革四起，

疫毒流行，兆民死伤；师友命过等进行祈祷的。“斋”的种类很多，名称繁杂。《要修科仪戒律钞》将斋分为六类十二种，具体名称是：上清斋二种，灵宝斋六种，其中有金录斋、黄篆斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋，还有洞神斋、太一斋、旨教斋、涂炭斋。《斋戒策》分斋为设供斋、节食斋、心斋。一般所说十二斋是：金篆斋，调和阴阳，免除灾害，救度国王；玉篆斋，为民祈祷；黄篆斋，拯拔地狱罪根，超度全部先祖；上清斋，求仙炼形。明真斋，拯拔道士本人的先祖之魂；指教斋，诸福谢罪，禳灾救疾；涂炭斋，拔罪谢殃，请福度命，拯救一切急难；三元斋，自身悔罪（正月十五祭祀天官，七月十五祭祀地官，十月十五祭祀水官，以便懺悔自己的罪孽。这三天称为上元、中元、下元日，故称三元斋。）；八节斋，谢过求仙（在立春以后的八节之日祭祀诸圣、尊神、修生、求仙）；三皇子午斋，辅助帝王，保安国界；自然斋，救度一切存亡，修行时节，祈祷众生之福。从时间上看，还有“年六斋”（正月、三月、五月、七月、九月、十一月），月十斋（一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日），三斋月（正月长斋，为上世亡魂；七月长斋，为已身；十月长斋，为安镇国祚），六月斋（正月、三月、五月、七月、九月、十一月），九真斋月（正月、三月、四月、六月、七月、八月、九月、十月、十一月），三元斋日（正月十五日，上元斋日；七月十五日，中元斋日；十月十五日，下元斋日。），月中三斋（一日、十五日、二十九日），三会日（正月七日为举迁赏会斋，七月七日为庆中生会斋，十月五日为建设大会斋），五腊日（天腊，正月初一日；地腊，五月初五日；道德腊，七月七日；民发腊，十月一日；王侯腊，十二月腊日。），十直斋（一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三

十日）等目。此外还有献寿斋（正旦）、延神斋（正月七日）、芳春斋（二月八日）、启夏斋（四月八日）、续命斋（五月五日）、清暑斋（六月六日）、迎秋斋（七月七日）、逐邪斋（八月一日）、延筭斋（九月九日）、成福斋（十月一日）、启福斋（十一月十五日）、百福斋（十二月腊日）、迎新斋（十二月二十八日）、建善斋（立春）、延福斋（春分）、长善斋（立夏）、朱明斋（夏至）、遐龄斋（立秋）、谢罪斋（秋分）、遵善斋（立冬）、广庆斋（冬至）等等。按规定，道民或在俗人都可作“斋”。作斋时，斩衰（丧服名之一）孝子、新产妇人、月信未断，以及痲症疮疥废疾等不准升斋堂庭坛。同时禁忌六畜。对于燃灯于庭也有规定：立春、春分九灯，立夏、夏至八灯，立秋、秋分六灯，立冬、冬至五灯，本命日十二灯。斋仪之前，作斋之家必须沐浴，洒扫内外，嘱咐全家老小斋洁一心。还必须断房事、五辛、生菜、诸肉。作斋三日之内，建斋之家须于门首竖一长幡标门，告戒荤辛之人不准至家，敬信之人前来恭肃。斋仪有施行人，各按所职施仪，其中高德法师一人，都讲一人，监斋一人，侍经一人，侍香一人，侍灯一人。斋仪进行程序大致有：焚香（初登斋靖，看焚香气向东南西北直上者，五帝依向而至）、燃灯、叩齿念咒、解巾叩头一百二十（令额向地而已）、复巾仰天，心念：我身今日上享天恩，赐反形骸，受生飞仙，仰咽二十四气……。斋仪进行之中，悬于斋堂之前的鼓、钟、磬均依时而鸣。《太上洞渊神咒经》（约成书于西晋末至南北朝宋齐时期）记述有病之家、有疾之处的斋会仪式大致是：①请道士三人、五人、八人、十人为斋官；②准备好可供进行斋会之法的露天“籍帐”或净室；③参加斋礼的男女佩受符篆，香汤沐浴，禁酒肉荤辛之物④斋礼进行之中，要“清奏音乐”、“悬缯幡”、“烧香散花燃灯”。“设饮食清素珍味，奉上三尊及三十六天自然之

神”，“拜谒五帝，大会一日二夜，申忤东向九拜，南向三拜，西方七拜，北向五拜，乾坤艮巽西向各一十二拜，上方三十二拜，下方一十二拜，……或则东向单礼三十六拜”。还要“端坐嘿念存思，鸣鼓吐纳，读诸鬼名及称我等神王名号，并注心礼拜三炁三天自在尊神及元始四方三十六天九宫五狱真官正神”。

醮仪（或称“斋醮”）是道教的重要祈祷仪式。祈晴祷雨，祛邪治病，超度亡魂，为生人祝寿，巩固山河，保卫社稷等都可使用此仪式。修醮人员有法员（法师）若干人，职员（法官）若干人，乐队若干人，香火数人。根据对苏州解放前道教斋醮的调查（见《苏州道教艺术集》），醮仪演进之中，皆有钟、鼓、磬、钹、笛、锣、笙等乐器演奏乐曲。醮仪进行的程序是：做功，就是念《清净经》，净口、净身、净心，然后再随便念一段经文；全符，即全本发符，向三界各衙发出公文，祈福消灾；全表，即全本上表，上表文给主要的神仙天尊，祭告上苍，表白申请之意；火司朝（也有“安澜潮”、“瘟司朝”等），内容是求免火灾，对象为火官洞阳大帝。全符阶段约计有十七个程序，即：传递（法师画符召将，请温将军传递公文）、步虚（法师符毕上坛，准备施行命令，召请众将，上香跪拜，同时唱“步虚词”）、香文（朗念香文，唱“香偈”）、水文（朗念水文，唱“水偈”，法师同时做“水盂作用”——内功）、敕坛文（高功按五行、八卦、廿八宿分布方隅，召请扫荡官将驱斥邪魔）、洒净（分内外上下清洁道场，固封文书。唱“净天地咒”）、三上香（高功上香……）、启师（高功与二职员礼诵宝诰，启告师尊即将作法，请予协助）、变神（由高功或都讲做内功以净身）、召功曹（召众将前，先召值日功曹，值符使者）、玉清符（即下令召神。实际是唱……，而不画符。万神闻玉清符命后，俱应遵召而至）、总

名（即先一般召将）、召将（召请有关神将），请班圣（众将召到后，由表白知磬分班安位）、通疏（安位后，表白宣布修醮缘由）、祭符官（即嘱托之意，将符发出去）、送符（送符官与众将登程），全符阶段到此结束，但为了继续进行“全表”与“火司朝”，还要请将（继续执行任务）、安监坛（两班效职神员守护醮坛）、结坛文。全表阶段约三十六个程序，即：演道（全表开始前，先列队到天师堂“祝香”——念三段文、上三炷香、“听训”——念祸福文，接参拜、启师、唱道，请天师协助。礼毕，回醮坛）、薰坛咒（入坛燃香，开天庭，唱“太上虚皇……万神咸听”）、祝将（祝告天将，守护醮坛）、催班（因为马上要入朝，告诫大家做好准备，严肃站立，随从高功）、跪奏（高功率领众职事，俯伏启奏，先通法师职御，再通呈文，呈文内容即是修醮目的）、化坛卷帘（卷起正殿珠帘，化现天庭楼台，唱“化坛”“卷帘”词）、瑶坛偈（想象瑶坛仙境，大家穿花齐唱……）、分灯（分三颗香点全坛之烛，意思是为恭请神光分照四方）、金玉科（振金钟二十五下：一、三、五、七、九，击玉磬三十声；二、四、六、八、十，召告天庭门神辟非禁坛二将）、净坛（清静坛场）、洁界（或名结界。五方结篆，表清界限，分由各专任天将掌管）安镇（奉安五方神灵，镇守醮坛，这里安的是“文官”，即“五老”）、请圣（由两位职员宣请各级神灵到坛，除最高级神灵由法师请外，其他神灵由低级到高级，逐一请起）、降圣（由法师恭请主要天尊降临，即雷祖、太乙、神霄、斗母、后土、天皇、紫微、玉帝、太清、上清、玉清）、烧香（由各法师到三清、四皇、斗母、九霄、日宫、月府各天尊前拈香）、祝寿（祝玉帝及人间帝王圣寿无疆。祝寿有明祝、清祝两种，这次是明祝）、黄门赋（意思是上圣下问：“修醮何事”？上黄门赋答复）、进斋（由一法师主持，虔备十宝：

香、花、灯、水、果、茶、酒、衣，宝——元宝，食——五谷，逐一进贡）、入科（也叫开科书，开始按照表科行事。法师唱衍灵咒）、薰疏（表白宣读疏文）、金玉韵（法师依钟磬之韵念读圣文）、祭表官〔接待司表的仙官，简告表由，烦劳资送表文。表官分时间由规定的天君担任，上元（清明过后）是唐天君，中元（中秋过后）是葛天君，下元（十月朔过后）是周天君〕，出官（高功差遣值事功曹（温元帅）护表）、封表（画虚符，将表文上下封印）、贺表（由高功都讲相互拜贺，祝愿表文顺利上达天庭，不为邪魔外道阻隔）、送表（将表恭送至焚表处，一般往往在元妙观三清殿内玉皇前，又称行香）、步罡（高功步罡踏斗，元神飞升天庭，启奏表文（默念）。念毕，都讲问：表文奏否？高功答：表奏已闻。）、代谢（法师代表大家致谢众神）、纳官（高功收敛元神）、十二愿（宣读十二个愿望：一愿乾坤明素，二愿气象清玄，三愿圣君万寿，四愿化洽八埏，五愿天垂甘露，六愿地发祥酒，七愿四时成序，八愿万物生全，九愿家多孝悌，十愿国富才贤，十一愿醮官受福，十二愿学道成仙。）、起镇（解除五方的安镇，奏送五方神祇——五老）、复炉（法师做内功，表科到此结束。形式同“发炉”。）、出堂送（表示上表之事已完成，退出朝堂）、安监坛（祝谢天将守坛之功，如不做火司朝，此时就要送将了）、谢师（到天师堂，告谢天师扶助修醮之恩）、回坛（回师毕回坛，念四结愿：一愿道教兴隆，二愿天下太平，三愿醮主平安，四愿一切都好。）。至此，表朝完毕，各退仙班。火司朝的形式、过程皆近似于全表，有薰坛咒、祝将、催班、跪奏、卷帘、转简偈（腔同瑶坛偈）、入户（到达天门，高功率众官依次入门）、烧香（两班合吟“烧香颂”，同时通疏）、入科、发炉、薰疏、请圣、进词（向所朝之神进呈“青词”）、三拈香（一拈：三清，二拈：火神，三拈：水部玄

帝。一拈香后做祝寿）、拘十方（八方加上下为十方。信香礼拜十方天尊）、忏悔（代斋主反省过失）、穿步虚（在青词上达、过失忏悔后，大众起午于帝庭）、代谢、捨念（表达十个愿望）、送三宝（恭请三宝返驾）、复炉、出户（由职员引路退出天门）、安监坛（至此修醮事毕，就要致谢守坛之功，起送登程）、祭火官（将请得的火赦、照会火官，祭告免降火灾）、回坛（整个朝修事毕，各退仙班）。火司朝结束后，整个醮仪就此结束。但《道藏》致字号《三茅真君加封事典》卷下第三对南宋淳佑九年六月的“庆礼设醮仪中的节目，有“卫灵咒，发炉，……各称法位，请圣，初献，宣词，亚献，终献，送圣……”等记载，显然与上述醮仪进行程序不同。当然，醮仪的内容和形式也是多种多样的。台湾南部流行的部分醮就是：道士手持白鸡或鸭，切下鸡冠或鸭冠，将所流的血涂抹于符上，然后把符贴于墙上，把鸡投入祭坛下面。同时把盛饭的碗投入祭坛下，接着将细长的管穿过卷起的竹席，在两端点火，举过头顶，来回挥舞，意思是驱除恶魔或恶灵。然后道士手执事先避开人眼安上爆竹的扫帚在庙内扫除，当爆竹发出巨响，就意味着庙内的恶魔、恶灵被彻底扫除了。最后将烧红的铁棒插入醋碗，使之冒烟，善男善女便在烟雾中游来游去，被除不祥。

章科也应该说是仪式之一，其目的就是上表奏请天帝免灾赐福。其中“斋章”属“斋戒”，还有夫妻求子乞男章、断瘟疫章、请雨章、请晴章等求福去灾的章科。章科所用物品有：纸、笔、墨、书刀、席、香、砚油、米、白素、金环、钱、缙、青绢、朱砂、蜡、簪子、色绳、素丝、彩、黄布、术、地奏、赤小豆、青纹、白丝、炭、银环、金人等。所用物品随章科不同而各有品类及数量不同的规定，也对贫富悬殊者有不同的要求，但最低限额是：凡是到治所请章的，大者纸百张，笔二管，墨一丸，

小者纸五十张，笔一管。上章须用曲脚案，其长、宽、高皆有规定。何时上章以及上章的背向都有定制。例如，戊戌日、戊辰日、月朝晦朔不得上章，上章求财当用天仓日。章消疾病向鬼门，消灾厄向地户，求长生富贵财利向天门，消口舌呪咀向人门，修福延年，消却灾害，厌百病，皆东向上章；解墓除责，开心聪明，过灾度厄，皆西向上章；违律、病百日、疾病百死一生，皆北向上章；修身养命，温润富贵，皆南向上章。道士女官上章不得饮酒食肉、食五辛。若上章治病，主人不得杀生饴道士，家中大小不得历乱高声大语。惊鸡动犬则祈祷不临。大风大雨或连风连雨，不得拜章。身有六疾的道士不得为百姓拜章，同时禁止十恶五逆之人上章。此外，还有通启仪、吊丧仪、疾病仪、初死小殓仪、入官大殓仪、成服仪、葬送仪、安灵仪、弟子还观仪、除灵仪等。

饭贤（又称厨会）也是道教仪式。所谓饭贤，即家有疾危，公私设厨名曰饭贤。饭贤人数是：请清贤道士上中下十人，二十四人，三十人，五十人，百人，但不可不满百人。饮食不得荤秽，服饵浆药，不须厚饌。厨会分上、中、下，上厨求度厄难，远行求迁官，厨会时人酒五升，钱三百；中厨求治疾病，或消县官口舌，牢狱系闭，厨会时人酒四升，钱二百五十文；或者生男做上厨十人，生女做中厨五人，增口益财做下厨。下厨时人酒三升，钱一百文。三会之日，道士女官也杀牲畜供厨会。

道教礼仪也很繁杂。早期道教盛行稽首与叩拜之礼，对于各部分人之间的礼仪没有具体规定。宋元全真道勃兴，道教礼仪趋于完备。所谓稽首，就是分开两手，将头首稽留至地。全真道士进入丛林以及会客，皆施稽首之礼，反对八字脚立，双手合掌。朝谒时则拱手对阙，鞠躬不过眉，躬如满月，五体投地。进钵堂，行十方礼，从左旋进，从右旋退。来客属上士，与大众作揖，先

堂主、都管，后典座茶头，需要有知客陪于客堂，先茶后饭，于静室安歇。若是下士，任其散步，随堂茶饭，于十方堂安歇。道士参见朝廷命官，要三揖三叩，即两手打拱，鞠躬揖下，以额叩手上，两膝一曲为一叩，如是三次。参礼时要口称某观道人，参见父母爷。参见礼毕，则退侍左右，端拱而立。官命坐则又是一揖。若官有问，不可坐答。可见道士对封建朝庭的虔诚恭敬。若敬谒佛象，要合十和南，亦可顶礼。参礼儒圣，则虎拜惊拳，或揖跪叩首。对于行住坐卧，全真道都有约规，要求道士行如鹤步、清风、风柳，坐如堤石、垂莲，立如苍松，卧如弯弓。

五、道教禁忌

禁忌起源甚古。距今约一万八千年前的山顶洞人，在死者身旁撒红色铁矿粉粒，是我国原始人群禁忌的反映。到了殷代，甲骨卜辞中常常有征伐、狩猎、祭祀而占卜的记载，其中所说做某事不吉就是禁忌的一种。《周易》里也有禁忌方面的记载，其中《小畜》上九爻辞就说：“月几望，君子征凶。”《礼记·礼义》说：“君子有终身之丧，忌日之谓也。忌日不用，非不祥也。”这是说，忌日是亲属死日，这天不做其他事，不是因为以死为不祥而回避。所以禁忌并不一定是否定其事，只是规定忌日不做超越规定的事。道教禁忌继承和发展了汉代以前有关禁忌的宗教迷信，并把它贯穿于道教信仰者的日常生活。道徒的行住坐卧、饮食起居以及各种仪式都有禁忌，诸如暮莫远行，卧莫然烛，勿居崇奉六天及事山川魔神者之室，供水忌汲井泉，须于夜半子时取河水，或以净布作帐收取天泉饮用，供花忌献梗生残刺——月季之类，菜禁兼味，食后忌坐。……斋戒时，特忌斩衰孝子、新婚妇人、

月信未断及痲症疮疥废疾者升斋堂庭坛。但就其涉及的问题，大致可以分为：

第一，原始的自然神崇拜。道教禁止北向便溺、北向理发、北向唾骂、北向解脱衣裳，或仰视三光，怒视日月星辰。道教有《五斗经》（即《道藏·洞神部》伤字号的《太上玄灵北斗本命延生真经》、《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》的合称）特别重视北斗，认为北斗“为造化之枢机，作人神之主宰，……有回死注生之功，有消灾度厄之力。”（《太上玄灵北斗本命延生真经》）说明道教禁止北向做污秽事是出于对北斗的神化。其实，在我国，崇拜日月星辰之神起源很古，殷虚卜辞中就是“宾日”、“出日”、“入日”等记录，这可能是殷人对日神有朝夕迎送的礼拜仪式。成书于春秋或战国时期的《书·舜典》有：“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神”的记载。所谓类、禋、望是指对不同神灵的不同祭法。“六宗”是被禋祭的对象，包括“天宗”三——日、月、星，“地宗”三——河、海、岱（泰山）。因为北斗在北方，道教禁止北向做污秽事，实际上就是对北斗星的崇奉与神化。

第二，原始的动物或图腾崇拜。道教禁止食父母本命兽肉与自身本命兽肉。认为牛有功，犬有义，雁有序，鲤鳢朝北斗，故不得食用。《上清黄庭内景经梁邱子注释叙》说：“忌食六畜及鱼腥肉，忌五辛。”所谓六畜，即牛马猪羊鸡犬。鱼腥即生腥。五辛，即生葱蒜薤韭蒹荳。但是，道教禁荤辛的限制并不十分严格，这反映出：禁食父母本命兽肉是原始图腾崇拜与祖先崇拜思想的融合；道教饮酒食肉有一个发展过程。早期道教提倡禁酒，但认为飞禽走兽“能立治病”（《太平经合校》第173页），“飞

鸟步（按：当作走）兽，水中生亦然，使民得用奉祠及自食”（《太平经合校》第581页）《广弘明集》卷十二释明概《决对付奕废佛僧事并表》也说张陵时“杀牛祭祀二十四所。”可见早期道教并不禁食荤辛。南朝刘宋陆修静的《道门科略》才有三会日（正月七日、七月七日、十月五日）“不得饮酒食肉”的规定。

第三，道教禁忌与药理学、养生学有关，其中有精华，也有糟粕。《云笈七签》《杂戒忌禳灾祈善》和《禁忌篇》认为：“性调乎食，命延乎药”，提倡养性为主，辅以药物、饮食。在他们看来，人年四十以下，阳气尚盛，不宜全食补食，与中医对不同年龄的人用药不同的观点一致。同时还提出一些治病防病措施，诸如“冲热汗出，不宜洗身”；“冬夏不宜枕冷物铁石”；“久忍小便脉冷兼成冷痹”；“凡新哭泣讫便食即成气病”；“凡欲见死尸，皆须先饮酒及咬蒜辟毒气”；“凡大汗勿脱衣，不慎，多患偏风半身不遂”；“长生之要，其在房中”，要注意节制性欲，反对远行归还、大疲劳及醉酒、生病行房事。以上这些规定都有合理的因素。值得注意的是：道教禁忌反映了道教学者重视量变，力求不破坏身体各部分运动平衡的思想。《云笈七签》《禁忌篇》主张“行不疾步，耳不极听，目不极视，坐不至疲，卧不至饑（即强、直的意思）”，“不欲极饥而食，不欲极渴而饮，食不过多”，“冬不欲极温，夏不欲极凉”，“五味不欲偏多”，做到“不欲甚劳，不欲甚逸”，反对久视、久卧、久立、久行、久坐。在一般正常情况下，这当然是有利于身心健康的。总的看来，道教禁忌严防“病由口入”，一方面十分注意公共卫生，规定：洗菜要三次易水；汲水要先洗手，并视水中有虫无虫，而且水须过滤方用；做饭时爪甲不准带垢；扫地当先洒水，不得扬尘，不得聚灰土于门扇后。另一方面又忌食大量食物，影响身体

吸取营养。例如，旧历正月禁食生葱，二月三月禁辛，勿食蒜子、蓼子、肝、肺，宜食麻子、巨胜子、李子，四月勿食大蒜，五月禁咸味，勿食蕤、心、肾，六月禁酸，勿食茱萸，十月勿食椒，十一、二月勿食鲜鳞甲之物。四季勿食脾、肝、羊血（见《修真十书》卷五十四）。

第四，道教禁忌渗透了佛教遗规。早期道教没有对吃饭时辰做过规定，但全真道却规定“过午不食，菜禁兼味”（《古书隐楼藏书》卷十二《外集》）。这说明道教在进餐时间上由于受到佛教的影响，也对道教徒有所约束。据说，早期佛教本来是：见相（能看见手纹）吃早饭，还有中、晚餐。由于一比丘至一俗家化缘，施主孕妇开门，恰逢雷电交加，被惊吓流产。后来，释迦牟尼知道此事，遂禁止晚餐。

第五，纯属宗教神学方面的无稽之谈。诸如夜卧留灯令魂魄六神不安；举足向火对灶则召祸；竖膝坐而交臂膝上，头发覆面，皆不祥；夜作恶梦，早起含水向东巽之即无咎；衣服有光，振动三次，并说殃去殃去则无害；龟蛇灵异不可杀，……等等，都属于无稽之谈。

