

朱越利 著

# 道教考信集

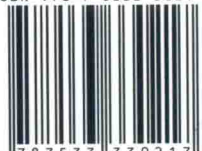


责任编辑 刘玉林

装帧设计 赵萌萌



ISBN 978-7-5333-3021-7



9 787533 330217 >

定价: 98.00 元



朱越利 著

# 道教考信集

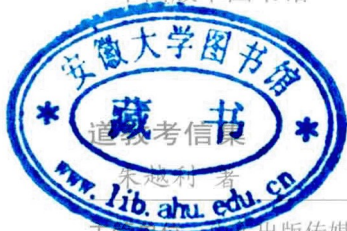


图书在版编目(CIP)数据

道教考信集/朱越利著. —济南:齐鲁书社, 2014. 05  
ISBN 978-7-5333-3021-7

I. ①道… II. ①朱… III. ①道教—文集  
IV. ①B958-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 228947 号



主管单位 山东出版传媒股份有限公司

出版发行 齐鲁书社

社 址 济南市英雄山路 189 号

邮 编 250002

网 址 www.qlss.com.cn

电子邮箱 qilupress@126.com

营销中心 (0531)82098521 82098519

印 刷 山东新华印务有限责任公司

开 本 880mm × 1230mm 1/32

印 张 25.375

插 页 3

字 数 614 千

版 次 2014 年 5 月第 1 版

印 次 2014 年 5 月第 1 次印刷

标准书号 ISBN 978-7-5333-3021-7

定 价 98.00 元

# 序

我1961年迈进中央民族学院攻读藏语言文学专业。毕业前，系里决定保送我继续读古藏文研究生班，师从深受学界景仰的于道泉教授。1966年“文化大革命”爆发，“革”掉了我读研究生班的“命”。

1978年，春回大地，我被中国社会科学院研究生院录取，在中断12年后重返久违的课堂，开始接触道教学。那年我34岁，过了而立之年，从头学习一门新专业，很迟了。还有40多岁的同学也考进来了，打破了“人过四十不学艺”的古训。

草创期的研究生院没有校舍。我们头一年借住北京师范大学，每一间十几平方米的大学生宿舍住六人。后两年搬到十一学校，每一间中小学生的宿舍住十几人。

在北京师范大学的校园里，研究生院临时搭建了简易木板房，作为我们的食堂、课堂、阅览室和图书馆。冬天在食堂用餐时，碗里的饭菜还没有吃完，就结了冰。研究生院领导鼓励我们：“要学红军爬雪山、过草地。”迁到十一学校后，该校允许在他们的教师食堂用餐，我们吃上了热菜热饭。

我们除了上本专业的必修课和选修课外，还尽量旁听其他系科以及北京大学、北京师范大学等校名师的课程。听课时，各系各校的学生都有，许多课需要早早地提前去占座位。

同学中的“夜猫子”开夜车到后半夜三四点钟，另外一些同学凌晨三四点钟就起床开早车。那么多人挤在宿舍里看书、做笔记、写论文，宿舍楼里整日鸦雀无声。

老师们同样艰苦。那时绝大多数老师,包括年迈的著名教授,都是挤公共汽车或骑自行车赶到学校来上课。他们和我们一样在食堂里排队打饭。中午随便找个地方坐坐,下午接着上课。

教室不够用。王利器先生在学生宿舍楼道里摆上单人小课桌,给我们讲授《淮南子》。他在约1平方米大的小黑板上用粉笔极为认真地板书授课重点,写出的粉笔字竟然如同毛笔楷书,我心中暗暗称奇。

我去北京大学旁听年已古稀的张岱年先生讲中国哲学史史料学。一次,积雪盈寸,路滑难行。我们这些听课的研究生们一排排地端坐在教室的座位上静候,心里揣摩正在病中的张先生可能来不了了。忽然,张先生在家人的搀扶下,很艰难地踏雪走来,颤颤巍巍地走进教室。张先生上讲台坐下后,放好拐杖,先服药片,然后讲课。我们默默注视着,鼻子酸酸的。

我们四处求教。我到天津大学拜访陈国符先生。陈先生讲话如同他的名著《道藏源流考》,开门见山,精炼至极。他说他今后出书,必先将研究方法公之于众,然后论述主题。陈国符先生说有一位孟乃昌教授也研究外丹,于是我开始与孟先生通信。

我和同学们知道,后人无法想象我们在研究生院度过的艰苦岁月。我们相信,他们的学习条件和环境会比我们好。

我和同学们知道,研究生院草创期的困难是“文化大革命”的后遗症。“文化大革命”虽然结束了,但这场浩劫给中华民族造成的创伤需要几代人的时间才能逐渐平复。我们刻苦读书,是想夺回被“文化大革命”糟蹋的我们的黄金年华,是准备和全国人民一道继续“革”“文化大革命”的“命”。

一些师友早就建议我将历年发表的有关考证的文章汇集成册,以便查阅。谨从命,选40篇成集。

难忘研究生院 1978 年至 1981 年间的艰苦岁月。谨将本文集，献给那段岁月里院内院外的老师们，献给那段岁月里研究生院、北京师范大学、北京十一学校和宗教所的领导和员工们，献给同年级所有同学，并深切祈祷他们之中的仙逝者安息。

朱越利

2013 年 4 月 25 日

# 目 录

序 /1

## 经 籍 考

《黄书》考 /3

《养性延命录》考 /23

《坐忘论》作者考 /48

吴筠于茅山受《南统大君内丹九章经》考 /62

《灵剑子》的年代、内容及影响 /66

《悟真篇》的文本及丹法 /80

《太上感应篇》与北宋末南宋初的道教改革 /123

《磻溪集》创作时间考 /148

《周易参同契》注者储华谷考 /175

托名吕洞宾作诗造经小史 /186

## 辨 释

炁气二字异同辨 /245

“天符”词义之诠释 /260



## 2 道教考信集

何谓庙会

——《辞海》“庙会”条释文辨证 /281

### 解 读

从《山海经》看道教神学的远源 /309

王屋真人的阴丹术 /326

禅宗思想对《悟真篇》的影响 /334

由白玉蟾《快活歌》谈到现代“易隐” /349

王志坦的道禅 /360

惠能与禅丹

——以《上阳子金丹大要》为据 /368

读《茅山志》札记五则 /378

道教养生始终以老子思想为依托 /394

释杭州《重建葛仙庵碑记》 /405

读徐州博物馆藏《阴符经》碑刻 /415

### 神 仙

天老考 /429

房中女神的沉寂及原因 /442

宋元士人、士大夫与吕洞宾形象 /456

读明代笔记小说及诗文中的吕洞宾资料 /484

《道藏》与玄天上帝 /501

《道法会元》中的关元帅 /549

## 派 别

- 原始道教寺院补考 /583  
钟吕金丹派的形成年代考 /601  
白玉蟾创立了钟吕金丹派南宗 /633  
张宇初论道派 /645

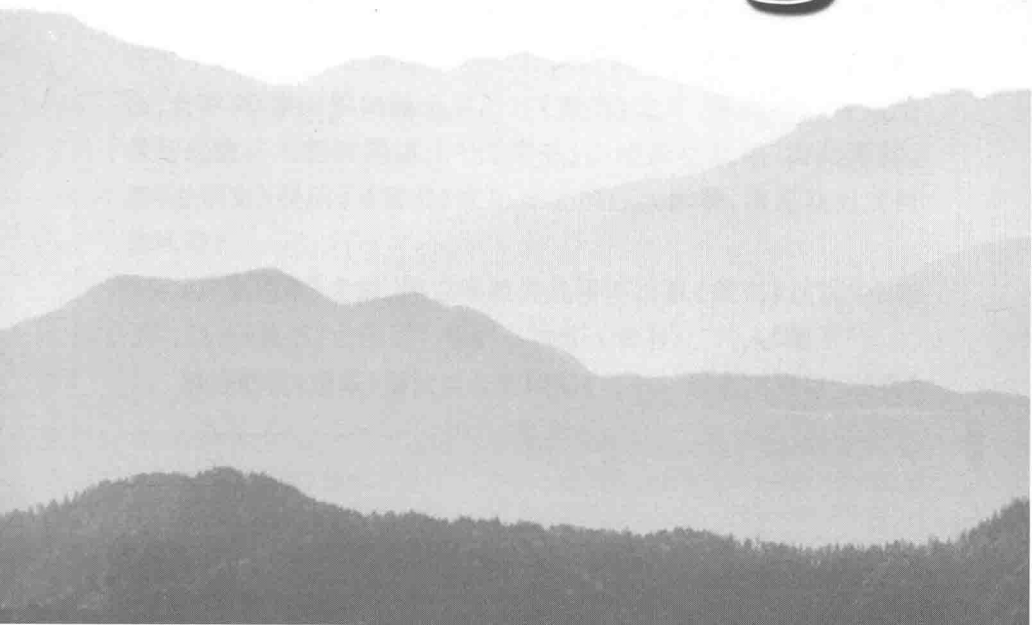
## 人 物

- 陶弘景与传统梦文化之关系  
——以《真诰》为例 /667  
唐气功师百岁道人赴日考  
——以《金液还丹百问诀》为据 /682  
北宋何仙姑与曹仙姑 /703  
白玉蟾享年 36 岁考 /710  
丘处机宗教思想的成熟期  
——《寄西州道友书》考论 /737

## 其他宗教

- 藏传佛教和道教 /755  
净明道与摩尼教 /770  
后 记 /801

# 经籍考





## 《黄书》考

梁释僧祐撰《弘明集》和唐释道宣撰《广弘明集》，辑二百余名缁素之书启论述敕诏序疏诗赋，辅以僧祐、道宣本人之《弘明论》和叙述及辩论之文，阐扬佛教，铿然可诵，为重要佛教史籍。两《弘明集》论战之文，矛头直指道教。其中对道士信奉《黄书》之行颇多“口诛笔伐”，态度极为严厉。如释玄光《辩惑论》斥责“群斯班姓”，“不异禽兽”<sup>①</sup>。周甄鸾《笑道论》抨击行《黄书》合气之术“不知羞耻”<sup>②</sup>。

《黄书》传授“男女交接之道”，道士行之，难免“引火烧身”。不过，如果行《黄书》之道的道士寥若晨星，不成气候，为兴隆佛教而战的志士仁人们，怕也不会捡起这个题目大做文章。前引释玄光《辩惑论》“揭发”东晋孙恩领导的五斗米道行《黄书》之道。注文中又曰：“吴陆修静复勤勤行此。”周甄鸾《笑道论》现身说法，自称20岁时曾向道士学习过《黄书》之术，继而曰：“今道士常行此法。”六朝时期道士行《黄书》之道蔚然成风，由此可知。两《弘明集》展示了《黄书》在历史上的巨大影响，治道教史者何能回避？

《广弘明集》之后，捍卫佛教者几乎不再掀《黄书》这根“小辫子”，似乎《黄书》亡佚了。他们不知道，《黄书》已转入“地下”。

躲进明代《道藏》潜伏至今的四部《黄书》，经名均冠以“洞真”

① 《弘明集》卷8。

② 《广弘明集》卷9。

或“上清”二字，被划归上清经类。循名责实，名副其实为上清经者只有两部。另外两部名不副实，实为天师道经。四部《黄书》均不署作者姓名和年代，亦不知它们是否遭两《弘明集》“诛伐”的古《黄书》，不知它们和古《黄书》各撰于何年。这两个问题需要首先查清。

—

名副其实的上清派《黄书》之一《洞真太微黄书九天八箓真文》，开篇先述《太微黄书》来历神话，继而劝人佩戴《交带真文》役使鬼神，继而介绍《太微黄书》卷目。卷目之后忽然接续倒印的符文，注有楷字。符文之后简述授符文斋仪，附以许迈授许掾之事。《交带真文》殿后。《交带真文》和符文似含养生内容，不甚明晰。表面看全经突出服符役鬼。

名副其实的上清派《黄书》之二《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》，由《太帝招魂众文》及其符、《上清石景符》及其序组成。除倡导胎息、服气、服日月精、存神、呼神祝咒诸术外，表面看全经亦突出服符服印、役使鬼神。

从表面看不出这两部经与房中术有何关系。奥秘隐藏在文字背后。

《洞真太微黄书九天八箓真文》曰：“玄都仙王昔受之于太微三老皇，并襟密授，仙人因名之曰《交带真文》。皆从师受此，道金五两，仪衣一领，结带为信，盟重其道，秘其文也。”<sup>①</sup>所谓《交带真文》，需“并襟密授”、“结带为信”，故名。

《真诰》描述了不少人神热恋的故事，可解《交带真文》之谜。

---

<sup>①</sup> 《道藏》4/561 上。文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年影印本《道藏》第 4 册第 561 页上段。本书凡引《道藏》，除特别注明外，均同此例。



《真诰》卷1《运象篇第一》中安妃满怀幸福之感地对爱人杨羲说：“齐首偶观，携带交裙，不亦乐乎！不亦得志乎！”<sup>①</sup>卷2《运象篇第二》中授书予杨羲曰：“内冥偶景，并首玄好。”<sup>②</sup>“携带交裙”即“结带为信”，然后“并襟密授”《交带真文》。授《交带真文》为的是“齐首偶观”，为的是“并首玄好”，为的是享受爱情。可用一个词概括，叫作“偶景”。

“偶景”之术即上清派之房中术。《真诰》卷1《运象篇第一》述南岳夫人授书曰：“冥期数感，玄运相适，应分来聘，新构因缘，此携真之善事也。盖示有偶对之名，定内外之职而已，不必苟循世中之弊秽而行淫浊之下迹矣。偶灵妃以接景，聘贵真之少女，于尔亲交，亦大有进业之益得，而无伤绝之虑耳。”<sup>③</sup>“偶灵妃以接景，聘贵真之少女”，即“偶景”。卷2《运象篇第二》曰：“夫真人之偶景者，所贵存乎匹偶，相爱在于二景，虽名之为夫妇，不行夫妇之迹也。”<sup>④</sup>这是说，偶景之术只是做挂名夫妻，行精神恋爱。其实未必如此。

《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》曰：“太微石景之黄文，故非黄赤之小术，累相鉴诫矣。”<sup>⑤</sup>“黄赤小术”指天师道房中术。一再强调不是黄赤小术，“此地无银三百两”，欲盖弥彰，恰恰表明其极易与天师道房中术混淆，正是另一种房中术。

《洞真太微黄书九天八策真文》和《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》大量使用隐语，难窥其房中术之详情。

①③ 《道藏》20/496 中。

② 《道藏》20/499 下。

④ 《道藏》20/497 中。

⑤ 《道藏》2/165 中。

## 二

《洞真太微黄书九天八策真文》曰：太微八会上帝书，上撰飞玄紫炁之字，太微三皇传玄都仙王，名之曰《交带真文》。太微天帝藏一通于龟山，西城王君受之于龟山王母，名之曰《太微黄书》或《九天八策》。按此为神话。该经又曰：“真人于赤城山中授许远游，远游传授弟子思玄第二子道翔。”<sup>①</sup>许远游即许迈，字叔玄，小名映，改名远游。思玄即许谧，字思玄，一名穆，曾任护军长史，故人称“许长史”。许谧为许迈之弟。道翔即许翊，又名掾，小名玉斧，为许长史幼子。杨羲（见后述）和许谧、许掾合称“三君”，为六朝早期上清经的主要作者。《洞真太微黄书九天八策真文》自述为“三君手书”之一。

《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》曰：“《上清石景之符》十八首及《太帝招魂》一篇……昔太微天帝君受之于玄圃仙伯。”<sup>②</sup>按此为神话。该经又曰：“按九华真妃曰：‘《太微黄书》本有八卷。真人昔于赤城山中以《八策交带真文》授许远游，明君所有者是也。君所以未飞腾上清、骖驾云龙，正由不睹《石景八素》之篇第。今以相授，都有十八符并经序。按而修之，策龙步玄，举形阶渐矣。’”<sup>③</sup>据《真诰》所述，九华真妃为仙女，名安郁嫫，字灵箫，昵称安妃。按九华真妃授经之说，当为神话。“明君”即杨羲，“三君”之一。《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》自述为“三君手书”之一。

《太平御览》卷663引《列仙传》述另一部戴孟之《太微黄书》曰：“戴孟本姓燕，名济，字仲微，汉明帝时人。入华山及武当山受裴君《玉佩金珰经》，及受《石精金光符》，复有《太微黄书》，能周旋

① 《道藏》4/563 上。

② 《道藏》2/162 中。

③ 《道藏》2/165 中。

名山。”该段不见于今本《列仙传》，盖为佚文。<sup>①</sup>裴君即清灵真人裴玄仁，汉孝文帝二年生。其弟子邓云子撰《清灵真人裴君传》<sup>②</sup>曰：中央镇星之神将《四气上枢太元黄书》八卷授予裴玄仁。此书依五行方位色而称《黄书》。<sup>③</sup>戴孟从裴玄仁所受《太微黄书》，盖即《清灵真人裴君传》所说裴玄仁从中央镇星之神所受《四气上枢太元黄书》八卷。

戴孟之事也见于《真诰》卷14，所载比《列仙传》略详。其曰：“武当山道士戴孟者，乃姓燕名济，字仲微，汉明帝末时人也……受法于清灵真人，即裴冀州之弟子也。得不死之道。裴真人授其《玉佩金铛经》并《石精金光符》，遂能轻身健行，周旋名山，日行七百里。多所经涉，犹未得成仙人也。仙人郭子华、张季连、赵叔达，晚又有山世远者，此诸人往来与之游焉。昔居武当，今来大霍，欲从司命君受书，故未许焉。戴公拍腹有十数卷书，是《太微黄书》耳。此人即谢允之师也。”<sup>④</sup>陶弘景注曰：“（谢允）咸康中至襄阳，入武当山见戴孟。”<sup>⑤</sup>咸康（335～342）上距东汉明帝末长达270余年之久，不知戴孟何以长寿如此。戴孟之事又见《神仙传》卷10、《无上秘要》卷83、《武当福地总真集》卷下，皆将戴孟和燕济列为两人，

① 《列仙传》，题汉光禄大夫刘向撰。刘向，西汉大儒。除洪颐煊、刘师培、孙克宽外，宋黄伯思，明胡应麟、焦竑，清姚际恒、姚振宗、王照圆均认为今本非刘向所撰，为伪书。余嘉锡《四库提要辨证》卷19查出，汉顺帝时人王逸《楚辞章句》和汉献帝时人应劭《汉书注》已引《列仙传》。余嘉锡并综合诸说，推断《列仙传》盖明帝以后顺帝以前人之所作，于东汉时已盛行。《四库全书总目》认为《列仙传》为魏晋方士伪作。众说纷纭，但绝少认为今本《列仙传》迟于晋者。

② 据陈国符考证，《清灵真人裴君传》出世在梁代以后、隋代以前。见陈国符《道藏源流考》上册，中华书局1963年版，第12页。

③ 《云笈七签》卷105。

④ 《道藏》20/573下。

⑤ 《道藏》20/574上。

引《郡国志》称戴孟为汉武帝时将军，引《道学传》称燕济为汉明帝时弃官入道者。戴孟之事为许掾手书，因此，无论戴孟是何时人，其《太微黄书》之问世不迟于许掾，盖无疑。许掾卒于东晋废帝太和五年(370)。《四气上枢太元黄书》原为八卷，戴孟《太微黄书》十数卷，盖增衍其文或增析卷数所致。

许掾手书戴孟拥有《太微黄书》之事，并未提起杨羲、许谧和他自己撰《太微黄书》。若一杨二许果有同名之书，在此绝口不言，岂非咄咄怪事！陶弘景亦不言此（见后述），其情尤明。可见《洞真太微黄书九天八策真文》和《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》自述为“三君手书”，盖为依托，二经当撰于太和五年(370)之后。

《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》末尾“按九华真妃曰”一段中，自“玉体已标高远”至“于此振衣而归室乎”凡23行，与《真诰》卷7首段（按：为杨羲手书）基本相同。前者当自《真诰》抄袭而来。

陶弘景注又曰：“按金相传，《太微黄书》第八篇有目录云：‘凡有八卷，唯此一卷出世。’今戴公乃有十许篇，亦为不同。‘拍腹’之义，谓恒以系腰也。”<sup>①</sup>陶注指出当时流行着两种不同的《太微黄书》：一种戴孟《太微黄书》，另一种《太微黄书》第八篇有目录。

《洞真太微黄书九天八策真文》恰恰列有《太微黄书》八卷的目录。该目录曰：“《太微黄书》凡有八卷（小字原注曰：‘太微天帝授之太上。’）：太微八垣四门高上经第一、太微九灵中华紫素经第二、太微玉虚宝章经第三、太微玉室宝云中耀第四、太微三炁九变水火母第五、太微中神五道步空飞行第六、太微石景金阳素经第七、太微九天八策真文交带文第八。右《太微黄书》八卷。其第一、第二、第三、第四不行于世。其第五、第六、第七，传，当为真人。其第八，此则是

① 《道藏》20/573下~574上。

也。”<sup>①</sup>该目录意在表明《洞真太微黄书九天八策真文》本身即《太微黄书》第八卷。古时“卷”、“篇”二字常混淆,《洞真太微黄书九天八策真文》盖即陶弘景注所说另一种《太微黄书》第八篇,出于陶弘景之前。陶弘景歿于梁武帝大同二年(536)。《洞真太微黄书九天八策真文》“以青缯为地,雌黄书之”<sup>②</sup>,故称《黄书》,与《四气上枢太元黄书》不同,亦可印证是另一种《太微黄书》。

故而,陶弘景歿后约 20 年间编著的《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》<sup>③</sup>卷 4《灵宝中盟经目》著录《上清太微黄书八策真文》。故而,北周类书《无上秘要》引该经。《无上秘要》卷 23 曰:“太微中有三皇一帝。一曰皇君,二曰皇天,三曰皇老。此即三元之炁、混沌之真,出入上清太素太和之宫。右出《洞真太微黄书经》。”<sup>④</sup>该段引文“右出”之前三句见于《洞真太微黄书九天八策真文》。<sup>⑤</sup>《无上秘要》卷 32 曰:“玄都仙王昔受之于太微三老,西城王君昔受之于龟山王母。”<sup>⑥</sup>该段引文见于《洞真太微黄书九天八策真文》。<sup>⑦</sup>

① 《道藏》4/561 中。

② 《道藏》4/563 中。

③ [日]吉冈义丰《道教经典史论》、[日]福井康顺《上清经について》(见《密教文化》48、49、50 合刊号)、[日]秋月观暎《大英博物館所蔵スタイン将来漢文文書第 5308 号敦煌発見神人所説三元威儀観行経断簡と大比丘三千威儀》(见《人文社会〈史学篇 3〉》19 号)认为《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》六卷编著于隋代。[日]大渊忍尔《三皇经より洞神经へ——道藏成立史論其一——》(见《史学杂志》68 编第 2 号)认为不迟于唐。后,吉冈义丰在《三洞奉道科诫儀範の成立について——道教学成立の一資料——》(见《道教研究》一)修正自己原来的看法,认为《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》编著于陶弘景歿后(536)至梁元帝在位(552~554)大约 20 年间。

④ 《道藏》25/63 中。

⑤ 《道藏》4/561 上。

⑥ 《道藏》25/106 下。

⑦ 《道藏》4/561 上。

《洞真太微黄书九天八箓真文》的问世可能比萧梁还要早。《太平御览》卷673曰：“《太微黄书经》曰：‘天真三皇藏八会之文于委羽山，太微天帝藏一通于龟山。’”这两句话见于《洞真太微黄书九天八箓真文》。这两句话之后，《太平御览》所引《太微黄书经》用神话描绘灵书八会字，并将之分为八会多文、玉诀、灵图、玉皇谱箓、戒律、威仪自然经、方法、术数和记传等九类。这段神话和分类不见于《洞真太微黄书九天八箓真文》，盖为其佚文。《道藏》之十二部分类法最早见于六朝上清经《洞真太上仓元上录》和宋文明《灵宝经目》。宋文明盖与刘宋陆修静同时。《洞真太微黄书九天八箓真文》的九部分类法比宋文明的十二部分类法还要原始，其书之问世盖不迟于陆修静。陆修静歿于宋顺帝昇明元年（477）。上限则为太和五年（370）。

《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》之名与《洞真太微黄书九天八箓真文》列《太微黄书》八卷目的第七卷目相当。《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》“以雌黄墨书符”，故称《黄书》，与《洞真太微黄书九天八箓真文》同，亦为陶弘景注所说另一种《黄书》。陶弘景注曰唯有第八卷出世。陶注依据“金相传”，“金相传”当依据《洞真太微黄书九天八箓真文》所列《太微黄书》八卷目的说明，将“其第五、第六、第七，传，当为真人”一句，理解为“第五、第六、第七卷尚未出世，若使之出世，当为真人”。若陶注理解无误，《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》当出于陶弘景之后，即出于梁武帝大同二年（536）之后。这一句也可解释为“第五、第六、第七卷已出世，若使之流传，当为真人”。若依这种解释，《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》盖出于陶弘景之前，即出于梁武帝大同二年（536）之前。上限则为太和五年（370）。孰是孰非，颇难断定。

《太微黄书》的卷目亦于《无上秘要》卷30《经符异名品》，其曰：“《洞真太微黄书八坦上经》，第一名八坦四门高上经，第二名九



灵中华紫素,第三名上元录金安明,第四名玉室宝云中曜,第五名三气九变水火母,第六名太微中神五道步空飞行,第七名石景金阳素经,第八名九天八录交带真文,一名八威制天文。右出《洞真太微黄书八坦上经》。”<sup>①</sup>除第三名外,其余七名与《洞真太微黄书九天八策真文》所列《太微黄书》八卷名基本一致。卷名变成经书异名,不知何故。《无上秘要》卷47《受法持斋品》曰:“《洞真太微黄书》八卷。右,师、弟子共斋九十日或三十日。”<sup>②</sup>此处言明受《太微黄书》八卷,盖《无上秘要》以前《太微黄书》已出齐八卷,其中包括第一卷《洞真太微黄书八坦上经》和第七卷《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》。《无上秘要》编于北周武帝建德六年(577)。

若依陶弘景注所言,《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》盖出世于梁武帝大同二年(536)至北周武帝建德六年(577)间。

《云笈七签》卷9《经释》有一段辑文出现编辑错误,附带在此指出。其曰:“《太微黄书》八段素诀,乃含于九天玄母,结文空胎,历岁数劫以成自然之章。太皇中岁成《洞真金真玉光八景飞经》,元始天王名之《八景飞经》,广生太真名之《八素上经》,青真小童名之《豁落七元》,太上道君曰《隐书玉诀金章》。”<sup>③</sup>今《道藏》中保存有不少部《八景飞经》、《八素上经》、《豁落七元经》、《隐书玉诀金章》等,大部分为古上清经。它们合起来的卷数超过“八卷”许多倍,内容也广泛得多,绝非与《太微黄书》同书异名。这句话盖转自《无上秘要》卷30《经文出所品》。<sup>④</sup>原为两段。第一段介绍《太微黄书》形成的神话,后面标明出自《洞真太霄琅书妙经》。张君房漏掉出处,将第二段《洞真金真玉光八景飞经》的六个异名与第一段

① 《道藏》25/99 中、下。

② 《道藏》25/169 中。

③ 《道藏》22/52 下。

④ 见《道藏》25/95 下~96 上。

直接粘接,合为一段,遂不可解。

### 三

名不副实的两部《黄书》是《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》。二书皆传授天师道祈禳斋醮房中术,内容相通,术语相同,盖撰于同时。

《洞真黄书》有文有图。图凡 13 幅。文字包括八生、六癸六甲、五行四季、八卦、九宫、月生、八风二十四雨、三五七九术、思神呼名和服食三微诸段,夹叙所谓张陵受《黄书》八卷之事。书中坦然描述道师传授并与男女弟子一起施行房中术之事,并不避讳,但具体方法仍以隐语遮盖。大致可以看出,其法将服符诵咒、思神呼神、礼神拜神等活动,与性日历、性技巧等结合在一起,希冀获取生气,消灾祛病,养性保命,长生成仙。其法强调“道出三五七九”、“行三五七九”等。“三五七九”盖一种性技巧的隐语,为天师道祈禳斋醮房中术的重要内容,对后世影响深远。

《洞真黄书》曰:“天师以汉安元年壬午、二年癸未,从老子稽首受《黄书》八卷,《赤炁》、《三炁》、《九符》、《七符》各一,《玄策》一,《混成》一,《中章》三,《神策》一。口受《二十四日乙巳日中历度》二十四卷,上下通到二十四己巳日。口授升、长、稚、英等:‘宣天地大度,皆明知,择其人,择其骨,择其德,要死为效尔,乃传二卷。《神宜不妄施六甲五行二十四炁九宫八卦阴阳度世消灾保命服食三微虚无秘经第八》勿妄传。’”<sup>①</sup>这段话可以有各种不同的释读法,但它明确指出天师道《黄书》凡八卷,指出第八卷卷目。第八卷卷目如此罗列一大串术语,颇罕见,却完全地、符合顺序地概括了《洞真黄书》本身的内容。旨在告诉读者,《洞真黄书》为《黄书》的

<sup>①</sup> 《道藏》33/591 下~592 上。

第八卷。

《上清黄书过度仪》传授以祈禳斋醮房中术解灾免祸之法。“过度”二字涵义较多。一是去灾避祸，如“过度诸灾”、“历度三灾，过我五厄”。二是祈禳，如“过赤炁”、“共度诸神贤者”。三是越过，如“过度戊己”、“过度天罗地网”。四是道士传授并与信徒一起施行祈禳斋醮房中术，如“乞师过度”。过度仪主要指第四种涵义，前三种涵义用于具体过程中。

《上清黄书过度仪》规定，过度仪需在治或靖中举行。年轻弟子必须在20岁以前过度。20岁以后入道的弟子，入道时即需过度。过度仪从头至尾包括入靖、存吏兵、思白气、思王气、咽三宫、启事、越地网、释天罗、朝四尊、存思、十神、配甲、五神、八生、解结食、布九宫、施气、甲乙咒、还神、王气、婴儿回、断死、蹶时、谢生、言功等步骤。

《上清黄书过度仪》不避讳道师过度异性弟子或男女多人共同过度的情节。一些方法介绍得也很露骨，如裸体互视、互摩、相互跨越、联手导引、交气等。释玄光《辩惑论》刻画曰：“乃开命门，抱真人婴儿，回戏龙虎……交气丹田，延命仙穴，肆兵过玉门之禁，变态穷龙虎之势。”刘勰《灭惑论》描述曰：“肌革盈虚，群生共爱，故宝惜涕唾，以灌灵根。”<sup>①</sup>这些描画用于天师道祈禳斋醮房中术，大体不差。

#### 四

《洞真黄书》自述传授源流曰：“天师以汉安元年壬午、二年癸未，从老子稽首受《黄书》八卷……口授升、长、稚、英等。”<sup>②</sup>“以汉

① 《弘明集》卷8。

② 《道藏》33/591下~592上。

安元年七月七日日中时,太上老君授与张陵……道陵以二年,岁在癸未,正月七日日中时,授与赵升、王长、王稚、王英等施行《黄书契令》……升等授三夫人于庄山北望治。”<sup>①</sup>太上老君授书之说,显系神话依托之辞,可不论。张道陵为东汉五斗米道创始人,的确传授房中术,天师道房中术经典《洞真黄书》是否出自他之手,不可不问个明白。

张道陵房中术被厚重的历史帷幕严密地遮盖住了,唯有其孙、系天师张鲁所著《老子想尔注》,掀开了一个小角,使我们得以窥豹一斑。《老子想尔注》发挥老子以玄牝为根的思想,运用到房中术中去,重视玉户、玉茎,强调贵精的重要性,提出“结精成神”和“结精为生”两个口号。“结精成神”的口号要求绝精,教人在绝精的前提下,“男女之事,不可不勤”。通过频繁的房事,使精结于体内,达到成仙。“结精”大概就是交而不施之术。“结精为生”的口号曰:“阴阳之道,以若结精为生。”“道重继嗣,种类不绝,欲令合精产生。故教之年少微省不绝,不教之勤力也。”这里的“结精”即合精,要求人从年轻时起,即节欲节精,以提高精的质量,从而保证多生优生,达到人丁兴旺,继嗣绵长。《老子想尔注》反对玄女、素女、彭祖、容成之房中术,不赞成还精补脑之说,这并不妨碍其传授另外的房中术。《老子想尔注》虽然只余半部,况且不是房中专著,我们仍然可以看出,张道陵房中术属于自力修炼和中医学知识的范围,与祈禳斋醮房中术相距甚远。

葛洪《神仙传》卷4《张道陵传》介绍张道陵房中术曰:“其治病事,皆采取玄素,但改易其大较,转其首尾,而大途犹同归也。”此说与《老子想尔注》反对玄素术的态度相违,当以后者为是。其实,玄素之术亦属于自力修炼和中医学知识的范围,张道陵房中术很可

<sup>①</sup> 《道藏》33/595 中。

能吸收了玄素房中术的一些方法,只是不承认而已,《神仙传》的介绍亦不无道理。重要的是,葛洪也没有把祈禳斋醮房中术及《黄书》,与张道陵联系在一起。

总之,《洞真黄书》所谓张道陵受授《黄书》之言,亦神话依托之辞。

东晋葛洪时,祈禳斋醮房中术已在江南流行。《抱朴子内篇·微旨》曰:“或曰:‘闻房中之事,能尽其道者,可单行致神仙,并可移灾解罪,转祸为福,居官高迁,商贾倍利,信乎?’抱朴子曰:‘此皆巫书妖妄过差之言,由于好事者增加润色,至令失实。或亦奸伪造作虚妄,以欺诳世人,隐藏端绪,以求奉事,招集弟子,以规世利耳。’”祈禳斋醮房中术源于古老的巫觋房中术,抹不掉巫术的烙印。葛洪站在贵族道教的立场上,对祈禳斋醮房中术著作鄙夷轻视,嗤之以鼻,不称其名,径称巫书,在《抱朴子内篇·遐览》中不予著录,并非无根之谈,亦是情理中事。

有两部与《抱朴子内篇》大约同时或前后不远的道经,倡导祈禳斋醮房中术,并提到了《黄书》。

约撰于公元4世纪的天师道经《女青鬼律》<sup>①</sup>,以三五七九合气术为长生之本,教人诵口诀、服券契、礼拜老君、解脱网罗。卷5曰:“三官主者择种民,取合炁者万八千,从来至今有几人?大限未足子勤身,改心易肠道真人。师受口诀以见贤,佩吾券契一为先。得见太平神仙君,五帝主者传秘言。三五七九道炁尊,治在清微昆仑山。近见三天入人身,解脱网罗拜老君。”<sup>②</sup>其卷5宣述房中过度术曰:“何不少学得神仙,太平过度为真人。日月列布如流星,三五七九道炁明。分布九州若父兄,皆同一契心合并。义各如一道引

① [日]宫川尚志《道教鬼神論》(《宗教研究》46卷3辑214号)认为《女青鬼律》六卷出自公元4世纪的晋代。

② 《道藏》18/248上。

经,黄赤大要守长生……以日为夫月为妻,天气交接等何如?”<sup>①</sup>卷5自述传授源流曰:“天师曰:‘大道垂律,女青所传。三五七九,长生之本以奉行,世世相传。子有心分,来入吾炁,自当思行仁义,六合守忠,专一养性,以道为家。不得负违太上真言,师老太一。今故以元年正月七日奉行。从者千人之中,有王长、赵昇二人,可以道炁化度,令毕得长生大义。’”<sup>②</sup>

从上述三段引文可以得出如下结论:

第一,天师道祈禳斋醮房中术以日月喻阴阳、男女、夫妻,又以黄赤作为日月的代称。故天师道祈禳斋醮房中术又称“黄赤之道”。

第二,黄赤代指日月,由日月之颜色而来。《洞真太上八素真经服食日月皇华诀》曰:“日精赤,圆形而方景……月光黄,其气方精而圆象。”<sup>③</sup>另有道经曰“日光赤,月华黄”,大同小异。

第三,至迟4世纪时,天师道祈禳斋醮房中术著作已称为“黄赤经”。

第四,《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》传授的天师道祈禳斋醮房中术和自述的传授源流,与《女青鬼律》相吻合,当源于4世纪黄赤经。

《女青鬼律》卷3以贬斥的态度提到《黄书契令》曰:“三五七九之日,慎行生炁,子依吾图局,不犯三炁。如可仙,化民一千。不知道父母真名,故为俗人。道士虽知《黄书契令》,不知二十四神人,故为伪人。”<sup>④</sup>《女青鬼律》几乎将黄赤之道与《黄书契令》对立起来,令人疑惑。《太上洞渊神咒经》可以使之冰释。

① 《道藏》18/248 中。

② 《道藏》18/249 上。

③ 《道藏》33/477 下~478 上。

④ 《道藏》18/245 下。



《太上洞渊神咒经》约撰于西晋末至东晋末之间。<sup>①</sup>其卷20将《黄书》分为“天上”(亦称“天玄”)和“世间”(亦称“天下”或“今世”)的两种,曰:“道言:自壬午之后以来,复奏章,不复受《世间黄书契令》。天女所受,无门而受。自今以去至癸未之年甲申过者,不复用问《黄书契令》,直此《天下黄书》耳。若正受《世间黄书》者,不得上仙。若男女之人先无仙篆者,但与十童子一将军已(以)上,便受《天上黄书契令》。三师若一师之,亦是大道士也,便可经契耳。”<sup>②</sup>这是告诫信徒,只有受《天上黄书契令》方能成上仙,受《世间黄书契令》则不能。

无用的《世间黄书契令》也称作《今世黄赤紫符》或《内外黄赤紫符》。《太上洞渊神咒经》卷20曰:“道言:自今以去,《天上黄书契令》并经为上。不复受者,《今世黄赤紫府》也。”<sup>③</sup>“空受《内外黄赤紫府》,小小道士耳。”<sup>④</sup>可知《太上洞渊神咒经》将天师道黄赤经称为《世间黄书》即“坏”《黄书》。

《太上洞渊神咒经》要求信徒奉行的《天上黄书》即“好”《黄书》,

① [日]吉冈义丰《道教经典史论》认为《太上洞渊神咒经》前10卷、第19卷后半及第20卷撰于东晋孙恩、卢循时至刘宋末(400~479),其余部分也许是唐杜光庭时所增。其《六朝道教の種民思想》(《日本中国学会報》第16集)补充说,该经出于梁代以前,东晋末至刘宋末的前说也可以保留。[日]宫川尚志《晋代道教の一考察——太上洞淵神呪經をめぐる——》(《中国学志》第5册)支持吉冈之说。[日]大渊忍尔《道教史の研究》认为第1卷撰于东晋末刘宋初,第5卷稍迟,梁末陈初增加第2、3卷,并增扩第1卷、第5卷一部分,陈隋之际撰第4、6、7、8、9、10卷,后10卷为唐末以后增加。卿希泰《试论〈太上洞渊神咒经〉的乌托邦思想及其年代问题》认为该经年代上限为西晋末,下限为东晋末。笔者认为,该经的绝大部分章节撰于西晋末至东晋末,少部分章节为后人增纂和补阙。

② 《道藏》6/79上。

③ 《道藏》6/77下。

④ 《道藏》6/78中。

实际也是黄赤经。卷20曰：“道言：凡人已死不及三七日者，十年、五年、百年皆可追作功德耳。但为亡人十炼行善，行二（三）五七九，立功补过。若先亡人无篆，亦加篆，与之《天玄黄书》。此乃大经，统受此一契，无不包通也。生人无大篆者，亦可受《十将军》，奉佩《天玄黄书契令》，便可受三洞耳。”①“夫受《黄书》，三师过度。”②“佩契令”、“三五七九”、“过度”等，均是黄赤之道的内容。所谓“立功补过”也就是黄赤之道通过过度以求解脱网罗之意。

《太上洞渊神咒经》将黄赤道经改称《黄书》，取其实而隐其名，并批判天师道，其意盖在于躲避来自各方面的攻击。这种取实隐名、表面划清界限的做法，在六朝道教各派中并不少见。

如北天师道创始人北魏寇谦之著《老君音诵诫经》假借老君之名，斥责天师道黄赤之道愚暗相传、惑乱百姓、浊欲道教、毁损法身，表示要“断改黄赤，更修清异之法”，与黄赤之道决裂。同时又说：“房中求生之本经契故有百余法，不在断禁之列。”③所谓“房中求生之本经契”，实即黄赤经契。寇谦之阳违阴奉，暗中几乎全部继承了黄赤之道。

又如上清派重要著作《真诰》，一方面将黄赤经改称《黄书赤界》，列为本派主要经典之一，另一方面将《黄书赤界》贬低为“得生之下术”，要求信徒行房中术时胸中不存黄赤，取实隐名做得不严密，造成自相矛盾，难以自圆其说。陶弘景欲掩其破绽，特意注释《黄书》曰：“天师取其名而布其化，事旨大略犹同，但每增广其法耳。此所云《黄书赤界》、《三一经》、涓子所说《黄赤内真》者，非今世中天师所演也。”④所谓“今世中天师”，盖指刘宋陆修静，也包括

① 《道藏》6/74 下。

② 《道藏》6/79 下。

③ 《道藏》18/216 下。

④ 《道藏》20/516 中、下。

上清派大师们在内。陶弘景将《黄书赤界》等黄赤经从上清经中剔出去,只承认上清派奉行《黄书》。

《太上洞渊神咒经》禁止三洞道士与天师道士联手活动。其卷10曰:“道士悉奉三洞之人,不得与黄赤之道士俱游也。”<sup>①</sup>《太上洞渊神咒经》对天师道的教义,有继承,也有背离,对天师道的组织批判尤多,表现出向贵族道教靠拢的倾向。故而,奉行《太上洞渊神咒经》的道士似乎自成一派,可称为“洞渊派”。洞渊派将《黄书》区分为“天上”和“世间”两种,也还有从组织上与天师道划清界限之意。

回过头来再看《女青鬼律》即可明白,天师道徒并没有接受洞渊派甩过来的带着敌视和贬义的《世间黄书》之书名,也不承认有什么《天上黄书》。故而对洞渊派给予还击,贬斥他们“虽知《黄书契令》,不知二十四神人,故为伪人”。《女青鬼律》痛斥的是洞渊派而不是黄赤之道,痛斥的是洞渊派的《黄书》而不是天师派的《黄书》。由此便可以肯定,《女青鬼律》并没有自相矛盾,《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》源自4世纪黄赤经的结论是靠得住的。

《女青鬼律》不承认《黄书》之名,《太上洞渊神咒经》尚没有在《黄书》前面冠以“洞真”或“上清”之号,故而,《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》成书的上限,当不早于《太上洞渊神咒经》,即不早于公元420年。

《弘明集》卷8释玄光《辩惑论》录黄赤之道的咒语。此咒也见于《上清黄书过度仪》<sup>②</sup>。两相校勘,这道咒语是:“三五成,日月明。出窈窈,入冥冥。真气入,正气通,神气布,道气行,奸邪鬼贼

① 《道藏》6/37中。

② 《道藏》32/740下~741上。

皆消亡。视我者盲，听我者聋。敢有谋图我者，反受其殃，我吉而彼凶。”此咒也见于《上清黄书过度仪》。<sup>①</sup>《弘明集》前10卷为梁释僧祐撰。僧祐卒于天监十七年(518)。《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》盖不迟于此年。

这两部道经的源流和成书年代大致考察清楚之后，有几个在历史上一直含混不清的问题得到了澄清：

第一，尽管在《太上洞渊神咒经》之后，有两部黄赤经改称《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》，但黄赤之道和黄赤经的称呼在南北朝时期仍未绝。

如南朝天师道经《正一法文法篆部仪》要求信徒受“黄图契令”和“真天赤篆”，二者合称“黄图赤篆”<sup>②</sup>。《正一天师告赵升口诀》载神话说，太上老君令张道陵置“黄老赤篆”。其余诸经中还有“黄赤内篆”(《登真隐诀》卷下)、“黄道赤篆”(《洞真太上说智慧消魔真经》)等名称。这些名称中当有经名。《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》卷4《法次仪》将《黄赤卷契》和《黄书契令》同列为三一弟子赤阳真人应受经。

第二，4世纪，黄赤经率先将黄赤之道依托张道陵，后世不少文籍袭其讹，影响极深。

如东晋上清经《真诰》卷2《运象篇第二》曰：“清虚真人授书曰：‘黄赤之道、混气之法，是张陵受教施化为种子之一术耳。’”<sup>③</sup>北魏寇谦之《老君音诵诫经》曰：“自从系天师道陵升仙以来，唯(房中术)经有文在世。”<sup>④</sup>

① 《道藏》32/740下~741上，文字有出入。

② 称“黄图”者不多见，著录“赤篆”者却有一些。如《抱朴子内篇·遐览》著录有“赤篆”，《赤松子章历》卷4著录有“赤天中部赤篆”、“混沌赤篆”等。

③ 《道藏》20/497上。

④ 《道藏》18/216上、中。

第三,《洞真黄书》首先将《黄书》依托张道陵,两《弘明集》袭其讹,造成了更大的混乱。

如刘勰《灭惑论》指责道教下品效法张陵、张鲁曰:“《黄书》御女,诳称地仙。”<sup>①</sup>释道安《二教论·服法非老第九》罗列张陵“妄说”,辟“含气释罪”一条,注曰:“妄造《黄书》,咒癩无端。”<sup>②</sup>此注全引释玄光《辩惑论》之语,将《黄书》归于张陵所著。唐释法琳《辩正论·九箴篇》曰:“寻汉安元年,岁在壬午,道士张陵,分别《黄书》。”<sup>③</sup>

第四,“新出老君”、“三夫人”等天师道的一些专用词语有可能出现于东晋时期。

判定《洞真黄书》为天师道经的依据主要有三点。首先,经中标榜天师道经授受之神话系谱,称张陵自老子(太上老君)受《洞真黄书》,然后传弟子赵升、王长、王稚、王英等,赵升传三夫人。其次,经中尊奉“天师、女师、系师三师君”等天师道祖师。再者,经中指三天正炁、玄元始炁为宇宙本源,描述大赤天、清微天、禹余天(合称“三天”)等最高神仙世界和泰清玄元上三天炁君等神。这些均为天师道所尊奉。

判定《上清黄书过度仪》为天师道经的依据主要有四点。首先,经中尊奉“天师、嗣师、系师、女师、三师君夫人”等天师道祖师。其次,经中尊奉太上无极大道无上玄老大上三君、太清玄元上三天无极大道、太上老君、太上新出老君、太上丈人等天师道之神。再者,经中要求弟子在师治受道,治即天师道宗教活动场所。另外,经中希望道徒努力成为种民或后世种民,这是天师道的传统要求。

有学者认为,判定《上清黄书过度仪》为天师道经的依据中的

①② 《弘明集》卷8。

③ 《广弘明集》卷14。

那些新名词,如“新出老君”、“太清玄元上三天无极大道”、“后世种民”、“女师”、“三师三夫人”等,均最早出现于刘宋《三天内解经》、《大道家令戒》、《太上洞玄灵宝授度仪》中;《上清黄书过度仪》模仿的佛教的三归、首体投地等仪式,最早提倡这些的道经是刘宋《洞玄灵宝长夜之府九幽玉匮明真科》。故而他们推测《上清黄书过度仪》为刘宋末南齐时期江南天师道三洞派的作品。<sup>①</sup> 根据本文的考证,《洞真黄书》和《上清黄书过度仪》中的这些新名词和新仪式可能最早出现于公元4世纪即东晋的黄赤经中。

(原载《中国哲学》第19辑,岳麓书社1998年版,第167~188页)

---

<sup>①</sup> 见〔日〕小林正美《六朝道教史研究》第5章《上清黄书过度仪》,创文社1990年版。

## 《养性延命录》考

《道藏》临帙《养性延命录》二卷<sup>①</sup>，曾引起汤用彤先生注意，特在《读〈道藏〉札记》中书写了《关于〈养性延命录〉》一节，内多精辟独到之见，至今仍有指导意义。本文拟在前辈学者研究成果的基础上，对《养性延命录》的源流和资料略做补充考证。

### 一 源流考

《养性延命录》卷前有序文一篇，从内容上看当为纂集者所书。序文先述养生的必要性，以示纂集《养性延命录》之缘由；次叙纂集的过程，以明《养性延命录》资料之来源和取舍之原则。纂集过程为：

余因止观微暇，聊复披览《养生要集》。其集乃前<sup>②</sup>彦张

① 《养性延命录》一书除《道藏》临帙本之外，尚有《云笈七签》本（见该书第三十二卷）、《道藏举要》本（见该书第八类）和《道藏精华录》本（见该书第二集）。《道藏》临帙本《养性延命录》中，出现《混元道经》、《混元德经》和《混元妙真经》等经名。按宋真宗大中祥符七年（1014）加尊号，称老子为“太上老君混元上德皇帝”，老子混元之号昉于此。是知《道藏》临帙本《养性延命录》所据原本，当出于大中祥符七年之后。《云笈七签》本《养性延命录》中，上述经名无混元之号，为《老君道经》、《老君德经》和《老君妙真经》等。老子老君之号，东汉已有之。是知《云笈七签》本《养性延命录》所据原本，当出于大中祥符七年之前，更接近于原貌。可惜经张君房删削，已非完帙。故本文凡引《养性延命录》，仍以《道藏》临帙本为主，以《道藏》仕帙《云笈七签》本及他书校之。

② “前”原为“钱”，今据《云笈七签》本改。

湛、道林之徒，翟平、黄山之辈，咸是好事英奇，志在宝育，或鸠集仙经、真人寿考之规，或采摭彭祖、李聃<sup>①</sup>长龄之术，上自农黄以来，下及魏晋之际，但有益于养生，及招损于后患，诸本先皆记录。今略取要法，删弃繁芜，类聚篇题，分为上下两卷，卷有三篇，号为《养性延命录》，庶<sup>②</sup>补助于有缘，冀凭缘以济物耳（《序》第一）。<sup>③</sup>

初读该段文字，立即可以得出的结论是，《养性延命录》的资料取自《养生要集》，《养生要集》包括张湛、道林、翟平、黄山四人搜集的资料。但《养生要集》与张湛四人的关系说得比较含糊，需要仔细推敲。我认为，从张湛四人“或鸠集”、“或采摭”的用词，特别是“诸本先皆记录”一句来看，表明张湛四人各有集在先。《养性延命录》纂集者紧接“诸本先皆记录”一句之后，立即曰“今略取要法，删弃繁芜”等，表明是直接引用张湛四人的资料，更证明张湛四人各有集。但《养性延命录》纂集者是在叙述“披览《养生要集》”之后介绍这些情况的，表明《养生要集》乃是一部合集，即合张湛四人之集。我们可以说《养性延命录》的资料取自《养生要集》，也可以说取自张湛四人之诸集。

在这里，有两个问题需要回答。第一，《隋书·经籍志》等明确著录张湛编辑《养生要集》，但《养性延命录》序文中仅有被《养生要集》合编的四家，其中之一为张湛。《养生要集》的编辑者张湛与所编辑四家之一的张湛是否一人？是何许人？第二，序文没有指出被编入《养生要集》的张湛、道林、翟平、黄山四家著作之名。这四人的哪些著作被合编入《养生要集》？只有回答了这两个问题，

① “采摭彭祖李聃”原为“得采彭铿老君”，今据《云笈七签》本改。

② “庶”原为“拟”，今据《云笈七签》本改。

③ 《养性延命录》，见《道藏》洞神部方法类，临字号上，第572册。本文凡引《养性延命录》，均同此版本。



才能真正弄清《养性延命录》资料的来龙去脉。

除《隋书·经籍志》外,《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》亦著录张湛编辑《养生要集》,名张湛者编辑《养生要集》盖无疑,但均未记载朝代、字号、籍贯、职官等,不知是哪一位张湛。

有的学者将该张湛当作注《列子》之玄学家张处度。

丁国钧对张处度编辑《养生要集》的说法提出疑问。其《补晋书艺文志》曰:“家大人曰:‘疑此系《魏书》列传中之张湛,非注《列子》者。’”(见《补晋书艺文志》附录)

日本学者冈西为人对丁国钧的意见未置可否,但在其著《宋以前医籍考》中作了引录,并附录了《魏书·张湛传》,同时还附录了《后汉书·张湛传》,供人参考。

汉张湛不可能编辑《养生要集》,因《养性延命录》表明,《养生要集》中不乏魏晋文字,在其身后。

丁国钧对东晋张湛的怀疑颇有道理。张处度虽然能医,但他作为著名玄学家,标榜无神,不大可能欣赏求神拜鬼之类的宗教内容,并将之作为养生方法之一。即使只是综合辑录前人著作,他也会将神鬼内容摒除集外。但《养生要集》中确有神鬼内容,见于《养性延命录》中的《杂诫忌禳害祈善篇第三》。该篇之一段宣扬司阴之神和司杀之神监人阴祸恶言,劝人慎言(卷上页十八)。又一段引“老君曰”,宣扬向太清玄门礼拜诵咒,以求永年(卷上页十七)。太清玄门盖太清神府、太清仙境之意。又一段宣扬存思,以却众邪百鬼(卷上页十七)。另外,《教诫篇第一》也有借重老君,宣扬鬼神报应的内容。这些均属道教神学。

从《养生要集》全书内容看,其编辑者当为能医的道教徒。能医的道教徒名张湛者,确有其人。孙思邈编《备急千金要方》第一卷题为《医学诸论》,凡九论。其第二论名曰《论大医精诚》,即张湛之至言。全论旨在阐明学医之道和倡导医德。结尾曰:“志存救

济,故亦曲碎论之,学者不可耻言之鄙俚也。”<sup>①</sup>全论极似医家口吻,与玄学家张湛之文风格迥异。论中又曰:“老君曰:人行阳德,人自报之;人行阴德,鬼神报之。人行阳恶,人自报之;人行阴恶,鬼神害之。寻此二途,阴阳报施,岂诬也哉!”<sup>②</sup>这位张湛在医论中引用道经,借重老君,宣扬鬼神报应,足见其对道教的信仰。《备急千金要方》所辑论大道精诚之张湛的身份,与《养生要集》编辑者恰相符合,且与著录同姓名。此张湛盖《养生要集》编者。

史书上并未明确记载这样一位张湛。但分析起来,唯有北魏张湛颇似之。张子然贫居北魏首都之时,正是太武帝拓跋焘在宰相崔浩和道士寇谦之鼓动下,狂热地在全国强行崇奉道教之际。张子然又与崔浩关系密切。因此,他或者为时所化,或者迎合潮流,从而信仰道教,乃是情理中事。此是其一。其二,张子然早年以文学知名,晚年赋闲,既有学力,又有余暇,知药能医亦非难事。当然,无论《魏书》,还是《北史》,在《张湛传》中均未记载张子然信仰道教和知药能医的事迹。但《备急千金方》收录的张湛医论,恰可修补正史之遗阙。

结论:我们可以初步断定,《养生要集》为北魏张湛所编辑,约在北魏太武帝在位之时或稍后。

《养生要集》合编四人为一集。四人中的张湛却不是北魏张湛,而应是玄学家张处度。《养生要集》辑录的《庄子》、《列子》养生论,见于《养性延命录》。在《庄子》、《列子》原文下,分别有嵇康、向秀、郭象和张湛的注。这里的张湛,无疑是玄学家张处度,只要与其他版本的《庄子注》、《列子注》相校,立即可知。在辑录了《庄子》、《列子》的养生论后,还要加上几位玄学家的注,表现出对

---

①② 《孙真人备急千金方》,第1卷,第4页。见《道藏》太平部,投字号,第800册。

玄学的偏爱,这与张处度的旨趣颇相合。因此,似乎可以断定,《庄子》、《列子》这几段,原出玄学家张湛之养生集中,他在加上几位玄学家的注后,顺便附上了自己的注。

《养性延命录》中还有两处引张湛。在同一部书中若出现同姓名的两人,一般来说,作者势必将两人区别开来,以免读者混淆。《养性延命录》并未将这两处的张湛与注《庄子》、《列子》的张湛相区别,可见是一人。这两处引张湛,一处论失去权势和先富后贫对健康的损伤,一处引张湛《养生集》叙述养生大要。第二处告诉我们,玄学家张湛撰《养生集》,为《养生要集》所编辑诸集之一。

《养生集》叙概括了《养生集》全书内容。《养性延命录》引曰:

张湛《养生集》叙曰:养生大要,一曰啬神,二曰爱气,三曰养形,四曰导引,五曰言语,六曰饮食,七曰房室,八曰反俗,九曰医药,十曰禁忌。过此已往,义可略焉(卷上页九)。

一般认为,《养生集》即《养生要集》的简称,实际并非如此。如前所述,《养生要集》包括拜神祝咒的内容,《养性延命录》将之归入《杂诫忌褻害祈善篇第三》。拜神祝咒也好,褻害祈善也好,均是《养生集》叙十项内容无法概括的。《养生集》没有神鬼内容,与玄学家张湛的思想亦相合。神鬼内容应出自《养生要集》所编辑其他集中。

四人中的道林,容易使人联想到晋僧支遁,因为他字道林。《养性延命录》纂入“道林云”一段,述房中术(卷下页十二)。支遁世称“支公”,亦曰“林公”,别称“支硎”,或称“支道林”。他奉佛教大乘《般若》学空宗,同时雅尚《庄》、《老》,据称玄谈妙美,酷肖清流,为玄学名士所重,乃鼓动佛教玄风之名僧。搜集房中秘术,盖与其学相忤。查支遁著作及史传,亦不见其述房中术之迹。故《养生要集》所编辑之道林,当是另外一人。

汤用彤先生指出:“《道藏》群帙有《太清道林摄生论》,道林当

即《养性延命录》序中所言之道林也。”<sup>①</sup>汤先生所言极是。《太清道林摄生论》一卷，凡六篇，前两篇阙名。全书采摭晋以前史传道书而成，大旨述饮食营卫、寡欲涵神、房中阴阳、按摩服气、起居调摄、四时禁忌等，体例和内容性质均与《养性延命录》序所言相符。不仅如此，其部分内容，包括上述道林述房中术一段，也见于《养性延命录》，可看出《养生要集》编辑《太清道林摄生论》的痕迹。

《秘书省续编到四库阙书目》第二卷仙家类著录道林《摄生论》，应即今本《太清道林摄生论》。“太清”二字显然为后世道士所加。太清部本为金丹诸经，将养生书《摄生论》归之太清，亦不为谬。“太清”二字大概含有提醒读者之意，表示此书非佛经，道林非和尚。今《太清道林摄生论》当即古道林《摄生论》之残卷。又《通志·艺文略》道家类著录《大道摄生论》一卷，注云：“李冰撰。”有人疑此书即《太清道林摄生论》之异名。今知《太清道林摄生论》作者为道林，与《大道摄生论》非是一书。

今考《孙真人备急千金要方》卷81、82、83，题为《养性》，包括《养性序第一》、《道林养性第二》、《居处法第三》、《按摩法第四》、《调气法第五》、《服食法第六》、《黄帝杂忌法第七》和《房中补益第八》凡八篇。此三卷八篇实为一书，为孙思邈所收录。其中除孙思邈评论文字外，其余内容与《太清道林摄生论》同，并多出之，但篇目次序与段落前后差异较大。在《养性序第一》中，除序外，尚有大量正文，可知第一篇目已阙。《道林养性第二》亦非篇目，可知第二篇目亦阙，但“道林”二字为我们留下了线索。《备急千金要方》中的《养性》章，实即道林《摄生论》的另一残本，比《太清道林摄生论》残缺较少。

<sup>①</sup> 汤用彤：《读〈道藏〉札记》，见《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第405页。

《备急千金要方》标为《养性》章。《养性序第一》中的序曰：“余慨时俗之多僻，皆放逸以殒亡，聊因暇日，祖述《养性篇》，用奖人伦之道。好事君子，与我同志焉。”<sup>①</sup>道林之书或原名《养性篇》欤？因《备急千金要方》为孙思邈辑录整理，后又经宋林亿等校正，难保不失原貌，故未敢遽定。

《备急千金要方》收录之《养性篇》和今本《太清道林摄生论》，均引抱朴子论“一人之身一国象”一段。该段见于《抱朴子养生论》，亦见于《抱朴子内篇·地真》。以此观之，道林当为东晋人，晚于葛洪，《太清道林摄生论》（《养性篇》）撰于彼时。

第三人翟平，见于《隋书·经籍志》。《隋书·经籍志》子部医方类曰：“《养生术》一卷，翟平撰。”有人以为此翟平当为三国孙吴时之翟平世，因避唐讳而删去“世”字。今按《养性延命录》序已称翟平，可知非是翟平世。翟平年代不详，因是“前彦”之一，盖亦是晋人。《养生术》一书已佚，当为《养生要集》所编辑诸集之一。

第四人黄山，汤用彤先生考证曰：“又《仙苑编珠》引《神仙传》曰：‘黄山君者，修彭祖之术，年数百岁犹有少容也。’”<sup>②</sup>今略作补充。《抱朴子内篇》卷19《遐览》著录道经中有《去丘子黄山公记》。卷13《极言》引《黄帝石公记》，据原注及孙星衍、孙人和、王明先生考校，即《黄山公记》。《极言》引曰：“《黄山公记》云：‘彭祖去后七十余年，门人于流沙之西见之。’”卷16《黄白》又引曰：“《黄山子》曰：‘天地有金，我能作之，二黄一赤，立成不疑。’”该段前有《仙经》、《玉牒记》、《铜柱记》，后有《龟甲文》引文，故推断“黄山子”三字为书名。《三洞珠囊》卷3引《真诰》第五曰：“《黄山君诀》曰：养性，服食药物，不欲食蒜及石榴子，道士自不可食。又禁房中，既令

① 《孙真人备急千金要方》，第81卷，第1页。见《道藏》太平部，慈字号，第818册。

② 汤用彤：《读〈道藏〉札记》，见《汤用彤学术论文集》，第405页。

药力不行。又计食一斤，损算百日也。”<sup>①</sup>陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》将黄山君列入第四级神仙。

以上资料表明，黄山盖亦为晋人，早于葛洪，人称“黄山君”、“黄山公”，自称“黄山子”。他既烧炼外丹，养性服食，亦修炼房中，是一位有影响的道士。故去丘子撰写《黄山公记》，葛洪、陶弘景将之列神仙。《黄山子》和《黄山君诀》盖为被《养生要集》合编的诸集之一。

结论：《养生要集》所合编诸集盖为张湛（玄学家）《养生集》、道林（并非和尚）《摄生论》、翟平《养生术》和黄山《黄山子》与《黄山君诀》。

诸本《养性延命录》，均题“华阳陶隐居集”。《崇文总目》、《秘书省续编到四库阙书目》、《宋书·艺文志》、《通志·艺文略》均著录陶弘景撰《养性延命录》。其中，《通志·艺文略》紧接“陶弘景撰”之后，又著录曰：“又二卷，孙思邈撰。”似乎有两部《养性延命录》。今本《养性延命录》序末，有小字注曰：“或云此书孙思邈所集。”此注表明加注者对陶弘景心存疑问，但不知此注为何人何时所加。再加以贾嵩《华阳陶隐居内传》开列陶弘景著书目中，不见《养性延命录》之名，《华阳陶隐居集》辑录陶弘景所撰序文六篇，不见《养性延命录》序。故《养性延命录》的纂集者是否陶弘景，也引起了当代一些学者的疑问，在研究陶弘景时有意避开《养性延命录》。

陶弘景和孙思邈，二人年代相距不远，一在齐梁，一在隋唐，分辨二人确为不易。但仔细寻绎，仍有差别。汤用彤先生说：“按其内容及文体，或以前说（按：指《养性延命录》为陶弘景纂集）为

<sup>①</sup> 《三洞珠囊》，第8卷，第21页。见《道藏》太平部，怀字上，第780册。

是。”<sup>①</sup>汤先生是依正文判断，本文拟以序文为这一判断补充几点证据。

《养性延命录》序表明，纂集者不仅通过《养生要集》读到了《摄生论》，而且明确知道《摄生论》的作者是道林。如若《养性延命录》为孙思邈所纂集，则意味着孙思邈明确知道《摄生论》的作者是道林。那么，孙思邈在《备急千金要方》中收录《养性篇》（即《摄生论》）时，理应以“道林曰”始篇，以表明原作者。或者“务在简易，以为备急”，干脆隐去道林之名。《备急千金要方》正是交替使用“作者名曰”和“隐作者名”这两种方式处理全部资料的。但在《养性》章名下出现了《道林养性第二》这样莫名其妙的篇名，表明因读到的《养性篇》（即《摄生论》）是残本，故孙思邈并不明确知道道林即《养性篇》全书的作者。今本《孙真人备急千金要方》经过宋林亿等校正。林亿等校正本《凡例》中亦曰：“凡诸方论，今各检见所从来，及所流派。比欲各加题别，窃为非医家之急。今但按文校定，其诸书之名，则隐而不出，以成一家之美焉。”若孙思邈原本明确道林是原作者，林亿等更是不会校正出《道林养性第二》的篇名的。事实是，林亿等亦没有检见出道林之所以来，只好维持旧貌。否则，林亿等会加以修改，或者径直隐去“道林”二字。

《养性延命录》序中，“或采摭彭祖、李聃长龄之术”一句，带有时代色彩。自东汉出现老君之号以来，至东晋末年，在道教徒中，尊称老君、敬称老子与直呼李聃（或老聃、李耳）之名，经常混用，并无避讳。随着南北朝时期道教科仪的完备，直呼李聃，开始有所顾忌。至唐高祖李渊将老子攀为皇室远祖，避讳趋严。另外，彭、老合称，并奉老子为养生术，以至房中术之祖，亦起自两汉，盛于两晋。如王充《论衡·道虚篇》、边韶《老子铭》、托名刘向《列仙传》、

① 汤用彤：《读〈道藏〉札记》，见《汤用彤学术论文集》，第404页。

皇甫谧《高士传》，均有老子善于养精爱气、蓄神修心、房中导引的附会之说。《抱朴子内篇》频频彭、老并称，以之为修炼楷模、长寿神仙。南北朝时，彭祖信仰渐衰，并且神仙老子形象的重心逐步移向主宰宇宙、经诫度人，成为主要接受斋醮供奉的尊神，彭、老悄然分开。陶弘景正处于彭、老分离，神仙老子重心转移的过程之中。从《真诰》和《真灵位业图》均可看出这一点。“或采摭彭祖、李聃长龄之术”这句话，既直呼李聃，尊为长生之祖，又彭、老并称。历史背景表明，这句话只能够出自陶弘景之口，不大可能出自孙思邈之笔。

《养性延命录》序闪烁其词，略去《养生要集》的编辑者北魏张湛而不提，亦是陶弘景所处时代使然。北魏张湛生存年略早于陶弘景。陶弘景纂集《养性延命录》时，即使北魏张湛已故，亦是尸骨未寒。而且北魏政权尚存。萧梁与北魏是敌国。并且，梁武帝笃信佛教，北魏张湛与鼓动太武帝兴道灭佛的崔浩是礼遇之交，且数赠诗颂扬崔浩，梁武帝对北魏张湛的好恶可想而知。通权达变的“山中宰相”陶弘景轻轻抹掉北魏张湛之名，也许正是为了避免刺激梁武帝萧衍，可谓用心良苦，却留下了千古之谜。如若孙思邈依据《养生要集》而纂集《养性延命录》，其序当不至于顾虑深重，有意含糊，隐去北魏张湛之名。

孙思邈是否另外纂集《养性延命录》二卷，已超出本文范围，故此从略。

《华阳陶隐居内传》开列陶弘景著书单，凡三十二种，但不能担保无遗漏。也许贾嵩因《养性延命录》系纂集之作，而不列入著述之林，亦未可知。《华阳陶隐居集》所收陶弘景序文，篇数不多，遗漏更是在所难免。所以，不能仅以上述二书为据，便裹足不前。

《养性延命录》序中出现了佛教术语。一曰“庶补助于有缘，冀凭缘以济物耳”，一曰“余因止观微暇……”两处佛教术语，大概亦



增加了一些学者对陶弘景的疑虑。

陶弘景整理《真诰》，其中袭用佛教《四十二章经》，早已为朱熹指出，亦为当代学者们所熟知。此外，《真诰·翼真检》曰：“仰寻道经《上清》上品，事极高真之业；佛经《妙法莲华》，理会一乘之致；仙书《庄子内篇》，义穷玄任之境。此三道足以包括万象，体具幽明。”据陈国符先生考证，《真诰·翼真检》为陶弘景亲撰。<sup>①</sup>陶弘景在这里对道教、佛教和玄学一并赞颂。《华阳陶隐居集》中，有陶弘景撰《答朝士访仙佛两法体相书》。汤用彤先生称赞陶弘景在这篇文章中“所述佛道两教在形神问题上之不同观点，确实概括了当时两教之特征”<sup>②</sup>。陶弘景是一个兼通三教的学者。对于这样一位谙晓释家教义，援佛入道并与佛徒交往的人物来说，笔端时或跳出佛教术语，极为自然。

“有缘”、“凭缘”，均是佛教术语“因缘”一词的派生词。陶弘景在其著作中已使用因缘一词。在《答朝士访仙佛两法体相书》中，陶弘景曰：“以何因缘，独超青云而弊金石者乎？”<sup>③</sup>在其整理的《真诰》中，《运象篇》曰：“不图今日得叙因缘。”“今日于我为因缘之主。”

在茅山上将佛像和道像置于一处而礼拜的陶弘景，是否修持佛教止观，尚难推断。但南北朝时道教上清派盛行守一之法，上清派大师陶弘景尤精其术。汤用彤先生指出，陶弘景的修持法受到佛教影响。他在《陶弘景的〈答朝士访仙佛两法体相书〉》一文中说：“然陶似受佛教某些影响，亦开始重视‘养神’，不过其所言‘以

① 见陈国符《道藏源流考》附录一《引用传记提要》，中华书局1963年版，第234页。

② 汤用彤：《读〈道藏〉札记》，见《汤用彤学术论文集》，第414页。

③ 《华阳陶隐居集》，卷上，第18页。见《道藏》太玄部，尊字上，第726册。

精灵莹其神’，仍似注重在‘精神’之‘修练’，而非智慧之解脱也。”<sup>①</sup>日本学者吉冈义丰在《道教和佛教》（《道教と佛教》）第三卷第四章《道教的守一思想》中进一步认为，守一是道教观法的中心，《真诰》中所说的静空法，与宣扬止观入道五法的天台大师的摩诃止观有些内容相同。<sup>②</sup>《真诰》在宣述守一法时，频繁出现“存心色观”、“内映七道观”、“内观七缘”、“始终之观”等词语。这些均表明，守一法无论在内容上，还是在表达方式上，都受到佛教的影响。反之亦是如此。佛经初传中原，在汉译时，曾将“止观”译为“守一”。日本学者铃木大拙等曾指出，佛教禅法在形成过程中，吸收了道教的守一法。<sup>③</sup>“守一”与“止观”确有相通之处。因此，精于守一并通晓佛教的陶弘景，在叙述“守一”时偶或使用“止观”一词，是可以理解的。

《养性延命录》序中的“止观”一词，在《云笈七签》本中写为“正观”。“正观”亦称“正见”，即正觉。如果陶弘景使用的是“正观”一词，那么他实际上仍指的是“守一”。不过“正观余暇”，略嫌不通。

结论：《崇文总目》等著录《养性延命录》为陶弘景纂集，盖无误。

## 二 资料考

汤用彤先生指出，《养性延命录》“保存了两晋时期不少重要思

① 汤用彤：《读〈道藏〉札记》，见《汤用彤学术论文集》，第416页。

② [日]吉冈义丰：《道教と仏教》第三卷，国书刊行会1976年版，第303、304页。

③ 参见[日]铃木大拙《達摩の禪法と思想及びその他》，关口真大《達摩大師の研究》，鎌田茂雄《亡名息心銘考》（《宗教学研究》第5号），田中良昭《僧亡名息心銘》（《印度学佛教学研究》第12卷第1号），敦煌本《亡名和尚绝学箴》。

想资料,甚可注意。”“本书又引有不少道教重要经典……这对于研究某些人物的思想、校勘古籍和确定某些道经的时代,都将不无补益。”汤先生从中举出数条为例,包括《养生集》叙,张湛《庄子》注,向秀、郭象《庄子》注,嵇康《庄子》注,严君平《老子指归》、《道德经河上公注》,《大有经》,《小有经》,《服气经》,《玄示》,《黄庭经》等。<sup>①</sup> 本文拟将汤先生未暇详举的其余资料普查一遍,其中除两晋以外,还有先秦及秦汉的资料。

《养性延命录》保存的思想资料和医书佚文还有:

### 1.《慎子》佚文

“《慎子》云:‘昼无事者夜不梦。’”(卷上页九)

《慎子》为战国古籍,《汉志》云有四十二篇。全书宋时已佚。今仅余五篇,及少量佚文见于马总《意林》等书。《养性延命录》所载此句,即《慎子》的又一条佚文。钱熙祚辑《慎子逸文》,已辑入此条,见《诸子集成》。

### 2.《神农本草经》佚文

“《神农经》曰:‘食谷者智慧聪明;食石者肥泽不老(原注:谓炼五石也);食芝者延年不死;食元气者,地不能埋,天不能杀。是故食药者,与天地相弊<sup>②</sup>,日月并列。’”(卷上页一)

《神农本草经》成于东汉,原书早已散失。今本《神农本草经》是清代学者从宋代《证类本草》等书中辑录而成,故佚文尚多。《养性延命录》此条,从经名和内容看,当为《神农本草经》佚文,但一些辑佚家未收录。

### 3.《伤寒卒(杂)病论》佚文之一

“明医《论》云:‘疾之所起,自生五劳,五劳既用,二藏先损。心

<sup>①</sup> 汤用彤:《读〈道藏〉札记》,见《汤用彤学术论文集》,第404、406页。

<sup>②</sup> 原文为“与天相异”,今据《云笈七签》本改。

肾受邪，府藏俱病。五劳者，一曰志劳，二曰思劳，三曰心劳，四曰忧劳，五曰疲劳。五劳则生六极，一曰气极，二曰血极，三曰筋极，四曰骨极，五曰精极，六曰髓极。六极即为七伤，七伤故变为七痛。七痛为病，令人邪气多，正气少，忽忽喜怒悲伤<sup>①</sup>，不乐饮食，不生肌肤，颜色无泽，发白枯槁。甚者，令人得大风偏枯，筋缩四肢，拘急挛缩，百关隔塞，羸（羸）瘦短气，腰脚疼痛。此由早娶，用精过差，气血不足，极劳之所致也。”（卷下页三）

“五劳七伤六极”一段见于《金匱要略方论·藏府经络先后病脉证第一》。《金匱要略》的内容原是张仲景《伤寒卒（杂）病论》的一部分。《伤寒卒（杂）病论》辗转流散，后经多人收集整理，逐渐形成《伤寒论》和《金匱要略》两书。依此，则“明医《论》云”一段，实为《伤寒卒（杂）病论》之佚文。“明医”当为“名医”之误，指张仲景。陶弘景有《名医别录》一书。“明医《论》”应为张仲景《伤寒卒（杂）病论》之简称。《养性延命录》所辑《伤寒卒（杂）病论》该段，远较《金匱要略》为详。

#### 4.《伤寒卒（杂）病论》佚文之二

“名医《叙病论》曰：‘世人不终耆寿，咸多夭殁者，皆由不自爱惜，忿争尽意，邀名射利，聚毒攻神，内伤骨髓，外贬筋肉，血气将无，经脉便壅<sup>②</sup>，内理空疏<sup>③</sup>，唯招众疾<sup>④</sup>，正气日衰，邪气日盛矣。不异举沧波以注燭火，颓华岳<sup>⑤</sup>而断涓流。语其易也，甚于兹矣。’”（卷上页八）

如上所述，“名医”指张仲景。《叙病论》盖为《卒（杂）病论》之

① 原为“忽忽喜忘悲伤”，今据《云笈七签》本改。

② 原为“经脉便拥”，今据《云笈七签》本改。

③ 原为“肉理空疏”，今据《云笈七签》本改。

④ 原为“唯招蛊疾”，今据《云笈七签》本改。

⑤ 原为“华岭”，今据《云笈七签》本改。

误,因“叙”、“卒”二字音近。可知此段亦《伤寒卒(杂)病论》佚文,今《伤寒论》和《金匱要略》皆未收录。

### 5.《昌言》佚文

“仲长统曰:‘荡六情五性<sup>①</sup>,有心而不以之思,有口而不以之言,有体而不以之安。安之而能迁,乐之而不爱。以之图之,不知日之益也,不知物之易也。其彭祖、老聃,庶几不然,彼何为与人者同类,而与人者异寿?’”(卷上页八)

仲长统有《昌言》、《骃山子》(《乐志论》)诸书。其《昌言》十余万言,三十四篇,已佚。唯《汉书》本传载其《理乱》、《损益》、《法诫》三篇。明胡维新编《两京遗编》,将三篇列为一卷。马国翰编《玉函山房辑佚书》,更搜补残遗,分为上下两卷。但均无《养性延命录》该段,该段盖《昌言》佚文。

### 6. 陈纪论饮食

“陈纪元方曰:‘百病横夭,多由饮食,饮食之患,过于声色。声色可绝之逾年,饮食不可废之一日。为益亦多,为患亦切(原注:多则切伤,少则增益)。’”(卷上页八、九)

陈纪,字元方,东汉颍川人,陈寔之子,著《陈子》,其事见《后汉书》卷92《陈寔传》。张华《博物志》卷5《方士》、葛洪《抱朴子内篇》卷5《至理》均曰,其和韩融因闻仙人上成公(又称“卜成”)成仙升天传说,遂信有仙。该段盖其养生著作佚文。有的文章将“陈纪元方”作为医书名,盖误。

### 7. 韩融论酒

“韩融元长曰:‘酒者五谷之华,味之至也,亦能损人。然美物难将而易过,养性所宜慎之。’”(卷上页六、七)

韩融,字元长,东汉颍川人,韩韶之子。其事见《后汉书》卷92

① 《云笈七签》本为“荡六情之者”。

《韩韶传》注引《海内先贤传》。张华《博物志》卷5《方士》和葛洪《抱朴子内篇》卷5《至理》曰,其和陈纪因闻仙人上成公(又称“卜成”)成仙升天传说,遂信有仙。该段盖其养生著作佚文。

#### 8. 刘根或刘安论服气

“刘君安曰:‘食生吐死,可以长存。谓鼻纳气为生,口吐气为死也。凡人不能服气。从朝至暮,常习不息,徐而舒之。常令鼻纳口吐,所谓吐故纳新也。’”(卷下页二)

《三洞珠囊·相好品》曰:“《神仙传》第七云:‘刘根者,字君安,京兆长安人,深目多须发,须发皆黄,长二四寸也,身毛长一二尺。’”<sup>①</sup>《后汉书·方术列传下》曰,刘根者颍川人,隐居嵩山中,能令人见鬼。两书记载不同。《养性延命录》之《云笈七签》本,书“刘君安”为“刘安”。刘安乃主编《淮南子》、《淮南万毕术》之西汉淮南王,与神仙刘根、方士刘根又不同。不知此段属谁。若属神仙刘根,自然是魏晋人托名。若属刘安,或是《淮南万毕术》佚文。

#### 9. 胡昭论嗇神术

“胡昭曰:‘目不欲视不正之色,耳不欲听丑秽之言,鼻不欲向膻腥之气,口不欲尝毒辣<sup>②</sup>之味,心不欲谋欺诈之事,此辱神损寿。又居常而叹息,晨夜而吟啸,干正来邪也。夫常人不得无欲,又复不得无事。但当和心少念,静虑<sup>③</sup>,先去乱神犯性之事<sup>④</sup>,此则嗇神之一术也。’”(卷上页六)

胡昭,三国魏颍川人,字孔明,养志不仕,谢曹操礼辟,隐居陆浑山中。嘉平二年(250)卒,年89岁。《三国志》卷11有其传。此

① 《三洞珠囊》,第8卷,第5页。见《道藏》太平部,怀字下,第782册。亦见今本《神仙传》第3卷。

② 原为“刺”,今据《云笈七签》本改。

③ 原为“静身损虑”,今据《云笈七签》本删“身损”二字。

④ 原无“之事”二字,今据《云笈七签》本增。

段盖其养生书佚文。

#### 10. 殷仲堪《殷荆州要方》佚文。

“邵仲湛曰：‘五谷充肌体而不能益寿，百药疗疾延年而不能<sup>①</sup>甘口。甘口充肌者，俗人所珍；苦口延年者，道士之所宝。’”（卷上页七）

《养性延命录》之《云笈七签》本，“邵仲湛”写作“邵仲堪”，《医心方》卷29辑《养生要集》引“邵仲堪”，可知名“仲堪”为确。其他医书中分别出现《浩仲堪方》、《浩京方》、《褚仲堪方》、《殷仲堪方》等。有人认为《养性延命录》所辑应是浩京，字仲堪者，其余均为形声相近而讹传的伪名。笔者以为，应是东晋孝武帝宠任之殷仲堪。据柯氏影印《大观本草》陶弘景序，“殷仲堪”作“商仲堪”，避宋太祖之父赵弘殷名讳。<sup>②</sup>在《养性延命录》中，商、邵二字音近而混，遂误为“邵仲堪”。据《三洞珠囊》卷1引陈马枢《道学传》卷16佚文曰：“殷仲堪者，陈郡人也，为太子中庶子。少奉天师道，受治及正一，精心事法，不吝财贿。家有疾病，躬为章符，往往有应。乡人及左右或请为之，时行周救，弘益不少也。”<sup>③</sup>《晋书》卷84《殷仲堪传》，亦曰仲堪陈郡人，少奉天师道，至死犹笃，躬学医术，究其精妙，执药挥泪，竟眇一目。《道学传》和《晋书》本传所记殷仲堪的信仰、爱好，与《养性延命录》所辑关于道士宝药的观点，恰好一致。《隋书·经籍志》曰：“《殷荆州要方》一卷，殷仲堪撰，亡。”该段盖为《殷荆州要方》佚文。

① 原文无“能”字，今据《云笈七签》本添。

② 讳殷改商，不乏其例。唐殷价撰《丧礼极义》一卷，改姓商价，宋咎殷撰《食医心鉴》三卷，改名咎商，皆避殷讳，也有改为他字者。因北齐废帝名高殷，故将殷州改名赵州。《江南录》作者之一殷宗义，姓名皆改，称为汤悦。汤字避赵弘殷名讳，悦字避宋太宗旧名赵光义之讳。

③ 《三洞珠囊》，第1卷，第5页。见《道藏》太平部，怀字上，第780册。

还辑有：

11.《素问·上古天真论》论养生可以延年一段(卷上页七)

亦见于今本《素问》。

12.司马谈《论六家要旨》论道家形神观一段(卷上页五)

词句顺序与《汉书·司马迁传》所引出入较大。

13.华佗授吴普五禽戏一段(卷下页七)

亦见于《后汉书》及《三国志》之《方士传》。

14.《孔子家语·执轡篇》论食气、辟谷一段(卷上页五)

亦见于今本《孔子家语》、《大戴礼·易本命篇》、《淮南子·墜形训》、《博物志·服食》。

以上四段,可资校勘。

《养性延命录》还保存了纬书佚文

15.《河图帝视萌》佚文。

“《河图帝视萌》曰：‘侮天时者凶，顺天时者吉。春夏乐山高处，秋冬居卑深藏。吉利多福，寿考无穷。’”(卷上页四)

《河图帝视萌》为东汉纬书，该段为其佚文，日本学者安居香山已辑入《重修緯書集成》第六辑。

16.《雒书宝予命》佚文

“《雒书宝予命》曰：‘古人治病之方，和以醴泉，润以元气。药不辛不苦，甘甜多味。常能服之，津流五藏，系在心肺，终身无患。’”(卷上页四、五)

《雒书宝予命》亦为东汉纬书，该段为其佚文，安居香山已辑入《重修緯書集成》第六辑，曰《洛书宝号命》。

《养性延命录》保存的道教重要经典还有：

17.托名彭祖的道经佚文

《养性延命录》辑“彭祖曰”凡十一段，其中六段论养性戒伤、饮食起居、吐纳服药等。即第一段述无为“十二不”，劝人导引、纳气、



胎息、服药(卷上页八),第二段论养生可长寿(卷上页十),第三段论养生之法在于戒伤(卷上页十),第四段论衣食起居、声色战取不可过度(卷上页十、十一),第五段论戒伤安本(卷上页十一),第六段述导引闭气之法(卷下页一)。其余五段述房中术(卷下页八至十三)。

《隋书·经籍志》著录《彭祖养性》一卷,又著录《彭祖养性经》一卷;《秘书省续编到四库阙书目》著录《彭祖养性备急方》一卷,皆亡佚。《养性延命录》辑上述托名彭祖的六段养生论述,或许与《彭祖养性》等经有关,或许出自不知名的其他佚经。今《道藏》临帙有《彭祖摄生养性论》一卷。

《汉书·艺文志》著录房中八家,其中之一为《汤盘庚阴道》20卷。《养性延命录》中注彭祖论房中曰:“采女者,少得道,殷王事之年(按:疑为‘令’)问道于彭祖也。”(卷下页十)《素女经》曰:“有采女者,妙得道术,王使采女问彭祖延年益寿之法。”<sup>①</sup>由于传说彭祖授殷王房中术,所以有人推测《汤盘庚阴道》即托名彭祖之房中术书。长沙马王堆三号汉墓简书《养生方》中也描写彭祖向殷王授房中术。据周世荣先生考证,《养生方》的内容可以上溯到战国时期。<sup>②</sup>《养生方》关于房中术的某些内容,亦出现于《养性延命录》中。可以说,《养生方》、《汤盘庚阴道》和《养性延命录》中的彭祖房中术资料关系密切。又《神仙传》卷8曰:“有黄山君者,修彭祖之术。彭祖既去,乃追论其言,以为《彭祖经》。”《抱朴子内篇》卷13《极言》引《彭祖经》,亦曰殷王遣采女从彭祖受房中之术。《抱朴子内篇》卷19《遐览》将《彭祖经》一卷,与《玄女经》、《素女经》、《子都经》、《容成经》等方中术书并列著录。可见晋时流传黄

① 《医心方》卷28,见《双梅景暗丛书》第1册。

② 参阅周世荣《长沙马王堆三号汉墓竹简〈养生方〉释文》,载《马王堆医书研究专刊》1981年第2辑。

山所著《彭祖经》。黄山是被《养生要集》合编的四作者之一。所以,《养性延命录》辑入《彭祖经》的内容,亦完全可能。

#### 18. 托名老子和老君的道经佚文

除辑《道德经》外,《养性延命录》还辑有“老子曰”和“老君曰”五段。第一段“老君曰”,述承负报应(卷上页八);第二段“老君曰”,即前文所述,宣扬向太清玄门礼拜诵咒以求永年(卷上页十七);第三段“老君曰”,述道戒“五逆六不祥”(卷上页十七);第四段“老子曰”,述还精补脑(卷下页十三);第五段“老子曰”,述房中强弱之术(卷下页十三)。这些皆为托名老子、老君的养生修炼和房中术道经佚文。

#### 19. 托名天老<sup>①</sup>的道经佚文。

《养性延命录》辑“天老曰”一段,述房中术择日时法(卷下页十)。辑“老君曰”<sup>②</sup>一段,述淡泊养神、鬼神报应(卷上页七、八)。

《汉书·艺文志》著录房中八家,其一为《天老杂子阴道》25卷。该书已佚。别不见托名天老之其他房中术经,《养性延命录》“天老曰”一段,盖其佚文。

述淡泊养神、鬼神报应之“老君曰”一段,其首句曰:“人生大期,百年为限,节护之者,可至千岁。”该句亦见于《文选》卷53 嵇康《养生论》注引《天老养生经》。姚振宗推断该句为《天老养生经》佚文(《汉书艺文志条理》卷6)。《天老养生经》亦佚。《养性延命录》所辑该段盖为《天老养生经》佚文。因天老即老子,故冠以“老子曰”亦可。《文选》仅引一句,而《养性延命录》辑录160余字一段。

《道藏》尚有《天老神光经》(《道藏》第578册),述存神禹步,

① 传说天老为黄帝之臣。后世将天老用作宰辅重臣的代称。神仙方士及道教借用古代传说,将天老改造为老子的化身。

② 原为“老君曰”,今据《云笈七签》本改。

与《养性延命录》无关。

## 20.《子都经》佚文

《养性延命录》辑“《子都经》曰”一段，述房中术施泻之法（卷下页十三）。该段亦见于《玉房秘诀》<sup>①</sup>和《医心方》卷28，引为“巫子都曰”。

巫子都，盖汉时房中术家。《神仙传》卷5曰：巫炎，字子都，北海人也，汉驸马都尉，汉武帝时人，有阴道之术。《抱朴子内篇》卷19《遐览》著录《子都经》，可见晋时已有此经。《养性延命录》所辑为《子都经》佚文。

## 21. 蒯京论房中术

《养性延命录》辑“蒯道人言”一段，述房中贵精术（卷下页十二）。

《孙真人备急千金要方》引皇甫隆答魏武帝问，其中言“道人蒯京已年一百七十八而甚丁壮”，又曰“蒯道人年近二百而少”，授皇甫隆服天门冬方。<sup>②</sup>蒯道人，当为汉魏时人。

## 22. 托名青牛道士的道经佚文

《养性延命录》辑“青牛道士言”四段。第一段论劳动可健身（卷上页十），第二段论饭后散步（卷上页十），第三段述节欲养性（卷上页十），第四段戒过饮过食（卷上页十二）。

第三段亦见于《博物志》卷5与唐释湛然《止观辅行传弘诀》卷4（《大正藏》卷46）。

《养性延命录》中有曰：“青牛道士姓封，字君达。”（卷上页十）封君达，汉魏之际养生家，房中术家。《后汉书·方术列传》称他能行容成御妇人术，后为曹操收录，号“青牛师”。《汉武帝内传》称他

① 见《双梅景暗丛书》第1册。

② 《孙真人备急千金要方》，第81卷，第8页；第82卷，第11页。见《道藏》太平部，慈字号，第818册。

为陇西人，初服黄连五十余年，继服水银百余年，如二十者。常乘青牛，号“青牛道士”。

### 23. 托名刘京的道经佚文

《养性延命录》辑刘京述房中施泻之法一段（卷下页十一）。

刘京，盖汉魏之际道士，房中术家。《汉武帝外传》称，刘京，字太玄，南阳人，汉文帝侍郎。后弃世从邯郸张君学道。魏武帝时游行诸家子弟，以云母九子丸及交接之道教皇甫隆。其中多有夸张。《三洞珠囊》卷8称其为仙人。其传亦见《神仙传》卷10。

### 24. 《道机经》佚文

《养性延命录》引“《道机》曰”两段。第一段论病由自取（卷上页四），第二段述房中禁忌（卷下页十二）。

《上清仙府琼林经》辑南北朝以前道经佚文30余种，其中有《道机经》。《真诰》陶弘景注曾曰《道机》作静室法。《抱朴子内篇》卷19《遐览》著录《道机经》五卷。据葛洪介绍，他周旋徐、豫、荆、襄、江、广数州之间，接触流移俗道士数百人，无一人不有《道机经》。《道机经》乃魏军督王图所撰，仅欲以行气、入室求仙（《抱朴子内篇》卷4《金丹》）。可知《道机经》于魏晋时曾广为流传，但只讲行气、房中，不讲金丹，为贵族道教所轻。该经已佚。《养性延命录》所辑为其佚文。

### 25. 《仙经》佚文

《养性延命录》辑“《仙经》曰”两段。第一段论我命在我不在天（卷上页九），第二段述房中存思术（卷下页十一）。另有一段述长息法，曰：“此男女俱存法，法出于《仙经》。”（卷下页三）

《抱朴子内篇》屡引《仙经》。卷3《对俗》曰：“《仙经》曰，服丹守一，与天相毕，还精胎息，延寿无极。”知《仙经》晋时已流传。今佚。《养性延命录》所辑为其佚文

### 26. 《元阳经》佚文。

《养性延命录》辑“《元阳经》曰”一段，述服气法（卷下页一）。

《三洞珠囊》卷9《老子为帝师品》引《化胡经》云：“老子，伏羲后生为帝之师，号曰究爽子，复称田野子，作《元阳经》……夏王时，出为帝师，号曰李子胥，作《元阳经》，复作《德戒经》。”（《道藏》，第792册）《化胡经》至迟晋时已出。另《抱朴子内篇》卷19《遐览》著录《元阳子经》，当即《元阳经》。是知此经晋时已有。今佚。该段为其佚文。

道书三十六部有元阳经部，《道藏》皇帙有《太上灵宝元阳妙经》十卷，敦煌道经有《元阳上卷超度济难经》（斯四八二号）、《太上元阳经》（伯二三六六号、台北四七一七号、斯三〇一六号、伯二四五〇号），均晚出。

#### 27.《导引经》佚文

《养性延命录》辑“《导引经》云”一段，述导引法（卷下页四）。

《抱朴子内篇》卷19《遐览》著录《道引经》十卷。“道”、“导”二字古时通用。《医心方》卷27引《养生要集》曰“宁先生《道引经》”。是知此经晋时已有，今佚。该段即其佚文。

#### 28.《老君妙真经》佚文

《养性延命录》辑“《混元妙真经》曰”一段，论养生者慎勿失道（卷上页三）。

萧梁时道经《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》卷4《法次仪》著录《老子妙真经》二卷（《道藏》第760册），北周武帝时《无上秘要》卷100《入自然品》引《妙真经》（《道藏》第777册）。《老子妙真经》今佚。《养性延命录》辑此经，可见晋时已有之。该段为其佚文。

#### 29.《老君尹氏内解》佚文

《养性延命录》辑“《老君尹氏内解》曰”一段，述咽津法（卷上页六）。

《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》卷4《法次仪》著录《老子内解》

二卷。唐杜光庭《道德真经广圣义》序曰：“《内解》上下，尹喜以内修之旨解注。”（《道藏》第440册）是知二书所称《老子内解》、《内解》，即《老君尹氏内解》，内修之旨包括养生术在内。该书今佚。《养性延命录》辑之，知该书晋时已有，该段即其佚文。

### 30.《养生内解》佚文

《养性延命录》辑“《内解》云”一段，述含枣咽津术（卷下页五）。

《医心方》卷27辑《养生要集》，其中二引《养生内解》。《养性延命录》所辑《内解》，盖《养生内解》之略称。是知晋时已有此书，今佚。该段即其佚文。

### 31.《中经》佚文

《养性延命录》辑“《中经》曰”三段。第一段论静躁与养生（卷上页六），第二段论梳发啄齿（卷上页十八，从《医心方》卷27可知是《中经》），第三段论照镜存形（卷上页十八，从《医心方》卷27可知是《中经》）

《中经》甚多，有《老子中经》、《牵牛中经》、《三五中经》、《胜中经》、《柱中经》等，不知《养性延命录》所辑为哪部《中经》。或许竟是名仅两字之《中经》。《医心方》引多达九段，皆仅曰《中经》。此段亦见于《医心方》卷27。是知晋时有《中经》，该段为其佚文。

### 32. 张道人论养生之道

《养性延命录》辑“张道人……云”一段，述养性中和之道（卷上页九）。

张道人不知何许人。是知南北朝以前有养生家张道人。

《养性延命录》保存的大量佚文，均极珍贵。除标有书名、人名者外，《养性延命录》中尚有多条没有明确标其书名、人名的资料，不易知其所从出，但亦有助于窥视战国至魏晋时期养生学的概貌。

《初学记》、《文选注》、《太平御览》亦各保存数条《养生要集》

的佚文(两条至五条不等)。《医心方》尤夥,保存多达200余条,大部分与《养性延命录》所辑不相重。这些资料亦很有价值。比如汉张衡,魏张璠,晋王叔和、崔寔,时代不明的鹖冠公等人名,以及《神仙图》、《大清经》、《河图纪命符》等书名,可补《养性延命录》之阙。但《养性延命录》成书年代最古老,汇辑资材最集中,为《医心方》所不及,他书更勿论矣。

《养性延命录》帮助我们确定了《太清道林摄生论》等书的年代。此外,《养性延命录》的一些内容也见于《神仙食炁金柜妙录》、《枕中记》、《老子养生要诀》、《彭祖摄生养性论》、《玉房秘诀》、《素女经》等书,也为研究它们提供了一些线索。

(原载《世界宗教研究》1986年第1期,第101~115页)

## 《坐忘论》作者考

### 一 两种《坐忘论》

现存《坐忘论》，实有两种，异书同名。无论哪种《坐忘论》，都有人说是唐代著名道士司马承祯著。此现象颇奇怪。

第一种《坐忘论》，其正文讲述信敬、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道等坐忘七阶，其附录《枢翼》讲述内观正觉的三戒、五时、七候。此种姑且称之为“七阶《坐忘论》”。

七阶《坐忘论》现存版本，以明《道藏》中的《云笈七签》卷94所收录者为最早，因其源于宋本。其内容包括作者自序和正文七篇，但无署名，缺附录《枢翼》。七阶《坐忘论》最早的节本，保存在明《道藏》所收宋曾慥编《道枢》卷2中，称《坐忘篇上》，系节选正文和选录《枢翼》而成。明《道藏》去帙又收录真静居士刻印的七阶《坐忘论》，署名“司马承祯子微撰”。真静居士将作者原序压缩得很短，纳入正文改为篇头。他自己另写了一篇序，自称阅览藏书，发现了唐贞一先生《坐忘论》七篇和附录《枢翼》，希望大家重视。此本的优点是附有完整的《枢翼》。真静居士，不知何时人。“司马承祯子微撰”七字，为原有，还是真静居士所加？不明。七阶《坐忘论》还有晚出的其他版本。

第二种《坐忘论》指名道姓地说七阶《坐忘论》为道士赵坚著，批评七阶《坐忘论》讲的不是坐忘，是坐驰，认为真正的坐忘只是长生修炼的初始阶段，长生修炼应当形神俱全。此种姑且称之为“形神《坐忘论》”。



今存形神《坐忘论》刻于济源《有唐贞一先生庙碣》碑阴。济源市位于河南省西北部,是道教第一洞天王屋山所在地。王屋山中岩台紫微宫遗址今存《有唐贞一先生庙碣》碑,碑阴刻有王屋山玉溪道士张弘明抄录的一篇文章,末尾为“坐忘论”三字及“敕赠贞一”四字。碑额题“卢同高常严固元和五年”。上清三景弟子女道士柳凝然、赵景玄尾题曰:“唐长庆元年遇真士徐君云游于桐柏山,见传此文,以今大和三年己酉建申月纪于贞石。”尾题后,又附柳凝然的《薛元君升仙铭》,柳自述从天台到南岳衡山,感念芳德,遂为此铭。<sup>①</sup>文尾七字相当于篇名和署作者名。尾题说明济源《坐忘论》来历,即云游道士徐某于公元821年(长庆元年)于桐柏山传授给女道士柳凝然、赵景玄,二人携回王屋山,于公元829年(大和三年)勒石树碑。

柳凝然,《大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊师真宫志铭》记载为“柳默然”。《志铭》称,柳默然卒于开成五年(840),享年68岁。柳默然幼年丧父,中年丧夫。入道后,初于天台山受正一明威箓灵宝法,又于衡山受上清大洞三景毕箓,后居王屋山司马承祯之故居阳台观。赵景玄是她的次女,也是女道士,随她一起住在王屋山。<sup>②</sup>薛元君,疑即《南岳小录》“西灵观”条所记女真薛师。<sup>③</sup>

柳凝然镌刻的《坐忘论》碑文,曾为北宋欧阳修搜集。欧阳修于嘉祐六年(1061)之前,采摭碑刻佚遗千卷,撮其大要,各为之说。其子欧阳棐于熙宁二年(1069),复摭其略,别为目录,曰《集古录目》。欧阳修之搜集已佚,唯有汇编跋尾而成的《集古录》10卷传世。其中无济源《坐忘论》跋尾。千卷碑文,欧阳修只题写了400

① 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,文物出版社1988年版,第176页。

② 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,第179~180页。

③ 《道藏》6/863下。

余篇跋尾,济源《坐忘论》当不在题写跋尾之列。《集古录目》亦佚,今有清代辑佚本。缪荃孙辑《集古录目》之“原目”著录曰:“司马子微《坐忘论》,大和三年。”卷9唐代部分著录曰:“司马子微《坐忘论》,白云先生撰,道士张弘明书,大和三年女道士柳凝然、赵景玄刻石,并凝然所为铭同刻后。又有篆书曰‘卢仝高常严固元和五年’凡十字。碑在王屋县。”小字注曰:“《宝刻丛编》。”<sup>①</sup>黄本骥辑本著录与此同,唯少小字注。<sup>②</sup> 缪、黄二本皆辑自南宋理宗时人陈思编《宝刻丛编》卷5“孟州”部分之著录,其著录后小字注曰:“《集古录目》。”<sup>③</sup>

今《有唐贞一先生庙碣》碑身左侧题宋元祐九年(1094)“上方院主道士崔可安重立石”<sup>④</sup>,说明现存济源《坐忘论》碑文为北宋哲宗时重刻<sup>⑤</sup>。笔者1999年6月曾亲临紫微宫遗址考察此碑。

编于宋理宗以后没有署名的《宝刻类编》卷8“道士二”之“张宏明”条著录曰:“司马子微《坐忘论》,白云先生撰,太和三年刻。同上。”<sup>⑥</sup>“同上”代替的是一个“孟”字,注明碑在孟州。其后历代又有多部金石录著录。陈垣编《道家金石略》据艺文堂拓片录全文,题为《白云先生坐忘论》。

形神《坐忘论》批评七阶《坐忘论》,二者发生了批评与被批评

① “原目”第26页反面,卷9第10页反面。清光绪中江阴缪氏刊《云自在龕丛书》。

② 卷5第5页正面。清光绪十四年(1888)吴县朱氏汇刊本《行素草堂金石丛书》。

③ 《四库全书》682/263下。台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》第682册第263页上段。本书凡引《四库全书》上,均同此例。

④ 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,第176页。

⑤ 济源市地方史志办公室编《王屋山志》说:“碑身遍刻唐、宋两代游人题记。由此推断,此为唐代碑刻,宋代又刻碑阴,重立此碑,当为不谬。”(见该书第134页,中州古籍出版社1996年版。)

⑥ 《四库全书》682/709上。

的联系。若是正派人,绝不会把自己不满意的著作安到别人头上,然后装扮出坚持真理的姿态,瞄准靶子,向那部不满意的著作开火。司马承祯是正派人。故可以断言,不可能两种《坐忘论》都是他的著作。弄清楚哪一种《坐忘论》真正是司马承祯的著作,对于研究唐代道教,十分重要。

## 二 一部分记述没有指明作者

史籍中有关《坐忘论》的记述并不少,但相当一部分没有记录作者姓名。有的记录了作者,但没有说明是哪种《坐忘论》,仍不得要领。

如唐末五代杜光庭《天坛王屋山圣迹记》曰:“(司马承祯)未神化时,注《太上升玄经》及《坐忘论》,亦行于世。”<sup>①</sup>由于记述的是王屋山的事,杜光庭说的《坐忘论注》很容易令人联想到形神《坐忘论》。形神《坐忘论》是批评性文章,或可以视为一种特殊的注。但这只是猜测,而且还有反对的猜测。即七阶《坐忘论》的附录《枢翼》,也可以视为一种特殊的注。杜光庭说的注《坐忘论》,没有回答我们的问题。

五代沈汾《续仙传》卷下《司马承祯传》的记述在没有回答问题这一点上,与杜光庭一样。该《司马承祯传》说,司马承祯尝撰《坐忘论》等行于世。<sup>②</sup>

北宋王尧臣等编《崇文总目》卷9“道书类”著录曰:“《坐忘论》二卷。”<sup>③</sup>根本没有提作者。

北宋欧阳修等撰《新唐书》卷59《艺文志三·神仙》著录曰:

① 《道藏》19/703 上。

② 《道藏》5/92 中。

③ 《四库全书》674/106 上。

“道士司马承祯《坐忘论》一卷。”<sup>①</sup>还是没有说明是哪一种《坐忘论》。

北宋著名理学家程颐曰：“司马子微尝作《坐忘论》，是所谓坐驰也。”<sup>②</sup>程颐对“坐驰”予以说明：“未有不能体道而能无思者，故坐忘即是坐驰。有忘之心，乃驰也。”<sup>③</sup>叶采《集解》注释程颐的见解曰：“司马承祯，字子微，唐天宝中隐居于天台之赤城。尝著论八篇，言清静无为、坐忘遗照之道。”<sup>④</sup>这只是叶采的理解。我们实在领会不出程老夫子说的是哪一种《坐忘论》。

北宋张耒书《送张坚道人归固始山中序》，记述建中靖国元年（1101）张坚授他守心修炼法之事。张坚说守心就是守一，守一则真气来降，除病永年。“智者得之为止观，司马子微得之为坐忘。”<sup>⑤</sup>“坐忘”与“止观”并提，张坚说的好像是七阶《坐忘论》。但“真气来降”，似乎又不像。

南宋以来，类似的著录和记述还有很多，著录和记述者们似乎不知道有两种同名异书的《坐忘论》在同时流传。

### 三 似成定论

也有人明确指出司马承祯著七阶《坐忘论》。

北宋晁补之《坐忘论序》曰：“司马子微著书七篇，言道德之意。”<sup>⑥</sup>“七篇”，当是指七阶《坐忘论》。

两宋之际洪兴祖《跋天隐子》曰：“司马子微得天隐子之学，其

① [北宋]欧阳修等：《新唐书》，中华书局1975年版，第1522页。

② [南宋]朱熹、吕祖谦辑：《近思录》卷4，见《四库全书》699/53下；又见《二程全书》卷2，《汉籍丛刊思想三编》本。

③ [南宋]朱熹辑：《二程全书》卷4，《汉籍丛刊思想三编》本。

④ [南宋]叶采：《近思录集解》，见《四库全书》699/53下。

⑤ [北宋]张耒：《柯山集》卷40，见《四库全书》1115/348上。

⑥ [北宋]晁补之：《鸡肋集》卷34，见《四库全书》1118/666上。

著《坐忘论》云：‘唯灭动心，不灭照心……’<sup>①</sup>从引文可知，其说的是七阶《坐忘论》。

两宋之际叶梦得《玉涧杂书》曰：“司马子微作《坐忘论》七篇……又为《枢》一篇，以总其要。”<sup>②</sup>

南宋高宗时人吴曾《能改斋漫录》卷5《辨误》“灭动心不灭照心”条指出司马承祯《坐忘论》的观法取自《洞元灵宝定观经》，批评洪兴祖忘记指出这一点。<sup>③</sup>从所引文可知，吴曾所说司马承祯著的《坐忘论》，即七阶《坐忘论》。

南宋高宗绍兴二十四年(1154)道士陈葆光书《三洞群仙录序》曰：“昔司马子微著《坐忘枢》。”<sup>④</sup>“枢”指《枢翼》，为七阶《坐忘论》。

南宋晁公武《郡斋读书后志》卷2“神仙类”著录曰：“《坐忘论》一卷，右唐司马承祯字子微，撰凡七篇。其后有文元公《跋》，谓子微之所谓坐忘，即释氏之言宴坐也。”<sup>⑤</sup>

南宋陈振孙《直斋书录解題》卷9“道家类”著录曰：“《坐忘论》一卷，唐逸人河内司马承祯子微撰。言坐忘安心之法，凡七条，并《枢翼》一篇，以为修道阶次。其论与释氏相出入。”<sup>⑥</sup>

这些笔记小说、书志序跋表明，北宋以来，七阶《坐忘论》广为流传，为人熟知，而知道形神《坐忘论》的人寥若晨星。著名诗人陆游就是一颗闪亮的“晨星”，他读到两种《坐忘论》，并都题写了跋文。但陆游受同时代多数人的看法的影响，坚信七阶《坐忘论》为

① [南宋]吴曾：《能改斋漫录》卷5《辨误》“灭动心不灭照心”条引，见《四库全书》850/588下。

② 转引自〔元〕陶宗仪《说郛》卷20上，见《四库全书》877/171下。

③ 《四库全书》850/588下~589上。

④ 《道藏》32/234下。

⑤ 《四库全书》674/424下。

⑥ 《四库全书》674/706上。

司马承祯所著。他把赵坚视为名不见经传的人物,绝不相信赵坚有能力写出深奥的七阶《坐忘论》。他于公元1199年为庐山碑刻本形神《坐忘论》写的《跋坐忘论》曰:“此一篇,刘虚谷刻石在庐山。以予观之,司马子微所著八篇,今昔贤达之所共传,后学岂容置疑于其间。此一篇虽曰简略,详其义味,安得与八篇为比?兼既谓出于子微,乃复指八篇为道士赵坚所著,则坚乃子微以前人。所著书渊奥如此,道书仙传岂无姓名?此尤可验其妄。予故书其后,以祛观者之惑。”<sup>①</sup>以陆游的身份和学识,特别是经过对比考证,他的判断在人们看来颇具权威。

宋以后,著录、记叙七阶《坐忘论》为司马承祯所著者代不乏人,有增无减,形成声势。七阶《坐忘论》是司马承祯所著的说法,似成定论。拙著、拙文也曾袭用此说。

#### 四 定论过早

唐代道士柳凝然、张弘明等把形神《坐忘论》作为司马承祯的作品并刻在王屋山的石碑上,文中把七阶《坐忘论》归于赵坚名下。这是与司马承祯著七阶《坐忘论》之说截然相反的声音,而且是比其早出的声音。

陆游的《跋坐忘论》,直接否定赵坚著七阶《坐忘论》,间接否定形神《坐忘论》为司马承祯著,但不足以令人信服。首先,名不见经传的人不一定写不出传世之作,写出传世之作的人也不一定名见经传。其次,赵坚并不是名不见经传之人。蒙文通已指出,赵坚即赵志坚,唐人,著有《道德真经疏义》6卷。杜光庭《道德真经广圣义》介绍《道德真经》注者60家,其中就有赵志坚。<sup>②</sup>

① [南宋]陆游:《渭南文集》卷28,见《四库全书》1163/528下。

② 蒙文通:《坐忘论考》,见《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第362页。

陆游反而记载了另一个事实,即形神《坐忘论》在江西也有流传,而且著名道士刘虚谷承认它。刘虚谷,名刘烈,庐山太平兴国宫道士,绍兴六年(1136)建真一庵,乾道九年(1173)坐化。刘虚谷很有学问,士大夫都愿意同他交往,如朱熹、张孝祥、罗点、王炎、曹勋、周顺、岳甫等都同他谈《易》论丹,酬唱佳什。<sup>①</sup>

此外,还有一个人特立独行,标新立异,他就是北宋末南宋初人曾慥。他编《道枢》,其卷2收《坐忘篇》上中下三篇。上篇节选七阶《坐忘论》正文并选录《枢翼》,中篇节选《天隐子》,下篇节选形神《坐忘论》。曾慥曰:“吾得坐忘之论三焉,莫善乎正一先生。”<sup>②</sup>他说的坐忘三论,即上述三种著作。他认定形神《坐忘论》为司马承祯的作品,称赞这是三论中最好的一种。这一认定意味着否认七阶《坐忘论》和《天隐子》为司马承祯的作品,肯定七阶《坐忘论》的作者是赵坚。

蒙文通先生注意到《道枢》卷2《坐忘篇》上、中、下三篇。他发现《坐忘篇》上篇言三戒、五时、七候,下篇有“定心之上,豁然无覆;定心之下,空然无基”之语,与《玉涧杂书》引《枢翼》之文相同。他据此判断《坐忘篇》上、下两篇即《枢翼》。<sup>③</sup>其实“定心之上,豁然无覆;定心之下,空然无基”四句,亦见于形神《坐忘论》。蒙文通先生盖偶尔忽略,结果误把《坐忘篇》下篇也当成《枢翼》,从而导致没有回应曾慥的意见。

蒙文通先生之后,至今仍无人否定形神《坐忘论》。在此情况下,七阶《坐忘论》为司马承祯所著之说,实际上不能定论。有的学

① 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷5“刘虚谷坐化”条,见《道藏》32/681中、下。

② 《道藏》20/616中、下。

③ 蒙文通:《坐忘论考》,见《古学甄微》,第361页。蒙文通先生又说正统《道藏》缺《枢翼》。其实不缺,先生盖一时忘查《道藏》去帙本《坐忘论》,

者一方面暂从众说,另一方面留有余地,持慎重态度。如吴受琚女士疑七阶《坐忘论》即是赵坚之作,形神《坐忘论》是司马承祯原作,同时强调目前还不能如此定论。<sup>①</sup> 卢国龙先生著《道教哲学》分析了“一时难以判断《坐忘论》究竟出于谁手”的原因。<sup>②</sup>

## 五 分析与对照

事实表明,柳凝然等的不同声音和曾慥的意见,有认真对待的必要。认真对待,就是要分析形神《坐忘论》对七阶《坐忘论》的批评,并与司马承祯及赵坚的著作进行对照。

首先看一下形神《坐忘论》所说七阶《坐忘论》是赵坚的作品。其曰:“又近有道士赵坚,造《坐忘论》一卷七篇。”<sup>③</sup>

对照一下就会发现,现存赵坚(赵志坚)的半部《道德真经疏义》也阐述坐忘论,其论的内容与七阶《坐忘论》如出一辙。蒙文通先生已指出,赵坚《道德真经疏义》论述天台宗三观之法,七阶《坐忘论》第五篇曰《真观》,“即由此出”<sup>④</sup>。不仅如此,《道德真经疏义》明确指出这是心境两忘、归本守一的坐忘之道。如卷5曰:“(富贵)终不如无为坐忘,进修妙道……坐忘进道,上获神真。”卷6曰:“今则思去物华,念归我实,道资身得,隳体坐忘,修之有恒,稍觉良益。”<sup>⑤</sup>《道德真经疏义》的坐忘法,要求保持和气充盈。这种要求是服从于“心之虚忘”的,与七阶《坐忘论》的要求不矛盾。从《道德真经疏义》的内容看,七阶《坐忘论》盖赵坚所著。

① 吴受琚:《司马承祯集辑校》,第1册,第49页正面,中国社会科学院研究生院1981年毕业研究生论文油印本。

② 卢国龙:《道教哲学》,华夏出版社1997年版,第389页。

③ 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,第176页。以下所引形神《坐忘论》,皆同此。

④ 蒙文通:《坐忘论考》,见《古学甄微》,第363页。

⑤ 《道藏》13/958上、965下。



其次看一下形神《坐忘论》的内容。形神《坐忘论》以阐述修炼步骤开篇,确定坐忘在修炼中所处的位置。其曰:“坐忘者,长生之基地,故招真以炼形,形清则合于气,含道以炼气,气清则合于神。体与道冥,谓之得道,道固无极,仙岂有终。夫真者,道之元也,故澄神以契真。”其修炼步骤第一是坐忘,第二是炼形,第三是炼气。坐忘也就是澄神,是修炼的初级阶段。在确定了坐忘的位置后,形神《坐忘论》指出坐忘也就是《庄子》所说的坐忘和《定观经》所说的太定,并用自己的语言为坐忘定义。其曰:“故能先定其心而惠照内发,故照见万境虚忘而融心于寂寥之境,谓之坐忘也。”这个定义表明,形神《坐忘论》理解的坐忘的内涵,非常简单,只是定心、了妄而已。

接下来,形神《坐忘论》批评七阶《坐忘论》事广而文繁,意简而词辩。其曰:“故使人读之,但思其篇章句段,记其门户次叙而已,可谓坐驰,非坐忘也。夫坐忘者,何所不忘哉。”形神《坐忘论》认为坐忘的方法必须简单,才能达到忘掉一切的境界。七阶《坐忘论》的修道阶次繁琐,文章冗长,修道者脑子里想着这么多的内容,怎么能忘?岂不是心神飞驰!

方法的简繁,取决于坐忘在修炼中的位置,取决于修炼的内容。形神《坐忘论》解释“无身”不是没有身体,而是忘掉身体,以此说明修炼不能不炼身体。其曰:“所贵长生者,神与形俱全也,故曰乾坤为易之蕴,乾坤毁则无以见易,形器为性之府,形器败则性无所存。性无所存,则于我何有,故所以贵乎形神俱全也。”形神《坐忘论》强调形神双修。它批评七阶《坐忘论》独养神。其曰:“若独养神而不养形,犹毁宅而露居也,则神安附哉?”形神《坐忘论》把形看得比神更重要。它说只有神而没有形作为依托,则人变成异类,变成游魂。它又以人临终神乱、人化为石和人化为鼃等事例说明“心识不可依怙”。其批评曰:“夫与扬言正观而遗形者,岂非虚

诞哉!”

最后,形神《坐忘论》再次为坐忘定义曰:“是以求道之阶,先资坐忘。坐忘者,为亡万境也。故先了诸妄,次定其心,定心之上,豁然无覆,定心之下,空然无基,触然不动,如此则与道冥,谓之太定矣。”这就是说,坐忘就是了妄、定心,做到神与道冥,没有那么复杂。更重要的是,形神《坐忘论》强调不能停留在坐忘阶段,还要在此基础上炼形。其曰:“既太定矣,而惠自生,惠虽生,不伤于定,但能观乎诸妄,了达真妙,而此身亦未免为阴阳所陶铸而轮泯也。要借金丹以羽化,然后升入无形,出化机之表,入无穷之门,与道合同,谓之得道,然后阴阳为我所制也,不复云云。”

总之,形神《坐忘论》主张形神双全,即性命双修,批评七阶《坐忘论》只修性不修命。从司马承祯的其他著作和实践来看,他是主张性命双修的。比如,他精通外丹术,著有《白云仙人灵草歌》;精通服气术,著有《服气精义论》。许多有关司马承祯的传记都描写他修辟谷、导引、服饵诸术。

司马承祯著《太上升玄消灾护命妙经颂》,集中阐述虚心妙观、空色双泯、明心见性的止观之法,与七阶《坐忘论》的内容有相同之处。其宣传人自有道性,强调修心非常重要,也容易被看成只修性不修命。但该《颂》并没有把明心见性当作修炼的最高阶段,而是作为破除邪见的手段。正如《颂》中曰:“若要分明见,须凭浩劫灯。”“未能明觉性,安得决狐疑。”<sup>①</sup>司马承祯在序中也说,明心见性的玄旨由天尊垂示,经文为太上老君所作,以此化导民众。这与七阶《坐忘论》的宗旨不一样,而与形神《坐忘论》把坐忘当作长生之基的思想是一致的。司马承祯说,天尊和太上老君还“散余一

<sup>①</sup> 《道藏》5/775下、776上。

气，毓彼群生”<sup>①</sup>。这里暗含着要人修命的意思。

两相对照，可知形神《坐忘论》盖司马承祯所著。

仍有疑问。比如说，唐长庆元年传授形神《坐忘论》的真士徐君是否就是作者？<sup>②</sup>为什么许多人著录或认为七阶《坐忘论》为司马承祯著？因此，上述推断有待进一步推敲。

## 六 思 考

《庄子·大宗师》描写的坐忘法，为道教所吸收。不少道经将坐忘法融合到科仪或修命方术中。如《洞神经》曰：“心斋坐忘，至极道矣。”《本际经》曰：“心斋坐忘，游空飞步。”<sup>③</sup>这是把坐忘作为科仪斋法的一种。唐王悬河修《三洞珠囊》卷5列《坐忘精思品》，收入各种存神方术。<sup>④</sup>《云笈七签》卷35收录的“化身坐忘法”和“服紫霄法”，都是将坐忘与服气、存神等融为一法。<sup>⑤</sup>

发轫于东晋的重玄学，对于提高道教教义的哲理，建立道教的道性论和心性学说，无疑发挥了巨大作用。重玄学的产生与发展，与中国哲学的发展进程同步，使道教跟上了时代。重玄学呼唤出许多学问道士的出现，增强了彼时广大道士的思辨能力，对于提高道士的整体素质和品位更是产生过不可低估的作用。但是，重玄学谈玄，并且玄之又玄，特别推崇精神超越，一些重玄学者就难免产生重修性而轻修命的看法，或在表述中出现顾修性而忘修命的疏忽。如唐王大霄编《玄珠录》就出现了修性与修命脱节的两元倾

① 《道藏》5/775 上。

② 笔者猜测他可能是徐灵府。徐灵府事迹，参阅《历世真仙体道通鉴》、《天台山志》等。

③ 《道教义枢》卷2引，见《道藏》24/818 中。

④ 《道藏》25/321 下~323 上。

⑤ 《道藏》22/248 中、下。

向。其卷下将修炼分为二养,曰:“存存者,坐忘养;存者,随形养。形养,将形仙;坐忘养,舍形入真。”<sup>①</sup>《玄珠录》所谓的“坐忘养”即明心修性,认为只修性也可成仙。“随形养”则正相反。七阶《坐忘论》吸收《定观经》和佛教止观思想,偏到了极端。它虽然也要求“凝神宝气”、“形神合一”,七候中也讲到炼形、炼气<sup>②</sup>,也不是一点命功都不讲,但这些叙述处于修性的附属地位,而且分量很小。总的说来,七阶《坐忘论》没有主张修命,基本上只讲修心修性,比《玄珠录》还要偏。形神《坐忘论》对它的批评,基本符合事实。

重玄学一些学者过于偏重修性的倾向,与居于道教信仰的核心位置的神仙信仰,必会发生冲突。比如虚心无为、色空无身等思想,就与修炼成仙的思想有冲突。形神《坐忘论》对七阶《坐忘论》的批评,就是这一冲突的反映。因此,形神《坐忘论》应当给予重视。因为它站出来正面批评七阶《坐忘论》,实际上也批评了赵坚的《道德真经疏义》,甚至可以说批评了更多的重玄学者。

《三论元旨》的主张与形神《坐忘论》基本相同。《三论元旨》曰:“夫妙药可以养和,坐忘而能照性。养和而形不死,达性而妄不生。然不死不生,则形变通神、羽化真仙之道也。”又曰:“夫精思坐忘、通神悟性者,此则修神之法也。导引形躯、吐纳元和者,此则修身之法也。然修神而不修炁者,灭度之法也。修炁而不修神者,延年之法也。神炁兼而通修者,学仙之法也。”<sup>③</sup>《三论元旨》主张性命双修。

形神《坐忘论》不仅主张性命双修、先性后命,而且旗帜鲜明地捍卫这一主张,比《三论元旨》更有战斗性。唐以后,只修性不修命的主张并未绝迹。在苦难社会的重压下,个别道士竭力追求精神

① 《道藏》23/628 上。

② 《道藏》22/647 下、897 下。

③ 《道藏》22/911 中。

解脱,有时会走向这条修炼道路。但真正完全放弃修命者很少。整个道教,大多数道士,包括人们常常举以为例的全真派北宗,基本上都持性命双修的态度。只要我们想到道教神仙思想的主旨,则对于形神《坐忘论》盖出自司马承祯之手的推断,就不会感到不好理解。

如果最终确定形神《坐忘论》为司马承祯的著作,那么,我们以往对他的认识将应当做适当的修正。

(原载《炎黄文化研究》2000年第7期,第99~104页)

## 吴筠于茅山受《南统大君内丹九章经》考

吴筠，字贞节，华阴人。15岁有志于道，隐于南阳倚帝山。开元(713~741)中南游金陵，访道茅山。久之，东游天台。天宝初(742)征至京师，度为道士，就潘尊师或冯尊师受正一法。天宝十三年(754)召入大同殿，进《玄纲论》，又诏居翰林。后乞请还茅山，东下庐山、会稽、天柱，与李白等唱和。吴筠于大历十三年(778)羽化。<sup>①</sup> 吴筠的著作有《宗玄先生文集》3卷和《宗玄先生玄纲论》等。

《道藏》有《南统大君内丹九章经》，不署作者。卷前有《南统大君内丹九章经序》(以下简称“前《序》”)，“前《序》”作者自述曾被授任江州刺史，他辞而不受，隐居骊山。元和(806~820)中他游淮西，遇王师讨蔡贼吴元济，避乱东之于岳，遇李谪仙授他南统大君九章之术。末尾署“元和戊戌吴筠序”<sup>②</sup>。“前《序》”所述经历与吴筠生平不合，元和戊戌(818)吴筠已去世40年，可见“前《序》”非吴筠作。有学者因“前《序》”非吴筠作，连带断言《南统大君内丹九章经》亦为伪托吴筠之作。

“前《序》”所记作者亲历亲见王师讨吴元济，言之凿凿，史书记载确有其事。《新唐书》卷214《吴元济传》记载，元和九年(814)，申、蔡、光等州节度使吴少阳死，其子吴元济匿不发丧，四出攻城略地。宪宗下令夺吴元济官爵，令诸道进讨。元和十一年(816)，诸

① 见〔唐〕权德舆《宗玄先生文集序》(《道藏》23/653上、中、下)和《吴尊师传》(《道藏》23/682中、下)。

② 《道藏》23/683上。

军大合,平定吴元济。若“前《序》”有意伪托吴筠之作,何以自述吴筠身后的史实?何以题吴筠去世40年后的纪年?作伪手法岂不过于笨拙?

《南统大君内丹九章经》还有一篇署名吴筠的《后序》,未题年代。《后序》自述入茅山得《元道真经》,十余年后又从茅山老叟得《南统大君内丹九章经》。<sup>①</sup>此描述与吴筠“访道茅山”、“还茅山”经历相合。“前《序》”既“伪造”吴筠生平,《后序》为何又述吴筠真实经历,自曝“前《序》”之“伪”?

疑问难解,不妨求之他证。《道藏》有《太清元道真经》3卷和《太上老君元道真经注解》。《太清元道真经》的序言、卷末语和《太上老君元道真经注解》的卷末语,都称樊大君降授《元道真经》予孟谿仙,孟谿仙传王虚无。但降授的时间,《太清元道真经》的序和《太上老君元道真经注解》的卷末,同说是在元和戊戌岁(818),《太清元道真经》的卷末独说是在开元戊戌岁。<sup>②</sup>独说盖误,同说盖准,王虚无盖于元和戊戌岁(818)编造将《太清元道真经》降授给他的神话。

《南统大君内丹九章经》之“前《序》”作者“元和戊戌”遇李谿仙授他《南统大君内丹九章经》,王虚无也是“元和戊戌”获得孟谿仙降授《元道真经》,皆降授,皆间接得自樊大君(即南统大君)降授,且同年降授,二经何其相似乃尔?疑“前《序》”作者亦是王虚无。疑王虚无撰《南统大君内丹九章经》之“前《序》”时叙述的是自己的经历,并未伪托吴筠。

解读上述几篇序言和卷末语,我们可以大致排列出《南统大君内丹九章经》版本演变的过程:

① 《道藏》23/684中、下。

② 《道藏》34/459下,17/209中,34/462中。

1. 首先,吴筠于茅山得《南统大君内丹九章经》,写有序言,时间不迟于大历十三年(778)。此为吴序本。

2. 元和戊戌(818),王虚无获《南统大君内丹九章经》,撰序言,写下自己的经历和降授的神话,置于卷前为“前《序》”。将吴筠序言作为《后序》。此为王吴二序本。或者王虚无仅仅自己写了一篇序,没有将吴筠序言作为《后序》。此为王序本。

所谓间接得樊大君降授的神话,只是表明王虚无得到或受传《南统大君内丹九章经》,并不能否定吴筠在此之前也受传此经。

3. 后人据吴序本和王序本传抄《南统大君内丹九章经》,将王虚无的序排在卷前为“前《序》”,将吴筠的原序作为《后序》,记录了先后两次传授的历史。此亦王吴二序本。此后吴序本、王序本皆亡佚。

4. 后人重印王吴二序本,判定《南统大君内丹九章经》出自吴筠,但不明先后两次传授的历史,遂将“前《序》”署名王虚无妄改为吴筠,并妄加“予于开元中著《玄纲论》及《养形论》行于世”一句,使“前《序》”所述经历变成假吴筠。此为妄改王吴二序本。此后王吴二序本亡佚。

5. 《道藏》收入妄改王吴二序本。

可见“前《序》”为王虚无作。王虚无并未伪托吴筠,而是“前《序》”遭后人妄改。《后序》为吴筠作,《南统大君内丹九章经》当为吴筠撰。

《南统大君内丹九章经》虽有“存想左龙右虎”之语,但所述仍是非参同清修内丹法。主要教人集神、存思、朝斗、导引、修德等。要人注意雷电风雨天气“无行夫妇”。又说“冶容,夭寿之阶也。淫声,伐性之斧也。”要人知其害而舍之。<sup>①</sup>

① 《道藏》23/684 上。



唐代的参同清修内丹术和非参同清修内丹术,无论是方法步骤还是理论阐述,虽然都相当简单和粗略,但开启了五代两宋内丹术的先河。唐代参同清修内丹术可说是钟吕金丹术的远源,唐代非参同清修内丹术对后世的钟吕丹法也有启发。

(发表于江苏省句容市葛仙观 2006 年 11 月 11 ~ 12 日举办的“葛洪与中国道教文化研讨会”。刊于《葛洪与中国道教文化研讨会论文汇编》,句容市道教协会 2006 年编印,第 262 ~ 263 页)

## 《灵剑子》的年代、内容及影响

《道藏》大帙《灵剑子》，题“旌阳许真君述”。紧接《灵剑子》之后，是《灵剑子引导子午记》，题“许旌阳述”。《灵剑子引导子午记》不见诸志著录，疑其原属《灵剑子》，后人将之割出单行。今将之作为《灵剑子》的一部分，一并述之。

《灵剑子》盖撰于北宋。无论把北宋列为净明道史的哪一阶段，北宋对于净明教团的形成都具有重要的意义。<sup>①</sup>《灵剑子》使我们得以窥视北宋许逊崇拜中的修炼方术。《灵剑子》的方术对北宋以后的净明道有所滋润。

### —

所谓“旌阳许真君述”、“许旌阳述”，与多数净明道经之署名相同，当为托名。六朝隋唐五代道经和史志，包括唐《孝道吴许二真君传》在内，均无著《灵剑子》之说或著录，其时盖尚无此书。

自南宋始，《灵剑子》被著录或提到。《秘书省续编到四库阙书目》卷2《道书》著录曰：“许真君撰《灵剑子》二卷。”<sup>②</sup>由此推测，《灵剑子》原本盖两卷。《秘书省续编到四库阙书目》成书于南宋高

① 日本学者秋月观暎将许逊仙道教团的历史分为四期，北宋属于其第二期（参阅其著《中国近世道教の形成——淨明道基礎的研究》，创文社1978年版，第249页）。黄小石将北宋列入净明道初创阶段（参阅其著《净明道研究》，巴蜀书社1999年版，第49页）。

② 清光绪二十九年（1903）观古堂刊。收入《观古堂所著书》第一集，光绪二十八年（1902）印行，光绪三十三年（1907）重编。

宗绍兴(1131~1162)中,《灵剑子》问世不迟于绍兴三十二年(1162)当无疑。故学者们多指出《灵剑子》出于宋代。如任继愈主编《道藏提要》曰:“此书或为两宋间净明宗道士所作。”<sup>①</sup>拙著《道藏分类解题》曰:“为宋代道籍。”<sup>②</sup>黄小石著《净明道研究》曰:“宋代净明道未冠‘灵宝净明’的道书还有《灵剑子》、《许真君石函记》等等。”<sup>③</sup>

《灵剑子》篇幅不大,但亦命运多舛,原本早年亡佚,辑佚本遭致错简。唯其编撰年代,似可推断得稍微近似一些。

### (一)《灵剑子序》

早在东晋时期,许逊就为人称道,《艺文类聚》卷21收录的《许逊别传》赞他尽孝敬之道。大约从那时起,他开始被神化。《太平寰宇记》卷107收录的南齐刘澄之《鄱阳记》称他为术士,说因为他斩蛟于岩下,其岩得名。而后许逊神话逐渐丰富,丰富之中,不乏变化。唐代尊称许逊为高明大使许真君,出现了以他为首的十二真君神话。北宋时许逊被列入道教传法系谱,宋徽宗封他为神功妙济真君。之后,变化持续不断,直至清代仍难停止。翻阅一下清初胡之政(法名德周)的《净明宗教录》和清末的《逍遥山万寿宫志》,即可知。

今存许逊传记资料有20多种。唐代《孝道吴许二真君传》承上启下,为其中之一。该《传》中一神话说:一兽眼大如车轮,吴猛掷剑,中其目而杀之。<sup>④</sup>《灵剑子》修改此神话,用以解释《灵剑子》书名由来。其曰:“吾著气法、医言郡(都)五十卷,流传于世。子请

① 任继愈主编:《道藏提要》,中国社会科学出版社1991年版,第412页。

② 拙著《道藏分类解题》,华夏出版社1996年版,第319页。

③ 黄小石:《净明道研究》,第64~65页。

④ 《道藏》6/844中。

不忧尔。上足(按:指吴猛)回剑斩南湖石兽,飞剑入兽眼中。其兽虽吐气如云,只引出其面,受诛,兽不动眼。如此,兽无过,剑不诛之,收剑而回。以此之功,故号灵剑子,而传授后来得仙之士。”<sup>①</sup>其兽因积有阴功(无过),故剑不能诛(兽不动眼),因而得名灵剑子。讲述气法、医言,即积阴功,剑亦不能诛,因而此著作亦命名为《灵剑子》。或者说,服气、养生,以积阴功为先,剑亦不能诛,因而此著作亦命名为《灵剑子》。该书命名,借助神话,标新立异,只是表明其属于许逊崇拜而已。此解释以及接下来对篇章的介绍,与松沙讖语无关,疑原属《灵剑子》序文,今错简误移于《松沙记第六》。

## (二)原书为编著

今《灵剑子》之《序第一》,实非序。《序第一》、《学问第二》、《服气第三》、《道海喻第四》四篇内容连接,体裁一致,可独立。《暗铭注第五》为铭文五言 12 句,小字夹注。体裁改变,可独立。《松沙记第六》载松沙讖语神话。此神话亦称“龙沙讖语”。唐代《孝道吴许二真君传》中一则神话描述许逊在建昌县挺刃勇杀凶蛇,并将大蛇之无数蛇子斩尽杀绝。<sup>②</sup>此神话后来演变为松沙讖语,流传更广。南宋初绍兴元年(1131)何守证《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》说此讖语载于方册,黄童白叟皆熟诵之。<sup>③</sup>宋理宗时的《西山许真君八十五化录》卷上以及《旌阳许真君传》注曰:“事见《松沙记》。”<sup>④</sup>是知松沙讖语神话凭《松沙记》一文(或书)流传。据《玉真先生语录外集》,《松沙记》或亦称《龙沙记》。<sup>⑤</sup>除吴猛剑刺兽目神话疑为序文误入《松沙记第六》外,其余文字显然摘

① 《道藏》10/667 中。

② 《道藏》6/841 上~842 中。

③ 《道藏》10/547 中。

④ 《道藏》6/821 中、下,4/758 上。

⑤ 《净明忠孝全书》卷 4,见《道藏》24/640 中。

录自《松沙记》一文，可独立。《道诚第七》劝人守诚敬道，供养诀文。结尾曰：“此书久随仙驾，已在天宫，未传于下世。”吴猛之女彩鸾将此书传授凡人丈夫文箫。<sup>①</sup>此篇可独立。《导引势第八》有前言和小标题。前言曰：“岂悟众圣，造次流传，子书之内，尽著佳篇。今引诸势，一十六端。”<sup>②</sup>文章结构与其他篇又不同，可独立。《灵剑子引导子午记》为一短文，逐句引众经作注，又是一种形式，原可独立。总而言之，《灵剑子》有些篇章摘自他书，有些篇章盖自著，全书系编著而成。全书紧扣以气为中心的修炼方术，诸篇章经过筛选、编排与加工，非杂凑成书者可比。

### （三）辑佚本

《灵剑子》自称“都五十卷”，今实仅有卷一，“卷”字或许是“篇”字之误。今《灵剑子》凡八篇，加上《灵剑子引导子午记》为九篇，距“五十篇”之数亦相差甚远。疑《灵剑子》原本已佚，今本《灵剑子》和《灵剑子引导子午记》盖后人辑佚本。

### （四）盖北宋人所著

今从著录、书名和内容进一步推断，《灵剑子》盖为北宋人所著。理由如下：

第一，《秘书省续编到四库阙书目》所著录图书多为北宋旧籍。

第二，南宋初净明道团成立后，净明道经绝大多数经名均加“净明”二字，《灵剑子》未加。

第三，《灵剑记》所述松沙讖语神话更原始。

《灵剑子》述说了两个预言。第一个为松沙讖语，预言 500 年后而没有预言 1240 年间的事。《灵剑子·松沙记第六》说：许逊暂饶蛇子性命，吴猛有些担心。许逊预言豫章之境五陵之内，今后将

① 《道藏》10/668 上、中。

② 《道藏》10/668 中。

有 800 人先后得道。将出道首人师,大扬其道。500 年后松枝覆坛指地时,他将下临人间亲自监察。若蛇子不伤害人民,则灵剑不能诛之。若蛇子伤人,自有后贤出面降伏。届时的征兆是,豫章大江中心忽生沙洲,沙洲渐长,掩过沙市口,与龙沙相对遮掩。<sup>①</sup> 仙传说许逊飞升于公元 372 年,500 年后是公元 872 年,为唐懿宗咸通十三年。松沙讖语为神话,不知为何预言唐末,姑妄听之。第二个预言说 1240 年内 800 人飞升,是为导引说的,不是松沙讖语。《灵剑子·导引势第八》曰:“此导引,后一千年中有道首大扬道气于宫商角徵羽,唱阙后多士矣。共八百众于二炼后四元内相次飞升矣。”<sup>②</sup> 其解释说,一炼是 500 年,一元是 60 年,依此计算,“二炼后四元内”共计 1240 年。

宋理宗时,《西山许真君八十五化录》卷上《小蛇化》将松沙讖语与 1240 年连在一起,曰:“吾仙去后一千二百四十年间,豫章之境五陵之内当出地仙八百人。”<sup>③</sup> 所以抛弃 500 年之说,是因为净明道团创建于许逊飞升 700 多年后,早已超过了原预言的时间。而采用 1240 年间,则可以自圆其说。1240 年之说,当取自《灵剑子》。白玉蟾《旌阳许真君传》、《许太史真君图传》、《净明忠孝全书》卷 1 之《净明道师旌阳许真君传》和《西山隐士玉真刘先生传》等亦将二者连在一起,沿袭不替。<sup>④</sup> 松沙讖语与 1240 年不相干的神话,当更接近原始形态。

早在《西山许真君八十五化录》之前,松沙讖语与 1240 年相连的神话就已经流传。宋孝宗淳熙元年(1174)陈达灵《悟真篇注序》曰:“西山许真君上升之日曰:‘吾上升后一千二百四十载,五陵之

① 《道藏》10/667 上、中。

② 《道藏》10/670 上。

③ 《道藏》6/821 中。

④ 分别见《道藏》4/758 上,6/725 上,24/624 中,24/629 上。

内有八百人得仙。豫章江中生出大洲，横过江口，是其时也。’”<sup>①</sup>陈达灵系《悟真篇》传人，其述此神话当自净明道传来。

南宋绍兴辛亥(1131)，何守证利用松沙谶语，为净明教团的创建制造舆论。其说没有预言1240年，但已经抛弃了500年之说。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》曰：“顾唯龙沙已合，五陵之内应地仙者八百人，而师出于豫章。此言载于方册，今黄童白叟皆熟诵之，信不诬也。”<sup>②</sup>

《灵剑子》述松沙谶语还保留着预言500年的原始形态，当早于何守证撰序的公元1131年，盖不会迟于北宋。

第四，《灵剑子》中出现了老子、金母、玉帝、上帝、魏夫人等道教常见神，不见南宋以来净明道新创的“六真”及其他诸神。虽说今本为辑佚本，只残存八九篇，但也可说明一定问题。

《秘书省续编到四库阙书目》著录之后，《宋史》卷205《艺文志四·神仙类》著录曰：“旌阳令许逊《灵剑子》一卷。”此一卷本，当指今辑佚本。宋理宗时《西山许真君八十五化录》无吴猛剑刺兽目的故事，也没有解释《灵剑子》书名由来，但接受了许逊著《灵剑子》之说，改造后仍纳入许逊神话。其卷中《垂教化》郑重其事地描述说：许逊冲举之前，召门弟子与乡曲耆老，“共叙惜别，且教以行善立功以致神仙之旨，著《灵剑子》等书”<sup>③</sup>。《修真十书》卷33《玉隆集》载宋白玉蟾著《旌阳许真君传》、元《许真君仙传》、《许太史真君图传》卷下、《历世真仙体道通鉴》卷26《许太史传》等，亦同此说。<sup>④</sup>

《灵剑子》托名许逊撰，宣扬许逊、吴猛神话和松沙谶语。此

① 《道藏》2/911上。

② 《道藏》10/547中。

③ 《道藏》6/826中。

④ 分别见《道藏》4/760中，6/813上，6/731中，5/252下。

外,《灵剑子》把道德修养置于首位,曰:“故修上法,阴鹭为先。”“只候阴德功成,尽皆得道之俦矣。”<sup>①</sup>其道德标准以孝为首:“孝敬中外,信义忠良,仁和礼善,卑逊德行。”<sup>②</sup>《灵剑子》盖北宋许逊崇拜的产物。

## 二

《灵剑子》的方术建立在气的基础上,并将气等同于道,可称之为“道气论”。《序第一》曰:“夫欲学道长生,服气为先……夫子称:‘予不知道本根由,乃问老子,方知道之是气。’形神不足,虚受辛勤,心愿若偏,终无所得。心正则神调,神调则道气足矣。”<sup>③</sup>故而其将修炼方术称为气法、气术、气功、服气,也称为道气,《道诫第七》曰:“三人得趣,道气成功。”<sup>④</sup>

《灵剑子》贵血重脾。《服气第三》曰:“气之为母,血之为子,血之为母,精之为子。”<sup>⑤</sup>《暗柱铭第五》曰:“赤水路无媒。”注曰:“赤水者,血也。玄珠未得津血不成,无媒路也。”<sup>⑥</sup>根据中医理论,脾脏为后天之本,为气血生化之源,故而主要功能包括运化水谷、运化水液和统摄五脏血液等。因此,重血即重脾。《导引势第八》共述导引16势,分别是春补肝脏三势,夏补心脏三势,秋补肺脏三势,冬补肾脏三势,四季补脾脏四势,脾脏被置于突出地位。<sup>⑦</sup>

《灵剑子》贵精重肾。《服气第三》规定服气的前三年,要通过淡食、食酒、食药、食蔬菜水果等法,最终做到绝粒。该篇说,在此

① 《道藏》10/666下、663中。

② 《道藏》10/668上。

③ 《道藏》10/663上。

④ 《道藏》10/667下。

⑤ 《道藏》10/663中。

⑥ 《道藏》10/667上。

⑦ 《道藏》10/668中~670上。



过程中,当眼里出现神光时,是道欲成的征兆,应特别注意固精。其曰:“急守闭精髓,道欲成也。而有此矣,乃天发地应尔。不能急守,乱起奸淫,死之致也。神光魂神彰出时,则神欲离散于身形。神光去也,亦乃出之。故急守精闭室制伏,则是神光见、阳魂盛、阴滓欲尽之状。如不能急守,徒忍饥绝味,非入神仙之格尔。”<sup>①</sup>

该篇又指出,若未能便断嗜欲,则需要房中术。其曰:“如未能便断嗜欲,则须房中将息,节服之,则施而不泄,不泻精髓。一出,永为涕泻,如此则非上真之士,浑浊精漏之。夫房中之事稍难擒制,皆返神退智。须假俗味方度,朝昏肉面助之。不尔,立沉下鬼。”<sup>②</sup>其反复强调失精的危险,曰:“夫精失位,似海竭山崩,百渎失绪,千域倾败,莫能救治,百病俱臻,业鬼相亲,再修难成,千中无一。”<sup>③</sup>这里教人施行接而不施之术。此术自春秋战国以来一脉相承。“假俗味方度,朝昏肉面助之”,颇费解,大概不是建议吃肉食面等一般增加营养之意。

《灵剑子》一书(包括《灵剑子引导子午记》在内)讲述修炼方术,大致可分为内外两个阶段。

《灵剑子》说,内丹修炼从导引开始。《导引势第八》曰:“凡欲胎息服掘,导引为先。”<sup>④</sup>《灵剑子》用词不专,“导引”、“胎息”、“服气”、“服内气”、“气功”等词常常用来说内丹。其他例子如《服气第三》曰:“凡服气调咽用内气,号曰内丹。”《灵剑子引导子午记》引《谷神论》曰:“含津炼炁,吐故纳新,上入泥丸,下注丹田,谓之内丹。”《松沙记第六》曰:“先行气攻(功),持内丹长生久视之法。”<sup>⑤</sup>这些名词之所以都可以用来说内丹,是因为这些修法都与体内阴

① 《道藏》10/664 中、下。

②③ 《道藏》10/664 下。

④ 《道藏》10/668 中。

⑤ 《道藏》10/665 中、674 上、667 中。

阳水火相交联系在一起。《服气第三》曰：“日心之火为云津，月湿之水为云雨。”<sup>①</sup>

“修大药”、“炼外药”，也被称为“外丹”。《灵剑子引导子午记》引《谷神论》曰：“阳龙阴虎，木液金精，二炁交会，烹炼而成，谓之外丹。”<sup>②</sup>

步骤是先内后外。正如《灵剑子引导子午记》引定机子曰：“虽是长生客，未为拔宅仙。更须修大药，方始得飞仙。”又引《谷神论》曰：“修道之人，先成内丹，后炼外药，内外相应，即致神仙。”<sup>③</sup>炼内丹可以长生，可成地仙。进而修外药，才能飞升，成为天仙。由此可知，《松沙记第六》所说“气成之后，方修大药矣”、《服气第三》所说“先须气成，凭气补形精，大药方始灵”，也是指内丹成后始炼外药。<sup>④</sup>这种模糊概念应是有意为之。

《灵剑子》没有明说如何修外药、炼外丹。我们可以玩味一下其言外之意。其说内丹是用自己体内的内气，“不得用上段外气”<sup>⑤</sup>。外气指普通的口鼻呼吸之气。既不用自己体内之气，也不用外界口鼻呼吸之气，那么外药、外丹当是用他人之精气。《养生秘录》辑李简易《玉溪子丹房语录》曾说外药：“外阴阳往来，则外药也……以外药言之，交合之精先要不漏。”<sup>⑥</sup>此语可为《灵剑子》注脚。其描述外丹“阳龙阴虎，木液金精，二炁交会，烹炼而成”，当指阴阳双修。

《服气第三》教授曰：“如房中得擒制之理，深达洞微，乃知究

① 《道藏》10/663 下。

② 《道藏》10/674 上。

③ 《道藏》10/674 中、上。

④ 《道藏》10/667 中、664 上。

⑤ 《道藏》10/665 中。

⑥ 《道藏》10/716 下。

竟。及遇少女，采玩精气，咽而服之，可谓如虎戴角，文武全备，此皆福德之人所行，而非常流之见矣。”<sup>①</sup>这是说如果接而不施，则可食阴采阴。食阴采阴可谓采外药。联系此说推测，所谓“假俗味方度，朝昏肉面助之”，盖为用女鼎、“采玩精气”的隐语。“福德之人”，自然是钱有势之人。

该篇要人存思左右二肾黄白二气，沿脊上至泥丸宫，历洞房宫、明堂宫、守寸双田，下历十二重楼、绛宫，最后入气海。又存白气为里，黄气为表，成为一颗圆圆的玄珠悬在气海中。文中称前一过程为“两畔同升合为一”，后一过程为存玄珠，形容玄珠为“圆如弹丸黄如橘”<sup>②</sup>。这一功法表面看是存思，实际上大概是在介绍阴阳丹法。

因为其用以概括和形容的诗句，源自东晋葛洪传授阴丹的秘诀。《抱朴子内篇·微旨》曰：“夫始青之下月与日，两半同升合成一。出彼玉池入金室，大如弹丸黄如橘，中有嘉味甘如蜜，子能得之谨勿失。既往不追身将灭，纯白之气至微密，升于幽关三曲折，中丹煌煌独无匹，立之命门形不卒，渊乎妙矣难致诘。”<sup>③</sup>《云笈七签》卷56《元气论》引《九皇上经》述此诀。《灵剑子引导子午记》述功法有这样四句曰：“山巅取水，海底觅火，养虎咽气，偷龙咽津。”每句的注文一开始就指明“此在口诀”，最后一句的注文中引《紫河车歌》，虽个别文字有出入，其歌即葛洪阴丹秘诀。<sup>④</sup>引阴丹秘诀，说明所述存思黄白二气及养虎偷龙的真实涵义，是修外药、炼外丹的方术，即讲述男女双修丹法。

《服气第三》大概担心修炼者为表面文章哄骗，又在两处特意

① 《道藏》10/664 下。

② 《道藏》10/663 下，664 上。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》卷6，中华书局1985年版，第128页。

④ 《道藏》10/672 下。

点拨。一曰：“玄牝，子肾宫尔。”自老子说“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根”之后，对玄牝的解释五花八门。有内丹家把玄牝解释为两肾之间的孔窍，解释为口鼻，解释为男根女根等等。这里直指肾脏，肾脏藏精，盖影射男根女根。二曰：“赤水则血尔。玄珠若成，津血自盈。若欲知验，苦酒和精露一宿，却还血尔。”<sup>①</sup>这里先说玄珠与血密不可分，然后指出精实为血，也就是要人明白玄珠由精修炼而成。所谓存思二肾黄白气结成玄珠之说，盖是阴阳丹家使用的隐语手法。

该篇总结曰：“九年行之，筋骨变换，轻举通神。为地仙，未可修大药。先须气成，凭气补形精，大药方始灵。”<sup>②</sup>这里指明存思黄白二气九年后可以成天仙，但必须先修成内丹才能存思黄白二气。所谓“存思黄白二气”，实为大药、外丹。

食阴采阴和阴阳丹法，为世俗道德所不容。由此方可理解，为什么《学问第二》说修炼服气法的奇异表现之一是有“学问而举动轻狂”<sup>③</sup>；为什么《道诫第七》告诫说，修炼服气法容易动众惊恐，引来灾祸，需佯颠佯狂，毁改衣裳，外从垢腻，浑世保命<sup>④</sup>。如果是清修内丹，何需如此！

《道诫第七》末尾讲述了一个神话故事。大意说，吴猛之女吴彩鸾，游许逊旧宅，被男女聚会的场面吸引，投身其中，邂逅文箫，与之恋爱，带他回仙府同宿。早晨有仙童来呈文簿，文箫问之，彩鸾泄露天机。上帝遂罚她下凡做文箫的平民妻子 12 年。吴彩鸾恐文箫不修道气，取此书教他。文箫修行 12 年，道气成就，升上玄都。<sup>⑤</sup>此神话颇有暗示阴阳双修之嫌。

①② 《道藏》10/664 上。

③ 《道藏》10/663 上。

④ 《道藏》10/667 下。

⑤ 《道藏》10/668 上、中。

### 三

公元1131年(南宋初),何真公受灵宝净明之秘法,后逐渐衰落。公元1297年以后(元初),刘玉再开净明忠孝道。虞集《景霄雷书后序》曰:“近年洪之西山许旌阳降于刘玉真家,亦著闻于代,不可轻也。”<sup>①</sup>

许逊崇拜形成之始,即以法术神话开路。净明道团成立之后,除依赖灵宝度人大法,吸纳理学心性之学外,其余高扬忠孝伦理,大兴符咒法术,尽如许逊崇拜往昔神话之传统。其继承传统,却也有创新。如符咒法术由神话降到人间,由虚说变为实行,出现三五飞步、神印伏魔、诵章布雷等,风风火火。陈楠《太上三五邵阳铁面火车五雷大法》序称:上帝封许逊为斗府雷雨判官,以邵阳五帅辅之,得风雷之权。该《大法》称许逊主太上三五邵阳铁面火车五雷大法,尊之为九州都仙太史高明大使神功妙济真君。<sup>②</sup>《九州社令蛮雷大法》奉许逊为祖师九州都仙太史神功妙济真君。<sup>③</sup>明初吴升撰《贯斗忠孝五雷武侯秘法》述武当山流传的净明道雷法。<sup>④</sup>

许逊崇拜亦主修炼方术,《灵剑子》就是此类专经。其一些方术理论为北宋以后净明道所继承。其中最主要的是道气论和贵血重脾理论。

如《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》述符咒、法印,以内丹作为施法的内在依托,重视集气、运气、服气。其论道气关系曰:“道本炁也。合炁以为体,散炁以为用……道本圆虚。圆者气之体,虚

① 《道法会元》卷108,见《道藏》29/484上。

② 《道法会元》卷122,见《道藏》29/582下~583上。

③ 《道法会元》卷125,见《道藏》29/603中。

④ 《道藏》10/763下~768中。

者气之用。得圆虚之道，故谓之净明。”<sup>①</sup>

《太上灵宝净明九仙水经》全书讲述以气运血如水之理，可以看出其对血的重视和对脾脏运化功能的运用。其曰：“脾为之本，今谓之血母。”<sup>②</sup>

《太上灵宝净明中黄八柱经》所述中黄八柱修炼法，以中黄为核心。所谓中黄，即脾脏。其曰：“脾位乎中，名曰黄庭。”<sup>③</sup>

《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》最重水土，也就是最重脾肾。其卷1曰：“故太一者，水之尊号，先天元炁之母，后天五藏之元……故人之生，就水以成形。及其成形，莫不备精神之炁……莫不因土，而脾于是在中。水，素也。脾，黄也。黄素之道在此矣。”“黄素之本在脾肾。”<sup>④</sup>《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷1述脾王四季的理论，与《灵剑子》如出一辙。其曰：“属土，其数五，而每季旺于四藏，盛有时数也。”<sup>⑤</sup>

该书《序例》指出学《黄素书》应当辨水火、龙虎、药材、铅汞，审抽添之诀、河车之运，说这就是内丹。<sup>⑥</sup>其内丹法与《灵剑子》亦相通。

《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》似乎也继承了《灵剑子》的阴阳丹法。该书《序例》曰：“内丹既成，则呵呼之间，可贮外药，则铅汞之合、砂银之精是也。”<sup>⑦</sup>该书卷9以想为妄，要人断绝男女之欲，行无欲的男女之事。其曰：爱美厌丑之心，男女一样。男女之欲，就是爱美厌丑。爱美厌丑之心，与男女之事无关，

① 《道藏》10/547下~548上。

② 《道藏》24/616下。

③ 《道藏》24/618下。

④ 《道藏》10/503中、下，10/504下。

⑤ 《道藏》10/503中。

⑥ 《道藏》10/502下~503上。

⑦ 《道藏》10/502下。

是由于妄想。盲人在男女之事中以丑为美。故而男女之事，与美丑无关，男女之欲，来自妄想。“制于妄想，朱（未）有不真，是为净明。”<sup>①</sup>无欲的男女之事，是真，是净明，盖即阴阳丹法。

《太上灵宝净明洞神上品经》主要讲述符咒，暗含内丹。其卷下曰：“吞咽呼吸，是为真丹。有奇有耦，有阳有阴。阴阳之丹，服之长生。”<sup>②</sup>此亦似言阴阳丹法。

北宋以后净明道的修炼方术，源自多途，不仅限于《灵剑子》一家。但《灵剑子》对前者的影响应当说是最明显、最重要。但北宋以后，净明道团更重视祈祷和法术，对修炼的重视则在其下。而且这种趋势有增无减。这恐怕也是净明道最终融于正一派而不是融于全真派的原因之一。随着这种趋势的发展，《灵剑子》对净明道团的影响也逐渐式微，最终几乎寂寂无闻了。

（原载《道韵》第9辑，台湾中华大道出版社2001年版，  
第127～148页）

① 《道藏》10/516下。

② 《道藏》24/608上。

## 《悟真篇》的文本及丹法

北宋张伯端著丹经《悟真篇》，生前默默无闻。在他死后，大约自南宋高宗末年始，《悟真篇》各家注释陆续问世，传授悟真丹法者代不乏人，张伯端的声名遂在炼丹者中逐渐洪亮起来。元代时，张伯端被钟吕金丹派南宗奉为祖师，《悟真篇》也被奉为内丹“圣经”，与《参同契》双峰并峙。清雍正皇帝封张伯端为“大慈圆通禅仙紫阳真人”，编辑了张伯端的《语录》。<sup>①</sup>

近现代学术界自然也很重视内丹“圣经”《悟真篇》。有中国学者对《悟真篇》给予现代注释<sup>②</sup>，有外国学者将《悟真篇》翻译成外文并注释<sup>③</sup>。更多的中外学者对《悟真篇》进行考证、分析和论述，

① 《秘殿珠林》卷 23 著录“《世宗宪皇帝御选紫阳真人语录》八十三本”。

② 如以下等：明圣《悟真篇讲解》，见浙江省气功科学研究会、《气功》杂志编辑部主编《中国气功四大经典讲解》，浙江古籍出版社 1988 年版，第 299～413 页；王沐《悟真篇浅解》，中华书局 1990 年版；张振国《〈悟真篇〉导读》，宗教文化出版社 2002 年版；陈全林《悟真篇注释》，中国社会科学出版社 2004 年版；刘国梁、连遥《新译悟真篇》，香港海啸出版事业有限公司 2005 年版。

③ 如以下等：Чжан Бо—дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). Предисловие, перевод с китайского и комментарии Е. А. Торчинова. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. 346с. (陶奇夫《张伯端〈悟真篇〉译注》，圣彼得堡东方学中心 1994 年版)。Understanding reality: a Taoist alchemical classic/by Chang Po-tuan; with a concise commentary by Liu I-ming; translated from the Chinese by Thomas Cleary. [monograph] Honolulu: Univ. of Hawaii Pr., 1987 (张伯端著，刘一明注，托马斯·克雷利英译《悟真篇：一部道教内丹经典》，火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社 1987 年版)。



卓见迭出,分歧亦夥。日本学者吾妻重二于1994年回顾了中、日、欧、美学者的劳作,开列了文献目录。<sup>①</sup>1994年后,又有不少论文问世,包括笔者的三篇小文,即《张伯端生平和丹法流传》、《禅宗思想对〈悟真篇〉的影响》和《金丹南宗形成考论》。<sup>②</sup>在此之前,《道教答问》等几本拙著,曾一般性地介绍过张伯端和《悟真篇》。三篇小文对拙著中的一般性介绍有所修正。

本文拟在中外学者的成果和三篇小文的基础上,就《悟真篇》的正文和附录究竟有多少首(篇),张伯端生于何年、卒于何年,张伯端谱系和事迹哪些是真、哪些是假,所谓张伯端的其他著作是否可靠,《悟真篇》丹法的特征是什么,《悟真篇》的附录为什么被人砍掉,《悟真篇》丹法是否讲述阴阳双修,《悟真篇》何以成为“圣典”等问题,做进一步的探讨。探讨的范围比三篇小文扩大了,对三篇小文的考证和论述给予了加强或补充,也包括再修正。

## 一 对《悟真篇》正文文本的分辨

### (一)哪些是《悟真篇》正文中妄增的诗词

张伯端《悟真篇序》曰:“仆既遇真筌,安敢隐默。罄所得,成律诗九九八十一首,号曰《悟真篇》。内七言四韵一十六首,以表二八之数。绝句六十四首,按《周易》诸卦。五言一首,以象太乙。续添

① [日]吾妻重二:《張伯端の〈悟真篇〉の研究史と考證》,《東洋の思想と宗教》第11号,1994年。

② 拙文《张伯端生平和丹法流传》,见《道教研究》第1辑,四川人民出版社1994年版,第31~39页。拙文《禅宗思想对〈悟真篇〉的影响》,见释永信、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年版,第874~501页;又载释永信编《少林学论文选》,少林书局2006年版,第220~231页。拙文《金丹南宗形成考论》,见《道韵》第6辑,台湾中华大道出版社2000年版,第124~166页。

《西江月》一十二首,以周岁律。”<sup>①</sup>据此可知,张伯端为《悟真篇》正文四种格律的诗词皆严格规定了数量,分别与二八之数、《周易》诸卦、太乙和岁律对应,旨在涂上一层天人合一的神圣色彩。张伯端当不会自破己规,《悟真篇》正文应该只有符合规定的93首诗词,一首不能多,一首也不能少。

《道藏》本翁葆光《悟真篇注释》已经后人篡乱,正文诗词数目已非93首。但其卷首语说,将七律16首和五律1首分为上卷,将七绝64首和《西江月》词12首分为中卷。<sup>②</sup>这表明,翁葆光于宋孝宗乾道九年(1173)注《悟真篇》时,使用的文本正文仍然是诗词93首。《道藏》本《紫阳真人悟真篇讲义》(以下简称《悟真篇讲义》)7卷,作者是夏宗禹,作于绍定初年(1228)。《悟真篇讲义》只注《悟真篇》正文,包括七律16首、七绝64首、五律1首和《西江月》词12首,共93首,与《悟真篇序》所述的数量规定完全符合,为其提供了现存唯一的版本实证。<sup>③</sup>

除《悟真篇讲义》之外,今《道藏》内的另外4种《悟真篇》注本中,正文均多出《西江月》1首和七绝5首。其中《悟真篇注释》另缺七律1首。另外,《道藏》及明清诸本间正文诗词的排列顺序相差很大,每首诗词前有的版本有题,有的版本无题。

缺七律1首者唯有《悟真篇注释》,显然是阙文。排列顺序及有无题目,并不影响93首的数量规定。这两条可不论。学者们对多出的《西江月》1首,多不置可否,也有学者将其作为张伯端的作

① 《修真十书》卷26,见《道藏》4/712中。

② 《悟真篇注释》卷上、中,见《道藏》3/2中、12中。《紫阳真人悟真篇注疏》中的翁葆光《悟真篇注序》说,他另撰《三乘秘要论》“附于卷末”。《三乘秘要论》实即《悟真篇注释》中的卷首语,与卷首语文字相同(见《道藏》2/913中)。

③ 《道藏》3/32中~62上。

品看。因而,多出的《西江月》1首的真伪,须考察一下。

多出的《西江月》1首与《悟真篇序》所述的数量规定不合,已可断定其为后人妄添,且其劝人修禅的内容亦自曝其伪。《悟真篇注释》卷中录多出的《西江月》曰:“丹是色身妙宝,炼成变化无穷。更能性上究真宗,决了无生妙用。不待他身后世,见前获福神通。自然龙女降奇功,尔后谁能继踵?”注曰:“仙翁作丹书一卷,恐后不信,又作《西江月》十二章,使人明西来之意,会西归之旨也。”①“又作《西江月》十二章”当为“又作《西江月》一章”之误,指又作多出的《西江月》1首。禅宗初祖菩提达摩自天竺西来布禅,神话说他圆寂后“只履西归”。“明西来之意,会西归之旨”,指懂得修禅。注者已知前12首《西江月》皆言修道,唯此第13首言修禅,突兀其来,于是他作注巧为掩饰。但为何丹书一卷人不信,人读第13首言修禅的《西江月》才受教?此掩饰说不通,有“此地无银三百两”之嫌。不知注者是否作伪者。清代董德宁看出其伪,讲实话曰:“然此章之文气,而与本篇不同,且张君原序中只言《西江月》十二首,今有其十三,谅是后人所添。本应删去,念其由来已旧,故留之。”②

《道藏》中《修真十书》本《悟真篇》(以下简称《十书悟真篇》)录多出的第13首《西江月》,叶士表注曰:“兼以识心见性。”③叶士表的注作于绍兴三十一年(1161)。有人妄添第13首《西江月》,不迟于此年。

七绝多出5首,也与《悟真篇序》所述的数量规定不合,已可断定其为后人妄增。但各注本多出的七绝5首相互不一样。《十书

① 《道藏》3/28下。

② 《悟真篇正义》卷下,第26页a。见《道藏精华录》第7集,浙江古籍出版社1989年版。

③ 《修真十书》卷29,见《道藏》4/743下。

悟真篇》为一个样,《道藏》本《紫阳真人悟真篇三注》(以下简称《悟真篇三注》)以及明陆西星《悟真篇诗小序》、清董德宁注《悟真篇正义》、清刘一明《悟真直指》和清仇兆鳌《悟真篇集注》等与之相同。《悟真篇注释》为另一个样,《悟真篇注疏》与之相同。七绝5首不仅内容有两样,而且在此为多出,在彼为正文,情况复杂,不可不辨。

《十书悟真篇》多出的5首,第一首曰:“饶君了悟真如性,未免抛身却入身。何似更兼修大药,顿超无漏作真人。”第二首曰:“投胎夺舍及移居,旧住名为四果徒。若解降龙并伏虎,真金起屋几时枯?”第三首曰:“鉴形闭息思神法,初出艰难后坦途。倏忽虽能游万国,奈何弃旧却移居。”第四首曰:“释氏教人修极乐,亦缘极乐是金方。大都色相惟兹实,余二非真漫度量。”第五首曰:“俗语常言合圣道,宜向其中细寻讨。能将日用颠倒求,天地尘沙尽成宝。”<sup>①</sup>为了叙述方便,多出的5首姑且以每首首句前两字为题。其中《投胎》、《鉴形》、《释氏》和《俗语》等后4首却是《悟真篇注释》正文七绝64首中的4首。

《悟真篇注释》多出的5首,第一首曰:“休施巧伪为功力,认取他家不死方。壶内旋添留命酒,鼎中收取返魂浆。”第二首曰:“祸福由来互倚伏,还如影响相随逐。若能转使生杀机,反掌之间灾变福。”第三首曰:“敲竹唤龟吞玉芝,鼓琴招凤饮刀圭。近来透体金光别,不许常人话此规。”第四首曰:“了了猿心方寸机,三千功满与天齐。自然有鼎烹龙虎,何必担家恋子妻。”第五首曰:“饶君了悟真如性,未免抛身却入身。从此变新修大药,迥超无漏作真人。”<sup>②</sup>其中《休施》、《祸福》、《敲竹》和《了了》等前4首却是《十书悟真

① 《修真十书》卷28,见《道藏》4/737下~738中。

② 《悟真篇注释》卷中,见《道藏》3/24中~25上。

篇》正文七绝 64 首中的 4 首。

这使问题变得复杂。哪 5 首是后人妄添的呢？我认为《十书悟真篇》多出的 5 首是后人妄添的，理由有三：

第一，《十书悟真篇》七绝 64 首每首大都有叶士表、翁葆光或袁公辅的注，但多出的 5 首没有他们的注。这盖表明这 5 首是叶、翁、袁之后妄添的。

第二，夏宗禹《悟真篇讲义》是正文诗词保持原数量规定的现存唯一的版本，其七绝 64 首是《悟真篇》原作的可能性最大。《十书悟真篇》七绝 64 首与《悟真篇讲义》同，盖是原作。那么，多出的这 5 首盖是后人妄添。

第三，《十书悟真篇》多出的《投胎》、《鉴形》和《释氏》，扬道贬佛，掺在正文七绝 64 首中亦颇不类，盖是后人妄添。相反，《悟真篇注释》多出的《休施》、《祸福》、《敲竹》和《了了》，皆讲金丹，与正文内容相合，盖后人误列入多出的 5 首中。

清董德宁疑《十书悟真篇》多出的 5 首是后人所作，但又不敢肯定。其曰：“按此五首之诗，虽言旁门之学，以及修性之徒，总亦无甚深奥之义，且本篇中已言之屡矣。又其原序中，并不言及有此，疑亦后人所作。然《翠虚篇》云‘不见《悟真篇》内说：‘真金起屋几时枯。’’是引此诗中之句也，谅无差谬，是以录之。”<sup>①</sup>《翠虚篇》署名陈楠著。许多书记载陈楠为张伯端三传弟子，系南宋时人。亦有人认为是元人杜撰之名。董德宁之疑多出的 5 首，根据充分。即使南宋确有陈楠其人，陈楠确撰《翠虚篇》，董德宁之疑亦不必因此而动摇。

结论：《十书悟真篇》多出的 5 首为后人妄添，《十书悟真篇》七

① [清]董德宁注：《悟真篇正义》卷下，见《道藏精华》第一集之三，台湾自由出版社 1974 年版。

绝 64 首确为《悟真篇》正文。《悟真篇三注》和《悟真篇讲义》等与之同。《悟真篇注释》多出的 5 首中有 4 首正文,正文七绝 64 首中掺入了 4 首假正文,正文经后人严重篡改,《悟真篇注疏》与之同。《悟真篇注释》正文缺 1 首七律,正文遭篡改更甚于《悟真篇注疏》。由《悟真篇》正文看,《道藏》中的 5 本,《十书悟真篇》、《悟真篇三注》和《悟真篇讲义》,优于《悟真篇注疏》和《悟真篇注释》。

## (二)《悟真篇》附录的不同状况

《悟真篇三注》本张伯端《悟真篇序》曰:“及乎篇集既成之后,又觉其中惟谈养命固形之术,而于本源真觉之性,有所未究,遂玩佛书及《传灯录》,至于祖师有击竹而悟者,乃形于歌颂诗曲杂言三十二首。今附之卷末,庶几达本明性之道,尽于此矣。”<sup>①</sup>

《十书悟真篇》本张伯端《悟真篇序》中这一段不完整,没有说 32 首,但《十书悟真篇》实际收录“禅宗歌颂”32 首,包括《性地颂》6 首、《无罪福》、《三界惟心》、《见物便见心》、《圆通》、《随他》、《宝月》、《心经颂》、《人我》、《读雪窦禅师〈祖英集〉》、《戒定慧解》、《即心是佛颂》、《采珠歌》、《禅定指迷歌》、《无心颂》和《西江月》12 首。<sup>②</sup>

由《悟真篇三注》本《悟真篇序》和《十书悟真篇》的收录可知,《悟真篇》有附录“禅宗歌颂”32 首。《道藏》本《紫阳真人悟真篇拾遗》(以下简称《悟真篇拾遗》)1 卷,无署名,疑其为元明人所辑。《悟真篇拾遗》无《悟真篇》正文,只有诗文 32 首,与《十书悟真篇》“禅宗歌颂”相同,《悟真篇拾遗》应是《悟真篇》附录单行本。清刘一明著《悟真直指》将这 32 首称为“外集”。

其余版本的收录和其他说法则五花八门,不足为据。如《悟真

① 《道藏》2/974 上、中。

② 《修真十书》卷 30,见《道藏》4/745 中~749 上。

篇注释》卷首语说：“是以仙翁毕其卷末而以禅宗性道者，实非（明）神仙抱一之道也，故愚分作三（下）卷。”<sup>①</sup>但今本《悟真篇注释》下卷的附录被后人砍掉了，换成《读〈周易参同契〉》注，当为翁葆光之后他人所为。<sup>②</sup>

《悟真篇注疏》中的翁葆光《悟真篇注序》（以下简称翁《注序》）曰：张伯端“以禅宗性道歌颂诗词三十六首毕其卷末”<sup>③</sup>。盖戴起宗作疏时添了4首，使附录总数增至36首，遂亦将翁序中的“三十二首”改为“三十六首”。戴起宗疏中的36首附录也被后人砍掉了，今本《悟真篇注疏》原附录位置只有《读〈周易参同契〉》注、《赠白龙洞刘道人歌》注和《石桥歌》注。<sup>④</sup>今已不知这3首是戴起宗作疏时所添，还是后人新添。

《悟真篇三注》卷前有元张士弘《紫阳真人悟真篇筌蹄》曰：“兼以近世有辈妄人，伪作歌颂记于此书之后，以瞽性命之学，如《读〈祖英集〉》、《读〈参同契〉》等禅宗歌颂四十余篇，措辞殊甚鄙漏……今皆削去，毋玷玄文。”<sup>⑤</sup>这表明张士弘时妄增的附录更多，禅宗歌颂从32首增加到40多篇，但都被他砍光了。

吾妻重二认为《悟真篇》文本是正文加附录32首。<sup>⑥</sup>《悟真篇讲义》加《悟真篇拾遗》，相当于《悟真篇》正文加附录，共125首，但缺张伯端“两序”，而且《悟真篇讲义》不是白文本。

① 《悟真篇注释》卷下，见《道藏》3/29下。

② 《悟真篇注释》卷下，见《道藏》3/30上~31上。

③ 《道藏》2/912中。

④ 《紫阳真人悟真篇注疏》卷8，见《道藏》2/960下~965上。

⑤ 《紫阳真人悟真篇三注》，见《道藏》2/972中。

⑥ 〔日〕吾妻重二：《〈悟真篇〉の内丹思想》，见坂出祥伸编《中国古代養生思想の総合的研究》，平河出版社1988年版，第606页。

日本学者福井文雅认为,《十书悟真篇》是包含“歌颂”的完本。<sup>①</sup>但《十书悟真篇》多出了第13首《西江月》、“又绝句五首”和《读〈周易参同契〉》注,超出了完本。虽然如此,从完整性看,《道藏》的6本中,《十书悟真篇》最优,《悟真篇讲义》与《悟真篇拾遗》二者相加可以排第二。《悟真篇三注》、《悟真篇注释》和《悟真篇注疏》皆缺附录,完整性差。

## 二 对某些张伯端生平资料的怀疑

据《悟真篇》“两序”自述和落款,张伯端字平叔,又名用成,天台人(今浙江天台山一带)。他自幼涉猎三教经书及各种学问,阅尽丹经,遍访秘诀。熙宁二年(1069),他随龙图陆公入成都,遇异人将秘诀传授给他。他于熙宁乙卯年(1075)撰《悟真篇》。《悟真篇》撰成后,他三传非人,三遭祸患。他于元丰元年(1078)发誓不再传授丹法。这些是最早的也是最权威的张伯端生平资料,可惜过简。

叶士表于绍兴三十一年(1161)注《悟真篇》,单行本及序跋都没有留传下来,故而不知叶士表对张伯端谱系和生平说了些什么,或者没有说。嘉泰壬戌(1202)作注的袁公辅也是这种情况。而翁葆光于宋孝宗乾道九年(1173)注《悟真篇》,其序则自称得张伯端亲传之本,又述张伯端肄业辟雍和入寂等事。紧随翁葆光之后,注释者及为这些注释作序跋者,也多自称或指出别人承接张伯端传授。综合这些材料,可排列出张伯端传石泰、传刘广益、传马默、传李真人、传李简易等众多谱系。超出《悟真篇》“两序”的张伯端的其他生平材料,也随之源源不断地被“发现”,渐渐丰富起来。

① [日]福井文雅:《〈悟真篇〉の構成について》,载《東方宗教》第70号,1987年。



今《道藏》本《悟真篇注疏》8卷和《紫阳真人悟真直指详说悟真篇秘要》(以下简称《悟真篇秘要》)二书,提供张伯端传法谱系和生平材料之多、之显得重要,在《悟真篇》诸注释中首屈一指,极具代表性。二书提供的显得重要的资料有:

1.《张真人本末》曰:张伯端“天台纓络街人”,于政和中拜谒黄冕仲。平叔自谓紫微天官,谪于人间,曰紫阳真人。落款错简于正文的下一页曰:“商丘老圃今是翁元王真一……政和岁次乙未中秋日记。”<sup>①</sup>

2.《悟真篇记》说:张伯端少业进士,坐累谪岭南兵籍,被龙图公陆洗取置帐下。龙图公死后,张伯端转徙秦陇,将《悟真篇》传授给马默。马默又授龙图公之婿张坦夫,坦夫授陆洗之子陆师闵,陆师闵之子陆思诚取而读之。陆师闵有幕僚王袞臣,袞臣之兄王筌(王冲熙)是刘海蟾之弟子。王袞臣说:王筌谓举世道人只有张伯端懂得刘海蟾的金丹术。陆思诚年长后,推测张伯端在成都遇见的异人可能就是刘海蟾。<sup>②</sup>

3.《薛紫贤事迹》曰:张伯端于成都天回寺遇异人,改名用成。凤州太守怒,按以事坐黥窜,经由邠境,遇石泰。石泰请邠守免去了张伯端的刑罚,张伯端因感恩而将丹法授予石泰。<sup>③</sup>宋徽宗崇宁五年(1106),薛道光在凤翔遇见石泰,石泰又将张伯端丹法授予薛道光。后薛道光注《悟真篇》。该注的落款“乾道五年乙丑岁(1169)中秋日孙薛式谨书”,错简于《悟真篇记》后。

① 《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》,见《道藏》2/1024上、中,1025中。

② 《紫阳真人悟真篇注疏》卷末,见《道藏》2/968下~969上。《道藏》本《悟真篇记》无署名,末尾阙文。清仇兆鳌《悟真篇集注》3卷录《悟真篇记》,完整,相应末尾阙文为“悲之意于末云。朝奉郎陆思诚谨记”(《道藏精华》第六集之一《悟真篇集注二种》,台湾自由出版社1978年版)。

③ 《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》,见《道藏》2/1024中~1025上。

4.《悟真直指详说》曰：张伯端于元丰五年（1082）尸解，阅世96岁。<sup>①</sup>

5.翁葆光宋孝宗乾道九年（1173）《悟真篇注序》说：张伯端道成受命于上帝，为紫玄真人。年轻时与翁葆光之祖肄业辟雍，张伯端不第。晚年遇青城丈人于成都。元丰间张伯端入寂。刘奉真之徒焚其蛻，获舍利千百。七年后刘奉真之徒在王屋山又见到了张伯端。翁葆光得到了陆思诚家传《悟真篇》真本。<sup>②</sup>

6.陈达灵淳熙元年（1174）《悟真篇注序》说：张伯端闻道于青城之上，饵丹于荆湖之间，获加紫玄之号于九霄。一传广益子，再传翁葆光。<sup>③</sup>

7.白云子嘉泰四年（1204）《悟真篇注序》曰：得陈达灵亲传悟真适孙无名真人释义。<sup>④</sup>

8.戴起宗至元元年（1335）对陈达灵《悟真篇注序》的注曰：“刘永年自号顺理广益子。”<sup>⑤</sup>

9.戴起宗至元二年（1336）《悟真篇注序》曰：“叶文叔《注》在绍兴三十一年辛巳……真人传石杏林，杏林传紫贤，为第三传，此世之知也。真人传广益子，广益子传无名子，亦为第三传，此世之罕知也。”<sup>⑥</sup>

此外，还有翁葆光对陈达灵《悟真篇注序》的注、戴起宗对翁《注序》的注、戴起宗至元元年（1335）《悟真篇疏序》、戴顺至元三年（1337）《悟真篇疏序》、戴起宗至元三年（1337）《金丹象

① 《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》，见《道藏》2/1020下。

② 《紫阳真人悟真篇注疏》卷前，见《道藏》2/912上。

③ 《紫阳真人悟真篇注疏》卷前，见《道藏》2/911上、中。

④ 《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》，见《道藏》2/1023下。

⑤ 《紫阳真人悟真篇注疏》卷前，见《道藏》2/911中。

⑥ 《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》，见《道藏》2/1025下。

序》等。

这些记述如果属实,对于了解《悟真篇》传授谱系和张伯端生平无疑非常重要。但这些记述的真实性和准确性,难以断定。之所以令人难以断定,首先是因为在《悟真篇》成书后相当长的时期里的其他文献中,没有见到此类记述。

南宋高宗绍兴十八年(1148),有人在桂林刘仙岩刻《天台张平叔真人歌赠桂林白龙洞刘道人》。<sup>①</sup>此歌诀为伪托(详情见本文后述)。《三洞群仙录》卷2曰:“张吟白雪……《悟真篇序》:‘天台张伯端,字平叔,尝磬所得,吟成律诗九九八十一首,号曰《悟真篇》。’文多不录。”最后引录了《悟真篇》中的一首七律。<sup>②</sup>“文多不录”,是说《悟真篇序》很长,不继续引用了。《三洞群仙录》20卷,江阴静应庵正一道士陈葆光编,编纂年代不迟于绍兴二十四年(1154)。曾慥《道枢》卷18有《悟真篇》,开篇即“张平叔”三字,注曰:“名伯端,天台人。”接下来摘录《悟真篇序》。继而曰“今掇其诗五篇”,录正文中的5首七律。继而又曰“平叔以为未尽,又为短章。复掇其要焉”,录正文中的17首七绝和1首五言四韵。<sup>③</sup>《道枢》卷3《容成篇》另记载了伪托张伯端词作之事,曰:有些方士以采战之方迷惑学士大夫,担心自己的话不被相信,于是盗窃古先至人的名字

① 《粤西金石略》卷7和《粤西丛载》卷11。

② 《道藏》32/246上、中。

③ 《道藏》20/698中~699下。宫泽正顺指出《道枢·悟真篇》没有摘录正文中的《西江月》12首、附录禅宗歌颂和《悟真篇后序》,因而他估计曾慥撰写《道枢》时或者这些内容尚不存在,或者是曾慥无视这些内容。曾慥说有人伪托张伯端《西江月》18首,宫泽正顺据此怀疑今张伯端《悟真篇》经过后人增纂[请参阅〔日〕宫泽正顺《曾慥の書志的研究》第六章《悟真篇について》,汲古书院2002年版,第160~172页。该章原为宫泽正顺《〈道枢〉悟真篇と張平叔の〈悟真篇〉について》,《中国学研究》(7),1988年]。可备一说。

题在自己的著作上。比如《西江月》18篇,冒充说是张平叔作的。<sup>①</sup>曾慥卒于宋高宗绍兴二十五年(1155)。

除了有人伪托张伯端之外,以上关于张伯端的传记材料,没有超出转述《悟真篇》“两序”的范围。这就是说,从熙宁乙卯年(1075)撰成《悟真篇》后,至少是到绍兴二十五年(1155),前后80年间,没有人讲述《悟真篇》传法谱系,没有人指出张伯端的生卒年。而翁葆光《悟真篇注序》首次“透露”张伯端肄业辟雍、遇青城丈人、元丰间入寂等生平事迹时,已经到了宋孝宗乾道九年(1173),上距熙宁乙卯年(1075)已经将近一个世纪了。

之所以令人难以断定,更是因为今本《悟真篇注疏》和《悟真篇秘要》二书是几次被篡改、增扩、腰斩的产物。如前所述,翁葆光乾道九年注《悟真篇》后,其注本的正文被篡改、置换。至元二年(1336),戴起宗为此被篡改、置换过的注本作疏,将附录增加为36首,改动了翁《注序》,并将《张真人本末》及《薛紫贤事迹》等附于无名子注文之后,名为《悟真篇注疏》。<sup>②</sup>《悟真篇注疏》卷前的翁《注序》说:“复撰《悟真直指详说》、《三乘秘要论》、《三乘秘要诗》附于卷末。”<sup>③</sup>不知这是否翁葆光的原话,但可知戴起宗疏本卷末原来附有《悟真直指详说》等三篇。至元丁丑(1337)戴起宗序,自述又增扩了翁葆光的《金丹法象》。后有人拦腰砍去戴起宗疏本中段的附录36首,原前段遂变成今本《悟真篇注疏》(即《紫阳真人悟真篇注疏》)8卷,原卷末遂变成今本《悟真篇秘要》(即《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》)。今不知戴起宗作疏时还做了哪些增加和改动,不知腰砍者对戴起宗疏本原前段和原卷末是否也做了篡改和增扩。

① 《道藏》20/619上。

② 《道藏》2/1026中。

③ 《道藏》2/913中。

之所以令人难以断定,还是因为同一篇翁《注序》,《悟真篇注疏》本比《悟真篇注释》本多出近 800 字,共有的文字也有重大差异。文字差异比如:

《悟真篇注疏》本翁《注序》曰:“先子尝谓余曰”……

《悟真篇注释》本翁《注序》曰:“夫子尝谓余曰”……

《悟真篇注疏》本翁《注序》曰:张伯端“为紫玄真人”。

《悟真篇注释》本翁《注序》曰:张伯端“为紫阳真人”。

《悟真篇注疏》本翁《注序》曰:“思诚亦自序其所得之详……”

《悟真篇注释》本翁《注序》曰:“仙翁亦自序其所得之详……”

《悟真篇注疏》本翁《注序》曰:上卷强兵战胜之术炼金丹,中卷富国安民之法运火金液丹,下卷神仙抱一之道九转大还丹。

《悟真篇注释》本翁《注序》曰:上卷强兵战胜之术采金(丹),中卷富国安民之法运火,下卷神仙抱一之道入无形。

同一篇序,两版本文字相差如此!至少有一版本为误。

《悟真篇注疏》本翁《注序》多出的近 800 字,内容包括自“曰夫炼金丹大药”以下一段,述金丹、金液还丹、九转金液大还丹次序;自“谓之三乘大法”以下一段,赞悟真丹法;自“五师宗祖,口口相传”以下一段,述“余今攒集异名”之由;自“又恐学者未明”以下一段,述“复撰《悟真直指详说》、《三乘秘要论》、《三乘秘要诗》附于卷末”之由。<sup>①</sup>

戴起宗至元二年(1336)《悟真篇注序》曰:另一个版本的翁葆

<sup>①</sup> 《悟真篇注疏》中的翁《注序》,见《道藏》2/911 中~913 中。《悟真篇注释》中的翁《注序》,见《道藏》3/1 上~2 上。

光《悟真篇注》，有子虚子淳熙元年（1174）《悟真篇注序》，放在陈达灵《悟真篇注序》之前。子虚子节去翁《注序》“谨依仙翁之秘旨”一段，并将附于卷末的《三乘秘要论》移到卷首。<sup>①</sup>今《悟真篇注释》本翁《注序》确实没有“谨依仙翁之秘旨”一段，《三乘秘要论》确实移到了卷首，但无陈紫阳序和子虚子序。

是子虚子妄砍了翁《注序》近 800 字，还是戴起宗向翁《注序》妄增了近 800 字？《悟真篇注疏》本翁《注序》和《悟真篇注释》本翁《注序》，哪个更接近原貌？难以判断。

如果这近 800 字的确是翁《注序》原有的，那么，可以比较相信翁葆光撰写了《悟真直指详说》，是他说了“张伯端于元丰五年尸解，阅世 96 岁”。日本学者今井宇三郎就认为《悟真直指详说》是翁葆光的作品，翁葆光是研究《悟真篇》的第一人。<sup>②</sup>如果这近 800 字的确是翁《注序》原有的，那么，可以推测戴起宗作疏时对其他序跋和收集到的资料没有做更大的改动，腰砍者对戴起宗疏本原前段和原卷末也没有做多少篡改和增扩。这就意味着可以比较相信《悟真篇记》是撰于北宋末南宋初的一篇文献<sup>③</sup>；可以比较相信《薛紫贤事迹》接近于完整的薛道光《悟真篇注序》，撰于乾道五年（1169）。如果多出的近 800 字是妄加的，那么，这些材料则令人难以确信。

至于《张真人本末》，其落款年代“政和岁次乙未”是伪造的。

① 《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》，见《道藏》2/1026 中。

② 〔日〕今井宇三郎：《悟真篇の成書と思想》，载《東方宗教》第 19 号，1962 年。

③ 《悟真篇注疏》卷 3、《悟真篇注释》卷上、《悟真篇三注》卷 1 同一翁葆光注曰：陆思诚作《悟真篇后序》，以此诗传者多谬，陆公发其端，救鲁鱼之失（见《道藏》2/929 下，3/9 中，2/981 下～982 上）。《悟真篇记》说到王筌（冲熙）得道。《历世真仙体道通鉴》卷 52 说王筌于宋徽宗建中靖国岁（1101）解化（见《道藏》5/401 中）。

笔者根据戴起宗至元二年(1336)《悟真篇疏序》,推断《张真人本末》实编写于泰定四年(1327)或稍早一点。<sup>①</sup>

由于《悟真篇》注释者和序跋者讲述的材料很靠不住,所以笔者曾说:这些自称或他述的张伯端嫡传的法法系统,尤其是前两三代,含有太多的杜撰成分。即使“张伯端于元丰五年(1082)尸解,阅世96岁”之说的确出自翁葆光,由于与其他资料难以衔接,所以柳存仁先生和笔者仍表示怀疑。笔者曾综合各种文献,推测张伯端生于宋仁宗庆历六年(1046)左右,卒于宋高宗绍兴十五年(1145)左右。<sup>②</sup> 笔者的推测受到柳存仁先生的推测的启发。柳存仁先生首先怀疑《悟真直指详说》“张伯端于元丰五年(1082)尸解,阅世96岁”的说法有误。他推测张伯端生于宋神宗熙宁九年(1076)左右,卒于宋高宗绍兴二十五年(1155)左右。<sup>③</sup>

元代以后,张伯端的事迹资料继续增多。《历世真仙体道通鉴》卷49、《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》、清代《浙江通志》卷首、《续文献通考》卷185、《大清一统志》卷100、《山西通志》卷159与卷168、《临海县志》卷10、1926年手抄《诸真宗派总簿》、民国时期《台州府志》等都讲述了张伯端的传记和事迹,如张伯端遇青华真人授诀,静坐出神,因打死婢女并烧毁文档而获罪,后回到故乡

① 参阅拙文《张伯端生平和丹法流传》,见《道教研究》第1辑,第33页。

② 关于张伯端的法法系统和生平事迹,请参阅拙文《张伯端生平和丹法流传》(《道教研究》第1辑)、《金丹南宗形成考论》(《道韵》第6辑)。此外尚有不少论著考证及此,如任继愈主编《中国道教史》和卿希泰主编《中国道教史》等,不一一罗列。

③ [澳]柳存仁:《张伯端与悟真篇》,见《和风堂文集》中册,上海古籍出版社1991年版,第793页。原载《吉岡博士還曆紀念道教研究論集——道教の思想と文化》,国书刊行会1977年版。

天台授徒,等等。<sup>①</sup> 这些附会发挥之辞,无需深考。

### 三 伪托张伯端的著作

某些注疏收录的《悟真篇》诗文,超出了正文和附录 125 首的范围,如《赠白龙洞刘道人歌》、《读〈周易参同契〉》、《张紫阳真人石桥歌》、《丹房宝鉴之图》及诗 5 首等。《道藏》收录的署名张伯端的著作还有《金丹四百字》、《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》等。刘师培认为,这些著作由张伯端的弟子收录逸文而成。<sup>②</sup> 陈樱宁说,张伯端“所著有《悟真篇》、《悟真篇外集》、《金丹四百字》”<sup>③</sup>。《外集》包括《赠白龙洞刘道人歌》等。刘师培、陈樱宁的判断影响至今。近 30 年来,不少学者将这些著作视为张伯端的作品,与《悟真篇》一并分析。

张伯端《悟真篇后序》曰:“自今以往,当钳口结舌。虽鼎镬居前,刀剑加项,亦无复敢言矣。”<sup>④</sup>张伯端发此重誓,似不会再写丹诀。但张伯端对自己的誓言也可能做此一时与彼一时的解释。他某日放弃誓言,重新提笔著述也非绝无可能。然而,认真审视,会发现上述著作的年代、内容或来历与张伯端不符。<sup>⑤</sup> 下面一一述之:

① 参阅拙文《张伯端生平和丹法流传》,见《道教研究》第 1 辑,第 33 ~ 34 页。

② 《读道藏记》中的“悟真篇注释”条,载《国粹学报》第 7 卷第 1 ~ 5 期,1911 年。又见《刘申叔先生遗书》。

③ 《张紫阳仙师略传》,见徐伯英选集、袁介珪审定《中华仙学》下册,台湾真善美出版社 1978 年版,第 1071 页。

④ 《修真十书》卷 30,见《道藏》4/749 下。

⑤ 拙文《禅宗思想对〈悟真篇〉的影响》曾略作论述,见《中国嵩山少林寺建寺 1500 周年国际学术研讨会论文集》,第 493 页。



### (一)《赠白龙洞刘道人歌》

绍兴十八年(1148),有人在桂林刘仙岩镌刻了《天台张平叔真人歌赠桂林白龙洞刘道人》。<sup>①</sup>《玉谿子丹经指要》收录题为《张紫阳赠白龙洞刘道人歌》,有注。<sup>②</sup>《悟真篇注疏》卷8有《赠白龙洞刘道人歌》,并有空玄子戴起宗注。<sup>③</sup>《全唐诗》卷859收录吕岩《赠白龙洞刘道人歌》,属于误收。

白龙洞刘道人,名景,字仲远,号大空子,桂林人,北宋方士,享年118岁,卒于宋仁宗嘉祐年间。石刻《天台张平叔真人歌赠桂林白龙洞刘道人》后记曰:“刘君讳景,字仲远,桂林人也。嘉祐末得是歌,解化于此岩。”<sup>④</sup>嘉祐五年(1060),李师中有诗《留题大空子隐居》,凭吊刘仲远。绍兴己巳年(1149),乡老陈方彦等曰:“大宋嘉祐中,刘仲远先生隐居自号大空子,得神仙诀,寿一百一十八岁,尸解而终。”<sup>⑤</sup>宣和四年(1122)吕渭曰:皇祐、至和间(1049~1056)仲远已百余岁。<sup>⑥</sup>这些记载明确表明刘道人至迟尸解于嘉祐末年(1063),所以南宋《刘仲远画像赞》曰:“刘即桂林人也,元丰间尸

① 见《粤西金石略》卷7、《粤西丛载》卷11。又题为《张平叔真人歌》,见陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补《道家金石略》,文物出版社1988年版,第348页。

② 《道藏》4/415下~417下。《道藏》本《玉谿子丹经指要》3卷,集诗文歌诀10篇。玉谿子李简易宋理宗景定五年(1264)序指明,卷上、卷中5篇皆为他的著作。卷下两篇也各有李简易的小序,可确定这两篇也是他的作品。只剩3篇没有序。3篇之一为《张紫阳赠白龙洞刘道人歌》并注。此注若出自李简易,不迟于景定五年。全书有王珪跋,撰于元顺帝至正十四年(1354)。王珪跋说:李简易的弟子岳素蟾,于绍定二年(1299)将李简易的此“十书”授予他(《道藏》4/421下)。此注若出自李简易之后,不迟于1299年。

③ 《道藏》2/963上。戴起宗注当不迟于其撰疏之至元元年(1335)。

④ 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,第349页。

⑤ 《刘仙岩题诗》,见《道家金石略》,第276页。

⑥ 《养气汤方》,见《道家金石略》,第341页。

解久矣。”<sup>①</sup>

张伯端熙宁二年(1069)才遇异人受秘诀,其时刘道人至少已尸解6年。熙宁乙卯年(1075)张伯端撰《悟真篇》时,刘道人至少已尸解12年了。这表明刘道人在世时,张伯端尚未得道。张伯端在《悟真篇序》中自述未得秘诀之前,“寝食不安,精神疲倦”,虽遍求贤愚,但无人“开照心腑”<sup>②</sup>。由此可看出刘道人在世时,张伯端还没达到写《赠白龙洞刘道人歌》的丹法水平。

当然,张伯端的自述也可能过谦。有学者即认为张伯端在未得道时写了《赠白龙洞刘道人歌》,说“他在与刘仲远一类修道者切磋交流的过程中,实际已经奠定了内丹学的坚实理论基础”<sup>③</sup>。

