

中国道教源流

谢路军·著



九州出版社
JIUZHOU PRESS

中国道教源流



ISBN 7-80195-060-7



9 787801 950604 >

ISBN 7-80195-060-7/C · 85

定价：20.00 元

中国道教源流

谢路军·著



九州出版社
JIUZHOU PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

中国道教源流/谢路军著. -北京:九州出版社,
2004.11

ISBN 7-80195-060-7

I. 中… II. 谢… III. 道教史-研究-中国 IV. B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 108604 号

中国道教源流

作 者 谢路军 著 责任编辑 李春雷
出版发行 九州出版社
出 版 人 徐尚定
地 址 北京市西城区阜外大街甲 35 号
邮政编码 100037
发行电话 (010)68992192/3/5/6
邮购热线 (010)68992190
电子信箱 jiuzhoupress@vip.sina.com
印 刷 北京毕诚彩印厂
开 本 880×1230 毫米 1/32 开
印 张 9.25
字 数 150 千字
版 次 2004 年 11 月第 1 版
印 次 2004 年 11 月第 1 版第 1 次印刷
书 号 ISBN 7-80195-060-7/C·85
定 价 20.00 元

★版权所有 侵权必究★



自序

目前，中国最流行的五大宗教（佛教、道教、伊斯兰教、基督教、天主教）中，只有道教是土生土长的中国人的宗教。因此，要了解中国人及中国文化，首先要研究道教。

道教最能反映中国人及中国文化的特点。对中国文化深有研究的鲁迅先生曾经说：“中国根柢全在道教……以此读史，有多种问题可迎刃而解。”（《致许寿裳》）^①又说：中国“人往往憎和尚、憎尼姑、憎回教徒、憎耶教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中国大半。”（《小杂感》）^②日本学者窪德忠致力于中国道教的研究五十余年，他在《道教入门》一书的前言《致中国读者》中不无感慨地说：“我认为要了解中国和中国人，最有效的手段是研究中国固有的道教。”^③足见，道教在中国文化上的重要地位不容忽视。

道教形成于东汉时期，至今已有近两千年的悠久历史。道教的教理教义，承继了东方伟大圣哲老子的道家学说，蕴含着睿智的哲学思想，博大精深，是中国传统文化中的精华部分。道教与中华古老文明浑然交融为一体，而又独具自己的风骨和

① 《鲁迅全集》第十一卷，人民文学出版社，1981年版，第353页。

② 《鲁迅全集》第三卷，第532页。

③ （日）窪德忠：《道教入门》，四川人民出版社，1996年10月版，第1页。



特色。千百年来，道教对中国人的思想观念、思维方式、行为方式等都产生过深远而广泛的影响，至今仍在人们的精神世界占有重要位置。

有鉴于此，展开对道教的研究，对弘扬中国优秀的传统文化来说，当是一件十分有意义的事情。我在本书的写作过程中，遇到的比较棘手的问题是道家与道教的关系问题。究竟哪些内容属于道家，哪些内容属于道教，是个不易说清的问题。这种局面的出现绝非偶然。因为道家与道教本身就有着千丝万缕的联系。

首先，两者有共同尊奉的对象和经典。道教奉道家学派的创始人老子为“太上老君”，将其作为自己的教主。唐高宗为崇道教，甚至把老子追封为“太上玄元皇帝”。道家学派的集大成者庄子，也被道教尊奉为“南华真人”。《老子》、《庄子》二书也被道教作为基本经典，分别称为《道德真经》和《南华真经》。这样，道教与道家就有了共同尊奉的对象和经典。仅从这一外在形式来看，就足以使人们把道教与道家连在一起了。

其次，两者都尊崇“道”的观念。道教的许多基本观念也来自于道家。如“道”的概念是老、庄哲学的最高范畴和最高理想，它是万物赖以生成的根源。所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子·四十二章》），说明“道”具有原始本初而又至高无上的地位。道教吸收了道家这一说法，将“道”的作用和地位又进一步神化，“道”成了道教的基本信仰和基本教义。在道教看来，“道”不仅是宇宙的本体，天地万物产生的根源，而且还是道教所崇拜的最高神仙。所谓“一气化三清”，就是指“道”（气）化为三位神仙，即





玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。道教把三位天尊都看作是“道”（气）的化身，为道教神仙谱系中至高无上的人格神。道教对“道”的改造，并未使“道”的实质和内涵发生变化，而是将“道”加以具像化、人格化了，目的是便于道教信徒进行顶礼膜拜。

再次，两者都承认神、帝、鬼的存在。如老子认为“道”存在于“帝”之先，庄子也有“神鬼神帝，生天生地”之说。他们都把神、帝、鬼置于“道”之下，但毕竟都是存在着的。道教则发展了神仙鬼怪思想，并产生了一套完整的神仙谱系。但道教仍然是把“道”放在首要地位，认为一切神仙鬼怪都是依道而生，由道而显。一切神仙鬼怪都属于“三清”之下。

第四，两者有共同的追求目标。道教追求的长生不死观念，早在《老子》中已初露端倪了。《老子·五十九章》说：“治人事天莫若啬。夫唯啬，是谓早服，早服谓之重积德。重积德则无不克，无不克则莫知其极。莫知其极可以有国。有国之母，可以长久，是谓深根固抵长生久视之道。”在此，老子以“治人事天”的道理比喻一个人长生不死的问题，强调无知无欲，爱惜形神，便可以长生久视。长生不死更成为了道教信仰的终极目的。

第五，两者在修行方法上有相同点。道家主张修行的最终目标是得“道”，老子说“复归于朴”（《老子·二十八章》）；庄子说：“苟得于道，无自而不可”（《庄子·天运》），意即只要得了“道”，就达到了一种绝对自由的境界。而道教修行的最终目标，是要“与道合体”，成为仙人。它认为，人原本就是“道”的派生物，要羽化成仙，就必须通过修道的实践活动，达到与“道”合体的境界。两者在修行方式上颇具相





似之处，都主张复归于道。

正因为两者有如此之多的相似之处，所以，在中国，自魏晋以来对道家 and 道教这两个概念的使用便是混乱的，大多不加区分。东晋葛洪《抱朴子·自叙》中讲：“其内篇言神仙、方药……属道家。”这里的“道家”准确地说应是“道教”。刘勰《灭惑论》中有时说“道家立法”，又有时说“道教炼形”，也把二者混为一谈。此外，《魏书·释老志》、《文献通考》、《四库全书总目提要》等等都将二者混用。现代学者也有将道家、道教混用的现象。有的学者干脆将两者并称为“道学”。如胡浮琛在《道学通论》中就将两者连同“仙学”，统称为“道学”。

不仅中国人如此，欧美的汉学研究也往往将两者混用，通常用 Taoism 概括道家与道教，但前者习惯用“早期道家”（early Taoism）或“哲学的道教”（Philosophical Taoism）以表示先秦的老庄，后者则称为“新道家”（New Taoism）或“宗教的道教”（Religious Taoism）。老庄思想与原始宗教本有渊源，法国学者马伯乐、葛兰特、康德谟都有这种看法。康德谟曾指出，道家和道教并不如一般人所说的那么不同，他们彼此来自同一种极古老的宗教的根源，两者关系极为密切，纵使道家和道教真的有显著的不同点，但是这些不同并不足以使我们认为他们代表着两股截然不同的思潮，相反地，我们以为道教是道家思想的延续。^①

尽管道家与道教有诸多相似之处，很难区分开来。但两者

^① 《中国文化新论》第 193—194 页，台湾联经出版事业公司，1983 年版。



的不同也是的确存在着的。两者都是有关“道”的阐发。先秦时，以老子和庄子为代表阐发“道”的思想，谓之“道家”，是一种哲学学派。至东汉末年，“道”的阐发以宗教的面目出现了，谓之“道教”。两者的区别是不容置疑的。所以在写道教的发展源流时必须有一定的篇幅介绍道家。

以上是在写作过程中的一些感想和遇到的问题，写在这里，就作为开篇的序言吧。

谢路军

2004年9月





目 录

自 序	(1)
第一章 道家及其文化精髓	(1)
第一节 道家创始人——老子	(2)
一、老子及其著作	(2)
二、老子思想	(10)
第二节 道家集大成者——庄子	(20)
一、庄子及其著作	(21)
二、庄子思想	(22)
第三节 道家的演变发展	(33)
一、秦汉时期的黄老之学	(33)
二、魏晋时期的玄学	(41)
三、隋唐及其之后的道家	(54)
第二章 道教的产生及其历史发展	(56)
第一节 道教的产生	(56)
一、道教产生的历史背景	(56)
二、道教产生的思想渊源	(59)
第二节 道教的历史发展	(64)
一、东汉时期的道教	(64)
二、魏晋南北朝时期的道教	(69)
三、隋唐时期的道教	(79)
四、宋元时期的道教	(90)





五、明清民国时期的道教	(105)
第三章 道教的理论构成及信仰特征	(120)
第一节 《道藏》和道教经典	(120)
一、《道藏》的编辑	(120)
二、道教经典	(122)
第二节 道教仙神与仙境	(137)
一、仙神(神仙谱系)	(138)
二、仙境(洞天福地)	(174)
第三节 道教信仰特征	(190)
一、多神特征	(190)
二、追求长生不死	(193)
三、重视实践力行	(195)
四、我命在我不在天	(199)
第四章 当代道教	(201)
第一节 道教的新生	(201)
第二节 台湾、香港、澳门的道教	(206)
一、台湾道教	(206)
二、香港道教	(220)
三、澳门道教	(236)
第三节 道教在世界各地的传播	(240)
一、道教在日本	(241)
二、道教在朝鲜半岛	(247)
三、道教在越南和新加坡	(252)
四、道教在欧美	(256)
主要参考书目	(281)





第一章 道家及其文化精髓

道家是以老子为代表创立的，以“道”为理论基础的学派。道家文化博大精深、源远流长，它与儒家、佛家文化一起构成了中华民族传统文化的三大主流学派，历史上往往将“儒、释、道”并称。



老子



第一节 道家创始人——老子

老子是我国先秦时期著名的思想家和哲学家，他的《道德经》（即《老子》）为道家学派奠定了理论基础，使他成为道家的开山鼻祖；后来道教也以他为宗，尊他为教主，奉《道德经》为主要经典，称《道德真经》。

一、老子及其著作

（一）老子其人

关于老子的身世，司马迁的《史记》中有专门记载。传文的意思虽然有一点含糊不清，但这是有关老子生平的唯一资料，所以十分珍贵。《史记》载：老子姓李，名耳，字聃。史书中又称老聃。楚国苦县（今河南鹿邑东）厉乡曲仁里人。做过周守藏室史（掌收藏文书典籍之职）。

老子比孔子大几十岁，是孔子的前辈。据说孔子曾向他请教过礼制方面的问题。临别时，老子告诉孔子说：“富贵的人用钱财送人，有学问的人用言辞送人。我当然算不上富贵人，只是窃取了有学问的虚名，所以，还是让我用言辞为你送行吧。”^①他停了一会又说：“孔丘啊，你所要恢复的周礼，当年倡导它的人的骨头都已烂了，周礼也失去了生命力。况且，君子时运来了就驾着车去做官，生不逢时就像蓬草一样随风飘转。我听说，善于经商的人把货物藏起来，好像什么也没有；具有高尚道德的君子，谦虚得像个愚笨的人。抛弃你的骄气和

① 《史记·孔子世家》，据中华书局标点本，第六册，第1909页。



过多的欲望，抛弃你做作的神态和过大的志向吧，这些东西对你什么好处也没有。我要对你说的就这些。”^① 孔子后来对他的弟子们说：“我知道鸟会飞，我知道鱼会游，我知道兽会跑。会跑的可以挖陷阱去捕获它，会游的可以用丝线去钓它，会飞的可以用箭去射杀它。至于龙，我就不知道该怎么办了，它是驾着风飞上天的。我见到的老子大概就是龙吧。”^② 将老子比喻为龙，足见孔子对老子是非常赞赏与敬畏的。不过，许多学者对这些说法提出过怀疑并作出过否定性的考证。^③

老子平时沉默寡言，专心修养，隐姓埋名，不求闻达于诸侯。所以司马迁称他为“隐君子”。后人对于老子的身世有争议，当与他这种生活态度有关。

老子在周呆了很久，看到周室日渐衰微，于是就离开周。他骑着一头青牛向西域大沙漠走去，路过函谷关时，守关的长官尹喜对他说：“你平时不留文字，现在快要隐居了，请把您的学问写下来，不要让它失传。”^④ 于是，老子就写了一本书，分为上下篇，内容谈的都是“道”和“德”，一共五千多字。后人把一篇叫“道经”，一篇叫“德经”，统称《道德经》，或者干脆以著者为书名，称作《老子》。老子写好以后就走了。从此以后就没有人知道他的下落。传说他活了一百六十多岁，也有人说活了两百多岁，这与他修道养生想必有很大关系吧。

① 《史记·老子列传》，据中华书局标点本，第七册，第2140页。

② 《史记·老子列传》，据中华书局标点本，第七册，第2140页。

③ 请参阅《古史辨》六册、史根泽《自序》及谭甫《史记·老子传考证》等文章。

④ 《史记·老子列传》，据中华书局标点本，第七册，第2141页。





尹喜

（二）老子其书

《老子》问世以来，流传着各种不同版本。帛书《老子》甲、乙本当为最早的版本。次则为西汉严遵《老子指归》本（现存于明刻《道藏》中，标明共十三卷，仅存后七卷），严遵又有《老子注》，其注已佚。东汉时有河上公《老子章句》本。汉末则有《老子想尔注》本，系巴汉民间道教五斗米道所诵习，未收入《道藏》，现仅存于敦煌遗书六朝写本残卷中。三国时王弼的《老子注》成为后世最有影响的《老子》



版本。唐初傅奕依据项羽妾冢抄本、寇谦之所传安丘望本、仇狱所传河上丈人本，校定为《老子古本篇》，为校刊学者所重视。宋代范应元著《老子古本集注》，亦为学者所看重。《老子》旧本之中，流传最广的是河上公、王弼二种版本。



老子出关图

自古以来，注释《老子》者不胜枚举。元代道士张与材在为杜道坚之《道德经原旨》作的序中说：《道德经》八十一章，注者“三千余家”。清代学者魏源《老子本义》中又说：“解老自韩非下千百家，老子不复生，谁定之？”^①“三千”、“千百”虽是虚指，但亦足见注解《老子》者数量之众。当代学者陈鼓应搜列古今《老子》注解二百六十二家，卢育三开

^① 王云五主编：《丛书集成初编》之《老子本义·论老子》，商务印书馆，1935年版，第1页。



列一百零六家，皆有姓名书名可考。^①

现在一般通行的《老子》都分上下篇。上篇首句为“道可道，非常道。”下篇首句为“上德不德，是以有德。”因此后人就取上篇的“道”字和下篇的“德”字，合起来称它为《道德经》。

长沙出土的帛书《老子》有甲、乙两种写本，则是不分上下篇，而且是德经在道经的前面。帛书《老子》与通行本相比，还有若干差别，如通行本第一章“道可道，非常道；名可名，非常名”，帛书甲乙本均将“常”作“恒”，后因避文帝讳而改为常，当复为“恒”。又如通行本第二章“高下相倾”，帛书甲乙本均作“高下相盈”。“盈”因避讳而改为“倾”。“常无欲以观其妙，常有欲以观其噉”，其中“无欲”、“有欲”的断句难定，帛书本作“恒无欲也以观其眇，恒有欲也以观其噉”，是知应以“无欲”“有欲”断，类似情况还有一些。总之，帛书的出土引起了海内外学界的震动。

司马迁在《史记》中说：“老子著书上下篇，言道德之意五千余言。”^②这与现行的《老子》相一致。笔者认为这一说法是可信的。司马迁博采众长、甄别选取，所以他标明《老子》分上下篇，应不会有问题。至于帛书《老子》的问题，只是一个特例而已，那是因为抄写的人只抄原文，抄完下篇，接着就抄上篇，而没有标出“上篇”、“下篇”的字样罢了。再者，帛书《老子》的抄写者不一定是学者专家，又因用于陪葬，未经大家校订，故伪、脱、衍、错诸缺点在所

① 陈鼓应：《老子注译及评价》，中华书局，1984年版，第474—491页。

② 《史记·老子列传》，据中华书局标点本，第七册，第2141页。



难免。

帛书《老子》为什么先抄下篇，后抄上篇？这与战国以来一派人物尤其看重下篇的传统有关。法家的人物就是这一传统的实行者。韩非子解老篇共解《老子》十章，上篇只有一章（第一章），其他九章都在下篇。喻老篇共解《老子》十四章，上篇只有四章，其他十章都在下篇。先秦学者的著述还往往将总纲与序言置于书之后部，如《庄子·天下》在最后，《吕氏春秋》的十二纪在后，是览、论、纪的排列，故《序意》紧随十二纪。可见，《老子》将道篇置于德篇之后，亦由于道比德更根本。至汉代，以后为重的古风才有所改变。《老子》道篇提前、德篇排后也是在这种变化中完成的。帛书本的编排，至严遵本即已颠倒，并开始分章。至东汉河上公本形成了道前德后的八十一章，并为后世所沿习。

《老子》一书的分章有三种：一是分八十一章，王弼本和河上公本都按此分法，这是最通行的一种；一是分七十二章，西汉严遵《老子注》即分为七十二章，但严书相传是伪作，不足为凭；一是分六十八章，以元代吴澄为代表，后来也有人采用，如清代魏源就是，不过采用的人比较少。帛书《老子》是不分章的，估计不分章是比较接近事实的。因为第一，《史记》中只说老子著上下篇，并没有提到分章问题。第二，先秦典籍如《论语》、《墨子》、《孟子》、《庄子》、《荀子》等都只分篇，没有一本书是分章的，《老子》自然也不会例外。第三，《老子》书中有些章分得非常勉强，有些则根本分错了。可见，帛书《老子》的不分章，应该说是《老子》一书的原貌。后人不过是为了阅读方便，才将《老子》分了章次。

《老子》全书的字数，《史记》说有“五千余言”，同现



行的老子一致。帛书《老子》的字数，只不过是多了一些句末的语气词，大体上还是合于司马迁的说法。

（三）对老子其人其书的争议

老子是中国古代伟大的思想家、教育家。早在唐代，《老子》一书就被译成梵文流传国外，今天世界上仍有日文、英文、德文等译本流传。《老子》流传数量之多，仅次于《圣经》。可以说，老子是一位世界文化名人。但老子毕竟是二千年以前的人了，故对老子其人其书，在我国学术界长期存在着争议。

司马迁在《史记·老子韩非列传》中开列了三个老子，以示存疑：第一个老子是楚国苦县人，姓李名耳，字聃，曾于周王朝的藏书室任职，孔子问学于他，后见周室势微，隐居而去，莫知所终。第二个是楚国的另一隐者老莱子，与孔子亦同时。第三个是孔子死后百多年才见于世的周太史儋。司马迁说：“或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。”^①

关于《老子》一书，司马迁则只提出两种可能：一种可能为李耳所作。据说李耳辞官西去，遇关守尹喜，令李耳写《老子》。另一种可能为老莱子所作，老莱子也曾“著书十五篇，言道家之用”。

老子是谁与谁著《老子》，显然在汉代已成疑案。

北魏时代展开了对老子其人其书的争议。张岱年先生说：“北魏时期的崔浩首先怀疑《老子》不是老聃的著作，宋代叶适等人断言老聃与著书的老子是二人。清代汪中作《老子考异》，

^① 《史记·老子列传》，据中华书局标点本，第七册，第2142页。



认为老聃不可能是《老子》书的著者。”^①

近现代展开过三次关于老子的学术大讨论，第一次发生在1923年至1937年间，由梁启超著文引起辩难，著名学者纷纷参与，论文二十余篇，文字三十余万，中心问题是老子其人其书的时代考证，形成以下七种观点。第一种观点认为老子是春秋时代的老聃，五千言为其自著，有胡适、黄方刚、马叙伦、高亨、张煦等人持此观点。第二种观点认为老子其人和《老子》书应该分开。老子是春秋末期人，但《老子》的成书在战国中期，是老聃遗说的发挥。这一观点以唐兰^②、郭沫若为代表。第三种观点认为老子是李耳，书成于杨、墨之后，庄周之前，冯友兰、刘汝霖持此说。第四种观点认为老子即老聃，亦即战国中期的太史儋，五千言为太史儋所著，这是罗根泽的观点。第五种观点认为《老子》书形成于庄周之后，有梁启超、钱穆、熊伟持此说。第七种观点认为老子是老莱子，老聃是太史儋，谭戒甫持此说。还有一些学者提出略有不同的见解，但基本观点不出以上七家（《古史辨》第四册、第六册）。

第二次是五十年代后期至六十年代初期，争论的主题是老子哲学的性质，唯物还是唯心之争，对老子其人其书的争议并没有多大进展。第三次是七十年代末至今，由于帛书《老子》的出

① 张岱年：《中国哲学史史料学》，生活·读书·新知三联书店，1982年版，第38页。

② 唐兰曾认为“老子即是老聃，也即是道德经的著作者”（见《古史辨》第四册，第332—351页）。但于《古史辨》第六册《老子时代新考》一文中，唐先生修正了自己的观点，认为《老子》是老聃的语录，但真正成书却在战国初中期。



土,为研究提供了新材料,因此在老子其人其书的时代问题上,以及对老子哲学性质的分歧上有了一定的进展,但分歧依然很大。

在老子其人其书的时代问题上,目前主要有三种意见:一是春秋说,认为老子是春秋后期人,老与孔同时或老在孔先,《老子》书也作于春秋末年,是老聃本人的著作。二是战国说,认为老聃即太史儋,是战国中期人,《老子》书即太史儋的著作。三是人书分开说,认为老聃是春秋末年人,而《老子》书则是战国时代的著作。此说基本上是继承了郭沫若之说。此外,还有老子即“老阳子”或“老莱子”之说和两个老子说等等,众说纷纭,莫衷一是。

二、老子思想

在我国先秦诸子中,老子的思想最有系统、有层次,主要体现在《老子》一书中。

(一) 以道为本的宇宙观

春秋战国时期,我国学术思想十分活跃,出现了百家争鸣的局面。但各家所研讨的问题,主要集中在政治和人生修养方面,涉及宇宙观的探究甚少。只有道家在宇宙观方面作了很多阐发。可以说,宇宙观是老子哲学的基础。明确了这一点,就找到了开启老子智慧思想之锁的钥匙。

宇宙的构成问题是宇宙观的中心问题。古希腊的七贤之一泰勒斯讲“万物始源于水”;德谟克利特“原子说”;印度古代哲学讲“地、水、火、风、空、识”构成宇宙。这些说法都太具体、太落实了,往往不能涵盖万物,贯穿所有的问题。老子则提出了抽象、玄虚的“道”来作为宇宙的本源。





老子以“道”作为其思想核心，所以他所创立的学派被称为“道家”。“道”被认为是道家哲学的最高范畴，为所有道家学者所尊奉，“合于道”是他们追求的最终目标，道家学说的其他部分都是围绕着“道”而逐层展开的。

那么，究竟何谓“道”？老子认为，道为万物之本源，“先天地生”，是派生万物的“天地母”。《老子·二十五章》说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道。”“道”是混然一体、不具形象的东西，是谓“无状之状，无物之象”。

“道”即是宇宙的本源，是天地万物所以生的总原理，当然和天地万物不同。天地万物是事物，可称之为“有”；“道”不是事物，是形而上的存在，只可称之为“无”。但“道”能创造天地万物，又可称之为“有”。“道”兼有“有”和“无”，“无”是道体，“有”是道用。但体必先于用，所以“无”较“有”更为根本。《老子·十四章》说：“天下万物生于有，有生于无”。在此，“有”为有形有象的具体事物，“无”为先于具体事物的无形无象的本原，即“道”。

宇宙从无到有，万物皆由“道”产生。其产生万物的过程是“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”。（《老子·四十二章》）这段话是老子关于宇宙创生和演化的基本图式。在这里，“道”已超越了事物的具体形态，是对万物本质或本原的高度抽象，从而“道”成为老子哲学的最高范畴。“一”指阴阳未分之前的“一气”。“二”就是阴阳二气。“三”除阴阳二气外，再加上阴阳二气交合而生的和气。“道生一，一生二，二生三”就是说“道”由混沌状态演化而成一气，由一气而演化成阴阳二气，再由阴





阳二气交合而生和气，然后万物于是逐渐形成。

“道”是宇宙万物生成的本源，同时又是宇宙万物变化的根本法则。“道”原意为具有一定指向的道路，引申为人物所必经由之途，即所遵循的规律之意。“道”“独立而不改，周行而不殆”，永恒地运动变化着。《老子·四十章》说：“反者，道之动”。“反”是大道运行的规律，当然也是宇宙万物变化的法则。“反”有相反相成的意思。事物总是向相反方向运动变化的。老子认为，一切现象都是对立统一的，“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也。”（《老子·二章》）又说：“善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。”（《老子·二十七章》）善人是不善人的老师，不善人是善人的借鉴，这不正是对立统一的关系吗？以猫和鼠为例，猫的价值在扑鼠，假定世界上的鼠都死光了，那猫还有什么存在价值呢？所以两者处于相反相成的状态之中，所谓“狡兔死，走狗烹；飞鸟尽，良弓藏”说的也是类似的意思。这种相反相成的恒常的规律性的“道”，是推动事物变化发展的动力。可见，“道”作为规律具有普遍性的辩证性格。

老子提出“道”的观念，确立了道家哲学的理论核心，从而开启了中国思辨哲学的新思路。

（二）自然无为的天道观

在“道”论的基础上，老子提出天道与人道两大法则。天道自然无为，人道顺其自然，前者就是道家的自然论，后者就是道家的无为论。这两论构成道家的基本理论。

《老子·二十五章》说：“域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”“道”是宇宙万物创生的根源，所以人、地、天都要法“道”，但“道”并不是毫



无规律，为所欲为的，它还必须以“自然”为法。当然我们不能说在“道”的上面另有一个叫做“自然”的东西，为“道”所遵循，这样就误解了老子的思想体系。这里的“自然”非为自然界之意，而是指自然而然，是自然如此的意思，与“人为”相对。老子以天道作为天、地、人的共同法则，主张“道法自然”，强调一切要合乎自然、顺从人与万物的自然本性，而不要以人为的造作来扭曲事物的本性。

既然天道自然，人道取法天道，所以道家奉行“自然无为”的行为原则。自然无为即不着人为、自然化生的意思。老子说：“道常无为而无不为。”此处的“无为”并非指什么都不要做，而是指不能以自己的主观意志改变万物的自然本性，或自以为是地强求一致。不要不可为而为之，一切当顺乎自然。只有顺应自然，才能让万物自由自在地生长，发挥各自的优势、长处和特点，从而达到“无不为”的效果。譬如养育花木，因品施肥，因形修剪，使其发育良好，便是无为；偃苗助长，滥施肥水，使其病萎，便是有为。又如西施，淡妆素裹，不失天然姿色，便是无为；东施效颦，便是有为。可见无为是指顺物之性而辅助之，不是一无所为。

“自然无为”表现在政治思想方面，就是“无私”、“无为”。《老子·四十九章》说：“圣人常无心，以百姓心为心”。（四十九章）所谓“常无心”，就是“无私”。既然无私心，当然“以百姓心为心”。难怪有人评价“无为”的思想在政治上的运用，在一定程度上抑制了剥削阶级严刑峻法、苛捐杂税等残酷措施的实施。汉初统治阶级的“无为而治”就是直接运用了道家的自然无为的思想。

“自然无为”表现在人生哲学方面，就是“无欲”、“不





争”。“无欲”就是“无私”，它是修己的根本。“不争”就是“无为”，它是与人相处的原则。因为无欲，所以能够知足；因为不争，所以能够谦下。《老子》说：“非以其无私邪，故能成其私”（第七章）；“以其不争，故天下莫能与之争”（六十六章）。无私则能成其私，不争则莫能与之争，都是“自然无为”带来的善果。

总之，不论是人、地、天、道，也无论是政治、思想、修身处世，无不以“自然”为本。可见，“自然无为”乃老子思想的精神所在。

说得更具体一些，我们如何去把握“自然无为”的精神内涵呢？道教学者牟钟鉴先生在《道家学说概观》中说：我们应在“三种对立中把握：一是与神相对立，非神所造，没有主宰，自生自成；二是与人相对立，非人所造，没有伪饰，自性天成，三是与社会相对立，非礼义所制，没有繁文缛节，乃是山水灵秀的自然界”。^①又说由崇尚“自然无为”而形成道家的三大特质：“其一是追求返朴归真，其二是追求脱俗超迈，其三是提倡柔静之道。这三者皆是为校正时弊而出现的。”^②道家正是鉴于人对自然环境的破坏、人性的堕落和当时社会的种种丑恶现象，才提出返朴归真、脱俗超迈和柔静之道思想的。这些思想在今天仍可为我们处理人与自然、人与人、人与社会之间的关系提供有益的借鉴。

① 牟钟鉴：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991年版，第74页。

② 牟钟鉴：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，第74页。





（三）柔弱不争的处世观

常言道：“人怕出名猪怕壮”；“枪打出头鸟”。这些说法与老子所倡导的柔弱不争的处世观颇有相似之处。

老子主张，为人处事应谦下谨慎，甘居柔弱，应“知其雄，守其雌”、“知其白，守其黑”、“知其荣、守其辱”，这是难得的修养功夫。《老子》说：“弱者道之用”（四十章）。有人据此概括老子的哲学为“弱道哲学”。

更有人认为老子的哲学是“女人哲学”。如台湾学者吴怡说：“中国哲学上有两本运用女性之德的经典之作，一本是《易经》，一本是《老子》。《易经》只用了一半，而《老子》彻头彻尾都是女人哲学。”^①《易经》虽讲男女，但以男德为主，推崇男性特征的阳刚之美，故为孔子和儒家所推崇；而《老子》推崇的却是女性特征的阴柔之美，所以称老子哲学为“女人哲学”不无道理。文人学者常讲儒道互补是中国文化发展的主体”，它们之所以能构成互补，其溯源大概在此吧。

纵观我国文明史，女人的地位总是低于男人。中国历史上女人有“三从四德”之说，尤其是对于死了丈夫的女人就更惨了，要守寡到天亮，孤独寂寞难耐，不符合人性；西方稍宽松些，允许改嫁，但家里的财产丝毫不能带走。^②西汉董仲舒大谈“阳尊阴卑”之道，继承了儒家重男轻女的传统。可见，“弱道哲学”与“女人哲学”确有相通之处。

① 吴怡：《中国哲学的生命与方法》，台北东大图书公司，1981年版，第8页。

② 罗国杰：《西方伦理思想史》，中国人民大学出版社，1985年版，第28页。





一般都认为老子这种弱道哲学太消极了，不适用于今日“优胜劣汰，适者生存”竞争激烈的时代。其实，老子主张柔弱，并非追求柔弱本身，而是有见于“柔弱胜刚强”（六十章）、柔弱者生之徒”（七十六章），才主张柔弱的。柔弱是手段，“刚强”、“生”才是其目的。所以他说“守柔曰强”（五十二章）。柔弱的事物往往更有生命力，而坚硬刚强的事物往往容易被毁坏。对于柔弱的妙用，人们往往不懂。老子举例来证明其中的道理：“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒”（七十六章）。因此，“兵强则不胜，木强则兵。”在社会生活中，强暴之徒常常没有好下场，所谓“强梁者不得其死。”相反，柔弱的反而胜过刚强的。我们常慨叹：“这人身体强壮，忽然之间就不行了；那人整天病病怏怏却长命百岁！”老子大概也是目睹了这一人间现象才提出他的“弱道哲学”的吧？我们再看，自然界的台风可以拔山倒树，却拔不起一根小草，草因柔弱而得生存。小草精神的可贵处正在于此。老子特别推崇水的品德，他说：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”（七十八章）。柔弱得生，柔弱胜刚强，这不是一目了然了吗？一般人看到表面强的，就认为是强的，但其实质未必强。老百姓常说：“能叫的鸡不下蛋”；“能表现的人未必强”；“大智慧的人看上去象个痴子”（“大智若愚”）。它告诉了我们一种处世的哲学。

（四）小国寡民的政治观

老子处在礼崩乐坏的春秋时代，其政治思想突出表现了对社会现实的不满和愤懑，认为这不符合天道自然之理。老子对现实不满表现在：





1. 反对强暴和掠夺。老子已经观察到民众与上层贵族的矛盾。《老子·七十五章》说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”这些话表现了老子对人民的深切同情和对统治者的不满。

老子还从天道与人道的对比中揭露社会现实的黑暗：“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。孰能以有余奉天下？唯有道者。”（七十七章）在此，老子主张“有道者”要“以有余奉天下，把有余的东西拿出来供给天下的穷人。这一观点有民本主义思想。

2. 反对礼义和法治。社会的矛盾和黑暗的统治必然引起人民的反抗。《老子·三十八章》说，由于社会失去了纯朴性，统治者使用儒家礼制强使人民就范，其结果必然引起动乱，“夫礼者，忠信之薄而乱之首”。又说：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（十八章）在老子看来，因为大道被废弃了，才有人提倡仁义德行；智慧产生了，才有大的诈伪；六亲不和，才有人要求子孝父慈；国家昏乱，才感到有忠臣的重要。这一切说明，儒家的仁义礼智不能解决社会问题，只有抛弃仁义礼智，恢复大道才能解决社会问题。用老子的话说：“绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”（十九章）

统治者用严刑峻法治理人民，到头来“法令滋彰，盗贼多有”。（五十七章）“民不畏死，奈何以死惧之？”（七十四章）反映了老子的平民思想。

3. 反对兵器和战争。老子认为兵器是不祥之物，战争是人类最大的灾祸。《老子·三十章》说：“以道佐人主者，不





以兵强于天下”。《老子·三十一章》又说：“夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处”；“兵者，不祥之器，非君子之器”。

战争给人民带来无穷灾难。《老子·三十章》说：“师之所处，荆棘生焉；大军之后，必有凶年。”《老子·四十六章》又说：“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。”老子把和平生活与战时的惨状作了鲜明的对比，表现出渴望和平的强烈愿望。

少数当权者的贪心和不足是战争发动的起因。《老子·四十六章》说：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”，人类要避免战争的灾祸，必须克服占有欲和扩张欲，从根本上改善人性。

当然，对于反对侵略的正义战争，老子是不反对的。但他提醒人们正义战争不要走过了头，变成非正义战争。《老子·三十一章》说：“不得已而用之，恬淡为上，勿美也。若美之，是乐杀人。”老子认为，即使站在正义一边，也不要赞美战争，不能让好战成为人的习性，那是很可怕的。所以即使战胜了，也应“以丧礼处之”，对战争怀有悲哀的心情。总之，老子对待战争的态度是强烈反对的，但又不惧怕非正义战争。

目前，国际形势风云多变，战争烽火此起彼伏，老子反对战争的思想仍不失其现实意义。

老子在批判社会现实的同时，为人们设计了一个“小国寡民”的理想社会。《老子·八十章》描述：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之，使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，





不相往来。”所谓“什伯之器”向有两种解释：一说指各色各样的器具杂物，一说指兵器。后说似乎更为合理。在老子的理想社会中，国家无须使用“什伯之器”；人民都重视生命，不向远方迁徙。这样，虽有舟车，却没有乘坐的必要；虽然有军队，也没有机会陈列显示。人民回复到“结绳记事”的状态，人人都有甘美的饮食、漂亮的衣服、安适的住所，民风恬然自得，欢乐和谐。邻国之间互相可以望见，鸡鸣狗吠的声音彼此也能够听到，但两国人民从生到死，彼此之间也互不往来。这就是老子所憧憬的理想社会。

在中国思想史上，老子是第一个在全面批判和论证当时制度之不合理性的同时，又构想出一幅理想社会图景的思想家。“结绳而用之”的时代，人民如何“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”？所以他的这一构想只是无法实现的空想。有人提出，老子所理想的“小国寡民”社会，是向后看的复古主义，这一说法不无道理。可是这样的社会更接近上古的哪一种社会形态？据现代道教学者研究，“老子的‘小国寡民’社会，与仰韶时代（母系氏族社会）的氏族村社，就其基本特征而言，十分近似，而与考古发掘中发现的和传说中的父系氏族社会不同，更与后来夏、商、周三代的礼制等级社会相距甚远。”^①又说：“找到老子思想的最初原型，对于正确把握老子的理论和基本概念，至关重要，……其偏重阴性的特点，却需要从原始母性文化的源头上予以说明。”^②可见，老子的“小

① 牟钟鉴：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，第158、159页。

② 牟钟鉴：《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，第160页。





国寡民”的政治理想与其崇尚阴柔的人生哲学一脉相通。

第二节 道家集大成者——庄子

道家学派创始于老子，发扬光大于庄子。在道家文化史上，庄子的重要地位不下于老子，后世常并称“老庄”，以此代指道家。



庄子



一、庄子及其著作

庄子名周，战国时宋国蒙（今河南商丘）人。据《史记》载，他和梁惠王、齐宣王同时，是惠施的好友，也和孟轲同时。庄子的生卒年代难以确知，大约在公元前369年至公元前286年，大体生活于战国中期。

庄周的生平，我们知之甚少。相传他家贫，常穿着补丁衣服和露脚的麻鞋。早年曾作过管理漆园的小官，楚威王曾欲聘他为相，但他以终生不仕为快乐适意。《史记·老庄申韩列传》记载：“楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：‘千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。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。’”^①庄子把出仕做官比喻为君主专门用以祭神的牛（牺牛），这些牛在喂养期间，吃穿都很好，可谓荣耀之极。但一旦要被宰杀以作祭坛上的牺牲时，它才想到不如作荒野间一头孤独无寄的小猪，但这还能办得到吗？庄子宁愿游戏于下层社会的污泥浊水中以自快，也不愿受有国者控制，坚决拒绝做官。

庄子同战国时代其他思想家一样授徒讲学，从事著述。庄子及其弟子主要生活于宋、楚。宋国具有得天独厚的文化地理环境，居于当时四大文化区即燕齐、邹鲁、三晋、荆楚正中，是各种文化传统交汇的中心，这使庄子及其门徒得以广闻博览，融汇贯通，形成了自己独特的思想体系。

^① 《史记·老子列传》，中华书局标点本，第七册，第2145页。





《庄子》一书为庄子及其后学所著，是道家学派最重要的代表作之一。现在《庄子》的通行本为晋代郭象所整理，分内篇、外篇、杂篇三部分，共三十篇。其中《内篇》七、《外篇》十五、《杂篇》十一。现存的三十三篇究竟哪些是庄子本人所作？一般认为：《内篇》七篇思想连贯、文风一致，当属庄子本人的作品。至于《外篇》、《杂篇》则比较冗杂，有的可能是庄子后学所作，有的可能是后人发挥《内篇》思想而作，有的可能是其他学派的著作贋入。学术界较公认的是，研究庄子的思想以《内篇》为主，而以《外篇》、《杂篇》为辅。《庄子》在汉代并不为时人所重视，到魏晋开始盛行，成为玄学的“三玄”之一，对后世产生了深远的影响。

《庄子》不仅思想深刻，而且写作独具风格。其中，最突出的一个特点，就是将生动浪漫的形象思维与高远深邃的抽象思维巧妙地结合在一起。“寓言”的大量运用正是这一特点的重要表现。《庄子》的行文毫无拘束，富于浓厚的浪漫主义色彩，表面荒诞离奇的“无端涯之辞”的后面，却隐藏着严密的逻辑思辨。《庄子》在哲学和文学两方面都达到了当时的最高水平。鲁迅先生在《汉文学史纲要》中曾评价道：“其文则汪洋辟阖，仪态万方，晚周诸子之作，莫能先也。”^①

二、庄子思想

庄子对老子的继承，主要表现在对“道”的思想的继承上，这是庄学之“要本归于老子之言”的主要标志。庄子和老子一样，认为“道”是万物的本源，它“自本自根，未有

^① 《鲁迅全集》第四卷，人民文学出版社，1981年版，第364页。





天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地”（《庄子·大宗师》）。但是，庄子的“道”和老子的“道”，在内涵上是有着很大的不同。陈鼓应先生说：“老子的‘道’，本体论与宇宙论的意味较重，而庄子则将它转化而为心灵的境界。其次，老子特别强调‘道’的‘反’的规律以及‘道’的无为、不争、柔弱、处后、谦下等特性，庄子则全然扬弃这些概念而求精神境界的超升。”^①

（一）天道自然观

庄子的“道”论，集中体现在他对“道”、“物”关系的研究上。在“道”、“物”的先后问题上，庄子说：“有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也。”（《知北游》）意思是说，有比天地还更早产生的物吗？产生物的东西不是物，物的产生不能在物之前，而这个产生物的非物又包含着物。所以，“物物者”（产生万物的东西）一定不是“物”，而是与“物”的性质相反的东西。他还说：“生生者不生。”（《大宗师》）意为，最终的派生者一定不是被派生出来的，它是“自古以固存”的永恒存在的“道”。

那么在“非物”即“道”之先又是什么呢？庄子不赞成追究这样的问题，说：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”（《庄子·齐物论》）其大意说，宇宙生成在时间上向前推，有开始的阶段，有还没有开始的阶段，还有连还没有

^① 陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社，1982年版，第185页。





开始的阶段都还没有开始的阶段，如此上推，可至无穷。对于世界是从“无”还是从“有”产生这个问题也是一样。我们无论怎样往上推，都不可能达到终点。也就是说，宇宙生成在时间上是不可溯的，绝对意义上的“有”和“无”也是不可溯的。我们姑且把那个“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”（《庄子·大宗师》）的“道”就作为宇宙的终极好了，这是人类理性所仅能达到的程度。庄子从客观唯心主义开始，最终导致极端主观唯心主义的不可知论、绝对怀疑论。这就是庄周哲学的思维路径。

在庄周看来，“道”既是万物的终极原因，又无所不在地遍存于具体事物之中。在东郭子问“道”中，说得很清楚，“东郭子问庄子：所谓道，恶乎在？庄子曰：无所不在。东郭子曰：期而后可？庄子曰：在蝼蚁。曰：何其下邪？曰：在稊稗。曰：何其愈下邪？曰：在瓦甓。曰：何其愈甚邪？曰：在屎溺。东郭子不应。”（《庄子·知北游》）常人想象中，“道”是高不可攀的。事实上，庄子的“道”并非挂空的概念，而是普遍地内化于一切物之中。从“道”的“无所不在”上来看，我们可以说万物发展的规律便是“道”，也可以说万物之所以成为那样的根本特质，便是“道”。

庄子还论及“道”与“德”的关系。他认为，天地万物皆得“道”而生，故“道”存在于一切事物之中。道之总体曰“道”，万物得而生者曰“德”，“德”就是“道”在具体事物上的具体体现，是寓于具体事物中的“道”。“道”使天地万物自然而然，万物莫不得“道”而后自然而然，这便是庄子的所谓“道”与“德”的关系。





（二）相对主义的认识论

在庄子的认识论中，“道”与“物”是两个完全不同的世界。庄子把对“物”的认识称为“小知”，把对“道”的认识称为“真知”。庄周对于“小知”持根本否定的态度。《大宗师》说：“乐通物，非圣人也。”在他看来，对于“物”的认识，不可能获得真理，即“道”，而只能是“彼亦一是非，此亦一是非”（《齐物论》），各讲各的，无法统一。这就必然会走向相对主义。相对主义成为庄周哲学认识论的一个重要特点。