由上述可知：道教禁忌的目的，一是神化崇奉对象，严格教规教仪，二是逆反人们的正常心理，强制培育道徒的宗教情绪。以清代闵小艮《清规元妙》为例，对全真道士的言语、视听、盥漱、事师、诵经、上殿、见官、服式、饮食、出行、起立、坐卧、作务等皆有戒忌，都作了详尽规定，要求道众笃信道教，“一心不二，如身入皓月之中，空空洞洞”，不言旁门小术和外教优劣。做到“知天乐道，终日如愚，稀言自然，清虚冷淡，薄味甘贫，……慈悲为本，……柔弱为德，利济为功”。同时，由于道教禁忌与药物学有关，有的禁忌之法后来还变成了民间风俗流传下来。例如，葛洪认为“今带武都雄黄，色如鸡冠者五两以

上，以入山林草木，则不畏蛇。”（《抱朴子内篇·登涉》）解放前，我国长江以南广大农村在端午节时全家要喝雄黄酒，房前屋后也要喷洒，目的就在于禁蛇入室，这可能与葛洪所说蛇惧雄黄的禁忌有关。

道教与我国 传统文化

一、道教与文人

在我国历史上，不少文人志士仰慕道教，他们或者幻想与神仙漫游，或者与道士为友，醉心于炼丹，或者共同切磋天人之道，为繁荣我国文化做出了应有的贡献。下面仅举曹植、王羲之、李白、白居易、欧阳修、苏东坡、陆游为例予以说明。

曹植（192—232），字子建，是曹操的第三个儿子。最初被封为东阿郡王，死后谥为陈思王。据说，曹植“十岁能属文，下笔便成，初无所改。世间术艺无不毕善”（《广弘明集》卷五）。他尝游鱼山，闻空中梵天之赞（即诵经之声），悦耳动听。有解其音者随之把它记录下来，乃是神仙之声。后来，道士加以仿效，作步虚声，又写了“步虚词”，这就是文学上步虚词的来历。他又撰《游仙诗》，抒发与神仙漫游的情怀。还有《辩道论》，一方面斥责神仙之书、道家之言“为虚妄甚矣哉！”另一方面对曹操招致天下“能行气导引，慈晓房中之术、俭善辟谷”的方士“聚而禁之”表示不满。这说明曹植还只是借神仙之意抒发自己的钟情。

王羲之（321—379）是我国历史上最著名的晋代书法家，善练“鹅掌戏”，讲究练功与服饵药物。据《晋书》卷八十记载，

“王羲之与道士许迈共修服食，采药不远千里。”他与当时著名道士许迈是世外之交，常常诗书往复，终日乐而忘归。尤其是他书道教经典换鹅一事，更传为古今佳话。据悉，王羲之书经换鹅事有二：一是王羲之颇爱山阴道士之鹅，欲买不成。道士要他写《道德经》，则举群鹅相赠。于是，王羲之欣然写完《道德经》交与道士，得以笼鹅而归。二是山阴道士好《黄庭》，王羲之甚爱白鹅。道士赠羲之白鹅数头，而得王羲之所书《黄庭经》。应当指出，王羲之所书《黄庭经》系《黄庭外景经》，非指《黄庭内景经》。

李白（701—762）是唐代伟大的诗人，人称“诗仙”。他自幼“志尚道术”，谓“神仙可致”（《唐翰林李君碣记》）。晚年师北海高天师，受道箓于齐州紫极宫，正式成为道士（《唐翰林李太白诗序》）。他的《乐府》、《歌吟》、《怀古》、《题咏》等充满了神仙思想。李白的《登泰山》诗，写他清斋修炼，畅想与神仙为伍的情怀。他说：“清斋三千日，裂素写道经。吟诵有所得，众神卫我形。云行信长风，飒若羽翼生。”登上泰山之顶，他又想到天上神仙下凡的情景：“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。”就是写景咏物，李白也往往言不离仙。《桂殿秋》词中说：“仙女下，董双成。汉殿夜凉吹玉笙。曲终却从仙宫去，万户千门惟月明。”他的《清平乐》词有一首咏雪，也有“应是天仙狂醉，乱把白云揉碎”的句子。不仅如此，李白还渴望作一个飘洒自如的神仙。在《古风》诗中，他就流露了隐遁成仙的愿望。他说：“何如鸱夷子（范蠡），散发棹扁舟”，“一餐历万岁，何用还故乡。永随长风去，天外恣飘扬。”

白居易（722—846）曾自号“沉冥子”（《香炉峰下新置草堂即事咏怀题于石上》：“时有沉冥子，姓白字乐天。”）在唐文宗大和元年十月，他奉召入麟德殿内道场，对御三教谈论。他虽

代表儒家，但旨在调和三教，对太清宫道士杨弘元十分虔诚。他问杨弘元：“《黄庭经》中有养气存神，长生久视之道，尝闻此语，未究其由。其义如何？请陈大略。”对于服食炼丹，白居易也亲自问津。在《同微之赠别郭虚舟炼师五十韵》说：“嗟我天地间，有术人莫知。得可逃死籍，不为走三尸。授我《参同契》，其辞妙且微。六一闕扁鹊，子午守雄雌。我读随日悟，心中了无疑。黄芽与紫车，谓其坐致之。……高谢人间世，深结山中期。”白居易感叹天地间有长生不老术，但不为人知。如果人们能恪守此术，不仅能驱走三司之神，并且可以不死长生。东汉魏伯阳的《周易参同契》，辞语微妙幽深。用六一泥封固炉鼎。按照子北，午南，卯东，酉西的图式炼丹，使心火（午、南）与肾水（子、北）相交结成金丹（即黄芽），则死籍可逃，长生不老可坐而待之。据冯贽《云仙杂记》卷一记载，白居易还在庐山练过金丹。冯贽说：“白乐天烧丹于庐山草堂，作‘飞云履’，玄绦为质，四面以素绡作云朵，染以四选香，振履则如烟雾。”宋朱弁《曲洧旧闻》引苏东坡言有“白乐天作庐山草堂，盖亦烧丹也。丹欲成而炉败”等语。在庐山炼丹的白居易已是一个地地道道的道士。不过，白居易终久炼丹不成，只好借酒浇愁。他说：“漫把《参同契》，难烧伏火砂。有时成白首，无处问黄芽。幻世如泡影，浮生抵眼花。唯将绿醕酒，且替紫河车。”

（《对酒》）有时，他虽极盼得到金丹：“他日药成分一粒，与君先去扫天坛”（《天坛峰下赠杜录事》）。但在服食方面，他又不能不予以节制。在《烧药不成命酒独醉》中他说：“白发蓬秋王，丹砂见火空。不能留姹女，争免作衰翁？赖有杯中绿，能为面上红。少年心不远，只在半酣中。”

北宋欧阳修，自号无仙子。在《删正黄庭经序》中说：“后世贪生之徒，为求养生术者，无所不至，至茹草木及日月之精光。又

有以谓此外物不足恃，而反求诸内者，于是息虑、绝欲、炼精气、勤吐纳，专于内守，以养其神。其术虽本于贪生，及其至也，尚或可以全形而却疾。”欧阳修虽然反对贪生求仙，但是，却肯定内守的静功可以祛病健身。

苏东坡（1037—1101），又名苏轼，字子瞻，北宋著名文学家。善于呼吸锻炼。写下了一些养生练功笔记。[他说：“视鼻端，自数出入息，绵绵若存，用之不勤。数至数百，此心寂然，此身兀然，与虚空等，不烦禁制，自然不动，数至数千，或不能数，则有一法，其名曰随，与息俱出，复与俱入，随之不已，一息自住，出而不入。或觉此息，从毛窍中八万四千云蒸雾散，无始以来，诸病自除。”在给张安道的信中，苏东坡介绍了张伯端《悟真篇》阐述的内丹术盛行之前，以闭目内视，纳心丹田，调息漱津的静功锻炼方法。这种方法是：“每日以子时后（三更三、四点至五更以来皆可），披衣坐（只床上拥被坐亦得），面东或南，盘足坐。叩齿三十六通，握固（以两拇指掐第二指手纹，或以四指都握拇指，两手柱腰腹间），闭息（闭息敢是道家要妙，先须闭目静虑，扫灭妄想，使心源湛然，诸念不起，自觉出入息调匀微细，即闭口并鼻，不令气出也）。内视五脏：肺白、肝青、脾黄、心赤、肾黑（当便求五脏图、烟罗子之类，常挂壁上，便心中熟识五脏六腑之形状），次想心为炎火，光明洞彻，入丹田中（丹田在脐下）。待腹满气极，则徐出气（不得令耳闻声），候出息匀调，即以舌搅唇齿内外，漱练津液（若有鼻涕亦须漱练，不嫌其咸，漱练良久，自然甘美，此是真气），未得咽下。复作前法，闭息内视，纳心丹田，调息漱津，皆以前法。如此者三，津液满口，即低头咽下，以气送下丹田中，须用意精猛，令津与气谷谷然有声，径入丹田。又以前法为之，凡九闭息、三咽津而止。然后以左手热摩两脚心（此涌泉穴，上彻顶门，气妙之妙），

及脐下腰脊间，皆令热彻（徐徐摩之，微汗出不妨，不可喘），次以两手摩熨眼面耳项，皆令极热，乃按捏鼻梁左右五、七下，梳头百余梳，散发卧，熟睡至天明。”苏东坡对这套方法实践后的体会是：“其效初不甚觉，但积累百余日，功用不可量，比之服药，其效百倍”，“右其法至简易，惟在常久不废，即有深功，且试行二十日，精神自己不同，脐觉下实热，腰脚轻快，面目有光，久久不已”。

南宋爱国诗人陆游（1123—1202）对道教内丹术很感兴趣。他专辟练功室练功。在《夏日》诗中说：“新辟虚堂痛扫除，萧然终日屏僮奴，此间恐是维摩室，除却藜床一物无。”维摩是佛教信徒，可见陆游不仅善练道教内丹，也吸收了佛教的功法。他对于练功入静也很有体会。在《好事近词》中说：“心如潭水静无风，一坐数千息。夜半忽惊奇事，看鲸波曜日。”在《咏睡》诗七绝一首中也说：“相对蒲团睡味长，主人与客两相忘。须臾客去主人睡，一枕西窗半夕阳。”正因为他坚持练功，所以“已迫九龄身愈健，熟视万卷眼犹明”（《戏遣老怀》）。此外，陆游还写了不少神仙诗，如《谒丈人观》中就有“仙人佩玉杂霓旌”，“隐书秘诀何由闻”这样的句子。

二、道教文学

道教文学，就是以道教活动为题材内容的文学作品。道教活动的主要目的在于追求长生不死，羽化成仙。这种神仙思想在道教产生以前就已存在。战国时期屈原（约前340—约前278）的散文诗《远游》已开神仙思想作品的先河。在《远游》中，屈原寄托了自己忠君爱国，反而被谗放逐的情怀，于是寄寓神仙，“贵真人之休德兮，美往世之登仙”。至秦始皇时，“自谓‘真人’，

不称‘朕’”（《史记·秦始皇本纪》），派人遍求仙人不死之药，又“使博士为《仙真人诗》，及行所游天下，传令乐人歌弦之。”《仙真人诗》是诗歌中最早写神仙思想的作品，但早已亡佚，内容不可稽考。汉武帝崇尚神仙，司马相如（公元前179—前117）“以为列仙之传居山泽间，形容甚臞，此非帝王之仙意也”（《史记·司马相如列传》），于是作《大人赋》以讽。认为求仙至最后，必然“乘虚无而上假兮，超无有而独存”（同上）不料，好神仙成癖的汉武帝阅《大人赋》后十分高兴，更加飘飘然。此外，旧题刘向撰《列仙传》、汉代乐府诗歌中，也有一些写神仙思想的作品。这说明写神仙的诗歌、散文、汉赋、传记等文学体裁，在道教产生以前早已有之。

最早的道教文学作品是汉代散文体的《太平经》、《老子想尔注》，以及半文半诗，并且与汉赋相近似的《周易参同契》、诗歌《周易参同契鼎器歌》。《太平经》原书一百七十卷，今本残存仅五十七卷，经王明先生精心考订校补，今得《太平经合校》佳本。《老子想尔注》以分章注释的形式阐发《道德经》中自“不见可欲……”至“……天地自止（正）”。《周易参同契》半文半诗，其中中篇所述十二消息卦皆是四言诗，如：“朔旦为复，阳气始通，出入无疾，立表微刚。黄钟建子，兆乃滋彰，播施柔暖，黎蒸得常。”而下篇谈炼丹又摹仿屈原《楚辞》，如：“升熬于甑山兮，炎火张于下，白虎唱导前兮，苍龙和于后。朱雀翱翔戏兮，飞扬色五彩，遭遇罗网施兮，压止不得举。”写作手法几乎是层层铺陈下去。《周易参同契鼎器歌》除了末尾三句外，皆是三言，全文一百五十六字，把炼丹的鼎器构造与炼丹的方法简明扼要地作了说明，言简意赅，辞纯朴而意深远。

魏晋南北朝时期，道教文学盛行《游仙诗》、《步虚词》，还有散文、诗歌、小说和神仙传记。同时，开始有了成熟的道教文

学理论。据唐代欧阳询《艺文类聚》记载，魏曹丕(187—226)、曹植(192—232)都有《游仙诗》，晋代《游仙诗》作者有何劭、张华(232—300)、张协(?—307)、陆机(261—302)、郭璞(276—324)，其中以郭璞最为著名。他留下诗作二十二首，其中《游仙诗》有十四首。这种文学体裁多叙富贵人的慕仙之情，有的也抒写作者不满现实的愤慨情绪，多为五言，句数有十句、十二句、十四句、十六句等。梁代沈约(441—513)、江淹(444—505)、陶弘景(452—536)等也有《游仙诗》。至近现代，皆有这类作品。可见《游仙诗》蔚然成一代诗风，影响远及后代。《步虚词》，是“备言众仙缥缈轻举之美”(唐吴兢《乐府古题要解》)的文体。据南朝宋刘敬叔《异苑》记载，曹植游鱼山，闻空中有诵经声，解音者因之作神仙声。道士文人遂在神仙声的基础上先后作《步虚声》、《步虚词》。这种文体多为道士在斋坛赞颂时谱曲讽颂。南朝刘宋陆修静(406—477)、北周庾信(513—581)写有《步虚词》多首。据《敦煌琐掇》记载，唐代女冠也讽颂《步虚词》。到五代，道教学者杜光庭更是写《步虚词》的能手。宋代的太宗、真宗、徽宗也写过《步虚词》。而诗以魏华存的《黄庭经》为代表。神仙传记有东晋道士葛洪的《神仙传》。自此之后，唐末五代道士杜光庭撰有《墉城集仙录》，南唐沈汾有《续仙传》、宋隐夫王简有《疑仙传》，宋道教学者曾慥有《集神仙传》，元道士赵道一有《历世真仙体道通鉴》，清代懒居士陈继志有《香案牍》等。魏晋时道教题材小说有葛洪的《西京杂记》、《汉武帝内传》、《汉武故事》等。这个时期的道教文学理论以葛洪(283—363)一反儒家视德行为本，文章为末，崇古贱今的传统观念为代表，认为“文章之与德行，犹十尺之与一丈”(《尚博篇》)；“时移世改，理自然也”(《钧世篇》)。肯定今文不仅不劣于古文，今文反比古文进步。

唐代道教盛行，当时道教文学的文体主要是诗、青词，也有小说和散文。写神仙诗的代表是李白、白居易，这在《道教与文人》一章里已经讲过了。散文是唐代道教文学中最多的作品，几乎著名的道士都有著述。小说以道士杜光庭的《虬髯客传》最著名。该篇以侠士为主题，叙述红拂私奔与李靖创业的故事，人物写得分明而又生动，语言清丽，情节变化曲折，引人入胜。此外，张文成、沈既济、裴铏的小说也涉及到神仙思想和道士的活动。青词又称“绿章”，是道教举行斋醮时献给天神的奏章表文。因为这种奏章用青藤纸书写朱字，故称“青词”。唐杨巨《翰林学士院旧规》中有《道门青词例》，规定这种文体的格式。唐宋人都有写“青词”的，陆游诗就曾说“绿章夜奏通明殿，乞借春阴护海棠。”明代道士文人竞相书写“青词”，著名者有顾鼎成、袁炜、严嵩等，而时人竟讽严嵩为“青词宰相”。

宋代道教文学作品多是词作。北宋张伯端的《悟真篇》就是七言诗、绝句和词体《西江月》的合集。当时许多词牌的名称就来源于道教有关的神仙故事，如《凤凰台上忆吹箫》，源于《列仙传》王乔吹箫引凤故事而得名；《解佩令》，源于《列仙传》江妃二女解佩与郑交甫的故事而得名；《瑶池宴》，源于西王母宴周穆玉于瑶池的故事而得名；《金人捧露盘》，源于汉武帝欲成神仙，设金人捧盘承甘露的故事而得名；《望仙门》，源于汉武帝于华山建集灵营，端门南向，署为望仙门而得名；《献仙音》，源于道人携乌衣龙女，歌水府蔡真君法驾导引故事而得名；《霓裳羽衣曲》，源于道调法曲月宫仙女舞蹈故事而得名；《迷仙引》，源于隋炀帝造迷楼，使真仙游其中亦当自迷故事而得名；《华胥引》，源于黄帝昼寝，梦游华胥之国故事而得名；《鹊桥仙》，源于《淮南鸿烈》解喜鹊搭桥的神话故事而得名；《月宫春》，源于罗公远（一作叶法善）引唐明皇游月宫的故事而得名；《惜

分钗》，源于道士杨通幽于蓬莱仙山见杨贵妃，取回金钗之半给唐明皇的故事而得名；《茅山逢故人》，源于张伯雨作词赠句曲（茅山）道友故事而得名；《渔歌子》（又名《渔父》、《渔父词》），源于张志和隐居乐道，歌咏渔樵生活而得名；《天仙子》，源于“刘郎此日别天仙”而得名；《临江仙》，因以多咏水仙而得名；《女冠子》，因以多咏女冠（即道姑）而得名；《明月科》，因神仙人物吕洞宾《题于景德寺》词首句而得名。此外，苏东坡还写了一些养生练功笔记，有的记在《东坡志林》、《仇池笔记》中，有的编入了《苏沈良方》。这也可以说是宋代出现的一种新的道教文体。在小说方面，李昉等主编的《太平广记》分为九十二大类，其中神仙、僧道都网罗入内。南宋罗烨《醉翁谈录》将白话小说分为灵怪、烟粉、传奇、公案、朴刀、杆棒、神仙、妖术八目，道教题材的内容为其中之一。

元代道教文学作品中突出的是道剧。明代朱权撰《太和正音谱》，卷首录元人杂剧五百三十五本，分元剧为十二科，其中的第一种为“神仙道化戏”。马致远（？—1321）是道剧的代表作家。在他现存的七本戏剧里，有四本属于仙道的题材。贾仲明对其评价较高：“万化丛里马神仙，百世集中说致远，四方海内皆谈羨。战文场，曲状元。姓名香，贯满梨园。”（《凌波仙》词）《太和正音谱》也赞叹马致远说：“东离之辞，如朝阳鸣凤。其词典雅清丽，可与《灵光》、《景福》而相颉颃，有振鬣长鸣，万马皆瘖之意，又若神凤飞鸣于九霄，岂可与凡鸟共语哉？宜列群英之上。”道剧的内容，主要有写最早的传说神仙人物赤松子故事的《赤松记》，写汉代仙化人物东方朔故事的《蟠机会》，写天师道创教人张道陵故事的《张天师夜祭辰钩月》、《张天师断岁寒三友》，写三国时关羽神话故事的《关云长大破蚩尤》，写全真道北五祖之一钟离权度脱吕洞宾故事的《黄梁

梦》，写唐末仙化人物吕洞宾与他度人故事的《岳阳楼》、《万仙录》、《城南柳》，写八仙人物故事的《铁拐李》、《蓝采和》、《升仙记》，写宋代道教人物陈抟故事的《陈抟高卧》，写宋代萨真人（王灵官之师）故事的《萨真人夜断碧桃花》，写北七真之一马丹阳度人故事的《任风子》，写王母金童玉女思凡故事的《金童玉女》等。此外，还有张三丰的道情。

明代道教题材的文学作品以神魔小说为最，除散见于三言二拍中的短篇外，长篇巨著也不少。《封神演义》叙说周武王兴师伐纣和殷纣王失败自焚，周武王入殷，姜子牙归国封神，武王分封列国。全书充满了儒、释、道的斗争。流传较广的道教神仙题材神魔小说，还有写吕洞宾得道的《吕仙飞剑记》，写萨真人得道的《萨仙咒枣记》，有吴元泰编的八仙得道的《八仙出处东游记》（即《上洞八仙传》），叙述铁拐李、钟离权、蓝采和、张果老、何仙姑、吕洞宾、韩湘子、曹国舅八仙得道的故事。有余象斗编的华光救母故事的《五显灵官大帝华光天王传》（即《南游记》），这本来是一部宣传佛教的民间读物，表现了华光反抗传统势力的斗争精神，而他最终的皈依佛道，被封为“玉封佛中上善王显官头大帝”。还有写真武降妖故事的《北方真武玄天上帝出身志传》（即《北游记玄帝出身传》），记真武大帝成道降妖事。尤其是《八仙出处东游记》，叙述八仙赴王母蟠桃大会，归途中各履宝物渡海，有龙子爱兰采和玉板，遂掇而强夺，酿成大战。八仙火烧东海，龙王败绩，请来天兵相助，也未能取胜。后来观音出面调解，双方才算罢休。人们熟知的《白蛇传》叙说法海和尚干预白蛇与许仙婚姻，把白蛇压在雷峰塔下，反映出佛教反道教的思想；《十三妹》写女英雄何玉凤为父报仇，在师父邓九公协助下，仗义救人，斩杀凶僧。在杂剧方面，有朱有炖的《瑶池会八仙庆寿》。散曲有冯惟敏的《吕纯阳三界一览》、《财神诉冤》。

（此处参考了古存云的《道教文学》）

清代道教已呈现衰落。道教题材的文学作品在诗歌、小说、戏剧中都有反映，如蒲松龄的《聊斋志异》，嵇永仁的《痴和尚街头笑布袋》等，或者叙说了一些神仙鬼怪之事，或者在讽笑道家道教人物时涉及了道教方面的内容。许多道教学者，如闵小艮、伍守阳、黄元吉等，皆以散文的形式阐述炼丹的方法和体会。