依照《悟真直指详说》的说法,张伯端元丰五年(1082)是96岁。依照上述石刻资料,刘道人至迟嘉祐末年(1063)已经118岁。这样算来,刘道人比张伯端年长41岁。若依照笔者推测的张伯端的生卒年,刘道人比张伯端年长更多。即使张伯端未得道前已经具有写内丹歌诀的水平,盖也不会写出《赠白龙洞刘道人》那样对晚辈或对平辈的口吻:“闻君知药已多年,何不收心炼汞铅。”<sup>④</sup>另外,刘道人主炼金术,传养气汤方,或终日不食。《赠白龙洞刘道人歌》批评炼外丹术、伏气与休粮。<sup>⑤</sup>这也是对晚辈或对平辈的口吻,盖与张伯端身为晚辈的身份不合。

淳熙元年(1174)周纯一撰《桂林刘真人传迹》曰:仙翁姓刘,名景。初为屠,次为商。遇方士授以炼金术,于是大悟,乃习医卜,遍历名山。至京师,馆于贾丞相昌期家20年。皇祐间还乡,居石室

① 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,第359页。

② 《修真十书》卷26,见《道藏》4/712中。

③ 樊光春:《南宗源起北地浅说》,见《道韵》第5辑,台湾中华大道出版社2000年版,第42页。

④⑤ 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,第348页。

中。解难施药,百姓敬爱。自号大空子。天台张平叔真人赠以长歌,刘仲远与平叔、施肩吾从游。元丰八年(1085)尸解,寿118岁。今获《金玄歌》,勒石以存。<sup>①</sup>周纯一为了让人们相信张伯端确实撰写了《赠白龙洞刘道人歌》,遂将刘道人的卒年延迟了22年,造成所谓歌赠之事发生在撰《悟真篇》之后的时间顺序,并编造刘道人与张伯端、施肩吾从游的故事。有学者据此断定刘道人系张伯端弟子,肯定《赠白龙洞刘道人歌》系张伯端著。<sup>②</sup>

周纯一比李师中晚了100多年,比吕渭晚了50年左右,其说刘道人去世的时间,自然不如李师中、吕渭所说可信。即使卒年延迟22年,刘道人也是张伯端的长辈,仍大19岁,《赠白龙洞刘道人歌》的口吻盖仍与张伯端的晚辈身份不合。

元《历世真仙体道通鉴》卷49《张用成传》曰:张伯端弟子白龙洞道人名奉真,白日飞升,即建康府刘斗子。张伯端尸解后七年,刘奉真遇紫阳于王屋山,留诗一章而去。<sup>③</sup>《赠白龙洞刘道人歌》与此白龙洞道人刘奉真无关。

《赠白龙洞刘道人歌》作伪盖在绍兴十八年(1148),意在借张伯端和刘仙人之名宣道,或只是制造名胜古迹而已。

## (二)《金丹四百字》

《道藏》有《金丹四百字》,题天台紫阳真人张平叔撰、盱江蕴空居士黄自如注。卷前有作者序。卷后有黄自如序,撰于宋理宗淳祐元年(1241)。明朱载堉编《诸真元奥集成》、清仇兆鳌《悟真篇集注》收录。《金丹四百字》受到书法家的青睐,元赵孟頫曾书《金丹四百字》1卷。

① 《刘真人歌并序》,见《道家金石略》,第365~366页。其生平事迹又载《粤西丛载》卷11“刘仲远”条。

② 张广保:《唐宋内丹道教》,上海文化出版社2001年版,第307页。

③ 《道藏》5/383下~384上。

元俞琰认为《金丹四百字》的“文辞格调,与玉蟾所作无异”,推断此篇盖白玉蟾托张伯端之名为之。<sup>①</sup>明王世贞也断定《金丹四百字》为白玉蟾所作,托紫阳以神之。<sup>②</sup>王沐先生曾倾向于俞琰的辨伪,说其论断“似属可信”<sup>③</sup>,后来又留有余地曰:“此为一家之言,并非定论。”<sup>④</sup>陈兵反驳俞琰曰:“《金丹四百字》亦非必为白玉蟾伪撰,该文有蕴空居士黄自如注,黄与白玉蟾同时代人。”<sup>⑤</sup>吾妻重二将《金丹四百字》视为张伯端作,他表示这是“从通说”<sup>⑥</sup>。丁贻庄则更倾向于张伯端作,曰:“《金丹四百字》似为张氏早期内丹学思想,是对《悟真篇》的最好注释。”<sup>⑦</sup>任继愈先生主编《中国道教史》则径直肯定说:张伯端“还有《金丹四百字》概括内丹法要、解释内丹术语”<sup>⑧</sup>。笔者在发表《禅宗思想对〈悟真篇〉的影响》之前,也曾将《金丹四百字》归入张伯端著作之列。<sup>⑨</sup>

《金丹四百字》作者序曰:“今因马自然去讲此数语,汝其味之。”<sup>⑩</sup>此盖有借重马自然之意。北宋马自然是刘海蟾弟子。《道枢》卷7《坎离篇》曰:马自然64岁遇海蟾子,洒然而悟平日所闻皆非也。其得真法的要点是“有二八两之药,传送于炉鼎,使龙虎交

① [元]俞琰:《席上腐谈》卷下。

② [明]王世贞:《弇州四部稿》续编卷10《书〈金丹四百字〉后》。

③ 王沐:《〈悟真篇〉丹法源流》,载《道协会刊》1981年第7期。

④ 王沐:《悟真篇浅解》,中华书局1990年版,序言第3页。

⑤ 陈兵:《金丹派南宗浅探》,载《世界宗教研究》1985年第4期。

⑥ [日]吾妻重二:《〈悟真篇〉の内丹思想》,见坂出祥伸编《中国古代養生思想の総合的研究》,第608页。

⑦ 丁贻庄:《从〈参同契〉到〈悟真篇〉》,载《社会科学研究》1989年第2期。

⑧ 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社1990年版,第497页。

⑨ 拙著《道教要籍概论》,北京燕山出版社1992年版,第160页。

⑩ 《道藏》24/162中。

加,千万遍而不止,则大丹于是就矣”<sup>①</sup>。马自然死后被说成神仙,以异迹幻术知名。《咸淳临安志》卷69曰:马自然,名湘,钱塘人,擅幻术。张伯端著有《悟真篇》,丹法圆备,盖无需借重马自然丹法,更不必仰仗马自然幻术。若要借重,还不如直接抬出刘海蟾更有分量。

后来人们把《金丹四百字》作者所谓“因马自然去讲此数语”,误解为张伯端授马自然。宋末元初人徐瑞写了一首诗赠给马可卿,诗后注曰:张平叔以《金丹四百字》授马自然。<sup>②</sup>若按照“元丰五年(1082)尸解,阅世96岁”之说,张伯端则生于雍熙三年(986)。《马自然金丹口诀》曰:“六十四年都大休,吾遇海蟾为弟子。向我耳边说一句,似饮菩提与甘露。”<sup>③</sup>《咸淳临安志》卷69曰:马自然大中祥符九年(1016)卒。明年,在梓潼白日飞升。假设马自然64岁拜刘海蟾为师后即当年去世,那么应生于后周广顺二年(952)。这就是说,马自然至少比张伯端年长34岁。马自然晚年拜刘海蟾为师,不大可能再从比自己至少年轻34岁的张伯端受诀。明王世贞曰:“马自然古仙也,不为紫阳使者。”疑为紫清所托谕。<sup>④</sup>王世贞所说为唐代马自然,不足为据。

《金丹四百字》阐述的丹法,其步骤和术语与《悟真篇》相同之处甚多,但也有明显差异。《金丹四百字》作者序将五官默守而使魂魄精神意存于五脏,称为“五气朝元”;将“以精化为气,以气化为神,以神化为虚”,称为“三花聚顶”<sup>⑤</sup>。张伯端《悟真篇序》是批评

① 《道藏》20/647上。

② 〔南宋〕徐瑞:《马可卿弃家学道衲衣椎髻飘然有物外之思赋二》,见《鄱阳五家集》卷7。

③ 《道藏》25/806中。

④ 〔明〕王世贞:《弇州四部稿》续编卷10《书〈金丹四百字〉后》。

⑤ 《道藏》24/161上。

“指藏府为五行”的,而且《悟真篇》也没有将炼丹明确地划分为“三花聚顶”三个阶段。这似乎也表明,《金丹四百字》盖非张伯端作。倒是《钟吕传道集》对“五气朝元”和“三花聚顶”有明确的论述。虽然《金丹四百字》“五气朝元”的内容与《钟吕传道集》不同,但《金丹四百字》的作者可能熟悉此集。《钟吕传道集》盖撰于徽宗至高宗绍兴二十五年间。<sup>①</sup>

黄自如后序盛赞“张紫阳真人《金丹四百字》”,称其继承《道德经》、《阴符经》、魏伯阳和钟吕,但黄自如后序不提《悟真篇》。疑黄自如自撰自注《金丹四百字》,借用张伯端和马自然之名以推广。当然,作伪者也可能是白玉蟾。《金丹四百字》作伪不迟于黄自如撰后序的宋理宗淳祐元年(1241)。

### (三)《石桥歌》

《道藏》本元海天秋月道人玄全子集《诸真内丹集要》卷上有《张紫阳真人石桥歌》(以下简称《石桥歌》)。《悟真篇注疏》、清仇兆鳌《悟真篇集注》、朱元育《悟真篇阐幽》、董德宁注《悟真篇正义》亦收录。各家正文多有差异。王沐先生曰:“大抵《注疏》重视阴阳,《正义》援儒入道,《阐幽》偏重北宗功法,所以何者为原文?何者为修改?颇难区别。……至于此歌是否张伯端所著,见解不同。”<sup>②</sup>

《悟真篇》曰:“西山白虎正猖狂,东海青龙不可当,两兽捉来令死斗,化成一块紫金霜。”<sup>③</sup>此诗用海龙、紫金霜为比喻。《赠白龙洞刘道人歌》曰:“虎来静坐秋江里,龙向碧潭奋身起,两兽相逢战

① 拙文《钟吕金丹派的形成年代考》,见《天问》丙戌卷,江苏人民出版社2006年版,第347~370页。

② 王沐:《悟真篇浅解》,第172页。

③ 《修真十书》卷27,见《道藏》4/727上。

一场……种个明珠在泥底。”<sup>①</sup>此歌用潭龙、玄珠为比喻。《石桥歌》曰：“山北穴中隐猛虎……山南潭底藏蛟龙……二兽有时斗一场，玄珠飞伏见祯祥。”<sup>②</sup>《石桥歌》的比喻，与《悟真篇》异，与《赠白龙洞刘道人歌》同。《悟真篇》讲“坎离颠倒”，如曰：“自知颠倒由离坎，谁识浮沉定主宾。”“日居离位翻为女，坎配蟾宫却是男；不会个中颠倒意，休将管见事高谈。”<sup>③</sup>《石桥歌》使用术语“五行颠倒”，曰：“识得五行颠倒处，指日升霞归洞天。”<sup>④</sup>其“五行颠倒”与《悟真篇》异，与《钟吕传道集》同。《石桥歌》盖非张伯端撰。

俞琰至元二十一年(1284)《周易参同契发挥》卷5曰：“紫阳《石桥歌》云：‘水生火，火生水，水火须分前后队。’”<sup>⑤</sup>《石桥歌》当撰于《赠白龙洞刘道人歌》之后，《周易参同契发挥》之前，即绍兴十八年(1148)至至元二十一年(1284)间。

#### (四)《读〈周易参同契〉》

翁葆光乾道九年(1173)的《悟真篇注》被腰砍后，后人用《读〈周易参同契〉》注填补残缺，形成《悟真篇注释》，被收于《道藏》。《读〈周易参同契〉》注填补在《悟真篇注释》卷下，注者未留姓名。至元二年(1336)戴起宗作疏的《悟真篇注疏》卷8有《读〈周易参同契〉》注，注者即空玄子戴起宗，也是填补腰砍后的残缺。

《读〈周易参同契〉》的中心思想是最后那句话：“故修真之士读《参同契》者，不在乎泥象执文。”这一思想与《悟真篇》一致，如《悟真篇》曰：“否泰才交万物盈，屯蒙二卦受生成。个中得意休求象，若究群爻漫役情。”“卦中设象本仪形，得象忘言意自明。后世

① 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，第348页。

② 《诸真内丹集要》卷上，见《道藏》32/459上。

③ 《修真十书》卷26、27，见《道藏》4/714下、726上。

④ 《诸真内丹集要》卷上，见《道藏》32/459上。

⑤ 《道藏》20/225上。

迷徒惟泥象,却行卦炁望飞升。”<sup>①</sup>但这还不足以证明《读〈周易参同契〉》的作者就是张伯端。同时,由于篇幅小,在《读〈周易参同契〉》中也找不到否定张伯端是作者的证明。

但是,填补残缺这件事即证明。如果填补残缺之前已经有张伯端的《读〈周易参同契〉》流传,那么,将其用来填补腰砍后的残缺,代替附录,冒充是《悟真篇》中的一部分,则很难遮人眼目。由此推测,填补残缺之前,不仅没有张伯端的《读〈周易参同契〉》,连伪托的也没有,《读〈周易参同契〉》是填补残缺时他人伪作的,盖伪撰于乾道九年(1173)至至元二年(1336)间。

### (五)《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》3卷

《道藏》有《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》(以下简称《青华秘文》)3卷,署“紫阳真人张平叔撰”。又收入《道言内外秘诀全书》和《藏外道书》。《秘殿珠林》卷23著录曰:“张紫阳《金笥宝篆》一部。”

《青华秘文》卷上曰:“吾闻于度师,度师闻于远师,远师闻于天。”<sup>②</sup>《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹法题辞》曰:“远师真人王邦叔,不知何许人也,年十九,侍紫阳真人为弟子。”九年后,紫阳真人将金丹图传与邦叔。<sup>③</sup>这是说:张伯端著《青华秘文》后,传王邦叔,王邦叔传度师,度师传刊刻者。

明王世贞断定《青华秘文》为膺作。<sup>④</sup>清仇兆鳌以《青华秘文》为伪书曰:“明代正德间,江浦石淮得之道士李朴野,谓紫阳先生受意于青华真人,手传于王邦叔者。今玩其书,指坎为肾宫,离为心

① 《修真十书》卷28,见《道藏》4/732中、下。

② 《道藏》4/366上。

③ 《藏外道书》6/136上、下。巴蜀书社1992年、1994年版,第6册第136页上段、下段。本书凡引《藏外道书》,均同此例。

④ [明]王世贞:《弇州四部稿》续编卷158。



田。又谓铅生于脐上,汞产自心源。此专取心肾交媾为金丹,下手工夫全与《悟真篇》相左。且书中所论气质之性、义理之性,本出横渠张子。紫阳年齿在横渠之先,不应引用此语。故知非仙翁所作也。此明是两种法门,不容闲杂以起后学之疑。”<sup>①</sup>

王沐先生将《青华秘文》列为张伯端的作品,驳斥所谓李朴野掘地得书之说“盖为异论……此种疑似之论,仅备一说”<sup>②</sup>。今学者多从之。陈兵说:“盖源出张伯端口述,而由王邦叔笔录者。”<sup>③</sup>丁贻庄曰:“《青华秘文》系其弟子王邦叔辑录,但似有增益附会。”<sup>④</sup>拙著《道教要籍概论》也曾将《青华秘文》列为张伯端的著作,《道藏分类解题》改为“尚待深考”<sup>⑤</sup>。

《青华秘文》开篇是“表奏”。“表奏”中作者称他受青华真人丹诀后,想著成图论,择人而传,但担心违背师嘱,遭受天谴。于是他将心愿表奏天庭,请太上指示。他俯伏茅庐,逾三旬而天罚不至,说明太上允许传人。于是他始敢著述,三日而成。<sup>⑥</sup>上表属于道教科仪,张伯端当不为。“表奏”刻意呼应《悟真篇序》自述三遭祸患之事,编造的痕迹过重。《青华秘文》卷上曰:“张子野人,身披

① 《悟真篇集注例言》,见《道藏精华》第六集之一,台湾自由出版社1976年版,第44页。

② 王沐:《〈悟真篇〉丹法源流》,载《道协会刊》1981年第7期;《悟真篇浅解》,序言第4页。

③ 陈兵:《金丹派南宗浅探》,载《世界宗教研究》1985年第4期。又见任继愈主编《中国道教史》,第497页。

④ 丁贻庄:《从〈参同契〉到〈悟真篇〉》,载《社会科学研究》1989年第2期。又见卿希泰主编《中国道教史》第2卷,四川人民出版社1992年版,第773页。

⑤ 拙著《道教要籍概论》,第160页。拙著《道藏分类解题》,华夏出版社1996年版,第310页。

⑥ 《道藏》4/362上、中。

百衲，自成都归于故山……于兹十年而貌不少衰。”<sup>①</sup>此是第三人称，且其事与《悟真篇记》所说张伯端“转徙秦陇”的经历相冲突。王世贞、仇兆鳌断定《青华秘文》为膺作，符合事实。

《青华秘文》卷中曰：“天使紫阳来说尽，后来何必更寻师。”<sup>②</sup>吾妻重二说：“紫阳”是张伯端的号，“天使紫阳”很明显是后人的语言。笔者曾推断：张伯端被后人加上“紫阳”之号的时间，可初步认为在1169年至1327年间。<sup>③</sup>吾妻重二推测远师盖是王邦叔，王邦叔的弟子盖是度师李朴野，度师李朴野的弟子盖是《青华秘文》的作者石淮。他的结论是：《青华秘文》不是张伯端之作，盖问世于明代。<sup>④</sup>三浦国雄赞成吾妻重二的结论。<sup>⑤</sup>吾妻重二的结论可信。

#### （六）《丹房宝鉴之图》

《修真十书悟真篇》卷前有《丹房宝鉴之图》及诗5首。<sup>⑥</sup>

吾妻重二推测说：《丹房宝鉴之图》及诗5首只见于《修真十书悟真篇》，而且，图与诗给人一种与《悟真篇》不吻合的感觉，盖后人添加。<sup>⑦</sup>

《丹房宝鉴之图》图解中两处有张随注。《郡斋读书志后志》卷2著录曰：“张随注《参同契》三卷。右，皇朝张随皇祐中居青城山，

① 《道藏》4/363 上、中。

② 《道藏》4/370 上。

③ 拙文《张伯端生平与丹法流传》，见《道教研究》第1辑，第33页。

④ [日]吾妻重二：《〈悟真篇〉の内丹思想》，见坂出祥伸编《中国古代养生思想の総合的研究》，第607～608页。

⑤ [日]三浦国雄：《氣質变化考》，载《日本中国学会報》第45集，1993年。又见《朱子と氣と身体》，平凡社1997年版。

⑥ 《修真十书》卷26，见《道藏》4/712 下～713 下。

⑦ [日]吾妻重二：《〈悟真篇〉の内丹思想》，见坂出祥伸编《中国古代养生思想の総合的研究》，第606～607页。吾妻重二在《张伯端の〈悟真篇〉の研究史と考證》一文中重申《青华秘文》为明代人伪托张伯端所著的观点（《东洋の思想と宗教》第11号，1994年）。

注魏伯阳之书，列十数图于其后。”明周瑛《翠渠摘稿》卷5《玄牝说》曰：“丹家屡说玄牝，张随作图谓左玄右牝是指两肾而言，俞琰作赋谓上玄下牝是指心肾而言，张平叔著《金丹四百字》又谓身中一窍名曰玄牝……张随、俞琰……又以玄牝二字分为两物，误矣。”周瑛虽误将《金丹四百字》视为张伯端著，但指出张伯端指玄牝为一窍，还是对的。张随指玄牝为两肾，与张伯端丹法见解不同。此《丹房宝鉴之图》及诗5首有张随注，当非张伯端著，盖后人妄添。

明李时珍《本草纲目·奇经八脉考》中有《紫阳八脉考》，吾妻重二认为此是否为张伯端所著，必须慎重对待。<sup>①</sup>此外，《浮黎鼻祖经序》见于清仇兆鳌《悟真篇集注》卷末“悟真篇增录”，《生灭颂》见于清仇兆鳌《悟真篇集注》下卷“悟真法语”，《浮黎鼻祖金药秘诀序》见于《道藏辑要》斗集，有人以为是张伯端作。《浮黎鼻祖经序》、《生灭颂》和《浮黎鼻祖金药秘诀序》不见于清代以前的《悟真篇》注释本或丛书，盖后人伪托。

#### 四 《悟真篇》丹法的“参同”和性命双修

《悟真篇序》曰：老释以性命学开方便门，仲尼亦极臻乎性命之奥。但仲尼于性命之道未尝显言，“但以命术寓诸易象，性法混诸微言”，可知“教虽分三，道乃归一”<sup>②</sup>。张伯端在序言中宣称道教、佛教、儒教皆主性命之学，公开主张三教混一而同归。

在《悟真篇》正文中，张伯端更推崇老庄。其曰：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文止五千。今古上仙无限数，尽于此处达真铨。”<sup>③</sup>另有多处借助《道德经》道生万物、返命归根、道法自然和

① [日]吾妻重二：《張伯端の〈悟真篇〉の研究史と考證》，载《東洋の思想と宗教》第11号，1994年。

② 《修真十书》卷26，见《道藏》4/711中。

③ 《修真十书》卷28，见《道藏》4/736下。

《阴符经》三才相盗、运机于心的思想。故王沐先生判定《阴符经》和《道德经》是《悟真篇》的第二个渊源。<sup>①</sup>《悟真篇》还采用了《庄子》均齐物我、得意忘言等思想。

张伯端说的老庄,相当于今天所说的道家和道教,而张伯端信奉的道教是内丹术。所以,张伯端继承三教,倡导三教归一,都是为了阐发丹法。《悟真篇》丹法最主要的特点是“参同”和性命双修。

### (一)“参同”丹法

《悟真篇》远承《周易参同契》,借助了汉易学中的纳甲、十二消息、六虚、卦气等说,借用了《京氏易》和《易纬》构成的系统的象征符号,使用了外丹铅汞、龙虎、鼎炉等术语。张伯端讲述的是“参同”丹法。故明罗钦顺《困知记》卷下说:“仙家妙旨无出《参同契》一书,然须读《悟真篇》首尾贯通无所遗,方是究竟处也。”王沐先生说《悟真篇》的第三个渊源是继承了《参同契》。<sup>②</sup>卢国龙论《悟真篇》说:“其本体论思想建立在《参同契》流系丹道理论的基础上。”卢国龙归纳了《参同契》注释学的发展规律。他说:内外兼综诠释《参同契》,造成了丹术层面模棱两可的结果,使得宋代诠释《参同契》的风气必然向偏重内丹的方向转化。这种转化出现两种新趋势。一种是纯以内丹法注解《参同契》,一种是《参同契》注我,进行体系化的再创造。他盛赞张伯端以《参同契》注我,认为:“在这个层面上,张伯端甚至表现一个哲学家深闳气象,而不只是一个优越的内丹家。”<sup>③</sup>

① 参阅王沐《〈悟真篇〉丹法源流》,载《道协会刊》1981年第7期;又见《悟真篇浅解》,第341~348页。

② 参阅王沐《〈悟真篇〉丹法源流》,载《道协会刊》1981年第7期。又见《悟真篇浅解》,第348~358页。

③ 卢国龙:《〈悟真篇〉的丹道渊源》,见《道韵》第6辑,台湾中华大道出版社2000年版,第211、207~208页。

《悟真篇》的“参同”丹法，不同于唐代的“参同”丹法，它用陈抟易学充实了理论基础。这一做法与钟吕丹法相同。王沐先生说《悟真篇》的第四个渊源是师承陈抟《无极图》和《先天图》的丹法思想。<sup>①</sup>日本学者今井宇三郎说《悟真篇》的思想，与邵康节的先天方位或周濂溪《太极图》中的坎离图关系很深。<sup>②</sup>

陈抟将《老子》的“无极”和《易传》的“太极”结合在一起，作《无极图》，分为“玄牝之门”、“炼精化气、炼气化神”、“五气朝元”、“取坎补离”和“炼神还虚、复归无极”等五层，图示宇宙生成，阐述返本归根、逆则成丹之理，重视先天、后天之分，晓谕修炼次序。返还成丹、重视先天和次第修炼的思想，贯穿在《悟真篇》丹法中。

《悟真篇》阐述返本归根、逆则成丹之理的诗句有：“常道只斯为日用，真源反覆有谁知？”“劝君穷取生身处，返本还元是药王。”“须将死户为生户。”“要得谷神长不死，须凭玄牝立根基。”<sup>③</sup>

《悟真篇》的大药理论强调先天后天之分，其曰：“四象五行全借土，三元八卦岂离壬。”<sup>④</sup>“壬”即先天水。王沐先生说精气神冠以“元”、“真”等定语，即指先天，先天非有质之物。<sup>⑤</sup>张广保理解《悟真篇》所说的先天药物乃真一之气，在虚无之中。<sup>⑥</sup>

炼丹须循序渐进。《悟真篇》将修炼分为修命与修性，即金丹与明心、有为与无为两大阶段。《悟真篇》曰：“用铅不得用凡铅，用了真铅也弃捐。此是用铅真妙诀，用铅不用是诚言。”“始之有作无

① 王沐：《〈悟真篇〉丹法源流》，载《道协会刊》1981年第7期；又见《悟真篇浅解》，第358～360页。

② [日]今井宇三郎：《悟真篇の成書と思想》，载《东方宗教》第19号，1962年。

③ 《修真十书》卷26,28，见《道藏》4/719下、718下、737中、733上。

④ 《修真十书》卷26，见《道藏》4/719中。

⑤ 王沐：《悟真篇浅解》，第322页。

⑥ 张广保：《唐宋内丹道教》，第319页。

人见,及至无为众始知。但见无为为要道,岂知有作是根基。”<sup>①</sup>用真铅是有为阶段,是根基,不用铅是无为,是成丹阶段。《悟真篇序》描述曰:“超二气于黄道,会三性于元宫,攒簇五行,合和四象,龙吟虎啸,夫倡妇随,玉鼎汤煎,金炉火炽,始得玄珠有象,太乙归真。”<sup>②</sup>鼎煎炉炽是有为阶段,玄珠有象、太乙归真,是成丹阶段。后来的注释者将悟真丹法发展为三阶段。如《悟真篇注释》卷前的翁葆光《悟真篇注序》,将《悟真篇》丹法分为采金丹、运火和入无形三阶段。《悟真篇》曰:“道自虚无生一炁,便从一炁产阴阳;阴阳再合成三体,三体重生万物昌。”<sup>③</sup>王沐先生受三阶段说的影响曰:“此诗……暗示丹法逆行的原因,必须将三归二,即炼精化炁;二归一,即炼炁化神;一归无,即炼神还虚。”<sup>④</sup>

《参同契》借助汉代易学构筑炼丹理论,结合外丹烧炼的实践,创造了一整套丹法隐喻术语,成为万古丹经之王。而《悟真篇》不仅继承了《参同契》,更依托陈抟易学,集内丹理论之大成,青出于蓝而胜于蓝。

## (二)《悟真篇》丹法是否继承钟吕

张伯端在《悟真篇》中曰:“梦谒西华到九天,真人授我指玄篇。其中简易无多语,只是教人炼汞铅。”<sup>⑤</sup>《悟真篇记》中,陆思诚根据传闻,疑张伯端在成都遇见的异人是刘海蟾。并说:“又考世之所传吕公《沁园春》及海蟾诗词,无一语不相契者,是以知渊源所来盖有自矣。”<sup>⑥</sup>笔者推测刘海蟾盖历太宗、真宗、仁宗三朝(976~

① 《修真十书》卷27、28,见《道藏》4/724下、733下~734上。

② 《修真十书》卷26,见《道藏》4/712上。

③ 《修真十书》卷27,见《道藏》4/725中。

④ 王沐:《悟真篇浅解》,第49页。

⑤ 《修真十书》卷27,见《道藏》4/725上。

⑥ 《道藏》2/969上。

1063)。如果刘海蟾再晚几年羽化,与张伯端入成都的熙宁二年(1069)倒是可以衔接上。翁葆光《悟真篇注序》和陈达灵《悟真篇注序》说张伯端在成都闻道于青城丈人。

有学者说是陈抟授予张伯端《指玄篇》。<sup>①</sup>有学者认为翁葆光关于张伯端闻道于青城丈人的说法应得到尊重,并考证青城丈人是神祇,所谓闻道是到青城丈人观寻访真仙。<sup>②</sup>

遇刘海蟾说的影响远远大于青城丈人说。王沐先生说《悟真篇》的第五个渊源是师承刘海蟾并上溯到钟吕。所以,他依据钟吕丹法,将《悟真篇》丹法分成“炼精化气、炼气化神和炼神还虚”三阶段。<sup>③</sup>卿希泰先生《中国道教史》第2卷说:“所遇当为刘海蟾。”<sup>④</sup>有学者否认张伯端师承刘海蟾之说,但否认的论据尚需加强。<sup>⑤</sup>

张伯端遇刘海蟾之说,不合张伯端“梦谒西华到九天”诗句的原意。九天之上西华真人既不是刘海蟾,也不是陈抟,而是西华夫人。神话说她授丹诀,是授予高象先,而不是授予张伯端。《道藏》有《真人高象先金丹歌》,高象先自述神游仙宫,遇见西华夫人授予

① 李远国认为:传说张伯端于神宗熙宁二年(1069)在成都“遇刘海蟾,授以金液还丹之诀”,此说未必确切,但显示了张伯端的师承渊源。刘海蟾为陈抟弟子,则张伯端应系陈抟学派嫡系。“梦真人授我《指玄篇》”,这里所说的“真人”即是指陈抟(李远国:《试论陈抟的历史地位及其影响》,载《社会科学战线研究》1988年第4期)。庄宏谊只称之为“梦中因缘”(庄宏谊:《北宋道士张伯端法脉及其金丹思想》,见黎志添主编《道教研究与中国宗教文化》,中华书局2003年版,第217页)。

② 张广保:《唐宋内丹道教》,第286~288页。

③ 王沐:《〈悟真篇〉丹法源流》,载《道协会刊》1981年第7期;又见《〈悟真篇〉丹法要旨》,载《道协会刊》1982年第9、10期。又见《悟真篇浅解》,第257~379页。

④ 卿希泰主编:《中国道教史》第2卷,第760页。

⑤ 许寿霖:《张伯端师承刘海蟾考辨》,载《气功》1994年第10期;《再论张伯端师承刘海蟾》,载《宗教学研究》1995年第3期。

他内丹歌诀。<sup>①</sup> 翁葆光说《悟真篇》这首诗是描述高象先的自述，是高象先魂升玉京，上帝命西华真人向他指示丹诀。<sup>②</sup> 陆墅也说这首诗是描述上帝命西华太乙夫人向高象先指示丹诀。<sup>③</sup>

《悟真篇记》说《悟真篇》与吕公《沁园春》相契，说得不错。所谓与海蟾诗词无一语不相契，则是妄说。署名吕洞宾的《沁园春》曰：“七返还丹，在人先须炼己待时。正一阳初动，中宵漏永，温温铅鼎，光透帘帏。造化争驰，龙虎交媾，进火功夫犹斗危。曲江上，看月华澄净，有个乌飞。 当时自饮刀圭，又谁信无中养就儿。辩水源清浊，木金间隔，不因师指，此事难知。道要玄微，天机深远，下手速修无太迟。蓬莱路，仗三千行满，独步云归。”<sup>④</sup>《悟真篇》一诗曰：“一阳才动作丹时，铅鼎温温照幌帷。受气之初容易识，抽添运用且防危。”<sup>⑤</sup>有学者认为此诗前两句“从吕祖《沁园春》化出。”<sup>⑥</sup>

笔者疑此《沁园春》词的作者是北宋神哲二帝时期扮演吕洞宾者。<sup>⑦</sup> 张伯端的《悟真篇》撰于宋神宗熙宁八年(1075)。扮演吕洞宾者所著《沁园春》与《悟真篇》孰先孰后，难以遽定。不是《悟真篇》化用《沁园春》，就是《沁园春》化用《悟真篇》。即使《悟真篇》化用《沁园春》，仅此一点，也谈不上继承钟吕丹法。

卢国龙说：“所谓张伯端经过刘海蟾得传钟吕金丹术，其实是

① 《道藏》24/151 上~152 上。

② 《紫阳真人悟真篇注疏》卷6，见《道藏》2/951 中。

③ 《紫阳真人悟真篇三注》卷3，见《道藏》2/993 上。

④ 《还丹显妙通幽集》，见《道藏》4/353 上~354 中。

⑤ 《修真十书》卷27，见《道藏》4/730 中。

⑥ 陈全林：《周易参同契注释》，中国社会科学出版社2004年版，第234页。

⑦ 参阅拙文《钟吕金丹派的形成年代考》，见《天问》丙戌卷，第347~370页。



一个假问题……也许是出于对李简易图表的误解。”<sup>①</sup>

有学者回应说:纵使通过刘海蟾得传钟吕金丹道是个假问题的说法能够成立,充其量仅能代表刘海蟾与张伯端没有实际的承传关系,并不能同时代表张伯端与钟吕金丹道也同样没有承传的关系存在。易言之,如果仅以考证的方式来证明其承传关系,笔者认为其研究还是停留在外围,是属于外围的研究,并没有真正进入理论核心来进行分析比较。而经由笔者对钟吕金丹派的代表著作《灵宝毕法》、《破迷证道歌》、《钟吕传道集》、《西山群仙会真记》和《道枢》进行爬梳后,发现其与张伯端的内丹思想在“对道教传统修炼方术的态度”和“内丹修炼理论”(纯阴与纯阳、丹道与天道——时间攒簇理论)两个方面,皆存在者内在的承继关系。<sup>②</sup>

《悟真篇》丹法与钟吕丹法皆为“参同”丹法,皆以陈抟易学加强了理论论述,故二者的确相似。所以笔者也曾说过:张伯端没有获钟吕亲授,但《悟真篇》丹法承袭了钟吕金丹术。<sup>③</sup>当笔者考证认为钟吕丹法创立于神哲二帝时期之后,形成了新的认识。《悟真篇》撰于熙宁乙卯年(1075),与钟吕丹法开始创立可谓同期,二者盖产生不了承袭关系。并且,二者在理论和修法上差异很大,更能说明问题。

《灵宝毕法》可以作为神哲二帝时期钟吕丹法的代表作。《灵宝毕法》丹法程序分为三乘十门,以心肾比天地,以气液比阴阳。其法重视五脏气液交媾,并使之冲三关、入三丹田走河车运行周天。其以八卦、四气八节、六律六吕、生数成数掌握火候。《钟吕传道集》盖撰于徽宗至高宗绍兴二十五年间,晚于《悟真篇》。《钟吕

① 卢国龙:《〈悟真篇〉的丹道渊源》,见《道韵》第6辑,第202~203页。

② 段致成:《试论金丹派南宗张伯端的内丹思想与钟吕金丹派的关系》,载《台北商业技术学院学报》2004年第6期。

③ 拙文《金丹南宗形成考论》,见《道韵》第6辑,第151~153页。

传道集》提出法有三成、仙有五等之说。其以玄牝为二肾曰：“一肾在左，左为玄，玄以升气而上传于肝。一肾在右，右为牝，牝以纳液而下传于膀胱。”①

张伯端《悟真篇序》批评了“取铅汞为二气，指藏府为五行，分心肾为坎离，以肝肺为龙虎，用神气为子母，执津液为铅汞”诸说。②可以看出，张伯端不同意以五脏气液、心肾二气或左右肾气液为药物的说法，与钟吕丹法不同。如前所述，《悟真篇》丹法次序的二分法，与钟吕金丹派倡导的炼精化气、炼气化神和炼神合道的三分法也不同。

除了所用药物和次序划分方面不同之外，在纯阴与纯阳、丹道与天道两个方面也有区别。张广保虽然认为《悟真篇》丹法继承了钟吕引入周易数学的做法，整体框架与钟吕并无多大差异，但他也发现二者在不少问题上有着重大差异。他说：翁葆光和戴起宗承张伯端之寓意，宣称人身有阴无阳。钟吕宣称人身皆阴，惟有一点元阳居双肾之间。张伯端的时间攒簇理论提出“赫赫金丹一日成”的速成法，与钟吕渐修主张完全不同。③

对比表明，《悟真篇》丹法没有继承钟吕丹法。

### （三）性命双修

张伯端主张性命双修。其将修命称为修生、修身、金丹、金液还丹等，将修性称为达本明性、见性、至道、无为妙觉之道等。其修炼次序是先命后性，也就是先修命后修性，先有为后无为。《悟真篇》的修性之法，集中于附录的32首歌颂乐府及杂言。

关于张伯端的性命双修，学者们论之甚详。笔者曾逐首分析

① 以上请参阅拙文《钟吕金丹派的形成年代考》，见《天问》丙戌卷，第347～370页。

② 《修真十书》卷26，见《道藏》4/712上。

③ 张广保：《唐宋内丹道教》，第290～340页。

歌颂乐府及杂言的内容。笔者指出,《悟真篇》的命功中也包含着性功,这时的修性要求做到去情止念,发挥“意”的主导作用。正如《悟真篇》曰:“若要修成九转,先须炼己持心。依时采取定浮沉,进火须防危甚。”其歌颂乐府及杂言专述性功,吸收了禅宗的思想,教人明心见性,炼神还虚,从理论和方法上加强和补充了《悟真篇》正文阐述的先命后性,并给予它层次更高、范围更大的先命后性。<sup>①</sup>当然,《悟真篇》吸收佛教思想不止于禅宗。如《悟真篇》曰:“不求大道出迷途,纵负贤才岂丈夫。百岁光阴石火烁,一生身世水泡浮。只贪利禄求荣显,不顾形容暗悴枯。试问堆金等山岳,无常买得不来无。”<sup>②</sup>这首诗化用了《金刚经》,劝人修道。

《悟真篇》所述的明心见性,带有理学和道教的色彩。孙亦平认为:张伯端“道禅合一”思想不仅为南宗性命之学奠定了哲学理论基础,而且革新了道教传统的修道理论,产生了深刻的影响。<sup>③</sup>还有学者探讨了《悟真篇》与理学的关系。<sup>④</sup>

现存《悟真篇》的各种注释中,南宋夏宗禹著《悟真篇讲义》7卷,只有《悟真篇》正文诗词93首。日本学者福井文雅认为《悟真篇》之目的本不是只讲述金液还丹术,而是以金液还丹术为出发点和手段,要将读者引导到禅悟境界。所以,《悟真篇》不是单纯的方

① 拙文《禅宗思想对〈悟真篇〉的影响》,见《中国嵩山少林寺建寺1500周年国际学术研讨会论文集》,第499页。

② 《修真十书》卷26,见《道藏》4/713下。

③ 孙亦平:《张伯端“道禅合一”思想评述》,见《道韵》第5辑。又载《中国哲学史研究》2000年第1期。

④ [日]三浦国雄《氣質变化考》指出:张载的“变化气质论”追求成圣,《悟真篇》的“炼化说”追求成仙,二者虽然方法不一,但皆为自我变革,源于同一时代之共同基础(《日本中国学会报》第45集,1993年。又载《朱子と气と身体》,平凡社1997年版)。另参阅常裕和孙尧奎《张载心性理论对张伯端内丹学说的影响》,载《山东大学学报(哲学社会科学版)》1999年第3期。

术著作,而是阐述如何到达思想的、宗教的更高境界的著作,篇末的“歌颂”才是《悟真篇》的重点。但入元以后,人们逐渐将《悟真篇》视为以金液还丹术为终极目标的经典,将“歌颂”看成现实中无用的部分。于是,元明之际“歌颂”与《悟真篇》分离、脱落,《悟真篇讲义》有意将附录删去不讲。<sup>①</sup> 不仅《悟真篇讲义》,《悟真篇三注》、《悟真篇注释》和《悟真篇注疏》中的“歌颂”都被砍掉了。福井文雅提出了一个很好的问题,即围绕着修性和修命而发生的冲突问题。

日本学者铃木健郎认为《悟真篇》正文丹诀与附录禅宗歌颂之间在思想上是非连续性的。<sup>②</sup> 日本学者松下道信认为《悟真篇》中的禅学思想有别于道教,只是作为“他者”而存在。如何面对禅学思想之挑战,对张伯端的传人来说是不可避免的。翁葆光、白玉蟾等的登场与这一挑战有关。<sup>③</sup> 张广保指出张伯端的思想前后并不一致,对修性和修命的论证出现了矛盾。《悟真篇》一方面反对单纯修性,认为禅宗的心性体悟并不能达至真正的解脱,另一方面又赞许禅宗直超彼岸,而指责老氏之教滞于幻形。他认为张伯端的理论矛盾源于道教同时持有两种生命观,反映了道教思想内在的普遍矛盾。<sup>④</sup>

张伯端《悟真篇序》曰:93首写完之后,他感到“于本源真觉之性有所未尽”,又作“歌颂乐府及杂言”32首,附之卷末,期望修炼

① [日]福井文雅:《〈悟真篇〉の構成について》,载《東方宗教》第70号,1987年。

② [日]铃木健郎:《内丹の技法と思想——〈悟真篇〉の例——》,载《東京大学宗教学年報》XIV,1996年。

③ [日]松下道信:《全真教南宗における性命説の展開》,载《中国哲学研究》第15号,2000年。

④ 张广保:《唐宋内丹道教》,第331~340页。

者“见末而悟本，舍妄以从真”。<sup>①</sup>此话表明张伯端作“歌颂乐府及杂言”，是因为言“本源真觉之性”犹未尽，需要说尽说透。这就是说，“歌颂乐府及杂言”是93首正文的补充和提高，并没有作为重点的意思，所以附之卷末。将重点编排为附录，不符合论著的普遍格式。《悟真篇后序》曰：“此后若有根性猛利之士，见闻此篇，则知伯端得闻达磨六祖最上一乘之妙旨，可因一言而悟万法也。如其习气尚余，则归中小（下）之见，亦非伯端之咎矣。”<sup>②</sup>张伯端说顿悟之法只有上士才能成就。这就是说，“歌颂”是给少数利根之人看的，人数居多的中士、下士读了“歌颂”也无用。言外之意，正文93首命功才是《悟真篇》的重点，是面对“根性迷钝”的多数人的。

张伯端的确把见性说成炼丹的最高阶段，推崇备至。比如“两序”赞禅宗曰：“释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸。”“人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假施功，顿超彼岸。”方立天指出这些观点基本上是禅宗心性思想的翻版，张伯端视佛高于道，禅在道之上。<sup>③</sup>明于此，则对于张伯端受到来自佛教的赞扬，就不会感到意外了。宋咸淳年间（1265～1274）沙门志磐撰《佛祖统》卷45表扬曰：张伯端“尝参遍禅门，大有省发，后读雪窦《祖英集》，顿明心地”。

但丹与禅两种修法是相矛盾的。比如，禅宗顿悟法就完全否定了命功的必要，这是崇尚内丹术者无法接受的。南宋时就有人对“歌颂”不感兴趣。如翁葆光只录下“歌颂”，但不予注释。他的借口是佛法不能言，张伯端写“歌颂”亦不得已而言之，他就更不能

① 《修真十书》卷26，见《道藏》4/712中。

② 《修真十书》卷30，见《道藏》4/749下。

③ 方立天：《中国佛教哲学要义》上卷，中国人民大学出版社2002年版，第584、592页。引“两序”文出自《修真十书》卷26、30，见《道藏》4/711中、749上。

画蛇添足了。<sup>①</sup> 翁葆光心里究竟怎么想的,不得而知。元代张士弘将“歌颂”删去,其缘由亦不明。元明之际“歌颂”与《悟真篇》分离、脱落,可能是出于修炼重点的转移,也可能是丹与禅两种修法冲突的结果,甚至可能是阴阳丹家或其他排佛人士所为。现在还不知道《悟真篇讲义》、《悟真篇三注》、《悟真篇注释》和《悟真篇注疏》等的“歌颂”被删去,是遇到了哪种情况。

## 五 《悟真篇》丹法是否阴阳双修

王沐先生说:“《悟真篇》本系清修丹法。”<sup>②</sup>有学者从之。<sup>③</sup> 张思齐分析《悟真篇》的《西江月》词后提出相反意见指出:这些作品“大量运用了性爱意象。词家通过一些道教术语和易学名词将性爱的过程笼罩起来,使得词意显得扑朔迷离、恍恍惚惚,具有朦胧美”<sup>④</sup>。任继愈先生主编《中国道教史》站在解释学的角度说:《悟真篇》“极易被理解为男女双修”<sup>⑤</sup>。多数学者不置可否。

试从字面读之:“休妻漫遣阴阳隔。”“牛女情缘道合。”“配将姹女作亲情。”“嫁个金翁作老郎。”“木金间隔会无因,须假黄婆媒聘。木性爱金顺义,金情恋木慈仁。”“夫妻始结欢情。”<sup>⑥</sup>字面意思皆是讲婚嫁和夫妻生活。“劝君穷取生身处。”“须将死户为生户,

① 《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》,见《道藏》2/1023 上。

② 王沐:《〈悟真篇〉丹法源流》,载《道协会刊》1981 年第 7 期;又见《悟真篇浅解》,第 364 页。

③ 比如张振国也说:“张伯端是主张清修的。”见《〈悟真篇〉导读》,第 28 页。

④ 张思齐:《试论紫阳真人词的宗唐因素》,见《道韵》第 6 辑,第 310 页。

⑤ 任继愈主编:《中国道教史》,第 506 页。

⑥ 《修真十书》卷 26、27、29,见《道藏》4/721 上、741 下、729 上、729 中、741 上、741 中。

莫执生门号死门。”①字面意思是应从生殖器官求长生。“白虎首经至宝。”②字面意思是少女的初次月经为无价之宝。“依他坤位生成体,种在乾家交感宫。”③字面意思是从她那里产生一物,种在男人身体里。“用将须分左右军,饶他为主我为宾。大凡临阵休轻敌,恐丧吾家无价珍。”“不识阳精及主宾,知他那个是疏亲?房中空闭尾闾穴,误杀阎浮多少人。”④前一首的字面意思是做爱时让她先行动我后动,男人注意不要损失了自己的无价之宝。后一首的字面意思是做爱时男人若不认识真精,不施行主宾法,就不懂趋利避害。只施行房中忍精术是徒劳无功的,不知误杀了世上多少人。“工夫容易药非遥,说破人须失笑。”⑤字面意思是方法简单,药就在眼前,说破以后令人失笑。

谜面易懂,谜底费猜。张伯端如此布谜,目的在于既能使丹法在弟子中世代流传,又能对世人保密。弟子欲得丹法,需由师傅秘密地口授谜底。谜底往往很简单。知道了几句话的谜底,《悟真篇》每首诗词的谜面便都会迎刃破解了。以隐语庾辞布谜,是许多丹经常用的手法。

后世的内丹家用解释隐喻的方法,有的将《悟真篇》注释为清修丹经,有的疏解为双修要法,阴阳双修的南宗尊张伯端为祖师,都说得通。《悟真篇》究竟讲的是清修还是阴阳双修,张伯端已经无法亲口告诉了我们了。但人们不禁要问:《悟真篇》如果讲述的是清修丹法,为什么非要赞美男婚女嫁、夫妻合欢呢?为什么非要用死户生户、白虎首经作比喻呢?也就是说,为什么非要大量运用性爱意象的词句呢?当然,不排除有故作玄虚的可能。

① 《修真十书》卷26、28,见《道藏》4/718下、737中。

②⑤ 《修真十书》卷29,见《道藏》4/740上。

③ 《修真十书》卷26,见《道藏》4/721下。

④ 《修真十书》卷27、28,见《道藏》4/728上、735中。

张伯端《悟真篇后序》说自己“三传与人，三遭祸患”，哀叹他的学生“非有巨势强力能持危拯溺、慷慨特达能仁明道之士”，也就是感叹学生无力保护他，或不理解他的丹法。<sup>①</sup> 道教宣称，向不该传授的人泄漏了秘诀，就会遭受天谴。天谴是假，人祸是真。如果不遵师旨泄漏了清修丹法，可能遭到本派有关律条的惩罚，但官府不会给予制裁，社会各种势力也不会去找麻烦。这称不上是天谴，也称不上是人祸。如果传授阴阳双修丹法而引起妇女及其家人的反对，就有可能闯大祸，或有人打上门来，或自己锒铛入狱。《悟真篇》大量运用性爱意象的词句，张伯端“三遭祸患”，结合这两点推测，《悟真篇》盖讲阴阳丹法，至少是既讲清修又传阴阳丹法。

### 余论 《悟真篇》何以成为“圣典”

《悟真篇》何以成为“圣典”？陈撄宁一言以蔽之曰：“性命双修之学，至师始集大成。前无古人，后无来者。”<sup>②</sup> 前无古人，后无来者，自然是“圣典”。笔者曾从另一角度指出：《悟真篇》被奉为“圣经”，与宋元时代亦不无关系。<sup>③</sup>

《悟真篇》内涵深厚，至今仍被学者们从多角度研究。如《悟真篇》引用或化用《周易》之处不少。故唐明邦先生从易学的角度分析说：“《悟真篇》通过易卦阐述丹道，为易学思维的发展，提供了新的启迪。”<sup>④</sup> 萧进铭和刘固盛专论张伯端的老学思想。<sup>⑤</sup> 日本学者

① 《修真十书》卷30，见《道藏》4/749中。

② 陈撄宁：《张紫阳仙师略传》按语，见《中华仙学》下册，第1071页。

③ 拙文《金丹南宗形成考论》，见《道韵》第6辑，第155页。

④ 唐明邦：《南宗丹道与易卦精蕴——浅谈〈悟真篇〉》，见《道韵》第6辑，第79页。

⑤ 萧进铭：《解知与证知——王弼与张伯端老学诠释方法的比较研究》，见《道韵》第6辑。刘固盛：《论张伯端的老学思想》，载《华中师范大学学报（人文社会科学版）》2003年第3期。



三浦国雄就术语“黄婆”的演变从《老子》追寻到《悟真篇》。<sup>①</sup>王沐先生将《行气玉珮铭》丹法作为《悟真篇》的第一个渊源。<sup>②</sup>日本学者加藤千惠认为《悟真篇》继承了六朝存思养胎法。而“胎”的思想是阐明中国人的生命观的关键。<sup>③</sup>陈兵评价《悟真篇》附录曰：“作为禅宗著述，较宋代一般禅宗语录诗偈明白晓畅，其中所表现的哲学观确与禅宗基本无别。”<sup>④</sup>刘秋固和邓红蕾分别探讨《悟真篇》内丹术的心理学思想和教育思想。<sup>⑤</sup>

还有学者从文学欣赏的角度，寻找《悟真篇》被奉为“圣经”的原因。卢国龙说：“《悟真篇》在同类作品中堪称文采富赡，后来者非唯尚其道，亦且爱其文，玩赏并进而称引、注疏者纷至沓来，造成持续而广泛的影响。”<sup>⑥</sup>

《悟真篇》的文字雅俗共赏也是推动其流传的原因之一。笔者曾说：《悟真篇》“语言通俗，不像《周易参同契》的文字那样晦涩难明，则易懂、易读、易听，易于文化不高的人接受……律诗和绝句在唐代经历了艺术创作的高峰时期，词在宋代已经成熟，故而《悟真篇》的表达形式为宋元文人喜闻乐见……由于格律严格，使近体诗和词的声韵具有音乐之美，在宜诵易记方面超过口诀和偈语，也有利于《悟真篇》在民间的传播。《悟真篇》的语言和体裁，使它如虎

① [日]三浦国雄：《黄婆論——〈老子〉から〈悟真篇〉へ——》，见野口铁郎等编集《讲座道教》第三卷《道教の生命観と身体論》，雄山阁2000年版。

② 王沐：《〈悟真篇〉丹法源流》，载《道协会刊》1981年第7期。又见《悟真篇浅解》，第335~340页。

③ [日]加藤千惠：《“胎”的思想——〈悟真篇〉的源流》，见《道韵》第6辑。

④ 陈兵：《两宋内丹派道教》，见任继愈主编《中国道教史》，第501页。

⑤ 刘秋固：《张紫阳内丹术的超个人心理学思想》，载《宗教哲学》1990年第3期。邓红蕾：《悟真篇金丹学教育思想的思辨特色》，载《山西师大学报（教科版）》1995年第1期。

⑥ 卢国龙：《〈悟真篇〉的丹道渊源》，见《道韵》第6辑，第207~208页。

添翼”<sup>①</sup>。

吾妻重二则认为《悟真篇》的隐喻很吸引人。他说:《悟真篇》的特征之一是用各种比喻和外丹用语表现很简单的内丹方法。解读了这些比喻隐辞后,简明直截的内丹养生方法就一下明了了。许多人热衷注释《悟真篇》,除了养生本身的魅力之外,大概还因为这种解读隐喻的工作也很引人入胜。<sup>②</sup>

这就是说,《悟真篇》妙喻连篇,亦诗亦谜,提供了多样化解释的可能性。换句话说,各个内丹家,内丹各派,都可以从《悟真篇》找得到理论支持,都可以《悟真篇》注我。同时,《悟真篇》“参同”诗谜,还具有知识读本的功能和益智休闲的魅力。众人尊奉、注释、爱不释手,自然成为“圣典”。

方维甸说:宋元仙术缘《参同契》言内丹,旁涉禅宗,兼附《易》理,且欲并儒释而一之。“自是而汉晋相传神仙之说,尽变无余,名实交湮矣。”<sup>③</sup>张伯端及其《悟真篇》在宋元仙术之变中,是主要角色之一。

(原载袁行霈主编《国学研究》第21卷,北京大学出版社

2008年版,第157~194页)

① 拙文《金丹南宗形成考论》,见《道韵》第6辑,第151~155页。

② [日]吾妻重二:《〈悟真篇〉の内丹思想》,见坂出祥伸编《中国古代养生思想の総合的研究》,第622页。

③ 《校刊抱朴子内篇跋》,见王明《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年版,第389页。

## 《太上感应篇》与北宋末南宋初的道教改革

《太上感应篇》是一部通俗的小册子。<sup>①</sup>但是,“自宋真西山先生为之序而世之绘图注释、刊布、流传者”,竟达到“汗牛充栋”的程度<sup>②</sup>,清代时“普天下街衢里巷,无不传布”<sup>③</sup>。为此,日本学者非常重视该篇,称之为“通俗道教”之圣典,比之为《老子》在“理论道教”中的地位。<sup>④</sup>这样一部流传广泛的道经,究竟是一部什么样的书?在道教史中占什么地位?为什么能够广泛流传?如何估价它对后世的影响?这是本文试图探讨的问题。

### 一 《太上感应篇》撰于北宋末年

为了探讨《太上感应篇》在道教史上的地位,必须首先判定它的成书年代。关于这一点,《太上感应篇》本身和其他书籍均无明确记载。历史上,有人说该篇为老子所著,有人说是周秦古籍,有人说是汉世道戒,有人说为葛洪所著,有人说即晋慕容皝所撰《太上章》,众说纷纭,皆不足凭。

① 本文所引《太上感应篇》原文及《进太上感应篇表》均为上海涵芬楼《道藏》本,见太清部,义廉退,第834~839册。

② [清]汪养纯:《重刊太上感应篇引经征事弁言》,见[清]王命岳《太上感应篇引经征事》,清康熙庚寅年重刻本,第1册,第1页。

③ 《感应篇灵异记·总论》,见《三圣经》,中央刻经院印,无锡万氏藏版。

④ [日]橘朴著,中野江汉编注:《道教と神話伝説——中国の民間信仰》,改造社1948年版,第98页。

判定第一部注的年代,对于判定被注之书的年代有着直接的关系。《宋史·艺文志》最早著录曰:“李昌龄《感应篇》一卷。”李昌龄第一个为《太上感应篇》作注(传)。但他是哪一个李昌龄呢?有不少人认为是北宋御史中丞李昌龄。

御史中丞李昌龄卒于大中祥符元年(1008)。考《道藏》本李昌龄传文<sup>①</sup>,其中大量出现了公元1008年之后的谥号和生于该年之后的人物。如文潞公,即文彦博,卒于1097年;赵康靖,即赵概,卒于1083年;张文定,即张纲,卒于1166年;陈文惠,即陈尧佐,卒于1044年;富文忠,即富弼,卒于1083年;赵清献,即赵抃,卒于1084年;庞庄敏,即庞籍,卒于1063年;向文简,即向敏中,卒于1020年;王懿敏,即王素,卒于1073年;吕文穆,即吕蒙正,卒于1011年;邵雍生于1011年;程颢生于1032年;韩琦生于1008年等。再者,传文中多处出现1008年之后追谥的真宗、仁宗、英宗、神宗和徽宗庙号,屡屡出现1008年之后的天禧、乾兴、天圣、明道、康定、庆历、至和、嘉祐、熙宁、元丰、元祐、崇宁、政和、宣和、绍兴、乾道等年号。这些均不可能出自北宋真宗时御史中丞李昌龄之笔。

赵希弁《郡斋读书附志》“神仙类”曰:“《太上感应篇》八卷。右汉嘉夹江隐者李昌龄所编也。”赵希弁称注者李昌龄为隐者,真德秀和陈敬父均称之为士<sup>②</sup>,可见不是御史中丞之类的显宦。御史中丞李昌龄籍贯宋州楚丘(今山东省曹县),赵希弁只言汉嘉夹江(今四川省崇州市、乐山市),显为两人。这一点,孟森

① 近人张元济曾将《太上感应篇》的《道藏》本与残宋本详加比较,认为“正与是本合”(见《涵芬楼烬余书录》子部第3册,第95页);残宋本亦经董康过目,结论也是“文与《藏》本悉合”(见《太上感应篇集传》第1册)。残宋本今已不知下落,故《道藏》本是判定李昌龄注之年代的可靠版本。

② 见真德秀《感应篇序》(《真文忠公文集》卷27),陈敬父《太上感应篇》序(《进太上感应篇应表》,第5页)。

已经指出。<sup>①</sup> 因此,注者李昌龄无疑为南宋人,据北宋御史中丞李昌龄来判断《太上感应篇》的年代是没有根据的。

另一说认为,不仅《太上感应篇》的第一注者是南宋初期李昌龄,而且作者也是他;或谓这位李昌龄就是南宋初期《乐善录》的作者李石。这些说法与下列史实相抵牾。

靖康之难,北宋府库浩瀚藏书或毁于兵火,或流散民间,荡然无存。高宗南渡后,在临安建秘书省,搜访北宋遗书,先后颁布《四库阙书目》及《秘书省续编到四库阙书目》。后一种书目卷二子类道家著录:“《太上感应篇》一卷。”《太上感应篇》名前无李昌龄之名,显为无注白文。此书目原版已失。清末叶德辉考定本录自丁氏迟云楼钞本,丁本传授有自。《秘书省续编到四库阙书目》表明,《太上感应篇》为北宋旧籍。

《道藏》本《太上感应篇》第七卷末突然出现一首《虚静天师颂》,独立于正文、传、赞之外。文曰:“人之一性,湛然圆寂。涉境对动,种种皆妄。一念失正,即是地狱。敬诵斯文,发立汗下。煨烬心火,驯服气马。既以自镜,且告来者。”<sup>②</sup>显然,这是虚静天师读了《太上感应篇》后写的赞语。北京图书馆藏明版一卷本《太上感应篇集传》亦录此颂,置于卷末<sup>③</sup>;该馆另藏明刻本《太上感应篇》残卷,于《灵验记》后亦录此颂,称为《天师虚静先生颂》<sup>④</sup>。看来此颂非伪造,后人将其印入李传《太上感应篇》中,位置并不固定。虚静先生也写作虚靖先生,是正一道三十代天师张继先于宋徽宗崇

① 见孟森《太上感应篇集传跋》,见《太上感应篇集传》第2册,郭氏双百鹿本,第1~2页。

② 《太上感应篇》第7卷,第10页。

③ 《太上感应篇集传》,北京图书馆藏明刻本,第53页。明正统十年(1445)乡贡进士长乐李达为之序,可知为明刻本。

④ 《太上感应篇》残卷,序第3页,明刻本第1册。

宁四年(1105)所受赐号,他于靖康二年(1127)死于泗州天庆观,未活到南渡。<sup>①</sup>

宋理宗绍定六年(1233),太一宫道士胡莹微刊印《太上感应篇》后,于《进太上感应篇表》中奏明了其刊版之所本:“臣窃观《宝藏》之诸经中,有瑶编之大训,本慈悲而救物,爱淳覆以海人。谓善恶感召之由,端类枢机之发,而祸福应验之理,捷于影响之随。千二百恳恳之辞,亿万载昭昭之诚,然必赖明良之敷阐,乃能率众庶以皈依。”<sup>②</sup>“瑶编之大训”和“千二百恳恳之辞,亿万载昭昭之诚”均是对《太上感应篇》的赞美之辞。《太上感应篇》凡一千二百七十四字,胡莹微取整舍零,曰“千二百”,是一种修辞技巧。可见这一段赞美之辞均是对正文而发,而正文原在“《宝藏》之诸经中”。胡莹微接着说:“恭惟皇帝陛下垂拱视朝,缉熙典学。讲贯虽专于六籍,搜罗旁及于群书。道访窈冥,继圣祖下风之请;化流清静,迈汉皇当日之规。怡神政事之余,玩意天人之际,将推行而传远,故哀集以加详。”<sup>③</sup>这是对宋理宗支持刊印《太上感应篇》的歌颂之语。所谓“搜罗旁及于群书”和“哀集以加详”,说明李昌龄传不在《宝藏》之中,是从民间搜罗而来,把它同正文一起刊印,使《太上感应篇》的内容更为丰富。可知《宝藏》中原只有正文。

元温怀仁叙曰:“《太上感应篇》旧出《道藏》,宗(宋)季刊版临安太一宫。其首题八字,盖宋理宗御书。”<sup>④</sup>据元平江路总管府推官冯梦周叙,温怀仁家藏《太上感应篇》,恒恐磨灭,于是捐金刊诸梓,始于至正七年(1347),成于至正九年(1349)。温叙指出胡莹微刊版本于《道藏》。

《道藏》于胡莹微时亦称《琼章宝藏》,故胡简称《宝藏》。据陈

① 《宋史》卷20《徽宗本纪》。〔清〕娄近垣:《龙虎山志》卷6《世家》。

②③ 《进太上感应篇表》,第1页。

④ 〔元〕温怀仁:《太上感应篇叙》,见《进太上感应篇表》,第4页。

国符先生考,孝宗淳熙二年(1175),福州闽县报恩光孝观所藏《政和万寿道藏》送往临安府。太乙宫即抄录一藏,四年成,御书《琼章宝藏》以赐。其后敕写录成数藏,六年成。寻颁赐道观。<sup>①</sup>《琼章宝藏》是抄录《政和万寿道藏》而成,《太上感应篇》出自《琼章宝藏》也就是出自《政和万寿道藏》。据陈国符先生考证,《万寿道藏》刊镂经板,当在政和六、七年<sup>②</sup>,政和七年为公元1117年。

《秘书省续编到四库阙书目》的著录、张继先颂和出自《万寿道藏》均表明,蜀士李昌龄和李石不可能是《太上感应篇》的作者,《太上感应篇》不可能是南宋作品。出自《万寿道藏》表明,《太上感应篇》成书不迟于公元1117年。上限是哪一年呢?

从内容可知,《太上感应篇》确为宋代作品。该篇备举诸恶行曰:“暗侮君亲,慢其先生”,“恚怒师傅,抵触父兄。”<sup>③</sup>警告人们不得冒犯天地君亲师。曰:“嗜酒悖乱,骨肉忿争。男不忠良,女不柔顺,不和其室,不敬其夫。每好矜夸,常行妒忌。无行于妻子,失礼于舅姑。”<sup>④</sup>劝诫人们维护家庭,遵循夫道妇道。特别是妇道突出,可闻出“饿死事极小,失节事极大”的气味。曰:“夫心起于善,善虽未为,而吉神已随之。或心起于恶,恶虽未为,而凶神已随之。”<sup>⑤</sup>要求人们主敬,小心谨慎地发扬善心,克服恶心。这些均反映了宋代社会的伦理道德,表明该篇深受宋代理学思想的影响。所以理学家真德秀首为之序,赞之为“可以扶助正道,启发良心”;崇奉朱熹思想的理宗为之亲笔题字。

① 陈国符:《历代道书目及道藏之纂修与镂板》,见《道藏源流考》,中华书局1963年版,第147页。

② 陈国符:《历代道书目及道藏之纂修与镂板》,见《道藏源流考》,第135~137页。

③ 《太上感应篇》第6卷第14页至第7卷第1页;第20卷,第1~3页。

④ 《太上感应篇》第25卷第1页至第26卷第2页。

⑤ 《太上感应篇》第30卷,第6页。

国内外现代学者尽管尚有小的分歧,但断《太上感应篇》为宋籍基本上意见一致。日本学者酒井忠夫在其所著《中国善书之研究》(《中国善書の研究》)的序言中说:无论《感应篇》及其以后的善书,还是以以前的《抱朴子》,皆是各自时代的产物。《感应篇》的出现可以从宋代社会背景去考察。以《抱朴子》为蓝本撰著的《感应篇》,比《抱朴子》增加了以家族道德和宋代社会为基础的社会道德。<sup>①</sup>这一看法很有见地。据本文前面所考,似可将酒井忠夫指出的宋代缩短为北宋。精确一点讲,可缩短为剪掉 1117 年之后的“尾巴尖”的北宋时期,即 960~1117 年。

《万寿道藏》是于北宋经数次增扩而成的。宋真宗大中祥符初年至天禧三年春,张君房在徐铉和王钦若先后两次校补《道藏》的基础上,修《大宋天宫宝藏》毕,撮其精要,编辑《云笈七签》120 卷(按今《道藏》本为 122 卷)。当此时,若《太上感应篇》已出,必不至为君房疏漏于《云笈七签》之外。今考《云笈七签》,未见辑录,可见修《天宫宝藏》时尚无《太上感应篇》。因此,天禧三年(1019)以前可排除于考察之外。《天宫宝藏》后,徽宗崇宁中,诏搜访道家遗书,就书艺局令道士校定,《道藏》又由 4565 卷增至 5387 卷。政和中,诏搜访道书,设经局敕道士校定,刊《万寿道藏》,又增至 5481 卷。《太上感应篇》当于崇宁中或政和中入藏。此二次搜访增入之道书,其编造年代当在 1019~1117 年之间。

《道藏》本《太上感应篇》卷前刊有《纪述灵验》,系最早的该篇灵验故事集。该集收入峨嵋令王湘、遂宁府周箴、仙居县王竺、天彭张道人、简州进士王巽和黄岩县郭进士杨琛、进士沈球等七个故事,其中以周箴的故事最早,发生在绍兴二十一年(1151),距南渡已有 24 年。故事说周箴暴死,因其信奉《太上感应篇》,又好为人

① [日]酒井忠夫:《中国善書の研究》,弘文堂 1960 年版,第 1~2 页。



演说,故星官将其饥谨籍改注寿禄籍,送还阳间。感应灵验自不可信,但灵验故事的出现是该篇受到信奉、广为流传的反映。周觐故事的时间说明,《太上感应篇》于南宋初始广为流传,其问世自然不太久。

第一个称颂《太上感应篇》者是北宋末年张继先。日本兴亚宗教协会编《道教实情》(《道教の実態》)说《太上感应篇》自北宋末始为人注意,盖指此。<sup>①</sup>除此以外,第一个作注者是南宋隐士李昌龄,第一个作序者是南宋名儒真德秀,第一个欣赏它的皇帝是南宋理宗,第一部著录它的官修书目是南宋《秘书省续编到四库阙书目》,第一部著录它的私家书目是南宋《郡斋读书附志》。综合起来看,这并非偶然,它表明《太上感应篇》问世距南宋初较近。

日本学者窪德忠所著《道教史》认为,《太上感应篇》大概是北宋末或南宋初,由于当时思想界、宗教界中儒释道三教融合的思想潮流的影响,某一儒者出于宣传社会道德而编辑整理成书的。<sup>②</sup>确定这一时限颇有道理,“南宋初”虽已为史实否定,但确定“北宋末”为成书年代,以徽宗登基之建中靖国元年(1101)为上限,是不致有误,甚至是相当保守的,因为其时下距《太上感应篇》最早的感应故事已整整50年。

综上所述可以得出如下的结论:《太上感应篇》盖编造于1101~1117年,正值宋徽宗宠用蔡京、童贯等权臣和信用徐知常、刘混康、王仔昔、林灵素等道士之际。《太上感应篇》的作者仍不详。

① [日]兴亚宗教协会编:《道教の実態》,新民印书馆1941年版,第192页。

② [日]窪德忠:《道教史》,山川出版社1977年版,第362页。

## 二 《太上感应篇》是对旧道经的改造

前人曾指出,《抱朴子内篇》一书中的《对俗》和《微旨》两篇,保存了古籍《玉铃经》、《易内戒》、《赤松子经》与《河图记命符》诸道戒有关善恶报应的论述,《太上感应篇》是据这些论述撰成,词多相同。王仁俊《感应篇古文考》曾将《太上感应篇》与《抱朴子内篇》悉心对照,将词句相同之处一一举出。<sup>①</sup>有人据此认为,《太上感应篇》不过是“旧瓶剩水”,无论是形式还是内容,均与有关旧道经雷同。人们之所以长期忽视它在道教改革中的作用,主要原因正在于此。

旧道经均以道教神学为主要内容。如《抱朴子内篇》,除宣扬儒家道德之外,其主要的、大量的内容乃是言“神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸之事”,集金丹方术之大成。而《太上感应篇》却是只言善恶报应而不言他,由此导致从形式到内容都发生了巨大的变化,即儒家道德说教变为全书的主要内容,而道教神学则降到次要位置。更何况《太上感应篇》并非仅仅摘录《抱朴子内篇》,它还增添了一些重要的新内容。《太上感应篇》是在改造旧道经的基础上而编制的新道经,是“新瓶鲜水”。

对此,本文拟从以下三方面来考察。

第一,把宗教活动化为世俗生活。

在旧道经中,宣扬儒家道德实践的内容往往同各种方术结合在一起。如《抱朴子内篇》引《玉铃经》曰:“若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”<sup>②</sup>修德行即儒家道德实践。这里是说,不能仅依靠方术,必须以儒家道德实践为务方术的前提、保证。有人问修

① 见《感应篇儒义》,清光绪三十二年刻本。

② 《抱朴子内篇》卷3《对俗》。

长生之道,何所禁忌?抱朴子答曰:“禁忌之至急在不伤不损而已。”<sup>①</sup>不伤不损也是指儒家道德实践,它被作为务方术过程中的禁忌。实际上,这里的儒家道德实践是为方术服务的,被方术化了,它不是普通世俗生活中的儒家道德实践。在宣扬儒家道德实践的《太平经》、《紫阳真人内传》(公元4世纪作品)等道经中,情况也是如此。

在《太上感应篇》中情况则不同。由于它删略掉旧道经中一切方术,使得在善恶报应信仰之下,儒家道德实践成为追求现实利益的修炼手段,成为通向彼岸的津梁,而且这手段和津梁是独立的、唯一的。儒家道德实践不再只是方术的配角,不再仅仅在务方术时才具有宗教的意义。它排斥了消极地祈求神灵的恩赐和依靠道士、神物给予宗教上的帮助,人们不必持诵斋戒、醮忏祈祷、服符受箓、吞丹食药,亦不必炼气存思、坐忘养性。儒家道德实践把这些全部代替了,信徒日常的一举一动、一言一行都是在修炼,世俗生活也就是宗教生活。

《太上感应篇》具体地告诉信徒,哪些行为是善行,将会获得神的何种奖励;哪些行为是恶行,将会遭到神的何种惩罚。这种形式同宗教戒律很相似。的确,它的一些奖惩条款来自几种道戒。但是,真正的道戒主要包括宫观修持戒律或方术修炼戒律,是为维持宫观生活或进行方术修炼而制定的,是针对道士和修道信徒的。如《无上秘要》卷44《洞真三元品诫仪》以及《赤松子中诫经》等,都是关于醮仪、禁厌、存思等方面的戒律。而《太上感应篇》关于诸恶众善的训诫,其内容都是关于世俗生活的,与真正的道戒根本不同。如果把它称为宗教戒律的话,那么,它正是以社会为宫观,以世俗人为道士,以世俗生活为宗教生活。

① 《抱朴子内篇》卷6《微旨》。

第二,突出了三教共同的、通俗的宗教思想——善恶报应。

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大的体系,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更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。明永乐五年(1407),皇太子朱高炽为《劝善书》撰写后序即指出,三教善恶报应学说,“异途同归”。在三教的共同宣传之下,善恶报应思想逐渐成为通俗的宗教理论。

在这种历史背景下,以善恶报应思想为神学基础的《太上感应篇》自然容易流传。比起那些讲述道教哲学、内外丹理论或符图咒语的道经来,《太上感应篇》的宗教理论显然是最通俗易懂的。

在旧道经中,善恶报应理论不仅不是唯一的宗教思想,而且往往不是十分肯定的思想。如《抱朴子内篇》对善恶报应的信仰有时不够坚定。其曰:“吾亦未能审此事之有无也。”“况天地为物之至大者,于理当有精神,有精神则宜赏善而罚恶,但其体大而网疏,不必机发而响应耳。”<sup>①</sup>

《太上感应篇》对善恶报应的必然性是绝对肯定的。它开宗明

① 《抱朴子内篇》卷6《微旨》。

义第一句是：“太上曰：‘祸福无门，唯人自召。’”<sup>①</sup>“祸福无门，唯人自召”一语出自《春秋左传·襄公二十三年》闵子马之言，为《抱朴子内篇》所无。《太上感应篇》增加此句，以之始篇，提纲挈领，强调了善恶报应的必然性。“祸福无门，唯人自召”，是在宣传感应必灵，天体大而网不疏，机发必应。故篇中又增加曰：“故吉人语善、视善、行善，一日有三善，三年，天必降之福。凶人语恶、视恶、行恶，一日有三恶，三年，天必降之祸。”<sup>②</sup>两个“必”字，大大突破了《抱朴子内篇》的有关阐述。

“祸福无门，唯人自召”，还宣传邀福避祸、求仙成神的关键在于自己，在于个人的日常行为。故篇中又增加曰：“所谓善人，人皆敬之，天道祐之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。”<sup>③</sup>这是说，只要积善，获得了神灵护佑，就会功成名就，荣享福禄，受人景仰，成仙成神。故篇内劝人“诸恶莫作，众善奉行”，并特以“胡不勉而行之”<sup>④</sup>结束全篇。这些同突出儒家道德实践的作用是相一致的。

第三，儒道结合，道从属于儒。

道教自成立时起，就不断吸收儒家伦理道德的说教。如《老子河上公章句》和《老子想尔注》均援儒入道。南朝梁陶弘景造《真灵位业图》，将儒家的封建等级制度运用于道教神仙体系。那些包含善恶报应理论的旧道经，无不援儒入道，以儒家伦理道德规范作为衡量善恶的标准之一。但在这些书中，居主导地位的仍是道教神学。葛洪著《抱朴子内篇》为“神仙家言”，著《抱朴子外篇》却详论“人间得失，世事臧否”。但《抱朴子外篇》只能称儒书，而不能称道

① 《太上感应篇》第1卷，第1~2页。

② 《太上感应篇》第30卷，第9页。

③ 《太上感应篇》第5卷第4页至第6卷第2页。

④ 《太上感应篇》第30卷，第7、9页。

经。在旧道经中,一般说来儒是从属于道的。

《太上感应篇》全书由三种素材结合而成,一是儒家伦理道德规范,即诸恶众善;二是传统的善恶报应神学;三是道教司功过之神。由此可知,它是一部儒、道结合的书。《太上感应篇》别开生面,颠倒了旧道经中儒、道的传统位置。这不仅表现在罗列诸恶众善的篇幅远远超过了神学和神所占的篇幅,而且表现在它在内在联系上将儒家伦理道德规范置于首位。表面看,司功过之神是信徒命运的主宰,使信徒们感到敬畏。但在唯一的宗教思想善恶报应神学之下,司功过之神实际处于被动地位,而信徒却处于主动地位,他们可以行善去恶来决定自己的前途。司功过之神仅仅忠实地记录信徒们的行为,根据规定好的标准奖善罚恶。这里的司功过之神与旧道经中的神之间出现了差异,他们不再具有喜怒无常、玄虚莫测的性格。因而,信徒们不必专门祭祀他们,而是把全部注意力投到行善去恶上。旧道经中,神是要受到供奉礼拜或存念祝诵的,包括司功过的三官、身中神、功曹等在内。《太上感应篇》的善恶报应神学和司功过之神,均是服务于宣扬儒家道德实践的。

《太上感应篇》对旧道经的改造,可以用一句话来概括。这就是,从形式到内容的世俗化,以宣扬儒家道德实践为中心内容。所以俞樾曰:“此篇虽道家之书,而实不悖乎儒家之旨。”<sup>①</sup>于觉世曰:“六经四子之书,感应心法也;二十一史,感应公案也。”<sup>②</sup>黄正元曰:“经文虽出《道藏》,所言皆格致诚正之功,齐治均平之理,并无鼎炉修炼之习,与四书六经相为表里。人能全而体之,则可希圣希

① 《俞氏缙义叙》,《太上感应篇集传叙》第2页,见《太上感应篇集传》第1册,清光绪二十五年王燕樵刻本。

② 《于氏赞言叙》,《太上感应篇集传叙》第3~4页,见《太上感应篇集传》第1册,清光绪二十五年王燕樵刻本。

天;得其绪余,亦可谨身寡过。观者慎勿视为道书而忽之也。”<sup>①</sup>儒家文人对《太上感应篇》以世俗内容为主的实质看得很准。南宋真德秀为之取名曰“善书”,并沿用下来。它是第一部道教善书,也比儒、释二教的善书出现得早。

### 三 《太上感应篇》是北宋末南宋初道教改革的先行者

《太上感应篇》是北宋末年道教危机的产物。

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,是符箓派道教陷入严重危机的时期。

道观在宋代正式拥有田产始自真宗朝,各地道观均由朝廷赐田十顷、五顷不等。在赐田之外,各地道观又争相买田置产。道观占有大量良田,直接剥削农民,并且免交粮税,减少了国库收入。不仅如此,全国大修道观,大量塑造神像,动用民工,耗费资财,达到惊人的程度。如真宗修玉清昭应宫时,每天驱役民工三四万人,历时数载。在宫中用银五千两铸造玉皇像,金五千两铸造圣祖像,金五千两铸造真宗像。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,供养大批道士和大规模地崇道更加重了国家和人民的负担。仁宗时,权三司度支判官宋祁上疏指责造成财政危机的“三冗三费”,其中有“一冗二费”指责佛、道二教,即僧道众多、道场斋醮供费不赀和多建寺观。宋祁曰:“道场斋醮,无有虚日,且百司供亿,至不可赀计。彼皆以祝帝寿、奉先烈、祈民福为名,臣愚

<sup>①</sup> 《原书凡例十六则》第3页,见《感应篇图说》第1册,无锡万氏校本,中央刻经院1933年版。

以为此主者为欺盗之计尔。”<sup>①</sup>宋祁的指责反映了早在北宋前期，符箓派道教就已遭到公开反对。

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。他们不懂教理教义，也不知清静无为、清规戒律为何物，只会为所欲为。道教冠冕堂皇、引经据典的说教，虔诚严肃、郑重其事的法事、仪式，道士道貌岸然、淡泊规矩的举止、生活，对群众本来是有相当大的吸引力的。这些人却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。因而不少人对符箓派道士侧目而视。太宗时“侯莫陈利用，卖药京城，多变幻之术，眩惑闾里……遂恣横无复畏惮。至于居处服玩，皆僭乘舆宫殿之制，依附者，颇获荐用，士君子畏其党而不敢言”<sup>②</sup>。

符箓派道教的劳民伤财，至宋徽宗时达到了登峰造极的地步。彼时全国各地普建道观，道士领得俸禄，每一道观赐田上千顷。斋醮活动之场面更加铺张，耗资更加巨大。徽宗大兴园林，亦与崇道有关。如王明清《挥麈后录》卷2记载，宋徽宗修艮岳就是听信了道士刘混康之言。艮岳规模浩大，擅名千古，修建二十余年，被一些史家指为靖康祸变的主因之一。至徽宗时，道士队伍的杂乱齷齪也达到了登峰造极的地步。从表面看，道教达到鼎盛时期。实际上，长期潜伏的危机发展到非常严重的程度，符箓派道士同农民和世俗地主的矛盾均已不可调和。宋徽宗统治时期是北宋最黑暗、最腐朽的时期，全国各阶层把道教作为徽宗腐败统治的组成部分而激烈反对。

① 《宋史·宋祁传》。

② 《资治通鉴长编》卷29。



徽宗时,人们将黄冠称为“金门羽客”<sup>①</sup>,都人将道士王允诚和林灵素称为“道家两府”<sup>②</sup>,反映了对符箓派上层道士的强烈不满。周焯《清波杂志》卷3记载太学博士王俊乂公开对抗道教曰:“昔吾先圣与老聃同德比义,相为师友,岂有抠衣礼黄冠者哉!”蔡絛《铁围山丛谈》卷五记载在宣和六年(1124)上元节灯会时,一和尚手指徽宗痛骂道教曰:“汝是耶?有何神?乃敢破坏吾教。吾今语汝,报将至矣。吾犹不畏汝,汝岂能坏诸佛菩萨耶?”符箓派上层道士在下层群众中也成了人人喊打的过街老鼠。《宋史·方技列传》载:“宣和初,都城暴雨,遣灵素厌胜。方率其徒步虚城上,役夫争举挺将击之,走而免。”

当时人们把符箓派上层道士视为骗子手,这反映在南宋陆游的《家世旧闻》中。其记载王老志曰:“道人王老志自言钟离权弟子,尝许京(蔡京)必贵极人臣。至是物色得之,京馆之后圃,引与见上。老志敢大言,熟视上曰:‘颇记老臣否?’上亦自记,尝梦游帝所,有仙官赞拜者,其面目真老志也。恩礼尤渥。”其记载林灵素曰:“然灵素本庸夫,每升高座说法,肆为市井俚谈,闻者绝倒……车驾间幸其所居,设次临观,则阴募京师无赖数十人,曲背为伛,扶杖为盲,噤口为喑,曳足为跛。既嚬水投符,则伛者伸背,盲者舍杖,喑者大呼,跛者疾走,或拜或泣,各言得疾二十年或三十年,一旦都除。欢声动地,上为大悦。”

在民间,人民还编造真仙斗法的故事,嘲讽符箓派。吴曾《能改斋漫录》卷18“道民种茴香”条记载曰:“林灵素开讲于宝篆宫,一道民怒目立于前。灵素问:‘尔何能?’道民曰:‘无所能。’灵素曰:‘尔无所能,何以在此?’道民曰:‘先生无所不能,何以在此?’徽

① [南宋]朱弁:《曲洧旧闻》卷6。

② 《宋史·方技列传》。

宗异之，宣问：‘实有何能？’道民曰：‘臣能生养万物。’遂下道院，取可以布种者，得茴香一掬，命道民种于艮岳之趾，仍遣禁卫监宿于道院中。是夜三鼓，失所在。翌日，视岳趾，茴香已成林矣。”“先生无所不能”是句反语，讽刺符箓方术毫无用处。“茴香成林”亦属虚构，意在贬低符箓方术。《宣和遗事》也记载了这则故事，细节有所不同，讽刺者是民间信奉的神仙吕洞宾。浦江清分析说：“这一故事的产生是表示北宋人士已不信符箓、厌胜、黄白之术。”<sup>①</sup>方腊农民起义狠狠打击符箓派道教，更是说明这一点。

南宋人将谴责和嘲讽较多地集中于林灵素，这不仅是因为他最为骄横跋扈，更重要的原因是他与徽宗、蔡京统治集团关系最为密切。徽宗信用蔡京、王黼、童贯、梁师成、李彦、朱勔等权奸，横征暴敛，挥霍无度，残酷镇压农民起义，向金朝屈辱纳币，被广大人民视为无道昏君和卖国奸贼。林灵素同他们是一丘之貉，被视为千古罪人而受唾骂是很自然的。在徽宗时期的符箓派道教中，林灵素这样的人物并不是孤立的、个别的。南宋人根据时隔不久的历史资料所作的记载中，徽宗朝的符箓派上层道士几无好人，只不过比起林灵素来事迹较为简略罢了。

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：或者抛弃符箓派上层道士，或者上层道士缓和与各阶级的矛盾，以解决政治危机；或者改换新的教派，或者符箓派本身进行改革，以解决信仰危机。对于广大信徒来说，则要求有一个更理想、更可靠道教。《太上感应篇》正是在道教陷于严重危机的时刻产生的。《太上感应篇》对旧道经进行改造，从形式和内容均以世俗化的新道经的面

<sup>①</sup> 浦江清：《八仙考》，见《浦江清文录》，人民文学出版社1958年版，第29页。

目出现,反映了一部分人抛弃符箓派上层道士、挽救道教信仰危机的企图。《太上感应篇》把儒家道德实践作为修炼的唯一手段,把宗教活动化为世俗生活,把善恶报应理论作为主要神学,提出了一种新的信奉道教的方式,正是从理论到实践对道教的重大改革。

《太上感应篇》还从政治上对符箓派上层道士进行了谴责。它在诸恶条中增加了下列内容:“轻蔑天民,扰乱国政,赏及非义”,“逞志作威”,“苟富而骄,苟免无耻,认恩推过,嫁祸卖恶,沽买虚誉,包贮险心,挫人所长,护己所短,乘威迫胁,纵暴杀伤,无故剪裁,非礼烹宰,散弃五谷,劳扰众生”,“逸乐过节,苛虐其下,恐吓于他,怨天尤人,呵风骂雨,斗合争讼,妄逐朋党”等。<sup>①</sup> 这些谴责干预国政、专横跋扈、欺骗奸诈的词句,在当时的背景下被增添进去,不会是无的放矢,这些正是符箓派上层道士以及徽宗、蔡京集团的写照。

北宋统治者在符箓派道士帮助下,不断以新编和升格等手法制造新神,以提高皇室和符箓派道教的威望。如凭空捏造的赵氏始祖赵玄朗夫妇被尊为圣祖上灵九天司命保生天尊大帝和元天大皇后,玉皇升格为太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝,北方玄武升格为镇天真武灵应祐圣帝君,新造了泰山神之女(或孙女)天仙玉女碧霞元君,泰山天齐王升格为东岳天齐仁圣大帝,三国蜀将关羽被封为义勇武安王等,令全国塑像修庙广为祭祀。这些神灵中有一些于后世也加入了司功过神的行列,当时却是符箓派的偶像。《太上感应篇》在当时不请这些神司功过,在道德规范中也不将它们列为敬仰的对象,这也反映出抛弃符箓派的意图。

事实表明,《太上感应篇》的出现标志着道教史上第二个大改

<sup>①</sup> 《太上感应篇》第9卷,第1~4页;第15卷,第5页;第16卷,第1页至第17卷第12页;第21卷,第3~13页。

革时期的开始,它是该时期改革的先行者。道教史上第一个大改革时期是两晋南北朝时期,其代表人物有葛洪、寇谦之、陆修静和陶弘景等,改革的内容是将原始道教改造为贵族道教。第二个大改革时期是北宋末和南宋初时期。《太上感应篇》出现之后不久,金兵攻破汴梁,掠去徽、钦二帝,北宋灭亡,符箓派上层道士集团也遭到致命的打击。对道教改革来说,这是一个很大的推动。改革加快了步伐,在北方、南方纷纷展开。在北方,金政权对汉族人民施加民族的和阶级的双重压迫,促使宗教在汉族人民中得到发展,于是相继出现了太一道、大道教和全真道。由于符箓派上层道士集团在北方尤其不得人心,并且他们的势力也被战争铲除得比较干净,故北方道教改革的程度较深,变化较明显。陈垣先生把这三家称为“河北新道教”,正是就其改革而言。南宋统治下的江南地区,以龙虎山天师道为主的符箓派也比较注意缓和与各阶级的矛盾,对仪式做了一些改革,表现为大众化和更直接地宣扬儒家伦理道德。另外,一些修道者以《悟真篇》为教义创紫阳派,主张三教合一,传授内丹修炼。<sup>①</sup>《太上感应篇》虽无教团组织,但是和北宋亡后其他教派走的都是大踏步的世俗化道路,这一点正是第二个大改革时期改革的内容和特征。

#### 四 《太上感应篇》对道教的改革影响深远

中国古代文化除了带有中世纪的普遍特征外,还有它自己的特征,即封建的宗法制度。中国封建宗法制度强大、顽固、历史长久,对中国的传统文化有着极为重大的影响,中国的宗教不得不为封建宗法、纲常名教服务,世俗化是中唐以后佛、道二教的共同趋势。这些构成中国某种特殊的社会历史条件和中国宗教的某些特

<sup>①</sup> 元代紫阳派并入全真道。

殊表现形式。<sup>①</sup> 借用李贽一句话说,叫“三教归儒”。<sup>②</sup> 所以,北宋末年《太上感应篇》对道教进行改革,走世俗化道路,绝不是偶然的,绝不是凭哪一个人的主观意志所决定的。它是中国宗教发展规律的体现。由于北宋末年道教的危机,促使道教加速了世俗化进程,发生了较大变化,表现为改革。

葛洪等人改革原始道教,也是为维护地主阶级的封建统治服务的。原始道教教义中包含着农民阶级的愿望和主张,曲折地反映了农民阶级的利益。葛洪等人视原始道教为异端,主张革除“三张伪法”,即革除包含着农民阶级愿望和主张的内容(当然也包括宗教意义上低级、粗糙的内容),把道教变为封建统治阶级的驯服工具。因此,葛洪等人的贵族道教同原始道教之间,存在着政治上和思想上的对立关系(当然不是全部对立)。《太上感应篇》的改革同第一个大改革时期葛洪等人的改革,阶级实质相同,但在具体内容上有重大区别。

《太上感应篇》问世以后,最初流传民间。自真德秀始,该篇获得上层的青睐,以后一直受到官方重视,经常由朝廷亲自提倡。真德秀是南宋著名理学家,理宗时曾任宰辅之职,门生故吏遍天下。他为《太上感应篇》草写了第一篇热情洋溢的序,影响很大。后来他又写了一篇跋。太一宫道士胡莹微刊印该篇,理宗在卷首亲题“诸恶莫作,众善奉行”八字,称《御题太上感应篇》。执政右相、著名学者郑清之为该篇详赞。据清人王砚堂综述,明世宗序《太上感应篇》,清世祖令人刊刻该篇,颁赐群臣,至举贡监生皆得遍及。<sup>③</sup>

官方首先看中的是宣扬儒家道德。如真德秀序曰:“以儒家言

① 参阅任继愈《朱熹与宗教》,载《中国社会科学》1982年第5期。

② 李贽有文《三教归儒说》,收入《续焚书》卷2,亦收入《初潭集》卷11。

③ [清]王砚堂:《太上感应篇解题》第1页,见《感应篇汇典》卷上,乐善堂清嘉庆六年重刊本。

之则《大学章句》、《小学字训》等书,以释氏言之则所谓《金刚经注》者,凡三刻矣。然大小学可以诲学者而不可以语凡民,金刚秘密之旨又非有利根宿慧者不能悟而解也。顾此篇指陈善恶之报,明白痛切,可以扶助正道,启发良心,故复捐金赍饩之塾学,愿得者摹以与之。庶几家传此方,人挟此剂,足以起迷俗之膏肓,非小补也……至其言有涉于幻怪者,要皆为警愚觉迷而设,余固未暇深论,览者察其用心而取其有补焉可也。”<sup>①</sup>所谓“扶助正道,启发良心”和“起迷俗之膏肓”,即指宣扬忠孝仁义等儒家道德观念。由于该篇在道德教化方面能发挥儒、佛二教起不到的特殊作用,故真德秀对其神仙鬼怪的内容也欣然容忍了。要指出的是,真德秀的序虽然是代人捉刀,但表达的是自己的观点。

真德秀在跋中曾指出《太上感应篇》强调“存心养性事天”不够,曰:“予惧世人不求诸内而求诸外,顾以力弗足而怠焉,又或出于侥幸之私而反流于不善也。故书之篇末以告观者,庶不失感应之本指云。”<sup>②</sup>有人认为此跋是给《太上感应篇》“泼冷水”。其实他是担心信奉者“失感应之本指”,不能正确理解善恶报应并用以指导实践。他这篇跋对《太上感应篇》也是首肯的。

南宋陈天昌赞许《太上感应篇》“有功于辅教”<sup>③</sup>,明世宗称颂它“不但扶翼圣经,直能补助王化”<sup>④</sup>,均与真德秀的看法一致。

上层看中的第二点是通俗性。如南宋先挺曰:“《太上感应篇》之作,正所以开千万世愚夫愚妇为善之门也。”<sup>⑤</sup>龚幼采称《太上感

① 《感应篇序——代外舅作》,见《真文忠公文集》卷27。

② 《太上感应篇跋》,见《进太上感应篇表》,第9页。

③ [南宋]陈天昌:《太上感应篇》序,见《进太上感应篇表》,第10页。

④ [清]王硯堂:《太上感应篇解题》第1页,见《感应篇汇典》卷上,乐善堂清嘉庆六年重刊本。

⑤ [南宋]先挺:《太上感应篇》跋,见《进太上感应篇表》,第7页。

应篇》为“愚夫愚妇，易知易行”<sup>①</sup>。他们是说善恶报应神学容易对下层人民起作用。清代《感应篇图说》之《流通善书说》表达得尤为明白：“古人云：‘遇上等人说性理，遇平等人说因果。’可知二者之书，不可偏废。盖可与言性理者，固难多得，而祸福报应之谈，亦足以感应人心。是以性理之书，固宜流通，即因果之书，亦断断不可少也。”<sup>②</sup>这里说的平等人，即下层人民。

善恶报应思想也是儒家的传统思想，理学家也宣扬它。如二程曰：“天人之间甚可畏，作善则千里之外应之，作恶则千里之外违之。”<sup>③</sup>明清两代儒家劝善书也不少。上层统治阶级认为由鬼神来主宰的善恶报应思想更为通俗，对下层人民的教化力更强。清人王砚堂曰：“兹感应二字，可动为善去恶之心者，谓人纵不畏王法，未有不畏鬼神者。王法或冀巧力而脱，鬼神岂可以巧力而脱耶？”<sup>④</sup>佛教善书亦由鬼神主宰善恶报应，如明清时期问世的《古佛天真考证龙华宝经》、《佛说离山老母宝卷》等各种宝卷。但它们往往与秘密宗教结社和农民起义有密切关系，上层统治阶级不大放心。<sup>⑤</sup>相比之下，散发《太上感应篇》则十分安全。

从帝王将相到渔樵耕牧，各阶级、各阶层几乎都有《太上感应篇》的信奉者，这和上层统治集团的大力提倡是分不开的。在信奉《太上感应篇》的各阶层中，乡绅和士人是很突出的。他们或者念诵、力行，或者序跋、注释、刊印、施送、宣讲。《道藏》本《太上感应

① [南宋]龚幼采：《太上感应篇》跋，见《进太上感应篇表》，第6页。

② 《太上感应篇凡例》第4页，见《感应篇图说》第1册，无锡万氏校本，中央刻经院1933年版。

③ 《二程遗书》卷23，见《二程全书》第140页，《四部备要》子部第56册，上海中华书局1936年版。

④ [清]王砚堂：《太上感应篇解题》第1页，见《感应篇汇典》卷上，乐善堂清嘉庆六年重刊。

⑤ 参阅[日]酒井忠夫《中国善書の研究》第7章，弘文堂1960年版。

篇》的《记述灵验》反映了南宋初信奉《太上感应篇》的情况。八人中有六名乡绅和士人,即奉议郎一人、乡绅二人、进士三人。另有茶肆主人和贫道士各一人。《道藏》本有宋代八篇序跋,温怀仁指出其作者“皆其时宗工巨儒”<sup>①</sup>。元陈坚于泰定元年(1324)撰《太上感应灵篇图说》,是用图画注解最早的一部。<sup>②</sup>其子将其勒诸碑石,立于西子湖畔。仇远在序中曰:“汤北村衍而解,徐博雅韵而为诗。”<sup>③</sup>明代有杨起元、李贽、高攀龙等人的序,金杭、冒起宗等人的注。仅据《三圣经》载,钱塘汪源印施万部,仁和江端本愿刻万卷,钱塘樊鼎九许印百部,姑苏徐天秩印施三千卷。<sup>④</sup>清代序跋、注释、刊刻者更如雨后春笋,如惠栋、俞樾、姚学塽、于觉世、黄正元、王命岳、朱日丰、陶宁祚、罗惇衍等的注释当时均很常见。上面提到的元明清三朝信奉《太上感应篇》者,也大多是乡绅和士人。

在《太上感应篇》的影响之下,《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。信奉道教善书的人数愈来愈多,范围愈来愈广。这些人不依赖道观、道士,不重视方术、仪式,他们以道教善书为经典,以道教司功过神为偶像,以善恶报应理论为神学信仰,以道德实践为修持手段,以之追求人世间的利益,并幻想神仙世界。有一批乡绅和文人刊印、注释、宣讲这些善书,热心劝人信奉。信徒基本上没有组织。后期有读书会、劝善社等松散的团体出现,但为数不多,而且与以宫观为中心的教团有明显的区别。信徒们除了信奉道教善书以外,和普通世俗人的生活没有两样。而且,并不妨碍他们兼修儒、佛二教。怎样概括这一现

① [元]温怀仁:《太上感应篇叙》,见《进太上感应篇表》,第4页。

② 见[清]丁丙辑《武林往哲遗著后编》,第75册;[清]阮元辑《两浙金石志》卷16,清道光四年刊本。

③ 《太上感应灵篇图说序》,见《两浙金石志》卷16。

④ 《感应篇灵异记》,见《三圣经》,中央刻经院印,无锡万氏藏版。



象呢？国内学者对此议论不多，国外学者颇有争论。日本学者中野江汉称之为“通俗道教”，这大概是第一次出现的新名词。<sup>①</sup> 橘朴与之意见相合。他认为，与哲学的道教以及宗教家以修行为职业的所谓道士的道教相对而言，民间所流行的一切道教信仰、行为和思想，总称为“通俗道教”。<sup>②</sup> 后来又出现了“民众道教”、“民间道教”、“个人道教”等称呼，与之相对的称呼则还有“理论道教”、“宫观道教”、“教团道教”、“出家道教”等。有人坚决反对通俗道教等称呼，不承认这是学术语言。如泽田瑞穗认为善书信仰还够不上宗教，只是一种民间信仰。<sup>③</sup> 这些争论涉及宗教定义的问题，是一个仍然需要讨论的问题。但是，这些争论表明，学者们都认识到，信奉道教善书在中国封建社会后期已经形成一股社会势力，成为道教史上一种突出现象。这种现象有着当时政治经济和文化的背景，同时也反映了《太上感应篇》改革道教的巨大影响。

《太上感应篇》对道教的改革取得了成功。它和太一道、大道教、全真道等一起，很快恢复了大部分信徒对道教的尊崇和信仰，扩大了道教的影响。《太上感应篇》及其姊妹篇，以一种新的布教形式，使自己成为能够深入下层的儒家道德的宣讲者、潜入信徒心灵的社会秩序的维护者。特别是明代中叶全真道、正一道两大道教流派均走向衰微之后，《太上感应篇》等道教善书仍继续流传，并且走向极盛时期，对道教的发展更是起到巨大作用。这同《太上感应篇》等道教善书世俗化程度最深是分不开的。

---

① [日]中野江汉：《通俗道教》，载《东亚研究讲座》第55辑，1934年。

② [日]橘朴：《支那思想の研究》，日本评论社1936年版，第39页。作者对《太上感应篇》的论述，可参阅其遗著《道教と神話伝説——中国の民間信仰》（改造社1948年版）。

③ [日]泽田瑞穗《道教の基礎問題》，载《東方宗教》第52号，1978年。

《太上感应篇》的改革,不讲道教哲学,不讲方术、科仪,不依赖道观、道士,把宗教活动化为世俗生活,从内部对道教教团起着瓦解作用。但是它保留了以道教司功过神为主宰的善恶报应神学的信仰,保留了道教功过格理论和长生成仙思想的信仰。它不仅把这种信仰在人民群众中广泛扩散,而且深入到各个领域。比如,《太上感应篇》问世不久,即为道教教团所承认,将其收入《道藏》,三十代天师张继先为之颂。后世道士刊刻、施送道教善书的亦不少。目前我国台湾省道教教团中有所谓“积善道派”,其道士将《太上感应篇》作为日常进修的经典。<sup>①</sup> 明代泰州学派杨起元的三教兼修思想、居士屠隆的三教合一思想都吸收了道教善书的思想。<sup>②</sup> 明代佛教善书《袁了凡功过格》和祜宏《自知录》的产生,直接受到《太上感应篇》的启发。明末名医万全的《广嗣纪要》卷1《修德篇》中叙述了“太上感应篇十种利益”。明末白话小说集《西湖二集》卷30《马自然骑龙升天》中有主人公劝人读《太上感应篇》的情节。清代乾嘉学者钱谦益、朱彝尊、惠栋、袁枚、纪昀、钱大昕等人的著作中,也都有《太上感应篇》等道教善书的痕迹。日本学者本田济称之为清朝人对道教内容的宽容。<sup>③</sup> 另外,《太上感应篇》等道教善书还流传到国外,受到一些人的信奉。<sup>④</sup> 对道教善书的信仰扩大了道教对中国社会的影响,使得道教在中国封建社会后期的影响不

① 参阅赵家焯《道教通论》,台湾华岗出版有限公司1977年版。

② 参阅〔元〕杨起元《太上感应篇》序,见《证学编》卷4;〔明〕屠隆《太上感应篇》序,见《鸿苞集》卷42;《鸿苞集》卷40“论积善”条。

③ 〔日〕本田济:《清朝人と道教》,载《東方宗教》第57号,1981年。

④ 道教善书对日本的影响,可参阅〔日〕酒井忠夫《江戸前期日本における中国善書の流通》(《榘方宗教》第26号1965年)和窪德忠《中国宗教における受容・変容・行容——道教を軸として》(山川出版社1979年版)。对朝鲜的影响,可参阅李能和《朝鲜道教史》(民族文化社1981年版)和上述窪德忠著作。

是减弱了,而是更加强了,以至于使一些外国人产生了“欲理解中国人必须首先理解道教,而要理解道教则必须读一遍《感应篇》”<sup>①</sup>的感觉。《太上感应篇》对道教改革所产生的巨大影响,是我们研究历史时所不容忽视的。

(原载《世界宗教研究》1983年第4期,第81~94页)

---

<sup>①</sup> [日]橘朴著,中野江汉编注:《道教と神話伝説——中国の民間信仰》,第98页。

## 《磻溪集》创作时间考

全真教第二代领袖“北七真”中,生前身后光芒最为耀眼的,当数长春真人丘处机。他的弟子李志常写了一本名著《长春真人西游记》,元中书令耶律楚材写了一本《玄风庆会录》,其实都是有关他万里西行谒见一代天骄成吉思汗的事迹的记录。这两本书的传世是沾了丘处机的光。成吉思汗十分敬重丘处机,以神仙相称,赐之虎符,副以玺书,并接受了丘处机关于“一天下者必在乎不嗜杀人”的忠告。丘处机还燕后,打着成吉思汗的旗号,救活了数万人,恩德广被中原人民。《元史》、《新元史》特地为他立传。上有最高统治者信赖,下有黎民百姓拥戴,丘处机遂使全真教达到鼎盛。后来,打着他的名头创立的龙门派也成为全真教中最大的支派,有所谓“天下全真半龙门”之说。龙门派的地位就好像明代以后佛教禅宗中的临济宗一样。对于这样一位杰出的历史人物,其生平和思想是值得深入研究的。

《元史·丘处机传》和《金莲正宗记》、《七真年谱》、《甘水仙源录》等全真传记、传记资料均非常简略。我们还可以读到几部署名丘处机著的丹经。即使都是真经,也仅仅反映丘处机的内丹思想和方法,不及其他。巧妇难为无米之炊。深入研究丘处机的生平和思想,最大的困难是资料匮乏。幸好丘处机为后人留下一部抒怀咏志的诗词集《磻溪集》,为我们带来了希望。

《磻溪集》作为文学作品,受到文学家们的重视。顾嗣立编《元诗选》、陶湘补编《景宋金元明词》、周泳先编《唐宋金元词钩沉》、

朱祖谋辑《彊村丛书》、唐圭璋编《全金元词》等均收录《磻溪集》中的诗词作。孙云谷编《历代名家咏花词全集》也收录了几首《磻溪集》中的词。

研究全真史和丘处机年谱的学者们也从《磻溪集》中挖掘了少许史料。如清末广东罗浮山酥醪观住持酥醪洞主陈铭珪(字友珊,道名教友)先生著《长春道教源流》8卷、陈垣先生著《南宋初河北新道教考》4卷、姚从吾先生著《丘处机年谱》等。1985年,黄兆汉先生发表了《丘处机的〈磻溪词〉》一文,更是从史料价值和艺术成就两方面评价了《磻溪集》中的词作,挖掘的史料较多一些。

《磻溪集》近五百首诗词,大都没有直接标明创作日期,难以充分发挥史料价值。学者们对《磻溪集》史料的挖掘总的来说仍显太少,而进一步挖掘似乎是一种奢望。

《磻溪集》近五百首诗词显而易见是依格律和词牌分类排列的。笔者反复研读后惊喜地发现,同一类中的作品排列也不是随意的,而是依创作日期先后排列。少量标明创作日期或时期的诗词,可以验证笔者的发现符合实际。只有一处例外,也可以得到圆满的解释。这一秘密的发现,可以帮助我们考证大部分诗词的创作时期,挖掘更多的史料。这一考证工作极具诱惑力,值得一试。

除去仅收词作的本子之外,收录全本《磻溪集》的本子,笔者仅见到两种:金刻本和道藏本。金刻本又被收入书目文献出版社出版《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册,列入《集部·金元别集》。笔者必须要选择一个较佳的版本。

金刻本《磻溪集》凡三卷,原流失民间,傅增湘于1919年发现于北京隆福寺带经书坊。其时他正倡议修补《正统道藏》,获金刻本《磻溪集》后,欣喜异常,认为这是丘处机之灵在冥冥中鼓励他完成修补《正统道藏》之伟大功业。他于1941年写了一篇《金刻磻溪集跋》,对比《磻溪集》之金刻本和《道藏》本二者的优劣曰:

取《道藏》本校之，于篇章初无增损而字句乃大有差殊，增改多至数百十字。诗句下原附音释或自注，《道藏》本皆芟去。凡词多注原名，如《无俗念》十二首，下注云“亦名酹江月”，乃惠刊落不存。又诗词题下偶加小序……序中略志年月、事实，可以考见生平行事，交游踪迹，《道藏》本或竟删除，或意为节略，均失本真。赖有金时刊本得以校补其缺失，足见右本之可珍矣。最可异者……今《道藏》本于《赞佛》一首独不刊载，似后人不欲为释教颂扬，有意芟薙之，所见抑何隘耶……惟《道藏》本卷首大定丙午胡光谦序后，又有大定丁未平阳毛麾序、泰和丙寅武定军节度使移刺霖序、泰和戊辰翰林学士知制诰兼国子监司业安东陈大任序。此本只存胡序而后三首皆不载，余意原本必已汇刊或缘流传岁远，不免损佚，非有他也。<sup>①</sup>

饶宗颐先生曾将朱祖谋《彊村丛书》覆晦木斋旧抄本和《道藏》本互勘，指出《彊村丛书》本题序及自注较详明，伪字较多，《道藏》本则修成谨严文字，文义较可据。<sup>②</sup>

相比之下，金刻本较佳。本文考证、引证，均以金刻本为主，以《道藏》本校补。

《磻溪集》并不是收录了丘处机一生所有的诗词，而只是收录了他一生中几个时期的作品。究竟收录了哪几个时期的作品，笔者理应事先交代清楚。

《道藏》本《磻溪集》前的四篇序，均没有指明所收诗词创作年代的上下限。但各体裁的作品大都从磻溪时期开始，绝无作于入关（1170年农历正月）前者。《磻溪集》中有大安己巳（1209）游鳌山留下的20首七绝，傅增湘先生《金刻磻溪集跋》据此认为“刻梓

① 《北京图书馆古籍珍本丛刊》第91册，第60页上、下。以下略写为“《珍本》91/60上、下”的形式。

② 参阅饶宗颐《词籍考》，香港大学出版社1963年版，第283～284页。

当在大安之初”<sup>①</sup>。陶湘《景宋金元明本词》汇刻本之《叙录》说：“核其卷中，无一入元后作，版本亦与元代绝异。”<sup>②</sup>丘真人应成吉思汗诏西游雪山途中所作诗，皆收入《长春真人西游记》中。《磻溪集》所收作品不迟于丘处机西游前夕（1220）。

姚从吾先生《元丘处机年谱》将丘处机一生分为四个时期，即幼年与随师学道时期、磻溪龙门终南隐居时期、隐居登州栖霞太虚观时期和奉诏西游讲道与全真教的盛行时期。为了考证方便，本文将丘处机创作《磻溪集》作品的时间依次划分为守墓、磻溪、龙门、终南和栖霞五个时期。

守墓时期：自大定十年（1170）正月丘、刘、谭、马四友入关谋迁葬亡师起，经陕西终南山户县刘蒋村修治坟墓、居丧守坟，至大定十四年（1174）九月丘处机西入陕西宝鸡县东南的磻溪时止。

磻溪时期：自大定十四年（1174）九月西入磻溪时起，至大定二十年（1180）迁往陇州（今陕西陇县）西北的龙门山止。

龙门时期：自大定二十年（1180）迁到龙门山起，至大定二十六年（1186）冬下龙门山止。

终南时期：自大定二十六年（1186）冬迁回终南山刘蒋村祖庵时起，至明昌二年（1191）十月东归山东栖霞县太虚观止。

栖霞时期：自明昌二年（1191）十月回到栖霞时起，至兴定四年（1220）正月离莱州昊天观，应召北行时止。

另外，还想说明两点。第一，《鸣鹤余音》、《金莲正宗记》、《清河书画舫》等书也收了十余首与《磻溪集》创作同时的丘真人诗词。由于这些诗词没有收入《磻溪集》，无法依靠排列次序对它们的创作时间段进行考证，故本文暂付阙如。第二，玉峰老人胡光谦序文

① 《珍本》91/60 上。

② 陶湘：《影刊宋金元明本词》，第 1 册，中华书局 1961 年版，第 17 页下。

中引用了《磻溪集》八首诗词的佳句。序撰于大定丙午岁(1186)五月。可以判定被引用的诗词以及同类中排在前面的诗词的创作日期,均不迟于1186年农历五月,是没有疑问的。这一点对于考证也有一定帮助。下面即按《磻溪集》诗词原列次序尽可能考证一下大多数诗词的创作时期。

### (一)七言律诗(以下第1卷)

《秦川》,1176年左右。李道谦编《七真年谱》记载:“大定十四年甲午(1174)……八月,丹阳、长真、长生、长春于鄠县秦渡镇真武庙月夜共坐,各言其志。丹阳斗贫,长真斗是,长生斗志,长春斗闲。翌旦乃别。丹阳刘蒋居环,长真居洛阳朝元宫,长生居洛阳市土地庙,长春西入磻溪。”<sup>①</sup>诗中曰:“传纵孤云来此地,烟霞洞府习真修。”<sup>②</sup>即咏西入磻溪之事。《七真年谱》曰:“大定六年丙戌(1166)……长春真人年一十九,弃俗人道,居昆嵛山。”<sup>③</sup>诗中又曰“十年苦志忘高卧”<sup>④</sup>,即指入道十年,至大定十六年(1176)。十年是个成数,泛指十年左右。姚从吾先生《元丘处机年谱》将本诗列于大定十四年(1174)八月之后,亦可。<sup>⑤</sup>

《磻溪》,1177年农历八月左右。诗中曰:“故人别后信天缘,浪迹西游住虢川。宛转风尘过万里,盘桓岩后泊三年。”<sup>⑥</sup>前两句即指大定十四年(1174)八月秦渡镇四友拱别,丘长春西入磻溪之事。“泊三年”,则至大定十七年(1177)八月。姚从吾先生《元丘处机年谱》将本诗列于大定十四年(1174)<sup>⑦</sup>,略提前了一些。

① 《道藏》3/383中。

②④⑥ 《珍本》91/4上。

③ 《道藏》3/382上。

⑤ 参阅姚从吾《元丘处机年谱》,见钱穆等著《中国学术史论集》(四),台湾中华文化出版事业委员会1963年版。

⑦ 参阅姚从吾《元丘处机年谱》,第14页。



《磻溪凿长春洞》，盖 1177 年农历八月至 1179 年农历八月间。

《幽居》，年代同上。

《春晓雨》，盖 1178 年春或 1179 年春。据题。

《坚志》，盖 1178 年春至 1179 年农历八月间。

《自咏》，同上。

《答甘北镇孟秀才》，1179 年农历八月。《七真年谱》曰：“大定九年己丑（十月）重阳祖师……挈四子至汴梁，寓磁器王氏旅邸中。”<sup>①</sup>这是丘真人初次离开家乡山东。诗曰“一别家乡整十年”<sup>②</sup>，则至大定十九年（1179）。

《答李四秀才邀往渭北》，年代同上。诗曰：“深承虢邑多才士，远访磻溪遁迹流。”<sup>③</sup>虢邑即虢县，金时属凤翔路凤翔府，原是周国名，姬姓，文王弟仲所封，号西虢。元废入宝鸡县。磻溪即在此县内。

《道友邀游磻溪太公庙以诗辞之》，年代同上。

《磻溪庙觅驼马》，年代同上。

《答宰公子许秀才》，同上。《金莲正宗仙源像传》曰：“（丘长春师）岁甲午秋，乃入磻溪穴居，日乞一食。”<sup>④</sup>诗中曰：“碧洞经年无火烛。”<sup>⑤</sup>《玄风庆会图》卷 1 曰：“龙门去人境极远，宗师遂罢乞食，于岩洞间自立厨爨，止一食。”<sup>⑥</sup>是知丘真人只在隐居磻溪时不动烟火。

《答清河氏》，年代同上。

《赠泾州蹀趺郎中暨刘解元》，年代同上。

① 《道藏》3/382 下。

②③ 《珍本》91/5 上。

④ 《道藏》3/376 中。

⑤ 《珍本》91/5 下。

⑥ 《玄风庆会图》卷 1，第 14 页，上海涵芬楼 1925 年影印本。

《赠王周二生见访》<sup>①</sup>，年代同上。

《众道友问修行》<sup>②</sup>，年代同上。

《寄道友觅败布故履》<sup>③</sup>，小序曰：“余在西虢六年，未尝一新衣履。每至中秋，唯完补褐衲耳。”<sup>④</sup>丘长春西入磻溪，经六个年头，则至大定十九年(1179)八月。

《次韵银张八秀才》<sup>⑤</sup>，盖1179年农历八月至1180年春间。诗中曰“长歌爱屣临春水”<sup>⑥</sup>，是知作于春天。

《虢县银张五秀才处借书》<sup>⑦</sup>，1180年春。据题可知作于磻溪时期。《七真年谱》曰，大定二十年庚子(1180)“长春真人自磻溪迁居陇州龙门山”<sup>⑧</sup>。

《中秋不见月》<sup>⑨</sup>，盖1180年至1185年间某年中秋。据题。

《见月》<sup>⑩</sup>，盖1180年至1185年间某年秋。诗中曰：“四郊黄叶吟飞秋。”<sup>⑪</sup>

《王宅月桂》，盖1180年秋至1186年农历五月间。

《又栽月桂》，年代同上。

《山居三首》，年代同上。

《芭蕉》，题注曰：“陇山也。”<sup>⑫</sup>陕西之陇山穿越陇州(今陕西陇县)，龙门山即在陇山。

《赞丹阳、长真悟道》，诗中曰：“手握灵珠常奋笔，心开天籁不

①② 《珍本》原缺，据《道藏》25/811下补。

③⑤⑦ 《珍本》原缺，据《道藏》25/812上补。

④⑥ 《道藏》25/812上。

⑧ 《道藏》3/383下。

⑨ 《珍本》原缺，据《道藏》25/812中补。

⑩ 《珍本》原缺题和正文前51字，据《道藏》25/812中补。

⑪ 《道藏》25/812中。

⑫ 《珍本》91/6下。

吹箫。”①见于胡光谦《序》，年代均与前同。

《鹤》，盖 1180 年秋至 1188 年农历九月间。

《岭北西京留守夹谷清神索》，盖 1188 年农历九月间。《七真人谱》曰，大定二十六年丙午冬，“长春真人下龙门山，居终南祖庵”②。又曰，大定二十八年戊申（1188）二月，“长春真人奉诏至阙下……中秋得旨还终南山”③。金以大同为西京，位于终南与中都燕京之间。疑本诗为丘真人作于自中都返终南的途中。诗中曰“今夏赍书九月来”④，疑作于农历九月间。

《易州西山睽公堂》，金代易州即今易县，位于终南与中都之间。疑本诗亦丘真人作于自中都返终南途中。

《福山县黄箓醮感应》，1194 年农历九月二十九日。序曰：“明昌甲寅（1194）秋九月建黄箓醮于福山县，二十有八日午后，将传符受戒，有鹤十一盘至，自西北翱翔乎坛之上，终夕不去。越一日，请圣问，闻天关震响，北极下红霄光烛于地，可辨纤悉，三州士民靡不见之者。”⑤

《承安丁巳冬至后苦雪时有事北边》，1197 年冬至后。据题。

《平山堂四首》，盖 1197 年冬至后至 1198 年中秋间。

《海上观涛》，年代同上。

《题诸潘庵》，年代同上。

《中秋日与道友游诸潘，时有将赴秋闱者》，盖 1198 年中秋日。据题。

《秋旦与蓬莱道友游西溪》，1198 年秋旦。据题。

《途中作》，盖 1199 年农历五月间。小序曰：“（明昌）三年五

① 《珍本》91/6 下。

②③ 《道藏》3/384 中。

④ 《珍本》91/7 上。

⑤ 《珍本》91/7 上、下。

月，蓬莱道友相邀度夏。自后数年为例，五月相邀耳。”<sup>①</sup>所谓“数年”，盖不多于九年。明昌三年始，历九年则至永安四年（1199）。

《送陈秀才完颜舍人赴试二首》，盖 1199 年农历五月至 1201 年清明后三日间。

《泰和辛酉清明后三日霜》，1201 年清明后三日。据题。

《落花》，盖 1201 年清明后三日至 1206 年间。

《赴蓬莱狄氏醺踏晓登山》，年代同上。

《赴潍州北海醺》，盖 1201 年至 1206 年间某冬。诗中曰：“山阴积雪寒铺地，海上层冰冻接天。”<sup>②</sup>

《昌阳黄策醺》，盖 1202 年农历十月至 1206 年间。诗中曰：“十月昌阳五谷饶。”<sup>③</sup>

《过盖公岬山》，年代同上。

《避事过盖公岬》，年代同上。

《骤雨》，年代同上。

《季冬八日大雪二首》，盖 1202 年至 1206 年间某年农历十二月。据题。

《酬同知定海军节度使张侯雪中见访二首》，年代同上。

《竹轩》，盖 1203 年春至 1206 年间。诗中曰：“不待岁寒方见重。”<sup>④</sup>

《登临有感》，年代同上。

《定海军节度使致政刘师鲁挈其子见访于栖霞太虚观》，盖 1203 年至 1206 年间某年秋。诗中曰：“露下天高秋气爽。”<sup>⑤</sup>

《师鲁先生有宴息之所，榜曰中室，又从而索诗》，盖 1203 年秋至 1206 年间。

① 《珍本》91/8 下。

②③ 《珍本》91/9 下。

④⑤ 《珍本》91/11 上。

《次韵答奉圣州节度使移刺仲泽佳什》，年代同上。

《送莱州节度使邹应中移镇兖州》。邹应中亦写为邹应仲。名邹谷，字应仲。大定十三年（1173）进士第，曾在地方和金廷任官，历定海、泰宁军节度使。<sup>①</sup> 题中称莱州节度使，即指定海军节度使。题中称移镇兖州，即调任泰宁军节度使。<sup>②</sup> 邹公于泰和六年（1206）致仕。本诗之作当不迟于此年。

《赞道》，盖 1203 年秋至 1220 年间。

《达士》，年代同上。

《灵虚观赏梨花》，盖 1204 年至 1220 年间某年春。据题。

《旧游》，盖 1204 年春至 1220 年间。

## （二）七言绝句

《关中礼正》（拟题），盖 1170 年至 1180 年间某年春。诗中曰：“雪霁春光显太平。”<sup>③</sup> 又据题。

《答樊生》，年代同上。

《刘二道友索》，年代同上。

《警泾阳强居二首》，年代同上。

《寄杨五信士》，年代同上。

《还杨五所惠纸扇》，盖 1170 年至 1180 年间某年夏。诗中曰：“城市炎天无爽气。”<sup>④</sup>

《答乔生》，年代同上。

《题杨五纸扇》，年代同上。

《题王生纸扇》，年代同上。诗中曰：“自爱寥天夏日长。”<sup>⑤</sup>

① 《金史》卷 104《邹谷传》。

② 《金史》卷 25《地理志中·山东东路》。

③ 《珍本》91/12 上、下。

④⑤ 《珍本》91/13 上。

《题乔生纸扇》，年代同上。诗中曰：“炎炎赤日火云飞。”<sup>①</sup>

《题王二纸扇》，盖 1177 年至 1180 年间某年夏。诗中曰“蕤宾节后转加炎”，又曰“唯有长春碧岩洞”<sup>②</sup>。据本集《七律·礪溪凿长春洞》，长春洞开凿于 1177 年农历八月。

《题周道全纸扇》，年代同上。诗中曰：“何时更有郁蒸烦。”<sup>③</sup>据本集《炼丹砂·赠西虢周道全》，知本诗作于礪溪时期。

《题庞氏藤扇》，盖 1177 年至 1180 年间某年秋。诗中曰：“秋后虽然飘运爽。”<sup>④</sup>

《泝里陈氏草堂》，盖 1177 年至 1180 年间。据本集《黄鹤洞中仙·虢县渭南泝里》，知本诗作于礪溪时期。

《段生放筏》，龙门时期。诗中曰：“段生放筏下西山。”<sup>⑤</sup>据本集《古调·陇山松》曰：“我居西山时六年。”<sup>⑥</sup>知丘真人称龙门山为西山。

《飞仙》，年代同上。

《钟吕画》，年代同上。

《景福山居二首》，年代同上。

《述怀四首》，年代同上。

《陇州杨氏携月桂栽见访四首》，龙门时期。据题。

《放雁》，年代同上。

《陇州堂下清梦轩》，年代同上。

《答陇州萧防判书召》（拟题），年代同上。

《自亭川回路次望龙门山》，年代同上。

《答曹王妃休休道者书召》，年代同上。

《答京兆统军夹谷龙虎书召》，龙门时期。本集《古调·赠淮阳

①② 《珍本》91/13 上。

③④⑤ 《珍本》91/13 下。

⑥ 《珍本》91/25 上。

唐括姑》小序曰：“予时在陇山，京兆统军夹谷公专人书召。”<sup>①</sup>

《赠云外子孙可道西州行化》，盖 1180 年冬至 1187 年间。

《寄扶风荣宰》，年代同上。

《恻隐》，年代同上。

《下手迟》，年代同上。

《聪明》，年代同上。

《弃本逐末》，年代同上。

《进呈世宗皇帝》，年代同上。

《答宁海书召》，年代同上。

《闻诏起玉阳公戏作》，作于 1187 年间。《七真年谱》曰，大定二十七年丁未(1187)“十一月十三日玉阳真人奉诏至燕”<sup>②</sup>。

《春晚登眺》，盖 1188 年至 1191 年间某年春。诗中曰：“遥望西山官垓子。”<sup>③</sup>遥望陇山，盖作于终南时期。又据题。

《春寒》，盖 1192 年至 1209 年间某年春。诗中曰：“海上春风日日颠。”<sup>④</sup>是知作于栖霞时期。

《阳九百六》，亦作于 1192 年春至 1209 年间。

《公山十四首》，1170 年至 1186 年农历五月间。包括《公山》十首和《公山春》、《公山夏》、《公山秋》、《公山冬》四首，共十四首。十首之第一首曰：“顶戴松花吃松子，松溪和月饮松风。”<sup>⑤</sup>《公山夏》曰：“遍撮山头三伏暑，都教化作一团冰。”<sup>⑥</sup>此四句皆为胡光谦《序》所引，可见《公山十四首》创作于关中，不迟于 1186 年农历五月。诗题下小序曰：“余乡，公山之阳，故作是诗。”<sup>⑦</sup>表明为忆旧怀乡之作。编排者不究其详，臆断为丘处机返栖霞后，实游公山之

① 《珍本》91/25 下。

② 《道藏》3/384 中。

③④⑤⑦ 《珍本》91/16 上。

⑥ 《珍本》91/17 上。

作,误排于此,造成混乱,不可为据。

《游鳌山二十首》(拟题),盖 1192 年春至 1209 年间。据前后诗。

《再游鳌山复留题二十首》(拟题),1209 年。小序曰:“大安己巳,西醮罢,道众相邀,再游鳌山,复留题二十首。”<sup>①</sup>《七真年谱》曰:“大安元年己巳,长春真人年六十二,是年游鳌山,有诗二十首。”<sup>②</sup>

《中秋诗十五首》(拟题),盖 1209 年或 1214 年农历八月十日。小序曰:“八月十日自昌乐县还潍州城北玉清观,作中秋诗。”<sup>③</sup>诗中曰:“圣主登基万物安。”<sup>④</sup>1208 年至丘处机奉诏西游之前,金朝先后有二帝登基。卫绍王于 1208 年农历十一月登基,金宣宗于 1213 年农历九月即位。

### (三)歌(以下第二卷)

《清天歌八首》,盖 1170 年至 1220 年间。

### (四)吟

《先天吟》,盖 1170 年至 1220 年间。

《度世吟》,诗中曰:“返观今日道峥嵘,始得他年功卓荦。”<sup>⑤</sup>丘处机触景生情,忆当年王重阳创业事迹,是知作于栖霞时期。

《逍遥吟》,年代同上。

《自在吟》,年代同上。

《望海吟》,年代同上。

《仙游吟》,年代同上。

① 《珍本》91/18 下。

② 《道藏》3/385 中。

③ 《珍本》91/19 下。

④ 《珍本》91/20 下。

⑤ 《珍本》91/22 上。



### (五) 颂

《赞道》，盖 1170 年至 1220 年间。

《去惑》，年代同上。

《示众戒色》，年代同上。

### (六) 步虚词

凡二首，无副题。年代同上。

### (七) 世宗皇帝挽词

《世宗皇帝挽词》，1189 年春。小序曰，大定己酉岁（1189）春，途经陕州，遽承哀诏，“谨缀挽词一首，用表诚恳云”<sup>①</sup>。

### (八) 古调

《速修》，盖 1170 年至 1180 年农历八月间。

《觅破布衲衣》（拟题），磻溪时期某年农历八月。全题曰：“时八月间，令人持诗于县中觅破布衲衣。”小注曰：“西號也。”<sup>②</sup>

《陇山松》，1186 年春。诗曰：“我居西山时六年……如何今岁上春月，平地忽遭樵斧侵。”<sup>③</sup>丘处机于大定二十年（1180）由磻溪迁居龙门山，居六年则至大定二十六年（1186）。

《赠淮阳唐括姑》（拟题），盖 1186 年。小序曰：“予时在陇山。”<sup>④</sup>

《因旱作》，盖 1186 年至终南时期。

《赠华州沙涧寨刘校尉》，年代同上。

《愍物二首》，年代同上。

《六月庚午喜雨》，盖终南时期。诗中曰：“我闻东山雨，千载无西行。”疑作于关中。又曰：“平地涌三尺。”<sup>⑤</sup>疑作于终南祖庭，其

① 《珍本》91/24 上、下。

②③ 《珍本》91/25 上。

④ 《珍本》91/25 下。

⑤ 《珍本》91/26 下。

地平原。

《题刘节使所藏显宗御画庄子》，盖终南时期至1199年农历十月间。据前后诗。

《冬日郊外闲步》，盖1191年农历十月至1199年农历十月间。诗中曰：“大海鱼游绝。”<sup>①</sup>当作于栖霞时期。又据题。

《秋风海上》，年代同上。

《登州修真观建黄篆醮》，作于1199年农历十月。诗中曰：“承安四年冬十月，大兴黄篆演金科经。”<sup>②</sup>

《潍州城北千户新观》，盖1199年农历十月至1214年农历八月十日前。本诗为新建玉清观而作。本集七绝《中秋十五首》咏玉清观，不迟于1214年农历八月十日。

《题莱州招远县云屯山观》，盖1199年农历十月至1220年间。

### （九）五言短句

《警世》，盖1170年至1220年间。

《登胶水北山》，栖霞时期。胶水在今山东。

《雪霁》，年代同上。

### （十）五言长篇

《示众》，盖1170年至1220年间。

《海上述怀》，栖霞时期。据题。

《秋日艾山》<sup>③</sup>，栖霞时期某年秋。艾山在今山东省栖霞市西北三十里。

《武官梨花》<sup>④</sup>，栖霞时期。《金莲正宗记》卷4《长生刘真人传》曰：“乃祖乃父世居武官。”<sup>⑤</sup>《七真年谱》曰：泰和三年癸亥，长

① 《珍本》91/26下。

② 《珍本》91/27下。

③④ 《珍本》原缺，据《道藏》25/826中补。

⑤ 《道藏》3/357下。

生真人“升仙于武官灵虚观”<sup>①</sup>。武官在今山东省。

《登道士谷山》<sup>②</sup>，年代同上。道士谷在今山东省莱州市。

### (十一)五言律诗

《答虢县猛安镇国》<sup>③</sup>，磻溪时期。据题。

《答虢县李四秀才》<sup>④</sup>，磻溪时期某年冬。诗曰：“严冬极潇洒。”

《访终南怀道村宁之道留宿竹园》，盖 1186 年冬至 1188 年中秋后期间。据题可知作于终南时期。又据后诗。

《赞长生先生》，年代同上。

《赞玉阳先生》，年代同上。

《寄题磻溪太公庙》，年代同上。

《春日登览》，盖 1187 年春至 1188 年中秋后期间。据题。

《初雪》，盖 1187 年冬至 1188 年中秋后期间。据题。

《秋雨》，盖 1188 年秋。据题。

《出都》，1188 年中秋后不久。大定二十八年(1188)，丘处机奉诏至中都。中秋许放回山。此诗作于“乍出皇都”归终南山的途中，即所谓“长安一片锦，指日到无疑”<sup>⑤</sup>。

《博州战姑庭楸诗》，1191 年。小序曰：“明昌辛亥(1191)，途经此州……因得四十字，用纪不神之应。”<sup>⑥</sup>自终南返栖霞途中。

《登易州西山》，盖 1191 年至 1202 年春期间。据前后诗。

《题艾山》，年代同上。

① 《道藏》3/385 中。

② 《珍本》原缺，据《道藏》25/826 中、下补。

③ 《珍本》原缺，据《道藏》25/827 中补。

④ 《珍本》原缺，据《道藏》25/827 中、下补。

⑤ 《珍本》91/29 下。

⑥ 《珍本》91/30 下。

《望昆崙》，年代同上。

《登蓬莱阁》，年代同上。

《望海》，年代同上。

《山堂雨霁》，年代同上。

《夜深对月二首》，年代同上。

《初冬括马值雨》，盖 1191 年至 1201 年间某年初冬。据题。

《初雪》，年代同上。

《游春》，盖 1192 年至 1202 年间某年春。据题。

《泰和壬戌春夜雨二首》，1202 年春。据题。

《云峰》，盖 1202 年至 1220 年间某年夏。诗中曰：“九夏时炎赫。”<sup>①</sup>

《筏木达胶东》（拟题），盖 1202 年至 1220 年间某年农历八月。小序曰：“修殿乏材，令工师筏木海北，至滨阻风，殆十余日。秋八月有九日方西南风，筏木乘之，始达胶东。”<sup>②</sup>

《自述》，盖 1202 年农历八月至 1220 年间。

## （十二）五言绝句

《蓝田》，盖守墓时期。咏陕西蓝田县之蓝田山、蓝田谷和蓝水，蓝田距终南近，距礪溪、龙门山远。

《复归陇山二首》，龙门时期某夏。据题。又诗中曰：“云峰当夏奇。”<sup>③</sup>

《愍物二首》，盖 1180 年夏至 1185 年秋间。

《秋夜二首》，盖 1180 年至 1185 年间某年秋。据题。

《清晓二首》，盖 1180 年秋至 1186 年五月间。

《清兴二首》，年代同上。诗中曰：“酒倾金露滑，茶点玉芝

①② 《珍本》91/32 上。

③ 《珍本》91/32 下。

香。”<sup>①</sup>此二句见于胡光谦《序》。

《造物三首》，年代同上。

《示众二十七首》，年代同上。第六首曰：“有无皆自定，贪爱复何为？”<sup>②</sup>此二句见于胡光谦《序》。

《修道二十首》，盖 1180 年秋至栖霞时期。

《赞道十首》，年代同上。

### (十三) 无俗念(以下第三卷,皆为词)

《居礪溪》，礪溪时期。据题。

《岁寒守志》，礪溪时期某年冬。词中曰：“求饭朝入西村。”又据题。

《枰棋》，盖 1174 年冬至 1180 年间。

《赞师》，年代同上。

《蓑衣》，年代同上。词中曰：“我本忘名，人皆易号，唤作蓑衣客。”小注曰：“礪溪皆呼蓑衣先生。”<sup>③</sup>又据前词。

《竹》，年代同上。词中曰：“南溪新种，使我开青目。”<sup>④</sup>丘处机常唤礪溪为南溪。

《月》，年代同上。

《暮秋》盖 1175 至 1180 年间某年秋，据题。

《述怀》，盖 1175 年秋至 1180 年秋间。

《仙景》，年代同上。

《乐道》，年代同上。

《性通》，年代同上。词中曰：“信步紫陌红尘，饥餐渴饮，度日随缘觅。”<sup>⑤</sup>盖指礪溪时期。

① 《珍本》91/33 上。

② 《珍本》91/33 下。

③④ 《珍本》91/38 上。

⑤ 《珍本》91/39 上。

**(十四)沁园春**

《示众三首》，盖磻溪时期。

《心通》，年代同上。

《赞佛》，年代同上。

《九日虢县傅宅作朝真醮》，磻溪时期某重阳日。据题。

**(十五)水龙吟**

《西虢》，磻溪时期。据题。

《警世》，盖磻溪、龙门时期。

《夜晴》，年代同上。

《春兴二首》，盖 1175 年至龙门时期某年春。词中曰：“碧洞清泉”<sup>①</sup>、“洞天春色”<sup>②</sup>，盖作于磻溪、龙门时期。又据题。

《道运》，盖 1175 年春至龙门时期。词中曰：“洞天深，月明风袅。”<sup>③</sup>

**(十六)满庭芳**

《述怀》，磻溪时期。词曰：“逐幢巡村过处，儿童尽，呼饭留。”<sup>④</sup>

《警世》，盖磻溪时期至 1185 年间。

《寄谢》（拟题），1184 年或 1185 年。小序曰：“余自东离海上，西入关中，十五余年。”<sup>⑤</sup>丘处机于大定九年（1169）十月与马、谭、刘三子随师重阳真人离开山东至汴梁。翌年，丘、马、谭、刘四友礼葬重阳师于关中刘蒋村。自大定九、十年算起，十五余年后为大定二十四、二十五年。

《九日》，盖 1184 年至栖霞时期某年重阳日。据题。

①② 《珍本》91/41 下。

③④ 《珍本》91/42 上。

⑤ 《珍本》91/42 下。

### (十七)神光灿

三首,原无题,盖守墓至栖霞时期。

### (十八)上丹青

《迷惑》,盖守墓至龙门时期。

《赠京兆府统军夹谷龙虎》,龙门时期。据本集《古训·赠淮阳唐括姑》小序,知丘处机在龙门时与夹谷龙虎交往。

《答陇州防御裴满镇国》,年代同上。据题。

### (十九)月中仙

《赏月》,盖守墓至龙门时期。

《山居》,盖磻溪、龙门时期。词中曰:“更谢汧源众,衣餐助余长啸乐。”<sup>①</sup>汧源县即今陕西省千阳县,位于磻溪、龙门之间。

《对松》,年代同上。词中曰:“爱洞天岩穴,深藏虚极。”<sup>②</sup>

### (二十)瑶台月

《自咏》,年代同上。词中曰:“蓬头构(垢)面,不管形骸摧挫。”<sup>③</sup>

《劝酒》,年代同上。词中曰:“时时访,山谷道人游戏。”<sup>④</sup>

### (二十一)木兰花慢

《转轮》,盖守墓、磻溪时期。

《感应屡至》(拟题),磻溪时期。全题曰:“西虢作善者多而感应屡至。”<sup>⑤</sup>

### (二十二)望海潮

《学道》,年代同上。词中曰:“任构(垢)面蓬头,纸袄麻衣。”<sup>⑥</sup>

①② 《珍本》91/44 下。

③④ 《珍本》91/45 上。

⑤ 《珍本》91/45 下。

⑥ 《珍本》91/46 上。

《脱俗》，年代同上。词中曰：“幽洞小溪。”①

### (二十三)醉蓬莱

《九月十八日西虢刘氏醮》，磻溪时期某年九月十八日。据题。

### (二十四)齐天乐

《忆法眷》，磻溪、龙门时期。词中曰，丘、刘、谭、马四人“如今分头迥然，苦志勤心，磨炼各逃倾逝”②。

### (二十五)汉宫春

《苦志》，盖 1186 年。词中曰：“二十年间，大魔交正阵。”③盖指入道修炼 20 年。丘处机 1166 年弃俗入道，经 20 年至大定二十六年(1186)。

### (二十六)留客住

《修道》，磻溪、龙门时期。词中咏七真人传教事，又曰：“叹我离群，忘形慵举。”④

### (二十七)梅花引

《磻溪忆旧隐》，盖龙门至栖霞时期。本词怀念磻溪时期的生活。

### (二十八)六么令

《法性》，守墓至栖霞时期。

### (二十九)芰荷香

《乞食》，磻溪时期。据题。

### (三十)喜迁莺

《炼心》，守墓至栖霞时期。

### (三十一)双双燕

《春山》，盖磻溪至龙门时期某年春。词中曰：“秀出洞天奇

① 《珍本》91/46 上。

②③ 《珍本》91/46 下。

④ 《珍本》91/47 上。



怪。”<sup>①</sup>又据题。

### (三十二) 凤栖梧

《寄东方学道者》，守墓、磻溪时期，由题可知作于关中。

《道友见访于磻溪》二首，磻溪时期。据题。

《述怀》，终南时期。词中曰：“醉卧终南山色里。”<sup>②</sup>

### (三十三) 万年春

《土垆》，磻溪时期。

《衲衣》，年代同上。据题。

《杜鹃》，年代同上。

《惊睡》，年代同上。《金莲正宗记》卷4《长春丘真人传》曰：“（丘真人于磻溪）战睡魔，除杂念，前后七载，胁不占席。”<sup>③</sup>据题。

### (三十四) 忍辱仙人

《虢县元押司求》，年代同上。据题。

《春泽二首》，年代同上。

《春兴》，年代同上。

《声色》，年代同上。

《妙用二首》，1174年农历九月至1186年农历五月间。本词曰：“般般放下头头是，选甚花街并柳市。”<sup>④</sup>又曰：“天下周游身不动，人间照了心无用。”<sup>⑤</sup>皆见于胡光谦《序》。

### (三十五) 黄鹤洞中仙

《赠同道》，盖守墓、磻溪时期。词中曰：“踏尽铁鞋迷，不出庵

① 《珍本》91/48 上。

② 《珍本》91/49 上。

③ 《道藏》3/359 上。

④ 《珍本》91/50 上。

⑤ 《珍本》91/50 下。

门透。”<sup>①</sup>此二句见于胡光谦《序》。

《虢县渭南冻里》，磻溪时期。据题。

《自述》，年代同上。词中曰：“顶笠披蓑人不知，便是风狂子。”<sup>②</sup>

### （三十六）望蓬莱

《赠王乔二生》（用《道藏》本题），年代同上。小序曰：“王乔二生架屋于渭水之南，颇遂幽旷，因以《望蓬莱》词赠之。”<sup>③</sup>本集七绝《答乔生彼新丧偶欲休正入道》，作于磻溪时期。此乔生盖与彼乔生为同一人。

《秦川》，盖磻溪、龙门、终南时期。据题。

《南溪竹》，盖龙门、终南时期。题注曰：“磻溪，旧隐也。”<sup>④</sup>可知作于磻溪时期之后。

《游兴》，年代同上。词中曰：“飘蓬客，天赐水云闲。”<sup>⑤</sup>是知作于关中。又据前词。

### （三十七）青莲池上客

《入关》，1170年。大定十年重阳王真人仙逝。丘、马、谭、刘同入关，“谒和李二真人于终南太平宫”，谋葬重阳真人。

《幽栖》，磻溪时期。词中曰：“一从东别长安道，西往磻溪庙。”<sup>⑥</sup>

### （三十八）报师恩

《削发留髭》，盖守墓、磻溪时期。据后词。

《虢县渭南冻里二首》，磻溪时期。据题。

《赠众道友》，磻溪、龙门时期。据前后诗。

①② 《珍本》91/50下。

③④⑤ 《珍本》91/51上。

⑥ 《珍本》91/51下。

《疏慵》，年代同上。词中曰：“养成贫病疗无方。”①

### (三十九)金莲出玉花

《得遇行化》，守墓末，磻溪初间。重阳真人于大定十年(1170)正月初四仙逝。大定十二年(1172)迁葬刘蒋村。本词曰：“(重阳)魏国升遐，惊动秦川百万家。”②

《自述》，磻溪时期。词中曰：“蓬头构(垢)面，不管形骸贫与贱。”③

《法门寺李生求》，年代同上。法门寺距磻溪近。

《夏旱》，年代同上。

《西虢南村》，年代同上。

《青峰》，磻溪时期某年夏。词中曰：“南溪无景，与尔炎天销日永。”④

《至虢州与丹阳致魔作外界人被囚》，磻溪时期。据题。

### (四十)悟南柯

《下元醮乔生簪菊二首》(用《道藏》本题)，磻溪时期某年十月十五左右。金本题曰：“西虢刘氏作下元醮，时乔生簪菊满头。”

《赠裴满子》(用《道藏》本题)，龙门时期。金本题曰：“陇州防御裴满镇国因病召余下山，将还，乃子觅言，遂书此以赠。”⑤

### (四十一)炼丹砂

《赠西虢周道全》，磻溪时期。据题。

### (四十二)清心镜

《警杀生二首》，守墓、磻溪时期。

《赠西虢醮众时强公病瘧疾》，磻溪时期。据题。

①②③ 《珍本》91/52 下。

④ 《珍本》91/53 上。

⑤ 《珍本》91/53 下。

**(四十三)玉炉三涧雪**

《劝同道杨公不游海》，守墓、磻溪时期。

《勤劳》，年代同上。

《自咏二首》，磻溪时期。词中曰：“夜宿磻溪古庙。”<sup>①</sup>

《暮景二首》，磻溪、龙门时期。词中曰：“日落风生古洞。”<sup>②</sup>

**(四十四)诉衷情**

《九日后作二首》，疑龙门时期某重阳节后。词中曰：“孤城寒角韵悠扬。”<sup>③</sup>盖望陇州而作。

《风景》，终南时期。词中曰：“长安风景古今奇。”<sup>④</sup>

**(四十五)解冤结**

《赠醮众》，盖 1170 年至 1176 年间。

《自咏》，盖 1176 年左右。词中曰：“飘蓬十载，游程万里。”<sup>⑤</sup>  
盖指出家十载。丘处机大定六年（1166）弃俗入道，历十年则至大定十六年（1176）。

《觅饭》，盖 1176 年左右至 1180 年间。时属磻溪时期。据题。

**(四十六)玩丹砂**

《游历》，盖磻溪、龙门时期。词中曰：“寻常不贮一文金。”<sup>⑥</sup>

《土垆避暑》，疑终南时期某年夏。因磻溪、龙门时期所居高凉，无需避暑。

《退道》，盖终南、栖霞时期。

**(四十七)无漏子**

《乐道》，盖磻溪时期。词中曰：“馁求餐，坊村没阻颜。”<sup>⑦</sup>

① 《珍本》91/54 下。

②③ 《珍本》91/55 上。

④⑤ 《珍本》91/55 下。

⑥ 《珍本》91/56 上。

⑦ 《珍本》91/56 下。

《秋霁》，盖龙门时期。词中曰：“上西山，斟北海。”①丘处机常称陇山为西山。

《假躯》，盖龙门至栖霞时期。

#### (四十八) 恣逍遥

《赠道友二首》，盖守墓至栖霞时期。

#### (四十九) 桃源忆故人

《丹阳屡传教海寄答二首》，1174年农历九月至1183年农历十二月二十一日间。1174年农历九月，丘处机告别丹阳真人后入磻溪。《七真年谱》曰，大定二十三年癸卯（1183），“丹阳于十二月二十二日升仙于莱阳县游仙宫”②。

#### (五十) 好离乡

《述怀二首》，磻溪时期。词中曰：“独坐向南溪。”③

#### (五十一) 蓬莱阁

《仙山》，盖守墓、磻溪时期。据后词。本词当为思乡之作。

《述怀》，磻溪时期。词中曰：“栖霞客，西游栖在南溪侧。”④

#### (五十二) 燕心香

《学道二首》，年代同上。词中曰：“向深溪古洞弯跬。”⑤

#### (五十三) 下手迟

《自咏二首》，磻溪、龙门时期。词中曰：“从师父西游……似长江一叶孤舟。”⑥

#### (五十四) 心月照云溪

《乔生丧偶》，磻溪时期。本集七绝《答乔生彼新丧偶欲休心入

① 《珍本》91/56 下。

② 《道藏》3/384 上。

③ 《珍本》91/57 上。

④ 《珍本》91/57 下。

⑤⑥ 《珍本》91/58 上。

道》作于磻溪时期。

(五十五)离苦海

《赠西虢周道全》，年代同上。据题。

(五十六)武陵春

《渭南杨五生朝》，年代同上。本集七绝《寄杨五信士》、《题杨五纸扇》皆作于磻溪时期。

(五十七)水云游

《自咏》，年代同上。词中曰：“共磻溪一带豪民，结良因妙趣。”<sup>①</sup>

(五十八)望远行

《因旱赠渭南王坦公醮上诸道友》，年代同上。据题。

(五十九)乌夜啼

《戒洗面》，守墓至终南时期。咏关中事。

(六十)贺圣朝

《静夜》，磻溪时期。词中曰：“向南溪独坐。”<sup>②</sup>

(六十一)无梦令

《戒奢二首》，守墓至终南时期。诗中曰：“陕右人人听我。”<sup>③</sup>

(原载《文献》1994年第4期,第34~55页)

---

① 《珍本》91/59上。

②③ 《珍本》91/59下。

## 《周易参同契》注者储华谷考

读《道藏》读到《周易参同契》3卷,看到署名储华谷注,无序跋,注文引张紫阳语。复检索该注之外的资料,因用力不够,故亦发现不多。于是,笔者初推断“华谷盖为北宋末或南宋初人”<sup>①</sup>,再推断储华谷“盖为北宋末或南宋时人”<sup>②</sup>,一直不知道储华谷是何许人。近来翻检《四库全书》,无意中发现储华谷原来就是南宋诗人储泳。这样一来,笔者原来的两次推断,就可以修改得略微精确和肯定一些。并且,阅读新发现的这些资料,依稀可见储华谷身影。

### —

著《祛疑说》的南宋诗人储泳,字文卿,云间人。云间,今上海市松江区。

南宋陈起曰:“泳,字文卿,云间人,著《华谷祛疑说》。”<sup>③</sup>元俞琰曰:“储华谷《祛疑说》云:‘辟气为男,阖气为女。一阖一辟,男女攸分。’”<sup>④</sup>这段引文见于储泳《祛疑说》之《论男女之分生杀之炁》。宋末元初人丁易东撰《大衍索隐》卷3引“云间储氏”论大衍之数,

---

① 任继愈主编:《道藏提要》,中国社会科学出版社1991年版,第750页。1995年版(第750页)和2005年版(第457页),本条提要皆无改动。

② 拙著《道藏分类解题》,华夏出版社1996年版,第311页。

③ 〔南宋〕陈起编:《江湖后集》卷11注。

④ 《周易参同契发挥》卷7,见《道藏》20/244下。

所引为储泳《易说》佚文。元俞琰撰《读易举要》卷3也引这段佚文，称“云间储华谷”。清初黄宗羲撰《易学象数论》卷6引“储华谷曰”，所引是储泳《祛疑说》之《三刑是极数》一段。《钦定协纪辨方书》卷36《红沙》引储泳《祛疑说》之《六壬三杀乃先天四冲数》一段，按语曰：“按‘红沙’即身壬煞，储华谷以为极数。然驿马亦是极数，是不得以极为凶也。”可知储泳亦被称为“华谷”、“储华谷”、“云间储氏”、“云间储华谷”等。

清初五种文献皆记载著《祛疑说》的南宋诗人储泳号华谷。朱彝尊撰《经义考》卷37曰：“储氏《易说》，佚。丁易东曰：‘云间储氏，名泳。’按：泳，号华谷，尝注《老子》，又有《祛疑说》。”厉鹗《宋诗纪事》卷74曰：“泳，字文卿，号华谷，云间人，著《华谷祛疑说》。”《续文献通考》卷177曰：“泳，字文卿，号华谷，侨居华亭，工于吟咏。”查为仁、厉鹗《绝妙好词笺》卷5曰：“泳，字文乡，号华谷，云间人，著《华谷祛疑说》。”“文乡”为“文卿”之误。《祛疑说》之《四库提要》曰：“泳，字文卿，号华谷，侨居华亭，工于吟咏。”<sup>①</sup>唯有清初《千顷堂书目》卷12曰储泳“字华谷”。此当为“号华谷”之误。是知储泳号华谷。

注《周易参同契》的储华谷与号华谷并著《祛疑说》的南宋诗人储泳是否同一人，还不能轻易认定，还需要确认《周易参同契注》与《祛疑说》等是否出自同一人。对照如下：

1. 储泳《胡定斋惠墨求诗》曰：“万杵玄霜玉兔魂，刀圭炼就许平分。流珠轻滴银蟾露，化作催诗一片云。”<sup>②</sup>

这首诗的大意是：玉兔不停地用杵捣药那是明月之魂，（嫦娥）允诺将这些药炼成金丹后与我平分。金丹轻轻地滴落那是明月中

① 《四库全书总目》卷121，中华书局1965年版，第1046页下。

② 〔南宋〕陈起编：《江湖后集》卷11。



的露珠，露珠化作催人赋诗的一片彩云。此诗表明诗人储泳熟悉丹经，向往内丹，也许就是在描写自己炼内丹。

储泳《祛疑说》之《符印咒诀不灵祭将召邪》曰：“符印咒诀，行持之文具也。精神运用，行持之玄妙也。感应乃其枝叶，炼养乃其根本。”储泳以炼养为符咒之术的根本，而炼养包括内丹术。

同样，储华谷《周易参同契注》也是阐述内丹术的。

2. 储泳《祛疑说》之《阳神阴灵之说》曰：“有客举倩女离魂话，因及张紫阳与雪窦禅师入定事。谓雪窦以禅定成至阴之爽，故不能持物而还，紫阳以金丹凝至阳之神，故能持果而返。此事之有无不必深辨，大概先辈以此别性宗与形神俱妙之功用不同耳。”储泳说张伯端的理论以金为至阳。

同样，储华谷《周易参同契注》以金为纯乾。其曰：“惟张紫阳深明此义，故有‘八月十五玩蟾辉，正是金精壮盛时’之诗。且八月十五……金水盛满、药体纯乾之时也。”<sup>①</sup>纯乾即至阳。

3. 储泳《祛疑说》之《烧金炼银》曰：“道家有金丹之说，故学者多以煅炼黄白为事。不知金丹者，人之真阳乃向上妙道，借喻为金。即禅宗之所谓金刚不坏身，取其不生不灭、永劫长存、具不漏之体也。丹者，乾为大赤，纯阳乾金故号为丹。岂徒以黄白为事！”储泳反对烧炼外丹，主张修炼内丹。他解释“金丹”之称，大意是说：真阳为金，金性坚固，故称“金”；纯阳为乾，乾为大赤，故称“丹”。

同样，储华谷《周易参同契注》也说金为真阳，亘古不坏。其曰：“坎中金为真阳之药，入离火炼之，亘古不坏，谕月之金精，受太阳符火，光明如常也。”<sup>②</sup>

① 《周易参同契》卷中，见《道藏》20/308 上。

② 《周易参同契》卷上，见《道藏》20/301 上。

同样,储华谷《周易参同契注》也说“丹”来自纯阳为乾,乾为大赤。其曰:“及阴剥阳生,自坤化乾,乾为大赤。”“离中阴火本白,得铅则黄,火足丹成则变为赤色,即色转更为紫也。赤色通表里,乃乾为大赤之义。”<sup>①</sup>

经对照可以看出,《周易参同契注》与《祛疑说》等理论相同,用语一致,出自同一人之手。可以确认,注《周易参同契》的储华谷与著《祛疑说》的南宋诗人储泳是同一人,储华谷即储泳。也就是说,《道藏》中《周易参同契》3卷也是诗人储泳的作品,署名“储华谷注”是广义上的署名,实际署的是大号。

## 二

陈起《江湖后集》卷11录储泳诗22首。《江湖小集》和《江湖后集》之《四库提要》曰:陈起,字宗之,亦号陈道人,钱塘人。陈起能诗,凡江湖诗人俱与之善,开书肆于睦亲坊,刊《江湖集》以售。《江湖集》包括《江湖前集》、《江湖后集》、《江湖续集》、《中兴江湖集》等,南渡后诗家姓氏不显者,多赖是书以传,其摭拾之功亦不可没。宝庆初,陈起受史弥远迫害,《江湖集》版被劈,陈起被流放。<sup>②</sup>陈起《江湖后集》等没有记载储泳的生卒年。但陈起录储泳诗,表明储泳是南宋人。

储泳有一位挚交卫宗武。张之翰《秋声集序》曰:“公讳宗武,字淇父,官至朝请大夫,九山其自号。”《秋声集》之《四库提要》曰:“宗武,字淇父,自号九山,华亭人。淳祐间历官尚书郎,出知常州。罢归闲居三十余载,以诗文自娱。”<sup>③</sup>华亭即云间,即今上海市松江區。卫宗武与储泳是同乡。

① 《周易参同契》卷上、下,见《道藏》20/302中、310上。

② 《四库全书总目》卷187,第1701页上~1702页上。

③ 《四库全书总目》卷165,第1413页上。

卫宗武写有《挽储华谷四首》，无纪年。其第四首曰：“归来才一见，病已不能支。拟作岁寒友，俄成夜壑悲。凄风吹老泪，落日照幽姿。赓唱无从再，酸心阅旧诗。”<sup>①</sup>

陶渊明作《归去来辞》曰：“归去来兮，田园将芜，胡不归？”卫宗武挽诗说“归来”，应指自己罢归。如同当今老干部说“退了”、“离了”，意思自明。挽诗第四首前四句诗的大意是：我“归来”后与储泳见过一面，那时储泳已经病体不支。我本打算将储泳作为退居生活中的伙伴，没想到才见一面就很快陷入与他永别的长痛。

按人之常情，卫宗武致仕还乡后会很快与亲族故旧会见，他可能很快去探视了卧病在床的挚交储泳。“俄成夜壑悲”，说明探视后储泳很快即病故了。储泳盖病故于卫宗武“归来”的当年。

至元甲午张之翰《秋声集序》曰：“始余为行台御史，道松江，会九山卫公泊其子谦，才一杯而别。后十年来牧是郡，访九山墓，宿草已六白矣。”《秋声集》之《四库提要》据这段话断定卫宗武卒于至元己丑（1289）。其曰：“据至元甲午张之翰所作集序称‘九山墓，宿草已六白’，则宗武实卒于至元二十六年己丑，在宋亡后十年。”<sup>②</sup>

从卫宗武的卒年，可推测他“归来”之年。从“淳祐间历官尚书郎，出知常州。罢归闲居三十余载”看，卫宗武盖亦于淳祐间“归来”。如果其淳祐九年（1249）或更早“归来”，到至元二十六年（1289）去世，就应当说“闲居四十载”或“闲居四十余载”了。如果其淳祐十年（1250）或淳祐十一年（1251）“归来”，就应当说“闲居近四十载”。《四库提要》没有使用这些用语。卫宗武于淳祐十二年（1252）“归来”的可能性最大，因为此年到去世之间前后闲居 37

① [南宋]卫宗武：《秋声集》卷3。

② 《四库全书总目》卷165，第1413页上。

年,符合《四库提要》“闲居三十余载”的用语。卫宗武淳祐十二年之后“归来”的可能性不大,因为下一年就改称宝祐元年(1253)了。

储泳盖病故于淳祐十二年(1252),距南宋亡国不足30年。

卫宗武《挽储华谷四首》之第三首说储泳“谈玄徒至老,养素竟成空”。年过半百方可称老,未活到古稀之年则谈不上会养生。取半百至古稀年龄段正中的花甲之年,储泳享年60岁左右,盖生于绍熙三年(1192)。

储泳当为南宋中后期人。

### 三

没有发现储泳的传记。储泳《祛疑说》和卫宗武《挽储华谷四首》显示了储泳其人的大致轮廓。

储泳《祛疑说》之《符印咒诀不灵祭将召邪》中有一段自述曰:

余自总角爱行持,传授殆遍,法书数箱,印几百颗……忽遇至人授以口诀,不出数旬,遂纵横于诸法中。方知将吏只在身中,神明不离方寸,符印咒诀皆符合之具也。

储泳自述的大意是:他自幼喜爱行持,广为求学,收集了不少经书和符印。偶然遇至人授以口诀,很快精通诸法,演行自如,成为行持高手。

储泳所说的行持,应是画符念咒、诵章上表、召神劾鬼的符箓派道术以及各种术数。他当是符箓派道士或法师,但不知他有无自己的坛场或属于何教团。至少可以称他为方士或术士。没有资料表明储泳是龙虎山、茅山或阁皂山符箓派道士,也没有资料表明他与白玉蟾教团有何种关系。

卫宗武《挽储华谷四首》回顾、赞扬了储泳的一生。

其第一首曰:“吾里文华士,平生湖海襟。四书穷洛学,五字逼唐吟。多识精能事,诸公竞赏音。结交犹恨晚,十载独知心。”

此首诗的大意是：储泳是我们华亭的文化名人，一生表现出江湖海般宽阔的胸襟。他熟读四书五经，穷研“二程”洛学。他五言诗的魅力几乎可与唐诗相媲美。他广识多能，朋友们争先恐后地赞赏他。我与他结交恨晚，十年来他是我唯一的知心。

其第二首曰：“处晦心常乐，安贫节愈坚。遗书订无极，妙蕴发先天。扬子惟存宅，龟蒙粗有田。厄穷身至泯，遗子独青编。”

“扬子惟存宅”的典故是说扬雄。西汉扬雄家贫，不慕富贵，曾作寓言《逐贫赋》，自称离俗独处，与贫长伴。“龟蒙粗有田”的典故是说陆龟蒙。唐代陆龟蒙有下等田地，生活困苦，经常亲自下田耕种。《新唐书·隐逸列传》曰：陆龟蒙“有田数百亩，屋三十楹。田苦下，雨潦则与江通，故常苦饥。身畚鍤，蓐刺无休时”。

此首诗的大意是：储泳地位不高但内心保持着快乐，安于贫困，志向更坚定。他著书考订无极之理，阐发先天易学妙蕴。像扬雄那样与贫长伴，像陆龟蒙那样经常亲自下田耕种。他贫困一生，遗留给子孙的唯有他的著作。

其第三首曰：“世慕长生术，君尤早用功。谈玄徒至老，养素竟成空。身已随朝露，神应到阊风。清言那复接，赖有注《参同》。”

此首诗的大意是：世人羡慕长生术，储泳很早就开始用功。他白白地阐述玄理直到老年，养生竟然落空。他的身体已经随着朝露消失了，灵魂应当到了仙宫。谁来继续他的论述呢？靠他的《周易参同契注》。

卫宗武说储泳“多识精能事”，《祛疑说》可以证明储泳受此评价当之无愧。《祛疑说》之《鬼神之理》讲鬼神阴阳变化，《阳神阴灵之说》讲性命，《天道不远说》讲天人感应，

《行持是正心诚意之学》、《符印咒诀不灵祭将召邪》和《邪正》讲符箓道法，《神像所以灵》讲风水，《阴阳家多拘忌》讲阴阳术，《易占说》和《龟卜说》讲占卜，《辨身壬法》、《赤口煞》、《驿马是先

天三合数》、《三刑是极数》、《六壬三杀乃先天四冲数》、《贵人是十干合气》、《大五行说》和《辨岁本说》讲六壬等术数，《论男女之分生杀之炁》和《服丹药》讲养生，《煅朱砂说》讲服食，《辨脉》讲诊脉，《辨针》讲罗盘，《刻漏说》讲刻漏，《墨说》讲制墨。此外，《咒水自沸移景法》、《叱剑斩鬼》、《咒枣烟起咒枣自焦》、《烧香召雷神钱入水即化》、《请封书仙》、《呼鹤自至》、《呼鼠祛蚊》、《覆射》、《知术》、《黄白之术》和《烧金炼银》等揭露骗术，显示他掌握一些古代自然科学知识。

储泳的“多识精能事”颇有影响。宋愚谷老人《延寿第一绅言》、元俞琰《读易举要》卷3、明方以智《物理小识》卷10和《通雅》卷51、章潢《图书编》卷72及顾炎武《日知录》卷11等都引用了《祛疑说》。

卫宗武说储泳“四书穷洛学”，指出他也是宗奉程朱理学的儒士。储泳揭露一些方士的骗术，与他的儒士立场有关。其《祛疑说》之《行持是正心诚意之学》更是以儒士自居。其曰：“道家之行持，即吾儒格物之学也。盖行持以正心诚意为主，心不正则不足以感物，意不诚则不足以通神。神运于此，物应于彼，故虽万里可驱摄于呼吸间，非至神孰能与此？”他的儒士立场获得了以儒学为正统的四库馆臣们的好评。《祛疑说》之《四库提要》曰：“《祛疑说》一卷，宋储泳撰……是书以平生笃好术数，久而尽知其情伪，因作此而辨之……其言皆平易切实，足以警醒世俗……盖虽泛滥道术而能折衷于经义者，宜其立说之悉轨于正也。”<sup>①</sup>

卫宗武说储泳“平生湖海襟”，包含着称赞储泳文友众多的意思在内。除施枢和卫宗武之外，《江湖后集》卷11收录的《题胡琴窗方径》、《送陈云厓》、《送卢萍斋》、《悼古镜果佛慧法师》、《送兄

<sup>①</sup> 《四库全书总目》卷121，第1046页下。

潮举》和《寄兄玉老》等诗，宋末不知名者编《诗家鼎脔》卷上收录的《秋夕怀友》，都是因文友而写的。

他的文友中不乏高人，如胡琴窗，获得文天祥极高的赞誉。文天祥《跋胡琴窗诗卷》曰：“琴窗游吾山所为诗，凡一卷。或谓游吾山如读少陵诗，平淡奇崛，无所不有。或谓读琴窗诗，如行山阴道中，终日应接不暇。诗犹山邪？山犹诗邪？琴窗善鼓琴，高山流水，非知音不能听。然则观琴窗诗，必如听琴窗琴。琴窗胡氏，名日宣。”<sup>①</sup>

卫宗武说“酸心阅旧诗”。除《江湖后集》和《诗家鼎脔》外，查为仁、厉鹗《绝妙好词笺》卷5收录储泳《齐天乐》词一首。

储泳还作过诗歌评论。《历代诗话》卷67记载：“储泳曰：‘性情褊隘者其词躁，宽裕者其词平，端靖者其词雅，疏旷者其词逸，雄伟者其词壮，蕴藉者其词婉。涵养性情，发于气，形于言，此诗之本源也。’”

#### 四

笔者撰储华谷《周易参同契注》提要曰：“注文引张伯端《悟真篇》，可知是《注》不早于宋神宗时。”<sup>②</sup>之后，章伟文分析了储华谷的易学内丹学思想，评价甚高。他认为：储华谷《周易参同契注》“出于南宋中后期，约当在朱熹著《周易参同契考异》之后”<sup>③</sup>。章伟文的推断比笔者更精确了。

章伟文提出三点理由。第一，储华谷此注受朱熹注影响较深；第二，储华谷注明确提出《周易参同契》经文中含“魏伯阳造”四字隐语；第三，陈显微《周易参同契解》附文《参同契摘微》只提彭晓、

① [南宋]文天祥：《文山集》卷14。

② 任继愈主编：《道藏提要》，第750页。

③ 章伟文：《宋元道教易学初探》，巴蜀书社2005年版，第126页。

陈显微、储华谷三注,不提宋元之际的俞琰注和陈致虚注。<sup>①</sup> 这些理由均可信。储华谷为南宋中后期人,亦可印证章伟文的推断。

卫宗武《挽储华谷四首》之第三首曰:“清言那复接,赖有注《参同》。”卫宗武认为储华谷一生的内丹体验和论述,能够靠储华谷的《周易参同契注》传授下去。这表明在卫宗武眼里,《周易参同契注》是储华谷的成熟之作。由此推测,储华谷注《周易参同契》,盖为其晚年封笔之作,盖作于淳祐十二年(1252)前不久。

明罗钦顺曰:“《参同契》有彭晓、陈显微、储华谷、阴真人、俞琰、陈致虚六家注,皆能得其微旨。内,俞注最佳,次则二陈。阴注似乎意未尽达,盖秘之也。储注甚简,中间却有眼目。彭注亦未甚明。又有无名氏二家注,一家专言内事,一家以傅会炉火之术,失之远矣。俞有《易外别传》一卷,亦佳,其言大抵明备而含蓄,此所以优于他注也。”<sup>②</sup>

储华谷《周易参同契注》宣讲南宗阴阳双修丹法。<sup>③</sup> 罗钦顺说储华谷《周易参同契注》“有眼目”,盖指阴阳双修。

## 五

综上所述,我们可拟储华谷小传如下:

储华谷,名泳,字文卿,号华谷,云间(亦称华亭,今上海市松江区)人。为南宋中后期人,生于绍熙三年(1192)左右,卒于淳祐十二年(1252)。储华谷自幼喜爱符箓派道术及各种术数,广为求学。遇至人授以口诀,很快精通。他终身实践养生术,修炼内丹。储华

① 章伟文:《储华谷〈周易参同契〉注年代略考》,载《中国道教》2003年第6期。章伟文:《宋元道教易学初探》,第126~130页。

② [明]罗钦顺:《困知记》卷下。

③ 参阅拙著《宋元南宗阴阳双修的代表人物和经诀》,载《宗教学研究》2010年第2期。



谷工于诗词,有诗名,文友众多,《江湖后集》、《诗家鼎脔》、《绝妙好词笺》和《历代诗话》等收录储华谷诗词及诗话。储华谷博学多能,表现为精通易学,熟读四书五经,穷研“二程”洛学,掌握一些古代自然科学知识,懂中医诊脉、罗盘使用、调试刻漏、制墨技艺等。储华谷安贫乐道,著述不辍,著《易说》、《老子注》,皆已亡佚。丁易东《大衍索隐》和俞琰《读易举要》存《易说》佚文。储华谷著《祛疑说》述诸学,注《周易参同契》3卷述南宗阴阳双修丹法,今存。

(原载《中国道教》2011年第3期,第37~41页)

## 托名吕洞宾作诗造经小史

吕洞宾是五代北宋初一位方士,人称“吕先生”,有少量作品传世。

他活着时已经有人误以为他是神仙。他去世后,传说他时时出现于各地。大约南宋初吕洞宾的异迹就开始广为传诵。钟吕金丹派尊他为祖师,民众修祠建庙祭祀他,戏曲和绘画中将他列为八仙成员,宋元帝王一再为他上封号。吕洞宾初称真人,后升格为真君,最终登上巍巍崇高的帝君宝座。明清时民众奉他为救星,乩坛尊他为主神,吕洞宾的神名达到家喻户晓、妇孺皆知的程度。

与此造神史相关联,托名吕洞宾的作诗造经活动,历时之漫长,内容之丰富,作者之众多,在文学史和造经史上都极为罕见。吕洞宾被塑造为高产诗人和道教经典大师。今天我们仍然能够读到大量托名吕洞宾撰的诗词、丹经、教典等。有学者曾对吕洞宾书目做过初步的系统考证,或就吕洞宾著作的某部分或某书某篇做过较深入的分析。<sup>①</sup>

---

① 马晓宏《〈道藏〉等诸本所收吕洞宾书目简注》、《吕洞宾文集考》、《吕洞宾诗词考》和《吕洞宾经诂考》(《中国道教》1988年第3期,第34~37页;1988年第4期,第37~40页;1989年第1期,第30~32页;1989年第2期,第39~42页);陈尚君《〈全唐诗〉误收诗考》(《唐代文学丛考》,中国社会科学出版社1997年版,第57页);Farzeen Baldeian-Hussein, “Yüeh-yang and Lü Tung-pin’s Ch’in-yüan Ch’un: A Sung Alchemical Poem” (“Religion und Philosophie in Ostasien [in honour of Hans Seininger]”, pp. 19~31. G. Naundorf, K. H. Pohl, H. H. Schmidt eds. Würzburg: Königshausen & Neumann. 1985. 巴德里安-胡赛因《岳阳和吕洞宾的〈沁园春〉——宋代的一首炼丹诗》(载璩多夫、卜松山、H. H. 施密特编《东亚的宗教与哲学: 石泰宁格纪念文集》, 维尔茨堡: 柯尼希索森和诺依马恩出版社 1985 年版, 第 19~31 页。原文请吕鹏志博士复印, 请李国来君翻译, 谨致谢意)。

众所周知,以断代出现重大错误的资料为基础撰写的论著,就像沙滩上没有地基的高楼,风吹即倒。本文将分辨吕洞宾传世真作和托名吕洞宾之作,尽量搞清那些托名诗词论述的真实创作年代,使它们变成可用资料,避免今后引用时出现以假乱真或年代错位的失误。更重要的是,本文将依照朝代的顺序,集中勾勒托名吕洞宾的作诗造经史,以探寻这一现象背后深层次的原因。

为了呈现历史的完整性,本文部分内容摘录了拙文《吕洞宾、刘海蟾等北宋清修内丹家》和《钟吕金丹派的形成年代考》。<sup>①</sup>

## 一 吕洞宾本人的诗诀赋

至今,学者中误以为吕洞宾是唐代人的很少了。吕洞宾实有其人,但不是唐代人,他大约生活于五代至北宋太宗末年(907~997)间。

北宋社会是方士的大舞台。吕洞宾混迹于商贩、手工业工人、船家及贫民之中,持剑云游各地,飘忽不定,儒雅潇洒,挥毫题诗,干谒公卿。吕洞宾还自我神化。宋太祖或宋太宗时,吕洞宾拜见张洎,“自言吕渭之后。渭四子:温、恭、俭、让。让终海州刺史,洞宾系出海州房”<sup>②</sup>。他集自由、快乐与超越诸精神于一身,与北宋时期发达的市民文化相符合,生前即很有名气,被一些人视为神仙。王旦、杨亿等人于宋真宗景德四年至大中祥符九年(1007~1016)撰《国史》,记宋太祖、太宗两朝事。其中曰:“关中逸人吕洞宾,年

① 拙文《吕洞宾、刘海蟾等北宋清修内丹家》,载《道教研究学报》2009年第1期;《钟吕金丹派的形成年代考》,见《天问》丙戌卷,江苏人民出版社2006年版,第347~370页。

② [北宋]杨亿口述,黄鉴笔录,宋庠整理:《杨文公谈苑》,上海古籍出版社1993年版,第104页。

百余岁，而状貌如婴儿，世传有剑术，时至陈抟室。”<sup>①</sup>张方平于治平四年（1067）撰《华山重修云台观记》据《国史》曰：“关中逸人吕洞宾，有剑术，虽数百里，顷刻辄至，以为神仙。皆数至抟斋馆，与之酬唱如交友，时人异之。此皆旧史之文也。”<sup>②</sup>

吕洞宾能诗善书。杨亿于宋真宗时复述吕洞宾的无题诗和《自咏》，并指出当时流传的吕洞宾诗词“大率词意多奇怪类此，世所传者百余篇，人多诵之”<sup>③</sup>。杨亿所说当时，指真宗时。真宗时流传的百余首诗，盖为吕洞宾所作，数量不多，也不算少。

但流传至今并且能够基本确定为吕洞宾本人撰写的，不过诗两首、丹诀两首、丹诀佚文两句与相术赋一篇而已。这两诗两诀两句一赋是：

1. 杨亿复述的无题诗曰：“饮海龟儿人不识，烧山符子鬼难看。一粒粟中藏世界，二升铛内煮山川。”<sup>④</sup>

2. 杨亿复述的诗《自咏》曰：“朝辞百越暮三吴，袖有青蛇胆气粗。三入岳阳人不识，朗吟飞过洞庭湖。”<sup>⑤</sup>

3. 吕先生《正阳篇》曰：“姤女住南方，身边产六阳。蟾宫烹玉液，坎户炼琼浆。过去神仙饵，今来到我尝。一杯延万纪，物外意翱翔。”<sup>⑥</sup>

4. 吕先生《正阳篇》曰：“顿了黄芽理，阴阳禀自然。乾坤炉里炼，日月鼎中煎。木产长生汞，金烹续命铅。如人明此道，立便返童颜。”<sup>⑦</sup>

① [南宋]吴曾：《能改斋漫录》卷18，上海古籍出版社1979年版，第503页。

② 《全宋文》卷817。

③④⑤ [北宋]杨亿口述，黄鉴笔录，宋庠整理：《杨文公谈苑》，第104页。

⑥ 《还丹众仙论》，见《道藏》4/338下~339上。也出自《吕祖志》卷4，见《道藏》36/470下。

⑦ 《还丹众仙论》，见《道藏》4/339上。也出自《吕祖志》卷4，《道藏》36/470下~471上。

抱腹山人杨在,于宋仁宗皇祐四年(1052)集《还丹众仙论》,辑吕先生《正阳篇》。<sup>①</sup>疑《正阳篇》两首吕先生丹诀,为吕洞宾亲作,流传至仁宗时。

5. 谷神子颂曰:“吕先生曰:‘上升下降谷神粮。’”<sup>②</sup>

《道藏》有《龙虎还丹诀颂》,宋太宗时林太古撰诀,谷神子颂。“吕先生名洞宾,近代得道也。”“吕先生诗云:‘一粒粟中藏世界,半升铛内煮山川。’”<sup>③</sup>谷神子指明“吕先生名洞宾”,称引杨亿复述的吕洞宾无题诗为“吕先生诗”,故知吕先生指吕洞宾,“上升下降谷神粮”一句为吕洞宾丹诀佚文。

6. 张无梦《还元诗》曰:“仙翁秘密曾留语:‘认取金丹水里藏。’”<sup>④</sup>

张无梦,真宗时人,其所称仙翁盖指吕洞宾,“认取金丹水里藏”是吕洞宾丹诀的佚文。

7. 《玉管照神局》卷上《吕洞宾赋》讲述相术曰:“相貌有异,贵贱不同,量肌肉之轻重,揣骨格之肥充。行似龙腾,此相超群胆智;坐如虎踞,其人出众英雄。原夫郎郎当者,地阁瘦尖;气气智智者,天庭饱满。鼻梁耸直,谷食丰厚;山根不折者,功名俊美。学馆清高者,凌云折桂;泪堂深陷者(原小字注:眼下也),刑妻害子。若更持行立正,端的忠良;更兼鸡眼虎睛,决明词理(原小字注:鸡眼黄赤)。是以,鼻如鹰嘴,吃人心髓;齿如石榴,为国封侯。脑门敦厚者,常清贵;颧骨尖高者,不自由。悬壁无路,燕腮莫浮(原小字注:结腮,机关多)。金门一字四横,偏多贪啖;铁锁深关罕用,却被

① 《还丹众仙论》,见《道藏》4/338下~339上;也出自《吕祖志》卷4,见《道藏》36/470下~471上。

② 《道藏》24/167中。

③ 《道藏》24/167下。

④ 《道藏》20/675上。

拘留(原小字注:金门、铁锁,口也。如无腮,贪啖、拘留)。八卦也:乾(原小字注:额也)须壮大,欲象盖盆(原小字注:乾乃天庭,欲圆而耸);坤若宽停,必须朝口(原小字注:地角用朝上也);坎(原小字注:口也)若清兮,足才学(原小字注:唇红声亮);离穴者,常游走(原小字注:两颧骨无肉,上爱游走);步重一身如奔马,行穿两脚聊充口(笔者按:此两句疑为错简);巽起三停于外越,便使愚痴(原小字注:巽乃两耳不贴);艮若端直而齐丰,聪明富有(原小字注:鼻正直而齐也)。夫何重分次第?目下异端。有刑害者太阳陷,无破败者面门宽。夭寿者则辨其唇掀,穷俭者则知其骨寒。金柜满者,主有厚禄(原小字注:眼下有肉如横指者);小得大者,必有高官(原小字注:眼下重纹,眼头有角)。妖人邪视,偷人低观(原小字注:贼人眼视地)。凤眉象眼,营生正易;鸭背鹅胸,饿死何难?人中既现,不必须长;轮廓虽小,且要有气(原小字注:耳虽小且要白)。眼眶薄兮清奇稳(原小字注:眼眶宽也),鼻若仰兮窍不详。眉若长者,唇掀无害;面若大者,结喉不良。任是猴鼠之形,终有财粮;见他端坐直须,高贵多是。蛇奔雀步,乞丐之辈;狗坐蛟腾,毒害之徒。官杀现,以为吏(原小字注:眼肉有赤筋是);兰台肿,以为奴(原小字注:鼻偏面肿,多为奴仆)。柳叶眉齐而有艺,了字眉反而定孤,却不鼻头悬胆,耳末缀珠。女眉垂兮在宦族,男额宽兮达帝都。岂不识御苑公卿,田面本来无异;边尘将帅,龙头必竟无殊。莫怪泄尽天机,二仪皆能和合,四象宁无后先。是则富贵,不则贫贱,更有一百二十部星辰排于面上。”

《玉管照神局》署名南唐宋齐丘撰,《四库全书总目提要》疑是其门下客所作。《玉管照神局》盖撰于宋太宗、宋真宗时。若《玉管照神局》果真是南唐宋齐丘门下客所作,那么,《吕洞宾赋》盖为吕洞宾所作。

杨文公所说百余首诗,自然包括他复述的两首无题诗和《自

咏》。是否包括上述两首完整的丹诀和一篇相术赋,是否包括上述仅剩两句佚文的那两首丹诀,不得而知。《类说》卷 53“丁晋公遇吕洞宾”和《纯阳真人混成集》卷下等也收录了杨文公复述的吕洞宾的那两首诗。现存《纯阳集》、《吕祖志》等吕洞宾作品集内,除这两首之外,可能还收有真宗时流传的百余首吕洞宾诗中的其他若干首,但已难确定有无。即使有,真伪混杂,也难将它们辨别出来。

由于其方士化的士人、士人化的方士之极具魅力的形象和事迹,既符合宋代市民文化的审美心理,也适逢道教内丹术发展的契机,所以吕洞宾很快被神仙化,成为崇拜对象,为后世的托名奠定了基础。

## 二 托名吕洞宾题诗诵词成为传统

吕洞宾在民众中赢得不少虔诚的信众,并赢得士人喜爱。这使得他去世后,仍继续“活”在下层民众和士人中间。范致明崇宁三年(1104)著《岳阳风土记》,接受了吕洞宾自称唐礼部侍郎吕渭之后之说,又增饰曰:吕洞宾“会昌中,两举进士不第,即有栖隐之志。去游庐山,遇异人授剑术,得长生不死之诀。多游湘潭鄂岳间,或卖纸墨于市,以混俗,人莫之识也”。吕洞宾为唐代人,成为当时人们错误的共识。

从宋真宗时期至北宋末年,吕洞宾故事被大量编造。浦江清、小野四平、巴德里安-胡塞因、马晓宏、李裕民及笔者等对这些故事进行了深入研究。<sup>①</sup> 在这些故事中,吕洞宾仍然云游各地,飘忽

① 请参阅浦江清《八仙考》(《清华学报》11 卷 1 期,1936 年。收入《浦江清文录》,人民文学出版社 1989 年版)、〔日〕小野四平《吕洞宾伝説について》(《东方宗教》第 32 号,1968 年 12 月)、巴德里安-胡塞因《北宋文献中的吕洞宾》(《远东亚洲丛刊》第 2 卷,第 133~169 页,1985 年)、马晓宏《吕洞宾神仙信仰溯源》(《世界宗教研究》1986 年第 3 期)、李裕民《吕洞宾考辨——揭示道教史上的谎言》(《山西大学学报(哲学社会科学版)》1990 年第 1 期)、拙著《钟吕金丹派的形成年代考》(《天问》丙戌卷,第 347~370 页)等。

不定,但身份经常变换,或为方士、道士,或为酒客、卖鞋人等。在一些故事中,吕洞宾仍然喜好诵诗或题诗,这些都是编故事者托名之作。

今检得托名吕洞宾或与之有关的七首诗和一首词:

1.《过岳州诗》曰:“独自行时独自坐,每恨时人不识我。惟有城南老树精,分明知道神仙过。”

宋哲宗朝任监察御史、吏部侍郎的张舜民曰:有道士对李观说曾遇见吕先生,诵其《过岳州诗》。又有僧人对李观说吕洞宾曾来寺中,老树精向吕洞宾致敬。<sup>①</sup>李观字梦符,自号玉谿叟,宋仁宗庆历(1041~1048)间登第。

2.长沙智度寺题诗曰:“唐室进士,今时神仙。足斗紫雾,却归洞天。”

作于宋神宗时期的《摭遗》记叙这首题诗后说,人们看到题诗后,才知他就是吕洞宾。

3.《回仙人题赠东老诗》曰:“西邻已富忧不足,东老虽贫乐有余。白酒酿来缘好客,黄金散尽为收书。”

陆元光记叙曰:宋神宗熙宁元年(1068),有客自称回道人,与吴兴沈东老对饮下棋,用石榴皮题此诗。<sup>②</sup>南宋叶梦得《避暑录话》卷下说人们以为他是吕洞宾。

4.牧童书写诗曰:“草铺横野六七里,笛弄晚风三四声。归来饱饭黄昏后,不脱蓑衣卧月明。”

《类说》卷57“吕洞宾”条记叙曰:钟弱翁传师平凉,有方士通谒。徒牧童牵黄犊立庭下。弱翁异之,指牧童曰:“道人颇能赋此乎?”笑曰:“不烦我语,是儿能之。”牧童乃大书此诗。既去,郡人见

① [北宋]张舜民:《画墁集》卷8。

② [北宋]陆元光:《回仙录》,见[南宋]胡仔《苕溪渔隐丛话》后集卷38。



方士担两大瓮，长歌出郭，迹之不在。瓮乃两口，岂洞宾耶？据宋度宗时魏庆之著《诗人玉屑》卷20，此引自《西清诗话》。钟弱翁即钟傅，宋哲宗、徽宗两朝曾率兵击西夏。诗虽牧童书，但与被视为吕洞宾的方士密不可分。

5.《促拍满路花》曰：“秋风吹渭水，落叶满长安。黄尘车马道，独清闲。自然炉鼎，虎绕与龙盘。九转丹砂就，琴心三叠蕊宫看，舞胎仙。任万钉宝带貂蝉，富贵欲薰天，黄粱炊未熟，梦惊残。是非海里，直道作人难。袖手江南去，白蘋红蓼，又寻湓浦庐山。”

《促拍满路花》为词牌名，又名《满路花》、《满园花》、《归去难》、《一枝花》、《喝马一枝花》等。宋黄庭坚录醉道士于广陵市中歌这首《促拍满路花》。<sup>①</sup>黄庭坚《跋秋风吹渭水词》又曰：一位醉道士歌《秋风吹渭水词》，此道士去后，乃以物色逐之，知其为吕洞宾也。<sup>②</sup>《秋风吹渭水词》使用了黄粱梦传奇典故。

6.通真宫题诗曰：“捻土焚香事有因，世间宜假不宜真。太平无事张天觉，四海闲游吕洞宾。”

南宋理宗时赵与时记叙曰：京城忽传吕洞宾访林灵素，宋徽宗到通真宫去查看究竟，见到墙壁上吕洞宾题写的一首讽刺他和林灵素的诗，即此诗。这首诗也在街上叫卖。宋徽宗大骇，命开封府逮捕吕洞宾。有人自首，招供受福州士人黄待聘指使装扮吕洞宾。开封府将案犯斩首。<sup>③</sup>

7.京师大梁景德寺题字曰：“落日斜，西风冷，幽人今夜来不来？教人立尽梧桐影。”

周紫芝《竹坡诗话》说：他宣和（1119～1125）间游京师大梁，犹及见景德寺壁上的吕洞宾题字。寺僧介绍说是一伟人为悼念蜀僧

① [北宋]黄庭坚：《山谷集·山谷词》。

② [北宋]黄庭坚：《山谷集·别集》卷10。

③ [南宋]赵与时：《宾退录》卷1。

峨眉道者所题。周紫芝称赞题字曰：“字画飞动如翔鸾舞凤，非世间笔。”

8. 补鞋人题诗曰：“腹内婴儿养已成，且居鄮市暂娱情。无端措大轻摇去，却入白云深处行。”

刘斧撰辑《青琐高议》前集卷8《吕先生记》之《续记》记叙曰：崔中游岳阳，有人唱《沁园春》，一补鞋人和一首《沁园春》，并自称“生于江口，长于江口，为守谷之客”。太守李郎中分析说：二口暗示“吕”字，谷暗示“洞”字，客暗示“宾”字，补鞋人就是吕洞宾。补鞋人所和乃今之所传吕洞宾《沁园春》。后曾慥绍兴六年（1136）撰《类说》卷46“吕洞宾《沁园春》”一条，也记叙此事，改为崔中唱吕洞宾《沁园春》，补鞋人在墙壁上题此诗。补鞋人以字谜自称和太守解谜的记叙，也与《青琐高议》略有不同。

这8段传说故事和8首托名诗词，继承了吕洞宾的方士身份和风格，亦略有变化，即从自我神化变为自我称神或故作玄虚，如《过岳州诗》、长沙智度寺题诗、通真宫题诗、京师大梁景德寺题字、补鞋人题诗等。这些传说故事和诗词，反映了吕洞宾崇拜正在形成的过程。

北宋以后的文献也记载了一些所谓吕洞宾在北宋时期吟诵或题写的诗词，因不能确定确实是北宋人杜撰的故事，故而此处略去，不以为据。

自这些传说故事后，托名吕洞宾题诗诵词成为自北宋至民国持续不断的传统。实有其人的宋初吕洞宾擅长诗词，当是他被大量托名的主要原因和依托之一。

### 三 托名钟吕创立丹法开辟托名吕洞宾造经的先河

隋唐五代内丹术兴盛，一部分内丹术以《参同契》的理论为依据，并使用《参同契》的术语。五代至北宋初年的陈抟，发展了唐五

代内丹家以图式解易的传统,创立了宋易图书学派。内丹术获得两大强有力的理论支撑,面临发展契机。这一契机,成为推动内丹术发展的动力。

吕洞宾崇拜的形成和吕洞宾通晓丹法,为托名吕洞宾编制道经提供了条件。北宋神哲二帝时期(1068~1100),吕洞宾崇拜正在形成之中,有方士二人机敏地抓住了崇拜神仙吕洞宾的社会心理,以吕洞宾通晓丹法并能够化身周游为依据,扮演钟离权和吕洞宾,融合参同理论和陈抟图书学,编造丹经和丹诗,发展内丹理论,创立了钟吕丹法。

钟离权不是汉代人,盖为晚唐后梁后唐人。钟离权和吕洞宾不是同时代人。两位冒名方士将钟离权和吕洞宾两个名字结合在一起,是一种创造,带有主观任意性,也有一定的依据。那就是钟离权也是通晓丹法的方士,著有《钟离正阳真人还丹歌》。<sup>①</sup>这一创造很成功,钟离权这个名字突然与吕洞宾这个名字一起显耀起来的。从此钟离权和吕洞宾两个名字或形象,经常形影不离。

扮演钟离权者亦仿效吕洞宾喜爱题诗、干谒公卿的行为。其诗歌和诗句如下:

1.《诗寄太原学士》曰:“风灯泡沫两相悲,未肯遗荣自保持。颌下藏珠当猛取,身中有道更求谁?才高雅称神仙骨,智照灵如大宝龟。一半青山无买处,与君携手话希夷。”

南宋赵彦卫编《云麓漫钞》卷2录此诗,署“元祐七年九月九日钟离权书”。又载《宋诗纪事》卷90。

2.草书诗句曰:“得道高僧不易逢,几时归去得相从。”

宋徽宗时《宣和书谱》卷19曰钟离先生尝草其为诗,即这两

<sup>①</sup> 拙文《隋唐五代参同和非参同清修内丹术》,载《宗教哲学》第42期,2007年。

句。又曰元祐七年七月，亦录诗四章赠王定国，多论精勤志学长生金丹之事，亶亶可读。

### 3. 题诗句曰：“莫将外物寻奇宝，须问真师决永铅。”

陆游《入蜀记》卷4说：他入蜀途中，曾见到钟离权给张商英的这两句题字。宋哲宗绍圣元年（1094），钟离权又应苏轼之请书于卷末。题字后有徐注的跋。跋说后来吕洞宾也给张商英题写了“闲人吕洞宾来谒张天觉”十个大字。按：张商英字天觉，谥文忠，为神哲徽三朝元老。

《宣和书谱》卷19谈到钟吕关系曰：“吕洞宾于先生执弟子礼，有问答语及诗成集。”这句话实际是指出了这两位方士，以扮演钟离权和吕洞宾的方式，撰钟吕问答的著作，并辑吕洞宾诗集。另外，在《宣和书谱》这句话所指之外，可能还有其他作品。

#### 1. 《灵宝毕法》

《道枢》卷42《灵宝篇》，为问答体，摘录原本《灵宝毕法》而成。《道藏》有《秘传正阳真人灵宝毕法》3卷，盖后人增删整理原本《灵宝毕法》并注解，并将问答体改为叙述体。《灵宝毕法》可以作为神哲二帝时期钟吕丹法的代表作，也是托名吕洞宾（同钟离权问答）的第一部著作。

#### 2. 诗集

《宣和书谱》卷19著录的诗集，今已亡佚，内容不详。这是托名吕洞宾的第一部诗集。《宋史·艺文志》著录有《纯阳集》1卷。《纯阳集》已亡佚，不知其与神哲二帝时期扮演吕洞宾者的诗集，有无承袭关系。《道藏》有元何志渊辑《纯阳真人混成集》2卷，不知其与神哲二帝时期扮演吕洞宾者的诗集，与《纯阳集》，有无承袭关系。

#### 3. 《沁园春》

南宋胡仔《苕溪渔隐丛话》后集卷38等录吕洞宾《沁园春》词，

盖扮演吕洞宾者托名之作。其曰：“七返还丹，在人先须炼己待时。正一阳初动，中宵漏永，温温铅鼎，光透帘帏。造化争驰，龙虎交媾，进火功夫犹斗危。曲江上，看月华澄净，有个乌飞。当时自自饮刀圭，又谁信无中养就儿。辨水源清浊，木金间隔，不因师指，此事难知。道要玄微，天机深远，下手速修无太迟。蓬莱路，仗三千行满，独步云归。”

这首《沁园春》影响很大，《道藏》中《吕祖志》卷6亦收录。注解者不少，《道藏》中有北宋何仙姑《颂吕真人沁园春》（见《还丹显妙通幽集》）、南宋王庆升《注沁园春》（见《爱清子至命篇》卷下）、李简易《解纯阳真人沁园春》（见《玉谿子丹经指要》卷下）、元萧廷芝《解注吕公沁园春》（见《修真十书》卷13《金丹大成集》）、元俞琰《吕纯阳真人沁园春丹词注解》、无署名《沁园春解》（见《还丹显妙通幽集》）和无署名《沁园春注解》（见《龙虎还丹诀》）等，《道藏》外有无署名《注解吕公沁园春》（见涵蟾子辑《金丹正理大全诸真玄奥集成》卷7）、清傅清铨《吕祖沁园春注》（见《济一子顶批道书四种》）等。

神哲二帝时期扮演钟吕二人者，开创了托名吕洞宾编制道经的先河。这些托名之作的内容和体裁，与实有其人的宋初吕洞宾通晓内丹术并擅长诗词的实情相合，容易使人相信是钟吕之作。这些托名之作增加了长篇丹经，讲述的丹法系统化，后人称之为“钟吕丹法”。

钟吕丹法的创立是内丹术的一场“革命”。蒙文通说：“钟吕之事，倘犹释氏之有惠能，要为唐宋新旧道教之一大限。”<sup>①</sup>神哲二帝时期扮演钟离权和吕洞宾者，可称为内丹术史上的惠能。钟吕内

① 蒙文通：《陈碧虚与陈抟学派——陈景元〈老子〉、〈庄子〉注校记》，见《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第375页。原载《图书集刊》第8期，1948年6月。

丹理论从此逐步成为内丹理论的主流,并引起钟吕金丹派的形成。钟吕二人也逐渐成为内丹术的祖师和道教重要的神仙。这不仅增强了民间的吕洞宾崇拜,而且为道教八仙形象提供了核心成员。

钟吕丹法的创立,对推动后世托名吕洞宾作诗造经的潮流,影响深远。

#### 四 钟吕金丹派形成时托名吕洞宾造经掀起高潮

哲宗之后,徽宗至高宗绍兴二十五年的半个多世纪(1101~1155),不妨笼统地称之为徽钦高三帝时期,或两宋之际。两宋之际,神哲二帝时期扮演钟吕二人者的效法者,人数众多,共祖钟吕,纷纷编制丹经以创派传法,掀起托名钟吕著述的高潮,形成规模。他们丹法趋同,传授成系,形成了钟吕金丹派。

托名钟吕的著述有:

##### 1.《钟吕传道集》

今《修真十书》卷14至卷16有《钟吕传道集》3卷,采用钟吕问答的形式。其题“钟离权述,吕洞宾集,施肩吾传”。其所谓钟吕实际是指神哲二帝时期扮演钟离权、吕洞宾者,《钟吕传道集》为施肩吾著,托名钟吕。《道枢》卷39至卷41为《传道篇》上中下三篇,即《钟吕传道集》摘录。

王庭珪《卢溪文集》卷48《书〈传道集〉后》曰:“世传吕先生受道于钟离先生,有《传道集》……读此书则知道之在我而已。绍兴癸亥中元日卢溪真逸书。”王庭珪号卢溪真逸。他于绍兴癸亥(1143)在《钟吕传道集》后写下了这篇后记。由此可以将《钟吕传道集》的撰写时间推测得更精确一些,改为盖撰于徽宗至高宗绍兴癸亥年(1101~1143)间。

