

中国现代科学全书 ● 宗教学

CHINESE ENCYCLOPAEDIC SERIES OF MODERN SCIENCES ● STUDIES ON RELIGIONS

● 朱越利 陈敏 著

# 道 教 学

---

## STUDIES ON TAOISM

当代世界出版社

中国现代科学全书·宗教学

# 道 教 学

朱越利 陈敏 著

H164/06

当代世界出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

道教学/朱越利,陈敏著. —北京:当代世界出版社,  
2000.6

(中国现代科学全书·宗教学)

ISBN 7-80115-301-4

I. 道… II. ①朱…②陈… III. 道教-研究 IV. B95

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 10449 号

中国现代科学全书·宗教学

道 教 学

朱越利 陈敏 著

---

出版·发行/当代世界出版社

经销/新华书店

印刷/北京市社科印刷厂

开本/850×1168 毫米 1/32

印张/13

字数/325 千字

印数/1-3,000 册

版本/2000 年 6 月北京第 1 版

2000 年 6 月北京第 1 次印刷

---

网址:<http://www.cesms.com.cn>

电话:010-64851686

书号:ISBN 7-80115-301-4/B·19

定价:26.00 元

---

出版声明/版权所有,翻印必究。

新鹰号

雅正

朱越利敬赠

2000年国庆



## 中国现代科学全书总编辑委员会

名誉主编	胡 绳	钱伟长	吴阶平	周光召
	许嘉璐	罗豪才	季羨林	王大珩
	郑必坚			
主 编	姜士林	郭德宏	刘 政	程湘清
	卞晋平	王洛林	许智宏	白春礼
	卢良恕	徐 诚	王洪峻	明立志

## 宗 教 学 编 辑 委 员 会

主 编	吴云贵			
副 主 编	李富华	黄陵渝		
编辑委员	(以姓氏笔画为序)			
	王俊荣	文 庸	冯今源	朱越利
	李富华	吴云贵	张风雷	陈东风
	陈 敏	段 琦	黄夏年	黄陵渝
	魏德东			

## 序

宗教是人类的智力发展到一定水平出现的一种社会、文化现象。宗教观念最初所反映的是人与自然的关系,人类社会组织出现后,社会关系成为宗教精神世界的主要内容。因此,人们通常从认识论和社会发展角度理解和研究宗教,把自然根源与社会根源视为宗教赖以生存和发展的两个基本条件。在当今世界上,各种宗教作为传统文化、伦理道德的重要体现,仍有经久不衰的影响,可以说世界上不存在没有宗教的民族,不存在没有宗教的国家。宗教现象的长期性、普遍性、复杂性,宗教内容的广延性、丰富性,使宗教研究不仅成为必要而且成为可能,这是宗教学得以形成、发展的主客体条件。

长期以来,人类对宗教的认识有两种倾向,形成两种不同的宗教界说。一种是主体界说,称为“在教言教”,即宗教信仰者从自己的宗教感受来言说对宗教的理解、感悟。另一种是客体界说,称为“教外言教”,它所表达的是宗教研究者从外部观察和研究中对宗教的认识和描述。两种途径,各有利弊,是一种互补的关系。近代兴起于世界各国的宗教学,从宗教、社会、历史、文化、伦理道德、哲学思辨、心理分析等各种视角研究宗教,从宗教产生、发展、演变的客观规律加深对各种宗教传统的理解,使宗教学科的内容不断丰富、扩延,使之成为一个包罗万象的人文、社会科学分支学科。同时也增加了学科的难度,对研究人员的素质提出了很高要求。

宗教研究,我国古已有之,未曾中断。但现代更加科学、系统的宗教学研究,则起步较晚,起点不高,同西方高度发达的宗教学

研究构成强烈反差。令人欣慰的是,改革开放以来,在解放思想、改革创新精神的激励、鼓励下,我国宗教界迎来了企盼已久的春光,陆续出版了一批批成果,取得了长足的进步。这里推出的宗教学科的五部著作,皆由我国专门从事宗教研究的专家学者撰著,在总结、继承以往成果的基础上有所创新,体现了宗教学术研究的最新水平。

改革开放以来,宗教学术著作的出版,适时地满足了国人的精神文化需求,但从宗教学科建设角度出发,系统地总结宗教各个分支学科研究成果的著作则很少见。这一缺失的一个后果是使许多对宗教陌生的读者对宗教知识殿堂望而生畏,不得要领,不知从何下手来涉猎宗教文化知识,也使相关学科的发展受到局限,难以从学科横向联系、学科互补的角度利用已有的宗教学研究成果。为了改变这种不尽如意的状况,我们借大型图书《中国现代科学全书》出版的良机,经过精心考虑,决定以五个分支学科各编著一本书来覆盖我国宗教学的主要领域。道教是中国土生土长的宗教,在中国传统文化中占有重要的一席之地,《道教学》编写的主旨之一就是在文化和学理层面为中国道教定位;佛教传入东土华夏大地后经历了中国化进程,成为中国文化的组成部分,对中国人的知与行有广泛而深刻的影响,《佛教学》理所当然地成为我国宗教学的重要分支内容之一;基督教常被国人视为“洋教”,但它在传入中国后也不同程度地经历了本地化的过程,《基督教学》所揭示的不仅有中国基督教,而且有更广泛的世界基督教的内容;伊斯兰教传入中华大地后,成为中国十个少数民族的文化载体,同样是中国文化不可分割的一部分,《伊斯兰教学》的撰写负有增强民族团结、共塑未来的特殊使命;犹太教历史上曾传入中国,如今几无信徒,但作为在世界上具有广泛影响的一种宗教,其地位不可忽视,《犹太教学》的撰写意在打开一扇窗口,使读者看到更广阔的宗教精神世界。

---

即将面世的宗教学科的五本书,是作者们在百忙中精心撰著的,无不凝聚着他们辛勤劳作的汗水。如今虽有“过程比结果更重要”的说法,但那说的是体育比赛的参与精神,我们还是愿意看到诚实劳动的结果受到读者的欢迎和赞赏。我们也欢迎对书中的不足和缺失提出批评、建议。

吴云贵

1999年10月于北京



## 作者简介1

朱越利，1944年生，河北定州人。1966年毕业于中央民族学院，1981年毕业于中国社会科学院研究生院。哲学硕士。中国道教学院教授。著《道经总论》、《道教要籍概论》、《道藏分类解题》、《道教答问》、合译《道教》3卷、校点《墨子》、主编《今日中国宗教》、《中国道教宫观文化》等。



## 作者简介2

陈敏，1947年生，河北安新人。1982年毕业于天津师范大学。文学学士。四川省社会科学院中华道家文化研究中心研究员。著《道教典籍》、合著《今日中国宗教》、《马克思主义百科要览》、《20世纪学术大典·宗教卷》等。

## 目 录

序 .....	( 1 )
第一章 道教学概述 .....	( 1 )
第一节 何谓道教学 .....	( 1 )
一、道教学定义 .....	( 1 )
二、道教学的研究对象 .....	( 5 )
三、道教学研究的范围 .....	( 13 )
第二节 从事道教学研究的基本条件 .....	( 14 )
第三节 道教学的研究方法 .....	( 21 )
一、宗教学方法论 .....	( 21 )
二、宗教学方法论的具体化 .....	( 24 )
三、道教学研究的具体做法 .....	( 26 )
第四节 中国道教学史 .....	( 29 )
一、第一阶段 .....	( 30 )
二、第二阶段 .....	( 33 )
三、第三阶段 .....	( 33 )
第五节 世界道教学史 .....	( 36 )
一、日本、韩国道教学史 .....	( 36 )
二、西欧道教学史 .....	( 41 )
三、俄国道教学史 .....	( 51 )
四、北美、澳大利亚道教学史 .....	( 53 )
第二章 道教的产生与流传 .....	( 58 )

---

第一节 道教前史 .....	(58)
一、古代哲学 .....	(58)
二、神仙信仰 .....	(64)
三、自然崇拜与鬼神崇拜 .....	(66)
四、巫术 .....	(69)
第二节 原始道教 .....	(73)
一、太平道 .....	(73)
二、五斗米道 .....	(75)
三、两晋时期的民间道教 .....	(78)
第三节 贵族道教 .....	(81)
一、葛洪与《抱朴子内篇》 .....	(81)
二、寇谦之与北天师道 .....	(84)
三、陆修静与南朝道教 .....	(85)
四、陶弘景与茅山宗 .....	(86)
第四节 道教的兴盛 .....	(89)
一、隋唐五代时期 .....	(89)
二、北宋时期 .....	(93)
三、南宋金元时期 .....	(96)
第五节 北宋以来道教的教派与宗派 .....	(97)
一、龙虎山天师道 .....	(98)
二、《悟真篇》丹法派 .....	(99)
三、神霄派 .....	(99)
四、真大道 .....	(100)
五、太一教 .....	(101)
六、全真教 .....	(102)
七、清微派 .....	(104)
八、净明道 .....	(104)
九、南宗与北宗 .....	(105)

---

第六节 道教的衰落	(106)
一、明代	(106)
二、清代	(108)
第七节 近代以来道教的抗争与新生	(110)
一、近代道教	(110)
二、现代道教	(112)
三、当代道教	(114)
第八节 中国港澳台地区的道教	(119)
一、台湾省的道教	(119)
二、香港特别行政区的道教	(122)
三、澳门地区的道教	(125)
第九节 道教向国外的传播	(126)
一、朝鲜的道教	(127)
二、日本的道教	(128)
三、越南、泰国、菲律宾、新加坡、马来西亚的道教	(130)
四、欧美和澳大利亚的道教	(132)
 第三章 道教的经典	 (136)
第一节 道经的产生	(136)
一、道经的界定	(136)
二、道教对神授神述道经的解释	(137)
三、学术界对道经的考证	(139)
第二节 《道藏》编纂史	(142)
第三节 道经分类	(147)
一、传统分类法	(147)
二、新分类法	(150)
第四节 道经目录	(153)
一、东汉时期	(154)



---

二、六朝时期 .....	(154)
三、隋唐时期 .....	(156)
四、宋元时期 .....	(156)
五、明清及近现代 .....	(158)
第五节 敦煌道经 .....	(159)
一、敦煌遗经的发现与研究 .....	(159)
二、敦煌道经的基本内容 .....	(161)
三、敦煌道经的价值 .....	(162)
第六节 藏外道经 .....	(164)
一、失收道经 .....	(164)
二、《道藏》以后的几种道经丛书 .....	(165)
第七节 几类综合性道经 .....	(168)
一、小道藏《云笈七签》 .....	(168)
二、其他综合性道经 .....	(169)
第八节 道经的用途与价值 .....	(172)
一、《玄门日诵早晚课》 .....	(172)
二、日常奉诵道经 .....	(173)
三、道经的史料价值举例 .....	(174)
 第四章 道士与宫观 .....	 (177)
第一节 道士 .....	(177)
第二节 名山与宫观 .....	(181)
一、道教名山 .....	(181)
二、宫观 .....	(184)
 第五章 道教的崇道活动 .....	 (189)
第一节 对《道德真经》的崇拜 .....	(189)
第二节 对道的崇拜 .....	(192)

---

一、以道构筑宇宙和神灵世界 .....	(193)
二、以道解释神灵 .....	(194)
三、以道解释修炼 .....	(195)
第三节 对老子的崇拜 .....	(196)
一、秦汉时期对老子的神化 .....	(196)
二、老子化胡说 .....	(198)
三、其他神话和尊崇 .....	(199)
 第六章 道教的神仙信仰 .....	(201)
第一节 神仙、仙界和成仙理论 .....	(201)
一、神仙的类型和品级 .....	(201)
二、成仙的方式 .....	(203)
三、道教的彼岸世界 .....	(204)
四、成仙理论 .....	(206)
第二节 道教中的古代神仙 .....	(207)
第三节 教祖神仙 .....	(212)
一、正一派教祖 .....	(212)
二、全真派教祖 .....	(216)
第四节 民间神仙 .....	(217)
一、八仙 .....	(217)
二、几位女神和土地、城隍等 .....	(220)
 第七章 道教的济度思想 .....	(223)
第一节 济度思想 .....	(223)
一、道教济度思想的演变 .....	(223)
二、济度思想的哲学变化 .....	(225)
三、阴曹地府信仰 .....	(226)
四、承负说与善恶报应说 .....	(227)

---

第二节 符咒崇拜与斋醮·····	(228)
一、符箓·····	(228)
二、咒语·····	(231)
三、斋醮·····	(232)
第三节 主要尊神·····	(234)
 第八章 道教的方术·····	(242)
第一节 养生术·····	(242)
第二节 外丹术·····	(247)
一、外丹术的形成与发展·····	(247)
二、外丹术的内容·····	(248)
三、外丹术的成就·····	(250)
第三节 内丹术·····	(251)
一、内丹理论·····	(252)
二、内丹经典·····	(252)
三、内丹流派·····	(254)
第四节 斋醮及杂术·····	(256)
一、步罡踏斗·····	(256)
二、炼度·····	(257)
三、镜、剑、印术·····	(257)
四、乘跷·····	(258)
五、变化术·····	(258)
六、五遁·····	(258)
七、守庚申·····	(259)
八、拘神制魄法·····	(259)
九、术数·····	(260)
 第九章 道教的戒律与科仪制度·····	(261)

---

第一节 戒律·····	(261)
一、道教戒律的历史·····	(261)
二、道教戒律的内容·····	(263)
三、清规·····	(265)
第二节 科仪·····	(266)
一、道场科仪·····	(266)
二、祀典科仪·····	(268)
三、其他科仪·····	(270)
第三节 节日·····	(273)
 第十章 道教与传统文化·····	(281)
第一节 道教与哲学·····	(281)
一、道教对儒家思想的影响·····	(281)
二、道教对佛教思想的影响·····	(283)
第二节 道教与文学·····	(286)
一、道教对中国文学的影响·····	(286)
二、与道教关系密切的文学形式·····	(287)
第三节 道教与医学·····	(291)
一、道教与传统医学关系密切之由·····	(291)
二、道教对传统医学的影响·····	(293)
第四节 道教与音乐·····	(295)
一、道教音乐与中国传统文化的关系·····	(295)
二、道教音乐对中国音乐的影响·····	(298)
第五节 道教与美术·····	(299)
一、道教对中国美术的影响·····	(299)
二、道教美术作品及作者·····	(300)
第六节 道教与建筑·····	(303)
一、宫观建筑·····	(303)

---

二、道教园林艺术 .....	(305)
第七节 道教与风俗 .....	(307)
一、岁时节日 .....	(307)
二、民间祭祀 .....	(311)
三、日常生活 .....	(313)
 第十一章 中国道教学成果 .....	(316)
第一节 道教经典研究成果 .....	(316)
一、第一阶段 .....	(316)
二、第二阶段 .....	(318)
三、第三阶段 .....	(319)
第二节 道教史研究成果 .....	(324)
一、第一阶段 .....	(324)
二、第二阶段 .....	(324)
三、第三阶段 .....	(326)
第三节 道教思想研究成果 .....	(332)
一、第一阶段 .....	(332)
二、第二阶段 .....	(333)
三、第三阶段 .....	(333)
第四节 道教科仪研究成果 .....	(339)
一、第一阶段 .....	(339)
二、第二阶段 .....	(339)
三、第三阶段 .....	(341)
第五节 道教文学研究成果 .....	(344)
一、第一阶段 .....	(344)
二、第三阶段 .....	(344)
第六节 道教宫观山志研究成果 .....	(347)
一、第一阶段 .....	(347)

---

二、第二阶段 .....	(347)
三、第三阶段 .....	(348)
第七节 道教音乐研究成果 .....	(351)
一、第一阶段 .....	(351)
二、第二阶段 .....	(351)
三、第三阶段 .....	(351)
第八节 道教外丹术研究成果 .....	(353)
一、第一阶段 .....	(353)
二、第二阶段 .....	(354)
三、第三阶段 .....	(355)
第九节 道教内丹术研究成果 .....	(357)
一、第一阶段 .....	(357)
二、第二阶段 .....	(358)
三、第三阶段 .....	(358)
第十节 道教医药与养生研究成果 .....	(361)
一、第一阶段 .....	(362)
二、第二阶段 .....	(362)
三、第三阶段 .....	(363)
 第十二章 世界道教学成果 .....	 (369)
第一节 日本、韩国道教学成果 .....	(369)
一、日本道教学成果 .....	(369)
二、韩国道教学成果 .....	(371)
第二节 西欧道教学成果 .....	(373)
一、法国道教学成果 .....	(373)
二、德国道教学成果 .....	(376)
三、英国道教学成果 .....	(378)
四、荷兰道教学成果 .....	(381)

---

第三节 俄国道教学成果·····	(381)
第四节 北美、澳大利亚道教学成果 ·····	(384)
一、美国道教学成果 ·····	(384)
二、加拿大道教学成果 ·····	(388)
三、澳大利亚道教学成果 ·····	(390)
结束语 道教和道教学展望·····	(394)
参考文献·····	(397)
后 记·····	(398)

## 第一章 道教学概述

对道教进行近现代学术研究,开端不算晚。在漫漫而修远的道路上,中外学者上下求索,按照最保守的算法,也已经一个多世纪了。从当初检阅《道藏》,讨论何谓道教,无异于披荆斩棘,开垦处女地,到今天完成专题,构筑体系,一望鲜花成片,硕果累累,道教学者差可欣慰。道教学会、道教学专业、道教研究室、道教研究会、道教研究所、道教学院等先后建立或开设,还有杂志叫做《道教探索》、《道教研究》、《道教文化》等。道教学方兴未艾。老一代学者皓首穷经,有人留下开拓者的业绩后魂归道山,有人“老骥伏枥,志在千里;烈士暮年,壮心未已”。道教学行有航标。又有年轻的莘莘学子,甘于寂寞,接续薪火,初生牛犊,勇往直前。道教学后继有人。道教学从萌芽到成长,终于像一棵树一样,挺立于学术之林。树干虽然还未参天,但树冠已张起了一片绿帆。应该介绍一下道教学了。本书谨抛砖引玉。

### 第一节 何谓道教学

#### 一、道教学定义

每一学科,都有学科定义,用以指明学科的研究对象、研究范围、属性和研究目的,用以与其他学科相区别。道教学是以道教为研究对象的社会科学,其任务是系统地描述作为一种意识形态、社会现象和文化而存在的道教的内涵及表现形式,追溯其历史,分析其特点,判断其价值,揭示其本质及发展规律。

需要说明的第一个问题是,日本学者在日文中很早就用汉字



创造了“道教学”一词,但有两种用法。第一种用法是指道士对道教的教理、教义、戒律等的阐述和论述。如吉冈义丰于1950在《中元盂兰盆と敦煌本中元玉京玄都大献经》一文中指出六朝和尚法琳也精通道教学,于1961年在《敦煌本太平经について》一文中高度赞扬梁道士陶弘景是道教学史上屈指可数的杰出学者,于1965年在《三洞奉道科诫仪范の成立について》一文中强调《三洞奉道科诫仪范》对于道教学的建立起到了决定性的作用。石井昌子于1980年出版了《道教学の研究——陶弘景を中心に》一书,继承了其师吉冈义丰对道教学概念的用法。第二种用法是指学者对道教进行的学术研究。如1950年日本学者建立了日本道教学会,日本学者将英文“Taoist Studies”翻译成“道教研究”、“道教学研究”或“道教学”等,福井文雅说从1974年开始道教学在日本才作为独立的学问逐渐获得承认。<sup>①</sup> 中文“道教学”一词的含义与日文“道教学”一词第一种用法不同,与第二种用法基本相同。

需要说明的第二个问题是,如果有人问什么是道教,答案将众说纷纭。这是因为,道教缺乏独一无二的创始人,它是由许多创始人建立的各个经系、教派融合而成的。道教是多神教,不少内容与民间信仰交错、相通,难分彼此。道教重方术,而各家方术又多种多样,千差万别。总之,道教各派继承和发展中国传统文化各有侧重,它通过许多根深蒂固地扎在厚重的中国文化土壤中,它成为博物馆式的包罗万象的综合体。所以,要想寻找整个道教一脉相承的传法系谱,简要地归纳出整个道教的基本教义,那将是徒劳无功的。不仅传法系谱和基本教义难以归纳,许多现象是否判定为道教也难以统一学者们的意见。一些学者将由道士依照道经在道观里主持的宗教活动,称为教团道教(或教会道教、宫观道教),说这是王朝承认的道家和道教集团。他们认为此外还有民众道教,民

<sup>①</sup> 秋月观膜 编著:《道教研究のすすめ》,第51页。平河出版社,1986年11月第1版。

众道教是为民众社会集团所支撑的道教信仰和意识等。但有的学者认为后者只是民间信仰,不能算道教。

中外学者对何谓道教的问题做了许多回答。《道教》一书将日本学者为道教下的定义归纳为以下 13 种:

(一)道教是在道家的名称之下,混合了神仙道和天师道,特别包含了民间信仰,并融合了佛教和儒教的教义和仪式,将老子神化,以长生升天为教旨,为了消灾弭祸,行各种方术。

(二)是从神仙道吸收服食炼养,从道家哲学吸收治心养性,从民间信仰吸收多神,从巫祝吸收章醮之法,将这些综合统一起来。

(三)道,对于儒教和道教是共通的。在中国民族的社会和政治中居正统地位的是儒教,异端是道教。

(四)与提倡合理主义的孔子的儒教相对,道教标榜神秘主义的、隐遁和冥想的老子学说,宣扬以咒术降伏疾病和支配自然力。

(五)老子论述道和自然的一元论,道教以最高观念为至高神,奉为天或上帝。唯一的至高神天或上帝失去政治性后,在道教中成为玉皇。道教还信仰这位唯一至高神的众多属神,它们分好几个等级。在玉皇之前,至高神被称为由老子神化而成的太上老君和元始天尊,还创造了三清等至高神。因此,道教可称为交替神教,不能称为世界宗教似的一神教。

(六)将道教和神祠宗教相区别,后者供奉守卫民间和地方各种民众现实利益的众神,属于古代方士和巫祝神祠系统。神祠和寺庙供奉的众神,可分为佛教、道教和民间宗教三类,大部分是关于自然力、动物和历史人物等民间宗教(民间信仰)的神,纯粹道教的神不多。

(七)道教是从中国古老的民间信仰发展起来的,其内容和形式又分为二。一是拥有道观和道士的教团组织的成立道教(亦被称为教会道教或教团道教),另一个是总称民间一切道教信仰的民众道教。道教内容包括:1. 道家哲学;2. 谶纬、巫祝、阴阳、神仙、卜

筮等术数性部门;3.辟谷、服饵、调息、导引、房中术等医术性部门;4.民众伦理性部门。道教是以这些为基本内容,仿效佛教归纳而成的自然宗教。

(八)道教是中国的民族宗教,可与日本的神道、印度的印度教相比较。通过日中文化交流,儒教和佛教进入了日本,但道教没有传入日本人的社会。道教是适应中国社会各阶层,特别是庶民阶层要求的宗教。官僚统治阶层在个人私生活中也信仰道教。从官僚逸脱到民间的知识分子,即逸民,倾其智慧整理道教教理。

(九)一般来说,尤其在中国人中,“道家”和“道教”被用作同义词。如果定要区别二者的话,那么道家是 philosophical taoism(哲学的道),道教是 religions taoism(宗教的道)。道教神化老子,称老子为太上老君或玄元皇帝而加以崇拜。该宗教的庙宇和教团,祭祀以老子为中心的多神。道教经历了从原始道教(古道教,寇谦之以前的道教)到旧道教(以正一教为中心),再到新道教(以全真教为中心)的发展过程。

(十)道教是将中国民间的咒术信仰、老庄思想、神仙思想以及其他种种杂多的宗教性和拟似宗教性的诸要素综合在一起的宗教。它在东汉末组织起自己最早的教团。这种教团是在当时农村条件下和民众信仰的基础上创立的。可以把道教看成中国的民族宗教。

(十一)道教是综合自古以来的民间信仰、神仙说和老庄思想,以老子为开创者,模仿儒教的道德学说、佛教的因果报应思想、佛经、佛教教团组织而建立起来的宗教。

(十二)道教和儒教一样,是中国人及中国社会的综合性的文化形态。其要素包括哲学、思想、宗教、迷信、民众生活、风俗、习惯、道德、文学艺术、科学等,或者与这些内容有关。它贯通中国历史。它是在一定的风土和地域条件下,在与政治、社会、文化各个方面的联系中产生并发展的。它是中国有代表性的民族宗教。

(十三)是以中国古来的萨满教的咒术信仰(鬼道)为基础,在其上部重迭地、复合地吸收了儒家的神道和祭祀的仪礼与思想,吸收了老庄道家的“玄”和“真”的形而上学,并吸收了佛教的教理和仪礼等,在隋唐时代大体上完成了作为宗教教团的组织、仪礼和神学,以同“道之不灭”合为一体作为最高理想的中国民族的土生土长的、传统的宗教。<sup>①</sup>

道教定义这么难以准确把握,意味着道教学的研究对象和研究范围也不好准确划定,有的学者可能划得宽一点,有的学者可能划得窄一点。但大部分是大家都划在圈子里的。

## 二、道教学的研究对象

道教学的镜头首先是对着道教和道教文化本身的。对于本身,学者们研究得比较多的有道教经典、道教史、道教思想、道教科仪、道教文学、道教宫观名山、道教音乐、道教外丹术、道教内丹术、道教医学等方面。这些就是道教学研究的主要对象。当然,这不是全部。

### (一)道教经典

道教经典是关于道教神学、道教哲学、教团历史、道教制度、道教文化等道教各种事实的文字记录,道经也是道教崇拜的对象。道教经典包括《道藏》和藏外道经,是开展道教学研究必不可少的文献资料。比如说,道教神学能够对信徒的心理产生强烈影响,道教徒在加强信仰和修炼活动中往往经历内心体验的心路历程。这些都属于个人内心世界隐蔽的精神活动,别人看不见,摸不着。但道经却用文字对之进行了表述,使我们得以窥视信徒的心理和内心体验。此外,有关道教的金石碑刻和口传经诀,有的也被道教经典记载下来。对道教经典的文献学研究,是道教学的基础性工作。

---

<sup>①</sup> 福井康顺等监修、朱越利译:《道教》第1卷,第3-5页。上海古籍出版社,1990年6月第1版。

## (二)道教史

道教史就是道教的过去,是以时间为尺度的道教形成和发展的轨迹。从这个意义上讲,道教史包括道教过去的一切。由于道教的定义很难完全准确地确定,所以道教全史的范围也带有一定的模糊性。道教定义告诉我们,道教全史的范围极其宽阔,至今还没有出现这样完整的研究成果。已问世的几部道教通史,都是以道教教团的形成和发展为纲,兼及道教思想、道教制度和道教方术等。道教教团是道教徒组成的进行宗教活动的团体,小者如师徒传授小团体、宫观团体,大者如教派、宗派。派别不同的教团有不同的历史,所持神学内容不竟相同,组织形式也各有特色,包括道士的称谓、服饰、习俗等也有差异。道教制度是维持道教教团的秩序和保证修炼成功的各项规定,包括戒律、清规、科仪以及当代道教团体的各种现代规章,还包括反映这些内容的实物。道教教团的形成与发展,同政治与经济的关系十分密切,这是学者们研究道教史时关注的重点。

有的学者专门研究道教在某一历史时期的轨迹,写出了道教断代史。有的学者以道教过去的某一侧面为研究对象,写出了道教分科史。也有学者研究一个地区的道教,或一个教派的起源和发展,写出了地方道教史或教派史。也有人撰写宫观史、道教人物传记,整理重大的道教事件,这也是道教史学的任务。

需要补充说明的是,道教史学涉及的许多方面,至今仍活跃着,其现状也是道教史学研究的对象。道教学研究对象的其余九大方面,也都可以研究其历史,大都可以研究其现状。

## (三)道教思想

道教思想包括道教哲学、道教伦理、道教政治、道教美学等思想。在说道教哲学之前,先分析一下什么叫宗教哲学。哲学采取理论的形式、运用逻辑的方法,来论证和回答关于物质世界的本质及其一般规律的问题,而宗教神学主要使用超自然、超社会的鬼神

观说明世界。神学与哲学有区别。但神学也涉及甚至讨论哲学的根本问题,必然部分地采用理性思维的内容和形式,包含着哲学的内容。当然,只有成熟的宗教神学才达到包含哲学内容的水平。除神学之外,宗教的其他教义中也包含着一定的哲学内容。也就是说,宗教也有哲学,宗教哲学就是指的“有哲学”部分而说的。这种宗教哲学是宗教学研究对象的。不少中国宗教学者在这种意义上理解宗教哲学的概念。

西方宗教学一般使用的宗教哲学的概念,不仅具体内容与上述概念不同,更重要的是存在着立场上的巨大差别。基督教的根本问题是上帝观。从信仰的立场出发研究基督教根本问题上上帝观的论述,叫做基督教神学。本世纪 70 年代,西方学术界正式把宗教哲学列为宗教学的分支学科之一。这一学科的特点是,也把基督教根本问题上上帝观作为自己的主要研究内容,但却是从信仰以外的立场,将之与哲学根本问题认识论、本体论、世界观、人生观结合起来论述。<sup>①</sup> 这样,就存在着两种不同的宗教哲学概念。一种是宗教内部的哲学,是宣扬宗教信仰的哲学,是宗教学研究对象的。另一种是用哲学研究信仰,是研究信仰的哲学,也是研究宗教内部哲学的哲学。李刚认为完整意义的宗教哲学是内外两方面宗教哲学的统一。<sup>②</sup> 这可以说是第三种宗教哲学概念了。我们这里谈的是宗教内部的哲学。

道教是一种成熟的宗教,其神学中,如宇宙神话、劫运说、创世创生神话、天人感应说、善恶报应说、济度思想、神仙信仰、洞天福地、仙谱仙话、神仙方术、鬼神信仰、鬼神世界、神谱神话、神迹观、鬼神法术、自然崇拜、术数占卜等,包含着丰富的哲学思想,一些道士也参与了中国古代哲学问题的讨论,道教内部的道教哲学的概

<sup>①</sup> 关于宗教哲学与神学的不同内涵的论述,请参阅何光沪撰:《论宗教哲学的主题与结构》一文(《世界宗教研究》1990 年 4 期,第 1-13 页)。

<sup>②</sup> 李刚著:《汉代道教哲学》,第 15 页。巴蜀书社,1995 年 5 月第 1 版。

念是成立的。道教哲学主要围绕着道、气、玄、太极、阴阳、化、心、性命等范畴和道气关系、形神关系等问题展开论述,为神学服务。道教哲学也经历了本原论、本体论、心性论三阶段,同儒家、中国佛教的哲学历程一致。李刚在《汉代道教哲学》一书的《导论》中,列举了中国、德国、原苏联、美国、日本、英国等中外学者赞成道教哲学能够成立的论述或使用“道教哲学”术语的实例。他对作为道教学研究对象的道教哲学定义说:“道教思想中包含有世界观、认识论、伦理学、人生论、价值论等丰富的哲学内容,这些内容是道教哲学的基本范畴和构成成分;其中神仙不死是其基本的命题,论证人有没有成仙的内外根据、人成为神仙采取何种途径等等是其思想体系中最主要的一面。”<sup>①</sup> 卢国龙在《道教哲学》一书中“将道教哲学界定为推阐性与天道相统一之理念的理论形式”。他又说:这种理论形式“最终凸现出来的,仍然是其价值取向及理念。这种价值取向及理念,是道教哲学的真正灵魂”<sup>②</sup>。

道教伦理是道教关于道德规范的规定和道德观的论述,其道德规范的规定主要依从儒家,另增加对道的崇拜、对神的敬仰、对道士的供奉、对教团秩序的遵从和维护等宗教规范。此外还有一些协调与自然的关系、对妇女比较尊重的规定超出了儒家的高度。道教的道德规范的规定通过戒律、禁忌和神学去监督。其天谴神谴说、积善成功说、承负说、阴鹭说、轮回说等善恶报应说就是这种神学。道教伦理也可以纳入道教哲学的范畴。

本世纪70年代,西方兴起了生命伦理学。近年来,我国几位道教学者也投入了此新兴学科的研究。李刚在《劝善成仙——道教生命伦理》一书中说:“道教生命伦理学以‘劝善成仙’为主题,由

<sup>①</sup> 李刚著:《汉代道教哲学》,第14页。

<sup>②</sup> 卢国龙著:《道教哲学》第21页。华夏出版社,1997年10月第1版。

生命哲学和伦理学两大板块构造而成,或者说是二者联姻的产物。”<sup>①</sup>姜生在《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》一书中也对道教的生命伦理给予很高的评价,说道教伦理“乃是中国道教体系中以得道成仙为理想的关于道德现象与生命现象等的一种信仰化哲学体系”。“这个体系,不仅包括通常意义上的道德哲学体系,而且包括一个非常独特、完备、庞大而富于科学精神的生命伦理学体系”。<sup>②</sup>

道教的政治思想是指道教为统治阶级治理国家提出的方案或个别建议,并进行理论阐述。吕锡琛将之称为“道家的治国之术”<sup>③</sup>。另外包括道教对统治阶级治国理政指导思想的批评或抨击。

有学者提出了道教美学的概念,并进行了研究。如潘显一将道教美学研究定义为“做宗教学和美学两个传统基础学科的交叉研究”,认为道教美学思想“是宗教化了的道家传统美学思想”<sup>④</sup>。道教美学也属于道教哲学的范畴。

研究道教信仰、道教神学的内容,也包括在道教思想研究之中。道教思想研究包括的范围比较广泛,还可举出许多方面。

#### (四)道教科仪

道教科仪包括道教的斋醮、仪式以及与之密切相关的符箓、诀咒、法术等。这一对象的内涵没有什么争议。

#### (五)道教文学

在1983年出版的《道教》3卷中,有游佐昇《道教与文学》一文。作者那时已认识到道教文学的客观存在,知道有人在从事这

① 李刚著:《劝善成仙——道教生命伦理》,第3页。四川人民出版社,1994年7月第1版。

② 姜生著:《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》第5、12页。四川大学出版社,1995年12月第1版。

③ 参阅吕锡琛著:《道家、方士与王朝政治》,湖南出版社,1991年12月第1版。

④ 潘显一著:《大言不美——道教美学思想范畴论》,第7-8页。四川人民出版社,1997年5月第1版。



方面的研究,但对中国文学史中尚未确立道教文学的地位感到遗憾。不久,这种令人遗憾的局面开始改观。1986年李丰楙在《六朝隋唐仙侠类小说研究》一书中提出“仙侠文学”和“仙侠类小说”的概念,并做了界定。当然,这两个概念没有涵盖道教文学。古存云定义说:“以宣传道教教义、神仙出世思想以及反映其宗教生活为题材内容的各种形式的文学作品。”<sup>①</sup>詹石窗在《道教文学史》一书中对道教文学的定义和范围做了更细致的描述。他指出,除了普通文学的共性之外,道教文学独有的特征有两个。第一是“道教文学作品与道教的基本信仰、教理主张有极为密切的关系。”第二个是“道教文学的心理意向则是趋向于‘内’和‘理想’。”他认为道教文学史还要研究道经以外的其他反映道教活动的文学作品,也要研究非道教中所创作的以反映道教活动为内容的作品,还应包括那些受道教思想影响的作品,也要讨论那些以老庄道家思想为宗旨的作品,对于那些受玄学影响或直接以文学形式宏扬玄理的作品也须论及,还要涉及到反映隐逸的作品以及志怪和以阴阳五行为宗旨的文学作品,对那些道教中所创作的以阐述哲理为主的作品也要稍加探讨。最后一项主要地是要从形式上加以研讨,从文学的价值方面加以发掘。<sup>②</sup>

#### (六)道教宫观名山

道教宫观名山是道教活动的主要场所,近现代有为其编志者,如小柳司气太编《白云观志——附东岳庙志》、五十岚贤隆编《道教丛林——太清宫志》和王纯五主编《青城山志》等。有学者专门研究宫观名山的演变历史和教团组织。

此外,学者们还从道教美术、道教建筑、道教园林、道教饮食等不同侧面对宫观名山进行研究,如朱越利主编《中国道教宫观文

<sup>①</sup> 《中国大百科全书·宗教卷》,第71页。中国大百科全书出版社,1988年1月第1版。

<sup>②</sup> 詹石窗著:《道教文学史》,第4-9页。上海文艺出版社,1992年5月第1版。

化》。道教美术不限于宫观名山之内。曹齐定义宗教美术说：“以宣传道教教义与神仙思想为主要内容的造型艺术。包括日常供奉和用于斋醮等祈禳祭祀活动的神仙画像或雕塑的神像、故事画、水陆画以及宫观的藻饰与法器上的花纹图案、浮雕等。”<sup>①</sup> 李维信解释道教建筑说：“道教用以祀神、修道、传教以及举行斋醮等祝祷祈禳仪式的建筑物。”<sup>②</sup>

### (七)道教音乐

陈大灿定义说：“道教在斋醮等宗教仪式上使用的音乐。”<sup>③</sup> 朱越利定义说：“在斋醮、颂经、法术、抒情（自我欣赏、陶冶性情的吟唱、器乐奏）、云游宣道（道情）及宫观常仪等道教活动中的歌唱、器乐奏等叫做道教音乐。”<sup>④</sup> 周振锡、史新民等定义说：“在道教活动所使用的音乐统称道教音乐，它包括道教科仪音乐以及道人在宣传、布道和修身养性时所使用的音乐。”<sup>⑤</sup>

### (八)道教外丹术

有学者将道教外丹列入道教医学中，亦无可不可。但不少学者是从中国科技史的角度研究外丹的。陈国符著《道藏源流续考》专门考证外丹黄白术经诀的年代、药物隐名等。

### (九)道教内丹术

内丹术也可以列入道教医学，也可以单独列为一项。有学者将内丹术学术研究称为道家养生学、内丹学、内丹养生学、气功学、

① 《中国大百科全书·宗教卷》，65 页。

② 《中国大百科全书·宗教卷》，64 页。

③ 《中国大百科全书·宗教卷》，74 页。

④ 朱越利著：《道教答问》，第 319 页。华文出版社，1989 年 10 月第 1 版。

⑤ 周振锡、史新民等著：《道教音乐》，第 1 页。北京燕山出版社，1994 年 1 月第 1 版。

气功养生学等不同名称。<sup>①</sup> 有学者研究内丹哲学。<sup>②</sup>

### (十)道教医学

王吉民、伍连德于1936年在《中国医学史》一书中使用了道教医学一词。1971年,下出积与在《道教》一书中将道教的内容分为哲学、伦理、医学和方术四类,这意味着他也认为存在着道教医学。吉元昭治对道教医学定义说:“以道教教典为侧面的中国医学,可称为道教医学。即理论方面为道教理论,实践方面是中国医学的内容。”他将道教医学的内容分为三大部分。第一部分叫做“具有与现在的中国医学几乎相同的内容”,包括汤液、本草、针灸、外丹等。第二部分叫做“带有强烈自力倾向的内容”,包括导引、调息、内丹、却谷、房中等。第三部分叫做“具有强烈他力倾向,与民间信仰、民间疗法有关的部分”,包括符、占、签、咒、斋、禁等。<sup>③</sup>

丁贻庄为道教医药学定义说:“道教为追求长生成仙,继承和汲取中国传统医学的成果,在内修外养过程中,积累的医药学知识和技术。它包括服食、外丹、内丹、导引以及带有巫医色彩的仙丹灵药和符咒等,与中国传统医学既有联系又有区别,其医学和药物学的精华,为中国医药学的组成部分。”<sup>④</sup>

盖建民定义说:“道教医学是一种宗教医学,作为宗教与科学互动的产物,它是道教徒围绕其宗教信仰、教义和目的,为了解决其生与死这类宗教基本问题,在与传统医学相互交融过程中逐步发展起来的一种特殊医学体系,也是一门带有鲜明色彩的中华传

① 如萧天石的著作题为《道家养生学概要》(台湾自由出版社,1973年第1版)、胡孚琛的论文题为《道教史上的内丹学》(载《世界宗教研究》1989年第2期)、马济人的论文题为《道教内丹学》(见牟钟鉴等主编《道教通论》,齐鲁出版社,1991年11月第1版)、施达郎的著作题为《道教内丹养生学概论》(香港道教学院,1992年6月)、马济人的著作题为《中国气功学》(陕西科学技术出版社,1984年第1版)、李远国的著作题为《道教气功养生学》(四川省社会科学院出版社,1988年第1版)等。

② 如张广保著:《金元全真道内丹心性学》(三联书店,1995年4月第1版)。

③ 吉元昭治原著、杨宇编译:《中国传统医学与道教》,《宗教学研究》1988年2、3期合刊,第76-78页。

④ 《中国大百科全书·宗教卷》,第73页。

统医学流派。”<sup>①</sup>

### 三、道教学研究的范围

道教与社会的各个方面,与上层建筑的其他领域,与国外,都发生了或疏或密的联系。这些联系也为道教学者感兴趣。道教学研究的范围向这些联系扩展,也是有意义的。

上述道教学研究的十大对象与道教外部的联系,都属于道教学研究的范围之内。(1)道教经典与中国古代目录学、书籍分类法、书籍装帧史、印刷术、藏书学等有关;(2)道教史与封建社会的政治、经济等有关;(3)道教思想与原始宗教信仰、《易》学思想、谶纬思想、诸子百家、古代美学等有关;(4)道教科仪与古代礼仪、鬼神信仰、古代巫术、民间宗教、文字学等有关;(5)道教文学与古代文学有关;(6)道教宫观名山与古代美术、古代建筑、古代园林、传统饮食、方志学、堪輿学、金石学、旅游学等有关;(7)道教音乐与古代宫廷及民间音乐有关;(8)道教外丹术与中医学、古代化学等有关;(9)道教内丹术与中医学、古代哲学、人体科学等有关;(10)道教医学与中医学有关等。在这些方面也已经有不少研究成果。

除了这些之外,研究的比较多的还有以下五方面的题目:(1)道教与我国一些少数民族悠久而密切的关系。(2)道教与其他宗教的相互影响或比较。如儒释道三教关系,道教与古代摩尼教的关系,道教与民间宗教的关系,道教与神道教、与基督教的比较研究等。(3)道教与中国古代科学技术的关系。这方面的著作有金正耀的《道教与科学》和祝亚平的《道家文化与科学》等。(4)道教与我国风俗习惯、民间文化的关系。(5)道教与世界的关系。如道教向国外的传播,道教与中外交通、与中外文化交流等。另外还有道教与气象、道教与术数、道教与地理、道教与隐逸、道教与天文、

<sup>①</sup> 盖建民:《道教医学导论》,第5页。中华道统出版社,1999年2月初版。

道教与女性、道教与环保、道教与书法、道教与边疆、道教与兵法等等,不胜枚举。总之,与道教有关的边缘学科、交叉课题将会越来越多地出现,道教学研究范围十分广阔。

## 第二节 从事道教学研究的基本条件

作为有志于从事道教学研究的年轻人来说,需要具备和准备哪些基本条件呢?我想有以下几点:

第一,应当具备科研性格。

经验和理论都告诉我们,并不是人人都适于从事科学研究工作。不适于从事科学研究工作的人,并不一定是能力低,往往是性格不合适而已。他们可能成为伟大的政治家、艺术家、军事家、工业家、金融家、教育家等等,因为他们的性格更适合于向那些方面发展。这就象有的人天生就搞不了政治、天生就唱不好歌一样,有的人天生就搞不了科研。

道教学研究属于科学研究中的一项,科研人员应当具备的性格对于道教学研究人员同样适用。W·I·B·贝弗里奇对科研工作要求的性格做了很好的论述,我将之归纳为以下几点:1. 与开拓者同样的品格,包括事业心和进取心;随时准备以自己的才智迎战并克服困难的精神状态;冒险精神;对现有知识和流行观念的不满足;以及急于试验自己判断力的迫切心情。2. 对科学的热爱。3. 难以满足的好奇心。4. 丰富的想像力。5. 百折不挠的坚韧性。6. 惯于对外界的影响起强烈的反应。<sup>①</sup>

道教是中国传统文化的组成部分。对于研究道教学的人来说,还应当加上热爱传统文化这一条,至少是感兴趣。如果对传统文化、对道教文化毫无兴趣,从事道教学研究将是十分痛苦的事

<sup>①</sup> W·I·B·贝弗里奇著、陈捷译:《科学研究的艺术》,第143-146页。科学出版社,1979年2月第1版。

情。

第二,应当尊重宗教信仰自由的精神。

学术界的科研人员,一定要尊重宗教信徒的宗教感情。应当认识到,宗教信仰对于国家来说是公民个人的私事,是公民的合法权利。应当认识到,宗教既是一种信仰,也是一种文化。如果不尊重信徒的宗教感情,如果抱着过去流行的那种轻视、敌视宗教的极“左”态度去研究宗教,不仅会违背科学研究应有的客观态度,难以得出公允的结论,而且会引起宗教信徒的反感,甚至抗议,为科研工作和社会惹出麻烦。另一方面,学术界的科研人员,也没有必要放弃科学研究的原则和独立自主的精神去迎合宗教,甚至把自己变成传教人员。放弃原则的研究,决不是真正的科学研究。

第三,应当知识渊博,至少应当掌握系统的文史哲学科的基本知识。

哲学为我们提供了世界观和方法论。从事道教研究应当运用辩证唯物主义和历史唯物主义的方法,但绝不是将这些方法作为教条。同时对于国外一切有用的科学方法都应当吸取,但绝不能囫圇吞枣、机械主义地生搬硬套。

道教是宗教。研究道教学首先应当知道什么是宗教,宗教是怎样产生的,宗教包括哪些内容,宗教具有什么社会功能,宗教与文化是什么关系,世界上有哪些主要宗教,中国有哪些主要宗教,国家的宗教政策是什么,国内外有关宗教教学的主要观点有哪些,等等。也就是说,应当掌握宗教学知识,树立正确的宗教观。

一位颇严肃的人郑重地向别人介绍说:“那位先生是研究生毕业,学宗教专业的,在学校里学的知识太狭窄,只懂一种宗教,不如大学生,大学生要学专业课、哲学、文学、历史、政治等好多门功课哪!”此话真让洗耳恭听者一时间困惑不解,待醒过味儿来就忍不住喷饭。无知者权重位高,说出话来往往愈显滑稽。学者遇到这些人,有什么好谈的呢!谁也没有兴趣对牛弹琴。

对宗教多少有些了解的人都会知道,宗教真正是包罗万象。我们常说,宗教是对客观世界的颠倒的反映。“颠倒”的问题暂时不谈,这里要强调的是宗教是对整个外部世界的全面的反映,从宇宙到人生,从物质到精神,从社会到个人,无不反映。此其一。宗教宣扬出世,但它绝非不食人间烟火。相反,宗教吸收人类各方面的文化成果为自己服务。此其二。因此,以宗教为研究对象的宗教学实际面对的是整个世界,几乎是人类的全部文化。因此,宗教学的每一个分支学科几乎都是与世俗交叉的学科,都可以作为边缘学科对待。所以说,宗教学研究,需要十分广博的知识,需要的程度比世俗学科的研究有过之而无不及。众所周知,金字塔可以垒砌得很高,直插云霄,而戳在地面上的一根竹竿却高不到那里去,再高就要倒了。各学科研究工作的共性是,都需要广博的知识作基础。宗教学研究也具有这种共性,而且更为突出。

对于中国传统文化来说,道教学也是包罗万象的。许多接触过道教或道教学的外国学者,对道教内涵的丰富多彩皆惊喜万状,欢呼自己闯入了一座大型的神奇的博物馆,翻开了一部天大的百科全书。因而,研究道教学的一个基本条件就是应当拥有深厚而广博的文史哲基础知识。

宗教是信仰,不是哲学。但是宗教在阐述神学的时候,大量涉及哲学问题,比如世界是从哪里来的,世界是什么,世界外部有无主宰,人从哪里来,人是什么,人与世界是什么关系,人能不能认识全部世界,人的精神是从哪里来的,精神是什么,精神和肉体是什么关系,人死后到哪里去,事物遵循着何种规律在运动着,思维的规律是什么等等。整个宗教不是哲学,但宗教往往有自己的哲学,即宗教哲学。研究这些问题,没有自己明确的哲学观点和基本的哲学知识是不行的。

道教也对宇宙和人生做出了解释。其吸收先秦道家、黄老之学、元气论、阴阳五行学说、天地人三才思想等建立了自己的哲学。

六朝时期,道教参与了玄学讨论,建立了自己的重玄学。道教还吸收了佛教的因果报应思想和宋明理学。道教学者应当熟悉中国哲学史和中国古代哲学的基本内容。

自佛教传入和道教产生,儒释道三教就开始了相互间的斗争与融合。这种斗争与融合贯穿整个封建时期,构成中国宗教史的一个特点。其结果是,三教相互之间,皆“你中有我,我中有你”。道教主要吸收了儒家的伦理道德和佛教的业报轮回、诸法无我等思想。因此,研究道教学者,必须懂得一些儒家思想和佛教,否则,难以深入。

道教的产生与发展,离不开中国社会的政治、经济、文化等各个方面,两者具有一种共生、互生的关系。严格地说,中国社会的发展是各个方面多元共生的关系,道教是其中一个方面。只有把道教置于多元共生的纵横交错的复杂关系中去把握,才能准确地找到道教的坐标,认识道教的本质特征和内在动力。因此,道教学研究应当熟悉中国历史,中国历史上的主要事件、人物和文化科技成就等应当了然于胸。

文当然包括文学。道教利用文学形式宣传教义,不能算文学作品,但不懂其利用的文学形式也就不容易读懂其教义,难以对其进行研究,这是不言而喻的。此外,道教内部和外部都创作了一些从内容到形式都够标准的文学作品,被统称为道教文学。只有具备中国文学史、文学理论和熟悉古典文学作品,才可能问鼎道教文学。

不是所有的人都对研究道教文学感兴趣。文,对于道教学研究来说,更主要的是阅读古汉语的能力。读不懂用古汉语书写的道经,研究道教典籍和历史就是一句空话。所有立志深入研究道教学的人,都必须过古汉语这一关。除非你是一个只想粗浅地研究一下当代道教就罢手的人。

除了文史哲知识外,如果选择内丹术、外丹术、道教养生术、道



教音乐、道教美术、道教建筑、道教雕塑等课题进行专门研究,那么,应当事先掌握医药卫生、音乐、美术、古建筑、雕塑、考古等学科的基础知识。

第四,应当系统地掌握道教学专业知识。

80年代以前,有关道教学的著作屈指可数,道教学的大部分分支学科一片空白。近年来,新的道教学著作相继问世,数量众多,涵盖面比较广,兴旺局面今非昔比。这是改革开放带来的结果,也是有志于道教学研究的年轻学者们的福气。

系统地掌握专业知识,首先应当至少精读一部道教史,比如卿希泰主编《中国道教史》、任继愈主编《中国道教史》、窪德忠著《道教史》(肖坤华译)、卿希泰和唐大潮合著《道教史》等。另外,30年代许地山著《道教史》(只有上编)、傅勤家著《中国道教史》、刘鉴泉《道教徵略》可参阅。几部断代史或教派史也应当精读,如陈教友著《长春道教源流》、陈垣著《南宋初河北新道教考》、孙克宽著《宋元道教之发展》和《元代道教之发展》、汤一介著《魏晋南北朝时期的道教》、郭树森主编《天师道》、王士伟著《楼观道源流考》、王光德和杨立志合著《武当道教史略》、詹石窗著《南宋金元的道教》等。

其次应当精读或翻阅有关《道藏》的几部著作,以指导自己进一步阅读道经原著。如吉冈义丰著《道教经典史论》、陈国符著《道藏源流考》、任继愈主编《道藏提要》、朱越利著《道经总论》、《道教要籍概论》、《道藏分类解题》等。

有关道教基本知识的著作可阅读曾召南和石衍丰合著《道教基础知识》、李养正著《道教概说》、卿希泰主编《中国道教》、朱越利著《道教答问》、福井康顺等监修《道教》(朱越利等译)、李养正主编《道教知识手册》、刘国梁著《道教精华》等。

其他分支学科的重要著作都应当阅读。

第五,应当至少掌握一门外语,达到能够阅读道教学论著的水平。

学习外语的重要性,几乎尽人皆知,无需赘言。英语是使用范围较广的外语。英国和美国的汉学研究历史悠久,一些学者对道教进行了深入的研究。特别是著名的科技史专家李约瑟著有《中国科学技术史》,对道教评价极高。美籍华裔学者杨联陞对寇谦之北天师道的研究也为中国学者所熟悉。加拿大的道教研究从本世纪 70 年代起步,主要学者欧大年、冉云华、秦家懿、包如廉等皆为华裔。

对于道教学研究来说,日语和法语也很重要。日本研究道教的历史有一百年左右了,参加研究的人数众多,成果显著。小柳司气太、福井康顺、酒井忠夫、窪德忠、大渊忍尔、吉冈义丰、福永光司等都是老一辈在道教学方面贡献突出的大家。他们之后的中青年学者的阵容也很庞大,用力很勤。日本学者对道教资料做了大量整理考证工作。

法国研究道教的历史在欧洲是最早的。19 世纪初,法国成为欧洲汉学中心。沙畹、伯希和、马伯乐、葛兰言、戴密微、康德漠、石泰安、苏远鸣、施博尔、赛德尔等四代汉学家象接力赛一样,把道教研究一直在法国延续下来,并且成绩卓著,声名远播。第五代学者也成长得很快。

专门研究道教的学者可以考虑按照英语、日语、法语的顺序学习外语。此外,德国、荷兰、俄国、韩国和北欧瑞典、丹麦、冰岛三国研究道教也有相当的历史和规模,出现了不少杰出的学者,他们的成果也很有参考价值。澳大利亚的道教研究受到国际上的尊重,主要是著名华裔学者柳存仁的研究成果宏富精深。他的论著主要用英语和汉语写成。

第六,应当掌握文史哲学科的研究方法。

文史哲学科的研究方法大致可区分为田野考古与考察、古籍整理、收集资料(包括文献翻译和采录活史料)、论证、提出假说以及构筑新的理论体系等。采用何种方法是由研究课题的需要决定

的。无论采用哪种方法,都应当首先学会使用有关工具书。工具书越来越多,为科研人员节省了大量时间。其次,每一种方法都是一种学问,应当认真掌握。所谓“工欲善其事,必先利其器”,研究方法就是需要磨得十分锋利的“器”。

道教学古代部分的研究,颇依赖大量的古代道经和其它古代文献。古代道经散佚很多,现存道经有许多错衍阙乱之处,许多道经的年代和作者不明。前辈和当代学者在整理道经方面颇有成就,但尚未完成的工作还有很多。所以,道教学研究应当掌握一些有关古籍考证、校勘、辑佚、训诂、注释等方面的知识。

论证时应当掌握好资料与观点的辩证关系。二十几年前曾经发生过“以论带史”和“论从史出”两种主张的论战。前者要求先确立观点,然后去寻找符合需要的资料加以论证。这种主张属于先验论的做法,与胡适所说“大胆假设,小心求证”还不是一回事。后一种主张比较实事求是,但完全被资料牵着鼻子走,也不一定能够抓住事物的本质和发现真理。我认为采取“论从史出,史论结合”的方法比较恰当。

第七,应当具备较高的论著写作能力。

道教学的科研成果大多要用论著的形式表达出来,所以文字论述的能力必不可少。论著除了要求论点鲜明、资料翔实之外,还需要层次清晰、论证严密。所谓清晰和严密,就是说无论分析、归纳、比较,还是推理,都应当符合逻辑。所以,学习一些逻辑知识是有好处的。

论著还有一个文字是否优美的问题。流畅生动的语句,华典雅致的辞藻,可以引起读者阅读的兴趣,使人产生快感,精辟的学术观点因而如虎添翼,广为流传。

但是,论著内容的科学价值和论证的严密性是第一位的,是必须保证的,文字的优美是第二位的,是应当争取做到的,两者的关系应当摆正。《论语·雍也》记载:“子曰:质胜文则野,文胜质则史。

文质彬彬,然后君子。”质,是指人内在的仁义道德。文,是指人外在的礼乐言行。孔子说只有做到内心和言行都美的人才称得上君子。他认为内在美超过外在美则显得质朴,缺乏吸引力。外在美超过内在美则显得虚浮,令人生厌。孔子赞美内容与形式的高度统一,为人们指出了努力目标。好的论著也应当达到这一标准,做到既论点鲜明、资料翔实、有科学价值和论证严密,又文字优美,即做到文质彬彬。如果一时做不到两全,那么,宁可质胜文,切莫文胜质,宁野勿史,当然至少要做到文通字顺。

第八,应当拥有足够的资料等必要的客观条件。

以上都是主观条件,但“巧妇难为无米之炊”。目前《道藏》、许多藏外道书、工具书和有关文献,已不难找到。进行书斋式的或学院式的道教学研究,比较容易展开。如果进行道教学的田野考古和考察,没有一定的经费和组织支持,将是比较困难的。而这方面的工作,恰恰是我国道教学的薄弱环节。

### 第三节 道教学的研究方法

#### 一、宗教学方法论

道教是诸多宗教中的一种。显而易见,宗教学的许多研究方法也可用于道教学。从宗教学的研究方法谈起,可能更容易说清楚道教学的研究方法。

西方宗教学已有一个多世纪的历史了,形成了不少分支学科。这些分支学科的研究方法合起来,就是宗教学的研究方法。论述宗教学研究方法的学者比较多,卓新平编著《西方宗教学研究导论》清晰地介绍了西方宗教学 11 个主要分支学科的方法,今将之概括如下:

(一)宗教史学描述及研究各种宗教的历史,是宗教学中的基

础学科。

(二)比较宗教学是对各种不同宗教进行比较研究,着眼于宗教研究的方法论。

(三)宗教现象学是对各种宗教现象加以本质的洞察和比较,不进行价值判断。

(四)宗教社会学研究宗教与社会的相互作用和关系,强调对宗教团体的研究和对宗教社会结构、功能的探讨。

(五)宗教人类学又称宗教民族学或宗教人种学,是宗教学与人类学、民族学和社会学相结合的产物,主要研究残存的原始宗教信仰。

(六)宗教地理学研究宗教与地域空间的相互依赖关系。

(七)宗教生态学讨论宗教对自然生态的态度以及自然生态保护对宗教的意义。

(八)宗教心理学研究人们的宗教心理、宗教体验、宗教经验和宗教感受,寻找其特征和规律。

(九)宗教哲学以一种哲学的标准来衡量、检验各种宗教,研究“宗教的本质”。

(十)宗教批评学是从哲学、心理学或社会学等角度来对宗教加以争议和批评,并研究历史上各种学说对宗教的批评。

(十一)宗教神学研究各种宗教中的“神学”意义,是基督教与其他宗教的比较研究。<sup>①</sup>

这 11 种分支学科是就主要的而言,作者并没有说这些就是全部的方法。比如还有宗教解释学、宗教伦理学、宗教计量统计学等。

卓新平总结这些方法说:“一般说来,宗教学都把语言学、考古学、心理学、地理学、社会学、民族学、人类学、文化学、历史学等作

<sup>①</sup> 卓新平著:《西方宗教学研究导论》,第 61—204 页。中国社会科学出版社,1990 年 7 月第 1 版。

为自己科学研究的辅助学科。它借助于这些学科的研究方法,却又形成了自己的特色。从宗教学研究范围来看,主要有纵向研究和横向研究两种方法。”<sup>①</sup> 他说的纵向方法即历史学方法,横向方法即比较学方法。西方宗教学提出的分科研究的方法,基本做法就是借助其它学科来研究宗教现象。这说明宗教是一个综合体系,包括可供众多学科研究的内容。

西方宗教学在长期的研究实践中,积累了丰富的经验,取得了丰硕的成果。我国不少宗教学者、道教学者很开放地实行鲁迅先生倡导的拿来主义,洋为中用,获益良多。当然,西方宗教学的某些具体方法只适用于西方的基督教,我们不能原封不动地生搬硬套。

宗教学研究应当站在什么立场上,即对宗教应当持何种态度,在西方宗教学者中有不同意见。有主张或反对信仰主义的,有主张或反对客观主义的,有主张或反对实证主义的。吕大吉主编的《宗教学通论》批判了宗教学研究中的信仰主义、客观主义和实证主义研究方法,指出应当以马克思主义的唯物主义历史观作为宗教学方法论的指导原则。该书具体讲述了四点原则:

(一)不要从宗教本身的历史去说明宗教,也不要用人类的其他精神因素去说明宗教的本质。

(二)宗教是社会意识和上层建筑的一部分,由社会存在的经济基础所决定,只有在社会经济基础中才能找到宗教的根据和本质。

(三)宗教的发展决定于社会的发展,只有从上层建筑如何适应于经济基础的发展而发展的历史过程着手分析,才能找到宗教发展的客观规律。

(四)神——人宗教关系是人——人社会关系在观念上的反

---

<sup>①</sup> 卓新平著:《西方宗教学研究导论》,第235页。

映,只有把神——人关系还原为人——人关系,并用阶级斗争的观点和阶级分析的方法去说明阶级社会中的人——人关系,才能正确揭示宗教的社会功能和历史作用。

该书的结论是认为宗教学研究应当贯彻以马克思主义为指导,以近代(西方)宗教学为借鉴的原则。<sup>①</sup>

《宗教学通论》的论述代表了我国学术界多数学者的观点。比如卿希泰在他的论著中多次提出道教学研究应当坚持马克思主义,应当具体问题做具体分析,按照事物的本来面貌去认识它们。<sup>②</sup>

这里还想说明两点。第一,在国内,也有人站在信仰主义的立场上,或者虽非信仰主义立场却采用非马克思主义的方法研究宗教,也取得了不少学术成果,这是应当看到的。第二,宗教学研究过程中,以及发表的研究成果中,应当注意尊重宗教信徒的宗教感情。

## 二、宗教学方法论的具体化

除了坚持正确的立场和观点,借鉴西方宗教学方法中合理的与适合我国情况的部分外,我们的学者还应注意做到以下五方面:

(一)充分占有资料,辩证地使用资料。要求在研究中充分占有原始资料,尊重原始资料。要对充足的原始资料进行严格的考辨,去伪存真,去粗存精,由表及里。对经过考辨确认是可信的资料,也不能孤立地静止地对待,而应当从多样性的联系中,从事物内部诸要素的对立统一性出发,从动态的发展的角度,去挖掘其本

---

<sup>①</sup> 吕大吉主编:《宗教学通论》,第22—44页。中国社会科学出版社,1989年7月第1版。

<sup>②</sup> 卿希泰:《关于道教思想史研究的方法论问题》,载《道教文化新探》,第244—254页。四川人民出版社,1988年10月第1版。原载《无神论文集》,南京大学学报编辑部,1982年版。

卿希泰主编:《中国道教史·导言》,第1卷,第14—16页。四川人民出版社,1988年4月第1版。

质的含义,达到揭示事物内在规律的目的。任何确定性的结论都必须有充足而可信的资料作依据,都必须建立在辩证地使用这些资料的基础之上,从而避免主观臆断和失之表面。

(二)用历史的眼光分析问题。要求把任何一种宗教现象都当做特定历史时代的产物去看待,避免脱离历史实际而人为地拔高或贬低宗教的某一时期、某一方面或某一人物。

(三)恰当地运用阶级分析的方法。要求把握封建社会的宗教现象所包含的阶级关系和阶级实质,准确地揭示其社会内容及其本质。同时要避免以阶级斗争为纲,不能把宗教中的一切都看成阶级斗争的产物。

(四)坚持正确的宗教观。宗教学研究不可能没有自己的宗教观,宗教观必然会体现在自己的研究工作中,表现在自己的论著中。我们应当注意避免宗教观方面出现左的或右的偏差。我们既要把宗教看成一定历史阶段的产物,也要看到其存在的长期性。既要承认宗教是一种意识形态,也要看到宗教拥有广大群众。既要承认宗教有消极作用,也要看到宗教有积极作用。

谈到宗教观,顺便说明一下道教学与宗教理论研究是什么关系。国内一般把宗教学分为研究宗教理论的学科和研究具体宗教的学科两大部分,把道教学作为研究具体宗教的诸学科之一,列为宗教学的分支学科。这种分科自有一定道理。有人在这种分科基础上,认为研究具体宗教仅仅是为研究宗教理论服务的。这种看法值得商榷。第一,马克思主义宗教理论对研究具体宗教具有指导意义,不等于研究宗教理论的学科指导研究具体宗教的学科,不等于后者的存在仅仅是为前者服务。这就象哲学可以为其他学科提供世界观和方法论,但哲学这门学科并不指导其它学科,不凌驾于其它学科之上一样。研究宗教理论的学科和研究具体宗教的学科是互相依存、互相促进的关系。第二,每一种具体宗教的内涵都十分丰富。研究具体宗教不仅可以为研究宗教理论提供具体的事



象和作为规律的例证,而且对于研究政治、历史、哲学、文学、艺术、社会等许多学科都有意义。因此,具体宗教的研究,比如说道教,是独立学科,和宗教理论的研究是并列的,不是服务与被服务的关系。

(五)继承我国传统学术的优秀方法。我国古代学术具有悠久的传统,积累了丰富的学术方法,比如说义理学、考据学、注疏学、训诂学、文字学、版本学、目录学、金石学、方志学、印章学、音韵学等等方法。宗教学研究,特别是道教研究,应当批判地继承运用这些方法。

詹石窗和连镇标对易学与宗教文化的研究方法也谈了四点意见,其意见用于整个宗教学也适合。其大意是:

(一)坚持文献性与逻辑性的统一。要求充分占有史料,理清各种文献的逻辑关系,建立自己的逻辑叙述体系。

(二)坚持历史性与时代性的一致。一方面要求研究不能离开具体的历史背景,另一方面要求站在时代科学的高峰,作出具有时代科学精神的考察与思索。

(三)坚持中国传统方法与外来方法的并举。二人反对两个极端。一个极端是抵触西方文明,只采用中国传统的考据、训诂之类方法。另一个极端是全盘西化,极力排斥中国传统方法。

(四)坚持整体把握与局部具体分析的有机结合。二人指出,局部具体分析离不开整体把握,而整体把握又必须依赖局部具体分析。<sup>①</sup>

### 三、道教学研究的具体做法

道教学作为一门社会科学,如果从收集资料的途径来划分,可分为文献研究、田野调查、社会调查、科学实验和亲身体验等几种

<sup>①</sup> 詹石窗和连镇标著:《易学与道教文化》,第14-21页。福建人民出版社,1995年12月第1版。

方法。文献研究是最常用的方法。在研究一个课题时,有时需要采用两种或多种方法。下面分别叙述一下:

(一)文献研究方法是根据一定的目的和课题,通过搜集文献资料,然后对道教现象进行描述、评价和寻找规律。在使用文献资料之前,应当对文献进行考订整理,特别是要对道经进行这种工作。这时,古籍考据学、版本目录学、校勘学、注释学等方法都是必须采用的。吉冈义丰的《道教经典史论》、陈国符的《道藏源流考》、王明的《太平经合校》、任继愈主编的《道藏提要》、朱越利的《道藏分类解题》、罗炘主编的《太平经注释》等就是做这些工作的。

文献资料还包括前人和同时代学者的研究成果。对这些资料应当有自己的判断,使用或借鉴别人的创见或新资料时应注明出处。应当在前人成果的基础上提出自己的新观点、新资料,说前人没有说过或没有说清楚的话。

收集学者们的研究成果,除了阅读他们的著作外,另一个重要途径是及时阅读有关杂志。有的专家指出,研究人员至少应当定期阅读 20 至 30 种重要的学术杂志。

目前还没有世界性的道教学术刊物。我国也没有全国性的专门的道教学术刊物,只有中国社会科学院世界宗教研究所主办的《世界宗教研究》,是全国唯一的国家级专门的宗教学杂志。该杂志创办 20 年来,几乎每期都有几篇道教学术论文。

但是,我国一些院校和道教团体创办了几种专门或主要刊载道教学术论文的学术杂志。主要有四川大学宗教研究所主办的《宗教学研究》、香港道教学院主办的《道家文化研究》、台湾成功大学历史系道教研究室和台南市道教支会合作编印的《道教学探索》、中华大道文化事业股份有限公司和福建师范大学宗教文化研究所主办的《道韵》、四川道家文化研究所和香港圆玄学院主办的《道教研究》、青松观香港道教学院主办的《弘道》、李裕民主编的《道教文化研究》等。

国外主要刊登道教学论文的学术杂志有日本道教学会主办的《东方宗教》(日文)、韩国道教学会主办的《道教文化研究》(韩文)、博肯坎普主编的《道教资料》(英文)等。

中国内地、台湾和香港不少道教团体的会刊、庙刊都专辟栏目刊登短小通俗的学术文章,有时出版学术专刊。也有一些信徒个人办杂志。这种刊物很多,没有专门统计过,而且还在不断涌现。我们见到的就有中国道教协会会刊《中国道教》、上海道教协会会刊《上海道教》、陕西道教协会会刊《三秦道教》、河北道教协会会刊《河北道教》、台湾道教月刊杂志社主办的《道教文化》、台湾三清宫等主办的《三清会刊》、台北松山慈惠堂堂刊《慈惠道统杂志》、全真人杂志社主办、李仲亮主编的《全真人杂志》、中国性命双修协会会刊《性与命》等。英国道教协会的会刊名为《龙之口》(英文)。

大部分文科杂志也偶尔刊登一两篇道教学文章,如《中国社会科学》、《中国哲学史研究》、《中国文化》、《中国社会科学季刊》、《中国哲学》、《中国文化研究》、《传统文化与现代化》、《中国文化与中国哲学》、《哲学研究》、《文史哲》、《社会科学战线》、《历史研究》、《中国史研究》、《中国民间文化》、《炎黄文化》、《大陆杂志》、《东方文化》、《中华文史论丛》、《宗教哲学》、《中国文哲研究集刊》、《文献》以及许多大学的校刊等。研究外丹、内丹、音乐、医学、文学等方面的论文有时刊登在相关专业的学术杂志上。

(二)道教学研究也需要田野调查、社会调查。其方法包括通过向信徒以及有关的非信徒进行访问、座谈、问卷、填表、统计,对宫观名山及宗教活动进行摄影、录音、录相、记谱,从而搜集资料,然后进行研究。这一方法对于研究道教现状和道教艺术很有效。我国的道教音乐学者运用这种方法比较多,产生了一批成果。用这种方法写成的作品还有小柳司气太的《白云观志》和蜂屋邦夫的《中国の道教》、《中国道教の现状》等。有时需要进行考古挖掘。这方面有许多工作要做。

(三)道教学还需要科学实验。主要是外丹术的仿古实验、验证实验和道教医学的验证实验。

(四)有的道教学者还采用了体验法。一是住到宫观中去,当一段时间的道士,亲身体验一下道士的生活、心理和感情。日本学者吉冈义丰、法国学者施舟人、美国学者苏海涵等都这样做过。有一些中国学者在道教协会或宫观中任职,对于采用体验法可谓得天独厚的条件。他们虽然没有当道士,但也得到了至少一半的体验。如李养正等就是这样。二是亲自进行内丹等修炼,以掌握修炼过程中的内心体验。潘雨廷研究《周易参同契》,亲自炼内丹,就是为了体验。他曾对朱越利说:“研究内丹,如果只读丹经而不亲自修炼,其研究就是隔靴搔痒。”

至于个人如何开展道教学研究工作,包括如何读书,如何参加科研会议和小组讨论,如何选择科研题目,如何使用工具书,如何分析、综合、推理和提出假说,如何撰写论文,如何组织科研,如何遵守科研道德等,这些与其它研究工作具有共性,兹不赘述。

#### 第四节 中国道教学史

国内开始把道教研究称为学,是比较晚的事。20世纪初年,国学的名称渐起,道教研究包括在国学之内,但也是偶有人略涉及。五四运动之后,近现代研究方法逐渐推广,研究文史哲及医学史、化学史的人遇到道教问题时,有人攻一攻“拦路虎”,有些收获。从20世纪初到1949年,不妨作为道教学研究的第一阶段。1950年至1966年,道教学研究仍比较冷落,就算第二阶段吧。1966年至1976年是极端不正常的年代,在祖国内地不仅道教被打“死”了,知识分子也被打得惨不忍睹,哪里还有什么道教学研究!只有祖国台湾学者和海外华人学者在坚持着这项工作。内地这10年恐怖的空白算在哪一阶段都没有资格,只好空着。实在要找个别

置,只能塞到第二阶段。内地道教学研究真正开展起来,是1977年至今二十多年间的事,此为第三阶段。第三阶段道教学越来越红火,不仅内地如此,台湾省和香港特别行政区也如此,成就空前。

### 一、第一阶段

第一阶段(1900~1949)是道教学研究的初始期,在重印、选印《道藏》方面有所举动。研究者多为非道教学专业的学者兼及道教学研究,论著署名160余人。从总体上看,虽然涉及到许多问题,但主要还是集中在探究《道藏》源流、道教历史和外丹术几方面。文章不多,专著也少,据粗略统计,本阶段关于道教学研究的论文约有二百多篇,专著约十多部。

本阶段为开拓阶段,能够并敢于兼及道教学研究者多为鸿儒通才。因此他们的道教学研究虽属偶尔为之或兼顾之业,但出手即不凡,发表的论著绝大多数为学术精品。还有一些年轻学者,在名师指点下脚踏实地地开垦道教学,也写出了上乘之作,日后也都成了著名学者。如刘师培、陈国符、翁独健、许地山、胡适、汤用彤、王国维、蒙文通、王明、陈教友、傅勤家、陈垣、刘鉴泉、陈槃、吕思勉、陈寅恪、浦江清、许道龄、王琚、张子高、曹元宇、劳干、蒋维乔、陈樱宁、丁福保等都为道教学留下了奠基之作。此外,学界名流诸如钱穆、余嘉锡、张荫麟、陈独秀、梁启超、范文澜等人,也偶尔撰文论及老子、阴阳五行、神仙方士、谶纬、先秦道家、《太平经》等。我国深厚的国学渊源和学术积淀,是开展道教学研究得天独厚的条件。仅举几位为例:

陈垣,生于1880年,广东新会人。字援庵,曾用名星藩、援国。历史学家。曾在博济医学院、光华医学院学习,历任辅仁大学校长、北京师范大学校长、历史研究所第二所所长、中国科学院哲学社会科学学部委员等。1971年去世。他在历史学许多方面都有重要贡献,是宗教史研究的开拓者之一。对道教史亦有深入的研

究。60年代初,率先呼吁加强中国道教哲学和道教史的研究。其所著《南宋初河北新道教考》已成为道教研究领域的经典性著述。他花费毕生心血编纂的大型道教碑刻资料汇集《道家金石略》,为道教史研究提供了极为丰富和珍贵的资料。

汤用彤,生于1893年,湖北黄梅人,字锡予,哲学史家。曾在清华学堂、美国汉姆林大学、哈佛大学学习,历任东南大学、南开大学、中央大学、北京大学、西南联大教授以及北京大学校务委员会主席、副校长,兼任中国科学院历史考古专门委员、哲学社会科学学部委员等职。1964年去世。主要致力于欧洲哲学、印度哲学、中国佛教史和魏晋玄学的研究。同时,亦研究道教史。1939年,曾发表长文《读〈太平经〉书所见》,为国内学术界对《太平经》的创始性研究。晚年,又陆续发表了《寇谦之的著作与思想》,与汤一介合撰《康复札记四则》、《从〈一切道经〉谈到武则天》、《读〈道藏〉札记》等著名论文。这些研究成果,对道教史研究极具学术价值。

陈撷宁,生于1880年,安徽怀宁人。原名元善、志祥,字自修。现代道教学者和仙道养生学家。曾在安徽高等政法学堂学习,不久因病辍学,先习中医,后又自修仙道养生法,并设诊所行医。行医之余创办《扬善》半月刊、《仙学》月刊,倡导仙学。1961年当选为第二届道教协会会长。1969年去世。他毕生从事道教和仙学研究,积极培养道教后继人才,治学精勤,成就卓著。早年对《参同契》作过深入研究,撰有《黄庭经讲义》、《孙不二女丹功次第诗注》等。晚年编写了《道教知识类编》、《中国道教史提纲》、《道教起源》、《教理概论》等著述,在道教界和学术界影响很大。

陈国符,生于1914年,江苏常熟人。中国化学史学家。先后就读于浙江大学、德国达姆施塔特工科大学,历任西南联合大学、北京大学、天津大学、天津轻工业学院教授。其为研究古代化学史而攻读《道藏》,撰写了《道藏源流考》,详细考证了道经源流、分类、目录等,为道教研究的经典著作。此外研究外丹黄白术,著《道藏

源流续考》、《中国外丹黄白法考》等,考明词谊和经诀出世朝代。在道教音乐、科仪、宫观等方面也作出了开拓性工作。

翁独健,生于1906年,福建省福清县人。中国当代历史学家。曾在燕京大学、美国哈佛大学、法国巴黎大学学习,历任云南大学、燕京大学、中央民族学院、中国社会科学院历史研究所、民族研究所教授和各种领导职务。长于元史、蒙古史、中国北方民族史的研究。曾任中国元史研究会名誉会长、中国蒙古史学会理事长、中国民族史学会理事长。1986年去世。其30年代编著的工具书《道藏子目引得》,至今仍有使用价值。

许地山,生于1893年,台湾台南人。名赞堃,号地山,笔名落华生。文学家,道教学家。曾在燕京大学、燕京大学神学院、美国哥伦比亚大学、英国牛津大学学习,历任燕京大学、香港大学中文学院教授。1941年去世。1929年,发表论文《道家思想与道教》。1932年,专心撰写《云笈七签校异》,并着手编纂《道教辞典》。1934年,其《道教史》上册出版。1935年,发表论文《道教之根本思想及其对人生的态度》。1940年,其著作《扶箕迷信底研究》出版,并着手编纂《道藏子目通检》。1941年,集中撰著《道教源流考》。其道教著作还有:《道教史稿》、《道教编年》及《道教史讲义》。现除《道教史》上册和《扶箕迷信底研究》两书及几篇论文尚留传于世外,其余均已散佚。

蒙文通,生于1894年,四川盐亭人。历史学家。曾任华西大学、四川大学教授,兼任中国科学院历史研究所一所研究员、学术委员。1968年去世。其在中国古代史及古代学术文化研究领域中,辛勤耕耘了一生,成为博通经史、诸子,旁及佛道二藏、宋明清哲学的一代著名学者。其主要专著有:《古史甄微》、《经学抉原》、《越史丛考》、《古地甄微》、《古族甄微》、《儒学五论》、《道书辑校十种》、《巴蜀古史论述》、《先秦少数民族研究》等,在古代历史、古代地理、古代民族、古代学术、古代宗教等很多领域都给后人留下了

十分丰硕的成果。

王明,生于1911年,浙江乐清人。字则成,别号九思。中国哲学史家和道教思想研究家。曾在北京大学、西南联合大学之北京大学文科研究所学习。毕业后,到中央研究院历史语言研究所工作。先后撰成《〈周易参同契〉考证》、《〈老子河上公章句〉考》、《〈黄庭经〉考》、《论〈太平经钞〉甲部之伪》等学术论文。曾任中国社会科学院哲学研究所中国哲学史研究室主任,并兼任国务院古籍整理出版规划小组成员、中国哲学史学会副会长等职。其专著《太平经合校》和《抱朴子内篇校释》在国内外学界享有很高声誉。随后又出版了《无能子校注》和《道家 and 道教思想研究》等学术专著。1992年去世。

## 二、第二阶段

第二阶段(1950~1976)道教学的研究仍属于兼职研究状态,内地出版的专著较少,著名的如《太平经合校》,论文大约50多篇,比较冷落。祖国台湾和香港学者的成绩超过内地,专著约十余部,论文百篇以上。本阶段只介绍一下饶宗颐。

饶宗颐,生于1917年,广东潮安人。字选堂,又号固庵。中国历史学家、古文字学家、古典文学家、书画家。曾任广东文理学院、香港中文大学、新加坡(国立)大学、美国耶鲁大学、台湾中央研究院、法国巴黎高等研究院教授,曾在印度浦那班达伽研究所从事研究。其《老子想尔注校证》为开拓性道教学名著。

## 三、第三阶段

道教学被确定为国家高等教育科目,道教学被正式纳入国家科研项目,国家道教学研究机构的成立,道教学专业研究人员的出现,道教学杂志的公开发行,全国性道教学术会议的召开,现代影印本《道藏》的问世,都是第三阶段(1977至今)的新事物。本世纪



前 80 年可说是道教学研究的序幕,道教学于后 20 年才真正形成了。

本阶段,将道教学作为主要或重要研究课题的研究机构与团体,经常刊登道教学成果的杂志,如雨后春笋般出现。研究机构如:

中国社会科学院世界宗教研究所是中国唯一的国家级宗教学术研究专门机构,成立于 1964 年。从 1978 年起,该所就有两三位研究人员开始编写《道藏提要》。1981 年,中国社会科学院研究生院道学专业三位研究生毕业,分配到宗教所工作,同原有的几位研究道教的学者一起,正式组建成道教研究室。年轻的道教室的第一项工作就是编写《道藏提要》,同时还参与《简明不列颠百科全书》等的撰稿工作。该室学者后来还写成《中国道教史》、《中国民间宗教史》、《清代八卦教》、《老子道德经河上公章句(点校)》、《中国重玄学》、《道教哲学》、《郭象评传》等著作。

四川大学宗教学研究所,1980 年 9 月创办。该所主要研究道教学、宗教学理论、少数民族宗教等。《中国大百科全书·宗教卷》道教部分主要由该所承担。该所道教学其它成果有《中国道教思想史纲》、《中国道教史》、《道教基础知识》、《道教史》、《汉代道教哲学》、《劝善成仙——道教生命伦理》、《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》、《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》、《劝善书今译》等。

上海社会科学院宗教研究所,1981 年成立。该所主要研究中国社会主义时期宗教问题,兼及宗教学理论和上海地方宗教史。该所参与编辑出版了《道教要籍选刊》、《藏外道书》等,参与编写了《上海宗教史》、《道家养生术》、《道·仙·人》等,发表了不少有关科仪的论文。

中国道教协会研究室,1961 年 11 月成立,由中国道教协会会长陈樱宁兼任主任。几年内,以陈樱宁为主发表了不少论文,整理

了一些资料,为编写《中国道教史》作准备。可惜研究工作被“文化革命”打断。1980年该室恢复。该室的主要成果有《道教与养生》、《道教知识类编初集》、《中国道教史提纲》、《道教历史资料选编》、《道家与道教》、《道教概说》、《道教与诸子百家》、《道教美术史话》、《天师道史略》、《悟真篇浅释》、《道教仪范》、《周易参同契考证》等。

其他研究机构或团体还有中国道教文化研究所、台湾成功大学历史系道教研究室、吴真人研究会、湖北省道教学术研究会、泉州市市区道教文化研究会、中国鹿邑老子学会等。

本阶段,学术界开始形成了一支道教学专业队伍,人数不断增加。到目前为止,大约有一百余人。这一数字是空前的,而且也超出了当代任何国家。其中不乏国内外享有盛名的道教学权威,同时一批著名的中青年学者也脱颖而出,崭露头角。此外,兼顾道教学的其它专业学者也愈来愈多。道教界也有不少能够从事学术研究的新秀陆续涌现出来。专业和非专业相结合,学术与教团两界相结合,海峡两岸三地相结合,道教学研究的队伍已初具规模。本阶段去世的著名道教学者有王利器、王明、萧天石、潘雨庭、孙克宽、孟乃昌、王沐等。

与道教学有关的杂志也不少,如《中国道教》、《世界宗教研究》、《宗教学研究》、《上海道教》、《三秦道教》、《道教文化》、《东方宗教研究》、《大陆杂志》、《东方杂志》、《道教学探索》、《道家文化研究》、《道教文化研究》、《河北道教》、《福建道教》等。

道教学术会议也经常举行。如第三次国际道教学术会议、道教科仪及音乐国际研讨会、全真道教斋醮仪式国际讨论会、亚非学术会议、中国道协道教文化研讨会、第一届妈祖研究国际学术讨论会、中国道教音乐研讨会、西安中国道教文化研讨会、武当山中国道教文化学术研讨会、道家思想仙话与民间文化研究会、龙虎山道教文化学术研讨会、海峡两岸道教学术研讨会、道家与道教学术研

讨会、道家文化国际学术研讨会等。

20年来,道教学研究蓬蓬勃勃,借数千年深厚的学术根基,凭前辈80年的披荆斩棘,参国外学者长期的成果积累,新老学者发愤图强,废寝忘食,突飞猛进,开垦了一块又一块处女地,攀登一座又一座高峰,较快地获得一批令人瞩目的成果。初步统计,本阶段出版的道教学专著、文集、工具书和通俗读物约200种左右,论文约1000篇左右,数量之大为前两个阶段无法比拟。其中有不少开创之作和一些精品。这些,为道教学在下一世纪全面展开,深入进行,奠定了可靠的基础。

## 第五节 世界道教学史

### 一、日本、韩国道教学史

#### (一)日本道教学史

日本学者对于道教的研究已有百余年的历史,特别是近20年来的成就为世人所瞩目。日本学者把日本道教研究的历史划分为四个阶段:

第一阶段(1869~1930)为“开创期”,经历了明治、大正和昭和初三个时期。这个阶段的道教研究以哲学、思想、宗教、迷信、风俗习惯等为研究中心,研究观点通常是站在儒教、佛教的立场上,未能与道教或中国宗教的发展联系起来考察,往往是把道教看成一种迷信,因此研究者多为“中国佛教史家”或所谓的“支那通”。

小柳司气太(1870~1940),作为日本学术界道教研究的先驱者之一,其道教学研究重视以《道藏》为基本资料,并开创了深入实地进行调查研究的学风,在日本和国际学术界影响很大。他先后担任山口高等学校教授、学习院大学教授、大东文化学院院长等职,还曾经在东京帝国大学、驹泽大学、国学院、庆应义塾等院校执

教。1928年10月,参加东方文化学院的筹建工作,翌年4月任该院理事和研究员。早期着重研究儒学,在深入研究宋代儒学之后,其学术兴趣又扩大到道家 and 道教研究领域。在学习院大学任教期间,曾于1921至1922年赴北京访问,开始关注白云观。任职于东方文化学院时期,于1931年再度赴北京。以白云观为课题进行了多方面的调查和研究。

第二阶段(1930~1945)为“服务期”。这个时期的道教研究离开了原来的发展道路而去适应日本侵略战争的需要。1931年“九·一八事变”后,在当时的政治条件下,了解中国和中国人的要求日益增长。而因为道教是中国文化最重要的来源,所以道教研究的趋向发生急剧变化。以南满洲铁道株式会社调查部和东亚研究所为中心,通过政治、社会等方面开始了道教研究。1936年成立的“支那佛教史学会”在这一阶段起了重要作用,这个时期的道教学者如福井康顺、木村英一、板野长八、冢本善隆等都是这个组织的成员。由于受柳田国男著作的影响,对中国的民俗学研究也蓬勃兴起,吉冈义丰、泽田瑞穗等到中国来收集到宝卷、善书等大量文献资料,参与对道教和中国民俗的实地调查活动。

第三阶段(1945~1972)为“恢复期”。这个时期的道教研究继承了早期的系统研究方法,在已取得的历史和经典研究成果的基础上,整理战时在中国大陆得到的大量有价值的资料,使研究范围扩大了。这些研究一般是按照中国史、道教史的观点来进行,不仅研究思想、哲学、宗教、文学、科学等各方面的横向关系,还意图掌握以道教为中心的有关文化、政治、社会现象等的历史纵向关系,尤其是对敦煌遗书的研究,使汉唐时代的道教史、道教经典的研究得到很大发展。这一时期的主要事件是1950年成立了日本道教学会,使以前参加支那佛教史学会的道教学者有了自己的学会。1951年创办了机关刊物《东方宗教》。1972年日本道教学界在本国成功地举办了第二次国际道教学研究会议,进一步扩大了影响,

使道教研究走向国际化。

第四阶段(1972 年至今)为“发展期”。1972 年中日邦交正常化后,对中国的历史、社会的关注高涨起来,掀起了一股“道教”热,成为战后道教研究最隆盛的时期,在文献学、历史学、养生学和现状调查方面取得了丰硕成果。

这一时期的主要事件是:1976 年成立“道教谈话会”,总部设在大正大学内,秘书是山田利明和福井文雅;1984 年成立“道教文化研究会”,秘书是石田宪司、田中文雄、前田繁树;1986 年成立“中国古代养生思想研究会”,秘书是坂出祥伸。

这一时期,日本道教学会的宗旨已改为“促进对道教、东方民族宗教和文化等方面的研究及会员之间的相互联络”,其会员数以百计。到 1998 年下半年,学会年会已开过 49 次(预定 1999 年 11 月召开第 50 次大会),机关刊物已出版到 92 号。酒井忠夫在《日本的道教研究》(1977)一文中,把日本学者研究的重点归纳为十大门类:1. 道教一般著作;2. 历史方面的研究;3. 民间信仰、民间风俗、历书、道教与文学;4. 道教与科技;5. 儒释道三教;6. 思想与哲学;7. 经书与文献资料;8. 道教的传播;9. 道观、道士科仪和圣诞节日;10. 学术动态。

日本道教学会是日本全国性道教学术团体。1950 年 10 月在东京大学成立。1951 年学会正式开始活动。同年 12 月创办会刊《东方宗教》。学会的宗旨是:加强会员之间的联系,推进道教以及东方宗教文化的多方面研究。学会的本部委员共 14 人:福井康顺、木村英一、窪德忠、道端良秀、宫川尚志、村上嘉实、直江广治、诸井庆德、野上俊静、小笠原宜秀、小口伟一、酒井忠夫、冢本善隆、吉冈义丰。随着学会的发展,在 1953 年召开的第四次大会的总会上修改了“会则”,开始设置会长、理事、干事等职务,原则上每届任期二年。选举福井康顺为首任会长,并选出理事 13 名,干事 26 名。其后的历任会长分别为:山崎宏(自 1969 年 11 月起)、木村英

一(自1973年11月起)、酒井忠夫(自1978年3月起)、本田济(自1982年3月起)、楠山春树(自1986年3月起)、平野显照(自1989年11月起)、野口铁郎(自1994年2月起)、坂出祥伸(自1998年2月起)。

《东方宗教》是日本道教学会会刊。1951年12月创刊。每年约刊行两期,截止到1998年10月已经发行了92期。该刊虽然以道教研究为中心,但并不局限于道教,它还包括其他东方宗教及民间信仰和风俗习惯等文化现象的研究和考察。该刊设置的栏目主要有:“论考”、“书评”、“研究报告”、“新刊介绍”、“学会要闻”等。自1986年11月第68期起,该刊开始登载日文、中文、英文、法文、德文、朝文的道教研究著作和论文目录。

福井康顺(1898~1992)是日本的道教学研究的先驱者之一。长野县人。早稻田大学文学部哲学科毕业后,考入研究生院攻读东洋哲学专业,师事津田左右吉先生。1932年至1934年赴中国留学,与胡适等学者交往甚密。1949年,任改制后的早稻田大学东洋哲学专修主任,并以《道教研究》为学位论文获得文学博士学位。博士论文后于1952年以《道教基础研究》为题正式出版。1953年任日本道教学会第一届会长,还曾任早稻田大学名誉教授、大正大学名誉教授、日本中国学会理事长等职。其学术研究涉及的方面很广泛,尤注重典籍形成史的探讨,对典籍年代的考证十分严密,其结论得到了学术界的公认;对《老子》、《太平经》、《灵宝经》、《神仙传》的注释和研究都很著名;对道教以外的佛教、中国学和日本学的研究也有很高的造诣。

窪德忠,日本的道教学研究家。东京都人,1913年生。1937年毕业于东京大学文学部。文学博士。曾任东方文化学院研究员,东京大学东洋文化研究所教授、所长。1974年退休。现为东京大学名誉教授。长期致力于道教及其历史的研究,研究课题涉及道教历史、初期全真教、道教在日本的传播、民间的道教习俗和

信仰等。

大渊忍尔,1912年生,山口县人,日本著名的道教学研究家,文学博士。现为冈山大学名誉教授。五十年代初期,与福井康顺、吉冈义夫、窪德忠、宫川尚志等人共同筹备创立了日本道教学会。他早期主要研究原始道教,后研究道教神化思想、敦煌道经、道教科仪等。

吉冈义丰(1916~1979),日本著名的道教学研究家,文学博士。高知县人。13岁时在大阪的明王寺得度为僧。1939年毕业于智山专门学校(后并入大正大学)后,作为外务省留学生赴北京从事“道佛二教融合”这一课题的研究。另外,还以真言宗的国外研究生的身份在中国华北各地进行道教史迹和民间信仰的调查研究,这一工作一直持续到1945年。在此期间完成的著述有:《道教小史》(1940)、《道教实况》(1941)、《白云观道教》(1945)。1946年回国后,一方面作为佛教徒从事宗教活动,另一方面在大正大学担任教职,1955年晋升为教授,1975年担任文学部主任。1979年,在研究生院授课时猝然倒地而死。

福永光司,日本道教学研究家。生于1918年,大分县中津市人。1942年毕业于京都大学文学部哲学科,专攻中国哲学史。曾在东方文化研究所、爱知学艺大学任教。1970年任京都大学人文科学研究所教授。1974年任东京大学文学部教授,在日本首次开设“道教学”课程。1980年任京都大学人文科学研究所所长。现为北九州大学教授。他早期研究道家思想,后期主要研究道教与日本文化的关系等。

## (二)韩国道教学史

按当代韩国学者的看法,韩国对道教的研究始于19世纪,李景圭(1788~?)被认为是道教研究的先行者。他是朝鲜王朝实学派的代表人物之一,有《五洲衍文长笺散稿》(60卷)一书留世,用汉文写成。李景圭的继承者当推无能居士——李能和(1867~

1945),他承袭了朝鲜文化历史传统,长于朝鲜道教和民俗的研究。

本世纪60年代,国际汉学界掀起道教研究热,韩国国内也出现传统文化研究热。70年代起,学术界开始注意本国的道教文化,研究从文学方面扩大到史学和哲学方面。1982年和1984年先后成立了两个道教研究机构——韩国道教协会和韩国道教思想研究会(现改名为韩国道教文化学会),形成一支以大学教授、副教授为骨干的研究队伍,涌现了两位知名的代表人物——都玼淳和车柱环。在他们的带领下,韩国的道教研究有了长足的发展,不少论著陆续问世,引起了国外(特别是日本)同行们的重视。

都玼淳,1927年生,庆尚北道人,现为汉阳大学教授、韩国人文科学研究所所长、韩国道教学会会长。他与日本道教学界交往甚密,为日本道教学会的外国评议员之一。他领导的韩国道教文化学会和人文科学研究所于1986年举办了题为“东亚文化与韩国文化”的国际文化研讨会,于1987年创办半年刊《道教文化研究》,于1989年主办了“东亚的道教文化与科学”国际研讨会。

车柱环,生于1920年,江原道人,系檀国大学大学院教授,著述颇丰。他是韩国道教思想研究会会长、韩国中国学会会长、敦煌学会会长、汉城大学名誉教授。他还是美国哈佛燕京学社的研究员、台湾中央研究院历史语言研究所的访问学者、香港大学中文系的客座教授和法兰西学院的招聘教授。

自1986年起韩国道教思想研究会展开学术活动,举办以《抱朴子》轮读会为形式的道教研究发表会,成果反映在该会编辑出版的“韩国道教思想研究丛书”中。

在中国道教经典的翻译和研究方面突出的当推郑在书,他1952年出生,汉城梨花女子大学的教授,致力于中国道教研究。

## 二、西欧道教学史

西欧的道教研究以法国、德国、英国及荷兰比较突出,现分别



介绍如下:

### (一)法国道教学史

法国是欧洲汉学的摇篮,其道教研究与汉学的发展紧密相连。随着时间的推移,法国成为欧洲的道教研究中心。从16世纪到现在,它在中国文化的西传中起到了辐射作用,对道教研究的国际化起了推动作用。

16至18世纪时,欧洲对道教基本上一无所知,是通过来华的天主教耶稣会传教士给欧洲带去了有关中国道教的信息。以法国耶稣会士傅圣泽神甫为例,他于1699年来华,1720年回到欧洲后,用拉丁文发表了一个大事年表,内有“老君的宗派”的记述,这显然指的就是道教。1663年法国国王批准在国外创设传教神学院,1685年有五名法国耶稣会士来到北京,并得到康熙皇帝的保护。此后,法国不断有耶稣会传教士陆续来华,其中不少人在汉学研究(包括道教研究)上都有可观的成就。1702年,有个姓黄的中国青年到法国深造,被派往皇家图书馆整理耶稣会士们不断从中国寄回来的大量中国书籍,就是这份资源使得法国在19世纪时得以在欧洲的汉学研究中占据了领导地位。

法国之所以成为欧洲汉学的中心,一个重要的原因,是法兰西学院于1814年12月11日创办了欧洲第一个汉学讲座“中国、鞑靼、满洲语言和文学讲座”,这个名称一直延续到1818年。讲座首任讲席是汉学家莱慕萨(Jean Pierre Abel Remusat, 1788~1832),其中文名为雷暮沙。他去世后,继承讲席的是他最优秀的学生斯塔尼斯拉斯·朱利安(Stanislas Julien, 1797~1873),中文名为茹理安或儒莲。1835年茹理安翻译出版了《太上感应篇》。1842年他出版了全译法文本《道德经》,这个译本利用多种中国注本来注释,但却译成“关于道和德的书”。“道教”的法语术语“taoisme”是由莱昂·戴罗斯尼(Leon de Rosny)固定下来的,他是法国民族志学会下属的“中国日本学协会”的首任会长,也是1873年在巴黎召开

的第一届国际东方学会议的主席。

法国的汉学研究之所以享誉世界,是因为它建筑在一批大学者诸如沙畹、伯希和、葛兰言、马伯乐的基础之上。而且,巴黎的两个机构尤为引人注目,一个是高等研究院(在葛兰言主持时,又增设了第五部——宗教学部),另一个是法兰西学院。

沙畹(Edouard Chavannes, 1865~1918), 1889年来华,为公使馆随员,同时研究中国语文。1893年任法兰西学院中文教授时,年仅28岁。来自荷兰、俄国、瑞士、德国的学生投其门下,他们回国后又散居于各地,普及了现代汉学。沙畹的专长是历史,对《史记》颇有研究,他把其中的一部分译成法文并加以注释,名为《司马迁的传体史》,于1910年出版,其中有外国人最难理解的《封禅书》。这是他在25岁时翻译的,首次涉及到中国古代宗教史,而泰山信仰则是道教的一个重要组成部分。晚年他开始涉足道教科仪。