道教题材的文学作品对现代文学也产生了影响，电影《十三妹》、《劳山道士》、《武当》等，都与道教有关。

三、道教音乐

道教最早的音乐理论保存在《太平经》中。道教音乐则是在道教斋醮等宗教仪式上使用的音乐。

《太平经》认为，“音声者，即是乐之语谈也”。（《太平经》卷一百十五至一百十六）。就是说音乐是用声音和乐器表达的一种语言。其作用可以止怒致和、戒斗断奸邪，兴道德制逆恶，达到乐人、乐治、乐天地、乐神灵的目的。认为声音与阴阳之气有关，“故为阴阳者，动则有音声。……阳者有音，故一宫、三征、五羽、七商、九角，而二四六八不名音也。”（《太平经》卷一百十五至一百十六）《太平经》作者把土金木火水五行、仁义礼智信五常、思言貌视听、君臣民事物与宫、商、角、征、羽相配，认为东方是青帝所居之位，“是故乐而得大角上角之音者，青帝大喜，则仁道德出，凡物乐生，青帝出游，肝气为其无病，肝神精出见东方之类。”（同上卷一百一十三）；南方是赤帝所居之位，“南方征之音，大小中悉和”（同上卷一百一十三）……从而得出：“东南阳乐好生，西北阴怒好杀，和气随而往来”（同上卷一百十五至一百十六）；“阴阳调则其声易听，阴阳不和，乖逆错

乱，则音声难听”（同上卷五十）的结论。这种把音乐与社会、外界事物、人的精神状态联系起来的观点虽有其进步性，但其中蕴含着浓厚的神秘主义色彩。

道教音乐的来源是多方面的，其中一部分来自我国古代宫廷，如《吹打》曲的素材《笛曲》和《经忏》曲的绝大部分；一部分来自民间，如《将军令》、《十八柏》《水龙吟》、《大开门》、《二犯江儿水》等。这一部分《锣鼓吹打》，除一般乐器之外，加上了长招军、铜角、哨呐等，以这几种乐器为主，还配合锣鼓；另一部分是为道教完全同化了的佛教音乐，被称为梵音，这种音乐仅在醮仪《全符》中第三段洒净开头，由法师诵唱一句“唵吽吽叱咄叱”中反映出来。道教音乐较早的书面记载见于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”。在这之前东晋葛洪《抱朴子内篇·道意篇》中有“撞金伐革，讴歌踊跃”的记载；刘宋三天弟子徐氏所撰《三天内解经》卷上也说：“弦歌鼓舞，烹杀六畜，酌祭邪鬼”。所谓《华夏颂》，即是《华夏赞》；《步虚声》，即无实字，虚声吟咏。有辞若干首，皆五言诗，惟其曲谱各代不同。据《太上洞玄灵宝授度仪》记载，南北朝刘宋时，道调除《步虚声》外，还有《梵咏》。到五代时，修斋用乐，“已广陈杂乐，巴歌渝舞，悉参其间”（《玄坛刊误论》十七）。至唐，道教曲调也仅仅是华夏赞和《步虚词》，但《步虚词》另有八句一种，每首五言八句。宋代有了道教音乐谱集——《玉音法事》，共记录从唐代传至宋代的道教曲谱五十首，这是至今能见到的最早一本道教音乐的声乐曲谱集。据陈国符先生考订，当时道曲谱式有：“字旁或注四声，或注“众和”二字，此即用和声之义。字旁不注工尺。每字下有一线或数线，弯曲蜿蜒。”南宋的时候，道教音乐在民间广泛流传。《无上黄箓大斋立成仪》卷五十七说：“时俗……工习声音

以为悦”。这时的道教音乐对于声乐形式(声)和器乐形式(音)的运用比较讲究悦耳动听了。由于宋徽宗在政和二年(1112)三月颁《金篆灵宝道场仪轨》四百二十六部，四年三月又下诏诸路各选宫观道士十人至京，在道录院讲习科道、声赞等，练熟之后，仍归原处，这就促进了各地道教音乐的交流和提高，两宋至元代道曲调式较多，有云璈部，(《玄坛刊误论》十七云：“谨案仙书，玉京山诸天仙圣众，秦钧天广乐，鼓云璈，吹赤箫，鸾歌凤舞，霓幢羽葆，燃香捧花，步虚赞咏，旋绕天尊。”是云璈部即道乐部，其部有若干人，使用何种乐器，已不可考。)还有词曲。明初斋醮曲调，除云璈乐部之外，也有铙钹铃铎之类。道教音乐谱集——《大明御制玄教乐章》也在这时出现了。该集采用传统的“工尺”记谱法记谱，收道曲14首。明万历之后，则逐渐盛行笛、管、箫、弦(三弦)、提琴、云锣、汤锣、木鱼、檀板、大鼓等十番鼓。据《大明玄教立成斋醮仪》、《大明御制玄教乐章》和《圣母孔雀明王经》记载，明代道教音乐不仅继承了唐、宋、元旧乐，还吸收了南北曲音乐的新制道曲，甚至连民间音乐如“清江行”、“变地花”、“采茶歌”等曲调也为道教音乐吸收。

在乐谱方面，除了北宋的《玉音法事》，明初的《大明御制玄教乐章》外，苏州道士曹希圣还在清嘉庆四年(1799)将吾定庵所收集整理的乐谱，重新校定刊印，定名为《钧天妙乐》(分为上、中、下三册)、《古韵成规》、《霓裳雅韵》等三种。这就是道教中称为“曹谱”的乐谱集。1956年前后，我国一些音乐舞蹈研究部门，曾组织人力到湖南长沙等十几个市、县，江苏省苏州市和陕西省西安市等地，搜集与整理道教音乐，编印了《苏州道教艺术集》、《湖南宗教音乐》、《葭县白云山道教经韵及笙管曲》等谱曲。此外，汉代的大曲《黄老弹》，唐代的法曲《霓裳羽衣曲》，明代古琴谱中收录的宋、元、明的大曲《庄周

梦蝶》、《羽化登山》、《逍遥游》、《八公操》、《颐真》等都属道家音乐作品，与道教也有密切关系。

道教音乐使用的乐器，历代不同。东晋葛洪《抱朴子道意篇》所说“撞金伐革”，刘宋时《三天内解经》所说“弦歌鼓舞”。或许当时道教音乐所用乐器有钟、鼓、拉弦乐器等。唐代道教斋醮时所使用的乐器，主要是钟磬。据元人编集的《灵宝领教济度金书》（据陈国符先生考订，其渊源自北宋末叶。）卷三百十九记载，道教斋醮升坛出坛“知磬执引磬”，“两句一击钟磬，令吟咏稍歇，复其神炁。”这说明宋元道教所用乐器主要还是钟磬，但磬已多种。另据南宋耐得翁《都城纪胜》及吴自牧《梦粱录》记载，当时道乐所用乐器有箫、管、笙、簫、稽琴、箏、篪、方响之类。明嘉靖时，道教乐器已有云锣、笙、管、笛、札、板、鼓、钟、磬等（《茅山志后编》）。明万历时流行十番鼓。清乾隆中已广泛使用笛、管、箫、弦（按：谓三弦）、提琴、云锣、汤锣、木鱼、檀板、大鼓等十番鼓。若夹用锣鼓之属，则为粗细十番、现代道教正乙派道士斋醮，则唱昆曲，奏粗细十番锣鼓。

流传至今的道教音乐主要有：苏州一带的《笛曲》、《吹打》、《鼓段》、《经忏》，以及西安一带的城隍庙道派鼓乐。从余尚清《苏州的道教音乐》及李石根《西安城隍庙道派鼓乐》调查的结果看，苏州的《笛曲》共有九十六只，分载于五本册籍上，其中《钧天妙乐》上部载曲二十四只，里面都是短小的曲子，称为《小笛曲》。《钧天妙乐》中部载曲十一只，里面曲子较长，称为《中笛曲》。《钧天妙乐》下部载曲七首，里面的曲子都是速度缓慢，演奏时间长久的（有的长达将近一小时），称为《大笛曲》。《古韵成规》载曲二十六首，其中有些曲子用了“凡”、“乙”两音。《霓裳雅韵》载曲二十八首，因为曲中普遍地用了“凡”、“乙”两音，故曰《新笛曲》，《吹打》收集

起来共有十六套，分为五种：第一是《序曲》，用在整个法事最前面的，如《发擂吹打》，其特点是集中地把慢、中、快三个《鼓段》一气敲完，然后再添丝竹音乐。第二是《头套》，在午饭前演奏，又名《饭前吹打》。其特点是：音乐中不能有“凡”音出来，碰见此音就奏低半音（奏“工”音），曲中只有两个《鼓段》，先奏《快鼓段》，后奏《慢鼓段》。曲子本身也是先快后慢。第三是《式套》，在午饭后演奏，又名饭后吹打，其特点是：音乐中可以奏出“凡”音。曲中穿插三个《鼓段》，演奏次序是慢、中、快。第四是《凡鼓板》，其特点是：每段音乐几乎都有“凡、乙”两音；《鼓段》不用同鼓演奏，改用单皮的点鼓。这种《吹打》仅仅是只有《凡鼓板》一曲。第五是《新吹打》，如《小立春风》、《百花园》等。《鼓段》，主要有慢、中、快三种。苏州道教音乐中使用的铜鼓与中国普通大鼓一样，但其奇异效果的产生，主要在于它击鼓的技法与众不同：击鼓用的是一对较为细长的红木鼓槌，击鼓时用鼓槌点击鼓心，发出“屯”的声音。点击鼓边，发出“冷”的声音。还有用鼓槌平击鼓心，发出“打”的声音；鼓槌平击鼓边，发出“搭”的声音——这样两种最特殊的鼓法。以上四种音色，加上轻重快慢各种各样不同的点击、平击鼓边、鼓心，以及击鼓人的情感，就形成了妙趣横生的场面。西安城隍庙道派鼓乐，在乐器的使用上，特别是配器方法上与其他乐社不同。虽然节奏乐器用锣、钹、铙、铰等铜、木乐器，旋律乐器用笛、笙、管、双云锣（过去也均有琵琶、梅管、筝、壳子等），但在各种乐器的音质、音量和调高上却有着明显的差别。例如：笛，僧、俗两派均以宫调笛（鼓乐用笛有三种：宫调笛、平调笛、梅管调笛）为主，城隍庙乐社近世不用此笛，而以平调笛为主来吹六、上两调乐曲，也常用梅管调笛来吹尺、五两调乐曲。西安城隍庙鼓乐分坐乐与行乐两种演奏形式，其中

坐乐的配器方法也有特点，一般的僧、俗各流派在演奏中‘笛与笙配合，均以笛为主领奏，群笙为辅，予以陪衬，管子叩音帮腔。西安城隍庙鼓乐演奏中，除此之外，采用特异的手法。例如，《六调法鼓段坐乐全套》的《四将起》一曲，按原谱的记法，是一些简单的谱字。演奏时笛子加花吹奏，这样就把简单的谱字变成了非常优美的散板乐段。再加上群笙的声部不随笛子的节奏齐步向前，而是拖长音陪衬，形成了很好的复调效果。在节奏乐器的配器方法上，西安城隍庙鼓乐也有一些规定，例如：以鼓为主配以铜乐器，大件铜乐器与大鼓配，小件铜乐器与小鼓配。铜乐器在进行中一般不宜同时出现，大件铜乐器出现时，一般总是点稀，小件铜乐器出现时，一般总是点稠。单手乐器一般总是点稀，双手乐器一般总是点稠，配器时要主次分明，有虚有实，层次分明。

道教音乐是我国音乐史中的宝贵遗产。苏州道教音乐中的《吹打》，或组成吹打的《笛曲》，以及《鼓段》、《锣鼓吹打》等，都可作为国乐演奏曲。其中的《经忏曲》不仅可以作为古代音乐的重要资料加以研究，对创作西洋交响乐、歌剧，以及某种富有特色的音乐创作等，可以提供相当丰富的音乐语汇。近年来，陈耀庭等组织演奏的道教音乐录像蜚声海外，就是很好的证明。（此处参考了陈大灿的《道教音乐》等）

四、道教美术

道教美术是指宣传道教教义与神仙思想为主要内容的造型艺术，其中有道教尊奉的神仙画象或雕塑的神象、故事画、宫观的藻饰与法器上的图案花纹、浮雕等。

在我国，反映神仙思想的美术作品在秦汉时期就已存在。例如：盍氏仙人镜，中以四乳分四格：有两格为二神人四侍从；一

格为作飞舞状的龙；一格为二人跪于似有光焰的供奉物旁。在西王母镜中，以六乳分六格：一格画一女坐而听琴，题有西王母三字，一格画一女鼓琴，乃西王母侍也。另四格分别画倒乘纤履，状极苗条、翻身而舞的一个女子，以及龙、麟和两手如翼，跪而击球的一个神鬼。辽宁省金县营城子发现的汉墓壁画，其左上端云气缭绕，中有一人，身披羽毛；右上端有一龙，昂头相向。画中央有戴三山冠、佩剑人和衣冠白发的老翁，作神仙与墓主言谈之状。壁画中黑仙人佩剑、羽衣、须发、云气等形象朴茂高古，线条古朴随意。这些神仙画开了道教画神仙形象的先声。道教创立之始，没有道象、道画。五斗米道创始人张道陵著《老子想尔注》（敦煌本）云：“道至尊，微而隐，无状貌形象也；但可从其诚，不可见知也。”魏晋承两汉之制，老子被神化。东晋葛洪《抱朴子》述老子“真形”为“身長九尺，黄色，鸟喙、隆鼻、秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋铤之剑”，“雷电在上，晃晃昱昱。”著名画家顾恺之的初平牧羊图，其中的牧者就是羽服道士。他的《画云台山记》，叙述了他的道祖故事的内容及构思。对于张天师在丹崖用跳绝涧取桃子考验弟子诚心七试弟子的故事，顾恺之在《画云台山记》中是这样描绘的：“据绝涧画丹崖，临洞口当使赫山献隆崇。画险绝之势，天师坐其上，合所坐石及窟宜涧中，桃傍生石间；画天师瘦形而神气远，据涧指桃，回面谓弟子，弟子中有二人，临下侧身大怖，流汗失色。作王良穆然坐答问，而超升，神爽精诣，俯眺桃树。又别作王赵趋一人，隐西壁倾岩，余见衣裙；一人全见室中，使轻妙冷然。”据《贞观公私画史》记载，当时道教、佛教及人像画约占十分之三。南北朝时，道教绘画雕塑模造天尊图象极为盛行，以道释为中心的人物画家居绝大多数，顾景秀、顾骏之，皆以画

道释人物著声于时。著名道教学者陶弘景就是画品超迈，笔法清真的画家。隋唐时期，道画不在少数。据《宣和画谱》记载，唐代画家七十七家，凡一千一百八十六件，其中题名有“天尊”、“真人”、“天君”、“星官”、“星君”、“太上”的，都是道教画，占其中的多数。道士张素卿以专画道门尊象著称。五代画中题名为太上、真君、星君、天真、天官者，皆系道教画，占十分之四。据《图画见闻志》记载，五代时有名画家二百五十余人，其中以道释画为主者达一百一十三人。宋代画约共三千三百余件，其中道释画二百八十九。元代佛教道教中衰，道教佛教画更没人提倡，遂一变宋元以前人物画全以道释为主的局面，而兴史实风俗画及传神（按：即人物画之一种）。元代道士，以画龙者为最多，天师张羽材、张嗣成，道士吴霞所、肖得周等皆以画龙著称于世。明代道教画无特殊成绩。据统计，明代能画者自帝王迄娼妓，凡一千三百人左右，道释画占十分之一。清代画多仿古作品，其数量占十分之七八。人物画中以道释为中心的寥寥无几。稍为有名者，也不过数人。

道教造象艺术虽然兴起于南北朝时期，但它的发展并且形成自己独特的风格应在唐宋。唐代道画因封建王朝支持道教而趋向兴盛。画家吴道子有画九十三件（据《宣和画谱》，有《五帝·五官》、《星宿象》等。他画于太清宫的太上玄元皇帝象，原系绢本（即绘于单幅绢上，供奉时悬挂于壁间架上），后刻于苏州玄妙观留传至今。现在保留下来的四川绵阳西山观下的唐老子石刻象，青城山天师洞的唐三皇石刻象，都形态古朴，技法纯熟。河北省曲阳北岳庙的《鬼伯》石刻，虽然是翻制品，但是仍然保存了“虬须云鬓，数尺飞动，毛根出肉，力健有余”的艺术风格。据王家佑等人统计，仅四川的摩岩造象约有二百余处，唐代约占一半，其中主要有：灌县青城山天师洞内的张陵天师石雕象（造

于隋大业年间)，广元县道教神象（皇泽寿8号龕）九躯，渠县化佛岩道像七躯；蒲江县飞仙阁有道教天尊等象多龕，有44龕造天尊像十躯并列。该县可莫山道教“主薄治”（廿四治之一）有女仙杨正见成道浮雕，绵阳市西山观玉女泉崖壁上有二十五龕道象。最大龕（25号）长2.58米，高1.62米。剑阁鹤鸣山有道象五龕，丹陵县龙鹄山有道象三十余龕。道象高者约1米，小者仅0.3米。安岳县玄妙观道教佛教造像并重，其中道象的精美繁丽，可为道象代表佳作。此外，荣县荣德山老君洞有老君石象；广汉县集灵观有石雕道象；巴中县有唐《北龕老君影迹诗碑》；仁寿县牛角寨三宝龕有重要道藏历史题记等。以画道门尊象著称的道士张素卿，在唐僖宗乾符（874—879）年间居四川青城山常道观，曾画有《老子过流沙图》、《五岳朝真图》、《九皇图》、《五星图》、《老人星图》、《二十四化真人象》、《太无先生象》等。据称，前蜀之主王建修青城山丈人观，请张素卿于真君殿上画五岳、四渎、十二溪女、山林、溪沼、树木诸神及岳渎曹吏。蜀主诞辰，他又画十二仙真，颇得蜀主赞赏。宋代道教造象留传至今较多，主要有泉州清凉山老君巨型石象、四川大足石篆山、广华山道教摩崖造象、江油县窦圉山转轮藏雕象、安岳县赤云乡华严洞内的“夫子”象，手执《合论》。般若洞内有孔夫子、李老君象及“嘉熙四年”（1240）刻字。瑞云乡老君庙有道象多躯，城郊圆觉洞有道教女神象龕，石鼓乡有三眼神象。苏州玄妙观的三清泥塑金身象、太原晋祠圣母殿的塑象、太原龙山石窟等，其中泉州老君石刻象，背松倚望，意态谦恭，两眼平视，慈祥和蔼，美须大耳，左手依膝，右手靠几，全身线条遒劲有力，洗炼概括。石象高5.1米，以整块天然巨石雕成，宏伟壮观。龙山石窟雕有三清、虚皇、张天师、三皇、玄真子、披云子（即宋披云，丘长春弟子）和北七真的石象。晋祠圣母殿彩塑以皇宫中皇后、群臣、宫女的生活形

象为范本，塑有圣母、宦官、女官及侍女象共四十三尊。著名画家武宗元十七岁画北邙山老子庙壁，世称妙绝。在宋真宗营造玉清昭应宫时，曾任三千名应召画殿画匠之首。他的传世道画《朝元仙仗图》原是壁画粉本，长一丈八尺，高一尺四寸四分。描绘南极天帝君和东华天帝君率领仙官、侍从、仪仗朝谒太上老君时的场面，共有神仙人物八十七名，其中男仙十一名，神将八名，其余是手捧供品、仙果、乐器的仙女。画幅以手持宝剑的护法神开道，以甲卒、神将殿后，其中二天帝君均略高大于其它神仙。全图主次分明，层次井然，线描人物各具神态，不相雷同，线条流畅，具有线描艺术的韵律感。表明宋代道画在吸收山水花鸟画的技法后，有了更为丰富的表现力。

道教壁画是道教美术的重要组成部分。据史籍记载，道教壁画在唐至五代时已很普遍，而现存的有山西临汾和洪赵县，四川大足县南山三清洞、真武洞的道教壁画，泰山岱庙天贶殿的巨幅壁画《泰山神启跸回銮图》。四川省大足县南山三清洞壁画是玉帝巡游图（或为天尊巡游图）。画中主人是帝王打扮，立于云端，前后左右有十九尊象都是侍者。有的持华盖罩于主人头上，有的执日月宝扇遮屏脑后，其气势犹如人间帝王出巡。真武洞顶有一太极图壁画。泰山岱庙天贶殿的《泰山神启跸回銮图》以皇家宫庭生活为模式，描绘泰山神东岳大帝出巡和回銮的情境，场面浩大，人物众多，生动逼真，山水人物相互衬托，艺术的世俗化倾向浓厚，工匠制作痕迹较重，体现了宋代道画的特色。元代民间画工集体编绘而又集唐宋道画传统的永乐宫壁画，更是中国美术史上的杰作。永乐宫壁画画面长90.68米，高4.26米，实绘大小神象共二百八十六尊。三清殿壁画沿用《朝元仙仗图》的样式，以“三清”为中心，组成层次井然的仪仗。全画分成多组，有雷公雨师、南斗六阙、北斗七星、八卦神君、十二生肖神

君、二十八星宿、三十二天帝君等。每位帝君和圣母左右都有十余名玉女侍奉。永乐宫纯阳殿还有《纯阳帝君神游显化之图》壁画共五十二幅。七真殿有全真教创始人王重阳诞生、得道、成仙和度化“北七真”的故事画共四十二幅。

道教的美术作品也反映了道教本身特有的艺术风格和美学思想。首先，道教造象的道德性人格化反映了道教的美学思想是出世的，顺应自然，追求独特的个性和解脱。道教造象中，玉皇大帝的形象是端庄严肃，双目下视，表现出宁静、飘逸、超然的风度。显示了他有高超的智慧，无上的权威。土地公的形象是体胖脸圆，双眼下视，白须长垂，显示出他慈祥无私，毫无保留把自己的财富奉献于人类的风格。海神妈祖，脸庞丰硕圆整，眉毛细长，双目下垂，鼻梁挺直，珠冠云履，绯衣青绶，佩剑持印，俨然是一个端庄、宽宏而又勇于驱邪救世的女性。这些神象既具有神的尊容，也具有道德的、内在的美和它的神威。其次，道教美术作品体现了精神寄于形中，理（即道）进入影迹（即画图）这种以意为主，以神写形的中国传统艺术风格。葛洪说：“夫人生，先受精神于天地，后禀气血于父母。”这就是说精神充溢于天地之间。还说：“山无大小，皆有神灵，山大则神大，山小即神小也。”（《抱朴子内篇》）这是说山有神灵。还说：“形待神立”，“形系神之宅”，“故如劳身，则神散；气尽，则命终”，“如气疲欲盛，则精灵离身”（《抱朴子内篇》）。葛洪的上述思想反映了道教认为精神充溢宇宙，千山万水皆有灵性；形待神立的观点。葛洪在《抱朴子·金丹篇》中提到的云台山，顾恺之《画云台山记》就叙述了他以“迁想妙得”（顾恺之《论画》说：“凡画，人最难，次山水，次狗马，台榭一定器耳，难成而易好，不待迁想妙得也，以此巧历不能差其品也。”）思想构思道祖故事画的内容。顾恺之所说的“想”，是指存在于对象