在两宋之际效法神哲二帝时期扮演钟吕二人者的众多丹家中,施肩吾一系的丹法影响最大。施肩吾一系的丹法以《钟吕传道

集》所述最系统、最清晰。

## 2.《百问篇》

《道枢》卷5《百问篇》开篇曰：“纯阳子读丹经玄书，其旨渊深，惧后世莫测焉，于是以问于正阳子。”<sup>①</sup>但《百问篇》的术语与具体修法与《灵宝毕法》多不同，宋钦宗靖康初封钟离权为正阳真人，《百问篇》所摘录的原著盖不是神哲二帝时期扮演钟离权、吕洞宾者的问答语，盖是两宋之际钟吕金丹派托名之作，撰于靖康初年至宋高宗绍兴二十五年（1126～1155）间。

## 3.《吕真人血脉论》

《直斋书录解題》卷12著录《吕真人血脉论》1卷，曰“称傅娄景先生”。《道枢》卷15有《血脉篇》，盖为《吕真人血脉论》摘录。《血脉篇》术语与《灵宝毕法》不同，《吕真人血脉论》盖是两宋之际钟吕金丹派托名之作，撰于徽宗至高宗绍兴二十五年（1101～1155）间。

## 4.《吕洞宾九真玉书》

《宋史·艺文志》著录《吕洞宾九真玉书》1卷。《道枢》卷26有《九真玉书篇》，盖为《吕洞宾九真玉书》摘录。《九真玉书篇》术语与《灵宝毕法》不同，《吕洞宾九真玉书》盖是两宋之际钟吕金丹派托名之作，撰于徽宗至高宗绍兴二十五年（1101～1155）间。

## 5.其他

《道枢》还有几篇托名或引用钟离权与吕洞宾，如卷3《容成篇》，卷7《坎离篇》、《甲庚篇》，卷9《颐生篇》、《纯阳篇》，卷10《华阳篇》、《指玄篇》，卷30《五戒篇》，卷35《众妙篇》，卷37《入药镜中篇》等。不知这些篇摘录或引用的是何原著。原著盖是效法者托名之作，撰于徽宗至高宗绍兴二十五年（1101～1155）间。

<sup>①</sup> 《道藏》20/632中。

另有三种,不迟于绍兴年间:

### 1.《钟离先生八段锦》

曾慥《临江仙》后记曰:“《钟离先生八段锦》,吕公手书石壁上,因传于世。”署“绍兴辛未仲春至游居士曾慥记”<sup>①</sup>。《修真十书》卷19《杂著捷径》有《钟离八段锦法》,正文为六言韵文,盖曾慥所记《钟离先生八段锦》。《钟离先生八段锦》不是钟吕问答语,但署名钟离先生,并记载由吕洞宾传出。再者,《钟离先生八段锦》述内丹修法,重点述内丹术中的按摩、导引,其术语和具体做法皆与《灵宝毕法》同。《钟离先生八段锦》是否神哲二帝时期扮演钟离权撰、扮演吕洞宾者传,难以遽断,但可以肯定其不迟于绍兴辛未(1151)。

《钟离八段锦法》有注有图,注图盖出自后人。

### 2.《指玄三十九章》

《钟吕叙传》中的“正阳真人钟离公”条,说钟离权著作“多有遗于后世,唯《三十九章》尤为显著”<sup>②</sup>。《指玄三十九章》又称《指玄篇》、《云房三十九章》、《云房指玄篇》等。《指玄三十九章》今已亡佚。《道枢》卷19《修真指玄篇》以“华阳真人(施肩吾)曰吾闻之正阳真人(钟离云房)言”开篇。篇中引正阳真人曰:“欲觉阳公长子,须是多入少出。从其男女相争,过时求取真一。”<sup>③</sup>语为六言韵文。此句内容与《灵宝毕法》同。疑此《修真指玄篇》摘录《指玄三十九章》的几家注释而成。《道枢》之作不迟于宋高宗绍兴二十五年(1155)。《指玄三十九章》是否神哲二帝时期扮演钟离权者撰,难以遽断,但可以肯定其不迟于绍兴二十五年(1155)。

### 3.《肘后三成篇》(《纯阳真人金丹诀》、《吕公金丹秘诀》、《五

① 《修真十书》卷23,见《道藏》4/705上、中。

② 《藏外道书》18/779下。

③ 《道藏》20/702下、705上。



金丹三成法书》)

陈振孙《直斋书录解题》卷12 神仙类还著录《肘后三成篇》1卷、《纯阳真人金丹诀》1卷,并指出《纯阳真人金丹诀》“即前所谓《三成篇》,微不同”。

《肘后三成篇》现已亡佚。《道枢》卷25有《肘后三成篇》,为摘录,通篇18次引“纯阳子曰”,并称其要十八:小成七,中成六,大成五。<sup>①</sup>其术语和具体做法与《灵宝毕法》大同小异。《道枢》卷10《华阳篇》三引“纯阳子曰”,见《肘后三成篇》。《肘后三成篇》是否神哲二帝时期扮演吕洞宾者撰,难以遽断,但可以肯定其不迟于绍兴二十五年(1155)。

宋洪迈撰《夷坚志乙》卷7记载:淳熙十六年(1189),岳阳守章騊瞻拜吕公祠宇,为吕洞宾塑像重新上色。吕洞宾托梦家人向他表示感谢。章于是刻印《吕公金丹秘诀》。洪迈全文抄录了《吕公金丹秘诀》的序言,吕洞宾自称紫微洞天纯阳真人。

《吕公金丹秘诀》序文曰:“岩幼习儒教,长好玄门,志慕清虚,心游云水。寻师访友,往来无惮于驰驱;切问近思,终始不生于懈怠。阴阳升降,取法于二仪;性命根基,归源于一气。无形无象,来时止一妇一夫;有姓有名,去后存三男三女。九宫台畔,金童探得黄芽;十二楼前,玉女收成白雪。水中起火,当分八卦之才;阴内炼阳,自别九州之气。三花和会,化火光真出昏衢;千日功成,骖鹤驾先游蓬岛。天机深远,不敢轻言;道体渊微,难为直说。今以平日建功之法、尊师已验之术,集成口诀十八首,密示后进。凡金丹小成法七诀:天童不老法第一、聚火煮海法第二、匹配阴阳法第三、聚火還元法第四、聚火炼形法第五、龙虎金丹法第六、周天火候法第七。金丹中成法四诀:河车肘后法第一、肘后飞金晶法第二、玉液

① 《道藏》20/729中。

还丹法第三、玉液炼形法第四。金丹大成法五诀：集成朝元法第一、炼炁成形法第二、内观交换法第三、神仙出入法第四、分形超脱法第五。其书合三千言，每诀四句，句四字。明白易晓，实修真妙旨也。”

此序之摘录见于《道枢》卷25《肘后三成篇》，是知此序即《肘后三成篇序》。《纯阳帝君神化妙通纪》卷6转载章騊刻印吕洞宾丹经之事，称此丹经为《五金丹三成法书》，亦转载序文，与《吕公金丹秘诀序》同。

刘鉴泉说：“洎钟吕施刘显，而道始正矣。”<sup>①</sup>至两宋之际，钟吕金丹派形成，此实为唐宋新旧道教的分水岭。从此，钟吕金丹派开始逐渐执道教内丹派的牛耳，托名吕洞宾造丹经时有出现。从此，钟吕成为道教祖师，编造吕洞宾度人事迹成为道教的宣教工作。在这两类托名著作中，吕洞宾的诗词特长得到发扬。

道教奉钟吕为祖师，也使民间的吕洞宾崇拜得到强大的助力，从而使吕洞宾传说故事及诗词的流传增添了另一股东风。

## 五 钟吕金丹派南宗形成时期的托名吕洞宾造经

事实表明，从南宋初期开始，吕洞宾崇拜就相当普及了。南渡之初，一些南渡人士津津乐道吕洞宾尚活跃于北宋的传说。李正民于绍兴丙寅（1146）写的《送唐道人序》曰：“吕洞宾者，世皆传其得道。”岳阳有一个村庄中吕姓村民多，该村被称为仙人村。<sup>②</sup>吕洞宾崇拜的普及，还表现在吕洞宾的大名时时挂在文士嘴边，经常进入他们的诗词。南宋时期，修祠建堂纪念或供奉吕洞宾神像者增多。在永乐镇所谓吕洞宾的故里，信众修建了祠堂，袁从义兴定六

① 刘鉴泉：《道教征略》上，载《图书集刊》1946年第7期，第44页。

② 〔北宋〕邵博：《闻见后录》卷29。

年(1222)撰《有唐纯阳吕真人祠堂记》曰:“乡人慕其德,因旧址而庙貌之,岁时享祀甚谨严。真人自成道以来,有重名于天下,凡谭及神仙者,必曰钟、吕也。……遍阅仙籍,得吕真人诗数百篇。”<sup>①</sup>南宋时期还出现了以吕洞宾命名的宗教聚会。《夷坚志甲》卷6《远安老兵》记载:淳熙七年,筠州新昌人邹兼善说,峡州远安民家作吕公纯阳会。白玉蟾《摸鱼儿·寿觉非居士》曰:“向前夜纯阳鹤会。”<sup>②</sup>

王重阳的《满庭芳》词曰:“吕祖悟黄粮。”<sup>③</sup>党芳莉说:大约最迟在两宋之交,在民间和道教分别产生了与吕洞宾有关的两种黄粱梦觉传说:一、吕洞宾度卢生枕中记;二、钟离权度吕洞宾黄粱梦觉。对后世的戏剧、小说产生了巨大的影响。<sup>④</sup>新的传说将唐代沈既济的黄粱梦传奇的人物,移花接木到吕洞宾或钟吕身上。黄粱梦传奇原来的人物吕翁与吕洞宾都姓吕。黄粱梦传奇产生于唐代,吕洞宾自称唐代人。这两点巧合,使移花接木非常顺利。新黄粱梦传奇对吕洞宾崇拜的促成作用,不可低估。

北宋神哲二帝时期(1068~1100),扮演钟离权和吕洞宾的两位方士创立了钟吕丹法。是他们将钟吕的名字连在了一起,结为师徒。随后钟吕金丹派和全真教宗奉钟吕,钟吕的师徒关系广为人知。钟离权度吕洞宾黄粱梦觉,应是借用了钟吕金丹派的钟吕关系,或者竟是道教的杰作。以往的论著忽视了这一点。

南宋末吴自牧撰《梦粱录》卷2记述临安府各酒库参加迎煮赛

① 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,中国社会科学出版社1988年版,第448页。

② 《白真人集》卷8,见《道藏精华》第十集之一下,第1093页。

③ [元]彭致中集:《鹤鸣余音》卷3,见《道藏》24/268下。

④ 党芳莉:《吕洞宾黄粱传说考论》,载《西北大学学报(哲学社会科学版)》2000年第1期。党芳莉:《论宋元之际吕洞宾传说的兴盛》,见王水照主编《新宋学》第1辑,上海辞书出版社2001年版,第296页。

会表演的有“八仙道人”。浦江清指出这是最早关于“今八仙”的记载。他说：“此处必系通俗的八仙，或即钟吕诸公了。”<sup>①</sup>从“八仙道人”到明代钟吕八仙定型，浦江清《八仙考》考证得很清楚。但八位仙人并非随意拈来，浦江清的观点尚需补充。

八仙中的钟吕，也是从钟吕金丹派祖师中借来。此外，嘉定年间（1208～1224）白玉蟾《咏四仙》分别咏韩湘、何仙姑和曹国舅，已经显现出元明八仙故事的影子。<sup>②</sup>宋理宗景定五年（1264）李简易纂集《玉谿子丹经指要》中的《混元仙派之图》把曹国舅、李铁拐、赵仙姑、徐神翁等人列为吕洞宾弟子。<sup>③</sup>赵仙姑和徐神翁也曾是八仙中的过渡角色。今八仙的起源是出于戏剧、绘画以及民俗等方面的审美及娱乐需要，但八仙从初选到过渡到定型，基本上都是从钟吕金丹派的神团中选择的，是以钟吕为核心的。浦江清说“八仙的组成与真正的道教的关系很浅”<sup>④</sup>。此说应当修正。<sup>⑤</sup>应当说八仙的组成与真正的道教的关系很深。

钟吕金丹派促成了钟吕黄粱梦传奇和钟吕八仙故事的形成。这一传奇和这组故事的流传，以及以此为内容的戏剧、说唱、绘画、雕塑、民俗等活动，也扩大了吕洞宾在民间的影响。

南宋时期吕洞宾影响的扩大，还表现为佛教的灯录、史籍《联

① 浦江清：《八仙考》，载《清华学报》11卷1期，1936年。收入《浦江清文录》，人民文学出版社1989年版。

② 《修真十书》卷50《武夷集》，见《道藏》4/817下～818上。

③ 《玉谿子丹经指要》卷前，见《道藏》4/404中、下。

④ 浦江清：《八仙考》，载《清华学报》11卷1期，1936年。收入《浦江清文录》。

⑤ 吴光正说：“八仙故事首先是一个由道教徒建构的宗教神话体系，尔后才演变成文人神话、民间传说和民俗信仰。”（《佛道争衡与吕洞宾飞剑斩黄龙故事的变迁》，载《文学遗产》2005年第4期。）这一说法看到八仙与道教关系很深，有合理因素。但今八仙构成团体和神话体系，其起源还是出于戏剧、绘画以及民俗，后来被道教吸收。

灯会要》、《嘉泰普灯录》、《五灯会元》和《佛祖统纪》讲述吕洞宾飞剑斩黄龙故事,将吕洞宾列为佛门弟子。围绕着这个故事,佛道互相攻击,一争高下。<sup>①</sup>

南宋时期流传的关于吕洞宾的传说故事很多,仅洪迈《夷坚志》就收集了几十个。有些传说故事仍将背景置于北宋,将背景置于南宋的传说故事也不少。可以看出自称的或者被人认为的吕洞宾,经常以各种普通职业身份在各处出现。在有的传说故事中,吕洞宾以神仙的面貌与人打交道,主要是度人和传道。有一传说故事描写:隆兴(1163~1164)间,常熟县海隅山顶,有僧慈悦者,患水肿病,医药无效。一日有客自云姓回,怜悦病,以指爪划其股腹,水溃肿消,又授以药,且云寿至八十五。后两月,有客以画授悦,乃吕真人像。方悟前所姓回者,即吕也。后附赵彦清《吕真人感应记》碑文,记载此事。<sup>②</sup>又一故事说:江陵傅氏家贫,小阁塑吕仙翁像,敬事甚谨。傅目昏多泪。一日,有方巾布袍客来访,授以药方。傅如方治疗,用药不到一个月,目明,夜能视物,精力如少年。傅享年八九十。<sup>③</sup>与北宋的传说故事相比,吕洞宾慈悲度人的事迹增多了。

故事中的吕洞宾依然能诗,数量不少,不必一一录出,仅选三首:

1. 佛庐门题诗曰:“手内青蛇凌白日,洞中仙果艳长春。须知物外烟霞客,不是寻常磨镜人。”

南宋曾慥《集仙传》叙说,吕洞宾为尚书郎贾师雄磨镜,在下榻的佛庐门上题此诗。<sup>④</sup>《竹坡诗话》称这是北宋英宗治平(1064~

① 吴光正:《佛道争衡与吕洞宾飞剑斩黄龙故事的变迁》,载《文学遗产》2005年第4期。

② [南宋]范成大:《吴郡志》卷41。

③ [南宋]张杲:《医说》卷3。

④ [南宋]祝穆:《古今事文类聚续集》卷28。

1067)中的事。

2. 致章子厚诗曰：“济世应须不世才，调羹重见用盐梅。种成白璧人何处？熟了黄粱梦未回。相府旧开延士阁，武夷新筑望仙台。青鸡唱彻函关晓，好卷游帷归去来。”

天庆观题诗曰：“石池清水是吾心，漫被桃花倒影沉。一到邽山空阙内，消闲尘累七弦琴。”

元符初，一道人托胡咏之带诗（上述第一首）给带兵在边疆的丞相章子厚。章子厚闻说吕道士曾在秦州天庆观殿壁题诗（上述第二首）而去。章子厚断定带诗给他的那位道人就是吕洞宾。<sup>①</sup>

3. 致赵不问诗曰：“这回相见不无缘，满院风光小洞天。一剑当空又飞去，洞庭惊起老龙眠。”

潭州兵马赵不问淳熙九年（1182）作鹤会，一道人径入堂房后不见了踪影，但于几上得一纸，上书此绝句，落款是“云谷客书”，“云谷客”即吕洞宾。<sup>②</sup>

全真教自金代王重阳始，即修炼内丹，以钟吕为祖。一些学者将王重阳以钟吕为祖，说成依傍正统道教，说成利用吕洞宾在民间的影响争取信徒，盖与事实不符。他们没有看到全真教以钟吕为祖，既受到吕洞宾崇拜的影响，也是因为继承钟吕丹法。王重阳的弟子继承了他的做法。南宋白玉蟾吸收了钟吕丹法，编制了钟吕金丹派系谱，创立了钟吕金丹派南宗，吕洞宾成为白玉蟾教团祭祀的神灵之一。<sup>③</sup>全真教和钟吕金丹派南宗奉钟吕为祖师，增强了吕洞宾在道教神团中的地位，也极大地推动了民间吕洞宾崇拜的普及。

① [南宋]张邦基：《墨庄漫录》卷1。

② [元]苗善时编：《纯阳帝君神化妙通纪》卷6，见《道藏》5/728中。

③ 参阅拙文《全真教南宗的形成》，见熊铁基、麦子飞主编《全真道与老庄学国际学术研究会论文集》上册，华东师范大学出版社2009年版，第127～162页。

南宋托名吕洞宾的著作包括传记、诗歌和丹经：

### 1.《岳州石刻自传》

吴曾《能改斋漫录》卷18“吕洞宾传神仙之法”曰：“吕洞宾尝自传，岳州有石刻。”其子吴复为《能改斋漫录》作跋，作于绍兴二十七年（1157）。

“吕洞宾传神仙之法”录《岳州石刻自传》云：“吾乃京兆人，唐末，累举进士不第。因游华山，遇钟离，传授金丹大药之方，复遇苦竹真人，方能驱使鬼神，再遇钟离，尽获希夷之妙旨。吾得道年五十，第一度郭上灶，第二度赵仙姑。郭性顽钝，只与追钱延年之法。赵性灵通，随吾左右。吾惟是风清月白、神仙聚会之时，常游两浙汴京谯郡。常著白襕角带，如人间使者。右眼下有一痣，箸头大。世言吾卖墨飞剑取人头，吾闻而哂之。实有三剑，一断烦恼，二断贪嗔，三断色欲，是吾之剑也。世有传吾之术，不若传吾之神；传吾之神，不若传吾之行。反是，虽握手接武，终不成道。”

《岳州石刻自传》突出吕洞宾度人传道的神仙身份。

### 2.《吕公窑头坯歌》

《吕祖志》卷6有《吕公窑头坯歌》，《直斋书录解题》卷12著录《吕公窑头坯歌》1卷。夏元鼎辑《金丹诗诀》卷下收录《窑头坯歌》。此歌是否撰于徽宗至高宗绍兴二十五年（1101～1155）间，难以遽断，但可以肯定其不迟于夏元鼎编《金丹诗诀》。

### 3.《有唐真人纯阳吕祖集》8卷

宋乾道二年（1166）谷神子陈得一《原刊文集序》曰：“今偶得是集，不欲秘藏，愿与同志共之。”明万历十一年（1583）杨良弼《吕祖全书文集后原序》曰：“《有唐真人纯阳吕祖集》共八卷，本传及灵迹三卷，诗歌五卷，不知哀于何人。自宋乾道间，已刊布于世。”<sup>①</sup>是

① [清]刘体恕：《吕祖全书》卷3、卷5，见《藏外道书》7/104下、155下。

知宋乾道二年陈得一刊印了《有唐真人纯阳吕祖集》8卷。

明永乐二十年(1422),张子素重刊《有唐真人纯阳吕祖集》。四十四代天师张宇清该年《重刊文集序》曰:“宋乾道间,延平陈谷神已尝印行,其板岁久不存。广阳张子素氏……求诸善本,特寿于梓。”<sup>①</sup>明万历十一年(1583),杨良弼对《有唐真人纯阳吕祖集》做了删补。杨良弼该年《吕祖全书文集后原序》曰:“是集江南旧无善本,今得大名府尹姚汝循公本颇佳。又诸本皆无《敲爻歌》及《百字碑》、《三字诀》等篇,灵迹中又滥收猥褻一二事,不雅驯,皆为删补。字之讹舛者正之,序之无关系者去之。其卷次位置,不敢擅更,则欲存其旧也。爰命重书,授之梓人,公于四方。”<sup>②</sup>

乾隆五年(1740),刘体恕汇辑、黄诚恕参订《吕祖全书》32卷。黄诚恕序曰:“庚申冬,晤无我子刘君,一见欢然,相视莫逆,爰有同心,因敬叩师真,荷蒙许可,遂溯流而上,直抵清江,邀集一二同志,博采遗文,广搜圣训,汇为《全书》三十二卷。”<sup>③</sup>刘体恕《吕祖全书》卷1为《吕祖本传》,卷2为《灵应事迹》,卷3、4、5为《文集》。刘体恕将《有唐真人纯阳吕祖集》杨良弼删补本改编为《吕祖全书》的前5卷,已非陈得一乾道本8卷之旧,但保留了大部分原貌。

#### 4.《了明篇》

署“宋先生述”。毛日新乾道四年(1168)《了明篇序》曰:“兹由天幸,因遇宋先生于云之间,专记先生云:‘吾遇钟吕传授口诀……’”《了明篇》中第一篇《遇真歌》亦曰:“乙酉年,四月中,白日再遇钟离公。”<sup>④</sup>此乙酉年当指乾道元年(1165)。

① [清]刘体恕:《吕祖全书》卷3,见《藏外道书》7/105上。

② [清]刘体恕:《吕祖全书》卷5,见《藏外道书》7/155下~156上。浙江省图书馆藏善本书《纯阳吕祖集》8卷即杨良弼删补本。

③ 《藏外道书》7/52上。

④ 《道藏》4/921下。



## 5.《金丹诗诀》2卷

署“唐纯阳真人吕岩洞宾撰，宋云峰散人夏元鼎宗禹编”。夏元鼎《□□遇师本末》曰：嘉泰受丹法，嘉定庚辰使齐有功而无赏，入龙虎山受箓。元方回撰《桐江续集》卷31曰：“元鼎，温州人。宝庆中以小武官历事山阳应纯之五帅。伪撰《西江月》十二首为平叔作，其后死于色欲，近人尚或识之。”《宋诗纪事》卷90《蓬莱鼓吹附录》曰：“元鼎博极群书，屡试不第。应贾、许二帅幕，出入兵间。至上饶，夜感异梦，弃官入道。至南岳祝融峰，过赤城周真人，求其指示，乃大悟，因题诗云云。所著有《阴符经讲义》三卷、《图说》一卷、《崔公药镜笺》一卷。今永嘉有夏仙里云。”《金丹诗诀》当作于宋理宗时。

卷上有七律64首、留题诗6首（《题岳阳楼》、《题湖州东林》、《题龙虎山》、《题庐阜二首》、《钟弱翁题何山》）。卷下有《七言绝句三十首》、《五言四韵四首》、《六言八句一首》、《歌行诗十首》（《造酒歌》、《下棋歌三首》、《窑头坯歌》、《路铅》、《可惜许》、《长生歌》、《劝乔公歌》、《大道求闲歌》）、《长短句五首》（《沁园春》、《步蟾宫二首》、《虞美人二首》）。①

## 六 道教处境艰难时期的托名吕洞宾造经

吕洞宾在元代继续受到广泛崇拜。民间的吕洞宾崇拜继续盛行。人们修建纪念建筑供奉吕洞宾。如元至正间，根据吕洞宾传说中的诗句“朗吟飞过洞庭湖”，广西梧州府苍梧县在城东建朗吟亭，内有吕仙像。② 文士作诗词讴歌吕洞宾。如张之翰《题惠氏遇仙图》曰：“我昔闻吕仙，本人而天，儒而玄，袖中三剑常在手，担头

① 《藏外道书》18/781上~795上。

② 《广西通志》卷44。

两瓮不息肩。或朝游江湖，或暮歌市廛……呜呼！至人虽死本无死，安知此去不复还。我当为汝细捡兴化寺中之供簿，汝亦为我再寻垂虹亭上之遗篇。此诗此画莫漫传，他时倘见双云骈，再拜问公然不然。”<sup>①</sup>

在元代传说故事中，吕洞宾具有种种神通。如元郑璧《吕仙亭记》说：橘斋史右丞夙病眉瘤，梦见神仙吕洞宾擦他的脸，瘤子被擦掉。梦醒之后，橘斋史到吕仙亭去叩拜，发现物色如梦中所见。平章呼喇岱夫人图们伦氏患头风，日夜向神仙吕洞宾祈祷。祈祷时忽然听到笛声，人们都说是仙笛声。平章呼喇岱说：神仙有灵，会再次听到笛声。夜里听见笛声从墙外传来，从此夫人起居如初。<sup>②</sup>另一故事说：吕仙尝憩梧山，郡人因此建吕仙亭。元天历间，疫病大流行。一位名叫张彦才的人，梦见一道士来到他家，请张彦才将庭院前的樟树施给他，用来刻吕仙像，彦才允许。明旦，风拔起樟树，吹到吕仙亭下，疫遂息。<sup>③</sup>元于钦撰《齐乘》卷4“吕仙翁祠”条曰：“博兴城内，祠即韩氏酒炉，仙翁尝饮于此，书屋壁云‘吕岩独酌洞滨宣和壬寅六月书’，凡十三字。后盗焚民居殆尽，惟韩氏室完。土人因名为辟火符。靖康间，邑人乃于社稷坛碑阴模勒仙书，立于祠前。”宣和和靖康分别为北宋徽宗、钦宗年号。此事或为元代人怀念故国所造。

元杂剧上演的八仙戏，如马致远《吕洞宾三醉岳阳楼》、岳伯川《吕洞宾度铁拐李岳》、无名氏《争玉版八仙过海》等，很受欢迎。赵景深录元杂剧三组八仙组合，各组皆有钟吕。<sup>④</sup>

元代的吕洞宾仍然好诗善诗。略举两例：

① [元]张之翰：《西岩集》卷4。

② 《湖广通志》卷119。

③ 《广西通志》卷87。

④ 赵景深：《八仙传说》，载《东方杂志》第30卷第21号，1933年。

1. 玄妙观题诗曰：“午夜君山玩月回，西邻小圃碧莲开。天风香雾苍华冷，名籍因由问汝来。”“白雪红铅立圣胎，美金花要十分开。好同子往瀛洲看，云在青霄鹤未来。”

一日，一位羽客访西湖玄妙观，不巧住观赵道士外出，羽客在蕉叶上题写了上述两首诗，识者以为吕洞宾也。<sup>①</sup>

2. 灵显观题诗：“素衣丹壑寄生涯，相近茅衡共几家。卧听松音临水石，坐看山色老烟霞。林中有鹤窥来客，岩畔无人见落花。但把琴书消白昼，不须炉里炼丹砂。”

山西平顺县安善里孝文村有灵显观，世传吕纯阳在灵显观壁间题下上述诗歌。元至元二十二年（1285）道士牛志信重建，进士马之美撰记并刻吕仙诗于石。<sup>②</sup>

丘处机于成吉思汗十五年（1220），应召西去雪山（今阿富汗境内兴都库什山）行营拜见成吉思汗，嘉定十七年（1224）返回中原。此后全真教大盛，“势如风火”。后佛教与全真教相斗，元宪宗时全真教一败涂地。至元六年（1269），元世祖忽必烈下诏曰：“纯阳吕真人可赠纯阳演正警化真君。”元世祖封王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为帝君或真君，对全真教进行安抚。至元十八年（1281），两教再次御前辩论，道经遭到焚毁之难，全真教陷入步履维艰的境地。元成宗元贞元年（1295），全真教复苏。至大三年（1310），元武宗下诏曰：“纯阳演正警化真君可加赠纯玉（阳）演正警化孚佑帝君。”<sup>③</sup>元武宗封北五祖，全真教地位有所提高。但直至元末，全真教的政治地位终不敌佛教。

全真教在元代的艰难处境，并没有影响吕洞宾在教内的地位。钟吕金丹派南北二宗丹法融合，形成全真教南宗和北宗，吕洞宾在

① [明]田汝成：《西湖游览志》卷12。

② 《山西通志》卷169。

③ 《纯阳帝君神化妙通纪》卷前《制词》，见《道藏》5/704上、中。

道教中的地位更加崇高。道士在宫观中向吕洞宾斋醮。如徐有贞《福济观新建祠宇记》记载说,苏城福济观真士陆道坚尝与王大猷在观中设云水斋,感会纯阳吕仙翁授以神方。元至大间叶竹居继道坚之任。<sup>①</sup>元赵道一《历世真仙体道通鉴》卷45“吕岩”篇中加入了吕洞宾的自传,内容与《岳州石刻自传》同,增添了一些内容。

元代道士托名吕洞宾的作品有:

### 1.《妙通纪》中的诗词歌诀

苗善时撰《纯阳帝君神化妙通纪》集吕洞宾的95个故事。其中吕洞宾题写、吟诵了50首左右的诗词歌诀,大都为劝道内容。

### 2.《混成集》中的诗词

何志渊辑《纯阳真人混成集》2卷,收录吕洞宾诗200余首。卷上有七言律诗《劝世吟》29首、五言律诗2首、七言绝句28首、《最玄吟》26首、五言长篇《百字诗》1首、五言律诗《自咏》1首、五言绝句4首、四言绝句8首、六言诗1首、《落魄歌》1首,卷下有七言律诗66首、七言绝句32首、五言律诗3首。其中有《杨文公谈苑》所述两首,但没有《岩下放言》所述城南老树精那一首。其余大部分为托名,内容以劝道和歌颂云游生涯为主,融有内丹丹法。

### 3.《百字碑》

《纯阳真人混成集》卷上《百字诗》曰:“本性好清静,保养心源定。财又我不贪,气又我不竞。酒又何曾饮,色欲已罢尽。见者如不见,听者如不听。莫论他人过,只寻自己病。官中不系名,私下凭信行。遇有不轻狂,如无守本分。不在他人彀,免却心头闷。和光且同尘,但把俗情混。因甚不争名,曾共高人论。”<sup>②</sup>此即永乐宫诗铭《吕仙翁百字碑》,个别字句略不同。<sup>③</sup>明陆西星著《纯阳吕祖

① [明]陈炜:《吴中金石新编》卷6。

② 《道藏》23/689下。

③ 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,第766~767页。

百字碑测疏》，清刘一明著《百字碑注》。《全唐诗》卷 859 收录《百字碑》。

#### 4. 《传剑集》、《真常集》、《丹诀演正论》、《述剑集》

秦志安《金莲正宗记》卷 1《纯阳吕真人传》据《岳州青羊观石壁记》说吕洞宾有《传剑集》<sup>①</sup>，赵道一《历世真仙体道通鉴》卷 45“吕岩”条说有《真常集》、《丹诀演正论》、《述剑集》。<sup>②</sup>《传剑集》、《真常集》、《丹诀演正论》、《述剑集》等今皆不见。这些托名著作是否撰于徽宗至高宗绍兴二十五年（1101～1155）间，难以遽断，但可以肯定其不迟于元代。

### 七 道教走向衰落时期的托名吕洞宾造经

明代，道教八仙成员的组成基本定型，谷子敬《吕洞宾三度城南柳》、朱有燬《吕洞宾花月神仙会》、汤显祖《邯郸梦》等吕洞宾戏在舞台上演。吕洞宾崇拜继续普及。三一教主林兆恩也称曾蒙吕洞宾降临。有关吕洞宾的遗迹越来越多。如明曹学佺撰《蜀中广记》卷 18 记载，四川定远县县南江边新明寺有古断碑云：“大圆山有光尘子墨迹云：‘三山相接欲飞腾，高下来为半日登。合向中间著夫子，大员道士小员僧。’旁书‘宋乾道壬辰年’。相传以为吕仙作矣。”山西太原府阳曲县有始建于汉代的普光寺，前有圆通殿，嘉靖初相传吕仙至此，遂名为迎仙院。<sup>③</sup>山东兖州府滋阳县城西三十里有一座吕仙桥，旧名张家桥，相传明万历间吕仙与二人会于此，桥石遂有座，因名焉。<sup>④</sup>

明代有不少故事宣传吕洞宾以神通助人。比如：

① 《道藏》3/346 下。

② 《道藏》5/358 下。

③ 《山西通志》卷 168。

④ 《山东通志》卷 22。

1. 吕洞宾能够假死,能够令人乘蹀飞行。“永乐(1403~1424)间,广信永丰有丐子……贾骇踏钱事,往寻之而已死矣,尚为藁葬。后十余年,贾为县所役,解银藩司。居半月不得报牒。食尽,大窘。忽遇贫子于章江门,曰:‘汝死矣,尚在乎?’曰:‘未也。公今日得牒矣。’贾言食尽。贫子曰:‘得牒时来就我。’往,果得牒。就贫子。贫子着以双草履,使闭目行。诚闻水碓声始可开目,必永丰始有水碓也。行数刻,闻水碓声,果抵县。投牒,令大陀曰:‘藩司今辰所发牒,何以遽至?’贾言其故,方知是仙,为建吕仙祠。”<sup>①</sup>

2. 吕洞宾帮助女身变成男性。成化(1465~1487)间金齿有人无子,止一女,以酒肆为业。一日有道人来乞食,其女儿任道人白吃了二十天,对他一直很尊重。问道人姓,道人答曰:“我家两口。”道人离别时谢女曰:“蒙施多矣,耻无为报,有药一丸奉谢。小娘子待嫁日,临行以药噙口中。至夫家,咽下。我珍重以此相报,幸勿忽。”此女出嫁时,照着做了。就寝,夫狎之,则已化为男子。夫家打官司,告女家欺骗。官追问,女备言其故。人知“两口”之言为吕仙也。父母遂得有嗣。<sup>②</sup>

3. 吕洞宾乘云而去。李长沙晚年时事多艰,乞身不遂。一日退朝,袍带未解,一道士服紫玉环来见,指公所服带,并自指曰:“此带虽好,何如我环?倘能弃却,相从入山。”公曰:“久服诚无味,然入山尚需时耳。”道士微笑,即乘云去,盖吕仙也。<sup>③</sup>

4. 吕洞宾治病不过举手之劳。金陵一位叫做万与石的患痿病,行走困难。隆庆庚午(1570)他遇到一道人,道人自我介绍姓名叫做乾思屯。乾思屯用手摸了摸万与石的腿,回家后万与石忽然

① [明]胡我琨:《钱通》卷32。

② [明]顾起元:《说略》卷5。

③ [清]姚之骅:《元明事类钞》卷24《涌幢小品》。

能走路了。<sup>①</sup>“思屯”合成“纯”字，“乾”为阳，乾思屯即吕纯阳。《群仙集》卷中载《吕纯阳真人黑虎夺命丹》，实为中药方。

明代还有不少吕洞宾降神的故事。比如：

1. 明何孟春《余冬序录》言，有方士运乩赋诗，正德庚辰（1520）秋答吴中诸生梁廷问，乩神自称回道人。何孟春深信是吕洞宾降语。王世贞按语说，他也见过此方士，知其姓王，无锡人，为秃瘦老翁，王方士在梁廷用配合下，“借仙鬼售其术”。<sup>②</sup>

2. “金陵廖宪副父为广信二守，两世事修炼。一日，丹炉烟中作洞宾现，举家祈拜：神仙降，丹必成矣！”<sup>③</sup>

3. “李焯字振雅，长垣人，万历甲辰（1604）进士，好道术。蓄一不灰木火炉，炉中香烟自起，则吕仙降其室与寤言。中夜，惟一小僮闻之，余人不闻也……在郡无疾，一日忽召二子曰：吕仙召我，我将逝矣。遂卒，年甫五十二。”<sup>④</sup>

明代的吕洞宾仍能诗。举二例：

1. 玄坛观题诗曰：“褰裳懒步寻真宿，清景一宵吟不足。月在寒潭风在松，何必洞天三十六。”

在江西吉水县大江之滨有玄坛观，有吕洞宾上述题诗。嘉靖三十九年（1560）洪水泛滥，观宇倾圮而诗壁挺然独存。<sup>⑤</sup>《江西通志》卷39叙述此诗题于吉水县北崇元观，并记载明罗洪先葺之，题柱云：“风月无边，何必洞天分六六；江山如故，不知尘世几千千。”

2. 紫霄观题诗曰：“宴罢高歌海上山，月瓢承露浴金丹。夜凉鹤透秋云碧，万里西风一剑寒。”

① 《吕帝圣迹纪要》，见《道藏辑要》壁集5，第28页a。

② [明]王世贞：《弇山堂别集》卷27。

③ [清]黄宗羲编：《明文海》卷116。

④ [清]王士禛：《居易录》卷21。

⑤ 《吕祖志》卷2，见《道藏》36/460上、中。

吕洞宾访邑人蒋晖于祁阳县乌符山紫霄观,题上述诗于壁。<sup>①</sup>

明代道教走向衰落。但吕洞宾在教内的地位不可动摇。明世宗接受道士陶仲文建议,于邯郸建吕仙祠,命内阁首辅大臣去参加落成典礼,行斋醮,为皇家祈福。<sup>②</sup> 道教内丹东派创始人陆西星自称嘉靖丁未(1547)“以因缘得遇吕祖于北海草堂”。他逝世前“急欲述吕祖遇钟离祖、众仙遇吕祖事迹,编为一册,名曰《道缘汇录》。”<sup>③</sup>他于嘉靖戊午(1558)编《终南山入集》。<sup>④</sup>《罗浮志补》卷5《吕洞宾》、王世贞辑《有像列仙全传》卷6《吕岩传》,皆述吕洞宾仙迹。

(一)明《正统道藏》中托名吕洞宾的著作,除前述外,还有:

- 1.《丹诀歌》,署名“钟离与吕公”<sup>⑤</sup>
- 2.《纯阳吕真人药石制》
- 3.《纯阳吕真人玄牝歌》<sup>⑥</sup>
- 4.《纯阳真人大丹歌》<sup>⑦</sup>
- 5.《吕真人小成导引法》<sup>⑧</sup>
- 6.《吕公缚心猿诗》<sup>⑨</sup>

难以确定这些著作是撰于南宋,撰于元,还是撰于明,但可以确定不迟于明正统九年(1444)。

① [明]章潢:《图书编》卷63。

② [明]王世贞:《嘉靖以来首辅传》卷5。

③ 《海山奇遇》卷6《度陆潜虚》,见《道藏精华》第九集之二,台湾自由出版社1978年版,第280~281页。

④ 《终南山入集原序》,见《道藏精华》第九集之二,第360~362页。

⑤ 《修真十书》卷7《杂著指玄篇》,见《道藏》4/628上。

⑥ 《诸真内丹集要》卷上,见《道藏》32/459下。

⑦ 《诸真内丹集要》卷上,见《道藏》32/459下。又《纯阳真人大丹歌》后的《性命歌》,也是作为吕洞宾的作品收录的(见《道藏》32/460上)。

⑧ 《修真十书》卷24《杂著捷径》,见《道藏》4/707下。

⑨ 《修真十书》卷18《杂著捷径》,见《道藏》4/689下。



# 7.《吕祖志》中的诗词歌诀曲

《万历续道藏》中还有《吕祖志》6卷,不署编者。事迹志中有“隆庆庚午”纪年,全志当编于隆庆庚午至万历三十五年(1570~1607)间。全志包括事迹志和艺文志两部分。艺文志录吕洞宾诗词歌诀曲250多首,包括《三字诀》、《敲爻歌》、《谷神歌》、《窑头坯歌》等。

(二)《道藏》外明代托名吕洞宾的著作有:

## 8.《吕纯阳房术秘诀》

嘉靖庚戌任拱辰《房术秘诀序》曰:余少时侍卫于武宗朝,戊辰登华山,抄录道士密藏陈抟《玄机中萃》。西横蜀藩,缙绅取录者不胜。登门告其课验者无虚日。余纂与诸经刊列。<sup>①</sup>六十甲子无“庚戌”、“戊辰”。“嘉靖庚戌”应为嘉靖庚戌(1550)，“武宗朝戊辰”应为正德戊辰(1508)。《吕纯阳房术秘诀》由任拱辰托名于嘉靖庚戌。

## 9.《宾翁自记》

《海山奇遇》卷6《度陆潜虚》曰:吕洞宾向陆潜虚“授以结胎之歌、入室之旨及《宾翁自记》数十则、《终南山人集》二卷”<sup>②</sup>。陆潜虚活跃于嘉靖(1522~1566)年间。《宾翁自记》是伪造吕洞宾的自我记录,伪造于嘉靖年间,内容汇于清代李西月编《海山奇遇》。《海山奇遇·凡例》曰:“年谱崇实具载。向来记叙,纷纷不同。兹编以《草堂自记》、《道缘汇录》为主。”<sup>③</sup>《草堂自记》即《宾翁自记》。

## 10.《终南山人集》2卷

《终南山人集》2卷是陆潜虚编辑的吕洞宾诗集。《纯阳先生诗集》10卷,署淮海陆潜虚原本,火涵虚重编。其卷1为《终南山人

① 段成功、刘亚柱主编:《中国古代房中养生秘笈》中卷,中医古籍出版社2001年版,第1013页。

② 《道藏精华》第九集之二,第280页。

③ 《道藏精华》第九集之二,第5页。

集》上,卷2为《终南山集》下,经李西月重编。

### 11.《纯阳演正孚佑帝君既济真经》

署“门人紫金光耀大仙笺注”。邓希贤题解曰:偶遇仙师吕纯阳翁,矢志信从,盘桓数载,吕师出肘后《既济经》,密示口诀。<sup>①</sup>不迟于嘉靖甲午(1534),依据见后。

### 12.《紫金光耀大仙修真演义》

邓希贤序。越人九十五岁翁于万历甲午(1594)题跋曰:世宗朝,他贿赂陶真人近侍,购得纯阳子师(师)徒《经》、《义》二书,遵行六十年。不忍二书失传,爰付梓人。<sup>②</sup>“纯阳子师徒”指吕洞宾和邓希贤。“《经》、《义》二书”指《纯阳演正孚佑帝君既济真经》和《紫金光耀大仙修真演义》。越人购二书于嘉靖甲午(1534),此二书不迟于此年。

### 13.《采真机要》

《紫闺秘书》卷3收录题为《钟吕秘传问答房中采真篇》。其《采真问答玄机引》曰:“《采真玄机》一帙,世传为钟吕问答。”盖撰于明代。《紫闺秘书》10卷,题明杏溪浣香主人撰。

### 14.《化机汇参》5卷

《四库全书总目提要》曰:明段元一撰,元一字思真,号涵虚子,又号永明道人。其书成于崇祯元年(1628),皆内丹诀。其序称,亲请正于吕洞宾,殆为乩仙幻术所惑。

因钟吕联在一起,所以将托名钟离权的著作也检视一下。《道藏》中托名钟离权的著作如下:

1.《破迷正道歌》,题“正阳真人钟离述”。该歌主要强调真铅真汞,批评三千六百旁门曰:“……更有积精为铅汞,转与金丹事不

① [荷兰]高罗佩著,杨权译:《秘戏图考》,广东人民出版社1992年版,第375页。

② [荷兰]高罗佩著,杨权译:《秘戏图考》,第392页。

同……更有缩龟并炼乳，正是邪门小法功……更有采补吸淫精……”<sup>①</sup>

2.《黄帝阴符经集解》，其中有托名钟离权的注。

3.《还丹秘诀养赤子神方》，题“西山许明道述”。其前言称，彭梦蘧于淳熙年间（1174～1189）在随州桐柏山淮渎庙中向他传金液还丹之道。<sup>②</sup>此方盖不迟于宋孝宗淳熙年间。文末引歌诀后曰：“云房曰：‘孩儿幼小未成人，须借爷娘养育恩。三载九年人事尽，纵横天下不由亲。’此乃运还丹秘诀养赤子神方希夷妙道，非旁门浅术。此文得之者，可宝而秘之……”文后列“修真传派”，依次为张天罡，字子正，蜀人；彭梦蘧，字伯玉，蜀人；萧应叟，字润清，三山人；许子微，字明道，山西人；林元鼎，字正夫，三山人。<sup>③</sup>此派盖依托钟离权。

另外，王世贞辑次《有像列仙全传》卷6《吕岩传》中，钟离权吟诗三首诱导吕洞宾入道。

还有钟离权向新罗人传授丹经之说。李圭景《五洲衍文》云：尝考《海东传道录》，唐文宗开成中，钟离权向入唐游学的新罗人崔承祐、金可纪、僧慈惠三人，“授道书《青华秘文》、《灵宝毕法》、《金诰》、《入头岳诀》、《内观天道遁炼魔法》等书，且传口诀，三年丹成”<sup>④</sup>。有学者接受此说。<sup>⑤</sup>《青华秘文》、《灵宝毕法》皆为宋代

① 《道藏》4/917 上、中。《道藏》又有《破迷正道歌》节录，题为《太上洞真凝神修行经诀》（见《道藏》2/895 下～896 下）。

② 《道藏》4/331 下。

③ 《道藏》4/333 中。

④ 转引自李能和《朝鲜道教史》，民族文化社 1981 年版，第 87 页。

⑤ 李远国《钟离权生平事迹略考》（见《道韵》第 1 辑，台湾中华大道出版社 1997 年版）、郭武《钟离权生平思想及影响浅探》（见《道韵》第 1 辑）、张广保《唐宋内丹道教》（上海文化出版社 2001 年版，第 95～104 页）。

书,不可能唐代授。《海东传道录》所述有误。

## 八 道教的民间化与鸾书

清代的八仙故事有更多的传播途径。比如有讲述吕祖师度何仙姑内容的宝卷,有小说《吕祖师三戏白牡丹》、《八仙得道传》等。清代供奉吕洞宾的祠庙广布城乡。神仙吕洞宾在民间的影响,超过了其他许多神格显赫的大神。清代刘献廷《广阳杂记》卷4说:“佛菩萨中之观音,神仙中之纯阳,鬼神中之关壮缪,皆神圣中之最有时运者,莫知其所以然而然矣。举天下之人,下逮妇人孺子,莫不归心向往,而香火为之占尽。”他是说,道教诸神中拥有信众最多的神是吕洞宾。

清代吕洞宾传说故事中,表现神通的内容很多。比如:传说康熙辛未(1691)八月二十五日,道俗会集平遥县清虚观前殿下,有道人年四十许,唐巾布袍,趺坐阁上。有人望见这位道人,招呼众人登阁去看。上去却不见人,只见坐处柱间留下“一心二人仁”五个字。以刀将字刮去,字又重新出现。望见者说这位道人像世上画的纯阳子。<sup>①</sup>

在清代故事中,吕洞宾仍然保持着诗人身份。比如:

1. 和李渔诗曰:“闻说阴阳有二天,诗魔除去是神仙。相期若许归灵窟,命汝金门执玉鞭。”

赠李渔诗曰:“潇洒文心慧自通,无端笔下起长虹。波平云散停毫处,万里秋江一笠翁。”

故事《诗赠笠翁》曰:“康熙辛亥(1671)夏,吕帝降神于寿民佟方伯之寄园,正在判事,李笠翁(名渔)忽过之。”李渔作倡诗曰:“今古才人总在天,诗魂不死便成仙。他年若许归灵社,愿执诸君欸段

① 《山西通志》卷169。

鞭。”吕帝作和诗，即上述第一首。吕帝又赠七绝，即上述第二首。<sup>①</sup>

2. 采药著诗曰：“太乙宫前是我家，诗书万卷作生涯。春风醉酒不归去，落尽碧桃无限花。”

清代褚人获著《坚瓠集》讲述宋代蔡襄修建泉州洛阳桥的传说，说吕洞宾入峨眉山采药著上述诗一首，他预知当遭雷厄。五百年后一夕，蔡襄拥炉读书，洞宾化为青蛇隐于蔡襄的炉中。雷震，判官云：“雷部速退，无惊学士！”天乃开霁。洞宾出，以题字为谢。仁宗朝蔡襄出守泉州，欲造洛阳桥，为海潮所阻。吕洞宾暗中将原赠题字改为一个“醋”字。蔡襄阅后心领神会，下令“廿一日酉”（“醋”）时开工。开工后果然三昼夜不涨潮。于是桥顺利修成，百姓赞颂。<sup>②</sup>

清代皇帝对道教的管制是严厉的，乾隆皇帝甚至将青词视为异端。但朝廷仍然允许道教低调生存，嘉庆九年（1804），甚至在吕洞宾原封号“纯阳演正警化孚佑帝君”前加封了“燮元赞运”四个字，以示对道教的关怀。<sup>③</sup>除了政治环境紧张之外，清代道教本身也缺乏创新，总的趋势仍是继续式微，难以在大传统中发挥较大的作用。

清代道教继续转向民间，民间成为其主要活动空间。一是热衷内丹修炼。二是更多地宣传善恶报应、神通灵异等神学，更多地依赖建坛结社、扶箕降神、印经售书、堪舆相宅、抽签占卜、画符念咒等活动方式。当民间变成道教主要活动空间时，神仙吕洞宾在道教中的作用更加重要了。内丹西派创始人李西月编吕祖年谱《海山奇遇》和《纯阳先生诗集》。清代奉吕洞宾为主神的乩坛很多。全真教的一些派别也将吕洞宾置于更重要的地位加以敬奉，

① 《吕帝圣迹纪要》，见《道藏辑要》壁集5，第29页b。

② [清]郑方坤：《全闽诗话》卷2。

③ [明]王圻：《续文献通考》卷158。

如闵一得的龙门正宗。嘉庆二十二年(1817)萧抡《金盖心灯序》曰:“吴兴金盖山为吕仙纯阳子化身所游地,故山之谓为道家,说者世世事吕仙,久而不懈……其言谓吕仙之道递传邱长春。”<sup>①</sup>该派所制《道谱源流图》,“以玄玄皇帝为道祖,以纯阳帝君为道宗”<sup>②</sup>。

清代统治者提倡理学,但士人埋头经学,反而心中对道教“异端”持宽容态度,有的甚至参与道教活动。日本学者本田济说:“可以看到他们之中有人相信劝善书所说的善有善报、恶有恶报的法则,有时暗中相信道教奉祀的众神,或者多少关心风水、推命、医学等道教的东西。”<sup>③</sup>有的士人修炼内丹,有的士人参加善书会社,有的士人加入乩坛,参与扶箕活动。如康熙(1662~1722)时的彭定求。嘉庆(1796~1820)时的蒋予蒲(元庭)同样。他乾隆四十六年(1781)中进士,乾隆五十七年(1792)加入了奉吕洞宾为主神的天仙派觉源本坛(第一觉坛)。江夏诸生黄诚恕等建涵三宫,奉吕洞宾为主神,飞鸾演化。《涵三杂咏小序》云:“《涵三杂咏》者,涵三宫在鄂城东隅,吕祖飞鸾开演处也,自康熙壬午演《三品经》,乾隆己未演《参同经》,前后四十余年,凡临坛觉世,托诸吟咏,亦紧繁矣。”<sup>④</sup>

乩坛降笔往往汇集成册。南朝梁陶弘景编《真诰》20卷和前述明代段元一撰《化机汇参》5卷就是这种名目的书。清代的如关怀《长生宝忏原序》曰:“纯阳仙师垂愍尘凡,飞鸾设教,自乾隆壬子,开化南巢,迄癸丑孟秋斗降之辰,遂以真官所请,宣示真经,演

① 《藏外道书》31/160下。

② 《藏外道书》31/162下。

③ [日]本田济著,朱越利译:《清代人和道教》,载《中国哲学史研究》1984年第3期。

④ 《吕祖全书》卷27,见《藏外道书》7/421上。

成法忏。”<sup>①</sup>关怀指出吕洞宾降笔演成《南极长生宝忏》。道光年间的《玉笈玄华》的《孚佑帝君序》说孚佑帝君邀请三教佛圣仙降坛阐发金科。<sup>②</sup>这些降笔结集为《玉笈玄华》4卷。光绪年间京师青云坛降笔而成《起生丹》4卷。南劝善坛光绪年间降笔编成《劝世归真》4卷,孚佑帝君和关圣帝君、元皇帝君联名诵诗表达度人决心曰:“终年日夜赴仙坛,不惮劳辛与暑寒。意绪将舒摇木笔,情怀欲吐画沙盘。神和乩手传心静,道会文人注字端。为救苍生非易易,随时显化驾飞鸾。”<sup>③</sup>《照心宝鉴》之《孚佑帝君小引》曰:“广邀仙友,随时宣道……命侍坛之生……编之成书。”宣道之坛即右安门内青云法化坛,编之成书即宣统年间编成《照心宝鉴》2卷。书中吕洞宾感叹降笔的艰辛曰:“飘然鹤驾落仙坛,底事人情教化难。垂训每曾呕血唾,飞鸾久已吐心肝。敲钟未醒黑甜梦,振铎何消迷惑团。最是纯阳忧郁处,几时才使我心安?”<sup>④</sup>

有的鸾书是用降笔的形式汇集已有的道经。如道光咸丰年间,崇阳叶听松在万寿坛“特求帝命,再显飞鸾”,取材刘体恕《吕祖全书》及其他资料,编成《吕祖汇集》34卷,其中增加不少新的封坛示意诗、下乩诗、下坛诗等。有的鸾册声称经吕洞宾降神订正。如刘沅注《吕祖订正火车真经》1卷、刘沅注《吕祖订正太乙救苦真经》1卷。<sup>⑤</sup>有的鸾书声称遵照吕洞宾指示重刻道经。如光绪己丑(1889)葆真子《重刊道统正宗孚佑帝君命序》曰:“纯阳祖师……特示《悟性穷原》一书,命同坛弟子校勘重刻,名曰《道统正宗》。”<sup>⑥</sup>

① 《藏外道书》30/306上。

② 《藏外道书》23/518上。

③ 《藏外道书》28/14上。

④ 《照心宝鉴》卷1,见《藏外道书》27/413上、433上。

⑤ 槐轩门人等编:《经忏集成》第4册,见《藏外道书》30/978下。

⑥ 《藏外道书》23/776上。

乩坛还借吕洞宾降神,分发道经,劝人奉行道经。如《玉历至宝钞》之《孚佑帝君原序》和《诸仙佛劝奉玉历词》,阐述分发《玉历》之由,晓谕民众奉行。<sup>①</sup>有的鸾书声称由吕洞宾题词。如咸丰年间的《三车秘旨》有《吕祖题词》。<sup>②</sup>有的鸾书由吕洞宾降笔命名。如南劝善坛降笔成书的《劝世归真》4卷,其光绪丙戌(1886)的序曰:“是书命名,乃孚佑帝君所赐。”<sup>③</sup>有的鸾书声称由吕洞宾鉴定。如《返魂萃英》民国乙亥(1935)慈光社弟子序曰:“壬申夏间,我纯阳祖师念切普渡,特于升云坛中,会集仙佛,飞鸾垂训,用以开化。书成,颜曰《返魂丹》。”署名“孚圣纯阳祖师鉴定”<sup>④</sup>。这些鸾书也可归于托名吕洞宾所造道经之列。

这些吕洞宾降笔的鸾书的主要内容是宣教,不少诗文署名吕洞宾。如乾隆年间《全人矩矱》卷首的《吕祖师警士文》、卷3的《吕祖宝训八劝八戒》。《吕祖宝训八劝八戒》中的《吕祖师戒淫文》,又见《暗室灯》上卷。上述《玉笈玄华》有《孚佑帝君序》和吕洞宾诗。光绪年间京师青云坛降笔成册的《起生丹》4卷,卷1有《孚佑帝君诗》,卷2有《孚佑帝君修身论》、《八仙连环诗》,卷3有《孚佑帝君严求放心谕》,卷4有《孚佑帝君序》、《孚佑帝君赐诸生诗》等。<sup>⑤</sup>南劝善坛光绪年间降笔成书的《劝世归真》4卷,卷1有《孚佑帝君靠天谕》、《孚佑帝君印舍善书谕》、《孚佑帝君乩降劝世训》。孚佑帝君和关圣帝君、元皇帝君联名诵诗曰:“终年日夜赴仙坛,不惮劳辛与暑寒。意绪将舒摇木笔,情怀欲吐画沙盘。神和乩

① 《藏外道书》12/777上,779上、下。

② 《藏外道书》26/626上。陈撷宁民国二十六年《三车秘旨读者须知》曰:此书乃旧抄本,流传至今已八十余年,未曾刊版行世(见《藏外道书》26/626下)。据此推断《三车秘旨》成书于咸丰年间。

③ 《藏外道书》28/1上。

④ 《藏外道书》35/508下、512下。

⑤ 《藏外道书》28/576上~609上。



手传心静,道会文人注字端。为救苍生非易易,随时显化驾飞鸾。”<sup>①</sup>《照心宝鉴》中吕洞宾劝导群生曰:“为渡群生几降鸾,可怜人尽被魔缠。未经世事先妄,才见钱财便起贪。一切尘因皆客气,三清宝篆本天然。劝君牢把精神固,剑画长河铁铸山。”<sup>②</sup>此外的劝导词还有《孚佑帝君正人心论》、《孚佑帝君崇正教以敦行论》、《孚佑帝君解迷信赋》、《孚佑帝君讲礼乐大旨》、《孚佑帝君叹世杂咏》、《孚佑帝君游春赋》、《孚佑帝君养心说》、《孚佑帝君崇正去邪说》、《孚佑帝君广渡篇》、《孚佑帝君修持戒律》、《孚佑帝君劝人修持论》、《孚佑帝君端人心以正风俗论》、《孚佑帝君赐训》、《吕祖师垂训》、《孚佑帝君生死论》、《纯阳祖师谕》等。<sup>③</sup>

清代没有编《道藏》。清代编辑的最重要的道教丛书是《道藏辑要》。这部丛书的初编者,在清代即出现了两种说法。贺龙骧说是康熙时的彭定求初编,冈一得说是嘉庆时的蒋予蒲初编。吉冈义丰、柳存仁等则否定彭定求编《道藏辑要》之说,赞成冈一得的蒋予蒲初编说,认为蒋予蒲初编时增加了失收道经和新出道书 79 种。<sup>④</sup>贺龙骧说为不少学者采纳。赵宗诚撰文说,彭定求从《道藏》中精选出道书 200 种,编成丛书,总名之为《道藏辑要》。蒋元庭(予蒲)再编时增加了失收道经和新出道书 79 种。<sup>⑤</sup>两种意见都

① 《藏外道书》28/14 上。

② 《藏外道书》27/434 下。

③ 《照心宝鉴》卷 1、2,见《藏外道书》27/413 上~496 下。

④ 吉冈义丰的观点,见他主编的《道教经典史论》,道教刊行会 1955 年版,第 175~176 页。柳存仁的观点,见其撰《道藏的编辑与历史价值》(*The Compilation and Historical Value of the Tao-tsang*)。该文载唐纳德·莱斯利(Donald D. Leslie)、麦克拉斯(Colin Mackerras)和王赓武合编《中国历史资料文集》(*Essays on the Source of Chinese History*),堪培拉:澳大利亚国立大学出版社 1973 年版,第 104~119 页。

⑤ 赵宗诚:《〈道藏辑要〉的编纂与增补》,载《四川文物》1995 年第 2 期。

认为是蒋予蒲增加了79种道经。蒋予蒲编制了《道藏辑要总目》，为丁福保《道藏精华录》收录，从《道藏辑要总目》可以对照出这79种道经的目录。

《道藏辑要》的编印也与乩坛降笔有很深的关系。《道藏辑要原序》之一叙述说：玉虚上相警化孚佑帝君向老子请求编辑道书，获得老子批准。署名“秕秕道人钟离权题”的《道藏辑要原序》之二曰：“纯阳子悯后之学者将莫识厥趋也，命觉源诸子编纂《道藏辑要》一书。”署名“大罗领班苏题”的《道藏辑要原序》之三曰：“我孚佑帝君……命第一觉坛诸弟子编纂《道藏辑要》一书。”<sup>①</sup>日本学者森由利亚指出，《道藏辑要》由觉源本坛的蒋予蒲初编，编辑方针是重视吕祖、重视内丹，完成于1805～1816年。<sup>②</sup>森由利亚在另一篇论文里，专门论述《道藏辑要》与吕洞宾扶乩信仰的关系。<sup>③</sup>意大利学者莫尼卡也赞同森由利亚的观点，从神启的角度论述了吕洞宾崇拜对于《道藏辑要》问世的重要作用。<sup>④</sup>这就是说，《道藏辑要》是神仙吕洞宾降笔授意编纂的。

## 九 持续不断的大量的托名吕洞宾造经

由于鸾坛众多，成书快捷，所以清代民国时期托名吕洞宾的道

---

① 《重刊道藏辑要》卷前，清光绪丙午成都二仙庵版，书藏中国社会科学院图书馆。

② 〔日〕森由利亚：《〈道藏辑要〉と蒋豫蒲の吕祖扶乩信仰》，载《东方宗教》第98号，2001年。

③ 〔日〕森由利亚：《〈道藏辑要〉と嘉慶年間の吕洞宾扶乩信仰》，《东方宗教》102号，2002年。

④ 〔意〕莫尼卡：《〈道藏辑要〉及其编纂的历史——试解清代道藏所收道经书目问题》，该论文发表于“第一届道教（仙道文化）国际学术研讨会”（台湾高雄中山大学，2006年11月11～12日，待刊）。〔意〕莫尼卡著，万均译：《“清代道藏”——江南蒋元庭本〈道藏辑要〉之研究》（载《宗教学研究》2010年第3期）。

经大量出现。除上面提到的《南极长生宝忏》、《全人矩矱》、《玉笈玄华》、《吕祖汇集》、《吕祖订正火车真经》、《吕祖订正太乙救苦真经》、《起生丹》、《劝世归真》、《道统正宗》、《照心宝鉴》、《返魂萃英》等之外,包括托名吕洞宾编著和吕洞宾降笔成书的道经有:

(一)《道藏辑要》新增道经中,收录了29种与吕洞宾直接有关的作品。其中包括托名吕洞宾的作品,包括吕洞宾作品集和传记,包括托名八洞仙祖或八洞祖师的作品。八洞仙祖或八洞祖师包括吕洞宾在内。这29种作品是分三次增入的。

第一次增入——A:

乾隆五年(1740),刘体恕汇辑、黄诚恕参订《吕祖全书》32卷。乾隆四十年(1775),邵志琳增编《吕祖全书》64卷。森由利亚指出,以蒋予蒲为首的天仙派觉源本坛9人,收集刘体恕编《吕祖全书》、邵志琳增编《吕祖全书》和其他道经、志集石刻等资料,于嘉庆八年(1803)刊、嘉庆十年(1805)重订《全书正宗》。《全书正宗》的编纂以乩坛为舞台,其中有27种道经被收进日后的《道藏辑要》<sup>①</sup>。莫尼卡指出,其中有17种托名吕洞宾。<sup>②</sup> 笔者以为《太上黄庭内景玉经注》3卷也可列为托名吕洞宾所造之列。如果这样算,从《全书正宗》编入《道藏辑要》的27种道经中有18种托名吕洞宾,这18种中有17种是明《道藏》没有收录的。

嘉庆十年至二十年(1805~1815)间蒋予蒲编《道藏辑要》第一次增添道经时,将这17种著作都增添进去了。它们是:

1.《先天斗帝敕演无上玄功灵妙真经疏解》1卷(斗集1)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师疏解”。

① [日]森由利亚:《〈道藏辑要〉と蒋豫蒲の吕祖扶乩信仰》,载《东方宗教》第98号,2001年。

② [意]莫尼卡著,万钧译:《“清代道藏”——江南蒋元庭本〈道藏辑要〉之研究》。

## 2.《玄宗正旨》1卷(斗集4)

托名孚佑帝君请浮丘仙祖宣阐玄宗秘旨,孚佑帝君讲授。

## 3.《玉枢宝经赞解》1卷(斗集11)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师赞解”。

## 4.《十六品经》3卷(室集1)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师著”。后附《吕祖本传》。《十六品经》由《八品经》、《五品经》和《三品经》三部分组成,即刘体恕《吕祖全书》卷9、卷10《前八品仙经》(亦称《太上吕祖开天皇极证真闾辟洞妙仙经》)、卷12《五品仙经》和卷13~15《清微三品经》。

《前八品经》原刊于万历十七年(1589)。《海山奇遇》卷6《演前八品仙经》曰:“八品者,八篇也。一、二品授于广陵,三、四品授于金陵,五品授于毗陵,六、七品授于信州,八品授于临江。经成,命广陵弟子童启佺汇齐梓布,李启真序之……梓功告竣,则万历十七年己丑岁三月吉日也。”<sup>①</sup>

《海山奇遇》卷7《涵三宫传参同妙经》后无我子附言说:吕洞宾《五品》演于栖真,在鄂城内外。<sup>②</sup>

《三品经》原刊于康熙五十一年(1712)。《吕祖三品经》之黄诚恕《清微三品经序》曰:“《清微三品》,吕祖所演也……自壬午至甲申灵文始就,壬辰镌印完备。”<sup>③</sup>这里的“壬午至壬辰”指康熙四十一年至五十一年(1702~1712)。《海山奇遇》卷7《涵三宫传清微三品真经》曰:《三品经》最后在涵三宫完成。<sup>④</sup>

附录《吕祖本传》,署“本刘体恕说”。此即《万历续道藏》

① 《道藏精华》第九集之二,第285页。

② 《道藏精华》第九集之二,第335页。

③ 《藏外道书》22/761下~762上。

④ 《道藏精华》九集之二,第331页。

所收《吕祖志》卷1中的《吕祖本传》，故翁独健在《道藏子目引得》附录九《道藏辑要新增道经目录》没有列《吕祖本传》，是准确的。今从翁独健。但附录《吕祖本传》末尾补入元世祖以下一段，全文经校订，有少量夹注，后附按语6段，前有“义陵无我子刘体恕”撰写的《本传序》，可视为增订校注本。所以，算作新增一种，亦可。

#### 5.《金华宗旨》1卷(室集2)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师著”。出于康熙戊辰(1688)。《古书隐楼藏书》收录题为《吕祖师先天太乙金华宗旨》，署“蒋元庭辑，闵一得订正”。闵一得解题曰：是书出于康熙戊辰岁，吴兴金盖山龙峒山房所传，陶石庵寿诸梓。嘉庆间蒋元庭得伪本，编入《道藏辑要》，后得真本，来不及改梓。闵一得获誉本，与陶本不尽合，较蒋本多一二节，他根据陶本订正。<sup>①</sup>

#### 6.《同参经》3卷(室集3)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师著”。乾隆己未(1739)成书。《吕祖全书》卷16~18题为《参同经》。《海山奇遇》卷7《涵三宫传参同妙经》曰：雍正甲寅刘清虚、刘无我等人在贵州鄂渚涵三宫请吕祖降笔，己未春开演，成《参同经》。<sup>②</sup>

#### 7.《五经合编》1卷(室集4)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师著”。合《吕帝心经》、《先天一炁度人妙经》、《延生证圣真经》、《金玉宝经》和《醒心真经》五经为一卷。《醒心真经》传于康熙四十六年(1707)。《吕祖全书》卷21题为《醒心经》。《海山奇遇》卷7《传醒心经》曰：“康熙四十六年丁亥二月传《醒心经》于顾周庚。”<sup>③</sup>

① 《藏外道书》10/328上。

② 《道藏精华》九集之二，第332~334页。

③ 《道藏精华》九集之二，第326页。

## 8.《吕祖易说》2卷(壁集1、2)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师著”。

## 9.《吕祖语录大观》7卷,附《正教编》(壁集3)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师著”。

## 10.《吕帝圣迹纪要》1卷(壁集5)

集吕洞宾传说故事115则。

## 11.《十戒功过格》1卷(张集3)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师示定”。

## 12.《警世功过格》1卷(张集3)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师示定”。

## 13.《吕帝文集》1卷(室集5)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师著”。

## 14.《吕祖诗集》2卷(室集6、7)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师诗集”。

## 15.《太上玄元道德经解》1卷(心集1)

署“孚佑上帝全经阐义、八洞仙祖分章合注”。

## 16.《天仙金丹心法》2卷(壁集6)

署“三山笛史韩湘著”,八洞祖师合注。

## 17.《太上黄庭内景玉经注》3卷(尾集2)

署“诸真合注”。注文中有吕祖注。苏普彻序曰:“恭恳八洞轮注秘典,表奏太清,荷蒙恩允,特敕吕真人主席,陪从诸真,错综宣注。其奥旨未易明晰者,则另延各真以阐发之。”<sup>①</sup>其意是说吕洞宾率领诸真作注释。

第一次增入——B:

嘉庆十年至二十年(1805~1815)间蒋予蒲第一次增添道经

① 《太上黄庭内景王经序三》,见《道藏辑要》尾集2。

时,从《全书正宗》外增入7种:

18.《九皇新经注解》3卷(斗集3)

署“孚佑上帝纯阳吕祖天师注”。

19.《吕祖三宝心灯》1卷(壁集4)

吕洞宾述诸真注,或西王母述吕洞宾注。

20.《吕祖微言摘要》1卷(壁集4)

署“孚佑上帝著”。

21.《太上老君说常清静真经注》1卷(尾集1)

署“八洞仙祖合注”。

22.《高上玉皇本行集经》3卷(箕集1~3)

署“文昌帝君孚佑帝君合注”。

23.《高上玉皇心印妙经注》1卷(箕集9)

署“八祖合注”。

24.《终南八祖说心印妙经解》(箕集9)

只有一页半篇幅,附于《高上玉皇心印妙经注》1卷之后。

第二次增入:

嘉庆二十一年至二十三年(1816~1819)或之后蒋予蒲增刻时

第二次增入2种:

25.《玉清赞化九天演正心印集经》(箕集10)

26.《玉清赞化九天演正心印宝忏》(箕集11)

丁福保《道藏辑要总目》中列有这样两条子目,但1906年版《重刊道藏辑要》没有收录这两部经。莫尼卡发现巴黎法兰西学院汉学研究所图书馆藏《道藏辑要》(莫尼卡称之为“巴黎藏本”)却收录了。莫尼卡推断这部《道藏辑要》是蒋予蒲的增刻本,她说:“从其内容上看,的确与闵一得的教义相关,我们据此可以推断增刻是在1801年之后,很有可能是在蒋元庭在杭州逗留期间(1816~1819)或者是在1819年经板被运到苏

州之后。”<sup>①</sup>北京白云观也藏有蒋予蒲的《道藏辑要》增刻本。感谢尹志华博士用电子邮件发来《玉清赞化九天演正心印集经》和《玉清赞化九天演正心印宝忏》全文书影。

嘉庆二十二年(1817)萧抡《金盖心灯序》曰:“而近世道俗所尊奉者莫吕仙若。今天子御极之五年,因民情所信向,特锡‘玉清赞化’四字,以褒崇之。”<sup>②</sup>莫尼卡据萧序之言,判断《玉清赞化九天演正心印集经》和《玉清赞化九天演正心印宝忏》二经说:“它们都是关于吕祖的经文,经中吕祖被称作‘玉清赞化’。此称号赐于1801年,以表‘近世道俗所尊奉者,以及民情所信向者非吕仙莫属之意。’”<sup>③</sup>“今天子御极之五年”即嘉庆五年(1800)。

第三次增入:

光绪三十二年(1906),成都二仙庵方丈阎永和与新津彭瀚然编《重刊道藏辑要》发行,第三次增补了17种道书和23种道经目录。增补的17种道书中,有以下3种托名吕洞宾:

27.《纯阳三书》6卷(室集8)

包括《玄藻秘旨》3卷、《纯阳诗集》1卷、《枕中秘旨》1卷和《性功秘旨》1卷。署“新津彭一清乾阳校正,渠县王妙生云朋重刊”。

28.《吕祖东园语录》1卷(续壁集7)

29.《东园杂咏》(续壁集7)

为吕洞宾诗集,有诗60余首。此为《吕祖东园语录》附录。翁独健《道藏辑要新增道经目录》列为一种,今从之。

(二)刘体恕《吕祖全书》中未被《道藏辑要》收录的托名吕洞宾的道经有:

30.《指玄篇》(《吕祖全书》卷6)

①③ [意]莫尼卡著,万钧译:《“清代道藏”——江南蒋元庭本〈道藏辑要〉之研究》。

② 《藏外道书》31/160下。



所谓吕洞宾《指玄篇》没有清代以前的白文本，清代有署名白玉蟾注和沧海老人注的注本：

第一，乾隆五年（1740）刘体恕辑《吕祖全书》卷6《指玄篇》，署“唐吕纯阳撰，宋白玉蟾注”。

第二，陆西星初编、李西月重编《吕祖全书》之《吕祖编年诗集》卷2有《指玄》上下篇，称“白玉蟾注”。

陆西星于嘉靖戊午（1558）编《终南山人集》时没有这两篇。活跃于清嘉庆年间的李西月说，《指玄》二篇是他增入的。其曰：“《终南山人下集》编次宋时所作，并无《指玄》二篇……今特补之以印《年谱》。”<sup>①</sup>

第三，《白真人文集》卷10有《指玄篇注》，署“吕纯阳撰，白玉蟾注”。宋端平丙申彭鹤林初编《白真人文集》时没有收录这篇，今本题注曰：“据《吕祖全书》增入。”<sup>②</sup>

日本学者横手裕说不知《指玄篇注》是如何被收入《吕祖全书》的，是如何变成注释的，对其进行书志学追踪是困难的。<sup>③</sup>

从文字对照可知，这篇《指玄篇注》取自刘体恕辑《吕祖全书》，应是乾隆辛亥（1791）王时宇校补重刻时增入的。因此，《白真人文集》不能证明这篇《指玄篇注》的注者是白玉蟾。

第四，《吕祖指玄篇秘注》，沧海老人注。沧海老人之《叙》撰于康熙八年（1669）。<sup>④</sup>

① 《吕祖编年诗集》卷2《〈指玄篇〉编入〈终南下集〉序》，见《道藏精华》第九集之二，第470～471页。

② 《道藏精华》第十集之二，第1399页。

③ [日]横手裕：《白玉蟾と南宋江南道教》，见《东方学报》（京都）第68册，第89页，1996年。

④ 有学者断定吕洞宾著有《指玄篇》，断定白玉蟾为吕洞宾著《指玄篇》作注（詹石窗、杨燕：《钟吕内丹学略论》，见陈鼓应主编《道家文化研究》第23辑，生活·读书·新知三联书店2008年版，第25～32页）。此说不确。

所谓吕洞宾撰、白玉蟾注《指玄篇》，皆是托名，依据如下：

(1)《道枢》卷13《指玄篇》不能证明真实吕洞宾撰或托名吕洞宾撰《指玄篇》

《道枢》卷13《指玄篇》引“纯阳子曰”讲内丹。如前所述，《道枢》编于南宋初年，其中的《指玄篇》摘录或引用的原著，为托名吕洞宾之作，不能证明所谓吕洞宾撰《指玄篇》由实有其人的宋初吕洞宾所作。况且，所谓吕洞宾撰《指玄篇》为诗歌体，《道枢》之《指玄篇》为叙述体，两者文字的内容也不同，绝不是文体互换关系。因此，《道枢》之《指玄篇》甚至不能证明所谓吕洞宾撰《指玄篇》托名于两宋之际。

(2)李西月否定了真实吕洞宾撰《指玄篇》之说

李西月《〈指玄篇〉编入〈终南下集〉序》曰：“《指玄》二篇，非吕祖一时所作。乃在熙宁间自辑平时所咏、当前所吟者，分为上下两卷，名曰《指玄》……吕祖辑《指玄》，始于熙宁以前，成于熙宁甲寅。”①李西月说吕洞宾于熙宁甲寅（1074）编辑自己的诗集《指玄篇》。其年吕洞宾已经去世，所以李西月说的吕洞宾是托名。

(3)神仙吕洞宾否定了真实吕洞宾撰《指玄篇》之说

神仙吕洞宾解题曰：“余作《指玄篇》，乃熙宁七年十月望日辑而记之者也。其后有白紫清序、注、和章，均非紫清精思苦诣之笔，无所发明，不足存也。惟下篇和韵可取，宜并存之。”②神仙吕洞宾于熙宁七年（1074）读到百多年后活跃于嘉定（1208～1224）年间的白玉蟾的注，这种事纯属神话。这更说明所谓吕洞宾撰《指玄篇》是托名，托名的时间不会早于白玉蟾。

① [明]陆西星初编，[清]李西月重编：《吕祖全书》之《吕祖编年诗集》卷2，见《道藏精华》第九集之二，第470～471页。

② [明]陆西星初编，[清]李西月重编：《吕祖全书》之《吕祖编年诗集》卷2，见《道藏精华》第九集之二，第487页。

(4)所谓吕洞宾撰《指玄篇》和所谓白玉蟾注,盖迟于万历二十一年(1593)

横手裕说:今天找不到《指玄篇注》明代以前已经存在的旁证。而且自称“蟾”,讲述阴阳双修,与白玉蟾其他作品的内容旨趣不同。所以,《指玄篇注》是否出自白玉蟾之手,很可疑。<sup>①</sup>

另有他人编辑的白玉蟾《指玄篇》。一是《杂著指玄篇》<sup>②</sup>;二是《道言内外秘诀全书》中署白玉蟾著《指玄篇》,盖摘录《杂著指玄篇》而成,包括《谢紫阳真人书》和《辨惑论》两篇;三是清代董德宁辑《紫清指玄集》。白玉蟾的三种《指玄篇》皆与所谓吕洞宾《指玄篇》和所谓白玉蟾注无关。

王世贞《弇州四部稿续稿》卷158评论“白紫清《指玄篇》”曰:“紫清所著《辨惑论》,修仙三等,炼丹三成,皆取自身,已不假西邻。其它如《谷神不死》、《玄关显秘》诸篇,皆妙合《黄庭》微旨,又何尝不与《悟真》相发挥?歌辞逸妙,往往有辨才,无碍机用。紫清之仙格所以独胜也!”王世贞提到的紫清所著诸篇,皆在《杂著指玄篇》中。王世贞乃博学者,其《弇州四部稿续稿》卷159对《诸真玄奥集成》卷6的《指玄篇》也做了评论,没有提及吕洞宾。<sup>③</sup>

《弇州四部稿续稿》是王世贞“手衰晚岁之作,以付其少子”。王世贞时,当无所谓吕洞宾《指玄篇》和所谓白玉蟾注,故其评论未

① [日]横手裕:《白玉蟾と南宋江南道教》,见《东方学报》(京都)第68册,第89页,1996年。

② 包括《道藏》中的《修真十书》前8卷。横手裕说《杂著指玄篇》中的《金丹捷径》等可能是白玉蟾《珠仙群玉集》中的篇章,《杂著指玄篇》可能在《珠仙群玉集》的基础上增补而成[日]横手裕:《白玉蟾と南宋江南道教》,见《东方学报》(京都)第68册,第82页,1996年。[清]黄虞稷撰《千顷堂书目》卷16曰:“白玉蟾《老子道德经章》一卷,又《指玄篇》八卷。”“白玉蟾《指玄篇》八卷”,当是指《杂著指玄篇》。

③ [明]王世贞:《书〈诸真玄奥集成指玄篇第六卷〉后》。

提及。他万历二十一年(1593)卒于家。由此推断,所谓吕洞宾《指玄篇》和所谓白玉蟾注,盖迟于此年。

综上所述,所谓吕洞宾《指玄篇》当托名撰于万历二十一年至康熙八年(1593~1669)间。

31.《忠诰》(《吕祖全书》卷7)

盖撰于康熙三十二年(1693)。《海山奇遇》卷6《传忠孝诰》曰:康熙三十二年吕祖传《忠孝诰》,其后姚(名方昇)、蒋二生刊。<sup>①</sup>

32.《孝诰》(《吕祖全书》卷8)

盖撰于康熙三十二年(1693)。依据同上。

33.《后八品仙经》(《吕祖全书》卷11)

盖撰于康熙乙卯岁(1675)。依据是《刻后八品经自序》和《刻后八品经原跋》撰于康熙乙卯岁<sup>②</sup>。

34.《圣德诸品经》(《吕祖全书》卷19)

盖撰于顺治丁酉(1657)。《吕祖全书·凡例》曰:“顺治丁酉授。”<sup>③</sup>《海山奇遇》卷7《邗江驻鹤》曰:“顺治丁酉驻鹤邗江湖南草堂,授《圣德诸品妙经》。”<sup>④</sup>

35.《金丹直指诸品经》(《吕祖全书》卷20)

36.《度厄救劫救苦涤氛四神经》(《吕祖全书》卷22)。

37.《雪过修真忏》(《吕祖全书》卷23)

38.《葫头集》2卷(《吕祖全书》卷25、26)

盖撰于顺治十八年(1661)或康熙庚子(1720)。顺治十八年止源跋称,《葫头集》由他“搜集成书,付梓行世。”<sup>⑤</sup>

① 《道藏精华》第九集之二,第326页。

② 《藏外道书》7/229上、下,242下~243上。

③ 《藏外道书》7/58上。

④ 《道藏精华》第九集之二,第319页。

⑤ 《藏外道书》7/420上。

《纯阳先生诗集》卷5《葫头集小引》曰：“《葫头集》者，燕山所作也。康熙庚子岁，先生过燕山紫极宫，与马子七人盘桓咏道，自秋驻鹤，历冬徂春，凡数十日而成两卷。”<sup>①</sup>

两处两说，不知何说为是。

### 39.《涵三杂咏》（《吕祖全书》卷27）

辑于乾隆五年（1740）。《纯阳先生诗集》卷6为《涵三杂咏》前辑和续辑。题注曰：“涵三宫者，在鄂城东隅，吕祖降神处也。自康熙壬午至乾隆己未，前后近四十年……吟咏者亦系繁矣……辑而刻于《全书》之中，名曰《涵三杂咏》。”<sup>②</sup>此《全书》指乾隆五年（1740）刘体恕汇辑、黄诚恕参订的《吕祖全书》32卷。

### 40.《涵三语录》（《吕祖全书》卷28）

辑于乾隆五年（1740）。依据同上。

41.《吕祖诰》（《吕祖全书》卷32），附柳王二真君及葛天君诰（三）《吕祖全书》和《道藏辑要》之外清代民国托名吕洞宾的道经有：

### 42.《吕祖直解金刚经》

撰于乾隆初年。《三十二偈》题解曰：“乾隆初，吕祖尝降其家，授以《金刚经注解》及《三十二偈》。”<sup>③</sup>

### 43.《吕祖三世因果说》

盖初刻于嘉庆己卯（1819）。嘉庆己卯梓潼帝君仙吏红那居士鸾书《吕纯阳仙师因果说序》曰：“为谕诸生，急宜付梓，以醒斯世。”<sup>④</sup>

① 《道藏精华》第九集之二，第578页。

② 《道藏精华》第九集之二，第609页。

③ [明]陆西星初编，[清]李西月重编：《吕祖全书》之《吕祖编年诗集》卷6《涵三杂咏续辑》，见《道藏精华》第九集之二，第647页。

④ 《藏外道书》23/754上。

## 44.《吕祖师三尼医世说述》

不迟于康熙甲辰(1664)。康熙甲辰陶太定《原序》：“是书，本山世有藏本，不知谁氏携去。蒙吕祖降坛，宣示辞意尤详，爰敬录之。”<sup>①</sup>

## 45.《吕祖师三尼医世说述管窥》

署金盖山人闵一得著。

## 46.《吕祖师三尼医世功诀》

不迟于乾隆丙午(1786)。署“太虚大师沈一炳授，门弟闵一得重述并注”。卷前有道光戊子闵一得跋。闵一得道光戊子《吕祖师三尼医世说述序》曰：其师高东篱说“三尼医世说”曾见于王阳明箬中书之内编，乾隆丙午岁大师太虚翁辞世前两日授他《吕祖三尼医世功诀》，己酉浙督学朱石君示明代手抄藏本，又于鸡足道者黄守中处闻《吕祖三尼医世说述》，又得朱氏二本，闵一得道光五年(1828)作注。<sup>②</sup>王阳明是否论及“三尼医世说”，朱石君所示明本，皆需核实。太虚翁授书，当实有其事。

## 47.《吕祖五篇注》

济一子傅金铨注。五篇是《黄鹤赋》、《百句章》、《真经歌》、《鼎器歌》和《采金歌》。

## 48.《太上十三经注》

李西月注及著，称吕洞宾评点。卷前《纯阳先生序》述评点之由。又有“道光柔兆敦牂律中南吕之月蜀山三隐者”《序》，知刊于道光丙午(1846)。

## 49.《纯阳先生诗集》9卷

署淮海陆潜虚原本，火涵虚重编。

① 《藏外道书》10/347 上。

② 《藏外道书》10/344 上~346 上。

50.《纯阳祖师金刚般若波罗密经注讲》1卷

同治七年(1868)刊。

51.《樵阳经女工修炼》

署纯阳吕祖传,济一子傅金铨述。

52.《先天混元玄玄秘篆救世真经》

1925年北京悟善总社刊,署纯阳道祖、姚姬传注。

53.《锦身机要》

暮至刚《锦身机要序》曰:“《锦身机要》之书乃《采真机要》之梯航也。昔汉之正阳翁传之于唐之纯阳翁,纯阳公传之于宋之希贤邓先生……惟毗陵混沌子慕道精诚,存心恳切,是以希贤邓先生遂以金丹口诀作成《采真机要》之书以授之……复以锦身之事成绝句三十六首,以按太乙周天之数,次之为三卷……说成,而复请予以为之注。”<sup>①</sup>《采真机要》没有说到邓希贤,疑暮至刚所述邓希贤作《锦身机要》之说,是托名。暮至刚年代不详。

54.《吕祖道德经浅注》

盖撰于民国六年(1917)。《孚佑帝君序》曰:“时维丁巳嘉平月降于崇正精舍。”

此外,《全唐诗》卷856~859收署名吕洞宾的诗249首,《全唐诗外编》收40首,将托名吕洞宾的诗歌集在了一起。陈尚君称为误收,考辨甚精。<sup>②</sup>

还有一些宝卷托名吕洞宾,如《纯阳祖师说三世因果宝卷》1卷、《吕祖宝卷》、《吕祖真经》等,为车锡伦编著《中国宝卷总目》著录<sup>③</sup>。

① 《藏外道书》26/659上。

② 陈尚君:《〈全唐诗〉误收诗考》,见《唐代文学丛考》,中国社会科学出版社1997年版,第57页。

③ 车锡伦编著:《中国宝卷总目》,北京燕山出版社2000年版,第30、139页。

日本学者小柳司气太于 1933 年列举了他见到的托吕洞宾之名的著作集、经书和歌词等：“《吕祖全集》（收载四十五种之书）即为关于吕祖之文学。又有《吕祖度人经》、《吕祖帝戒杀牛歌》、《劝人戒气守分歌》、《劝人含忍宽厚词》流布于世间。”<sup>①</sup>

除上述之外，《吕祖采补延年秘篆》、《吕纯阳却病乌须延年仙茶方》等待考。笔者未见及未知的托名吕洞宾的诗词、道经、鸾书、宝卷等当还有许多。

## 结 论

托名撰书，古已有之，远在北宋之前，可以说在中国具有悠久的传统。故而辨伪、伪书考成为一门学问。

对于托名之书，我们不可相信其依托之名和依托之年代，但也不可一概弃之不用。只要辨明其真实年代，托名之书自有其史料价值。

古人托名撰书的动机多种多样。有人为了牟利，有人出于无奈，有人甚至只是由于无聊。但更多的人是利用人们贵远贱近、崇拜权威、信神拜佛的心理，假托圣人或神灵，撰书以宣传自己的主张、学说或方术。从这种意义上讲，托名撰书未尝不是一种策略。当然，这种做法制造了不少假象，也给后人研究历史添了不少麻烦。宗教家假托神的名义编造经典，是创教、传教、兴教或进行宗教改革的一种常态。

吕洞宾被托名，不同于一般的假托神灵，因为他实有其人。吕洞宾被托名，也不同于一般的假托名人或圣人，因为他后来成为了神仙和尊神。吕洞宾被托名，大致经历了托名著名方士吕洞宾、托

---

① [日]小柳司气太著，陈斌和译：《道教概说》，台湾商务印书馆 1976 年版，第 77 页。



名纯阳真人吕洞宾和托名孚佑帝君吕洞宾三个阶段。

被依托者或者威望崇高,或者深受崇拜,此外他们往往还有一些与众不同之处。除了被依托者本身的条件外,他们之所以被长期依托,依托他们名字的作品之所以广泛流传,也是历史选择的结果。

吕洞宾的无题诗、《正阳篇》丹诀两首、丹诀佚文两句,表明他通内丹术,善于运用《参同契》的理论和术语。《吕洞宾赋》表明他精通相术。《自咏》诗既包含着自我神化的内容,也是云游各地、飘忽不定、挥毫题诗的生活的写照。这些作品,与《国史》、《华山重修云台观记》、笔记小说和《宋史》对吕洞宾的描写是一致的。首先,他深入民众,结交上层和士人,四处游方,来去无踪。第二,他屡现神异。第三,他喜爱题诗吟词。第四,他通内丹术。第五,他通术数。这些综合在一起,是吕洞宾与众不同之处。他与众不同的形象和事迹,成为后世吕洞宾传说故事的蓝本,成为后世托名吕洞宾作诗造经品绝好依据。

北宋工商业繁荣,在城市造成一种市民文化。参同内丹术和宋易图书学派的创立,使北宋内丹术产生了发展的内在动力和创新的契机。实有其人的宋初吕洞宾的形象和事迹,适应了北宋的时代精神和当时道教的发展,他去世后遂成为民众崇拜的偶像,并被内丹术创新者选择为旗帜,被内丹主流派尊为祖师。肇始于唐代的黄粱梦传奇容易被移花接木到吕洞宾头上,这一偶然因素为吕洞宾崇拜的形成和普及推波助澜。钟吕丹法对于八仙的组成,起到了关键作用。钟吕八仙故事的形成和流传,反过来又为吕洞宾崇拜的普及锦上添花。始终保持着市民精神的神仙吕洞宾,在道教民间化时恰好能够发挥更大的作用。

这些主客观条件的综合,产生了一种持续不断的巨大力量,驱使着众多的士人、方士、丹家、道士、坛主、乩手、会首、和尚等,托名吕洞宾作诗造经近千年,蔚为奇观。

这些托名诗词和经典,固然不能当作实有其人的宋初吕洞宾的作品,但反映了宋真宗以来宋元明清几个朝代以及民国时期部分士人和民众的思想,反映了道教发展的一些方面,同样具有史料价值,值得我们继续挖掘、充分使用。

(原载郑开编《水穷云起——道教文献研究的旧学新知》,社会科学文献出版社2009年版,第101~148页)

辨

释





## 炁气二字异同辨

道书中炁字俯拾即是,不计其数,几可视炁字为道书的一种标志或印记。大约是司空见惯的缘故,人们很少去研究它,都相信一贯的古说,普遍把炁字解释为气字的异体字,认为二字不仅音同,义亦全同<sup>①</sup>,认为不论何篇何章、何朝何代,凡炁字皆同气字。我们姑且把这种看法称为炁气等同说。此说之发端可追溯到著名的《玉篇》。《玉篇》曰:“炁,去既切,古气字。”<sup>②</sup>《玉篇》的作者是南朝梁顾野王,距今1400多年了。该书是我国第一部用楷体字编的字典,很有影响。但今本《玉篇》非顾氏原书,亦非唐上元间孙强增字本,而是经过宋陈彭年等人之手的重修本。因此,顾野王只是诠释炁字的可能的第一人。唐释玄应为帮助佛教徒学习释典而编撰《一切经音义》(一名《大唐众经音义》,以区别于释慧琳的《一切经音义》,简称《玄应音义》)。由于他所引的书除了佛经梵音外,全是失佚的古籍,因而为后人研究训诂、考证古书提供了宝贵的材料。它大约完成于唐太宗贞观年间,距今也有1300多年了。释玄应在解《增一阿含经》卷46“气劣”一词时,也持等同说:“古文吃、炁二形同,櫟既反。气,息也。”<sup>③</sup>所谓“古文吃、炁二形同”,意为古文中的吃、炁二字与气字同。继释玄应之后,宋司马光,明张自烈,清何

---

① 本文中的气字系简化字,实指繁体气字(氣),不指甲骨文、金文中的气字。

② 《大广益会玉篇》卷下,见《小学汇函》卷21,第9页。

③ 《一切经音义》卷11,第14页,武进庄圻据南藏刻本。

萱、张玉书等人无不持炁气等同说。<sup>①</sup>近现代,凡对炁字发表过见解的学者几乎全是此说的拥护者或附和者,只要翻阅一下各种字书辞典之类便一目了然。此说也为国外学者所接受。炁气等同说根深蒂固,被视为今古定论。

我们不禁要问,既然炁字与气字同,为什么道教徒非要大量使用炁字不可呢?全部使用气字不是更好吗?为什么道书以外几乎根本不使用炁字呢?<sup>②</sup>这是炁气等同说难以圆满解释的。理论是对客观规律的概括和表述,它对客观实际的反映必须真实、完整、抓住本质。炁气二字异同的结论也不应该例外。道书中确有炁字不同于气字的现象吗?回答是肯定的。

第一例:《上清元始谱录太真玉诀》中的炁字有两种用法。一是与四方三十二天相连。比如东方元阳之榜列有:“第一清微皇曾天帝位,元阳之炁;第二禹余泰明玉完天帝位,上阳之炁……”<sup>③</sup>依次而下,共三十二炁。这是带有天神色彩的神秘的炁。二是指生命之炁。比如:“作人魂魄,潜司过咎。断人命根,炁散神游。”<sup>④</sup>“脱故练新,体香气兰。玉符灭迹,地无拘挛。身度天界,超凌云端。魔王保真,炁合自然。”<sup>⑤</sup>引文中有一处指一般的气,即“体香

① 见〔北宋〕司马光等人著《类篇》(卷10中,第12页,清光绪二年川东官舍重版)、〔明〕张自烈著《正字通》(已集中,火部,第4页,三畏堂版)、〔清〕何萱著《韵史》(卷67上,去声既韵,商务印书馆1936年版,第12册,总第6683页)、〔清〕张玉书著《康熙字典》(已集中,火部,第21页,清宣统己酉季夏月上海久敬斋石印本)。

② 道书以外也有偶或使用个别炁字的。如〔北宋〕黄休复《茅亭客话》曰:“以意送至脐下炁海。”〔明〕王世贞《玄岳太和山赋》曰:“龙泉炁炼之场。”这些炁字都用于道教的内容,而且数量极少。

③ 《上清元始谱录太真玉诀》,第5~7页。见《道藏》正乙部,承字下,第1039册,上海涵芬楼影印本。本文以下凡引《道藏》均同此版本。

④ 《上清元始谱录太真玉诀》,第2页。

⑤ 《上清元始谱录太真玉诀》,第4页。

气兰”。恰恰在这里没有使用炁字。

第二例：《上清高上玉晨凤台曲素上经》在描述“二气”、“风气”等礼拜诵咒之外的气时炁气二字兼用，以气字为主。但使用在礼拜诵咒的咽炁时则皆为炁字，无一气字。比如：“五方都毕，还北向九拜，朝玉晨君。仰咽炁，九过，止。如此，皆施五帝幡于室五方也。”<sup>①</sup>“服符。又叩齿九通，咽炁三过，止。修此八年，真灵降见，云舆来迎。”<sup>②</sup>

第三例：《上清金真玉光八景飞经》中用于带有神仙色彩的“太空之炁”和“咽炁”时皆用炁字，用于其他不甚神秘的气时使用气字。前者如“玉光紫炁”、“保精炼炁”、“仰咽八炁”等。后者如：“元景上真，八道玄灵。上治黄母，下治兆形。徘徊神辇，流暎紫清。历运御气，三炁焕明。”<sup>③</sup>“天魔乘空发，万精骇神庭。托化谣歌章，随变入无名。器气何纷纷，秽道当涂生。”<sup>④</sup>“金真辅空洞，玉光焕八冥。金玄守上宫，神虎戮天精。翦灭万妖气，亿亿悉齐平。”<sup>⑤</sup>“金光耀寂室，神烛自然生。华香散玉宇，烟气彻玉京。”<sup>⑥</sup>

第四例：《上清金真玉皇上元九天真灵三百六十五部元录》的行文中炁气二字混用，但在符篆上只写着“元阳赤炁”、“大赤天炁”，炁气二字未混用。这一符篆出现了三次。<sup>⑦</sup>

第五例：衡岳真一子著《玄珠心镜注》中的炁字指比道身低一级的真人、神人之身。比如：“此一句言欲成高真之时，功用既至，

① 《上清高上玉晨凤台曲素上经》，第7页。见《道藏》正乙部，明字下，第1041册。

② 《上清高上玉晨凤台曲素上经》，第17页。

③ 《上清金真玉光八景飞经》，第10页。见《道藏》正乙部，既字上，第1042册。

④⑤⑥ 《上清金真玉光八景飞经》，第14页。

⑦ 《上清金真玉皇上元九天真灵三百六十五部元录》，第6、10、11页。见《道藏》正乙部，集字中，第1045册。

必先光含影藏。是骨肉都融，神凝形中，名曰天光内烛。此即纯阳神炁含身，自然无影，故言影藏。”<sup>①</sup>“第四候者，炼身为炁，名曰真人；第五候者，炼炁为神，名曰神人；第六候者，炼神合道，名曰至人……”<sup>②</sup>其他则为气。比如：“夫言一者，是无形天地之始气，生化之玄元，老氏强名之曰道。”<sup>③</sup>“夫言子宫，即是男子之气海，女子谓之血海。”<sup>④</sup>

第六例：金陵玄学进士胡混成著《金丹正宗》中的炁字指先天的原初生命，气字指后天之气并用于一般名词中。比如：“情动于中，必摇其神。既摇其神，以泄其精。既泄其精，必耗其气。既耗其气，形神始离。恍惚幻妄，忧思感情，事物劳形，精乱神散，真一离身，先天之祖炁日丧而转转流荡于后天生死之域矣。”<sup>⑤</sup>“还如子藏母腹，随呼随吸，咽冲虚太和之炁，成金刚不坏之体。以至胎圆十月，化生婴儿，与我未生之前在母胎中一般气象。”<sup>⑥</sup>

以上各篇年代不明。下面再举有年代可稽的数例。

第七例：晋葛洪著《抱朴子内篇》一共使用了 135 个气字。其中 98 处分别用于自然之气，如：“四气”（指春夏秋冬四气。见《畅玄》）、“水旱之气”（《对俗》）、“阴阳大气”（《微旨》）、“云气”（《仙药》）、“冷气”（《极言》）、“肥鲜之气”（《杂应》）、“土气”（《登涉》）、“温气疫病”（《遐览》）等；用于人体之气和动物之气，如：“禀异气”（《对俗》）、“气弱”（《至理》、《地真》）、“形气”（《道意》）、“神仙之气”（《辨问》）、“气绝”（《极言》）、“五脏之气”（《杂应》）、

① 《玄珠心镜注》，第 2~3 页。见《道藏》洞玄部众术类，大字上，第 320 册。

② 《玄珠心镜注》，第 10 页。

③ 《玄珠心镜注》，第 1 页。

④ 《玄珠心镜注》，第 4 页。

⑤ 《金丹正宗》，第 2 页。见《道藏》太玄部，妇字上，第 742 册。

⑥ 《金丹正宗》，第 7 页。



“以气为矢”(《登涉》)等;用于表示人的精神状态的气,如:“浩然之气”(《畅玄》)、“骄气”(《塞难》)等。其中 30 处用于养生修炼的服气,比如:“女言粮初尽时甚饥,见豕角有一物,伸颈吞气,试效之,转不复饥,日月为之,以至于今……广定乃索女所言物,乃是一大龟耳。”<sup>①</sup>“今道引行气,还精补脑,饮食有度,兴居有节,将服药物,思神守一,柱天禁戒,带佩符印,伤生之徒,一切远之,如此则通,可以免此六害。”<sup>②</sup>“又云,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。”<sup>③</sup>“但用符水及单服气者,皆作四十日中疲瘦,过此乃健耳。”<sup>④</sup>只有 7 处气字用于方术。它们是:在乘跷之道中曰“其气甚”(《杂应》),在入瘟疫秘禁法中曰“闭气”(《杂应》),在务成子法辟水时曰“得气”(《黄白》),在遁甲法中曰“闭气”(《登涉》),在禁虎法中曰“闭气”和“吞三百六十气”(《杂应》),在变化之术曰“吐气七色”(《遐览》)。

全书一共使用了 52 个炁字,其中 50 处用于方术。比如:“吴越有禁咒之法,甚有明验,多炁耳。知之者可以入大疫之中,与病人同床而已不染。又以群从行数十人,皆使无所畏,此是炁可以禳天灾也。”<sup>⑤</sup>“故行炁或可以治百病,或可以入瘟疫,或可以禁蛇虎,或可以止疮血,或可以居水中,或可以行水上,或可以辟饥渴,或可以延年命。其大要者,胎息而已。”<sup>⑥</sup>有一处用于精灵鬼怪:“凡小山皆无正神为主,多是木石之精,千岁老物,血食之鬼,此辈皆邪炁,不念为人作福,但能作祸,善试道士,道士须当以术辟身,及将

① 《抱朴子内篇》卷 3《对俗》,见王明《抱朴子内篇校释》,中华书局 1980 年版,第 42 页。

②⑤ 《抱朴子内篇》卷 5《至理》,见王明《抱朴子内篇校释》,第 101 ~ 102 页。

③ 《抱朴子内篇》卷 15《杂应》,见王明《抱朴子内篇校释》,第 242 页。

④ 《抱朴子内篇》卷 15《杂应》,见王明《抱朴子内篇校释》,第 244 页。

⑥ 《抱朴子内篇》卷 8《释滞》,见王明《抱朴子内篇校释》,第 136 页。

从弟子,然或能坏人药也。”<sup>①</sup>只有一个炁字用于养生修炼的服气:“有冯生者,但单吞炁,断谷已三年,观其步陟登山,担一斛许重,终日不倦。”<sup>②</sup>在葛洪笔下,养生修炼的服气归入了自然之气一类,神秘的禁咒式的服气则使用炁字。归纳来看,非禁咒之处使用气字,禁咒及精灵鬼怪之处则使用炁字,共 179 字,泾渭分明。混淆不清的只有 8 处。

有些地方很能看出炁气二字的有意区别。如仙人以气为食。此处气指的是天地间气,故使用气字,曰:“咽九华于云端,咀六气于丹霞。”<sup>③</sup>仙人服炁逆流水,伏虎狼。此处炁为禁咒之炁,故用炁字,曰:“故曰仙人服六炁,此之谓也。”<sup>④</sup>再如前引文精灵鬼怪为邪炁,但用于恶人谤毁之言时,则曰:“而邪气得进,药不成也。”<sup>⑤</sup>

第八例:唐末著作《无能子》共使用了 9 个气字,分别使用于单纯作为物出现的天地(见下列引文第 1 条)、自然之气(见下列引文第 2 条)、构成人和动物的形骸或命的气(下列引文见第 3 条与第 4 条)和服气(见下列引文第 5 条、第 6 条和第 7 条)。现抄录如下:“天与地,阴阳气中之巨物尔。”<sup>⑥</sup>“夫云雨来随,蒸润之气自相感尔,于彼何有哉!”<sup>⑦</sup>“矧自谓人者与夫毛群羽族俱生于天地无私之气。横目方足、虚飞实走有所异者,偶随气之清浊厚薄,自然而形也,非宰于爱憎者也。”<sup>⑧</sup>“夫性者神也,命者气也。”<sup>⑨</sup>“则含神体虚、

① 《抱朴子内篇》卷 4《金丹》,见王明《抱朴子内篇校释》,第 76 页。

② 《抱朴子内篇》卷 15《杂应》,见王明《抱朴子内篇校释》,第 244 页。

③ 《抱朴子内篇》卷 1《畅玄》,见王明《抱朴子内篇校释》,第 2 页。

④ 《抱朴子内篇》卷 8《释滞》,见王明《抱朴子内篇校释》,第 137 页。

⑤ 《抱朴子内篇》卷 4《金丹》,见王明《抱朴子内篇校释》,第 75 页。

⑥ 《无能子》卷上《圣过》,第 2 页。见《道藏》太玄部,甚字下,第 672 册。

⑦ 《无能子》卷下《鱼说》,第 3~4 页。

⑧ 《无能子》卷下《纪见》,第 6~7 页。

⑨ 《无能子》卷上《析惑》,第 5 页。

专气致柔者，得乎自然之元者也。”<sup>①</sup>“故神之召气，气之从神，犹此也。”<sup>②</sup>“张良亦悟。于是，屏气绝谷而退居尔。”<sup>③</sup>全书共使用了10个炁字。炁指性命。当人和动物活着的时候，不仅有形骸，而且有性命，这时使用炁字（见下列引文第1条、第2条和第4条）。当宇宙之炁作为人和动物的本源时，自然包括性命在内，使用炁字（见下列引文第1条、第2条和第4条）。当人的性命沦于宇宙之炁时，使用炁字（见下列引文第3条）。总之，炁包含生命（性命）在内。更具体地说，炁包含精神（性）在内，气则专指无精神的物。现抄录如下：“天地未分，混沌一炁。一炁充溢，分为二仪。有清浊焉，有轻重焉。轻清者上为阳为天，重浊者下为阴为地矣。天则刚健而动，地则柔顺而静，炁之自然也。天地既位，阴阳炁交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生焉。人者裸虫也，与夫鳞、毛、羽、甲虫俱焉。同生天地，交炁而已，无所异也。”<sup>④</sup>“裸鳞羽毛甲五灵，因巨物合和之炁，又物于巨物之内。”<sup>⑤</sup>“吾见其偕天壤以无疆，沦颠炁而不疲，而天下莫能与之争矣。”<sup>⑥</sup>“夫人与鸟兽昆虫，共浮于天地中，一炁而已……若尽杀人及鸟兽昆虫，其炁常炁。”<sup>⑦</sup>

第九例：宋林自然著《长生指要篇》用于天地间生命原初之炁和人身之炁时为炁字。比如：“上清下浊，路通八水。上至泥丸，中理五炁，混合百神，下至涌泉。周而复始，昼夜不息。所得天地之正炁与神炁精三者，可交结于此。功满十月，即得胎圆出世。”<sup>⑧</sup>“《七元经》云：大帝告七真曰，下元生人，从氤氲真一之炁元精所

①②⑥ 《无能子》卷上《真修》，第8页。

③ 《无能子》卷中《商隐说》，第8~9页。

④ 《无能子》《圣过》卷上，第1页。

⑤ 《无能子》卷上《圣过》，第2页。

⑦ 《无能子》卷中《文王说》，第1页。

⑧ 《长生指要篇》，第3页。见《道藏》太玄部，妇字下，第743册。

生，禀为一形，皆备三元养育，九气覆护。”<sup>①</sup>“九气”是神仙之气。其他处还有“九天之炁”与“七真之七炁”<sup>②</sup>等词语。用于神仙之炁时区别不严。用于自然之气时全为气字。比如：“譬如太阳出于东海，瑞气满天，霞光灿烂。离海门丈余，神光渐散。逮乎日将西坠，神光再收。返本還元亦复如是。”<sup>③</sup>“气到中秋，金能生水，倍涌千重雪。神仙妙用，与潮没个差别。”<sup>④</sup>

第十例：元林辕著《谷神篇》把炁字用于“先天之炁”、“真炁”、“汞铅之炁”和“道炁”等，均是先天生命之炁。比如：“父母两仪生胄子，汞铅二炁合还丹。”<sup>⑤</sup>“复命還元道炁存，绵绵神水渥灵根。”<sup>⑥</sup>“混元符水混元灯，此是先天神炁精。”<sup>⑦</sup>在不少道书中，先天之炁和元气是一回事。但《谷神篇》有一部分专论元气，与先天之炁在内容上颇不一致，并且使用气字。这里属于炁气混用还是别用，难以判断。用于普通的气时，绝不用炁字。比如：“要与骷髅争饿气，打敖不吃土馒头。”<sup>⑧</sup>“守丹气候常如醉，运火工夫最喜眠。”<sup>⑨</sup>“河车搬运气难穷，一转工夫九载同。”<sup>⑩</sup>“三十时年血气刚，笑人谈道说丹方。”<sup>⑪</sup>特别值得注意的是，《谷神篇》中绘有一幅《木金间隔体用之图》，图为两圆部分相交，分成上中下三个区域。上区域右边写着“乾健虎精，先天一炁”八个字，下区域右边写着“坤柔龙精，后

① 《长生指要篇》，第12页。

② 《长生指要篇》，第10、13页。

③ 《长生指要篇》，第6页。

④ 《长生指要篇》，第16页。

⑤ 《谷神篇》卷上，第2页。见《道藏》洞真部方法类，光字下，第119册。

⑥⑪ 《谷神篇》卷上，第13页。

⑦ 《谷神篇》卷上，第14页。

⑧⑨ 《谷神篇》卷上，第3页。

⑩ 《谷神篇》卷上，第12页。

天六气”八个字，炁气之分尤为明确。<sup>①</sup>

第十一例：明曹士珩著《道元一炁内外篇》，炁字用于真息，气字用于凡息。比如：“夫人之生也，感父母初交，一点而凝，无质而生太质。混沌百日，胎始有象，无形而化有形。状似梅花，中空一窍，名曰玄牝，此立命之机也。系如瓜蒂，随母呼吸，绵绵化育，是炁之祖者，真息也。十月胎圆，而离其母，因地一声，真息即忘。自立天门地户，日逐耗荡之气，落于凡息……及其老也，血气即衰，凡息耗尽，真炁不生，气弱息微，一息不至，呜呼亡矣！”<sup>②</sup>另外，在咒诀中皆用炁字。计有取祖炁口诀、取天罡炁口诀、取天罡炁咒、取魁星炁咒、取肃煞炁诀、取失炁诀、取金光炁诀、取火炁诀、取水炁诀等。<sup>③</sup>

曹士珩在自己的论述中有区别地使用炁气二字。但摘抄其他经文时，如果原文没有使用炁字，他绝不根据自己的理解将原文中的气字改为炁气两种字，比如《道德经摘要》和《黄庭经摘要》。<sup>④</sup>可见作者用字的态度是严肃的，并非将炁气两字当做异体字而乱写或混用。

第十二例：清闵一得注释《阴符经》，把炁字解释为坤元中炁。比如：“此炁何炁？坤元中炁是也。盖斯禽为离乌，含有真精流珠是也。其性灵敏。《参同》不云乎？‘大阳流珠，常欲弃人。卒得金华，转而相因。’金华者何？坤元中炁是也。及其时至，坎髓上升，

① 《谷神篇》卷下，第8页。

② 《玉液还丹次第秘诀·玄机息奥章五》，见《道元一炁内外篇》元集，第12~13页，明崇祯九年刻本。

③ 《混元门下书符祖罡煞炁秘诀》，见《道元一炁内外篇》贞集，第4~9页。

④ 《混元门下书符祖罡煞炁秘诀》，见《道元一炁内外篇》亨集，第3~7页。

是为兔髓。坎离一合，化为白液，凝结至坚。”<sup>①</sup>“所谓山河大地莫非鼎炉，蠢动含灵无非药物。第当空我色相，寂我思虑，只存一炁。”<sup>②</sup>其他皆用气字。比如：“盖五行之气莫不伏根于死气之中。如金生水，水生木，是金为木之祖气，而木遇金则囚死。盖生气藏于死气之中也。”<sup>③</sup>“第三田之充裕，名有一物。而驯致充裕，自有步骤。精充则气充，气充则神充，神充精乃足。此则又有一道焉。”<sup>④</sup>至于“气质之性”<sup>⑤</sup>、“语气”<sup>⑥</sup>等就不全句引录了。

第十三例：清朱元育著《悟真篇阐幽》称真铅为炁，凡铅为气。真铅也可称为先天一炁、元炁、初弦真炁等，比如：“盖真铅是先天一炁从虚空中来者，凡铅乃凡精凡气也。然对坎离二物而言，身中凡精凡气总属凡铅；对先天一炁而言，则离中至阴之精，坎中至阳之炁，又属凡铅。”<sup>⑦</sup>“心非肉团之心，乃先天凝聚之元精也。身非四大假合之身，乃先天流行之元炁也。身心妙合，便是先天元神。但一落后天形气中……遂致魂魄相离，流浪生死，长沉苦海。”<sup>⑧</sup>“大抵坎中阳炁为真铅，离中阴精为真汞……人能洞识此物，方知后天精气，一切非真，庶不为凡砂水银所诘惑矣。”<sup>⑨</sup>其余用于“五行六气”<sup>⑩</sup>、“习气”<sup>⑪</sup>时皆为气字。但朱元育论述内丹时，个别地方

① 《阴府经玄解正义》，第25页。见《古书隐楼藏书》第4册，吴兴金盖山纯阳宫藏版。

② 《阴府经玄解正义》，第12页。

③ 《阴府经玄解正义》，第9页。

④ 《阴府经玄解正义》，第15页。

⑤ 《阴府经玄解正义》，第10页。

⑥ 《阴府经玄解正义》，第17页。

⑦ 《悟真篇阐幽》卷之中，见《道藏辑要》奎集3，第34页。

⑧ 《悟真篇阐幽》卷之下，见《道藏辑要》奎集3，第81页。

⑨ 《悟真篇阐幽》卷之上，见《道藏辑要》奎集3，第34页，第10~11页。

⑩ 《悟真篇阐幽》卷之上，见《道藏辑要》奎集3，第5页。

⑪ 《悟真篇阐幽》卷之下，见《道藏辑要》奎集3，第85页。

炁气区别不严。如元气与元炁,阳气与阳炁都出现于书中,不过极少。

第十四例:近人济昌用于先天时为炁字,用于后天时为气字,比如:“不有此气,炁无所合,何以生火?不能生火,水无所孕,何以铸丹?”<sup>①</sup>素澄的按语对此作了进一步的说明:“先天为炁,后天为气。宇宙万有,莫非炁所孕育。本至清至纯,故能运行不息……人禀阴阳二气以生,此二气虽为后气,而实原本于先。”<sup>②</sup>

在上述实例之后必须指出,向我们显示出或者说由我们初步识别出炁气有别的道书只是总道书的一部分,还有相当大的一部分道书分辨不出炁气有别。其次,有些道书炁气二字虽有别,但不甚严格。再者,炁气二字并不局限于一种区别方式。它们或者表现为使用范围有区别,或者表现为字义本身有区别。即使是同一种区别,在不同道书中表现的内容也不尽相同。简言之,二字的区别表现为多样化。另外,二字的区别绝大部分没有阐述理由,给人以一种炁气等同、随手偶书的假象。区别不全、不严和多样化,会不会是由于派别不同造成的呢?有待于进一步探讨。区别的含蓄性或许是道教徒以秘为重、喜爱隐晦的一贯作风的表现。这里要强调的是,尽管存在着以上特点,但事实证明,炁气有别的现象是客观存在的。

以上我们谈有别、无别,是仅就炁气二字使用的范围和字义而言的。从这个意义上讲,还有相当大的一部分道书分辨不出炁气有别。但是,如果再加上二字在色彩上的区别,那就根本不存在炁气无别的道书了。从炁气区别的多样化中可以清楚地看到这样一种明显的倾向,即炁字往往带有原初生命、符咒或天帝上仙等神秘的色彩,而气字则相应地表现出后天、自然界或人间等非神秘的色彩。如果说炁

<sup>①②</sup> 《先炁后气二者分合之原理》,见《道德杂志》第3卷第3期,第17~18页。山东济南道德社1947年3月25日发行。

字暗藏着“仙风道骨”的话,那么,气字则明露着“凡夫俗味”。炁字是个宗教字,气字是个世俗字,这就是最本质的区别。

炁字的道教色彩,或者说特殊涵义,可以由它产生的年代得到说明。炁字最迟出现于东汉,根据是《太平经》中多处出现炁字。比如:“乃为恶于内,邪炁相召于外。”<sup>①</sup>“二重何象,象王相炁相及也。”<sup>②</sup>国外一些学者怀疑《太平经》的成年书代。早在1935年,汤用彤教授在《国学季刊》第五卷第一号上发表论文《读〈太平经〉书所见》,早已考定《太平经》为汉代旧书。王明先生的《太平经合校》和在本刊同期发表的论文《论〈太平经〉的成书时代和作者》,进一步就汉代的常用名词、词汇,地名称谓,社会风尚,以及思想概念等几个方面与《太平经》进行了比较研究,认为除《太平经钞·甲》部分为后人伪补外,《太平经》为汉代著作毋庸置疑。不过可能有人根据《太平经》现存版本不古而怀疑炁字系后人传抄时无意中将气字改写而出现。幸好《太平经》中有“复文”为我们留下两个珍贵的炁字。所谓“复文”,是抽取经文中的字组成的符篆似的字图。其中有一个字组成的,如气字<sup>③</sup>;有两个字组成的,如散字加风字<sup>④</sup>;有三个字组成的,如三个死字<sup>⑤</sup>;有四个字组成的,如两个生字加两个元字<sup>⑥</sup>;有五个字组成的,如四个为字加一个又字<sup>⑦</sup>;有六个字组成的,如六个为字<sup>⑧</sup>;有七个字组成的,如五个为字加两个又字<sup>⑨</sup>,等

① 《太平经》卷101,第7页。见《道藏》太平部,训字下,第753册。

② 《太平经》卷102,第2页。

③ 《太平经》卷107,第11页。

④ 《太平经》卷105,第3页。

⑤ 《太平经》卷104,第7页。

⑥ 《太平经》卷104,第2页。

⑦ 《太平经》卷104,第14页。

⑧ 《太平经》卷106,第6页。

⑨ 《太平经》卷107,第9页。



等。其中一个“复文”由上面两个炁字加下面一个气字组成<sup>①</sup>（见图1）。“复文”证明《太平经》确有炁字。东汉古文经学家郑玄的著作中也出现了个别炁字。比如：《周礼》的《春官宗伯下》篇有一句话说：“法侵掌十辉之法，以观妖祥辨吉凶。”<sup>②</sup>郑玄为之注曰：“辉，谓日光炁也。”<sup>③</sup>

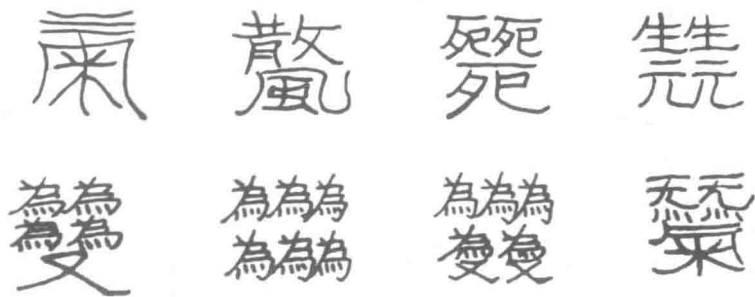


图1 《太平经》中的“复文”

东汉是道教正式形成的时期，不少原始的道经在这个时期编著、汇集，并广为流传。东汉末年，太平道成为黄巾起义的组织形式，五斗米道成为张鲁割据政权的思想支柱，都是和原始道经的流传分不开的。炁字的出现与原始道经的形成同时，出现于原始道经中最重要的著作《太平经》中，而且还被收录到特别重要的“复文”里，这不是偶然的，它说明炁字是道教的产物。《周礼注》中炁字的出现，不仅数量极少，而且不甚重要。特别是炁字并未在后来的儒典中广泛使用。即使偶或使用，寥若晨星，也都用于叙述道教修炼上。所以，炁字不是儒家经学的产物。《周礼注》中的炁字却

① 《太平经》卷104，第1页。

②③ 《周礼注疏》，第13页，见《十三经注疏》第7册，清光绪丁亥脉望仙馆石印本。

证明该字在原始道经中使用已相当广泛,以至于影响到道教外的书籍。《广韵》指出炁字出自道书,是很正确的。<sup>①</sup> 道书创造炁字,说明气字在道教的教理、教义或教仪中无法完满地表达新的概念,需要一个代表原初生命和虚幻神灵的新气字以区别普通的旧气字。于是,炁字便“应运而生”了。

长生不死的神仙方术是道教的前身之一,道教所创造的炁字也来自神仙方术。战国时期,服气导引是神仙方术的一种,在这种方术中出现了炁字,炁字即从炁字演化而来。《服气玉佩铭》曰:“行炁,深则蓄,蓄则伸,伸则下,下则定,定则固,固则萌,萌则长,长则退,退则天。天几春在上,地几春在下。顺则生,逆则死。”<sup>②</sup>虽然这只是孤证,但我们仍然可以很容易地推测出炁字的独特涵义,它是为了表达服气理论而创造的新字。炁字与当时代表普通气的氣字不同之处在于将米字改成火字。火者,太阳也。服气理论不是倡导吸日气或吞日精吗? 火者,阳气也。服气理论不是倡导摄取先天一气、祖气、真气或元气等纯阳之气吗? 既然有普通气和生命之气两种气,那么有两个字来表示是很自然的。这种理论是否科学是另一回事,但这种理论作为一种客观存在的历史记录、认识资料,以及表达这种理论的两个不同的气字,我们是应该正视的。

道教将炁字改成炁字。首先,火字以灬字的形式保留下来了,也就是保留了火字在服气理论中所代表的意义。其次将气字改成无字。为什么这样改,大概有三种可能。第一,《说文》曰:“饮食气

① 《广韵》去声未韵曰:炁“出道书”。见周祖谟《广韵校本》,中华书局1960年版,第363页。

② 铭文为篆字(见罗振玉辑《三代吉金文存》卷20杂兵类,第49页,上虞罗氏百爵斋印本),为通俗起见,引文改为行书,引自郭沫若《古代文字之辩证的发展》(见《奴隶制时代》,人民出版社1973年版,第262~263页)。郭沫若将炁字改为气字,不妥。闻一多的改写仍为炁字(《神仙考》,见《闻一多全集》第1册,开明书店1948年版,第166页)。

并不得息曰无。”<sup>①</sup>无表示气从口中出入,可以表示食气。第二,在古文中,既字也可以写成𠂔或先,与无字形近。无字或许代表既字。《说文》曰:“既,小食也,从皂,无声。”<sup>②</sup>服气理论要求用口呼吸时要细慢匀长,小食正可表达这种内容。第三,在古文中,无字有时也写成无字,无字或许代表无字。在道教理论中,无即虚,即道。服气理论宣扬还虚、与道合体等等,正合这个无字。归纳起来,第一种可能是表达食纯阳真气的意思,第二种可能是表达缓慢地吞食纯阳真气的意思,第三种可能是表达真气来自虚、还于虚的意思。不管哪种可能,都是从服气或太虚等道教理论出发对无字进行改造的。从这里我们也可窥见服气理论发展的蛛丝马迹。郭沫若先生曾指出,无字“为后世炁字所从出”<sup>③</sup>,可惜未详细论述。

炁字继承了无字的方术内容和色彩,并有所发展。炁字从出现的第一天起,就是同气字涵义有别、色彩各异的另外一个字。炁字之所以基本上只为道书所使用而基本上不为其他书所使用,正是这个原因。它的本义在道书中时隐时现,此失彼存,但一直不曾间断。顾野王、释玄应诸人站在道教之外,不甚了解道教中神秘隐晦的部分,是可以理解的。今天,我们分清炁气二字的异同,对分析道书有所帮助。炁字是道教所创造的字,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。但有些道书中把它混同于气字。见解很不成熟,仅提出来供讨论参考。

(原载《世界宗教研究》1982年第1期,第50~58页)

① 《说文解字》卷8下,中华书局1963年版,第181页。

② 《说文解字》卷5下,第106页。

③ 《〈行气铭〉释文》,见《沫若文集》第16卷,人民文学出版社1962年版,第408页。

## “天符”词义之诠释

韩国古文献《天符经》，使用始、终、无、极、本、用、天、地、人、积、矩、化、合、生、运、成、环、妙、往、来、变、不动、本心、太阳、昂明、人中等字词，使用数字一至十，组成短短八十一字的经文。从这短短经文中，有人阐释出宏大的宇宙哲学，有人领悟到深邃的人生智慧，有人猜测是神秘的炼丹口诀，足见其玄奥。这一点与五千余言的《道德经》、三百多字或四百多字的《阴符经》等中国经典很相似。

一般而言，经名对于全经是提纲挈领的关系，或者处于画龙点睛的地位。比如说，《道德经》由《道经》和《德经》两篇组成，全书以道为论述的中心，以德辅之，“道德”二字正是全经的纲领。比如说“阴符”二字的意思是暗合，《阴符经》的论述皆由人道与天道暗合之义层层展开，“阴符”二字正是《阴符经》的龙睛。

对于类似《道德经》和《阴符经》的经典来说，经文内容和经名可以互解互证。《天符经》的经名是否属于这种提纲挈领或画龙点睛的情况，是否可以和经名互解互证，尚需探讨。正因为尚需探讨，所以有尝试的必要。因此，除了研读《天符经》经文外，我们或许还应该认真研读“天符”二字。传说《天符经》系韩国祖先檀君所传，源于檀君祖父所授的“天符印”。这也许是经名被称为“天符”的缘由，但是，“天符”二字的涵义并没有由此而明确。

辞典中对“天符”一词的解释，词义很少，例句不多。中国古文献多见“天符”一词，用法颇多，天符可指君主的天命、符信、道、天时、天意、天赐、天性、命令和神灵等。当然，凡人的命令不称天符，

天符是上天或神灵下达的。另外,中医学、术数和道教方术中也使用“天符”一词。还有人取天符为名字,有些物也以天符命名。也许有人已经将《天符经》的经名“天符”二字的涵义阐述清楚了。中国古文献中的这些用法,不知对于理解《天符经》的经名有无参考、比较的价值。现将笔者所理解的“天符”一词的词义尽可能地列出,并举出例句,但愿能够为《天符经》的研究提供一些资料。

## 一 天符指君主的天命

例1:终构帝基以协天符。《三国志》卷54《吴书·周瑜鲁肃吕蒙传》载周瑜引先哲秘论曰:“承运代刘氏者,必兴于东南,推步形势,当其历数,终构帝基,以协天符,是烈士攀龙附凤驰骛之秋。”所谓“以协天符”,是说符合天命。这段话是周瑜以孙权终将登上皇位、符合天命为由,劝说鲁肃顺应时务,辅佐孙权,共成大业。

例2:天符人事于是信矣。《晋书》卷5《孝怀帝纪》载干宝的评论曰:“世宗承基,太祖继业,玄丰乱内,钦诞寇外,潜谋虽密,而在机必兆;淮浦再扰,而许洛不震;咸黜异图,用融前烈。然后推轂钟邓,长驱庸蜀,三关电埽,而刘禅入臣,天符人事,于是信矣。”所谓“天符人事,于是信矣”,是说三家归晋的业绩,使人信服司马氏父子的天命和文才武略。整段评论歌颂了晋高祖司马懿、晋世宗司马师和晋太祖司马昭统一中国的业绩。

例3:天符革运世诞英皇。《宋书》卷22《乐志四》宋明帝造《天符颂》曰:“天符革运,世诞英皇。在馆神炫,既壮龙骧。六钟集表,四纬骈光。於穆配天,永休厥祥。”所谓“天符颂”,即“天符革运颂”。所谓“天符革运”,即天命转移,即革命,也就是皇位更替,旧皇帝换成新皇帝。

## 二 天符指符命

即显示君主将获得或保有天命的征兆及凭证。此类征兆及凭

证,包括奇异的自然现象、实物等祥瑞以及所谓天降的文书等。

例1:天符仍臻。《前汉书》卷99上《王莽传上》载《九锡策》曰:“至德要道,通于神明,祖考嘉享。光耀显章,天符仍臻,元气大同。麟凤龟龙,众祥之瑞,七百有余。”所谓“天符仍臻”,是说显示汉平帝保有天命的符命仍很多,如出现了麟凤龟龙等700多种祥瑞。《九锡策》表面是歌颂汉平帝,但九锡实际上是为王莽增权,为王莽篡位做准备。

例2:或献天符。《前汉书》卷99中《王莽传中》载王莽曰:“嘉新公国师以符命为予四辅,明德侯刘龚、率礼侯刘嘉等凡三十二人皆知天命,或献天符,或贡昌言,或捕告反虏,厥功茂焉。”所谓“或献天符”,是说有人报告、呈献符命,为王莽篡位造舆论。

例3:玄龟书者天符也。《宋书》卷28《符瑞志中》曰:“玄龟书者,天符也。王者德至渊泉,则雒出龟书。”这里的所谓“玄龟书”、“龟书”皆指《洛书》。所谓“玄龟书者天符也”,是说《洛书》就是符命。

例4:天符瑞命遐哉邈矣。《南齐书》卷18《祥瑞志》曰:“天符瑞命,遐哉邈矣。灵篇秘图,固以蕴金匱而充石室。炳《契》《决》,陈《纬》《候》者,方策未书。”所谓“天符瑞命”,即符命。这段话的大意是说,符命遥远,难得一见。灵篇秘图之类的符命都深藏石室金匱中。秘诀讖纬等符命,不会写在书上。

例5:皇帝兴运应天符。《南齐书》卷18《祥瑞志》曰:“嵩高山昇明三年四月,荥阳人尹午于山东南涧,见天雨石,坠地石开,有玺在其中,方三寸。其文曰:‘戊丁之人与道俱,肃然入草应天符。’又曰:‘皇帝兴运。’午奉玺诣雍州刺史萧赤斧,赤斧表献之。”“戊丁”二字合起来为一个“成”字;“成”字“与道俱”,即“成”字与“道”字合起来为“道成”二字;“肃然入草”即“肃”字加“草”字头合为一个“萧”字。“道成”二字与“萧”字合起来即“萧道成”三字。所谓“戊

丁之人与道俱，肃然入草应天符”，是宣传萧道成将应验“皇帝兴运”的符命。果然，萧道成继刘宋建立南齐，是为齐高帝。

例6：已得天符。《太平广记》卷296引《广古今五行记》曰：“后魏太武时，嵩阳太室中有宝神像，长数尺。孝文太和中，有人避疟于此庙，见太武来造神，因言：‘今日朝天帝，帝许移都洛阳，当得四百年。’神言：‘昨已得天符矣。’太武出，神谓左右曰：‘虏性苛贪。天符但言四十，而因之四百。’明年，孝文迁都洛阳，唯得四十年矣。”这段话是说，已经死去的北魏太武帝向宝神说：“我今日朝见了天帝，天帝批准迁都洛阳，北魏当继续享有国运400年。”宝神说：“我昨天已经收到天符了。”北魏太武离开之后，宝神对身边人说：“天符写的是北魏政权可以再存在40年，太武帝却说400年。”所谓“已得天符”，是说已经收到天帝授予北魏天命的符命。此天符可以理解为天帝批准享有天命年限的文书。北魏自孝文帝于太和十七年(493)将都城从平城迁到洛阳，至孝武帝永熙三年(534)灭亡，又存在了41年。

例7：天符既出帝业昌。《旧唐书》卷30《音乐志三》载则天皇后永昌元年大享拜洛乐章之《致和》曰：“神功不测兮运阴阳，包藏万宇兮孕八荒，天符既出兮帝业昌，愿临明祀兮降祯祥。”所谓“天符既出帝业昌”，是说符命已经出现，则天皇后的治国大业必定蒸蒸日上。

例8：谎言天符夜降。《新唐书》卷225下《逆臣列传下》载董昌僭越称帝前，“命方士朱思远筑坛祠天，谎言天符夜降，碧楮朱文不可识。”此处描写董昌命方士祭天画符，伪造符命，为自己僭越称帝做舆论准备。

### 三 天符指上天征兆

例1：昨见天符但有双日。《太平广记》卷312引唐尉迟枢撰

《南楚新闻》载：咸通中瞿塘之壩有白马神祠，此神“云：‘昨见天符，但有双日也。’语竟，不复言。是岁，懿皇升遐，僖宗以晋王即位”。白马神见到天符上只画着两个太阳。当年唐懿宗驾崩，唐僖宗登基。这是说，天符以双日为上天征兆，象征两位天子，预示皇位嬗代。

例2：神光照社天符也。《后汉书》卷48《应劭传》有“中兴初，有应姬者，生四子而寡，见神光照社，试探之，乃得黄金”的故事。《太平广记》卷137转述此故事，增加了卜人解天符的情节。其引《孝子传》曰：“后汉汝南应枢生四子。见神光照社。枢见光，以问卜人。卜人曰：‘此天符也，子孙其兴乎！’乃探得黄金。自是诸子官学并有才名，至场七世通显。”《搜神记》卷9也有这段话，其中卜人称神光为“此天祥也”。所谓“神光照社天符也”，是说神光照社是上天吉兆，兆示地藏黄金，预示子孙兴旺。

#### 四 天符指道、天时、天意、天赐或天性

例1：唯被天符不周而周。《子华子》卷上曰：“非然也。臣之所治者，道也。道之为治，厚而不博，敬守其一，正性内足，群众不周而务成一能。尽能既成，四境以平。唯被天符，不周而同（周），此神农氏之所以长也，尧舜氏之所以章也。”所谓“唯被天符，不周而周”，是说唯守道，其他事情都不做却都做好了。

例2：圣人相知天符同。《吕氏春秋》卷18：“孔子见温伯雪子，不言而出。子贡曰：‘夫子之欲见温伯雪子好矣，今也见之而不言，其故何也？’孔子曰：‘若夫人者，目击（一作解）而道存矣，不可以容声矣。故未见其人而知其志，见其人而心与志皆见，天符同也。圣人之相知，岂待言哉？’”所谓“天符同”（符，道也。同，合也），指道同，即志同道合。此段话是说，如果两个人志同道合，不见面也能知道对方的志向，见面看一眼就能将对方的志向和心性都看出来，



根本不需要说什么。

例3:天符既至。《旧唐书》卷23《仪志礼三》载唐玄宗制《纪泰山铭》曰:“唱余封禅,谓孝莫大于严父,谓礼莫尊于告天。天符既至,人望既积,固请不已,固辞不获,肆余与夫二三臣稽虞典、绎汉制,张皇六师,震誓九寓,旌旗有列,士马无哗,肃肃邕邕,翼翼溶溶,以至于岱宗,顺也。”所谓“天符既至”,即天时已到。唐玄宗是说,天时已经具备,他的威望也积累得比较高了,臣民们坚持不懈地请求他封禅,他推辞不掉,于是到泰山顶举行祭天大典。

例4:天符或至。《御览经史讲义》卷20曰:“且夫人事不修而天符或至,君子不以为祥。若宣公之冬大有年是已,宣公履亩而税,重困农民,诚不得与忧勤之僖公比。故其冬大有年亦不得与六月雨同观。”所谓“天符或至”,指鲁宣公十五年冬天的气候良好,利于来年农业,也就是得天时。此段话是说鲁宣公破坏了井田制的税收制度,改为计亩收税,大大加重了农民负担,德行不能与鲁僖公相比,所以,他虽然得天时,冬季遇到大有年,但不能与鲁僖公三年遇到六月雨的得天时等量齐观。也就是说,如果自己做得不好,即使得天时,也不会有好结果。史书描写由于鲁僖公一向爱民,故而在久旱后的六月,他与农民一起终于盼来了甘霖。

例5:斯实天符非臣之力。《通志》卷191《慕容垂载记》记载后燕慕容垂上表曰:“臣息农收集故营,以备不虞。而石越倾邺城之众,轻相掩袭,兵阵未交,越已陨首。臣既单车悬轸,归者如云。斯实天符,非臣之力。”所谓“斯实天符,非臣之力”,是说赢得战争乃是天意,并非他慕容垂的功劳。这是自谦之辞。

例6:灵药荐寿天符也。清叶封撰《嵩阳石刻集记》卷上《大唐嵩阳观纪》曰:“按《中丹经》云:‘金华符成,威光鼎就,则有朱鸟呈异,白日激辉。’斯非类乎?九转既毕,驰驿以献。圣上方涤虑穆清,斋心虚白,神期应会,如合契焉。于是三事,百僚奉觞称贺曰:

‘陛下抚群黎而归寿域，上真降殊休而报圣德。神丹一御与天无极。且夫弘化至道先烈也，还风太初昌运也，异人委质圣感也，灵药荐寿天符也，此四者皇图帝载所未闻焉。’”所谓“灵药荐寿天符也”，是说灵丹妙药使唐玄宗延年益寿，乃是天赐。

例7：慎修所志守尔天符。《汉书》卷100上《叙传第七十上》载班固自设宾主问答之辞以明志，其“答宾戏”曰：“且吾闻之：壹阴壹阳，天坠之方；乃文乃质，王道之纲；有同有异，圣喆之常。故曰：慎修所志，守尔天符。委命共己，味道之腴，神之听之，名其舍诸。”所谓“慎修所志守尔天符”，是说谨慎地践行你认定的正道，保持你的本性（天性）。

以上天时、天意、天性，按照古人的思维方式，从深层次讲也就是天命。

## 五 天符指上天或神灵颁布的命令、兵符等

例1：天符不可违。宋郭彖撰《睽车志》卷5曰：“李允升，字子猷，毗陵人。绍兴甲戌岁登第，再调官知建康府上元县，方待阙次。一日，家居燕坐书室，忽见黄衣声喏于庭下云：‘赍到敕牒。’李惊曰：‘吾新任，敕牒久已取至，岂复有此？’黄衣人即探怀，取一黄牒授之。乃大署曰：‘李某可充荆阳坊土地。’李方以自有新任，辨争间，则已有人从罗列庭下。黄衣人曰：‘必未欲赴，须白之城隍。’乃扶上马，径诣城隍祠。亦以新任自理。神曰：‘天符不可违。可自署状：愿新任满日赴。’上从之。”此故事描写天符是上天委任李允升充当土地神的命令，写在黄牒上，凡人识其文字。故事说天符不得违抗，但通过城隍申诉，获得上天批准后，李允升可将阳间官职任满，再去阴间任职。

例2：天符已下，数目多少由判官。明彭大翼撰《山堂肆考》卷43“判百日”条引《刘宾客嘉话》曰：“永徽中，卢齐卿暴死，及苏说。

见其舅李某为冥司判官，有吏押案曰：‘宇文融合为宰相。’舅曰：‘宇文融岂堪作相？’吏曰：‘天符已下，数目多少即由判官。’舅乃判一百日。既拜，果百日而罢。”此故事说，上天委任宇文融任宰相的命令已经下达，虽然不合适，但无法更改。补救措施是任期长短由冥司判官决定。于是卢齐卿的担任冥司判官的舅舅判定宇文融只任一百天宰相，使他早早下了台。

例3：天符已下不复相。盖宋孝宗时人撰《锦绣万花谷前集》卷11引《王氏闻见录》曰：“张文懿为社令时，出城过村，幸村老，老僧出迎。道邂逅，过之，亦必出迎。文懿怪而诘之。僧曰：‘长官来时，山神夜梦告：某相公至矣。’一日复往，而僧不出。文懿曰：‘不出，何也？’僧谢曰：‘神不我告也。’文懿以为诞，使僧问其所以。夜梦告曰：‘长官误断杀牛事，天符已下，不复相矣。’文懿骇惊，省之，果尝有杀牛事，遂复改之。明日过寺，僧复出曰：‘昨夕山神言：长官复为相矣。明日当来，但减算矣。’后果三入中书。”故事说，上天根据张文懿任社令时的政绩，曾三次颁布天符，先后批准、撤销和恢复对张文懿任宰相的任命决定。后来张文懿果然三次担任中书，但因为误判了杀牛案件，被缩短寿命。

例4：探怀中得天符示之。清《江西通志》卷159引《能改斋漫录》曰：“曾鞏少有俊声，登天圣进士第，历三任，终吉州军事推官。娶金溪吴氏，有心病，鞏母恶之。当鞏赴省试时，在家弃逐其妇，鞏还不能止也。治平初，鞏弟叔卿监虔州税，忽梦鞏至。从者虽众，皆如世所画鬼卒者。叔卿问之。鞏惨然曰：‘数年不得出，正为理对吴氏冤诉尔。昔者，吾为不敢违母意，遂坐曲情。且世间欺心事莫为。’叔卿曰：‘今当如何？’曰：‘事已明，非我本心，但辛苦辨争甚久。今受命管辖五百毒鬼去矣。’指坐下从人谓叔卿曰：‘汝以此辈为宜何以治之乎？’及探怀中得天符示之曰：‘曾鞏当为翰林学士，赐金紫章服，寿八十。今以曲情弃妻，例减夺，可吉州推官终身。’

叔卿亦恻然良久。辇上马,而襦衫穿入镫中。辇犹抽整,然后据鞍行。便回顾叔卿曰:‘欺心事慎勿为,特来奉戒也。’”故事说,因为曾辇抛弃了自己的妻子吴氏,上天颁发天符将其未来的官职降低。这是告诫官员处理家事也必须模范遵守道德规范。此天符即写有上天命令的文书,其文字可识。

例5:奉天符助汝太尉。宋王明清《摭青杂记》载,天蓬神司主事率鬼兵援助南宋军抗击金兵,鬼将张巡对率领侦察兵巡逻的小校何兼资说:“吾奉天符,来助汝太尉,管取必胜。”所谓“奉天符”,即手持兵符,拥有上天授予的调遣和指挥鬼兵的兵权。由于掌握兵权,率有精兵,所以鬼将张巡到人间参战,自信必胜。

例6:天符命行雨。宋祝穆撰《古今事文类聚·前集》卷5曰:“李靖微时,尝射猎山中。会暮,抵宿一朱门家。夜半闻扣门甚急。见一妇人,谓靖曰:‘此非人世,乃龙宫也。今天符命行雨,二子皆不在,欲奉烦顷刻间,如何?’遂命黄头被青骢马,又命取雨器,乃一小瓶。戒曰:‘马蹶地嘶鸣,即取瓶中水一滴滴马鬃上。此一滴水,乃地上三尺,慎勿多也。’既而电掣云间,特连下三十余滴。此[村]夜半,平地水三丈。”故事是说,上天命令龙王下雨,李靖受托代龙王行其职,下雨过量了。

例7:凡雨须天符。明曹学佺撰《蜀中广记》卷3《名胜记第三》录《郡国志》曰:“唐开元中,有僧诵《法华经》,感老叟来听。僧问之。曰:‘我池中龙也。’僧曰:‘今方旱,何不降雨?’叟曰:‘凡雨须天符。不尔,天诛之。今当为师降雨,师其葬我。’是夕大雨。质明,见池边大蛇斩。而雨僧取焚之,为立塔,呼龙坛。”《蜀中广记》卷82《高僧记第二》重录这个故事。故事是说,因上天没有下达命令而池龙擅自下雨,违令的池龙被上天处死。

例8:出怀中天符勾其名。《钦定续文献通考》卷227载:“王圻曰:建炎间,荆南张四者,虎突至其家。急登梁,喘伏,虎未之见也。

升堂脱其皮，变为男子，遍历室中及居侧林莽中寻之。张乃下，取其皮，缚置梁上。暮，虎还，视其皮，大咤曰：‘吾奉天符取十七人，止余汝在。善还我皮，当舍汝。’张乃应之曰：‘还皮易耳，汝即食我，奈何？’曰：‘我虽异类，不忍负信。’遂出怀中天符，索笔勾其名。掷皮下，虎蒙于体，复故形，哮吼，奋迅跳出。明日，闻六十里外，夜大雷，震死一虎。”故事描写老虎私自从天符中勾掉张四的姓名，没有杀死他，违抗了命令，被上天处死。

例9：天符下遂稽首致敬。唐张读撰《宣室志》卷7说犍为守清河崔君私启尹真人函，被召到冥司责问，冥官即故相吕諲。崔君求情，“諲曰：‘帝主命严，地府卑屑，何敢违乎？’即召按掾出崔君籍。有顷，按掾至，白曰：‘崔君余位五任，余寿十五年。今上帝有命，折寿十三年，尽夺其官。’”所谓“帝主命严”，是说帝主下达了对崔君给予夺官减寿的严厉处罚的命令。帝主即上帝，命令即天符。故事还描写了使者传送天符至冥界的生动情景：“言方毕，忽有云气炳然，红光自空而下。諲及廷掾、仆吏俱惊跃而起，曰：‘天符下。’遂稽首致敬。崔于室中壁隙间潜窥之，见諲具巾笏，率廷掾分立于庭，咸俯而拱。云中有一人，紫衣金鱼，执一幅书，倡导帝命。于是諲及廷掾再拜，受书。便驾云而上，顷之遂没。諲命崔君出，坐，启天符视之。”这道天符是宣布宰相元载死刑的。看到这一情景的是崔君之魂。看过后，崔君魂返阳间：“既而命一吏送崔君归。再拜而出，与使者俱行，入郡城廨中，已身卧于榻，其妻孥哭而环之。使者引崔府君于榻，魂与身翕然而合，遂寤。”

例10：玉皇未有天符至。《全唐诗》卷856《吕岩题凤翔府天庆观》曰：“得道年来八百秋，不曾飞剑取人头。玉皇未有天符至，且货乌金混世流。”此吕岩为后人伪托。此诗是说，得道800多年来，我还没有用我的宝剑杀过人。没有接到玉皇让我杀人的命令，我混迹世间暂且等待。

例 11:奉天符而杀。《蜀中广记》卷 75 曰:“方天师在京日,慈母何氏为虎所伤。既归,至云安,乃亲诣云升西北大歇堂傍,是母被伤处,结坛三昼夜,行符布召杀母之虎。是夜,土地神领虎而至,白天师曰:‘母何氏宿生合管八难之数。去年十二月九日,奉阎罗王敕命,令兽来毕师母之命,非敢自专。’天师曰:‘我母既系八难,奉天符而杀,只合过命,岂得便食其肉?据此,合有罪无?’遂以铁鞭决虎数十,放去。其地因名伏虎冈焉。”故事描写,虎奉阎罗王的命令去处死天师的母亲,老虎将其吃掉了。天师说阎罗王的命令是处死而不是吃掉,老虎没有严格执行命令,有罪。于是,天师鞭打老虎,给予惩罚。

例 12:圣帝有命奉天符。宋王巩撰《甲申杂记》曰:“沙门岛旧制有定额,过额则取一人投之海中。马默处厚知登州,建言朝廷:‘既贷其生矣,即投诸海中,非朝廷之本意。今后溢额,乞选年深自至配所,不作过人移登州。’神宗深然之,即诏可着以为定制。未几,马方坐堂上,忽昏困如梦寐中,见一人乘空来,如世间所画符使也。左右挟一男一女至马前,大呼曰:‘我自东岳来,圣帝有命,奉天符。马默本无嗣,以移沙门岛罪人事,上帝特命赐男女各一人。’遂置二童,乘黄云而去。马惊起,与左右卒隶见黄云东去。后生男女二人。马亲语余如此。”故事是说,因为马处厚建言朝廷废除了不尊重囚犯生命的旧制,获得善报,他本来没有子女,东岳大帝下达命令,赐他儿子女儿各一人。故事描写传达命令的符使从空中呼唤马处厚“奉天符”。所谓“奉天符”,是说快来接受东岳大帝的命令。

## 六 天符指神,执掌天命或上天兵符之神称天符之神, 天符又指具有天神威力的符箓

例 1:为天符所诛。《太平广记》卷 425 引《北梦琐言》曰:“后

唐同光中，沧州民有子母苦于科徭，流移近界堊店，路逢白蛇。其子以绳系蛇项，约而行。无何，摆其头落。须臾，一片白云起，雷电暴作，撮将此子上天空中，为雷火烧杀，坠地。而背有大书，人莫之识。忽有一人云：‘何不以青物蒙之，即识其字。’遂以青裙被之。有识字读之曰：‘此人杀害安天龙，为天神所诛。’葆光子曰：‘龙，神物也，况有安天之号，必能变化无方，岂有一竖子绳系而殒之，遽致天神之罚？斯又何哉？’”明陈耀文撰《天中记》卷65亦摘录《北梦琐言》，述被诛之子“背有朱书曰：‘此人杀天龙，今为天符所诛。’”是知故事中的天神亦称天符。

例2：五宫其神天符。《旧唐书》卷24《礼仪志四》曰：“谨按《黄帝九宫经》及萧吉《五行大义》，一宫，其神太一，其星天蓬，其卦坎，其行水，其方白。二宫，其神摄提，其星天芮，其卦坤，其行土，其方黑。三宫，其神轩辕，其星天冲，其卦震，其行木，其方碧。四宫，其神招摇，其星天辅，其卦巽，其行木，其方绿。五宫，其神天符，其星天禽，其卦离，其行土，其方黄。六宫，其神青龙，其星天心，其卦乾，其行金，其方白。七宫，其神咸池，其星天柱，其卦兑，其行金，其方赤。八宫，其神太阴，其星天任，其卦艮，其行土，其方白。九宫，其神天一，其星天英，其卦离，其行火，其方紫。”此段叙述九宫贵神位列星座，与八卦、五行、七色相配。其中天符神居第五宫，配天禽星、离卦、土、黄色。

例3：中央曰天符。《旧唐书》卷24《礼仪志四》曰：“天宝三年，有术士苏嘉庆上言：‘请于京东朝日坛东，置九宫贵神坛，其坛三成，成三尺，四阶。其上依位置九坛，坛尺五寸。东南曰招摇，正东曰轩辕，东北曰太阴，正南曰天一，中央曰天符，正北曰太一，西南曰摄提，正西曰咸池，西北曰青龙。五为中，戴九履一，左三右七，二四为上，六八为下，符于遁甲。四孟月祭，尊为九宫贵神，礼次昊天上帝，而在太清宫太庙上。用牲牢、璧币，类于天地神祇。’”所谓

“中央曰天符”，是说中央坛称天符坛。因为天符神为九宫贵神第五位，依九宫排列，位于中央，所以中央坛也就是祭祀天符神之天符坛。

例4：天符众星运行太一。宋郭茂倩辑《乐府诗集》卷6《唐祀九宫贵神乐章·肃和》曰：“歌工既奏，神位既秩，天符众星，运行太一。声和十管，气应中律，肃肃明廷，介兹元吉。”盖因天符神居中，九宫贵神各与一星相配，故以天符与众星连称，泛指九星。所谓“天符众星运行太一”，是说九宫贵神所配的九星在天空运行。

例5：蚩尤，天符之神。明顾起元撰《说略》卷7曰：“蚩尤，天符之神，状类不常。”丁山《中国古代宗教与神话考》<sup>①</sup>有《炎帝与蚩尤》一节，其考证说：炎黄二帝都是日神的子孙，炎帝即蚩尤，蚩尤是火神、战神，也是天神。所谓“阪泉之战”黄帝擒杀蚩尤的故事，不过是将祷雨的典礼演绎成祷雨的神话而已，其实并无擒杀之事。蚩尤为旱魃之神也是这种寓言的变相。据此考，所谓“蚩尤，天符之神”，是说蚩尤是掌握天命之神，即天神。袁珂编著《中国神话传说词典》<sup>②</sup>则认为：蚩尤是炎帝后裔。古籍所载，或谓蚩尤“贪虐”、“贪”、“暴”，或又记其受人尊崇。其引《皇览·冢墓记》云：“蚩尤冢，民常十月祀之。”《龙鱼河图》云：“后天下复扰乱，黄帝遂画蚩尤形象，以威天下。”《述异记》卷上云：“太原村落间祭蚩尤神，不用牛头。”而《史记·高祖本纪》记刘邦起兵，“祠黄帝、祭蚩尤于沛庭”。《史记·封禅书》记齐祀八神，“三曰兵主，祀蚩尤”。袁珂总结说：蚩尤遂终以战神形象，载入史册。据此考，所谓“蚩尤，天符之神”，是说蚩尤是掌握上天兵符之神，即战神。

例6：天符下，国兵休。《新唐书》卷148《康承训传》载康承训

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版。

② 袁珂编著：《中国神话传说辞典》，上海辞书出版社1985年版。



破庞勋叛军之战曰：“初，勋之遁，惧众不军，妄言有神呼野中曰：‘天符下，国兵休。’勋使下相语：‘符未降，故败北津。’”庞勋所说的天符，盖指具有天神威力的能够帮助军队打仗的符箓。故而他谎称天符下降以鼓舞士气，又以天符未降开脱自己战败之责。

例7：将军昨日逼夺天符。《太平广记》卷453曰：“唐李自良……因从禽纵鹰逐一狐。狐挺入古圹中，鹰相随之。自良即下马，乘势跳入圹中，深三丈许，其间朗明如烛。见砖塌上有坏棺，复有一道士，长尺余，执两纸文书，立于棺上。自良因掣得文书，不复有他物矣。遂臂鹰而出。道士随呼曰：‘幸留文书，当有厚报。’自良不应，乃视之，其字皆古篆，人莫之识。明旦，有一道士仪状风雅，诣自良。自良曰：‘仙师何所？’道士曰：‘某非世人，以将军昨日逼夺天符也。此非将军所宜有。若见还，必有重报。’”故事中描述的古圹中的道士盖仙吏。其手执的天符为“两纸文书”，“字皆古篆”，盖具有天神威力的能够镇鬼的符箓。

## 七 中医学中使用“天符”及“太一天符”二词

例1：应天为天符，天符岁会曰太一天符。《黄帝内经素问》卷19《天元纪大论篇》：“应天为天符，承岁为岁直，三合为治。”唐王冰注曰：“应天谓木运之岁上见厥阴，火运之岁上见少阳、少阴，土运之岁上见太阴，金运之岁上见阳明，水运之岁上见太阳，此五者天气下降如合符运，故曰应天为天符也。承岁谓木运之岁，岁当于卯。火运之岁，岁当于午。土运之岁，岁当辰戌丑未。金运之岁，岁当于酉。水运之岁，岁当于子。此五者，岁之所直，故曰承岁为岁直也。三合谓火运之岁，上见少阴，年辰临午。土运之岁，上见太阴，年辰临丑未。金运之岁，上见阳明，年辰临酉。此三者，天气、运气与年辰俱会，故云三合为治也。岁直亦曰岁位，三合亦为天符。《六微旨大论》曰：‘天符岁会曰太一天符。’谓天、运与岁俱

会也。”这段话是说，五气运行与天之阴阳相应，为应天，称天符。天气、运气与年辰俱会，称太一天符。

例2：天符为执法，太一天符为贵人。宋刘温舒撰《素问入式运气论奥》卷中《论天符第十七》曰：“司天者，司之为言，直也，主行天之令，上之位也。岁运者，运之为言，动也，主天地之间人物化生之气，中之位也。在泉者，主地之化，行乎地中，下之位也。一岁之中有此上中下三气，各行化令。而气偶符会而同者，则通其化。虽无克复之变，则有中病徐暴之异。是谓当年之中司天之气与中气运同者，命曰天符。符之为言，合也。天符共十二年，而十二年之中又有与当年十二律五行同者，又是岁会，命曰太一天符。太一者，所以尊之之号也。谓一者天会，二者岁会，三者运会。止有四年，不论阴年阳年，皆曰天符。故经曰：‘天符为执法，岁位为行令，太一天符为贵人。’邪之中人，则执法者其病速而危，行病者其病徐而持，贵人者其病暴而死。盖以气令，故中人则深矣。岁会干律同而非天令，则所以言行令者也。注曰：象方伯无执法之权，故无速害病，但执持而已。”这段话是说，天符则病重，太一天符则病急而死。

## 八 天符指占卜数术中的名词或象数征兆

例1：天符氐。《佩文韵府》卷8之一曰：“天符氐（《星经》：‘氐，一名天符’）。”这句话是说，星占中氐宿名天符。

例2：亢宿四星为天符。《宋史》卷50《天文志三》述星占曰：“亢宿四星，为天子内朝，总摄天下奏事。听讼、理狱、录功。一曰疏庙，主疾疫。星明大，辅忠民安；动，则多疾。为天子正坐，为天符。秋分不见，则谷伤彙贵。太阳犯之，诸侯谋国，君忧。”所谓“为天符”，即显示为可供占卜的天象。

例3：传舍星主天符。《云笈七签》卷24述星占曰：“传舍，水官星，主天符。”这句话中的“天符”，盖指天府，指天上的宾馆。故而

唐《开元占经》卷 69 曰：“甘氏曰：‘传舍九星在华盖上，近河傍。舍，宾客之馆舍也。’”《佩文韵府》卷 24 之四曰：“《星经》：‘传舍九星在华盖、奚仲北，近天河，主宾客之馆。’”

例 4：月事吉神名天符。《御定星历考原》卷 3《月事吉神》“天宝、天对、天玉、天岳、天符、执储、枢要”条：“《枢要历》曰：‘天宝、天对、天玉、天岳、天符、执储，皆月内明星也。所直之日，各宜修宫室、缮城郭、纳亲礼、进人口。’《历例》曰：‘天宝者正月起辰，天岳者正月起申，天符者正月起戌，皆顺行六阳辰。天对者正月起巳，天玉者正月起未，执储者正月起丑，皆顺行六阴辰。’曹震圭曰：‘此天黄道也。盖天者万物之主，黄者中央之色，道者乃天皇居九重之内、出入所履之道也，故名曰天黄道。其神逐年月日各有所主。《易传》云‘乾为天，为君为父’，是天皇之正位也。主御群灵，司万物生死，故曰司命。亦能掌握万物，故又名曰天符。今皆作天府，此乾卦之主也。’”

例 5：天符禄乃沙汰之金。题鬼谷子撰、唐李虚中注《李虚中命书》卷上述星命术曰：“甲午，天符禄乃沙汰之金，志大而有节操。或零火盖之而严，或旺金集之而刚。不遇丁壬，始可陶镕之宝（禄神败而食子欲，妻刚而子旺）。 ”

例 6：日躔氐宿号天符。明万民英撰《星学大成》卷 18 述星命术曰：“日躔氐宿号天符，美貌堂堂出众徒。”

例 7：白羊宫天符星。《星学大成》卷 22 述星命术曰：“白羊宫天符星：又名天正星，得权禄马之贵。诗断：天符河魁神尾喜，虽逢恶曜即为灾。四正七强俱发福，不求名利自然来。”

例 8：天符有吉凶。《晋书》卷 95《戴洋传》说戴洋妙解占候卜数。传中载征西将军庾亮问戴洋曰：“天何以利胡而病我？”洋曰：“天符有吉凶，土地有盛衰。今年害气三合己亥，己为天下，亥为戎胡，季龙亦当受死。”戴洋所谓“天符有吉凶”，是说天符占验的结果

有吉有凶。其所说天符,既专指气候,又泛指各种占卜数术中的象数征兆。他预言庾亮将败亡,庾亮果然兵困,不久病死。

例9:天符临于木墓之位。蜀杜光庭撰《广成集》卷4《张民国太夫人就宅修黄篆斋词》述选择术曰:“又张氏今年天符临于木墓之位,暗曜住于飞化之年。”

例10:天符五鬼在坤艮之位。《广成集》卷7《莫庭义本命醮词》述选择术曰:“伏以三官领籍,五帝定生,南天司禄算之文,北斗统纠绳之目,至于岳渎真府本命宫曹,主张而罪福无差,考校而死生攸系。臣窃虑谬膺抚字,有旷辑和,刑章或爽于重轻,教化未臻于德义,因成罪咎,录在灵司,未申祈谢之仪,恐致灾凶之兆。又虑天文宿曜或值照临,本命行年或逢否塞,兼天符五鬼在坤艮之位,居本命之神,况正月对冲,尤惧衰危。敢因元命之日,虔诣灵山,修设醮筵,披露诚款。伏惟天曹释过,地简祛灾,凶咎潜销,福善昭集,克延算禄,永锡利贞。更乞邑境安宁,生灵康泰,谷稼丰植,水旱无侵,人无疾病之伤,俗洽和平之美。不任。”所谓“五鬼”,《御定星历考原》卷2引《乾坤宝典》曰:“五鬼者,五行之精气也。主虚耗、疾病、惊怪之事,所理之方不宜兴举、抵向、吊丧、问病。犯之,主财物耗亡,家招怪异。”

例11:每山下各附《天符经》。《四库全书总目》卷111曰:“《定穴立向开门放水坟宅便览要诀》四卷(浙江巡抚采进本),国朝梅自实撰。自实字有源,宣城人。是书专以二十四山向,用正五行辨每年旺气节候,又以年遁方支论纳音生克,每山下各附《天符经》、《金精鳌极》、《天河转运》等书所定吉凶日,又附《阳宅开门放水》诸诀于后。但详宜忌,并不著其所以然。盖术家钞辑之本,以备检阅者也。”《定穴立向开门放水坟宅便览要诀》为讲述堪輿术的宅书葬书,所引用的《天符经》讲述选择术,与韩国《天符经》内容不同。

## 九 道教方术中使用“天符”一词

例1:天符还精以丹书。《太平经合校》卷87曰:“天符还精以丹书,书以入腹,当见腹中之文大吉,百邪去矣。五官五王为道初,为神祖,审能闭之闭门户。外暗内明,何不洞睹?守之积久,天医自下,百病悉除,因得老寿。愚者捐去,贤者以为重宝,此可谓长存之道。”这里的天符指符篆。

例2:又恐泄天符。魏伯阳著《周易参同契》之《三圣前识章第十三》曰:“写情著竹帛,又恐泄天符。”这里的天符指炼丹秘诀。

例3:戊己贵天符,天符道渐剥。元胡一桂撰《周易启蒙翼传·外篇》引《龙虎上经》曰:“玄女演其序,戊己贵天符,天符道渐剥。难以应玄图。”这里的天符指道教易学。《周易参同契》的一个显著特点是借助汉代易学构筑炼丹理论,包括纳甲说、十二消息说、六虚说和卦气说等。

例4:上观显天符,天符有进退。《周易参同契》之《圣人上观章第四》曰:“圣人不虚生,上观显天符。天符有进退,屈伸以应时,故易统天心。复卦建始萌,长子继父体,因母立兆基。消息应中律,升降据斗枢。三日出为爽,震庚受西方。八日兑受丁,上弦平如绳。十五乾体就,盛满甲东方。蟾蜍与兔魄,日月气双明。蟾蜍视卦节,兔者吐生光。”这里的天符指日升降、月圆缺等天象,用于比喻丹法。故宋阳枋撰《字溪集》卷7曰:“《参同》又于晦朔言:‘天地媾其精,日月相撝持。’‘圣人不虚生,上观显天符。’言日月合璧也。”

## 十 以天符命名

例1:宝玉一曰玄黄天符。《旧唐书》卷10《肃宗本纪》载:上元二年,“楚州刺史崔旰献定国宝玉十三枚:一曰玄黄天符,如笏,长

八寸，阔三寸，上圆下方，近圆有孔，黄玉也。”其余，二曰玉鸡，三曰谷璧，四曰西王母白环，五曰碧色宝，六曰如意宝珠，七曰红鞮鞢，八曰琅玕珠，九曰玉玦，十曰玉印，十一曰皇后采桑钩，十二曰雷公石斧。第十三枚的名称和形色没有记载。

例2：玄黄天符色如蒸栗。宋高似孙撰《纬略》卷2《截肪蒸栗》曰：“玉书称玉白如截肪，黑譬纯漆，赤拟鸡冠，黄侔蒸栗（《魏文帝书》）。或问玉符，曰赤如鸡冠，黄如蒸栗，白如猪脂，黑如纯漆，玉之符也（王逸《玉部》）。《唐宝记》曰：‘玄黄天符，色如蒸栗，泽若凝脂。’仙人山玄卿《新宫铭》曰：‘碧瓦鳞差，瑶阶肪截。’用肪截奇甚。”这是说，玄黄天符为黄玉之标准色。

例3：十月二十五日为天符节。《宋史》卷112《礼志十五》曰：“政和三年十一月五日，以修祀事，天真示见，诏为天应节。又以五月十二日祭方丘日为宁飨节，既又以二月十五日太上混元上德皇帝降圣日为真元节，八月九日青华帝君生辰为元成节，正月四日有太祖神御之州府官殿行香为开基节，十月二十五日为天符节，皆如天庆节，著为令。”此段话中记载，政和三年规定了天符节。

例4：有人名天符。明王祿撰《大事记续编》卷36载，北魏延和元年（432）征世胄名士多人，其中有名为潘天符者。《御选宋金元明四朝诗》选明程天符（字梦甫，婺源人）《饮酒》诗曰：“昨非未皆非，今是未皆是，是非皆茫昧，宁知誉与毁。毁于我何悲？誉于我何喜？时对无极翁，翛然鸣绿绮。”

例5：有人字天符。《陕西通志》卷61：“郑国昌，字天符，邠州人。万历丁未进士，任永平兵备道……”

例6：有殿名天符。宋郭彖撰《睽车志》卷1曰：“龙舒人刘观任平江许浦监征，其子尧举字唐卿，因就嘉禾流寓试，僦舟以行。舟人有女，尧举调之。舟人防闲甚严，无由得间。既引试，舟人以其重扃棘闥，无它虑也，日出市贸易。而试题适唐卿私课，既得意，出

院甚早,比两场皆然,遂与舟女得谐私约。观夫妇一夕梦黄衣二人驰至,报榜云:‘郎君首荐。’观前,欲视其榜,傍一人忽掣去云:‘刘尧举近作欺心事,天符殿一举矣。’觉,言其梦而协,颇惊异。俄而拆卷,尧举以杂犯见黜,主文皆叹惜其文。既归,观以梦语之,且诘其近作何事。匿不敢言。次举果首荐于舒,然至今未第也(国博姚行可说)。”

例7:有树名天符木。宋范成大撰《吴船录》卷下曰:合江县“又有刘仙观,在对江安乐山。刘仙,名珍,隋开皇时人。山中出天符木叶,上有篆文,如道士书符,人采以相赠遗”。这里称天符,当是因为叶子上的符文出自天然。合江县在四川省。

例8:此树又称天符叶树。《蜀中广记》卷16曰:“合江县安乐山,山有天符叶树。一夕,大风雨拔去,后得于容子山。叶如荔支而长,上有纹,宛如虫篆。或以为刘真人仙迹。苏子瞻诗:‘天师化去知何日,玉印相传世共珍。故国子孙今尚在,满山秋叶岂能神。’”这里又说天符为刘真人仙迹,可见传说发生了变化。

例9:有地名天符海口。佚名撰《越史略》卷中:北宋仁宗时安南国王圣宗阮日尊彰圣嘉庆二年(庚子,1060年),“秋八月,王幸交海口,黄龙见于延春舶,因改交海曰天符海口”。

例10:有寺庙名天符。《越史略》卷下记载安南国王英宗李天祚,于大定十九年(戊寅,1158年)“置天符、天佑二寺”。《明一统志》卷57载:“袁州府天符庙凡三所,一在萍乡县南二里山顶,有井,人疫乞井水饮,即愈。一在县西三十里,一在县东七十里。皆灵异。”

例11:有年号称天符睿武、天符庆寿。《越史略》卷中记载安南国王仁宗李乾德于庚子年(1120)春正月改年号为天符睿武元年,于天符庆寿元年(丁未,1127年)冬十二月薨于永光殿。

天符一词至今仍出现在现实生活中。如南岳大庙供奉有天符

大帝神像,有人名天符,有小说中的人物名天符,有公司、学校以天符命名,等等。

有人收藏着民国道教手抄本《天符救苦救难莲经科》,还有前面提到的占卜数术书《天符经》,此二书与韩国《天符经》的内容明显不同。

韩国《天符经》的“天符”二字与上述中国古文献中的某些用法相同、相似,或皆不相同、皆不相似,都是有可能的。即使与中国古文献中的某些用法相同、相似,中韩两国在使用时也是各有特色,这是毋庸置疑的。很希望看到韩国学者对韩国《天符经》的“天符”二字给予深刻的阐释。

(原载《仙道文化》第4辑,第173~230页,韩国国学研

究院,2008年2月)



# 何谓庙会

## ——《辞海》“庙会”条释文辨证

—

1936年,上海中华书局推出了综合型语词工具书《辞海》,首次将“庙会”一词列为词条,释曰:

俗于一定日期,假庙宇为贸易市场,贾贩麇集,谓之庙会。

香港中华书局1947年版(合订本)、台湾中华书局1980年版(最新增订本)和1986~1988年版(增订本)《辞海》对这条释文未做改动。

经上海中华书局1962年版(试行本)、1965年版(未定稿)《辞海》将1936年首次释文推倒重写曰:

亦称“庙市”。中国的市集形式之一。唐代已经存在。在寺庙节日或规定日期举行。一般设在寺庙内或其附近,故称“庙会”。《北平风俗类征·市肆》引《妙香室丛话》:“京师隆福寺,每月九日,百货云集,谓之庙会。”这一历史上遗留下来的市集形式,解放后在有些地区仍被利用,对交流城乡物资,满足人民需要,有一定的作用。

新释文增加了一些内容,但核心的内容未变,庙会仍被仅仅释为集市,释为市场。

此后,上海辞书出版社1979年版、1986年版(修订分册本)和1989年版(修订汇编本)《辞海》再未改动。

总之,1936年初版《辞海》对庙会的解释,保持了近60年之久。其后的另外几部大型辞典的“庙会”条释文也无新意。其实,这一解释既没有完整地展现庙会这一概念的内涵,也没有准确地揭示庙会这一事物的本质属性。在庙会复兴和庙会研究方兴未艾<sup>①</sup>的今天,认真思考一下究竟何谓庙会,分析一下《辞海》“庙会”条释文的得失,不无裨益。

1934年,全汉升发表论文《中国庙市之史的考察》,参照欧洲中古时代的 market 和 fair,划分中国庙市,以“它山之石,攻己之玉”。他将清代京师庙市划分为两类:

(一)每月开数次的,如欧洲中古时代的公认定期常市那样;(二)每年开一次的,如欧洲中古时代的公认定期大市那样。<sup>②</sup>

全汉升用近代史学方法,梳理了庙市自宋代至民国早期演进的轨迹,开拓之功不可没。

但是,全汉升的论文存在着概念不清的重大缺陷。他引述清富察敦崇《燕京岁时记》中“过会”条曰:

过会者,乃京师游手,扮作开路、中幡、杠箱、官儿、五虎棍、跨鼓、花钹、高跷、秧歌、什不闲、耍坛子、耍狮子之类。如

---

① 1991年5月18~20日,全国庙会文化研讨会在陕西省宝鸡市召开。笔者因工作抽不开身,未能赴会。但接受会议委托,代为邀请了中国社会科学院社会学研究所杨雅彬副所长与会。这次会议的论文集名曰《论庙会文化》(高占祥主编,文化艺术出版社1992年版)。之后,中国北方民间文艺协作区第二届理论研讨会以“庙会文化”为中心议题,于1993年11月在河北省邯郸市对“麦黍文化”进行了讨论。会后出版了《庙会文化研究论文集》(宋孟寅、杜学德、杨荣国编,甘肃人民出版社1994年版)。1995年5月6~10日,在北京市门头沟区举行了全国首届民俗论坛学术讨论会,庙会文化被确定为会议三个主题之一。笔者做了大会发言。会后根据发言提纲重新写成本文。

② 全汉升:《中国庙市之史的考察》,载《食货半月刊》第1卷第2期,第30页。

遇城隍出巡及各庙会等，随地演唱，观者如堵。

全汉升紧接着断言：

这里所说的“庙会”也就是庙市的意思，二者并没有分别的地方<sup>①</sup>。

全汉升将所有的庙会均视为庙市，将两个概念混为一谈，开了一个错误的头儿。

《辞海》“庙会”条释文紧步全汉升论文之后尘。笔者颇疑《辞海》“庙会”条释文本是全汉升论文的产物，至少参考过该文。不然，何其相似乃尔！故而，本文须结合全汉升文谈起。

## 二

每月开数次者，全汉升举出清代京师土地庙、白塔寺、护国寺和隆福寺等四大庙市，以及崇国寺、火神庙和报国寺等三处小一些的庙市。另据常人春统计，清末民初北京每月开数次的庙会共15处。<sup>②</sup>

这些庙会被一些笔记小说纳入京师市肆之列，归于期集一类。枝巢子《旧京琐记》卷9“市肆”条曰：

京师之市肆，有常集者，东大市、西小市是也。有期集者，逢三之土地庙，四、五之白塔寺，七、八之护国寺，九、十之隆福寺，谓之四大庙市，皆以期集。

这种归纳是正确的。

此类庙会的主要内涵是市，决定因素也是市。这些庙会为开市而开市，开庙即开市，开庙日期根据贸易需要而定，不与宗教节日挂钩。庙会期间，商人祀神以求利市，信徒进庙烧香叩头，皆是

① 全汉升：《中国庙市之史的考察》，载《食货半月刊》第1卷第2期，第32页。

② 常人春：《老北京的风俗》，北京燕山出版社1990年版，第6～7页。

小规模、零星的、附属于市的。

这些庙会上也有民间文艺演出。《燕京岁时记》“东西庙”条记载，西庙护国寺和东庙隆福寺开庙之日，“星卜杂技之流，无所不有”。《实用北京指南》也说，东西两庙每届会期，“医卜星相、歌唱耍舞之杂技，亦皆有之”。这些演出缺少娱神兼自娱的狂热，多以赢利为目的。

还有一种一年一度的非人为的庙会，实际也只是市。清张岱《西湖梦寻》卷1《西湖香市记》曰：

西湖花市，起于花朝，尽于端午。山东进香普陀者日至，嘉湖进香天竺者日至。至则与湖之人市焉，故曰香市。然进香之人市于三天竺，市于岳王坟，市于湖心亭，市于飞来峰，无不市，而独凑集于昭庆寺，昭庆两廊故无日不市者。三代八朝之骨董，蛮夷闽貊之珍异，皆集焉。至香市，则殿中边甬道上下，池左右，山门内外，有屋则摊，无屋则厂，厂外有篷，篷外又摊，节节寸寸。凡胭脂簪珥，牙尺剪刀，以至经典木鱼，野儿嬉具之类，无不集。

此花市即庙市，因四方香客不期而然地云集于风景名胜之地，自然成市。此庙会的主要内涵是市，决定因素也是市。

《辞海》“庙会”条释文所引清张培仁《妙香室丛话》记载的隆福寺庙会，可代表上述庙会。这些庙会的确是在规定日期在寺庙内或附近举行的集市，是名副其实的庙市，是纯集市型庙会。《辞海》“庙会”条释文如果去掉“寺庙节日”四个字，用于此类庙会则完全合适。若仅限于此类庙会，那么庙会即庙市，庙市即庙会，两个名称同义反复。诚如全汉升所说，“没有分别的地方”。

### 三

全汉升《中国庙市之史的考察》列举的清代京师每年开一次的

庙市有：都城隍庙市、都灶君庙市、太平宫（俗名蟠桃宫）庙市、峰山庙市、北顶碧霞元君庙市和中顶碧霞元君庙市。另据常人春统计，清末民初京师“年节定期开放的庙会”达30多处。<sup>①</sup>其中也有一年开数次或数年开一次者。

此类庙会与纯集市型庙会不同，是为宗教节日的宗教活动而开庙，开庙日期随宗教节日的日期而定，宗教节日的宗教活动是决定因素。也就是说，是宗教节日的宗教活动引起庙会，没有宗教节日的宗教活动就没有庙会。有的学者称之为宗教型庙会或祭祀型庙会，本文暂称之为多内涵型庙会。

引起多内涵型庙会的宗教节日的宗教活动很多，首先应当举出宗教节日的祀神活动。《旧都文物略》曰：

中顶、西顶、南顶皆有祀神之会，而四月妙峰山之娘娘顶，则香火之盛，闻于远迩。

《帝京岁时纪胜·十月》曰：

太液寺之阳有白塔，为永乐寺。岁之十月廿五日，自山下燃灯至塔顶，灯光罗列，恍如星斗。诸内侍黄衣喇嘛执经梵呗，吹大法螺。余者左持有柄圆鼓，右执弯槌齐击之。缓急疏密，各有节奏。更余乃休，以祈福也。

宗教节日时的寺院，对信徒的吸引力逾于平常。

宗教节日的祀神活动，往往引得香客蜂拥而至。《天咫偶闻》卷9描述妙峰山碧霞元君祠四月庙会曰：“环畿三百里间，奔走络绎，方轨叠迹，日夜不止。”《燕京岁时记·妙峰山》曰：“庙在万山中，孤峰矗立，盘旋而上，势如绕螺。前可践后者之顶，后可见前者之足。自始迄终，继昼以夜，人无停趾，香无断烟。奇观哉！”香客云集，即成庙会。

<sup>①</sup> 常人春：《老北京的风俗》，第8~11页。

有的地方在宗教节日里，成群结队的信徒一个寺院接一个寺院地去看香、供养，气氛热烈异常。日僧圆仁目睹唐代长安举行盂兰盆会的盛况，在《入唐求法巡礼行记》卷4中记载曰：

城中诸寺七月十五日供养，诸寺作花蜡花瓶、假花果树等，各竞其妙。常例，皆于佛殿前铺设供养，倾城巡寺随喜，甚是盛会。今年诸寺铺设供养，胜于常年。

倾城巡寺随喜，自然是庙会。

其次是举行道场。《酌中志·饮食好尚》曰：

（七月）十五日中元，甜食房进供佛波罗蜜；西苑做法事，放河灯；京都寺院咸做盂兰盆追荐道场，亦放河灯于临河去处也。

《帝京岁时纪胜·九月》曰：

九月各道院立坛礼斗，名曰九皇会。自八月晦日斋戒至重阳，为斗母诞辰，献供演戏，燃灯祭拜者甚胜。

像盂兰盆会、立坛礼斗一类的道场，名目繁多。

第三是神像出巡。《燕京岁时记》“城隍出巡”条曰：

四月二十二，宛平县城隍出巡。五月初一日，大兴县城隍出巡。出巡之时，皆以八人肩舆，舁藤像而行。有舍身为马僮者，有舍身为打扇者，有臂穿铁钩悬灯而导者，有披枷带锁俨然罪人者。神舆之旁，又扮有判官鬼卒之类，彳亍而行，亦无非神道设教之意。

《帝京岁时纪胜·三月》曰：

朝阳门外二里许，延祐中建庙，以祀东岳天齐仁圣帝。明正统中，改拓其宇，两庑设地狱七十二司，殿后为穿堂寝殿。……岁之三月朔至廿八日设庙，为帝庆诞辰。都人陈鼓乐旌旗，结彩亭乘舆，导驾出游，观者塞路，进香赛愿者络绎不绝。

第四是驱鬼法事。《天咫偶闻》卷8曰：

黄、黑寺皆有跳步札之举。每岁以正月，黄寺十三日，黑寺十□日，雍和宫二十一日，旃檀寺初六日。其法近古之大雉。至日，钦派王公听经，典至重也。而且绣衣、面具出自内制，诸大喇嘛皆蟒衣貂服以临之。

跳步札亦称“跳布踏”、“跳打鬼”，是藏传佛教的一种除妖驱邪的法事，形同傩舞。朱彦华《承德寺庙群的历史渊源及旅游价值》一文介绍说，万人争观跳布踏，掀起了外八庙庙会的高潮。<sup>①</sup>道教正一派也擅长驱鬼法事。

有的寺院宗教节日里本身的宗教活动倒也平平，民众的酬神、娱神活动却绘声绘色。当然，寺院和民众两方面的活动皆引人入胜者，亦不在少数。

常见的酬神、娱神文艺形式，首先是香会<sup>②</sup>和杂剧。《旧都文物略》曰：

年开一市者，多有香会，如秧歌、少林、五虎、开路、太狮、少狮、高跷、杠子、小车、中幡等是。

《天津政俗沿革记》曰：

三月二十三日之皇会为天后诞辰，扮演杂剧，百会填塞街巷，通彻宵旦，游人如狂。

“百会”，极言演出杂剧的花会之多。

其次是戏剧。《帝京岁时纪胜·二月》曰：

香会，春秋仲月极胜，惟惜字文昌会为最。俱于文昌祠、

---

① 朱彦华：《承德寺庙群的历史渊源及旅游价值》，见《庙会文化研究论文集》。

② 香会是指节令习俗中民间歌舞技艺演出的整体，也称花会、武会等。每一项歌舞技艺的组织也称会，如秧歌会、少林会等。这些会的演出，称为走会、过会、赶会、赛会等。被皇帝观赏并赞誉过的歌舞技艺组织或庙会，则称为皇会。参阅孙景深、刘恩伯编《北京传统节令风俗和歌舞》（文化艺术出版社1986年版）和常人春著《老北京的风俗》。

精忠庙、金陵庄、梨园馆及各省乡祠，献供演戏，动聚千人。

康熙《怀柔县新志》卷2《庙寺》记载祇园寺曰：

戏楼一座，每岁中元盂兰会，四方聚会，演戏三日。

鲁迅幼年时期曾结伴乘舟去看社戏，看得津津有味。

再次是杂技。唐段成式《酉阳杂俎·前集》卷9《盗侠》曰：

韩晋公在浙西时，瓦官寺因商人无遮斋，众中有一年少请弄阁，乃投盖而上，单练髭履膜皮，猿挂鸟跂，捷若神鬼。复建罽水于结脊下，先溜至檐，空一足欹身承其溜焉，睹者无不毛戴。

《日下旧闻考·风俗》引《北京岁华记》曰：

二月，都人进香涿州碧霞元君庙。不论贵贱男女，额贴金字。结亭如屋，坐神像其中，绣旗瓶炉前导。从高粱桥归，有杂伎人腾空旋舞于桥岸。或两马相奔，人互易之；或两弹迫击，迸碎空中。

我国的杂技艺术历史悠久，蜚声中外，庙会也为杂技艺术大显身手提供了用武之地。

除了常规的祀神、娱神活动之外，各地、各庙往往还引申出一些独具特色、别出心裁、地方风味浓郁的求神活动。如北京白云观庙会的会神仙活动把民众心中希望之火撩拨起来。《燕京岁时记》“白云观”条曰：

每至正月，自初一日起，开庙十九日。游人络绎，车马奔腾。至十九日为尤盛，谓之会神仙。相传十八日夜内必有仙真下降，或幻游人，或化乞丐。有缘遇之者，得以却病延年。

如浙江湖州市含山庙会上，蚕农在祀神、游山之余，还兴致勃勃地卜蚕事、轧蚕花。程建中的调查报告描述卜蚕事说：

据说站在大石上向潭中扔石子，可以卜蚕事。即石子如扔中潭的中心，便兆蚕花茂盛。成千上万名蚕农都来此占卜，



常把整个潭几乎填满。<sup>①</sup>

如河北涉县中皇山女娲庙会的求子、坐夜、跳火池等活动中外闻名。新文的论文介绍坐夜活动说：

娲皇宫庙会时，连续几天，庙里、院子里都坐满老太太和青年妇女，从黄昏一直坐到天亮，叫做坐夜。<sup>②</sup>

各地独特的求神活动不胜枚举。

由于宗教节日里的宗教活动、娱神文艺和独特求神活动均具有极强的娱乐性和神秘感，具有自由聚会和欢乐的气氛，故而极易吸引不以祀神为目的的各界人士前去逛庙会。其中，前去娱乐者有之。《实用北京指南》曰：

西直门内曹老公观，亦开庙十五日，昔甚繁盛。儿童玩物，各种杂技，皆集于此，内城居民率以此为娱乐之所。

前去寻芳览胜者有之。《帝京岁时纪胜·四月》曰：

至于游览之地，如西山妙峰弘教、圣感、潭柘、显应、西域、戒坛、香山碧云、法海、卧佛等寺，极称名胜。岁之四月，都人结伴联镳，攒聚香会而往游焉。

前去踏青者有之。《天咫偶闻》卷6曰：

太平宫，在东便门外，庙极小。岁上巳三日，庙市最盛。盖合修禊、踏青为一事也。地近河埂，了无市聒。春波泻绿，埂土铺红。百戏竞陈，大堤入曲。衣香人影，摇飏春风，凡三里余。

前去赏花者有之。《帝京岁时纪胜·六月》曰：

六月朔日，各行铺户攒聚香会，于右安门外中顶进香，回集祖家庄回春亭。一路河池赏莲，箫鼓弦歌，喧呼竟日。

① 程建中：《蚕神祭祀的盛会——清明游含山习俗调查》，见《中国民间文化》第5集，学林出版社1992年版，第47页。

② 新文：《中皇山女娲庙民俗》，见《庙会文化研究论文集》，第138页。

前去采风者,前去散心者,形形色色,尽皆与之。

大量事实表明,多内涵型庙会绝非如《辞海》所说,仅仅是在寺庙内或其附近举行的集市。

此类庙会群众来集,当有不少祀神、娱乐、饮食及其他一时之需。商贩如蝶寻花,逐利而来,乘虚而入,如影随形。久而久之,远近民众与商贩借庙会之机贸易者,遂聚成集市。如内蒙古自治区甘珠尔庙(寿宁寺)每年秋季举行大法会,商人乘机赶来,于农历八月一日至五日,于甘珠尔庙北面四五千米处的草地中,聚集蒙古包,张幕互市,甚为壮观。五日之后,集市移至庙旁。这是1935年的实况。<sup>①</sup>

集市只是多内涵型庙会的一个组成部分,一般只是一个小的组成部分。《帝京景物略》卷4“城隍庙市”条曰:

市之日,族族行而观者六,迁徙者三,谒乎庙者一。

清代京师城隍庙会上参与贸易的人数只占庙会总人数的百分之三十。当然,集市在各个庙会上所占比例的大小并不相同,占大比例者也不罕见。即使集市占很大比例的多内涵型庙会,也不能将之仅仅释为集市。

前面说过,宗教节日的宗教活动是多内涵型庙会的决定因素。在庙会的发展过程中,也有宗教活动的重要性与集市活动易位的情况。如河北祁州(今河北省安国市)于北宋太平兴国年间拓址新建皮王神阁后,随着宗教节日里祭祀药王求药求医的民众一年比一年多,各地药商看准了药王庙会,纷至沓来,逐步形成附属于庙会的药材市场。随后,药市声名远播,规模扩大,影响全国,举足轻重。于是,为了市场的需要,终于明永乐年间改为每年清明寒食节举行庙会。清雍正年间,又为了市场

<sup>①</sup> 参阅《甘珠尔庙之定期市》,载《工商半月刊》第7卷第4号,1935年。

的需要,改为春秋两季举行庙会。<sup>①</sup>这就是说,自明永乐年间起,药材集市已取代宗教活动,成为安国药王庙会的决定因素。还有一些多内涵型庙会的集市出售某种商品出了名,成为某种商品的专市,重要性大大提高,类似安国药市。尽管如此,无论安国药市,还是其他专市,仍是多内涵型庙会,均不仅仅只是集市。

有的多内涵型庙会尽有宗教、娱神、游乐等活动,唯独没有集市。刘新立、杨荣国《浅谈高柱三王庙会祭神的功利心理》一文介绍的河北省石家庄市高柱村三王庙会即此种情况:

在庙会上,除了进香以外,还有打醮、诵经和跳神等民俗活动。只不过还没有发展到组织经贸活动这一步,属于一种宗教型的庙会。<sup>②</sup>

有的地方的庙会由于条件的限制,可能永远不会出现集市。邹松寿《余姚庙会调查》说:

庙会会有两种,一种是市集形式,以商品交易为主,在庙内举行祭祀演戏等活动;还有一种是把神像抬出庙外巡行,谓之迎神赛会。<sup>③</sup>

迎神赛会如流水,自然无法形成集市。据该文,余姚无集市的庙会多于有集市的庙会。

笔者考察过无集市的庙会。《松潘县志》卷6收录马尧安于清光绪年间所撰《黄龙寺述览》一文,生动地描写了四川省阿坝藏族自治州黄龙寺庙会的情景:

每届会期,士女多赴寺游览,布帐炉烟,行歌互答,岁以为

① 参阅耿保仓《祁州庙会与药材交易调查》,见《庙会文化研究论文集》。

② 刘新立、杨荣国:《浅谈高柱三王庙会祭神的功利心理》,见《庙会文化研究论文集》,第258页。

③ 邹松寿:《余姚庙会调查》,见《中国民间文化》第5集,第215页。

例……各部酋长率诸蛮排列大围，环跳互唱，声应山谷，谓之跳歌庄。

那时黄龙寺庙会没有集市。1986年笔者游此，适逢庙会方过，各族群众祀神、转山、丢花池、布帐炉烟、环跳互唱的遗迹比比皆是，布满15华里翠饰玉琢般的黄龙谷，足以想见盛况不减当年，唯不见集市之残影。<sup>①</sup>1995年首届中国民俗论坛讨论会期间，笔者追随钟敬文、马学良二位先生，同与会全体学者并肩携手，踏着70年前顾颉刚诸先贤的足迹，伴着熙熙攘攘的香客和游人，攀登遐迩闻名的妙峰山，亲身体会了“前可践后者之顶，后可见前者之足”的艰难历程，目睹庙会如火如荼的盛况，可谓心旷神怡，获益匪浅。笔者注意到，沿途唯见兜售炒红果、玫瑰饼、山桃拐杖、干花圈等山货的乡民和出售食品、饮料及小工艺品的摊贩网点，并无集市。可能过去曾经有过集市，更可能将来会形成集市，但1995年的妙峰山庙会没有集市确是事实。

将这些无集市的多内涵型庙会释为集市，尤为荒唐。

近年来，一些学者已经对庙会的界定发表了较好的意见。赵世瑜说：

庙会或称香会，或称庙市；或因特定的庙或特定的神而称某某会，如大王会、夫人会等，或因从事交易的内容而称之为骡马会、皮袄会、农器会等；或有特定的历史原因如天津之皇会等，也有个别地方呼为神集，与庙市一词意颇类似；还有的地方并无庙而也称庙会，如北京清季之厂甸和天桥。总之一般统称为庙会。<sup>②</sup>

这一解释比《辞海》全面多了。

① 参阅拙文《松潘黄龙寺的宗教融合现象》，载《宗教学研究》1988年4期。

② 赵世瑜：《明清时期华北庙会研究》，载《历史研究》1992年5期。

在这里,有必要将庙会和庙市这两个概念分辨清楚。庙会是由宗教节日的宗教活动引起并包括这些内容在内的在寺庙内或其附近举行酬神、娱神、求神、娱乐、游冶、集市等活动的群众聚会。被引起的活动可能只有一项,也可能有两项或多项。这种庙会是多内涵型庙会。庙市是在规定的日期内在寺庙内或其附近举行的集市。庙市也被称为庙会。这种庙会是纯集市型庙会。多内涵型庙会上的集市也可称为庙市。

应当说,多内涵型庙会才是民众心目中真正的庙会,从科学研究的严格意义上讲也才是名副其实的庙会。

清代居住在京师的官僚、文人们,纷纷将京师的多内涵型庙会称为庙市,从他们的笔记小说中可以清清楚楚地看到这一点。他们的这种错误的称名大概源自明清官方对首都市场的管理。《帝京景物略》卷4“城隍庙市”条引汪逸《都城隍庙市》诗曰:“都城庙市名非一,上庙为期月有三。”明清政府为了加强管理,把多内涵型庙会也作为市场,统一规划、命名,是可以理解的。但称为庙市,终究是不科学的。庙会与庙市之别,清代官僚、文人们可以不察,今之从事研究工作的学者则不可不辨。全汉升和《辞海》“庙会”条大概皆为清代官僚、文人所误。

其实,京师以外极少将庙会称为庙市的。清代京师的民众亦不称庙市,而一律称为庙会。《旧都文物略》记录清代和民国时期的民众“俗误称庙会”。民众没有误。历史沿革也告诉我们,庙市是庙市,庙会是庙会,二者本自有别。庙市起源虽早,但当初并未称为庙市,直到宋代也还称为“瓦市”。而多内涵型庙会却很早即称为这个会、那个会了。

#### 四

《辞海》“庙会”条释文揭示庙会这一事物的本质属性说,庙会

是“中国的市集形式之一”。该释文只见庙市,不见庙会,归纳出如此片面的结论,不足为奇。

近来一些学者突破《辞海》“庙会”条释文设置的藩篱,全方位地扫视各类庙会,深入探讨了庙会的本质属性。高占祥把庙会视为一种文化,指出:

庙会亦称“庙市”,是特定日期在寺庙内及其附近举办的集市活动。庙会的形成与发展,多与宗教活动有关。我以为,庙会文化就是以寺庙为最初依托,以宗教活动为最初动因,以集市活动为表现形式,融艺术、游乐、经贸等活动为一体的社会文化现象。庙会文化是一种意识形态,一种上层建筑,一种社会生活,一种历史现象。<sup>①</sup>

段宝林把庙会视为一种综合性民俗,分析说:

庙会是一种综合性的民俗,关系到宗教信仰、商业民俗、文艺娱乐等诸多方面。各地的庙会又各有其特点,在几个方面各有所侧重,这就形成了各种庙会各不相同的生活美,但都分别表现了当时当地条件下人们认为是最美好的生活方式,这是由各地的历史地理物质条件、民俗传统和人们的审美标准决定的。<sup>②</sup>

张余从几个方面把握庙会的核心特征,阐述说:

庙会的核心特征——在经济技术方面是百货交易;在社会组织方面是“社”或“会”;在意识形态方面是祀神娱神。这便是我国庙会能够长期传承的经济基础和民俗惯制。<sup>③</sup>

这几种意见颇有代表性,均接近于庙会的本质属性,给人以启迪,但在表达方面似乎稍欠精确。

① 高占祥:《民俗民风的缩影》,见《论庙会文化》,第1~2页。

② 段宝林:《庙会的民俗本质》,见《庙会文化研究论文集》,第16页。

③ 张余:《庙会文化概观》,见《庙会文化研究论文集》,第33页。

所谓庙会的本质属性,是指多内涵型庙会而言。如前所述,宗教节日的宗教活动引发了庙会,并构成庙会的内容。但我们并不能因此简单地将宗教活动视为庙会的本质特征。这是因为庙会中的宗教活动与一般的宗教活动有很大区别。我们探讨庙会的本质属性,应当从宗教活动出发,但万不可总是停留在出发点上。

宗教的世俗化,是我国宗教的重要特征之一,庙会上的祀神活动尤其集中地体现了这一点。它决定了庙会的本质属性。

庙会上的神,大都被民众奉为地方保护神。民众怀着世俗的、现实的、功利的强烈愿望祭祀他们,向他们祈丰、求子、祈福、讨富,请求他们为自己除病解难。民众平时采用修庙造像、叩拜供养及其他质朴的方式祭祀这些保护神。宗教节日尤其是神诞日时,则要献上更丰厚的祭品,载歌载舞,隆重地酬谢报赛他们,向他们歌功颂德、庆丰告成。

在庙会祭祀中,地方性会社发挥着重要作用。其余的人则以自由集会的方式前去参加。关于庙会中的会社,古代文献记载很多,近年来的不少实地调查也搜集了不少资料。如浙江省永康县厚塘村胡公会建于明朝万历年间,为全村的祭祀会社。<sup>①</sup> 陕西省白水仓颉庙谷雨庙会,过去由洛河以北的百十个村子成立的十大社轮流主持操办。<sup>②</sup> 浙江省北部湖州、嘉兴一带,明清时期清明游含山的拜香会一般以一个“庙界”(即一座庙所辖的一块地盘,一般包括几个村)为一个组织单位。<sup>③</sup> 江苏省太湖渔民过去按照籍别和

---

① 参阅吴刚毅《永康县厚塘村胡公庙组织及其信奉活动》,见《中国民间文化》第8集,学林出版社1992年版。

② 参阅宁锐、王成耀《一个伟大文化的永久纪念——仓颉的传说与白水信仰民俗》,见《庙会文化研究论文集》。

③ 程建中:《蚕神祭祀的盛会——清明游含山习俗调查》,见《中国民间文化》第5集。

帮别的不同组成 20 个香会。<sup>①</sup>

在一些地方,在地缘关系的结社中,血缘关系也起着重要作用,表现出浓重的封建宗法思想。日本学者田仲一成著《中国的宗族与戏剧》指出,各种地域集团以及其中的祭祀组织、祭祀仪礼、祭祀歌谣和祭祀戏剧,均受大地主宗族的支配、规定、制约、影响。<sup>②</sup>赵世瑜认为,明清时期江南地区宗族、社区势力与庙会娱神活动有着密切关系,与北方庙会的情况显著不同。<sup>③</sup>

有的会社超越了狭小的地域和血缘关系。刘铁梁《村落集体仪式性文艺表演活动与村民的社会组织观念》一文对此有详细的调查和分析。其结论说:

会班的组合,从本质上说是超越血缘;也超越地缘的社缘关系。<sup>④</sup>

但是从大的范围看,这些会班是很难超越地缘关系的。

民众把宗教节日作为自己的节日。祭神之余,不忘家人亲朋宴饮一番。歌舞戏剧,既为赛神,亦为自己娱乐。《重修麻林山庙碑记》指出:

乡人终岁勤动,不获休息,遇庙场为酒食,召宾朋熙熙以来,攘攘以往,其犹是春秋两社之遗意也乎。<sup>⑤</sup>

宗教节日为民众提供了难得的过节的机会,民众怎肯轻易放过!