沙畹死后,法国汉学进入了他的学生的时代。其中有三人出类拔萃:

伯希和(Paul Pelliot, 1875~1945),曾任职于法国远东学院(越南河内),1906~1908年活动于中国甘肃、新疆一带,窃走敦煌千佛洞大量珍贵文物,运往巴黎。1911年起任法兰西学院教授,主讲“中亚语文、历史与考古”讲座。

马伯乐(Henri Maspero, 1883~1945),历史学家和汉学家。1911年任法国远东学院教授,兼研究越南的语言和历史。1921年起任法兰西学院教授,讲述汉学。

葛兰言(Marcel Granet, 1884~1940), 1911~1913年在华从事研究工作,回国后继沙畹成为高等研究院东方宗教所所长,后转任东方学院教授。

目前在法国能与上述已故学者相并列的道教研究家有两位:一位是马克斯·康德谟(Max Kaltenmark), 1910年生于维也纳。

1950~1953 年在北京中法汉学研究所任所长,1957 年回国后任国立高等研究院第五部主任。在他的指导下,一批青年学者完成了博士学位论文,他们现在都是西方或日本道教研究的第一线人物,如施博尔、赛德尔、奥比奈、福井文雅等。

另一位是罗尔夫·石泰安(Rolf A·Stein),1911 年生,法籍德国人,曾在河内法国远东学院从事研究工作。1951 年负责巴黎高等研究院第五部,主持“远东与中国比较宗教学和藏学”讲座,1966 年起主持法兰西学院“中国社会研究:制度和观念”讲座,十分注意道教问题。此外,他培养的弟子如苏远鸣、斯特里克曼、波克特等也都成为了著名的道教研究学者。

康德谟和石泰安退休后,道教研究进入其学生时代。比较著名的有以下几位:

米歇尔·苏梅野(Michel Soymie),中文名苏远鸣,石泰安的高足,法国高等研究院教授,日本道教学会理事,长期在日本研究道教。

克里斯托费尔·施博尔(Kristofer Marinus Schipper),中文名施舟人,1934 年出生于荷兰。1953 年自荷兰转学法国,入巴黎大学,师从戴密微、石泰安和康德谟学习汉文、中国学、日本学、民族学、宗教史。1958 年开始成为康德谟的博士生,博士学位论文是《道教传说中的汉武帝——以〈汉武帝内传〉为中心的研究》,1965 年在巴黎出版。1962 年成为远东学院的研究员。同年以访问学者到台湾,在台南搞田野调查。后居留台南 7 年,其间拜曾赐等道长门下学习科仪道典、汉语和闽南语,待曾赐归真后又随陈荣盛研习斋醮科仪,还结识了第六十三代天师张恩溥等教内人士。在此期间,他皈依道教,亲身体验道士生活达 4 年之久,法名“鼎清”。施博尔居台 8 年间,参研科仪,广搜道教、民俗、音乐、戏曲诸类文物,还参与了《正统道藏》的印制工作并为此书作序。1970 年返法后,任高等研究院中国宗教讲座主讲人,并创办道教文献研究中

心。1976年创立欧洲汉学协会。1979年设立欧洲道藏研究班,主持编制《道藏索引和提要》,考证《道藏》中各种经典的作者、流派、年代和内容,吸收了法国、意大利、丹麦、荷兰、瑞士、原联邦德国和美国的汉学家合作,如劳格文、戴思帕、傅飞岚、穆瑞明等人。近年来,施博尔回到荷兰,任莱顿大学汉学教授。

安娜·赛德尔(Anna Katarina Seidel, 1938~1991),德裔法国著名道教研究学者。最初在慕尼黑大学和汉堡大学学习,后到巴黎专门研究中国宗教史。从1961到1967年跟随著名汉学家康德谟和石泰安教授学习。后被选为法国远东学院院士并派往日本京都分院,在那里工作长达22年直到去世止。她的工作集中在编辑佛教百科全书《法宝义林》。与此同时,她继续研究道教,发表过不少论文。

伊莎贝尔·奥比奈(Isabelle Robinet),中文名贺碧来,也颇有成就。她毕业于索邦高等研究院,在康德谟教授指导下取得博士学位,现为马赛大学中国历史和文化教授,专攻上清派道教,对内丹尤精。

在施博尔的指导下,又有一批年青学者成长起来,他(她)们都有出色的成果。如约翰·格拉威(John Lagerwey),中文名劳格文,现任法国远东研究院(学院)院士。克里斯廷·莫利媛(Christine Molliet),中文名穆瑞明,法国科学研究中心研究员,敦煌研究所研究员。卡特琳·戴斯帕(Catherine Despeux),法国国家科学研究院院士、巴黎东方语言研究所教授。弗朗西斯科·韦蕾朗(Franciscus Verellen),中文名傅飞岚,现在巴黎远东学院工作。

## (二)德国道教学史

德国是汉学最发达的国家之一,历史悠久。德国的汉学家有的人曾留学法国,有的人到中国考察过,有的人则是自学成才,他们的早期研究大都涉及过道家或道教。例如尤利乌斯·海因里希·克拉普罗特(Julius Heinrich Klaproth),当法国开设了欧洲第一个

汉学和满学讲座后,就于1815年来到巴黎学习,师事于讲座首任教授雷暮沙,从事学术研究。恩斯特·法贝尔(Ernst Faber),汉名花之安。他作为传教士,自1864年来到香港后,常年在中国考察、传教,后专门从事著作。乔治·冯·德·加贝伦茨(Georg von der Gabelentz),其父是德国满文研究的奠基人,他18岁自学中文,1876年以翻译和研究中文和满文的《太极图说》而获博士学位。威廉·顾路柏(Wilhelm Grube),柏林大学东方语教授,主持“东亚语言学”讲座,1897~1899年在北京从事研究工作,侧重中国民俗。

1912年柏林大学开设了汉语讲座,从此德国对中国宗教的研究向前迈了一大步。代表人物有:奥托·弗兰克(Otto Franke),中文名傅兰克。他于1888年来华,为使馆翻译学生,1890年以后在中国各埠德使领馆任翻译和领事。1901~1907年转任中国驻柏林使馆参赞,1907~1922年任汉堡大学汉文教授,后转任柏林大学汉文教授。

阿尔弗雷德·佛尔克(Alfred Forke),1890~1893年为驻华使馆翻译学生,后来在使馆和领事馆任翻译,1903~1923年任柏林东方语学院中文教授,后为汉堡大学中文教授,从事中国哲学研究。

马克斯·韦伯(Max Weber),社会学家、历史学家和经济学家,曾任柏林大学、海德堡大学、慕尼黑大学教授,一生致力于考察“世界诸宗教的经济伦理观”,试图从东西方文化和历史比较的研究角度,来探讨世界诸民族的精神文化气质与该民族的社会经济发展之间的内在关系。

里夏德·威廉(Richard Wilhelm),中文名卫礼贤,传教士,1897年来华。1924年回国后,任法兰克福大学哲学系教授,1925年创办中国学社。其子卫德明(Hellmut Wilhelm),1933~1937年在北京大学教德语,1948年赴美,任华盛顿大学东方学院教授。

第二次世界大战前后,德国处于纳粹的独裁统治之下,不少汉学家离开德国。战后 20 年,德国的汉学已从政治和战争造成的痛苦中恢复过来,道教研究在德国汉学中也逐渐流行起来,并取得许多成果,后继有人。

爱德华·艾克斯(Eduard Erkes),原东德著名汉学家。1913 年以研究屈原《招魂》获得博士学位。1917 年又以《论〈淮南子〉的世界观》为题通过教授论文。30 年代任莱比锡大学教授,二战中隐姓埋名。1947 年回莱比锡大学东亚系任教授兼主任,1950 年兼任柏林洪堡大学新开的汉学课程。主攻先秦语言文字,特别是在《诗经》、《楚辞》方面取得丰硕成果。后注重研究中国历史。在大学讲授《韩非子》、《列子》、《老子》、《庄子》、中国古代宗教、中国历史,发表大量论文。

艾士宏(Werner Eichhorn),蒂宾根大学汉学系创始人。1926 年获博士学位后,出于对中国文化的兴趣,于次年到莱比锡大学东亚系研究汉学,师事艾克斯。1932 年到中国留学,师事冯友兰、胡适等。1935 年回国后在波恩大学、哥廷根大学、法兰克福大学执教。60 年代出任蒂宾根大学汉学系主任。

沃尔夫冈·弗兰克(Wolfgang Franke),中文名傅吾康,著名汉学家傅兰克之子。1930 年进汉堡大学和柏林大学学习中文。1935 年获博士学位。1937 年只身来华,任北平中德学会秘书。1950 年回国,任汉堡大学中国语言文化研究所教授兼所长,创建德国汉堡亚洲研究所。

汉斯·石泰宁格(Hans Steininger),维尔茨堡大学教授,从事有关《文始真经》和关尹子的研究。在他的领导下,1965 年开设远东文献讲座,不久成立汉学研究所,1979 年设立国际道藏研究组,与巴黎远东学院进行长期合作,同日本东京大学东洋文化研究所关系密切。

鲍威尔(Wolfgang Bauer),中文名鲍吾刚。1953 年以论文《张

良和陈平——两位西汉开国政治家》获博士学位。1958年通过教授论文。1962年受聘为海德堡大学主任教授并创办了该校汉学系。1966年任教于慕尼黑大学,教授东亚语言和文化,德国当代许多优秀汉学家都出自他的门下。他主要研究中国哲学史、思想史。

约瑟夫·蒂尔(Joseph Thiel)研究元代的道教。

### (三)英国道教学史

英国的汉学研究历史悠久,有许多道教论著行世,曾对欧美汉学界产生过重要影响。早期的道教研究者大多是些传教士、外交官、行政官员,他们来华后,除从事自己的职业外,还研究中国的历史和文化,后成为著名的汉学家。

理雅各(James Legge),苏格兰新教来华传教士,以翻译中国儒道经典而闻名于世的汉学家。他于1839年被伦敦布道会派往马六甲英华书院任院长,1843年随书院迁往香港。在香港期间,他开始研究和英译中国经典。1873年返英,1875年起担任牛津大学“中国语文和文学”讲座教授,直至去世。

艾约瑟(Joseph Edkins),1848年任伦敦布道会驻上海代理人,1861年在天津设立教会,1863年到北京传教,后来到上海,居沪长达15年,从事传教和译著。

湛约翰(John Chalmes),也是伦敦布道会在华传教士,1852年到香港,继理雅各主持伦敦会香港分会事务,曾将《圣经》译成中文,还编著过《康熙字典撮要》(1877)和《粤语袖珍字典》(1872)。

苏慧廉(William Edward Soothill),教士,1882年来华,在浙江温州、宁波传教。1925年被派为中英庚款委员会委员,次年来华调查。回国后任牛津大学中文教授,向志愿当传教士的学生们讲授中国的三教——儒教、佛教和道教。

巴尔福(Frederic Henry Balfour),1870年来华经营丝茶,后弃商从事文学和新闻工作,先后担任过《通闻西报》、《华洋通报》主

笔,1881~1886年任上海《字林西报》总主笔,同时翻译道教经典。

庄延龄(Edward Harper Parker),英国领事官。1869~1871年任英驻华公使馆翻译学生,1871~1875年在天津、大沽、汉口、九江及广州等领事馆任职,1889~1894年任福州、海口、琼州领事,1895年退休回英,1896年任利物浦大学学院汉文讲师,1901年任曼彻斯特维多利亚大学中文教授。

阿瑟·韦利(Arthur Waley),自学成才的汉学家、翻译家,以英译日本长篇小说《源氏物语》而闻名于世。

李约瑟(Joseph Needham),国际著名的科学史专家。1924年获哲学和科学双博士。1937年在与鲁桂珍等三位攻读博士的中国留学生的交往中,对中国文化发生兴趣。1942年出任英国驻中国大使馆科学参赞。1946年调往巴黎,改任联合国教科文组织自然科学部第一任主任。

葛兰(Angus Charles Graham),著名汉学家。牛津大学艺术硕士,伦敦大学哲学博士,曾任伦敦大学东方及非洲研究院教授,主讲中国经典。长期从事《庄子》和《列子》译注和研究,

龙彼得(Piet van der Loon),曾任剑桥大学、牛津大学讲座教授。1982年任欧洲汉学协会会长。1987年退休。长于台湾、闽粤的民俗信仰及戏曲、中国目录学及版本学。

巴雷特(Timothy Hugh Barrett),1978年以论文《李翱思想中的佛教、道教和儒教》获美国耶鲁大学哲学博士,现任伦敦大学东方及非洲研究院东亚历史教授。

#### (四)荷兰道教学史

荷兰的汉学研究在国际上久负盛名。道教研究也是荷兰汉学的重要组成部分,其中有不少论著为国际汉学界所推崇。

荷兰创办汉语讲座始于1851年,设在莱顿大学。第一任教授是研究中国秘密社会“三合会”的德国汉学家霍夫曼,后由其荷兰学生薛力赫(Gustave Schlegel)接班。1858年薛力赫以荷兰政府



的翻译生资格来华,1862—1872年在印度尼西亚的雅加达任翻译。回国后任莱顿大学中国语言与文学教授。1890年他与法国汉学家高第共同创办了西方第一个汉学学报——《通报》。该学报后成为历史悠久、至今在国际上最具权威性的汉学学术刊物杂志。薛力赫在华期间曾收集了不少中国秘密社会的材料,并写过这方面的论文。

在他去世后,由其学生、著名汉学家高延(Jan Jacob Maria de Groot)继任中国语言文学教授。高延于莱顿大学毕业后来华,在厦门和爪哇等地任荷兰殖民政府中文翻译6年,同时从事汉学研究,调查当地宗教信仰和风土人情,1890年回国。高延主要研究中国的宗教制度和民俗学。

1911年高延去德国,1912年在柏林大学开设汉语讲座。这样他在荷兰的汉语教学工作由其学生戴闻达(Jan Julius Lodewijk Duyvendak)接替。戴闻达早年从高延学习研究中国语言文学,后在巴黎师事于法国汉学家沙畹和高第。1912年来华,为荷兰驻华公使馆通译生,后任副通译官等职,1918年回国,任莱顿大学汉学研究所教授。从1919年到1953年,戴闻达在荷兰汉学中占主导地位。

戴闻达逝世后,以许理和(Eric Zürcher)最为出名。他早年从戴闻达学习汉语,1956年在巴黎完成博士论文《佛教征服中国·中国古代佛教的传统与同化》,1961年任莱顿大学教授,1969年筹建了现代中国资料研究中心,1975年任莱顿大学汉学研究院院长。他是佛教目录学术权威,也从事道教研究,其佛道教著作在国际汉学界颇有影响。

此外,在法国工作的原属荷兰籍的施博尔和在英国剑桥大学工作并仍保留荷兰籍的龙彼得都是当今国际上著名的道教研究专家。

### 三、俄国道教学史

俄罗斯与中国相邻,历来重视对中国问题的研究。俄罗斯的道教研究,历史悠久,独树一帜。俄国的道教研究大体上经历了四个阶段。18世纪末至19世纪上半叶为第一阶段,也即俄罗斯“汉学”的创始期。这个阶段以俄罗斯东正教会住北京传教士团的成员为骨干,他们大多是圣彼得堡大学和喀山大学培养出来的,也有自学成才的,直接受沙俄外交部亚洲司和政府宗教管理机构——圣教院控制和领导。他们主要从事汉、满、藏文书籍的编译工作,只涉及了中国宗教文化的表层。如亚金甫(Иакинф),汉名碑邱林,为1808年第九届传教士团的团长。他在留居北京的十多年间,搜集了大量的书籍和文物,其数量超过前八届传教士带回的图书资料总和。

第二阶段为奠基期,时间在19世纪下半叶至20世纪上半叶。这个时期的俄罗斯汉学仍以东正教会传教士团的成员为核心。1840年随第十二届传教士团来京的瓦西里耶夫(В·П·Васильев)是这个时期的主要代表人物,他于1837年毕业于喀山大学历史系东方语专业,来京后学习梵语、蒙语、藏语、满语,致力于研究儒释道三教。回国后,于1851年任喀山大学教授,1855年起任彼得堡大学教授。瓦西里耶夫在圣彼得堡创办了俄罗斯的第一所中国学校,这所学校后成为圣彼得堡大学东方语言系的基础,培养出一批汉学家,如格奥尔基耶夫斯基(С·М·Георгиевский)、波波夫(П·С·Попов)等。此外,莫斯科东正教神学院教授格拉哥列夫(С·С·Глаголев)也对“道”作过论述。俄国大文豪托尔斯泰(Л·И·Толстой)从1877年起开始阅读和研究老子的著作,对老子发生了很大的兴趣。

从20世纪上半叶至60年代为第三阶段。这个时期的道教文化研究以汉学家、翻译家阿列克谢耶夫(В·М·Алексеев)及其弟子

为代表。他本人早年师事于法国汉学家沙畹,又曾两次来华考察,是苏联时期中国学的奠基人。他还创办了第二所中国学校,培养出不少人才。他著有大量关于中国文化的著作。阿列克谢耶夫的学生以楚紫气(Ю·К·Щуцкий)最为突出。此外还有什库尔金(П·Б·Шкуркий)、曾担任过驻华外交官的彼得罗夫(А·А·Петров)、马拉库耶夫(А·Б·Маракуев)、华裔学者杨兴顺、旅居巴西的俄国诗人佩列列申(Б·Х·Перелешин)、鲍鲁什科(О·Борушко)等。

从60年代至今为第四阶段,这是俄国道教研究最活跃的时期。自1970年起,东方学研究所中国部开始举办题为“中国的社会和国家”的学术年会,会后出版论文报告集,其中有许多涉及道教的内容。该所编辑出版的文集《道和道教在中国》(1982)、《伦理和礼仪在中国》(1988),内收多篇论文,反映了他们的研究水平。这个时期的主要代表人物有:

杨兴顺,华裔学者,哲学研究所高级研究员。列·谢·瓦西里耶夫(Л·С·Васильев),莫斯科东方学研究所高级研究员,专门研究中国传统文化和文明起源。耶·阿·托尔奇诺夫(Е·А·Торчинов),中文名陶奇夫,哲学博士,现任圣彼得堡大学哲学系教授,从事东方宗教史教学。波尔什涅娃(Е·В·Поршнева),莫斯科东方学研究所高级研究员,是研究中国教门历史的主要代表人物。马利亚文(В·В·Малявин),中文名马良文。现任远东研究所高级研究员,主要从事中国民间宗教和民间信仰研究。克里弗佐夫(В·А·Кривтцов),远东研究所高级研究员。波麦兰采娃(Л·Е·Ромеранцева),莫斯科大学教授。司徒洛娃(Э·С·Стулова),东方学研究所高级研究员,专攻民间(俗)文学。阿巴耶夫(Н·В·Абаев),布利亚特社会科学研究所东方学研究室主任,研究佛道教心理学。

#### 四、北美、澳大利亚道教学史

北美的道教研究以美国和加拿大比较突出,现分别介绍如下:

##### (一)美国的道教研究

美国的道教研究大体上可分为第二次世界大战前后两个阶段。

第一个阶段的研究可追溯到 19 世纪末。最早触及道教的有两个传教士:一个是公理会传教士明恩溥(Arthur Henderson Smith),他 1872 年来华,最初在天津,后到山东庞庄传教,兼任上海《字林西报》周刊通讯员,1905 年辞去宣教职,留居通州,致力于社会调查和写作。另一个是南长老会教士杜布西(Hampden Coit Dubose),他也于 1872 年来华,先后在杭州、苏州传教。20 世纪 20 年代,加利福尼亚大学博士研究生约翰森(Obed Simon Johnson)来华作学术考察,于 1928 年在上海出版了博士论文《中国炼丹术考》。魏鲁男(James Roland Ware),1929 年来华,为哈佛燕京学社第一位研究生,1932 年返美,获哈佛大学哲学博士并留校任教,翻译了《抱朴子内篇》。顾立雅(Herrlee Glessner Creel),芝加哥大学马丁·赖尔森讲座中国史名誉教授,1955~1956 年任美国东方学会会长,精通中国古代史、哲学史,著作很多。卜德(Derke Bodde),宾夕法尼亚大学中文教授,1968~1969 年曾任东方学会会长,研究中国哲学和民间宗教。

从整体上说,战前的研究成果不多,直到战后才开始发展起来。据统计,就 1952 年而言,大学或学院里所设的中国哲学和宗教课程,90%是战后创办的,超过一百种。第二个阶段由于科研经费雄厚,得以吸收大量外来人才,而且中文图书丰富,信息机构发达,所以道教研究虽起步较晚,但发展很快,到 70 年代已跃居前列,涌现出不少成就突出的代表人物。

薛爱华(Edward Hetzel Schafer),1938 年加利福尼亚大学学

士,1940年夏威夷大学硕士,1947年哈佛大学东方语言博士。1958年起任伯克利加利福尼亚大学东方语言学教授,1984年退休,是美国东方学会西部分会的主要创建人。他熟悉中国古代文化,对唐代诗歌和道教尤精,侧重研究道教在唐代文化中的作用。

韦尔奇(Holmes H·Welch),原哈佛大学东亚研究中心和世界宗教研究中心副主任,他曾为历次国际道教学研究会议的召开作出了贡献。

米歇尔·斯特里克曼(Michel Strickman),中文名史灼文,德裔美籍道教学者。60年代初曾师事法国汉学大师石泰安,他1991年病逝前任加利福尼亚大学伯克利分校教授,侧重研究六朝以前的道教。

迈克尔·萨梭(Michael R·Saso),中文名字苏海涵,汉学家,现为夏威夷大学宗教与哲学系退休教授。1964年获耶鲁大学中国学硕士,后获伦敦大学博士学位。1964年到台湾从事道教与民俗的调查研究。先任教于辅仁大学,后在新竹一带搞调查。由于常年师从庄陈登云道士,故收集到大量家传科仪法诀秘本,遂汇集成册。1978年又从新竹一带搜集到许多珍贵世传抄本,在东京影印出版。1988年10月,他与伊利诺斯大学教授莱伊、夏威夷大学哲学教授成中英、加拿大麦克马斯特大学宗教系教授冉云华组成编委,共同创办了道教研究的专门杂志《道教资料》。

席文(Nathan Sivin),马萨诸塞理工学院科学史和中国文化史教授。1960年哈佛大学硕士,1966年科学史博士,1973年起任教授。他虽然不是专门研究道教的,但其成果与道教密切相关,讲授内容多涉及中医治疗、宗教仪式治疗、巫术治疗、炼丹术和天文学。

美籍华人学者杨联陞,哈佛大学教授,哈佛燕京学社中国史讲座教授。其主要论文收入1992年中国社会科学出版社出版的《杨联陞论文集》。

杨庆堃,匹兹堡大学社会学教授。他著有一部影响甚广的宗教社会学大作《中国社会的宗教》(1961),被誉为经典社会学研究专著。

俞检身,曾任科罗拉多女子学院宗教史教授兼主任,研究古代道教。

陈张婉莘,纽约圣约翰大学哲学教授,对《老子》颇有研究。

劳伦斯·汤普森(Laurence G. Thompson),南加利福尼亚大学东亚语言和文化教授,长期从事中国学和亚洲的一般研究,专攻中国的思想和宗教及台湾史。

大卫·夏佩尔(David W. Chappell),耶鲁大学博士,现任夏威夷大学宗教系教授,对佛道教均有研究。

诺曼·基拉多特(Norman John Girardot),原为圣玛利亚大学神学系教授,现任理海大学宗教系教授,专门研究道教、中国的神话,对西方的中国宗教研究非常熟悉。

利维雅·科恩(Livia Kohn),1980年在波恩大学获哲学博士后,到日本福永光司教授处进修。来美国后先在密执安大学任教,两年后到波士顿大学任教。她的主要兴趣集中在中国的神秘主义和道教神话问题。论著甚丰。

80年代以来,美国又培养出一批中青年汉学家,他们在史料的选择和运用上,采取了新的研究方法,令人有耳目一新之感,如:

亨里克斯(Robert G. Henricks),中文名韩禄伯,达慕思大学教授,对帛书老子颇有研究。苏珊·卡西尔(Suzanne E. Cahill),1982年毕业于加利福尼亚大学伯克利分校,汉学师事于已故著名汉学家薛爱华,代表作为《超越与神仙的情愫——中国中古时代的西王母》。朱迪思·博尔茨(Judith M. Boltz),1985年以论文《道教的驱邪仪式》获哲学博士学位,现任职于伯克利中国研究中心。特里·克利曼(Terry Kleeman),1988年以论文《文昌和毒蛇:一个民族神的创世》获哲学博士。现任弗吉尼亚州威廉及玛丽大学宗教系副

教授。斯蒂芬·博肯坎普(Stephen Bokenkamp),现任职于印地安纳大学,主持《道教资料》杂志。查尔斯·本(Charles Benn),1977年以论文《唐玄宗时期(712~755)的道教意识形态》获哲学博士。现在密执根大学任教。辛西娅·布罗考(Cynthia J·Brokaw),1991年出版的专著《功过格:晚期中华帝国的社会变化和道德秩序》,是西语中第一部详细探讨这一问题的专著。

## (二)加拿大的道教研究

加拿大的道教研究虽然起步较晚,但发展很快,到70年代时已初步形成规模。近20年来,队伍不断扩大,研究领域进一步拓展,成为国际汉学研究中的一支值得重视的力量。目前从事道教研究的著名学者有欧大年、冉云华、秦家懿、夏瑞春、包如廉、丁荷生等人,他们各有自己的优势,均为加拿大汉学及中国道教的研究作出了贡献。

欧大年(Daniel Lee Overmayer),是研究中国民间宗教及其经卷的专家。他生于1935年,曾在中国度过童年和少年时代。现任加拿大不列颠哥伦比亚大学亚洲研究教授,著作颇丰。

冉云华(Jan Yu-hua),华裔学者,1923年生于四川,1973年起任安大略省麦克马斯特大学教授。致力于中国文化史的研究,多侧重佛教、道教。

秦家懿(Julia Ching),华裔学者,祖籍江苏无锡,1981年起任多伦多大学宗教学和东亚学教授,专攻宋明理学,兼治比较思想和宗教研究。

夏瑞春(Adrian Hsia Rue Chun),华裔学者,1938年生于重庆。自1972年起任加拿大麦克吉尔大学副教授、教授,专门研究中西文化交流史,著作甚丰。

包如廉(Julian F. Pas),生于比利时,担任过神父,后还俗。在台湾学习过汉语并研究中国文化,现为萨斯喀彻温大学宗教系教授兼系主任,发表过多篇关于中国宗教的论文,专门研究道教和民

间宗教。他 1975 年应邀去台湾东海大学任教,同年投台中市“正一盟威”大法师林正祺门下习道,受其家传秘典。1978 年晋为“正一盟威”大法师,成为继施伯尔之后的第二个“洋”道士。

丁荷生(Kenneth Dean),青年学者,1988 年以《道教和华南民间宗教:历史和复兴》论文获斯坦福大学亚洲语文系哲学博士,现任加拿大迈克迪尔大学副教授。其兴趣在道教方面。

### (三)澳大利亚道教学史

澳大利亚是盛行东方学的国家,其汉学研究占有重要地位。在澳大利亚,虽然研究道教的人不多,但有国际汉学界推崇的华裔学者柳存仁(Liu Ts'un—ran)教授。

柳存仁教授 1917 年出生于北京,1935 年考入北京大学国文系,获文学士学位。后获伦敦大学荣誉文学士、哲学博士和文学博士学位。曾任澳大利亚国立大学讲座教授、亚洲研究学院院长,现任名誉教授。又曾被选为澳大利亚人文科学院院士,并被英国及北爱尔兰皇家亚洲学会聘为会员,还是日本道教学会的理事。他长期致力于道教史、明清小说及中国古籍研究,对许多领域的考证有突破性贡献。



## 第二章 道教的产生与流传

### 第一节 道教前史

道教前史就是道教产生之前那些作为道教产生的源泉的要素的历史。这些要素大致上可分为古代哲学,神仙信仰与方术,自然崇拜与鬼神崇拜,巫术等。从道教前史我们可以明白为什么道教彻里彻外是中国宗教,道教为什么是今天这样的形态。道教前史就是解答道教究竟继承了中国古代宗教与文化的哪些内容。

#### 一、古代哲学

道教哲学的源头之一是道家哲学,可以说道家哲学是道教哲学的主要支撑点之一。

被道教尊奉为太上老君的老子,著有《老子》一书流传于世。该书被尊为《道德真经》。老子是春秋时期一位伟大的思想家,道家思想的创始人,被尊为古代东方三圣之一。老子对哲学的最大贡献是,第一个将“道”作为哲学的最高范畴,把它概括为事物存在和变化的最普遍的原则和规律,看成宇宙本源、本体和万物的本性。《老子》还认为道具有“有”和“无”两种性质,“无”高于“有”,比“有”更为重要,因而道的最高状态是无法描述、无法认识的。《老子》所论述的道,为道经所借用。

老子的思维模式就是从相反的方面、否定的方面、负的方面来表达他所要肯定的和建立的。这种否定的思维方式的一种表现是从有溯无,即逆思维以寻根,谓之“返朴归根”、“归根曰静”。陈抟等逆以成丹的思想与之有关。这种思想是道教修炼的哲学依据之

一。

另外,《老子》一书中关于“静观”、“玄览”的认识论,养气、“专气致柔”、守道抱一等养生学说,自然无为、贵柔贵谦的处世态度,都成为道教修炼方法和出世思想的依据。

《史记·老子列传》载,老子见周朝衰败,遂离周西去,至关,为关令尹喜所留,请老子著书,遂有《老子》问世。《庄子·天下篇》记载关尹的思想说:关尹和老子以道和德为生成万物的根本,主张无知无欲,精神只与大道(神明)为一体。这种学说以常无和常有为基础,以道(太一)为核心,以软弱谦卑为表,以包容万物为里。关尹的言谈举止像流水一样清澈,静止时像镜子一样明亮,对事物的反应非常清晰准确。清澈的流水好似无,寂静的镜子非常清。相同那是回声响应,但有得则必有失。从这段描述可以看到,关尹的主张同老子一致,都以道作为万物的根本。所以庄子把他们归于同一学派。二者的细微差别之处在于,老子更强调像水,贵柔,关尹更强调心不为外物所扰,像镜,贵清。清和柔都是效法自然,遵循大道,都是主静。关尹的贵清说也为道教所继承。

杨朱的生平事迹不详。他的学说在战国时期受到孟子的严厉批判,可见在战国时期已具有广泛的影响。《列子·杨朱篇》中记载他的思想说:人与天地类似,有阴阳五行之情,是生物中最高级的一种。同其他生物相比,人是依靠智慧,而不是单凭力气而求生存的。智慧之所以高贵,因为能够保存自己。力气之所以低贱,因为它侵害物。身体并不是我所有的,但既然生下来了,我就不得不保全它。物并不是我所有的,但既然有了,我也不能抛弃它。身体固然是生命的主体,物也是养生的必需品。虽然全生,但不能认为身体是我所有。虽然不抛弃物,但不能认为物是我所有的。如果认为属自己所有,那就是专横地侵占天下之身,天下之物。只有圣人才能作到不专横。以天下之身同我身,以天下之物同我物,只有圣人才能做到。这是最高的行为。《吕氏春秋·不二篇》将杨朱的

学说归结为“贵己”二字。《淮南子·汜论训》归纳说：“全性保真，不以物累形。”有人说，杨朱是强调官能享受的极端欢乐主义者，也有人称他为极端的个人主义者。道教的度世成仙思想，带有官能享乐的成分。而“全性保真”正是道教修炼所追求的目标之一。

列子年代比老子稍后。他的思想的特点是“贵虚”。他认为静就是虚。作到了静、虚，就会得其所安，自然全真。列子强调虚的纯洁性，主张去除一切欲望。他说：如果贪求取与、追求美名，则难得其所。当真性破毁之后，再鼓吹仁义，就无济于事了。列子进一步阐述说：万物迁化不止，日夜交替毫无间隙，在不知不觉中万物已发生了变化。所以物在一处受损，必在另一处受益；在一处有增，必在另一处有减。损益增减，随生随死，互相衔接，无有空隙，令人不知不觉。气不会猛然增加，形也不会猛然受损，耳目无法察觉。比如人从出生到衰老，容貌智力，没有一天不变化，皮肤指甲头发，随生随落，决不会停留在婴孩时不变化。但这种变化过程不会随时察觉，须等到变化出现后才能知道。列子认为万物变化就是道，一切均有损盈生亏，故外物对于我们无所谓得失忧喜，人应当守虚，即将万物成败荣辱，个人是非利害，生死忧乐，全不放在心上，作到毫无感觉。属于关尹、列子静虚派的思想家，还有彭蒙、田骈、慎到等。列子的贵虚学说，为道教推崇。

庄子继承了老子对于宇宙本体的见解，认为道普遍存在于一切。但他又认为道寂寞无形，超于一切物体之外。庄子的道与老子的道一样，都具有世界本原和万物本体的至高无上的性质，但庄子的道具有明显的唯心主义性质，并直接与神联系在一起。庄子的道与道教崇拜的作为最高神的道，非常相近。

在万物等同、生死如一的齐物论的基础上，庄子提出了关于真人的理想。他认为，所谓真人便是不用心知去辨别一切的人。这样的真人远远高于普通人。庄子描写的真人，不回避失败，不谋求成事，不考虑任何事情。所以真人对于自己的过失并不后悔，对于

自己的正确言行也不感到高兴。所以真人能够登高不发抖,入水不沾湿。这是说真人忘怀于物。真人没有任何忧愁,睡觉连梦都不做,吃饭不求吃得好,但呼吸时能将气吸过脚跟。这是说真人清心寡欲。真人不以生为喜,不以死为悲,随其生死。这是说真人不以生死为念,顺从自然。另外庄子还描写真人能与天合一。

为了实现真人理想,庄子又提出了名为逍遥游的全性保真方法。庄子把逍遥游的得道者又称为至人、神人。他描写至人无己,有超自然的神通,能够乘云气,骑日月,遨游宇宙。他认为神人无功,因而也具有特别的能力。这些描述对后世道教神仙形象的塑造很有启发。庄子阐述的真人齐物,至人无己,神人无功等,都是强调个人内心的修养,追求与道合一的境界。道教关于修真养性、超然物外、与道合一的奋斗目标,早已由庄子提出来了。

道教吸收了庄子描述的修炼方法。《庄子·庚桑楚》认为保养生命须做到全形保生,像婴儿一样天真无知,放弃一切利害得失,成为至人。其具体作法之一是,顺乎地而食,顺乎天而乐,不让人物利害干扰自己的心情,不责怪别人,不谋算别人,也不为别人役使,自由自在地生活。这叫做“卫生之经”。《庄子》书中还描述了坐忘、踵息等全形保生的修炼方法。

秦汉时期道家的代表著作是《吕氏春秋》和《淮南子》。

《吕氏春秋》继承了老庄的基本思想,并吸收了阴阳、儒、墨、法各家的学说。它将“道”或“一”称为“太一”,作为世界本原,并在此基础上,以十二纪为纲,将十二月与五日、五帝、五神、五行、五方、五色、五音、十二律等一一对应,用以解释自然和社会。我们在道教神学中可以看到这种类似的机械图式。

《吕氏春秋》吸收了当时医学科学的知识,其养生之道对道教方术颇有影响,比如关于节欲去智的“得一”思想。《吕氏春秋》认为只要人能够得一,得道,就能够全生长寿、归朴久乐。这种思想很容易为神仙思想所借用。

《淮南子》继承老庄和《吕氏春秋》，进一步对道作了系统的说明，把它作为自己的宇宙观的最高范畴，并在这一基础上，论述了中古时代最为系统的宇宙生成论。其描述说：道作为世界原初状态，经历了虚霁、宇宙、元气三个阶段，从无形变为有形，依次产生天地、阴阳、四时、万物。这一过程即道化生万物的过程。《淮南子》的宇宙生成论具有唯物主义的特征。但是，其关于生成阶段的模式和对元气的重视，都对道教神学宇宙生成论有启发。

人们常说道教继承黄老。黄指黄帝，老为老子。黄老之学与道家哲学有密切关系，有重叠部分，但并不等同。黄老之学的起源可以上溯到战国初期。但蔚为显学却在西汉初年。《隋志》告诉我们，《黄帝四经》和《老子》是汉代黄老之学最重视的经典。汉初黄老之学是一种政治主张，其中包括老子的无为而治的君人南面之术，占更大比重的是将形名与法术相结合的法家思想，黄帝则起着模范圣君的作用。西汉政权巩固之后，黄老之学作为治理国家的指导思想已经不合统治阶级的胃口了，汉武帝断然抛弃了它，而改为独尊儒术。但黄老之学兴盛时期所树立起来的黄帝和老子的威望却仍有巨大影响，他们被朝廷和民间当作神而祭祀。道教尊崇黄帝、老子，尤其是奉老子为教祖，与这种历史背景极有关系。另外，作为政治主张的黄老之学失势之后，逐渐演变为学术和方术。黄老之学的崇奉者们，一些人转而钻研老庄学说，如西汉后期严君平的《老子指归》，东汉时期出现的《老子河上公注》。西汉时期的老庄学说进一步阐发老庄思想，为道教神学吸取哲学营养提供了便利。另一些人则转而钻研养生术。黄帝作为医药之祖、养生之祖的形象日益突出，老子也与彭祖并列为养生之祖。《老子河上公注》中既阐述自然之道，也谈论长生之道。这些黄老养生之学直接为道教神学所吸收，黄老之学与神仙方术结合，产生了早期道教组织黄老道。

《易经》的卦象、变易思想和循环论等为道教哲学吸收，为道教

炼丹术提供了理论和符号系统。关于宇宙本源的另一重要学说是太极说。太极之说初见于《易传》。《易传》创立太极观念以统阴阳,《易·系辞上》说:易即宇宙变化生成的伟大历程。其原始为太极,太极生阴阳,阴阳生四时。道教神学吸收了太极说,对太极和八卦尤为重视。道教吸收象数,往往用于符咒、丹法、占卜、捉鬼驱邪、堪舆术等。

西汉末,扬雄模仿《周易》著《太玄》,建立“玄”的观念。他把玄描述为冥冥中的造物主、宇宙主宰,宣称玄能够不显形迹地摆布万物,陶冶虚无,产生原理,控制神明,确定规则,通贯古今,为万物区分种类,操纵阴阳,发布吉凶二气。玄在人的上下前后左右,人只能老老实实地服从它。扬雄的玄就是道,但比老庄的道更加神秘,而这一点恰好符合神学的需要。东晋道教学者葛洪在《抱朴子内篇》中构筑道教宇宙生成论时,就很重视以“玄”为本源,其描写与扬雄的玄有许多相似之处。

《洪范》认为世界是由水火木金土五种物质构成的。齐国邹衍论述终始五德之运,五行学说渐趋神秘,五行相生相克之说,五行配五方五色五气等说,渐次形成。五行学说与阴阳学说结合而成的阴阳五行说,对我国文化有深远的影响,对道教也不例外。道教在宇宙构成论、神仙使命、斋醮符箓、修炼方术中,都将阴阳五行作为可大可小的结构方式、语言素材来使用。道教吸收阴阳五行学说构筑神仙世界,塑造神灵和论述修仙之道。

道教同古代儒家学说也是继承关系。孔子创儒家学说。自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”后,儒家的伦理道德逐渐被改造成为封建社会的纲常名教。早期的一些道教经典,既有冲破封建纲常名教束缚的反映农民革命愿望的内容,也有宣扬封建纲常名教的篇章。当道教成为贵族道教后,封建的内容则被吸收到教义中来。在被封建统治阶级加工的伦理道德占据主流地位的同时,原始儒家道德中民主性的和人民性的精华内容也在流传,也为道教所吸

收。

## 二、神仙信仰

我国神仙信仰的特点是追求白日飞升,肉体长生,永远继续欢乐生活。其根源相当久远,可以一直上溯到我国远古原始社会时期。其证据之一便是《山海经》。《山海经》神话至少描写了两种形式的肉体长生。一曰复活。二曰不死。对肉体不死的描写确实反映了古人成仙的愿望。《山海经》描写达到长生的方法,即吃不死药。不死药有不死树、帝药等。书中描写巫覡有采不死药的本领,能够以不死药起死回生。

神仙信仰在战国时期已经相当广泛。《史记·孟轲传》记载了战国时期齐人邹衍的事迹。邹衍将神仙信仰造成阴阳消息、五德终始理论以游说诸侯。《楚辞·远游》中屈原提出仙人赤松子、傅说、韩众等升举之事。屈原以优美热烈的诗句表达了对神仙生活的向往。

神仙信仰到秦始皇时更为隆盛。一方面秦始皇到处巡历,求不死之药。著名方士徐福三次被遣往海上寻药,却乘机逃亡,去寻乐土。另一方面燕齐一带神仙信仰流行,方士众多,被称为方仙道。方仙道可说是道教的前身之一。

《史记·封禅书》记载说:齐威王、齐宣王、燕昭王都派人人海求蓬莱、方丈、瀛洲三神山。传说三神山在渤海中,离岸不远。令许多人苦恼的是将要抵达时,就会刮来一阵风把船吹回去。有曾经到达过的人说,三神山上有诸仙人及不死之药。诸侯们对于登三神山的失败,都不甘心。秦始皇兼并天下,使人带领童男童女入海求三神山。秦始皇竟死于求仙的旅途之上。这些描写和记载使我们似乎看到当时人们渴望成仙的焦灼目光。

汉武帝也是热心求仙的一位皇帝。所以后世有不少关于汉武帝求仙的神话故事被编制出来,如《汉武内传》、《汉武外传》等。先后

为汉武帝信用的方士中,有李少君,他以祠灶、谷道以及却老方打动武帝;有齐人少翁,他擅长召神劾鬼之术,据说因使武帝得见死去的王夫人,被拜为文成将军;有胶东宫人栾大,自言能下神役鬼,被封为五利将军,贵震天下。结果,正如《史记·封禅书》所说,燕齐一带出现了大批稀奇古怪的方士,都跑到京城来进献神仙方术。“上有所好,下必甚焉。”秦汉时期举国上下拜神求仙之举成风。

我国古代神话与神仙信仰有密切关系。以长生为特征的神仙信仰,往往附着在我国古代神话上,或以神话为素材,将神话变为神仙故事。道教神仙故事富于想像力,大概与受到神话的启迪有关。昆仑神话和蓬莱神话是我国古代神话两大体系,它们很早就与长生不死信仰结合在一起。战国以来,昆仑和蓬莱逐渐完全变成神仙洞府,它们很容易地成了道教的彼岸世界。

《山海经》记载了以昆仑山为中心的大约 550 座高山,连同河海泽原,为昆仑神话布置了广阔的舞台。许多山被描绘得高大雄伟,难以攀登。昆仑即穹窿的转音。所谓昆仑山,即天山之意,极言其高。由于高峻,故成为天帝上下云天的天梯,成为天帝的下都,并且奇特神妙,有山神、猛兽镇守,更有不死药。

《山海经》说,昆仑山中有西王母,是兽状的、性别莫辨的凶神。西王母犹言西方神貌,为西方獬族所奉祀的图腾神像,乃是一只豹。周穆王曾西征昆仑,会见獬族的君长。后西王母俗传为嫫母,演化为形貌丑陋的女神。嗣后,又与黄帝成配偶,演化为一位有德无貌的后妃。在晚周与西汉,转化为长生不死的女仙。《穆天子传》、《西王母传》、《淮南子》、《汉武内传》、《搜神记》、《博物志》等将西王母改塑为雍容华贵、年轻貌美、仙姬环绕、皇帝跪拜、赐寿赐仙的赫赫神仙。

昆仑山中有黄帝。在我国远古神话中,黄帝既是传说人物,又是诸天帝之一,而且与长生不死和巫术均有密切关系。《山海经》说,黄帝不仅常食不死药玉膏,而且能够种玉。所结之玉,可以殓



天地鬼神,可以佩戴之而御不祥。另外,黄帝乘龙升天的神话故事也早在远古时期就出现了。黄帝后来也变成了神通广大的神仙。

除了昆仑山和蓬莱三山外,其他神仙住处还有很多。三神山后来增加为岱舆、员峤、方壶、瀛州、蓬莱五神山,见《列子·汤问篇》。王嘉《拾遗记》增加为昆仑、岱舆、昆吾、洞庭、蓬莱、方丈、瀛州、员峤八神山。在《列子》一书中,还描写了化人宫、华胥国、终北国、列姑射山等神仙住处。《拾遗记》虽然是晋代的书,但也反映了秦汉时期的神仙故事。秦汉时期著名神仙有黄石公、长桑君、河上丈人、赤松子、车子侯、东方朔、孔安国、周义山、王褒、梅福、刘根、矫慎等。

盘古开天辟地的故事是我国古代宇宙发生论中最著名的一个。这个故事是我国西南少数民族创造的,世代口口相传,历史非常悠久,三国时期被吸收到汉族神话系列中来。三国时吴人徐整作《三五历记》,以文字记载了这一故事。大意是:天地浑沌象一枚鸡蛋,盘古生其中。一万八千年后,天地开辟,阳气清彻展现为天,阴气浑浊凝结成地,盘古在其中,一日九变。天每天升高一丈,地每日增厚一丈,盘古每日身高增长一丈。如此一万八千年后,天极高,地极深,盘古极长。故天离地的距离是九万里。道教尊神元始天尊的前身之一是盘古真人,从这一点可以想见道教神学与盘古神话决非没有联系。

### 三、自然崇拜与鬼神崇拜

原始的自然崇拜在我国发生得很早,可能在山顶洞人时代就产生了。《山海经》中记载了大量自然崇拜的神话。《尚书·舜典》记载上古时期类上帝、禋六宗、望山川等祭祀活动。“类”是陈列祭品为祭,“禋”是烧柴起烟为祭,“望”是遥望或巡礼为祭,都是祭祀的方法。对于六宗的具体所指,各家不同。有的认为是天地四时,有的认为是四时、寒暑、日、月、星和水旱六种神。总之,被祭祀的

六宗和山川都是自然物或自然现象。《礼记·祭法》记载说部落首领或君主都要祭祀山林川谷丘陵,而且这种祭祀已经有漫长的历史了。山林川谷丘陵也都是自然物。

道经吸收山岳崇拜首先是同吸收神仙信仰相联系的。道经中的山神很多。道教的彼岸世界有一部分即由山组成,称为洞天福地。我国原始宗教崇拜天、地以及河伯、雨师、海神等与水有关的自然神。五斗米崇拜天地水三官,也是对自然崇拜的继承。六朝时期,三官信仰导致了三元思想的出现。道经宣扬的江河湖海神也不少。在气象神中道经最为崇拜雷神。

我国自古以农业立国,特别重视土地和谷物,很早即出现了土神——社和谷神——稷。社神和稷神最初是自然崇拜中的两种。后来,氏族的英雄或名人被尊为社稷之神,与祖先崇拜结合了起来。社往往以某一种树为神的象征,借助于树崇拜。道教一直保留着某些自然崇拜,并且神团中有数不胜数的由自然崇拜演进而来的神。

动物崇拜也是我国远古自然崇拜中的重要部分。崇拜的神中,既有动物形象的龙,也有人格化的龙王。除了龙之外,道经中最常见的动物形象要数四象了,即青龙、白虎、朱雀、玄武。早期道经描画的某些大神,也尚未完全脱离动物形象。

我国原始的自然崇拜也渗透到巫术、宗法宗教、神仙信仰和民间信仰中。原始道教重视自然崇拜。这表明道教自巫术这一途径吸收的自然崇拜可能是最多的。

随着统一的奴隶制国家的出现,一位全能的最高神也必然出现。在我国,这位神就是上帝。帝是在殷商时代产生的具有支配其他天上诸神的大神。到了周朝,“天”具有了至上神的神格,后来通称为上帝或天帝,有时也称为皇天、上天、昊天、苍天等,以形容上帝的伟大和神圣。殷代即有对上帝的祭祀,在殷墟卜辞中可以看出。西周以后,天子每年要举行隆重的郊祭上帝的仪式,已形

成为定例。

司马迁在《史记·封禅书》中说,自古受命帝王无不封禅,当时还能知道一千余年前封禅的情况。所谓封,是在泰山上筑土为坛以祭天,禅是在泰山下小山祭地。可见在泰山祭天也是古有定制。《封禅书》记载了舜以来历代帝王封禅的情况。泰山封禅的仪式一直延续了很久。泰山的上帝庙则一直保持到近现代。

灵魂崇拜在我国出现得也很早。灵魂不死的观念,到了仰韶文化时代已成为人们普遍的生死观,并伴有种种崇拜灵魂的宗教活动。古代传说认为,祖先的灵魂可以与人交流思想,如祖灵可以托梦、显灵等形式向子孙宣示预言,提出警告或给予指示,可以在冥冥中享受子孙的祭品。而子孙可以祭祀、祷告等形式告慰先灵,奉献祭品和祈求保佑等。中国古代葬礼即建立在这种观念之上。在人死未葬时要选定一件物品使死者灵魂有所依附,名为重。埋葬以后,由一个人穿上死者的衣服代表死者接受祭礼,名为尸。一般选与死者有亲属关系的儿童担任尸,人们认为死者的灵魂暂时地依附在尸上。以后则立死者的牌位,名为主,年年享受后人祭祀。

灵魂崇拜的形式之一是祖先崇拜。对于部落、部落联盟、氏族共同体或民族来说,一般都选择祖先中的领袖、圣贤或英雄人物来崇拜。《礼记·祭法》明确指出,只有那些或为民立法,或以身殉职,或安定国家,或解除大灾,或抵御外侮的人才受到后代的祭礼。这样的人物当然都是祖先中的杰出人物。《礼记·祭法》举出神农、后土、燬、尧、舜、鲧、禹、黄帝、颛顼、契、冥、汤、文王、武王等大有功于人民的传说或历史人物,他们依次被上古各部落、部落联盟、氏族及夏、商、周三族当做祖神。

随着氏族的兴衰,民族文化的交流和融合,一些氏族神或民族神超越了本族界限,有的成为整个中华民族的祖神。黄帝、盘古、稷等是其中最著名的。

灵魂崇拜的另一个形式是英雄贤人崇拜。先秦有许多古代传说中的人物被神化,其结果变成了人们祭祀的神,他们往往与祖先崇拜难以分清,如伏羲、女娲、神农等。秦以后就比较分得清楚了,如汉代祭祀老子,与祖先崇拜无关。

灵魂崇拜的再一个形式是阴曹地府。我国最早的阴曹地府是泰山。《孝经援神契》说:泰山又称天孙,意思是说泰山是天帝的孙子。职责是召人魂魄。东方主掌万物始成,能知道人生命的长短。顾炎武《日知录》卷30考证泰山于东汉末始正式成为地府。这一说法是稳妥的。道教几乎将古代这几种形式的神与鬼,全部请进了自己的万神殿,并且以这几种形式不断塑造新的大量的神仙与鬼。

墨子主张“明鬼”,对道教的形成也产生了影响,墨子思想可以说是道教的渊源之一。早期道教曾推崇墨子,将之列为神仙,并将一些道经托名墨子。至今《道藏》中仍保存有托名墨子的道经。墨子是有神论者,他在《墨子》一书中反复论述天有意志,宇宙间有鬼神,认为天是根据义或不义来施赏罚的。他提出“鬼神能赏贤而罚暴”的观点,认为鬼神的处罚是任何力量都抗拒不了的。所以墨子认为鬼神的存在是无可怀疑的。

章太炎在《黄巾道士缘起》一文中,指出了墨子思想对道教的影响。他说:道教的召神劾鬼之术,既不属老庄思想,也不是神仙方术。以张陵为祖师的道士乃是古代巫师,近于墨翟。墨子学说的各种观点在汉代以后都失传了,唯有明鬼之说被继承下来,汉、晋后道士都是明鬼之说的传人。因为天师道神学出自墨子,源远流长,故学问很高的通人也受迷惑。《墨子》一书中的鬼神思想为道教所吸收。

#### 四、巫术

巫是以萨满术专门事神并传达神意的宗教职业者。春秋战国

时期巫在政治生活中很有影响,尤以楚国巫风最盛。《楚辞·九歌》描写了年轻美丽的女巫轻歌曼舞的场面。

巫的职能很多,大体说来有以下五种:

(一)降神:巫术认为,巫通过祭神、祈祷、舞蹈、咒语等,可以将神请来附在自己的身体上,使自己成为神媒,神便通过他的口解答人们的问题,发出指示,或者驱邪斩鬼,这叫作降神。

(二)预言:巫术认为巫能预知,一种是凭着特有预知能力预言未来的祸福吉凶,一种是通过星占、卜筮、解梦等向人们指示未来。当然,巫术宣称神通过附着巫的身体也可以宣示未来,但这种预言可以归为降神术。巫术以为梦兆是神启示命运吉凶和趋吉避凶方法的手段。但人无法理解,只有巫才能正确地解释。所以巫负责解梦。

(三)祈雨:古时常以巫祭天以求雨,这种巫术叫作舞雩。又称雩祭。巫是舞雩的主角。如果求雨失败,往往要处罚巫。有的将巫暴晒,有的将巫焚烧。

(四)医病:古人往往认为疾病是冤魂恶鬼作祟造成的,巫能够借助附体的神的力量或具有威力的咒语驱鬼去邪,治疗疾病。巫确实也掌握一些世俗的医术。所以医病也是巫的主要职责之一。

(五)招魂:古人认为人有魂魄,如果魂魄离开人的身体,人就要患病或死去。由于巫被认为具有不可思议的智力、视力和法术,故能够将魂魄召唤回人的身体中。所以巫也负责招魂。

巫的五种职能,都为道教所继承。

巫术是一种粗糙的宗教,自有一定的仪礼。否则,巫也就不会被称为工了,也就不会分化出专管祭祀和祭礼的祝和宗了。巫在降神、求雨时,都要祭天敬神,歌舞也必有一定程序,这些都属于礼仪。祝除了熟悉祭祀的种种规范之外,还负责写祝词,所以又称祝史。祝辞有一定的规矩,也属于礼仪。

最早的巫祭没有庙宇,往往选择山上、水边或空旷之地举行。

后来这种场所逐渐固定,祭天必定在小山上的一处地方,祭地必在水泽中的圆土丘上。再进一步发展,则修建起各种庙宇。比如,我国原始社会后期开始出现祖庙,供奉祖先神主。春秋战国以后,祭祀土地神的庙宇,即社已非常普遍。周以来,修建了专门由天子或诸侯进行祭祀的庙宇。“天子曰明宫、辟雍,诸侯曰泮宫。”(《史记·封禅书》)西汉以前,仅雍一个地方就有一百多个神庙,供奉各种星神及风伯、雨师等其它神。几乎所有的庙宇,都由巫祝进行祭祀活动。故可以说,巫逐渐有了庙宇。这些庙宇,是后来道教宫观的前身。

从以上几个问题可以得出这样一个结论,即道教最初的祈禳术和科仪来自我国古代巫术。

除了歌舞、祈祷之外,巫在降神中还采用一些辅助手段驱邪斩鬼。有些手段可单独使用。我们姑且称这些手段为杂术。道教吸收的杂术主要有:

(一)符。巫术认为具有神力的文字能够驱邪避灾,这种文字就是符。不少符演变为各种奇形怪状的字和图。符可能是由桃枝和画虎治鬼演变来的。由于“桃”与逃跑的“逃”同音,故古人产生了鬼见了桃枝就会恐惧逃战的神话,巫祝则用桃枝驱鬼。后也有用桃木板驱鬼的,板上写字或画图,就是最早的符。后画在绢或纸上。由于虎凶猛异常,古人产生了虎食鬼的神话,画虎于门楣上,后来也演变为符。符的名称大概与古代兵符有关。兵符可以调兵遣将,巫符可以调天兵天将。

(二)咒。巫术认为具有神力的语言可以驱邪避灾,这种语言就是咒。降神中的歌词、祈祷词都具有咒语的性质。《楚辞·九歌》即根据巫术的歌词、祈祷词创作的。从某种意义上讲,是在咒语的基础上创作的。

(三)水与镜。巫术驱鬼制邪时常用水,因为水能够除污去垢,以柔克刚。五斗米道以符水为人治病,即吸收古代巫术。镜能够

反射阳光和照见物影,在古人看来也是不可思议的,故巫术往往用镜来照鬼避邪。秦汉古镜铸刻有吉祥和辟邪词,即对巫术观念的继承。

(四)傩。古代驱除疫鬼的一种仪式叫傩,有分别专为天子、大臣或庶民等举行的各种傩。傩时跳的舞蹈叫作傩舞。舞者戴假面具,蒙兽皮,手持矛和盾,跳驱鬼的舞蹈动作。后世道士持剑驱鬼。吸收了傩的某些内容和形式。

谶纬很早就出现了,它是儒学巫术化的产物。它的大规模兴起,与西汉董仲舒神化孔子,企图将儒学改造为宗教的活动有关。谶是一种宗教预言,用隐语的形式,暗示未来的吉凶。纬是假托孔子名号,对儒家经典进行神学解释。谶纬思潮在东汉达到极盛,二者完全合流。那些鼓吹纬学的方士化儒生,将孔子赞扬为神,声称自己可以得到神示而代神述经,这同天神附体的巫有些相似。谶为预言,同巫术则更为相近。谶纬为道教所继承。首先,隐语预言的方式为道教喜用。如黄巾起义的口号为“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”,即谶的形式。至于有些经使用隐语,使经文晦涩难懂,更是道经的特点之一。其次,纬书中,包括不少长生不死、鬼神灵验的宗教内容,它们成为道教神学的来源之一。最后,纬书中的不少图像,从内容到形式均为道书所承袭。

两汉时期黄老道中的一部分方士以及精通谶纬之学的儒士们,在神仙信仰和道家哲学的基础上,大量吸收巫术,建立带有宗教色彩的集团,以求发展。它们就是原始道教。后来形成大气候的是中原地区的太平道,巴蜀地区的五斗米道。

原始道教经典的主要内容之一是巫术或源于巫术,与上古巫术一脉相承。原始道教被改造为贵族道教后,其中的符箓派道经继承原始道教经典的传统,在记述的斋醮和法术中,仍有不少是从巫术演变而来,烙有鲜明的巫术印记。

## 第二节 原始道教

道教正式创立于东汉末年,其标志是太平道和五斗米道的出现。原始道教的余波延续到两晋时期。

### 一、太平道

东汉末年,政治非常黑暗,外戚和宦官专权,豪强之间武装争斗,大地主兼并土地,再加上自然灾害频繁发生,农民的生活愈来愈悲惨,被迫到处发动起义。在社会的剧烈动荡之中,不少精通方术、道术、谶纬之学的方士、儒士们纷纷建立带有宗教色彩的集团。对于那些失去土地、到处流浪的农民来说,他们需要一种新的信仰来代替旧的村社信仰,需要一种可依赖的组织来代替被解体的村落共同体,来体现自己在乱世中的社会归属。这种需要反映了他们迫切要求摆脱无休止的贫困和灾难,重过安定生活的强烈愿望。因此,带有宗教色彩的改朝换代的符命学说和以符水咒术治病赐福的宗教活动,就很容易得到他们的信仰,也很容易将他们吸引到宗教小集团中。东汉末年这种混乱动荡的局面,为道教的正式创立提供了社会土壤。在这种特殊的历史环境中,道教的正式创立,是同农民起义和武装割据共生在一起的。

太平道的大规模活动表现为黄巾起义。它的初期活动当然要比黄巾起义早。如果以于吉的《太平清领书》来标志初期活动,太平道的产生则为汉顺帝时期。一说可上溯到西汉元帝时期。如果以甘忠可的《天官历包元太平经》来标志初期活动,则为汉成帝时期。

于吉为东汉末方士,琅邪(治所在今山东临沂北)人。据《后汉书》记载,于吉在曲阳泉水上得神书170卷,号《太平清领书》。顺帝时,于吉的弟子宫崇将此书献给朝廷。因此书不合顺帝之意,顺



帝不用。桓帝时廷臣襄楷奏疏,再次推荐此书,仍不受重视。《太平清领书》今已不存,据《后汉书·襄楷传》记载,于吉的这一神书以奉事天地、顺应五行为主要内容,也有兴国广嗣之术。顺帝、灵帝皆以为此书“多巫觋杂语”、“妖妄不经”。由此可以推测《太平清领书》包括有治国安邦、黄老之学、巫术信仰等内容。

据《汉书·李寻传》,甘忠可为汉成帝时齐人,造《天官历包元太平经》12卷,预言汉家的天下将终结,应当重新受命于天。甘忠可自称是天帝使真人赤精子降世,教授他这些方术。其弟子有夏贺良、丁广世、郭昌等。夏贺良曾持《天官历包元太平经》游说汉哀帝。该书今已不存。从《李寻传》的记载看,其内容与《太平清领书》相似。

《太平经》是流传至今的最早的道教经典。《太平经》共170卷,以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部,每部17卷。关于作者和成书时间,史书有几种记载,但相互矛盾。从该书篇幅浩繁,内容庞杂,体例不一等情况,可以初步认为,它不是一人一时一地所作,是经多人之手逐步汇辑、增广而成的。它是两汉时期民间秘密流传的原始的太平道的经典。《太平经》今残存67卷,收于《道藏》。王明先生根据《太平经钞》及其它27种引书加以校补,编为《太平经合校》,基本上恢复了170卷的轮廓,为我们的研究工作提供了方便,是研究中国哲学史和道教史的重要资料。

《太平经》的内容非常庞杂,既有对《道德经》的某些思想的继承,也有对符篆咒术、养生术、神仙方术的论述;既包括天地万物元气说、精气神不可分离说、万物两为一合相生相养说等哲学内容,也包括谶纬神学;既津津乐道旨在维护封建统治的治国安邦之策,也有一些篇章激昂慷慨地表达了反对剥削反对压迫的意志。在最后一类篇章中,作者强烈地反对统治阶级的聚敛财物,坚决主张自食其力和救急周穷,主张扶弱敬老,爱护女子。同时,还设计了一个实行平等和平均主义原则的乌托邦社会。《太平经》阐述的教理

和方术还不够系统,也比较粗糙。总之,初创时期的道教的教义和仪礼还处于原始阶段。

关于这三部书的关系问题,由于资料不足,学者们很难得出一致意见。一种意见认为,《太平经》与另外两部书只有间接关系。另一种意见认为,《太平经》即《太平清领书》,是在《天官历包元太平经》的基础上增扩而成的。

东汉时期,河北钜鹿人张角得到了《太平清领书》。他自称大贤良师,奉事黄老道,畜养弟子,跪拜首过,以符水咒语治病,治愈了很多,很受百姓信赖推崇。于是,他派遣弟子8人代表他分赴各地,以善道教化天下。十余年间,徒众达到数十万,连结郡国,自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人,莫不毕应。遂设置36方。方相当于将军号。大方万余人,小方六七千人,各立主帅。他提出“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”的口号,确定公元184年3月5日起义。后由于叛徒告密,被迫提前起义。起义军皆头裹黄巾为标志,故称为黄巾起义。张角自称天公将军,二弟张宝称地公将军,三弟张梁称人公将军,旬月之间天下震动。

张角的太平道是民间巫术与黄老崇拜相结合的产物,其特点是人多地广、规模巨大。张角利用太平道发动和组织了黄巾起义,黄巾起义反过来也同时成为一场波澜壮阔的宗教运动,推动太平道迅猛异常地广泛传播。十余年后,黄巾起义遭到了残酷镇压,太平道也受到沉重打击,大批骨干和道徒惨遭杀戮,从此无法公开活动,趋于销声匿迹。但是,太平道的教义和影响并没有消失,它们改头换面地继续流传了下去,汇入道教的总洪流中。

## 二、五斗米道

关于五斗米道的名称来源说法不一。一般据《后汉书》和《三国志》等书的记载,认为是要求信道的人或有病者,交五斗米,故有此名。还有人认为与崇拜五方星斗有关,五斗米即五斗姆,为五方

星斗中的北斗姆。五斗米道的创始人是沛国丰县(今江苏省)的张陵。后人尊称他为张道陵、张天师、祖天师。关于张陵创教的历史有几种记载。据《神仙传》称,张陵曾入太学,博通五经。后来感叹说,学五经对延年益寿没有帮助,又改学长生之道。他得到黄帝九鼎丹法,但因为家贫,自己又不懂种田和放牧,无法筹集资金,不得不暂时放弃烧炼外丹的想法。后听说四川人纯朴,四川又有许多名山,就带着弟子一起来到四川鹤(鹤)鸣山,在那里冥思、修炼,著道书 24 篇。一天,有一位神仙下凡,自称是柱下史,或称东海小童,授予张陵《新出正一盟威之道》。从此后,他变得擅长治病。不少人前来投他为师,弟子多达数万人。他立祭酒统领道民。规定凡入道者需缴纳米、绢、器物、纸、笔、樵薪等,并参加筑路等劳动。宣称如有人在劳动中偷懒,就会生病。他命令那些生病而向他求医的人,写出自己所犯的罪过,投入水中,对天盟誓永不再犯。经过盟誓,人们不再犯规。张陵得到道民交来的大量财物,用来买药烧炼金丹。金丹炼成后,他服了半剂,从此能行各种仙术,还能预言。后来他同弟子王长、赵升一起白日升天。而据《蜀记》称,张陵在丘社患了疟疾,病中得咒鬼法。他于顺帝或桓帝时去四川,在鹤鸣山著符书进行宣教活动。要求凡入道者需交纳五斗米,故有人称他们为“米贼”。此外还需交纳肉、绢、器物、纸、笔等。大约在灵帝熹平年末,张陵被大蛇吞食。其子张衡四处寻尸不获,唯恐真相被人所知,受人耻笑,遂心生一计,谎称张陵羽化而去。他将一只鹤拴在人迹罕至的山顶上,宣称张陵将于光和元年(178)正月初七升天。那天,当众人仰望山顶时,张衡偷偷解开绳索将鹤放飞。于是,众人相信张陵化为鹤而成仙,愈发尊敬张陵。以上诸多说法别无佐证,均难以证实。但其中记载张陵在鹤鸣山修道,制作道书用以传道,且要求每个弟子交五斗米,与《魏志·张鲁传》和《后汉书·刘焉传》相同,基本可信。可以确认,张陵是五斗米道的创始人。

张陵祖孙三人为五斗米道的前三代领袖,后人合称他们为“三

张”。张陵为第一代天师,其子张衡为嗣师是第二代,张衡之子张鲁为系师是第三代。张鲁继承其祖、父行五斗米道。益州牧刘焉任命张鲁为督义司马,令他与别部司马张修率兵袭击汉中太守苏固。张鲁用计暗害了张修,吞并了张修的部众。刘焉死后,其子刘璋继任益州牧。因为张鲁不甚听话,刘璋杀害了张鲁的母亲及其家室,激起张鲁叛变。张鲁占据汉中,以五斗米道教化民众,建立政权,被汉帝封为镇民中郎将,领汉宁太守,割据一方达30年之久。后由于曹魏势力日渐强大,张鲁于公元215年投降曹操。投降时,张鲁不准部下烧毁宝货仓库,全部留给曹操接收。曹操为此大为赞赏,拜张鲁为镇南将军,以客礼相待,又封阆中侯,邑万户。其五子也皆为列侯。曹操还娶张鲁的女儿为儿媳。张鲁死后,由其子继承其位。

关于“三张”和张修的关系,学者的看法不尽相同。有学者怀疑张陵、张衡与张鲁三代传教世系的真实性。有学者认为三张祖孙和张修均是真实的历史人物,张修或者属于另一系民间道教势力,或者是张陵一系中具有较大独立性的大首领。

五斗米道的组织机构为:张鲁自号“师君”。规定初入道者名“鬼卒”,信仰坚定经过考验者号“祭酒”。祭酒各领部众,部众多者为治头大祭酒。祭酒既是宗教骨干,又是行政官吏,不再另设官员。五斗米道在各地设有道场,为宗教和行政中心,称为治。先设二十四治,后与二十八宿对应增为二十八治。居于首位的是阳平治,为五斗米道的总部。所以后来天师道的教主使用的印章刻着“阳平治都宫印”字样。

汉中张修的道法与太平道基本相同,崇尚符祝,令病人饮符水,并设静室,使病者处于其中思过。又使人为奸令祭酒,主讲《老子五千文》,令道民诵习。又使人为鬼吏,为病人主持祷告仪式。祷告之法是书写病人姓名,说明服罪之意。每次书写三份,一份放在山上表示呈给上天,一份埋于地下,一份沉于水中。这叫作三官

手书。由于经常让病人家出五斗米,故号曰五斗米师。张鲁在汉中,继续张修之法,并作了补充。令祭酒设置义舍,将义米义肉悬挂在义舍中,任过路者量腹食用。如果取得过多,鬼道辄让他生病。教育道民要做到诚信不欺诈,有病需自我反省。对于犯法者,可原谅三次。如再不改正,就要行刑。有小过者,罚他修路百步,修完后罪则消除。又依月令,春夏禁杀,同时还禁酒。可以看出,五斗米道的组织机构比较简单,其符咒和三官信仰,易于群众接受,其经济措施和法律措施也都很宽松。这就使张鲁政权在汉末全国混乱的形势中,保持了一方社会的安宁和生产的发展。

张鲁降曹之后,四川的祭酒和信徒大都随他到达曹魏本土,即今河南、河北一带。由于张鲁受到优待,所以五斗米道没有受到公开的严格限制,比太平道的命运好得多。但五斗米道原有的组织系统已宣告解散,祭酒们各自独立布教。张鲁的后继者曾试图重新统一五斗米道,发布了《大道家戒令》,但无济于事。分散流传的五斗米道,在动荡不安的魏晋时代,发展很快。其信徒不再仅仅限于农民群众,而且扩大到门阀贵族中。五斗米道遂逐渐成为魏晋时期贵族宗教的一种,但仍然具有反抗的性质。

### 三、两晋时期的民间道教

五斗米道在魏晋时期形成了一些互不统属的地区性教团,陈瑞就是其中一个较有影响的教团领袖。他传道于犍为郡(郡治在今四川彭山江口场),自称天师,信徒众多,数以千计。他的教团开始时只用酒一斗,鱼一条,贵鲜活,不奉他神。其传道师名曰祭酒。信徒家中有死丧及产乳者,如未过百日,不能到道治参加活动。如父母妻子去世,不得抚殡入吊及问乳病者。公元227年,益州刺史王浚以“不孝”的罪名,杀了陈瑞和祭酒袁旌,烧毁了他们传教的房屋。凡信其道者,如巴郡太守唐定等,皆被免官。其实,陈瑞被杀,并非是因为不孝,而是因为他所领导的五斗米道严重地威胁到了

益州刺史的治疗。范长生为十六国成汉道士，涪陵丹兴（今重庆黔江）人。范长生率领千余户人家占据青城山，是势力雄厚的天师道首领。他曾资助反晋的流民领袖李流军粮，使李流的局面转衰为兴。李流去世后，李雄继续率领流民占据蜀地，也曾前往范长生岩居穴处，求道养志，欲迎立为君主。但范长生坚决推辞不肯，李雄遂自立为成都王。其时，范长生自西山乘素舆前往成都祝贺。李雄在门前迎接范长生，执版请坐，拜范长生为丞相，尊曰范贤。后范长生劝李雄称帝，李雄加范长生为天地太师，封西山侯，免其部曲不予军征，租税全入其家。范长生著有《易注》。李流、李雄领导的流民大多为五斗米信徒，他们的起义能够转衰为兴，称雄蜀地，全靠范长生领导的天师道（原五斗米道）的鼎力相助。李流、李雄和范长生的联合，除了政治、经济的原因之外，共同的宗教信仰是他们之间牢固的纽带。

孙恩是东晋道士，字灵秀，琅邪（今山东胶南琅邪台西北）人，世奉五斗米道。据《晋书》记载，其叔父孙泰，师事钱塘杜子恭。杜子恭死后，孙泰继承他的法术，百姓敬之如神。当时的晋孝武帝十分赏识孙泰修身养性的方术，贵族、官吏中也有不少人敬奉孙泰。其时孙泰升任辅国将军、新安太守，见天下动荡，各处纷纷起兵，也乘机煽动百姓，私下聚集徒众，三吴的士绅百姓多有响应。后孙泰的谋划被人揭发，会稽王道子将他杀死。在这种形势下，孙恩逃到海上，聚集兵丁群众，立志为叔父孙泰报仇。他袭击会稽，杀死内史王凝之，八郡响应，队伍迅速发展到了几十万人。孙恩占据会稽后，自称征东将军，号其党曰“长生人”。面对如此局面，朝廷极为震惊恐惧，迅速派遣镇北将军刘牢之前往征讨。于是，孙恩逃往海岛，转战于沿海一带。至公元402年，起义失败，孙恩投海自杀。

卢循也是东晋道士。他是司空从事中郎卢谌的曾孙，擅长草书、隶书和奕棋。卢循娶了孙恩的妹妹为妻。据《晋书》记载，孙恩举事反晋时，曾与卢循密谋商议。孙恩失败后，剩余部众又推举卢

循为首领。他率众攻下广州后,亲自管理行政事务,号平南将军,并派遣使者向朝廷献贡。朝廷任命他为征虏将军、广州刺史、平越中郎将。义熙年间,又有人劝卢循再次起兵攻晋。几经战役,为刘裕所败,遂投水自杀。

孙恩、卢循领导的反晋斗争,其部队的主要成员是信奉五斗米道的农民。这场斗争的性质究竟是属于农民起义,还是属于统治阶级内部的争权夺利,学术界尚无定论。但这场斗争反映出五斗米道在东晋时期的江南地区也得到普遍流传。孙恩、卢循的徒众互称长生人,相信长生成仙。孙恩投海自杀时,部众认为他是尸解成水仙,数百人及众妾均随之投海自杀。由此可以看出,五斗米道在流传过程中,教义有所变化。

在两晋时期,农民不断利用原始道教发动起义。最简单的证据是到处出现李弘。李弘为两晋时期利用原始道教领导农民起义的领袖们所喜爱自称的姓名。这一姓名使农民受到鼓舞,使统治阶级坐卧不安。关于李弘这一名称,学术界的看法不一。如方诗铭认为李弘其实即扬雄所称道的李仲元,与扬雄同时。而唐长孺则认为李弘也称李洪。如果将李洪包括在内,那么打着李弘或李洪旗号所进行的农民起义,从时间上看,可下及隋末;从地域上看,南达今天河南、湖北,西北抵甘肃成县。以历史上的原始道教农民起义领袖的名字作为现实中的起义领袖的名号,这表明起义农民绝大部分是五斗米道徒。在当时,除了李弘以外,还有原始道教领导农民起义的另一位领袖卢悚的姓名,也被许多农民起义的领袖所借用。

分散流传的五斗米道,在动荡不安的魏晋时代,发展很快。其信徒不再仅仅限于农民群众,而且扩大到门阀贵族中。如陈瑞的天师道徒中就有郡太守。江南五斗米道信徒中的著名人物有门阀贵族郗愔、王羲之、王献之、杜子恭等。杜子恭精通五斗米道的神符,擅长神仙秘术。孙恩的叔父孙泰是杜子恭的弟子,孙泰的弟子

中有东晋孝武帝之侄司马元显。会稽内史王凝之也是五斗米道信徒。孙恩的部队兵临会稽,大张旗鼓地攻城时,王凝之却不做任何军事准备,而是入静室祈祷,请求神兵救援。他安慰部下说,贼兵必定撤退。结果会稽被孙恩部队攻占,他也被杀。

### 第三节 贵族道教

魏晋以来的道教,或流行于民间,或传播于上层。其信徒或奔走于权贵之门,或隐遁于岩穴之中,或忠于王室,或犯上作乱,形形色色,五花八门。随着道教的分化和繁衍,特别是封建士大夫的大量涌进道教,这就必然引起道教内部在思想和组织上的变化。于是,道经的造制日渐增多,新的教派也相继出现。其实,由于原始道教具有反抗统治阶级的传统,但又流传广泛,无法禁绝,一直是使统治阶级难以放心的棘手问题。在这种形势下,一些出身贵族的宗教家起而对原始道教进行改造。他们对战国以来的神仙思想做了系统的总结,使道教的神仙信仰理论化,为贵族道教奠定了理论基础,并为封建统治阶级镇压民间道教提供了依据。下面介绍其中最突出的几位。

#### 一、葛洪与《抱朴子内篇》

葛洪就是其中著名的一个。他是道教史上一位承前启后的代表人物。原始道教主要是以符水为人治病,通过祈禳、悔过为人求福,具有救世度人的利他性和群众性。在太平道和五斗米道盛行的同时,另外一些人以追求成仙为主要信仰的信道、传道活动并未中止。葛洪继承神仙家的传统,反复论证了神仙的实际存在,提倡通过金丹等术修炼成仙。他咒骂张角等农民领袖,贬低符水治病等原始道术,将原始道教从救世度人再度引导到个人度世成仙。这样一方面旨在消弭农民的反抗性,另一方面也满足了统治阶级



自秦皇汉武以来的长生幻想。葛洪还通过《抱朴子内篇》对道教神学从哲学的高度进行整理和提高,增加了儒家伦理道德的比重,使原始道教的理论更加精致,更加符合维护地主阶级统治的需要。《抱朴子内篇》的问世,标志着贵族丹鼎派道教的得势。

葛洪,字稚川,号抱朴子,丹阳句容(今属江苏)人。生于晋武帝太康四年(283),出身于江南士族家庭,世代都有人在朝廷作大官。葛洪 13 岁丧父,家道中落,生活贫寒。他自幼好学,徒步到各处借阅书籍,还经常砍柴卖柴,以买纸笔。夜间以柴火照明,读写抄录。有时为了借书或求教,不惜跋山涉水数千里,不达目的决不罢休。因此博览经史百家,近万卷,以儒学知名。二十余岁决心立一家之言,开始著作《抱朴子》内外篇。据说,他为人淡泊寡欲,不好荣利。他不喜星书、算术、九宫、三棋、太一、飞符之类,虽曾学过风角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法,但仅粗知其旨,惟独对神仙导养之法,非常有兴趣。他以郑隐为师,尽得其炼丹秘术。年轻时,吴兴太守曾征葛洪为将兵都尉,令其参加镇压石冰领导的农民起义,且因有战功升为伏波将军。事平之后,葛洪至洛阳搜求异书。为避内乱来到南方,广州刺史稽含请为参军。稽含遇害后,葛洪逗留南方多年。后又师事南海太守上党鲍靓,继承鲍靓的道学、法术,兼综练医术,并娶鲍靓之女为妻。葛洪后回归乡里。至司马睿为丞相时,起用葛洪为掾,论其镇压石冰起义之功,赐爵关内侯。后历任州主簿、司徒掾、咨议参军等职。随着年事渐高,葛洪想炼丹以求长生,听说交趾出丹,请求担任句漏令。到广州后为刺史邓岳挽留,葛洪乃居罗浮山炼丹。在山中久居,优游闲养,著述不辍,后卒于此。

葛洪知识渊博,著作很多。葛洪的代表著作《抱朴子》由《抱朴子内篇》和《抱朴子外篇》二书组成。

《内篇》为道教论著,共 20 篇。其中《畅玄》、《论仙》等篇,以玄、道或一为宇宙本体,阐述道教的宇宙观,反复论证神仙实有,人

可成仙。《遐览》篇著录各种道书、神符共 260 种,《对俗》等篇也著录了不少种。这些道书大部分已亡佚,唯有依赖《抱朴子》中的著录才可略微看到晋以前道教典籍的梗概。《金丹》等篇记载了许多现已失传的炼丹著作,提到许多炼丹药物的品种,详细记录了炼制金丹的方法,集东晋前炼丹术之大成。“金丹”一词即最早出现于《内篇》。《至理》等篇还阐述了医理,提倡崇尚良医,强身保健,反对巫祝迷信,并记载了一些锻炼方法。《内篇》是研究我国古代科学技术史的重要资料。

如果说《内篇》专门论述神仙信仰的话,那么《外篇》则专言人事,以儒家为宗。《外篇》中的《弭讼》等 9 篇议论时政得失,讽刺世俗,提出治民之法。《节臣》等 7 篇评论人物,主张藏器待时,克己忠君。《君道》等 14 篇建议君主任贤举能,爱民节欲,独掌权柄。《助学》、《崇教》2 篇论述超俗出世,《交际》等 5 篇论修身,《钧世》等 7 篇论立言著书之贵,《诘鲍》1 篇主张有君。《博喻》、《广譬》2 篇皆譬喻,重复诸篇思想。《自叙》篇殿后,乃自传。

《外篇》托古讽今,借题发挥,揭露、抨击现实,鲁迅曾称赞其“论及晋末社会状态”。《外篇》阐述了进步的文学观,强调要注重文的思想内容和社会作用,文德并重,文学是发展的,今胜于古,既要反对唯古是尊,也要反对厚今薄古;强调文学批评要注意作者的风格、个性,要广录博收,反对偏嗜和浅尝。

从时间上来说,《外篇》的撰述早于《内篇》。《抱朴子》内外篇显示了葛洪先儒后道的思想发展轨迹。

葛洪的《抱朴子内篇》是道教史上一部具有比较完整的理论体系和记载多种方术的包罗万象的重要著作,是研究我国晋以前道教史不可缺少的资料。葛洪以这部书为道教理论的系统化作出了贡献,成为改造民间道教的重要的道教理论家。

有人将葛玄、葛洪的道教学派称为葛氏道。葛洪的道教理论深受玄学贵无派的影响,以“玄”为世界本体。葛洪将道教理论同

儒家思想紧密结合,以道为本,以儒为末。在方术中,以金丹为主,包容兼蓄。

葛洪在古代化学的定性研究方面,成果卓著,并开辟了定量研究的先导。他记载了古代化学研究的原始设备,并遗留下研究科学的良好作风。

在古代医学方面,葛洪坚持预防医学的思想,对症状学和治疗学都作出了伟大贡献。葛洪关于用水银治疗皮肤病的记载,比意大利萨勒诺医校的著名外科医生罗吉尔 12 世纪使用水银软膏要早八百多年。关于治疗狂犬病的记载,比法国著名化学家、微生物学者巴斯德约公元 1885 年制成狂犬病疫苗,要早一千五百多年。关于恙虫病(沙虱热)的发现,比日本的桥本于公元 1810 年的发现要早一千四百多年。关于疥虫的记载,比阿拉伯医生阿文兹在 12 世纪的发现,要早八百多年。关于天花的发现,比阿拉伯著名医学家累塞斯在 9 世纪鉴别出天花与麻疹,要早五百多年。葛洪既是著名道士、卓越的道教理论家,也是我国古代伟大的医学家、炼丹术家。

## 二、寇谦之与北天师道

北魏道士寇谦之是北方天师道的首领。为适应当时北方鲜卑拓跋氏统治者和汉族门阀地主阶级的需要,他对北方天师道的教义进行改革,清理组织,制订乐章诵戒新法,整理道教典籍,创立了新天师道,并且实现了道教与封建皇权的结合。他的道教改革活动在道教发展史上占有的重要地位,他本人也是中国道教史中的一位重要人物。

寇谦之,字辅真,上谷昌平(今属北京市)人。他出身于门阀士族家庭,自称是寇恂第 13 世孙。据《魏书》记载,寇谦之自幼便喜好道教。但作为士族子弟,感兴趣的主要是道教服食成仙的方术。虽然多年服食无效,但感动了仙人成公兴下凡,引导他先后到华

山、嵩山修道。神瑞二年(415),太上老君降临嵩山,授予寇谦之天师之位,赐《云中音诵新科之诫》20卷,指令寇谦之整顿道教,并派人传授给他服气、导引的口诀。寇谦之遂能辟谷,气盛体轻,颜色殊丽。他的弟子十余人,也都得到这种法术。泰常八年(423),有自称老君玄孙的牧土上师李谱文,授谦之《天中三真太文录》,使其能劾召百神。又授《录图真经》60余卷,讲述坛位、礼拜及衣冠仪式。公元424年,寇谦之将经书献给魏世祖太武帝,受到敬重,世祖亲至道坛,受符箓。宰相崔浩拜谦之为师,受法术。太武帝在京城大设天师道场,自称太平真君,国号亦改为太平真君。于是北魏崇奉寇谦之的新天师道,道教大盛,成为北魏的国教,后人称为北天师道。

《云中音诵新诫》伪托老君所授,实际上是寇谦之为改造民间道教而亲自撰写的,这部书为新天师道制定了重要规范。今《道藏》收《老君音诵诫经》即此书。其中包括设治、署职、授箓、炼法、上章等内容。

寇谦之新天师道的主要特点是:第一,奉太上老君为最高尊神,宣扬上有三十六天,下有三十六土,天有三十六宫,宫中皆有主神,并有辅佐主神的其它神仙和翼从。第二,抛弃了五斗米道的租米钱税制,以清虚为本旨,吸收了儒家礼教,更强调通过养生修炼达到长生不老。同时,重视符箓,斋戒沐浴,烧炼金丹,召神劾鬼,皆有科仪。第三,辅佐北方太平真君,即依靠皇帝。第四,吸收了佛教的教义和礼仪。

### 三、陆修静与南朝道教

南宋初期的天师道与北宋初期的天师道一样,呈现出组织混乱、科律废弛的严重局面,阻碍着它的进一步发展。刘宋道士陆修静适应形势的要求,继北魏寇谦之之后,对南朝地区的天师道进行了整顿和改革。

陆修静,字元德,吴兴东迁(今浙江吴兴东)人,为三国孙吴丞相陆凯后裔。陆修静自幼博览文籍,精通儒学,很年轻时即娶妻生子,经营家业。但实际上他却不满足于这种儒家士族官僚的世俗生活,潜心研究道教。年长后,终于弃绝妻子,入山修道。他出家后,起初隐居云梦山,后为了搜集道书,寻访仙踪,曾历游名山,名声逐渐显赫。元嘉末年,宋文帝在宫内召见他。当时太后王氏雅信黄老,降母后之尊,向陆修静执门徒之礼。太始三年(467),宋明帝以礼敦请,亲自问道。并在北郊天印山建筑崇虚馆,供陆修静居住。陆修静在那里大力发展道教,宣讲教理,名震朝野,在道俗中赢得极高声望,使得道教非常兴盛。他还奉敕广收道经,加以整理甄别,集经戒、方药、符图等 1228 卷,分为三洞,奠定了《道藏》的初步基础。太始七年(471),陆修静献上《三洞经书目录》,这是较早的一部《道藏》书目。陆修静还广制道教斋醮仪范,完善了科戒仪式。元徽五年(477)陆修静逝世,享年 72 岁。皇帝下诏,以陆修静庐山故居为简寂观,谥曰简寂先生。陆修静一生著述甚多,已知不下三十多种。

陆修静作为南朝道教的一代宗师,继承张道陵、张衡、张鲁的五斗米道教义,发展葛玄、葛洪的理论,整顿改造道教组织,搜集整理道教经典,建立、完善道教斋醮仪式。他既是原始道教的改造者,也是两晋贵族道教各学派的综合者,为道教教理、科仪的统一奠定了基础。

#### 四、陶弘景与茅山宗

继刘宋陆修静之后,梁代著名道士陶弘景对道教的建设贡献也很大,是贵族道教创建时期的另一位重要代表人物。陶弘景继承老庄哲学和葛洪的神仙理论,在《老子》和《周易》思想的基础上充实和发展了道教的世界生成论。他继续陆修静综合上清、灵宝、三皇诸经学的事业,吸收了佛教和儒家的观点,主张儒释道三教合

流,并撰写了《真灵位业图》,以儒家的封建等级制兼容并蓄,编制道教庞大的神系。这些,都进一步促进了道教理论的统一和系统化。

陶弘景,字通明,自号华阳隐居,丹阳秣陵(今江苏南京)人。生于南朝宋建孝三年(456),卒于梁大同二年(536)。陶弘景出身于江东名门丹阳陶氏家族,四五岁时便喜好读书。9岁起读《礼记》、《尚书》、《周易》、《春秋》以及杂书,爱好写作。10岁时得葛洪《神仙传》,昼夜研读,萌生了养生之念。读书万余卷,善于稽古、训诂,通晓七经大义。尤好五行、阴阳、风角、厝候、太一、遁甲、星历、算术、山川、地理、物产、医药。17岁时,他已因才学而闻名。他的文章以优美著称,齐高帝为相时,引为诸王侍读。但他不愿结交官场,只以披阅公文为自己的任务。陶弘景曾向兴世馆主孙游岳请教道教符图经法,又在茅山获杨、许手书《上清经》真迹。他还遍访江东各郡名山,会见隐逸道士,搜求散失的道经。云游之时,随时救济穷困,解人危难,疗疾治病,不知疲倦。他经常暗中助人,不留姓名。陶弘景特别喜爱松风。庭院内种满了松树,每闻松涛之声,便走近树旁,感到十分快乐。永明十年,他上表辞官,正式退隐于江苏句容的句曲山(茅山)后,便着手整理上清经法,撰写了《真诰》、《登真隐诀》等重要著作。梁武帝早年与陶弘景交谊甚厚。禅代之时,陶弘景援引图讖拟定国号为梁,被采纳。梁武帝曾多次邀请陶弘景出山参政。陶弘景画了两头牛,一牛散放于水草之间,另一牛戴着金笼头,被人用绳子牵着,棍子赶着。梁武帝见到此画,知道陶弘景不愿下山。于是朝中大事,无不派人入山咨询弘景,时人称为“山中宰相”。陶弘景居茅山45年,于大同二年(536)卒,享年81岁。梁武帝下诏赠中散大夫,谥曰贞白先生。陶弘景有弟子数十人,其中以王远和、陆逸冲的学术最精。

陶弘景学识渊博,一生著述甚多。据初步统计,共约八十余种。除道教著述外,还包括天文、历算、地理、兵学、医药学,乃至文

学、艺术、经学等,其数量之多,研究领域之广,在当时确实是出类拔萃的。

他不仅是一位著名的道教学者,而且在科学和艺术方面也做出了许多卓越的贡献。他总结了梁以前本草学研究的成果和医药学的丰富经验,撰成《本草经集注》7卷和《叙录》,共载药物730种,首创以玉石、草木、虫、兽、果、菜、米实分类法,在本草学的整理和总结工作上作出了出色的成绩。另外他还撰有《药总诀》2卷,《肘后方》3卷,《效验方》5卷等,编辑《养性延命录》,保存了大量珍贵的医药和养生资料,在古代中医理论方面有重大突破。他还制造了精密的浑天仪。又检校五十家书历异同,撰成《帝王年历》,以及《天文星经》5卷,《天仪说要》1卷,《象历》1卷,《七曜新旧术》2卷等,在天文学方面作出了成绩。他重视自然地理和经济地理,著有《古今州郡记》3卷,并造《西域图》一张。陶弘景还长期从事炼丹的实验,留下了许多宝贵的关于炼丹的著作。可惜这些著作已全部亡佚,很难对他的成就作出恰如其分的评价。他对于兵法也曾积极研究,既能骑马射箭,又有军事著作问世,而且还善铸刀剑。在经学上,他保持着东汉经学家的风格,重视实际,不尚空谈。陶弘景的书法得自家传,隶书、草书骨体劲媚,别具一格。他还善于鉴赏书法,有论述传世。他也是一位有造诣的画家,且琴棋技术俱佳。可谓文章诗赋,琴棋书画,无所不通。

陶弘景在道教方面的贡献主要有三点:一是弘扬了上清经,开创了茅山宗;二是发展了道教的修炼理论;三是为道教建立了神仙谱系。

综上所述,道教经过这一时期门阀士族的改造,已有了比较完备的教义理论和经典文献,建立并完善了自身的科戒仪式和相对统一的教会组织,丰富发展了修炼方术,形成了独特的神仙信仰体系,并扩大了在统治阶级和普通民众中的影响,完成了对民间道教的改造过程。

#### 第四节 道教的兴盛

在魏晋南北朝时期,由于葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等先后对道教加以整顿和改造,道教逐渐由分散的原始状态进入了相对统一的成熟阶段,由民间宗教逐渐趋向贵族宗教,在一定程度上得到统治者的扶植和崇奉,逐步成为统治者所控制和利用的官方宗教,并为隋唐道教的进一步发展和繁荣奠定了基础。

其实,南北朝以后,历代统治者基本上都重视儒释道三教,只是具体到各个皇帝对每个教的喜爱、信奉程度有所差异,有的更重视佛教,有的更重视道教而已。但在尊奉的同时,统治者也加强了对佛道二教的控制。更有甚者,也有个别在宗教上比较极端的皇帝或者排佛,或者灭道,但这种情况很少,其时间也很短暂。

##### 一、隋唐五代时期

隋王朝由于时间比较短,对三教的尊崇均未来得及作出什么突出的“业绩”。建国之初,隋文帝曾利用道教编造“受命之符”,为他篡夺北周政权制造舆论,且他的开皇年号也取自道经,故对道教有所扶植。隋炀帝曾宣诏三位擅长辟谷术的道士徐则、宋玉泉、孔道茂入宫留侍自己。公元611年,隋炀帝派崔凤举迎请茅山派道士王远知,在涿郡临朔宫见他,亲执弟子礼,请教神仙之事。后在京师洛阳专门设置玉清玄坛来安排他。在统治阶级的扶植下,隋代道教经过一小段稳定发展的时期。

唐王朝同道教的关系非常密切,在近三百年的统治中,道教始终得到扶植和崇奉,道教的地位处于儒教和佛教之上,居三教之首。这是因为道教尊奉的老子姓李,与唐朝皇室同姓。其实这本来是一种巧合。但是,在门阀风气仍然很盛的唐初,唐高祖、唐太宗为了抬高自己的出身,为了神化自己的统治,遂攀上太上老君为



先祖,将太上老君奉为祖神、族神。所以,唐代非常尊崇老子,道教也便受到优待。比如,唐高祖李渊重用道士王远知,于公元620年授他为朝散大夫,并赐缕金冠和紫衣。唐太宗规定佛道在宫中的顺序是道先僧后,他为王远知在茅山修了太受观,在亳州为太上老君修了老君庙。唐高宗于公元683年下诏令全国各州修建道观,上州三座,中州二座,下州一座。他还参拜老君庙,上太上玄元皇帝的尊号,建祠堂,设祠官。公元674年曾规定王公百官都要学习《道德经》,把它作为考察选拔官员的课目之一。后又规定《道德经》为科举内容。而且高宗和睿宗都曾送女儿当女道士,并为她们先后修了太平观、金仙观和玉真观。当时,唐高宗格外信用道士潘师正、刘道合、叶法善,而唐中宗则十分优待道士史崇玄。

唐玄宗更为崇信道教。公元721年,他迎请茅山派道士司马承祯,亲受法箓。后来还为司马承祯在天台山修桐柏观,在王屋山建阳台观,在五岳为上清真人建真君祠。公元733年,他下令全国每户必备一册《道德经》,置于诸经之首。他还亲自为《道德经》作注。公元737年,命令道士隶属于宗正寺,将道士作为皇族看待,并任命道士尹愔任谏议大夫、集贤学士兼知史馆事,直接参政。公元741年,在东西两京及全国各州建玄元皇帝庙,次年更名为太上玄元皇帝宫。同时,在两京和各州建专修道教的国立学校崇玄学,读《道德经》、《庄子》、《文子》、《列子》等,考试合格者按贡举及第对待,称为道举,授予官职。公元742年,封庄子为南华真人,文子为通玄真人,列子为冲虚真人,庚桑子为洞虚真人,《庄子》一书改称为《南华真经》,《文子》为《洞玄真经》,《列子》为《冲虚真经》,《庚桑子》为《洞虚真经》。公元743年,将玄元皇帝号加尊为大圣祖玄元皇帝,后又升为圣祖大道玄元皇帝、大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。另外还大量铸造元始天尊的金、铜像,置于全国各大观。玄宗还信用道士吴筠、张果等。玄宗以后,崇道的情况稍有衰落,但从总体上看,道教在整个唐代基本上是受到上下信奉的。唐朝是

充分利用道教为政治服务的皇朝之一。

唐代是我国道教全面发展的繁荣时期。唐代道教有其鲜明突出的特点。

第一个特点是茅山派最盛。魏晋南北朝时期的北天师道、五斗米道等,到了隋唐时期,在史籍中似乎已不见记载。而上清经系、灵宝经系、三皇经系和正一经系等,经过陆修静、陶弘景的综合,也不再容易分清。但陶弘景集茅山派之大成后,其传人活跃于唐代,著名的有王远知、吴筠、徐道邈、潘师正、王轨、司马承祯、韦法昭、薛季昌、李含光、韦景昭、田虚应、徐灵府、冯惟良、刘元靖等。由于其中一些人受到皇帝的礼遇,所以唐代是茅山派最兴盛的时期。此外也还存在着其他道派。民间道教也在不断发展变化。

第二个特点是内丹术兴起。金丹术在唐代受到普遍的相信。虽然仍处于兴盛阶段,但已暗现衰相。据说有好几位皇帝是因服金丹而早死,至于服金丹致死的大臣和道士就更多了。虽然有不少唐诗讴歌金丹,也有不少烧炼金丹的道士受到皇帝赏识,但是,也有一些人开始怀疑金丹。连司马承祯和吴筠等也强调金丹有副作用。在这种情况下,一部分道士转而更加注意修炼体内的精气神,以期达到长生的目的,这叫做炼内丹。内丹术是从古老的服气等术发展来的。汉代即形成了内丹术。到了唐代,内丹理论更加成熟,内丹术的兴盛开始超过外丹术。

第三个特点是科仪更加完备。唐代出现了两位与刘宋陆修静齐名的道教古仪范的集大成者,一位是盛唐时代张万福,一位是唐末五代杜光庭。他们对科仪进行了收集和整理工作,使科仪更加完备。张万福是唐玄宗时太清观道士,曾参与编修《一切道经音义》。他著有大量科仪著作。杜光庭常对人说,道法科教自张道陵和陆修静撰集以来,历经岁月,几乎要丢失光了。于是他分辨真伪,加以整理,著述甚丰。