在庄子看来，事物的彼此差别都是相对的，从“道”的角度来看，此也是彼，彼也是此，没有确定的界限。他举例说：草茎与粗大的房柱子，丑的与美的，宽大、狡诈、奇怪、妖异等，从“道”看来，都是一样的，没有任何差别。（《齐物论》）又说：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（《德充符》）即如果你从事物相异的方面看，就是肝与胆，也会像楚国与越国那样相去遥远；但如果你从它们相同的方面看，那是毫无区别的。可见，在庄子眼中，事物的差别并不取决于事物本身固有的规定性，而是取决于观察者观察事物的角度。

庄子在《秋水》中说：“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。”意为，从“道”的观点看，物无贵贱之分，而从“物”的观点来看，总是以为己贵而他贱。即你从事物大的方面去看它的大，那么万物没有不是大的；你从事物小的方面去看它的小，那么万物没有不是小的。同样，事物的有和无，是和非，也都取决于人从哪个角度去观察它。

既然事物的差别取决于观察者（也即人的主观认识），那





么事物之间就无所谓差别了。庄周认为，事物之间是与非的标准是根本不存在的。他在《庄子·齐物论》中举例说：晋献公的宠妃丽姬，原为戎人之女。在晋军把她抢来献给献公时，伤心极了。待不久住进了王宫，睡上了香床，吃上了佳肴，她后悔起来：当初怎么那么蠢，呼天抢地呢？好事与坏事的标准真是无法判断啊！

《庄子·德充符》中则举了这样的例子：有个弯腰弓背缩颈裂唇的残缺人，以“道”说卫灵公，却深得卫灵公喜欢。卫灵公与他相处久了，再也不觉得他丑。外出看常人，反而觉得常人颈太长了。还有一个生着臃肿大如瓦盆的病态人，以“道”说齐桓公，也甚为齐桓公赏识。齐桓公与他相处久了，再也不觉得他体态臃肿了。外出看其他人，反而以为其他人太瘦削了。美与丑的标准因人而异啊！

他又在《齐物论》中举例论证说：人睡在潮湿的地方，会得腰痛病，泥鳅则不然；人在树上睡觉，会感到恐惧，猿猴则不然。谁能知道这三者谁睡的地方是正确的呢？人吃牛羊猪肉，麋鹿吃草，蜈蚣爱吃蛇，鸱鸟和乌鸦好吃鼠。毛嫱、骊姬，人都以为为美，可是鱼儿见了惊入深水，鸟儿见了吓得高飞，麋鹿见了迅速逃跑。由此庄子得出结论，一切事物都是相对的，认识事物没什么客观标准。

由于没有一个检验认识的客观标准，人们也就失去了评判认识正确与否的依据。庄周认为，如果甲、乙双方辩论，是根本不可能有是非之分的。《齐物论》中说：“即使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也？我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我与若不能相知也。……使同乎若者正之，





既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”大意是说，我与你两人进行辩论，怎么能肯定你说的一定对，而我说的一定错呢？同样，又怎么能肯定我说的一定对，而你说的一定错呢？我与你无法判定对错的，即使请出第三个人来，也无法判定。因为，如果他的意见相同于你我任何一方，他就无法判定谁是谁非，而如果他意见与你我都不相同，或者都相同，那他也无法判定谁是谁非。所以说，无论谁也无法判定究竟谁是谁非，是非永远也搞不清楚。在此，庄子不是从客观实践出发，而是从人的主观上找来找去，根本找不到评论是非的客观标准，于是得出根本无是无非的荒谬结论。马克思主义认为，实践是检验真理的唯一标准。如果把甲、乙双方的主张都拿到客观实践中去检验，就能分辨出孰是孰非了。

庄周认识到人类认识的相对性，是人类认识史上的一个进步。正如老百姓所常说的“人各志，自风流”、“千人千脾气”，每一事物各有自己的特点，很难强求一致。这种思想与庄子追求精神自由的思想一脉相连。可以说，任何事物的存在都具有自己的相对性、条件性，忽视了这一点，就放弃了马克思主义的“实事求是”的原则。但庄周的理论缺陷在于，他把人们认识的相对性绝对化了，到了否定客观真理的地步。

庄周由相对主义出发，导致对客观事物的绝对怀疑论。“庄周梦蝶”的寓言形象地说明了这一点。“昔者惜惜庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。……俄然觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与？”（《齐物论》）庄子做梦变





为蝴蝶，飞来飞去很得意，可是醒来还是他自己。但不知到底是庄周梦见蝴蝶了呢，还是蝴蝶梦见了庄周？连自己是否作为庄周存在都是不可认识，值得怀疑的了。由相对主义而导致了绝对怀疑论。

庄周还由相对主义达到对客观事物的不可知论。《齐物论》说：“予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也；且有大觉，而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃然知之。……予谓汝梦亦梦也。——是其言也，其名为吊诡；万世之后而遇一大圣知其解者，是旦暮遇之也！”意思是说：我如何知道死了的人不悔恨他当初求生呢？梦里饮酒作乐的，白天醒来却要哭泣；梦中哭泣的，白天醒来却要去打猎。正做着梦，还不知身在梦中。梦之中又占起梦来了，醒来才知是梦。有个大知大觉者，他知道你认为的醒也是在梦中。愚人还自以为是醒了，看上去了知一切的样子！我说你们是在梦中，其实我这也是在说梦话！这是一个不可能解开的谜，即使万世之后遇上能解开的，也算早遇了。连我们是清醒还是在梦中尚且不知，认识人之外的客观世界更是天方夜谭了。

由相对主义而导致了绝对怀疑论和不可知论。但这只是庄周用来否定对于“物”的追求和认识的手段，目的在于通过对事物的“小知”的否定来实现对“道”的“真知”。人得了对“道”的“真知”，就进入了绝对自由的精神境界。

（三）追求人性回归、精神自由（与道同体）的人生哲学

道家的创始人老子在政治上主张“无为而治”。庄周则对政治漠不关心。他认为，求治天下的人肯定要为“物”所役



使，这样，便无法“与道同体”了。所以，庄周理想中的“真人”、“至人”、“神人”是不肯“敝敝焉以天下为事”（《逍遥游》）的。他们顺从自然、顺从人的本性而生活，达到了精神状态的绝对逍遥自由。

庄周不关心政治，但对人生问题却十分重视。他把人生种种苦恼和不自由的根本原因归于“有待”、“有己”。所谓“有待”，就是指人的某种愿望和要求的实现，需要具备一定的条件，这些条件往往成为对人“自由”的束缚。在《逍遥游》中，庄子用大鹏展翅飞万里和列子御风的寓言来说明，大鹏高飞要靠“垂天之云”的大翅和能负大翼的大风；列子“御风而行”，“旬有五日而后反”，但还需要靠风，这都是“有所待”，不能算真正的自由。真正的逍遥自由是无须依赖任何条件的。

所谓“有己”，就是指人们总是意识到自身和环境的对立和差异，从而去区分是非、善恶、苦乐、祸福，计较得失。只有忘掉自我、顺道而行，才能真正达到精神的绝对自由。这一点和佛教所倡导的“诸法无我”（“三法印”之一）思想有相通之处。

“有待”、“有己”是人生不能达到精神自由的主要障碍。要排除这些障碍，首先要解决人们最关心的生死问题。在生死问题上，老子主张“重生”而反对“轻死”，也就是说，应当珍惜生命，反对无意义的轻率的死亡。《庄子》书中反复讲，人要“终其天年”，而避免“中道夭折”（见《人间世》等）。避免“中道夭折”的方法是：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”（《养生主》）所谓“缘督以为经”是顺中以为常之意，也就是说，人要处在一种中间状态，“进不敢为前，退不敢为后”，





“处于才与不才之间”（《山木》），这样才是最佳状态。庄周认为名利是引诱人们“伤生”的可怕的东西，因此要淡泊名利。他比喻说，一只祭祀用的猪，身披华贵的文绣，但却已丧失了生命，还不如在肮脏的猪圈里苟活着。庄周宣扬的是一种“安时而处顺”的思想。

庄周宣扬“重生”的同时，对死亡问题也不回避。他把“死”看成是一种很自然的事情。《庄子》中有很多关于死亡的讨论。在庄子看来，畏惧死亡，忧虑死亡的到来，都是人类不幸的主要来源。不过这种畏惧和忧虑，可以由于对事物自然本性的真正理解而减少。

《养生主》中有一个故事讲：老子死了，他的朋友秦失前来吊唁，见很多人痛哭失声，便批评他们说：“是遁天倍情，忘其所受。古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也。适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。古者谓是帝之悬解。”在此，庄子借秦失之口，批评人们因不理解死亡是自然而然的事情而造成了无谓的痛苦。庄周称“死”为“悬解”，也就是解除倒悬之苦的意思。在庄子看来，人们只有加强对自然之“道”的理解，才能削弱人生情感的痛苦。这个思想，用道家的话说，就是“以理化情”。的确，正如冯友兰先生所说：“人利用理解的作用，可以削弱感情。例如，天下雨了，不能出门，大人能理解，不会生气，小孩却往往生气。原因在于，大人理解得多些，就比生气的小孩所感到的失望、恼怒要少得多。”^①

① 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985年版，第131页。





据载，庄子的妻子死了，惠施去吊丧，却看到庄子竟鼓盆而歌。惠施不理解地问，你不哭也就够了，又鼓盆而歌，岂不太过分了吗？庄子说：“不然，是其始死也，我独何能无慨然。察其始，而本无生。非徒无生也，而本无形。非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”（《庄子·至乐》）可见，庄子正是由于悟了“道”，看清了万物的自然本性，所以才“鼓盆而歌”的。庄子还对弟子们说，如果他死了，“在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食”（《列御寇》），连棺材也不要。

《大宗师》说：“死生，命也；其有夜、旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”这是说，人一生下来就注定要走向死亡，犹如白昼过后是黑夜一样，纯属自然，抗拒不了。但是人们总是留恋生而不甘愿死，这是一种“物”的感情，不符合道的原则。人对于死应视其为自然而然，为死亡而忧愁是不理解“道”的表现。

万物的生死存亡是相对的。他说：“方生方死，方死方生。”（《齐物论》）现在是生存着的事物，很快可能会死亡；现在死亡的事物，一会儿可能产生出生命。因此，生和死也没有不可转变的绝对界限；“万物一府，生死同状”（《天地》）。生死只是气的聚和散这两种不同的表现形式罢了，不必要“悦生而恶死”。这里面蕴含着“以理化情”的人生智慧。

庄周关于生与死的最高层次，是通过精神修养，“游乎四海之外”，“游乎尘垢之外”（《齐物论》）。“逍遥乎无为之业”（《大宗师》）。“与造物者为人，……以出六极之外，而游无何





有之乡，以处圻壤之野”（《应帝王》）。这就是与“道”同体。用庄周的话，叫做“登假于道”（《大宗师》）。进入这样的境界，也就超越了“物”，超越了生与死，具有了绝对的自由。这是庄周哲学所追求的最高人生境界。显然，这一“无何有之乡”完全是宗教性的神仙世界。庄周所描述的“乘云气，骑日月”而又“游乎四海之外”的“神人”，也正是以后道教中“仙人”的最初范本。在道家向道教的转化过程中，庄子的理论贡献尤为突出。

为了实现“登假于道”的绝对自由境界。庄子提出一套进入这种境界的具体做法，即“无己”、“心斋”与“坐忘”等。

“无己”即从精神上超脱一切自然和社会的限制，泯灭物我之别，泯灭好恶之情，以致达到“形若槁骸，心若死灰”的境地。

“心斋”则是心志纯一，排除杂念，从而达到与“道”合一。《人间世》曰：“若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”意思是说：使心志高度集中，不用耳听，而用心听；然后进一步不用心听而用气听。耳朵的功能只是听取外物而已，心灵的功能只是感应外物而已，而气则虚空而容纳外物。只有“道”才能造就虚空，心中的这种虚空就是“心斋”。“心斋”并非使心拒绝外物，远离万物，而是“乘物以游心”，使心神不随外物的变化而自由遨游。

“坐忘”是庄子在《大宗师》中借颜回与孔子的对话而提出的重要修养方法。“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大



通，此谓坐忘。”所谓“坐忘”就是遗忘肢体，内心虚寂，涤除思虑，心神安静。如此保持三日，便能忘掉天下；再保持七日，便能忘掉万物；再保持九日，便能忘掉生命；已经忘掉生命了，心境便能极为清明；心境极为清明，便能体悟到绝对的“道”；体悟到绝对的“道”，便会感到没有古今之别；感到没有古今之别，便会使精神进入没有生死的境界。

总之，要彻底摆脱外物的桎梏，去掉种种欲望，泯除喜怒哀乐等情绪，恬淡虚静，才能体会大“道”，进入精神自由的理想境界。人得“道”如同鱼儿得水，各适其性，各足其性，无拘无束，自在逍遥。

第三节 道家的演变发展

一、秦汉时期的黄老之学

黄老之学是战国时期兴起的哲学政治思想流派。黄指黄帝，老指老子。战国时期由于五行学说流行，象征五行之主——土德并同时又是华夏始祖的黄帝，成为兵家、法家、医家、阴阳家、神仙家乃至儒家崇拜和依托的对象。《庄子》书中也多处以黄帝为寓言中的高人。战国末年，楚文化的老学与北方中原的黄帝崇拜相结合而形成黄老之学，它标志着道家思潮发展到一个新的阶段。

黄老之学始于战国而盛行于西汉时期。它是借黄帝之名，宗老子之学，兼取儒、法、阴阳各家而建立起来的。从广义上讲，凡秦汉时期的道家思潮，皆可称为黄老之学；从狭义上讲，只有正式托名于黄帝、老子的学说，才是黄老之学。司马





迁认为，狭义上的黄老之学的传授世系确实存在。他在《史记·乐毅列传》中说：“乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公，盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。”^①

黄老之学的经典是《黄帝书》和《老子》。《汉书·艺文志》记载的《黄帝书》有《黄帝四经》、《黄帝铭》和《黄帝君臣》。它们是战国时人假托黄帝所写的，内容与《老子》相近，但后来都失传了。1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四篇古佚书，是黄老学派的重要著作。书中思想属于道家，也兼采了部分法家和儒家的思想。

（一）稷下黄老道家

由老子创兴、经庄子弘扬的道家，战国中晚期在社会上造成了巨大影响。公元前三世纪至前二世纪之交，在齐威王、齐宣王时期，齐国国都临淄城的稷门之下有个学宫，这里云集了一批代表不同思潮的著名学者。他们用各自的学术观点纵论天人，“言治乱之事”，形成自由争鸣的良好学术氛围。齐宣王（公元前319—公元前300年在位）“喜文学游说之士，自如邹衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。”^②由此可以想象出，稷下学宫当时荟萃众贤的繁盛景象。

① 《史记·乐毅列传》，中华书局标点本，第七册，第246页。

② 《史记·田敬仲完世家》，中华书局标点本，第六册，第1895页。





在享受上大夫待遇的七十六人中，最有名望的邹衍、田骈、接予、慎到、环渊诸学士都是道家中人。邹衍其人不仅在齐受重视，而且“适梁，梁惠王郊迎，执宾主之礼”，^① 赵国的平原君、燕国的昭王也都以礼待之。孔子当年周游至于陈、蔡，受困多日，面有菜色，孟子其后游于齐、梁备受冷落，终不为用，与邹衍所受的礼遇简直无法比拟。从思想上看，邹衍之前的道家似乎已超过儒家。《孟子·滕文公下》称：“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨则归墨”。杨朱是道家学说的一个倡导者。战国中期杨朱之言满天下，足见道家学说在当时影响之大。

稷下黄老道家的学说，是以道家自然哲学为根柢的政治哲学或经世之学，其宗旨在“清静无为”，其实际政治意义在于政尚简易，与民休息。稷下黄老道家的思想实际上是一种帝王的统治术。“术”（或曰政治权谋）在老子的思想中已有相当的流露，而到了稷下黄老道家，“术”的思想又进一步得到丰富和完善。这些思想迎合了统治阶级的需要，受到他们的重视和采纳。

据《史记·孟子荀卿列传》、《吕氏春秋》等古籍所载，赵国的慎到，齐国的田骈、接予，楚国的环渊，以及尹文、彭蒙等皆是稷下道家的学者，但他们的著作均没有保存下来，只能根据《庄子·天下》及其他著作中片断文字记载，来考察其中个别人的思想旨趣。

1. 慎到、田骈的思想

^① 《史记·孟子荀卿列传》，中华书局标点本，第七册，第2345页。





慎到、田骈为稷下道家的另一支。道家思想同法家思想相结合是他们思想的特点。就慎到来说，他主张齐万物以为首，循自然而立法，依权势而行法，通过尚法因势达到上下相安、清静而治的目的。《庄子·天下》载：“公而不克，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋以智，于物无择，与之俱往。古之道术有在于是者，彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之。齐万物以为首，曰‘天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辨之，知万物皆有所可，有所不可。……是故慎到弃智去己，而缘不得已；泠汰于物，以为道理’。在慎到看来，万物均是有所不足的，就这一点而论，它们是齐一的。即使无所不包的“大道”也有所不能。悟道人的高明之处不在于用心智去评价万物，而在于他能像大道那样，包容一切于浑沌之中，而不去分辨它们。具备了这种大智慧，才能“因性任物”。顺应万物的本性而用之，则“莫不宜当”。在此基础上，慎到进而主张在用人上应“用人之自为，不用人之为我”，亦即“因人情”而治。而“因人情”而治的关键在于“法”，也就是通过法的赏善罚恶的作用，使人不得不为我所用。为推行“法”，慎到进而贵“势”。法需要有权势的人去执行，因此他提出了抱法处势的思想。慎到的法、势思想正是以道家智慧为基础而提出的一种统治术。

在《吕氏春秋·执一》中，还记载了田骈“以道术说齐”的情况。他向齐王鼓吹自己的学说：“变化应来而皆有章，因性任物而莫不宜当”。其思想也颇具崇尚自然无为的道家风范。

从《庄子·天下》和《吕氏春秋·执一》的记述来看，慎到、田骈等学者的思想在当时并不为人们所理解和重视。当



时齐国统治者对稷下学者采取了优待政策，将包括田骈在内的一大批学者“皆命曰列大夫”。但这样做主要是向天下显示齐能招纳天下贤士而已，并不能表示稷下学者的主张能被当政者所采纳。

2. 《管子》中的道家思想

战国中期，稷下黄老学派有了进一步的发展。《管子》一书即是托管子之名，综合稷下黄老之学的文集。《管子》书中四篇（即《心术》、《内业》、《白心》、《枢言》），学术界一般认为是稷下黄老道家的作品。书中其他篇章亦不同程度地与《老子》及《黄帝内经》的思想多有相通之处。

《管子》的作者对《老子》的“道”作了进一步的丰富，提出了“道生法”和“以静制动”的法术思想。《老子》中讲“道”生万物，而表现在治国安邦的政治活动中，“道”便具体化为政治活动必须遵循的准则，即“法”。“法出乎权，权出乎道。”“道”是“法”的根据，“法”是“道”的运用。“法”像“道”一样无为而无不为，只要依法而行，君主就可以治理好天下了。《管子》四篇从“道生法”出发，把老子的“无为”思想改造成为一套“以静制动”的统治术。

《黄老帛书》属稷下道家后学的著作，成书于战国末年。它以道家思想为主干，兼有儒、墨、名、法的思想，是一部先秦黄老之学集大成的著作。至秦统一六国，稷下黄老学者多转而入秦依附吕不韦门下，《吕氏春秋》一书汇集了他们的思想。《吕氏春秋》由秦相吕不韦召集门人宾客所编纂，它以道家思想为基本原则，兼容儒、墨、阴阳各家学派之长，构成了一个庞大的理论体系。





(二) 汉代黄老之学

从汉高祖到汉武帝的六七十年是黄老之学占据统治地位的时代。汉初黄老之学以老子思想为基础，又吸收了先秦各家的思想，对老子的无为思想做了积极发挥。它强调在顺应自然的前提下，发挥人的主观能动性，从而达到“无为无不为”的目的。汉初黄老学派在治理国家问题上，借鉴了《老子》中的“清静”、“无为”、“崇俭禁奢”、“以百姓心为心”等思想，主张采取与民休息、约法省禁、轻徭薄赋的政策。这套措施在汉初取得了积极的社会效果。

汉高祖刘邦马上得天下，但不能马上治天下。谋臣陆贾等人都奉劝刘邦实行黄老之术，并且推荐陆贾所著包含黄老思想的书给刘邦阅读，刘邦吸纳了他们的建议，并且运用在政治实践之中。

陆贾把无为作为政治的最高理想。他说：“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔虞舜治天下，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧民之心，然天下治。”^①他又指出，秦代统治迅速崩溃的原因就是严刑峻法，违背了无为的原则。陆贾在《新语·至德》中对无为的境界进行了生动的描述：“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民，闾里不讼于巷，老幼不愁于亭，……老者息于堂，丁壮者耕耘于田，在朝者忠于君，在家者孝于亲。”^②这里既讲了道家的无为思想，又牵扯到了儒家的忠君、孝亲观念，说明陆贾是儒道兼综的思想家。

① 《丛书集成初编》之《陆子·无为》篇，商务印书馆，第14页。

② 《丛书集成初编》之《陆子·至德》篇，商务印书馆，第32页。





汉文帝、汉景帝及窦太后也都非常喜好黄老之学。据载：“然孝文本好刑名之言，及至孝景，不任儒，而窦太后又好黄老术。”^①《汉书·外戚传》说：“窦太后好黄帝、老子言，景帝及诸窦不得不读《老子》，尊其术。”^②

曹参、陈平、汲黯等汉初朝中大臣也都从其上而尊奉黄老之术。据《史记·曹相国世家》载，曹参曾请教过善为黄老之言的盖公。当他担任汉朝丞相时，“举事无所变更，一遵萧何约束”，“日夜饮醇酒”。他回答汉惠帝的指责时说：“且高帝与萧何定天下，法令既明，今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”^③

陈平是汉高祖功臣，在汉惠帝、吕后及文帝时代都担任丞相，《史记·陈丞相世家》载：他年青时就信奉黄老之术。有一次，汉文帝询问右丞相周勃一年全国决狱和财政收支的数目，周勃不知如何作答，急得大汗直流，又问左丞相陈平，陈平不慌不忙答道：廷尉负责决狱，治粟史负责钱谷，这些问题尽管去问他们好了。汉文帝又问，那要宰相何用？陈平答：“宰相者，上佐天子理阴阳，顺四时，下育万物之宜，外镇抚四夷诸侯，内亲附百姓，使卿大夫各得任其职焉。”^④意思是说，宰相的职责是辅佐天子治国理民，而治国理民要顺应自

①（汉）班固：《汉书·儒林传》，中华书局标点本，1962年版，第3592页。

②《汉书·外戚传》，中华书局标点本，第十二册，第3945页。

③《史记·曹相国世家》，中华书局标点本，第六册，第2030页。

④《史记·陈丞相世家》，中华书局标点本，第六册，第2061—2062页。



然，使百官万民各守其职，各安其业。很显然，陈平说出这番话正是受了黄老道家思想的影响。

汲黯是汉武帝时代的名臣，曾做东海太守。他信奉黄老之学，并且体现在治国方略之中。《史记·汲黯列传》载：他“治官理民，好清静，择丞史而任之。其治，责大指而已，不苛小。黯多病，卧闺阁内不出。岁余，东海大治。”^①

汉初的盖公、司马季主、郑当时、王生、黄生、司马谈、刘德、杨王孙、邓章、安丘生等也都崇尚黄老之学，且见于历史记载。

汉初的黄老之学盛行一时，这方面的著作在当时数量极多，仅《汉书·艺文志》著录的道家类依托黄帝著书的就有四种七十八篇，对《老子》的解说数量则更多一些，但大多已散佚。最早系统地对汉初黄老之治做出理论总结的是淮南王刘安组织其门客编写的《淮南子》（又名《淮南鸿烈》）一书。该书以道家思想为主干，兼采儒、墨、名、法、阴阳诸家之长，形成了独具特色的理论体系，对黄老之学的研究起了推动作用。其后，史家司马谈著《论六家要旨》，则从学术史的角度对黄老之学展开研究。该书对黄老之学的思想特质归纳了以下几点：首先是黄老道家有吸纳百家的开放性；其次是黄老道家思想简要，易知易操；再次是黄老道家坚持因物制宜，有较大的适应性。黄老道家的这些思想特质决定了它能够在中国历史上长期存在下去，并且形成了儒道互补的文化格局，推动着中国文化的发展。

^① 《史记·汲黯列传》，中华书局标点本，第十册，第3105页。





二、魏晋时期的玄学

魏晋时期，玄学成为显学。玄学是以道学的典籍《老子》、《庄子》和《周易》（谓之“三玄”）为本，综合儒道而出现的一种崇尚老庄的哲学思想。“玄”一词出现于《老子》第一章“玄之又玄，众妙之门”。魏晋玄学自何晏、王弼、嵇康、阮籍至郭象，经历了从贵“无”的本体论到崇“有”的存有论的一个发展过程。

（一）魏晋玄学的兴起

汉初以黄老之学治国，至汉武帝实行“罢黜百家、独尊儒术”，儒学成为官方的统治思想。东汉末年，由于阶级矛盾的激化，爆发了黄巾起义，摧毁了东汉王朝，儒学也受到沉重打击。陈寿在《三国志·魏书·文帝纪》载：“旧居之庙（指孔庙），毁而不修，褒成之后，绝而莫继，阙里不闻讲诵之声，四时不睹蒸尝之位。”^①

从玄学本身的发展来看，董仲舒神化儒学，创造了天人感应的神秘主义理论体系。凭借神学支撑的儒学又倡导以“名”为“教”——把恪守各人的“名分”作为向人们实施教化的内容和目标。它告诫人们，做君主要如何做才符合君主的名分，做臣民的要如何做才符合臣民的身分等等，各种礼仪规范成为人们的精神枷锁。加之儒学被独尊以后，儒家经典成为人们求仕的敲门砖，人们所做的一切都是围绕读经释经展开。读经释经日益繁琐，致使有的经典的一两个字被注疏达二三万

^①（晋）陈寿：《三国志·魏书·文帝纪》，中华书局标点本，1959年版，第77页。





字。许多人“皓首穷经”，也未通一经。正由于汉代经学烦琐的经注使人不得要领，粗糙的神学又易为人们识破，魏晋统治者就不能再沿用它，必须建立起新的理论体系，玄学思潮便应运而生。

魏晋玄学是汉代道家思想黄老之学演变发展的产物。自汉武帝独尊儒术之后，道家受到排斥。但道家思想并未从此止息，它作为官方儒学反对派的思想继续得到发展。如西汉末年的严遵、杨雄、桓谭，东汉的王充、仲长统等，他们在反对官方儒学神学目的论说教时，一般都在不同程度上吸取了道家崇尚自然无为的思想。杨雄吸取了老子清静无为的“道德”学说，但却反对老子废弃仁义、绝灭礼教的观点。王充继承了道家自然无为的思想，反对官方儒家神学。总的说来，汉代的道家一方面崇尚自然无为，另一方面又维护封建等级秩序。其主旨在用道家的自然无为学说，来论证封建等级秩序的合理性，调和儒道两家的思想。

汉末魏初，出现了一股崇尚清淡之风。东汉末年外戚、宦官专权，一些地主阶级知识分子为求声名与官禄，各树朋党，互相吹嘘，自此臧否人物成为风气。之后，清淡由品评具体人物发展为讨论才性问题与圣人标准问题，从而产生了才性之学。刘劭著《人物志》，提出弄清人的才质问题是鉴察人物的关键，还认为圣人应具有“中和之质”。刘劭的才性之学直探人物的本质，为魏晋玄学的产生开辟了道路。而何晏、王弼的玄学清淡比刘劭的清淡更进一步，它从更抽象的角度，远离具体人物的讨论，直探世界的本源。

（二）魏晋玄学的代表人物及其思想

1. 王弼的玄学思想





王弼（公元226—249年），字辅嗣，仅活了二十几岁，是玄学的真正开创者。他所提出的有与无、有名与无名、有为与无为、名教与自然等问题，都成为后来的玄学家们的论题。王弼的思想是通过诠释《老子》、《周易》、《论语》等书而阐发出来的。他以道解儒，注重义理，一改两汉离经辩句的烦琐学风，开一代新风。

（1）“以无为本”的本体论

王弼在《论语·述而》中说：“道者，无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道。寂然无体，不可为象。”^①意思是说，无亦称道，它无名无形，无声无体，不可为象。然而这“无形无名者，万物之宗也”。（《老子·指略》）^②也就是说，宇宙中一切有形、有象、有声、有体之万物，都是“无”（即道）派生的。所以“天地虽广，以无为心”。（《老子道德经注》第三十八章）^③王弼对此从以下方面作了论证。

第一，从本末关系来说明“以无为本”的本体论。他说：“母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。”（《老子道德经注》第五十二章）^④这里的“本”是指无形无象的“道”或“无”，作为“道”的“本”是母，即“道”（“无”）是“万物之母”。这里的“末”是子，子是母派生的，因而“以无为本”。王弼还进一步认识到，无形无象无名的“道”或“无”虽然具有统摄万物的宗主地位，但它又并

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，1980年版，第624页。

② 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第195页。

③ 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第93页。

④ 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第139页。



不是独立于万物之外，而是与万事万物有着不可分离的内在联系，它通过具体事物的得以体现。

从“以无为本”的思想出发，王弼提出了“崇本息末”、“崇本举末”的命题，并以之作为《老子》一书的根本宗旨。他以治国为例说明这一道理：“夫以道治国，崇本以息末；以正（政）治国，立辟以攻末。本不立而末浅，民无所及，故必至于以奇用兵也。”（《老子道德经注》第五十七章）^①“以道治国”即遵循“无”这一根本规律，以之作为治国之本，则必然顺应自然，顺应规律，因时而动，因势而立，也即实行无为而治；而“以正（政）治国”，则容易执着于具体的政治制度和法律制度，墨守成规，必然引起各种弊端。这些思想表明王弼还将本末关系的理论运用于社会实际问题的分析。

第二，从动静关系来说明“以无为本”的本体论。他认为现实世界是变化的，但否认作为本体的“无”或“道”的变化，因而提出了以静为本，以动为末的形而上学的动静观。他说：“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”（《周易》复卦注）^②又说：“凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也。”（《老子道德经注》第十六章）^③也就是说，万物千变万化，根源在于“本”，而本是虚静的，动只是静的一种表现。这就把静作为动的本原，而“静”就是“无”的别名，以此说明“以无为本”的本体论。其形而上学的动静观，是从属

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第149页。

② 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第337页。

③ 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第36页。





于“以无为本”的本体论的。

第三，从一多关系来证明“以无为本”的本体论。王弼认为，万有是多种多样的，不能自己治理自己，必须有一个“至寡”的东西来统率它们，世界才有秩序。他在《周易略例·明象》中说：“夫众不能治众，治众者，至寡者也。”^①又说：“夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也。”^②在此，王弼将“至寡”解释为“一”。“一”又是什么呢？他在解释老子的“道生一”时说：“万物万形，其归一也。何由致一，由于无也。由无乃一，一可谓无。”（《老子道德经注》第四十二章）^③意思是说，“一”也就是“无”，用“一”来统“众”，也就是用“无”来统“万有”，所以说，应“以无为本”。

（2）“言不尽意”的认识论

所谓言，是指表达思想和事物的语言；所谓意，是指思想意识或事物的本质和规律。言意关系的论述始于庄子，他将二者理解为工具与目的的关系，既承认“言”对于“意”的作用，又反对执着于“言”。他以筌蹄（工具）和鱼兔（目的）为喻以阐明这一道理：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”（《庄子·外物》）王弼则继承并发挥了这一观点，进而提出了“言不尽意”的认识论。

“言尽意”，还是“言不尽意”，这是魏晋时期人们探讨的重大话题。欧阳建等主张“言尽意”，王弼则主张“言不尽

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第591页。

② 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第591页。

③ 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第117页。





意”。王弼所讲的“言不尽意”，是对儒家经典《周易》所讲的言、象、意的关系的解释。《周易》是古代的占卜书，而占卜是靠卦象来进行的，每一卦都有自己的本意，本意表现在图象上，图象又靠语言来解释。王弼说：“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。”（《周易略例·明象》）^①从言与象的关系来看，象是本，言是末，“言”是用来明“象”的；从象与意的关系来看，意是本，象是末，明“象”是为了得“意”。因此，如果囿于物象和语言，就会舍本逐末：“存言者，非得象者也；存象者，非得得意者也”。（《周易略例·明象》）^②言或象只不过是帮助人们得意的工具而已。得了意之后，则可以弃之不顾了。在此，王弼讲“言不尽意”，指出了语言的局限性，是认识上的进步。但他将言与意两者完全对立起来，让人“得意忘言”，则又陷入了认识上的误区。

（3）“名教出于自然”的伦理观

为了帮助统治者达到“无为而治”的目的，王弼提出了“名教出于自然”的思想，宣扬名教（包括等级制度，伦常秩序和礼乐教化等）是“道”或“无”的产物，是自然派生的。名教出于自然，既抬高了名教地位，论证了名教出于自然的必然性和合理性，又强调了不要忘记根本而去追求名教的形式。这样，就能更好地发挥名教的作用。

王弼认为，“道”或“自然”是仁义礼的本体，如果不明此理，仁义礼这些原本为调节人际关系而设立的道德规范就会

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第609页。

② 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第609页。





走向其反面。故王弼得出结论说：“仁德之厚，非用仁之所能也；行义之正，非用义之所成也；礼敬之清，非用礼之所济也。”（《老子注》第三十八章）^①这就是说，舍本求末，只能导致假仁假义；只有出于大道，出于自然，无所求的道德行为，才是名副其实的仁义礼。可见，为求仁义而行仁义，难免会出现道德虚伪。王弼的玄学调和了儒道思想，这是他与后来的阮籍、嵇康相区别之处。

2. 阮籍、嵇康对玄学的发展

（1）“大人先生”醉吟与“广陵散”绝唱

“竹林七贤”^②中的阮籍、嵇康生活在魏晋交替的政治动荡时代，他们不满司马氏的篡位夺权，以老庄之学作为立命的精神支柱。

阮籍（公元210—363年），字嗣宗，“容貌环杰，志气宏放，傲然独得，任性不羁，而喜怒不形于色。或闭户视书，累月不出；或登临山水，经日忘归。博览群籍，尤好《庄》、《老》。嗜酒能啸，善弹琴。当其得意，忽忘形骸。时人多谓之痴。”^③

据说，阮籍行为怪诞，他常一个人独自驾车外出，任由马自己走，行至路之尽头，才痛哭一场，返回家中。阮籍有一漂亮女儿，晋文帝司马昭欲为其子求婚于阮籍。晋文帝每次派使臣去见阮籍，他都喝得酩酊大醉。阮籍如此醉饮达六十天，使臣终“不

① 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，第95页。

② 指阮籍、嵇康、山涛、向秀、刘伶、阮咸、王戎。

③ （唐）房玄龄等：《晋书·阮籍传》，第五册，中华书局，标点本，1974年版，第1395页。



得言而止”。^① 阮籍不但狂饮，还喜好女色。阮籍邻居为一酒肆，酒肆老板的妻子“少妇有美色”，阮籍经常去喝酒，醉后即毫无顾忌地躺在美妇身旁。^② 阮籍还以超脱世俗的“大人先生”自况，作《大人先生传》等弘扬老庄思想。

嵇康（公元 223—262 年），字叔夜。史称：嵇康年少奇才，好老庄之学，“常修养性服食之事，弹琴咏诗，自足于怀”。^③ 嵇康生活与活动的年代，魏国大权已旁落于司马氏家族手中。嵇康对司马氏家族采取不合作态度。好友山涛被任为选官，有意举嵇康代己，嵇康无意仕途，竟十分愤怒，以至写书与山涛绝交。嵇康的另一好友吕安被诬入狱，嵇康为之据理力争，司马氏乘机把嵇康投入大牢并准备处死。太学生三千人上书为其说情，司马氏不许。临刑前，嵇康面不改色，弹奏了一曲《广陵散》。^④ 时年仅四十岁。主要著作收入《嵇康集》。

（2）“万物一体”的宇宙观

阮籍在《达庄论》中阐发了他的“万物一体”的宇宙观。他说：“天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉；天地者有内，故万物生焉。”^⑤ 意为天地就是大自然，天地之内包含着万物，此外再也没有别的。天地之间的万物各色各样，但本质上又是相同的。“升谓之阳，降谓之阴，在地

① 《晋书·阮籍传》，第五册，中华书局标点本，第 1360 页。

② 《晋书·阮籍传》，第五册，中华书局标点本，第 1361 页。

③ 《晋书·阮籍传》，第五册，中华书局标点本，第 1369 页。

④ 《晋书·嵇康传》，第五册，第 1373—1374 页。

⑤ （三国）阮籍：《达庄论》，《全上古三代秦汉三国六朝文》第二册，中华书局，1958 年 12 月版，第 1311 页上。



谓之理，在天谓之文，蒸谓之雨，散谓之风，炎谓之火，凝谓之冰，形谓之石，象谓之星，朔谓之朝，晦谓之冥，通谓之川，回谓之渊，平谓之土，积谓之山。”^①在此，阮籍继承了庄子“通天下一气”的观点，指出自然界的各种现象无非是“一气盛衰”变化的结果。

人与自然也存在着同一的关系：“人生天地之中，体自然之形，身者，阴阳之精气也；性者，五行之正性也；情者，游魂之变欲也；神者，天地之所以驭者也。”^②也就是说，人为阴阳之精气所构成，也是自然的一部分，自然为人之本，人应该与自然合而为一。

（3）“越名教而任自然”的理想追求

何晏、王弼提出名教与自然的问题。他们认为，名教出于自然，二者是一致的。这就是说，封建秩序是自然的秩序。阮籍揭露了名教的伪善性。嵇康则尖锐地批判名教，认为名教与自然矛盾的，只有“越名教而任自然”才能够恢复淳真质朴的至德至善。

从“万物一体”的宇宙观出发，认为既然万物为一体，自然为一体，那么，儒家设名分、讲仁义、论是非等等行为不仅毫无意义，而且是产生弊病的根源。阮籍在《大人先生传》中说：“汝君子之礼法，诚天下残贼乱危死亡之术耳！”^③嵇康

①（三国）阮籍：《达庄论》，《全上古三代秦汉三国六朝文》第二册，中华书局，第1311页上。

②（三国）阮籍：《达庄论》，《全上古三代秦汉三国六朝文》第二册，中华书局，1958年12月版，第1311页上。

③（三国）阮籍：《大人先生传》，《全上古三代秦汉三国六朝文》第二册，第1316页。





批驳儒生“六经为太阳，不学为长夜”的论调说：“以六经为芜秽，以仁义为臭腐，……于是兼而弃之，与万物为更始，……则向之不学未必如长夜，六经未必为太阳也。”^① 他们对于那些恪守封建名教的“君子”充满了鄙视之情。

他们进而对于封建专制制度下的君主和官僚阶层进行了抨击：“盖无君而庶物定，无臣而万事理。……君立而虐兴，臣设而贼生，坐制礼法，束缚人民，欺愚逛拙，……假廉而成贪，内险而外仁……”^② 这些思想与此后《抱朴子》中所记载的鲍敬言反对君主统治的无政府主张遥相呼应。嵇康的“越名教而任自然”的主张，实际上是在封建名教压迫下的痛苦灵魂的呐喊。

3. 郭象对玄学的深化

郭象（公元 252—312 年）字子玄，河南（今洛阳）人。《晋书·郭象传》说他“少有才理，好《老》、《庄》，能清言。太尉王衍每云：‘听象语，如悬河泻水，注而不竭。’州郡辟召，不就。常闲居，以文论自娱。”^③ 其主要著作是《庄子注》，相传他是在向秀注释的基础上增改而成。另外，他还有《论语体略》（或称《论语隐》）一书，现已佚失，只有部分内容保留在皇侃《论语义疏》中。郭象虽说是注《庄子》，实际上是借《庄子》来发挥自己的学说。

①（三国）嵇康：《难张辽叔自然好学论》，《全上古三代秦汉三国六朝文》第二册，第 1337 页上。

②（三国）阮籍：《大人先生传》，《全上古三代秦汉三国六朝文》第二册，第 1315 页下、1316 页上。

③《晋书·郭象传》，第五册，中华书局，第 1396—1397 页。



(1) “独化”说的神秘主义世界观

郭象哲学思想的核心是他的“独化”说。他用“独化于玄冥之境”的观点，说明世界万物的生成、变化以及万物之间的相互关系。

郭象之前的玄学家有尚“无”之风，王弼提出“以无为本”的思想。这种“贵无”论受到了裴頠的批判。郭象接过裴頠的“崇有”论，把裴頠坚持的“无”不能生“有”，“始生者，自生也”等观点，加以绝对化、神秘化。

他认为老庄所说的“无”并不能生成万物。他说：“夫庄老之所以屡称无者，何哉？明生物者无物而物自生耳。”（《在有注》）亦即任何事物的产生、存在和变化，都是无原因、无目的、无条件的，自然而然地孤立生发出来的：“万物皆造于自尔”（《达生注》），“物各自生而无所出焉”，“不知所以因而自因”（《齐物论注》），不需要任何力量的主宰。郭象概括他对于天地万物生成的主要观点是：“上知造物无物，下知有物之自造。”（《庄子注》序）对于天地万物“自生”、“自造”的情况，郭象用“独化”说来进行描述。

郭象将“独化”概括为两层含义：一是说，天地万物的生成和变化都是自然而然的。如他说：“自然即物之自尔耳”（《知北游注》），又说“万物必以自然为正，自然者，不为而自然者也”（《齐物论注》）。从这点上看，其“独化”说具有反对宗教神学“造物主”的意义。二是说，天地万物的生成、变化都是各自独立、互不相关而发生的。这也就是他常说的，天地万物“突然而自得”（《天地注》），“突然而自尔”（《知北游注》），“掘然自得”（《大宗师注》）等等。这一观点为“独化”说染上了极重的神秘主义色彩。





郭象突出了万物独立生长而无所资借的“独化”特征，注重从内部寻求万物发生、发展的原因，突出主体自身的力量，这在封建社会中有一定的积极意义，但郭象未能将之引向对于人的主观努力的崇尚，促使人们去发现和肯定自我的价值，而是走向了“惟命之从”的命定论。

(2) “惟命之从”的命定论

郭象认为，天地万物的生成、变化或者说“独化”，所以是这样而不是那样，完全是由“命”或“理”决定的，即所谓“唯在命耳”（《德充符注》）。

他这样解释命：“不知其所以然而然，谓之命。”（《寓言注》）于是，人只能听从“命”这一神秘力量的安排：“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”（《养生主注》）他举例说：“免乎弓矢之害者，自以为巧，欣然多已；及至不免，则自恨其谬，而志伤神辱；斯未能达命之情者也。”（《德充符注》）又说：“夫我之生也，非我之所生也，则一生之内、百年之中，其坐起行止、动静趣舍、性情知能，凡所有者，凡所无者，凡所为者，凡所遇者，皆非我也，理自尔耳。”（《德充符注》）可见，郭象所谓的“独化”，并不能由万物完全自主自由地生成、变成；相反，凡所“有者”、“无者”、“为者”、“遇者”都是“非我之所生也”，而是由“命”决定，“理自尔耳”。因此，他所谓的“玄冥之境”，在某种意义上说，也就是“惟命之从”。

郭象从“惟命之从”的命定论出发，认为世界上的一切事物，都是“自己而然”、“自足其性”的。所以他强调人要“随天安之”（《庄子·大宗师》注）“任自然之运动”（《庄子·天地》注）。这就是要人们安于本分，不要“为为”而为。