民众参加庙会,更为了表明自己是地方社会的一员,是集团的

① 参阅陈俊才《太湖渔民信仰习俗调查》,见《中国民间文化》第5集。

② 参阅〔日〕田仲一成著,钱杭、任余白译:《中国的宗族与戏剧》,上海古籍出版社1992年版。

③ 赵世瑜:《明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较》,见《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》。

④ 刘铁梁:《村落集体仪式性文艺表演活动与村民的社会组织观念》,见《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》,中国城市出版社1996年版。

⑤ 民国《三河县新志》卷12。



一分子。他们在群体的节日活动中享受人际关系的温暖,感受集体的力量。尤其对于被压迫者,参加庙会活动无异于获得暂时的解放,享受某种行动上和精神上的自由,体会一下做人的尊严和乐趣。朱海蓉、钱舜娟《江苏无锡拜香会活动》一文介绍说:当地的祭祀组织称为香堂,香堂的负责人称为会主或堂主。会主每年轮换,无论贫富,都要轮到。会主需立天灯木,点天灯,布置香堂,请众香友吃香饭,备船只等。<sup>①</sup> 这些工作无疑是一种义务,同时也是一种权利和荣誉。故而,徐效中说:

庙会,就其本来意义,是一种以祭祀神灵为宗旨的民间村社性组织和活动方式,后来又演化为宗教的一种活动方式。<sup>②</sup>

这一判断的前一半,颇为精辟。

综上所述,庙会这种形式,把寺庙的节日变成了地方社会的节日,把宗教的节日变成了世俗的节日。正因为如此,那些独特的地方性求神活动、非宗教性的娱乐休憩活动及集市活动才得以自然而然地融入庙会。因此,与其说庙会是宗教活动,不如说庙会是地方性的民众节日活动,更能准确地反映庙会的本质属性。因此,应当更准确地将多内涵型庙会称为节日型庙会。

庙会是我国传统的节日形式,反映了中华民族共同的心理和习惯。它的渊源,可以一直上溯到古老的社祭。

社是古老的土地神。周代,王为群姓立社,称为太社,自为立社,称为王社。诸侯为百姓立社,称为国社,自为立社,称为侯社。大夫以下,代群立社,称为置社。百姓二十五家为里。里各立社,称为民社或里社。汉代以后,天子之社远离民众,仅

① 朱海蓉、钱舜娟:《江苏无锡拜香会活动》,见《中国民间文化》第5集,第179页。

② 徐效中:《庙会文化的特质与价值取向》,见《论庙会文化》,第45页。

残存象征意义。诸侯之社不复存在。唯民社与民众继续保持着密切关系。

中国古代广大地区是以农耕为主的社会,土地是民众衣食生活、性命繁衍之依赖,故而作为土地神的社神理所当然地荣居乡里保护神的地位,成为里民的精神支柱,受到全民共同的顶礼膜拜。民众于春天向社神祈求风调雨顺,于秋天向社神感谢赐予他们五谷丰登,是为春社和秋社。

晋史道硕画《田家社会图》(见唐裴孝源《贞观公私画史》)描绘了社祭情景。唐宋多见歌咏描述社日活动的诗词、小说、笔记作品。是知在六朝唐宋漫长的历史时期,社祭长期盛行。宋后社祭渐衰。一方面,土地神、城隍仍主宰一些乡村和城镇的精神生活。另一方面,在许多乡村和城镇,出现了大量新的保护神,逐渐取代了社神的地位。这样,从全国范围计,享受庙会祭祀的神逐渐变为多神,以至多得数不胜数。这是我国多神崇拜影响的结果,与各地文化的差异也有密不可分的关系。庙会的盛行表明,社祭虽衰,保护神仍在,民众崇奉保护神的心理未变。

社祭采取报赛的形式。《礼·郊特性》曰:

唯为社事,单出里。

注曰:

“事”,祭也。“单出里”者,里人尽出祭也。

这里描写的是周代社祭的情况,是说社祭时里社全民参加。《史记·陈平传》曰:

里中社,平为宰,分肉甚均。父老曰:“善,陈孺子之为宰。”

这是说社祭是有组织地举行的,不仅祭祀,而且宴饮。故尚秉和指出:

是祭祀之盛况,几与大蜡同也。国民至是日,饮食歌舞,

醉饮欢乐,其状况可知矣……然是日之为社会佳节,无疑也。<sup>①</sup>蜡祭是我国古代祭法之一。《诗经·豳风》描述了蜡祭呼朋唤友、觥筹交错的生动场面。《礼·杂记》记载,子贡观大蜡,留下了深刻印象,感叹说:“一国之人皆若狂。”但子贡对民众为什么狂欢感到困惑。还是孔老夫子洞察民众心理,指出这是民众辛勤劳苦一年之后的情绪发泄,一张一弛乃文武之道,实即教导子贡应当顺其道而行之。蜡祭是岁终将众神合并在一起而报祭,社祭只祭社,但狂欢的场面难分伯仲。届时民众尽情游乐,欢呼舞蹈,饱餐痛饮,如醉如狂。难怪尚秉和斩钉截铁地指出社祭是民众的佳节。庙会的报赛形式和心理,与社祭一脉相承。

乡里民众平日一起生产劳动,互助互爱,社祭日共同祭祀,聚欢聚饮,形成一种根深蒂固的里社心理,或者叫做集会结社心理。这种心理扩大并引申开来,则表现为乡土情结。周代二十五家为里,由行政部门依地域划定。汉代政府坚持这一基层行政单位。那时已出现私立田社者,遭禁止。六朝则自由一些。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》曰:

社日,四邻并结综会社、牲醪,为屋于树下,先祭神,然后飧其胙。

社,不仅是神名,也用于称呼民众组织。唐宋以来,这种民间的祭祀会社在城乡均普遍组织起来。但它们仍基本上基于地缘。庙会中的各种拜香会、花会,继承着古老的里社心理。

许多佛教、道教寺院宫观也生出了庙会,反映了佛教、道教的世俗化。这可以说是佛教、道教主动适应中国传统节日文化,主动向民众心理靠拢。也可以倒过来,把它看成中国传统节日文化对

<sup>①</sup> 尚秉和:《历代社会风俗事物考》卷16,上海书店出版社1991年版,第212~214页。

佛、道教施加了影响。这种世俗化主要表现在三个方面。

首先,崇拜对象和信仰内容的世俗化。原始道教崇拜的神灵中,本来就有民间神,如天官赐福、地官赦罪、水官解厄。原始道教制定了三会日制度,令信徒向三官祈福。《犹龙传》卷5《度汉天师篇》曰:

又三会日以正月七日名举迁赏会,七月七日名度生中会,十月十五日名建功大会。此三会日,三官考核功过,受符策契令经法者,宜依日斋戒,呈章赏会,以祈景福。

后世道教的一些神又不断地民间化,如玉皇大帝、碧霞元君等。碧霞元君被塑造为无微不至地关心妇女的婚姻、生育、疾病等一切切身利益之神,故深受女性信徒爱戴。佛教本是出世的宗教,传入中国后,越来越以儒家的伦理道德规范为主要说教。最为突出者,莫过于劝人忠君和孝敬父母。宋元以来,逐渐形成了所谓世俗佛教,信仰内容与民间宗教已没有多大区别。观世音菩萨成为有求必应之神,受到民众普遍信仰。

第二,各种道场的世俗化。如两晋之际形成的佛教盂兰盆斋会,本是悲悲切切的度亡道场。后在中国传统节日文化的影响下,与道教中元节结合,成为中国化、世俗化的道场,引起庙会形成。张弓《中古盂兰盆节的民族化衍变》一文分析说,世俗化的盂兰盆道场,其文化内涵已从度亡改变为“引导千百万人祝节心帆的三大情结:劝农、求憩、祈福”。美学基调已从“古天竺节俗的内向的沉郁悲苦”型改变成“内向的愉悦逸兴型”<sup>①</sup>。道教的一些斋醮道场,也经历过这种过程。

第三,传教方式的世俗化。如佛教产生了俗讲,道教创造了道情。魏晋以来,不少寺院成为伎艺的演出场所之一,寺院主动修建

<sup>①</sup> 张弓:《中古盂兰盆节的民族化衍变》,载《历史研究》1991年1期。

庙台、舞亭、舞厅、乐楼、戏楼等。至明清时,几乎村村有庙,有庙就有庙台。此外,佛教、道教原有一些原始的世俗的歌舞,如道教的步罡踏斗、上座部佛教的舞蹈和藏传佛教的跳布札等。

不可否认,佛教、道教本身对民众有很强的吸引力。仅就寺观来说,寺院是宗教活动场所,这是它区别于其他公共场所的最主要的一点。寺院中居住着宗教教职人员。寺院拥有一批长期保持信仰联系的信徒。这些人是寺院最基本的群众,他们频繁地在寺院中举行宗教活动。许多活动采取集会的形式,我们完全可以这样说,寺院是宗教集会的场所。

寺院供奉着叩拜对象的偶像或象征,散发着神秘感,刺激着不信教的人和信仰其他宗教的人的好奇心。寺院建筑、雕塑、壁画等具有艺术性。寺院中的宗教活动也借助文学、音乐、舞蹈、美术等艺术形式。寺院中有不少儒僧、儒道,热衷于文学和艺术,结交文人墨客,礼遇艺人工匠,收藏文物和艺术作品。一些寺院与自然风景交相辉映,一些寺院精心构筑人工园林。寺院称得上艺术馆、博物馆和风景名胜,吸引着众多的游人。

中国古代的佛教、道教寺院宫观,还具有殡仪馆、慈善机构、旅馆、饭店、寄存处、房屋出租出借等多种功能,为群众提供各种服务与方便。寺院宣扬广度众生,为一切人敞开大门。这些使寺院赢得了各阶层群众的普遍好感。

寺院与统治阶级也有密切的关系。在中国封建社会,皇帝敕建或权贵富豪捐建寺院的事很普遍。这些寺院承担着为国家、皇室和建庙人祈福求安、度亡去灾的任务。宋代还设立了祠禄制度,委任重要官员担任宫观使或宫观提举。如《宋史》卷282《王旦传》记载:宰相王旦“俄兼门下侍郎、玉清昭应宫使。五年,为玉清奉圣像大礼使。景灵宫建,又为朝修使……天禧初,进位太保,为兖州太极观奉上宝册使”。后求避位,“以太尉领玉清昭应宫使,给宰相

半俸”。由于有强大的政治靠山，这些寺院威慑一方，财力雄厚，足以维护周围地区的社会秩序，保证大型群众集会的顺利进行。

一些庙会既然与佛教、道教寺观与活动结合在一起，就不可避免地会受到佛教、道教的影响，吸收佛教、道教的某些思想和仪礼。但社祭是中国庙会的主源，这一点是应当强调的。

一些庙会会被涂上了一层皇家、官方、宗族上层或富豪的色彩，一些儒家思想也渗透到庙会活动中去。但参与庙会的主体仍是民众，庙会仍是民众的节日，其主要内容和形式仍是民间的。这一点也是应当强调的。

庙会中的集市也是有传统的。传说黄帝时代“日中为市”。《左传·僖公三十三年》记载：

郑商人弦高将市于周。

全汉升据此推测春秋时期已有庙市，说：

这种市的旁边或附近，我们可以想像到，一定有和教堂或寺庙相类似的建筑。<sup>①</sup>

段玉明认为：

至少在南北朝时期，寺庙与市场已经发生联系。虽然，这时的寺庙与市场的关系还不密切，其发轫之功殊无争议。<sup>②</sup>

谢重光考证的结论是：

唐代庙市可上溯到唐玄宗开元年间。<sup>③</sup>

这些说明，我国的集市出现很早，集市与寺庙发生联系也很早。

集市与寺庙发生联系，一方面是由于集市形式非常灵活，另一方面，一些寺庙拥有众多的信徒和游人，地理位置优越，也为集市

① 全汉升：《中国庙市之史的考察》，载《食货半月刊》第1卷第2期，第28页。

② 段玉明：《寺庙与中国文化》，三环出版社1990年版，第95页。

③ 谢重光：《唐代的庙市》，载见《文史知识》1988年4期。

提供了良好的条件。无论古今,常见许多旅店、饭馆、商店依寺而建,在大寺院周围形成经济圈。寺院处在市场中心,这种情况大概始自南北朝时期而盛于宋。北宋东京(今河南省开封市)相国寺内开设许多邸店,寺外东、南、北几条街均是最繁华的商业街,故而人们把相国寺称为“瓦市”。瓦市即长年营业的市场。南宋临安(今浙江省杭州市)最热闹的市场则依傍灵隐寺。当今也不乏其例。上海城隍庙、成都青羊宫、南京夫子庙、苏州玄妙观、西安八仙宫前均是久负盛名的市场。

庙会中的集市,既继承了我国古代的集市,也继承了我国古代的庙市。

庙会继承了我国古老的社祭,吸收了儒释道三教的某些思想和仪礼,继承了我国古代的集市和庙市,表现为传统的民众节日活动。它是我国传统文化、传统民俗的一部分。体现了中国人这样几种民族性格,即顽强、乐观、趋群、感恩、务实和重食。祈求幸福,并不绝望,可谓顽强。劳苦终岁,载歌载舞,可谓乐观。集会结社,逛庙娱乐,可谓趋群。获丰得福,报赛诸神,可谓感恩。祭神狂欢,不忘贸易,可谓务实。有朋必饮,逢节必宴,可谓重食。中国人的确是乐观的。《帝京景物略》卷2《城东内外》“春场”条曰:

三月清明日,男女扫墓……哭罢,不归也。趋芳树,择园圃,列座尽醉,有歌者,哭笑无端,哀往而乐回也。

扫墓悲哭之后,游赏醉歌,自我调节,转悲为喜,具有中国古代庙会的精神。

近年来,北京也陆续恢复了一些地方的庙会活动,出现了所谓春节四大庙会,即白云观、龙潭湖、地坛和石景山四处的庙会。其中,龙潭湖、地坛和石景山庙会,既非宗教节日,亦无宗教活动,但民俗表演、风味饮食、传统游艺、商贸集市和亲友游冶仍是传统文化和传统民俗的大展示。它们继承了清代厂甸和天桥庙会。

现在可以归纳一下,《辞海》“庙会”条释文如果修改的话,是否这样写比较合适:

俗于一定日期,地方群众假庙宇的酬神、娱神、求神以为节日,或同时举行聚众娱乐、宴饮、游冶活动,或附以集市,或另假大型场所举行节日性的聚众娱乐、宴饮、游冶、集市等活动,皆谓之庙会。

在规定的日期内在寺庙内或其附近举行的集市是庙市,庙市也被称为庙会。节日型庙会上的集市,也可称为庙市。应当说,节日型庙会才是民众心目中真正的庙会,从科学研究的严格意义上讲也才是名副其实的庙会。

庙会继承了我国古老的社祭,吸收了儒释道三教的某些思想和礼仪,继承了我国古代的集市和庙市,表现为传统的民众节日活动。它是我国传统文化、传统民俗的一部分,体现了顽强、乐观、趋群、感恩、务实和重食的民族性格。直至今日,庙会对于丰富人民的文化生活仍发挥着很好的作用,对于促进经济发展也有一定的意义。

## 五

《辞海》“庙会”条释文说,新中国成立后的庙会对于满足人民的需要,有一定的作用。《辞海》只看到城乡物资交流,没有看到更重要的东西。

“十年浩劫”,寺庙被拆、被封,娱乐遭批、遭禁,庙会自然无存身之地,只有销声匿迹的命运。改革开放以来,庙会开始复兴。在庙会复兴的过程中,一些地方的行政领导,从良好的愿望出发,提出“文化搭台,经济唱戏”的口号,积极地利用庙会,试图搞活经济。有的的确也取得了相当可观的经济效果,但往往也出现了不少精神文明建设方面的弊病,背离了庙会的本质属性。究其认识根源,



与《辞海》“庙会”条释文犯同样的毛病。

也有的地方,把庙会看成单纯的宗教活动,甚至看成封建迷信活动,百般限制、禁止,担心庙会形成、扩大,整天诚惶诚恐。他们也不懂得,庙会是民众传统的节日活动形式,其主要内容是积极的、健康的,有利于民众劳逸结合、自我调节情绪,有利于发扬优秀的民族精神和传统文化。

北京春节四大庙会是按照民众节日活动的样子去设计和组织的,比较成功。这四大庙会均有集市贸易活动,但安排得皆恰到好处。北京市崇文区文化文物局总结出《举办龙潭庙会的几点启示》,确实对人有所启发。<sup>①</sup>有关今天如何办好庙会的建议,不少专家、学者和领导干部在《论庙会文化》和《庙会文化研究论文集》两书中提了许多,颇可参考。

所以,应当主次分明地完整地说,今天组织得好的庙会对于丰富人民的文化生活发挥了很好的作用,对于促进经济发展也起到了一定作用。庙会能够也应当发挥这样的作用。

庙会的前景如何,这也是人们十分关心的一个问题。

首先,“庙”,即寺院,即宗教,将长期存在。白云观住有道士,现为中国道教协会所在地,长年举行宗教活动。故春节四大庙会的白云观庙会宗教活动隆盛,烧香叩拜者人山人海,大铁香炉竟然被供奉的香烛烧得通红。过去白云观农历正月里要过“燕九节”,纪念全真派第二代祖师、著名的丘处机真人圣诞,形成牵动京师全城上下的盛大庙会。“燕九节”庙会就是今日白云观春节庙会的前身。更重要的是,优秀的传统文化和传统民俗具有顽强的继承性。今年在第三届北京国际风筝节开幕式和焰火晚会上两次观赏精彩

---

<sup>①</sup> 北京市崇文区文化文物局:《举办龙潭庙会的几点启示》,见《论庙会文化》。

的花会演出时,笔者一直在纳闷:庙会中断几十年,这些十几岁、二十几岁的演员,是什么时候、在什么条件下暗中学会这些技艺的?笔者不得不叹服传统力量的巨大。

事实证明,理性也告诉我们,传统的民族心理和习惯将长期存在。有这两个长期存在,“会”能够不长期存在吗?当然,在长期存在的过程中,庙会也会发生变化,推陈出新。清代的庙会与周代的社祭不完全一样,下世纪的庙会与今天的庙会自然也不会毫无二致。旧庙会中一些不适应时代要求的东西将被扬弃,我们民族的性格、心理和习惯中的弱点与陈腐的东西也将被克服、被革新,这是毫无疑问的。

(原载刘锡诚主编《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》,中国城市出版社1996年版,第106~130页,)

解

读



## 从《山海经》看道教神学的远源

道教神学源远流长,其部分核心内容的远源,可以一直上溯到我国远古神话和原始宗教信仰,可以从中发现这些核心内容的原始形态、前身,或所受启发之处。这些原始形态等被记录在我国大量有关古籍和考古资料中,《山海经》是其中最有代表性的古籍之一。

《山海经》最有代表性,是由其年代和内容决定的。关于《山海经》的写作年代,除西汉刘秀(歆)以来的正统观点,认为是大禹、伯益所记之外,尚有其他说法。时至今日,仍然众说纷纭。但几乎一致认为,这部奇书在形诸文字以前,其大部内容早已流传,是研究我国原始社会的重要文献。《山海经》记载了我国原始社会时期的神话和宗教信仰,其资料的丰富和系统,仅有《楚辞·天问》可与之媲美,其他古籍和考古资料均莫能望其项背。

《山海经》为道教神学的远源至少提供了四方面的证据。

### 一 长生信仰

佛教贵“无生”,道教贵“无死”,“无死”即长生。杜而未先生在《山海经神话系统》和《昆仑文化与不死观念》两书中正确地指出,我国原始社会时期以来的昆仑文化与不死观念有不解之缘。

《山海经》中的昆仑神话,至少讴歌了两种形式的长生。

一曰复活。《大荒西经》曰:“有鱼偏枯,名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来,天乃大水泉,蛇乃化为鱼,是为鱼妇。颛顼死即

复苏。”<sup>①</sup>郭璞注引《淮南子·墜形训》，说明鱼妇为颞顼所化。袁珂推测颞顼“得鱼与之合体而复苏，半体仍为人躯，半体已化为鱼”<sup>②</sup>。无论是全化为鱼，抑或半化为鱼，总之是死而复活，变化形体，使肉体得以长存。由此可见古人丰富的想象力和不屈不挠的意志。

二曰不死。《海外南经》曰：“不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。”<sup>③</sup>郭璞注曰：“有员丘山，上有不死树，食之乃寿；亦有赤泉，饮之不老。”<sup>④</sup>皮肤黑色，而且长寿，显然描写的是活生生的血肉之躯。由于长生不死，故称为不死民。《大荒南经》曰：“有不死之国，阿姓，甘木是食。”需饮食，仍是描写肉体长生。从这种幼稚的幻想中，令人感到一种乐观情绪。

道教以服食、黄白、金丹等术求长生，食用芝草、云母、金醴、玉液、金丹等仙药。我国远古神话中的不死药，当为仙药的前身。郭璞注“甘木”曰：“甘木即不死树，食之不老。”<sup>⑤</sup>除甘木之外，在昆仑神话中还有多种不死药。

《海内西经》曰：“开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树。凤皇、鸾鸟皆戴馘。”<sup>⑥</sup>不死树当然是不死药，珠树等亦是不死药。《列子·汤问篇》曰：“珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之不老不死。”郭璞注“馘”字曰：“音伐，盾也。”<sup>⑦</sup>凤皇、鸾鸟戴盾，是在守卫不死药。《海内经》曰：“西南黑水之间，有都广之野……灵寿

① 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社1980年版，第416页。本文下引《山海经》文及各家注，除另标明外，均同此版本。

② 《山海经校注》，第417页。

③ 《山海经校注》，第196页。

④ 《山海经校注》，第197页。

⑤ 《山海经校注》，第370页。

⑥ 《山海经校注》，第299页。

⑦ 《山海经校注》，第301页。

实华，草木所聚。”<sup>①</sup>吴承志《山海经地理今释》考证，灵寿即寿木。《吕氏春秋·本味篇》曰：“菜之美者，昆仑之蕨，寿木之华。”高诱注曰：“寿木，昆仑山上木也；华，实也，食其实者不死，故曰寿木。”<sup>②</sup>

昆仑神话中还有一种不死药称帝药。《大荒南经》曰：“有巫山者，西有黄鸟。帝药，八斋。黄鸟于巫山，司此玄蛇。”郭璞注曰：“天帝神仙药在此也。”<sup>③</sup>因是帝药，故有黄鸟守卫，职责同戴盾凤凰、鸾鸟。所谓“司此玄蛇”者，袁珂案曰：“或谓黄鸟司察此‘食麇’之贪婪玄蛇，防其窃食天帝神药也。”<sup>④</sup>何谓帝药？此经又曰：“有云雨之山，有木名曰栾。禹攻云雨，有赤石焉生栾，黄本，赤枝，青叶，群帝焉取药。”<sup>⑤</sup>郭璞注曰：“言树花实皆为神药。”<sup>⑥</sup>因群帝采栾花栾实为药，故称帝药。

昆仑神话中还有一种不死药为玉膏。《西山经》曰：“丹水出焉，西流注于稷泽，其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飧。”郭璞注“沸沸汤汤”曰：“玉膏涌出之貌也。《河图玉版》曰：‘少室山，其上有白玉膏，一服即仙矣。’亦此类也。”<sup>⑦</sup>《山海经》记录的非金属矿物中，玉出现的次数占据第一位，包括水玉、玉膏、玉荣、玉璜、石玉、白玉、玄玉、吉玉、美玉、珉玉、珠玉、苍玉、瑾瑜之玉、璵璠之玉、璇玉、璋玉、遗玉、婴垣之玉、婴短之玉、麋玉、藻玉等在内，达到210多处，山上水中几乎处处有玉。这大概也同玉为不死药有一定联系。早期道教不仅把玉作为仙药，而且有化玉为膏的方法，大概受到黄帝食玉膏的启发。

① 《山海经校注》，第445页。

② 《吕氏春秋》卷14。

③ 《山海经校注》，第366页。

④ 《山海经校注》，第367页。

⑤ 《山海经校注》，第376页。

⑥ 《山海经校注》，第377页。

⑦ 《山海经校注》，第41~42页。

求仙药之人往往要仰仗道士。他们认为,道士能识别、采集和炼制仙药,能以之度人长生,或起死回生。《山海经》中亦有采集不死药的巫覡,他们即方士、道士的前身。

《大荒西经》曰:“有灵山,巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫,从此升降,百药爰在。”郭璞注曰:“群巫上下此山采之也。”<sup>①</sup>袁珂案曰:“以此山‘百药爰在’,故或亦便道‘采药往来’,然固非以次要之医职替巫职也。”<sup>②</sup>百药包括不死药在内,袁珂所说的医职即巫医职,或是次要职责,也是说巫覡具有入山采不死药的特殊本领。

巫覡不仅能采不死药,而且能以不死药起死回生。《海内西经》曰:开明东有六巫,“夹冥窳之尸,皆操不死之药以距之。冥窳者,蛇身人面,贰负臣所杀也”<sup>③</sup>。“距之”,即复活冥窳之尸。冥窳被杀时是蛇身人面。《海内南经》和《海内经》记载冥窳复活后的形状。如《海内南经》曰:“冥窳龙首,居弱水中,在狺狺知人名之西,其状如龙首,食人。”郭璞注曰:“冥窳,本蛇身人面,为贰负臣所杀,复化而成此物也。”<sup>④</sup>冥窳亦作猊猊。《尔雅·释兽》曰:“猊猊类貍,虎爪,食人,迅走。”<sup>⑤</sup>神话在流传中,神的形象或有不同,不足为奇。天神冥窳是靠六巫的不死药而复活的。

## 二 神 仙

许多道教神可以自远古找到前身。《山海经》提供的例子中,最著名的莫若西王母和黄帝。

① 《山海经校注》,第396、397页。

② 《山海经校注》,第451页。

③ 《山海经校注》,第301页。

④ 《山海经校注》,第278页。

⑤ 《尔雅》卷下。



在《山海经》中,西王母为兽状。《西山经》曰:“西王母其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜,是司天之厉及五残。”<sup>①</sup>《海内北经》、《大荒西经》的记载与《西山经》一致。朱芳圃考证,西王母犹言西方神獬,为西方獬族所奉祀的图腾神像,乃是一只豹。<sup>②</sup>西王母的形象反映了原始宗教的动物崇拜,这是神话和原始宗教信仰互相渗透的又一例。

朱芳圃继续考证了西王母的演变过程。据其考证,后西王母俗传为嫫母,演化为形貌丑陋的女神。嗣后,又与黄帝成为配偶,演化为一位有德无貌的后妃。另一方面,在晚周与西汉,与燕齐方士服药求仙的方术相结合,转化为长生不死的女仙。除了上述考证外,还可以补充的是,在汉代,西王母尚是白头老姬。并且,在《汉尚方镜铭》、《神异经》中,西王母与东王公同时出现,二神为配偶。东王公显然是根据西王母编造的。在《汉武帝内传》中,西王母变为年三十许的绝代佳人。其余如《穆天子传》、干宝《搜神记》、张华《博物志》、葛洪《枕中书》等都生动地描述了西王母神仙故事。

西王母的故事流传非常广泛,汉代甚至有以西王母为号以警告统治阶级者。因而,道教神学从一开始就将西王母请进道教中,《太平经》即将西王母同长寿相联系。之后,道教神学逐渐将西王母奉为传授仙术、道经的尊神,奉为女仙之首。

在《山海经》中,黄帝既是天帝之一,又是传说人物。在神话中,神人不分是很普遍的现象。特别值得注意的是,黄帝已经同长生不死观念发生了联系,如前所引黄帝食玉膏的神话。另外,黄帝似乎也与禁魔法有关。

《西山经》曰:“黄帝乃取崆山之玉荣,而投之钟山之阳。瑾瑜

① 《山海经校注》,第50页。

② 参阅朱芳圃《中国古代神话与史实》,中州书画社1982年版,第145~161页。

之玉为良，坚粟精密，浊泽而有光。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飧；君子服之，以御不祥。”郭璞注“投之钟山之阳”句曰：“以为玉种。”<sup>①</sup>此段文字中杂有后世的观念，如“五色”反映了五行观念，“君子”反映了阶级观念，但其余部分还是基本可信的，反映的是原始社会的神话观念。神话说，黄帝能够种玉。所结之玉，可以飧天地鬼神，可以佩戴之而御不祥。

黄帝还具有神奇能力，能够种建木。《海内经》曰：九丘“有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九橰，下有九枸，其实如麻，其叶如芒，大暉爰过，黄帝所为”<sup>②</sup>。袁珂案曰：“此‘为’者，当是‘施为’之‘为’，言此天梯建木，为宇宙最高级治者之黄帝所造作、施为者也。正如七仙姑撒下一粒仙种、顷刻长成天梯然，黄帝之‘为’建木亦应如是也。”<sup>③</sup>

黄帝还经历了从神话中的神变为历史人物的过程，自战国以来被描绘成古代圣君之一。道教将神仙黄帝和圣君一并继承了下来。

许多道教神，受到远古的启发。如道教最高神三清的前身为元始天王，元始天王的前身为盘古真人，源于盘古开天辟地的神话。《太平御览》卷2引《三五历纪》曰：“天地混沌如鸡子，盘古生其中。”《庄子·应帝王》将宇宙开辟神中央之帝直接称为“混沌”。《山海经》中出现了更为原始的宇宙开辟神帝江。《西山经》曰：“有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。”毕沅注曰：“江读如鸿。《春秋传》云：帝鸿氏有不才子，天下谓之浑沌。此云帝江，犹言帝江氏子也。”袁珂案曰：“毕说江读如鸿，是也；谓帝江犹言帝江氏子，则曲说也。古神话必以

① 《山海经校注》，第41～42页。

② 《山海经校注》，第448页。

③ 《山海经校注》，第452页。

帝鸿即此‘浑敦无面目’之怪兽也。”<sup>①</sup>状如黄囊，赤如丹火，是原始人对天地开辟前宇宙状态的想象与推测。由于抽象思维能力不足，故想象为一个奇怪的动物形象，而且还有六足四翼。有的学者认为盘古是由少数民族的葫芦崇拜演变来的。帝江神话与葫芦崇拜是何种关系暂且不论，但可以认为，从盘古演变为原始天王时，帝江神话的影响也是不可忽视的。不仅如此，三清神，以及后来的玉皇大帝，都具有天帝的身份。袁圣时在《山海经诸神》一文中指出，《山海经》中的天帝有黄帝、帝俊（舜）、少昊、帝江、炎帝、帝台（尧）、女媧、颛顼、太皞、庖羲、帝喾、烛阴（烛龙）等 10 多位。<sup>②</sup>远古的天帝对三清及玉皇大帝的塑造也会有启发。

《抱朴子·登涉篇》曰：“山无大小，皆有神灵。山大则神大，山小则神小。”<sup>③</sup>保留着原始宗教的山岳崇拜，拥有大批山神，也是道教神学的突出特点之一。《山海经》的《五藏山经》的祠礼，大部分是祭祀山神。殷人奉年于岳，禱雨于岳，周变为方望之事，六国之世方士率附四岳神话，汉武帝时有五岳之名。五岳崇拜是山岳崇拜的一部分，是从原始的山岳之祀发展来的。《太平经》曰：“众山以五岳为君长。”“地有五霸若五岳。”<sup>④</sup>道教很早就继承了五岳崇拜，后世道教进而将五岳神奉为天神帝王。以五岳崇拜为例，可以证明道教神学的山岳崇拜来自远古。

道教崇拜风、雨、雷等气象神，如风伯、雨师、雷祖。崇拜水神，如河伯、海龙王、水官。崇拜日、月、星等天象神，如三光、北斗、南斗。许多斋仪、符咒、修炼、占卜、术数都与这些自然崇拜交织混

① 《山海经校注》，第 55、56 页。

② 袁圣时：《山海经诸神》，载《台湾文化》第 3 卷第 8 号，1984 年 10 月 1 日。

③ 《抱朴子内篇》卷 17。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版，第 384、234 页。

杂。道教神学的这些自然崇拜,都起源于我国原始宗教。

《大荒北经》曰:“蚩尤请风伯雨师,纵大风雨。”①《海内东经》曰:“雷泽中有雷神,龙身而人头,鼓其腹。在吴西。”②《海内北经》曰:“从极之渊深三百仞,维冰夷恒都焉。冰夷人面,乘两龙。”③冰夷亦称冯夷,即河伯。《海外东经》曰:“朝阳之谷,神曰天吴,是为水伯。”④《大荒东经》曰:“黄帝生禺虺,禺虺生禺京,禺京处北海,禺虺处东海,是为海神。”⑤《山海经》中没有记载日月星神,只有日月本身。《大荒南经》曰:“羲和者,帝俊之妻,生十日。”⑥《大荒西经》曰:“帝俊妻常羲,生月十有二。”⑦《西山经》曰:西王母“是司天之厉及五残”⑧。厉及五残皆星名。以上包括风伯、雨师、雷神、河伯等,皆为神话。这些神话反映了我国原始自然崇拜的情况,一些神名为道教沿用无替。

道教神团中有大量动物神,有以青龙、白虎、朱雀、玄武命名的符箓和神仙,有呼拥于天尊前后左右的无数神兽仙禽。动物崇拜也是我国原始宗教信仰中的普遍现象。《山海经》中的神和传说人物,大都具半人半兽或全然为兽的形象,或持兽乘兽以显其威,就是这种现象的反映。《山海经》中的许多动物形象都再现于道教神团中,如凤凰、麒麟、穷奇、辟邪等。

道教动物神群中,以龙神和神龙最常见,数量最大。如《太上洞渊神咒经》卷13《龙王品》,列诸等名号龙王五六十位。同书卷

① 《山海经校注》,第430页。

② 《山海经校注》,第329页。

③ 《山海经校注》,第316页。

④ 《山海经校注》,第256页。

⑤ 《山海经校注》,第350页。

⑥ 《山海经校注》,第381页。

⑦ 《山海经校注》,第404页。

⑧ 《山海经校注》,第50页。

17《召诸天神龙安镇墓宅品》，亦列诸等名号神龙王五六十位。龙是一种虚构的神灵动物，是我国原始崇拜中最受信奉的动物。因为它的出现是华夏民族形成的结果。<sup>①</sup>因此，它在古代神话中大量出现，是很自然的事。《山海经》中最常见的与神有关的动物形象正是龙，以及原始的龙——蛇。在崇拜龙这一点上，道教神学与《山海经》完全一致，这绝不是巧合，而正是道教神学继承我国原始宗教信仰中的动物崇拜的证明。

道教向有祭龙祈雨的宗教活动。《道藏》中的《太上元始天尊说大雨龙王经》、《太上护国祈雨消魔经》，就是道士招龙布雨时持诵之经。龙能致雨，亦是我国古代神话故事中的内容。《大荒东经》曰：“大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上。故下数旱，旱而为应龙之状，乃得大雨。”<sup>②</sup>

道教尊奉神仙彭祖，称其姓钱名铿，800多岁。战国时已有彭祖。《楚辞·天问》曰：“彭铿斟雉，帝何飧？受寿永多，夫何久长？”彭铿即彭祖。《山海经》中称，不寿者800岁。《海外西经》曰：“轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁。”<sup>③</sup>《大荒西经》曰：“有轩辕之国。江山之南栖为吉。不寿者乃八百岁。”<sup>④</sup>不寿者800岁，与彭祖800多岁，难道仅是巧合！

《山海经》描写神泰逢、神蛊围、神耕父、神于儿等游于山渊，出入有光。另外一些神为鸟身，或有翼。此外还有羽民。《海外南

① 闻一多在《从人首蛇身像谈到龙与图腾》一文中指出，龙是由大蛇接受了兽类的四脚，马的头、鬣和尾，鹿的角，狗的爪，鱼的鳞和须而组成的，反映了原始的龙（蛇）图腾兼并其他图腾，融合成华夏部落的历史（见《京沪周刊》，第1卷第7、8期，1947年。该文收入《闻一多全集》第1册后，合入《伏羲考》中）。

② 《山海经校注》，第359页。

③ 《山海经校注》，第221页。

④ 《山海经校注》，第401页。

经》曰：“羽民国在其东南，其为人长头，身生羽。”①《大荒南经》曰：“有羽民之国，其民皆生毛羽。”②这些对后世神仙塑造不无启发。道教中有羽士、羽客、羽衣、羽人等称谓，将死称为羽化，其远源大概来自《山海经》中的羽民。

### 三 彼岸世界

不少宗教的神都住在高高的天界。我国远古神话和原始宗教中已有天帝，如前述《山海经》中的十几位神。《山海经》中描述黄帝能够种建木，作为天梯。另外，《海内经》曰：“华山、青水之东，有山名曰肇山，有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。”③这些都反映出天界的存在。道教的天宫、三十六天等当是以我国远古天界为基础，吸收佛教内容而成。

除天界外，仙山是道教彼岸世界的另一重要组成部分。其在道教神学中确立地位，要早于三十六天之说。仙山中的昆仑山最早出现于我国远古神话，仙山说所体现的山岳崇拜，也与我国原始宗教自然崇拜一脉相承。

《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，为数以百计的天神、山神、水神、传说人物、神兽布置了广阔的舞台，并且到处是珍禽异兽、奇木怪草、块金明珠，统称昆仑神话。昆仑山最高，故为神话中心。据前人考，昆仑山即天山之意。昆仑为穹隆的转音。《尔雅·释天》曰：“穹苍，苍天也。”郭璞注：“天形穹隆，其色苍苍，因名云。”④穹隆是以天形而称，极言天之高。山以穹隆名，转音为昆仑山，是以天之高形容山之高。因其

① 《山海经校注》，第 187 页。

② 《山海经校注》，第 368 页。

③ 《山海经校注》，第 444 页。

④ 《尔雅》卷中。

高,《山海经》将昆仑山描写为天帝上下云天的天梯,天帝的下都,百神居住,万物尽有,当然少不了不死药,极尽想象铺张之能事。如《海内西经》曰:“昆仑之虚,方八百里,高万仞。上有木禾,长五寻,大五围。面有九井,以玉为槛。面有九门,门有开明兽守之,百神之所在。在八隅之岩,赤水之际,非仁羿莫能上冈之岩。”<sup>①</sup>

昆仑神话东渐,与地处沿海的齐鲁文化相结合,逐渐衍生出渤海中的蓬莱、方丈、瀛洲三岛神话,亦称蓬莱神话。昆仑神话中已经出现了蓬莱山。《海内北经》曰:“蓬莱山在海中。”<sup>②</sup>但那时蓬莱山的地位远不能同昆仑山同日而语。蓬莱神话使蓬莱三岛上升到同昆仑山比肩并峙的地位。后来,也有将昆仑、方丈、蓬丘(即蓬莱)混称为三神山者,也有将岱舆、员峤、方壶、瀛洲、蓬莱称为五神山者,混淆不清。蓬莱神话与古代昆仑神话在内容上有很大不同,它是专门宣扬长生不死的神仙思想的,与神仙故事区别不大。昆仑神话的一部分也转变为神仙故事。方士以蓬莱神仙故事游说君王,颇能打动秦皇、汉武等人的心。《太平经》已将昆仑山作为真人、神仙居住之处。

两大神仙故事在魏晋南北朝时期继续传播,并有所发展。晋张华《博物志》、王嘉《拾遗记》和张湛《列子注》等著作都记载了发展的轨迹。尤其是托名东方朔著的《海内十洲记》,在三岛之外又增加了祖、瀛、玄、炎、长、元、流、生、凤麟和聚窟等十洲仙境,亦为道教神学所吸收。另外,道教神学自晋以来,逐步在十洲三岛之外,又加进十大洞天、三十六小洞天和七十二福地等仙山,其中亦是神兽遍布,珍禽异兽、奇木怪草、块金明珠铺陈,描写手法同昆仑神话如出一辙。

① 《山海经校注》,第294页。

② 《山海经校注》,第324页。

## 四 仪礼与方术

我国原始宗教的巫觋祠礼和巫术,是道教某些仪礼与方术的原始形态。

《五臧山经》记载我国原始时期巫觋祠礼颇详,每一组山之末皆记之,凡26组。<sup>①</sup>如第一组《南山一经》曰:“凡隄山之首,自招摇之山,以至箕尾之山,凡十山,二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首,其祠之礼:毛用一璋玉瘞,糝用稌米,一璧,稻米、白菅为席。”<sup>②</sup>这里明确记载,对招摇等十座山的山神的祭物,应当用毛、一璋玉、稌米、一璧、稻米和白菅,毛和璋玉一起埋在山上,稌米和璧用以享神,稻米和白菅借以依神。毛指披毛的动物,稌米指精米,白菅即白茅。毛、玉、米、璧和白茅等曾被广泛用于道教祀神及盟誓等仪礼中,有些使用至今。

《中次五经》祠礼有“飨之”一项<sup>③</sup>,即向神劝祝之意。《中次六经》祠礼有“禳而勿杀”一项<sup>④</sup>,即向神祈祷以去灾恶,祠物雄鸡则放而勿杀。

《中次五经》祠礼有“干儻”一项,郭璞注曰:“干儻,万儻;干,楯也。”紧接又有“置鼓”一项,郭璞注曰:“击之以舞。”<sup>⑤</sup>《中次十经》曰:“合巫祝二人儻,婴一璧。”<sup>⑥</sup>这些皆是记载祭祀时的乐器、舞蹈。《说文解字》曰:“巫,祝也。女能事无形,以舞降神者也。”舞蹈实为降神。《中次九经》曰:“干儻,用兵以禳;祈,璆冕舞。”郭璞注曰:“禳,祓除之祭名。”汪绂注曰:“求福祥则祭用璆玉,舞者用冕

① 《东次四经》不言神状及祠物,疑有阙文。

② 《山海经校注》,第8页。

③④ 《山海经校注》,第136页。

⑤ 《山海经校注》,第135页。

⑥ 《山海经校注》,第163页。



服以舞也。”<sup>①</sup>这是说用武器禳鬼，穿冕服祈神降神。由于《山海经》记载巫觋祠礼等，故鲁迅先生曰：《山海经》“记海内外山川神祇异物及祭祀所宜……所载祠神之物多用糒（精米），与巫术合，盖古之巫书也”<sup>②</sup>。

殷代颇重巫教，继承了原始巫术的祠礼祭法。周、秦巫术不绝，汉代巫风尤炽。五斗米道请祷三官之法，是书符章三通，分别“著山上”、“埋之地”、“沉之水”，谓之“三官手书”。“著山上”，即《山海经》中的“投”法。“埋之地”，即《山海经》中的“瘞”法。《山海经》中没有“沉之水”的原形。但殷墟卜辞、《周礼·大宗伯》中的“沉”法和《尔雅·释天》中的“浮沉”法，可以补充《山海经》记载之不全。“沉之水”即原始巫术中的“沉”法或“浮沉”法。

道教斋醮中的祈禳、赞颂、降神、音乐、舞蹈，以及挥剑逐鬼驱邪，盛服礼拜奏章，都与我国原始巫教祠礼有继承关系。

道教方术中还有所谓禁魔法，其中一类属于以物制物。如《抱朴子·登涉篇》“记载”有带螭龟之尾、鸩鸟之喙以制蛇；以通天犀角辟恶解毒；以赤斑蜘蛛及七重水马涂跖下，可以步行水上等“事例”。

《山海经》收录了许多奇草异兽的名称和形状，经常称“服之”可以辟邪御害。《淮南子·说山训》曰：“君子服之。”注曰：“服，佩也。”<sup>③</sup>所谓“服”，是佩戴的意思。《中山经》曰：大隗之山有草名蕨，“服之不夭”。郭璞注“不夭”曰：“言尽（益）寿也。”<sup>④</sup>《南山经》

① 《山海经校注》，第161页。

② 鲁迅：《中国小说史略》第二篇《神话与传说》，见《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社1973年版，第160页。

③ 《淮南子》卷16。

④ 《山海经校注》，第150页。

曰：“有木焉，其状如谷而黑理，其华四照，其名曰迷谷，佩之不迷。”<sup>①</sup>《中山经》曰：正回之水“多飞鱼，其状如豚而赤文，服之不畏雷，可以御兵”<sup>②</sup>。除了奇草异兽之外，矿物也可以避恶。《西山经》曰：灌水中“有流赭，以涂牛马无病”。郭璞注曰：“赭，赤土。今人亦以朱涂牛角，云以辟恶。马或作角。”<sup>③</sup>郭璞注表明一部分巫术于晋代已化为民俗。程憬先生在《山海经考》一文中，综合《山海经》中以物御物的大量记载，共排列了36条之多。他总结说：“此种以物御物之方术，大多从‘同类相克’（like cures like）之原则而推行者。”<sup>④</sup>带螭龟之尾、鸩鸟之喙以制蛇等，正如是。

亦有异类相克者。王充《论衡·订鬼篇》引《山海经》曰：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索而以食虎。于是黄帝乃作礼以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御。凶魅有形，故执以食虎。”<sup>⑤</sup>这一神话是我国古代门神的来历之一。神荼、郁垒镇鬼，因是以神克鬼，故为异类相克。不仅如此，连桃木、苇索和虎，亦借神荼、郁垒之神力，可以单独克鬼，亦体现异类相克的原则。神荼、郁垒二神和桃木、苇索可以克鬼的巫术，均经历代相传，为道教神学所吸收。此外，后世巫术将异类相克的原则推广应用，认为镜、印、符等均有神力，可以驱鬼辟邪。认为兵器有神力，在前引《中次九经》“用兵以禳”的祭礼中已经出现。后世常用的兵器是剑。这些

① 《山海经校注》，第1页。

② 《山海经校注》，第127页。

③ 《山海经校注》，第24页。

④ 程憬：《山海经考》，载《图书季刊》新第4卷第3、4期合刊，1943年。

⑤ 《论衡·订鬼篇》，见《诸子集成》第7册，中华书局1954年版，第221

也为道教神学所继承。特别是符水咒颂,成为符篆派道教的主要宗教手段。

将自然现象的变化解释为吉凶征兆,曰祥瑞和谴告迷信,或称前兆迷信。前兆迷信是道教法术之一,星占、风角、望气等都属于前兆迷信。前兆迷信中还有一种以生物动态为前兆,历代有许多道士以这种前兆预言吉凶治乱,向皇帝报告。《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷下有《文昌应梦八图》,将梦见玉猫、白马、白鹿、黄牛、黑犬和法斩五虎作为吉凶之兆。<sup>①</sup>这是将生物状态移入梦中,但万变不离其宗。

前兆迷信是我国古代巫术的一种。《山海经》集中记载了以生物动态为兆象的前兆迷信。《南山经》曰:“又东四百里,曰令丘之山,无草木,多火。其南有谷焉,曰中谷,条风自是出。有鸟焉,其状如枭,人面四目而有耳,其名曰颺,其鸣自号也,见则天下大旱。”<sup>②</sup>《西山经》曰:女床之山“有鸟焉,其状如翟而五采文,名曰鸾鸟,见则天下安宁”<sup>③</sup>。李镜池先生在《古代的物占》一文中,将《五藏山经》中的前兆迷信整理出几种分类表,朱天顺先生在《中国古代宗教初探》一书中对《山海经》的前兆迷信进行了理论分析。无论是分类,还是理论分析,都可以看出我国原始宗教中的前兆迷信对后世影响很深,既作为一般迷信而流传,又作为道教法术而残留。

《山海经》记载了130多种药物,最多的是动物性药物,其次是植物性药物,还有几种矿物性药物。《山海经》指出,这些药物或服之,或浴之,或食之,或佩之,或涂之,或席之,可以治病防病,达到

---

① 《高上大洞文昌司禄紫阳宝箓》卷下,见《道藏》正一部,物字号,第879册,第11~14页。

② 《山海经校注》,第18页。

③ 《山海经校注》,第35页。

不蛊、不惑、不卧、不睡、不忘、不愚、不饥等效果,能够治疗 40 多种疾病或症状。远古时期巫医不分。这些记载反映了巫术外衣所包含着的医学知识。道教养生术也是宗教和医学混在一起,其中的医学知识也是对远古时期的继承和发展。

《山海经》记录的金属矿物中,金出现的次数占据第一位,包括赤金、白金、黄金在内,达到 150 多处,除了山上、山谷、水中多金之外,还有“金之山”。另外还有 14 处提到银。金、银都是美丽的金属,远古人对其特征当感到神奇。这一点对道教的黄白术或有启发。

《大北荒经》曰:“有继无民,继无民任姓,无骨子,食气、鱼。”郝懿行云:“食气、鱼者,此人食气兼食鱼也。《大戴礼·易本命篇》云:‘食气者神明而寿。’”<sup>①</sup>这里的“食气”是否后人所加,不明。但无可怀疑的是,道教服气法的前身也相当古老。

《山海经》记录了大量有关道教长生信仰、神仙、彼岸世界、礼仪与方术等核心内容的原始形态、前身,或所受启发之处,除了没有涉及哲学和伦理学之外,几乎涉及道教神学核心内容的各个方面。《山海经》清楚地告诉我们,我国古代神话和原始宗教信仰是道教神学的远源。应当同时指出的是,源并不等于流。道教神学直接继承和吸收的,是我国古代神话和原始宗教信仰经过长期改造后的形态。这是一个漫长而复杂的演变过程。所以,道教神学同我国古代神话之间存在着区别,与我国原始宗教信仰分处于宗教发展过程中的两大不同阶段。道教神学更加丰富,更加精致,更加系统。

我国古代神话和原始宗教信仰对道教的影响是十分深远的。它使道教从萌芽时起即带有中国文化的特点,并保证道教神学继

<sup>①</sup> 《山海经校注》,第 436 页。

续沿着中国文化的轨道发展,成为中国古代文化的宝库之一。道教特别注重医学、古代化学等自然科学;保留了大量原始宗教信仰的残余;既杂而多端,又大体上被区分为丹鼎和符箓两大流派;特别容易为我国封建社会的农民群众所接受;为我国历史上少数民族上层统治集团视为汉族的宗教,因而或皈依、扶植,或猜忌、限制以至镇压,无不与这种深远影响有密切关系。这正是考察道教神学远源的意义之所在。另外,这也进一步加深了我们对《山海经》的理解。《山海经》受到学术界高度评价,是当之无愧的。

(原载《世界宗教研究》1989年第1期,第119~128页)

## 王屋真人的阴丹术

唐代宗时王屋山上住着一位隐士，他向皇帝敬献了一首口诀。此事载于《王屋真人口授阴丹秘决灵篇》（以下简称《灵篇》）。该篇为宋代《云笈七签》卷64收录，流传至今。<sup>①</sup>这位隐士敬献口诀时上了一篇表文，今嵌于《云笈七签》本《灵篇》中部。表文阙题，无署名。为行文方便，笔者暂拟《上口诀表》四字为题，并暂称这位隐士为王屋佚名隐士。

王屋佚名隐士在《上口诀表》中自述说，他是儒家出身，学习道术，与其伯父（名登）曾同为张果弟子。后来他隐居王屋山，坚持修炼，留心寻访异人。隐居十几年后，果然遇到王屋真人。王屋真人得知王屋佚名隐士曾向张果学道，很欣赏他。当时王屋佚名隐士已经衰老，耳聋眼花。王屋真人出于同情，将阴丹秘决传授给他。王屋佚名隐士按照阴丹秘决修炼后，各种疾病减轻，虽然没有返还童颜，但渐渐感觉自己好像是少年。简言之，王屋佚名隐士在王屋山隐居十几年后，王屋真人来到王屋山授阴丹秘决给他，他按诀修炼颇有成效。

王屋佚名隐士在自述之前介绍其伯父说，其伯父116岁高龄时，似乎预知“安史之乱”即将爆发，遂于天宝十四年（755）三月告别诸子，去三山海上寻求名药，不知所终。十一月，安禄山果然发

<sup>①</sup> 见《道藏》22/451中~453上。

动叛乱。观其口气，王屋佚名隐士当日送其伯父遁去，其本人于“安史之乱”爆发后即避地王屋山隐居。若如此，“十有余年”后王屋佚名隐士遇王屋真人受口诀，当为天宝十四年后十几年，即大历元年至大历九年（766～774）间。

《上口诀表》前有“王屋真人、刘守依真人口诀，进上代宗”一句，当为代宗逝世后之人旁批或夹注之文。此句表明王屋佚名隐士将口诀献给了唐代宗。唐代宗在位最后一年为大历十四年（779）。王屋佚名隐士献口诀的时间当在大历元年至大历十四年（766～779）间。

《上口诀表》介绍王屋真人说，真人姓王，名长生，云游名山，不长住一处。因为在王屋山见到他，故王屋佚名隐士称呼他为王屋真人。王屋真人自称是东晋时候的人。其妻子姓刘，自称是唐太宗时代的人。据表前“王屋真人、刘守依真人口诀，进上代宗”一句推测，王长生之妻盖姓刘名守依。所谓东晋人和太宗朝人，皆属夸大之辞，不足凭信。二人既然于唐代宗大历元年至大历九年（766～774）间登临王屋山，其时若高寿百岁，亦不过生于唐高宗乾封元年至上元元年（666～674）间。若40余岁以后总结出“阴丹秘诀”，则唐玄宗已开始执政（先天元年，712年）。

《上口诀表》之前有大段文字解释何为阴丹，之后有长篇文字讲解秘诀。这些释解之辞不知是王屋真人口授，还是王屋佚名隐士修炼秘诀后添加的心得。这些解释之辞若为王屋真人原作，则《灵篇》盖著于先天元年至大历九年（712～774）间。若为王屋佚名隐士后加，则《灵篇》盖著于大历元年至大历十四年（766～779）间。无论如何，王屋佚名隐士至少是《灵篇》的传者。

《上口诀表》记叙了王屋山三位道士的故事。一位是王屋佚名隐士隐居王屋山修道，另两位是王屋真人王长生及其妻子刘守依游历王屋山传道。这个简短的故事表明，“安史之乱”爆发后，唐肃

宗、代宗时期，王屋山为道士避乱之地，阴丹术在山中流传。

## 二

今《灵篇》解秘诀部分，秘诀与解文相混。现试为标点，以便阅读。

“诀曰：‘不敢为主而为客。’此一句借道经以说其事也。夫先举者为主，后举者为客。主者先，施惠于人也；客者[后]，受施于人也。若施于人者，则情散精竭；受施于人者，精固而情专。以其纳和炁以助阳，夫何患焉？然则阳亢为灾，阴盛为毒。灾则自损，毒则杀人。凡口鼻炁塞，是阴之毒炁也。‘慎莫从高自投掷。’夫阳怒急于施写（泻），若自投掷，何可制焉？尾闾之尤，于是乎在也。《黄庭经》云：‘若当决海百渎倾，叶去树枯失青青。’斯之谓矣。‘侧身内想闭诸隙。’此非有事于阴门而侧身也，所为将闭诸隙先侧其身也。隙，所谓命门，在精室之下、接脊之末。《黄庭经》云：‘耽养灵柯不复枯，闭绝命门保玉都。’此之谓也。‘正展垂壶兼偃脊。’垂壶，脚跟是也。侧身又偃其脊，兼展脚跟，则命门自闭。脚跟为垂壶者，盖取其时人不悟矣。然则安定其心，文火为嘘呵，青（清）炁却流散入诸髓。养生之急，莫甚于此。夫如是乃可以有事于阴门。有事之法，亦常式尔。‘四合五合道乃融。’合，阴阳相合也。出入之间，或四或五，即当精炁渐动，诸脉通融之道也，是炁之母也。‘翕精吐炁微将通。’翕精之道，自翕之而上也。吐炁之道，嘘呵之法是也。夫如是即又（有）劳精在，亦将患，理宜微写（泻），以存其真。此所谓‘微将通’者也。《黄庭经》云：‘但当翕炁录子精，寸田尺宅可治生。’此谓之矣。又自古道者相传云：‘欲得不老，运精补脑。’正在此矣。大抵是炁为精，若此即化精为炁。广成子授黄帝之道曰：‘无摇尔精。’盖用此法也。‘袅袅灵柯不复空。’灵柯不复空，炁充实也。‘徐徐玉垒补前功。’既通之后，腠理必虚。若不补



之，则成其病。彭祖者（曰）：‘阴养阳精，命可长生。’此之谓矣。举阴能养阳，即知阳亦养阴，斯亦明矣。然则俱不得媾则害生。灵柯、玉垒，不言可知也。‘补之其道将如何？’将欲自明，故自问之也。‘玄牝之门通且和。’此补之道也，所谓阴阳相合，更相补养。夫玄为鼻，主入炁；牝为口，主出炁。出炁与命门入炁相应，一出一翕，相续不断，畅极即止，亦无定数。诸炁不泄，凝结为精。精既补焉，何疾之有？销散三尸，用此法也。夫本来合实，虚即虫生，果虫之类也。本来合虚，实即虫生，木蠹之类也。三尸在三丹田也。三丹田者：上丹田，脑髓是也；中丹田，心虚是也；下丹田，精室是也。所以，心有窍是合虚也，哀恚塞之即生虫也。精室、脑髓是合实也，施泻过度即生虫也。若合虚者令虚，合实者令实，三尸之虫自当消散，夫何患焉？因之，有（其）肌肤悦泽如春花。返其童颜，是此术也。‘溯流百脉填血脑。’向之所务，亦已毕矣。彼灵柯既不空矣，且宜摩拭手足，掇搦筋节，既自当精炁流布，散入肌骨。百关通利，其在兹乎？溯，逆流也。故精却上而逆流也。‘夫妇俱仙此得道’者，夫以阳为主阴为客，妇以阴为主阳为客。以客助主，主当安矣。俱获畅达，非仙而何然？此乃仙之阶矣。至于羽化上升，亦犹此矣。‘欲求此生寿无极，阴户初开别消息。’此二句即真长生久视之道也。夫长生之术如接树焉，以命续命者也。然则接树之法虽以枝接之，至于妙用之要，假元炁阳和之力，续命之法有同于此。夫阴门初开，必有血候初上，媾（媾）理始通。阴阳相感此时也者，将有孕也，夫将成后人之命，而续我前命，事既相类，理亦昭然。唯于此时，要在勿泄。然自古道者相传，皆言：‘施之于人则生子，存之于己则生身。’此之谓矣。然此法要，尤在春初当万物发生之时，故当兴其盛矣。凡一感是延十二岁。十二岁者，天地一周矣。频十感而延一百二十岁，此举轩辕上升之道矣！”

将王屋真人的《阴丹秘诀》析出，凡 14 句，全文是：“不敢为主

而为客，慎莫从高自投掷。侧身内想闭诸隙，正展垂壶兼偃脊。四合五合道乃融，翕精吐炁微将通。袅袅灵柯不复空，徐徐玉垒补前功。补之其道将如何？玄牝之门通且和。溯流百脉填血脑，夫妇俱仙此得道。欲求此生寿无极，阴户初开别消息。”

兹今译如下：“不要先动应当后动，千万不要从高处向下投刺。采取侧位，默默内想，关闭命门，伸展脚跟，放倒脊背。出入四五次就会诸脉通融，吸精、吐炁、微泻以使精通。柔软的玉根充满了精炁，用它慢慢地补虚养阳。补的方法是什么？口鼻之门通畅，应当虚者让他虚，应当实者让他实。使精炁流入百脉上填于脑，夫妇共同成仙用此法得道。若想此生寿命无限，阴门初开别有征候。”

### 三

《灵篇》阴丹术的基本原理是还精驻寿，因而其确定阴丹的定义，极其简洁地说就是还精术：“夫阳丹可以上升，阴丹可以驻寿。阳丹者，还丹也。阴丹者，还精之术也。”《灵篇》声明这一原理继承了传统的道教，正如唐以前不少道经所说：“施之于人则生人，存之于己则生身。”

围绕着这一原理，阴丹术首先要求做到三点：

第一，不要急于动作，应当冷静。用口诀来说叫作“不敢为主而为客”。讲解说，急于动作叫作“主”，保持冷静叫作“客”。急于动作者先动，施惠给对方，自己则情散精竭。保持冷静者后动，接受对方给予的恩惠，自己则精固情专，固精不泄，避免损精给身体带来危害。这样才可以吸取元气，充实元气。讲解说，男人急于动作造成玉根亢奋叫作“灾”，会伤害自己。女人急于动作造成玉户过盛叫作“毒”，会伤害对方。这是说，男女双方都要冷静。

第二，不要从上向下猛刺。口诀是“慎莫从高自投掷”。理由是玉根挺起，急于施泻。如果这时从上向下猛刺，则控制不住泄

精,将造成暴泄,严重伤害身体。

第三,应当首先采取侧身的姿势,并伸展脚跟和放倒脊梁,使命门自闭。然后定心,缓慢做嘘呵式呼吸,使气流散全身骨髓。用口诀来说就是“侧身内想闭诸隙,正展垂壶兼偃脊。”垂壶指脚跟,隙指命门。如此之后,才可以插入阴门。

然后还精。具体步骤是:

第一,运气还己精。口诀曰:“四合五合道乃融,翕精吐炁微将通。”当四五次出入后,精气渐动,诸脉通融。此时应当自翕精而上,用嘘呵之法吐气,并微微泄去劳精以保存真精,使玉根强壮,即“袅袅灵柯不复空”。这叫作“化精为气”,为还精补脑做准备。

第二,运气还对方精。玉根充气并通畅之后,腠理必虚,应当阴阳相合,更相补养。方法是:“玄牝之门通且和。”讲解说,所谓通,就是鼻入气,口出气。出气与命门入气相应,一出一翕,相续不断,诸气不泄,凝结为精。出入气的次数并无规定,畅极即止。所谓合,就是保持三丹田应有的状态以销散三尸。具体说,就是上丹田脑髓和下丹田精室合实,不要施泻过度使之虚,中丹田心合虚,不要塞满哀悲情绪使之实。

第三,按摩还精。按摩手足和筋骨、关节,使精气散入肌骨,向上逆流入脑,这叫作“溯流百脉填血脑”。

另外,《灵篇》特别强调掌握还精的时机,即抓住阴户初开时阴阳相感。口诀叫作“欲求此生寿无极,阴户初开别消息”。讲解说,延长生命如同树木嫁接,要借助元气阳和之力。阴户初开,必有血候初上,腠理始通。此时施精于人则生人,存精于己则生身。应当趁此时还精吸精。《灵篇》指出尤其在春初时还精,效果更大,一还可以延长12岁,十还可以延长120岁。

《灵篇》整个是讲述了男女双双成仙的方法,即“夫妇俱仙此得道”。作法是男女均以己为主以对方为客。具体来说,即男人以还

己精为主,以还女精为辅;女方以还己精为主,以还男精为辅。

#### 四

最初只有金丹一词,后来有外丹、内丹之分。汉代出现了阴丹之称,可以用于外丹,也可以用于内丹。阴丹之称用于外丹者,特指以房中术辅助外丹术炼成之外丹,如汉代《太清金液神丹经》所述。阴丹之称用于内丹者,特指内行补精术及丹法。如汉代涓彭派所谓的涓子秘要,也称阴丹内术。春秋战国时期盛行接阴之道,阴丹之称为阴,盖即源于此。六朝以来,阴丹之称多用于内丹。如六朝道经《洞真太上智慧消魔真经》提到“阴丹内御房中之术”。《真诰》卷5将房中术称为“阳丹九转”。陶弘景唯恐人们误以为外丹,特地注曰:“此谓房中之事耳。阳丹或应作阴丹。”<sup>①</sup>

六朝葛洪精通阴丹术。其《抱朴子内篇》之《极言》篇曰:“服阴丹以补脑,采玉液于长谷。”<sup>②</sup>同书之《微旨》篇曰:“却走马以补脑,还阴丹以朱肠,采玉液于金池,引三五于华梁。”<sup>③</sup>

葛洪于《微旨》篇中记载了两首阴丹口诀。一曰:“夫太元之山,难知易求,不天不地,不沉不浮,绝险绵邈,崑崙崎岖,和气缊缊,神意并游,玉井泓邃,灌溉匪休,百二十官,曹府相由。离坎列位,玄芝万株,绛树特生,其宝皆殊,金玉嵯峨,醴泉出隅,还年之士,挹其清流。子能修之,乔松可俦。此一山也。长谷之山,杳杳巍巍,玄气飘飘,玉液霏霏,金池紫房,在乎其隈。愚人妄往,至皆死归。有道之士,登之不衰,采服黄精,以致天飞。此二山也。”又曰:“夫始青之下月与日,两半同升合成一。出彼玉池入金室,大如弹丸黄如橘,中有嘉味甘如蜜,子能得之谨勿失。既往不追身将

① 《道藏》20/520下。

② 王明:《抱朴子内篇校释》卷13,中华书局1985年版,第245页。

③ 王明:《抱朴子内篇校释》卷6,第129页。

灭,纯白之气至微密,升于幽关三曲折,中丹煌煌独无匹,立之命门形不卒,渊乎妙矣难致诘。”<sup>①</sup>这两首口诀皆为隐语,比较难懂。

隋唐时期,阴丹术仍盛。王屋真人的阴丹秘诀,与汉代涓彭派的阴丹内术和六朝葛洪所述阴丹口诀的内容,皆以还精补脑为中心,但文字上脱去一些晦涩。《灵篇》复加以讲解,具体方法遂大致可晓。

《灵篇》说“阳丹可以上升,阴丹可以驻寿”。其实在《灵篇》中阴丹也是成仙术。有意将外丹誉为成仙术,将阴丹降为养生术,不过是在封建的性观念的压力下的一种策略而已。这种分等级的说法与六朝贵族道教的褒贬亦相似。解释之辞引用几种古经,尤其反复引用《黄庭经》,并取其三丹田说,《灵篇》盖受《黄庭经》影响较深。

(原载《江西社会科学》2002年第11期,第40~42页)

---

① 王明:《抱朴子内篇校释》卷6,第128页。

## 禅宗思想对《悟真篇》的影响

道教内丹术南宗圣典《悟真篇》正文部分由律诗 81 首和《西江月》词 12 首组成。<sup>①</sup>《紫阳真人悟真篇注疏》卷前所录作者北宋张伯端的自序中说得清清楚楚：

仆既遇真詮，安敢隱默。罄所得，成律詩九九八十一首，号曰《悟真篇》。内七言四韵一十六首，以表二八之数。绝句六十四首，按《周易》诸卦。五言一首，以象太一之奇。续添《西江月》一十二首，以周岁律。其如鼎器尊卑，药物斤两，火候进退，主客后先，存亡有无，吉凶悔吝，悉备其中矣。<sup>②</sup>

① 关于《悟真篇》的诗文数目，拙著《道教答问》曾写到：“由七言四韵 16 首、五言四韵 1 首、绝句 64 首、西江月词 12 首、律诗 81 首和禅宗性道歌颂诗词 36 首组成。”（见华文出版社 1989 年版《道教答问》第 267 页、台湾贯雅文化事业有限公司 1990 年版《道教答问（繁体字本）》第 297 页和华夏出版社 1993 年版《道教答问（增订本）》第 260 页）这里的“律诗 81 首”，原稿是放在括号中，总括七言四韵 16 首、五言四韵 1 首和绝句 64 首，如同张伯端《悟真篇》自序。此稿曾雇人誊录，又经编辑改过，不知何时“律诗 81 首”被去掉括号，移到“西江月词 12 首”之后，变成衍文。拙著《道经总论》（辽宁教育出版社 1991 年版，第 45、100 页）和《道教要籍概论》（北京燕山出版社 1992 年版，第 161 页）移录《道教答问》此句，重复错误。衍文的错误一再发生，与笔者校对清样时疏忽也有很大关系。笔者谨向读者表示歉意，并在本文中加以改正。所谓“禅宗性道歌颂诗词 36 首”，是笔者当时的看法，与誊录者和编辑无关。本文也予以改正。

② 《道藏》2/915 上。

除南宋翁葆光《悟真篇注释》本《悟真篇》少一首七律之外，其余诸本正文部分皆完整无缺。诸本间唯诗词排列顺序相差很大，有几首诗词不同，每首诗词前有的版本有题，有的版本无题。这些细枝末节的差异并不影响诸版本基本上保持了《悟真篇》正文全貌的一致。

《注疏》本自序紧接着曰：

及乎篇集既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性，有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首。今附之卷末，庶几达本明性之道，尽于此矣。<sup>①</sup>

《修真十书》本张伯端自序说得比较简单：

于本源真觉之性，有所未尽，又作为歌颂乐府及杂言等。

附之卷末，庶几达本明性之道，尽于此矣。<sup>②</sup>

诸本《悟真篇》之张伯端自序说到附录时，不外乎上述繁简两种表述方式。《悟真篇》在正文部分之外，卷末尚有附录部分，盖无疑问。

现存诸本《悟真篇》之附录部分，篇章数量，众寡悬殊。由寡到众简述如下：

第一，无附录。南宋夏宗禹著《紫阳真人悟真篇讲义》7卷，其《悟真篇》附录部分为零。

第二，附录6首。南宋薛道光、陆墅，元陈致虚注《紫阳真人悟真篇三注》5卷，附录部分为“又《西江月》一首”和“续绝句5首”。

第三，附录7首（包括“篇”，以下同）。南宋翁葆光《悟真篇注释》本3卷，附录部分比《三注》本多出《读〈周易参同契〉》赋文一篇。

① 《道藏》2/915上。

② 《道藏》4/712中。

第四,附录9首。南宋翁葆光注,陈达灵传,元戴起宗疏《紫阳真人悟真篇注疏》8卷,附录部分比《注释》本又多出《赠白龙洞刘道人歌》和《石桥歌》2首。

第五,附录11首。清董德宁注《悟真篇正义》3卷,附录部分比《注疏》本多出《金丹四百字》和《玉清内丹宝录》2首。

第六,附录28首。明陆西星《悟真篇诗小序》1卷,附录部分比《三注》本多出“悟真法语”22首。这22首为《无罪福颂》、《三界惟心颂》、《见物便见心颂》、《心经颂》、《齐物颂》、《读雪窦禅师〈祖英集〉》、《即心是佛颂》、《采珠歌》、《禅定指迷颂》、《无心颂》和“又续《西江月》12首”。

第七,附录32首。无署名《紫阳真人悟真篇拾遗》1卷,疑其为宋元人所辑。无《悟真篇》正文,为附录部分单行本,包括“禅宗歌颂诗曲杂言”。其中22首与《小序》本之“悟真法语”同。多出的10首为《性地颂》6首、《圆通》、《随他》、《宝月》和《戒定慧解》。

第八,附录38首。清刘一明著《悟真直指》4卷,附录部分比《三注》本多出“外集”32首。“外集”32首与《拾遗》本同,仅次序不同。

第九,附录39首。《修真十书》本《悟真篇(集注)》5卷,附录部分比《直指》本多出《读〈周易参同契〉》赋文一篇。其中“禅宗歌颂”32首与《拾遗》本同,仅次序不同。

第十,附录44首。清仇兆鳌《悟真篇集注》4卷,附录部分比《十书》本多出《金丹四百字》、《赠白龙洞刘道人歌》、《石桥歌》、《浮黎鼻祖经序》(加《读〈周易参同契〉》共5首,合称“增集”)和“法语”绝句1首(多出的这首绝句在“悟真法语”中。“悟真法语”共33首,其余32首与《拾遗》本同,仅次序不同)共5首。

对于附录部分之有无多寡,不仅诸版本呈现出“百花齐放”的景象,而且众说纷纭。



宋孝宗乾道九年(1173)无名子翁葆光《紫阳真人悟真篇注疏序》说:张伯端撰禅宗性道歌颂诗词 36 首附于《悟真篇》卷末。<sup>①</sup>但《注疏》本附录部分仅 9 首,《注释》本仅 7 首,与翁葆光序中所说 36 首不符,不知何故。

清董德宁《悟真篇正义》卷下对附录部分之“又《西江月》一首”加按语曰:

然此章之文气,而与本篇不同,且张君原序中只言《西江月》十二首,今有其十三,谅是后人所添。本应删去,念其由来已旧,姑留之。<sup>②</sup>

对附属部分之“续绝句 5 首”加按语曰:

按此五首之诗,虽言旁门之学以及修性之徒,总亦无深奥之义,且本篇中言之屡矣,又其原序中并不言及有此,疑亦后人所作。但《翠虚篇》云:“不见《悟真篇》内说,真金起屋几时枯。”是引此诗中之句也,谅无差谬,是以录之。<sup>③</sup>

董德宁始疑终信,只因《翠虚篇》。

17 年前,为笔者等 3 名研究生开设“《悟真篇》讲解”课程的王沐先生,后来撰《悟真篇浅解》3 卷一书。该书卷下收入“又《西江月》一首”和“续绝句 5 首”,同时引述董德宁的按语,作为一家之言供读者参考。其实王沐先生并不以董德宁之说为然。在 3 卷之后,王沐先生又附其撰《悟真外篇浅解》,收入《读〈周易参同契〉》、《赠白龙洞刘道人歌》和《石桥歌》3 首。又录清刘一明撰《悟真性宗直指》之“外集”、《金丹四百字解》和清董德宁删定《玉清金笥清华秘文金宝内炼丹诀》,总名曰《外三种》。王沐先生收录的附录部

① 《道藏》2/912 上、中。

② 《道藏精华录》第 7 集,浙江古籍出版社 1989 年版,第 26 页 a。

③ 《道藏精华录》第 7 集,第 26 页 b。

分几乎可以和《集注》相侔。<sup>①</sup>

《悟真篇三注》卷首录元末工部尚书张士弘撰《紫阳真人悟真篇筌蹄》曰：

近世有辈妄人，伪作歌颂，记于此书之后，以瞽性命之学。如《读〈祖英集〉》、《读〈参同契〉》等禅宗歌颂四十余篇。措辞殊甚鄙陋，似此何能明性！<sup>②</sup>

张士弘否定禅宗歌颂 40 余篇，不啻认为《悟真篇》只有正文而无附录。

柳存仁先生针对张士弘之说，提出质疑：

张士弘指其为伪，若有根据，而未能充分加以发挥。然如以文义文气言之，恐殊难定夺，以《悟真篇》本身固亦为诗词杂荟也。以文字论，《悟真篇》及《拾遗》杂文两者实俱不高。其截然可异之处，则《悟真篇》诸诗词皆有道家丹经味，此反多无之，纯类禅宗和合子之所为。雪窦师仁宗皇祐四年（一〇五二）卒，《拾遗》中收《读〈祖英集〉》一篇，在时间上并无绝对不可能之处。又如《西江月》一首云‘有用用中无用，无功功里施功’二语实见丹家本色，未必全系禅语。或者伯端暮年，思想大受禅宗影响，如《悟真》二《序》之所言，苟无的证，不敢必其为伪作也。<sup>③</sup>

柳存仁先生又曰：

张士弘斥《悟真篇》有禅宗诗词事，已见前。苟张说确矣，度此时能伪撰类此诗词者，惟推翁葆光。然翁实非能倾赏禅宗之人，于佛教亦不无鄙薄之词。其《悟真篇注释》云：“近世诵佛号化人谓之净土，此为中下设耳。实大根大器之尘垢

① 参阅王沐《悟真篇浅解》，中华书局 1990 年版。

② 《道藏》2/972 中。

③ [澳]柳存仁：《张伯端与悟真篇》，见《和风堂文集》中册，上海古籍出版社年版，第 792 页。

也。”又云：“仙翁毕其卷末而以禅宗性道者，实非神仙抱一之道也。”神仙抱一之语，道家释《阴符》者所常说，而葆光更引释《阴符》之旨入《悟真》。观此处葆光之言，其于禅诗领悟之境，实不如《悟真篇》前后二《序》之撰人。谓其能伪《读〈祖英集〉》诸首，亦缺乏的证也。若谓夏宗禹伪撰《西江月》，则仅见《桐江续集》之说。<sup>①</sup>

柳存仁先生指出张士弘辟伪之说缺乏实实在在的证据，并没有冤枉他。

《悟真篇》至今没有确定出可靠的祖本。张伯端的生卒年也是一桩悬案。张伯端生前地位卑微，亦未创教，故而历史面目模糊，手稿乃至初刻本失传，在官本位思想弥漫下的中国封建社会乃属司空见惯的“正常现象”。张伯端属于那种生前寂寞潦倒，身后荣耀辉煌的历史人物。在他默默无闻地死后，随着其丹法传人渐多，《悟真篇》流传渐广，他被尊奉为紫阳派始祖，声名隆盛。与他同时的不学无术的达官贵人，反倒湮灭无闻。于是有人将自己的著作托名于他，有人为《悟真篇》附录增加一些诗词杂文，在名人崇拜的社会也属于“正常现象”。正如宋高宗时人曾慥《道枢·容成篇》所说：

彼方士以采战之方以惑学士大夫，惧其言之不足取信也，则窃古先至人以名其书。故称《西华》二十有四篇，则曰钟离云房所作也，《西江月》十有八篇，曰张平叔所作也。<sup>②</sup>

故而，《悟真篇》附录部分鱼目混珠，真假混杂，不足为奇。

张伯端自序明确指出，其撰附录部分，是为了尽《悟真篇》正文未尽之言，专门阐发本源真觉之性、达本明性之道。根据这一提示，似可初步推断，现存宋元诸本《悟真篇》附录中，凡内容与张伯

① [澳]柳存仁：《张伯端与悟真篇》，见《和风堂文集》中册，第807页。

② 《道藏》20/619上。

端自序所言相符者盖为真作,反之则盖为伪作。

“又《西江月》一首”上阙要求在内丹术修成后,需按照禅宗的方法进一步修性功,曰:“丹是色身至宝,炼成变化无穷。更于性上究真宗,决了无生妙用。”<sup>①</sup>下阙则强调修钟吕内丹术,现世成仙。整首词重道甚于重禅,与自序的提示有不小的距离。

诸本间“续绝句5首”居然露出“两副面孔”,可分为两组。第一组包括《三注》、《正义》、《小序》、《直指》、《十书》和《集注》诸本,第一首首句为“饶君了悟真如性”。第二组为《注释》和《注疏》诸本,第一首首句为“休施巧伪为功力”。第一组续绝句5首中的4首,现为第二组诸本《悟真篇》正文。与此相应,第二组续绝句5首中的4首,现为第一组诸本《悟真篇》正文。《翠虚篇》引“真金起屋几时休”一句,见于第二组《注释》卷中<sup>②</sup>和《注疏》卷6<sup>③</sup>《悟真篇》正文,亦见于第一组《三注》等续绝句5首的第二首。毋庸置疑,两组中只可能有一组的4首是《悟真篇》正文。《翠虚篇》署名陈楠著。许多书记载陈楠为张伯端三传弟子,系南宋时人。亦有人认为是元人杜撰之名。即使南宋确有陈楠其人,也无法断定《翠虚篇》引用的那一句究竟出自《悟真篇》正文,还是出自所谓的附录。董德宁不察,遂写下了前面所引的那段按语。故而,究竟哪一组的4首,实为正文,难以遽断。不过,这两组的两个4首诗的内容均强调道教命功,贬斥佛教。两组共同的那一首绝句,亦如此。所以可以推断,不是正文的那一组续绝句5首也不大可能是真正的附录。这一组假附录作伪的时间盖不迟于南宋翁葆光。

《读〈周易参同契〉》、《赠白龙洞刘道人歌》、《石桥歌》、《金丹四百字》、《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》和《浮黎鼻祖经序》6

① 《道藏》2/967 上。

② 《道藏》3/23 下,为“真金起处几时休”。

③ 《道藏》2/952 下,为“黄金起屋几时休”。

首的内容亦与张伯端自序所言不符或不完全相符。

《金丹四百字》，《道藏》将之作为单独的一种收入。元俞琰《席上腐谈》疑其为元人伪撰。笔者曾将之归入张伯端著作之列<sup>①</sup>，陈兵与笔者见解相同<sup>②</sup>。

《玉清内丹宝录》全称《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》，《道藏》收录，凡3卷。如此篇幅，亦不大有可能为《悟真篇》附录。笔者将之列为张伯端的著作。<sup>③</sup>丁贻庄说：“或系张伯端死后，由弟子根据平日的讲演辑录而成。”<sup>④</sup>陈兵认为：“当为张伯端晚年归隐后所述，王邦叔笔录者。”

《浮黎鼻祖经序》盖为后人伪撰。

《集注》“悟真法语”多出的绝句一首，亦非佛教内容。

只剩下《拾遗》“禅宗歌颂诗曲杂言”32首盖为《悟真篇》附录。

## 二

《拾遗》32首皆为阐发禅宗思想为主的诗词歌赋。诚如萧天石评述说：“庶不知悟真法语，全是一味谈禅。”<sup>⑤</sup>《拾遗》32首的具体内容如下：

《性地颂》第1首说真如之性不可以普通方法去认识。颂中曰：“见闻知觉法，无一可猜量。”

第2首说只有认识真如之性，才能成佛成仙。颂中曰：“会得圆

①③ 拙著《道教要籍概论》，第160页。

② 陈兵：《两宋内丹派道教》，见任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第497页。

④ 丁贻庄：第七章《道教在北宋的复兴和发展》第六节《北宋内丹术的渐次兴起。张伯端及其〈悟真篇〉的基本思想》，见卿希泰主编《中国道教史》第2卷，四川人民出版社1992年版，第773页。

⑤ 萧天石：《南派修真要旨》，见《道家养生学概要》卷2，中州古籍出版社1988年版，第113页。

通真法眼，始知三界在吾家。”

第3首阐述真如之性真空妙有之理。颂中曰：“视之不可见其形，及至呼时却又应。”

第4首述六取为空，言外之意只有通过定慧才能认识真如之性。全颂曰：“一物含闻见觉知，盖诸尘境显其机。灵常一物尚非有，四者凭何作归依。”

第5首指出拘于形式的参禅打坐，于事无补。全颂曰：“不移一步到西天，端坐诸方在目前。项后有光犹是幻，云生足下未为仙。”

第6首指出真如之性不生不灭，强调只有如实观照，才能体悟。全颂曰：“求仙本自无生，畏灭何曾暂灭。眼见不如耳见，口说争如鼻说。”

《无罪福》教人无染无滞，强调明心。全颂曰：“终日行不曾行，终日坐何曾坐？修善不成功德，造恶元无罪过。时人若未明心，莫执比（此）言乱做。死后须见阎王，难免镬汤碓磨。”

《三界唯心》颂文内容如其题。全颂曰：“三界唯心妙理，万物非此非彼。无一物非我心，无一物是我己。”

《见物便见心》要求以真心体悟真如之性。颂中曰：“睹境能无心，始却菩提面。”

《圆通》赞真如之性圆通无碍。全颂曰：“见了真空空不空，圆明何处不圆通。根尘心法都无物，妙用方知与佛同。”

《随他》赞圆明定慧，教人无染无滞。颂中曰：“圆明定慧终无染，似水生莲莲自干。”

《宝月》将真如之性比喻为明月，称赞它一本散而为万殊，万殊归而为一本。颂中曰：“一轮宝月当虚空，万国清辉无障碍。”

《心经颂》指出唯有真如之性真实不二，不可以普通方法去认识。全颂曰：“蕴缜根尘空色，都无一法堪言。颠倒之见已尽，寂静之体修然。”

《人我》(亦题《齐物》)阐述人无我、法无我之理。颂中曰:“我尚非有,何尝有你。彼此俱无,众泡归水。”

《读雪窦禅师〈祖英集〉》教人不染不滞。歌中曰:“正定何曾分语默,取不得兮舍不得。但于诸相不留心,即是如来真轨则。为除万相将真对,妄若不生真尔(亦)晦。能到真妄两俱非,方得真心无罣碍。无罣碍兮能自在,一悟顿消穷(历)劫罪。不施功力证菩提,从此永离生死海。”

《戒定慧解》描述戒定慧皆忘的修性境界。歌中曰:“然其心境两忘,一念不动曰戒;觉性圆明,内外莹彻曰定;随缘应物,妙用无穷曰慧。此三者相须而成,互为体用……其戒定慧者本乎一性,光明照者本乎一日。一尚非一,三复何三?三一俱忘,湛然清静。”

《即心是佛颂》教人不染不滞。颂中曰:“知之须会法无心,不染不滞为净业。”

《采珠歌》教人定慧双修,明心见性。歌中曰:“任你尘嚣满眼前,定慧圆明常自在……心若不生法自灭,即知罪福本无形。”

《禅定指迷歌》批评寂灭顽空之禅和不识主人之野狐禅,教人定慧兼赅,心法两忘,不禅而禅,不定而定,行真禅之禅。歌中曰:“如来禅性如水,体静风波自止……性于见里若明,见向性中自定。”

《无心颂》教人无心无虑,自在逍遥。颂中曰:“体相无心,不染不爱(滞)。自在逍遥,物莫能累。”

“又续《西江月》”第1首教人顿悟。下阕曰:“悟则刹那成佛,迷则万劫沦流。若能一念契真修,灭尽恒沙罪垢。”

第2首教人明心见性。下阕曰:“我有一轮明镜,从来只为蒙昏。今朝磨莹照乾坤,万象超(昭)然难隐。”

第3首述我性佛性相同,万物皆有佛性之理。上阕曰:“我性入诸佛性,诸方佛性皆然。亭亭蟾影照寒泉,一月千潭普现。”

第4首阐述法实无法、空实非空之理,教人施功时勿拘泥呆

滞。词中曰：“有用用中无用，无功功里施功。”

第5首教人神静无思，随缘度日。词中曰：“神静湛然常寂，不妨坐卧歌吟。”

第6首教人勿分真妄，了悟真如之性。全词曰：“对镜不须强灭，假名权立菩提。色空明暗本来齐，真妄体（休）分两体。悟则便名净土，更无天竺曹溪。谁言极乐在天西，了则弥陀出世。”

第7首教人持齐物观，明诸相假，以了生死。词中曰：“往来诸用不相知，生死谁能碍你。”

第8首强调认识真如实相最为重要。下阕曰：“争似无为实相，还须返朴归淳。境忘情性（尽）任天真，以证无生法忍。”

第9首强调领悟最重要，渐悟也不可少。全词曰：“鱼兔若还入手，自然忘却筌蹄。渡河筏子上天梯，到彼悉皆遣弃。未悟须凭言说，悟来言说皆非。虽然四句属无为，此等何须脱离。”

第10首要求度己之后还要度人。词中曰：“悟了莫求寂灭，随缘只接群迷。”

第11首强调如来正智必须身体力行。词中曰：“说得便须行得，方名言行无亏。”

第12首教人以双遣法认识真如之性。词中曰：“二边俱遣弃中心，见了名为上品。”①

总之，《拾遗》32首阐述真如之性，教人定慧双修，明心见性，即心成佛。正如张伯端自序赞禅宗曰：“释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸。”②又如其后序曰：“人能察心观性，则圆明之体自见，无为之体自成，不假施功，顿超彼岸。”③刘一明《悟真直指》对这32首做了注释，阐发禅宗思想。陈兵对《拾遗》32首评价较

① 以上32首见《道藏》2/1030中~1033下。

② 《道藏》2/914上。

③ 《道藏》2/967下。



高,曰:“作为禅宗著述,较宋代一般禅宗语录诗偈明白晓畅,其中所表现的哲学观确与禅宗基本无别。”<sup>①</sup>

### 三

《悟真篇》正文部分,阐述内丹原理和修炼方法,继承钟吕金丹派,主张性命双修。其修性包括两个范畴,一个是日常思想修养的范畴,一个是实际修炼内丹时的范畴。

思想修养范畴的修性包括树立人生观、道德观和掌握处世哲学等内容。主要有:第一,要人认识人生无常,割断世俗,决心修炼。《注疏》卷1《悟真篇》七律第1首曰:“不求大道出迷途,纵负贤才岂丈夫。百岁光阴石火烁,一生身世水泡浮。只贪利禄求荣显,不觉形容暗瘁枯。试问堆金等山岳,无常买得不来无?”<sup>②</sup>七律第2首曰:“人生虽有百年期,寿夭穷通莫预知。昨日街头方走马,今朝棺内已眠尸。妻财抛下非君有,罪业将行难自期。大药不求争得遇?知之不炼是愚痴。”<sup>③</sup>第二,劝人修德。卷7《西江月》第11首曰:“德行修逾八百,阴功积得三千。均齐物我与亲冤,始合神仙本愿。”<sup>④</sup>第三,劝人韬晦,息心绝虑,自然无为。卷7绝句第64首曰:“修行混俗且和光,圆即圆兮方即方。显晦逆从皆莫测,教人争得见行藏。”<sup>⑤</sup>卷6绝句第55首曰:“三才相盗食其时,此是神仙道德机。万化既安诸虑息,百骸俱理证无为。”<sup>⑥</sup>道教内丹理论认为,这些思想修养是修炼内丹的必要思想基础。

① 陈兵:《两宋内丹派道教》,见任继愈主编《中国道教史》,第501页。

② 《道藏》2/915下。

③ 《道藏》2/916中。

④ 《道藏》2/960上。

⑤ 《道藏》2/953中。

⑥ 《道藏》2/950下。

内丹须依次第修炼。《悟真篇》的修炼次第,首先要求筑基。这一次第,《悟真篇》阐述得不多。《悟真篇》主要阐述了筑基之后的三个次第。有人将这三个次第概括为炼精化炁、炼炁化神和炼神还虚,有人则归纳为金丹、金液还丹和九转金液大还丹。前两个阶段主要修命,但也不能脱离修性。这时的修性要求做到去情止念,发挥“意”的主导作用。卷7《西江月》第3首曰:“若要修成九转,先须炼己持心。依时采取定浮沉,进火须防危甚。”<sup>①</sup>第三个阶段完全修性,要求常定常寂,一切归元。卷4绝句第12首曰:“药逢气类方成象,道在虚无合自然。一粒灵丹吞入腹,始知我命不由天。”<sup>②</sup>这样的修炼次第叫作“先命后性”。

两个范畴的修性均不出道教思想和方法的范围。

《拾遗》32首禅宗诗词歌颂杂言,首先是对实际修炼内丹时修性的理论和方法做了加强和补充。禅宗思想阐述真如之性,分析如何做到明心见性,可以帮助炼丹者更加重视“意”的主导作用,借用定慧的方法更好地掌握还虚阶段的无心、无为等要领,进一步提高追求还虚合道的自觉性。

仇兆鳌看出了禅宗诗文的这种作用,曰:

金丹成后,尚有炼神还虚、与道合真一节工夫,仙翁特垂此语,示人修性之极功也。<sup>③</sup>

丁贻庄也指出:

他是以讲佛学禅理来解决“炼神还虚”阶段的问题。<sup>④</sup>

① 《道藏》2/955 上、中。

② 《道藏》2/936 上。

③ “悟真法语题解”,见[清]仇兆鳌《悟真篇集注》下卷,清同治三元宫刻本,第23页a。

④ 丁贻庄:第七章《道教在北宋的复兴和发展》第六节《北宋内丹术的渐次兴起:张伯端及其〈悟真篇〉的基本思想》,见卿希泰主编《中国道教史》第2卷,第770页。

他们的观点无疑是正确的。

但是我们还必须看到,张伯端在写下《悟真篇》正文之后,特地又撰写禅宗诗文附于卷末,还有第二层用意,即指导修炼者明心见性,作为一种更高、更迅捷的修炼手段向修炼者推荐。也就是说,建议修炼者们在按照《悟真篇》正文修炼内丹后,还要按照禅宗的方法,定慧双修,观照本心,回归真如本性。故而张伯端在其后序中将明心见性说成明心见道,极端推崇明心,曰:

夫欲免乎患者,莫能若体夫至道。欲体至道者,莫若明乎本心。故心者,道之体也。道之体,心之用也。人能察心观性,则圆明之体自见,无为之体自成,不假施功,顿超彼岸。<sup>①</sup>

在后序中,张伯端将卷末所述禅宗思想称为无为妙觉之道和达磨六祖最上一乘之妙旨,都坦率地陈述了他的观点。

《拾遗》在禅宗诗文之前解题曰:

此恐学道之人,不通性理,独修金丹。如此,既性命之道未修,则运心不普,物我难齐,又焉能究竟圆通,迥超三界!故经云:“有十种仙,皆于人中炼心,坚固精粹,寿千万寿。若不修正觉三昧,则报尽还来,散入诸趣。”是以弥勒菩萨《金刚经颂》云:“饶君百万劫,终是落空亡。”故此《悟真篇》者,先以神仙命脉诱其修炼,次以诸佛妙用广其神通,终以真如觉性遗其幻妄而归于究竟空寂之本源矣。<sup>②</sup>

陈兵解释说:

《悟真篇》内外篇先内丹后禅,表明了张伯端从内丹归禅的历程。<sup>③</sup>

① 《道藏》2/967 下。

② 《道藏》2/1030 中。

③ 陈兵:《佛教禅学与东方文明》,上海人民出版社 1992 年版,第 424 页。

他们的观点也是正确的。先内丹后禅,是比内丹修炼过程中的先命后性层次更高、范围更大的先命后性。

从理论和方法上加强和补充了《悟真篇》正文阐述的先命后性,并给予它层次更高、范围更大的先命后性,这就是禅宗思想对《悟真篇》所做的贡献,张伯端的用意也正在这里。禅宗思想成就了张伯端。陈樱宁先生赞颂说:

紫阳师一刀笔吏耳。彻悟后,居然能用非常手段,斩绝尘缘,不可谓非大智大勇矣。《悟真篇》序自言:“涉猎三教经书,以至刑法书算、医卜战阵、天文地理、吉凶生死之术,靡不详究。”虽古圣哲何以加兹,岂公门中人所能望其项背哉!除金丹玄旨直接魏祖心传而外,尚有《悟真篇外集》,深契达摩最上一乘之妙道,久已收入佛教禅宗语录部内。性命双修之学,至师始集大成。前无古人,后无来者。呜呼!其初不过一刀笔吏耳!①

从《悟真篇》也可以看出,禅宗思想在宋代,对道教的影响在继续扩大和深入,三教合一的思想潮流汹涌向前。

(原载释永信、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 年版,第 487~501 页)

① 陈樱宁:《张紫阳仙师略传》按语,见徐伯英选集,袁介珪审定《中华仙学》下册,台湾真善美出版社 1978 年版,1071 页。

## 由白玉蟾《快活歌》谈到现代“易隐”

南宋白玉蟾的《快活歌》共两首。<sup>①</sup> 第一首结尾曰：“偶遇太平兴国宫，白发道士其姓陈。半生立志学铅汞，万水千山徒苦辛。一朝邂逅庐山下，摆手笑出人间尘。翠阁对床风雨夜，授以丹法使还元。人生何似一杯酒？人生何似一盏灯？蓬莱方丈在何处？青云白鹤欲归去。快活快活真快活，为君说此末后句，末后一句亲分付。普为天下学仙者，晓然指出蓬莱路。”<sup>②</sup>

白玉蟾设问“蓬莱方丈在何处”，大意是问仙境在哪里？如何到达那里？白玉蟾自答曰“青云白鹤欲归去”，大意是说仙境在天上，归隐山林吧！在隐逸中修炼吧！白玉蟾以自问自答的形式，肯定庐山太平兴国宫老道士陈知白的隐逸生涯，鼓励他坚持修炼，并宣传隐逸为人生大道，成仙为人生终极目标。《快活歌》的这一主题，在白玉蟾宏丰的著述中别具一格，使我们窥豹一斑，得以了解白玉蟾的隐逸思想。

隐逸是中国古代社会中的一种独特的文化现象，有所谓大隐隐于朝、中隐隐于市、小隐隐于野的区分。白玉蟾主张“青云白鹤欲归去”，他自己是如何实践的呢？《快活歌》第二首结尾自述曰：“溪山鱼鸟任逍遥，风月林泉供笑傲。蓬头垢衣天下行，三千功满归蓬

---

① 《快活歌》两首收录于《修真十书》卷39《上清集》和王时宇清乾隆辛亥重刻《白真人集》卷4。《海琼传道集》没有收录第二首，只收录了第一首，题目下多出小字注曰：“赠道士陈知白。”

② 《修真十书》卷39《上清集》，见《道藏》4/783上。

岛。或居朝市或居山,或时呵呵自绝倒。云满千山何处寻?我在市廛谁识我?”<sup>①</sup>白玉蟾的隐逸生涯丰富多彩,不限一途。但与其他士人不一样,白玉蟾无论隐于市,还是隐于野,他不是住于宫观茅舍,就是云游四方,身份是道士,实质上是隐于道教。大而言之,是隐于教,宗教的教。

有的隐士是很难分辨的。比如,若说不仕为隐,但大隐隐于朝。若说远离政治、经济、文化中心独居为隐,但中隐隐于市。大隐和中隐都是心隐,心隐则不妨混迹人海之中,但入仕和居市者绝大部分不是隐逸者。有人不同意将出家人归于隐士,认为只能称他们为“修道者”,只有许由、伯夷、叔齐、范蠡、严光、陶渊明等才是隐士。

首先应当明确,隐士首先是士,那些不是士的教职人员或修道者,不归于隐士之列。其次,笔者以为,如果只从身份划分,那么只有隐于野的小隐才是隐士,而那些隐于朝即隐于官吏身份的大隐,隐于市即隐于商人、手工业者或佣工等身份的中隐,就都难以称为隐士。如果从实质来划分,即从思想与社会保持距离、心灵甘于孤独寂寞来划分,从心隐来划分,那么大隐、中隐和小隐就都是隐士。隐士是从实质来划分的。因此,出家人也好,不出家的宗教教职人员也好,是否归于隐士之列并不是看其身份,也是要看其是否心隐。白玉蟾心隐,应当归于隐士之列。各宗教中都有不少像白玉蟾一样的隐于教者。

大、中、小表示的是隐逸的难易程度。隐于朝最难,所以称之为大隐;隐于市次之,所以称之为中隐;隐于野较易,所以称之为小隐。儒家隐逸是避世,道家隐逸是不屑于世,道教隐逸是出世。道教隐逸在身份上与社会保持距离最远,所以比儒家、道家的隐于野

<sup>①</sup> 《修真十书》卷39《上清集》,见《道藏》4/783中。

更容易做到隐逸。隐于其他宗教也如此。隐于教,与大隐、中隐、小隐排序,不妨称之为“易隐”。白玉蟾是易隐隐于教。

儒家隐逸追求独善其身,道家隐逸追求精神自由。白玉蟾曰“晓然指出蓬莱路”,表明其隐逸是追求成仙,即追求生命的永恒和来世的极乐。这是道教隐逸的最高追求。道教隐逸追求成仙,动力根源来自人间,既是宗教信仰,也是一种人文情怀。白玉蟾设问“人生何似一杯酒,人生何似一盏灯”,将这种动力根源概括得很清楚。“人生何似一杯酒”是说人生苦,“人生何似一盏灯”是说生命脆弱和短暂。造成人生苦的原因是多方面的,既有自然灾害和生老病死等原因,也有战争、乱政、社会不公正和自己的感情及欲望等根源。儒家隐逸和道家隐逸考虑较多的是远离政治,宗教隐逸考虑更多的是脱离苦难。在宗教隐逸中,道教隐逸更重视生命。

在道教隐逸中,白玉蟾又有与众不同之处。这指的是他经常“放颠放劣”。《快活歌》第一首中曰:“如今快活大快活,有时放颠或放劣……一个闲人天地间,大笑一声天地阔。”<sup>①</sup>

白玉蟾有一段乞讨云游的生涯,这是“放颠放劣”的表现之一。《快活歌》第一首有两句概括这段经历曰:“衣则四时惟一衲,饭则千家可一钵。”<sup>②</sup>道友们笑他疯癫。《云游歌》第一首中曰:“云游不觉已多年,道友笑我何风颠。”<sup>③</sup>

白玉蟾在乞讨云游中举止怪异,普通人也称呼他为疯癫。《快活歌》第二首开头曰:“破衲虽破破复补,身中自有长生宝。拄杖奚用岩头藤?草鞋不用田中藁。或狂走,或兀坐,或端立,或仰卧,时人但道我风颠,我本不颠谁识我?”<sup>④</sup>

① 《修真十书》卷39《上清集》,见《道藏》4/781下~782上。

② 《修真十书》卷39《上清集》,见《道藏》4/782上。

③ 《修真十书》卷39《上清集》,见《道藏》4/781上。

④ 《修真十书》卷39《上清集》,见《道藏》4/783上。

乞讨云游中白玉蟾蓬头跣足。其《自赞》曰：“千古蓬头跣足，一生服气餐霞；笑指武夷山下，白云深处吾家。”<sup>①</sup>蓬头跣足成为白玉蟾的标准像。元顾瑛编《草堂雅集》卷4张翥诗《白玉蟾像》曰：“昆仑夜裂老蟾生，八角婴儿夺月精。蓬发垢衣湖海上，无人知是葛长庚。”嘉靖《九江县志》卷14《外志·白玉蟾》云：“唐白乐天之后，自幼慕长生之术，师翠虚陈先生，或蓬头跣足，隐显莫测，挥洒文墨，信笔而成。”

白玉蟾把乞讨云游比喻为吃生姜和胡椒。《快活歌》第一首开头曰：“快活快活真快活，被我一时都掉脱。散手浩歌《归去来》，生姜胡椒果是辣。”<sup>②</sup>白玉蟾效仿陶渊明，践行《归去来辞》，但乞讨云游可不像归园田居那样淡泊安然，而是很“辣”。

白玉蟾用两首《云游歌》，专门陈述乞讨云游之“辣”。白玉蟾回忆自己乞讨云游中经受风霜雨雪的情景，真是惨不忍睹。《云游歌》第二首中曰：“尝记得，洞庭一夜雨，无蓑无笠处，偃傍茅檐待天明，村翁不许檐头住。又记得，武林七日雪，衣衫破又裂，不是白玉蟾，教他冻得皮迸血，只是寒彻骨。又记得，江东夏热时，路上石头如火热，教我何处歇？无扇可摇风，赤脚走不辍。”<sup>③</sup>

对于乞讨云游中备尝世态炎凉，白玉蟾更是不堪回首。《云游歌》第一首中追述曰：“家家门前空舒手，那有一人怜乞儿！福建来到龙虎，上清宫中谒宫主。未相识前求挂搭，知堂嫌我身蓝缕。恰似先前到武夷，黄冠道士叱骂时。些儿馊饭冷熟水，道我孤寒玷辱伊。”<sup>④</sup>

乞讨云游既是吃“生姜胡椒”，当然享受不到“采菊东篱下，悠

① 《修真十书》卷44《武夷集》，见《道藏》4/796上。

② 《修真十书》卷39《上清集》，见《道藏》4/781下。

③ 《修真十书》卷39《上清集》，见《道藏》4/781中。

④ 《修真十书》卷39《上清集》，见《道藏》4/781上。



然见南山”的清趣,只能满嘴吃出“果是辣”的味道。“生姜胡椒”虽然辣,但白玉蟾吃起来感到快活,这是因为他吃“生姜胡椒”时可以有“一个闲人天地间,大笑一声天地阔”,可以实现自由意志,活出自我,做我自己。这种快活还包括他找到了老师,获得了口诀,因为他乞讨云游的目的之一是寻师。《华阳吟三十首》第3首曰:“一从脚别海南船,身逐云飞江浙天。走遍洞天寻隐者,不知费几草鞋钱?”<sup>①</sup>

“放颠放劣”的另一种表现是白玉蟾嗜酒狂饮。《快活歌》第一首中曰:“有酒一杯复一杯,有歌一阕又一阕。日中了了饭三餐,饭后勋勋睡一歇。放下万缘都掉脱,脱得自如方快活。用尽醒醒学得痴,此时化景登晨诀。”<sup>②</sup>这是自我描述狂饮高歌、酒足饭饱酣睡的情景。在《华阳吟三十首》第9首中,白玉蟾还自我描述醉酒之态云:“渴饮金波数百钟,醉时仗剑指虚空。脚跟戏蹶交乾斗,长啸一声天地红。”<sup>③</sup>嗜酒伴随他终生。蓬发跣足垢衣和嗜酒的白玉蟾,使人们联想到济公的形象。

从戒律上讲,白玉蟾是反对沉溺于酒的。《海琼白真人语录》卷1记录他和彭耜的问答:“耜问曰:‘有五戒,其一曰不饮酒。然酒亦不害于道,愚恐昏迷其性。故也酒果可戒乎?’答曰:‘藏经太上云:高才英秀,惟酒是耽,麴蘖薰心,性情颠倒,破坏十善,兴起十恶,四达既荒,亦通亦塞。’”<sup>④</sup>但他自己饮酒,另有说辞。在《华阳吟三十首》第14首中,将饮酒与吟诗、与修炼结合曰:“一吟一醉一刀圭,真气真精满四肢。若到酒酣眠熟后,满船载宝过曹溪。”<sup>⑤</sup>在第30首中,白玉蟾解释说饮酒吟诗是为了隐逸:“拈弄溪山诗仗

① 《海琼白真人语录》卷1,见《道藏》33/117中。

② 《修真十书》卷39《上清集》,见《道藏》4/782上。

③⑤ 《海琼白真人语录》卷1,见《道藏》33/117下。

④ 《道藏》33/114中。

巧，吐吞风月酒神通。且将诗酒瞒人眼，出入红尘过几冬。”<sup>①</sup>总之，白玉蟾嗜酒，是因为酒醉之后“放下万缘都掉脱，脱得自如方快活”，可以放浪形骸、无拘无束、随心所欲，能够获得卸去物累的超脱感。

“放颠放劣”的第三种表现是白玉蟾修炼内丹。白玉蟾修炼内丹，将之作为成仙的梯航。许多儒者不相信人能成仙。比如南宋刘克庄《后村集》卷24《王隐君六学九书序》曰：“近世丹家如邹子益、曾景建、黄天谷，皆余所善，惟白玉蟾不及识。然知其为闽清葛氏子。邹不登七十，黄、曾仅六十，蟾尤夭。死时皆无它异，反不及常人。余益不信世之有仙而丹之果可不死也。”正统的儒家将修炼内丹视为荒诞无益之举。也许是回应儒者的嘲讽，所以在《快活歌》中他也用“放颠放劣”的词语描述内丹术。有《快活歌》第一首中的六句为证，其曰：“三家村里弄风狂，十字街头打鹞突。一夫一妻将六儿，或行或坐常兀兀。收来放去任纵横，即是十方三世佛。”<sup>②</sup>

《东楼小参》记述了白玉蟾与彭耜的几句对话，可以帮助我们读懂《快活歌》这六句中前两句的隐语。《东楼小参》曰：“真师示耜以颂曰：‘三家村里黄三婢，三更转身失却枕。打着阿家鼻孔头，明日起来寻蛭侵。咄！春人饮春酒，春棒打春牛。’耜问曰：‘此莫是归根复命底道理么？’师云：‘父母所生口，终不为子说。’耜又问曰：‘此理如何？’师云：‘铁馒头上杏花红。’耜问：‘未审还有些契合也无？’师云：‘昨日街头两个卖柴汉，被人打折当门齿。你因甚替他叫屈？’耜云：‘噢！只是怗地？’师云：‘你试道看。’耜却颂曰：‘铁馒头上杏花红，四面玲珑处处通。踏着称锤硬似铁，新罗只在

① 《海琼白真人语录》卷1，见《道藏》33/118中。

② 《修真十书》卷39《上清集》，见《道藏》4/782上。

海门东。’”<sup>①</sup>

这几句对话虽然近似禅宗机锋，但仍可以告诉我们《快活歌》这六句中前两句的“三家村”盖指金木土或精气神三家，“十字街头”盖指黄庭，二语当是内丹隐语的艺术化。有趣的是白玉蟾接下来使用了“弄风狂”和“打鹤突”这样“放颠放劣”的词语。

上述《快活歌》六句中后四句中的“一夫一妻将六儿”当指八卦，即《易传·说卦》所说：乾坤二卦称父母，震、巽、坎、离、艮、兑六卦分别谓之长男、长女、中男、中女、少男、少女。参同丹经根据易学的阴阳化生及卦气、爻辰、十二辟卦、纳甲诸说讲述丹法。如《夷坚志乙》卷7《岳阳吕翁》纯阳真人述丹诀曰：“无形无象，来时止一夫一妇；有名有姓；去时存三男三女。”李道纯《问答语录》曰：“乾生三男，坤生三女，乾坤共生六子，是谓八卦。”《述工夫·清庵》曰：“一夫一妇能做活，三男三女打成团。”<sup>②</sup>《快活歌》“一夫一妻将六儿”盖用来描述修炼内丹。“或行或坐常兀兀”本指白玉蟾“放颠放劣”的举止。这里盖也指掌握炼丹火候，即交替使用文火和武火。“收来放去任纵横”当指内丹修炼中河车升降顺畅，或总指丹法纯熟。“即是十方三世佛”是借成佛说成仙，即修炼成功。

刘克庄《王隐君六学九书序》记载自己与好友王隐君二人的对话曰：“又扣君曰：‘吾闻仙者曰：纯阳曰无漏。邹晚置妾，曾在道州生子。黄、葛不能无妇人。君亦然。何也？’君曰：‘若所言内丹也，可以延年尔。大丹成则飞腾变化去矣。’”问者是刘克庄，答者是王隐君。刘克庄说白玉蟾离不开妇人，这是别人没有说过的。由此我们知道白玉蟾与邹子毅、曾景建、黄天谷、王隐君等都修炼阴丹。在正统儒家看来，修炼阴丹更是疯癫齷齪之事。

① 《海琼白真人语录》卷3，见《道藏》33/131上、中。

② 《中和集》卷3、卷5，见《道藏》4/495中、512下。

白玉蟾修炼内丹也快活。《快活歌》第二首中也有一段可为证：“热时只饮华池雪，寒时独向丹中火。饥时爱吃黑龙肝，渴时贪吸青龙脑。绛宫新发牡丹花，灵台初生薏苡草。却笑颜回不为夭，又道彭铿未是老。一盏中黄酒更甜，千篇内景诗尤好。没弦琴儿不用弹，无生曲子无人和。朝朝暮暮打憨痴，且无一点闲烦恼。”<sup>①</sup>这一段既是描写和称赞内丹术，也是表白自己在修炼时甘于孤独沉寂，可以返回性命本真，获得身心自由。

《史记·老子韩非子列传》记庄子曰：“我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”老庄主张自然无为，追求绝对的精神自由。白玉蟾在隐于教的易隐中追求精神自由，追求逍遥之乐，这一点与道家同。

白玉蟾有一篇《海琼君隐山文》，也是讲在隐逸中追求精神自由。他说自己的山林之隐与陶渊明等不同，不是乐山，而是心乐。其曰：“玉蟾翁与世绝交而高卧于葛山之巅。客或问：‘隐山之旨何乐乎？’曰：‘善隐山者，不知隐山之乐。知其隐山之乐者，鸟必择木，鱼必择水也。夫山中之人，其所乐者不在乎山之乐。盖其心之乐而乐乎山者，心境一如也。对境无心，对心无境，斯则隐山之善乐者欤？’”白玉蟾又解释心乐的涵义曰：“乐者在心，不可以形容，不可以知见。心之乐者，隐者之乐也，于山无预也。以清静为道场，以恬退为法事，以安乐为眷属，不欲与世交，不欲与物累。其修身也，不事乎百骸。其养形也，不溷乎五味。视死之日如生之年，执有之物如无之用。”最后，山林之隐达到的坐忘的境界：“人与山俱化，山与人俱忘……见纯真冲寂之妙则非山非人也。其非山非人之妙，如月之在波，如风之在竹，不可得而言也。”<sup>②</sup>白玉蟾的隐逸

① 《修真十书》卷39《上清集》，见《道藏》4/783上。

② 《海琼问道集》，见《道藏》33/143下~145中。

追求心乐,即追求精神自由和人格自由。坐忘既是修炼的一种方式,也是超逸于世俗社会之外的心乐的神秘体验,是与无限的宇宙融为一体的陶醉感,表现出道家的审美观。

由上述可知,成仙是白玉蟾隐逸的最终目标,精神自由和人格自由则是白玉蟾隐逸当下的追求。白玉蟾的人生情怀很典型,可以作为道教隐逸的代表。

无论儒家隐逸的避世,道家隐逸的不屑于世,还是道教隐逸的出世,在怀有修齐治平理想的正统儒家眼里,都是逃避社会和家庭责任的消极行为。但是,从个人的角度看,白玉蟾的隐逸有很高的追求,主观上很积极。从客观效果看,隐逸也有积极作用。是隐逸成就了中国的山水画、山水诗和田园诗。中国古代隐士在哲学和古代科学技术方面也做出了伟大贡献。比如老子和庄子就是隐士。隐士虽然拒绝与统治者合作,但在政治上的作用大多也是积极的。因为隐逸缓和了矛盾,隐士高尚的道德对人民起到教化作用。所以,封建统治者大都对隐士给予礼遇和褒奖。且不说白玉蟾对道教有何等贡献,他在诗词、绘画和书法上的成就世所公认,这与他的隐逸生涯直接有关。

美国汉学家比尔·波特 20 世纪八九十年代到终南山等地探访过的现代隐士,大部分是宗教人士,包括楼观台任法融道长、观音山圆照比丘尼、草堂寺宏林老和尚等。<sup>①</sup>也有人认为都市里现代隐士更多。

黄玉顺用美国未来学家的观点分析都市现代隐士产生的原因说:当今的中国人都在寻求一种东西,那就是现代性诉求的民族性表达。一个美国未来学家曾说过类似的话,他把在现代性“高技

---

① [美]比尔·波特著,明洁译:《空谷幽兰:寻访现代中国隐士》,民族出版社 2001 年初版,当代中国出版社 2006 年再版。

术”架构之外的精神上的追求叫作“高情感”。他说,“高情感”是“高技术”的伴生物,在“高技术”下生存的人一定会有“高情感”。黄玉顺的结论是:“隐士”这种意识方式也是传承我们的文化传统的一种需要,也是对现代性生活的一种补充,尽管它也会带来一些负面的东西。所以,如果让我来评价后现代主义,我会这样说:那只是现代性社会架构的一种自我调节机制,是现代性的一种自我诊断、自我修正机制,而不能把它看作是现代性的对立面。对于当今中国的“隐士”的评价,也是相似的。在这个意义上,“隐士”思想是有一定的积极意义的。<sup>①</sup> 黄玉顺的分析也部分地适用于现代易隐。

这些年来,陆续有一些大学毕业生、硕士毕业生和博士毕业生,还有一些各行各业的知识分子,遁入寺院宫观,穿上袈裟或道袍,成为教职人员,选择了隐于教的易隐道路,他们是新来的易隐。此外,宗教院校的毕业生,寺院宫观中通过师徒授受途径的成才者,作为教职人员留在宗教教团之中,有的也产生了隐逸思想,他们是原生的易隐。

现代易隐没有白玉蟾那样的“放颠放劣”,但不少人有与之相同的人生追求。新来的和原生的易隐中的不少人,埋头于修炼、教理研究、教学或其他工作,有的人还潜心于诗词书画琴棋医武,或沉醉于青山白云间。人人都有选择人生道路的权利。从白玉蟾的《快活歌》可知,隐逸并不一定是消极。退一步讲,消极也并非一无是处。隐逸只要不违反法律,不违背道德,全社会都应当给予理解和尊重。

隐于教的易隐们,是知识分子的一部分。如何为他们的隐逸

---

① 何晓鹏:《“隐士”与“后现代”——专访四川大学哲学系黄玉顺教授》,载《中国新闻周刊》2006年第45期(总第303期)。

创造更好的条件,如何关心他们的生活,如何倾听他们对社会发出的警示,如何发挥他们调节现代社会和传承文化传统的作用,笔者觉得,这些是政府提倡人文关怀时在今后应当重视的一个方面。也希望易隐们能保持隐逸情怀,继承中国优良的隐逸传统,创造新的隐逸文化,带给现代社会清凉之风,实至名归,做一代高人。

(原载《上海道教》2007年第4期,第15~19页)

## 王志坦的道禅

《道藏》中有一部《道禅集》，作者为王志坦。该集开头是一篇短文，后列74首颂诗。该集不仅书名称《道禅集》，颂文亦自称其禅为“道禅”。其一曰：“推倒玄玄不立真，道禅识破眼中尘。寒岩枯木石生笋，别是蓬莱一洞春。”又一曰：“大悟何须口上夸，道禅识破眼中沙。湛然照透真空界，八极同观是一家。”<sup>①</sup>两首颂都是说修道禅者应该认识世界真空妙有之相。其所说道禅，应该只是一种禅法，而不是道和禅二法。故知《道禅集》不是道家与禅宗之集，不是道教与禅宗之集，而是“道教禅”之集。

王志坦使用“道禅”一词，显然是为了与佛教禅相区别。但《道禅集》完全宣讲佛教禅宗的明心见性的方法，大量使用禅、禅法、禅机、参禅、禅天、师禅、一味禅、老婆禅、禅心、禅和、禅道等佛教词汇，与佛教徒的口吻没有多大区别。分别检视一下短文和颂诗，即可了解这一点。

《道禅集》的短文无题、无落款，但其内容兼有序言和论禅的双重功能，论述的是佛教禅。此短文不长，全文释读如下<sup>②</sup>：

1. 短文开头曰：“偶因同伴连日问禅，法喜铭心，坚求不一。”

这是介绍撰写《道禅集》的缘由。

2. 继而曰：“自念才疏智拙，词情浅钝，有辱丛林，无堪德业。不免梦中说梦，头上安头，旃檀林内荆棘花开，狮子丛中狐狸哮吼。

① 《道藏》24/97 上。

② 《道藏》24/94 中、下。



然非顿悟，且是念头，殊不转身，拾得一半。若不拈些葛藤，应是难开锁钥。”

王志坦谦虚地说自己本没有宣说禅法的能力，《道禅集》不过是乱说。就像人梦见自己醒来说梦一样，实际上说梦时仍在梦中，自然不能与清醒时说的话相提并论。就像临济宗慧照禅师义玄所批评的瞎汉一样，在头上安头，多此一举。他又说《道禅集》实难与禅宗大师们的论述相提并论。就像丑陋的荆棘花不配在美丽的旌檀林内中开放，就像狐狸尖细的叫声夹杂在洪亮的狮子群吼中。谦虚一番之后，王志坦话锋一转说：然而问禅者们没有顿悟，仍有妄念，没有得转身自在，对禅理禅法一知半解。因此，我若不做一些论述，恐怕难以使他们转迷为悟。他为自己撰写《道禅集》找到了充足的理由。

禅师们有时用“葛藤”比喻文字、语言对思想的缠绕束缚。又将玩弄无用之语句，称为“闲葛藤”；将执着于文字、语言，而不得真义之禅，称为“文字禅”，或“葛藤禅”。北宋真宗、仁宗间振宗禅师义怀（亦称天衣怀）的禅法，就被讥笑为葛藤禅。王志坦用“葛藤”一词代指自己的论述，也是谦虚之意。

3. 继而曰：“先凭一精明为透脱，次认四颠用作圆成。忘名弃相，灭假离真，不落三乘之路，冲开众妙之门。”

王志坦从这里开始说禅。唐洪州黄檗山希运禅师要人睹“精明本体”，慧照禅师义玄说心体“本是一精明”。“四颠用”盖是“四照用”之误。禅宗认为心之体清净精明，心之用为见闻觉知，心体与心用是统一的，体用同源。“四照用”也是义玄提出来的，根据有执无执与所执不同，设施不同禅法。其曰：“我有时先照后用，有时先用后照，有时照用同时，有时照用不同时。”

王志坦是说修禅者应当首先凭心体为透脱，也就是首先向内心寻求。其次要针对自己的思想实际，有侧重地选用不同的禅法。

然后王志坦向问禅的同伴保证：只要他们忘名弃相，灭假离真，就可不经声缘菩三乘之路，直归自己的精神家园。

4. 继而曰：“言中报响，句内呈机。无形慧剑，信手施为。绝相明珠，向人亲付。”

“响”盖指十缘生句中的第六句，这里代指全部十缘生句。王志坦说：语言教你观无性生而不执着，文字词句展示着禅机。文字、语言像无形的智慧之剑，随时斩断你的烦恼，祛除你的无明。文字、语言会将不落名相的真如实相直接告诉你。这三句指出佛经、公案、机锋及文字禅等可以帮助人们理解禅理，掌握禅法。

5. 继而曰：“句如秋月筛琼，言似春花砌锦，大抵指标示月，月既现而标无所施；求鱼必筌，鱼已得而筌何所用？”

王志坦话锋又一转，提醒修禅者不要执着于文字、语言。他说尽管文字像秋月洒下的琼玉般的月光那样美妙，语言像春花堆砌成锦绣般华丽，也不过是示月的指标和打鱼的竹筌。见月和得鱼后，指标和竹筌就无用了。

6. 继而曰：“故知画屏打破，了知出世家风；桶底脱时，便见无生活计。添一丝毫，似眼中着刺；减一丝毫，如肉上剜疮。不逢具眼人，难通这般事。”

“画屏”疑是“画瓶”之误。佛教将人身比喻为盛粪秽的画瓶。“打破画瓶”，即破除我执。“画屏”也可以比喻世界假有真空。“桶底脱”的比喻也来自禅宗，形容突然顿悟的那一刹那的感受。王志坦是说修禅者只要破除我法二执，参究而悟，就可返回家园，得到解脱。他还指出应契理契机，不增不减。他说，不明白这些道理，就无法修禅。

7. 继而曰：“意今者不认自己眉毛，擘破他人面目，便教见色闻声，免得捞天摸地。参透者，不妨放下拈来；慧通者，何碍随机变态。是以补混沌七窍圆融，打虚空六合粉碎。虽无惊人手段，却有

气概机锋。”

王志坦批评一些人不向自己内心追求，反而去分别外境。王志坦说悟性高者不妨万缘放下，拈起机锋、公案，不妨随机应变。基本要求是要达到圆融境界，要破除空有二执。

8. 继而曰：“此般会得，浑如披雾睹天；这个圆通，恰似拨云见日。何劳万水千山，到处十洲三岛。草鞋底莫觅良因，蒲团上休问心要。”

王志坦是说只要参透，即可明心见性，不必到处云游参访，不必呆坐枯坐。

9. 继而曰：“现前八字打开，目下两手分付。有眼睛底，便合承当；无气力底，正好着力。”

“八字”为《涅槃经·圣行品》所说“生灭灭已，寂灭为乐”。王志坦是说只要参透，即可立即打开成佛之门。悟性高者可以顿悟。悟性低者，可以渐悟。

10. 短文结尾曰：“于后有颂，大家证明。颂曰：铁觚铜声意气刚，唇刀舌剑语如枪。但来相近人头落，不落人头尽带伤。且问道带伤的是何人？落头的是何物？无头的耳目俱全，带伤的如聋似瞽。虚空共布鼓都敲，那个是宾是主？”

王志坦此颂再次强调要认识理事圆融，达到人境相契、主客混一的精神状态。

74 首颂诗的内容更加丰富，讲述的都是佛教禅，无一例外。仅简释其中 14 首如下<sup>①</sup>：

颂曰：“人来问我祖佛宗，直指灵山第一峰。有手果然难摸索，无心却见旧时容。”王志坦称佛为祖，启示修禅者做到无心。

颂曰：“要知父母未生前，只在人身不在天。百杂撞开头粉碎，

<sup>①</sup> 《道藏》24/94 下~97 上。

肯教辜负祖师禅。”王志坦要求修祖师禅,启示修禅者修己心。

颂曰:“迦叶擎拳举似伊,阿难合掌更何疑。叶凋无影双松树,花笑东风第一枝。”王志坦讲述拈花一笑的传说,启示修禅者以心传心。

颂曰:“覩向真如总是痴,见闻知觉四重非。识心达本承当下,犹落玄门第二机。”王志坦讲述“第一义不可说”的观点,启示修禅者去除见闻知觉。

颂曰:“万缘休歇不须参,莫问前三与后三。但得故园风景净,远山依旧锁烟岚。”临济宗讲“三玄三要”。“三玄”是体中玄、句中玄和玄中玄。句中玄是“前三三,后三三,六六三十六,其中无意路。虽是体上发,此一句不拘于体故。”<sup>①</sup>句中玄不拘于语言,但仍未达到究竟,达到究竟的是玄中玄。王志坦此颂讲述临济宗“三玄三要”,启示修禅者放下万缘,虽使用语言,但不留语言,要切己自悟。

颂曰:“蟾窟秋凉蚌孕胎,明珠不向此中来。圣凡交映红尘内,一朵金莲火里开。”王志坦讲述“佛法在世间,不离世间觉”的思想,启示修禅者在现实生活中实现理想。

颂曰:“眼底微尘二百州,山河大地一毫收。十方三界休它觅,都尽金坡拄杖头。”佛教有“芥子纳须弥,须弥入芥子”、“舒则弥纶法界,卷则总在于毛端”的说法,描述宇宙万物的本质与现象、本体与作用、现象与现象之间的圆融关系。王志坦以这种事事圆融的关系,启示修禅者追求我佛合一的圆融境界。

颂曰:“人人尽有白观音,应物圆通莫外寻。耳眼舌身俱契妙,见闻知觉一般心。”王志坦讲述人人尽有佛性的思想,启示修禅者树立信心。

① [清]三山灯来:《五家宗旨纂要》卷上。

颂曰：“日用平常得自然，更无一法可堪传。不须拳棒闲参信，明月清风说尽禅。”王志坦讲述马祖道一“平常心是道”的观点，启示修禅者将修炼与日常生活相结合。

颂曰：“铁人执板响无声，石女吹笙不动唇。朽木三冬生嫩笋，寒岩别是一般春。”王志坦讲述直觉意向，启示修禅者依靠直觉思维。

颂曰：“三身四知却无头，八解六通妙自周。面目本来元具好，不施红粉也风流。”“四知”疑为“四智”之误。四智即大圆镜智、平等性智、妙观察智和成所作智。《大乘庄严论》云：“转八识成四智，束四智具三身。”三身即报化法身，这里指参禅者的性智行。王志坦讲述三身四智说、八解脱和六通，启示修禅者自识本来面目。

颂曰：“问人曾见两泥牛，斗入东洋海底头。鼻孔寥天消息断，一轮无相月当秋。”《永觉和尚广录》卷23《牧牛图十颂》之《双泯》曰：“心境双亡一段空，泥牛入海更何踪。个中消息无人会，夜半东方日正红。”王志坦化用《双泯》颂，启示修禅者做到心境双泯。

陈兵称赞说：“王志坦《道禅集》全收禅诗，有云：‘识心达本承当下，犹落玄门第二机’。颇有禅意。”<sup>①</sup>

王志坦宣讲的佛教禅不是印度的佛教禅，而是中国的佛教禅，是惠能南宗禅。惠能南宗禅受道家思想影响很深，故而《道禅集》也使用一些道家语言则不足为奇。<sup>②</sup>如短文中出现“冲开众妙之门”、“鱼已得而筌何所用”、“补混沌七窍圆融”等语。又如颂诗第一首：“自然宾主两无亏，动静双忘合圣机。道着本来犹是病，那堪更论妙玄微。”“动静双忘”的境界和修法来自道家。颂曰：“抵掌捻髯笑一场，悟来物物契真常。满天春色无高下，遍地花枝自短长。”

① 陈兵：《禅学与道教》，载《宗教学研究》1998年第1期。

② 参阅李霞《道家与禅宗》，安徽大学出版社1996年版。

“真常”在道家那里是道的别称,王志坦用来指心。

《道禅集》在用词上终究还是显露了一点淡淡的道教色彩。颂曰:“我有灵丹世外方,不劳修合要承当。拆开脑麝封头药,穿过禅和鼻孔香。”王志坦用“灵丹”比喻修禅。颂曰:“一句当机振祖风,从来水泄不相通。有时虎啸龙吟罢,跃出灵山性海中。”禅悟的过程是先疑后悟。王志坦以炼丹术语“虎啸龙吟”形容生疑的情景。颂曰:“白牛常在白云中,出入无形跨晓风。闲向丹田耕日月,灵苗灌种不劳功。”“露地白牛”的故事来自禅宗公案,王志坦以炼丹术语“丹田”比喻心。颂曰:“一念无生契本真,葛藤相缠若灾迍。蓦然打破玄关锁,明月清风自在人。”王志坦此颂也描述顿悟的过程,以“打破玄关锁”比喻顿悟。颂曰:“圆满光明量等空,分毫不废刹那功。顶门若具全真眼,八极遐观一体同。”王志坦以“全真眼”一词取代“天眼”。颂曰:“虚空拈弄有来因,要觅从前旧主人。自此虚空相识了,方知体相是全真。”王志坦将虚空体相称为全真。

这种道教色彩大概是作者无意中显露出来的。作者王志坦,字公平,号淳和,居金坡修道,故称王金坡。他是相州汤阴(今河南汤阴)人。生于南宋宁宗庆元六年(1200),卒于元世祖至元九年(1272)。王志坦为全真道丘处机的弟子,是全真道士,

道士王志坦论禅,自称其禅为“道禅”,有一点道教色彩,与惠能南宗禅的区别仅此而已。

北宋张伯端著《悟真篇》,正文诗词讲述内丹,以32首歌颂乐府及杂言讲述惠能南宗禅,作为附录。<sup>①</sup>全真道创始人金代王喆的著作既论禅,又讲内丹,两相融合。元代道士陈致虚的《上阳子金

<sup>①</sup> 拙文《禅宗思想对〈悟真篇〉的影响》,见释永信、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年版,第499页。

丹大要》，倡导禅丹。<sup>①</sup>唯道士王志坦著《道禅集》，不述道教，只讲惠能南宗禅，称其为“道禅”，与张伯端、王喆、陈致虚等颇不同。

（原载明生主编《禅和之声——“禅宗优秀文化与构建和谐  
社会”学术研究会论文集》下册，宗教文化出版社 2007 年  
版，第 320～324 页。又载《学术中国》2007 年，第 103～106  
页，学术中国杂志社）

---

① 拙文《惠能与禅丹——以〈上阳子金丹大要〉为据》，载《西南民族大学学报（人文社会科学版）》2005 年第 12 期。又载《佛学研究》总 14 期，2005 年。

## 惠能与禅丹

——以《上阳子金丹大要》为据

元代道士陈致虚，系缘督真人赵友钦的高徒，在道教史上是一位有名的人物。他留下了几部著作，有一部叫作《上阳子金丹大要》，凡16卷。书名中的上阳子是他的号，金丹指的是内丹。该书主要讲道教的东西，如铅汞坎离、鼎炉火候之类，同时主张三教合一。因主张三教合一，故其增出不少禅学和理学的论述。这样，其所述金丹就与单纯的道教内丹有所区别，似乎应该称为“三教丹”<sup>①</sup>。其实，三教无法融为一丹，“三教丹”还谈不上。在《上阳子金丹大要》一书中，有的部分只讲到理学与内丹相结合，其金丹姑且称为“理丹”。有的部分只讲到禅学与内丹相结合，其金丹姑且称为“禅丹”。本文只谈禅丹。

—

陈致虚倡导禅丹，提出一系列号召。总的来说，他要求弟子们禅道俱明，仙佛同证，性命双修。其曰：“佛祖留下数百公案，见性为先。是此金丹大要，禅道俱明，仙佛同证，性命二者皆要了知。”“三教之道，惟一心而已……皆当明性与命也。”<sup>②</sup>

① 周治《上阳子陈致虚生平及〈金丹大要〉的丹道思想》说：“陈致虚实际上是将金丹大道作为三教一贯的唯一正宗，强调以道为主的三教融合。”载《宗教学研究》2001年第4期。

② 《上阳子金丹大要》卷1、卷14，见《道藏》24/5下、56下。



陈致虚分别强调“性由自见，命待师传”或“性由自悟，命待师传”<sup>①</sup>。强调性由自悟，是劝人参禅，强调命待师传，是引人炼丹。他又告诫说闻道须行，见性须修。其曰：“夫见性犹闻道，而成佛犹成道也。闻道须行，故上士闻道勤而行之。见性须修，故雪山修行积年而证佛位。奚有不学不修而以见性为成佛乎？”<sup>②</sup>闻道和见性即修性，即参禅，行和修即修命，即炼丹。陈致虚无意规定先性后命、先禅后丹的次第，只是要求性命双修、禅丹并重而已。

为了倡导禅丹，陈致虚编造了初祖达摩和六祖惠能炼内丹的事迹，并把炼内丹的“荣誉”赠送给唐代马祖道一、永嘉玄觉和五代天台德韶等禅师，赠送给梁代傅大士和唐代庞蕴居士等人物。其曰：“是知达磨始则见性得法而来，终则得丹成佛而西归。”“若只见性为是，则大鉴何必往黄梅，永嘉何用往曹溪乎？”“庞蕴溺财求药，傅大士唱卖妻子，皆同此道也。”“天台云‘铅见癸生须急采’，马祖云‘一口吸尽西江水’者，皆此还丹之道也。”<sup>③</sup>

陈致虚为了倡导禅丹，大量援引南宗禅学思想。南宗禅的实际创始人，有学者说是五祖弘忍，有学者说是惠能。陈致虚的禅丹，援引的主要是惠能的思想。

陈致虚援引了惠能融摄空有二宗的真如缘起论。他讲真空曰：“中乘、小乘皆假名字，唯最上一乘真空无漏，真实希有，无非以真心真空为之极则。”<sup>④</sup>他讲妙有：“悟人悟空非空，悟色非色。”<sup>⑤</sup>妙有又称妙空，陈致虚曰：“释氏以妙空不空为宗”<sup>⑥</sup>。无论真空，还

① 《上阳子金丹大要》卷15、卷16，见《道藏》24/61中、69中。

② 《上阳子金丹大要》卷14，见《道藏》24/60上。

③ 《上阳子金丹大要》卷16、卷1、卷11，见《道藏》24/70上、69下、5下、43中。

④ 《上阳子金丹大要》卷15，见《道藏》24/63下。

⑤ 《上阳子金丹大要》卷15，见《道藏》24/65上。

⑥ 《上阳子金丹大要》卷4，见《道藏》24/16中。

是妙有、妙空，都是描述自性即空又不空。陈致虚引用惠能的话曰：“大鉴云：‘色身虽大，内心量小，不名大身。法身虽小，内心量大，等虚空界，是名大身。’此即佛性，此即真心。”<sup>①</sup>小即是空，大即是不空。这和《坛经》的论述一致。《坛经》曰：“性含万法是大，万法尽是自性。”<sup>②</sup>归根结底，陈致虚认为自性、佛性、法身是真实的。其曰：“色身是幻身，亦是妄身。法身是清净身，亦是圆满身，亦是自在身，亦是如来身，故号为真佛。”<sup>③</sup>

自性清净，见性即成佛，这就是惠能的佛性解脱论。陈致虚指出：佛所说“皆指事实，令人各自见性。”数不胜数的公案，“莫不皆是见性之旨”<sup>④</sup>。南宋佛果克勤禅师曰：“净傛傛，赤洒洒处，豁然契证。”<sup>⑤</sup>陈致虚拈起“净傛傛，赤洒洒”的公案，讲述惠能“自性本净”、“自修自作自性法身”的思想，要人只向自心见性。其曰：“傛傛洒洒即本来面目也，即是性也。”“若本分底有个真实，方寸之下真常独露，全体见成，何必又待许多诠注！便知净傛傛是真佛性，赤洒洒是真佛性，一大事因缘怎么见成公案无非是真实佛性底。莫道释迦、老子有此一个大事因缘，各各当人分上皆有如是——一大事因缘，元不阙少……于此处便知性是自家底，世人如何瞒得自家，方知性由自见。”<sup>⑥</sup>他为许多人“将自己的别了，寻问他人……总将日用现前一切不问，却乃千思万想向那边觅”，深表惋惜。<sup>⑦</sup>

陈致虚劝人坚持“心上体认”不动摇。其曰：“此法身外更觅何心？更觅何性？”又曰：“佛祖云‘不是心，不是佛，不是物’，是言道

①③ 《上阳子金丹大要》卷15，见《道藏》24/64上。

② 郭朋：《坛经校释》，中华书局1983年版，第50页。

④ 《上阳子金丹大要》卷16，见《道藏》24/68下、67上。

⑤ 《佛果克勤禅师心要》，见《续藏经》第一辑。

⑥ 《上阳子金丹大要》卷16、卷15，见《道藏》24/67中，61中、下。

⑦ 《上阳子金丹大要》卷16，见《道藏》24/65下。

也。大修行人从心佛物三者求之，脚跟下即有悟处。”<sup>①</sup>陈致虚说：禅宗明心见性，只可心授，教外别传，所以五祖佛法不付神秀而与惠能。金丹大道与此相同，也只能心授。<sup>②</sup>他批评禅师率众顽坐是“一盲引众盲”<sup>③</sup>。又引惠能曰：“长坐拘身，是病非禅。”<sup>④</sup>他批评一些人“疑上疑下，着实说空，语言里寻窠窟，文字里寻公案”<sup>⑤</sup>。他指出明心见性，不能依靠设辞应敌，不能依靠见解和知识。其曰：“见解智识乃是非业障之性。”<sup>⑥</sup>陈致虚指出明心见性唯靠直觉：“心法无说，佛法无听。”<sup>⑦</sup>

陈致虚将心区别为肉团心和虚空心。其曰：“有肉团心，有虚空心。此虚空心是名何心？是金刚心，是涅槃心。彼肉团心复名何心？是妄想心，是烦恼心。世人思虑总皆执着，故是为障碍……彼一切心争爱贪著，见色迷恋，闻声惊怖，是非分别，无有穷已。此一切心，凡所见闻，如如不动……若大智慧，心即云佛；若大了悟，佛即云心；若大解脱，非心非佛；若大因缘，即心即佛。此心即性，此性即佛，性佛不离，佛性明了。”<sup>⑧</sup>肉团心之称见于宗密《禅源诸论集都序》，为四心中的第一种心。<sup>⑨</sup>《坛经》没有明显提出虚空心之称，但是曰：“心量广大，犹如虚空。”<sup>⑩</sup>可见肉团心和虚空心的提法都来自禅学。

陈致虚区别肉团心和虚空心，是将真心、妄心视为一心，将心

① 《上阳子金丹大要》卷16、卷8，见《道藏》24/69中、30下。

② 《上阳子金丹大要》卷8，见《道藏》24/30中、下。

③④ 《上阳子金丹大要》卷16，见《道藏》24/67下。

⑤ 《上阳子金丹大要》卷15，见《道藏》24/61下。

⑥ 《上阳子金丹大要》卷14，见《道藏》24/60上。

⑦ 《上阳子金丹大要》卷15，见《道藏》24/64上。

⑧ 《上阳子金丹大要》卷16，见《道藏》24/69上、中。

⑨ 《大正藏》卷48。

⑩ 郭朋：《坛经校释》，第49页。

性视为不二,指出区别只在于有念、无念之间,只在有执、无执之差,执着便是肉团心、妄心,不执着便是虚空心、真心。其曰:“尽他业风沙起、沧海尘飞,须知净倮倮底如如不动,那赤肉团上稳稳当当。尽他万死万生,须知这赤洒洒底如如不动,此为不落窝臼,不迷境物。”<sup>①</sup>如如不动,便是无念无住,便是不起妄念,不滞虚假万法,不执妄相。正如惠能要人“除妄不起心”,“无念为宗,无相为体,无住为本”,“离相不乱”<sup>②</sup>。这样便能自在解脱。陈致虚曰:“生死岸头,如如不动,得大自在。”<sup>③</sup>

心性不二的理论,直接导致顿悟说。陈致虚阐述曰:“外不见大地山河,内不立闻见知觉。直下摆脱情识,一念不生,证本地风光,见本来面目。”<sup>④</sup>陈致虚描述顿悟体验曰:“似风云雷雨,蓦然黑暗。须臾散去,红日当空,谁不见了。”“若脱了桶底子相似,豁然大悟,眼下见性,惊喜过望。”<sup>⑤</sup>陈致虚大概有亲身体验,其描述与禅宗大师们如出一辙。

陈致虚又认为人有根器之分,有人能悟,有人不能悟。其曰:“大根器识,一见了然明白,更不惊疑。”“若使钝根之器,到了总不是也。”<sup>⑥</sup>这些都是惠能的思想。对于钝根之人,陈致虚主张积功累行的渐悟。<sup>⑦</sup>

惠能之后的许多禅宗大师的语录,也都为陈致虚引用。惠能之后,机锋、公案等参禅方式相继出现。陈致虚肯定这些方式,对禅

① 《上阳子金丹大要》卷15,见《道藏》24/61下。

② 郭朋:《坛经校释》,第28、31~32、37页。

③ 《上阳子金丹大要》卷15,见《道藏》24/64中。

④ 《上阳子金丹大要》卷15,见《道藏》24/63上。

⑤ 《上阳子金丹大要》卷16,见《道藏》24/67上、68下。

⑥ 《上阳子金丹大要》卷16、卷15,见《道藏》24/66上、62下。

⑦ 何乃川、詹石窗《论陈致虚的积功累行诗》论述了陈致虚的渐悟说。见《道韵》第5辑,台湾中华大道出版社1999年版,第218~235页。

宗的机锋、公案故事烂熟于心，大量征引，随处题拈。其曰：“拄杖刹竿，棒拂拳喝，一机一境，是皆佛祖旁开户牖，提振纲宗，亦有大机，亦有大用，亦有权，亦有实。一喝不可作一喝用，一棒不可作一棒行。要知宾主交参，前后际断，昭悬日月，把定乾坤……是故马祖一喝，百丈三日耳聋。吃茶也是，受食也是，鼻孔也是，灵骨也是，即心即佛也是，非心非佛也是。一株花，柏树子，麻三斤，衫七斤，风与月，石与泉，前圣后圣所遗公案，一题着总是了。”<sup>①</sup>他把这些机锋和公案比喻为“如引过河之纲”，“若牵织金之花”，指出这些都是引导学人明心见性。其曰：“凡次皆要诸人各认自己心，莫作他人见。”“此等公案，备难悉数，莫不皆是见性之旨。”<sup>②</sup>

他描述悟机锋、参公案的过程曰：“人人到那田地，猛着力，暗中求，不惊不疑，无退无转，忽然相似，脚跟后稳稳当当，绵绵密密，照天灼地。”<sup>③</sup>他这里所说的“猛着力，暗中求”即起疑，“不惊不疑”即坚持参，“无退无转”即靠理性求解已经山穷水尽，“忽然相似……”即一下子跳出公案，发现自性，回归本我。

## 二

陈致虚不止于援引南宗禅学。他还向前进一步，认定南宗禅就是丹。<sup>④</sup>陈致虚引赵友钦的话曰：“坐禅入定一件，在得牟尼之珠、圣胎已成之后……谓之面壁端坐、修禅入定也。”<sup>⑤</sup>他又曰：“是以释氏修定坐禅，以土制铅，以铅制汞，铅汞归鼎，身心不动，是云

① 《上阳子金丹大要》卷15，见《道藏》24/62中、下。

② 《上阳子金丹大要》卷15、卷16，见《道藏》24/63上、67上。

③ 《上阳子金丹大要》卷15，见《道藏》24/63上、中。

④ 日本学者久保田量远《中国儒道佛交涉史》提到赵友钦和陈致虚都是主张仙佛同源、三教合一，指出陈致虚将金丹和见性看成是同一的。见胡恩厚译本，金城书屋1986年版，第205页。

⑤ 《上阳子金丹大要》卷16，见《道藏》24/69下。

修禅入定。”“直指人心，见性成佛，即老子观妙之道也。”“直指人心，见性成佛，此即老子观妙之道也。”“达磨之道，即金丹之道也。”“此即老子观妙之道也……金丹之旨即达磨之旨。”<sup>①</sup>陈致虚对此解释曰：“帝释谓释迦曰：‘诸行无常，是生灭法。生灭灭已，寂灭为乐。’此即交通成和之义也。释迦修之而为佛也。”<sup>②</sup>老子观妙之道和交通成和之义，皆指炼内丹。

陈致虚关于南宗禅就是内丹的说法，等于认定南宗禅主张和实行性命双修。古代确有少数佛僧炼外丹，修内丹，行各种养生术，擅长医药。这些都属于修命之举。密宗的密法修炼的确既修心又修身，乐空双运法修明点气脉，与内丹类似。《楞伽师资记》曰：“初学坐禅看心，独坐一处，先端身正坐，宽衣解带，放身纵体，自按摩七八翻，令心腹中噉（浊）气出尽，即滔然得性，清虚恬净，身心调适。然安心神，则窈窈冥冥，气息清冷。徐徐敛心，神道清利，心地明净，观（照）察不（分）明，内外空净，即心性寂灭。如其寂灭，则圣心显矣。”<sup>③</sup>坐禅中的清神调气，也类似修命。但南宗禅并没有主张性命双修。南宗禅学认为，虽然自性真实，包含万法，但万法终究虚幻不实。明心见性追求的是精神解脱，无需修命。陈致虚关于南宗禅就是内丹的说法，不会得到禅师的认可，也与事实不符。

陈致虚的时候，以宋代张伯端为祖师的紫阳派，还有金代王重阳创立的全真道，这两个教派合流已成大势所趋。陈致虚顺势就趋，编制谱系，将紫阳派并入全真道。后来，人们称前者为全真道南宗，称后者为全真道北宗。陈致虚兼受南北二宗丹法。<sup>④</sup>张伯端

① 《上阳子金丹大要》卷1、卷16、卷14，见《道藏》24/5下、66下、59下。

② 《上阳子金丹大要》卷13，见《道藏》24/54下。

③ 《大正藏》卷85。

④ 王沐《悟真篇浅解》称陈致虚为南宗旁支。见该书第376页，中华书局1990年版。

的《悟真篇》早就开始融合禅宗思想。<sup>①</sup>全真道王重阳及其传人也一直吸收禅学。<sup>②</sup>陈致虚援引南宗禅学,亦是继承全真道南北二宗的传统。但全真道南北二宗皆批评禅宗只修性不修命,以此说明禅低于丹。<sup>③</sup>陈致虚在这一点上拂逆道教祖师之意,发表独立见解,抗言说禅就是丹,表现出对佛教友好与平等相待的态度。陈致虚还引佛教神入丹法,要弟子炼丹时存思佛教神。<sup>④</sup>由此看,所谓禅就是丹的说法,不仅是对南宗禅情有独钟,更重要的是欲增加道教弟子对禅的亲切感。总之,陈致虚倡导禅丹,是要求弟子炼内丹不要忘记修禅,既要炼精气神,又要明心见性。

陈致虚颂佛称祖,题拈公案,论禅明禅,不啻惠能的合格信徒,可与南宗禅师媲美。南宗禅至元代,势力大衰,只剩临济、曹洞两系支撑江山。谁能想到,另有道教陈致虚金丹系,高扬禅丹,在道教弟子中推行修惠能南宗禅。此事在佛道交流史上,盖可大书一笔。

### 三

在《上阳子金丹大要》一书里,陈致虚将禅宗的源头,一直上溯到释迦牟尼,比佛教传统的“西天二十八代祖师”的说法还要早。他没有说中国的禅宗自惠能始,但承认“东土六祖”,盛赞六祖惠能大兴祖师禅的丰功伟绩。其曰:释迦文佛传正法眼藏涅槃妙心实

---

① 请参阅《禅宗思想对〈悟真篇〉的影响》,见释永信、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年版。

② 张广保《金元全真道内丹心性学》论述全真道吸收禅学之事颇详。请参阅该书第276~302页,生活·读书·新知三联书店1995年版。

③ 孔令宏《宋明道教思想研究》论述全真道对禅宗的批评颇详。请参阅该书第387~399页,宗教文化出版社2002年版。

④ 《上阳子金丹大要》卷4,见《道藏》24/15下~16上、16下。

相无相微妙大乘，“逮至慧能遍传天下，于是滥漫矣”<sup>①</sup>。其又曰：“此祖祖灯灯，唯在明心而已。自风幡论后，各立宗门，别出模样，直到于今。岂离心之外而别有大乘者乎？离大乘之外而别有佛法者乎？”<sup>②</sup>他是说“一花开五叶”，南宗禅五家七宗皆不离惠能的宗旨。

陈致虚对禅宗史不陌生，对惠能传记也知之甚详。他讲述说：惠能闻客诵经，顿见佛性，遂远叩黄梅拜师。五祖弘忍一见，数语投机，遂安排惠能充碓舂之役。八个月后，因闻神秀偈，亦题偈一首，始露锋芒。于是，弘忍将衣钵、佛法授予惠能。惠能得神会法财资助，又得刘志略为外护，遂隐于四会县猎人之中性命双修，以土制铅，以铅制汞，二归金鼎，却入深山兀坐修养。道成之后潜抵番禺，吐风幡之语，以显神通，为大宗师，与达磨出处同风。<sup>③</sup>

陈致虚所述这段惠能经历，大部分内容有所本，与《坛经》、《历代法宝记》、《曹溪大师别传》等佛教文献所述大体不差。如《坛经》等记载，惠能闻客读《金刚经》，心明便悟。他投到弘忍门下说佛性无南北，唯求作佛。他在黄梅踏碓八个月，针对神秀的“身是菩提树”的偈语，作了一首“菩提本无树”的得法偈。弘忍遂密授衣法给惠能，令其避往南方。惠能在四会、怀集两县猎人中避难五年。后在广州制旨寺裁判别人的争论，独发“不是风动，不是幡动，自是仁者心动”的高论。

陈致虚转述的惠能经历，也有查无出处之处。佛教文献记载惠能青年时与村人刘志略结为兄弟，后期在曹溪山传法时收了弟子神会。陈致虚没有转述这两件事，却改述说刘志略和神会分别为惠能隐居时的外护和资助人。熟悉惠能传记的人，读《上阳子金

① 《上阳子金丹大要》卷15，见《道藏》24/63中。

② 《上阳子金丹大要》卷15，见《道藏》24/65上。

③ 《上阳子金丹大要》卷16，见《道藏》24/69中、下。



丹大要》到此,定会心中一愣,感到意外。更令人惊奇的是,陈致虚竟然记述说,惠能在神会和刘志略二人的帮助下修炼道教内丹,并且成功了。《坛经》等佛教文献之间,记述的惠能事迹,也不完全一致,有些问题至今还没有完全搞清楚。比如说,惠能求法前听的是《金刚经》还是《涅槃经》,他是否作“菩提本无树”得法偈,是否有得法传衣之事等,都有人提出疑问。但是所谓惠能炼丹之事,这些文献都没有提及,完全一致,也无人疑问。此事大概出自道士陈致虚的虚构。

陈致虚改动惠能的简历,可以排除他怀有追求宦海升迁的动机。但在名人故事中塞进这样离奇的一段,容易被误会为兴之所至,故造花絮,施展哗众取宠的雕虫小技。今天,卖弄这种小聪明的文化人仍多如过江之鲫。不过,陈致虚不至于如此无聊。陈致虚虚构惠能炼丹故事,用心良苦,寄有深意,意在提倡禅丹。陈致虚的禅丹不仅弘扬惠能南宗禅,而且借用惠能的名气虚构故事,可见惠能对中国历史影响之深。谁能说惠能与禅丹关系不密?

(原载《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2005年第12期,第292~295页。又载《佛学研究》总14期,第334~339页,2005年)

## 读《茅山志》札记五则

署“上清嗣宗师刘大彬造”的《茅山志》33卷，所辑资料，上自汉魏，下至宋元，洋洋大观。时时查阅，偶尔似有所得，试选宋代五则，求教同好。所读《茅山志》为文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印明《道藏》本。

### 一 明肃太后受箓

《茅山志》卷25《录金石篇》收录茅山二十三代宗师朱自英天圣三年(1025)撰《宋天圣皇太后受上清箓记》。“皇太后”指宋仁宗之太后刘氏。刘氏谥曰“章献明肃”，故后人多称“章献明肃太后”或“明肃太后”。该《记》后有小字注明，为刘太后授箓的保举师是张绍英，监度师是茅山道正、真寂大师蒋元吉，度师是朱自英。<sup>①</sup>该《记》由御书院孟应之奉旨书写并篆额后，勒石立碑。

《道藏》另辑单行本，题为《章献明肃皇太后受上清毕法箓记》，落款时间变为“天圣二年(1024)”<sup>②</sup>。将“天圣皇太后”改称谥号“章献明肃皇太后”，知单行本比碑本晚出，抄录落款时间有误。撰《记》时间当以碑本落款天圣三年为准。

《茅山志》卷17《楼观部篇》记载曰：“明真与朱观妙为明肃太后传箓保度二师。”<sup>③</sup>“明真”指保举师张绍英，“朱观妙”指度师

① 《道藏》5/658下。

② 《道藏》18/44上。

③ 《道藏》5/625中。

朱自英。

读《受箓记》，可知刘太后受箓虔诚恭敬，谨依科仪而行。大致说来，第一步，诏御用道士依科备办经箓、法物、法服、盟文、礼物。第二步，遣中使携带密词，前往南岳致告紫虚元君。第三步，遣八名地位颇高的大臣和道士领袖，携带青词、礼仪等代表她到茅山崇禧观开建上清皇坛，预启玉箓道场七昼夜，散日设醮三百六十分，依科传度。第四步，别设谢恩道场三昼夜，设全山道士女冠大斋。第五步，投送金龙、玉简、金环、玉鱼于华阳洞金山水府，告盟七圣，致诚九清。

《茅山志》卷25《茅山第二十三代上清大洞国师乾元观妙先生幽光显扬之碑》曰：“明肃太后欲踵紫虚故事，祈授毕法，遥尊朱、张为度、保师。”<sup>①</sup>所谓“紫虚故事”，是指晋代魏华存感神仙下降，授予她经书及修法，魏华存修炼成仙，成为南岳上真司命高元神照紫虚至道元君的修仙故事。所谓“踵紫虚故事”，就是效法魏华存，走拜师、受箓、修道之路。魏华存决心修道时，丈夫健在。但她斋居别室，如同没有丈夫一样。刘太后效法魏华存，可能与自己夫亡守寡的人生处境和体会有关，与其夫宋真宗生前崇道活动的熏染有关，也可能想借重道教众神保佑她母子顺利执政。今天我们已无法探寻她的真正想法。但可以肯定，茅山法师们从此会竭诚为刘太后祈祷。

历史上正式入道的皇家女性，不止刘太后一人。南朝宋文帝之太后王氏雅信黄老，降母后之尊，向陆修静执门徒之礼。唐朝几位公主出家为女冠，杨玉环也当过几天女道士。在宋朝，还有两位皇后入道。一位是宋宁宗的皇后杨氏，另一位是宋理宗的皇后谢氏。也有皇家女性被废黜名位，罚做女冠的。总之，这是一个特殊

<sup>①</sup> 《道藏》5/661中。

的女性群。

国母极尊,终究与臣民不同,故刘太后没有亲自赴坛受箓,而是采用了遥礼受箓的形式。

在刘太后之前,已有遥礼先例。如唐玄宗和唐僖宗。《茅山志》卷11《上清品》“十三代宗师李含光传”曰:“(天宝)七年(748)三月十八日,玄宗受三洞经箓于大同殿,遥礼度师。赐号玄静先生,法衣一袭,以伸师资之礼。诏刻石华阳洞宫以志之。”<sup>①</sup>同卷“十七代宗师吴法通传”曰:“僖宗乾符二年(875),遣使受大洞箓,遥尊,称为度师,赐先生号。”<sup>②</sup>

刘太后直接为宋宁宗的皇后杨氏留下了遥礼的榜样。《茅山志》卷26《录金石篇》收录右街道录凝神斋高士刘先觉撰《嘉定皇后受箓之记》曰:“嘉定庚午(1210)午节,命左街鉴义臣上官德钦緘封宝熏肃将中旨,用章献明肃皇后故事,至华阳洞天上清宗坛,传受大洞毕法宝箓。金龙、玉璧、质信、礼仪,罔不毕备。上清经箓宗师臣薛汝积实临坛度师。”<sup>③</sup>《茅山志》卷12《上清品篇》“三十四代宗师薛汝积传”曰:“嘉定六年癸酉(1213)地腊日,宁宗皇后杨氏用明肃太后故事,命左街鉴义上官德钦赍香币受大洞毕法,遥礼先生为度师。”<sup>④</sup>碑《记》曰嘉定庚午,“传”曰嘉定六年,当以前者为准。间接以明肃太后为榜样者是宋理宗的皇后谢氏。《茅山志》卷12《上清品篇》又有“三十九代宗师景元范传”曰:“开庆改元(1259),召为龙翔宫高士,历左右街鉴义。未几,敕充上清宗师。理宗后谢氏,如先朝故事,尊以师礼,受大洞毕法。”<sup>⑤</sup>

① 《道藏》5/602 中。

② 《道藏》5/603 中。

③ 《道藏》5/672 上。

④ 《道藏》5/607 下。

⑤ 《道藏》5/609 上。

封建时代,除去政教合一的情况之外,政权和教权虽然始终存在着分配经济利益和政治权力等方面或明或暗的矛盾,但由于根本利益相一致,所以总的说来是相互依存的关系。中国封建社会政教关系的特点是中央政权一直高于教权,所以教权对政权的依赖表现得更明显,程度更深。东晋高僧道安毫不隐讳地说:“不依国主,则法事难立。”<sup>①</sup>此言颠扑不破,一语中的。拿受箬来说,年老病重或因其他原因确实无法前往坛场受箬者,自然应当给予适当变通。但刘太后遥礼属于封建政治特权延伸到宗教活动之中。刘太后是君,朱自英是臣,君虽然是宗教弟子,仍然高于充当其宗教之师的臣。遥礼之举,即教权向皇权妥协,甚至可以说是讨好的产物,反映了教权对皇权的依赖关系。

皇帝、太后或皇后入道,都要伸师资之礼。前引《茅山第二十三代上清大洞国师乾元观妙先生幽光显扬之碑》曰:“明肃太后欲踵紫虚故事,祈授毕法,遥尊朱、张为度、保师,赐号观妙、明真,建乾元、天圣两观,以旌师资。”<sup>②</sup>无论赐号还是赐观,其他弟子绝对拿不出这样的尊师之礼,这样的礼物对于朱自英等是很重要的。

《宋史》卷242《章献明肃刘皇后传》记载,自天禧四年(1020)宋真宗久病至驾崩的两年多时间里,政务之事多决于刘皇后。仁宗即位时尚年幼。太后刘氏垂帘听政,直至自己驾崩。刘氏前后称制凡11年。《传》中赞扬她“号令严明,恩威加天下。左右近习亦少所假借,宫掖间未尝妄改作。内外赐与有节……”她逝世前,仁宗一直不知道自己为李宸妃亲生。李宸妃与明肃太后同年逝世,略早一点。仁宗长期面对生母却不识,被蒙在鼓里,因为“人畏太后,亦无敢言者”。刘氏显然是一位铁腕女政治家。朱自英、张

① 《高僧传·道安传》。

② 《道藏》5/661中。

绍英收了刘太后这样一位特殊弟子,此事对茅山道教的影响,绝不止于朱、张本人获得封号和道观。可以想见,至少在刘太后执政期间,茅山道教的政治与宗教地位固若磐石,亦不会出现经济困难。

## 二 从三山鼎峙到混一三山

《茅山志》卷11《上清品》“二十五代宗师刘混康传”曰:“绍圣四年(1097),敕江宁府即所居潜神庵为元符观,别敕江宁府句容县三茅山经箓宗坛,与信州龙虎山、临江军阎皂山,三山鼎峙,辅化皇图。”<sup>①</sup>宋哲宗的这道敕令是很重要的历史资料,证明北宋时逐渐形成符箓派三山鼎立的局面。

汉魏六朝时期主要派别之一古上清派逐渐演变成茅山教派。隋唐五代时期茅山派在诸符箓派中似乎垄断了对朝廷的影响。北宋初年茅山派继续受到朝廷优宠。历史表明,元代以前,茅山派一直保持着与历代朝廷的密切联系。

东汉末年,张陵、张衡、张鲁三天师的五斗米道割据汉中达30年之久。魏晋五斗米道继续流传民间,同时深入上层社会。五斗米道至南朝多称为南天师道,以天师后裔为首领,行正一箓。北魏寇谦之改造五斗米道,自称天师,为北天师道。六朝末年至唐初,天师后裔有迁至茅山和龙虎山者,默默无闻。<sup>②</sup>隋唐五代时期,南天师道的正一经法被继承下来,形成正一派,主要活跃于民间。北宋初年,汉天师后裔在龙虎山接过正一经法,举起祖先张道陵的大旗,重建教团,声势渐大,引起朝廷重视,人称天师派或龙虎山派。历史表明,该派经箓悠久古老,但教团衰微或中绝了很长时间,在北宋属于中兴或再起。

① 《道藏》5/605中。

② 参阅拙文《张宇初论道派》,见张金涛、郭树森主编《道教文化管窥——天师道及其它》,江西人民出版社1990年版,第150页。

汉魏六朝时期灵宝派也是主要经派之一，灵宝科仪和经法影响很大，为各派所吸收。如茅山十四代宗师韦景昭受玄静经篆前，“惟习灵宝经法。”<sup>①</sup>但灵宝派作为教团的势力和影响一直不甚显著。至北宋，灵宝经派中逐渐衍生出灵宝教派，以阁皂山为中心，崭露头角，人称阁皂山派。<sup>②</sup>历史表明，阁皂山派的经法虽然源远流长，但作为教派属后起之秀。

历史上的太平道、古三皇经派、洞渊派、天童派等等，均销声匿迹了。随之又有许多新教派、法派诞生。不过在北宋时期，新形成的三山符箓鼎立的局面比较重要，宋哲宗的敕令对这种新的形势给予了承认和支持。

《茅山志》卷16《采真游篇》“黄澄传”曰：“初，三山经箓：龙虎正一、阁皂灵宝、茅山大洞，各嗣其本宗。先生请混一之。今龙虎、阁皂之传上清毕法，盖始于此。”<sup>③</sup>“先生”指茅山玉晨观住持黄澄。宋徽宗召见他，命他住持金山神霄万寿宫，累授太素大夫、冲素静一先生，领玉堂高士、左右街都道录兼管道门公事，食实封一千二百户，赐紫金方符。他是当时道教领袖。他向宋徽宗请求混一三山经箓，获得批准。

符箓各派自六朝以来，始终处于既坚持个性，又互相靠拢、融合的过程之中。<sup>④</sup>黄澄提出“混一”，表明三山经箓互相靠得更拢了。宋徽宗批准黄澄顺应形势，采取积极促进融合的态度，使三山经箓增加了融合的深度，表现为龙虎、阁皂二山开始传上清毕法。

① 《道藏》5/602下。

② 郭树森考证说：“阁皂宗约形成于唐代中期，奉葛玄为其始祖，昌盛于唐宋时期。”（《阁皂宗灵宝道述论》，载《江西社会科学》1995年第9期。按：“阁”应为“閤”。）可备一说。

③ 《道藏》5/621中。

④ 卿希泰主编《中国道教史》第2卷说：“道教发展至北宋，便出现了各派统一的趋势。”（四川人民出版社1992年版，第655页。）此亦为一家之言。

到宋理宗时,龙虎山后来者居上,影响超过茅山和阁皂山。理宗因势利导,于嘉熙三年(1239)命三十五代天师张可大提举三山符箓,又对融合的进程有力地推了一把。此举确定了龙虎山在符箓诸派中的领导地位,对符箓派的大融合产生了深远影响。

宋哲宗敕三山鼎峙,宋徽宗批准黄澄混一三山,宋理宗命张可大提举三山,属于国家单项宗教政策调整的范围。三次政策调整,客观上均达到了尊重宗教自身变化的规律和客观实际,既不凭主观意志去强行干预,又不放任自流的效果,及时准确,可谓得当。符箓派的融合与联合,有利于提高道士的素质,对社会和民众有益,对维护封建统治也有好处。

符箓诸派于元成宗大德八年(1304)最终混合为正一派,与元政权有意无意地引导也不无关系。但是,如果没有宋代三帝对三山符箓的自然形成和融合,相机给予支持和促进,作为符箓派大联合体的正一派的出现也许还要推迟。三次政策调整,一直影响到60余年(就理宗而言)至200余年(就哲宗而言)之后,其积极效果才完全显现出来。某些宗教政策见效之久远,于此可见一斑。

当然,封建帝王的宗教政策与我们今天的宗教政策有本质上的不同,三帝对三山政策的调整不过是偶然中的。不过我们仍然可以从中得到启发。那就是,只要以正确的理论为指导,以务实的精神审时度势,以历史学家的眼光高瞻远瞩,真正掌握并尊重宗教自身变化的规律和客观实际,采取因势利导的态度,就能保证宗教政策的正确性。我们比封建帝王高明之处在于,他们不可能完全做到这些,更不可能完全自觉地做到这些,而我们可以自觉地彻底地将这些坚持做下去。

### 三 三清与玉皇

《茅山志》卷25《录金石篇》收录张商英绍圣三年(1096)撰《江



宁府茅山崇禧观碑铭》说,崇禧观中轴线上原依次排列三清、北极和本命等三座神殿,玉皇殿偏居东隅。绍圣二年(1095),张商英向主持整修工程的朝奉郎充宝文阁待制、知江宁府军府事充江南东路兵马铃辖柱国何正臣(字君表)建议,重新排列神殿布局,改为中轴线上列三清、玉皇和北极三殿,本命殿移于左侧。他解释说:“天法道,道法自然。自然者,清气之始也。其天为清微,其境为玉清,其天尊为元始,其帝为玉皇。所谓道者,气之纯清也。其天为禹余,其境为上清,其太上为大道玉晨君,其帝为天皇。所谓天者,气之积清也。其天为太赤,其境为太清,其太上为老君,其帝为北极。本命者,支干之神,以统于北极者也。北极者,天中之枢,以承玉皇者也。”①

张商英,《宋史》卷351有传。传中说,当初他任南川知县拜见上司时,曾“着道士服”,口若悬河。后商英曾“责监江宁酒”。所谓“管库”大概指此。徽宗时商英升任相职。他撰有《三才定位图》、《黄石公素书注》、《金篆斋三洞赞颂仪》和《金篆斋投简仪》等著作传世。可知他不仅是一位官员,也是一位信奉道教的学者。故而何正臣向他讨教,并完全按照他的建议于绍圣三年(1096)将崇禧观整修完毕。张商英十分满意,不仅撰写了碑铭大加赞扬,而且建议绘制何正臣像悬于观中配享。

道教是由许多派别联合、融合而成的,各派别都有自己的最高神或主神,称号众多。在漫长的趋同过程中,逐渐形成共同的最高神三清。在署名东晋葛洪的《枕中书》和萧梁陶弘景的《真灵位业图》中,已经出现了包括元始天尊或元始天王在内的三清的雏形。至唐朝的《老君圣纪》,居玉清境、上清境和太清境等三清境中的三位最高神仍是元始天尊、太上大道君和太上老君,没有灵宝天尊。

① 《道藏》5/663上、中。

《云笈七签》卷3《道教本始部》说三清境也就是清微天、禹余天和大赤天等三天,治三境三天的是天宝君、灵宝君和神宝君等三君。而在三境三天之上还有最高的大罗天,最高的神元始天尊居其中。这与《老君圣纪》的说法又不同。《道教本始部》又说,三代天尊是过去元始天尊、见(现)在太上玉皇天尊和未来金阙玉晨天尊。这里吸收了佛教的三世佛的思想,但没有被道教普遍接受。

张商英继承了三境三天以及元始天尊、太上大道君和太上老君等三神的传统说法。他试图借助《老子》“天法道,道法自然”一句为三清提供哲学依据,将自然、道和天解释为清气之始、气之纯清和气之积清三种状态。这也就是一气化三清的意思。这种解释当然是牵强附会,谈不上什么哲学,但是颇奇特。它与传统的无先、妙一和三元等三气,或玄、元和始等三气的说法,都不同。从崇禧观的整修和张商英的解释可以得知,北宋时三清最高神的地位在茅山已经确立,但灵宝天尊在茅山三清中还没有位置,对三清的神学解释尚未统一。

玉皇或玉帝之称早已有之。但六朝道经中所出现的各种玉皇或玉帝号,不过同虚皇、道君或天尊等称号一样,是编制神名的一种泛称,有时只是小神的名字。大约唐朝时,玉皇之称才渐渐具有独立神格的意味,但在道教神系中的地位仍较低。玉皇成为天帝、上帝,位尊望重,实自宋真宗大中祥符五年(1012)始。《宋史·礼志》记载,宋真宗于此年梦见神人传达玉皇之命,命他供奉赵氏始祖。于是,大中祥符七年(1014)上玉皇号太上开天执符御历含真体道玉皇大帝。

《崇禧观碑铭》告诉我们,宋真宗上玉皇大帝尊号后,玉皇大帝在道教神系中的地位仍不如皇帝和百姓尊崇得那么高。玉皇殿在崇禧观中偏居东隅,排在北极殿和本命殿之后,就是证明。这种违背皇帝旨意和百姓习俗的状况是不可能持久的,故整修后的崇禧

观将玉皇殿调整到北极殿和本命殿之前。张商英也为这种调整编造根据,为三气、三境、三天、三尊又配上玉皇、天皇和北极等三帝。

崇禧观的整修生动地表明,受到政治、经济、文化以及民俗等因素的作用,为适应这些外在条件的变化,道教的神和神学也在自觉地不断地进行调整和变化。结果之一是,北宋以后,玉皇在道教中的地位大大提高了,至今如此。这并没有对道教带来不良影响,反而为道教吸引了更多的信众。广而言之,任何宗教都在不停地变化,适者生存的规律对宗教同样适用。

儒家学者对于天和皇帝的崇拜,总是高于对佛、道二教的接受。南宋朱熹对于玉皇大帝没有调整到三清之前,仍不满足,愤愤不平。《古今图书集成·神异典》卷216引《朱子语类》曰:“(三清)岂可僭居昊天上帝之上哉!”但这是不容易再调整的了。因为任何宗教都有自己不容易改变、不容易放弃的那部分内容。如果这部分内容完全改变、放弃了,那么这种宗教也就变成别的宗教、新的宗教,或者不是宗教了。最高神就包括在不容易改变、不容易放弃的那部分内容之中。

#### 四 徽宗赐道画

《茅山志》卷17《楼观部篇》记载崇宁五年(1106)于茅山修成元符万宁宫,其曰:“元符万宁宫在积金山陶隐居道靖故基,刘先生混康庵居其上。先生以道遇哲宗,诏以所居为元符观。崇宁五年落成,徽宗御题额曰元符万宁宫。”<sup>①</sup>《茅山志》卷11《上清品》“二十五代宗师刘混康传”记载元符观落成后,徽宗亲笔题额曰元符万宁宫,并赐印、剑及“御制诗颂书画。”<sup>②</sup>

① 《道藏》5/624 上。

② 《道藏》5/605 中。

《茅山志》卷26《录金石篇》收录承务郎、知江宁府句容县事兼管勾茅山崇禧观鲍慎辞于大观元年(1107)撰《茅山元符观颂碑》，记载徽宗赐玉印、念珠、扇及御书《度人经》、《清静经》、《六甲神符经》等在元符宫落成之前。<sup>①</sup>同卷收录大观元年资政殿大学士、金紫光禄大夫、醴泉观使兼侍读上柱国南阳郡开国公蔡卞奉敕撰《茅山元符万寿宫记》。卞为蔡京之弟，王安石之婿。卞言元符宫落成前，“皇帝又为书《道藏》经数卷及亲画老子像赐之。”<sup>②</sup>同卷收录大观二年(1108)蔡卞奉敕撰《茅山华阳先生解化之碑》。此时卞为观文殿学士。卞言元符观将成，刘混康请求朝见以亲自谢恩，徽宗召见，“赐御书画，于是增改观名曰元符万宁宫”<sup>③</sup>。鲍慎辞和蔡卞所记，距元符万宁宫落成仅一两年时间，显然比经后人整理而成的《楼观部篇》和“刘混康传”更为准确。徽宗赐物当在元符万宁宫将建成之前。

所赐物品，几处记载小有出入。大概是因为均未将赐物全部列出，而是各选主要几种概述，选择和称名不尽相同所致。综合来看，可以肯定徽宗曾赐刘混康书画，其中包括老子像。茅山二十六代宗师、元符万宁宫住持笪净之于大观元年在《茅山元符万寿宫记》后题跋，赞颂徽宗所画老子像曰：“圣笔神画，妙绝古人。”<sup>④</sup>

《茅山志》卷4《诰副墨》辑大观元年七月二十九日宋徽宗诰曰：“御笔画元始天尊、太上道君各一本，可与去岁所画太上老君，共(供)三清、潜神供养。”<sup>⑤</sup>这里所说的去岁所画太上老君像，当指崇宁五年所赐那一幅。徽宗要求刘混康将自己画的元始天尊、太

① 《道藏》5/664 下。

② 《道藏》5/667 下。

③ 《道藏》5/669 上。

④ 《道藏》5/668 上。

⑤ 《道藏》5/568 下。

上道君、太上老君像供奉在三清殿、潜神庵中。三清殿当在崇禧观中,潜神庵在元符万宁宫中。《茅山志》卷17《楼观部篇》“元符万宁宫”条介绍元符万宁宫修成之后,潜神庵仍为刘混康所居,为元符万宁宫的一部分,位于最后。<sup>①</sup>《茅山华阳先生解化之碑》记载元符万宁宫建成,徽宗“诏赐所居庵以潜神为名”<sup>②</sup>。

大观元年十一月六日徽宗诰曰:“三茅君圣像画毕,止伺先生到阙,专得面付。”<sup>③</sup>

皇帝赏赐,既有酬功扬善、教化臣民之苦心,也含常示皇恩、广结民心之深意,既是礼仪答谢、感情交流之细行,也是内政外交、政经分配之重举,故而是一种经常性的政务行为。由于一切都属于皇帝,所以皇帝的赏赐包括一切,从爵禄名号到种种特权,从土地山川到金银财宝,从生死姓名到诗乐书画,无所不有。赏赐物中,以御制诗乐书画最能展示皇帝个人的文化素质和风格。在中国历代皇帝中,赏赐御制诗词歌赋和书法题字者比比皆是,唯独赏赐乐和画者比较少见。

宋王朝一直处于中国内部几个政权并存而互相攻伐的时代,并长期处于军事上挨打受侮的地位,其政治、经济地位根本无法与军事强大、外交威严的汉唐盛世相提并论。但宋朝是文化大国,学术与艺术空前繁荣,辉煌的成就远远高出汉唐之上。文昌与武弱的国家性格就这样反差鲜明地并存着。宋徽宗的个性也突出地体现着这种反差。他虽然在政治上是一位昏君,军事上是位被俘之君,文化上却是一位高雅之君。南唐李后主可谓是与宋徽宗同一类型的前辈。

徽宗热爱绘画艺术。他广集绘画作品,命文臣编辑《宣和画

① 《道藏》5/624 上。

② 《道藏》5/669 中。

③ 《道藏》5/569 下。

谱》、《宣和博古图》等。他将画院的地位排列于书院、琴院和棋院之上,亲掌翰林图画院,赐画院的画家佩戴金紫鱼袋,使他们享有较高的政治地位。他设立画学,用科举办法选拔画家。他重视宗教绘画,“宣和画学”将绘画分为六科,列于首位者即佛道科。他不仅致力于提倡、组织绘画研究、创作和培育绘画人才的工作,而且亲自作画,成就很高。他的绘画技巧得吴元瑜亲传,继承崔白风格,以精工逼真著称。他传世作品甚多,如《雪江归棹图》、《御鹰图》、《听琴图》、《柳鸦芦雁图》、《芙蓉锦鸡图》、《摹张萱虢国夫人游春图》、《摹张萱捣练图》等。但他常令画院高手捉刀代笔,故有一些他题字、押印的作品并非他的真迹。上述传世作品中,也有三幅被怀疑为代笔之作。《宋史》卷22《徽宗本纪》仅记载徽宗于“(宣和元年五月)壬申,班御制《九星二十八宿朝元冠服图》”,而《茅山志》却记载徽宗还创作了元始天尊、太上道君、太上老君和三茅真君等道神像。《茅山志》和《宋史》所载宋徽宗御笔道像,是否出自徽宗亲笔,不得而知。即使有代笔之作,也无碍于徽宗的画家地位。徽宗赏赐御制道画,表现出他多才多艺的一面。

值得玩味的是,徽宗赐画的同时,指示刘混康将这些道画供奉于三清殿和潜神庵。

在封建社会,一般人均以获得皇帝的赏赐为顶荣耀的事,并把皇帝赏赐的物品视为无价之宝,妥为珍藏,甚至供奉起来。宋代时,佛道画的功能已从受供奉为主,转为供赏玩为主,在世俗化的道路上迈出了一大步。北宋创作过道画的著名画家有武宗元、孙知微、徐知常、李得柔、颜德谦等。徐、李为道士。武宗元等画家创作的文人道画大概没有几幅被挂到宫观的大殿里去。宋徽宗赏赐的道画却另当别论。因是御赐,又是道画,刘混康大概不敢轻慢圣上,以赏玩之物待之,必然恭恭敬敬地供奉于妥当之处。何况圣谕又要求这样做。

宋徽宗可能不甚了解刘混康的心理,但他显然清楚当时的佛道画多用于赏玩的风习。宋徽宗大概有所担心,故特地指示刘混康将道画供奉起来。由此可以看出,宋徽宗的这几幅道教神像画,是专门为了让茅山供奉而绘制的,不是供赏玩的。也可以说,宋徽宗是为了尊崇和传播道教而精心绘制(或令人代笔)道教神像画的。宋徽宗自称道君皇帝,优崇刘混康、林灵素等道士,组织编纂《道藏》,亲自注释道经,亲自参加大型经忏活动,命官员听道士讲经,命佛教改宗道教。他是中国历史上以尊崇道教而著名的几位皇帝之一。他向茅山颁赐御制道画,也表现了他对道教的虔诚。

由于赐受双方分别为皇帝和宗教领袖,徽宗赐画这样的小事也便具有政治意义,体现着政治与宗教的关系。也可以反过来认识,政治与宗教的关系,有许多时候是通过皇帝和宗教领袖间,通过政教两界人物间打交道来体现和完成的,往往显示出丰富多彩的个人风格。宋徽宗在对茅山道的交往中就发挥了自己的绘画特长和作为道君皇帝的优势。

## 五 茅山酆都

《茅山志》卷17《楼观部篇》“紫阳观”条曰:“建炎(1127~1130)中,河北博州道人王若宁者,来山独居丁公山东岩下。夜梦神人指岩穴曰:‘此酆都考讯之所。可去洞百步居焉。’至秦桧歿,夫人王氏纯素诣靖真李宗师,乞拜章,知桧系此酆山狱中。王命其子燁即洞口建太乙殿,以求冥释。所施幡与石记存焉。大元至元癸未岁,奉玺书为观,存古额焉。”<sup>①</sup>

此则酆都故事述及南宋和元代,盖为彼时人所编,流传于民间。

<sup>①</sup> 《道藏》5/626上。

酆都为我国宗教神话中的冥界之一。汉以前小说有幽都之说。《山海经·海内经》说,北海之内有幽都山。《淮南子·坠形篇》高诱注说,幽都在雁门之北。六朝时期道经称之为罗酆山,又将鬼帝与酆都联系在一起。葛洪《枕中记》说,张衡、杨子云为北方鬼帝,治罗酆山。陶弘景《真灵位业图》说酆都北阴大帝治罗酆山。陶弘景《真诰·阐幽微》说,罗酆山在北方癸地。无论称“幽都”、“罗酆”,还是称“酆都”,无论指实,还是言虚,均将其地理位置放在北方。根据五行与其他事物相配的学说,水主北方,主玄冥,主冬季,主黑色,主潜藏,冥界酆都应位于北方。六朝以后的道经和其他文献,也大都沿袭酆都在北方的神话,有时干脆称为“北酆”。

位于中国西南部的著名的重庆市丰都县“酆都鬼城”,由来已久,因地名而起。隋代因平都山下有丰民洲,山与洲名各取一字组合成县名,建置丰都县。其地自三张五斗米道时起,即道教流传之地,居民对道教冥界酆都神话当不陌生。<sup>①</sup> 故而,自建置丰都县后,由于音同字近,出于追求新奇、陶醉恐怖的民众心理,人们很快突破了酆都应在北方的老框框,将丰都县附会为酆都冥府所在地,可说是无师自通、自然而然之事。今“酆都鬼城”所存碑文记载,这种附会早在唐代即开始为人津津乐道了。宋代的一些笔记小说,如洪迈《夷坚志》和范成大《吴船录》,甚至将丰都县径直记为酆都县。民间信仰、民间文学的势力如此巨大,以至于明代官方索性正式将丰都县改名为酆都县。直到1958年,政府才砍掉“酆”字的“右耳朵”(邑旁),恢复了最初的县名。

从《茅山志》记载的故事可知,宋元时期位于中国东南部的茅山出现的酆都鬼狱,与地名无关,实因人而起。宋高宗时秦桧两居

<sup>①</sup> 参阅王家祐、李远国《丰都“鬼城”考》,载《四川史研究通讯》1983年第1期。



相位,前后长达19年,力主和金,诛除抗金的忠臣良将。尤其是炮制岳飞冤狱,致岳飞被赐死狱中,子岳云和旧将张宪被杀于都市,天下冤之,闻者流涕。秦桧阴险毒辣。《宋史》卷473《秦桧传》曰:“桧阴险如崖窞,深阻竟叵测。同列论事上前,未尝力辩,但以一二语倾挤之。李光尝与桧争论,言颇侵桧,桧不答。及光言毕,桧徐曰:‘李光无人臣礼。’帝始怒之。凡陷忠良,率用此术。”他掌握了多数皇帝最容不得臣民对己不敬、最容易轻信此类诬陷的秉性,“四两拨千斤”,借刀杀人。这些都使秦桧遗臭万年。于是,在他死后,民众毫不客气地将此君请入酆都鬼狱。明末冯梦龙编《古今小说》卷32收录短篇白话小说《游酆都胡母迪吟诗》,描写秦桧在酆都鬼狱中受冥刑的情景。茅山酆都故事和《游酆都胡母迪吟诗》的故事,都表明民众需要借酆都一泄痛恨秦桧的情绪。

将北方的酆都鬼狱迁至茅山,亦非无缘无故。茅山酆都故事说,秦桧一死,王氏即去酆都洞口求冥释。秦桧歿于绍兴二十五年(1155),北方国土尚在金政权统治之下,南北方交通阻隔,编故事的人会觉得无法把秦桧的鬼魂押送到北方。可能还担心金政权会搭救秦桧的鬼魂。为了使故事情节周圆,只好将酆都鬼狱移到南方。恰好茅山有北极殿,酆都大帝与北极关系密切。将酆都迁至茅山,似乎也可找到说头。

茅山酆都故事,是民众心理、民众文学改造宗教神学的生动一例。它表明,民众的需要,社会的需要,推动着宗教或快或慢、或显或隐地在不停地变,不停地走。如果民众和社会都不需要了,那种宗教也就寿终正寝了。

(原载《世界宗教研究》1998年第4期,第126~134页)

## 道教养生始终以老子思想为依托

### —

自韩非《解老》、《喻老》以来,注释《老子》者代不乏人,数以千计,如长河奔流,高潮迭起。<sup>①</sup> 道家思想对中国文化的影响至深至广,由此可见一斑。道教奉老子为尊神,唐代进而尊奉《老子》一书为真经。由此不难理解注《老》长河中,道教亦搏浪前行,不甘落后。唐末前蜀杜光庭在《道德真经广圣义序言》中,列举历代诠释笺注《老子》者61家,半数以上为方士、道士,著名者如西汉《老子河上公注》、东汉末张鲁的《老子想尔注》、西晋葛玄的《老子节解》、南梁陶弘景的《老子注》、唐代成玄英的《老子注》、唐代李荣的《老子注》等。宋代道教注《老》仍踊跃非凡,涌现出陈景元、林灵素、赵实庵、王志然、吕知常、谢守灏、葛长庚、曹道冲、彭耜、陈显微、董思靖、王守正、张冲应、张灵应、李嘉谋、范应元等一批注家。金元道教注《老》热情不减,有廖粹然、褚伯秀、牛妙传、李道纯、刘惟永、雷思齐、杜道坚、刘处玄、张嗣成、吕与之、陈致虚、张雨、林志坚、何道全、蒋融庵等众多注本传世。明代道教开始衰落,仍有葛长庚、王三清等坚持注《老》。清代道教有宋常星、李涵虚、黄元吉、陈仁恩等注《老》,不绝如缕。近现代道教则有萧天石的《老子圣义阐微》、任法融的《道德经释义》等,阐发新意。以上所列注家,包括

---

① 严灵峰1965年出版《老列庄三子知见书目》,据其《中外老子著述目录》加以补充修正,收录《老子》专著1170余种。30余年来,又有多种问世。

方士、道士和道教学者,少数为托名。还有一些明显托名吕洞宾等神仙者,未列入。仅从注《老》的数量看,道教《老子》学就不可忽视。

注解《老子》,是道教构筑神学的重要方式之一,《老子想尔注》即明显一例。成玄英等注释《老子》、《庄子》、《列子》等“三玄”建立道教重玄学,亦广为人知。道教还通过注《老》、引《老》,竭力将方术归宗老子,从《老子》一书中寻找出处。宋人张伯端为道教金丹派南宗之祖,他赞颂《老子》为道教所有方术之祖。其《悟真篇》曰:“《阴符》宝字逾三百,《道德》灵文止五千。今古上仙无限数,尽于此处达真詮。”<sup>①</sup>诗中所说“《道德》灵文止五千”,另有版本说“《道德》灵文满五千”,意思相同,指《老子》。道教养生学也注《老子》,《老子河上公注》即道教前身黄老道阐述养生学的代表作。《老子·第六章》曰:“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地之根。绵绵若存,用之不勤。”<sup>②</sup>杜道坚推崇这句话概括了道教养生术的精要:“以知老圣由商历周,九百余岁,当时修道养寿之要,尽于此矣。”<sup>③</sup>类似的说法,在道教内广泛流行。

道教追求长生成仙,因而珍惜生命,讲求养生。根据古人的推论,只要方法延伸,效果必然相应延伸。将这一推论用于养生和修炼,则导出如下推论:养生的延伸是修炼,健康长寿的延伸是不死,故修炼必然成仙。将这一推论倒过来说则变成:欲成仙必须修炼,成仙的前提是健康长寿,故修炼的基础是养生。道教重养生,眼光投向古代中医学、儒家、佛教等,更不会放过向道家吸取营养。道家虽然高谈哲学,但体玄远而致用近。老庄均着眼于批判现实、治国修身,庄子更偏重个性解放。他们的精辟论述中皆穿插养生

① 《道藏》4/736下。

② 《道藏》11/482中。

③ 《道德玄经原旨》卷1,见《道藏》12/729中。

之言。有人说老庄既是哲学家又是养生家,有人说老庄只是哲学家,其养生之言不过为阐述哲学举例而已。传授养生之言也好,仅仅援引也好,都不妨碍黄老道、道教将道家养生思想为己所用。西汉黄老道加快了成仙方术吸取道家养生思想的脚步,道教继承了黄老道的做法。

道家养生思想与整体的道家思想相一致,道家哲学是道家养生思想的理论指导和基础,二者密不可分。道家养生贯穿着自然无为的思想,并且是追求理想人生、精神自由和达到完美人格的手段之一。黄老道、道教吸收道家养生思想,必然同时吸收整体的道家思想。另一方面,道教吸收道家思想以建立自己的养生思想,是同建立自己的神学、哲学思想和方术等同时进行的。道教是全方位地吸收,全方位地建立,养生在其中。道教离不开道家思想,尊奉老子是逻辑和历史的必然,过去有人说,道教为了与佛教相抗衡,遂选择了名重当时的老子为教主。这实在是不了解道教与黄老道的继承关系,忽视了道教与道家二者内在的联系,不足论。

## 二

道教始终以道家思想为依托。仅举封建社会后期元代张嗣成和清代宋常星二人,以二人通过注《老子》来阐述养生思想为例,即可窥豹一斑。张嗣成是正一派三十九代天师,号太玄子,主领三山符箓,知集贤院道教事。他撰写了一部《道德真经章句训颂》。元仁宗表扬他“得老氏之真诠”,元宪宗赞赏他“能传老氏之旨”<sup>①</sup>。宋常星号龙渊子,顺治六年(1649)钦选探花,曾任国史馆总裁、都察院都御史,兼经筵讲官、侍读学士,在京供职30余年。康熙十八年(1679),致仕还乡,专修道教,为龙门派第七代传人。20余年后,

<sup>①</sup> 《汉天师世家》卷3,见《道藏》34/833上。

写出《道德经讲义》，康熙四十二年（1703）皇帝为之题序。<sup>①</sup> 张嗣成和宋常星均非等闲之辈，他们的注释有代表性。

《道德真经章句训颂》和《道德经讲义》从以下五方面吸收老子思想：

### （一）吸收养生思想

《老子》的一些话的确谈到养生。比如《第十章》说“载营魄抱一”、“专气致柔”，《第五十九章》说“治人事天莫若啬”，《第七十五章》说“夫惟无以生为贵者，是贤于贵生也”。有些话对人的生理现象有透彻了解，比如《第五十五章》对赤子的描写。这些养生思想和方法，为张、宋二注直接吸收。

张嗣成将“载营魄抱一”注释为抱一养生法。其注曰：“魂魄合而为人，抱一者守此性也。所谓致柔、玄览、无为、无雌、无知、不有、不恃、不宰，皆所以言抱一之道，本乎自然者也。”<sup>②</sup> 啬指积德，积德则保国；也指惜精，惜精即养生。所以啬是“长生久视之道”。张嗣成把啬注释为守一术。其颂曰：“推吾身以外及者，治人之方。敛吾心以内守者，事天之则。因其实而为虚，不尽用之谓啬。由是而复本，由是而积德。以能无能而能，以极无极之极。故有国者治人之施，而有母者事天而得。既得其母，子不待索。性根命蒂，灌溉凝植。环二炁以为丝，化万有而莫测。固将观天地之终穷，而逍遥乎无方之域。咦！此是朝元第二方，蓬莱不在海中央。伏雌莫为寅风动，胎蚌还分夜月光。”小字注曰：“修真学道则一，而入门有不同。此则审动静之机，明感应之理。守之以待自然而然，所谓积功累行而满三千者是也。”<sup>③</sup> 赤子含德厚，没有欲望，所以精至、和

① 清圣祖《御制道德经讲义序》，见《道德经讲义》，台湾三民书局1975年版，第1页反面。

② 《道德真经章句训颂》卷上，见《道藏》12/628中。

③ 《道德真经章句训颂》卷下，见《道藏》12/637中。

至。宋常星的注释劝养生人做到心闲性静,气和神定,即含德厚。其曰:“故人心不可不安闲,性不可不寂静,气不可不冲和,神不可不泰定。倘若不然,德性不纯,神气不和,命根不固,生死关难逃,丧生之害必有。”<sup>①</sup>

## (二)吸收生命哲学

老子哲学包括生命哲学,《第七章》讲“外其身而身存”,《第九章》讲“功遂身退”,《第十三章》讲“苟吾无身,吾有何患”,《第四十四章》讲“可以长久”,《第五十章》讲“善摄生”,《第五十二章》讲“无遗身殃”,《第七十六章》讲“柔弱胜刚强”,都包含着生命哲学的内容。老子的生命哲学是求生避死、自我保护,张、宋二注没有漏掉这些内容。

张嗣成根据“外其身而身存”之说,要求养生者修炼性命。其颂曰:“天地如何逃始终,独能长久夺元工。能知性命人人寿,莫道神仙非至公。咦!知性存神,知命顺炁,无心之私,乃为至理。”<sup>②</sup>所谓出生入死“十有三”,历来解释不同。<sup>③</sup> 无论如何解释,总之是求生避死。张嗣成从中导出应当养生,并将三个十分之三减去剩下一,以此论证应当守一。其颂曰:“生死常理,不离乎数。十有三分,自生自死。过于求生,反入死地。又有其三,死数六矣。生三死六,合而九具。不死不生,惟一而已。一为坤元,一为乾始。以全吾神,以敛吾炁,神炁空无,一而不二。物我俱亡,何伤何累。

① 《道德经讲义》卷下,第28页反面。

② 《道德真经章句训颂》卷上,见《道藏》12/628上。

③ 韩非说“十有三”指九窍加四肢。西汉严遵《道德真经指归》卷9称四肢九窍为生死之外具,而“虚无清静微寡柔弱卑损时和啬”十三生和“实有浊扰显众刚强高满过泰费”十三死为生死之内数。王弼说“十有三”是十分之三。还有十恶三业、十人中有三人、十二时辰循环后再始为十三、五行生死数为十三(如水生于申死于卯,申七卯六合为十三)、水火成数为十三(水之成数六,火之成数七,合为十三)、七情加六欲为十三等说法,五花八门。

咦！一二相依不少离，随之生死数难违。不于炁外观天地，梦里谁知说梦非。”<sup>①</sup>其后小字注解说明养生即顺气，有厚自奉养以至伤气而死者。故养生在于静定守一，物我两忘，并不是数息呆坐，顽然以为空。宋常星则承袭“十有三”为七情六欲的成说，劝人寡欲养生。其曰：“七情六欲，修之者，便是生我之门；纵之者，便是死我之户。”<sup>②</sup>

### （三）吸收自然哲学

老子以道为最高哲学概念，建立了自己的自然哲学。自然哲学是《老子》一书的核心内容。老子认为道是世界的起始和本源，道的本性是虚、无、静、朴、柔弱、不争等，是自然无为，道周而复始地循环。这些思想为张、宋二注吸收。

比如《第二十一章》描述道的状态，指出其中有精。张嗣成引申为保养体内“上药三品神炁精”<sup>③</sup>。《第四十二章》描述道生成万物的过程。张嗣成引申为养生应当虚神顺气。其颂曰：“太极名，两仪形，三才成，品物行，卑其称，虚其盈，所以全其生。咦！灵者以神，生者以炁，虚而顺之，可侔天地。”<sup>④</sup>宋常星引申为养生应当致天地之元气。<sup>⑤</sup>《第十六章》讲述大道虚静的本质和归根复命的运动规律。张嗣成用以论述清静和气法。其颂曰：“气归元海寿无穷……人能常清静，天地悉皆归。”<sup>⑥</sup>