中的精神。他所说的“妙得”，乃是以自我的精神体会揣摩对象的神。在云台山道画故事中，顾恺之将天师张道陵所在的涧表现为凄怆澄清，上空庆云缭绕，登上丹崖斜面，双碣石耸立，左右如阙，紫石亭立，拟作天阙。实际上，这是把天师的神气直接化作山的神气反映在画面上。道教护法神王灵官的形象是竖眉立眼，眼珠突出，并有三目，脸部肌肉紧张，身披金甲，手执金鞭立于云端，显示出他是使一切鬼神望而生畏，威力无边的“神人”。王灵官的造型也反映出道画寓意于形的思想和写意夸张的手法。再次，道教造象在制作上形成了自己的一整套模式和规范，同时又把造象工程本身也视为一种表达对神仙信仰的形式。据《道藏·洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》记载，道教对塑造不同地位的神有不同的要求与规定。认为道象的仪相、衣冠华座，都应如法。例如，天尊要上披九色离罗或五色云霞，山水杂锦，黄裳、金冠、玉冠，不准用纯紫、丹青、碧绿等。天尊平坐时指捻太无，手中不执如意尘拂，空无一物。真人不得散发、长耳、独角，并且要戴芙蓉、飞云、元始等冠。金刚是按剑持杖，身挂天衣飞霞，宝冠，足蹑巨山、神兽、大石、诸鬼之上，站立作杀鬼的姿势。道象制造自始至终要体现对该神的尊奉。例如，台湾雕刻神象时，先选好枋、樟木料，择吉日良辰举行开斧仪式，还有“开脸”（神象雕成裱糊完毕后，贴金彩绘，用细毛笔仔细描绘神象的脸部）、装脏（意思是使神灵贯注于神象中。“装脏”的内容有：经典，代表神灵和智慧；五谷，意喻五谷丰登；铜镜，表示光明；朱砂、沉砂、雄黄等可以防虫避邪；五色线，表示五行俱全；金银珠宝，既可镇邪，又喻富贵。还有放灵符或香灰的，表示神的移灵。也有放活雄蜂和农历的）、“开光点眼”（选好吉日良辰，准备好朱砂、白笺、金鸡〔即雄鸡〕、新毛笔、面巾、镜子等。到时要举行上供、点鼓、焚香等仪式，由造

象师傅亲手揭去盖在神象上的红布，用面巾为神象揩面，然后用新笔蘸朱砂、白笈、金鸡冠血的混合液点出神象的眼睛。同时要事先备好的二面镜子将殿堂外的阳光反射到神象眼中，以喻藉太阳的神光使神象能洞察世界，也表示赋予神象以神的生命）等仪式。

五、道教建筑

道教宫观建筑的历史沿革，我们在前面“道教的宫观”一章里已经作了简要说明，这里就不重复了。关于道教建筑，主要谈它的布局、种类、装饰物，以及道教建筑反映的哲学思想。

道教建筑常常是由神殿、膳堂、宿舍、园林这样四部分组成。它的总体布局是以木构架为主要结构，以“间”为单位构成单座建筑组成庭院，又以庭院为单元组成各种形式的建筑群。具体地讲，道教宫观建筑是按照《先天图》所讲的乾南，坤北，离东，坎西，子北，午南的方位安排的。就是说，要以子午线为中轴，座北朝南。两边是日东，月西，坎离对称。道教祀奉尊神的主要殿堂都在子午线上（这里指由北而南的一条直线），其他供奉诸神的殿堂和房舍都在东西两边。除了供奉神仙的殿堂外，道教还利用建筑群附近的名胜古迹，以及奇异的地形地物，如悬岩古树，巨石怪洞，山泉溪流，或者人工修建假山怪石，建成楼阁、台、榭、亭、坊等，形成以景观为主的园林。道教宫观建筑都有山门，山门必须有三个门洞，象征三界，进入三门即为跳出三界。它的宫观多数是由四合院、三合院纵向铺开组成许多建筑群，象征木、火、金、水四正，加上中央土，以应五行。这种道教建筑的规制也都仿照我国封建社会的皇宫、官府，严格按照尊卑不同的等级制度安排的。例如，玉皇类似天上的君主，道教供

奉玉皇的殿堂就与封建帝王的宫殿相似。因为五岳之神被封为帝君，五岳大帝的庙宇的建筑规制也基本上同于帝王，其正殿都是黄琉璃瓦顶，有殿、寝、堂、阁、门、亭、库、馆、楼、观、廊庑、碑等。各地的城隍庙的建筑也都如同官府衙门。

道教建筑的装饰也很别致。装饰物反映道教追求长生不死、吉祥如意、羽化成仙等思想。道教建筑的装饰物大致有如下一些种类：①以日、月、星、云等的象征物，以及山、水、岩石等寄寓光明普照，山海年长；②以扇、鱼、水仙、蝙蝠、鹿等的象征物分别寓意善、裕、仙、福、录等；③以莺、松柏、灵芝、龟鹤、竹、狮、麒麟、龙凤等分别象征朋友，长生、不老、君子、辟邪、祥瑞；④用福、禄、寿、喜、吉、天、丰、乐等字及其多种变形的式样装饰建筑物、器具，并且与其他花纹相配合，表示吉祥如意、福寿康宁、乐天超凡、长生不老；⑤以“八仙过海”，“八仙庆寿”的神话故事雕塑成艺术品或绘成壁画；⑥以佛八宝，即轮、螺、伞、盖、花、罐、鱼、长等八件佛教常用的装饰品作为道教建筑中的斗拱（即由斗形木块和弓形肘木纵横交错层叠构成，而逐渐一层一层地向外排出，形成上大下小的托座）和雀替（在屋顶梁额〔枋〕与立柱的交接处，两边另横置有托座，名之为雀替）上的雕刻图案；⑦以龙雕刻在石柱或木柱上，形成整条龙环绕抱柱的精美图案；⑧以两面都雕有各种图案，下边还有鼓座的圆形石鼓装饰于道教庙宇的大门门槛前。这些装饰物或为浮雕，或为镂雕，或为剪粘造型（即用石灰、石棉加上糖水或蜂蜜捣成稀烂而有粘性的混合物，用它塑成飞禽走兽、花卉人物等基型装饰在厝脊或飞檐上），或为壁画，在道教建筑上形成了千姿百态的传世佳作。

道教建筑的布局和装饰都有讲究，其中蕴含的建筑思想反映道教承袭了中国古代的传统思想，同时，也受到过佛教思想的熏

陶。首先，道教建筑以八卦方位为方位，体现了法天、法地、法自然，以“自然”的规律为规律的思想。《道藏辑要·云笈七签、二十八治》认为上八治、中八治、下八治是与天地的二十四气相应，并与二十八宿相合的。因此，道教宫观建筑都遵循乾南、坤北、天南、地北，以子午线为中轴，座北朝南这一方位。甚至有的道教建筑布局还象征着八卦，如成都青羊宫有八卦亭，太原纯阳宫有八卦殿。其次，道教建筑的建筑群安排以及色彩的配置与阴阳五行说有关。例如，道教宫观多是四合院、三合院纵向铺开组成建筑群，这与木、火、金、水以及中央土相应。按照中国传统思想，如果将五行与天干、四季、方位、颜色、物类、五祀相配，则可得出如下关系。即：木与甲乙、春季、东方、青色、麟（鱼）、五祀中的户相配，象征兴旺永久；火与丙丁、夏季、南方、赤色、羽（鸟）、五祀中的灶相配，象征富贵幸福；土与戊己、仲夏、中央、黄色、羸（人）、五祀中的中雷相配，象征帝王权力；金与庚辛、秋季、西方、白色、毛（兽）、五祀中的门相配，象征萧瑟悲伤；水与壬癸、冬季、北方、黑色、介、五祀中的井（行）相配，象征破坏与死亡。上面这种思想对道教建筑的构思以及道教尊神三清、四御，以及日月五星、五岳诸神、四方之神神殿建筑都不无影响。再次，道教宫观殿堂以及各种装饰物都渗透着浓厚的道教神仙思想。道教尊神，俗神的殿堂设计及其各种神象的塑造都严格遵循道教的规制，按尊卑不同的等级规划建筑物和塑象。神殿是宗教活动的主要场所，是整个建筑群的主体，常常修在建筑群的主要轴线上。膳堂（包括客堂——接待室、斋堂——食堂，厨房及附属仓库），一般建于建筑群主要轴线侧面。道士、教徒和游人住宿的斋舍常常在建筑群中的辟静处单独修建院落。道教建筑中的每一个装饰物都有深刻的含义，大多数装饰物都象征着长生不死、吉祥如意。再次，道教宫观的山门的三个门洞表

示三界，有的宫观的斗拱、雀替上装饰“佛八宝”，这显示出道教建筑受了佛教的影响。

现存比较著名的宫观建筑已在“道教的宫观”里叙述了。此外，还有道教祀奉的民俗众神的庙宇，如山神、雷神、河神、海神等自然神庙；村落守护神庙与城镇守护神庙：土地庙、城隍庙；英雄神、文化神庙：关帝庙、文昌庙、二郎庙；局部陆海区域守护神庙：川祖庙（四川）、妈祖庙（台湾、福建等地）、黄大仙庙（港九）；药王、蚕神、娘娘、龙王、紫姑、瘟神、财神等专职神庙。这些神庙留存至今比较著名的有：辽宁北镇庙、广州南海神庙、山东泰山岱庙和碧霞祠、北京东岳庙、台湾北港朝天宫、山西解县关帝庙、四川灌县二王庙、陕西耀县药王庙、香港黄大仙观、台湾北港朝天宫等。（此处参考了李维信的《道教建筑》）

六、道教医学

道教医学是在继承和吸收中国传统医学成果的基础上发展起来的。它基本上包括服饵外丹、内丹导引以及带有巫医色彩的符箓仙药等。

道教产生之初，道士们主要以画符念咒的迷信手段为人治病。但是，早期道教的经典《太平经》也从阴阳五行学说和经络学的角度，叙述了对人体生理和病理状况的观察，认为人的疾病与天地阴阳四时五行寒热有关，也同人的精神状态相联系。因此，替人治病必须“候脉行度，以占知六方吉凶”（《太平经合校》卷五十），同时配合灸刺和药物治疗。主张用灸刺调安人体三百六十脉，以草木和飞步禽兽等动植物为人治病。《老子想尔注》的作者提倡固精炼气、养神。魏伯阳认为胡麻与金液还丹都

可滋补人的身体，也可延年益寿。降至魏晋，道教医学得到了发展，东晋著名道教学者葛洪总结了在此以前的外丹、行气、服饵、守一、房中等，并著《金匱药方》、《肘后备急方》等医书。在《抱朴子内篇》的《金丹》《黄白》中，记载了多种外丹烧炼方法，《仙药》记载了许多矿物药方与动植物药名；《地真》专述守一，《至理》、《释滞》涉及导引、行气、房中；《微旨》论及房中术。他在世界上最早发现“尸瘵”（即肺结核）有病变三十六至九十九种，认为患这种病的人死后又传染别人，乃至全家灭门。他的《肘后备急方》搜集简便验方百余种（其中有关于铅膏药的记载，表明由于道士炼丹，两晋时已制得大量膏剂），是我国第一部急诊手册。但是，葛洪的医学思想也受着“假求于外物以自坚固”这种外丹“丹药观”的束缚，误认为“黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死”（《抱朴子内篇·金丹篇》），将金石草木的坚实、柔弱和人身体质的健壮、虚弱，以及生命的长寿与短促这两种本质根本不同的事物等同起来，把物质的物理、化学性质和人的生理、生命现象混同，致使长生不死的追求始终不能实现。此外，在魏晋间大量流行的五石散（又名寒石散）就常有含砷的矾石在内，这与道教炼丹家服金石药有关。南北朝时，道教医学又有发展。齐梁间道士陶弘景精通医药学、养生学和炼丹术，撰《本草经注》七卷、《肘后百一方》三卷、《效验施用药方》五卷、《太清诸丹集要》、《服饵方》、《集金丹黄白方》、《服食草木杂药法》、《服气导引》等。其《本草经注》合《神农本草》与《名医别录》二书加以注释，对药物名称、来源、产地、性状、鉴别、功用、炮制、保管等均有记述，为我国本草学留下了珍贵的资料，是一部有划时代意义的名著。并且第一次把我国历史上的导引资料辑录为专集《养性延命录》。他的医著记载了肺病、烈性传

染性天花、急性黄疸性肝炎、急性淋巴管炎、急性淋巴结炎、颈淋巴结核、伤寒、脚气、大腹水、肿瘤、胸脾疼痛、风暗不语、小便不通、烫伤、咳嗽、……以及多种外科疾病的症状及治疗方法。在总结自身医药实践经验的基础上，突破了我国古代按生理系统分为脏腑、经络、气血、津液的分类，提出了按病分类的医理主张，将人之疾病分为“脏腑经络因邪生疾”，“四肢九窍内外交媾”，“假为他物横来伤害”三种。在药物学上，他首创的按药物性质分类的方法（改《神农本草》的上、中、下三品分类为玉石、草木等七部分类），为其后的《唐本草》、宋《证类本草》等继承了下来。在对疾病病理的分析、药方使用等方面，他坚持了朴素唯物主义的观点，注意了辩证治病的方法。认为人体条件和外界环境是致病的根本原因。他说：“人生气中，如鱼在水，水浊则鱼瘦，气昏则人病。邪气之伤人，最为深重，经络既受此气，传入脏腑，随其虚实冷热，结以成病”（《重修政和证类本草》卷一《梁陶隐居序》）。陶弘景的这种气论虽然杂入一些鬼神侵入人体致病的迷信观点，也还带有猜测的性质，但总的来说是突破了从人的精神和鬼神中寻找疾病原因的宗教唯心主义观点。由此，他提出了实事求是，按病下药的主张。指出：同一疾病，症状多种，在每一个人身上的症状及变化不尽相同，所以用药也应有所差别。“病之变状，不可一概言之，所以医方千卷，犹未尽其理”（《重修政和证类本草》卷一《梁陶隐居序》）。他认识到同一药物会因不同病人的具体情况不同而产生相异的效果，医生对药方应细加斟酌。即：“按药性，一物兼主十余病者，取其偏长为本。”（同上）他认为，药“亦有相恶相反者，服之乃为不害，或能有制持之者”（同上），如“甘草丸”有防己和细辛，其性本来相恶，但二者合用就能消除有害的因素；半夏本来有毒，但与其相畏的生姜合用，就能克服它的副作用，达

到治病的目的，这些思想都有辩证法因素。陶弘景还进行了长达二十年的炼丹活动，写成《合丹药诸法式节度》、《集金丹黄白方》、《太清诸丹诸要》、《炼化杂术》，认识到水银“能消化金、银，使成泥，人以镀物也。”（《本草集注》）对于碱性碳酸铅（即胡粉“粉锡”）、三氧化二铅（即“黄丹”、“铅丹”）的性质和用途也很了解。在养生学方面，陶弘景主张“我命在我不在天”，要求人们通过主观努力，做到“游心虚静，息虑无为”（即清心寡欲），“饮食有节，起居有度”，食不过量，“多则切伤，少则增益”，“去肥浓，节咸酸”，即多用素食和淡食；“饮食即卧，生百病”，“人食毕，当行步踌躇”。反对食后即便坐卧，主张饭后散步。指出贪恋声色、美味和逸乐，骄奢淫逸，养尊处优，“体不劳苦”，都有害身体健康。同时提倡以行气、导引按摩、房中术等，实现他所企求的延长寿命，直至长生不死的目的。至唐代，著名道教医药学家孙思邈著书三十余种，现存《备急千金要方》、《摄养论》、《太清丹经要诀》、《枕中方》等。他亲自采药制药，广泛搜集民间验方秘方、偏方，被后人尊称为“药王”。他的太一神精丹方是利用慈石（四氧化三铁）等氧化剂从雄黄、雌黄中制取砒霜的方子，是世界医药史上用砒霜治疟疾最早的有效方剂。他的《千金翼方》中的《药性纂要》，叙述了采药的时节、地点，以及诸种病症用药，不仅分类述录了药物八百余种，还对白头翁、苦参子、黄连治痢疾，常山、蜀漆治疟疾，槟榔治绦虫等特效药物进行了总结。他强调针、药并重的综合治疗，提出饮食疗法，“食疗不愈，然后命药”。在饮食方面，要求不杂，节俭，简少鲑肴、肥膩饼臠酥油之属，宜常食乳酪酥等。对果实、菜蔬、谷米、鸟兽等一百五十余种食物的食疗作用都有详细的研究。又重视妇婴疾病，特在《千金要方》立“妇人方”、“少小婴孺方”。对于养生学，他除了把调息、按摩、导引、行气等养生术纳入医疗技

术领域外，还提出了一些延年益寿的具体措施。例如，“饮食有节，起居有常，不妄作劳”（《黄帝内经素问》卷一《上古天真论篇第一》，反对“以酒为浆，以妄为常，醉以入房”（同上），要求“莫久行、久立、久坐、久卧、久视、久听”；“莫强食，莫强酒，莫强举重，莫忧思，莫大怒，莫悲愁，莫大惧，莫跳踉，莫多言，莫大笑”（《千金要方》卷二十七《养性·道林养性第二》）。提倡“少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶”（《摄养枕中方》）。根据李约瑟和王林的研究，五代道士谭峭的《化书》中已有了使用凸透镜和凹透镜的知识。澳大利亚华裔学者柳存仁认为当时道士们完全可能已经制作出显微镜来。成书于北宋末年至南宋初年的《无上玄元三天玉堂大法》记载了“尸瘵”（肺结核）的传染途径有“屋传”、“衣传”和“食传”等多种。该经文要求道士用符咒烟熏因患肺结核病而死的人的衣服和用具，然后抛到流动的江水中去。这种对肺结核病的认识至少比西方要早四五百年。因为在西方，在1546年，弗朗卡斯特罗（1478—1553）在《传染与传染病》中才提到肺结核病人穿旧的衣服，住过的房间、床、地板都是传染媒介；1782年意大利才颁布了消除肺结核病死者遗物再次传染的法律。北宋太祖开宝六年（973）下令修订和重编中药《本草》时，道士马志是九个官方编辑之一。太宗淳化三年编辑的《太平圣惠方》，是在主要编辑者、建隆观道士王怀隐指导下完成的。著名道士张紫阳著《悟真篇》和《八脉经》，在继承前人内丹修炼的基础上，使内丹术进一步发展，从而使道教医学形成了较完整的体系。明代医学家李时珍评价张紫阳《八脉经》时说：“紫阳《八脉经》所载脉与医家之说不同。遐内景隧道，惟返观者能照察之，其言必不谬也”。自此之后，在金元前后的六百年中，内丹术成为了道教医学的重点。至近代闵小良、黄元

吉，以及现代的著名道教学者陈樱宁都重视内丹，认为内丹修炼可以强身治病。外丹术虽然在唐代之后已经衰落，但宋代还有烧炼外丹的人。据张邦基《墨庄漫录》记载，宋真宗、宋神宗时还有人在翰林金丹阁、南都炼外丹。在宋代的炼丹著作中，往往记载着用砒霜与粉霜（ HgCl_2 或 Hg_2Cl_2 ）一起合炼白铜的方法（北宋何莲《春渚纪闻》记载有砒霜点铜法，《道藏》洞神部众术类，《馨下》五九五、《兰下》五九一、《盛》六〇二——六〇三记载有粉霜点铜法。）。不过，宋代人对于外丹，多已不复置信。由于十三世纪末梅毒传入我国，最初用轻粉（ HgCl ）进行治疗，效果不大。至明末陈司成著《霉疮秘录》（1632），倡用含砷的驱梅剂“生生乳”（“生生乳”是以砒石（ FeAsS ）、朱砂（ HgS ）、食盐和氧化剂硝石（ KNO_3 ）、绿矾（ $\text{FeSO}_4 \cdot 7\text{H}_2\text{O}$ ）等升华而成。所得升华物为砒霜和白降丹（ HgCl_2 的混合物。），取得较好的疗效。甚至今天，我国东北、华北地区，还有人在严寒季节服“小灵丹”。这种小灵丹大致是以四分雄黄，一分硫黄在密闭容器中升华而成，主要成分为雄黄，呈红色透明块状，因有过剩的硫作为还原剂，它不含砒霜而含有多硫化钾。现在广泛使用的红升丹（氧化汞类）、白降丹（氯化汞类），以及乾坤一炁丹、混元丹、金龟下海丹、毒龙丹等“玄门四大丹”，都是道教医家传授秘法衍化来的。这说明在我国医药学中，道教的炼丹术的成果一直在发生着作用。