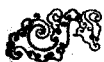


郭象进而认为，封建等级秩序也是符合天理自然的。由于人也是“独化”自生的，都“自足其性”，“各有定分”，“各有阶级”，因此应该“各安其分”，懂得“大小俱足”。也就是说，当奴隶的自安于奴隶的身份，就可以自得。如果不安分，“以下冒上”，就叫“失真”、“忘本”，自己倒霉！这种观点客观上起到了维护封建统治的作用。

综上所述，玄学思想虽然继承了先秦的老庄哲学，但与老庄哲学又不尽相同，呈现出以下特点：第一，以研究“三玄”为其主要内容。玄学家一般以研究《老子》与《庄子》为主，同时也研究《周易》，并以《老子》、《庄子》注解《周易》。如王弼的《周易注》与《周易略解》两书，就是以老庄解《周易》的代表作。第二，以讨论“有无”问题为核心。魏晋玄学把老庄哲学的“有无”问题进一步展开。何晏、王弼提出“以无为本”的本体论哲学。而裴頠则反对此说，并提出与之相反的“崇有”思想。郭象在“崇有”的基础上，把万物看作是自生独化的，一切都独化于玄冥之境，表现出神秘主义思想倾向。第三，都涉及到名教与自然的关系问题。先秦的老庄学派以崇尚自然，反对名教（即儒家礼教）为基本特征。而魏晋玄学，除了阮籍、嵇康之外，总的来说是以调和儒道、调和自然与名教为根本目的。王弼从本末有无的哲学理论出发，认为自然（即“无”或“道”）是本，名教是末，名教是自然的必然表现。郭象更提出名教即自然的理论。所以玄学的自然与儒家的名教大体上是统一的。

魏晋玄学继承了两汉的道家思想，又避开了两汉经学的弱点，创造了一个调和儒道学说的新的思想体系。它不仅盛行于魏晋时期，而且还影响到佛学，乃至对宋明时期的理学都产生





了深远的影响。

三、隋唐及其之后的道家

玄学衰落之后，道家思想仍是余绪未绝。从隋唐及其之后注释《老子》、《庄子》者的数量之众，可窥见一斑。

隋唐五代的陆德明、魏征、傅奕、颜师古、成玄英、唐玄宗、李荣、马总、杜光庭等人以注释《老子》而出名。两宋至元的王安石、司马光、王雱、陈景元、吕惠卿、苏轼、苏辙、叶梦得、吕祖谦、林希逸、范应元、李道纯、赵孟頫、吴澄、林至坚、何道全等人；明代的明太祖、薛蕙、释德清、李贽、沈一贯、焦竑、林兆恩、归有光、钟惺等人；清代的清世祖、王夫之、傅山、纪昀、毕沅、姚鼐、汪中、严可均、王念孙、俞樾、高延第、陶鸿庆、易顺鼎、严复、孙诒让、刘师培等人；现代以来的张之纯、马其昶、杨树达、罗振玉、吴承仕、马叙伦、支伟成、奚侗、曹聚仁、陈柱、王重民、丁福保、钱基博、王力、高亨、钱穆、蒋锡昌、劳健、严灵峰、张纯一、朱谦之、任继愈、陈鼓应等人也都以注释《老子》而闻名于世。

以注释《庄子》而知名的有唐代的陆德明、成玄英等人；宋代的吕惠卿、陈景元、林希逸等人；明代的焦竑、释德清、方以智等人；清代的王夫之、姚鼐、王念孙、王闿运、俞樾、孙诒让、陶鸿庆等人；近现代的章炳麟、郭庆藩、王先谦、马叙伦、蒋锡田、王叔岷、胡怀琛、高亨、闻一多、钱穆、严灵峰、陈鼓应等人。

以上注家中，许多都是学术造诣颇深的学者。他们抱着研究、考察的态度，诠注《老子》、《庄子》，形成了道家的章句





之学。

不过，隋唐之后，道家的存在形式发生了变化。它主要是在道教的阵营中蓬勃发展。道教学者通过对于老庄思想的阐释和发挥来建立其宗教理论。于是，有了隋唐时期的道教重玄学和宋元明清时期的道教内丹心性学理论出现的局面（第二章第二节中有介绍）。

道家的后期存在，还具体表现在以下几种方式：

第一，道家思想渗透在别家学术思想体系之中，如道家学说对宋明理学本体论的形成影响尤大。宋明时期的佛教力倡佛儒道三家合流，其中的道就是指的道家 and 道教。

第二，从历代异端学者的思想言行之中，可看到道家批判精神的影子，如晋代鲍敬言之无君论；明代李贽之童心说，何心隐之育欲说，汤显祖之至情论；清代唐甄之破崇论，袁枚之性灵论等，都与所受道家思想的影响有关。

第三，历代文论和文学艺术作品在不同程度上受到道家的审美思想和思维方式的影响。中国的美学思想史、绘画史、文学史、以及书法、雕塑、音乐等，都表现出一种强烈的道家精神。

第四，历代隐士或失意文人也援取道家思想，作为他们的精神支柱，如陶渊明的《桃花源记》，李白的《感兴》、《庐山遥寄卢侍御虚舟》、苏轼的《水调歌头》等都受了道家思想影响。

可见，道家在中国文化上的影响是广泛而深远的。我们绝不能因为道教的创立而忽视道家思想这股潜在的精神暗流的存在，或者将道家思想淹没在道教之中。





第二章 道教的产生及其历史发展

道教是我国自创的一种宗教，大约出现于公元二世纪前后的东汉时期，绵延至今已有一千八百余年的历史。它初创于四川，后来逐渐流行于全国各地。唐代以后，道教还远渡重洋，流传于朝鲜、日本、越南和东南亚一带。道教典籍也远播欧美，引起了世界人民对中国文化的关注。

第一节 道教的产生

道教的形成不是像外国宗教那样由某一教主在短期内创立起来的，而是有一个水到渠成、瓜熟蒂落，宗教素质不断提高的演变过程。

道教，按其渊源来说，是来自古代的巫术和秦汉时期的神仙方术。它的前身是黄老道，即假托黄帝、老子的思想而形成的宗教。早期的道教是五斗米道和太平道。

道教的产生是汉代社会政治、经济、思想文化诸因素交叉作用的结果，这些要素的出现存在着历史发展的必然性。下面我们从历史背景和思想渊源两方面来探讨道教的产生。

道教产生的历史背景

历史唯物主义的观点认为，宗教的产生总是与当时的客观历史条件相联系，总有其产生、发展的过程。道教作为中国封



建社会的一种意识形态，一种社会历史现象也不例外。具体说来，促使道教产生的客观历史条件有以下几方面：

（一）社会危机四伏

东汉王朝前期的光武帝、明帝和章帝三代，社会还比较稳定。从和帝刘肇开始，豪强地主势力迅速膨胀，政治上逐渐形成外戚和宦官两大集团，彼此间争权夺利，给人民带来巨大痛苦。官僚豪强又大量兼并田地，土地和社会财富高度集中，以致出现了“豪人之室，连栋数百，膏田满野，奴婢千群，徒附万计”（《后汉书·仲长统传》）^①的局面。而广大农民却丧失了土地，一部分沦为依附于豪强地主的佃农或雇佣，受着残酷的剥削，而更多失去土地的农民则变成了流民，无家可归，再加上当时频频发生的自然灾害，疫病流行，出现了“死者相枕于路”、“民相食”的悲惨景象。当时“汉世已衰”已成为人们的普遍感觉，盼望新的“太平盛世”成了社会各阶层人民的共同愿望。这样，早期道教便利用社会危机和人民的现实苦难布道，声称神秘的“太平气”将到，有德之君将出，神人下降解除人们的苦难。深重的社会危机，使宗教成为了社会的客观需要，道教就是在这种社会危机四伏的背景下产生的。

（二）儒家礼教衰微

秦始皇建立了中国历史上第一个大一统的封建帝国，但由于秦王朝的严刑峻法，不久便被农民起义所推翻。汉初奉行黄老之术，虽然使社会矛盾有所缓和，但仍未能解决根本问题。

^①（宋）范曄：《后汉书·仲长统传》，第六册，中华书局标点本，1965年版，第1648页。





至汉武帝时又出现了多次农民以暴力反抗官府的事件。为了更好地稳固统治，汉武帝实行了董仲舒所倡导的“罢黜百家、独尊儒术”的政策。董仲舒将儒学神学化，建立了“以天人感应”为核心的宗教神学理论。在汉王朝的支持下，混合封建宗教神学和庸俗经学而成的谶纬之学逐渐兴起，并成为两汉之际宗教神学思想的主导。所谓“谶”，是假托神意制造的一种预言。司马迁在《史记·秦本纪》中所载秦朝流行的“亡秦者胡也”，即是这样的预言。“纬”是以神意来对儒家经典进行解释，把儒家经典宗教化，将孔子描述为神。刘秀依靠图谶建立起了东汉王朝，东汉的统治者都把它当成官方之学。建初四年（公元79年），汉章帝主持召开御前会议，有意推波助澜，将《白虎通》钦定为国家教科书，神化“三纲五常”，以法令的形式使谶纬之学定型化，汉代社会的政治、学术皆被宗教的迷雾笼罩。但是，谶纬之学并不能化解当时社会的矛盾，它受到了古文经学派的批判，各种政治势力也都按各自的需要来利用它。有多起打着谶纬符命造反的事件在东汉期间发生，依附于国家政权的儒家礼教失去了维系人心的作用，道教便不可避免地应运而生了。

（三）外来佛教刺激

佛教最早传入我国内地时间，历来说法不一。三国时魏国鱼豢《魏略·西戎传》（《三国志·魏志·东夷传》注引）记载：汉哀帝元寿元年（公元前2年）“博士弟子景卢（《魏书·释老志》作“秦景宪”）受大月氏王使伊存口授《浮屠经》”为佛教传入中国内地之始。佛教是一种成熟的世界宗教，有完整的教义、教规以及教团组织。这种宗教传入中国，对当时的神仙方士创立道教不仅提供了重要启示和借鉴，而且



具有相当的激发作用，从而成为道教产生的催化剂。道教一方面大力汲取佛教的宗教形式以提高自己的宗教素质，另一方面又加强自己的民族文化特征来同佛教抗衡。佛教的传入打破了中国自古政教合一的文化传统，刺激了中国文化的多元化发展。因此，在道教的形成过程中，佛教的影响和刺激是不容忽视的。

二、道教产生的思想渊源

道教植根于中国封建社会的土壤之中，其产生的思想渊源可以用“杂而多端”的特点来概括，大体包含了以下几个主要方面：

（一）道家思想

道教在创立时就把道家学派创始人老子尊为教主，奉老子的著作《道德经》为主要经典，后来又把庄子的著述《庄子》奉为道教经典之一，并命名为《南华真经》，可见道教与道家之间渊源关系。

“道”是老子《道德经》所宣扬的基本思想。“道”是超时空的，为天地万物的根源，不可名状，亦无法认知，但却是万事万物存在和变化的最终依据和普遍法则。庄子继承了老子关于道为宇宙本体的思想，并加以进一步神秘化，且称得道之后便可长生久视，“以登云天”。而道教的基本信仰也是“道”，不过它是从宗教的角度来看待“道”的，把“道”说成是“神异之物，灵而有性”，^① 道教的早期经典《太平经》

^① 司马承祯：《坐忘论·得道七》，《正统道藏》第38册，艺文印书馆印行，1977年初版，第30481页。





描述说：“四时五行守道而行，故能变化万物，使其有常也。阴阳雌雄守道而行，故能世相传。凡事无大无小，皆守道而行，故无凶。”^①可见，道教受了老庄哲学中“道”的思想的影响。不仅如此，道教还从宗教神秘主义出发将“道”人格化，把老子看作是“道”的化身，尊为“太上老君”。随着道教的成熟，又从“道”衍化出道教尊奉的至高无上的神灵元始天尊，产生“三清”尊神，逐渐发展并形成了道教神仙体系。可见，道家哲学是道教神学理论的重要来源。

道家历来注重养生，《道德经》中有很多“长生久视”，“谷神不死”之类的言论，还包含清静无为、抱朴守雌、专气致柔、静观玄览等内容。庄子则发挥了老子的思想，认为通过修道可以使人返老还童、延年益寿。他还提出了“无待”、“无己”、“心斋”、“坐忘”等修道方法，并认为修道之后就可以“与道同体”，成为“真人”、“至人”、“神人”。而道教的核心思想正是追求修道成仙。所以，老、庄的这些思想，为道教所吸收，并被其从宗教的角度对其加以继承和发挥。

（二）儒家思想

道教吸收了儒家的纲常伦理思想，以作为其内部的戒律。儒家伦理纲常道德观的核心是“三纲五常”。而道教的宗教伦理道德观就是以“三纲五常”的实质内容展开的。道教在宣扬这些伦理道德时，常把它们与道教的长生成仙思想相结合。道教早期经典《太平经》提出：“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共敬事其君。为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼

① 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年版，第21页。



神害之，人共恶之。死尚有余责于地下，名为三行不顺善之子也。”^①

魏晋时期道教学者葛洪在《抱朴子·对俗》中特别强调：“欲求仙者，要当以忠、孝、和、顺、仁、信为本。”^② 遵守封建伦理道德成为修仙求道的必要条件。

《周易》是儒家重要经典，亦为道教徒当作基础的经典而广泛加以应用。在基本信仰方面，道教往往以《周易》解“道”，涉及关于“道”的性状、“道”的运动、“道”化生万物等一系列问题；在神仙体系方面，道教以《周易》中至高无上的人格化的“天”为模型来塑造最高神“天尊”，并认为道德天尊即太上老君是《易》的创造者，并按照《易》来安排人间的活动；在方术仪式方面，《易》与道教的符箓、内丹、外丹术也有着密切的关系。从道教的政治伦理思想方面看，亦受《周易》的影响。《周易》中强调“变革”思想。太平道发动黄巾起义时，提出“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”口号，实际上就是体现了“变革”的精神。这个口号的理论依据来自《太平经》中的“通变”思想，而溯其源头则是《周易》中的“尚变”思想。

西汉董仲舒以天人感应为核心的宗教神学以及随之而起的谶纬神学，均为道教所直接吸收，而成为道教的重要思想渊源。董仲舒提倡的调阴阳、顺四时、序五行、配月令等阴阳五行递变说也深刻地影响着早期道教的产生。

① 王明：《太平经合校》，中华书局，第405、406页。

② （东晋）葛洪：《抱朴子内篇·对俗》，《正统道藏》第四十六册，第37710页上。





(三) 古代的鬼神观念和神仙方术

道教在其产生过程中，除汲取道家、儒家思想外，还汲取了传统的鬼神观念与神仙方术。道教所谓的“道”，从宗教教义上讲，源于古代神道设教的“神道”。所谓神道，就是尊天明鬼。鬼神崇拜在我国古代由来已久，逐渐形成一个天神、地祇及人鬼的神灵系统，道教承袭了这种鬼神观念，并且将其中的诸多神灵纳入^①到道教的神灵系统中。早期道教的传教手段和祭礼内容也受到了先秦时期巫术、方术、占卜、符咒等的影响。

战国时期，出现了鼓吹长生成仙之术的神仙方士，后来形成了所谓的神仙家，即方仙道。他们宣扬长生成仙信仰，把黄帝作为长生成仙的楷模而加以推崇，还提出了主要以寻求仙人和不死之药，以及祠灶祭神等多种修炼成仙的方术。其突出特点是倡导化丹砂为黄金的炼丹术。方仙道的道士向秦始皇、汉武帝大肆鼓吹他们的方术，搞得这两位皇帝也鬼迷心窍，以致当时“自言有禁方，能神仙”之徒到处都是。秦汉统治者曾掀起过几次大规模的求仙活动，如秦始皇任用徐福、卢生等率人入海求仙，汉武帝任用栾大、公孙卿等“招致仙人”，淮南王刘安则招纳宾客方术之士数千人从事神仙方术的研究，其门客还曾撰书“言神仙黄白之术”达二十余万言。方仙道所具有的这些神仙信仰、崇奉黄帝、主张服食丹药成仙的特征，以及祠灶、炼丹、行气、辟谷等方术，均为后世道教所吸收，说明方仙道的出现是道教孕育过程的重要阶段。

^① 商务印书馆（缩印百衲本），第481页下。



徐福



第二节 道教的历史发展

一、东汉时期的道教

道教的早期经典《太平经》和《周易参同契》产生于东汉，道教最早的组织太平道和五斗米道都出现在东汉。所以，一般都将这一时期看作是道教的初创时期。

（一）《太平经》和《周易参同契》的出现

东汉顺帝（公元126—144年在位）时，一个叫宫崇的人要献给皇帝一部“神书”，书名《太平清领书》。据说，这部书是从他师傅于吉那儿得到的。有关部门认为这部书的内容不合儒家经典，属“妖妄不经”，于是就将它没收了。桓帝（公元147—167年在位）时，襄楷在皇帝面前极力推荐这部书，但仍未被皇帝重视。后来，这部书逐渐流传开来，组织太平道起义（即黄巾起义）的张角也读过。^①这部“神书”就是道教徒所尊奉的《太平经》。该书以道家哲学、儒家伦理观念、阴阳五行学说、传统的宗教思想及巫术为基础，吸收了当时的天文学、医药学、养生学等自然科学的成就，建立起了庞杂的宗教神学理论体系。它运用神道设教的方式，宣扬天人合一和善恶报应的思想以及帝王统治术和封建道德观念，以实现“太平世道”为理想目标。全书是按甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十天干分部的，每部十七卷，共一百七十卷。现今保存在《正

①（南朝宋）范晔：《后汉书·襄楷传》第四册，中华书局，第1084—1085页。





统道藏》（明代官修的道教经典总汇集）中的《太平经》，是一个残本，只有五十七卷。不过，已有人根据引用过它的其他古代书籍资料，加以校刊整理，使我们能够了解它的基本面貌。《太平经》的思想，为早期道教两大派别即“五斗米道”和“太平道”所接受，在道教发展史上占有非常重要的地位。



魏伯阳

另一部早期道教经书为《周易参同契》，出现于东汉后期，主要讲炼丹修仙的秘诀，是对以往炼丹术的总结和发展，被尊为“万丹之王”。读书分上、中、下三篇及《周易参同契鼎器歌》一首，共约六千余字，系借《周易》爻象的神秘思想来论述炼丹修仙的方法。作者魏伯阳认为，万物的产生和变





化，皆由阴阳交媾，使精气得以舒发的结果。欲求长生不死，必须顺从阴阳变化，掌握乾坤六十四卦运行规律来从事炼丹活动。

魏伯阳的生卒年不详。一说名翱，号伯阳，自号云牙子，会稽上虞（今属浙江）人，正史中没有其生平事迹的记载。

（二）张角与太平道

公元168年，东汉灵帝即位。他在位二十余年间，昏庸暴虐，给人民造成了深重的苦难。在此期间，中原大地上爆发了声势浩大的太平道起义，又称“黄巾起义”。

太平道的创建者是河北钜鹿（今河北省巨鹿）人张角。他有两个弟弟，一个叫张宝，一个叫张梁。张角的手下还有八名大弟子。这些人在组建太平道的过程中发挥了重要作用。

张角自称“大贤良师”，其弟张宝、张梁则称“大医”。他们常以治病的方式传道，持九节杖画符念咒，教病人叩头思过，并教人饮其符水。这些都属于古代流传的役使鬼神、驱鬼治病的巫术。叩头思过，就是向神坦白自己的罪责过失，向神忏悔。符水咒说，就是用符篆（也叫“符字”、“墨篆”或“丹书”，是一种笔画屈曲，似字非字的图形）和咒语召神拘鬼，制止恶鬼害人，以消灾除病。前者是无条件向神投降，后者是想法让神为自己服务。有的人因病较轻，经过这种心理刺激，饮用符水后痊愈，就说此人信道心诚；如果病稍重不愈，就说因他不信道所致。

张角等人在河北一带传教，颇得民众信赖。后又派弟子八人，向四方传道，扩大影响。经过十余年的活动，信徒总数达到数十万之众，势力遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。张角又将教区分为三十六方，大方有信徒一万余人，小方





也有六七千人，每方设“渠帅”统率。

张角自称“天公将军”，其弟张宝称“地公将军”，张梁称“人公将军”，并传出“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的谶言和口号。道民皆着黄巾，约定于中平元年（甲子年，即公元184年）三月五日期会邳城，发动起义建立“黄天太平”的世界。后因叛徒唐周告密，迫使起义提前十天爆发。当他们揭竿一起，即得四方响应，但由于起义军起事仓猝，在朝廷军队的攻击下伤亡惨重。仅皇甫嵩一支军队，就杀戮了黄巾军二十万人。黄巾起义虽然在各地地主武装的镇压下失败了，但却给东汉王朝以致命打击。太平道随着黄巾起义的失败也销声匿迹了，其师传授受，无可考察。不过，其影响并未泯灭，宋徽宗宣和二年的方腊起义，就公开尊张角为教主。

（三）张陵与五斗米道

东汉顺帝时，由于皇帝昏庸，外戚和宦官把持朝政，致使官吏横行，民不聊生，造成哀鸿遍野的悲惨景象。这时，四川大邑鹤鸣山中有一位鹤发童颜的老叟，自称梦遇太上老君传与道法，命为天师，传教济世。这人就是道教史上闻名的五斗米道的创立者张陵，道徒称其为张道陵或张天师。

张陵是沛国丰（今江苏丰县）人。他本系文人，学识渊博，自幼诵习《道德经》等，也曾做过地方官，后弃官归隐，到各处传教。在传教的同时，他又用符水咒语为人治病，每有奇效，因此消息不胫而走，投奔者络绎不绝。他规定：凡信徒入教，必须交五斗米，入教后称为“鬼卒”，其中的骨干则称为“祭酒”。此外，还设立“奸令”，专门负责用符咒替人治病。传教的单位叫“治”，当时共有二十八“治”。道中的“祭酒”负责组织教徒学习道教基本经典《道德经》。张陵还





亲撰《老子想尔注》来解说《道德经》，又造作道书二十四篇。据《三国志·张鲁传》记载：张陵“客蜀，学道鹄鸣山中，造作道书以惑百姓。从受道者出五斗米，故世号米贼。”^①



张道陵天师

张陵创教时的五斗米道，是一种具有主神崇拜特征的多神教，张陵“自称太清玄元”，除崇奉老子为教主外，还造出了许多神，其道术主要是上章招神和符咒劾鬼，以长生成仙为最高目标。张陵在世时，五斗米道已有道书、教义、教仪、组织和戒律。张陵死后，其子张衡、孙张鲁相继嗣教。张衡事迹不显，正史少有记载。张鲁嗣教后，在汉中建立了政教合一的地方政

^①（晋）陈寿：《三国志·张鲁传》，第一册，中华书局，1959年12月版，第263页。



权。张鲁自称“师君”，并以教中“祭酒”管理地方行政，统治汉中地区近三十年。建安二十年（公元215年）曹操亲率大军征讨张鲁，张鲁最终降曹，被封为镇南将军，阆中侯。其五子都被封列侯，女儿也成为曹操的儿媳。张鲁降曹，五斗米道取得合法地位，影响日大。待到晋一统天下，五斗米道的传播已遍及大江南北。

太平道和五斗米道的基本信徒是民间百姓，其传播手段又不仰赖官方，故后世称它们为民间道教。又因其教义比较简单、组织单纯，被称为原始道教。

二、魏晋南北朝时期的道教

魏晋南北朝是道教的成长期。这一时期涌现出了葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等一批著名道教领袖。他们从神学理论、组织制度等方面对道教进行了改造，使道教走向成熟化、定型化。实现了道教从追求“天下大吉”的太平盛世到不死成仙的重大历史转折。

（一）葛洪与神仙道教

为魏晋神仙道教奠定理论基础的道教学者，是晋代的葛洪（公元283—343年）。他字稚川，自号抱朴子，丹阳句容（今属江苏）人，出身贵族，世代为官，从父葛玄之弟子方士郑隐学道。

《抱朴子》是葛洪的代表作，也是一部道教史上划时代的著作。《抱朴子》有内、外两篇，内、外篇各是一书。《道藏》内、外篇俱收，中隔《抱朴子·别旨》一种（为后人抄辑，不是葛洪自著）。后人或将内、外篇合刊，总名《抱朴子》，实误。其内篇论道，外篇谈儒。全面论述葛洪思想，须内、外





篇合参；仅从道教史着眼，则应着重讨论内篇。内篇有二十卷，专讲神仙方药、鬼怪变化、养生长寿、辟邪消灾这些道教内容。外篇讲儒家治国平天下的主张。在该书中，他称民间道教为“妖道”，主张对其严厉镇压，同时，他着力宣扬不违纲常伦理的神仙道教。他对战国以来的神仙方术思想作了系统总结，并提出了以神仙养生为内，儒术应世为外的主张，将道教的神仙方术与儒家的纲常伦理相结合，建立了一套长生成仙的理论体系。

《抱朴子》内篇涉及面广泛，但大都是围绕世界上有无神仙、普通人能否修炼成仙、学仙修道的方法是什么等问题展开。他说，没人见过神仙，并不等于没有神仙。人一生吃的盐有限，过的桥有数，天下大着呢！怎么能说没见过、没听过的就不存在呢？葛洪证明神仙存在的证据是他的师傅郑隐这些人都说有，一定不会错。另外，也有不少书都记载有神仙，像汉朝的刘向，写过一本《列仙传》，上面记载了七十多位神仙，都有名有姓，还有怎样成仙的事迹。要说没有，难道他会瞎编？可见，葛洪的论据，是站不住脚的。

很多人认为，普通人不能修炼成仙，神仙是天生的。如嵇康就说，神仙都是特受异气，禀之自然，“非积学所能致也”。葛洪反对此说。他说，松树和柏树冬天仍然不会凋落，龟和鹤寿命也比一般动物长。它们确实有一个树木品种和动物种类的问题。但像彭祖（古代传说中的神仙）和老子这些仙人，与一般人一样。他们是通过修炼才得道成仙的，并非天生是神仙。一个人只要恒心修炼，就可以“知长生之可得；仙人之



无种”。^①

在学仙修道的方法上，葛洪认为，仙人主要靠药物和种种办法养身延命，使身体内部不生疾病，使来自外部的祸患不能侵犯，从而达到长生不死。在“内修形神，使延命愈疾”的仙道方术中，最重要的是“还丹、金液”之术。《抱朴子内篇·金丹》中说：还丹和金液“盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣”。^② 所谓丹，指的是丹砂，它是由硫和汞组成的暗红色矿物质。以火炼之，可得到白色的水银（即汞），继续烧炼，水银又变成氧化汞。这种物质的外观跟丹砂相近，也是红色的。这样，由红到白，又由白到红，最后回到了“丹”。所以，炼丹术士们叫它“还丹”。所谓金液，是设法溶解黄金而成液体。葛洪认为，“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙；黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽。服此二药，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物，以自坚固。”^③

葛洪还提出“守一”之道，大致是守住身体内部的神，如管看的目神，管听的耳神，还有五脏神等等。不让这些神离开身体，人就能不受外部邪祟的侵扰。

内篇中还提出“玄道一”的宗教神秘主义思想，使道教教义更加富于理论色彩。葛洪把“玄”和“道”都说成是若

①（东晋）葛洪：《抱朴子内篇·至理》，《正统道藏》第四十六册，第37723页上。

②（东晋）葛洪：《抱朴子内篇·金丹》，《正统道藏》第四十六册，第37712页上。

③（东晋）葛洪：《抱朴子内篇·金丹》，《正统道藏》第四十六册，第37713页上。





有若无、虚无缥缈、变化莫测的东西，并认为“道”是万物的本源，而与“玄”“道”相贯通的“一”更加神秘莫测，更是神通广大和无所不能的，这显然是发挥了《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想。实际上是葛洪把《老子》哲学范畴的内容，改造成神仙道教的内容，使之成为神仙道教的理论基础。



葛仙公



总之，葛洪系统总结了初期道教的理论和汉魏以来神仙方术思想，充实和发展了神仙道教的学说，促使道教转向以追求不死成仙为最高目标，在道教思想史上具有承前启后、继往开来的作用。

（二）寇谦之改革天师道

大约在葛洪死后两年，即前秦建元元年（公元 365 年），中国北方有一位道教著名人物出生，他就是后来成为北方天师道领袖的寇谦之。寇谦之死于北魏太平真君九年（公元 448 年），活了八十四岁。

寇谦之，字辅真，祖籍上谷昌平（今属北京），后徙居冯翊万年（今陕西临潼北）。出身于门阀士族家庭，世代信奉天师道（五斗米道）。十八岁依张鲁所传教义修炼。后随道人成公兴在华山、嵩山修道七载，名声渐著。他为了适应北魏统治各民族的需要，乘北魏立国之初崇道抑佛的机会，出面改革道教。公元 424 年，寇谦之到魏都平城（今山西大同）献道书与太武帝。第二年，在平城东南，建立了天师道场，聚集了道士一百二十余人。公元 440 年，寇谦之声称太上老君下凡，封赐太武帝为太平真君。太武帝信以为真，亲自到道坛跪受符箓。为了报答寇谦之，太武帝封他为国师。由于皇帝及大臣的崇信，道教盛极一时。

如果说，葛洪是从理论上充实和完善神仙道教的教义学说，以求吸引广大信徒，寇谦之则决心直接向天师道组织本身开刀。他到处宣扬他亲奉太上老君的圣谕，赐封他为天师，命他宣扬《老君音诵戒经》（又名《云中音诵新科之戒》），清理整顿道教，除去三张伪法，也就是要改变原来张陵、张衡、张鲁所提倡的原始道教内容。寇谦之修改了五斗米道的教义，





提出了以封建“礼教”为主要内容，以礼拜炼丹为主要形式的新教义。

曹魏以来，在北方广泛传播的天师道，教义和宗教活动内容中仍然保持着大量巫教成分，组织制度也很涣散。还发生了多起利用道教的农民起义，如孙恩、卢循起义，范长生、李流、李雄起义等，特别是自晋以来，道教制造了一个谶言，说太上老君将化名“李弘”到人世间治理天下，替天行道。所以，不断有人以李弘的名义号召起义。据载，从公元四世纪到五世纪初叶的九十余年间，年年都发生所谓“李弘”起义。寇谦之目睹了这一切。他假借太上老君的口吻，说：“世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民。但言老君当治，李弘应出。天下纵横（叛）逆者众，称名李弘，岁岁有之。其中精感鬼神，白日人见，惑乱万民，称鬼神语，愚民信之，诬诈万端，称官设号，蚁聚人众……吾大瞋怒。”^①他改造道教，目的就是要防止它“犯上作乱”。

首先，寇谦之改革天师道的组织制度，废除了原来祭酒等道官私授教职的作法，以及天师道一些教职的世袭制度，实行“唯贤是授”的措施。并宣布废除五斗米道原有的二十四治名称，规定道官招收弟子应严格要求，必须先考察三年等等。

其次，对有关宗教活动的规章作了重新制定。原来的入道收费及治病报酬等租米钱税制度存在漏洞，以致一些道官祭酒随意榨取金银，欺压入道民户。规定“从今以后，……唯听

^①（南北朝）寇谦之：《老君音诵诫经》，《正统道藏》第三十册，第24224页上。



民户岁输纸三十张，笔一管，墨一挺”^①就可以了。这种措施大大减轻了道民的经济负担。

再次，他宣布道教信徒遵守修道戒律，应符合儒家礼教的内容。这样就能感动上界仙官下凡接引，从而得道成仙。

经寇谦之改革后的天师道，在性质上由原来带有浓厚原始巫术色彩的民间道教，变为符合儒家伦理纲常，符合士大夫贵族阶层口味的道教，成为适合统治阶级需要的工具。为同以前的旧天师道相区别，经他改革的道教被称为新天师道或北天师道。

在寇谦之改造北方天师道之后，江南刘宋道士陆修静也对南朝统治地区的旧道教进行了改造。

（三）陆修静对道教发展的贡献

陆修静（公元406—477年），字元德，出身士族，幼习儒书，但性喜道术，长大后弃妻舍子，入山修道，隐居云梦山，后四方云游，搜寻道书，寻访仙踪。宋文帝元嘉三十年（公元453年），他到京城建康（今南京）卖药，文帝派左仆射徐湛之请他入宫讲道。太后王氏对陆修静执门徒之礼，对他十分尊敬。泰始元年（公元465年），明帝即位，在北郊天印山为陆修静修建了一所崇虚馆，让陆修静在此讲经传道，礼遇甚厚。

陆修静对道教的贡献主要有：

第一，整理道书。到了陆修静时代，道教经书由于伪造滥传已被搞得十分混乱，真伪难辨。因此，需要有人加以整理，

^①（南北朝）寇谦之：《老君音诵诫经》，《正统道藏》第三十册，第24225页上。





弄清传授源流，去伪存真。陆修静到处搜访道经编制成道教史上第一部道经目录，即《三洞经书目》（已佚），首创“三洞四辅十二类”的道教典籍分类法，为道教经典的编写创立了体例和原则，对后来整理和保存道教经典起了重要作用。

第二，制定和完善了道教戒律和斋醮仪范。道教有一套约束入道的纪律，叫戒规或戒律。戒的内容主要规定道教信徒应该遵守的事项，律的内容主要是关于道士犯戒时的惩罚条文。道教还有一套有特色的宗教仪式活动，叫斋醮。斋的原意是齐和净，即祭神前使自己身心清洁，言行规矩，表示对神恭敬；醮的原意是祭，即祭祀神灵，求神赐福免灾。后来，斋醮不分，成了一回事。陆修静综合所了解的道教各派戒律和斋醮仪轨，整理出一套比较完整的规定。经他改造增修后的道教斋仪扩展为包括天师、上清、灵宝各派斋仪在内的“九斋十二法”。可以说，道教的基本斋仪大都是由陆修静创制的。另外，他还从理论上论证了斋醮的重要性。他说，斋醮是修道求仙的根本，其他修炼方法都不能与之相比。

第三，整顿道教组织。当时南朝的天师道祭酒制度，也象北朝一样混乱不堪。陆修静曾著《陆先生道门科略》，按三张旧法对天师道进行整顿，然收效不大。后来他针对南朝在孙恩起义失败后民间天师道衰落，士族神仙道教的上层天师道发达的事实，结合天师道亦属于符箓道教的特点，将上层天师道和南方盛传的经箓派道教（三皇派、灵宝派、上清派）融汇到一起，并区分修行次第，形成了一种按道阶修行的统一的经箓派道教。与寇谦之的北天师道相对，经陆修静改造后的天师道，被称为南天师道。



（四）陶弘景与道教的神仙世界

陶弘景（公元456—536年）是陆修静的再传弟子，字通明，丹阳秣陵（今江苏南京）人，出身南朝士族家庭。少喜道术，从师孙游岳，后因官场失意，脱下官服，跑到句曲山（即今江苏茅山）建了一所房子，起名“华阳馆”，就在那里隐居修道，自号“华阳隐居”。

陶弘景虽归隐山林，但却并未完全脱离政治。他获得了梁武帝萧衍的宠信。史称：“国家每有吉凶征讨大事，无不前以咨询，月中常有数信，时人谓为山中宰相。”^①当陶弘景为炼制金丹而“苦无药物”时，“帝给黄金、朱砂、曾青、雄黄等。”^②而且，很多王公贵族以做他的弟子为荣。陶弘景隐居茅山四十五年，门徒众多，享年八十一岁，谥贞白先生。

陶弘景多才多艺，精通天文、历算、医药、金丹、经学、地理、博物、文学艺术，著述八十余种，现保存下来的《真诰》、《登真隐诀》、《真灵位业图》、《养生延命录》、《本草集注》、《华阳陶隐居集》等，都是道教史和科技史上的重要著作。

陶弘景对道教的贡献，集中体现在以下方面：

第一，他建造了一个整齐有序的神仙世界。《太平经》将神仙按高低划分为四个等级：一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人。五斗米道信仰天地水三官，还有最高神“太

^①（唐）李延寿：《南史·陶弘景》，中华书局，1975年6月版，第六册，第1899页。

^②（唐）李延寿：《南史·陶弘景》，中华书局，1975年6月版，第六册，第1899页。





上大道君”，它是由神化老子所说的“道”而来的。葛洪将“原始天王”作为最高神。它开天辟地，化生出太元圣母和天皇、地皇、人皇。古史传说中的伏羲等五帝，也都是它化生出来的。《灵宝经》中常出现原始天尊、原始天王、太上大道君、十方飞仙神人、妙行真人等神灵。《上清经》中除了原始天尊、原始天王外，还有虚皇天尊、太上玉晨大道君、太微天帝君、金阙后圣帝君、五方帝君、太素三元君、东海青童君、南岳魏夫人、西城王君等等。可谓名目繁多，不胜枚举。这些神鬼世界和神鬼名称，不同经典说法亦有不同，所以，道教的神仙世界处于一种杂乱无序的状态。陶弘景为了改变这种状况，对上清派信奉的各种神鬼进行了整理，并广泛吸收各教派信奉的神仙，著成《真灵位业图》一书。书中仿照人间的封建等级秩序来构造道教的神仙谱系，上面不仅罗列了包括天神、地祇、人鬼及诸仙真在内的虚幻的神灵，还把中国历代许多有名的帝王将相及思想家也一并作为神灵排列进去。原始天尊被陶弘景确立为道教的最高神。及至唐代，太上老君的地位被抬到最高。而宋代则把玉皇大帝尊崇为最高神。

第二，弘扬《上清经》，开创了茅山宗。在道教宗派上，陶弘景属于以传授《上清经》为主的上清派。他从孙游岳手中得到一些杨羲等人手写的《上清经》。后来他又到处搜集早期的《上清经》，终于成为上清派的重要传人。《真诰》、《登真隐诀》等著作都是宣扬上清派道法的。陶弘景所在的茅山实际上成了上清派的中心，于是人们便将以后的上清派直接称为茅山宗，并以陶弘景为茅山宗的创始人。

第三，陶弘景的《真诰》一书，对道教的传授历史作了整理。书中涉及大量的道经、历史人物、神话故事、仙宫鬼





神、具体的修行方法等等。

第四，丰富了道教的修炼理论。陶弘景讲述了“养神”、“炼形”、“少思寡欲”、“饮食有节”、“起居有度”等修炼方法，更强调了服食药物的重要性。这里所说的药物，主要是指经过炉鼎烧炼的丹药。因此，他积极从事炼丹活动，并有多种炼丹著作留传后世。

总而言之，从葛洪到陶弘景，东晋南朝道教的改造基本上告一段落。在这一过程中，道士们编造了大量道教经典。同时，神化老子，宗承道家，建立起了较系统化的道教理论体系；丰富和发展了教戒律文及教礼祭典仪式；建立宗门道馆，并形成了独立的道院经济体制，使道教以完备成熟的宗教集团从民间走向官方正统宗教，从而与儒家、佛教鼎立，成为中国传统文化的重要组成部分。

三、隋唐时期的道教

（一）隋代皇帝与道教

隋代统治者是以崇信佛教为主的。隋文帝杨坚（公元581—604年在位）出生在佛寺，小时由尼姑抚养，所以他对佛教“敬信情重”。史载：“开皇元年，高祖普诏天下，任听出家，仍令计口出钱，营造经像。……天下之人，从风而靡，竞相景慕，民间佛经，多于六经数十百倍。”^①但道士也确实利用“天赐符命”这一套为他上台造过舆论。杨坚欲逼迫年幼的周静帝退位，道士张宾、焦子顺就大肆宣扬，说北周气数

^①（唐）魏征等人：《隋书·经籍志》，第四册，中华书局，1973年8月版，第1099页。





已尽，杨坚是龙种，从仪表长相上看得出来，上天会让他当天子。隋文帝杨坚践阼，不但重用了张宾、焦子顺等道士，而且依道教经典中的“开皇”为年号，还为王延、严达、焦子顺、吕师、孙昂、孟静素、仇岳等道士修建宫观。

隋炀帝杨广（公元605—618年在位）与其父亲一样，既笃信佛教，对道教也加以扶植和利用。道士潘诞，自称有三百多岁年纪，炀帝为他修建嵩阳观，有“华屋数百间，以童男童女各一百二十人充给使，位视三品；常役数千人，所费巨万”，^①为的是让他烧炼金丹。后来，炀帝觉得受了骗，就把潘诞杀了。炀帝对道士徐则、宋玉泉、孔道茂等人十分尊敬。据说他们懂辟谷术，不吃饭，只吸吮树上的露水为生。

总之，隋代统治者无论是文帝，还是炀帝，对道教都是扶植和利用的，既有政治上的目的，也有信仰的成分。隋统治者对道教的政策，为唐代道教的发展奠定了基础。

（二）唐初的道教

封建帝王之所以崇道，首先是因为他们认为道教这种宗教形式可以充当他们建立和巩固其家天下的工具。唐高祖李渊为了抬高李氏皇家的社会地位，神化其统治，自称是老子（李耳）的后代，以道教为其家教。

早在隋炀帝远征高丽时，道士歧晖就预言当有老君子孙治世，道教将大兴。这是殷代以后皇帝与教主攀亲的初作俑，当然正中李渊下怀。当时社会上流传大量关于李氏当王的谶语，其中“老子度世，李氏当王”的谶语流行甚广。而这些谶语

^①（宋）司马光：《资治通鉴·隋纪五》，第十二册，中华书局，1956年6月版，第5658页。



的出现，是与道教有相当关系的。茅山道士王远知，本与隋炀帝杨广甚密，杨广曾对他“亲执弟子礼”。但在炀帝当政后期，王远知见天下兵起，炀帝大势已去，便自称“奉老君之旨”，向李渊“密传符命”。^① 类似的例子还有很多。这其中可能既有道士们主动编造的，也有出于李渊父子授意的。利用这些道教谶言，李渊父子夺取天下的行动就披上了一层神圣的外衣。

李渊（公元618—626年在位）登基后，即对道教大加提倡。武德二年（公元619年）五月，敕楼观令，建老君殿、天尊堂等。令歧晖主观事。三年（公元620年）春，高祖亲谒老君祠，还给改了观名，叫宗圣楼。歧晖也当上了紫金光禄大夫。又拜道士王远知为朝散大夫，赐予金缕冠、紫丝霞帔。

李渊还努力提高道教地位，曾前后三次召集道、儒、释三教进行道、佛先后的辩论。武德八年（公元625年），高祖规定，朝廷重要典礼活动中，道教排在第一，儒教第二，佛教最后。

唐太宗（公元626—649年在位）是位精明强干的皇帝，他即位后继续重申高祖尊崇道教的规定。武德年间，秦王李世民平定王世充之后，与房玄龄微服谒见王远知。远知出迎说：“此中有圣人，得非秦王乎？”李世民以实相告。王远知说：“方作太平天子，愿自惜也。”^② 唐太宗登极后，欲委王远知以