### （四）吸收人生哲学

老子哲学玄远深奥，却不脱离实际，对治国修身反复论述。修

① 《道德真经章句训颂》卷下，见《道藏》12/635 中。

② 《道德经讲义》卷下，第 19 页反面。

③ 《道德真经章句训颂》卷上，见《道藏》12/630 中。

④ 《道德真经章句训颂》卷下，见《道藏》12/634 上。

⑤ 《道德经讲义》卷下，第 4 页正面。

⑥ 《道德真经章句训颂》卷上，见《道藏》12/629 中。

身即人生哲学,即道德和精神修养,充满安身立命、待人处世的智慧。《老子》的人生哲学贯穿着其自然哲学,要求人们贵柔守雌、致虚守静、少私寡欲、处下不争、和光同尘等等。张、宋二人的养生说取资《老子》的人生哲学尤多。

比如《第三十六章》讲述柔弱胜刚强之理。张嗣成引申为“柔之以守气”<sup>①</sup>。《第六十三章》讲述清静无为、恬淡无欲之准则。张嗣成用于坐忘修炼法。其颂曰:“嗒然吾丧我,何者真得失。”<sup>②</sup>《第五十二章》要人透彻观察,收敛锋芒,坚守自我,超然物外。张嗣成将之解释为守一,并称此法可以“顿悟直造”<sup>③</sup>。《第九章》告诫人不要富贵而骄。宋常星从养生的角度指出物质享受不是真富贵,健康及生命更宝贵,劝人保养精气神。其曰:“精气神,吾身之三宝。人能保而全之,则是天地之生意,归之于我。我身之造化,用之不穷,寿命延长,是为真富贵也。倘若贪恋假富贵,精神耗散,以致百病来侵。大数一至,虽有万贯家财,谁能买得不死乎!”<sup>④</sup>《第十二章》批判物质欲望的危害。宋常星因之劝人清心寡欲。其曰:“百味皆空,自然诸病不作。”<sup>⑤</sup>《第六十八章》讲述战争与用人中应采取不争之态度。张嗣成引申为炼丹术中的水火相合、法于自然。其颂曰:“保身平气两惟艰,更信全功取善难。水火相和龙虎伏,人天合处即金丹。”<sup>⑥</sup>《知者不言章第五十六》讲述和光同尘之理。张嗣成以之论述存思默想。其颂曰:“收敛神光寂似无,众人皆醉吸其醪。个中识得无同妙,活捉神龙任汝骑。”<sup>⑦</sup>

① 《道德真经章句训颂》卷上,见《道藏》12/632下。

② 《道德真经章句训颂》卷下,见《道藏》12/638中。

③ 《道德真经章句训颂》卷下,见《道藏》12/635下~636上。

④ 《道德经讲义》卷上,第13页反面。

⑤ 《道德经讲义》卷上,第18页正面。

⑥ 《道德真经章句训颂》卷下,见《道藏》12/639中。

⑦ 《道德真经章句训颂》卷下,见《道藏》12/636下。



### (五)吸收治国方略

《老子》主张无为治国，劝告统治者爱民、谦和，采取守势，谴责统治者滥杀、多欲。老子的治国思想，也被用于阐述养生。

《第六十章》以烹小鱼比喻无为治国之术。张嗣成以之论述养生者应当像烹小鱼一样调和阴阳。其颂曰：“若烹小鲜者，求水火之宜以调阴阳也……参赞裁成以保合太和也。”<sup>①</sup>《第七十二章》要求统治者爱民、谦和。张嗣成将爱心与谦和作为养生的方法，其颂曰：“内养阳刚外顺之，自然心广体安舒。于中认得真知爱，信有长年住世书。”<sup>②</sup>《第六十一章》讲述大国应当谦下的道理。张嗣成用其中的大国应处于江河下游和牝静胜牡的比喻，描述修炼。其颂曰：“川河汨汨几时休，海大如天凝不流。看得静中元自动，阴阳交处互相柔。”<sup>③</sup>《第六十九章》讲述用兵采取守势的策略。张嗣成引申为养生中克制欲心、被动行事的方法。其颂曰：“八十一章三论兵，知兵妙处有长生。”<sup>④</sup>《第七十四章》讲谴责统治者滥杀无辜。张嗣成引申到善恶报应，劝人修善以养生。其颂曰：“起心伤处已伤心，及至伤人并及身，身外子孙犹不免，一回念后便归仁。”<sup>⑤</sup>《第七十五章》谴责统治者厚生、贵生，劝告人们“无以生为”，即虚静恬淡，寂寞无为。这里的厚生、贵生指的是骄奢淫逸。宋常星将“无以生为”称为“养生之大道”。其曰：“所以修道之人，乐不可极，欲不可纵。果能不以有为之奉养，败残我之道身，不以过限之声色，削夺我之性命，抱一纯真，谷神自然不死，性命自然长久。”<sup>⑥</sup>《第五

① 《道德真经章句训颂》卷下，见《道藏》12/637 中、下。

② 《道德真经章句训颂》卷下，见《道藏》12/640 上。

③ 《道德真经章句训颂》卷下，见《道藏》12/637 下。

④ 《道德真经章句训颂》卷下，见《道藏》12/639 中。

⑤ 《道德真经章句训颂》卷下，见《道藏》12/640 中。

⑥ 《道德经讲义》卷下，第 62 页正面。

十三章》谴责执事者腐败。张嗣成引申为养生者应当去欲以保养精气。其颂曰：“渡海架桥终费力，好花无实漫逢春。莫将捷出矜才智，盗取吾家无价珍。”<sup>①</sup>

张、宋二注全面吸收了老子思想，阐述道教神学、哲学和方术。张、宋二注的修命功夫皆引向成仙。宋常星的仙术以内丹为主，如注《第五章》曰：“五神既能守中，五气自然朝元，其精自然化气，其气自然化神，其神自然还虚矣。”<sup>②</sup>与此同时，二注阐述了道教的养生思想。

### 三

二注的养生思想和方法并没有创新之处，但其阐述方法有一定特点。第一个特点是，以老子思想支持道教养生，并融入当时统治阶级的主导思想理学以及流行广泛的佛教思想。张嗣成说理气即性命，金丹不在他求，只于理气究真机，以程朱理学解释性命双修。宋常星将道释为无极而太极、自然无为之实理，又说性命即理。因而他的养性功夫又包括尽性情之正、明天理之全，要人正心诚意。程朱理学显露于字里行间。张嗣成用佛教不色不空的语言描述道，论述去欲无执利于养生的道理。其强调养生过程心统帅身体时，引入佛教思想说，四大游合，托乎灵明。宋常星还援引佛教，说人以业缘生起灭之色相，又说性体本空。故而其养性功夫又包括心无起灭、意无憎爱的内容。宋常星是皇帝的理学老师，入道后不忘理学，似不奇怪。张嗣成为世袭道教领袖，其注也热衷于理学和佛学，这就难以个人经历来解释了。这只能说明二注吸收了时代精神，便于影响更多的读者。

① 《道德真经章句训颂》卷下，见《道藏》12/636 上。

② 《道德经讲义》卷上，第9 页正面。

二注的第二个特点是,除了忠实地解释原文外,更多的是引申、发挥、转义以至增添新义,是依托老子思想阐述养生。更准确地说,张、宋二注不是注《老子》,而是用《老子》注道教,即“《老子》注我”。“《老子》注我”使道教养生找到老子思想为重要依托之一。封建社会前期西汉的《老子河上公注》是这样做的,东汉的《老子想尔注》是这样做的,封建社会后期元代的《道德真经章句训颂》和清代的《道德经讲义》仍然是这样做的。所以说,道教养生始终以老子思想为依托。

对于道教将老子的自然哲学、生命哲学、人生哲学和治国方略等,引申、发挥为养生和成仙方术,不少正统儒家颇多非议,有人给予严厉斥责。唐魏徵《老子治要》摘录《老子河上公注》,将阐述养生的内容尽数删去。<sup>①</sup>明薛蕙《老子集解序言》指摘说:“予又怪夫方士之言养生者,往往穿凿于性命之外。”<sup>②</sup>有些和尚也看不惯道教注释。如民国时代的大同法师,熟读《老子》,集《老子》注解百余种,力主老佛相通之说,但坚决反对将《老子》视为道经。其著《老子哲学》说:“方术之士,假托老子名字,剽窃老子书义,创为清静无为派、修炼丹砂派、呼吸吐纳派……于是谓老子求长生不老,宜其诬也。”<sup>③</sup>现代不少学者也有类似看法。

许多学者在探讨《老子》原义方面字斟句酌,这可以叫作“我注《老子》”。从“我注《老子》”的角度非议张、宋二注,是证据确凿的。但从“《老子》注我”的角度,张、宋二注依托老子思想建立养生学说,却不失为有据。因为,生命哲学重视生命,与养生相一致。

① 还有“嗜欲伤神”、“贪淫好色则伤精失明”、“目不妄视,耳不妄听,口不妄语,则无怨恶于天下,故长寿也”等养生言(见《群书治要》卷34《老子治言》,第1页背面、第5页正面。《连筠簃丛书》第4函,第20册)。

② 《惜阴轩丛书》第14函,第101册。

③ 《老子哲学》,台湾华联出版社1970年版,第125~140页。

自然哲学讲述天的运动规律,根据天人合一、天人相副的思想,人体就是天,就是小宇宙,自然哲学当然可以指导养生。人生哲学讲究修身养性,包含着道德养生和心理养生的内容。治国方略与治病养生相通,古有“久乱思良相,久病思良医”和“医相相通”之说,治国方略自可为养生所借鉴。其实,最深刻的内容最简单,最简单的内容适用最广。老子思想的精髓就是提出一个道,让人们作为理想去追求,提出一个自然无为,让人们作为准则去遵循。《老子》五千言,只讲这样简单的两点。而追求这一理想,遵循这一准则,就是做到了养生。依托老子思想阐述养生,自然而然。

注释本来就分寻求原义和引申发挥两类。正如有的儒家“我注《五经》”、“我注《四书》”,另有儒家“《五经》注我”、“《四书》注我”一样,各有其用。那么,张、宋二注增加新义,亦无可厚非。只批评其增加方术,对二注增加理学却不置一词,批评显然是对着内容来的。要求道教丢掉方术,就如同命令鸟儿剪掉翅膀,难以办到,也不大妥当。

道教注《老》的方法一脉相承。道教注《老》,使老子思想得到继承和流传,功不可没。同时,道教注《老》,使老子思想成为道教养生的重要指导思想之一,发展和丰富了中国传统的养生思想和方法。道教养生独具特色,颇有效验,与此决然难分。在新世纪里,道教养生仍可以对国民的身心健康、卫生保健做出贡献,道教典籍中蕴藏的大量养生精华,亟须深入挖掘和大力弘扬。更希望道教内外的养生专家,能够接过道教注《老》的火炬,以老子思想为指导,吸收现代科学技术成果,针对现代人的体质和生活方式,写出最新《老子》注释,建立道教现代养生学,为人类的幸福生活铺洒阳光和雨露。

## 释杭州《重建葛仙庵碑记》

杭州西湖抱朴道院存石碑一统，立于大门之外，为明万历四十年（1612）《重建葛仙庵碑记》（以下简称《碑记》）。《光绪杭州府志》卷 97 著录《碑记》之名，援引《武林访碑录》曰：“万历四十年二月，沈应文撰，王国禎书。”所录立碑时间和碑文撰者、书者姓名，均与原碑相符。

碑文若干处已漫漶不清，但大部尚可辨读。今摘其要者释之。

### 一 葛洪生平和卜居西湖初阳台

《碑记》曰：葛洪“初，学举子业，仕勾漏县令。以平复功升关内侯。耻爵禄不及其弟，弃职不复受，归而举家业尽付其弟，遍游海内。喜西湖山水之秀，卜居宝云山初阳台。”

该段与《抱朴子外篇自叙》、《晋书·葛洪传》不符之处有五。第一，“初，学举子业”，似乎葛洪自幼热衷仕途。其实，葛洪虽很早就以儒学知名，曾博览经史百家，但他尤好神仙导养之法，曾先后师事郑隐和鲍玄。他不好荣利，自称“少有定志，决不出身”，唯愿“著一部子书，令后世知其为文儒而已”。第二，紧接“初学举子业”后，即曰“仕勾漏县令”，给人一种葛洪科举入仕的印象。其实，葛洪是被吴兴太守顾秘召为将兵都尉，初入官场的。第三，似乎葛洪年轻时先仕县令，后升侯。其实，葛洪先受封关内侯，后垂垂老矣，“闻交阯出丹，求为句漏令”<sup>①</sup>。第四，所谓弃爵位，举家业尽付其

<sup>①</sup> 《晋书》卷 72《葛洪传》。

弟之事,《自叙》和《传》均无记载。倒是葛洪的远祖葛浦庐“耻爵禄不及其弟”,让爵位于其弟葛文,自己举家南渡长江,定居句容。所以葛洪籍贯为“丹阳句容”(今江苏省句容市)。第五,所谓卜居初阳台,亦不见《自叙》和《传》记载。

《晋书·葛洪传》曰:葛洪“于余杭山见何幼道、郭文举,目击而已,各无所言。时或寻书问义,不远数千里崎岖冒涉,期于必得”。这是说,葛洪到过余杭山。而且葛洪有时不远数千里,到各处访书、求教。当时称为明圣湖的杭州西湖,离句容不远,或曾迎接过访学的葛洪。但是,仅此而已,葛洪那时不可能人居其处。因为当时葛洪处于求学初期,还未师事郑隐、鲍玄,不具备独处隐修和著书立说的主客观条件。明代田汝成《西湖游览志》卷8和《万历杭州府志》卷90分别辑有葛洪见何、郭后即结庐西湖的传说。这种传说无疑是出自对《晋书·葛洪传》的附会。

清代古吴墨浪子辑《西湖佳话》流传颇广。其第一篇《葛岭仙迹》曰,葛洪仕勾漏县令三年后,托病辞官,返回句容故里。后弃家避世,带一老仆来到临安,在西湖宝云山结庐独处,养气炼丹,并示人种种惊人的神仙之术。这一葛洪晚景仙迹,属于艺术虚构。

《晋书·葛洪传》载:葛洪镇压石冰起义后,“见天下已乱,欲避地南土,乃参广州刺史嵇含军事。及含遇害,遂停南土多年,征镇檄命一无所就。”对于葛洪来说,“南土”应指今浙、闽、粤三省。《西湖游览志余》记载了另一种说法,认为葛洪于嵇含被害之后,在南方避乱时期,曾卜居杭州西湖修炼。其卷15曰:西湖“炼丹诸井,盖其避地时遗迹也”。此亦传说。但避地期间曾有一段岁月卜居西湖,倒是有可能的。

## 二 唐代初阳山房和宋、元玉清宫的兴废

《碑记》曰:“唐刺史李君构室祀之,题额曰初阳山房,造初阳

台。石台历五代,至宋尚存。元时兵火,失所祀矣。”

“唐刺史李君”当是历仕唐肃宗、代宗、德宗三朝的名臣李泌。他好神仙道术,曾任杭州刺史。初阳台作为胜迹,自唐以来从未中绝。但最初是否因葛洪而兴,是否为李泌造石台,未可遽定。初阳台宜远眺。每岁农历十月初一清晨,登台可见日月并升的壮观。有人推断此即初阳台得名之由。愚以为,“初阳”二字为道教徒炼丹形容火候所用术语之一,此台或因道士修炼而得名。

唐诗人张祜《题余杭县龙泉观》诗曰:“徒漱葛仙井,此生其奈何。”<sup>①</sup>龙泉观后改称灵源院。《淳祐临安志辑佚》卷7在介绍灵源院时也引用了这首诗,题曰《唐张承吉留题》。龙泉观不在宝云山,但这首诗反映唐代杭州地区流传着关于葛仙遗迹的传说。不过唐代被称为葛仙者并不是葛洪。

历史上,最早被称为葛仙或葛仙翁的,不是葛洪,而是他的叔祖葛玄。《晋书·葛洪传》曰:“从祖玄,吴时学道得仙,号曰葛仙公。”《抱朴子内篇》多处尊称葛玄为葛仙翁。北宋时期杭州城市进一步繁荣,关于葛洪的传说在杭州流传之盛,超过了葛玄。宋神宗时曾日文撰《慈严院记》曰:“余杭郡南走四十里,有山曰云泉,其寺曰恩德。考之于传,则是山者晋葛稚川之旧居也。”<sup>②</sup>从这时起,关于葛玄的一些传说逐渐为葛洪传说所代替。严格说来,是用张冠李戴(玄冠洪戴)的方法将葛玄传说变为葛洪传说。如《淳祐临安志辑佚》卷5介绍慈严院又曰:“晋太康间仙翁葛稚川舍宅为寺。”《方輿胜览》卷1引秦观《龙井记》云:“龙井,旧名龙泓,吴赤乌中方士葛洪尝炼丹于此,事见《图经》。”这里的龙井即指杭州西湖龙井。《西湖游览志》卷11曰:“葛坞,葛井,皆稚川遗踪也。相传吴赤乌

① 《全唐诗》卷510。

② [清]胡敬:《淳祐临安志辑佚》卷5。

二年葛稚川得道于此。”葛洪生于晋武帝太康四年(283)。吴赤乌(238~250)年间,葛洪尚未出世,何来炼丹遗踪?晋太康(280~289)年间,葛洪最大也不过6岁,何来舍宅为寺?而赤乌、太康年间,正是葛玄活动时期。也许是由于传说易主的变化,故葛仙翁的尊号也渐归葛洪享有。

唐时葛洪尚无葛仙号,故张祜诗难以作为李泌修祠供奉葛洪的佐证。《碑记》所载李泌造初阳山房和初阳台之事,无其他记载,只好存疑。

除《碑记》外,宝云山巅建道观,有案可查的最早年代是南宋绍定元年(1228)。《咸淳临安志》卷75曰:“玉清宫,在钱塘门外葛岭,绍定元年东朝降钱造,移赐额。二年,赐田一千亩,崇奉宁宗皇帝、恭圣仁烈皇太后神御。理宗皇帝御书玉清之宫四字以赐。后有葛仙翁炼丹台。”南宋吴自牧《梦粱录》卷15“城内外诸宫观”条亦载:“玉清宫在葛岭下。”清代翟灏《湖山便览》卷4曰:“初阳台,在宝云山巅,初属白云寺,绍定后属玉清宫。”可见,玉清宫修建之后,作为传说中的葛洪炼丹遗迹的初阳台便理所当然地属于这座道观。玉清宫当然不主祀葛洪,但可能将其列入陪祀。

玉清宫“元至正末毁”<sup>①</sup>,同《碑记》所曰李泌所建初阳山房毁于元时兵火,恰好同时。至于玉清宫是否初阳山房重建,宋元时有无初阳山房与之并存等问题,不见记载,《碑记》盖将玉清宫当作李泌所建初阳山房,不知何据。

### 三 明初以来葛仙庵的历次重建

《碑记》曰:“我大明国初,府主杨公重建。至正统间颓废。”万历壬子,“岳父童道还等”“为仙翁立祠。仙翁后裔葛栋,同男志淳、

<sup>①</sup> [明]田汝成:《西湖游览志》卷8。



成淳、成纶，侄正荣，捐资□地，拓山重建……岳父首倡恢复之举，而葛氏子孙共成胜事，不可泯也，余为记之”。

“国初”当指明太祖洪武（1368～1398）年间。洪武年间，杭州知府、同知无杨姓，只有道判杨卓。杨卓字子渊，西昌人，洪武中廷对第二甲第一人，授吏部主事。后谪凤阳，复起为吏部主事，改杭州府通判。<sup>①</sup>“府主杨公”或指此人。《成化杭州府志》虽未言杨公，但也记载了葛仙翁祠，曰：“仙翁尝炼丹于此，后人立祠祀之。”<sup>②</sup>《碑记》记载本朝之事，基本可信。这时的葛仙翁之称，在杭州地区几乎成了葛洪独有的别号。这就是说，至迟在将近600年前，在宝云山建有纪念葛洪的祠庙，这一点是可以肯定的。但它毁于正统间，即1436年至1449年间。

至万历四十年（1612）葛洪后代重建葛仙庵，并有本文所释《碑记》传世，应是明代第二次兴修。这一次的首倡者是“岳父”。在“正统间颓废”一行中有“岳父童道还等”六字，前后的字已辨认不清，意思难以连贯，下一行即“为仙翁立祠”。岳父或即童道，或童道还。这次重建，史籍未载，《碑记》所笔弥足珍贵。

《碑记》之后，有清代资料可供参考。清代翟灏《湖山便览》卷4记载涵青精舍曰：“在宝云庵下，国朝康熙六年郡士沈曷、何舟瑶等建……疑所谓初阳精舍即此。”从这一记载可以推断，万历四十年（1612）重建的葛仙庵再次无存，所以在其地才有康熙六年（1667）涵青精舍的出现。

但是，随着岁月流逝，涵青精舍改名为涵清道院，又称葛仙翁祠或葛仙庵。《光绪杭州府志》卷30作为古迹记载涵青精舍，引了《湖山便览》那一段，同时在祠祀志中引《西湖志》卷11曰：“葛仙翁

① 见《万历杭州府志》卷14、卷63。

② 《光绪杭州府志》卷11转引。

祠,在葛岭上。”民国《西湖新志》卷5说得更明白:“涵清道院,一称葛仙庵,旧名涵青精舍,在葛岭上,清康熙六年郡士沈曷、何舟瑶等建。”

《西湖新志》同卷又曰:“咸丰间毁。同治丁卯重建。民国乙卯杨世伟出资重修,增建抱朴庐,可供远眺。丁巳重建玉清宫。”可知康熙六年(1667)重建的葛仙庵毁于咸丰年间,同治丁卯(1867)年清代第二次重建,民国乙卯(1915)年杨世伟重修,增建了现存的抱朴庐。不知何时,葛仙庵始称抱朴道院。民国丁巳(1917)年重建的玉清宫今已不存。

#### 四 明代杭州地区科技的发展和手工业生产的繁荣

《碑记》曰:葛洪“结草庐,吸日月之精华,收山川之灵气;炼丹药以济疲癯,浚丹井以便民用。……又开砌山岭坦途,以便行人往来。烧丹朱,炼铅粉,刮铜绿,洗红花,染胭脂,造库酒。杭州贫民富户,无不乐其乐而利其利”。万历四十年重建葛仙庵后,“居民服业者,各皈依祷请。疾病者取仙草,汲灵泉,无不感应”。

所谓葛洪卜居杭州西湖时的业绩,出自《碑记》撰者的想象,反映了明代杭州地区科学技术的发展和手工业生产的繁荣。

“吸日月之精华,收山川之灵气”,即道教所谓服气修炼,是现代气功的来源之一。气功作为祛病健身的一种医疗、体育方法,实践证明是有效的。

“炼丹药”,即用铅、汞、硫等矿物炼制长生不老药和医病疗伤药。服食丹药以企求飞升霄汉,这不过是幻想。但有些丹药确是治疗疾病伤疮的良剂,至今仍在发挥作用。有人将现在使用的丹药分为氯化汞、硫化汞、氧化汞、升丹、降丹和烧丹六类。<sup>①</sup>

① 参阅张觉人《中国炼丹术与丹药》,学苑出版社2009年版。

“浚丹井”，即疏浚可用于炼丹的优质水井。丹井之水也供民用。《咸淳临安志》卷37曰：葛公双井“在治平寺西，唐人饮此水不染时疾。传言葛公炼丹于此，有石函在水中。尝为好事者涸水取去，水遂浊恶。居人索回石函，水甘洁如故”。该段未指明石函或石函中所藏为何物，但所言显系食用水净化技术。我国南方曾用白矾净化食用水，就是古老的技术之一。

“烧丹朱”，即用汞和硫来制红色颜料人造丹砂。人造丹砂还有朱砂、丹砂、神砂、灵砂、太一小还丹等异名，现俗名银朱，实际就是硫化汞。

“炼铅粉”，即用铅制造白色颜料铅粉。铅粉，《本草经》上名为粉锡，《参同契》名为胡粉，现在常称为铅白、铅粉，化学名称为碱式碳酸铅。

“刮铜绿”，即将碳酸铜矿研成粉，用作石青、石绿颜料。

“洗红花”，即用红花（亦称红蓝花、黄蓝花）造颜料兼染料红花饼。《天工开物》卷3曰：“带露摘红花，捣熟，以水淘，布袋绞去黄汁。又捣以酸粟或米泔清。又淘，又绞袋去汁。以青蒿覆一宿，捏成薄饼，阴干收贮。”红花饼可染猩红。

“染胭脂”，即用紫矿或红花等制造红色颜料胭脂。《天工开物》卷3曰：“燕脂古造法，以紫矿染棉者为上，红花汁及山榴花汁次之。”

“造库酒”，即用水果或谷类酿酒。据《梦粱录》卷10载，宋时杭州建官府酒库，各库有专吏和酒匠，有造酒作坊。其酒曰“库酒”。

这些科学技术的发展与手工业生产的繁荣，为一大批手工业工人、小商贩和医生、药工等提供了谋生手段，为众多的大作坊主和富商巨贾增加了丰厚的财富，满足了杭州各阶层人民日常生活多方面的需要，丰富了他们的生活。但是，一些疑、难、重病症并不

是容易治愈的。在封建社会里,也不是所有的人都买得起药、治得起病。另外,那些手工业工人和小商贩等在剥削和压迫之下,甚至那些大作坊主和富商巨贾在天灾人祸面前,均无法完全避免生产失败、失业、赔钱或破产的命运。因此,他们需要一位神来接受他们的感激之情,更需要这位神保佑他们生产顺利、买卖兴隆,或者直接赐药降福于他们。由于葛洪早已被历史推上了神仙灵坛,而他又是一位精通医药学和炼丹术的神仙,所以杭州人民把上述以古代医药学和化学为基础的科学和手工业技术的发明权,归功于葛洪,选定他作为他们崇奉的众神之一。在所谓葛洪业绩中,与染料、颜料行业有关者占了一半。而且,古代杭州染料行业确实悬挂葛洪像,尊他为祖神。据杭州市道教协会秘书长高信一介绍,现道院内之红梅阁,原为染业公会会址。染料、颜料行业的繁荣,是繁荣的丝织、造纸和化妆等行业刺激的结果。可以认为,与上述行业有关的经营者和生产者,是崇奉葛洪的主要群众。

除此之外,道教在杭州地区的悠久历史,也是葛洪受到崇奉的重要原因。从西晋起,江浙一带就是葛氏道、茅山道和五斗米道等道教派别流行地区。唐著名道士司马承祯曾隐居天台山修道。吴越钱镠定都杭州,崇信道士闾丘方远。宋元时期,雷法诸派、金丹派南宗和南方道教等派别在江浙一带盛行。在漫长的岁月中,各教派遗留了数量繁多的宫观和依托古迹,星罗棋布,为江浙人民所信奉。仅以炼丹古迹为例,《万历杭州府志》卷50载:“葛仙翁炼丹井,在郡城外北山下竺藏院。又仁和治平寺,海宁紫微山,及新城、昌化,俱有葛翁丹井。张道陵炼丹井,在于潜生仙山下。许游炼丹井,在于潜县观山。许迈炼丹井,在于潜云封庵后、许迈宫之中庭。马自然炼丹所,在海宁紫微山。赤松子炼丹所,在富阳县樟岩山上。葛仙翁丹鼎,在富阳西岩山上,岩前有仙翁足指……郭文炼药石灶,在余杭县由拳山岩穴中。”《梦梁录》卷17《历代方士》中,列

举了蔡经、郭文、葛洪、许迈、社子荣、徐灵府等近 20 名道教人物，称他们“俱杭之得道仙士”。在这些被纪念的道教“神仙”中，葛洪是最负盛名的炼丹家。杭州地区与葛洪有关的依托古迹，还有许多。

明代道教地位虽不及唐宋，但在江浙一带仍很活跃，对长生成仙的追求，仍是不少人梦寐以求的目标。但《碑记》向我们指明，杭州城市经济和文化生活的繁荣，特别是染料、颜料、丝织、造纸和化妆五业的繁荣，是葛洪信仰在杭州地区兴起并历久不衰的主要原因，同葛仙庵的兴废有密切关系。《碑记》为这一认识提供了宝贵史料。这些史料是《碑记》中价值最高的部分。

#### 附录：《重建葛仙庵碑记》

说明：今谨将《碑记》全文辨读结果公之于众，一则防其不存，二则求教方家。杭州市道教协会会长朱师明道长寄来《碑记》拓片，中国社会科学院历史研究所副研究员陈智超先生在辨读中曾给予协助，谨此致谢。

### 重建葛仙庵碑记（碑额，篆字）

#### 重建葛仙庵记

赐进士第资政大夫刑部尚书余姚沈应文撰

赐进士第忠宪大夫凤阳府知府钱塘王国祯书篆

葛仙翁，晋句容人也。讳洪，字稚川。抱朴子，其别号也。初，学举子业，仕勾漏县令。以平复功升关内侯。耻爵禄不及其弟，弃职不复受。归而举家业尽付其弟，遍游海内。喜西湖山水之秀，卜居宝云山初阳台。结草庐，吸日月之精华，收山川之灵气；炼丹药以济疲羸，浚丹井以便民用。井有三十六口，甘露、梅泉，其最冽也。又开砌山岭坦途，以便行人往来。烧丹朱，炼铅粉，刮铜绿，洗

红花,染胭脂,造库酒。杭城贫民富户,无不乐其乐而利其利。唐刺史李君构室祀之,题额曰初阳山房,造初阳台。石台历五代,至宋尚存。元时兵火,失所祀矣。我大明国初,府主杨公重建。至正统间颓废,恐□□官长游扰□□改为玛瑙山居。幸台井旧址不泯,余岳父童道远等,重兴祀典,立社□,而□故址为仙翁立祠。仙翁后裔葛栋,同男志淳、成纬、成纶,侄正荣,捐资□地,拓山重建楼宇。上祀仙翁,下奉祖考宗亲。重修丹井,砌栗岭前后山行路,培植荫木,修补残缺,台井一时更新,远近人皆知有仙翁祠矣。居民服业者,各皈依祷请。疾病者取仙草,汲灵泉,无不感应。仙翁功盖当时而泽被后世,天下名山胜境多崇祀之。阳台丹井是其始修处也。祠在宝云山之巅,东观海日,南对江湖,西邻孤山,北连古荡。十锦塘环锦带于前,北高峰发远脉于后。高山可樵,清流可钓,薄田可耕,木石可工。宜晴宜雨,宜月宜雪,四时佳景,可玩可乐。昔为蔓草所没,今以子孙世守之,可以流传于不朽矣。岳父首倡恢复之举,而葛氏子孙共成胜事,不可泯也,余为记之。

时

龙飞万历壬子春二月吉旦

光禄丞玄□孙葛成□立石

注:原文为繁体字,无标点符号。简体字和标点符号为笔者所改和所加。  
释文及辨读皆书于1986年。

(原载《浙江学刊》1990年第1期,第74~77页)

# 读徐州博物馆藏《阴符经》碑刻

## 小 引

徐州市地处鲁、豫、皖、苏四省要冲，一向为军事重镇，古为彭城地，是一座著名的城市。1986年和1987年接连两载，笔者皆曾伴着春风在徐州小住。公余吃狗肉不多，却爱钻玲珑幽静的市博物馆（以下简称徐博），悠闲地独饮几千年的当地醇酒。馆内蜷卧着一条回廊。回廊粉墙上镶嵌着琳琅满目的书法碑刻，如同簇簇墨梅、墨兰、墨菊、墨牡丹等鲜花聚成小溪。笔者尤爱在花溪中徜徉。其中一组有关《阴符经》的碑刻，最令笔者驻足。返京后，难以忘怀，笔者特函请徐州师范学院历史系阎孝慈教授，自徐州彩色印刷厂杨启栋先生手中，求得一套拓片惠寄予我，在此再次向阎、杨两位先生致谢。

惜其他课题催人，更恼世事纷扰，研究徐博《阴符经》拓片的工作断断续续，写成未定稿后，终被挤到阴山背后。1993年3月，笔者于成都作为嘉宾参加四川省第二届道教协会代表会议。期间，承蒙傅元天会长介绍，笔者有幸结识著名书法家洪志存先生。笔者向洪先生讨教，洪先生为我通读了拓片，纠正了笔者几个误读之字。谨在此表示衷心感谢。光阴荏苒，岁月蹉跎，愧此项研究尚未深入，仅提供资料，请同好指教。

该组碑刻凡16统，依次如下：

## 1.《〈欧阳询书阴符经〉序》，凡2统。

原无题，今题为笔者所拟。序文行草相间，32行。全文曰：

粤自元始混沌之气，积久而兆辟闾，分二气，布五行。有是形必有所以形其形，有是色必有所以色其色，超然独存，若为真宰焉。爰有至人通造化之机，达盈虚之故，法天体道，归根返源，葆其未竭，补其将敝，使我之元气不为造化所夺，而反逆窃生生之气以归于身，乃亘古所传入圣出世之学，而《阴符经》之所作也。

阴，暗也；符，合也。观其道，执其形，暗合天地，无余术矣。大要从五行阴阳而返还太极。先能以有合，方可以无制有。万物皆出于机，入于机，故始终不离机字。曰杀，曰伏，曰无思，曰不神，曰绝利，无之以为用也；曰盗，曰食，曰动，曰返，曰制，有之以为利也。总归至静自然，不涉一毫矫强造作焉。

此经世传为黄帝书。是虽未必其果为轩辕，谛玩词义简奥，其出上古无疑。

朕素无才学，性复庸劣，窃不自量，据平生所得以为之《叙》。大抵世人之患，愚者不及，知者过之，昧焉则不能符，凿焉则不可符。安得主静道人、自然居士而与之语《阴符》之旨也哉！御书。

原文不分段，以上引文段落为笔者所分。

序文前后钤印凡5枚。4枚联珠印相同，文曰“贞观”。另一枚印文曰“晋府世子藏书”。“贞观”印和款识“御书”，等于署名序作者和书写者为唐太宗李世民。

## 2.《〈欧阳询书阴符经〉跋》，凡2统。

原无题，今题为笔者所拟。跋文行书，24行。全文曰：

太宗文皇帝御制《阴符经序》文，洞该微言，阐扬奥旨，实跻太古之域。书法行草相间，散落天花，直入魏晋之室。欧阳



询楷法精详，足以范围后学，标准百世。而此经用笔险劲，端整遒利，尤为欧书之甲。君臣际美，洵至宝也。机暇流览，爽我心目，展观再四，援笔题后。开元丙子岁立秋前二日识于新城行在。

跋文前钤一印，文曰“集”；后钤一印，文曰“开元”。“开元”印和款识“行在”等于署名跋作者和书写者为唐玄宗李隆基。

### 3. 《〈欧阳询书阴符经碑〉序》，仅1统。

原无题，今题为笔者所拟。序文行书，15行。全文曰：

欧阳信本奉敕书《阴符经》六纸，绍兴己未征西将军岳飞获于民间，装池以呈。上有太宗御制《序》、玄宗御《跋》。众美竞秀，各臻其极。惜为蟬鱼虫蚀，点画作残，遂敕兵部侍郎米友仁补完、勒石，公诸天下同好，诚快事也。既幸予得见前贤法书，又幸前贤法书得借予以不朽。神物显晦，岂亦有数存乎其间也邪？御题。

序文前钤一印，文曰“御书”；后钤三印，文曰“高趣”、“绍兴”、“高丘宋荣书画府印”。“绍兴”印和款识“御题”，等于署名序作者和书写者为宋高宗赵构。

### 4. 《〈欧阳询书阴符经碑〉题记》，附于宋高宗《序》后，署名米友仁。

原无题，今题为笔者所拟。《题记》行书，2行。全文曰：

唐弘文馆学士欧阳询真迹，臣米友仁奉圣旨全画摹勒上石。

### 5. 《欧阳询书阴符经》，凡6统。

原题《阴符经》，今题为笔者所拟。款识曰：“贞观五年孟春之月既望又六日兼太子率更令勃海男臣欧阳询敕书。”经文楷书，76行。

《阴符经》历来分300余字本和400余字本两种，又有不分篇、

分篇无篇题和分篇有篇题之别,篇题也不尽相同。徐博《欧阳询书阴符经》凡446字,分上中下三篇,无篇题,属于分篇无篇题的400余字本。《宝真斋法书赞》卷5所录欧阳询书《阴符经》虽是400余字本(403字),但不分篇,与徐博碑本不同。<sup>①</sup>《道藏》收有一种白文《黄帝阴符经》,400余字,分三篇,但有篇题,近于徐博碑本。<sup>②</sup>《道藏》还收有多种《阴符经》注。其中宋朱熹《黄帝阴符经注解》,经文400余字,分三篇,无题,与徐博碑本同。<sup>③</sup>《阴符经》易见,故徐博碑本《欧阳询书阴符经》,拙稿略而不录。

前后中间共刻印26枚,印文分别曰“贞观”、“开元”、“广平开国”、“高丘宋荣书画府印”、“德寿之玺”、“奎章阁宝”、“晋府世子图书”、“有明书画房集”、“小草岩印”、“雪浪斋”等,中有一枚不清。

欧阳询,字信本,潭州临湘(今湖南长沙)人,官至太子率更令、弘文馆学士,封渤海县男。他精于书法,独创“欧体”,与虞世南、褚遂良、薛稷并称初唐四大书法家。其传世书法作品颇多,尤以《九成宫醴泉铭》著称,被誉为“千余年楷书中登峰造极之作”。

#### 6.《〈欧阳询书阴符经〉题尾》,凡5统。

原无题,今题为笔者所拟。《题尾》行书,81行。全文曰:

天历三年十月有二日辰时,中使宣陛下睿旨,召直班臣等,赐览御府书画于奎章阁中。至唐率更令欧阳询书《阴符经》一卷,特锡焦叶金围砚、犀管狸颖笔,令阁监书臣九思审定题尾。臣仰承帝命,罄竭愚衷,昧死有言,狂率待罪。

① 见《四库全书》813/607下~608下。

② 《道藏》1/821中、下。笔者曾撰《〈道藏〉中的中国哲学史史料举例》一文(载《中国道教》1987年第2期),文中介绍《道藏》白文本《黄帝阴符经》曰:“该本为三百字本,较张果注四百字本古老。”不知何以错误至此,今改正。

③ 《道藏》2/826中~829下。

粵惟道之统绪，始自三代而定于东周。书之源流，笔自六爻而盛于两晋。宣尼称圣时中，逸少永宝为训。盖谓通今会古，集彼大成，万亿斯年，不可改易者也。暨夫六朝，明哲辈出，羊欣、王僧虔标帜蜚声；智永、萧子云腾芳驰誉，咸能振此鳞翼，俱上龙门。武德之世，虞秘监攘臂前驱，承永师妙道，授欧阳信本。信本潭州临湘人，敏悟绝伦，博贯经史，仕隋为太常博士。高祖微时，常共游处。及即位，累擢给事中。酷嗜翰墨，钻坚仰高，忘其罢劳。尝得见蔡邕所书碑，观之，行数步复返至，坐宿其下，三日乃去。后得右军教署之《指归图》一本，赏玩经月，喜而不寐。遂悟书以险劲为长，抑圆和以剡方，增虚澹以端严。故能楷则后学，为百代之师；跨越世彦，居四家之首。历朝相沿，竞购为青箱之宝。迄今六百余年，但有获其残简败楮只字点画者，悉等于龟须兔角、凤毛麟甲矣。

臣以疏潜，才睹瑰迹。锦质绣章，弦目流徽；《阴符》终篇，结构精密。观夫屈铁琢玉之态、画剑累鼎之姿，斩绝深险，如戈如戟。时复骏发陵厉，健快欲飞，蚌质珠胎，金砂银砾，鱼鼃鸟翅，螽芒蛭尾。又能神和契匠，冥运华采，骨在肉中，趣在法外，无愧珪璋特达，翰墨孤标。虽虫蚀残缺，不减云龙；得数文补完，无惭缀貂。休哉斯经，价重秦宝，赫矣三皇，亦书之豪。

唐太宗以上圣之资，神武之略，发于毫端，氤氲盘薄，如太虚之云，大江之波，悠悠浩浩，缥缈空阔。

明皇帝胸中磊落，雄翰英异，劲力外爽，古风内植，较山阴而举体巍峨，方四海而形神巨丽。

宋高宗神龙潜飞，妙悟八法，访求遗墨，留神古雅。每得奇迹，展玩摹拓。天资既高，学历尤加。初法王逸少，潜窥户牖；晚师铁门限，方卓得马。

凡兹名臣圣主，翠璨一轂，妙之企神，非徒步骤能之传妙，

不墮迷途。虽云分派殊枝，要皆同源共株。所谓尽古人书法，同一关纽，其斯之意乎！高风绝迹，大较若此。至于测深探奥，非下臣之明所能扬述。

阁下同观者：侍书虞集、参书雅琥、大学士忽都鲁弥实、承制李洞、供奉李讷、授经郎揭傒斯、内掾林宇、甘立、国史院编修官綱。

原文不分段，引文段落为笔者所分。

前后钤印凡9枚。三枚印文分别为“柯氏敬仲”、“任岩”、“杨映权”等，其余六枚印文不清。《题尾》中自称“九思”，前有“柯氏敬仲”印，指明《题尾》为柯九思撰并书。

7.《重刻〈欧阳询书阴符经〉题记》，附于柯九思《题尾》之后，署“杨映权上石”。

原无题，今题为笔者所拟。《题记》行书，凡3行。全文曰：

道光十一年六月七一老人杨映权上石。工人刘永清、郭成恩、高龙云、高龙渊。

## 二

序跋题记及印章，为《欧阳询书阴符经》流传至元代的真实性，做了充分的说明。正如杨启栋先生1987年5月29日赐函所述：

其流传情况仅就家传：上有太宗“贞”、“观”联珠印。中唐在李隆基手，有玄宗御跋和“开元”长方印。北宋有宣和“内府图书”印玺。南宋时岳飞将军获于民间，献于思陵内府，有赵构“德寿宫之玺”和“绍”、“兴”小玺等印。元代传至奎章阁，有“奎章阁玺”等印，并有阁监柯九思、揭傒斯等人题跋和署款。

历史博物馆研究员、国家文物鉴定委员会副主任委员史树青先生于1988年7月1日亦赐函指教曰：

此拓前有唐太宗、唐明皇、宋高宗序，并有米友仁鉴定题记，后有柯九思跋，对欧阳询书《阴符经》的研究有一定参考价值。

唐太宗、玄宗和宋高宗以九五之尊御书序跋是很庄重的事，无疑具有很高的权威性。

可以推断，岳飞是在谨慎地确认所获《欧阳询书阴符经》为真品之后，才郑重地“装池以呈”的。岳飞不仅满腹韬略，善于统军，而且儒雅多才，精于书法。他的鉴定水平也不可低估。当然，两位书法鉴定家的眼力更值得信赖。

米友仁。一名尹仁，小名寅哥、鳌儿，黄庭坚戏称之为“虎儿”，字元晖。祖籍太原（今属山西），南渡后官兵部侍郎、敷文阁直学士。他是南宋书画家，为北宋书画家米芾之子。父子二人被简称为“大米”、“小米”，皆精于书画鉴别。史载宋高宗曾命米友仁鉴定法书。宋高宗《序》称命米友仁“补完、勒石”，米友仁《题记》称“奉圣旨全画摹勒上石”，符合米友仁的经历。米友仁肯定岳飞所献为“唐弘文馆学士欧阳询真迹”，并亲自对这件作品残缺之处进行了修补。

柯九思，字敬仲，号丹丘先生、五云阁吏，台州仙居（今属浙江）人。元书画家。其书法学欧阳询而雄健稳秀。其亦精于书画鉴定，官奎章阁鉴定博士。史载他负责鉴定文宗所藏书画。柯九思《题尾》说元文宗令他审定欧阳询书《阴符经》帖，亦与他的经历相合。他在《题尾》中推崇这件作品“价重秦宝，赫奂三皇”，对其真实性的肯定不言自明。他说这件作品“虽虫蚀残缺，不减云龙。得敷文补完，无惭缀貂”，表明他审定的正是米友仁修补过的原件。

关于《欧阳询书阴符经》于明清及近现代的流传情况，碑刻中只有杨映权很简单的《题记》。幸好杨启栋先生赐函中做了补充，函曰：

明季归朱元璋所收，赐予山西晋王，有“晋府世子图书”印玺等。至于杨氏所收唐宋名迹，多为明晋府散出之物。所以杨氏《帖园法帖》没有清代印记，清内府诸代皇帝均未见过杨氏的东西（杨氏所收直到清末光绪才散出）。

关于杨氏和“帖园”，赐函介绍说：

杨氏明清两朝数代为官，家有“帖园”，建于明代万历间，重修于清乾嘉间。清末杨氏家道中落，遗为废园，所以地方俗称杨氏废园。解放初献于国家。

关于《帖园法帖》下落，赐函介绍说：

我征得族人同意所捐献的这套法帖，名曰《帖园法帖》，共十卷。捐献时仅剩六卷了。

据杨启栋先生所言，经柯九思鉴定过的《欧阳询书阴符经》入明后归明太祖朱元璋，太祖下赐晋王。太祖共有26子，第三子朱樉为高皇后马氏所生。洪武三年（1370）封为晋王，十一年（1378）就藩太原。原性骄，后折节礼下，以恭慎闻，与燕王一起受到太祖重寄。三十一年（1398）三月死，子朱济熿继位。不久明太祖崩。不知何时，《欧阳询书阴符经》从晋王府散入宦宦杨府，被杨氏收入《帖园法帖》。道光十一年（1831）杨映权刻之石。新中国成立后，杨启栋先生将《帖园法帖》献给国家，但未指明现在何处。《阴符经》碑刻犹存徐博。

碑刻中没有留下明清时期和近现代学者的鉴定材料，杨启栋先生赐函亦未提到。我们尚不知《欧阳询书阴符经》在明宫、晋王府和帖园流传过程中的残损真伪情况，人们提出疑问是有根据的。

首先，欧阳询于贞观十一年（637）曾书写过《阴符经》。与徐博碑刻记载贞观五年（631）相冲突。前述宋岳珂撰《宝真斋书法赞》卷5“唐名人真迹部”所录《欧阳询阴符经帖》，款识曰：

《黄帝阴符经》，贞观十一年（631）丁酉九月□□日书与

善奴。

岳珂跋曰：

右唐太子率更令欧阳询，字信本，《阴符经》真迹一卷。楷庄而劲严有法，纸古以香，态峻而绝，真欧笔也。“书与善奴”，又与右军写《乐毅论》赐大令者同一体制。按：率更之子曰通，字通师，官至内史，号小欧阳，亦以能书称。《淳化阁帖》中有所授笔诀，亦云“付善奴”，即其人也。<sup>①</sup>

岳珂的鉴定可信。

其次，伪造唐书法家书《阴符经》有先例。今存所谓褚遂良书《阴符经》大字、小字、草书诸本，分别收录于《百川书屋丛书续编》、宋陈思撰《宝刻丛编》卷13、宋无名氏撰《宝刻类编》、明文徵明《停云馆帖》等。宋楼钥《攻媿集》卷72《跋褚河南阴符经》和清周中孚《郑堂读书记补遗》卷30姜任修撰《阴符经口义》均著录褚遂良贞观六年曾抄写《阴符经》。杨震方疑上列诸书收录、著录的贞观六年本为伪托，曰：

唐《褚遂良阴符经》有两种，均为越州石氏刻，后《停云馆帖》翻刻之。一种为小楷，二十三行，行二十四字。永徽五年（654）奉敕书，清翁方纲审定为真迹，但甚可疑。街名下有“奉旨写”，年月下有“奉旨造”，“奉旨”两字重复，褚遂良决不出此。另一种为草书，亦“石氏本”，刻入《停云馆帖》，街题“贞观六年（632）奉敕书”。褚遂良最初召见为贞观十二年（638），不应在六年，显易（系）伪托。<sup>②</sup>

杨震方所疑颇有据。

为此，笔者特请史树青先生鉴定拓片。史先生参考杨震方《碑

① 《道藏》1/821 中、下。

② 杨震方：《碑帖叙录》，上海古籍出版社1982年版，第207～208页。

帖叙录》，于前面引用过的那封复函中赐教曰：

总的看来，尊藏拓本是一般的清代翻刻本（道光十一年六月杨映权刻），字口多有失神处，其中第6、7两页，经文有大字小字之异，似是两种版刻的拼合。

史先生在笺边又补充说：

尊藏欧书本，为贞观五年，大可怀疑为清代翻刻时所改，且无“与善奴”三字。“善奴”为其子欧阳通小名。

史先生审查得细致入微，令人不得不信服。

根据史先生的意见，笔者推测，大概在柯九思审定之后，《欧阳询书阴符经》又有残缺。到杨映权时，他据另一本拼补残缺，刻之石，是为今徐博碑刻。至于为什么改为“贞观五年”，倒是一个问题。

徐博《阴符经》碑刻中保存有欧阳询部分真迹，提供了又一个《阴符经》版本，虽然时间较近，仍有一定价值。

### 三

米友仁、柯九思的《题记》、《题尾》，作为书法作品刻在碑廊上，当之无愧。

唐太宗是一位著名的书法欣赏家，自己也擅长飞龙走蛇。他有《屏风帖》（亦名《屏风书》）、《晋祠铭》、《温泉铭》等书法作品传世，皆流利遒劲。杨守敬赞扬唐太宗书法直入王羲之堂奥。唐玄宗除了拜倒在杨贵妃石榴裙下之外，还是一个“梨园班头”、书画高手。他手书《纪太山铭》，雄逸的大字有飞动之势。其余《王仁皎碑》、《石台孝经》、《凉国长公主碑》、《郾国长公主碑》、《杨珣碑》、《庆唐国纪圣铭》、《鹤鸽颂》等亦为佳品。宋高宗虽然才气稍减，但字写得也还漂亮。徐博《阴符经》碑刻保存了三位天子的三件书法作品，功不可没。



唐太宗《序》是六篇序跋题记中唯一不谈书法而专论《阴符经》的文章，寥寥数百字，直截了当，观点明确，居高临下，气势不凡，深得《阴符经》精髓。它不仅是一件难得的书法佳品，可供人欣赏，而且为后人窥视唐太宗心扉中不为人详知的一个角落揭开了一条小缝，并为研究《阴符经》提供了新资料。

唐太宗批评世人“愚者不及，知者过之”，皆没有掌握一个“机”字。表明他将“机”字理解为“中庸之道”。他统治有方，政绩卓著，人们称赞他积极有为，坚决果敢，很少想到他还有中庸的一面。实际上对于封建君主来说，中庸之道也就是掌握政策的适合度，在几种政治力量之间搞平衡术，也是不可缺少的。比如，唐太宗不信神，但并不拒绝利用佛道教，而是在利用的同时加以适当的制约。这就是他在宗教政策上掌握的“机”。另外，他在《序》中流露出对“至静自然”状态的向往，说明在他有为思想的背后，还潜藏着无为厌政、渴望清静的另一面。

《阴符经》的作者和年代，至今没有确定下来。有人说为黄帝所撰，有人说为战国苏秦所读，有人说是北魏寇谦之所著，有人说作者是唐代李荃。最后一种说法显然是错误的，第一种说法为神话传说。王明先生撰《试论〈阴符经〉及其唯物主义思想》一文，推测《阴符经》成书约在公元531~580年间，即北魏节闵帝至北周静帝时期。<sup>①</sup>唐太宗在《序》中则认为《阴符经》“词义简奥，其出上古无疑”。唐太宗作为唐代人，提出这样的看法，值得重视。

《阴符经》言简意赅，体大思深，历代注家众多。自《旧唐书·艺文志》著录以来，一般古籍多将之归入道家。也有尽情发挥，将之注解为儒家或兵家著作的。道教将《阴符经》列为道经。少数道

<sup>①</sup> 王明：《试论〈阴符经〉及其唯物主义思想》，见《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版，第146页。

士将之注解为祈祷劝道之书。更多的道士将之奉为内丹祖经,为之注疏,将之与《周易参同契》、《黄庭经》、《入药镜》、《悟真篇》等著名丹经并列,甚至列于诸丹经之首,所谓“《阴符》三百字,《老子》五千言”。显然,对于《阴符经》的本义的理解,道教内外存在着重大分歧。唐太宗《序》从“爰有至人通造化之机”到“而《阴符经》之所作也”一段话,明确无误地指出《阴符经》是内丹著作。唐太宗作如是观,令人深思。

(原载《上海道教》1993年第3期,第19~21页;第4期,第27~29页)

神

仙



## 天老考

翻阅道经,偶尔碰到一位神仙,名曰天老。能碰到神仙天老的道经,在《道藏》中约有 20 种,在敦煌经卷中至少也有一种。神仙天老在道经中虽不像黄帝、太上老君那样出名,却不是默默无闻之辈。在一般古籍中,他是一位“传说”人物,是黄帝的大臣,后世作为宰辅的代称。许多辞书对天老的宰辅身份都做了注解,可惜均忽略了道经中的描写,没有指出天老同时还是道教的神仙。神仙天老与宰辅天老之间有何种联系?天老出自何处?在道教神谱中居于何种地位?这些正是小考所关心的问题。

### —

最早出现神仙天老的道经,从现有能推断年代的资料看,首推《老子变化经》(敦煌经卷斯字第 2295 号)。<sup>①</sup>《老子变化经》宣扬老子变化的神仙故事,在老子随朝代的嬗替更迭而不断改变形象的名号降世的系列中,插入了“黄帝时号曰天老”的形象和名号。这种随时改变的形象和名号,佛教术语叫作“应身”,我们姑且称之为“变化天老”。已故日本学者吉冈义丰教授考证,《老子变化经》出现于东汉桓帝永寿六年至延熹八年(155~165)之间。<sup>②</sup>

宰辅天老在一般古籍中出现得更早。

① 见黄永武《敦煌宝藏》第 18 册,台湾新文丰出版公司 1981 年版。

② [日]吉冈义丰:《道教と仏教》第 1 卷,国书刊行会 1977 年版,第 14 页。

东汉伟大科学家张衡在第二次担任史职后,曾撰《应闲》文以明志。其中曰:“方将师天老而友地典,与之乎高睨而大谈,孔甲且不足慕,焉称殷彭及周聃!”<sup>①</sup>《张衡传》在移录《应闲》文时,对时代做了介绍:“顺帝初,再转,复为太史令。衡不慕当世,所居之官,辄积年不徙。自去史职,五载复还,乃设客问,作《应闲》以见其志云……”这一介绍指明《应闲》写于顺帝初年重返太史令职位之时。“顺帝初”可理解为顺帝元年或二年(126~127)。《应闲》早于《老子变化经》三四十年。

纬书《论语摘辅象》将天老列入黄帝七辅:与早已在传说出现的风后,力墨(牧)等比伍。其曰:“黄帝七辅,州选举,翼佐帝德,风后受金法,天老受天策,五圣受道级,知命受料俗,窥纪受变复,地典受州络,力墨(牧)受准斥。”<sup>②</sup>一般认为,释义释经的纬书出现于西汉末东汉初。班固等撰《白虎通义》曾引用《论语》。《白虎通义》是汉章帝建初四年(79)在白虎观经学辩论的记录。班固逝世于汉和帝永元四年(92)。《论语摘辅象》的问世,不会迟于班固逝世,至少早于《老子变化经》六七十年。

《韩诗外传》卷8记载黄帝传说曰,黄帝即位,“宇内和平,未见凤凰,惟思其象,夙寐晨兴,乃召天老而问之”。《韩诗外传》作者韩婴为西汉文帝时(前179~前157年在位)博士,景帝时(前156~前141年在位)常山王刘舜太傅。“文景之治”时的《韩诗外传》约比《老子变化经》早三至三个半世纪。

《韩诗外传》中黄帝“乃召天老而问”,黄帝与天老显为君臣关系。该书他处另述老子,与天老无关,说明韩婴将老子与天老视为两人,不认为他们之间有变化关系,不认为天老是神仙。《论语摘

① 《后汉书》卷59《张衡传》。

② 参阅〔日〕安居香山、中村璋八编《重修緯書集成》卷5,明德出版社1978年版,第122页。

辅象》将天老列为黄帝之辅,与《韩诗外传》的记载在实质上是一致的。《应闲》文颂天老而轻老聃,在张衡心目中天老与老子无关是显而易见的。张衡将天老与黄帝大臣地典相提并论,说明他也将天老作为黄帝大臣来看待。以这三种著作与《老子变化经》比较,可以初步推断,宰辅天老的出现早于变化天老。

但是《汉书·艺文志》卷30著录《天老杂子阴道》中的天老的真实面目。因为该书有目无书,已佚,内容无从查考。在《汉志》中与天老为伍的房中其他七家,既有神仙容成公、务成子,又有传说人物黄帝、尧、舜,还有历史人物商汤、盘庚,也难类推。如果《天老杂子阴道》描写的是变化天老,或者天老即指老子,而该书又早于《韩诗外传》的话,那么宰辅天老早于变化天老的推断就不能成立,就要颠倒过来。但实际上这两种前提是不可能同时存在的。

关于老子变化思想,吉冈义丰教授论述颇详。<sup>①</sup>据他研究,仕于东汉和帝、安帝、顺帝三世的李尤作《函谷关赋》和托名刘向的《列仙传·尹喜传》中,仅称老子为真人,包涵着老子能够变形登天成仙的意思,但还没有化身故事。东汉桓帝永兴六年(153)王阜撰《老子圣母碑》,称老子为道<sup>②</sup>,证明当时已建立了老子道体思想。在这些思想的基础上,并吸收了佛教思想,才逐渐形成老子化身故事。首先是《老子变化经》出现了老子化身。几乎与之同时,桓帝延熹八年(165)边韶《老子铭》曰,老子“自羲农以来,世为圣者作师”<sup>③</sup>。第二年襄楷上疏曰:“老子入夷狄为浮屠。”<sup>④</sup>老子化身故事的演变过程表明,《天老杂子阴道》中不可能有老子化身故事,其天老不会是变化天老。

① 参阅〔日〕吉冈义丰《道教と私教》第1卷,第16~31页。

② 《太平御览》卷1。

③ 《隶释》卷3。

④ 《后汉书》卷60下《襄楷传》。

退一步讲,《天老杂子阴道》中的天老会不会是老子的别名呢?

从“天老”一词的词义构成看,存在着从老子生而皓首故事演化出“天老”别名的可能性。因为,如果将“天”字解释为自然、先天或天生等含义的话,那么“天老”则是指自然的老人、先天的老人或天生的老人,即生而皓首的人。老子生而皓首的神仙故事是众所周知的。按照上面的解释,天老别名恰好是对老子生而皓首故事的概括,应是出现在这一故事之后。

老子生而皓首的神仙故事形成得较晚,先秦典籍和《史记·老子传》均不载。据学者们考证,老子的“老”字,或为其号,或为其字,原天生而皓首的意义在内。关于老子生而皓首的最早的文字记载,仍是前面提到的《老子变化经》。该经说老子生于元康五年,化入妇女腹中,七十二岁乃生。这是说,老子一出生就是七十二岁的老人。其后,葛玄《老子道德经序诀》明确曰老子“生即皓然,号曰老子”。其后又有老子一出生就是八十一岁老人的说法。

吉冈义丰教授推测七十二岁和八十一岁两种说法,可能与《道德经》分七十二章和八十一章有关。<sup>①</sup>换言之,老子生而皓首的神话不会早于《道德经》两种分章本的出现。八十一章最早是河上公本。对于此本的编著时间,尽管学者间聚讼纷纭,但可以断定不会早于东汉。七十二章本大都晚于河上公本,唯有严遵《道德经指归》本似为西汉成帝(前32~前17)时本。<sup>②</sup>这就是说,究其极限,老子生而皓首的神仙故事不会早于西汉成帝时期,天老别名当然更是如此。西汉成帝时期迟于《韩诗外传》的幸辅天老100多年。

可见,《天老杂子阴道》如果将天老等同老子的话,那么该书必定撰于成帝之后。如果撰于成帝之前的话,那么该书不可能将天

① [日]吉冈义丰《道教と仏教》第1卷,第14页。

② 对于《道德经指归》本的真伪,学者间尚有歧见,此非本文讨论范围。



老等同为老子。这就是说,天老作为老子别名起码要迟于宰辅天老 100 多年,变化天老更勿论矣。

总之,可以基本确定,宰辅天老的出现早于变化天老。

时间上的先后,意味着前者是后者之源,后者是对前者的借用、继承和发展。神仙方士和道教神学家为了借重老子之名,不断编造老子神仙故事,以此增长老子的神性,抬高其地位,将老子塑造为神。老子变化是这一造神过程的重要内容和手段,它宣扬老子是超越时空的宇宙本原,具有随机化现的神秘威力,企图将老子其人与其神统一起来,克服历史真实给神带来的障碍。为了表明神仙老子始终在关心人类的祸福和飞升,神学家巧妙地吸收了古代传说以来的朝代分期,在每个时期都找到一两位神仙作为老子的化身。黄帝统治是古代传说中的一个朝代,自然不能遗漏。恰好两汉流传着黄帝宰辅天老的故事,天老被选为老子化身是很自然的。至于为什么没有选中风后、力牧等,恰恰选中天老,这却带有很大的随意性。

## 二

“天老”一词的词义构成还可以有另外一种解释。从这一解释我们可以找到宰辅天老的渊源。另一种解释就是,将“天”解释为天子,天老即天子之老。先秦已有天子之老的称呼。

《左传·昭公十三年》刘献公对叔向曰:“天子之老,请帅王赋,元戎十乘,以先启行。”杜预注曰:“天子大夫称老。”孔颖达疏曰:“老者是大夫总名。《诗》云:‘方叔元老。’《毛传》云:‘方叔,卿士,命而为将,是卿士称老也。’”<sup>①</sup>这是说天子大夫可以称为老。

《礼记·曲礼下》曰:“五官之长曰伯,是职方。”郑玄注指出,伯

<sup>①</sup> 《春秋左传正义》卷 46。

为三公,在西周具体是指周公和召公,称为二伯。同篇又曰:“自称于诸侯曰天子之老。”孔颖达疏曰:“自称于诸侯曰天子之老者,二伯若与九州及四夷之诸侯言己,自谓天子之老。系于天子言之,以威远国也”。<sup>①</sup> 周公和召公是周成王的栋梁之臣,是他的长辈和老师,他们自称天子之老。

宰辅天老在身份上,与周代的天子之老们是相同的,特别是与周公和召公极为相像。天老虽不是黄帝叔父,但他可以在重大问题上开导黄帝,正像周、召二公对于周成王一样,天老对于黄帝也居于长辈和老师的地位。黄帝宰辅天老,正是在汉初或更早一些时间内,在充实黄帝传说时,按照周公和召公的模特儿,将泛称或自称“天子之老”化为一个具体的人,从而编造出来的伪传说人物。

### 三

伪传说人物宰辅天老出现之后,神仙方士和道教神学家将他改造为变化天老。随后,宰辅天老和变化天老两个故事同时流布。

一些叙述黄帝故事的典籍继续传播宰辅天老故事。

晋皇甫谧《帝王世纪》将天老列于三台,曰:黄帝斩蚩尤,伐诸侯,凡五十二战。天下大服之后,“俯仰天地,置众官,故以风后配上台,天老配中台,五圣配下台,谓之三公。其余地典、力牧、常先、大鸿等,或以为师,或以为将,分掌四方,各如己视,故号黄帝四目”<sup>②</sup>。

《列子·黄帝篇》记载黄帝梦游华胥氏之国后,对于治天下深有感悟。继而曰:“黄帝既寤,怡然自得,召天老、力牧、大山稽,告之。”张湛注曰:“三人,黄帝相也。”<sup>③</sup>

北齐阳休之《圣贤群辅录》几乎原封不动地移录《论语摘辅象》

① 《礼记正义》卷11。

② [唐]魏徵:《群书治要》卷11。

③ 《列子》卷2。

关于黄帝七辅的说法。<sup>①</sup>

由于《论语摘辅象》,《帝王世纪》和《列子》等先后将天老封为黄帝的七辅、三台和相,故后世渐将天老作为宰辅的代称,如李白《金陵凤凰台置酒》诗曰:“明主越羲轩,天老坐三台。”<sup>②</sup>张说《奉和圣制太行山中言志应制》诗曰:“扈跸参天老,承恭忝夏官。”<sup>③</sup>杜甫《奉留赠集贤院崔于二学士诗》曰:“天老书题目,春官验讨论。”<sup>④</sup>

道经也有吸收宰辅天老故事的,宋贾善翔《犹龙传》卷2曰:黄帝升天后“混元又为说道戒经,复传道与天老、力牧、风后,三人皆得道”<sup>⑤</sup>。

一些道经及其他一般古籍继续记载变化天老的故事。

《三洞珠囊》卷9引西晋时出现的《化胡经》曰:“老子……幽王时出为帝师,号曰天老,复称老子,为柱下史,作《长生经》。复与尹喜作《五千文》上下二经。复与尹喜至西国,作《佛化胡经》六十四万言与胡王。后还中国,作《太平经》。后世当在人间。”<sup>⑥</sup>在《化胡经》中,天老成为周幽王时老子的化身。

陆德明《经典释文》卷1《叙录》也记录了道教关于老子变化的神话:“或云,老子在黄帝时,为广成子,一去为天老,在尧时为务成子,在殷时为彭祖,在周时为柱下史。”

两个故事在流传中,显示出三个共同特点。

① 《圣贤群辅录》二卷,一名《四八目》,旧附载陶潜集中,唐宋以来皆以来陶潜所撰,实北齐仆射阳休之所增。此说见《四库全书总目·子部·类书类存目一》。

② 《全唐诗》卷179。

③ 《全唐诗》卷88。

④ 《全唐诗》卷224。

⑤ 《正统道藏》第555册。以下凡引《道藏》,均为上海涵芬楼影印本,只标册数。

⑥ 《正统道藏》第782册。

第一,依附性。宰辅天老依附黄帝故事的流传,变化天老依附于老子故事的流传。这种依附性是先天的、与生俱来的。因为是在扩展黄帝故事时才新增加宰辅天老的,宰辅天老是对黄帝故事的补充,难以独立存在。因为是在神化老子的过程中将宰辅天老变为化身天老的,化身是为了表现本体,也难以独立存在。

第二,广泛性还不够。传布黄帝故事和老子变化故事的典籍、经卷很多,大部分不见宰辅天老和变化天老。传布黄帝故事的如《史记·封禅书》、《抱朴子》、《广黄帝本行记》等,传布老子变化故事的如《神仙传》、《太上老君开天经》、《太上老君年谱要略》等。

第三,不断增加新内容。前文所述《天老杂子阴道》给天老增加了房中术。《博物志》卷7叙述宰辅天老向黄帝传授食黄精之术。《北史》卷15《魏诸宗室武卫将军谓传》记载魏孝文帝诏问移都之事,“广陵王羽曰:‘臣思奉神规,光崇丕业,请决之卜筮。’帝曰:‘昔轩辕请卜兆,龟焦,乃问天老,谓为善,遂从其言,终至昌吉。’”魏孝文帝所述黄帝故事中,虽没有明确指出宰辅天老是否亲自卜筮,却将天老和卜筮联系在一起了。前文所引《化胡经》中,天老与老子为同一人,作《长生经》、《化胡经》、《太平经》等。《经典释文》中的变化天老,同时也是广成子。这些例子表明,两个故事在流传中增加的内容大都与方术、神仙有关,从而使宰辅天老涂上了神仙色彩,已经身为神仙的变化天老逐渐与方术结合。

#### 四

宰辅天老和变化天老两个故事的特点和变化,影响到道教中神仙天老的总面貌。神仙天老在道教中,除了变化天老之外,扮演的各种角色,大都可以宰辅天老和变化天老两个故事及其演变故事中找到源头。

### 第一,授经。

《太上无极大道自然真一五称符上经》卷下曰:“黄帝曰:天老以小兆未知天气,故授兆《灵宝五称符经》。请按东井讖,清洁吉日,沐浴斋静,受《灵宝符》也。”<sup>①</sup>《灵宝五称符上经》是六朝古灵宝经之一。该经表明天老是古灵宝经中传授经典的一位神仙。

### 第二,传经。

《无上黄箓大斋立成仪》卷21列“历代圣人神仙所受经”凡34种。其中“天元经”后附小字天老君名,表明天老受《天元经》。最后又曰:“右诸经并老君授。”<sup>②</sup>这就是说,老君向天老传授《天元经》,天老再传与世人。在这里,天老变成了比老子低一等级的神仙。

### 第三,道经以天老命名。

(一)《天老养生经》。梁陶弘景《养性延命录》卷上曰:“老子曰:人生大期,百年为限,节护之者,可至千岁。如膏之用,小炷与大耳。众人大言而我小语,众人从多烦而我少记,众人悸暴而我不怒,不以人事累意,不修君臣之义,淡然无为,神气自满,以为不死之药,天下莫我知也。无谓幽冥,无知人情,无谓暗昧,神见人形。心言小语,鬼闻人声,犯禁满千,地收人形。人为阳善,正人报之;人为阴善,鬼神报之。人为阳恶,正人治之;人为阴恶,鬼神治之。故天不欺人依以影,地不欺人依以响。”<sup>③</sup>该段首句“人生大期,百年为限,节护之者,可至千岁”,也载于嵇康《养生论》李善注。嵇康在其论中主张神仙非积学能致,修养仅可长寿,曰:“至于导养得理,以尽性命,上获千余岁,下可数百年,可有之耳。”李善注曰:“《天老养生经》:‘老子曰:人生大期以百二十年为限,节度护之,可

① 《正统道藏》第352册。

② 《正统道藏》第283册。

③ 《正统道藏》第684册。

至千岁。’”<sup>①</sup>姚振宗推断该句为《天老养生经》文。<sup>②</sup>这就是说,陶弘景《养性延命录》也辑录了梁以前道书《天老养生经》,而且比李善注所引为长。在《天老养生经》中,天老和老子是同一人。

(二)《天老杂子阴道》。前面提到《汉志》曾著录此经。《道枢》卷3《容成篇》曰:“问至游子曰:容成子、务成子、天老、太一与王尧、舜、成汤、盘庚各有阴导之书……子恶得以为无哉。”<sup>③</sup>对照可以知道,这八家正是《汉志》所载房中八家。故这里所谓天老的阴导之书,正是指《天老杂子阴道》。

(三)《天老十干经》。《云笈七签》卷五十六曰:“《天老十干经》云:‘食气之道,气为至宝……食气、守一,功备四年,则神与形通……元气有一,用则有二……’”<sup>④</sup>

(四)《天老神光经》。这是《道藏》中唯一以天老之名的作为独立子目而出现的道经。<sup>⑤</sup>《通志·艺文略》道家符箓类著录曰:“《天老神光经》一卷,蔡登撰。”<sup>⑥</sup>《宋志》道家类著录曰:“苏登《天老神光经》一卷。”<sup>⑦</sup>该经署名李靖,显为依托。但作者是苏登还是蔡登,难以确定。唯可以确定该经不迟于宋。其内容主要是晋平公向师旷问卜,师旷以星卜和存神光卜对答。关于《天老神光》的记载也见于《灵信经旨》。其序曰:“昔晋平公时,有道臣师旷指《天老经》中微妙神法,通幽明来年之兆,接引于公……”<sup>⑧</sup>这里的《天老经》即《天老神光经》。

① 《文选》卷53。

② 《汉书艺文志条理》卷6。

③ 《正统道藏》第641册。

④ 《正统道藏》第688册。

⑤ 《正统道藏》第578册。

⑥ 《通志》卷67。

⑦ 《宋史》卷205。

⑧ 《正统道藏》第1055册。

(五)《天老宅经》。《黄帝宅经》卷上列举古宅经,其中排在《刘根宅经》之前的是《天老宅经》。最后总括曰:“以上诸经其皆大同小异,亦皆自言秘妙,互推短长。”<sup>①</sup>

#### 第四,传道授法。

《无上秘要》卷5引《洞神监乾经》,其中天老讲述长生与五行曰:“故天地五行,五五二十五行。人生感得其一者,可寿一百年……感到二十五者,与上皇为友。”<sup>②</sup>

《要修科仪戒律钞》卷10述赤松子向天老平长询问斋醮时上章表的时间,平长详细做了回答。<sup>③</sup>这一内容,抄自《赤松子章历》卷1。<sup>④</sup>

《太上七星神咒经》叙述黄老天帝向天老询问众生受苦原因,天老解释为星辰凌犯、彗孛冲破之故。然后该经曰:“天老帝君令念七星神咒,禹步微言,每日面东七遍,可以上消天灾、下散地祸……”<sup>⑤</sup>

《太上秘法镇宅灵符》引《上元经》曰:“昔汉孝文皇帝问天老曰:‘人家谓有三愚之宅者何?’天老答曰:‘三愚之宅者,其宅前高后低者为一愚,北有流水者为二愚,东南高西北平为三愚。’”<sup>⑥</sup>《黄帝宅经》所列宅经中有《三元宅经》,疑《上元经》即《上元宅经》,为《三元宅经》之一部。

#### 第五,以天老命名的劝善。

《要修科仪戒律钞》卷12引《洞神经》曰:“天老百善者,人有十

① 《正统道藏》第135册。

② 《正统道藏》第768册。

③ 《正统道藏》第207册。

④ 《正统道藏》第335册。

⑤ 《正统道藏》第182册。

⑥ 《正统道藏》第37册。

善，必生福子，人有二十善，神明护己……人有百善，必升九天。”<sup>①</sup>

第六，问道。

《赤松子章历》卷2记述天老问法术曰：“天老问三皇曰：何以用戊戌作符？”<sup>②</sup>

第七，神仙式的黄帝宰辅。

《七域修真证品图》曰：“黄帝燕居之暇，登启明之台，六圣侍焉。天老、力牧、大鸿、太山稽、隰明、张若语以无为之道、长生修真之要。”天老向黄帝讲自有归无之道曰：“世人者道之子……当保其气，爱其精，存其神，三者相得，乃可长生。”<sup>③</sup>

《历世真仙体道通鉴》卷1《黄帝传》将神话传说收罗在一起，其中包括天老五圣以佐理化、天老说凤凰之兆、天老五圣受河图洛书、天老传天元日月星辰之术、封天老为三台之一等天老与黄帝的故事。卷2《育成子传》曰育成子周武王时，“号郭叔子，亦称续成子，或号天老公，复称为老君。”<sup>④</sup>

从神仙天老扮演的角色，可以看出他在道教神谱中处于一种微妙的矛盾着的地位。他授经、传经、布道、宣法，经冠其名，善标其讳。他不仅能够变化，而且论述无为养生、鬼神报应、感悟五行、精气神作用和劝善等教理，传授房中术、食气守一、神光占卜、相宅、上章奏表、星咒禹步和符篆等方术及科仪。他似乎具备了主神的地位和能力。但是，他的依附和不广泛性使他的地位和能力大大地打了折扣。比如，《太上无极大道自然真一五称符上经》称他为授经之神，但由黄帝来叙述。以天老命名的《天老养生经》中，天老不过是老子别名。在《上元经》中天老论三愚之宅答汉孝文皇

① 《正统道藏》第207册。

② 《正统道藏》第335册。

③ 《正统道藏》第196册。

④ 《正统道藏》第139册。



帝,仍使人感到他是一位宰辅。在《七域修真证品图》和《历世真仙体道通鉴》中他虽然传道授术,但仍侍立在黄帝之旁。在《无上黄箓大斋立成仪》中,他甚至降为比老子低一级的神仙。在《赤松子章历》中他向三皇求法。在《道藏》中,黄帝和老子(老君)传授的经典和传道授法的描述远远多于天老。有黄帝和老子在,天老不可能成为著名的主神。

道教神学是在继承历史文化资料的基础上产生的,并受历史文化资料的制约,这是一条规律。神仙天老的形成和特点为这条规律增添了一个例证。

(原载《宗教学研究》1986年第2期,第52~57页)

## 房中女神的沉寂及原因

玄女、素女、玉女和采女，都是中国古代著名的房中女神。尽管她们都具有多重神格，但比较突出的还是房中女神的身份。她们以这种身份，曾像明星，冉冉升起，照耀道教神坛。想不到未抵顶空，即中途折返，徐徐下降，星光渐暗，好似犯官遭到贬黜。她们何罪之有？

### 一 汉代风头正健

两汉时期，方术盛行，一些黄老道士遁迹深山，一心一意埋头烧炼外丹。《周易参同契》中的外丹歌诀，即问世于彼时。外丹诸法，有一法称为金液法，规定炼丹者须作坛向三位男神和三位女神祈祷。其词曰：“伏愿太上老君、太和君、天明神仙、玄女、素女、青腰玉女下共成之。”三男三女，男女对等。又规定弟子受法时，拜九天真王、三天真皇、虚无丈人、真官、太丹玉女和中黄夫人。<sup>①</sup>如果“真官”确为女神，叩拜的尊神则也是三男三女。两处皆男女对等，盖非偶然。

六位女神中的玄女、素女在当时已是著名的房中女神，青腰玉女和太丹玉女有时也充当房中女神。

玄女崇拜出现得很早，汉代黄老方士赋予她房中术导师之职，

---

<sup>①</sup> 《太清金液神丹经》卷上，见《道藏》18/749下、752下。陈国符说《太清金液神丹经》卷上和卷中第1~4页在西汉末东汉初出世（陈国符：《道藏源流续考》，台湾明文书局1983年版，第291页）。

并杜撰说人文始祖黄帝是她的弟子。一时间,达官显贵竟“修黄轩之要道”<sup>①</sup>。唐李贤解释说,“要道”就是玄女房中术。其注曰:“黄帝轩辕氏得房中之术于玄女,握固吸气,还精补脑,可以长生。”汉代有《玄女经》。该经已佚。今存清末辑佚本。

素女的传说出现得也很早,传说她擅长音乐。古代音乐和欢乐房中术,皆追求“乐而有节”。各门艺术本相通。也许因为素女通晓音乐,故汉代方士也赋予她房中术导师之职。王充《论衡·命义篇》记载方士之说曰“素女对黄帝陈五女之法”。张衡《同声歌》描写了当时有人施行素女房中术的情景:“重户结金扃,高下华灯光。衣解巾粉卸,列图陈枕张。素女为我师,仪态盈万方。”<sup>②</sup>汉代有《素女经》,经有图。该经已佚,今存清末辑佚本。

玉女最初是对凡间少女的美称。《礼记·祭统》记载,向人之女求婚称玉女。其曰:“请君之玉女与寡人共有敝邑,事宗庙社稷。”注曰:“言玉女者,美言之也,君子于玉比德焉。”<sup>③</sup>玉女似乎从一出现,就与妻妾角色结下不解之缘。《礼含文嘉》曰:“禹卑宫室,尽力乎沟洫,百谷用成,神龙至,灵龟服,玉女敬养,天赐妾。”宋均注:“玉女,有人如玉色也,天降精生玉女,使能养人。美女玉色,养以延寿也。”<sup>④</sup>玉女早在汉代即被奉为神。《汉书·郊祀志下》记载汉宣帝曾立仙人、玉女等祠。东汉《列仙传》卷下《朱璜传》说,道士阮丘与朱璜一起入浮阳山玉女祠。

道教神话中夫妻神仙很多。《道门经法相承次序》卷下说仙有九品,每一品皆夫妻成对。由于玉女一出现即与妻妾角色有缘,故

① [东汉]边让:《章华赋》,见《后汉书》卷80下《边让传》。

② 《汉魏六朝百三家集》卷14《张衡集》。

③ 《礼记正义》卷49。纬书编造玉女为妾的神话。

④ [日]安居香山、中村璋八编:《重修緯書集成》卷3《诗·礼·乐》,明德出版社1973年版,第50页。

而在道经中玉女又常与男神结成夫妻,成对出现。《登真隐诀》描写说,诵《黄庭经》可引黄庭真人和黄华玉女从天上降临。《老子中经》叙述说,身中神陵阳子明的妻子名叫太阴玄光玉女,皮子明的妻子名叫素女,角里先生的妻子名叫青腰玉女,李尚的妻子名叫玉女。《黄帝九鼎神丹经》卷2郑重解释说,玉女是神仙的妻妾。其曰:“玉女者,凡人之女也,学得道,号为玉女,并神仙之妻妾仪使也。”<sup>①</sup>有时修道者甚至想象玉女是自己的妻妾。《神仙服饵丹石行药法》之《神仙饵雄黄致玉女》讲述了一个神话故事,说服药二百日后,玉女来为妻。

夫妻同修房中术,合情合法。那么,妻神玉女有时充当房中神,顺理成章。既是房中女神,则免不了被用作房中女伴的代称。汉代《太清金液神丹经》卷中曰:“灵人玉女我为夫。”<sup>②</sup>这是修炼者自述,与房中女伴共修房中术。东汉五斗米道经《老子想尔注》曰:“仙人妻,玉女无夫。”<sup>③</sup>与房中女伴同炼房中术,只为养生成仙,而绝不受孕生育,故说“无夫”。六朝佛教典籍抨击道教房中术,也重复仙女无夫的说法。

从玉女衍生出各种名目的玉女。<sup>④</sup>金液法叩拜的青腰玉女和

① 《黄帝九鼎神丹经》卷2,《道藏》18/799下。杨莉博士说得很对:“仙界玉女之称也与当事者是否婚嫁没有必然联系……玉女的基本性质就是一种仙官。”(《墟城中的西王母:以〈墟城集仙录〉为基础的考察》,见《道教神仙信仰研究》上册,台湾中华大道出版社2000年版,第356~357页。)但是,玉女常做神仙妻妾,是比较突出的特点。如能指出这一点,则更全面。

② 《道藏》18/753中。

③ 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社1991年版,第9页。

④ 如三天玉女、诸天玉女、长生玉女、上元玉女、九龙玉女、五帝玉女、十方玉女、玄和玉女、太华玉女、清和玉女、芳华采玉女、六丁玉女、太和玉女、上官玉女、大道玉女、云仪玉女、青和玉女等等,不胜枚举。还有著名的玄妙玉女割左腋生老子的神话。有的玉女有名有姓,如墟城玉女王子登、玉女李庆孙等。

太丹玉女,也自玉女衍生,是五方玉女中的两位。<sup>①</sup> 值得注意的是,《太上灵宝五符序》卷上说五方男神皆“堂有”,五方玉女皆“室有”。六朝《元始五老赤书玉篇真文天书经》也重复这种说法。根据古代宫廷制度,天子居堂,后妃居室,可知这五对男女尊神是夫妻。五方玉女是妻神,盖有时也可充当房中女神。

玄女、素女、青腰玉女和太丹玉女,可在他处充当房中女神,在金液法中都与男神成双成对。这使人不得不怀疑,金液法也是把她们作为房中女神尊奉的。外丹术的指导思想之一是阴阳交合。修外丹术而尊崇与乞求房中女神,合乎古人的巫术思维。

另一法为九丹法,亦颇有名。《黄帝九鼎神丹经诀》卷1说,玄女是九丹法之祖。其曰:黄帝受九丹法于玄女。“玄女者,天女也。黄帝合而服之,遂以登仙。”又规定在传授九丹法时,必须令受道者设一玄女座于水上无人之地,烧香盟誓。<sup>②</sup> 由金液法推断,九丹法也奉玄女为房中女神。

九丹法许诺说,修炼者服丹后,玉女来迎接,来伺候。《黄帝九鼎神丹经》卷1说,服第二神符丹后,可与仙人相见,玉女来至。服第三神丹后,玉男、玉女、玉童、山卿泽尉皆来侍从。服第四还丹后,神人、玉女至。服第五饵丹后,万神来侍卫,玉女皆可役。服第九寒丹后,玉女来侍。由于玉女最初为少女的美称,故而玉女在道经中经常充当少女神,分别与玉童、金童、仙童、神童、灵童、玉郎等

① 汉代灵宝经《太上灵宝五符序》卷上和卷下,均奉五方诸天的五对男女尊神,即东方太上真王和青腰玉女、南方元气丈人和太丹玉女、中央子丹真人和天仓玉女、西方元气大夫和白素玉女、北方太玄真人和夜光玉女。五方玉女的名称有多种。有的道经将五方玉女称为青腰玉女、朱陵玉女、黄素玉女、太素玉女和太玄玉女。

② 《道藏》18/795上。陈国符撰《道藏源流续考》认为《黄帝九鼎神丹经诀》卷1即《黄帝九鼎神丹经》,盖于西汉末东汉初出世(参阅该书第292~297页)。

配伍,或组成五方玉童、玉女。他(她)们是大神的对偶仪仗或左右侍者,玉女多承担散花、擎案、侍经、捧浆、击磬、传言、扶轭、侍香、捧觞等职。他(她)们还是修炼者存思的偶像。大神经常将他(她)们赏赐给修炼成功者,有时他(她)们主动从仙界下来迎接、侍奉修炼成功者。九丹法所许诺的玉女,不都是少女,也有成年神女,当有扮演妻神者。

前述《太上灵宝五符序》卷上所奉五方男女尊神,是作为服气术中存思的夫妻神。卷下所奉,是作为斋醮中祈请的“上神”。

《太平经》是汉代太平道的经典。其卷 113 和卷 116 中,都出现了东方青帝和青衣玉女,卷 113 出现了南方赤神和赤衣玉女。这两对夫妻神向人传授奇方,随音乐而降临。既有东方和南方,当有中方、西方和北方。可知太平道敬奉妻神五方五色衣玉女。《太平经》卷 71 和卷 114 以玉女为美人,说神人派遣玉女去考验修炼者的色戒。

九丹法、《太上灵宝五符序》和《太平经》所奉妻神玉女,是否房中女神,难以遽断。

此外,房中女神的大名也被借作他用。如素女之称,被金液法用作药物的隐名。《太清金液神气经》卷上开列烧炼八明神丹的 16 种药物,其中第九种为“太虚素女十二两”<sup>①</sup>。

汉代旧有黄老道派众多,又有原始道派新起,并非各派都崇奉房中女神。五斗米道的《老子想尔注》,即抨击玄女房中术和《玄女经》。不过总的说来,玄女、素女和玉女三位房中女神,在汉代早期道经中风头正健。

<sup>①</sup> 《道藏》18/778 中。陈国符考证说:“《太清金液神气经》卷上大概于西汉出世。”(见《道藏源流续考》,第 300 页。)

## 二 六朝的活跃与唐以来的沉寂

六朝道教诸派普遍吸收房中术,自然纷纷将四位房中女神请进神殿中。但尊奉的程度不同。大致可分三种情况:

第一种情况是奉为尊神,主要是九丹法(被归入太清经派)和洞渊派这样做。

六朝九丹法沿袭传统,照旧祭拜尊神玄女、素女、青腰玉女。《黄帝九鼎神丹经》汉代仅1卷,六朝时增加了第2~5卷。该经卷2曰:“上古真人王乔、赤松子、黄帝受之于玄女。玄女者,天女也,第一道明真人之道。素女真人者,神仙之主也,天地之师。位曰真人,则神仙皆师焉。……青腰玉女者,风伯之女也,殊卑于玄女、素女也。……此九丹经本是王乔、赤松子、黄帝受于玄女,非余小仙之所传受也。”<sup>①</sup>青腰玉女地位稍低,仍厕身尊神之列。六朝九丹法坦率承认玄素之道。《黄帝九鼎神丹经》卷5曰:“黄帝……求道养生则闻玄素之说。”<sup>②</sup>这等于公开声明其法祭拜的玄女、素女、青腰玉女,是房中女神。

《云笈七签》卷64收《金华玉女说丹经》,尊神是甲寅宫主太玄金华玉女,简称玄女,向太极元真君(即黄帝)授外丹术。此为九丹派神话的余绪,但玉女和玄女混淆不分。

《太上洞渊神咒经》卷7称三天玉女、麻姑、玄女为三圣女,奉为尊神。其曰:“先身有大福,今得为圣女,教化一切人,十方之尊大也。”<sup>③</sup>

至迟在晋代,采女被道教神化。在《太上洞渊神咒经》中,采女和玉女皆成尊神,与男神以及天女、大梵女等并肩斗鬼救人,阵容

① 《道藏》18/799下。

② 《道藏》18/807下。

③ 《道藏》6/24上。

庞大。该经卷9、卷10、卷16描写说：“三天玉女八十万亿人与十方綵女三十九万人”驱鬼度人，“天帝綵女十二万人”度化人民，又有“九天大魔王、三十六天魔王及天人嫫女诸天梵王魔王眷属”闻天尊说偈。<sup>①</sup> 嫫(綵)女当是魔王的配偶。洞渊派行民间道教的房中术黄赤之道，也以玄女为神。《太上洞渊神咒经》卷20曰：“玄女常下来，化作年少女子，入人间。”<sup>②</sup>

第二种情况是热情请进，但不奉为主神或尊神，主要是上清经派和灵宝经派这样做。

上清经派大量吸收玄素之道和彭祖道的营养，为《玄女经》、《素女经》和《彭祖经》的流行大声疾呼(见《四极明科》)。其礼请四女神，热情有加，不足为奇。

上清经派延请素女。《洞真太上说智慧消魔真经》卷1录歌诀曰：“太虚结环，素女怀抱。”<sup>③</sup>《马明生真人传》中有女仙婉罗赠马明生的一首诗，记叙素女传授道术曰：“素女为我陈。”<sup>④</sup>《上清九真中经内诀》称女伴为素女。

上清经派存思的诸神中，包括太和玉女。更值得提出的是《上清明堂元真经诀》传授的挹二景法、玄真法，又称玉女之道。其法教人存思玉女口吐赤气和津液，修炼者将之吸入口中。注曰：“玉女者，亦日月夫人之女也。其感化之形，可共寝宴游处耳，非为偶对之接也。”<sup>⑤</sup>《抱朴子内篇·遐览》著录有《六阴玉女经》和《玉女隐微》，都不是房中经。至今没有看到题为《玉女经》的房中经。《上清明堂元真经诀》若题为《玉女经》，应是

① 《道藏》6/32上、36上、61中。

② 《道藏》6/79中。

③ 《道藏》33/600下。

④ 《云笈七签》卷106，见《道藏》22/725下。

⑤ 《道藏》6/639下。



名至实归。

另外,《洞真太上说智慧消魔真经》卷1录歌诀曰:“左服玉童之光,右挹玉女之炁。”<sup>①</sup>《太上八景四蕊紫浆五珠降生神丹方》说,外丹药物空青又名青要(腰)玉女。

葛洪的族孙葛巢甫造了不少灵宝经,有人称葛洪为灵宝经派先辈。葛洪博学,也有人称他继承葛氏道,最重太清经。本文考察六朝灵宝经派,不妨自葛洪始。

葛洪《抱朴子内篇·金丹》记叙郑隐之言,要求遵从金液法和九丹法的规定,烧炼时须祭祀太乙、元君、老君和玄女。

《抱朴子内篇》之《仙药》篇说,赵瞿服食松脂,夜见面上有绿女二人游戏其口鼻之间。一年后二女长大,追随左右。同书之《金丹》篇介绍《采女丹法》,《遐览》篇著录《採女符》。此外,《杂应》篇说,占卜吉凶可召六阴玉女,避瘟疫可呼直日玉女,隐沦之道可使人入玉女之金匱,断谷法可召六甲六丁玉女等。《仙药》篇形容修炼有成的健康气色,叫作色如玉女。

六朝灵宝经中玉女活跃。《太上洞玄灵宝飞行三界通微内思妙经》要人存思绛宫中的太一、小童、玉女。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷4著录《横行玉女咒印法》。《洞玄灵宝二十四生图经》述元始天尊的随从神,其中有玄和玉女;所召众神中有青牙玉女、朱丹玉女、灵纽玉女、明石玉女和玄滋玉女;所佩符图有《芝英玉女图》和《六阴玉女图》。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》录祝词,祈愿斋主全家受十方仙童、玉女侍卫。

第三种情况是略略请进,主要是天师道、彭祖派、北天师道等这样做。

两晋天师道经《女青鬼律》,增加了仙童和玉女一对少年神。

<sup>①</sup> 《道藏》33/601上。

其卷5曰：“仙童、玉女依神居。”<sup>①</sup>南朝天师道的《正一法文经章官品》，将素女塑造为医药女神。

晋代道教新出彭祖派，修房中术，其《彭祖经》假托彭祖与采女问答。《神仙传·彭祖传》称，殷王遣采女向彭祖求房中术。

北天师道寇谦之杜撰《老君音诵诫经》说，老君“遣仙人玉童、玉女来下”，传授经方口诀。<sup>②</sup>《魏书·释老志》录此神话曰，太上老君授寇谦之天师之位和《云中音诵新科之诫》，仙人、玉女侍卫左右。

统观六朝道教，神仙数量膨胀，三清主神逐步定型，一批尊神各领风骚。但是，主神中不见玄女、素女、玉女和采女的情影，她们原有的尊神形象也越来越模糊不清。

神位升降之因，就像人的命运，繁简不一。十分复杂者，受显和隐、必然和偶然等多种因素的作用。这些因素繁复如网，令人茫无头绪。又像长长的代数方程式，加减乘除，平方开方，似无止境，令人眼花缭乱。有些方程式，无人能列，无人能解。不过，四女神的方程式，没有这么复杂，将各派的态度与她们的实力结合起来观察，即可解。

六朝时期道教派别众多，各有主神和尊神。在相互竞争和联合之中，哪一派的实力弱小，哪一派的主神和尊神就名气小，不易影响其他派别。哪一派的实力雄厚，哪一派的主神和尊神就名气大，容易获得各派共同承认。九丹法和洞渊派奉四女神为尊神，但势单力薄，影响微小。天师道、彭祖派、北天师道虽尊之不高，因势弱，对四女神的负面影响，亦无足轻重。六朝有三派实力最强。其中三皇经《五岳真形图序》说到仙官、玉女。

① 《道藏》18/248下。

② 《道藏》18/215上。

但三皇经遭禁毁,所剩无多,今难以详考。上清经派和灵宝经派虽热情请进,但不奉四女神为主神或尊神,这就决定了四女神走向沉寂的命运。

六朝以后,四女神在道教中渐趋冷清。唯独天神九天玄女、老子之母玄妙玉女及外丹祖师玄女等还保留一些昔日的光荣。<sup>①</sup>玉女还常见,除玄妙玉女外,多为属神,民间偶有供奉。<sup>②</sup>属神玄女、素女、采女等偶有出现。要四位女神完全绝迹,也不容易。

### 三 沉寂之深层原因

神位高低是道士思想观念的产物,而道士的思想观念归根结蒂摆脱不了社会的影响。六朝时期,大致有以下三种社会思想压制和打击了四女神:

第一种叫作重门第。

封建宗法社会最讲出身,六朝尤重门第。既然人讲,神也不能免俗。我们须学一学查“出身”的本事。四女神中采女最卑。光武

---

① 主要表现在道教对战神神话进行了改造。唐末杜光庭撰《墉城集仙录》中有《西王母传》,将天遣玄女改成西王母遣九天玄女,说西王母命九天玄女授黄帝兵法、术数和符文,使黄帝战胜了蚩尤,九天玄女人首鸟身。其中又有《九天玄女传》,重复西王母遣九天玄女助黄帝战蚩尤的神话,但九天玄女从人首鸟身变成了贵妇形象(《云笈七签》卷114,见《道藏》22/793上、796下)。九天玄女后来又成为民间俗神。此外,唐五代《大还心鉴》说黄帝传玄女还丹之术,后人误以为御女之道。《真元妙道修丹历验抄》说玄女向太一帝君讲述服丹的效果。《太上巨胜腴煮五石英法》说将五石炼成玄女玉液。

② 唐代《三代颐神保命神丹方叙》说服丹后能役使六丁玉女,能召仙官、玉女前来护卫。

帝立后宫等级,采女居末位,相当于宫女。<sup>①</sup>除洞渊派之外,其他派别很少奉采女为尊神,彭祖派的采女仍未摆脱宫女的影子,盖皆与其出身卑微不无关系。

玉女原为凡人,与妻妾有缘。虽然道教为她冠以三天、五方等多种名称,但终究掩盖不住平凡的出身。故而她常做“神仙之妻妾仪使”。如《上清高上灭魔王帝神慧玉清隐书》中,太丹玉女、朱宫玉女、黄素玉女、太玄玉女、青腰玉女、素灵玉女等是北帝的侍卫,可供驱使。《上清太霄隐书元真洞飞二景经》说,仙官、玉女为高上玉皇的侍卫。玉女经常被赏赐给修道者,侍奉修道者。如上清经《清灵真人裴君传》引《太上隐书》说,修二景法成功后,三元君授玉

① 《后汉书》卷10上《皇后纪上》曰:“及光武中兴,斫雕为朴,六宫称号唯皇后、贵人。贵人金印紫绶,奉不过粟数十斛。又置美人、宫人、采女三等,并无爵秩,岁时赏赐充给而已。”后来隋炀帝为后妃嫔御制定七个等级,末等为采女(见《隋书》卷36《后妃列传》)。有人说,把宫女命名为采女,是因为把她们当药鼎用,供皇帝采阴。陈撄宁不以为然,反驳说:“采女乃宫女之别名,因其衣服具有色彩,故称采女……今以采女、女乐等名称,附会于採药之说,太觉牵强。”(隐名氏作《余之求道经过》按语,见徐伯英选集、袁介圭审定《中华仙学》下册,台湾真善美出版社1978年版,第1142页。)光武帝是否修炼房中采补术,不明。即使他热衷此术,大概也不会将女鼎列为后宫等级。“采”字,原义为捋,即采集之采,是动词,为一种劳作。采女大概是宫中劳作之女的意思,故等级最低。“采”字,大概也可与色彩之“彩”和花纹之“嫀”二字通用,故陈撄宁之说亦有道理,后世称宫女为嫀女或彩女可为证。《后汉书》卷78《吕强传》曰:“臣又闻后宫嫀女数千余人,衣食之费,日数百金。”唐王翰《古蛾眉怨》曰:“宫中嫀女夜无事,学凤吹箫弄清越。”(《全唐诗》卷156)鲍照《淮南王》二首之一曰:“紫房嫀女弄明珰。”(宋郭茂倩辑《乐府诗集》卷45《舞曲歌辞》,见《四库全书》1347/486下)李白《飞龙引》曰:“宫中彩女颜如花。”(《全唐诗》卷162)这些嫀女、嫀女、彩女大概泛指嫔妃和宫女。大概是由女性引申,出现了“女”字,作为女子名用字,采女遂又被称为嫀女。如法琳《辩正论》卷7“孙皓溺像,阴疼累月”注引南朝刘义庆《宣验记》曰:“中宫有一嫀女,先奉佛法,内有所知,凡所记事往往甚中。”(《大正藏》52/540上、中,指《大正藏》第52册,第540页上段、中段。本书下凡引《大正藏》,均同此例。)

童玉女若干人。若泄露秘术或隐书,则减少玉童玉女,直至皆去而不还。《紫阳真人周君内传》也说,玉童、玉女可侍卫修道者。玉女的平凡出身和卑微职务,对她成为主神当有不利影响。

第二种叫作男尊女卑。

天界到底比人间高明,真正实行了既“有成分论”又不“唯成分论”的政策。比如林媚娘是人间凡女,因海上救人,化为天后。铁拐李附饿殍之体,蓝彩和街头卖艺乞讨,也都跻身八仙。反之,出身高贵,也可能神运不济。玄女和素女就是如此。

汉代纬书《龙鱼河图》描写黄帝与蚩尤大战,战得天昏地暗,难分难解。关键时刻,天神使者玄女飘然而至,授兵信神符,黄帝一举制伏蚩尤。玄女俨然战神,操胜负于股掌之间。<sup>①</sup>

现代有人推测战神玄女本为玄鸟,有人怀疑她原是旱神女魃。有人读《易·坤卦象传》“天玄而地黄”一句,说是找到了玄女的出处。也有人猜想,玄女是“玄牝”之类远古女性生殖崇拜的产物。<sup>②</sup>无论源自何处,四女之中,玄女的“出身”最为高贵,首屈一指。《全上古三代文》卷16“玄女”条解题曰:“玄女未详。或云天女,一云即西王母。”<sup>③</sup>“天女”在天,凡人在地,天高地卑,判若云泥。玄女高高在上,古人皆仰视。

郝懿行考证说,早在《山海经》中即出现了素女<sup>④</sup>,不知其说是

① 《黄帝问玄女兵法》、《黄帝出军诀》、《黄帝内传》、《广成子传》、《广黄帝本行记》、《轩辕本记》等均述战神玄女神话。

② 邢东田撰《玄女的起源、职能与演变》归纳起源诸说甚详,并提出最后一说,载《世界宗教研究》1997年第3期。

③ [清]严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局1958年版,第114页上。

④ 《山海经》卷18曰:“西南黑水之间,有都广之野,后稷葬焉。”郭璞注曰:“其城方三百里,盖天下之中,素女所出也。”郝懿行曰:“……‘素女所出也’五字王逸注虽未引,亦必为经文无疑矣。”(袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社1980年版,第445页。)

否可信。汉《吴越春秋·勾践伐吴外传》里，范蠡提到“素女之道”，但不知所云为何。汉代文献把素女描写为好似音乐之神。王褒《九怀》颂扬素女善歌。扬雄《太玄赋》赞叹素女的歌喉。《史记·孝武本记》和《封禅书》记太帝令素女鼓瑟的传说，极力渲染音乐动人之极。素女是否天女，不明，但绝非平庸之女。

四女神一起沉寂，她们之间定有共性。共性之一，都是女性。在中国封建社会里，男尊女卑，人如此，神也必然如此，女神在天界上层活动的空间很狭小。

西王母为尊神，打破了男尊女卑，算一个例外。但是后来，有人硬是给她凭空制造了一位丈夫叫东王公。再后来又乱点鸳鸯谱，把她与玉皇大帝撮合在一起。在九丹法和金液法中玄女、素女、青腰玉女和太丹玉女，在服五方诸天气法及《太平经》中五方玉女，也都有配偶男神。好像没有丈夫就镇不住台，女神称尊多么不容易！

上清经派奉日月中五帝夫人、八素元君、南极上元紫素三元君、西龟王母、太素三元君、太真夫人、太霄玉妃、上元夫人等女真，女真和房中女神在其方术中扮演重要角色。陶弘景纂《洞玄灵宝真灵位业图》，尝试建立道教神系，确立了元始天尊、大道君、金阙帝君、太上老君等七位主神，又列尊卑诸神数百人。但全《图》无玄女、素女和采女的位置，诸女真和灵林、东华宫、玉女、登天上策、上天、三天、青腰诸玉女，均地位不高。我们读这一谱系时，可以明显地感受到严重的性别歧视。

第三种叫作性封建。

四女神之间的共性之二，都是房中术神。

人间有吕后、武则天、慈禧太后，仙界有西王母、魏华存、斗姆元君、碧霞元君、妈祖，她们都是男尊女卑的例外。四女神都是神仙中的佼佼者，仅仅重门第和男尊女卑思想似乎不足以把她们全

部拉下马。

在封建思想那里,“万恶淫为首”,房中术是头等大忌。六朝时期,封建男女观对人们的思想加紧了禁锢,儒、佛二教都有人猛烈抨击房中术为淫乱无耻。社会上强大的性封建思想,给道教修房中术带来了巨大的精神压力。

上清经派是六朝的领军派别,也是房中术派别。上清经派创立的房中术改称隐书之道,被迫以隐语相传授。《上清明堂元真经诀》不敢以玉女本名,而以“元真”题经名,把真相放到经中去注解,说明元真为太玄上玄丹霞玉女之字。如此煞费苦心,只为遮人眼目。不少上清经严厉抨击赤裸裸的房中术黄赤之道,一再表白隐书之道绝无淫乱内容。这些都是为了躲避外界对房中术的攻击。

葛洪提倡房中术,精通玄素之道,尤其推崇彭祖道。他当然也对四神女感兴趣。但葛洪亦有顾忌。他记叙郑隐要求祭祀玄女之言,轻描淡写,一笔带过。他特别推崇密传口诀。

金丹经不再奉玄女等为尊神,北天师道等道派只把玉女视为侍卫,盖也与忌讳房中术有关。

在这种巨大的精神压力下,六朝道教绝不可能继续奉房中术神为尊神。唐代以来,精神压力有增无减,四女神也就再无出头之日。公道地说,并不是道士真心愿意抛弃她们,而是有难言之隐。究其实质,性封建思想给了四女神致命的打击,房中女神是被腐朽、虚伪的封建思想吞噬掉了。

四女神未能升为主神,未能保持尊神,与道教无大妨,与中国人无大碍。一叶而知秋。今察其因,只是再次感叹,封建社会里,中国人耻言性,性禁锢犹如磐石压顶,精神负担的确是过于沉重了!

(原载《中国文化》2002年第19~20期,第136~143页。

又载《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2004年第3期,第335~339页,题为《房中女神的沉寂及原因》)

## 宋元士人、士大夫与吕洞宾形象

吕洞宾实有其人，是五代至太宗末年（907～997）左右的人。他作为方士活跃于宋太祖、太宗二朝（960～997）<sup>①</sup>。大约自10世纪末起，吕洞宾开始成为民间崇拜的神仙，各地相继出现了吕洞宾祠庙及所谓遗迹。如南宋王象之撰《舆地记胜》录河中府河东郡名胜曰：“吕洞宾宅在州东南，尚有纯阳宫。”<sup>②</sup>南宋潘自牧《记纂渊海》卷25记陇州郡汧阳遗迹曰：“八卦亭在州西北，有仙人钟离权、洞宾遗迹。”<sup>③</sup>元周密撰《武林旧事》卷5记杭州西湖祠庙曰：“吕洞宾祠，旧传洞宾尝至此。”<sup>④</sup>元吴澄《崇仁县招隐堂记》述崇奉吕洞宾曰：“崇仁水北有招隐堂，肇自宋南渡前。绍兴间邑之大家赵氏好仙道而乐于饭其徒，顶包肤衲、手瓢足屨而至者岁千百人。重修斯堂以奉纯阳真人之祠，居之者莫可详矣。”<sup>⑤</sup>《故河东两路宣慰司参议陈公墓碑》称，参议陈赓退居后，每年夏天都要入虞乡县王官

① 请参阅拙文《吕洞宾、刘海蟾等北宋参同清修内丹家》，载《道教研究学报：宗教、历史与社会》第1期，281～311页，香港，2009年11月。

② 《舆地记胜》已亡佚，此佚文见《记纂渊海》卷24。本文所引古籍，凡不注版本者，皆为文渊阁《四库全书》本。

③ 《浙江通志》卷126《选举四·宋进士》曰：潘自牧，金华人，宋庆元元年（1195）进士。

④ 周密，字公谨，号草窗。明吴之鲸撰《武林梵志》卷8称周密宝祐（1253～1258）间为义乌令。周密入元不仕，自号泗水潜夫。

⑤ [元]吴澄：《吴文正集》卷39。吴澄，字幼清，号草庐，崇仁人。咸淳末（1274）举进士不第。入元以荐擢翰林应奉文字，官至翰林学士。谥文正。



谷，“寻吕纯阳故居，登五老峰”<sup>①</sup>。

从吕洞宾辞世至元末，本文概称为宋元时期。宋元时期士人、士大夫们的笔记小说和诗文中，有许多涉及吕洞宾的文论、传说故事及诗词。那些文论，对吕洞宾崇拜的态度不尽相同，表现了不同的思想。那些传说故事和诗词，参与了对吕洞宾形象的塑造。那些诗词还表明，吕洞宾形象被不少士人、士大夫作为一种精神寄托。这些文论、传说故事及诗词，可以证明吕洞宾形象在宋元时期产生了广泛的影响，从中也可窥视宋元士人、士大夫内心思想和情感之一角。

# —

一部分士人、士大夫就吕洞宾传说及画像谈起，否认世上有神仙。

## 1. 就黄鹤楼吕洞宾题诗谈起

张栻，字敬夫，汉州绵竹人，人称南轩先生。南宋孝宗时曾任吏部侍郎兼侍讲。张栻宗二程理学，与朱熹同时，自成学派。

武昌黄鹤楼与洞庭岳阳楼、南昌滕王阁，并称江南三大名楼。北宋神宗元丰乙丑年（1085），吕元圭在黄鹤楼石照亭题了一首诗，被误传为是吕洞宾题。吴曾《吕先生字元圭》辟误曰：“世所传吕先生诗：‘黄鹤楼边吹笛时，白蘋红蓼对江湄。衷情欲诉谁能会？惟有清风明月知。’此吕先生非洞宾，乃名元圭者也。其诗元题于石照亭窗上，仍记岁月云‘乙丑七月二十六日’，当元丰间。喻陟为湖北提刑，题诗其后云：‘黄鹤楼边横笛吹，石亭窗上更题诗。世人不识还归去，江水云山空渺弥。’或曰元圭乃先生之别字也。”<sup>②</sup>苏轼写过一首《李公择求黄鹤楼诗，因记旧所闻于冯当世者》诗，讲述黄鹤楼神仙故事。其中曰：“夜闻三人笑语言，羽衣着屐响空山。非

① [元]程文海：《雪楼集》卷21。程文海，字巨夫，少与吴澄同学。入元后累官翰林学士。追封楚国公，谥文宪。

② [南宋]吴曾：《能改斋漫录》卷18。

鬼非人意其仙。”<sup>①</sup>

张栻写了一篇《黄鹤楼说》，先感慨黄鹤楼得名之由被歪解<sup>②</sup>，

① 《东坡全集》卷3。全诗曰：“黄鹤楼前月满川，抱关老卒饥不眠。夜闻三人笑语言，羽衣着屐响空山，非鬼非人意其仙。石扉三叩声清圆，洞中铿铎落门关，缥缈入石如飞烟，鸡鸣月落风驭还。迎拜稽首愿执鞭，‘汝非其人骨腥膻’。黄金乞得重莫肩，持归包裹弊席毡，夜穿茅屋光射天。里间来观已变迁，似石非石铅非铅。或取而有众忿喧，讼归有司今几年。无功暴得喜欲颠，神人戏汝真可怜。愿君为考然不然，此语可信冯公传。”李公择即李常，公择为字，哲宗时曾任户部尚书，著有《栾城集》。冯公即冯京，字当世，仁宗、英宗、神宗三朝大臣，曾举荐苏轼，谥文简。

② 张栻《黄鹤楼说》指出黄鹤楼是以山得名曰：“盖黄鹤名楼，以山得名也。黄鹤之山，逶迤起伏，横亘郡城，属于江浒。见于前人文字间，若浦若矶，亦皆以山名也。”（《南轩集》卷18）张栻指责以仙人驾鹤命名黄鹤楼之说为“怪说”曰：“而《唐图经》何自而为怪说，谓费文祜仙去驾鹤来憩于此？阎伯里《记》中乃实其事。而或者又引梁任昉所记，谓驾鹤之宾乃荀叔伟，所遇非文祜也。此因黄鹤之名，而世之喜事者妄为之说。”（《南轩集》卷18。“祜”原作“伟”，据南宋祝穆撰《古今事文类聚》续集卷7、南宋黄震撰《黄氏日抄》卷39引文改）黄鹤楼确因建立在黄鹤矶上而得名。北周庾信撰《哀江南赋》曰：“落帆黄鹤之浦，藏船鹦鹉之洲。”（《庾子山集》卷2）北魏郦道元撰《水经注》卷35曰：“江之右岸有船官浦，历黄鹤矶西而南矣，直鹦鹉洲之下尾。”《南齐书》卷15《州郡志下》曰：“夏口城据黄鹤矶，世传仙人子安乘黄鹤过此上也。”北齐魏彦渊注引《荆州记》曰：“江夏郡西大江有黄鹤矶。后人建楼既俯矶上，故不更别名耳。”（见南宋胡仔撰《苕溪渔隐丛话》后集卷17录北宋王得臣《江夏辨疑》）萧梁任昉说荀叔伟曾在黄鹤楼休息，有驾鹤仙人来与他饮酒。其撰《述异记》卷上曰：“荀瓌字叔伟，潜栖却粒。尝东游，憩江夏黄鹤楼上，望西南有物飘然降自霄汉，俄顷已至，乃驾鹤之宾也。鹤止户侧，仙者就席，羽衣虹裳，宾主欢对。已而辞去，跨鹤腾空，眇然而灭。”（“却粒”原为“即妆”，据明陈耀文撰《天中记》卷58引《述异记》改）后来传说仙人乘黄鹤在楼上休息过，才命名为黄鹤楼。《唐图经》曰：“费祜登仙，尝驾黄鹤返憩于此，遂以名楼。”（明陈耀文撰《天中记》卷58引）唐永泰中，阎伯里撰《黄鹤楼记》重复《唐图经》的说法，又赋曰：“仙踪可揖，嘉叔伟之芳尘。”（见北宋李昉等编《文苑英华》卷810。“里”，或作“理”、“垠”、“瑾”等）赋文将驾鹤仙人的名字从费祜改为“叔伟”。北宋王得臣《江夏辨疑》早就批评阎伯里《黄鹤楼记》之说没有根据（南宋胡仔撰《苕溪渔隐丛话》后集卷17）。南宋胡仔赞同张栻的观点曰：“崔颢《题黄鹤楼诗》亦以为费祜升仙之地，承袭谬误，不复考正。”（南宋胡仔撰《苕溪渔隐丛话》后集卷17）明周祈撰《名义考》卷4《黄鹤楼》赞同张栻之说曰：“张南轩云黄鹤以山得名。今黄鹤楼侧有山，名黄鹤。南轩说是也。”

接着指出吕洞宾题诗之说为后来者增饰。其曰：“后来者，既不之察，又从而并缘增饰之。楼旁有石照亭，不知何妄男子题诗窗间，遽相传曰‘此唐仙人吕洞宾所书也。’”<sup>①</sup>

张栻尤其不满意苏轼也吟诵神仙故事，最后感叹曰：“文人才士又为之夸大其事，而苏子瞻亦载冯当世之说，有‘羽衣着屐’之诗。嗟乎！宁有是理哉？甚矣世俗之好怪也，虽搢绅大夫之贤者有不免焉！此无它，不明理之故也。使其知始终消息之故，有无虚实皆究其所以然，则岂得而惑之哉？而世之惑者，往往曰：‘天地之间其何所不有，是或有之未可知也。’为是说者，其病不可复药。盖既置之茫昧恍惚或有或无之域，则不复致思以穷其有无之实，其惑终身而已矣！予尝爱汉儒之言，曰‘明于天地之性者不可惑以神怪，知万物之情者不可罔以非类’。斯言必有所授，非汉之儒者所能自言也。嗟乎！异端之惑人，盖有甚烈于斯类者，斯固不足深辨。予独有感以警吾党之士，庶几知穷理之为要，而穷理则有道，盖不可以不讲也。”<sup>②</sup>

张栻所说汉儒，指西汉谷永。成帝末年颇好鬼神，谷永上谏书，其中有张栻引用的这两句话。张栻否认黄鹤楼吕洞宾题诗的真实性，认为相信有神仙是由于不明理，提醒士人、士大夫应当讲穷理之道。穷理也就是讲孔孟之道，讲理学。

## 2. 就钟吕传说与金粟洞传说谈起

魏了翁，字华父，邛州蒲江人。庆元五年（1199）进士，历官资政殿学士、福建安抚使。卒赠太师，谥文靖。

道士黄去华于嘉定五年至十四年（1212～1221）在泉州紫帽山修建了金粟观，请魏了翁题记。魏了翁应请撰《泉州紫帽山金粟观记》，前半篇转述黄去华的介绍。黄去华介绍金粟洞曰：“其右为

①② 《南轩集》卷18。

洞，可容数人。旧传为真人受洛中羽士书而以粟遗，致书人归，视皆精金，即其处也。”<sup>①</sup>黄去华又介绍郑君祠和无尘殿曰：“按唐仙传，长乐郑文叔与回翁皆师钟离于此。郡立郑君祠，号玄德真人。山旧有无尘殿，久而常新。”<sup>②</sup>“回翁”指吕洞宾。所谓郑文叔与吕洞宾皆师钟离权于紫帽山，是将钟吕传说与金粟洞传说相糅合。

魏了翁《泉州紫帽山金粟观记》后半篇评论黄去华的介绍，以元气论论证仙人、无尘殿和粟米变金皆为虚假。其曰：“曰至而滋息，生之始也，曰返而游散，生之终也，此聚散之常理也。今日有所谓仙人者，常往来于兹，迹之而不可见，然则气有聚而不散者乎？阳降阴升，自无而为有也，来伸往屈，由有而入无也，此新陈之常理也。今必曰有所谓无尘殿者，历年虽久，洁净不污，然则物有新而无陈乎？天生蒸民，有物有则，故有目耳鼻口之物，则有视听食息之则，此可信不诬也。今日馈人以粟，俄而为金，然则耳目之所接且不可信，况所不接者乎？”<sup>③</sup>

### 3. 就吕岩图像谈起

李延兴，字继本，东安人，元至正丁酉（1357）进士，授太常奉礼兼翰林检讨，明初尚存。

李继本在龙门山樵牧时，一道士曾以“万有皆生于无”含糊回答有无神仙的问题。20年后，李继本《跋仙人吕岩图像》旧话重提曰：“嗟乎！神仙之有无，吾诚不得而致诘已。而考诸列仙传所纪古仙异人之迹，则知昔之人盖有炼形而解化者，用是知神仙之可学

① 《鹤山集》卷43。粟米变金故事，不迟于南宋初年。《李邴诗序》云：“唐时有泉人客洛阳，邂逅一羽衣，折简寄紫帽山人。既归，达简，山人遗以粟米半升。及到家视之，乃金粟。”（南宋祝穆撰《方輿胜览》卷12“紫帽山”。“羽衣”中间原有“士”字，据明彭大翼撰《山堂肆考》卷16删。）李邴，字汉老，崇宁五年（1106）进士，曾为资政殿学士权知行台三省枢密院事，绍兴五年（1135）宋高宗诏问其宰执方略。谥文敏。

②③ 《鹤山集》卷43。

也。虽然,使神仙而可学,吾固未暇学。使其不可学,吾又何用学仙为哉?因思往时道士言,则知诞幻渺茫之事孰有而孰无耶?侯襟灵坦夷,望而知其为神仙中人。且其政务清简,一邑号称无事,盖所谓神仙官府者。一日考绩上,上为郎官,为御史,入觐天子之都,人孰不曰此行何异登仙耶?必也飞驭八极、凌厉光景以候安期、羨门于寥廓,吾恐见笑于列仙之儒。”<sup>①</sup>

李继本一方面不否认神仙传记,认为神仙之有无不可知,另一方面宣称做好官即等于成仙,不必学仙。

小议:

北宋经学逐渐哲学化,儒学进入宋学阶段。宋学中理学居统治地位。程颐的弟子胡安国为南宋高宗讲经学,宋理宗尊崇朱熹学说,金世宗、章宗奖励儒学,元仁宗提倡理学。官方的理学思想对民间信仰持排斥态度。一部分士人、士大夫对神仙信仰给予抨击,涉及吕洞宾传说,在所难免。但他们的抨击,没有阻挡住吕洞宾崇拜的形成与发展。

## 二

一部分士人、士大夫就吕洞宾之传说、文石、著作及传记等谈起,认为神仙吕洞宾实有、神仙可启发人们培养道心、神仙可学等。

### 1. 就见过吕洞宾的人很少谈起

李正民,《宋史》无传,南宋高宗时人,尝为给事中、礼部吏部侍郎,曾任诸州知府。晚予宫祠以归。<sup>②</sup>

李正民于绍兴丙寅(1146)撰《送唐道人序》,感叹曰:“吕洞宾者,世皆传其得道。盖尝游东都,或在江湖间,题诗岳阳楼,而人见

<sup>①</sup> 《一山文集》卷9。

<sup>②</sup> 《大隐集提要》,见《四库全书总目》卷157,中华书局1965年版,第1352页中。

之者甚少也。今唐生有栖神导气之术，不以告人，而刊字以自给。非出其所得诗文，余亦何自而知之，而况于洞宾乎？古语曰：相马失之瘦，相士失之贫。况夫方外之士，初弗求知于人，而人亦莫之知，可胜叹也！”<sup>①</sup>

李正民说，人们不能因为自己不识方外之士真容，不见神仙吕洞宾之面，就否定他们的存在。

## 2. 就钟吕文石谈起

王质，字景文，兴国人，绍兴三十年（1160）进士，官至枢密院编修，于淳熙（1174～1189）中奉祠山居。

李敷文根据传说，将两块文石的纹络命名为钟离权和吕洞宾。王质《文石赞》曰：“然李公以意命之亦非苟然也。物与心相依，故想生天地河山。佛者以为皆因想，想断则物无从立。虽然，足以作兴道心，蠲扫尘缘，方之他想，贤也。佛者教人断想，而诵说其国诸美：楼殿、珍宝、香华、食饮，闻者慕之。凡想皆妄也。是名妄想，即非妄想，岂不以趣善故耶？”<sup>②</sup>

王质赞美说将文石的纹络命名为钟吕，可以启发观赏者生发道心。又给予理论阐述说，引人向善的想，既是妄想，又不是妄想。

## 3. 就钟吕著作谈起

郑刚中，字亨仲，金华人，绍兴二年（1132）进士，官至礼部侍郎，窜谪以死。谥忠愍。

郑刚中《题灵宝集后》，推崇《钟吕传道集》和《灵宝毕法》二书，决心诵习。其曰：“《传道》、《灵宝》二书，正阳、纯阳二真人相授之筌蹄也。其间用字重复，或浅俚及惝恍近怪者，则流传之误，好事者之所增益。至其论乾坤之阖辟、阴阳之升降、日月盈虚、五

① 《大隐集》卷6。

② 《雪山集》卷10。

行消长,与夫形色气数配之在人、推以在万物者,皆精深妙密绵绵然,盖古之能言者也……实有志乎学之。”<sup>①</sup>

郑刚中论述学仙的条件和过程曰:“仙不可以一日能也。洒濯凡骨,变其庸神,内外如冰雪,与天地之气相流通,昏旦晷刻不揆测而契。姑游戏此法,则犹等级而升堂,无甚难者。有如未然,欲以三百日致还丹于黄庭之下,不已愚乎?彼先达故相问答者,所以启人为善之心,救人逐物之失。但其说恍惚变化,不可求索,似易也而难,似幻也而真。示以有则一法必陈,忽化为无则万尘俱扫。非知道者未易识此。汉武帝英杰盖代之主,留神缥缈,尽致方术之士,无所得则寻安期于海上。仙而可学,帝何至是耶?初家兄弟:起,卧于群羊膻臙之中;赤松,父老盖僮视之也。羊既化石,相顾一笑,骑鹤鹿以偕去。此岂一世修行人哉?”<sup>②</sup>

《史记》卷12《孝武本纪》、汉班固撰《汉武帝内传》、作者佚名的《汉武帝外传》等讲述汉武帝求仙故事甚多。《列仙传》卷上称赤松子为神农时雨师。《神仙传》卷2述皇初平于金华山牧羊,羊可化为白石。其成仙,改名赤初平,改字赤松子。其兄皇初起成仙,改字鲁班。宋倪守约撰《赤松山志》描述二君骑鹤鹿飞升而去。

郑刚中以汉武帝欲速而不达为例,告诫人们修仙不能急于求成。以皇初起、皇初平兄弟修仙故事为例,劝人按步骤坚持长期刻苦修炼。他坚信神仙可学。

#### 4. 以吕洞宾为例

林之奇,字少颖,侯官人,绍兴二十一年(1151)进士,历官宗正丞、提举闽舶参帅议,以祠禄家居。

林之奇《朱端仁韞晖楼记》曰:朱端仁的曾大父从仙人受神丹秘诀,笃信力行,“究于大耋然后脱屣蝉蜕”。此事即楼名“韞晖”之

<sup>①②</sup> 《北山集》卷25。

来源,朱端仁亦以此“责报于天”。林之奇评述说:“窃尝谓造物者之赋与,其于富贵利泽、功名爵位,或轻以畀付于人,无所甚惜。而惟靳于神仙清静之福,盖其所尤重者也。”其举例说:唐代吕渭之后分为富贵和神仙两枝。传至宋代,富贵一枝吕蒙正,“公卿世世蝉联相袭,无虑数十百人”,神仙一枝“则惟出纯阳真人吕洞宾而已”。林之奇赞许朱端仁不求富贵而求仙的志愿卓尔不群。<sup>①</sup>

因吕洞宾自称唐代吕渭之后,故而后来不少人误认神仙吕洞宾原是唐代人。吕蒙正,字圣功,河南人。其祖吕梦奇,曾任户部侍郎。其父吕龟图,曾任起居郎。蒙正,太平兴国二年擢进士第一,为太宗、真宗二朝重臣,曾三入相,后封许国公。谥曰文穆。吕蒙正的子孙、族人在宋朝世代为官。吕蒙正也是吕渭后裔之说,无据。

林之奇对比宰相吕蒙正和神仙吕洞宾,证明能够享用神仙清静之福尤为难得,尤为宝贵。

#### 5. 就吕洞宾传记谈起

辛文房,字良史,元人。其始末不见于史传,惟陆友仁《研北杂志》卷下称其西域人,能诗,与王执谦等齐名。

辛文房编《唐才子传》,误将吕洞宾列为唐代传主,立《吕岩传》,综合宋元间传说。传说之后,辛文房论述说人先天品级不同,凡品成不了仙,而异品则成仙者很多。其曰:“晋嵇康论神仙非积学所能致,斯言信哉。原其本,自天灵有异凡品。仙风道骨,迥凌云表。历观传记所载,雾隐乎岩巅,霞寓于尘外,崆峒羡门以下,清流相望,由来尚矣。”<sup>②</sup>

辛文房具体解释说仅靠房中、黄白等小方术不能成仙,重要的

① 《拙斋文集》卷15。

② 《唐才子传》卷8。



是去情绝虑。最后,辛文房称赞韩湘、吕洞宾等的诗词皆自然天成。其曰:“韩湘控鹤于前,吕岩骖鸾于后,凡其题咏篇什,铿锵振作,皆天成云汉,不假安排。自非咀嚼冰玉、呼吸烟霏,孰能至此?宁好事者为之,多见其不知量也。吴筠、张志和、施肩吾、刘商、陈陶、顾况等高躅可数,皆颉颃于元化中者欤!”<sup>①</sup>这些是列举异品成仙的实例。

### 小议:

宋真宗、宋徽宗宠信道教。北宋神哲二帝时期(1068~1100)扮演钟离权和吕洞宾者创立的钟吕丹法,于徽钦高(截至宋高宗绍兴二十五年)三帝时期(1101~1155)即两宋之际,形成了钟吕金丹派,钟吕金丹派尊奉吕洞宾为祖师。金代王重阳的全真教和南宋白玉蟾教团也以钟吕为祖师,后人称前者为钟吕金丹派北宗,称后者为钟吕金丹派南宗。有元一代(1279~1368),南宗并入全真教,原钟吕金丹派南北宗则称为全真教南北宗。全真教南北宗都尊奉吕洞宾为祖师。<sup>②</sup>宋元时期新老符箓派活跃,元代合成正一派。宋元时期一些士人、士大夫,或信仰道教,或修钟吕丹法,或受道教影响,故而宣传神仙实有、神仙可学、神仙形象有益等观点,不足为奇。

## 三

有的士人、士大夫借用吕洞宾的形象或传说故事,发挥自己的

① 《唐才子传》卷8。

② 参阅拙文《钟吕金丹派的形成年代考》,见《天问》丙戌卷,江苏人民出版社2006年版,第347~370页。《全真教南宗的形成》,见熊铁基、麦子飞主编《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》上册,华中师范大学出版社2009年版,第127~162页。

某种思想或表达某种意图。

### 1. 何必金丹访洞宾

李光，字泰发，上虞人，崇宁五年（1106）进士，官至参知政事。绍兴庚申（1140）以论和议忤秦桧，谪岭南，自号读易老人。谥庄简。

李光《题藏春轩》诗曰：“何必金丹访洞宾，壶中日月自长春。直疑帘幕遮藏得，未怕莺花漏泄频。摩诘神通移不去，桃园风景画难真。尊罍剩把笙歌拥，沉醉何妨垫角巾？”<sup>①</sup>“角巾”指平民头上的方巾。“沉醉何妨垫角巾”一句表明，《题藏春轩》作于绍兴庚申（1140）谪岭南后。

该诗第一句借用吕洞宾内丹祖师的形象。第二句将藏春轩比喻为东汉神仙壶公别有洞天的神壶。佛经说维摩诘菩萨曾显示神通，向须弥灯王佛借来两万两千张狮子宝座，自己变形为四万两千由旬的神通菩萨，向文殊菩萨、阿罗汉舍利弗等说法。第五句说所谓维摩诘的神通也搬不走我的藏春轩。

全诗大意说：我不追求成仙，藏春轩就是洞天福地。不怕藏春轩里莺歌燕舞、万紫千红，安安稳稳隐居没有问题。谁也搬不走藏春轩，我不去深山寻找世外桃源。我在藏春轩里拥姬环妾、昼歌夜舞、一醉方休，做一介平民又有什么关系！

### 2. 何不学吕洞宾韬光尘外

洪适，字景伯，饶州鄱阳人，绍兴壬戌（1142）中博学宏词科，官至尚书左仆射同中书门下平章事。谥文惠。

洪适《盘洲老人小传》自述，宋高宗时，有一次，方士皇甫坦去拜见宰相洪适，与别人争拜见次序的先后，遭到洪适的鄙视。洪适将皇甫坦作为礼品赠送的饼，掷在地上，严厉地说：“君诚有道者，

<sup>①</sup> 《庄简集》卷4。

何不学吕洞宾韬光尘外？而仆仆朝市？正虽仙食，非所须。”然后将皇甫坦驱逐出门。<sup>①</sup>

皇甫坦是一位高道，似乎不至于此。第二天，宋高宗为皇甫坦开脱说，皇甫坦是因为酒醉，所以才有失常态。<sup>②</sup>皇甫坦是否酒醉并不重要，值得注意的是，洪适以吕洞宾为脱尘离俗的有道者，借吕洞宾呵斥皇甫坦。

### 3. 吕岩后二百年来参黄龙

前述王质，因陶潜、陶弘景皆弃官遗世，故撰《绍陶录》。

王质《绍陶录》卷上《华阳谱》以吕洞宾为再次降世的神仙。其曰：“世传吕岩从钟离权授剑诀。后二百年，来参黄龙惠南，始竟佛言，不修正觉。别得生理，休止深山大岛，绝于人境。报尽还来，散入诸趣。晚年始坚此愿。”<sup>③</sup>

南宋以来，佛道围绕着吕洞宾故事展开了小争斗。宋普济著《五灯会元》卷8“吕岩洞宾真人”条描写吕洞宾与黄龙惠南斗教义不胜，飞剑斩黄龙亦难得手，遂心服求指归，一言顿悟。<sup>④</sup>陶弘景仙传《华阳谱》，保留了与《五灯会元》情节有出入的吕洞宾参黄龙故事。传说故事多有变异，属于正常。

《华阳谱》借所谓唐代吕洞宾于宋代降世参黄龙的故事为例

① 《盘洲文集》卷33。又见《盘洲文集》附录南宋许及之撰《宋尚书右仆射观文殿学士正议大夫赠特进洪公行状》和南宋周必大撰《文忠集》卷68《丞相洪文惠公适神道碑》。

② 《宋史》卷462《方技列传下》。

③ “理”原为“野”，“散入”原为“散人”，据元陶宗仪撰《辍耕录》卷16《书陶华阳谱》改。

④ 苏渊雷点校：《五灯会元》中册，中华书局1984年版，第497页。《五灯会元》刊于宝祐元年（1253），其中关于道士事迹，取自《嘉泰普灯录》。《嘉泰普灯录》的作者是正受，撰于南宋宁宗嘉泰年间（1201～1204）。《绍陶录》成书早于《嘉泰普灯录》。

证,编造所谓南梁陶弘景于唐代降世为孙思邈的仙史。

#### 4. 借吕洞宾诗为西邻解嘲

王义山,字符高,丰城人,景定(1260~1264)中进士,知新喻县,历永州户曹。入元官提举江西学事。

元王义山《东乐堂记》曰:“‘西邻既富忧不足,东老虽贫乐有余。’吕洞宾为沈东老作也。岂特东西邻贫富异哉?南阮富,北阮贫,南北亦然。东老之贫为好客。买书而贫,虽贫不贫矣。天下有真乐,纡朱怀金不乐焉。门多长者车,不贫矣,一乐也。欧阳余庆以东乐名堂,余庆无金买书,胸中之书不用一钱买,客至呼刍,与客饮,饮辄烂醉,‘酒后耳热,仰天拊缶而呼乌乌’。此二乐者,天地间至乐也。余庆寻东老乐处而乐其乐,所谓贫而乐者也。虽然,‘贫而乐’,‘富而好礼’,吾夫子尝并言之。然则西邻岂皆富而不好礼者哉?《易》曰:‘东邻杀牛,不如西邻之禴祭。’禴,薄礼也,圣人取焉,谓西邻不好礼可乎?岂可专以富议吾西邻哉?《诗》不云乎?‘彼美人兮,西方之人兮!’借为西邻解嘲。”<sup>①</sup>

吕洞宾为沈东老作诗的故事,见陆元光《回仙录》。其曰:吴兴之东林沈东老能酿十八仙白酒,熙宁元年八月十九日有客自号回道人相访,愿求一醉。回道人即吕洞宾。席上,吕洞宾以石榴皮题诗于庵壁曰:“西邻已富忧不足,东老虽贫乐有余。白酒酿来缘好客,黄金散尽为收书。”<sup>②</sup>吕洞宾以此诗盛赞沈东老,答谢他的款待。

王义山借吕洞宾石榴皮题诗的传说故事为由头,引《论语·学而》孔子之说、《周易·既济》九五爻辞和《诗经·邶风·简兮》诗句,陈说富而乐之义,称赞欧阳余庆以豪饮待客之举。

#### 5. 人物依然吕洞宾

① 《稼村类稿》卷7。

② [南宋]胡仔:《茗溪渔隐丛话》后集卷38。

许应龙，字恭甫，闽县人，嘉定元年（1208）进士，累迁国子司业祭酒，权直舍人学士二院，官至端明殿学士，签书枢密院事，提举洞霄宫。

许应龙《代同舍上郎中》诗曰：“人物依然吕洞宾，冰霜风骨玉精神。退朝花底千官散，标格如公有几人？”<sup>①</sup>

许应龙此诗将某郎中比为吕洞宾，极口赞扬其仪容超俗、人品高洁。

#### 6. 谁识吕纯阳

胡祇遹，《元史》本传曰其字“绍开”，《四库提要》疑其字“绍闻”<sup>②</sup>。磁州武安人，中统初（1260）为员外郎，后官至江南浙西道提刑按察使。延祐五年（1318）追赠礼部尚书，谥文靖。

胡祇遹《留别赵讲师》诗曰：“两袖飘仙驭，双瞳隐电光。中条山色里，谁识吕纯阳？”<sup>③</sup>

胡祇遹将同乡道士赵讲师比为吕洞宾，称赞他举止潇洒、目光炯炯，有仙人相。

小议：

阐述某种思想或表达某种意图时，借用其他形象或事件，属于方法或技巧的范畴。上述借用表明，吕洞宾形象在社会上颇有影响，其传说故事流传颇广。同时，上述借用反过来又扩大了吕洞宾形象的影响和吕洞宾传说故事的传播。

## 四

一部分士人、士大夫记录了吕洞宾传说故事，更具可读性。

### 1. 吕洞宾预告黄觉寿命

① 《东涧集》卷14。

② 《紫山大全集提要》，见《四库全书总目》卷166，第1427页中、下。

③ 《紫山大全集》卷5。

刘攽，字贡父，临江新喻人，庆历六年（1046）进士。历官秘书少监，出知蔡州，后终于中书舍人。

刘攽撰《中山诗话》曰：“黄觉仕宦不遂，尝送客都门外，不及寓邸舍，会一道士取所携酒炙呼饮之。既而道士举杯搯水写吕字，觉始悟其为洞宾也。又曰：‘明年江南见君。’觉果得江南官。及期见之，出怀中大钱七，其次十，又小钱三。曰：‘数不可益也。’予药数寸许，告觉曰：‘一以酒磨服之，可保一岁无疾。’觉如其言，至七十余，药亦垂尽，作诗曰：‘床头历日无多子，屈指明年七十三。’果是岁卒。”

黄觉，字民先，浦城人，景德二年（1005）进士，为殿中丞。<sup>①</sup> 故事中吕洞宾化为道士預告黄觉寿命。

## 2. 吕洞宾醉歌《秋风吹渭水词》

黄庭坚，字鲁直，自号山谷道人，洪州分宁人，宋哲宗召为校书郎，绍圣初（1094）出知宣州。坐党籍，羈管宜州。庭坚为苏轼弟子，工于文，擅长诗歌，书法自成一家。

黄庭坚《跋秋风吹渭水词》曰：“三十年前，有一人书此曲于州东茶园酒肆之柱问（间），或爱其文彩指趣而不能歌也。中间乐工或按而歌之，辄以鄙语窜入，粹然有市井气，不类神仙中人语也。十年前，有醉道士歌此曲广陵市上，童儿随而和之，乃尽合其故时语。此道士去后，乃以物色逐之，知其为吕洞宾也。”<sup>②</sup>

《秋风吹渭水词》所用词牌，名《促拍满路花》，又名《满路花》、《满园花》、《归去难》、《一枝花》、《喝马一枝花》等。黄庭坚《山谷集·山谷词》收录此《促拍满路花》曰：“秋风吹渭水，落叶满长安。黄尘车马道，独清闲。自然炉鼎，虎绕与龙盘。九转丹沙就，琴心

① 《宋诗纪事》卷7。

② 《山谷集别集》卷10。

三叠蕊宫看，舞胎仙。任万钉宝带貂蝉，富贵欲薰天，黄粱炊未熟，梦惊残。是非海里，直道作人难。袖手江南去，白蘋红蓼，又寻湓浦庐山。”

词的内容是劝人看破红尘、弃世修仙。故事中的吕洞宾，悄然题诗于前，化为醉道士高歌于后。

### 3. 老树精致敬吕洞宾

张舜民，字芸叟，自号浮休居士，又号疇斋，邠州人。中进士第，为襄乐令，徽宗朝累官龙图阁待制，知定州。坐元祐党籍，谪商州，复集贤殿修撰，卒。

张舜民著《画墁集》卷8曰：“辛卯登岳阳楼，楼有牌极大，乃前知州事李观所记吕洞宾事迹。李先知贺州日，有道士相访，自言遇吕先生诵《过岳州诗》云：‘惟有城南老树精，分明知道神仙过。’始亦不知其由。其后，李为岳州，有白鹤寺僧见过，道吕先生《题老松诗》，与道士之言相符。（寺僧曰：）吕憩于寺前松下，有老人自松梢冉冉而下，致恭于吕。吕问之为何，乃曰：‘某松之精也。今见先生过，礼当候见。’（吕）因书二绝句于寺前壁间：‘独自行兮独自坐，无限世人不识我。惟有城南老树精，分明知道神仙过。’又云：‘朝游百越暮三吴，袖里青蛇胆气粗。三入岳阳人不识，醉吟飞过洞庭湖。’郡人于松下构亭，名曰吕仙亭云。”

李观，字梦符，自号玉谿叟，宋仁宗庆历（1041～1048）间登第。故事中的吕洞宾在白鹤寺前壁间为老树精题写的第二首绝句，为真实人物吕洞宾所作，题目叫做《自咏》，第四句原为“朗吟飞过洞庭湖”<sup>①</sup>。故事中将第四句改为“醉吟飞过洞庭湖”。

### 4. 吕洞宾卖墨

张舜民著《画墁集》卷8曰：“天庆观西庑有石刻二诗，辞致清

① 《事实类苑》卷45引《杨文公谈苑》。

婉。其道人云：‘至道中，有卖墨人仪状雄伟，尝此游息。一日于扉上题诗二绝句而去。或云吕洞宾所书也，郡人争剝之以治病。今字字剝痕深寸余，而墨迹不灭。’

故事表现了民众崇拜神仙，刮吕洞宾墨迹当药治病，

#### 5. 宋太祖赠吕洞宾赭袍

邵博，字公济，是北宋理学家邵雍之孙，是哲宗、徽宗朝名臣邵伯温之子。邵博于南宋高宗绍兴八年（1138）赐同进士出身，除秘书省校书郎，累官徽猷阁待制。

南宋邵博《闻见后录》卷29曰：“唐吕仙人故家岳阳，今其地名仙人村，吕姓尚多。艺祖初受禅，仙人自后苑中出。留语良久，解赭袍衣之。忽不见。今岳阳仙人像羽服下着赭袍云。”<sup>①</sup>

南宋初岳阳已有称为吕洞宾故家的仙人村，可见吕洞宾崇拜已在民众中扎根。

#### 6. 吕洞宾谈蛇蝎

李石，号方舟，为绍兴（1131～1164）、乾道（1165～1173）间人。《宋史》没有为他立传。邓椿《画继》卷3称李石字知几，资州人。少负才名，既登第，任太学博士。不附权贵，遂不容于朝。

南宋李石《续博物志》卷2云：“吕洞宾谓侯生曰：‘蛇蝎，天地淘以自然之气，使之生，以遂性。杀此救彼，有损无益。’取纸，隐语‘三口共一室，室畔水偏清’，乃吕洞宾字。”

吕洞宾似在劝止侯生捕杀蛇蝎。侯生盖郎中，捕杀蛇蝎入药。

#### 7. 吕洞宾编苇作舍以打坐

关弼，字表卿，《宋史》没有为他立传，生平不详。《怀麓堂集》卷28明李东阳撰《嘉兴府志序》曰：宋理宗时嘉兴郡守岳珂命关表卿重修《嘉兴府志》，“未成而去”。

① 《闻见后录原序》，撰于绍兴二十七年（1157）。



关蒧《隐真道堂记》撰于宋理宗端平改元(1234),其曰:嘉兴路有隐真道院,建于崇宁之间,“或曰绍兴初纯阳真人曾到,单满不纳。编苇作舍以打坐,聚土成炭以御寒。自是岁,每诞辰,有群鹤回翔其上。此其所以名隐真也。”<sup>①</sup>

关蒧记录了绍兴初(1131)吕洞宾曾在隐真道堂近旁苦修的传说。

#### 8. 吕洞宾独酌题字

于钦,字思容,青州人,历官元兵部侍郎。

于钦撰《齐乘》卷4“吕仙翁祠”条曰:“博兴城内,祠即韩氏酒炉,仙翁尝饮于此,书屋壁云‘吕岩独酌洞滨宣和壬寅六月书。’”

故事说因为宣和壬寅(1122)吕洞宾曾在韩氏酒馆饮酒题字,于是后来酒馆改为吕仙翁祠。

小议:

“宋太祖、太宗时,吕洞宾既是方士,通内丹术、外丹术和相面术,自我神化,又是文士,儒雅潇洒,挥毫题诗;既是隐士,时至华山陈抟室,或埋名市井,又是不速之客,持剑云游各地,飘忽不定,干谒公卿。他看起来百余岁而童颜,相貌堂堂。他引起人们的惊奇,被视为异人,被视为活神仙。”<sup>②</sup>

吕洞宾大约于宋太宗末年辞世后,不少人扮演吕洞宾,社会上出现了许多吕洞宾传说故事。民众将吕洞宾奉为保佑平安、丰收、发财、多福的神仙。道士编造了许多吕洞宾传授丹法、广度众生、法术无边的道经和故事。比如,元代苗善时《纯阳帝君神化妙通纪》7卷辑录了不少吕洞宾度人的故事。<sup>③</sup>

唐沈既济的《枕中记》述唐代吕翁度卢生的黄粱梦故事。因为

① [元]徐硕:《至元嘉禾志》卷17。

② 拙文《钟吕金丹派的形成年代考》,见《天问》丙戌卷,第348页。

③ 《道藏》5/3下~33下。

吕洞宾生前自称唐代人,加上后来的钟吕金丹派奉钟吕为祖师,影响所致,促使黄粱梦故事被移花接木到吕洞宾或钟吕身上。吕翁度卢生被改成了吕洞宾度卢生,或钟离权度吕洞宾。吕洞宾取代吕翁和卢生,充当了黄粱梦传奇的主角。新黄粱梦传奇成为了一个流传极广的吕洞宾传说故事。<sup>①</sup> 有学者考证,移花接木的时间大约最迟在两宋之交。<sup>②</sup>

钟吕八仙形象的萌芽是出于戏剧、绘画以及民俗等方面的审美及娱乐需要。<sup>③</sup> 南宋金元是钟吕八仙故事从萌芽到定型之间的过渡阶段。钟吕金丹派的影响所及,造成八位神仙的人选,从萌芽到过渡基本上都是从钟吕金丹派的神团中选择的。吕洞宾在民俗神今八仙中占据核心地位。钟吕八仙故事成为了一个流传极广的系列。<sup>④</sup>

吕洞宾继续“活”在士人、士大夫中间。一些士人、士大夫,纷纷将有关吕洞宾的口头文学笔录下来,从而丰富了文人笔记小说。<sup>⑤</sup> 可以断定,多数传说故事的笔录经过了士人、士大夫的加工整理。一部分甚至就是士人、士大夫以记录为名而“创作”的。在历史上的真实人物吕洞宾事迹的基础上,上述八则故事增添了吕洞宾赠药保寿、卖墨为药、聚土成炭等新的方术和戒杀生的思想。

① 拙文《托名吕洞宾作诗造经小史》,见郑开编《水穷云起——道教文献研究的旧学新知》,第116页。

② 党芳莉:《吕洞宾黄粱传说考论》,载《西北大学学报(哲学社会科学版)》2000年第1期。党芳莉:《论宋元之际吕洞宾传说的兴盛》,见王水照主编《新宋学》第1辑,上海辞书出版社2001年版,第296页。

③ 浦江清:《八仙考》,载《清华学报》11卷1期,1936年。又见《浦江清文录》,人民文学出版社1989年版。

④ 拙文《托名吕洞宾作诗造经小史》,见郑开编《水穷云起——道教文献研究的旧学新知》,第116~117页。

⑤ 拙文《钟吕金丹派的形成年代考》,见《天问》丙戌卷,第349页。

老树精致敬、宋太祖赠袍、群鹤回翔苇舍之上等故事中的吕洞宾是神仙，高于真实吕洞宾被视为异人及活神仙的记载。同时，上述八则故事还为吕洞宾增添了新的生活习性，比如好醉酒、能歌、常留隐语等。宋元文献中，吕洞宾传说故事数以百计，增加的新内容远远多于上述八则故事。

总而言之，吕洞宾逝世后的吕洞宾，兼有民间俗神、道教祖师、黄粱梦传奇主角、八仙核心成员、方士、士人等多重身份。那些笔录、加工或创作吕洞宾传说故事的士人、士大夫，与民众、方士、道士、戏曲编导、画师们共同塑造了吕洞宾逝世后的吕洞宾形象，功不可没，居功至伟。士人、士大夫们对吕洞宾崇拜的形成和发展，客观上也助了一臂之力。

## 五

一部分士人、士大夫的诗词直接赞颂吕洞宾。

### 1. 《吕真人赞》

楼钥，字大防，明州鄞县人，隆兴元年（1163）进士，官至参知政事，除资政殿大学士，提举万寿观。卒谥宣献。

楼钥《吕真人赞》曰：“神气旺，双瞳碧。一剑横飞，万里瞬息。旁人道是吕洞宾，堪笑旁人初不识。”<sup>①</sup>

吕洞宾健在时，人们形容他返老还童的容貌曰：“关中逸人吕洞宾，年百余岁，而状貌如婴儿。”<sup>②</sup>《吕真人赞》“神气旺，双瞳碧”六字即赞美吕洞宾此种仙貌。吕洞宾自我神化说：我持剑云游，来去如飞，人们不知我是神仙。其《自咏》诗曰：“朝辞百越暮三吴，袖有青蛇胆气粗。三入岳阳人不识，朗吟飞过洞庭湖。”<sup>③</sup>《吕真人

① 《攻媿集》卷81。

② 〔南宋〕吴曾：《能改斋漫录》卷18引《国史》。

③ 《事实类苑》卷45引《杨文公谈苑》。

赞》“一剑横飞，万里瞬息……堪笑旁人初不识”三句即《自咏》诗意。吕洞宾去世后，传说吕洞宾曾来岳州一寺中，只有老树精看出他是神仙，向他致敬。于是吕洞宾向道士诵《过岳州诗》曰：“独自行时独自坐，每恨时人不识我。惟有城南老树精，分明知道神仙过。”①《吕真人赞》“旁人道是吕洞宾”一句即指老树精向他致敬。

楼钥《吕真人赞》是对吕洞宾仙貌和异迹的赞美。

## 2.《题钟吕传道图》

杨载，字仲宏，浦城人，后徙杭州。初以布衣荐授翰林国史院编修官，调海船万户府照磨。元仁宗复行科举之制，遂登延祐二年（1315）进士，授饶州路同知浮梁州事，终于宁国路总管府推官。

杨载《题钟吕传道图》诗曰：“济世曾闻有大才，超然脱屣去尘埃。剑光昱昱今何在？上下乘龙戏九垓。”②

第三、四句据“朝辞百越暮三吴，袖有青蛇胆气粗。三入岳阳人不识，朗吟飞过洞庭湖”诗意。

《题钟吕传道图》赞颂吕洞宾有济世之功，并且超然世外，游戏天上与人间。

## 3.《题洞宾像》

吴澄，字幼清，号草庐，崇仁人，宋咸淳末（1274）举进士不第，入元以荐擢翰林应奉文字，官至翰林学士。卒谥文正。

吴澄《题洞宾像》曰：“大地虚空共一铛，煎烹元不费煎烹。安炉立灶烧凡火，狡狴聊愚老树精。”③

① [北宋]张舜民：《画墁集》卷8。

② 《杨仲弘集》卷8。明孙原理汇辑《元音》卷4将此诗列在元人范梈名下。今存范梈撰《范德机诗》7卷无此诗，孙原理误列。

③ 《吴文正集》卷92。

吕洞宾内丹诗曰：“饮海龟儿人不识，烧山符子鬼难看。一粒粟中藏世界，二升铛内煮山川。”<sup>①</sup>《题洞宾像》化用此诗和上述《过岳州诗》，大意是说吕洞宾以天地为鼎炉，掩藏仙人气质，在人间乔装凡人，同老树精开玩笑，让他认不出自己是神仙。

吴澄《题洞宾像》编造了一个吕洞宾故事，不仅显示了吕洞宾的神仙异能，而且表现了吕洞宾诙谐活泼的性格。

#### 4.《题金粟洞》

胡仲弓，字希圣，清源人，南宋前期人，生平不详。《四库提要》考证说，知胡仲弓曾登第，曾任县宰。被斥以后，浪迹以终。<sup>②</sup>

胡仲弓《题金粟洞》诗曰：“名山洞府三十六，若拟帽峰犹未足。有人曾此坐丹炉，有人曾此安棋局。一朝悟道归去来，依旧紫云锁林屋。武荣贾客来洛阳，手携尺书叩岩谷。覩面亲逢吕洞宾，有眼不辨郑文叔。功成行满欲度人，酬之遗以半升粟。岂知粒粒皆金砂，一服可但能辟谷。先嗔后喜来重寻，痴心才动隔山谷。故老相传金粟仙，凌霄有塔苍标玉。乾坤外物号无尘，凡夫到此懒着脚。我来稽首问先生：‘若为乞得壶中药，刀圭分与医国人，却入深山抱幽独？’先生道我亦不尘，且走千岩并万壑。它时相过岳阳楼，定把奇书与君读。”<sup>③</sup>

魏了翁撰《泉州紫帽山金粟观记》转述说郑文叔与吕洞宾皆于紫帽山师钟离权，故胡仲弓《题金粟洞》曰：武荣贾客“覩面亲逢吕洞宾，有眼不辨郑文叔”。诗中魏了翁“稽首问先生”，盖问吕洞宾。《夷坚志乙》卷7记载：淳熙十六年，岳阳守章颺瞻拜吕公祠宇，为吕洞宾塑像重新上色。吕洞宾托梦向他表示感谢。章于是刻印《吕公金丹秘诀》。《题金粟洞》诗中吕洞宾说“定把奇书与君读”，

① 《事实类苑》卷45引《杨文公谈苑》。

② 《苇航漫游稿提要》，见《四库全书总目》卷165，第1410页上。

③ [南宋]陈起编：《江湖后集》卷12。

盖是说赠《吕公金丹秘诀》与胡仲弓读。

胡仲弓与吕洞宾之间的问答,属于艺术想象。胡仲弓的问题表面上是要不要将金丹分给民众,实际上是兼济与独善两种人生道路应当走哪一条。回答是炼丹求仙。

### 5.《赠人》

元好问,字裕之,秀容人,金宣宗兴定五年(1221)进士,金宣宗天兴(1232~1234)中除左司都事,转行尚书省左司员外郎。金亡不仕。

郝天挺,字晋卿,一字继先,受业于元好问。为元仁宗皇庆时名臣,累官河南行省平章事。追封冀国公,谥文忠。

元好问录托名吕洞宾诗《赠人》曰:“罗浮道士谁同流,草衣木食轻王侯。世间甲子管不得,壶里乾坤只自由。数着残棋江月晓,一声长啸海山秋。饮余回首话归路,遥指白云天际头。”<sup>①</sup>

郝天挺注指出,该诗第一、二句述葛洪,第三、四句述壶公和费长房,第五、六句述嵇康和孙登,第七、八句化用谢玄晖诗意。<sup>②</sup>东晋道士葛洪弃官到罗浮山炼丹,东汉神仙壶公的壶中别有洞天,魏晋之际高士孙登长啸“声若鸾凤响乎岩谷”。谢玄晖,南齐宣城太守。其《之宣城郡出新林浦向板桥》抒发归隐之愿,“天际识归舟,云中辨江树”是此诗中的两句。<sup>③</sup>

《赠人》诗表达了归隐修仙之意。

### 6.《吕洞宾画像》

① 《唐诗鼓吹》卷6。《唐诗鼓吹》10卷,不著撰人。据元赵孟頫《唐诗鼓吹原序》,《唐诗鼓吹》10卷为金元好问所编,为元好问之门人郝天挺注。因传说吕洞宾是唐代人,故而元好问将伪托吕洞宾作的《赠人》诗收入《唐诗鼓吹》。

② 《唐诗鼓吹》卷6。

③ 《谢宣城集》卷3。

刘因，字梦吉，容城人，至元十九年（1282）被荐为承德郎右赞善大夫，未几辞归。后复以集贤学士征，固辞不就。卒年45岁。

刘因《吕洞宾画像》诗曰：“微茫洞庭晓，潇洒昆仑秋。海蟾生碧天，相从何处游？”<sup>①</sup>

《吕洞宾画像》诗第一句暗含吕洞宾“三入岳阳人不识，朗吟飞过洞庭湖”诗意，第二句写吕洞宾是仙人。两宋之际钟吕金丹派有元碧天一系，秦观《魏景传》述其系谱为钟离权—吕洞宾—刘海蟾—元碧天—魏景元。<sup>②</sup>刘因《吕洞宾画像》诗第三、四句应指此。

刘因《吕洞宾画像》诗盖抒发追随吕洞宾修丹求仙之意。

#### 7.《题洞宾醉桃源像》

刘埙，字起潜，南丰人，咸淳庚午（1270）本郡试第一。入元以荐为延平教授。

刘埙《跋王清观〈题洞宾醉桃源像〉》曰：“‘邯郸梦里武陵溪，春色醉冥迷。花压帽檐欹。漫赢得、红尘满衣。青蛇飞起，黄龙喝住，才是酒醒时。和露饮刀圭，待月满、长空鹤归。’（《太常引》）此词斫冰积雪，不翅如自回仙口中出，王郎真妙笔也。持此见解，亦可学仙。”<sup>③</sup>

王清观为南宋人。<sup>④</sup>王清观《题洞宾醉桃源像》词中的“青蛇

① 《静修集》卷17。

② 《淮海集》卷25《魏景传》曰：“魏景字同叟，淮南高邮之隐君子也。身长六尺，骨如削石，瞳子碧色有光。尝卖缙于市，遇华山元翁，从授炼丹铸剑长生之术。元翁名碧天，其师曰刘海蟾，海蟾之师曰吕洞宾，洞宾之师曰钟离权。自权至景凡五世矣。”

③ 《水云村稿》卷7。

④ 刘埙《跋王清观所画姚玉像并词》，注曰：“景定间，公年仅廿余，所赋《花间仙集》今亦不存。”（《水云村稿》卷7）

“飞起”使用吕洞宾手持青蛇剑云游四方的典故。<sup>①</sup>“黄龙喝住”使用黄龙度吕洞宾的典故。<sup>②</sup>上阙描写吕洞宾在做黄粱美梦，下阙描写吕洞宾梦醒之后成仙。

刘埙称赞王清观这首词犹如吕洞宾（回仙）亲口吟成。进而议论说：看破黄粱梦的人，可学仙。

#### 8.《钟吕传道图》、《吕洞宾卖墨图》、《沈东老遇吕洞宾图》

郑思肖，字忆翁，号所南，福州连江人，太学上舍应博学宏词科。元兵南下，叩阍上太后幼主疏，辞切直，忤当路，不报。遂客吴下，寄食城南报国寺以终。

郑思肖诗《钟吕传道图》曰：“钟吕喃喃手指空，应谈玄牝妙无穷。都来造化只半句，不在丹经文字中。”

郑思肖诗《吕洞宾卖墨图》曰：“炼就玄玄一块金，朝磨暮写愈精神。先生此墨初无价，不识谁为买墨人？”

郑思肖诗《沈东老遇吕洞宾图》曰：“东老忘怀相遇时，洞宾烂醉以为期。聊题不涉毫端句，早被石榴皮得知。”<sup>③</sup>

张舜民著《画墁集》卷8记叙有卖墨人题诗于天庆观扉，有人说是吕洞宾书。郡人争相刮字迹，当作仙药。杜旷著《冲真先生胡公遇仙传》记叙有回道人制墨除疾故事。<sup>④</sup>陆元光《回仙录》记沈

① 吕洞宾《自咏》诗曰：“朝辞百越暮三吴，袖有青蛇胆气粗。三入岳阳人不识，朗吟飞过洞庭湖。”（《事实类苑》卷45引《杨文公谈苑》复述）后人伪托的吕洞宾《佛庐门题诗》曰：“手内青蛇凌白日，洞中仙果艳长春。须知物外烟霞客，不是寻常磨镜人。”（曾慥《古今事文类聚续集》卷28）

② 《五灯会元》卷8“吕岩洞宾真人”条描写黄龙厉声嘶喝吕洞宾，吕洞宾飞剑欲斩黄龙，剑不能入，遂求海机，言下顿契。作偈曰：“自从一见黄龙后，始觉从前错用心。”（见苏渊雷点校《五灯会元》中册，第497页。）

③ 以上三首，皆见〔南宋〕陈思编，〔元〕陈世隆补《两宋名贤小集》卷371。

④ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷6《授墨堂记》，见《道藏》32/691中、下。



东老款待吕洞宾、吕洞宾以石榴皮题诗于庵壁的传说。

《钟吕传道图》诗描述钟离权向吕洞宾口授内丹秘诀，强调秘诀在丹法中的重要性。《吕洞宾卖墨图》诗盖以墨比喻丹法，劝人修炼钟吕丹法。《沈东老遇吕洞宾图》诗赞颂吕洞宾石榴皮题诗的奇才和潇洒。

### 9.《黄鹤楼》

郝经，字伯常，陵川人。郝经以中统元年（1260）使宋，为贾似道所拘留 16 年。返元后，官至翰林侍读学士，赠昭文馆大学士、荣禄大夫。追封冀国公，谥文忠。

郝经《黄鹤楼》诗曰：“……闻说吕洞宾，题诗满新壁。至今起香雾，怪字人不识。仙语龙蛇乱，醉墨江山湿。有时横长笛，吹落汉阳月……”①

郝经《黄鹤楼》诗吟咏吕洞宾黄鹤楼石照亭窗上题诗的传说，赞颂吕洞宾既是神仙，又能诗能书擅乐。

### 10.《赞洞宾像》

叶绍翁，字靖逸，一称字嗣宗，建安人。其历官始末无考，与真德秀游。撰《四朝闻见录》5 卷，叙高孝光宁四朝轶事。真德秀，宁宗庆元五年（1199）进士，理宗绍定（1228～1233）中拜参知政事，进资政殿直学士。

叶绍翁《赞洞宾像》诗曰：“捻吟髭，剑在前。心中月，天上圆？”②

《赞洞宾像》诗难以确解，可以多解。“捻吟髭”一句，盖刻画吕洞宾吟诗的神情。“剑在前”一句，盖刻画吕洞宾手持宝剑的身形。吕洞宾生前持剑云游，世传他有剑术。他去世后有托名吕洞宾的

① 《陵川集》卷 3。

② [元]陈世崇：《随隐漫录》卷 3。

《传剑集》、《述剑集》问世,有飞剑斩黄龙的传说。但他的剑有不同的象征意义。有的说吕洞宾的剑指宗教慧力。《岳州石刻自传》云:“世言吾卖墨飞剑取人头,吾闻而哂之。实有三剑,一断烦恼,二断贪嗔,三断色欲,是吾之剑也。”<sup>①</sup>有的说吕洞宾的剑指元神。《吕仙飞剑》曰:“铸气为金凛凛秋。”<sup>②</sup>《赞洞宾像》“心中月”一句,盖可指中丹田偃月炉,“天上”二字盖可指上丹田泥丸宫。“心中月,天上圆”两句,盖可描述炼丹成功,也可作他解。总之,这两句称赞仙人吕洞宾。

《赞洞宾像》全诗赞颂吕洞宾诗人方士和仙人身份。

小议:

上述十二首诗词中的吕洞宾形象,被艺术化了,有的使用了吕洞宾典故。其中的《赠人》为吕洞宾增添了新作,《题金粟洞》出现了吕洞宾答胡仲弓问的新情节,《题洞宾像》中的吕洞宾融合了八仙性格。这些表明,士人、士大夫们的诗词也参与了对吕洞宾形象的塑造,也传播了吕洞宾传说故事。

活跃于宋太祖太宗时的吕洞宾,是方士化的士人,士人化的方士。其倜傥不羁、玩世不恭的处世态度,反映了士人、士大夫们的生活情趣和审美观念,适合士人、士大夫的口味。前述八则传说故事和上述十二首诗词中的吕洞宾,仍然儒雅潇洒、挥毫题诗,仍然云游各地、飘忽不定,仍然倜傥不羁、玩世不恭,并且好醉酒、能歌、常留隐语、劝人归隐。吕洞宾盖被不少士人、士大夫引为同类。吕洞宾形象所体现的追求人性复归与个人自由的精神,对士人、士大夫的吸引力不可低估。加之移花接木后的新黄粱梦故事,使吕洞宾成为士人、士大夫的人生导师,成为部分士人、士大夫的安慰者。

① [南宋]吴曾:《能改斋漫录》卷18。

② [元]牧常晁:《玄宗直指万法同归》卷5,见《道藏》23/950中。

这种种因素,使得吕洞宾形象被不少士人、士大夫作为一种精神寄托。这应当是激起部分士人、士大夫产生诗词灵感的深层原因之一,一些歌颂吕洞宾的诗词就这样从心底流出。

(原载《第一次仙 & 道国际学术大会论文集》,第 229 ~ 242 页,2009 年 10 月,韩国首尔。又载《弘道》第 44 期,第 33 ~ 41 页,2010 年 9 月;《弘道》第 45 期,第 40 ~ 48 页,2010 年 12 月)

## 读明代笔记小说及诗文中的吕洞宾资料

明代士人、士大夫在笔记小说及诗文中，记录了一些明代的吕洞宾传说故事和托名吕洞宾的诗词。有时，他们以第一人称提到或吟咏吕洞宾，甚至对之直接评述或引申议论一番。这些资料从一个侧面反映了吕洞宾崇拜在明代流行的情况，反映了吕洞宾崇拜在明代对文化艺术等的影响，也反映了明代士人、士大夫与道教的关系。

### —

大约自 10 世纪末起，民间开始崇拜神仙吕洞宾。很快，钟吕金丹派奉吕洞宾为祖师神。随后，全真教、钟吕金丹派南宗相继膜拜吕洞宾，民间以钟吕为核心的八仙故事也开始形成。同时，署名吕洞宾的道经不断出现，并代代传授；吕洞宾的生平及传记受到关注，并且内容趋于丰富；吕洞宾的传说故事增多，并广为流传；不少地方的庙宇供奉吕洞宾，且香火日盛。

明代时，道教八仙成员的组成基本定型，八仙的故事妇孺皆知。吕洞宾崇拜已深入穷乡僻壤。历仕明神宗、熹宗、思宗朝且官至礼部尚书的黄汝良，在《冰署笔谈》中发表三教一致的观点曰：观世音大慈大悲，吕纯阳行化度人，“孔孟二夫子汲汲皇皇，总期善世，善恶同归，曲成玄教，精心与二氏何异？”“三教殊门，度世则一。在佛教无如观世音，在道教无如吕纯阳，在儒教无如孔孟二夫子。”<sup>①</sup>吕洞宾的度人

<sup>①</sup> [明]徐应秋：《玉芝堂谈荟》卷 16。

济世已经达到与孔孟和观世音相提并论的地位。由此可以想见，在明代，神仙吕洞宾与民众的亲密程度，为道教其他神灵望尘莫及。

苏州福济观创建于宋淳熙初，原在阊门内下塘。明徐有贞《福济观新建祠宇记》记述曰：“观之创自宋淳熙初，旧名岩天道院。院有真士陆道坚者，尝与省干王大猷设云水斋于此，感会纯阳吕仙翁授以神方。大猷子孙至今传以济生。”元叶竹居、王无伪、邹道安相继做住持，明正统中道士郭宗衡重建。徐有贞又介绍重建的福济观曰：“中建玄天之殿，为祝厘所。旁作翼宇二：一以祠纯阳及南五祖北七真，一以祠长春诸师。”<sup>①</sup>明代道观对吕洞宾的敬奉，由此可窥豹一斑。旧时每逢农历四月十四吕洞宾仙诞日，福济观庙会有“轧神仙”的风俗，人山人海。苏州福济观，现迁至苏州石路南浩街，又名神仙庙，也称吕祖庙。<sup>②</sup>

徐有贞，宣德八年（1433）登进士第，历仕明宣宗、英宗、代宗、宪宗诸朝。他解释自己为什么撰写《福济观新建祠宇记》曰：“予谓宗衡游方之外者也，而予游方之内者也。夫道不同不相为谋，予何以为宗衡谋哉？然以君子之道而处其中，亦惟审夫义理何如耳。彼诤张为幻者，固予所弗与矣。若其为言几乎义理者，亦安得不与之也邪？予于是乎为宗衡记之。”<sup>③</sup>他是说，虽然儒道两家信仰不同，但因为道士郭宗衡的言论符合儒家义理，所以他没有理由不为郭撰写《福济观新建祠宇记》。

徐有贞《福济观新建祠宇记》称福济观为“城市山林”曰：“又樊之树之，有池有岛，蔚然为城市山林。”<sup>④</sup>徐有贞的外孙祝允明，仕途不顺，只做过曾兴宁知县和应天府通判。他学富五车，与唐

①③④ [明]钱谷编：《吴都文粹续集》卷28。

② 苏龙居：《苏州神仙庙》，载《苏州日报》2000年5月19日。

寅、文徵明、徐禎卿齐名，被合称为“吴中四才子”。徐有贞尤工书法，为著名书法大家。其撰《福济观造殿疏》称福济观为“吴中真境，城市山林”曰：“福济观，吴中真境，城市山林；神仙殿，吕祖道场，人天眼目……吕纯阳跨鹤，王省干受方，灵踪赫赫。”<sup>①</sup>

陆粲，嘉靖五年（1526）进士，补工科给事中。挺直敢言，屡遭贬斥。陆粲《福济观重建吕纯阳祠碑铭》称福济观为“真苑”、“神居”、“绛府”、“太清”等。其曰：“闾阖东袖，虹桥西络。真苑崇开，新宫载作。神居鸾峙，灵堂虎跃。云构高翔，天工巧削。雄柱含虬，文题引鹤。日抱璇梁，霞流宝阁。邃宇芝成，洞房绮错。采垣周廊，丽张夏幕。银榜初辉，金函乃托。馆伏苍龙，门呵朱雀。星攀桂户，风摇兰薄。蔽檻千禽，翻阶万萼。绛府嵯峨，玄踪绰约。龙骊天行，螭衣雾落。凤衔红节，鳞吹紫绶。琼女鸣箫，玉童捧勺。来往太清，逍遥真乐。祥光一临，仁飙四廓。福溥下民，惠同上药。极寿乾坤，永标丹牖。”<sup>②</sup>

从徐有贞、祝允明、陆粲等的描写，可以想见明代福济观建筑之富丽堂皇、园林之精致秀美。这种城市中的道教宫观自然山水式园林，宛若仙境，为田园城市增辉。

笔者在《托名吕洞宾作诗造经小史》一文中，列举了明代吕洞宾降神的三个故事：（1）乩神自称回道人答梁廷用问。（2）廖宪副父丹炉烟中洞宾现。（3）吕仙降李焯室与寤言。<sup>③</sup> 本文从明代文集中再举一例：

① [明]祝允明：《怀星堂集》卷30。

② [明]陆粲：《陆子余集》卷2。

③ 参阅郑开编《水穷云起——道教文献研究的旧学新知》，社会科学文献出版社2009年版，第126页。乩神自称回道人答吴中诸生梁廷问，见[明]王世贞撰《弇山堂别集》卷27。廖宪副父丹炉烟中洞宾现，见[清]黄宗羲编《明文海》卷116。吕仙降李焯室与寤言，见[清]王士禛撰《居易录》卷21。

余继登《覆杨止庵疏》曰：罗汝芳“养生师事方士胡清虚，谈烧炼、采取、飞升……每见士夫，辄言三十三天，凭指箕仙，称吕纯阳自终南山日寄书至”<sup>①</sup>。

余继登，明神宗万历五年（1577）进士，参加纂修《大明会典》，官至礼部左侍郎署部事，卒赠太子少保，谥文恪。

罗汝芳，人称近溪先生，明中后期著名哲学家、教育家、文学家、诗人，泰州学派的代表人物。罗汝芳扶乩降神，表明以吕洞宾为乩神的扶乩活动，在明代中后期已常见。

## 二

笔者在《托名吕洞宾作诗造经小史》一文中曾列举明代宣传吕洞宾以神通助人的4个故事：（1）吕洞宾令洞玄宫前的米商乘草鞋飞行。（2）吕洞宾帮助酒店店主的女儿变成男性。（3）吕洞宾告别李长沙乘云而去。（4）吕洞宾用手一摸治好万与石的痿病。<sup>②</sup> 本文再补充7个由明代士人、士大夫记录下来的吕洞宾传说故事：

### 1. 吕洞宾游仙台观，尸解而去

明初学者陈谟曰：吕岩尝游南康仙台观，观中人没有看出他是神仙。他死后，山后一道人来寻师，打开埋葬吕洞宾的棺材，棺中只有两块白石，化为双鹤飞去。有一幅画画的就是这个传说，画上的吕洞宾手持一文钱，旁有题诗曰：“赏遍罗浮度庾关，仙台重访羽人闲。已收白鹤归天上，犹把金钱玩世间。”<sup>③</sup>

① [明]余继登：《淡然轩集》卷2。

② 郑开编：《水穷云起——道教文献研究的旧学新知》，第125～126页。吕洞宾令洞玄宫前米商乘草鞋飞行，见[明]胡我琨撰《钱通》卷32。吕洞宾帮助酒店店主的女儿变成男性，见[明]顾起元撰《说略》卷5。吕洞宾告别李长沙乘云而去，见[清]姚之骅撰《元明事类钞》卷24《涌幢小品》。吕洞宾用手一摸治好万与石的痿病，见《吕帝圣迹纪要》（《道藏辑要》壁集5，第28页a）。

③ [明]陈谟：《海桑集》卷2。

## 2. 吕洞宾常游紫虚观

明开国元勋刘基《紫虚观记》曰：缙云山其南曰少微山，是为括苍洞天，有观曰紫虚，“自唐宋以来，神仙钟离先生、吕洞宾皆常来游”<sup>①</sup>。

## 3. 吕洞宾题诗崇元观雪浪阁

明代杰出的地理制图学家罗洪先《雪浪阁集序》曰：东厓故为崇元观，有雪浪阁，世传“吕纯阳尝题诗阁上，墨皆透壁阁中”<sup>②</sup>。

## 4. 沈氏三世皆遇仙人吕洞宾

明代著名的散文家归有光《书沈母贞节传后》赞扬上海沈露之妻蔡氏，引徐子羽言：“沈氏遇仙人吕洞宾者盖三世。”归有光认为这是积善感应仙人所致，其议论曰：“余以是知仙人之在天地间，常乘云气千岁而不化也。沈氏无求于仙，而仙者即之，其世德积善之所感，有以哉！”<sup>③</sup>

## 5. 夜梦纯阳真人授予丸药

娄坚《处士宣孝先墓志铭》曰：宣孝先的夫人徐孺人和幼子重病在身。因徐孺人贤良，宣孝先拾金不昧，使得徐孺人“夜梦纯阳真人疗以丸药，遂得渐瘳。而君亦梦三神人携儿入门，谓曰：‘吾自水府取儿还汝。’惊喜而寤，则儿已能张目视人矣”<sup>④</sup>。

娄坚，明神宗时人，归有光的弟子，著名学者和书法家，是号称“嘉定四先生”中的一位。

## 6. 吕纯阳幻形乞食

曹学佺曰：通川县凤凰山有吕公壑。“相传吕纯阳幻形乞食，

① [明]贺复征编：《文章辨体汇选》卷563。

② [明]罗洪先：《念庵文集》卷11。

③ [明]归有光：《震川集》卷5。

④ [明]娄坚：《学古绪言》卷10。



寺僧知而踪迹之，逐云影冉冉逝矣。”<sup>①</sup>

曹学佺，历仕神宗、熹宗、思宗诸朝，并辅佐南明唐王抗清，为著名学者、藏书家和闽剧的始祖。

### 7. 道者献纯阳真人紫霞杯

高濂《神仙紫霞杯》曰：“昔宋英宗皇帝朝暮思想，恳祷祝告上苍，愿祈降子。忽一日，有一道者，身穿草衣，头挽双髻，腰悬药葫芦，携一水火篮，手执龙虎首拄杖，偶至玉阶。群臣云：‘这道人不知从何入朝，冲入金门？’奏道：‘吾乃蓬莱到此，因陛下祈子恳切，贫道闻知，奏奉蟠桃延年益寿九转紫霞杯，乞陛下允纳。’帝曰：‘此酒杯是何仙术？从何而至？’道云：‘此是纯阳真人曾庆蟠桃会贺王母仙酒杯。陛下饮服。’帝曰：‘有何益于朕？’道曰：‘但令宫妃有子。’帝闻甚喜，着光禄寺筵宴奉赏。道曰：‘道人不用筵赏。’传下酒杯法，化一道青光，灼然而去。帝稽首叩谢，故得子之多。”<sup>②</sup>

此故事拉来北宋英宗赵曙作为主角，不见宋元文献记载，盖为明人编造。

高濂，明神宗时著名的戏曲作家、养生学家。

这些故事表明，吕洞宾传说故事在明代仍广为流传，并且有新的传说故事不断产生。

## 三

在明代，人们对有关吕洞宾的名胜古迹司空见惯。喜爱游玩的士大夫们偶尔将之记载于文章诗词中。如少以《铁笛歌》为杨维桢所称，与高启、张羽、徐賁并列为明初“吴中四杰”的杨基，其《雪中登黄鹤楼》诗中曰：“更着仙人紫绮裘，卧听吕岩吹铁笛。”<sup>③</sup>杨士

① [明]曹学佺：《蜀中广记》卷23。

② [明]高濂：《遵生八笺》卷17。

③ [明]杨基：《眉庵集》卷3。

奇《题东山》第二首曰：“神仙只在人间世，来往千峰万壑云。至道非关有传授，他年那得吕岩闻。”<sup>①</sup>杨士奇仕明惠帝和成祖，官至少师、华盖殿大学士。为明初三杨之一，文笔特优。章潢看到泰山景观“吕岩，有吕仙石像”<sup>②</sup>。王直登雪浪阁读到吕洞宾的题诗。其《富溪八景诗序》曰：“予家泰和，在吉水上流。尝浮大江，泊舟玄坛观下，登雪浪阁，读吕岩所留诗……”<sup>③</sup>王直历事成祖、仁宗、宣宗、英宗，正统间拜吏部尚书。曹学佺描写莲花山将石片命名为吕纯阳，其《游房山记》曰：“片片如青莲瓣。曰‘龙虎’，宛肖龙虎。曰‘长眉祖师’，兀坐岩畔，眉修然垂。曰‘吕纯阳’，俨然具道者衣冠。”<sup>④</sup>程敏政游历到信德府，听到有关吕洞宾的故乡的又一种说法：“邢州邢台驿号安国军，即信德府，吕洞宾之故乡。”<sup>⑤</sup>

明代有关吕洞宾的书画也不少，为士大夫雅爱。比如，徐应秋引《山泉逸志》说广德州祠山有七宝，第六宝“曰古画仙图，为韩湘子、吕洞宾。吕双目能左右视，炯炯逼真”<sup>⑥</sup>。徐应秋是明神宗时著名学者、藏书家，曾任左布政使。杨士奇为《云房》图题诗曰：“云白山青琪树绿，神仙咫尺隔尘凡。九还真诀逢师授，自此流传到吕岩。”<sup>⑦</sup>著名画家董其昌盛赞神仙书画曰：“吕纯阳书为神仙中表表者。今所见若《东老诗》乃类张长史，又云《题黄鹤楼》似李北海。仙书尚以名家为师，如此，孙虔礼曰‘妙拟神仙’，余谓实过之无不及也。”<sup>⑧</sup>

① [明]杨士奇：《东里集》续集卷62。

② [明]章潢辑：《图书编》卷61。

③ [明]王直：《抑庵文集》后集卷11。

④ 《畿辅通志》卷98。

⑤ [明]程敏政辑：《新安文献志》卷34。

⑥ [明]徐应秋：《玉芝堂谈荟》卷24。

⑦ [明]杨士奇：《东里集诗集》卷3。

⑧ [明]董其昌：《画禅室随笔》卷1。

有关吕洞宾的名胜古迹和书画,将吕洞宾传说故事与自然风光、建筑艺术、诗词书画结合在一起,为旅游和艺术欣赏等休闲文化增添了趣味性和浪漫性。

笔者在《托名吕洞宾作诗造经小史》一文中,列举了明代托名吕洞宾的两首诗:《玄坛观题诗》、《紫霄观题诗》。<sup>①</sup> 本文从明代笔记小说、诗文集以及艺文志中再举7首:

1.《题岳池县集虚观》曰:“青蛇炼影月徘徊,夜静云闲尚未来。应是有人新换骨,暂留踪迹到天台。”<sup>②</sup>

2.《留题飞云道院》曰:“携筇来此步飞云,践满宾阶绿藓匀。江上同归共谁去,不堪回首不逢人。偶乘青帝出蓬莱,剑戟峥嵘遍九垓。我在目前人不识,为留一笠莫沉埋。”<sup>③</sup>

3.《六幺令》曰:“东与西,眼与眉。偃月炉中运坎离,灵砂且上飞。最幽微,是天机。你休痴,你不知。”<sup>④</sup>

这首词的格律与一般词谱所述《六幺令》不同。

4.《沁园春》曰:“火宅牵缠,夜去明来,早晚无休。奈今日不知明日事,波波劫劫,有甚来由? 人世风灯,草头珠露,我见伤心眼泪流。不坚久,似石中迸火,水上浮沤。 休休闻,早回头,把往日风流一笔勾。但粗衣淡饭,随缘度日;任人笑我,我又何求? 限到头来,不论贫富,着甚干忙日夜忧? 劝年少,把家缘弃了,海上来游。”<sup>⑤</sup>

这首词的格律与一般词谱所述《沁园春》不同。

① 参阅郑开编《水穷云起——道教文献研究的旧学新知》,第126~127页。《玄坛观题诗》,见《吕祖志》卷2,《道藏》36~460上、中。《紫霄观题诗》,见明章潢撰《图书编》卷63。

②③ [明]周复俊编:《全蜀艺文志》卷14。

④ [明]陈耀文辑:《花草粹编》卷1。

⑤ [明]陈耀文辑:《花草粹编》卷24。

5.《纯阳登平都有访仙诗》第一首曰：“孟兰清晓过平都，天下名山总不如。两口单行谁解识，王阴空使马蹄虚。”①

“两口单行”即向别人暗示：我是吕洞宾。

6.《纯阳登平都有访仙诗》第二首曰：“一鸣白鸟出青城，再谒王阴二友人。口口惟言三岛乐，抬眸已过洞庭春。”②

“口口惟言”即向别人暗示：我是吕洞宾。

7.《西江月》曰：“落日数声啼鸟，香风满路飞花。道人留我煮新茶，洗荡胸中潇洒。世事不堪回首，梦魂犹绕天涯。凤停桥畔即吾家，管甚月明今夜。”③

这些诗词的内容仍是讲述神仙思想、内丹术、自己的神迹以及写景抒情，与宋元时期相同。

#### 四

对于明代署名或俗传吕洞宾作的诗词，有人站出来辨伪。

##### 1. 辨《解红》

杨慎考辨词牌《解红》为五代和凝初制，不是吕洞宾创制的。其曰：“曲名有《解红》者，今俗传为吕洞宾作，见《物外清音》。其名未晓。近阅《和凝集》，有《解红歌》云：‘百戏罢，五音清，解红一曲新教成。两个瑶池小仙子，此时夺却柘枝名。’《乐书》云：‘优童解红舞，衣紫绯绣襦、银带、花凤冠，盖五代时人也。’焉有吕洞宾在唐世预填此腔耶？”④其又考辨解红是和凝的歌童。其曰：“‘解红儿’，则五代和凝歌童。凝为制《解红》一曲，初止五句，见陈氏《乐

①② [明]曹学佺：《蜀中广记》卷19。

③ [明]陈霆：《渚山堂词话》卷3。

④ [明]杨慎：《升庵集》卷61。又见《升庵集》卷73，《丹铅余录》卷3，《丹铅余录总录》卷10、卷18。

书》，后乃衍为《解红儿慢》。焉有吕洞宾在唐预知其腔而填为此曲乎？”①

## 2. 辨《沁园春》

杨慎还考辨词牌《沁园春》为宋驸马王晋卿初制，不是吕洞宾创制的，并顺便批评了俞琰。其曰：“说神仙者大率多欺世诳愚，如世传《沁园春》及《解红》二词为吕洞宾作。按《沁园春》词，宋驸马王晋卿初制此腔……元俞琰又注《沁园春》。琰虽博学，亦惑于长生之说而随俗耳。琰子仲温序其父《阴符经》云：‘先君七十而逝。’由此言之，琰之笃好养生，寿止于此。世有村夫目不识《参同契》一字，而年逾百岁，又何必劳心于不可知之术哉！达人君子，可以意悟。”②

这里所说的吕洞宾《沁园春》词，出现于北宋，盖扮演吕洞宾者托名之作，为胡仔《苕溪渔隐丛话后集》卷38等收录。③

## 3. 辨《如梦令》

陈耀文考辨词牌《如梦令》由后唐庄宗李存勖初制，不是吕洞宾创制的。其曰：“《如梦令》，唐庄宗辞云：‘曾宴桃源深洞，一曲舞鸾歌凤。长记别伊时，和泪出门相送。如梦，如梦，残月落花烟重。’此庄宗自度曲也。乐府取辞中‘如梦’二字名曲。今误传为吕洞宾，非也。《古今词话》云：‘后唐庄宗修内苑，掘得断碑中有三十二字云云。庄宗使乐工入律歌之，名曰《古记》。又使翰林作数篇。’《翰府名谈》云：‘李白过潼关词，一名《宴桃源》。东坡云：庄宗制名，嫌其不驯雅，改为《如梦》，盖其中有‘如梦，如梦’句也。’”④

①② [明]杨慎：《升庵集》卷73。又见《丹铅余录总录》卷10。

③ 参阅拙文《钟吕金丹派的形成年代考》，见《天问》丙戌卷，江苏人民出版社2006年版，第347~370页。

④ [明]陈耀文：《正杨》卷4。

## 4. 辨《元白席上》

唐李升诗《元白席上》曰：“生在儒家偶太平，玄纁重滞布衣轻。谁能世路趋名利，臣事玉皇归上清。”此诗收入宋洪迈编《万首唐人绝句》卷69。有人误传李升这首诗为吕洞宾作。

王世贞以《李升传》为据，纠正误传。其曰：“《李升传》与元白饮有绝句所谓‘谁能无路趣名利，臣事玉皇归上清’者，《钟离云房传》亦有之，谓为吕先生作。当以《升传》为是。”<sup>①</sup>

胡应麟亦辨别曰：“右李升诗，元白同时人。近《吕纯阳传》谓此洞宾作，非然。《唐诗纪事》亦不收此诗，因录之。”<sup>②</sup>

《全唐诗》卷852将这首诗列为李升诗，题为《元白席上作》，题注曰“一作吕岩遇钟离先生作”，介绍李升曰：“李升，字云举，江夏人，学炼气养形之术，与元白善。年百余岁卒，诗一首。”卷856将这首诗列为吕岩诗，题为《呈钟离云房》。

胡震亨曰：“从来羽士解化，未有不以为得仙者，其诗亦往往非真。如《真仙通鉴》所载李升与元白共饮诗，《云房先生传》亦有之；黄损得仙归，所题诗‘门前鉴湖’云云，即贺季真诗。盖皆好事者所缀合也。尝疑许逊晋人至唐显，吕岩唐人至宋显，定属伪托，顾举世信之不能夺耳。”<sup>③</sup>

贺知章诗《还乡偶书》曰：“离别家乡岁月多，归来人事半消磨。惟有门前鉴湖水，春风不减旧时波。”此诗脍炙人口，却有人说黄损或黄拱作。王世贞曰：“黄损仕南汉时为尚书仆射，忽遁去，三十二岁而归，题诗竟去，亦奇矣！然此诗所云‘惟有门前鉴湖水，春风不改旧时波’凡四句，皆见贺季真集，恐好事者妄传之耳。”<sup>④</sup>胡震

① [明]王世贞：《弇州四部稿续稿》卷159。又见《读书后》卷8。

② [明]胡应麟：《少室山房笔丛正集》卷28。

③ [明]胡震亨：《唐音癸签》卷29。

④ [明]王世贞：《弇州四部稿续稿》卷159。

亨以人们误传贺知章诗为黄损作之事,告诉大家误传的现象并不罕见,所谓《元白席上》为吕洞宾作,也是误传。

误传创制词牌或作诗,也是吕洞宾传说故事之一类。如此众多的误传,如此明显的误传,以至于需要一批著名学者站出来辨伪,亦显现出吕洞宾崇拜影响之深。

## 五

上述笔记与诗文中,有些已经明确表达了对吕洞宾崇拜或吕洞宾文化现象的态度。如黄汝良赞美三教同功,祝允明撰写《福济观造殿疏》,归有光宣扬天地间有神仙,杨士奇说希望能获得吕洞宾亲自传授至道等,表达了接受或者赞赏吕洞宾崇拜的态度。王直登雪浪阁读吕洞宾题诗,董其昌盛赞吕纯阳书等,表达了对吕洞宾书画、名胜等文化现象的欣赏。而杨慎、胡震亨等人的辨伪,主要是为了学术求真,对吕洞宾崇拜或吕洞宾文化现象的态度略有表示。其他一些,更是含而不露。

除上述之外,从明代笔记小说和诗文集中,还可抽出6条明确表达态度者:

### 1. 吕洞宾传说故事扰乱心性

张吉《登岳阳楼》诗曰:“……楼上古像巾衣净,纯阳真人眠未醒。曾闻三醉作飞仙,颇恨不经微考证。明明孔道侔天日,敢将伎俩淆心性。设有虚空铁笛声,正宜掩耳防吾听……”<sup>①</sup>

这几句大意是说:岳阳楼上有纯阳真人的古像,他衣冠楚楚,正在酣睡。曾听说过吕洞宾三醉岳阳楼飞升而去的传说,可恨这些事的真实性连简单的考证也经不起。明明孔孟之道像太阳一样照耀着大地,这些故事竟敢故作神奇扰乱人们的心性。假如虚空

<sup>①</sup> [明]张吉:《古城集》卷5。

真的传来吕洞宾吹奏的铁笛声,我们也应该掩耳不闻。张吉对吕洞宾崇拜持批判态度。

## 2. 吕洞宾传说故事谎言诳世

长洲戴冠诗曰:“不似吕岩空诳世,帆飞直过岳阳楼。”<sup>①</sup>戴冠的态度与张吉相同。

3. 前述余继登《覆杨止庵疏》批评罗汝芳修道谈佛曰:“所谓学,亦借孔子言仁孝、言心性,实则专于烧炼采取、‘直指人心,见性成佛’证圣,敢以禅学在孔子上。究其归,则杨墨‘为我’、‘兼爱’,老‘和光同尘’,释‘慈悲’、‘不着相’。又轻施好夸,违道干誉,正孔孟之所深辟者也。”<sup>②</sup>

余继登能够接受道教的养生方术,但反对将养生置于儒学之上。其《覆杨止庵疏》曰:“特以于养生有可取尔。今天下好言养生,因其以养生即为圣学,其说自由自便,其功易简直捷,不待于孔子修德改过徙义工夫,一讲即在孔子上。”<sup>③</sup>

柳存仁先生说:理学家罗洪先、罗汝芳“一会儿接近僧,一会儿接近道”,“只有极少数人指出他们的矛盾”<sup>④</sup>。余继登就是这少数人中的一个。

## 4. 道教足以济世福民

陆粲《福济观重建吕纯阳祠碑铭》曰:“妙化玄迹,龙升霞举,孰能测识之哉?……然真风灵惠又往往足以济世而福民,是故神明之异贶,生人之别造也……北山名以昂,少学道,独扣玄宗,洞究至理,其闲神旷思邈然尘外,而世之文章富贵举无以溷其中。然又慕儒行,习孝友之纲,敦礼义之节,为时所重。又尝与高逸者游,诗酒

① [明]汪砢玉:《珊瑚网》卷14。

②③ [明]余继登:《淡然轩集》卷2。

④ [澳]柳存仁:《明儒与道教》,见《和风堂文集》中册,上海古籍出版社1991年版,第817页。



弥日,乐而忘倦。然问以神仙事,则默且笑。呜呼!是诚窃惚不可知邪?抑有之而顾难测识邪?”<sup>①</sup>

陆粲认为神仙之有无不可判定,但他赞赏道士周北山行儒家孝友礼义,肯定吕洞宾崇拜及道教济世福民的社会作用。

### 5. 神仙之说可取,但同时必须有信念、务正业

罗洪先《水厓集序》曰:“自圣人之道不明,学者往往溺于神仙之说。大要握固守气可以遗世而久视,故贪生与废务者必趋之。彼方守气,其于向人出一语已为损漏,矧肯与世酬应、役役文字间哉?惟吕纯阳、白海琼则各多所著述。然皆纵逸不范法度,又出入变幻于怪异之事,不过偶以自适而溺者传焉。如以质于圣人之道,同不同奚足辨也!”<sup>②</sup>

这段话是说:贪生与不做正事者必定沉溺于神仙之说。真正的修仙者不与世应酬,不受写作之劳累。吕洞宾、白玉蟾著书多,皆随心所欲,讲述怪异变幻之事,是为了自己精神愉快偶然为之,是沉溺于神仙之说者将这些著述流传开来。这些著述不同于圣人之道。

《水厓集序》继而曰:“然闻其说而不动于心者甚鲜,彼盖确乎有遗而此失所主。吾尝即是以测人之浅深,未有不验者也。”<sup>③</sup>

“失所主”的“主”可以做多种理解,这里姑且理解为信念和正业。这段话是说:然而对这些著述的内容不动心者很少,一方面因为其中确有可取之处,另一方面是因为动心者丧失了自己的信念,不务正业。

《水厓集序》继而曰:“弘治间,京师多传尹蓬头。尹善绝粒,每食辄又数升,不畏寒暑。或杂乞丐宿闾阎下。人无异者,而士大夫

① [明]陆粲:《陆子余集》卷2。

②③ [明]罗洪先:《念庵文集》卷11。

争邀致之，不去。顾时时假馆于水厓彭公，公是时为南京刑部。尹来必索食，食已，相对危坐，间出幻术相调，复试以隐语。后，公出守兖州，尹涕泣别去。于是人皆疑公得仙。比为布政使。去位，无以为家。年八十余，气甚壮盛，日饮水数碗，人益疑之。余往见公。公好议论，张髯傲视，语琅琅终日不休。公既卒，读所遗诗文数百首，皆据理道、关风俗，其意欲追作者之轨度，是岂有所溺者哉？当公守官时，侃侃持法律，多忤人，人遂以是尼之。故其官止于方伯，不大显，而公于去就无少吝。尹之恋恋，盖知其中有所主。而世之视公者，真若羽化独立、无复尘埃垢秽之迹，然公固不以是自多也。”<sup>①</sup>

尹蓬头是与张三丰和冷子敬齐名的明代最著名的方士。这段话是说：南京刑部尹彭公坚持理学和法律，毫不考虑自己仕途的升迁。尹蓬头之所以深交彭公，是了解他有自己坚持的信念和责任。彭公与尹蓬头深交，世人都误以为彭公沉溺于成仙，但彭公并不以修仙自诩。罗洪先以彭公为例，说明士人和士大夫可以接受道教养生法，但同时必须有信念，务正业。

《水厓集序》最后曰：“余独悲世之溺仙者，其遗世反不若公。而取材于世者，其识公反不若尹。余又以悲世之溺者固不在仙，而仙之于世当亦恒悲其鲜所遇也！夫以神仙之说，人所易溺者犹且如此，又况为圣人之道者耶！余幸生公之乡，而先大夫复在莫逆，既得见公，又得论次行事于墓石。兹复集其诗文若干卷，藏之家，因叙其所存，且以悟人之疑者。”<sup>②</sup>

这段话是说：他为世人沉溺于神仙之说感到悲哀，因为他们反而不如彭公能舍弃世间。他又为迷恋世间的人们感到悲哀，因为他们对彭公的了解反而不如尹蓬头。他还感到悲哀的是，沉溺神

①② [明]罗洪先：《念庵文集》卷11。

仙之说的世人们并不是真想成仙，而仙人也为在世上很难找到真正求仙的人永远悲哀。人们对容易沉溺的神仙之说尚且如此缺乏诚意，又何能指望他们追求圣人之道呢？罗洪先批评了一些士人和士大夫没有信念，不务正业，对神仙之说缺乏诚意。