另外,由于道教与唐王室的特殊密切关系,所以为国家平安、

皇祖忌日、帝后生日所作的斋醮法会非常频繁，场面也非常浩大，因此这方面的礼仪也就更加得到完善。

唐代道士的出家方法与国家政权的联系很紧密，大致有以下三条途径：一、试经，即通过国家考试。二、恩度，即皇帝亲自批准，以此庆祝皇帝即位、国家节日或为亡人做功德。三、进纳，即交钱。进纳很容易使度牒（即出家证明书和身份证）成为买卖品。自中宗时起就已经出现了买卖度牒的现象。

第四个特点是道教哲学有了新的发展。隋唐道教哲学在继承魏晋南北朝论道、论玄、求证成仙的基础上，吸收魏晋玄学和佛教思想，进一步提高了思辨性，对道的本体的论证更细致了，对内心修持更重视了。有的学者还谴责了封建社会的黑暗。当时著名道教学者很多，影响较大的有成玄英、王玄览、司马承祯、吴筠、张志和、施肩吾、无能子、杜光庭等。

司马承祯的《坐忘论》论述坐忘养生法，同时也包含哲学内容。《坐忘论》认为，道含有无穷无尽的生命，所以，只有得道，才能长生。古代的至圣是得道的人，得道的好办法流传至今。按照名称去探求原理，可知这是真实不妄的。上等人坚信不移，努力修炼，心中去除欲望和思维，只作一件事就是汲取道。这里明确地把道看作生命，而且特别重视修炼精神。《坐忘论》细致地解释了精神与道、与外界的关系。认为心实际上是以道为本，只因心神被外界污染，才与道疏远。修道就是除去心上的污垢，认识心之本。正因为如此，才倡导坐忘。

吴筠在《玄纲论》中，认为天地、人物、灵仙、鬼神皆由道而生，由德而成。又提出，元气生万物之形，神明授万物之灵。他将传统的道论与元气论结合在一起，得出了与司马承祯相同的结论，即“通而生之之为道”，“畜而成之之为德”。他通过这一理论，论证人能成仙。他描述元气是无形中的有形，有形中的无形。这一认识初步地把握了看不见的无形的物，与看得见的有形的物在元气基

础上的统一,把握了物质或显或隐的不同形式。他也特别强调精神修炼,提倡忘情全性。认为道使人生,情使人死,只要忘掉情,就能全性长生。

张志和的《玄真子》设寓言问答,论述造化、有无、方圆、大小等,模仿《庄子》、《列子》,将宇宙的产生和运动看成一种自然现象。他又认为道至无,无法具体感觉到,道至有,无法脱离它。他通过有无,论证了道的普遍性和神秘性。

施肩吾的《养生辨疑诀》的根基为元气自然论,即无垠的元气时时都在显隐变化,万物的生死都是由气的盛衰决定的。这一切都是自然而然的。因此,施肩吾反对服气、绝粒、斋醮、清静无为、守一等修炼方法,而主张虚静,偏重精神修养。

五代时期的著名道教学者有谭峭和陈抟,他们的学说对后世产生了深远影响。五代北宋时逐渐出现了一个以钟吕为号的金丹学派,宋元全真道金丹北宗和张伯端金丹南宗都承袭钟吕金丹派理论。谭峭和陈抟的“逆以成丹”的思想,特别是陈抟《无极图》所包含的丹法次序,正是钟吕金丹理论。

## 二、北宋时期

宋代是道教发展的又一个高峰时期,也是道教发展的重大转折时期。宋代的道教,在北宋和南宋之间有很明显的区别。北宋的道教基本上是沿袭隋唐以来的旧传统,以道法为主体。南宋以后,旧道教有所衰落,以炼养为主的全真道和南宗等新道派相继产生,使道教的发展出现了丰富多彩的局面,对以后道教的发展有着广泛的影响。

宋代道教的发展和演变,除了道教内在的原因外,也和当时的政治形势以及一些皇帝的极力推崇密不可分。北宋王朝对道教一直比较重视,从宋太祖、宋太宗起就是这样。但北宋王朝中最倾心于道教的皇帝则要数宋真宗和宋徽宗。

宋真宗曾亲自撰《圣母降临记》，参拜玉皇大帝和老子，行幸各地的道观，还大量新建道观，让女儿入道，并且设置斋醮，召见著名道士，令人编辑《道藏》，对道教优礼有加。但其最为突出的表现则是“天书事件”和编造赵氏始祖神话。

关于天书事件，据记载，景德五年（1008）正月，宋真宗对大臣们说：“一个多月前的一天子夜，一位天神降临我的寝宫，说将有天书大中祥符三篇下降。我依照神的指示，毕恭毕敬地斋戒，建道场。刚才接到奏表，左承天门屋的南角，有黄帛挂在屋顶上。我派人去查看，果然有神人所说的天书。”大臣们山呼万岁，簇拥着真宗去焚香拜受天书。后来，真宗将此事报告天地、宗庙、社稷，对三清行天书下降礼，改年号为大中祥符，改左承天门为左承天祥符门，并指定宫殿专供天书，还将天书下降之日定为天庆节。其实，天书事件是在崇信道教的大臣王钦若、丁谓等人的协助下导演的。伪造的天书实际上是一种畿纬预言，宣传赵宋受命于天，可以国运长久。这一事件的背景是，当时北宋王朝刚同辽国签定了丧权辱国的澶渊之盟，为了遮羞壮威，不得已只好用道教来神化宋朝，慑服辽国，以达到巩固其统治的需要。

新编的赵氏始祖叫赵玄朗。据载，大中祥符五年（1012）的一日早晨，真宗向近臣讲述了他前两天夜里连续做梦，梦见有神人下降，传达玉皇大帝的旨意说，赵氏始祖乃天尊之一。群臣听后纷纷向真宗表示祝贺。真宗也为始祖托梦之事大赦天下，敬献始祖尊号，敬献始祖母尊号，建圣祖殿，规定避赵玄朗名讳，并确定七月一日为先天节，始祖托梦日为隆圣节，举国庆祝。赵玄朗的神话其实是以王中正为首的茅山派道士和部分大臣导演的。赵宋王朝编造赵氏始祖为道教神的故事，其用意与唐王朝认老子为始祖完全相同，都是为了神化自己，巩固统治。由于赵宋王朝的始祖是道教神，自然是要崇奉道教了。

宋徽宗尊崇道教的热情比宋真宗有过之而无不及。宋徽宗命

全国广修道观,大兴土木,增定道教节日为全国节日,为大批神仙新加封号,编写、注释和整理道经,举国上下充满了尊崇道教的气氛。宋徽宗崇道的最大特点是,他实际上是在努力变道教为国教。除了上述种种作为外,更突出地表现在以下三点:

(一)企图集政教权力为一身。道士王老志、林灵素等曾多次编造神话,或称徽宗梦见老君,或称看见徽宗在天宫为神霄玉清王,号长生大帝君,其宠妃刘氏及许多大臣皆为仙官下凡。这些均为徽宗欣然接受,因为这些神话正是揣摸了他的心理,投其所好而编造的。而他也正想借助上帝的威望,神化自己,自封为教主兼皇帝。

(二)企图独尊道教。宋徽宗将道教列在儒教之前,令太学博士听道士讲道,强令儒生学习道经,并设道学博士,将道经列为科举考试的内容。《道德经》、《庄子》等原本是哲学著作,而不是道经。但当时是当作道经看,并以道经观点来解释这些书的。宋徽宗就曾用道教观点亲自注释《道德经》和《列子》。对于佛教,宋徽宗的态度则极为严厉,从千方百计限制、贬低,进而发展到正式废除。他曾正式下诏,将佛教归道教管辖,纳佛于道,以道“吃”佛。

(三)企图以道士取代儒官。宋徽宗一方面大量信用道士,抬高他们的宗教、政治和经济地位,有的还授予了政府官职。另一方面又设立道学,置道官、道职,有计划地培养高级道士。值得注意的是,道学中的学生除学道经外,还要兼学儒书。后来道学与儒学合并,道士和儒生一样道儒兼修。这就显示出要把道士培养为政府官吏的意图。正因为这些举措,在宋徽宗的周围逐渐形成了一个以林灵素为宗主的权势很大的道士集团。

宋徽宗想变道教为国教的努力导致了道教的贵盛一时,但终于没有成功,因为这种努力遭到朝野上下、儒佛二教广泛的抵制。政府官员不欢迎道士掌权,儒教的优势地位无法动摇,佛教在群众中的广泛影响也难以削弱。结果,不仅道士没有代替政府官员,儒

生没有变成道士,连废佛也很快停止了。总之,北宋道教的特点可以归纳为以下几点:1. 经过唐五代的酝酿、积聚,北宋时期内丹学术已广泛传播,压制了外丹派;2. 茅山派和龙虎山天师派比较活跃;3. 出现了神霄雷法派;4. 道教进一步世俗化,即进一步向儒家靠拢,出现了善书《太上感应篇》;5. 在北宋王朝政治统治越来越腐败的情况下,北宋道教出现了严重的腐化堕落现象。一般认为北宋灭亡之后,符箓派道教发生了严重危机。殊不知“冰冻三尺,非一日之寒”,北宋道教危机潜伏很久,爆发得也较早。宋徽宗统治时期,是符箓派道教陷入危机的时期。

由于宋朝自“澶渊之盟”起,便对西夏、辽、金等政权割地纳币、屈辱求和,同时还要供养臃肿的官僚机构和庞大的军队,所以财政危机一直是北宋朝政的主要问题之一。在国力虚弱的情况下,供养超量道士和大规模地崇道更加重了人民和国家的负担。为了扩大财源,缓和财政危机,北宋政府实行了官售道士度牒的制度。于是,大批地痞无赖、恶棍凶徒摇身一变,充斥到符箓派道士队伍中来。这些人使道教的声誉和道士的宗教家形象遭到严重损害。道士队伍的杂乱,道士质量的低劣,是北宋道教的突出特点之一。徽宗时,人们将黄冠称为“金门羽客”,京城百姓将道士王允诚和林灵素称为“道家两府”,反映了对符箓派上层道士的强烈不满。符箓派上层道士在下层群众中已成了人人喊打的过街老鼠。符箓派上层道士所面临的政治危机和符箓派道教所面临的信仰危机,使道教的发展遇到了障碍,必须进行某种改革才能适应形势的发展。

### 三、南宋金元时期

在连年战乱、田园荒芜的金朝统治的北方,出现了太一教、真大道教和全真教,金代可以说是道教发生重大变化的时期。不仅出现了崭新的派别,而且又一次大步跨越民族界限,扩展到东北、西北少数民族居住地区。金代新道教的出现,既是与腐败的北宋

符箓派道教决裂,也是阶级压迫和民族压迫的曲折反映。新道教均以柔弱无为为宗旨,逃避现实。金朝统治者出于民族戒心,初期对新道教采取了强硬态度。金世宗开始,对新道教上层采取安抚政策,对下层则加紧限制。随着金朝皇帝政策的灵活变化,新道教上层也逐渐转为合作、投靠态度,使道教获得发展。

在南宋统治的南方出现了《悟真篇》丹法广泛流传的情况。南宋王朝对佛道的崇信均不如北宋,引人注目的是朝廷向僧侣道士征收免丁钱。但龙虎山历代天师仍受到朝廷召见,令他们在宫中设醮。上清派同帝室无密切关系,仅活动在民间。南宋符箓派道教在仪式上进一步世俗化。

元代出现了净明道。另外,《悟真篇》丹法派合入全真道。合并后,原《悟真篇》丹法派被称为全真道南宗,原全真道则成为全真道北宗。同时,诸符箓派合为正一派。元代对正一教和全真教基本上采取了一视同仁的态度。成吉思汗召见丘处机后,对全真道采取了优待政策,使全真道处于兴盛时期。

元代江南道教的一个突出特点是受到许多知识分子的信奉,显示出文雅、享受的色彩。许多道教领袖具有很高的文化素养,与名士唱和优游。如吴全节、张伯雨、张宇初等道士,画家方从义、黄公望、倪雲林等。在教义上,江南诸派皆宣扬三教同源一致,向理学靠拢。诸派教义互相配合,尤其是内丹与符箓结合,皆以真性为行法、炼丹之本。这是江南道教的另一突出变化。

## 第五节 北宋以来道教的教派与宗派

东汉时期道教的教派主要是太平道和五斗米道。六朝有陈瑞领导的五斗米道,范长生领导的天师道,孙恩、卢循领导的五斗米道,寇谦之创立的北天师道等教派。六朝时期还有以经典传授为纽带的经学派,主要有上清派、灵宝派、三皇派以及葛氏道等。南



北朝时还形成一个楼观教派,陶弘景创立了茅山教派。隋唐时期重玄学派为盛。五代北宋时出现了钟吕金丹派,是以修炼为主的丹法学派。北宋以来,道教的教派发生了很大变化,同时形成了宗派。主要情况如下:

### 一、龙虎山天师道

据《汉天师世家》第2卷说,张鲁降曹后,他的第三子张盛继任为第四代天师。他拒绝担任曹魏的奉车都尉(一说封都亭侯),来到今江西省贵溪县龙虎山,升坛授箓,继续传播天师道,天师之职在龙虎山世袭下来。有的学者怀疑张盛东迁龙虎山的真实性,认为龙虎山天师派始自宋真宗时自称二十四代天师的张正随,他攀附前三代天师,虚构第四代至第二十三代。也有的学者认为龙虎山天师派可能始自唐。不管怎么说,龙虎山天师派显露声势,确实是自北宋张正随开始。宋真宗大中祥符八年(1015),张正随被召至京师,吏部尚书王钦若为其奏请设立授箓院,并奉敕改龙虎山真仙观为上清观。龙虎山天师道逐渐兴盛,成为与茅山、閤皂山并列的符箓派三大中心。南宋时成为三山之首。北宋末第三十代天师张继先是一位有学问的道士。元初第三十六代张宗演,三十七代张与棣,三十八代张与材,明初四十二代张正常都是有名的道士。自张正常起,朝廷取消了天师之号,改称真人。但道徒仍尊称他们为天师。

龙虎山天师派也属于符箓派,以《正一经》为主要经典,以降神驱鬼、祈福禳灾为主要活动。它继承了南北天师道与上清、灵宝等派的内容,后来又吸收了雷法和内丹术。教主世袭制是该派的突出特点。其道士可以不居宫观而有家室。元朝以后,由于符箓各派教法相互融汇,再加上封建统治者的促使,包括天师道在内的符箓各派逐渐合为正一派。正一派以张天师为道首。

## 二、《悟真篇》丹法派

《悟真篇》丹法派以张伯端为祖。张伯端，后尊称为紫阳真人。浙江天台人。宋神宗熙宁八年(1075)撰《悟真篇》。其实张伯端生前并没有创建学派或教派，只是留下一部《悟真篇》并传授了一些弟子而已。《悟真篇》丹法传法系谱很多，影响比较大的是五祖之说。五祖系谱为：张伯端——石泰——薛道光——陈楠——白玉蟾。也有人怀疑这一系谱的真实性。不过白玉蟾实有其人，无人怀疑。

白玉蟾生于公元1194年，卒于1229年。他继承并发扬了张伯端的内丹理论，并精通斋醮科仪。此外白玉蟾通儒书，明禅理，善书画，学识渊博，多才多艺，其丹法与学术对后世影响很大。其著述甚丰。他兼传雷法，修建观庵，组织教团，正式创立教派。其教派既是雷法派，又是《悟真篇》丹法派。他往还于罗浮、武夷、龙虎、天台、金华诸山，收彭耜和留元长等为弟子，追随者众多。

南宋传《悟真篇》丹法比较著名的还有李道纯，他创立了中派。元代有陈致虚，弟子也很多。李道纯和陈致虚都将《悟真篇》丹法与全真道丹法融合在一起。

## 三、神霄派

神霄派以传行神霄雷法为主，为雷法派。该派称其雷法出于元始天尊之弟“高上神霄玉清真王”。神霄派的创始人是北宋末的王文卿。受到宋徽宗的宠遇，贵盛一时的林灵素就是神霄派道士。王文卿的弟子众多，支流繁出，道法歧异百端。当初的一种雷法，传到后来就变为成百上千种，如斩勘雷法就从一种变为二百多种，灵官雷法也从一种变为三百多种，而地祇雷法则从一种变为一百八十余种。雷法在流传过程中，有的是驱使同一位神将但却分成几派，有的名义上是同一派但却使用不同的符咒，于是鱼龙混杂、

互相指控。神霄派中影响最大的是王文卿和莫月鼎。

据说王文卿深夜中在荒野里行走,遇雨迷路,被灯火吸引,投宿在一位老妇人开的旅舍。他得到了几卷文书,就着篝火仔细阅读。天亮时雨停灯灭,发现自己是在大树下,并无旅舍。所得文书上讲述的就是致雷电役鬼神之法。其传人胡道玄说,王文卿遇见的老妇人其实是上古神人火师化现。后王文卿以此雷法济度了很多,在江湖上很有名气。宋徽宗曾拜他为太素大夫、凝神殿校籍。因他施雷法击死妖狐、黑鲤和祷告止雨有功,又拜他为金门羽客,将他从校籍升为侍宸,赐号冲虚通妙先生。据传其雷法颇有威力。

莫月鼎先从儒入禅,后又从禅入道。在青城山徐无极门下接受五雷法,又从邹铁壁得《九天雷晶隐书》,以雷法著称。公元1289年,元世祖召见于滦京内殿,让他掌管道教事务。莫月鼎固辞还乡,佯狂避世,时人呼为莫真官。

#### 四、真大道

真大道教祖师传授系表如下:初祖刘德仁,二祖陈师正,三祖张信真,四祖毛希琮,五祖酆希成,六祖孙德福,七祖李德和,八祖岳得文,九祖赵,十祖赵,十一祖郑进元,九祖张清志。

九祖以后的系谱有些难于理解。据陈垣先生《南宋初河北新道教考》,八祖卒后,张清志本应继位,但他厌烦担任教主后的事务工作,遂效法春秋吴国公子延陵季子让位之举,逃回华山洞隐居处。于是二位赵真人和郑进元先后传位。但二赵一郑在5年间相继去世,道众到华山岩谷中寻到张清志,推他继为教主,等于重继原位,所以仍称九世祖。张清志被迫继位后,废除教中刑具,以慈俭为宝,不与达官贵人相见,恢复了大道教清静无为的风气,教团大盛。

真大道教原名大道教,为金初刘德仁创立。传说有一老者乘

牛车访问刘德全,从《道德经》中摘取要言授于他。从此后刘德仁的玄学大进,追随他的人越来越多,遂创教。金大定初年,赐号东岳真人,大道教几乎传遍全国。五祖酆希成受到元宪宗的赏识,定居在燕城天宝宫,改称真大道教。元末以后,真大道教逐渐衰落。

真大道教的教义以《道德经》的清静无为为其宗旨,辅以儒家忠君孝亲诚人的道德规范。真大道以苦节危行为要,不妄取于人,不苟侈于己,以清修寡欲作为保身与救民的手段。他们不讲飞升化炼之术及长生久视之事,治病除邪也不用符药针艾,但善于劾召之术。

### 五、太一教

太一教祖师传授系表如下:初祖萧抱珍,二祖萧道熙,三祖萧志冲,四祖萧辅道,五祖萧居寿,六祖萧全佑,七祖萧天佑。

太一教也称“太一道”,创于金初。之所以称为“太一”,有两种说法。一说创始人萧抱珍因传授“太一三元法箓”有名,故命名其教曰太一。另说之所以命名为太一教,盖取元气浑沦,太极剖判,至理纯一的意义。该教以老子学说修身,以巫祝之术御世,重视符咒秘箓,祈禳诃禁,为人去厄求福。该教凡嗣教者,皆改姓萧。

萧抱珍创教后,信奉者甚众,乃于家乡卫州(今河南汲县)及真定府建太一堂。金熙宗皇统八年(1148)召见萧抱珍,并赐观额为太一万寿观。萧抱珍卒后,元世祖将其比为汉张道陵、魏寇谦之,赐号太一一悟传教真人,升太一万寿观为太一广福万寿宫。后人将之比作晋葛洪、萧梁陶弘景和唐司马承祯。二祖萧道熙继位,道众归心,教声大振,门徒剧增。三祖萧志冲智识过人,声望尊隆,人们纷纷入教。四祖萧辅道收葬战乱枯骨,仍设醮祭,深得民心,其教日盛。元世祖闻其事迹,召至和林(今蒙古人民共和国境内)问治国之道,赐号太一中和仁靖真人。五祖萧居寿为四祖推荐,元世祖命其统领两京道教事务,赐号太一演化贞常真人,赐太一掌教宗

师印。六祖萧全佑、七祖萧天佑以后,该教与正一道逐渐合流。

## 六、全真教

全真教是王喆创立的。王喆生于北宋政和二年(1112),陕西咸阳大魏村人,为当地富豪。原名中孚,字允卿。道教文献说:他性情豪迈,善于言辩,常以粮食救济穷人,深得众望。20岁时中金朝武举,后被任命为酒税小吏,愤然离职,改名喆。饥荒年间,群盗将其家财抢劫一空,王喆不予追问,乡人敬仰。后隐居刘蒋村修道。公元1159年在甘河镇遇两位仙人授以口诀。自此号重阳子,于南时村筑穴室,住在里面修道。公元1167年忽然自焚其庵,于凌晨出走,抵达山东传教,先后收马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二等七人为弟子,宣教结社,受到民众信奉,遂创立全真教。后王喆率弟子计划返回陕西传教,于公元1170年行至开封时无病而逝。王喆创立了全真道的基本教义和出家制度,建立了全真道教团,特别是培养出七大弟子,继承和发展了他的事业。

王喆西归之际留王处一、郝大通在昆俞山传教。王喆逝世后,随他西归的马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机等四人将他的遗体运回刘蒋村故庵埋葬,并在墓侧服丧三年,同时进行修炼和布教。由于马丹阳深入到陕西中部传教,使全真教的势力发展很快。不久就引起金廷的怀疑和恐惧,遂命令解散教团,全真教的活动转入地下。马丹阳去世后,王喆的其他弟子继续努力传教,全真教又有了新的发展。后来金朝改变了政策,转为安抚、利用全真教。王玉阳和丘长春先后被世宗宣见,赏赐优厚,并让丘长春住在天长观。对于全真教来说,这是扩大势力的有利条件。但不久,金朝出于政治和经济的原因,再次改变政策,严格限制全真教的发展。全真教受到沉重打击,道士们四散藏匿,再次转入地下。虽然马丹阳等人对全真教的存续与发展都作出过重要贡献,但真正使全真教走向全

盛时期的却是丘处机。

丘处机,字通密,自号长春子。登州栖霞(今属山东)人。19岁出家,拜王重阳为师。金世宗大定十四年(1174)入磻溪穴居,乞食度日。后赴陇州龙门山修道,为龙门派创始人。公元1191年后,他以栖霞县太虚观为中心进行传教活动,受到金章宗的重视。他广结高官显贵,又大力拯救民众苦难,获得极高声誉。他审时度势,拒绝了金宣宗和南宋宁宗召见,于公元1220年率徒应成吉思汗之召,不远万里,西行到印度河上游的成吉思汗行宫。他三次晋见成吉思汗,劝成吉思汗敬天爱民、清心寡欲、无为清静、不可乱杀人,深得其欢心。成吉思汗称他为神仙,授予道士免除一切赋税的特权,令丘处机掌管天下道教。由于成吉思汗的支持,全真教达到全盛。公元1127年丘处机逝世。他晋见成吉思汗的经过被弟子李志常记载在《长春真人西游记》一书中。

全真教的基本教义融合了儒释道三教的内容。根据《道德经》则尊道,主张无心忘言,柔弱清静。根据儒家六经则明理,主张正心诚意,少思寡欲。在儒家道德中,特别推崇孝德。根据佛经则识心,主张明心见性,无心无虑。早期全真道士大抵刻苦自励,淡泊寡营,正是实践了这种教义。

全真教注重修行,分为真功和真行。真功即内修,这种内修主要是修养精神,即性,也称为性功。全真教既修性,也修命。修命可理解为修炼肉体。全真教的命功即修炼内丹。全真教的内丹理论继承了钟吕内丹派,也吸收了佛教的某些内容。前者表现为丹法,后者表现为宣扬人生如梦、世界虚幻不实、六道轮回、生命痛苦等。真行即外修,主张济世度人。所以全真教致力于筑庵修观,止盗止杀。丘处机向成吉思汗进言,劝其不嗜杀人、敬天爱民,正是源于此旨。全真教参考佛教,制定了出家制度。

## 七、清微派

据《清微仙谱》说,清微派以祖舒为始祖。祖舒为唐末广西永州零陵人。但清微派开始盛行于黄舜申。黄舜申 16 岁时遇南毕道,得到清微雷法。南宋宝祐(1253~1258)年中曾任检阅,以雷法闻名于世。其故乡建宁,成为元初清微派的传播中心,四方求法者络绎不绝,但得到其秘诀者只有 5 人。黄舜申的弟子熊道辉一派盛于南方,张道贵、叶云莱、刘洞阳一派盛于湖北武当山。

清微派的特点之一是融汇魏晋南北朝古上清派、古灵宝派、古三皇派的某些理论和唐以来的符箓及雷法,而以古上清派理论和神霄派符箓为主。其符箓多冠以上清、灵宝、三皇等。特点之二是将雷法和内丹相结合。其经典说,清微派道士必须通过内丹修炼,与道相通,与雷尊相感,才能召令雷将雷帅自如。清微派的法术是通过符箓与雷法,坐召风雨,斩灭妖邪,救济旱涝,拯度幽显。宋元间信奉者很多。

## 八、净明道

净明道奉晋代许逊为始祖。许逊是一个附会编造的人物兼神仙。据说他有吴猛、陈勋、周广、曾亨、时荷、甘战、施岑、彭杭、盱烈、钟离嘉和黄仁览等 11 名弟子。他与 11 弟子合称“十二真君”,是净明道崇奉的神仙。许逊信仰自隋唐以来就在民间流传,宋徽宗曾封许逊为神功妙济真君。相传南宋高宗绍兴年间,西山(在今江西新建县)玉隆万寿宫道士何真公祈请许逊解救战乱,许逊显灵降临,亲授“飞仙度人经净明忠孝大法”等,“净明大法”遂行于世。有人认为这时就建立了净明道教团。但其后传系不明。又据净明典籍称,元成宗元贞二年(1296),南昌新建有隐居儒士刘玉,多次遇仙真降谕,令他继承净明大法,组织教团。刘玉遂建宫观,广收徒众,传授教法,为人祈福禳解,立净明忠孝之教。净明典籍又

称,何真公教团后已衰微,刘玉教团遂又兴起。两次兴起,并无直接传承联系。而且何真公所传稍繁,刘玉所传极简,教义也有所区别。所以,刘玉教团是元代新建的教派。还有人认为何真公所传未成气候,净明道创始人应为刘玉。刘玉的弟子黄元吉曾游说京城,公卿大夫及士人多执礼问道,朝廷封他为净明崇德弘道法师教门高士、玉隆万寿宫梵修提点。黄元吉编有《净明忠孝全书》,比较详细地介绍了净明道的教法。

净明道的教义强调以忠孝为本,并认为忠孝是人的良知良能,人人具此天理,只有去欲正心、净心守一才能作到忠孝。这里吸收了理学和佛教的思想。净明道的特点应当说是突出儒家伦理道德,包容儒释道三教思想,且进一步世俗化。净明道受到了知识分子的欢迎。

### 九、南宗与北宗

元代以后,活跃于北方的全真教走向全盛。全真教从创教时起,即自称为钟吕金丹系传人。元世祖忽必烈于公元1269年追封钟吕金丹系几代前辈王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为“真君”,王重阳的七大弟子马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二为“真人”,是为五祖、七真。为与张伯端等相区别,全真教所尊钟吕金丹派五祖称为“北五祖”,而活跃于南方的《悟真篇》丹法派的张伯端、石泰、薛式、陈楠、白玉蟾五祖则称为“南五祖”。由于全真教得到元帝室护佑而贵盛,白玉蟾的弟子等纷纷自称全真,以求保护,南北二派遂渐合并。元中叶陈致虚撰《上阳子金丹大要列仙志》等,称刘海蟾传王重阳和董凝阳,王重阳传马丹阳等七真,黄凝阳传张伯端,张伯端遂与七真平辈,原全真教为北宗,张伯端的传人为南宗。有人说南宗和北宗的出现标志着道教宗派的形成。



## 第六节 道教的衰落

明清二代统治阶级对道教限制很严,道教本身在创新方面也建树不多,故道教逐步衰落。

### 一、明代

明初,统治者为了进一步加强封建专制主义,对宗教活动也采取了严格限制的政策。洪武元年(1368),朝廷令第四十二代天师张正常入朝,去其天师封号,改授正乙嗣教真人。洪武十五年,京师置道录司,掌管天下道士;府置道纪司,州置道正司,县置道会司,分掌其事。政府限制州县寺观的数量,大宫观各地只许有一所,并不准私自修建。建立了严格的度牒制度,按年度定量发放,并要审送考试。政府集中管理僧道,令他们集中居住,不许随便与百姓杂居,违者治以重罪。但是,在限制的同时,明统治者仍允许道教活动,一些皇帝企图通过道教追求长生成仙。明世宗崇道最盛。

明太祖朱元璋曾当过和尚,在佛道二教之间更倾向于佛教。但他从巩固政权出发,对佛道二教都采取了既利用又限制的政策。除明世宗外,明代诸帝基本上都遵循了这一政策。明太祖取消了张正常的天师称号,降为真人,但仍命其继续担任龙虎山教主。朱元璋怀念助他作战的道士周颠,遣使去庐山寻访,亲自为其写传。朱元璋也曾寻访著名道士张三丰,召见道士刘渊然。

明成祖是通过政变上台的,夺权过程中曾有道士散布谶语,为他制造舆论。他在这一点上对道教是感激的。另外,由于政变上台,人心容易不服,更需要借助宗教,他宣称在夺权过程中真武大帝曾显圣协助。因这些原因,成祖对道教的尊崇要超过太祖,修了一些道观,特别是大修武当山的宫观。明宪宗曾重用道士李孜省、

王臣。

明代最为崇道的皇帝是世宗。他崇道的主要目的不是巩固政权,而是追求个人长生。他自号“灵霄上清统雷元阳妙一飞玄真君”,重用烧炼外丹的道士段朝用、顾可学,命官员到各地收集仙药。由于有成仙思想,他对符篆派道士也很重视,日夜斋醮。他最信用的道士是邵元节、陶仲文,使二人贵极人臣。据《明史》记载,邵元节,贵溪人,龙虎山上清宫道士。师事范文泰、李伯芳、黄太初。世宗征元节入京,大加宠信,令他住在显灵宫,专门负责祭祀。因祈祷雨雪有验,被封为“清微妙济守静修真凝玄衍范志默秉诚致一真人”,统辖朝天、显灵、灵济三宫,总领道教,赐金、玉、银、象牙印各一。不久,他的父、母、孙、曾孙都受到封赐,每年给他俸禄百石,派40名校尉供他驱使,赐庄田30顷,免其租。后又赐蟒服和“阐教辅国”玉印。世宗为无子而忧愁,几次命元节建醮。过了三年,世宗得子,拜元节为礼部尚书,赐一品服。元节死,赐少师,用伯爵礼葬,谥文康荣靖。据《明史》记载,陶仲文,初名典真,黄冈人。曾受符水诀于罗田万玉山,与邵元节友好。邵元节将他推荐给明世宗。因祷病卜火偶中,世宗敬重,封为“神霄保国弘烈宣教振法通真忠孝秉一真人”。后又拜少保、礼部尚书,又加少傅。凡批评仲文祷祠者,皆被杖死或下狱。于是,中外争献符瑞,没有人再敢指责经忏、斋醮等活动,嘉靖二十年以后,世宗称他为师。许多小人因他的推荐而受到信用。严嵩就是其中之一。世宗又为仲文加少师,仍兼少傅、少保。一人同时获有三项最高头衔,终明一代只有仲文。仲文于嘉靖三十九年卒,谥荣康惠肃。嘉靖以后,崇道之风稍有减弱。

明世宗以后,道教进一步走向衰落,对统治阶级的影响远远地逊于唐宋时期。综观有明一代,道教的主要特点是进一步世俗化、民间化。具体表现是:1.《太上感应篇》等道教善书的流行达到鼎盛时期,表明大部分人不进道观、不依靠道士,只是在日常世俗生

活中,靠自己的道德修养信奉道教。2. 一些知识分子以研究学问的形式信奉道教,大都偏重于研究丹法,着重于个人修炼,如焦竑、吕坤、王文禄、林兆恩、陆西星等。3. 符箓派道士更加深入民间,以驱邪捉鬼、丧葬经忏为主业,雷法尤为盛行。4. 对道教俗神的信仰更加普及,不少道教教义进一步为秘密宗教吸收。5. 道教对民间文学和小说的影响增大,如八仙故事流传更广,充满道教内容的神魔小说成批涌现。

明代关于著名道士张三丰的传奇故事流传很广。张三丰是何时人,有几位著名的道士叫张三丰,至今没有考证清楚。有人称是宋时人,有人称是明代人,又说或金时人。《张三丰先生全集·汇记》称元初人,无名氏作传称元末人。看来不只有一位张三丰。据《明史·张三丰传》介绍,张三丰,辽东懿州(今辽宁彰武西南)人。他无论寒暑,只穿一件道袍,披一领蓑衣。一餐能食一斗米,也能数日一食,或数月不食。事能前知。游止无恒,善嬉戏玩笑,旁若无人。曾居武当山。居宝鸡金台观时,曾死而复活。公元1391年,1403至1424年间,太祖、成祖先后遣使屡访皆不遇,始终不知其生死存亡。张三丰提倡内丹修炼、道德修养、积善累功,主张三教一致。

## 二、清代

清代皇室尊崇藏传佛教,对道教采取严厉限制的方针。如对张天师,只许称正一真人,由二品降为五品,后又不许朝觐,令礼部带领引见。乾隆四年(1739),又禁止正一真人传度,道教更加衰落,活动主要是在民间。但作为长生之术,仍不时引起一些皇帝的兴趣。宫观中循规蹈矩的道教活动仍受到保护,一些道士也受到封赐。《清帝外传》记载雍正皇帝相信修炼方术,服食丹药而死。因别无佐证,此说成为历史之谜,但说明金丹术在上层社会仍有影响。《清朝野史大观》记载慈禧追求长生不死,道士高峒元经常入

宫数日不出,向慈禧讲述神仙方术。慈禧封峒元为总道教司,与龙虎山正乙真人并列。

清代道教的主要特点与明代基本相同,仍是进一步世俗化、民间化。具体表现也大致相同。将道教作为学问研究的知识分子中张清夜、刘一明在哲学上有所贡献。更多的仍是潜心于丹法研究,如李涵虚、伍冲虚、柳华阳、闵小艮、傅金铨等。与明代不同的是,王常月使龙门派有较大发展。但总的比起来,清代道教比明代衰落更甚。用张清夜的话说,是“师愈多而道愈歧,德愈薄而心愈昧”,仙派源流几乎断绝。这是说清代道教势力单薄,组织松驰,系统的教义几乎无人继承,纷纷流于歧途和浅陋。

王常月为龙门派七祖。清初为白云观方丈。顺治十三年(1656)封国师,三赐紫衣。他开始了龙门派公开传戒,在白云观三次开坛说戒,收弟子一千余人,为全真道教公开传戒的第一人。之后,他又先后赴南京隐仙庵、湖北武当山玉虚宫传戒。他死后,弟子吕守璞、黄守中继其后继续传戒,于是龙门派得到较大发展,成为今日全真道教中最大支派。张清夜为成都武侯祠主事,读书清修,拒不入仕。后为青羊宫主,开青羊宫为十方丛林。其学继承金丹南宗丹法,主张清静守真,恪守纲常名教,融汇三教。刘一明为龙门派第十一代,长期于甘肃榆中县修道、传教。刘一明融合三教,坚持以道为世界本原。他把先天无形无象称为“真”和“有”,即实在,把后天有形有象称为“假”和“无”,即虚幻。这是把《老子》的从无生有的理论与佛教大乘有宗学说结合了起来。刘一明又说,道是至善,是先天真一之气,是真空妙有,这又加入了儒家的道德学说。

## 第七节 近代以来道教的抗争与新生

### 一、近代道教

鸦片战争以来,中国沦为半封建半殖民地的社会,道教亦受到帝国主义的压迫和西方思想的冲击。道教中积极的内容得不到继承和弘扬,消极的内容却为抱残守阙的封建势力所利用。道教进一步衰败,在五大宗教中降为教团势力和政治影响最弱的一个。许多道士文化素质低下,宗教知识缺乏。道教组织松散,各地联系和团结不够紧密。但仍有一批道士潜心修炼,著书立说,课徒传戒,使道教法脉得以延续。值得一提的是,道教对农民的影响力仍是巨大的。

在民族存亡的大较量中,少数上层道士站在封建主义和帝国主义一边,背叛了道教爱国爱民的优良传统,成为历史的罪人。而多数道士和广大信徒本着爱国爱教的精神,投入了反帝反封建斗争。他们站在维护祖国传统文化、伦理道德的一边,维护了祖国和民族的尊严。如著名的义和团运动和辛亥革命,都有道教徒支持、参加。土地革命时期,以徐本善道长为首的武当山的道士们,在十分困难、危险的情况下,支持和帮助贺龙将军所率领的工农红军,提供粮食、救护伤员,并配合红军夺取敌人的武器。还有不少道士因参加革命而英勇牺牲。在抗日战争时期,以惠心白道长为首的茅山道士、以李光斗道长为首的南岳衡山道士以及杭州玉皇山福星观住持李理山道长等,都曾为抵抗外侮、救助同胞作出过重要贡献。在解放战争时期,以叶兴文、杨礼效道长为首的西岳华山的道士们曾协助人民解放军侦察敌情,看押俘虏,搬运武器,诱敌入阵,为智取华山立下了汗马功劳。

1949年以前,十方丛林宫观及著名子孙道观大约有1万座。

常住宫观的全真、正一两派职业道士约 5 万人。此外还有无法统计的道院道坛和散居道士。而一般信众则不计其数。因我国城乡广大劳动群众,大多既信佛,也信道,有求才烧香,急时祈神灵,所以难以统计。据估计,这样的信众可能超过 1 亿人。

道教绝大多数宫观都处于名山都邑,其中著名的有:沈阳太清宫,北京东岳庙、白云观,上海白云观、城隍庙,天津天后宫,西安八仙宫,太原纯阳观,武昌长春观,杭州黄龙洞、玉皇山福星观,苏州玄妙观,成都青羊宫、二仙庵,长沙岳麓宫,广州三元宫,洛阳上清宫,开封延祥观,泰山岱庙、碧霞祠,南岳玄都观,西岳华山玉泉道院,嵩山中岳庙,千山无量观,崂山上清宫,罗浮山冲虚观,终南山楼观台,天台桐柏宫,茅山元符宫,武当山太和观、紫霄宫,青城山常道观,户县重阳万寿宫,贵溪天师府,南昌万寿宫等。

道教界著名的道士有:江西张恩溥(天师道第六十三代“天师”),杭州李理山,沈阳岳崇岱,成都易心莹,西安乔心清,南昌韩守松,浙江蒋宗翰,上海杨祥富,湖北万昭虚,北京孟明慧等。著名道教学者有:上海陈撄宁(居士),沈阳房理家,成都向元理,浙江伍止渊等。

这一时期的道教派别,据白云观收藏的《诸真宗派总簿》记载,共有 86 派。

辛亥革命后,道教也吸取了一些现代气息,各地道众纷纷成立社团性质的教团组织。1912 年北京白云观方丈陈毓坤主持成立了以全真派为主的“中央道教会”。同年秋,龙虎山六十二代“天师”张元旭在上海成立了以正一派为主的“中华民国道教总会”及“上海正一道教公会”。1927 年上海火神庙成立“中国道教总会”。1932 年上海道教正一、全真两派联合成立“中华道教会”。1942 年上海浦东钦赐仰殿成立“上海特别市浦东道教同人联谊会”。1944 年以上海白云观为中心成立了道教正一、全真两派联合的全国性道教社团。1949 年张恩溥(正一)、李理山(全真)在上海筹建“上

海市道教会”及“中华民国道教会”。上海道教界最为活跃,各地道教界纷纷效法,各地道教组织如雨后春笋,纷纷成立。如沈阳太清宫于1912年成立了“中国道教会关东总分会”,1941年西安八仙宫成立了“陕西道教会”。其他还有“湖北道教会”、“湖南道教会”、“华北道教会”、“杭州道教会”等。

这些道教社团组织,均属宗派或地方性质,各自为政,相互间极少联络。而且由于组织不得法,无经验,客观条件也不佳,故而这些组织往往成立不久就解体,忽起忽落。组织虽多,但就实质而言,全国道教界仍然是一盘散沙,并没有形成全国性的权威机构。各地宫观仍按传统,正一派奉江西贵溪天师府、上清宫为祖庭,全真派尊北京白云观为祖庭,具体教务均自传自养。各地既无比较正规的道教学校,也无代表性的报刊杂志。

## 二、现代道教

配合1950年下半年开始的土地改革,祖国大陆道教界开展了宗教制度民主改革运动。大宫观交出了多余的耕地和房产,放弃了地租和房租收入。宫观收入从此完全依靠宗教收入和生产劳动。宫观中的封建压迫制度,即上层道士的封建特权和下层道士对上层道士封建宗法性的人身依附关系等,也被废除了。道士之间虽仍有师徒长幼、管理者与被管理者之分,但在政治上是一律平等的。宫观内按照民主原则产生民主管理委员会(或小组),实行民主管理。剔除了封建压迫内容的十方丛林制和子孙庙制仍然实行,但服从民主管理委员会(或小组)的领导。戒律中有关酷刑体罚的规定自行废止,代之以《爱国公约》和《宫观常住规约》等。宗教制度的民主改革使道教的面貌发生了根本性的变化。

经过民主改革,全国道教徒加强了联系和团结。为了彻底改变各地区、各宗派之间很少互通声气,支派蔓延,各自为教,一盘散沙的状态,1956年夏,沈阳太清宫方丈岳崇岱道长联络全国著名

高道,倡议组织中国道教协会,各地积极响应。1957年4月下旬,各道派、名山宫观及道教学者三方面的代表在北京举行了道教界第一次全国代表会议,正式成立了中国道教协会,推选岳崇岱为第一届理事会会长。

1957年和第二年,全国开展的反击右派的运动,犯了严重扩大化的错误,也使道教界受到剧烈冲击。岳崇岱、王信安、李净尘、向元理等一批道士领袖被错误地打成“右派分子”,其余不少人也受到错误批判。特别是当时在道教界威信颇高的岳崇岱不久后自杀身亡,使道教界感到惋惜和迷惘。道教界失去了这位有能力、有影响的领袖人物,教务活动受到了很大的影响,道教界普遍情绪低落。

1958年的大跃进,大炼钢铁运动,愚蠢地熔毁了宫观中许多珍贵的钟、鼎、炉等,使宗教文物受到巨大损失,宗教活动受到不利影响。人民公社化运动又将农村宫观纳入人民公社行政与生产合一的组织系统中去,宫观组成或加入了生产队。城市宫观则自组或加入当地的手工业、轻工业合作社或工厂劳动。传统的宫观经济体制发生了巨变,宫观从宗教活动场所变成了劳动生产单位,道士不再以从事宗教活动为主,而是变成了以生产劳动为主的农民或工人。道教再次受到“左”的路线的干扰。

1961年,政府针对“左”的错误和自然灾害等带来的严重经济形势,及时采取了“调整、巩固、充实、提高”的八字方针,其中也包括努力调整政府同宗教界的紧张关系。由于连年政治运动冲击了宗教活动,道教徒荒芜了修持、学习和研究教义,无暇认真培养后继人。针对这一实际情况,利用调整的大好时机,接替岳崇岱担任道协会长的陈樱宁居士提出了在道教协会开展道教学术研究、建立道教院校、出版道教书刊、发扬道教优良传统的全盘计划。他的提倡和规划,得到了道教界的普遍赞同,也得到了党和政府有关部门的支持,于是各级道协组织相继成立研究组织,开办不同形式的



道教知识学习班,这些举措一改过去道教界不重视研究道教义理和传统文化以及不重视培养人才的局面,产生了深远的积极影响。在这种背景下,1961年11月在北京召开了第二次全国代表大会,陈撄宁当选为第二届理事会会长。

截止到1966年上半年,大陆有著名道教宫观637座,常住职业道士5000人,散居道士数万人。

1966年爆发了“文化大革命”,宫观被捣毁或封闭,或被其他单位占用,道士被打成“牛鬼蛇神”,道教活动被迫停止了。

### 三、当代道教

“十年浩劫”过去之后,党和政府开始了落实宗教政策的工作。不少宫观得到修复和重新开放,道士回到宫观主持活动,道教重获新生。20年来,道教在自我完善、不断发展方面,取得长足进步。主要表现在以下方面:

#### (一)组织建设

中国道教协会是中国道教徒的全国性的爱国宗教团体。协会章程(1992年3月6日通过)规定,宗旨是:在人民政府的领导下团结全国道教徒,爱国爱教,遵守国家《宪法》、法律、法规与政策,继承和发扬道教优良传统,代表道教界合法权益,协助政府贯彻执行宗教信仰自由政策,促进国家安定团结,积极参加社会主义现代化建设,为祖国统一,维护世界和平贡献力量。任务是:1. 反映道教界人士和信教群众的意见和要求,提出建议,协助政府落实宗教政策;2. 组织道教界人士学习时事政策,进行爱国主义和社会主义教育;3. 促进宗教活动正常化,一切宗教活动必须按照国家《宪法》、法律、法规和政策允许的范围内进行,反对利用道教进行违法、非法活动;4. 协助道教徒管理好宗教活动场所,保护好文物古迹;5. 推动道教界人士为社会主义建设服务,举办生产劳动、社会服务和公益事业,努力实现自养;6. 培养道教人才;7. 进行道教文史资料

的征集、研究和出版工作,对道教的历史和现状进行调查研究;8. 加强同港、澳、台及海外道教界人士的联系,并积极开展国际友好往来。

全国代表会议每四年举行一次,在全国代表会议闭会期间,理事会执行全国代表会议的决议,讨论并决定协会的重大问题。设常务理事会,由理事会全体会议选举产生。理事会设会长一人,副会长若干人,秘书长一人,由理事会全体会议选举产生;协会根据工作需要设立相应的工作机构;与各地道教协会、宫观为指导关系。会址设在北京白云观。

一些省、市、县、名山也建立了道协组织。

1980年5月在北京召开了中国道教协会第三次全国代表会议。会议决定中国道教协会今后的工作围绕着社会主义现代化建设的中心来进行。黎遇航道长被选为第三届理事会会长。第三届理事会制订了《道教界爱教公约》。

1986年9月在北京举行了中国道教协会第四届代表会议。会议总结了落实宗教政策的巨大成绩,决心努力作好宫观管理工作,继续培养道教人才。黎遇航连任第四届理事会会长。第四届理事会制订了《中国道教协会关于道教宫观管理试行办法》,作出了恢复全真道传戒的决议,提出了《加强对散居正一派道士管理的几点意见》。

1992年3月在北京举行了中国道教协会第五届代表会议。会议反映了道教事业的兴旺和道教界的团结,交流了宫观管理和自养的经验。傅元天当选为第五届理事会会长。

1998年8月20日至24日在北京召开了中国道教协会第六届全国代表会议。出席本届大会的代表共188人,是道教界历年来规模最大、代表性最广的一次会议。会议通过了《中国道教协会章程》、《关于道教宫观管理办法》、《关于散居正一派道士管理暂行办法》。闵智亭道长当选为第六届理事会会长。

## (二)教务活动

经过 20 年的恢复和发展,据中华人民共和国国务院办公厅 1997 年 10 月发布的《中国的宗教信仰自由状况》白皮书统计,中国大陆现有宫观 1500 余座,乾道、坤道二万五千余人。据 1994 年出版的朱越利主编的《今日中国宗教》统计,除上述之外,还有散居正一道士五万多人,道教居士以及未受篆的正一道众,估计超过万人。一般信徒的人数难以统计和估计。

现在道教宫观内虽然仍旧是晨钟暮鼓,开清止静,闻梆赴斋,听鼓上殿,但大多数道众的宗教活动已简化了。一般每天只有早、晚上殿诵习功课经,而且大都只在初一、十五才念全部功课经,其它日子则只念其中一部分。在重要节日,如老君圣诞、玉皇圣诞、三元节等,虽然也作道场,一般也只作一天,规模比旧时也有些。

宫观宗教生活中一个很重要的内容就是举办“道场”。所谓“道场”,就是宫观中一种应信徒请求而举办的祈福禳灾、超度亡灵的设坛祭祷神灵的仪式。现仍进行的道场,大致可分为两类,即祈祥道场与度亡道场。祈祥道场,大则为国祝厘,禳解灾疫,祈晴祷雨;小则安宅镇土,禳灾解厄,祈福祝寿。今日信徒祈求的内容主要是事业成功,婚姻美满,父母长寿,生意兴隆,财源茂盛,身体健康,全家平安,万事如意。度亡道场,是信士为去世的亲人所设的斋醮仪式。道教认为,供斋设醮,举办度亡道场,可以使死者的魂灵超升,永离地狱之苦。后人为寄托哀思,请求作此道场者,现仍很多。上述道场,可为信徒集体举办,也可为信徒单独举办。信徒需与负责经忏的执事商定时间,并付功德报酬。道场大多在宫观中进行,也有少数到信徒家里作的。信徒参加道场,宫观规定要斋戒沐浴,诚心恳祷,随同跪拜。祈祥默念“消灾延寿天尊”,度亡默念“太乙救苦天尊”。凡道教隆重节日,大多举办祈祥道场。信徒参加香会,可报名列席。三元节、清明节则举办大型度亡道场,可为信徒去世的亲人设立牌位。

宫观中的重要宗教活动,还有全真道的“传戒”与正一道的“授箓”。这两种仪典,一般宫观无资格举办,只有少数具有权威的十方丛林才能举办,并且不定期。

所谓“传戒”,就是由宗师、律师、著名方丈向已受“冠巾”的正式道士传授“三坛大戒”(初真戒、中极戒、天仙戒)。受戒弟子不拘地区,年龄规定在18岁以上。修道不受戒,就不能得到道法要诀的真传,且名不得入“登真录”。因此出家道士要受戒并持戒。1989年11月12日至12月2日,在全真祖庭白云观举行了隆重的传戒受戒仪典。这是建国后首次传戒,由全国各地名山宫观举荐来受戒的全真道士共75人。在这次20天的传戒盛典中,进行了迎师礼、演礼、考偈、审戒、诵黄经、礼斗忏、讨论戒条、传授衣钵、发戒牒、普表谢神、作铁罐施食道场、讲授《太上感应篇》、《丘祖垂训文》以及教理教义、修持方法、重要经典等。

正一道士被“授箓”后才可以担任“法师”。1991年10月3日至10月9日,道教正一派在祖庭龙虎山嗣汉天师府为台湾和海外道徒举行隆重的授箓传度醮仪。由新加坡、马来西亚和台湾等地宫观举荐来受箓的弟子共36名。这次授箓传度活动进行了启师、洒净、讲经、说戒、颁发职帖和法器出道场活动,中间穿插了请神开坛、安龙奠土、申文发奏、宿启进表出道场,还学习了《道德经》、《玉皇忏》等经典。

### (三)道教教育事业

为了培养道教人才,中国道教协会于1982年起,开始在北京白云观长年举办道教知识专修班。该班从全国各宫观招收有一定基础的年轻道士,为他们提供为期半年至一年的道教知识进修的机会,提高他们履行教职的水平和管理宫观的能力。

为了培养能够承担研究及教学工作的人才,中国道教协会于1987年3月在北京白云观开始不定期地举办“道教徒进修班”,选拔道教知识专修班中成绩优秀者再深造两年。至今已举办了两

期,每期招收学员 10 名。两期毕业生有不少成为中国道协研究室研究人员、中国道教学院教师和道教协会的工作人员。

在专修班和进修班的基础上,中国道教学院于 1990 年 5 月在北京白云观创办。该院是中国道教协会举办的一所全国性宗教院校,是中国道教的最高学府,旨在更多更好地培养教务人才和研究人才。学员来自各地,均是具有一定文化程度的年轻道士、道姑。课程设置以道教简史、教理教义、斋醮科仪、戒律、经典、经韵、音乐等宗教课为主,并开设适当的文化课、政治课。道教学院仍设专修班和进修班,学制各为两年。已有不少学员从这里毕业。

除北京外,上海、四川、陕西等地的协会也举办了类似学校的各种道教知识、人才培训班。

#### (四)道教文化事业

中国道教协会原有的内部学术刊物是创刊于 1962 年的《道协会刊》。该刊“文革”中被迫停刊,1980 年恢复出版。1987 年,中国道教协会将《道协会刊》改版为《中国道教》,作为会刊,以广大道教信徒为主要读者对象,国内外公开发行。办刊方针为:宣传党和国家的宗教政策;帮助道教徒提高爱国主义和社会主义觉悟,积极参加祖国建设;开展道教研究;增进国际间道教界的友好往来,维护世界和平。主要内容有:中国道教协会的重要会议文件,有关海内外道教学术研究的成果、资料的介绍,道教与社会主义社会相适应的经验报导,以及有关道教信仰、教理教义知识方面的介绍。

中国道教文化研究所于 1989 年成立。该所成立后,着手组织撰写《道教文化丛书》。第一辑《道教识略》、《道教要籍概论》、《道教与周易》、《道教与中国医药学》、《道教与中国炼丹术》、《道教炼养法》、《道教与民俗文学》、《道教美术史话》、《道教音乐》、《道教与诸子百家》等 10 种,已由北京燕山出版社于 1992 年、1993 年两年间陆续出版发行。

一些地方协会也创办了杂志,成立了研究机构。

1988年8月,北京白云观道教音乐团成立。该团现有成员30多人,其中绝大部分是白云观经师。它在继承、整理道教音乐遗产方面发挥着独特的作用。目前,国内在山西恒山、辽宁千山无量观、上海白云观、湖北武当山、苏州玄妙观等地也有道教乐团。

总之,中国当代道教的面貌有了很大的改观,信徒们的宗教生活得到满足。经过20年的培养和努力,道教界已涌现出不少年轻的研究人员、教师和经忏道士,产出了一批学术研究成果,在教学和提高经忏水平方面做出了可喜的成绩。道教正在前进。

## 第八节 中国港澳台地区的道教

### 一、台湾省的道教

台湾居民是经数千年时间陆续从大陆迁移过去的。大陆移民带去了家乡供奉的神明。早期的情况目前尚不明。据赖宗贤著《台湾道教源流》考证,高雄关帝庙始建于元世祖癸巳(1293)四月。明朝以来东南沿海地区居民大量迁台,将故乡的民族神、乡土神、行业神、守护神,如妈祖、开漳圣王、广泽尊王、三山国王、城隍、土地、清水祖师、“王爷”、“元帅”等带到台湾。

据美国夏威夷大学教授米切尔·萨梭(汉名苏海涵)考证,明万历十八年(1590)福建漳州闾山三奶派道士抵达台南,清乾隆五年(1740)茅山派传入台湾北部,道光三年(1823)清微派也传入台湾。这些都属正一派,全真派却始终没有传入。

据赖宗贤著《台湾道教源流》考证,台湾文献关于大陆道士入台的最早记载是连雅堂著《台湾通史·开徵志》。说明明末郑成功时台湾已有道士存在,且道士的收入可能较多,因记载说征收僧道

度牒费,僧每名二两,道士每名五两。<sup>①</sup>

明末郑成功收复台湾,大批的大陆移民来时,继续带去家乡的民间神明,道教神明和派别也随之传入。当时台湾道教多以崇奉北极真武玄天上帝的武当山派为主,而且普遍供奉关帝。据《台湾县志》中记载,当时台湾的寺庙有 75 所,其中奉祀玄天上帝、保生大帝及东狱大帝等确为道教宫观的就有 20 所之多。

清代台湾的道教受到抑制,日渐衰落。在 1895~1945 年日本侵略者占领台湾期间,维系台湾民众民族感情的道教受到野蛮摧残和严重破坏,道教活动几乎全部停顿。

1945 年日本投降后,在强烈的民族自尊心的驱动下,台湾道教纷纷恢复活动,开始恢复生机。至 1992 年底,台湾登记和未登记的道教宫观已达 12409 座,约占台湾所有寺庙教堂总数的 71%。据 1996 年底的正式统计,台湾登记的道教宫观有 7289 座,占各宗教寺庙教堂总数 12367 座的 60%。

1949 年,江西龙虎山天师道第 63 代“天师”张恩溥携子张允贤及祖传剑印到台湾。次年在台北设置“嗣汉天师府驻台湾办公处”,创立“台湾省道教会”,以正一派领袖身份开始在台湾传篆授牒。1957 年,在台北“天师府”内设“道教居士会”和“道教大法师会”,试图统理台湾道教教务。1966 年 2 月 13 日,成立“中华民国道教会”,通过了《章程》。1968 年 7 月 11 日该会召开“第一届第一次理监事会议”,推张恩溥为理事长。1969 年 12 月 25 日张恩溥逝世,因其子张允贤已故,由其堂侄张源先摄理第 64 代“天师”位。

台湾道教的一个特点是与大陆道教同宗共祖,具有由地缘、血缘和神缘将双方紧密维系在一起的牢不可破的关系。台湾道教和大陆道教一样,是中国传统文化的延续和体现。

<sup>①</sup> 赖宗贤著:《台湾道教源流》,第 16 页。中华道统出版社,1999 年 2 月初版。

台湾的道士由于派系的区别,有“乌头法师”和“红头法师”之分。“乌头”、“红头”的称呼,来源于其道服冠巾的颜色。“乌头”包括茅山派、清微派、武当派等正统正一派系,继承传统祭炼法诀,其经典收入《道藏》。“红头”包括宋以后渐入杂流的神霄、庐山、三奶诸派,没有规定的正宗仪式,经典多未收入《道藏》,故被“乌头”视为非正统的道士。实际上,“红头”的存在,是道教与台湾民俗水乳交融的反映。以往“乌头”因掌握“黄箓”,有经办丧葬的资格,“红头”则无;现在二者的作法对象和范围已有混淆现象。

美国学者萨梭说,属于红头道士的有以下五派:

1. 天师派:多活动于台北县的盆地一带和桃园、新竹、苗栗等地。法服同于乌头道士,但仪式不度亡。

2. 老君派:活动于台湾北部的客家人居住区,主要活动是在城镇举行祭礼,仪式和经典均已简化。自称继承老子思想,历史比天师道更悠久。

3. 灵宝派:活动于台湾北部,法服同天师派相似,仪式比天师派复杂。

4. 神霄派:一般指整个红头道士。

5. 闾山三奶派:自称继承江西庐山(亦写作闾山)道法,与童乩有密切关系。

乌头道士大致可分四派:

1. 玉京道士,茅山派系。以《大洞真经》和《黄庭经》为正典。

2. 天枢道士,清微派系。以《道法会元》为正典。必须掌握《五雷经箓》的知识。

3. 北极(或太极)道士,武当山派系。以《太上北极伏魔神咒杀鬼箓》为正典。

4. 玉府道士,正一龙虎山派系。其正典是《太上三五正一盟威箓》(也许是最古的经典)和《三五都功箓》。

这些派别的源头都是大陆古代道教。随着大陆的改革开放,



台湾的道教人士不断组团到内地探亲、参观及旅游,或以道教文化交流的名义与大陆的有关机构往来,增强了两岸彼此的了解。

台湾道教的第二个特点是民间性和地方性比较突出。表现之一台湾道教每座宫观中,往往一起供奉着许多位各式各样的神,民间信仰的神、大陆故乡和台湾本地的地方神占多数,而且三教的神都有。赖宗贤《台湾道教源流》开列的台湾十大道教神明信仰是妈祖信仰、瑶池金母信仰、顺天圣母三奶夫人信仰、女娲娘娘或九天玄女信仰、玉皇上帝信仰、北极玄天上帝信仰、关圣帝君信仰、王爷信仰、保生大帝信仰、福德正神信仰。这十大道教神明多为民间信仰和地方信仰之神,其中没有道教最高神三清。表现之二是台湾道教把巫术视为道教的道术,鸾堂、新兴道派也包括在道教之中。1957年台湾省道教会将积善、经典、丹鼎、符箓、占验等五派道士均纳入道教组织。表现之三是台湾道教以奉神为主,特别重视神明的灵验性,并不在意道教的教义与仪式。不过数十年来,对道教的最高神三清的信仰也在台湾扎根。台湾各宫观也开始积极研究教义,弘扬道教传统文化。<sup>①</sup>

台湾著名的道教宫庙有台北指南宫、行天宫、高雄三凤宫、苗栗三山国王庙、台南大天后宫、东港东隆宫等。在许多宫庙中,奉祀对象五花八门,将台湾道教与民俗信仰相结合的特点和中国明代以来三教融通的趋向表现得非常充分。

## 二、香港特别行政区的道教

道教何时传入香港,现已不可考。但南宋时在现在香港的新界已有佛堂天后庙(又名北堂天后庙,俗称大庙)。传说天后(又名妈祖)可以保佑海上的渔民安全返回,渔民们因此修建了这座庙宇。明清时代,已有一些道教宫观散落港岛各处,比较重要的有屯

<sup>①</sup> 参阅赖宗贤:《台湾道教源流》。

门青云观、大屿山鹿湖普云仙院、纯阳仙院、上环文武庙、长湖北帝庙、湾仔北帝庙、红磡鹤园角北帝庙、元朗旧墟玄炁二帝庙、元朗八乡元岗众圣宫等。它们至今仍保存下来，碑刻钟鼎记录了岁月沧桑。在下层百姓中间，一些神奇灵验的神仙故事也在广为流传，有一定的影响。香港被英国强占以后，受到了西方基督教等宗教的冲击，但在民间，道教仍然流行。由于这一时期的资料保存不多，少于记载，宗派流布等情况还不明显。

1911年辛亥革命取得成功，腐败的清政府被推翻，一些满清遗老纷纷逃到香港避难。其中有人成为寓公后，乃潜心道教。这些人都是属于内地罗浮山酥醪系的道教徒，他们头挽道髻，身穿道袍，习诵道经，画符作篆，称雄香港，使道教影响大增，宫观堂院的建造也开始普遍。1913年正一道系的先天派修建了芝兰堂。1916年创九龙道德会龙庆堂，1924年又修建了福庆堂，1926年兴立紫霞院。30年代后全真道系的龙门派渐渐崛起，1930年建造了蓬瀛仙馆，1932年开玉壶仙洞，1949年创青松观，1952年建万德至善社等等。60年代后全真教系的纯阳派突起，于1964年造六合宫，1978年创纯阳仙洞，1980年修庆云古洞。至此，先天派、龙门派、纯阳派构成了现今香港道教宗派的发展模式，又以三派为本，之下分若干支脉，以及还有一些自称不属于此三派的杂派，呈现出宗派林立的现象。现在全港有道观约120余个。

香港道教世俗化和开放性特征明显。各宫观突出三教合一，奉释迦牟尼、老子、孔子三圣为神明，三教经文图画在各处广为张贴，观世音信仰弥漫各宫。有的派别除祀奉三圣外，还尊赤松黄大仙、吕（洞宾）祖等神祇，三清、列仙等众神也受人礼拜。正是这些世俗化特点造成了道教在香港民间拥有影响，同时兼收并蓄的性格又使道教内容更加丰富，易于在百姓中间传播。70年代香港道教有了明显进展，社会服务和宗教活动大量增加。这是因为一方面国际上掀起了推崇东方宗教文化的热潮，另一方面内地发起了

中国传统文化的讨论,尤其是国内外风行的中医热、武术热和气功热都和道教有着极密切的关系,加之内地宗教活动的恢复,这一切反馈到香港地区,形成了发展道教的大气候。

40年代香港道教界兴办的慈善服务机构有先天安老院、儿童工赈院。60年代成立了圆玄第一西医诊所。70年代有济法西医赠诊所、通善坛安老院、云泉中医部。80年代有圆玄第二、第三西医诊所、青松西医诊所、男女安老院、云泉崇先堂、蓬瀛老有服务中心、青年自修室等。此外,还办有青松骨灰墓、啬色园医药局、可敬安老院等设施,与慈善有关的赈灾、捐献、救难等活动也频繁举行。

香港道教界还办有不少社会教育设施。1970年前兴办的有青松学校、联合会小学、可立中学等几所学校。1970年以后,道教义学急剧增长,各种学校激增,先后出现了十几所学校、幼儿园。此外,青松观还和台湾道教界于1989年一起在台北指南宫合办了中华道教学院。

香港的道教研究起源于本世纪30年代。1935年香港大学中文系主任、著名学者许地山教授曾撰写了《中国道教史》(上册)一书,对后世有很大的影响。50年代著名学者饶宗颐对敦煌发现的道教经典《老子想尔注》做了详细的考校,受到了学界的重视。近年来香港大学一批中青年学者表现突出,发表了有关道教的专著、论文集等多部,主持“道教及民间宗教研究计划”,培养硕士和博士。1985年12月“国际道教科仪及音乐研讨会”在香港举行。1989年12月荃湾圆玄学院召开第二次会议,内地许多著名学者都来参加了会议。

· 现在香港的道教徒没有确切的数字,估计有10万人左右,没有出家者众多。1961年6月各道堂发起筹备了香港道教联合会,1965年正式宣告成立。1967年注册成为公司,现有会馆65个。1975年会址由龙庆堂和圆玄学院迁入九龙深水埗新址。1978年创刊的《道心》是道联会的会刊,该刊每年只出一期,报道一年来的

道教界活动。联合会还发行《道教知识》和《道教知识教学会参》，这是普及道教知识和道教中学学生的读本。1987年庆云洞出版《道声》月刊。1990年省真善堂出版了《省善》月刊，这些都是普及性刊物。有关道教学术的刊物有《道家文化研究》等。

### 三、澳门地区的道教

下面主要据黄兆汉《港澳道教概说》(《道教文化》第5卷第7期)一文。简介澳门道教。

澳门原属香山县(今广东省中山市)。道教于公元3世纪传入番禺县,香山东南地区在3世纪时仍属番禺。黄兆汉据此推断道教于3世纪时传入澳门,并以仙女陈仁娇留下仙女澳地名的传说为佐证。他据史料考证,道教在宋朝时就已颇为活跃于香山地区,不仅有女冠据庵结庐修道,而且建有相当规模的道观,到南宋中期以后,道教在香山县已经相当流行。他相信,在这个时候,道教的影响所及,也必然传至澳门一带。元明时期,香山县的道教活动仍有一定程度的发展,这些活动也必然影响及澳门地区。

澳门境内,最早与道教信仰关涉的史实,可追溯到明宪宗成化年间(1465~1487)。那时澳门还没有开埠,传说已经修建了著名的妈祖阁庙,据今已有五百多年。该庙位于澳门的东南方,俗称天后庙。它背山面海,依山建筑。入山门是“南园波恬”的牌坊,迎面即是庙中最古老的建筑,即建于明弘治元年(1488)的石殿弘仁殿。殿里置一洋石船,上面镌刻着中国古代帆船,船上的大旗上写着“利涉大川”。据说,这象征了当年妈祖娘娘乘船从家乡福建莆田湄洲湾出发到澳门的情景,妈祖就从这里登上山顶,成仙飞升了。整座庙宇主要由妈祖阁、弘仁殿、正觉禅林和观音阁组成,另有石狮镇门。庙里古木参天,风光优美,飞檐凌空,是一座富有中国传统的古建筑。相传四百多年前葡萄牙人抵达澳门,于庙前对面的海峡登陆时,注意到有一座神庙,询问当地居民该地名称时,有人

误指妈祖庙,葡人以其音将此地译成“Macau”,这即是澳门葡文名称的由来。妈祖庙(即妈祖阁)是澳门最古老的名胜古迹之一,也是澳门三大庙宇中最古老的。它已成为澳门的象征。

澳门民间主要是供奉观音、天后和关公,妈祖庙、观音庙及土地神舍遍布于澳门,约有几十间之多。澳门还有一独特信仰,即崇拜海神三婆神,1845年在凼仔建有三婆庙,现已废。另外还供朱大仙,据说可以保佑水上人不受海贼的伤害。一般的居民还信奉其它一些道教神灵,如土地、财帛星灵、鲁班、洪圣爷,有的则拜哪吒、女娲、包公、谭仙等。1883年建成路环九澳三圣宫,供奉洪圣爷神,后加上关帝与谭仙。

澳门境内,亦有较为正统的道教遗留下来的史迹。例如位于三巴门的吕祖仙院,根据院内的石额和石刻联,约略可推知吕祖仙院建成于1891年。澳门还有道教太乙门纯阳派信善系的活动。另有崇奉吕祖的云泉仙馆,与香港云泉仙馆同属一派。

据粗略统计,澳门自明以来共有8处拜天后的庙宇,历史多在500年左右。因此,从总体上说澳门民间信仰其实是一个属于道教系统的妈祖信仰圈,传统的道教目前只限于超度、拜忏,一些民间信仰如拜妈祖、土地等神舍也可归在道教之列。

澳门地区的中国传统宗教,包括民间信仰没有统一而严密的组织,只有一些小的联谊性的团体,如1974年成立的“澳门儒释道教联会”。澳门的民间信仰往往儒释道三教合一,地方色彩浓厚。

## 第九节 道教向国外的传播

随着中外经济、文化交流和华人移居他乡,道教早已传往国外。古代主要传到亚洲各国,近现代传播得更远。

### 一、朝鲜的道教

韩国学者认为,早在秦汉时期中国的神仙故事和方士就已到达朝鲜。如秦始皇时期的方士韩终到达今朝鲜半岛建立了马韩国,而秦朝的卢生和汉朝的张良又都曾到过朝鲜学道。五斗米道于公元3世纪传入朝鲜,主要活动于民间,后来发展到贵族中。朝鲜史书《三国史记》载,公元7世纪高句丽国人争先信奉五斗米道。唐高祖得知后立即于公元624年派遣使臣沈叔安为高句丽荣留王送去道士和天尊像,令道士在高句丽讲述《道德经》。第二年,荣留王主动派人赴唐学习道教。公元643年,高句丽宝藏王觉得道教还不兴盛,道术尚不齐备,再派莫离支(官名,兵部尚书兼中书令)渊盖苏文赴唐请传道教。唐太宗遂派道士叔达等八人携《道德经》应邀前往。宝藏王确定了抑佛崇道的国策,改佛寺为道观,规定道士的政治地位高于儒士。在朝鲜历史上,高丽时代道教最为兴盛。特别是文宗、肃宗、睿宗、仁宗、毅宗五朝(1046—1170),道教兴盛登峰造极。当时道教修建了大型道观,确立了道士制度和祭祀制度,大规模地举行国家级斋醮。由于道士众多,大量的青词、斋词保存至今。那时正是中国的宋代。明太祖时曾派遣朝天宫道士徐师昊赴高丽,在山川进行祭祀。李氏朝鲜延续了500年,基本采取崇儒斥佛道的政策,是一个“儒家王朝”。但在民间,三尸信仰深入人心,守庚申之类的道教活动很普及。

道教的炼丹术和服食等方术也随中国道士传入朝鲜,逐渐形成了朝鲜的炼丹学派和道教医学。许多道教神也传到了朝鲜,受到信奉。

道教在朝鲜同当地的文化结合在一起,发生了一些变化。比如八仙,就完全改变了名字。道士的服饰、戒律等均与中国有所差别。

朝鲜盛行风流道。一些学者将之视为道教,将花郎视为道士。

虽然学术界对风流道与道教之间的关系的看法不尽相同,但我们至少可以认为,风流道是儒释道三教和朝鲜原有信仰结合的产物,与道教的关系非常密切。

近年来,韩国出现了新的道教组织,如韩国道教全真仙坛寿星宫(蔚山市)、韩国仙道协会(汉城)。他们与中国道教协会建立了联系。

## 二、日本的道教

日本与中国一衣带水,自远古时代起就不断有大陆居民过海定居日本。他们带去了先进文化,推动了日本社会的快速发展。日本属于汉文化圈,中日两国的文化交流始终没有中断过。

《史记》记载秦始皇派方仙道方士徐福率童男童女入海求长生仙药,徐福在海外寻找到平原广泽,在那里当了国王,不再回大陆。中日两国都有人传说徐福找到的地方就是日本。现在中日两国还保存着不少据说徐福留下的古迹。方仙道是道教的前身。不少学者认为徐福东渡日本是真实的历史事件。如果真是这样,徐福可谓道教传入日本的先驱。

日本学者认为,至迟在奈良、平安时期,中国道教的经典、长生信仰、鬼神信仰、方术、科仪等就大量传入日本,对古代日本的政治、宗教及民间信仰、风俗习惯等产生了重大影响。比如,平安时代前半期,宇多天皇宽平年间(889~898)藤原佐世奉天皇敕令编成《日本国见在书目录》,其中著录了我国古代不少道经。日本现行的位阶制度,源于圣德太子制定的冠位十二阶。即依德、仁、礼、信、义、智六字为基本次序而排列,并依次配以紫、青、赤、黄、白、黑六色。六阶制和紫色等皆参照中国六朝道经《太霄琅书》而制定。包括神话时代在内的古代日本的医药学,是和吸收中国的道教医药学一起开始的,并以道教医药学为中心而发展的。出现于10世纪初的《延喜式》卷8载有祈愿天皇长寿的祝词,用于在宫廷中举

行大拔时宣读。祝词中东王公、西王母等神,显然是来自道教,且祝词的整个内容均属道教。此外,庚申信仰和泰山府君信仰也都于平安时期传入日本。

有的学者的观点尤为激进,认为古代日本曾存在过道士、道观和道教教团。有的学者指出,中国道教思想的传入,曾促使日本几乎形成原始道教组织。如7世纪中期,骏河(静冈县中部)富士川流域的农民之间,发生过一次宗教活动,这就是所谓“大生部多事件”。这次事件是在日本形成原始道教教团的萌芽,但被镇压了下去,萌芽亦遭彻底摧毁。

日本学者提出的关于道教传入日本的考古证据有:(一)神兽镜。镜上铸有东王公、西王母二神名,以及“延年益寿”、“寿如金石”等道教语言。神兽镜的出土处为河内松冈山王后古坟和大和葛城郡新山古坟等。王后系王仁的子孙。王仁在推古、舒明两朝做官,颇有名气。(二)静冈县伊场遗迹和宫城县多贺遗址出土木简。木简上书有道教符箓。(三)藤原宫遗址出土木简。木简文字内容为陶弘景的《本草集注》上卷。(四)伊予的汤之冈碑文。碑文中含有道教的内容。

另外,《太上感应篇》等道教善书很早即传入日本,使得以功过寿算、善恶感应为神学外衣的道教劝善思想在日本广为流传,影响颇深。道教对日本民间信仰也产生了很大影响。

历来都有大批华人东渡日本,并定居在那里,逐渐融入日本社会。近现代去日本的华人也很多,他们带去了民间道教的神,如关帝、药王等,其踪迹现在仍能看到。如大阪市制药公司汇集的道修町里,祭祀神农大帝。神农尝百草,鉴别出各种草药。他是我国民间供奉的几位药王之一。长崎华人于17至18世纪陆续建造了兴福寺、崇福寺、福济寺、圣福寺等寺庙。各庙内都有供奉关帝的关帝殿堂。横滨中华街有中国风格的关帝庙。神户的关帝庙建于明治二十一年(1888),同时供奉观音和妈祖。冲绳的道教遗迹也很



多,民间习俗受道教的影响更深。

道教对神道教的影响很大,有些神道教包含着很多道教的内容。近年来,日本有些修炼团体自称是道教,经常与与中国道教界友好往来。

### 三、越南、泰国、菲律宾、新加坡、马来西亚的道教

据越南史书记载,道教于汉代首先由交趾太守张津传入越南。他的继任士燮治理交趾时,有方士前去投奔。他们积极传播道教。公元939年,越南独立,但在文化方面继续受中国的影响。李朝的统治者效仿李唐王朝,将王权和道教的神权相结合,大力推崇道教。陈朝国王及许多王族成为道教徒,普通的道教徒更多。朝廷经常行斋建醮,命道士主持。国王年老后,往往弃位隐居修道。道教的兴盛在陈朝达到顶峰。黎朝对佛道教实行抑制政策,道教的地位下降。但在长期流传中,道教已融入越南文化,影响至今。

泰国是华人最多的国家之一,那里有不少中国血统的泰国人和华侨。从宗教信仰看,华人多信佛教,也信儒教和道教。据统计,信仰道教的约占华人总数的2%~3%,1972年时约为15~20万人,主要是农民、渔民和部分市民。

菲律宾华人社会,宗教气氛浓郁。崇拜对象众多,有人信奉中国传统宗教神灵,有人叩拜从故乡带来的地方神明,也有人信仰西方宗教。道教在华人的宗教生活中的地位十分重要。菲律宾道教现有三大中心,即加洛干市的大道玄坛、马尼拉市的九霄大道观和巴西市的九八龙霄宝殿。菲律宾道教的神大致可分为四类。第一类源自道教,如重阳帝君、云梦祖师。第二类源自中国历代王朝的塑造和民间信仰,如玉皇大帝、三皇太子等。第三类源自圣贤崇拜,如关公、包公等。第四类原是地方神祇,如天上圣母、广泽尊王等。菲律宾道教盛行禁咒符箓、扶乩求签等道教法术,医药诊治手段也被作为法术施用。近年来,菲律宾中国道教总会与中国道教

协会开始交往。

新加坡是移民社会,华人占大多数。随着大量中国移民的进入,华人的宗教信仰也随之来到新加坡。这些移民远渡重洋来到一个陌生地方,生活缺少保障,前途难以预料,往往借助神祇的力量,希望得到保护和保佑,宗教信仰便成了他们精神生活中最重要的部分。早期移民以信仰道教或佛教为大多数。又因为他们绝大多数来自中国底层社会,故大都信仰民间道教。近年来,新加坡的道教信徒人数有所下降。针对这种情况,在1990年2月,正式成立了新加坡道教总会。目前,参加总会的庙宇神坛有58个。道教总会成立后,定期举办与道教有关的神诞庆典,在众多的神庙、神坛及道教子弟和信仰者中形成了一股凝聚力。总会成立后,与中国大陆道教界的交流增多。1990年2月组团参加了在福建泉州举行的“老子研讨会”,并参观访问了北京白云观、山西太原关圣帝君古庙、湖北武当山金顶紫霄宫。1991年6月举办“道教与传统文化研讨会”,旨在加强对道教的研究和发扬。1992年7月,邀请中国道教协会、北京白云观的道长及高功前往教经并举办道士培训班。1993年5月,邀请中国道协和台湾道教会的多位道长参加“护国祈安大清醮暨超度大法会”,为时五昼夜,盛况空前。1994年6月,总会主办“道教文化活动月”,邀请了中国大陆、中国台湾及澳大利亚、法国的道教学者参加。除了道教总会外,新加坡还有三个道教联合组织,它们是三清道教会、茅山德学道教会和旺相堂三教老祖师新加坡道教协会,近年来也举办了道教文化节。

马来西亚也是世界上华人最多的国家之一。早年华人的祖先漂洋过海来到马来西亚,也将家乡的神灵请来此地。随着一代代华人在此开发,生息,功成业就,家乡的神灵也伴随着他们在异地扎根。他们保持着福建、广东等地祖庙多而杂的特点,妈祖、关帝、观音这些著名的神佛不用说,其余如保生大帝吴本、中坛元帅(那吒)、玄天大帝、九皇大帝、广东地方信仰金华娘娘,都各有专庙或

附祀。在马来西亚人中,道教庙观极盛,信仰者众多。据1983年的统计,马来西亚的华人社团共有3582个,其中宗教团体和庙观则有405个。近年来,中国道教界和马来西亚道教组织有了交往,如1991年9月,马来西亚茅山教五馆总坛支流门辈一行26人,赴江苏茅山道院奉看祖坛。茅山道院为马来西亚道友做了“太平醮”。江西龙虎山天师府还举办了“请醮受箓传度大典”。

#### 四、欧美和澳大利亚的道教

随着华侨遍布世界,道教信仰也带到各地。但一般限于华人社会自己信奉,且多为三教融合,如文庙、关帝庙和祖庙到处可见。欧美本土居民中,虽然出现道教信徒和道教团体的历史不长,而且是少数,但道经《太上感应篇》、《常清静经》、《玉枢真经》、《日月经》等均早已被翻译介绍过去,特别是关于内丹修炼的一些著作更是受到欢迎。

近年来,道教在欧美国家的传播有了新的发展。随着中国国际地位的提高,改革开放的迅速发展,西方国家急需了解中国,而居住在异国的华人不断回来祭祖朝圣,加之道教经典的西文译本及其研究性论著不断出版流通,使道家、道教思想在西方的影响进一步扩大。如《老子》一书,各种外文译著共有二百二十余种,包括英、法、德、意、俄、荷兰、西班牙、葡萄牙、瑞典、丹麦、冰岛、捷克、保加利亚、波兰、匈牙利、芬兰、土耳其、希伯来和世界语、拉丁语等二十多种文字,其影响之大由此可见。这也足以证明,老子的研究已具有世界性了。

中国社会科学院哲学研究所陈筠泉所长曾指出:在世纪之交,由于西方后工业社会出现的环境污染、生态破坏、气候异常、人口爆炸、灾病流行及种种社会弊端,使西方许多有识之士越来越认识到中国道家哲学“回归自然”的生态智慧和思想价值。道家文化兼收并蓄、融通百家的特征也使它日益成为中西文化的交汇点,成为

以中国传统文化接引现代西方文化的桥梁。

美国的中国学界对道家哲学、道教思想、道教经典、道教历史、道教宗派、道教与科学、道教外丹术、道教现状都有浓厚兴趣。道教作为宗教本身在美国也有传播,其信徒虽主要限于华人社会,但对美国社会的影响还是存在的。亚利桑那州有一座中孚道观,其主要负责人曾于1987年来我国访问了北京白云观、成都青羊宫、杭州葛岭抱朴道院。加利福尼亚旧金山市有紫银阁,阁长谢满根,他著有《性命双修法》,精通道教内丹功法。1988年曾来我国访问。在夏威夷有太玄道观,主持人张怡香女士拥有医学博士和文学博士学位,精通中医,是一位热心道教文化事业的美籍华人。她于1998年在美国成立了“世界道教协会”。此外,在纽约还有以梁丽珊女士为负责人的天皇宫、应道宫。

加拿大汉学界对中国道教的历史和现状比较重视,他们主办的《中国宗教杂志》在国外具有一定影响,对当前西方的最新研究成果都有及时报道和介绍。1988年6月,应多伦多市道家太极拳社蓬莱阁道观的邀请,中国道教协会的两位道长前去宣讲道教哲学和道教丹功知识,受到多伦多道教信仰者的热烈欢迎。1995年又应蓬莱阁的邀请组织道教经乐团,赴加拿大参加了该阁的新观落成及道教文化日活动,在当地引起了轰动。

比利时“道协会”于1991年9月在安特卫普成立。现任主席丹·威尔卡明,具有中国哲学、医学、武术和气功博士学位,是该会的首席教师和研究者。

俄罗斯与中国相邻,文化交流历史久远。最早向俄国人介绍中国道教的是俄国东正教的传教士。但具有真正科学研究性质的研究成果,还是在十月革命胜利后的苏联时期取得的。1991年苏联解体后,这方面的学术研究仍在进行,表明俄国人对中国道教文化的兴趣并没减弱。据俄罗斯《科学和宗教》杂志1997年第1期披露,道教已在司法部登记注册,获得了合法地位。但它究竟是宗

教组织还是研究组织,没有具体说明。

德国素以哲学闻名于世,这和它的历史传统及民族富于哲学思辨有直接关系。学者们认为,道家 and 道教的研究历来是他们的重点课题。现今德国有近 30 所著名大学设有汉学专业,向学生讲授中国传统文化。大众汽车基金会设有“中国项目”专项资助计划,特别支持对传统中国文化及其对现代中国的影响等问题的研究。

法国有许多久居外国,或是外籍华裔知识界人士,怀念和仰慕祖国的传统文化,因此喜欢道教,愿意加以礼敬和研究,希望通过对道教的了解来满足自己对于祖国传统文化的追求。成之凡女士即是代表。她 1951 年移居法国至今,并加入法国籍。她在法国潜心研究道家思想,在巴黎建立挽云楼,宣扬“黄老之道”,希望用道家思想治理法国。1988 年,应中国道教协会的邀请,以成之凡女士为首的法国成道协会代表团对我国进行了访问。她还在 1988 年参加竞选法国总统,在西方世界引起轰动。她的选民就是那些崇尚自然、信奉道教的法国公民。由此也可想像道教在法国的影响。

英国是老子思想传播最早的国家之一。1868 年在伦敦出版了《老子》的第一个英译本。130 年后的今天仍在出版新英文版《道德经》。英国道教协会于 1995 年在伦敦成立。协会将本着中国的传统教义——自然、无为、慈善、柔弱、处下、不争等宗旨,发扬其优良的传统文 化,继承其淳朴的古老宗教,同时根据英国国情,作出了若干适宜道教发展的规定。经考察,凡确实有坚定信仰以及有志从事道教事业者,通过入教仪式,均可正式接受入会。

澳大利亚也有道教组织,如道教悉尼青松观、道教澳洲青松观、道教澳洲总会,其代表于 1993 年曾来华参加了北京白云观举行的祈祷世界和平“罗天大醮”。

从以上情况可以看出,在海外的华侨和华裔子孙已把信仰道

---

教和研习道教文化看作是继承中华民族传统文化的一个重要方面,并以此增进炎黄子孙对祖国的深厚感情,同时也使道教文化在异国他乡大放光彩,增进了与各国人民的友谊和交往。

## 第三章 道教的经典

### 第一节 道经的产生

道经是道教的文字载体,是宣教传教的主要依据,也是信徒崇拜的圣物。关于道经的产生,道教内部和学术界有不同说法。道教内部的说法属于宗教神学的范畴,是宣教的需要,是信仰的产物。我们未必相信这些说法,但也不必跑到寺院教堂去同信徒争论真伪。我们应当尊重信徒的宗教感情。但我们可以在学术领域里进行科学研究。学术界的说法属于科学研究的范畴,是知识积累的需要,是考证和还原历史的产物。宗教界未必同意学者的结论,但也不必强求学者接受宗教神学。宗教界应当尊重学者学术自由的权利。如果都把某一问题作为学术看待,宗教界和学术界可以按照学术讨论的规则共同探讨,相互争鸣。

#### 一、道经的界定

讲出道经,首先应当明确我们所说的道经包括什么样的范围。道经的范围可以分为狭义和广义两种。

##### (一)狭义道经

1. 从宗教的意义上说,只有神授的天书或者记载神的启示、训谕的书才能叫做经。《道藏》中有许多题为元始天尊、太上老君以及其他神所述的教义、戒律、科仪和方术等,属于最严格意义的道经。道教各派的祖师,有不少后来也成了神,或者按照弟子们的说法,他们本来就是神仙显世。所以这些祖师的著作也被作为严格意义的道经,最著名的莫若《道德真经》。

2. 另外一类, 是人对第 1 类道经所作的注疏, 以及人所制定的戒律和对道教教义等方面所作的论述。这些著作虽然不是神授或神述, 但内容属于道教, 所以也可列为狭义道经。比如说, 金代侯善渊著《太上老君说常清静经注》, 就属于此类。

### (二) 广义道经

1. 《道藏》内收入不少内容不属于道教的著作, 如儒家的《弘道录》、法家的《韩非子》、佛教的《无生诀经》等著作, 只因为被《道藏》收入, 也一并被称为道经。

2. 《道藏》外有一些内容不属于道教的著作, 只因为作者是道士, 有时也被称为道经。如唐代孙思邈的《千金翼方》本是医学著作, 清代广州道士李青来著《圜天图说》本是天文学著作, 但在把孙思邈和李青来作为道士来介绍或研究时, 偶尔也笼统地把这两部著作称为道经。

我们一般说道经, 往往是指狭义道经。但研究《道藏》, 当然也要提到《道藏》内的道教以外的著作。研究道士, 当然也要提到他们所著的道教以外的书。

## 二、道教对神授神述道经的解释

凡道经皆有作者, 这同其他书籍并无两样。或一人独撰, 或数人合作, 或累代增修, 总要有人才能有书。但许多道经不署作者姓名, 声称出自神仙。或者署作者之名, 仍是神仙之名。这些有关道经出世的神话, 旨在涂一层神秘又神圣的色彩, 吸引信徒信奉、诵念。简单说来, 这类神话有以下一些:

第一, 妙气所生, 自然天书。这是说天上的神秘之气凝结成大字, 悬在空中, 大放光明, 是为经。

第二, 神尊口吐。这是说天神从口中吐出大字成为经, 或者直接吐出经书。道教说老子就口吐了不少经。

第三, 神尊天宫说法。这是说天神在天宫中向诸神说法, 是为



经。

第四,神神授受。这是说一位尊神将经典授予比他地位低的尊神,经典就这样来到人间。比如说元始天尊将经典传授给太上大道君。

第五,神帝授受。这是说尊神将经典传授给帝王,比如说太上道君将《灵宝正篇真文》授于帝尝。

第六,天神授受。这是说上天将经典传授给某一位神。

第七,神真撰或下传。这是说神亲自撰写道经,或者是他将上天、天宫中原有的道经传给人间。

第八,面壁现经。这是说有人在洞穴中象佛教的达摩那样面朝石壁修炼时,石壁上突然出现字,这就是经。掘地得经,也可属此类。

第九,神仙现世,亲授真经。这是说神仙降临人间,将经典传授给某人,然后升天离去。比如说太上老君将经典传授给寇谦之。

第十,神真降授,记录成经。有的经典说是扶乩时神仙降笔传授的,由人记录下来成为经,比如《真诰》。

第十一,异人传授。这是说遇见奇异的人传授经典,或口授而后记录成书。

第十二,依托祖师名人等授。比如说不少经都说是祖师张道陵授。

前六种神话宣称神造经,并在神与神之间传授。凡人如何读到这些经,没有说明。第七种指出由神将经传到人间,但未说明途径和受经之人。第八种将神潜伏起来,以人面壁的方式受经。第九、第十是神授与人。第十一种所谓的异人可能是神尊显化,也可能是高道隐名之人。第十二种托名于既是神又是人者。有的道经将两种或更多种神话合在一起。比如说,神尊口吐真经之后,在神之间传授,然后由神传给人。前七种神话中没有人出现,故撰写年代一般难于考定。后五种神话中出现了受经人,为考定撰写年代

提供了一些线索。

对神述道经的特殊称呼很多,常见的如云篆、赤书、龙章、凤文等。道经对这些称呼作了解释,都是强调和形容其神秘性、神圣性,表示其来源于天界或神仙。

### 三、学术界对道经的考证

世界三大宗教佛教、伊斯兰教、基督教都有唯一的创始人和与之紧密相连的最初、最根本的一部或一批经典,作为本宗教一切经典或说一切教义的起点、核心、典范和依据。

道教与三大宗教完全不同。道教的一些派别有创始人,有创教派的根本经典或祖经。但整个道教没有唯一的创始人和与之紧密相连的最初、最根本的一部或一批经典。道教的一些派别甚至于连明确的创始人也没有。道教是由众多的个人和派别逐渐汇合与联合而正式形成的。正式形成后,新的派别仍不断涌现,并汇合到道教之中。因此,我们无法指出第一部道经究竟是哪一部,也无法指出哪一部或哪一批道经可以直接代表道教所有派别的教义。这就是说,多元化是道经的显著特点。

具体的道经数以千计。这些经从派别上讲可以分成许多类,显示了它们的多元性。

#### (一)太玄经

东汉时五斗米道利用《老子》传教。后人汇集晚出经若干种,编成《太玄经》,以《老子》为第一部。陈国符先生《道藏源流考》认为太玄部当收下列诸书:《老子道德经》、《河上公注》、《想尔注》、《老子妙真经》、《老子西升经》、《玉历经》、《历藏经》、《老子中经》、《老子内解》、《老子节解》、《高上老子传》、《无上真人内传》。道家及百家诸子,亦当收入此部。

#### (二)正一经

《正一经》即张陵五斗米道所传经箓。北魏寇谦之所出道经,

如《录图真经》60卷,《云中音诵新科之诫》20卷,也属正一部。《正一经》最主要的是《正一盟威箴》。

### (三)太平经

《太平经》即于吉《太平清领书》170卷。张陵另出《太平洞极之经》144卷。后来将以《太平经》为首的一批经列为一类,称为太平部,这一类经也统称“太平经”。

### (四)太清经

陈国符先生《道藏源流考》考证说,《太清经》述金丹服食之道。从历代书目著录的丹经可以大概看出原《太清经》的内容。

### (五)三皇经

《三皇文》即《三皇经》,是《洞神经》的祖经。三皇经出于汉代。《三皇文》有两种:一为《小有三皇文》,也称《小有经》,最早由三国帛和所传。另一为《大有三皇文》,也称《大有经》,最早由晋鲍靓所传。《三皇经》信仰三皇,重视符文,召神劾鬼。同时,也包括斋戒、养生诸术。

### (六)灵宝经

灵宝经派也出现于汉代,但灵宝经大行于世是东晋末年,比三皇经要晚。已知最早的灵宝经为《太上灵宝五符》。其作者不详,早期传授也不详。《灵宝五符经》借用了中国传统的五方观念,以符咒为主,兼行医术和长生诸方术,而且受大禹治水传说的影响很深。在灵宝经中,影响最大的是《度人经》。

### (七)上清经

最初的《上清经》是晋哀帝兴宁年间扶乩降笔,由杨羲用隶字写出,即《上清大洞真经》,凡31卷。上清经以存想为主,并用符咒。南北朝时期,上清经派后来居上,势力超过灵宝经派和三皇经派。《上清经》至北周武帝天和年间已增至186卷。到宋代卷帙更为增多。上清经中,以《大洞真经》最为精妙,以《黄庭经》对后世影响最大。

### (八)重玄经

重玄派的称呼是从《老子》的“玄之又玄，众妙之门”而来。主张以静修法养生成仙。该派盛于唐，成玄英是集大成者。隋代的重玄经有《玄门大义》、《太玄真一本际经》、《无上内秘真藏经》。唐代的重玄经有成玄英《南华真经注疏》35卷、李荣《道德真经注》4卷、黎兴和方长著《太上一乘海空智藏经》等。

### (九)北斗经

《道藏》中有一批劝人崇奉北斗神的经典。如《太上玄灵北斗本命长生妙经》、《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》、《太上北斗二十八章经》、《北斗治法武威经》、《北斗七元金玄羽章》、《北斗七元星灯仪》、《北斗本命延寿灯仪》等，数量不少。此外还有不少劝人崇奉东斗、西斗、南斗和中斗的经典，也可归入此类。

### (十)善书

北宋末年，道教的第一部“劝善书”《太上感应篇》问世。全篇以“太上”的口吻宣教。《太上感应篇》只言善恶报应不言它，将宣述儒家道德作为全书的主要内容，而道教神学则降到次要位置。其内容有三个特点：第一，把宗教活动化为世俗生活。第二，突出了三教共同的、通俗的宗教思想——善恶报应。第三，儒道结合，道从属于儒。在《太上感应篇》的影响下，《文昌帝君阴骘文》、《关帝觉世真经》等一大批道教善书于后世陆续出现。

### (十一)雷法经

北宋末出现了新道派神霄派。神霄派以传行神霄雷法为主，为雷法派。北宋道士王文卿实为神霄派的创始人。神霄派不同于三山旧符箓，而以神霄雷法为主要宗教手段。从《冲虚通妙侍宸王先生家话》可以了解原初的神霄派雷法。该雷法将内丹术与符咒法相结合，焕然一新。宋元之际，清微派始盛。清微派的特点之一是融汇魏晋南北朝古上清派、古灵宝派、古三皇派某些理论和唐以来符箓及雷法，而以古上清派理论和神霄派符箓为主。《道藏》中

论述清微雷法的著作有数部,从《清微神烈秘法》中可大致了解清微雷法的面貌。

### (十二)全真经

金代王喆创立了全真道的基本教义和出家制度,建立了全真道教团,培养了七大弟子,继承和发展他的事业。全真道的基本教义融合了儒释道三教的内容,是根据《道德经》和儒家经典制定的。根据《道德经》则尊道,主张无心忘言,柔弱清静。根据儒家六经则明理,主张正心诚意,少思寡欲。在儒家道德中,特别推崇孝德。早期全真道士大抵刻苦自励,淡泊寡营,正是实践这种教义。而《重阳立教十五论》则是王喆创立的早期全真道教义的纲领。

### (十三)内丹经

以自己的身体为鼎炉,以自己的精气神为药物,炼成的“长生不老药”叫内丹。唐末五代时期,内丹著作在数量上有了飞速的增加,并形成了钟吕金丹派。《秘传正阳真人灵宝毕法》是创派时的早期著作。明清时期内丹流派很多,有的继承前代,有的新立派别。道教将《参同契》、《黄庭经》、《阴符经》、《悟真篇》、《古龙虎歌》、《入药镜》等作为主要丹经。

### (十四)净明经

宋元时期出现的另一新教派是净明道。净明道的教义特别强调忠孝,所谓“以忠孝为本”。并以为忠孝是人的良知良能,人人具此天理,只有去欲正心、净心守一才能做到忠孝。这里吸收了理学和佛教思想。净明道的特点应当说是突出儒家伦理道德,包容儒释道三教思想,进一步世俗化。黄元吉编有《净明忠孝全书》,教法齐备。

## 第二节 《道藏》编纂史

《道藏》即道经总集。

道经总集最初称为《三洞经书》、《玉纬七部经书》、《一切道经》等。它们当时虽然不称为《道藏》，却与《道藏》的实质并无区别。

《道藏》之称出现得晚些。六朝末隋唐时期已将贮经之处称为藏。至宋代将一切道经称为《道藏》时才开始普遍起来。

《道藏》的编纂具有悠久的历史，千余年间先后有数十部问世。《道藏》虽然编了又散，散了又编，但一直继承性很强，可谓“前赴后继”。所以，千余年来实际上只是一种《道藏》。后编均是前编的增辑本。

《道藏》的编纂与道教的兴衰，与国家的治乱是息息相关的。前者是后者的“晴雨表”。它再一次雄辩地证明文化事业的发展有赖于太平盛世。

许多文人、道士在帝王、权臣或富豪的支持下，为编纂《道藏》付出了巨大的劳动。无论是编纂者还是支持者，其主观意图旨在尊崇和发展道教，或出自虔诚的道教信仰，或出自巩固统治的需要。他们的目的部分地得到了实现。与此同时，他们在客观上也为整理和保存传统文化作出了不可磨灭的贡献。