①（后晋）刘昫等人：《旧唐书·王远知传》，第十六册，中华书局，第5125页。

②（后晋）刘昫等人：《旧唐书·王远知传》，第十六册，中华书局，第5125页。





重位，但王固请还山。远知卒后，追赠太中大夫，谥号升真先生。唐太宗对炼丹方术十分迷恋，后因服丹药中毒而死。

佛教势力在南北朝至隋时期大大超过道教。唐初采用崇道政策，也有借道教遏制佛教的用意。当时有些僧人因不服道先佛后的规定，遭到杖责甚至被流放。

唐高宗李治（公元650—683年在位）仍然奉行崇道政策。他宠信道士潘师正、刘道合和叶法善，支持道士烧炼金丹。永徽五年（公元654年），高宗从尼寺里接太宗幼妾武氏入宫。次年，立武氏为皇后，并让其参与朝政。她开始依靠佛教势力为自己大造篡权夺位的神话。但李治为维护唐王朝的统治，仍采取了一些崇道措施：第一，乾封元年（公元666年），高宗到亳州老君庙祭祀老子，尊封老君为“太上玄元皇帝”，首开唐王朝统治者给老君册封尊号的先河。还建了祠堂，设置官吏管理，表示确认老子为李唐宗室的祖先。第二，上元元年（公元674年），规定王公百官都要学习《道德经》，并把它作为科举考试的内容。第三，仪凤三年（公元678年），高宗令道士隶属宗正寺，班列于诸王之次。唐代的宗正寺是管理皇室宗族事务的机构，把道士划归它管理，即是将男女道士视为自己的本家。这实际上是大大抬高了道士的地位。第四，弘道元年（公元683年），诏令全国各州修建道观，上州三所，中州二所，下州一所，全部由国家供给。高宗还送女儿当女道士，为她修建太平观。后来的睿宗也学他，送两个女儿入道，为她们修建道观。

唐代道教达到兴盛顶点是在唐玄宗时期。

（三）唐玄宗与道教

玄宗李隆基（公元712—756年在位）统治期间，是唐代





最为繁荣昌盛的时期，出现了“开元盛世”的局面。玄宗从即位之日起，便大力推进开国以来的崇道政策，促进道教的发展，从而形成了唐代道教的全盛时期。

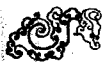
据说，玄宗自己每天晚上都要礼拜老子，还让人绘制老子像颁发全国道观供养。他还不断给老子封爵加号。天宝二年（公元743年），追封老子为“大圣祖玄元皇帝”，天宝八年（公元749年），又封为“圣祖大道玄元皇帝”，天宝十二年（公元754年）再尊封为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。老子的头衔越来越显赫。

玄宗还经常召见道士，拜官赐物，甚而亲受法箓，以道士为师。如开元九年（公元721年），遣使迎天台道士司马承祯入京，“亲受法箓，前后赏赐甚厚”，^①及其还山，玄宗赋诗相送。十五年（公元727年）又召至都，并令其于山自选形胜，为之建“阳台观”以居，观建成后，玄宗亲笔题额遣使送之，赐绢三百匹，以充药饵之用。玄宗又以特别的行政条令来提高道士的社会地位。他规定，凡道士女冠有犯法者，须按道格处分，州县官吏一律不得擅行决罚，违者处罪。玄宗对道士可谓关怀备至。

开元二十一年（公元733年），玄宗诏令全国每户必备一册《道德经》，将它放在各种经典之上。玄宗还亲自注释这本书。玄宗又设置崇玄馆，规定了道举制度，设置玄学博士，以“四子真经”（《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》）开科取士。

玄宗对道教音乐特别欣赏，自己亲制《霓裳羽衣曲》、

^①（后晋）刘昫等人：《旧唐书·司马承祯传》，第十六册，中华书局，第5128页。



《紫微八卦舞》荐献于太清宫。后又自制《降真召仙之曲》、《紫微送仙之曲》。他还亲自教诸道士步虚声韵。

由上可见，唐玄宗的崇道，既有政治上的目的，也不能排除其个人信仰的原因。在玄宗的推动下，道教在全国范围内迅速发展，进入全盛时期。

（四）唐武宗崇道与“会昌法难”

武宗李炎（公元841—846年在位），是继唐玄宗李隆基之后的又一个道教的狂热信奉者。他相信道教成仙不死的说法，宠信道士赵归真，拜他为师，学习神仙术。后来又把罗浮山道士邓元起请到宫中，为他修建望仙楼、望仙台和灵符应圣院，其建筑极尽奢侈豪华。

武宗重道轻佛。会昌四年（公元844年），他听信赵归真之言，下令毁佛经像，安置天尊老君像。接着，又下令拆毁僧堂，勒令僧尼还俗。这就是佛教史上有名的“会昌法难”。结果是“其天下所拆寺四千六百所，还俗僧尼二十六万五千人，收充两税户，拆招提、兰若四万余所，收膏腴上田数千万顷，收奴婢为两税户十五万人。”^①当时，五台山僧人多逃奔幽州，宰相李德裕命人封锁居庸关，凡有游僧入境则立即杀死。这是唐代开国以来对佛教最大的一次打击。

武宗灭佛，固然与道士赵归真等人向武宗进言排佛有关，然而，其更重要的原因在于强大的寺院经济冲击了唐王朝的财政收入。武宗想通过灭佛实现富国强兵的目的，但却迷信道教，不久就因为服食道士烧炼的丹药中毒而死。

①（后晋）刘昫等人：《旧唐书·武宗本纪》，第二册，中华书局，第606页。





唐后期，爆发了王仙芝、黄巢领导的农民起义，唐僖宗仍大搞崇道活动，希望老君显灵。但已无济于事了。僖宗之后十余年，唐就灭亡了。

（五）唐代著名道教人物

唐代是道教的鼎盛时代，涌现出孙思邈、成玄英、王玄览、司马承祯、杜光庭等一批著名的道教人物。

1. 孙思邈的养生术

初唐时期著名的道教学者和医学家孙思邈，华原（今陕西耀县东南）人，生卒年不详。他自幼研读老庄及百家之书，对佛教也感兴趣。隋朝灭亡，他隐居终南山，专心于道教修炼和医学研究。唐太宗和高宗曾授予爵位，但被他婉言谢绝。当时很多名士作了他的学生。如初唐时期的著名诗人卢照邻，曾拜他为师。卢照邻在东龙门山精舍专志学道，吃了很多丹砂方药，差点因药物中毒而死，也是一位迷信服丹成仙的人物。孙思邈的著作有《千金要方》、《千金翼方》、《摄养枕中书》、《福禄论》、《会三教论》、《保生铭》、《存神炼气铭》等。

孙思邈在祖国医药方面成就突出，被人尊为“药王”。同时，他对养生也颇有研究。他认为，养生之本，要在节制私欲，适当劳作运动和重德行善。他在《摄养枕中书》中说：常人不可无欲，又复不可无事，但约私心，约狂念，靖躬损思，渐渐自息耳。封君达云：体欲常劳，食欲常少；劳勿过极，少勿过虚。恒去肥浓，节咸酸，减思虑，捐喜怒，除弛逐，慎房术。春夏施泻，秋冬闭藏。又鱼脍生肉，诸生冷之物此多损人，速宜断之，弥大善也。心常念善，不欲谋诈恶事，此大辱神损寿也。孙思邈将传统医学与儒释道三教之长兼容并蓄，建立了一个完整的养生学体系。其著作至今仍有很高的学





术价值。

2. 成玄英的重玄之道

初唐时期还有一位名道士叫成玄英，字子实，陕州（今河南陕县）人，生卒年不详。据说，唐太宗李世民曾召他到京师长安，但高宗时不知何故得罪了皇帝，被流放到今天的江苏省连云港一带。他的著作很多，据《新唐书·艺文志》载，传世的著作是《老子注》、《庄子疏》。

成玄英以道教宗教观点注释《老子》和《庄子》，他的重点在阐发所谓“重玄之道”。“重玄之道”本于《老子》所说的“玄之又玄”一语。在一部分道教徒看来，《老子》所说的“玄之又玄”，即“重玄之道”，是求道成仙的要诀，是《老子》论“道”的精义所在。

成玄英解释“重玄之道”说：“玄者，深远之义，亦是不滞之名。……既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄”。又说：“有欲之人，唯滞于有，无欲之士，又滞于无，故说一玄，以遣双执。又恐行者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄”（《老子》一章疏）。意思是说，对于客观世界不论是坚持说它“有”，还是说它“无”，都是有所执著的表现，都是错的。正确的认识应当是，既不执著于“有”，又不执著于“无”。非但如此，进而对于不执著于“有”或“无”这种看法，也不应当执著不放，这就是所谓“重玄之道”，亦即“玄之又玄”的精义。这一观点明显是受了佛教的影响。

继而他又在“重玄之道”的理论基础上，提出了长生不死之法。他不同意把天地万物看成是实有，也反对把客观世界看成是绝对的空无。他主张“即本（道）即迹（万物），即体





即用，空有双照，动寂一时”（《庄子·逍遥游》疏）。所以，在道教修养方法上，他反对“断情忍色，棲托山林，或却扫闭门不见所欲”（《老子》二十七章疏）的做法，认为只要了悟“夫万象森罗悉皆虚幻”，“外无可欲之境，内无能欲之心”（《庄子·齐物》疏），虽“恣目之所见，极耳之所闻”（《老子》五十二章疏）也无妨。这套理论为封建统治者求道成仙也不必脱离世俗的生活享受和政治活动作了理论上的论证。

3. 王玄览的援佛入道

王玄览（公元626—679年）是用神仙信仰来阐发老庄思想及援佛入道的代表人物。他原名晖，法名法览，广汉绵竹（今四川绵竹）人。他的著作有《通甲四合图》、《真人菩萨观门》、《混成奥藏图》、《九真任证颂道德诸行门》、《老经口诀》等。其弟子王太霄将其答道徒和弟子问的语录汇集成《玄珠录》两卷。

王玄览通过援佛入道的方式，对道进行了自己的解释。他认为，“万物禀道生”，道与万物不是“有”、“无”的区别，而是“隐”、“显”的不同。他说：“众生与道不相离。当在众生时，道隐众生显；当在得道时，道显众生隐。只是隐显异，非是有无别。”^① 所以，他认为道教修养就是要达到“若得众生隐，大道即圆通，圆通则受乐”，反之，“当其道隐时，众生具烦恼，烦恼则为苦。”^②

①（唐）王玄览：《玄珠录》卷上，《正统道藏》第三十九册，第13439页上。

②（唐）王玄览：《玄珠录》卷上，《正统道藏》第三十九册，第13439页上。





据说，有一次王玄览与二三乡友共往茅山求道，行至途中，他感到同行之人俱非成仙之才，于是返回乡里，感叹“长生之道无可共修”。^① 从而，他认识到修道求仙不在炼形而在求心。由此可见，在王玄览看来，人心乃是万事万物之源：“心生诸法生，心灭诸法灭”；“一心一念里，并悉含古今”。人们如果能灭绝执虚为实的“知见”，达到“坐忘”，就会使道体显露而得道成仙。在这里，王玄览显然是将佛教“心生万法”思想运用到了得道成仙的理论上。

4. 司马承祯的主静说

司马承祯（公元646—735年），字子微，河内温（今河南温县）人。他是南朝著名道士陶弘景的四传弟子（陶传王远知，王传潘师正，潘传司马承祯）。他受到唐睿宗李旦和玄宗李隆基的重视，与唐王朝最高统治者关系密切。其著作有《修真秘旨》、《坐忘论》、《修身养气诀》、《服气精义论》、《天隐子》等等。

司马承祯不注重炼丹、服食、变化等教术，而提出了静修正心的“主静”理论。他认为，人要得到“道”，关键在于“修心”。因为“夫心者，一身之主，百神之帅；静则生慧，动则成昏。”^② 意思是说，只有保持内心的绝对平静，才能得到“道”而生智慧，心动则是产生昏乱的根源。

关于“主静”的修养方法，司马承祯说：“学道之初，要

①（唐）王玄览：《玄珠录》序，《正统道藏》第三十九册，第31435页下。

②（唐）司马承祯：《坐忘论·收心》卷上，《正统道藏》第三十八册，第30475页上、下。





须安坐，收心离境，住无所有；因住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道”。^① 这就是说，要从客观现实生活中把自己摆脱出来，“不著一物”。不仅如此，还须“收心离境”，对外物一点意念都不许发生。这样，就把对外物的认识，移向对自我本心的认识。这种修养方法，显然是从佛教所谓禅定、止观的方法脱化而来的。

司马承祯的这种“主静”方法，与宋代理学所讲的“无欲故静”的“主静”功夫（周敦颐）等颇具相似之处，因而为宋明理学所吸取。

（六）唐末五代道教礼仪大师杜光庭

唐末五代道士杜光庭（公元850—933年）字宾圣，号东瀛子。他早先曾参加科举考试，结果名落孙山，于是就去当了道士。后来得到唐僖宗的赏识，赐给他一套道士服装。僖宗到四川避乱时，让他主持那儿的道教，后来他留在青城山修道没有回内地。王建于公元907年建立前蜀，后任命杜光庭为光禄大夫、大学士等职，先后赐号广成先生、传真先生。其著作有《道门科范大全集》、《道德经广圣义》、《太上老君说常清静经注》、《广成集》等二十余种。

杜光庭是道教斋醮仪式的集大成者。他常对人说，从张道陵和陆修静传下来的道法，现在快要失传了。所以，他积极搜集整理道教斋醮仪轨方面的书籍，还撰写了很多有关著作。他写的最长的一部斋醮仪轨著作是《道门科范大全集》，有八十七卷。一方面是将道教主要道派的斋醮仪式统一起来，并加以

^①（唐）司马承祯：《坐忘论·收心》卷上，《正统道藏》第三十八册，第30475页下。



规制化；另一方面则是将其表奏、词章、疏启、颂赞、咒、愿加以文饰，并且对各种仪式赋以艺术的内容。他制定的道门科范，至今仍在沿用。

四、宋元时期的道教

公元960年北宋王朝建立，至1368年明王朝开国，这四百年史称宋元时期。其间有宋、辽、西夏、金、元等政权存在，社会动荡，战乱频繁。这一时期的统治阶层对道教都采取了崇奉扶植的政策。在这种特殊的历史背景下，道教进入了又一个发展和变革的新时期。

（一）宋王朝与道教

北宋历代帝王对道教都很崇奉，其中数宋真宗（赵恒，公元997—1022年在位）、宋徽宗（赵佶，公元1100—1125年在位）最突出。

宋初，太祖、太宗虽亦祭祀老子和建观设醮，对道教著名人物苏澄隐、马志通、张守真等赐“先生”、“大师”称号，但基本上实行的是佛、道同等对待的政策。

宋真宗时，王朝的统治已日益巩固，是社会经济向前发展和繁荣的时期。“澶渊之盟”缔结，宋辽紧张关系也暂时缓和，使他有较多的精力和财力来扶持道教。他亲自制造了诸如天书符瑞、天神下降等奇迹，并效法唐代的做法认道教神仙为祖，重演唐皇室崇道的故伎。

大中祥符五年（公元1012年）十月，真宗自称梦见神人传达玉皇大帝的命令，让他等候赵家始祖的接见。原来赵家的始祖是远古的轩辕黄帝，名叫赵玄朗。于是，真宗布告天下，尊黄帝为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”。公元1015





年，又尊玉皇大帝为“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇大帝”。从此，玉皇大帝成了天上的最高神。

唐代奉老子为“圣祖”，真宗则奉黄帝为“圣祖”。唐玄宗多次自称梦见神人，还诡称获得“灵宝符”而改年号为“天宝”，并在全国建真符观；宋真宗则编造“天书”下降的假话而改年号为“大中祥符”，并在全国建天庆观。两者的不同之处在于，玄宗崇道的个人信仰成分较浓，而真宗更多地是为了所谓的保国安民。真宗崇道目的就是要神化赵宋王朝，一方面是吓唬十分相信天神符命的辽国统治者，使他们收敛侵略野心；另一方面也能起到镇服百姓的作用。

至徽宗时以佛为“金狄”，^①兴道排佛，又掀起了崇道高潮。徽宗昏庸无能，社会动荡不安。出于同真宗一样的目的，他与大臣蔡京等共同策划一出天神降临的闹剧。

据载，政和三年（公元1113年）十一月，徽宗率文武百官到南郊祭天。半道上，他声称看见不远处像有烟雾缭绕的楼台亭阁出现，问那是什么地方。蔡京奉迎说，他也看见了，并且还看见了不少道装穿戴的仙童相继出现在半空中，连衣服眉眼都看得很清晰。徽宗于是亲自写了一篇《天真示现记》颁行全国，“寻以天神降日为天应节，即其地建迎真宫”，^②大搞

^① “金狄”：“狄”是平民为官家供役使者，古称胥徒，故金狄亦名金胥徒，其实即铸铜人，陈列于宫殿门前。汉明帝梦见金人，身长大，顶有光明，群臣以为是佛的形象。宋徽宗不喜佛，故称佛为金狄，有轻视之意。

^② （元）脱脱等人：《宋史·志礼七》，中华书局，1977年11月版，第2544页。





所谓迎接天神降临的活动。

公元1116年，道士林灵素根据徽宗自称曾经梦游天上的神霄府的说法，编造说天有九霄，最高一霄是神霄，那里设有神霄府。徽宗即是神霄府的神霄玉清王，又叫长生大帝君，是玉帝的长子。为了拯救人间的苦难，玉帝派他来人间做皇帝。还编造说神霄府现在暂时由他的弟弟青华帝君代管。又说蔡京等人以及林灵素本人原先都是神霄府的仙官，现下凡帮助徽宗治理国家。林灵素的胡凑，正投合徽宗的心意，令天下皆建神霄万寿宫，册己为“教主道君皇帝”，欺世惑众，妄诞之极。

公元1117年2月，徽宗声称他的弟弟青华帝君夜间降临皇宫，带给他玉帝父亲的指示和天书等等。命令召集两千余名道士，由林灵素向他们宣告这件事。还下令京城中人人都要佩戴据说来自神霄府的秘传符篆。同年四月，徽宗又授意让道录院上表章册封自己为“救主道君皇帝”。

宋徽宗崇道的狂热、妄诞程度，可以说历史上极为罕见。他崇道的时间长达二十多年，其耗资之巨、妖妄之盛、影响之深、危害之大，均达到了登峰造极的程度。由于徽宗的大力推行，道教又一次达到兴盛高峰，结果却是误国殃民，加速了北宋的灭亡。后来这位自称天神下凡的皇帝被金国抓去做了俘虏，死在异域他乡。

南宋王朝吸取徽宗崇道祸国的教训，虽然也利用道教搞一些斋醮法事活动，但其狂热程度与徽宗时期远不能相比。宋理宗（赵昀，公元1224—1264年在位）曾经召见正一道士三十五代天师张可大，授权他总管南方正一道、上清派（茅山宗）、灵宝派等道派，以及直接为皇宫服务的道教宫观的所有宗教事务。





宋理宗又在绍定年间（公元 1228—1233 年）命令临安（今浙江杭州）太乙宫刻印《太上感应篇》，并颁发全国，使它产生了广泛影响。经中宣扬了道教的善恶报应思想。文中声称，人身有“三尸神”，每时每刻都在记录人干的坏事。到了一定时间，这位三尸神就要上天报告它做的记录。据说一个人寿命的长短，是由他做的坏事和犯下的罪恶的大小轻重来决定的。

（二）宋元时期的道教宗派

宋元时期，道派繁衍甚多。大体可分为内丹派、经箓派、雷法诸道派以及儒家学派和道教融合产生的新道派。另有旧道派繁衍出来的新派，如东华派等。

1. 内丹派

宋元时期，道教外丹术出现了不少炼丹家和重要的炼丹著作。如著名文学家苏轼、苏辙，都曾炼过丹；宋代著名炼丹家吴悞，写成《丹房须知》一书；沈括的《梦溪笔谈》也有当时人炼丹的记载。但总的来说，外丹术信仰自唐末五代起已发生根本性危机，在走下坡路。内丹成仙信仰却应运而起，进入两宋以后，内丹更加盛行，逐渐占据了道教修炼学说的主导地位。

内丹学说把人体比作烧炼用的炉鼎，把人体内的精、气、神比作药物原料，这些药物原料若在人体内部被烧炼成“丹”，人就能成仙。内丹修炼的具体功法与气功有颇多相似之处。宋代官僚士大夫中的很多人热衷此道。如南宋曾慥担任过虔州和荆南二州的长官，到老时想学养生之道，于是专心钻研，收集道教内丹养生各家各派的学说，并写上自己的见解，编成《道枢》一书。





内丹派兴起于唐末的神仙道教，其奠基人为钟离权和吕洞宾。钟离权和吕洞宾为当时著名的神仙道士，修内丹有成，都活到一百多岁。被世人传为活神仙。当时还有一批内丹家，如崔希范、陈朴、施肩吾、彭晓、陈抟、麻衣道者、刘海蟾等人，使神仙道教内丹派发展到成熟阶段。内丹派在宋元时期又可分为全真道南、北宗两大派系。

(1) 南宗。全真道南宗的开创者是张伯端（公元 987—1082 年他名用成，字平叔，号紫阳，天台人。初为儒生，后科举考试中中了进士，但又因受牵连丢了官，在被贬戍的途中遇刘海蟾，授以金液还丹之诀，晚年得道，著《悟真篇》等内丹著作。因他居南方，故所创宗派称为南宗。



王重阳



张伯端的内丹学说，主张先从调整呼吸入手，在内丹学说)。中叫作先修命。从气和精修炼起，再到神，叫作先命后性。后来，张伯端将其内丹学说传石泰（号杏林），石泰传薛道光（号紫贤），薛道光传陈楠（号翠虚），陈楠传白玉蟾（号海琼子），被后人尊为南宗五祖。



长春真人道行像

又有人称南宗的实际创立者为宋宁宗时著名道士白玉蟾，他著有《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》等，吸取理学和禅学思想，形成南宗教旨。

内丹派南宗，主要活动于南宋时期，属于神仙道教派系，南宗之名是世人比照北方传内丹的全真道而来。





(2) 北宗。全真道北宗的开创者是王喆（公元 1112—1170 年），字知明，道号重阳子，陕西咸阳人。他自幼学习儒家经典，打算走科举做官的路。但屡遭失败，至四十七岁，犹不得志。金正隆六年（公元 1161 年）王喆弃家出走，在终南山南时村挖了一个洞穴，把它叫作“活死人墓”，住在里面修道三年。大定七年（公元 1167 年），他东游传道，往来于山东半岛登州、莱州之间。他先后收马珏、谭处端、王处一、郝大通、丘处机、刘处玄、孙不二七大弟子，并在宁海周伯通家创立金莲会，劝人诵《道德经》、《般若心经》、《孝经》。全真道提倡三教合一的思想。

在修炼方法上，北宗不同意南宗先命后性说，而是主张先性后命，教人修炼时先收心，达到一念不生，然后调整呼吸，按顺序炼精化气，炼气化神，炼神还虚。北宗的内丹学说认为人心具有“真性”，它又叫元神、元性、真心等等，是不生不灭、不变不化的。成仙的根据就建立在它上面。这一观点显然是融合了佛教的“明心见性”思想。

全真道北宗初创时期，道士们生活十分简朴刻苦。他们不建宫观，大多靠四处乞讨度日。如王喆弟子中的马珏，修道时每天只吃一钵面，一年四季赤脚走路，夏天不喝水，冬天不烤火；王处一曾经在砂石中跪到膝盖磨破，还赤脚登山，人称“铁脚”；丘处机每天讨吃一顿饭，随身带一件蓑衣，人称“蓑衣先生”。他们的生活方式逐渐引起社会上的关注，使全真道广泛传播。

王喆去世后，七弟子分别掌教、传教，全真道逐渐兴盛，后世尊全真七子为北七真，创内丹派北宗。北七真又在丹功上各立门户。马珏（公元 1123—1183 年）创遇山派；谭处端



(公元 1123—1185 年) 创南无派；王处一（公元 1142—1217 年）创嵛山派；郝大通（公元 1140—1212 年）创华山派；丘处机（公元 1148—1227 年）创龙门派；刘处玄（公元 1147—1203 年）创随山派；孙不二（公元 1119—1182 年）创清净派。使全真道真正进入全盛时期的是丘处机。

丘处机字通密，号长春子，登州栖霞（今山东省烟台市栖霞县）人。他在王喆去世后，成了全真道掌教人。大定二十八年（1188），金世宗召丘处机进京问道。继世宗即位的章宗对他也很尊敬。后来，成吉思汗派侍臣刘仲禄接丘处机北上，他以七十三岁的高龄，率领十八个弟子跋涉数万里，远赴中亚撒马尔罕成吉思汗的行营去见这位蒙古最高统治者。成吉思汗对丘处机十分敬重，尊称他为“丘神仙”。成吉思汗还让他掌管天下道教，并授予全真道士免除一切赋税的特权。

元统一中国后，北方的全真道渡江南传，陈致虚（公元 1289—？）自称得南北二宗真传，力主在全真道名义下合并南北二宗，被两宗普遍接受，内丹派南宗遂归入全真道。这时，全真道传遍大江南北，达到兴盛顶点。

宋代神仙道教内丹派，还有其他一些内丹流派。其中影响较大的有所谓陈抟派。陈抟（？—989 年），字图南，自号扶摇子，河南人。早年读经史百家之言，有济世从政的大志。后应考进士不中，于是求仙访道，隐居武当山九室岩，服气辟谷二十余年。据传他善睡，常百余日不起，世称“睡仙”。后周世宗（柴荣，公元 954—959 年在位）喜好黄白术（炼金术），他向陈抟请教成仙问题，陈抟却劝他多关心天下百姓的事，不要浪费精力在黄白术上。宋太宗也曾经两次召见陈抟。陈抟好研《周易》，常手不释卷。曾作《无极图》，刻于华山石壁，





又作《先天图》，今均无存。据记载，前者为一种宇宙生成图式，后者为六十四卦图式。两图式均为道家修炼术。据传理学开山大师周敦颐的《太极图说》就是由陈抟的《无极图》衍化而来。

陈抟主张修炼内丹先要在心上下功夫，然后按顺序炼精化气，炼气化神，炼神还虚，复归于无极（道）而成仙不死。因为陈抟把心神（性）的修炼放在前面，所以这种内丹学说是先性后命的，与全真道北宗观点相近。

2. 经箓派

由于北宋道教和唐代道教一样具有浓厚的官方宗教性质，而统治者又利用道教祈福禳灾，降神驱邪，所以北宋各道派均重视符箓道法。宋哲宗绍圣四年（公元1097年），分别以龙虎山、茅山、阁皂山为本山的正一、上清、灵宝三大派被封为“经箓三山”，于是三派鼎立，都在江南地区传播发展。后来，在这些教派中又派生出一些新符箓道派，如神霄、清微、净明等派。

（1）正一道。正一道又名正一派，是道教符箓派别中历史最长久的一派。其前身是五斗米道（又名天师道）。据说，张道陵四世孙张盛从川陕一带迁到江西贵溪龙虎山，后来这里成了正一道的中心。隋唐时期，规定修习正一道为入道者的入门课程。北宋真宗时期，正一道得到朝廷的重视，真宗召见了第二十四代正一道天师张正随，并赐“贞静先生”称号。从此，正一道成了龙虎山、阁皂山、茅山三派经箓道教的领袖，至元代仍有统领符箓诸派的地位。

宋徽宗时，第三十代天师张继先（公元1092—1127年）受朝廷重视，朝廷专门为他在京城附近修建了“崇道观”。张



继先除传正一派原有的符箓咒语、斋醮祭炼之术外，还吸收当时佛教禅宗和道教内丹派的学说，也提倡修炼内丹。他还向时兴的神霄派学习新符箓“神霄雷法”。这些改革丰富了正一道的内容。

自从张可大被宋理宗授予总管符箓各派的大权后，正一道的地位更加显赫。

元代统治者对正一道也十分重视。元世祖忽必烈于至元十三年（公元1276年）召见第三十六代天师张宗演，让他主领江南道教。次年，又封他为“宣道灵应神和真人”。此后，历代正一天师都被元统治者封为真人。泰定二年（公元1325年），第三十九代天师张嗣成被封为“翊元崇德正一教主”，并被授权掌管全国道教事务。

宋元时期，正一道还出现了天心派、太一道等几个新支派。天心派在元初曾兴盛一时，太一道得到过金、元统治者的扶植，在华北地区广为流行。

（2）上清派（茅山宗）。东晋女道士魏华存（公元252—334年）为上清派的开山祖师。陶弘景在茅山建华阳馆，这里便成了该派活动的中心。上清派在唐代道教各派中最为兴盛，涌现出了王远知、吴筠、潘师正和司马承祯等一批著名道教人物。北宋中期以后，这一派渐趋衰落。

上清派第二十三代宗师朱自英，曾经为真宗祈神赐子，因为后来生了仁宗，被封为“国师”。第二十五代宗师刘混康（公元1037—1108年）也很受朝廷重视，现茅山元符宫就是宋帝为他兴建的。第三十五代宗师任元阜，曾受南宋宁宗诏令，做大道场禳除水灾。第44代宗师王道孟，为元统治者祈雨驱蝗而受到赏赐。刘大彬撰《茅山志》三十三卷，为元代





遗留下的重要道教史料。茅山派道士杜道坚（公元1237—1318年）主领湖州计筹山报德观及杭州宗阳宫，著《道德原旨发挥》；张雨著《外史山世集》、《碧岩会玄录》等，扩大了上清派的社会影响。

（3）灵宝派。创始于东晋末年。因信奉和传承《灵宝经》而得名。在宋元间，灵宝派以阁皂山为本山，主要活动在民间。据载，南北朝时灵宝派占据茅山，举行诵经、斋戒等法事活动，每年三月十八日，公私云集，车有数百乘，人近四五千，道俗男女，状如都市之众。众人登山作《灵宝》唱赞，事讫便散。

灵宝派受上清派的影响，在存神、诵经、修功德以及轻丹鼎等方面与上清派相似，但在注重符篆科仪方面则近于正一道，认为“斋直是求道之本”，其斋戒礼拜仪式在道教各派中最为完备。灵宝派长于斋醮法术，注重劝善度人，宣称要普度一切人，吸收了佛教普度众生的思想。道教的斋仪大都出于灵宝派道士之手。正因为该派重视度人，所以它比侧重于个人修炼的上清派拥有更多的信徒，成为南朝的一大道派。灵宝派尊奉元始天尊、太上道君、太上老君为最高神，后称“三清”。

灵宝派在元代受到统治者的重视。阁皂山万寿崇真宫第四十六代宗师杨伯被封为“太玄崇德翊教真人”。宋元间有林灵真编《灵宝领教济度金书》，金允中编《上清灵宝大法》等道书传世。

灵宝派的分支“东华派”，由两宋之际道士宁全真（公元1101—1181年）开创。该支派讲究斋醮和内丹相结合，具有时代特点。

3. 雷法诸派（新符篆道派）





宋元时期兴起的新符箓道派，大都是受唐宋流行的道教内丹术的影响而产生的，也即内丹与符箓相融合而产生的新道派。其中比较有名的是神霄、清微和净明道等派别。

神霄派创始人是北宋末江西南丰道士王文卿（公元1093—1153年）。他曾被宋徽宗召见，拜太素大夫等职，赐号“冲虚通妙先生”，其弟子有熊山人、平敬宗、袁庭植等。

神霄雷法据说是一种能够召雷唤雨的符箓法术。该派认为道士作法必须以内丹修炼作为根基，“内炼成丹，外用成法”，主张融合内丹与符箓。到元代，该派因受全真道和儒学的影响，渐渐重视宗教道德实践，守持戒法，并以忠孝为先，后并入正一道。

清微派称其符法出于清微天元始天尊，故名。其创始人是唐末广西零陵人祖舒，经五代北宋，至南宋晚期，其影响渐大。南宋理宗时，第十代宗师黄舜申以擅长清微雷法而闻名京城，并得到宋理宗召见。元代又被授予“雷渊广福普化真人”之号。清微法经其阐扬而宗门大盛，门徒遍布四方。

清微符箓和神霄符箓一样，以雷法为主，名目繁多。该派也主张内炼为本，符箓为用，重视修炼内丹，其宗旨接近神霄派，只是所用符箓不同。元以后也重视宗教道德实践，吸收儒学思想，强调忠孝为先，渐并入正一道。

净明道又称净明忠孝道。起源于对许逊崇拜。其创教时间，一说为南宋初，一说为元初。其创教人一说为何真公，一说为刘玉。该派传行一种叫作“净明法”的新符箓，其实不过是灵宝旧符箓的翻新。净明道也重视内丹修炼，强调符箓与内丹的结合。但与神霄、清微二派不同的是，它十分重视忠孝伦理，形成该派特色。





净明道吸儒家的伦理思想和佛教的“普渡众生”之说，主张融合三教，认为“以本心净明为要，而制行必以忠孝为贵”，才能达于“无上清虚之境”。其道术侧重于守一重仙度人。由于净明道强调忠孝，调和三教，该派在元明时期的士大夫中颇有影响，被誉为仙家之“最正者”。其经籍《净明忠孝全书》，收入《正统道藏》太平部。

宋元时期，除了以上较大的符箓派系以外，还有不少小的符箓派系。各派之间相互融合吸收，最终全部融入了正一道之中。

4. 其他道派

在北方，金元时期创建的新道派，除全真道外，尚有“大道教”（元代称“真大道”）和太一道。

真大道教始创人为刘德仁（公元1122—1180年），沧州乐陵人（今属山东），号无忧子，刘德仁逝世后被追赠真人号，相继掌教的有二祖陈师正、三祖张信真、四祖毛希琮。金哀宗正大六年（公元1229年），真大道曾一度被禁止，此后几十年间隐于民间传播，没留下什么记载。到元宪宗时，传给第五代祖师酆希成，得到统治者宠信，始称其教为“真大道”，授希成太玄真人领教事，赐以冠服，给紫衣三十袭赐随从者。至元五年（公元1268年），六祖孙德福嗣教，元世祖令其统辖诸路真大道。至第八代祖师岳德文嗣教后，真大道得到元世祖的进一步扶持。真大道在朝野之间都得到发展，其传播地域西出关陇至于蜀，东望齐鲁至海滨，南到江淮之表。元以后，真大道逐渐衰落并消失，或已合并于全真道。

真大道教以《道德经》为宗旨，同时吸取儒、释思想。立戒条九则：一视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心；二忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声；三除邪淫，守清静；四



远势力，安贱贫，力耕而食，量入为用；五毋事博奕，毋为盗窃；六毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈；七虚心而弱志，和光而同尘；八毋恃强梁，谦尊而光；九知足不辱，知止不殆。在修炼方法上，真大道教不讲究飞升化炼之术，而注重静默祈祷，并且提倡出家苦行。

太一道创建于金熙宗天眷（公元1138—1140年）年间，创始人为萧抱珍（？—1166年）。该派教旨以老子之学修身，认为“做仙做佛不难，只依一‘弱’字便是”。又以巫祝之术济人，传说没有不灵验的。因此，太一道产生后，很快流传开来。萧抱珍门徒甚众，其弟子侯澄又在河北赵州和真定建立太一堂，名声惊动朝廷。金熙宗皇统八年（公元1148年），朝廷召太一教祖萧抱珍入宫，为皇后治病，赐其太一堂名为“太一万寿观”。元世祖时追赐其为“太一悟真人”至元十二年（公元1274年），令建太一宫，命太一道五祖萧居寿主持宫中祠事。以后六祖萧全祐嗣教，也被封为“真人”。

太一道盛传了二百年，在元朝进入全盛时期，七传之后逐渐衰落，史料失载，流传不详。

太一道重符箓斋醮，与正一道相接近。其历代祖师都以符箓为人治病驱鬼，用斋醮求雨止雨，除活动于民间外，历代祖师还常为皇宫建金箓大醮，为北方三个新道教中唯一的符箓派。正因为此，它与全真道、真大道教相异。该派规定道士必须出家，这也与正一道不同。

元代，该教派受理学影响，以忠信孝慈为立身之本。太一道传承有秘箓法物，且继法嗣者皆改姓萧，即以祖师之姓为姓。这可谓太一道之一大特点。

由上可见，宋元之际，道派繁衍甚多。其他的如毗庐道、





康禅教、混元教等，因史料不足，篇幅有限，难以尽述。

这一时期道教繁衍的趋势和特点有二：一为出现了儒、释、道三教融合的局面。如张伯端之南宗内丹学，即已和禅宗融合，他在《紫阳真人悟真篇拾遗》中说：“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，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣”。^① 南宗内丹学另一著名道士白玉蟾，著有《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》等，吸取理学和禅学思想，形成南宗教旨。又如全真道北宗更是主张三教合一，认为三教同源，以《道德经》、《孝经》、《般若波罗蜜多经》为主要经典。它仿效佛教禅宗，不立文字，在修行方法上注重内丹修炼，反对符篆与黄白之术，以修真养性为正道。二为在三教融合的基础上，道教修持方法发生了根本转变。宋元时期，内丹学的创立和成熟是道教史上最大的事。随之内丹学成了道教主要的修持方法，道教面貌为之一变，宗教素质有了根本提高。由此创立的一些新道派，几乎无丹不成道，道派与丹派逐渐合一。魏晋时《抱朴子内篇》诸道书把老子的长生久视之说解释为不老不死。而宋元一代的内丹家，则以为“长生”就是延长生命，提供修道的的时间，只有炼成永存之“元神”，与道融为一体，才是修炼的目标。这个修炼观念的变化是道教教义的根本性转变，这使金元全真道的面目同以前宣扬肉体不死信仰的道教有了本质的不同。内丹学的兴起，也使旧的符篆道派逐渐摆脱了原始巫术的束缚，以内炼成丹，外用成法为指导思想，加强修炼本性“元神”功夫。道教在内丹学的影响下，呈现出一派新气象。

① 《正统道藏》，第四册，第2907页下。



五、明清民国时期的道教

元代中叶以后，道教各派渐渐合归于正一和全真两大派。明太祖推翻元朝统治后，对道教两大派采取扬正一抑全真的态度，使正一道逐渐兴盛，在明初到中叶以前取得了很高的政治地位；统领明代道教。这是因为以斋醮祈禳为职事，擅长符篆法术的正一道，更符合明王朝统治者利用道教为其政治服务的需要，也更适合汉民族的风俗习惯。

明初统治者在对道教崇奉利用的同时，制定和完善了道教管理的制度，使得道教在明初发展比较正常。但是，随着明统治者对道教信仰及方术的迷恋，那些规章制度渐被破坏。而受统治者重视的正一道，宗教素质又很差，于道教的教理、教义也没有什么新发展，故而埋下了衰颓的种子，明中叶以后，正一道在上层的地位日趋衰落。

清政府对道教采取冷淡、严格控制的政策。随着新文化运动的兴起，西欧近代科技和基督教的传入，中国原有的宗教意识受到了冲击，道教呈现出不可挽回的衰落景象。

总的说来，在明清两朝的五百多年间，中国封建社会逐渐走向衰落，以致崩溃，这一时期的道教在各方面也几乎没有什么新的建树，处于停滞和衰落状态。

（一）朱元璋与道教

明朝开国皇帝朱元璋（公元1368—1398年在位）利用道教来为其服务，大造他是所谓“真命天子”的舆论，宣称其母孕妊他时，吞吃了道士给的丸药，故他降生之时有“红光满室”之异兆。他起兵后，在征战过程中，也经常得到道士周颠仙和铁冠道人张中等指点和帮助。朱元璋在即位前也常宣





称自己梦游天宫，见到了“道家三清”，并有紫衣道士授之以真人服和剑，从而把自己打扮成为“奉天承运”的“真命天子”。后来，又撰写《御制纪梦》大加宣扬。

朱元璋即位后，对正一道的首领张正常倍加礼遇，同时还礼待大量正一道的有道之士，如宋宗真、邓仲修、张友霖、黄仲理、王默渊、刘渊然等。他们多次随张正常入朝觐见，被委以道门重任，为皇朝建醮祈福。太祖还亲自为《道德经》作注，以表推崇。洪武七年（1374年），太祖亲自制订道教斋醮仪轨，颁布全国实行。有时他亲自斋戒祈祷。

朱元璋又鉴于元末道教发展过滥，道士腐化堕落的现象以及明初僧道利用民间各种秘密宗教组织起义的情况，对佛道二教都采取严格控制的政策。他多次下令在全国范围内整顿宗教，禁止和尚、道士随便举行斋醮法事活动，让各府、州、县只留一所较大的佛寺和一所较大的道观，严禁和尚、道士与老百姓混杂居住。还规定了和尚道士的人数限制，府一级四十人，州一级三十人，县一级二十人。喜欢在深山老林中修炼的全真道士，只限于一二人，三人以上一律不准。普通老百姓男的在四十岁以下，女的五十岁以，都不允许出家。朱元璋还强调严格获取度牒的条件和发放手段，洪武六年（公元1373年）即指出：“若请给度牒，必考试，精通经典者方许”。^①又于洪武二十七年（公元1394年）再次强调，必随师习经三年后，“赴京考

^① 《明实录》卷八十六，中央研究院历史语言研究所校印本，第三册，第1537页。



试，通经典者，始给度牒；不通者，杖为民”。^①而且，获取度牒的考试每三年才举行一次。通过这个办法，取消了一大批和尚、道士的资格。

朱元璋一方面推崇道教，另一方面又采取了限制道教的措施，表现了他对道教态度的两重性。其实，朱元璋对于道教的尊宠，出自信仰的成份是少而又少的，主要还是在于政治的需要，其管理僧道的许多措施，实际上蕴涵着害怕宗教同农民起义搅在一起，不利于他的统治的目的。朱元璋自己当年参加农民起义，从普通老百姓变成一国之主，就利用过宗教。他上台后，便处处小心提防。

另外，朱元璋觉得治理国家还得靠儒教。但他又认为，佛、道可起到维护纲常名教的作用。所以，他采取了以儒学为主，佛、道为辅的宗教基本政策，为整个明代三教并用政策奠定了理论基础。

明成祖朱棣（公元1402—1424年在位）是通过靖难之变夺取皇权的。他在夺权的过程中，任用了道教徒袁珙、袁忠彻、金忠等人替他出谋划策。他还自命为真武神转世。真武神就是道教敬奉的“玄天真武大帝”，据说湖北武当山是这位天神的居住地。所以，明成祖在位期间曾动用大批人力物力，大修武当山道观。从明成祖开始，对玄武神的礼奉成为定制，明代各帝王都加以仿效，不时遣人专程前往武当山上香礼拜。

在明代诸帝中，嘉靖皇帝崇道最盛。有人将他比作第二个宋徽宗。

^① 《明实录》卷二三一，中央研究院历史语言研究所校印本，第五册，第3373页。





(二) 嘉靖皇帝与道教

明世宗就是嘉靖皇帝（公元1521—1566年在位）。他继位后，改变过去历朝皇帝佛道并崇的传统，毁灭佛教，专门崇奉道教，使明代统治者对道教的崇奉达到登峰造极的程度。

嘉靖皇帝无论什么事，都要请神赐福。如果觉得灵验，还要举行盛大的斋醮活动感谢神的保佑。他自己身穿道袍，戴道士的帽子，还教后妃宫女都这样穿戴，一齐唱念经文咒语，整个宫廷被道教的烟雾所弥漫。其崇道行为日甚一日，老而弥笃，概括言之，有以下方面：

1. 为其父母和本人加封道号

为其父加封道号为“三天金阙无上玉堂都仙法王玄元道德哲慧天尊开真仁化大帝”，为其母加封道号为“三天金阙无上玉堂都仙法王玄元道德哲慧圣母天后掌仙妙化元君”，自号为“凌霄上清统雷元阳妙一飞玄真君”，又加号为“九天弘教普济生灵掌阴阳功过大道思仁紫极仙翁一阳真人元虚玄应开化伏魔忠孝帝君”，后再号为“太上大罗天仙紫极长生圣智昭灵统元证应玉虚总掌五雷大真人玄都境万寿帝君”。

嘉靖皇帝同宋徽宗一样，俨然成了“道教皇帝”。宋徽宗只是给自己封了道号，嘉靖皇帝却连其父母也加封了道号。其崇道之盛，由此可见一斑。

2. 宠信道徒方士

嘉靖皇帝对正一道士邵元节和陶仲文的宠幸无以复加。邵元节（？—1539年），江西贵溪人，龙虎山上清宫道士。他以符法祷治蒙宠任，受赐真人号，统领全国道人。嘉靖十八年（公元1539年）邵元节死前又荐陶仲文。陶仲文（？—1560年），湖北黄冈人。他不但可以符水治妖，而且为庄敬太子治