前述余继登能够接受道教的养生方术，罗洪先也认为士人和士大夫可以接受道教养生法。养生是对生命的关怀，是追求长寿的手段，长寿是“五福”之首。余继登、罗洪先接受道教养生术，并不奇怪。

#### 6. 为山水名胜附加神仙故事和高道传说有其必然性

前述罗洪先《雪浪阁集序》曰：“名山大川多假仙翁羽客事张其奇秘，甚则指岩石泉窦诡异人所不经见者以神异之，至吾圣贤之经画建置，顾泯灭莫究，窃尝疑焉。岂长于遗世，得以恣其穷探而然耶？亦其心未能忘世，故假神物以遂其济物度人意耶？抑其致用之殊，而人得以讹言相蒙耶？夫既不能忘世而术不能远致，欲致其用而必假神物，用殊于人而言从以讹，是三者皆吾圣贤之所无。则山川假以称奇秘者，必于仙翁羽客而不敢加之于吾圣贤也，亦宜矣！夫既以相假矣，至于沦没摧败而犹不泯其传，岂亦以其去道近而致志专耶？夫近道则不累于外，而志专者乃凝于神。为吾圣贤之道者，顾杂而不精，日骛焉而不知自返，实既不足以相胜矣。则其不容己于愧服羡慕，而彼之相假者阴借以久传，固势之所必至也。”<sup>①</sup>

这一段的大意是：名山大川多假借神仙故事和高道事迹夸张其雄奇神秘，而不借用圣贤事迹，这是因为神仙故事宣讲的遗世可使人尽情探究，可以借神仙的吸引力达到济物度人的目的，可以虚构以诱导人们。圣贤事迹没有这三条。神仙和高道与道很接近，

<sup>①</sup> [明]罗洪先：《念庵文集》卷11。

又很专心。如今那些所谓宣讲和实行圣贤之道者,其说杂而不精,其行一天天远离圣贤之道,实在胜不过那些仙翁羽客。所以,名山大川多假借神仙故事和高道事迹,是势之必然。

在此番议论之后,罗洪先笔锋转入吉水玄潭山水之雄奇神秘,继而导出崇元观雪浪阁,叙述许旌阳试剑和吕纯阳题诗的传说故事。

罗洪先不仅是明代杰出的地理制图学家,也是明代著名的理学家和文学家。明世宗嘉靖八年(1529)罗洪先中状元,授翰林院修撰,后迁左春房赞善。被罢归后,他专心致志地考究王阳明心学,继承王守仁“致良知”说,并有所发挥。他的《水厓集序》和《雪浪阁集序》,坚持理学立场,反对沉溺于神仙说,但对道教和神仙说的社会作用及文化作用还是给予肯定。

柳存仁先生说:“明朝一代儒臣,连堂堂的理学家在内,莫有不受道教熏陶的。”“道教影响实在是明代思想中的一个特色。且与宋学比较来说:其受过道教影响则同,其所受道教影响的深度及阔度,则远非宋代儒教所能望其项背。”<sup>①</sup>柳存仁先生是从分析明儒的思想著作得出这一结论的。

读明代笔记小说及诗文中的吕洞宾资料,可以看出,以儒家思想为安身立命之所的明代士人和士大夫,在面对吕洞宾崇拜及这种崇拜给予文化艺术的影响时,多数人是接受、欣赏或宽容的。这与柳存仁先生的结论是一致的。

(原载《第三届中国(成都)道教文化节道教文化与当代世界国际学术研讨会论文集》,第28~39页,2010年9月,四川成都)

<sup>①</sup> [澳]柳存仁:《明儒与道教》,见《和风堂文集》中册,第824、819页。

## 《道藏》与玄天上帝

在汉代以前,人们将北方星宿神——夜空中明亮的北方七宿,将北方灵兽——龟或龟蛇,将北方水神,都称为玄武。经过悠悠岁月,跨入元明时期,玄武增添了新的身份——举国叩拜的显赫大神玄天上帝。这是何等奇妙的事情!许道龄深感兴趣,于20世纪40年代发表了论文《玄帝之起源及其蜕变考》<sup>①</sup>,启玄帝真武研究之先河。自此以后,陆续有学者专题研究或涉及这一课题。<sup>②</sup>

① 见《史学集刊》1947年第5期,第223~245页。

② Willem A. Grootaers, "The Hagiography of the Chinese God Chen-Wu", 见 *Folklore Studies*, Vol. XI, No. 2, 东京, 1952 年。孙祚云《敦煌画中的神怪画》,载《考古》1960 年 6 期。何定杰《鬼神信念的三个来源》,湖北人民出版社 1964 年版。蔡相辉《明郑台湾之真武崇祀》,载《明史研究专刊》第 3 期,台北,1980 年。黄兆汉《玄帝考》,见《冯平山图书馆金禧纪念论文集》,香港大学,1982 年;又见《道教研究论文集》,香港中文大学出版社 1988 年版。何新《诸神的起源》,生活·读书·新知三联书店 1985 年版。吕宗力、刘群《中国民间诸神》,河北人民出版社 1986 年版。李学勤《西水坡“龙虎墓”与四象起源》,载《中国社会科学院研究生院学报》1988 年 5 期。王小盾、叶昶《玄武考原》,载《高校文科学报文摘》1989 年第 1 期。马书田《华夏诸神》,北京燕山出版社 1990 年版。赵国华《生殖文化崇拜论》,中国社会科学出版社 1990 年版。王光德、杨立志《武当道教史略》,华文出版社 1993 年版。John Lagerway, "The Pilgrimage to Wu-tang Shan", 见 Susan Naquin 和 Chun-fang Yu 编, *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley, 1992 年。庄宏谊《宋元时期道教玄武神的传记初探》,于 1996 年 8 月北京道家文化国际学术研讨会上口头发表要点(全文打印稿承蒙叶嘉辉先生赐赠,谨致谢意)。白以文《〈北游记〉叙事结构与主题意涵之研究》,见台湾师范大学国文研究所硕士论文,1996 年。白以文《玄帝传说之意涵研究——以〈北游记〉为中心》,东方宗教 1996 年研究年会发表(打印稿承蒙叶嘉辉先生赐赠,谨致谢意)。

学者们无不看到,广大民众的信仰需要,是玄武神最终称帝的根本原因。而最高统治者的大力倡导,对于玄武大帝能够威震全国起到了关键作用。宋真宗时玄武之祠遍天下<sup>①</sup>,元世祖下令在大都建真武庙<sup>②</sup>,明成祖派几十万人兴修武当山宫观<sup>③</sup>,这些史实都是人们经常提到的。

学者们还看到,塑造玄武神的神格和形象的功劳,主要在道教。道教坚持不懈地对玄武神进行塑造,既顺应了时代之需,又反过来影响了时代,对广大民众的信仰需要推波助澜,为最高统治者提高玄武神的地位提供神学依据,大造声势。因此,自许道龄起,研究玄武神演变的学者大都免不了翻一翻道经。如黄兆汉从《道藏》中选出17种与玄帝有关的道经<sup>④</sup>,庄宏谊又增加了3种<sup>⑤</sup>,王光德、杨立志考证这些经典用力最多。

在提到的20种道经中,学者们对其中几部的编写年代尚存较大的分歧意见。20种以外,还有不少道经参与了对玄武神的塑造工程。拙文仅以《道藏》收录为限,在考证有关道经年代的基础上,

① [元]赵孟頫《启圣嘉庆图序》曰:“玄武之神始降宋真宗时,为祠遍天下。”载《玄天上帝启圣灵异录》,见《道藏》19/646上。

② 《玄天上帝启圣灵异录》所载碑文,见《道藏》19/641中~643上。

③ 《大明玄天上帝瑞应图录》,见《道藏》19/632上~641上。

④ 《太上九天延祥涤厄四圣妙经》、《元始天尊说北方真武妙经》、《玄帝灯仪》、《玄天上帝说报父母恩重经》、《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经(集疏)》、《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》、《真武灵应真君增上佑圣尊号册文》、《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》、《北极真武普慈度世法忏》、《北极真武佑圣真君礼文》、《玄天上帝启圣录》、《大明玄天上帝瑞应图录》、《玄天上帝启圣灵异录》、《武当福地总真集》、《武当纪圣集》、《玄天上帝百字圣号》和《真武灵应大醮仪》。参阅黄兆汉《玄帝考》,见《道教研究论文集》,第149页。

⑤ 《太上说紫微神兵护国消魔经》、《御制真武庙碑》和《太上玄天真武无上将军策》。参阅庄宏谊《宋元时期道教玄武神的传记初探》,第9页。

浏览一下玄武神被道教塑造的过程。

## 一 汉魏六朝隋唐道经吸收玄武信仰

古代有人说玄武是龟,有人说是龟蛇,有人说是龟蛇相交。前者如东汉道经《太上灵宝五符序》卷上述存神内思法曰:“行北方之道……万水流通,神龟鲜文。”<sup>①</sup>又曰:“第一先存五兽者,青龙、白虎、朱雀、玄武是也。中央黄麟。”<sup>②</sup>后者如张衡《思玄赋》曰:“玄武宿于壳中兮,腾蛇蜿而自纠。”李善注:“龟与蛇交曰玄武”<sup>③</sup>。所谓相交,是说龟有雌无雄,只能和雄蛇交配,故玄武为龟蛇相交像。

东汉道教已经将灵兽玄武用于养生驱邪治病方术中。《太平经·八卦还精念文第一百三十》曰:“阴上阳起,故玄武为初始。”<sup>④</sup>玄武为龟蛇相交像的说法为东汉丹经《周易参同契》吸收,用来阐明男女阴阳必须相交的炼丹原理,其曰:“玄武龟蛇,盘纠相扶,以明牝牡,竟当相须。”<sup>⑤</sup>在四灵中,只有玄武既有阴又有阳,为青龙、白虎和朱雀所不及。阴阳即水火,后来龟蛇成为水火二精或水火二将,即因阴阳雌雄而推衍。尤其是天空中阴阳水火相激形成雷霆闪电,附会到龟蛇相交像就使玄武具备了变成雷神的条件。《周易参同契》还没有想到这些,但毕竟是埋下了种因。

《礼记·曲礼上》曰:“行,前朱雀而后玄武,左青龙而后白虎。”《吴子·治兵》也有相似的记载。行军时军旗上的图徽是四星还是四灵,现代学者只能猜测。东晋道士葛洪的《抱朴子内篇》述道士

① 《道藏》6/320 中、下。

② 《道藏》6/322 上。

③ [南朝梁]萧统编, [唐]李善注:《文选》卷 15, 见《四库全书》1329/259 上。

④ 王明:《太平经合校》, 中华书局 1960 年版, 第 339 页。

⑤ 《道藏》20/90 中。

隐居山泽辟蛇虺之道，教人“思日月及朱雀、玄武、青龙、白虎，以卫其身”<sup>①</sup>。这里存思的大概是四星。《淮南鸿烈解》卷5《天文训上》曰：“北方水也，其帝颡顼，其佐玄冥，执权而治冬，其神为辰星，其兽玄武。”<sup>②</sup>灵兽玄武被说成北帝的扈从。《抱朴子内篇》教人存思老君真形，护卫神中也有玄武，曰：“左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武。”<sup>③</sup>这里存思的显然是四灵。《抱朴子内篇》著录郑隐藏有“《青龙符》、《白虎符》、《朱雀符》、《玄武符》”<sup>④</sup>。这些符是四星或四灵的象征和代表，同样具有护卫和辟蛇虺的作用。后来龟蛇成为玄武将军的护卫，玄武神擅长伏魔治鬼，这些身份和神通都可以在《抱朴子内篇》中找到影子。

古代确定四星和四灵，除用于天文和军事之外，也是出于堪舆的实用需要。一些道士精通此道，也将四星或四灵用于堪舆。如《真诰》卷10叙述建吉冢之法，诀曰：“我今墓有青龙秉气，上玄辟非，玄武延躯，虎啸八垂。”<sup>⑤</sup>建吉冢也就是管理阴间鬼魂。玄武神后来管理北酆地狱和泰山下界，可以说早有渊源。

玄武高悬北方，镇守北方，为北方之星，为北方之兽，千变万化，不离北方，自然容易与北帝挂钩。如前引《淮南鸿烈解·天文训》所述，玄武成为北帝颡顼的侍从。有的纬书把玄武说成北帝之精或北帝之体，二者相重合。六朝道经《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》也将北帝和玄武重合，说“臀为玄武”<sup>⑥</sup>。臀在后，为北方，结果变成了玄武。此经所说的北帝不是颡顼，是另一位。他居

① 《抱朴子内篇》卷17《登涉》，见《道藏》28/238中。

② 《道藏》28/19上。

③ 《抱朴子内篇》卷15《杂应》，见《道藏》28/229下。

④ 《抱朴子内篇》卷19《遐览》，见《道藏》28/246下。

⑤ 《道藏》20/550中。

⑥ 《道藏》34/399中。



北方五气玄天洞阴朔单郁绝国，全名为太阴五灵元老黑帝，专门镇压酆都罗山的魔鬼，他身体的各个部位均可以变化为各种神或自然物、自然现象。北帝有许多位，后来的玄武主要是在北极紫微大帝属下服务。

按照我国古代的方位习惯，左为东，右为西，上为南，下为北。如果将四灵的平面排列竖起来，则变成左青龙、右白虎、上朱雀、下玄武的位置。出于绘画和雕刻的艺术需要，早在汉代就出现了四灵的立面排列方式。《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》描述四灵环绕北帝的方式，除了吸收传统的左右前后平面方式<sup>①</sup>外，值得重视的是也吸收了上下左右的立面方式，即头戴朱雀，足履玄武，左扶青龙，右踞白虎<sup>②</sup>或说左青龙，右白虎，头上朱雀，足下玄武<sup>③</sup>。到了唐梁丘子注《黄庭内景经》，引《太微灵书》存鼻端白气养生法曰：“九重气忽变成两青龙在两目中，两白虎在两鼻孔中，皆向外。朱鸟在心上，向人口。苍龟在左足下，灵蛇在右足下。”<sup>④</sup>北帝足踏玄武和炼功人足踏龟蛇的形象，盖是日后真武足踏龟蛇形象的张本。

《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》已经把玄武存思为将军。由于五行配伍的关系，玄武被存思成穿黑衣的肾中神，其卷3曰：“冠黑帻，着皂衣，身長二十五丈，手持钟鼓，兵士四十万人，羽服赫然。”<sup>⑤</sup>唐末五代杜光庭《太上黄箓斋仪》卷44将玄武神人格化为玄武北斗斗牛女虚危室壁七星君<sup>⑥</sup>，《无上黄箓大斋立成仪》

① 《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷3，见《道藏》34/405下。

② 《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷4，见《道藏》34/413上。

③ 《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷9，见《道藏》34/429上。

④ 《黄庭内景玉经注》卷中，见《道藏》6/522下。

⑤ 《道藏》34/405上。

⑥ 《道藏》9/311下。

卷19题杜光庭集,其中的四灵咒曰:“北方玄武,太阴化生,虚危表质,龟蛇合形,盘游九地,统摄万灵,来从吾后。”<sup>①</sup>《楚辞·远游》曰:“召玄武而奔属。”汉王逸《楚辞章句》注曰:“呼太阴神使承卫也。”洪兴祖《楚辞补注》曰:“北方曰玄武。”<sup>②</sup>“北方玄武,太阴化生”由此而来。《史记·天官书》曰:“北宫玄武,虚、危。”<sup>③</sup>“虚危表质”由此而来。此咒所说的玄武神融水神、星神和动物神多种神性为一体。这些道经把玄武人格化为将军或星君,融几种神性为一体,均与现实社会没有什么特别的联系,但对后世很有启发。

一位显赫的将军形象的符箓派尊神玄武,已经呼之欲出了。

## 二 唐末五代《紫微大帝说玄武本传经》考

许道龄猜测玄武演变为道教贵神“可能是李唐以后才发生的”<sup>④</sup>。一些学者至今仍执着于玄武于宋代演变为道教贵神的看法。问题的关键是对《道藏》孝帙《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》编写年代的判断。

《道藏提要》将《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》断为经宋代增补的唐代作品,说:“本篇内有‘三省门下’、‘玄元圣祖’等用语,非唐以前所应有。……因此疑本篇原为旧籍,而唐宋时有所增补。”<sup>⑤</sup>这条提要是笔者撰写的。《道藏提要》出版前经过多人之手,“唐宋时”一语中的“唐”字不知何时衍出,应删。《武当道教史略》承袭《道藏提要》,判断该经可能成书于唐朝中后期,刊印流布

① 《道藏》9/498上。

② [南宋]洪兴祖:《楚辞补注》卷5,见《四库全书》1062/207下。

③ 《史记》卷27《天官书第五》。

④ 许道龄:《玄武之起源及其蜕变考》,载《史学集刊》1947年第5期。

⑤ 任继愈主编:《道藏提要》,中国社会科学出版社1991年版,第557

当在宋真宗大中祥符五年改“玄武”为“真武”之前。<sup>①</sup>拙著《道藏分类解题》将《道藏提要》的判断略做变更说：“经中称玄武，盖撰于唐末五代。标题及篇首七言诗称真武，盖后人篡改。”<sup>②</sup>钟肇鹏发表《〈道藏提要〉订补》一文，将《道藏提要》的判断改为“从知本篇盖出于宋时”<sup>③</sup>。《道藏提要》、《武当道教史略》和《道藏分类解题》的判断虽然基本正确，但并没有把《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》说清楚。

《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》很乱，居然出现两位主神互不相干、各说各的玄武本传。一位是紫微大帝，在北极宫中说玄武是北方大将军。另一位是元始天尊，在八景天宫说真武是太玄将军。还有一些词句与两位主神所述相矛盾。仔细琢磨便会恍然大悟，原来是有人用后出的经（至少两部）修补一部残缺的古经，“烩”成如今流行的样子。

通过校勘笔者发现，作为修补材料的最主要的一部后出的道经另外完整地保留了下来，它就是《道藏》吴帙《元始天尊说北方真武妙经》（撰于宋代，见后）。只要从《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》中剔除掉相同于《元始天尊说北方真武妙经》的段落和与两位主神所说皆矛盾的词句，剩下的段落则立即现出另一部经的大致轮廓。由于没有其他版本可资对照，不知道这部经原来叫什么名字，笔者为之拟名为《紫微大帝说玄武本传经》。这就是《道藏提要》所说的唐代旧籍。

唐高宗于乾封元年为老子上尊号曰“太上玄元皇帝”，尚没有将“圣祖”二字正式放到尊号中去。唐玄宗天宝二年上尊号曰“太

① 王光德、杨立志：《武当道教史略》，第72页。

② 拙著《道藏分类解题》，华夏出版社1996年版，第198页。

③ 钟肇鹏：《〈道藏提要〉订补》，载《世界宗教研究》1993年第1期。钟肇鹏在《道藏提要》1995年版的修订本中也做了这样的修改，见第557页。

圣祖玄元皇帝”，天宝七年又尊曰“圣祖大道玄元皇帝”，可见称“玄元圣祖”不会早于天宝二年。《道藏提要》如果想改得再精确一些，可以此说明《紫微大帝说玄武本传经》不早于此年。

《道藏分类解题》改唐代为唐末五代，是考虑到当时朝野上下的复杂心理。编造“玄元之化”的神话，目的在于借重玄元圣祖的威望提高玄武的神格。但不管怎么说，圣祖降为将军，在大唐天子眼里大概总有些不恭的感觉。所以，笔者推测《紫微大帝说玄武本传经》编撰于大唐权威扫地但又被人怀念的唐末五代时期。当然编撰于盛唐和中唐时期，也不是绝无可能。

《唐六典》曰：“紫宸殿……之北面曰玄武门。”注曰：“其内又有……玄武、明仪、大角等观。”<sup>①</sup>《大唐开元礼》录有天子派遣大臣祭祀青龙、朱雀、麟、驺虞和玄武诸神的祝文。<sup>②</sup>这些记载说明玄武在唐代被作为四灵或五灵之一而受到祭祀。任士林《四圣延祥观碑铭》说：“四圣之奉，著于隋唐。”<sup>③</sup>此说不知是否有据？

由于对四灵的祭祀比较普遍，有关玄武的灵应故事也开始流传。如段成式《续酉阳杂俎》、于逖《灵应录》和《真武启圣记》叙述了几个唐代灵应故事<sup>④</sup>，未必毫无崇奉玄武神的历史身影。在唐代玄武像也进入了艺术领域。《道法会元》卷122说唐吴道子画有真

① [唐]张九龄等撰，李林甫等注：《唐六典》卷7，见《四库全书》595/77页下。

② [唐]萧嵩等：《大唐开元礼》卷22，见《四库全书》646/196下。

③ 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第887页。

④ [唐]于逖《灵应录》载“沈仲霄子”故事，见[清]陈世熙纂《唐人说荟》第28册，北京图书馆藏清乾隆五十八年刻本。《玄天上帝启圣录》卷2载“归天降日”、卷5载“当殿试法”、卷6载“荆王双美”等，见《道藏》19/579下~580上、605中~606上、615下~616中。

武像。<sup>①</sup>

### 三 《玄武本传》述玄元之化神话

《紫微大帝说玄武本传经》称紫微大帝答妙行真人曰：“且玄元圣祖八十一次显为老君，八十二次变为玄武。故知玄武者，老君变化之身，武曲显灵之验，本虚危之二宿，交水火之两精。或挂甲而衣袍，或穿靴而跣足。常披绀发，每仗神铎。声震九天，威分四部。拥之者，皂纛玄雾；蹶之者，苍龟巨蛇。神兵神将从之者，皆五千万众；玉童玉女侍之者，各二十四行。授北帝之灵符，佩乾元之宝印。驱之有雷公电母，御之有风伯雨师。卫前后则八煞将军，随左右则六甲神将。天罡太一率于驱使之前，社令城隍悉处指挥之下。有妖皆剪，无善不扶。朝金阙而赴昆仑，开天门而闭地户。杳冥恍惚，审察穷通。居其壬癸之方，助有甲庚之将。或乘玄骏，或跨苍虬。目闪电光，眉横云阵。身长千丈，顶戴三台。其动也山水蒙，其静也地天泰。以兹显化，故乃神通。”<sup>②</sup>玄武经过化现之后，身伟貌武，跣足披发，足踏龟蛇，持符佩印，率兵拥将，驱电驭风，成为定国安邦的将军和伏魔降妖的武神，形象丰满，很有气势。

老子八十二化为玄武，是将老子变化神话延伸了一下。汉代的《老子变化经》、边韶《老子铭》和三国孙吴葛玄著《老子道德经序诀》均讲老子变化。大概因《老子》分八十一章，故此经以老子八十一化为引子。化为玄武，增加了一化，故为八十二化。玄元之化的本传故事增加了玄武的高贵出身，首次将玄武归入道教尊神之列。玄元圣祖、紫微大帝、玉皇、妙行真人等是道教尊神玄武的助产士，同时也保留了玄武的原始出身，指出他本是虚危星，居北

① 《道藏》29/583 中。

② 《道藏》18/38 下~39 上。

帝之下。

早在六朝时期,老子即和北帝有联系。《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷1所述北帝咒,末尾曰:“急急如太上老君律令。”<sup>①</sup>卷2的天蓬敕水咒曰:“咄!吾是天帝太上之子,为老君所使。”<sup>②</sup>卷4的北帝无畏咒曰:“太上老君教我杀鬼。”<sup>③</sup>

老子和北帝发生联系,北斗七星大概起了中介作用。不少北斗经托名于老子,使老子与北方联系在一起。托名太上老君的北斗经如《太上玄灵北斗本命延生真经》、《太上玄灵北斗本命长生妙经》、《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生心经》等。北斗位于星空之北方,自然与北帝挂钩,如《北帝七元紫庭延生秘诀》直接将北斗称为北帝,即称为北帝七元真人。<sup>④</sup>《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》中北斗也参与了北帝的伏魔行动。北帝和老君都是北斗的统帅与师尊,有心人很容易将他们聚集在一起。如《北帝七元紫庭延生秘诀》即托名老君。

老子与北帝发生了联系,随之和玄武联系在一起,也不足为奇。

妙行真人也与北帝有关。在唐代道经《要修科仪戒律钞》卷8所引六朝《明真科》中,妙行真人就和北帝相互问答。<sup>⑤</sup>在六朝道经《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》中,元始天尊应妙行真人的请求,派遣北帝(居北方五气玄天洞阴朔单郁绝国的太阴五灵玄老黑帝)去镇压酆都罗山的魔鬼。北帝出场后,妙行真人成为北帝教导的对象。

① 《道藏》34/397下。

② 《道藏》34/399中。

③ 《道藏》34/413中。

④ 《道藏》32/549中。

⑤ 《道藏》6/955中。

紫微大帝源于北极星,是又一位北帝。《道法会元》卷3排列清微派供奉的神灵,第六位是北极紫微太皇大帝,注曰:“居高上紫微垣,一名北极星,宫又名紫微天宫。”<sup>①</sup>紫微大帝统率四圣。《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷10附言述醮坛供奉北极紫微大帝和天蓬、翊圣、天猷、佑圣等。<sup>②</sup>四圣当是北帝派道经的重要神灵。

《武当道教史略》已经看到北帝派在早期塑造玄武神过程中的突出作用。<sup>③</sup>似可明确地说,《紫微大帝说玄武本传经》出自北帝派。这就不难理解经中说玄武将军受北帝灵符,率领着一群北帝派道经中常见的辅神。

#### 四 宋初《元始天尊说北方玄武经》考

北宋李昭玘于政和五年(1115)撰《济州真武殿记》曰:“按《太上真武经》,元始天尊于上元天宫说无上至真妙法。时魔鬼流行,横毒人命,幽冤之气,上蒙天关。有北方大神将,号曰真武,能以正法祛摄邪厉。即以符召之,付之馘灭。生人既安,乃复其位。大无量心,不断仁济。晦朔之间,一降真驭。荡除不祥,扶翼廉善。”<sup>④</sup>通过校读可知,李昭玘概述的《太上真武经》与《道藏》吴帙《元始天尊说北方真武妙经》是同一部经,《元始天尊说北方真武妙经》不迟于李昭玘。

《元始天尊说北方真武妙经》的另一个版本为北京大学图书馆藏艺风堂拓片碑本《元始天尊说北方真武经》,该本落款曰:“宋元

① 《道藏》28/683中。

② 《道藏》34/432下。

③ 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第42~44页。

④ [北宋]李昭玘:《乐静集》卷6,见《四库全书》1122/278上。

符二年……宋溥书并立石。”<sup>①</sup>《武当道教史略》说：“关于该经的产生时代，虽难以明确，但可以肯定在北宋中期以前，它已经在社会上流行”<sup>②</sup>。此经撰于哲宗元符二年（1099）之前是可以肯定的。<sup>③</sup>

前面说过，《元始天尊说北方真武妙经》被作为修补材料“烩”入《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》。今查，“烩”入的“元始天尊说”诸段皆称玄武，而不称真武，由此推测它依据的盖是大中祥符五年（1012）以前不避圣祖名讳的旧本。换句话说，《元始天尊说北方真武妙经》盖撰于大中祥符五年（1012）之前，原题为《元始天尊说北方玄武妙经》。《元始天尊说北方玄武妙经》讲的也是玄武本传，从内容到形式都同《紫微大帝说玄武本传经》相似，只是将紫微大帝改成元始天尊，将玄元之化改为武当修道。老子姓李，为唐朝皇族奉为混元圣祖是说得过去的，而宋朝皇帝姓赵，自然不能敬老子为祖。抛弃玄元之化神话，或许是道士投皇帝所好而为，或许竟然出于皇帝授意，亦说不定。如果这一点成立的话，《元始天尊说北方玄武妙经》编纂的上限就不会早于宋初。将上下限结合起来说，《元始天尊说北方玄武妙经》盖撰于宋朝建立之初（960）至大中祥符五年（1012）间。

## 五 《北方玄武经》述武当修道神话

《元始天尊说北方玄武妙经》讲述北方真武神将的来历是：“昔有净乐国王与善胜皇后梦吞日光，觉而有娠。怀胎十四个月，于开皇元年甲辰之岁三月建辰初三日午时，诞于王宫。生而神灵，长而勇猛。不统王位，唯务修行，辅助玉帝，誓断天下妖魔，救护群品。

① 陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，第308页。

② 王光德、杨立志：《武当道教史略》，第73页。

③ 《道藏提要》第26页说：“此篇盖北宋以后之作。”《道藏分类解題》没有明确判断撰写时间，但将此经列于北宋诸经之间，见该书第199页。



日夜于王宫中发此誓愿，父母不能禁制。遂舍家辞父母，入武当山中修道。四十二年功成果满，白日登天。玉帝闻其勇猛，敕镇北方，摄真武之位，以断天下妖邪。……真武神将敬奉天尊教敕，乃披发跣足，踏螭蛇、八卦神龟，部领三十万神将、六丁六甲、五雷神兵，巨虬狮子、毒龙猛兽前后导从，齐到下方。七日之中，天下妖魔一时收断。人鬼分离，冤魂解散，生人安泰，国土清平。真武神将与诸部众，还归上元宫中朝见天尊。”①

玄武化作日光而投到善胜皇后胎中，那么他化作日光之前又是何神呢？玄武神将念诵一首咒语，前四句自我介绍，做了答复：“太阴化生，水位之精，虚危上应，龟蛇合形。”②玄武并没有忘记自己的原始出身，这几句咒语从杜光庭集“四灵咒”套化而来。

《元始天尊说北方玄武妙经》描述下界六天魔鬼伤害人民，孤魂怨恨冲天，又有人“信从邪道，不省本源。谄求余福，昏迷沉乱”，于是天尊说：“北方自有大神……极能降伏邪道，收斩妖魔。”③这很容易使人联想到宋王朝在西夏和辽政权长期的强大军事压力下的心态。④《元始天尊说北方玄武妙经》是否武当道士编制，尚难肯定。但是这一神话很快广泛流传开来。除了北宋李方叔《武当山赋》、南宋祝穆《方輿胜览》、元刘道明《武当福地总真集》等均收录这一神话外，更多的是宋代许多道经均把武当修道作为玄武出身的一部分，融在咒语、忏词中。武当修道的神话，使武当山变成玄武的本山而名气迅速扩展，又使玄武牢牢地占据武当山作为人间的香火圣地而威望不断升高。山因神名，神倚山重，二者相得益彰，可为典型。

① 《道藏》1/813 中、下。

② 《道藏》1/813 下。

③ 《道藏》1/813 上。

④ 《武当道教史略》提出了四个原因，见该书第 60～62 页。

## 六 宋真宗时《真武消灾灭罪忏》礼念化身天尊

学者们对《道藏》则帙《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》的编纂年代的看法基本一致。<sup>①</sup>该经称真武为“北方真武神将”、“真武大神将”。这意味着已经避“玄”字讳,但还没有称“真武灵应真君”。由此推断,此经问世的时间似在大中祥符五年(1012)之后,天禧二年(1018)之前(参下文),即宋真宗执政最后十年的前六年间。

此经托天尊向妙行真人开示。天尊说北方真武神将化为北方四十九位灵应天尊。玄元之化神话宣传玄武将军的历时性,即他是永恒的,不受时间限制。分身神话则宣传真武神将的广延性,即他是广大无边、无处不在的,不受空间限制。这是神话的时间观和空间观,属于道教普遍运用的神迹观。这种神迹观在其他宗教中也不罕见。忏仪中往往需要众多的神,于是四十九位灵应天尊应运而生。

四十九位天尊各有尊号。尊号前皆有“志心朝礼”四字,为礼念之辞。末尾两字皆为“天尊”。若将“志心朝礼”和“天尊”六字省略,只读中间四字,依四十九尊号之次序读来,则是一篇四言短文,简要叙述真武神将的来历和神通。其前十二句曰:“壬癸至灵,金阙化身,日光瑞应,太阴神化,武曲昭灵,虚危孕秀,真相具足,端严威力,誓断妖魔,辅助玉帝,冲和净乐,积功成圣……”<sup>②</sup>可以看出,《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》将《紫微大帝说玄武本传经》的玄元之化神话和《元始天尊说北方玄武妙经》的武当修道神话合二

① 《道藏提要》第581页说:“本篇文章部分与《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》相同,当出于北宋以后。”《武当道教史略》第78页说该经直称真武灵应真君,故当出于宋真宗之后。《道藏分类解题》第86页说:“称真武,当出自北宋后。”

② 《道藏》18/352下~353上。

为一了。

## 七 宋英宗、神宗时《启圣记》述老君为师等神话

《道藏》流帙《玄天上帝启圣录》凡8卷，卷1末尾两节和卷2至卷8各节，主要述真武历代灵应故事，每节故事皆称“真武”。卷1自开头“金阙化身”至快结尾时“五龙唐兴”凡29节，述玄帝化身和“武当修道”神话，每节神话皆称“玄帝”。两部分的内容与称谓皆不同，显然又是合并两部书为一部。

《玄天上帝启圣录》卷1末尾两节至卷8结束各节，所述故事历隋、唐、五代，至宋仁宗为止，以宋仁宗时故事为最多。卷7“七从借名”故事称宋太祖仕于周世宗时为“前朝”<sup>①</sup>，显然是宋人口气。卷2“参定避忌”和“进到仪式”说“中书、门下、三司、礼部同奉圣旨”收集真武灵验事实104件。又说内庭建立宝应阁，将收集到的事迹入阁，次第送史馆编修。<sup>②</sup>元代废门下省，收集灵验故事自然是宋代之事。卷6“奏录延寿”明确指出，宋仁宗因真武为他延长一纪寿命，故于至和二年（1055）命令三司、礼部搜集真武事迹。<sup>③</sup>《武当福地总真集》卷下说“宋侍中荆国公宋庠奉旨所编《真武启圣记》。”<sup>④</sup>《武当道教史略》认为《玄天上帝启圣录》收录的灵应故事即出自《真武启圣记》，《真武启圣记》确为宋仁宗时宋庠所编。<sup>⑤</sup>

宋庠，字公序，安州安陆（今湖北安陆）人，天圣初年进士，历任朝廷和地方官员，曾为相，仁宗封他为莒国公，英宗改封郑国公，卒于宋英宗治平三年（1066）。《宋史》传中虽不见宋庠编《真武启圣

① 《道藏》19/618 上。

② 《道藏》19/581 上、中。

③ 《道藏》19/610 中、下。

④ 《道藏》19/664 上。

⑤ 王光德、杨立志：《武当道教史略》，第74～75页。

录》的记载,但记载宋庠曾直史馆,兼史馆修撰,著述颇丰,与其弟宋祁俱以文学擅名天下<sup>①</sup>,足见他具备受命编《真武启圣录》的条件,《武当福地总真集》所说当有根据。但《玄天上帝启圣录》收录的灵应故事出现“仁宗朝”、“仁庙”和“仁宗皇帝”等称谓,《真武启圣记》当成书于宋仁宗驾崩之后,或许由宋庠于晚年完成于宋英宗时,或者由其子弟、生徒于宋神宗时完成于宋庠去世之后,皆未可知。

《真武启圣记》记录了有关真武本传的另外几种神话,表明北宋时期曾兴起编制真武神话的热潮,多种本传同时流传。

第一个本传神话在“武当发愿”一节中。其曰:“南阳武当山,真武初学业,遇丰乾大天帝君,赐剑名曰北方黑驼裘角断魔雄剑……得从吏天罡、河魁于醮仙山,降伏天下水火二精青龟赤蛇,一切妖魔与为患于世者尽皆潜伏。真武往问老君曰:‘蒙嘱咐,于武当山若能降伏世间一切妖魔了当,即与授记,成其正真之道。臣今降水火妖精归于足下,但系种种群魔皆已潜伏,告师授记。’老君曰:‘汝来授记,还修得甚果?’老君以一指天,一指地:‘乃天地尚存,人间妖魔何得潜伏?候取得阎罗王同来,方可授记。阎罗王若来见吾,即是无地狱人也。无善无恶,无天无地,得同汝一处授记,乃为无上正真道果。汝且更修其果,为众生断除邪道,增益功行。’真武从此复降武当山,寄凡修行一十二年,忽一日受玉皇金篆差,充北极佑胜院都判人间善恶公事,提点生死罪篆,乃授消灾降福神将……”<sup>②</sup>此则神话抛弃玄元之化,却不抛弃老子,而是将老子变为真武之师。吸收了武当修道,但突出的是赐剑、得吏、收精之遇。尤其是要求真武与阎罗王同授记,其愿可与地藏菩萨相比。

① 《宋史》卷284《宋庠传》。

② 《玄天上帝启圣录》卷1,见《道藏》19/578中下。

第二个本传神话在“归天降日”一节中。大意说,唐武则天时真武投胎裴涛家,为国除乱,后告辞父母归天,肉身向武当山而去。以后逐月下降。民间从此开始供奉真武,赠为武当山传道真武灵应真君。<sup>①</sup>这里将净乐国王宫改为大臣家,没有修道的内容,但也和武当山连在一起。

第三个本传神话只剩极简略的片段,在“田生菟茨”一节中。其曰:“梓州梓潼山上清紫极观是西晋叶华真人修炼、遇太上老君来教净乐国王太子金阙先生成道之处。净乐太子金阙先生者,即真武是也。观内有北极紫微殿,是叶华真人未上升时,亲为真武缘化建造。”<sup>②</sup>真武成道的地点从武当山搬到西蜀梓潼山,变动很大。

第四个本传神话也只有线索留下,在“真法浸钱”一节中。其曰:“真武出身于净乐国郭氏,授业于太上老君,修道在武当山,至唐则天时降生裴侍郎家,断灭妖童。”<sup>③</sup>这是将几种说法串起来。

## 八 《真武大醮仪》中宋高宗时故事说真武是 龟蛇之神

《道藏》舍榜启甲帙《道门科范大全集》87卷,无序跋,诸卷或题“广成先生杜光庭删定”,或题“三洞经箓弟子仲励修”,知其部分源于唐末五代著名道士杜光庭,部分为仲励增编修定。其卷63至卷68皆题《真武灵应大醮仪》。其中,卷64、68题“广成先生杜光庭删定”,卷63、65、66、67题“三洞经箓弟子仲励修”。卷63题下有小字曰:“佑圣醮仪凡三本:一潜耀巢公观,二大师史公浩,三近出一本。皆是单朝,于宿启昼夜醮则不备。爰合三仪,并取杜天师光庭‘北帝斋仪’、‘三上香’两节参修,增为启散三时行道,作五卷,

① 《玄天上帝启圣录》卷2,见《道藏》19/579下。

② 《玄天上帝启圣录》卷5,见《道藏》19/603下。

③ 《玄天上帝启圣录》卷6,见《道藏》19/611下。

以备修设之用。”<sup>①</sup>是知《道门科范大全集》卷 63 ~ 68 为仲励综合诸本重新编制而成,原为一书,可称为《真武灵应大醮仪》。原为 5 卷,收入《道门科范大全集》后析为 6 卷。

《道门科范大全集》中仲励所修卷 63 有玄武和翊圣的南宋时期的称号,卷 79 有东岳神南宋封号,卷 63、卷 79 有南宋所用“庭参”一语,卷 63 有南宋史浩事迹。陈国符说:“总以上诸证,此斋仪集修于南宋。但因其一部分系唐杜光庭删定,故修于南宋,而源于唐代(或前蜀)……疑此斋醮仪集中仲励所修部分,乃仲励修于蜀中,并流行于蜀中。”<sup>②</sup>《武当道教史略》吸收陈国符的意见,并考证巢观也是南宋人,故肯定《真武灵应大醮仪》是南宋时期的作品,说:“仲励取杜光庭所作《北帝斋仪》之上香二节作参考,融汇南宋巢观、史浩等所编真武斋醮仪三种,遂修成《真武灵应大醮仪》一书。该书可以肯定是南宋时期的作品。”<sup>③</sup>笔者以为,卷 63 所述真武圣迹和灵应故事确系南宋巢观、史浩所录,但它们证明不了仲励是南宋人。

经中启请“法主北极镇天真武灵应佑圣真君玄天元圣仁威上帝”,真武的称号中已包括元成宗时的封号,认为《真武灵应大醮仪》编于元明比较妥当。

卷 63 提到的最后年号是“建炎”,故其所述真武本传、圣迹和灵应故事盖为宋高宗时人编写。其大意曰:真武乃太上老君应化之身,属北斗第六武曲纪星君,北方以虚危二星为蛇,营室东壁二星为龟,龟蛇合为真武,有神主之,是为真君,为北极四圣之一,多降于蜀中。<sup>④</sup>这里更多的是星宿崇拜,盖由蜀地(今四川)的道

① 《道藏》31/905 下。

② 陈国符:《明清道教音乐考稿( I )》,见《中华文史论丛》1981 年第 2 辑,上海古籍出版社 1981 年版,第 21 ~ 22 页。

③ 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第 76 页。

④ 《道藏》31/906 上。

士所撰。

## 九 宋代《消魔经》述圣胎神话

《道藏》女帙《太上说紫微神兵护国消魔经》，《道藏提要》说“盖元代道士所造”<sup>①</sup>，这一条是笔者写的。笔者的《道藏分类解题》说“盖撰于元明”<sup>②</sup>，《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经（集疏）》卷6曰：“《紫微神咒灵宝大有自然神兵护国消魔品真武经》见唐玄宗时，有（由）苏真人传中出也。”<sup>③</sup>《武当道教史略》根据此记载，判断“该经在唐代已流传”<sup>④</sup>。由于陈公在《集疏》中多有将故事东拼西凑、将时间任意提前之处，故而笔者不敢轻信他关于《消魔经》见于唐玄宗时的说法。不过最近笔者发现《消魔经》所述真武大战六洞鬼魔、摄伏龟蛇的神话情节被宋孝宗时《玄帝实录》收载（参下文），可见《太上说紫微神兵护国消魔经》的问世不会迟于宋孝宗时，可初步推断为宋代作品。《道藏提要》和《道藏分类解题》应当修正。

此经托名太上老君宣述。太上老君说，天尊命令虚危二宿托精应变，化为混沌形大块圣胎，圣胎自裂，真武诞生，披发皂袍，杖剑穿靴。天尊命令真武于酆都山降伏鬼魔，解救人民。鬼主以坎离二气化为龟蛇，欲加害真武，被真武摄于足下。真武乃锁鬼众，送入酆都山洞。天尊因此封真武为“北极总统玄天大将”。<sup>⑤</sup>托精应变，指明真武的星宿崇拜的原始出身。圣胎孕育，与玄元之化和武当修道并无关系。摄伏龟蛇，仍与灵兽相连，但关系不同。这种

① 任继愈主编：《道藏提要》，第467页。

② 拙著《道藏分类解题》，第200页。

③ 《道藏》17/140上。

④ 王光德、杨立志：《武当道教史略》，第44页。

⑤ 《道藏》11/427下~428中。

真武圣胎神话将真武与酆都山紧紧地捆在一起。

## 十 宋孝宗时《玄帝实录》与真武本传故事的综合

《玄天上帝启圣录》卷1自开头“金阙化身”至快结尾时“五龙唐兴”凡29节,述玄帝化身和“武当修道”神话。后有两段话,实为董素皇写的跋。董跋称玄帝自宋启运以来,将近四个甲子,他考续三洞玉书,校成《实录》。<sup>①</sup>跋写于淳熙十一年(1184),上距北宋开国的确将近240年。《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经(集疏)》卷1也记载说:董素皇编集《玄帝实录》,张亚为之叙。按张叙(序)在全经之末。卷1又说:天降《玄帝实录》,因张明道出示蒋人玉虎,刊印于世。董素皇跋在署名前冠以“太真西王左上卿上清天机都承旨神应元惠真君飞霞灵光真人中黄先生”,《武当道教史略》推想董素皇可能不是历史人物,编者当是张明道。<sup>②</sup>其实,为自己戴上一顶或数顶神冠写入自己的著作的道经作者并不罕见。董素皇是位扶乩道士,这样自称更不足为奇。他当为《玄帝实录》作者,《实录》完成于宋孝宗淳熙十一年,也称《降笔实录》。

今《玄天上帝启圣录》卷1所辑《实录》29节中有几段注,其中一段注引用了元末明初的《武当福地总真集》,是知此29节当辑自元末明初人所刊加注本。《玄天上帝启圣录》8卷实为元明时人合北宋《真武启圣记》与南宋《玄帝实录》二经而成。<sup>③</sup>

《玄帝实录》讲述玄帝出身和武当修道故事,称玄帝乃先天始

① 《道藏》19/578上、中。

② 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第77页。

③ 《武当道教史略》第138页认为《玄天上帝启圣录》又名《玄武启圣实录》或《武当全相启圣实录》,其编撰者是元中期武当山天一真庆宫提点张守清及其弟子,可备一说。拙著《道藏分类解题》第199页说“本录当纂于元末明初”,应改。



炁五灵玄老太阴天一之化,黄帝时托生于净乐国善胜皇后,为太上八十二化,产母左胁。7岁通经书,15岁辞父母内炼元真,感动玉清圣祖紫元君传授无极上道,丰乾大天帝授以宝剑,令他居武当山修道。于是有五百追兵证灵官、灵鸦黑虎证大神、悟杵成针、折梅寄榔、蓬莱仙侣、紫霄圆道、五龙捧圣、升天受封等经历。故事中说六天魔王以坎离二气化为苍龟巨蛇,被玄帝摄于足下。又说玄帝历代分身降世,或姓李,或姓郭,或姓裴。<sup>①</sup>

其中几个故事注明依据或出自《三宝大有金书》、《混洞赤文》、《元洞玉历记》,另几个故事看得出来是综合《紫微大帝说玄武本传经》、《元始天尊说北方玄武经》和《真武启圣记》而成,可见这是将唐宋以来的各种真武本传故事加以裁剪,与武当山结合起来的系统故事。有两点比较醒目:老子之化被改为五灵玄老之化,老子为师被改为紫元君为师。

## 十一 宋代《三皇内秘文》说真武为五岳阴间神

《道藏》深帙《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》3卷,称真武宋真宗时封号北方真武真君,又称五代陈抟为神。《道藏提要》说:“此书盖出宋世。”<sup>②</sup>《道藏分类解题》说:“盖撰于宋。”<sup>③</sup>

《三皇内秘文》卷上曰:“五岳之下,地仙所职者北方真武真君。生伏尘世,祖积阴功。幼慕真风,少习道业。精达造化之源流,深测神变之妙理。遇玉清君授以斩鬼玉文天书十部、铁镜铜符,以荡阴精妖魅。以散发执玉清天丁剑,披八卦羽化衣服,踏天地龟蛇者是也。”<sup>④</sup>本卷称,玉清君即元始天尊。东岳之下为阴间的说法,早

① 《玄天上帝启圣录》卷1,见《道藏》19/571下~577下。

② 任继愈主编:《道藏提要》,第620页。

③ 拙著《道藏分类解题》,第110页。

④ 《道藏》18/564中。

于酆都和地狱。在此,真武主管五岳之下的阴间,而且是靠祖先的阴功和自己的修习而从凡人变为神。

## 十二 元明五经述真武本传无新意

1.《道藏》不帙《武当福地总真集》3卷,《道藏分类解题》指出该书为元刘道明集。<sup>①</sup>补充如下:“署名‘林下洞阳道人刘道明集’。卷前有刘道明序,撰于元世祖至元二十八年(1291)。卷中述张真人‘至元癸巳’重给云霞观额开创规模之事。‘至元癸巳’为至元三十年(1293),迟于撰序两年。卷末有吕师顺跋,撰于‘至辛丑’。疑‘至辛丑’为‘大德辛丑’之误,为元成宗大德五年(1301)。本集盖为刘道明编于1293~1301年间。概言之,编于元初。”

《总真集》卷下述玄帝本传。其大意说,玄帝的主宰是天一之神,即五灵老君。玄帝为五帝之一,奉上帝之命下降净乐国。净乐国即均州。玄帝名招摇童光,号云潜氏,隐讳曰“乞、仲芳、诘、贼”。玄帝从善胜夫人左胁而生。无极紫元君授之上道。入武当山修道42年。上帝命五真捧太玄玉册召玄帝升天,词曰:“上诏学仙圣童净乐国子,以子玄元之化,天一之尊,功满道备,升举金阙,可拜太玄元帅判元和迁校府公事。”上帝以符召玄帝助武王伐纣,玄帝收断天下妖魔,再次受册封。<sup>②</sup>玄帝从左胁而生及修道受封等,已见于《玄帝实录》。

2.《道藏》流帙《玄天上帝启圣灵异录》录元代玄武庙碑记四通、加封诏六道和《启圣嘉庆图序》六篇,反映了元代崇奉真武的情况。文书中最迟年代为泰定二年(1325)加封诏书。盖汇集于元代后期。

① 拙著《道藏分类解题》,第225~226页。

② 《道藏》19/658下~662下。

其中徐世隆《元创建真武庙灵异记》曰：“北宫黑帝，其精玄武，寔北方之神也。”<sup>①</sup>程钜夫《元赐武当山大天一真庆万寿宫碑》曰：“道家言：龙汉之年，虚危之精降而为人，修道此山，道成乘龙天飞，是谓玄武之神。”<sup>②</sup>

3.《道藏》阴帙《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经（集疏）》8卷，署名“鄮人方田子佩升玄内教策陈佖集疏”。卷1曰“本号玄武，避宋朝庙讳改赐曰真武”，卷3曰“宋朝仁宗皇帝”，皆非宋时人的口吻。《武当道教史略》说武当山紫霄宫今存明梵夹本《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经（集疏）》，比《道藏》本多序、赞、跋等。卷末《方田子跋》落款曰：“时宋改元端平三年岁次丙申中元日于弊窟书。方田子佖志宁谨题。”《武当道教史略》据此认为集疏者陈佖为南宋道士，宋理宗端平三年前前后生存。<sup>③</sup>“时宋改元端平三年”，词句不通。此跋疑为伪造。《道藏提要》曰：“此书出于宋代，称‘降授道士张明道。’”<sup>④</sup>此条原为笔者所写。所谓“降授道士张明道”，误将《玄帝实录》之事栽到《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》头上，并与后者的“提要”相矛盾，不知何人误改如此。在《道藏分类解题》中，笔者纠正为“元或明陈佖集疏”<sup>⑤</sup>，现仍维持这一看法。

陈佖集前人众说，资料丰富，有些可与《启圣记》、《玄帝实录》等互勘互补。但往往以己意妄改旧籍。卷6引《太平经》说真武故事，汉《太平经》何来真武成为道教大神之事！此即妄改之一例。

① 《道藏》19/641 中。

② 《道藏》19/643 上。

③ 王光德、杨立志：《武当道教史略》，第79～80页。

④ 任继愈主编：《道藏提要》，第540页。

⑤ 拙著《道藏分类解题》，第199页。

这段故事描述真武降伏天关地轴二魔王,龟蛇变化多端<sup>①</sup>,属于真武本传故事的一个细节,盖出于元明时人的渲染。

4.《道藏》流帙《大明玄天上帝瑞应图录》,《道藏分类解题》原稿曰:“不题撰人。撰于明时。本书鲜见其他传本。录明永乐十六年(1418)‘《御制大岳太和山道宫之碑》、永乐年间若干圣旨及敕建武当山宫观及敕祭真武之事、永乐十三年(1415)’《御制真武庙碑》,述及真武种种祥瑞,有图。”单引号原无,拙文为说明问题特加。《道藏分类解题》出版时,不知何故,漏掉单引号中40余字<sup>②</sup>,遂不可解,在此补正。

《御制大岳太和山道宫之碑》曰:“按道书,神本先天始炁五灵玄老太阴天乙之化……入武当山修真内炼,心一志凝,遂感玉清元君授以无极上道,功满道备,乘龙天飞,归根复位。”<sup>③</sup>《御制真武庙碑》曰:“先天始炁五灵君,玄老太阴实化成。察微知远生神灵,修真内炼心志宁。潜契太虚感玉清,功满道备乘龙行。归根复位以显名,天地悠久日月并。”<sup>④</sup>皆无新意。

5.《道藏》高帙《搜神记》6卷,1444~1593年间明代人名“登”者所编,盖在元代《搜神广记》基础上去其像增订而成,与晋干宝《搜神记》和唐句道兴《搜神记》无继承增补关系。<sup>⑤</sup>

《搜神记》卷2第一篇即《玄天上帝传》,内容与《武当福地总真集》所述玄帝本传基本相同。所不同者,称净乐国乃奎娄之下海外国,玄帝入太和山修道49年。<sup>⑥</sup>

① 《道藏》17/133上、中。

② 拙著《道藏分类解题》,第207页。

③ 《道藏》19/632上。

④ 《道藏》19/640下~641上。

⑤ 见拙著《道藏分类解题》,第202页。

⑥ 《道藏》36/259中~260中。

《道藏》不帙《武当纪胜集》，元罗霆震撰。为武当山风景名胜题咏集，可资考索玄帝的资料不多。明嘉靖任自垣撰《大岳太和山志》和明万历年间余象斗编《北方真武祖师玄天上帝出身志传》等，《道藏》未收。以上皆略而不述。

### 十三 《真武启圣记》等述灵应故事

神灵信仰，多伴随着灵应故事。灵应故事旨在加强信徒对神灵的超现实能力的信仰，也是一种对神的塑造。仅以收录灵应故事较多的四部道经为例略加分析。

《真武启圣记》是北宋时期记载灵应故事较突出的一部。在这些故事中，真武不仅大智大勇，法力无边，具有崇高的神性，而且济危扶困，除暴安良，受供必报，有求必应，富有人情味。这些故事上自晋代，下至宋仁宗时期，受真武护佑者既有帝王将相、王公大臣，又有士农工商、衙役走卒，其时其事自然不会完全真实，但至少反映了北宋朝野对真武信奉的盛况。有的学者已对此进行了论述<sup>①</sup>，兹不赘述。

此外，一些故事特别描述了宋朝和西蕃的战争，表现了时代的特点。其余故事也大都或多或少地给人以历史的启发。如“郑箭灭龟”描写阎罗王行事急躁，误认妖龟为圣龟，错判命案，但一经真武神指出，便立即平反。<sup>②</sup>这一故事大概包含着对认真司法的呼唤。“妖惑柴邈”述壁画神女迷惑凡人，包拯祷告真武除妖的故事。<sup>③</sup>从这一故事可以看出包拯断案明察秋毫的事迹在他在世的时候已经广为传颂。“现海救危”述真武受张天师派遣，救护船旅，

① 如黄兆汉《玄帝考》、王光德和杨立志《武当道教史略》、庄宏谊《宋元时期道教玄武神的传记初探》等。

② 《玄天上帝启圣录》卷5，见《道藏》19/604上、中、下。

③ 《玄天上帝启圣录》卷5，见《道藏》19/606中~607上。

后被救者助修“汉张天师传代法箓灵坛第四洞天”“信州龙虎山福圣太极观”北极殿的故事。<sup>①</sup>这一故事告诉我们,龙虎山张天师在宋仁宗时已经名气很大,真武成为天师部下。“何诎遇会”述隋代隐居庐山谷岩洞者何诎应现白鹿的故事。<sup>②</sup>庐山白鹿洞为唐李渤、李涉兄弟隐居处,不知隋代是否真有化现白鹿故事,李渤养白鹿是否有更深的寓意未被后人发掘。

《真武灵应大醮仪》述真武降蜀中故事<sup>③</sup>,知宋代蜀中真武信仰盛行。

《玄帝实录》述唐贞观年间五气龙君命武当军节度使姚简充武当山神神话<sup>④</sup>,当为宋代人所编。

《玄天上帝启圣灵异录》所录徐世隆撰《元创建真武庙灵异记》和《元创建昭应宫碑》以及王磐撰《元创建昭应宫碑》述至元六年(1269)真武化形龟蛇出现于大都、元世祖下令修庙供奉真武的史实<sup>⑤</sup>,这表明元代统治者非常聪明,能够因势利导,继续尊崇宋朝的家神。

《大明玄天上帝瑞应图录》载明成祖时大修武当山宫观时的种种灵异图,并且配有文字说明。<sup>⑥</sup>

#### 十四 封号和称号

自从道教吸收玄武信仰以后,道经不断向玄武献上新称号,朝廷也陆续向玄武赐封号,使玄武的地位愈来愈高。按时间顺序排

① 《玄天上帝启圣录》卷6,见《道藏》19/612中、下。

② 《玄天上帝启圣录》卷6,见《道藏》19/612下~613中。

③ 《道门科范大全集》卷63,见《道藏》31/906上、中、下。

④ 《玄天上帝启圣录》卷1,见《道藏》19/578上。

⑤ 《道藏》19/641中~643上。

⑥ 《道藏》19/634上~640上。

列一下，真武的封号和称号委实不少。

1. 六朝有道经称玄武将军

《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》卷3曰：“次存玄武将军。”<sup>①</sup>

2. 唐末五代有道经称玄武北斗斗牛女虚危室壁七星君

《太上黄箓斋仪》卷44曰：“仰谢……玄武北斗斗牛女虚危室壁七星君……”<sup>②</sup>

3. 唐末五代有道经称北方大将玄武将军

《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》曰：“北方大将玄武将军巡察天人，录善罚恶。”<sup>③</sup>

4. 宋初有道经称玄武神将

《元始天尊说北方真武妙经》曰：“真（玄）武神将敬奉天尊教敕。”<sup>④</sup>

5. 宋真宗大中祥符五年（1012）改称玄武为真武

李攸《宋朝事实》卷7曰：“圣祖以大中祥符五年十月戊午降于禁中延恩殿。”又说同年闰十月上尊号，天禧元年宋德昌上言，建议诏中外不得斥犯圣祖名。<sup>⑤</sup>但李焘《续资治通鉴长编》卷79曰：“（大中祥符五年）诏圣祖名，上曰元，下曰朗，不得斥犯。”<sup>⑥</sup>《云麓漫钞》卷9曰：“祥符间避圣祖讳，始改玄武为真武。”<sup>⑦</sup>综合诸说，以大中祥符五年为准。

6. 大中祥符五年（1012）至天禧二年（1018）间有道经称北方

① 《道藏》34/405 上。

② 《道藏》9/311 下。

③ 《道藏》18/38 下。

④ 《道藏》1/813 下。

⑤ [南宋]：李攸《宋朝事实》卷7，见《四库全书》608/87 上。

⑥ [南宋]李焘：《续资治通鉴长编》卷79，见《四库全书》315/260 下。

⑦ [南宋]赵彦卫：《云麓漫钞》卷9，见《四库全书》864/346 下。

真武神将和真武大神将

《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》曰：“乃敕北方真武神将躬诣诸天，遍为巡察……今重告汝真武大神将救护之法。”<sup>①</sup>

7. 宋真宗天禧二年(1018)封真武灵应真君

宋高承《事物纪原》卷2引《宋朝会要》曰：“天禧二年闰四月……诏加真武号曰真武灵应真君。”<sup>②</sup>

《图书集成·山川典》卷156宋真宗《加封元岳碑》曰：“真武将军宜加号曰镇天真武灵应佑圣真君。”<sup>③</sup>可为参考。

元刘道明《武当福地总真集》卷下曰：“（宋真宗天禧二年七月七日诏曰）真武将军，宜加号曰镇天真武灵应佑圣真君。”<sup>④</sup>。可为参考。

《铸鼎余闻》卷1引《黟县志》曰：“宋元丰年间，封佑圣为真武灵应真君。”<sup>⑤</sup>盖不可为据。

8. 宋仁宗时称天帅真武、北极真武真君、北方三元游奕大将军、北极游奕真武将军、北极紫微阁真武福神、北极真武灵应真君、佑胜院善恶副判真武灵应真君、镇天真武长生福神，封天侯

《玄天上帝启圣录》卷2曰：“盖天帅真武即凡降世。”<sup>⑥</sup>

《玄天上帝启圣录》卷2曰：“宋朝多感召北极真武真君。”<sup>⑦</sup>

① 《道藏》18/352 中下。

② 〔北宋〕高承：《事物纪原》卷2，见《四库全书》920/45 下。

③ 见《图书集成·方輿汇编·山川典》卷156《武当山部艺文一》，中华书局、巴蜀书社影印本，第19册，第23310页上。

④ 《道藏》19/662 下。

⑤ 〔清〕姚緒均：《铸鼎余闻》卷1，清光绪二十五年常熟刘氏达经堂刻本。

⑥ 《道藏》19/583 中。

⑦ 《道藏》19/584 上。



《玄天上帝启圣录》卷3曰：“但云北方三元游奕大将军也。”<sup>①</sup>

《玄天上帝启圣录》卷3曰：“奉侍一北极游奕真武将军，诚心习行二十余年。”<sup>②</sup>

《玄天上帝启圣录》卷3曰：“计验北极紫微阁真武福神身相有无动损。”<sup>③</sup>

《玄天上帝启圣录》卷4曰：“因到定州，冲见北极真武灵应真君队仗。”<sup>④</sup>

《玄天上帝启圣录》卷7曰：“遇见北极紫微大帝领佑胜院善恶副判真武灵应真君奏事。”<sup>⑤</sup>

《玄天上帝百字圣号》曰：“镇天真武长生福神，万物之祖，盛德可委”。<sup>⑥</sup>

《玄天上帝启圣录》卷8曰：“敕宝应阁，惟神阴相，克示显灵，宜可叙功。特赐真武永充定国无碍慈悲家政殿，授上衔‘玄初鼎运上清三元都部署九天游奕大将军左天罡北极右垣镇天真武灵应真君奉先正化寂照圆明庄严宝净齐天护国安民长生感应福神智德孝睿文武定乱圣功慈慧天侯。’”<sup>⑦</sup>

《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经(集疏)》卷3称天侯封号为宋仁宗嘉祐二年所上<sup>⑧</sup>，可为参考。

元刘道明《武当福地总真集》卷下说宋仁宗嘉祐二年进封太玄

① 《道藏》19/593 中。

② 《道藏》19/593 下。

③ 《道藏》19/594 上。

④ 《道藏》19/595 上。

⑤ 《道藏》19/622 中。

⑥ 《道藏》36/337 中。

⑦ 《道藏》19/631 中、下。

⑧ 《道藏》17/118 上。

元帅为玄天上帝<sup>①</sup>，不可信。

9. 宋哲宗元符二年(1099)前有道经称三元都总管九天游奕使左天冈北极右员大将军镇天真武灵应真君

《元始天尊说北方真武经》附曰：“三元都总管九天游奕使左天冈北极右员大将军镇天真武灵应真君下降之日：正月初七……”<sup>②</sup>

10. 宋徽宗大观二年(1108)封真武为佑圣真武灵应真君

《道藏》孝帙《真武灵应真君增上佑圣尊号册文》<sup>③</sup>曰：“维大观二年……恭惟真武灵应真君……增上尊号曰佑圣真武灵应真君。”<sup>④</sup>

11. 宋钦宗靖康元年(1126)加号佑圣助顺真武灵应真君

《文献通考·郊社考二十三》：“钦宗靖康元年诏，佑圣真武灵应真君加号佑圣助顺真武灵应真君。”<sup>⑤</sup>

《铸鼎余闻》卷1引《黟县志》曰：“靖康元年，加号佑圣助顺真武灵应真君。”<sup>⑥</sup>

元刘道明《武当福地总真集》卷下录宋宁宗于嘉定二年(1209)十一月十四日所颁崇封诰词曰：“北极佑圣助顺真武灵应真君……可特封北极佑圣助顺真武灵应福德真君。”<sup>⑦</sup>

12. 大概宋钦宗至宋宁宗时(1125~1224)有的道经称真武为

① 《道藏》19/662 上

② 陈垣编著，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，第307页。

③ 拙著《道藏分类解题》第199页“真武灵应真君增上佑圣尊号册文”条曰：“系大观二年(1108)于大神真武灵应真君尊号之前增加‘佑圣’二字之册文。”

④ 《道藏》18/42 上、中。

⑤ [元]马端临：《文献通考》卷90，见《四库全书》612/194下。

⑥ [清]姚楮均：《铸鼎余闻》卷1，清光绪二十五年常熟刘氏达经堂刻本。

⑦ 《道藏》19/662 下~663 上。

北极佑圣真武灵应真君玄天上帝

署名“洞微高士开光救苦真人宁全真授、上清三洞弟子灵宝领教嗣师王契真纂”的《上清灵宝大法》卷28讲述传度仪，三官皆称帝，四圣也不甘落后，称为“北极天蓬都元帅真君苍天上帝”、“北极天猷副元帅真君丹天上帝”、“北极翊圣储庆保德真君皓天上帝”和“北极佑圣真武灵应真君玄天上帝”。<sup>①</sup>

宁全真是东华派大师，生于宋徽宗建中靖国元年（1101），卒于宋孝宗淳熙八年（1181）。<sup>②</sup>其弟子王契真纂《上清灵宝大法》大概不会迟于宋宁宗末年（1224）。虽然这部道经明显有后人增纂的文字，如卷66出现“大明国”字样<sup>③</sup>，不过真武的帝号与元代封号不同，当不是元明时人添补进去的。《上清灵宝大法》的真武帝号，实即将宋徽宗对真武的封号“佑圣真武灵应真君”穿靴戴帽而成。由此推断，此帝号盖为宋钦宗至宋宁宗时（1125～1224）的道士所编造。

### 13. 宋孝宗时有道经称北极总统一元天大将

《太上说紫微神兵护国消魔经》曰：“诏曰：……可封为北极总统一元天大将。”<sup>④</sup>

14. 宋孝宗淳熙十一年（1184）以前有的道经称太玄元帅镇天玄武大将军三元都总管九天游奕使左天罡北极右员（垣）三界大都督领元和迁校府公事判玄都佑胜府事太上紫皇天一真君，称玉虚师相玄天上帝领九天采访使

《玄帝启圣录》曰：“于上天真化四年……进封三官四圣帝

① 《道藏》30/915 上、中。

② 见《灵宝领教济度金书》卷前《嗣教录》收录《赞化宁先生》。《道法会元》卷244也收入这篇传记，改题为《赞化先生宁真人事实》。

③ 《道藏》31/338 中、339 下。

④ 《道藏》11/428 中。

号……惟太玄元帅镇天玄武大将军三元都总管九天游奕使左天罡北极右员(垣)三界大都督领元和迁校府公事判玄都佑胜府事太上紫皇天一真君……特拜玉虚师相玄天上帝领九天采访使。”<sup>①</sup>所谓上天真化四年,表明是神话。但神话出自《玄帝启圣录》,表明这一玄天上帝称号不迟于宋孝宗淳熙十一年。

其后,其他经典引用《玄帝启圣录》,将神话年代改为宋仁宗时,貌似信史,稍不小心,就会上其当。如《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经(集疏)》卷1曰:“董真君《实录》载云:‘又于大宋仁宗朝嘉祐二年丁酉岁……校正三官四圣……四年正月初一日……至玄武加号太上紫皇天一真人玉虚师相玄天上帝领九天采访使。’”<sup>②</sup>又如《武当福地总真集》卷下曰:“宋嘉祐二年(1057)……进封三官四圣帝号……惟太玄元帅镇天玄武大将军三元都总管九天游奕使左天罡北极右垣三界大都督神仙鬼神公事判玄都右胜府事领元和迁校府事紫皇一天君……可特授玉虚师相玄天上帝领九天采访使。”<sup>③</sup>《玄帝启圣录》并未指出是在宋仁宗时。

15. 宋孝宗淳熙十五年(1188)之前已有道经称大圣大慈大仁大孝八十二化报恩教主佑圣真武治世福神玉虚师相玄天上帝金阙化身天尊

《玄天上帝说报父母恩重经》曰:“志心皈命礼……大圣大慈大仁大孝八十二化报恩教主佑圣真武治世福神玉虚师相玄天上帝金阙化身天尊。”<sup>④</sup>

16. 宋宁宗嘉定十六年(1223)前有道经称佑圣玄天上帝

《无上黄箓大斋立成仪》卷55曰:“神位门:右二班——……天

① 《玄天上帝启圣录》卷1,见《道藏》19/577上、中。

② 《道藏》17/91中下。

③ 《道藏》19/661中~662上。

④ 《道藏》11/473下。

蓬苍天上帝、天猷丹天上帝、翊圣皓天上帝、佑圣玄天上帝……”<sup>①</sup>

17. 宋理宗淳祐五年(1245)至宋度宗咸淳二年(1266)间有的道经称北极佑圣真君玉虚师相玄天上帝

《北真水部飞火击雷大法》曰:“急急奉北极佑圣真君玉虚师相玄天上帝律令。”<sup>②</sup>

《道法会元》卷131《石匣水府起风云致雨法》称张渤为祠山正佑圣烈真君。据说张渤为西汉时人,原系广德的地方神,唐天宝中赠水部员外郎,将其庙所在地横山改名祠山。故俗称祠山神,也称张水部,元以来又俗称张大帝。他手下常见丁、壬、方三员大将。张渤从灵济王改封真君,据《续文献通考》卷79记载,时在宋理宗宝祐四年(1256)。<sup>③</sup>又据《搜神记》卷2“祠山张大帝”条载,宋理宗淳祐五年(1245)改封其为正佑圣烈真君,宋度宗咸淳二年(1266)加封为正佑圣烈昭德昌福真君。<sup>④</sup>由祠山神张渤的封号推测,《石匣水府起风云致雨法》大概编于淳祐五年至咸淳二年间。

《北真水部飞火击雷法》称雷将班首为雷霆水部都大判官张渤。《北真水部飞火击雷大法》和《石匣水府起风云致雨法》皆说,北帝派遣水部张渤隶属于玄天上帝,行法时需请北帝令玄天上帝下降,用真武剑诀、真武咒以及存思真武等手段召张水部现形。二法皆属于北宋末年王侍宸所创雷法的衍派。这两卷是否出自同一部书,颇难判断,但至少可以肯定两卷的关系是很密切的,《北真水部飞火击雷大法》的编造时间与《石匣水府起风云致雨法》同时,或前后不久。真武获得北极佑圣真君玉虚师相玄天上帝称号,大概

① 《道藏》9/707上、708下。

② 《道法会元》卷130,见《道藏》29/639下。

③ [清]嵇璜、曹仁虎等:《续文献通考》卷79《群祀考·杂祠淫祠》,见《四库全书》628/228下。

④ 《道藏》36/264中。

在淳祐五年至咸淳二年間，或稍前稍後一段時間里。

18. 宋理宗寶祐五年(1257)有道經稱北極佑聖助順真武靈應福德衍慶真君，敕封北極佑聖助順真武福德衍慶仁濟正烈真君

《武當福地總真集》卷下錄宋理宗于寶祐五年二月所頒崇封誥詞曰：“北極佑聖助順真武靈應福德衍慶真君……可特封北極佑聖助順真武福德衍慶仁濟正烈真君。”<sup>①</sup>

19. 宋度宗咸淳六年(1270)有道經稱玉虛師相玄天上帝金闕化身天尊、混元法主玄天上帝等

《道法會元》卷154《混元六天妙道一炁如意大法》曰：“虔誠拜請主法玉虛師相玄天上帝金闕化身天尊。”<sup>②</sup>又曰：“急急如混元法主玄天上帝律令。”<sup>③</sup>其他還有“混元上帝”、“玄天上帝”、“上帝”、“佑聖真君”、“佑聖”、“真武”等簡稱。

《歷世真仙體道通鑑續編》卷5《雷默庵傳》說，雷時中字可權，號默庵，又號雙橋老人。生于宋嘉定十四年(1221)。宋度宗咸淳六年(1270)，辛天君授予他《混元六天如意道法》一卷。雷時中以此度人傳教，弟子數千人，分東南、西蜀二派，混元之教大行于世。雷時中于元至元三十二年(1295)端坐遺頌，凝然而逝。雷時中著有《心法序》、《要道法直指》和《原道歌》等。雷霆降筆，說上帝已升時中為玄都上相混元妙道普濟真君雷聲演教天尊。<sup>④</sup>《混元六天如意道法》蓋為雷時中所撰，撰于咸淳六年。今《道法會元》卷154《混元六天妙道一炁如意大法》和卷155《混元六天如意大法》，蓋即《混元六天如意道法》。《道法會元》卷154、155列入了雷時中的弟子之名，說明已經後人增纂。但主要內容，特別是主神不會變

① 《道藏》19/663 上、中。

② 《道藏》29/806 上。

③ 《道藏》29/812 中。

④ 《道藏》5/446 中~447 中。

动,这是不言自明的。

20. 南宋已有道经称镇天真武治世福神玉虚师相玄天上帝

《北极真武佑圣真君礼文》曰:“恭惟镇天真武治世福神玉虚师相玄天上帝,至灵赫赫,盛德巍巍。”<sup>①</sup>

21. 南宋已有道经称教主北极镇天助顺真武灵应福德真君玉虚师相玄天上帝

《北极真武普慈度世法忏》卷1曰:“洪惟教主北极镇天佑圣助顺真武灵应福德真君玉虚师相玄天上帝,神灵异稟,成功夙著于巍巍;造化既分,令德已形于显显。”<sup>②</sup>

22. 元大德七年(1303)封元圣仁威玄天上帝

《续文献通考》曰:“(元)成宗大德……七年十二月,加封真武为元圣仁威玄天上帝。”<sup>③</sup>

《铸鼎余闻》卷1引《黟县志》曰:“元成宗大德七年,加封真武为元圣仁威玄天上帝。”<sup>④</sup>

《玄天上帝启圣灵异录》载元大德八年“加号曰玄天元圣仁威上帝”<sup>⑤</sup>。今依“大德七年”之说。

23. 元明时有道经称北极佑圣真武大元帅玄天元圣仁威上帝金阙化身证果终劫济苦天尊

《太上九天延祥涤厄四圣妙经》(见后文)曰:“至心皈命礼……北极佑圣真武大元帅玄天元圣仁威上帝金阙化身证果终劫

① 《道藏》18/379 中。

② 《道藏》18/355 上。

③ [清]嵇璜、曹仁虎等:《续文献通考》卷79《群祀考·杂祠淫祠》,见《四库全书》628/232 上。

④ [清]姚楮均:《铸鼎余闻》卷1,清光绪二十五年常熟刘氏达经堂刻本。

⑤ 《道藏》19/644 中。

济苦天尊。”<sup>①</sup>

24. 元明时有道经称法主北极镇天真武灵应佑圣真君玄天元圣仁威上帝

《真武灵应大醮仪》曰：“启请法主北极镇天真武灵应佑圣真君玄天元圣仁威上帝。”<sup>②</sup>

25. 元明时有道经称北极镇天真武玄天上帝真君

《玄帝灯仪》曰：“臣众等志心归命北极镇天真武玄天上帝真君、一切神仙、诸灵官。”<sup>③</sup>

26. 明成祖永乐年间称北极玄天上帝真武之神

《大明玄天上帝瑞应图录》之《御制大岳太和山道宫之碑》曰：“是故行乎天地、统乎阴阳……以成化工者，若（北）极玄天上帝真武之神是已（也）。”<sup>④</sup>

《大明玄天上帝瑞应图录》之《御制真武庙碑》曰：“惟北极玄天上帝真武之神，其有功德于我国家者大矣”<sup>⑤</sup>。

《明史·礼志》曰：“真武庙，永乐十三年建，以祀北极佑圣真君”<sup>⑥</sup>。可为参考。

27. 明初有道经称太上玄天真武无上将军

《太上玄天真武无上将军箓》曰：“恭诣龙虎山天师真人门下，拜受太上玄天真武无上将军箓一阶。”<sup>⑦</sup>

玄武神的称号经历了从玄武到将军、到真君、再到玄天上帝的晋升过程。这一过程很长，大约千年。这一过程中玄武神获得的

① 《道藏》1/808 中。

② 《道门科范大全集》卷 63，见《道藏》31/905 中。

③ 《道藏》3/572 上。

④ 《道藏》19/632 上。

⑤ 《道藏》19/640 中。

⑥ 《明史》卷 50《礼志四》。

⑦ 《道藏》28/500 下。



称号和封号很多。道经和帝王在称号和封号中,使用了表示级别和具有美好含义的字词,歌颂玄武神的神威和神品,表达尊崇之心。他们的心愿也寄托其中。称号和封号中具有美好含义的字词大体上是不断垒积的。皇帝对玄武神的封号尤其显示出垒积的特点。但这种垒积性不是绝对的。首先,宋元明之间的封号仍能看出改朝换代的区别。其次,道教各派之间的称号差别较大,呈多元化。

玄武神演变为玄天上帝的过程,大致可分为六朝酝酿时期、隋唐五代兴起时期、两宋发展和定型时期,以及元明清巩固时期。玄武神的称号和封号的级别由低向高走,数量由少到多、再回到少,与四个时期是相应的,与玄武本传故事从产生到多样化、再到基本定型的过程也是相应的。两宋是玄武神演变为玄天上帝的发展和定型时期,是玄武本传故事种类最多的时期,所以也是包括玄天上帝在内的各种称号和封号最多的时期。

另外需要说明的是,玄武神人格化之后,星宿神和灵兽神玄武仍存在。如宋代道经《四斗二十八宿箓》<sup>①</sup>仍称北方五炁玄天玄武七宿<sup>②</sup>。玄武神升为玄天上帝后,作为真武将军或真武真君的玄武神仍存在。这些不同级别、不同身份的玄武神有时并存于同一部道经中,这样的道经很普遍。如《太上洞玄灵宝天尊说罗天大醮上品妙经》把包括玄武在内的四灵与真武大将排列在一起。<sup>③</sup>这样的道经,有的是后人增纂造成的,有的反映了道派的历史,有的却是玄武神分裂为几位的结果。

## 十五 关于玄天上帝的几个问题

就像人间的小人物能够变成大人物一样,天上的小神也能够

① 参阅拙著《道藏分类解题》,第109页。

② 《道藏》34/251中。

③ 《道藏》28/370下。

变成大神。信徒增多,庙宇分布的地域扩大,小神也就变成了大神。神而称帝,体现的是封建皇权思想。封建社会的许多道士以及广大的农民信徒,脑子里的封建皇权思想可谓浓厚。故而在道教神灵中,称帝者不可胜数。如果由人间的皇帝将天帝的旒冕郑重封赠给他们,这些称帝的新起的道教大神们就更加显赫了。宋元两代皇帝尤其热衷于晋封低位神,敕封大神为天帝。上述道经表明,道士将真武塑造为帝在前,大概始于宋钦宗时代。皇帝封赠真武为帝在后,是元成宗颁布的命令。在《道藏提要》和《道藏分类解題》的某些条目中,笔者仅以元成宗敕封作为朝野称真武为玄天上帝之始,用来判定道经的编撰年代,是不准确的,今予以纠正。

道经告诉我们,北方神称帝者实在是太多了,如北极紫微大帝、北都大帝、紫微上宫天皇帝,紫微中宫北极大帝、北方黑帝、北极大帝、北酆大帝、北极天蓬大帝、北斗七星大帝等。玄天上帝之称没有什么特别之处,是北帝之称的一种必然的衍生。因为一般按照五行说和天帝观念,北即玄,即玄天<sup>①</sup>,帝即上帝。北帝即玄帝,即玄天上帝。凡称帝的北方的神,皆有称为玄天上帝的可能。最后有几位获得玄天上帝称号,只不过由于文字上的方便而已,真武是其中之一,而且在不同的派别和不同的经典中有不同的玄天上帝称号。

证据之一是,有两部南宋时期的道经中出现了玄天上帝神号,但不知所指。

第一部是《道法会元》卷167《上清天蓬伏魔大法》。该法的咒语中出现了“急急如玄天上帝律令敕”的结尾语,但没有明确玄天

---

① 也有称上帝为玄天者。《周礼·大宗伯》曰:“以禋祀祀昊天上帝。”郑司农曰:“上帝,玄天也。”(见《十三经注疏》之《周礼注疏》卷18,清乾隆四年校刊、同治十年重刊本。)又曰:“旅上帝。”注曰:“上帝,玄天。”(见《周礼注疏》卷20)

上帝的称号是属于真武的。<sup>①</sup>

《道法会元》卷156至卷168凡13卷,其中12卷题曰《上清天蓬伏魔大法》,唯167卷题曰《上清天蓬伏魔大法补遗》。这13卷盖为一书。《道法会元》卷156说,董大仙于蜀城西明山修道时,天蓬元帅授予他文字三册,天蓬伏魔法始传于世。<sup>②</sup>董大仙被尊为该法的祖师,“文字三册”盖出自他的手。这“文字三册”盖即《道法会元》卷156至卷168,名曰《上清天蓬伏魔大法》。后人又增加一卷,盖即卷167《补遗》。

另一雷法大师金允中在宋理宗宝庆元年(1225)写道:“董大仙传天蓬法,本以辅天心正法而行。”<sup>③</sup>《上清天蓬伏魔大法》的问世当不会迟于宝庆元年。

董大仙的《上清天蓬伏魔大法》,有时把玄武作为四灵来召,曰:“青龙吉庆,白虎卫形,朱雀顾护,玄武摄精。”<sup>④</sup>有时把玄武作为存神的对象,曰:“(存)肾中黑炁自足出,化为玄武。”<sup>⑤</sup>所化玄武仍起护卫作用。也有把真武当做大神的地方,称为北极真武真君。<sup>⑥</sup>天蓬伏魔法冲锋陷阵的主要威神当然是天蓬元帅,他直接受北帝辖制。在《上清天蓬伏魔大法》中,北帝也称为北方癸地酆都罗山五灵玄天北帝神君伏魔元帅。<sup>⑦</sup>其所谓玄天上帝,也许指的就是酆都神玄天北帝,而不是真武。其他雷法和经典也有称酆都神为帝的。如《道法会元》卷3《清微帝师宫分品》称“地府北阴酆都

① 《道藏》30/75 上。

② 《道藏》29/823 下~824 上。

③ 《道藏》30/144 上。

④ 《道法会元》卷157,见《道藏》29/837 上。

⑤ 《道法会元》卷158,见《道藏》29/842 下。

⑥ 《道法会元》卷167,见《道藏》30/69 中。

⑦ 《道法会元》卷159,见《道藏》29/853 中。

玄天大帝”<sup>①</sup>，《道法会元》卷75《天书雷篆下》称“北阴酆都玄天大帝”<sup>②</sup>，《道法会元》卷209《玉阳祭炼文检品》称“北阴酆都玄天大帝”<sup>③</sup>，《道法会元》卷240《正一玄坛元帅六阴草野舞袖雷法》称“北阴玄天酆都大帝”<sup>④</sup>，《灵宝领教济度金书》卷172称“太上无极大道北阴酆都玄天大帝”<sup>⑤</sup>。

第二部是《道法会元》卷227《太一火犀雷府朱将军考附大法》。该法的主法为四神并列，他们是太上至尊玉皇上帝、南极勾陈天皇大帝、北极紫微太皇大帝、法主玉虚师相玄天上帝。<sup>⑥</sup>其《发罩咒》说奉昊天上帝、伏魔大帝、玄天上帝和酆都大帝敕罩。<sup>⑦</sup>从名号上，看不出法主玉虚师相玄天上帝或玄天上帝是否真武。经中的护卫咒曰：“青龙在吾左，白虎在吾右，朱雀在吾前，玄武在吾后。”<sup>⑧</sup>其黑风黑罩咒召劾众神，玄武壬癸大将军列队其中。<sup>⑨</sup>

《太一火犀雷府朱将军考附大法》卷前《雷奥序》曰：上世宗师不肯将火犀考附法轻传，江湖嗣法者罕知其玄。昨因六阴洞微仙卿卢先生游青城山，遇虚靖天师，把六阴洞微诸阶之法传授给他。他自婺州来至洪州，寓于丰城清都白鹤观，行法无不灵验。接着讲述火犀考附法的主神和命名。<sup>⑩</sup>上世宗师之类，当为神话，以标榜其法源远流长。卢先生受法之说，盖暗示他是创法之人。卢先生

① 《道藏》28/687中。

② 《道藏》29/260中。

③ 《道藏》30/310中。

④ 《道藏》30/481下。

⑤ 《道藏》7/745上。

⑥ 《道藏》30/413上、中。

⑦ 《道藏》30/418中。

⑧ 《道藏》30/414中。

⑨ 《道藏》30/417下。

⑩ 《道藏》30/412中~413上。

名瑩，字伯善，号养浩，为酆都派第四代传人，经历南宋末年。<sup>①</sup>《太一火犀雷府朱将军考附大法》当反映了卢养浩于南宋末年所创雷法的基本内容。

证据之二是，有的道经中，同时出现两个玄天上帝。如《上清灵宝大法》卷28称真武为“北极佑圣真武灵应真君玄天上帝”<sup>②</sup>，而同书卷29又称酆都神为“北阴酆都玄天上帝”<sup>③</sup>。《道法会元》卷265将“太玄元帅玄天上帝”和“北阴酆都郁绝五炁玄天上帝”紧紧地并列在一起。<sup>④</sup>在这里，真武和酆都神并列为玄天上帝。

由于宋元明三代帝王的历次敕封，特别是元成帝封赠玄天上帝之后，全国上下大多数人只知道真武是玄天上帝，真武遂似乎垄断了这一帝号，似乎取代了老北帝颡顓。故许道龄说，后来阴阳五行渐衰，颡顓退处无权，玄武逐渐代替颡顓成为北方玄帝。<sup>⑤</sup>但是在道教内部并非如此。真武并没有垄断玄天上帝称号，此其一。其次，无论是真武玄天上帝，还是其他的玄天上帝，地位都没有超出，更没有取代黑帝颡顓、紫微大帝等老北帝的地位。

## 十六 劝孝之神

编造本传故事和灵应故事，奉上尊号，使真武玄天上帝的形象高大而丰满。但人们供神，必有所求。自《紫微大帝玄武本传经》始，道经把玄武神塑造为能够对信徒进行道德教化、能够满足信徒功利主义祈求的大神。这与道教世俗化的历程恰恰一致。玄武神

① 拙文《张宇初论道派》，见张金涛、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年版，第157页。

② 《道藏》30/915中。

③ 《道藏》30/919上。

④ 《道藏》30/628下。

⑤ 许道龄：《玄帝之起源及其蜕变考》，载《史学集刊》1947年第5期。

受到民众和帝王经久不衰的热烈崇奉,与此有极大的关系。

玄武神要求信徒孝敬父母,本部分略加介绍。

《道藏》女帙《玄天上帝说报父母恩重经》是一部借重玄武神进行道德教化的道经。《道门定制》卷5著录曰:“《太上真一报父母恩重经》一卷、《真武灵应真君报父母恩德经》一卷。”<sup>①</sup>《武当道教史略》的作者据此认为《玄天上帝说报父母恩重经》在南宋初已经流行<sup>②</sup>,此说有据。《道藏》收有《道门定制》10卷,题吕元素集成,胡湘龙编校。《四库全书》本为11卷。前有吕元素序,撰于宋孝宗淳熙十五年(1188)。根据《道门定制》的著录和《玄天上帝说报父母恩重经》的内容可以推断,《玄天上帝说报父母恩重经》的正文部分,盖原称《真武灵应真君报父母恩德经》,撰于宋孝宗淳熙十五年。笔者所写“提要”和“解题”应当依此改正。<sup>③</sup>

《玄天上帝说报父母恩重经》末有元末明初人赵宜真跋<sup>④</sup>,《道

① 《道藏》31/708下。

② 王光德、杨立志:《武当道教史略》,第78页。

③ 任继愈主编《道藏提要》第472~473页因《玄天上帝说报父母恩重经》提要因该经有赵宜真跋,遂曰:“疑是经盖明初道士所造。”这一条提要系笔者所写。拙著《道藏分类解题》第41页说:“赵宜真元末明初人,该经当出自明。”

④ 赵宜真,《岷泉集》卷4有传,题曰《赵原阳传》(见《道藏》33/232上、中),原阳盖为字。传称赵宜真曾师龙虎山金野庵。据《岷泉集》卷4《金野庵传》(见《道藏》33/231中~232上),金野庵生于前至元丙子年(1276),元统癸酉年(1333)前一段时间居龙虎山。赵宜真师事金野庵当于这一段时间内。又据《赵原阳传》,赵于壬戌坐化。元统癸酉年前后有两个壬戌年,第一个壬戌年为至治二年(1322)。若是此年,则赵宜真谢世时其师金野庵还在龙虎山,11年后才迁居武夷山。《赵原阳传》又载,赵宜真西游后,曾谒龙虎山,“天师冲虚公深嘉礼之”。第二个壬戌年为洪武十五年(1382)。按《汉天师世家》卷3,第四十二代天师张正常,号冲虚子,至正己亥年(1359)袭天师位。若赵宜真于至治壬戌年羽化,则不会有谒见第四十二代天师之事。赵宜真当羽化于洪武壬戌年。由此推断,赵宜真为元后期至明初人。

藏》本经名盖为赵宜真所改。

《玄天上帝说报父母恩重经》经文为四言，不足 300 字。经文首先要人知恩，声称父母为“始相”，子女为“我相”，父母一生的辛酸、苦恼以及死后不得解脱而继续陷入轮转，皆因“我相”而起。继而要人报恩，要求为人子女者，灭贪嗔，破险峻，持念平等，使父母快乐，无相著，不坠苦海。灭贪嗔等等，也就是既修自己度世，又向父母尽孝道，使父母也度世。始相我相说将道家的有无论和佛教的缘起说糅合在一起，论证父母生养之恩重如泰山，劝人力行孝道，归根结底是在推行儒家伦理道德。然后是“玄帝报恩圣号”，教人礼玄帝为师，祈恩报本，“愿我见在父母福寿增延，过去父母早得超生”<sup>①</sup>。

道经载，真武最大的孝行，是父母因他而受封为神。编于元明时期的《玄门报效追荐仪》<sup>②</sup>曰：“是故湛母藏教于黄堂，先明孝道；玄帝传经于玉篋，具述报恩。岂徒养生丧死之尽情，亦欲积行修缘而入妙。苏仙留橘井与慈母以立功，真武宴谷岩为二亲而修果，以此见人伦之大，最为学道者之先。”<sup>③</sup>真武尽孝的故事于此可见一斑。

## 十七 灵签主神

玄武神主要能够满足信徒占卜吉凶、求福悔罪和驱鬼除魔等三个方面的功利主义祈求。以下分别叙述。本部分介绍灵签。

玄武神在以下两部道经中为灵签主神：

第一部是《道藏》纳帙《四圣真君灵签》。该经记载的是签词，供抽签后贞问吉凶所用。抽签之前需向“天蓬大元帥真君、天猷副

① 《道藏》11/473 下。

② 拙著《道藏分类解题》第 191 页推测该经编于元明时期。

③ 《道藏》9/61 上。

元帅真君、翊圣保德真君、真武灵应真君”以及天地神祇万物祈祷，它们是吉凶的指示者。此经称真武为真武灵应真君，与《事物纪原》卷2引《宋朝会要》同，其问世的时间似亦在天禧二年（1018）之前。

第二部是《道藏》冠帙《玄天上帝百字圣号》。该经由“玄天上帝百字圣号”、“仁宗皇帝御赞”、“祈签祝文”、“玄天上帝圣降日”和“玄天上帝感应灵签”五部分组成。其中，“祈签祝文”和“玄天上帝感应灵签”是正文，是这部经的主体。因此，此经的经名应当是《玄天上帝感应灵签》，收录者将经名弄丢了，误以附文“玄天上帝百字圣号”为书名。本文以下以《玄天上帝感应灵签》称呼此经。

“祈签祝文”是向四圣祈祷。“玄天上帝感应灵签”诸签中的“圣意”诗，与《四圣真君灵签》诸签中的第二首诗相同。是知《玄天上帝感应灵签》乃继承《四圣真君灵签》而成。但《玄天上帝感应灵签》不仅在灵签名称中把四圣改成玄天上帝，而且称四圣为“天蓬大元帅、天猷副元帅、翊圣保德真君、真武灵应大帝”，即取消了四圣的真君称号，却只尊真武为大帝。这说明《玄天上帝感应灵签》对《四圣真君灵签》进行了改造。从称玄天上帝这一点来看，改造为《玄天上帝感应灵签》的时间，盖不早于北宋末年。

“仁宗皇帝御赞”称真武为“镇天真武长生福神”<sup>①</sup>。这八个字取自《玄天上帝启圣录》卷8“叙功赐衔”中真武长长的封号，紧接其后的八句赞词，录自“叙功赐衔”中的御赞，完全相同。至南宋洪迈《夷坚三志》稍加变化曰：“北方镇天真武灵（应）真君。”<sup>②</sup>

后加的“玄天上帝百字圣号”称真武为“混元六天传法教主修真悟道济度群迷普为众生消除灾障八十二化三教祖师大慈大悲救

① 《道藏》36/337 中。

② 〔南宋〕洪迈：《夷坚三志·辛卷第二》，中华书局1981年版，第3册，第1397页。



苦救难三元都总管九天游奕使左天罡北极右垣大将军镇天助顺真武灵应福德衍庆仁慈正烈协运真君治世福神玉虚师相玄天上帝金阙化身荡魔天尊”<sup>①</sup>。这一圣号，组合宋仁宗对真武的封号“玄初鼎运上清三元都部署九天游奕大将军左天罡北极右垣镇天真武灵应真君奉先正化寂照圆明庄严宝净齐天护国安民长生感应福神智德孝睿文武定乱圣功慈慧天侯”（见《玄天上帝启圣录》卷8）、宋孝宗淳熙十五年（1188）之前道经称真武为“大圣大慈大仁大孝八十二化报恩教主佑圣真武治世福神玉虚师相玄天上帝金阙化身天尊”（见《玄天上帝说报父母恩重经》）、宋理宗于宝祐五年（1257）封号“北极佑圣助顺真武福德衍庆仁济正烈真君”（见《武当福地总真集》卷下）等而成，当加于宝祐五年（1257）之后。

综上所述，把五部分合成一书，不早于宋元之际。

卷末附言曰：“大明万历三十五年岁次丁未上元吉旦，正一嗣教凝诚志道阐玄弘教大真人掌天下道教事张国祥奉旨校梓”<sup>②</sup>。这是把五部分合成一书的最迟时间。

《玄天上帝感应灵签》除四圣外，还向“北方大道四十九位灵应天尊”祈签，一位天尊一签，共四十九签。四十九位灵应天尊没有被说明是化身，不知与《真武灵应护世消灾灭罪宝忏》崇奉的真武将军四十九位化身天尊有无关系。每签均由圣意、谋望、家宅、婚姻、失物、官事、行人、占病等八首七言诗和一段解词组成，为人占卜吉凶。真武将军可为人指示愚迷，判断生死。

## 十八 斋醮礼忏主神

以玄武神为斋醮礼忏主神的道经除唐末五代《紫微大帝说玄

① 《道藏》36/337 中。

② 《道藏》36/355 下。

武本传经》、宋初《元始天尊说北方玄武经》、宋真宗时《真武消灾灭罪忏》、宋孝宗前《太上说紫微神兵护国消魔经》、宋孝宗时《玄帝实录》和元明时《真武大醮仪》之外,还有《北极真武普慈度世法忏》、《北极真武佑圣真君礼文》和《玄帝灯仪》三部。

第一部是《道藏》则帙《北极真武普慈度世法忏》10卷。已知宋钦宗靖康元年(1126)真武加号佑圣助顺真武灵应真君(见《文献通考·郊社考》),真武获得“北极佑圣真君玉虚师相玄天上帝”称号大概在宋理宗淳祐五年(1245)至宋度宗咸淳二年(1266)间,或稍前稍后一段时间里(见《北真水部飞火击雷大法》)。《北极真武普慈度世法忏》称真武为“教主北极镇天助顺真武灵应福德真君玉虚师相玄天上帝”,与上述两称号相去不远,盖撰于南宋。<sup>①</sup>

此经分卷论述十品戒,杂有宇宙生成、斋醮名目、修炼方术、仙界神府、劫运之数等教义。劝人领会教义,敬礼三清、玄天上帝和玄帝显灵应化诸天上圣,遵守戒律,忏悔罪恶。

第二部是《道藏》则帙《北极真武佑圣真君礼文》。经名称玄武为“北极真武佑圣真君”,经中称真武为“镇天真武治世福神玉虚师相玄天上帝”。已知宋仁宗时称真武为“玄初鼎运上清三元都部署九天游奕大将军左天罡北极右垣镇天真武灵应真君奉先正化寂照圆明庄严宝净齐天护国安民长生感应福神智德孝睿文武定乱圣功慈慧天侯”(见《玄天上帝启圣录》卷8),宋徽宗于大观二年(1108)封真武为“佑圣真武灵应真君”(见《真武灵应真君增上佑至尊号册文》),宋钦宗至宋宁宗时(1125~1224)有道经称真武为“北极佑圣真武灵应真君玄天上帝”(见《上清灵宝大法》卷28)，“北极真武佑圣真君”号与这三个称号相似。又知宋孝宗淳熙十五年(1188)之

<sup>①</sup> 王光德、杨立志《武当道教史略》第78页说该书当出于宋宁宗之后。

前道经称真武为“大圣大慈大仁大孝八十二化报恩教主佑圣真武治世福神玉虚师相玄天上帝金阙化身天尊”(见《玄天上帝说报父母恩重经》)，“镇天真武治世福神玉虚师相玄天上帝”与之相似。综上所述，《北极真武佑圣真君礼文》盖撰于南宋。<sup>①</sup>

此经为斋醮忏悔文，依修真十戒逐戒忏悔。每一戒忏悔均颂圣号，均有七律颂诗一首、七绝忏悔诗一首。前后又有赞词、发愿词等。

第三部是《道藏》为帙《玄帝灯仪》。经中称真武为“北极镇天真武玄天上帝真君”、“灵应佑圣真君”和“玄武”等，盖撰于元明。

此经为供奉真武的灯仪中的赞咏词。

## 十九 符箓主神

《道藏》中以真武神为符箓主神的道经有宋代《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》、《北真水部飞火击雷大法》(《道法会元》卷130)、《石匣水府起风云致雨法》(《道法会元》卷131)、《混元六天妙道一炁如意大法》(《道法会元》154)，以及元明《太上九天延祥涤厄四圣妙经》、明初《太上玄天真武无上将军箓》等。

因《道藏》是帙《太上九天延祥涤厄四圣妙经》的真武神称号中含有“玄天元圣仁威上帝”，《道藏分类解题》认为其出自元明。<sup>②</sup>

《道藏》物帙《太上玄天真武无上将军箓》为龙虎山天师道授太上玄天真武无上将军箓科仪。经中所奉经籍度三师为第四十二、

① 任继愈主编《道藏提要》第582页说：“本篇称真武为‘真武佑圣真君’，显出于徽宗之后。”王光德、杨立志《武当道教史略》第79页说：“《北极真武佑圣真君礼文》显然出于宋徽宗之后，而且篇内称真武为‘玉虚师相、玄天上帝’也当系南宋孝宗以后之尊称。”拙著《道藏分类解题》第190页说：“称真武为玄天上帝，当撰于元。”《道藏分类解题》之说应当改正。

② 拙著《道藏分类解题》，第84页。

四十三、四十四代天师。经末录“天师广微真人”曰：“袞教以来，三朝帝阙，叠被恩光。”<sup>①</sup>按第四十四代天师张宇清历明成祖、仁宗、宣宗三朝。明宣宗于宣德元年（1426）即位，翌年张宇清羽化。故此经不早于宣德元年。此经也可能撰于张宇清羽化之后。因其收于《正统道藏》，故知其不迟于正统十年（1445）。<sup>②</sup>

《太上九天延祥涤厄四圣妙经》曰：“朱书四圣灵符，贴于舍内四隅，自获祯祥。四天帝王、四圣元帅来下扶护，此之妙典，所禳者伏，所求者应，所陈者达，所启者从。”<sup>③</sup>《太上玄天真武无上将军箓》曰：“世间善男信女佩受太上玄天真武无上将军箓，供养尊礼，万神护佑，众恶咸消，延固寿年，享福无量。”<sup>④</sup>玄武神在符箓道经中的功德大抵如此。

[原载《道韵》第3辑，题为《〈道藏〉与玄天上帝》（系全文之第一至第十三部分），台湾中华大道出版社1998年版，第32~72页；《道韵》第4辑，题为《玄天上帝神格论》（系全文之第十五至第十九部分），台湾中华大道出版社1999年版，第231~250页；《道韵》第9辑，题为《玄武的封号和称号》（系全文之第十四部分），台湾中华大道出版社2001年版，第319~338页]

① 《道藏》28/503 上。

② 王光德、杨立志《武当道教史略》第78页说：录文中提到经籍度三师皆为明初正一道天师，容易给人造成该经是明初作品的印象。《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经（集疏）》卷六提到《太上玄天真武无上将军箓》，“至少说明南宋时该书已在社会上传流”。拙著《道藏分类解题》第185页说：“知本书撰于明初。”

③ 《道藏》1/810 下。

④ 《道藏》28/501 下。

## 《道法会元》中的关元帅

明《道藏》中的一部道经题为《道法会元》，卷帙浩繁，总计 268 卷。关羽神在其中 25 卷里出现，被称为“元帅”、“大将”等。<sup>①</sup>《道法会元》告诉我们，南宋以来流传的所谓“关羽斩蚩尤”的神话并非道教编造的。从《道法会元》中关元帅的神格、名号和形象，可以感到宋元时期符箓派融合的趋势，可以追寻该时期道教与文学互动的一点痕迹，可以发现道教借用佛教的几个例证。

### 一 《道法会元》编著于元末明初

《道法会元》中出现关羽神的 25 卷，有的整卷或有的散插在卷中的文章可以看出或考证出撰述年代。那些考证不出撰述年代的整卷和文章，只能以《道法会元》全书的编辑年代为其撰述年代的下限。

1991 年出版的《道藏提要》判断说：《道法会元》卷 244 提及元末三十九代天师张嗣成，卷 210 又有元至正丙申（1356）王玄真、张雨等序文，因此《道法会元》“当编于元末明初”。《道藏提要》此条原文将《道法会元》“卷 244”误印为“卷 224”，盖排版之误，本文将之更正为“卷 244”。<sup>②</sup>

---

① 这 25 卷是：卷 15、卷 16、卷 22、卷 23、卷 36、卷 41、卷 47、卷 48、卷 49、卷 82、卷 86、卷 88、卷 127、卷 128、卷 132、卷 146、卷 184、卷 203、卷 206、卷 221、卷 241、卷 259、卷 260、卷 262 和卷 264。

② 任继愈主编：《道藏提要》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 961 页。又见 2005 年版（第三次修订），第 588 页。

《道法会元》所述清微派道法中,临坛法师有时开列历代宗师姓名与他一起请神,有时恭请历代宗师和众神一道降临法坛。所列或所请宗师年代最近的是“上清三景大洞法师清微总章上卿混元真人赵宜真”,或称“清微总章上卿浚仪原阳赵先生”<sup>①</sup>。在1994年的“龙虎山道教文化研讨会”上,笔者据之判断说:“《道法会元》盖赵宜真或其弟子所辑,辑于元末或明初。”<sup>②</sup>

《道法会元》辑于元末明初的说法,为不少学者所接受,但近年来出现了个别不同看法。

根据赵宜真的名字出现在临坛享祭的仙真、祖师之列,在2004年出版的英文著作《道藏通考》中,“道法会元”条说:《道法会元》卷15等处列有赵宜真姓名的表章应是赵宜真的弟子做法事时所用,这表明编著《道法会元》时赵宜真已经羽化甚久,已被他的传人视为仙真。因此,《道法会元》可能是明版《道藏》的一位编著者专门为编辑《道藏》而汇编的,这位编著者很显然就是赵宜真道长的弟子刘渊然(1351~1432)的传人邵以正(约1427~1454),《道法会元》汇编完成的年代当在15世纪上半叶。<sup>③</sup>

2009年,又有学者根据《道法会元》将赵宜真列入启请神灵中,也认为编著《道法会元》时赵宜真已作古,进而推断《道法会元》当

① 《道法会元》卷15、卷19、卷20、卷21、卷23、卷25、卷32、卷33、卷46和卷49,见《道藏》28/754中、780中、783上、783中、806中、806下、819中、863上、864上、864中、867中、867下、29/57下~58上、93上。

② 拙文《张宇初论道派》,见张金涛、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年版,第163页。

③ 施博尔和袁冰凌撰“道法会元”条,见施博尔(Kristofer Schipper)和傅飞岚(Franciscus Verellen)合编《道藏通考》(*The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*),第3册,芝加哥大学出版社2004年版,第1105~1106页。尹志华博士为本文扫描“道法会元”条,刘康乐博士为本文翻译了此条,谨致感谢。

汇编在赵宜真逝世的明洪武十五年(1382)至《正统道藏》始刊的明正统九年(1444)之间。<sup>①</sup>

《道法会元》的编著年代出现了新的推断,所以,本文有必要重新回答《道法会元》编著于何时的问题。

赵宜真在《道法会元》卷5末尾对《道法会元》的编著做了说明。这800余字的说明,落款“原阳子赵宜真书”。为叙述方便,本文暂为这篇说明代拟一个假篇目《保守灵文诫》。

赵宜真《保守灵文诫》(代拟篇目)说唐代时祖舒“总四派而为一,会万法以归元”,章法详备,但符章经道、简策诏令散漫。近世高道或只传一种道法,或咒诀只靠口传。赵宜真是说唐代女冠祖舒创立了清微道法,但一直没有清微道法的总集。按:赵宜真所说“四派”指的是清微派、灵宝派、道德派、正一派。“总四派而为一,会万法以归元”就是《道法会元》书名的出处,

赵宜真接着自述说,他编著了《道法会元》:“将师传四派归一宗谱、道枢元降秘文列于篇首。其符章经道、简策诏令,取其切于用者,各以类聚。其诸阶雷奥,止取三元、神捷、神烈、天雷、岳酆诸将之法见于赞化、显于当时者,各存其要。其炼度登斋章法止以玉宸为主。而行持进止之诀,撮其机要,逐一条陈。仍记诸仙宗旨,参序其间,编校成帙。甚至行移事节,各立限期,分三十品,著定检文,以便发遣。”<sup>②</sup>赵宜真的自述,简要介绍了他编著的《道法会元》的内容和结构。

今本《道法会元》的内容和结构,与赵宜真的简要介绍相符合。今本《道法会元》卷2和卷3包括“清微应运”、“三派始祖”和“清

① 盖建民、陈龙:《赵宜真道履、著述及其丹道思想特色新论》,见赵卫东主编《问道崑崙山——齐鲁文化与崑崙山道教国际学术研讨会论文集》,齐鲁书社2009年版,第61~62页。

② 《道法会元》卷5,见《道藏》28/707中。

微帝师宫分品”，的确是四派归一宗谱。<sup>①</sup>卷1包括“清微道法枢纽”、“清微大道秘旨”和“道法九要”<sup>②</sup>，可以统称为“道枢元降秘文”，卷1至卷3的位置正是“篇首”即全书之首。赵宜真所说“四派归一宗谱、道枢元降秘文列于篇首”，指的就是这前3卷。今本《道法会元》前3卷之后各卷收录的“符章经道、简策诏令”，皆分类汇集，符合赵宜真所说“各以类聚”；收录的各类法术，符合赵宜真所说“三元、神捷、神烈、天雷、岳酆”的编排顺序。今本《道法会元》只在卷13至卷23集中收录炼度登斋章法<sup>③</sup>，符合赵宜真所说“止以玉宸为主”。散见今本《道法会元》各卷的行持进止之咒诀，的确如赵宜真所说“逐一条陈”。今本《道法会元》卷5、卷7、卷8、卷14、卷17中穿插着署名赵宜真撰写的说明，符合赵宜真所说“仍记诸仙宗旨，参序其间”。今本《道法会元》中有多卷“文检”，符合赵宜真所说“著定检文，以便发遣”。由此看，的确是赵宜真编著了《道法会元》。

赵宜真《保守灵文诫》（代拟篇目）接着说：“岂意比年有参学者，本以无知，类乎谨愿，未尝苦行而得之不难，遂失之易，弗顾盟誓，视为闲文。辄被同袍诡计窃录，从而除去序编姓名，妄将旨诀增减，掩为己有，转以授徒。”<sup>④</sup>这说明赵宜真初编《道法会元》时，写有序言，并署上了姓名。赵宜真是说他编著的《道法会元》遭到窃录，已经流散到外人之手，序言和他的署名被删掉了，正文也被增减。

赵宜真告诫说：“吾党正宗法子，继今而后，尤当保守灵文，毋

① 《道藏》28/680中～688中。

② 《道藏》28/673下～679下。

③ 《道藏》28/736上～814中。

④ 《道法会元》卷5，见《道藏》28/707下。



蹈前车之覆。”<sup>①</sup>赵宜真此篇《保守灵文诫》(代拟篇目)或许是补入他初编的《道法会元》的,或者是为再编《道法会元》而撰写的,今已难辨何者为是。若经过再编,再编者有可能是赵宜真本人,也有可能是赵宜真的弟子。从“尤当保守灵文”的告诫推断,即使是赵宜真弟子的再编本,也经过赵宜真首肯,也保持了赵宜真初编本的内容和结构。赵宜真或其弟子不会将《保守灵文诫》(代拟篇目)补入被增减的窃录本中。

《保守灵文诫》(代拟篇目)表明,初编或再编《道法会元》时,赵宜真仍在世,赵宜真为元末明初人。

今本《道法会元》中五岳神的封号,也表明《道法会元》编著于元末或明初。

明太祖朱元璋下诏重新确定诸神封号。《明史》卷50《礼志》记载:“(洪武)三年,定诸神封号。凡后世溢美之称,皆革去。天下神祠不应祀典者,即淫祠也,有司毋得致祭。”对于岳镇海渎的神号,朱元璋下诏将历代皇帝封赠的名号全部取消。《明史》卷49《礼志》曰:“(洪武)三年,诏定岳镇海渎神号。略曰:‘为治之道必本于礼,岳镇海渎之封起自唐宋。夫英灵之气,萃而为神,必受命于上帝,岂国家封号所可加?渎礼不经,莫此为甚!今依古定制,并去前代所封名号。五岳称东岳泰山之神、南岳衡山之神、中岳嵩山之神、西岳华山之神、北岳恒山之神。’”同年六月,朱元璋的诏文被刻碑竖立在岳镇海渎各处,诏告天下。今山东省泰安市岱庙、河南省济源市济渎庙仍矗立着刻有朱元璋这道诏文的《大明诏旨碑》。碑文收录于明代郎瑛著《七修类稿》卷11,名为《本朝岳镇海渎碑》。

今本《道法会元》的五岳神称号都是洪武三年(1370)前历代皇

<sup>①</sup> 《道法会元》卷5,见《道藏》28/707下~708上。

帝封赠的封号,没有朱元璋限定的称呼。比如卷3曰:“五岳:东岳泰山大生天齐仁圣帝,居蓬玄太空宫;南岳衡山大化司天昭圣帝,居朱陵太虚宫;西岳华山大利金天顺圣帝,居太一总仙宫;北岳恒山大贞安天元圣帝,居太极一玄宫;中岳嵩山大宁中天崇圣帝,居上帝司真宫。”<sup>①</sup>此外,卷39称东岳神宋大中祥符元年(1008)的封号“天齐仁圣王”,卷45、卷63、卷255、卷256称东岳神宋大中祥符四年(1011)的封号“东岳天齐仁圣帝”,卷22、卷35、卷42、卷43、卷48称东岳神元至元二十八年(1291)的封号“东岳天齐大生仁圣帝”,卷5将东岳神的圣帝封号简称为“东岳大帝”。

上述五岳神称号或可以解释为赵宜真只是原样移录了前人的文字而已,不触犯朱元璋的诏令。但对于《道法会元》卷15、卷19、卷20、卷21、卷23、卷25、卷32、卷33、卷46和卷49的内容就不能这样解释。这些卷所列清微派宗师系谱,列到赵宜真的师父,称为“上清三洞五雷法师清微采访使臣曾贵霓”或“洞渊尘外曾真人”,说明这些卷是赵宜真编写或日常使用的道法科仪经本。其中卷19、卷20和卷21等三卷称五岳神为“五岳总领真君”和“五岳名山圣帝”,含宋元封号,而不称五岳之神。这里的“五岳总领真君”和“五岳名山圣帝”称号如果编写或使用于洪武三年(1370)之后的话,就是抗旨。

《赣州府志》记载,赵宜真是宋太祖赵匡胤之子武功王赵德昭的十三世孙。赵德昭于宋太宗时自杀身亡。自杀之因不明,留下谜团。赵宜真之父仕元为江西吉安府安福令。赵宜真因病错过了科举考试,遂拜李元、张天全为师,从尘外游,常住匡山(庐山)。洪武壬戌(1382)他羽化的第二天,“县官士庶观者云集”,景泰六年(1455),朝廷赠他“崇文广道纯德原阳赵真人”号。《赣州府志》称

<sup>①</sup> 《道法会元》卷3,见《道藏》28/687中。

赞他“于正乙、天心、雷奥、全真还丹之旨多所发挥”，“其徒甚众”。<sup>①</sup>

明李时珍《本草纲目》卷1上、明江瓘编《名医类案》卷9、明张介宾撰《景岳全书》卷64分别录赵宜真仙方、医论和医书。

赵宜真是著名道士和医生，匡山（庐山）为当地三教活动中心，赵宜真和匡山皆为官府、民众所瞩目。如果洪武三年（1370）之后赵宜真抗旨，在道法科仪活动中朗诵历代皇帝封赠的五岳神封号，盖难以不被官府发现。由此推测，赵宜真编著《道法会元》的时间在洪武三年（1370）之前，主要汇集了宋元时期的道法。如果《道法会元》经过弟子再编，再编的时间亦在洪武三年（1370）之前。

洪武三年（1370）之前赵宜真仍在世，但在今本《道法会元》中他被作为神仙召请，何以故？这有两种可能。

第一种可能是，赵宜真健在时其弟子的确已经将他作为神仙召请，故再编《道法会元》时其弟子在清微派宗师系谱最末位增添了他的名字。《灵宝玉鉴》卷13描述法师临坛作法时存思人间三师，请三师超拔开度。其曰：“各礼师诀。（小字注曰：先存经师形相、名讳，心礼三拜。）咒曰：‘愿师得仙道，上登高灵，为我超拔，一切皆成道真，我身升度。’（小字注曰：次存籍师形相、名讳，心礼三拜。）咒曰：‘愿师得飞仙，上登高真，为我开度，七祖父母，早生天堂，我得真道，升入无形。’（小字注曰：存真师形相、名讳，心礼三拜。）咒曰：‘愿师得升度，上登高仙，为我开度，五苦八难，名入仙籍，永为真人。’师曰：‘修行之道，本在存师。师之不存，道从何得？所为师者曰度师，度师之师曰籍师，籍师之师曰经师，以上人间三师也。别有天上三师者，太上老君为度师，虚皇大道君为籍师，元

<sup>①</sup> 《江西通志》卷104。

始天尊为经师也……’”<sup>①</sup>此时的人间三师有可能仍然健在。佛教密宗要求将上师观想成佛,甚至观想上师的恩德还大于佛陀。宋元道教受此教义的影响,盖有可能。

第二种可能是,赵宜真明洪武十五年(1382)羽化后,其弟子刊印《道法会元》时将赵宜真姓名加入清微派宗师系谱中。加入赵宜真姓名的时间,自然不迟于《正统道藏》始刊的明正统九年(1444)。

仅以赵宜真的名字出现在临坛享祭的仙真、祖师之列,即判断编著《道法会元》时赵宜真已经羽化甚久,盖忽略了上述复杂情况。

今本《道法会元》没有赵宜真的序言和署名,也看不出“行移事节,各立限期,分三十品”的品目和序列,盖为残本和错简本。

今《道法会元》没有其他人署名或说明自己是编者,也没有序跋介绍其他人是编者,只有赵宜真《保守灵文诫》(代拟篇目)说明自己是编者。故而,在没有发现新的证据之前,笔者仍持自己的旧说。如果表述得更精细一些,则是:《道法会元》编著于元末或明初洪武三年(1370)之前。编著者为赵宜真。若经过再编,再编者是赵宜真本人或是其弟子,再编于元末或明初洪武三年(1370)之前。

## 二 道教的原创是“关羽斩蛟”

《道法会元》中一些追本溯源的文章被题为《事实》。《道法会元》卷259“地祇馘魔关元帅秘法”之后有一篇《事实》,署名陈希微撰,讲述北宋崇宁(1102~1106)年间关羽受封崇宁真君之事。其曰:

昔三十代天师虚靖真君于崇宁年间奉诏旨云:“万里召卿,因盐池被蛟作孽,卿能与朕图之乎?”于是真君即篆符文,行香至东岳廊下,见关羽像,问左右:“此是何神?”有弟子答

<sup>①</sup> 《道藏》10/234中。

曰：“是汉将关羽，此神忠义之神。”师曰：“何不就用之？”于是就作用“关”字，内加“六丁”，书铁符，投之池内。即时风云四起，雷电交轰，斩蛟首于池上。师覆奏曰：“斩蛟已竟。”帝曰：“何神？”师曰：“汉将关羽。”帝曰：“可见乎？”师曰：“惟恐上惊。”帝命召之。师遂叩令三下。将乃现形于殿下，拽大刀、执蛟首于前，不退。帝掷崇宁钱，就封之为“崇宁真君”。师责之要君非礼，罚下酆都五百年，故为酆都将。此法乃斩蛟龙馘魔祖法始也，故书其首末以示后之嗣法之士。陈希微谨志。<sup>①</sup>

日本学者二阶堂善弘教授推断说，《事实》所述大概是这一故事相当早的形态，这一故事的早期形态是张虚靖命关羽斩蛟。<sup>②</sup>

荷兰学者田海(Barend J. ter Haar)教授认为：关羽神于宋徽宗时斩蛟的传说“可能与真实的历史事件联系得更为紧密”，关羽神于宋真宗时斩蚩尤的传说“出现得要稍晚一些”，证据就是《事实》，“以陈希微为标志，陈希微自称为张继先的学生。叫这个名字的道士活跃于1093年左右，或许比张继先更早，可能生活在宋徽宗统治期间”。他这篇论文的结论是：“关羽信仰与早期道教的关系比与早期佛教的关系更为密切。”<sup>③</sup>

两位学者皆对《事实》给予了足够的重视，得出了正确的判断。但是，只有将《事实》的写作年代确定下来，才更有说服力。

我们可以从作者陈希微判定《事实》的写作年代。陈希微，生卒年不详，但有文献表明他是北宋茅山道士。明王鏊撰《姑苏志》卷58讲述了陈希微入道的经过：“陈希微，字彦真，吴人，先名伯

① 《道藏》30/594 上、中。

② [日]二阶堂善弘：《道教・民間信仰における元帥神の変容》，关西大学出版社2006年版，第169~170页。

③ [荷兰]田海撰，邢飞、张慧敏、张崇富译：《关羽信仰兴盛与道教的关系》，载《弘道》2011年第47期，第58、59、63页。

雄。元祐中得疾，因往茅山刘静一求符水。下山，觉眩冒，不能前。据石大呕，此疾遂愈。弃家为道士，筑室柳汧泉上。徽宗闻其名，屡诏不起，乃以所居为抱元观，而锡以洞微法师之号。”可知陈希微于北宋哲宗元祐（1086～1093）中成为茅山道士，后引起了宋徽宗的注意。

南宋周密撰《癸辛杂识》前集说道士陈彦真常教人道家胎息之法，“令常寄其心，纳之脐中，想心火烈烈然，下注丹田。如是坐卧起居不废。行之既久，觉脐腹间如火，则旧疾尽去矣”。周密，淳祐（1241～1252）中曾任义乌令。大概是陈希微的方术颇有名气，引起了宋徽宗的注意。

南宋周应合撰《景定建康志》卷45曰：“抱元观在茅山柳谷泉。考证：‘旧名柳谷庵，政和八年六月二十九日，因陈希微修行于此，有敕赐抱元观为额。’”周应合，淳祐（1241～1252）间进士。他记载政和八年（1118）宋徽宗向陈希微赐号，表明这一年陈希微仍在世。

据《汉天师世家》卷3，宋徽宗于崇宁四年（1105）赐三十代天师张继先号虚靖先生，同年又封其为真君。《道法会元》卷259《事实》称张继先为虚靖真君，当写于崇宁四年（1105）之后。陈希微以亲见亲闻的口吻写成，撰写的时间盖距张继先盐池作法之时崇宁（1102～1106）年间不远，盖不迟于北宋末年，即不迟于靖康元年（1126）。

关羽盐池斩蛟的神话，在张天师一系列的记载中一直沿袭。《汉天师世家》和《龙虎山志》的记载与陈希微所述基本相同。明《汉天师世家》卷3记载：崇宁三年（1104）十二月，三十代天师张继先奉旨书铁符，召关羽，“令弟子祝永佑同中官投灞池岸圯处。逾顷，雷电昼晦，有蛟孽磔死水裔。”<sup>①</sup>清娄近垣《龙虎山志》卷6《世家》记

① 《道藏》34/827 上。

载:崇宁三年(1105),张继先奉旨“书铁符,投池中,怒霆磔蛟死”。张继先所招神将“关壮穆”。<sup>①</sup>

在讲述关羽道教神迹的现存文献中,茅山道士陈希微的《事实》是年代最早的。自唐代以来,民众、士人、朝廷,儒教、佛教、道教,都参与了关羽神的塑造。道教参与关羽神的塑造,当始于崇宁至靖康元年(1102~1126)间。

在陈希微的《事实》所述神话中,神将关羽在盐池斩杀的是孽蛟,不是蚩尤。但后来有人将关羽斩蛟的情节篡改为斩蚩尤。

关羽盐池斩蚩尤的神话见于南宋无名氏作《大宋宣和遗事》和元代的《广见录》、《三教源流搜神大全》、杂剧《关云长大破蚩尤》等。《大宋宣和遗事》元集曰:崇宁五年(1106),三十代天师张继先遣汉将关羽和山神石氏盐池除蛟,蛟乃蚩尤所变,欲求祀典。《广见录》也这样说。《三教源流搜神大全》卷3则将时间提前为北宋真宗大中祥符七年(1014)。大意是那一年主管盐池的蚩尤神竭盐池之水相要挟,要求朝廷拆毁轩辕殿。宋真宗遂命张天师讨伐蚩尤,张天师指派关羽战胜了蚩尤,盐池水如故。杂剧《关云长大破蚩尤》中遣关羽斩蚩尤的天师则自称“贫道张乾耀”,自称“三十二代”。<sup>②</sup>

《大宋宣和遗事》为南宋无名氏作,经元人增益。现已无法判断将关羽斩蛟篡改为关羽斩蚩尤者是南宋人还是元人,只能笼统地说篡改于南宋或元代。

关羽盐池斩蛟的神话被篡改,与后世有人将蚩尤刻画为恶神、有人将蚩尤与盐池相联系有关。明顾起元曰:“又按:俗称关羽死后为神,有破蚩尤于盐池事。今山西解州是《寰宇记》云蚩尤之封

① 《藏外道书》,19/465上。

② 关于张乾耀,请参阅[日]二阶堂善弘《有关天师张虚靖的形象》,载《台湾宗教研究通讯》2002年第3期,第34~48页。

域,有盐池之利。王冰《黄帝经序》云:‘其血化为卤,今之解池是也。’方百二十里,卤色正赤。故呼解池为‘蚩尤血’,则俗称‘云长’云云,亦有自来矣。”<sup>①</sup>王冰,号启玄子,医学家,唐代宗时曾任太仆令。《太平寰宇记》,乐史撰于宋太宗时。由于传说解州是蚩尤被杀被分尸之地,后人遂将解州的盐池与蚩尤被杀联系在一起。

讲史话本《大宋宣和遗事》和杂剧《关云长大破蚩尤》采纳关羽盐池斩蛟的神话,反映了道教对文学艺术的影响。但《大宋宣和遗事》和《关云长大破蚩尤》等又吸收了蚩尤神话,将道教神话中的关羽盐池斩蛟篡改成斩蚩尤。

元胡琦写了一篇《解池斩妖考辨》,以李焘《续通鉴长编》记载崇宁四年(1105)修复盐池为依据,否定了所谓宋真宗时关羽盐池战蚩尤的传说,判定《广见录》所说为准,肯定了宋徽宗时三十代天师张继先召关羽盐池斩妖之事。<sup>②</sup>胡琦将神话内容牢牢地确定为被篡改的“关羽斩蚩尤”,大概不知有陈希微的《事实》一文,或者是对此文不以为然。胡琦的《解池斩妖考辨》误导性很大。

元代之后,明彭大翼撰《山堂肆考》卷149,明王世贞撰《弇州四部稿》卷174、《弇州四部稿续稿》卷170,清初徐道编《历代神仙通鉴》(一名《三教同原录》)卷19,以及一些庙志、碑刻等,纷纷转述关羽盐池斩蚩尤的神话,并随意改动。如《历代神仙通鉴》卷19说:宋元祐中(1086~1093),哲宗召三十代天师张继先除解州盐池之害。这一改动过于出格!元祐七年(1092)张继先刚刚出生,如何能于元祐中作法除害?

清钱曾《读书敏求记》说:“《汉天师世家》一卷中称三十代天师讳继先者,宋崇宁二年投符解州盐池,磔蛟死水裔。上问:‘用何

① [明]顾起元:《说略》卷7。

② [清]张镇编,宋万忠、武建华标注:《解梁关帝志》卷2,山西人民出版社1992年版,第105~106页。



将?’随召关某见于殿左。上惊,掷崇宁钱与之,曰:‘以此封汝。’世因祀为‘崇宁真君’。此当是关帝受封之始。”钱曾只引《汉天师世家》,大概与胡琦同样,亦不知有陈希微的《事实》一文,或者亦是对此文不以为然。钱曾引述了关羽盐池斩妖神话的最初版本,但影响甚微。

南宋或元代对关羽盐池斩蛟神话的篡改,以及元明清三代对这一篡改的轻信和传播,将道教的原创“淹没”了,使不少当代学者误信了各种篡改。如元杂剧《关云长大破蚩尤》被错解为关羽崇拜形成初始阶段的标本式戏剧<sup>①</sup>,或误以为关羽的崇宁真君封号最早出现在元代三国戏中,或误以为“关羽斩蚩尤”为张天师系统之神话,甚至误以为明初第四十二代天师张正常首次把“关羽斩蚩尤”事写进《汉天师世家》,等等,兹不赘述。不少当代学者的误信,不足为怪。今考证陈希微的《事实》一文,供参考。

蚩尤,中国上古时代的部落领袖。有学者说蚩尤即炎帝,有学者说蚩尤是炎帝后裔。《山海经·大荒北经》记载黄帝和蚩尤大战于冀州之野,黄帝擒杀蚩尤,这就是传说所谓的“阪泉之战”。丁山说:所谓“阪泉之战”黄帝擒杀蚩尤的故事,不过是将祷雨的典礼演绎成祷雨的神话而已,其实并无擒杀之事。<sup>②</sup>上古时代,部落间的攻伐争战是常有之事。蚩尤的部众,后来一部分融入黄帝部落,一部分繁衍为一些少数民族。无论蚩尤是否被擒杀,他都是中华民族的始祖之一。

蚩尤被尊为神。《皇览·冢墓记》云:“蚩尤冢,民常十月祀之。”《龙鱼河图》云:“后天下复扰乱,黄帝遂画蚩尤形象,以威天

<sup>①</sup> 参阅回达强、金强《元杂剧〈关云长大破蚩尤〉与关羽战神、雨神崇拜的发轫》,载《河北学刊》2008年第5期。

<sup>②</sup> 丁山:《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社1988年版,第400页。

下。”《述异记》卷上云：“太原村落间祭蚩尤神，不用牛头。”《史记·高祖本纪》记刘邦起兵，“祠黄帝、祭蚩尤于沛庭。”《史记·封禅书》记齐祀八神，“三曰兵主，祀蚩尤”。丁山说：炎黄二帝都是日神的子孙，炎帝即蚩尤，蚩尤是火神、战神，也是天神。<sup>①</sup>

传说蚩尤神的形象有多种，明顾起元曰：“蚩尤，天符之神，状类不常。”或“兽形，傅以肉翅”，或“铜头铁额，食沙石，制五兵之器，变化云雾”，或“龟足蛇首”，或“人身牛蹄，四目六手”，或“牛耳，鬓如剑戟，有角”。<sup>②</sup> 这些形象皆不是蛟。

历史上有人将蚩尤刻画为恶神，编造了关羽盐池斩蚩尤的神话。这些人或许是以成败论英雄，或许是出于偏见，或许纯粹是一种文学行为。我们不必苛责古人对蚩尤不敬。但今天我们不宜重复这类不敬的刻画，我们应一并歌颂黄帝、炎帝和蚩尤。

### 三 关元帅与符箓道法

六朝时期，茅山是上清派的本山，六朝上清派盛行存想术。如前所述，北宋的茅山道士陈希微修炼中“令常寄其心，纳之脐中，想心火烈烈然，下注丹田”，表明他继承了六朝上清派的存想术。但他却记录张天师召关羽盐池斩蛟的神话，讲述馘魔祖法的源头，使人禁不住要问他是否加入了正一派。从陈希微身上，我们看到上清派与正一派融合的影子。

陈希微《事实》所述关羽盐池斩蛟神话虽然简短，却全面展示了道教关羽元帅的神格。第一，忠义。“三十代天师虚靖真君问左右：‘此是何神？’有弟子答曰：‘是汉将关羽，此神忠义之神。’师曰：‘何不就用之？’”张虚靖召遣关羽，是看重他的忠义。第二，勇猛。

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，第393～398页。

② [明]顾起元：《说略》卷7。

“即时风云四起，雷电交轰，斩蛟首于池上。”何等勇猛。第三，为酆都将。酆都山为道教神话中的鬼狱，道经称其在北方癸地，由酆都北阴大帝等统辖。所谓“要君非礼，罚下酆都五百年”，这一故事情节的作用是转变关羽的身份，从汉将转变为酆都将，将关羽神请入符箓派道法。关羽为酆都将，表明在符箓派道法中他的主要职责是驱邪赶鬼，维护一方或一家的幸福安宁。佛教将关羽的身份转变为佛教护法伽蓝菩萨，朝廷曾延汉将关羽配祀武神“武成王”姜尚。与佛教护法神、儒教武神两种身份相比，关羽作为道教酆都将，距民众的精神生活更近。

陈希微最后说：“此法乃斩蛟龙馘魔祖法始也。”<sup>①</sup>“蛟”被“魔”取代，“斩蛟”被“馘魔”取代，斩蛟神话为馘魔法术提供了起源。“馘”的读音为“国”，原是割掉犯人左耳的一种酷刑，将战争中杀死的敌人的左耳割下来计数以领军功也叫“馘”。后来“馘”成为“斩”、“杀”的同义词。从陈希微的讲述看，北宋末年已经形成了馘魔法。在馘魔法中，“馘魔”就是“斩魔”、“杀魔”，暗含着忠义、勇猛和酆都将三义。

南宋时有道士继承馘魔法创立了酆岳派。笔者曾说：“张宇初的三洞四辅道派说启示我们，酆岳派是确实存在，有历史依据的。我们可以从《道法会元》所辑录的各种酆都法中找到一些线索，印证张宇初之说。”“《造令式》依次列北极大帝等祖师、北极天蓬元帅等圣师、北极酆都上帝等宗师和三天大法师正一静应正君（张道陵）、西台御史魏真君。魏真君即魏伯贤，当为创派之人。”“酆岳派尊崇北极镇天降魔天蓬元帅、苍天上帝和北阴玄天酆都郁绝大帝（北阴酆都玄天大帝、酆郁大帝），立有庞大的帅班和鬼伍，包括酆都朗灵馘魔大神关羽，立有十二宫、九狱、六道、诸司，定有黑律、仪

<sup>①</sup> 《道藏》30/594 中。

轨,以符咒行考召法,召神遣将,驱邪捉鬼。”<sup>①</sup>

《道法会元》卷260至卷268述南宋和元代的酆岳派道法,其中称关羽为“酆都朗灵馘魔关元帅”(或“酆都朗灵馘魔大神”)、酆都“九狱主者关帅”、“酆都大威德大忿怒统天御地杀鬼馘魔大将”(或“大威德大忿怒大勇敢大化身统天御地拔托将军酆都馘魔大将”)等。

南宋时有道士继承馘魔法创立了地祇法。地祇法内派别众多。卷253《地祇绪余论》曰:“地祇一司之法,实起教于虚靖天师,次显化于天宝洞主王宗敬真官,青城吴道显真官、青州柳伯奇仙官、果州威惠钟明真人相继而为宗师。其后如江浙闽蜀湖广,嗣法者何限?姓名昭揭宁几人?其书始则有石碑本,继则有铁林府地祇、原公夫人庙地祇、五雷地祇、五虎地祇、索子地祇、十字地祇、四凶地祇、圣府地祇,后有苏道济派、温州正派、李蓬头派、过曜卿派、玄灵续派,如此等类,数之不尽。”<sup>②</sup>

《道法会元》卷253有刘玉于宝祐六年(1258)述“地祇法”曰:“地祇一法,凡数十阶。温将军专司,亦十余本,使学者莫之适从。余初得之盛仙官椿,继得之李真君守道。再得之于六阴洞微卢仙卿埜,所授之本已大不同。继而遇时真官,则符篆愈异。晚参之闻判官天佑,及传之吕真官希真,玄奥始全备矣……今以其传授之于巽园黄君景周。”<sup>③</sup>卢埜为酆岳派第四代传人,刘玉曾从卢埜受地祇法。黄景周咸淳十年(1274)撰《地祇绪余论》曰:“《敕制地祇经》云:‘凡人荣枯贵贱得失、屈伸否泰、善恶吉凶,皆属东岳,并系地祇。巡游世间,混杂往来,中界一念始举,地祇即录,分毫功过,报

① 参阅拙文《张宇初论道派》,见张金涛、郭树森主编《道教文化管窥——天师道及其它》,第156~159页。

② 《道法会元》卷253,见《道藏》30/557上、中。

③ 《道藏》30/555下~556中。

应即行。法人最要修身处世,事上待下,无一欠缺。操履既正,将帅自然扶持,符水自然灵验,幽冥自然无业累。地祇祸福报应只在眼前,尤当谨畏。’诸行法官指地祇为小酆都,正谓此也。”<sup>①</sup>笔者曾说:由卢桢与刘玉的师徒关系和《敕制地祇经》所云可知,“地祇法当与酆岳派有密切关系”<sup>②</sup>。

从《道法会元》中关元帅的神号,可以进一步看到地祇法与酆岳派的密切关系。

《道法会元》卷 253 至卷 259 述南宋和元代的地祇法。地祇法尊崇东岳泰山天齐仁圣帝、天蓬玉真寿元真君苍天上帝、北极紫微大帝等,召遣的主将是翊灵昭武显德上将温元帅(翊灵昭武温太保琼)和铁纛地雷东平忠靖王张元帅巡(通天斩邪大将东平忠靖威烈元帅张巡)。

《道法会元》卷 259 讲述三派“地祇馘魔关元帅秘法”。具体言之,第一派称关羽为“雷部斩邪使兴风拨云上将馘魔大将护国都统军平章政事崇宁真君关元帅”(或“馘魔大将”)和“朗灵神”,第二派称关羽为“酆都朗灵大将”和“大威德大忿怒大勇敢大化身统天御地馘魔大将关羽”,第三派称关羽为“东岳独体地祇义勇武安英济关元帅。”<sup>③</sup>第一派和第二派的关羽神号与酆岳派相同。

酆岳派和地祇法关元帅名号中比馘魔法多出“朗灵”二字,有时简称关羽为“朗灵神”或“朗灵将”。《道法会元》卷 259 述地祇法的“现形响应咒”曰:“朗灵神,朗灵神,速降临,速降临。关某上将大逞威灵,手执宝刀,斩灭魔灵。准今呼召,速出岳庭。急急如

① 《道法会元》卷 253,见《道藏》30/556 下~557 上。

② 参阅拙文《张宇初论道派》,见张金涛、郭树森主编《道教文化管窥——天师道及其它》,第 159 页。

③ 《道藏》30/588 下~593 下。

律令。”①《道法会元》卷265《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》“用将条格”：“法官非当凶恶制伏雄魔、摄捉英猛之鬼，不得用朗灵将。”②酆岳派和地祇法都有“朗灵咒”。《道法会元》卷259《地祇馘魔关元帅秘法》“变形书迎刀符”曰：“密念朗灵咒，呼召，见关帅现形，即吸入中宫。”③《道法会元》卷260《酆都朗灵关元帅秘法》涂咒曰：“朗灵神，朗灵神，诛灭恶鬼不正神，报应甚分明。”④

关元帅名号中的“酆都”、“馘魔”来自馘魔法，“九狱主者关帅”之称从“酆都将”的身份衍生而来，“大威德大忿怒大勇敢大化身”取自佛教，“朗灵”二字另含深意。

《道法会元》卷207述“太极葛仙公施食法”，作法道士咒曰：“一切含灵，悉仗天恩，齐登道岸。”然后存思：“凝定，默存自己一点灵光起于中宫，上升泥丸，化为太一救苦天尊，与天地同体，放五色祥光，洞照幽阴之下……只见酆都幽阴之境，一时悉化光明。”然后再念咒。“咒毕，存见幽阴朗彻，地府开通，一切幽灵等众，尽乘光明而至。”⑤这里描述道士自己心中的灵光、放光的太一救苦天尊为“朗灵”，济度酆都的一切幽灵悉化光明也叫做“朗灵”。“朗灵”的含义是存思法与符箓结合在一起济度幽魂。

《道法会元》卷150“洞玄玉枢雷霆大法”称上天有天医朗灵院，能够为人驱邪治病。其描述作法道士上章祈请璇宫大圣北斗七元真君玄灵上帝赐圣旨。其中曰：“告下朗灵院，召降天医灵官、治病功曹、驱邪将吏，定今夜亥子时中降赴某人家，扫除故炁，收捉

① 《道藏》30/589上。

② 《道藏》30/630上。

③ 《道藏》30/589下。

④ 《道藏》30/596中。

⑤ 《道藏》30/305中、下。

妖邪,医治某人见患。”<sup>①</sup>“朗灵”二字又指天医朗灵院,由星宿神管辖。

酆岳派和地祇法的“朗灵”二字的含义,与“太极葛仙公施食法”和“洞玄玉枢雷霆大法”有相同之处。《道法会元》卷259《地祇馘魔关元帅秘法》“括窍造化作用”曰:“静定调真息,灵光运坎离。一轮明月上,此即朗灵机。”<sup>②</sup>这是将内丹术用于符篆法术,二者结合在一起济度幽魂。《道法会元》卷260“大馘魔酆都追鬼总符”曰:“朗灵轰煞。”小字注“朗”字曰:“天罡、太乙、胜光、小吉、从魁、河魁、登明、神后、大吉、大冲、功曹、传送,摄!”小字注“灵”字曰:“角、亢、氐、房、心、尾、箕,斗、牛、女、虚、危、室、壁(壁),奎、娄、胃、昂、毕、觜、参、井、鬼、柳、星、张、翼、轸。”<sup>③</sup>“天罡”等为六壬式卜术中的十二支神名,为一年十二月将名。<sup>④</sup>“角、亢”等为二十八宿名。“大馘魔酆都追鬼总符”的“朗灵”,被解释为月将星宿,疑指天医朗灵院。“朗灵”二字表明酆岳派和地祇法融汇了其他道法的内容。

关元帅也被其他道法请去除魔斩妖。其他道法借用了关元帅在酆岳派和地祇法中的原有神号,略有发挥。《道法会元》中其他道法的关羽神号如:清微派称关羽为“酆都朗灵馘魔上将关元帅”、“酆都朗灵元帅关羽”、“酆都馘魔元帅关羽”、“酆都馘魔关元帅”、“酆都追摄元帅关羽”、“酆都关元帅”、“酆都大将关羽”等。<sup>⑤</sup>神霄

① 《道藏》29/779 中。

② 《道藏》30/588 下。

③ 《道藏》30/595 中。

④ 《六壬大全》卷2。

⑤ 《道法会元》卷23、卷47、卷49、卷22、卷23、卷48,《道藏》28/811 上、29/71 上、88 上、89 下、93 中、94 上、28/797 中、798 上、799 上、811 下、29/82 中、86 上。

派称“关羽为酆都忠勇馘魔关元帅”。<sup>①</sup>九州社令阳雷大法称“关羽为馘魔关羽”、“酆都行司关元帅”、“地祇兴风遏云大将关元帅”。<sup>②</sup>正一忠孝家书白捉五雷大法称“关羽为酆都馘魔朗灵关元帅”。<sup>③</sup>上清五元玉册九灵飞步章奏秘法称“关羽为护道崇宁威烈关将军”。<sup>④</sup>神霄金火天丁大法称关羽为“酆都行司关元帅”。<sup>⑤</sup>神霄遣瘟治病诀法称关羽为“朗灵馘魔关元帅”。<sup>⑥</sup>雷霆三五火车灵官王元帅秘法称“关羽为(酆都)外台狱主关将军”。<sup>⑦</sup>

符箓各派自六朝以来,始终处于既坚持个性,又互相靠拢、融合的过程之中。宋元是道教符箓各派加速融合并最终合一的时期。北宋时逐渐形成符箓派三山鼎立的局面。宋哲宗因势利导,敕三茅山经箓宗坛与信州龙虎山、临江阁皂山三山鼎峙。此后,茅山玉晨观住持黄澄向宋徽宗请求混一三山经箓,获得批准。日历翻到嘉熙三年(1239),宋理宗顺应实情,命三十五代天师张可大提举三山符箓,确定了龙虎山在符箓诸派中的领导地位。符箓诸派于元成宗大德八年(1304)最终混合为正一派。<sup>⑧</sup>酆岳派、地祇法和其他道法围绕着关羽神表现出来的“你中有我,我中有你”,是宋元道教符箓各派加速融合大潮中的一朵浪花。

① 《道法会元》卷 86、卷 88,见《道藏》29/355 上、357 中、362 下、366 上。

② 《道法会元》卷 128、卷 132、卷 127,见《道藏》29/623 中、648 中、615 上。

③ 《道法会元》卷 146,见《道藏》29/759 中。

④ 《道法会元》卷 184,见《道藏》30/174 下。

⑤ 《道法会元》卷 203、卷 206,见《道藏》30/292 中、302 中。

⑥ 《道法会元》卷 221,见《道藏》30/375 中。

⑦ 《道法会元》卷 241,见《道藏》30/491 上、492 中。

⑧ 参阅拙文《读〈茅山志〉札记五则》,载《世界宗教研究》1998 年第 4 期。



## 四 关元帅与文学艺术

二阶堂善弘教授著《道教・民間信仰における元帥神の変容》说:隋唐以后许多官名称为元帅,金元时期此现象亦很突出。受此影响,元明杂剧将汉代的韩信、三国的孙坚也改称元帅。五代、宋以后民间信仰中出现一批新的武神,其中一类为元帅神,这与受到通俗文艺的影响大概不无关系。据《道法会元》,元末明初元帅神也被道教所接受。<sup>①</sup>

关羽形象的定型经历了从西晋陈寿《三国志》到元末明初罗贯中的《三国演义》长时期的艺术塑造过程。三国故事早在唐代以前就已流传。至宋代已出现了“说三分”专业艺人。在元代,《三国志平话》及《三分事略》等书的先后刊行,元杂剧以关羽为主要角色的剧目有十余种。至《三国演义》,关羽的形象最后定型。具体来说,在《三国志·关羽传》中关羽只是“美须髯”,到《三国演义》则扩展为“身长九尺,髯长二尺,面若重枣,唇若涂脂,丹凤眼,卧蚕眉,相貌堂堂,威风凛凛”。在《三国志·关羽传》中关羽只是“策马刺良于万众之中,斩其首还”,没有明确使用的兵器是宝剑还是大刀,至今有学者仍为之争论不休。在《三国演义》中关羽不仅用刀,并且挥舞的是“青龙偃月刀”,并有持刀副将周仓立于背后。在《三国志·关羽传》中关羽只有关平、关兴二子,在《三国演义》中关羽还有第三子关索。在《三国志》中赤兔马是吕布的坐骑,始终与关羽无缘。在《三国演义》中曹操将赤兔马赠给关羽,关羽骑着赤兔马驰骋疆场。关羽遇难后,赤兔马绝食而亡。

从《三国志》到《三国演义》,关羽的形象是逐步丰满起来的。

---

<sup>①</sup> [日]二阶堂善弘:《道教・民間信仰における元帥神の変容》,第4~10页。

《道法会元》的关元帅形象处于这一丰满过程之中,它吸收了文学艺术对关羽形象的塑造成果,有可能也对后者产生一些影响,对考察关羽形象的塑造过程或有帮助。

酆岳派和地祇法的祝赞咒令中,歌颂了关元帅的忠义和勇猛。《道法会元》卷 259 中一道“元帅忠义立誓咒”曰:“剑气凌云,寔曰虎臣。义敌一国,力效万神。蜀展其翼,吴拆其鳞。惜乎忠勇,前后绝伦。大震威声,关某律令。”<sup>①</sup>《道法会元》卷 260 中一道“助赞咒”曰:“馘魔大将,英烈威灵。在生忠勇,死后为神。忠贯日月,德合乾坤。宝刀在手,怒气凌空。诛斩妖魔,宾伏不臣……”<sup>②</sup>更多的还是歌颂关元帅的英勇无敌。《道法会元》卷 259 中一道“誓章”曰:“关羽神吏,翻倒乾坤。掌天之威,真君之权。呼吸雷霆,撼动山川。吾誓到处,断绝邪源。刀持在手,呼圣集仙……”<sup>③</sup>另一道“敕咒”曰:“朗灵大将,速下酆营。持刀跨马,斩鬼来呈。顺者不斩,逆者灭形。稍有违戾,如逆上清。”<sup>④</sup>

除了直白的歌颂外,酆岳派和地祇法的祝赞咒令还艺术性地刻画了关元帅忠义和英勇的形象。《道法会元》卷 259 曰:“元帅重枣色面,凤眼,三牙须,长髯一尺八寸。天青结巾,大红朝服,玉束带,皂朝靴。执龙头大刀,有赤兔马随。常用喜容。如馘摄,怒容,自雷门而至。”<sup>⑤</sup>

在同卷中,关羽的面色、衣着有变化,乘赤兔马改为乘火云:“面红紫色,红袍金甲,长髯,手执大刀,乘火云,自南方而来。”<sup>⑥</sup>在《道法会元》卷 262 中,面色、巾色和靴色与卷 259 中又不同:“赤面

①⑤ 《道藏》30/588 下。

② 《道藏》30/595 上。

③ 《道藏》30/589 上。

④ 《道藏》30/592 中。

⑥ 《道藏》30/593 下。

长髯，皂巾，手执大刀，绿靴。”<sup>①</sup>衣色也与卷 259 中有异：“奉北帝敕，急召大将关羽……存大将皂衣，执刀，自东北方云雾而来。”<sup>②</sup>

关元帅手持的兵器，除上述宝刀、龙头大刀、大刀、刀等名称外，《道法会元》卷 259 “响刀现行符”中还称为龙刀、一挺墨：“朗灵神，速降临，关羽龙刀轰煞。”小字注曰：“一名一挺墨。”<sup>③</sup>龙刀并非关羽专用，卷 261 “酆都车夏二帅秘法”中车夏二帅也使龙刀。其“催咒”曰：“龙刀分汝体，虎印破汝身。急依神律制，附体现魔精。疾！疾！”<sup>④</sup>

有学者考证说：关羽的偃月刀之名见于北宋《武经总要》，是当时名家健斗之人自制以标新立异来突出自己的一种武器。此种刀属于重兵器，日常练武时会用到，但基本不用战阵。因其太过笨重，并不利用灵活作战。<sup>⑤</sup>

《道法会元》卷 259 “元帅真形符”咒提到关羽的持刀副将周昌将军曰：“周昌将军，速现速临。手捧宝刀，斩灭邪精。”<sup>⑥</sup>

胡小伟研究员考证说：目前文献典籍中“周仓”为关王随从的说法，首见于元末人鲁贞《桐山老农文集》记述的开化《关王庙碑记》“迎神词”中。周仓原型本为徽商所祀神祇“五显神”之部属将军。周仓形象的出现，不应晚于至顺二年（1331）。<sup>⑦</sup>另有学者说：“周仓是在元末明初这段时间内才随关羽做侍卫的。”<sup>⑧</sup>不知《道法会元》中的“周昌”是“周仓”之误，还是另有出处。

① 《道藏》30/602 上。

② 《道藏》30/609 中。

③ 《道藏》30/590 上。

④ 《道藏》30/599 下。

⑤ 刘丹：《关羽真的用过青龙偃月刀吗》，载《史实探读》2009 年第 18 期。

⑥ 《道藏》30/589 中。

⑦ 胡小伟：《〈周仓考〉补正》，载《明清小说研究》2003 年第 2 期。

⑧ 王万岭：《周仓何时随关羽》，载《文学遗产》1999 年第 1 期。

《道法会元》卷 259 出现了关羽的儿子关平和关索。“响刀现行符”中的“天符牒”后曰：“右符遣清源妙道真君陈昱、崇宁真君关羽、禁将赵昱、关平如役。紧用方可用之。传法之士以忠义为心，其应如响。”<sup>①</sup>“元帅真形符”中一段咒语曰：“关平、关索，大逞威灵。前追恶鬼，后馘妖精。”<sup>②</sup>

截至陈寿《三国志》和裴松之《注》，历史文献对关羽的先辈和关统而后以及婚姻关系无只字记载。在元代刊刻的《三国志平话》中已有关索随诸葛亮南征孟获的故事。罗贯中吸收了宋元时期的民间传说，把关索的故事写进了《三国演义》。据周绍良《关索考》，《三国演义》联辉堂本有“花关索荆州认父”的故事。<sup>③</sup>

《道法会元》中还出现了关羽的大刀图像。《道法会元》卷 259 “元帅真形符”中绘一把刀尖斜向下指的短柄宝刀图像(图 1)，“响刀现行符”中绘一把刀尖直上的长柄龙刀图像(图 2)，卷 260 “朗灵符”中绘一把刀尖直上的短柄宝刀图像(图 3)。<sup>④</sup>



图 1



图 2



图 3

① 《道藏》30/590 下。

② 《道藏》30/589 中。

③ 蔡东洲：《“关羽现象”五考》，载《四川师范学院学报（哲学社会科学版）》1995 年第 1 期。

④ 《道藏》30/589 中、590 上、596 下。

《道法会元》中还出现了关羽的图像。《道法会元》卷 259 “元帅真形符”中绘有关元帅右手捧敕令,左手持铁铃、铁索图像(图 4),“变形书迎刀符”中绘有一幅关元帅右手执刀、左手持铁索图像(图 5),卷 260 “朗灵符”中绘有关元帅头顶天雷、足踏地电、左手执宝刀图像(图 6)。<sup>①</sup>



图4



图5



图6

这些图像出现在明《道藏》版中,是否宋元符图原貌,不得而知。这些图像与俄国人柯兹洛夫 1908 年从我国甘肃望城子盗走的金代关羽画像不同。<sup>②</sup>也就是说,这些图像既不能称文人画,也不是年画,而是符图,颇像剪纸。如果《道藏》本《道法会元》中的的关羽图像(包括关羽大刀图像)是宋元符图原貌的话,则可能与古代剪纸、影戏有某种相互作用的关系。

① 《道藏》30/589 下、597 上。

② 王树村编著:《中国民间年画史图录》十九金印本“义勇武安王位”,上海人民美术出版社 1991 年版。

## 五 关元帅与佛教密宗

早期道教曾经吸收佛教的内容,从一些道经的经名即可看出,如一些经名中使用了“因缘”、“本生”、“本愿”、“本际”、“本行”、“本起”、“行道”、“往生”、“受生”、“证果”或“法轮”等术语。<sup>①</sup>

至迟自魏晋时期始,印度佛教密宗就传入中土。早期道教吸收了佛教密宗施饿鬼普度的思想。<sup>②</sup> 早期道教也吸收了佛经中的一些梵文,因此出现了《洞玄灵宝度人经大梵隐语疏义》。早期道经中有许多音译的咒语,疑大都取自佛教密宗。一些学者研究了道教与佛教密宗相互吸收的关系。<sup>③</sup>

李远国研究员指出:道教雷法尤其是神霄一派大量地吸收了佛教唐代密宗的修行方法,《道法会元》卷 83 至卷 87《先天雷晶隐书》贯穿着道教和密宗双修的原则,收有真言密咒 20 多种,主法神之一是密宗的摩利支天大圣。雷法还吸收密宗的手印之道,使道教的诀目与步罡一起成为道法行持中最重要的形体动作。雷法还吸收密宗的“修本尊法”和“种字法”。密宗的“修本尊法”在道教

① 拙著:《道经总论》,辽宁教育出版社 1991 年版,第 34~35 页。

② [日]吉冈义丰:《道教と仏教》第 1 册,国书刊行会 1970 年版。

③ 如汶江(真名张毅)撰《试论道教对印度的影响》(《南亚与东南亚资料》1982 年第 2 期)、黄心川著《印度宗教与中国佛教》(中国社会科学出版社 1988 年)、[荷兰]高罗佩著《中国古代房内考》(李零、郭晓惠等译,上海人民出版社 1990 年版)、萧登福著《道教星斗符印与佛教密宗》(台湾新文丰出版股份有限公司 1993 年版)、萧登福著《道教与密宗》(台湾新文丰出版股份有限公司 1993 年版)、萧登福著《道教术仪与密宗典籍》(台湾新文丰出版股份有限公司 1994 年版)、黄心川撰《道教与密教》(载《中华佛学学报》1999 年第 7 期)、拙文《藏传佛教和道教》(载《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2000 年第 4 期)等。

中演变为“变神法”。<sup>①</sup>

佛教密宗继续向中土传播,至宋元时期,从未断绝。南宋洪迈《夷坚甲志》重刻本卷1记载:绍兴三年夏,袁可久之弟袁昶,书写宝楼阁咒“唵摩尼达哩吽拔咤”八个字贴在卧室柱子上,使妖祟绝迹,使受梦魇折磨的汪成从此可以安睡。

吕建福教授说:“宋真宗诏印度梵僧,于金明池水心立坛咒龙,据说有云雾自池中出,须臾雨至。此后每年岁旱,必作咒法,史称多有灵验。据记载,宋代金总持有一些弟子持咒行法,驱病消灾,立坛祈雨,亦为人们所信。”宋仁宗崇信密教。宋代新译了很多密教经典,“以明王类、诸天类为中心,突出主尊的忿怒相”。“密教在元代得到元王朝的直接支持和尊崇,其发展盛极一时……元代的密教除了传统密教外,印度的密教继续东传,而新传入两个系统的密教,就是藏传密教以及西域(中亚)密教,大理密教也不时地向北方传播。”“元朝进行了汉藏大藏的对勘,编订《至元法宝勘同目录》……包括汉、梵、藏、维吾尔四种语言。”“元代以来密教深入民间俗流,出现了俗处的瑜伽行者。”<sup>②</sup>

《元史》记载:元世祖忽必烈采纳帝师八思巴的建议,自至元七年(1270)始,每年二月十五日于皇宫大明殿,由帝师率500名藏传佛教僧人,举行启建白伞盖的佛事。白伞盖“置于大明殿御座上,顶用素段,泥金书梵字于其上,谓镇伏邪魔护安国刹”。作为配合,从十三日开始到十六日结束,朝廷组织了首尾排列三十余里长的各种仪仗、社直、诸坛游行队伍,迎引伞盖,载歌载舞,周游皇城内,叫作“游皇城”。都城百姓聚集在街道两旁观看游行表演。关

---

① 李远国:《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》,四川人民出版社2003年版,第264~267页。

② 吕建福:《中国密教史》,中国社会科学出版社1995年版,第456~515页。

羽作为监坛神被神轿军抬着列于队伍中,一起游皇城。<sup>①</sup>这表明关羽神被元朝廷接纳,关羽神与藏传佛教的仪式有接触。

佛教密宗向中原地区的继续流传和深入民间,使道教感到威胁,同时也为道教继续吸收佛教密宗提供了便利。《道法会元》卷265《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》有一条戒律规定,诸法官(也就是酆都派道士)“不得诵念佛书魔教”,不得“礼释敬僧”。<sup>②</sup>卷268《泰玄酆都黑律仪格》中郑知微说:“西夷之教所发文字,诸使者视如阳间民人词状,岂肯便为传达于天廷耶?”<sup>③</sup>这些规定和贬词表明,宋元时的道士诵念佛经、礼拜佛僧、使用音译佛咒(西夷之教所发文字)上章奏表等,并不罕见。

地祇派传人黄公谨于咸淳十年(1274)回忆自己入道之前,曾听祖仁和尚给他讲解佛藏奥旨,闲暇时还阅读佛教语录,写写心得。<sup>④</sup>元郑所南说“祭炼当以宝箓为其用”,灵宝诸派多用宝箓法,宝箓法“不出于唵吽吒咧四字”,“凡语吽字,皆属心神,当知唵吽吒咧吾心神之内讳”,“宝箓当以作用唵吽吒咧为主”。<sup>⑤</sup>盖出自元代的《太上泰清皇老帝君运雷天童隐梵仙经》也吸收了梵音咒语。<sup>⑥</sup>可以想见,宋元符箓派道士对佛教并不陌生,一些道士也了解佛教密宗。

《道法会元》是深藏佛教密宗内容的“富矿”。二阶堂善弘教授说:从《道法会元》中可以看到佛教特别是密宗对道教的浓厚影响,比如有神将为观音大士化身,神将中出现了军荼利明王、太子哪吒

① 《元史》卷77《祭祀志》。

② 《道藏》30/625下。

③ 《道藏》30/648下。

④ 《地祇绪余论》,见《道法会元》卷253。

⑤ 《太极祭炼内法》卷中,见《道藏》10/450中、下,451中。

⑥ 拙著《道藏分类解题》,华夏出版社1996年版,第97页。



等,将神将描写为三面六臂,陀罗尼系咒语“唵吽吒唎”随处可见。<sup>①</sup>除了二阶堂善弘教授所说之外,《道法会元》卷6、卷9的卷目分别称为“玄一碧落大梵五雷秘法”和“清微梵炁雷法”,卷98、卷229分别有小目“天宝梵号”和“梵语咒”等,全书受到佛教特别是密宗影响之处不胜枚举。<sup>②</sup>

《道法会元》中的关元帅,自然也带有佛教密宗的色彩。《道法会元》卷259又一派的“召咒”中称关羽为“大威德大忿怒大勇敢大化身统天御地馘魔大将关羽”,卷260的“召咒”中称关羽为“大威德大忿怒大勇敢大化身统天御地拨托将军酆都馘魔大将关羽”。卷262的“敕遣咒”中称关羽为“酆都大威德大忿怒统天御地杀鬼馘魔大将关羽”。<sup>③</sup>

佛教密宗主尊有“大威德金刚”,梵名“阎魔德迦”。因其能降服恶魔,故称“大威”,又有护善之功,故又称“大德”。佛经描述他呈大忿怒相,具大威势,能摧杀阎魔,极勇猛,故又称“大忿怒尊阎魔敌”、“降阎魔尊”等。大威德金刚是藏传佛教格鲁派密宗所修本尊之一,藏语为“多吉久谢”,意为“怖畏金刚”。汉译“大威德明王”、“牛头明王”等。大化身,佛教说佛被大乘菩萨之机,或现八万四千相好之身,或现微尘数相好之身,满虚空中,称为“大化身”。

《道法会元》中关元帅的名号中出现“大威德大忿怒大勇敢大化身”字样,意在吸收佛教密宗神话以增加关元帅的威力。从《道法会元》的咒语和解说中可以证明这一点。卷260曰:“奉此敕命,神愁鬼灭。若亲若疏,一一追摄。杀鬼馘魔,大震威德。分明响报,响报分明,急摄!”“唵震大威神斩馘摄。以煞文、煞气怒入。”

① [日]二阶堂善弘:《道教・民間信仰における元帥神の変容》,第111页。

② 《道藏》28/708中、28/717下、29/424中、30/429中。

③ 《道藏》30/592上、595上、609中。

“元帅有大威德，一日行一周天。此为披星带斗，天赐威力，日行万程，造化一身，皆借北斗瑶光之力。不可轻泄。”“右以双手雷局运雷，作怒，存元帅大怒振威，统领八将，乘驾黑云，直抵患家。”<sup>①</sup>

另外，《道法会元》卷260“大馘魔酆都追鬼总符”咒说“泼托”是关羽的祖姓，其曰：“关羽祖姓，是名泼托。酆都执事，阴雷掌握。擒捉妖魔，分明莫错。”同卷“朗灵符”咒亦曰：“关羽祖姓，是名泼托！”<sup>②</sup>《道法会元》卷259称关羽为“噉托”或“噉吒将军”。其“关召”曰：“唵，噉托云长速至，摄！”“召酆都大魔王咒”曰：“噉吒将军速现，摄！”<sup>③</sup>“噉托”、“噉吒”与“泼托”，盖为梵文或藏文同一词的不同音译。

蔡东洲教授考证说：清康熙十七年（1674）解州关羽故宅古井中的“古砖”记载关羽圣祖石盘公，讳审，字问之。圣父讳毅，字道远。圣配胡氏。圣子平。雍正时清廷才正式追封关羽先辈三代公爵：曾祖曰光昭公，祖曰裕昌公，父曰成忠公。<sup>④</sup> 关羽信徒据“古砖”而作《世系考》、《关帝本传》、《关帝年谱》。按《关圣帝君世系图》称，始祖龙逢，曾祖某（未显文字），祖审，考毅。羽子兴、平、索，孙统、敝、彝，玄孙朗。关索乃由民间传说、小说增饰而来，圣祖先审和圣父关毅系清人伪造而出。<sup>⑤</sup> 解州古井“古砖”所载关羽祖姓“石盘”，迟于《道法会元》，不知与“泼托”有无联系。

另外，《道法会元》中有不少取自佛教密宗的音译咒语，比如关羽“泼托”名号后紧接着音译咒语。卷260“大馘魔酆都追鬼总符”

① 《道藏》30/596 上，597 中、下。

② 《道藏》30/595 中、下，596 中。

③ 《道藏》30/591 下，593 中。

④ 《清史稿·礼志三》。

⑤ 蔡东洲：《“关羽现象”五考》，载《四川师范学院学报（哲学社会科学版）》1995 年第 1 期。

曰：“唵吽吽，嚩啰唎，唵吽吽吒，唵吽吽吒，黑咀咒，吽，杀摄！”同卷“朗灵符”咒亦曰：“唵吽吽，嚩啰利，唵吽吽吒，摄！唵吽吽吒，黑咀鬼，吽，杀！”<sup>①</sup>《道法会元》卷259“召酆都大魔王咒”曰：“唵吽吽，朗灵敕煞，关某摄……唵吽吽，吽吒将军速摄。”<sup>②</sup>

《道法会元》中的关元帅的佛教密宗色彩，为宋元时期道教吸收佛教密宗的现象，增添了例证。

《道法会元》中的佛教密宗色彩，哪些来自唐密？哪些来自印度密教？哪些来自藏传密教？哪些来自西域（中亚）密教？哪些来自大理密教？尚待学者考辨。

（发表于“关帝信仰与现代社会国际学术研讨会”，2011  
年10月7~8日，台湾高雄）

① 《道藏》30/595下、596下。

② 《道藏》30/593上、中。



派

别





## 原始道教寺院补考

国内外都有学者对原始道教寺院问题进行过深入研究。如陈国符先生将有关原始道教寺院的资料搜罗殆尽,纳入《道藏割记》和《南北朝天师道考长编》二文中进行严谨的考证,成果辉煌。<sup>①</sup>法国学者史太安(R. A. Stein)先生所撰《公元2世纪政治的宗教的道教运动》<sup>②</sup>和日本学者大渊忍尔先生所撰《后汉末五斗米道的组织》<sup>③</sup>二文,也有极精辟的高见。原始道教寺院问题相当重要。但总的来说,关心这一问题的学者还不够多。

将太平道百科圣典的桂冠,加之于积170卷巨帙的《太平经》,毫不为过。《太平经》成书于黄巾起义领袖张角之前,并没有提及张角之事。<sup>④</sup>但张角颇有《太平经》,继承了《太平经》时期的太平

---

① 二文分别作为附录2和附录4收入陈国符著《道藏源流考(增订版)》下册(中华书局1963年版)。中华书局1949年初版《道藏源流考》无《南北朝天师道考长编》一文,有《道藏割记》一文,但内容不如增订版为多。

② 原名“Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II<sup>e</sup> siècle ap”(载于《通报》第50期第1~3册,第1~78页,1963年)。笔者的译文刊登于《国际汉学》第八辑,大象出版社2003年版,第371~435页。

③ 原名《後漢末五斗米道の組織について》(载于日本道教学会会刊《東方宗教》第65号,1986年)。

④ 关于《太平经》的年代,颇有争论。本文从汤用彤、王明两位先生之说。请参阅汤用彤《读〈太平经〉书所见》(《国学季刊》第5卷第1号)、王明《论〈太平经〉的成书时代和作者》(《世界宗教研究》1982年第1期)。

道,因而《太平经》对于考察张角太平道寺院应有所启发。<sup>①</sup>

本文拟主要利用陈国符先生使用过的资料,辅以《太平经》等,对前辈学者的考证略加补充。对于资料不足的部分,则大胆地做几分推测。总之,试图把原始道教寺院的面貌描述得更清晰一些。

### (一) 静室

陈国符先生详细考证了三张(张陵、张衡、张鲁)<sup>②</sup>五斗米道寺院——治、靖、庐。史太安和大渊忍尔先生分别举出论据,论证义舍也有作为宗教活动场所的一面。另《三国志·张鲁传》注引《典略》曰:

(汉灵帝)熹平中……………角为太平道,修为五斗米道。太平道者,师持九节杖为符祝,教病人叩头思过,因以符水饮之,得病或日浅而愈者,则云此人信道,其或不愈,则为不信道。修法略与角同,加施静室,使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒。祭酒主以《老子五千文》,使都习,号为奸令。为鬼吏,主为病者请祷。请祷之法:书病人姓名,说服罪之意。作三通,其一上之天,著山上,其一埋之地,其一沉之水,谓之三官

① 关于张角与《太平经》的关系,亦有争论。如朱伯崑先生《张角与〈太平经〉》(见《中国哲学》第9辑,生活·读书·新知三联书店1983年版)一文,认为黄巾起义是与《太平经》教义相对立的,不仅没有宣扬《太平经》的宗教教义,反而沉重打击了这部典籍的神学体系。但多数学者认为张角继承了《太平经》。笔者的观点与多数学者同。

② 关于“三张”所指,亦有不同看法。比如日本学者宫川尚志先生在《元朝史研究——宗教篇》(平乐寺书店1964年版)一书中认为“三张”是指张陵、张横、张鲁,还是指张角、张宝、张梁,不清。而且“三张”包括张陵是奇怪的,张陵、张修、张鲁之间无世袭关系。这一问题的确尚需深入研究。本文暂从道教文献中的通常说法。



手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。……及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。<sup>①</sup>

该段是说，张修五斗米道在张角符咒法之外，增加静室法。静室法的主要内容有三：第一，让病人在静室中思过；第二，张修任命奸令祭酒充当鬼吏，在静室中主持请祷法，为病人向三官祷告；第三，按规定令病人家拿出五斗米。张鲁继续施行张修的静室法，并有所增饰。

诚如陈国符先生所言，普通信徒自家所立之靖即静室。大渊忍尔先生认为静室大概也是义舍附设的<sup>②</sup>，此亦不失为一家之言。

五斗米师所立称为治，为民所敬。《正一法文外箴仪》曰：

凡男女师皆立治所，贵贱拜敬，进止依科；自往教之轻道，明来学之重真。<sup>③</sup>

五斗米师所立称为治，是因为“民家曰靖，师家曰治”<sup>④</sup>。但五斗米师相对于天师则为民，所立治当又称为靖，即静室。《要修科仪戒律钞》卷十引《玄都律》中一段话，靖、治两称互通，可为证明。其曰：

民家安靖于天德者，甲乙丙丁地作入靖，小治广八尺，长一丈。中治广一丈二尺，长一丈四尺。大治广一丈六尺，长一丈八尺。面户向东。炉案中央。违治罚算一纪。<sup>⑤</sup>

这里的“民家”并非普通民家，而是相对于天师而称“民家”的五斗米师。这意味着静室法也在五斗米师治中加施。

天师治不可能称为靖或静室，但天师治中有可能附设静室，加

① 《三国志》卷8《张鲁列传》。

② 原名《後漢末五斗米道の組織について》（载《東方宗教》第65号，1986年）。

③ 《道藏》32/206上。

④⑤ 《要修科仪戒律钞》卷10《四治室》，见《道藏》6/967上。

施静室法。

总之,《典略》所说的静室,是思过之室,也是请祷之室,绝不是《真诰》卷18许长史所记建在名山大泽无人之野专供修道所用的静室。因此,它既可能指民家之靖和五斗米师治,也可能附设于义舍或天师治中。

## (二)祠

“祠”字作为动词,可以专指春祭,专指报赛(即“求福曰祷,得求曰祠”),也可泛指祭祀。“祠”字作为名词,可以指宗法宗教祭祀祖宗或先贤的庙堂,如祠堂、宗祠、神祠、先贤祠等,可以指祭祀自然神的庙宇,也可以指巫祠、仙祠。祠祀和祠历史悠久。

各种祠在汉代星罗棋布,引起丞相匡衡和御史大夫张谭为之忧虑,联名向汉成帝奏请削减祠所,曰:

长安厨官县官给祠郡国候神方士使者所祠,凡六百八十三所,其二百八所应礼,及疑无明文,可奉祠如故。其余四百七十五所不应礼,或复重,请皆罢。<sup>①</sup>

哀帝即位后,将削减不久之祠尽数恢复。《汉书·郊祀志》曰:

哀帝即位,寝疾,博征方术士,京师诸县皆有侍祠使者,尽复前世所常兴诸神祠官,凡七百余所,一岁三万七千祠云。<sup>②</sup>

传统的祠祀具有难以动摇的势力。

原始道教异军突起之时,曾同势力强大的各种祠祀做斗争。陆修静《道门科略》描述说,三张五斗米道开创之初曾“诛符伐庙,杀鬼生人,荡涤宇宙,明正三五,周天匝地,不得复有淫邪之鬼”<sup>③</sup>。可以想见斗争十分激烈。张角太平道当然也免不了这种经历。

但这并不妨碍它们吸收祠祀,有选择地承认原有的一些旧祠,

①② 《汉书》卷25下《郊祀志下》。

③ 《道藏》24/779下。

甚至根据自己信仰的需要创建新祠。《太平经》卷114《不可不祠诀第一百九十六》倡孝道，劝人祠祀父母。其曰：

死后三年，未葬之日，当奉祷赛，不可言地上有未葬者而不祠也。不食益过咎，子孙无伤时也。是为可知当祠，常苦富时奢侈，死牛羊猪豕六畜，祠官浸疏，后当见责，不顾有贫穷也。<sup>①</sup>

有祠官则有祠。张角太平道不仅有早期太平道的祠可以继承，而且也可以对旧祠进行再选择和再创建新祠。陆修静《道门科略》指出三张五斗米道对旧祠进行了选择，曰：

唯天子祭天，三公祭五岳，诸侯祭山川，民人五腊吉日祠先人，二月、八月祭社灶。自此以外，不得有所祭。<sup>②</sup>

《三天内解经》也这样追述。

《老子想尔注》是三张五斗米道的重要经典，主张禁祭餽祷祠，似与《太平经》、《道门科略》等的记载相抵触。其曰：

欲求仙寿天福要在信道，守诚守信，不为贰过。罪成结在天曹，右契无到而穷，不复在余也。

行道者生，失道者死，天之正法，不在祭餽祷祠也。道故禁祭餽祷祠，与之重罚。祭餽与耶同。故有余食器物，道人终不欲食用之也。

有道者不处祭餽祷祠之间也。<sup>③</sup>

其实，这里所说的“禁祭餽祷祠”，是“诛符伐庙，杀鬼生人”的继续，禁止的只是不为五斗米道所承认的旧祠祀，纳入五斗米道范围者不在禁止之列。《太平经》亦有不重祷祠之语，却又告诫信徒“不可

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第605页。

② 《道藏》24/779下。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第31～32页。

不祠”，也是各有所指，并不矛盾。

### (三)茅室

《太平经》多处描写学道者在室中修道。其卷42《九天消先王灾法第五十六》曰：

夫人，天且使其和调气，必先食气；故上士将入道，先不食有形而食气，是且与元气合。故当养置茅室中，使其斋戒，不睹邪恶，日练其形，毋夺其欲，能出无间去，上助仙真元气天治也。<sup>①</sup>

这里将茅室作为食气、斋戒之室。其他处也叙述茅室是守一、存思之室。在《太平经》中，茅室亦称空室、幽室、香室，或简称为室。总之，是修仙之幽静密室，继承方仙道而来。从用途看，《真诰》卷18许长史所记建在名山大泽无人之野的静室，即相当于《太平经》所说茅室。但《太平经》未强调茅室必建在野外。

张角太平道忙于发动农民起义，当无暇以修仙修道为主业，难以普遍倡导此种茅室。但亦不至于绝对排斥，因其教义中终究含有劝人成仙的成分。

### (四)方或坊

张角传教十余年，徒众数十万遍布八州，很难想象没有一批供信众共同举行宗教活动的寺院。这种寺院是茅室和旧祠无法替代的。由于张角的革命活动极为隐蔽，“郡县不解其意，反言角以善道教化，为民所归”<sup>②</sup>。一些政治嗅觉特别灵敏的大臣，如太尉（一说司徒）杨赐、卫尉刘宽、司空张济和司徒掾（一说御史）刘陶等虽已闻到革命气息，上书朝廷，请旨镇压，但灵帝均不以为意。故张角的传教活动是堂而皇之公开进行的，说不定还受到某些郡守、县

① 王明：《太平经合校》，第90页。

② 《资治通鉴》卷58《汉纪五十》。

尹的鼓励和保护,有足够的社会条件修建自己的寺院。传教十余年,在资金上也不会发生困难。当然,改造旧祠是最为经济的简便易行的途径。遗憾的是,现存各种资料均没有明确记载这种寺院的存在,当然也没有明确记载某名称。

有一条大家熟悉的资料引起笔者的思考。《后汉书·皇甫嵩传》曰:

初,巨鹿张角自称“大贤良师”,奉事黄老道,畜养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病,病者颇愈,百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方,以善道教化天下,转相诳惑。十余年间,众徒数十万,连结郡国,自青、徐、幽、冀、荆、杨、兖、豫八州之人,莫不毕应。遂置三十六方。方犹将军号也。大方万余人,小方六七千,各立渠帅。<sup>①</sup>

范晔指出“方”是黄巾军的军阶名称,相当于将军。从“大方万余人,小方六七千,各立渠帅”一句来看,“方”显然又是黄巾军的建制单位。因为,如果该句的“方”字仍释为军阶名称的话,“渠帅”则与之相冲突。人们禁不住会问:大将军统帅万余人,小将军统帅六七千人,将军即“渠帅”,何以再立“渠帅”?