七、道教的服饰与饮食

道教的服饰与饮食，一方面受我国各朝代服饰与传统膳食的影响，另一方面也因道派的不同而有差异。

道装本来沿袭于汉族古代服制。汉代男子的服装样式，大致

是曲裾(前襟下部成曲线)、直裾(前襟下部成直线)。魏晋之后,男子服装有衫子和袍襦;衣著宽博,开始有袒胸露脯的习俗。《抱朴子·外篇·刺骄篇》称:“世人闻戴叔鸾与阮嗣宗傲俗自放,……或乱项科头,或裸袒蹲夷”。当时流行宽畅的衫子,衫领敞开,袒露胸怀。妇女服装承秦汉之制,有衫、袄、襦、裙等,也以宽博为主。据《要修科仪戒律钞》记载,南北朝之前的道装大致是矩领或斜领下达于襟,长裙(可能多半是直裙),右衽,大袖的袍服。道士有便装与法服两种。道士法服随法位与道派的不同而有差异。上清派道士的法服为紫色,灵宝派道士的法服为黄色。道装有披肩,按当时尺寸计算,宽四尺九寸,长五尺五寸,大约有内外两层,里是青色,表是紫色。道装禁用纹绌罗锦。道宫中的女官不准“金玉钗钏、花装粉饰”。女子学上清白日升天之法时必须着元君服,披紫纱。这种元君之服实际上是一种粗衣,其身袖长短因人而异,两袖为十六片,身中为二十三片,计三十九片缝合而成,前襟以青纱四十五尺分作八幅,幅长四尺九寸做成,余下部分留作襟腰。据陆修静《道门科略》记载,当时道士法服有贵贱的标志,“制作长短,条缝多少,各有准式。”隋唐时期,男子服饰主要有幘头纱帽和圆领袍衫,女子服饰主要有幂䍁帷帽和衫裙袄裙。唐代道士平常穿青法服,但道官服饰与朝服相同。唐睿宗召司马承祯问道,赐以绛霞红帔。李泌为道士,也赐紫服。这种朝服皆绿纹饰金。据《全莲正宗仙源像传》记载,生于唐德宗贞元年间的吕岩穿圆领、无裙、无衽,宽袖的袍服。这种道装几乎与唐朝官服一样。五代道装与唐代略异,刘海蟾的道服已是斜领下达于襟,右衽、宽袖横垂至小腿,无裙,身长盖过双脚了。北宋以后,由于受理学思想的影响,一般服饰比较拘谨,道装也有年龄、教阶等差异。据《古书隐楼藏书》卷十二《外集》记载,全真道士的头饰是:吕纯阳戴唐巾,老年“冲和”,少者“逍遥”,冷者“幅巾”,

雪者“浩然”。这是不同年龄的标志。从教阶不同来说，有道之士巾用元色布缎，但受初真戒者是纶巾、偃月冠；受中极戒者是三教巾，三台冠，受天仙戒者是冲和巾，五岳冠。九流杂人戴九阳等巾，用纱缎。斋公是俗衣小帽，盘瓣素珠。其他则蓬头了髻，或清风绣头簪冠，或身穿衲衣，或腰系九股绦，或吕公绦，或一气绦，或手提风火棕拂，或手擎五明降鬼扇，或跣足，或多耳麻鞋，或草鞋棕履。全真道的服饰颜色惟青为主，其朝参公服是：顶黄冠，戴玄巾，着青袍，系黄绦，外穿鹤氅，足穿白袜，脚履云霞镶鞋。邓少琴，王家祐曾对四川省江油县窦圉山道教转轮藏雕象进行过实地考察，藏身装饰人物的衣饰为圆领大袖，近似唐宋文官士大夫服装。其中有衣领为两裾直垂，斜领下达于襟，直裙（下交为下半个椭圆形），交襟领，圆领无裙等。“三清”主神头戴芙蓉冠（古称莲花为芙蓉）。这可能是宋代或宋代以前道装的写照。据《金莲正宗仙源像传》记载，王重阳及其弟子的道服却比较自由一些。例如，王重阳着圆领、无裙、特大宽袖的道装，有腰带，脚履多耳麻鞋；马钰的着装是斜领下达襟，右衽、披肩、有绶，外有腰带，前襟过膝至小腿，内有袍衫盖过脚面；谭处端着装与马钰一样，惟是左衽；刘处玄着装是斜领下达至襟，右衽，宽袖，外面道服盖过脚面；丘处机着装与刘处玄着装一样，惟是左衽。元代服饰比较混乱，既有原来蒙古游牧民族简朴的衣着，占据中原后也逐渐仿效汉族服饰。当时男子的巾帽，公服多戴幞头。妇女多戴“顾姑冠”（或称“故姑”、“罍罍”、“固姑”、“姑姑”）。《长春真人西游记》载：“妇人冠以桦皮，高二尺许，往往以皂褐笼之，富者以红绡，其末加鹅鸭，故名‘故故’，大忌人触，出入庐帐须低回”。明清时代及其以后的道服基本上是斜领下达于襟，窄袖（也有宽袖的）、青色。

道士的饮食大致与汉族俗人一样。在魏晋南北朝时，道官道

士的主食是米、面，副食有蔬菜、水果。食间有糜粥。食物种类很多，提倡食樱桃、葡萄、薤、苜蓿、大麦、芡实、小麦、稻米、大豆、芡实（罗伏），但忌食桃、杏、梨等。原始道教时期，提倡禁酒，但不禁荤辛之物。后来，逐渐“忌六畜及鱼腥肉，忌食五辛”（笔者按：即生葱蒜薤韭葫荳也）（《云笈七签》参集三《上清黄庭内景经梁邱子注释叙》）。可能由于道派与宗教禁忌不同，对食物的选择也不一样。例如，《修真秘录》叙述一年四季及每月宜食的食物，其中有：羊、犬、牛、鹿、獐、驴、猫、豹、猬、雄鸡、乌雄鸡、乌雌鸡、雁肉、白鸭肉、野鸭肉、鹌、乾枣、栗、柿、橘、乌梅、榛、樱桃、蒲桃、林檎、覆盆子、甘蔗、豆蔻、莲子、藕、鸡头、菱、芋、榧、枸杞、蔡、竹笋、苜蓿、芥、蔓菁、萝卜、白苣、茭白、薤、韭、荏子、紫苏、薄荷、荆芥、兰香、茼蒿、香薷、苦菜、蓝菜、生姜、水芹、白蒿（今青蒿）、小檗棍、野苣、马芹、牛蒡、蒺藜、朱苍、白黍米、秬米、食粳米、白粱米、粟米、胡麻、绿豆、大麦、秣麦、小麦、薏苡仁、稗、白豆、饴糖等。据说，以上这些食物有养身治病的效用。《三元延寿参赞书》列举的食物有果食、米穀、飞禽、走兽、鱼类、虫类等。《嵩山太无先生气经》提倡每天平旦吃少许淡水粥，每朝空腹饮好清酒一杯，日中食淡面饴饪、葱薤羹糯米大麦饭、鹿肉、食后吞生椒三五枚。主张食枣、栗、芋、菱、芡、獐、雁、野鸡，忌食十二属、三十六禽、本命肉、热蒸饼、肥猪肉、生菜、萝卜羹，以及生冷、辛辣、酸滑、粘腻、陈硬难以消化的食物。据闵小艮《古书隐楼藏书》卷十二《外集》记载，全真道的道官道士饮食是素食，有饭、馒头、面、蔬菜等，与《修真秘录》、《三元延寿参赞书》、《嵩山太无先生气经》的记载几乎完全不同。除平常饭食外，在斋醮厨会期间，饭食另有规定。厨会饭食虽是素食，但可以喝五升以下的酒。释斋

还有九食法：——麤食，麻麦也；二蔬食，菜茹也；三节食，中食也；四服精，符水及丹英也；五服牙，五方云也；六服光，日月七元三光也；七服气，六觉之气，太和四方之妙气也；八服元气，一切所禀三元之气也；九胎食，即清虚降四体之气，不复关外也。饭贤时，食不求多，服饵浆药，不须厚饌。全真道饮食的时候，“菜禁兼味”，宴客时“菜丰不过五簋。”此外，在道教的服饵药物中，往往也参以草木药、外丹药物之外的农作物。例如，守中径易法，服巨胜法所制丸药中都有大豆。总之，道官道士的饮食因时代与道派不同而有差别，加之受宗教禁忌与地域不同的限制，其间的差异很大。但总的发展趋势是提倡素食，禁止饮酒、食荤辛等物。

八、道教与我国古代化学

我国古代化学在道教产生之前就有较大发展，道教在继承古代化学理论与实践的基础上，又大大促进了我国化学的发展。下面按时间先后谈谈道教对我国古代化学的贡献。

东汉时期的著名炼丹家是狐刚子与张道陵。狐刚子，本名狐丘，又作胡罍子，生活于东汉桓帝、灵帝、献帝时代，是左慈的师辈，葛洪从祖葛玄之师，著有《五金粉图诀》（简称《粉图经》、《粉图》、《五金诀》，又名《狐刚子万金诀》）、《出金矿图录》、《河车经》、《玄珠经》、《金石还丹术》等。他的《五金粉图诀》是我们今天知道的用下火上凝法烧炼丹砂成水银的最早记录。有关黄矾的最早文字记载见于他的《出金矿图录》。当时狐刚子已收集过石胆中的“精华”，即硫酸酐。据《黄帝九鼎神丹经诀》卷九《炼石胆取精华法》记载，他已经掌握了蒸馏硫酸铜制硫酸的方法。他不仅知道以火煅加热处理含砷的矿物

“雄黄”、“雌黄”、“砒黄”，可以使五金转化为药金、药银，而且最早记录了“玄黄”（即铅丹与氧化汞的混合物）的制取方法。他在炼金、银等贵金属时，提出的“灰坯法”与“吹灰法”对后世影响很大。这种方法只有在实践了金与银和金属铅很容易形成合金的实验之后才能提出。按照这种方法，当金银矿粉与铅在熔炉中共炼时，金、银溶入铅中，成为低熔点的铅坨，下沉到炉底，渣则上浮。分出的铅坨放在风炉的灰坯中焙烧时，铅即氧化成 PbO （即蜜陀僧），部分在鼓风时被吹去，而大部分会熔化（熔点 $880^{\circ}C$ ）而渗入灰中，于是黄金、白银留在灰坯中得以提纯。炼水银时狐刚子提出了改焙烧法为密闭抽汞法的方案。又依据水银在炼丹术中的不同用途，将其分为雄汞、雌汞、神飞汞，并对三种水银采取不同的炼作方法。尤其可贵的是：狐刚子对炼汞法的水银回收率作过定量分析，得出了“好朱一斤可得十二两，中朱十两，下朱八两”的结论。按现代化学的理论计算，一斤纯朱砂应含水银13.8两（16两一斤制），因而狐刚子从优质朱砂（假设是纯 HgS ）中取得水银的回收率已达87%，若再考虑到天然朱砂中必然还含有其它杂质，那么它的回收率会接近或达到90%。在铅化学上，狐刚子的“九转铅丹法”（所谓“九转”，是制得铅丹。即“真丹”后，先从真丹出发还原出金属铅，再以所得铅复前炼为丹，如此九次，乃得成功。）是至今流传下来的最早的制铅丹法要诀，反映了中国炼丹家认识和实现可逆化学反应的创造性贡献。张道陵撰有《太清经天师口诀》，对“吹灰法”炼金银一法叙述简炼明瞭，与狐刚子的“吹灰法”恰可相互印证和补充。

至两晋时，著名道教学者葛洪在处理雄黄、炼制单质砷，用雄黄点化铜为“黄金”，以及烧炼丹砂成水银等方面都取得了较大成就。在《抱朴子内篇·仙药》中，他讲到了处理雄黄的六种

方法：一为蒸煮，即用沸水或水蒸汽使雄黄分解，生成氧化砷；二是制成雄黄酒；三是用硝石的水溶液去溶解雄黄，生成砷酸钾；四是在玄胴肠（即猪大肠，亦即猪脂和赤土（含铁陶土）存在的条件下，用水蒸汽去分解雄黄；五是制成雄黄和松脂的混合剂；六是用硝石（葛洪说的硝石可以溶解雄黄，当指硝酸钾），玄胴肠、松脂与雄黄共炼，生成白色结晶状的氧化砷（即后世所说的砒霜）。这六种方法同化学史上炼制单质砷和火药的起源有关。因为早期火药的主要成分是三黄（雄黄、雌黄、硫黄）、硝石、松脂（或松香）和各种油脂，这些药物放在一起加热，就起火燃烧。上述葛洪处理雄黄的第六种方法就已经暗示着火药的发明已从他所处的西晋末年开始了。而他记载的炼制单质砷的方法，比马格努斯的方法早九百年以上。在《抱朴子内篇·黄白篇》中，葛洪最早记载了如何制作黄色铜砷合金的方法，这种方法是先制成混有牛胆汁的雄黄粉，然后再由两个赤土釜构成的“上下釜”中，加热雄黄粉、石胆、炭末和戎盐（氯化钠）的混合物，戎盐起助熔剂的作用。雄黄和石胆被还原而生成铜砷合金。第二步是使铜砷合金与丹砂水（硫化汞在醋和硝石的混合液中溶解而成）作用，捣碎，加入生丹砂和汞，再加冶炼，就凝成一种金黄色的合金。在《抱朴子内篇·金丹篇》中，葛洪明确指出“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂”，说明他已经清楚地认识到了丹砂分解反应的可逆性。在《抱朴子神仙金钁经》中记载的“涂杖法”（即“鑒金术”）是关于鑒金术的最早文字笔录。在《肘后备急方》卷五《食（蚀）肉方》中，记载了制作外科腐蚀剂——膏状氢氧化钾的方法。在《黄白篇》中，葛洪还谈到了西晋道士李根用锡、铅炼“银”，不管所炼的“银”是否真正成功，然而，这个记载说明了西晋时的道士已在研究化锡、铅为“银”的方法了。成书于东晋咸和二年至永和七年（327—351）

的《神仙养生秘术》还最早记载了炼制砷白铜（以砒霜点化赤铜为药银），说明大约在东晋时代，我国已从炼制砷黄铜进到炼制砷白铜。

南北朝时的道教练丹家以陶弘景为代表，在《名医别录》中，他说：礬石“火炼百日，服一刀圭（笔者按：相当于四分之一撮）；不炼服，则杀人及百兽”（《本草纲目》石部第十卷礬石条引）。这说明，陶弘景已经知道用火炼法减少礬石的毒性（礬石在空气中氧化或缓慢加热时，会生成有毒的砷酸铁 $[\text{FeASO}_4]$ 。高温锻烧时，则所含的砷和硫分别成为气态的氧砷和二氧化硫被除去，剩下的残渣主要是无毒的氧化铁 $[\text{Fe}_2\text{O}_3]$ 。但这残渣中会含有少量尚未分解的礬石或新生成的砷酸铁，当以残渣入药时，这少量的砷化合物就可以起无机砷剂的作用，例如促进红白细胞增生，杀灭疟原虫等。），并且要求严格限制礬石的剂量。尤其可贵的是陶弘景已经认识到了芒硝即是硝酸钾，它“能化成十二种石”，是一种很好的熔剂，最先发现钾盐被烧灼时产生紫色火焰，在世界化学史上最早用火焰反应对碱金属盐进行了定性分析。后世对碱金属盐进行定量分析的火焰光度法的原理也来源于此。此外，陶弘景还记载了将煎乌头生物碱（即射罔）改为日晒干燥，以致不使乌头生物碱毒性丧失的方法（笔者按：我国在春秋时代已经知道乌头有毒。清赵学敏《本草纲目拾遗》卷首的《正误》项下，转载了早于十六世纪初（公元1522年以前）的著作《白猿经》的《造射罔膏法》，介绍了射罔（乌头生物碱）的制法。而世界上最早发现的生物碱是吗啡，由德国人Serturmer于1817年制得。至于乌头碱，是1860年才由Groves分离出来的。）。

隋唐五代时的著名炼丹家是苏元朗（亦作苏玄明）、张果、金陵子、孙思邈、清虚子、陈少微等。苏元朗是隋代道士，著有

《宝藏论》，论及了以草灰和雄黄、雌黄、砒霜共炼，制取单质砷的方法，对制取砷黄铜（金）和砷白铜（银）作了经验总结，相当详细的介绍了飞炼“水银霜”与“艮雪”的要诀。张果是唐代开元间道士，著有《玉洞大神丹砂真要诀》（即《张果丹砂诀》），论述了竹筒式上火下凝法烧炼丹砂成水银的方法。金陵子著有《龙虎还丹诀》（758—760），最详尽纪述了砷白铜的制备过程：先用砒黄三十两、雌黄八两和胡同律二两，经精制后共研成粉末。将盐二两溶解在醋中，拌上述药末，然后分为两份入丹鼎中升华制得砒霜。将升华所得三氧化二砷（卧炉霜）溶在铜中，用碳还原而制成砷白铜。在这本书中，金陵子记述了十五种由不同铜化合物（曾青、石胆、土绿等）炼制红银的方法，并且作了定量的研究。他认为鉴定石胆的方法是：“石胆状似折篴头。如甕瑟，浅碧色，烧之变白者真。”对“抽砂炼汞”与“升炼灵砂”的反应作了定量分析。有了原始的关于化学反应过程中反应前后质量不灭的朴素观念。孙思邈在《千金要方》中记述了从慈石（四氧化三铁）等氧化剂从雄黄、雌黄中制砒霜的方子。在《太清丹经要诀》（旧题“处士孙思邈撰”）记载着以碳作还原剂制得单质砷的方法。唐元和三年（808）清虚子著的《铅汞甲庚至宝集成》中记载了“伏火矾法”，内容是用硫二两、硝二两、马兜铃三钱半制成易燃易爆的火药，这是已发现的有年代可考的最早火药配方。陈少微在《大洞炼真宝经九还金丹砂诀》中谈到了先用水银与硫黄制取青金头，然后把它与金属铅混合，再加升炼复取得水银。这里引入的铅，客观上有效地促进了 HgS 的分解。在这个时期，《丹房镜原》（成书于唐、五代）谈到了“砒霜化铜干汞”（笔者按：所谓“干汞”，是指用砒霜或砒石把汞变成砷汞齐）；《太清丹经要诀》中有《伏雄雌二黄用锡法》，记述了制含砷较多的金黄色锡砷合金的方法；《太古土

兑经》（北周人或唐人撰）记述了点化铜得砷白铜的“铜药”成分；唐人依托郑思远而撰的《真元妙道要略》记载了用砷霜点化白铜。

北宋以后，我国炼丹开始衰落。但是道教炼丹家还是不乏传人。例如，北宋何遵的《春渚纪闻》记载了煅砷粉（砷霜）法；土宿真君的《造化指南》记载了炼制砷汞齐；程了一（号学仙子）的《丹房舆论》（成书于北宋天禧二年）记载了砷霜与粉霜点铜法；宋人吴悞的《丹房须知》介绍了未济式（火上水下）烧炼丹砂成水银的方法，还绘出了一种丹家专为蒸馏水银而设计制造的、极为精美的“抽汞器”；南宋道士《金华冲碧丹经秘旨》记载了石榴罐式上火下凝法烧炼丹成水银。元人纂《庚道集》记载了以砷霜、粉霜、硃砂等为原料升炼白铜。值得注意的是：宋代已将黄白术中的伏砷法称作“死砷法”，意思是说：若采用砷石点化金银，须要经过适当处理，先使其本性“死去”，“失其形质”，然后才能用来“变化黄白，回换五金”，得到新的物质。这反映人们在认识和实践以砷霜点化铜为药金药银的过程中又有了新的发展。

九、道教对儒家、佛教思想的影响

1. 道教对儒家思想的影响

道教吸取儒家思想，又影响了儒家。生活在南北朝至隋时期的颜之推就批判地吸取了道教。他所著的《颜氏家训》认为“神仙之事，未可全诬。”（卷五《养生篇》）在谈到道教的养生方法时，颜之推说：“若其爱养神明，调护气息，慎节起居，均适

寒暄，禁忌食饮，将饵药物，遂其所禀，不为夭折者，吾无间然。诸药饵法，不废世务也。庾肩吾常服槐实，年七十余，目看细字，须发尤黑。邛中朝士，有单服杏仁、枸杞、黄精、术、车前，得一者甚多，不能一一说尔。吾常患齿，摇动欲落，饮食热冷，皆若疼痛。见《抱朴子》牢齿之法，早期叩齿三百下为良，行之数日，即便平愈，今恒持之。此辈小术，无损于事，亦可修也。”（卷五《养生篇》）他还认为，服药要加选择，注意剂量，要有节度，必“须精审，不可轻脱。”（卷五《养生篇》）此外，隋末名儒王通（号文中子）也提倡“三教合一”。在《文中子》（其弟子及子孙们编撰）的《天地篇》记载他与董常辩论“坐忘”，表明他受到道家、道教的影响。但是，道教对儒家的影响在宋明理学中则更为常见，更为深刻。首先，周敦颐的《太极图说》就渊源于唐代道士的《太极先天之图》、后蜀彭晓《周易参同契》注本中的《水火匡廓图》和《三五至精图》；其次，陈抟所传《河图》、《洛书》对李觏、张载、陆九渊等人的宇宙生成论产生了深刻影响；第三，陈抟终坤始复的先天图与《伏羲六十四卦次序图》（即先天四图之一）奠定了邵雍、程颢、程颐、朱熹宇宙生成理论的思想基础。这些问题详见《理学家离不开道教》，于此不再赘述。

2. 道教对佛教的影响

佛教从两汉之际传入我国，为了在中国站住脚，往往迎合当时社会上神仙方术之士、道士们的传教手法。同时，也兼用占验、预卜吉凶、看病等方术接近群众。实际上，是佛教融于道教，迎合道教。例如，安世高“博学多识，综贯神模，七正盈缩，风气吉凶，山崩地动，针脉诸术，观色知病，鸟兽鸣啼，无音不照”（《安般守意经序》，《出三藏记集》卷六）。《高僧

传》也说安世高通晓“外国典籍及七曜五行，医方异术”。汉末三国时，康僧会“明解三藏，博览六经，天文图纬，多所综涉”（《高僧传》卷一）。昙柯迦罗“善学四韦陀，风云星宿，图讖运变，莫不该综。”（《高僧传》卷一）外国僧人求那跋陀罗也是“天文书算，医方咒术，靡不该博。”（《高僧传》卷三）其次，当时的中国人也用看待道教的眼光来看待佛教。认为佛教是“专务清静，息意去欲而欲归于无为”；“佛”与中国人熟悉的“神人”、“至人”一样，是有神通，项中佩日月光，变化无方，无所不入。袁宏《后汉纪》曾说：“浮屠者，佛也。西域天竺国有佛道焉。佛者，汉言觉也，将以觉悟群生也。其教以修慈心为主，不杀生，专务清静。其精者号沙门。沙门者，汉言息心也。盖息意去欲，而归于无为。又以人死精神不灭，随复受形，生时所行善恶，皆有报应，所贵行善修道，以炼精神而不已，以至无为而得为佛也。佛身长一丈六尺，黄金色，项中佩日月光，变化无方，故能通百物而大济群生。……有经数十万，以虚无为宗，包罗精粗，无所不统，善为宏阔胜大之言，所求在一体之内，而所明在视听之外，世俗之人以为虚诞，然归于玄微深远，难得而测。故王公大人，观死生报应之际，莫不瞿然自失。”