好了病，因此而受到嘉靖皇帝的宠信。陶仲文得嘉靖之宠二十年，位极人臣，其子孙及门徒皆受恩泽。除邵元节和陶仲文外，受宠的道士还很多，如龚可佩、段朝用、兰道行、胡大顺、兰田玉等，他们皆是以烧炼符咒，进献丹药得幸。

3. 酷好房中术

明代统治阶级极为腐化奢侈，过着荒淫无度的生活。明宪宗朱见深，宠万贵妃，习房中术，其手下人争献房中秘方。明武宗朱厚照常习房中术，后服淫药，日淫妇女以十数。嘉靖也酷好房中术。陶仲文即以擅长房中术而备受器重。

明代道教的金丹术以制造红铅和秋石为主。红铅是以少女的首次月经，以清水漂过，加以丹砂、没药、童便等炼制而成。秋石则是以童便制成的男子性激素结晶体。据说它们对增强人的性功能有奇效。房中术与内丹术相结合，产生出一种采阴补阳，借少女为外丹而结丹的闺丹，也称泥水丹法。嘉靖不仅喜红铅，又用秋石，而且还常习泥水丹法。嘉靖三十一年（1552年）冬，选处女三百人入京，年龄都在八至十四岁之间，供帝王习闺丹作外鼎用。嘉靖三十四年（1555年）秋又选处女一百六十人入京，年龄皆在十岁以下，供帝王炼药制红铅用。当时还有人给嘉靖进献龙涎香，这种香散发的气体可诱发人的性欲。皇帝对房中术的推崇，势必会导致社会淫靡之风的盛行。《金瓶梅》、《肉蒲团》等小说出在明代，不能不说与嘉靖等皇帝的喜好关系甚大。

4. 爱好青词

所谓“青词”，又称为绿章，是道教做斋醮法事时奉献给天神的奏章祝文，一般为骈丽体，因用红色颜料写在青藤纸上，故名“青词”。青词中没有任何治国安民的的实际内容，但





由于嘉靖沉迷于斋醮法事，撰写青词的好与坏竟成了能否升官的标准。有不少人因为会写青词而当上了宰相。如大臣顾鼎臣、夏言、严嵩等皆先后以青词获宠，出现了“青词宰相”之称。当时有名的清官海瑞冒着生命危险向皇帝上书反对崇奉道教，结果被关进监狱。

另外，嘉靖建道教宫观，大量花费人力物力。嘉靖四十五年（公元1566年）二月，海瑞上疏反对明王朝。“竭民脂膏，滥兴土木”的做法。

（三）明清两派道教与民间宗教

自元代中、后期道教便逐渐归流为以符篆为主的正一道和以内丹修炼为主的全真道。进入明代，明太祖朱元璋把道教派别正式由官方划分为正一、全真两大道派，他设置道录司这个部门总管道教。

1. 正一道斋醮祈禳

以江西贵溪龙虎山为大本营的正一道，教首即天师，一直是张姓一家世代相传的。元代张天师只主管江南各地的道教。明太祖对道教两大派采取扬正一而抑全真的态度，使正一道在明代的权力变大了。

正一道第四十二代天师张正常（？—1378年）早在1361年朱元璋攻南昌时就以“天运有归”之符命而受到朱元璋的褒奖。朱元璋当上皇帝的头一年，张正常前去祝贺。封建社会的皇帝又称天子，即天帝的儿子。所以，朱元璋觉得我还只是天子，你们道士怎么能称天师呢？他心里不悦，问张正常，难道天有老师吗？于是下令以后不准称天师，改叫“真人”，但对张正常依然十分器重。洪武五年（公元1372年），朱元璋下令，让正一天师世代“掌天下道教事”，正一天师从此由一



派之首领而跃升为整个道教的统领。

正一天师统领全国道教，权力至上，加上又是他们一家世代相传，所以很容易腐化堕落。有的天师胡作非为，败坏了道教名声。如第四十六代天师张元吉（公元1435—1447年），在龙虎山天师府私设刑狱，害死四十多人。

正一道内部腐败不堪，道流素质低下，对道教的教理、教义发挥不多。从第四十二代张正常到五十二代张应京，代代天师都被封为大真人。但这十代天师中通文墨者不多，著述无几。张正常著有《汉天师世家》一卷，由当时著名文学士人宋濂为之作序。张宇清（第四十四代天师）著有《西壁文集》，现已佚。张正常的儿子张宇初（第四十三代天师）是历代天师中最有才干者。明成祖在公元1406年曾经让他主持编修《道藏》。张宇初曾以全国道教统领的身份，写下《道门十规》一卷，其中从道教源流到宫观修整共叙述了十个方面的问题。此外，他还有《原阳子法语》、《龙虎山志》、《灵宝归空诀》、《度人经通义》、《仙传外科秘方》等著作传世。

张宇初虽然写了不少著作，但于道教义理并无多大创新。其思想的基本特点在于：申明道统源流，强调道门以老子为宗源，主张清静无为，对道教传统经书持全部肯定态度。另外，他还提倡三教合一，宣扬做斋醮法事必须修炼内丹才有效验等等。他对全真道的一些思想也不排斥，反映了两大派合流的趋势。

清朝统治者对道教十分冷漠，让道士做斋醮法事的次数很少，还立下法律条文严禁巫师道士搞跳神驱鬼这一套。只有个别清代皇帝对道教表现出兴趣。如雍正曾宠信过龙虎山道士娄近垣，封他为“四品龙虎山提点、司钦安殿住持”，并赐他一





个“妙正真人”封号，还让几名道士到西苑为他炼丹。

2. 全真道自守内炼

全真道在元代受统治者的重视，政治上地位极高。入明以后，全真道政治地位一落千丈。原因之一是全真道跟元统治者一直很亲近，二是因为明统治者认为，它只顾个人修炼，无补于国家和社会。所以，全真道在明代处于寂然无闻的状态。

明代全真道总的说来是很冷清的，但武当山道教的兴旺，当属一种例外情况。

武当山位于湖北西北部汉江北岩均县（今湖北省丹江口市西南部）境内，又名太和山，是道教敬奉真武大帝的发祥地。道书称真武在此修炼四十二年，功成飞升。是道教七十二福地之一。该山道观的营建开始于唐贞观时，北宋年间符篆派道教最先进入武当山，南宋时期这里成了上清派（茅山宗）的天下。到了元代，南北方道教交流汇合，全真、清微等派都传入武当山。至元十二年（公元1275年），道号寂然子的全真道士汪真常带了六名徒弟来到武当山开山传宗。明初，全真道龙门派传人丘元清来到武当住持玉龙宫。直至清代，武当山道观的产业还有“八百里官山”等。清末民初才渐趋衰微。

明代武当山道教的兴旺与全真道关系密切。明成祖永乐年间，全真道士张三丰受到成祖的敬仰。传说张三丰在武当山修炼多年。永乐五年（公元1407年），成祖派人到武当山找张三丰，结果未见踪影。成祖又多次派人寻找，仍杳无音信。成祖曾自称真武神转世，加上对张三丰的敬仰，所以大修武当道观。从永乐十年（公元1412年）到二十二年这十二年间，每天派军民工匠三十万人劳作，还选派得力的大臣督促工程。

嘉靖皇帝曾宠信过属于全真道龙门派的崂山道士孙玄清。





据说孙玄清求雨有验，被赐号为“护国天师左赞教主紫阳真人”。全真道士仍是以祈祷之术受到统治者的恩宠。

至明末清初，因清军入关，民族矛盾十分尖锐。很多人不愿意做清朝的官，于是都信奉了全真道。丘处机传下的全真道龙门派第七代宗师王常月（？—1680年）取得了清朝皇帝的支持，改变了以前丘处机制定下的单传秘授的老办法，公开发度牒，发展信徒，使全真道出现了“中兴”局面。

至清朝末年，各地全真道士靠香火收入谋生，大搞符篆斋这一套，与正一道已没有太大区别了。

（四）张三丰与武当山

张三丰是元、明时期著名道士。名通，又名全一，字君实（一作君宝），号玄玄子。由于他平时不修边幅，人称“张邈邈”。辽东懿州（今辽宁彰武西南）人。祖籍江西龙虎山，自称为张天师后裔。传说他一年四季，都只穿一件破衣，披一领蓑衣。一顿饭能吃升米，或数日一食，或数月不食。事能先知，人以为神。终生浪游，行无定所。曾在宝鸡金台观死而复活，道徒称他为“阳神出游”。多次往来武当山，结草庐居住，修炼丹道，并预言此山日后必定大兴，嘱其弟子“善守香火”。入明后，自称“大元遗老”。时隐时现，形踪莫测。洪武二十四年（1391年）朱元璋派使者四处寻访，都未遇。明英宗天顺三年（1459年）封为“通微显化真人”。

张三丰认为古今道法，只有正邪两教，所谓儒、释、道三教只是创始人不同，实则皆为正教。他在《大道论》中说：“儒也者行道济时者也，佛也者悟道觉世者也，仙也者藏道度人也”。因此，他认为三教“修己利人，其趋一也”，调和了三教之间的关系。张三丰曾撰《大道论》、《玄机直指》、《道





言浅说》、《玄要篇》等，后由清人李西月编成《张三丰先生全集》，收入《道藏辑要》。



张三丰

张三丰的内丹丹法，基本上属于北宗先性后命、性命双修一路，然又有主张阴阳双修的论调，故其后学有清修和双修两派。所谓清修，即是说人之一身，自具太极阴阳，一人独修即可结丹，所以要绝对禁欲。双修即男女同修，必须通过男女交合，才能修炼成丹。其方法有二，一种是体交而精不泄，采取





对方之气；一种是隔体神交，即心交形不交，神交体不交，气交身不交。张三丰的内丹丹法还有一个独特的睡功，称为“蛰龙法”。

（五）王常月与全真道的中兴

清朝初年，全真龙门派道士王常月，以振宗兴教，恢复祖风为己任，传戒弘教，使全真龙门在沉寂二百余年之久后，又出现了一派中兴景象。

王常月原名平，号昆阳子，山西潞安府长治县（今山西长治）人。生逢明末乱世，出家云游求道。曾在王屋山由全真道龙门派六祖赵复阳授以戒律。后又在九宫山受“天仙大戒”。也曾在华山隐居数年。顺治十三年（1656年），奉旨在白云观主讲道法，前后受赐紫衣三次，度弟子千余人，声势浩大。后来又带领徒弟南下，在南京、杭州、湖州、武当山等地传教。康熙十九年（1680年），传衣钵于弟子谭守诚。卒后，葬于白云观之西。康熙四十五年（1706年）赐号“抱一高士”。道教尊称其为昆阳王真人。著有《初真戒律》、《龙门心法》（又名《碧苑坛经》，由其弟子记录）等。

王常月针对长期以来教团腐化的积弊，以公开传戒为振宗兴教的关键措施。他在《初真戒律》中说：“戒是全真第一关”。龙门派所传的戒，分初真、中极、天仙大戒三级，这是模仿佛教沙弥、比丘、菩萨三种戒而制。《龙门心法》中说，全真真功包含在“戒定慧”三字之中，初真戒为修戒，中极戒为修定，天仙大戒为修慧，三坛大戒，都是为制心而设。这一说法也是受了佛教戒、定、慧“三学”之说的影响。

其戒律内容，无非以忠、孝、仁、信等伦理纲常为本。这种戒律自然有利于维护封建秩序，是全真派能够“中兴”的





重要原因之一。

王常月强调修行以明心见性为先。进一步解释，这点真心在佛教谓之“妙明直性”，在儒教谓之“明德”，在道教谓之“元神”，乃是一种超阴阳五行、亘古不灭、变化圆通、奇妙莫测之物。所以，必须悟明心性，才能成仙证道。

而明心见性的关键，在于从日常持戒摄心的功夫中“老实做去”，真心便会自然呈露。王常月反对刻意追求效应，称斤斤计较精气铅汞者为“有相修行”，为“下乘小道”。认为“命在性中”，了性自然了命。他更反对追求肉体长生，认为肉体不可能永远不灭。人欲成仙，应在日常持戒摄心上下功夫。

王常月还探讨了出世与入世的关系。他认为，出世之道必须从世间人道上踏实做起，先尽人道，方可论仙道。孝悌忠信、礼义廉耻，是日用寻常之理。若不了此八个字，人道就不全了，不可能进得仙道！

王常月的这些说教，显然对维护封建社会的统治是有利的。所以，全真教龙门派受到了清王朝的扶植。清初龙门教风，曾为之一新，出现了陶靖庵、周太朗、范太青、高东篱、沈一炳等一批龙门高道。

（六）陈撄宁与“仙学”

陈撄宁一生倡导养生仙学，被誉为“仙学巨子”和“近代仙学养生泰斗”。亦是全真教龙门派第十九代居士，曾任第二届中国道教协会会长，对现代道教的理论和组织发展作出过突出贡献。

陈撄宁生于1880年12月，安徽怀宁人。原名志祥、元善，字子修。后以《庄子·大宗师》中“撄宁也者，撄而后





成者也”句而改名撻宁，道号圆顿子。幼患“童子癆”，极度衰弱，遂钻研中医学，进而研读《道藏》、好事仙道。早年曾遍历道教名山，寻师访友，深究仙道之学，也使罹病之体逐渐康复，从此坚信养生术。1916年，与夫人吴彝珠在上海民国路自设诊所行医。1933年7月，在上海创办《扬善半月刊》，倡导仙学。1937年8月因日军侵沪，《扬善半月刊》停刊（前后共发行九十九期）。1939年又创办了《仙学月报》，共发行三十期，于1941年停刊。1953年10月被浙江文史馆聘为馆员，并在杭州屏风山疗养院教授静功疗法。1956年，与各地道教界人士发起筹备全国道教组织，历任中国道教协会副会长、会长等职，中国人民政治协商会议第二、三届全国委员会委员。陈撻宁曾在政协讲坛上呼吁开展对道教历史及学术方面的研究工作，得到了党和政府的重视。不久，中国道教成立了研究室，陈撻宁亲自领导制订了研究计划及培养道教人才的规划，着手编辑《历代道教史资料》，编写《中国道教史提纲》，还创办了《道协会刊》，开办了道教知识进修班。“文革”中，道教受到摧残，陈撻宁终日抑郁寡欢，于1969年5月25日下午7时病逝于北京医院，享年八十九岁。

陈撻宁从事道教研究六十多年，对道教在新时期的发展作出了巨大贡献。其贡献一是表现在他对道教“仙学”理论的倡导上，二则表现在他对道教组织发展方向的引导上。陈撻宁一生著述甚丰，曾在《扬善半月刊》、《仙学月报》及《道协会刊》等刊物上发表了大量文字，阐述其“仙学”思想。台湾徐伯英、袁介珪曾编辑出版了《中华仙学》一书，其中大部分为陈撻宁的著作；中国道协也于1989年编辑出版了《道教与养生》一书，内容全为陈撻宁遗稿。这两部书稿反映了





陈撄宁的“仙学”思想。

陈撄宁认为，中国自古即有“仙学”一家。其所谓“仙学”，实即自古流传的神仙家养生学，主要是指内外丹术，还包括导引、守静、服饵、吐纳、胎息等动静功法。“仙学”并不从属于任何一种宗教，“儒、释、道、仙，四家宗旨不同。”陈撄宁从以下几方面阐述了“仙学”的独立性。

首先，探讨了“仙学”与儒、释、道的关系。他认为孔子生于衰周，而周朝以前之神仙，斑斑可考，是以仙学与儒教毫无关系。佛法自汉明帝时方从印度流入中国，而汉朝以前之神仙，亦大有人在，是以仙学与释教毫无关系。道教正一派，始于汉之张道陵；道教全真派，始于元之丘长春，张、丘以前之神仙，载籍有名者，也不可胜数。因此，不能因为儒、释、道三教中人偶有从事于仙学者，遂谓仙学是三教之附属品。在此，陈撄宁将“仙学”从儒、释、道中独立出来了。

其次，探讨了“仙学”与宗教的关系。他认为，仙学乃是“实人、实物、实情、实事、实修、实证”，而宗教却是追求虚幻的超理性的东西；仙学决不求生西方，更不求生天堂，定要永久长住在这个世界上，改造此世界，而宗教却把希望寄托在彼岸世界上；仙学并无男女高下之差，而人世间各种宗教男女平等之机会却很少。可见，陈撄宁所提倡的仙学，与宗教相去甚远。他强调“勿以宗教之眼光”对“仙学”强为评判，而应“把仙术立于宗教之外”，使其与“科学相接近”。

在“仙学”与道教的关系上，陈撄宁认为：“道教基于民族”，“为中华民族精神之所寄托”。其它宗教都有厌弃世间，希图身后福报的思想，而道教则倡唯生学说，首贵肉体健康，这里，他虽然用了道教一词，但其着眼点乃是在于道教“仙





术”，也就是他所提倡的“仙学”。他认为，无论何种宗教在以后的世界上，若不改头换面，就立不住脚。

他强调无论道教、佛教、耶教、天主教以及其他的鬼神教、乩坛教，一概都要被科学打倒。甚至连空谈的哲学也无存在之价值。因此，必须将仙学与宗教、道教严格区分开来，使其独立。他宣称神仙家的思想理论与方术，综合而观，可以称为超人哲学，虽其中法门，种种不同，程度有深浅之殊，成功有迟速之异。然其本旨，总在乎改变现实之人生，不在乎创立迷信之宗教。从而将仙学与道教作了区分。

再次，探讨了“仙学”与科学的关系。陈撷宁所处的时代，西方的科技已传入我国。他强调，应借助于科学的观点来看待仙学。他认为，凡普通科学所不能解决的问题，仙学皆足以解决之。所以，仙学应独立于科学之外。

第四，陈撷宁所处的时代，正值帝国主义列强从武力和文化上侵略中国的危机关头，陈撷宁认为，只有“仙学”才能将中华民族团结起来，成为抵御列强文化侵略的有力精神武器。

总之，陈撷宁主张将“仙学”从道教中分离出来，乃是力图挽救当时正趋于衰微的道教的一种改革之举。因此，当道教的养生学逐渐为社会认识和承认后，陈撷宁又主张仙、道为一，宣扬仙学乃是道教的重要内涵。





第三章 道教的理论构成及信仰特征

道教追求的最高宗教目标是得道成仙。它的一大套宗教教义学说都是围绕着这一目标展开的。《道藏》和道教经典是我们研究道教理论构成和信仰特征的主要依据。

第一节 《道藏》和道教经典

每种宗教都有它的教义和经典。有些大的宗教，经典很多，后世教徒们把这些书籍汇集起来编成一部大的丛书。佛教的典籍汇编起来叫《大藏经》，而道教的典籍汇编起来则叫《道藏》。现将《道藏》作一简要介绍。

一、《道藏》的编辑

《道藏》是汇集收藏所有道教经典及有关书籍的大型丛书，是在历代帝王的支持下由道士汇集编纂而成。至今已有一千三百年的历史。

道教创始于汉代，最初经典很少。魏晋南北朝时期，随着道教的发展，各派道士撰写的经典日益增多。一些著名道士开始收集整理道书。至唐朝初年，道书开始汇集成“藏”。唐玄宗开元年间，朝廷下令搜访天下道经，汇编成《一切道经》，后世亦称为《开元道藏》，共收入道书三千七百四十四卷。经过历代朝廷的扶持和扩编，至元朝初年已增至七千八百多卷。





《道藏》的内容，主要是由道家书、方书、道经和传记四大部分组成。最早出现的是道家书，如老、庄、关、列等。其次是方书，包括古代神仙家、阴阳家等书，如医卜星相之类。道经最早的是《太平经》。有关道教的传记，最古的是《山海经》、《穆天子传》、《列仙传》等。

流传至今的《道藏》，是由明朝第四十三代天师张宇初及其弟张宇清奉诏主持编修，于明正统十年（公元1445年）完成，又称为《正统道藏》。明神宗万历三十五年（公元1607年），又命第五十代天师张国祥主持编成《续道藏》。

所集经书，按其渊源和传授系统的不同，分三洞、四辅、十二类编排。内容庞杂，除道教经书外，还收录诸子百家部分著作，为研究中国哲学、历史、文学、艺术思想及医学、药理学、化学、天文、地理等学科的重要资料。

所谓“三洞”，就是洞真、洞玄、洞神。洞是通的意思。“洞真”就是通向真仙之道，“洞玄”就是通向玄妙之处，“洞神”就是通于神灵，能召制鬼神。所谓“四辅”，就是把“三洞”以外的经分为太玄部、太平部、太清部、正一部四类，是对三洞的解说和补充。“太玄”取“玄之又玄”的重玄之义，“太平部”则因以《太平经》为首而得名，“太清”取至清虚无之义，传说此经降自太清境，因而得名。这三部分别辅助洞真、洞玄、洞神三部。“正一部”是以道德为宗，贯通三洞，所以“正一部”辅助“三洞”。

“三洞”之中，每洞又分为十二类。本文类，指道经的原文。神符类，指以符篆咒语为主的道书。玉诀类，是注解道经的文字。灵图类，是以神灵图象为主的道书。谱录类，是记载神仙谱系的道书。戒律类，是记载道教的清规戒律之类的书





籍。威仪类，记道教的礼仪制度、斋醮、祀神的仪式等。方法类，讲修行及招魂制鬼之法。众术类，即炼丹及变化之术。记传类，为道教史及神仙传记。赞颂类，是以赞词、颂偈为主的道书。表奏类，列斋醮、祭祀所用的章表奏疏等程式。

这一分类体例是在南北朝时期道士编撰道书目录的过程中逐步形成的，反映当时道书流传的情况。自唐代以后历代编修《道藏》，均沿袭这一分类编排体例。实际上，这一编排体例带有浓厚的神秘主义色彩。

道教认为，“三洞”经书是由三洞教主即元始天尊、太上道君、太上老君三位尊神传下来的。这些道经本来都在天上，藏于天宫。在太古之时，空中“飞玄之气”凝结成字，这些字都有一方丈大，八角放射光芒。依据这样的神话，怎么能做出科学、合理的分类呢？

无论如何，《道藏》集道教文化之大成，是研究道教文化不可缺少，不可不读的非常宝贵的教材，也是研究中国古代文化的极其珍贵的资料。

二、道教经典

（一）“小道藏”——《云笈七签》

《云笈七签》是一部大型道教类书籍。为什么叫《云笈七签》呢？原来道教将书籍称为云笈，又将道书分为三洞（洞真、洞玄、洞神）、四辅（太玄、太平、太清、正一），总称七部，因此成名。此书是由宋真宗景德年间进士张君房总编，成书于天禧三年（公元1019年）。共一百二十卷，约一百七十万字。《云笈七签》按收录经籍的内容分类汇编，征引道经七百余种，大都摘录原文，不加论说。资料非常丰富，是



《天官宝藏》中道教经籍的精选缩编，因此又有“小道藏”之称。

《云笈七签》打破了道教自古以来用三洞四辅为纲目的七部分类法，按收录经籍的内容分类汇编，因此与三洞、四辅的七部分类法比较起来，更精确、更细致，阅读起来更加方便。其内容可分为七大部分：

第一部分（卷一至卷三）有三类：道德部，有《老君指归》、《韩非子主道篇》、《混元皇帝圣纪序》等篇；混元混洞开辟劫运部，有混元、混洞、空洞、混沌、劫运、太上老君开天经等内容；道教本始部，有道教序、道教所起、道教三洞宗元灵宝略记等。它们都围绕一个“道”字，论道德，论宇宙的生成、变化及主宰，诠释道教品位和起源。该部分突出的是道教神学的哲学基础。

第二部分（卷四至卷二十）也有三类：道教经法传授部，包括灵宝经自序、上清经序、三皇经说等；经教相承部，收编《真系》、茅山诸真传纪；三洞经教部，有三洞品格、皇文帝书、玉牒全书及其他书的说明等。它们围绕一个“经”字，讲述三洞经法传授经过，《上清经》传授世系，道经分类原则等。此部分突出的是道经。

第三部分（卷二十一至卷二十八）共有五类；包括天地部、日月星辰部、十洲三岛部、洞天福地部及二十八治部。它们讲述仙山位置、帝王神话及天宫、仙地的神奇景象，解释十大洞天、三十六小洞天和七十二福地方圆位置及二十八治位置。此部分突出的是道教的彼岸世界。

第四部分（卷二十九至卷三十一）为禀生受命部，论述人生之源，体内的各种神，各种各样的长生方法及隐身法、变





化法等。该部分突出的是从生命的奥秘证明人可以成仙。

第五部分（卷三十二至卷八十六）共有十五类，包括杂修摄部、斋戒部、七签杂法部、存思部、秘要诀法部、杂要图解部、杂秘要诀法部、魂神部、诸家气法部、金丹部、方药部、符图部、庚申部、尸解部。该部分主要介绍各种各样成仙的方法和途径。

第六部分（卷八十七至卷九十五）有六类，包括诸真要略部、仙籍旨诀部、诸真语论部、十部语要部、七部名数要记部、仙籍语论要记部、仙籍理论要记部等。该部分主要讲人应修仙。

第七部分（卷九十六至卷一百二十二）有三类，包括赞颂部、纪传部、灵验部。该部分主要讲述神仙的生活以及神仙赠答授受诗歌、神谱、仙传及灵验故事。

这七部分依次排列，始终围绕着修炼成仙这个主题。张君房曾这样评价《云笈七签》：“习之，可以阶云汉之游；览之，可以极天人之际。”^① 这一评价说明，修炼成仙正是张君房取材和编辑的指导思想。可见，《云笈七签》实为《道藏》中有关修炼成仙的主要道经的缩影。

《云笈七签》现存版本有蒙古乃马真后三年（公元1244年）刻《道藏》本、明《正统道藏》本和明清真馆本。清初《四库全书》本的底本是浙江孙仰曾家所藏明中书舍人张萱所刻本，与明清真馆本相同。此外，还有清《道藏辑要》、民国《四部丛刊》、《道藏举要》、涵芳楼影印《正统道藏》以及近

①（宋）张君房：《云笈七签·序》，文献出版社，1992年版，第1页（中）。



二十余年来台湾、日本几种影印《正统道藏》等版本，均与《正统道藏》本同，但《道藏辑要》本有所删削。由于《云笈七签》的内容丰富、广泛，中心突出，主题明确，分类也比较科学，所以初步道教的人非常有帮助和指导作用，阅读它可以迅速地对道教教义有一个比较完整的轮廓印象，也可以帮对道教教义某个方面感兴趣的读者和研究者迅速检索到所需要的资料。通过阅读《云笈七签》，还可以窥知汉魏六朝至北宋初年道教的基本情况，从而有助于了解北宋以后道教教义的演变和发展。总之，《云笈七签》具有很高的阅读、研究和使用价值。

（二）《道德真经》

《道德真经》是道教主要经典。又称《道德经》、《老子》或《老子五千文》。本为先秦道家的代表作。据《史记》记载，作者为春秋时周守藏室之史（掌管图书的史官）老子。西汉河上公《老子章句》将其分为八十一章，前三十七章为“道经”，后四十四章为“德经”，故名《道德经》。1973年湖南长沙马王堆三号汉墓出土的两种《老子》帛书写本，则皆德经在前，道经在后，文字也略有差异。

《老子》作为道家代表作，是道家关于宇宙观、社会政治观、人生处世及修养的哲理著作，它提出了以“道”为天地万物的本原或法则的思想。从战国末年韩非开始，历代注《老子》者不绝。对《老子》作宗教性的理解并加阐发，发端于河上公《老子章句》，宣称“用道治国，则国富民昌，治身则寿命延长”，从而把“道”作为治国修身，修炼成仙的理论依据。早期道教经典《太平经》也上承《老子》兼有河上公《老子章句》思想，并糅合阴阳五行和巫觋杂语，构成庞大的





道教理论体系。

东汉时，随黄老道的产生，《道德经》已演化为道教的经典。张陵、张鲁的五斗米道即以《道德经》教诲道徒，并作《老子想尔注》，以宗教观点解释《道德经》。它把“道”、“一”、“虚无”、“自然”、“无名”视为同一，并将其神化为“太上老君”，把“道”说成是有喜怒哀乐，能发号施令的最高主宰。

从魏晋至隋唐，历代都有道士诠释《道德经》，阐发其义旨。据唐朝道士杜光庭《道德真经广圣义》统计的六十余家中，多半为道士，有的明理身之道，有的明理国之道，有的明事理因果之道，有的明重玄之道，有的以道德为宗，有的以非有非无为宗，有的以重玄为宗。其中老学重玄派成为当时很有影响的一个学派。

宋代以后，道教对《道德经》的诠释走向集注化，彭耜的《道德真经集注》集宋代注者二十家。明清以来，亦陆续有注本问世。现存于世的《道德经》注解约九十种，其中五十多种收入《正统道藏》。《道德经》的诸家注说，从哲理、内外丹、易数等多角度诠释《道德经》，是研究道家与道教文化的瑰宝。

（三）《南华真经》

道教经典，即《庄子》。本为先秦道家代表著作，后因唐玄宗崇道，于天宝元年（公元742年）诏封庄子为“南华真人”。其书《庄子》亦称《南华真经》。《汉书·艺文志》存录《庄子》五十二篇，至晋时成为玄学的“三玄”之一，然此时已有佚失，郭象将其集为三十三篇，其中内篇七篇，通常认为是庄子本人所撰，外篇十五篇、杂篇十一篇则掺杂了其门





人和后学的作品。《南华真经》即通行的《庄子》郭象本。汉代学者多以黄老并称，至魏晋而盛称老庄，庄学也就大量为道教吸收、改造。

《庄子》承袭与发挥《老子》关于道的思想，谓“道有情有性，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深；先天地生而不为久，长于上古而不为高”，并提出导引、辟谷、守一等道术及坐忘理论。这些都被道教汲取作为修道成仙的重要依据。葛洪《抱朴子》、司马承祯《坐忘论》等都利用和改造了《庄子》的思想。唐宋时，《庄子》日益为道教所重视，唐代著名道士成玄英、孙思邈、李含光，宋代道士陈景元、褚伯秀都曾为之作注疏。今流行的清郭庆藩辑《庄子集释》即全部收入成玄英《南华真经注释》三十五卷。另外，孙景元《南华真经章句音义》十四卷、褚伯秀《南华真经义海纂微》一百零六卷均收入《正统道藏》。

（四）《太平经》

《太平经》，是东汉晚期所传“神书”——《太平青领书》的简称。它是道教最先问世的第一部道书。

此书作者不详，但有传说：“初，顺帝（公元126—144年在位）时，琅琊宫崇诣阙，上其师干（一作于）吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素、朱介、青首、朱目，号《太平清领书》”。^①《太平经》出自于吉，这是史籍及道书基本相同的说法。

^① 《后汉书·襄楷传》，第四册，中华书局，第1084页。





《太平经》卷帙浩繁，内容相当庞杂。从其思想源流来说，对先秦诸子百家中的阴阳五行家、神仙家、道家、墨家以及儒家谶纬之学皆有征引。《太平经》作为早期道教经典，主要是宣扬神仙信仰及方术。同时，还讨论了当时世俗社会的政治问题。它描述了神仙境界的美好，而且也号召人们在现实世界中创建一个理想的太平王国。

《太平经》中所谓的理想王国是一个风调雨顺、国泰民安、无灾害、无病疫、无战争、人人向善、君明臣贤、人无怨恨、万物无所伤、各得其所、各得其乐的极为和平安乐的社会。其主要内容可归纳为以下几个方面：（1）无为而治，治国以民为本。（2）反对昏愚之君，拥戴明德之君。（3）服人以道，省刑爱人。（4）选贤任能，务求其益。（5）下可以革谏其上。（6）反对轻视和残害妇女。（7）人人辛勤劳动以获食物，不强夺别人东西。（8）有财应救济穷人，反对为富不仁。（9）崇兴祭祀。（10）戒酒。（11）提倡以忠孝诚信为首的伦理道德。（12）反对以智欺愚，以强欺弱，后生欺老者，主张人们彼此相爱等等。其中不乏反映贫苦群众疾苦与要求的思想。该书对于张角传播太平道，组织黄巾起义起了理论指导作用，张陵创五斗米道也利用了它。

《太平经》的宇宙观与方法论的重要特征，则为“三合相通”说。此说认为，作为宇宙本源的元气有三，即太阳、太阴、中和。天本阳、地本阴、人本中和，此三者相合相通，共同生养万物；万物也各自以“三合”的形式出现，相互依存。因此，须“相爱相通”，“并力同心”，方能导致自然界的和谐与人世间的太平。

《太平经》专论阴阳五行，演说对神仙的信仰，并兼及天





地、养生、音乐、医学、伦理道德等。

《太平经》中的音乐理论可谓画龙点睛之笔。它称音乐是用声音和乐器表达的一种语言，是有内容有目的的行为。所谓以致真事，以虚致实，以无形身召有形之法。可以感天地、通神明、安万民。它称阴阳动则有声音，乐动辄与音声俱。常聆听音乐，领会其中的含意，太平气就可到来，而凶气就可被撵走。还把音乐同阴阳五行学说相联系，认为音乐不是孤立的，而是与社会自然诸事物以及人的精神状态有密切的关系。

《太平经》中的医学理论，主要有对人体生理及寿命的认识、对病理方面的认识、对诊断方面的见解，还有关于针灸及药物方面的理论，对医术、巫术二者的看法，有关强身却病的理论与要诀、方法等内容。

对于善恶报应，《太平经》则称天地及人身中皆有众多之神，受天所指使，鉴定人的善恶，掌管人的命籍。凡人间的善恶之事，上天无不知晓，并赏罚分明，其方式有多种：如现世增减福寿，决定生辰，报应在子孙及众人等。其他尚有长寿、成仙、通神、辟邪、占验等等说法。

总之，《太平经》上承老子遗教，近受当时图讖、神仙方术的影响，反映了许多更新时代的思想。及至今天，对研究我国早期道教以及古代医药、音乐、哲学等提供了重要资料。

（五）《老子想尔注》

《老子想尔注》是继《太平经》之后出现的重要道书，全称《老君道德经想尔训》。东汉末，五斗米道以《老子五千文》为主要经典，信徒们都要诵习，因经张鲁（或谓为张陵）定本为五千字，故称《五千文》，《老子想尔注》便是当时五斗米道祭酒宣讲《五千文》的注解本。





唐陆德明《经典释文·序录》中存《想尔注》二卷，但《隋书·经籍志》、《新唐书·艺文志》等均未著录。清末于敦煌莫高窟发现六朝写本《老子道德经想尔注》残卷，1905年被窃。现藏于不列颠博物馆。

此书作者或云三天法师张道陵，或云系师张鲁，或云“想尔”为仙人名。其内容多与《太平经》相合，并兼有河上公注释《道德经》的见解，以“道”为最高信仰。称修道成仙与法道治国皆为奉行太上老君的旨意，以树立对“道”的信仰。《老子想尔注》自称“真道”、“真义”，而将“五经”及“众书传记”斥为邪文。该书还吸取了《太平经》的宗教思想与社会政治观，是研究五斗米道最原始、最宝贵的材料，也是研究道教思想源流的重要资料。今人饶宗颐著有《老子想尔注校笺》。

（六）《周易参同契》

又称《参同契》，东汉魏伯阳著。《旧唐书·经籍志》始录《周易参同契》二卷，《周易五相类》一卷，现存三卷。全书托易而论炼丹，参同“大易”、“黄老”、“炉火”三家之理而会归于一，以乾坤为鼎器，以阴阳为堤防，以水火为化机，以五行为辅助，以玄精为丹基等，以阐明炼丹的原理和方法，是道教最早的系统论述炼丹的经籍。全书兼及内外丹，以内丹为主，对后世道教影响很大，被奉为“丹经王”。

历来注释很多，著名者有后蜀彭晓《周易参同契分章通真义》三卷，宋朱熹《周易参同契考异》一卷，宋陈显微《周易参同契解》三卷，元陈致虚《周易参同契分章注》三卷，元俞琰《周易参同契发挥》九卷等，均收入《正统道藏》太玄部。





(七)《度人经》

作者不详。全称《太上洞玄灵宝无量度人品妙经》，或称《元始无量度人上品妙经》，简名《灵宝经》。该经由《元始洞玄灵宝本章》、《元洞玉历章》和《前序》、《中序》、《后序》、及《元始灵书》上、中、下篇组成。主题思想为“仙道贵生，无量度人”。

它以元始天尊为最高尊神；尊崇太一神，将其置于五帝之上；又称下方有度人不死之神。它宣传斋戒诵经，功德甚重，上可以消天灾，保镇帝王，下可以除毒害，以度万民。又宣称“己身得道”，男女“皆受护度，咸得长生”。它也讲存思法，与《大洞真经》有类似之处。据道教说，该经为三国吴时太极徐真人授给葛玄，后郑思远授葛洪经本，即今之全本。此经在洞玄灵宝部经书中占有很重要的地位。

《度人经》的产生使道教教义有了新的发展，从存想身神发展到用修斋烧香、诵经来呼求外在之神庇佑，构建了更完善的道教斋醮仪式，成为道教史上的一部重要经典，被道教奉为万法之宗，群经之首，《正统道藏》中被排列为第一。为之作注者很多。《正统道藏》洞真部玉诀类收有宋陈景元所集的北齐严东、唐薛幽栖、李少微、成玄英《度人上品妙经四注》；青元真人注、清河老人颂、郭冈凤参校的《度人上品妙经注》三卷；明张宇初的《度人上品妙经通义》四卷；元陈致虚的《度人上品妙经注解》三卷；唐张万福的《无量度人经诀真义》等。

(八)《抱朴子》

东晋葛洪撰。全书分为《内篇》和《外篇》。《内篇》讲神仙方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸，属道教，共二十





卷。《外篇》讲人间得失，世事臧否，属儒家，共五十卷。《内篇》总结了战国以来神仙家的理论，从此确立了道教的神仙理论体系。同时，它又继承了魏伯阳的炼丹理论，集魏晋炼丹术之大成，所举仙经神符，多至二百八十二种，是研究我国古代炼丹术的重要文献。文中将“玄”、“道”、“一”，均赋予宗教内容。认为玄是“自然之始祖”、“万殊之大宗”，而“玄”、“道”、“一”又相贯通。“一”具体表现为“真一”，是守之勿失的具体存在，即“玄”与“道”。认为道教徒通过修持养性“守真一”，就能通神，消灾免祸，延年益寿，得“长生之功”。“玄”、“道”、一被看作道教理论的核心，该书以此对宇宙的生成及其终极依据给予了回答，此三范畴又是道徒修仙炼道的重要准则。在内修方面，《内篇》对吐纳、胎息、导引、行气、养生、医术、仙药、辟谷、房中术、禁咒、符篆等方术皆述其梗概。《外篇》则阐发了作者的社会政治思想，反映了其内道外儒的主张，提出“内宝养生之道，外则和光于世”以及“以六经训俗士，以方术授知音”的内外两可、儒道双修的主张，从而将道教神仙学体系和儒家纲常名教紧密结合。收入《正统道藏》太清部。注本有陶弘景的《抱朴子注》二十卷，已佚。今人王明著《抱朴子内篇校释》通行于世。

（九）《坐忘论》

唐代司马承祯撰。全书分“敬信一”、“断缘二”、“收心三”、“简事四”、“真观五”、“泰定六”、“得道七”、等七部分，也就是修道的七个步骤和层次，集中讲坐忘收心、主静去欲的问题。

该书系统阐述了道教的修道思想，认为学道之初，要须安





坐，收心离境，不着一物，入于虚无，心才能合于道。因为境为心造，只有收心，使其一尘不染，超凡脱俗，不断清除为凡尘所染之心，摒除一切“爱、见、思、虑”等心病，不为外物所迷惑，才能向“静”和“虚无”的心体回归，这便叫做“归根”；“守根不离”，叫做“静定”；静定日久，便可“病消命复”。如此坚持下去，就会达到与“道”相合。这种修养方法是以老、庄学说为基础，并融合儒家正心诚意和佛教的止观禅定等思想而形成的。这种守静去欲的主静说对后来宋代理学家影响极大。该书收入《正统道藏》太玄部。它在道教由外丹转向内丹的进程中起了重要理论作用。

(十)《阴符经》

全称《黄帝阴符经》。其作者，历来有争议，或说黄帝，或说是寇谦之，此二说显系假托。今人王明认为，出于北朝一隐者。成书时代也莫衷一是。一般认为此经系道教修炼专著。该书继承发扬老庄哲学思想，阐发了天人相盗的盗机论以及道教神仙长生学说。

“阴符”的含义为暗合天道、天人合一。全书分为三篇。上篇《神仙抱一演道章》，以阴阳五行说论述学道修炼，须奉天而行，使心之所图，合于天道，才能长生久视，达到养生修炼的目的。中篇《富国安民演法章》指出天地盗取万物，万物盗取人，人盗取万物，三者“更相为盗”的关系，强调必须善用天机，适时而动，固躬养命，使万物得以相安。下篇《强兵战胜演术章》阐述学道、修炼须戒目收心，无邪妄动，合乎天道，以此强调“自然之道不可违”，即凡能顺应阴阳相推之理，把握阴阳相胜之术，潜心修炼者，才可以长生久视，生生不灭。





《阴符经》在道教史上常与《道德经》、《南华真经》并列，被看作上承汉魏六朝，下启宋元之代表作。历代文士因其深有理致而对其颇为重视，宋代理学家周敦颐、程颐、朱熹等都曾受其影响，因此，该书中丰富的朴素辩证法思想，不仅在道教思想史，而且在中国哲学史上也占有一定地位。

《阴符经》注本浩繁，见解各异。著名者有唐道士李筌、张果的《阴符经注》，宋朱熹的《阴符经疏》。后世道教定此书为必诵经书，为《玄门功课经》中的主要内容之一。

(十一)《黄庭经》

不著撰人。现传《黄庭经》有《黄庭内景玉经》及《黄庭外景玉经》之分。据《内景经》卷上梁丘子注说，黄为中央之色，庭为四方之中，外指天中地中人中，内指脑中心中脾中，故称“黄庭”。心居身内，存观一体的景象，称内景。所谓黄庭之景，实指道教修炼时产生的景象。

该经以七言歌诀形式描述道教的修炼与养生学说，是道经思想与古医学结合的修真书。它继承汉代五脏神之说，将人体分为上、中、下三部，谓各有“八景神”，称“八景二十四真”。《内景》强调“积精累气”，“仙人道士非有神，积精累气以为真”，认为惟“积精累气”才是存思黄庭，炼养丹田，固精全气，固气还精内修之要诀。“内景”修炼还须诵咒语，谓不修此法，则真神不守，无益于延命。《外景》修炼强调调息、藏精、咽津，主张扶养性命、恬淡无为、无思无虑、固守虚无、积精养气，从而达到长生的目的。

《黄庭经》为道教茅山宗的主要经典，在道教中十分盛行。东晋以来，研诵《黄庭经》之风极盛。至唐，黄庭之学弥昌，历代诠释之士，不乏其人，通行的有梁丘子与务成子的





注本，均收入《正统道藏》。清代董德宁著《黄庭经发微》，将其与《道德经》、《参同契》并列。《黄庭经》也为现代养生学提供了重要参考材料。

（十二）《悟真篇》

北宋张伯端著。道教内丹主要著作之一，与“丹经王”《参同契》齐名。全书为诗、词、曲体裁，用百余首诗词曲子讲述内丹理论，认为修炼内丹是成仙的唯一途径，因为人自身本有长生药，不须向外去寻求“众草”。书中以人身的精气神为“三宝”，认为经过三步才能将三宝炼成金丹：第一步炼精化气，第二步炼气化神，第三步炼神返虚。前两步称为命功，第三步称为性功。此书主张先“命”后“性”。这种由三变一的过程，据称为《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的逆行，是老子之道的具体运用。