从《道藏》即道经总集这一基本定义出发，《道藏》应具备三项最基本的特征：1. 所收道经相对来说是比较全的；2. 独自成为丛书；3. 有分类和目录。用这三项特征去衡量，最早的《道藏》应是《抱朴子·遐览》所反映的“郑隐藏书”。

历代主要《道藏》有：

### 1. 郑隐藏书

东晋葛洪在《遐览》中介绍并著录了其师郑隐的藏书。《遐览》将郑隐藏书分为道经和诸符两大类。无论是郑隐还是葛洪，均不是有计划、有目的地收集道经和编纂《道藏》，但由于郑隐藏书丰富和葛洪著录经目，使郑隐藏书具备了《道藏》的基本特征。作为《道藏》，郑隐藏书有两个缺点：第一，不仅缺斋仪之书，而且原始道教经典也遗漏很多；第二，葛洪的著录过简，并且不规范。

## 2. 陆修静《三洞经书》

南朝陆修静深受宋明帝礼敬,住在明帝于北郊天印山为他修建的崇虚馆中,弘扬道教,故得以皇帝之力搜取各地道经,尽得三洞经书。可见陆修静编纂《道藏》受到宋明帝的支持,这也表明宋明帝对道教的尊崇。《道教义枢》卷2《三洞义》将这一经目称为《三洞经书目录》。陆修静大概没有为这批道经题一个总目,我们据经目称之为《三洞经书》大概是合适的。陆修静在崇虚馆以三洞说整理道经,对后世《道藏》的编纂深有影响。

## 3. 孟法师《玉纬七部经》

南朝梁代有两位孟法师。一位是孟景翼,字辅明,平昌安丘人。曾任梁武帝大道正,经常为皇帝讲法。因为他精于道教教义,时人尊称他为法师,号大孟。另一位是孟智周,丹阳建业人,为陆修静弟子。梁武帝时曾与光宝寺僧法云辩论,亦精于道教教义,时人也尊称他为法师,号小孟。由于都姓孟,都是法师,后人把他们两个弄混淆了,分不清谁是谁了。其中一人编成《玉纬七部经书目》,也有人说两人都参与了编纂,后人干脆笼统地题为孟法师编,兼指大小孟,随人去自由理解。从经目看,道士们对道经的汇辑、整理工作非常活跃,收集的范围更加广泛,而且确定了七部分类法,影响深远。当时也没有为所整理的道经题总名,但从经目看,可称为《玉纬七部经》。

## 4. 唐《开元道藏》

唐玄宗开元年间曾核刊道经,并著经目《琼纲经目》和《玉纬别目》。后人也有将《三洞琼纲》和《三洞玉纬》合称为《开元道藏》的。《三洞琼纲》与《三洞玉纬》编纂于唐玄宗开元年间是不奇怪的。唐玄宗以尊崇道教而著名,道教在唐玄宗时十分兴盛。开元年间又值唐朝国富民泰的颠峰时期,无论是风尚、心理,还是人力、财力,都为编纂一部高质量的《道藏》准备了充足的条件。《三洞琼纲》与《三洞玉纬》也没有保留下来,但从广泛搜集、玄宗亲自领导、卷数

众多和逐级转抄来判断,这部《道藏》显然达到了一个新的高峰。

#### 5.《大宋天宫宝藏》

宋真宗大中祥符六年冬,张君房被任命为著作佐郎,受命专门负责编纂《道藏》的工作。《大宋天宫宝藏》收入的旧《道藏》经本,即六朝隋唐旧经。另外又收入摩尼教经书和五代北宋新道经,故总数增加到4565卷。《大宋天宫宝藏》仍以七部分类法排列子书,但以千字文为函目,便于查找,是了不起的进步。《大宋天宫宝藏》完成于天禧三年(1019)春,前后费时五年半,并抄录了七部。

#### 6.《万寿道藏》

宋徽宗政和初搜访道门遗书,政和五六年设经局,令道士校刊。雕版当在政和六七年,地址是福州闽县九仙山天宁万寿观。由于该藏雕版于天宁万寿观,故名曰《万寿道藏》。据推断,《万寿道藏》大约共收道经5481卷。道经雕版印刷始于五代。《万寿道藏》是第一部全藏雕版印刷的道藏。雕版印刷使《万寿道藏》得以大批复制,广为流传。

#### 7.《大金玄都宝藏》

金代统治者对道教始而疑虑,继而压制,后终于转为扶植、利用。为此,金世宗、章宗二帝支持刊印《道藏》。金世宗于大定二十八年下诏将南京(今开封)《道藏》经版交给天长观(今北京白云观前身),又将中都玉虚观的道经运到天长观供校刊用。金章宗明昌元年,又赐土地扩大天长观面积,用来修建房屋以贮藏经版。并派文臣二员,协助天长观提点、冲和大师孙明道参订经书。由于各种条件齐备,故不到两年即完成了搜集和刻版任务。刻版完成后,孙明道又会同诸道士,按照三洞四辅排列,商校异同,合成一藏,共6455卷,分602帙,题曰《大金玄都宝藏》。泰和二年天长观为大火焚毁,《大金玄都宝藏》的经版亦随同付之一炬。

#### 8.《大元玄都宝藏》

元代除成吉思汗礼敬丘处机,全真道一时极盛外,其余皇帝并



不过于重视道教,反而加以限制。但全真道的一时兴盛,却也为道士自己编《道藏》奠定了基础。元太宗九年宋德方主持平阳玄都观,与门下讲师通真子秦志安等计议刊刻《道藏》之事。秦志安听后,表示愿意承担。丞相胡天禄闻讯很高兴,捐白金千两。宋德方将白金授予秦志安,令他在平阳玄都观主持这项工作。前后8年时间,至乃马真后三年(1244)大功告成。宋德方、秦志安所刊刻《道藏》亦称《玄都宝藏》。“玄都”大概是指平阳玄都观。为与《大金玄都宝藏》相区别,似可称为《大元玄都宝藏》。佛道二教的斗争在元代又趋激烈,并对道经的存亡产生了重大影响。宪宗、世祖三次焚毁道经,特别是焚毁纯阳万寿宫所存《大元玄都宝藏》经版,对道教文献造成了巨大损失。

### 9. 明《道藏》

明代对宗教活动采取了严格限制的政策。但在政府划定的框框之内,统治者不仅允许宗教活动,有时还加以扶植。明成祖即如此。他在政变过程中,曾得力于道士散布的谶语,故而对道教的扶植和利用要超过明太祖朱元璋。他大力提倡供奉真武大帝,在武当山大修道教宫观。他敕第四十三代天师张宇初重修《道藏》。随着永乐二十二年成祖去世,仁宗、宣宗对修藏没有表现出兴趣,明初开始的修藏工作即中断未行。直到明英宗继位,追成其曾祖父永乐先志,于正统九年诏通妙真人邵以正“督校大藏经典”。当年十月,《道藏经》刊版讫工。明英宗没有为这部《道藏》赐名,后人为方便起见,称为《正统道藏》。《正统道藏》凡480函,5305卷。《正统道藏》校刊功成之后,英宗、宪宗、世宗诸帝陆续印刷,颁赐天下宫观。明神宗又是一位崇奉道教的皇帝。他于万历三十五年敕第五十代天师张国祥刊印《续道藏经》。因刊于万历年间,后人称为《万历续道藏》。《万历续道藏》凡32函,180卷。

### 10. 涵芬楼影印《道藏》

1923年10月至1926年4月,田文烈、李盛铎、赵尔巽、康有

为、张謇、董康、张元济、梁启超、钱能训、熊希龄、江朝宗、黄炎培和傅增湘等 13 人发起重印明《道藏》。民国政府总统徐世昌“慨出俸钱”支持宏举，请教育总长傅增湘总理其事。所用底本为北京白云观藏本。将原本缩为石印六开小本，改梵夹本为线装本，由上海涵芬楼影印。每部 1120 册，共印了 350 部。明版《道藏》存者不多，且藏于道观，一般人难以接近。自有了涵芬楼本《道藏》后，才有较多的学者得以阅览。

#### 11. 现代影印《道藏》

1977 年，台湾艺文印书馆缩小影印《道藏》，编为 32 开本 60 册，另有总目和索引 1 册。

同年，台湾新文丰出版公司缩小影印《道藏》，编为 16 开本 60 册，另有总目录 1 册。

1986 年 10 月，日本株式会社中文出版社缩小影印《道藏》，名曰《重编影印正统道藏》，编为 16 开本 30 册。

1988 年，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合缩小影印《道藏》，编为 16 开本 36 册。其第一册前有胡道静先生撰《前言》和目录，第 36 册末附白云霁《道藏目录详注》四卷。此本共计补缺 1700 行，纠正错简 17 处，还描补缺损字 500 余。

4 种新版《道藏》各有长处。有的增辑补遗，有的索引便捷。从文字校勘上，还是后来者居上，文物版略胜一筹。

### 第三节 道经分类

#### 一、传统分类法

汉魏时期，道经数量不多，编纂道藏尚未提上议事日程，分类更无从谈起。两晋时期，各派相互排斥，分类只在一派道藏中进行，一般只有经、符之分或三品之分，极为简单。六朝时期，道教各

派的认同意识进一步加强。经过汉魏两晋时期的斗争与发展,有几个道教派别已经成熟到具有了联合的能力。

新的《道藏》应运而生。新的《道藏》要求新的分类法。新的分类法以教派作为合同别异的标准,并将势力最强的上清派经典排为类序之首。新的分类法为三分法,三类分别为洞真、洞玄和洞神,合称“三洞”。三洞的“洞”字,第一个涵义为“通”,强调经典具有引导人通向真理,通向仙境的功能。第二个涵义为“同”,表示三部分经典“同一大乘”。无论哪一种解释,“洞”字都是三派认同意识的反映,联合行动的标志。

三洞与三派经典的关系是,洞真经为上清经,洞玄经为灵宝经,洞神经为三皇经。三洞使三派经典合为一体,也为它们排列了高下顺序。

三洞分类法调和了上清、灵宝、三皇等三派的矛盾,将两晋以来流行于江南的三派经典统一了起来。三洞分类法为汇辑更多派别的经典奠定了基础,影响深远。

两晋时期,五斗米道活跃于全国各地,后改称正一派。北魏寇谦之创北天师道。以楼观台为中心的楼观派也出现于宗教舞台。重玄派思想家们著书立说,金丹派道士授徒传诀。此外的派别还有很多,如李家道、帛家道等。三洞分类法远不足以统辖这些经典,故很快又设立了新的类别,即太玄、太平、太清和正一。前三类合称“三太”。三太加正一也合称为“四辅”。对“辅”字有不同的理解。有的理解为好象父母生子,有的理解为好象幕僚辅主。至于正一部,《正一经》中从不将之列为“辅”位。将正一部与三太合称为四辅是其他经后起的说法。细加品味,“辅”字确有些味道,它隐藏着正一派与上清等三派微妙的关系。

四辅与三洞是辅与被辅的关系,所以称四辅。具体说,太清部辅洞神部,太平部辅洞玄部,太玄部辅洞真部。正一部遍陈三乘。这种辅的关系与诸经的内容没有必然联系。

三洞与四辅合称七部。七部构成道经的七大类,七部的排列顺序一般是洞真、洞玄、洞神、太玄、太平、太清和正一。

七部分类法仅仅反映派别,而不涉及内容。为了克服这一重大缺陷,南北朝时期又在七部之下,设立了第二级分类十二部。三洞各下分十二部,各洞的十二部名称与顺序完全相同。宋代以后,为避免与七部混淆,遂将十二部改称十二类。明《道藏》十二类的名称以及道教的解释是:

第一本文类:先出现道经,而后才创立道教,经是教的本源,所有三洞经文都归于此类。

第二神符类:“神”是神妙莫测,“符”是信如符契,所有三洞符箓都归此类。

第三玉诀类:“玉”是宝贵之物,“诀”是解决疑问,古人写道经,常用金书,因此各道经的注解都叫作玉诀,取金玉两相配合之意。

第四灵图类:“灵”即灵异,“图”即画图,道经道书中凡是以图为名者,都归此类。

第五谱录类:“谱”是谱系,“录”是记录,凡高真上圣的功德名位和应化事迹,皆归此类。

第六戒律类:“戒”是劝善止恶的告诫,“律”是应当遵守的条文,凡与戒律有关的经书及功过格等,皆归此类。

第七威仪类:“威”是气象庄严,“仪”是斋醮仪式,《道藏》中这一类书很多,大约有 600 卷左右。

第八方法类:本意指设坛祭炼及身内修持各种方法,后来与“众术类”混杂不分。

第九众术类:本意指外丹炉火、五行变化和一切术数,后来又与“方法类”各书相混杂。

第十记传类:如十洲记、冥通记、列仙传、神仙传、各种碑铭、各种山志等。

第十一赞颂类:“赞”是赞美,“颂”是歌颂,如步虚词、赞颂灵

章、诸真宝诰等。

第十二表奏类：“表”是表白愿望，“奏”是上奏天廷，凡祈祷时所用的表文，以及宋明两代文章中所谓青词，近代道教中所谓疏头，皆属此类。

## 二、新分类法

现存《道藏》的三洞四辅，已经名实不副。因为六朝和以后，在三洞四辅之外，仍有其它来源的道书。唐代修《道藏》，强行归入七部之中，实际上与三洞四辅来源无关。唐代以后道士的撰述，更是七部所无法统辖。现行明《正统道藏》虽然仍以七部分类，但六朝道经的分类已经错乱，其它道书更与七部不尽符合。如《上清经》当入《洞真部》，今大多误入《正一部》；《度人经》诸家注当入《洞玄部》，今误入《洞真部》；道家诸子注疏当入《太玄部》，今误入《洞真部》。

朱越利以现代分类法对《道藏》进行了分类尝试，著《道藏分类解题》一书，由华夏出版社于1996年1月出版。该书将《道藏》所收道经共分为15部33类，它们是：

第一部，哲学。易与诸子类凡120种，伦理学类凡56种，佛教类仅1种，道论类凡57种，斋醮类凡171种，法术类凡131种，术数类凡33种。本部共569种。

第1类：易与诸子。

第2类：伦理学。戒律是道士和信徒必须遵守的宗教纪律，以伦理道德规范为重点。故论述戒律的道经列于伦理学类。戒律与世俗法律有相通之处，亦可附于中国法制史类。述“鬼律”之经另列于中国法制史类。善书及孝道、积善诸经列于本类。

第3类：佛教。《道藏》将佛教著作《无生诀经》误刊入《消摇墟经》，今摘出，列于佛教类。

第4类：道论。

第5类:斋醮。

第6类:法术。符篆印法、步罡踏斗、雷法、斋法及杂法诸经列于法术类。

第7类:术数。象数、星占、择历、相面、堪舆、六壬、遁甲、杂占、灵签等经列于术数类。

第二部,法律。本部只辖中国法制史类,共16种。

第8类:中国法制史(科律)。科律清规实为道教内部法制的一部分,折射着世俗法制的光芒,研究法制史者似应留意。有关诸经列于本类。

第三部,军事。本部只辖古代军事史一类,凡4种。

第9类:古代军事史。

第四部,文化。本部只辖图书学类,共9种。

第10类:图书学。论考道经之分类法、源流、分章、要义、名称、文字等内容的道经属于图书学类,列于本类。

第五部,体育。本部只辑体操一类,共3种。

第11类:体操(导引)。导引也称道引,其法或熊经鸟伸,或效五禽,种类繁多,实为现代体操之祖。述导引之道经列于本类。

第六部,语言文字。本部语音类凡2种,特种文字类凡12种,共14种。

第12类:语音。述直音和反切二法之道经列于本类。

第13类:特种文字(符)。大部分符篆是一种特殊文字,与汉字关系密切。道经杂有符篆者很多,仅选择字形符篆特别集中的12种道经列于本类。

第七部,文学。本部有作品综合类凡55种,戏剧类凡153种,神话类凡49种,共计257种。

第14类:作品综合集。作品综合集包括诗文集、诗词集和文集等。

第15类:戏剧(科仪)。道场是宗教活动,也是布景、绘画、服

饰、音乐、舞蹈、唱颂等综合艺术,不仅有繁复的程式,而且有人物和情节。清初叶梦珠曾称道场“竞同优戏”。科仪著作可视为道场的脚本,列于本类。

第16类:神话。包括述神谱、神传、鬼传及神鬼之传说、神通、册文、名号和灵验的道经。

第八部,艺术。本部有各种用途画类凡21种,乐曲类凡2种,共计23种。

第17类:各种用途画。有些符篆形同图画。图画形符篆特别集中的道经列于本类。

第18类:乐曲。

第九部,历史。本部有历史事件与史料类凡6种,传记类凡41种,共计47种。

第19类:历史事件与史料。

第20类:传记。

第十部,地理。本部只辖名胜古迹类,共18种。

第21类:名胜古迹(宫观山志)。宫观山志述名胜古迹,列于本类。

第十一部,化学。本部只辖外丹黄白术类,共87种。

第22类:外丹黄白术。外丹术是现代化学的先驱。述外丹黄白术的道经列于本类。

第十二部,天文学。本部只辖天气预报类,凡2种。

第23类:天气预报。

第十三部,医药卫生。本部中医基础理论类凡8种,其他疗法类凡161种,气功类208种,草药、方书类凡8种,性科学类凡23种,共计408种。

第24类:中医基础理论。

第25类:其他疗法。述养生和修持的道经列于其他疗法类。

第26类:气功。

第27类:草药、方书。

第28类:性科学(房中术)。房中术道经包含着古代性卫生、性心理和性技巧等性科学知识,故列于性科学类。

第十四部 工业技术。本部只辖铸造、仪器类,共2种。

第29类:铸造、仪器。

第十五部,综合性图书。本部丛书类凡1种,类书类凡7种,词典类凡3种,目录类凡3种,共计14种。

第30类:丛书。

第31类:类书。

第32类:词典。

第33类:目录。

#### 第四节 道经目录

道教群经目录大致区分为四类。第一类是《道藏》全目及其他道教丛书目录,相当于目录学所说的综合目录。第二类是《道藏》偏目,包括派别经目、法次仪所规定的授经目录、镇坛经目、神话宣扬的造经目录和宫观山志经目等,相当于目录学所说的专门目录。第三类是包容在国家图书目录、史志目录或私家藏书目录中的道经目录,这些可看作旁及道经目录。第四类是将道经、佛经或儒书所引用以及提及的道经的目录汇集起来,编辑成引书目。这四类道经目录对于考证都很有用。《道藏》全目及其他道教丛书目录最能反映道教目录的编纂水平,《道藏》偏目则很能体现道教的特点。道经目录的编制经历了一个摸索、总结和发展的过程。

道经目录的出现,无论是一经目录,还是群经目录,比国家藏书目录要晚,但时间也相当早。比较成熟的最早的一书目录《史记·太史公自序》和《汉书·叙传》下篇,为两汉时的产物。《太平经目录》的编著不迟于东汉。最早的群书目录《兵录》编于汉武帝时,葛



洪的《遐览》编于东晋,当然无法与《兵录》争早晚,但却可与道安所编中国佛教史上第一部影响最大的经录《综理众经目录》比肩。《综理众经目录》已经亡佚了,而《遐览》仍存。六朝时期,道经目录的编制,数量繁多,构筑了完整的分类体系,总体水平与国家图书目录和佛教目录并驾齐驱,不相上下。六朝以后,道经目录仍不断被编制出来,但不象六朝时期那样繁荣,创新精神也不如六朝时期那样突出。可以说是因循守旧的作法占了上风。而我国古代国家图书目录、私家藏书目录和佛经目录的编纂却继续发展。因此,道经目录的编纂水平被甩在了后面。这不仅表现在目录编制的实践和成果方面,也表现在目录编制的理论方面。道士们没有在道经目录学方面下功夫。不过,道经目录一直保持着自己的系统和特色,不愧为古典目录百花园中的一片芳卉。

### 一、东汉时期

东汉时期,《道藏》和其他道教丛书均没有问世,自然谈不上《道藏》全目和丛书目录。《汉书·艺文志》的著录旁及道经。成书于东汉的太平道主要经典《太平经》170卷的目录,被敦煌遗经斯4226号残卷基本完整地保存了下来。

### 二、六朝时期

六朝派别道经目录大都失传了。今知有一部《上清源统经目》已亡佚,但却留下了《注叙》,保存在《云笈七签》卷4中。再如《中品目》、《魏传目》、《鲍南海序目》、《大有录图经目》和《上清真迹题秩目》等目录只遗留下目录名称或序,而亡佚了目录。

敦煌遗书伯2861和2256号拟名《通门论卷下》,其中向世人展示了南朝刘宋宋文明编《灵宝经目》。《灵宝经目》是灵宝派的道经目录。

葛洪在《抱朴子内篇》的《遐览》篇中,将老师郑隐的藏书分为

道经和诸符两大类,进行了认真的著录,共著录了 1299 卷。“郑隐藏书”称得上是最早的《道藏》,与此相应,《遐览》则称得上是最早的私家道经藏书目录和最早的《道藏》目录。

刘宋道教学者陆修静在宋明帝的支持下,于太始七年编成《三洞经书》,献上《三洞经书目录》。该目录也被称为《陆修静目》或《珠囊经目》。据后人记载,大约登记了 1200 卷左右的道经。此后,直到北周,类似陆修静《三洞经书目录》的三洞系道经目录,还有萧梁孟法师《玉纬七部经书目》、陶弘景《经目》、不知编者姓名的《太上众经目》、《三十六部尊经目》、北周玄都观《玄都经目》和王延《珠囊经目》七卷等。《太上众经目》和《三十六部尊经目》当撰于南北朝末至初唐时期。《玄都经目》又被称为《玄都馆经目录》,至天和五年共搜集了 2040 卷道经和 4323 卷经名。王延《珠囊经目》搜集的道经多达 8030 卷。这些目录均亡佚了。

据说《正一经治化品目录》著录了正一经 930 卷,符图 70 卷,共计千卷。《正一经治化品目录》大概是独立的正一派的经目。

萧梁金明七真撰《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》之卷 4 和卷 5 有一部分称作《法次仪》。它详细记载了道士升级应授予哪些符箓和经典,等于提供了一部道经目录,可称为《三洞科戒法次仪经目》。它是继《遐览》和宋文明《灵宝经目》之后,至今仍存的第三部有名有实的重要道经目录。该经目共著录道经 250 种左右。该经目中还辖有两部题名的目录,即《灵宝中盟经目》和《上清大洞真经目》。前者著录了 42 种古灵宝经,后者著录了 43 种古上清经。如果说《三洞科戒法次仪经目》是一部全部等级的授经目录的话,《灵宝中盟经目》和《上清大洞真经目》则是其中两个等级的授经目录。撰于北朝时期的《传授经戒仪注诀》专述授《太玄经》科仪,著录了 10 卷共 7 部太玄经,可称《传授太玄经目》,其地位相当于《灵宝中盟经目》和《上清大洞真经目》。

### 三、隋唐时期

《通志略》诸子类道家著录《隋朝道书总目》4卷,稍稍反映了当时道经的情况。

唐高宗时吴天观和宗圣观主尹文操编《玉纬经目》,藏经7300卷;唐玄宗时太清观主史崇玄撰《一切道经目》,著录道经不止2000卷;唐玄宗编《三洞琼纲经目》,著录道经7300余卷;唐玄宗编《玉纬别目》,著录道经9000余卷。

唐代也有几部道经记叙了由法次仪或造经神话产生的《道藏》偏目。一部见于唐张万福著《传授三洞经戒法箓略说》。该经上卷列《戒目》、《正一法目》、《道德经目》、《三皇法目》、《灵宝法目》。这些经目基本上继承了《科戒营始》的授经目。另一部见于唐代《太上洞神三皇仪》。其中著录了“《洞神经》十四卷”的细目,也是授经目。第三部见于唐末五代杜光庭删订《太上黄篆斋仪》。其第52卷收有《三洞真经部帙品目》。该《品目》只是三十六部分类的类目,不是经目。但在《品目》之后,列有《历代圣人神仙所受经》,其中所录既有一部一部的经目,又有一类一类的经目,还有只记某类经诀的总数。

### 四、宋元时期

《通志略》诸子类道家著录宋代道经目录曰:

宋朝明道宫道藏目录六卷

洞元部道经目录一卷

太真部道经目录二卷

洞神部道经目录一卷

三洞四辅部经目录七卷:王钦若等撰

道藏经目七卷

《秘书省续编到四库阙书目》史类目录和子类道书著录曰:

道门藏经目一卷

道经目录一卷

王钦若等撰三洞四辅部经目七卷

道藏经目七卷

《道藏阙经目录》著录曰：

三洞要录十卷

洞玄灵宝三洞经篆品格要训目录

洞神三皇五岳目录

宋万寿道藏三十六部经品目

宋万寿道藏目录十卷

晁公武《郡斋读书志》书目类著录曰：

道藏书目一卷，右皇朝邓自和撰。

可以肯定，上述几种文献著录了《宝文统录》和《政和万寿道藏》的全目和一些偏目。至于其中是否包括其他几部宋代《道藏》，仅从著录难以判定。《洞玄灵宝三洞经篆品格要训目录》大概不是经书目录，而是类书目录。《三洞要录》疑为目录，也可能是摘录汇编。《宋万寿道藏三十六部经品目》，大概是三十六部的名目。三十六部名目有几种。总之，北宋时期道经编目工作可能比较繁荣，上述著录略现端倪。

北宋初年孙夷中集《三洞修道仪》，是一部记录法次仪的授经目录。《无上黄箓大斋立成仪》第一卷署名留用光传授，蒋叔舆编次。二人皆宋人。该卷收录了一部《斋坛安镇经目》，开列经目 35 种，其中竟有 34 种是古灵宝经。

《道藏阙经目录》卷下著录《金万寿道藏三十六部经品目》和《金万寿道藏经目录》10 卷。《金万寿道藏》大概即《大金玄都宝藏》。金藏已亡佚。

元代道经目录今有一部题为《道藏尊经历代纲目》，保存在明代《正统道藏》中。该目录于元世祖至元十二年(1275)曾刻之石。

该目录不是一部一部具体的道经的目录,而是历代《道藏》的简目。元刘大彬造《茅山志》,其卷9题为“道山册”,即茅山艺文志。

元代道经曾遭宪宗和世祖先后三次焚毁,损失惨重。明代正统年间刊行《道藏》时,对照元《玄都宝藏》的目录,找出经过焚经和兵燹而损失的道经的目录,然后将之汇集在一起,编成《道藏阙经目录》上下两卷,收入《道藏》。两卷共著录道经795种。《道藏阙经目录》有助于了解《大元玄都宝藏》的情况。

### 五、明清及近现代

《正统道藏》末收有《道藏经目录》,为《正统道藏》的目录。张国祥刊《万历续道藏》时,在《道藏经目录》后增添了《续道藏经目录》,即《万历续道藏》的目录。这两部目录可以合称为明《道藏》目录。明《道藏》目录也是《遐览》之后历代所修《道藏》中唯一保存至今的一部。道士白云霁撰有《道藏目录详注》4卷,注释的就是明《道藏》目录。但他的注释并不详细,名不副实,而且多有脱误。

清代蒋元庭、贺龙骧、彭翰然等人先后四次刊刻丛书《道藏辑要》,新增藏外道经114种。该书除为自己编了《总目》和《子目》外,还由贺龙骧编辑了一种目录书,题为《道门一切经总目》,凡4卷。其内容是汇集各种史志类道书目,大部分是对原书目进行摘录。

清代以来,除《道藏辑要》外,道教丛书陆续出现。影响较大者有民国守一子辑《道藏精华录》、近人萧天石主编《道藏精华》和胡道静等主编《藏外道书》等。它们均编有目录。

## 第五节 敦煌道经

### 一、敦煌遗经的发现与研究

#### (一)敦煌遗经的发现与流失

敦煌莫高窟也叫千佛洞,位于甘肃敦煌东南,是我国著名的石窟。莫高窟新编第17窟藏有大量文书,被称为敦煌遗书。敦煌遗书中的道经,则被称为敦煌道经。

古代敦煌僧人由于某种原因,将17窟内塑像移走腾空,置入大批文书等物,然后封闭洞口,绘满壁画,将洞口遮盖得天衣无缝,丝毫不露形迹,使之成为16窟中的密室。无意中发现经洞者是道士王圆禄。他当时任千佛洞住持。原籍湖北麻城县,从军戍边来到肃州(今甘肃酒泉)。退伍后当道士,定居于莫高窟。藏经洞被发现的时间是光绪二十六年(1900)农历五月二十六日。

自藏经洞被发现后,经卷及文物即开始流失。起初尚是少量流失,流失于国内私人之手。如叶昌炽、汪栗庵、恒介眉、张又履、张筱珊等皆有收藏。自1907年英籍匈牙利人斯坦因、法国人伯希和,1908年俄国人柯兹洛夫,1909年日本人桔瑞超等始,敦煌文献大量流失国外。后在我国一些爱国学者的呼吁和奔走下,民国政府也抢救了一批敦煌文献,为国家收藏。

#### (二)敦煌遗经散落各地

分散在世界各地国家与私人手中的敦煌遗书,至今没有完全公开影印出版,所以难以知道现存敦煌文献的总件数。从已知文献看,90%以上为佛教文献。道经只占2%~3%,数量居第二位。其余还有摩尼教经典、景教经典、6世纪中叶至8世纪中叶经史子集、官方文书、私人借契等。这些遗书用几种文字抄写,也有印刷品。这些文书的抄写年代始自隋,止于宋。

### (三)研究敦煌道经的代表性著作

#### 1. 前辈们的劳动

著录和研究敦煌道经的论著有:《敦煌劫余录》,陈垣著;《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》,向觉民著;《敦煌古籍叙录》,王重民著;《敦煌遗书总目索引》,王重民著;《敦煌道经后记汇录》,陈祚龙著;《敦煌——伟大的文化宝库》中《敦煌的道家经典》,姜亮夫著。

#### 2. 大渊忍尔编《敦煌道经目录编》、《敦煌道经图录编》

著录敦煌道经的集大成者是日本学者大渊忍尔。大渊忍尔将截止到 60 年代已公布及他亲自调查过的敦煌遗书中的道经拣出,编目成册,是为《敦煌道经目录编》。影印成册,是为《敦煌道经图录编》。这两部书所收道经比他 1962 年出版的《敦煌道经目录》著录的 370 件增加了 1/3,研究得也更加精细。

#### 3. 《敦煌と中国道教》

除了著录之外,不少学者对敦煌道经进行了考证与论述,成绩可观,但大多是针对一种或一类经典,全面系统进行研究的论著当属日本学者集体撰写的力作《敦煌と中国道教》。它列入敦煌系列丛书《讲座敦煌》的第 4 卷。这部书最初的主编为吉冈义丰。但他在制定了编写计划和组织了撰写班子后于 1979 年不幸突然去世,可谓“出师未捷身先死”,令人感到痛惜。后由冢本善隆、入矢义高、夏一雄和秋山光和担任监修,由金冈照光、池田温和福井文雅组成编委,集体担任主编,继承吉冈义丰未竟之志。全书第一部分凡 9 篇:(1)道德经类,附《庄子》、《列子》、《文子》;(2)敦煌本玄宗皇帝注《老子》之资料意义;(3)老子化胡经类;(4)太平经类;(5)上清经类;(6)灵宝经类;(7)《洞渊神咒经》;(8)其他道典类;(9)道教类书。第二部分凡 7 篇:(1)敦煌出土道经和佛典;(2)敦煌文书和仙传类;(3)从文学文献中看到的敦煌的道教;(4)道教故事;(5)唐以前河西地区宗教和思想方面的状况;(6)敦煌文书所反映的道士法位阶级;(7)参考文献目录——中国道教文献目录。

## 二、敦煌道经的基本内容

大渊《目录》共收录道经 496 件。其中有 23 件标有 12 个纪年。从时间看,大约始自 6 世纪中叶,止于 8 世纪中叶。敦煌道经主要抄自这二百年间。其中又以唐玄宗时期抄录最多,其次是唐高宗时期。8 世纪中叶吐蕃开始占领沙州(今敦煌地区)。

496 件道经皆为手抄本。由写经生抄写。一般一张纸长 50 厘米弱,画有 28 行竖格,每行写 17 字。不少道经的背面抄有佛经,没有画格。有些是将两三种道经粘连在一起,用来在背面抄佛经。有的背面虽未抄佛经,但道经开头部分已被斜切去两角,附于卷轴之上,准备抄佛经。有的钤有佛寺的藏书印。一般来说纸质精良。

这些道经抄本,由于年代久远及其他原因,很多已经残损。大渊忍尔先生将它们分成六类,即:

- |            |       |
|------------|-------|
| (一)灵宝经类    | 252 件 |
| 1. 古灵宝经    | 77    |
| 2. 道藏见名者   | 55    |
| 3. 升玄内教经   | 17    |
| 4. 太玄真一本际经 | 103   |
| (二)上清经类    | 15 件  |
| 1. 古上清经    | 14    |
| 2. 其他      | 1     |
| (三)道德经类    | 65 件  |
| 1. 无注本道德经  | 30    |
| 2. 注疏本道德经  | 21    |
| 3. 其他      | 14    |
| (四)杂道经类    | 95 件  |
| 1. 道渊神咒经类  | 28    |



2. 太上妙法本相类	12
3. 其他	55
(五) 道经类书类	38 件
(六) 失题道经类	30 件

### 三、敦煌道经的价值

敦煌道经中出现了 10 座道观名,其中 4 座在敦煌。出现了三十余位道士姓名,其中不少是敦煌道士。这些道观和道士表明道教于六朝时期已传到边远的敦煌地区,在唐代已达到兴盛的程度。

大渊忍尔先生对敦煌道经的分类情况向我们透露了道派兴衰的历史事实。在南北朝时期,上清经是居首位的道经,灵宝经居第二位。因此,灵宝经的数量即使不大大少于上清经,也不会明显地多于上清经。但敦煌道经中灵宝经有 252 件,上清经只有 15 件,众寡悬殊,不成比例。这表明,唐代,敦煌地区流传的道经以灵宝经为主。灵宝经已与上清经易位,灵宝经改居首位,上清经下降,屈居二三位。另外,三皇经在南北朝时已下降为第三位,唐初又遭到一次打击,地位继续下降。敦煌遗书中不见三皇经,恰反映了这一历史命运。当然,三皇经在内地远未绝迹。敦煌道经中三洞经地位的变化,与内地是一致的,可以互相印证。

一些敦煌道经使用了不少佛教术语,从中可以看出佛教对道经的影响。

如 P2440 号为《灵宝真一五称经》,与明《道藏》所收《太上无极大道自然真一五称符上经》为同一部经典。该经为古灵宝经,与最早的灵宝经《灵宝五符经》有密切关系。吉冈义丰在《道教经典史论》中推断 P2440 号的抄写年代不迟于初唐。今考其经,经中使用了不止佛教术语,反映了早期道教吸收佛教思想的情况。而明《道藏》中的《太上无极大道自然真一五称符上经》,却将原来的佛教术语改为道教术语。如将佛改称仙人、真人,菩萨改称真人,

沙门尼改称学仙之士,佛图刹寺改称精舍宫殿,舍利改称身光等。P2440号对于研究佛道关系史很有意义。

一部分敦煌道经不为明《道藏》收录。它们的发现使《道藏》得到宝贵的补充。

如《道藏》收有唐高祖时号任真子的元天观道士李荣的《道德真经注》4卷。可惜这4卷是半部书,仅是《道经》部分,缺《德经》。敦煌遗书中有S2594等6件《老子注》残片,恰好是李荣《道德真经注》的《德经》部分。《道藏》与敦煌遗书相结合,使李荣注成为完璧。

又如,自佛教传入中国,老子西去化胡的传说即随之而起,《化胡经》也应运而生。六朝始,一些佛教徒起而抗议《化胡经》,佛道二家为此争吵不休,一再惊动朝廷。唐代以后朝廷不断禁绝《化胡经》,元至元十八年最后一次焚毁,《化胡经》销声匿迹,只在《三洞珠囊》卷9及其他一些道经中尚留只言片语。可喜的是敦煌遗书竟残存不少有关《化胡经》的片断。经研究发现,其中5件题为《老子化胡经》,属10卷本。1件题《太上灵宝老子化胡妙经》,1件与《三洞珠囊》卷9所引类似,还有2件与上述几种又不同。这几种残片证明,《化胡经》在历史上有多种,至唐代仍如此。

有些道经既见于敦煌遗书,也为明《道藏》收录,形成两个版本。由于年代久远,这些道经在长期流传中,形成异本乃属正常现象。各版本在文字上当有歧异,有正有误。敦煌遗书为唐本,早于明《道藏》本,一般来说更接近原本,故对于校勘《道藏》本道经很有意义。

如唐太宗时道士成玄英《老子道德经义疏》一书的单本亡佚已久。明《道藏》收有唐末《道德真经玄德纂疏》一书,其中辑有成玄英《义疏》。人们长期无法判断《纂疏》所辑是否《义疏》全文。敦煌遗书S2517号为成玄英《义疏》第5卷,包括《老子》第60章至第81章。以此与《纂疏》相应部分对照,知《纂疏》所辑《老子》第60

章至第 81 章的成玄英《义疏》为全文。以此类推,所辑前 59 章《义疏》当亦是全文。S2517 号残片的作用在于充分证实了《道德真经玄德纂疏》所辑成玄英《老子道德经义疏》的完整性。

其余《老子河上公注》、《庄子》、《列子》、《文子》等敦煌道经残片,对于校勘现行版本也具有宝贵价值。

## 第六节 藏外道经

“藏外道经”是学术界中流行的一种简称,泛指没有收入明《道藏》的道经。

藏外道经依问世先后,可分为两大部分。一部分在编明《道藏》时已经问世,本应收入《道藏》,但由于各种各样主客观原因而被遗漏于《道藏》之外。我们不妨统称之为失收道经。另一部分在编明《道藏》时尚未问世,未赶上收入《道藏》。它们是明《道藏》以后诞生的“后起之秀”。我们不妨统称之为新出道经。

对于研究道教和传统文化来说,藏外道经同《道藏》一样重要,不容忽视。

### 一、失收道经

失收道经并非可有可无、无足轻重的著作。

比如晋葛洪撰《神仙传》,《道藏》未收,却收于《广汉魏丛书》、《四库全书》、《说库》、《道藏精华录》等丛书,皆为 10 卷本。另有 1 卷、5 卷等本。关于今本真伪,也有不同看法。但无论是否原帙,其中所载者皆为自晋以前神仙,除容成公、彭祖与《列仙传》重出外,其余皆为《列仙传》所无,对于研究两汉魏晋时期的神仙思想非常重要。

又如五代著名道士陈抟,在道教思想史和内丹史上都是一位影响深远的人物,但《道藏》所收陈抟的著作不多,远远不能反映这

位高道的学术功绩。幸好一些丛书将其对麻衣道者《正易心法》的注释保存了下来,《皇朝文鉴》卷 85 收录陈抟的《龙图序》,清人胡渭《易图明辨》卷 3 等收录其《太极图》,朱熹《周易本义》收录其《先天图》,《玉詮》卷 5 收录陈抟一段佚文,才使我们对他有了比较全面而深刻的认识。

又如北宋出现的道教神霄派,红极一时,但《道藏》却没有收入较系统地介绍该派的经书。当我们将目光转向藏外时,将会高兴地看到元虞集《道园学古录》卷 25 收录有一篇《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》。该篇首述蒲汝霖书信,记王侍宸灵异。继而述王文卿得道及受宠于宋徽宗事迹。最后述王侍宸传人萨守坚、王嗣文、高子羽、徐次举、聂天锡、谭悟英、罗虚舟、萧雨轩、周令司、周立礼、胡道玄等人事迹。有赖这一篇记,我们得知神霄派概略。

从已知的失收道经来看,数量已相当可观。单本道经在各大图书馆时有所见,各地宫观及私人手中也存有不少。

## 二、《道藏》以后的几种道经丛书

藏外道经的数量究竟有多少,目前尚难估计。因为它们数量庞大,分散各地,没有全面地调查统计过。另外,有些道经藏在民间,尚未被道教界和学术界发现。虽然不少学者进行了一定范围的搜集、整理及出版工作,但距藏外道经的实有规模还相差甚远。明清以来,除明《道藏》外,还出现了一些卷帙多寡不等的道经丛书,保存了大量新出道经。下面介绍《道藏》以后的几种道经丛书:

### (一)《道藏辑要》

我们今天见到的《道藏辑要》,一般为贺龙骧、彭翰然编的《重刊道藏辑要》。《道藏辑要》最初编辑于清嘉庆(1796~1820)年间,编辑者为侍郎蒋元庭,刻版于北京。当初收道书 173 种,全部取自《道藏》,故称《道藏辑要》。1821 年至 1900 年间,《道藏辑要》第二、三次刊刻,增加了 96 种《道藏》外道经。清末光绪三十二年

(1906)贺龙骧、彭翰然于四川成都二仙庵第四次刊刻《道藏辑要》，称为二仙庵本，又增加了 18 种藏外道经，使总数增为 287 种。前后三次重刻，共增加道经 114 种。

### (二)《道藏精华录》

民国年间守一子丁福保编《道藏精华录》，取自《道藏》、《云笈七签》和其他古书，共 100 种，分为 10 集。其中《道藏》、《云笈七签》及《道藏辑要》外之道经约占 1/3。1/3 之中，失收和新出种数大致相敌。

### (三)《庄林续道藏》

美国学者苏海涵（即萨梭，Mhial Raleigh Saso）编辑《庄林续道藏》，题“庄陈登云传”。庄登云为台湾道士，因其母姓陈，故又复姓庄陈。由于是庄道士所传，故题为《庄林续道藏》。该书凡 25 册，分为四部。《庄林续道藏》的最大特点是辑录了相当多的台湾符箓科仪道经，其中多为手抄秘本，非常珍贵。研究台湾道教者不可不读该书。

### (四)《道藏精华》

台湾道教学者萧天石先生自 50 年代开始搜集道书，主编《道藏精华》。于 1956 年由自由出版社开始出第 1 集，至今已出版了 17 集，并加了一部外集。据萧天石 1973 年写的序称，共收书 675 种。1973 年后，《道藏精华》仍继续出版新集，旧集再版时有的还增进新书。故实收道书超过 675 种，达 800 余种。

《道藏精华》收书以丹经和道教哲学著作为主。其《新编道藏精华要旨例言》指出：本书所选道藏典笈，不重道教经典，而以属于神秘主义哲学派之丹道学为主体；以道家哲学经籍为基础以立其体，而以丹家千古不传之养生内功秘学与诀法以致其用……本书为集道家丹鼎派——亦即神秘派——之学术思想及其诀法之大成。内外双修，道德兼养，动静之功并辑，幽明之诀同举……本书选录各种金丹大道，无不详备。自东华正脉钟吕二祖而下，凡南北

各宗及其各派所言小乘丹法,中乘丹法,上乘丹法,其精要合道者,巨细靡遗……

《道藏精华》所收书以《道藏》外道经为主,广录各种丛书,而且多收善本、秘本。《要旨例言》说明:所选刊各书之来源及版本不一,虽名曰《道藏精华》,实则不全自现存之明正统道藏中而来。有为道藏中书,未采用道藏版本,而选刊后世道门所刻之较佳版本及注本。有为明清以来未收入藏之丹经道籍,此则尤多后来居上之解本。有为坊间流通本,有私人藏书家之秘藏孤本,有为明清道家之手钞本。有选自历代古真所辑刊之全书者。

《道藏精华》收书以明《道藏》外著作为多,藏外道经又以明《道藏》后新出道经为多,还包括现代人及萧天石本人的著作。其中内容有价值或版本很珍贵的著作不少。美中不足的是全书编排没有分类,总目是粗线条的,故使用起来稍感不便。

#### (五)《藏外道书》

1992年8月,巴蜀书社出版了《藏外道书》20册,1995年又出版了16册。主编为胡道静、陈耀庭、段文桂、林万清等。胡道静等在序言中举出该丛书所收珍本,包括《太清风露经》、《太乙月孛雷君秘法》、《天罡玄秘都雷法》、《太乙三山木郎祈雨神咒》、《玉清宗教祈雪文检》、《太上正一飞神谒帝章法》、《祷雨天录》、《祈祷文檄》、《广成仪制》、《上清灵宝济度大成全书》、《玉笈金箱》、《道家诗纪》、《龙虎山志》、《茅山全志》、《华岳志》、《閤皂山志》等。

以上这些丛书收集、整理了部分藏外道经,使一些稀有之本得到有效的保存并与广大读者见面,为研究者提供了方便,积累了编纂经验,均值得称道。这些丛书的问世,也表明对道经有所研究并关心道经的人,均感到编纂再续《道藏》是一项刻不容缓的历史任务,同时也深知这项工作的艰巨性。再续《道藏》应收道经的数量显然是十分庞大的。它期待着有志者去完成。它需要国家的大力支持,需要有关各界共襄大业,需要海峡两岸联袂玉成,还需要国

际合作。编纂再续《道藏》在收集藏外道经时,收集流散在民间和国外的珍本、稀本、孤本,避免其湮灭,属于抢救文化资料的工作,具有重要的意义。

## 第七节 几类综合性道经

### 一、小道藏《云笈七签》

《云笈七签》是一部大型道教类书,凡 122 卷,大约 85 万字左右,编于北宋真宗时期。编者张君房,宋真宗景德(1004~1007)进士,安陆(今属湖北)人。曾任尚书度支员外郎、集贤校理、御史台等职。后谪官宁海。

张君房在编《云笈七签》之前,曾编辑名为《大宋天宫宝藏》的《道藏》。在《大宋天宫宝藏》大功告成之后,张君房采撷其精华,荟萃而成《云笈七签》。在这个意义上,《云笈七签》可称得上《大宋天宫宝藏》的缩编。“云笈”是指道教书籍,“七签”即《道藏》七部——三洞四辅,《云笈七签》四个字连起来本来就是“道藏”的意思。事实也是如此,从内容的广泛性来看,现存明《正统道藏》中其他任何一部书都无法与《云笈七签》比拟。

自刘宋陆修静、孟法师编撰道经书目以来,以三洞四辅为纲目的七部分类法一直是《道藏》分类的传统。而《云笈七签》却放弃了七部分类法,另辟蹊径。《云笈七签》将摘录的道经原文,重新进行了分类编次。这种分类比起七部分类法来,更准确,更细致,更具有科学性,是一个不小的进步。而这七部分依次排列,始终围绕着修炼成仙这个主题。实际上,《云笈七签》只录与这个主题有关的最直接的道经,将《道藏》中诸子百家及道教仪轨等基本剔除在外,实为《道藏》中有关修炼成仙的主要道经的缩影。

《云笈七签》现存版本有蒙古乃马真后三年(1244)刻《道藏》

本、明《正统道藏》本和明清真馆本。此外还有清《道藏辑要》、民国《四部丛刊》、《道藏举要》、涵芬楼影印《正统道藏》以及 20 余年来大陆、台湾、日本几种影印《正统道藏》等版本,均与《正统道藏》本同,但《道藏辑要》本有所删削。乃马真后本《云笈七签》距原本时间最近。《正统道藏》本《云笈七签》亦基本保持宋本旧貌。近年来,又有几种现代人校补的版本问世。

《云笈七签》的特点可以概括为以下三点:

第一,内容丰富、广泛,中心突出。《云笈七签》所辑录的资料大部分标明出处,仅标明的道经及其他典籍即达千种以上。《云笈七签》保存了不少《正统道藏》未收的完整佚经或片断,为研究道教补充了丰富的宝贵资料。此外,《云笈七签》保存的佚经片断和引用的书目,也是考证道经年代的重要依据之一。

第二,带有一定程度的丛书性质。如果有一个好的目录,则可以将其相应部分当做丛书利用。有学者专门编写了《云笈七签》的目录,也有学者为新刊《云笈七签》编制了目录。

第三,存宋本旧貌。《云笈七签》中的一些道经同时也收录于《正统道藏》它帙中。由于《云笈七签》保存宋本旧貌,所以它对于校勘具有重要作用。

总而言之,《云笈七签》具有很高的阅读、研究和使用价值。

## 二、其他综合性道经

《道藏》中的其他综合性道经可分为丛书、类书、词典类和目录类四种。

(一)丛书有《修真十书》60 卷。内有 10 种。1. 杂著《指玄篇》8 卷,辑众家;2. 萧廷芝《金丹大成》5 卷;3. 施肩吾传《钟吕传道集》3 卷;4. 《杂著捷径》9 卷,辑众家;5. 张伯端《悟真篇》5 卷;6. 白玉蟾《玉隆集》6 卷;7. 白玉蟾《上清集》8 卷;8. 白玉蟾《武夷集》8 卷;9. 王志谨《盘山语录》1 卷;10. 胡愔《黄庭内景五脏六腑图》1 卷;



11. 梁丘子《黄庭内景玉经注》3卷;12. 梁丘子《黄庭外景玉经注》3卷。诸书论道、杂咏、述养生等,以述内丹术为多。

(二)类书有六种,简介如下:

1.《无上秘要》100卷(实有67卷)

据初唐道宣《续高僧传》卷2《释彦琮传》载:北周武帝宇文邕于建德六年(577年)平定北齐后,自编道书,号《无上秘要》。原100卷,今存67卷,包括140品(篇)。敦煌遗经存《无上秘要》写本残片13件。本书是现存最早的道教类书,内容包括道教各个方面。

2.《道教义枢》10卷

题“青溪道士孟安排集”。孟安排,唐武后时道士。他据隋《玄门大义》,摘录成本书。共37目,佚5目,实存32目。论述道教教理,吸收佛教教义。为类书。

3.《上清道类事相》4卷

唐王悬河修。引典籍170余种,释宫观庙宇台室的历史、仙迹、妙用、藏经、灵验等。可作为类书看。

4.《三洞珠囊》10卷

唐王悬河编。《宋志》、《通志·艺文略》等皆著录为30卷,今本为残卷。今本引道经210余种,分品述道教故事、斋醮、服食、名数、方术、仙界等,多存佚书。可作为类书看。

5.《太平御览》3卷

《太平御览》为宋李昉编大型类书。本书抽出《太平御览》中的第674卷至676卷单行。本书卷上述道教洞天福地;卷中述道教衣冠和道具;卷下述符篆玺章之名。

6.《上清道宝经》5卷

分为经、师资、天、地、死生、妓乐、驾乘、服饵、食货、时运、资用、居处等12品,释词、句、神名等,为类书。

(三)词典类有三种,分列如下:

### 1.《道门经法相承次序》3卷

经中若干段皆为唐天皇问道于潘尊师。唐高宗上元三年(674)称天皇,唐天皇是对他的尊称,潘尊师即唐高宗时道士潘师正。另外,本书尤重唐高宗时重玄派著作《海空智藏经》。疑本经撰于唐高宗时。述道家由起、经典、仙界、神仙、教义、方术、位阶、三身、斋戒、科仪等,多述名词概念,凡140余条,可作为道教小辞书看。

### 2.《道典论》4卷

《通志》著录“《道典论》三十卷”。今本4卷,为残卷。敦煌遗经有残卷。《秘书省续编到四库阙书目》著录。《道典论》盖唐人所编。引唐前道经148条,解释53个名词。内容包括神仙、道士、教理、方术等。可作为小型道教辞典看。

### 3.《道书援神契》1卷

前有序撰于元成宗大德九年(1305)。释道士服类、醮祭名词32条。

(四)目录类有三种,具体如下:

#### 1.《道藏阙经目录》

钱大昕《潜研堂文集》卷29跋文指出,宋代《道藏》之目录失传,本目录为元代所记。陈垣《南宋初河北新道教考》指出本目录是刻明《道藏》时校元《道藏》所阙目录。列阙经786部,其间有个别经目实未阙者。末附《道藏尊经历代纲目》,撰于元世祖至元十二年(1275)。

#### 2.《道藏经目录》4卷

为《正统道藏》目录。当撰于《正统道藏》编后。前有《道教宗源》和凡例。

#### 3.《续道藏经目录》

为《万历续道藏》目录。当撰于《万历续道藏》编后。

## 第八节 道经的用途与价值

道经作为道教信仰的文字记录,在中国封建社会中受到许多统治者和广大道士、信徒的尊崇。道经是道士和信徒的读本,诵经也是一种宗教活动。

道经对社会生活的各个方面均产生了深刻的影响。道经也越过边境,流传国外,在促进中外文化交流中起到积极作用。另外,道经还具有巨大的史料价值。

### 一、《玄门日诵早晚课》

北京白云观翻印《玄门日诵早晚课》,收入早课所诵的《太上老君说常清静经》、《太上洞玄灵宝升玄消灾护命妙经》、《太上灵宝天尊说攘灾度厄真经》、《高上玉皇心印妙经》和晚课所诵的《太上洞玄灵宝救苦拔罪妙经》、《元始天尊说生天得道经》、《太上道君说解冤拔罪妙经》。《玄门日诵早晚课》还有其他版本,所收经典与白云观翻印本不尽相同。

白云观翻印本《玄门日诵早晚课》所收录的七部道经均见于明《道藏》。因《常清静经》最为常用,故在此稍微详细地介绍一下。

《道藏》本《太上老君说常清静妙经》经文凡两段。经文后附仙人葛仙翁、左玄真人和正一真人分别述诵经功德三段。葛仙翁、左玄真人和正一真人皆为六朝道经常见神仙名。但三神仙述诵经功德置于经后,很可能是后人依托,难以证明《常清静经》为六朝前道经。今存唐末五代杜光庭注《太上老君说常清静妙经》,是知本经不迟于唐。

该经发挥《道德真经》大道无情无名和上德不德两个命题,论述清静之理。经文说,人神好清而心扰之,人心好静而欲牵之,故遣欲则心静,澄心则神清。遣欲澄心的方法在于观心、形和物,悟

三者皆无，观空以空，空无所空，湛然常寂，寂无所寂，欲无以生，达到真静。有妄心则著物、贪求、烦恼、忧苦，流浪生死，常沉苦海。故悟道者常清静。

《常清静经》虽然短小，但影响深远，后世注者颇多。除杜光庭外，尚有宋王玠、白玉蟾、金元丘处机、侯善渊、刘通微、李道纯等注。该经主旨在于劝人遣欲观空，通过诵经自我修持，直接解决世界观问题，求得精神解脱。其文字浅显简短，方法简便易行，使人感到能顿悟得道，成仙迅捷，这大概是该经能长期受重视的原因。从该经我们可以看到佛教禅宗对道教的影响。

## 二、日常奉诵道经

北京白云观翻印的《太上三官北斗真经》，包括《太上三元赐福赦罪解厄消灾延生妙经》和《太上玄灵北斗本命延生真经》。前者简称《太上三官真经》、《三官经》，后者简称《太上北斗真经》、《北斗经》，合印在一起则称为《太上三官北斗真经》。这两部经均是日常奉诵的道经。

这两部经均见于明《道藏》。下面介绍一下《北斗经》。

《北斗经》现存诸注以五代末或北宋初傅洞真为最早。经中述太上老君向张天师授道，此为六朝正一经常见格式。以这两点推断，本经盖不迟于唐。

本经述：太上老君见众生轮回之苦，心生哀悯，遂授天师北斗本命经诀，令其普济众生。老君说，人之性命皆凭道生，罪福善恶皆属天司。北斗为造化之枢机，人神之主宰，有回死注生之功，消灾度厄之力。凡人性命五体，悉属本命星官主掌。因此，人应投告北斗，醮谢真君，礼拜北斗真形，持诵北斗九星君、三台星君、大圣北斗七元君名号，于三元八节、本命生辰、北斗下日，置坛场，依仪斋醮。老君说，这是修真捷径，可以祈福祈生，消灾除难，永离轮回。

星斗崇拜起源很早,兴起于原始时期。道教创立之始,即崇拜星斗,两汉南北朝道经中有不少关于存星拜斗的内容。《太上玄灵北斗本命延生真经》崇拜北斗,专主斋醮和诵名号,不主存思,亦不主符篆,自成一类,极有特色。与其相类似的道经还有《太上玄灵北斗本命长生妙经》、《太上说南斗六司延寿度人妙经》、《太上说东斗主算护命妙经》、《太上说西斗记命护身妙经》、《太上说中斗大魁保命妙经》、《太上说中斗大魁掌算伏魔神咒经》等,大概与《北斗经》同时产生,但影响皆次之。

### 三、道经的史料价值举例

道经记录了道教的全部历程,诉说着道教著述家、活动家和广大信徒的自我意识、世界观、痛苦与呻吟以及人生处方。它反映了一些人对终极真理的追求,一些人对现实斗争的逃避。它凝聚着人类的某些智慧,也暴露着人类的某些愚昧。它包含着丰富的文化成果,同时是中国历史的一面巨大的折射镜。道经的主题是宣传传道、对神仙的信仰。道经在学术研究的许多方面都具有史料价值,这里仅以对于历史学研究的价值举例说明。

研究道教史,自然要翻阅正史和其它有关书籍。同时道经中也蕴藏着极为丰富的道教史史料。

陶弘景《真诰》第七篇《翼真检》由《真诰·叙录》和《真胄世谱》两部分构成。前者评述上清经的传授、流传经过,后者述“一杨二许”族谱及传记,尤为上清史珍贵资料。

《真诰》也是研究灵宝派的主要资料。书中还有佛道交流及上清派与天师道交流的史料。

陆修静《道门科略》称太上老君授张天师正一盟威之道,拜其为太玄都正一平气三师,令其统领三天正法。又述天师立治置职,道科宅录、靖室修造、道家法服。正史关于早期天师道活动情况的记载很简略。陆修静所述三张科律,弥补了正史之不足。《道门科

略》又描述南北朝时期科律废弛的情景,提供了南北朝天师道的史料。

《终南山说经台历代真仙碑记》提供了楼观派系谱。

《净明忠孝全书》卷1为净明道七位祖师传记,其余五卷为有关净明道教义、法术的论述。从该书可了解净明道形成与发展的轨迹,了解其特点。

北京白云观藏《诸真宗派总簿》,记录了86派取名排辈用字。这些都是明清时期从全真、正一两大派衍生出来的小派,为研究明清道教史提供了线索。

除上述道经外,道经中还有一大批神仙及人物传记以及宫观山志,包含着丰富的道教及其他方面的史料。

另外有些道经直接记录了历史事件和有关文件。

如宋朱自瑛撰《章献明肃皇后受上清毕法箓记》,详细记载了宋仁宗之母刘太后于茅山崇禧观受箓之事,有助于我们研究北宋皇朝与道教的关系。

元李志常著《长春真人西游记》2卷,记录了丘处机应诏西行、宣道、东归及主持天长观的事迹。公元1220年,丘处机在山东拒绝了金朝和南宋两方面的邀请,偏偏响应远在万里之外的元太祖成吉思汗的邀请,赴其行宫进谒。由于此行,丘处机促使成吉思汗约束部下在中原地区爱惜人命,拯救了千百万人。全真教由此走向全盛时期并起到了帮助元政府缓和民族矛盾的作用。《长春真人西游记》对于研究这一重大历史史实是非常宝贵的资料。

道经中有大量的注疏序跋。有些作者具有特殊身份,他们注疏序跋道经这种举动的本身即具有研究价值。

如唐玄宗《御注道德真经》4卷、《御制道德真经疏》10卷、宋徽宗撰《御注西升经》3卷、《御注道德真经》4卷、《御注冲虚至德真经义解》6卷、《灵宝无量度人上品妙经符图序》、明太祖撰《御注道德真经》2卷、《御制玄教斋醮仪文序》、宋真德秀撰《太上感应篇序》、

清惠栋撰《太上感应篇笺注》1卷等。这些注疏序跋的举动表明作为作者的皇帝、儒臣对道教很重视,有助于研究道教与政治的关系。同时,注疏序跋的内容也是研究其撰著者的第一手资料。有的注疏序跋中还包含着有关道教的其他资料。

《道藏》中还有许多综合性史料。《弘道录》56卷,宣扬仁义礼智信的儒家思想,引众多帝王将相官吏士大夫的言行事迹为例,摘自诸书,引大量史料。李昌龄传、郑清之赞《太上感应篇》30卷,传文中也以大量各类历史人物经文作例证。

道经中还有中外交通及文化交流史的资料。如唐代《金液还丹百问诀》记载了中原百岁道人和渤海国李光玄乘船赴日本后又返回渤海国的情况。渤海国是唐代靺鞨族在东北地区建立的地方政权。该书也反映了中原地区和少数民族地区文化交流的情况。

## 第四章 道士与宫观

### 第一节 道士

#### 1. 道士之所指

我们今天所说的道士,是指那些履行了入道仪式并以从事道教活动为职业的人。道士身着道装,容易辨认。他们通过开放道观、诵经拜忏,或在道观外建坛斋醮、度亡祈福等活动,满足信徒的宗教要求。正如《太霄琅书》所说:“从道为事,故称道士。”有的道士也进行修炼。

古代道士的范围,要超出我们今天所下的定义。有的虽然拜师入道,但并不以诵经拜忏、建坛斋醮等活动为教徒服务。他们或者专门自我修炼,以求长生;或者专门著书立说,研究道教学术。他们的生活,有的靠家庭,有的靠弟子朋友供养。今天几乎没有这种道士了。当然,专门为自我修炼或者著书立说而入道者还是有的,不过他们同时还从事非宗教职业,前者只能算作业余活动。他们被称为居士。

#### 2. 道士的称谓

道士也称道人、羽士、羽客、羽衣、羽人、黄冠等。道人名称很好理解,人等于士。所谓羽,是指能够飞升成仙。所谓黄冠,有人说源自黄巾起义,奉道者头裹黄巾;有人说古代道士戴黄冠;有人说是因为道士衣冠与黄帝相同。

道士是男女总称,也可专指男性。与后者相对,女性则称道姑、女道。男性道士也称乾道,与之相对,女性道士则称坤道。黄冠专指男性道士时,女道士则称女冠。有些地方的群众尊称道士



为道爷。请注意,女道士也称道爷,不称“道奶奶”。道士相互之间,则称道长、道友、道兄等,对女道士也这样称。道教界以外的人,也可以这样称呼他们。

道士、道人二称号,并不是一开始就专指道教界的。道士、道人之称始于汉代,当时与方士的用法相同。懂得一门知识、技术的人都可以称为方士、道士、道人。佛道界亦被称呼在内。晋以后,道士、道人之称取代方士,用来笼统地称呼佛道界。至南北朝,道士之称专用于道教界,道人之称专用于佛教界。后来,道人之称也渐渐专用于道教界了。

另外,对少数道士还有几种特殊的尊称。一种是天师。天师一词早在《庄子》一书中就出现过。张道陵创五斗米道后,道徒尊称他为天师。寇谦之等也曾自称天师。宋以后,天师固定为龙虎山天师派领袖的专有尊号,世代承袭。明清虽然废除天师称号,但群众仍习惯称呼为天师。另一种是称先生、真人,尊称那些学问精深、修炼有成或德高望重的道士。南朝以后,先生、真人号多由朝廷颁赐或诏谥。第三种是按修行给予尊号。《唐六典》卷4《祠部》云:“道士修行有三号:其一曰法师,其二曰威仪师,其三曰律师。其德高思精,谓之炼师。”现在的道士,一般不再使用后两种尊称。

### 3. 道士的派别

道士有出家和不出家的区别。金元以前,大都是不出家的道士,没有必须出家的规定。金代全真教等创立后,制定了出家制度。现在道士分全真和正一两大派。全真派道士为出家道士,不结婚,素食,住在道观里。男为道士,女为道姑,皆蓄长发,拢发于头顶挽成髻,可戴冠,男道士蓄胡须。正一派道士可以结婚,吃荤。大部分为不出家道士,也称火居道士,少部分为出家道士。不出家的正一道士,一部分在宫观里活动,也有一部分没有宫观,为散居道士。没有宫观的散居正一道士,一般情况是平时穿俗装,住在家中,从事各种非宗教职业,遇有喜庆节日或丧葬时,应喜主或丧主。

之请,穿上道装去作法事。近现代正一道士多为男性,不蓄长发和胡须,发式同俗人相同。他们不穿道装时,看不出是道士。

今日全真派和正一派在教法和科仪上多已融合。全真派经忏中也用符咒,正一派道士有的也修炼内丹。但在科仪、所作法事的侧重点和所敬祖师上仍有一些差异。另一个明显差异是,正一派弟子需经过授箬才成为有资格的道士,而全真派弟子则需授戒。授箬、授戒均有严格规定,仪式非常隆重。

#### 4. 道士的位阶

早期道教道士的位阶是同军事、行政组织结合在一起的。如张角的太平道设三十六方,方相当于将军。张鲁的五斗米道,道士最高阶位为师君,其次为治头大祭酒或祭酒,最低为鬼卒。随着太平道和五斗米道的消失,这些位阶制度也随之成为历史。南北朝后,道士位阶制度并不明显。《三洞奉道科诫》将道士分为六阶:“(1)天真道士;(2)神仙道士;(3)山居道士;(4)出家道士;(5)在家道士;(6)祭酒道士。”这种分法很有些对道士进行分类的味道,并不是严格的位阶。

现在台湾存在着比较严格的位阶制度。据《给箬坛靖元科》规定,受戒道士分九阶,称九“品”。必须掌握规定的经箬、达到规定的修行才能授予品位。乌头道士的规定是:

第一品:必须熟悉《大洞真经》和《黄庭经》。

第二至三品:必须精通《三洞五雷经箬》。

第四至五品:必须精通《盟威经箬》。

第六至七品:必须精通《三五都功箬》。

第八至九品:必须胜任举行科仪的直香和引班。

#### 5. 道士的服饰

自刘宋陆修静始,道教服饰有了大体一致的样式规定。现在的道装有大褂、道袍(或称得罗)、戒衣、法衣、花衣(或称作班衣)。大褂、道袍为日常服,戒服在受戒时穿,法衣是作法事或宗教大典

时高功和方丈穿的法服,花衣是经师上殿时穿的绣花衣。

道士帽称巾。据清代闵小艮《清规玄妙》说:全真之巾有唐巾、冲和巾、浩然巾、逍遥巾、紫阳巾、一字巾、纶巾、三教巾、九阳巾等九种。九种的说法不完全一样,还有纯阳巾、南华巾、庄子巾、荷叶巾、混元巾、九梁巾、诸葛巾等说法,又有太阳巾、包巾(幅巾)等。

道人戴的冠子有黄冠、五岳冠、莲花冠、星冠、五老冠等。

## 6. 道士的职务

近现代,道教宫观从传法受戒可分为子孙庙和十方丛林两种。子孙庙可收徒弟,观主实行师徒世袭制,不接受游方道士。十方丛林也称十方常住,接受游方道士挂单居住,有传戒特权而不得私收徒弟。在十方丛林中,常住道士都有细致的分工。最高负责人是方丈,或称住持,即观主。监院是居第二位的全面负责人。方丈、监院以下有客、寮、库、帐、经、典、堂、号等八大执事,分头负责八个方面的事务。

客即客堂,负责人称知客,负责接待宾客,并协助监院总理事务。寮即寮房,负责人称巡照,负责劳动事务。库即库房,负责人称库头,负责库房。帐即帐房,负责人称帐房,负责财务。经即经堂,负责人称高功,负责诵经。典即是典造(或称点座),负责人称典造,负责伙食。堂即十方堂(或称云水堂),负责人称堂主,负责安置游方道士。号即号房,负责人称迎宾,负责先行迎接和初步了解游方道士。

此外还有“三都五主十八头”。三都为名誉职务。五主和十八头各司一职,地位低于八大执事。

各大丛林在分工列职方面也不尽相同。

## 第二节 名山与宫观

### 一、道教名山

道教崇拜名山,称名山为洞天福地。古代道士多赴深山修炼,许多宫观建于山中。岁月沧桑,至今仍有许多名山保存着众多的道教宫观,保留着道教活动中心的地位。首先是五岳:

泰山,也称岱宗、岱岳,为五岳中的东岳,位于山东中部。泰山因突起于平原,故给人以非常高大的感觉。正因为感觉很高,所以泰山自古是帝王封禅之地,遗迹众多。不仅如此,泰山的神仙及高道故事也为数不少。如汉时泰山老父、稷丘君、安期生、崔文子、晋张忠、唐吕洞宾、张仙、元丘处机、张志纯、徐世隆等传说和故事。泰山很早即成为道教活动的著名场所,宫观遍山。最著名的是岱庙,供奉东岳大帝。宋以后,碧霞元君祠逐渐兴盛,甚至有超过岱庙之势。

衡山,五岳中的南岳,位于湖南中部,山势雄伟,以祝融峰为最高。传说两晋南北朝陈兴明、施存、尹道全、徐灵期、陈惠度、张昙要、张始轸、王灵舆、邓郁之在此修道,后人合称九真人。此山历史上曾建有许多道观,今存南岳大庙,规模宏大,供南岳真君。又有黄庭观,供魏华存。相传她在此山静修,得《黄庭经》。

华山,五岳中的西岳,位于陕西省南部,山势险峻。传说西汉卫督卿、东汉张楷、北魏寇谦之、成公兴、北周焦道广、唐吕洞宾、金王处一、谭处端、郝大通等在此修道,尤以五代陈抟最为著名,郝大通创全真华山派。现在著名宫观有西岳庙、云台观、玉泉院等。

恒山,又名元岳、常山,五岳中的北岳,位于山西省北部。相传西汉茅盈、唐张果在此山修炼。

嵩山,又名嵩高,五岳中的中岳,位于河南省中部。相传战国

仙人鬼谷子、晋鲍靓曾登此山。北魏寇谦之、成公兴、唐潘师正、李道含、李筌、宋董道坤、金丘长春等在此山修道。汉武帝、唐高宗、武则天曾游嵩山。现存中岳庙，原名“太室祠”，始建于秦，规模宏大，藏有祭器、守库铁人和石刻碑碣百余座。

除五岳外，道教名山还有：

龙虎山，位于江西省东部，相传张道陵入蜀创立五斗米道之前，曾在此山炼丹传箓，斗法降魔，留下不少传说故事。后为世代天师所居之地，为天师派的活动中心。历史上曾建有不少宫观，今天师府尚存。

青城山，在四川省中部，号称“青城天下幽”。相传黄帝曾到此山拜宁封子为师。张道陵于鹤鸣山创五斗米道。鹤鸣山即青城后山。相传晋范长生、刘宋薛昌、唐玉真公主、金仙公主、杜光庭、宋张愈等先后在此山修道，现有古常道观、上清宫和建福宫等。

茅山，原称地肺山，又名句曲山、冈山、已山。传说因西汉茅盈、茅衷、茅固三兄弟在此修道成仙，遂改称三茅山，简称茅山。位于江苏省西南部。此山为茅山派的发源地和活动中心，为茅山派历代宗师修道之地。山中多溶洞，有华阳洞、良常洞、方隅洞、金牛洞等十多个。现有元符宫、九霄宫等。

阁皂山，位于江西省中部，因“山形如阁，山色如皂”而得名。相传三国葛玄、晋丁令威在此山炼丹。

罗浮山，亦称东樵山，在广东省中部。东晋葛洪、宋白玉蟾在此山修道炼丹，著作撰述，遗迹甚多。现有冲虚古观、葛洪洗药池、炼丹灶、黄龙观等。

终南山，位于陕西省南部，又称南山。相传钟离权、吕洞宾、刘海蟾等在此山修道。金王重阳在此山开始创教。

武当山，又名太和、太岳、仙室，位于湖北省西北部。据传说，周尹喜、尹轨、汉戴孟、马明生、阴长生、燕济道、晋刘虬、谢允、唐姚简、吕洞宾、五代陈抟、宋张士逊、房长须、田蓑衣、谢天地、孙寂然、

邓安道、曹观妙、唐凤仙、元汪贞常、鲁洞云、叶云莱、明张三丰等在此山修炼。道经说，此山地势雄伟，“非玄武不足以当，因名之曰武当。”此山主要供奉真（玄）武大帝，有多处真武修炼传说故事中的“遗迹”。明时极盛，有宫观三百余处。今有紫霄宫、太和宫、金殿等。

崂山，又名牢盛山，位于山东半岛西南，濒临黄海。《齐记》说：“泰山虽云高，不如东海崂。”传说秦始皇曾登崂山，唐王旻、李遐周、后唐刘若拙、金丘长春、刘长生、元张三丰、耿义兰、明孙紫阳等在此山修养。今有太清宫等。

巍山，又名巍宝山，位于云南西部，为南诏（蒙舍诏）王细奴罗耕牧和发迹之地。南诏信奉道教。此山供奉细奴罗和道教神。现有巡山殿，也称土主庙，供奉细奴罗等十三代土主神。还有斗姆阁、道元宫、玉皇阁等。

千山，原名千华山，又名秋翠山、千朵莲花山，位于辽宁省中部。隋唐以来，此山逐渐成为佛道教胜地，明清极盛。现有无量观等。

金华赤松山，金华山、赤松山等的合称。金华山又名长山、常山，赤松山因神仙赤松子得名。位于浙江中部。相传东晋皇初起、皇初平、唐舒道纪、宋董惟滋、黄彦达、盛旷、周大川、吴养浩、朱知常等在此山修道。今有双龙洞、冰壶洞、朝真洞等。

大涤山，又名大辟山，位于浙江北部。传说汉武帝于此山建天柱观，东晋郭文举、唐潘先生、叶法善、朱君绪、吴筠、暨齐物、司马承祯、夏侯子云、郑茂章、宋邓牧等在此山修道。原有唐道观洞霄宫。

三清山，又名少华山、丫山，位于江西省东北部，号称“江南第一仙峰”。其巅玉京、玉虚、玉华三峰鼎立。此山主峰三清，为道教圣地。现有三清宫。另有明代王祐所建道教胜迹多处。

庐山，名匡山、匡庐，位于江西省北部。相传周代刘越、康先

生、唐吕洞宾等在此修炼。陆修静曾居庐山简寂观。唐玄宗时有神仙显灵，于该山建观祀之，神称采访真君。宋元时极盛，改观称太平兴国宫，道士胡用琮、齐武、毕道宁、王秉文、黄知微、刘烈、刘大彰等先后在宫中修道。现有仙人洞，相传为吕洞宾修仙之地。

## 二、宫观

道教活动场所统称宫观。这一称法经历了演进过程。张陵曾设杀牛祭祀处 24 所，构筑草屋与土坛，称 24 治。至晋，或称庐，或仍称治，或称靖。那时不少修道者在山洞中修炼，在洞旁筑馆舍居住，是为后世道馆之始。后道馆也修在都邑之中。道观之称始于北朝。《释名》曰：“观者，于上观望也。”又注说：“观，观也。周置两观以表宫门。其上可居，登之可以远观，故谓之观。”魏终南山已有楼观。至唐代，开始不用馆字，用观字代替。唐宋以来，大道观称为宫。

1983 年国务院确定了 21 座道教全国重点宫观，它们是：北京白云观、辽宁沈阳市太清宫、鞍山市千山无量观、江苏句容县茅山道院、浙江杭州市抱朴道院、江西贵溪县龙虎山天师府、山东青岛市崂山太清宫、山东泰山碧霞元君祠、河南登封县嵩山中岳庙、湖北均县武当山紫霄宫和太和宫（包括金顶）、武汉市长春观、广东博罗县罗浮山冲虚古观、四川成都市青羊宫、灌县青城山常道观（包括天师洞）和祖师殿、陕西华阴县华山玉泉院和镇岳宫及东道院、西安市八仙宫、周至县楼观台。

白云观原为唐天长观，金大定十四年（1174）改称十方大天长观，金章宗泰和三年（1203）改称太极宫。元太祖十九年（1224），丘处机入居太极宫，三年后谕旨改称长春宫。丘处机逝世后，其弟子尹清和等于长春宫东侧建下院，称白云观，又建处顺堂安葬丘处机。明永乐时以处顺堂（丘祖殿）为中心位置进行扩建。正统八年（1443）正式赐匾额称白云观。康熙年间王常月主持再次修建白云

观,规模宏大,成为全真道第一丛林。今天白云观仅为当时一小部分。1979年白云观再次修葺一新。

现白云观殿堂屋室均系明清古建筑,分中东西三路及后花园,占地面积共约1万平方米。主要建筑包括棧星门、山门、灵官殿、玉皇殿、老律堂、丘祖殿、四御殿、三清阁、望月楼、祠堂、八仙殿、吕祖殿、元君殿、元辰殿、云集园等。白云观现藏明版《道藏》三千多卷,以及历代名人字画、雕刻、道教科仪用器等。

辽宁省沈阳市太清宫,原名三教堂,主奉太清道德天尊,郭守真创建于清康熙二年(1665)。郭守真号弘阳子,全真道龙门派第七代祖师李常明的弟子。此宫建成后,逐渐成为东北地区道教第一丛林。道光三年由孙抱一方丈开始在太清宫传戒,至1944年受戒弟子达两千多人。民国初年的葛月潭方丈精于道学。建国后方丈岳崇岱,为中国道教协会首任会长。现有正殿、玉皇殿、三官殿、郭祖殿、善功祠等。

鞍山市千山无量观,全真道龙门派第八代祖师郭守真的弟子刘太琳、王太祥创建于康熙初年。传说因初建时无梁而称无梁观,后称无量观。主要殿堂有老君殿、三官殿、慈航殿等。

江苏省句容县茅山道院,茅山派发源地,元代后合入正一派。后全真道传入。清代时,主要宫观有三宫、五观。三宫属正一,五观属全真。三宫即崇禧万寿宫,建于南朝;元符万宁宫,宋哲宗敕建;九霄万福宫。五观即德佑观,建于元;仁佑观,建于元;玉晨观,建于唐;乾元观;白云观,建于宋。今有九霄宫等。

浙江省杭州市抱朴道院,位于西湖畔宝石山(又名葛岭)西,相传东晋葛洪曾在此炼丹。据《重修葛仙庵碑记》,唐代在此建葛仙祠。当初大概是供奉葛玄,后移名于葛洪。现有葛仙殿,供奉葛洪、吕洞宾、慈航。另有红梅阁、抱朴庐、半闲堂、炼丹台、初阳台等。

江西省贵溪县龙虎山天师府,全称为“嗣汉天师府”,为历代天



师及其家属的居家之地。始建于宋崇宁四年(1105)。包括府门、大堂、三省堂、万法宗坛、书屋、花园等。万法宗坛为天师祀神之处,奉三清、四御、三官、三张诸神。

山东省青岛市崂山太清宫,又名下清宫、下宫。据《太清宫志》,西汉张廉夫于公元前140年于此首建三官庙,后改称太清宫。唐道士李哲玄建三皇庵。全真道第二代祖师之一刘长生曾在此传道,太清宫改为全真随山派祖庭。现有三清殿供奉三清,三皇殿供奉三皇,三官殿供奉三官,东华殿供奉东华帝君,西王母殿供奉西王母,救苦殿供奉吕洞宾等。

泰山碧霞元君祠,创建于宋真宗大中祥符二年(1009),供奉天仙圣母碧霞元君、送生娘娘、眼光娘娘、青龙、白虎、赵公明、刘挺等,现有正殿、配殿、歌舞楼等。

河南省登封县嵩山中岳庙,原名太室祠,始建于秦,唐宋极盛,规模宏大。现供奉崇圣大帝天中王,有中岳大殿、寝殿、御书楼及石碑(一百通)、钟鼎、铁人等文物。

湖北省均县武当山紫霄宫,全称太元紫霄宫,始建于明永乐十一年(1413)。供奉真武大帝、斗姆元君、玉皇大帝、三霄娘娘、金童、玉女、天罡、太乙、四大天君、青龙、白虎、灵官诸神,有紫霄大殿、龙虎殿、十方堂、父母殿等。

均县武当山太和宫,全称大岳太和宫,建于明永乐十四年(1416)。供奉真武大帝、雷部六天君、三清、玉皇、斗姆、张天师诸神,现有朝圣殿(太和殿)、皇经堂、三官殿等。天柱峰顶有铜铸神殿两座,称为金殿,一建于元代,一建于明代,供奉真武大帝,皆为铜铸建筑珍品。

武汉长春观,始建于元代,因丘处机曾来此修道,故名长春观。供奉太上老君、南华真人、无上真人、全真道七真、吕祖、三皇、王灵官等。有灵官殿、太清殿、七真殿、三皇殿等。

广东省博罗县罗浮山冲虚古观,据说由东晋葛洪建于成和二

年(327),为其炼丹修道处。现为华南道教全真派十方丛林。供奉葛洪、三清、张道陵、葛玄、许旌阳、萨守坚、九天应元雷声普化天尊、太乙救苦天尊、黄野人、吕洞宾等。现有葛仙祠、三清宝殿、黄大仙祠、吕祖殿、炼丹灶、洗药池、朱明洞等。

四川省成都青羊宫,旧名元中观,传说为老子度化尹喜之地。原为唐玄宗时剑南节度使鲜于仲通私宅,后改为道观。供奉三清、十二金仙、混元道祖、王灵官、关圣帝君、太乙救苦天尊、斗姥、玉皇大帝、真武大帝、唐王等。今有灵祖殿、混元殿、八卦亭、三清殿、斗姥殿、皇楼殿、降生台、说法台等。

灌县青城山常道观,创建于隋大业年(605~618)间,相传张道陵在此修道。唐孙思邈、杜光庭曾在此修炼。供奉三清、三皇、黄帝诸神。现有三清大殿、三皇殿、黄帝祠、青龙殿、白虎殿等。黄帝祠左面是天师洞,供奉祖天师及三十代天师张继先。

青城山祖师殿,创建于晋代,刘宋薛昌、唐玉真公主、金仙公主、杜光庭、宋张愈,曾在此修道,供奉东岳大帝、真武大帝、吕洞宾、张三丰等。

陕西省华阴县华山玉泉院,相传为陈抟修道之外,其弟子贾得升于宋皇祐年(1049~1053)间在此修希夷祠,供奉陈抟。后为全真华山派祖庭,现有陈抟老祖殿、希夷洞、华陀墓等。

华山镇岳宫,元代时称玉井庵。供奉西岳大帝、少昊金天氏。西边为药王洞。

华山东道院,明万历年间此处为太华书院,清康熙五十三年(1713)郗礼慧创建为东道院,原名九天宫。供奉九天玄女。

西安市八仙宫,相传为钟离权点化吕洞宾成道处,建于宋代。供奉八仙、斗姥、吕洞宾、孙思邈、王灵官诸神。现有八仙殿、斗姥殿、吕祖殿、药王殿、丘祖殿、灵官殿等。

周至县楼观台,相传为我国最早的宫观,为关令尹喜观星望气并老子讲经之地。比较可靠的看法是,大概始建于晋代。为楼观

派发祥地。供奉老子、尹喜诸神。今楼观台的中心为说经台，有老子祠、斗姥殿、救苦殿、灵官殿、太白殿、四圣殿、炼丹炉。另有古代楼观台中心宗圣宫遗址。

除 21 座全国重点宫观外，还有不少宫观也很有名，现介绍一部分。

河南省鹿邑县太清宫，所在地传说即春秋时苦县厉乡曲仁里，为老子诞生地。东汉桓帝延熹八年(165)于此建老子庙，供奉老子。唐玄宗天宝二年(743)改称太清宫。元以后属全真道。现存正殿 5 间、古柏 2 株、铁柱 1 根、唐以后古碑 6 幢。

江苏省苏州市玄妙观，始建于晋武帝咸宁二年(276)，曾有正一丛林之称。观中供奉三清诸神。现有三清殿，从规模上讲居全国之首。

江西省新建县西山万寿宫，又名妙济万寿南宫，志书记载始建于东晋，初名许仙祠。主祀许真君(许逊)等净明道祖师，为净明道祖庭。

浙江省余杭县洞霄宫，始建于唐，宋元间极盛。供奉三清、玉皇、灵泽公诸神。

江苏省南京市朝天宫，刘宋时改寺为观，名总明观。明洪武十七年(1384)重建，改今名。供奉三清诸神。有大通明殿和三清正殿、飞霞阁、景阳阁等。现有大成殿，供奉孔子。

山西省芮城县永乐宫，相传为唐吕洞宾诞生地，后人将其故居改为吕公祠。后改名大纯阳万寿宫，再后改称永乐宫，为全真道三大祖庭之一。供奉三清、王重阳、吕洞宾诸神。现有三清殿、纯阳殿、重阳殿、龙虎殿等，各殿元代壁画具有极高的艺术价值。1959 年因兴修水利，从原址永乐镇迁至北龙泉村。

陕西省户县重阳宫，为全真道始祖王重阳安葬处，为全真道三大祖庭之一。现存碑刻 30 余通，称祖庵碑林。

## 第五章 道教的崇道活动

### 第一节 对《道德真经》的崇拜

道教认为其基本教义来自《道德经》，《道德经》最早将“道”概括为最高的哲学范畴，而道教也以这个“道”为神仙世界、方术理论和最高信仰对象的哲学基础，所以道教崇拜《道德经》是自然的。

据《史记》记载，老子是春秋时期一位伟大的思想家，老子著有《老子》一书流传于世。《老子》一书分为《道经》和《德经》两部分，所以也称为《道德经》，道教又将之尊称为《道德真经》。但道教哲学与《老子》甚至与道家的哲学思想还是有不小差别的，不能划等号。但这并不妨碍道教尊崇老子和《道德经》。

道教对《道德经》进行了改造。最早是《老子想尔注》把《老子》改造成为了宗教经典。《老子》一书被道教删改成恰恰五千字，所以《老子》一书也称为《老子五千文》。

今存的《老子想尔注》，一般认为是张鲁著，也有人认为是张陵所著。五斗米道徒都习《老子五千文》，其实很可能是都习《老子想尔注》。该书是真正的宗教经典，从中可以反映出五斗米道教义的理论。《老子想尔注》首先用删、增、改字的方法，将《老子》的原文进行了一些修改。另外，通过注释，将《老子》作为哲学范畴的“道”人格化、神格化。它将“道”解释为第一人称的自谓“吾”、“我”，使“道”有欲，有言，有喜怒哀乐，对人有教导，有遣使，有诫禁，主人生死，赏善罚恶，镇制邪顽，有大过天神的神力。《老子想尔注》将“道”等同为“一”。这样，道或一，就既是宇宙本源，又是太上老君，哲学家老子就成为了五斗米道信仰的神。《想尔注》还将《老子》中

关于养生养气的话语解释为摄生守诫,可致长生不死。并提出守诫、守一、炼形、结精等修炼方法。由此可以看出,神仙思想也是五斗米道教义的组成部分。

东汉末年,五斗米道的首领张鲁、张修都将《老子五千文》作为首要经典,令信徒诵习。唐高宗时规定百官皆要习诵《道德经》,作为每年考选官员的课目之一。唐玄宗令全国每户必备一部《道德经》。这些也是从尊崇道教出发的。全真道也将《道德经》作为必诵经典。

道教不仅从《道德经》中吸取神学素材,而且将这部经本身作为崇拜对象。《老子变化经》中的太上老君就对信徒们讲:你们要见我,就读《五千文》吧。读一万遍以上,你们的头脑自然会知道我在何处,身体才会迅速地来到我这里。《真诰》卷9中也提到,太极真人说:读《道德经五千文》一万遍,则云驾来迎。道教把诵读《道德经》作为与神沟通交往的手段。因此,在有些教派中,只有一定阶位的道士才能受持《道德经》。如隋代所著《三洞奉道科戒仪范》的法次仪规定,《老子道德经》需由高玄弟子诵持。有的道经述说供奉《道德经》的灵验故事。如《历代崇道记》说,唐代汾州西河县曹嘉抄写《道德经》供于家中,邻家失火延及百余家,唯他家金帛资财无一损失,全靠《道德经》护佑。《玄品录》还记载了讲解《道德经》为人治病的故事。其卷3中说,山阴的白石村经常有邪怪的疾病发生,村里的人互相传告,后向南北朝刘宋时期的著名道士顾欢哀求。顾欢于是来到村中,为百姓讲解《老子》,结果患病的人都痊愈了。

道教崇拜老子和《道德真经》,反映了其与道家的密切关系。由于这种关系,所以道教不仅崇拜《道德真经》,而且将《庄子》、《列子》、《文子》和《亢仓子》都视为阐发《道德经》思想的著作,因而也同时加以崇拜。故道教在尊《老子》为《道德真经》的同时,也将这几部著作分别尊为《南华真经》、《冲虚真经》、《通玄真经》和《洞灵

真经》，对这几部经也作了大量的注疏。

道教还从《道德经》中摘取部分内容来编制新经。如《太上老君说常清静妙经》就取自《道德经》“大道无名……强名曰道”和“上士无争……上德不德……”二句，进一步发挥黄老有无动静清浊之理。该经宣扬，只要澄心遣欲，空无常寂，则心神清静，体合于道。该经为历代道士所重视。除杜光庭外，南宋白玉蟾，金代侯善渊，元代李道纯都为之作注。全真派把这部经作为日常持诵的功课经之一。他们在领受初真戒时，也必须持诵这部经。

道教宣称这部经也很灵验。在《太上老君说常清静妙经》之后，假托葛仙翁的话说，上士能领悟该经，升为天官；中士能得该经，南宫列仙；下士能修该经，“在世长年，游行三界，升入金门。”还假托玄玄真人之口说：学道之士，持诵此经者，即得十天善神拥护其人。然后，玉符保神，金液炼形，形神俱妙，与道合真。又假托正一真人说：人家有此经悟解之者，灾障不干，众圣护门，神升上界，朝拜高尊，功满德就，相感帝君，诵持不退，身腾紫云。

为了尊崇的需要，道教对《道德经》作了大量的注释。

据唐代道士杜光庭《道德真经广圣义》所记载，唐及唐以前道士以道教观点解释《道德经》的甚多。他列举以往诂疏笺注《道德经》的60家，多半为汉魏两晋至隋唐时期的道士。并分别比较考察，概括出各家意向、宗旨的特点。指出：“《道德尊经》包含众义，指归意趣，各有君宗。河上公、严君平皆明理国之道；松灵仙人、魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢，皆明理身之道；符坚时罗什、后赵（佛）图澄、梁武帝、梁道士蒯略皆明事理因果之道；梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸粲、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄旷、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴皆明重玄之道；何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祜（户）、卢氏（卢裕）、刘仁会皆明虚极无为理家理国之道。此明注解之人意不同也。又诸家禀学立宗不同：严君平以虚玄为宗；顾欢以无为为宗；孟智周、臧玄静以道德

为宗;梁武帝以非有非无为宗;孙登以重玄为宗。宗旨之中,孙氏为妙矣。”这种分析,大致反映了各家注本的不同点。

宋明时期注《道德经》者也很多。如自称“教主道君皇帝”的宋徽宗就亲自注解《道德真经》,称为“政和御注”。道士彭耜曾作《道德真经集注》列有宋代注家 20 家。明清以来,又陆续有注本问世。古今总共近 200 种。现存于世者约 90 种,其中有五十余种被收入《正统道藏》。

总的来说,道教对《道德经》的注释,是围绕着重对道的信仰进行的。其主要内容,一是阐述道教神学的哲学理论,构筑道教的宇宙生成论;二是论述道教治国修身之道,主要是吸收儒家思想;三是发挥修炼成仙思想和讲述方术。《老子河上公注》和《老子想尔注》包括了三这方面内容。再比如,唐杜光庭《道德真经广圣义》杂采众说,导入道教神学。金时雍作序的《道德真经全解》,以自然为宗,杂入道教方术。元邓锜《道德真经三解》,以《周易》解《老子》,杂以《论语》,《孟子》,并引内丹学说。元杜道坚《道德原旨发挥》,主要内容是理气象数,道教神话。元张嗣成《道德真经章句训说》,以儒家修齐治平与道教性命修炼二说注《老子》。道教对《道德经》及《南华真经》等的注疏,是构筑庞大的道教神学理论的一个重要组成部分。

## 第二节 对道的崇拜

道教崇拜“道”。对道的信仰中的一个重要内容,便是解释宇宙生成。这既是一个宗教哲学问题,也是一个宗教神话问题。同时,道教把道塑造为世界的主宰、长生的世界和成仙的本源等。除了注释《道德经》等著作之外,许多道经对崇道的神学思想进行了阐述。

### 一、以道构筑宇宙和神灵世界

《太平经》是原始道教的经典。该经按天干顺序分为十部,每部 17 卷,共 170 卷,收于《道藏》。《太平经》构筑了简单的神系,将“道”称为“无极之经”,又重视“气”的作用,并引阴阳五行和谶纬等说。《太平经》认为,道是万物的元首,元气必须守道,才能产生万物,才能包裹天地。也就是说,道是宇宙化生的根源和师长,万物都依据道而生。《太平经》又提出“一”的范畴,将一作为道之根,因而强调守一。

《抱朴子内篇》是论述性道经,东晋葛洪著。其主要内容为:第一,以玄、道或一为宇宙本体,阐述道教的宇宙观。其曰:“道者,涵乾括坤,其本无名。”第二,反复论证神仙实有,人可成仙。在这一点上,一方面与无神论者,一方面与儒家正统思想辩论。第三,将金丹术置于各种方术的首位。第四,贬低原始道教,不重度人而专重度世。第五,提倡儒家道德,但又扬道抑儒,以长生成仙为最高目标。第六,以黄老为旗帜。尊的是神仙家老子,不尊哲学家老子。后五点内容都建立在玄、道的哲学基础之上。

唐吴筠在《玄纲论》中,基本上继承了《老子》对道的解释,对德有所发挥。他的结论是:“天地、人物、仙灵、鬼神,非道无以生,非德无以成。”《混元皇帝圣记序》认为道德能使仙界生辉,教导人类,养育万物。天地因之成为天地,万物因之而繁荣。这些论述把道和德作为宇宙生成的本源,并扩大到鬼神和宗教。

道教在论述道的时候,往往离不开气。或者是道生气,或者是道等于气。所以,道教哲学始终有二元论的倾向。这和它的长生信仰是分不开的。道教哲学不够十分精致的原因大概也就在这里,但这却使道教神学包括了丰富的科学内容,又是个优点。

道教还用其他概念来表示宇宙原始状态和生成过程,其中吸收了浑天学说、宣夜学说等天文假说。道教在用气解释宇宙生成



时,往往将气分成几种。《云笈七签》解释“空洞”时说:“上气曰始,中气曰元,下气曰玄。玄气所生出乎空,元气所生出乎洞,始气所生出乎无。故一生二,二生三,三者化生,以至九玄。从九返一,乃入道真。气清成天,滓凝成地,中气为和,以成于人。三气分判,万化禀生。”解释“混沌”时又说有上三气,中三气,下三气,九气各相距九十九万亿九十九万岁。宇宙“自非三气所育,九气所导,莫能生也”。

道教将时空的运动也解释为劫运。天地运转若干周为“阳勃”和“阴蚀”,所谓“阴阳勃蚀,天地气反,天地气反,乃谓之小劫”。天地运转若干周为“阳蚀”和“阴勃”,所谓“阴阳蚀勃,则天地改易,天地改易,谓之大劫”。有的经又将时空运动称为“大阳九”、“大百六”、“小阳九”、“小百六”。

在这种道与气二元的宇宙生成论中,道教构筑了一个庞大的神灵世界。

## 二、以道解释神灵

道教的神与仙难以严格区分。一般来说,执掌一方的为神,逍遥自在的为仙;先天而有的为神,修炼而成的为仙。但这也不是绝对的。如吕洞宾是仙,但封为纯阳帝君,又是神。总之,道教的神仙从来源上讲可分为两种,一种是先天即有的,一种是由人晋升的。

道教将一部分神的存在与道、气结合在一起,以论证他们的永恒性和崇高性。有的道经宣称,道教的神起自无先,生于妙一,妙一分三元,三元变三气,三气变三才,“三才既滋,万物斯备”。三元生三神,即混洞太无元生天宝君,赤混太无元生灵宝君,冥寂玄通元生神宝君。又说,玄元始三气生宇宙,玄都玉京以下有三十六天,最高三天为三境,每境有左右中三宫,宫中有仙王、仙公、仙卿、仙伯、仙大夫。三境分别有九仙、九真、九圣。

道教中还有一部分神来自自然崇拜。如北斗七元真君来自北斗星崇拜。《太上玄灵北斗本命长生妙经》说：“天一生水，生自北方。故紫微之垣高崇北辰，北辰之宿列为七元。”而北斗星仍来自元气，来自道。该经又说：“天地生元气，灵光聚北辰，紫微开帝座，玄阙列真君。”

部分道经把一些尊神的地位抬得更高，认为一些尊神高于道，或即道本身。《老子中经》说：“上上太一者，道之父也，天地之先也。仍在九天之上，太清之中，八冥之外，细微之内。吾不知其名也，元气是耳。”下面又述该神的形象，说他在人头上。该经又说：“无极太上元君者，道君也……上上太一之子也。非其子也，元气自然耳。”道经的出世，也与道联系在一起。

### 三、以道解释修炼

道教认为性命来自道，道就是人的神和气。为此，道教将养生、修仙都可称为修道。这就是说，道无生死，因此，守住道则人可不死。怎样守道或修道呢？方法很多。有的强调修心，说修心即修道。有的强调保存精气。有的强调以无为养神。内丹修炼精气神，也称为修道。有的派别则强调精神修炼。他们认为，人的精神本是道的一部分，只要与道合体，便可长生。这叫做“神与道合”、“与道冥一”、“同于道”等等。得道也就是心神与真道会，与道合，可以长生。

唐道士王玄览著有《玄珠集》，把“道”区分为“可道”和“常道”，称“可道为假道，常道为真道”。但又认为二者也不是完全分割的，而是相互联系的。因此，从道的总体来说，是真又不真，是常又不常。王玄览通过“可道”和“常道”的理论，论证道是超越于物质世界之上的永恒存在的实体，现实世界是虚妄的，“三世皆空”。在这一基础上，他提出“坐忘”法，修得“常道”，与道为一，长生久视，成为神仙。

北宋道士陈景元著有《道德真经藏室纂微篇》。他认为“常道”与“可道”的相互关系，乃是“体”和“用”的关系，人们只要能够悟得“常道”，也就可以“神变无方”，长生久视，成为神仙。悟得“常道”的方法是虚静寂寞，收视听于内，排除一切物累。