（袁宏《后汉纪》卷十）这那里在讲佛教，简直就是黄老之学和原始道教的口号。第三，道教徒称为道士，佛教徒称为道人。这个称谓直到东晋南北朝时还流行。《世说新语·假谲篇》载：

“愍度道人始欲渡江，与一伧道人为侣。”（支愍度为心无派创始人，欲过江传佛法，与伧道人为侣，伧道人说：用旧义到江东不得为食。于是，二人创立了心无说。但后来伧道人未过江，还说“心无”说只是为了一时糊口。）当时僧人也自称“贫道”。僧人支孝龙多游朱门，时人讥之，支孝龙答曰：“君见其为朱门，贫道如游蓬户。”第四，佛教传法与道教徒修行方式相近。

例如，南朝慧皎在评论三国魏地佛教时认为很不合佛教的规矩：

“魏晋虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧未禀皈戒，正以剪落殊俗耳。设复斋忏，事法祠祀。”（《昙柯迦罗传》，《高僧传》卷一）南北朝时，虽然佛教已在中国独立发展，也还在接受道教影响。北魏的昙鸾曾从陶弘景学“长生术”，梁陈慧思相传是佛教天台宗的第二代祖师，曾大量吸取神仙方术思想建立他的宗教体系。他的《誓愿文》说：“今故人入山，忏悔修禅，学五通仙，求无上道，愿先成就五通神仙，然后乃学第六神通，受持释迦十二部经及十方佛。”又说：“我今入山修习苦行，……为护法故，求长寿命，……愿诸贤圣佐助我得好芝草及神丹，疗治众病，除饥渴，……籍外丹力修内丹。”（见《南岳思禅师立誓愿文》）文中所说神仙、芝草、神丹、内丹、外丹，以及企求延长寿命等，都是佛教吸取道教的炼丹，求长生思想的反映。隋唐五代时期，一些佛教学者和佛教的一些新起宗派，也吸收了道教的某些教义和修持方法。例如，天台宗的湛然（711—782），在其《止观辅行传弘诀》卷十中，就引入了道教的服丹成仙思想。湛然说：“太阳之草名曰黄精，食可长生；太阴之精名曰钩吻，入口则死。”“金丹者圆法也，初发心时成佛大仙，准龙树法飞金为丹，故曰金丹。”（《大正藏》卷四十六《止观辅行传弘诀》卷十之二）唐玄宗时传入我国的佛教密宗，也在许多方面与道教相似。例如：①道教主张“即身成仙”，密宗主张“即身成佛”。②道教认为人身的每个部位皆有神灵主守，存思这些神灵，可以得道；密宗认为人体自脐以下，为生身释迦如来。自胸至咽，为无量诸菩萨居所。自咽以上，以表果德圆满之佛身，谓之“五轮观”。《大日经》卷五《秘密漫荼罗品》第十一云：“真言者圆坛，先置于自体，自足而至脐，成大金刚轮，从此而至心，当思惟水轮，水轮上火轮，火轮上风轮，次应念持地，而图众形

像。”（《大正藏》卷十八《大毗卢遮那成佛神变加持经》，即《大日经》）③道教有房中术，密宗有“欢喜佛”。④密宗有些修炼术和崇信的神灵，也来自道教。道教崇奉北斗星，密宗称为妙见菩萨，《七佛所说神咒经》说：“我北辰菩萨，名曰妙见。今欲说神咒，拥护诸国王，所作甚奇特，故名曰妙见。处于阎浮提，众星中最胜，神仙中之仙，菩萨之大将。”（《大正藏》卷二十一《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》卷二）此菩萨足踏龟蛇，是道教崇奉的北方玄武之象。又《北斗七星延命经》列贪狼星（子）、巨门星（丑亥）、禄存星（寅戌）、文曲星（卯酉）、武曲星（巳未）、破军星（午）、廉贞星（辰申），都是中国名称。道教有守庚申，密宗以之附会于北斗七星。《北斗七星护摩秘要仪轨》说：“北斗七星者，日月五星之精也。囊括七曜，照临八方，上曜于天神，下直于人间，以司善恶，而分祸福，群星所朝宗，万灵所俯仰，若有人能礼拜供养，长寿福贵，不信敬者，运命不久。”（《大正藏》卷二十一《北斗七星护摩秘要仪轨》）《天地八阳神咒经》中列有青龙、白虎、朱雀、玄武、六甲禁讳、十二（肖）诸神。（《续大正藏》卷八十五《天地八阳神咒经》）密宗还有泰山府君（称“深沙大将”，谓为阎魔王太子）、司命、司禄等神，都是中国古籍和道书中才有的。⑤密宗七七、九九之数也来自道教。《文殊菩萨献佛陀罗尼名乌苏吒》说：“行此法者，断酒五辛血食，男子九九八十一日，女子七七四十九日，昼夜六时勤心读诵。”（《大正藏》卷二十）到宋代，一些佛教禅师公然用“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”（法演《语录》，见《古尊宿语录》卷二二）。这是用《老》、《庄》的语录来宣扬他们的禅见。

道教养生秘法

一、道教的养生理论

道教长生久视的理论很多，其中最主要的有三种：一为“假求于外物以自坚固”；二为顺生人，逆成仙。三是神住形固论。第一种出自东晋著名道教学者葛洪的《抱朴子内篇·金丹篇》：

“夫五谷犹能活人，人得之则生，人绝之则死，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽，服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭。铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲，以扞其肉也。金丹入身中，沾沾荣卫，非但铜青之外传矣。”葛洪认为，黄金是火烧不消，埋于地下不腐朽的金属，如果人们服用它们，当然可以长生不死。这种观点可能来源于人们长期对自然界的观察，幻想人们也能象某些自然物一样永世长存。而这种说法最早的记载应是战国时期燕齐一带神仙方士所说的不死之药。尽管这种观点是素朴的、唯物的。但是，它将自然物与人这样两种本质根本不同的物质混淆一起，把物质的物理、化学性质和人的生理、生命现象等同，这又是极不科学的。根据这种理论烧炼外丹，虽然在发展我国化学、医学上做出了巨大贡献，而人们服食这种丹药，没有一人可以长生不死。有的甚至因为服用了有毒的

砒霜反而折寿。第二种可能与战国初年的《行气玉佩铭》有“顺则生，逆则死”一句有关。葛洪认为，人们只要通过修炼，使人达到与宇宙的本体——“道”完全合之为一，那么，具体的个人也就可以成为抽象的、一般的人，这种人即可长生不死了。陈抟的《无极图》描绘了炼丹的步骤与过程。与唐代道士的《太极先天之图》比较，《太极先天之图》讲的是顺生物（包括人），陈抟《无极图》恰恰讲的是逆成丹（即逆成仙）了。如果把《太极先天之图》与陈抟的《无极图》的观点合起来理解，其主旨也在于进一步阐述人“道”合一论，企图为人们超越自我，成为超人制造理论根据。第三种渊于先秦时期稷下唯物派的“精气入舍”说。这种观点把人的形体比喻为房舍，把精气比喻为可以离开房舍，但又是房舍的主人。认为精气为极细微的物质；精神也由物质性的气组成。精气入舍即是精神入舍。精神入舍则人体健康，精神游离则人体衰亡。道教产生后，即接受了这种理论，并有所发展。例如，葛洪提出“形须神而立”、“形者，神之宅也”、“身劳则神散，气竭则命终”的观点。明代王文禄提出“神住形固，长生也。”在道教历史上，宣扬、发挥这种观点的人很多。

在道教的养生术中，凡是以炼外丹为本者，其理论基础都是“假求于外物以自坚固”。东汉末年的魏伯阳在《周易参同契》中就曾说：“金砂入五内，雾散若风雨。薰蒸达四肢，颜色悦泽好。发白皆变黑，齿落生旧所。老翁复丁壮，耆妪成姹女。”凡是炼内丹的（其中可以包括食气、导引……），几乎都以“顺生人，逆成仙”为基础。例如，明代体物子王一清《化书新声》中《道化》篇注说：“由太虚运而化神，神化变动，运而化气，神气妙合，运而化形，形气相感而生万物，塞乎天地之间，此言顺而生物之谓也。……由形冲和而化气，气聚意定，和而化神，神气混合，和而化虚，虚和通化，返还混沌之先，此言逆而還元之

谓也。”这是讲先天一炁顺而生物，人们逆而行之，还返先天之炁，则丹成仙就。伍守阳《天仙正理》进一步说明了“顺生人，逆成丹”的问题。他说：先天炁“久静而一，渐动而分阳浮为天，……阴而沉为地，……禀此阴阳二炁顺行，随其自然之变化则生人，逆而返还修自然之理则成仙成佛。是以有三次变化而人道全，亦有三关修炼而仙道得”。其实，所谓逆返成仙，就是要人们做到复归虚无，进入比“若婴儿之未孩”状况还要深入的万缘皆空，众念即无的境界。

道教养生还十分注意内因外因的关系，一方面，它强调发挥人体自身的潜在功能——炼养人人皆有的精、气、神三宝。另一方面又很注意外界环境的影响。认为服气以子至午时为佳，导引要选择安静的环境，两性交接切忌环境脏乱，也不应在神志易于受到干扰的时候或处所进行。对于医药，也主张“病之变状，不可一概言之”（《重修政和证类本草》卷一《梁陶隐居序》），一种药物“兼主十余病者，取其偏长为本”（同上）。指出了对于病症及下药，都要具体问题灵活处置，注意各种事物及诸种因素的联系。这种养生法具有辩证法因素，有较强的科学性。

二、道教养生秘法

服 气 法

服气。又称“行气”、“食气”、“炼气”。是道教的呼吸修炼法。在我国，现存最早而又完整描述呼吸修炼的，那是石刻文《行气玉佩铭》。该铭文共计45字，刻在一个十二面体的小玉柱上。郭沫若认定是战国初年（公元前3800年左右）的实物，并把铭文译成了现在通行文字：“行气，深则蓄，蓄则伸，伸则下，下则定，定则固，固明萌，萌则长，长则退，退则天。

天几春在上，地几春在下。顺则生，逆则死。”在《奴隶制时代》一书中，郭沫若继续对上述铭文作了说明，认为“这是深呼吸的一个回合，吸气深入则多其量，使它往下伸，往下伸则定而固；然后呼出，如草木之萌芽，往上长，与深入时的径路相反而退进，退则绝顶。这样，天机便上动，地机便朝下动。顺此行之则生，逆此行之则死。”《庄子·刻意》也说：“吹响呼吸，吐故纳新。”吹是吹出凉气，响是呵气，呼则呼出体内二氧化碳，吸即吸进新鲜的氧气。一九七三年长沙马王堆三号墓出土的古佚书“却谷食气”篇讲到食气的方法：“食气者为响吹，则以始卧与始兴。凡响中息而吹，年廿者朝廿暮廿，二日之暮二百，年卅年朝卅暮卅，三日之暮三百，以此数准之”，认为一般适宜在下述情况进行：“为首重、足轻、体軫，则响吹之，视利止。”强调掌握四种不宜进行食气的气候以及不同季节特点的食气方法。可见，在道教产生之前，我国就有呼吸修炼法。东汉末年道教产生后，继承并发展了上述呼吸修炼法。早期道教经典《太平经》以神、精、气分属于天、地、人，把三者都看成是一种气，提出“人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。”（卷一百五十五至卷一百七十）晋代道教学者葛洪对“行气”方法作了具体论述，提出“初学行气、鼻中引气而闭之，阴以心数，至一百二十，乃以口微吐之。吐之及引之，皆不欲令己耳闻其气出入之声。常令入多出少，以鸿毛着鼻口之上，吐气而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数，久久可以至千，至千则老者更少，日还一日也。”认为行气的时间应在半夜至日中六时（古人以一日一夜为十二时），而以日中至夜半六时为死气，不宜行气。南北朝时的道教学者兼医学家陶弘景撰《养性延命录》，其中的《服气疗病》讲述了闭气纳息法，指出：“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。凡人之息，一呼一吸，原有此数，欲为长息吐气之法时，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”，一反以前以练吸为主的呼吸锻炼，开创了练呼为主的吹、呼、唏、呵、嘘、咽法。唐代孙思邈著《摄养枕中方》，其中有一节专讲行气。他说：“气息得理，即百病不生，若消息失宜，即诸病竞起。善摄养者，须知调气方焉，调气方疗万病大患。”孙思邈还对如何进行呼吸锻炼作了说明，指出：“凡调气之法，夜半后日中前，气生得调，日中后夜半前，气死不得调。调气之时，则仰卧床，铺厚软，枕高下共身平，舒手展脚，两手握大拇指节，去身四五寸，两脚相去四五寸。数数叩齿，饮玉浆，引气以鼻入腹，足则停止。有力更取，久住气闷，从口细细吐出尽，还从鼻细细引入。出气一准前法，闭口以心中数，数令耳不闻，恐有误乱。”这里讲了练吸的方法。此外，他还讲了练呼的六字诀：“冷病者，用大呼三十遍，细呼十遍。呼法：鼻中引气入，口中吐气出，当令声相逐呼字而吐之。热病者，用大吹五十遍，细吹十遍。吹如吹物之吹，当使字气声似字。肺病者，用大嘘三十遍，细嘘十遍。肝病者，用大呵三十遍，细呵十遍。脾病者，用大唏三十遍，细唏十遍。肾病者，用大咽五十遍，细咽三十遍。此十二种调气法，若有病依此法恭敬用心，无有不差。”自北宋之后，内丹修炼术盛行，呼吸修炼法遂融于内丹修炼术之中。而道教讲的“行炁”，“其大要者胎息而已。胎息者，不复以口鼻为之，如在胞胎之中则成道矣。”（《道藏》之《神仙食炁金柜妙录》）所谓胎息，即“徐徐引气出纳，则元气亦不出也。自然内外之气不杂，此名胎息。”（《正统道藏》第64函第570册《延陵先生集新旧服气经》之《胎息杂诀》）“喘息如婴儿在腹中，故名胎息矣。”（同上，《胎息口诀并序》）根据《胎息口

诀并序》记载，凡是做胎息的人，必须独自居于静室之中，不要其他人出入。身体要正身端坐，将左脚搭在右脚上，并解缓衣带，徐徐按擦肢体关节，然后两手握固（以两拇指掐第二指手纹，或以四指都握拇指，两手柱腰腹间）在两腿上，吐纳三五次，再徐徐摇身，再正身直坐，鸣天鼓（即脑）三十六，同时口中漱满津液，寄意于明堂、洞房、三丹田、五藏六腑，自觉五脏中及三丹田气合之为一，其气自项中出，念想身在其中，此时即口鼻俱闭，心存之海中，胎气出入，喘息只在脐中。假如气急，即鼻中细细放通，至气平之时，再以前法操作，至出汗为一过。消化不良，当须闭气，以手摩腹一百下。再寄意心、肺、肝、胆、肾及周身各个骨节，似乎见血液从左脚中指第二节涌流而出，至右脚中指第二指循环不已。如此久久行之，口鼻俱无喘息，如婴儿在胎，以脐通气一样。

如何锻炼呼吸？道教学者对之进行了多方面探讨。现存《正统道藏》中对呼吸锻炼的方法言之甚详。陶弘景《养性延命录》中有《服气疗病篇》。《枕中记》中有《行气法》。《太上老君养生诀》中有《服气吐纳六气》、《服气诀》。《延陵先生集新旧服气经》中有《张果先生服气法》、《鸾法师服气法》、《李奉时山人服气法》、《蒙山贤者服气法》、《王说山人服气新诀》、《大威仪先生玄素真人用气诀》。此外，还有《太上养生胎息经》、《太清调气经》、《太清服气口诀》、《幼真先生服内元炁诀》、《气法要妙至诀》，《庄周气诀解》、《嵩山太无先生气经》、《存神炼气铭》、《神仙食炁金柜妙录》、《胎息精微论》、《服气精义论》、《胎息经注》、《胎息秘要歌诀》，……等等。

道教重视呼吸锻炼可能是受到了我国古代元气生万物思想的影响。道教学者葛洪曾说：“人在气中，气在人中，自天地至于

万物，无不须气以生者也。”（抱朴子内篇·至理篇）“夫人皆禀天地元气而活之”（《太清导引养生经》）。这些话道出了道教重视“行气”的根本原因，也说明了“行气”的理论依据。下面介绍几种“行气”疗病与强身的方法。

（一）吐气六字法。

据《太清调气经》记载：入气有一，出气有六。旧经中具说六气口势及六气之候。但是，只“闻其方，谁识其候？”所谓吐纳六气法，在《太上老君养生诀》、《嵩山太无先生气经》、《幼真先生服内元炁诀》……等中均有记载。《太上老君养生诀》认为：咽主肺，肺连五藏，受风即鼻塞不通。以咽吐纳治之；呵主心，心连舌、五藏，心热口乾，以呵吐纳治之；呼主脾，脾连唇。若脾温唇焦，以呼吐纳治之；嘘主肝，肝连目。若肝盛即目赤，以嘘吐纳治之；吹主肾，肾连耳，肾虚即耳聋，以吹吐纳治之；嘻主三焦，三焦有疾，以嘻吐纳治之。

（二）玄素真人之法。

先左右导引，令骨节开通，然后正身端坐，呼吸（或称吐纳）多次，令气平息，再用口吐浊气，鼻吸清气。此名调气，是第一步。第二步是在调气的基础上达到口鼻俱闭，令气满口，鼓口十五次以上，如咽一大口水入腹，直至气海中。稍停，再如上法咽之，至腹饱为止。然后虚心实腹、闭口，以手左右摩腹，令气鼻中细细流行，不使喘粗气。然后正身仰卧于床，枕头高低与身平即可，两手握固（以两拇指掐第二指手纹，或以四指都握拇指，两手柱腰腹间），展臂离身四五寸，两脚亦相去四五寸，此时鼻中息收，口鼻俱闭，气行全身。此名运气。第三步是将心存之气偏注病处，不使气急。假如气急，即鼻中细细放通，呼吸皆不使口开，待气息平，再如上法闭之。同时摇动两足指、手指及骨节，至出汗为止。此名气通。第四步名补损，即徐徐收身侧卧

且拳两脚，先左边侧卧，经十息，再转右边侧卧，亦十息。第五步名洗五藏。依上法服一月后，行立坐卧时若觉腹空，即鼓咽之，不限生气或死气之时；若吃饭毕，即吃空饭一两口，和水咽下。即以清水熟漱口，虚心实腹，令脏叶舒展咽之，使五脏不停，五味气止，即以口吐浊气，鼻引清气，不限多少，反复进行。此外，行住坐卧常须摇动脚指，此名常令气得下流。若外气入腹，腹觉微痛，可闭气摩腹一百下，气即下泄，此名理顺。

（三）陈樱宁先生静功疗养法。

1. 治神经衰弱的静功疗法。

陈樱宁先生认为：静功着重于“静”，与着重于“气”的动功不同（陈先生说，气功着重一个“气”字，那些功夫都是动的）。静功完全是静，在气上只是顺其自然，并不用自己的意思去支配气的动作。气功做得好，当然治病。做得不对，不仅旧病不愈，反而增加新病。静功却不然，即使做得不合法，没有效验，也不会做出新病。气功只是适宜于心思细巧，善于灵活运用的人去做，静功则什么人都可以做。什么病症适宜用静功呢？陈先生：“凡一切本元亏损之病，……则见效更快。”（陈樱宁：《神经衰弱静疗养法问答》，载《中国道教》1987年第3期。）

在陈先生看来，静功有三步工夫：第一是身体不动；第二是念头不动；第三是把自己身体忘掉，达到忘我的境界。这三步如何去做呢？陈先生说：“起首做工夫时候，不论是坐是卧，总要周身放松，不使它有局部的紧张，不让它有丝毫的拘束，自己感觉非常的适意，做得恰到好处时，时间虽然经过长久，心中并不厌烦，身上也没有酸疼、麻木各种难以忍受的情况，这样就是肉体已经得到安静了，但思想上的缠缚尚未解除；再进一步，做到心无杂念，万缘放下，已往事情不回忆，眼前事情不牵挂，未来事情不预计，脑筋完全休息，这样就是精神得到安静了，但心

中尚知道有一个“我相”存在；更进一步，就入于浑浑沌沌的境界，似乎睡着了一样，什么也不知道，并且不做梦，此时当然不知有我。假使睡着了还要做梦，梦境中仍然有一个‘我’在那里活动，喜、怒、悲、恐、饮食、男女，见景生情，醒时有把握，梦中无把握，这样不能算是真正的忘我。”（同上）

对于做静功的注意事项，陈先生提出了十条：①环境的喧嚣。需要寂静的环境，不可有人声、车声、机器声、音乐声、戏曲歌唱声、小儿哭叫声等。最好是山林泉石之间、郊外旷野之处；②空气的秒洁。四周空气要十分新鲜。在室内做静功时，室内家具要越简单越好；③光线的明暗。光线贵在阴阳调和，不宜太明和太暗。室内油漆、粉刷、窗帘等，宜用浅兰色或淡绿色。室内陈列品不要有碍眼的东西；④口味的浓淡。最好戒绝烟酒。饮食口味宜淡薄。红烧煎炸宜少，白煮清蒸宜多；⑤气候的寒温。狂风暴雨震雷闪电的时候要停止做静功。假如正做工夫时天气热，不宜开电扇。假如气候冷，不宜烧火炉（热气管子没有关系）。热到穿单薄衣还要出汗，冷到穿厚棉衣还不感到暖和，或者霉天潮湿气重的时候，做静功难以见效。所以做静功要注意气候的寒温；⑥食物的营养。禁绝不卫生的零碎食物。含蛋白质丰富的食物，不要食用过量；⑦世缘的隔离。如果住院用静功疗法治病，要减少家人、亲戚朋友的会晤，不宜多了解外面情况；⑧思想的寄托。最好不看费脑筋的书。正当做静功时，思想就寄托于“心息相依”（即听呼吸法）。出外散步时，思想就寄托在花草树木、山水风景上；进餐时，思想就寄托在食物的色、香、味上；⑨用功的时间。每天早晨天刚明时，做静功最好。其余时间随意可做。坐功时间，少则三十分钟，最多不要超过一小时半。睡功则不拘时间长短；⑩身体的姿式。先生说：“静功是以身心二者完全休息为原则，姿式不关重要；或盘腿坐，或垂腿坐，或仰