本书认为金丹修炼的基点是修命，但仅有命功也不够，因而书中又吸取佛教禅宗佛性论，主张性命双修，这反映了作者“三教合一”的思想。本书《序》中将道教方术分为两类，即行气、导引、辟谷、房中术等为一类，所谓“易遇而难成”；炼金丹为一类，是难遇而易成，一旦炼成即可成仙。在修炼方法上，该书强调寻真药、辨鼎器、明火候。

该书可以说基本总结了道教内丹的理论和方法，对研究道教内丹学说有重要价值。收入《正统道藏》洞真部丹诀类。传世注本也很多，有宋翁葆光的《悟真篇注释》；薛道光、陆子野和元陈致虚的《悟真篇三注》；宋翁葆光注，元戴起宗疏的《悟真篇注疏》；宋夏元鼎的《悟真篇讲义》；清朱元育的《悟真篇阐幽》等。各注本所收诗八十一首、词十二首大抵相同，其余篇章收录不一，编次略异。





(十三)《金丹大要》

道教内丹经书。作者陈致虚。成书于元惠宗至元元年(公元1335年)。原有十卷,即虚无上药、妙用、须知、积功、累行、发真、修真图像、越格、超宗等十卷。《正统道藏》将第八卷分出,单成一书,名《金丹大要图》。

作者认为金丹之道即修炼精、气、神,此三者为金丹之上药三品,三物相感,顺则成人,逆则成丹。所谓顺,即“虚化神,神化气,气化精,精化形,形乃成人”。所谓“逆”,即“怡神守形,养形炼精,积精化气,炼气合神,炼神还虚,金丹乃成”。强调人生时先天禀有真阳之气,后因酒色贪欲,邪气百病,使真阳之气日渐衰竭,以至死亡。所以,修道者修道亦即恢复人身日益亏损的阳气,使之复为纯阳,这就是金丹之道。除此之外,皆为邪道。

该书的修炼理论也受到三教合一思想的影响,它以金丹之道,调和儒释道,认为“释云佛法,儒云仁义,道曰金丹”,三者“名虽殊而道则同也”。儒释之道即是金丹之道。从而得出天下无二道,三教圣人即以此金丹三道成圣、成佛、成仙的结论。此书为道教内丹理论成熟时期的作品,在道教内丹史上占有一定地位。

道教经书内容广泛而驳杂,数量甚多,除上述重要的经典外,还有数目繁多的各种书籍经文。其中包括“洞真上清部经书”三百四十余种,“三洞经教及重玄、阴符、清静经论”一百一十余种,“外丹服食术及炼丹经诀”九十余种,“内丹经诀及钟吕内丹派著作”一百余种,“全真道诗文集与丹诀杂著”七十余种,“北帝、天心、神霄、清微、净明、真元及宋元符箓道派经典法术”著作一百余种等等。它们对道教的发展





展起了重要的作用。也是中国传统文化中一笔宝贵的财富。

第二节 道教仙神与仙境

道教信仰的最终目标是长生成仙，并进而升入神仙仙境。

道教所说的“仙神”，乃是包括至高天尊、诸天神、地祇、人鬼、仙真的统称。道教是一种多神教，其所信奉的神仙很多，其“神”和“仙”的系统，也是在发展中逐渐扩充而形成的。总体说来，道教所信奉的诸天神，大都来自中国古代的鬼神崇拜。至高之天尊、仙真及人身中之神，则是道教信仰所虚构出来的。在道教发展的不同阶段及不同宗派中，所崇拜的神仙也有变化。如道教初期，太上老君为最尊者；至晋代则又推出“元始天尊”，盖过了太上老君；至南北朝时，又捧出了“太上道君”，置于诸尊之上；隋唐时，则又出现了老子一炁化三清（玉清、上清、太清）之说。又如，全真道推崇“太上老君”及吕洞宾，而正一派则推崇灵宝天尊及张道陵。

道教所说的仙境，乃是神仙所居之所。它既包括诸天帝之天庭、仙人游乐之仙境、恶鬼所入之地狱的“彼岸世界”，也包括人们所生存的世俗世界。隋唐以后，随着道教及其修炼方术的发展，除了十洲三岛（称祖、瀛、玄、炎、长、元、流、生、凤麟、聚窟为十洲；称昆仑、方丈、蓬丘等三神山为三岛，合称十洲三岛。皆神仙所居，以为道士修道成仙之归宿。）和天界等理想中的仙境外，许多名山胜地也被视为神仙所居之洞府，或修道成仙之佳境。如《云笈七签》卷二十七的《洞天福地·天地宫府图》中，称天下名山有十大洞天、三十六小洞天和七十二福地，均为神仙所居处。





一、仙神（神仙谱系）

（一）“八仙过海”的传说

“八仙”是道教八位神仙的合称。他们是钟离权、吕洞宾、张果老、铁拐李、曹国舅、韩湘子、蓝采和、何仙姑。

钟离权字云房，京兆咸阳（今属陕西）人。全真道尊为“正阳祖师”。《金莲正宗记》列为北五祖第二祖。关于他的身世，传说很多。一说其为汉武将，一说其为晋人周处的大将。《宋史》和《夷坚志》中有“钟离子”或“钟离先生”的记载，称其为陈抟老祖之友。元代马致远《吕洞宾三醉岳阳楼》中就有“汉钟离现掌着群仙录”的说法。明清道书记载他曾在终南山遇东华真人王玄甫，得授赤符玉篆、金科灵文、大丹秘诀及青龙剑法。后又遇华阳真人，教以太乙刀圭、火符金丹，洞晓玄玄之道。最后在崆峒山紫金四皓峰得玉匣秘诀，成为真仙。相传他曾在唐代度化吕洞宾。自称“天下都散汉钟离权”，意思是天下第一闲散汉子，后人将“汉”字连以下误读为“汉钟离”。其形象常是头上扎髻，龙睛虬髯，坦腹自若。

吕洞宾是“八仙”中传闻最广的仙人。相传他是唐末、五代道士，姓吕名岩，字洞宾。原为唐朝宗室，武则天时任唐室子孙，于是携妻带子隐居碧水丹山之间，改姓吕。因常居岩石之下，故名岩，又常居山洞，故号洞宾。又号纯阳子，自称回道人。世称吕祖或纯阳祖师。

吕洞宾少习儒、墨、应进士试不中，遂浪迹江湖。《宋史·陈抟传》记载：“关西逸人吕洞宾有剑术，百余岁而童颜。步





钟离权

履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙，皆数来转斋中，人咸异之”，^① 是位修道有术的高道。《全唐诗》收有他的诗作二百多首。由此可见，历史上可能实有吕洞宾其人，而后世道教和民间又为他编织了很多仙事，使其成为以“剑仙”、“酒仙”、“诗仙”闻名于世的真仙。传说吕在长安遇钟离权，经过“十试”，乃授以延命之术，金液大丹之功，因得道法，不知所往。又传他曾遇苦竹真君，传日月交拜之法；遇火龙人，传天遁剑示。他改剑术为“一断烦恼，二断色欲，三断贪嗔”，并发誓尽渡天下众生，才愿上升仙去。北宋宣和元年（公元

^① 《宋史·陈抟传》，第三十八册，第13422页。





1119年)诏封“妙通真人”，元世祖至元六年(公元1269年)封为“纯阳演正警化孚佑帝君”。全真道奉为北五祖之一，故道教尊称“吕祖”。自北宋以来，民间传说相继出现。有吕洞宾三醉岳阳楼渡铁拐李岳、飞剑斩黄龙等故事。当然，故事、著作真伪混杂，苗善时收编为《纯阳帝君神化妙通纪》七卷。元马致远《吕洞宾三醉岳阳楼》叙“吕纯阳爱打筒子渔鼓”。八仙过海图多据此绘其像。吕仙形象可谓深入民间，妇孺皆知。全国各地广建吕祖祠庙，岁时祭祀，至今不断。传吕祖诞辰为农历四月十四日，此日众人见一白鹤自天而降，飞入吕母房中，随即洞宾诞生。后世道观多于此日设斋醮以示纪念。



吕洞宾



张果老又名张果。据载，张果在历史上实有其人，原为唐代道士，擅长法术。常隐居恒州条山，往来于汾晋之间，世人相传他活了数百岁，尊称为张果老。唐太宗、高宗闻其名，曾召请入京，都没去。武则天时，不得已奉诏出，走到半路装死又未去。玄宗开元二十一年（公元733年）屡次遣使召之，才入宫。玄宗见其容颜衰老，问得道之人何故如此。张果老答说他是帝尧丙子岁时人，曾任侍中之职。玄宗深信不疑。帝欲以玉真公主嫁之，果笑，固不奉诏。不久，玄宗擢张果“银青光禄大夫”，赐号“通玄先生”，果恳辞还山。走到半路，卒于恒



钟离权 吕洞宾





山蒲吾县。弟子说他“尸解成仙”，玄宗即下令在当地建栖霞观以奉祀。^①《太平广记》称果常倒骑白驴，云游四方，宣唱道情，劝化世人。传所乘白驴，日行万里，夜间能折叠如纸，放于箱中，白天以水喂之，就变成驴，后人以此题诗句“不是倒骑驴，万事回头看”以警世人。

铁拐李又称“李铁拐”。相传姓李名玄，曾遇太上老君得



李铁拐 蓝采和

^①（宋）欧阳修：《新唐书·方技传》，第一十八册，中华书局，1975年2月版，第5810页。



道。本来形貌魁伟，但因履约赴老君华山仙会，其肉身误为徒弟火化，游魂无所归依，于是借路边一饿死者还其身，黑脸跛足，袒腹蓬首，十分难看，并用水喷倚身的竹杖，变成铁拐，故名。也有称老君授他金箍一道收束乱发，铁拐一根助拄跛足。铁拐李常背一药葫芦，周游江湖，治病救人，民间称为“铁拐李先生”。后来功行圆满，被玉皇大帝封为上仙，常随老君出游。南宋刘松年绘有拐仙图，其人相貌奇古。

曹国舅是曹彬之孙，宋仁宗曹皇后的长弟，名佖，又传名景休。天资纯善，不喜富贵。后因其弟骄纵不法，残害人命，



韩湘子 曹国舅



深以为耻，于是逃避深山修道。他隐居山林时遇钟离权和吕洞宾，吕洞宾问：听说你在修养，不知修养何物？答曰：养道。又问：道在何处？国舅指天。又问：天在何处？舅指心。钟离笑，称他知晓心即天，天即道，已识本来面目。于是得受还真秘术，引入仙班。或说他出家时，皇帝赐金牌一面，后渡黄河无船资，以金牌作抵押，恰遇吕洞宾，与之同游，名列“八仙”。其形象常头戴纱帽，身穿红袍官服，与其他仙人隐士的打扮迥然不同。

韩湘子是唐代文学家韩愈的侄孙，原名韩湘，曾在长庆三年考中进士，官至大理丞。韩愈被贬潮州蓝关时，曾有《左迁至蓝关示侄孙湘》等诗相赠。但此韩湘为官场中人，并无奇人仙术。有人称仙人韩湘即是由此附会而来。也有说韩愈另有族侄，好道学仙。《酉阳杂俎》载其性狂放，能奇术，曾在初冬时数日内令牡丹花开数色，每朵又有诗一联，韩愈大惊。后人将此二人相混，称作“韩湘子”，成为道门仙人。明有杨尔曾编《韩湘子全传》三十回，叙述钟离权、吕洞宾点化韩湘子修道成仙的事。民间还有《蓝关宝卷》等流传。韩仙的形象常为一手执长笛的英俊少年。

蓝采和的事迹在南唐沈汾《续仙传》、陆游《南唐书》中都有记述。据《太平广记》载，他原是一位行乞道士，常穿破烂蓝衫，一脚着鞋，一脚赤行。夏则衫内加絮，冬则卧于雪中，气出如蒸。常持大拍板，在市中带醉踏歌，机捷谐谑，似狂非狂。其踏歌说：“踏歌，踏歌，蓝采和，世界能几何？红颜一春树，流年一掷梭。古人混混去不返，今人纷纷来更多。朝骑鸾凤到碧落，暮见桑田生白波。长景明晖在空际，金



银宫阙高嵯峨”。^① 歌词很多，有神仙出世意，人不能测。给他钱，他则以绳穿拖之地行，或散失，也不回顾，或与贫人，或与酒家。传说他后来周游濠梁间，在酒楼乘醉，轻升云山，冉冉仙去。元稹有诗题其像曰：“长板高歌本不狂，儿曹自为百钱忙。几时逢着兰衫老，同向春风舞一场”。



蓝采和

何仙姑是“八仙”中唯一的女仙。古时称“仙姑”者，多为道姑或民间仙娘。唐宋以来，笔记志怪中记载有“何仙姑”多人，福建、两广、浙江、安徽等地都有各种关于她的

^① （宋）李昉等人：《太平广记·第二十二卷》，第一册，上海古籍出版社，1990年版，第124页。





传说，其中以广东增城的传说最广。相传她原名何秀姑，为何泰之女，生于唐武则天时，住云母溪。十五岁时梦神人教食云母粉而成仙，遂轻身如飞，往来山中采食山果，奉母甚孝。后遇吕洞宾，授以一桃，吃后不饥不渴，遂行辟谷，洞知人事休咎，颇为灵验，乡人奉为神明，专门建楼供她居住。武则天闻其名，遣使召请，中途不知所往。现广东增城还有何仙姑庙，每逢农历三月初七何仙姑誕生日，四方乡人云集，或唱大戏，或做道场，举行庆祀，相沿成俗。



张果老 何仙姑



八仙的故事多见于唐、宋、元、明文人的记载。唐代已有《八仙图》与《八仙传》，民间流传有许多关于他们的故事，其中以“八仙过海”最为著名。



蟠桃盛会

传说有一年的三月三日，八仙赴王母蟠桃盛会，喝得酩酊大醉，归途路经东海。吕洞宾建议不得乘云而过大海，须每人以物投入水中，乘所投之物过海。于是，铁拐李以拐杖作舟，钟离权以棕扇凫水，张国老毛驴踩波踏浪，吕洞宾、韩湘子、蓝采和、曹国舅、何仙姑分别立于箫管、玉板、花篮、阴阳板、竹罩之上，浩浩荡荡朝海中漂去。没想到蓝采和的玉板被龙太子抢去，经过一番大战，八仙火烧东海龙宫，夺回玉板。龙王失败后，请来天兵相助，后经观音调解，才各自离去。八





仙仍用各自的法术渡过东海。这个传说就是民间常说的一句谚语“八仙过海，各显其能”的典故。

(二) 三清、四御

1. 三清

所谓“三清”，即道教尊奉之最高神。它们是“玉清境清微天元始天尊”、“上清境禹余天灵宝天尊”和“太清境大赤天道德天尊”。



三清尊神

《云笈七签》中说：“三清者，言三清净土无诸染秽，其中宫主，万绪千端，结气凝云，因机化现，不可穷也。”^①这里的“三清

^① (宋)张君房：《云笈七签·卷六》，《正统道藏》第三十六册，第29181页。



净土”即指“三清境”，也就是天神所居的胜境，全称是“玉清圣境”、“上清真境”、“太清仙境”。所谓“其中宫主”，是指住在“三清境”的神仙，最高的三位至上神，亦称“三清”，它们是元始天尊，又称玉清大帝；灵宝天尊，又称太上大道君、上清大帝；道德天尊，又称太上老君、混元老君、太清大帝。



元始天尊 玉皇大帝

三清神仙的系统是：玉清圣境有九圣，上清真境有九真，太清仙境有九仙。从道教历史发展来看，是先出现“三清境”，后有三位至上神居住其中。唐宋以来，宫观建筑的中心





就是“三清殿”，供奉元始天尊、灵宝天尊、道德天尊三位尊神，称“三清”或“三清尊神”。一般是元始天尊塑像居中，左为灵宝天尊，右为道德天尊。



太上老君

道教最高神有三位，与道教哲学“道生一，一生二，二生三，三生万物”有关。道教还认为，三清皆为元始天尊的化身，因而又有“一气化三清”之说。

2. 四御

是仅次于三清的四位天帝，它们是昊天玉皇大帝、中天太皇大帝、上宫天皇大帝、乘天效法后土皇地祇。

在人们的心目中，玉皇大帝是中国最高的神，管辖着天



上、地下和人间，是众神之王。道教认为，每年的正月初九日是玉皇大帝的生日，称“天诞”。每年的腊月二十五日是玉皇大帝的出巡日，说此日玉皇大帝要下界巡视众生，考察人间善恶福祸。这一天，道教宫观举行道场，迎接玉皇大帝，称为“斋天”。腊月二十五日晚子时，举行接驾仪式，十分庄严隆重。



玉皇大帝

中天太皇大帝，又称“中天紫微北极太皇大帝”。这一神名来源于古代对北极星的崇拜。古人认为北极星是帝王星，他住在天上的紫微宫中。由此也称人间帝王的禁中为“紫禁





城”。道教吸收这些说法，尊居住在中天紫微宫的北极太皇大帝为四御之一。其职责是协助玉皇大帝执掌天经地纬、日月星辰和四时气候。因中国古代农业与气候的关系十分密切，故太皇大帝深得民间尊崇。



太皇大帝

上宫天皇大帝，又称“勾陈上宫南极天皇大帝”。这一神名也来源于古代对勾陈星的崇拜，他的职责是协助玉皇大帝执掌南北极与天地人三才，统御诸星，并主持人间兵戈之事。



后土皇地祇

乘天效法后土皇地祇，简称“后土皇祇”、“后土”。后之义本为君，古时天子和诸侯均可称后。后来也尊称皇帝之妻为后，故引申为女性神，与玉皇大帝相配而成“天公地母”、“天皇地祇”。这一神名来源于古代对土地的崇拜。“后土”的名称在古代有的指人名，有的指神名，有的指官名。“后”指女性，“土”指大地，“后土”意为“大地母亲”，故民间称为“后土娘娘”。道教吸收这些说法，尊后土皇地祇为四御之一。她的主要职责是掌握阴阳生育，万物之美与大地山河之秀。





后土皇地祇诸仙众

(三) 门神、财神、灶王爷

1. 门神

道教俗神。道教和民间信仰的守卫门户之神。《礼记·月令》中有“祀门”、“祀户”的记载。《礼记·丧大记注》也有“礼门神”之说。旧时人家多把门神贴于门上以辟邪驱鬼，攘灾迎福。对于门神的说法各代不一。汉代门神指神荼、郁垒。据《山海经》记载，沧海中有座度朔山，山上有棵大桃树，覆盖三千里。其枝间东北方有专供众鬼怪出入的“鬼门”，神荼、郁垒即是驻守此门的二神，专门监视进出此门的





鬼怪。如果发现有危害百姓的恶鬼，就用芦苇绳捆住，送到山后面去喂老虎。于是黄帝就把此作法制定成礼确定下来，即立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬芦苇索，以御凶魅。故后世民间常在除夕时将桃木制成神符（俗称桃符。以桃木避邪去灾，在民间甚为普遍），与芦苇绳一起挂于门上，门扉上画神荼、郁垒二神像，以除妖驱鬼，去邪避难。后世所绘门神，一般是神荼白脸，喜相；郁垒红脸，怒相，历代相沿。道书《无上黄箓大斋立成仪》把神荼、郁垒列为神祇的最下位。

而到了唐代，门神则改指秦叔宝，尉迟敬德。据传唐太宗时夜不能寐，常听门外鬼魅呼号，秦叔宝、尉迟敬德遂戎装立门以伺，夜果无惊。于是唐太宗命画工画两人武勇之形，悬于宫门，邪祟遂息。后世沿袭，遂成门神。宋以后，门神愈益多样，或戴虎头盔，或为将军，或为朝官。不过主要有“武门神”和“文门神”两种。前者常为威严凶猛的武将形象，道教称之为“门丞户尉”，代表神荼和郁垒、秦叔宝和尉迟敬德、马超、赵云、张飞等；后者的代表有天官、仙童、加冠和进禄、刘海蟾、状元、送子娘娘等，皆取美名以迎祥。

2. 财神

财神是中国古代诸神中比较重要的一位，亦称财神爷。人们信奉的最有名的财神是赵公明，也就是赵公元帅。然而财神不只是赵公明一个。由于民间财神信仰广泛，所以财神众多，不同时代，不同地区各有所尚。从历史看，出现过的财神有比干、范蠡、赵公明、关公、柴荣、五显财神、财公财母、和合仙官、文昌帝君、活财神沈万山及财神使者。

财神信仰出现并流行于宋代以后，至明代，财神信仰达到极盛。当时道教大量吸收民间祠祀，财神信仰遂被纳入道教。





所奉财神均与道教有关，或者有的本来就是道教之神。

财神信仰广布民间，便形成了“迎财神”、“祭财神”等重要的民俗活动。民间奉祀财神，或于正月初一去财神庙敬奉，或在家接财神帖子，或在店堂接由人装扮的财神。迎财神都是在春节，是除夕之夜一项重要的民俗活动。春节吃的水饺，也被称为“财神爷给的元宝”。除夕之夜，人们彻夜不眠，等候迎接财神。民间有“财神到家，越过越发”的信仰。祭财神是在正月初二，把除夕迎来的财神像，集体祭祀后焚化。祭品多用活鲤鱼和羊肉，取“鱼”、“羊”之合为“鲜”意，以示新财神降临，一年发新财。此时财神庙开庙，人山人海，香火甚旺，庙中多有纸制元宝，买几个回家即可宣称向财神爷“借”到了元宝，预示全年会大发利市。

自从有了私有制，有了商品，发财的念头就在人们的心中悄悄埋下了根。但是，在民风淳朴，以节俭为尚的封建社会里，发财的念头又很不光彩。因为，中国人历来以农为本，以商为末，君子应该自甘淡泊，安于贫困，所以一直到明代资本主义生产关系萌芽时期，财神才开始盛行起来。

财神的诞生，既是商品经济发展的产物，又反映了在封建经济的强大压力下，人们处境的艰难和内心的怯懦。尽管是正当合理的发财，在当时也是得不到保护的，所以人们只有求助于神灵，创造出了一位属于自己的财神。

3. 灶王爷

亦称灶神、灶君及灶王。是中国古代神话传说中主管饮食的神仙。汉代以来，无论是宫廷还是民间，灶神信仰极为普遍。灶神的起源很早，他和土地、井、门户、道路一样成为古人自然崇拜的对象。灶神的由来，民间传说颇多，但是道教却





有自己的说法。道教称灶神为“昆仑老母”。传说昆仑山有一老母独处其中，没人知道她的由来。妙行真人遂到天界以此事去询问天尊。天尊称其为种火之母，能上统天界，下统五行，达于神明，观乎二气，在天则为帝，在人间则为司命，既管人的寿命长短、富贵贫贱，又管人间职禄。

灶神的职权，原来只管一家的饮食，后来演变为操掌一家的生死祸福，并随时记录家中各人的功过，每年腊月二十三日夜，上奏天庭。所以民间在这一日要祭灶，希望灶王爷“上天言好事，下地保吉祥”，“好事替我多说，恶事替我隐瞒”。还有的人们为了讨得灶王爷喜欢，免得他胡乱表奏而遭殃，每到祭灶日，都用麦芽糖或饴糖祭祀，以封其嘴。腊月三十日灶神从天上归来，此晚还要“接灶”。这些形成了一套中国特有的祭灶风俗。

（四）土地神、城隍神

1. 土地神

中国古代神话中管理某一片地面的神，后为道教所尊奉。又称“社神”，俗称“土地爷”。该神源于古代的“社神”崇拜。社神，即是土地之神。因地面广阔不可尽祭。所以封土为社，以便祭祀。

人们认为土地长育万物，使人生存，因此要每年祭祀，以酬其功。祭祀社神的日期，称为“社日”，一般分为春社和秋社。秦汉以后，总司天下土地的社神逐渐演变为与天帝相应的“后土皇地祇”，由国家专祀。而各个地方、乡村的社神则逐渐演变为道教神系中地位很低的小神。虽然位卑，但民间信仰却极为普遍，旧时凡有人群聚居之处就有土地神存在。汉唐以后，土地庙遍布全国各地，庙中土地神一般用石凿刻或泥塑





成，常为一穿袍戴帽的白发老翁，有些土地爷旁边还塑一老妇人形象，称为“土地奶奶”，是土地爷的配偶。而有的土地庙中则没有神像，只是插上一块木牌，上写某某土地神，人们也会虔诚地供奉。

土地神的设置有时也会附会当地的名人，从而加强在民众中的信仰。据记载，最早称为土地的是汉代秣陵尉蒋子文，他死后成为钟山的守护神。清代“吏部、礼部、翰林院衙门土地祠，皆祀韩文公”，^①显然因为韩愈是“文起八代之衰”的文坛领袖，死后影响历时弥久。浙江萧山的土地神据说是西施。其实西施是诸暨县人，而萧山却争她为萧山人，称其为萧山土地神，可谓名人效应的又一体现，从中可以看出百姓是多么尊敬和崇拜这位为越国献出一切的女性。

给神祀加上纪念历史名人、忠臣义士的含义，在中国的文化传统上，既易于被民众所接受，也容易取得一般士大夫的支持。因为它不违背聪明正直而为神的古训，与儒家提倡的忠孝仁义的道德教化也是相一致的。

2. 城隍神

中国古代神话中守护城池的神，后为道教所信奉。南北朝时正式称为城隍神，唐朝时封爵，五代时加封为王，宋代列入国家祀典。至明朝，城隍神庙遍布全国，信仰极为普遍。

城隍神的职权，原来主要是守御城池、保障治安，被道教吸收后、扩大为护国安邦、剪恶除凶、调和风雨、管领死人之魂等事、甚至各级官员赴任，都要按例到城隍庙宣誓就职，以

^①（清）王士禛：《池北偶谈》卷二，中华书局，1982年版，第50页。





取得保佑。道士建道场“超度亡魂”，要发文书知照城隍，才能拘解亡魂赴坛。旧时民俗，常在春、秋、冬三季，举行盛大的城隍出巡活动，名为“收鬼”、“访鬼”、“放鬼”，人数众多，声势浩大，热闹非凡。

旧时城隍是“府县级”的神道，它已渗入到百姓生活的每一寸土地，对老百姓的控制可谓疏而不漏，所以一般地方官员对城隍神的祭祀都极为重视。遇有水旱疾疫，地方官就去神庙祈祷。凡做过地方官或幕僚的文人学士的文集中，“祭城隍文”之类的文章屡见不鲜，有些写的相当出色。杜牧任黄州刺史时就曾写过一篇言辞极为恳切的《祭城隍神祈雨文》，不管他是真心，还是虚情，这样做的结果，容易取得百姓的谅解和支持，至少可以减轻一些伴随天灾而加剧的官民之间的矛盾。

（五）海上女神妈祖

妈祖是从民间神祀进入道教的比较重要的一位神。亦称“天妃”、“天后娘娘”。

据传说她原名林默，出生于福建莆田县湄州屿，其母梦吞南海观音所送优钵花而受孕，怀十四个月而生，生时异香数十里，经久不散。林默小的时候非常聪颖，曾遇一奇异道人授以“玄微真法”。长大成人后，又在古井中得到“天书”，从此颇具神通，通晓变化，并能治病救人，很受当地百姓信赖。一次，其父和兄弟共五人分乘五只船出海，走后某夜，林默忽手脚乱动，母亲推醒她，她说父兄在海上遇到风暴，我两手两脚与口各拉一条船索，你一喊，我的嘴一张，丢了一索，大哥性命难保。几天后，父兄归来哭诉其事，果然如女儿所言一致。此事传出后，林默名声大震。她一直没有婚嫁，将近30岁时，





她辞别家人，独自泛舟远去，从此没有归来。传说她在湄州屿成仙登天。

由于林默生前为百姓做过很多好事，大家怀念她，就在岛上建庙纪念，每年祭祀。相传她常穿红色的衣服，云游海上，显灵救护遇到灾难的渔民和客商。从宋代开始，妈祖就作为海上救难女神受到沿海人民的供奉。宋徽宗特敕封为“顺济夫人”，元朝重视海运，官府航海，必须先到的妈祖庙祭祀，然后才能出海。元世祖下诏封妈祖为“护国明著天妃”，各地普建天妃庙。据说郑和下西洋，郑成功收复台湾，都曾得到妈祖女神的保佑和协助。每逢农历三月二十三日妈祖生日，朝拜者多不胜数，香火非常旺盛。

至今在香港和台湾崇奉妈祖女神都很盛行。尤其是台湾的文化与大陆本来就枝茎相联，民间文化与闽南的渊源特别深。因此，在古代航海技术不发达时，对沟通大陆与台湾的交通往来中，妈祖神信仰曾经在人们的精神上起过鼓励和推动的作用。后来有不少人漂洋过海到南洋以至大洋彼岸谋生，妈祖的崇拜也就被带到海外，异国他乡也建起了妈祖庙。此时的妈祖崇拜具有不忘祖国固有文化的意味，已超出了纯迷信的范畴。从妈祖身上可以清晰地看出道教神与民间神相互交织，相互渗透的密切持久的关联。

（六）义绝千秋的关圣帝君

关圣帝君即关羽，简称“关帝”，俗称“关公”、“关老爷”；道教奉其为护法四天神之一，又称“荡魔真君”、“伏魔大帝”；民间信仰极为普遍，“关帝庙”遍布全国城乡各地。

关帝信仰由关公的形象衍化而来。关公原为三国蜀汉刘备的武将，姓关名羽，字云长，蒲州解良（山西临猗）人。他





武艺超群，生前武功显赫，死后被追谥为“壮缪侯”。自魏至唐，关羽在民间的影响还不大。

宋代以后，关羽声名日彰，其身世渐趋神化。并传说他为青龙转世，竖眼攒眉，超额长面。身高九尺五寸，须长一尺八寸，面如熏枣，唇似抹沙，丹凤眼，卧蚕眉，力敌万夫。宋哲宗时封为“显灵王”。宋徽宗于崇宁元年（公元1102年）追封为“忠惠公”，宣和五年（公元1123年）封“义勇武安王”。明初封为侯。万历年间封为“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君”。清代帝王认为满清能灭明入主中原，是靠了关圣帝君的神祐，因此对他极为崇敬，顺治帝特加封为“忠义神武灵祐仁勇威显护国保民精诚绥靖祐赞宣德关圣大帝”。

明清以来，关帝信仰已不囿于教门，既列入国家祭奠，又为民间供奉之神。关圣帝君既是武神，又是财神，具有治病除灾、驱邪辟恶、庇护商贾、招财进宝等无边的法力。尤其到了清代，关帝成为人神之首，称为武圣，与文圣孔子并肩。民间各行各业对其顶礼膜拜，更甚于孔子。在中国大地上，从南到北无有不被其威灵所震慑的，在诸神灵中香火最旺。

关羽是一位比较特殊的人物，佛教曾经把他拉进来，封他为伽蓝神；儒家把他捧上天，成为“义勇武安王”；而道教也不惜血本地给他戴高帽子，又是封神、又是封帝。大概都是看中了他是一位集忠、孝、节、义于一身的非常完美的人物。不过佛、儒都比较谨慎，没有把他请到前台，只是希望他做个榜样，而道教既让他当上帝君，又借他的威名，炮制了《关帝觉世真经》、《关帝明圣经》、《戒士子文》等经文，大力提倡人生在世，贵在尽忠孝节义之事，这样才无愧于人世一场。从中可以看出，虽然佛、儒、道同时争这位民间传说和崇祀的英





雄，但道教的力量更大一些。在民间祭祀中，还是道教所立的关帝庙享受的待遇要优厚得多。道教的社会影响虽然不及佛教，但在对中国民间神祀的影响方面则远远超过佛教。佛教作为外来的宗教，尽管已经中国化，但佛菩萨毕竟远自西域；道教则完全是中国土生土长的，其神仙系统自然与民间神及历史上有影响的人物发生着紧密的联系。以关羽而言，在佛教中仅仅是持刀的护法伽蓝神，未免就过于寒酸；而在道教中的“关帝”身份，似乎更为名正言顺。

（七）开天辟地之神——盘古真人

盘古真人又称元始天王，是道教尊奉的创造天地万物的神。据葛洪《枕中书》（元始上真众仙记）记载，宇宙没有开创之前，一片混沌，有禀受天地之精而自生的盘古真人，浮游于宇宙混沌之间，自号“元始天王”。他创世的过程为开初经四劫（据说一劫有四十一亿年）形成巨大如盖的天，二义（阴、阳）相分，离天三万六千里形成大地。元始天王住在天的中心称为“玉京山”的宫殿中，经常仰吸天气，俯饮地泉，以达到长生不灭的目的。后来又经过二劫，从崖石灵水中诞生了太元圣母，元始天王与之“通气结精”，招回玉京宫中。经一劫后，生下天皇扶桑大帝（东王公），又经一劫，生下西王母。以后天皇生地皇，地皇生人皇。神农、祝融等都是盘古真人的后代。唐宋以后的道经中，逐渐把盘古真人同元始天尊描写为同一神。但早期道教中二者有区别。陶弘景《真灵位业图》中尊元始天尊为最高神，居第一中位；而元始天王则排列在第四中位左边第四神位。

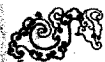


(八). 中华民族之神——黄帝



黄帝

道教神仙。黄帝原是历史传说人物，后被道教尊奉为神。据《五帝本纪》载，始公孙名轩辕，是有熊国君少典的儿子。道教将其神化，称他十五岁继承王位，创立八卦、律历、冠冕、宫室等，后来取代炎帝的势力统一了天下。蚩尤反叛，黄帝与他在涿鹿激战，久战不胜。这时西王母派九天玄女下凡，授黄帝灵符、道法与《阴符经》，黄帝终于擒杀蚩尤，诸侯遂尊为天子，代神农氏而为皇帝。后来他广游名山，向务光子、容成公、广成子等神仙访求修仙之道，在王屋山炼成九鼎金丹。于是黄帝放弃王位，进青丘山拜见紫府先生受三皇内文，



又在青城山谒见中黄丈人秘传神仙真一之法，后登云台山见宁先生受仙经，最后，采首山之铜在荆山作宝鼎，成功之时，有龙垂须迎接他，黄帝与群臣后宫七十余人，皆骑上龙升天成仙，成为五方天帝之一，居中央之位以主四方。传说黄帝有四张脸，面向四方。

梁道士陶弘景编撰的《真灵位业图》，排列神仙位次，称黄帝为“元圃真人轩辕黄帝”，列在第三神阶的左位。《道藏》中收有《黄帝阴符经》、《黄帝九鼎神丹经》等。

（九）女仙最高之神——王母娘娘

“西王母”是道教神名，又称“九灵太妙龟山金母”、“太虚九光龟台金母元君”，民间俗称“王母娘娘”、“王母”，道教女仙中的最高尊神。据《山海经·西山经》载，西王母最早其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜（花纹首饰）。西王母最早是西方一个原始部族的名称，后来人们习惯将这个部族及其成员称作“西王母”。春秋战国时代，西王母被逐渐神化。《淮南子》等谓羿从西王母处取不死之药，嫦娥窃以奔月。《吴越春秋》载，越王立西郊祭西王母，国不灾，由此为祈福寿者，循以为习。后经道教缘饰，王母的形象和职司已大改变，西王母变成了一位容貌艳丽、雍容华贵，年方三十左右的天界女仙，且其自称为天帝之女，而原来的虎齿豹尾的形象，则被说成是王母的使者“西方白虎之神”。

道教创立后，将西王母纳入神系，成为至高无上的女神。葛洪《枕中书》称她为元始天王与太元圣母之女，号“太真西王母”，“所治群仙无量也”。三界十方，登仙得道的女子，都隶属于她。世上升天的仙人，进入天庭后，也都得“先觐王母，后谒东王公”，然后才能进入三清境，拜见元始天尊。





明清时，玉皇大帝成为天界的最高尊神，西王母又成为玉帝的王后，经常赐福赐寿给人间的善男信女。

(十) 北方天界之神——真武大帝

zhongguo daojiao yuanyuan



真武大帝





道教神仙。又称“玄武”、“真武帝君”、“荡魔天尊”等。道教尊奉为职掌北方天界的北方之神，在民间具有很大影响。

中国古代星象学家把天上恒星分为二十八群，称为二十八宿。而后又把二十八宿分为四组，分别以四灵来命名，即东方青龙，南方朱雀，西方白虎，北方玄武。

道教对比加以附会，使其人格化，成为道教的大神。道经描述说，黄帝时，玄武托胎净乐国善胜皇后，产母左胁，长而勇猛，不统王位，得玉清圣祖紫元君传授无极上道，命其赴太和山修炼，久而得道飞升，玉帝册封玄武。太和山即因此改名为武当山，意思是“非玄武不足以当之”。宋真宗时，为避尊祖赵玄朗的讳，改“玄武”为“真武”。宋天禧中诏封“真武灵位真君”。元朝大德七年（公元1303年）加封为“元圣仁威玄天大帝”。成为北方最高神。明初，朱元璋之子朱棣发动“靖难之变”，夺取王位。据说整个行动中真武曾屡次显灵相助。朱棣称帝后特加封真武为“北极镇天真武玄天大帝”，并大规模修建武当山的宫观庙堂，在天柱峰顶修“金殿”，奉祀真武神像。真武信仰在明朝达到鼎盛，宫廷内和民间普遍建真武庙。一般庙中供奉的真武神像，多是披发、黑衣、仗剑、踏龟蛇，旁边也有塑金童、玉女的，据说是替真武大帝记灵三界中的功过善恶。据载，真武大帝的诞生日是农历三月初三。

（十一）科举士子之神——文昌帝君

道教俗神。又称“文曲星”，或“文星”。原为古代对斗魁六星的总称，后被道教奉为科举士子的守护神。旧时士人多崇祀之，以保功名。





文昌帝君

追溯本原，文昌应是“文昌星神”与四川地方“梓潼神”结合产生的。在天象中，北斗魁星附近有文昌六星，其中“司禄”星主贵贱爵赏，“司命”星主人寿命，民间十分信仰。道教吸收此信仰后，称为“帝君司命之神”，分为左、右。左司命称韩元信，右司命称张子良，是对汉高祖功臣的神格化。梓潼神原是四川地方的守护神，名张亚子（或恶子），仕晋，战歿，人为立庙。唐朝时屡次显灵，唐玄宗封其为“左丞相”，禧宗加封“顺济王”。宋太祖加封“忠烈仁武孝德圣烈王”，宋真宗于咸平年间又封为“英显武烈王”。元延祐三年（公元1316年）加封为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”。自此





以后，文昌星神遂与梓潼神合二为一。清代，农历二月三日文昌生日时，朝廷官员都前往庙宇祭祀。各地建有大量的文昌庙，其神像多为雍容慧颜，坐下白驴，有天聋、地哑二位神童陪侍。南宋道士有托文昌帝君天启之《文昌帝君阴骘文》行世，收入《道藏》；记载文昌出生的《清河内传》也收入《道藏》之中。中国台湾省民间还崇奉文昌、关帝、吕仙、朱衣、魁星为“五文星帝君”。

(十二) 护门之神——钟馗



钟馗





传说钟馗为生性刚烈、专门捉吃恶鬼的护门之神。据宋人笔记记载，钟馗原为终南山人，才华出众，赴京赶考，因貌丑被黜名，于是撞台阶而死，皇帝赐袍安葬。相传唐明皇因小鬼作祟，身体患病，梦见一大鬼怒抓小鬼吃之。明皇问之，自称钟馗。醒后乃令画家吴道子绘成图像，悬于宫门，病竟痊愈。后世沿袭，常在除夕夜或端午节挂钟馗神像，以驱鬼辟邪。民间有钟馗嫁妹、钟馗捉鬼、钟馗夜猎等故事，文人据此撰有《钟馗斩鬼传》、《平鬼传》等小说。钟馗的典型形象是武官打扮，豹头环眼，黑面虬髯，穿大红官袍，足蹬皂靴，手挂利剑，怒视一狰狞小鬼，作捕杀状。

(十三) 主宰人间祸福之神——三官

三官又称“三元大帝”、“三官大帝”，即天官、地官、水官。三官信仰源于原始宗教对天、地、水的自然崇拜。东汉的张道陵在蜀中创立的五斗米道吸收传统的民间信仰，尊奉天、地、水三官为主宰人间祸福的大神。据《三国志·张鲁传》记载，张角行太平道，张鲁行五斗米道，都有为病者请祷的法术，即作书三通，上写病者姓名与谢罪之意，一置于山巅，一埋于地，一沉于水，称为“三官手书”。一说为金、木、水三官，具体化为守卫天门的唐、葛、周三将军。也有说三官指尧、舜、禹三帝，为元始天尊吐气化成。《重增搜神记》称三官是陈子桡与龙王三女所生三子，都神通广大，元始天尊封长男为上元一品九气天官紫微大帝，次男为中元二品七气地官清虚大帝，三男为下元三品五气水官洞阴大帝。此说将三官与“三元日”相联系，称天官诞生日是农历正月十五，地官生日七月十五，水官生日十月十五。每逢三元节，信仰者皆至庙宇忏悔罪过，祈福免灾，故又称三官为“三元大帝”。三官中





天官信仰最为普遍，民间视为“福神”。旧时各地有三官庙、三官殿、三官堂等。《道藏》中有《元始天尊说三官宝号经》、《三官灯仪》等。



三官

(十四) 雷部诸神

道教执掌五雷（或三十六雷）、扬善惩恶之雷部诸神之统称。中国远古时代就有对雷神的崇拜。据《山海经》记载，“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。”已经是半人半兽的形象了。周秦以后，称为“雷师”或“雷公”。古人认为，雷



神能鉴别善恶，区分是非，替天行道，击杀有罪之人。道教吸收民间的雷神信仰，加以改造，建造成一部完整的雷部神系。道经称“九天应元雷声普化天尊”为雷部主宰之神，下统三十六员雷神天君（或说统二十四员天君）。诸天君中，比较著名的有邓、辛、庞、刘、毕几位元帅。



雷部诸神





(十五) 金童玉女

又称“灵童玉女”。指修炼得道的童男童女。道经称，太上道君有金童玉女各三十万人侍卫，元始天尊则有灵童玉女九千万人。



金童



玉女





(十六) 道教神仙谱系

道教最基本的信仰是神仙。得道是与成仙联系在一起的，离开神仙就没有道教。神仙自然是超尘脱俗的，然而浏览一下神仙世界，就会发现，道教对神仙的构想却是很现实的，带有鲜明的中国特色。因为道教神仙是在中国文化土壤上分泌出来的，相当程度上体现了中国人的神道观。道教中最早、最有系统的神谱，是南朝梁代著名的道教理论家陶弘景所撰的《真灵位业图》。在这个神谱中，诸神秩序井然地排成七个层次。每个层次既为首的中位神，他的左右两旁又排列着若干神。七层的中位神是

第一层、上清虚皇道君，应号元始天尊。

第二层、上清高圣太上玉晨玄皇大道君。

第三层、太极金阙帝君。

第四层、太清太上老君。

第五层、九宫尚书张奉。

第六层、右禁郎定录真君中茅君。

第七层、丰都北阴大帝。

其中把儒家的圣贤尧舜直到颜回都列入了仙班，连秦始皇、周文王、汉高祖、光武帝等也列了进去。这幅神仙座次图以元始天尊为最高神，显示了茅山宗的思想特点。同时，也折射出当时门阀士族的严密等级制度。