道教吸收道家哲学思想，认为道的特性是无为、自然、虚无、清静等。所以有的道教修炼方法主张清静无为，任其自然，返朴归真，绝思去欲，澄心静虑，明心见性，还虚合道等等。

道教认为道有顺行和逆行的区别。都是合道，但顺行和逆行的结果不同。顺行则生人，生万物，逆行则成仙。逆行就要同疾病、衰老作斗争，就要采用各种方术进行养生或修炼，坚信“我命在我不在天”的道理。清静无为、任其自然与“我命在我不在天”的作法似乎相矛盾，但二者用在不同的地方或不同的阶段，实际是统一的。逆行的最终结果是归根，是与道相合，作法合于道，归宿也还是道。道教就是这样用道将修道的各种不同作法从理论上统一起来。

### 第三节 对老子的崇拜

道教对老子的崇拜，不仅表现为日常叩拜和注释《道德经》，而且表现在对老子的神化上。在不同的历史时期，对老子的神化和崇拜有不同的特点和内容。

#### 一、秦汉时期对老子的神化

秦汉以来，老子逐渐被方士神化。《史记·老子传》记载说：“或谓老子百有余岁，以其修道而养寿。”边韶《老子铭》描述老子“存神养性，意在凌云”。西汉黄老之学与神仙方术相结合，逐步演变成初具宗教特征的黄老道。东汉初，楚王英“更喜黄老学，为浮屠斋戒祭祀”。“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀”。桓帝曾数次

派人去苦县祭祀老子,可见黄老道已经将老子作为神来供奉。张角的太平道也称黄老道,五斗米道令教徒诵习《老子五千文》,也尊崇老子。这是对黄老道的继承。黄老道供奉老子,除了借用老子作为哲学家的巨大影响之外,还将他神化为方术之祖,作为追求长生成仙的偶像。秦汉时出现了不少托名老子的方术著作,人们将老子与另一位神化的方术之祖彭祖并提为“彭老”或“老彭”就是证明。

关于老子出生的神话,东汉边韶的《老子铭》说老子生于混沌之气,与天地日月同在。而东汉谯令长沙王阜的《老子圣母碑》则说得更明显:“老子者道也,乃生于无形之先,起于太初之前,行于太素之元。浮游六虚,出入幽冥,观混合之未别,窥清浊之未分。”这里已经将老子等同于道。

唐张守节为《史记·老子传》作《正义》,综合了历史上各种神话。其引《朱韬玉札》及《神仙传》云:“老子,楚国苦县濂乡曲仁里人。姓李,名耳,字伯阳,一名重耳,外字聃。身長八尺八寸,黄色美眉,长耳大目,广额疏齿,方口厚唇。额有三五达理,日角月悬,鼻有双柱,耳有三门,足蹈二五,手把十文。周时人,李母八十一年而生。”又引《玄妙内篇》云:“李母怀胎八十一载,逍遥李树下,乃割左腋而生。”又云:“玄妙玉女梦流星入口而有娠,七十二年而生老子。”又有《上元经》云:“李母昼夜见五色珠,大如弹丸,自天下,因吞之,即有娠。”其他还有上帝之师元君感日精入口或苦县尹氏女感日精而孕生老子;圣母攀李树而生老子,遂姓李;因生下来即满头白发,遂号老子等说。所谓怀胎八十一年或七十二年,大概是因为《老子》被分为八十一章或七十二章,因此联想而编造。这些都旨在说明老子是神,而不是凡人。

汉桓帝时《老子变化经》以叙述老子变化神话而著名。该经将老子解释为道体,并述说怀胎七十二年 and 八十一年种种出生神话。为了将作为神的老子和历史人物老子统一起来,道教需要老

子变化的神话。《老子变化经》宣称老子具有任意变化和无所不能的能力,老子有九个姓名,可以世代变化为不同的形象降到人间,经中开列了老子世代应现的名号。

## 二、老子化胡说

老子化胡是说老子到西方度化佛为弟子。魏晋时曾出现《老子化胡经》一书,有人认为是西晋道士王浮所作。实际上老子化胡说的出现要早于魏晋。《后汉书·襄楷传》即曰:“或言老子入夷狄为浮屠。”老子化胡说可能是出于道教徒扬道贬佛的需要,也可能是出于早期佛教徒依附中土文化,以求立足的打算。不管创说人是谁,动机如何,都反映了道教对老子的崇拜。

《老子化胡经》今只有残卷,在其他书中存有佚文。其大致内容是:老子在周幽王时化现人间,欲师导幽王。经过观察,发现幽王不可教,将会亡国,老子就乘青牛薄板车西行。关令尹喜知老子为圣人,遂强留老子,拜他为师。老子雇用了一名仆人叫徐甲,讲好雇金是每日一百钱,从西海大秦安息国归来后一并付钱。徐甲见老子要远游,怀疑老子不付雇金,并受人挑唆,遂向尹喜起诉老子。老子说:讲好是归来后一并还,你为什么不能等待。你追随我二百多年,早就该死了,全靠我的《太玄长生符》在你身上才不死。老子说完后,符从徐甲口中飞出,徐甲顿成枯骨。后老子又用符复活了徐甲,徐甲谢罪。老子应尹喜所求,为他作《道德经》上下篇。并说,尹喜需诵《道德经》万遍道成,才能从他远游。约定千日之后,尹喜到西蜀成都青羊之肆寻老子。三年后,尹喜到成都,见一人日日来买青羊,知是老子仆人,遂找到老子。老子就带领尹喜到西方,打算教化各国。到闾宾国后,老子以道法设斋宴请国王和全国人民。国王回请,道士们引诸天圣众九品仙人,吃了四十多天,前来吃饭的人还没有尽头。国王恼羞,将老子及徒众逮捕,放到柴火上烧。老子身放光芒满天下,和尹喜等在火中,坐在莲花上,读

《道德经》。国王又将老子等沉入深渊,有神龙背负。国王才知老子是圣人,带领全国人民拜老子为师。老子让国王修道舍家,令尹喜留下为王师,号为佛,又传授五戒十善等。

出于金代全真教徒之手的《老子八十一化图》,以连环画的形式宣扬老子的圣迹。其中包括诞生、变化、神力等内容,也包括“化胡”的内容。“化胡”的内容继承了《老子化胡经》,并增加了“说浮屠”、“降外道”、“游于阗”、“化诸国”、“到天竺”、“入摩竭”、“舍卫国”、“弘释者”等篇章。

南北朝以来,老子化胡说成为佛道二教互相攻讦的题目之一。元世祖时,令全国焚毁《老子化胡经》和《老子八十一化图》等,结束了围绕化胡说的二教之争。

### 三、其他神话和尊崇

所谓老子七十二相、八十一好,也是道教神化老子的方式之一,所谓“相”和“好”均指奇相异貌而言。至于七十二相、八十一好的具体内容,诸经说法也不完全相同。

所谓老子造经,《太上老君开天经》曰:“太初之时,老君从虚空而下,为太初之师,口吐《开天经》一部四十八万卷,一卷有四十八万字,一字辟方一百里,以教太初……太初既没,而有太始。太始之时,老君下为师,口吐《太始经》一部,教其太始,置立天下九十一劫。”……以下还有口吐《乾坤经》、《元皇经》、《元阳经》、《太微经》、《按摩通精经》、《道戒经》、《道康经》、《玄藏经》、《微言经》、《政事经》、《太清经》、《德诫经》和《赤精经》等,都和老子变化神话结合在一起。

《魏书·释老志》也叙述老子变化无方,全知全能,授轩辕等各种经典。

道经中称老子造经、授经之事相当多,前面所说的授寇谦之《老君音诵诫经》就是著名的一例,现《道藏》中这类题为老子所造、

所授的经还存有很多。

道教神化老子,把他作为主神之一加以供奉,向他叩拜祈祷,这是毫无疑问的。道教在方术中也是崇拜老子的,仅举《抱朴子内篇》所记即可窥豹一斑。书中载有《老子入山灵宝五符》、《老子领中符》、《老子玉策》,称佩服这些符可以驱鬼避邪、隐形变化。卷19《遐览篇》记载了大量的符篆,然后抱朴子曰:“郑君言符出于老君,皆天文也。老君能通于神明,符皆神明所授。”其意是说老子在召神劾鬼的符咒术中也起重要作用。卷15《杂应篇》中记述占卜吉凶、趋吉避凶之法,法中老子是存神的对象。存神是道教的重要法术之一。老子在其他法术中也经常出现。

在历史上,唐王室曾称老子是其祖神。据《旧唐书·高祖本纪》记载,大业十三年(617)李渊率兵西图关中,遇连阴雨受阻。有白衣老父自称霍山神使者,来到军门要求谒见李渊,告诉他雨将停止,应从何路进军。许诺将给予帮助。李渊听从,遂平霍邑,斩隋武牙郎将宋老生。杜光庭所著《历代崇道记》重复了这一故事,但将白衣老父改为霍山神,为太上老君使者。又接着叙述说:第二年,太上老君在山西浮山附近的羊角山显现,头戴金冠,身着白衣,跨下赤鬃白马,让吉善行转告唐高祖,令唐朝修道观、供道像,许诺将永保社稷。秦王李世民闻知此事后,派左亲卫帅杜昂同吉善行一起去羊角山祭太上老君。太上老君再次显现。高祖闻知后大喜,授吉善行为朝散大夫,将浮山更名为神山县,羊角山更名为龙角山,并在山上为太上老君修造庙宇。后来太上老君第三次显现,让吉善行转告唐皇说:“吾便是天上神仙,姓李,号老君,吾即帝之祖也。”从此太上老君成为皇室祖神。一些学者认为,这些显圣活动均出于道士王远知的计谋。

老子后来被塑造为三清之一,称道德天尊。

## 第六章 道教的神仙信仰

### 第一节 神仙、仙界和成仙理论

#### 一、神仙的类型和品级

神仙信仰是道教最原始,也是贯彻始终的最具特色的教义。道教的长生信仰,表现为崇拜仙人,并以自己也成为仙人为目的。

仙是长生不死信仰的产物。根据道教理论,仙的最基本特征是长生不死,是由人修炼而成的。葛洪在《抱朴子内篇·对俗》中就提到,只要长生不死就是仙,不管是升天,还是留在地上,各随其便。当然,既然长生不死,在其它方面也必然不同凡人,必须有种种神通,所以仙也称神仙。《神仙传·彭祖传》说:“仙人者,或竦身入云,无翅而飞;或驾龙乘云,上造天阶;或化为鸟兽,浮游青云;或潜行江海,翱翔名山;或食元气,或茹芝草;或出入人间而人不识,或隐其身而莫之见。面生异骨,体有奇毛,率好深僻,不交流俗。”在早期,神与仙的区别是很明显的。后期,神和仙有混淆的倾向。

仙人的名号成千上万,不胜枚举。道教将仙人分为不同类型,不同品级,并将仙界描写成有官吏的仙人社会。

按类型分,早期一般分为天仙,地仙和尸解仙。也就是说,上等仙由于修炼得好,可以直接肉体升天,叫天仙。中等仙不能升天,只能留在地上,但也是肉体直接成仙,叫地仙。下等仙的肉体不能在大庭广众面前直接升天,需假托死掉,然后再化去成仙,故叫尸解仙。后期又增加了一种鬼仙。鬼仙是为那些在修炼上不甚成功,或者根本没有修炼,但却符合儒家道德标准的人设立的。他



们不仅肉体要先死掉,而且灵魂也要先变成鬼,然后再成仙。许多帝王将相、圣贤才俊被道教追奉为仙,自然就是根据鬼仙的理论。

后期道教对于天仙、地仙、尸解仙的分类作了某些修正,主要是提高了尸解仙的地位。有些经典不再将尸解仙列为下等,解释说,尸解成仙是根据布道、尽哀等需要而采取的一种方法,并非不能直接白日飞升。

仙人分为天仙、地仙、尸解仙和鬼仙,实际上就是仙的品级,即上、中、下及等外。后来神与仙混在一起,用人间的封建等级制将神仙排列为主从、贵贱,这时的品级基本上失去了修炼优劣的意义,完全变成了权力大小的反映。陶弘景《真灵位业图》分为7级,其它道经分成更多的级。常见的有9级。

《云笈七签》卷3《道教三洞宗元》说:“太清境有九仙,上清境有九真,玉清境有九圣。三九二十七位也。其九仙者:第一上仙、二高仙、三大仙、四玄仙、五天仙、六真仙、七神仙、八灵仙、九至仙。真圣二境,其号次第亦以上、高、太、玄、天、真、神、灵、至而为次第。”这里的真、圣、仙都是仙神混淆。

《道教义枢》引《太真科》,与《道教三洞宗元》大同小异,九级为上、高、大、神、玄、真、天、灵、至。

《道藏辑要》张集《三坛圆满天仙大戒略说》将仙分为9品,实际上前3品为神,后6品为仙。即:一曰混元无始金仙,一曰洞元太初金仙,一曰灵元造化真仙;人世修证,则有天仙,地仙,水仙,神仙,人仙、鬼仙。

《墉城集仙录》的9级则为:第一上仙,第二次仙,第三号太真人,第四号飞天真人,第五号灵仙,第六号真人,第七号灵人,第八号飞仙,第九号仙人。

由于神仙被编排成官僚体制式的系统,故有仙官之称。《云笈七签》卷3《道教三洞宗元》说,玉清、上清、太清三境,每境各有左、右、中三宫,宫中各有仙王、仙公、仙卿、仙伯、仙大夫。其实,在不

同的经典中有不同的官职位号。另有一种不担任官职,但也不是侍者、扈从的神仙,称为散仙。八仙实际上就是散仙,但后来被尊奉了显赫的名号。

有的神仙被称为天君。有的神仙被称为真人。“真人”之名出自《庄子》。唐以后,真人称号也被封建帝王封赠予某些著名道士和其他人物。

汉魏六朝时期,五斗米道及其它一些派别,将道徒中的骨干分子称为种民,宣称他们已初步具备修炼成仙的资格,后在三十六天说中,道教宣称欲界、色界、无色界三界二十八天之上的四天为种民天,也叫圣弟子天或四梵天,种民天的人“断生死,三灾之所不能及”。断生死即成仙。所以种民也是一种仙,但不常见。

## 二、成仙的方式

道教在谈到仙人时,常常有飞升和尸解之说。

飞升即道教所说的修炼成功后肉体升天。《列仙传》中称西周啸父列几十堆火,乘火而升天。汉陶安公骑赤龙而升天,有数万人众目睹送之。《洞仙传》则称昌季服神仙药千日后,忽然飞升。还有所谓“一人得道,鸡犬升天”的故事,是说连鸡犬都与成仙之人一起上天了。另外,飞升也称作冲天、上天、升天、登天、轻举、冲举、升举、飞举、登真、升真等。

按照道教的说法,尸解即假托死去而成仙。另外,尸解也称作解化、升化、羽化、隐化、示化、示卒、示终等。

道教说一般所谓尸解,留下的尸体并不是真的肉体,而是某一物变化的假尸体。如《太极真人遗带散》说:“凡尸解者,皆寄一物而后去,或刀或剑,或竹或杖,及水火兵刃之解。”道教认为尸解法中的上品是造剑尸解法,即以剑化为尸体。另有神杖法,即以竹杖化为尸体。待后人开墓发棺而视时,假尸体早已还原为剑、杖等。死于火的叫火解,死于水的叫水解,死于刀剑等兵器的叫兵解,等

等。也有的道经认为老死者为尸解法中的上品。

道教还说有的留下的是真尸体,灵魂仙去,但尚要等待肉体随后复活,再与灵魂相合。道教的这种说法是,尸解以后,诸神看守尸体,使神气不散,灵魂周游东岳七十四司等地,一一受事完毕,尸体即复活,白日升天。也有的道经说,尸体腐烂后,经过太阴炼形,可以重生。

还有道经说,服丹尸解者为上,可以改易名姓,返回故乡。服其它药尸解者为下,不能返故乡。白日去可谓上尸解,夜半去可谓下尸解,晓暮去则谓地下主者。

道教认为,尸解一般是品位较低的仙人所为,有些品位高的神仙也用尸解法,这有种种原因。有的是为了教育百姓,使他们断绝生死之情。有的是为了给子孙一个表达哀思的机会。有的是为了留在世上,遨游名山大川。有的则是惧怕升天后担任仙官过于劳累,宁愿在世上作地仙、散仙,图个自在清静。

### 三、道教的彼岸世界

大多数神仙还是升到神仙世界去。神仙世界有三十六天之说。天是道教的彼岸世界之一。南齐严东在《灵宝度人经注》中提出了三十二天及三十五天说。他认为东西南北四方各有八天,共三十二天。三十二天之上依次是黄天、青天、苍天,共三十五天。严东还将三十二天分为欲界六天、色界十二天,无色界十天和无色界上四天。《魏书·释老志》记录了道教的三十六天说。这种说法中的天,不分东西南北,更明确地将所有的天都作立体结构,即依次由低向高处升。以后三十六天说不断修正、发展,逐渐取代了三十五天说。三十六天是修仙由低向高的阶梯,最上边的几天是道教主神居住的地方。

三十六天各天的名称不尽相同,《云笈七签》第21卷的名称是:欲界六天为:太皇黄曾天、大明玉完天、清明何童天、玄胎平育

天、元明文举天、七曜摩夷天。色界十八天为：虚无越衡天、太极濛翳天、赤明和阳天、玄明恭华天、曜明宗飘天、竺落皇笏天、虚明堂曜天、观明端静天、玄明恭庆天、太焕极瑶天、元载孔升天、太安皇崖天、显定极风天、始黄孝芒天、太黄翁重天、无思江由天、上揲阮乐天、无极昙誓天。无色界四天为：皓庭霄度天、渊通元洞天、翰宠妙成天、秀乐禁上天。另有四梵天(四种民天)：常融天、玉隆天、梵度天、贾奕天；三清天：太清天、上清天、玉清天；及大罗天。

该卷还说：欲界的人有凡间的形体，有欲望，阴阳交合，胎生；色界的人有凡间的形体，无欲望，阴阳不交合，化生；无色界的人没有凡间的形体，没有欲望，但乃有形，不自觉，但真人能看见。这三界的人可以随意享用无穷无尽的衣食，自由飞行，逍遥欢乐，能长寿但不能不死。第一天的人寿命有 9 万岁，每升一天增长 9 万岁。这样无色界的秀乐禁上天的人将是 252 万岁。他们尚属初级的神仙。依《云笈七签》第 3 卷的说法，四梵天的人才能够长生不死，成为真正的高级的神仙。而三清天和大罗天则是元始天尊、太上老君等尊神及诸仙官居住之地。三界二十八天，每一种天也由一帝王治理。

除了天之外，洞天福地是道教中的另一种彼岸世界，也即名山中的仙境。因神仙往往居住在洞府之中，故称洞天。福地也就是仙境乐园之意。南北朝后，洞天福地逐步确定为“十大洞天”，“三十六小洞天”和“七十二福地”。

据《云笈七签》卷 27 记载，十大洞天是：王屋山洞、委羽山洞、西城山洞、西玄山洞、青城山洞、赤城山洞、罗浮山洞、句曲山洞、林屋山洞、括苍山洞。

三十六小洞天是：霍桐山洞、东岳太山洞、南岳衡山洞、西岳华山洞、北岳常山洞、中岳嵩山洞、峨嵋山洞、庐山洞、四明山洞、会稽山洞、太白山洞、西山洞、小沔山洞、灊山洞、鬼谷山洞、武夷山洞、玉笥山洞、华盖山洞、盖竹山洞、都峤山洞、白石山洞、岵岵山洞、九

疑山洞、洞阳山洞、幕阜山洞、大酉山洞、金庭山洞、麻姑山洞、仙都山洞、青田山洞、钟山洞、良常山洞、紫盖山洞、天目山洞、桃源山洞、金华山洞。

七十二福地是：地肺山、盖竹山、竹磳山、东仙源、西仙源、南田山、玉溜山、清屿山、郁木洞、丹霞洞、君山、大若岩、焦源、灵墟、沃洲、天姥岭、若耶溪、金庭山、清远山、安山、马岭山、鹅羊山、洞真墟、青玉坛、光天坛、洞灵源、洞宫山、陶山、三皇井、烂柯山、勒溪、龙虎山、灵山、泉源、金精山、阁皂山、始丰山、逍遥山、东白源、钵池山、论山、毛公坛、鸡笼山、桐柏山、平都山、绿萝山、龙溪山、彰龙山、抱福山、大面山、元晨山、马蹄山、德山、高溪蓝水山、蓝水、玉峰、天柱山、商谷山、张公洞、司马悔山、长在山、中条山、茭湖鱼澄洞、绵竹山、泸水、甘山、琨山、金城山、云山、北邙山、庐山、东海山。

#### 四、成仙理论

道教通过大量的神仙故事，反复向人们宣传仙界的真实性和成仙的可能性。这种宣传偏重于形象，可以说是一种艺术性的、“实例”性的宣传。从理论上，道教主要是通过三个方面论证人能成仙的。

首先是由道或“玄”的神秘性导出人能成仙的结论。道教认为道生万物，道寓于万物，而道是永恒的，甚至是有意志、有不可思议的生命力的。所以，作为有生命的人，只要守道、得道，即可象道那样永恒。道教在讲述道的时候，往往离不开气。道教认为只要服气、守一，返朴归根，就可长生，可以成仙，试图以物质存在的永恒性克服个体人的生命的暂时性。

其次是以形神分离的理论来论证长生。道教往往把生命看成由性和命两部分组成。一般来讲，性指精神，命指形体。由于道教重视肉体长生。所以很重视命。在《抱朴子内篇·至理》篇中，葛洪把形（命）比作堤和烛，把神（性）比作水和火，说明精神依存于形

体,性依存于命,对命是非常重视的。但堤水、烛火之喻,正如薪火之喻一样,是有缺点的。更何况葛洪认为“形须神而立”,把神看成第一位的。这种形神观,既重视命,又为神的独立存在提供了依据,可以从肉体长生和灵魂不死两个方面分别或结合在一起论证人能成仙。到全真道时,命也向性靠拢,越来越具有精神性,反映道教的一些派别更加重视精神解脱,但仍然叫做长生,叫做成仙。

第三是夸大事物的变化和医药等的作用。道教对事物间的变化有比较丰富的知识,谭峭著的《化书》,专门论述这个问题。在《抱朴子内篇·黄白》中,葛洪将人能改变性别,人能回归自然化为其它物质,夸大为人能成为神仙。将人能改变自然界中的某些事物,夸大为能制造长生不老药。道教还将中草药能治病,养生,能使人长寿等,夸大为仙药能使人长生以及人本身具有长生的可能。至于说松柏能活千年,人也能长寿;金子可以不朽,人食之也必然长生;这属于简单类推,理论性就更差了。

## 第二节 道教中的古代神仙

神仙信仰离不开令人向往的神仙世界和作为榜样的神仙。道教中的古代神仙很多,既有传说中的黄帝,也有神话中的西王母、赤松子、安期生,还有一些方术之祖及方士,如彭祖、容成公,甚至庄子、文子、列子等也被奉为神仙。

### 1. 黄帝

道教将黄帝传说、神话汇合在一起,并加上了仙人的色彩。据《历代真仙体道通鉴》综合,轩辕黄帝姓公孙,是有熊国君少昊的次子。其母是西乔氏之女,名附宝,感北斗枢星下降而生黄帝。黄帝娶西陵氏女嫫祖为妻,为元妃。黄帝无为而治。黄帝与元妃教民养蚕、作舟车、酿酒、铸镜,黄帝又作八卦之说,定音律、造律历、定医典、著兵法。黄帝时祥瑞屡现,出河图、洛书。黄帝与蚩尤大战

于涿鹿之野,令风后作指南车辨别方向。西王母遣道人以符授黄帝。玄女授黄帝三宫秘略五音权谋阴阳之术、《阴符经》、《灵宝五符真文》。黄帝大破蚩尤。然后又与诸侯五十二战,天下大定,黄帝为天子帝,统领诸侯。有诸仙人为黄帝师,西王母乘白鹿来献白玉环。元妃嫫祖死于道,是为祖神。黄帝之女溺于东海,化为鸟,名曰精卫。黄帝见天下大治,遂寻真访隐,问道求仙,渴望长生。先后访宁子、赤将子、容成公等。广成子授予他《自然经》,紫府先生授《三皇内文大字》,宁先生授《龙蹠经》,太一元君授要记修道养生之法,玄女授还精补脑之术。黄帝还在王屋山得《九鼎神丹注诀》等。黄帝采首山之铜,铸九鼎于荆山之下,此地后名鼎湖。黄帝择日升仙,其时有龙垂胡髯,下迎黄帝。黄帝与友人无为子,及臣僚等 72 人,乘龙仙去。其余小臣不能成仙,只拔掉龙髯和黄帝佩戴的弓,伤心地痛哭,因而这张弓叫乌号弓。大臣和诸侯在乔山为黄帝修衣冠冢。五百年后,乔山冢崩,只有剑和赤鞋,后来也不见了。黄帝升天后为太一君,为五帝之中方君。

## 2. 西王母

西王母是昆仑神话中的一位神仙。据《墉城集仙录》说,西王母是九灵太妙龟山金母,又号太灵九光龟台金母,金母元君。当初道气以东华至真之气化生木公。木公生于碧海之上,苍灵之墟,主阳和之气,理于东方,也称东王公。道气又以西华至妙之气化生金母。金母生于神州伊川厥,姓缙氏,生而飞翔,主阴灵之气,理于西方,也称西王母。天上天下、三界十方女子登仙得道者,皆归西王母管辖。元始天王授予她万天元统龟山九光之策,令她制召万灵,统括真圣。西王母曾助黄帝战蚩尤,遣使授虞舜白玉环。茅盈、王褒、张陵都到昆陵之阙朝见过西王母,王母授经给他们。周穆王曾为西王母祝寿。汉时有儿歌说:“著青裙,入天门,揖金母,拜木公。”这是说,仙人得道升天,应当叩拜西王母、东王公。汉武帝好长生之道。西王母曾将汉武帝接入仙宫中,授桃四枚,向他讲述养

性理身之道及天书。但武帝不能修，终于死去。西王母又降临茅盈之室，授仙芝及仙书。

### 3. 赤松子

《列仙传》说，赤松子者神农时雨师，服水玉以教神农，能入火自焚。至昆仑山，常止西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。《神仙传》称皇初平为赤松子，服松脂、茯苓。《丹台录》称，赤松子为昆仑仙伯，治南岳山。《抱朴子》称，赤松子化玉为水而服，故可乘烟上下。在这些书中，赤松子被描写成服玉的仙人。

### 4. 广成子

《神仙传》及《历世真仙体道通鉴》第2卷说，广成子居崆峒山石室中。黄帝拜访，问治天下之道，广成子不答。问治身之道，广成子回答说：“至道之精，窈窈冥冥。至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，毋劳尔形，毋摇尔精，乃可长生。慎内闭外，多知为败。我守其一而处其和，故千二百年未尝衰老。得吾道者，上为皇，失吾道者，下为土。予将去汝，入无穷之间，游无极之野，与日月齐光，与天地为常。人其尽死，我独存焉。”乃授帝《阴阳经》。广成子亦号力默子，作《道成经》70卷。在书中广成子被描写成行守一法的仙人。

### 5. 容成公

《列仙传》说：容成公者，自称为黄帝之师，见周穆王。善补导之事，炼精于玄牝。其要谷神不死，守生养气，发白返黑，齿落更生。也有人说他是老子之师。葛洪《神仙传》谓容成公善房中御女之术，年二百岁。容成公被描写为善房中和养气术的仙人。

### 6. 王子乔

《列仙传》、《世说》、《仙传拾遗》说：王子乔者，为周灵王太子。好吹笙作凤凰鸣。游伊洛之间，道士浮丘公（一作瑶丘先生）接他上嵩山。三十余年后，桓良见之于山，说：“告我家，七月七日，待我



于猴氏山头。”届时，子乔果乘白鹤驻山岭，望之不到，举手谢时人，数日而去。后人立祠于猴氏山及嵩山。王子乔被描写为吹笙骑鹤的仙人。

又有王乔，河东人，汉明帝时为叶令，有神术。每月朔望，常诣京朝帝。帝对他没有带车骑感到奇怪，密令太史暗中侦察。太史回报说，王乔每来时，必定有一对野鸭飞来。于是待野鸭再来时，太史用罗网捕捉，竟然是两只鞋，是朝廷所赐尚书官属履。每当朝时，叶县门下鼓不击自鸣，闻于京师。后，天忽下玉棺于庭前。乔曰：“天帝召我。”乃沐浴卧棺中，棺盖立即合上。葬于城东，土自成坟。其夕，县中牛羊皆流汗喘乏。百姓为立庙，号叶君祠。有人说他就是古仙人王子乔。

### 7. 彭祖

《神仙传》说，彭祖者，姓钱名铿，帝颡项之玄孙。殷末，已经767岁，而不显衰老。少好恬静，不营名誉，不饰车服，唯以养生治身为事。王闻之，以为大夫。常称疾闲居，不参与政事。善于补导之术，从旦至中，危坐拭目，摩搦身体，舐唇咽唾，服气数十，乃起行言笑。有采女者，亦少得道，知养性之方，年270岁。王令采女问道于彭祖，彭祖授以养寿之道和房中阴阳之术。采女转授殷王。殷王试之，有效，欲垄断道术，企图加害彭祖。彭祖知之，逃离殷王，不知去向。后七十余年，听说有人于流沙国之西见到彭祖。彭祖被描写为善于补导、养寿、房中诸术的仙人。

### 8. 安期生

《列仙传》说，安期生者，琅琊（今山东胶南）阜乡人，卖药于东海边，时人皆称“千岁翁”。秦始皇东游，请见，与语三日三夜，赐金璧度数千万，出于阜乡亭，皆置去，留下一双赤玉鞋作为报答。并留信一封说：“后千岁，求我于蓬莱下。”始皇即遣使者徐福、卢生等数百人，入海求之，未至蓬莱山则遇风波而还。人们在阜乡亭海边数十处，为安期生立祠。安期生被描写为蓬莱仙人。

### 9. 九天玄女

《墉城集仙录》说,九天玄女(也称玄女、九天娘娘)者,黄帝之师,圣母元君的弟子。黄帝与蚩尤大战于涿鹿,黄帝不胜。蚩尤作大雾三日,黄帝迷路。王母遣使披玄狐裘,以符授黄帝,说:“精思告天,必有太上之应。”过数日,玄女下降,授帝各种符、图、书、诀、式、印、珠、节、剑、钺、旗、辇、幡、盖,使黄帝大胜蚩尤,并使黄帝升天。玄女被描写为助战之仙。

### 10. 南华真人

庄子,据《史记》记载,名周,字子休。宋国蒙(今河南商丘)人。曾担任蒙漆园吏,与梁惠王、刘宣王同时。楚威王派使者邀请庄子,答应让他担任相。庄子蔑视名利,不为所动,一生过着贫寒的生活。他学识渊博,著《庄子》十余万言,大旨本于《老子》,但又有独特之处。其文思宏意深,汪洋恣肆,诙诡譎奇,对后世哲学、文学有深刻影响。据道书记载,庄子师长桑公子,受道教精深教义,隐于抱犊山。后服北盲火丹,白日升天,补太极阁编郎。唐玄宗时封他为南华真人,《庄子》一书称为《南华真经》。宋徽宗封他为徽妙元通真君。

### 11. 冲虚真人

列子,战国时思想家。名列御寇,“御”也写作“圉”。刘向以其为郑穆公时人。著有《列子》一书。有人以为该书为后人伪托。道书记载,列子为郑人,居郑圉40年,无人能识。问道于关尹子,师壶丘子,后师老商氏、支伯高子,进二子之道。九年后能御风而行。唐玄宗封他为冲虚真人,《列子》一书称为《冲虚真经》。宋徽宗封他为致虚观妙真君。

### 12. 通玄真人

文子,据《汉书》班固注曰,为老子弟子,与孔子同时。《文子》开篇称“周平王问”,似乎是依托。北魏李暹《文子注》、马总《意林》等书说,文子是周平王时人,拜老子为师。姓辛名研,又名文子,又

名计然。其先为晋国公子。其著书名《文子》。道书记载，楚平王采用文子之说，天下大治。后南游吴越，范蠡拜他为师。授予上大夫之位，不就，隐于吴兴余英禹山（在今武康境）。后登云而升天。唐玄宗封其为通玄真人，其书称《通玄真经》。

### 13. 洞灵真人

亢仓子，也称亢桑子，庚桑楚。《庄子》说，亢仓子为老子之徒，学到一部分老子之道，然后住到北边的畏垒山。聪明的臣仆和自信为仁的妾，都离他而去。只有糊涂而散漫的臣妾同他留下。他在畏垒山住了三年，那里获得大丰收。百姓这才信服他，感激他，准备像尊敬祖宗一样供奉他。他认为丰收出于天道自然。百姓感谢他，表明他没有完全实践老子之道。他坚决拒绝了百姓的歌功颂德，并以此教育弟子。学术界认为这是一则寓言。相传《亢仓子》一书为他所作。学术界多以为这是唐代伪书。道书认为，亢仓子为陈人，得老子之道，能以耳代目，以目代耳。居畏垒山，其地丰收。后游吴，隐毗陵孟峰，道成仙去。唐玄宗封他为洞灵真人，称《亢仓子》为《洞灵真经》。

## 第三节 教祖神仙

道教各派的创始人，几乎都被后世信徒神化、仙化，有关神仙故事被编制出来并广为传诵，神像被供奉在宫观之中。有些教祖神仙实际上只是传说中的教派创始者，不一定实有其人，或者有其人而不一定是创教者。正一派教祖神仙如历代天师、三茅真君、南岳夫人、葛仙翁、许真君等，全真派教祖神仙如钟吕五祖、北七真、南五祖等，都很著名。其他教祖神仙还有很多。本节仅介绍一二。

### 一、正一派教祖

张陵是五斗米道的创始人。道书说，张陵之母感北斗魁星下

降而孕张陵。张陵7岁读《道德经》，精通群书，从学者千余人。隐北邙山修炼，朝廷屡征不就。携弟子王长往王锦山修玄玄之道，炼龙虎大丹。又于嵩山精思，得《三皇内文》、《九鼎太清丹经》。之后，张陵又往名山寻道修真，并以法术退蛇虎恶神凶鬼，救济百姓。丹炼成后，张陵为救济百姓，不愿升天。在鹤鸣山，老君下降，授张陵正一盟威秘篆、三清众经、符篆丹灶秘诀及剑、印、法服等。蜀有八部鬼帅，领鬼众居西蜀青城山，在人间传布疾病。张陵佩盟威秘篆前往青城山行道，以丹笔制服众鬼。又与众鬼斗法，皆胜。遂命五方八部六天鬼神会盟于青城山黄帝坛下，使人鬼分治。并夺鬼幽狱，复为二十四福庭，每治立阴官、仙官各一人，分掌世人罪福。蜀人奉为师，大治。天师到苍溪县云台山修九还七返之功，准备升天。但因杀鬼过多，老君令他仍居世间修行谢过。天师返鹤鸣山筑坛，修斋设醮，转经燃灯，忏悔罪过。后率弟子游诸山，惟王长、赵升能经考验，遂授予二人神丹及宝经秘诀。天师又往阳山，书一符化为金翅凤，赶走毒龙，得咸泉。诤十二女神入井，令她们为井神。又教民煮盐之法。后老君导引张陵升天，朝见元始天尊。天尊授正一盟威之法，使他世世传布，为人之天师，拜为太玄部正一平炁三天扶教辅元大法师，令还人间劝度未悟者。张陵又回人间演法，治鬼。永寿二年，张陵功成道著，天神来迎，白日升天，享年123岁。

关于历代天师，《汉天师世家》、《留侯天师世家宗谱》等书对龙虎山天师派世系均有记载。据称，张鲁降曹后，其第三子张盛继任为第四代天师。他拒绝担任曹魏的奉车都尉（一说封都亭侯），来到今江西省贵溪县龙虎山，升坛授篆，继续传播天师道（即五斗米道），天师之职在龙虎山世袭下来。《汉天师世家》和《留侯天师世家》成书较晚，对早期的记载多有含混不清之处。有的学者怀疑张盛东迁龙虎山的真实性，认为龙虎山天师派始自宋真宗时自称二十四代天师的张正随，他攀附前三代天师，虚构第四代至第二十三

代。有的学者认为龙虎山天师派可能始自唐。不管怎么说,龙虎山天师派显露声势,始自北宋张正随。

张正随,字宝神,正一派第二十四代天师。宋真宗大中祥符八年(1015)召至京师,吏部尚书王钦若为奏立授箬院,并奉敕改龙虎山真仙观为上清观,在江南一带广为传授正一法箬。张正随年87岁而终。赐号“贞静先生”。元至正十三年(1353)赠“清虚广教妙济真君”。张正随之后的天师中,以第三十和第四十三代天师的学问最为精深。

第三十代天师张继先,北宋末江西龙虎山人,字嘉闻。九岁继承教位,崇宁四年(1105)赐号“虚靖先生”,并赐阳平治都功玉印,俾掌管道教。宋钦宗靖康二年(1127)奉诏进京,行至泗州,病逝,享年36岁。著有《虚靖词》、《明真破妄章颂》。元至正十三年赠号“虚靖弘悟妙道真君”。

第四十三代天师张宇初,洪武十一年(1378)制授正一嗣教道合无为阐祖光范大真人。十七年(1384)召赴京师,主建玉箬大斋于紫金山。二十四年(1391)降旨重建龙虎山大上清宫。二十五年(1392)旨谕礼部严禁伪造符箬,赐正一玄坛印,管理符箬的发放,永镇名山大川。永乐八年病卒。著有《岷泉文集》20卷。序《太极祭炼内法》,编撰《三十代天师虚靖真君语录》、《道门十规》、《元始无量度人上品妙经通义》等。

三茅君即茅盈、茅固、茅衷三兄弟。他们成仙的情况,据《茅三君传》记载,茅盈字叔申,咸阳南关人,西汉道士。死后被尊为太元真人东岳上卿司命真君。茅山派尊其为大茅君。其先姬姓。高祖茅蒙,字初成,拜鬼谷先生为师,隐遁华山,后白日升天。曾祖父茅偃,秦昭王时为车骑校尉,长平恭侯。祖父茅嘉,秦始皇时为德信侯。父茅祚,志愿务农。茅盈自幼秉异操,不求名利,志于清虚。18岁时弃家人恒山,读《老子》、《易传》,服食山术,刻意求仙。6年后,太玄玉女托梦,指示他拜西城王君为师,学服气之法。从师20

年后,王君引茅盈拜见西王母。西王母为其讲述《太霄二景隐书》和《阴阳二景内真符》。49岁时辞师归家。因有天丁玉女卫护,父亲杖击不成。汉宣帝时,弟茅固、茅衷俱为贵官。茅盈设仙宴大聚宾客,诱劝二弟弃官求仙。自己归句曲。邦人改句曲为茅君之山。后向二弟传授修炼之法。汉平帝元寿二年(前1),皇天扶桑太帝君授茅盈太元真人领东岳上卿司命神君职。两位兄弟也被授以仙职。

魏华存,据《南岳魏夫人传》等曰,其为西晋时任城(今属山东济宁)人,字贤安。晋司徒魏舒之女。自幼好道,博览群书,志在成仙,常服气辟谷,摄生修静。24岁时,被迫嫁于太保掾南阳刘文为妻,生有二子,长子名璞,次子名瑕。刘文后为修武令。她精诚求道,待二子稍大,便隔离房间,另室独居。将满三月,诸真下降,清虚真人王褒做了她的老师,授予她《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《灵书八道》、《紫度炁光》、《石经金马》、《神虎真文》和《高仙羽玄》等经,共31卷。又有景林真人降授《黄庭内景经》。诸真命诸玉女吹奏歌吟。以后诸真日日来降,刘文虽居隔壁,但寂然不闻。后刘文去世,她知中原将乱,遂携二子过江南下。后刘璞官至太守,刘瑕官至从事中郎将。华存继续潜心修道,道业日精。晋成帝咸和九年(334),诸真授她成药二剂。华存服之,七日后托剑化形而去,升天为南岳夫人。后屡降茅山,令长子刘璞传道法于杨羲,授《上清经》。后被尊为南岳魏夫人,上清派第一代宗师。

许真君即许逊。道书说,许逊字敬之。吴赤乌二年,其母梦金凤衔珠落其掌中,玩而吞之,遂有娠,生许逊。他自幼博览群书,尤善神仙修炼术。以至人丁义为师,尽得神方。与郭璞访名山,居西山逍遥山修炼。晋武帝时为蜀郡旌阳令。许逊以德教民。又点瓦为金,替民输纳。以神方符咒,救民流疫。许逊知晋室将乱,弃官东归。蜀民立生祠供奉。有追随他东归者,皆改姓许,建许家营。丹阳县女师湛姆,授许逊铜符铁券,金丹宝经,并正一斩邪之法,三

五飞步之术,向他阐明孝道。谌姆取香茅一根南掷,许逊于其地为谌姆建祠。许逊除妖后,以杖刺地出泉,立坛镇妖,遣神兵擒蛇魅。又于新吴斩巨蛟,于牙城南井铸铁为柱以镇妖。各处除害,立镇邪辟凶府靖七十余所。曾同吴猛见大将军王敦,预告王敦叛军必败。王敦大怒,欲杀许吴。许逊举杯掷起,化为白鸽绕梁飞旋,王敦抬头看鸽,许吴已不见。许吴租船,召二龙挟舟飞行。后许逊于归隐处讲授弟子数十年。宁康二年(374),仙人来迎,许逊携弟子6人及眷属共42人白日升天,鸡犬亦随之而去。宋代封其为神功妙济真君。

## 二、全真派教祖

全真派的北五祖是王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾和王重阳,北七真是王重阳的七大弟子马丹阳、谭处端、刘处玄、邱处机、王处一、郝大通、孙不二,南五祖是张伯端、石泰、薛式、陈楠、白玉蟾。后来南五祖加上彭耜、陈致虚,地位下降为南七真,与北七真并列。

有关王玄甫得道的情况,据《金莲正宗记》说,王玄甫号东华子,汉代人,自太上传之于金母,金母传之于白云,白云传之于帝君(王玄甫)。他生有奇表,幼慕真风,白云上真见而爱之,称他为天上谪仙人。乃引之入山,授之以青符玉篆,金科灵文,大丹秘诀,周天火候,青龙剑法。玄甫精心学习三年,尽得其妙。遂退居于昆仑山烟霞洞,颐神养浩,久之结草庵以自居,篆其额曰东华观。韬光晦迹百有余年。后徙居代州五台之阳,山中今有紫府洞天,山下有道人县。在人间数百岁,殊无衰老之容。开闡玄宗,发挥妙蕴,阴功济物,玄德动天,故天真赐号曰东华帝君,又曰紫府少阳君。授度门人正阳真人钟离权。被奉为全真第一祖。《道谱源流图》说,东华帝君姓李名亚,字元阳,号小童君,春秋时人,元朝敕封全真大教主东华紫府辅元立极少阳帝君,法篆称铁师元阳上帝,也称铁拐李祖师。又说,西华帝君姓王,名骀,字玄甫,春秋时人,元朝敕封

帝君。王玄甫大概实无其人,故诸说不一,但以第一说流传较广。他被描述为精于符箓和内丹的仙人。

今楼观台供奉尹喜真人。尹喜被说成是古代楼观派的创始人。今楼观台为全真派宫观。关于尹喜成仙的经过,据道经说,尹喜字公文。其母昼寝,梦天降绛霄,流绕其身。尹喜出生时,家中陆地长出莲花。周康王时为大夫,结草为楼,仰观乾象,精思致道,号为楼观。知圣人将出关,求为函谷关令。老子过关时,尹喜留老子,拜为师。老子授予他内丹、外丹、守三一、存思诸法及太清上法、三洞真经、灵宝符图、太玄等法,并以《道德五千言》授予他。老子升天之前,约定尹喜千日后到成都青羊肆相见。尹喜以老君所说理国修身之要,编为《西升经》。修炼三年后,于成都寻到老子,老子授他无上真人法,号文始先生。后随老子周游天上人间。

#### 第四节 民间神仙

在道教的神仙信仰中,其实最为中国民众所熟悉的是一些民间神仙,如:八仙、妈祖、土地、城隍、鲍姑、麻姑等等。

##### 一、八仙

对八仙的来历及其组合,不少学人都作过研究和考证,大抵已理清脉络。其实,八仙有好几种。晋代有“蜀中八仙”,唐代有“饮中八仙”。道教八仙始于唐代,但姓名多有变更。明吴元泰《八仙出处东游记》中的八仙是铁拐李、钟离权、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子和曹国舅,至今未变。八仙故事长期在民间广为流传。钟吕被奉为全真教主,许多道经依托于他们名下。

在道教传说中,八仙故事既富于现实性,又有人情味,而且丰富多采。

仙传说,铁拐李,姓李名玄,体质本魁梧,修真岩穴,太上老君



与宛丘先生曾降临授道。一日将赴老君之约于华山，嘱其徒说：“我肉身在此，若魂七日不归，可焚化。”其徒因母病需回家探亲，第二日将李玄肉身焚化。李玄归来，游魂无所依，乃附一饿死者的尸身而起，变得蓬首垢面，坦腹跛足。又用水喷倚身的竹杖，变成铁杖，故人称铁拐李。

仙传说，钟离权，亦称汉钟离，后改名觉，字寂道，号王阳子，又号云房先生。京兆咸阳（今属陕西）人，一说燕台人。仕汉为大将，征吐蕃失利，独骑奔逃山谷，遇王玄甫，玄甫授以赤符玉篆、金科灵文、大丹秘诀、周天火候、青龙剑法。后再遇王玄甫，又授他太乙刀圭火符内丹。后云游，得玉匣秘诀，仙去。

《新唐书·方技传》说，张果者，晦乡里世系以自神，隐中条山，往来汾、晋间，世传数百岁人。武后时，遣使召之，即死，后人复见居恒州山中。玄宗召见，舍集贤院，肩輿入宫，玄宗亲问治国之道和神仙事，语秘不传。果善思气，能累日不食，数御美酒。玄宗令果饮董酒，饮后齿烂。果取铁如意击落牙齿，敷以药，齿又生，整齐光洁。帝欲以玉真公主嫁果，果笑，固不奉诏。恳辞还山，诏可，擢银青光禄大夫，号通玄先生。至恒山蒲吾县，未几卒，帝为之立栖霞观。《明皇杂录》、《宣室志》、《续神仙传》等说：果常乘一白驴，日行数万里，休则重叠之，其厚如纸，置巾箱中，乘则以水喷之，复变成驴。

仙传说：何仙姑，广东增城县何泰女。十四五岁时，梦神人教她食云母粉。因食之，誓不嫁，常往来山谷，其行如飞。每朝去，暮则持山果归，奉其母。武后遣使召见，旅途中失去。后白日升仙，多次现身。或说为宋仁宗（1022～1063年在位）时永州的道姑，能占吉凶，士大夫多往问休咎，名甚著。另一说为赵仙姑，名何，或因手持荷花谐音为何姓，为吕洞宾所超度。《道潜源流图》说即徐圣臣附何氏女尸所化。

《续仙传》说，蓝采和，不知何许人。常衣破蓝衫，系三寸多宽

的腰带,上有六个黑木铸,(铸为腰带上的服饰,以数量和质料表示身份),一脚着靴,一脚赤足。夏则衫内加絮,冬则卧于雪中,气出如蒸。每在城市唱歌乞讨,持大拍板,长三尺余,常醉踏歌,老少皆随观。机捷谐谑,人问,应声答之,笑皆绝倒,似狂非狂。其踏歌云:“踏歌蓝采和,世界能几何?红颜一春树,流年人掷梭。古人混混去不返,今人纷纷来更多。朝骑鸾凤到碧落,暮见苍田生白波。长景明晖在际,金银宫阙高嵯峨。”歌词极多,皆含仙意,人莫能测。与之钱,则以绳穿,拖地行,或散失,亦不回顾。见贫人,即与之,或与酒家。周游天下,人自童年至老年见他,他容貌不变。后踏歌于濠梁间酒楼,乘醉,有云鹤笙箫声,忽然飞升于云中,抛下靴衫、腰带、拍板,冉冉而去。

据《吕祖志》等仙传说,吕洞宾,名岳,或岩,以字行,号纯阳子,自称回道人。京川人(一说河中府永乐县人)。游庐山时,火龙真人传天遁剑法。唐咸通三年(862)64岁进士及第。后游长安酒肆,遇钟离权,钟离权使之作黄粱梦,悟宦途不足恋。又十试,皆通过,乃授以道经道术,遂成仙。后钟离权升天,留洞宾在世间度人。元代封洞宾为纯阳演政警化孚佑帝君。全真道奉为北五祖之一,通称“吕祖”。吕洞宾实有其人,但其事迹及著作已加入许多虚构神话,真假莫辨。如后人以宋人颜洞宾三戏白牡丹故事附之,将之列为八仙之一。

《仙传拾遗》等说,韩湘子为韩愈宗侄,不近诗书,好赌博、醉卧,能于百步内以铁条穿钱,五十步内双钩草“天下太平”四字,能使花变色。曾于初冬数日内令牡丹花开数色,每朵现诗一联。后悄悄离开韩愈出走。不久,韩愈谏阻宪宗迎佛骨,忤旨,被贬为潮州刺史。至商山,泥滑雪深,韩湘子来迎。旋又分手,韩愈作诗叙别,其中说:“云横秦岭家何在?雪拥蓝关马不前。”按韩愈曾以此诗赠侄孙韩湘,后人附会为韩湘子故事。

《消摇墟经》等说,曹国舅,宋曹彬之孙,曹太后之弟,名佖,或

曰名景休。因其弟每不法杀人，深以为耻，遂隐迹山岩，精思玄理，野服葛巾，经旬不食。一日得遇钟离、纯阳二仙。二仙问曰：“闻子修养，所养何物？”曹国舅回答说：“养道。”问：“道安在？”国舅指天。又问：“天安在？”国舅指心。二仙笑说：“心即天，天即道，子亲见本来面目矣。”遂授以还真秘术，引入仙班。

## 二、几位女神和土地、城隍等

鲍姑为南海太守鲍靓之女，葛洪之妻。据道书说，鲍姑得尸解之道，葬于石子冈，与葛洪相次登仙。贞元中有崔炜，居南海时，于中元日游开元寺。见一乞食老妪，不留心碰翻饭罐酒瓮，被伙计殴打。崔炜同情老妪，脱掉衣服作赔偿，救了老妪。老妪不谢而别。后老妪在路上遇见崔炜，说：“前日蒙你为我解难，不敢忘记。我善医赘瘤，今有越井冈艾少许送你，表示谢意。遇有长赘瘤者，只灸一针，无不痊愈，并且变得容貌美丽。”说完，老妪忽然不见了。崔炜用艾治好了海光寺老和尚的赘瘤。老和尚推荐他为富人任翁治瘤。崔炜逃出，跌入大穴，遇大蛇，又治好大蛇的赘瘤。又遇仙人，得回广州，成为富翁，娶仙女为妻。仙女告诉他，老妪乃是鲍姑，在南海行此灸已经多年了。

麻姑也是古代一位仙女。据《神仙传》等说：麻姑本是建昌人，修道于牟州东南姑徐山，地位仅次于上真元君。汉桓帝时仙人王方平降于蔡经家，召麻姑。先闻鼓箫之声，从官簇拥而来。麻姑年可十八九，顶中作髻，余发垂腰，衣有文章，光彩耀目，手指象鸟爪。王方平设宴招待麻姑。麻姑说：“接待以来，见东海三为桑田。”麻姑撒米祛秽，米皆成珍珠。宴毕，王方平与麻姑乘车升天而去，箫鼓导从如同来时。旧时以麻姑象征长寿，祝女寿者多赠麻姑像，称“麻姑献寿”。

妈祖是民间崇奉的航海保护神，道教也信奉之。妈祖信仰始于南宋。关于妈祖的来历，众说不一，综合各家之说，以妈祖为

福建莆田湄洲岛人,生于北宋较为可靠。据《莆田县志》说,天后姓林,世居莆田湄洲屿,为五代闽王时都巡检林愿的第六女。生而灵异,能预言祸福,善治病救人。成年后漂泊海上,雍熙四年升化。以后,她身着朱衣,于海上显灵,救人危厄。宋代以后,便为沿海百姓供奉。妈祖成神后,人们称呼其为“神女”、“龙女”。宋徽宗曾敕封为“顺济夫人”。元世祖封其为“护国明著灵惠协正善庆显济天妃”,人们简称之为天妃。明崇祯皇帝封其为“碧霞元君”。清康熙皇帝则封其为“昭灵显应仁慈天后”。民间相传,在大海中风急浪险时,号呼天妃、天后,则有红灯或神鸟来救。由于是天妃、天后,故群众也俗称娘娘。福建、台湾一带称妈祖,认为呼救时喊妈祖,神立刻披发而来。如果呼天妃、天后,神则整衣戴冠来救,容易延误时间。道教认为,妈祖不仅可以保佑海上平安,而且可赐各种福庆。有道经称妈祖是妙行玉女降生,受老君之命救济人民。天妃在天尊面前发十五愿,要救苦救难,释罪解愆,护国安民。明清以来,妈祖庙相继出现在东南亚、日本、朝鲜等地。其香火在台湾、香港尤盛。

古代土地神名社。统一王朝建立之后,由天子祭祀的大土地神名地祇或后土,而地方性的小土地神为社。汉代,有的地区称土地神为社公,有的地区称为社母,后有的地区将社公、社母一并祭祀。唐宋以后,直呼土地、土地爷、土地老、土地奶奶者渐多,也有称王侯、将军、府君、夫人等的。土地是一个地区的保护神,多由历史人物充当,并且可以轮替。也有的土地神与历史人物无关,仅为一老者。土地本是一位职位卑小神通有限的神。唐以后,城镇中城隍神渐兴,土地的地位更加低下,成为城隍的属官。道教也将土地神吸收到自己的神谱中。城隍是城市守护神。城隍的前身为水庸,在《礼记》中列为八蜡神的第七位。所谓水庸即沟渠。因古代城市多有城墙及护城河,所以将城隍作为城市保护神。南北朝以来,各代帝王多有封爵各地城隍的,尤以明代突出。城隍也多由历

史人物充任,可以轮替。道教也奉城隍神。《续道藏》集有《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》。

## 第七章 道教的济度思想

### 第一节 济度思想

所谓济度,通俗地说就是拯救苦难,拯救灵魂,用宗教的方法使人成仙。

#### 一、道教济度思想的演变

早期道教,无论是太平道,还是五斗米道,均主张以符咒为人治病驱邪,向神灵祈福求安,悔罪首过。《太平经》济度的范围很广,说符咒可以解除天地阴阳、帝王人民、万物之病。《老子想尔注》的济度已经涉及阴间。说修道的人可以使道神归附其身,死是假死,到太阴中去走一下手续,然后复活,不会消亡,所以长寿。可见早期道教既试图济度他人,即度人,也宣传济度自己,即度世。其度人的对象是世上所有活着的人。其度人、度世的内容主要着眼于改变现实的苦难,给信徒和自己带来现实的利益,如解除疾病痛苦,获得长寿,免除贫困等。他们对于济度死者亡魂,对于自己死后成仙,不大关心。早期道教的济度理论和手段都处于原始阶段。

追求长生成仙,也是为了济度自己,即也是度世。这种度世思想关心的不仅是延长现世生活的幸福,或者改变目前不甚幸福的生活。也着眼于克服死亡,实际上是关心死后。葛洪所宣扬的金丹道,就具有这种度世思想,但只有少数上层才能修炼得起,是为少数人服务的。道教济度思想在南北朝隋唐时期有了很大发展。首先表现在陶弘景的《真诰》一书中。《真诰》宣扬的度世思想,包

括提倡烧炼金丹在内,但并不将这种他力度世放在度世方法的第一位,而是着重宣扬自力度世。这种方法第一是积善行德,感动神仙下降传授丹法,或者获其它善报。第二是诵经法,更为简便。该书说,读《道德经五千文》万遍,或者坚持先读《黄庭内景经》后再入睡,则可以成仙。

《真诰》描述的大量修炼、成仙事例,大多数包括尸解、学仙、炼形、鬼官等阶段,可以看出,《真诰》的自力度世思想,对死后也是非常关心的。它将成仙的时间,从仅限于今世,扩大到来世,即死后。这就是说,死人也有成仙的可能,这等于扩大了济度的范围。因此,《真诰》对阴间世界罗酆山作了较多的描写。

道教度人思想的成熟反映在《太上洞渊神咒经》和《度人经》中。《神咒经》宣扬天地崩坏,劫运灾变,人民皆受大难,如奉持《神咒经》,真君降临救世时,可以见到真君而得救。《神咒经》明确指出,道士不能仅仅救自己,而要以济度众生为己任。《度人经》即《元始无量度人上品妙经》,亦称《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》,是阐述济度思想的道经。今存《度人经》注以南齐严东为最早,故《度人经》不迟于南齐,盖出自南朝宋齐之际。《度人经》的中心思想是普度天人,即济度不分天地神仙、富贵贫贱、阳世阴间。这种济度思想,容易满足所有信徒的不同精神需要,对于迫切要求改善生活的贫苦人民更有吸引力。《度人经》明确指出要济度在下界受苦的亿万鬼魂。《神咒经》和《度人经》接受佛教轮回果报思想的影响,将神仙信仰同度人思想相结合,使道教变得不仅关心所有人的痛苦,而且关心所有人的往世、今世和来世,因而对群众就具有更广泛、更强烈的吸引力。

北宋末出现了道教善书《太上感应篇》。善书也是宣扬自力度世的,宣扬在世俗生活中,通过遵守封建道德,行善去恶,而通往仙国。度世的方法更加世俗化了。以后,道教更加向儒家思想靠拢,伦理道德度世的比重越来越大。

自雷法派出现以后,雷法成为度人的重要方式之一。元明以来,无论符篆派还是内丹派,都将内丹和雷法相结合,用于斋醮之中。这表明,道教各派均非常重视度人,早期道教中仅求个人度世的想法逐渐薄弱了。

全真教倡导三教合一的理论,吸收宋明理学和佛教禅宗重视精神修养的理论,以“明心、见性”作为济度的必要条件和手段。这就是说,后期道教的济度,更加重视精神上的解脱,更加强调从解决世界观入手。

## 二、济度思想的哲学变化

第一,反映在对空间的认识上,表达得更加精细了。中国古代对空间的表达,常用“六合”一词,即东西南北上下。从空间的三维性来讲,这已经是完整的表达方式。但为了适应三世说的需要,道教加强了对地狱的描述,也增加了天的层数,如三十三天,三十六天。对于平面来讲,道教受阴阳五行学说的影响,最初是用“五方”,即东南西北中来表达的。为了适应普救天下万民的宣传需要,道教逐渐从佛教引入了“十方”的概念。十方是立体表达,但除了上下两方之外,其余八方是平面,比东西南北四方增加了东南、西南、西北和东北四维。道经中增加了名为十方救苦天尊的神,并且很有影响,就是这种变化的反映。

第二,对本体的道的阐述更为圆熟。早期道教对“道”的解释,往往将之等同于气,这是继承了道家的自然论。但是,自然论与因果论、因缘说是有矛盾的,而因果论、因缘说正是扩大济度范围的哲学依据。为了克服这一矛盾,重玄派进行了努力。初唐道士成玄英在其著《老子疏》中,以自然为本,道为迹,试图容纳因缘说。唐玄宗在《老子疏》中以“妙本”来统一道和自然,认为自然是妙本的本性,道是妙本的功用。自然是性质,道是强名,同归于妙本。这样,因果律、因缘关系都可以纳于道,将自然之道与因缘之道对



等起来,调合了二者的矛盾,使扩大的济度思想在道教教义中有了更“可靠”的依据。

第三,反映在对道性的论述上。隋以后,道教逐渐形成了自己的道性说。如《太上真一本际经》说法性即道性,《大乘妙林经》说众生性即道性,《海空智藏经》说一切众生悉有道性,《道教义枢》宣扬正中性、因緣性、观照性、智慧性和无为性等五种道性说,并说一切含识乃至畜牲果木石者,皆有道性。道性即仙性、神性。人人皆有道性,即意味着人人都可获得济度,而且在成仙得道这一点上大家都是平等的。道教道性说的建立,显然是受到佛教佛性说的影响,它对贫苦人民更有吸引力,使道教的影响更加扩大了。

### 三、阴曹地府信仰

阴曹地府信仰的主要内容包括泰山府君信仰、酆都山信仰和阎罗地狱信仰等。

我国古代认为,死者魂归泰山,泰山府君为治鬼之神。道教继承了这种信仰,在对泰山的崇拜中,也包含着对其阴曹地府的崇拜。如《灵宝五符序》称泰山为三官管理的地狱。《紫阳真人内传》称泰山为存放死者籍簿之处。《女青鬼律》认为水死者赴泰山,泰山有鬼神车匿掌管死者户籍。除此之外,道教还自己制造了不少治鬼之神。如《枕中书》说,鲍靓为地下主者,蔡郁垒为东方鬼帝,张衡、杨云为北方鬼帝,杜子仁为南方鬼帝,周乞、稽康为中央鬼帝,赵文和、王真人为西方鬼帝。陶弘景《真灵位业图》将北方鬼帝张衡、杨云变成酆都北阴大帝,列于第七级神仙中位。酆都、罗酆山也叫罗酆都、北酆等等,后人说即今重庆丰都县。道教故事还说汉代王方平、阴长生在此成仙,成为阴王。

随着佛教的传入,随着吸收佛教因缘业报、六道轮回等教义,道教也逐渐吸收了佛教的阎罗地狱信仰。阎罗王也称阎魔王,简称阎王,原为佛教信奉的地狱王。阎罗地狱信仰在我国民间流传

中,兴起了地府十王之说和十八地狱之说,均失去了佛教原来面貌。道教吸收了这些神话。如说地府十王为:秦广萧王、楚江曹王、宋帝廉王、五官黄王、阎罗韩王、变成石王、泰山毕王、平等千王、都市薛王、转轮恭王、酆都鬼王。又说十殿阎王为:秦广王蒋、楚江王历、宋帝王余、五官王吕、阎罗王天子包、卞城王毕、泰山王董、都市王黄、平等王陆、转轮王薛。佛教阎罗地狱信仰被融进道教的阴曹地府信仰中,这是同道教济度思想的发展相一致的。

#### 四、承负说与善恶报应说

承负是所谓善恶报应中的一种。此说在我国起源很早。所谓“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”,即是这种理论。这种理论认为,余庆或余殃,或加于现身,或遗给后世。善恶报应流传给后世子孙的,叫做承负。就如同祖辈积财,后辈享受,祖辈欠债,后辈还钱一样,继承下来,背负下来。承负说是我国封建宗法制度的反映。

承负说在道教济度理论中占有重要位置。它不仅劝说人求得本身现世的解脱,而且提醒人们为子孙后代积德累功。在吸收了佛教业报轮回说之后,道教教义虽然使人们更关心自己的今生和来世,但仍保留了承负说,使人们的修行和积善,继续包含为祖辈赎罪、为子孙造福的目的。

佛教中的善恶报应思想即业报,其具体内容是十二因缘和六道轮回。我国传统的善恶报应思想起源也很早。如《墨子》中有天鬼赏罚的观念,《国语》、《礼记》、《周易》、《尚书》等书中也有记述。后来由于儒术独尊,一般把传统的善恶报应思想看作儒家思想。儒家的善恶报应思想与佛教有所区别,它以天人感应、承负、阴鹭等神学理论为具体内容。道教包罗万象,创教伊始即将儒家的善恶报应理论纳入自己庞杂的体系,随后又吸收了佛教学说。道教援引儒佛二教时,将主宰善恶报应的超自然的异己力量改换为道

教的司功过之神,形成了道教的善恶报应理论。如《太平经》中司功过之神有身中神、天地水三官等,《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》中有紫微帝君、三十六曹仙官等。三教的善恶报应学说虽有差别,但基本思想是若合符节的,即超自然的力量对人们实行“善有善报,恶有恶报”的原则。

道教中逐渐出现了以善恶报应思想专门劝人“诸恶莫作,众善奉行”的道书,南宋真德秀为之取名曰“善书”,也称“劝善书”。道教第一部善书是《太上感应篇》,它比儒佛二教的善书出现得早。在《太上感应篇》的影响下,《文昌帝君阴骘文》、《关帝觉世真经》、《太微仙君功过格》等善书陆续出现。所谓“功过格”,是旧时崇奉封建礼教或佛教戒律的人,将自己所行之事分别“善恶”逐日登记,借以考查功过,故名。宋范仲淹、苏洵等均有“功有格”,见清石成金《传家宝》。自明代袁了凡倡导,功过格遂大行于世。道教徒也有自记日常行为的善恶用作权衡鬼神降于祸福的标准者。《道藏》第78册《太微仙君功过格》,立“功格”三十六条,“过律”三十九条。规定治人疾病、救人性命、传授经教、为人祈禳、劝人行善等皆记功,行不仁、不善、不义、不轨之事皆记过。逐日记录,一月一小结,一年一大结,善多者得福,过多者得咎,借以鼓励道士和信众行善避恶。

## 第二节 符咒崇拜与斋醮

符咒崇拜源于巫术,并且始终带有巫术的色彩。符咒多用于斋醮、法术等济度活动中。

### 一、符篆

符篆是道士使用的一种文字或图形。道士称它们具有神力,可以遣神役鬼、镇魔压邪、治病求福等。它们被书写在纸、绢、木片

或建筑物上,大部分文字似字非字,图形也千奇百怪,均难以辨认。符篆种类非常之多,数不胜数。符和篆尚有细微区别。符的内容主要是祈禳之词,篆的内容主要是鬼神名字。

据王育成在《文物所见中国古代道符述论》一文中考证,中国古代道符大致经过了这样一个历史过程:符篆源于早期的灵物崇拜,是诸灵物中的一种。两汉时期由于帝王将符与天命结合在一起制造出符命,大大提高了符的社会地位和影响。东汉中后期道教人物接过这种崇拜形式,并将其至少发展为六种类型,形成道符的第一发展阶段。魏晋南北朝时期,道符的形式逐步统一,使长条类型道符成为最基本的符制,形成道符的第二个发展阶段。自隋唐时期开始至明清,由于道教的复兴,道符也进入它的鼎盛状态,在长条类型道符为主的情况下,创造出灵宝天文、符印等新品种,并且在其它一些物品上出现,以至于越过大海传入到日本等国家,形成道符的第三个发展阶段。

而据刘仲宇介绍,符原为古代调动军队、代表一定权位的信物。汉代巫师、方士已经模拟符信,而托之神仙所颁,施之于鬼神世界,说用它可以召劾鬼神,镇压精怪。目前见到最早的这类符,书于东汉阳嘉二年的解除瓶上。早期道教教团即继承神符,并加以发展,创出有系统的符书。其后又不断加以造作,遂使符的种类十分繁多。依所托尊神或传授祖师命名,有老君符、壶公符、天师符等;依施用对象分,有治病符、镇妖符、杀鬼符、护身符、召风、致雨、起雷、祈晴、驱蝗符等;依道法科范而言,凡立坛、召将、投简、树幡、上香、进表等诸环节,都各有专符。道教内部习惯上将在炼度、九幽等超度亡灵的法事中使用的符称为阴符;将在延寿、祈嗣一类为活人举行的法事中使用的符称为阳符。由于道派、师承等原因,同名之符或形制不一。构成符的主要成分为符字。符字笔形曲折盘纤,有多种字体,较常见的为云篆、复文等。简单的符仅以单个符字构成,较复杂的符则由多个符字依一定规则搭配而成。不少

符中尚嵌有星图、神像等。在理论上,符被认为是能代表玉帝、神仙权力和神通的信物。魏晋以后的道书又将符与精气学说结合起来,称符原本为天上云气自然结成,由天真摹写,始传于世,故有召劾鬼神、安镇五方诸灵奇效验。故在书符时强调以自己精炁施于其上,而不徒作依样描画。各道派都有自己的符,常与箬一起在教内秘授,称为符箬。

箬是一种道教符书,作为入道凭信与行法依据。通常上列有神吏名号及相应的符,有的还绘上神像。道教认为箬为自然之炁结成的文字,由神人所传授。它的功能在于能召役鬼神,或护卫身形,或施行道法。同时,它对受箬者也是一种约束。箬在长期的演变中,形成了正一、灵宝、上清等等诸多法箬体系。它们常与诸符一起传授,称为授符箬或授箬,以作入道凭信和道阶标志。以符箬作为传承凭信和施法依据的道派,世称符箬派。通常得授某派符箬才能正式成为该派弟子,然后递次受标志更高道阶的箬。如正一、上清箬皆分 24 阶,神霄箬分 7 阶。隋唐时,诸派道箬亦综合排出次第,道士所受不限于一派。宋以后,又有神霄、清微、太一、净明诸新箬问世,但其时影响最大的仍为正一、灵宝、上清派法箬。它们各以其宗坛所在的龙虎山、阁皂山、茅山为名,合称三山符箬。南宋理宗命三十五代天师张可大提举三山符箬。元代自三十六代天师张宗演始,历代天师亦得朝廷封号,并袭掌三山符箬。明以后,仍传世的诸派符箬,大抵皆归龙虎山天师府掌管,正一派成了符箬派的总名。但在近代以前,上清、灵宝、神霄等派法箬虽掌于龙虎山,但仍得独立传承。

《道藏》中有大量专门记载或论述符箬的道经,如《灵宝玉鉴》。《灵宝玉鉴》是法术类道经,作者佚名,盖出自南宋。《道藏》本《玉鉴》前有目录 1 卷,正文凡 43 卷。《灵宝玉鉴》综合历来符箬祈禳、炼度之法,分门别类,条贯清晰,为南宋最重要的灵宝法总集。该书不仅当时可备道士查阅、教学,而且也是今天宝贵的研究资料。

符箓在斋醮和各种方术中被广泛运用。许多道经被说成原是近似符箓的天书,称之为三元八会、龙章凤文、云篆等。道士很重视符箓。接受真师传授符契图箓,叫作受符。道教称这是掌握道法的钥匙,故特重秘密传承。符亦常与咒一起使用,故称符咒。画符、用符都有一定规范、方法即符法,为道士施法时必须掌握的手段。

## 二、咒语

在宗教中,具有法力的语言就是咒语。春秋时宋国有专门诅咒与告祝的巫官。两汉时用咒语治病称为“祝内科”、“越方”。《太平经》中称咒语为“神祝”。道教咒语的内容有多种。如《太上三洞神咒》卷2载有雷霆召役神咒、三十六雷总辖咒、七十二侯都总咒、开旗咒、卓剑咒、巡坛咒、助威咒、用剑咒、行净咒、变神咒、步罡咒、令兵咒、致雨咒、五雷治病咒、勘合符咒等。大致说,一种是呼唤神灵的姓名。道教说神灵听到有人呼唤他的姓名,就会立即出现,接受调遣或求助。一种是呼唤鬼怪的姓名。道教说呼唤鬼怪的姓名,表示认清了鬼怪,知道他的底细,他就不敢加害于人,甚至可以服从调遣。一种是自报敬奉哪些神灵,属于哪位祖师的信徒。道教说这可以镇住鬼怪。一种是诅咒、禁厌的话语。道教认为这些话语可以降伏鬼怪。道教说还有许多咒语具有神通,可以指挥法器,呼风唤雨等。咒语在斋醮、方术中应用得很多。宋元时,咒术和存思等结合,形成了雷法。

道教符咒中经常以急急如律令一语结尾。这有两种解释。汉代公文常用“如律令”字样,表示同法律命令一样须迅速执行。符咒仿效,也是令鬼神迅速执行的意思。另一种解释说“律令”是鬼神名,能行走如飞。“急急如律令”,表示要如“律令”一样迅速。

咒语往往和掐诀结合在一起使用。掐诀又称捏诀、手诀,即用手掌和手指作出各种不同的手势,以代替诵诀。有些诀其实就是

咒,所以某些手诀起到诵念咒语的作用,也就是以手语作咒语。这种情况在雷法中运用得较多。

《道藏》中有不少神咒经。

### 三、斋醮

斋的原意是齐和净,即祭神前使自己身心清洁、言行规整,以表示对神的恭敬之意。道教吸收斋法后,逐渐发展为三种。一是设供敬神活动本身称为斋,属于设供斋;二是饮食有一定限制,属于节食斋;三是去欲去思,一心向道,称为心斋。南北朝时,道士所进行的敬神忏悔活动称为斋。醮的原意是祭,即祭神。道教也吸收了醮这种仪式。斋与醮都被道教作为敬神活动,但二者仍有区别。具体说,斋以忏悔为主,目的是替亡人或自己向神忏悔罪过,以求拯救。醮以祈福禳灾为主。唐以后,斋与醮的界限逐渐打破,难分彼此,二者也联称起来。唐以前斋法多于醮法,唐以后醮法逐渐将斋法“融化”了。

太平道与五斗米道已有斋醮活动。《太平经》中载有向天神祈祷和称谢等仪式。太平道和五斗米道都施行符祝,令病人悔过。五斗米道的祭酒还负责为病人向天、地、水三官请祷。另外,这一时期已有厨会、三会日等制度。三会日时,道徒聚会举行上章言功、受度法箴等活动,“依日斋戒,呈章赏会,以祈景福”。五斗米道还规定于五腊日“斋戒沐浴,朝真行道”。五腊日是,正月一日天腊,五月五日地腊,七月七日道德腊,十月一日民岁腊,十二月正腊日王侯腊。总的来看,原始道教时期斋醮活动的内容还不够丰富,科仪还不够完备。

魏晋南北朝贵族道教改革原始道教,对斋醮科仪进行了整理和补充。从某种意义上讲,陆修静制定了后世道教斋醮科仪的基本轮廓。魏晋南北朝时期,寇谦之对斋醮的丰富与完善也作出了贡献。自他始,斋醮有乐音诵。唐张万福、杜光庭在整理斋醮科仪

方面起到了承上启下的作用。宋以后,斋醮的内容和仪礼随着派别的发展,更趋繁芜。于是,有的人在恢复六朝时期古科仪方面作出了努力。明代,有人试图对科仪进行简化。道教斋醮理论和礼仪在发展过程中,吸收了佛教的一些内容。

斋醮的种类很多。六朝时期道教有九斋十二法之说。九斋是指洞玄灵宝斋共九斋,即九法。十二法是这九法加上洞真上清斋二法和涂炭斋一法。又有三箬七品之说。三箬即金箬斋保镇国祚,玉箬斋保佑后妃公侯贵族,黄箬斋拔度九玄七祖永辞长夜之苦。七品即明真斋超度幽爽,解诸冤对;自然斋普为众生请福谢罪,学仙修行之法;三元斋自谢犯戒之罪,解考于三官;八节斋谢玄祖及己身之罪,灭黑簿之法;洞神斋以精简为上,求仙保国之法;指教斋以清素以贵,救疾禳灾之尘;涂炭斋以苦节为功,悔过请福之法。又有六种斋和十二斋之说。

现在所举行的斋醮,基本上与明代斋醮相同,略有变化。各地区、各派之间,所行斋醮亦大同小异。全真派各地区、各派别之间斋醮科仪的差别更小一些,正一派各地区、各派别之间斋醮科仪的差别相对要大一些。

陈莲笙道长将正一派现行斋醮分为三部分:

第一部分:有醮事,即坛醮法事,包括祈晴祷雨、公醮、清醮、雷醮、火醮、瘟醮、监醮等;清事,包括收告、镇宅、抱患、预禳等;延生,包括打金箬、受箬、祝圣、阅素、普堂、开光、完愿、庆诞、还受生等;亡事,包括初丧、追七、周忌、安葬、除灵、禪服、荐祖、冥庆、冥配等;放戒,包括传戒、受戒等。

第二部分:包括清微发递、灵宝发递、全堂发递、扬幡发递、进表、全堂表、抱患告斗、延生告斗、拔亡告斗、供天、亡供天、祭天、解星、玉府解星、移星易宿、地司、五方镇宝、翻解、立狱、捉生代替、驱蛇发檄、五雷发檄、召魂发檄,代童度关、抱患度关,受箬、给箬、炼度、进笈炼度、专炼、钱瘟、金刀断索、起伏尸、火司朝、宿启朝、青玄



朝、九幽朝、三朝、斋王、款王、传经转案、迎真度魂、生神章、请经、迎鸾接驾、皇坛三宝、群仙会、会诸司、开方、九幽灯、九阳、十回度人灯、升仙灯、三途五苦灯、六洞魔王灯、九霄开化灯、十七光明灯、延生灯、火司灯、寿星灯,大小十献、解冤结、召饭、上供、望乡台、颁敕、度桥、召孤魂、请三宝、开启、寄库给牒、行香放灯、送丧等。

第三部分:有小型法事和经忏、法事之别。小型法事包括送鬼、暖材、开路、设召、起灵斩煞、按神、安座、招魂、召七、召三朝、半夜七、接煞、起座、净宅、观音天忏、青玄忏等。法事包括上表、供天、炼度、专炼、上供、发递、亡斗、开启、给策、青玄朝、请圣、召孤魂等。

闵智亭道长将全真派斋醮分为两部分,指出斋醮科仪有阳事与阴事之分,也就是有清醮与幽醮之分。清醮有祈福谢恩,却病延寿,祝国迎祥,祈晴祷雨,解厄禳灾,祝寿庆贺等,属于太平醮之类的法事。幽醮有摄召亡魂,沐浴渡桥,破狱破湖,炼度施食等,属于济幽度亡斋醮之类的法事。宫观道众每逢朔、望日,重要节日,祖师圣诞日,都要举行祝寿、庆贺等典礼,这些常行的仪规也都统属于斋醮科仪。

### 第三节 主要尊神

明清以来,道教宫观中供奉的主要尊神有:三清、四御、玉皇、三官、星神、真武大帝、五岳大帝、关圣帝君、梓潼帝君等。与这些尊神在一起的低位神,常见的有四方神、灵官、太岁、功曹等。道教派别众多,供奉的尊神远不止这些。也有些宫观把祖神或民间神作为尊神供奉。

#### 1. 三清

南北朝时期道教各派的认同意识推动了道教诸神的组合,开始出现统一的最高神三清的雏形。经过不断修改名称,排位,增加

神话内容,最后固定为元始天尊、灵宝天尊和道德天尊。朱熹曾说三清是模仿佛教的三身佛而塑的。后世道经也有这种说法。但从三清的历史和神学含义看,并非完全如此。佛教的三身佛或表示空间(东方、中央、西方),或表示时间(过去、现在、未来),或表示能力(法身、应身、报身),而道教的三清则主要表示教派的联合和宇宙的本始。据道教教义,所谓宇宙的本始,是说道即气,一气化三气,三气化三清,简单地叫一气化三清。三十六天说之中有三清天,即玉清境清微天、上清境禹余天、太清境太赤天,三清尊神即住在三清境中,也有的说住在最高的大罗天中。

元始天尊又称“玉清大帝”,全称“玉清圣境虚无自然元始天尊”。他居三清之首,在并列的三清塑像中居中间正位。其像大多手持混元宝珠。据《历世真仙体道通鉴》说:元者,本也,始者,初也,先天之气也。此气化为开辟世界之人,即为盘古。化为主持天界之祖,即为元始。这里强调了元始天尊作为宇宙本源的至高无上性。

晋葛洪《枕中书》及《汉武帝内传》出现了一位神叫做盘古真人,自号“元始天王”。由此开始,元始天王或元始天尊在上清经和灵宝经中频繁出现。陶弘景编《洞玄灵宝真灵位业图》为众神排位,元始天尊列为第一中位。成为上清派的最高神。明清以来,元始天尊巩固了在道教中最高神的地位。

灵宝天尊为三清之第二位,又称“上清大帝”、“太上玉晨大道君”。在道教宫观“三清殿”中,其塑像居左位,大多手捧如意。灵宝天尊之称是宋以来之事,其神话故事不甚突出。

道德天尊即太上老君,也即老子。为三清之第三位,又称“混元老君”、“太清大帝”。在道教宫观“三清殿”中,其塑像居右位,手执扇子。太上老君是道教初创时崇奉的至上神、大教主。但自晋以来,由于上清派和灵宝派塑造了元始天尊和灵宝天尊,太上老君遂居于三清之第三位。但有些派别在相当长的时期里仍以太上老

君为最高神。在三教合一的寺院中,仍以太上老君为道教教主,将他与释迦牟尼和孔子并祀。

## 2. 四御

四御是玉皇大帝、中央紫微北极大帝、勾陈上官天上帝、后土皇地祇。四御之称出现得较晚,大概不早于宋,占据突出地位可能是明清时候的事。在早期道经中,在元始天尊、太上道君、太上老君等神之后,还排列着长长的一大群神,经常在云端前呼后拥地出巡或讲经。所谓四御就是三清之后经常排列比较靠前的几位。金允中《上清灵宝大法》第4卷将元始天尊、灵宝天尊和道德天尊说成道之玄元始三炁,然后说:昊天上帝(玉皇大帝)自三炁化生,高出乾坤之表,生万物而不载。天是万汇之源,不能无主,故以形象称为天,以主宰称为昊天上帝、天主。这就是说,玉皇大帝就是天。他实际就是古代的上帝。该卷又说,北极大帝是星空中紫微垣中的北极星座,正居天中,为万星之宗,三界之亚君,次于昊天上帝。勾陈上官天上帝是北极帝座左边的勾陈星下的大星,总理万星,与北极大帝同位。后土皇地祇即古代土地神,主管阴阳生育和山河大地,宋徽宗政和七年增尊号为承天效法厚德光大后土皇地祇。四御崇拜明显地继承了我国古代对天、地、星辰等自然的崇拜。

## 3. 玉皇大帝

玉皇在南北朝时期出现时,身份并不明确,地位亦不甚高。唐时玉皇比较流行,宋时玉皇地位迅速显赫。有的道经将道教最高神说成三代天尊,称过去元始天尊,现在太上玉皇天尊,未来金阙玉晨天尊。宋真宗称,玉皇命他供奉赵氏始祖赵玄朗,后上玉皇大帝圣号曰太上开天执符御历含真体道玉皇上帝。宋徽宗上玉帝尊号曰太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝。这时的玉皇大帝已经等同昊天上帝。但在宋以后,道教的最高神仍是三清,玉皇是次于三清的大神。虽然如此,玉皇大帝比三清更象人间的皇帝,他

似乎是三界的最高执政者,掌管神仙秩序和人间祸福,三清似乎要超脱一些。可能是由于这种原因,元以来,供奉和知晓玉皇大帝的人超过了三清。

#### 4. 三官

所谓三官是天官、地官和水官的合称。三官在道教祭祀中出现得很早,远在五斗米道初创时期就是主要的供奉对象。《三国志·张鲁传》注引《典略》说:(张)修为五斗米道。鬼吏主为病者请祷。请祷之法,书病人姓字,说服罪之意,作书三通,其一上之天,置山下;其一埋之地;其一沉之水,谓之三官手书。由此看出,早期三官可听取罪人忏悔,给予拯救。后来三官与三元日结合了起来。正月十五日天官为上元,七月十五日地官为中元,十月十五日水官为下元。三元日是早期道教重要的宗教聚会日。后来也有称三官与三元真气相结合的。三官的职能也有了变化,逐步成为“天官赐福,地官赦罪,水官解厄”。随着贵族道教的兴盛和原始道教的衰落,三官的地位一度明显下降。但元明之后,随着道教世俗化和与民间信仰的进一步结合,三官信仰再次转盛,地位有所回升,但仍在三清、玉皇之下。并且,三官神话也有所发展。有的说,三官是原始天尊口吐的三个儿子。有的说元始天尊封尧、舜、禹为三官。由于天官被封为紫微帝君,民间又特奉他为福神,使之或与禄、寿二神并列,或辅佑财神,或画为门神。

#### 5. 星神

道教崇拜三光,三光指日、月、星。又崇拜木、火、土、金、水五星。这五星也称作岁、荧惑、镇、太白和辰星。《太上洞神五星诸宿日月混常经》将日、月及五星神仙化。此外还将二十八宿神仙化。如说日者为太阳之精,穿黄赤衣,乘青白色的马,独行歌唱。道教特别崇奉斗星。有的经典称北斗为北斗七元真君。北斗星座中的每一颗星皆有名号。有的经典说南斗六司与北斗七政分职,共理三才六合八卦九宫,总辖中外百辟官品,乃紫微和太微两极都曹。

有的经典分别称东西中斗星座为东斗帝君、西斗大帝帝君和中斗大魁,组成这些星座的每颗星也各有名号。总之,五斗星都是保佑人长生不死、去祸得福的。道教又创造了一位星神叫斗姆,尊她为“北斗众星之母”,并奉上许多尊号,如九灵太妙白玉龟台夜光金精祖母元君、中天梵炁斗母元君紫光明哲慈惠太素元后金真圣德天尊、大圆满月光王、东华慈救皇君天医大圣等。

### 6. 真武大帝

真武大帝原名玄武。四方神中有玄武,指二十八宿中的北方七宿,即斗、牛、女、虚、危、室、壁。因其主北方,根据五行五色相配,北方水主玄(黑),故称玄。因为北方七宿象龟蛇,有鳞甲,故称武。合起来就是玄武。后人将其附会为黑帝、颡顼。宋真宗时,由于受北方辽、金政权的侵扰,国力积弱,遂特别重视崇奉主北方的玄武。为了避赵始祖赵玄朗名讳,又改玄武为真武,先后加号为镇天祐圣真君、佑圣真武灵应真君等。自宋时起,真武信仰转盛。元代又加封真武为元圣仁威玄天上帝。明成祖以燕王身份夺权,迁都北京,称有北方真武大帝护佑,乃在北京建真武庙,在武当山修金顶及大小殿宇,进一步提倡尊奉真武。这时关于真武的神话传说也丰富起来。道经说,真武乃元始化身,后投胎净乐国王善胜夫人,为太子。年15离父母赴武当山修道,奇迹甚多,功满后升天。元始赐真武披发赤足像貌及金甲玄袍,令其扬黑旗,帅兵战魔,解救人民。后一般皆将真武大帝塑为披发赤足、甲冑护身之像。也有的道经称真武为雷神或武神。

### 7. 五岳大帝

五岳崇拜是我国传统的山岳崇拜、天地崇拜和方位崇拜的产物。五岳后来确定为东岳泰山、南岳衡山、西岳华山、北岳恒山、中岳嵩山。道教吸收五岳崇拜,认为五岳为群仙所居之地,每岳都有岳神。岳神后来都被封为大帝,尤以东岳大帝最有名。东汉时已出现了泰山神为冥司之主和泰山为阴曹鬼府的观念。道教很早就

吸收了泰山神。泰山神的姓名有各种说法,如圆常龙、唐臣、玄丘目睦、后稷、金虹氏、三天、黄飞虎等。《神仙传》又说泰山神 500 年一换,不是“终身制”。后泰山神的地位日益崇高。唐代封泰山神为天齐王,宋封为天齐仁圣帝,元代又加封为天齐大生仁圣帝。神话传说东岳大帝有女,即碧霞元君。明清以后东岳大帝与阎罗王逐渐混合,人们将东岳大帝视为阎罗王的上级。

#### 8. 关圣帝君

关帝,即关圣帝君,原为三国蜀汉刘备的武将关羽。关羽,字云长,蒲州解良(今山西临猗)人。死后,追谥为壮缪侯。身葬湖北当阳玉泉山,当地人感其德义立祠奉祀。唐时称之为关三郎,宋时开始显赫。宋真宗为他在解州修庙,宋徽宗崇宁元年(1102)封他为忠惠公,宣和五年(1123)封义勇武安王。元文宗加封为显灵威勇武安英济王。明万历间封为帝,号三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君,其妻、子、部将皆受封,并赐左丞相陆秀夫,右丞相张世杰。清康熙五年(1666)敕封为忠义神武灵佑仁勇威显关圣大帝,称为武帝,与孔子并列,在全国广修庙宇。除了民间信奉和国家提倡外,佛道二教也吸收关羽为神。佛教尊关羽为护法伽蓝,道教说关羽原为龙神。关羽尊为帝君后,道教编制了假托关圣帝君的劝善文《关帝觉世真经》、《关帝明圣经》、《戒士子文》等。有的道经称关羽为雷将。

#### 9. 梓潼帝君

梓潼帝君即文昌帝君。《史记·天官书》载北斗之上有六星,名文昌宫,掌管人间功名利禄、吉凶祸福等。文昌神特别受到文人学士的敬奉,被视为保佑学业精进、诗文佳妙和科举高中之神。晋以来,四川梓潼县一带供奉的张恶子神,也称梓潼神,地位逐渐提高,流传渐广。他也能预知士人的科举命运,受到士人的热烈信奉。一般传说张恶子仕晋而战死,也有说他为蛇精,任蜀地守护神。道教将文昌神和梓潼神都吸收到自己的神谱中来,又增加了不少神

话。元仁宗延祐三年封梓潼神为辅元开化文昌司禄宏仁帝君,文昌神与梓潼神合二为一。《清河内传》称梓潼君本吴会间人,生于周初,后七十三化,一直为士大夫,爱民疾恶,严正不可犯。西晋末降生,有灵验,后仙去。《梓潼帝君化书》称梓潼君九十七化。《历代神仙通鉴》第11卷说梓潼帝君道号六阳,骑白骡,随身带着天聋、地哑二童。所以选此二童作随从,为的是避免泄露科举考题和录取情况。

#### 10. 四方神

所谓四方神即四象。我国殷代前后将春天黄昏时东西南北四方星空想象为青龙、朱雀、白虎、玄武四种动物,称为四象。玄武即龟,或龟与蛇。确定二十八宿之后,每象包括七宿。五行学说出现后,四象又与五行、五方、五色等相结合。道教吸收了将四象视为神的古代宗教神话,四象成为道教中的四方神,经常作为元始天尊等主神的仪仗、扈从出现。

#### 11. 灵官

灵官有几种,一种是所谓天府中的小神,如《北极真武普慈度世法忏》中将灵官与仙曹、案掾、天官、仙官、真宰、佐巡、僚吏等并提。另有所谓“十天灵官”、“九地灵官”、“水府灵官”等。在道教祭典中,他们没有正式受祭奉的资格,只能在正式祭礼之后,顺便享用少许祭品。第二种是五百灵官。在《玄天上帝启圣录》中说,真武(其时为王太子)入太和山修炼,其父净乐国王思念,令大臣领兵五百名追寻他回朝。追至太和山紫霄岩见到真武,五百兵追随真武不归,皆成神仙,称为五百灵官。现在武当山和江苏茅山还有五百灵官殿。第三种是五显灵官。据说是五百灵官的五位统帅,也称“灵官大圣华光五大天帅”,地位较高。他们成仙之后,或共现一身,或显五相。现一身时称都灵官或赤心灵官,现五相时称五显灵官或五显灵观。供奉五显灵官的殿堂是灵官殿。第四种是王灵官。有的道经称他为“豁落火车王灵官”,有的道经称他为“玉枢火

府天将王灵官”或隆恩真君。传说宋徽宗时西蜀萨守坚从天师张继先、王侍宸、林灵素学道法，王善为萨守坚弟子，即王灵官。明永乐时杭州道士周思得精于王灵官之法，显于京师，附神降体，祷之有应，建殿供奉王灵官，王灵官遂显于世。也有说王善原为某州城隍，后师萨守坚。王灵官为道观守护神，相当于佛寺中的韦驮。

### 12. 太岁

太岁是中国民间信仰中的凶神，有的古籍认为它是岁星（木星），有的认为它是四时寒暑之神，有的认为它是十二辰之神。郑文光《中国天文学源流》指出上述说法均不正确，太岁实际是古代天文历算家为了记时的需要而假想出来的虚体。它的运行速度同于岁星，但方向相反。道教吸收太岁为值年神。按照六十甲子的顺序，共60位，各值一岁，皆为大将军，各有姓名。如甲子太岁金辨大将军，乙丑太岁陈材大将军等。

### 13. 功曹

汉代郡守下有功曹史，简称功曹。道教也将功曹作为仙府中的下级官吏。民间信仰中除值年太岁外，还有值月的月将，值日的日值和值时的时值。月将、日值、时值也属于道教功曹。



## 第八章 道教的方术

道教的方术种类很多,有的只是为了治病养生,有的是为了成仙,有的是为了召神劾鬼、驱邪逐魔,有的是为了显示神通。这些方术中,有的实有其事,有的只是宣传而已。那些依靠神力的方术,也称为法术。

### 第一节 养生术

道士们在追求成仙的过程中,也对中医学进行了长期的探索与实践,并作出杰出的贡献。如葛洪、陶弘景、孙思邈等均是著名的医药学家。

道经在养生方面的贡献非常突出。道教注意日常起居养生,劝人淡泊、中和,慎形而摄养。从理论上讲,道教提出“我命在我不在天”和“顺则成人,逆则成仙”等口号,重视预防疾病,自我锻炼,敢于同衰老作斗争,积极养生。这些口号所追求的成仙目标当然是不现实的,但这些精神和方法用于去病强身却是有益的。

#### 1. 医药

《道藏》和其他道经丛书中,保存了大量的中医学著作,如《黄帝内经》、《难经》、《图经衍义本草》等。还保存了大量的中医养生学著作。许多道士经常采药治病,本身就是医生,有的成为医药学家。道经还宣扬通过服符、诵咒、祈禳、诵经等治疗疾病。这些方法均以宗教信仰为前提,从哲学上讲无疑是虚幻的。但却能给予信徒心理上的安慰鼓励,对某些心理疾病有时有效,对治疗其他疾病往往也有帮助。

陶弘景集《养性延命录》,其内容包括医论、医药以及斋神、服

气、养形、导引、言语、饮食、房中、反俗、禁忌、祈祷、诵咒、存思诸术,为我国现存最早的一部养生集。所辑资料,上起先秦,下至西晋,近五十家。大部分为重要的道教经典。其中多有亡佚之书,赖此录保存若干佚文。《养性延命录》的编辑和保存,是道教对祖国医药学的贡献之一。

孙思邈,北周宣帝时,隐居太白山,为道士。隋文帝、唐太宗、唐高宗拜官赐爵,皆固辞不受。宋徽宗崇宁二年,他被追封为妙应真人。后人尊崇他为“药王”。著作甚多,多亡佚。今存《千金方》、《存神炼气铭》、《福寿论》、《摄生论》、《保生铭》等。孙思邈是我国古代伟大的医药学家。他医德高尚,不求名利,深入实践,不断总结,将道教方术与中医学相结合,在导引、服气、金丹、服饵、按摩、饮食起居等方面都对养生学作出了巨大贡献。李经纬先生曾将孙思邈在医学上的贡献归纳为 10 项。(1)整理研究《伤寒论》;(2)集唐以前医方学之大成;(3)开创了本草药按按其功效进行分类的方法;(4)对杂病的认识、防治和护理也有不少创见;(5)正确阐明了许多营养缺乏症的防治问题;(6)重视针、药并重的综合治疗的原则,强调在针灸处方上辩证施治;(7)奠定了妇科、儿科发展的初步基础;(8)总结了许多医疗技术;(9)发展了养生长寿学,主张静功与动功相结合,并辅以食治、食疗,讲求卫生等;(10)其炼丹实践对制药作出了贡献。其中还需要特别提出的是,孙思邈是世界上第一个正确记载脚气病和治疗方法的人。他提倡用海藻、羊靨治疗大脖子病,比国外早 1200 年左右。其硫黄伏火法被公认为我国最早的火药配方之一。

## 2. 服食

服食也叫服饵,指服药,即服长生不老药,是一种修炼方法。有的认为仅靠服食即可求长生,有的则认为只是一种辅助手段。据这种方术说,服用丹砂、金、银、玉等矿物性药物时,可用一定的方法将之化为液体。道经记载了仙人八公服食成地仙的故事。据

说韩终服菖蒲 13 年,赵他子服桂 20 年,移门子服五味子 16 年,楚女子服地黄 8 年,林子明服术 11 年,杜子微服天门冬,任子季服茯苓 18 年,陵阳子仲服远志 20 年,都成了地仙。后服金丹,成为天仙。

### 3. 导引

导引也写作道引。导引作为养生健身术,战国时期已经比较普及。道教将导引作为长生方术,有些像现代的体操或气功动功。它可以单纯作为强筋健骨、去病除劳的身体运动,也可同服气结合起来。道经说,导引可以除去身体中的邪气,保存正气,可以意念将疾病排除。导引可以按图去作,马王堆出土帛书中的《导引图》就是证明。导引种类很多,有立式、坐式、卧式等。华陀发明的《五禽戏》,模仿五种动物的动作,也是导引的一种。

### 4. 行气

行气一般可以理解为是一种呼吸法。道教非常重视气,其基本观点与一般理解不同,认为行气的本质在于获得气,所以也称为服气、食气、吞气、炼气等。《抱朴子内篇·至理》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,善行气者,内以养身,外以却恶,然百姓日用而不知焉。”行气的方法、派别非常之多,一般要点是呼吸细慢匀长,吸多呼少,夹以闭息等。行气的出现也很早,先秦典籍和出土的战国时期文物都有具体记载。

行气也叫吐纳,其基本理论是认为气有清浊、生死,吐纳即吐故纳新,吐出浊气、死气,吸进清气、生气。

胎息也是行气的一种。但对胎息的解释有各种各样。《抱朴子内篇·释滞》说:不用口鼻呼吸,就好像胎儿在胞胎中那样,所以叫胎息。这种方法要求作到最后不用口鼻呼吸。《胎息精微论》说:咽气凝结在腹中,如怀胎一样,所以叫胎息。这种方法强调腹中聚气。《胎息根旨要诀》说:命门是气之根本,有天地阴阳二气初结精之气。只要复此根本,就能像胎儿随母呼吸那样,故叫胎息。

这种方法要求恢复命门中的内气。《胎息杂诀》说：内外气不杂即胎息。这也是强调保留内气。总之，胎息是一种形象的说法。

行气的具体方法难以俱载，而且往往与其它方术混合或结合运用。此外，行气还用于禁咒，即发出神力制服妖魔野兽等。

### 5. 辟谷

辟谷是一种修炼方法，即不食五谷杂粮肉蛋蔬菜等日常食物。这种方术认为：“食草者善走而愚，食肉者多力而悍，食谷者智而不寿，食气者神明不死。”这是说，食用日常食物虽能维持生命活动，但不能长生不死。又说：“欲得生，肠中当清；欲得不死，肠中无滓。”即日常食物会在肠胃中留下有害渣滓，会使身中上火，减少寿命。这种方术的要点是不食日常食物，但要服气或服药等。《抱朴子内篇·仙药》记载一则服药辟谷的故事说，秦时一宫女惊走入山，饥无所食，垂饿死，有一老翁教她食松叶松实，遂不饥不渴，冬不寒，夏不热。至汉成帝时，已二百余岁，被猎人在终南山捕获，带回。供给她五谷食物，两年后苍老而死。葛洪感叹说：“向使不为人所得，便成仙人矣。”辟谷术在战国时期就已经出现了。辟谷也称断谷、绝谷、绝粒、休粮等。