张角之前中国古代军阶和军队建制均无“方”这一名称。将“方”用于这两种名称,为张角首创。

张角是依靠太平道发动和组织黄巾起义的,太平道对黄巾军无论在思想上还是在组织上均有深刻影响。因此,“方”字很可能取自太平道。进一步讲,“方”很可能是太平道新寺院的名称。因为,这种寺院是太平道信徒群众性宗教活动的主要场所和精神中心,不仅为信徒所熟悉、所热爱、所崇敬,具有崇高的权威和强大的凝聚力,而且在组建黄巾军的过程中肯定发挥过组织中枢和秘密

① 《后汉书》卷71《皇甫嵩传》。

据点的重要作用,也许黄巾军就是以之为中心设置建制的。张角以这种寺院的名称作为高级军阶和大建制的名称,正是在黄巾军中继续高举太平道旗帜的一种巧妙措施,以激励将士的战斗热情,保证军队组织的异常稳固。出于这种分析,笔者从“三十六方”推测张角太平道的这种寺院也称为“方”。

“方”字为多义词,有几项字义与宗教有关。第一,长生不死术称为方、方术,精于方术的人称为方士。第二,周代以来祭祀四方被称为四方祭、方望、方帝或方祭。<sup>①</sup>第三,社坛为方形,象征大地之形,所谓“地道曰方”,亦称方丘。第四,方祭合入社坛举行,依五行说合称五社、五祀,或并称“方社”。故《诗·大雅·云汉》曰:

祈年孔夙,方社不莫,昊天上帝,则不我虞。

“方”字与宗教有关的义项还有其他。“方”字上述四义为《太平经》所使用。《太平经》记载了大量的方、方诀,使用方士一词。《太平经》尊奉后土地祇,供祭五方神。如其卷72《五神所持诀第一百一十一》描述五方神分持五种兵器。《太平经》也重视社祭。若张角命名新寺院时,为区别于祠、社等旧名而选用“方”,从字义和教义上讲也是有根据的。

晋袁宏将“方”字记为“坊”字。其《后汉纪·灵帝纪》曰:

中平元年春正月,巨鹿人张角谋反。初,角弟梁、梁弟宝,自称天医,善治疗疾病,(病)者辄跪拜首过。病者颇愈,转相诳耀,十余年间,弟子数十万人,周遍天下。置三十六坊,各有所主。期三月五日起兵,同时俱发。角弟子济阴人唐周上书告角,天子遣使者捕角。角等知事已露,因晨夜敕诸坊,促令起兵。二月,角等皆举兵,往往屯聚数十百辈,大者万余,小者

<sup>①</sup> 关于四方祭请参阅丁山《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社1988年版,第96~97页。

六七千人。<sup>①</sup>

司马光在《资治通鉴》中记为“三十六方”。其于《资治通鉴考异·汉纪中》解释其资料取舍曰：

袁《纪》作“坊”，今从范《书》。<sup>②</sup>

这就是说，司马光已注意到袁宏《后汉纪》与范曄《后汉书》分别写作“坊”、“方”二字的差异。他是著名史学家，他选择《后汉书》，表明他认为“方”字符合历史事实。我们不可不尊重他的意见。

但袁宏为东晋时人，早于南朝刘宋时范曄，故袁宏所记载的“坊”字也不能毫不理会。张角太平道若将寺庙命名曰“坊”，从字义上讲也有一定依据。“坊”是多音多义字。“坊”字音“方”时，为邑里之名。后世也以之称太子宫为春坊，称僧寺为宝坊。以此类推，张角太平道也可将自己寺庙称作“坊”或“太平坊”。“坊”字音“房”时，可解为“障”、“堤”，坊祭为八蜡之一。“坊”字音“放”时，与“防”字同义。“房”和“放”二音之义不大可能作为寺庙之称。

## 二

唐释法琳《辩正论》卷6自注曰：

考梁陈齐魏之前，唯以瓠卢成（盛）经，本无天尊形像。案任子《道论》及杜氏《幽求》，并云：“道无形质，益阴阳之精也。”《陶隐居内传》云：“在茅山中立佛道二堂，隔日朝礼。佛堂有像，道堂无像。”王淳《三教论》云：“近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家制立形像。假号天尊，及左右二真人，置之道堂，以凭衣食。梁陆修静之为此形也。”<sup>③</sup>

释法琳考证说南北朝时道教尚未将“道”形象化，尚无元始天尊形

① 《后汉纪》卷24，见《四库全书》303/758下。

② 《资治通鉴考异》卷2，见《四库全书》311/27上。

③ 《大正藏》52/535上、中。

象,这是有可能的。因为《老子》一书所描述的“道”,以无为本体,没有颜色,没有声音,没有形体,恍恍惚惚,连语言文字都无法表达它。早期道教遵循《老子》之训,有可能未将“道”形象化。《老子想尔注》曰:

道至尊,微而隐,无状貌(貌)形像也;但可从其诚,不可见知也。<sup>①</sup>

这就是一个证明。但以此断定早期道教不崇奉任何形象,甚至连崇奉对象的象征系统也不具备,未免将《老子想尔注》和释法琳所述问题的范围扩大了,与史不合。

早期太平道至少是供奉画像的。今本《太平经》所录《乘云驾龙图》、《东壁图》和《西壁图》绘有精美的神仙群像。今本三图大概为后人依据传本重绘,但《太平经》原本实有三图是可以肯定的。《太平经》三图大概录自太平道寺院壁画。《太平经》重存思术。一般的存思术是在瞑目中想象神仙的名讳和形象,《太平经》又传授了一种将神仙画像悬挂在茅室中斋戒存思的方法。其卷72《斋戒思神救死诀第一百九》曰:

然欲候得其术,自有大法,四时五行之气来入人腹中,为人五藏精神,其色与天地四时色相应也;画之为人,使其三合,其王气色者盖其外,相气色次之,微气最居其内,使其领袖见之。先斋戒居闲善靖处,思之念之,作其人画像,长短自在。五人者,共居五尺素上为之。使其好善,男思男,女思女,其画像如此矣。<sup>②</sup>

《太平经》还记载天师向弟子传授神像绘画技巧,表明神仙图像在早期太平道中是比较受重视,也是比较普遍的。张角太平道有可

① 饶宗颐:《老子想尔注校证》,第17页。

② 王明:《太平经合校》,第292页。



能继承这一传统。

三张五斗米道有一套象征系统。《要修科仪戒律钞》卷10引《太真科》曰：

立天师治：地方八十一步，法九九之数，唯升阳之气。治正中央名崇虚堂，一区七架六间十二户，开起堂屋，上当中央二间上作一层崇玄台。当台中央安大香炉，高五尺，恒焚香。开东西南三户。户边安窗，两头马道。厦南户下飞格上朝礼。天师子孙，上八大治山居清苦济世道士，可登台朝礼。其余职大小中外祭酒，并在大堂下遥朝礼。<sup>①</sup>

《太真科》为南北朝时天师道重要科律。此处描述的天师道治以天师子孙为首，虽然反映的是六朝时期的状况，但当承继了三张五斗米道时的旧科。天师治建筑格局法阳九之数，是一种象征天和神的手法，北京今存天坛可为证。正中建崇虚堂，二层筑崇玄台，表明叩拜的对象为道，所以用“虚”、“玄”二字命名。当台中央安大香炉，日夜焚香，青烟穿窗出户，袅袅升空。这种景象强调和突出了天空的高远，以其象征无形无象、虚无玄妙的道之所在。

《太真科》又曰：

家家立靖。崇仰信米五斗，以立造化和五性之气。家口命籍，系之于米。年年依会，十月一日，同集天师治，付天仓及五十里亭中，以防凶年饥民往来之乏；行来之人不装粮也。<sup>②</sup>

“崇仰信米五斗”告诉我们，五斗米也是崇拜对象的象征物，在祭法祭仪中居极端重要的地位。所谓“以立造化和五性之气”之“立”字，盖即象征之义。当然，“立”字也可以理解为竖立，即将象征“造化和五性之气”的物品插立在五斗米中，五斗米也是这一象征的组

① 《道藏》6/666 上。

② 《道藏》6/966 中。

成部分。“立”字还可以理解为“奉”字,理解为将五斗米作为奉献,《三天内解经》即用“奉”字(见后)。即使如此,五斗米仍具有象征意义,因为它同命籍相关。

依三张五斗米道教义,各治为奉道者编户著籍,相当于现代登记户口,称为命籍。著命籍者可请到守宅之神,禳灾却祸。科律规定,信徒应于三会日携命籍文书按时诣治,请三官万神重新对校。三会日中最重要的—次对校命籍是农历十月一日(或说十月五日或十月十五日)的下会日(亦称建功大会)。

赴会对校命籍时,需交纳信米和其他贍信,但只有信米绝对不可缺少。陆修静《道门科略》告诫说:

若命信不到,则命籍不上;虽复别有重贍厨福,不解此信之阙。故教云:“千金虽贵,未若本贍之信命。”奉道之家,不贍命信,动积年岁,如此三天削落名籍,守宅之官还天曹,道气不复覆盖,鬼贼所伤害,至丧疾夭横。轹轲之家,永不自觉,反咎师怨道,可不哀哉。<sup>①</sup>

这是说,若不交纳信米,则不能著录命籍,曾著录的命籍也要删除,这样就得不到天神保护,将灾难丛生。《三天内解经》卷上又强调说:

圣人与气合,始终无穷,故圣人不死。世人与米合命,人无米谷,则应饿死。<sup>②</sup>

这是用不吃飯就会饿死,来比喻不纳信米、没有命籍就会失去性命。这些就是“家口命籍,系之于米”的涵义。五斗米若不是有崇拜对象的象征意义,怎么能够决定信徒的命籍呢?其价值怎么能够远远超于其他贵重贍信之上呢?可见五斗米绝非一般酬劳答谢之物,亦非一般盟神敬师的贍信可比,而是“师以命籍为本,道民以

① 《道藏》24/780 下。

② 《道藏》28/415 上、中。

信为主”<sup>①</sup>。

信徒于三会日交纳的信米，当不是从粮囤中直接舀出的米，而是立过造化和五性之气的五斗米，是和神联系在一起的圣物。所以从信仰和教义上讲，其价值再不是五斗普通的米，其他钱物珠宝也无法与之相提并论。

“造化”当指的是“道”。因为按照《老子》之训，天地万物皆由道而生。“五性之气”当指“五帝”。因为据原始道教教义，神亦气，而“五性”则指五行、五方。《三天内解经》卷上明确指出：

五斗米正以奉五帝，知民欲奉道之心。<sup>②</sup>

五斗米象征道和五帝。由于象征五帝，所以米必须五斗，一斗象征一帝，多于或少于五斗皆不可以。张泽洪先生撰《五斗米道命名的由来》，认为“张陵之收米五斗是参考了汉初人所负担的赋税数——钱四十”<sup>③</sup>。笔者认为这可能是偶合。

大渊忍尔先生将三会日和命籍制比为日本德川幕府施行的寺请制（即檀家制度），将纳五斗米称为均等的单一的人头税，比为中世纪罗马教会的十一税。<sup>④</sup>不可否认，五斗米是五斗米道重要的财政收入。但同时应当强调，五斗米被赋予的宗教意义要超过其他宗教对赋税所做的宗教解释。

以五斗米象征道和五帝，与商代以“方明”、周代以六玉象征天地四方的做法异曲同工。<sup>⑤</sup> 它一方面暴露出原始道教祭礼科仪的

① 《道藏》24/780 下。

② 《道藏》28/415 上。

③ 张泽洪：《五斗米道命名的由来》，载《宗教学研究》1988 年第 4 期。

④ 参阅〔日〕大渊忍尔《後漢末五斗米道の組織について》一文。

⑤ 关于方明和六玉，《仪礼·觐礼》曰：“诸侯觐于天子，为宫，方三百步，四门，坛十有二寻，深四尺，加方明于其上。方明者，木也。方四尺，设六色：东方青，南方赤，西方白，北方黑，上玄，下黄。设六玉，上圭，下璧，南方璋，西方琥，北方璜，东方圭。”

简陋,另一方面也显示出其因地制宜、方便易行的优点。

明确了五斗米的象征意义后,我们对一些熟悉的资料就会理解得更加深刻。

(1)天仓。信米交到治后,要存于“天仓”(见前引)。天仓之称应与信米有关,非天仓何有资格存贮信米!故五斗米也被称为天租米。《玄都律》曰:“律曰:制,男官女官篆生道民,天租米是天之重宝、命籍之大信,不可轻脱。祸福所因,皆由此也。”<sup>①</sup>

(2)过食则病。前引《太真科》指出信米的一部分付予五十里亭中。亭即义舍。《后汉书·刘焉传》曰:“诸祭酒各起义舍于路,同之亭传,县(悬)置米肉以给行旅。食者量腹取足,过多则鬼能病之。”<sup>②</sup>五斗米道当如此宣传:信米是神圣之物,量腹食用则活命强身,过量食用则信米遣鬼给予惩罚。

(3)病家出米。正因为五斗米是崇拜对象的象征,是治病请祷法中不可缺少的有固定量的物品,所以前引《典略》关于加施静室法那一段话中说:“使病者家出米五斗以为常。”既不能因病者穷若而减免,亦不能因病者富足而增量。三官手书所谓分别著山上,埋于地,沉之水,大概也是面对五斗米用象征手法去完成,未必真的跑到山上去。

关于五斗米道名称的来源,学者中多有歧见。<sup>③</sup>明确了五斗米

① 《道藏》3/459 中。

② 《后汉书》卷 75《刘焉传》。

③ 沈曾植《海日楼札丛》卷 6 “五斗”条曰:“若《度人经》,‘东斗主算,西斗记名,北斗落死,南斗上升,中斗大魁,总监群灵。’则揶揄俚俗之言,向壁虚造,阴阳家均无是也。五斗米道,即以此为正义欤?”(中华书局 1962 年版,第 230~231 页。)卿希泰《中国道教思想史纲》卷 1 曰:“五斗米道的命名,或许与崇拜五方星斗有关。”(四川人民出版社 1980 年版,第 137 页。)王家祐《张陵五斗米道与西南民族》认为“五斗”和“米”皆为古代少数民族族名(见《道教论稿》,巴蜀书社 1987 年版)。另有人认为五斗米道名来自《化胡经》,来自卜卦等。

的象征意义后,我们对这一问题也会得出正确的答案。以五斗米名道,正像道教、佛教、基督教等一样,均是以崇拜对象命名,并无贬义。所以,师为五斗米师,民为五斗米徒。故《三天内解经》卷上曰:

自奉道,不操五斗米者,便非三天正一盟威之道也。<sup>①</sup>

“操”者,即举行崇奉五斗米的仪式。不崇奉五斗米便不是道士和道民,崇奉五斗米者当然要以之自称和命名其道了。至于统治阶级诬之为“米贼”、“米巫”,贬义在“贼”、“巫”字,又当别论。

除象征系统外,三张五斗米道治、靖中也有供奉形象的可能。《太真科》描述天师治中央的崇虚堂、崇玄台之外,又曰:

崇玄台北五丈起崇仙堂,七间十四丈七架,东为阳仙房,西为阴仙房。<sup>②</sup>

《要修科仪戒律钞》卷10曰:

科曰:道民入化,家家各立靖室,在西向东,安一香火,西壁下天师为道治之主。入靖先向西,香火,存师,再拜,三上香,启愿,次北,次东,次南,讫便出,勿转顾。科曰:朝半入小治。先向西拜天师,转向东拜太上。讫出官,阅策,东向奏章。科曰:朝拜半入治。先向北拜太上,次向东拜九气丈人,次向南拜道德君,次向西拜天师。小治并同。<sup>③</sup>

五斗米道并不主张所有的神仙均无形无象,治、靖中设崇仙堂、阳仙房、阴仙房,向太上、九气丈人、道德君、天师等叩拜,启愿,其中可能有形象。陆修静《道门科略》却说靖室中连神主牌位都没有。其曰:

奉道之家,靖室是致诚之所。其外别绝,不连他屋。其中

① 《道藏》28/415 上。

② 《道藏》6/966 上。

③ 《道藏》6/967 上。

清虚,不杂余物。开闭门户,不妄触突。洒扫精肃,常若神居,唯置香炉、香灯、章案、书刀四物而已。必其素净,政可堪百余钱耳;比杂俗之家,床座、形像、幡盖、众饰,不亦有繁简之殊、华素之异耶!①

这一段也被引作否定刘宋之前道教崇奉形象的有力证据。实际上六朝葛洪、陆修静等贵族道教对原始道教做了重大改革,其中重要的一点即在济度思想上从原始道教的度人转到度世上来。度人则对祭神、科仪等比较依赖,度世则可以不叩神而着重独自修道。故陆修静强调靖室清虚,反对在靖室中祭神。其说不能代表三张五斗米道。倒是他反对的“杂俗之家”,可能是刘宋时期的五斗米道,有“床座、形像、幡盖、众饰”,也许是继承三张五斗米道而来。

我国是一个各种形象艺术均起源很早的国家。石器时期的岩画、陶塑人像、殷商时期的青铜器、秦兵马俑泥塑和汉画像石等均达到很高的艺术水平。原始道教所直接承继的方仙道和黄老道均重形象。除《太平经》所述之外,《史记·孝武本纪》曰:

元狩四年……文成言曰:“上即欲与神通,宫室被服不象神,神物不至。”乃作画云气车,及各以胜日驾车辟恶鬼。又作甘泉宫,中为台室,画天、地、泰一诸神,而置祭具以致天神。②

《资治通鉴》卷20《汉纪十二》曰:

元鼎二年,春,起柏梁台,作承露盘,高二十丈,大七围,以铜为之;上有仙人掌,以承露,和玉屑饮之,云可以长生。宫室之修,自此日盛。③

与原始道教同时存在的道教上清派的早期雏形在存想法中也重形象,众所周知,无需赘述。

① 《道藏》24/780下。

② 《史记》卷12。

③ 《资治通鉴》卷20《汉纪十二》。

在没有更有力的证据之前,对三张五斗米道是否供奉形象的问题尚无法下结论。

### 三

《要修科仪戒律钞》卷10引《太真科》述天师治仙堂、仙房后,续曰:

玄台之南,去台十二,又近南门,起五间三架门室。门室东门南部宣威祭酒舍,门屋西间典司察气祭酒舍。其余小舍,不能具书。二十四治,各各如此。<sup>①</sup>

二十四治皆住有宣威祭酒和察气祭酒。其余小舍,当亦住有担任其他职务的祭酒。陈国符先生曰:“疑此诸小舍,尚居其他祭酒也。”<sup>②</sup>这表明三张五斗米道的天师治中居住着教职人员,但不知他们是否出家。

宗教意义上的出家,一般情况是因皈依宗教而抛弃家庭,住进寺院,不再嫁娶。这种出家行为是与寺院的出家制度联系在一起的。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。这种出家行为的特点是抛弃家庭,完全投入宗教活动,不再嫁娶。《后汉书·逸民传》曰:

矫慎字仲彦,扶风茂陵人也。少好黄老,隐遁山谷,因穴为室,仰慕松、乔导引之术。……年七十余,竟不肯娶。后忽归家,自言死日,及期果卒。后人见慎于敦煌者,故前世异之,或云神仙焉。<sup>③</sup>

方仙道、黄老道中的许多方士均走的是这条出家的道路。

① 《道藏》6/966上。

② 陈国符:《道藏源流考》下册,中华书局1963年版,第351页。

③ 《后汉书》卷83。

《要修科仪戒律钞》卷10引《太真科》述崇玄台一段中有一句曰：

天师子孙，上八大治山居清苦济世道士，可登台朝礼。其余职大小中外祭酒，并在大堂下遥朝礼。<sup>①</sup>

天师治三十六座，除一座外皆修筑在山上。此处曰“山居”不知是否与“住治”同义。又“山居”一般即居于山中之意。古时“山居”往往与生活艰苦相联系。《淮南子·主术训》曰：

孔墨博通而不能山居者入榛薄险阻也。（注曰：……聚木为榛，深草为薄，山居者所习……）<sup>②</sup>

无论是住治道士，还是别居山中的道士，他们“清苦济世”，而且在宗教仪礼中居于很高地位，能够登上众多祭酒们没有资格入内的崇玄台，由此推测他们有可能是矫慎类型的出家道士。他们虽然没有与出家制度相联系，却与寺院有关，亦值得重视。

[原载《中国道教》1992年增刊，第162～171页。又载《江西社会科学》1995年第12期，第58～61页，题为《原始道教寺院种类考》（系全文之第一部分）；《中国史研究》1993年第4期，第82～86页，题为《原始道教崇奉形象与出家现象小考》（系全文之第二、第三部分）]

① 《道藏》6/966上。

② 《淮南鸿烈解》卷14，见《道藏》28/63上。



## 钟吕金丹派的形成年代考

1946年,刘鉴泉将钟离权、吕洞宾、刘海蟾和施肩吾传法系统的确立,视为内丹术走向正规之开始。他说:“唐时传丹诀者最多,纷杂无统,洎钟吕施刘显,而道始正矣。”<sup>①</sup>1948年,蒙文通将钟吕金丹派的出现,比作六祖惠能创立禅宗,视为唐宋新旧道教的分水岭。他说:“钟吕之事,倘犹释氏之有惠能,要为唐宋新旧道教之一大限。”<sup>②</sup>刘、蒙两位先生的至理名言,道出了钟吕金丹派的形成之事沉甸甸的分量。今天,研究道教的人,对“钟吕金丹术”和“钟吕金丹派”这两个词儿,大都耳熟能详。但钟吕金丹术何时创立?钟吕金丹派何时形成?历史文献中虽不乏答案,但不少学者阅读之后,仍感到疑团重重。

1933年,日本学者小柳司气太撰写《道教概说》,介绍了钟吕金丹派谱系:南宗自老聃、东华少阳君、钟离权、吕纯阳、辽之刘操、宋之张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾至彭耜;北宗自吕纯阳传至王嘉。<sup>③</sup>这是道教内部排列的谱系,也是祖师神系。刘鉴泉在《道教征略》中开列的钟吕丹法传授图,比小柳所述增加了几位传人,但也还是转述道教内部的说法。道教内部常说的这一谱系,既含

① 刘鉴泉:《道教征略》上,载《图书集刊》第7期,1946年10月。

② 蒙文通:《陈碧虚与陈抟学派——陈景元〈老子〉、〈庄子〉注校记》,见《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第375页。原载《图书集刊》第8期,1948年6月。

③ [日]小柳司气太著,陈斌和译:《道教概说》,台湾商务印书馆1976年版,第63页。

史实,又有神话,二者交织。宗教离不开神话。宗教徒尊崇神话,自有其道理,无可厚非。

与宗教内部不同,学者的任务是求真,须分清事实与虚构。但数十年来,对钟吕金丹术和钟吕金丹派始自何时的回答,一直众说纷纭。最早则唐末,最迟则北宋亡后,首尾两端前后相差将近200年。这使得人们读这一段内丹史,总有雾里看花之感,生出一丝无奈。以往的拙著、拙文叙述这一段,也很含糊,不甚准确。

蒙文通说:“钟吕之事……而前茅实为希夷,安有所谓钟吕者哉?”<sup>①</sup>笔者推断,历史上实有其人的钟离权盖为晚唐后梁后唐人,历史上实有其人的吕洞宾盖为五代至宋太宗末年人。蒙文通的话,将陈抟视为钟吕金丹派的开创者,否认历史上实有钟离权和吕洞宾。陈抟的新易学,为钟吕丹法提供了更坚实的哲学理论基础。从这种意义上,赞扬陈抟为钟吕金丹派的前茅,未尝不可。而否认历史上实有钟离权和吕洞宾,这一结论与事实不符。但蒙文通这句话断然否定是钟吕开创了钟吕金丹派,这种犀利的史识很了不起。

经重新审视,笔者现在也认为,历史上实有其人的钟吕二位,既没有亲自创立今天所说的钟吕丹法,也没有亲手缔造钟吕金丹派。笔者推断,大概在历史上实有其人的吕洞宾辞世70余年后,钟吕丹法和钟吕金丹派才姗姗来迟。盖那时有内丹家,为了头顶神圣光环,为了吸引群众,扮演钟吕,将丹法冠以钟吕之名,遂成钟吕丹法。钟吕丹法是参同清修内丹术与吕洞宾崇拜结合的产物,盖出现于北宋神哲二帝时期。钟吕金丹派随后形成,盖形成于两宋之际。

---

① 蒙文通:《陈碧虚与陈抟学派——陈景元〈老子〉、〈庄子〉注校记》,见《古学甄微》,第375页。

## 一 吕洞宾辞世后更显活跃

北宋时期,经济繁荣,文化发达,道教加速世俗化。那时出现了一些方士,混迹于商贩、手工业工人、船家及贫民之中。而一些士人,结交方士,并青睐神仙故事和传说。实有其人的吕洞宾正是这一时代的活跃人物。宋太祖、太宗时,吕洞宾既是方士,通内丹术、外丹术和相面术,自我神化;又是文士,儒雅潇洒,挥毫题诗。既是隐士,时至华山陈抟室,或埋名市井;又是不速之客,持剑云游各地,飘忽不定,干谒公卿。他看起来百余岁而童颜,相貌堂堂。他引起人们的惊奇,被视为异人,被视为活神仙。

生于五代,活跃于宋太祖、太宗时的吕洞宾,是方士化的士人、士人化的方士。其倜傥不羁、玩世不恭的处世态度,令人成仙、预测祸福的仙术异能,适合士人和下层民众的口味,因而他大约于宋太宗末年辞世后,仍继续“活”在人间,“活”在士人和下层民众中间。

### (一) 吕洞宾故事被大量编造

所谓仍然“活”着,首先表现为社会上出现了许多故事,活灵活现地传说吕洞宾在各地活动的事迹。从宋真宗到宋徽宗时期,传说不断。不用说,这些故事都是编造的。编造者的动机各异。有人大概是因为怀念吕洞宾,有人大概是因为祈求吕洞宾。他们的感情和愿望太强了,遂编造故事以自我满足。有人大概是为了满足别人的心理需要,或者只是同别人开个玩笑。无论是自我满足,还是满足别人,他们都是有意编造故事。另有人大概是因为神仙思想非常浓厚,产生了“吕洞宾来了”的幻觉,并将幻觉当作真事而奔走相告。这类人编造故事是无意的。这些有意和无意编造的故事流传开来,为民众津津乐道。北宋和南宋对此兴味盎然的一些士人,纷纷将这些口头文学笔录下来,从而丰富了宋代的人文笔记和小说。比如:

(1)《仁宗实录》记叙曰:左道李教谎称与吕洞宾同游。<sup>①</sup>

(2)北宋刘贡父(庆历六年进士)《彭城集》卷7《次韵子瞻赠桥道人》曰:“乔公筑居近潍都,交游洞宾侔尔朱。”

(3)陈师道于宋徽宗时撰写的《后山集》卷20和《后山谈丛》卷3记叙曰:王安石伏拜道者吕翁请道。

(4)苏轼在《仇池笔记》卷下说:有一次与他共饮真一酒的不速之客“如吕洞宾”。

(5)北宋苏辙《栾城集》后集卷3《颍川城东野老》曰:“平生自言师洞宾,嗟世贱目贵所闻。”元祐九年至崇宁四年作。

(6)黄庭坚《跋秋风吹渭水词》记叙曰:一位醉道士歌《秋风吹渭水词》,“此道士去后,知其为吕洞宾也”<sup>②</sup>。

(7)北宋曾巩《隆平集》卷4曰:丁谓少游江南遇吕洞宾。

(8)宋哲宗元祐初年刘攽作的《中山诗话》记叙曰:黄觉遇到一位道士请他一起饮酒,他领悟到这位道士就是吕洞宾。道士暗示黄觉享寿73岁,黄觉到时果然去世了。

(9)宋孝宗时人编写的《锦绣万花谷》续集卷9记叙曰:崇宁间有青巾白袍伟丈夫出现在通州南门城楼上,乡僧妙瑛说盖吕洞宾也。

(10)两宋之际《鸡肋篇》卷下记叙曰:大观中有道士“风骨如世之画吕洞宾,人皆疑其是也”,他作诗嘲讽吕惠卿。

“回”字两“口”,“吕”字亦两“口”。于是,姓名或名号中有“回”字的方士,往往被人说成吕洞宾。比如:

(1)宋神宗元丰中释文莹撰《玉壶野史》卷9《李先主传》记叙曰:南唐李昇时有一位回同道人,“后疑吕洞宾”。“后疑”应指宋真宗至宋神宗元丰期间的人怀疑。

① 《仁宗实录》已亡佚,此佚文见王铨撰于南宋初年的《默记》卷中。

② 见《山谷集》别集卷10。

(2) 范致明撰于宋徽宗时的《岳阳风土记》记叙曰：宋仁宗庆历中滕子京谪守岳阳，有客来访，自称回岩客。滕子京认为他就是变易姓名的吕洞宾，遂命人偷偷为客人画像。

(3) 刘斧盖撰辑于哲宗、徽宗时期的《青琐高议》前集卷8《吕先生记》记叙曰：贾师空于宋英宗治平年间召回处士磨镜，“回”即“吕”字，回处士即吕先生。

(4) 陆元光《回仙录》记叙曰：宋神宗熙宁元年，有客自称回道人，与吴兴沈东老对饮下棋，用石榴皮题诗。<sup>①</sup>南宋高宗时胡仔《茗溪渔隐丛话》前集卷58引苏轼述此事，称“回先生”。南宋叶梦得《避暑录话》卷下称“回山人”，说人们以为他是吕洞宾。

(5) 绍圣年间杜旷著《冲真先生胡公遇仙传》记叙曰：有回道人自称大宋客，肩二酒坛，访胡用琮。回道人制墨除疾。二坛表示“吕”字，大宋切音“洞”字，客即“宾”字。<sup>②</sup>

(6) 《类说》卷57“吕洞宾”条记叙曰：钟弱翁传师平凉，有方士通谒。既去，郡人见方士担两大瓮，长歌出郭，迹之不在。瓮乃两口，岂洞宾耶？据宋度宗时魏庆之著《诗人玉屑》卷20，此引自《西清诗话》。钟弱翁即钟傅，宋哲宗、徽宗两朝曾率兵击西夏。

陈师道《后山集》卷20记一故事曰：“世传吕先生像，张目奋须，捉脱如市墨者，乃庸人也。”南唐后主李煜使画工寻访好的底本重画。后有人自称得到吕翁画像真本。画工去访这位客人。客人不开门，隔着门问画工：“吾像如何？且使张之。”画工打开门后，客人不见了。画工认为这位客人就是吕翁。“乃以所画像献之，今有传焉。深静秀清，真神人也。”这一故事也收录在《后山谈丛》卷3中。李煜在南唐执政时北宋已经建立，李煜与宋太祖在并立的两

① 见《茗溪渔隐丛话》后集卷38引。

② 撰于南宋、增补于元的《庐山太平兴国宫采访真君事实》卷6《授墨堂记》，见《道藏》32/691中、下。

国差不多是同期执政。若果有此事,则吕洞宾传说早在宋太祖时就出现了。但这位客人不露面的行事风格,与宋太祖、太宗时吕洞宾倜傥不羁、玩世不恭的处世态度,相差甚远。而且,宋仁宗时才有有人扮演吕洞宾卖墨,吕洞宾相貌堂堂,宋太祖时画工不可能将他画成一位庸俗不堪的卖墨人。李煜寻访吕洞宾画像之事,盖为吕洞宾身后人所杜撰,并无其事。

这些编造出来的吕洞宾,有时还借用实有其人的吕洞宾生前的形象和事迹。比如范致明撰《岳阳风土记》,完全接受了吕洞宾生前自造的身世:“先生名岩,字洞宾,河中府人,唐礼部尚书渭之孙,渭四子:温、恭、俭、让。让终海州刺史,先生海州出也。会昌中,两举进士不第。”

传说使吕洞宾的影响越来越大,越来越广,逐渐形成吕洞宾崇拜。南宋谈钥自成纂修《嘉泰吴兴志》卷13曰:“祇园寺在县西南东林,齐永明三年建,号大乘寺。本朝治平二年,寺东廊有吕仙像在薜荔中,有塔在山顶。”这一记叙表明,宋英宗治平二年(1065)以前,吕洞宾已被作为神仙供奉于寺院。民间崇拜后来获得朝廷认可,宋徽宗赐吕洞宾纯阳之号。

巴德里安-胡塞恩总结说:吕洞宾崇拜的足迹集中在开封、衡山、杭州之间帆船航行的河湖区域,吕洞宾成为沟通民众与士人、沟通道教与民间信仰的英雄化身。<sup>①</sup>党芳莉将北宋时期吕洞宾传说归纳为混俗世间、显隐题诗和度化凡人三种形态。<sup>②</sup>日本学者森

① 请参阅 Farzeen Baldeian-Hussein, “Lu Tung-pin in Northern Sung Literature”, *Cahiers d'Extreme-Asie* 2:133 ~ 169, 1985 (巴德里安-胡塞因《北宋文献中的吕洞宾》,载《远东亚州丛刊》1985年第2期,第133~169页)。华澜先生赠送该文复印件,内子陈敏翻译此文,谨致感谢。

② 党芳莉:《论宋元之际吕洞宾传说的兴盛》,见王水照主编《新宋学》第1辑,上海辞书出版社2001年版,第291~302页。

由利亚推测说:大概可以把 10 世纪后半叶至 12 世纪,看成吕洞宾信仰的展开时期。<sup>①</sup> 如果推测为从 10 世纪末开始,可能更符合事实。

## (二)不少人扮演吕洞宾

下面 10 条材料也都是学者们使用过的。笔者从这些材料注意到,吕洞宾继续“活”在民众之中,还表现为从宋真宗到宋徽宗时期,不断有人扮演吕洞宾。明显是有意扮演吕洞宾的故事,如:

(1)宋哲宗朝任监察御史、吏部侍郎的张舜民著《画墁集》卷 8 记叙曰:有道士对李观说曾遇见吕先生,诵其《过岳州诗》曰:“独自行时独自坐,每恨时人不识我。惟有城南老树精,分明知道神仙过。”又有僧人对李观说吕洞宾曾来寺中,老树精向吕洞宾致敬。李观字梦符,自号玉谿叟,宋仁宗庆历间登第。《过岳州诗》的作者公然抱怨同时代人有眼不识泰山,竟然看不出他是神仙。这种思想境界不如太祖、太宗时的真吕洞宾高。

(2)作于宋神宗时期的《摭遗》记叙曰:吕仙翁到长沙智度寺墙壁上题诗曰:“唐室进士,今时神仙。足斗紫雾,却归洞天。”人们看后,才知他就是吕洞宾。<sup>②</sup> 此诗冒充真吕洞宾之意很明显,透出一股俗气。

(3)范纯仁于宋哲宗元祐六年(1091)作序的《渔庄录》卷下记叙曰:“九江张尚书服外丹而不修内经,致于神气枯竭,洞宾曾以为诫。”<sup>③</sup>

① [日]森由利亚:《吕洞宾と全真教——清朝湖州金盖山の事例を中心に》,见野口铁郎編集代表,砂山稔、尾崎正治、菊地章太郎編集《讲座道教》第一卷《道教の神々と经典》,1999 年 11 月,东京。郭武和钦伟刚教授提供原文阅读,谨致谢意。

② 《摭遗》作于宋神宗时期,已经亡佚,此佚文见《诗话总龟》前集卷 44。

③ 《藏外道书》9/288 上。

(4) 刘斧撰辑《青琐高议》前集卷8《吕先生记》之《续记》记叙曰：崔中游岳阳，有人唱《沁园春》，一补鞋人和一首《沁园春》，并自称“生于江口，长于江口，为守谷之客”。太守李郎中分析说：补鞋人的自称是以“生于江口，长于江口”二口暗示“吕”字，以“谷”暗示“洞”字，以“客”暗示“宾”字，补鞋人就是吕洞宾。补鞋人所和乃今之所传吕洞宾《沁园春》，后曾慥绍兴六年撰《类说》卷46“吕洞宾《沁园春》”一条，也记叙此事，改为崔中唱吕洞宾《沁园春》，补鞋人在墙壁上题诗曰：“腹内婴儿养已成，且居鄞市暂娱情。无端措大轻摇去，却入白云深处行。”补鞋人以字谜自称和太守解谜的记叙，也与《青琐高议》略有不同。以字谜暗示自己是吕洞宾，不如真吕洞宾坦荡。

(5) 周紫芝《竹坡诗话》说：他宣和间游京师大梁，犹及见景德寺壁上的吕洞宾题字。寺僧介绍说是一伟人为悼念蜀僧峨眉道者所题。周紫芝称赞题字曰：“字画飞动如翔鸾舞凤，非世间笔。”

(6) 南宋理宗时赵与时《宾退录》卷1记叙曰：京城忽传吕洞宾访林灵素，宋徽宗到通真宫去查看究竟，见到墙壁上吕洞宾题写的一首讽刺他和林灵素的诗：“捻土焚香事有因，世间宜假不宜真。太平无事张天觉，四海闲游吕洞宾。”这首诗也在街上叫卖。宋徽宗大骇，命开封府逮捕吕洞宾。有人自首，招供受福州士人黄待聘指使装扮吕洞宾。开封府将案犯斩首。<sup>①</sup>

有可能是有意扮演吕洞宾的故事如：

(1) 张舜民著《画墁集》卷8记叙曰：天庆观道人说到道中有卖墨人题诗于扉，有人说是吕洞宾书。郡人争相刮字迹，当作仙药。

---

① [明]陆楫编《古今说海》卷83《说渊》辑《林灵素传》，传末赵与时指出此传为耿延禧撰。明都印《三余赘笔》亦指出此为耿延禧的《林灵素传》。南宋曾敏行卒于淳熙二年，其撰《独醒杂志》卷5亦载客访林灵素并留诗之事，情节与《林灵素传》多有出入。



《画墁集》在记叙天庆观卖墨人题诗的传说之前,首先介绍晋太康以来桃源观两只有灵性的乌鸦,接着讲述大中祥符以来天庆观“谢仙火”异迹。紧接在乌鸦传说和“谢仙火”异迹之后,就是卖墨人题诗的故事。疑这三件事是依年代顺序记叙的,卖墨人盖题诗于大中祥符之后,“至道中”盖为宋仁宗“至和中(1054~1055)”之误。不知卖墨人是否自称吕洞宾。

(2)魏泰于元祐中记少时所闻,写成《东轩笔录》。该书卷10记叙曰:何仙姑告诉夏钧,在潭州兴化寺设斋的华州回客就是世人经常提到的吕先生。永州何仙姑是宋仁宗时人。不知华州回客是否自称吕洞宾。

(3)刘斧撰辑《青琐高议》前集卷8《何仙姑续补》记叙曰:零陵何仙姑有客,仙姑说是吕仙翁,说他能一刻千里。不知何仙姑之客是否自称吕仙翁。

(4)林之奇在《拙斋文集》卷15《朱端仁韞晖楼记》中说:他曾大父和另外两位朋友曾一起遇见吕洞宾。林之奇是绍兴二十一年(1151)进士,其曾大父盖哲宗时人。不知遇见之人是否自称吕洞宾。

有人刻意扮演吕洞宾,也可以说是北宋道教世俗化的一个特点。有人以扮演吕洞宾为手段传道布教,有人扮演吕洞宾是为了谋生,有人扮演吕洞宾补鞋卖墨,有人扮演吕洞宾饮酒题诗,这使得吕洞宾辞世后反而更显活跃。这种各地多人扮演吕洞宾的活动,至南宋则逐渐减少了。朱熹说:“渡江以前说甚吕洞宾、钟离权,如今亦不见了。”<sup>①</sup>

北宋朝野崇道的热情很高,并且北宋是道教走向世俗化的时代。那时不少民众相信,神仙可以化装为各种身份和形象混迹于

① 《朱子语类》卷63。

社会。在这样的气氛中,社会真正是方士的大舞台。有人大摇大摆地扮演吕洞宾,民众则深信不疑地将扮演者当作吕洞宾顶礼、祈祷、传颂,这些现象均不足为奇。精彩的演出,虔诚的信众,是促成吕洞宾崇拜形成的另一方面的重要推力。

## 二 扮演钟吕者传布内丹术

据几种宋代文献的记叙,宋哲宗时维扬(今江苏扬州)、濮州(今山东鄄城县)一带,有扮演钟离权和扮演吕洞宾的方士一同活动。这几个故事如下:

(1)南宋赵彦卫编《云麓漫钞》卷2录了一首《诗寄太原学士》曰:“风灯泡沫两相悲,未肯遗荣自保持。颌下藏珠当猛取,身中有道更求谁?才高雅称神仙骨,智照灵如大宝龟。一半青山无买处,与君携手话希夷。”署“元祐七年九月九日钟离权书”。宋哲宗元祐七年为公元1092年。太原学士指王古。王古字敏仲,绍圣初累迁户部侍郎,入崇宁党籍,谪衡州别驾。颍川庄绰跋曰:“昔维扬有何仙姑者,世以为谪仙,能使其灵接。一日,钟离过之,使治黄素,乃书此诗。”吕公亦跋其后,令俟王学士至而授之。数日后,何仙姑将钟离权手书赠诗授予王古。宣和丙午年,庄绰从王古之子王诚那里得到临本。由此记载可知:宋哲宗时有位扮演钟离权者能诗擅书,有位扮演吕洞宾者亦能文。前者书,后者跋,二人的关系何止是熟识,可能是师徒关系。又可知:宋哲宗时扬州又有一位何仙姑,与北宋仁宗时湖南那位何仙姑不是同一个人。扬州何仙姑与扮演钟离权、吕洞宾者,交往很深,关系亦非同一般。

(2)宋徽宗时有《宣和书谱》专门登录宣和年间内库收藏的书法作品。其卷19登录曰:“神仙钟离先生,名权,不知何时人,而间出接物。自谓生于汉。吕洞宾于先生执弟子礼,有问答语及诗成集。状其貌者,作伟岸丈夫,或峨冠绀衣,或虬髯蓬鬓,不冠巾,而

顶双髻，文身跣足，颀然而立，睥睨物表，真是眼高四海而游方之外者。自称‘天下都散汉’，又称‘散人’。尝草其为诗云：‘得道高僧不易逢，几时归去得相从。’其字画飘然有凌云之气，非凡笔也。元祐七年七月，亦录诗四章赠王定国，多论精勤志学长生金丹之事，亹亹可读。终自论其书，以谓学龙蛇之状，识者信其不诬。今御府所藏草书一：《赠王定国诗》。”《宣和书谱》描画了扮演钟离权者的非凡相貌、超群气质。其卓然不群、云游四方、赠人丹诗、挥洒书法、干谒公卿等行为，与宋太祖、太宗时的真吕洞宾很像，盖亦是方士化的士人、士人化的方士。

(3)陆游《入蜀记》卷4说：他入蜀途中，曾见到钟离权给张商英的题字：“莫将外物寻奇宝，须问真师决永铅。”<sup>①</sup>张商英字天觉，谥文忠，为神哲徽三朝元老。宋哲宗绍圣元年（1094）钟离权又应苏轼之请书于卷末。题字后有徐注的跋。跋说后来吕洞宾也给张商英题写了“闲人吕洞宾来谒张天觉”十个大字。

(4)蔡京的儿子蔡絛，于绍兴十九年至二十四年（1149～1154）间撰《铁围山丛谈》，其卷5曰：“王老先生老志者，濮人也。事亲以孝闻……每往来市间，遇一丐人，见辄乞之钱。一旦丐人自言：‘我钟离生也。’因授之丹。老志服其丹，始大发狂，遂能逆知未来事。翰林学士强渊明绍圣初为教官，过濮，见老志。（老志）授之书，曰‘四皓明达’。且谓渊明：‘必贵。为主是事时，吾亦与汝相见于帝阙矣。’”此段描写的是扮演钟离权者，于宋哲宗绍圣初年（1094）前后，点化王老志的经过。《宋史》卷462《方技传下》述王老志传，亦记载遇乞丐授丹之事，乞丐自称“钟离先生”。王老志因服神丹遂能逆知未来，此乃神话。但扮演钟离权者向王老志传授占卜预测方术是有可能的。

(5)宋徽宗时陈师道撰《后山谈丛》卷4又讲述了另一个钟吕

<sup>①</sup> “永铅”，一本作“汞铅”。

师徒的传说：“道者吕翁某，初遇钟离先生权，受以乾汞为百金法。翁曰：‘后复变否？’（钟离权答）曰：‘五百岁后药力尽，则复故。’（吕翁）曰：‘五百岁后当复，误人。’谢不受。先生惊叹，谓‘有道之质’，遂授出世法。”此故事中，扮演钟离权者向扮演吕洞宾者传授外丹黄白术。

扮演钟离权者为王古题诗，录诗四章赠王定国，为张商英题字，王老志服用扮演钟离权者授予的丹药后为强渊明预言，这四件事发生在宋哲宗元祐七年至绍圣元年短短三年间。第五件事讲述于稍后的宋徽宗时。时间皆相近，因而疑五件事中的扮演钟离权者盖是同一个人。第一、第二、第三、第五件事都有扮演吕洞宾者参与。第一件事描述钟吕可能是师徒关系，《宣和书谱》登录第二件事说“吕洞宾于先生执弟子礼”，第三件事描述钟吕都为张商英题字，第五件事描述钟吕师徒授受活动。疑这些扮演吕洞宾者也是同一人，与扮演钟离权者为搭档。此二人的活动是宋真宗以来神化吕洞宾活动的一部分，但比较特殊。特殊之处就是装扮成钟离权与吕洞宾二仙一起现世。前三件事描述传布内丹术，后两件事描述传布外丹术。

《道藏》有《内丹诀》。<sup>①</sup> 该书显示，大约宋神宗时，有内丹方士开始同时借重钟离权和吕洞宾的大名。《内丹诀》系陈朴著。陈朴，字冲用，号泥丸先生。卷前《陈先生内丹诀序》曰：陈朴是“唐末五代初人”，五代时避乱入蜀，受道于钟离先生，与吕洞宾同师，今不知其几百岁。这句话显然是虚构，但不知是转述陈朴之言，还是

① 《内丹诀》署“陈朴冲用撰”。《修真十书》卷17《杂著捷径》有《翠虚篇》，误题，实为另一版本的《内丹诀》，署“泥丸先生陈朴传”（《道藏》4/682）。《内丹诀》有注，不知何人注。注文说许旌阳斩蛟龙，又说玉皇，注者当是宋代人。误题为《翠虚篇》的《内丹诀》有解文，比《道藏》本《内丹诀》的注略详。解文引吕曰：“饮海龟儿人不识，烧山符子鬼难看”，“火取南方丹凤髓，水求北海黑龟精”（《道藏》4/687中、683下）。

序作者所说。无论虚构出自谁,皆是为了借重钟离权与吕洞宾两个名字。《序》接着曰:陈朴元丰戊午年(1078)间游南都,授予淮南野叟《内丹诀》。<sup>①</sup>这句话盖为实,陈朴盖为宋神宗时方士,《内丹诀》的问世当在元丰戊午年,《陈先生内丹诀序》当写于此后不久。该序不知何人所写,但表明宋神宗时钟吕已被说成师徒,钟吕的旗号已被打起。

《内丹诀》有《一转歌》至《九转歌》9首,每首歌后紧接《望江南》词一首和口诀一篇。《内丹诀》所述钟吕丹法为清修内丹术,重视温养圣胎,有丹降、行九息、行重六、行闭阳户之息、采日精、采月华、吸丹珠、地带成就等法。其诗词歌诀虽没有使用铅汞、龙虎、鼎炉等术语,但行周天、调火候,称日精月华为阳砂阴粉,介于参同、非参同之间。<sup>②</sup>

借重前辈内丹家的名字传布内丹术,乃常见之举。但是,五代北宋那么多内丹家,从中单单同时选择钟吕二人,自然不是心血来潮、随意拈来。《内丹诀》没有解释单单同时选择钟吕二人之由,我们只能到《内丹诀》之外去寻找。

《内丹诀》的问世略早于宋哲宗在位,问世地点南都(今河南南阳市)距维扬、濮州不远。由时间和地点看,《内丹诀》的问世盖不是孤立的。可以想见,陈朴若不是扮演钟吕二人者之弟子,就是其二人的模仿者或受启发者,所以陈朴选择了钟吕为旗号。无论是何种情况,此二人装扮钟吕的活动当早于陈朴,至迟在宋神宗初年就开始了。可以说,宋真宗以来神化吕洞宾的活动,进行到宋神宗

① 《道藏》24/225下。

② 张广保分析指出《内丹诀》的下手功夫与《灵宝毕法》等存在着明显的差异(请参阅《唐宋内丹道教》,上海文化出版社2001年版,第105页)。谢正强《〈陈先生内丹诀〉研究》不将《内丹诀》所述丹法视为钟吕丹法,说其与钟吕丹法迥然不同(《宗教学研究》2000年第3期)。

时期,新增了借钟吕之名传布内丹术的另一个新方向。

钟离权盖为晚唐后梁后唐人,吕洞宾盖为五代至太宗末年人。从生存年代看,二人相遇结成师徒,并非绝无可能。但从五代至宋神宗以前的资料中,尚未发现任何有关钟离权传授吕洞宾的记载或传说。《宣和书谱》记载的师徒是神哲二帝时期扮演钟离权者和扮演吕洞宾者二人,不是历史上实有其人的钟吕本人。

神哲二帝时期,吕洞宾风头强健。若论名气,神宗之前几乎默默无闻的钟离权难望吕洞宾之项背。扮演钟离权者何以不直接扮演吕洞宾呢?笔者猜想,“虬髯蓬鬓”的他若扮演吕洞宾,可能难以获得信众的认同,因为信众熟悉吕洞宾的画像。他选择扮演钟离权,充当吕洞宾的老师,而他的搭档扮演吕洞宾,他也就可以乘吕洞宾强健的风头而天马行空、传布丹法。

《道枢》卷3《容成篇》曰:“崔公之道,昔吕洞宾得之。”①《道枢》卷13《指玄篇》中纯阳子曰:“吾得子崔子(名希范)之言而后知阳龙也。”又引海蟾子。② 神哲二帝时期扮演吕洞宾者,上距晚唐五代时崔希范百年以上,不可能师从崔希范,阅读其著《入药镜》是可能的。

《道枢》卷1《玄轴篇》曰:“潘洞见子钟离子,子钟离子示以‘物而不能名’。”接着引子钟离子的话,要人去有归无、返于真空、全性之极。③ 钟离权有弟子潘洞之事,不知是否属实。

### 三 钟吕丹法的形成

《宣和书谱》卷19“吕洞宾于先生执弟子礼,有问答语及诗成

① 《道藏》20/619 上。

② 《道藏》20/673 中、下。“阳龙”原误为“龙阳”。《纯阳真人混成集》卷下曰:“因看崔公《入药镜》,令人心地转分明。阳龙言向离宫出,阴虎还向坎上生。”(《道藏》23/691 下)据此改。

③ 《道藏》20/610 上~613 上。

集”这句话,实际是记载了钟吕丹法形成的事实。也许登录者并没有意识到这一事实,或者是觉得没有必要将这一事实讲出来。因为他的工作是登录书谱,只要考订出收藏品的作者是谁,对其书法艺术成就作出准确的评价,就够了。

### (一) 问答语及诗集

《宣和书谱》卷19没有说明问答语及诗何年成集。二人开始装扮钟吕活动的宋神宗初年,可作为问答语及诗“成集”年代的上限,下限则可取《宣和书谱》载钟离权录诗四章赠王定国的元祐七年。大致而言,神哲二帝时期(1068~1100),钟吕“问答语及诗成集”。

《宣和书谱》卷19没有指出扮演钟吕二人者的问答集和诗集题为何名,现考察如下:

#### 1. 《灵宝毕法》

南宋初的《道枢》分五篇摘录了三种以钟吕问答形式论丹法的丹经,即《灵宝篇》摘录的是《灵宝毕法》,《百问篇》不知摘录的是何经,《传道》上中下三篇摘录的是《钟吕传道集》。

《道枢》卷42《灵宝篇》,为问答体。其开篇曰:“子钟离子既已道授吕子,复曰:‘吾尝游于终南之山而得《金诰》、《玉策》与《真源》之义,此至道之要也,今将语汝。’”<sup>①</sup>《道枢》卷41《传道下篇》也说:“子钟离子于是择吉日授以《灵宝毕法》焉。”<sup>②</sup>原本《灵宝毕法》盖即扮演钟吕二人者的问答集。

《道藏》有《秘传正阳真人灵宝毕法》3卷,题钟离权著、吕洞宾传。《秘传正阳真人灵宝毕法》卷前有序,序称钟离权于终南山石壁间获收《灵宝经》30卷,上部《金诰书》,中部《玉录》,下部《真源

① 《道藏》20/839下。

② 《道藏》20/839中。

义》。钟离权领悟后，总为三乘之法，名《灵宝毕法》，传洞宾足下。<sup>①</sup>三乘亦称三成。《钟吕传道集》卷末钟离权曰：“仆有《灵宝毕法》……实五仙之指趣，乃三成之规式，当择日而授于足下。”<sup>②</sup>知《灵宝毕法》原分三部。今《秘传正阳真人灵宝毕法》并非按照三乘分卷，而是三乘十门，每门皆汇集六仪即《金诰》、《玉书》、《真原》、《比喻》、《真诀》、《道要》之引文。六仪之说见《钟吕传道集》。该集卷末说《灵宝毕法》有六仪：一曰《金诰》，二曰《玉书》，三曰《真原》，四曰《比喻》，五曰《真诀》，六曰《道要》。<sup>③</sup>今本《秘传正阳真人灵宝毕法》盖经后人增删整理并注解，并将问答体改为叙述体。

《灵宝毕法》可以作为神哲二帝时期钟吕丹法的代表作。《灵宝篇》贯穿着法天地、配天地、审阴阳的思想，并说大药“在人生人，在身生神，名曰内丹”。其称肾气中真水与心液中真气为虎与龙。其方法首先是静坐调息以使龙虎交合成大药，然后结合咽津咽气、按摩导引、内观存思等法，进行散火、聚火、采药、勒阳关（进火养圣胎）、肘后飞金晶、金液还丹、金液炼形、既济、朝元炼气成神等步骤。此法重视五脏气液交媾，并使之冲三关、入三丹田走河车运行周天。其以八卦、四气八节、六律六吕、生数成数掌握火候。由此可窥知《灵宝毕法》大概。神哲二帝时期扮演钟离权和吕洞宾者创立的钟吕丹法，走的是《参同契》路线，对后世产生了较大的影响。

《百问篇》摘录的不知名丹经和《钟吕传道集》见后述。

## 2. 诗集

《宣和书谱》卷19著录的诗集，今已亡佚，内容不详。既然编成诗集，所收诗词的数量当不会太少。诗集当然要收入神哲二帝

① 《道藏》28/349下~350上。

②③ 《修真十书》卷16《杂著捷径》，见《道藏》4/682上。



时期扮演吕洞宾者创作的诗歌。此外,既然是扮演吕洞宾,收录历史上实有其人的吕洞宾本人所作的百余首诗,比如收录我们今天在《杨文公谈苑》仍能读到的那两首诗,也不会有人提意见。收录此前各地其他扮演吕洞宾者的托名诗,比如醉道士歌《秋风吹渭水词》、回道人石榴皮绝句、《过岳州诗》等,民众也难以分辨。《宣和书谱》卷19著录的诗集是否收录了这些真假吕洞宾的诗,已难知晓。

《宋史·艺文志》著录有《纯阳集》1卷。宋徽宗封吕洞宾号纯阳。此《纯阳集》盖宋徽宗赠封号后编辑的真假吕洞宾的诗集。《纯阳集》已亡佚,不知其与神哲二帝时期扮演吕洞宾者的诗集,有无承袭关系。

《道藏》有元何志渊辑《纯阳真人混成集》2卷,不知其与神哲二帝时期扮演吕洞宾者的诗集,与《纯阳集》,有无承袭关系。

### 3.《沁园春》

《道藏》有《还丹显妙通幽集》,其中有不署名《沁园春解》和《何仙姑颂吕真人沁园春》,二文所解所颂为同一首《沁园春》词。巴德里安-胡赛因根据沁园春词牌出现于11世纪的历史,推断吕洞宾的《沁园春》词不早于11世纪。<sup>①</sup>前引刘斧撰辑于哲宗、徽宗时期的《青琐高议》前集卷8,已提到补鞋人唱吕洞宾《沁园春》词。从时代背景看,神哲二帝时期有扮演钟离权与扮演吕洞宾师徒者

---

① Farzeen Baldeian-Hussein, "Yüeh-yang and Lü Tung-pin's Ch' in-yüan Ch' un: A Sung Alchemical Poem". "Religion und Philosophie in Ostasien [in honour of Hans Seininger]", pp. 19-31. G. Naundorf, K. H. Pohl, H. H. Schmidt eds. Würzburg: Königshausen & Neumann. 1985 (巴德里安-胡赛因《岳阳和吕洞宾的〈沁园春〉——宋代的一首炼丹诗》,载璩多夫、卜松山、H. H. 施密特编《东亚的宗教与哲学:石泰宁格纪念文集》,维尔茨堡:柯尼希索森和诺依马恩出版社1985年版,第19~31页)。原文请吕鹏志博士复印,请李国来君翻译,谨致谢意。

传布内丹,宋哲宗元祐年间维扬何仙姑与他们关系密切。因疑此《沁园春》词的作者是此扮演吕洞宾者。其与补鞋人是否同一人,难以判断。疑《何仙姑颂吕真人沁园春》的颂者是维扬何仙姑,而不是宋仁宗时湖南何仙姑。

《宣和书谱》卷19著录神哲二帝时期扮演吕洞宾者的诗成集,没有提到词。此《沁园春》词盖单独流传。南宋胡仔《苕溪渔隐丛话》后集卷38等录此吕洞宾《沁园春》词。后世为该词作注者尚多。元何志渊辑《纯阳真人混成集》收录的全部是诗,没有录此吕洞宾《沁园春》词。

此《沁园春》词曰:“七返还丹,在人先须炼己待时。正一阳初动,中宵漏永,温温铅鼎,光透帘帏。造化争驰,龙虎交媾,进火功夫犹斗危。曲江上,看月华澄净,有个乌飞。 当时自自饮刀圭,又谁信无中养就儿。辩水源清浊,木金间隔,不因师指,此事难知。道要玄微,天机深远,下手速修无太迟。蓬莱路,仗三千行满,独步云归。”①颂皆七言四句歌诀,采用四象五行、鼎炉铅汞等隐语,增加瑞莲、雪花、夜明珠等比喻。其中曰:“自家养成一婴儿,不寒不热不曾饥。再养一双儿共女,等闲不许别人知。”②此词及颂皆走“参同”路径。

《灵宝毕法》和上述《沁园春》词盖表明,由于扮演神仙可以有作为,由于神仙吕洞宾有极高的号召力和吸引力,神哲二帝时期有二人扮演钟离权和吕洞宾,打出了钟吕的旗号,传播参同清修丹法,在众多的丹法中脱颖而出,创立了钟吕丹法。钟吕丹法是唐以来参同清修内丹术长期发展的结晶,是北宋成熟的参同清修内丹术对吕洞宾崇拜的借重,或者说是与吕洞宾崇拜结合的产物。

① 《还丹显妙通幽集》,见《道藏》4/353上、下。

② 《还丹显妙通幽集》,见《道藏》4/354中。

## (二)另有三种著作,难以遽断

### 1.《钟离先生八段锦》

曾慥《临江仙》后记曰:“《钟离先生八段锦》,吕公手书石壁上,因传于世。”署“绍兴辛未仲春至游居士曾慥记”<sup>①</sup>。《修真十书》卷19《杂著捷径》有《钟离八段锦法》,正文为六言韵文,盖曾慥所记《钟离先生八段锦》。《钟离先生八段锦》不是钟吕问答语,但署名钟离先生,并记载由吕洞宾传出。再者,《钟离先生八段锦》述内丹修法,重点述内丹术中的按摩、导引,其术语和具体做法皆与《灵宝毕法》同。《钟离先生八段锦》是否神哲二帝时期扮演钟离权撰、扮演吕洞宾者传,难以遽断,但可以肯定其不迟于绍兴辛未(1151)。

《钟离八段锦法》有注有图,注图盖出自后人。

### 2.《指玄三十九章》

《钟吕叙传》中题“华阳真逸施肩吾序”的“正阳真人钟离公”条,说钟离权著作不少,最著名者为《指玄三十九章》。<sup>②</sup>《指玄三十九章》又称《指玄篇》、《云房三十九章》、《云房指玄篇》等。如元俞琰《周易参同契发挥》卷3至卷9数引《指玄三十九章》和《指玄篇》。王庆升《三极至命筌蹄》曰:“正阳钟离权由之作《云房三十九章》以祛似是之惑。”南宋夏宗禹《紫阳真人悟真篇讲义》卷2引《云房指玄篇》诗二首。<sup>③</sup>《指玄三十九章》今已亡佚,俞琰、夏宗禹所引皆为七言韵文。

《道枢》卷19《修真指玄篇》以“华阳真人(施肩吾)曰:吾闻之

① 《修真十书》卷23《杂著捷径》,见《道藏》4/705上、中。

② [明]陈继儒辑:《宝颜堂秘笈》第6集,上海文明书局1922年石印本,第35册,第1页a。

③ 《道藏》20/209上、213中、216中、221下、224下、256上、4/938下、3/38中。

正阳真人(钟离云房)言”开篇。<sup>①</sup>篇中引正阳真人曰:“欲觉阳公长子,须是多入少出。从其男女相争,过时求取真一。”<sup>②</sup>语为六言韵文。此句内容与《灵宝毕法》同。疑此《修真指玄篇》摘录《指玄三十九章》的几家注释而成。

《道枢》之作不迟于宋高宗绍兴二十五年(1155)。《指玄三十九章》是否神哲二帝时期扮演钟离权者撰,难以遽断,但可以肯定其不迟于绍兴二十五年(1155)。

### 3.《肘后三成篇》

陈振孙《直斋书录解题》卷12 神仙类还著录《肘后三成篇》1卷、《纯阳真人金丹诀》1卷,并指出《纯阳真人金丹诀》“即前所谓《三成篇》,微不同”。《道枢》卷25有《肘后三成篇》,为摘录,通篇18次引“纯阳子曰”,并称其要十八:小成七,中成六,大成五。<sup>③</sup>其术语和具体做法与《灵宝毕法》大同小异。《道枢》卷10《华阳篇》三引纯阳子《肘后三成篇》。

《肘后三成篇》是否神哲二帝时期扮演吕洞宾者撰,难以遽断,但可以肯定其不迟于绍兴二十五年(1155)。

### (三)钟吕师徒说的流传

钟吕丹法形成后,钟吕紧密地联系在了一起,崇拜吕洞宾也就包括了崇拜神仙钟离权。

钟吕丹法的形成,使神仙钟离权亦逐渐广为人知,于是成为画家创作神仙像的题材。《宣和画谱》卷4载北宋画家李得柔画了23位仙君及真人的26幅画像,其中有“钟离权真人像”和“吕岩仙君像”各一幅。

钟吕丹法形成后,钟吕为师徒关系的说法随即传播开来,并有

① 《道藏》20/702下。

② 《道藏》20/705上。

③ 《道藏》20/729中。

发展。南宋吴曾《能改斋漫录》卷18“吕洞宾传神仙之法”一条记述曰：“吕洞宾尝自传岳州有石刻云：‘吾乃京川人，唐末累举进士不第。因游华山，遇钟离传授金丹大药之方。复遇苦竹真人，方能驱使鬼神。再遇钟离，尽获希夷之妙旨。吾得道年五十，第一度郭上灶……’”这一钟吕师徒说被转述得更多。

敦煌遗书 P3810《湘祖白鹤紫芝遁法》说：汉名将中离翁传唐秀士吕纯阳。<sup>①</sup>转述这一说法者也不少。有人说敦煌遗书 P3810《湘祖白鹤紫芝遁法》是唐代文献。这不可能，因为唐代还没有吕洞宾。有人据敦煌藏经洞最迟封闭于宋太宗末年宋真宗初年间的推测，说 P3810《湘祖白鹤紫芝遁法》抄录于北宋前期。敦煌藏经洞被封闭的年代有诸说，封闭于北宋之说盖偏早。宋徽宗时的《宣和画谱》卷19最早出现扮演钟离权者“自谓生于汉”的叙述，钟离权是汉代人之说因此而起。吕纯阳之称也出现在宋徽宗时期。敦煌遗书 P3810《湘祖白鹤紫芝遁法》将钟离翁附会为汉名将，称吕洞宾为唐秀士吕纯阳，由这两点推测，其盖撰于南宋。傅璇琮说：“颇疑此卷为伯希和于民间所得，而误编入遗书者。”<sup>②</sup>

但南宋以后的许多道经、仙传、笔记、小说及戏曲，皆转述或演义汉唐钟吕师徒说。以至于近现代学者误信实有其人的钟吕为师徒者，亦太有人在。

#### 四 钟吕金丹派的形成

一些内丹家效法神哲二帝时期的扮演钟吕二人者，纷纷以神仙钟吕为大旗。前述《钟离先生八段锦》、《指玄三十九章》和《肘

---

① 黄永玉主编：《敦煌宝藏》，台湾新文丰出版公司1986年版，第131册，第48页上。

② 傅璇琮：《唐才子传校笺》卷10，中华书局1995年版，第5册，第484页。

后三成篇》，如果不是神哲二帝时期扮演钟吕二人者的作品，则是其他内丹家的效法之作。哲宗之后，徽宗至高宗绍兴二十五年的半个多世纪（1101～1155），不妨笼统地称之为徽钦高三帝时期，或两宋之际。之所以截至绍兴二十五年，是因为下面提到的丹经多半被《道枢》摘录，其他丹经早于《道枢》，而《道枢》不迟于绍兴二十五年。两宋之际，神哲二帝时期扮演钟吕二人者的效法者，人数众多，共祖钟吕，丹法趋同，传授成系，形成了钟吕金丹派。

### （一）首先是一批效法者托名钟吕编制丹经

以下丹经盖为效法之作：

#### 1. 《百问篇》

《道枢》卷5《百问篇》，以述铅汞、鼎炉、水火、河车和人体为主，述结丹、勒阳关、采丹、进火、金液炼形、通关、御魔、九还七返、八漏之禁等修炼方法。其以动静为汞铅之性，胆为精海，泥丸为血海，称阴丹居血海，阳丹居脐下，铅生肾左，汞生肾右，火起于脐下，水出于脑，肝水出于目为青龙，肺水出于鼻为白虎，以身中各部位为内外八卦、三池、九宫、三关等，以胁腹为勒阳关，咽津运气为采丹，前后微胁、气通口鼻为三车。《百问篇》为问答体，与《宣和书谱》钟吕“有问答语……成集”之说相合。但第一，《百问篇》的术语与具体修法与《灵宝毕法》多不同。第二，《历世真仙体道通鉴》卷31“钟离权”条称宋钦宗靖康初封钟离权为正阳真人。<sup>①</sup>《百问篇》开篇曰：“纯阳子读丹经玄书，其旨渊深，惧后世莫测焉，于是以问于正阳子。”<sup>②</sup>由此两点推测，《百问篇》所摘录的原著盖不是神哲二帝时期扮演钟离权、吕洞宾者的问答语，盖是效法者托名之作，撰于靖康初年至宋高宗绍兴二十五年（1126～1155）间。

① 《道藏》5/277 下。

② 《道藏》20/632 中。

## 2.《吕真人血脉论》

《直斋书录解题》卷12著录《吕真人血脉论》1卷，曰“称傅娄景先生”。《道枢》卷15有《血脉篇》，盖为《吕真人血脉论》摘录。《血脉篇》称五脏神为青龙、白虎、朱雀、玄武、勾陈，五脏余气为玉液琼浆、金液还丹、神水、华池、黄芽，四象为金翁、姤女、婴儿、黄婆，身中有九天真气，脏腑配于八卦。此套术语与《灵宝毕法》不同。《吕真人血脉论》盖是效法者托名之作，撰于徽宗至高宗绍兴二十五年间。

## 3.《吕洞宾九真玉书》

《宋史·艺文志》著录《吕洞宾九真玉书》1卷。《道枢》卷26有《九真玉书篇》，盖为《吕洞宾九真玉书》摘录。《九真玉书篇》以身为鼎炉，以目耳口鼻为炉之八门，以五脏配八卦九宫。此套术语与《灵宝毕法》不同。《吕洞宾九真玉书》盖是效法者托名之作，撰于徽宗至高宗绍兴二十五年间。

## 4. 其他

《道枢》还有几篇托名或引用钟离权与吕洞宾，如卷3《容成篇》，卷7《坎离篇》、《甲庚篇》，卷9《颐生篇》、《纯阳篇》，卷10《华阳篇》、《指玄篇》，卷30《五戒篇》，卷35《众妙篇》，卷37《入药镜中篇》等。不知这些篇摘录或引用的是何原著。原著盖是效法者托名之作，撰于徽宗至高宗绍兴二十五年间。

还有一些著作是否徽宗至高宗绍兴二十五年间效法者托名之作，难以遽断，但可以肯定其不迟于南宋或元代：

### 1.《吕公窑头坯歌》

《吕祖志》卷6有《吕公窑头坯歌》，《直斋书录解题》卷12著录《吕公窑头坯歌》1卷。此歌是否撰于徽宗至高宗绍兴二十五年间，难以遽断，但可以肯定其不迟于南宋。

### 2.《传剑集》、《真常集》、《丹诀演正论》、《述剑集》

元秦志安《金莲正宗记》卷1《纯阳吕真人传》据《岳州青羊观石壁记》说吕洞宾有《传剑集》，赵道一《历世真仙体道通鉴》卷45“吕岩条”说有《真常集》、《丹诀演正论》、《述剑集》。<sup>①</sup>《传剑集》、《真常集》、《丹诀演正论》、《述剑集》等今皆不见。这些著作是否撰于徽宗至高宗绍兴二十五年间，难以遽断，但可以肯定其不迟于元代。

## （二）其次是一批效法者传法授徒

第一，元碧天一系：钟离权—吕洞宾—刘海蟾—元碧天—魏景。

秦观《淮海集》卷25《魏景传》曰：“魏景字同叟，淮南高邮之隐君子也。身長六尺，骨如削石，瞳子碧色有光。尝卖缙于市，遇华山元翁，从授炼丹、铸剑、长生之术。元翁名碧天，其师曰刘海蟾，海蟾之师曰吕洞宾，洞宾之师曰钟离权。自权至景，凡五世矣。”秦观为诗人，深得东坡赏识。宋徽宗时，秦观出游华光亭，死于道路。<sup>②</sup>

刘海蟾盖历太宗、真宗、仁宗三朝（976～1063），不可能于宋神宗时拜扮演吕洞宾者为师。此说盖出自元碧天编造。若元碧天师从刘海蟾，其盖为仁宗、英宗、神宗时人。若魏景受元碧天传授，其盖为神宗、哲宗、徽宗时人。元碧天一系的出现，不迟于宋徽宗时。

《魏景传》介绍魏景曰：“同叟颖脱、强记，得于自然。凡阴阳、医药、锻炼之技，无所不精而能讳其术，所以世莫知焉。颇解属文，亦工于诗。”魏景有著作《太冲子》，阐述元碧天的阴阳法。“……景以为然，乃述碧天之意，著书万余言，论神仙事，号《太冲子》云。”

《魏景传》介绍《太冲子》曰：“‘……阴中生阳，阳中生阴。非

① 《道藏》3/346下，5/358下。

② 秦观事迹，见《宋史》卷444《文苑传》，又见《玉堂嘉话》卷5。



阳不能养阴,非阴不能养阳。故修阳法去阴以纯其阳,修阴法去阳以纯其阴。阳用其精,阴假诸物,此阴阳之法也……’其大略如此。”

第二,张梦乾一系:钟离权—吕洞宾—刘海蟾—张梦乾。

《道枢》卷38《会真篇》曰:“张梦乾三遇海蟾子,得三成之道。”<sup>①</sup>《西山群仙会真记》卷1曰:“张梦乾三遇海蟾,方得三乘之法。”<sup>②</sup>三乘之法同于三成之道,指《灵宝毕法》。《灵宝毕法》为扮演钟吕二人者的代表作。《会真篇》说刘海蟾向张梦乾传授三成之道,等于是说刘海蟾向张梦乾传授了《灵宝毕法》。刘海蟾在世时,《灵宝毕法》尚未问世。是知编造张梦乾三遇海蟾之说,是为了打起钟吕刘三人旗号。因《道枢》卷38《会真篇》记载此编造,是知张梦乾一系的出现,盖不迟于两宋之际。

第三,施肩吾一系:钟离权—吕洞宾—施肩吾—李竦—萧道存。

施肩吾,号华阳子或称华阳真人,生平不详。由其著《钟吕传道集》推算,华阳子施肩吾盖徽宗至南宋初在世。《道枢》卷19《修真指玄篇》曰:“华阳真人曰:‘吾闻之正阳真人言……’”<sup>③</sup>华阳子施肩吾是否聆听过神哲二帝时期扮演钟离权者的亲授,尚待深考。但其著《钟吕传道集》、《华阳真人秘诀》、《西山记》,授《修真太极混元图》,的确继承了以《灵宝毕法》为代表的钟吕丹法,并使之发扬。

李竦《修真太极混元图》前言曰:“仆游江南,于南京遇华阳施真人施肩吾。”南宋陈葆光《三洞群仙录》卷14引《指元图序》也有

① 《道藏》20/813下。

② 《道藏》4/424中。

③ 《道藏》20/702下。

这一句,在“南京”之前多出“应天”二字。<sup>①</sup> 宋景德三年(1006),以宋州为太祖旧藩,升为应天府。大中祥符七年(1014),建为南京,即今河南商丘。金天会八年(南宋建炎四年,1130),南京更名归德。施肩吾继承神哲二帝时期扮演钟吕者,李竦又受施肩吾之传,李竦遇施肩吾盖在徽宗至天会八年(1130)间。李竦盖徽宗至南宋初与其师华阳子施肩吾同时在世,较其师年轻。

《修真太极混元图》卷前有混一子萧道存序,称施肩吾为祖师。萧道存盖李竦弟子,为南宋人。

《西山群仙会真记》全书三述刘海蟾,尊称刘海蟾为“公”,汇集了刘海蟾的事迹和论述。此表明施肩吾一系也尊神仙刘海蟾。元碧天、张梦乾和施肩吾三系尊奉刘海蟾,盖与刘海蟾及其弟子传布内丹术的影响有关。至迟宋徽宗时,刘海蟾也逐渐被视为奇士异人,被神化,也有人扮演。如宋徽宗政和六年(1116),董宾卿题《刘海蟾仙迹碑》,述说上一年卫州某宫观发生的奇事:一日忽来一道人,在墙壁上不请自题“秦人刘海蟾来过”七字后,忽然不见。董宾卿等不知其为何人,视为神仙之事、奇士异人。<sup>②</sup> 《河南通志》卷70曰:政和间,新乡县白鹤观知事崔重微忽见一位道士来,忽又不见,只见墙壁上留下这位道士的题字。“以仙书证之,乃刘海蟾之笔也。”此后,钟吕刘就为丹家普遍认可。如宋理宗景定五年(1264)李简易纂集《玉谿子丹经指要》中的《混元仙派之图》,将刘海蟾列为吕洞宾弟子辈。<sup>③</sup>

施肩吾一系的丹经如下:

#### 1.《钟吕传道集》

① 《道藏》3/94中,32/332上。

② 陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补:《道家金石略》,中国社会科学出版社1988年版,第330页。

③ 《道藏》4/404下。

今《修真十书》卷14至卷16有《钟吕传道集》3卷,采用钟吕问答的形式。其文体与《宣和书谱》钟吕“有问答语……成集”之说相合。全集共89番问答,其题“钟离权述,吕洞宾集,施肩吾传”。

明胡应麟《少室山房笔丛》卷32指出此书不是唐人所作,应是宋籍。陈振孙《直斋书录解題》卷12神仙类著录曰:“《钟吕传道集》三卷,施肩吾撰。叙钟离权云房、吕岩洞宾传授论议。”《紫阳真人悟真篇注疏》卷4曰:“至于施肩吾所编《钟吕传道集》。”<sup>①</sup>是知华阳子施肩吾著《钟吕传道集》,其所谓钟吕实际是指神哲二帝时期扮演钟离权、吕洞宾者。《修真十书》本所谓“钟离权述,吕洞宾集,施肩吾传”,盖后人以意改题。

《钟吕传道集》卷下引钟离权曰:“仆有《灵宝毕法》,凡十卷一十二科。”<sup>②</sup>《钟吕传道集》应迟于《灵宝毕法》。《道枢》卷39至卷41为《传道篇》上中下三篇,即《钟吕传道集》摘录,凡54问。《传道篇》曰:“吕子学道,更七十余师,而后遇子钟离子。常问于子钟离子。”<sup>③</sup>关于《钟吕传道集》的年代,说法较多<sup>④</sup>。

① 《道藏》2/934中。

② 《道藏》4/682上。

③ 《道藏》20/823中。

④ 陈国符断言:“《钟吕传道集》决非汉人之著作。”(《中国外丹黄白法经决出世朝代考》,见《道藏源流续考》,台湾明文书局1983年版,第381页。)丁培仁推断说:华阳子施肩吾托钟吕以自重,并构造“钟吕传道”,当在真宗时期(见丁培仁《道史小考二则》,载《宗教学研究》1989年第3~4期)。马晓宏推测:有人托名施肩吾,依《道枢》之《传道篇》增补成《钟吕传道集》(《吕洞宾神仙信仰溯源》,载《世界宗教研究》1986年第3期)。李裕民推断:《钟吕传道集》作于《遂初堂书目》成书之后至《直斋书录解題》成书之前,即1193~1246年间(见《吕洞宾考辨——揭示道教史上的谎言》,载《山西大学学报(哲学社会科学版)》1990年第1期)。马李二推测将《钟吕传道集》的编纂时间置于《道枢》之后。本文原曰:《钟吕传道集》“盖撰于徽宗至高宗绍兴二十五年间”(《天问》丙戌卷,江苏人民出版社2006年版,第367页)。

王庭珪《卢溪文集》卷48《书〈传道集〉后》曰：“世传吕先生受道于钟离先生，有《传道集》。其书秘，世或罕见。近岁转相传写，往往人皆有之而不甚宝惜。字多驳谬，乌、焉成马者，俗莫能辩。因借此本于清真道士杨应存。爱其字小楷可观，为窜定百余处。尚有阙误可疑者，不敢私意改之，以俟后人正。余特哀夫蓬心蒿目者之远于道也。盖道不远人，读此书，则知道之在我而已。绍兴癸亥中元日卢溪真逸书。”绍兴癸亥即公元1143年。

宋郑刚中《北山集》卷25《题灵宝集后》曰：“《传道》、《灵宝》二书，正阳、纯阳二真人相授之筌蹄也。”据郑刚中之子郑良嗣乾道癸巳（1173）跋可知，《北山集》卷21至卷30为“后集”，为郑良嗣辑，辑郑刚中绍兴戊辰至甲戌（1148~1154）之文。

笔者以为，《钟吕传道集》盖撰于徽宗至高宗绍兴十三年（1101~1143）间。

## 2. 《华阳真人秘诀》

《直斋书录解題》卷12著录《华阳真人秘诀》1卷，此书已亡佚。《道枢》卷10《华阳篇》的内容是华阳子、纯阳子论内丹，盖为《华阳真人秘诀》的摘录。<sup>①</sup>《华阳真人秘诀》盖撰于徽宗至高宗绍兴二十五年间。

## 3. 《西山群仙会真记》

《道藏》有《西山群仙会真记》5卷，题清虚洞天华阳真人施肩吾撰、弟子李竦金（含）夫编。施肩吾序言称：因为真正掌握颠倒、抽添、反复和超脱等四方面内丹义理和方法的人很少，他于是汇集诸家论述，加上自己的见解，编此书，发明钟吕太上至言。<sup>②</sup>《道枢》卷38有《会真篇》，摘录《西山群仙会真记》，以“华阳子曰”开

① 《道藏》20/659上~661上。

② 《道藏》4/422上。

篇,“华阳子”下注曰:“施肩吾也。”<sup>①</sup>《西山群仙会真记》引“《西山记》曰”25条,《会真篇》相应处有两条记为“华阳子曰”。从《西山群仙会真集》每题几乎皆引《西山记》来看,施肩吾原著可能题为《西山记》,《西山群仙会真集》是李竦新编的书名。

《西山群仙会真记》被《道枢》摘录,其盖撰、编于徽宗至高宗绍兴二十五年间。《四库全书总目提要》卷147说《西山群仙会真记》“殆金元间道流所依托也”<sup>②</sup>。此说失考。《西山群仙会真记》数引《钟吕传道集》,前者迟于后者。

《西山群仙会真记》摘汇集《九仙经》、《入药镜》、《钟离秘诀》、《太白真人诀》、《龙虎真丹诀》等,全面承袭唐代以来的参同清修丹法。

《西山群仙会真记》排斥采战、外丹等小法旁门,但它不隐瞒其内丹术中有房中术,只是将房中术与采战术划清界限,将其内丹与阴丹相区别,要求形交炁不交,要求谨慎行事。它说容成子传授给黄帝的房中术不说采战有功,不夺妇人之炁。后人把房中术改成人补人、采炁补精,是损人害己的行为。用来追求长生,是误解。少学无知之人,欲采妇女之津炁,以为阴丹,反而给自己带来速亡之患。<sup>③</sup>

《西山群仙会真记》内丹房中术的原则是无损(精)和补损(精),即贵精。其警告说,走精就如同釜底抽薪。补精的方法不仅是断绝女色,见效更快的方法是房中术。故而该书提出终身的禁忌是“暮无燃烛行房”<sup>④</sup>。该书抨击王侯之府和卿士之家过着美女上千、侍妾数百的房事无节制的生活。

① 《道藏》20/812下。

② 《四库全书总目提要》中华书局1965年版,第1259页上。

③ 《西山群仙会真记》卷1、卷3,见《道藏》4/423中、431下。

④ 《西山群仙会真记》卷3,见《道藏》4/432上、433下。

《西山群仙会真记》介绍其房中术的做法是通过交合，赚心下炁入黄庭，使肾炁不能上升。在精欲泄之前，弃其情爱，立即独自接着炼内丹。<sup>①</sup>

#### 4.《修真太极混元图》

《道藏》有《修真太极混元图》，前言自称该书由华阳真人施肩吾授，由古杭竹坡金全子传。金全子即李竦。《修真太极混元图》盖亦是徽宗至高宗绍兴二十五年间，由施肩吾传授，由李竦写成。

《修真太极混元图》列图 16 幅，描绘三才五行、天地阴阳、洞天福地等，引众经述内丹，不排斥阴丹和外丹术。其中曰：“未绝嗜欲，自有少女之术。倦于行持，自有外丹之诀。”<sup>②</sup>

以上是施肩吾一系的四部丹经。另外，《藏外道书》收录有《太上玉函玄秘群书》（又称《玉函秘书十种》），署“清虚洞天华阳施真人集录”。《太上玉函玄秘群书》有序，署“清虚洞天华阳真人施肩吾希圣书，三山门弟子天下都闲客李竦校正”。序后列书目十种。实有书八种，阙两种，用《内观经》和《定观经》顶替。《太上玉函玄秘群书》有文川居士于万历五年所题后记，称白云道人于永乐庚子年将此书授予其高伯祖。<sup>③</sup> 所谓华阳施真人集录《太上玉函玄秘群书》并书序，以及李竦校正之说，盖托名。《太上玉函玄秘群书》的八种书盖为明代人撰著或编辑。

在两宋之际效法神哲二帝时期扮演钟吕二人者的众多丹家中，施肩吾一系的丹法影响最大。<sup>④</sup> 施肩吾一系的丹法以《钟吕传道集》所述最系统、最清晰。

① 《西山群仙会真记》卷 3，见《道藏》4/431 下。

② 《道藏》3/96 中。

③ 《藏外道书》9/350 下。

④ 郝勤《龙虎丹道——道教内丹术》说：所谓“钟吕派”内丹系统由施肩吾的著作形成（四川人民出版社 1994 年版）。

《钟吕传道集》将仙分为鬼仙、人仙、地仙、神仙和天仙五等。其推崇内丹,认为修内丹者可成神仙,为仙中第二等,仅次于功行满足受天书以返洞天的天仙。

《钟吕传道集》曰:“所谓精气神,乃三田之宝。”<sup>①</sup>其将修丹过程划分为“炼精生真气,炼气合阳神(生真神),炼神合大道”,或曰“炼形成气,炼气成神,炼神合道”三个阶段。<sup>②</sup>三个阶段的修法大致是:第一阶段五行颠倒,龙虎交媾,生黄芽而成丹药。此称为“小河车”、“小还丹”。第二阶段三田反复,抽铅添汞。即将丹药送于黄庭,采药进火,抽铅添汞,温养圣胎,交合采取均需依时。自下田入上田,名曰“肘后飞金晶”或“肘后飞金精”。其作用在于还精补脑。还精入泥丸,抽铅添汞而成大药者,称为“大河车”。自下田入上田,自上田复下田,后起前来,称为“大还丹”。又依五脏气液运行,修七返还丹、九转还丹、金液还丹、玉液还丹等。第三阶段五气朝元,三花聚顶,炼纯阳之体,成紫金丹,称为“紫河车”。三阶段均需内观聚阳神,苦志除魔难,均有种种证验。《钟吕传道集》将房中与其他诸法皆贬斥为旁门小法,败坏大道,但仍给予一定地位,认为“采阴取妇人之气”、“养阳食女子之乳”,“皆是道也。不能全于大道,止于大道中一法一术,功成安乐延年而已”。<sup>③</sup>认为采阴、采补“易为见功”。称“金枪不倒,黄河逆流”为“养命之下法。”<sup>④</sup>

《钟吕传道集》与《灵宝毕法》一脉相承,是两宋之际钟吕金丹派形成过程中最重要的丹经,对后世影响深远。

蒙文通说:“钟吕之事,倘犹释氏之有惠能,要为唐宋新旧道教之一大限。”钟吕丹法由神哲二帝时期扮演钟离权和吕洞宾者创

① 《道藏》4/672 中。

② 《道藏》4/662 下、672 中。

③ 《道藏》4/657 下。

④ 《道藏》4/658 下。

立,此二人可比为内丹术史上的惠能,可惜被长期埋没了。刘鉴泉说:“洎钟吕施刘显,而道始正矣。”至两宋之际,施肩吾等传法系统确立了钟离权、吕洞宾、刘海蟾的祖师地位,钟吕金丹派形成,此实为唐宋新旧道教的分水岭。从此,钟吕金丹派逐渐开始占据道教内丹术的主流地位。这些就是对刘、蒙两位先生至理名言的新解。

(原载《天问》丙戌卷,江苏人民出版社2006年版,第347~370页)



## 白玉蟾创立了钟吕金丹派南宗

由于钟吕丹法广泛流传和吕洞宾崇拜盛行,南宋白玉蟾于13世纪书写了创立钟吕金丹派南宗的历史。从钟吕金丹派南北宗到全真教南北宗,只差一步。元代完成了这一步。全真教南宗、北宗的南北之称,已不再具有地理位置上的意义,只是历史的沿袭。

白玉蟾时,南宋景定庚申(1260)萧廷芝编“大道正统”时,元泰定甲子(1324)柯道冲第一次指明南传与北传时,钟吕金丹派南宗和北宗皆有其实而无其名。元代陈致虚时,全真教南宗和北宗亦有其实而无其名。将道教称为南宗和北宗,始于明代。现代学者直接称张伯端和明代之前的《悟真篇》传人为南宗,称王重阳和明代之前的全真教为北宗,是为了行文方便。

### 一 关于全真教南宗创立于何时的几种说法

关于全真教南宗形成于何时的问题说法很多。让我们首先讨论以下6种:

第一,1937年傅勤家说:“南宗起于辽刘海蟾,北宗起于金王嘉。”<sup>①</sup>现代仍有学者说张伯端“所遇当为刘海蟾”,“张伯端遇刘海蟾,非无可能”等。笔者以为张伯端遇刘海蟾受丹诀之事,出自后人演绎。<sup>②</sup>所以,南宗起于刘海蟾之说不成立。

① 傅勤家:《中国道教史》,台湾商务印书馆1978年版,第207页。

② 参阅拙文《〈悟真篇〉的文本及丹法》,见袁行霈主编《国学研究》第21卷,北京大学出版社2008年版,第157~194页。

第二,元泰定甲子(1324)柯道冲将南传和北传的远源归于混元老祖,说到近源则曰:“刘南传张紫阳五紫(祖),北传王重阳七真。”<sup>①</sup>刘海蟾传王重阳之说亦是虚构,相信此说的现代学者不多。

第三,明代宋濂为《长春子手帖》题写了一篇跋文,讲述老聃、东华帝君、钟离权次第相传,又述钟离权分授刘操和吕岩两支,刘操一支授张伯端,吕岩一支授王嘉。然后说:张伯端一支“则世所号南宗者也”,王嘉一支“则世所号北宗者也。”<sup>②</sup>有学者将宋濂的叙述断为丘处机原文,盖误。以此判定《长春子手帖》“系元末道流贗作”,亦无说服力。<sup>③</sup>宋濂《送许从善还闽序》亦曰:“宋金以来,说者滋炽,南北分为二宗,南则天台张用成,其学先命而后性。北则咸阳王中孚,其学先性而后命。”<sup>④</sup>现代颇多学者接受宋濂之说,认为张伯端创立了南宗、王重阳创立了北宗者。

《悟真篇》与全真教丹法有不少共同和共通之处。<sup>⑤</sup>但张伯端写成《悟真篇》时,全真教尚未创立。王重阳在世时全真教和《悟真篇》传人没有互相说同出一门,没有互相说同属一教,其他人也没有这样认为,故而,也谈不上南宗和北宗。明代人宋濂称他们为南宗北宗,属于“追称”。

第四,明代王祿《青岩丛录》曰:“全真之名昉于金世,有南北二宗之分。南宗先性,北宗先命。”<sup>⑥</sup>此说不确,因为并不是从全真教分成南宗北宗。

第五,明代胡应麟《玉壶遐览》曰:“南北二宗之分,实自宋南渡

① 《玄教大公案序》,见《道藏》23/889 上。

② 《跋长春子手帖》,见《未刻集》卷下。

③ [清]陈铭珪:《长春道教源流》卷 8。

④ [明]唐顺之:《荆川稗编》卷 69。

⑤ 参阅郭武《金丹派南、北宗思想比较研究》,见《道韵》第 6 辑,台湾中华大道出版社 2000 年版,第 168 页。

⑥ [明]王祿:《王忠文集》卷 20。

后,而皆始于吕岩。”①“南北二宗之分,实自宋南渡后”,此说距事实近了一步,但太笼统。

第六,王沐说:“南宗虽以张伯端为教祖,但实际是南宋时期在南方发展起来的。”他列举了石泰、薛道光、陈楠等。对于白玉蟾创立南宗之说,他不赞同。②

白玉蟾奉张伯端为祖,自称其师是陈楠(号泥丸)。白玉蟾《修仙辩证论》曰:“自幼事陈泥丸,忽已九年。”③他述张伯端传石泰一系为张伯端→石泰→薛道光→陈楠→白玉蟾,如其《谢张紫阳书》曰:“先师泥丸先生翠虚真人出于祖师毗陵和尚薛君之门,而毗陵一线实自祖师杏林先生石君所传也,石君承袭紫阳祖师之道……顷年泥丸(即陈楠)师挈(玉蟾)至霍童洞天,焚香端拜杏林祖、毗陵祖。”④白玉蟾为四代祖师撰有赞文,即《高祖先师天台紫阳真人赞》、《曾祖先师真一还源真人赞》、《师祖鸡足紫贤真人赞》、《先师翠虚泥丸真人赞》。⑤

白玉蟾的友人和弟子的说法与白玉蟾相同。白玉蟾的弟子留元长《海琼问道集序》曰:“白君得之于陈泥丸,陈得于薛道光,薛得于石泰,石得于张平叔,张得于刘海蟾,刘得于吕洞宾。”⑥《鹤林问道篇下》曰:“僧道光炼刀圭。”⑦陈与行《跋陈泥丸真人翠虚篇》说

① [明]胡应麟:《少室山房笔丛》正集卷26。

② 王沐:《悟真篇丹法源流》,见《悟真篇浅解》,中华书局1990年版,第363~378页。

③ 《白真人集》卷3,见《道藏精华》第十集之二上,台湾自由出版社1970年版,第391页。

④ 《修真十书》卷6《杂著指玄篇》,见《道藏》4/625下。

⑤ 《白真人集》卷7,见《道藏精华》第十集之二下,第982~983页。

⑥ 《道藏》33/140中。

⑦ 《白真人集》卷7,见《道藏精华》第十集之二下,第929页。

其舅黄公庸仰慕陈楠,述石泰一系。<sup>①</sup>

《道藏》中还收录了石泰、薛道光、陈楠三人的传记资料和著作。石泰的著作有《还源篇》。<sup>②</sup> 薛道光的著作有《还丹复命篇》。<sup>③</sup> 陈楠的著作有《翠虚篇》。<sup>④</sup> 在《翠虚篇》里,陈楠亦述石泰一系曰:“嘉定壬申八月秋,翠虚道人在罗浮……遂以金丹火候诀,说与琼山白玉蟾,使之深识造化骨。道光禅师薛紫贤,付我《归根复命篇》。”“故作《丹经归一论》,以付学者白玉蟾。”<sup>⑤</sup>《翠虚篇》里陈楠还有一首词题为《真珠帘·赠海南子白玉蟾》。<sup>⑥</sup> 石、薛、陈三代传人,都称引钟吕。如《修真十书》卷7中的石泰《丹髓歌序》引“钟离”曰:“所谓四大一身皆属阴也。”《还源篇》曰:“吕承钟口诀。”薛道光《还丹复命篇》曰:“吕公曾道别无真。”陈楠《翠虚篇》中的《真珠帘·赠海南子白玉蟾》曰:“知否?那两个钟吕是吾师友。”<sup>⑦</sup>

石泰一系为道教界和一些学者所承认。但元代俞琰怀疑张伯端传石泰一系的真实性,说署名石泰、薛道光、陈楠的丹经皆为白玉蟾伪作。<sup>⑧</sup> 侯外庐主编《中国思想通史》称这一道统和这些著作出自白玉蟾捏造和伪作。<sup>⑨</sup> 日本学者今井宇三郎根据《紫清指玄集》中的《题张紫阳薛紫贤二真人像》判断说:南宗颛顽王重阳一派

① 《白真人集》卷8,见《道藏精华》第十集之二下,第1162页。

② 《道藏》24/212上~215上,4/609上~613上。

③ 《道藏》24/191。《还丹复命篇》中的《丹髓歌》,又为《修真十书》卷7收录(《道藏》4/628上~630上),末尾多一篇署名石泰的序。

④ 《道藏》24/202下~211下,又《道藏》4/613载《庭经》。

⑤ 《翠虚篇》之《罗浮翠虚吟》、《丹基归一论》,见《道藏》24/205中、208上。

⑥ 《道藏》24/208中。

⑦ 《道藏》4/630上、24/214下、24/193上、24/208中。

⑧ [元]俞琰:《席上腐谈》卷下。

⑨ 侯外庐主编:《中国思想通史》第4卷下《宋元时代的道教及其与道教的关系》,人民出版社1960年版,第808页。

全盛,编制与道家北宗相对的南宗,受到时代的影响。南宋国家多事,政情不安,北受金的重压,都城迫迁江南杭州。在朱子表彰北宋周程张邵之学前后,白玉蟾采纳了北宋张紫阳一派金丹道教。白玉蟾编制的谱系中,张伯端→石泰→薛道光师授关系,陈楠→白玉蟾→彭耜师授关系,皆真实无疑;刘海蟾→张伯端师授关系,薛道光→陈楠师授关系,可疑。<sup>①</sup>

石泰一系确有可疑之处。首先,《还丹复命篇》署名薛道光、纪年宋钦宗靖康丙午年(1126)的序言说,薛道光于宣和庚子岁(1120)得至人口诀。<sup>②</sup>此说与《薛紫贤事迹》所说的时间和人物都不一样。后者说薛道光于宋徽宗崇宁五年(1106)在凤翔遇见石泰。其次,白玉蟾所述师事陈楠的年代,自相矛盾,与他人所述也有出入。白玉蟾“语录”曰:“先师陈泥丸昔在徽庙时,尝遇大洞真人孙君。”<sup>③</sup>这意味着宋徽宗在位(1101~1125)时陈楠已经成年。白玉蟾《谢仙师寄书词》曰:“十年侍真驭,说刀圭于癸酉秋月之夕。”<sup>④</sup>这是说陈楠于嘉定癸酉(1213)向白玉蟾传授口诀。徽宗在位的最后一年(1125)若陈楠20岁,那么到向白玉蟾说刀圭时(1213),就108岁了。这样高龄授徒并携徒云游的可能性很小。而嘉定丁丑(1217)陈与行《跋陈泥丸真人翠虚篇》说:嘉定四年(1211)陈楠自言43岁。<sup>⑤</sup>若此说为真,则陈楠应生于南宋乾道四年(1168),白玉蟾所说陈楠于宋徽宗时遇大洞真人则不可能。

俞琰并没有告诉人们他因为什么产生怀疑。仅凭上述几处年

① [日]今井宇三郎:《道家南宗の系譜について》,载《汉魏文化》1961年第2期,第15页。

② 《道藏》24/191上。

③ 《海琼白真人语录》卷1,见《道藏》33/114下。

④ 《白真人集》卷7,见《道藏精华》第十集之下,第946页。

⑤ 《白真人集》卷8,见《道藏精华》第十集之下,第1164页。

代不合的记述,断然否定石泰一系尚依据不足。故石泰一系是否属实,难以遽断。更重要的是,石、薛、陈三代都没有建立教团或教派。所以,即使他们是真实的历史人物,他们也没有创立起钟吕金丹派南宗。

## 二 白玉蟾创立了钟吕金丹派南宗

白玉蟾,原名葛长庚。母改嫁,过继为白氏子,改名白玉蟾。字如晦,又字白叟、阅众甫,号海琼子,又号蟾庵、海南翁、琼山道人、武夷散人、神霄散吏等。诏封紫清真人,世称紫清先生。琼州(今海南省)人,亦有文献“疑其家于襄沔”<sup>①</sup>。生于绍熙甲寅(1194),卒于绍定乙丑(1229),享年36岁。<sup>②</sup>白玉蟾自幼弃家出游,拜师修道,著述颇丰。<sup>③</sup>

侯外庐主编《中国思想通史》说:“道教南宗的建立,较晚于北宗,其创始者是南宗宁宗时代的白玉蟾……嘉定十年至十五年”是白玉蟾的活动时期,道教南宗即创建于此时。”<sup>④</sup>南宗、北宗之称是互为前提的,是同时成立的,无法分早晚。《中国思想通史》说北宗早,将王重阳初建时的全真教称为北宗,也是一种行文方便。《中国思想通史》断定白玉蟾于1217~1222年(嘉定十年至十五年)创立了道教南宗,其依据可归纳为两点:

第一,白玉蟾建立了教团。

① [南宋]留元长:《海琼问道集序》,见《道藏》33/140上。

② 参阅拙文《白玉蟾享年36岁考》,见刘凤鸣主编《丘处机与全真道——丘处机与全真道国际学术研讨会论文集》,中国文史出版社2008年版,第340~355页。

③ 参阅[日]横手裕《白玉蟾と南宋江南道教》,《東方学報》(京都)第68册,第79~122页,1996年。

④ 侯外庐主编:《中国思想通史》第4卷下《宋元时代的道教及其与道教的关系》,第807页。

《中国思想通史》说：“这一教派仿照天师道，设立了称为‘靖’的教区组织。”①白玉蟾及其弟子建有道观，名称有些复古，称为靖。彭耜对其弟子林伯谦曰：“尔祖师所治碧芝靖，予今所治鹤林靖，尔今所治紫光靖……如汉天师二十四靖是矣，古三十六靖庐是矣，许旌阳七靖是矣。”②再者，白玉蟾弟子众多。留元长《海琼问道集序》说白玉蟾“踏遍江湖，名满天下，其从之如毛”③。道观不止一处，弟子多如牛毛，这些记载足以证明白玉蟾建立了教团。白玉蟾擅符箓，施雷法，同时精丹法，将内丹融于雷法。无论石泰一系是否真实，雷法派道士白玉蟾宗奉《悟真篇》丹法、尊张伯端为祖，是千真万确的。所以，其教团既是符箓派、雷法派，同时也是《悟真篇》丹法派。

第二，白玉蟾建立了理论体系。

《中国思想通史》说：“从思想上考察，道教南宗的理论乃是道教、道学、禅宗三者的混合物。白玉蟾所论述的修炼理论，其中心是‘精气神’说。”④

《中国思想通史》关于白玉蟾创立道教南宗之说，得到不少学者的赞同。笔者以为，除了上述两点之外，白玉蟾为其教团灌注了钟吕金丹派的性质是更重要的原因。学者们对这一性质论述不多。这一性质主要表现于如下两个方面：

第一，白玉蟾吸收了钟吕丹法。

白玉蟾常常讲述对钟吕丹法的体会。如《橘隐记》曰：“所以吕

① 侯外庐主编：《中国思想通史》第4卷下《宋元时代的道教及其与道教的关系》，第808页。

② 《海琼白真人语录》卷2，见《道藏》33/124中。

③ 《道藏》33/140上。

④ 侯外庐主编：《中国思想通史》第4卷下《宋元时代的道教及其与道教的关系》，第809页。

真人譬喻金丹大如弹丸，色如朱橘……盖喜吕真人譬金丹之意。”<sup>①</sup>《赠城西谢知堂时通》曰：“似此伎俩问吕钟……携此道术问四海，洞宾今正觅同参……撑眼撮与钟离看。”<sup>②</sup>《必竟恁地歌》曰：“忽然嚼得虚空破，始知钟吕皆参玄。”<sup>③</sup>《胡子羸庵中偶题》曰：“昨夜钟离传好语，教吾且作地行仙。”<sup>④</sup>《武夷升堂》之“持纲”词以“钟离权之金液还丹，刘海蟾之玉华真水”作为大丹无色的例证。<sup>⑤</sup>《太平兴国宫记》曰：“钟吕启金匱以相传。”<sup>⑥</sup>《玉隆万寿宫云会堂记》曰：“徐抱黄、刘海蟾亦无愧矣。”“饮吕纯阳之刀圭。”<sup>⑦</sup>《指玄篇注》引吕洞宾那首讲“半升铛”的劝人炼丹的诗。<sup>⑧</sup>

白玉蟾和他的教团熟悉钟吕丹经。《海琼白真人语录》卷3曰：“唾涕精津气血液，钟离言是属阴。”<sup>⑨</sup>白玉蟾《玄关显秘论》引刘海蟾曰：“开阖乾坤造化权，锻炼一炉真日月。”引施肩吾曰：“气是添年药，心为使气神。能为神气主，便是得仙人。”<sup>⑩</sup>其教团成员赵汝渠认真研读过钟吕丹法的经典《钟吕传道集》。其述丹法曰：“抽添徒泥《传道集》，沐浴不解《悟真篇》……黄婆媒娉岂因脾，金晶飞跃不在肘。”<sup>⑪</sup>《钟吕传道集》有“论抽添”一节，讲“自下田入上田名曰肘后飞金晶”<sup>⑫</sup>。

① 《修真十书》卷37《上清集》，见《道藏》4/775上。

② 《修真十书》卷38《上清集》，见《道藏》4/779上、中。

③ 《修真十书》卷39《上清集》，见《道藏》4/783下。

④ 《修真十书》卷49《武夷集》，见《道藏》4/814上。

⑤ 《海琼白真人语录》卷3，见《道藏》33/127上。

⑥ 《白真人集》卷2，见《道藏精华》第十集之二上，第228页。

⑦ 《白真人集》卷2，见《道藏精华》第十集之二上，第278、282页。

⑧ 《白真人集》卷10，见《道藏精华》第十集之二下，第1400、1401页。

⑨ 《道藏》33/126下。

⑩ 《海琼问道集》，见《道藏》33/142中、143中。

⑪ 《修真十书》卷52《武夷集》，《道藏》4/821中。

⑫ 《修真十书》卷15《钟吕传道集》，见《道藏》4/670中。



第二,白玉蟾编制了钟吕金丹派系谱。

白玉蟾编制钟吕金丹派系谱,将自己所属的或许是虚构的石泰一系纳入其中。白玉蟾《快活歌》曰:“大道三十有二传,传到天台张悟真,四传复至白玉蟾。”<sup>①</sup>《快活歌》没有说钟吕。大概是因为这一点,有学者说:“到白玉蟾时为止,南宗尚未将己派与钟吕挂上钩。”<sup>②</sup>但是另有五种资料提到钟吕。这五种资料有虚有实,学者们的看法也不一致,考辨如下:

1.《道藏》有《海琼传道集》。陈守默、詹继瑞序称:他们于乙亥年和戊寅年两遇老师白玉蟾,白玉蟾的弟子、太平兴国宫道士洪知常刊行白玉蟾《金丹捷径》一篇、《钩锁连环经》一卷和《快活歌》一章。<sup>③</sup>《四库全书总目》卷147称陈守默、詹继瑞序言所说乙亥者为宋德祐元年,戊寅为元至元十五年,洪知常盖元人,结论是《海琼传道集》“文词鄙倍,殆村野黄冠所依托”。此结论不可信。陈守默、詹继瑞序言所说应为嘉定乙亥(1215)和嘉定戊寅(1218),正是白玉蟾活跃时期。

《海琼传道集》中的“仙派”曰:“正阳真君、纯阳真君、海蟾真君、紫阳真人、杏林真人、道光真人、泥丸真人、玉蟾真人。”<sup>④</sup>钟离权、吕洞宾、白玉蟾于至元六年(1269)被封为真君。<sup>⑤</sup>疑此“仙派”为后人所增。

《钩锁连环经》引太乙元君、老君、关尹子、钟离云房、吕真人、刘海蟾、张紫阳、道光和尚、陈泥丸、白玉蟾等论丹法。<sup>⑥</sup>此述当出

① 《修真十书》卷39《上清集》,见《道藏》4/782下~783上。

② 卿希泰主编:《中国道教史》第3卷,四川人民出版社1993年版,第380页。

③ 《道藏》33/147下~148上。

④ 《道藏》33/151上。

⑤ 《甘水仙源录》卷1《诏书》,见《道藏》19/722下~723上。

⑥ 《海琼传道集》,见《道藏》33/151上~152上。

自白玉蟾。

2. 白玉蟾《题张紫阳、薛紫贤二真人像》述李亚传钟离权，然后钟吕刘张石薛陈白依次下传。其曰：“昔李亚以金汞刀圭火符之诀传之钟离权，权以是传吕岩叟，岩叟以是传之刘海蟾，刘传之张伯端。张于难中感杏林石泰之德，因以传之。泰……授之于蜀僧道光。光之门有行者道楠，号为陈泥丸，即先师也。”<sup>①</sup>此述当出自白玉蟾。

3. 《历世真仙体道通鉴》卷45《施肩吾传》曰：“琼山白玉蟾《跋施华阳文集》云：‘李真多以太乙刀圭火符之诀传之钟离权，钟离权传之吕洞宾。吕即施之师也。’”<sup>②</sup>

今不见《施华阳文集》，《历世真仙体道通鉴》所录不知何据。郭武认为白玉蟾跋文中的李真多可能是李亚之误。<sup>③</sup>

4. 《法海遗珠》卷14有署名白玉蟾述《追鹤秘法》。后列“师派”为“都仙教主华阳慈济道君长生度世仙王青华帝君真玄灵应天尊李喆”→钟离权→魏华存→吕洞宾→刘海蟾→张伯端→石泰→薛道光→陈楠→白玉蟾。末尾自称弟子的跋语说：追鹤秘法自东华帝君传至白玉蟾，绵绵不绝。他于甲辰奉事一心，乙巳礼拜求师点化，数年后获仙师召鹤之书。<sup>④</sup>

李远国认为跋语所述“甲辰”是1244年，此“追鹤秘法”为白玉蟾述。<sup>⑤</sup>日本学者横手裕1990年将此“师派”列为白玉蟾的“道统说”，1996年补充说《道法会元》和《法海遗珠》中所谓白玉蟾的

① 《白真人集》卷7，见《道藏精华》第十集之二下，第958~959页。

② 《道藏》5/359中。

③ 郭武：《钟离权生平思想及影响浅探》，见《道韵》第1辑，台湾中华大道出版社1997年版，第39页。

④ 《道藏》26/803下，805上、中。

⑤ 李远国：《钟离权生平事迹略考》，见《道韵》第1辑，第16页。李远国此文还认为李喆、李真多均为钟离权的老师。

文章是真是假需慎重看待。<sup>①</sup>“师派”中钟离权头衔包括“开悟传道”四字,吕洞宾头衔包括“演正警化真君”六字,刘海蟾头衔包括“明悟弘道真君”六字,皆至元六年(1269)封号中字。卿希泰主编:《中国道教史》说:“仅此一点即足以证明此文绝非白玉蟾所撰,不足为凭。”<sup>②</sup>此“师派”难以确定为白玉蟾述。

5.《樵阳经》卷2有一篇署名白玉蟾的序,序中称“吾吕祖帝君”<sup>③</sup>。《樵阳经》为樵阳子刘玉作。刘玉生于南宋理宗宝祐五年(1257),其时白玉蟾已亡故。此序为伪托。

从《钩锁连环经》和《题张紫阳薛紫贤二真人像》推断,白玉蟾虚构的钟吕金丹派32传系谱,当是太乙元君→老君→关尹子……→李亚→钟离权→吕洞宾→刘海蟾→张伯端→石泰→薛道光→陈楠→白玉蟾。

虽然不能肯定《跋施华阳文集》和《追鹤秘法》为白玉蟾述,但至少是其传人所述。无论李真多,还是李喆,都与李亚一样姓李。在白玉蟾教团编造的钟吕金丹派系谱中,钟离权之师姓李应该还是没有异议的。

白玉蟾的道友和弟子虽然没有提起32传,但所述钟吕刘张石薛陈白系谱与白玉蟾之说一致。嘉定丁丑(1217)黄庸《跋鹤林问道集》曰:“尝读赵彦纲《艺林集》,乃知太乙刀圭火符之正传始自钟吕,默相付授,吕传之刘海蟾,刘传之张平叔……今观《鹤林集》,由平叔而下石泰、薛道光、陈泥丸、白玉蟾灯灯相续。”<sup>④</sup>留元长《紫元

① [日]横手裕《全真教の变容》,载《中国哲学の研究》1990年第2期,第66页。横手裕《白玉蟾と南宋江南道教》,见《东方学报》(京都)第68册,第95页,1996年。

② 卿希泰主编:《中国道教史》第3卷,第379页。

③ 《大道破疑直指樵阳经金丹妙诀合刊》,见《道藏精华》第四集之三,第129页。

④ 《白真人集》卷8,《道藏精华》第十集之二下,第1158页。

问道集序》曰：“白君得之陈泥丸，陈得于薛道光，薛得于石泰，石得于张平叔，张得于刘海蟾，刘得于吕洞宾。”<sup>①</sup>陈守默、詹继瑞《海琼传道集序》亦从钟离权讲到白玉蟾。这些不仅可以旁证白玉蟾编制的谱系以钟吕为祖，而且说明这一系谱受到其教团的认可和续传。

（原载熊铁基、麦子飞主编《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》，华中师范大学出版社2009年版，第67～71页）

---

<sup>①</sup> 《白真人集》卷6，见《道藏精华》第十集之二下，第1152页。

## 张宇初论道派

谁要是将第四十三代天师<sup>①</sup>张宇初(字子璿,号蓑山)视为仅靠血缘关系坐享人生的纨绔子弟或草头王,就大错而特错了。他自洪武十二年(1379)受封“大真人号”,至永乐八年(1410)羽化,前后30余年间,除在建文帝执政时代经历过一段坎坷外,一直主掌龙虎山玄坛剑印,统领全国道教,为明太祖、成祖鞠躬尽瘁,死而后已。他“学问深造,贯综三氏,融为一途”(《汉天师世家》卷3),留下《岷泉集》、《道门十规》、《元始无量度人上品妙经通义》、《华盖山浮丘王郭三真君事实》(校正)、《三十代天师虚靖真君语录》(编)等著作,称得上诗人与学者。孙克宽先生赞美说:

《岷泉集》的确是天师系列中最有学术气味的著作,而他的儒道兼修;也不让陈抟专美于前。<sup>②</sup>

黄兆汉先生也对之评价很高:

张宇初除对三教有湛深的研究外,还对于道教的渊源和流变、神仙的传记、丹道(内外丹)的修炼方法都有很深的认识。他虽是个道士,但并不是纯粹站在道士的立场去看这些问题,很多时候他是抱着怀疑和研究的态度去处理它们的。

---

<sup>①</sup> 明太祖朱元璋于洪武元年(1368)八月革龙虎山正一教主天师号,改称“正一真人”(见《明太祖实录》卷34及《万历野获编补遗》卷4)。但道教内部、信徒及今学术界仍习惯于称历代“正一真人”为师,本文从之。

<sup>②</sup> 见孙克宽《寒原道论》,台湾联经出版事业公司1977年版,第326页。

这是学者的态度,并非一般道士可以做到的。<sup>①</sup>

张宇初对许多学术问题都发表了独到见解,本文不可能一一介绍,仅就其对道派的论述略加分析。

### 一 三洞四辅道派

凡是阅读过明《道藏》的人,几乎没有不知道“三洞四辅”的。三洞四辅乃《道藏》子目第一级类别的统称。这七个类别在六朝时可以比较准确地反映当时主要经派的源流,故后世一些道士常借用三洞四辅一词统称道派。张宇初曾受命编修《道藏》,对这个术语娴熟于心。他说:上帝降经箓符法,由各道派传授。其中最著名者为三洞,辅助三洞者为四辅,即:

而其传尤著者,汉天师、茅真君、许旌阳、葛仙翁、丘真君也,曰三洞。四辅,清微、灵宝、神霄、酆岳者,洞辅之品经箓是也。(《岷泉集》卷1《玄问》)

张宇初的归纳包涵着深刻的内容。

“汉天师”是对东汉张道陵的称呼,他在西蜀创立了五斗米道。“茅真君”是对西汉茅盈、茅固、茅衷三兄弟的合称,六朝古上清经派奉茅真君为创始人。“许旌阳”即晋许逊,南宋和元两次兴起的净明道奉他为始祖。“葛仙翁”是对西晋葛玄的称呼,道经说,太极三真人于天台山,降授《灵宝经》予葛玄,古灵宝经派奉他为祖师之一。“丘真君”盖指金元时期的丘处机,他使王重阳创立的全真道走上全盛。以上为三洞之五派。

“清微派”以唐末祖舒为始祖,实盛于南宋黄舜申。“灵宝派”均奉葛仙翁为祖师之一,这里指始于宋的灵宝法派。“神霄派”创

<sup>①</sup> 见黄兆汉《明代的张天师》,见《道教研究论文集》,香港中文大学出版社1988年版,第27页。

始于北宋王文卿。“酆岳派”则创始于南宋魏伯贤。以上为四辅之四派。

张宇初把这九派纳入三洞四辅的框架,不啻为它们戴上了桂冠,即把它们评定为信仰人数最多的道教骨干教派、主流教派。故而,张宇初叙述了九派各自的历史源流。另外,三洞四辅是同时并存的,否则谈不上辅与被辅的关系。六朝时期创造三洞四辅分类法时,依据的就是当时并存的最重要的经派。张宇初归纳三洞四辅,反映的也是他那个时代,即元末明初的道派。张宇初采用了纵(历史)横(现实空间)结合的方法论述道派,重点在于现实。元末明初,“汉天师”代表龙虎山天师派,“茅真君”代表茅山派,“许旌阳”代表净明派,“葛仙翁”代表阁皂山灵宝教派,“丘真君”代表南北宗联合的全真派,“清微”、“灵宝”、“神霄”、“酆岳”代表的派别依旧。

元代是道教派别再次大联合、大融合的年代。元成宗大德八年(1304)授三十八代天师张与材为正一教主,似可视为统一称名的正一派联合体正式形成的标志。元中叶陈致虚撰《上阳子金丹大要列仙志》,为全真教南、北宗祖师排列顺序,似可视为统一称名的全真派联合体正式形成的标志。

推动两大派形成的关键,在于元代诸帝对龙虎山天师派和丘处机的全真教的尊崇与扶植。张宇初的三洞四辅教派说表明,诸派虽然统一了名称,在教理教义方面的融合仍有漫长的路要走,原派系也会顽强地传承下去,派中仍然有派。

张宇初的三洞四辅说,反映了全真、正一两大派形成后的支派情况。但对全真派内的支派没有描述,只指明元末明初正一派由龙虎山天师派等八个主要支派组成。历史上曾经广泛流传过的其他符箓派,没有被纳入三洞四辅,意味着已经非亡即衰。这种描述至少是张宇初的一家之言。张宇初占有居高临下、统观全局之便,

并能以学者的态度分析问题,故他的一家之言值得重视。

张宇初将道派分为教和法两大类。其曰:

迨我祖天师立教于东汉,葛仙公、许旌阳演派于吴晋,曰教则有正一、全真之分,曰法则有清微、灵宝、雷霆之日(别)。

(《道门十规》)

祖天师(龙虎山天师派)、葛仙公(阁皂山派)、许旌阳(净明派)加上全真派共四派,这里很粗心地漏掉了茅山派。加上茅山派则恰是三洞之五派。张宇初称它们为教。清微、灵宝和雷霆共三派,雷霆大概是张宇初对神霄与酆岳的合称,分开来称,则三派恰是四辅之四派。张宇初称它们为法。“教”大概理论性强一些,伦理说教多一些。而“法”专重于召神劾鬼等各种操作手段。法为教之用、教之属,故四辅四派为三洞五派之辅。

张宇初用三洞和四辅分别归纳教派与法派,带有“判教”的意味。

## 二 三洞五派

明太祖虽然加强了对道教的控制,取消了张天师称号,但仍先后封第四二代张正常和第四三代张宇初为大真人。明成祖也继续令张宇初掌天下道教事。不能正式称为天师的张天师仍是正一派八支派共奉的教主,龙虎山天师派的势力和影响自然非他人可比。张宇初“内举不避亲”,将“汉天师”排为三洞五派之首,表现出一个学者实事求是的态度。

张宇初对龙虎山天师派的渊源论述较多。元赵道一《历世真仙体道通鉴》卷19依次列张道陵至第三十五代张可大传略,传主姓名和传略内容与《汉天师世家》略有出入,为后者的雏形。该卷载汉天师张道陵四世孙、系师张鲁之子张盛,于西晋永嘉中弃官南游,结庐于龙虎山,丹成尸解而去,子孙多居山之东北。元代元明



善编《龙虎山志》卷上《人物》亦列历代天师传略,其中《张盛传》亦说张盛南游江东,至龙虎山祖天师炼丹之地,结庐居之。元明善《龙虎山志》早于《历世真仙体道通鉴》,但今本已经明周召续编,可暂不论。继赵道一之后,记载张盛返还龙虎山之说的文献尚有明宋濂修《元史·释老志》、张宇初删次《汉天师世家》、王祎《青崖丛录》、胡应麟《少室山房笔丛》卷24《玉壶遐览》、清娄近垣重辑《龙虎山志》等,所记内容大同小异。对此说,学者间有大胆质疑者,也有坚决维护者,众说纷纭。<sup>①</sup>

张宇初自然也迫随前辈关于张盛返还龙虎山之说,但他又说了这样一句话:

自汉天师十世而下,丘陇之完,系序之存,凡居龙虎山者二十八世。(《岷泉集》卷2《张氏宗系后序》)

这句话似乎暗示,第四代张盛至第九代张符是否居龙虎山,难以查考。

南朝天师道以张天师后裔为道首。天师后裔彼时已有南渡者,且不止一支,定居多处,这些均不成问题。《艺文类聚》卷28 梁简文帝撰《招真馆碑》,记天师十二代孙张道裕于天监二年(503)来至海虞县元虞山栖遁,后于峰下之地立招真馆。《受次第法信仪》收《天师治仪》,署“十三世孙梁武陵王府参军张辩撰”。《茅山志》卷15《采真游篇》记载张天师九世孙张玄真一人、十世孙男女九人隐居茅山。陈国符先生在《南北朝天师道考长编》一文中指出上述

---

① 民国时期吴宗慈《张道陵天师世家》(载《江西文献丛书》甲集之六)、今卿希泰《有关五斗米道的几个问题》(载《中国哲学》1980年第4期,又见《道教文化新探》,四川人民出版社1988年版)、钟国发《前期天师道史论略》(载《中国史研究》1983年第2期)均认为张盛南渡之说为虚构。郭树森《天师道》(上海社会科学院出版社1990年版)、张继禹《天师道史略》(华文出版社1990年版)认为张盛南渡确为史实。

诸张氏均为天师后裔。《张氏宗系后序》之说大概暗示汉天师十世孙始移居龙虎山。

赵道一综合历代仙传、道传编写《历世真仙体道通鉴》，天师世家的内容应当早在《通鉴》之前就已流传。比如南宋白玉蟾曾为第十一至第三十二代天师逐一书写赞词，其中称返龙虎山者为第四代张滋，而不是张盛（见《修真十书》卷46《武夷集》）。北宋咸平六年（1003）荆南葆光子孙夷中曰：

天师之裔，世得一人，即信州龙虎山张家也。（《三洞修仪序》）

可见宋真宗时，龙虎山张家被公认为汉天师传嗣，天师世家大概编制于此时前后不久。

张宇初自然不便公然否认天师世家的任何一个环节，但除了《张氏宗系后序》中那句暗示之外，他还写下这样一句话：

汉末而下居龙虎山者，岩栖谷隐，修炼以自寿，宋初渐道行称于时。（《汉天师世家后序》）

这句话很含蓄地否定了《汉天师世家》记载的第四代张盛至第二十三代张季文的显赫历史，很容易使人们想起《张氏宗系后序》那句话，更对第四代张盛至第九代张符的真实性产生疑问。张宇初强调龙虎山天师派宋初渐渐出名。与孙夷中所说时间相一致，使人觉得可信。

张宇初还分析了龙虎山天师派兴起的原因。张宇初将龙虎山天师派的兴盛归因于汉天师张道陵创立了合于天德的教义，曰：

其非以清静无为之教、功用之神，有合乎天德而足以赞化育者欤……信有以阴翊王度、博施生民者，盖可见矣！（《汉天师世家后序》）

归因于汉天师张道陵玄德绵远，曰：

孰非上述之济物利生、御灾捍患，其玄德绵远，有以阴翊

生民、上裨王化而能传之不息若是之久且著哉！（《岷泉集》卷2《龙虎山志序》）

张宇初怀着感激、崇拜的心情讴歌张道陵，因为张道陵创立的教义、制定的制度及其本人的影响的确是一笔丰厚的遗产，为龙虎山天师派所继承。

龙虎山天师派的兴起，主要得益于时代需要汉天师张道陵的形象。宋初以来，道教符箓派内逐渐涌现出一股偏重法术的强劲潮流，新的法术派风起云涌，接踵而出。汉天师张道陵以符法著称，在长期的历史中被神化，保持着对符箓诸派的影响。当偏重法术的强劲潮流掀起时，新的法术派纷纷攀附汉天师，袭用或改造其符法以自重。这股攀附风促使作为崇拜对象的张道陵的地位，急剧高升，如日中天。其龙虎山的“后裔”，借这股东风，高举张道陵的旗帜，焉能不以道行称！宋真宗封张道陵第二十四代孙张正随为真静先生，在制文中说：

尔祖得灵詮于金阙，垂法统于后昆。汝为嫡孙，绍承异学，兹启先天之秘，以诱后觉之民。（《汉天师世家》卷2）

宋真宗特别看重的正是张道陵的名望。

若没有东汉张道陵，便没有世袭天师制和晚出的天师世家。这一制一谱与封建宗法思想十分合拍。龙虎山天师派兴起之后，这一制一谱对上自天子下至庶民，产生了巨大的心理作用，使他们油然增添了对龙虎山天师派的亲近感和敬畏心。难怪宋元两朝帝王对龙虎山另眼善待，民众趋之若鹜。龙虎山天师派的长期兴盛与宋元时期奠定的基础大有关系。

北宋至元代中期，龙虎山天师派、茅山派和阁皂山派鼎足而立，号称“三山符箓”，实际上也就是新的三洞，在诸派中高居第一等级。张宇初所言的三洞不仅包括“三山符箓”，即“汉天师”、“茅真君”和“葛仙翁”，并进而扩大为三洞五派。这种扩大大概反映了

元末明初的两个实际变化:第一,新兴的净明道已纳入了正一派,仍保持一定的独立性。第二,三山符箓三分天下的格局已不复存在。

但是,三山符箓作为一种习惯性说法仍残留下来。如张宇初有时仍突出三山符箓,曰:

其太上诸品经箓,若祖天师所受则盟威都功,葛仙翁所受则中盟四仙,茅真君所受则上清大洞。其余符箓弥多,皆所以福国裕民、宁家保己。(《道门十规》)

在《龙虎山志序》中,张宇初仍称这三派所传为三洞经箓。

关于阁皂山的资料留存不多,该派传灵宝经箓,与朝廷的关系较疏远。该山万寿崇真宫第四十六代嗣教宗师杨伯被封为“太玄崇德翊教真人”,实属凤毛麟角。元代中期,阁皂山派也成为正一派的一员。元末一场无情大火,阁皂山宫观化为灰烬,阁皂山支派所受打击之沉重可想而知。张宇初将“葛仙翁”仍列入三洞五派,使我们有理由相信,该派“大难不死,劫后余生”,在明初仍具相当实力。

成吉思汗之后,元诸帝在道教事务方面,对符箓派的优待要超过全真派。明太祖朱元璋也是更欣赏正一派,称赞正一派“益人伦厚风俗,其功大矣哉”(《御制玄教斋醮仪文序》)。张宇初在三洞四辅中,没有让全真与正一平分秋色,双峰并峙,而将全真降到正一支派的层次,大概反映了帝王的态度,也是那一时期全真派实力不如正一派的真实写照。

不过元中期以后,全真教终究是丹鼎派的大联合体,实力不可小视。张宇初对之有专门论述,曰:

迨宋金之初,重阳王祖师遇钟吕之传,始立全真之教……五祖则太上、东华、钟、吕、海蟾也,七真则丘、刘、谭、马、郝、孙、王也。其下绵延暨王、苗、祈、完之辈,殆今学之者众,皆以

真功实行为本。（《道门十规》）

张宇初不仅承认全真“殆今学之者众”，而且赞扬全真道士“皆以真功实行为本”。

张宇初继承宋元符箓派传统，亦实践并倡导内外丹术。他亲自编辑《丹纂要》，录平昔所览内外丹经论诗诀，探考异同，择其精要。在这部书的序言中，他分析了全真派南北二派丹法异同，均给予肯定。另外，他特别赞扬南宗曰：

若宋之张紫阳、石杏林、陈泥丸、白紫清、李玉溪、李清庵，皆一时杰出。凡其辞旨，亦不下伯阳而互有深造默会者焉。

（《岷泉集》卷2《还真集序》）

将张紫阳等与魏伯阳相提并论可谓推崇备至。张宇初心胸豁达，不存门户之见，确有领袖风度。

### 三 四辅之前三派

四辅四派之一为清微派。张宇初曰：

清微始于元始而宗祖真元阐之。次而南岳魏君、陵郡祖君。祖宏四派之绪。倡其宗者，朱洞元、李少微、南毕道、黄雷渊、李虚极，而张、许、叶、熊而下，派益衍矣。（《岷泉集》卷1《玄问》）

此系谱与《清微仙谱》等几同。

清微派自称合真元、太华、关令、正一四派之传，所奉祖师以魏华存为第一，实以祖舒为始祖，祖舒以下依次为郭元隆、傅央育、姚庄、高爽、华英、朱元洞、李少微、南毕道、黄舜申。黄舜申即黄雷渊，宋元之际人。《历世真仙体道通鉴续编》卷5《黄雷渊传》载，黄雷渊所度弟子皆立石题名，立石之前者30人，立石之后者5人，前者各得一法，后者尽得其传。尽得其传者5人，应属入室弟子之列。其中张洞渊传法于北，熊真息传法于南，熊传彭汝励，彭传曾

尘外，曾传赵元阳。所谓“张、许、叶、熊而下，派盖衍矣”，指的是元初以后之事。

四辅四派之二为灵宝法派。张宇初曰：

灵宝始于玉宸，本之《度人经》法，而玄一三真人阐之。次而太极徐君、朱阳郑君、简寂陆君。倡其宗者，田紫极、宁洞微、杜达真、项德谦、王清简、金允中、高紫元、杜光庭、寇谦之、锱冲靖。而赵、林、白、陈而下，派亦衍矣。是有东华、南昌之异焉。（《岷泉集》卷1《玄问》）

然自太极徐真人、仙翁葛真人、朱阳郑真人三师而下，则杜、葛、陆、宁、项、寇又其最名世者。由是而分则有林、田、金、白诸师，遂有东华、南昌之分。（《道门十规》）

两处所叙谱系大同小异。

从其他资料，我们已经了解到灵宝法派的一些主要支派，如北宋宁全真（1101～1181）创立东华派，宁全真的弟子王契真纂《上清灵宝大法》66卷，弟子林灵真编《灵宝领教济度金书》320卷，均为宁授。宁全真的二传弟子林灵真（1239～1302）亦“绍开东华之教，蔚为一代真师”。南宋金允中自称为中原派，编有《上清灵宝大法》44卷。南宋锱冲靖专以玉府五雷法、正一法为宗，《无上黄箓大斋立成仪》57卷多为锱传授。此外，还有天心派、混元法、净法、秘法、天台灵宝法等（见《上清灵宝大法》卷43）。

张宇初还具体指出了南昌派的一位重要法师及其著作，曰：

自仙公葛真君藏其教，位证仙品，世传则有丹阳、洞阳、通明、玉阳、阳晶诸派，而莫要于仙公丹阳者也。丹阳本夫南昌，而南昌乃灵宝一名也。得丹阳之要者，莫详于所南郑先生《内法议略》。深切著明，诚所谓发仙公未发之蕴也。（《太极祭炼内法序》）

此所谓南昌派。南昌即“南昌上宫”，为绛宫心府之号，又号朱陵火府。郑所南即郑思肖，宋末元初时人，著《太极祭炼内法》3卷。

张宇初指出灵宝法派还包括洞阳、通明、玉阳、阳晶诸派。

汉魏六朝灵宝派的实力仅次于上清经派，故灵宝经列为三洞之第二位洞玄部。隋唐五代，继承上清经派的茅山派受皇室尊崇，包括灵宝派在内的其他派别的系谱多不显，但灵宝经比上清经流传得更广泛，灵宝科仪和灵宝符法为各派所融受。宋元有“三山符箓”之称，传灵宝经箓的阁皂山派与茅山派、龙虎山天师派组成新的三洞，继承古灵宝经派的灵宝教派再度辉煌。张宇初所列三洞五派包括阁皂山派，四辅四派包括灵宝法派。这一点对我们的启示是，自北宋始，灵宝教派与灵宝法派曾长期并存。另外，张宇初所列系谱证实了其他资料给我们的印象，灵宝法派从灵宝教派分出之始，即派别众多，阁皂山派的衰落与此有关。

四辅四派之三为神霄派。张宇初曰：

神霄则雷霆诸派，始于玉清真王，而火师汪真君阐之。次而侍宸王君、虚靖真君、西河萨君、伏魔李君、枢相许君。倡其宗者，林灵素、徐神翁、刘混康、雷默庵、万五雷、方贫乐、邓铁崖。而上官、徐、谭、杨、陈、唐、莫而下，派亦衍矣。（《岷泉集》卷1《玄问》）

神霄自汪、王二师而下，则有张、李、白、萨、潘、杨、唐、莫诸师，恢弘犹至。（《道门十规》）

神霄派创始于北宋末王文卿，支派繁出。元代虞集著《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》记载王文卿、萨守坚、徐次举、聂天锡、谭悟英等组成之系谱。宋濂《莫月鼎传碑》，记元代神霄派另一支系谱为徐无极、邹铁壁、莫月鼎等。《道法会元》卷82记另一系谱为王文卿、上官二三、邹铁壁、莫月鼎、陈无为、李存心、邓秀峰、黄太和等。卷83记另一系谱为王文卿、白玉蟾、金达、陈困济、赵玉隆、闵霖等。

总之,从王文卿开始即分出支派,元中期以后更为纷繁。

#### 四 四辅之第四派

四辅四派之四为酆岳派。张宇初曰:

酆岳即朱照明、郑知微、卢养浩、叶法善倡其宗者,左、郑、潘、李而派益衍矣。(《岷泉集》卷1《玄问》)

四派中的酆岳派,历史记载较少,派别活动亦不突出。张宇初在《道门十规》中就没有开列酆岳派,而是在清微、神霄二派之后总括曰:

凡天雷、酆岳之文,各相师授,或一将而数派不同,或一派而符咒亦异。(《道门十规》)

这是说,清微、神霄二派中皆传授酆岳符文,并且五花八门。

但是,张宇初的三洞四辅道派说启示我们,酆岳派是确实存在,有历史依据的。我们可以从《道法会元》所辑录的各种酆都法中找到一些线索,印证张宇初之说。

《北阴酆都太玄制魔黑律灵书》之《造令式》曰:

注云:“昔郑某(郑知微)参《酆都秘法玄妙经》五十余师,不得正令。得遇朱君令,具状露之,举奏北帝。次日观之,见投词纸如墨黑,其字却白,有御史判云……”(《道法会元》卷265)

疑御史为朱君之师。

《黑律灵书》署“西台御史检法行刑通访大使魏伯贤修”。《黑律灵书》之《用将条格》署“西台御史魏伯贤条示”,知魏伯贤即御史。

《造令式》依次列北极大帝等祖师、北极天蓬都元帅等圣师、北阴酆都上帝等宗师和三天大法师正一静应真君(张道陵)、西台御史魏真君。魏真君即魏伯贤,当为创派之人。



朱君盖张宇初所述四辅之酆岳派系谱中的朱熙明。

玄都大洞观明端靖冲妙真人郑知微编《泰玄酆都黑律仪格》之《肃杀律令重宪总品》曰：

知微闻先师朱真人曰……（《道法会元》卷 267）

朱真人盖朱熙明，为郑知微之师。

《黑律灵书》之《造令式》署“冲妙真人郑知微增修，洞微仙卿卢桎编行，虚无统化真卿提点诸法徐必大注”。其注曰：

必大罪如山海，莫能言也。先师卢某得法于郑某……

（《道法会元》卷 265）

知郑知微为卢桎之师，卢桎为徐必大之师。

黄公谨书《刘清卿事实》曰：

后因养浩卢君伯善来江西，以诸法付度予徐洪季。（《道

法会元》卷 253）

疑卢桎即卢养浩、卢伯善，徐必大即徐洪季。黄公谨《地祇绪余论后跋》撰于咸淳十年（1274），知卢、徐等均经历南宋末年。

《刘清卿事实》曰：

清卿姓刘氏，名世仍，法讳玉……洪季以所得授清卿。

（《道元会法》卷 253）

知徐必大为刘玉之师。

徐必大注《造令式》已称元成宗对张道陵的封号（见前引），知徐必大已经历元初。

刘玉述《地祇法》曰：

今以其传，授之于巽园黄君景周。（《道法会元》卷 253）

知刘玉为黄景周之师，疑黄景周即黄公谨。

《泰玄酆都黑律仪格》之《北帝仪格》之“上清大洞法师左力行书”后题曰：

力行尝闻度师丁君云：“卢君平日发奏用黄纸为函，今人

多用白纸。”(《道法会元》卷 268)

疑卢君即卢埜,为丁君之师,丁君为左力行之师。

据以上钩稽,可初步列出酆岳派部分系谱为:

魏伯贤→朱熙明→郑知微→卢埜  
                                     ↗徐必大→刘玉→黄景周  
                                     ↘丁君→左力行

这个系谱比张宇初所述多出徐必大一支,缺少郑、潘、李三支。张宇初所述系谱中的叶法善,不知是否唐之叶法善真人。《道法会元》所录诸酆都法中没有提及此姓名。

刘玉还传地祇法。其述《地祇法》曰:

地祇一法凡数十阶,温将军专司。亦十余本,使学者莫之适从。余初得之盛仙官椿,继得之李真君守道,再得之于六阴洞微卢仙卿埜所授之本,已大不同。继而遇时真官,则符篆愈异。晚参之闻判官天佑,乃传之吕真官希真,玄奥始全备矣。吕以道法自青城而来江浙,名动一时……余行之既久,专守吕之言,罔敢或失……今以其传授之于巽园黄君景周。(《道法会元》卷 253)

又有黄公谨者撰《地祇绪余论》曰:

地祇诸阶之法而宗派不同,师授各异……地祇一司之法实起教于虚靖天师,次显化于天宝洞主王宗敬真官、青城吴道显真官、青州柳伯奇仙官、果州威惠钟明真人相继而为宗师。其后如江浙闽蜀湖广嗣法者,何限姓名昭揭宁几人。其书始则有石碑本,继则有铁林府地祇、原公夫人庙地祇、五霄地祇、五虎地祇、索子地祇、十字地祇、四凶地祇、圣府地祇。后则有苏道济派、温州正派、李蓬头派、过曜卿派、玄灵续派。如此等类,数之不尽。千蹊万径,源析支分,使学者莫知适从。(《道法会元》卷 253)

黄公谨为《绪论》题跋,题于咸淳十年。跋后又有黄公谨书《刘清卿

事实》，自称“十余年间得其（刘玉）说十之七八”。地祇法当与酆岳派有密切关系。故行地祇法的诸法官“指地祇为小酆都”。

酆都山信仰为道教所创，由来已久。东晋葛洪《抱朴子内篇·对俗》曰：“势可以总摄罗酆。”葛洪《枕中书》称张衡、杨云为鬼帝，治罗酆山。六朝古上清经《上清天关三洞经》、《洞真上清开天三图七星移度经》称酆都山在北方癸地，有六天鬼神之宫。萧梁陶弘景《真诰》卷15载《酆都记》。《酆都记》亦称《酆都宫记》，为杨羲、许掾所书。陶弘景《真灵位业图》将张衡、杨云改称为酆都北阴大帝。六朝古灵宝经《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷上曰：“赤书符命，制令酆山。”隋唐五代道经也常出现酆都之名。据白玉蟾说，唐末吴大园始创酆都法（见《海琼白真人语录》卷1）。宋时酆都山信仰广为流传。至南宋，四川丰都县讹为酆都鬼城，宫观造酆都地狱景象，阴森恐怖。文人墨客如洪迈、范成大等也形诸笔端，在笔记《夷坚志》和《吴船录》中添枝加叶，为鬼城之说推波助澜，以至于清代俞樾《茶香室丛钞》不得不起而亟辨其非。近年来酆都鬼城修复甚盛，声名大噪，成为吸引中外游客的人文景观。南宋时，茅山一洞窟也被指为关押权奸秦桧之酆都狱，以解民众之恨，这大概与茅山曾流传《酆都宫记》有关。此传说影响到明代冯梦龙编《古今小说》卷32《游酆都胡母迪吟诗》，也有秦桧下酆都地狱的情节。学者们多知道这些有关酆都鬼狱的民间信仰和文学作品，却很少知道道教还有一个酆岳派。宋时民间对冥界怪异的兴趣浓厚，符咒考召法大兴。酆岳派问世，不足为怪。

酆岳派尊崇北极镇天降魔天蓬元帅、苍天上帝和北阴玄天酆都郁绝大帝（北阴酆都玄天大帝、酆郁大帝），立有庞大的帅班和鬼伍，包括酆都朗灵馘魔大神关羽，立有十二宫、九狱、六道、诸司，定有黑律、仪轨，以符咒行考召法，召神遣将，驱邪捉鬼。

## 五 派别繁衍

符箓法派主要依靠符咒剑印等,号称能够召遣天上、地上、阴间及人身内众多的神仙将吏、鬼魔,除邪去难,救度亡灵,呼风唤雨,大显神通。符咒千万种,将吏鬼魔千万名,而且可以由道士增添改动。这种法术很容易造成传法差别、派别歧异。张宇初记录的四辅四派,或早或晚都走向了“派亦衍”或“派益衍”的道路,与符法本身容易歧异大有关系。一部编于元末明初的长达 268 卷的《道法会元》,生动地表明了这一点。<sup>①</sup>

张宇初还从道士的角度分析派衍的原因。他批评一些道士用法术追逐名利,曰:

唯声利是趋,藻黼是尚,皆弃本逐末,舍真竞伪,又何异夫巫祝贪佞之徒以饶口体货财之为计哉。(《岷泉集》卷 1《玄问》)

“弃本逐末,舍真竞伪”盖指丢弃了济世度人的仁爱思想,背离了祖师传授的仪式符咒,追逐钱财声誉,竞相在仪式符咒上增添花里胡哨的东西冒充师授。他把这种行为也称为“不究诸内,惟眩诸外”,曰:

且高其闾奥,异其蹊径,神其机械,以惑众鼓类,使嗣之者习为俦侣,为究诸内,惟眩诸外,岂不去道远矣,尚何冀感通之谓也。(《岷泉集》卷 1《玄问》)

张宇初把这些为了谋取钱财,依靠弄虚作假而衍生的派别,比喻为

---

<sup>①</sup> 《道法会元》卷 15、卷 22 等列清微宗派,最后一位为赵宜真。书中还收有赵所书序文多篇。据张宇初《岷泉集》卷 4《赵原阳传》,赵卒于明太祖洪武十五年(1382)。赵为元末明初道士。《道法会元》盖赵宜真或其弟子所辑,辑于元末或明初。拙著《道教要籍概论》将《道法会元》归属元末作品,限定过窄。

狂蜂穴蚁，表现出极大的鄙视。曰：

舍是而归于尘垢，流于声耀，蔽于纷华，而更相师友，若蚁慕蜂聚。而曰“我仙也”、“我灵也”，非邪则妄矣，岂《庄子》之谓“大宗师”者哉！嗟夫！经所述也，微彭、魏则几沦于方技矣，法所秘也，微王、白则流于巫祝矣。（《岷泉集》卷1《玄问》）

总之，他严厉抨击了道教内的腐败现象。

张宇初抨击了宋以来道教内存在的腐败现象，应当说，他抨击的矛头更多的是指向明初道教，这一点同明太祖朱元璋不谋而合。朱元璋斥责明初正一道“蠢蠢之徒”，“非理妄为，广设科仪，于理且不通，人情不近”，“文讹字否”，“靡费贫民”，故而敕礼部会僧道，制定《大明玄教立成斋醮仪范》，务令科仪简化、统一（见《御制玄教斋醮仪文序》）。明太祖也看到了道士素质低下的问题。他重视这个问题，是担心低劣贪婪的道士扰民、煽民，影响社会安定，与张宇初忧虑“派益衍”而道教衰败，角度不同。

面对现实，张宇初撰写了一系列文章。《岷泉集》卷1“杂著”和卷7“普说”诸篇，基本上是围绕着“派益衍”这个主题展开的。三洞四辅说是这个主题下的主要论点之一。许多诗词也贯穿着努力消除“派益衍”现象的精神。有的论著评价张宇初的文章思辨性不太强，这也难怪。他的兴趣不在哲学，而在解决现实的实际问题。

张宇初一方面继承道教传统理论，一方面吸收理学思想，论述道、太极、玄、一、天、理、虚无等为世界本源、本体。在这一理论下，他强调道教诸派皆祖于老子（太上），曰：

后之阐化则有祖天师、许真君、葛仙翁、茅真君。诸仙之派，世降不久，不究其源，各尊派系，若祖师之曰正一，许君之曰净明，仙公之曰灵宝，茅君之曰上清。此皆设教之异名，其

本皆从太上而授。(《道门十规》)

强调三洞一致。其曰：

是曰洞真，出书《度人》，强名元始。洞玄嗣教，易曰《灵宝》。洞神演教，名曰《道德》。三者虽殊，其实一致。(《岷泉集》卷7《授法普说》)

强调四辅为一。其曰：

自清微而下，皆其(神霄)文也……三一无殊于九五……  
万法一法也，万神一神也。(《岷泉集》卷7《授法普说》)

强调符箓与金丹为一，曰：

灵宝即金丹，金丹即灵宝。(《岷泉集》卷7《灵宝炼度普说》)

静则金丹，动则霹雳。(《岷泉集》卷7《授法普说》)

他用同源一致论支持三洞四辅说，呼吁各派道士“知源舍流，求本弃末”、“明心见性”，即克服腐败，遵从教理教义，提高素质，坚持联合，振兴道教。张宇初切中道教时弊，敏锐地感觉到道教衰败的历史趋势，企图力挽狂澜，为之殚精竭虑，可谓用心良苦。

自宋代理学特别是朱熹思想体系建立以来，儒家(理学)思想的独尊已达到称王称霸的地步。道教、佛教被迫退避三舍，对维护封建统治起一些补充和点缀作用。封建社会后期的文化专制主义猛于虎，有时连道教的纯宗教活动也成为施威的对象。道士们噤若寒蝉，除了因袭旧说以及在符法、丹法方面下功夫之外，在思想理论方面很少创新，渐渐与社会经济、文化、科技的发展脱节。道教失去了有思想、有抱负的知识分子，渐渐减少了活力。元末明初，道士总体素质下降，“派益衍”，已现衰退之兆，不是偶然的。明中叶以后，道教走向衰落，进一步世俗化、民间化，三洞四辅九派统领道坛的局面也不复存在，“派益衍”的状况有增天减。清末《诸真宗派总簿》记载的小派达86个之多，没有收录在册的更不计其数。

一些学者认为实际支派没有那么多。<sup>①</sup> 但不管按照谁的算法,清末的支派数目都远远超过三洞四辅之九派。我们不能责怪张宇初。与时势的力量相逆反,个人的努力不过杯水车薪,断难成功。

(原载张金涛、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年版,第146~163页)

---

① 李养正认为:“虽说列有八十六派,实际上只有近八十支派。”(见《道教概说》,中华书局1989年版,第389页。)陈兵则说:“就严格意义的教派而言,这86家至多不足二十派。”(见任继愈主编《中国道教史》,上海人民出版社1990年版,第627页。)





人

物



# 陶弘景与传统梦文化之关系

## ——以《真诰》为例

萧梁陶弘景著述宏富，著有《梦记》1卷，自记所梦征想事，不以示人。又编《周氏冥通记》4卷，日本学者麦谷邦夫称之为中国古代罕见的梦之记录。又编《真诰》7篇，述梦兆、解梦、攘梦、冥通之事不少。

### —

陶弘景涉梦思想多取自我国古代传统梦文化，试举《真诰》为例加以说明。

#### (一) 涉梦典故

##### 1. 竖子致弊

《真诰》卷6《甄命授第二》曰：“生之为物，譬日月天地，此四象正与生生为对。夫生则四象亦灭，非四象之灭，生灭之也。若使常生，则四象常存。非四象之常存，我能常生故也。常生亦能生于无景，何四象之足计哉！灾遭祸生，形坏气亡，起何等事耶？似由多言而不守一，多端而期苟免耳。是以玄巢颓枝以坠落，百胜丧于一败矣。惜乎通仙之才，安可为竖子致弊也。”陶弘景注曰：“竖子致弊，盖为膏肓之患不除，借取晋景公之梦，不尔则是别有小儿事也。”

“竖子致弊”的典故取自《左传·成公十年》。其曰：“晋侯梦大厉……公疾病，求医于秦，秦伯使医缓为之。未至，公梦疾为二

竖子曰：‘彼良医也，惧伤我，焉逃之？’其一曰：‘居育之上膏之下，若我何？’医至，曰：‘疾不可为也。在育之上膏之下，攻之不可，远之不及，药不至焉，不可为也。’公曰：‘良医也。’厚为之礼而归之。”

## 2. 梦天帝使射熊

《真诰》卷16《阐幽微第二》曰：“齐桓公今为三官都禁郎，主生死之简录。晋文公今为水官司命。其楚严公、赵简子之徒数百人，今犹散息于三官府，未见任也。此等名位，自是三官之僚耳，无豫真仙家事矣。”陶弘景注曰：“五霸亦一时之雄，齐桓、晋文，处职并要。楚严公即庄王也。简子虽非霸限，亦擅命专制，所梦天帝使射熊之事，必是北帝之府矣。”

梦天帝使射熊的典故取自《史记·赵世家》。其曰：“赵景叔卒，生赵鞅，是为简子。……赵简子疾，五日不知人，大夫皆惧。医扁鹊视之，出。董安于问。扁鹊曰：‘血脉治也，而何怪？……’居二日半，简子寤，语大夫曰：‘我之帝所甚乐，与百神游于钧天。广乐九奏万舞，不类三代之乐，其声动人心。有一熊欲来援我，帝命我射之。中熊，熊死。又有一黑来，我又射之。中黑，黑死。帝甚喜，赐我二笥，皆有副。’”

## 3. 江使感梦于宋王

《真诰》卷17《握真辅第一》曰：“若夫奇神儻诡，恢谲无方，阴阳之所焕育，川泽之所函藏，则羲和浴日于甘渊，乌飞司景于扶桑。江婁登湄而解珮，二女御风于潇湘。潜蛟龙战于玄泉，蕃丘丧马于淮阳。灵洲海运于南极，东山遥集于帝乡。骅骝抗辔于巨龟，江使感梦于宋王。是以洞庭虽广，济之不容刀；卢龙虽峻，越之不崇朝。”

江使感梦于宋王的典故取自《庄子·外物》。其曰：“宋元君夜半而梦，人被发窥阿门，曰：‘予自宰路之渊，予为清江使河伯之所，渔者余且得予。’元君觉，使人占之。曰：‘此神龟也。’”

## (二)解梦

《真诰》卷19《翼真检第一》曰：“马朗既见许所传王经，卷目增多，复欲更受，营理诡信，克日当度。忽梦见有一玉碗从天来下，坠地破碎。觉而发疑云：‘此经当在天为宝，下地不复堪用。’于是便停。”这一故事说，马朗梦见天上掉下一只玉碗，坠地而碎。经过解析，马朗懂得这个梦是警示他不要继续求王灵期和许丞传授道经。

当时的情况是王灵期从许丞那里求到上经，然后窃加损益，大肆编造，人们竞相来求，真经伪经混淆，广为流传。许丞见王灵期学费收入丰厚，门徒众多，乃轻视自己拥有的真经，反过来向王灵期求写道经。于是王灵期和许丞一起传授真假相混的道经，人们不远千里来求。梦旨启示马朗停止求获的就是这种道经。马朗自己做梦自己解。所以陶弘景注称赞曰：“论马朗虽不修学，而宝奉精至。梦既不凡，解之又善，亦应是得道人。”

我国古代流行占梦、解梦，有世代相传的梦官。《周礼》说占梦以日月星辰占六梦之吉凶，太卜掌三梦之法。《世纪》记载黄帝梦大风吹天下之尘垢皆去，又梦人执千钧之弩驱羊数万群。黄帝据二梦占而求之，得风后为相，得力牧为将。《史记》曰：“（秦）文公梦黄蛇自天下属地，其口止于郾衍。文公问史敦，敦曰：‘此上帝之征，君其祠之。’于是作郾时，用三牲郊祭白帝焉。”

《云笈七签》卷107萧梁陶翊《华阳隐居先生本起录》记载陶弘景的母亲就曾自我解梦。《本起录》曰：“孝建二年，萧亡。其年九月，母觉有娠，仍梦见一小青龙，忽从身中出，直东向而升天。遂视之，不见尾。既觉，密语比丘尼云：‘弟子必当生男儿，应出非凡人，而恐无后。’尼问其故，以所梦答。”陶母解释梦中的青龙无尾，说这兆示陶弘景无后代。据说“弘景果不妻无子”。

## (三)梦通神鬼

《真诰》卷20《翼真检第二》曰：“华侨者，晋陵冠族，世事俗祷。

侨初颇通神鬼，常梦共同飧餮。每尔辄静寐不觉，醒则醉吐狼藉。俗神恒使其举才用人，前后十数，若有稽违，便坐之为谴。侨忿患，遂入道。于鬼事得息，渐渐真仙来游。始亦止是梦，积年乃夜半形见。裴清灵、周紫阳至，皆使通传旨意于长史，而侨性轻躁，多漏说冥旨被责，仍以杨君代之。侨后为江城（乘）县令，家因居焉。今江乘诸华，皆其苗裔也。”

《庄子·外物》江使感梦于宋王的典故就是梦通神龟。也有梦与鬼魂通的故事。《后汉书》卷111《温序传》记载，护羌校尉温序为隗嚣别将苟宇所杀，光武帝诏洛阳城旁为冢封。“长子寿服，竟为邹平侯相。梦序告之曰：‘久客思乡里。’寿即弃官，上书乞骸骨归葬。帝许之，乃反旧茔焉。”

《梁书》卷51《陶弘景传》记载陶弘景也曾梦通神鬼。其曰：“建武中，齐宜都王铿为明帝所害。其夜，弘景梦铿告别，因访其幽冥中事，多说秘异，因著《梦记》焉。”

#### （四）魂魄说

《真诰》将梦的内容大分为善梦与恶梦。东汉周宣《梦书》将八位君主梦的应验分为有天下和失天下两类曰：“昔圣帝明王之时，神气炤然先见，故尧梦乘青龙上泰山，舜梦击天鼓，禹梦其手长，汤梦布令天下，后皆有天下。桀梦疾风坏其宫，纣梦大雷击其首，齐桓梦为大禽所中，秦二世梦虎啮其马，王者梦之，皆失天下。”可以认为有天下之梦即善梦，失天下之梦即恶梦。《云笈七签》卷46《秘要诀法杂法第二十五》将兆示成道之梦称为吉祥之梦曰：“凡道士登斋入室，忽有灵感妙应，当有吉祥之梦，皆道之欲成兆。”善梦恶梦之称与吉梦凶梦之称，性质相同。

《真诰》对待善梦与恶梦，有一套办法。

《真诰》卷9《协昌期第一》曰：“若夜遇善梦，吉。应好梦而心中自以为佳，则吉感也。卧觉，当摩目二七，叩齿二七遍，而微咒

曰：‘太上高精，三帝丹灵。绛宫明彻，吉感告情。三元柔魄，天皇授经。所向谐合，飞仙上清。常与玉真，俱会紫庭。’毕。”这是说，如果夜里做了善梦，醒来后应当念诵“善梦祝”，感谢太上三元君使念诵者的魂魄安详温柔（柔魄），祈祷太上三元君使吉运降临。

《真诰》卷9《协昌期第一》曰：“数遇恶梦者……速启太上三元君。”《真诰》卷7《甄命授第三》曰：“梦恶者，明旦当启太上，一以正魂魄，二以除不祥。”这是说，如果夜里做了恶梦，醒来后应当立即念诵“恶梦祝”，祈祷太上三元君管住念诵者的魂魄（正魂魄），帮助他停止继续做恶梦，并解除他的厄运。

《真诰》宣称，如果做的恶梦是冢讼恶梦，那么就要念诵“北帝祝”。“北帝祝”是“恶梦祝”的一种，是向北帝祈祷的祝词。因为道经说北帝擅长治鬼，可以消灭破坏念诵者魂魄和悦的冢墓鬼气。《真诰》卷10《协昌期第二》曰：“若常梦在东北及西北，经接故居，或见灵床处所者，正欲与冢相接耳。墓之东北为征绝命，西北为九戾，此皆冢讼之凶地。若见亡者于其间，益其验也。若每遇此梦者，卧觉，当正向上三琢齿而祝之曰：‘太元上玄，九都紫天。理魂护命，高素真人。我佩上法，受教太玄。长生久视，神飞体仙。冢墓永安，鬼讼塞奸。魂魄和悦，恶气不烟。游魅罔象，敢干我神？北帝呵制，收气入渊。得篆上皇，谨奏玉晨。’如此者再祝，祝又三叩齿，则不复梦冢墓及家死鬼也。此北帝秘祝也。有心好事者，皆可行之。若经常得恶梦不祥者，皆可按此法。于是鬼气灭也，邪鬼散形也。”

从“善梦祝”和“恶梦祝”可以看出，上清派宣称如果魂魄平静和谐地守在人体内，人就会做善梦，反之就会做恶梦。

魂魄的观念源自古代。《礼记·祭义》曰：“气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。”其以魄为鬼。《黄帝灵枢经》卷8《天年第五十四》曰：“魂魄毕具，乃成为人。”明张介宾《类经》卷3引邵雍曰：

“气形盛则魂魄盛，气形衰则魂魄亦从而衰。”又引朱熹曰：“魂是魄之光焰，魄是魂之根柢……阴主藏受，故魄能记忆在内。阳主运用，故魂能发用出来。二物本不相离，精聚则魄聚，气聚则魂聚，是为人物之体。至于精竭魄降，则气散魂游，而无所知矣。”皆以精气解释魂魄。

《老子》有“载营魄抱一”一句。道教从这句话引申出魂魄相拘之说。《黄庭外景经》曰：“魂欲上天魄入渊，还魂返魄道自然。”《黄庭内景经》第11章曰：“垂绝念神死复生，摄魂还魄永无倾。”“和制魂魄津液平。”《黄庭内景经》第23章曰：“高拱无为魂魄安。”《朱子全书》载朱熹曰：“无魂则魄不能以自存。今人多思虑役役，魂都与魄相离了。老氏便只要守得相合。”“老子云‘载营魄’，是以魂守魄。盖魂热而魄冷，魂动而魄静。能以魂守魄，则魂以所守而亦静，魄以魂而有生意。魂之热而生凉，魄之冷而生暖，惟二者不相离，故其阳不燥，其阴不滞，而得其和矣。不然，则魂愈动而魄愈静，魂愈热而魄愈冷，二者相离，则不得其和而死矣。又云‘水，一也。火，二也’。以魂守魄，以二守一，则水火因济而不相离，所以永年也。”陈撄宁《黄庭经讲义》说：“朱说颇合于丹家魂魄相拘之旨。”

古代又有魂魄不宁、魂魄离身而导致恶梦的说法。《梦书》云：“梦者像也，精气动也，魂魄离身，神来往也。阴阳感成，吉凶验也。梦者与其人，预见过失。如其贤者知之，自改革也。梦，告也，告其形也。目无所见，耳无所闻，鼻不喘臭，口不言也，魂出游，身独在，心所思念，忘身也。受天神戒，还告人也。受戒不精，忘神言也。名之为寤，告符臻也。古有梦官，世相传也。”

道教吸收了这种说法。《云笈七签》卷54《说魂魄》总结曰：“魄者阴也，常欲得魂不归。魂若不归，魄即与鬼通连。魂欲人生，魄欲人死。魂悲魄笑曰：‘归无我舍，五鬼侵室。’三魂绝而不归，即魄与五鬼为徒，令人游梦怪恶，谓之游魂，身无主矣。令人行事昏



乱，就睡好眠，灾患折磨，求添续不可得也。”

《真诰》对善梦与恶梦成因的主要看法和禳解恶梦的方法，即建立在上述魂魄说的基础之上。《真诰》卷9《协昌期第一》曰：“数遇恶梦者，一曰魄妖，二曰心试，三曰尸贼，厌消之方也。若梦觉，以左手蹑人中二七过，琢齿二七遍，微祝曰：‘大洞真玄，张炼三魂，第一魂速守七魄，第二魂速守泥丸，第三魂受心节度，速启太上三元君。向遇不祥之梦，是七魄游尸来协万邪之源，急召桃康护命，上告帝君。五老九真，皆守体门。黄阁（阙）神师、紫户将军，把钺摇铃，消灭恶津，反凶成吉，生死无缘。’毕，若又卧，必获吉应，而造为恶梦之气，则受闭于三关之下也。三年之后，唯神感旨应，乃有梦也。梦皆如见将来之明审也，略无复恶占不详之想矣。”这段恶梦祝的内容即祈祷太上三元君召唤三魂守住七魄，召唤诸神消灭恶津。

### （五）想梦说

《真诰》卷17《握真辅第一》曰：“君前临发，频频想梦，所见赠惠，手迹为信。”“想梦”是“昼想夜梦”的缩略语。

《列子·周穆王》曰：“有八征，梦有六候。……子列子曰：‘神遇为梦，形接为事。故昼想夜梦，神形所遇。故神凝者想梦自消。’”昼有所思，夜有所梦，这是又一种梦因说。《真诰》也接受了昼想夜梦的梦因说。

### （六）药物法

六朝上清派还有一种对治恶梦的药物方法。《真诰》卷8《甄命授第四》曰：“枕麝香一具于颈间，辟水注之来，绝恶梦矣。常存三关佳也。”

这种药物方法与中医学相通。《政和重修证类本草》卷16《兽部上品》曰：“麝香，味辛，温，无毒，主辟恶气，杀鬼精物，温疟，蛊毒，痼瘕，去三虫……久服，除邪，不梦寤魔寐。”《外台秘要方》卷

28 开列的辟恶梦方中,有一方是:“枕麝香一分于头边,佳。”

## 二

《真诰》在继承古代传统梦文化的基础上,也有创新。试举例说明。

### (一)恶梦三名

将恶梦称为魄妖、心试、尸贼,是《真诰》的创造。唐段成式撰《酉阳杂俎》卷8曰:“道门言梦者魄妖,或谓三尸所为。”

宋叶廷珪撰《海录碎事》卷9上曰:“夜遇恶梦者,一曰魄妖,二曰心试,三曰尸贼。”注曰:“《真诰》。”

### (二)托梦新说

《真诰》卷7《甄命授第三》:“右四条诡,以六月十三日小茅君假作玉斧之形,以梦告于虎牙,使令夫妇明输此四种诡,以酬四帅之禽鬼者。何以不复忆此可余问?既有酬诡,后长为已用心也。所以梦假于玉斧之形者,虎牙魂魄未得通接仙真故也。玉斧清藻洁,久斋濯魄,心近于仙,故假象以通梦也。通梦而犹不悟,可谓信之不笃。或悟而忘其诡,可谓笃而不思。”

在《真诰》中,神真经常降临凡界,与人面对面地对话,甚至人神恋爱。但这里描述神仙小茅君并不面见许翊(虎牙),而是假扮许翊(玉斧)托梦给他。《真诰》解释说,因为虎牙的魂魄还不能够通接仙真,也就是还没有将魂魄修炼到能够通接仙真的程度,仙真即使站在他的面前,他也看不见,所以只能托梦给他。玉斧修炼得已经接近神仙,所以假扮他的形象托梦。这里所谓魂魄有无接真的能力,盖指修炼上清道有无成就。这种解释,是对魂魄说的改造。

### (三)心感洞照

《真诰》卷17《握真辅第一》曰:“到十日夜,某先具疏此梦,上

白诸真道：‘得此异梦，分明如不眠，不审是何等，愿告之意。’唯紫微夫人见答云：‘尔真炁内感，灵求万方，神来八玄，形与魂翔。此实著至之象，事显幽冥，非虚构也。如洛公语也，可密示斧子等，勿广宣露灵中旨也。非小事哉，深慎。’众真并笑。清灵曰：‘以冥通冥也，心感洞照。南岳君之力也。’”

杨羲觉得自己做梦时太清醒了，对自己是否真的做梦表示怀疑，特向诸位神仙请教。紫微夫人和清灵真人答复说，杨羲的确是在做梦，因为他真炁内感，所以使梦境十分清晰，这叫作“心感洞照”。这种解释，也很新颖。

#### (四)梦因新说

《真诰》卷18《握真辅第二》曰：“泰和元年六月五日夕，梦忽闻天上有金石钟鼓之音。仍仰看，见彩云如虹气状，爽爽弥漫天上，从东直西趣。意中谓是女灵行，或呼为元君。忽复如从路上行，欻然已过。玉斧又将主簿追望，唯见辇舆，后从朱衣人，皆回还见礼。路边有一人白衣似卜师，因见语云：‘君体羸不堪事，可专修所行，勿杂他事。若不专，君当得病。君不见信者，自当得梦。’此人自称姓滕。”

此梦描写许翊（玉斧）仰望元君辇舆经过，追望其兄许联（虎牙，主簿）。最后白衣滕卜师劝许翊专心修道，警告他说如果不专心修道就会得病。并说，你要是不相信，就会做梦。这里又提出一种梦因，即若不信道、不专心修道，就会做梦。

《真诰》卷18《握真辅第二》许穆记梦曰：“以正月十五日，尚书省中直，乞梦非常，皆灵仙真像，多所道其子孙庆。以闰月二日夕，又梦仙灵共会。吾请乞佳应，又见有么……非常好。以月半中，忽见九老先生乘輶引从诣吾。相见欣然云：‘连在宣城四十日，始还。’问吾消息云：‘今至芜湖，二十三日当还。还当省。’吾得见之欣然。”

此梦述向神仙乞梦并乞佳应。这又是一种梦因说。

### (五)记梦布道

《真诰》更大的创新之处,大概要数记梦布道。《真诰》卷19《翼真检第一》说:三君记梦及相关书信,不属于神仙说教的范围,本不宜杂在《真诰》中,但因珍惜他们的墨宝,今一并收录,编成《握真辅》篇。“一杨二许”记录的梦,包含着丰富的内容。《真诰》收录他们的记梦,绝不仅仅是为了欣赏书法,真正目的在于宣传上清派,传布教义,发展信徒。先秦两汉六朝古籍记梦不少,但集中记录并用以传播宗教思想,当首推《真诰》和《周氏冥通记》。

《握真辅》篇记梦的主要内容有:

#### 1. 仙真

(1)《真诰》卷17《握真辅第一》杨羲记四月九日之梦曰:“四月九日戊寅夜鼓四,梦北行登高山,迷沦不寤。至明日日出四五丈乃觉,觉忆登山半日许,至顶上。大有宫室数千间,郁郁不可名。山四面皆有大水,而不知是何处。某因仰天,天中见一白龙,身长数十丈,东向飞行空中,光彩耀天。因又见东面有白衣好女子,亦于空中行,西向就白龙,径入龙口中。须臾复出,三入三出乃止。又还某右边向某,而又觉某左边有一老翁,着绣衣裳、芙蓉冠,柱赤九节杖而立,俱视其白龙。某问公:‘何等女子,径入龙口耶?’公对曰:‘此太素玉女萧子夫,取龙炁以炼形也。此人似方相隶为官也。’某又问:‘翁何人,来登此宇?’公答曰:‘我蓬莱仙公洛广休,此蓬莱山,吾治此上。府君故来,乃得相见我耳。’某又问公曰:‘此龙可乘否?’公答曰:‘此龙当以待真人张诱世、石庆安、许玉斧、丁玮宁也。’某又问:‘一龙而四人共乘耶?’公曰:‘此侍晨帝官龙也。譬如世轺车朱鸟,更一日乘以上直也。’须臾间,公呼此四贤。未来之间,某与公及此女,以敷席共坐山上,俱北向望海水及白龙,并有设酒食。酒中如石榴子,合食之。杳亦如世间杳。杳中,鲑也。觉久

久许，四人并东来。共乘一新犊车，青牛青油重车上来。到，并揖此公及某，并共语。语毕，公见语曰：‘向所道四人，此则是也。’觉张诱世年可五十。石庆安甚童蒙，年可十三四。许玉斧年如今日所见。丁玮宁年可三十四五许。并着好单衣，垂帙履版，惟庆安着空顶帙。公又曰：‘玉斧，府君师友也。’某曰：‘不然。’公又曰：‘张诱世，常山人，公弟子也。石庆安，汲郡人，钩翼夫人弟子也。才均德敌，并人士也。’公因语四人言：‘君并可各作一篇诗，以见府君。老子亦愿闻文笔之美言也。’于是公各付一青纸及笔各一，以与四人。四人即取曰：‘但恐仓卒耳。’于是石庆安先作诗。”此梦接下来还有杨羲下山遇见许联（许主簿），与蓬莱仙公洛广休告别等情节。最后是上述“心感洞照”那一段。

此梦描述了蓬莱仙公洛广休、太素玉女萧子夫、真人张诱世、石庆安、许玉斧（许翊）、丁玮宁与杨羲在蓬莱山聚会的情景，描述了太素玉女萧子夫取龙炁炼形的场面。

（2）《真诰》卷17《握真辅第一》杨羲记曰：“兴宁三年四月二十七日，杨君梦见一人，着朱衣笼冠，手持二版，怀中有二版。召许玉斧，出版，皆青为字，云‘召作侍中’。须臾玉斧出，杨仍指‘此是许郎’。玉斧自说：‘我应十三年，今便见召，未解仪体。’向人答：‘若尔，可作刺。’玉斧作，属道：‘未解仪典，方习厉之。’言：‘须十三年。’向玉斧揖而去。”陶弘景注曰：“此掾书半纸，是口受，写杨君所梦，故犹内杨事中。侍中之位，所谓侍帝晨者也。版青为字，即青策白简也。”

此梦描述了仙使持简版召授许翊（许玉斧）仙官的场面。

（3）《真诰》卷18《握真辅第二》记梦曰：“以闰月四日夕，梦采物如幡形，皆舒着席上。或如画，或如锦绣，文字焕炳如言，可解而不可解，愈舒愈更奇异。云是杨舍人物，时亦不见杨君也。意言当写取，云‘须能画人整顿’，所未常见，当有十许幡。”

此梦述仙境奇异之物。

## 2. 仙山

(1)《真诰》卷18《握真辅第二》曰：“三月十九日夜，梦小掾来在此静中坐，良久自说：‘小茅山三会水处，极可看戏。向从四平山中来，路上见叔父，持火炬满手，欲以作变。先生可向阿郎道。如此鬼火，使人口噤不得语。此物乃化为风，先生知之不？’小掾又曰：‘方山大有侯叔草，异佳，叶乃大，昨乃大取。近乃失去布复袂，欲就先生乞此衣。’”

杨羲此梦以许黄民（小掾）之口，讲述茅山仙境。

(2)《真诰》卷18《握真辅第二》曰：“泰和三年三月二十五日夕，玉斧梦行见天上，白云弥满缠合，甚下而不高。仰望云间，时有空处，状如山穴。东行数步，觉东北有大道。便顺道行，得一深室，或如石室。白炁从室中出，又似水。郁勃来冠玉斧身。时急坐，亦不恐。向炁忽散，见室里有床席器物，殊整洁。意中自谓是灵人所住止处，仍向室拜，叩头乞，请乞。室内有一穴，玉斧复从此前进。穴内甚急小，不得前。意复更欲进，忽见一人在室外，语玉斧‘未可进，寻当得前’。乃向此人再拜，揖而退。又见送至道上，说玉斧应受书之言，极殷勤委曲，当勤存南真夫人。使三人送玉斧，令通板桥。初出，又见犊车。中有二露头年少，与向人言笑。未至所住便觉，欣愿灵悟如梦之告。”

许黄民此梦描写许翺（玉斧）在仙山的见闻。

## 3. 人神恋

《真诰》卷18《握真辅第二》曰：“四月二十七日夜半，梦见一女子，着上下青绡衣。与吾相见，自称云：‘我是王眉寿之小妹也。’相见时，似如在山林之间。云：‘明日可暂出西门外。有犊车——白牛，皮巾裹仆御头者——是我车也。后别相诣于贵解。’因口喻作诗如别：‘乘炁涉淥津，采药中山巔。披心焕灵想，萧荡无悟言。’”

愿与盛德游，骖驔骋因缘。荣尘何足寻，疾激君清玄。苟能摄妙观，吐纳可长年。”陶弘景注曰：“王眉寿之小妹，即中候夫人也。掾既未接真，故假梦以通旨。而有‘荣尘’之句，又恐非掾矣。”

此梦描写女仙中候夫人到许黄民（掾）的梦中与之相见的情景。

#### 4. 神化上清派人物

（1）《真诰》卷17《握真辅第一》曰：“梦见一人似女子，着鸟毛衣，赍此二短折封书来。发读觉。见忆昔有此语，而犹多有所忘。”这两封短信一封致许君（许迈和许穆），内容是“得书。知洗心谢过，甚叙虚心，相行复来。张生顿首。”一封致杨君（杨羲），内容是“近知来，有北行事，恨不面。今致黄长命缕一枚。后复果不？张生顿首。”杨羲接着记录此梦曰：“又梦后烧香，当进前室。”陶弘景注曰：“此并记梦见张天师书信。云‘张生’者，即应是讳。今疏示长史，故不欲显之。又见系师注《老子内解》，皆称‘臣生稽首’，恐此亦可是系师书耳。”

此梦描述张天师致函三君，透露了六朝上清派与天师道的关系。

（2）《真诰》卷17《握真辅第一》曰：“四月二十九日夜半时，梦与许玉斧俱座，不知是何处也。良久，见南岳夫人与紫阳真人周君俱来，坐一床。因见玉斧与真人周君语曰：‘昔闻先生有守一法，愿乞以见授。’周君曰：‘寡人先师苏君往曾见向言曰：‘以真问仙，不亦迂乎？’仆请举此言以相与矣。’玉斧曰：‘情浅区区，贪慕道德，故欲乞守一法尔。’言未绝，周君又言曰：‘昔所不以道相受者，直以吴伦之交而有限隔耳……君乃真人也，且已大有所禀，将用守一，何为耶？’言訖，豁然而觉，竟不知在何处。此梦甚分明，故记之。”

此梦描述了南岳夫人魏华存、紫阳真人周子良与许翺（许玉斧）见面的场面。

(3)《真诰》卷17《握真辅第一》曰：“十月二十三日夜，梦在一大山上，有人见告：‘此是蒙山大洞室中也。’室四面坐相向，皆柏床龙须席，四壁多文字而不可了。许长史着葛屨，单衣白衿，坐东面西向。复有三人，皆锦衣、平上帻。其一人自称曰：‘我赵叔台父，昔见汝于吴下矣。’……吾坐北面南向，许长史伏坐上，因引笔作书，乃沉吟思惟。良久书毕，即见示曰：‘此书可通否耶？’书曰：‘日月之道，虔晟再拜。今奉佳画酒杯盘一具于南方。来年六月，可以入郭。遣送之事，好而又好。水火之期，求我于大木之日矣。’有学之而不得者，未有不学而得之者也。信哉斯言。……登难之曰：‘郭是何义？’长史答曰：‘是洞中似郭，非冢墓之郭也。’又难曰：‘何以为虔？’又答曰：‘虔者，敬之始下有文字，敬之文耳。’又难曰：‘何以为晟？’答曰：‘晟者日下成侍，日成而月得耳。’三锦衣人同赞曰：‘幸哉幸哉，学不可欺，往来至道之时。’”

杨羲此梦讲述在蒙山大洞室中许穆（许长史）向他预言的情节。

(4)《真诰》卷18《握真辅第二》曰：“七月向末，玉斧梦身体飞扬，豁然入一屋。下累床，南向坐，自谓是合日扬光颠回五辰之道……见一人在东面立，手舒卷书，看见如画图像山曰状。下辄有书说，亦与执书人语良久。”

许黄民此梦描写许翊（玉斧）见仙人，提到上清道的修炼术和经书。

### 5. 神化上清经和上清曲

(1)《真诰》卷18《握真辅第二》曰：“泰和元年八月三十日夕，梦得一帙。有四小卷书，云是神母书，或云是传。皆以青细布为秩，秩两头红色，书皆是素。时先生亦在间。又为玉斧书此传上篇于户外壁辟方素上。其字似符，或如兽像。帙布亦不正似布。”

许黄民此梦描写所见上清经。



(2)《真诰》卷18《握真辅第二》曰：“八月三日夕，梦忽有一人弊衣长形容，从小儿来，如徇箫。坐与玉斧语，乃说上道事。斧仍惊愕，更危坐。须臾将进内户，大论上道。顾小儿，莫令人见我外鼓。斧问：‘乐耶？’云：‘不来。欲得，可取之尔，君自当得钧乐。’因问：‘钧乐几人？’答曰：‘十人一钧。大法乃至万，不知道至十万。’仍觉复眠，又梦见卷书，见玉斧书。先舒，惟见后是王君事，似四辅传尽共在上。多论王君学道时，见语‘学道历年事，自可须二三年间邪？’意甚敬此人，未得拜便觉。未见主簿亦在坐。”

许黄民此梦描写仙人向许翊（许玉斧）介绍上清曲“钧天广乐”。

记梦以虚拟的空间为背景，所以神秘感强。梦中人可以贯通三界，可以穿越时空，可以人神对面，所以，记梦用笔容易做到无拘无束，容易做到自由驰骋想象力，记梦作品容易富于文学性。记梦以第一人称自述，能产生现身说法和与读者平等交流的效果，能使读者感到亲切。故而，以记梦的形式讲道，往往容易吸引读者。《握真辅》篇记梦布道就有这种效果。

从今天看，这些记梦也是研究上清派的历史资料。

总之，陶弘景涉梦思想既源自传统梦文化，又丰富了传统梦文化。道教是中国传统文化的一部分，又得到一个方面的例证。

（原载詹石窗主编《梦与道——中华传统梦文化研究》上册，东方出版社2009年版，第90~104页）

## 唐气功师百岁道人赴日考

——以《金液还丹百问诀》为据

《金液还丹百问诀》是收于《道藏》的一种外丹著作<sup>①</sup>，该书收录了大量有关外丹术的古歌诀。陈国符教授对之考证颇详，“疑五代人所撰”<sup>②</sup>，并判断五代人炼外丹黄白，“广用草木药”。<sup>③</sup>该书也讲到了道教气功。值得注意的是，书中隐藏着一段有关道教气功师巡历日本的极有价值的史实，罕为人知。本考意在使之彰明于世，引起重视。

### 一 《金液还丹百问诀》堪称精本

《道藏》收录了该书的三个本子<sup>④</sup>，一部即《金液还丹百问诀》，

① 《道藏》4/893 中～903 中。

② 陈国符：《中国外丹黄白法经诀出世朝代考》第 44 页，见《道藏源流续考》，明文书局 1983 年版，第 332 页。

③ 陈国符：《中国外丹黄白法经诀出世朝代考》第 68～87、44 页，见《道藏源流续考》，第 356～375、332 页。

④ 同一种书在《道藏》中被重复收录，并非绝无仅有的现象。如五代谭峭的哲学著作《化书》6 卷被收录了两部，皆称《化书》（《道藏》23/589 下～604 下，36/297 上～312 上）；唐纪干泉的一种外丹著作被收录了三部，分别称为《悬解录》（《道藏》19/315 下～318 中）、《雁门公妙解录》（《道藏》19/365 下～368 上）和《玄解录》（《道藏》22/448 中～451 上）。

另外两部分别题为《海客论》<sup>①</sup>和《金液还丹内篇》<sup>②</sup>。三本均不署作者姓名,无序跋,也不知哪一本是原书名。

《金液还丹百问诀》中出现了“日本”国名,但另外两部相应处却找不到“日本”二字。为慎重起见,有必要首先进行版本考证。

《金液还丹内篇》在三本中文字最少,系由曾慥于南宋初编入《道枢》的节编本,可不论。

用字避讳告诉我们,《金液还丹百问诀》早于《海客论》。

该书中只出现了两位有姓名或名号的人物。在《金液还丹百问诀》中分别称为李光玄和玄寿先生,一共出现了近百处。而在《海客论》中,相对应处无一例外地均称为李光元和元寿先生。除了姓名或名号之外,二本在行文中,还有7处“玄”、“元”不同:

《金液还丹百问诀》	《海客论》
假饶别得玄方,穷极制度,亦是暂留髭发,岂能久固筋骸 <sup>③</sup>	假令别得元方,穷极妙制,亦是暂留须鬓,岂得同成筋骨 <sup>④</sup>
或以太阴玄精,配为白虎之象 <sup>⑤</sup>	或以太阴元精石,配白虎之象 <sup>⑥</sup>
且烟临玄精之类者,是世间之死物,与瓦砾之无殊 <sup>⑦</sup>	且烟矿元精之类,是世上死物,瓦砾无殊 <sup>⑧</sup>

① 《道藏》23/605 上~612 中。

② 《道枢》卷 22, 见《道藏》20/716 下~717 下。

③ 《道藏》4/898 下。引文中的着重号为笔者所加,以下皆同。

④ 《道藏》23/609 下。

⑤ 《道藏》4/900 上。

⑥ 《道藏》23/610 上。

⑦ 《道藏》4/900 中。

⑧ 《道藏》23/610 中。

(续表)

《金液还丹百问诀》	《海客论》
岂以烟矿之徒、 <u>玄</u> 精之类，比之得同至药也①	言以烟矿之徒、 <u>元</u> 精之类，岂得同此耶②
且水银者，借阴之气、 <u>玄</u> 水之精，过万岁而方成形，与五金而为魂魄③	且汞者，积阴之气、 <u>元</u> 水之精，遇万岁以成形，与五金而作魄④
亦有煮白石以充饥，炼 <u>玄</u> 霜而度世⑤	亦有煮白石以充饥，炼 <u>元</u> 精而度世⑥
尔于海上曾饮 <u>玄</u> 酒已否⑦	子久于海上，曾饮 <u>元</u> 酒否⑧

《金液还丹百问诀》中另有 15 处“玄”字，在《海客论》中或整句消失了，或改用了别的词语：

《金液还丹百问诀》	《海客论》
余少愚昧，何敢胜当 <u>玄</u> 妙之门⑨	(无)⑩
然后愿垂悯念，赐乃幽 <u>玄</u> ⑪	(无)⑫

① 《道藏》4/900 下。

② 《道藏》23/610 中。

③ 《道藏》4/901 中。

④ 《道藏》23/611 上。

⑤ 《道藏》4/902 中。

⑥ 《道藏》23/611 下。

⑦ 《道藏》4/903 上。

⑧ 《道藏》23/612 中。

⑨ 《道藏》4/893 下。

⑩ 《道藏》23/605 上。

⑪ 《道藏》4/894 下。

⑫ 《道藏》23/605 下。

(续表)

《金液还丹百问诀》	《海客论》
玄生因金公，巍巍立始终 <sup>①</sup>	白金公，巍巍立始初 <sup>②</sup>
就中玄处玄，莫失中央路 <sup>③</sup>	就中尤妙处，莫失中央土 <sup>④</sup>
金丹正法本非赤，水银一味独幽玄 <sup>⑤</sup>	金丹正法本无钩，水银一味独难幽 <sup>⑥</sup>
炼药须通诀，玄关谙古经 <sup>⑦</sup>	炼药先通诀，仍须谙古经 <sup>⑧</sup>
先生不闻凡末夫指幽玄…… <sup>⑨</sup>	(无) <sup>⑩</sup>
我道幽玄，悉无秘吝 <sup>⑪</sup>	(无) <sup>⑫</sup>
先生所说还丹之道已尽幽玄 <sup>⑬</sup>	先生所说大丹之道尽已 <sup>⑭</sup>
伏愿先生勿吝玄理也 <sup>⑮</sup>	(无) <sup>⑯</sup>
先生开辟大路，大朗玄门 <sup>⑰</sup>	(无) <sup>⑱</sup>

① 《道藏》4/895 中。

② 《道藏》23/606 中。

③ 《道藏》4/896 上。

④ 《道藏》23/607 上。

⑤ 《道藏》4/896 中。

⑥ 《道藏》23/607 中。

⑦ 《道藏》4/897 中。

⑧ 《道藏》23/608 中。

⑨ 《道藏》4/898 上。

⑩ 《道藏》23/608 下。

⑪ 《道藏》4/898 上。

⑫ 《道藏》23/608 下。

⑬ 《道藏》4/900 下。

⑭ 《道藏》23/610 下。

⑮ 《道藏》4/900 下。

⑯ 《道藏》23/610 中。

⑰ 《道藏》4/901 上。

⑱ 《道藏》23/611 上。

(续表)

《金液还丹百问诀》	《海客论》
何益与道玄远 <sup>①</sup>	(无) <sup>②</sup>
金华大道,神水玄门 <sup>③</sup>	(无) <sup>④</sup>
每于三田,不遇玄珠 <sup>⑤</sup>	(无) <sup>⑥</sup>
吾有幽玄,悉付于汝 <sup>⑦</sup>	(无) <sup>⑧</sup>

宋真宗大中祥符五年(1012)开始避“玄”字讳<sup>⑨</sup>,文章书籍中凡遇“玄”字时皆改为“元”字。《金液还丹百问诀》不避“玄”字讳,很可能是大中祥符五年之前的五代本或北宋初本。而《海客论》避“玄”字讳,显然是大中祥符五年之后的本子。

必须补充说明的是,《海客论》中仍有4处“玄”字没有避讳。即“更将南朱雀,会偶北玄武”<sup>⑩</sup>、“玄武飞,朱雀坐”<sup>⑪</sup>、“且术有幽秘,道有玄微”<sup>⑫</sup>、“不外凡愚,幽玄尽付”<sup>⑬</sup>。这有两种可能:一,原

① 《道藏》4/902 上。

② 《道藏》23/611 下。

③ 《道藏》4/902 下。

④ 《道藏》23/612 上。

⑤ 《道藏》4/903 上。

⑥ 《道藏》23/612 上。

⑦ 《道藏》4/903 上。

⑧ 《道藏》23/612 上。

⑨ 据《续资治通鉴长编》卷 79 记载,大中祥符五年(1012)宋真宗宣称梦中得神人降示:赵氏皇族始祖为人皇之一,再降为轩辕黄帝,姓赵名玄朗。于是宋真宗敬献始祖尊号,规定避赵玄朗名讳。自那时起,北宋中期诗文及书中很少出现“玄”字,皆改写为“元”字。

⑩ 《道藏》23/607 上。

⑪ 《道藏》23/607 中。

⑫ 《道藏》23/609 上。

⑬ 《道藏》23/612 上。

刻本偶尔遗漏了避讳；二，翻刻本偶尔改动了避讳。二者居其一。这两种情况在古籍中均不罕见。由于不避讳的4处与避讳的百余处相比，众寡悬殊，难相匹敌，故难以推翻关于《海客论》避“玄”字讳的事实。

从行文来看，《金液还丹百问诀》通顺流畅，似行云流水。《海客论》则相形见绌，时而含混费猜，时而中断跳跃。可以判定，《金液还丹百问诀》出现在前，《海客论》对之进行了删削、压缩和改动。而不可能是《海客论》出现在前，不可能是《金液还丹百问诀》对《海客论》进行了补充、增扩和润色。也就是说，不可能是避“玄”字讳的《海客论》在前，不可能是《金液还丹百问诀》在后而将《海客论》中的“元”字复原为“玄”字。也就是说，《金液还丹百问诀》确为五代本或北宋初本，比《海客论》更接近原貌，文字也比后者完整而准确。

结论是，《金液还丹百问诀》堪称精本。因此，其中关于“日本”国名的记载是可信的。而《海客论》中无“日本”国名，显系后人妄删所致，不足为据。

## 二 百岁道人巡历了日本

《金液还丹百问诀》全篇贯穿着渤海国富商李光玄求道的事。全篇从介绍李光玄的出身与海上经历开始，曰：

昔李光玄者，渤海人也。少孤，连气、僮仆数人。家积珠金巨万。光玄年方弱冠，乃逐乡人舟船，往来于青社淮浙之间，货易巡历。后却过海。<sup>①</sup>

这是说，李光玄从20岁（“年方弱冠”）时起，乘渤海国商船往返于今渤海、黄海、东海沿岸一带（“青社淮浙之间”）经商。后改变路线

<sup>①</sup> 《道藏》4/893中。

过海。

李光玄是渤海国人。渤海国是我国唐代东北地方靺鞨族建立的地方政权。《新唐书·渤海传》曰：

地直营州东二千里，南比新罗，以泥河为境，东穷海，西契丹……地方五千里，户十余万，胜兵数万，颇知书契；尽得扶余、沃沮、弁韩、朝鲜海北诸国。<sup>①</sup>

据此，渤海国强盛时的疆域相当于我国今东北地方的大部分地区 and 俄罗斯远东地区（沿海各州）及朝鲜半岛北部相邻地区。

据《新唐书》的《地理志》及《渤海传》等记载，渤海国与祖国内地、附近兄弟民族地区以及邻国关系密切，水陆交通十分发达。内河交通成网，可向外延伸，夏行小舫，冬则人和车马驰冰滑雪。陆地大路有“营州道”、“契丹道”、“新罗道”等，可通内地和契丹、室韦、乌罗护、达姁、达末娄诸部及新罗。海上交通主要联结内地及日本、新罗等国。海上“新罗道”东线自南海府吐号浦出发，沿朝鲜半岛东海岸南行。西线自西京鸭绿府出发顺鸭绿水出海，沿朝鲜半岛西海岸南行。无论东线还是西线，均不“过海”。赴内地主要通过“朝贡道”（唐朝称之为“渤海道”），即从渤海国上京（今黑龙江宁安渤海镇）出发，陆行至西京鸭绿府（今吉林临江），乘船沿鸭绿水入海，越乌湖海（今渤海海峡），抵登州（今山东蓬莱）登陆。按照一般理解，越渤海自然称得上“过海”，但前引文用转折笔法，将李光玄“往来于青社淮浙之间”，排斥于“后却过海”之外。于是乎，李光玄“过海”所往，唯余日本。

李光玄“过海”后，乘船还乡，在船上结识了一位百岁道人。《金液还丹百问诀》继续描述说：

后至东岸下船。道人自欲游新罗、渤海，告别光玄。光玄

① 《新唐书》卷219。



乃涕泗交并，奉辞道人，归还故里。<sup>①</sup>

由于是紧接“过海”情节，故此处东岸当指海岸。如果李光玄从内地沿海乘船返回渤海国，应当是越渤海后，从乌骨江（今绥河）口即鸭绿江口入河，溯流三十里，至泊口（今丹东市之蒲石河口）始入渤海登陆，应是北岸，而不是东岸。从日本向东航行还乡则不然，到达渤海国则正是东海岸。如果登陆地点是图们江口一带，道人可立即开始“游新罗、渤海”，李光玄也可径直“归还故里”。前后文恰相契合，顺理成章。因此，从“东岸下船”的情节也可推断，李光玄是从日本返乡，当初“过海”的确是去了日本。

在渤海国时代，过海去日本在航海技术上讲是完全可能的。渤海国使曾过海去，出使日本 30 余次，日本国使曾过海来，出使渤海国 10 余次，均有史可征。如渤海国著名学者和诗人裴颀及其子裴璆先后以大使身份过海访日，同日本诗人结下深厚友谊。渤海国通往日本的海上航线称为“日本道”（日本史籍称为“渤海路”）。据朱国忱和魏国忠著《渤海史稿》介绍，“日本道”共有三条。一是“筑紫线”，自盐州（今俄罗斯克拉斯基诺）港口始发，沿朝鲜东海岸南下，过对马海峡，到达筑紫（今北九州）的博多（也叫天津浦，今福岡）港。二是“南海线”，从位于图们江口的渤海国南京南海府（今朝鲜镜城）的吐号浦出发，沿半岛东海岸南行，过对马海峡抵日本筑紫，除始发港口外大体上与筑紫线重合。三是“北线”，从盐州出发，东南渡日本海，直抵日本本州中部北海道的能登、加贺、越前及佐渡等地。<sup>②</sup>

今天我们已无法了解李光玄赴日时走的是哪一条航线。但从《金液还丹百问诀》可以知道他返回渤海国时走的是北线。因为与

① 《道藏》4/894 上。

② 朱国忱、魏国忠：《渤海史稿》，黑龙江文物出版编辑室 1984 年印行，第 180 页。

他同船的旅伴百岁道人抵渤海国后去游新罗。若是走筑紫线或南海线,百岁道人在中途即应下船。

渤海国 200 年间,基本上执行“东聘日本”的方针,不断加强同日本国之间的政治、经济、文化等各方面的友好往来。渤海国的兽皮、人参、蜂蜜、工艺品、珍宝、陶瓷器、靴、裘等产品备受日本朝野青睐。渤海乐也翻越千顷波涛,加入日本宫廷音乐。除了官方贸易不断往来外,民间私人贸易也相当活跃。过海是“东聘日本”的需要,“东聘日本”则促进了渡海水平的提高。

李光玄之李氏雄踞于渤海国六右姓中,系地位显赫的高门望族。他本人又“家积珠金巨万”,故而拥有赴日经商的雄厚政治与经济资本。

但李光玄感念人生短促,故其远涉风波,非为身外之物,“意在寻访真人,问求达士:‘欲有何术,可救生前?’”<sup>①</sup>渤海国深受中原文化浸润,道教在上层社会中影响颇伟,吸引了大量在俗弟子。李光玄寻访真人,表明他即道教信徒之一。李光玄的故事不仅提供了渤海国民间商船赴日贸易的一个实例,而且描述了一段中国道教徒去日本求道的佳话。

李光玄“浓荫不减来时路,添得黄鹂三两声”,在归途中,于波涛滚滚的日本海上,幸遇百岁道人,敬闻道术,喜出望外。《金液还丹百问诀》描述李光玄与道人在船上推心置腹,畅谈过海之事:

遇一道人同在舟中,朝夕与光玄言,话巡历新罗、渤海、日本诸国。光玄谓道人曰:“中国岂无好事耶?争得过海游历?”<sup>②</sup>

对话表明日本国包括在百岁道人巡历的范围之内。

① 《道藏》4/893 中。

② 《道藏》4/893 上。

百岁道人是中原人。从中国内地沿海去日本,唐五代时在航海技术上也不成问题。可以从长江下游流域起航,逆着日本遣唐使船所走的南路或南岛路,穿东海抵达扶桑疆域;也可以从山东半岛出发,逆着日本遣唐使船所走的北路,横穿渤海,沿新罗海岸南下,再穿过对马海峡踏上日本国土。<sup>①</sup>

李光玄返乡之船自日本扬帆起航,百岁道人与之同乘。东岸登陆后,百岁道人与光玄分道扬镳,去游新罗、渤海国。由这段旅程可以推断,百岁道人同李光玄一样,当初过海亦是直接去日本,不同处在于旅程的始发点为内地沿海。否则,前后矛盾,难以自圆其说。

李光玄在船上问百岁道人“争得过海游历”时,二人均刚刚离开日本。李光玄大概是针对已经历过的事,问百岁道人为何巡历日本,没有针对计划中的事,问为何巡历新罗和渤海。“过海”对百岁道人而言似乎亦专指去日本。唐代著名的鉴真和尚东渡日本,带去了中国文化,为日本人民所崇敬,其丰功伟绩彪炳史册。他也被称为“过海和尚”<sup>②</sup>,或许亦非偶然。唐宋时期,“过海”盖为“去日本”的同义词。

### 三 744~752年间巡历了日本

李光玄为渤海国人。渤海王国的称号始自大祚荣十六年,即唐睿宗先天二年(713)。若自大祚荣建立震国算起,则始自大祚荣元年,即武周圣历元年(698),亡于大湮撰二十年,即后唐明宗天成元年(925)。这就是说,渤海国存在时,内地处于盛唐至五代前期。

① 关于遣唐使船的三条路线,参阅〔日〕藤家礼之助著,张俊彦、卞立强译《日中交流二千年》,北京大学出版社1982年版,第97~103页。

② 参阅〔唐〕李肇《国史补》卷上和〔北宋〕释赞宁《宋高僧传》卷14《唐扬州大云寺鉴真传》。

李光玄和百岁道人赴日即在这一大的时限之内。

《金液还丹百问诀》有些地方用第一人称进行叙述,主人公为李光玄。因而,人们很容易根据今本《金液还丹百问诀》的成书年代,认定李光玄是五代时人。这其实是将改编本误会为原著。《金液还丹百问诀》中除了第一人称之外,还用第三人称进行叙述。如开篇即曰:“昔李光玄者……”<sup>①</sup>人称的不统一表明,今本《金液还丹百问诀》是李光玄原著(自述)的改编本。陈国符教授疑今本《金液还丹百问诀》为五代人所撰。似应改为,疑五代人所改编。改编与原著即使时间相距很近,也绝不能等同,这是显而易见的。故李光玄未必是五代时人。

所谓改编,一是将第一人称改为第三人称,但未改彻底。二是可能压缩对道教气功部分的论述,增加外丹部分,扬此抑彼。至于贯穿全篇的李光玄求道故事,有可能化简,但不至于增饰或改动,因无必要。故目前所存部分,仍然可信。

《金液还丹百问诀》为改编本,《海客论》为改编本的删改本,《金液还丹内篇》为改编本的节编本。最初的自述本至今未见。

“圣人无常师。”李光玄运气很好,《金液还丹百问诀》记载,他于己酉年在嵩山又幸遇第二位明师玄寿先生。玄寿先生循循善诱地授予他外丹口诀,然后指出时局险恶,关怀备至地指点他速离嵩山,说:

此山虽是名岳,且近大都,今值兵革方兴,干戈已作,摇动四海,践踏中原。此山多戎兵往复之乡,黎庶潜窜之地,那堪烧炼至药,岂可修制神丹!<sup>②</sup>

“兵革方兴,干戈已作,摇动四海,践踏中原”十六个字生动地概括

① 《道藏》4/893 中。

② 《道藏》4/902 下。

了“己酉年”的时代背景，暗透消息。

“摇动四海”极言战争规模浩大和后果严重，震动了全国及邻国。只有大一统帝国亡国或几乎亡国，才能这样形容。自盛唐至五代前期，够得上“摇动四海”的大规模战争大概超不过两次：第一次是“安史之乱”，长安陷落，玄宗仓皇出逃。第二次是黄巢起义，长安再次陷落，僖宗狼狈奔蜀。后梁灭唐时，唐已名存实亡，故谈不上“摇动四海”。玄寿先生大概经历了“安史之乱”。

首先，玄寿先生高瞻远瞩，统观全局，因而“兵革方兴，干戈已作”之语，绝非孤立地形容战争爆发，而是旨在强调全国长期和平安定的局面，遭到这场战争的破坏，自此一去不返。“安史之乱”前，唐朝处于“开元之治”的太平盛世，内地几乎金鼓不闻，甲冑生尘，民间斗鸡走马，宫廷筵宴歌舞。天有不测风云。天宝十四年（755），握有重兵的三镇节度使安禄山骤然发难，率15万精锐叛军猖狂南下，直逼帝京长安。一时间，“范阳鼙鼓动地来，惊破霓裳羽衣曲。”8年后，“安史之乱”虽勉强平定，但唐朝已元气大伤，跌入衰落与战乱的深渊。所以，以“兵革方兴，干戈已作”来形容“安史之乱”的发难，是很恰当的。黄巢起义则不然。它爆发前唐王朝已是风雨飘摇，各地战火不断，此起彼伏，既有方镇混战，又有农民起义。就全局而言，它是战争中的战争，并非“兵革方兴，干戈已作”。

其次，“践踏中原”指明了主要战场。“安史之乱”起自范阳，政府军和叛军主要在今河北、河南、陕西一带交战。“安史之乱”带给黄河中下游人民一场空前浩劫。嵩山周围地区属于“拉锯”战场，即玄寿先生所说“戎兵往复之乡”，破坏尤为惨烈。《资治通鉴》记载说：“洛阳四面数百里州县，皆为丘墟。”<sup>①</sup>《旧唐书·郭子仪传》也记载说：“东至郑、汴，达于徐方，北自覃怀，经于相土；人烟断绝，

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷222。

千里萧条。”<sup>①</sup>此即玄寿先生所说“黎庶潜窜之地”。史书中的大量记述都可为“安史之乱”“践踏中原”作注脚。而黄巢起义的突出特点是进行了空前的流动战，北方和南方大部分地区共同为其搭起辽阔的战争舞台，岂止仅仅“践踏中原”。所以，仅言“践踏中原”，也应是指“安史之乱”。

当时，玄寿先生具体指示光玄逃往南方，去寻避风静土，这也符合“安史之乱”后不久的局势。他说：

吴越极有深山，江浙不少福地，或罗浮、茅岭，或庐山、天台。目下并安，亦复无事。乃是众圣依栖之地，群贤止泊之方。尔可选彼深幽，就其佳胜，修持大药，烧制金丹。必获无魔，定登天路。吾之所说悉无谬言。尔但遵吾，勿怀疑虑。<sup>②</sup>

“安史之乱”后，庙堂上宦官专横跋扈，南衙北司冰炭不容，朋党之间不共戴天，往往兵连祸结。京城外桀骜不驯的方镇也大多在北方，主要有魏博镇、相卫镇、镇冀镇、淄青镇、卢龙镇、宣武镇和淮西镇等<sup>③</sup>，分布于今山东、河北、辽宁、河南、安徽诸省，朝降夕叛，相互征战，“暴刑暴赋”<sup>④</sup>，社会动荡不安。而南方远离京畿，方镇割据局面的形成也晚得多。玄寿先生彼时说吴越江浙地区“目下并安，亦复无事”，基本符合实情。比如，著名道教学者吴筠看到天下将乱，请求玄宗放他回到嵩山。“安史之乱”爆发后，他避乱赴茅山，东入会稽，往来于天台、剡中一带，与李白、孔巢父等游。<sup>⑤</sup>

当然，南方并非完全风平浪静，农民起义的刀光剑影甚至超过

① 《旧唐书》卷120。

② 《道藏》4/902下~903上。

③ 参阅韩国磐《隋唐五代史纲（修订本）》，人民出版社1979年版，第273页。

④ 《通典》卷40《职官典》。

⑤ 《吴尊师传》，见《道藏》23/682中、下。

北方。不过,相对于北方,社会还是安定多了。而且玄寿先生能够依据朝政腐败和方镇割据,预言北方社会的动荡,却无法预料南方农民起义的爆发。黄巢起义之后,方镇割据的毒瘤已蔓延全国,若玄寿先生果真是彼时在嵩山,当另发宏论了。

“安史之乱”后的第一个己酉年为唐代宗大历四年(769)。<sup>①</sup>

光玄于769年遇玄寿先生时,曾回顾求道经过。《金液还丹百问诀》曰:

又问光玄曰:“求道已来,还得几年?得道多少也?”光玄答曰:“二十余年,海内海外无所不到。”又问光玄曰:“二十年中,有何所遇?”光玄答曰:“二纪年中,曾于船中遇一道人……”<sup>②</sup>

按“二十余年”泛指21年至29年间。“二纪年”犹如说“弱冠之年”、“而立之年”、“花甲之年”等。一纪12年,“二纪年”则指24岁。

增加这一段回顾后,可以列出有关李光玄求道的一个参照年代和三个参照数字:

甲、20岁(“年方弱冠”)开始海上求道。

乙、24岁(“二纪年中”)遇百岁道人。

丙、从20岁算起,21年至29年(“二十余年”)后于嵩山遇玄寿先生。

丁、公元769年(“己酉年”)遇玄寿先生。

根据丙、丁两项,求开始海上求道之年应是“丁减丙”,用算式表示则是“公元769年-(21~29年)”。

根据甲、乙两项,从开始海上求道至遇百岁道人这一段经历的

① 《海客论》记载为“己巳年”(《道藏》23/605中),第一字有误,不足为凭。

② 《道藏》4/894中。

时间应是“乙减甲”，用算式表示则是“24岁-20岁”。

那么，求李光玄在船上遇百岁道人之年，应是开始海上求道之年加上至遇百岁道人这一段经历的时间，即“丁减丙加（乙减甲）”，用算式表示则是“公元769年-（21~29年）+（24岁-20岁）”。

运算：公元769年-（21~29年）+（24岁-20岁）=公元769年-（21~29年）+4年=（公元769年-29年+4年）~（公元769年-21年+4年）=744~752年。

744~752年即唐玄宗天宝三年至十一年，渤海国文王大钦茂大兴八年至十六年，日本圣武天皇天平十六年至孝谦天皇天平胜宝四年，新罗景德王三年至十一年。可以认为，这就是道人那次巡历日本的最迟时限。

#### 四 百岁道人是气功师

百岁道人之称极易使人误为和尚。因南北朝时，“道人”之称多用于佛教，“道士”之称多用于道教。如《南齐书·顾欢传》引张融《门律》曰：“吾见道士与道人战儒墨，道人与道士狱是非。”<sup>①</sup>《南史·陶弘景传》曰：“道人、道士并在门中，道人左，道士右。”<sup>②</sup>道人、道士分得很清。但这不是绝对的，偶尔也有称道教徒为道人的，如《真诰》卷6《甄命授第二》。入唐以后，和尚逐渐被固定称为僧人，道教徒被称为道人的情况当更多。

百岁道人的谈吐显示他确是信奉道教的道士。李光玄在舟中“日夜与道人攀言论道”<sup>③</sup>。百岁道人勉励李光玄曰：

君方年少，只合爱恋荣华。如此聪明，深为大器矣。莫愁

① 《南齐书》卷54。

② 《南史》卷76。

③ 《道藏》4/893中。



仙分，只要自修，必得其真耳。<sup>①</sup>

“仙分”、“得真”均是道教术语。

百岁道人在海船上向李光玄传授“保命延年”术曰：

夫道在身，更无外事尔。能远离房室，屏弃世缘，枕石漱泉，祛烦就静，元气不散，可至长生。

夫元气者，是身中混元之气，是人之根基。念住则气停，神行则气散，是以至人住息。屏是非，绝顾盼，喘息不游于鼻外，存思常注于丹田。若三田得实，千年可保。

更或纳新吐故，漱液咽津，悉是延年之门，皆为固身之道。

古歌曰：“气是添年药，精为续命芝。世上漫忙并漫走，不能求己更求谁？”此之谓也。但能旦夕不倦，依而行之，必获延年长生道也。<sup>②</sup>

以上原文不分段，笔者引用时将其分为4段。

第一段要求去欲守静，保守元气。守静法历史悠久。如《庄子·在宥》记载广成子曾教导黄帝“抱神以静”。道教气功亦重视守静。如《太上老君说常清静妙经》劝人清静曰：

常能遣其欲而心自静，澄其心而神自清……如此清静，渐入真道。<sup>③</sup>

该经有唐杜光庭注，当撰于唐或唐之前。唐玄宗时著名道士吴筠在《宗玄先生玄纲论》中劝人入静室守静保气，曰：

虽曰神王，犹恐阳和之气发泄，阴邪之气乘袭耳。可入静室夷心，抑制所起，静默专一，则神不散而阳灵全。慎无恣其康乐之情以致阴邪之来耳。<sup>④</sup>

① 《道藏》4/893 下。

② 《道藏》4/893 下~894 上。

③ 《道藏》11/344 上、中。

④ 《道藏》23/678 上。

第二段论述元气的重要性,将之视为生命的基础,并传授“住息”法。唐大历中郎肇注《长生胎元神用经》中介绍了“闭炁”法,即“住息”法。其中教人“以意想注,闭炁”攻其病处。唐幻真先生《胎息经注》中的经文曰:

神行即气行,神住即气住,若欲长生,神气相注。心不动念,无来无去,不出不入,自然常住。勤而行之,是真道路。<sup>①</sup>

第二段中的“存思”,即存想特定的对象以调整精神和呼吸。它可以单独修炼,也可同气功中其他方法相配合。魏晋之际问世的道教气功著作《黄庭内景经》教人存思身中之神,并着重于存三丹田,以积精累气。其曰:

琴心三叠舞胎仙,九气映明出霄间。<sup>②</sup>

这一句辞藻华丽,夹有隐语。译成白话即百岁道人所说“三田得实,千年可保”之意。所谓“三田”即“三丹田”,指人体中积炼精气的三个重要部位。即上丹田脑,也叫“泥丸”;中丹田心,也叫“绛宫”;下丹田气海,也叫“精门”,在脐下三寸。

第三段涉及吐纳法和漱液咽津法,起源也很古老。《庄子·刻意》称彭祖等“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟伸”。屈原的《楚辞·远游》曰“精气入而粗秽除”,亦即吐故纳新。湖南出土东汉“仙人饮玉泉”青铜镜铭文曰:“尚方佳竟(镜)真大巧,上有仙人不知老,渴次玉泉汎(饥)食枣。”“玉泉”和“枣”均比喻口中津液。中医学和道教气功均认为津液十分宝贵,咽之可以养生。“饮玉泉”为漱之,“食枣”为咽之。二语不仅比喻优美,而且传神,包涵着切身体会。咽津法经常同吐纳法配合使用,并纳入道教气功。如《长生胎元神用经》中调炁诀将吐纳中的咽气称为“乾咽”,号曰“云行”,将咽津

① 《道藏》2/869 上、中。

② 《道藏》5/908 下。

称为“湿咽”，号曰“雨行”，交替而行。

第四段引古歌，再述道教气功的基本理论，强调精气对生命的极端重要性。东晋道教理论家葛洪在《抱朴子内篇·释滞》中将宝精、行气和服药视为神仙术之“至要”，百岁道人之术与汉魏六朝的道教气功理论是一脉相承的。

《金液还丹百问诀》主要论述外丹术，故对百岁道人的气功术的记载失之过简，缺乏系统。尽管如此，证明百岁道人是一位颇有造诣的道教气功理论家，已绰绰有余。

百岁道人还是一位身体力行的实践家。《金液还丹百问诀》形容他“髭鬓有异，绀发童颜，朱唇皓齿”，呈健康长寿之奇貌异相。这是他长期修持道教气功术的成效。他自我介绍说，他年过百岁，从未尝过疾病的滋味。其实，无须这些介绍和表白，也不难想象他的超人之处。在 1200 余年前乘帆船的时代，百岁高龄的老人在无人陪伴的条件下，能够忍受颠簸和风浪，轻松自如地漂洋过海，云游四方，这的确是常人望尘莫及的。

百岁道人还是一位识人善教的明师。他犹如伯乐，偶遇光玄，“得其精而忘其粗，存其内而忘其外”，不以其富甲王侯而拒纳，探其求道之诚而收徒。他耳提面命，一番传授，使李光玄豁然贯通。光玄依照百岁道人之授，十年苦修，脱胎换骨。《金液还丹百问诀》曰：

光玄达家之后，一心奉其至道。不顾繁华，遂却离乡，重游沧海。驻居云岛之中，十有余年。依高人之指的，弘持至道，乃得气力百倍，仪形异常。因被往日同船之人号光玄为海客。<sup>①</sup>

“海客”当为仙人的同义词，极赞其道教气功圆满成就。颂徒即颂

① 《道藏》4/894 上。

师。百岁道人的气功术很可能流传渤海,蜚声海外。

李光玄后立一家之言,有道教气功著作传世,名曰《太上日月混元经》,收于《道藏》。<sup>①</sup>《通志》著录曰:“《日月混元经》一卷,元光撰。”焦竑《国史经籍志》著录为“李光元撰”。李光玄不负百岁道人点授。

## 五 传授了道教气功术

气功在我国发源极早。近年来,一些学者广征博引,将我国气功的历史远远地上溯到新石器时代。<sup>②</sup>中国先民移居日本也很早。新石器时代的证据目前暂缺。《魏略》称倭人为吴太伯之后。<sup>③</sup>《史记·淮南衡山列传》称秦始皇时徐福乘船东入海,“得平原广泽,止王不来”<sup>④</sup>。尽管前者只是传说,后者未明确止于日本,但均为某种史实的折光。从日本出土的遗迹、遗物表明,迟至公元前三四百年(我国战国时期)以前,已有中国大陆移民进入日本,并带去先进的文化。<sup>⑤</sup>早期中国移民可能将气功带到了日本,但需要今后证实。

道教气功是道教方术的组成部分,与道教同体同生,皆源远流长,形成于东汉时期。一些日本学者认为,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

① 《道藏》11/428下~429上。

② 参阅张荣明《中国古代气功与先秦哲学》,上海人民出版社1987年版,第28页;李志庸《中国气功史》,河南科学技术出版社1988年版,第33、36、37页。

③ 《翰苑》卷30引。

④ 《史记》卷118。

⑤ 参阅汪向荣《先史时期日本的中国移民》,见《古代的中国与日本》,生活·读书·新知三联书店1989年版。

教医药学为中心而发展。<sup>①</sup> 道教医药学包括道教气功术在内。《万叶集》卷5收入日本古代著名诗人山上忆良的《沉疴自哀文》。他在文中向往、追求扁鹊、张仲景、华佗、葛洪、陶弘景等中国“良医”。后三位均为道士，并精通道教气功术。山上忆良曾于公元702年随遣唐使入唐学习，两年后返日。唐代以前，已有大批道经陆续传入日本。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》，其中著录了道教气功著作《调气导引法》等。这些道经拥有相当数量的读者，亲身实践道经所载方术的人也不少。

《万叶集》的另一作者吉田连宜在《奉和诸人梅花歌一首并启》中说：“伏冀朝宣怀翟之化，暮存放(仿)龟之术，架张赵于百代，追松乔于千龄耳。”李志庸据此认为我国唐代(日本奈良时期)“中国气功已在日本文人之中广为流传”<sup>②</sup>。

《金液还丹百问诀》的价值在于，它记载了一位中国道士于盛唐巡历了日本。它没有留下百岁道人在日本传道授徒的直接记载，令人感到遗憾。这或许由于百岁道人未向光玄谈及，或许由于光玄闻而未录，也可能为改编者删去。道士云游，“醉翁之意不在酒”，即不在游山玩水，而在于访师授徒、度人炼己或踏寻幽栖及炼丹胜地。百岁道人身为高道，尤非普通道士可比。巡历日本期间，当不吝收授日本弟子，以积德立功，并尽其拯救世人、延续道法之宗教义务。彼时，日本举国上下处于崇尚和吸取中国先进文化的高潮之中，当亦不乏可授之人。很难想象，百岁道人对热情好学的日本人民无动于衷，或日本人民仅仅主动向中国学儒学佛，却唯独拒纳道教气功。

① 参阅聂长振、齐未了《道教传入日本及其对神道的影响》，载《世界宗教研究》1985年第2期。

② 李志庸：《中国气功史》，第207页。

目前能够具体证实的曾赴日本的中国道教气功师,大概暂时以他为最早。这一事实多少能够进一步证实道教气功术早在盛唐时期就传入了日本。这样,既有日本人来华取经,也有中国人赴日送宝,中日两国的杰出人物共同为此做出了努力。如果笔者的推断属实的话,百岁道人于盛唐时期“传经送宝”,赴日传授道教气功术,为丰富日本人民的养生理论及技术,为促进中日文化交流,做出了贡献,其功不可没。

朝鲜史籍记载了道教气功术于唐代传入新罗的史实。如《海东异迹》、《冰渊齐辑》等记载,新罗崔承佑、金可记、僧慈惠等游学入唐,于终南山向申元之学习内丹(道教气功之一种),回国后传授崔孤云、李清等。《三国史记·新罗本纪》载,唐玄宗遣醇儒邢璣赴新罗传授儒教,献《老子道德经》等书。李能和《朝鲜道教史》考证认为,邢璣实为道士,传播的实为道教。<sup>①</sup>从记载来看,邢璣传播的是道教教理,并非道教气功术。《金液还丹百问诀》记载百岁道人即将往游新罗。他十之八九会完成这段旅程,并传授道教气功术的种子。这在中朝文化交流史上也是一件有意义的事。对这一问题的论述已超出本文的范围,仅顺便赘述于此。

道教气功术传入日本后,受到日本人民的喜爱。虽然中经明治以后一段短暂的低谷时期,但近来又恢复正常,重新高涨。毫无疑问,这是因为包括道教气功术在内的中华气功术,对于增强日本民族的体质,丰富日本民族的哲学和文化,不仅做出过历史贡献,而且具有现实意义。谁能说日本的现代化与之无关呢?它也是中日两国人民友谊的见证和纽带之一。

(原载《世界宗教研究》1993年第3期,第59~71页)