卧，或侧卧，两眼或全闭或半闭（道书上叫做垂帘），两手或交互相握，或左右分开，手掌或向上，或向下，皆可随意安排。惟坐式：自腰以上，身体要正直，不要弯曲，但也不要使劲地硬挺着；四面要凌空，不要有倚靠。卧式：自脚至头，要逐渐高起，不要如水平，但又不宜仅用高枕放于水平线的床上，这样办法，只能使头高，而全身不能顺着斜起之势逐渐地向上增高。此法宜用硬性的床，将头部下面的两只床脚垫高六七寸，足部下面的两只床脚不垫，令这张床一头高一头低，就合用了。但遇脑贫血的病人，则不用此法。无论坐式或卧式，都需要身体全部尽量的放松，凡是束缚身体之物皆不宜用，皮鞋要脱去，裤带要解除，勿使身上有一部分受压迫。这样才能够达到完全安静的境界。再者，蚊虫、臭虱、跳蚤也要消灭干净，若有一两个在扰乱，工夫就做不好。其它一切饮食起居事项，尚有未能详言者，可按照普遍医院规则办理。”（陈樱宁：《神经衰弱静功疗养法问答》，载《中国道教》1987年第3期）

（2）治遗精病的运动法。

陈樱宁先生说：“静功疗神经衰弱，虽大有效果，但于防止遗精，尚无显著的成绩；气功有时虽能治愈遗精，有时亦不起作用，假使做得不好，遗精反而加甚；惟有此处所说的运动法，人人会做，个个有效。

此法要在床上做，床要一头高，一头低，高低相差六、七寸，下面是硬板，上面铺厚褥。若是钢丝床、棕榻床，皆嫌太软不合用。……

这个动功，是专门锻炼腰肾和精窍部分，每天要做两次。一次在晚间就寝，拟用睡功，尚未卧下时；一次在早晨睡足，将要起身，尚未下床时。先坐在床上，面向床低处，背向床高处，两脚向前平伸勿屈，脚尖朝天，自腰以上，身体挺直，两手掌搭于

两膝盖骨，是为预备式，然后分为三个动作：

① 两手握拳，将两拳缩回，紧贴于左右肘下，肋尖尽量伸向后方；

② 再将两拳放开，掌心朝天，由两耳旁向上直托，似举重物，两臂伸直勿屈，使两手背复盖头顶，两眼仰视两手背；

③ 再低头弯腰，同时将两臂向上直伸的姿势改为向下向前直伸，使手指尖碰到脚趾尖，再回复到身体正坐、两手搭膝的原状。

是为一遍运动完毕，第二遍仍如前法。初做以十遍为度，可以多练习几天，等到做熟了以后，即逐日增加一遍，做到两个月后，可以每次做六十遍，连最初的十遍计算，就是七十遍。如果身体衰弱，气力不够，做七十遍觉得疲劳，也可以减少遍数，或五六十遍，或三四十遍无妨，但至少每次要做三十遍，不能再少。若问动作的快慢如何？最好是宜慢不宜快，一分钟只许做五遍，六分钟做完三十遍。

做这个动功，有一件事须要注意：当低头弯腰手指与脚趾接触时，两腿要伸直，不可弯曲。普遍未曾练习之人，此时若将两腿伸直，每苦于手指与脚趾距离数寸之远，很难碰到一处，但也无妨，只要每日照样做去，总有一日能够碰到。

正当低头弯腰，手指尖攀脚趾尖时，两腿如果十分伸直，丝毫不屈，后腰部和两腿弯必定发痠（音酸），肾囊后和肛门前必定拉紧，会阴部必定和床褥互相磨擦，这些就是治遗精病特效的作用，要稍为忍耐一点，不可畏难中止，但也要依次渐进，不可蛮干。每次无论多少遍，做完之后，需要休息，在床上静坐三十分钟，勿急于下床。

此法不但能治夜梦遗精，纵然比遗精更严重的如白昼滑精，或性交早泄，也能够治愈。若已结婚的男子，不住医院而在家

中，正当练功的期间，务必分床独宿，禁止房事三个月（能多几个月更好）。”（陈樱宁：《神经衰弱静功疗养法问答》，载《中国道教》1987年第3期）

（四）行气治病举要。

除胸中肺中之痛：平坐，伸腰、脚，两臂展开，手据地，口徐徐吐气，以鼻纳气。咽炁令温，闭目。

除头虚空花耗地转之疾：端坐、伸腰，以鼻内炁闭之，自前后闭目摇头各三十。

除积聚心下不快：左胁侧卧，以口吐炁，以鼻纳之。

除目昏、耳聋、伤寒头痛：端坐，伸腰，以鼻纳气，以右手持鼻，则治目昏。若出泪，去鼻中息。亦治耳聋，伤风头痛。但以汗出为度。

除乾呕、腹痛等：正偃卧，以口慢慢出气，以鼻纳之，则除裹急饱食后小咽。若咽炁数至十，令温为度。若炁寒使人乾呕腹痛，可用鼻纳炁，咽之七至十至百。

除两肋皮肤痛：右胁侧卧，以鼻纳炁，以口小吐炁数至十，两手相摩热以摩腹，令其炁下出之。

除肋下积聚之疾：端坐，伸腹直，上展两臂，仰两手掌，以鼻纳炁，闭之。自极七息。

除身中热及背痛：覆卧，去枕，竖立两足，以鼻纳炁四，复以鼻出之四。假如炁出之极，令微炁再入鼻中，勿令鼻知。

除两臂及背痛之疾，炁结积聚之病：端坐、伸腰，举左手，仰其掌，却右手，亦仰其掌。

老有少容法：端坐，以两手相叉抱膝，闭炁鼓腹二七或三七，炁满则吐，以炁通畅为度，行之十年，则老有少容。

除头风：端坐，伸腰，左右倾侧，闭目，以鼻纳炁。

除腹中饮食满饱及寒炁：端坐，伸腰，以鼻纳炁，数十为度。

治四肢烦闷、背急：端坐，使两手如张弓势，满射。

除胃寒：端坐，伸腰，举右手，仰掌，以左手承左胁，以鼻内炁。自极七息。

除淤血纳炁：端坐，伸腰，举左手，仰掌，以右手承右胁，以鼻纳炁。自极七息。

除热身中伤死肌肉：两手却据，仰头，以鼻纳息，咽之数十。

除胸足中寒、周身痹厥逆嗽：正偃卧，端展足臂，以鼻纳炁。自极七息，摇足三十而止。

除痹癰热痛、两胫不遂：偃卧、屈膝，令两膝头内尚相对，手翻两足，生腰，以鼻纳炁。自极七息。

除身体昏沉不通畅：平坐，两手抱头，宛转上下。

除难屈伸及拜起胫中痛、淤痹：踞坐，伸右脚，两手抱左膝头，生腰，以鼻纳炁。自极七息。

除难屈伸及拜起胫中癰，或去风、目晦、耳聋：踞坐，伸左足，两手抱右膝，生腰，以鼻纳炁，自极七息，展左脚著外。

除脚中弦痛、转筋、脚酸痛：覆卧，傍视两踵，生（即伸）腰，以鼻纳炁。自极七息。

除腰痹背痛：踞坐，两手抱两膝头，以鼻纳炁。自极七息。

除死肌及足胫寒癰：偃卧，展两胫、两手，令两踵相向，亦鼻纳炁。自极七息。

除胃中有食不消，苦呕之疾：偃卧、两手两胫，左膀两足踵，以鼻纳炁。自极七息。

除身痹呕逆之疾：踞坐，生腰，以两手引两踵，以鼻纳炁，自极七息，向两膝头。

除腹中弦急切痛：偃卧，展两手两脚，仰足指，以鼻纳炁。自极七息。

除周身痹：偃卧，以右足踵拘左足拇指，以鼻纳炁。自极七息。

效正人脚错踵，不拘拇指：偃卧、左足踵拘右足拇指，以鼻纳炁。自极七息。

服气法治病颇多。《枕中记》谓“行气可以治百病，可以去瘟疫，可以禁蛇兽，可以止疮血，可以居水中，可以辟饥渴，可以延年命。”这种说法虽然夸大其词，但服气治病不可否认。

《正统道藏·洞神部·方法类》的《太上老君养生诀》《服气吐纳六气》认为，咽吐纳治肺部疾病，呵吐纳治心脏疾病，呼吐纳治脾脏疾病，嘘吐纳治肝脏疾病，吹吐纳治肾脏疾病，嘻吐纳则有疾皆治。现代气功疗法继承我国古代服气（包括道教服气）治病的方法收到了良好的效果，这足以证明道教服气治病不是子虚乌有。

导 引 法

导引锻炼在我国起源甚古。《庄子·刻意》说：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，为寿而已。此道（导）引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”战国时说现的《黄帝内经·素问》也说：“中央者，其地平以湿，……故其病多痿厥寒热，其治宜导引按跷；故导引按跷者，亦从中央出也。”所谓按跷，主要指自我按摩。其实，凡是肢体活动，呼吸锻炼，自我按摩等动的锻炼或静的锻炼，都包括在导引之中。一九七三年长沙马王堆出土了一张属于西汉早期文物的“导引图”，共有画像四十余幅，全画约一公尺，单个图像高约9—12公分，有男有女，有老有少，以徒手为主，有少数几个持有器物。有的有动作名称，如龙登、印渚、堂狼、信等；有的讲了简单作用，如引郛痛、引肱责、引温病、引腠痛等；有两处注明配合呼吸，如仰呼、猿渚。道教在东汉末年产生之后，继承并发展了我国原有的导引锻炼法。东晋道士兼医学家葛洪就提倡导引，他说：“夫导引不在于立名象

物，粉绘表形着图，但无名状也。或伸屈，或俯仰，或行卧，或倚立，或踟躅，或徐步，或吟或息，皆导引也。不必每晨为之，但觉身有不理则行之。皆当闭气，闭气节其气冲以通也。亦不待立息数，待气似极，则先以鼻少引入，然后口吐出也。缘气闭既久则冲喉，若不更引，而便以口吐，则气不一，粗而伤肺矣。但疾愈则已，不可使身汗，有汗则受风，以摇动故也。凡人导引，骨节有声，如大引则声大，小引则声小，则筋缓气通也。夫导引疗未患之疾，通不和之气，动之则百关气畅，闭之则三宫血凝，实养生之大律，祛疾之玄术矣。”在这里，葛洪把伸屈肢体，俯仰运动，呼吸锻炼都称之为导引了。南朝的陶弘景也是个道教徒兼医学家，他编述《养性延命录》，其中《导引按摩》介绍了啄齿、漱唾、狼踞、鸱顾左右、顿踵、叉手、伸足、熨眼、按目、引耳、发举、摩面、乾浴、托头仰手、挽弓、托天、两手前推等等。现存最早的华佗五禽戏操作法文字材料，也载于此篇。唐代孙思邈著《摄养枕中方》有导引一节。现存《道藏》中，有关导引的记述颇多。诸如婆罗门导引法、灵宝剑子十六势导引法、钟离八段锦法、赤松子导引法、王子乔八神导引法、五禽戏法等等都是较有名的动功锻炼。下面略举一二，以供世人观赏或操练。

五禽戏操作法。现存最早的五禽戏操作法载于《正统道藏·洞神部·方法类》之《太上老君养生诀》和《养性延命录》之中。下面以《养性延命录》为主，参照《太上老君养生诀》笔录于后。原文说：“虎戏者，四肢距地，前三踞，却二踞（按：《太上老君养生诀》作“却三踞”。《太上老君养生诀》，以下简称《养生诀》。）。长引腰，（按：《养生诀》作“长引肤”，肤应作腰），侧脚（按：《养生诀》作“乍前乍却”），仰天即返。距行，前，却各七过也（按：《养生诀》作“伏，距地行，前却各

七)。鹿戏者，四肢距地，引项反顾，左三右二（按：《养生诀》作“左三右三”，伸左右脚，伸缩亦三亦二也（按：《养生诀》作“左申右脚，右申左脚，左右伸缩亦三止”）。熊戏者，正仰，以两手抱膝下，举头，左擗地七，右亦七。蹲地，以手左右托地（按：《养生诀》作“踞地，手左右托地各七”）。猿戏者，攀物自悬，伸缩身体，上下一七（按：《养生诀》作“上下七”）。以脚拘物，自悬（按：《养生诀》作“倒悬”），左右七。手钩却立，按头各七（按：《养生诀》作“左七右七，坐，左右手拘脚五，按各七”）。鸟戏者，双立手，翘一足，伸两臂，扬眉用力（按：《养生诀》“眉”作“扇”），各二七，坐伸脚，手挽足趾，各七（按：《养生诀》作起，挽足指各七），缩伸二臂，各七也。

四段锦锻炼法。一开臂，二开胸，三挽车，四挽弓。载于《正统道藏·洞玄部·众术类》之《养生秘录》。

钟离八段锦法。载于《正统道藏·洞真部·方法类》之《修真十书杂著捷经》卷十九。此法有图并有文字说明，易于操作。第一段，“叩齿集神三十六，两手抱昆仑，双击天鼓二十四。”按：“昆仑”即项。“天鼓”即脑。“击天鼓二十四”，乃以两手心掩两耳，以第二指压中指，弹击脑后左右各二十四次。第二段，“左右摇天柱各二十四”。按：天柱指脊椎。“左右摇天柱各二十四”，乃指左右摇头，肩膊亦随动二十四。第三段，“左右舌搅上腭三十六，漱三十六，分作三口，如硬物咽之，然后方得行火。按：舌名赤龙，以舌搅动口齿与左右颊三十六次，待津液生，鼓漱三十六次，分三口下咽。第四段，“两手磨肾堂三十六，以数多更妙。”按：以手心摩串腰后外肾三十六次，次数多更佳。第五段，“左右单关辘轳各三十六。”按：即俯首、摆撼右肩三十六。第六段，“双关辘轳三十六。”按：即

俯首，摆动左右肩三十六次。第七段，“两手相搓，当呵，五呵后又手托天，按项，各三或九次。”按：即用两手相搓，并吹气温手。吹气五次后，两手相叉托天，按项各三次或九次。第八段，以两手如钩，向前攀双脚心十二，再收足端坐。

补五脏六腑导引法。载于《灵剑子》。补肝藏导引法有三（春节用）：①以两手掩口，取热汗及津液摩面，上下三五十遍，饭后为之。又以两手摩拭面，使极热。做此势时，皆闭气，慎勿开口舒气。用力之际，勿以外邪气入于藏腑。此势令人光泽不皱，并兼明目。②平身正坐，两手相叉掩项后，使面仰视，又使项与手争力。此势治肝中风，去热毒、肩疼痛、目视不明等。③以两手相重按胫，拔去左右，极力去腰间风毒之气及胸膈，能补肝，并兼明目。补脾藏一势（春季用）：闭口，左右射雕，用力为之，能去胸胁，胸膈结聚风气。补心藏三势（夏季用）：①大坐，斜身，用力偏敌，如排山势，左右势同。极力去腰脊风冷，通五藏六腑，散脚气。②以一手按胫，一手向上，极力如托石。闭气为之，左右手交换作。此势可治两胁间风毒、心藏，并且通和血脉。③常以两手合掌向前，筑去臂腕，左右为之。此势淘心藏风劳，宣散关节。补脾藏一势（夏季用）：端身正坐，舒手指，直上，反拘三举，前屈。前后皆同。此势去腰脊脚膝痹风，散膀胱气。补肺藏三势（秋用）：①以两手抱头项，宛转回旋，俯仰。左右皆同。此势可去胁胸筋背间风气、肺藏诸疾，宣通项脉。②以两手相叉，于头上过去，左右伸曳十遍。治关节中风，并治肺藏诸病。③以两手拳脚胫十余偏，同时闭气叩齿三十六遍。此势开胸膈，去胁中气，治肺藏诸疾。补脾藏一势（秋用）：以两手相叉于头上，与手争力，左右皆同，闭气为之。此势治脾藏四肢，去胁下积滞风气隔气，使人能食。补肾藏三势（冬用）：①以两手相叉，一脚踏之。此势可去腰脚拘急，

肾气诸疾、冷痹、脚手风毒气、膝中疼痛。②大坐，伸手指，缓拘脚指。此势可治脚痹诸风注气、肾藏诸毒气，远行脚痛不安。

③以一手托膝，反折，一手抱头，前后左右为之。此势去骨节间风，宣通血脉、膀胱、肾气，并治肾藏诸疾。补脾藏一势（冬用）：以两手耸上，极力三遍，去脾藏诸疾。

固精明目留年还白法。载于《养性延命录》。其法是：清晨未起床时，先啄齿二七，闭目握固，漱满唾，三咽气，寻闭不息，自极极，才缓缓出气，满三止，便起狼踞，鸱顾左右，自摇不息。自极复三，便起下床，握固不息，顿踵，三还，上一手，下一手，亦不息。自极三。又叉手项上，左右自了掇不息，复三。又伸两足，叉手前却，自极复三。早晚如上法为之，多做几遍更佳。另外，每日平旦时，以两手掌相摩令热，熨眼三次。又以指搔目四眦，可以令人目明。

乾浴法。载于《养性延命录》。两手相摩令热，以之摩面，或以两手揩摩身体，此名乾浴。此法令人面上有光彩，并增强身体御风寒的能力，同时可治头痛。还可引两鬓发举之一七，并用两手总收发向上，至极势，亦一七。也可以在每天早晚，以梳梳头一千梳。此法令人血气通，去头风，头不白。

赤松子坐引法。载于《摄生纂录》。此法是：长跪，两手向前，各自分开，手指向外。再长跪，两手叉腰。再长跪，右手曳后，左手叉腹前。再缓形长跪，左右手更曳向前，更从叉腰。又长跪，伸两手著背后。次复平坐，以膝相张，两足向外，两手叉腰。做此法时，当站立，以手摩身，令遍。不要在大寒大热风燥醉饱之时为之。《摄生纂录》认为，“常为此法，令人耳目聪明，延年益寿，百病不生。”

强健五官固齿法：每旦啄齿三十六通至三百通，令人齿坚不痛。再以舌搅漱口中津液，至满口咽之，三遍即止。又摩指少阳

令热以熨目，满二七为止，令人目明。每旦初起，以两手叉两耳极，上下热授之，至二七止，令人耳不聋。又啄齿漱玉泉，三咽，缩鼻闭气，右手从头上引左耳二七，复以左手从头上引右耳二七为止。此法令人延年不聋。

辟谷服食法

辟谷服食法。辟谷是不吃谷物，不过不是不吃食物。开始由一日三餐减为两餐、一餐。适应一个阶段后，就以饮水服气为主，同时服一些辅助食物，如白术、山药、黄精、巨胜、茯苓、花生、大枣、栗子、核桃等。这些食物大多数为中草药，可以补养血气，因而能够解饥、祛病、延年。这种服食法起源于战国方士，初为服食“仙药”。战国时齐威王、燕昭王，秦始皇，汉武帝都先后派人去海上仙山求“不死之药”。汉武帝时有人造仙丹之外丹术产生。当时，除服食人造仙丹外，还服用芝、菌、术等草木药。道教继承了服食术。东汉末年魏伯阳的《周易参同契》说：“金砂入五内，雾散若风雨。薰蒸达四肢，颜色悦泽好。发白皆变黑，齿落生旧所。老翁复丁壮，耆妪成姹女。”这是说，金丹入口，变为元气以补人身中固有元气的不足，可以使人青春焕发，返老还童。魏晋南北朝时，外丹服食兴起，左慈、葛玄、郑隐、葛洪、陶弘景等提倡服食外丹，其中葛洪、陶弘景还亲自烧炼金丹。此时，服食草木药也较普遍。到唐代，外丹术兴盛，服食丹药者尤多，单独服食草木药者减少。唐代之后，辟谷服食逐渐衰落。

辟谷服食的方法很多。下面简单介绍几种：

服药断谷法。这种辟谷法是不吃谷物，服用一些特制的药丸，如茯苓丸，小镇丸、老君守中赤丸等。这些丸药多数是用能养血安神、滋补身体的茯苓、胡麻、巨胜、白蜡制作。有的还提倡服食松根、松叶。这些对我国的药物学都起了推动作用。但汉——唐时期也有不少王公大臣服丹致死。虽然《道藏》中的中草

药剂方及丹、散方在今天仍应继承和发扬，但是，如果没有医生的指导，我们切不可照搬道教经典中的药方治病。例如消风散（《修真十书》卷54）可治鼻塞不通，不闻香臭，有息肉等。上疮皮肤燥痒、恶疮疥癣、上气咳嗽、涕唾脓血等也可用之。其药方是：人参八分，玄参七分防风八分沙参五分天雄八分薯叶十分丹参七分苦参八分秦艽七分小茺莢。神仙辟谷服柏叶方是：金毛狗脊（去毛）、白术、天麻、荆芥、苍术（洗净）、茯苓各等分（《灵宝明院真师密造》）魏夫人谷仙丸（又名制虫丸）：甘草六两余丹砂三两，精明者研之大黄五两乾地黄七两五味子五两白术三两人参五两半茯苓四两当归三两半天门冬四两术防己一两猪苓三两细辛二两决明子二两（见《枕中记》）。古仙秘方：乌龙骨脊并脑二十四两好米醋浸骨，用火炙，令焦为末。硃砂半两大茴香半两酸枣仁半两、炒去壳磁石一两，火煅，酸淬七次石燕三只，制同浮石二两，制同胡桃肉半两，炒石莲肉一两巴戟一两，炒鸡头菱肉一两远志一两，去心肉从容一两，酒浸石昌蒲一两（见《紫团丹经》）滋补药有：①鹿角末七两，酒浸，炙熟生附子一个，炮热。②鹿角霜十两为末鹿角胶十两，酒浸数日，煮糊，九药兔丝子十两，酒浸二宿蒸焙柏子仁十两、净别研熟地黄汤洗，清酒浸两宿蒸焙入药用。

服气断谷法。这种办法是：先闭口咽内气，一日三百六十咽以上，能至千咽尤佳。三日后饥饿，则以数枚干枣与酒服用，然后再按服气法操作。实际上，这种办法达不到辟谷的目的。

服符水断谷法。这是毫无科学道理的宗教迷信。办法是：在规定的时辰内，一手持符，一手持水器，进行预先规定的祈祷，然后吞符口中，以水送下，则“人无多少，皆当得饱”（《要修科仪戒律钞》卷十四《服符水断谷》）。例如，画蠹，说是能催难产的孕妇安全降生婴儿，画螳，说是可以驱逐或断绝蝗虫。这