### 6. 存想

存想也称作存思。存即想，即思。存想也就是闭目静思某一特定的对象，作到不用眼睛而“看见”它。存想往往包括叩齿、念咒、咽气等辅助手段。道教认为，存想可以预知吉凶，去恶获福，长生成仙。存想往往根据存想的对象不同而有很多区别。如内视，也称返观、内照等。其法认为，经过修炼，人可以闭目内视，清清楚楚地看见自己体内的五脏六腑等。如守一，即闭目静思至高无上的一、道或气，使它们常驻自己的身体，使自己精神完全，不致丧失。守一在早期道教中的地位，尤其显得重要。如守三一，是存想并列的三个对象。说法各有不同。有的守虚、无、空；有的守神、气、精；有的守身中三宫神的姓名；有的守青、赤、白三气等等。如

存神是存思各种神仙。思九宫法,是存思身中九宫诸神。还有存元成皇老法、存帝君法、存玄一老子法、存司命法、紫书存思元父玄母诀等,不胜枚举。

存想诸法中包含着祈祷神灵保佑和神秘体验的内容,也包含着高度集中精神而忘掉其他,从而达到健身作用的成分。

阐述存想法的经典有《黄庭经》,包括《黄庭内景经》和《黄庭外景经》,撰于魏晋时期。《内景经》继承以往的道教医学,认为人体五脏六腑及其他各部位皆有主管神,并一一列出姓名和功能,劝人存思之。《内景经》还继承三关三丹田说,为服气法服务,还主张持六甲六丁符图和持诵。《外景经》与《内景经》内容一致,但侧重加强了养性、房中贵精、内视、气走周天等内容。

### 7. 房中术

房中术即古代性卫生、性心理和性技巧的总称,是一种性的艺术。道教认为房中术也是长生手段之一,至少是一种辅助手段。《抱朴子内篇·微旨》首先提出人不应当绝欲,也不应当纵欲,正确的态度是节欲。这一观点是符合医学的。其次指出掌握了房中术可以健康长寿。其方法包括杜绝泄漏精液,使之回到身体以补脑,采取女方的营养以补充自己,等等。除了这些内容之外,房中术还讲究禁忌。如禁止在恶劣气候时和心情不正常时交接等。房中术的内容非常丰富。过去一提到房中术,人们立即认为这是黄色下流的歪门邪道。房中术中的确混杂着这些内容,但这不是主流。房中术固然不能成仙,但其中大量符合医学的内容,对于保护人民的身体健康,促进婚姻幸福,都是有幫助的。

马王堆出土汉墓帛书中载有大量房中内容。它表明战国时期房中术已有相当高的水平。由于儒家思想渐居统治地位,南北朝以后,道教也不敢公开提倡房中术了。但此术并未断绝,而且不断有所发展,直至今日。

## 第二节 外丹术

黄白术即烧炼水银、铅、铁等金属,使之化为黄金和白银之术。实际上并没有得到真正的金银,而是获得了合金。方士、道士为了保密,隐去金银之名,称为黄白术。有些方士、道士行黄白术是为了致富,有些是为了成仙。

外丹是指烧炼铅、汞等矿物,或加以植物类中草药,制成的所谓长生不老药。黄白术也是外丹中的一种,早期无外丹之名,只称金丹。后为了与内丹区别,遂出现外丹之称。

### 一、外丹术的形成与发展

《韩非子·说林上》记载有人献不死之药给荆王。有学者据此认为战国时代可能已有人把金石药物充作长生药。《史记·秦始皇本纪》说“方士欲练以求奇药”。这表明秦代烧炼外丹的技术已相当成熟。汉代是中国炼丹术定型的时代。世界上现存最早的外丹理论著作是东汉时人著《周易参同契》。

长期以来,人们认为《周易参同契》为东汉魏伯阳著。据《道枢》记载,名翱,号伯阳,自号云牙子。会稽上虞(今属浙江)人。据《神仙传》记载,伯阳为高门之子,性好道,不肯仕宦,闲居养生,时人不知其所从来。带三弟子入山炼神丹,知其中二人心不诚,乃设计考验他们。伯阳以令人暂死的毒丹喂白犬,白犬死。自己又服,亦死。一弟子知伯阳非凡人,亦服毒丹,随之死。另二人惧死,乃不服毒丹而出山。二人去后,伯阳即起,带服丹弟子和白犬而去。二弟子闻知,懊悔不及。据近年来的最新研究,《周易参同契》经数人多次撰述而成,第一作者为东汉徐从事,其次为淳于叔通,再次为魏伯阳。

《周易参同契》古单行本已佚,因注本而传世。其丹法引入易

象、纬候和黄老之言,论成丹之理和火候进退。《周易参同契》意义巨大。它是世界上现知最早的系统的外丹理论著作,也是早期内丹经典之一。它对后世产生了深远影响,被誉为“万古丹经王”。后世内丹家以其为祖源之一。《周易参同契》流传到国外后,对外国学者也有很大启迪。

《周易参同契》三卷,简称《参同契》。该书假借《周易》爻象和坎离、铅汞、乾坤、鼎器、父母、夫妻、阴阳、男女、五行、八卦、晦朔、弦望及中国古代天文学上的名词术语等,论述炼丹之术。有人注解,其书名中的“参”字是杂的意思,“同”字是通的意思,“契”字是合的意思,合起来是与《周易》理通而契合的意思。又有人注解,“参同”是指会归“大易”、“黄老”、“炉火”三家理论为一,“契”是指“妙契大道”。后蜀道士彭晓说该书“大率以乾坤为鼎器,阴阳为堤防,水火为化机,五行为辅助,真铅为药祖,互施八卦,驱役四时,得药忘言,假易现象”。该书内容以烧炼外丹术为主,但也有内修服气和房中的内容。后世注释颇多。外丹、内丹家都奉之为丹经之祖,从不同的角度对之进行引证和发挥。

外丹在六朝隋唐时期非常兴盛,唐代,外丹术达到鼎盛时期,服丹成为风气。但外丹毒性很大,不仅不能长生成仙,往往还要中毒死人。所以唐以后外丹衰落下来,但并未中绝。外丹术是现代化学的先驱,在医药、火药发明等方面都作出了巨大贡献。

道教的黄白术和外丹术远比阿拉伯和欧洲炼丹术历史悠久,不仅对中国传统文化,而且对世界文明作出了卓越贡献。论述黄白术和外丹术的道经虽然散佚很多,仍有不少遗留下来,保存了丰富的史料。

## 二、外丹术的内容

外丹的理论建立在道教的宇宙生成论的基础上。道教具有相对主义的时空观,认为时间是不均匀流驶的。所谓“洞中方七日,

世上已千年”，就是这种时空观的形象化解释。炼丹家认为炼丹时物质的变化是时间缩短，因而服丹就可以使寿命延长。另外，天人合一、阴阳五行等思想也构成了外丹术的理论框架。

烧炼外丹的药物常用的五种称为五石，即朱砂、雄黄、白矾、曾青、慈石。常用的八种称为八石，即朱砂、雄黄、云母、空青、硫黄、戎盐、硝石和雌黄。除这些外，使用的药物还有很多。根据阴阳五行的观点，它们可以化合变化成丹。

炼丹的元素主要是铅、汞和硫等。外丹学者曾争论过我国的炼丹术是铅汞术还是硫汞术，也就是多使用含有哪种元素的矿物为原料的问题。

外丹术还运用了物质变化的理论和简单类比的观念。道教认为，丹砂可以反复变化，长久反复变化会变得神妙，成为金丹。黄金不怕火烧，可以百炼，埋在地下可以永远不变。因此人服金丹和黄金也可以长生。

我国的炼丹术主要是沿着还丹和金液两大系统发展。

外丹也叫还丹。古人认为，丹砂烧炼变化后，能还原为丹砂，所以叫还丹。还丹也就是反复变化的意思。《抱朴子内篇·金丹》说：“凡草木烧之即烬，而丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂，其去凡草木亦远矣。”这一化学反应的过程实际是丹砂( $\text{HgS}$  硫化汞)加热发生氧化反应，产生汞( $\text{Hg}$ )和二氧化硫( $\text{SO}_2$ )，即所谓丹砂成水银。然后继续加热，汞发生氧化反应，产生一氧化汞，一氧化汞在外表上与丹砂十分相似，遂被误认为还成丹砂。

“还成丹砂”的过程也叫“转”，还一次叫一转丹，还二次叫二转丹，一直到九转丹。丹经认为转数少则药力不足，成仙慢。转数多，药力盛，成仙快。据说一转丹服后需三年才能成仙，二转丹则需二年，三转一年，四转半年，五转百日，六转四十日，七转三十日，八转十日，九转立即白日升天。

金丹的种类很多。有所谓“九丹”。九丹即一丹华，二神丹，三



也叫神丹,四还丹,五饵丹,六炼丹,七柔丹,八伏丹,九寒丹。还有太清神丹,九光丹等。制丹的方法也有很多,所谓岷山丹法、务成子丹法,羡门子丹法等。丹名和丹法都多得数不胜数。但基本方法不外乎锻(长时间加热)、炼(干燥物加热)、炙(局部烧烤)、熔(熔化)、抽(蒸馏)、飞(升华)、伏(加热使药物变性)等。

还丹是火法炼丹,金液则是水法炼丹。

道教认为,炼丹需选名山,在荒无人迹的隐蔽之处。结伴不过三人。还需斋戒沐浴,不能轻传他人。炼丹除备药品外,还需砌炉立鼎,准备其他操作用工具。所以炼丹是需要雄厚的财力的,一般人炼不起。

### 三、外丹术的成就

孟乃昌在《道教与中国炼丹术》一书中,将中国炼丹术的成就总结为 12 项。

(一)大还丹(氧化汞、氧化铅)是以汞为出发物质的炼丹法,进行的是关于汞和氧化汞的往复循环和克逆反应。这种炼丹术启发了拉瓦锡于 1775 年进行了著名的“十二天实验”,成为“氧气的真正发现者”,引起化学革命。

(二)小还丹(硫化汞的合成)的烧炼属于硫化汞的合成试验。道士们在烧炼中,很早就注意到量的研究,并提高到理论的高度。中国炼丹术西传阿拉伯,后又传向西欧,以硫化汞为主要传播内容。

(三)轻粉和粉霜(汞的氯化物)的合成,方法细微具体,历代改进和演变并运用于医学,成为中国炼丹术和医药工业对无机合成化学的一项重要贡献。

(四)中国炼丹术中有各种各样的水法反应,如三十六水法反应。炼丹术的水法反应涉及溶液中的酸碱平衡、沉淀平衡、氧还平衡和络和平衡。

(五)金液丹烧炼术使黄金溶解达 P. P. m 级,然后进一步使它还原为胶态黄金。

(六)鞣金法(固体王水)在固体药曲研制中呈现了多种多样的配方,实际也是制造无机酸的原料,比盐酸、硝酸、硫酸等更为复杂丰富。

(七)含砷在 10% 以上的铜砷合金砷白铜的烧炼成功,是中国炼丹术取得的一项重大成就。

(八)中国炼丹家制取单质砷的方法,比 13 世纪日尔曼炼丹家马格努斯(A·Magnus)早九百多年。

(九)李约瑟指出中国金丹术和古代化学中的最伟大的成就是发现硫化高锡(彩色金)。

(十)早于西方几百年至一千年,中国炼丹家发现了硝酸钾、硫酸钠和硫酸镁等无机盐。

(十一)中国在唐宋时代已经掌握了纯净氯化铵和纯净氯化铵溶液的制备方法,古代已有制取纯净氧化铜和硫酸钾的成熟方法。

(十二)外丹术造成了火药的发明。中国的火药先传入阿拉伯,再传入欧洲。火药的发明,是中国为世界文化作出的伟大贡献。

烧炼外丹的另一项副产品是促进了金属冶炼技术的发展。道经记载了这方面的内容。

### 第三节 内丹术

道教宣传的内丹术,有些像现代所说的气功静功,但并不完全相同。修炼内丹成仙当然是不可能的,但内丹术中确有许多为西方科学尚无法解释的地方。内丹术对于健身去病是有效的。内丹术对气的重视和关于天人相副、人体小宇宙的观点,促进了我国古代养生术的发展和对人体的研究。

## 一、内丹理论

以自己的身体为鼎炉,以自己的精气神为药物,炼成的“长生不老药”叫内丹。炼内丹的方法叫内丹术。内丹术中包括服气、内视等方法,有与现代所谓的气功法相似之处。可以认为内丹术就是一种气功。但道教不这样看,认为气功仅仅是内丹的基础阶段。

内丹有所谓返还说,这是内丹术的哲学思想的形象说法。返还是指返本还源,要求通过内丹修炼,返其后天,还其先天,恢复纯阳之体,回到母胎中的状态,回到人所始生的虚无中去。

内丹的理论有许多家,各不相同。《金丹正宗》作者胡混成将内丹术分为三步:一为立鼎炉,二为聚药物,三为行火候。立鼎炉即守玄关窍。他所谓的玄关窍在人体中贯通上中下三丹田。关于鼎炉的位置各家说法不一,但皆不出人体从头部之中到小腹部之中这一范围。聚药物即存一点先天纯阳祖炁。胡混成认为祖炁是宇宙及人的本源。行火候即顺元神妙用之炁自然往来之道。作者认为,元神散则成炁,聚则成火,聚散升降,在体内周流不息,应随真火进退,本其自然。有的内丹著作,将内丹术分为筑基、炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚几个阶段。一般将炁在丹田之间运行称为烹炼,将气顺着任督二脉运行叫作小周天或走河车,将气的运行扩大到四肢叫大周天。

内丹著作大都使用隐名、异名,比较难懂。特别是药物和火候,往往以《河图》、《洛书》中的数字,以五行、八卦爻象、干支、日历、度量衡、天象等各种名称叙述。但是,只要了解这些都是同一事物的不同说法,就不至于迷惑不解。

## 二、内丹经典

道教将《参同契》、《黄庭经》、《阴符经》、《悟真篇》、《古龙虎歌》、《入药镜》等作为主要丹经,也有将《老子》作为丹经的。

《参同契》既是外丹著作,又是内丹经典。因为《参同契》是将三四位作者的著作合在了一起,其中有的作者阐述外丹术,有的作者阐述内丹术。内丹术采用了外丹术的隐语,后人以为是一人所作,有人完全注释为外丹术,有人完全注释为内丹术,遂有些混乱。

《阴符经》出于北朝一隐者。经文有三百字及四百字两种,内容非常深奥。对于该书内容,学者中有歧见。有人认为是哲学著作,有人认为是兵书,有人认为是道教修炼专著。后人分别从各种不同的学科为之作注。道教内丹家把它当作丹经鼻祖之一。宋代夏元鼎、任照一、黄居真、沈亚夫、金代唐淳、刘处玄、侯善渊、元代王道渊、元阳子等皆为之作内丹注。沈亚夫《黄帝阴符经注》序说:演道是还丹抱一之门,运炁走朝泥丸。演法是中去邪欲之心,上朝淳坎之水。演术是木生火,离中虚是水,坎中实是火。这表明他的注解是在阐发内丹术。

《悟真篇》作者为北宋张伯端,撰于宋神宗熙宁八年(1075)。《悟真篇》由七言四韵 16 首、五言四韵 1 首和绝句 64 首等律诗 81 首,以及西江月词 12 首和禅宗性道歌颂诗词 32 首组成。《悟真篇》丹法的特点是融入佛教思想,先命后性归于禅。《悟真篇》注本较多。各注家一般将《悟真篇》丹法理解为三步。有的将三步概括为炼精化炁、炼炁化神和炼神还虚。翁葆光将三步概括为金丹、金液还丹和九转金液大还丹。具体过程是先明始气立为丹基,次辨真阴真阳立为炉鼎,诱始气结成一粒,附在鼎中,大如黍米名金丹。服金丹一粒,擒伏一身之精气。这里的金丹相当于炼精化炁说中的大药。然后运以阴阳之真气,养育精气,化成金液之质。走河车,降入口中,名金液还丹,咽到下丹田结成圣胎,十月胎圆,化为纯阳之躯。这一过程相当于炼炁化神阶段。然后面壁九年,以空其心,谓之抱一。九年行满,性命双圆,与道合真,为九转金液大还丹。这一过程相当于炼神还虚阶段。

### 三、内丹流派

萧天石先生著《道家养生学概要》，将内丹丹法分为文始、北、南、东、西、三丰、中、青城、伍柳、三峰、自然法和无为法等派。这里只介绍其中几派：

#### (一)北派

王重阳功法是钟吕体系。王重阳功法传与七个弟子，以丘处机成就最高。他开创龙门一派，属于北宗全真派，所以在内丹分派上称为北派。北派主张是先修性后修命，修性即是修心，修命即是修身。明末清初之伍冲虚、柳华阳，称“伍柳派”，仍以龙门派丹功为核心。伍冲虚名守阳，为龙门第八代王常月之弟子，为教中之律师。所著《天仙正理直论》、《仙佛合宗》，均贯彻三教圆融的丹功。清柳华阳原为僧人，后自称拜伍冲虚为师。著有《金仙论证》、《慧命论》，发挥北派清修丹法之要旨，以佛语讲丹功。同时有朱元育《参同契阐幽》、《悟真篇阐幽》，刘一明《道书十二种》，说清修派之丹法。清朝同治、光绪年间，北京北郊天寿山桃源观道士盼蟾子刘名瑞有《道源精微歌》、《敲蹻词章》、《易考》等著作，阐发了内丹清修秘旨，自称师承南无派兼龙门派，又称为柳华阳的弟子。自称为刘名瑞弟子的赵避尘，是清末光、宣时代人，1927年羽化。他的丹功师承北宗，震动一时，但又拜僧人了然、了空为师。他著有《性命法诀明指》，自称千峰老人，创千峰派。此派在港、台间，现在尚有流传。

#### (二)南派

南派创始者为天台张伯端。北派功夫主张先性后命，三分命功，七分性学，南派则主张先命后性。北派主张主者是性、宾者是命。南派张伯端则说：“命之不存，性将焉存？”又在自序中说：“世间凡夫，卒难了悟，黄老悲其贪著，先以修命之术顺其所欲，渐次导之于道。”两派的分歧，到元代晚期清修派时，渐趋弥合。至明清两

代,如伍冲虚、柳华阳等,已将两者汇成一体。但南派阴阳派一支,以陈致虚、翁葆光等著作为代表,将《悟真篇》解为男女双修。至明清两代,自成一个系统,也有信徒研究,如清代四川道士傅金铨《证道秘书十种》、《悟真四注》都是主张男女双修的,但也自言法、财、侣、地不易求得,此派今已逐渐衰微了。南宗有五祖:张伯端、石泰、薛道光、陈泥丸、白玉蟾。石泰著有《还源篇》,薛道光著有《还丹复命篇》,陈泥丸著有《翠虚集》,白玉蟾有《海琼问道集》等。

### (三)东派

东派为明嘉靖时陆潜虚所创。潜虚名西星,号长庚,青年时读儒书,后倾于丹功。陆西星著有《方壶外史十五种》、《道缘汇录》、《南华副墨》等,笔墨简洁,说理透彻。《方壶外史》里的《参同测疏》、《悟真篇小序》论内丹丹功颇多发挥,但其丹功主张,传者极少。据云其法上达于道,不流于邪,行道双修,限于夫妇同炼,但所著书中对此无过多记载。陆西星虽创东派,并未立教,所以师徒传授系统,记载不详。有的书记载东派朴真道人玄寥子(明末人)行东派功法,证明明末尚有东派传流。

### (四)西派

西派创始人李涵虚,四川乐山县人,原名元植,自称于峨眉山遇吕洞宾,授以大道,于咸丰六年成道,乃改名西月,字涵虚,号长乙山人,又名圆峤外史。以东派陆西星后身自居,亦沿袭其丹法而继承之。但与东派又不尽相同。他将性功分为九层炼心,又将命功分为四层。李涵虚著述较多,有《太上十三经注释》、《无根树词》、《文终经》、《后天申述》、《道窍谈》、《三车秘旨》等。西派有传代九字“西道通,大江东,海天空”。

### (五)中派

中派并非教团,亦非金丹内炼派系,乃后来内丹炼师将接近中派学说及丹功功法,列在一起,称曰中派,实际都是北派南派的改革者,自行著书立说并传徒而已。中派推崇元道士李道纯为代表

人物。李道纯，湖南都梁人，号清庵，道号莹蟾子，为南派白玉蟾之再传弟子，在扬州仪真长生观常住。其功法融汇三教，主张中和。以儒家所言“喜怒未发之谓中，发而中节之谓和”之意，与内丹丹功结合，暗示一阳未发而内炼，阳气初动而中节（指火候），故其将中和象征为玄关一窍。著有《中和集》、《三天易髓》、《全真集玄秘要》、《清莹蟾子语录》等。再次为黄元吉，元吉名裳，清末丰城人，与元代净明派之黄元吉姓字均同，著有《乐育堂语录》、《道德经注释》。黄元吉之法实为中黄直透，不讲开合，是其丹功特点。闵小艮也修中黄直透法，闵小艮道名一得，是北宗龙门派第十一代道士，隐于金盖山中，著有《古书隐楼藏书》、《金盖心灯》等。

#### 第四节 斋醮及杂术

斋醮中使用的一些法术，道经所描述的一些道士的神通，以及术数等，我们总称为杂术。斋醮法术带有巫术色彩，常与符咒等结合在一起。道经描述的神通，多是宣传，未必实有，但也不排除其中有些属于幻术和特异功能。术数中有不少迷信的东西，但也不能一概否定。现代道士除斋醮法术外，一般不宣传神通，不行术数。

##### 一、步罡踏斗

罡也写作纲、刚，指北斗星。斗也指北斗星。步罡踏斗是叩拜北斗神的一种方术，可以单独施行，也可合于斋醮中。道教认为北斗七星旁边还有辅、弼二星，所以步罡踏斗有时礼拜九星。道教称步罡踏斗可以飞行，故也称飞步之道。其法是，先一日沐浴斋净，当日于中庭布星图，随斗建。然后北向长跪，烧香于玄冥星（天权星）下，叩齿三十六通，闭眼存思岁星等，手屈头上作斗状，念咒。然后乘斗，即绕斗星而行；步斗，即依次踏北斗诸星。其步伐是，先

存思,然后并足登天枢星;又叩齿、咽液、闭气、诵咒等,左足蹶下一星天璇星,右足跟上与左足并拢。依次到最后一颗星。道士们步罡踏斗的步伐、咒语等各经并不完全相同。有的在星位点灯。道教认为,步罡踏斗可以去病除邪、求福延寿、飞行成仙等。

## 二、炼度

道教认为,通过符箓或内丹术可使活着的人炼神度化,也可使亡魂受炼,消除罪业,重获神形,获得度化。因是炼而度化,故称炼度。炼度,主要用于超度亡魂。炼度方法之一是道士以自己的内丹术使亡魂受炼,从而复形全神。还有是道士用符箓使亡魂去病除业,重获形神。还有一种水火炼度,即布置象征性的水池火沼,说是将亡魂放进去水洗火烧,除去恶业,重获洁质。炼度往往在斋醮中进行。

## 三、镜、剑、印术

道教的许多法术和斋醮活动都要使用很多法器,最著名的是镜、剑和印。由于镜能反光照影,故道教认为它有神力。古代有些道士入山,将明镜悬于背后,说是老魅不敢近人。如果前面遇到鬼怪,则可用镜照它,据说鬼怪就会逃跑。

剑为利器。道教说它能够辟邪。在斋醮中,道士往往举剑挥舞,象征刺杀鬼怪。古代道经记载了道士铸剑方法,其中有许多宗教规定和仪式,与一般的冶炼不同。

道教认为神印的作用相当于符箓,具有法力。如说黄神越章之印,刻着120个字。入山时,把盖有印迹的泥块放在住处四方各百步远的地方,则虎狼不敢进入这一范围。在路上看见老虎新走过的足迹,以印顺方向印在足迹上,虎即远去;以印逆方向印在足迹上,虎即返回。若带此印在山林中走,也不必担心虎狼侵害。道经还说神印不仅能够辟虎狼,也可以治恶鬼恶神。所以道士在斋



醮时经常使用神印。

#### 四、乘跷

跷是脚向上抬的样子。乘跷即举足高飞。跷还指草鞋。乘跷也指乘物飞行。乘跷是道教神话中的一种飞行术,包括乘物和不乘物两种情况。道教神话认为,乘跷一般要服符和存思。能够乘跷者,可以周游天下,不受山河阻隔。乘跷有三种方法:一曰龙跷,二曰虎跷,三曰鹿跷。或服符精思,若欲行千里,则存思两小时。若昼夜二十四小时存思,则可行一万二千里。或以枣心木为飞车,乘车飞行。或存思五蛇六龙三牛等乘之,上升四十里,名为太清。或模仿老鹰飞行。又说,乘跷前须长斋一年,绝荤菜,断血食。道经说有龙跷符等,佩服跷符,可以升虚入无,乘气御龙。

#### 五、变化术

变化术是说能变化形体,变成异人异物。《抱朴子·遐览》说,变化术需用药用符,能令人飞行、隐形;能随心所欲地变为妇人、老翁或小儿;能植杖成林,种物即结瓜果,马上可食;能画地为河,撮壤成山,坐致行厨,兴云起火。又说能令人变化为飞禽走兽、金木玉石;能兴云致雨,分形渡水,口吐七色气,透视地下等。变化术也是神话。

#### 六、五遁

道教神话有所谓隐沦之道。据《抱朴子内篇·杂应》说,服大隐符十日,向左转则身体隐去不见,向右转则现形,这是所谓隐身术。除此之外,还有各种方法可以隐去真形,而暂时变为小儿、老翁、鸟兽、草木,或依木成木,依石成石,依水成水,依火成火,这叫做移形易貌术,也使人发现不了自己。后来又有所谓五遁,即金遁、木遁、水遁、火遁和土遁。五遁是隐沦之道加神行术,以金遁为例,即必

要时,可接触金属,身体马上看不见了,并立即速行到要去的地方。汉代解奴辜、张貂被称为隐沦术之祖。

### 七、守庚申

道教认为人身中有三尸,它们每到庚申之日,即上天报告人的过失,希望减少人的寿命,促使人早死。人死后,它们就可以从身体中解放出来,成为无拘无束的鬼到处游玩,享受人的祭祀。有的道经认为,三尸在人身中塞人三关之口,断人三命之根,阻止人成仙,它们“托阴气以为灵,感私欲而致用”。三尸分为上尸名彭倨,中尸名彭质,下尸名彭矫,所以也叫三彭。也有称为玄灵的。也有称为青姑、白姑、血姑的。道教为了除去三尸,采取了许多办法。一种是去欲。所谓“欲生则三尸生,欲灭则三尸灭”。一种是服符诵咒,一种是厌胜,一种是服药,一种是服气,流传最广的是守庚申。所谓守庚申是在每月的庚申日,彻夜不眠,阻止三尸上天报告,或者斩却三尸。我国古代,守庚申成为一种风俗习惯,并传入朝鲜、日本等国。除了守庚申外,也有守六甲日的。

### 八、拘神制魄法

道教称人身中有三魂七魄。三魂名胎光、爽灵、幽精。七魄名尸狗、伏矢、雀阴、吞贼、非毒、除秽、臭肺。有的道经说,三魂中的胎光欲为人延寿,爽灵使人多灾,幽精使人丧命。只要去色欲,可制止三魂为害人。又说三魂分别于正月七日、七月七日、十月五日及甲子日、庚申日、本命日上天言人罪过,人可叩齿、呼名、诵咒,制伏三魂,使之归于人体本宫,则无法为害。又说三魂不在体内,而是固定日子回体内与魄合。魄不愿魂归。魂不归则魄作恶,魂三度不归与魄合,人则死。因此应依日以钱财酒脯祭祀魂神及属吏。最常用的拘三魂制七魄法是存神祝咒。道教认为,使魂魄在体内安分守己,这样人才可健身和求仙。

## 九、术数

术数种类繁多,如奇门遁甲、六壬、堪舆、相面、星占、易占、风角等等。道教宣扬日月星辰崇拜,古代许多道士善星占,故许多道经中记载有天文学知识,尤以星象方面为多。元李志常撰《长春真人西游记》记载了一次日全食。书中除记载日蚀外,还有夏至量日影等记载。李约瑟《中国科技史》认为这是极珍贵的古代天文地理学资料。

道经宣扬雷法、呼风唤雨、炼丹、占卜等,离不开观测或描述气象,其中也记载了一些科学知识。如《盘天经》述观日月星斗以占卜气象和吉凶,包含有大量气象学知识。《雨旸气候亲机》述雷法,含有大量观天象预测气候的知识。

## 第九章 道教的戒律与科仪制度

### 第一节 戒律

戒律为道士和信徒进行道德修养和宗教活动必须遵守的宗教规定,可以将之理解为一种纪律或法规,带有强制性。强制性或来自教团,或仅仅来自神。《道教义枢·十二部义》训“戒”为解、界、止,说:“能解众恶之缚,能分善恶之界,又能防止诸恶也。”训“律”为率、直栗,“率计罪愆,直而不枉,使惧栗也。”其意思说,戒主要规定哪些是恶,禁止修道的人去作。奉戒的目的是禁制“恶心邪欲”,不令放逸。律主要规定犯戒后给予何种处罚,使人有所畏惧。

戒律的作用在于坚定信徒的宗教信仰,提高信徒的道德水平,维护教团内部的秩序。历史流传下来的道教戒律中,有些内容具有积极意义,也有一些糟粕。

#### 一、道教戒律的历史

原始道教已有戒律。初期有些戒律与斋合在一起。所谓节食斋、心斋,要求祭祀必恭敬清洁,要求去欲除秽,实际上就包含着戒。所以斋戒往往作一个词用。《太平经》中有《斋戒思神救死诀》,其中说,思神之前“先斋戒居闲善靖处”。这就是一例。初期也有些戒律与斋没有关系。如《太平经》中的《致善除邪令人受道戒文》说:“道乃有大戒,不可不慎之也。”其戒要求人不要轻易泄露所得之道。并警告说:“大人泄之,亡其位;中人泄之,即断其气;小人泄之,灭其世类也。”另外,还要求不贪色、不贪富贵、不听邪等。《老子想尔注》非常重视道诫,说:“人行道不违诫。”劝人“自威以道

诫”。认为忿与怒,心里想做恶事,都应当自己以道的教导去克制。这里的诫,也就是戒。现存《道德经想尔戒》。五斗米道还有犯过失后要到静室中悔过,要去修路的规定,这就是律。早期道教的戒律究竟都有哪些内容,目前还不完全清楚,但已有独立的戒律是可以肯定的。

原始道教之后,戒律种类逐渐增多。从《抱朴子内篇·微旨》中可以看到一些戒律同禁忌和劝善联系在一起。其中提到《易内戒》、《赤松子经》、《河图记命符》都讲禁忌,其内容是司过之神可以赏善罚恶,故要人遵守诸道戒,积善立功,勿作恶事。《老君音诵戒经》是六朝古戒律,由北魏道士寇谦之著。今《道藏》收有《老君音诵戒经》1卷。该经以“老君曰”的形式出现,对天师道进行整顿。《老君音诵戒经》表明,寇谦之改革原始道教,在科仪方面做了不少努力,强调简化、节约和选贤。他除去了原始道教的革命内容,但基本上继承了原始道教的神学。《老君音诵戒经》强调了受戒制度,规定了日常起居及宗教活动科仪等方面的一些戒律。该经大概是寇谦之《云中音诵新科之诫》中的一卷。另外,现存《道德尊经戒》也很象《云中音诵新科之诫》中的内容。《道德尊经戒》分上、中、下“最九戒”,共二十七条。

古上清派有所谓三元品戒、观身大戒,古灵宝派有所谓上品大戒、十戒,古正一派有所谓女青鬼律、玄都律文等。在六朝末期,还出现了道教最早的系统记载戒律的著作《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》。该经汇总了三洞的戒律,但出自古灵宝派之手。它反映出道教戒律的基本成熟。

对三洞经典及三洞科仪进行整理并集其大成者是陆修静。他对戒律亦十分重视。他曾说:“道以斋戒为立德之根本,寻真之门户。学道术神仙之人,祈福希庆祚之家,无不由之。夫受道之人,内执戒律,外持威仪,依科避禁,遵承教令。故经云:道士不受《老君百八十戒》,其身无德,则非道士。”我们可以初步认为,总括道教

各派戒律,使之系统化的,是陆修静。

陆修静以后,戒律的内容或增或减,形式也有所变化,不同道派的差别仍然存在,但基本内容和基本形式都确定了下来。需要指出的是,早期道教的传戒活动是公开的,魏晋以后逐渐转向密传。全真道丘处机时,又恢复了公开传戒,并出现了宫观中的清规。

清代王常月,中兴戒律,著《初真戒律》。该书撰于清世宗顺治十三年(1656)。《初真戒律》先述受戒阶段,继而是行持总说,然后述入戒要规、持受诸咒品、衣式、玄门持戒威仪、弟子奉师科戒三十九条、戒衣四十六条,并附女真九戒,最后论述了持戒的重要性和方法。《初真戒律》是王常月传戒的理论和实践依据,也是经验总结。因此,对于研究清代传戒情况和王常月的宗教思想具有重要价值。

## 二、道教戒律的内容

道教有三品戒的说法。所谓三品戒是为不同品级的人制定不同品的戒。其意说,上品人不会犯过失,可以不持戒。中品人有的方面品行好,有的方面差,而且容易受客观环境影响,所以要受十戒或五戒预防犯过失。下品人分两种,一种愿意受戒,可以受三百大戒等,一种无可救药。所谓三品戒是一种因人制宜的戒律思想,属早期道教。

道教戒律的种类很多,最基本的有五戒、八戒、初真十戒、元始天尊二十七戒和三坛大戒等。此外还有六十戒、一百二十九戒、三百戒及多至一千戒者。

五戒是基本的戒,被称为持身法之根。《初真戒》载“老君五戒”说:一者不得杀生;二者不得荤酒;三者不得口是心非;四者不得偷盗;五者不得邪淫。《云笈七签》第39卷“老君说五戒”为煞戒、盗戒、淫戒、酒戒和妄语戒。内容与《初真戒》同,仅顺序不同,

为《初真戒》五戒的前身。

八戒的具体条文,在《云笈七签》卷 40 有“受持八戒斋文”,称这是陆修静上表中的一段,可见形成较早。其说:“斋者受持八戒。”八戒内容是:一者不得杀生以自活;二者不得淫欲以为悦;三者不得盗他物以自供给;四者不得妄语以为能;五者不得醉酒以恣意;六者不得杂卧高广大床;七者不得普习香油以为华饰;八者不得耽着歌舞以作娼妓。

初真十戒是为初入道者规定的。《云笈七签》第 40 卷载早期的初真十戒是:第一戒者,不得阴贼潜谋,害物利己,当行阴德,广济群生;第二戒者,不得杀害含生以充滋味,当行慈惠以及昆虫;第三戒者,不得淫邪败真,秽慢灵气,当守贞操,使无缺犯;第四戒者,不得败人成功,离人骨肉,当以道助物,令九族雍和;第五戒者,不得谗毁贤良,露才扬己,当称人之美善,不自伐其功能;第六戒者,不得饮酒过差,食肉违禁,当调和气性,专务清虚;第七戒者,不得贪求无厌,积财不散,当行节俭,惠恤贫穷;第八戒者,不得交游非贤,居处秽杂,当慕胜己,栖集清虚;第九戒者,不得不忠不孝,不仁不信,当尽节君亲,推诚万物;第十戒者,不得轻忽言笑,举动非真,当持重寡词,以道德为务。《虚皇天尊初真十戒文》戒条文字与《云笈七签》所载相同,但每条的前后次序作了调整,依次相当于《云笈七签》所载的第九戒、第一戒、第二戒、第三戒、第四戒、第五戒、第六戒、第七戒、第八戒和第十戒。可以看出,更加突出了忠孝仁信,多少反映出戒律发展的某种规律。

元始天尊二十七戒即妙林经二十七戒。《云笈七签》卷 38 载其戒说,元始天尊告出家与在家男女一切众生,应奉戒修行。二十七戒是:不得盗窃人物;不得妄取人财;不得妄言绮语;不得因恨杀人;不得贪嗔痴狠;不得慢老欺人;不得咒诅毒心;不得咒詈高声;不得訾毁谤人;不得两舌邪佞;不得评人长短;不得好言人恶;不得毁善自誉;不得自骄我慢;不得畜毒药人;不得投书潜善;不得轻慢

经教；不得毁谤圣文；不得恃威凌物；不得贪淫好色；不得好杀物命；不得耽酒迷狂；不得杀生淫祀；不得烧野山林；不得评论师长；不得贪惜财贿；不得言人阴事。

三坛大戒也称为“三堂大戒”，是龙门七祖王常月在白云观公开传戒时所制定的戒律和传戒仪礼。其戒律分初真戒、中极戒和天仙戒三种，传戒全部日程需用 100 天。

### 三、清规

清规是十方丛林中的处罚条例，旨在维持正常宗教活动和生活秩序，约束道士做到心清意静，循规蹈矩。如清咸丰六年北京白云观《清规榜》规定共 23 条：

开静贪睡不起者，跪香。

早晚功课不随班者，跪香。

早午二斋不随众过堂者，跪香。

朔望云集祝寿天尊不到者，跪香。

止静后不息灯安单者，跪香。

三五成群，交头结党者，迁单。

失误自己执事，错乱钳捶者，跪香。

奸滑慵懶，出坡不随众者，跪香。

上殿诵经礼斗，不恭敬者，跪香。

本堂喧哗惊众，两相争者，跪香。

出门不告假，或私造饮食者，跪香。

毁坏常住物件，照数包补者，仍跪香。

越职管事，倚上倚下，横行凶恶者，跪香。

厨房抛撒五谷，作践物料饮食者，跪香。

公报私仇，假传命令，重责迁单。

毁谤大众，怨骂斗殴，杖责逐出。

无故生端，自造非言，挑弄是非，使众不睦者，逐出。



违令公务,霸占执事者,逐出。

茹荤饮酒,不顾道体者,逐出。

赌博引诱少年者,逐出。

偷盗常住物件及他人财物者,逐出。

犯清规不受罚者,杖责革出,永不复入,逐出。

违犯国法,奸盗邪淫,坏教败宗,顶清规,火化示众。

“跪香”即罚跪,燃完一柱香为止。“迁单”即降职。“逐出”即下催单,逐出丛林。道光二十三年陕西张良庙《清规榜》共 36 条,其中的处罚除跪香等以外,还有炙断眉毛、顶清规、摘去衣领、打扁拐等。

## 第二节 科仪

### 一、道场科仪

早期道教办道场一般要立坛,要按立坛仪进行布置。后期道教办道场一般在宫观中进行,殿堂要进行布置。也有的仍立坛。许多科仪著作中对殿堂和斋坛的布置都有详细规定。如《灵宝领教济度金书》第 1 卷为《坛幕制度品》,专门叙述这些规定。

道教规定,不同类型的斋醮,需筑不同的坛。如虚皇坛,需按一定的长宽高立斋坛,分内坛和中坛,外坛以平地为之。坛上要按规定立柱为门,悬灯结采,书符挂幡。内坛共十门,中坛四门,外坛八门,各有名称。坛外安金篆灯七十一座,依九宫八卦五方二十八宿等排列。坛上铺席、列神位、摆供品、置法器 etc 皆有规定,灯坛之外设威仪,坛前立左右六幕。另要筑上章坛、醮坛、灯坛、炼度坛、受度坛、香坛等作为辅助。

除了布置场所之外,办什么道场有什么仪式。现代全真道场的一般程序和礼仪是:

头通鼓,燃灯,献供。供品种类有多样,一般道场讲究神前敬献香、花、灯、水、果、茶、点、宝、珠、食等十样十品,光鲜美丽,以壮观瞻。供又分上中下三等,上等供一般五堂,每堂五品,五五二十五盘,也有上九堂的,但极少数。中等供三堂,三五十五品。下等即供普通一堂,一般是菜、饭、馒头、水、果、茶、点。有的丛林宫观每逢道场节日,方丈、监院亲临登坛献供。在献供时,方丈或监院须是双手擎供逾顶额,两足屈膝跪神前,侍者或殿主分列左右,接供上献,供献訖,观主还要接着捻香。

二通鼓,献香。分焚香和捻香两种。焚香由殿主进行,捻香由观主进行。焚香一般常用线香、料香、藏香三种。香在临焚时,一不得持香鼻嗅,二不得灯上点香,《金科》云“灯上点香神不受”,须先用残香借灯火燃着后,右手持香须过耳,左手临炉便上香。一般正位上香三炷,三炷香并齐,上下相隔不过寸许,一次上妥要端直,既不左倾右斜,又不前仰后靠。正位上香訖,再上左位,次上右位,其他左右平日一炷或三炷,仪式相同。

殿主焚香完毕,观主方丈接着捻香,捻香的香有五种即檀香、云香、沉香、紫降香和茄兰香,此称“名贵五香”。每捻一次香各样三枚,此五香以供盛大道场节日所需。方丈或监院登坛捻香,右手持筒,左手捻香。三枚香分先后三次投炉。燃三枚香默持“祝香咒”三遍訖,退步朝谒三礼。接着拜表(步十方礼)、读表、焚疏,然后方丈或高功读“回向文”,即祝祷国泰民安。訖,接着诵经。经诵完毕,两班道众一同朝上三礼,转身对面,拱揖退坛。

三天行道仪是举行三天斋醮所行的仪式,具有代表性。《太上黄箓斋仪》规定说,在第一天的前夜,进行准备,叫“宿启”,每天的早、午、晚各进行一次醮祭,称为早朝、午朝、晚朝,第四天的早晨,散坛设醮,斋醮结束。

宿启仪中要行告斋、置职、说戒和宣科等仪礼。告斋是高功道士接受斋主的委托书,表示斋主委托他举行斋仪,并将举行斋仪的

目的向玄中大法师或三界十方诸神报告,祈祷斋醮成功。说戒是高功向斋官和弟子们授戒。置职是向施行斋醮仪式的道士正式任命高功、都讲、监斋、侍经、侍香和侍灯六个职务。宣科是向他们讲述仪式进行中的注意事项,禁止事项和处罚规定。

行道仪包括发炉、称法位、三上香、礼忏、三启、三礼、重称法位和复炉等。发炉是所谓将道士身中的神请出来的仪式。道士进入醮坛,念入户咒、卫灵咒,进行存神,鸣法鼓,想像中将神请了出来。称法位是斋官们向神报告自己的籍贯、生日、信教日期和法位。三上香是对道教三宝,即道宝、经宝和师宝烧香,读愿文。供养道宝,祈愿斋主九世父母及一切亡魂从地狱中获得解脱,往生天界。供养经宝,祝愿帝王、师、父母、同学、诸贤士得道。供养师宝,祈祷一切有生免除所有灾难。礼忏是向十方及日宫、月宫等二十方忏悔。三启是唱三启颂,歌唱学道逐步深化的三个阶段。三礼是礼谢太上无极大道、三十六部尊经、玄中大法师,它们分别代表道、经、师。行道仪中还有一项内容是发愿。行道仪中还要念命魔咒。命魔王驱逐宇宙的邪恶;唱步虚词,请全宇宙的众圣来观听。重称法位是斋醮仪式结束前,道士再报一次籍贯、生日等,复炉则是将神再请回自己身体中去。

## 二、祀典科仪

道教祀典的种类很多,如古代有为皇帝生日、公主结婚、皇室祭祖等举行道教祀典的。近现代,道观中常见的祀典有圣诞、祝厘、接驾、祭星和展墓等。

圣诞是指道教尊神和祖师诞辰日。在这些日子里,道观举行庆祝活动。基督教的圣诞节每年一次,而道教不仅为一位神或一位祖师过圣诞,所以一年有多次。常见的圣诞活动有玉皇圣诞,为农历正月九日;老君圣诞,为农历二月十五日;西王母圣诞,俗称蟠桃会,为农历三月初三日;吕祖圣诞,为农历四月十四日。其他还

有丘处机圣诞,俗称燕九节,为农历正月十九日;东华帝君圣诞,为农历二月初六日;张天师圣诞,为农历三月十五日;关圣帝君圣诞,为农历六月二十四日;财神圣诞,为9月17日;元始天尊圣诞,为11月冬至日;王重阳圣诞,为12月22日;三茅真君圣诞,为十月初三日。举行圣诞时,要举办大型道场,供奉礼拜,斋醮赞颂。为哪位神祝圣诞,就主要歌颂哪位神所授的经。有的地方往往形成大的庙会,如白云观的燕九节。

祝厘即祝福。《道门十规》说:“祝厘莫大于报本。”祝厘是在三元节或中秋、重阳、春节等节日里,与民同庆,为民祝福。祝厘时烧香设供,举办吉祥道场,奉诵《玉皇经》等。

接驾是在农历十二月二十五日迎接玉皇大帝出巡。道教认为,玉皇大帝每年在这一天出巡天上人间,察看善恶祸福,道观需举办道场,迎接帝驾。《接驾科》记载了接驾道场的仪礼,包括请驾、读表、焚疏、安坐、设供、行礼、诵经等,非常隆重,一般从子夜进行到天亮。一般奉诵《玉皇经》、《皇诰》、《心印妙经》等。道士们接驾时要从半夜起跪在寒风凛冽的院子里。

祭星是祭祀星神。《道门科范大全集》详细记述了解禳星运醮仪、南北二斗延生醮仪、北斗延生清醮仪、北斗延生解厄仪等。其仪礼包括启坛、宣咒、鸣法鼓、称法位、忏悔、宣词、十愿、复炉等。白云观将祭甲子神称为祭星,也就是祭值年星神。一般在正月的七至九日祭星,与燕九节结合在一起。游人们则到六十甲子殿中去祭自己的本命星神。祭甲子神的仪式与祭斗星相同。

展墓就是扫墓。道教有醮墓仪。规定子孙须祭祀先人坟墓所在山川土地神祇。其法要求在墓旁设坛立神座次,向山川土地、墓神和先人亡灵上香、上茶、上酒、拜跪、读祝文、供祭品等。道教还规定,除清明节外,中元节日(7月15日)和10月1日都要上坟,要奉诵《救苦经》和《升天得道经》等。中元节往往还要放焰口。

道教塑像有一定的仪轨。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》第2

卷有《造像品》，规定了造像的先后次序、质料、尺寸、仪相、辅神、衣冠、华座、冠帔等，要求皆依经典规定。在塑像时，也要进行敬神仪礼。首先，要选择吉日良辰，举行开工仪式，向神位或木料供奉、焚香、诵经、礼拜。“开脸”后神像头部要用红布或红纸蒙上。还要将经典、五谷、铜镜、朱砂、沉香、雄黄、五色线、金银珠宝、灵符或香灰等放入神像体内，有的地方还要装入雄蜂和历书。塑像造好后，还要进行开光点眼仪式。开光点眼时揭去蒙在神像头部的红布或红纸，用笔点出神像的眼睛，同时举行祭礼等庆祝活动。

### 三、其他科仪

《全真清规》规定上殿诵经以钟为号，各有次序。其说：待殿上钟声初通响时，童子上殿列班在内。二通钟声，耆宿上殿列班在外。三通钟绝，主者上殿居于正中。诵经已毕，童子先出。《道门十规》要求道士诵经需斋戒身心，洗心涤虑，句真字清，调匀声正，神畅气和，不得“语言接对，嬉笑谈谐，思念不专，薰秽披诵”。

近现代丛林宫观的道士一般每日早、午、晚三次上殿诵经，也有每日早、晚两次的。这种诵经叫做早晚功课、日诵功课或玄门功课。除了以钟为号外，也有以鼓为号的。

全真道早坛功课程序是先起澄清韵、吊挂、提纲、中启请等韵。然后念诵净心、净口、净身、安土、安天地和祝香等神咒。然后诵《常清静经》、《消灾护命经》、《攘灾度厄经》和《玉皇心印妙经》及三清、四御、南极、北、南五祖和七真、雷祖等宝诰。拜诰是遇到哪一位祖师或圣人圣诞，就礼拜他的宝诰。平时主要是拜礼玉帝和雷祖两个宝诰。然后转天尊，念雷声普化天尊。转天尊的次序第一位是铃，后跟重鼓、鱼、引磬、铛、钹，跪经的道众随后跟着，顺旋三还九转后各跪原处。如遇初一、十五日加祝圣文。最后接念忏悔文和回向，三皈依。

晚课首先起步虚韵、吊挂、提纲和中启请等韵。接念《救苦拔

罪妙经》、《升天得道经》、《解冤拔罪经》及斗姥、三官、玄天、吕祖、邱祖、萨祖、灵官和救苦等真诰。平时也是拜两个诰，即斗姥和救苦宝诰。转天尊，念太乙救苦天尊。也是旋三还九转，但是转天尊早坛是顺旋，晚坛逆转，方向不同。最后回向和三皈依。

早坛经是延生保安，以《清静经》为主。晚坛经主要是超阴度亡。道教逢“戊”不焚香诵经，不鸣钟鼓，不申表文，不可做吉祥事，名曰“鬼哭日”。

五斗米道有署箬的规定，箬即是户籍、道籍，也是官阶、道阶和军阶。五斗米道的箬最早分作更令箬、一将军箬、十将军箬、七十五将军箬和百五十将军箬。受箬的仪式非常隆重。寇谦之的《老君音诵戒经》中载有奉道授戒的仪式。

后期道教比较定型的传箬授戒仪包括传度经箬和传度科范两大部分。传度经箬要经过法师洒净、步虚、启师、入朝科请圣、酌献、传经箬、上启、存神诵咒、礼三师、诵九真妙戒、召将、发牒、回坛谢师等仪式。传度科范要经过法师洒净、步虚、启师、入朝科请圣，酌献、发炉、授经箬，诵诀、存神、宣文、烧化、供香、礼三师、宣九戒、传授法服和仪式用具、传授科仪法书和符咒罡诀、上启、发愿、复炉、化财、礼毕等。在非正统道士中，还有鸡血涂符、上刀梯等仪式。

已往丛林道众每日除三次上殿诵经外，还要每日早、午两次过斋堂，献斋，念供。在献供用斋前，听取厨房饭头三梆为令，道众即时顶冠束带，衣帽齐正，齐集斋堂院前，排班站队，班分左右两行，对面站候，经师执磬带班。这时管斋堂的堂头，从厨房请斋供、香柱，进入斋堂献香供，出食后（即出孤食）堂头敲三声磬，饭头接磬，开梆打点。然后经师鸣磬，进班进入斋堂，分左右两行，按班就序，拱手站立。由经师起诵“供养咒”，全堂道众随声同念。供养念讫，经师化食（化食用咒名叫化孤食，丛林每到初一、十五日，经师道众到孤魂坛前，撒食，诵经超拔孤魂，名叫赦孤）。道众稍进几口斋饭

即止。大众接着再念“结斋咒”讫，堂头撤供走出斋堂后，经师喊声“大众请斋”，大众便落坐正式进餐。科仪规定，在进餐用斋时，务须严肃镇静，不得交谈喧哗吵闹，不得碰响碗筷。斋堂进餐有行堂者二人，各持其桶，专供菜饭。如需要菜饭多少，均以执筷划圈为令，甚忌言语。大众用斋讫，各自朝上拱礼而退。

道士有云游参学的传统。过去云游一般要携带棕蒲团、便铲、丝瓜瓢和引磬。云游道士来到某十方丛林，居住下来，加入教团，参与宗教活动，叫作挂单。申请并被接纳挂单必须具备一定的条件，必须经过考察、考核和一套程序。要求挂单的道士必须按规定穿著道士衣冠袜履和束发。也就是说，要有道士的仪容，并且还要整洁，表现出礼貌、谦虚，否则将吃闭门羹。要求挂单的道士首先要到号房顶礼号房，号房将问清来者的姓名、本庙、法派、排辈、师傅、是否初次来挂单，并要求来者背诵功课经、供养、宗派。回答不清、背诵不熟者为不合格，不能挂单。合格后，号房为之书写号单、号牌，并注明大号、复号，交给来者。来者持单、牌到客堂去顶礼知客，知客留下号单，将号牌交知随。知随带来者到堂口，顶礼堂主，并将号牌交堂主。有些十方丛林里，堂主还要带挂单者到大厨房顶礼典造、大众，然后回堂。堂主给他安单养息，并嘱咐堂规。在止静前，堂主将号牌送交寮房。止静后，巡照将号牌呈都管，二人商议为挂单者分配职务。这叫作转单。转单后，寮房将号牌送回号房，通知客堂，客、寮各自过号登簿，并在执事牌上贴签。都管同时将情况告知监院。转较高职务时，还要摆果茶请客、拜客等。

道士羽化后的丧仪称为送大单。首先要为死者沐浴、更衣、入殓。然后集合全观道众，起棺。起棺时监院拈香，众人叩头，高功起韵赞颂。接着列队护送棺柩到坟地，下葬。下葬时要颂经。道众返回宫观后，择日将死者遗物摆列院中，一一折价，由道众自选自购，将钱置于地上。这叫做卖大单。卖大单所得钱和无人购买的遗物，充公，即归宫观所有。

### 第三节 节日

据《玉匣记》记载,道教节日很多,有些已与佛教混在一起。现抄录如下:

正月

初一日 天腊之辰 弥勒佛圣诞

初三日 郝真人圣诞 孙真人圣诞

初六日 定光佛圣诞

初八日 江东神圣诞 五殿阎罗天子圣诞

初九日 玉皇上帝圣诞

十三日 刘猛将军圣诞

十五日 上元天官圣诞 门丞户尉神圣诞 正一靖应真人圣诞  
混元皇帝西子帝君圣诞(初八日至十五日显大神通降魔,此八日持斋,有十千万功德。)

十九日 长春邱真人圣诞 淮渎神圣诞

二月

初一日 太阳升殿之辰(宜祭祀焚香。)勾陈神圣诞 刘真人圣诞 一殿秦广王圣诞

初二日 土地正神圣诞 姜太公圣诞

初三日 文昌梓潼帝君圣诞(诵《救劫章》一遍,消罪一次。)

初四日 曹大将军圣诞

初六日 东华帝君圣诞 济祖圣诞 朗然刘真君成道

初八日 张大帝圣诞 释迦文佛出家之日(念经一卷,比常日有千万功德。)三殿宋帝王圣诞 昌福真君圣诞

十三日 葛真君圣诞



- 十五日 太上老君圣诞(诵《感应篇》一遍,有十千万功德。)精忠岳元帅圣诞 花神圣诞
- 十六日 天仙娘娘圣诞
- 十七日 东方杜将军圣诞
- 十八日 玉阳王真君圣诞 四殿五官王圣诞
- 十九日 观世音菩萨圣诞
- 廿一日 普贤菩萨圣诞 水母圣诞
- 廿四日 都龙王圣诞
- 廿五日 玄天圣母明真帝圣诞

### 三月

- 初一日 二殿楚江王圣诞 潭祖圣诞
- 初三日 玄天上帝圣诞 王母娘娘圣诞
- 初四日 奶母娘娘圣诞
- 初五日 玄天上帝圣诞
- 初六日 眼光娘娘圣诞 张老相公圣诞
- 初八日 六殿卞城王圣诞
- 初十日 云神圣诞
- 十二日 中央五道圣诞
- 十五日 昊天大帝圣诞 赵玄坛元帅圣诞 祖天师圣诞 雷霆驱魔大将军圣诞(即唐将雷万春) 山神圣诞
- 十六日 准提菩萨圣诞 江神圣诞 三茅真君得道 中岳大帝圣诞 玉阳真人圣诞
- 十八日 后土娘娘圣诞 玉阳祖师圣诞
- 二十日 子孙娘娘圣诞
- 廿三日 天妃娘娘圣诞
- 廿七日 七殿泰山王圣诞
- 廿八日 东岳大帝圣诞 苍颉至圣先师圣诞

## 四月

- 初一日 长生谭真君成道 萧公圣诞 八殿都市王圣诞  
初三日 慈敏真君圣诞  
初四日 文殊菩萨圣诞  
初五日 送生娘娘圣诞 狄梁公圣诞  
初八日 释迦文佛圣诞 九殿平等王圣诞 三天尹真人圣诞 葛孝先真人圣诞  
初十日 何仙姑圣诞  
十三日 河神圣诞  
十四日 吕纯阳祖师圣诞  
十五日 钟离祖师圣诞 释迦如来成佛(此日念真言一句,比常日千万功德。)  
十七日 十殿转轮王圣诞  
十八日 紫微大帝圣诞 泰山顶上娘娘圣诞  
二十日 眼光圣母娘娘圣诞  
廿三日 玉阳王真君圣诞  
廿六日 钟山蒋公圣诞  
廿八日 药王圣诞 催生娘娘圣诞

## 五月

- 初一日 南极长生大帝圣诞  
初五日 地腊之辰 雷霆邓天君圣诞 地祇温元帅圣诞  
初七日 朱太尉圣诞  
初八日 南方五道将军圣诞  
十一日 都城隍圣诞  
十二日 炳灵公圣诞  
十三日 关圣帝君降神

- 十六日 天地玄炁乃造化万物之辰(最宜戒酒色禁忌。)  
十八日 张天师圣诞  
二十日 丹阳马真君圣诞  
廿九日 紫琼白祖师圣诞  
夏至日 灵宝天尊圣诞 许威显王圣诞(即唐将许道臣)

### 六月

- 初四日 南瞻部洲转大法轮日(此日供养一日,比常日有千万功德。)  
初六日 崔府君圣诞 杨四将军圣诞  
初十日 刘海蟾帝君圣诞  
十三日 井泉龙王圣诞 王灵官圣诞  
十九日 观世音菩萨成道 扁鹊高真人圣诞  
二十日 斗母元君圣诞  
廿三日 火神圣诞 王灵官圣诞 马神圣诞  
廿四日 九天雷声普化天尊圣诞 关圣帝君圣诞 雷神圣诞 高  
缓真人圣诞  
廿五日 蓝祖圣诞  
廿六日 协天大帝圣诞 二良真君圣诞 妙道真君圣诞  
廿九日 天枢左相真君圣诞(即宋文丞相)

### 七月

- 初七日 道腊之辰  
初十日 拐李祖师圣诞  
十二日 慈佑菩萨圣诞 长真谭真人圣诞  
十三日 大势至菩萨圣诞  
十五日 中元地官圣诞 灵济真君圣诞 地藏菩萨得道之辰  
十六日 木郎神圣诞

- 十八日 王母娘娘圣诞  
十九日 值年太岁圣诞  
二十日 朗然刘真君圣诞  
廿一日 普庵祖师圣诞 上元道化真君圣诞(即庚真君)  
廿二日 增福财神圣诞  
廿三日 天枢上相真君圣诞(即汉诸葛丞相)  
廿四日 龙树王菩萨圣诞  
廿七日 玉清黄老圣诞  
三十日 地藏王菩萨圣诞

#### 八月

- 初一日 神功妙斋真君圣诞(即许真君)  
初二日 痲疹娘娘圣诞  
初三日 灶君圣诞 北斗下降之辰(每月初八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日,每日持斋念佛诵经,胜如常日的十千万功德。出《西天王经》。)  
初五日 雷声大帝圣诞  
初十日 北岳大帝圣诞  
十二日 西方五道圣诞  
十五日 太阴朝元之辰(宜守夜焚香。)曹国舅祖师圣诞  
十八日 酒仙圣诞  
廿二日 燃灯佛圣诞  
廿三日 伏魔副将张显王圣诞  
廿七日 至圣先师孔子圣诞 北斗下降之辰  
廿八日 寥一真人圣诞

#### 九月

- 初一日 南斗下降之辰(初一日至初九日)北斗九星降世之

辰(世人斋戒此九日,胜常日,有无量功德。)

- 初三日 五瘟圣诞
- 初九日 张三丰祖师圣诞 斗母元君圣诞 重阳帝君圣诞 酆都大帝圣诞 玄天上帝飞升蒿里圣诞 梅葛二仙翁圣诞
- 十三日 毕祖圣诞 元化祖圣诞
- 十五日 从三十三天南瞻部洲救度众生(此日布施一文,比常日有十千万功德。)
- 十六日 机神圣诞
- 十七日 广源财神圣诞 金龙四天王圣诞 洪恩真君圣诞
- 十八日 高鹄真人圣诞 马元帅圣诞
- 十九日 自在菩萨圣诞
- 廿二日 太乙真人圣诞
- 廿三日 萨真人圣诞
- 廿六日 痘疹娘娘圣诞
- 廿八日 五显灵官圣诞 马元帅圣诞
- 三十日 药师琉璃光王佛圣诞

十月

- 初一日 民岁腊之辰 东皇大帝圣诞 下元定志真君圣诞(即用项君)
- 初三日 三茅应化真君圣诞
- 初五日 达摩祖师圣诞 风神圣诞
- 初六日 天曹诸司五岳五帝圣诞之辰
- 初八日 涅槃(此日放生一个,比常日放生有十千万功德。此日作一罪孽,比常日有十千万罪孽。)
- 初十日 慈民菩萨圣诞 张果老圣诞
- 十五日 下元水官圣诞 痘神刘使君圣诞
- 十九日 长春邱真君飞升

二十日 虚靖天师圣诞(即三十代天师弘悟张真人)

廿七日 北极紫微大帝圣诞

十一月

初四日 大成至圣圣诞

初六日 西岳大帝圣诞

初七日 八腊神圣诞

初九日 湘子韩祖圣诞

十一日 太乙救苦天尊圣诞

十七日 光天子圣诞 大慈至圣九莲菩萨圣诞

二十日 雨神圣诞

廿三日 张仙圣诞 南斗下降

廿六日 北方五道圣诞

冬至日 元始天尊圣诞

十二月

初一日 (念经一卷,比常日念经胜十千万功德。)

初八日 王侯腊之辰 张英济王圣诞(即唐忠臣张巡) 释迦如来成佛(此日念经一卷,比常日念经,胜如十千万功德。)

十一日 湖神圣诞

十二日 北极罡星君圣诞

十六日 南岳大帝圣诞

二十日 鲁班圣诞

廿一日 天猷上帝圣诞

廿二日 重阳王祖圣诞 丹阳马真君成道

廿四日 司命灶君上天(朝玉帝奏人善恶,二十三日夜天下人民祀送。)

廿五日 上帝巡天之辰(子时接驾焚香,功德。)

廿七日 抱一高士王真人圣诞

廿九日 华严菩萨圣诞 清静孙真君成道

三十日 诸佛下界采访善恶(宜持斋梵修) 太古郝真君成道  
(凡遇圣诞之日,或斋僧,或施钱,或看经,或念佛,比平日有十  
千万功德。)

(每逢十王圣诞日期,虔诚设斋供奉,永不堕落,超生天界。)

## 第十章 道教与传统文化

### 第一节 道教与哲学

道经中的中国哲学史史料极为丰富,许多佚文赖此仅存。有学者说道教是道家的直接继承者。虽然道教与道家有相当大的区别,但道教的确包含并保存了不少道家的思想和资料。

儒释道三家的斗争和融合,贯穿于东汉以来中国封建社会始终,构成中国哲学史的重要内容和主要特点。道教对中国哲学的影响,即体现于这一内容和特点之中。道教在形成与发展过程中,曾吸收佛教与儒家的许多内容。与此同时,道教对儒佛二家也产生了重大影响。换句话说,后者也受到道教的刺激,也从道经中汲取了营养。

#### 一、道教对儒家思想的影响

《周易》是五经之首,影响到古代中国的各个方面。围绕着《周易》而形成的易学,在中国古代是几乎所有哲学家都感兴趣的课题。道教不断吸收易学的成果。朱伯崑论述说,《周易参同契》是汉代易学和炼丹术相结合的产物。它吸收《周易》的阴阳学说,将阴阳五行学说归之于《周易》系统,将汉易中的卦气说发展为月体纳甲说,把《周易》奉为炼丹术的理论基础,标志着汉易发展的另一倾向。《周易参同契》使易学与化学结合起来,以易学中的辩证思维解释无机物化合过程,这是汉易的一大收获。其创建的道教解



易系统,在道教思想史和易学史上都起了很大的影响。<sup>①</sup>两汉时期盛行的谶纬神学,是儒学宗教化的尝试,最后终于失败了。谶纬神学吸收了中国古代神仙方术,既而谶纬又被道教所吸收,得以部分地保存。比如《灵宝经》引用了禹藏神文的神话故事,《周易参同契》保留了一些纬候的内容,《养性延命录》保存了若干条纬书佚文。谶纬中的中国古代神仙方术被道教继承后,得到大力发扬。特别是谶纬中的古代天地司过和功过格神学思想被道教吸收后,逐渐形成善书,影响深远。更突出的是,道教继承了编造谶语的传统,用来编造经典,如《三皇经》、《太上洞渊神咒经》等,以此宣传改朝换代或示人吉凶。

魏晋南北朝时期玄学兴起,盛行谈论《易》、《老子》、《庄子》等所谓三玄,中国哲学进入了更高的阶段。后期玄学与佛教思想结合,更加精致。当时道教也有不少注释《易》、《老》、《庄》的著作,实际上参与了谈玄,导致“重玄派”理论的出现。卢国龙《中国重玄学》将道教重玄学的发展分为四个阶段:第一阶段南北朝时期,宗趣在经教体系的建立。第二阶段隋及唐初,宗趣在于重玄的精神超越,发展南朝重玄家的本体论精神。第三阶段高宗武周朝,宗趣由精神超越转变为道性论和心性修养。第四阶段是盛唐时期,宗趣由体道修性复归于修仙。<sup>②</sup>重玄学参与了中国古代哲学问题的探讨,成为中国古代哲学发展史中一个重要方面。重玄学对于构筑道教教理和哲学起了很大作用。在这一过程中,重玄学吸收了不少玄学思想和佛教教义,反过来对它们也有影响。这种影响主要表现在道教金丹术和养生术理论中的哲学思想,对后者有所启发。另外,道教富有想象力的神话,同谈玄的气氛也是互相配合的。隋唐时期玄学已经结束了,但道教“重玄派”理论仍在发展,玄

<sup>①</sup> 朱伯崑著:《易学哲学史》,第1卷,第220-244页。华夏出版社,1995年1月第1版。

<sup>②</sup> 卢国龙著:《中国重玄学》,第3-4页。人民中国出版社,1993年8月第1版。

学余音在道教学者中缭绕不绝。

从道教对中国哲学的影响看,最突出的例子莫过于道教的宇宙生成论成为宋代理学的思想渊源之一。道教学者吸收我国古代数学成就,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,运用天地、阴阳、奇偶等象数学形式,以“九宫”配以五方、十二支、四季、八卦等说明万物的生成和变化。从后汉《周易参同契》到北宋初陈抟的《易龙图序》就基本上阐述了这种思想。正是道教的这种思想及与之有关的《先天图》影响了两宋理论的宇宙生成论,从而奠定了理学宇宙生成学说的理论基础。

道教用以解释丹法的宇宙生成论,为宋代理学的直接思想渊源之一。五代陈抟总结道教用以解释丹法的宇宙生成论,创先天易学。有不少记录证明邵雍、周敦颐、程颢、程颐几位哲学大家、宋代理学先驱,继承了传自陈抟的《河图》、《洛书》、《先天图》和《太极图》。朱熹是理学的集大成者,理学到了他的手里在理论上登上了一个新的高峰。朱熹循着邵、周、程等前辈的足迹,继续吸收和改造道教的先天易学,撰《太极图说解》,以《太极图》构筑其哲学体系的框架。由此我们不难理解,为什么朱熹晚年更加钻研道经。

宋明理学成熟后,道教哲学的发展基本停滞,对中国哲学的影响也减小了。

## 二、道教对佛教思想的影响

人们多熟悉道教吸收了佛教的许多内容,却很少有人知道佛教也吸收了道教的许多内容。有人说得很难听,指责道士大量剽窃佛经。陈撄宁曾针锋相对地驳斥说:道教只捡了佛教的糟粕,而佛教大量盗窃道教的精华。吉冈义丰撰《道教と佛教》三册,分析了道教和佛教间的相互影响。萧登福著《道教与佛教》说,事实上,道教对佛教的影响,可能远比佛教影响于道教者多。

两汉时期,佛教初传中国,为了立稳脚根,有意识地依附于中

国本土文化,包括依附儒家、道家、各种方术及道教等。当时有“老子化胡说”,出现了不少《化胡经》,将佛说成老子弟子。后来佛教界猛烈攻击这种说法。“老子化胡”当然不是事实。此说的首倡者究竟来自佛教,还是来自道教,至今也说不清。但事实是,佛教初传时期,这种说法虽然贬低了佛教,但却有助于佛教在中国扎根。道教的一些教义确实也影响了佛教,如“守一”法即为后者吸收。当然,这些都谈不上是哲学上的影响,仅仅是为佛教哲学在中国的传播减少了一些阻力。后来佛教转而抗议“老子化胡”说,改说“佛化老子、孔子”。

对佛教的刺激不仅来自《化胡经》。如果说南北朝时期和唐代三教之间关于神灭和因果报应等的争论,属于理论范围的话,那么夷夏之辩则突出的是礼俗和伦理的冲突。在夷夏之辩中,道教与儒家站在一起攻击佛教。在道教和儒家的联合进攻面前,佛教一方面对外来文化和出家制度全力进行辩护,另一方面也明智地加紧了中国的进程,吸收儒家制定而为道儒两家共同宣扬的儒家伦理道德。此后,宣扬忠孝仁义等儒家伦理道德,成为佛经的主要内容之一。佛教的中国化是佛教在中国长期存在的必由之路,这是由文化交流的规律所决定的。道教对佛教的攻击,客观上对佛教的中国化起到了催化剂的作用。

善恶报应是三教共同宣扬的思想,但以劝善书的形式来宣扬却是道教首创。北宋末年编制的《太上感应篇》是最早的劝善书。一些佛教人士也模仿道教善书而编制了佛教善书。

方术是道教的主要内容,对佛教也多有影响。如守一法是道教养生术之一,要求修道者闭目静思身中之一。这是一种精神修炼法。佛教禅法中也有守一法,要求修炼者内视心中一字,悟无限空中一字。佛教的守一禅法受道教影响很深,“守一”这个术语即借自道教。又如,有的学者认为,道教的房中术曾刺激金刚乘在印度的出现,后又回传中国。

隋唐时期,道教学者围绕着一系列哲学范畴,对宇宙本体进行了更深入的讨论。同时,对心的作用更加强调。佛教禅宗初祖被说成是东来的天竺僧人达摩,但一些学者认为禅宗正式形成是唐代的事。禅宗在唐代佛教史上占有重要地位,受到广泛信仰。回顾禅宗的形成,它也受到道教心性论的影响。

萧登福著《道教与佛教》从七个方面考辨道教对佛教全面而巨大的影响。1、佛教讲经时之仪轨科范、讲坛职司,受中国两汉儒讲及道教讲经影响极深,法师、都讲、维那、香火、梵呗等职仿自道教,讲坛所用香炉、如意、麈尾等物亦为中土所制。密宗坛场以五佛、五方、五色、五行相配,是受中土阴阳五行说影响而来的。金刚界的九会曼荼罗图模仿道教《九宫贵神坛》。其他如法会仪式、禁忌和五体投地的礼佛方式,都受到道教影响,或直接来自道教。2、道教对北斗七星君的信仰,被佛教采用。中土蚕神马头娘变成佛教的马鸣菩萨。道教的符印、宅第、葬埋、风水、灵签、辟谷、食气、药饵、黄白冶炼、房中术等,也都被佛教大量吸收,成为佛经的一部分。其中道教的房中术,配上食气导引说,经密宗采行,便成了无上瑜伽。佛教模仿道教的中元节而有盂兰盆节。模仿道教守庚申,也有庚申会。道教法术重视童男女、剑镜,以人偶来行厌胜祈祭,以井华水来入药等等,对佛教也都有深远影响。3、大乘佛教的主要思想——众生皆有佛性,以及佛性净染问题,都是由老庄道体思想衍化而来。禅是老庄思想的宗教化,是老庄思想的实践者。唐代的宗密和清代的行策都用道教的太极图来解说佛教的玄义。4、佛教的司命系统仿自道教,佛徒谨守的六斋十直,直接沿承道教。断屠、吃素,出自中土,与道教有关。5、佛经中的十二兽、十二支、十二神、三十六兽之名,及吉凶占断方式,都是出自中土。6、道教中元节对佛教《盂兰盆经》和目连传说也影响很大。7、佛教的

盆地狱之说,沿承道教风俗而来。<sup>①</sup>

## 第二节 道教与文学

### 一、道教对中国文学的影响

一些道经为了便于朗诵、记忆、流传,全部或部分采用了诗词歌赋等文学形式。比如,《真诰》中的仙真降语,许多是四言或五言诗歌;斋醮的道经中的许多赞颂祝启章表,《周易参同契》、《黄庭经》、《悟真篇》等丹经,用韵文或诗词歌赋写成;《抱朴子内篇》的有些片断,堪称优美的散文;《神仙传》、《道教灵验记》等基本上由一个个故事组成;全真教前几代教主留下大批诗词集,用于宣教、酬答、记兴和抒怀等,可以合称为“全真诗词”。

许多道经由于以斋醮、丹法或教义等为主要目的,所以有一些往往重于说教,缺乏艺术形象,或平铺直叙,或使用隐语,缺乏其他艺术手法,缺乏文学性,故而距真正的文学作品尚有距离。这也是大部分文学史家、文学评论家很少将目光转向道经的主要原因。

但是,这些具有文学形式的道经,也并非百分之百地缺乏文学性。其中也有一些描写了艺术形象,抒发了思想感情,运用了各种文学手法,基本上或全然属于文学作品。一般而言,能够称得上文学作品的丹经较少。即使像《吕纯阳真人沁园春丹词》,文学成分也嫌不足。在斋醮赞颂祝启章表中,文学作品较多。因为这些作品除了陈事、启愿之外,往往铺陈仙界的华贵神圣,表达对神的感激、赞美之情。文学性最高的是道士所吟唱的那些酬答、记兴、抒怀之作。因为这时候他们是真正的诗人、墨客。其中有些作品从艺术上讲相当出色,如丘处机的《磻溪集》中就不乏上乘佳作。

<sup>①</sup> 萧登福著:《道教与佛教》,东大图书公司,1995年10月初版。

道教还创造了新的文学形式,即游仙诗、步虚词和青词,也为道教外所采用。还有一些文学形式的出现,与道教关系很大,如神仙诗、某些词、仙话、道剧、神魔小说等。

道教中的优秀文学佳品,丰富了中国文学的宝库。即使那些徒具诗词歌赋的形式而艺术性并不甚高的道经,对于研究文学形式的演变和音韵的变化等也具有参证意义。

道教文学促进了中国文学中浪漫主义手法的形成和发展,尤其表现在游仙诗和神仙诗词等作品中。道教的一些独特文学形式也为道教外所采用。如步虚词和青词。道教的神话、方术为中国古代文学创作提供了大量素材,表现为明代神魔小说和元代道剧。这些均表明,道教对中国文学的内容和形式都产生了巨大影响。

## 二、与道教关系密切的文学形式

道教的洞天福地、神府仙界被描写为最美丽、最幸福的地方,游仙诗就是描写游历仙境的诗,故这类诗大都词藻华丽、想像丰富。游仙诗产生于道教,汉代就已经产生了。但文学史上一般误以为三国时期的曹丕、曹植为游仙诗的先驱。两晋南北朝是游仙诗的鼎盛时期,何劭、张华、张协、陆机、沈约、江淹、陶弘景等都是游仙诗的著名作家,《真诰》等道经中有许多这种内容的诗。这一历史时期是贵族道教代替民间道教的时期,以成仙为目的的金丹术盛行,道教神话故事大量流传,极大地影响了当时的诗风。该时期政局险恶,战乱频仍,使不少文人、士大夫将追求幸福的目光从地上转到天上,以远离社会的吟咏来躲避杀身之祸。这是游仙诗流行的社会原因。南宋萧梁萧统最早将游仙诗列为诗体之一。游仙诗最著名的诗人为郭璞。他的《游仙诗》之一说:“吞舟涌海底,高浪驾蓬莱。神仙排云出,但见金银台。陵阳挹丹溜,容成挥玉杯。姮娥扬妙音,洪崖领其颐。升降随长烟,飘飘戏九垓。奇龄迈五龙,千岁方婴孩。”这是描写入海游蓬莱仙岛的情景,可以看见神

仙站在金阙银台上,从云中出现。其中有陵阳子、容成公、嫦娥、洪崖、宁封子、卢敖、五龙仙等,姿态万千,令人目不暇给。南北朝后,游仙诗虽然开始衰落,但并未断绝,如唐李白的《梦游天姥吟留别》是一首记梦诗,也是一首游仙诗。其中描写自己进入了洞天仙境:“洞天石扉,訇然中开。青冥浩荡不见底,日月照耀金银台。霓为衣兮风为马,云之君兮纷纷而来下。虎鼓瑟兮鸾回车,仙之人兮列如麻。”壮丽的景色,热烈的场面,仙境是多么美好。这是对黑暗现实的批判,也是对美好理想的歌颂。当然也包含着对成仙的向往。游仙诗的形式一直为历代诗人采用。

步虚词是斋醮时在音乐伴奏下的唱词,大抵是步虚绕经阶段所唱,内容一般是自述绕经礼尊、存神游空及对神的赞颂和祈祷。步虚词一般为五言,句数不拘,词藻华丽。几位整理科仪的大师,如陆修静、张万福、杜光庭、李景祈、留用光等,大都擅长撰写步虚词。如杜光庭集《太上黄箓斋仪》第28卷中的一首说:“宝篆修真范。丹诚奏上苍。冰渊临兆庶,宵旰致平康。万物消疵疢,三晨效吉祥。步虚声已彻,更诵洞玄章。”由于步虚词自成一体,一些文人也效尤挥笔。如北周庾信撰步虚词,被《艺文类聚》列为代表作。但步虚词在文人中不甚普遍。

青词亦称绿章,是斋醮奏章表文中的一种诗体。醮坛上的一些对联也属此体。据说该种文体最初是用朱砂书写在青藤纸上,唐李肇《翰林志》将其称为青词。但《道门定制》说,唐天宝四年皇帝敕道士上表奏章不用祝版,都写于纸上,叫作清词。宋真宗令改用青纸,遂改称为青词。青词的规格:一是只上三清玉帝或专上玉帝,不列其他神;二是文字不过六七十字,不用中谢、伏念等字样;三是直述心愿,可以对偶联属,然后直下简要数语,以伸激切之诚。总之,要求谨严、精炼,而且要求必须青纸朱书,以表示披肝沥血。唐以来文人往往使用这种诗体,元明更加流行。《道园学古录》卷26中有元虞集一道青词,全文是这样的:“治平之运,仰荷洪庥。

疾灾之生，取忘忧祷。爰命羽衣之士，敬敷宝笈之科。伏愿五帝储华，三光协德。身康强而逢吉，有永寿祺；国清静以无为，均蒙福惠。”其意是说，蒙神保佑，幸逢太平盛世，但由于疾病灾害不断，不敢忘记向神祷告，于是命道士按道经科仪向神启奏。愿五帝和日月星保佑我们身体健康长寿，国家平安，大家都有好处。明代顾鼎成、袁炜、严嵩等先后以青词获得皇帝宠信，被称为“青词宰相”。清代诗人龚自珍过镇江为道士所作的一道青词非常出色，脍炙人口，其说：“九州生气恃风雷，万马齐瘖究可哀。我劝天公重抖擞，不拘一格降人才。”

抒发成仙思想的诗叫作神仙诗。游仙诗当然也抒发神仙思想，说是神仙诗也未尝不可。但神仙诗一般指唐宋时期。这种诗当然也源于道教内部。唐卢岳齐在《风骚旨格》中将唐诗分成40门，其第30门为神仙诗，神仙诗的分类由此而来。唐宋是道教鼎盛时期，诗人们抒发神仙思想，显然是道教影响的结果。这类诗词往往洋溢着浪漫主义色彩。最有代表性的诗人当推李白。如其《避地司空原言怀》诗最后几句说：“倾家事金鼎，年貌可常新。所愿得此道，终然保清真。弄景奔日驭，攀星戏河津。一随王乔去，长年玉天宾。”诗中表达了烧炼外丹，追求长生不死，遨游云汉，永为神仙的愿望。这种成仙思想正反映了对黑暗现实的否定。

词盛于宋。唐代兴起神仙诗，宋代则兴起神仙词，这是不难理解的。许多词牌名与神仙故事等有关。如《凤凰台上忆吹箫》，取自王子乔吹箫引凤的故事；《解佩令》，取自江妃二女解佩的故事。其他还有《瑶池宴》、《金人拜露盘》、《望仙门》、《献仙音》、《霓裳羽衣曲》、《迷仙引》、《华胥引》、《鹊桥仙》、《月宫春》、《惜分钗》、《茅山逢故人》、《渔歌子》、《天仙子》、《临江仙》、《女冠子》、《明月斜》等。

道经所描述的彼岸世界和神仙，衍生出不少神话故事。道经在叙述人与神的密切联系时，附带着不计其数的修炼、成仙、报应、灵异等故事。这些可以笼而统之地称之为道教神话故事，或神仙



故事,有人干脆简称为仙话。不仅专门叙述神谱、仙传、灵应、灵异等的道经充满了这些故事,即使阐述教义、科仪、丹法的道经中,往往也有这些故事穿插其中,有些故事比较粗糙、乏味,有的却引人入胜,扣人心弦,脍炙人口,历久不衰。有的索性编成了章回小说。最有名的是八仙故事。

元曲是元代文学的代表,与唐诗、宋词齐名。元杂剧也统称在元曲之内。有一部分元杂剧以神仙道士为主人公,表演神话故事或道士事迹,明朱权《太和正音谱》称之为杂剧中的“神仙道化科”,是为道剧。元曲大家马致远为最有代表性的道剧作家,明代朱有燉也很有名。著名的作品有吴昌龄撰《张天师断风花雪月》、马致远撰《西华山陈抟高卧》、《吕洞宾三醉岳阳楼》、《马丹阳三度任风子》、《萨真人夜断碧桃衣》、谷子敬撰《吕洞宾三度城南柳》、岳伯川撰《吕洞宾度铁拐李岳》、朱有燉撰《八仙庆寿》等。《陈抟高卧》第一折陈抟唱《梁州第七》道:“从逢着那买卦的潜龙帝主,饶了个算命的开国功臣,便即时拂袖归山隐。全不管人间甲子,单则守洞里庚申,降伏尽婴儿姹女,将炼成丹汞黄银。思飘飘出世离群,乐陶陶礼圣参真。想他那乱扰扰红尘内争利的愚人,更和那闹攘攘黄阁上为官的贵人,争如这闲摇摇华山中得道的仙人,一身驾云,九垓八表神游尽。觑浮世,暗中哂,坐看蟠桃几度春,岁月常新。”曲中的“潜龙帝主”指赵匡胤。陈抟为他算卦,算定他是开国天子。但陈抟不图人间宝贵,宁愿归隐华山,守庚申,炼内丹,礼仙真,神游云汉。由此可见道剧一斑。

“神魔小说”是鲁迅在《中国小说史略》中提出的名词,鲁迅说:“奉道流羽客之隆重,极于宋宣和时,元虽归佛,亦甚崇道,其幻惑故遍行于人间,明初稍衰,比中叶而复极显赫,成化时有方士李孜、释继晓,正德时有色目人于永,皆以方伎杂流拜官,荣华熠耀,世所企羨,则妖妄之说自盛,而影响且及于文章。且历来三教之争,都无解决,互相容受,乃曰‘同源’,所谓义利邪正善恶是非真妄诸端,

皆混而又析之,统于二元,虽无专名,谓之神魔,盖可赅括矣。”鲁迅在这里将神魔小说产生的时代背景,即道教的长期流行,特别是明中期的一时炽盛,以及三教长期的融合和斗争,剖析得非常透彻。鲁迅具体分析了明代几部著名的神魔小说,包括《平妖传》、《西游记》、《后西游记》、《封神传》、《三宝太监西洋记通俗演义》和《西游补》等,其中一些作品完全是神仙、道士故事。此外还有《吕仙飞剑记》、《萨仙咒枣记》等。

### 第三节 道教与医学

道教的医药方术与中医学当然有区别,但二者具有共同的起源和理论,二者相互影响,相互吸收,几乎密不可分。道教对中医学作出了巨大贡献。

#### 一、道教与传统医学关系密切之由

盖建民的新著《道教医学导论》,对道教与中国传统医学的关系有比较详尽的论述。他认为,由于医、道两家在历史和思想渊源上的“亲缘性”,道教与中国传统医学之间存在着相互影响、彼此融摄的复杂的双向互动关系。一方面,道教以医传道、借医弘道,不断“援医入道”。另一方面,传统医学也不断汲取、借鉴道教医学的养生思想和成就,“援仙入医”。这种密切的联系,有其历史的和逻辑的必然性。这种必然性第一表现为医道同源,第二表现为面对共同的课题。

医道同源首先是产生于共同的文化土壤。传统医学和道教萌芽都与原始宗教的巫术、方仙道的神仙方术有着密切关系。原始巫教、秦汉之际的方仙道是道教的前身,也是传统医学的渊源。

医学和道教有着共同的思想渊源。首先是“医易同源”。易学阐述天地万物阴阳动静变化之理,中医学旨在研究人体阴阳盈虚

消长的机制,两者在认识论和方法论上有共通之处,都源于对事物阴阳变化的认识,故称“医易同源”。《周易》是中医理论的渊藪,中医基础理论基本上源于《周易》。如中医阴阳五行说、藏象学说、气化学说、运气学说、中医病机学说等无不脱胎于《周易》。而易学也为道教理论体系的建立提供了基本的思维模式。这些观点基本上是学术界的共识。

阴阳五行说是传统中医学理论体系的重要内容和基础。阴阳学说贯穿于中医学的各个领域,用来说明人体的组织结构、生理功能、病理变化,指导临床诊断和治疗,它是中医学的理论工具和方法论。中医以五行学说说明人体藏腑、经络等组织器官的五行属性,以五行的生克制化关系来分析藏腑、经络之间的和各种生理功能之间的相互关系,以五行的乘侮和母子相及来阐释藏腑病变的相互影响。阴阳五行说也是道教理论体系的重要组成部分,是道教内外丹修炼的主要指导思想。道教的宇宙生成论离不开阴阳五行思想,阴阳五行也用来阐述内丹术和外丹术的基本原理和符号系统,其他方术和科仪也经常体现出阴阳五行模式。

传统医学和道教都吸收了先秦道家思想。以老庄为核心的道家思想是道教的重要思想渊源和理论基础,道家思想对传统医学理论体系的建立也有着重要的影响。历史上黄帝、老子被尊为道家之祖,《内经》假借黄帝与臣子岐伯间问答的文体阐明医理,并贯穿以老子哲学为核心的道家思想。其一,老子“人法地,地法天,天法道,道法自然”的哲学思想,是《黄帝内经》“人与天地相参”的医学整体观建立的一个重要理论渊源。其二,老子“有余者损之,不足者补之”的思想对《黄帝内经》治疗法则的确立有重要指导作用。其三,老子“为之于未有,治之于未乱”的哲学思想对《黄帝内经》“治未病”的预防医学理论的确立有直接作用。其四,老子清静寡欲、顺乎自然的思想也为传统医学养生理论所汲取,成为其重要的养生指导思想。

道教与传统医学不仅同源,而且有内在的共同点。这使得道教医学的出现是必然的事情。

追求长生不死是道教信仰的核心和道教徒毕生的实践活动,这决定了道教具有重生恶死的生死观和重视身体健康的身体观。因此,道教必然重视医药和养生。这是道教的突出特点。道教与医药学的关系自然密切。

道教认为修炼成仙必须做到功行双全,行包括行善施仁积德,而医药学正是济人行善的重要手段。这促使有条件的道教人士自觉研习医术,将医药学纳入道法之中。<sup>①</sup>

## 二、道教对传统医学的影响

道士们在对中医药学的长期探索和治病救人的大量实践中,对中医药学作出了杰出贡献,葛洪、陶弘景、孙思邈等就是其中突出的代表人物。

道教对中医药学理论和一些重要方法的形成产生了有益的影响。首先,道教提出“我命在我不在天”和“顺则成人,逆则成仙”等口号,重视预防疾病,强调自我锻炼,敢于同衰老作斗争,积极养生。这些口号所追求的成仙目标当然是不现实的,但这些精神和方法用于去病强身却是有益的。第二,道教对气的重视和关于天人相副、人体小宇宙的观点,促进了我国古代气功的发展和对人体的研究。第三,道教的坐忘、守一及其它性功,特别重视精神的作用,包含着精神疗法及心理疗法的内容。

盖建民在《道教医学导论》中介绍传统医学“援仙入医”的主要表现还有:

1、道教医学的许多成就为历代传统医学著作所汲取。如《诸病源候论》、《千金要方》、《千金翼方》、《圣济总录》、《本草纲目》中

---

<sup>①</sup> 盖建民著:《道教医学导论》,第414—454页。中华道统出版社,1999年2月。

都吸收了道教医学养生治病方论。从现存传统医方书所载方剂的方名取义上分析,有许多名方、验方都与道教有关,不少是直接来源于道教。

2、道教对传统医学发展的影响可以从一些传统医书的取名上窥见一二。如明代孙一奎所著的《赤水玄珠》就是在道人指点下命名的,而托名孙思邈所著的《银海精微》和清代医家顾锡所著的《银海指南》中的“银海”一词也源自于道教。

3、道教内丹炼养术对传统经络学说的完善、发展也产生了积极推动作用。由于内丹炼养的特殊性,道徒在进行内炼实践过程中,对人体气血津液的循行走向、传感部位都有与众不同的体验和认识。历代都有不少擅长针灸的道士。中医针灸学现行的许多穴位名称都带有浓厚的道家、道教色彩。

4、道教中颇为流行的存思五脏内视炼养术对传统人体解剖学的发展也起到了推动作用。习内视之法首先要知晓人体五脏六腑的基本结构,并借助人体“内景图”来进行。所以自《黄庭经》问世以来,许多道门中人都十分注意绘制各种反映人体脏腑位置、形态与结构的“内景图”,这就必然有助于人体解剖知识的积累,促进传统人体解剖学的发展。值得一提的是,《修真十书》之《杂著捷径》卷十八辑录的“烟萝子首部图”、“烟萝子朝真图”等内景图,是迄今为止发现的中国传统医学史上最早的解剖图谱,意义非凡。

5、与辟谷术紧密相连的道教除三尸法,包含有人类对寄生虫的可贵认识和防治方法。道教认为三尸九虫好秽不好净,故道教除三尸的方法之一就是进行清洁消毒,清除秽物,使三尸九虫无匿藏之处,这里面就蕴涵有卫生防疫思想。

6、同样,道教房中术中也蕴涵了极为丰富的性医学、性卫生学和优生优育思想,对于推动传统医学在性医学、性卫生学领域的发展也起到了积极作用。

7、传统医学汲取了道教外丹黄白术的丹药制备技术与器具,

推动了传统制药学的发展。南北朝时期出现了我国历史上第一部制药专书《雷公炮炙论》。作者生平已不可详考,但从内容上分析,作者是一位受道教影响甚深的医药家,书中所记载的各种药物炮炙法来源于道教练丹术。可以肯定,现今中药制备的炮制十七法,在很大程度上是汲取了道教练丹制药技术与方法形成发展起来的。<sup>①</sup>

## 第四节 道教与音乐

### 一、道教音乐与中国传统文化的关系

道教音乐集古代宗教音乐、宫廷音乐、文人音乐和民间音乐之大成。

巫善歌舞,以歌舞娱神、降神。中国古代统治者重礼乐,以乐协调人际关系。道教继承了巫术善歌舞的传统,将音乐运用于宗教活动中。据周振锡、史新民的《道教音乐》一书介绍,在道教日渐形成的过程中,巫祝的祭仪乐舞是初始道教音乐的来源。巫以歌舞娱神,道教亦重视歌、舞、乐。屈原的《九歌》就是战国时期荆楚巫师们演唱的神歌,如今巫师与道士做法事时所唱的招魂词与《楚辞·大招》的词意就基本相同,仅有雅俗之分。道教和巫祝之间,道教音乐和巫祝歌舞之间,在我国少数交通闭塞的边远山地,并不存在不可逾越的鸿沟。<sup>②</sup>

中国古代统治者重礼乐,音乐理论发达。道教很早就对音乐理论进行了阐述,如汉代的《太平经》记载了道教最早的音乐理论。李养正《〈太平经〉中的音乐理论》一文指出,《太平经》认为音乐包

<sup>①</sup> 盖建民著:《道教医学导论》,第455-472页。

<sup>②</sup> 周振锡、史新民著:《道教音乐》,第4页。北京燕山出版社,1994年1月第1版。

含着感召的内容,可以对人产生平和心情性情和促善止恶的作用,其目的在于和人治世,娱神娱人。《太平经》认为音声发自人心的感情,由外界阴阳气动而形成,与外界事物相互感应,发生变化,反过来又感动人。《太平经》继承古代音乐理论,也以阴阳五行之乐律的基本理论,同时假借天的旗号,制定音乐法则。<sup>①</sup>《太平经》的音乐理论与礼乐音乐理论一脉相承,增加了神学内容。葛洪在《抱朴子内篇·道意》中阐述了音乐的宗教功能,其音乐思想与老子“大音希声”的哲学思想相一致。

道教音乐在发展过程中,不断吸收宫廷音乐、文人音乐。周振锡、史新民著《道教音乐》一书对此进行了介绍。

该书说,寇谦之利用北魏皇帝崇奉道教,对东汉以来的原始道教进行了总结和改造。他的“乐章诵戒新法”是现知描述道教音乐最早的文字记载,而《云中音诵新科之诫》,改直诵为乐诵,确是道教第一部“经韵乐章”。

唐玄宗是我国历史上著名的崇奉道教的皇帝。玄宗崇道,不仅对老子的思想十分推崇,而且对道教乐舞钟爱尤深。史书记载,开元九年(721),玄宗诏命道士司马承祯制《玄真道曲》,茅山道士李会元制《大罗天曲》,工部侍郎贺知章制《紫清道曲》和《上圣道曲》。太清宫成,太常韦绛制《景曲》、《九真》、《紫极》、《小长寿》、《承天》、《顺天乐》六曲。唐玄宗不仅诏令别人创制道曲,还在内庭道场亲授道曲。据记载,天宝十年(751),玄宗于内道场亲授诸道士《步虚声》韵。

宋徽宗在位期间,曾设立云璈部,主管全国道乐。

明代斋醮活动日盛,至世宗宫廷斋醮已呈滥行之势。随着宫廷斋醮的盛行,明宫廷祭祀音乐得到了空前的发展,“神乐观”就是为适应这一发展而设置的音乐专门机构,醮祭乐工皆用道士,乐舞

<sup>①</sup> 李养正:《〈太平经〉中的音乐理论》,《道协会刊》第17期,第100-107页。1986年。

生也由道童充任。这种现象为前代所无,可见明代的宫廷祭祀音乐与道教斋醮音乐已是难解难分了。明初的道教科仪音乐,除沿用唐、宋旧曲外,《大明御制玄教乐章》是明成祖朱棣在位时制就的道教音乐谱集,乐曲多采用南北曲曲牌,以工尺谱记谱,共收有道曲 14 首。由此可以窥见,明代道教音乐更趋于规范化。

清代的道教科仪音乐,向戏曲、曲艺的倾斜更为明显,更为随习俗近人情了。在明代道乐的基础上进一步流于世俗化的清代道乐,从总体而言,已由明代趋于规范而强化起来的共性因素,逐渐转向了各宫观道院道教音乐的个性化,呈现出道教音乐各具地方色彩的态势。<sup>①</sup>道教吸收了少数民族音乐,特别是从民间音乐吸收了丰富的营养。陈大灿的《道教音乐初论》一文说,唐玄宗热爱道教音乐,亲自编制道曲。唐代道教音乐不断吸收民间音乐、西域音乐的养分,例如把《无愁》改为《长欢》,《苏罗密》改为《升朝阳》,《龟兹佛曲》改为《金华洞真》等等。明代道教音乐极其丰富,既有承袭唐、宋、元之旧乐,又有吸收南北曲音调的新制道曲,还有直接采用民间小调和音乐,如《清江引》、《采茶歌》等等。因此道教音乐是一种带有中国各地方音乐特点的道教音乐。这种地方音乐特点表现之一:同一主旋律的赞、颂、步虚、偈等,各地的行腔、旋律装饰(民间音乐称之为“加花”)都带有本地地方音乐特色而演唱起来各不相同。例如同一首步虚曲调,在演唱上,苏州与上海不同,带有苏州地方音乐的特点,成为苏州腔。地方音乐特点表现之二:同一首词的赞、颂、步虚、偈等,各地选用本地音乐特点的旋律,词同曲不同。例如同一首《三清偈》,广东的是广东曲,台湾的是台湾曲,上海的是上海曲,各不相同。道教是产生在地大人多、方言和音乐各地不同、民歌和民间舞蹈风格各异的中国,因此它的斋醮科仪有统一的经典,而它的音乐却没有统一的规定。<sup>②</sup>

① 周振锡、史新民著:《道教音乐》,第 4—13 页。

② 陈大灿:《道教音乐初论》,《道协会刊》第 13 期,第 28—43 页。1984 年。



## 二、道教音乐对中国音乐的影响

道教音乐的艺术性、群众性和雅俗共赏等特点,促进了中国音乐的发展。

第一、艺术性强。斋醮、颂经、法术等活动中的音乐是同仪礼和祈禳符咒等术结合在一起的,配合着队伍、叩拜、舞蹈、步罡踏斗等动作。云游宣道指唱道情。宫观常仪指晨钟暮鼓云板等。大型斋醮活动的音乐,实际上是独唱、合唱、道白、独奏、合奏、舞蹈、仪式等交错、配合进行的综合性“演出”。在长期“演出”的过程中,道教音乐逐渐形成了系统的套数,包括成套的器乐曲调和声乐体裁。据陈国符《道乐考略稿》,历代器乐曲调有华夏颂(华夏赞)、步虚声、祈仙、翹仙、玄真道曲、大罗天曲、景云、九真、紫极、小长寿、承天、顺天乐、霓裳羽衣曲、紫微八卦舞、降真召仙曲、紫微送仙曲、迎风辇、天下光、圣贤记、青天歌、迎仙客、步步高、醉仙喜等,声乐体裁有颂、赞、步虚、偈咒等,形式丰富多样,曲调细腻优美。