<sup>①</sup> 李能和:《朝鲜道教史》,东国文化社1959年版,第68页。

## 北宋何仙姑与曹仙姑

北宋大文豪欧阳修《集古录》卷10记载“谢仙火”的奇迹说：大中祥符中，岳州华容县玉真宫被天火烧毁，只剩一柱，柱上倒书“谢仙火”三字。民众不解，去问何仙姑，回答说谢仙是雷部之鬼夫妇。欧阳修称这位女方士为衡山何仙姑曰：“庆历中衡山女子号何仙姑者，绝粒轻身，人皆以为仙也。”<sup>①</sup>欧阳修庆历初召知谏院，改右正言，知制诰。

“谢仙火”盖是伐木者为了计件而刻的队名，并不神秘。刘攽《中山诗话》说“谢仙火”的“火”字是“部”的意思，“一火犹一部”。王得臣《麈史》卷2说“谢仙火”三字是伐木者刻的名字。嘉祐八年进士沈括撰《梦溪笔谈》卷21说“谢仙火”的“火”字是“队伍”的意思。南宋赵彦卫编《云麓漫钞》卷2引他书推测“谢仙火”三字恐是簿筏中记号。这就是说，用作玉真宫柱子的这根木材，是叫作谢仙的人带领的一伙伐木工砍伐的，刻着“谢仙火”三字。用作柱子后，这三个字被刷上的油漆盖住了。大火烧掉了油漆，三个字显露了出来。

但“谢仙火”崇拜流传甚广，许多文献都做了记载。《事实类苑》卷46说“谢仙火”信仰在湖湘间流传，记载于赵康靖公《闻见录》。赵康靖即赵概，仁宗时累官枢密使、参知政事。《中山诗话》

<sup>①</sup> 又见〔北宋〕欧阳修《文忠集》卷143。

载“谢仙火”奇迹发生在岳州天庆观，永州何仙姑亦回答说谢仙是雷部夫妇之神。又说何仙姑不饮食，无漏泄，世传其有神异。《中山诗话》为北宋刘攽所作，刘是庆历六年进士。魏泰于元祐中记少时所闻，写成《东轩笔录》。《东轩笔录》卷14记载说：永州有何氏女，幼遇异人，与桃食之，遂不饥不漏。自是能逆知人祸福。人神之，为构楼以居，世谓之何仙姑。士大夫之好奇者多谒之，以问休咎。湖北运使王达曾在舟中召见她，因此被罢官。魏泰为他鸣冤说：“疑似易乘，使朝廷致惑。”崇宁后人高晦叟在《珍席放谈》中也记载了此事，批评王达“举措殊弗远嫌”。王得臣编《麈史》卷2说庆历中有一天华容县殿柱遭到雷击后出现“谢仙火”三字，太守滕子京问永州何仙姑，何仙姑解答说是雷部神昆弟二人。王得臣是嘉祐四年进士，《麈史》撰于绍圣四年后。张舜民撰《画墁集》卷8记载说天庆观木柱有“谢仙火”三字字迹深入木中，永州何仙姑说是雷部火神兄弟三人所为。张舜民于宋徽宗时进吏部侍郎。范致明称零陵何仙姑。其撰《岳阳风土记》说华容大皇观于大中祥符八年遭到雷击，出现“谢仙火”三字。庆历六年滕子京问零陵何仙姑，回答说是雷部兄弟之神。后将“谢仙火”三字摹刻到岳阳楼上。元丰二年一场大火烧毁了岳阳楼，唯“谢仙火”三字犹存。范致明为元符中进士。这些文献称呼的永州何仙姑、零陵何仙姑等，与欧阳修称呼的衡山何仙姑是同一人，所称地名广狭不同而已。

南宋赵彦卫编《云麓漫钞》卷2提到当时维扬还有一位何仙姑，世以为谪仙。衡山在今湖南省，维扬即今江苏省扬州市。

唐宋以来，大概凡受尊崇的坤道、女丹家、女巫等皆被民间称为仙姑。其中姓何者，则是何仙姑。比如唐代有何仙姑。元代赵道一《历世真仙体道通鉴后集》卷5和《嘉庆重修一统志》“广州府”部分都有“唐何仙姑”条，描述唐增城人何仙姑。唐何仙姑不是宋何仙姑。宋何仙姑后来与其他仙姑的事迹融合，演变为八仙之一，在中国家喻



户晓。八仙中手举一支荷花的何仙姑也不是宋何仙姑。

曾慥《劝道歌》附言曰：“虚靖先生《大道歌》，司马子微《坐忘歌》，何仙姑亦作《证道歌》，其言深切著明，有补于世。予因拾神仙之遗旨，作《劝道歌》。”<sup>①</sup>曾慥为北宋后期南宋初期人，距宋仁宗时不远，不排除其述何仙姑就是衡山何仙姑的可能，但也不能肯定。

《道藏》有左掌子撰《证道歌》，述灵药、火候等内丹术。<sup>②</sup>《宋史》卷205《艺文志》“神仙类”著录“左掌子《证道歌》一卷”，《通志》卷67《艺文略》著录左掌子著《道证》一卷为外丹书。不知左掌子是否何仙姑。《道藏》又有《何仙姑颂吕真人沁园春》述参同清修内丹术。颂皆七言四句歌诀，采用四象五行、鼎炉铅汞等隐语，增加瑞莲、雪花、夜明珠等比喻。其中曰：“自家养成一婴儿，不寒不热不曾饥。再养一双儿共女，等闲不许别人知。”<sup>③</sup>同样，不排除衡山何仙姑颂《沁园春》的可能，但也不能肯定。

## 二

北宋还有一位曹仙姑叫作曹道冲。明代李濂《汴京遗迹志》卷11收录的《希元观妙先生祠堂记》，撰于政和丁酉（1117），作者郑昂。该《记》称：曹仙姑生于宝元三年（1040），为宋初大臣曹利用之族孙，字希蕴，自幼好学，21岁隐居少室山，受箓于阁皂山。后宋徽宗召见曹仙姑，诏加号清虚文逸大师，又赐号道真仁静先生。曹仙姑羽化于政和五年（1115），又赐号希元观妙先生。<sup>④</sup>南宋彭耜《道

① 《修真十书》卷22《杂著捷径》，见《道藏》4/702下。

② 《道藏》24/224上~225中。

③ 《还丹妙法通幽集》，见《道藏》4/354中。

④ 这一资料由尹志华发现。参阅尹志华《曹仙姑的生平、著作再考》，载《中国道教》2004年3期。此前尹志华从李濂《汴京杂异记》卷2发现曹道冲简略资料“曹仙姑”一条，《汴京杂异记》见《申报馆丛书续集》纪丽类《硯云乙编》（参阅尹志华《曹仙姑的生平、著作考》，载《中国道教》2002年4期）。

德真经集注》之《宋解经姓氏》亦曰：“道真仁静先生曹道冲，字希蕴。女道士，世号曹仙姑。赐号清虚文逸大师、道真仁静先生。”<sup>①</sup>

《通志·艺文略》卷67等著录曹道冲《老子注》2卷，已佚，仅有佚文见于它书。《宋史》卷208《艺文志》著录《曹希蕴歌诗后集》2卷，已佚，但在它书中还可找到曹道冲的数首佚诗。比如《图书集成·神异典》卷292女冠部“曹仙姑”条曰：“按《罗浮山志》：宋徽宗宣和中，有曹仙姑居京城，作诗赠道士邹葆光云。”诗中赞扬邹葆光“叱咤雷霆”、“琴心和雅”、“疑是朱明降上真”，表达了二人的友谊：“相近未必常往还，相遥未必长离别。”陈樱宁发现了这一首，命名为《曹文逸女真人赠罗浮道士邹葆光诗》。<sup>②</sup>尹志华从《宋诗记事》、《全宋诗》和《全宋词》又检得曹仙姑佚诗数首。<sup>③</sup>

最能表明曹仙姑精通丹术的是《文逸曹仙姑大道歌》。<sup>④</sup>《图书集成·神异典》引《罗浮山志》佚文曰：“时徽宗广求学仙之徒与工诗赋奇女仙姑与吴妙明，皆征至京城。仙姑明于丹术，尝作《大道歌》，深得要旨，道流竞传诵之。敕封文逸真人。”

《南岳总胜集》记载武林谢先生居衡山白云庵，曾与曹道冲为诗琴之友。曹道冲赞谢先生曰：“桃源洞口武林人，跳出红尘二十春。但喜白云深有趣，不知青眼近来亲。丹砂已向坤炉伏，玉液先从坎鼎烹。活计一张焦尾外，碧坛三尺礼南辰。”<sup>⑤</sup>曾慥《道枢》卷19有《修真指玄篇》，其中引神公讲述胎息的三字诀（按：不是《入药镜》），接下来引曹道冲对其注释。<sup>⑥</sup>由此诗和此注，亦可知曹道

① 《道藏》13/108下。

② 见陈樱宁撰《灵源大道歌白话注解》附录，见《道藏精华》第八集之三《玄宗内典》，台湾自由出版社1979年版，第291~292页。

③ 参阅尹志华《曹仙姑的生平、著作再考》，载《中国道教》2004年3期。

④ 《群仙要语纂集》卷下，见《道藏》32/454中~455中。

⑤ 《道藏》11/117下。

⑥ 《道藏》20/705下。

冲通丹术,能著述,并且与衡山有来往。

《道藏》有《黄帝阴符经集解》3卷,集有钟离权、吕洞宾、施肩吾、曹道冲等的注解。<sup>①</sup>钟吕为托名,不知施、曹也是托名否。

### 三

《道藏辑要》奎集一收录《至真歌》,内容与《文逸曹仙姑大道歌》一样,误题“海蟾帝君著”。民国时期,汪东亭撰《道统大成》说:《大道歌》言汞不言铅,所以毫无疑问是曹文逸仙姑作。陈撷宁不赞成汪东亭的依据,另据《罗浮山志》断定《灵源大道歌》确属曹作。<sup>②</sup>《罗浮山志》为证,又有陈撷宁强调,学者们遂多从其说。

但《道枢》卷16有《灵源篇》,以“何真人曰”开篇,曾慥注解说明何真人乃“何仙姑也”<sup>③</sup>。《灵源篇》与《文逸曹仙姑大道歌》文体不同,但内容也完全一样。人们不禁要问:何仙姑与曹仙姑谁是原作者?这就是本文要解答的问题。

汪、陈二公否定了刘海蟾,这是对的。但肯定曹仙姑时没有提到何仙姑,显得结论不够充分,盖一时有所疏忽。现代有学者注意到《灵源篇》,仍肯定曹仙姑是《大道歌》的原作者,判定《灵源篇》是何仙姑对《大道歌》某些词句的简释,但没有提出有力的理由。<sup>④</sup>

《文逸曹仙姑大道歌》为七言歌诀,使用口语,通俗易懂。《灵源篇》为散文体,亦词句浅显。《文逸曹仙姑大道歌》共128句。<sup>⑤</sup>《灵源篇》缺《文逸曹仙姑大道歌》中的第1、第3、第4、第13、第15、

① 《道藏》2/746中~755中。

② 陈撷宁:《灵源大道歌白话注解》,见《道藏精华》第八集之三《玄宗内典》,第241页。

③ 《道藏》20/686上。

④ 卿希泰主编:《中国道教史》第2卷,四川人民出版社1992年版,第758页。

⑤ 《群仙要语纂集》卷下,见《道藏》32/454中~455中。

第16、第19、第37、第38、第39、第40、第52、第53、第54、第57、第60、第62、第73、第93、第94、第95、第96、第101、第102、第103、第104、第105、第106、第107、第108、第109、第110、第111、第112、第115、第116、第119、第120、第121、第122句等40句。<sup>①</sup>《灵源篇》摘录成篇，自然有缺。《文逸曹仙姑大道歌》的其余88句，《灵源篇》句句与之对应。但部分词句尚有差异，这些差异难以理解为注释。此外，在《文逸曹仙姑大道歌》的第126句与第127句之间的位置，《灵源篇》反而多出3句，也不像前者的残缺。两相对照可以发现，《灵源篇》不是《文逸曹仙姑大道歌》的注释，二者是改写关系。

一般而言，将散文体改为歌诀，便于记诵。将歌诀改为散文体，似无必要。依此推断，祖本盖称《灵源大道篇》，为散文体。假设散文体祖本《灵源大道篇》为曹仙姑原作，那只能是她将自己的原作又改为歌诀体《文逸曹仙姑大道歌》。她有权利这样做。但如果真是这样，曾慥摘录而成的《灵源篇》就应当以“曹仙姑曰”或“曹真人曰”起头，而不会开篇就是“何真人曰”四字。

根据开篇“何真人曰”四字推断，《灵源大道篇》盖出自何仙姑之手。疑此何仙姑与作《证道歌》和颂《沁园春》的何仙姑为同一人。不排除她就是衡山何仙姑的可能，但也不能肯定。盖是曹仙姑将何仙姑著的《灵源大道篇》改为歌诀。人将曹仙姑的改写，称为《文逸曹仙姑大道歌》，也不为错。曹仙姑改写时，有删削，至少删掉了《灵源篇》多出的那3句。

陈撄宁赞扬说：无论男女老少，用《灵源大道歌》的功夫，都很有效验，绝无流弊，是最稳妥、最普渡的法门。又指出：该歌三分之二高谈玄理，三分之一劝人断绝俗情。作功夫的口诀最要紧的有

<sup>①</sup> 《道枢》卷16，见《道藏》20/686上~687中。

四句,即“神不外驰气自定”、“专气致柔神久留”、“混合为一复忘一”和“元和内运即成真”。他还称赞该歌毫无隐语。其意是说《灵源大道歌》属于非参同清修内丹术<sup>①</sup>。

何仙姑著《灵源大道篇》,曹仙姑改为《文逸曹仙姑大道歌》,二人皆为北宋后期内丹家。

(原载《宗教哲学季刊》2006年第37期,第140~145页)

---

<sup>①</sup> 陈撄宁:《灵源大道歌读者须知》,见《道藏精华》第八集之二《玄宗内典》,第235~238页。

## 白玉蟾享年 36 岁考

南宋道士白玉蟾蓬头跣足，豪饮长歌，纵情山水，行踪不定，曾任侠杀人，又曾主持国醮，极富传奇色彩。他自幼熟读经史，长而阐发道教，通达禅意，倾心理学，综合诸家符篆，创新雷法，发扬钟吕丹术，立靖收徒。白玉蟾被后人称为全真教南宗第五祖，受到日本禅僧称颂，被民间宗教奉为祖师。他苦吟诗词，挥洒文章，即兴丹青，多与名流唱和，在世时就已声名卓著。其友山泽道人李訢称赞他：“著述甚盛，且大聪明。随身无片纸，落笔满四方，人所难及。”<sup>①</sup>其弟子彭耜称赞他：“大字草书，视之若龙蛇飞动。兼善篆隶，尤妙梅竹，而不轻作。闲自写其容，数笔立就，工画者不能及。”<sup>②</sup>他的文学作品至今有人在研究，他的绘画被历代收藏。他还擅长医术。飞霞子将白玉蟾与扁鹊、华佗并称曰：“卢扁指竖子，华佗剖肠腑，白玉蟾呵疔痼。”<sup>③</sup>

这样一位卓有建树的道教领袖，这样一位才华横溢的诗人画家，历史文献对其生卒年的记载却很不一致。比如生年，有的说白玉蟾北宋靖康末（1126）放浪江湖，言外之意他生于北宋。有的说他生于南宋绍兴甲寅（1134），有的说他生于绍熙甲寅（1194）。比

① 《白真人集》卷 8《待制李侍郎书》，见《道藏精华》第十集之一下，台湾自由出版社 1980 年版，第 1168 页。

② 《白真人集》卷 1《海琼玉蟾先生事实》，见《道藏精华》第十集之一下，第 37 页。

③ [明]孙一奎：《医旨绪余》卷下《医通绪论章》引。

如卒年,有的说白玉蟾卒于绍定己丑(1229),有的说绍定(1228~1233)间还有人与之游,有的说元末(按:此处指元朝灭亡后的北元小朝廷,灭亡于1388年)父老犹及见其还乡,有的说他不知所终。尽管历史文献的记载五花八门,但截至20世纪90年代,多数学者对白玉蟾生卒年之确认基本保持一致。

20世纪90年代以来,基本保持一致的局面被打破,此问题掀起了比较热烈的讨论。挖掘新的资料,深入思考问题,认真提出具有启发性的见解,无论结论是否最终经得起检验,都是对学术做出了贡献。道教学者理应确定白玉蟾准确的生卒年,给道教史、文学史、绘画史和医学史一个交代。本文拟参与讨论,略抒管见。笔者的结论是仍然肯定20世纪90年代以前多数学者的共识,赞同白玉蟾享年36岁说。

# —

20世纪三四十年代,陈樱宁为《白玉蟾仙师略传》写按语,做了一个小考证。陈樱宁首先指出:“志书有谓白紫清真人生于宋绍兴甲寅三月十五日者。”然后,陈樱宁用三篇资料否定这种说法。<sup>①</sup>第一篇白玉蟾《修仙辩惑论》曰:“自幼事陈泥丸,忽已九年。”<sup>②</sup>陈樱宁由此判断白玉蟾是说10岁时开始师事陈楠,已经学了9年。第二篇白玉蟾《谢仙师寄书词》曰:“十年侍真驭,说刀圭于癸酉秋月之夕。”<sup>③</sup>陈樱宁由此判断白玉蟾遇陈楠后又相从10年,至嘉定癸酉(1213)始得闻口诀时,不过20岁左右。第三篇苏森《跋修仙辩惑论序》曰:“问之,则言十九岁(陈樱宁夹注:原作十岁,误)师事

① 徐伯英选集,袁介圭审定:《中华仙学》下册,台湾真善美出版社1978年版,第1079~1080页。

② 《白真人集》卷3,见《道藏精华》第十集之二上,第391页。

③ 《白真人集》卷7,见《道藏精华》第十集之二下,第946页。

陈泥丸九年,学炼金液神丹九还七返之道虚坎实离之术。”<sup>①</sup>白玉蟾回答苏森说 19 岁时已经跟着陈楠学了 9 年,与前两篇所说基本一致。

陈撄宁结论说:“今考绍兴甲寅在嘉定癸酉之前八十年……然则所谓甲寅者,恐非宋高宗绍兴四年之甲寅。当是宋光宗绍熙五年之甲寅,因其距嘉定癸酉刚廿载耳……据此则历代仙史所云‘……淳熙初,年四十三……’各等语,尚不能无疑。”<sup>②</sup>陈撄宁说白玉蟾生于绍熙甲寅(1194),距离嘉定癸酉(1213)恰好 20 载,与《修仙辩惑论》等三篇所说相合。故白玉蟾不是生于绍兴甲寅(1134),因为这年在嘉定癸酉(1213)之前 80 年,与《修仙辩惑论》等三篇所说不合。

陈撄宁肯定的生年绍熙甲寅(1194),应出自嘉熙元年(1237)彭耜撰《海琼玉蟾先生事实》的记载。彭耜曰:“母氏梦食一物如蟾蜍,觉而分娩……盖绍熙甲寅三月之十五日也……绍定己丑冬,或传先生解化于盱江。先生尝有诗云:‘待我年当三十六,青云白鹤是归期。’以岁计之,似若相符。”<sup>③</sup>长时间里,多数学者对此深信不疑。

如 1960 年侯外庐主编《中国思想通史》第 4 卷下《宋元时代的道教及其与道学的关系》,就认为白玉蟾生于光宗绍熙五年(1194),卒于理宗绍定二年(1229)。<sup>④</sup>

又如 1978 年日本学者宫川尚志发表《南宋の道士白玉蟾の事

① 《白真人集》卷 8, 见《道藏精华》第十集之一下, 第 1154 页。《道藏辑要》本作“十岁”。

② 《中华仙学》下册, 第 1079 ~ 1080 页。

③ 《白真人集》卷 1《海琼玉蟾先生事实》, 见《道藏精华》第十集之一下, 第 29 ~ 36 页。

④ 侯外庐主编:《中国思想通史》, 人民出版社 1960 年版, 第 807 页。



蹟》一文,将白玉蟾的生卒年标为 1194 ~ 1229 年。<sup>①</sup> 笔者将该文与白玉蟾生卒年有关的考证归纳为四点:

1. 宫川尚志认为彭耜在留紫元协助下编次白玉蟾的遗稿 40 卷时,于嘉熙元年(1237)撰写了《海琼玉蟾先生事实》,其证言是可信的。

2. 宫川尚志以《海琼玉蟾先生事实》为纲,用白玉蟾的著作去印证,详细考察了白玉蟾一生的事迹,基本相符。可以看出《海琼玉蟾先生事实》记载的白玉蟾的生卒年是清楚的。宫川尚志指出《海琼玉蟾先生事实》也有为尊者讳、记载暧昧和故作神秘的内容。宫川尚志用白玉蟾的著作对这些内容作了补充和澄清。

3. 白玉蟾《日用记》曰:“予年十有二,即知有方外之学……盖亦有所遇焉。”<sup>②</sup>宫川尚志说这是指遇异人受教,按生年绍熙甲寅(1194)计算,12 岁是开禧元年(1205)。白玉蟾《必竟恁地歌》曰:“开禧元年中秋夜,焚香跪地口相传。”<sup>③</sup>两处所说相合。

4. 留元长《海琼问道集序》曰:丁丑年春遇真师白玉蟾,白玉蟾“自云二十有一矣”<sup>④</sup>。留元长《道闾元枢歌》述白玉蟾授他丹法曰:“嘉定丁丑春三月……授我袖中一卷书。”<sup>⑤</sup>宫川尚志说嘉定丁丑(1217)白玉蟾 24 岁,向留元长授丹诀。<sup>⑥</sup>

紧接在前述陈樱宁按语之后的,是虞阳的案语。虞阳指出考证白玉蟾生卒年是很困难的事,几百字的考证是说不尽的。其曰:“查白祖之仙迹年份,言人人殊,最难可核,非数百言可得而尽其底

① 《内田吟風博士頌寿紀念東洋史論集》,同朋舍 1978 年版,第 499 ~ 517 页。

② 《白真人集》卷 2, 见《道藏精华》第十集之二上,第 249 页。

③ 《修真十书》卷 39《上清集》,见《道藏》4/783 下。

④ 《道藏》33/140 上。

⑤ 《海琼问道集》,见《道藏》33/147 中。

⑥ 《内田吟風博士頌寿紀念東洋史論集》,第 506 页。

蕴也。”<sup>①</sup>虞阳可能预见到会有人不赞同36岁说。

虞阳的预见言中了。1961年,今井宇三郎发表《道家南宗の系譜について》,说白玉蟾生于绍兴四年(1134),卒年不详,得80岁以上寿命。<sup>②</sup>《神仙通鉴》卷20和《历世真仙体道通鉴》卷49皆称白玉蟾生于绍兴甲寅(1134)。《谢仙师寄书词》曰:“自嗟蒲柳之质,几近桑榆之年。老颊犹红,如有神仙之分;嫩须再黑,始归道德之源。叹古人六十四岁将谓休,得先圣八十一章来受用。”本篇落款标明写作时间是“大宋丙子(1216)闰七月”。1963年,今井宇三郎据《谢仙师寄书词》推定1216年白玉蟾60岁左右,进而否定白玉蟾生于绍兴甲寅(1134),认为《神仙通鉴》和《历世真仙体道通鉴》为误记。结论是白玉蟾生卒年不详,宁宗开禧元年(1205)至嘉定甲申(1224)约20年间是他的活跃时期。<sup>③</sup>1977年,秋月观暎和1985年,陈兵也否定白玉蟾生于绍兴甲寅(1134),但前者认为白玉蟾卒年不明,后者列出白玉蟾可能活90多岁的资料,不做结论。<sup>④</sup>这些意见处于少数地位。

彭竹林乾隆辛亥(1791)《神仙通鉴白真人事迹三条》曰:“于绍兴甲寅岁三月十五,梦道者以玉蟾蜍授之,是夕产子,母即玉蟾名之以应梦。”<sup>⑤</sup>20世纪90年代以来,连续有学者表示赞同彭文的

① 《中华仙学》下册,第1980页。

② [日]今井宇三郎:《道家南宗の系譜について》,载《汉魏文化》1961年第2期,第14~15页。

③ [日]今井宇三郎:《金丹道教研究——南宋の道士白玉蟾の想通》,载《东京教育大学文学部紀要》1963年第8期,第96页。

④ [日]秋月观暎:《逍遥山玉隆萬寿宫志小考》,载《弘前大学文經論叢》12-4(1977年),第86页注7(笔者未读,转引自宫川尚志《南宋の道士白玉蟾の事蹟》)。陈兵:《金丹派南宗浅探》,载《世界宗教研究》1985年第4期,第38页。

⑤ 《白真人集》,见《道藏精华》第十集之二上,第41页。

说法,相信白玉蟾生于宋高宗绍兴甲寅(1134)。赞同《神仙通鉴白真人事迹三条》者中,一部分学者同时采用宋彭耜《海琼玉蟾先生事实》叙述的卒年即南宋理宗绍定己丑(1229),将彭竹林所说生年结合彭耜所说卒年,计算出白玉蟾享年96岁。<sup>①</sup>《神仙通鉴白真人事迹三条》辑前代仙传而成。明代陈琏《增补罗浮志》卷7引《海琼玉蟾先生事实》,但改绍熙为绍兴。后人按语已计算出96岁曰:“玉蟾生绍兴甲寅,至绍定己丑,计九十六岁。云三十六岁者,除去年一甲子也。”<sup>②</sup>明代何乔远《闽书》等也改绍熙为绍兴。

赞同《神仙通鉴白真人事迹三条》者中,另一部分学者不相信彭耜所说卒年,采用其他资料,推算白玉蟾元代尚存,或干脆说白玉蟾不知所终。

不少学者仍然坚持36岁说。比如1990年版《中国大百科全书》、1993年伯林引用宫川尚志的考证<sup>③</sup>、1994年吴枫和宋一夫主

① 如何敦铎《白玉蟾生平事迹初探》,载《中国道教》1992年第1期。何敦铎《历尽辛劳为创新道教事业作出贡献——福建籍著名道士白玉蟾初探》,载《福州师专学报(社会科学版)》1992年第1期。王祖麟《道教南五祖之一白玉蟾》,载《福建侨报》1998年10月31日。盖建民、黄凯瑞《白玉蟾丹道养生思想发微》,见《道韵》第5辑,台湾中华大道出版社1999年版。盖建民《白玉蟾生卒年份考辨》,载《上海道教》1999年第3期。何敦铎《关于道教金丹派南宗第五祖白玉蟾几个问题的探索》,载《世界宗教研究》1999年第4期。谢金良《地方志中的白玉蟾生平简历》,见《道韵》第6辑,台湾中华大道出版社2000年版。李远国《白玉蟾生平事迹考略》,见《道韵》第7辑,台湾中华大道出版社2000年版。谢金良《白玉蟾的生卒年月及其有关问题考辨》,载《世界宗教研究》2001年第4期。李远国《神霄雷法——道教神霄派沿革与思想》,四川人民出版社2003年版。

② 《藏外道书》32/715上。

③ Judith. A. Berling, "Channels of Connection in Sung Religion: The case of Pai Yu Ch' an, in Religion and Society", in *Religion and Society in T'ang Sung China*, edited by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993。

编《中华道学通典》、卿希泰和唐大潮主编《道教史》等。

方宝璋 2000 年发表《白玉蟾生平系年考略》，坚定地论证白玉蟾生于绍熙五年(1194)。<sup>①</sup>王尊旺同时发表《白玉蟾行踪考》，也是立足于白玉蟾生于绍熙五年(1194)。<sup>②</sup>曾召南于 2001 年撰《白玉蟾生卒及事迹考略》一文，断定白玉蟾生于绍熙甲寅(1194)。<sup>③</sup>王尊旺和方宝璋 2003 年合作发表《也谈白玉蟾生卒年代及其有关问题——兼评近年来有关白玉蟾问题的研究》一文，将前两篇论文的内容合在一起，重申白玉蟾生于绍熙五年(1194)的观点。<sup>④</sup>方、王、曾倾向于相信彭耜《海琼玉蟾先生事实》叙述的卒年即绍定己丑(1229)，但不敢肯定。

自讨论开始以来，讨论者和非讨论者对白玉蟾生卒年的认定就变得多元化了。如果都用标注来表示，则有(1194~1229)、(1134~1229)、(1194~?)、(1134~?)、(1194~1229?)、(1134~1226)、(宋?~宋元?)等。<sup>⑤</sup>

白玉蟾享年究竟是 36 岁，还是 96 岁，还是 100 多岁，还是不详？问题摆在了道教学者们的前面。

①② 见《道韵》第 7 辑。

③ 载《宗教学研究》2001 年第 3 期。

④ 载《世界宗教研究》2003 年第 3 期。

⑤ 标注(1194~1229?)者如松下道信《全真教南宗における性命説の展開》，载《中国哲学研究》2000 年第 15 期，第 17 页；铃木健郎《白玉蟾の内丹説》，载《東方宗教》101 号，第 1 页，2003 年；松下道信《白玉蟾とその出版活動——全真教南宗における師授意識の克服》，载《東方宗教》104 号，第 23 页，2004 年。标注(1134~1226)者如王家忠《白玉蟾与金丹派南宗》，载《淮南师范学院学报(人文社会科学版)》2002 年 2 期；张泽洪《论白玉蟾对南宋道教科仪的创新——兼论南宗教团的雷法》，载《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2004 年第 6 期。

除去与陈撄宁和宫川尚志的考证重复者，曾、方、王对白玉蟾生年的考证可归纳如下，笔者并补充两条：

1. 《海琼玉蟾先生事实》可信，《神仙通鉴白真人事迹三条》不可信

曾召南认为彭耜是白玉蟾的大弟子，《海琼玉蟾先生事实》的记载不会有错。而《神仙通鉴白真人事迹三条》来源于康熙时的《神仙通鉴》，去宋代已远，且是神话，可信度差。曾文强调彭耜不敢对其师的出生年代妄作变更。

王尊旺和方宝璋确信，关于白玉蟾的出生年代，应以彭耜《海琼玉蟾先生事实》记述的绍熙甲寅年为准。理由之一是彭耜绝对不敢对其师的出生年代妄加变更，尤其是不敢将其师 96 岁高龄长寿改作 36 岁早逝。反之，清代彭竹林《神仙通鉴白真人事迹三条》所述白玉蟾生于宋高宗绍兴甲寅（1134），有故意作伪之嫌。

有的学者以元明清和民国时期的方志资料证明白玉蟾生于绍兴甲寅（1134）。王尊旺和方宝璋反问：应当相信与白氏同时代人的记载还是相信明代的《闽书》和清代彭竹林的若神若仙的说法？应当相信元明两代的地方志记载还是相信诸如民国时期的志书？

## 2. 白玉蟾自幼事陈泥丸

曾召南提出三篇文献证明白玉蟾幼事陈泥丸，推算出他生于绍熙甲寅（1194）。第一篇《玄关显秘论》曰：“海南白玉蟾，幼从先师陈泥丸学丹法。”<sup>①</sup>其余两篇《海琼问道集序》和《道阊元枢歌》，宫川尚志已述。

## 3. 嘉定年间白玉蟾年轻

<sup>①</sup> 《海琼问道集》，见《道藏》33/143 上、中。

## (1) 1218 年时白玉蟾年逾弱冠

彭耜《海琼玉蟾先生事实》曰：“戊寅春，游西山，适降御香建醮于玉隆宫。先生避之，使者督宫门力挽先生回，为国升座。观者如堵。又邀先生诣九宫山瑞庆宫主国醮，神龙见于天。具奏以闻，有旨召见，先生遁而去。”<sup>①</sup>王尊旺和方宝璋分析说，到嘉定戊寅（1218 年），白玉蟾已经厌倦了具有官方性质的道法活动。白玉蟾有一首七律《寄鹤林友》，其题解曰：“年逾弱冠，又多锦瑟之一弦；身堕尘樊，未彻玉霄之半日。醉怀无奈，顾影自怜。抱明月以兴悲，向西风而思远。漫拈秃兔，姑慰心猿。”<sup>②</sup>王、方认为这首诗也反映了这种厌倦心情。白玉蟾嘉定戊寅（1218）的《传度谢恩表文》中自称“高上神霄玉清府雷霆令统五雷将兵提领雷霆都司鬼神公事”<sup>③</sup>。王、方据此推断《寄鹤林友》当与《传度谢恩表文》作于同年。他们分析说：如果白玉蟾生于 1194 年，那么到 1218 年主国醮主国醮时，他是 24 岁，正好符合“年逾弱冠”之言。

## (2) 1223 年时白玉蟾年少

杨长孺收到白玉蟾赠给他的诗文和书法作品后，回赠了古风一首和绝句三篇，并写了一封信述说此事。此信被命名为《华文杨郎中札子》。此信曰：“读戊寅年笔架山中二十八咏，今五年矣，御风骑气，知在何许？颛使程富骤至，辱惠以书，且寄之诗，又以草圣《千（字）文》示之……古风一首、绝句三篇别纸呈。”<sup>④</sup>王尊旺和方宝璋说，白玉蟾与杨长孺互赠诗文的时间是戊寅年（1218）的 5 年之后，应是嘉定癸未（1223）。复有王居安与杨长孺的赠诗一唱一

① 《白真人集》卷 1，见《道藏精华》第十集之二上，第 32～33 页。

② 《白真人集》卷 5，见《道藏精华》第十集之二上，第 719 页。

③ 《白真人集》卷 9，见《道藏精华》第十集之二下，第 1213～1214 页。

④ 《白真人集》卷 8 附载，见《道藏精华》第十集之二下，第 1169～1170 页。

和,王居安的和诗《奉题杨伯子赠白琼山诗后》曰:“我见海琼子,年少冰玉颜。”<sup>①</sup>王、方判定,白玉蟾只能是生于绍熙甲寅(1194)。这样,嘉定癸未(1223)白玉蟾正是29岁,可以赞他为“年少冰玉颜”。如果生于绍兴甲寅(1134)的话,嘉定癸未(1223)白玉蟾就89岁了,何来“年少冰玉颜”?

### (3) 1216年白玉蟾称懒翁为忘年交

关于嘉定年间白玉蟾年轻,笔者可补充一条证据。白玉蟾与懒翁苏森情深谊厚,多有诗文来往。白玉蟾有《初见懒翁诗》、《赋诗二首呈懒翁》、《六言六首呈懒翁》、《暮抵懒翁斋醉饮》等诗歌,不仅皆尊称苏森为翁,其中有两组还使用了“呈”字。这种情况在白玉蟾那里是极为罕见的。<sup>②</sup>特别突出的是白玉蟾将懒翁称为老子比为龙,其《水调歌头·又和嬾翁》曰:“忽见嬾翁老子,挺挺众中龙。”<sup>③</sup>这更是表现出极为尊重的态度。可以断定,懒翁苏森对于白玉蟾来说,是长者。

《赋诗二首呈懒翁》曰:“懒翁老白结忘年。”<sup>④</sup>白玉蟾称懒翁为忘年交,二人年龄相差不少。《论语》曰:“七十而从心所欲不逾矩。”白玉蟾嘉定丙子(1216)所写《懒翁斋赋》说:眉山苏森号懒翁,“今已过于从心之一年”<sup>⑤</sup>。这是说嘉定丙子(1216)懒翁的年龄,已经比“从心所欲不逾矩”的70岁超过一岁,即达到71岁了。

① 《白真人集》卷8附载,见《道藏精华》第十集之一下,第1180页。

② 《修真十书》卷48《武夷集》,见《道藏》4/812中、下。这几首也收入《白真人集》卷5,诗名变为《见嬾翁》、《赋呈嬾翁二首》、《呈嬾翁六首》、《薄暮抵嬾斋醅酖至醉迟明有诗以控感怀》,但尊称翁、用“呈”字没有变。

③ 《白真人集》卷8,见《道藏精华》第十集之一下,1085页。《修真十书》卷41《上清集》录此《水调歌头》曰:“忽见和闾翁老子,挺挺众中龙。”(《道藏》4/791上)应以《白真人集》为是。

④ 《修真十书》卷48《武夷集》,见《道藏》4/812中。

⑤ 《修真十书》卷42《玉隆集》,见《道藏》4/791下。

白玉蟾若生于绍兴甲寅(1134),1216年时应为82岁,应年长懒翁11岁,不会向苏森尊称翁、用“呈”字。白玉蟾若生于绍熙甲寅(1194),1216年时应为22岁,应比懒翁年轻49岁。古稀之年的老人和年逾弱冠的青年结友,是名副其实的忘年交。可见白玉蟾生于绍熙甲寅(1194)。

#### (4) 云游乞讨与年轻人的活动相符

白玉蟾一生云游。年幼时乞讨、学法。得道后各处主持宗教活动,经常豪饮狂歌。曾召南从资料中看出白玉蟾主要活动于嘉定年间。他认为,如果断定白玉蟾生于绍熙甲寅(1194),嘉定(1208~1224)年间正是他十几岁至30岁的时候,这样的年龄与其主要活动相符。如果认为白玉蟾生于绍兴甲寅(1134),那么有两点不好解释。一是从绍兴甲寅至绍熙甲寅这60年间为什么没有一点儿关于白玉蟾活动的记载?二是嘉定(1208~1224)年间白玉蟾已是74~90岁高龄,怎么还能去云游?

王尊旺和方宝璋说白玉蟾遍历名山大川,寻访道学至交,著述道家文章,主要集中在嘉定壬申(1212)至宝庆丁亥(1227)间,没有任何迹象表明他此时已是八九十岁的老人。

#### (5) 24岁也能主持国家级斋醮

根据《海琼玉蟾先生事实》的记载,嘉定戊寅(1218)白玉蟾主持国醮时24岁。宫川尚志分析说:介绍白玉蟾参与朝廷重大活动者盖是王居安,王居安与杨皇后亲近,杨皇后信仰道教。<sup>①</sup>

有学者没有看宫川尚志的解释,诘问说:白玉蟾24岁怎能主持国家级斋醮?笔者以为,俗话说“自古英雄出少年”,历史上各行各业的少年俊才不胜枚举。比如玄学家王弼享年不过24岁,诸葛亮担任刘备的军师时不过27岁,陈玉成受封为英王担任太平军后

<sup>①</sup> 《内田吟風博士頌寿紀念東洋史論集》,第510页。



期两大主帅之一时才23岁,德裔美国物理学家爱因斯坦1905年写出狭义相对论质能相当关系式时26岁,英国物理学家狄拉克1928年写出《量子力学原理》时也是26岁。白玉蟾是道士中的少年天才,又得到杨皇后的支持,24岁主持国家级斋醮,并非不可能。

#### 4. 白玉蟾没有经历1141年的“淮西之乱”

白玉蟾《云游歌》第一首曰:“记得兵火起淮西,凄凉数里皆横尸。幸而天与残生活,受此饥渴不堪悲。”第二首又曰:“又记得淮西兵马起,枯骨排数里,欲餐又无粮,欲渴(喝)复无水。”<sup>①</sup>宫川尚志根据《宋史》卷39《宁宗纪》把白玉蟾这段经历确定为嘉定元年(1208)至三年(1210)间的事。<sup>②</sup>

有学者没有看宫川尚志的考证,认为:据《续资治通鉴》载,“淮西之乱”是宋金大战引起的,发生在绍兴十一年。《云游歌》自述表明白玉蟾经历了“淮西之乱”,绍兴十一年(1141)已经在世。由此证明白玉蟾生于绍兴甲寅年(1134)。

王尊旺和方宝璋说:假定白玉蟾出生于1134年,到1141年他才7岁,试问7岁的白玉蟾又怎能只身远涉几千里来到淮西呢?根据史实记载,少年时代的白玉蟾是在其家乡海南度过的。持白氏1134年出生论者,以《神仙通鉴白真人事迹三条》作为主要史料和依据,即使该文也记载白玉蟾早年的确是在家乡海南。根据《续资治通鉴》的记载,发生在绍熙甲寅(1194)之后的淮西之乱不止一次,其中1217年农历三月、1219年农历闰三月、1221年农历四月、1222年农历三月宋金之间均在淮西兵戎相见。所以,不能武断地认为白玉蟾《云游歌》中所讲的“淮西之乱”就是指1141年的那一次。很显然,白玉蟾绍兴十一年(1141)已经在世的推论不能成立。

① 《修真十书》卷39《上清集》,见《道藏》4/781上、中。

② 《内田吟風博士頌寿紀念東洋史論集》,第506页。

笔者以为,宫川尚志考证的白玉蟾经历“淮西之乱”的时间较为准确。

### 三

作为考证白玉蟾生卒年的依据,清代的《神仙通鉴白真人事迹三条》不如宋代的《海琼玉蟾先生事实》具有权威性,这一点任何一位学者都无异议。鼓励一些学者相信前者而抛弃后者的不是别人,而是白玉蟾。这些学者在白玉蟾的作品中,发现他自称老人,似乎描述和比喻自己的老相、老态,甚至自报老龄,这使他们不得不相信白玉蟾生于绍兴甲寅(1134),从而计算出白玉蟾享年96岁。这使个别坚信白玉蟾生于绍熙甲寅(1194)的学者也深感困惑。白玉蟾的这些自称、自述,是考证他的生年的关键和难点。不能解释白玉蟾的这些自称、自述与《海琼玉蟾先生事实》的记载之间的矛盾,就无法统一学者们对白玉蟾生年的认识。

白玉蟾的确自称“翁”、“老人”、“老叟”等。如《水调歌头·又》曰:“末后生华发,再拜玉清翁。”①《水调歌头·又石知院生辰》曰:“两鬓青丝发,双眼黑方瞳,人皆道是昭庆一个老仙翁。”②《拙庵》曰:“笑携藜杖倚寒松,现世神仙一拙翁。”③《与彭鹤林书》曰:“琼山老人白某谨书”,“琼山老叟白某致书。”④《海琼君隐山文》曰:“玉蟾翁与世绝交而高卧于葛山之巅。”⑤《常寂光国记》曰:“玉蟾翁笑傲乎风月清虚之都。”⑥《道阆元枢歌》曰:“人言此是白

① 《修真十书》卷41《上清集》,见《道藏》4/791上。

② 《修真十书》卷41《上清集》,见《道藏》4/791中。

③ 《修真十书》卷45《武夷集》,见《道藏》4/800中。

④ 《海琼白真人语录》卷4,见《道藏》33/137下。

⑤ 《海琼传道集》,见《道藏》33/143下。

⑥ 《海琼传道集》,见《道藏》33/145中。

蟾翁。”<sup>①</sup>有的学者认为这证明白玉蟾在嘉定年间已是老人。他们问：“年轻为何自称翁？”

王尊旺和方宝璋认为：白玉蟾自称“翁”，有仗自己入道早、道术超凡、威信高，卖弄老资格之意。“高卧”、“笑傲”、“现世神仙”等语均流露出恃才自傲的情绪。这些自称和用语，并非白玉蟾因自己是老者。

笔者以为，白玉蟾乞讨云游，蓬头垢面，行踪不定，他自称“翁”也许带有自我调侃之意。不能因为白玉蟾自称“翁”，就断定他那时一定是老者。

有学者举出白玉蟾的一些诗词书文，认为这些作品表明白玉蟾在嘉定年间已经白发苍苍、老眼昏花，已经自称“六十四年”、“九旬”、“桑榆晚景”，已经是老人，足以证明他生于绍兴甲寅年（1134年）。这些诗词书文成为白玉蟾96岁说的主要依据，成为白玉蟾元代尚存说的旁证，也使不同意96岁说的学者感到困惑。

王尊旺和方宝璋对照了《白真人集》的《道藏》本和清同治刻本。他们发现，《大道歌》“年来多被红尘缚，六十四年都是错”一句是《道藏》本有而同治本中没有的。清同治本《白真人集》对于增加的内容，如“虽是蓬头垢面，今已九旬来地，尚且是童颜”、“末后生华发，再拜玉清翁”句，明确指出是根据《道藏》本增入的。而“两鬓青丝发，双眼黑方瞳，人皆道是昭庆一个老仙翁”、“琼山老人白某谨书”、“琼山老叟白某致书”句，同治本根本没有收入。他们认为：至于有些论者所引用的“我到人间未百年，恰如顷刻在三天”、“海南一片水云天，望眼生花已十年”、“梦幻之身不长久，桑榆能耐风霜”等句，我们认为无法作为白氏长寿的明证。总之，有关白玉蟾长寿的个别材料，如“六十四年都是错”、“今已九旬来地”等不

<sup>①</sup> 《海琼传道集》，见《道藏》33/147中。

是来源于南宋本,而是来源于其他版本系统,其中最有可能是《道藏》本系统,当系后代道教徒添油加醋所致。

笔者以为,换一个角度看,即使确系白玉蟾所作,这些诗词书文也未必是白玉蟾说自己为老人。当诗词可作两种或多种以上的解释时,用于考证的证据则需更加慎重。下面是笔者的解释:

### 1. 白发黄冠

《题三清殿后壁》开头曰:“些儿顽石些儿水,画工撑眸几睥睨。忽然心孔开一窍,呼吸掇来归幅纸。白发黄冠逞神通,手把武夷提得起。大槐宫中作蝼蚁,醒来闻此心豁喜……”<sup>①</sup>“白发黄冠”未必是白玉蟾自称,可能是指画工。前四句描写画工在三清殿后壁绘制壁画的情节。画工先是对着画好的部分山水发呆,冥思苦想。忽然来了灵感,挥笔疾绘,整幅画转瞬间一气呵成。五、六句指出这位画工白发黄冠,是一位老道士,称赞他展示了超绝的绘画艺术,在壁画中表现了整座武夷山的神韵。七、八句白玉蟾自述观看此壁画受到心灵的震撼,如同从南柯梦中醒来。下面接着这一感受一路写下去。

### 2. 吾之少年

《必竟恁地歌》结尾曰:“开禧元年中秋夜,焚香跪地口相传。謁尔行持三两日,天地日月软如绵。忽然嚼得虚空破,始知钟吕皆参玄。吾之少年早留心,必不至此犹尘缘。且念八百与三千,云鹤相将来翩跹。”<sup>②</sup>前六句白玉蟾说陈泥丸将口诀传授给他之后,他按照口诀修炼,很快进入轨道,忽然悟出钟吕丹法的奥妙。后四句白玉蟾说:我如果早几年少年时早早地学口诀,绝不会到现在还没有成仙。还是展望未来吧,我将与白云、仙鹤为伴。白玉蟾是在青

① 《修真十书》卷38《上清集》,见《道藏》4/777上。

② 《修真十书》卷39《上清集》,见《道藏》4/783下。

年时回忆自己少年时。不一定只有老年人才回想“吾之少年”。

### 3. 六十四年

《大道歌》曰：“云谷道人仙中人，骨气秀茂真磊落。年来多被红尘缚，六十四年都是错。刮开尘垢眼豁开，长啸一声归去来。神仙伎俩无多子，只是人间一味呆。忽然也解到蓬莱，武夷散人与君说。”<sup>①</sup>前六句赞扬说：你云谷道人是修仙之人，仙风道骨真清秀。但你过去深陷红尘，64年的人生路都走错了。一旦认识到错误，豁然开朗，毅然决然地去隐修，成就了今日的仙风道骨。后四句白玉蟾说：神仙方术并不复杂，关键一条是要在人间坚持隐修。我也是忽然领悟到要走修炼成仙之路的，让我武夷散人慢慢对你说说。接下来白玉蟾讲自己的体会。白玉蟾有一首《赠云谷孔全道》诗。<sup>②</sup>云谷道人名叫孔全道。“六十四年”盖是指孔全道逝去的人生，未必是白玉蟾自述64岁。

### 4. 几近桑榆之年

《谢仙师寄书词》曰：“自嗟蒲柳之质，几近桑榆之年。老颊犹红，如有神仙之分；嫩须再黑，始归道德之源。叹古人六十四岁将谓休，得先圣八十一章来受用。”<sup>③</sup>

宫川尚志今释为：我自觉病弱，气力和体力只相当他人的晚年。但是我脸颊红，有成仙的缘分。我羡慕到了64岁就退休。<sup>④</sup>

这八句很明显是三组对偶句。有学者将“老颊犹红”与前两句断为一组，有误。前两句是白玉蟾自叹由于身体病弱，显得苍老，看起来差不多要赶上垂暮之年的老人。“几近桑榆之年”并不是白玉蟾说自己真的垂垂老矣。后面六句描述修炼的效果并感叹说：

① 《修真十书》卷39《上清集》，见《道藏》4/785上、中。

② 《修真十书》卷51《武夷集》，见《道藏》4/818下。

③ 《修真十书》卷6《杂著指玄篇》，见《道藏》4/626中。

④ 《内田吟風博士頌寿紀念東洋史論集》，第501页。

人虽老却保持童颜，如同有神仙缘分；新长的胡须由白变黑，这才是按照《道德经》修炼的结果。可怜人生短暂，一般活到64岁就到头了，还是从先圣老子的《道德经》中去获取长生吧。“老颊犹红”是泛指，不是白玉蟾说自己。

本篇落款标明写作时间是“大宋丙子闰七月”，宫川尚志注明是“嘉定丙子九年作”，即1216年。<sup>①</sup>有学者将之误读为端宗景炎丙子（1276），曾召南查“闰七月”，澄清其为嘉定丙子（1216）。<sup>②</sup>应以1216年为是。

### 5. 今已九旬来地

《水调歌头·自述十首·三》曰：“虽是蓬头垢面，今已九旬来地，尚且是童颜。”<sup>③</sup>“九旬来”是内丹用语。如《水调歌头·修炼》曰：“一转功，三十日，九旬来。抽添气候炼成日，血换骷髅。”<sup>④</sup>这是说，练功到一转，三十日，九旬来，炼成抽添气候，原来苍白的脸色就会转红。据此可知，《水调歌头·自述十首·三》是说：我虽然蓬头垢面，但练功到一转，三十日，九旬来，我仍然保持着童颜。“今已九旬来地”并不是白玉蟾自称90岁。

### 6. 我到人间未百年

《先生曲肱诗》曰：“我到人间未百年，恰如顷刻在三天。”<sup>⑤</sup>“未百年”泛指已经度过的年华，没有将近百岁的意思。10岁、20岁、30岁等等任何年纪都可说“我到人间未百年”。

### 7. 望眼生花

① 《内田吟風博士頌寿紀念東洋史論集》，第501页。

② 曾召南：《白玉蟾生卒及事迹考略》，载《宗教学研究》2001年3期。

③ 《修真十书》卷41《上清集》，见《道藏》4/789中。

④ 《修真十书》卷41《上清集》，见《道藏》4/790上。

⑤ 《修真十书》卷48《武夷集》，见《道藏》4/811中。

《华阳吟三十首》曰：“海南一片水云天，望眼生花已十年。”<sup>①</sup>“望眼生花”是长久地遥望而望得视物模糊、眼冒金星的意思，相当于成语望眼欲穿，表现白玉蟾思乡之情，不是说白玉蟾因年老而变成老花眼了。

#### 8. 桑榆能几耐风霜

《华阳吟三十首》曰：“梦幻之身不久长，桑榆能几耐风霜？”<sup>②</sup>这是说人身是虚幻的，生命是短暂的，即使活到高寿，你还能再活几年？这里白玉蟾并不是在感叹自己已经桑榆晚景、风烛残年。

#### 9. 光景暗中催

《水调歌头·又》曰：“光景暗中催，去览镜，朱颜犹在。”解题注明撰于“丙子七月十八日”<sup>③</sup>。“丙子”应为嘉定九年（1216）。“光景暗中催”是说岁月不知不觉地流逝了，年轻人也可以这样说，并不是白玉蟾有垂暮之感

这些诗词书文未必是白玉蟾在描述和比喻自己的老相、老态，未必是自报老龄，所以不能证明白玉蟾生于绍兴甲寅（1134）。

### 四

相信白玉蟾生于绍熙甲寅（1194）的学者还是比较多的，但确信白玉蟾卒于绍定己丑（1229）的学者就如同凤毛麟角了。对白玉蟾的卒年，在卒于绍定己丑（1229）说之外，学者们主要提出“元代尚存说”和“存疑”两类不同意见。

① 《海琼白真人语录》卷1，见《道藏》33/117中。

② 《海琼白真人语录》卷1，见《道藏》33/118中。

③ 《修真十书》卷41《上清集》，见《道藏》4/791上。《白真人集》卷8题为《水调歌头·又丙子中元后风雨有感》，见《道藏精华》第十集之一下，第1086页。

第一类主张“元代尚存说”的学者较少。他们的意见之间也有细微差别,有人推测白玉蟾活到元初,有人怀疑白玉蟾卒于元末。有学者说白玉蟾“大约活到元初。卒于绍定己丑,当为白玉蟾为显示神异而玩的花招”<sup>①</sup>。有学者说起码 1276 年后的一段时间白玉蟾仍在世。<sup>②</sup>有学者疑白玉蟾“终卒时间在元末英宗至顺帝年间(1321~1341)”<sup>③</sup>。

白玉蟾自称老人和似乎自述老相,对此类观点的形成有很大影响。除此之外,第一类意见的主要依据是:

1. 潘枋写于南宋理宗端平丙申(1236)的《白玉蟾全集原序》称:“仆顷未识琼山,一日会于鹤林彭征君座上,时饮半酣,见其掀髯抵掌,伸纸运墨如风……”<sup>④</sup>有学者据此判定端平丙申白玉蟾尚在,已 43 岁。

2. 元虞集《景霄雷书后序》曰:“琼馆白玉蟾先生,系接紫阳,隐显莫测,今百数十年,八九十岁人多曾见之,江右遗墨尤多。”<sup>⑤</sup>有学者说虞集此序“认为白玉蟾长寿一百几十岁”,证明白玉蟾元代尚在人世。

3. 明正德《琼台志·仙释》记载:“玉蟾吾乡人,少闻诸父兄云:‘元末父老犹及见其还乡者,道其事甚详。’”有学者据此疑白玉蟾元末回归故里。

白玉蟾自称老人和似乎自述老相,前已释读,此不赘述。这三条依据,笔者的理解亦与上述学者不同。

① 卿希泰主编:《中国道教史》第 3 卷,四川人民出版社 1993 年,第 121 页。

② 郑庆云:《内丹学原理——以白玉蟾为中心》,四川大学博士学位论文,2006 年 3 月。

③ 符颖、符和积:《白玉蟾生卒年岁疑》,载《中国道教》2005 年 3 期。

④ 《道藏精华》第十集之二上,第 12~13 页。

⑤ 《道法会元》卷 108,见《道藏》29/484 上。



第1条潘枋端平丙申(1236)写序回忆与白玉蟾初次见面的情景,并没有说这次会面的时间就是写序这年。潘枋,字庭坚,原名潘公筠。《齐东野语》卷4曰:“庭坚,初名公筠。”《御选历代诗余》卷106曰:“潘枋,字庭坚,闽县人,初名公筠。”也有文献记载他初名山筠。《宋史》卷425有传。潘公筠《上琼山书》曰“故未弱冠,来游京师”,“天巧其逢,遭遇海琼先生。”<sup>①</sup>这是说,潘枋初识白玉蟾时不满20岁。《后村集》卷41《潘庭坚墓志铭》记载潘枋卒于淳祐丙午(1246),时年43岁。依此计算,潘枋生于嘉泰三年(1203)。他如果20岁初识白玉蟾,应是嘉定十六年(1223),远在端平丙申(1236)前。不迟于嘉定十六年(1223)的事,不能证明端平丙申(1236)白玉蟾仍在世。

第2条虞集之说为神话。虞集《景霄雷书后序》开宗明义即说:“尝见陶隐居《登真隐诀》,知晋魏间学仙之士皆亲与古昔仙真对接而有所授受。唐人吕洞宾既已为仙者数百年,时时游戏人间,世人亦时得见之,皆有所征信,非茫昧恍惚也。”接下来,虞集讲述吕洞宾授刘海蟾,王重阳、张伯端遇刘海蟾,王侍辰遇火师,许逊降于刘玉真家等传说和神遇,又述其时白玉蟾降于其友吴浦云家的仙话。<sup>②</sup>所谓“今百数十年,八九十岁人多曾见”白玉蟾,指的就是此类对接仙真、遇仙或降神的仙话。虞集并没有说“白玉蟾长寿一百几十岁”。白玉蟾被虞集说成神遇之仙和显灵之神,恰恰证明白玉蟾已不在人世。

第3条明代方志记述白玉蟾元末返乡,为传说,不足为据。

南宋刘克庄《后村集》卷24《王隐君六学九书序》曰:“近世丹家如邹子益、曾景建、黄天谷,皆余所善,惟白玉蟾不及识。然知其

① 《白真人全集》卷8,见《道藏精华》第十集之二下,第1177~1178页。

② 《道法会元》卷108,见《道藏》29/484上。

为闽清葛氏子。邹不登七十，黄、曾仅六十，蟾尤夭。死时皆无它异，反不及常人。余益不信世之有仙而丹也果可不死也。”刘克庄说白玉蟾已经过早地去世了。元代赵道一《历世真仙体道通鉴》卷49《白玉蟾》注语反驳曰：“刘后村序王隐《六学九书》云‘蟾尤夭死’，非也。”<sup>①</sup>明代陈琏《增补罗浮志》卷7按语则否定曰：“刘克庄说盖传闻之误。”<sup>②</sup>赵道一的反驳和陈琏志文中后人所作按语的否定，没有提出任何根据，不足信。宫川尚志说大概是因为刘克庄对白玉蟾评价不高，所以遭到赵道一反驳。<sup>③</sup>

刘克庄，字潜夫，号后村，谥文定，莆田人。《南岳诗稿》曰：“（刘克庄）咸淳四年特加龙图阁学士，仍致仕，明年卒，谥文定。”<sup>④</sup>这是说刘克庄咸淳五年（1269）卒。《文定刘后村先生克庄》曰：“咸淳四年特除龙图阁学士，致仕仍旧，年八十三卒，谥文定。”<sup>⑤</sup>这是说刘克庄享年83岁。由刘克庄卒年和享年计算，刘克庄生于淳熙丁未（1187），长白玉蟾7岁，二人为同时代人。曾召南、王尊旺和方宝璋皆认为与后代的追记相比较，同时代人刘克庄的记载当更为准确。

刘克庄不仅与白玉蟾同时代，而且身为高官、文学家、养生家，属官、故吏、弟子、文友众多，与内丹家交往密切。刘克庄的朋友曾经访问白玉蟾。《后村集》卷18曰：“黄天谷，名春伯。白玉蟾，姓葛，名长庚。皆自言得道，后死，乃无它异。二人颇涉文墨，所至墙壁，淋漓挥扫，能耸动人。谷有诗云：‘半篙春水一簑烟，抱月怀中枕斗眠。说与时人休问我，英雄回首即神仙。’尝访蟾，

① 《道藏》5/386中。

② 《道外藏书》32/715上。

③ 《内田吟風博士頌寿紀念東洋史論集》，第500页。

④ 〔南宋〕陈思编，〔元〕陈世隆补：《两宋名贤小集》卷311。

⑤ 〔清〕李清馥：《闽中理学渊源考》卷9。

值其出。题壁云：‘怪访怪，怪不在。茅君山，来相待。’”同时，白玉蟾在临安的士大夫中也是知名人士。因此，刘克庄对白玉蟾比较了解。《后村集》卷24《王隐君六学九书序》曰：“邹专佞佛。黄涉猎道家，书不能精。蟾学与黄类。惟景建浩博可畏，扣之不穷，三人者不足以涉其藩甚矣。……又扣君曰：‘吾闻仙者曰：纯阳曰无漏。邹晚置妾，曾在道州生子。黄、葛不能无妇人。君亦然。何也？’君曰：‘若所言内丹也，可以延年尔。大丹成则飞腾变化去矣。’”刘克庄知白玉蟾为闽清葛氏子，评论其学涉猎道家，掌握其修炼阴丹的情况。

更重要的是刘克庄只养生而不信仙，因而特别关注几位内丹家是否高寿，是否真的不死，密切注视着他们修炼效果。他很自信地记载白玉蟾之死，在《后村集》卷18和《后村诗话》卷2中又重复记载。总之，刘克庄对白玉蟾去世的记载，是确凿可信的。

林希夷《后村居士集原序》撰于淳祐九年（1249），《后村集》刻印于此年。据此，收录于《后村集》的《王隐君六学九书序》的写作当不迟于此年，《王隐君六学九书序》记载的白玉蟾之死亦不迟于此年。蒙古汗国改称大元的时间是至元八年（1271）。淳祐九年（1249）距至元八年（1271）尚有22年，白玉蟾没有活到元初，更谈不上元末返乡。

另一个证据是彭耜《海琼玉蟾先生事实》曰：“耜不敢忘先生之遗言……”<sup>①</sup>遗言指逝者生前之言，表明彭耜撰《海琼玉蟾先生事实》时白玉蟾已不在人世。《海琼玉蟾先生事实》撰于“嘉熙改元”（1237），距至元八年（1271）尚有34年。

## 五

第二类“存疑”的学者较多，存疑轻重亦各不同。有的学者只

① 《白真人集》，见《道藏精华》第十集之二上，第39页。

在卒年打问号而无说,有的学者则立言。“存疑”者所说比如:

1. 田诚阳将“白玉蟾”生卒年标注为(1194~?),同时据前引“今已九旬来地”和“大宋丙子闰七月”,说白玉蟾1276年83岁时尚在世,起码活到90多岁。<sup>①</sup>

2. 日本学者横手裕说:绍定庚寅(1230)白玉蟾似乎生活在某处,此后他的踪迹就毫无所知,不知死于何处。<sup>②</sup>

3. 毛庆耆说:“无论彭耜《传》原作‘绍熙甲寅’,阮《志》引证作‘绍兴甲寅’,都是孤说,未可遽信……既然卒年不能确定而白氏行踪诡秘,还是从‘莫知所终’之说为妥。”<sup>③</sup>

4. 曾召南说白玉蟾最大的可能卒于南宋理宗绍定二年(1229),但也不能完全排除他活到64岁、90多岁的可能。<sup>④</sup>如果白玉蟾活到90岁,则是“元代尚存”。

5. 谢金良说:“给白玉蟾的卒年和寿龄都打上问号才是最合适的推论。”同时又推论说:白玉蟾“极有可能生于绍兴甲寅年(1134)”,“嘉定丙子(1216)仍活着”。<sup>⑤</sup>

6. 王尊旺和方宝璋说:没有发现白玉蟾1227年以后的诗文,如果他在世,这与他的风格完全相悖。所以白玉蟾于绍定己丑(1229)去世的可能性较大。但显示1229年以后白氏依然在世的材料,多数没有明确的证据,只是模棱两可的说法。彭耜的说法也只是一个孤证,说得又不肯定。所以,关于白玉蟾的卒年,“我们还

① 田诚阳:《道教知识宝典》,四川人民出版社1995年版,第476页。

② 〔日〕横手裕:《白玉蟾と南宋江南道教》,载《东方学报》(京都)第68册,第121~122页,1996年。

③ 毛庆耆:《白玉蟾和蟾仙解老》,见《暨南学报(哲学社会科学版)》2000年第1期。

④ 曾召南:《白玉蟾生卒及事迹考略》,载《宗教学研究》2001年3期。

⑤ 谢金良:《白玉蟾的生卒年月及其有关问题考辨》,载《世界宗教研究》2001年第4期。

不能妄下结论”<sup>①</sup>。

7. 卿希泰说：“白玉蟾的生卒年问题，尚待进一步考定。”<sup>②</sup>

彭耜《海琼玉蟾先生事实》在讲述白玉蟾卒于绍定己丑(1229)时，前面冠以“或传”，后面说“又未尝死”。这种似乎不肯定的口气，使上述学者们不敢确信白玉蟾卒于绍定己丑(1229)。

俞琰《席上腐谈》卷下曰：“淮阳陈宇道，号抱一子，有《立命篇》，绍定庚寅白玉蟾跋。又注《关尹子》、《参同契》，董炬堂丞相题跋于后……”这里说的陈宇道即与白玉蟾同时的著名道士陈显微，字宗道。横手裕据此记载，认为白玉蟾绍定庚寅(1230)为陈显微写了一篇跋语，故而似乎生活在某处，故而他对白玉蟾绍定己丑(1229)解化之事表示怀疑，不下结论。

让我们回过头来再仔细阅读《海琼玉蟾先生事实》。笔者以为，彭耜说白玉蟾绍定己丑(1229)去世，其实说得很肯定。

第一，前引《海琼玉蟾先生事实》曰：“绍定己丑冬，或传先生解化于盱江。先生尝有诗云：‘待我年当三十六，青云白鹤是归期。’以岁计之，似若相符。”这是说，白玉蟾在解化前，已经预告自己的死期，表示36岁时将成仙而去。这首诗题为《呼唤体自述》，全文收入《白真人集》卷5。<sup>③</sup>许多事实已经证明，少数人根据自己身体的感受的确能够预期自己死于何日何时。彭耜说“解化”时前面虽冠以“或传”，但随即以预期之诗为证，并说“以岁计之，似若相符”。若白玉蟾至期没有解化，彭耜则不必录预期诗，不必将白玉蟾预期不准

① 王尊旺、方宝璋：《也谈白玉蟾生卒年代及其有关问题——兼评近年来有关白玉蟾问题的研究》，载《世界宗教研究》2003年第3期。

② 卿希泰：《南宋时在南方兴起的一个金丹道派——紫阳派的形成及其传系和特点》，见黎志添主编《香港及华南道教研究》，中华书局（香港）有限公司2005年版，第362页。

③ 《道藏精华》第十集之二上，第684页。

公之于众。也有人至期改变主意,说我今天不死了。如果白玉蟾至期改变主意,彭耜会如实记载下来,不会说“以岁计之,似若相符”。前引《增补罗浮志》卷7按语解释预期诗曰:“计九十六岁。云三十六岁者,除去一甲子也。”这是说白玉蟾预期96岁,故意除去一个甲子,说成36岁。这种解释没有道理,苍白无力。彭耜录预期诗,已经将白玉蟾卒于绍定己丑(1229)的话说得很肯定了。

白玉蟾36岁去世,属于英年早逝。这对于精于内丹、宣扬长生的道教领袖白玉蟾的崇高威望来说极为不利。这首预期诗为白玉蟾的早逝做出了道教式的美妙解释,维护了他的威信。因此这首预期诗也可能是彭耜伪作的,将其写进《海琼玉蟾先生事实》。如果如此,这也证明彭耜要肯定地告诉人们白玉蟾于绍定己丑(1229)去世了,所以伪诗才说36岁是归期。

第二,《海琼玉蟾先生事实》紧接着曰:“逾年,人皆见于陇蜀,又未尝有死,竟莫知所终。按尹子曰‘十年死者十年得道’,是得道之速也,‘百年死者历久得道’,是得道之晚也。死者炼就纯阳之真精,消尽积阴之渣质,故棺空而无尸。复见于他邦,出入天表,与神俱游,是谓长生久视、无死无生、与天地为一也。今先生九年道成而仙去,是得道之速也。”<sup>①</sup>

第一句“人皆见于陇蜀,未尝有死,竟莫知所终”,是人们认定白玉蟾绍定己丑没有解化的另一个重要依据。但紧接这句话的一个“按”字,表明自“尹子曰”以下的话是彭耜阐述第一句的。阐述可以分解为三层,都是赞扬白玉蟾已经成仙,成仙即去世:

1. “人皆见于陇蜀,又未尝有死,竟莫知所终”是说见仙

“按”字以下十分明确地阐述了所谓“人皆见于陇蜀”,是白玉蟾“复见于他邦,出入天表,与神俱游”,人们见到的是神仙现身。

<sup>①</sup> 《白真人集》,见《道藏精华》第十集之二上,第36~37页。

所谓“未尝有死，竟莫知所终”，是“死者炼就纯阳之真精，消尽积阴之渣质，故棺空而无尸……是谓长生久视、无死无生、与天地为一”。可见“逾年，人皆见于陇蜀，又未尝有死，竟莫知所终”这句话，说的不是白玉蟾绍定己丑(1229)没有死，而是死后成仙了。

## 2. “十年死者十年得道”是说成仙

《关尹子·一字篇》曰：“人生在世，有生一日死者，有生十年死者，有生百年死者。一日死者，如一息得道。十年百年死者，如历久得道。”宋黄震批评《关尹子》这段话曰：“是人生惟以速死为幸，而不欲天下之有生也。何等立言哉？”<sup>①</sup>彭耜《海琼玉蟾先生事实》借《关尹子》(误写为尹子)的论述，将早死说成早得道，维护白玉蟾身后的威望，总结出“十年死者十年得道”的话，说的正是白玉蟾绍定己丑(1229)英年早逝。

## 3. “九年得道而仙去”是说成仙

前引《修仙辩惑论》曰：“自幼事陈泥丸，忽已九年。”彭耜《海琼玉蟾先生事实》说“今先生九年得道而仙去，是得道之速也”，是赞扬白玉蟾向陈楠学习了短短九年就得道而仙去。得道之速而仙去，仍然是说白玉蟾绍定己丑(1229)提前成仙了，也就是英年早逝了。

我们不能抛开彭耜十分明确的阐述，只用“逾年，人皆见于陇蜀，又未尝有死，竟莫知所终”这句话的字面意思，误以为彭耜说白玉蟾没有死，从而怀疑白玉蟾的卒年绍定己丑(1229)。

《海琼玉蟾先生事实》又曰：“都人有称先生入水不濡、逢兵不害者。后游名山，莫知所之。先生始而蓬头跣足、辟谷断荤，晚而章甫缝掖、日益放旷。不知先生者，往往以是而窃议之。先生亦颇厌世而思远游，其存亡莫得而晓也。”<sup>②</sup>彭耜的前文已明确说白玉

① [南宋]黄震：《黄氏日抄》卷55。

② 《白真人集》，见《道藏精华》第十集之二上，第38页。

蟾绍定己丑已死,可知这段话“远游”、“莫知所之”和“存亡莫得而晓”的意思,与“人皆见于陇蜀,未尝有死,竟莫知所终”一句相同,指成仙。白玉蟾放荡不羁的举止遭到正统儒者的非议,这段话为他辩护。彭耜是说,白玉蟾很讨厌这些非议,成仙而去。这既是一种抗议,也透露着一份高傲。

以刘克庄的信息灵通和对白玉蟾享年的特别关注,如果白玉蟾绍定己丑(1229)没有英年早逝,而是真的没有死的话,刘克庄《王隐君六学九书序》就不会如前引肯定地说:“蟾尤夭。死时皆无他异,反不及常人。”刘克庄只记载“蟾尤夭”而不记载“莫知所终”,印证了白玉蟾绍定己丑(1229)确实去世了,印证了“逾年人皆见于陇蜀”等话确为仙话,不是现实生活中的真事。所以说,彭耜的说法不是孤证,有刘克庄的记载作为旁证。

王尊旺和方宝璋说:没有发现白玉蟾 1227 年以后的诗文,如果他在世,这与他的风格完全相悖。这也是旁证。

俞琰《席上腐谈》卷下说陈显微《立命篇》有白玉蟾绍定庚寅(1230)写的跋语。俞琰的记载别无旁证。彭耜为白玉蟾最亲近的弟子,刘克庄为白玉蟾同时代人,俞琰为元代人,所以彭耜和刘克庄的叙述比俞琰的记载更可信。俞琰记载的白玉蟾题跋,疑或是托名,或是俞琰误记。在白玉蟾身后有人伪托他的大名是不足为奇的。俞琰《席上腐谈》的写作很随意,错误不止一处。将陈显微字“宗道”错写成“宇道”,就是现成的一例。

结论是:彭耜《海琼玉蟾先生事实》关于白玉蟾生卒年的记载可信,白玉蟾生于绍熙甲寅(1194),卒于绍定己丑(1229),享年 36 岁。这一结论又转回到 20 世纪 90 年代以前多数学者的共识去了。

(原载刘凤鸣主编《丘处机与全真道——丘处机与全真道国际学术研讨会论文集》,中国文史出版社 2008 年,第 340~355 页)



# 丘处机宗教思想的成熟期

## ——《寄西州道友书》考论

全真七子中,丘处机入道晚,成道也晚。但恰恰是他,将全真道推向了鼎盛,在历史上留下了自己大写的名字。他似可划归为大器晚成型的人物。历史机遇为大器晚成提供了舞台,而个人是否为可琢之璞、栋梁之材,也是必不可少的主观条件。丘处机在历史舞台上扮演的是宗教领袖、宗教家的角色,其宗教思想的成熟,为其充分发挥角色作用提供了保证。研究丘处机宗教思想的论著不算少,但对其发展脉络还梳理得不够清晰。尤其是丘处机的宗教思想成熟于何时,似乎没有人很明白地揭示出来。《寄西州道友书》可以回答这个问题。它告诉我们,丘处机的宗教思想成熟于龙门、终南时期。

### —

《道藏》鼓帙收录《真仙直指语录》2卷。该《语录》辑丹阳真人马钰、长真真人谭处端、长生真人刘处一、长春真人丘处机、太古真人郝大通与清和真人尹志平等六位全真道宗师一段一段的言论,故曰“真仙语录”。所辑包括口述和书信,直述修炼要义,故曰“直指”。该书署“海天秋月道人玄全子集”。玄全子为丹阳真人马钰门下弟子,该《语录》盖辑于元代。除本《语录》外,他还辑有《诸真内丹集要》3卷,亦收入《道藏》。

《真仙直指语录》卷上有一篇,题为《长春丘真人寄西州道友

书》。该篇首起 24 行文字,确系寄西州道友的书信原文无疑。为叙述方便,今暂将此 24 行称为“首起书信”。紧接 24 行后,又有十数段,每段皆以“师曰”、“丘曰”、“又曰”以及“或问”等语开头。与其他几篇,如《长真谭先生示门人语录》、《长生刘真人语录》、《郝太古真人语》和《清和尹真人语》等,体裁相同,今暂统称为“中部”。该篇最后 55 行文字,叙述中杂有一处问答,今暂称为“末尾”。“中部”和“末尾”诸段,是否全部或部分辑自书信,是否全部或部分辑自口述,哪些小段辑自书信,哪些小段辑自口述,皆无从分辨。从混乱的体裁推断,《寄西州道友书》盖不是一篇书信,而是书信摘录和口述语录混编。

《真仙直指语录》卷上所辑马丹阳语录,阙篇题。该篇起始即称“马丹阳师父”,后又有若干小段冠以“师曰”。有一小段引丘处机语,冠“丘君曰”。是知玄全子只称马丹阳为师。《寄西州道友书》之“中部”,一些小段冠以“师曰”,一些小段冠以“丘曰”。冠以“师曰”以及其后冠以“又曰”的诸小段,疑是马丹阳语录误辑于《寄西州道友书》中者,本文暂不作为丘处机言论分析。

《寄西州道友书》“首起书信”说丹阳、长真都已飞升。马丹阳于大定二十三年(1183)十二月二十二日在莱阳县游仙宫羽化,享年 61 岁。谭长真于大定二十五年(1185)四月初一在洛阳朝元宫羽化,享年 63 岁。可知“首段书信”书于大定二十五年之后。

姚从吾先生《元丘处机年谱》将丘处机的一生划分为四个时期。笔者将之细分为入道、守墓、磻溪、龙门、终南、栖霞、西游和燕京八个时期。大定十四年至二十年(1174~1180)为磻溪时期,大定二十年至二十六年(1180~1186)为龙门时期,大定二十六年至明昌二年(1186~1191)为终南时期。《道藏》本丘处机《磻溪集》卷 2 有七言绝句《赠云外子孙可道西州行化》一首,笔者考证它盖撰于丘处机在

龙门苦修期间。<sup>①</sup> 据此，知丘处机有时称陇州为西州。“首起书信”书于1185年之后，寄陇州诸道友，当为终南时期之事。

《寄西州道友书》“中部”录丘处机语曰：“我下七年苦志，比他人七世功夫。”<sup>②</sup> 丘处机在龙门苦修七年，此语当是结束龙门苦修不久后所说，盖说于终南时期。若终南时期以后回顾，当合磻溪苦修六年一起说13年。“中部”其余诸小段的时间，当与此小段前后相距不远，盖主要为龙门时期和终南时期的言论。

《寄西州道友书》“末尾”录丘处机自述五言绝句曰：“色身元有限，情欲浩无涯。痴似蜂贪蜜，狂如蝶恋花。”<sup>③</sup> 此诗收入《道藏》本《磻溪集》卷4，为《示众》27首之第一首，笔者考证它盖撰于丘处机在龙门苦修期间。<sup>④</sup> 以此推断，“末尾”所辑言论的时间盖与“中部”同。

总之，《寄西州道友书》所辑盖为丘处机在龙门和终南两个时期的言论。

## 二

传记中往往包容着思想资料。后人为丘处机撰写了不少传记及有关资料，常见者有《七真年谱》、《甘水仙源录》卷2《长春真人本行碑》、《云水集》卷7《长春真人成道碑》、《金莲正宗记》卷4《长春丘真人传》、《金莲正宗仙源像传》之“长春子”条、《历世真仙体道通鉴续编》卷2《丘处机传》、《玄风庆会图》、《辍耕录》卷10《丘真人传》、《元史》卷202《丘处机传》、《新元史》卷243《丘处机传》、《长春祖师语录》所收《邱真君传》等，均简略。另外，《至元辨伪录》卷3、王圻《续文献通考》卷243等文献，《秦安县志》、《栖霞县志》及《续志》、《凤翔府志》、《陕西通志》、《齐乘》、《岱览》、《崂山

①④ 拙文《〈磻溪集〉创作时间考》，载《文献》1994年第4期。

② 《道藏》32/436下。

③ 《道藏》32/437中。

志》等方志,北京白云观、陕西户县重阳万寿宫、宝鸡磻溪长春成道宫、陇县龙门洞等处保存的碑刻中,也时见有关丘处机生平和思想的零星资料。<sup>①</sup>还有一些零星资料夹杂在其他全真传记和著作中。看起来资料不少,但重复很多,相互抵牾之处也不少。姚从吾先生著《元丘处机年谱》,对抵牾之处多有考辨。<sup>②</sup>

记载丘处机思想资料比较多的著作,有《磻溪集》、《清和真人北游语录》、《长春真人西游记》、《玄风庆会录》和《寄西州道友书》等5种,各有所长。

《磻溪集》辑录丘处机近500首诗词,早已引起学者瞩目。元代以来诗词评论家对其赞誉有加,自不必说。现代黄兆汉先生撰《丘处机的〈磻溪词〉》一文,评价了该集的史料价值和艺术成就。《磻溪集》的诗词不是创作于某一个时期,而是跨越了守墓、磻溪、龙门、终南和栖霞五个时期。拙文《〈磻溪集〉创作时间考》试图分清每一首创作于哪一时期。<sup>③</sup>紧接创作时间考之后,笔者利用这些诗词尽可能地去窥测丘处机当年的生活和思想状况。<sup>④</sup>

---

① 北京白云观所存碑刻可参阅〔日〕小柳司气太编《白雲觀志》(日本东方文化院东京研究所1934年初版,国书刊行会1986年重印。又收入《藏外道书》第20册),陕西所存碑刻可参阅张文主编《丘处机与龙门洞》(陕西人民出版社1999年版)。

② 收于钱穆等著《中国学术史论集》,台湾中华文化出版事业委员会1963年版。

③ 拙文《〈磻溪集〉创作时间考》,载《文献》1994年第4期。

④ 本来是一篇文章,笔者于1993年10月在武当山中国道教文化研讨会上作了报告。承蒙不弃,被收入论文集,但文章被腰斩,编辑把前一半时间考证部分砍掉了。我把砍掉的前一半投给了《文献》,变成了《〈磻溪集〉创作时间考》。剩余的一半变成了《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修与隐居》,混迹于论文集中。如果读者没有看到前一半,难免不对后一半产生疑惑。编辑又把引文出处也全部省略了,文章更像无根之萍(载《中国道教》1994年增刊《武当山中国道教文化研讨会论文集》)。

《北游语录》汇集了尹志平的言论。尹为丘处机弟子,曾亲受丘处机耳提面命。他回忆和追述了不少丘处机的事迹和言论,弥足珍贵。但只有一小部分语录带有时间、地点的说明语。学者们分析丘处机的宗教思想,多取资于该语录。

《长春真人西游记》为西游随侍十八弟子之一李志常日记,由第一手资料写成,内容丰富,在诸多领域享有盛誉。清代钱大昕、段玉裁等先后考订,近代王国维等为之注释。《玄风庆会录》为陪侍成吉思汗听取丘处机讲道的名臣耶律楚材据记录整理,信实可靠。欲窥丘处机西游之秘,此二书不可不读。

此外,有必要提一下《长春祖师语录》。当代一些论著引用此书。该书流传较少。<sup>①</sup>其第一篇为《长春祖师语录》,无序跋,无署名,无编辑时间。从文题可知,刊刻此文者为丘处机的徒孙,不知为第几代。此文所辑语录,许多处不像丘处机时语。第一,开头曰:“师住燕京天长观时,普说曰……”<sup>②</sup>丘处机健在时,天长观奉旨改称长春宫。此是成吉思汗对丘处机的褒扬,全真教徒引以为荣。若是丘处机弟子追述,距奉旨改称为时不远,皇恩仍在,正通称长春宫,按常情,似应称长春宫而不称天长观。第二,文中载有人问曰:“北宗道法,至吾师而大行。全真之盛,振古未有。亦尚神

① 我只见到一种版本,即中国社会科学院图书馆藏《长春祖师语录》一册,线装。封里原刻印三行大字。右行曰“光绪戊申年重刊”,中行曰“长春祖师语录”,左行曰“板存京西白云观”。全书无序跋。不知此书何人编辑,何人主持刊刻,初刊于何年。原封面已毁,另用无字黄纸后补。封面钤篆书“中国道教协会藏书”阳文方形图章,第一页右下角钤隶书“中国社会科学院世界宗教研究所藏书”阳文长方形图章。知本册原藏白云观,后藏中国社会科学院。全书除封面、封底外,共15页。每页双面20行,每行25字。全书不分卷。共三篇。第一篇《长春祖师语录》,5页零4行。第二篇《玄风庆会录》,整6页。第三篇《邱真君传》,2页零13行。

② 《长春祖师语录》第1页正面,中国社会科学院图书馆藏清光绪戊申年重刊本。

通变化否?”<sup>①</sup>丘处机羽化于蒙古成吉思汗二十二年(1227),彼时南北宗之说尚未出现。“全真之盛,振古未有”之说,亦是后人评述,非其弟子所能言。第三,文中载丘处机曰:“帝王礼拜,三宫奉侍,燎望问道,至礼也。吾告之以‘清静无为,上帝好生’。一代仁厚之风,皆从此二句起。上亲书袍领,命藏诸内府,世授子孙,敕吾为大宗师。然吾心未尝动也……西域诸方,称吾为震旦活佛。声教所及,要荒无间。自古全真之盛,未有及此。此岂有所作为乎?”<sup>②</sup>自吹自擂,夸大其词。成吉思汗何曾礼拜丘处机?大雪山何曾有三宫奉侍?对成吉思汗不敬,乃大忌,性命攸关。丘处机不至于轻浮、愚昧如此。第四,文中载丘处机曰:“吾《西游记》首言:‘凡有七窍者,皆可成真。’”<sup>③</sup>丘处机岂能掠弟子之美,将李志常的《长春真人西游记》说成己作!第五,王重阳主张三教合一、三教平等,全真教的教理教义吸收了佛教主要是禅宗临济宗的内容。全真宗师诵佛经,说佛语,均很平常。但全真教的终极追求仍是以道教彼岸世界为主。文中第3页讲“千佛出世”,第4页讲“证菩萨果”,第5页讲“证如来果位”,似不合王重阳教义宗旨,亦与丘处机一贯言论相左。简言之,《长春祖师语录》自称记录的是丘处机最后一个时期,即燕京时期讲道之辞,但有伪托之嫌。至少是口口相传,年代已久,整理成文时部分语录已经走样。

还有一些著作,署名丘处机著,或者被称作是丘处机著,如《大丹直指》、《龙门秘旨》、《金丹论》、《摄生消息论》、《清规榜》、《垂训文》等。这些著作的真伪,一时难辨。

《寄西州道友书》之真实可信,与《磻溪集》、《北游语录》、《长春真人西游记》、《玄风庆会录》相当。其辑录的言论可考证出明确

① 《长春祖师语录》第1页反面。

② 《长春祖师语录》第2页正面。

③ 《长春祖师语录》第2页反面。

的时期,胜过《北游语录》。其与《长春真人西游记》、《玄风庆会录》反映的时期不同,正好“分工负责”。该文提供的资料,对于研究丘处机龙门和终南两个时期的宗教思想,研究丘处机宗教思想发展的轨迹,很有价值。

### 三

全真道的修炼有“真功”、“真行”之分。《晋真人语录》曰:“功行两全,是谓真人。”<sup>①</sup>《寄西州道友书》全篇,无论“首起书信”还是“中部”、“末尾”,皆以积功累行为主题。“首起书信”曰:“大抵修真慕道,须凭积行累功。”<sup>②</sup>“中部”有三次解释什么叫作“外日用”、“内日用”。“外日用”即真行,“内日用”即真功。其曰:“舍己从人,克己复礼,乃外日用。饶人忍辱,绝尽思虑,物物心休,乃内日用。”“先人后己,以己方人,乃外日用。清静做修行,乃内日用。”“常令一心澄湛,十二时中,时时觉悟,性上不昧,心定气和,乃真内日用。修仁蕴德,苦己利他,乃真外日用。”<sup>③</sup>“末尾”讲到功行两全曰:“大抵外修福行,内固精神,内外功深,则仙阶可进,洞天可游矣。”<sup>④</sup>积功累行,是丘处机在龙门和终南布道的主要内容之一。其具体阐述,忠实地贯彻了王重阳开创的教义宗旨,并有所发挥。

王重阳有时强调真行,如《晋真人语录》曰:“有功无行,道果难成。”<sup>⑤</sup>有时强调真功,如《重阳立教十五论》曰:“只修外功,不修内行,如画饼充饥、积雪为粮,虚劳众力,到了成空。”<sup>⑥</sup>其说内行,即真功。真行能够赢得群众,也能磨炼自己的意志。丘处机并不将功

①⑤ 《道藏》23/697 中。

② 《道藏》32/436 上。

③ 《道藏》32/437 上。

④ 《道藏》32/437 下。

⑥ 《道藏》32/153 中。

行平等看待,而是更重视真行,将真行视为修道成功的首要条件。丘处机自入道以来身体力行。《北游语录》卷2说丘处机“有为十之九,无为虽有其一,犹存而勿用焉”<sup>①</sup>。这里的有为即指真行。丘处机用十分之九的精力实践真行,孰轻孰重,泾渭分明。丘处机不仅亲自实践,还以此教人。尹志平曰:“至长春师父,惟教人积功行,存无为而行有为。”<sup>②</sup>《寄西州道友书》“末尾”从理论上阐述曰:“古今成道者,皆福慧相须……故达士宁损其身不损其福。世之人,虽天资明敏,学海汪洋,若福行未加,则终不能探其道元之妙。”<sup>③</sup>“福”即真行,“慧”即真功。丘处机进一步劝诱说,积累真行的多少,直接决定仙位的高低。其曰:“古今得道圣贤,道通为一,福则有异。外功大者仙位之高,外行卑者阶居其下。”<sup>④</sup>

丘处机还有一个说法是天上功行难积,人间功行易积。《寄西州道友书》“中部”曰:“功亏行少,只得归蓬岛,五百年后再来人世积功。天上功行难积,人世功行易积。上士得道,超三界外,不居蓬岛。”<sup>⑤</sup>《寄西州道友书》“末尾”说天上圣贤知道自己真行不广,则重下人间补修。因为“人间浊恶难修而功疾,天上清高易处而功缓”<sup>⑥</sup>。其意是说,只修真功也可以成为蓬莱仙,也可以升天,但不能成为超越三界外的真仙,仍要重新下到人间修真行,不如一开始就重视真行。这也说明丘处机将行重于功。

王重阳总的主张是渐悟基础上的顿悟。七子处境不同,有人偏重顿悟,有人偏重渐悟。而且他们因材施教,对不同的人讲述,渐顿亦不同。一般情况下,丘处机更强调渐悟。他曾以自己与马

① 《道藏》33/166 下。

② 《北游语录》卷3,见《道藏》33/173 上。

③④⑥ 《道藏》32/437 下。

⑤ 《道藏》32/437 上。



钰相比,说马钰悟死,故得道速,自己悟万有皆虚幻,故得道迟。<sup>①</sup>他认为迟速的差别不仅由于所悟的内容不同,还取决于积累功行的厚薄。丘处机《寄西州道友书》“首起书信”曰:“我无宿骨,虽遇明师,万苦千辛,至今未了。丹阳、长真皆是宿缘,则十年五载之间,天外飞腾自在。”<sup>②</sup>尹志平也听丘处机说过同样的话,说丹阳两年半了道,长真五年,长生七年,自己十八九年还未成功,原因是功行不够。<sup>③</sup>丘处机在《寄西州道友书》“首起书信”中用渐悟的思想劝导信徒,说修炼是一个很长的过程,甚至需要两世、累世的时间。其曰:“刹那悟道,须凭长劫炼磨;顿悟一心,必假圆修万行;今世之悟道,宿世之有功也。”<sup>④</sup>有些人苦修多年,却不见成功,便灰心丧气,失去信心。丘处机耐心地向他们讲述宿世之因。鼓励他们说,虽然没有得道,但已经积累不少阴功,植下了深重的善根,远远超过了无宿根者。只要志向坚定,毫不懈怠,坚持苦修,或今世,或来世,或几世后,终会成功。他要求信徒对于成功之事采取自然无为的态度,只埋头苦修,不计较成功,像王重阳教导的那样。其曰:“祖师云:‘无为道者,先舍家而后舍身,病即教他病,死即教他死。至死一著,抱道而亡,任从天断。’斯为至言,学者其审之。”<sup>⑤</sup>

王重阳的“宿缘”说,是由中国古代的鬼魂转世、酆都地狱和佛教的业报轮回说共同支撑的。如《重阳全真集》卷3《酹江月》词描述轮回,《摸鱼儿》词描述宿债,《川拨棹》描述酆都。《寄西州道友书》“末尾”记载丘处机讲述还宿债的故事。故事说陇州汧阳县张三郎死后转生为吴山县翟家男儿。此男儿长大会说话后,说自己宿世曾为一雀,触网而死。再世为犬,被一妇女用刀砍死。三世为羊,被宰杀用于祭神。再转世为张三郎。翟氏曾向张三郎借九两

① 《北游语录》卷1,见《道藏》33/157上。

②④⑤ 《道藏》32/436中。

③ 《北游语录》卷1,见《道藏》33/156下。

丝,后归还。但张三郎说没有归还,让翟氏又归还了九两丝。于是张三郎转世为翟家子,偿还多要了九两丝的宿债。<sup>①</sup>

王重阳的真功包括修性与修命两部分,主张性命双修。《重阳立教十五论》第十一论就是“混性命”。但在次序上,王重阳主张先性后命。如《晋真人语录》曰:“人之修行,先须识取性命宗祖,然后真以保命修行。”<sup>②</sup>在重要性上,王重阳主张修性重于修命。如《重阳真人金关玉锁诀》曰:“惟一灵是真,肉身四大是假。”<sup>③</sup>《晋真人语录》曰:“长生不死者,一灵真性也。”<sup>④</sup>《重阳授丹阳二十四诀》曰:“宾者是命,主者是性也。”<sup>⑤</sup>丘处机与之相同,称只修命不修性者为下等、小器,要求先性后命。《寄西州道友书》“中部”辑丘处机曰:“有一等道人丹田搬运,亦是下等门户尔,乃教初根小器人。若性到虚空,豁达灵明,乃是大道。此处好下手,决要端的工夫。”<sup>⑥</sup>《寄西州道友书》“末尾”曰:“盖清静则气和,气和则神王,神王则是修仙之本,本立而道生矣。”<sup>⑦</sup>这是说修性是成仙之本。

王重阳把苦修作为修性的手段之一,其《重阳立教十五论》曰:“入圣之道,须是苦志多年,积功累行。”<sup>⑧</sup>他和几位弟子都为苦修作出了榜样。乞食、穴居、赤足、跪沙、坐桥等举动,产生了惊世骇俗的效果。丘处机“入磻溪穴居,日乞一食,行则一蓑,虽箪瓢不置也,人谓之蓑衣先生。昼夜不寐者六年。既而隐陇州龙门山七年,

① 《道藏》32/438 上。

② 《道藏》23/696 下。

③ 《道藏》25/799 中。

④ 《道藏》23/698 下。

⑤ 《道藏》25/807 中。

⑥ 《道藏》32/437 中。

⑦ 《道藏》32/437 下。

⑧ 《道藏》32/154 中。

如在礪溪时”<sup>①</sup>。他为了战胜睡魔，“于山上往来搬石炼睡”<sup>②</sup>。丘处机也要求信徒苦修。《寄西州道友书》“首起书信”劝道友曰：“若不苦志虔心，难以超凡入圣。”<sup>③</sup>“中部”辑丘处机劝弟子曰：“尔不识字休学文，乱了修心。且发三五年若（苦）志，莫言是非，且搜己过，休起无明，休爱华丽，绝尽贪嗔，屏除色欲，潇潇洒洒，便是道人。”<sup>④</sup>《寄西州道友书》“中部”曰：“（修性）闹处做更好。”<sup>⑤</sup>在繁华之处苦修，对修炼者的毅力更具挑战性，社会效应更大。

修性的另一手段是心性修炼，明心见性。《重阳真人授丹阳二十四诀》曰：“先求明心，心本是道，道即是心。”<sup>⑥</sup>徐琰评述曰：“其修持大略以识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人为之宗。”<sup>⑦</sup>王重阳《重阳立教十五论》要求在日常生活的每一刻都要坚持明心，其曰：“凡打坐者，非言形体端然，瞑目合眼，此是假坐也。真坐者，须要十二时辰行住坐卧一切动静中间，心如泰山，不动不摇，把断四门眼耳口鼻，不令外景入内，但有丝毫动静思念，即不名静坐。”<sup>⑧</sup>前引丘处机关于内日用的阐述，正是这些内容。

明心见性达到的境界是不可言说的。《北游语录》卷3曰：“物欲净尽，一性空虚，此禅家谓之空寂，吾教谓之清静。此犹未也，至寂无所寂之地，则近矣。虽然至此，若无真实功行，不能造化，无造化则不得入于真道。须入真道，则方见性中之天，是为玄之又玄。

① 《甘水仙源录》卷2《长春真人本行碑》，见《道藏》19/734中、下。

② 《道藏》32/441上。

③ 《道藏》32/436上。

④ 《道藏》32/436下~437上。

⑤ 《道藏》32/436下。

⑥ 《道藏》25/808中。

⑦ 《甘水仙源录》卷2《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》，见《道藏》19/740上。

⑧ 《道藏》32/153下。

至此，则言辞举动凡所出者，无非玄妙。”<sup>①</sup>丘处机的解释更为清晰。《寄西州道友书》“中部”曰：“神定气和，乃是见性也。但莹净与月无异。若人问有象，以无象答之。若问无象，以有象答之。若有无相参，玄之又玄。”<sup>②</sup>所谓以无象答有象、以有象答无象、有无相参，也就是明心见性的境界像月亮一样，只能意会，无法言传。

修性的一个重要内容是去欲。《重阳真人授丹阳二十四诀》曰：“凡人出家，绝名弃利，忘情去欲则心虚……”<sup>③</sup>《寄西州道友书》“末尾”辑丘处机讲述磁州道者李道明的故事。故事说李道明曾寄沂水县诸吴村庵舍，当其出家之始，“落魄不羁，沉湎杯酒”。一夜他梦见自己被押送官府，目睹了酷刑，遭到鞠使斥责。被释放后变化为鸢，坠于海上，终于清醒悔过。<sup>④</sup>丘处机特别谴责了房中采战术。《寄西州道友书》“末尾”曰：“又有房中采战之术，耗乱精神，败德惑众，名标鬼录，迹坠酆都也。《经》云：‘长生至慎房中急，胡为死作令神泣。’世人恣情贪欲者，身虽未死而神已泣矣。”<sup>⑤</sup>又答养生之道曰：“生尔处乃杀尔处，此乃至言也。”<sup>⑥</sup>丘处机十分重视禁欲宝精的禁忌。后来他对成吉思汗也说：“学道之人首戒乎色。”<sup>⑦</sup>

王重阳重视修性，但并不放弃修命。《重阳立教十五论》第十论是“匹配五气”。丘处机也是如此。《寄西州道友书》“中部”辑有人问调息绵绵如何？丘答曰：“但令如龟喘息，乃是道人活计，不可著他。古人云：‘神水不离身，华池日日新。若能常得饮，便是大

① 《道藏》33/168 下。

② 《道藏》32/437 上。

③ 《道藏》25/808 中。

④ 《道藏》32/438 上。

⑤ 《道藏》32/437 中。

⑥ 《道藏》32/437 中、下。

⑦ 《玄风庆会录》，见《道藏》3/388 中。

罗人。’”<sup>①</sup>丘处机还描写了修命时身心的景象：“耳里闻的，眼里见底，皆不得执着。在意修行，圣贤暗中提挈。若人每到神定气和之间，觉内肾热熏蒸四大，一两时方散，有山水日月之象。”又曰：“我等三次撞透天门，日月自别，直下看森罗万象。”说完这句话，丘处机后悔了，更正说：“不可看他。”<sup>②</sup>这种异象不是我们能够理解的。我们只是看出丘处机讲述的也是全真道的内丹术，与钟吕金丹术一脉相承。

#### 四

优秀的宗教领袖或宗教家，都与信徒群众关系密切。丘处机大约从磻溪时期，就开始养成主动向各阶层群众布道的职业习惯。《磻溪集》收录的一些诗词，真实地记录了丘处机在磻溪、龙门同群众打成一片的情景。丘处机离开龙门后，仍书写《寄西州道友书》，传道不倦，充满感情，在信徒群众中保持着崇高的威信。《寄西州道友书》“中部”辑录丘处机答于清风、姚真人和刘道坚问，可谓海人不倦。不知此三人是弟子还是信众。《寄西州道友书》“末尾”辑丘处机答中牟白沙镇（今属河南省）公人赵三问。赵三当是信徒。

王重阳善于以诗词传道，还喜爱比喻和实例。如《重阳立教十五论》以调琴和铸剑，比喻炼性应当“得中”。比喻和实例，变抽象为形象，化枯燥为生动，对普通民众尤其适用。丘处机在《寄西州道友书》中继承王重阳的手法，运用自如。

丘处机用比喻说明修真行应不计成功的道理，《寄西州道友书》“首起书信”曰：“如人有大宝明珠，价直百万。我欲买之而钱虽（‘虽’盖为‘数’之误）未足，须日夜经营，勤用俭求，积聚财物。或

① 《道藏》32/437 中。

② 《道藏》32/437 上、中。

三千五千，或三万五万，钱数未足而宝珠未得。其积聚钱物，应急且得使用耳。比之贫窶之家，云泥有隔。”<sup>①</sup>他用存粮积财比喻修真功的积气曰：“悟道之人如农家之积粟，自一合至万石。又如世人之积财，自一文至万贯。如此惜气不损，则积气自神矣。”<sup>②</sup>《寄西州道友书》“末尾”记载，丘处机将真行称为“福”，比喻为灯油，将真功称为“慧”，比喻为灯火。没有灯油，灯火自然不亮。寓意是不修真行，真功自然不成。其曰：“慧为灯火福为油，灯火无油则不明，慧性无福则不王。”<sup>③</sup>攒钱、存粮之事人人关心，油灯天天要用，以之比喻，明白易晓。其他还有以月喻性，以蜂喻痴，以蝶喻狂等。

丘处机举黄帝为例，说明人间修真行更容易见效。《寄西州道友书》“末尾”载丘处机举例曰：“轩辕久居天上，因议大行，落在人间。先世为民，再世为臣，三世为君。济物利生，功成乃仙去尔。”<sup>④</sup>后来他向成吉思汗讲道时，也举此例。“末尾”接着又举陇州宦族李原通、解州平陆县李得和因善功而成为土地神的事例。丘处机也举出两个反面事例。一个是前引陇州汧阳县张三郎还宿债的故事，另一个是前引磁州道者李道明因贪杯而受冥罚的故事。陇州即今陕西陇县，解州平陆县今属山西省，陇州汧阳县即今陕西千阳县，磁州今属河北省，皆为全真道传布的北方一带。黄帝的实例其实是古代神话。后几个实例不是出自幻觉，就是来自梦境，或者是有意编造而成。事皆不实，但主人公不是神仙，便是民间有名有姓的人物，信徒群众确信都是实例，容易接受。

《寄西州道友书》所辑丘处机的书信和语录，站在全真教教义的角度看，可谓全面深刻，精辟圆融，深入浅出，简练生动，继承和发挥了王重阳的修炼思想和传道技巧。

① 《道藏》32/436 上。

② 《道藏》32/436 下。

③④ 《道藏》32/437 下。

丘处机拜师后,王重阳“令作尘劳,不容少息”,磨炼他的心志。王重阳羽化前,将丘处机交付马丹阳带领。守墓时期,丘处机当从马丹阳受教。这些奠定了丘处机全真信仰和神学的基础。磻溪、龙门“斗闲”,丘处机通过穴居苦修,佯狂玩世,博览群书,吟诗填词,放情山水,深入农民,传教布道等活动,积功累行,性命双修,进行宗教思索和阐述,发挥王重阳和马丹阳的学说。<sup>①</sup> 结束“斗闲”,回终南刘蒋村主持教务时期,丘处机当继续进行思索、阐述和发挥。

《寄西州道友书》记录了丘处机思索、阐述和发挥的结果。它告诉我们,丘处机在 33~44 岁度过龙门和终南时期时,逐渐对全真教理教义领悟得更准确、更系统、更深刻了,对其有所发展,形成了个性,并将其化为了自己理性的信仰,无比坚定。

《寄西州道友书》表明,经过王重阳和马丹阳的先后教导,又经磻溪、龙门苦修,至龙门、终南时期,丘处机的宗教思想终于成熟。他已经具备了承担天将降大任的宗教领袖和宗教家的主观条件。这时,他已经朝野钦敬了。果然,丘处机栖霞担当教主,西游取信大汗。至燕京统领天下道教时,全真大盛。

(原载《三秦道教》2000 年第 3 期,第 16~24 页。又载任法融、樊光春主编《道衍全真》,陕西旅游出版社 2004 年版,第 14~35 页)

<sup>①</sup> 参阅拙文《从〈磻溪集〉看丘处机的苦修与隐居》,载《中国道教》1994 年增刊。





# 其他宗教





## 藏传佛教和道教

藏传佛教和道教都是中国的宗教。不过前者主要由印度密教和西藏本教融合而成,形成地为藏区。后者主要继承了内地的古代宗教与文化,形成地主要为汉族地区。表面看,二者根源不同,流行的地域有别,似乎风马牛不相及。实际情况恰恰相反,二者的历史渊源很深。

### —

一些印度学者发现,《度母秘义经》、《风神咒坦多罗》、《摩诃支那道修法》、《弥罗山坦多罗》、《梵天坦多罗》等几部婆罗门教梵文文献,都提到印度密教中与救度母崇拜或独结母崇拜有关的“女人道”(Vamacara)来自中国,印度密教中奉行的“五真性”供养也与中国有关。《度母经》和《风神咒坦多罗》还提到在公元4世纪时,伐湿斯塔(殊胜, Vesistha)曾亲赴中国向道教徒学习“摩诃支那功”。印度学者雷易(P. C. Ray)教授在他的《古代中世纪印度化学史》一书中说,印度泰米尔文文献记载,南印度密教的18位“成就者”中有两位是中国人,泰米尔文名字叫博迦尔(Bogar)和普里巴尼(Pulipani),他们于公元3世纪时去印度传播道教禁咒、医术和炼丹术等,博迦尔曾带弟子回中国学习,学成又回到印度。<sup>①</sup>

道经《太上洞渊神咒经》有一段经文与印度文献相呼应。该经

① 参阅黄心川《道教与密教》,载《中华佛学学报》1999年第12期。

凡20卷,各卷非撰于一时。撰于东晋时期的第20卷曰:“道言:自今至辛巳年,当有赤人。赤人长三尺七寸,三亿万人,居东海水中,亦有学仙道士。南海有八十万人,人身长九尺。亦来入中国受道,时人或不识之矣。水人在海中曲山上,亦有男女,居在水中。时出九曲山上。有学道人,多端正,天下无有此比矣。水中人王三百夫人,夫人悉受道法,天人、玄女之仙化之。三洞大经布流于西海。亦有人,长一丈七尺。亦有夫妇之道,行道异于中国之人矣。王方平、麻姑日日往彼化人。此国亦有水人,身長一丈六尺。多有女人,少有男子。王身長二丈九尺,及三千夫人,各有三十六王子。不食五谷。天人亦往来水下,作金玉七宝之室。人身亦衣金玉七宝之衣也,中国人得亦不能别之。行则乘风而驾雨,亦有自然之道炁矣。此之水人等,居在水下,水在上流耳。海中大虫,非世人所知。亦有大马大牛,如大马人头。百亿万种,不以一物也,无可比之者矣,世无所此也。”<sup>①</sup>这些神话,光怪陆离不如《山海经》,纪实成分的比例则过之。

中国古籍中所说的四海,不同的古籍、不同的时代所指不同。《尔雅·释地》将中原周边地区泛称为四海,曰:“九夷、八狄、七戎、六蛮,谓之四海。”《太上洞渊神咒经》将四海移到境外,用它泛称中国周边地区。

东海和北海与本文关系不大,本文只对南海和西海感兴趣。《太上洞渊神咒经》将中国的疆域大致确定在汉代强盛时期的范围。其卷20曰:“中国,长安是也。东至海隅,南至吴楚之外郊,西至罽宾,北至沙漠,悉是中国之名也。”<sup>②</sup>

据此我们很容易知道它说的南海和西海的范围。南疆外,从

① 《道藏》6/76 中、下。

② 《道藏》6/77 上。

东南到西南横着看过去,南海当包括西南端今天的孟加拉湾、孟加拉国、尼泊尔和印度西部等。唐代僧人义净赴印度取经,写了一部书就命名为《南海寄归内法传》。西疆外,从西北到西南竖着看下来,西海当包括西南端今天的阿拉伯海和印度东部等。总之,南海和西海的范围将古印度包括了进去。

所谓“水人”或“水中人”,当指渔民、船民以及水下采珠工人等。他们生活在岛上、船上或水边,善于游泳,以水为生,故《太上洞渊神咒经》称之为“水人”或“水中人”,并加上了“居在水下”、“往来水下”之类的神话描写。印度东面为孟加拉湾,西面为阿拉伯湾,大陆上流淌着印度河、恒河、布拉马普特拉河等,不乏“水人”。

《太上洞渊神咒经》说西海也有夫妇之道,行道异于中国之人。印度婆罗门教主张满足爱的情感或性欲,方法与道教房中术不同。

总之,《太上洞渊神咒经》说南海人来中国受道,三洞大经布流于西海,神仙去南海、西海化人等等,大概描写了晋代印度有人来中原学习道教,道教经典传入印度,道士赴印度传道等事实。天人和玄女是道经中常见的夫妻神。尤其是玄女,作为房中女神可谓大名鼎鼎。王方平是著名的男性神仙,女神仙麻姑在古代也家喻户晓。《太上洞渊神咒经》让他们出双入对,显然也赋予他们共同教授房中术的使命。这两个神话是将道士的行为神化的结果。

有学者苦心寻觅道教功法于历史上传入印度的交通路线。荷兰汉学家高罗佩(R. H. van Gulik)博士推测,金刚乘所吸收的道教的东西,当是经阿萨姆邦从中国传入印度的。<sup>①</sup> 中国学者张毅研究

① [荷兰]高罗佩:《印度和中国的房中秘术》,见高罗佩著,李零、郭晓惠等译《中国古代房内考》,上海人民出版社1990年版,第479页。

员说道教是经由滇缅线传入东印度的。<sup>①</sup>

## 二

除了专门来华学道和专门赴印传道者外,来华印度僧人融会佛道,促进中印文化交流,亦功不可没。黄心川教授从史传中统计,自公元2世纪上叶至8世纪中叶,即纯密形成之前,印度次大陆和中亚地区来汉地的僧侣中谙熟杂密法术的共计39人。<sup>②</sup>可以想象,名不见经传者更不在少数。39人中三分之二以上是印度人。这些人不仅身怀妙术,而且个个通达权变。为了传播印度佛教,他们尽可能采用中国人熟悉的表达方式,甚至学习与吸收中国宗教的一些思想和方术。黄心川教授指出,在这些人身上,“集中表现了印度婆罗门教、中亚萨满教、西藏的本教和中国先秦两汉道教的巫术、魔术、占星术、方术、谶纬、神咒等等之大成”<sup>③</sup>。这种现象是释道融合与斗争的具体表现。

仅举北魏时来华的中印度僧人昙无讖为例。《魏书·沮渠蒙逊传》曰:“始闾宾沙门曰昙无讖,东人鄯善,自云‘能使鬼治病,令妇人多子’,与鄯善王妹曼头陀林私通。发觉,亡奔凉州。蒙逊宠之,号曰‘圣人’。昙无讖以男女交接之术教授妇人,蒙逊诸女、子妇皆往受法。世祖闻诸行人,言昙无讖之术,乃召昙无讖。蒙逊不

① 汶江(真名张毅):《试论道教对印度的影响》,见《南亚与东南亚资料》1982年第2辑,第118页。关于这条路线,方国瑜《云南与印度缅甸之古代交通》(载《西南边境》第12期,1941年6月)、郑天挺《历史上的人滇通道》(载《旅行杂志》第17卷第3期,1943年)已经考证过。汶江本人另有一篇文章《滇越考——早期中印关系的探索》(载《中华文史论丛》1980年第2期)考证这条路线。

② 39人名单,请参阅黄心川《中国密教的印度渊源》,见《印度宗教与中国佛教》,中国社会科学出版社1988年版,第6~9页。

③ 黄心川:《道教与密教》,载《中华佛学学报》1999年第12期。

遣，遂发露其事，拷讯杀之。”<sup>①</sup>

《北史》综合北四史而成，其卷93《僭伪附庸传》由《魏书》全录此事，自不待言。僧传的记载与《魏书·沮渠蒙逊传》不同。梁代僧祐著《出三藏记集》卷14有《昙无讖传》，说是蒙逊担心足智多谋的昙无讖为北魏重用，于己不利，遂将昙无讖秘密杀害。《法苑珠林》卷79《冤魂志》为昙无讖鸣不平，说蒙逊的左右常白日见昙无讖持剑击蒙逊，蒙逊因此病死。《出三藏记集》卷36《李顺传》又说魏世祖的使者李顺受蒙逊贿赂，遂听任蒙逊杀死昙无讖。《魏书·李顺传》也如此记载。苏晋仁教授根据僧传的记载，断定昙无讖绝无教授男女交接术之类的秽迹，是李顺受贿赂而将蒙逊的诬陷之词谎报世祖，《魏书·沮渠蒙逊传》遂误记。<sup>②</sup>

究竟是僧传为尊者讳，还是《魏书·沮渠蒙逊传》误记，今已无法对质。笔者以为，即使昙无讖并无其事，也是来自印度次大陆和中亚地区的其他僧人有其事。因为，欲加昙无讖之罪，何患无辞！若皆无其事，蒙逊何苦要败坏自己的女儿们和儿媳们的名声呢？

道经也提到印度次大陆和中亚地区来华僧侣的房中密术。《天皇至道太清玉册》卷4记载，南朝梁天监十四年（515），范云向梁武帝解释什么叫舍利时曰：“西胡房中秘密之法以合气而采阴者得之。其色红紫而体重也。胡言舍利。”<sup>③</sup>梁武帝时有吏部尚书范云，天监十四年时已逝世十余年，此解释舍利之范云当是误记姓名或有意伪托。

所谓“能令妇人多子”，颇似道教的房中广嗣术。广嗣术是汉代太平道之所长，《太平经》多有阐述。所谓“合气”，当时人们多用于描述天师道的黄赤之道。所谓“采阴”，是玄素之道、容成之术等

① 《魏书》卷99。

② 苏晋仁：《佛教文献整理谈》，载《世界宗教文化》1998年第4期。

③ 《道藏》36/394下。

中国房中术的重要内容。印度人研究房中术开始得很早。公元2世纪上叶至8世纪中叶来华印度僧人中如果有人以印度房中术授人,那是不奇怪的。上述记录有可能是用道教术语去描述印度房中术,但更有可能是反映了印度僧人把道教房中术融入密法的事实。

黄心川教授对《大正藏》卷18至卷21密教部收录的受到道教影响的70部经轨进行分析,总结出杂密时期密教在汉地和道教的交融可分为三种情况:

(1)密教吸收了道教以前先行的思想和信仰,如阴阳五行说、五脏六腑说、谶纬、神仙方术、六甲、巫祝、鬼神等等。

(2)道、密在传播过程中摄取、融合了对方的教义内容、仪礼、符咒、印法等,采用了对方的术语、文句、咒声等。

(3)道、密全盘吸收了对方思想和内容,甚至名称也很雷同。<sup>①</sup>

谙熟杂密法术的来华印度僧人们回到印度后,免不了传授融合了道教的巫术、魔术、占星术、方术、谶纬、神咒等等内容的密术。这种密术大概为日后的纯密所摄取。

### 三

荷兰高罗佩博士说:“中国古代道教的房中秘术,曾刺激了金刚乘在印度的出现。”<sup>②</sup>

张毅研究员比较了密教和道教的相似之处。我将他的比较,大致归纳为九点:

(1)追求肉体不朽。

(2)认为人身为宇宙的一小天地,因此非常重视身体的修持。

① 黄心川:《道教与密教》,载《中华佛学学报》1999年第12期。

② [荷兰]高罗佩:《印度和中国的房中秘术》,见《中国古代房内考》,第479页。



(3)根本修行中,双身功尤为重要。

(4)非常强调阴性的重要,有佛性存于女根的说法,和道家的“玄牝之门,是天地根”的说法完全一致。

(5)采用还精术。

(6)较真言宗晚出的天性宗的教义与仪轨中所带的道教色彩更为浓厚而显著,在他们的祈祷歌中可以发现许多和《道德经》中“知其雄,守其雌”之类的说法十分相似的词句。

(7)女性无论在密教的教义、神祇和信徒中都占有十分重要的地位。

(8)密教对待各个种姓一视同仁。

(9)密教也如道教一样,长期流行于民间,和劳动人民有密切联系,他们所注意的是现实世界,而不是一味地追求理想的彼岸。<sup>①</sup>

张毅研究员看到密教在许多地方都和印度传统各宗派有显著的差异,和道教却十分相似,而且相似之处又非常明显,认为不能轻率地认为这种现象仅仅是偶合。他总结说:“不是密宗的框架形成之后,才接受道教思想那样的外来成分,而是道教输入印度之后,才促使密宗的形成。”<sup>②</sup>

中国台湾学者萧登福教授也作了比较。我将他的比较,大致归纳为六点:

(1)曼荼罗依袭道教将神祇与五色、五方相配,分阶依次陈列。皆用多重圆坛或方坛,四门四向通达。其中密教金刚界大曼荼罗乃仿自道教之九宫神坛;而胎藏界大曼荼罗及金刚界九会之成身会,则仿自《太上洞神太元河图三元仰谢仪》所述之道坛,间接沿承

<sup>①</sup> 汶江(真名张毅):《试论道教对印度的影响》,载《南亚与东南亚资料》1982年第2辑,第113~123页。

<sup>②</sup> 张毅:《试论密宗成立的时代与地区》,载《印度宗教与中国佛教》,第21页。

自汉世帝王郊祀天地之坛(郊天为圆坛,祀地为方坛)。

(2)密教坛场上所常用之香炉、如意、拂子、麈尾等物,出自中土;剑、镜、铃,则为道教术仪中所不可缺者。再者,密教用酒、脯、纸钱以祭,更可看出系受道教之影响而来。道教的称名启请仪式也成为密宗信徒与佛、菩萨及诸神祇沟通心意的主要方式。密教虽然承继了印度外道的护摩句召术仪,但其中常可看到道教的影子。密教之五体投地即所谓“磕长头”的叩拜姿势,直接仿效道教,间接沿承《周礼》拜法而来。密教之仪法中,有“以囊盛镜,常得将随身”,以镜照“魔鬼失心野狐恶病”使其现形,此佩镜用镜之法皆与道教无异。而有的密典说,咒师以绛巾裹头,执剑绕行,挥拟四方,以止息雨雹,其服饰、仪法与道士之禹步及头裹绛巾相似。仿袭之迹,自是可见。以剑、镜来延生修仙的观念,显然是受道教影响而来。

(3)密教使用符、印、篆,使用咒水、叩齿、咽津等术治病、驱鬼、修道,并经常与符、咒、存思及特定之坛场仪轨等配合进行,也有取神策求灵签之法,这些都袭自道教。在巫蛊厌胜方面,两者皆书名于人偶身上,称名诵念,以针刺人偶身,埋之地下,就其形式看,疑受道教影响而然。

(4)密教沿用的道教神祇很多,天神类较常用者有青赤黄白黑五方天帝及北辰、南北斗、荧惑、太白、二十八宿等星神,地祇类较常用者有五岳四渎、城隍社庙、六甲禁忌、青龙、白虎、朱雀、玄武、灶君、土公、飞尸、伏注、溷厕之神等,冥神类较常用者有太山府君、判官、善恶童子、司命、司禄等。

(5)密教以观想法来驱鬼治病,修仙证道。以五佛五神配五方五色,并观想神祇吐气进入吾人身体各部位中;而其将人身分为顶、眉、心、脐、腰下等多处莲轮(气穴),修行时冥想气行于诸莲轮上,且将神祇与身中百骸百脉相配应,这些观想方式都与道教相

同,应可确定系受道教影响而来者。

(6)密教无上瑜伽之男女双修法,借由男女交合、观想,重视明王妃之搭配等等,配合道场科仪以进行,以求悟道成佛,系受道教影响而来。

他总结说,从密宗受道教影响程度之深来看,不仅流行于中土之密宗如此,甚至可以确定印度本土之密宗已如此。<sup>①</sup>

黄心川教授根据印度学者的研究和中印保存的大量史料,追溯了印度的密教和中国的道教在古代和中世纪长期交往和相互影响的历史,归纳了两教在宇宙观、生命观和宗教修持方面惊人的相似之处。他说:印度的密教和中国的道教都以积极入世为其主要特征,在哲学上都主张二元论,都崇拜女性和性力,印度密教的“即身说”和道教的“人道合一”思想极为相似。道、密在修行的实践方面有着更多的相似性:(1)房中术或性技术;(2)炼丹与制药技术;(3)服饵养生法;(4)吐纳调息法;(5)按摩或体操锻炼法。<sup>②</sup>

印度纯密究竟融合了多少道教内容?道教对于印度纯密的形成究竟起到多大作用?这一课题还需要深入做下去。几位学者的共同意见是,印度纯密的确融入了道教内容。我想,至少这一点是可以成立的。

公元8世纪,莲花生(藏文 bad-ma-vbyang-gnas,梵文 Padmasambhava)大师接受赞普赤松德赞(khri-srong-lde-btsan)的邀请,翻越喜马拉雅山,将印度密教带入吐蕃。不言而喻,被包裹着的道教内容也就不请自来,随之而入,并逐渐融入了藏传佛教。

① 请参阅萧福登《道教与密宗》(台湾新文丰出版公司1993年版)、《道教星斗符印与佛教密宗》(台湾新文丰出版公司1993年版)、《道教术仪与密教典籍》(台湾新文丰出版公司1994年版)和《道教与佛教》(台湾东大图书公司1995年版)等。

② 黄心川:《道教与密教》,载《中华佛学学报》1999年第12期。

## 四

公元7世纪松赞干布(srong-btsansgam-po)开始兴佛之前,笃本(brdo-bon)和洽本(vkhyar-bon)时期,本教是西藏上层和群众主要的宗教信仰。人们的生活方式、思维习惯及社会心理等等,无不受本教左右。

笃本、洽本二者和道教之间有许多相似之处,如宣扬天地人三界说,盛行自然崇拜和多神崇拜,使用驱鬼巫术等。这些相同点在其他原始宗教中也可以找到。全面比较笃本、洽本二者和道教之间独特的相似点是比较困难的事。初步比较,至少有以下四点:

第一,本教垒石为坛祭天的做法,令人想到中原地区自先秦开始的巫祭和封禅之坛。巫祭和封禅之坛被道教继承为斋醮之坛。

第二,本教贵数字“九”,认为天和地皆有九层,创世之神有九位。本教经典《伏藏》中的主要体系之一是《九乘经论》,即将教义分为九乘。这令人想到中原文化自古贵“九”。按照中原文化的阴阳说,偶数为阴,奇数为阳,“九”为阳数,故《周易》八卦的阳爻称为“九”。“九”在个位阳数中数值最大,故贵阳思想将“九”视为极阳之数,视为最尊与大吉之数。引申开来,“九”则表示顶端、终极、极限等义。如汉语中的“九天”一词,即形容天的最高处。本教的九层天、九层地,也是表示层数极多、天极高、地极深之意。而九神、九层经论则显示尊贵,并满足追求吉利的心理。

第三,本教宣称人体内附有战神(dgra-lha,在人的右肩)、阳神(pho-lha,在人的右腋),他们是人最重要的保护神。此外人体内还有阴神(mo-lha)、舅神、家神、生命神等,说法不一,也是负责保护

人的生命安全和健康的。这令人想到道教存思人体内各部位、各器官众多的神灵并服气的方术。

第四,“参”被本教说成是女神向大地吐下的药物唾液,具有万能的解毒的功能。本教用“参”为信徒去污治病、净化心灵。这令人想到道教修炼方术和祈禳法术中对叩齿、咽唾液和喂水的重视。

东汉末年巴蜀地区的五斗米道,即吸收了当地氐羌族的原始崇拜和巫术,并为氐羌群众信奉,且传入云南和川西一带。目前还没有发现本教和道教直接交流的痕迹。但可以推断,存在着二者通过云南和川西相互产生间接影响的可能性。

道教是中国土生土长的宗教,它几乎继承了中原古代文化的所有方面。笃本和洽本也吸收了中原文化不少内容。所以说,即使五斗米道没有对藏区产生任何影响,笃本、洽本二者与道教之间存在着大量相似之处也是很正常的。

关于本教形成的时间,说法不一。时间最早的说法说笃本形成于聂赤赞普(gnya-khi-btsan-po)时期,即大约公元前117年前,相当于西汉武帝执政时期(前140~前87)。据说洽本是止贡赞普(gri-gum-btsdn-po)时,即大约公元1世纪,相当于东汉初年,从闾宾、勃律、象雄三地传入的。

郭沫若据史料考证说,炎帝后裔“有一部分曾东下到了今山东地方。更多地是散布在今陕、甘、青、藏以及四川和宁夏的广大地区,称为氐羌或消羌戎”<sup>①</sup>。《后汉书·西羌传》记载,战国秦献公时(前384~前361)羌人首领爰剑之孙叫作卬的,率自己的部落,迁居到赐支河曲(今青海东南部)西数千里的地方。其后子孙独自发展,有的成为犂牛种,即越嶲羌。《新唐书·吐蕃传上》称之为“发羌”和“唐旄”,说是吐蕃之祖。《旧唐书·吐蕃传上》说:吐蕃

① 郭沫若:《中国史稿》第1册,人民出版社1976年版,第111页。

本汉西羌之地。这些说明笃本兴起之时,已有羌族在西藏生活。

罽宾为古西域国,汉魏六朝时在今喀布尔河下游及克什米尔一带。勃律也是古西域国,在今克什米尔地区。象雄,西藏境内古国,即今西藏自治区阿里地区。据任乃强教授考证,这些国家皆为羌人所建。<sup>①</sup> 这表明治本也来自羌族。

《旧唐书·吐蕃传上》又记载,原居南凉(今甘肃西部和青海一部分)的樊尼(应为羌人,一说鲜卑人),于北魏太延五年(439),率众逾积石(今青海南境),于羌中建,开地千里,群羌归之如市。这说明在治本发展时期,仍不断有羌人迁居西藏。

西藏远在大约五万年前就是古人类生活的地方。1958年以来,西藏各地相继发现多处旧石器和新石器时期的文化遗址。这表明西藏地区也是古文明发祥地之一。印、樊尼等部落带去了羌族原始宗教。这一民族迁徙时期,正是本教形成和发展的时期,正是藏民族形成的时期。日本学者羽田野伯猷说本教在本质上是以“獯羝”式的宗教为基础的<sup>②</sup>,这一判断一方面说明笃本、治本是牧民的原始宗教,另一方面说明笃本、治本与羌族的原始宗教密不可分。

汉藏同源,藏族与汉族和其他兄弟民族的联系可追溯到上古时期,羌族是炎帝的苗裔。<sup>③</sup> 印、樊尼等部落带去的羌族原始宗教中,自然而然地融有中原古代宗教的许多内容。这是笃本、治本二

① 任乃强:《古羌族派分之民族》,见《任乃强民族研究文集》,民族出版社1990年版,第434~438页。

② [日]羽田野伯猷:《チヘットの仏教受容の条件と変容の原理の側面》,见《チヘット・インド学集成》第2卷,《チヘット篇》Ⅱ,法藏馆1987年版。

③ 俞敏:《汉藏两族人和话同源探索》,载《北京师范大学学报》1980年第1期。任乃强、泽旺夺吉:《康藏与中原地区早期交往试探》,见《藏学评论丛》第1辑,西藏人民出版社1989年版,第1页。

者与道教之间先天地存在着大量相似之处的根本原因。

印度密教自传入之日始,就十分注意吸收治本的内容。在佛教前弘期,治本曾顽强地抵抗佛教的传入。这种反应是很自然的,任何宗教都不欢迎其他宗教分享自己的领地。吐蕃奴隶主统治集团内部残酷的权力之争,将佛本斗争也卷了进来,佛本此消彼长,斗得难分难解。

不过,中国有句老话,叫作“不打不相识”。斗争使印度密教更加认识到融汇本教的重要性。印度密教融汇了本教,这就使它增加了与道教的相似之处。同时,治本也吸收佛教的内容,逐步演变成觉本(bsgyur-bon)。

公元11世纪阿底峡(Atisa)进入古格(今西藏阿里地区),印度密教开始在西藏确立优势。西藏上层和群众,最终选择了印度密教。这种选择不是偶然的。首先,佛教在理论和仪轨的系统性和精致方面,大大超过原始的本教,更适合封建社会的需要。其次,印度密教走了一条本教化的道路,受到认同。除此之外,大概还有第三条重要原因,那就是信仰本教的藏族上层和群众,对融有道教内容的印度密教也许会有似曾相识的感觉。

自松赞干布时起,汉地佛教开始向西藏传播。尽管藏族上层和群众选择了印度密教,但是藏传佛教仍然吸收了汉地佛教的内容。汉地佛教也融有不少道教内容。

## 五

1264年,元世祖忽必烈任命萨迦(sa-skya)派教主、国师八思巴(phags-pa)担任总制院院事,掌管全国佛教及西藏地区的事务,西藏地方政权开始实行政教合一制度。尽管八思巴没有真正掌权,但这种制度在名义上已是正式形成了。

这一制度对于元政府和西藏地方政权都是新举措。当时世界

上实行政教合一制度的有西亚和阿拉伯地区的伊斯兰国家,以及罗马主教在意大利中部建立的教皇国。但这些国家都不是在世俗中央政权管辖下的地方政权。这样的地方政权在中国历史上曾经出现过。那就是东汉末年张鲁自号“师君”,以五斗米道教主的身份,在巴蜀建立的割据政权。汉帝封他为镇民中郎将,领汉宁太守,承认他对地方的统治。该政权在战乱的年代,保持了近30年偏安局面,实在是难得。

活佛转世制度的形成,离不开当时的政治和经济背景,也需要宗教神学的巧妙解释。

活佛转世的意思是化身再来,与日本神道教的天皇世袭和天主教的教皇选举不同。活佛转世制度的创始人、噶玛噶举派黑帽系嘎玛巴希(karma pakshi)圆寂前,指示弟子寻找他的转世。他把化身再来比喻为太阳今宵西坠明朝东升,比喻为飞鸟自天而降。他立下了继续调伏众魔、化度有情、发展佛教事业的誓愿。《贤者喜宴》绘声绘色地编述了噶玛巴希夺舍转生的灵异过程。《红史》、《青史》等编述了其他一些活佛乘愿再来,通过投胎或夺舍法转生的神话故事。总之,化身再来的神学依据是佛教的三身说、投胎转生说、夺舍转生说和菩萨说等。

但是,在印度佛教中没有佛或菩萨一世接一世地显化再来的描述。佛本生故事讲述佛前生曾为太子、国王、婆罗门、商人、象王等。这些故事宣讲业报轮回说,劝人修善,与化身再来不是一回事,更不是世世显化。

世世代代化身再来的神话在道教中却很多。如东汉末年的《老子变化经》、边韶《老子铭》,三国时吴葛玄所著《老子道德经序诀》,六朝时期的《老子变化无极经》等,均讲述老子化身历代降生的神话,即常说的“老子八十一化”,每一世皆有名号。唐代的《紫微大帝说玄武本传》又增加了一世,说老子八十二化为玄武。元代



《梓潼帝君化书》说梓潼帝君九十七化故事。这些故事在中原地区家喻户晓。而《青史》讲述历代转世的神话,则与老子、玄武等神话类似。<sup>①</sup>

另外,桑耶寺的建筑风格,底层为西藏式,中层为汉式,顶层为印度式,我们从中能够得到什么样的启示呢?耐人寻味。

(原载《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》2000年  
第4期,第69~76页)

---

<sup>①</sup> 请参阅廓诺·迅鲁伯著,郭和卿译:《青史》,西藏人民出版社2003年版。

## 净明道与摩尼教

南宋初诞生了灵宝净明法,净明忠孝道于元代问世,二者统称净明道。净明道尊奉的祖师非止一人,其中许逊颇著名。许逊传说和许逊崇拜,发端于六朝,源远流长。净明道宣扬孝道,汲取道教诸派,融合儒释二教,颇具特色。故净明道研究自20世纪40年代以来就引起少数学者重视。特别是秋月观暎先生自1966年起,接连发表11篇有关论文,然后将之归纳与补充,于1978年出版了力作《中国近世道教の形成——淨明道の基礎的研究》,开辟道路。此后,专论许逊信仰、吴猛传说或净明道的中外论文渐多,几部道教史及其他一些道教专著都对净明道各抒己见,几部有关道经的提要、解题、概论等均涉及净明道经。1997年李丰楙先生著《许逊与萨守坚:邓志谟道教小说研究》出版,再上台阶。黄小石先生1999年出版了新作《净明道研究》,后继有人。2001年8月出版的詹石窗先生主编的《道韵》第9辑为“净明闾山派与养生哲学专辑”,2002年9月在南昌召开了“中国道教净明道文化研讨会”,集中表达了近年来学者对净明道研究的关注。

文献记载有位兰公,崇拜日月,信奉孝悌王,推行孝道。疑兰公孝道实为六朝依附儒道二教的摩尼教,又疑宋元净明道暗藏着摩尼教的教义。若果真如此,则道教之兼收并蓄,包罗万象,又多一证。摩尼教之命运多舛,善于依附,此亦一例。谨献所疑,求教同好。

有关六朝许逊、吴猛或孝道的主要资料，编写于宋以前者，学者们梳理出来的有六朝《许逊别传》、南朝见素子《洞仙传》、南朝《吴猛传》、刘宋刘义庆《幽明录》、刘宋雷次宗《豫章记》、南齐刘澄之《鄱阳记》、陈马枢《道学传》、唐陈翰《异闻集》、唐张鹭《朝野僉载》、初唐贞观年间陈宗裕《敕建乌石观碑记》、初唐高宗时胡惠超《晋洪州西山十二真君内传》、唐元和年间《孝道吴许二真君传》和唐末五代杜光庭《墉城集仙录》等多种。<sup>①</sup> 本文要特别提出《孝道吴许二真君传》来，再次进行考察。

《孝道吴许二真君传》收录于明代《道藏》。传中提起中唐宪宗元和十四年(819)时，口气好似当时人说当时事。日本学者秋月观暎先生据此推测《孝道吴许二真君传》出现于9世纪中期。<sup>②</sup>柳存仁先生断定《孝道吴许二真君传》其写定之时，最迟不能过9世纪初，或即写定于元和十四年。<sup>③</sup>

从写定的时间看，《孝道吴许二真君传》在众多文献中并不是很早。但柳存仁先生对《孝道吴许二真君传》十分看重，据之写出一篇精彩的宏文《许逊与兰公》，指出《孝道吴许二真君传》中兰公及三明王弟兄一段叙述，质朴且多冗文，来源较早，编纂者有所承

① 《许逊别传》见《艺文类聚》卷21、《太平御览》卷424。《洞仙传》见《云笈七签》卷110。《吴猛传》见《续搜神记》、《晋书》卷95、《云笈七签》卷85。《幽明录》见《太平御览》卷519、卷577，《艺文类聚》卷6。《豫章记》见《太平广记》卷456。《鄱阳记》见《太平寰宇记》卷107。《道学传》见《三洞珠囊》卷1。《异闻集》见《太平广记》卷230。《朝野僉载》见《太平广记》卷231。

② [日]秋月观暎：《中国近世道教の形成——淨明道の基礎的研究》，创文社1978年版，第10页。

③ [澳]柳存仁：《许逊与兰公》，见《和风堂文集》中册，上海古籍出版社1991年版，第716~737页。

袭,为我们提供了他处所无之材料。他判断兰公孝道一派宗教之信仰,东晋迄刘宋间,似先已开始流行。<sup>①</sup> 柳存仁先生的判断给人以启发。我们还可以通过资料对比的方法,推断《孝道吴许二真君传》保存的兰公孝道神话,来源于唐代之前,更接近六朝时期的原貌。

对比参照资料之一即初唐高宗时胡惠超撰《晋洪州西山十二真君内传》。《晋洪州西山十二真君内传》为《新唐志》著录,已亡佚。《宋史·艺文志·神仙》著录:“余卞《十二真君传》二卷。”<sup>②</sup> 余卞《十二真君传》亦已亡佚。五代或宋人编《仙苑编珠》卷下摘录《十二真君传》,惜过于简略。《太平广记》卷14和卷15有《许真君》、《吴真君》和《兰公》三篇,皆注明出自《十二真君传》,为余卞《十二真君传》佚文,幸而比较详细。秋月观暎先生指出,余卞《十二真君传》盖对《晋洪州西山十二真君内传》以来的传承加以整理、改订而成。<sup>③</sup> 余卞的《十二真君传》可能在黄堂观十二真君身上增加一些新“事迹”,兰公早期孝道神话则可能基本抄录《晋洪州西山十二真君内传》之旧。

对比参照资料之二即《慈善孝子报恩成道经》。《道藏》中有《元始洞真慈善孝子报恩成道经》、《洞玄灵宝八仙王教诫经》和《洞玄灵宝道要经》三种述孝道的经典。笔者发现前两经文字基本相同,为同经异本,但对三经的年代未敢判断。<sup>④</sup> 王卡先生通过对照敦煌道经,明确指出上述《元始洞真慈善孝子报恩成道经》和异本《洞玄灵宝八仙王教诫经》,应是《慈善孝子报恩成道经》的“八

① [澳]柳存仁:《许逊与兰公》,见《和风堂文集》中册,第716~737页。

② 《宋史》卷205。

③ [日]秋月观暎:《中国近世道教の形成——淨明道の基礎的研究》,第19~26页。

④ 拙著《道藏分类解题》,华夏出版社1996年版,第41~42页。

仙王教诫品”；指出《洞玄灵宝道要经》与敦煌遗书 P2582《慈善孝子报恩成道经·道要品第四》为同经异本，应是《慈善孝子报恩成道经》的“道要品”。王卡先生的考证可信。他参考日本学者大渊忍尔对敦煌道经的研究，推断《慈善孝子报恩成道经》的成书年代当在南北朝末至隋唐之际，截止于安史之乱前后，可能为现存最早的孝道派经典。<sup>①</sup> 郑阿财先生推测 P2582《慈善孝子报恩成道经》经文本身的成立年代，恐在唐代以前。<sup>②</sup> “八仙王教诫品”和“道要品”均没有提到兰公，但叙述了兰公孝道神话的片段。

下面将兰公孝道神话分解为日月斗三王、三仙人冢、童子求为义儿、铜符铁券、十二真君等五段神话一一进行对照，可以发现《孝道吴许二真君传》与《晋洪州西山十二真君内传》以及《慈善孝子报恩成道经》的不同之处。

第一，《孝道吴许二真君传》说日中先王玄炁为大道，月中明王始炁为至道，斗中孝悌王元炁散为孝道，日月斗三王居最高神地位。<sup>③</sup> 《太平广记》卷15《兰公》曰：“居日中为仙王，月中为明王，斗中为孝弟王……具其三才，肇分始于三气。三气者，玉清三天也。玉清境是元始太圣真王治化也。太清者，玄道流行，虚无自然，玉皇所治也。”<sup>④</sup> 在这里，元始太圣真王为最高神，日月斗三王地位下降，屈居下位。《慈善孝子报恩成道经》“八仙王教诫品”（即《洞玄灵宝八仙王教诫经》）曰：元始无上大道应化之气分形为左右中三

① 王卡：《隋唐孝道宗源》，见《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社1996年版，第105～106页。

② 郑阿财：《敦煌道教孝道文献研究之一——〈慈善孝子报恩成道经道要品第四〉的成立与流行》，载《杭州大学学报（哲学社会科学版）》1998年第1期。

③ 《道藏》6/842中。

④ 《四库全书》1043/87上、下。

真,无上大道元始天尊授此三真号曰至孝真王。<sup>①</sup> 在这里,无上大道元始天尊为最高神,日月斗三王(即左右中三真)地位下降,屈居下位。

第二,《孝道吴许二真君传》叙述的三仙人冢神话,以肌肤的生灭表现三阶段,寓意明确(见后述)。《太平广记》卷15《兰公》称三冢是三仙解化之坟,并讲解说第一冢昔有真人骸骨,今乃已得复形,是为地仙,长生久视。第二冢见有仙衣一对、道经一函,复有一人方如醉卧,发之良久乃能谈话。此以太阴炼形、绵养真气耳。第三冢有玉液丹,服之白日便可升天。掘冢后,第二冢仙人醒来。兰公服第三冢玉液丹而成仙。兰公遂同第二冢的仙人一起度化官民。<sup>②</sup> 在这里,增加了太阴炼形、玉液丹等,寓意反而含混。《慈善孝子报恩成道经》现存的“八仙王教诫品”和“道要品”均没有三仙人冢神话。“道要品”(即《洞玄灵宝道要经》)曰:修道人死后伏尸冢间,形神不散,琼丹入口便活,犹如睡觉。<sup>③</sup> 这里只留下三仙人冢神话的影子。

第三,《孝道吴许二真君传》述孝悌王化为童子求为谌姆义儿神话,兰公和谌姆的形象清晰(见后述)。《太平广记》卷15《兰公》说:“忽有斗中真人下降兰公之舍,自称孝弟(悌)王,云:‘……吾于上清已下,托化人间,示陈孝道之教。后晋代尝有真仙许逊,传吾孝道之宗,是为众仙之长。’因付兰公至道秘旨。于是兰公获斯妙诀,颖悟真机,默辨往由,顾知前事。因与里人共出郊野,忽睹古冢三所。”最后说,自吴都十五童子、丹阳三岁灵孩,泊于兰公,都是仙之化现。<sup>④</sup>《慈善孝子报恩成道经》“八仙王教诫品”(即《洞玄灵宝八仙王教诫经》)曰:“三真化作婴童,托付真母。已渐长大,随世成立。”<sup>⑤</sup>前者

①⑤ 《道藏》24/659下。

②④ 《四库全书》1043/87上、下。

③ 《道藏》6/304下。

故事中没有孝悌王化为童子的情节,甚至没有谌姆。十五童子和三岁灵孩尚残留童子的影子,但其义不明。后者故事中真母只剩下谌姆的影子,没有了兰公,三真皆化婴童,其义亦不明。

第四,《孝道吴许二真君传》述铜符铁券神话中只有铜符铁券,有特殊涵义(见后述)。《太平广记》卷15《兰公》曰:孝悌王“所传孝道之秘法,别有宝经一帙、金丹一合,铜符铁券,得之者唯高明大使许真君焉”<sup>①</sup>。增加了宝经一帙、金丹一合,铜符铁券的涵义变得模糊了。《慈善孝子报恩成道经》“八仙王教诫品”和“道要品”无铜符铁券神话。

第五,《孝道吴许二真君传》说许逊将孝道妙法“授与周、彭、陈、时、盱、甘、曾、钟、施、黄、吴、刘、沈等十二真君”<sup>②</sup>。这里,号称十二真君,实际提到十三四人。《晋洪州西山十二真君内传》顾名思义,当只述十二人传记,无第十三人传记,无兰公传记。《太平广记》卷15《兰公》当是李昉等辑十二真君传记中的有关内容新增一篇,并非《晋洪州西山十二真君内传》原有该传。《慈善孝子报恩成道经》现存“八仙王教诫品”和“道要品”皆无十二真君故事。

日月斗三王地位下降,三仙人冢寓意变得含混,兰公和谌姆的形象变得不清晰,铜符铁券的涵义变得模糊,只有十二真君的人数从不确定变为确定,这些都显示了一种从远到近的历时的演化过程。神话演化的过程是比较缓慢的,往往历经岁月沧桑才发生明显的变化。从演变痕迹可以看出,《孝道吴许二真君传》所述兰公孝道神话,的确远远早于《晋洪州西山十二真君内传》和《慈善孝子报恩成道经》所述。如上所述,《晋洪州西山十二真君内传》撰于初唐高宗时期。《慈善孝子报恩成道经》盖撰于南北朝末至安史之乱

<sup>①</sup> 《四库全书》1043/87 上、下。

<sup>②</sup> 《道藏》6/843 中。

前后,或恐在唐代以前。柳存仁先生关于《孝道吴许二真君传》所述兰公孝道神话来源较早,兰公孝道一派宗教之信仰似先已开始流行于东晋迄刘宋间的推断,是接近历史事实的。

## 二

柳存仁先生推断说:“早期流行孝道一派之道教,愚疑为一种自西域东传之外道,既受佛经影响,又与儒教之传统意识转合,终成道教之一派。”他推测缘起于西来外道的兰公孝道,可能萌芽于山东,东晋至刘宋间开始流行,与许逊本无关。公元7世纪以后北方人创造了许逊家谱,将兰公的孝道依附许逊信仰,又吸收了西南地区的道教人物吴猛传说。<sup>①</sup>柳存仁先生非常慎重,不肯指出终成孝道的西来外道具体是哪种宗教,大概是把任务留给了我们这一代。《孝道吴许二真君传》所记述的六朝兰公孝道神话,内容异常独特,好似故事谜。根据柳存仁先生的启示,笔者冒险尝试解读这一连串的故事谜。笔者觉得,日月斗三王、三仙人冢、童子求为义儿、铜符铁券、十二真君等五段神话似乎都是暗示。根据对暗示的领会,笔者怀疑这种西来外道是摩尼教。

将日中先王排列为长兄,将月中明王排列为三弟,斗中真人孝悌王居中,这种排列不合中国人习惯。<sup>②</sup>中国古代三兄弟,常以伯仲叔称名排序,或常直接以数字排序。后者如茅山的茅盈、茅固和茅衷三兄弟,称为大茅真君、二茅真君和三茅真君。另外,或以“三才”排序,如“黄巾起义”领袖张角、张梁和张宝三兄弟,自称天宝将军、地宝将军和人宝将军。中国古代的星辰崇拜中,日月星合在一起则为三光。即使以三光排序,三兄弟也应排列为日月星,不会排

① [澳]柳存仁:《许逊与兰公》,见《和风堂文集》中册,第716~740页。

② 《道藏》6/842中。



列为日斗月。道教称玄元始三炁化三清,并没有将三清并列为三兄弟。《孝道吴许二真君传》神话将日斗月三兄弟说成玄元始三炁,也不合中国的道教教义。故而,日斗月三王神话,出自外来文化甚明。日斗月三兄弟,只有斗中孝悌王下降人间度化兰公,日中先王和月中明王都隐居背后,没有出面,给人的印象是孝悌王代表日月。可以看出,日斗月三王神话是在暗示“自西域东传之外道”的日月崇拜。

公元3世纪末,已有琐罗亚斯德教和摩尼教传入中亚地区。<sup>①</sup>摩尼教和琐罗亚斯德教都是典型的二元神论宗教,摩尼教在形成和传播过程中,吸收了琐罗亚斯德教教义,所以二者的教义有的部分极相似。比如,这两种宗教都崇拜光明、崇拜日月。仅仅日斗月三王神话,我们尚无法判定其为何种外道。大概是担心这一点,《孝道吴许二真君传》紧接着讲述了三仙人冢神话。神话说:孝悌王指示兰公主动去见蜀太守府君,向他预告说有三座仙人冢:第一冢的仙人已经仙去,只剩仙骨;第二冢的仙人20岁,正睡觉;第三冢只有白骨,还没有长出肌肉和皮肤。兰公带领太守将冢掘开,预告得到完全验证。第二冢的仙人醒来,飞腾升空,以后不断降临,受到太守崇拜。<sup>②</sup>说到仙人冢,就会想到道教。道教说尸解成仙后,空冢中只留下衣物鞋帽或剑、杖等。三仙人冢留骨留仙,与道教尸解迥然不同。道教神话说老子用太玄生符令徐甲的枯骨复活成人,雇他为仆役。<sup>③</sup>三仙人冢神话的仙人,墓开即醒,与徐甲复活

① 林悟殊:《早期摩尼教在中亚地区的成功传播》,见《摩尼教及其东渐》,中华书局1987年版,第35~45页。

② 《道藏》6/842下~843上。

③ 《三洞群仙录》卷6,见《道藏》32/274中。

亦大相径庭。南宋白玉蟾将三仙人冢解释为三生解化。<sup>①</sup>此释并非原义。摩尼教认为黑暗的物质构成人的肉体,肉体中囚禁的光明分子组成人的灵魂。三仙人冢神话中的仙骨盖寓意光明分子,肌肤盖寓意黑暗物质。故事通过描述三仙骨上的肌肤从初生到丰满、从丰满到灭尽的变化,盖寓意光明与黑暗战斗的三际过程。即第三冢的仙骨将生肌肤,为黑暗将侵入光明的初际。第二冢的仙骨长满肌肤,如成人,肌肤将仙骨完全包裹在内,为光明与黑暗艰难搏斗的中际。第一冢的仙骨已经脱尽肌肤,盖表示光明最终战胜黑暗、光明与黑暗永远分离的后际。而坟墓象征黑暗,掘开坟墓后仙人醒来并升天,则象征着光明。三仙人冢神话大概寓意西方摩尼教的基本教义“二宗三际”<sup>②</sup>。如果这一故事寓意“二宗三际”,那么可以判定日斗月三王神话暗示的是摩尼教的日月崇拜。

日斗月三王神话和三仙人冢神话,暗示了早期兰公孝道的“神话核”。作为宗教信仰核心的神话,笔者将其称为“神话核”。“神话核”和伴随着“神话核”的最基本的教义,是判定教别的决定性内容和最后印证。<sup>③</sup>日斗月三王神话和三仙人冢神话暗示,兰公传入的是摩尼教教义,但他改称为孝道。

如果说日斗月三王神话和三仙人冢神话讲述的是兰公早期孝道的基本教义的话,那么童子求为义儿神话则讲述了兰公早期孝道的传教策略。《孝道吴许二真君传》神话说,孝悌王变化为十五岁青年,求为谿姆义儿,被谿姆拒绝。孝悌王重新变化为三岁童

① 《修真十书》卷36《玉隆集·诸仙传·兰公》,见《道藏》4/768下~769上。

② 关于“二宗三际”,请参阅许地山《摩尼之二宗三际论》(见《道教、因明及其他》,中国社会科学出版社1994年版,第33~50页)和林悟殊《摩尼的二宗三际论及其起源初探》(见《摩尼教及其东渐》,第12~34页)。

③ 请参阅拙文《建立中国化的基督教神学刍议——从三位一体谈起》,2002年4月25~26日于“香港基督教教会研讨会”发表。

子,再次求为谿姆义儿,获谿姆怜悯,被收养膝下。孝悌王长成后,向谿姆暴露真实身份说:“天是我父,地是我母,日是我兄,月是我弟,天上地上,唯我独尊。”<sup>①</sup>《摩尼光佛教法仪略》引《老子化胡经》说,摩尼飞入邻国,示为太子。示为太子与求为义儿颇相似。孝悌王求为义儿的情节是否演化摩尼示为太子之说而来,因《老子化胡经》的年代争论尚大,今暂不议。所谓孝悌王长成后说的这句话,模仿佛教神话,很明显。“天上地下,唯我独尊”之语十分清楚地宣示,孝悌王是创教人。但佛陀没有说“日是我兄,月是我弟”。道教的玄武神话也模仿佛陀诞生神话。无论佛陀还是玄武大帝,皆投胎母腹而诞生,投胎下凡皆是为了经受磨炼。而孝悌王却不是投胎,不是为了经受磨炼,是求为义儿,是为了仰仗谿姆而传教。因此,童子求为义儿神话盖暗示兰公一支摩尼教委曲求全,主动依附中原文化,以求生存。

铜符铁券神话则讲述了兰公的摩尼教依附许逊信仰的情况。《孝道吴许二真君传》神话说,孝悌王与孝道先王、孝道明王(按:王原作分)共制铜符铁券。孝悌王命令兰公将铜符铁券授予谿姆,再由谿姆授予许逊。吴猛本是许逊之师,由于铜符铁券中没有吴猛的名字,他反拜许逊为师。<sup>②</sup>铜符即铜虎符,为古代帝王授予臣属兵权和调发军队的信物,盛行于战国、秦、汉时期。因是铜铸,故简称“铜符”。因铸成虎形,亦简称“虎符”。郭沫若先生曾编写话剧,名为《虎符》,讲述窃符救赵的故事。铁券亦称“丹书铁券”或“铁券丹书”,为古代帝王授予功臣的一种契约,特许功臣世代享受某种特权。为了便于久存而铁制,故称“铁券”。《水浒传》中柴荣即持有宋太祖颁赐的丹书铁券,但他没有躲过奸臣的陷害。总之,铜

① 《道藏》6/843 中。

② 《道藏》6/842 中~843 中。

符铁券的原义只是帝王与将军两方,或者帝王与大臣两方共守协议的信物,不比道士授受的符篆那样复杂而神秘。后世有人将外丹书题名为《铜符铁券》,已将“铜符铁券”四字转义,今不议。兰公、谶姆授予许逊铜符铁券的情节盖暗示,兰公的摩尼教是秘密传入中原地区的,兰公和谶姆等与中原地区崇拜许逊的信徒达成协议。协议的内容大概是兰公早期孝道与许逊信仰融合:一方面,尊奉孝道先王、孝道明王和孝悌王为最高神,秘传摩尼教教义;另一方面,公开传播许逊信仰。

在童子求为义儿神话中出现了黄堂观。《孝道吴许二真君传》神话说,孝悌王请谶姆舍宅改为黄堂观。杜光庭《洞天福地岳渎名山记·三十六靖庐》曰:“黄堂庐,在江西洪州。”<sup>①</sup>是知黄堂观也称黄堂庐。元代黄元吉编辑的《西山隐士玉真刘先生传》说,元刘玉真在西山黄堂山鸟晶原建坛创教。<sup>②</sup>六朝隋唐资料中皆无黄堂山之称,黄堂山也许是后人据黄堂观或黄堂庐之名杜撰。《修真十书》卷33《玉隆集》称黄堂靖,将之移到镇江府丹阳县。<sup>③</sup>此亦神话演变所致。无论是山是观还是庐,皆与兰公、谶姆创立孝道的神话有关。依附了许逊信仰之后的兰公孝道,似可称为黄堂观孝道。

如果说童子求为义儿神话和铜符铁券神话曲折地讲述了早期孝道依附许逊信仰的历史的话,那么十二真君神话则讲述了黄堂观孝道的初期活动和初期骨干。《孝道吴许二真君传》说许逊选择豫章居住,修建住宅命名为游帷府,与十二真君结友,师事吴猛。许逊从谶姆接受孝道妙法后,“授与周、彭、陈、时、盱、甘、曾、钟、施、黄、吴、刘、沈等十二真君”<sup>④</sup>。明明十三四人,却要确定十二真

① 《道藏》11/57 下。

② 《净明忠孝全书》卷1,见《道藏》24/629 中。

③ 《道藏》4/756 中。

④ 《道藏》6/843 中。

君,十二之数盖有缘由。十二真君神话是第五个暗示。

在《孝道吴许二真君传》中,十二真君不是值月神、生肖神,也不是值时神,与这些十二数都没有关系。唐末五代时期的《墉城集仙录》卷5《婴母》曰:《玉皇玄谱》已经确定,领玄枵之野主子辰的许逊,地位居于领星纪之野而主丑辰的吴猛之上。<sup>①</sup>这是说十二真君各领十二分野,分主十二时辰。此为后人新解,非原义。

我们可以由摩尼教推测为什么出现十二真君。摩尼教说,最高神明尊周围住着十二常住宝光王。十二真君围绕孝悌王,与之相似。摩尼教内通常分五个教阶,第一教阶称为十二慕阁,翻译为十二承法教道者,或翻译为使徒。十二真君与许逊为友,可见他们是黄堂观兰公孝道最早的一批信徒和传教骨干,与十二慕阁相似。十二真君神话盖模仿摩尼教而来。这也可以反过来证明兰公孝道盖本为摩尼教。

兰公不知是否真的姓兰。《太上感应篇》注出现了他的名字,叫作兰期。《太上感应篇》卷2注曰:“兰期家世孝悌。”卷6注曰:“兰期之友于兄弟。”<sup>②</sup>此不知根据何在。柳存仁先生指出兰氏之姓汉以前无闻,后亦罕见。他怀疑兰公或为虚构,或有其人但名不见经传,于是假托名僧兰公图称号以利号召。柳存仁先生认为兰公对于创立孝道作用很大,类似基督教神话中的施洗约翰。<sup>③</sup>如果对兰公神话的上述解读能够成立的话,那么可以认定兰公是东晋迄刘宋间来华的西方摩尼教传教士。他将摩尼教装扮为初期孝道,继而创立黄堂观孝道。黄堂观孝道是伪装成许逊信仰的摩尼教。也可以说是依附儒教和道教的摩尼教。谿姆和黄堂观大概是黄堂观孝道的第一位信徒和第一座寺院。黄堂观孝道表明东晋迄

① 《道藏》18/192中。

② 《道藏》27/15下、33中。

③ [澳]柳存仁:《许逊与兰公》,见《和风堂文集》中册,第747~750页。

刘宋间摩尼教已深入到江西洪州地区。本文将黄堂观孝道仍简称为兰公孝道。

中国人最重孝德，儒家有《孝经》。孝道之称容易获得人们好感。人们也许以为孝道是土生土长的教团，谁会想到是西方来的摩尼教！这就达到了兰公伪装的效果。兰公孝道也证明，“东西方的摩尼传教师随时都可以披上任何其他宗教的外衣”，像水螅或变色龙。<sup>①</sup>

兰公孝道神话应是精心炮制的。目的盖是使这些神话对内起到“秘诀”的作用，或起到“铜符铁券”的契约作用，保证摩尼教义的秘密传授；对外使这些神话好像中国的传统神话，掩人耳目，以避免行政当局的禁毁或传统文化的排斥。其炮制者是兰公、谶姆，还是十二真君中的某人，已难知晓。其当初的形态，是编入经典，还是专门写成神话传记，抑或口授，亦不可知。但它流传下来，为一些文献所记载。其中，以《孝道吴许二真君传》的记载最接近原始面貌。

早期兰公孝道是否将摩尼教经典译成汉文，黄堂观孝道有无编制新的经典，没有记载。《慈善孝子报恩成道经》盖为黄堂观孝道继承者所编。该经现存部分除保留片断兰公孝道神话外，还表现出一些摩尼教教义。如“八仙王教诫品”（即《洞玄灵宝八仙王教诫经》）多有崇拜光明之语。其曰：三真孝王出世时“天灯天烛照明云路”；三真孝王“上持三辰，晶曜幽夜”；修孝道者“或下灯烛，照明积夜”，“离暗障怖畏，得光明果。昼明神光，夜照天灯。久则身光，光无昼夜”；“身同光气，升入无形”；“神灯神香神光神通，是道之信”；无上大道说经时，“天现神灯，处处明朗”<sup>②</sup>。“道要品”（即

① 林悟殊：《〈摩尼光佛教法仪略〉的三圣同一论》，见《摩尼教及其东渐》，第187页。

② 《道藏》24/660上~661中。

《洞玄灵宝道要经》)描述说:凡人感通已故先人托梦,惊醒之后“见庭中天灯照明”。又以仙王作颂曰:“此时吾道行,天灯处处明。”<sup>①</sup>崇拜灯光,是摩尼教与拜火的琐罗亚斯德教的细微区别。<sup>②</sup>

摩尼教迟于唐代已经传入中原,这一点没有人否认。一般都认为唐武则天延载元年(694)摩尼教才传入中国。<sup>③</sup>柳存仁先生曾举出摩尼教于唐代以前传入中国的大量证据。<sup>④</sup>林悟殊先生认为中国内地可能在4世纪初便已感受到摩尼教的信息。<sup>⑤</sup>目前赞同摩尼教唐前传入中原之说的学者还不多。有学者坚持摩尼教唐代传入中原说。<sup>⑥</sup>仅将兰公孝道作为摩尼教唐前传入中原说的又一证,供讨论。

### 三

兰公孝道的活动中心后来从黄堂观转移到游帙观。《孝道吴许二真君传》说,许逊未升天时,坐一锦帙,将舍于黄堂观。许逊合宅升仙后,其帙从空而下,归于旧宅之地,虚空飞游,绕宅三日,还复升天。信徒们奉敕在游帙之地造游帙观,每年正月十五日、五月十五日、八月十五日朝礼建斋,赞颂行道。又说于游帙观设黄箬大斋,于潭中投龙。另有蜀郡百姓前来,别立仙圣堂,每至升仙之日,

① 《道藏》6/304 中、305 中。

② 元文琪:《琐罗亚斯德与摩尼教之比较研究》,载《世界宗教研究》1997 年第 3 期。林悟殊:《摩尼教入华年代质疑》,见《摩尼教及其东渐》,第 58~59 页。

③ 对摩尼教入华年代的争论情况,请参阅林悟殊《摩尼教入华年代质疑》,见《摩尼教及其东渐》,第 46~61 页。

④ [澳]柳存仁:《唐代以前拜火教摩尼教在中国之痕迹》,见《和风堂文集》上册,第 507 页。

⑤ 林悟殊:《摩尼教入华年代质疑》,见《摩尼教及其东渐》,第 60 页。

⑥ 王见川:《从摩尼教到明教》,台湾新文丰出版社 1992 年版。

朝拜及斋戒不阙。又说许逊后代继世为游帷观道士。<sup>①</sup> 这里描述的许逊崇拜,增加了黄箬大斋和投龙简等道教科仪,骨子里大概仍有兰公孝道。可以想见,摩尼教教义直到六朝末,盖仍在秘密流传。

在游帷观的兰公孝道之外,另有单纯的许逊崇拜的活动在进行。《敕建乌石观碑记》记录了这种活动。该碑记收录于《全唐文》卷162,撰于唐贞观三年或六年(629或632)。《敕建乌石观碑记》叙述说,许逊徙裔万太元于刘宋永初中,寻豫章洪州西山乌石峰许逊故居,修殿塑像奉祀许逊。万太元于103岁时传弟子许上期。<sup>②</sup>

元代赵道一编《历世真仙体道通鉴》讲述了晋代路大安传混元法予丁义、朱桃椎(椎)的故事。李显光先生认为混元之道即是净明道。其《许逊信仰小考》,根据《金史·章宗本记》、《历世真仙体道通鉴》、《许真君石函记》、嘉庆戊寅(1818)重梓本《净明忠孝全书》等资料,梳理出了一条自晋代路大安、朱桃椎而至宋代皇甫坦、谢守灏等许逊信仰的非主流之一脉。<sup>③</sup> 此一脉尚需论证。

#### 四

下面考察一下隋至北宋末年兰公孝道的活动轨迹。唐代天子奉老子为祖,朝野上下热衷成仙,道教兴盛。与此同时,摩尼教也曾公开活动,但政府并没有热心支持。芮传明先生认为,唐政权从未真心赞成摩尼教在境内传播。安史之乱以后,鉴于回鹘人强大的实力,唐政权才允许摩尼教自由布道,以至出现短暂的摩尼教兴盛时期。<sup>④</sup> “会昌灭佛”,摩尼教也遭到打击。所以有唐一代兰公

① 《道藏》6/843下、844下~845上。

② 《全唐文》卷162,中华书局1983年版,第1660页下。

③ 李显光:《许逊信仰小考》,载《宗教学研究》1999年第3期。

④ 芮传明:《唐代摩尼教传播过程辨析》,载《史林》1998年3期。



孝道,虽有过短暂的中兴,虽有过向六朝兰公孝道回归的努力,但总的趋势是更加道教化,走向衰落,以致寂寂无闻。

### (一)隋末唐初,兰公孝道衰落

元《西山许真君八十五化录》曰:“隋炀帝时,焚修中辍,观亦寻废。”<sup>①</sup>《孝道吴许二真君传》曰:“至贞观元年,国之不崇,人之疏索,观宇寥落,有似寂寞焉。”<sup>②</sup>二说时间有差。总之,隋末唐初,游帙观颓败了。《太平广记》卷230《王度》引唐陈翰《异闻集》,记载游帙观还有个别道士活动。其曰:隋炀帝时豫章有道士许藏秘,自称许逊七代孙,有咒登刀履火之术。<sup>③</sup>总之,兰公孝道衰落了。

与此相反,乌石观许逊信仰获得发展。《敕建乌石观碑记》说,许上期的弟子张开先续述许祖遗传,操炼金丹符秘。贞观中,张开先遵照许逊托梦指示,以符咒法术轰雷致雨,解除了洪州严重的旱灾和蝗灾。唐太宗大喜,敕建规模宏大的乌石峰丹泉观许旌阳宝殿和三清殿,贞观三年四月落成,八月塑像,经三年绘饰完毕。<sup>④</sup>

### (二)唐永淳中,胡惠超中兴兰公孝道,进一步道教化

重修游帙观者是胡惠超。元《西山许真君八十五化录》曰:“至唐永淳中,天师胡惠超重兴建之。”<sup>⑤</sup>南宋白玉蟾《玉隆集·诸仙传·胡天师》曰:天师名惠超,字拔俗。唐高宗上元间来自庐山。自称许、吴二君尝授其延生炼化超三元九纪之道,能檄召神灵,驱奋雷雨。又自称过去来过西山,客居于十二真君之一的盱烈的母亲家。因胡惠超法术高超,天后武则天曾召见他。归来居于盱母靖观,西山之人皆师事之。胡惠超见游帙观荒废,以法术备齐材

①⑤ 《道藏》6/827 下。

② 《道藏》6/845 上。

③ 《四库全书》1044/495 上。

④ 《全唐文》卷162,第1660页下~1661页上。

力,将之修复。长安三年羽化,皇帝赐钱帛修斋醮,谥曰洞真先生。<sup>①</sup>

胡惠超,善法术。杜光庭《仙传拾遗》曰:“唐胡惠超拔俗,有道之士也……善能役使鬼神。”<sup>②</sup>胡惠超能著述,有人为之立传,不愧为唐初著名道士。《新唐书·艺文志·神仙》著录曰:“道士胡慧超《神仙内传》一卷,《晋洪州西山十二真君内传》一卷……道士胡法超《许逊修行传》一卷……冲虚子《胡慧超传》一卷。”《胡慧超传》小字注曰:“失名。慧超,高宗时道士。”<sup>③</sup>胡慧超、胡法超与胡惠超盖皆同一人。胡惠超撰写《晋洪州西山十二真君内传》,表明他的孝道与兰公的孝道确有继承关系。惜这四部书皆已亡佚。

《太平广记》卷15《兰公》篇述说的日斗月三王神话、三仙人家神话和铜符铁券神话,虽然有含混模糊之处,但仍指出仙人过去、现在和未来的三时态,让兰公在创教神话中继续担任关键角色。《兰公》篇特别指出日月为之明。其曰:“夫孝至于天,日月为之明。孝至于地,万物为之生。孝至于民,王道为之成。”<sup>④</sup>似表明胡惠超继承了摩尼教二宗三际的基本信仰,承认了兰公道统。柳存仁先生考证说:兰公孝道一派入唐后始浸成大国,胡惠超必唐初始见主名之孝道重镇,为唐宋以后孝道的逐渐扩展奠定了基础。<sup>⑤</sup>但是,神话中增加了玉清三天、元始太圣真王、玉皇等道教仙境和神灵,将孝悌王置于上清之下,增加了玉液丹、金丹等道教仙药,则表明胡惠超的孝道更道教化了。

### (三)中唐时期,游帷观孝道向兰公孝道回归。

摩尼教于元和、长庆年间(806~824)在唐帝国的势力达到鼎

① 《道藏》4/771 上、中、下。

② 《三洞群仙录》卷1,见《道藏》32/238 上、中。

③ 《新唐书》卷59。

④ 《四库全书》1043/87 上、下。

⑤ [澳]柳存仁:《许逊与兰公》,见《和风堂文集》中册,第736~737页。

盛。《孝道吴许二真君传》或即写定于此时或以后一段时间。《孝道吴许二真君传》对时代较早的六朝兰公孝道的神话叙述得很清楚,对年代较近的游帷观孝道中兴之事记载得很简略,只曰:“至永淳三年(683)奉敕再兴孝道。”<sup>①</sup>与《西山许真君八十五化录》的记述相比较,恰恰漏掉中兴主将、赫赫有名的胡惠超的名字。一详一漏,反差明显。接着,径直说到中唐时期游帷观的宗教活动相承不绝。似可这样推测:胡惠超一派的传人在中唐时期失势,另一批人掌握了游帷观。在摩尼教势力鼎盛的社会背景下,这批人再次突出摩尼教信仰,向兰公的孝道回归。

#### (四)晚唐五代,游帷观许逊崇拜完全道教化,兰公孝道的内容几乎绝迹

开成五年(840),唐朝改变宽容摩尼教的政策。会昌三年(843)唐武宗灭佛,顺便开始禁止摩尼教。摩尼教在中原地区沦为秘密宗教,通常被称为“明教”。

《墉城集仙录》亦收录于明代《道藏》,为唐末五代杜光庭撰。其卷5有《婴母》一篇,即谶姆传,叙述乞儿、吴猛和许逊三人事迹。与《孝道吴许二真君传》对照,《婴母》保留了童子求为义儿和谶姆传授许逊的神话,但义儿自称孝道明王,而不是自称孝悌王。兰公没有了,三仙人冢没有了,铜符铁券没有了。神话中义儿向谶姆传授修真诀,劝她阅读“太虚无英公子黄老玉书大洞真经豁落七元太上隐玄之道”。谶母根据《玉皇玄谱》将许逊的地位改在吴猛之上。《婴母》还说今洪州高安县东四十里有黄堂坛靖,即许君立祠朝拜圣母之所。<sup>②</sup>《墉城集仙录》卷6《盱母》,叙述十二真君之一的盱烈的事迹,也讲述吴猛、许逊修道和许逊白日升天的故事,完全是道

① 《道藏》6/845 上。

② 《道藏》18/191 下~192 中。

教化的。杜光庭广搜道经,其辑录大概反映了唐末五代游帷观许逊崇拜内容的一部分。可以看出,游帷观的宗教活动完全是道教活动。杜光庭的话也可为证,他将谌母的孝道看成与灵宝法差不多,总结说:“谌母其孝道之法与灵宝小异,豫章人世世行之……可以助道弘化者,其唯孝乎?”<sup>①</sup>

#### (五) 北宋时期,游帷观和许逊地位升高,胡惠超孝道情况不明

“安史之乱”后不久,回鹘可汗派粟特人到江南经商和传教,使摩尼教传到江南。北宋时期,遭到过唐武宗毁灭性打击的摩尼教有所恢复,摩尼教(明教)在福建、浙江势力较大。这时的摩尼教充分利用《老子化胡经》对老子化摩尼的宣传,并进一步将自己中国化,以求生存。上层社会则将摩尼教视为道教一派,把摩尼教经典视为道教经典。于是,一批摩尼教经典一次又一次地被收入钦定《道藏》。陈垣《摩尼教入中国考》指出,北宋理学受到摩尼教影响。<sup>②</sup> 不过,由于东南沿海的摩尼教具有秘密宗教的性质,往往与农民起义结合,威胁到封建统治,于是宣和年间政府开始镇压摩尼教。《宋会要辑稿·刑法》记载了宋徽宗查禁摩尼教的批示和法令。<sup>③</sup>

宋真宗和宋徽宗特别眷宠道教,惠及许逊和游帷观。《修真十书》卷34《玉隆集·续真君传》说:宋真宗、宋仁宗都赐御书予游帷观。宋真宗将游帷观改名玉隆观,免去该观租赋,置官提举。政和二年(1112),宋徽宗请道士于玉隆观建道场七昼夜,为许逊上尊号曰神功妙济真君。政和六年(1116),宋徽宗将玉隆观改称万寿玉隆宫,并下令扩建新饰。又下令在在上清储祥宫三清殿后造许真

① 《道藏》18/192 中。

② 陈垣:《摩尼教入中国考》,见《陈垣学术论文集》第1辑,中华书局1980年版,第166、174页。

③ 《宋会要辑稿·刑法二》,中华书局1957年版,第7册,第6534页。

君行宫。<sup>①</sup> 这些表明北宋时期昔日的游帷观受到最高统治者的青睐,宗教活动活跃。

“玉隆”之称取自《度人经》。玉隆观是否与摩尼教有关系,“玉隆”之称并没有说明更多的东西。北宋张君房编《云笈七签》,该书卷106有《吴猛真人传》和《许逊真人传》,说许逊遥拜吴猛为师,吴猛尸解后,吴猛之子遵父命将真符传许逊,许逊奉修真感,有愈于猛。<sup>②</sup> 此为许逊、吴猛关系又一说,不知出于何时。此说去掉了铜符铁券神话。《云笈七签》卷4有《道教相承次第录》,撰于唐末五代北宋间。其引《云台治中内录》,撮合各种神仙传记编排众仙(包括由人而仙者)相承41代姓名,第三十六代为许逊,许逊被纳入道教神仙大系统中。注曰:“逊授一百人而无人可授,系代又绝。逊升天后两代,人民征伐,真志不传。”<sup>③</sup> 这些资料都没有反映兰公孝道。这就是说,尽管北宋时期摩尼教“春风吹又生”,但游帷观—玉隆观—万寿玉隆宫是否有兰公孝道在活动,尚不明。

## 五

南宋西山净明道,过去学者们多以何真公为创始者,分不清何真公、何守证、周真公三个人名的关系,对何真公之后的传承语焉不详。郭武先生的力作《何真公、周真公与南宋净明道团的演变》,很好地澄清了这些模糊不清的问题。他的主要观点是:南宋初净明道团的创始人应是许丹阳。何守证即何真公,是许丹阳的弟子。何守证之后,又有周真公传方文,方文传傅飞卿,傅飞卿传杨文卿。何守证与周真公是否直接传授,很难判断。何守证道团修炼法受上清派影响为重,周真公道团修炼受钟吕金丹派影响最多。周真

① 《道藏》4/761下~763上。

② 《道藏》22/727中、下。

③ 《道藏》22/23中。

公道团对何守证道团进行了革新,改符法为内炼。他还对净明道经的年代进行了考证。<sup>①</sup>对于元代刘玉真中兴净明忠孝道,学者们看法大都一致。

宋高宗绍兴元年(1131),何守证撰《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》说:许逊受法于谌姆,经长期传授,现在的经本出现了许多谬误。南宋中兴,六真将灵宝净明秘法降授给其师洞神仙卿。两年后,许逊降临游帷观故地,即西山玉隆万寿宫。何守证之师在那里建仙坛。<sup>②</sup>何守证道团时期的《太上灵宝净明飞仙度人经法》列有六真名号,剥去长长的头衔,可以看到六真指孝道明王、孝道仙王、谌姆、吴猛、许逊等。《太上灵宝净明法序》将净明法与孝道明王相联系曰:“净明法者,乃上清玄都玉京之隐书。昔太阳真君孝道明王以孝道著明,照临下土,成无上道。于是上清上帝降于扶桑洞神之堂,召明王而说法证之。”<sup>③</sup>周真公道团时期的《灵宝净明院教师周真公起请画一》说六位真师授经。《灵宝净明院行遣式》、《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例》提到日月二宫天尊孝道明王和孝道仙王。《太上灵宝净明入道品》称日宫太阳孝道明王为祖师。《西山隐士玉真刘先生传》叙述说,刘玉真屡获许逊、郭璞、胡惠超等孝道仙真降授,遂于元至元丁酉(1297)入住玉隆万寿宫,开始中兴净明道。<sup>④</sup>许逊降临游帷观故地也好,六真降授也好,许逊、郭璞、胡惠超降授也好,何守证、周真公和刘玉真的净明道编制这些神话,都意在表白自己的教派是六朝兰公孝道和唐胡惠超孝道的继承者。

① 郭武:《何真公、周真公与南宋净明道团的演变》,见《汉学研究》第20卷第2期,第189~216页,2002年。

② 《道藏》10/547上。

③ 《道藏》10/526中。

④ 《净明忠孝全书》卷1,见《道藏》24/629中。

宋元净明道承袭了六朝兰公孝道和唐胡惠超孝道的做法,在教义和修法方面,对摩尼教的内容采取深藏不露或进行包装的做法。不过,有的地方“露出马脚”。

首先,何守证、周真公和刘玉真的教团都自称净明,暗含摩尼教义,深藏不露。

隋代道经《太上一乘海空智藏经》卷4有“净明真人”之号,卷5曰“成就天尊净明光智”,皆无解释。<sup>①</sup>佛教有清净光明之语。东晋时汉译佛经《观佛三昧海经》将佛也称为摩尼光佛。其曰:“摩尼光佛出现世时,常放光明,以作佛事度脱人民。如是二万佛皆同一名摩尼光。”<sup>②</sup>《太上一乘海空智藏经》受佛教思想影响很深,疑“净明真人”之号和“成就天尊净明光智”之语受佛教影响而来。净明道经没有与“净明真人”或“成就天尊净明光智”相联系的内容,净明之称盖与之无关。

《太上灵宝净明法序》将净明法与孝道明王相联系,曲折地透露出“净明”与摩尼教的联系。其曰:“净明法者,乃上清玄都玉京之隐书。昔太阳真君孝道明王以孝道著明,照临下土,成无上道。于是上清上帝降于扶桑洞神之堂,召明王而说法证之。”<sup>③</sup>“净明”之称盖为南宋净明教团新造。此称究竟如何暗含摩尼教义,创造此名称者没有留下答案。他连自己是谁都讳莫如深,怎么会向世人交底呢!我们只能猜测,“净明”的含义盖有几种可能:

(1)“净明”盖指摩尼教最高神明尊。汉语译摩尼教最高神为明尊,也译为明父或大明尊。明尊有一个与众不同之处,是四位一体。汉文摩尼教经将四位译为清净、光明、威力、智慧。威力或译为大力。《摩尼教残经一》引《宁万经》曰:“清净光明,大力智慧,

① 《道藏》1/635 上、646 中。

② 《大正藏》15/688 上。

③ 《道藏》10/526 中。

皆备在身。”<sup>①</sup>宋代道士认为摩尼教主要教义就是“清净、光明、大力、智慧”八个字。福建华表山摩尼教遗址的摩崖石刻有“清净光明、大力智慧、无上至真、摩尼光佛”十六个大字。今存摩尼教汉释著作《摩尼光佛教法仪略》和汉译经典《摩尼教残经一》、《下部赞》都释或译于唐代。唐代中原流行的摩尼教，直接渊源于佛教色彩浓厚的中亚摩尼教团，并进一步加深佛化。<sup>②</sup>佛教常说“清净光明”，四位名号的汉译无疑受到佛教的影响。盖可将四位一体前两位清净和光明简称为净明，暗指摩尼教最高神明尊。

(2)“净明”盖指摩尼教造物和救世的大神。在摩尼教中，净风担任造物主的角色，救世主的角色由光明耶稣担任。盖可从净风和光明耶稣两位大神的名字中各取一字，组成净明二字。

(3)“净明”盖指摩尼教创始人摩尼。《摩尼教残经一》又引《应轮经》称净风与慧明摩尼同体，曰：“净法风者，即是惠明。”<sup>③</sup>净明二字，盖又可合称净风和摩尼，等于摩尼。

(4)“净明”盖指彼岸世界。摩尼教的彼岸世界光明王国也称为清净光明世界。《摩尼教残经一》：“以像清净光明世界明尊记验。”<sup>④</sup>清净光明世界盖可简称为净明世界，再简称为净明。

(5)“净明”盖指宗教修炼。摩尼教宣称将人体内的光明分子洗涤干净，使之脱离肮脏的肉体的囚禁，就可回到光明王国。洗净光明分子即修炼。《摩尼教残经一》：“缘此法水，洗濯我等诸尘重垢，令我明性，常得清净。”<sup>⑤</sup>清净明性盖可简称净明。

(6)“净明”盖指拯救人类。《摩尼教残经一》曰：“是时惠明

①③ 《大正藏》54/1283 上。

② 林悟殊：《宋代明教与唐代摩尼教》、《唐代摩尼教与中亚摩尼教》，见《摩尼教及其东渐》，第120～134、64～75页。

④ 《大正藏》54/1282 中。

⑤ 《大正藏》54/1286 上。



使,于其清静五重宝地,栽蒔五种光明胜誉无上宝树。”<sup>①</sup>这是比喻将光明带给人的意思。在清静地栽光明树,盖可简称净明。

(7)“净明”盖指崇拜光明。汉译摩尼教经将摩尼教也称为清静教,如《摩尼光佛教法仪略》:摩尼“亲受明尊清静教命,然后化诞,故云光明使者”<sup>②</sup>。将摩尼教僧侣也称为清静师,如《摩尼教残经一》曰:“每入清静师僧身中。”《下部赞》曰:“唯愿二大光明,五分法身,清静师僧,大慈悲力,救拔彼性。”<sup>③</sup>清静师之称从清静教而来。清静教崇拜光明,追求光明,盖可简称为净明。

(8)“净明”盖指拯救人类之船。《摩尼教残经一》:“又复净风造二明船,于生死海中运渡善子,达于本界,令光明性究竟安乐。”<sup>④</sup>净风的明船盖可简称为净明。

(9)“净明”盖指宫观中的摩尼教。宋元时摩尼教多称为明教。明教在民间更加活跃,往往结合民间带有秘密性质的民间宗教,以至难以分别。如南宋道士彭耜分不清明教和吃菜事魔的关系,请教其师白玉蟾曰:“乡间多有吃菜持斋以事明教,谓之灭魔。彼之徒且曰太上老君之遗教,然耶?否耶?”<sup>⑤</sup>有的摩尼教士,只愿自己清修,不喜聚众起事,隐遁山林,藏身寺院。此种摩尼教,盖可称为清静的明教,简称为净明。

上述用净加明、净其明、净中栽明、净求明、净之明等组词方式创造的净明,或指摩尼教的神,或概括摩尼教的教义,因而都有资格命名宗教。今已难知晓净明确指上述之中哪种涵义,也许当初将这些涵义都考虑到了。

① 《大正藏》54/1283 中。

② 《大正藏》54/1279 下。

③ 《大正藏》54/1282 中、1279 中。

④ 《大正藏》54/1281 下。

⑤ 《海琼真人语录》卷1,见《道藏》33/114 下~115 上。

净明道经用净明一词公开阐述净明道的教义,许多学者对此进行了深入的分析。令人奇怪的是,净明道经对净明一词的阐述,从语义学上讲大都不贴切,个别解释甚至风马牛不相及。但是,只要与净明一词暗含之本义相联系,便可读出这些阐述都是引申之义,有根有据。仅举数例:

(1)既然净明或指明尊,或指净风、光明耶稣,或指摩尼,那么可以代指伏魔神。伏魔之说来自佛教。摩尼教传入中国后,亦吸收佛教,在汉译或汉语解释摩尼教经典时,将黑暗王国的最高神称为黑暗魔王,将其他神也称为恶魔。可以说,整个宇宙和人类生成以及拯救人类的经历,就是伏魔大战的过程。光明王国的最高神明尊是伏魔的总指挥。在伏魔神话中,明尊已经高度抽象,最重要、最为摩尼教徒赞颂的神是净风和光明耶稣。在中际战斗中,净风创造了世界,用来囚禁暗魔。在后际战斗中,光明耶稣召唤使徒慧明一起与魔王决战。光明耶稣建立法庭,举行最后审判,将黑暗魔王和其他恶魔最终囚禁起来。《太上灵宝净明法印式》展示了一枚“净明法主之印”。法主是伏魔神,故可冠净明,号净明法主。

(2)既然净明可代指伏魔神,那么也可代指伏魔秘法。故九老神印伏魔秘法称为灵宝净明秘法。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》曰:“得圆虚之道,故谓之净明。”<sup>①</sup>何守证为此经撰序。圆虚之道即吞符、念咒、用印等伏魔秘法,故谓之净明。

(3)既然净明或指修炼,那么可以代指炼丹及其功效。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》曰:“炼精合炁,以炁合道,神景净明。”<sup>②</sup>

① 《道藏》10/548 上。

② 《道藏》10/547 下。

(4)既然净明或指修炼,那么可以代指修性。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷9曰:“制于妄想,朱(未)有不真,是为净明”,“无无既无,则是净明之法”<sup>①</sup>。

(5)既然净明或指修炼,那么可以代指明心之学。摩尼教传入中原后,已经吸收了佛教明心见性的术语,汉译经典的多处语句都可简化出净明二字。净明道论述明心见性,更是直称净明。《太上灵宝净明道元正印经》曰:“心定神慧,是为净明。”《净明忠孝全书》卷3曰:“忠孝立本,方寸净明。”卷5曰:“净明大教始于忠孝立本,中于去欲正心,终于直至净明。”卷3曰:“心地上顿悟本净元明。”卷6曰:“心性明则不期于神而神,自神谓之净明。”<sup>②</sup>

(6)既然净明或指修炼,那么可以代指道德修养。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷9论述说,精忠、至孝、廉洁、忍、慎、宽、裕、容皆是净明。<sup>③</sup>

(7)既然净明指最高神,那么可以代指其他最高的存在。《净明忠孝全书》卷2托名郭璞述《净明法说》曰:“无极而太极。无极者,净明之谓也。”同卷胡化俗述《净明大道说》曰:“净明者,无形大道,先天之宗本也。在上为无上清虚,在天为中黄八极,在人为丹元绛宫。”<sup>④</sup>

净明一词似乎是一只大筐,伏魔神、伏魔秘法、炼丹、修性、明心之学、无极等等什么“宝贝”都能往里装。如果没有秘义做根基,这只大筐的神奇容量大概是难以想象的。“净明”一词的秘义,净明道内之人大概是知晓的,尊为教义的核心,并且口耳秘传,绝不落于文字。《净明忠孝全书》卷5曰:“吾教中有大中至正之道、千

① 《道藏》10/516下,517中、下。

② 《道藏》24/612中、637中、647下、636下、615下。

③ 《道藏》10/517中。

④ 《道藏》24/634中、633下。

圣不传之秘、出于言语文字之外者，子亦尝得闻乎？夫书之行也，乃权法也，非实法也。实法者，一而已矣。何谓一？太上之净明、夫子之忠恕、瞿昙之大乘，同此一也……唯吾净明大教先圣后圣，以神合真，以心契道，不堕言诠，不落法尘。”<sup>①</sup>大量公开论述的是权法，秘传的才是实法。实法就是净明。这里再清楚不过地向人们昭示，净明二字暗含净明道最核心的教义。

第二，何守证、周真公、刘玉真教团打着《度人经》的旗号进行“包装”，尊奉摩尼教神。

净明道特别重视《度人经》中的隐名和灵书。比如《太上灵宝净明洞神上品经》卷上有《天道秘书篇》，曰：“此其隐名，字载《度人经》。”又有《灵书上品篇》、《灵书下品篇》和《灵书释梵篇》，都来自《度人经》。《太上灵宝净明洞神上品经》卷下曰：“复有妙说《灵书》二篇，可以寿千百。”<sup>②</sup>《灵宝净明黄素书释义秘诀》说净明教是《度人经》的喉襟和元纲。<sup>③</sup>《灵宝净明院教师周真公起请画一》曰：“此其隐名，字载《度人》。”<sup>④</sup>《太上灵宝净明飞仙度人经法》5卷几乎将《度人经》整个地搬了进来。<sup>⑤</sup>《太上灵宝净明秘法篇》2卷的秘法主要就是念《度人经》的《灵书》。<sup>⑥</sup>《净明忠孝全书》卷4引蜀本青元真人注《度人经》解释何为“天人”。<sup>⑦</sup>

柳存仁先生的《唐代以前拜火教摩尼教在中国之痕迹》一文，从《度人经》中找出不少摩尼教的东西，如“飞天大丑魔王”、“五天

① 《道藏》24/645 上。

② 《道藏》24/605 上，610 上。

③ 《道藏》10/521 下。

④ 《道藏》10/497 下。

⑤ 《道藏》10/550 下~601 中。

⑥ 《道藏》10/539 中~546 下。

⑦ 《道藏》24/642 中。

魔王”等神名。<sup>①</sup> 净明道讽诵《度人经》，解说《度人经》，将这些摩尼教的神也接收下来。如《太上灵宝净明飞仙度人经法》、《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》、《太上灵宝净明飞仙度人经法》等经中都出现了“飞天大丑”、“五帝大魔”等神。《太上灵宝净明洞神上品经》卷下曰：“五天大魔，万神之宗，召之以还，中有真人……是以枯骨可以更生，皆起而成人。方是之时，有曰魔泥，有曰法宗，有曰还真，有曰梦惚，有曰郁罗，为五天之使。”<sup>②</sup>《度人经》五天大魔魔泥与摩尼音同。这些杂糅之神用于咒语，其内容不明。

第三，刘玉真教团的三十字纲领，尊奉摩尼教义。

刘玉真一生只是履践三十字修身纲领。该纲领说：“惩忿窒欲，明理不昧心天。纤毫失度，即招黑暗之愆；霎顷邪言，必犯禁空之丑。”<sup>③</sup>前十个字“惩忿窒欲，明理不昧心天”，是理学的正心修身之道。后二十字则来自摩尼教。所谓“黑暗之愆”，刘玉真解释为“暗损却光明”<sup>④</sup>，说的正是摩尼教神学。摩尼教认为黑暗侵蚀光明是最大的灾难，此即“黑暗之愆”。《摩尼教残经一》又说，贪魔安置暗相、暗心、暗念、暗思和暗意，栽蒔此等五毒死树，惑乱光明本性。<sup>⑤</sup>此盖“暗损却光明”的具体含义。所谓“禁空之丑”，刘玉真明确指出：“即《度人经》中飞天大丑魔王是也，其类甚众，上帝委任助佐三官检察过恶。”<sup>⑥</sup>如前所述，飞天大丑魔王即摩尼教神。

刘玉真是将道教和摩尼教融合在一起去解释三十字修身纲领

① [澳]柳存仁：《唐代以前拜火教摩尼教在中国之痕迹》，见《和风堂文集》上册，第531～532页。

② 《道藏》24/609中。

③ 《净明忠孝全书》卷6，见《道藏》24/635上、中。

④ 《净明忠孝全书》卷6，见《道藏》24/635下。

⑤ 《大正藏》54/1281下。

⑥ 《净明忠孝全书》卷6，见《道藏》24/635下～636上。

的。但他却特别指出：“后二十字乃王屋山石鼓天戒。”<sup>①</sup>所谓“王屋山石鼓天戒”，即宣扬天授，显然是障眼法。天授是假，来自摩尼教盖是真。

总之，宋元净明道向六朝和唐初的兰公孝道回归，采用来自摩尼教的新派名——净明，尊奉摩尼教神和摩尼教义。所以柳存仁先生说：“迟至十四世纪后期，净明忠孝一派仍保持孝道派早期为西来外道事日月者所传之说法。”<sup>②</sup>

南宋时期，摩尼教继续秘密流传，影响不小。元代摩尼教仍有影响。有学者甚至称摩尼教中兴于元。<sup>③</sup>宋元净明道向兰公孝道回归，有相当的社会基础。

继宣和开始镇压摩尼教后，南宋也严禁摩尼教。陆游《渭南文集》卷5《条对状》就记载了政府的这种态度。<sup>④</sup>在这种情况下，一部分摩尼教徒继续秘密活动，或与弥勒教等民间宗教融合，以与统治者周旋。另一部分上层摩尼教徒则属于出家僧侣，遁入山林，过着寺院式的生活，不是佛化，便是道化。<sup>⑤</sup>佛化、道化的摩尼教，就是清净的明教。其中一支，自称净明道。远祸保身，这就是宋元净明道为什么不公开摩尼教教名和教义的原因。摩尼教像水螅或变色龙那样善变，乃迫不得已。

历史往往惊人的相似。六朝时期摩尼教披上中国传统宗教外衣的历史，在宋元时期重演，只是外衣的具体形态和内容有所变化。六朝时期兰公早期孝道披的外衣是许逊信仰，演化出黄堂

① 《净明忠孝全书》卷6，见《道藏》24/635下。

② 〔澳〕柳存仁：《许逊与兰公》，见《和风堂文集》中册，第746页。

③ 刘铭恕：《有关摩尼教的两个问题》，载《世界宗教研究》1994年第3期。

④ 《四库全书》1136/346下~347上。

⑤ 林悟殊：《宋元时代中国东南沿海的寺院式摩尼教》、《〈摩尼光佛教法仪略〉的三圣同一论》，见《摩尼教及其东渐》，第156、188页。

观孝道。而宋元时期几个明教教团披的外衣是道教,创造了净明道。

黄震《黄氏日钞》卷86《崇寿宫记》描述的崇寿宫,原是依附道教的摩尼教寺院,后来改为道观,但观主仍不忘摩尼教法。其曰:“吾师老子之入西域也,尝化为摩尼佛。其法于戒行尤严,日惟一食,斋居不出户,不但(仅)如今世清静之云(法)。吾所居初名道院,正以奉摩尼香火,以其本老子也……独念新之增者旧之忘,身之舒者心之肆。摩尼之法之严,虽久已莫能行,而其法尚存,庶几记之。”<sup>①</sup>早期崇寿宫的宗教类型,盖与兰公早期孝道接近。净明道的宗教类型,盖与后期崇寿宫相似。

统观净明道经,“神话核”中普遍将兰公孝道的主神做了一些道教化改变,将孝道明王和孝道仙王置于三清或其他道教主神之下。净明道所传播的方术、法术,采用的科仪,从道教上清、灵宝、正一、全真诸派拿来了许多。如《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书序例》将净明法列为上帝召日月二宫天尊传授的四法之一,其余三法是灵宝法、黄素法和度人法。<sup>②</sup>白玉蟾《玉隆集》所收之《兰公》、《旌阳许真君传》等,以及《净明忠孝全书》,都反映了净明道这种“拿来主义”做法。

宋元净明道不分道派地兼收并蓄,其根源就在于它们不是道教出身。这也造成了前后几个教团各行其是、皆为老大的局面。不仅组织上前后不衔接,方术、科仪也不一脉相承。宋元净明道几个阶段的教团,都使用净明之称,这是耐人寻味的。它们统一于净明。宋元净明道,虽然也继承许逊信仰,倡导孝道,但又融合了六朝以来的儒释道三教思想,其孝道已与六朝黄堂观和唐代游帷观

① 《四库全书》708/889下。

② 《道藏》10/499中。

的兰公孝道大有区别。所以,应当说宋元净明道是暗自保留摩尼教教义的新的道教派别,极为独特。

宋元净明道穿道教的外衣穿得多了,穿得久了,也就彻底道教化了。至明清时期,净明道终于化到道教正一派中去了。

(原载《中国学术》2003年第2辑,商务印书馆2003年版,第107~132页)



## 后 记

写论文须遵循固定的格式(体例)。但是,格式中的部分规定,全国并不统一,各出版社和杂志社各行其是。比如,引文的方式或用引号引,或用低格引;注释被摆放的位置或用夹注,或用尾注,或用脚注;注释包括的项目或用简注,或用详注,或只列参考文献。其他细节上的差异还有很多,五花八门,不一而足。还有的出版社和杂志社的格式紧跟欧美的潮流跑。本书的论文都是发表过的,分别被收录于不同的论文集或刊登于不同的杂志上,经过各出版社和杂志社的编辑,各篇的格式便“五彩纷呈”了。现在要汇各篇为集,依照时下通行的做法,需要“五彩划一”,即逐篇逐句地统一于一种格式,其工作量之大可想而知。如果在学术上确有必要,再劳苦也要做,但我对“五彩划一”的硬性要求不以为然。我以为,汇集旧作,如果尽可能多地保留格式原貌,能够使人多感受到一些历史信息,大概对学术研究也有益处。感谢齐鲁书社采纳了我的建议。在格式上,责任编辑将原来用尾注的各篇改成了脚注,统一了全书各篇某些格式细节,我恢复了《藏传佛教和道教》一文的注释(杂志编辑将原稿的注释改为参考文献简目)。

再者,《房中女神的沉寂及原因》一篇引用古代文献时,将其中的“綵”、“嫀”、“采”、“採”和“彩”诸字皆保持原貌,即不用“彩”字取代异体字“綵”字,不将“採”字简化为“采”字,为的是说明采女名称的内涵和演变。

另外,萧天石先生主编的《道藏精华》的编纂和出版,功莫大

焉。出版社为满足市场需求,一版再版,再版时在各集序号和出版年月的标注上未免仓促。比如,《道藏精华》精装本“第一集之三”合录《悟真篇正义》、《金丹大成辑要》、《龙门派丹法诀要》3种,但《悟真篇正义》卷后题1973年10月3版,《金丹大成辑要》卷后题1974年5月3版,《龙门派丹法诀要》卷后题1974年8月3版。如果引用这3种时,虽然皆注明引自《道藏精华》“第一集之三”,但只能分别注明不同的出版年月。诸如此类的现象在《道藏精华》精装本中还有一些。本文集多次引用《道藏精华》时,注释中出现了同一集的著作却分别标注不同出版年月的奇特现象,原委在于文献本身,特加说明。

本书的论文发表后,曾听到一些批评意见。比如有人批评《唐气功师百岁道人赴日考——以〈金液还丹百问诀〉为据》一文的“气功师”之称是以今套古,认为应称百岁道人为修内丹者。这一批评很中肯。对本书的其他论文,我自己也经常“觉今是而昨非”,敬请读者批评指正。

最后要说,本文集的出版得到齐鲁书社陈修亮副社长的支持,刘玉林编辑负责本书出版的具体工作,谨向他们表示感谢。

朱越利

2013年6月9日