岂不是欺之谈？！

服水绝谷法。与服符水断谷法基本相同。但除祈祷外，还辅以叩齿、咽气等气功动作，然后再以井水饮服，早午晚一日三次，每次以饱为限。

对辟谷服食法如何评价？已故著名道教学者陈撄宁早有评说：“‘辟谷’之法虽佳，但非人人能用。故只可为上智说法，中材以下，难知难行。若信‘辟谷’足以解决普通人类争食之问题，仍是一种理想。惟少数修仙学道者之士，隐居深山穷谷，食物运输，深感不便，储蓄干粮，常忧匮乏。辟谷之方，正为此辈而设。”〔《读《化声自叙》的感想》（论动植物生理变化）〕

房 中 术

房中术，即“黄赤之道”。又称“男女合气”之术。指男女性交之中的修炼方法。这种方法起源于战国方士。我国至今发现的最早的房中养生专著，是长沙马王堆汉墓出土的竹简《十问》、

《合阴阳》、《天下至道谈》等。《汉书·艺文志》著录有《容成阴道》26卷、《务成子阴道》36卷、《尧舜阴道》23卷、《汤盘庚阴道》20卷、《天老杂子阴道》25卷、《天一阴道》24卷、《黄帝三王养阳方》20卷、《三家内房有子方》17卷等8家，共186卷。

道教继承并发扬了我国古代的房中术。五斗米道创始人张陵将此术引为道教修炼方术，他的《想尔注》称其为“还精补脑”。晋代道教学者葛洪，既记录和保存了当时流传过的一些房中术著作书目，如《元阳子经》、《玄女经》、《素女经》、《彭祖经》、《容成经》、《六阴玉女经》等，也对性科学有精辟论述。他认为：“宜知房中之术”。“夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。”“人不可以阴阳不交，坐致疾患。若纵情恣欲，不能节宜，则伐年命。”（《抱朴子内篇·微旨篇》）

说明了正常的夫妻性生活是健康人之需要，但又必须适度，不可极情纵欲。否则虚耗身体，伤人寿命。东晋中叶之后，道教的上清、灵宝派都轻视房中术。南朝陶弘景著《养性延命录》，其中《御女损益篇》是现存比较详尽的系统的房中术著作。该篇认为“房中之事，能生人能煞人”，男女相依为伴才能长寿，“若孤独而思交接者，损人寿，生百病。”提出“凡养生，要在于爱精。若能一月再施精，一岁二十四次施精，皆得寿百二十岁。”阐述了男女交接的禁忌，如醉饱、大喜怒、大风恶雨、地动、雷电霹雳、大寒暑，远行疲劳之时，以及“山川神祇社稷井灶之处”，都应禁止性交。

隋唐时期，房中术著作也不少。《隋书·经籍志》卷34共收录医书256部，合4150卷，其中房中术著作11部，共计34卷。《旧唐书·经籍志》载有《玉房秘术》1卷，《玉房秘录》8卷。

《新唐书·艺文志》载有《葛氏房中秘术》1卷，《冲和子玉房秘诀》10卷。唐代著名医药学家、道教学者孙思邈著有《备急千金要方》与《千金翼方》各30卷，其中《备急千金要方》里有《房中补益》，专论房室生活。他强调掌握两性交合的原则方和方法，告诫青年人不可凭着年轻力壮放纵情欲，40岁以上的人更应注意节制房室生活。认为除了性机能障碍之类疾病需服药外，健康人一律不宜滥服房中补药。要求根据不同的年龄特征和体质条件安排性生活，“人年二十者，四日一泄；三十者，八日一泄；四十者，十六日一泄；五十者，二十日一泄；六十者，闭精勿泄。若体力强壮者，一月一泄。”阐明了男女交媾的具体方法是：交媾之前，夫妻双方应徐徐嬉戏良久，达到情意缠绵，才能交合。交接之时，应先按摩、导引，并且呼吸吐纳，吞服口中津液，以及意守丹田。男子“凡欲施泻者，当闭口、张目、闭气、握固两手，左右上下缩鼻取气，又缩下部及腹，小偃脊脊，急以

左手中两指抑屏翳穴，长吐气，并琢齿千遍，则精上补脑，使人长生。”提出了房事应有禁忌，如大寒、大暑、惊雷霹雳之时，神庙佛寺之傍、井灶圉厕之侧，塚墓尸柩之傍，因使人心慌意乱，又极不卫生，皆应停止交合。远行疲劳，大怒不止，女人月经未绝等，也不可交接。亦不可忍小便交合。

在宋元时期，由于理学的束缚，房中术著作减少。北宋张君房所辑《云笈七签》中有若干内容涉及到房室生活，承认房室生活对人体有一定的补益，但强调节制情欲，慎行房事。其《禁忌篇》还谈到了房事生活中应注意的各种问题。元代李鹏飞撰《三元延寿参赞书》，其中第一卷比较系统地论述了房室生活，包括行房的原则、方法、禁忌等。这一卷共收医论 9 篇：《欲不可绝》、《欲不可早》、《欲不可纵》、《欲不可强》、《欲有所忌》、《欲有所避》、《嗣续有方》、《妊娠所忌》等八篇全是房中养生专论，仅《婴儿所忌》属儿科。《欲不可绝》主要说明房室生活的必要性；《欲不可早》阐述早婚的害处；《欲不可纵》的主旨是反对恣意放纵情欲；《欲有所忌》认为在饱食、醉酒、疲劳、愤怒及疾病等，应禁绝性交；《欲有所避》从气候变化与地理环境等方面说明房事避忌；《嗣续有方》讨论交合而不怀孕的主要原因；《妊娠忌》论述了十月养胎，胎教及妊娠期间如何节制房事等问题；《欲不可强》着重指出不可强力入房。因为它辑录了元代以前的房中著作，该书是集宋元以前房中论述的大成者，对宋元房中养生学的发展做出了重要贡献。

在现存《道藏》的诸种禁忌中，也往往混杂有房中术。虽然其中有很多糟粕，但讲摄精固气、节欲保身、房中禁忌，以及正当性交的方法，却是我国古代两性学方面的宝贵遗产。关于生病、醉饱、大疲劳、喜怒忧惧过盛切忌性交的结论，至今仍有价值。所以曾慥在《道枢》《容成篇》说：房中者，“乐而有节，

则和寿考矣。迷者弗顾，则生疾而殒命。”

外丹与内丹

外丹。即仙丹术或金丹术，通称炼丹术。这种方术源于战国时期。《战国策》和《韩非子》载有献不死之药于荆王的故事。据《战国策·楚策》，这个“荆王”即是楚顷襄王（公元前298年至公元前263年）。汉武帝时，方士李少君请化丹砂为黄金“以为饮食器”，武帝顺其所请，当时外丹术开始出现。道教产生后，张陵得《九鼎丹法》（即现存《黄帝九鼎神丹经》），阴长生出《太清金液神丹方》。东晋时，葛洪亲自炼丹，所著《抱朴子内篇》中的《金丹》、《黄白》、《仙药》等，收录丹法达四、五十种，概括总结了东晋以前的外丹术。提出“升仙之要，在神丹也。”南朝时陶弘景著《本草集注》（原书已佚，宋唐慎微《证类本草》中以“陶隐居云”存其内容）。唐代外丹术极盛，孙思邈《太清丹经要诀》专述外丹，陈少微著《修伏灵砂妙诀》、《九还金丹妙诀》，张果著《玉洞大神丹砂真要诀》等皆流传于世。自唐以后，这种修炼方术遂趋于衰落。

外丹修炼离不开丹炉（加热设备）、丹鼎（安置于丹炉内部的药物烹制室，即反映室）。道士多在人迹罕到的深山密林中建丹房炼制，方法是以锻（长时间加热）、炼（干燥物加热）、炙（局部烘烤）、溶（溶化）、抽（蒸馏）、飞（升华）、伏（加热使药物变性）等方法烧炼丹砂、雄黄、石留黄、曾青、矾石、磁石、戎盐等多种矿石药物及其他原料。

如何炼丹？《黄帝九鼎神丹经诀》卷一、《太微灵书紫文琅玕华丹神真上经》、《太上八景四蕊紫浆五珠绛生神丹方经》曾述后汉至东晋炼丹方法。《黄帝九鼎神丹经诀》卷一所载玄黄法是：以水银十斤，铅二十斤置于铁器中加热，生成华紫色或黄金色的物质，即 Hg_2O （玄黄，氧化汞）与 PbO （氧化铅）的混合

物。实际上，这是升华（飞）。《黄帝九鼎神丹经诀》所述九种神丹基本上都是用这种方法炼制的。还有六一泥法是：《黄帝九鼎神丹经诀》卷一用礬石、戎盐、卤碱、礬石、东海左顾牡蛎、赤石脂、滑石等七物和醋为泥，以涂釜内外炼丹。南朝梁代的陶弘景也数次营合《九转神丹》。《魏书·释老志》还有魏太祖道武帝天兴中，“置仙人博士，立仙坊，煮炼百药”的记载，说明南北朝时炼丹方法已较以前有所发展。唐梅彪著《石药尔雅》，该书卷下载有可以制作的丹名69种，有名而没有制法的28种（《黄帝九鼎丹》有法可制，惟梅彪未见）。可见唐代炼丹方法又有改进，所炼丹药也比以前增多。

外丹术所炼丹药虽然致死一些帝王、大臣，使服食金丹“能令人不老不死”（葛洪《抱朴子·金丹篇》）的神话化为泡影。但这种修炼方术的长期实践却促进了我国古代化学和药物学的发展。例如，葛洪《抱朴子内篇·金丹》所载“金液方”，经配制成溶液，可以溶解黄金。道士炼丹时，发现硝、硫、炭混合燃烧的现象，促成了黑色火药的诞生。唐宪宗元和三年（808）清虚子《铅汞甲庚至宝成集》卷二载“伏火矾法”，是世界上最早的一次火药制造的实验记录。唐宋道士在用丹砂、水银等炼丹时，改进配方、制法，制成了红丹丹（氧化汞）、甘汞（氯化亚汞），白降丹（氯化高汞）等中医药物。

内丹术。这是在服气、行气、导引、胎息、房中术等修炼基础上发展起来的。内丹名称始自隋代苏元朗（或说始于东晋许逊的《灵剑子》）。当时已称行气、导引为内丹。但从渊源上讲，东汉末年魏伯阳的《参同契》所述大丹即是内丹。《太平经》也多处讲到精、气、神。隋唐之后外丹术衰落，内丹术兴起。宋元以后，内丹术成为道教徒修炼的核心。

内丹修炼是将人体比作炉鼎，以精、气、神为对象，认为人

体先天秉赋有元精、元气、元神。所谓炼丹，是用意念的力量控制精、气、神。具体来说，就是认为神为阳，精、气为阴，肺、肝、肾、心、脾分别叫做金、木、水、火、土，又以坎卦比喻肾，离卦比喻心。从《周易》卦象看，离为火，坎为水，炼丹就在于使心火与肾水相交，在脐下一寸三分处有一腔名为“气海”（又称“下黄庭”、“下丹田”）的地方凝结成“类如鸡子”形的丹。修炼内丹并不是一件容易的事，往往需要师傅指点，不可自我妄为。如果剔除其中的糟粕，从气功学方面看，内丹术还是一种强身祛病的修炼方法。

道教与未来社会

人体科学是现代社会的尖端科学，它包括中医学、气功学、特异功能……等。道教从东汉末年产生之时起，就着重探索人的奥秘。如果说我国儒学是关于人伦关系的学说，中国化的佛学是宣扬出世，着重于认识论的宗教哲学。那么，道教就是从自然科学与社会科学的结合方面去研究人，以及它所处的社会的学问了。

道教典籍中蕴藏着中医学、气功学、特异功能等方面的丰富材料。关于道教包含中医学、气功学这个问题恐怕不会引起人们的怀疑了。而特异功能也在道教经典中有不少记载。例如，明末伍守阳（冲虚真人）著《仙佛合宗语录》，论及修炼到真空境界，出现阴神时说：“夫阴神出而亦有慧光发现，洞见百千万里如在掌中，房舍墙壁不足为隔碍，山河城郭不足为阻拦，我亦在此而慧光亦在此，惺惺灵照而洞见远视之为妙也。……若真阴阳者，有神通矣，亦止有神境通（伍守虚注：神通变化无穷也）、宿命通（伍守虚注：知自身前世、人后世事及见他人过去未来事）、他心通（伍守虚注：知他人心上阴谋之事）、天耳通（伍守虚注：遍天之下人与物之声音言语俱可远听而知）、天眼通（伍守虚注：见遍天下人与物有形无形可尽一见而知绝无有障碍者）……。”伍守虚还说：“李虚庵（按：即伍守阳的祖师爷）真人得山东刘宝珠内观照之法，内观照至七七日，即有慧光发现，隔城墙能见人所为，城墙如琉璃透彻明亮。”他们在这里谈

的都是特异功能。

未来社会是过去社会、现在社会的承续和发展。道教关于人体科学的理论与实践必将为开拓我国社会主义的繁荣昌盛做出重大贡献。

首先，道教蕴藏着现代尖端科学——人体科学发展的契机。例如，据《气功与科学》增刊《炁理》介绍，高级气功师施放的外气可以升高物体的温度，增大物体承受的压力，可以促使水、生理盐水、葡萄糖水、脂质与液晶、核酸溶液起变化，也能够对激光偏振面，合成气体歧化反应发生作用。在气功外气作用下，正乙烷——溴体体系内发生取代反应。甚至气功外气可以改变物体的分子结构。又据马济人的《中国气功学》援引材料说明：①中国科学院上海原子核研究所顾涵森报告说：我国微信号放大器，接上不同的探头，从不同的气功者分别测到物理属性不同的“外气”，有静电富集、磁场，受低频涨落调制的红外轴射及微粒流等。②上海交通大学沈汉昌报告说：我们交大“人体场”探索小组通过实验证实：经过气功锻炼的人能够释放出某种能量（或物质，暂名为“人体场”）。这种能量（或物质）可以作为信息通过空间传递，并能对人体所接受，并能对接收者的机能起着某种作用（如对某些疾病的治疗）。③上海中医研究所林雅谷、郑荣容报告说：测得阙阿水发功释放“外气”时，可引起人和动物红细胞表面电荷度增多和血管容积增大的生理效应。另用微弱光子测定技术，亦初步测得其在收发功时，能对从近紫外至可见光波段的电磁辐射，具有特殊控制能力。这里谈到的气功外气与道教中所说的炁禁十分相似。所谓炁禁，即以炁禁水火，金疮，禳疾病与天灾。葛洪《抱朴子内篇·至理篇》叙说炁禁可以使人“入大疫之中，与病人同床而已不染”，“入山林多溪毒蝮蛇之地，……（炁禁）能辟方数十里”，并使同行伴侣皆

不为害。“又能禁虎豹及蛇蜂。”还“能续骨连筋”。“以炁禁金疮，血即登止”。“以炁禁白刃，则可蹈之不伤，刺之不入。”

“以炁禁水，水为之逆流一二丈。又于茅屋上然火，煮食食之，而茅屋不焦。又以大钉钉柱，入七八寸，以炁吹之，钉即涌射而出。又以炁禁沸汤，以百许钱投中，令一人手探撝取钱，而手不灼烂。又禁水著中庭露之，大寒不冰。又能禁一里中炊者尽不得蒸熟。又禁犬令不得吠。”应该说，现代气功师施放的外气即是道教中“炁禁”的继承与发展。而现代中国社会蓬勃兴起的特异功能表演与实验，必将对医学、地质科学、国防建设等做出贡献，它们与道教的理论与实践都有一定的联系。

其次，现代人体科学的发展必将改变固有的思维模式。我们不仅承认正常的思维方式，更应承认与研究特异的思维模式。特异功能的研究使我们必须认真思考如下一些问题：第一，天人感应问题。在中国哲学史上，一提到天人感应，人们就会联想到商朝的占卜，董仲舒的“天人感应论”。当然，世界上并不存在神人感应，要说存在，它只是在宗教徒心灵中扎下的虚幻浮根。但是，如果把“天”理解成自然，天人之间怎么不存在感应（或相应）呢？因为自然界的客观规律制约着人类，而人类又必须利用这些规律为自己造福。庄周不是早就讲过：鱼翔水底，泥鳅悠然居于稀泥之中，而人居之则腰酸腿痛，以致于半身不遂。关节炎患者一到阴雨，或者气温突然下降时，不是预先就有所感吗？其实，中医是承认天人感应（中医称为“天人相应”）的，而且这种观点是它的理论基础之一。中医学认为，人与自然界是一个整体，自然界变化与人体变化相应，人受着天地间变化规律的制约。所以，中医把自然界反常变化看成是人的致病因素。例如，《素问·咳论》说：“人与天地相参……乘秋则肺先受邪，乘春则肝先受之，乘夏则心先受之，乘至阴则脾先受之，乘冬则肾先受之。”

说明人的患病随自然界四季变化而变化，而这种变化的规律又可以被人掌握，所以《素问·气交变大论篇》说：“善言天者，必应于入。”第二，形神问题一直是先秦至南北朝时期中国的思想家们讨论的重要问题。现在有些同志，对于历史上形神问题的争论往往持简单肯定或简单否定的态度，认为“形俱而神生”是唯物论的，正确的。形亡而神存则是唯心的，错误的。他们没有从实际出发去研究当时的思想家是从人体的正常功能态、还是反常功能态、超常功能态、异常功能态的角度参与辩论的（当然，对于有的思想家，我们已无法判定他讲的对象处于何种功能态）。战国时代的庄周常常忘掉自己，以“答焉似丧其耦”的反常姿态谈论一系列问题，从而得出“天下莫大于秋豪之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天”（《庄子·齐物论》）等等这种不同于一般认识的结论，以致于有时可以进入“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”（《庄子·天下篇》）、“天地与我并生，而万物与我为一”的境界，似乎成了一个具有脱体经验的人，而能从身体之外的位置上感知世界。第三，人在不接触、不借助于外物或他人的条件下，可以直接改变客观外物。按照传统的看法，人们要改变客观外物，不是人的躯体的某一部分直接接触外物，就是借助某种工具直接或间接接触外物。因此，历来否认超感官知觉的存在，否认特异功能改变客观外物的效用。葛洪讲的“炁禁”可以改变具体事物的常态，现代气功师施放的“外气”甚至可以改变物质的分子结构。虽然其间的道理还不能用现代的科学解释，但特异功能直接改变外物的效用必将推动认识论的发展，也肯定会引起科学技术的变革。过去，人们都恪守从感性认识发展到理性认识是了解事物的共同准则，否认超感官知觉的存在。那么，现在是否应该：①承认超感官知觉的确存在。②对认识模式重新研究。认识事物是否必须经过感性认识向理性认

识发展这样的阶段？除了这种看来正常的认识模式之外，是否超感官知觉这种特异感知也是一种认识事物的途径？③不仅要研究一般性思维，还应该重视和研究特异感知、特异思维。④对特异功能发生的原因作何解释？现在有物理理论说、投影假说、集体无意识论等。我们必须从跨学科研究着手，逐渐穷究特异功能的真谛。

第三，道教养生学促进了现代优生学、老年学的发展。道教企求长生不死，这只不过是人们的一种愿望。但是，历代的道教学者为增进人体健康，乃至延年益寿的各种努力却并非白费。现在，气功蜚声于国内外，以科学的理论为基础的养生学正在我国兴起，老年学几乎家喻户晓。穷究这些学科发展的历史，无一不与道教有密切关系。

第四，道教哲学的思维方法启迪着人们从事物的普遍联系中去认识世界、改造世界。道教学者探求人与自然，以及人体自身的奥妙，虽然其中渗杂着浓厚的神秘主义色彩。但是，其出发点与看问题的视角，都十分注意从事物的普遍联系中，从某一事物发展的内因与外因之中去解决问题。例如，道教的养生理论——顺生人，逆成丹并非真正科学，而构思这种理论的思想方法却极其可取：它既从微观，也从宏观之中去思考和解决问题，这不仅在古代是难能可贵的，对我们今天认识世界，改造世界也很有启迪。

结 束 语

道教从东汉顺帝时产生，到现在为止，已经有一千七百多年的历史了。如果从其渊源上讲，大概可以追溯到我国原始社会时期。道教在其孕育产生与发展时期，吸收和改造了我国的传统思

想文化，从而奠定了它自己独特的文化结构的基础。人们常说儒家文化是中国文化的主体。但是，从包括自然科学与社会科学这个总体来讲，从广义的文化学来看，道教无疑是中国文化的魁首。

道教文化中有精华也有糟粕，而且往往是迷信中蕴藏着科学，神秘主义的探索寓含着对未来的开拓。因此，我们不能仅仅把道教看做一种宗教，而应该把它看作是包罗万象的“国宝”，既洗涮它的污垢，又光大它的“真金”。

主要参考书目

正统道藏
万历续道藏
道藏辑要
大正新修大藏经
道书十二种
古书隐楼藏书
金盖心灯
道源精微歌
敲趺词章
易考（刘名瑞）
乐育堂语录
道德经精义
易学三字经
老君历世应化图说
中华仙学（台湾真善美出版社）
苏州道教艺术集

南宋河北新道教考（陈垣）
道家与道教思想研究（王明）
道藏源流考（陈国符）
老子想尔注校笺（饶宗颐）
中国道教思想史纲一、二卷（卿希泰）
中国古代化学史研究（赵匡华等）

世界宗教研究
道协会刊
中国道教
宗教学研究

道教文学（古存云）
苏州的道教音乐（余尚清）
西安城隍庙道派鼓乐（李石根）
道教音乐（陈大灿）
道教美术（曹齐）
道教建筑（李维信）
道教医学（丁贻庄、曾召南）

后 记

拙著的前三部分，即：道教历史，道教的神仙、宫观与仪范，道教与我国传统文化等基本上完稿于1987年底以前。其中《道教历史》是我给吉林大学哲学系学生开设选修课的讲稿。后来应南开大学方克立教授之邀，在给他的研究生讲中国道教哲学时征求同学们的意见，事后作了一些修改。至于《道教养生秘法》、《道教与未来社会》，那是在主编《人体科学辞典》的过程中，联想而增补的。

本书现在能够付梓，首先要向任继愈、王明、王利器、汤一介、卿希泰、李养正等先生致意，感谢他们对我的真诚帮助。而拙稿也参考了他们中有的人的著述。其次要感谢吉林大学古籍部、中国社会科学院世界宗教研究所图书馆、吉林文史出版社的同志为拙著的撰写与出版提供的各种方便。感谢著名道教专家王明先生在病中为本书题写书名。

拙著涉及的问题很多，本人水平有限，错误难以避免，恳请专家学者与读者批评指正。

刘国梁

1989年12月于长春吉林大学哲学系