第二,具有群众性。道教音乐是民乐的一部分,采用的是民乐曲调和民族乐器,特别是不断地从民间吸取音乐营养,深受群众喜爱。道教音乐的群众性还表现在地方性上。一是各地的道教音乐多采取本地音乐,二是同样的乐曲各地有不同的演奏歌唱法,不同的艺术处理法。因此,各地道教音乐有很大差别。这不仅使道教音乐变得更加丰富,更重要的是,浓郁的乡土气息增加了对群众的吸引力。在文化生活不甚丰富的近代以前,看道场的观众往往人山人海,使农民得到了巨大的艺术享受。

第三,雅俗兼备。有些斋醮活动是专为帝王及权贵施行的,其场面浩大,时间长,音乐庄严肃穆。有些斋醮活动则是小型的,为群众的,音乐相对简单。那些高道作为修身养性的吟唱及器乐奏,如唐司马承祯《玄真道曲》、李含光《大罗天曲》、贺知章《紫清上圣道曲》等,曲调清虚高雅;而沿街漫唱的道情则是一种通俗的曲艺,

如《金瓶梅词话》第64回就描写了两个唱道情的艺人。道情曲本有清代无名氏著《韩湘子九度韩公》等。

道教音乐在吸收民间音乐的同时,有些乐曲也流向民间,广为流传,如道情。道教音乐在长期发展中所形成的音乐理论、优秀乐曲、声乐器乐技巧,对民乐的影响极大,促进了民乐的发展。如汉代《黄老弹》、唐代《霓裳羽衣曲》、宋以后《庄周梦蝶》、《羽化登仙》、《逍遥游》、《八公操》、《颐真》等曲都受到道教音乐的明显影响。

### 第五节 道教与美术

我国的绘画和雕塑艺术起源极早,今存原始时期和先秦秦汉时期大量的岩画、帛画、石雕、泥塑、砖刻、画像石、铸铜像等证明了这一点。道教的神像雕塑和绘画,继承了中国古代艺术,并结合道教思想表现出独特性。道教美术作品丰富了中国艺术宝库。道教思想和道教美术实践对中国美术的发展给予了极大的影响。

#### 一、道教对中国美术的影响

村上嘉实在《道教思想与山水画》一文中说,中国山水画的起源与道教和道家思想有着密切关系。中国的山水画最初只是作为神仙画像及神仙故事的背景和衬托,画中的山水被描绘成虚无缥缈的仙境。道教的神仙思想和宇宙观,对中国山水画产生了巨大影响。六朝道教反映了人们肯定并净化欲望的理想,在这种背景下形成了六朝的山水画,六朝山水画是作为净化欲望的艺术而出现的。这种精神长期贯穿于山水画的发展史中。六朝时期,山水画进入了一个新的境界。画家不仅要绘出山水之形,更重要地是要抓往山水的神。而这种神即所谓宇宙及万物的生命本质,并与人的灵性相通。这种美学思想,深受道教思想影响,成为中国山水画的指导思想,形成了中国山水画独有的意境,即外在的山水与内

在的心灵相贯通的意境。顾恺之称之为“迁想妙得”。宗炳论山水画说“山有神灵”。其山水观来自道教思想。宗炳又说“神超理得”。他的这种精神寓于形之中,理(道)进入影迹(图画)之中的思想,也与以道教为中心的中国历史的思想关系密切。宗炳还说“得一之灵”,这一论述也深深地扎根于道教思想。<sup>①</sup>

高楠著《道教与美学》一书认为道教思维属于经验思维。这是一种从客观观察出发,建立在主体对于对象的主观经验基础上的,主体与对象、主观与客观共具而又不分,具体的形象与一般的抽象共具而又不分的思维方式。其特征是基于经验的物我相融、以经验为中介的并接互应、收发于极则的双向互逆推演、守中致和的流变性。道教思维对于中国古代美学中的形神、意境和气韵生动等范畴的形成起着至关重要的作用。<sup>②</sup>

另外,道教神仙画的内容和技法对民间美术的影响至今不衰,表现在壁画、版画、年画等艺术形式中。

## 二、道教美术作品及作者

据有关史料记载,现存最早的道教造像是北魏始光元年(公元424年)的魏文朗造佛道像,现藏于陕西省耀县博物馆。另外,西魏、北齐也都有道教造像传世。据记载,已知现存魏晋南北朝时期的道教造像约有二十余尊,其中有些流失在国外。

现存最早的道教宫观中的造像为四川绵阳西山观下的老子石刻像和青城山天师洞唐三皇石刻像,皆为唐代作品。宋代及宋后的塑像现存较多,时代愈近留存愈多。如宋代有福建泉州清凉山老君石雕像,四川大足石篆山和广华山的摩崖造像,苏州玄妙观三

<sup>①</sup> 村上嘉实著、王为儒译:《道教思想与山水画》,《道教学研究》第5期,第77-90页。1984年。

<sup>②</sup> 高楠著:《道教与美学》,第182页—330页。辽宁人民出版社,1989年9月第1版。

清泥塑像,太原晋祠圣母殿泥塑像,元代有山西太原龙山石窟石刻像,山西晋城府村玉皇庙二十八宿泥塑像,明代有湖北武当山御制铜鑲金真武坐像,北京白云观木刻灵官像等。

现存魏晋南北朝时期的道教壁画主要有敦煌莫高窟第 249 窟的东王公、西王母壁画和第 285 窟的伏羲、女娲图,另外还有一些墓室壁画。现存于世的道教宫观内的壁画有山东泰山岱庙天贶殿的宋代壁画。岱庙天贶殿壁画《泰山神启跸回銮图》,描写东岳大帝出巡人间和回宫的场景。还有山西永乐宫元代壁画,包括三清殿《众神朝元图》、纯阳殿《纯阳帝君神游显化之图》、七真殿《重阳帝君本生图》等。《众神朝元图》绘于三清殿四壁,共 286 位帝君、神君、星宿、玉女等神仙,分成若干组,从四面八方向殿中央的三清塑像恭立,画面长 90.68 米,高 4.26 米,气势磅礴,阵容雄伟,热烈而肃穆,用笔纯熟,色彩谐合,人物栩栩如生。此图是我国现存古代道教壁画中最有代表性的精品。

元代以后,连环画作为通俗读物逐渐流行起来。道教也利用了这种美术形式,如《道藏》中现存《许太史真君图传》2 卷,是关于净明道供奉的许逊真君神话故事的连环画。道经中的许多插图,如《太平经》中有《乘云驾龙图》、《东壁图》、《西壁图》等,也很精美。

魏晋以来,不少道士和文人画家也以道教内容在纸或绢上作画,宣道传法,或陶冶性情。

东晋画家顾恺之,与其后的南朝陆探微并称“顾陆”,号为“密体”,人称“才绝,画绝、痴绝”,对中国画的发展产生了深远的影响。他多作人物肖像、山水及佛道画。孔子曾称赞老子“其犹龙乎?”其意是说老子博学而伟大,难道是龙吗?这一称赞见于《史记·老子传》。后来“犹龙”也成了老子的代称。顾恺之喜画象征老子的云龙,若隐若现的云龙画遂成老子精神的写照。老子云龙画在中国众多的龙画中独树一帜。顾恺之还精于神仙画,如《列仙图》、《三天女像》等,并撰有论述道画的专著《画云台山记》。

唐画家吴道子远师萧梁张僧繇,二人并称“疏体”。吴道子擅长佛教人物和道教神仙画。后一种作品中绘有五帝、三官、星宿、太上玄元皇帝等像。吴道子现存道画作品极少。其画《鬼伯》原品已失,现有石刻,存于河北曲阳北岳庙。北京白云观存有《云龙图》一张,据说出自吴道子手笔,但未能定论。

唐末五代道画继续盛行,画家辈出。其中道士画家张素卿很有名。北宋著名佛道画家武宗元继承吴道子,曾画北邙山老子庙、玉清昭应宫等壁画。现存其道画《朝元仙仗图》,长6米、高48厘米,原是壁画粉本。其内容是南极天帝君和东华天帝君率领众仙及侍从朝谒玄元皇帝的场面。共有神仙人物87名,所以也俗称《八十七神仙图》。该图结构完整,繁而有序,人物神态生动,各具特点,线条简洁圆润,刚柔相济,是一件艺术瑰宝。

元代黄公望、张彦辅、马臻、方从义、颜辉,明代吴伟、朱奎,清代金农、当代画家张大千等都有传世的道画作品。

道教重视符篆,而符篆的形状大致可分为文字型和图画型。当然,前面已经说过,符篆的文字似字非字,图形亦千奇百怪,大都难以辨认。不过,道士使用文房四宝画符书篆,在用笔、运气、布局等方面与书法不乏相通之处。其次,过去由于印刷术不象今天这样发达,故道教提倡抄写经文,宣传抄经布经可以积善累功,获福成仙。道士们身体力行,因熟生巧,书法艺术自然提高。另外,许多道士文化修养较高,将书法作为陶冶性情、静心养气的艺术和修炼手段,自觉地对书法艺术孜孜以求,勤奋钻研,多有所获。如陶弘景不仅擅长书法,而且对书法理论有精辟见解。总而言之,道教与我国传统的毛笔书法有密切关系。

道教书法佳作很多。书于公元165年的隶书《西岳华山庙碑》、北魏寇谦之魏碑体《嵩高灵庙碑》、萧梁陶弘景楷书《瘞鹤铭》、相传为唐吕洞宾所书九江烟水楼“寿”字碑、南宋白玉蟾行书《仙庐六咏卷》、草书《天朗气清诗》、元张雨行书《台仙阁记卷》、明张宇初

行书《道家识语》、明朱奎《行书轴》、明徐渭行书《夜雨剪春韭诗轴》等都在中国书法史上居一席之地。

## 第六节 道教与建筑

道教宫观建筑属于我国古代建筑。道教园林属于宗教园林。道教建筑丰富了我国古代建筑艺术,对其发展作出了独特的贡献。它为世俗的古代建筑提供了很好的借鉴。我国的许多园林设计,也从道教建筑获得了一定的启发。

### 一、宫观建筑

从整体布局讲,宫观建筑模仿人体,讲究突出中轴线对称。从建筑结构讲,宫观建筑为土木建筑,宫殿式结构,讲究天圆地方,阴阳五行。从选择地址讲,宫观建筑重视风水。道教宫观建筑还吸收了佛教寺院建筑的某些特点,表现在殿堂布局上,一般是山门、灵官殿等在前,主要殿堂居中,藏经楼等在后,两厢为配殿等。道教宫观建筑尚有独特之处:(一)许多宫观建筑同道教教义、神话等相配合,使得建筑形式和风格发生变化。如一些宫观修在洞中、洞口或洞附近,形成洞中楼,洞口楼,或者增建长长的封闭走廊。一些宫观突出说经台、炼丹井、神仙修道处等,建筑布局和形式也作了相应调整。有些宫观修有八卦亭、窝风桥等具有特殊道教涵义的建筑。(二)一些宫观依山傍水,建筑技术有重大突破。如湖北武当山金顶是在山颠砌城,城上修金殿。山颠所砌石城,其高超的建筑技术近于不可思议,令今人亦叹为观止。(三)一些宫观突出成仙或清修的意境,其楼台池榭,山石林苑刻意追求自然、虚静和人在云端的艺术效果,形成一种道教园林艺术。

下面就举几个实例说明道教宫观的建筑布局:

道教宫观建筑在大组建筑群总体布局方面享有盛名的是位于

衡山南岳镇的南岳大庙,占地面积为 98000 平方米,是我国五岳庙中规模最大、总体布局最完整的古建筑群之一。在国内外均有重大影响。泰安岱庙、登封中岳庙与之齐名。

北京白云观是大型宫观布局的代表。前有影壁、牌楼,进入山门后分为中、东、西三路,后为御花园。主要建筑排列在中轴线上,东西两路对称。四御殿、三清阁为整个宫观的中心,供奉最高神三清,故殿前院落最为宽阔。所有殿堂、院落、小品建筑排列有序,布局严谨,造成一种肃穆庄严的气氛。

道教宫观建筑在条件不允许作方正严谨、对称均衡的布局时,也敢于突破常规,灵活处理,因地制宜,出奇制胜。如武当山天乙真庆宫沿悬崖绝壁而建,错落有致。山西汾阳县太符观正殿三楹,配殿五间,布局别致。该县玉皇观布局灵活,富于变化。太原纯阳宫为四座院落。主体建筑吕祖殿四围建配房和砖券窑洞,颇具地方特色。

我国古代道教建筑技术相当高超,现举例说明如下:

道教宫观建筑大都为我国古典土木建筑。梁柱是古典土木建筑的骨架。广西容县经略台真武阁为木质结构三层楼阁。全阁使用铁木构件近三千条,以杠杆原理互相勾连,保持稳定,共承重负。特别是二层楼四根内柱,上承重荷,但由于杠杆原理将重力分散,柱脚却悬空不落地,出人意料。而辽宁千山无量观恰与之相反,相传构筑之初全观无梁,称无梁观。湖南通道侗族自治县播阳白衣观为纯木八角形建筑,造型美观。科学的木结构梁架具有极强的抗震性。天津宁河县丰台镇天尊阁为清代木结构高楼,通高 17.40 米。1976 年唐山地震,天尊阁安然无恙。河南省济源市内的奉仙观三清大殿,面阔五间,内变三间。殿内右为荆梁枣柱,左为柿梁桑柱,皆合抱粗,极为罕见。

墙砌是古典土木建筑的肌肉。四川省三台县云台观,殿堂楼台众多。其中券洞门用巨砖砌成,上施砖制斗拱,形势雄伟。江西

省德兴县少华山,又名三清山,有道观及各种相关古建筑数十处,全由花岗岩雕砌而成,古拙之中透出雄浑之美。武当山天柱峰顶端铸有精美绝伦的金殿,殿下峰腰悬空砌有长达 1.5 公里的环形石城,望之惊心动魄,难以相信是人力所为。

屋顶是古典土木建筑的头脸。重檐迭脊,翼角飞举,鸱吻人兽,几乎各地宫观均有此类杰作。天津玉皇阁顶中心用黄琉璃瓦,边侧用绿琉璃瓦,采取“剪边”作法,色彩富于变化,增添了秀丽。泰山碧霞元君祠山门内正殿,其殿瓦、鸱吻、檐铃均为铜铸。东西配殿,铁瓦覆顶。无论是铜顶还是铁瓦,均不仅造型美观,而且起到避雷针作用。

## 二、道教园林艺术

道教兴起于山泽草莽之间,故原始道教的寺院——治、庐、靖、祠等皆建于大自然之中,形成自然风景式寺院园林,开我国自然风景式宗教园林之先河。

原始道教之后,许多宫观在选址时仍继承原始道教的传统,这当然同道士追求超凡脱俗的清修生活有关,体现了道家清静无为、返朴归真的哲学思想,同时与私家园林“地偏为胜”的相地原则亦不谋而合。自然风景式园林始终是道教宫观园林的主流。其常见类型有以下四种:(一)山颠型:如华山绝顶真武宫、泰山极地碧霞元君祠、青城山颠上清宫、武当山峰端金殿、茅山高处九霄万福宫等。(二)山坳山麓型:如陕西楼观台、武当山紫霄宫、罗浮山黄龙观等。(三)山光水色型:如山东崂山太清宫、浙江杭州抱朴道院、陕西佳县白云观等。(四)洞中洞口型:如江西庐山仙人洞、青城山常道观、浙江雁荡山朝阳洞等。除以上四种常见类型外,也有少数宫观建在平原上,或躲在村镇外,或依水而建,借江、河、湖水等为园。

另外,自然风景式宫观园林还借取自然山水和附近的名胜古



迹,以及山地特有的气象、生物现象等,组成景观,扩大宫观园林的范围,丰富其内容。如泰山八大景、恒山十八景、泰山日出、金顶日出、葛岭初阳台观日、青城山上清宫“神灯”、晋祠朝阳洞、浙江玉皇山福兴观下紫来洞、千山慈祥观扫帚松等。

自然风景式宫观园林不仅借取自然山水,而且还对之进行加工改造。常见的方式有摩崖造像、摩崖石刻、引水入园、凿地为池等。一些宫观还结合道教特点,凿有炼丹井、炼丹池等,令人发怀古之幽思。

除自然风景式外,道教也有城镇宫观人工园林。人工园林的含义是在宫观中辟有院落,修建模仿自然的人工山水。北京白云观、成都青羊宫、香港元朗云浮仙观等均建有人工园林。

宫观园林中多植奇花名木,以增秀色,暗寓仙境。如晋祠槐,杭州黄龙洞方竹园,云南昆明黑龙潭唐梅、宋柏、明山茶花,千山无量观万年松,青城山天师洞银杏、歧棕,罗浮山冲虚古观丹桂树,贵溪天师府千龄罗汉,崂山太清宫汉柏、唐榆、宋银杏等,均远近有名。

我国园林从归属上大致可分为皇家园林、私家园林和宗教园林三类。皇家园林的美学特点是典雅、豪华,突出定于一尊的帝王思想。私家园林的美学特点是幽静、美丽,反映着主人的情趣。宗教园林是附属并服务于寺院或宗教领袖私第的,其美学特点一般是突出神圣和超凡脱俗的气氛。道教园林为数不少,其中绝大多数是宫观园林,现存像天师府园林那样的道教领袖私第园林如凤毛麟角。道教园林不仅名园数量可观,而且各有特色,内涵绚丽多彩,具有较高的艺术和观赏价值,成为各地著名的风景名胜。道教园林极大地丰富和发展了我国的园林艺术,其美学原则和实践对其他宗教园林、皇家园林和私家园林均给予了启发。加之,自然风景式宫观园林开我国自然风景式宗教园林的先河,故而道教园林是我国宗教园林的主体部分之一,是我国园林艺术中的瑰宝。

## 第七节 道教与风俗

道教对我国古代风俗习惯影响极深,岁时节日、民间祭祀、日常生活等许多方面的各种风俗,或明或暗地几乎都有道教的身影。有些是早已形成的风俗,后来加入了道教的内容。有些是道教的内容,长期浸染,沿习成俗。

### 一、岁时节日

明清时期苏州地区的岁时节日很有代表性,日本学者中村裕一先生称之为华中型。顾禄的《清嘉录》对之做了详细的记载和生动的描绘。据其记载,并参以其它资料,介绍如下:

#### (一)正月五日(农历,下同)路头神诞辰

据解释,东南西北中五方都有行神,祭之可聚五方之财,故为财神。因来源于五方行神,故称为五路神或五方神,即路头神。这一天,人们起早争先,鸣锣献祭,燃放鞭炮,叫做迎路头,以求利市。

#### (二)正月九日玉皇大帝诞辰

这一天玄妙观设道场,叫做斋天。人们纷纷去酬愿,也有到穹窿(苏州地名)上真观去烧香的。

#### (三)正月十三日刘猛将军诞辰

刘猛将军的来历说法不一,他的特殊神通是驱除蝗虫和天旱时降雨,保佑农业丰收。这一天,游人聚集在刘猛将军的本庙吉祥庵,官府出面祭祀,叫做祭猛将。庵中燃着两根特号铜蜡烛,俗称大蜡烛,一直燃半个月才灭。乡民尤其重视祭猛将。各乡村民抬着神像游街,互相比赛,叫做待猛将。

#### (四)正月十五日天官大帝诞辰

正月十五日上元日为天官诞辰,七月十五日中元日为地官诞辰,十月十五日下午元日为水官诞辰。有人从正月、七月、十月的初

一日至十五日吃素,叫做三官素。有人初一、初七、初十这三天持斋,叫做花三官。三元日,士庶都到供有三官神的宫观去烧香。七子山三官行宫香潮尤盛。香客离宫时提着灯笼回去,灯笼上有三官大帝四个大字。到家后悬挂在门首。

#### (五)二月二日土地神诞辰

苏州二月二日这一天,大小官廨皆有土地神祠,官府致祭。村农亦家家祭祀。春天里,各乡土地神庙负责香火者,在庙中设柜,收纳阡张、元宝(冥币),叫做钱粮。献一副钱粮,交一副钱粮的工本费。凡境内居民,都必须献。少则一副、两副,多则十副、数十副。有没来得及献者,便派人沿街敲锣通知他们,叫做催钱粮。到了规定的期限,便盛设仪从鼓乐,抬着土地神到上真观,在玉皇大帝殿前焚化钱粮,为境内居民祈福,叫做解天饷。

#### (六)三月清明城隍神出巡

苏州府城隍庙,俗称大庙,击牲演剧,香火之盛,超过其他神祠十倍、百倍。大堂、二堂都供有城隍神像。三节日(清明日、七月半、十月朔),士庶入坛抬二堂之像出巡,俗称出会。平时人有病,人们祈神保佑。病愈则召优伶演剧、献供,以还愿。这些活动,天天不断。

#### (七)三月十五日财神玄坛神诞辰

苏州居民家中多塑玄坛神像供奉。因不供猪肉,只供烧酒、牛肉,故俗称斋玄坛。苏州玄坛庙在玄妙观前。

#### (八)三月二十八日东岳泰山府君诞辰

苏州玄妙观中有东岳帝殿。因称泰山府君掌握人间生死,所以香火特别盛。有为父母借寿的,有为亲人乞求病愈的,有祈愿还愿的,成年络绎不绝。至诞辰日尤盛。虽村隅僻壤,也往往建有东岳庙。娄门外各村人,在庙内外赛会,张灯演剧,游观若狂。郡西罐山有东岳行宫,人们在行宫设醮酬神。诞辰日前后进香者以乡人为多,俗称草鞋香。

### (九)四月十四日吕神仙(吕洞宾)诞辰

这一天,官员致祭于福济观,观中设醮。相传吕洞宾在这一天化为乞丐,混于游人中。居民有难治的病,都赶在这一天来烧香,希望能遇到吕洞宾救治。医士也在观中酬神。这天,人们食米粉五色糕,叫做神仙糕。买垂须福建帽,叫做神仙帽。前后数日,卖花者到观中售花,叫做神仙花。

### (十)五月挂天师符,贴钟馗像

五月被称为恶月或毒月。和尚、道士提前印送愿文给信徒,填注姓字。至五月初一日,在殿庭焚化,叫做修善月斋。整个五月,苏州民众都要贴天师符,仗其卫护。屋子里挂钟馗像,以驱恶鬼。

### (十一)五月十三日关帝诞辰

明清时期苏州贸易之盛甲天下,各省商人都在城西修建关帝祠,作为贸易洽谈、签订合同的场所,称为会馆。十三日之前,各会馆就开始了拜祷演剧。市民则举行家庭祭献,鼓声爆响,街巷相闻。十三日,官府致祭于周太保之庙。相传九月十三日为关帝成神之日,祭祀之仪与五月十三日完全一样。俗以此二日下雨为关王磨刀雨,是人口平安的吉兆。

### (十二)六月二十四日二郎神诞辰

南宋曾敏行《独醒杂志》卷5说秦时蜀郡太守李冰父子治水有功,被祭祀为二郎神。《重增搜神记》卷3称二郎神是隋代嘉州太守赵昱,也是因为治水有功受到祭祀。二郎神被封为清源妙道真君。苏州将他的庙建在葑门内。诞辰的前夕,当地人在庙中出售萤火虫、荷花、泥婴,象市场一样热闹。诞辰日,患痼病者到庙中拜祷,祭品必须用白雄鸡。

### (十三)七月十五日地官大帝诞辰

### (十四)八月八日娘娘诞辰

道教的娘娘神很多,如天仙圣母碧霞元君、天妃(妈祖)、子孙娘娘、送子娘娘、催生娘娘、眼光娘娘等等。苏州的娘娘称为八字

娘娘,是指以天仙圣母碧霞元君为首的几位名号皆为八个字的娘娘。苏州北寺供有八字娘娘像。诞辰日,进香者多为老妇人。她们事先编麦草为锭式,放入竹萝中,用金纸将竹萝糊住。再将两只萝对合封固,上面写姓名。娘娘诞辰日,她们在娘娘殿庭将竹萝焚化,叫做金饭萝。她们认为这样做可以使来生丰足。

(十五)十月十五日水官大帝诞辰

(十六)腊月二十四日送灶神

苏州是腊月二十四日夜晚送灶神,叫做送灶界。家家用麦芽糖祭祀,叫做糖元宝。又以米粉裹豆沙馅为饵,叫做谢灶团。焚灶经、灶马,送灶神上天,火光如昼。拨火中箬盘没有烧完者,送还灶中,叫做接元宝。将稻草切成一寸长,和上青豆,这是为灶神准备的马料。撒在屋顶上,叫做马料豆。剩下的吃掉,说是可以明目。

(十七)除夕贴门神

苏州普通家庭多贴秦琼和尉迟恭,也有贴神荼、郁垒的,或书钟道士三字斜贴在后门上。

由上述可知,苏州岁时节日的主神,一部分是道教原有的神,其余也都被吸收到道教中。是道教的神在调节着苏州百姓全年的生活节奏,统帅着他们的节日风俗。中村裕一的结论耐人寻味。他说:“如果仅局限于阅读正史等书籍,眼前出现的将是儒教,将会感到中国社会整个是个礼教国家。如果把这些书籍作为前提,进一步深入民众世界的话,就会真切地感到中国社会充满了道教式的思想。如果要问通过岁时节日所见的中国民族固有的信仰究竟是什么的话,必须认为是道教的信仰。”<sup>①</sup> 中村裕一仅将汉族称为中国民族是出于一般习惯说法。中国现有 56 个民族,仅就汉族地区而言,其他地区的岁时节日的主神,也不一定都像苏州这样全是道教色彩。但可以说绝大部分是道教神,可以说道教对中国古代

<sup>①</sup> 福井康顺等监修、朱越利和徐远和等译:《道教》第2卷,第332-333页。上海古籍出版社,1992年11月第1版。

汉族地区的岁时节日影响最大。

对此,可以简单地补充几个实例。

(一)元宵节是中国农历六大节日之一,有人称之为中国的“情人节”。节日观灯和吃元宵的风俗历史悠久。元宵节之名即来自道教。

(二)庙会是我国普遍的风俗活动之一,不少庙会起源于道教宫观的祭神活动,各地庙会形成一些独特的风俗。如北京白云观庙会摸石猴、打金钱眼,中岳庙会诵经等。

(三)一些道教名山的庙会或进香活动形成朝山风俗。朝山的香客组织成香会,打着小旗结队步行。有的长途跋涉,来自千里之外。如泰山每年春节和农历三四月间,朝山者络绎不绝。

## 二、民间祭祀

祭祀是岁时节日活动的重要内容。除上述之外,还有一些与道教密切有关并比较普及的民间祭祀风俗,仅举数例如下:

### (一)吃雷祖斋

雷神受到民众普遍崇奉。相传农历六月二十四日为雷神诞辰,旧时民众于此日祭祀雷神,并不食人间一切经过火烧的食物,叫做雷祖斋。雷祖斋是模仿道教的辟谷修炼,求延年益寿,兼有纪念火神的意思。此俗至今在江南各地仍有少数百姓奉行。<sup>①</sup>

### (二)供药王

除佛教供奉的药王菩萨外,我国古代各地供奉的药王很多,今举其七位。他们的共同特点是被认为生前精于医治疾病,其中有的确为历史上的名医。供奉他们也是为了祈求保佑,治病去疾。各地供奉的药王有伏羲、神农和黄帝,合称三皇。传说伏羲曾尝草治民疾,神农尝草正药名,黄帝与歧伯、雷祖问答著《黄帝内经》。

<sup>①</sup> 参阅邹毅:《论道教与民俗文化的关系》,《宗教学研究》,1997年3期,第70页。

也有将医生祀为药王的。第四位是扁鹊。他是先秦名医。《史记》称他为渤海郡人,姓秦氏,名越人。神人桑君授予他禁方,可以透视人五脏六腑。有人将扁鹊和秦越人视为二人,祀秦越人为药王。第五位是孙思邈。他是初唐伟大的医药学家,也是道士。第六位是唐韦慈藏。《列仙传》称为韦善俊,《续神仙传》称为韦古道。不知他们是一人,或三人。第七位是弘仁度厄通明天尊浮丘翁。这些药王都与道教有密切关系。

### (三)送瘟神

瘟神顾名思义是散布瘟疫的恶神。瘟神起源很早,汉代蔡邕著《独断》,描写了驱疫鬼的巫术。《搜神记》第16卷的记载出自《独断》,但比较简洁。其说:昔颛顼氏有三子,死而为疫鬼:一居江水,为疟鬼;一居若水,为魍魎鬼;一居人宫室,善惊人小儿,为小鬼。于是正岁命方相氏,帅肆雉以驱疫鬼。驱疫鬼的巫术发展为送瘟神的民间宗教活动,一直流传下来,至今仍在台湾省按时举行。隋唐以来传说有五瘟神,即春瘟张元伯、夏瘟刘元达、秋瘟赵公明、冬瘟钟士贵、总管中瘟史文业。隋文帝为避免瘟神降祸,采取了招安的办法,封五瘟神为将军,为之立祠,五月五日祭祀。传说匡阜真人收为部将,瘟神与道教发生了关系。道教还塑造了一些新的瘟神,如《太上洞渊辟瘟神咒妙经》中所说的行病神王、行瘟大判官、行猪羊牛马瘟疫使者、疗毒使者等,他们与其他神一起负责解毒除瘟,大概也是受了供奉的结果。

### (四)祭蚕神

我国至迟在商代已开始祭蚕神。东汉以来称蚕神为先蚕,以先蚕为天驷、伏羲、菀窳夫人、寓氏夫人等。北齐改祀黄帝,北周改祀黄帝元妃西陵氏,即嫫祖。民间故事中以马头娘为蚕神。《搜神记》第14卷说:太古之时,有父远征,唯留一女儿在家。女儿亲自喂养一雄马。女儿思父,对马开玩笑说:“你能将我父亲接回来,我就嫁给你。”马闻言,绝缰而去,径至父所,父立即乘马而归。父

感谢此马,精心喂养。但马不肯食,每见女出入,则喜怒奋击。女将前情告诉父,父恐辱家门,将马射死,曝皮于庭。女过其侧,皮蹶然而起,卷女飞去。父寻找多日,得于大树枝间,女与马皮一起化为蚕,结茧特大。于是人称其树为桑,供蚕神为马头娘,俗称马明王。唐宋以后,蚕神演变为乘云驾马的九宫仙嫔。蜀地供先王蚕丛氏为蚕神,称青衣神。山西供晋介子推之妻及儿媳为蚕神,称蚕姑。道教称,有五方护蚕神君保佑养蚕。又称,灵宝真人遣玄名真人化为蚕娥,蚕本身就是神。

#### (五)演道教戏

傩戏起源于原始巫术。据蔡运生《川北剑阁傩戏与道教》介绍,道教创立后,川北剑阁及周围各县民间的傩戏与道教的神仙信仰和符箓科仪结合在一起,演变为带有道教色彩的傩戏,也叫做道教戏。演道教戏,娱神祀神,娱人自娱,长期流传下来,成为当地风俗。凡节日喜庆、婚丧嫁娶、祭祀求神、治病免灾,甚至修新房、开荒山,都要演傩戏。逢庙会、香会和朝山,演傩戏更不可少。<sup>①</sup>

#### (六)唱神歌

顾希佳撰《江南地区民间信仰沿革考》指出,江南地区历史上长期存在着由歌手(巫师)主持祭祀仪式,为人们驱鬼逐疫、祈福求佑的民间文化现象。这种祭祀仪式大多在民宅、庭院或田野举行,特别重视在神前作各种民间文艺表演,一般以歌唱吟诵为主,在许多地方被称为神歌。文章将这种民间文化现象称为神歌文化。可以看出,这种神歌文化是一种祭祀风俗。文章又指出,神歌文化吸收了道教的祭祀仪式格局、符咒和神谱。<sup>②</sup>

### 三、日常生活

道教对日常生活风俗的影响也很广泛,举例如下:

<sup>①</sup> 《中国道教》1995年4期,第35-37页。

<sup>②</sup> 《宗教学研究》1994年4期,第59-69页。



(一)中国人有慎终追远的传统,对于丧事和年年的追悼活动很重视。过去一般的家庭办丧事和追悼时,都要请道士、和尚作法事,超度亡灵。现在,除了信徒以外,请道士、和尚办丧事的人少了。

(二)过去一些人生了病,要请道士到家中来驱邪治病。现在,请的人少了。一些信徒或者请几道符来贴在宅中,带在身上。

(三)过去,人们为了小儿不得病遭灾,平安长大,就带小儿到宫观中去拜道士为师傅,买一套小道士服装给小儿穿上,举行寄名仪式。实际不是真的出家当道士,只是求保佑。现在这样做的人少了。

(四)道教视镜、剑为神物。过去,人们也在住宅门楣上悬挂镜子,在屋中悬挂宝剑,以辟邪。现在还有少数人这样做。

(五)道教认为天上的星宿是神,井有井神,灶有灶神,都必须恭敬。过去民间禁忌咒骂星宿,不准向天吐唾沫,忌讳坐灶台、跨越井口。现在相信这些说法的人不多。但不坐灶台,不跨井口,有利于卫生。

(六)八仙、麻姑等神仙故事深受民众喜爱,以这些神仙造型或故事为题材的戏曲、绘画、工艺美术作品也很受欢迎,反映了民众的审美风俗。现在仍有其影响。

(七)一些宫观研制出独特的饮食,为人称道。如青城山的“白果炖鸡”,利用古常道观张陵手植汉代白果树所结果实作原料,不仅味道清醇,富于营养,而且带有历史文化的芬芳。山东昆俞山充分利用齐鲁大地滨海的优势,用山珍海味作成七珍菜,深受欢迎。武汉长春观擅长素菜,色香味形名器六者俱佳。道教倡导清心寡欲,返朴归真,所以有些饮食利用当地天然物产精制而成,讲究营养和清淡,不求肥甘。如青城泡菜,皆用一般常见蔬菜为原料,讲究菜、水、器皿、佐料皆洁净不染,故制成后十分爽口。许多宫观采摘山花野菌作菜,别有风味。道教对于酒和饮料也很重视,青城山

的洞天乳酒、江西龙虎山的天府家酒以及江西的麻姑酒等均有独特的配方,驰名中外。崂山道饮、罗浮山九仙观矿泉水则得益于当地清泉。道教亦讲究饮茶。青城贡茶、茅山茶、武当茶均很有名。一些道士喜欢饮用自己晾制的原茶,苦而有本真之香味。道教的这些特色饮食,也受到道教外人士的欢迎。

## 第十一章 中国道教学成果

道教学研究大致分三个阶段。第一阶段(1900~1949)为道教学研究初始期,据粗略统计,本阶段关于道教学研究的论文约有200多篇,专著约十多部。第二阶段(1950~1976)内地出版的专著较少,论文大约有五十多篇,比较冷落。祖国台湾和海外华人学者的成绩超过内地,专著约十余部,论文百篇以上。第三阶段(1977至今)据初步统计,出版的道教学专著、文集、工具书和通俗读物约200种左右,论文约1000篇左右,数量之大为前两个阶段无法比拟。

### 第一节 道教经典研究成果

#### 一、第一阶段

第一阶段在《道藏》的出版方面卓有成就。20年代出版线装涵芬楼本《道藏》,功德无量。1923年10月至1926年4月,田文烈、李盛铎、赵尔巽、康有为、张謇、董康、张元济、梁启超、钱能训、熊希龄、江朝宗、黄炎培和傅增湘等13人发起重印明版《道藏》。当时的民国总统徐世昌出俸支持此项宏举,教育总长傅增湘总理其事。用北京白云观藏本作为底本,将原本缩为石印32开本,改梵夹本为线装本,由上海涵芬楼影印。每部1120册,共印350部。此外,因《道藏》卷帙浩繁,阅读不便,《道藏辑要》亦有近千卷,不易研读,故守一子丁福保从明《道藏》、清代道书以及近人著述之中选择道书百种,分为10集,每集10种,共计148卷,编纂成一部《道藏精华录》,以方便读者。此书原版书所存不多,现有浙江古籍出

版社 1989 年影印本。

对《道藏》的研究已经起步。清末宣统庚戌年孟冬,刘师培旅居白云观,披阅《道藏》,对 37 种道经加以勾玄提要,随笔记录,计 37 篇,录成一帙,名曰《读道藏记》(《国粹学报》第 7 卷第 1—5 期,1911),是为近现代最早的《道藏》提要。该《记》又被收入《刘申叔先生遗书》第 69 册以及丁福保编《道藏精华录》、胡道静等主编《道藏要籍选刊》等书中。1931 年,曲继皋与顾颉刚一起于青岛崂山太清宫读《道藏》,曲继皋撰成《道藏考略》(藏于天津南开大学图书馆、中央民族学院图书馆)。书中介绍了阅藏经过,简述《道藏》内容,指出摩尼经被收入《道藏》。哈佛燕京学社于 30 年代刊行翁独健(1906~1986)编《道藏子目引得》(上海古籍出版社 1986 年 9 月重印)。全书分为四部分:分类引得,经名引得,撰人引得和史传引得。此书编制精审,资料详明,并且纠正了此前中、西文《道藏》工具书存在的缺点和错误,因此在很长时间内是一部适用、完备和可靠的《道藏》检索工具书。此外还有许地山著《道藏通检》等。

中华书局 1949 年初版印行陈国符著《道藏源流考》。全书分为两大部分:第一部分《三洞四辅之渊源及传授》,分别对上清经、灵宝经、三皇经、太玄经、太平经、太清经、正一经之渊源、成书、著录、类集、真伪、传授等作了深入的剖析考证,并且考察了三洞四辅经之孳乳及《道藏》分部法。第二部分《历代道书目及道藏之纂修与镂版》,详细考证了自汉至明道教经书的编目、成藏、亡佚与重修等状况。末有附录七种为《引用传记提要》、《道藏札记》和《道学传辑佚》。此书除深研道经全藏外,还旁涉道教名山志、宫观志、佛藏传记、正史、类书、各省方志与唐以来各家文集,凡与《道藏》有关者均着力搜求。该书资料翔实,考证绵密,结论可靠,对《道藏》之形成与演变,均能溯本穷源,条分缕析,在国内外学术界影响很大。

对专经的注释、整理与考证也开始了。胡适《陶弘景的真诰考》(《蔡元培先生六十五岁论文集(下)》,1935 年 1 月)、汤用彤

《读太平经所见》(《国学季刊》第5卷第1期,1935)、王国维著《长春真人西游记校注》(文展阁,1937)都很有影响。蒙文通通过辑佚恢复了《老子成玄英疏》和《老子李荣注》,并做了一些校正考证工作,写出《校理老子成玄英疏叙录》、《辑校老子李荣注跋》、《坐忘论考》、《陈碧虚与陈抟学派——陈景元老子、庄子注校记 附陈图南学谱》等文,刊登在《图书集刊》第8期(1948)上。王明撰《论〈太平经钞〉甲部之伪》(《史语所集刊》第18本,1948)、《周易参同契考证》(《史语所集刊》第19本,1948)、《老子河上公章句考》(《国立北京大学五十周年纪念论文集》第18种,1948)、《黄庭经考》(《史语所集刊》第20本,1948)都是很著名的。

## 二、第二阶段

第二阶段香港学者饶宗颐著《老子想尔注校笺》(香港大学,1955)对《老子想尔注》进行了校对、笺释和研究,做了开创性的工作。

《太平经合校》,王明编。中华书局1960年2月第1版,后多次再版或重印。《太平经》系东汉道教的重要经典,原书170卷,现残存于明《道藏》的本子仅57卷。编者根据《太平经钞》及其他27种引书,运用校、补、附、存四种体例重新整理《太平经》,大体恢复了原书170卷的本来面目。为研究道教史和道教思想提供了重要的史料凭据,为海内外学术界所推崇。王明还发表了《敦煌古写本〈太平经〉文字残页》和《〈太平经〉目录考》二文,对《太平经合校》作补充。

陈国符著《道藏源流考》由中华书局于1963年12月增订再版。全书除对原文做了一些修改和增加外,还增加了《道乐考略稿》、《南北朝天师道考长编》、《中国外丹黄白术考略稿》和《说周易参同契与内丹外丹》4篇新的附录。

研究其他典籍的论文主要有汤用彤《从〈一切道经〉说到武则

天》(《光明日报》1962年11月21日)、王明《试论〈阴符经〉及其唯物主义思想》(《哲学研究》1962年第5期)、汤用彤《读〈道藏〉札记》(《历史研究》1964年第3期)、陈樱宁《〈老子〉第50章研究》、《〈南华〉内外篇分章标旨》、《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》(以上三篇《道协会刊》第4期,1964年10月)。

台湾学者萧天石主编《道藏精华》(自由出版社,1965~1974第1版)收录丹经和道教哲学著作等,在第1版后不断再版,每次再版又增加新书,所收道书大约有800余种。美国学者苏海涵曾到台湾当道士,利用其师的资料编《庄林续道藏》(成文出版社,1974),收录了相当多的台湾符箓科仪道经,其中多为手抄本。此外,还有陈志滨《伍柳仙踪白话译》(全真教出版社,1975)。

本阶段的道教词典有台湾戴源长编《仙学辞典》(真善美出版社,1962)和《道学辞典》(真善美出版社,1971)。

### 三、第三阶段

第三阶段道经研究、辞典编纂和综合研究全面铺开。

#### (一)《道藏》研究

由于《道藏》是道教学研究的主要资料,所以对《道藏》的研究就成为基础性的研究。这方面的研究在陈国符《道藏源流考》、吉冈义丰《道教经典史论》和翁独健《道藏子目引得》的基础上,取得重大进展。另外,道经的出版也取得显著成绩。

1978年,中国社会科学院世界宗教研究所任继愈所长组织道教研究室的研究人员开始撰写《道藏提要》。该室研究人员用数年的时间,分头把《道藏》通读了一遍,简要地介绍了每一部书的内容,尽量考订其时代和作者,写成《提要》1400多条,并附有新编目录、撰人小传及各种索引。该书由中国社会科学出版社于1991年7月出版,任继愈担任主编,锺肇鹏担任副主编。

朱越利是《道藏提要》的主要撰稿人之一。《道藏提要》写完

后,他继续拿出相当的精力研究《道藏》,先后出版了《道经总论》(张岱年主编《国学丛书》第一批书目之一,辽宁教育出版社,1991年12月)、《道教要籍概论》(《道教文化丛书》之一,北京燕山出版社,1992年12月)和《道藏分类解题》(华夏出版社,1996年1月)三部专著。

《道经总论》全书分道经之源、道经的产生、道藏编纂史、道经分类、道经目录、敦煌道经、藏外道经举例、道经评介等8章内容。书末附有“综合索引”。书中肯定了前人整理道经的重要成就,并在前人研究的基础上取得了新的拓展。

《道藏分类解题》系所有《道藏》书目的分类与解题。作者参照中国图书馆分类法设计分类系统,对于《道藏》书目重新分类,以方便所有现代人特别是不熟悉道教学和中国古籍的人使用。解题即提要,重点放在考证作者的年代方面,并在同一类中,依年代顺序排列子目。作者在每一子目下,均一一标明其书在明《道藏》及五种影印本中的类别、函目、册码和页码,并编制了一些索引和表,目的在于帮助读者翻检《道藏》和本《解题》。此书所用新的图书馆目录的分类法,是对传统《道藏》分类法的一大突破。

《道教要籍概论》卷首有作者自序,内言不少渴望以较经济的时间了解道教的读者,希望能指出哪些是道教要籍,并大略地论述它们的主要内容及演进过程,该书即为满足读者这一需要而作。全书挑出从两汉至清代道教要籍159种,从卷数、版本考证、成书年代、作者简述、内容辑要、要旨评介等方面予以论述。

此外,朱越利还发表了《〈道藏〉中的中国哲学史史料举例》(《中国道教》1987年第2期)、《〈道藏〉中题属佛教的著作》(《法音(学术版)》第2辑,1988年)、《〈道藏〉的编纂、研究与整理》(《中国道教》1990年第2期)、《道教类书〈云笈七签〉》(《文史知识》1989年第5期)等研究《道藏》的论文。

从整体上研究、介绍或释读道经的著作还有陈敏编著《道教典

籍》(中国逻辑与语言函授大学宗教系教材,1993)、吴枫与宋一夫主编《中华道学通典》(南海出版公司,1994年4月)、田诚阳著《道经知识宝典》(四川人民出版社,1995年9月)以及姚道中的论文《道藏全真著作的历史价值》(《食货月刊》8:5,1978)等。

## (二)道经的收集与出版

1977年台湾艺文印书馆缩小影印《道藏》,编为32开本60册,另有总目和索引1册。同年,台湾新文丰出版公司缩小影印《道藏》,编为16开本60册,另有总目录1册。1988年,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合缩小影印明版《道藏》,编为16开本36册。末附明白云霓《道藏目录详注》。该版以涵芬楼本《道藏》为底本,并据原上海白云观藏本补足,共计补缺1700余行,纠正错简17处,描补缺损500余字。

除影印《道藏》外,收集藏外道书的工作在继续进行。成果有林洁祥主编《道教文献》(丹青图书有限公司,1983)和《仙佛灵异丛书》(广文书局,1989)等。1992年8月~1994年12月,巴蜀书社出版了胡道静、陈耀庭、段文桂、林万清等主编的《藏外道书》36册。共影印(少数非影印)《道藏》失收道书、后出道书以及藏内道书异本共1016种。其中有稀世孤本和海内珍本。全书分为古佚道书、老庄注释、经典、教义教理、摄养、戒律善书、仪范、传记神仙、宫观地志和文艺等十类。该书工程浩大,具网罗之功。

## (三)道教词典的编纂

本阶段有几部道教词典问世,它们是李叔还《道教大辞典》(巨流图书公司,1979)、任继愈主编《宗教词典》(其中包括道教部分,由戴景素、卿希泰、龙晦、王家祐、羊化荣、曾召南、魏启鹏和李永晟等撰写,朱越利和陈兵等协助审稿,上海辞书出版社,1981年12月)、杨逢时《中国正统道教大辞典》(逸群图书有限公司,1985)、黄海德和李刚编《简明道教辞典》(四川大学出版社,1991年12月)、闵智亭和李养正主编《道教大辞典》(华夏出版社,1994年6月)、



胡孚琛主编《中华道教大辞典》(中国社会科学出版社,1995年8月)。朱越利《炁气二字异同辨》(《世界宗教研究》1982年第1期)对道教字进行了辨识。

#### (四)百科全书中道教部分的编写

本阶段中国学者参加了《简明不列颠百科全书》(中国大百科全书出版社,1985年5月)的修改撰写工作,朱越利、陈兵、王卡和钟肇鹏等撰写了道教部分。卿希泰、赵宗诚、曾召南、石衍丰、钱安靖、古存云、丁贻庄和陈大灿等参加了《中国大百科全书·宗教卷》(中国大百科全书出版社,1988年1月)道教部分的撰写工作。《宗教词典》、《简明不列颠百科全书》、《中国大百科全书·宗教卷》三书中的道教部分都是综合性的,其中不少条目属于开拓性的、填补空白性的研究成果。

#### (五)道教金石收集的

陈垣编纂、陈智超与曾庆瑛校补《道家金石略》(文物出版社,1988年6月)收录约1500篇道教碑刻资料,除移录《道藏》中的资料外,还征引了大量拓片、金石志、其它道经、地方志、文集及丛书等,为大型道教碑刻资料集,较好地弥补了《道藏》的缺陷。当然,道教碑刻还会不断地发现。如朱越利《读徐州博物馆藏〈阴符经〉碑刻》(《上海道教》1993年第3、4期连载)和《释杭州〈重建葛仙庵碑记〉》(《浙江学刊》1990年第1期)等所述碑刻就可以补充《道家金石略》。

#### (六)道教综合研究与介绍

赵家焯《道学重温》(道教世界总庙文经司,1980)、曾召南、石衍丰《道教基础知识》(四川大学出版社,1988年3月)、朱越利《道教答问》(华文出版社,1989)、李养正《道教概说》(中华书局,1989年2月)等属于综合性的道教知识读物。

#### (七)道教专经研究

在专经的整理方面取得丰硕成果。饶宗颐著《老子想尔注校

证》(上海古籍出版社,1991年11月)是在《老子想尔注校笺》的基础上增扩而成。作者对《老子想尔注》进行了校正、注释和分析。王明著《抱朴子内篇校释》(中华书局,1980年第一版,1985年3月增订后被收入《新编诸子集成》第一辑)第一次全面校释了《抱朴子内篇》,杨明照著《〈抱朴子外篇〉校笺》(中华书局,1991)第一次全面校笺了《抱朴子外篇》,胡孚琛著《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》(人民出版社1989年6月)从历史、义理和方术等角度论述了《抱朴子内篇》。王明著《无能子校注》(中华书局,1981年12月)和王卡点校《老子道德经河上公章句》(中华书局,1983年8月)也都是第一部。钟来因著《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》(文汇出版社,1992年6月)评述了陶弘景,阐述了《真诰》派别背景、时代背景、文献渊源及其中的方术,探讨了它的文化意义。王平《太平经研究》(文津出版社,1995)是第一部全面研究《太平经》的著作。罗炽主编《太平经注释》(西南师范大学出版社,1996年8月)是以《太平经合校》为基础的《太平经》的第一部完整的注释,并有今译。

其他还有马学良著《彝文〈劝善经〉译注》(中央民族学院出版社,1986年1月)、郑志明《太上感应篇之伦理思想(上、下)》(《鹅湖》第12卷11、12期,1987)、纪流注译《成吉思汗封赏长春真人之谜》(中国旅游出版社,1988年1月)、陈祚龙《看了两种模拟伪造的敦煌唐抄道经以后(上、下)》(《大陆杂志》1988年第5、6期)、萧登福《魏晋道教杨许〈上清大洞真经39章经〉探原》(《中华文化复兴月刊》第21卷6期,1988)、朱森溥著《〈玄珠录〉校释》(巴蜀书社,1989年3月)、任法融著《〈道德经〉释义》(三秦出版社,1988)、曹震阳著《〈道德经〉注解》(大连出版社,1993年5月)、龚鹏程《太平经释义》(《中国学术年刊》第12期,1991)、杨福程《云笈七签的卷数辨析》(《中国文化月刊》139期,1991)、杨福程《谈抱朴子遐览篇的道书数目——兼谈错误估计所造成的错误结论》(《中华文化

月刊》140期,1991)、余崇生《陶弘景与真灵位业图》(《鹅湖月刊》第201期,1992)等。

## 第二节 道教史研究成果

### 一、第一阶段

第一阶段在道教学各分支学科中,关于道教史的著作要算最多了。大家熟悉的有陈教友的《长春道教源流考》(《亚洲学术杂志》第2-4期,1921~1922)、傅勤家的《道教史概论》(商务印书馆,1933)、顾颉刚的《秦汉的方士与儒生》(群联出版社,1935)、许地山的《道教史》上编(商务印书馆,1941)、傅勤家的《中国道教史》(商务印书馆,1937)、陈垣的《南宋初河北新道教考》(辅仁大学,1941)、刘鉴泉的《道教征略》(《图书集刊》第7-8期,1948)等著作。

论文也相对较多,如陈槃《战国秦汉间方士考论》(《历史语言研究所集刊》第17本)、高梅《战国时代楚地的宗教》(《齐大月刊》第1卷第4期,1931)、高梅《战国时代秦齐燕赵魏的宗教》(《齐大月刊》第2卷第2-3期,1931)、吕思勉《道教起源杂考》(《齐鲁学报》1941年第2期)、陈寅恪的《天师道与滨海地域之关系》(《史语所集刊》第3卷第4期,1933)、陈垣《李志常之卒年》(《辅仁学志》第12卷第1-2期,1943)等论文至今仍有参考价值。除这些具有代表性的论著外,学界名流诸如钱穆、余嘉锡、张荫麟、陈独秀、梁启超、范文澜等人,也偶尔撰文论及老子、阴阳五行、神仙方士、谶纬、先秦道家、《太平经》等。

### 二、第二阶段

第二阶段台湾学者关于道教史的研究很有成绩。孙克宽出版

了《蒙古汉军与汉文化研究》(台北文星书店,1958)、《宋元道教之发展》(台中东海大学,1965)、《元代道教之发展》(台中东海大学,1968)、《寒原道论》(联经出版事业公司,1977)等著作,发表了一批有关宋元道教的论文。他还发表了关于唐代道教的论文《唐代道教之发展导论》(《中兴大学文史学报》1974年第1期)和《唐代道教与政治》(《大陆杂志》1975年第5卷第2期)等。此外还有孙广德《晋南北朝隋唐佛道争论中之政治课题》(台湾中华书局,1972)、陈志滨《全真仙派源流》(全真教出版社,1974)、唐弓《唐代的道教》(台大硕士论文,1974)等著作。其他论文还有南怀瑾《元代全真道与中国社会》(《新天地》第1卷6期,1962)、钱穆《金元统治下之新道教》(《人生》,第31卷3期,1966)、金中枢《论北宋末年之崇尚道教(上、下)》(《新亚学报》第7卷2期,第8卷1期,1966、1967)、史贻辉《道教在台湾之分布与现状》(《南瀛文献》12期,1967)、方永祥《唐代皇室与道教关系之研究》(《景风》18、19期,1968)、李树桐《唐代的政教关系》(《师大学报》1967年第12期)、刘伯骥《唐代的政教史》(台湾中华书局,1974年修订版)、丁煌《唐高祖太宗对符瑞的运用及其对道教的态度》(《历史学报》1975年第2号)等。

本阶段内地学者对太平道、张鲁政权以及其他早期道教与农民起义的关系,道教与封建统治阶级的关系等作了较多的研究。

学者们争论比较激烈的是《太平经》的政治思想。杨宽的《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》(《学术月刊》1959年第9期),对《太平经》作了高度评价。在杨宽之前,有侯外庐、张岂之、杨超、李学勤、徐知、袁良义等在各自己的论著中肯定《太平经》的革命内容。戎笙很快发表论文《试论〈太平经〉》(《历史研究》1959年第11期)提出不同看法。他认为《太平经》中80%以上是宗教语言,少量内容在某种程度上符合了人民的愿望,但不能过高评价。他的意见,与1958年范文澜在《中国通史简编(修订本)》

中的观点相一致。1960年,中华书局哲学组发表《史学界讨论〈太平经〉的性质及其与太平道和黄巾起义的关系》(《人民日报》1960年12月15日),对各种观点进行了综述。此后,喻松青和熊德基也就《太平经》问题展开辩论。熊德基发表《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》(《历史研究》1962年第4期),认为《太平经》的思想与黄巾起义对立。喻松青发表《〈太平经〉和黄巾的关系——与熊德基同志商榷》(《新建设》1963年2月号),认为《太平经》的信仰与黄巾起义相一致。王明在《〈太平经〉合校》的前言中,指出《太平经》的“大部分篇幅是宣扬有神论、宗教唯心论和封建社会统治阶级的思想的,但其中一些篇章里也反映了当时的进步思想和正确的观点”。

此外,还有陈寅恪的《崔浩与寇谦之》(《岭南学报》1950年第1期)、唐长孺的《范长生与巴民抵蜀的关系》(《历史研究》1954年第4期)、喻松青的《老子与道教》(《光明日报》1962年5月25日)、《道教的起源和形成》(《历史研究》1963年第5期)、《中国的封建阶级同道教的关系》(《人民日报》1964年5月10日)等论文。

### 三、第三阶段

#### (一)道教通史研究

道教史的研究取得长足进步。卿希泰带领四川大学宗教研究所的研究人员撰写了四卷本《中国道教史》(四川人民出版社,1988年4月、1992年7月、1993年10月、1995年12月),由他任主编。卿希泰还与唐大潮合著《道教史》(中国社会科学出版社,1994年12月),可谓四卷本的缩编。1990年6月,任继愈主编的一卷本《中国道教史》出版(上海人民出版社),这是中国社会科学院世界宗教研究所道教研究室集体的成果。四卷本和一卷本《中国道教史》无论是深度还是广度,都远远超过了第一阶段的几本小部头的道教史著作,初步理清了道教产生与发展的脉络。此外,还有南怀

谨所著《中国道教发展史略述》(老古文化事业公司,1988)。

## (二)道教专史研究

对道教教派、宗派及断代、地域等各种历史的研究也有了长足进步。断代或宗派史研究的著作有李丰楙《魏晋南北朝文士与道教之关系》(1978年政治大学博士论文)、周绍贤《道教全真大师丘长春》(台湾商务印书馆,1982)、程似锦《明世宗崇奉道教之研究》(1984年东海大学硕士论文)、李远国《四川道教史话》(四川人民出版社,1985年9月)、庄宏谊《明代道教正一派》(台湾学生书局,1986)、郑素春《全真教与大蒙古帝室》(台湾学生书局,1987)、汤一介《魏晋南北朝时期的道教》(陕西师范大学出版社和台湾东大图书公司于1988年同时出版)、黄兆汉《明代道士张三丰考》(学生书局,1988)、詹石窗《南宋金元的道教》(上海古籍出版社,1989年12月)、郭树森主编《天师道》(上海社会科学出版社,1990)、张继禹的《天师道史略》(华文出版社,1990)、王士伟《楼观道源流考》(陕西人民出版社,1993年2月)、李养正《当代中国道教》(中国社会科学出版社,1993年2月)、王光德与杨立志合著《武当道教史略》(华文出版社,1993年9月)、张金涛主编《中国龙虎山天师道》(江西人民出版社1994年出版)、樊光春著《长安·终南山道教史略》(陕西人民出版社,1998年9月第1版)等。

王家祐著《道教论稿》(巴蜀书社,1987年7月)中的《炳灵王与西南民族》、《夜郎与巴蜀》、《白马藏人的宗教信仰》、《张陵五斗米道与西南民族》、《青城道教仙源录》等文论述了原始道教与少数民族文化的密切关系。此外还有《陈抟生平大事考》和《唐代道教》两篇论考历史的文章。

在众多的关于太平道和五斗米道的论文中,一部分仍然是继续“文革”前的争论。其中,高敏的《汉末张鲁政权史实考辨》(《中国农民战争史论丛》第2辑,河南人民出版社,1980年出版)提出张鲁政权应从188年算起,到215年降曹,符合史书“垂三十年”的

记载。张鲁政权代表了农民阶级的利益与要求,直到降曹,才堕落成叛徒。另一部分则偏重于道教史的研究。如蒙文通《道教史琐谈》(《中国哲学》第4辑,1980)认为太平道似源出儒墨,天师道盖原为西南少数民族的宗教,入晋后二者渐合为一。另外还有晨阳《原始道教的产生和性质》(《河北师范大学学报》1982年第2期),赵克尧、许道勋《黄巾起义和宗教的关系》(《中国史研究》1980年第1期),丁培仁《太一信仰与张角的中黄太一道》(《宗教学研究》第5期,1984),都是研究太平道和五斗米道历史的论文。王家祐、李远国合作《酆都“鬼域”考》(《四川史研究通讯》1983年第1期)将蒙文通的观点具体化,得出张陵天师道的基础是建立在巴蜀氏羌原始巫教“鬼道”之上的结论。

曾召南《天师道名称小议》(《宗教学研究》第6期,1985年2月)认为张陵一派道教长期称为五斗米道,东晋时期改称天师道,这是大批世家大族和皇族纷纷信教的结果。丁培仁《关于早期正一道的几个问题》(《宗教学研究》第2期,1986年6月)认为,张陵一系道派的正式名称应为“正一道”;其来源主要有二:一是自战国以来的神仙方术及时称“善道”的黄老道,一是巴蜀地区少数民族的巫术;其创立者为张陵,发祥地是四川大邑鹤鸣山;其形成几乎与于吉的“太平青领道”同时,早于张角的“中黄太一道”。文章指出,张修的“五斗米道”则是独立的一支。

王吉林《古代方士与道教形成》(《华冈文科学报》12期,1980)、郭树森《天师道的创立及其沿革》(《江西社会科学》1981年第5、6期)、陈守时《曹操与天师道》(《中国史研究》1979年第3期)、吴荣曾《镇墓文中所见的东汉道巫关系》(《文物》1981年第3期)、黄烈《略论吐鲁番出土的“道教符箓”》(《文物》1981年第1期)、唐长孺《魏晋时期北方天师道的传播》(《魏晋南北朝史论拾遗》,中华书局,1983)、刘琳《论东晋南北朝道教的改革与发展》(《历史研究》1981年第5期)和杨宪邦《南北朝时期的道教思想》(《中国无神论

文集》，湖北人民出版社，1982）都是研究早期道教史的重要文章。

汤一介《论早期道教的发展》（《世界宗教研究》1982年第4期）较全面地探讨了早期道教的发展问题。论文指出，到东晋以后道教才逐渐形成一种完备意义上的有影响的宗教派别；它在东晋南北朝期间完成了五个方面的大事：整顿和建立教会组织；建立和完善宗教教义的理论体系；编纂道教经典；制定和完善教规教仪；编造神仙谱系和传授历史；陶弘景是茅山宗的真正开创者，是早期道教的集大成者，也是早期道教的终结者。龙显昭《论曹魏道教与西晋政局》（《世界宗教研究》1985年第1期）认为，曹操对道教采取了利用和限制政策，导致了五斗米道与太平道的进一步结合，从而在赵魏之地形成了潜在的强劲道教势力。它一直对后来的西晋政局变化产生着一定影响。李刚《论黄老道》（《宗教学研究》第5期，1984）突出了黄老道在道教史中的重要地位。钟国发《前期天师道史略论》（《中国史研究》1983年第2期），分析了天师道与茅山派的差异和此起彼伏。

姜伯勤《敦煌艺术宗教与礼乐文明》（中国社会科学出版社，1996年11月）、李斌城《试论唐代的道教》（《山东师院学报》1978年第6期）和《茅山宗初探》（《中国史研究》1983年第2期）、丁煌《唐代及五代道教教派之研究（一）》（《历史学报（成大）》第9期，1982）和《叶法善在道教史上的地位之探讨》（《历史学报（成大）》14期，1988）、丹化沙《金代曹道士碑之调查与初步形成》（《求是学刊》1980年第2期）、张荣铮《金代道教试论》（《天津师大学报》1983年第1期）、陈智超《真大道教新史料——兼评袁国藩〈元代真大道教考〉》（《世界宗教研究》1986年第4期）、李丰楙《道教神霄派的形成与发展》（《幼狮学志》第19卷4期，1987），都对后期道教史进行了新探索。其中分析了道教传播到东北少数民族居住地区的历史。陈兵《金丹派南宋浅探》（《世界宗教研究》1985年第4期）分析了宗承北宋张伯端内丹说、主要流传于南宋的金丹派南宗，探讨



了该派的传承、演变、特色、宗教学说和影响。文章指出,金丹派南宗虽入元后逐渐与全真、正一派合流而没,但其金丹说对以后的道教影响巨大。陈兵的又一篇论文《元代江南道教》(《世界宗教研究》1986年第2期)论述了元代南方各派道教的状况、演变及其共同特质,认为各派中以符箓派道教为主流,其特点是:明显表现出向理学靠拢的倾向,内丹与符箓结合。

此外,研究全真道的主要论文有:龙晦《全真道三论》(《世界宗教研究》1982年第1期)、陈俊民《略论全真道的思想渊源》(《世界宗教研究》1983年第3期)和《全真道教思想源流考略》(《中国哲学》第11辑,1984)、郭旃《全真道的兴起及其与金王朝的关系》(《世界宗教研究》1983年第3期)、龚鹏程《从元人文集看元代全真教之发展》(《道教文化》第5卷3期,1991)。这些文章分别从不同的侧重点去把握全真教的本质和特点。陈兵《略论全真道的三教合一说》(《世界宗教研究》1984年第1期)提出,全真道从创建时起,就吸收了钟吕金丹派的内丹理论。这一看法与传统观点不同。朱越利《从〈礐溪集〉看丘处机的苦修与隐居》(《中国道教》1994年增刊《武当山中国道教文化研讨会论文集》)全面剖析了丘处机入道后思想变化发展的过程。

陈耀庭发表了论文《茅山道教现状》(《宗教学研究》第1期,1985年11月)。丁煌发表了《汉末三国道教发展与江南地缘关系初探(以张陵天师出生地传说、江南巫俗及孙吴政权与道教关系为中心之一般考察)》(《历史学报(成大)》第13期,1987)。其他论文还有胡孚琛《魏晋时期的神仙道教》(《中国社会科学院研究生院学报》1986年第2期)、黄兆汉《张天师与明帝》(《中国文化研究所学报》第14卷,1983)、庄宏谊《明代道教正一派之研究》(《明史研究通讯》第1期,1986)、黄兆汉《明代的张天师》(《道教研究论文集》,中文大学出版社,1988)、朱越利《张宇初论道派》(张金涛 郭树森主编《道教文化管窥——天师道及其它》,江西人民出版社,1996

年8月第1版)、黄兆汉《清代道教西派命名、活动及道统考》(《中国文化研究所学报》第12卷,1981)、黄兆汉《从道书的形成看清代文人的宗教生活》(《中国文化研究所学报》第17卷,1986)等。

### (三)道教与日本关系研究

朱越利对中日文化交流进行了研究。他发表《道教传入日本及其对神道的影响》(署名聂长振、齐未了,《世界宗教研究》1985年第2期)一文,引起学术界的兴趣。在《鲁迅和桔朴的谈话》(载中日关系史论文集第2辑《日本的中国移民》,三联书店,1987年3月第1版)一文中,他介绍了六十几年前鲁迅与日本记者对道教的讨论。朱越利还发表了论文《从与徐福有关的神仙故事看中日古代文化交流》(载《全国首届徐福学术讨论会论文集》,中国矿业大学出版社,1988年6月第1版)。在《吉冈义丰与道教研究及中日关系》(载《中日关系史国际学术讨论会论文〈选编〉》,中国中日关系史研究会,1988年10月,有删节。又载《中国道教》1989年第3期,完整)中,作者分析了中日关系对吉冈义丰从事道教研究的影响。《唐气功师百岁道人赴日考》(《世界宗教研究》1993年第3期)从道经中考证唐代道教内丹术可能传入了日本和朝鲜。此外还有吕绍理《江南道教流传古代日本》(《历史月刊》40期,1991)等。

朱越利等还翻译了福井康顺等监修的《道教》,列为王元化主编的《海外汉学丛书》之一种。第1卷由朱越利译(上海古籍出版社,1990年6月第1版),第2卷由朱越利、徐远和等译(上海古籍出版社,1992年11月第1版),第3卷由朱越利、冯佐哲等译(上海古籍出版社,1992年11月第1版)。朱越利还翻译了几篇日本学者的论文:《何谓道教》(福永光司原著,《世界宗教资料》1984年第1期),《“日本道教”研究八十年》(下出积与原著,《道协会刊》第13期,1984年2月),《清代人和道教》(本田济原著,《中国哲学史研究》1984年第3期),《太白山和道教》(福永光司原著,《中国道

教》1989年第2期),《唐玄宗〈道德真经〉注疏中的“妙本”》(麦谷邦夫原著,《世界宗教研究》1990年第2期),《道教生命哲学及其在日本的影响》(福永光司原著,《哲学研究》1994年第4期,4月)。

### 第三节 道教思想研究成果

#### 一、第一阶段

研究道教思想的论著不多,皆属于初步探索。许地山《道家思想与道教》(《燕京学报》第2期,1927)和《道教之根本思想及其对于人生的态度》(《读书季刊》第1卷第2期,1935)认为中国一般的思想就是道教的晶体,一切都可以从其中找出来。姚从吾《金元全真教的民族思想及其对于人生的态度》(《治史杂志》1939年第2期)、《金元全真教的民族思想与救世思想》(四川青城山常道经书社,1946)对道教思想评价很高。闻一多《道教的精神》(《闻一多全集》,开明书店,1948)认为东汉道教有一个前身,他称之为古道教。其它还有黄季刚《仙道平论》(《雅言》第1卷第2期,1914)、余逊《早期道教之政治信念》(《辅仁学志》第12卷第1-2期,1942)等。

民俗家们对神仙的介绍和考证文章较多。最为后人重视的是浦江清《八仙考》(《清华学报》第11卷第1期,1936)、许道龄《玄武之起源及其蜕变考》(《史学集刊》第5集,1947年12月)、闻一多《神仙考》和《司命考》(《闻一多全集》,开明书店,1948)等。其他还有刘澄圆《东岳庙七十六司考证》(东岳庙,1919)、梁绳祎《灶神的研究》(《东方杂志》第23卷第24期,1926)、罗香林《碧霞元君》(《民俗》第69-70期,1929)、钱宝琮《太一考》(《燕京学报》1932年第12期)、贺次君《文昌帝君考》(《逸经》1936年第9期)、周国亭《唐道教考中之元始天尊》(《经世》第47-48合期,1939年9月)、杨堃《灶神考》(《汉学》1944年第1期)、程憬《泰一考》(《文史

哲季刊》1944年第2卷第1期)等等。

## 二、第二阶段

台湾学者研究道教思想的著作有赵家焯《道学与道教》(台北1962)、南怀瑾《禅与道概论》(真善美出版社,1971)、杜望之《儒佛道之信仰研究》(华明书局,1968)、杜而夫《儒佛道之信仰研究》(学生书局,1968)、周绍贤《道家与神仙》(台湾中华书局,1970)、李叔还《道教要义问答大全》(香港青松观,1972)、陈敦甫《论道》(全真教出版社,1972)、赵家焯《道教通论》(华冈出版社,1977)等。

学术界在对《太平经》及原始道教的历史学研究中,大都涉及了道教的宗教思想。杨向奎《论葛洪》(《文史哲》1961年第1期)则对葛洪的世界观和历史观进行了分析。汤用彤发表《寇谦之的著作和思想》(《历史研究》1961年第5期)、《康复札记四则》(《新建设》1961年6月号)等文章,解剖了寇谦之、陶弘景的政治、宗教思想,对比了佛道二教教义的区别。

## 三、第三阶段

### (一)道教思想与思想史研究

研究道教思想史的著作以卿希泰的《中国道教思想史纲》(三卷本,现已出两卷。四川人民出版社1980年9月出版第一卷、1985年9月出版第二卷)为最早。

龚鹏程《道教新论》(学生书局,1991)、牟钟鉴与胡孚琛与王葆玄主编的《道教通论——兼论道家学说》、李刚《汉代道教哲学》(巴蜀书社,1994)、卢国龙《道教哲学》(华夏出版社,1997年10月)都是很有深度的著作。

徐兆仁著《道教与超越》(中国华侨出版公司,1991年7月)描述道教超越思想的历史,揭示其价值,是一部有特色的著作。陈霖生编著《道德经的实用价值(哲学部分)》(1993年6月)、《只有〈道

德经》能够救中国》(聚贤馆文化有限公司,1996年10月)和邝国强编撰《儒道思想文化汇辑》也很有特色。

主要文章有:汤一介《略论早期道教关于生死、神形问题的理论》(《哲学研究》1981年第1期)、朱越利《试论〈无能子〉》(《世界宗教研究》1983年第1期)、王明《谈谈道教哲学的范畴》(《求索》1984年第2期)、王明《道教基本理论的几个来源》(《宗教学研究》1985年第1期)、朱越利《天老考》(《宗教学研究》1986年第2期)、王家祐《读蒙文通先师论道教札记》(《道教论稿》,巴蜀书社,1987年7月)、王家祐《道教简说》(《道教论稿》,巴蜀书社,1987年7月)、陈兵《道教之“道”》(《哲学研究》1988年第1期)、刘仲宇《道教思维方式探微》(《哲学研究》1988年第1期)、郑志明《试论清静的“道”》(《鹅湖》第13卷11期,1988)、丁培仁《试论道教的“长生不死”信仰》(《宗教学研究》1988年第2—3期)、朱越利《从〈山海经〉看道教神学的远源》(《世界宗教研究》1989年第1期)、郭树森《试析隋唐五代道教道论的哲理化》(《江西社会科学》1989年第3期)、李刚《道教哲学刍议》(《哲学研究》1989年10期)、李刚《魏晋道教哲学三题》(《四川大学学报》1990年第2期)、萧蓬父《隋唐时期道教的理论化建设》(《海南大学学报》1991年第1期)、廖朝阳《迷幻与神通——关于道教思想与后现代理论的一些问题》(《中外文学》第20卷3期,1991)、陈耀庭《论道教教义思想的结构》(《学术月刊》1992年第4期)、丁小平《论道教的现世观念》(《浙江大学学报》社科版1992年第2期)、郭武《论道教初创时期的神学思想》(《四川大学学报》1993年第2期)、郭武《论道教的长生成仙信仰》(《世界宗教研究》1994年第1期)、李养正《论道教的基本信仰及特点》(《道教经史论稿》,华夏出版社1995)等。

## (二)道教人物思想研究

葛洪的思想是学者们研究的重点,王利器著有《葛洪论》(五南图书出版有限公司,1997年12月第1版)。主要论文有:林丽雪

《葛洪事迹与著述考》(《国立中央图书馆馆刊》第6卷2期,1977)、王明《论葛洪》(载《中国古代著名哲学家评传》,1980年出版)、卿希泰《从葛洪论儒道关系看神仙道教理论的特点和本质》(《世界宗教研究》1981年第1期)、许抗生《葛洪道教思想研究》(《北京大学学报》1981年第3期)、朱越利《释杭州〈重建葛仙庵碑记〉》(《浙江学刊》1990年第1期)、王利器《葛洪著述考略》(《文史》第37辑)。还有不少学者对葛洪的思想进行研究,发表了很多论文,有形成“葛洪学”之势。研究陈抟思想的著作有刘联群和邓振中编撰《陈抟辑要》(内刊,1996年11月)。此外,南北朝的陶弘景、唐代的司马承祯、吴筠、李荃、张果,五代十国时的杜光庭、谭峭、陈抟,宋代的张伯端、陈景元、白玉蟾,金元时期的王重阳、丘处机、李道纯,明代的张宇初、陆西星,清代的王常月、李西月、黄裳,近代的陈樱宁等道教人物的思想,都有学者撰文予以研究。

### (三)重玄学研究

比较引人注目的是对重玄学的研究。主要著作有卢国龙的《中国重玄学》(人民中国出版社1993年出版)。该书是第一部系统研究重玄学的著作,其叙述了重玄学的产生与演变,分析了其历史背景,从道体论、道性论、心性论的层次揭示重玄学的思想内容与价值,对成玄英、李荣、王玄览等重玄学重镇的思想作了深入的研究。在如何界定“重玄学”的问题上,学者们提出了不同的看法。詹石窗称之为“老学重玄宗”(《“老学重玄宗”简论》,《世界宗教研究》1987年第3期),李刚称之为“道教老学重玄学派”(《道教老学重玄学派》,《宗教学研究》1996年第1期),卢国龙称之为“道教重玄学”(《中国重玄学》),简明则称之为“道家重玄学”(《“道家重玄学”刍议》,《世界宗教研究》1996年第4期)。

### (四)《太平经》思想研究

《太平经》的思想仍是研究的热点。除《太平经研究》外,其他学者也纷纷展开对《太平经》的研究,探讨了《太平经》中的元气论、

三合相通说、以十概全的思想、承负报应思想以及伦理思想,并将《太平经》的伦理思想与基督教《圣经》的伦理思想作了比较研究,如王明《论〈太平经〉的思想》(《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984)和卿希泰《〈太平经〉的哲学思想》(《四川师院学报》1980年第1期)等。

#### (五)道教伦理思想研究

李刚《劝善成仙——道教生命伦理》(四川人民出版社,1994)、姜生《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》(四川大学出版社,1995年出版)、姜生《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》(巴蜀书社,1996年出版)、唐大潮与曾传辉《劝善书今译》(中国社会科学出版社,1996年12月)等著作,朱越利《〈太上感应篇〉与北宋末南宋初的道教改革》(《世界宗教研究》1983年第4期)、卿希泰与李刚《试论道教劝善书》(《世界宗教研究》1985年第4期)、李刚《〈文昌帝君阴骘文〉试析》(《宗教学研究》1987年第3期)、李刚《〈太上感应篇〉初探》(《宗教学研究》1988年第1期)、钟肇鹏《道教的伦理思想》(《宗教·道德·文化》,宁夏人民出版社,1988)、李刚《功过格解析》(《道家文化研究》第7辑)等论文,对道教伦理思想和劝善书进行了深入的研究。张继禹主编了《道法自然与环境保护》(华夏出版社,1998年7月第1版)一书。

#### (六)道教与文化研究

研究道教与传统文化的关系也引起人们的兴趣。主要著作有葛兆光《道教与中国文化》(上海人民出版社,1987年9月)、刘仲宇《中国道教文化透视》(学林出版社,1990)、李养正《道教与诸子百家》(北京燕山出版社,1993)、刘国梁《道教与周易》(北京燕山出版社,1994年1月)等。吕锡琛《道家与民族性格》(湖南大学出版社,1996年6月)剖析了道家思想对中华民族思维方式、行为原则、价值取向、处世之道等各个层面的深刻影响及其正负效应。

主要论文有卿希泰《试论道教在中国传统文化中的地位》(《哲

学研究》1988年第1期)、王明《道教与中国传统文化》(载《道家与传统文化研究》)、李养正《道教与我国传统文化》(《孔子研究》1989年第3期)、朱越利《道教与中国传统文化》(《现代中国》第41卷第9期,1992年9月)。有关论文集有王明著《道家 and 道教思想研究》(中国社会科学出版社,1984年6月)、萧蓬父与罗炽主编的《众妙之门——道教文化之谜探微》(湖南教育出版社,1991年8月)、卿希泰与詹石窗主编的《道教文化新典》(中华道统出版社,1996年9月)等。

### (七)三教关系研究

徐西华《净明教与理学》(《思想战线》1983年第3期)认为净明教义全是理学现成的东西,透过净明教可以看到理学的宗教因素。

萧登福出版了几部研究佛道关系的著作:《道教与密宗》(新文丰出版公司,1993年4月)、《道教星斗符印与佛教密宗》(新文丰出版公司,1993年4月)、《道教术仪与密教典籍》(新文丰出版公司,1994年3月)、《道教与佛教》(东大图书股份有限公司,1995年10月)。在最后一部著作中,作者全面介绍了道教对佛教的影响。

朱越利发表了几篇研究三教关系的论文:《松潘黄龙寺的宗教融合现象》(《宗教学研究》1988年第4期)、《论王通对三教的主张》(《中国哲学史研究》1989年第1期)、《何谓庙会——〈辞海〉“庙会”条释文辨证》(刘锡诚主编《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》,中国城市出版社,1996年2月第1版)、《禅宗思想对〈悟真篇〉的影响》(释永信与吴立民主编《中国嵩山少林寺建寺1500周年国际学术研讨会论文集》,宗教文化出版社,1996年6月)、《试析“弃儒从道”》(《道家文化研究》第10辑,1996年8月)、《〈歧路灯〉展示的清代盛世士人对三教的态度》(《世界宗教研究》1996年第3期)、《石头希迁为何借用“参同契”作篇名》(王兴国、徐荪铭主编《石头希迁与曹洞宗》,岳麓书社,1997年11月)等。李养正发



表了《论道教与儒家的关系》(《世界宗教研究》1992年第4期)和《论道教与佛教的关系》(《中国社会科学》1992年第3期)。

#### (八)道教美学研究

研究道教美学的著作有高楠《道教与美学》(辽宁人民出版社,1989)。潘显一《大美不言——道教美学思想范畴论》(四川人民出版社,1997)论述了道教美学的主要内容、特色、辩证思想、趣味及价值。

#### (九)道教神仙研究

宗力与刘群编《中国民间诸神》(河北人民出版社,1987年3月)收集历代关于诸神的记载,其中多与道教有关。后此类书籍出了不少。萧登福著《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》(学生书局,1989)分析了道教的天界说、创世说、神阶、神寿及各种地狱。他还著有《先秦两汉冥界及神仙思想探源》(文津出版社,1990)和一批有关论文。研究神仙的著作还有高大鹏《造化的钥匙——神仙传》(台湾时报文化出版事业有限公司,1981)、周绍贤《道家与神仙》(台湾中华书局,1981)、陈耀庭与刘仲宇合著《道·仙·人》(上海社会科学院出版社,1992年12月)、黄海德著《天上人间——道教神仙谱系》(四川人民出版社,1994年7月)等。论文有黄兆汉《玄帝考》(《冯平山图书馆金禧纪念论文集》,1982)、李丰楙《十洲传说的形成及其演变》(《中国古典小说研究专集》第6辑,1983)、黄兆汉《黄大仙考》(《中国文化研究所学报》第16卷,1985)、朱越利《天老考》(《宗教学研究》1986年第2期)、王家祐《梓潼神历史探微》(《道教论稿》,巴蜀书社,1987年7月)、朱越利《原始道教崇奉形象与出家现象小考》(《中国史研究》1993年第4期)等。

## 第四节 道教科仪研究成果

### 一、第一阶段

本世纪上半叶,关于道教的斋醮科仪、符篆咒诀法术等的研究,在一些道教史论著中有所涉及,但尚未深入开展。于飞《重庆的道士与坛门》(《民俗》第11卷第85期,1929)和《再谈重庆的道士与坛门》(《民俗》第11卷第85期,1929)略谈到一些。

陈国符在《道藏源流考增订版序》中说到:“《道藏》收斋醮仪范一百二十一种,都六百四十卷。披览札录,成《道教斋醮仪源流考略稿》。兹取其道乐一节,略事增补,成《道乐考略稿》。”《道教斋醮仪源流考略稿》未见发表,只是《道藏源流考》的“附录三”收有《道乐考略稿》。尽管如此,《道藏源流考》中,在《三洞四辅经之渊源及传授》、《道藏札记》和《南北朝天师道考长编》等章节里,也有许多对道教斋醮仪范的文献学考证。

### 二、第二阶段

蒙文通的《道教史琐谈》(此稿日期签署于1958年8月30日,刊行于《中国哲学》第四辑,1980)第一次将符篆与文字联系起来考察,并尝试从少数民族宗教中寻求其源头。

台湾民俗学者刘枝万致力于斋醮研究,采用了文献学与人类学相结合的方法,先后发表了《桃园县龙潭乡建醮祭典》(《中国东亚学术研究计划委员会年报》第10期,1971)、《台北县中和乡建醮祭典》(《中央研究院民族学研究所集刊》第33期,1973)、《醮祭释义》(中央研究院民族学研究所专刊之22《中国民间信仰论集》,1974)、《修斋考》(同上)、《台北县树林镇建醮祭典》(同上)、《桃园县中坜市建醮祭典》(同上)等调查报告和论文、文章。这些文章后

来都收入《台湾民间信仰论集》(联经出版事业公司,1983年12月)。

《醮祭释义》全文分两节。第一节《醮义》中,从“本义”、“引申义”、“讹义”三方面分析醮的意义,归纳为“醮是设坛祈祷”。第二节《祭、斋与醮》,则从“祭与醮”、“斋与醮”两方面分析,认为斋、醮之别,前者为荐亡,后者为祈安。最后指出:综论之,斋与醮两法,均系道教之主要仪式,历经沧桑,虽然时有盛衰,且难免少许龃龉轧轹之迹象,而大致竟能相辅相成,存续至今。惟其种类,名目固多,而经常被用者,却寥寥无几。由大局言,斋醮两者,无论在其本质、成立过程与用途,皆极相似,岂止同根生,宁可谓之双胞胎。唯众斋中,以荐亡超度为主旨之黄箓斋,一枝独秀,亦即斋法之特长也。

《修斋考》全文分三节。第一节《斋类》,按不同的分类法,对斋法分门别类进行归纳,指出:其实,常用之斋类,寥寥无几,用途亦多可通融,甚至紊乱的情形,层出不穷。第二节《历朝修斋》录取历朝所修斋仪,指出:由此足可窥见历代王朝修斋之趋势。惟其打进宫廷,始自南朝陈武帝(558),可谓与醮同属一时期,乃示道教仪式形成期之一端。而此一南朝修斋,若较诸建醮始于北朝周宣帝(579),稍提早约二十年,正意味当时斋仪比醮仪,更普遍于民间也。……惟自从南北朝以降,历代宫廷修斋,已有如上述者,则其他为官民所修,亦不乏其例。盖因是故,经隋至唐,乃设崇玄署,专掌道士账籍与其斋醮之事。迨宋更繁,而此一趋势,至金朝尚未稍戢。……明代朝廷修斋,至于浮滥,既有如上述者,即民间之盛,概可想见,致有乡约禁止修斋设醮之例,盖上行下效,理所当然也。清初,宫廷似未曾修斋,然而在民间,却斋醮并盛,而此一趋势,终清一代,有增无减,地方志书所载,比比皆是,不胜枚举。到如今,民间修斋设醮,一仍其旧,未曾稍戢。即就台湾现俗而言,斋法仍与醮法,分庭抗礼,前者旨在为私人荐亡而“做功德”,后者乃为公

众祈求合境平安,各有所长,平分秋色,几乎垄断所有道教法事。综言之,斋与醮系道教仪式之双璧,故递代随道教本身之盛衰,难免时有消长,然而两者本是同根生,故犹如车之两轮,相辅相成,自从南北朝,经历代,以迄于今,脉脉相传,连续不断也。第三节《民间修斋举例》择隋、唐两代较具体实例十七则加以分析,可以看出,在众多斋中,唯黄箓斋一枝独秀,颇为显眼。且提到清斋与自然斋极相似。其实自然斋的定义可归纳为个人的修道行为、对死者之超度、对群体之祈福。自然斋才是诸斋法中,最为基本的一法。其最正统的用途是祈求社区之五谷丰登、阖境平安。

### 三、第三阶段

#### (一)斋醮科仪研究

陈耀庭自1985年起连续发表了一系列道教科仪的研究论文:《上海道教斋醮和“进表”科仪概述》、《论“先天斛食济炼幽科”仪的历史发展及其社会思想内容》、《以生度死,以己度人——论炼度仪的形成和内容》、《照彻幽暗,破狱度人——论灯仪的形成及其社会思想内容》、《道教科仪和易理》、《论道教仪式的结构——要素及其组合》,系统地提出了在仪式研究中的结构分析和层次分析的研究方法,在学术上取得了突破性进展。在1985年香港中文大学召开的“国际道教科仪及音乐研讨会”上,卿希泰教授发表了《关于道教斋醮及其形成问题初探》一文,也是较早的自成系统的成果。丁常云发表了《道教的北斗崇拜与北斗科仪》等。此外还有吕锤宽《台湾的道教醮祭仪式与科仪》(《艺术评论》第1期,1989)、李丰楙《镇澜宫建醮科仪之探讨》(《民俗曲艺》第58期,1989)等。

刘枝万出版了日文著作《中国道教の祭りと信仰》(樱枫社,1983)全面考察了道教的祭仪。张泽洪专攻道教科仪,在多篇论文的基础上,出版了《步罡踏斗——道教祭礼仪式》(四川人民出版社,1994)一书。该书分别叙述了“斋醮源流”、“宫观仪范”、“醮坛

仪范”、“斋醮仪式”和“当代斋醮巡礼”等五项内容。最近又出版了《道教斋醮符咒仪式》(巴蜀书社,1999年4月)。闵智亭编写了《道教仪范》的教材,陈耀庭编写了《道教科仪概述》的讲义。

## (二)符篆研究

对于符篆的研究,这一时期也取得了重要的突破。庄宏谊发表了《明朝诸帝与道教正一派之符篆斋醮》(《中国历史学会史学集刊》第18期,1986)。围绕着东汉墓中的符文,刘仲宇的《道符溯源》(《世界宗教研究》1994年第1期)认为这些符宜称为巫符,为道符的前身。而王育成的《文物所见中国古代道符述论》(《道家文化研究》第九辑,1996)则认为即使前道符阶段的符,也不能称为巫符,只能称为方术符。这些争论,主要在于对东汉墓中出土的符的创造者为巫师或道士有不同看法,但对此类符接近符的源头,可以解析,则没有分歧。与围绕东汉墓中的符文的讨论相先后,人们还对符的起源提出了一些其它的看法。胡孚琛的《抱朴子内篇中的神仙方术》(《世界宗教研究》1988年第3期)认为神仙方士中流传的符图和印章,源于古老的象形文字崇拜。刘晓明的《中国符咒文化大观》(百花洲文艺出版社,1995)则认为符文是青铜纹饰的遗风。其它论文还有萧登福《道教符、篆、咒探原》(《鹅湖》第16卷12期,1991)、张金涛、张青剑的《天师道的符、篆、斋、醮初探》(《中国道教》1994年增刊)、胡孚琛的《抱朴子内篇中的神仙法术》(《世界宗教研究》1988年第3期)、刘仲宇的《葛玄、葛洪与〈抱朴子内篇〉》(《道教通论》,齐鲁书社1991年出版)。

对于符的结构的解读,王育成、刘仲宇、刘国梁、李远国、刘晓明等都作过一些研究。

台湾学者丁煌于《道教学探索》第8号(1994)第9号(1995)第10号(1996)连续三期刊出《正一大黄预修还寿经篆初研》,公布了一宗大型道篆实物的部分情况。据介绍,这部经篆是台北市商贾许进林氏身前所佩奉的。此篆全宗大致无缺,它系目前所知的,现

存于世唯一完整的佩身经箓实物。许氏传自六十三代天师张恩溥。此箓的公布,对人们认识道箓的原貌,研究授箓制度在近代的沿革,皆有重大价值。它的公之于世以及丁煌教授的研究,是世纪末符箓研究的重要成果。在此之前,台湾出版了《符咒全书》(瑞成书局,1982)、程灵凡《珍藏符咒施法秘要》(武陵出版社,1983)、《中国道坛符咒》(集安堂编印,1983)、普化真人《七星斗罡秘法》(武陵书局,1984)、峨嵋居士《道坛作法》(逸群书局,1984)、真德大师《步罡踏斗指法全书》(武陵书局,1984)等。

关于巫术和道术关系的文章有:吴荣曾的《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》(《文物》1981年第3期)、王育成的《东汉道符释例》(《考古学报》1991年第1期)、王德刚的《汉代道教与“买地券”、“镇墓瓶”》(《文献》1991年第2期)、刘仲宇《试论道教咒语的起源和特点》(《道家文化研究》第七辑,学林出版社1995)等。

### (三)法术研究

首先涉及雷法的是陈兵的《金丹派南宗浅探》(《世界宗教研究》1985年第4期)。以雷法为专题的论文有:李远国的《道教雷法初探》(《上海道教》1991年第3期)。1989年,刘仲宇发表《道教法术二十七问》(《上海道教》1989年3—4期合刊),对法术的内涵、诸派法术体系及法术常用手段符、咒、诀、步等做了探讨。陈耀庭发表《道教仪式二十七问》(《上海道教》1989年1—2期合刊),其中谈到法器、坛场制度等,也与法术有关。这些成果修订后汇入《道、仙、人》(上海社会科学院出版社,1992年12月)。

《中华道教大辞典》中的《符箓法术及占验术数类》部分,主编为刘仲宇、陈永正,撰稿人还有李远国、中孚子、古健青、史俊等。该部分超过70万字,为80年代以来道教法术研究成果的汇辑。其中对“道法”的介绍为:道教法术的总称,是由各种道术构成的体系。具体形式甚多,主要有三大类:一类以修炼自身形质企求长生不老,与道合真为主,包括内外丹术、气功导引术、存想通神、房中

术以及唸诵焚修等;一类以积极干预想像中的鬼神世界或外部对象为主,包括各种禳灾、召劾鬼神、降妖捉怪、符咒治病、隐形变化、飞天缩地等等;一类以占验预测为主,包括相地、相宅、星命、相术、六壬、遁甲等术数。

## 第五节 道教文学研究成果

### 一、第一阶段

早在本世纪二三十年代,一些学者已开始对道教经籍中富有文学色彩的作品开展研究。1929年魏应麒的《福建三神考》和1933年潘昶的《金莲仙史》两部著作,何伟1926年发表于《东方杂志》的《灶神的研究》,以及赵景琛、叶德钧、浦江清等人对于八仙故事传说的研究成果,都对道教神仙人物形象进行了分析。1935年上海邑庙翼化堂书局出版的常遵先的《吕祖诗解》,对道教神仙诗进行了搜罗、整理、探究。李长之的《道教徒的诗人李白及其痛苦》(文集书店,1939)对道教信徒的诗词及思想内容展开了文学研究。

### 二、第三阶段

第二阶段无可述,故直接介绍第三阶段。

#### (一)道教文学本身的研究

本阶段有学者开始从宏观上把握道教文学的发展过程,确立道教文学的学科地位。《中国大百科全书·宗教卷》中古存云撰写的“道教文学”条目,对“道教文学”的内涵和外延作了理论说明,并一一介绍了“道教文学”的主要形式。詹石窗著《道教文学史》(上海文艺出版社,1992年5月)为第一部道教前期的文学史。该书介绍了道教前期(至北宋)各种类型的道教文学作品,阐述其发展轨迹,分析其价值得失,并对道教文学前史发表了看法。他还写了

一部研究道教传说的著作《生命灵光——道教传说与智慧》(香港中华书局,1993)。此外,他发表了不少有关论文,如《论元代道教戏剧的两个艺术特点》(《道家文化研究》第7辑,1995年6月)、《明代神仙道化剧考论》(《道教学探索》1995年第9号)等。伍伟民和蒋见元合著的《道教文学三十谈》(上海社会科学出版社,1993年5月)分析了大量道教文学作品,并且分析了道教对文学的影响。除上述学者外,林帅月《道教文学一词的界定及范畴》(《中国文史研究通讯》第6卷第1期)也对道教文学的定义进行了探讨。

不少学者对道教文学进行了分段或分体裁的研究或介绍。李丰楙《六朝隋唐道类小说研究》(台湾学生书局,1986)阐述了仙道小说的特性及其范围、仙道小说的问题及其研究法,考证并论述了《汉武帝内传》、《十洲记》、《洞仙传》等作品,考察了道教啸的传说及其对文学的影响、唐人创业小说与道教图谶传说。其他著作还有郑士有、陈晓勤合编《中国仙话》(上海文艺出版社,1990年3月)、林帅月《古上清经派诗论研究》(东海硕士论文,1991)、梅新林《仙话——神人之间的魔幻世界》(上海三联书店,1992年6月)、王青《道教神话研究》(博士论文,1992)、罗永麟《中国仙话研究》(上海文艺出版社,1993年5月)、杨光文与甘绍成《青词碧箫——道教文学艺术》(四川人民出版社,1994年7月)。

廖美云著《唐伎研究》(学生书局,1995年9月初版)展示了著名女冠诗人薛涛、李冶、鱼玄机等近似娼妓的生活风貌,剖析了她们的内心世界和诗作的特色。

论文有陈飞之《曹操的游仙诗》(《学术月刊》1980年第5期)、黄兆汉《全真教主王重阳的词》(《东方文化》第19卷第1期,1981)、陈飞之《应当正确评价曹植的游仙诗》(《文学评论》1983年第1期)、龙晦《论敦煌道教文学》(《世界宗教研究》1985年第3期)、黄兆汉《丘处机的〈磻溪词〉》(《香港大学中文系集刊》第1卷第1期,1985)、张士骢《关于游仙诗的渊源及其它》(《文学评论》



1987年第6期)、张平《有关曹植游仙诗的几个问题》(《文学评论》1987年第6期)、李丰楙《唐人咏葵花诗》(《中外文学》第16卷6期,1987)、陈飞之《再论曹植的游仙诗》(《广西师大学报》1991年第2期)、吴振国《马致远与朱有燬神仙道化戏异同辨》(《青岛师专学报》,1991年4期)、郑士有《中国古代神话仙话化的演变轨迹》(《民间文学论坛》1992年1期)、段庸生《马致远心态与神仙道化剧》(《重庆师院学报》1992年4期)等,可以看出在游仙诗的问题上展开了讨论。朱越利撰《〈碣溪集〉创作时间考》(《文献》1994年第4期)对丘处机的诗词集《碣溪集》每首诗词的创作时间进行了细致的考证。

## (二)道教与文学关系的研究

刘守华《道教与民俗文学》(北京燕山出版社,1993年5月)和《道教与中国民间文学》(天津出版社,1994)是本课题填补空白的成果,书中分析了带有道教色彩的民间故事、歌谣等,阐述道教与民间文学相互渗透、影响的类型和规律。黄兆汉《道教与文学》(学生书局,1994年2月)集八篇微观的文章为一书:《李贺诗歌中的反神仙思想》、《全真七子词述评》、《从〈任风子〉杂剧看元杂剧与道教的关系》、《粤剧戏神华光考》、《香港八和会馆戏神谭公考》、《中国古代的猿猴崇拜》、《元代之武当道士张守清》、《大江派考》。钟来因《苏轼与道家道教》(台湾中华书局,1986年4月)见解与众不同,他通过分析苏轼的文学作品和经历,认为道家道教思想是苏轼思想的主导。其他著作还有张松辉《汉魏六朝道教与文学》(湖南师大出版社,1996年1月)、黄世中《唐诗与道教》(漓江出版社,1996年5月)、詹石窗《道教与戏剧》(台湾文津出版社,1997)等。

关于道教与文学关系的论文有朱越利《论〈金瓶梅词话〉中的佛道教描写》(载杜维沫、刘辉编《金瓶梅研究集》,齐鲁书社,1988年1月第1版)、程迅《满族神话传说与道教仙话》(《民间文艺季刊》1988)、张松辉《道教与山水诗的兴起》(《中国文化研究》1996

年第1期)、郭武《道教对云南文学之影响示略》(《民族艺术研究》1996年第5期)、朱越利《〈金瓶梅〉求助鬼神观刍议》(《江西社会科学》1997年第2期)等。

## 第六节 道教宫观山志研究成果

### 一、第一阶段

主持编修本世纪第一部宫观志《白云观志》的学者是日本学者小柳司气太(1870~1940)。他于1921年来中国考察,曾住进白云观当道士。通过实地调查和文献研究,在中国道士的帮助下,于1927年编成七卷本的《白云观志》,历史资料价值甚为宝贵。一些学者对宫观的碑刻及出土文物进行考察。如黄仲琴《宋神霄玉清万寿宫碑》(《语历所周刊》第10卷第118期,1930年2月)、蔡守《宋神霄玉清万寿宫诏石考释》(《国学论衡》1936年第5期)、罗桑彭措述《北平白云观道学渊源考》(《正风半月刊》第1卷第24期、第2卷第1期、第3卷1~3期,1935年12月~1936年10月)、杨大鹰《龙虎山上清宫考》(《光华大学半月刊》第5卷第3~6期,1936年12月~1937年3月)等。