当然，道教不只这一种神谱，与此不同的神谱还有不少，但它们大体上都与《真灵位业图》有着相似的结构。这些神谱已经不是原始人类好奇而天真的幻想，而是有宗教目的的理性构造的结果。





道教神仙

二、仙境（洞天福地）

（一）洞天福地

洞天福地是道教仙境的一部分，多以名山为主景，或兼有山水，认为此中有神仙主治，为众仙所居，道士在此修炼可得道成仙。

所谓洞天，指山中有洞室可通达上天，贯通诸山；福地，则意谓得福之地，认为居此地可受福度世，修成地仙。福地为真人所主宰，是次于洞天一级的仙境。

道教认为，天、地、水、人等皆一气化成，仙境也是“结气所成”。不仅天上有仙境，而且地上、海中皆有仙境。



洞天福地就是地上的仙山，它包括十大洞天、三十六小洞天和七十二福地，构成道教地上仙境的主体部分。

1. 十大洞天

据《云笈七签》卷二十七载：（1）王屋山洞（一称小有清虚之天，即山西垣曲、河南济源两县间的王屋山）；（2）委羽山水洞（一称大有空明之天，即浙江黄岩县委羽山）；（3）西城山洞（一称太玄总真之天，向无确定地点，疑是青海西倾山）；（4）西玄山洞（一称三元极真之天，即西岳华山）；（5）青城山洞（一称宝仙九室之天，即四川灌县青城山）；（6）赤城山洞（一称上清玉平之天，即浙江天台县赤城山）；（7）罗浮山洞（一称朱明辉真之天，即广东增城、博罗两县间的罗浮山）；（8）句曲山洞（一称金坛华阳之天，即跨江苏句容、金坛、溧水、溧阳等县境的茅山）；（9）林屋山洞（一称元神幽虚之天，即江苏吴县西洞庭山）；（10）括苍山洞（一称成德隐玄之天，即浙江仙居、临海两县间的括苍山）。

2. 三十六小洞天

据《云笈七签》卷二十七载，即：霍桐山洞、东岳太山洞、南岳衡山洞、西岳华山洞、北岳常山洞、中岳嵩山洞、峨嵋山洞、庐山洞、四明山洞、会稽山洞、太白山洞、西山洞、小汾山洞、潜山洞、鬼谷山洞、武夷山洞、玉笥山洞、华盖山洞、盖竹山洞、都峤山洞、白石山洞、岫崦山洞、九疑山洞、洞阳山洞、幕阜山洞、大酉山洞、金庭山洞、麻姑山洞、仙都山洞、青田山洞、钟山洞、良常山洞、紫盖山洞、天目山洞、桃源山洞、金华山洞。

3. 七十二福地

据《云笈七签》卷二十七载，即：地肺山、盖竹山、东





仙源、西仙源、南田山、玉溜山、清屿山、郁木洞、丹霞洞、君山、大若岩、焦源、灵墟、沃洲、天姥岭、若耶溪、金庭山、清远山、安山、马岭山、鹅羊山、洞真墟、青玉坛、无天坛、洞灵源、洞宫山、陶山、三皇井、烂柯山、勒溪、龙虎山、灵山、泉源、金精山、阁皂山、始丰山、逍遥山、东白源、钵池山、论山、毛公坛、鸡笼山、桐柏山、平都山、绿萝山、虎溪山、彰龙山、抱福山、大面山、元晨山、马蹄山、德山、高溪蓝水山、蓝水、玉峰、天柱山、商谷山、张公洞、司马悔山、长在山、中条山、茭湖鱼澄洞、绵竹山、泸水、甘山、金城山、云山、北邙山、卢山、东海山等。^①

（二）全真丛林第一观——北京白云观

全真道的三大祖庭之一，号称全真天下第一丛林。位于北京宣武区西便门外的闹市中。

白云观建于唐开元二十七年（公元739年），是唐朝皇帝为奉祀老子而建造的，当时叫天长观。白云观内至今仍存有一座老子石刻像，据说就是唐代的遗物。金正隆五年（公元1160年）毁于火，大定七年（公元1169年）重建。金明昌年间屡毁，泰和三年（公元1203年）改名太极宫。元正大元年（公元1224年）丘处机西游归来，住持于此，改名长春宫。丘处机去世后，弟子葬其于处顺堂。元末长春宫毁于兵火。明永乐时以处顺堂为中心进行修缮和扩建，正统八年（公元1443年）改名白云观。现存建筑为清代重建。

白云观的建筑是以八卦方位布局的，以子午线为中轴，座

①（宋）张君房：《云笈七签·卷二十七》，《正统道藏》第三十七册，第29432—29440页。



北朝南形成中路，东西两路互相对称，形成一个建筑群。白云观中路殿堂的外观、殿内陈设、殿前的院落等都比东西两路要高大、华贵，其中奉祀的是道教中的尊神，如玉皇大帝、三清四御、全真道的教祖、北七真人、丘处机等。东西两路的建筑较接近于民间的四合院，其中奉祀的多是民间传说中的人物，如八仙等。这种布局反映出道教宫观建筑随着神的等级不同而有上、下尊卑的不同。

白云观的主要建筑有牌楼、山门、灵宫殿、玉皇殿、丘祖殿、七真殿、四御殿、元君殿、元辰殿、戒台等。祖殿是最主要的殿堂，内有丘处机泥塑像，下埋其遗骨。据说，丘处机与白云观的关系最为密切。元太祖曾封他为国师，赐其居“太极宫”，并以其字“长春子”易宫名为“长春宫”，令他掌管天下道教，自此，白云观成为全国的道教中心。

七真殿供奉着王重阳及其七大弟子——马钰、谭处仙、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二（人称“北七真人”）。殿内有康熙皇帝的亲笔题词。七真殿为观内道士的主要宗教活动场所，也是全真龙门派历代律师传戒之地。

四御殿中三清阁内存有明版《正统道藏》一部。

元君殿也叫子孙堂，奉祀着碧霞元君的塑像。碧霞元君相传是东岳大帝的女儿，其职责是照察人间善恶。在其两旁分别供奉着送子娘娘、催生娘娘、眼光娘娘和天花娘娘。众多的“善男信女”被吸引到这儿来烧香许愿，祈求神明的保佑。

元辰殿也叫六十甲子堂，奉祀着道教中的六十位星宿神。这些神的名字都是天干、地支循环相配而命名的。过去人们迷信地认为每个人在天上都有一个相对应的星宿，故而以自己的生辰、属相为根据来此寻找、礼拜自己的本命神，以求一生平





安。这里也属香火较旺的一处。

白云观的后花园——云集园，素有“小蓬莱”之称。

白云观的石猴和铜骡也成了一大景观。

关于白云观的石猴，老北京有这样的传说，“神仙本无踪，只留石猴在观中”，石猴便成了神仙的化身。观内有三只石猴，其中一只雕刻在山门的石壁上，只有手掌大小，形象活泼可爱，另外两只在其他地方。据说用手触摸这只石猴，可保人吉祥如意。

白云观的铜骡，是康熙皇帝为了纪念他下江南时的坐骑而令人铸造的。老北京传说这只铜骡有祛病免灾之功，头疼触其头，腹痛摸其腹，便可痊愈。

解放前，每年春节前后这里都要举行盛大的庙会，特别是正月十九日的“燕九节”更是一番热闹景象。据载，正月十九日是丘处机的生日，在他生前，每逢此日，道教徒便为他祝寿，渐渐形成了庙会。所以正月十九日成了白云观最热闹的一天。其实，正月十八日晚上也非常热闹。据说，丘处机死后，在每年正月十八日夜，都要变成游人、乞丐、乡绅等重返观中，如能与他相遇便会遇上好事。于是，很多人在这天晚上来庙中烧香、碰运气。就连皇帝有时也派人在十八日夜送来酒席。

白云观还有大量碑刻，是研究道教史的宝贵资料。白云观现是中国道教协会会址。此外，以白云观为名的宫观还有很多，如上海有海上白云观。

（三）泰山封禅与道教诸神

泰山，道教名山胜地。位于山东省泰安市。古称岱山，又名岱宗，春秋时改称泰山；因位处我国东部，故又有东岳之



称。总面积 400 余平方公里，主峰海拔 1514 米。山上景色壮观，古迹遍布，为我国名山之首，素有“五岳之长”、“五岳独尊”之美誉。

道教认为泰山是“群山之祖、五岳之宗、天地之神、神灵之府”，因此被尊为道教的一大“洞天福地”，被称为“第二小洞天”。它还是古时历代帝王举行封禅大典和祭告天地等宗教活动的重要场所。于泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，曰封；于山南梁父山上辟基祭地，报地之功，曰禅。封禅泰山列入史实记载的是从秦始皇开始的，他登基的第三年（公元前 219 年），便东巡泰山封禅。公元前 209 年，秦二世封禅泰山，并刻石纪功，其碑尚存十个残字，成为名山刻石之祖，稀世珍品。汉武帝也前后八次封禅泰山，封禅活动成为历代封建帝王的大典，且愈演愈烈，成为我国古代最高形式的国家祭祀仪式之一。由此可见，数千年来，泰山始终作为国家、民族和天地的象征而受到帝王的崇拜和祭祀，这不仅在中国，而且在世界上也是无与伦比的，这是世界历史上独有的精神文化现象。

在道教看来，泰山是神仙发源地之一。从《山海经》中记载的昆仑—泰山的巫师活动，到秦皇汉武的求仙寻药；从最早的《太平经》到民间的秘密教派，都把泰山视为洞天福地，作为修炼、长生的灵应仙界，因此泰山成为道教的神山。

泰山上供奉的神很多，山上有玉皇庙，山下有王母池，而其他各种地位的神更是多不胜数。从宗教地位看，东岳大帝因屡受历代帝王褒封而被供奉为神灵界的王者，奠定了他在中国诸神中的地位，被誉为“泰山神”，他的权利极大，既掌管天仙六籍，又掌管人世居民高低贵贱、禄科长短之期，还掌握十





八地狱六案簿籍，七十五司生死之期，成为帝王授命于天、治理天下的保护神。

自明清之际流传的神祇——泰山石敢当，起源于自然崇拜中的灵石崇拜，后通过人格化而倍受广大百姓的喜爱，成为勇敢正义的化身和镇妖辟邪的吉祥之神，在民间甚为流行。

更值得一提的是泰山之巅，“天街”碧霞祠中供奉的碧霞元君。数百年来，就属她的香火最旺。民间尊称她为“泰山老奶奶”，山东一带的民间祭祀，她占着绝对优势，民间传说中关于她的灵迹的神话也特别多。碧霞祠香火独旺于泰山，一是因为据说十分“灵验”，再就是因为她比其他神仙似乎更具人情味。那些来烧香还愿的、祈求美满姻缘的、祷告消灾却病的、希望泰山老奶奶赐个胖儿子或胖孙子的诸色人等，踏进碧霞祠，面对“泰山老奶奶”，就会产生几分亲切感，登泰山时的艰辛也抛到九霄云外。拜“老奶奶”似乎是祈求老一辈的指点与恩赐，所以来者目标都很明确，也非常现实。从民间对待碧霞元君的态度上，使我们再次看到，民间对道教神仙的崇拜，仍具有民俗的特点，只要神仙“灵”，自然香火旺，至于它在神仙世界中有何地位就不太重要了。

（四）蓬莱仙山与蓬莱阁

神仙在天地之间自由遨游，但也需有一个歇脚和聚集的地方。从“仙”字来看，它与山的关系非常密切。也就是说，一个人要想得道成仙，必须隐进深山，长期修炼，方能达到老而不死。因而高耸入云、幽深莫测的山便成了众神仙聚众活动之地。蓬莱山就是其中之一。

蓬莱山在渤海中，其实是由三座山组成，包括蓬莱、方丈、瀛州。因后世流传的仙话往往多称蓬莱，因此蓬莱就成了





“仙山”的代称。

《海内十洲记》分别叙及三神山，说蓬莱周围环绕着黑色的海水，即使无风也会碧波万丈，凡人无法靠近；方丈岛上专门聚居着群龙，有金玉琉璃的宫殿；瀛洲岛上生长着灵芝仙草。

传说蓬莱山上有很多玉石，高耸险峻，山泉如酒，味甘，名之为醴泉，饮数升辄醉，可令人长生。仙山固然美丽而奇妙，更重要的是传说这上头有种种使人不老不死的药、草、果、水。缥缈虚幻的仙境，寄托着人们在仙道思想影响下对于纷扰、短促的人生的超脱心理。随着道教的盛行又染上了浓厚的宗教色彩。但是追求长生乃是人的普遍愿望，其中也包含着一种积极的热爱生活的精神。

凡人到不了仙山，甚至连至高至尊的国君派人去求仙也达不到目的。居住和来往于仙山的，只能是修炼出来的超脱尘世的“仙人”。长生不死和神通广大是他们的两大特点。蓬莱仙系是一个成员众多的群体，从其来历和身份看，一般有以下三类：一是神仙家、方士修炼而成；二是从神仙转化而来，如盘古、黄帝、西王母等；三是一些历史人物，如老子、吕尚、东方朔等。老子作为道家创始人，被尊为“太上真人”，住在唯有飞仙能到其处的蓬莱山上的九天真王宫里。这些历史人物各有其不凡的事迹传说，因此被奉为仙人。

随着道教势力的不断扩大和仙话传说的深入广泛，北宋年间，道教信徒在山东蓬莱县城北渤海边的丹崖山顶，建起了蓬莱阁。阁分两层，高十五米，重檐八角，绕以回廊，阁底环有十六根大红木盈柱。整座建筑雕梁画柱，珠帘卷雨，十分壮丽。阁南有三清殿、吕祖殿、天后宫、龙王宫等道观，高低错





落，浑然一体。阁东有苏公祠，东南建观澜亭，可观苍海日出，阁西有海市亭等胜迹。因其下临大海，殿阁凌空，云烟缭绕，再加上偶而出现的虚无缥缈的海市蜃楼奇观，令人神往，因此历来被称为“仙境”。神话传说“八仙过海”的故事就发生在这里。据载秦始皇、汉武帝也都曾为求觅长生药先后到过此地。

蓬莱阁作为重要的道教建筑，已成为我国著名的旅游景点，吸引着大量的中外人士前来观光旅游，享受“仙境”中飘飘欲仙的感觉。

（五）崂山及其道观

崂山是道教的名山胜地，位于山东省青岛市崂山区境内，为我国沿海名山之一，主峰名巨峰，俗称崂顶，海拔1133米。境内山峦峭拔耸秀，涧壑曲折，危石累累欲动，古柏苍松竞翠，修竹奇花争妍，山海相连，云飞霞飘，一派迷人景色。自古便被人们誉为“神仙之宅，灵异之府”，并传说山中不仅住有神仙，而且还有可致长生不老的仙丹妙药。

古往今来，许多方士、道士纷纷前往山中隐居修炼。据载，秦始皇曾赴崂山求仙，会仙人安期生；徐福入东海求仙药时曾从山中出发，今太清宫前海中尚留有徐福岛，为当年徐福东渡时的入海处。

唐代帝王好方术，修仙学道之士视崂山为幽奥寻真之境。道士王旻、李遐周于唐天宝七年（公元748年）由京师到此山炼丹修道，玄宗赞之，因改称辅唐山。后唐道士刘若拙由蜀云游到此潜修，于北宋建隆二年（公元961年）被封为华盖真人。

宋元以来，许多方士道士进入山中修炼，并创建宫观，使



崂山逐渐成为道教名山，道教鼎盛时，建有九宫、八观、七十二府等。现存上清宫、太清宫、太平宫、华楼宫等，而以太清宫最为有名。它于宋初建立，坐落在崂山东南，三面依山，一面临海。

另有长春洞，为丘处机修炼处，他刻的“访道山”、“游仙仓”等字迹犹存，并有遗诗十首刻于太清宫三清殿巨石上。海岸塔底有洞，名曰“仙窟”，传为张三丰隐修处。紫阳洞，传为明代道士孙紫阳隐修处。

（六）“天下之幽”的青城山

青城山位于四川灌县境内，因诸峰环绕、青山四合，状若城廓，终年长绿，故名。也称“青城都”。它海拔近两千米，背靠岷山，其中有三十六峰、七十二洞、一百零八处胜景，素以幽静闻名天下，有“青城天下幽”之誉。

青城山是我国道教的发祥地之一，自古以来不少羽客、隐士来此结庐居住。相传东汉末年道教创始人张道陵（张天师）在此设坛传道，此后青城山上道教宫观逐渐兴起。

青城山上宫观遍布，目前保留下来的建筑及其遗址尚有三十八处。其中的长生宫乃青城山道教主要宫观之一，原是西晋时隐士范长生的住所，他是继张道陵在青城山发展道教的重要人物，传说他活了一百三十多岁。

建福宫，始建于唐代，传说轩辕黄帝同蚩尤作战，请青城山宁封助战，在此筑坛拜师。宁封帮助黄帝打败了蚩尤，黄帝封他为五岳丈人，并统管五岳鬼神，后人遂建观纪念。

天师洞，道家称为第五洞天，是三十六洞天之一。相传东汉末年张道陵曾在此讲经传道。洞北的三岛石，巨石耸立，上刻“降魔”两个大字，相传张道陵降魔时挥剑劈石，裂而





为三。

祖师殿，始建于晋代，殿内有八仙壁画和诗文刻石，供奉泰山神东岳大帝，真武帝君和铁拐李、吕纯阳祖师、张三丰祖师等神像。祖师殿环境幽静，历代都有人到此读书。据说唐睿宗女儿玉真公主和金仙公主曾在此修道，羽化后葬于此山。

上清宫，始建于晋代，大殿奉祀老君像。宫前山岩上刻有“天下第五名山”、“青城第一峰”等摩崖石刻。

青城山趣闻逸事不少。据传张道陵在此传道，为人治病并炼神丹。成丹后，自己吃下半服，不愿上天，乃分身数十人，常在门前水池中乘丹游戏。张道陵放话说，他等一人来后，一同上天。后有一赵生来山，张道陵试赵生七次，最后授赵丹经，与赵一同白日飞升，成仙而去。

又传武则天当政时，孙思邈在青城山撰《千金方》三十卷，书成后即白日飞升。在前蜀王建当政时，成都大慈寺一僧，入青城大面山采药，遇一老翁，招待了他一顿斋饭，又赠他钱五百。左右童子对僧人说，那老翁乃是孙思邈啊。时间相距竟有二百三十多年。

（七）天下第一仙山——武当山

武当山又名“太和山”，位于湖北省境内。北通秦岭，南接巴山，方圆四百公里，是我国道教名山之一。它高险幽深，气势磅礴，标奇孕秀，飞云荡雾，素有“天下第一仙山”之誉。

山中有七十二峰、三十六岩、二十四涧、十一洞、九泉、三潭等众多风景名胜迹。主峰天柱峰，海拔一千六百一十二米，峰奇谷险，洞室深邃；山间树木郁郁葱葱，奇花异草漫山遍野，名贵药材比比皆是。武当山是道教七十二福地之一，是历





代方士、道士隐居修炼之胜地。

相传唐贞观年间，均州太守姚简祈雨于武当山，见五龙从天而降，遂在此建五龙祠。至宋代建筑规模不断扩大，但元代大部分毁于兵火。明永乐年间，明成祖命令工部侍郎督领三十余万人在此兴建宫观，历时十二年之久，从北端的净乐宫到天柱峰顶的金殿，约七十公里，建成一批雄伟壮观、风格不一的建筑，计有房舍二万多间，建筑面积达一百六十多万平方米，拥有八宫、二观、三十六庵、七十二岩庙、十二亭、十祠等庞大的道教建筑群。主要的宫观有玉虚宫、遇真宫、元和观、紫霄宫、太和宫等。

驰名中外的金殿，坐落在天柱峰的顶端，又称金顶，是武当山最突出、最有代表性的建筑。除地基外，全系铜铸部件铆焊而成，外鑲赤金，光灿夺目，数十里外烁烁可见，是我国现有最大的铜建筑群。

至清代，武当山道观的产业还有“八百里官山”等。清末民初才渐趋衰微。相传东汉阴长生、晋谢允、唐吕洞宾、五代陈抟、明张三丰等，都曾在此修炼。

此山之所以取名武当山，与道教信奉的真武大帝有关。真武大帝又称玄武，相传他曾在此山中修炼四十二年，后功德圆满，得道飞升成仙，世人认为非玄武不能当此，故名武当。有关他的传说很多，说他是净乐王与善胜皇后的儿子，因善胜皇后梦吞日光，从而有娠，怀胎十四个月后，诞于王宫，生下来就具神灵，勇猛威武。他不贪恋王位，专心修行，并在宫中立下誓言，一定要辅助玉皇大帝，扫除天下妖魔，救护民众。父王不能禁止，于是舍家辞父母，入武当山修道，功成圆满，白日登天。玉帝闻其勇猛，令其职掌北方天界，统摄真武之位，





以断天下妖邪。

(八) 华山仙迹

华山也是道教名山，为我国著名的五岳之一。位于陕西华阴县南，属秦岭东段。主峰海拔两千一百五十四米，其雄奇险峻，居五岳之首，自古有“华山天下雄”之誉。华山主要由南峰（落雁峰）、东峰（朝阳峰）、西峰（莲花峰）、北峰（云台峰）、中峰（玉女峰）五峰组成。五峰环耸，犹如一朵盛开的莲花，我国古代“华”与“花”字相通，故名华山。

华山作为人们崇敬和祭拜神祀的场所由来已久。据传说，盘古、轩辕黄帝都曾在此居住。后来尧、舜及周武王都曾巡狩华山。早在道教未形成之前，就有许多神仙家于山中隐居修炼，如冯夷、青鸟公、毛女、赤斧、萧史、弄玉等。道教形成后，众多修道之士入山创建道观，隐居修炼。北魏时寇谦之曾入华山修炼，他独居石室，自出采药；北周武帝时道士焦旷曾独居北峰之上，辟谷餐霞，服气炼养；唐代高祖、太宗曾亲临华山拜岳，唐睿宗的女儿金仙公主亦入山修道。传说八仙中的人物汉钟离、吕洞宾等都曾游历过华山或在山中隐居修炼过。最著名的是五代高道陈抟隐居华山四十二年，写下了《指玄篇》、《无极图》等著作，并广收弟子，阐演道义，使道教日益兴盛，并使华山在道教史上的地位更加突出。全真道兴起后，王重阳、贺志真都曾居于山上，广凿岩洞，潜心苦练。

明代是华山道教的鼎盛时期，道士在华山上的宗教活动十分频繁。此时官府也积极配合，在山上山下广建宫观，修筑道路，大开石洞，各处道观香火旺盛，四季云游道士往来不绝。为此，华山的西元洞，被道教称为十大洞天中的第四洞天，名“三元极真洞天”；华山洞为三十六小洞天的第四洞天，名



“太极总仙洞天”。华山的道教宫观很多，但由于山上多奇峰峭壁，所以宫观建筑规模较小，而且多依山势而筑，险峻异常，别具风采，让人产生非神仙不能居住的感觉。

华山与中华文化自古以来就有着深刻的内在联系，华夏民族之“华夏”两个字，章太炎先生认为就是指华山与夏水，“华夏民族依华山而居”，说明华山在中华民族形成过程中的重要地位。而道教的传播，从“五斗米”教诞生的那一天开始，由汉中经长安，再经这里走向中原，这是一条举足轻重的传播渠道。华山之所以成为道教圣地之一，除了其本身内在的因素外，也许与此有着紧密的联系吧。

（九）地上冥府——酆都鬼城

闻名遐迩的鬼城，坐落于四川酆都县城东北隅的平都山上，号称幽都或鬼国京城。这里苍山叠翠，风景优雅，长江如练，山水相映，美若仙境。但是，在道教的经典里，这个风景宜人的地方，却成了“阴曹地府”的所在地。人们按冥府构想，陆续在此修建了天子殿、鬼门关、阴阳界、奈何桥、十王殿、无常殿、城隍庙、东西地狱等各种“幽都”殿宇。

据说进入地府的第一站，是地处山腰的寥阳殿，殿外现存石拱桥三座，明代以前名为通仙桥，意为走过它可得道成仙。明代以后却改成“奈何桥”，道士们常在桥面涂上桐油，使桥面光滑如镜，难以行走。并宣称：人死之后，其鬼魂必过此桥，生前作恶者会跌下桥去；生前为善者，能顺利通过，再次投生变人。仙桥变成了鬼桥。

经寥阳殿登上山头，即到阎罗殿。殿内光线昏暗，塑像林立。这里的主神是威行赏罚的十殿阎罗王，还有按察善恶的“六曹”、“判官”，勾魂追命的无常、恶鬼，十八重地狱的种





种惨景。阎罗之名，源于古印度的一位神祇，意为“幽冥界之王”。到了唐末，中国佛教将其一变而为十，并分别加上了中国化的王号，后来才被道教所用，只不过又蒙披上一层道教的色彩，说十殿阎罗就是张天师手下专司捉拿孽鬼的“十大元帅”。这充分体现了佛道杂糅的特点。

走出“鬼气”冲天的阎罗殿，紧接着便是“神气”十足的天子殿。殿内正中的金身塑像，便是道教幽冥世界的最高统治者天尊阴真鬼帝。它的头顶高悬“善恶昭彰”匾额，两边侍立着手操朱笔、算盘、生死簿的四大判官。整个大殿的气氛十分森严。但有趣的是，殿后配祀着一位漂亮俊秀的“天子娘娘”，传说她是“肉身成圣”，其塑像具有弹性。大殿一侧是鬼帝夫妻俩的卧室，床榻被帐俱全，颇带人间烟火味。

酆都得“鬼城”之名，直接与西南地区的氐羌系统的少数民族所信奉的巫教（亦称“鬼道”）有关。而道教吸收了巫术，信徒中又有大量氐羌族人，所以称道中巫师为“鬼吏”，称初学道的信徒为“鬼卒”、“鬼兵”。可见道教一开始就和“鬼”结下了不解之缘。“鬼城”之名就慢慢演变而来。汉魏之际，酆都是“鬼道”传习中心之一，这时是鬼仙同居；唐宋时代，宫观林立，已是仙鬼一体；明清以来，道观涌入各色鬼众，仙踪大多变成鬼迹，“鬼城”之名因而大噪。地上人间存在着冥府，看似荒唐可笑，但它从另一侧面反映了道教的发生、发展史，它遗留下来的建筑、雕塑、壁画，更是中华文化宝库中的珍品。

（十）道教壁画艺术的宝库——永乐宫

在祖国各地众多的名胜古迹中，道教宫观以它们独具的特色吸引着人们。永乐宫就是因其瑰丽的壁画艺术而闻名于世。





永乐宫，原名大纯阳万寿宫。位于山西芮城县龙泉村，传为吕洞宾诞生地。乡人为纪念他，就建了吕公祠。金朝末年扩建为道观，元初毁于大火，随后重建，历时十五年。元世祖时敕令升观为宫，宫址原在芮城永乐镇，故名永乐宫。是道教全真教派的重要宫观，为全真教三大祖庭之一。1959年因修建三门峡水利工程，将永乐宫全部建筑从永乐镇迁移至龙泉村复原保存。宫内主体建筑五座，即宫门、龙虎殿、三清殿、纯阳殿、重阳殿，垂直排列于中轴线上，不设东西配殿，打破了传统布局的设计。三清殿为宫中主殿，内奉玉清、上清、太清神像。

永乐宫艺术价值最高的是它精美的壁画，总面积近一千平方米，题材丰富，笔法高超，为我国绘画史上的杰作，被誉为“东方艺术之冠”。

各殿的壁画以三清殿的最为精美。一幅名为《朝元仙仗图》的壁画，面积共四百二十四平方米，为诸神朝拜道教始祖元始天尊的图象。画中有神仙二百六十八个，按对称的仪仗形式排列。这些神仙，有的对话，有的倾听，有的顾盼，有的沉思，神态表情不同，性格形象不一。所有这些，作者只用了简练的线条，就表现的各尽其妙。

纯阳殿绘有《纯阳帝君仙游显化图》共五十二幅。壁画内容包罗万象，有道观、医馆、私塾、旅店、街市、村舍、园林、山野等，以及活动在这些地方的各类人物。画面充满了浓厚的生活气息，富有时代和地方特色，可以说是一幅十三、十四世纪中国社会生活的缩影，是研究当时社会生活的宝贵资料。

重阳殿绘道教全真派首领王重阳故事画四十九幅，每幅都





有标题，为研究绘画内容和道教发展史的重要资料。龙虎殿绘有神荼、郁垒等神将的画像，技法十分精美。

永乐宫壁画继承了唐宋绘画的优秀传统，又具有元代壁画的特色，它的规模和艺术成就，在中国现存同类题材壁画中可谓首屈一指。从中可以看出道教绘画艺术在中国传统文化中所占的地位。

第三节 道教信仰特征

在我国流传的五大宗教（即佛教、天主教、基督教、伊斯兰教、道教）中，唯有道教是中国土生土长的宗教。从道教的思想渊源看，它主要导源于中国古代的鬼神观念、神仙方术及黄老学说。可以说，道教是我国古代社会鬼神崇拜的延续和发展，道士是古巫祝、方士之遗绪。从道教义理上看，它的一个重要特点就是不囿于本身思想的束缚，什么在民间信仰广泛，就将什么纳入自己的教义。我国古代社会的天人合一、天人感应以及谶纬之学等宗教色彩较浓的思想，都被道教所吸收利用。道教的规戒科禁，亦即宗教道德，也与儒家的纲常伦理思想不相违背。道教的礼法仪式也基本上是源自儒家。因此，道教信仰特征打上了很深的中华民族的烙印。

一、多神特征

道教是以道家哲理和神仙信仰为核心的多神教。

道教构筑了一个完美的神仙谱系。据宋代以前的几种道教经籍《列仙传》、《神仙传》、《续仙传》、《集仙传》、《集仙录》等记载，共有神仙四百余人。





道教最高的神仙是元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，以下有三十六天帝，还有大明、夜明之神，北斗之神，五星五行之神，太一、文昌、列星诸神，风雨雷电诸神，五岳、五镇、四渎、四海诸神，以及五祀八蜡、城隍土地、先农先蚕等等。宇宙到处有神灵，就连人体的各种器官，也都有神灵住守。神可谓无所不在，无所不有。

道教这种庞杂的神灵谱系是同中国的具体国情密切关联的。中国分散的小农经济造成了人们多种神灵的观念；庞大而复杂的官僚机构使神仙世界也职务繁多，大一统的专制帝国的政治传统又必然导致至上神的出现。

道教的主神中实际以元始天尊、太上老君、玉皇大帝影响最大。其中元始天尊不但是最高的天神，同时又是“道”的化身，被公认为道教的至上神。太上老君（老子的化身）实际上是以创教的教主面目出现的，他同时又是“道”的人格化。早在南北朝时期太上老君就退居于元始天尊之下，将元始天尊的至上神的地位突了出来。玉皇大帝在道教中出现较晚，至宋代被皇帝册封为道教主神。玉皇大帝本质上是中国社会儒、释、道三教合一的国家宗教中的帝王神。这样，由皇帝管理有形世界，玉帝管理无形世界（或曰精神世界）的模式形成了。可见，道教神灵谱系中浸染了冷酷的封建宗法政治色彩。

道教诸神来源不一。广泛吸收民间的神，是道教不断壮大声威的途径之一，也是控制神权、吸引民众信仰的一个重要手段。这些天神、地祇、人鬼，有许多来自汉民族的古代神话传说，原属于民众的创造，道教将它们收罗尽致，按中国封建统治秩序进行组合，如三清境的八仙、九真、九圣二十七个位





子，显然是仿《礼记·王制篇》中的天子——三公——九卿——二十七大夫的结构而来^①。而民间信仰的天上玉皇大帝——地方城隍、土地——家中灶神、门神——阴间阎罗、判官、小鬼这个神鬼体系，则更是中国封建社会组织结构的投影。

道教神仙的另一个重要来源，是历史上的帝王、名贤、功臣及传说中的道德高尚之士。在《真灵位业图》中就有：玄圃真人轩辕黄帝、北帝上相秦始皇、北帝太傅魏武帝、西明公领北帝师周文王、帝舜、夏禹、帝尧、太极上真孔丘、明晨侍郎三天司真颜回等约六十余人。将这些人奉为神仙，看似有点可笑。如孔夫子，生前极力反对谈神论鬼，死后却让他占了一个高高的仙位。在另一部书《老子中经》中，又安排他做了人身中的丹田之神，真是滑天下之大稽。不过中国人本来就有帝王受命于天的观念，既然受到天命，称为天子，不是神是什么？只不过儒家称帝、称天，后来着重向伦理和等级名份的方向发展，道教则沿着宗教的立场加以利用。在古代的中国人看来，有谁生前造惠于民众，死后被人民祭祀是天经地义的事，所以，他们应该受人间香火。明白了这一点，就能理解为什么道教会那么起劲地收罗历史名人进入神仙谱系。

道教还有一种特殊的神，即人身中之神，并认为在人身的一部位都有神。它们在《黄庭经》中被叙述的最详细。如头部：发神名苍华，脑神叫精根，眼神是明上，鼻神称玉垄，耳神谓空闲，舌神为通名。五脏神有：肺神皓华，肝神龙烟，

^① 《礼记·王制》，自《十三经》（上），国际文化出版公司，1993年版，第446页。



肾神玄冥，脾神常在等。每一部位的神都各有专司，主持着人身中全部生理活动。修炼时，存想这些神，就可得道成仙。身中之神虽然地位很低，但与整个神仙系统是统一的，是神仙系统的一部分。

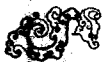
由此可以看出，道教一直奉行着多神崇拜，这种特点如果溯流追源，可以一直追到原始社会的多神崇拜。原始社会中，人们普遍奉行自然崇拜，对天地及种种事物都赋予神性。进入阶级社会后，统治者对这种万物崇拜进行过几次整顿，但这种崇拜多神的现象却始终未能改变。天神、地祇、人鬼的队伍依然十分庞大。

道教的多神崇拜与基督教、伊斯兰教等一神教不同，道教中的神灵没有排他性。对道教来说，不仅教内诸神是互补的，甚至同异教的诸神也是相容的，过去有人在宫观里将太上老君同孔子、释迦牟尼、穆罕默德、耶稣等一起供奉就很好地说明了这点。多神崇拜的特点，决定了中国人的宗教感情很难专一。因此，有人评价说，中国人“见庙烧香，见神磕头”，哪位有用拜哪位，有实用主义特点。

二、追求长生不死

不少宗教把人世比作苦海，诱导苦难者把对幸福的向往寄托于彼岸天国；企望灵魂得救，来生幸福或进入永远极乐的境地。而道教的人生观则大不相同，认为能生活在现实世界是一件乐事，能长寿更为大乐，能不死成仙则为极乐，死亡才是最大的痛苦。因而它主张乐生、重生，为生存而斗争。鼓励人们不屈服于天命，要循道修炼性命，争取延年益寿，最高的理想是长生久视。这跟儒家“死生由命”的宿命论不同，其中包





含着积极人生意义。这种重视生命价值的教义，也是道教的一大特点。

早期道教的重要经典《老子想尔注》，就把《老子》中的“天大、地大、王亦大”改为“天大、地大、生大”，认为“生”确实比“王”重要，如果连最起码的生存都谈不上，怎么能称王呢？因此“生”应该排在第一位。《道藏》的首经《元始无量度人经》也是强调“仙道贵生”。这里面蕴含了道教对生命的热爱。正如日本研究中国道教的学者所说：“在地球上使自己生命无限延长，这就是神仙说的立场。似乎可以认为现实的人们所具有的使天生的肉体生命无限延长并永远享受快乐的欲望，便产生了神仙说这样的特异思想。这种思想在其他国家是没有的。”^①

其实，对人生短暂的忧患乃是一直困扰着人类心灵的一个永恒性的问题。生存的本能一直是人类心头萌动的最主要欲望，中国俗语所说的“好死不如赖活着”就说明这点。这种人类最古老、最深沉的忧患使一代又一代人们的心灵中不断涌出恐惧的感觉，而尘世的乐趣、幸福、愉快又进一步加重了这种恐惧的分量。因此，道教不遗余力地想方设法要使人类长寿。道教宣扬的理想境界就是得道成仙便可以长生不死，在仙境中过仙人的生活。

道教的“仙境”并不完全是指缥缈、美妙的天国，如道教宣称的三十六洞天、七十二福地，就都是我国一些十分秀丽的胜迹。所谓成仙，也并非人死后灵魂升入仙境，而是指人的

^①（日）注德史：《道教史》，上海译文出版社，1987年版，第55—56页。





形体可以长生不死，可在世俗人间和人们生活在一起当“活神仙”，也可以到仙境去超脱凡尘、自由享乐。

正因为道教提出要在现实中做“活神仙”，所以它与佛教实行禁欲苦行恰好相反，主张人要活得舒服，活得快乐、自在，这就吻合了人们的享乐需求。如葛洪在《抱朴子·对俗》中说：“人道，当食甘旨，服轻暖，通阴阳，处官秩。耳目聪明，骨节坚强，颜色悦怿，老而不衰，延年久视，出处任意，寒温风湿不能伤，鬼神众精不能犯，五岳百毒不能中，忧喜毁誉不为累，乃为贵耳。”^① 因此，道教容易为世俗的人们所接受。另外，它在一定程度上也鼓励人们向自然和邪魔妖鬼等恶势力作斗争，争取延年益寿，直至长生不死。

围绕着长生不死这一主题，道教便创造了一套能够使人长寿的方法，这就是所谓的道功修炼法术。从理论上讲，道教强调形神相须，生道合一，认为要想长生便必须安神固形，性命双修，于是乃有了性功修心、命功炼形的说法。道教还吸取古代社会在民间流行的各种养生之术，创制了很多养生的方法，如外丹、内丹、呼吸、吐纳、服饵、辟谷、存思、动功、食物、房中术等等。由此可见，道教哲学是一种修炼长生之道的实践哲学。

三、重视实践力行

世界上许多宗教的功能主要是给人们提供一种思想信仰，其注意力放在教义教规的完善和遵守以及祭祀、祈祷的肃穆和

^① 葛洪：《抱朴子内篇·对俗》，上海古籍出版社，1990年版，第18页。





虔诚上。道教给人们以信仰，同时又辅以各种道术来完成其信仰目的，即所谓“道无术不行”。信道还要得道，得道必须实践力行，这是道教的一大特色。

道教总结出一套实践力行的方法，即创制了一套独特的修炼方术。他们扬言，若按此修炼，就可以长生不死。主要方术有内养、外养和房中术。

内养，是指按一定的方法，运用人体内固有的精、气、神的力量，来达到长生和成仙的目的。具体又分“守一”、“行气”和“内丹”三项。

“守一”（又称“存神”），就是依靠人的意识来守住体内的魂神，使魂神不受外界的干扰，做到形神不相分离，以达到长生不死。做到这一步就必须断绝种种贪欲之念，闭塞魂神外出的通道，使其长驻体内。

“行气”（又称“食气”、“服气”、“炼气”）是以呼吸吐纳为主，辅之以力，引动对肢体的导引和按摩，以舒展筋骨，流通血脉，达到长生之目的。据说，古代高龄人的代表彭祖就是因为善于“导引行气”而得长寿的。“内丹”，即修炼家把人体的某些部位比作炉鼎，以精气神为对象，按照一定的方法、一定的步骤，进行炼养，使精气神在体内凝成内丹而长生。

外养的方法主要有“服食”和“外丹”等。“服食”是指服用药物以使身体健康而达到长寿。药物有丹药（人造仙药）和草木药两种。丹药即炼丹的结晶。草术药是指从深山旷野中采集的自然药物。

“外丹”（又称炼丹术、仙丹术和金丹术）指用炉鼎烧炼铅、汞等矿石（或掺一些草木药）来制造长生不死的丹药，





通过服食丹药而长生。



彭祖

房中术（也称男女合气之术）讲求男女阴阳合和及房中节欲，认为这种方术可以使人延年益寿，乃至长生不死。

上述种种方法，实际上都不可能达到长生不死，因而流行了一阵子后，就不那么畅行了。唐代的许多皇帝包括李世民在内，都是为了长生，服用金丹以致慢性中毒而早死。不过，修炼外丹，却意外发现了黑色火药，成为世界化学的重要起点。





道士们认真实验的态度和取得的实际成果也不能不令人钦佩。如南朝梁代道士陶弘景享有“山中宰相”之称誉。他相信外丹术，梁武帝赐给他黄金、朱砂、曾青、雄黄等原料，助其炼丹，陶弘景不轻信以往丹书，二十年间亲自七次试炼，后来炼出飞丹，颜色如同霜雪一般，人们服了它会有身轻如飞的感觉，但他并不认为是成功的，他写成《合丹药诸法式节度》、《炼化杂术》等著作，忠实地记录了试验过程以供后人参考。这是一种科学的态度，不同于江湖骗术之流。

道教的房中术强调节欲等，有一些养生的学问，但后来渐变为淫秽之术，遂为人们所唾弃而消失。

道教的内养修炼方术，是自我炼养的方法，起于南北朝，盛于唐宋，成熟于元明清，是后期道教的主要修道方法。

它强调修道者必须身体力行，才能有所成就。修道者在道书和道师的指点下要自觉自悟，认为入道深浅如人饮水，冷暖自知。心意不诚之人，局限书本知识之人，害怕艰苦之人，绝无所成。当今社会上流行的各种有效的气功功法，很大一部分出自道教的内养之术。脱去其宗教的神秘、荒诞的外衣后，人们将它作为一种治病健身的方法，确有很大益处，这是道教文化对现代社会的一大贡献。

道教的种种修炼方术，都具有可操作性，又要求操作者有直觉体验。于是，道教形成了重视实践力行的特色。这是道教一个优良的传统。它突出强调了“行”的作用和地位，推进了中国哲学对知行问题的探讨，在中国哲学史上有深远的影响。





四、我命在我不在天

我命在我不在天，是道教的基本命题之一。语出《抱朴子内篇·黄白》：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”^① 一般宗教都认为人的寿命的长短，全由老天决定，所谓“生死由命，富贵在天。”这种观念一直在民间流传。但道教却认为寿命并不是由天决定的，而是决定于人自身。人只要善于修道养生，安神固形，便可以长生不死，这是道教异于其他宗教的一大特征。

正因为道教追求的是长生不死，换句话说生存与享乐，为了这种生存与享乐，它对人的健康表现出极大的热情，对人的寿命表现出最大的关注。为追求长生不死，积极同大自然作斗争，提出了这一力争掌握人生命运的口号。因此，道教在形成了祈神降福、驱鬼避邪的仪式的同时，也在寻求增强人的抵抗力以避免病疫侵害的方法及长生不死的途径。

道教的这种精神与儒家的“生死由天”、佛教的相信因果业力思想迥异其趣。正如傅勤家先生所说：“儒畏天命，修身以俟；佛亦谓此身根尘幻化，业不可逃，寿终有尽；道教独欲长生不死，变化飞升，其不信天命，不信业果，力抗自然，勇猛何如也！”^② 牟钟鉴先生也说：“世人常以外丹未得长生，反致速死和道术未能使人成仙为由，嘲笑道教的神仙说为荒谬虚