### 二、第二阶段

陈国符撰《道馆考原》和《楼观考》二文,考证道观起源与演变以及天师道设治等,为开创之作,被收入《道藏源流考》(1949年7月,中华书局)。据陈国符考证,张陵“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,始乎此也”。至晋或称庐,或称治,或称靖。后“民家曰靖,师家曰治”。又是时山居修道者皆居山洞,即于其旁筑有馆舍。此即后世道馆之始。后始立道馆于都邑。是东晋已有用馆以称修道之所者。是南朝仍称馆。而道观

之称,初用于北朝。至唐代,始不用馆字,而以观字代之。及唐以后人撰文,辄改馆为观字。至唐宋以来,大道观,则称曰宫。

台湾学者刘枝万《台湾省寺庙教堂调查表》(台湾省文献委员会,1960)、《南投县风俗志宗教篇稿》(南投县宗教委员会,1961)、《清代台湾之寺庙》(《台北文献》4-6期,1963)、《台湾之瘟神庙》(《中央研究院民族学研究所专刊》22期,1974)、马来亚学者朱金涛《基隆坡华人寺庙之研究》(马来亚大学,1968)、台湾学者林衡道《台湾寺庙大全》(1974)等对当地寺庙进行了调查研究,其中有不少道观或道教内容。

在这一阶段,新修宫观山志没有出现,道教建筑与道教美术的研究成果也不显著。1955年,山西芮城县永乐宫保护性搬迁成功,引起艺术史、宗教史的学者浓厚兴趣。一些画史著作曾列专题介绍评论永乐宫元代道教壁画,尤其是赞扬三清殿的《朝元图》构图壮阔(神像多至286位),造型生动,用线挺劲,色彩丰富,在艺术技巧上达到了高度的成就。

### 三、第三阶段

#### (一)宫观山志的编修

进入80年代末,不少地方着手编辑地方志。于是,一些新的著作问世。

王文才纂《青城山志》(四川人民出版社,1982年7月)是订正、删补清末彭洵辑《青城山记》和1928年罗元黼著《青城山记补正》而成。后在此书基础上加以续修,由王纯五主编,于1994年11月仍由四川人民出版社出版。《青城山志》分胜景、自然环境、行政建制及管理、文物、宗教、青城传统文化、游山名人、建筑及旅游设施、近百年大事记、艺文共十篇。

钱安靖在撰写《中国大百科全书·宗教卷》“仙境”条时,查阅大量资料,考出它们现今地望,考证出洞天福地112个地名,分布于

今天的15个省区。这一份洞天福地的地望考证,应是相关研究中有重大价值的一项成果。

关于道教名山、宫观的考证的重要成果,是王纯五的《天师道二十四治考》(四川大学出版社,1996年9月)。全书凡23万字,为迄今为止篇幅最大的有关二十四治考证的专著。此书分上下两编。上编为《二十四治综论》,内有六章:1.从“治”与“方”谈起;2.天师道初创期的社会背景;3.天师道的度人济世举措;4.五斗米道与巴蜀文化;5.道教与西南各民族的信仰;6.从宗教地理学看二十四治。下编为《二十四治分述》,对天师道的二十四治逐一进行考证。由于作者不仅广征文献,且多用近数十年的考古成就,不少遗址还亲为踏勘,所以显得翔实而丰满。

## (二)宫观文化研究

朱越利发表了《寺院文化的定义及特点》(《佛教知识》第2卷夏之号,1994)。文中指出:顾名思义,寺院文化特指存在于寺院这种空间内的文化。寺院院落或主体建筑,以及其外部所附属的其他各种宗教建筑、宗教设置、山林、耕地及空地等,均属于寺院的空间范围。确定了寺院的空间范围后,我们即可以进一步确切地说:寺院空间内那些与宗教信仰有关的,以及那些虽与宗教信仰无直接关系,却为寺院服务,或附属于寺院的人类一切物质的和精神的成果,构成寺院文化。归纳起来,寺院文化大致有以下五个显著特点:第一,现实性。第二,形象性。第三,既有共性又有个性。第四,辐射性。第五,持续性。他在《中国道教宫观文化》序言中阐述了道教宫观文化的定义及特点。朱越利在其著作《道教答问》和其主编的《今日中国宗教》(今日中国出版社,1994)第八章《宗教活动场所》中概述了道教宫观的基本格局、宫观园林、建筑风格。朱越利主编的《中国道教宫观文化》(宗教文化出版社,1996年11月)由一些道长和学者联手写成,书中生动地介绍了主要道教宫观和名山的文化内容。朱越利还发表了论文《原始道教寺院补考》(《中

国道教》1992年增刊《西安中国道教文化研讨会论文集》)和《原始道教崇奉形象与出家现象小考》(《中国史研究》1993年第4期)。论文认为:西汉时期,除初传中土的佛教带来了出家制度外,我国尚无自己形成的寺院出家制度。但不与寺院出家制度相联系的出家现象却早已存在。朱越利《原始道教寺院种类考》(《江西社会科学》1995年第12期)主要利用陈国符先生使用过的资料,辅以《太平经》,对前辈学者的考证略作补充。对于资料不足的部分,则大胆地作几分推测。总之,试图把原始道教寺院,如静室、祠、茅室、方或坊的面貌描述得更清晰一些。他还发表了《松潘黄龙寺的宗教融合现象》(《宗教学研究》1988年第4期)。其他著作还有沙铭寿《洞天福地——道教宫观胜境》(四川人民出版社,1994年7月)、钟华操《台湾地区神明的由来》(台湾省文献委员会,1979)等。

对于道教宫观制度的沿革,丁煌发表了《唐代道教太清宫制度考(上、下)》(《历史学报(成大)》第6、7期,1979、1980)。钱安靖在《道教与道教建筑》(《百科知识》1986年第12期)中指出:道教建筑由于将壁画、雕塑、匾额、楹联、书画、题辞、诗文、碑刻、园林等多种艺术形式与整个建筑物综合统一,因地制宜,精心布置,巧作安排,具有较高文化水准与丰富多采之建筑艺术形象,从而给人以强烈艺术感染。王宜娥在《道教宫观及其建筑艺术》(《世界宗教研究》1989年第3期)中谈到,道教宫观平面铺开的建筑形式,把空间意识转化为时间进程,使人们在其中好像是在漫游一个复杂而多层次的不断变化的进程中,会感到一种时间的流动美,像是把人们带向美好的神仙境界。所以道教的宫观既富有人情味,又具有浪漫色彩,也更加反映出道教既出世又入世的宗教特点。陈鸣的《中国道教建筑的历史转换》(《宗教》1990年第2期)对道教建筑的发展和演变进行了历史的思考。

王家祐《道教论稿》(巴蜀书社,1987年7月)中的《寥图山道教转轮藏雕象初探》、《巍山祠庙记》、《大足石刻道教造像渊源初

探》、《四川省道教摩崖造像》等文考察了一些具体的道教石刻、造像的历史和艺术价值。

王宜娥著《道教美术史话》(北京燕山出版社,1994),简要叙述了道教美术的发展历程。

## 第七节 道教音乐研究成果

### 一、第一阶段

陈国符教授是近现代道教音乐理论研究的开拓者。1945年,他在昆明西南联合大学化学系执教期间,撰成《道教斋醮仪源流考略稿》一书。随后,从该书“取其道乐一节,略事增补”,成《道乐考略稿》,被收入《道藏源流考》(中华书局,1949)。这一具有历史意义的研究,对当代道教音乐的研究,产生了较大的影响。假如从陈国符先生算起,那么,对道教音乐的关注,据今已有半个世纪了。

### 二、第二阶段

50年代中后期,道教音乐研究步入对斋醮音乐的采集、整理阶段,形成了一定规模。著名音乐家杨荫浏主编的《宗教音乐·湖南音乐普查报告附录》(中央音乐学院民族音乐研究所1958年油印,音乐出版社1960年公开出版),部分地对湖南衡阳地区的道教音乐作了较翔实的文字和乐谱记录。

### 三、第三阶段

80年代,陈国符发表了《明清道教音乐考稿(Ⅰ)》(《中华文史论丛》18辑,1981),继续把“道教”与“音乐”结合为一个边缘学科进行研究。在《中国民族音乐集成》大型科研项目的带动下,音乐工作者开展了对全国各地道教音乐的收集、整理工作。中国音

乐学院的部分教师,对北京白云观的道教音乐作了记录整理,编印成《北京白云观道教音乐》一集(油印本)。四川音乐学院、沈阳音乐学院的部分学者,也分别对川西青城山、青羊宫、沈阳太清宫、千山无量观等宫观的道教音乐进行了采录、收集、记谱,印行了部分经韵曲谱。山东、山西、江苏等地的学者,对山东“崂山”、山西“恒山”、江苏“苏”(苏州)、“锡”(无锡)、“常”(常州)等地的科仪音乐的收集整理也先后展开。以武汉音乐学院部分师生为主的研究人员出版了《中国武当山道教音乐》(中国文联出版公司,1987年)。与此时间相仿,香港的曹本冶、台湾的吕锤宽等,对香港和台湾地区的道教音乐,也开始了田野考察和学术理论研究工作。

自80年代中后期开始,随着田野资料的积累,道教音乐的理论研究也逐渐深入。

《中国大百科全书·宗教卷》(中国大百科全书出版社,1988)辟有“道教音乐”词条,由陈大灿撰写。其道教音乐的定义为:道教在斋醮等宗教仪式上使用的音乐。然后分形式与特点、乐器与乐谱、历史演变三部分进行具体介绍。

史新民、周振锡、王忠人、向思义、刘红采录、记谱、编辑的《玉溪道人闵智庭传谱:全真正韵谱辑》(中国文联出版公司,1991),收录了53首“全真正韵”及另外15首全真道常用的经韵。书中还对道教“全真正韵”作了比较具体的介绍。

王忠人、向思义、刘红、史新民、周振锡采录、记谱、编辑的《中国龙虎山天师道音乐》(中国文联出版公司,1993),收集整理了106首龙虎山天师道乐曲,对面临失传危险的天师道音乐进行了抢救。书中还从以下几个方面对龙虎山天师道音乐进行了比较全面翔实的介绍:(1)龙虎山与天师道;(2)天师道与斋醮科仪;(3)龙虎山天师道音乐的渊源及其影响;(4)龙虎山天师道音乐的构成及其基本特点。

关于道教音乐方面的著作还有:王纯五、甘绍成《中国道教音

乐》(西南交通大学出版社,1993),曹本冶、蒲亨强《武当山道教音乐研究》(台湾商务印书馆,1993),蒲亨强《道教与中国传统音乐》(台湾文津出版社,1993),周振锡、史新民、王忠人、向思义、刘红《道教音乐》(北京燕山出版社,1994),吕锤宽《台湾的道教仪式与音乐》(台湾学艺出版社,1994),曹本冶、王忠人、甘绍成、刘红、周耘《中国道教音乐史略》(台湾新文丰出版公司,1996),曹本冶、刘红《龙虎山天师道音乐研究》(台湾新文丰出版公司,1996),曹本冶、朱建明《海上白云观施食科仪音乐研究》(台湾新文丰出版公司,1997),袁静芳《巨鹿县道教法事科仪音乐研究》(台湾新文丰出版公司,1997),刘红《苏州道教科仪音乐研究》(台湾新文丰出版公司,1997),詹仁中《“崂山韵”及胶东全真道器乐研究》(台湾新文丰出版公司,1997),王光德、王忠人、刘红、周耘、袁东艳《武当韵》(台湾新文丰出版公司,1997)等。

## 第八节 道教外丹术研究成果

### 一、第一阶段

本阶段的外丹术研究属于开创和译注原著时期。20年代初,化学家王琮在《科学》杂志第5卷6-7期上,一连发表了《中国古代金属原质之化学》和《中国古代金属化合物之化学》两篇关于金属元素和化合物的论文,为中国炼丹术研究奠定了基础。它们构成他后来出版的《中国古代金属化学及金丹术》(上海科学技术出版社,1957)一书的重要内容。王琮评论了儒、道、工匠三家对科技的态度和贡献,说明了外丹和内丹的类比。在讨论中国古代化学的各种金属化合物时,利用的主要是炼丹术的资料。他不但解释了很多炼丹产物,还提出了它们的化学反应式。特别值得指出的是,他报道了由张子高和张江树按照古法制备氯化亚汞的实验,这



实际上已开通过实验研究炼丹术的先河。1932年,吴鲁强与美国麻省理工学院戴维斯教授全文翻译了《周易参同契》(An Ancient Chinese treatise on Alchemy, Entitled Tsan Tung Chi, Isis 18 (1932), 210-289. 《〈参同契〉——中国古代的炼金术著作》),使得世界炼丹史上现存的第一部理论著作,为世人所知。二人还翻译了《抱朴子内篇》中的《金丹》和《黄白》两篇。《科学》第17卷第1期又于1933年发表另一位化学家曹元宇的重要论文《中国古代金丹术的设备与方法》。曹元宇研究了十余种炼丹术文献,从中收集了大量古代炼丹仪器设备图的资料,从炼丹所用的屋室坛鼎,到蒸馏、研磨、升华、泥法等操作过程,阐明了炼丹术实践的基本规范体系。他援引《参同契》,总结出铅和汞是中国炼丹术的两翼。曹元宇在另一篇论文《葛洪以前之金丹史略》(《学艺》第14期,1935)中,详尽研究了中国炼丹术的起源和早期炼丹书《参同契》。王、曹的研究于本世纪初在世界上掀起了一次“中国炼丹术热”。此外,劳干《中国丹砂之运用及其推演》(《史语所集刊》第7本,1938)、薛愚《道家仙药之化学观》(《学思》第1卷第5期,1942)、黄素封《中国炼丹术考证》(《中华医学杂志》第31期,1945)等文进一步从医药、化学方面考察了道教的炼丹术。

## 二、第二阶段

五六十年代,中国炼丹术研究进入活跃期,其中比较重要的收获,可见于袁翰青的《中国化学史论文集》(三联书店,1956),张子高的《中国化学史稿(古代之部)》(科学出版社,1964)。冯家升的《炼丹术的成长与西传》(《中国科学技术发明和科学技术人物论集》,三联书店,1957)关于中国火药史与炼丹术的研究举世闻名。60年代,王奎克翻译了《三十六水法——中国古代关于水溶液的一种早期炼丹文献》(《科学史集刊》总第5期,1963),介绍李约瑟等人关于道教炼丹术中水法反应的研究。在此基础上,他研究了

葛洪《抱朴子内篇》所记“金液丹”的有关内容,发表了《中国炼丹术中的“金液”和华池》(《科学史集刊》总第7期,1964)。这些工作丰富了关于炼丹术实验方法的认识。此外,李乔苹也完成了很多研究工作。张资珙、黄素封分别翻译出版了西方学者的化学史著作,促进了中国炼丹术研究的深入。

对道教科技思想的研究仍然在进行。50年代,化学史家袁翰青连续发表《推进了炼丹术的葛洪和他底著作》(《化学通报》1954年第5期)和《周易参同契——世界炼丹史上最古的著作》(《化学通报》1954年第8期)。徐克明《研究化学的先驱者——记我国晋代的炼丹家葛洪》(《工人日报》1962年5月31日)、陆曼炎《我国古代化学家葛洪》(《新华日报》1962年8月19日)等文也介绍了葛洪的古代化学成就。陈国符《中国外丹黄白术史略》(《化学通报》1954年12期)、朱晟《医学上丹剂和炼丹的历史》(《中国医学杂志》1956年第6期)、俞真初《祖国炼丹术与制药化学的发展》(《浙江中医杂志》1957年第8期)、张子高《炼丹术的发生与发展》(《清华大学学报》第7卷第2期,1960)、谢海洲等《有关汞及其炼丹的历史》(《哈尔滨中医》1963年第3期)等论文,侧重考察炼丹术的历史发展。此外,王占元《周易参同契的哲学思想》(《光明日报》1961年10月13日)和李俊甫《论中国古代炼丹书〈参同契〉》(《新乡师院学报》1963年第1期)则介绍了对《参同契》的看法。

### 三、第三阶段

陈国符于1983年出版《道藏源流续考》(台湾明文书局),该书由《中国外丹黄白法词谊考录》、《中国外丹黄白经诀出世朝代考》、《石药尔雅补与注》、《草木药隐名录》等四篇文章组成。陈国符先生共考明炼丹术语、词谊319项,考明了40余种丹经丹诀的出世朝代,一扫炼丹术研究中的迷雾和障碍,取得了突破性的进展。1983年,这四篇论文以《道藏源流续考》为书目由台湾明文书局出

版。在此基础上,陈先生又对这四篇论文进行了多次的修改和补充,并撰写了《词谊考释例》和《黄白术经诀研究法》、《词谊待考篇》等,1997年以《中国外丹黄白法考》(上海古籍出版社,1997年12月)之名出版。

孟乃昌积多年的研究心得,于1993年夏秋之际一下子出版了三部关于炼丹术的著作。

其著《道教与中国炼丹术》(北京燕山出版社,1993年6月)是我国第一部炼丹史专著。另外,其著《〈周易参同契〉考辨》(上海古籍出版社,1993年8月)考证《周易参同契》的作者、成书过程、内外丹结合的层次等,都推翻了成说。该书还介绍了《周易参同契》中的化学知识、实验和理论,勾画了中国炼丹术的发展历程以及内外丹之间的联系。他认为中国炼丹术的基本理论是铅汞论。他和孟庆轩合作编辑的《万古丹经王〈周易参同契〉三十四家注释集萃》(华夏出版社,1993年9月),是目前为止《周易参同契》最为完备的汇校和集释本,几乎包容现存所有该书传注本的最精粹部分。

潘雨廷对《周易》和外丹的研究颇负盛名,生前完成书稿多种。其与孟乃昌合著《周易参同契考证》,由中国道教协会于80年代内部出版。

其他重要著作还有何丙郁著《道藏·丹方鉴源》(香港大学亚洲研究中心,1980)、张觉人著《中国炼丹术与丹药》(四川人民出版社,1981)等。

80年代以来,炼丹术研究也引入了模拟实验方法,并取得了一批十分重要的成果。如王奎克等人证明《抱朴子内篇》中关于雄黄的药物处理方法可以得到单质砷,有的接近原始火药配方。赵匡华等人识别了药金、药银等的物质种类。孟乃昌模拟了火法、水法炼丹术。郭正谊证实古代炼丹家已经认识了物质守恒原理。此外,对炼丹术使用的很多药物和名词概念都得到比较正确的辨认和理解。

赵匡华主编《中国古代化学史研究》(北京大学出版社,1985)很大一部分内容实际上是讲外丹史。包括外丹史的此类著作还有杜石然等《中国科学技术史稿》(科学出版社,1982)等。金正耀著《道教与科学》(中国社会科学出版社,1991)和祝亚平著《道家文化与科学》(中国科学技术大学出版社,1995年7月)全面介绍了道教在历史上对促进科学技术发展所作的贡献。

## 第九节 道教内丹术研究成果

### 一、第一阶段

本阶段重要的内丹人物,当属蒋维乔和陈撷宁二人。本阶段的内丹术以突出“静坐”功夫为特色,揉合佛教禅修法和近代医学科学,因而有所发展。蒋维乔(1873~1958),字竹庄,号因是子,江苏武进人。他于1914年出版《因是子静坐法》,阐发了内丹静坐之秘。1915年又撰写了《因是子静坐法续篇》,转为研究佛教止观静坐修行术。他还组织了静坐法研究团体,并翻译介绍了一些日本静坐法书籍,影响极大。陈撷宁(1880~1969),道号圆顿子,道教龙门派第十九代传人。1932年前曾用十年时间炼制外丹,此后转向专研内丹之学,著有《孙不二女功内丹次第诗注》(1926)一书。他还著有《黄庭经讲义》(1941)、《灵源大道歌白话注解》(1938)等,对内丹术的研究和把内丹术发展为内丹医学新气功,用以疗病养生,作出了重要贡献。除蒋维乔、陈撷宁二人外,还有张松谷著《丹经指南》(1925)、周述官著《增演易筋洗髓内功图说》(1930);王竹林编有《意气功详解》(1931);丁福宝(1874~1952)编著《丁氏医学丛书》、《道藏精华录》、《静坐法精义》等;陈乾明(1899~1971)编有《静的修养法》一书,早期强调凝视丹田,晚期主张放松;刘亚农编辑的《二十世纪伤寒论》中载有《静坐疗病法》,以内丹静坐法疗病。

## 二、第二阶段

本阶段,“气功”一词被群众普遍接受,而内丹术则是气功的主要功法。徐寄鸥《气功学说的探源》(《江苏中医杂志》,1962年第5期)对内丹理论进行了探讨。指导实践的著作有刘贵珍著《气功疗法实践》、刘贵珍主编《内养功疗法》、陈涛《气功科学常识》、杨践形著《气功自疗》、杨践形《气功哲学》等。

## 三、第三阶段

本阶段全国兴起了持续不断的气功热,有关气功的文献和功法介绍书籍和文章大量出版,其中多有述及内丹功法者。有一些论著勾画了内丹发展的历史。

### (一)内丹史研究

陈兵对内丹史进行了探讨。其《金丹派南宗浅探》(《世界宗教研究》1985年第4期)介绍:宗承北宋张伯端内丹说、主要流传于南宋的金丹派南宗,虽于入元后逐渐与全真、正一派合流而没,但其金丹说对以后的道教影响巨大。介绍气功的著作还有:陈兵《道教与气功》(《文史知识》1987年第5期)、王沐选编《道教五派丹法精选》(中医古籍出版社,1989)、陈兵《道教气功百问》(今日中国出版社,1989)、陈兵《中华气功在道教中的发展》(《世界宗教研究》1989年第4期)。

李远国用力甚勤,出版了《气功精华集》(巴蜀书社,1987)、《道教气功养生学》(四川社会科学出版社,1988)等,尤以《中国道教气功养生大全》(四川辞书出版社,1991年7月)最为宏大。他还发表了《钟吕金丹派理概述(我国气功史上最早出现的一大内丹流派)》(《上海道教》1990年第1、2期)。

戟斗勇《内丹学》(收于《国学通览》,群众出版社,1996)分为:1. 外丹和内丹;2. 内丹学的发源;3. 内丹学的形成;4. 内丹学的成

熟和发展;5.内丹学评价。

其他论著还有黄公伟《道教与修真秘义指要》(新文丰出版社,1982)、南怀瑾《道家密宗与东方神秘学》(老古书局,1985)、王尔峰、晓舟编著《金丹》(中国妇女出版社,1989)、王松龄《中国气功的史、理、法》(华夏出版社,1989)、王庆余《秘传道家易筋经内丹功》(人民体育出版社,1990)、周晓云编著《道家气功宝典》(山西科学教育出版社,1990)、张荣明编著《内丹与禅定——道佛医气功典籍选解》(上海文艺出版社,1991)、施达郎《道教内丹养生学概要》(香港道教学院,1992)、任法融著《黄帝阴符经释义》(三秦出版社,1992)和《周易参同契释义》(西北大学出版社,1993)、丁培仁《北宋内丹道述略》(《上海道教》1993年第3期)、高雅峰等整理《道藏男女性命双修秘功》(辽宁古籍出版社,1994)、杜献琛《内丹探秘》(中医古籍出版社,1994)、郝勤《龙虎丹道——道教内丹术》(四川人民出版社,1994)、周汝明《中国安堂山道家内功内丹术》(四川科技出版社,1994)、潘延川《道教内丹功简述》(《中国道教》1994年第3期)、宋书功编著《摄生总要与双修要集》(海南国际新闻出版中心,1995)、胡克禹《老子养生学秘字谱》(奥荣印务有限公司,1998)等。

## (二)内丹丹经及其作者的研究

内丹术的传播和修炼都离不开丹经,故而丹经和丹经作者的研究受到学者们的重视。

《周易参同契》被内丹家们奉为经中之王,历来注释颇多。周士一和潘启明合著《周易参同契新探》(湖南人民出版社,1981)比较早地从理论上探讨内丹术,并且与现代科学相结合,其依托的经典是《周易参同契》。其他论文如丁贻庄《〈参同契〉与古代气功》(《中国气功》1987年第3期)等。

《黄庭经》也被奉为丹经。李远国《魏华存与〈黄庭经〉的内炼思想》(《上海道教》1993年第2期)和杨福程《〈黄庭〉内外二景考》(《世界宗教研究》1995年第3期)都对之进行了分析。

北宋丹经《悟真篇》及其作者张伯端也是研究的重点。王沐于《悟真篇》丹法有师传。其著《悟真篇浅解》(中华书局,1990)以清董德宁《悟真篇正义》原文为底本,参稽各家。文字异歧之处,择要详校。注释方面多宗清修之道,阴阳诸说,概所摒弃。又著有《内丹养生功法旨要》(东方出版社,1990)和《〈悟真篇〉丹法要旨》(《道教协会刊》1982年第9期),全面研究《悟真篇》的作者、流传、思想和功法,并进而叙述宋代以后的丹法派别。

朱越利《张伯端生平与丹法流传》(《道教研究》第1辑,四川人民出版社,1994年2月第1版)认为张伯端为自己的《悟真篇》题写的前、后两序,文章朴实无华,涉及他自己生平的内容基本可信。“两序”保留下来的零零星星的传记资料,弥足珍贵。考证张伯端的生平,以“两序”为纲,大概不至于出大错。于是,根据“两序”考证了张伯端的名号由来、籍贯之辨、学业之断、生卒年考、真师小索和丹法流传。

松飞破译《天仙金丹心法》(中华书局,1990)是一部很别致的著作。作者认为原流传的丹经《天仙金丹心法》是秘语,故意让人读不懂。他用横读、跳读、倒读等方法,如同解密码一般重新排列原文,文意的确变得清晰明了。胡孚琛《道教与仙学》(新华出版社,1991年12月)叙述了道教的历史和内丹仙学的内容。

其他论文还有王家祐《崔希范〈入药镜〉内炼思想初探》(《道教论稿》,巴蜀书社,1987年7月)和《论李道纯的内丹学说》(《道教论稿》,巴蜀书社,1987年7月)、丁贻庄《从〈参同契〉到〈悟真篇〉》(《社会科学研究》1989年第2期)、丁培仁《华阳子施肩吾的丹道思想》(《社会科学研究》1990年第4期)等。

### (三)内丹理论研究

关于内丹理论的研究成为热门,论著很多。

朱越利《炁气二字异同辨》(《世界宗教研究》1982年第1期)对道书中大量出现的炁字进行了实例分析和字源考辨,提出了不

同于传统观点的看法。认为炁字是道教所创造的宗教字,也基本上是道书的专用字。它的本义指服气中的纯阳真气,与道或神仙相结合的气或符咒中的气,带有宗教色彩。而气字则是世俗字。辨别炁、气二字的异同,对分析道书是有帮助的。

张广保《金元全真道内丹心性学》(三联书店,1995)介绍了全真道的历史,然后分析全真道清静、内道外儒、以道合禅、性命双修等几种心性论,最后将全真道的心性论与理学、禅宗作对比,从内丹的发展、时代思想等角度探讨中国思想史中的心性论问题。该书立意新颖。

胡孚琛对内丹学进行了阐述,发表了《道教史上的内丹学》(《世界宗教研究》1989年第2期)、《道教内丹养生学发凡》(《道家文化研究》第1辑,上海古籍出版社,1992年6月)、《道教医学和内丹学的人体观探索》(《世界宗教研究》1993年第4期)等文章。

探索内丹理论的论文还有孟乃昌《论中国炼丹术内外丹之联系》(《上海道教》1990年第1、2期、第3、4期)、别祖云《道教内丹学说中的性命观》(《武当》1991年第3期)、李大华《试探道教内丹学与神学思辩的关系》(《哲学研究》1991年第8期)、田诚阳《道教内丹十大特征》(《上海道教》1992年第2期)、明扬《内丹学理论中的信仰主义》(《宗教学研究》1994年第2、3期)、杨茗《时间、本体与归根返源:道教内丹学哲学基础之研究》(《宗教学研究》1994年第4期)、田诚阳《丹道内景谈》(《中国道教》1996年第2、3期)、张钦《论内丹修炼心理的几个原则》(《宗教学研究》1996年第3期)等。

## 第十节 道教医药与养生研究成果

早期道教追求长生不老、肉体成仙。后期道教有些派别虽然不再强调肉体成仙,而改为重视精神解脱,但对医药养生、健康长



寿仍很重视。故而道教与中医和养生术有着不解之缘,在此方面贡献突出。

### 一、第一阶段

本世纪上半叶,由于道教衰落,加上西学冲击下中医的社会地位下降,因而对道教医药与养生的研究不太景气,研究者和成果寥若晨星。但是陈撄宁等非常重视道教医药与养生。在他创立的仙学中,内丹术和医药养生等融合在一起。他著有《黄庭经讲义》等著作。他还在《扬善半月刊》和《仙道月报》杂志上发表文章,或以复函的形式,阐述、解答有关问题,其中有不少是关于道教医药与养生的精辟见解。《扬善半月刊》和《仙道月报》保存很少,年代久远,一般人已难得见。若查阅这些文章和复函,可看《中华仙学》(徐伯英选集,袁介圭审定,真善美出版社,1978年3月)、陈撄宁著《道教与养生》(华文出版社,1989年7月)和洪建林编《仙学解秘道家养生秘库》(大连出版社,1991年9月)。此外,蒋维乔《老庄之养生法》(《青鹤杂志》1934年22卷16、17期)、杨静庵《道家的延寿与长生》(《古今》第3卷第18期,1943)等也对道教养生作了介绍。

### 二、第二阶段

50年代以来,中医的社会地位逐步恢复。有的中医研究者为了深入研究中医学,大胆地涉足道教医药与养生史,目光主要集中在葛洪、陶弘景、孙思邈等几位大家身上。江静波《晋代大医学家葛洪》(《新华日报》1957年5月24日)、邝贺龄《晋代医学家葛洪对祖国医学的贡献》(《中医杂志》1959年第9期)、蔡景峰《晋代医学家葛洪》(《健康报》1962年1月6日)等文章对葛洪的医学思想作了介绍。王明撰《陶弘景在古代科学上的贡献》(《光明日报》1954年10月11日),介绍了陶弘景在医药、天文、历算、地理等方

面的卓越贡献。谢天心等《我国晋代的药物学家陶弘景》(《哈尔滨中医》1960年第8期)和尚志钧《从〈证类本草〉所引资料看陶弘景的本草学贡献》(《药物通报》1963年第6期)则介绍了陶弘景在药理学方面的贡献。大雨《“药王”孙思邈》(《工人日报》1961年8月28日)、方昭《孙思邈——唐代伟大的医学家》(《北京日报》1961年8月31日)、李经纬《孙思邈在古医学上的伟大贡献》(《中医杂志》1962年第2期)、马堪温执笔的《唐代名医孙思邈故里调查记》(《中华医史杂志》1954年第5期)等对唐代道教名医孙思邈的医学思想作了介绍。

萧天石著《道家养生学概要》(自由出版社,1963)继承陈樱宁仙学,将内丹术、各种医药养生法和道德修养融合在一起,对之做了全面系统的论述。1974年,自由出版社又出版了他的《道海玄微》。

### 三、第三阶段

1976年以来,道教学研究蓬勃兴起,道教医药与养生的研究也迎来了春天。主要成果有以下几个方面:

#### (一)道教医药与养生的文献研究

魏启鹏的《〈太平经〉与东汉医学》(《世界宗教研究》1981年第1期)分析了《太平经》应用医学手段传教的社会背景和历史原因,着重探讨了《太平经》与东汉医学的关系。其认为《太平经》医论中的诸多精彩之处,就在于它能够摆脱宗教唯心论和形而上学的束缚,体现了从《内经》到东汉的先进思想家的唯物主义传统,对后世医学理论,特别是道教医学理论,都产生了一定的影响。

朱越利《〈养性延命录〉考》(《世界宗教研究》1986年第1期)对中国第一部养生集的资料来源进行了详细考证。该文在前人研究成果的基础上对该书的源流和资料作了补充考证。作者认为:《养性延命录》的资料取自《养生要集》,《养生要集》为北魏之张湛

(子然)合编晋张湛(处度)《养生集》、道林《摄生论》、翟平《养生术》和黄山《黄山子》与《黄山君诀》而成,《养性延命录》的编辑者是陶弘景,而不是唐孙思邈。文章还对《养性延命录》保存的先秦至两晋的思想材料、医书佚文和道经佚文进行了考证,共考证了32种。曾召南著《新译养性延命录》(三民书局,1997年6月),将《养性延命录》译成现代语言。

胡翔骅《帛书〈却谷食气〉义证》(《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社,1993年8月)运用传世典籍和出土文献对马王堆帛书《却谷食气》的古义进行了阐释和考证,指出此篇不仅是战国秦汉的道家和神仙家思想的第一手资料,而且对于中国道教史和医学史的研究也有重要意义。

此外还有梁孟新《〈本草经集注〉写作年代考异》(《中华医史杂志》1983年第3期)等。

## (二)分析和介绍道教医药和养生术

丁贻庄《道教养生资料汇编》(《宗教学研究》总第1、5、9期,1982年8月、1984年4月、1987年4月)汇集孙思邈和《抱朴子内篇》、《养性延命录》、《黄庭内景玉经》、《真诰》、《登真隐诀》等道经有关养生方面的论述。

边治中著《中国道家秘传养生长寿术》(中国建设出版社,1987年10月)介绍了站功十三势。

李远国《中国道教养生长寿术》(四川科学技术出版社,1992年3月)介绍了道与长寿、饮食养生术、气功养生术、房中养生术与养生方等。

陈耀庭与李子微与刘仲宇合编《道家养生术》(复旦大学出版社,1992年8月)辑录了守一、存思、导引、吐纳服气、胎息、服食、内丹、房中、起居和其他等诸类资料,并进行了论述。

李远国《道教练养法》(北京燕山出版社,1993年11月)介绍了道教练养法的源流、理论、各种方法及其影响与研究。

王庆余与旷文楠合著《道医窥秘——道教医学康复术》(四川人民出版社,1994年7月)阐述并介绍了道与医的关系、道医的生命观与生理观、道医对导引按摩及穴法的运用、气功在道医中的运用、道医中的祝由和符篆及道医七诊等。

郝勤与杨文光合著《道在养生——道教长寿术》(四川人民出版社,1994年7月)介绍道教的养生观及理论,介绍导引、行气、存思、服食、房中、摄养等术。

此外还有郝勤《道教养生源流简论》(《成都体育学院学报》1987年第1期)、丁贻庄《唐代服气养生论》(《四川中医杂志》1989年第5期)、洪丕谟《佛道修性养生法》(上海文化出版社,1991)、郑杰文《中国古代养生观说略》(《文史哲》1992年第2期)、黄渭铭《道教养生思想的特点与方法》(《厦门大学学报》1993年第1期)等。

### (三)对道教医学家的研究与介绍

郭起华《从葛洪和陶弘景看道教对古代医学的影响》(《世界宗教研究》1982年第1期)就葛洪和陶弘景的哲学思想与神仙方术,分析了道教对我国古代医学的影响。认为葛洪、陶弘景所提倡的“宝精行气”,集中了晋以前有关气功理论的大成;在炼丹过程中,给我国医药学提供了有效的化学药物和化学制药方法;由于长期从事医疗实践活动,在医术上也取得了较高成就。

朱越利《论孙思邈的房中术》(载王君、宁润生主编《中国传统医学与文化》,陕西科学技术出版社,1993年11月第1版)从节欲贵精、采补、禁忌和求子四方面进行阐述。

其他还有高兴华等《试论葛洪对古代化学和医学的贡献》(《四川大学学报》1979年第4期)、陈克勤的《论孙思邈在针灸学术上的贡献》、谢文宗的《孙思邈对祖国医学的重要贡献》、姚远的《中国历史上一位伟大的医学家——纪念孙思邈诞生1400周年》(以上三篇均载于《西北大学学报》1981年第4期)。

#### (四)道教医药与养生的哲学思想研究

朱伯崑《庄学生死观的特征及其影响——兼论道家生死观的演变过程》(《道家文化研究》第4辑,上海古籍出版社,1994年3月)指出道家的生死观始于老子。老子主张全生,反对益生,把生死看成是一种自然现象。以后黄老学派重视养生,以延长寿命,顺之发展出了道教主长生、求不死的信念。与此不同,庄学生死观则倡导“达生”和“遗生”,其主要内容有四方面:1. 以生死为一;2. 大冶铸金;3. 死生气化;4. 达生。这些对后世中国无神论传统的形成产生了重大影响。

李庆《养生和飞升——魏晋时期道家和道教生死观的一个侧面》(《道家文化研究》第5辑,上海古籍出版社,1994年11月)分析了魏晋时期的养生论和神仙理论的内容以及道教与玄学思潮中的生死观念、养生方法在形式上的类似和在思想深层的不同。

朱越利《马王堆帛书房中术产生的背景》(《中华医史杂志》第28卷第1期,1998年1月)考证了房中术萌芽和形成的年代以及马王堆帛书的年代,指出马王堆帛书房中术产生时社会对养生很重视,上层社会对医药养生房中术的需要更迫切,当时中医学发达,道家和管子学派的哲学思想流行,人们具有健康自由的性观念,而且神仙思想和方术流行。

其他还有杨宇《道教与传统医学的关系及其研究——兼论日本学者的新成果》(《四川大学学报》1992年第3期)等。

#### (五)道教内外丹与医药养生关系研究

胡孚琛《道家内丹养生学发凡》(《道家文化研究》第1辑,上海古籍出版社,1992年6月)认为内丹学号称千古绝学,是道家和道教文化的精华。该文论述了内丹养生学的性质、特点,并从现代科学的角度分析了内丹修炼的功法和功效。另外,文中还对道教北派的清修法、南派的栽接术,以及雷法派、剑仙派作了初步探讨,为至今缺少以现代学术观点研究的内丹养生学起些发凡起例的作

用。胡孚琛在《道教医学和内丹学的人体观探索》(《世界宗教研究》1993年第4期)一文中说,道教医学将人体看作是由形(躯体结构)、气(生命结构)、神(心理结构)三个层次组成的。道教内丹学却把精、气、神看作是生命的三大要素。人的意识可分为显意识(日常的认知、思维活动)、潜意识、元意识(遗传的本能意识)三个心理层次。内丹学是一项排除显意识(识神),净化潜意识,开发元意识(元神)的人体系统工程,是探索脑科学奥秘的心理试验程序。

孟乃昌《道教与中国医药学》(北京燕山出版社,1993年11月)分析了道家思想对《黄帝内经》的影响,阐述了中国炼丹术与中国医药思想的关系,对比了道家演化逻辑与中医学类比逻辑体系,论述了道家内丹理论影响下命门学说的建立及其影响下的气机升降出入和药性升降浮沉学说,介绍了中国炼丹术与本草学及中医外科学的关系。孟乃昌《中国炼丹术与中医外科学的关系》(《中医药学报》1984年第2期)则论述了外丹术与医药的密切关系。

#### (六)道教与医药养生的关系的研究

钟肇鹏《道教与医药及养生的关系》(《世界宗教研究》1987年第1期)认为道教继承了我国古代神仙思想;长生不死,修真成仙,成为道教的主要思想和修炼目的,因此道教十分重视医药和养生之术。该文介绍了葛洪、陶弘景、孙思邈等人在医药学方面的成就,并从服食、辟谷、导引、行气、房中五个方面论述了道教的养生健身之术,辨析了其中的科学因素与虚妄夸诞之说。文章认为,道教在医药和养生方面有不少科学的有价值的东西以及宝贵的经验和知识,应珍视这份文化遗产,加以发掘和整理,剔除其虚妄迷信因素,发扬其科学内容。

金棣《东汉道教的救世学说与医学》(《世界宗教研究》1989年第1期)从宇宙论、治国和治身理论三个方面考察了《太平经》的救世学说与医学的联系。作者认为,这些联系的紧密程度各有不同。秦汉医学对早期道教的救世学说的影响,在其宇宙论和宗教神学

的治国方策方面比较明显,而汉代道教神学对医学的吸收则主要集中在具体的医学知识方面。其中虽有一些对医学发展颇有价值的思想片段,但大量存在的是对医学的宗教神秘化和扭曲。文章并分析了这些联系得以发生的历史、文化和认识上的原因。

卢国龙《道教贵生思想学说的渊源》(《世界宗教研究》1991年第3期)从贵生、重生思想上考察了道教与战国秦汉道家的关系。认为先秦道家从老子到庄子的学说发展,中间经过了杨朱、子华子等人的传承。道家贵生思想在秦汉之际结合于阴阳学说、医家卫生经验,有向具体的养生方法转化的趋势,再结合于战国时流传下来的仙话,构起了以贵生为基本人生观点、以神仙长生为信仰、以养生方术为具体手段的道家框架。

其他论文还有刘仲宇《道教对祖国医学的贡献简述》(《上海教育学院学报》1987年第1期)、杨宇《中国传统医学与道教》(《宗教学研究》1988年2-3期)、丁贻庄《道教与医学》(《大自然探索》1988年第4期)、陈森镇《道家道教对中医学发展前期的影响》(《厦门大学学报》1993年第1期)等。

## 第十二章 世界道教学成果

### 第一节 日本、韩国道教学成果

#### 一、日本道教学成果

第一阶段(1868~1930)为“开创期”,代表著作有妻木直良《道教研究》(1912)、武内义雄《老子原始》(1926)和《老子的研究》(1927)、津田左右吉《道家思想及其发展》(1927)、常盘大定《支那佛教与儒教道教》(1930)、关仪一郎《老子注释全书》(1932)、小柳司气太《东洋思想研究》(1934)、《白云观志——附东岳庙志》(1934)、《续东洋思想研究》(1938)、《老庄思想和道教》(1942)、幸田露伴《道教思想》(1936)。1929~1930年,大渊慧真第一个对北京和巴黎收藏的敦煌道教手抄经书进行拍照。

第二阶段(1930~1945)为“服务期”,代表著作有守屋美都雄《中国古岁时记之研究》(1936)、桔朴《支那思想研究》(1936)和《道教与神话传说》(1948)、五十岚贤隆《道教丛林——太清宫志》(1938)、永尾龙造《支那民俗志》(1940)、泷泽俊亮《满洲街村信仰》(1940)、吉冈义丰《道教实态》(1941)、满铁调查部《支那人的宗教》(1943)、酒井忠夫《近代支那宗教结社之研究》(1944)、平野义太郎《大亚细亚主义的历史基础》(1945)、窪德忠《道教和中国社会》(1948)、满铁调查部和东亚研究所《中国农村惯行调查》1—6(1952~1958)等。

第三阶段(1945~1972)为“恢复期”,代表著作有福井康顺《道教的基础研究》(1952)和《东洋思想史研究》(1960)、吉冈义丰《道



教研究》(1952)和《道教和佛教》第一、第二(1958~1969)、幸田露伴《道教思想》(1957)、木村英一《老子新研究》(1959)、金谷治《老庄世界——淮南子思想》(1959)、吉冈义丰和苏远鸣《道教研究》1—4册(1969~1975)、冢本善隆《魏书释老志研究》(1961)、酒井忠夫《中国善书研究》(1960)和《庄子——古代中国的实存主义》(1964)、窪德忠《庚申信仰研究》(1962)、数内清《中国中世科学技术史之研究》(1963)、吉田光邦《炼金术——仙术与科学之间》(1963)、大渊忍尔《敦煌道经目录》(1963)和《道教史研究》(1964)、宫川尚志《六朝史研究——宗教篇》(1964)、泽田瑞穗《宝卷研究》(1963)和《校注破邪详辨》(1972)、窪德忠《中国宗教改革——全真教的创立》(1967)和《庚申信仰之研究——岛屿篇》(1969)、吉冈义丰《永生之愿望——道教》(1970)、铃木中正《千年王国的民众运动之研究》(1972)、酒井忠夫《道教研究文献目录(日本)》(1972)。

第四阶段(1972至今)为“发展期”,代表著作有青年中国研究者会议《中国民众反乱之研究》(1974)、铃木中正《中国史上的革命与宗教》(1974)、泽田瑞穗《增补宝卷的研究》(1975)、《中国民间信仰》(1983)和《中国的咒法》(1984)、吉冈义丰《道教与佛教》第三(1976)、秋月观暎《中国近世道教的形成》(1976)和《道教与宗教文化》(1987)、酒井忠夫《道教的综合研究》(1977)、窪德忠《道教史》(1977)、《道教入门》(1983)、《道教诸神》(1986)、《道教的世界》(1987)、《道教百话》(1989)和《蒙古朝的道教与佛教》(1992)、后藤基己《庄子训读》(1978)、森三树三郎《老子、庄子》(1978)、马伯乐著、川胜义雄译《道教》(1978)、大渊忍尔《敦煌道经目录篇》和《敦煌道经图录篇》(1978~1979)、《中国人的宗教仪礼》(1983)和《初期的道教——道教史研究之一》(1991)、楠山春树《老子传说的研究》(1979)、福永光司《中国中世的宗教和文化》(1982)、《道教思想之研究》(1987)、《道教与东亚、中国、朝鲜、日本》(1989)和《中国道教思想》(1990)、福井康顺、木村英一、山崎宏、野口铁郎和福井文

雅监修《道教》1~3卷(1983)、吉川忠夫《六朝精神史研究》(1984)、《中国古代人的梦和死》(1986)、《书法与道教》(1987)和《中国古道教史研究》(1992)、小南一郎《中国的神话和物语》(1984)、麦谷邦夫《老子想尔注索引》(1985)、中岛隆藏《六朝思想之研究》(1985)、秋月观暎、野口铁郎和福井文雅《劝勉道教研究》(1986)、川胜义雄《中国人的历史意识》(1986)、石田秀实《气与流动的身体》(1986)和《气功祛病养生术》(1987)、野口铁郎《明代白莲教史研究》(1987)、吉元昭治《道教与不老长寿医学》(1988)、坂出祥伸《中国古代养生思想的综合研究》(1988)和《道教与养生思想》(1992)、三浦国雄《中国人的地实学》(1988)、车柱环著、三浦国雄和野崎充译《朝鲜的道教》(1990)、安居香山《纬书与中国神秘思想》(1988)、大渊忍尔和石井昌子《六朝唐宋古文献所引道教经典目录·索引》(1988)、砂山稔《隋唐道教思想史研究》(1990)、小林正美《六朝道教思想研究》(1990)、池田末利和铁井庆纪《中国神话的文化人类学研究》(1990)、蜂屋邦夫《中国道教现状本文册·图版册》(1990)、酒井忠夫、福井文雅和山田利明《日本·中国的宗教文化研究》(1991)、酒井忠夫、今井宇三郎和吉元昭治《中国的灵签药签集成》(1992)、野口铁郎、坂出祥伸、福井文雅和山田利明《道教事典》(1994)。

## 二、韩国道教学成果

古代朝鲜很早就有崇尚神仙的仙风。这种神仙思想可在史籍中找到。中国的《汉书》、《史记》中也有记载。古代朝鲜神仙思想的特点可以归纳为:(一)禳灾祈福(祭祀礼仪);(二)人体内有不死灵药(内丹);(三)俗信杂术(民间信仰)。高句丽末年,即唐武德十五年(624),中国道教传入朝鲜半岛,后与朝鲜古代的檀君信仰融合,形成了朝鲜道教。

19世纪,李景圭著《五洲衍文长笺散稿》60卷,其中对有关道

教、神仙的史料有详细考证,如《道教仙书道经弁证说》、《东国道教本末弁证说》、《返还弁证说》、《元晓义湘弁证说》、《三韩始末弁证说》、《白头山弁证说》、《二斗下降弁证说》、《宫室制度弁证说》、《灵宝真灵位业图弁证说》等文。这部著作被视为古代朝鲜的“百科全书”,1959年韩国东国文化社将这本汉文笔写本缩印影印出版。1990年日本京都的中文出版社再版公开发行。

李景圭的继承者李能和先后撰写了《朝鲜神事志》(1912)、《百教会通》(1912)、《朝鲜佛教史》(1918)、《朝鲜解语花史》(1927)、《朝鲜巫俗考》(1929)等书。他的汉文手写本《朝鲜道教史》在朝鲜思想史、道教思想史上占有相当重要的地位。这是第一部朝鲜道教通史,1959年内部发行。

60年代,韩国国内出现传统文化研究热。70年代,学术界开始注意本国的道教文化,研究从文学方面扩大到史学和哲学方面。1982年和1984年先后成立了两个道教研究机构——韩国道教协会和韩国道教思想研究会(现改名为韩国道教文化学会),形成一支研究队伍。

都珖淳著有《崔孤云的道教思想》、《韩国的神仙思想》、《风流道与神仙思想》等。1991年主编出版了论文集《道教与科学》。1992年翻译出版了《台湾寺庙药签研究——道教医方与民间疗法》。

1978年车柱环撰《韩国道教思想研究》,1984年经增订改名为《韩国道教思想》。1977年韩国哲学会编辑出版的《韩国哲学研究》实为道教研究特集,其中包括车柱环的《高句丽的道教》和《新罗社会的道家思想》。

郑在书的主要论著有《葛洪文学论研究》(1981)、《列仙传之成立及其与抱朴子内篇之关系》(1981)、《镜子之巫俗上功能及文学上反映》(1982)、《魏晋神仙家之文学认识》(1983)、《山海经译注》(1985)、《山海经神话与神仙说》(1986)、《神仙说之类型及结构》

(1987)、《神仙说研究》(1988)、《试论太平经之成立及思想》(1991)、《太平经与汉代文学》(1991)、《民族秘传精修炼法》(1992)、《太平经与道教文学观》(1994)等。他于1994年出版了《不死的神话与思想》。这本著作以《山海经》、《抱朴子》、《列仙传》和《神仙传》为中心,探讨了中国道教关于不死的神话和思想。

韩国道教思想研究会编辑出版的“韩国道教思想研究丛书”,先后出版了7部论文集:《道教与韩国思想》(1987)、《道教与韩国文化》(1988)、《韩国道教思想的展开》(1989)、《韩国道教思想理解》(1990)、《韩国道教与道家思想》(1991)、《韩国道教之现代的照明》(1992)、《韩国道教文化的形态》(1994),内容主要是对古代朝鲜道教典籍的考据、历史人物的思想分析、道派的研究等。

韩国已翻译的文献有《周易参同契》、《抱朴子》、《黄庭经》、《太乙金华宗旨》、《慧命经》、《金仙论证》、《天仙正理》、《仙佛合宗》等古典著作及现代修行者的体验纪录和内功等方面的书籍。

## 第二节 西欧道教学成果

### 一、法国道教学成果

法国耶稣会傅圣泽神甫1720年用拉丁文记述“老君的宗派”,开始介绍道教。雷暮沙于1816年出版了满语本《太上感应篇》的法文译本。1823年在《亚洲丛刊》发表了《关于老子的一生及其作品的报告》。1835年茹理安翻译出版了《太上感应篇》。1842年他出版了全译法文本《道德经》。1856年戴罗斯尼出版了法译本《阴鹭文》。1868年出版《道教》。

沙畹最出名的是他去世后发表的长篇论文《投龙简》(载《东亚丛刊》1919年第3期)。“投龙简”是一种道教仪礼,即把愿望写在简上投入洞穴、峡谷或泉水之中,向神祈愿。沙畹指出玄宗皇帝投

龙简之目的在于长生成仙。

伯希和的道教著作有《摩尼和〈化胡经〉》(载《法国远东学院通报》1903年第3期)、《关于〈道德经〉译成梵语的问题》(载《通报》1912年第13期)。

马伯乐于1922年发表了第一篇有关道教的文章《关于道教的考察》(载《法兰西东方学协会通报》1922年第3期)。1927年出版的《古代中国》,只谈到秦末。1937年发表了《古代道教中的养生法》(载《亚洲杂志》1937年版)。马伯乐死于纳粹的集中营,他的遗稿由戴密微于1950年整理出版,名为《中国宗教·历史杂考》,1971年由康德谟教授重新整理出版,书名为《道教与中国宗教》。

葛兰言的著作很多,涉及道教方面的著述有《中国古代的节庆和歌谣》(1919年出版,该书于1932年被译成英文在纽约出版,1938年被译成日文出版)、《中国人的宗教》(1923年初版,1980年再版,1943年被译成日文出版,1975年被译成英文在美国斯克兰顿出版,1978年被译成意大利文在米兰出版)、《中国人的思想》(1944年初版,1979年第4版,1963年译成德文在慕尼黑出版)。

1946年康德谟在北京出版2卷本《制服波涛的人》。1953年又在北京出版了《〈列仙传〉:古代道教仙人的传说传记》。1965年出版的《老子 and 道教》于1969年被译成英文在美国斯坦福出版,1981年被译成德文在法兰克福出版。1972年出版了《中国哲学》。此外,他在高等研究院任教期间(1957~1973)对道教经典诸如《道德经》、《灵宝度人经》、《太上灵宝五符序》、《本际经》等都有研究,在《高等研究院年鉴》上发表了不少对道经的考据性论文。

石泰安的道教论著有《中国的宗教——哲学和宗教》(载《法国大百科全书》1957年版第19卷)、《公元二世纪道教的政治与宗教运动》(载《通报》1963年第50期)、《道教教团的某些方面》(载1969年度《法兰西学院年鉴》)、《二至七世纪的道教与民间宗教的关系》(载《道教面面观》1979年耶鲁大学版)等。

苏远鸣与吉冈义丰共同主编日文和法文辑刊《道教研究》。其第3辑(1968)和第4辑(1971)连续刊登了《西文道教研究文献目录》,东方学界从中可以了解西方的道教研究情况。其贡献是研究道教的“第七洞天”广东罗浮山的宗教史,发表过了《罗浮山:宗教地理学考察》(载《法国远东学院通报》1956年第48期)一文。此外,《道教研究》第2辑还发表了他翻译的其导师石泰安1963年有关民间宗教的长篇论文的日文稿。1977年为纪念吉冈义丰教授花甲发表了《道教十斋日》。近年来转向敦煌文献的研究。

施舟人的主要著作有《抱朴子内篇通检》(1965)、《抱朴子外篇通检》(1970)、《黄庭经通检》(1975)、《道藏通检》(1975)、《〈道教分灯〉科仪》(1975)、《中国的宗教》(与康德漠合著,1976)、《云笈七签索引》(与劳格文合编,1981)、《道教的总体》(1982)、《道藏手册》(与傅飞岚合著,1996)。主要论文有《步虚之研究》(1985)、《旧北京的宗教行事结构》(1993)及《欧洲道教研究史》等。最能反映他学术观点的专著《道教的总体》1982年在巴黎以法文出版后,1983年被译成意大利文在罗马出版,1988年被译成荷兰文在阿姆斯特丹出版,1993年又被译成英文在美国的伯克莱和洛杉矶出版。

赛德尔的博士学位论文《论汉代对老子的神格化》1969年在巴黎出版。最能反映她对中国道教看法的是1974年她为《大英百科全书》撰写的长篇词条《道教》,主要内容有性质和意义、道教的基本概念、哲学的道教、宗教的道教、道教和其他宗教、道教和中国文化。赛德尔虽然把大部分精力用在编辑和教学工作上,但她还是留下了两部不朽著作。一部是1989年在《远亚通讯》第5号上发表的权威性研究报告《西方道教研究编年史(1950~1990)》,另一部是1990年在日本东京出版的《道教:中国的非官方宗教》。

奥比奈的主要著作有《七世纪以前的道德经注释》(1977)、《道教的冥想》(1979)、《道教历史中的上清派之启示》(1984)、《14世

纪前的道教发端史》(1991)、《道教内丹术导论:一和多》(1994)、《老子和道》(1996)等。

此外,劳格文著有《〈无上秘要〉:6世纪的道教总汇》(1981)、《中国社会和历史中的道教仪式》(1987)、《精神上的大陆:道教折射中的中国》(1991)及论文《台湾北部的道教派系》(1994)、《中国道教现状》(1995)等。穆瑞明的代表著作为《五世纪的一部道教启示录——洞渊神咒经》(1991)。戴斯帕著有《太极拳:养生术和武术》(1976)、《炼丹经书和道教心理学》(1980)、《赤风髓:健康和长生在16世纪的中国》(1988)、《中国古代的女仙——道教与女丹》(1990)等。傅飞岚著有《杜光庭(850~933):中国中世纪的宫廷道教》(1989)、《老子在早期中国思想中的地位》(1990)及论文《罗公远:神圣道教中传说和崇拜》(1987)、《礼拜仪式和君权:道教科仪在蜀国(906~925)建立中的作用》(1989)、《“道教灵验记”:一个晚唐佛教教传统的倒置》(1992)、《道教的神话》(1994)、《道教》(1995)等。

## 二、德国道教学成果

尤利乌斯·海因里希·克拉普罗特于1828年在巴黎出版满语本《太上感应篇》的法译本,1833年发表《论中国的道士宗教》。花之安有关道教的主要著作有《中国宗教科学导论》(1873)和《道教》(1884),论文有《道教的历史性质》和《论道教和儒教》。乔治·冯·德·加贝伦茨的成名之作是《中国文言语法》(1887)。他还研究《老子》和《庄子》,出版了《〈庄子〉的文字对中国语法的贡献》(1888),论文有《老子的一生及其学说》。威廉·顾路柏的成名之作是德译《封神演义》(1912),其涉及道教的著作有《中国的宗教与崇拜》(1910)、《中国的古代宗教》(1911)。

傅兰克著述甚丰,涉及道教的有五卷本《中国历史》(1930~1952)、《关于中国文化与历史的讲演和论文集》(1902~1942)。还

有两本书目索引《1900年中国宗教学图书》和《1909年中国宗教学图书》。

阿尔弗雷德·佛尔克著有《中国的神秘主义》(1922)、《中国人的世界概念——他们关于天文学、宇宙论和自然哲学的构思》(1925)、《中国文化领域的知识界》(1927)、《中国古代哲学史》(1927)及论文《葛洪是哲学家和炼丹士》(1932)、《评韦利的〈道德经〉英译本》(1941)等。

1922年出版了韦伯的《宗教社会学论文集》第一卷《世界诸宗教之经济伦理》，其中的一部分就是《儒家与道教》。他认为没有经过宗教改革的古老民族的宗教伦理精神对这些民族的资本主义发展起了严重阻碍作用。这本书影响很广，被译成多种文字。

卫礼贤有关道家 and 道教的译著有《老子道德经：老子关于意义与生活的书》(1911)、《列子：冲虚真经》(1911)、《庄子：南华真经》(1912)、《易经》(1924)、《太乙金华宗旨》(1929)；著作有《实用中国常识》(1922)、《老子及其道教》(1925)、《中国精神》(1926)、《中国文化史》(1928)、《东方——中国文化的形成和变迁》(1928)、《中国哲学》(1929)及《人与存在》(1931)等。

卫德明著有《中国思想史和社会史》(1942)、《中国的社会和国家：一个帝国的历史》(1944)。曾参与其父德译《易经》工作，并以讲授《易经》而闻名，西欧人对《易经》的理解深受他的影响。爱德华·艾克斯著有《中国》(1919)、《老子的神话式宇宙论探讨》(1932)、《今日道教和它的文献》(1933)、《河上公老子注》(1951)。还有《道教的起源》(1928)、《道藏的出版》(1933)、《道观的起源》(1936)、《道教的冥想及其对中国的精神生活的影响》(1949)等论文。

艾士宏著有《中国文化史》(1964)、《佛教和道教在宋代的价值及法律地位》(1968)、《中国古代宗教和国家社祀典》(1976)。还发表过《〈庄子〉第二章的道教思辨》(1942)、《孙恩叛乱和早期道教



反乱概述》(1954)、《张角起义和张鲁国考察》(1955)、《太平与太平教》(1957)等论文。

傅吾康著有《明史书目题解》(1948)、《中国革命百年史》(1957)、《中国与西方》(1967)等。60年代,他受聘到马来西亚大学创办中文系,兴趣转向东南亚华人史迹和信仰。发表过《评“三一教”及其在新加坡和马来西亚的演变》(1972)、《评林兆恩(1517~1598)》(1973)等论文。

1985年出版了一本纪念汉斯·石泰宁格65岁的论文集《东亚的宗教与哲学》,该书分道教、佛教、诸宗教和哲学四部分。道教部分的作者大多是德国和法国有成就的道教研究者。所收论文是《俞琰与吕洞宾的〈沁园春〉——宋代的炼丹诗》(法尔琴·巴尔德里安—胡赛因)、《五通——祭祀的概略史》(乌尔苏拉—安格利卡·策德齐希)、《〈西游记〉中对炼丹术的解释》(卡特琳·戴思帕)、《天师对天意的确认》(巴尔巴拉·亨德里希克)、《东华帝君之名在道教传承中的地位》(弗洛里安·C·莱特)、《宋元道教徒中三教的超越一致》(贺碧来)、《关于敦煌文书中所见道士的法篆序位》(施博尔)、《郭宪的〈洞冥记〉》(艾士宏)、《关于老君八十戒》(汉斯—赫尔曼·施米特)、《彼世的许可证——后汉墓券所见冥界观》(安娜·赛德尔)、《早期道教中治病礼仪与罪的问题》(史灼文)。

鲍吾刚著述甚丰,影响较大的有《中国人的幸福观》(1971)、《中国人的自我》(1990)。此外,还发表过《葛洪关于“知足”之理》(1971)、《老子》(1971)、《〈推背图〉的历史和一个中国的“诺查丹玛斯”》(1973)、《今日台湾的中国石祖及其利用》(1979)等论文。

约瑟夫·蒂尔著有《元代的佛道教之争》(1962)、《〈庄子〉的认识论问题》(1969)和《〈道德经〉中道的概念》(1971)等。

### 三、英国道教学成果

理雅各1852年在香港出版了《中国人的鬼神概念》。1861年

在香港出版了《中国经典》第一卷。1880年在伦敦出版了讲稿集《中国的宗教:儒教、道教评述及其同基督教的比较》,书中首次把“道教”定为“Taoism”,从此欧美各国开始以“Taoism”这个标音来表示道家道教。1882年他为《不列颠百科全书》第9版第14卷撰写了“老子”条文。最使他获得世界盛名的是他的两卷英译本《中国圣书:道教经典》(1891)。此书多次再版,至今为欧美人所参考。

艾约瑟著有《中国人的宗教状况》(1859)、《中国的宗教》(1878)。此外还在《教务杂志》上发表过《早期道教成长中的足迹》、《秦汉时代的道教》、《中国的宗教迫害》等文章,在《中国评论》上发表过《道德经》、《明堂》、《中国占星术导论》、《火神信仰》、《道教的外部根源》、《道教的称谓》等文章。

湛约翰于1868年首先把《道德经》译成英文在伦敦出版,不过书的标题为《对老子思辨哲学、政治和道德的思考》。

苏慧廉1913年在伦敦出版《中国的三教:牛津讲稿》,1923年出第二版时改名为《中国的三教:儒教、佛教和道教之研究》,1946年被译成法文《儒教·佛教·道教》在巴黎出版。

巴尔福从1879年至1881年在《中国评论》上发表了英译《太上感应篇》、《清静经》、《阴符经》等。作为单行本在伦敦和上海出版的有《南华真经》(1881)和《道教经典》(1884)。此外,1889年在伦敦出版的《世界的宗教体系》一书中收入他写的《道教》一文。

庄廷龄著有《中国和宗教》(1905)、《中国宗教之研究》(附有1788年至1903年的道教研究文献目录)(1910)以及《道德经还活着》、《医神》、《道教宗教》、《道教》等文章。

阿瑟·韦利翻译了李志常的《长春真人西游记》(1931),著《道及其力量:老子及其在中国思想中的地位》(1934)。关于庄子,他于1939年出版了《古代中国的三种思想方法》。此外,他还发表过《中国的炼金术》和《佛经中所提到的炼金术》等文章。

李约瑟从40年代末开始研究中国科学技术史,与留英的中国

学者鲁桂珍、王应来、何丙郁等合作,撰写《中国的科学与文明》,中译本名为《中国科学技术史》,对中国数千年来科学文化的发展史做了比较全面而系统的介绍。从1956年到1983年已出版五卷,闻名于世。第二卷《科学思想史》有专章《道家和道教》,第三卷《数学和天地科学》也论及道教。第五卷第2分册《炼金术史上的发现和发明:炼金术和修仙术》是与鲁桂珍博士合作完成的,第3分册《炼金术史上的发现和发明:历史概说》是与何丙郁合作执笔的。他认为,道家的思想是宗教的、诗人的,但同样也是方术的、科学的、民主的,并且在政治上是革命的。道家思想提供了中国传统科学的原型,这种前科学、原科学或准科学,主要是由于地理的、社会的和经济的原因,未能在中国产生近代科学,但它的有机论世界观是相对论和量子论为基础的现代科学的先觉,它将为未来科学的发展开辟道路。

葛兰著有《庄子内篇》(1951)、《两个中国哲学家:程明道和程伊川》(1958)、《〈列子〉新译》(1960)、《价值的问题》(1961)、《〈庄子内篇〉六种及其他作品》(1981)、《对〈庄子〉原著部分译文的评注》(1982)、论文集《道之论辨》(1989)、《列子·道的经典》(1991)及多篇涉及道教的论文。

龙彼得出名的著作是《宋代收藏道书考》(1984),这本书对国际汉学界产生了重大影响。此书的宗旨在于阐明宋代(960~1276)官方图书馆和私人藏图书的性质和传承,并探索道教经典的历史。全书分英文和中文两部分。英文部分的“道教经典”一节就道教经典、宋代道教经典文献目录的沿革进行了详尽的回顾。中文部分称“宋代馆刻及家藏道书目录”,共著录书1600种,计3600卷。

巴雷特发表的书评及论文有:《中国的教派宗教》(1978)、《理解中国宗教中的变化和进步》(1982)、《道教研究史》(1986)、《唐统治下的道教》(1986)、《中国文明中的宗教传统:佛教和道教》

(1990)、《道藏在日本:何丙郁研究的某些暗示》(1994)、《唐代道教教权的出现》(1994)。1992年出版了专著《李翱是佛门、道家还是新儒家?》。

#### 四、荷兰道教学成果

薛力赫著有《天地会:中国和荷兰属印度华人中的秘密会社》(1866)、《星辰考原——中国天文志》(1875)等。

高延著有《中国厦门人的年节和风俗》(1881)、《论中国的占卜》(1890)、《中国的宗教系统及其古代形式、变迁、历史及现状》(1892~1910)、《宗教史的一页——中国的宗教教派和宗教迫害问题》(1903)、《中国人的宗教》(1910)、《中国的宗教:天道观——研究道教和儒教的关键》(1912)、《一元论:中国宗教伦理、国务及各种学科的基础》(1918)。发表的论文有《中国有宗教自由吗?》(1902)和《论道教教会的起源》(1908)。

戴闻达著有《中国历史的道路和轨迹》(1935),编辑了选集《漫谈中国思想家》(1941)。他的突出贡献是从中文原本直接翻译了《道德经》,1942年出版了荷兰文本,其后陆续出了这一文本的法译本(1953)、英译本(1954)。他发表的论文有《中国的宗教》(1940)、《无为的哲学》(1947)、《唐玄宗之梦》(1947)、《唐代的道教》(1948)、《中国文明中的神话礼仪模式》(1951)、《中国的战神》(1952)、《中国的“神像”》(1952)等。

许理和的著作及论文主要有《佛教征服中国》(1959)、《从道教经典看佛教对早期道教的影响》(1980)、《老子在东方和西方:变化中的评介和解释》(1991)等。

#### 第三节 俄国道教学成果

第一阶段,1842年,俾邱林发表了文章《老子及其学说》。卡

姆斯基于 1815 年将 1673 年满文版《太上感应篇》译成俄文,并于 1821 年节译发表。

第二阶段,瓦西里耶夫于 1873 年出版了《东方的宗教:儒教、佛教、道教》。格奥尔基耶夫斯基出版了《中国历史的初期》(1885)和《中国人的生活原则》(1888),都对《道德经》有所涉及。此外他还发表过《中国人的神话观念和神话》(1892)。波波夫 1901 年出版了《中华诸神》。格拉哥列夫于 1901 年出版了《中国的宗教》,书中对“道”有专门的论述。托尔斯泰于 1910 年出版了自己编选的《中国贤人老子语录》,1913 年他与别人合作翻译出版了《老子道德经或关于道德的书》,这是第一部公开出版的俄译本《道德经》。

第三阶段,阿列克谢耶夫关于道教的论著有《中国民间宗教中的佛教》(1919)、《中国民间宗教》(1929)、《中国民间绘画中的神和鬼》(1929)、《中国年画是社会的定购品和阶级的履行物》(1936)。他在其 1925~1945 年著作出版目录中还列有《试论〈老子〉的编纂》、《论中国的宗教体系》、《论欧洲汉学中的〈易经〉问题》、《道教的超人说》、《中国最高的龙崇拜》等。1982 年科学院东方学研究所出版了他的文集《东方学·论文和文献》。楚紫气于 1928 年发表过《佛教中的道士》、《道家经典〈列子〉研究》,还翻译过葛洪的《抱朴子》,完成了《易经》的俄译稿(1960 年才出版)。此外,什库尔金于 1926 年发表过《道教概略》。彼得罗夫 1936 年出版了《中国哲学史论》。1946 年马拉库耶夫发表了《阴符经——中国哲学史的一页》。1948 年华裔学者杨兴顺将《道德经》译成俄文,并于 1950 年出版,这是第二部俄译本《道德经》。第三个《道德经》俄译本是旅居巴西的俄国诗人佩列列申 1971 年完成的,于 1990 年全部发表。1996 年在莫斯科出版了鲍鲁什科翻译的《老子道德经》,这是《道德经》的第四个俄译本。

第四阶段,杨兴顺曾以论文《〈道德经〉的哲学学说》和《中国古代唯物主义思想》获哲学副博士、博士学位。著有《中国古代哲

学家老子及其学说》(1950)、《中国哲学史论》(1956)、《古代中国的唯物主义思想》(1984),主编《古代中国哲学》(1990)。

列·谢·瓦西里耶夫著有《祭祀、宗教、传教在中国》(1970)、《东方宗教史》(1983)。主编过《道和道教在中国》(1982)、《伦理和礼仪在中国》(1988)。现正撰写多卷本“古代中国”,1995年已出版第一卷《史前史:商殷·西周》。

陶奇夫曾发表论文《葛洪之道说的一些方面》(1980)、《道教和中国文化:相互关系问题》(1982)、《道教的玄牝说》(1982)、《道教经典中道家哲学:以张伯端的〈悟真篇〉为例》(1983)、《道教的起源及其历史分期》(1985)、《佛道教相互关系(研究的理论方法问题)》(1988)、《道教中的伦理与礼仪:张伯端的〈悟真篇〉》(1988)、《传统中国的道教和炼丹术》(1992);译文有《〈悟真篇〉译注》(1993)、《性命法诀明指》(1993);专著有《道教:历史宗教学试述》(1993)、《世界的宗教》(1997)。

波尔什涅娃著有《白莲教信仰是1796~1804年民众起义的意识形态》(1972)、《中国晚明的宗教运动:意识形态问题》(1991)以及论文《论“邪教”的概念》(1978)、《民间教派的社会作用及其解释理论》(1981)、《19~20世纪中国的民间宗教传统》(1981)、《道教与中国民间宗教运动的思想》(1982)、《论佛教禅宗对罗教的影响》(1984)、《论“功夫”在民间宗教运动中的地位》(1986)、《论混合主义教派中的一个礼仪经文》(1987)等。

马利亚文著有《阮籍》(1978)、《古代帝国的灭亡》(1983)、《庄子译注》(1985)、《中世纪与近世之交的中华民族》(与他人合著,1987)、《旧中国的格言》(1988)、《东亚各民族年度习俗和礼仪》(与他人合著,1989)、《孔子传》(1992)、《庄子·列子译注》(1995)以及论文《道教是中古中国的哲学和诗歌》(1979)、《论中世纪中国民间文化的宗教方面》(1981)、《再论中国分裂教派运动的本质》(1985)、《20世纪中国的混合宗教:传统和非传统》(1987)、《论传

统文明中民间宗教概念之界定》(1988)、《中国的传统信仰与混合宗教》(1991)、《关于中国财神的起源》(1993)、《中国民间宗教刍议》(1994)、《诸混合宗教的现象在中国》(1997)等。现正撰写专著《宗教在现代中国》。

克里弗佐夫著有《古代中国的伦理思想(公元前6世纪至公元2世纪)》(1963)、《道教伦理学》(1993)以及论文《中世纪中国的伦理观点》等。

波兰采娃著有《晚期道家论自然、社会和艺术》(1979),分析了道家对世界、知识、艺术、社会和国家看法。

司徒洛娃著有《〈普明宝卷〉译注》(1979)以及《宝卷的体裁研究》(1969)、《东方学研究所所藏宝卷叙录》(1984)、《道教的求仙实践》(1984)等文章。

阿巴耶夫著有《佛教禅宗和文化心理传统在中世纪中国》(1983)和论文《道教和佛教中的人和自然》(1981)等。

## 第四节 北美、澳大利亚道教学成果

### 一、美国道教学成果

第一个阶段,公理会传教士明恩溥1899年出版《中国农村生活:社会学研究》,书中讲到寺庙与宗教会社、宗教典礼合作的情况,提供了当时的农村宗教资料。南长老会教士杜布西著有《中国的三教:儒、释、道》(1886),对中国人的神话、偶像崇拜和鬼神崇拜进行了说明。加利福尼亚大学博士研究生约翰森于1928年在上海出版了博士论文《中国炼丹术考》,指出欧洲的炼丹术曾受到中国炼丹术的影响。魏鲁男1933年至1934年在《美国东方学会杂志》第53、54期连续发表了《〈魏书〉和〈隋书〉谈道教》一文,1963年出版了《庄子语录》,1966年发表了《公元320年中国的炼

丹术、医学和宗教:葛洪的<抱朴子内篇>》。顾立雅著《中国的起源:中国文明形成期概论》(1936)、《古代中国文化研究》(1937)、《道教和中国文化史的其他研究》(1970)。卜德 1936 年翻译出版《燕京岁时记》,后来发表了《中国文化传统》(1957)、《汉代中国的节庆》(1975)以及《老子的两种译本》(1954)等。

第二阶段,薛爱华有《女神:唐代文学中的龙婆雨女》(1973)、《步虚:唐代奔赴星辰之路》(1977)、《唐代的茅山》(1980)、《时间之海上的蜃景:曹唐的游仙诗》(1985)等专著及《吴筠的步虚词》(1981)等大量论文。

韦尔奇著有《道之分歧:老子和道教运动》(1957),该书分老子的问题、道德经、道教运动和今日的道教四部分,不仅一般地介绍了道教,对《道德经》也作了饶有趣味的解释。此外他还发表过三篇有影响的论文:《早期道教中的混合主义》(1956)、《张天师和中国的道教》(1965)、《贝拉焦道教研究会议》(1969)。他和德国学者安娜·赛德尔合编出版的《道教面面观》一书是第二次国际道教研究会议论文集,扩大了道教在欧美的影响,成为国际汉学家们研究道教的必读之书。

米歇尔·斯特里克曼的论文《茅山宗——上清的启示》1981 年在巴黎发表,对茅山宗上清派的历史研究作出了重要贡献。他编辑整理过 4 卷本纪念导师石泰安的密宗和道教研究的著作,分别以《中国论丛和佛学》于 1981、1983、1985、1988 年在布鲁塞尔出版。他研究六朝以前的道教,发表的学术论文有《茅山启示:道教与贵族集团》(1977)、《最长的道教经典》(1978)、《梁武帝的强化道教与对道教的镇压》(1978)、《论陶弘景的炼丹术研究》(1979)、《历史、人类学与中国宗教》(1980)等。

迈克尔·萨梭 1975 年在台北出版刊印《庄林续道藏》,共 25 册,都是台湾北部常用道经,为研究科仪法事,提供了基本素材。1978 年又从新竹一带搜集到许多珍贵世传抄本,在东京影印出



版,名为《道教秘诀集成》。同时陆续出版《道教和宇宙更新仪式》(1972)、《庄法师的学说》(1978)、《青龙白虎:道教的斗法仪式》(1990)、《一本道教食谱:取自老子道德经的修炼》(1994)、《金亭:道教通向和平、治愈和长生的途径》(1995)等多部著作。

席文的主要著作有《中国炼丹术初步研究》(1968)、《传统医学在近代中国》(1987)、《中国古代的医学、哲学和宗教:研究者和反应》(1995)。他还主编出版过《科学和技术在东亚》(1977)。此外,他还发表了不少论文,如《论抱朴子内篇和葛洪的生平》(1969)、《作为科学的中国炼丹术》(1970)、《论“道家”一词是引起混乱的根源:专评科学与宗教在传统中国的关系》(1978)等。

杨联陞著有《老君音诵诫经》(1956)、《道教之自搏与佛教之自扑》(1960)、《汉学漫游》(1969)等。上述论文收入1992年中国社会科学出版社出版的《杨联陞论文集》。

杨庆堃著有《中国社会的宗教》(1961),被誉为经典社会学研究专著。

俞检身著有《中国宗教指南:注释书目》(1985)、《战后中国宗教:评注书目》(1994)等。

张广直,哈佛大学讲座教授,著有《艺术、神话和仪式:通向古代中国政治权力的途径》(1983)。

陈张婉莘著有《道·自然·人:道德经中思想研究的关键》(1966)、《老子对死亡的看法——〈道德经〉第五章新解》(1992)、《追求道家形而上学的中心思想——希腊形而上学和道家形而上学的比较》(1994)。

劳伦斯·汤普森著有《略论台湾的宗教趋势》(1964)、《中国人的宗教形式》(1973)、《中国宗教导言》(1975)等。近年发表的文章有《什么是道教——向顾立雅致歉》(1993)、《评施博尔〈道教的总体〉》(1994)等。特别值得注意的是他于1985年编辑出版了《西文中国宗教分类书目》,这是第一部欧美关于中国宗教研究论著分

类目录索引,所收著作和论文是1980年前发表的。道教目录放在第二部分,共分为10类。第一部分中也有不少内容对于道教研究同样具有重要的参考价值。该书出版后,他又着手编纂第二部,收集1981~1990年间欧美汉学界发表的有关中国宗教的论著,于1993年出版。道教目录仍放在第二部分,共分为14类。这部书收目1100多条,是各种目录索引中最详备的一部。

大卫·夏佩尔编辑出版过两本文集:一是《佛教和道教研究》(1977),书末附有唐娜·奥和沙伦·罗编选的《道教研究目录索引》,对于了解西方道教研究情况颇有参考价值。另一本是《中古中国社会中的佛道教实践》(1987)。

诺曼·基拉多特有长篇专著《早期道教中的神话和内涵:浑沌的命题》于1983年问世。论文有《方法论方面:四种道教研究》(1972)、《中国宗教研究中的创世神话问题》(1976)、《〈道德经〉第25章和第42章中的神话和内涵》(1977)、《评李约瑟〈中国科学技术史〉第五卷第二分册》(1978)等。并与他人合编出版了《中国和基督教》(1979)。

利维雅·科恩的论著主要有《陈抟的生平与传说》(1981)、《七步得道:司马承祯的〈坐忘论〉》(1987)、与日本坂出祥伸教授合编《道教的冥想和养生术》(1989)、《道教的神秘主义:西升经》(1991)、《早期的中国神秘主义:道教传统中的哲学和救世信仰》(1992)、《道教体验文萃》(编译,1993)、《笑道论:中国佛道之争》(1995)等。

亨里克斯1980年发表长文《马王堆帛书〈老子〉研究:专释与王弼注的差异》,1983年出版专著《三世纪中国的哲学和立论:嵇康集》,1989年出版译著《老子道德经:据最近发现的马王堆本新译》。

苏珊·卡西尔以论文《中国古代文学中女神西王母的形象》获哲学博士,于1993年出版了新作《超越与神仙的情愫——中国中

古时代的西王母》。

朱迪思·博尔茨 1987 年为《宗教百科全书》撰写了《道教文献》。同年出版专著《10 至 17 世纪道教文献通论》，对 200 余种道教经典作了导读性评述。

特里·克利曼 1994 年出版了《神的自传：文昌帝君化书》，探讨了文昌帝君信仰史和《文昌帝君化书》的形成及后世的文昌帝君信仰。

斯蒂芬·博肯坎普正在编选道经汇编，收入该书的将有《想尔注》、《三天内解经》、《老君音诵诫经》、《灵宝五符序》、《黄帝九鼎神丹经》、《黄庭经》、《真诰》、《灵书紫文》、《素灵经》、《度人经》、《赤书玉诀》、《步虚词》和《三元斋》，并对诸经作文本研究。

查尔斯·本 1991 年出版专著《洞玄的传播：公元 711 年的一个受道仪式》。

辛西娅·布罗考 1991 年出版专著《功过格：晚期中华帝国的社会变化和道德秩序》，这是西语中第一部详细探讨这一问题的专著。作者既利用了大量第一手中文资料，也吸收了日本学者的研究成果，使读者对晚明的理性史有了进一步的了解。

## 二、加拿大道教学成果

欧大年的专著有《民间佛教宗教：晚期传统中国的异端教派》(1976)(1993 年上海古籍出版社出版了此书的中文本，书名改为《中国民间宗教教派研究》)、《中国的诸宗教：作为一个活系统的世界》(1986)和《飞鸾：台湾中国宗教教派的诸相》(1986)。论文有《中国民间宗教中的二元论和冲突》(1980)、《抉择：中国社会中的民间宗教教派》(1981)、《中国宋元时期的白云宗》(1982)、《评林兆恩的混合宗教》(1984)、《关于 16~17 世纪宝卷在中国民间宗教文学中的作用和地位》(1984)、《论中国教派文学——明清宝卷中的价值》(1985)、《中国宗教：历史概览》(1987)、《隔绝中的佛教：关于

在敦煌所发现的中文抄本中的民间宗教》(1990)、《关于中国国家仪典书——大明律中的民间宗教》(1990)等。

冉云华近年来发表的道教论文有《道的问题和道德经》(1975)、《关于道教的帛书抄本》(1977)、《道原或道的起源》(1980)、《〈十六经〉的政治哲学归于黄老道》(1983)、《宗教状况和佛道教研究在中国:一幅不完全和不平衡的图画》(1984)、《文化事物和宗教统一:研究道教神的一个事例》(1985)、《人与宇宙沟通:道教音乐的哲学基础》(1989)、《黄老道中人的本质及其宇宙基础》(1990)等。此外,他于1988年10月曾和莱伊、成中英、萨梭一起组成编委会,创办了《道教资料》。

秦家懿的主要著作有《获得智慧之道:王阳明(1472~1529)》(1976)、《儒学与基督教比较研究》(1977)、《基督教与中国宗教》(1988)、《中国的诸宗教》(1993)等。其中,《基督教与中国宗教》是她与德国基督教神学家孔汉思的合著,1988年出德文版,1989年出英文版,1990年由北京三联书店出中文版,改名为《中国宗教与基督教》。1990年发表论文《朱熹与道教》,根据《朱熹遗书》中《参同契考异》和《阴符经考异》论述了朱熹对道教的评价和道教对他的影响。

夏瑞春的专著《黑塞与中国》(1974)着重介绍了德国作家黑塞酷爱中国文学的情况。他的《德国思想家论中国》(1985)汇集了德国近现代13位重要思想家关于中国的18篇代表性论著,内容涉及中国古代哲学、中国文化、伦理道德以及社会制度等各方面。这本书由江苏人民出版社于1995年8月出版了中译本,颇受欢迎。他的新作《道:接纳在东方和西方》,1994年在纽约出版,论述了“道”的思想在东西方的吸收和影响。

包如廉发表的论文有《中国宗教再探》(1979)、《新光的象征》(1980)、《庄子的〈逍遥游〉和〈大宗师〉》(1981)、《今日中国宗教》(1985)、《消灾仪式》(1989)等。他编辑的《道教著作目选》于

1988年由美国世界宗教研究所在纽约出版。他主编的《趋势的转向:今日中国的宗教》,1989年由英国皇家亚洲学会在香港出版,收录论文和资料15篇。

丁荷生发表过的文章有《1985年9月在漳州所见两场斋醮调查记录》(1986)、《葬礼在福建》(1988)、《来自福建的抄本》(1988)、与郑振满合著《闽台道教与民间诸神崇拜》(1994)。1994年由普林斯顿大学出版社出版了他的专著《华南的道教科仪和民间崇拜》,这是由西方人写的第一部关于福建道教历史与现状的著作,提供了作者本人多年来在福建各地进行田野调查过程中所搜集到的第一手资料,受到西方汉学界的高度重视。

### 三、澳大利亚道教成果

柳存仁重视《道藏》,发表过《阅道藏记凡例》(《马来亚大学中文系学术论文集》第1辑,1977)、《道藏刻本之四个日期》(《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》,东京,1982)、《〈道藏〉之性质》(《中国文哲研究通讯》第2卷第1期,1992)、《张君房与宋代道书》(《明报月刊》第240期,1985)等。关于《道德经》注的研究论文有《道藏本三圣注道德经之得失》(《崇基学报》第9卷第1期,1969)、《论道藏本顾欢注老子之性质》(《联合书院学报》第8期,1970~1971)、《道藏本三圣注道德经会笺》(《中国文化研究所学报》第6卷第1期,1973)等。《〈想尔注〉与道教》(《第二届敦煌学国际研讨会论文集》,1991)等。《〈三洞奉道科诫仪范〉第五卷——P2337中金明七真一词之推测》(《汉学研究》第4卷第2期,1986)对道经作者进行了考证。

柳存仁的《读宗教词典里的道教部分》(《明报月刊》第207期,1983年),对祖国学者的成绩给予肯定。他以《一千八百年来来的道教》(《明报月刊》第246-247期,1986)、《道教是什么》(《和风堂新文集》,新文丰出版公司,1997)、《道教前史二章》(《中华文史论丛》

第 51 辑,1993)等文章,对道教做了介绍。

柳存仁很关注明代道教,论文有《研究明代道教思想中日文书目举要》(《崇基学报》第 6 卷第 2 期,1967)和《补明史佞幸陶仲文传》(《东方文化》第 11 卷第 1 期,1973)。他对明代的三教关系做了研究,发表了《明儒与道教》(《新亚学报》第 8 卷第 1 期,1967)和《王阳明与道教》(《中国文化研究所学报》第 3 卷第 2 期,1970)。后又发表《王阳明与佛道二教》(《清华学报》新 13 卷第 1、2 期合刊,台湾新竹,1981)。

关于道教史,柳存仁从资料角度发表了意见,如《史籍与道籍》(《神田喜一郎博士追悼中国学论集》,1986)。《张天师的妻女们》(《明报月刊》第 224 期,1984)和《题免得龔藏汉天师世系赞卷》(《明报月刊》第 250-251 期,253-255 期,1986~1987)研究了张天师的家族及世系。《许逊与兰公》(《世界宗教研究》1985 年第 3 期)对净明道的历史做了考证。他还发表了《三国晋时之女仙真》(《宗教与文化》,1990)和《徐神翁与林灵素》(《选堂文史论苑》,复旦大学中文系,1994)。此外,《唐以前拜火教摩尼教在中国之遗痕》(《和风堂文集》,上海古籍出版社,1991 年 10 月)讨论了道教与摩尼教的互相影响,《朱熹与〈参同契〉》(《国际朱子学会议论文集》,1993)讨论了道教丹术与理学的关系。

柳存仁的《五代到南宋时的道教斋醮》(《明报月刊》第 241-242 期,1986)考察了斋醮的历史和特点。文章指出,斋醮是道教的产物。因天师道(后来才叫作正一)重符篆,上清系重扶乩,盖斋法出于灵宝派。在斋醮的行事上,灵宝、正一和上清是鼎峙而三的局面。但后来,三家在发展中相融相成。斋醮是统称,实际上斋与醮是有区别的。斋和醮的分别为,斋法以忏悔为主,醮法以祈福为主。在道教的经典编纂和斋仪制定方面,刘宋时的陆修静起了重大作用。而唐末的杜光庭,则在整理斋醮科仪方面起到了承上启下的作用。文章还对发炉、出官、炼度进行了考证,对南宋的几部

道籍作了介绍,尤其是对金允中的《上清灵宝大法》评价甚精彩。

柳存仁用英文撰写了一部研究宗教与文学关系的力著《佛教影响中国小说考》(1962),开拓了研究道教与文学关系的新领域,在海外颇负盛名。他还发表了论文《四游记的明刻本》(《新亚学报》第5卷第2期,1963)等。他继续研究道教与文学的关系,《陆西星吴承恩事迹补考》(《中华文史论丛》总第18辑,1981)、《全真教与小说西游记》(《明报月刊》第233-237期,1985)、《关于〈佛教影响中国小说考〉》(《小说戏曲研究》第1集,1988)等三篇论文都是原研究成果的延续和补充。

柳存仁《张伯端与悟真篇》(《吉冈博士还历纪念道教研究论集》,东京,1977)考证了张伯端的生平和《悟真篇》的基本内容。《关于〈陶真人内丹赋〉》(《中国文哲研究集刊》第2期,1992)也是有关内丹文献的考证。

1976年,荷兰莱顿的比卢书店出版了他的英文版《和风堂论文选集》。这本书由法国著名汉学家戴密微作序,全书分四部分。第一部分包括《唐代以前拜火教摩尼教的遗痕》。第二部分收道教论文6篇:《十二世纪道士的结核病知识》、《道教对明代新儒家精英之渗透》、《三教大师林兆恩》、《陆西星:十六世纪的一个儒家学者、道士和佛门献身者》、《陆西星之参考同契测疏》、《袁黄及其“四训”》。

1991年10月,上海古籍出版社出版了他的中文版《和风堂文集》上、中、下三册。内收论文四十余篇,其中包括前面提到的道教研究论著达二十多种。

1997年台湾新文丰出版公司又印行了《和风堂新文集》,分上下两册,收文28篇。其中道教论文12篇,将《和风堂文集》未收的文章做了补充,如《读蜂屋邦夫〈金代道教の研究〉》(1994)、《民国以来之道教史研究》(1992)等。

近两年来,柳存仁教授又发表了几篇新作,如《道教追求长生

——〈湘绮楼说诗〉卷一梦衍义》(《道家文化研究》第七辑,上海古籍出版社,1995)、《道教为什么是多神教》(《汉学研究之回顾与前瞻·历史哲学卷》,中华书局,1995)等。

柳存仁教授在澳大利亚国立大学任教期间,也培养了道教研究人才。现任香港大学中文系教授黄兆汉博士就是他的弟子。黄兆汉系澳大利亚籍华人学者,1967年香港大学毕业,1969年获硕士学位,后到澳大利亚国立大学攻读博士学位。1981年起先后任香港大学中文系高级讲师、教授。他也研究道教和中国文学,已出版专著有《张三丰全集作者考》(1982)、《道教研究论文集》(1988)、《明代道士张三丰考》(1988)、《道藏丹药异名索引》(1988)、与郑炜明合著《香港与澳门之道教》(1993)、《道教与文学》(1994)等,在国际汉学界有一定的知名度。



## 结束语—道教和道教学展望

当代世界正走向经济一体、相互开放、信息快捷的现代化社会,文化方面的相互交流、取长补短,以及冲撞竞争、优胜劣汰是不以人的意志为转移的客观规律。但是,经过数百年的衰落,道教的确营养不足,杰出人才颇显匮乏,在交流和竞争中并不处于十分有利的地位。从长远看,道教的前面埋伏着生存危机。时代也为道教提供了机遇。各教平等的政策,大力宏扬传统文化的气氛,国外人士对东方文化的向往,都对道教的振兴十分有利。

道教的前途如何,主要在自己。道教栉风沐雨,饱经沧桑,其教理教义包含着丰富的具有民族特色的文化底蕴,潜藏着巨大的生命力。我们高兴地看到,道教界的有识之士正在对时代的挑战作出积极的回应,正在发愤图强,努力跟上时代,适应时代,创造道教中兴的主动局面。

道教是一种宗教信仰,是一种文化,适应时代的关键是如何进一步发挥教理教义中对信徒以至对社会的正面作用,淡化、缩小以至克服负面作用。这是摆在当代道教面前的现实课题。道教可以在以下八个方面引导信徒,鼓励人类,从而发挥更大的正面作用。即第一,努力自我完善;第二,追求幸福;第三,积极养生;第四,潇洒乐观;第五,重视性生活;第六,关心社会 and 他人;第七,维护生态平衡;第八,顺应客观规律。

若想更好地发挥这些正面作用,道教界需要大大提高自身素质,需要结合现代社会对教理教义作出新的解释,需要出现葛洪、陶弘景、司马承祯、张继先、张宇初那样的大师和领袖人物。道教应当把自己建设成文化型、伦理型、服务型和超越型的现代宗教。如果大多数道教界人士都坚持朝这个方向努力,道教的前途是光

明的。

百年来,世界道教学研究和中国道教学研究成绩巨大,泽被后世。但道教的内容包罗万象,不少内容复杂深奥,没有多少人涉足的空白尚多。在道经的收集和整理、田野调查两方面,需要做而没有做的工作非常多。即使已经有不少人研究过的题目,也还有一些问题没有搞清楚。比如一些历史之谜尚未解开,对于道教精神的把握仍还模糊,符篆的奥秘仍使人困惑,对内丹的现代解释大多属于猜测,还有许多道经的年代与作者没有考证出来,等等。其他如当代道教、香港道教、道教地理、道教气象、道教民俗、道教术数等的研究虽有人作了,但还远远不够。统观世界和中国的道教学研究,总的说是深度的论著还不够多,传世之作还不够多。多数论著停留在初步客观描述阶段,价值判断比较少,总结规律就更少。对于相对年轻的道教学来说,这些都是不奇怪的,而且应当说是作出了巨大的历史贡献的,但我们不能就此停步。

我们对未来的道教学研究持乐观态度。首先,道教是起源于中国的宗教,是中国古代宗教的继承者,是中国古代社会的产物,是中国封建社会主流文化和民间文化的一部分。研究中国古代,不能抛开道教。只要我们还研究中国古代,就必须研究道教。道教包罗万象,是古代文化的大宝库,有丰富的内涵,有许多有价值的内容是长期挖掘不完的。如果道教能够长期生存下去,那么对新的道教的研究工作也必然随之进行下去。其次,中国和世界经过百年的道教学史,积累了大量的成果和经验,培养了不少年轻接班人。后来人站在前人的肩膀上,起点高,再加上知识新,手段新,眼界宽,必将很快超过前人。在老中青学者的共同努力下,道教研究将会更加扩展,并向深度迈进。第三,20年来,中国实行改革开放政策,学术界和道教界学者,中外道教学者,海峡两岸三地道教学者,交流频繁,互相熟悉,进行合作,广泛建立了联系和友谊。尤其是道教学者大都变成了道教之友,以自己的学识和影响大力宏

扬道教优秀的传统文化,积极支持道教界维护自身合法权益,受到道教界的欢迎。港澳台和内地道教界不少大德变成了道教学之友,以自己的财力和影响积极鼓励、支持、推动道教学者从事学术活动,受到学者们的赞扬。这些良好关系与合作模式今后将会发挥更大的作用,将道教研究带入更理想的境界。

## 参 考 文 献

- [1]陈国符著:《道藏源流考》,中华书局,1963年12月第1版。
- [2]许地山著:《道教史》,牧童出版社,1976年9月初版。
- [3]傅勤家著:《中国道教史》,台湾商务印书馆,1978年1月第6版。
- [4]大渊忍尔著:《敦煌道经目录编》,福武书店,1978年3月第1版。
- [5]大渊忍尔著:《敦煌道经图录编》,福武书店,1979年2月第1版。
- [6]冢本善隆等监修:《敦煌与中国道教》,大东出版社,1983年第1版。
- [7]朱越利撰:《道教类书〈云笈七签〉》,《文史知识》1989年第5期,第83-86页。
- [8]朱越利著:《道教答问》,华文出版社,1989年10月第1版。
- [9]朱越利著:《道经总论》,辽宁教育出版社,1991年12月第1版。
- [10]朱越利著:《道教要籍概论》,北京燕山出版社,1992年12月第1版。
- [11]黄兆汉、郑炜明撰:《港澳道教概说》,《道教文化》第5卷第7期。
- [12]李养正著:《当代中国道教》,中国社会科学出版社,1993年2月第1版。
- [13]刘守华著:《道教与民俗文学》,北京燕山出版社,1993年5月第1版。
- [14]陈敏著:《道教典籍》,中国逻辑与语言函授大学宗教系教材,1993年。
- [15]朱越利主编:《今日中国宗教》,今日中国出版社,1994年12月第1版。
- [16]朱越利著:《道藏分类解题》,华夏出版社,1996年1月北京第1版。
- [17]赖宗贤著:《台湾道教源流》,中华道统出版社,1999年2月初版。
- [18]陈敏撰:《20世纪中国道教学研究》,书稿,待出版。
- [19]郑天星撰:《道教在国外的传播和国际汉学中的道教研究篇》,书稿,待出版。

## 后 记

1998年6月份,我终于应允为《中国现代科学全书》宗教学分卷撰写《道教学》一书。邀请者是黄陵渝女士。宗教学分卷的作者大都是宗教所的老同事、老同学。黄女士建议请夫人陈敏合作,以解决时间紧的困难。陈敏多年来一直支持、协助、参与我的学术研究,成绩不一般。这是一个好主意。中国道教学史和成果部分,原有为《20世纪学术大典·宗教卷》写的成稿。世界道教学史和成果部分得到郑天星先生的无私援助。上述种种,促成本书。谨向在写作过程中所有帮助过我的人士,表示衷心感谢。本书的错误与不足之处,敬请读者和同道批评指正。

原说宗教学分卷要向国庆50周年献礼。我们在夏天挥汗如雨,按时完稿。但终于没有献成。献成当然令人高兴。其实节日的喜庆气氛倒不是靠学术来渲染的。学术就是学术。

写此后记时,家父病重正住在医院里。他不幸得了不治之症,已时日无多,看不到本书出版了。写完后记,我就要去看护他。他是一位为人民、为国家作出过重大贡献的人,心地十分善良。谨以本书纪念他,怀念他。

最后,我也向《中国现代科学全书》编辑部和当代世界出版社表示感谢,他们为《道教学》一书的出版倾注了许多心血。

朱越利

1999年11月2日