① 葛洪：《抱朴子内篇·黄白》，上海古籍出版社，1990年版，第123页。

② 傅勤家：《中国道教史》，上海文化出版社，1989年（影印本），第241页。





妄，但这仅仅是事情的一个方面。人们往往忽略了事情的另一方面，即长生之道包含着人类对现实生命的挚爱和对生死奥秘的探求。”又说：“生命的保养和升华是幸福的基础，哪里能够不加以重视呢？对待个体生命的不同态度，会导致根本不同的结果：一种是重命（命运之命）轻生，得过且过，无所作为，生死寿夭听任命运摆布，不养生，不治疗，不节欲，不防灾，吾见其生理生命必早趋于枯萎，又知其精神生命更快失落迷茫，虽美其名曰旷达，实是轻率消极，不足取焉；另一种是轻命（命运之命）重生，相信人有回天之力，天生之而人成之，人可以发挥主观能动性把自己的生命磨炼得更坚强更深厚更有持续力，病者可康复，弱者可健壮，夭者可长寿，不断排除各种伤由死因，掌握生命活动的内在规律，内疾不生，外患不入，把生命延续得尽可能长久，这是一种积极进取的生命观，应该给予肯定。……道教的抗命逆修精神表现出一种敢想敢做的大无畏气概。”^①这些话反映出道教敢于同大自然抗争的特点。它在客观上启发人们去探索人生、人体、命运、社会、宇宙等方面的奥秘。也为人的后天努力留下了余地，各种各样的修炼术都是试图把握命运、自我主宰的一种努力。

总之，“我命在我不在天”的命题，鼓舞了人们战胜自然和社会灾难的信心，也增强了道教中的有志之士开发人体潜能和追求超自然力的勇气。

^① 牟钟鉴：《走近中国精神》，华文出版社，1999年版，第139—140页。





第四章 当代道教

经过晚清以来中国社会的变革和西方文化东渐的影响，道教在中国近现代处于相对衰落的时期。改革开放后，党和政府对具有古老传统的道教给予了高度的重视和关怀，道教又获得了新生。

第一节 道教的新生

1840年爆发的鸦片战争，使中国陷入了半封建半殖民地社会的深渊。道教不仅受到传统封建势力的控制，也开始受到帝国主义侵华势力的影响，呈现出一派衰败景象。1911年满清帝制被推翻，中华民国成立，江西都督府取消了龙虎山张天师的封建特权，“天师”之号成了一种世俗惯称的沿袭。1919年五四运动时期，提出了“科学”与“民主”的口号，浸透着封建宗法思想的道教也受到冲击，道教中的封建伦理基础发生了动摇。1928年，国民党下令将一些道教观庵改为学校、机关、军营等，还限制了道教的俗神祭祀活动。道教的发展处于一种相对停滞状态。

事实上，道教人士在这期间为复兴道教也做过一些努力，民国时期成立的一些道教社团就可以说明这一点。例如1912年，北京白云观方丈陈毓昆发起成立了以全真派为主的“中央道教会”；同年秋，龙虎山第六十二代天师张元旭在上海成





立了以正一派为主的“中华民国道教总会”；1932年上海正一、全真两大道派联合成立了“中华道教会”；1944年，以上海白云观为中心成立正一、全真两派联合的全国性道教社团；1949年第六十三代天师张恩溥、全真道士李理山在上海筹建“中华民国道教会”。此外，地方各省市成立的道教社团也不少，尤以上海市道教界最活跃。但这些道教社团多属地方和宗派性质，组织松散，互不联络，很多成立不久就解散。因此民国时期的道教界散乱无序，缺少公认的领袖。当时较为著名的道士和道教学者有：江西张恩溥、杭州李理山、沈阳岳崇岱、西安乔心清、成都易心滢、北京孟明慧、上海陈撄宁等。

一些道书的编辑、出版也有进展。1923年，在康有为、梁启超的倡议下，徐世昌出面捐资影印北平白云观所藏明版《道藏》，这就是在全国各大图书馆中保藏的海涵芬楼影印线装本《道藏》。陈撄宁在上海创建“中华道教会”，举办“中华仙学院”，出版《扬善半月刊》和《仙学月报》，是近代道教史上的创举。这期间，刘师培所著《读道藏记》，许地山的《道教史》，傅勤家的《道教史概论》、《中国道教史》，刘鉴泉的《道教征略》，都是道教研究的理论专著。

中华人民共和国成立后，道教成为五大宗教之一，享有宪法保障的宗教信仰自由。1957年4月，在北京召开的第一届中国道教代表会议，成立了中国道教协会，选举岳崇岱为会长，江西贵溪龙虎山上清宫法官汪月清、陕西西安八仙宫监院乔清心、四川灌县青城山常道观方丈易心莹、陈撄宁为副会长，陈撄宁兼秘书长。其宗旨为：“团结全国道教徒，继承和发扬道教的优良传统；在人民政府领导下积极参加祖国社会主义建设；协助政府贯彻宗教信仰自由政策；推动和开展道教研





究工作；反对霸权主义，维护世界和平。”会址设在北京白云观。

1961 年在北京召开的第二届全国道教代表会议上，陈撄宁当选为中国道教协会会长，易心莹、乔清心、北京白云观方丈蒋宗翰、江苏句容县茅山道院监院黎迁航为副会长，黎迁航兼秘书长。会后成立了中国道协研究室，负责搜集整理和研究道教史料，出版《道协会刊》，开办中国大陆各宫观道教徒进修班，培训年轻的道士道姑。同时，也与国外道教学者进行了学术交流，英国著名汉学家李约瑟博士等访问了中国道教协会。

“文革”期间，道教受到严重冲击，正常的宗教活动被迫停止，宫观道院被占用，道士还俗回家。1978 年党的十一届三中全会后，拨乱反正，落实宗教信仰自由政策，中国道教协会恢复活动。在政府关心和道教界努力下，全国各地道教重要名山宫观得到修复，发还庙产，宗教活动恢复正常。

1980 年召开的第三届全国道教代表会议，选举黎迁航为中国道协会长，湖北武当山紫霄宫住持王教化、浙江杭州抱朴道院住持陈理实为副会长，原中国道教协会研究室副主任王伟业为秘书长。中国大陆的道教界向台湾道教界发出了《致台湾道教界书》，表示要加强同台湾道教界的联系，促进海峡两岸道教界的合作。

1986 年 9 月又召开全国道教第四次全国代表会议，黎迁航继续当选为会长，选举王教化、北京白云观住持刘之维、四川青城山道教协会会长傅元天为副会长，中国道教协会办公室主任李文成为秘书长。会议强调要继承和发扬道教优良传统，代表道教界合法权益，参加社会主义建设。





在后来召开的历次全国道教代表会议上，傅元天、闵智亭相继当选为会长。此外，全国各省市县级道教协会也纷纷成立，并开展活动。据李养正《当代中国道教》一书所载，到1992年底，经县以上地方政府批准恢复道教活动的宫观已达四百多座，如果加上农村小规模子孙庙，全国道教活动场所近一千余处。道教职业者，常住全真丛林宫观的道士近万人，子孙庙全真道士近两千人，散居于民间的伙居道士（大多为正一道）近五万人。道教居士及未受箓的青年正一道众，估计逾万。全国有八十三个道教协会在开展活动。道观的经济收入主要来自香火费、海内外信徒捐助、旅游收入等。

中国道教在今天获得了前所未有的发展。这表现在：

1. 培养道教人才。道教协会先后举办了多期“道教知识专修班”，还开设“坤道班”专门培养女道士。各地方道协也相继办班培养道教人材。1990年5月，“中国道教学院”成立。

2. 发行道教书刊。十一届三中全会以后，道教研究开始繁荣。中国道教协会成立了道教文化研究所，原来内部发行的《道教会刊》改为向国内外公开发行的《中国道教》杂志，编辑出版了《道教史资料选编》、《白云观》画册、《道教基本知识》、《道教仪范》、《道教文化丛书》等，并编纂了《道教大辞典》。从1996年开始整理编修《中华道藏》。另外，一些地方道教也创办刊物，如上海的《上海道教》，陕西的《三秦道教》。还有很多关于道教的电视片出现。这些杂志、书刊、录像片的发行，促进了道教的广泛传播。

3. 召开道教会议。1992年，中国道教协会、道教文化研究所、西安市道教协会、西安八仙宫联合发起召开了“西安





中国道教文化研讨会”。大会收到论文四十篇，内容丰富，题材广泛。当年9月，湖北武当山道教协会也举办了“中国武当道教文化国际学术研讨会”，与会者有二十余名中外专家学者。1993年10月，武当山道协又举办了第二次研讨会，参加者近六十人，提交学术论文六十篇。同年8月在北京白云观举行的“罗天大醮法事”，有全国各地及港台道教宫观参加，共同祈祷世界和平，中华民族繁荣昌盛。由道教界主办的道教文化学术讨论会也在西安、武当山、龙虎山、庐山、罗浮山等名山宫观多次召开。1997年香港回归之际，全国各地宫观又纷纷举行庆祝法会。1998年长江流域遭受特大水灾，参加全国道教代表会议的各地道长慷慨解囊，捐款四百多万，得到党和政府的高度评价。

4. 恢复道教仪典。“传戒”和“授箓”是道教的传统仪典。“传戒”是指全真道十方丛林宫观中德高望重的高道向正式道士传授“初真戒”、“中极戒”和“天仙戒”三坛大戒。“授箓”是正一道向道众宣扬各种自律规戒的一种制度和仪式。这两种仪典由于种种原因，已中止了几十年。1989年11月至12月，在北京白云观举行了解放以来首次“传戒”仪典。1991年10月3日至10月9日，正一派在江西龙虎山嗣汉天师府也为台湾和海外道教徒举行了建国以来第一次隆重的“授箓”仪式。两次仪典，扩大了道教在社会上的影响。

总之，在宗教信仰自由政策的保障下，古老的道教顺应时势，正在中国大陆复兴。





第二节 台湾、香港、澳门的道教

一、台湾道教

(一) 台湾道教历史

1. 1949 年以前的台湾道教

台湾自古以来就与祖国大陆保持密切联系，两岸文化思想一脉相通。据史籍记载，公元 230 年，孙权曾派遣甲士万余人至台湾。公元 610 年，隋炀帝派陈稜率万人到达台湾。元时在澎湖设置巡检司，并派人到台湾进行管理。明代，以汉人为主体的建立了台湾地方割据政权。公元 1624 年，荷兰殖民者占据台湾。公元 1661 年郑成功率三万大军赶走荷兰殖民者，成立了郑氏政权，统治达二十二年。公元 1683 年郑氏政权归顺清朝，设台湾府和台湾、凤山、诸罗三县，隶属福建省。大陆道教何时传入台湾，自古就无定论。据连横（公元 1878—1936 年）的《台湾通史》载：唐中叶，道士施肩吾始率其族，迁居澎湖。但现存唐、宋两代有关施肩吾的记载，均无去台湾澎湖的内容。据一般学者认为，台湾省的道教大约在明代由临近台湾的闽粤移民带入。

传入台湾的道教为天师道（正一道），天师道是道教正统的道派，而金元时期才出现的全真道未在台湾流传。天师道在台湾如同在大陆一样，均为流传已久的传统宗教，一直道观林立，盛传不衰。台湾先民流传一种说法：宗教还是道教好，风光还是家乡好，修庙要修道教庙，死后祭祀于道观之中，得以使灵魂与先祖同在。正是这种民族意识与宗教信仰的融合，使



得道教在台湾十分盛行。

清光绪二十一年（公元1895年），清廷与日本帝国主义签订《马关条约》，把台湾割让给了日本，日本侵略者占据台湾后，为了泯灭汉人的民族意识，在宗教方面采取了抑制道教的政策。尽管如此，道教在台湾也仍然是盛传不衰。天师道传入台湾后，逐渐与当地巫觋信仰有所融合，又由于该地区曾沦为荷兰与日本的殖民地，台湾道教逐渐呈现出异于大陆天师道的特点：首先，台湾天师道是兼蓄包容儒、释、道三教及民间宗教结社的大混合。其表现形式则是宗教组织形形色色，宗教场所五花八门，庙内祀像混杂不一，玉皇大帝是至高尊神，又皆自认属于道教。其次，台湾道教还是具有台湾巫觋信仰的特点。如台湾道士有“乌头司公”与“红头司公”的称谓。考原天师道徒多着乌巾乌袍，行天师道之醮仪，而原台湾巫觋之法师多着红帕白裳，禹步作法，行巫觋之术，这可能是道士有“乌头司公”与“红头司公”之称的来源。再次，台湾无全真丛林，以从事宗教活动为职业的全真道士十分罕见。他们大多是从事坛醮时则聚集，仪式结束便各自回家。道观是一般信众祀神的场所，有香火道士看守。因此，台湾道教较重醮仪，也有不少从事算命、卜卦、摸骨看相、看风水等活动，而探讨道教义理、修持动静道功者则较少。第四，佛、道神像合祀于一庙较为常见。据说，很早的大陆移民把奉往台湾的佛像都作为故乡之神，不分佛道，一同祭祀，因而道观内也有祀佛像的现象。又据说，日本占据台湾时期，抑制道教，但他们对佛教则较宽容。于是道教徒便秘将佛像移奉道观，用祀佛以辩说此处非道观，以对付日伪摧毁道观的行为。于是以后便出现了佛道合祀的局面。





2. 1949 年以后的台湾道教

1949 年，国民党从大陆败逃台湾，当时江西贵溪县上清镇“天师府”的第六十三代“天师”张恩溥携其子张允贤随至台湾，并带着其家传“法宝”印、剑。有了张恩溥“天师”这样的传统天师道领袖，台湾道教逐渐活跃起来。

1950 年，张恩溥在台北设置了“嗣汉天师府驻台湾办公处”，还成立了“台北道教会”和“台湾省道教会”（1987 年改名为“中华道教会台湾省分会”），自任理事长。

1957 年，在台北“天师府”成立了“道教居士会”，会员称“大居士”。该会将台湾与道教有关系的国民党政要、社会名人、民间道教首领组织起来，以左右台湾道教教务。按道教宗派分设积善、经典、丹鼎、符箓、占验等五道院，各设住持以主其事。

1964 年 11 月 3 日，“立法委员”蒋肇周申请筹组“中华民国道教会”，制订了“本会以研究道学，阐扬教义，整理教规，提倡人伦，砥砺道德，保全民族文化，增进社会福利，策划人类安全制度，以促进世界大同”的宗旨。提出了“任务及应办事项”为：“一、遵奉国家法令，提倡道德，改良社会风俗事项。二、举办道学讲习，设立道教学院，培植人才，推行宗教教育事项。三、兴办救济慈善公益教育文化诸种事业，服务人群，增进社会福利事项。四、融合道教各教派，发展宗教教务事项。五、联合外来各宗教，促进团结合作事项。六、修建道庙，设置教产，增培道教基础事项。七、维护道教庙宇，名胜古迹，美化道庙环境事项。八、研究整理道教经典科仪规例，划一教规仪法事项。九、设立布教场所，编印书刊，宣扬道教教义事项。十、办理其他有关道教事项。”1968 年 7





月11日该会由张恩溥、李叔还主持召开“第一届第一次理事监事会议”，选举张恩溥为理事长，李叔还为常务监事。1969年张恩溥率团访菲，返台后于12月25日去世。1970年元月16日由台湾省政府顾问陈仙洲继任第一届理事长。1971年9月27日该会在台北先天道院举行第二届会员大会，出席代表1105人，10月6日选举陈仙洲为第二届理事长，陈实忻为常务监事。1973年9月26日陈仙洲去世。1975年12月15日该会召开第三届会员代表会议，推选赵家焯（国民党政府“立法委员”）为理事长，并对该会宗旨作了修订，重新修订后的宗旨为：“以阐扬教义、研究道学、整理教规、服务社会、促进世界大同。”任务为：“一、融合各道派，联合各宗教。二、兴办道学院，开设布道所。三、划一规例，革新道教科仪。四、维护教产，协助修建道庙。五、兴办慈善公益、文化事业。六、兴办其他有关道教事项。”1979年7月31日该会召开第四届会员代表大会，代表332人，赵家焯当选为理事长。“中华道教会”下设有台湾省分会、花莲县支会、高雄市分会等很多分支机构。现任“中华民国道教会”理事长为高忠信，常务监事为平国藩，秘书长为徐荣祥。

张恩溥去世后，由他的堂侄张源先承继“天师”职位，号称“第六十四代天师”。张源先所掌握的“台湾天师府”在台湾市县及国外一些地方设有其联络机构。

（一）台湾道教概况

1. 道士

台湾的道士多系居家修行的道士，分为乌头道士和红头道士两种。乌头道士分茅山派系（玉京道士）、清微派系（天枢道士）、武当道系（北极道士）、正教系（玉府道士）。红头道





士法脉源于福建的道教派别，分天师派、灵宝派、神霄派、闾山三奶派。乌头道士的斋醮科仪，多本于道藏。美国学者萨梭在台湾收集编撰的《庄林续道藏》中第一部分金箓、第二部分黄箓、第三部分文检和秘诀，是乌头道士斋醮使用的经典；第四部分闾山神霄小法，是红头道士作法事时使用的经典。乌头道士使用的经典，科仪源流来自《正统道藏》，而红头道士使用的经典，在《正统道藏》中却找不到根据。乌头道士作的斋醮法事，是道教传统的金箓、黄箓科仪，而红头道士作的道场法事，多为禳邪解厄，还夹杂吞刀踩火等民间巫术内容。

频繁的斋醮活动是道教在台湾产生广泛影响的重要原因。在台湾民间，每逢地方遭遇灾变，地方士绅耆老，就要请道士建斋设醮，在庙观或村庄广场设斋醮祭坛，露天向天神、地祇及众神许愿祈求。醮期有定期和临时两种，道教节日、神仙圣诞日举行的斋醮法会属定期性的，而平时应斋主祈请举行的法事即属临时性的。台湾斋醮时间较长的是五朝醮。建醮是民间大祭典，尤以农历九、十、十一月举行最多。

2. 道教组织

目前，在台北有三个道教教团组织，即台北道教会、台湾省道教会及中华道教会。在台湾的道教组织，其成员有团体会员及个人会员，前者指宫、观、庙、堂、祠、社、院、坛以集体名义入会的，后者指道教信徒个人。会员有居士、道士、教士、鸾士、乩士、相士、信士七种称谓，其中除了“居士”中从事学术研究的人员外，其余均属职业或半职业宗教人员。而一般的道教信徒是不参加道教组织的。

对于民间形形色色的教团组织，台湾当局一方面主张使它们合法化及公开化，使之归入传统正式宗教，另一方面则禁止



任何教团暗中在民宅传教。现在台湾道教界所包括的教派远比大陆传统道教复杂得多。所包纳的教派及民间教派大致有：

(1) 天师道（或名正一道）：台湾道教的主体道派。日本占据台湾时期曾受抑制与摧残，正一道坛转入乡村秘传独授，无整体组织。1949年张恩溥入台后，在台北设置“嗣汉天师府驻台办公处”，1973年台湾正一道组建“道教正一教台湾地区正一道长道士联系辅导委员会”。

(2) 理教：明崇祯年间杨来如所创，以“仙佛合宗”为号召，以《黄庭经》为主要经典，其仪式礼法、修心养性皆遵道教。在台北市中华路174号本愿寺旧址成立“理教总公所”、“台湾清心堂公所”，在基隆、桃园、台中、台南、高雄各地亦设有“公所”，还建立有“中国圣理书院”。

(3) 轩辕教：今人王寒生创立的教派，所祀最高神为“昊天至尊玉皇上帝”，其义理以儒墨而合于道，其经典以《轩辕黄帝经》第十四章二百一十九字为依归（此为清儒严可均于古籍中选钞其合于无为自然之道旨者），自称为新道教。其总部原设台北市南投区，后移至台北县新店市。主要庙宇有台北市大同区黄帝圣宫与台南市轩辕黄帝庙。

(4) 夏教：明嘉靖年间林兆恩创立，亦称“三一教”。林兆恩被称为“三一教主”。林著有《林子三教正宗统论》三十六册，提倡三教合一。信徒多集中在台北及基隆地区，主庙是设在台北市中山区中山北路一段的龙山堂与林森路的养兴堂。另有同善社、世界红十字会也标榜三教合一，列入夏教系统。

(5) 天德圣教：系旧罗祖教（斋教）衍化而来，清末四川乐至县肖昌明创。1974年台湾王笛卿成立“天德圣教委员会”，1975年又成立“天德圣教中华民国总会”，会址在台北





市内湖区碧湖新村一街 27 号。主要道场有新竹湖口天德圣堂、高雄廿字圣道堂。教义宣扬“忠、恕、廉、明、德、正、义、信、忍、公、博、孝、仁、慈、觉、节、俭、真、礼、和”二十字，主张融合天、基、佛、道、伊五教精义。

(6) 瑶池金母信仰之教：主祀瑶池金母，陪祀东华大帝。其信仰来源，一为民间“无生老母”信仰，二为道教王母娘娘的传说。1949 年 6 月 13 日台湾花莲吉安乡的苏烈东（由大陆去台），自称王母娘娘神灵附身，显示灵应，后建庙参拜创立该教派。总堂设于花莲吉安乡，在台湾全省各地成立分坛及布道所，共二百六十余处。

(7) 斋教（又称罗祖教或无为教）：一般分为龙华、金幢、先天三派，皆以“无生老母”为信仰核心。明万历年间姚文宇创立，清乾隆年间由福建传入台湾，以台中以北为传教中心。后斋教没落，少数部分改祀他神。

(8) 一贯道：1922 年张天然创立，曾流行于华北、华中，1946 年传入台湾，现有十八个支派，以信奉“无生老母”为主。一贯道在台湾曾被取缔，禁止流传，至二十世纪七十年代，一贯道为适应激烈倾轧、竞争、人际关系紧张的社会情况，将原来灵异色彩很浓的教义，逐渐转变为以宣扬道德伦理为主，因而有新的发展趋势。一贯道在台湾发展很快，有不少大企业家、大商人及知识界人士参加，其讲道人员，不少由大学毕业生充任。一贯道主要以经商传道，亦商亦教。

台湾道教会学术委员会主任委员高越天在《告海内外同道书》中说：“凡不流于邪僻诬妄者，皆应认其同道，而不强其从同。至于修炼、积善、经典，以及符篆、飞鸾、占验、方伎等，则各有所信，各有所得，而不损及社会，则神道设教，



以天誉济人欲之穷，本是自亦愿各方不多干涉。”正因为如此，台湾道教派别林立，形成台湾道教的一大特点。

近年来，台湾道教团体纷纷按不同的道派体系建立组织。如1989年成立的“中华灵乩协会”，会员近三千人，团体宫庙有三百五十座，在全省设有七个办事处。1993年成立的“中国圣贤研究会”，团体会员有三十六宫堂，个人会员一百一十二人。近年台湾新宗教派别不断涌现，其中多与道教有密切关系。

1989年10月，“中华道教会”开办中华道教学院，院址设在台北指南宫。学员定额为研究所十名，学院班和专修班各五十名。学院班开设道教史、道教文献、道教科仪、戒律、易经、老庄哲学、占验学、丹道、符书等课程。研究所致力于道教经典研究。中华道教学院院长为高忠信。该院聘请众多学者和道教界人士授课。

创办于1955年的高雄道德院也是台湾有影响的道教学校。该院1988年开始招收学生，学制一年，每年招生二十五名左右。该院开设道教教义、全真清规、道教基本经典、正一科仪、符书、文检、道教文献学、道教史、魏晋思想、道教日文名著选读、阴阳五行研究、道教宗派、道家武术、台湾南部正一科仪演练实习等课程。该院也聘请众多学者和道教界人士授课。还专门编写了《道教养真学》、《道教信修简要》等十五种教科书。

3. 道教祀神

台湾道教徒立庙主祀之神有：三清道祖（元始天尊、灵宝天尊、太上老君）、玉皇大帝（天公）、玄天上帝（北极大帝、真武大帝）、天上圣母（天妃、天后、妈祖）、神农大帝



(五谷仙帝、药王大帝)、五显大帝、三官大帝、保生大帝(吴真人、大道公)、东岳大帝、感天上帝(虞舜帝)、关圣帝君(关帝、伏魔恩主公)、文昌帝君、孚佑帝君(吕祖仙师、仙公)、轩辕皇帝(元圃真人)、大夏圣帝(夏禹帝)、三山国王、田都元帅、开台圣王(延平郡王、国姓爷、神祀郑成功)、开漳圣王(陈圣王)、女娲娘娘(九天玄女)、保仪尊王(神祀张巡)、灵安尊王(神祀张滚、青山王)、阿里山忠王(神祀吴凤)、保仪大夫(神祀许远)、盘古公(盘古大王)、五府王爷(李朱吴池范五王爷之总称)、玄坛元帅(财神爷)、岳元帅(神祀岳飞)、李老君、张天师、太阳星君、太阴星君、清水祖师(神祀陈昭应)、孔夫子(太极上真公)、临水夫人(陈靖姑、顺天圣母)、瑶池金母(王母娘娘)、中坛元帅、三忠公(文天祥、张世杰、陆秀夫之总称)、南斗星君、北斗星君、司命真人(司命灶君)、孔明先师(诸葛亮)、巧圣先师(鲁班公)等等。

台湾每年要举行各种活动奉祀这些道教尊神。如其中的三山国王，前几年统计数字表明，仅三山国王庙就有一百二十三座。每年农历二月廿五日，是三山国王的祭祀日子。每当这一天，各地三山国王庙，香火通明、信徒如涌，热闹异常。

三山国王庙奉祀的三山国王，也称“三山王”、“护国王”，原为广东揭阳及潮州、汕头一带的地方神，最早指独山、明山、中山的山寨大王，为当地民众办过好事，死后被尊为山神。传说在唐宋时显过灵，多次受到封建统治者的褒封。传说，唐时潮州发生叛乱，皇帝御驾亲征，难以平定，后由于山神显灵，协助官军终将乱事平定。自此，敕封山神为“三山护国王”。





明末清初，闽粤移民大批入台开发宝岛，三山国王神像亦随广东移民进入台地，做为客家人的保护神加以奉祀。最早建庙于彰化鹿港，后随着广东到台移民分布到台湾各地，三山国王神像亦被带到台湾各地，在粤民居住地方多建有三山国王庙，由广东移民及其后代加以奉祀。道教把它列为自己的尊神。

三山国王庙，一直是在台湾的广东籍移民的保护神，这表明，祖籍广东的台湾同胞，一直不忘自己的家乡。

又如台湾田都元帅也颇引人注目。田都元帅也称田元帅、三田都千岁和相公爷等，原为福建福州、泉州、莆田一带的戏圣，为戏剧界所供奉。传入台湾后为台湾各种戏曲（包括南管、北管）、民间乐团的从业者以及旧日的艺姐们所崇祀。从事戏剧和音乐的人认为，只有崇奉田都元帅，才能在技艺上入流；上台演唱之前，给田都元帅烧香并喝些供奉田都元帅的茶水，演唱定能成功。

田都元帅据说是福建畚族人，俗名雷海青（也有写雷万春），唐代人，为唐明皇时某宰相女儿的私生子，生下来后被弃于田间，被一农民抱回家抚养成人，指田为姓，也跟养父姓雷。他长大后酷爱音乐，所唱乐曲十分动人，后被招入宫为乐工，人称之为雷相公。传说安史之乱时雷相公奉命随官军出征，镇压叛乱者。在征战过程中，统帅阵亡，由雷相公临时带领军队。雷相公眼看自己打不过敌军，遂用计谋：先假意降敌，之后在敌军中组织戏班，“慰劳”敌军，日以继夜，使得敌军官兵疲惫不堪，无力应战。雷相公眼看时机成熟，便奋起反击，从敌军内部打垮敌军，平定了安史之乱。雷相公凯旋而归，唐朝皇帝非常高兴，赐封他为田府元帅，并嘉奖了全军官





兵。雷相公死后，福建民间建庙以祀，称田元帅。到了宋代，被加封为大元帅。福建戏剧界多奉祀，成了戏剧界之神，或称戏圣。

田都元帅随着福建移民到台开发而从福建传入台湾。每年农历八月二十三日或十月初一，信奉者对田都元帅进行祭祀，以期得到保佑。

4. 道教宫观

据台湾当局文献委员会 1978 年出版的《台湾寺庙概览》统计，台湾省约有各类庙宇五千余座，其中道教宫观为四千多处，占全部庙宇的百分之七十六。1983 年 10 月 6 日《人民日报》载：台湾属于道教的宫观共四千一百五十八座：台北市一百五十一座、基隆市六十二座、台中市六十二座、台南市一百六十四座、高雄市九十一座、台北县二百三十座、宜兰县二百五十四座、桃园县六十四座、新竹县九十四座、苗栗县一百六十三座、台中县二百八十九座、彰化县二百九十三座、南投县一百四十四座、云林县二百八十三座、嘉义县四百一十六座……又据《北京晚报》1992 年 1 月 2 日文《台湾庙多》说：“据调查，台湾各种宗教寺庙教堂约一万五千余座。其中，道庙六千五百一十八座，佛寺一千五百八十八座，基督教堂一千七百二十一座，而且尚未准予登记的神坛还有四千八百二十余座。这些数字显示，台湾的民间信仰以道教最盛，佛教次之，基督教排第三。”

（三）海峡两岸道教交流

自从党和政府提出和平统一、一国两制的方针以来，台湾道教界中有爱祖国和寻根思想的人，已不断回大陆朝拜祖庭、奉请神像及受篆求度。如 1988 年 6 月，江西天师府接待了台





湾台中县神冈村等两个进香团。8月，又接待台中市慈圣宫进香团。1989年4月，台湾道教会理事蔡明贤等人参访了龙虎山天师府。同年12月26日，台湾中坜市北极玄天上帝北星宫龙门派第三十二代传人吴景前先生回大陆朝拜武当祖庭，并为尽快修复武当宫观捐款三千五百元，受到了龙门派二十九代传人、武当山道教协会副会长毛发顺的热情接待。12月30日，台湾道教会基隆分会负责人邱银塗等拜谒龙虎山天师府，受到天师府负责人张金涛及天师府道众的热情接待。1990年3月30日，张源先从台北抵达大陆鹰潭，受到鹰潭市统战部的热情接待；4月6日，张源先在市、县有关部门的陪同下，参观了上清天师府，并与天师府负责人共商修建计划，然后捐资台币七千元，还赠送了一部分道教书籍。1990年4月，应中国道教协会邀请，台湾天师府秘书长、《道教文化》创办人龚群，香港《大道》杂志创办人陈达强，美国旧金山市紫根阁阁长谢满根一行三人，在参观了四川、广东等地道观后说：“国内道教不愧为世界道教的楷模，道教真正的希望在祖国大陆。”（《中国道教》1990年第三期）

近两三年之内，海峡两岸的道教交流更是频繁。1998年5月12日，以台湾宗教徒协会理事长、台北指南宫主任委员高忠信先生为团长，台湾中华道教总会理事长、台湾道教总庙三清宫主任委员陈进富先生和台湾佛教两岸文化交流协会主任委员、心道法门释迦功德会理事长释妙元为副团长的，由道教、佛教、基督教、天主教、轩辕教等六个宗教团体的代表组成的台湾地区宗教代表访问团一行二十二人来大陆访问，参观了白云观，受到中国道教协会，北京白云观和中国道教学院道众师生夹道欢迎。中国道教协会谢宗信副会长，闵智亭副会长在西





客堂会见了参访团一行，双方进行友好交谈。闵智亭副会长代表中国道教协会、北京白云观及中国道教学院对参访团的到访表示热烈欢迎，并向客人介绍了大陆道教情况。台湾地区宗教代表访问团客人也分别介绍了台湾各宗教情况。团长高忠信对中国道教协会给予的热情接待表示感谢。在京期间，该访问团还拜会了国家宗教局，在人民大会堂宴请了宗教部门和宗教界人士。该团还先后到沈阳、西安、南京、茅山及上海等地进行参观访问，于22日离开大陆返回台湾。

1998年9月29日至10月2日，以台湾“中国崇道会”理事长洪见文为团长的海峡两岸道教文化交流团一行71人，到西安部分道观进行为期4天的参访与交流活动。参访团一行于29日和30日分别拜谒了陕西岐山周公庙和周至县楼观台道观。该团一行在楼观台受到任法融道长等的热情接待。10月1日参访团朝拜了八仙宫。八仙宫管委会主任曾教风道长举行仪式欢迎参访团一行的到来。双方在亲切友好的气氛中进行了座谈和交流，并表示要努力为弘扬道教文化，推动祖国和平统一进程作贡献。参访团在参拜了临潼老母殿等之后，于10月2日下午离开西安前往浙江金华等地参访。

1998年11月2日至11日，中国道协三位副会长张继禹、任法融、丁常云应台湾弘扬社会道德文教基金会的邀请，到台湾就道教教义文化进行了演讲和交流。这是两岸道教往来的首次演讲活动，受到了邀请单位和台湾地区道教人士的热情欢迎及重视。道德文教基金会董事长邱创焕先生会见了三位副会长，并主持首场演讲，中华道教会理事长陈进富、副理事长刘国珍、王君相、秘书长张桎等也出席了首场演讲。张继禹副会长向邱创焕先生赠送中国道协闵智亭会长书的“天道酬勤”



横幅。三位副会长分别在台北奉天宫、台中市图书馆、台南鹿耳门圣母庙、高雄小港社教馆作了四场演讲。演讲主题是：中国大陆道教概况，“道”理研讲及信仰意义，道教宫观及其文化内涵。邱创焕先生为这一次演讲交流发表了致词，他在致词中说：道德会举办道教教义演讲的目的，在于透过两岸的宗教交流，阐扬正确的道教教义，导正道教信仰的方向，进而结合道教的信众，来弘扬社会道德。

1999年3月4、5、6日，由台湾南华管理学院宗教文化研究中心和高雄道德院主办的“第二届海峡两岸道教学术研讨会”在台湾嘉义南华管理学院国际会议厅举行，与会的有海峡两岸学者及台湾道教和社会团体的代表近二百人，会议收到论文49篇，在大会发表学术报告的有四十八人。应邀参加此次学术研讨会的祖国大陆学者有来自北京、上海、四川、江苏、湖北、陕西、安徽、江西、福建、广东、云南、吉林、黑龙江等十三个省市科研机构和大专院校的学者二十七人。会议研讨范围广泛，涉及道教经典、神灵、历史、人物、斋醮科仪、文艺民俗以及道教与现代人生活、道教与二十一世纪世界新文明的关系等方面。会议结束之后，祖国大陆学者由嘉义出发前往台北，沿淡水、基隆、宜兰、花莲，横穿中部高山公路到台南、高雄，沿途参观、访问了台北松山慈惠堂、中华道教总会、指南宫、文化三清宫、淡水无极天元宫、宜兰三清宫、花莲新城乡富山大理石公司、花莲慈惠堂、日月潭文武庙、成功大学、台南孔庙、赤嵌楼、祀典武庙（俗称大关帝庙）、台南天后宫、高雄道德院等单位。祖国大陆学者代表团所到之处，均受到东道主的盛情款待，许多庙观道长列队欢迎，充分表达了同胞之谊、手足之情。与会者中最年长的武汉大学唐明





邦教授赋诗一首，写下了“阿里山下聚群贤，同参玄理悟归真”的诗句。（《上海道教》1999 年第二期）



张天师镇宅图

二、香港道教

现在我们所说的“香港”，包括香港岛、九龙、新界地区，自古以来就是我国神圣领土的一部分。1842 年 8 月，英帝国主义者强迫清廷订立不平等条约——《南京条约》，占领香港；1860 年 10 月签订的另一个不平等条约《中英北京条约》，又把九龙半岛强占；1898 年 6 月英国又强迫清廷签订《展拓香港界址专条》，强行租占了新界，租期 99 年。于是，英帝国主义侵占了整个香港。

香港人中的 98% 是中国人，他们与祖国大陆是密不可分的血肉关系。值得庆幸的是，1997 年，香港终于回到了祖国





的怀抱。

(一) 香港道教历史

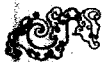
道教究竟何时开始在香港流传，迄今无定论。据说，道教在晋代即可能已对香港产生了影响。晋代著名道士鲍靓曾在番禺县粤秀山兴建越冈院（明时改称三元宫），而香港当时即属番禺县辖地。

南宋时期，香港已有颇具规模的道教庙宇了，如今尚存的新界北堂天后庙（祀“妈祖神”），即始建于南宋时期。明万历年间，新安县长镇村（在今香港）曾兴建了一座奉仙人的长丰庵。

清康熙时，新安县九龙洞、狮子山一带（在今香港）曾广泛流传着一则有关何氏女尸解成仙的传说，当地人还曾为她建庵塑像。乾隆、光绪年间，香港界内又兴建有长洲北帝庙、上环文武庙、屯门青云观、大屿山鹿湖普云仙院等道教宫观庙宇。

民国以后，道教在香港继续发展，各种名称的道堂和宫观如雨后天春笋般出现，如坤道修真所用的万佛堂、芝兰堂以及全真龙门派的蓬瀛仙馆、玉壶仙洞、青松观等都是于50年代前修建而成的。50年代以后又有圆玄学院、六合玄宫、纯阳仙洞、庆云古洞等道观兴起；迄今香港已建有百余座道教宫观，遍布于香港岛、九龙、新界以及其他各小岛之上，并有道士女冠近千人、信徒数十万。

香港道教自近代以来发展颇快，其原因这是由于工业社会给人们身心造成的压力很大。香港的道教信徒大多是定期或不定期地参加道观的醮事活动，且多习诵道教经忏，被称为“经生”。通常，道观接到做功德法事的来单时，即通知主科法



师，主科法师则通知“经生”们来参与法事；法事须由主科法师主持，主科法师则须有师父传授方才有资格登坛主事。

（二）香港道教组织

香港道教有先天道、全真道和纯阳派三大派别。

先天道信奉道、释、儒三教圣人，最崇奉吕洞宾和观世音；其道堂有九龙道德会龙庆堂、香港道德会善庆洞、万佛堂、紫霞园、金霞精舍等等，为香港道教各派中最盛者。香港道教联合会现任主席汤国华，即为这派的领袖。先天道在香港有两大系统：一是正统先天道传至香港发展的道堂组织，二是属先天道分支的同善社一脉。

正统先天道创立于明清之际，据说是起因于不满外族的专制统治，以刘基、王守仁、顾宪成、黄宗羲、王船山、顾炎武、颜习斋、钱大昕、洪亮吉、孙星衍等明清大儒为先贤，以瑶池金母（又称老母）为最高神。在信仰上主张儒、释、道三教汇融，再加天主教、伊斯兰教，五教共参，其实质仍是以道教为主。

先天道的另一支派同善社，与正统先天道有区别。从修炼方法上看，正统先天道徒毋须出家持斋守戒，只要诚信亦可得道成仙；同善社道教徒则须严守戒条，长期吃素，修持内外功，才可成正果。正统先天道和同善社在香港都被承认为正统的道教组织。

目前的香港先天道，可分为乾（男性教徒）道的积善派和坤（女性教徒）道的丹鼎派两大派。为了适应现代生活，目前先天道大多数的男性教徒为了谋生，已渐放弃内丹的修炼，改为行善积德，以所得的钱财办道；而女性教徒，则仍有许多严守戒律，精修内丹。





全真教以王重阳七大弟子之一的丘处机所创的龙门派最盛，也多供奉三教圣人。属于这一派的道观有：青松观、蓬瀛仙馆、万德至善社、云鹤山房、玉壶仙洞等，此外还有属于全真派的竹林仙馆。

纯阳派，是以吕洞宾为崇拜主神，并同时供奉铁拐李、张果老、何仙姑、兰采和、曹国舅、韩湘子、钟离权等神仙的一个道派。吕祖信仰在香港非常流行，全真教各派别，以及其他一些不标榜纯阳派的信徒也拜吕祖。如青松观、蓬瀛仙馆、松荫园佛道社、省善真堂、万德至善社、云泉仙馆、通善坛、竹林仙馆、玉壶仙洞、信善坛、六合玄宫、纯阳仙洞、庆云古洞等。不少道堂都常常请吕祖降乩，训示善信。

香港道派，除以上所述三大派外，还有闾山三奶派、六壬派、清花派、流民派等，它们都在香港有一定影响。

1967年，香港道教界成立了“香港道教联合会”。据统计，该会在1987年有道教活动场所一百余所，道众会员三十万，团体会员六十六处。集体宗教组织入会的有：圆玄学院、龙庆堂、青松观、啬色园（黄大仙）、云泉仙馆、万德至善社、竹隐长春洞、蓬瀛仙馆、抱道堂、葆真堂、金兰观、通善坛堂、崇道堂、省善真堂、仁德善社、竹林精舍、六合玄宫、永乐洞、藏霞精舍、翠柏仙洞、赤园堂、善庆洞、心庆佛堂、瑞霞园、信善坛、华松仙馆、莲鹤内观、金霞精舍、天启道坛、义庆堂、玉壶仙馆、飞霞精舍、竹林仙馆、万佛堂、乾元洞、天真堂、行德佛道社、紫霞上园、芝兰堂、福庆堂、成德堂、凌霄堂、觉园、崇珠阁、松荫佛道社、云鹤仙房、明元仙观、宾霞洞、玉清别馆、善济佛道堂、先觉祠油麻地事务所、庆云古洞、松庆苑、纯阳仙洞、慈善阁、仁枫佛道社、飞雁



洞、蓬莱阁、九龙别院、六合圣室、圣明坛、真霞观、铲峰学院、智园、普善佛堂、英庆堂等。

由于香港的寺观庙宇等宗教活动场所大都是三教圆融，故香港道教联合会实际是以道教信仰为主体的儒、释、道三教联合体。该会宣称以“忠、孝、仁、爱、礼、义、廉、耻”八德为立会基石，劝人向善，以善行事。道联会现任会长是柳子元，副会长有侯宝垣、陈立、罗智光、吕重德、宋锡珍、林忠汉、邓九宜、黄桂；主席是汤国华、副主席为陈钦、黄廷荣、吴耀东、赵镇东、丘福雄。道联会下设总务、财务、宣道、慈善、交际、调查、稽核、文书、经忏、妇女、学务等部门。

香港的道教团体重视教育事业的发展。道联会主办了十三所学校，其他道教团体也主办了十五所学校。这些学校主要分布于新界及新九龙地区，招生对象以家境较清贫的子弟为主。这些学校的办学方针，以“道化教育”为目标，旨在以道为中心，以孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻八德为修行要目。注重兴办教育，可说是香港道教的一大特色。

香港道教界也重视社会福利慈善事业。各道教组织共办有诊所七间，敬老院九所，另有儿童院、医药局、老人服务中心和青年自修室。许多道教领袖，也是成功的商界人士。热心社会福利慈善事业，是香港道教的又一特色。

总之，香港道教与内地道教有明显的不同，其道派多与全真派有关，而天师道（又名正一道）主要在新界渔村的农村地区传播，修行者一般是居家修行。

（三）香港道教宫观及活动场所

香港地区规模较大和较著名的宫观及道教活动场所，大致情况如下：





1. 圆玄学院

1945年由香港著名道教界人士赵镇东、吕重德等八人发起并集资买地建构,1946年正式成立。地址在香港九龙新界荃湾三叠潭。该院是以道教为主体,弘扬儒、释、道三教之融合性团体与活动场所,“圆”指佛教,“玄”指道教,“学”指儒学。该院主席为汤国华。该院较重培育人才和开展宗教文化研究。

2. 青松观

1950年冬,道教徒卢少华、易泽峰等十八人捐款同组道坛。用扶乩方式得“善似青松恶似花”句,故坛以“青松观”为名,亦暗示“十二月”、“十八公”兴办道坛纪念。1951年觅伟晴街67号四楼为坛场,供奉“吕祖”,自称为全真龙门法派,为龙门第四代宗师黄玄宪之后裔传人,1953年迁往九龙弥敦道200号5楼,扩办慈善事业。1961年侯宝垣道长觅购屯门麒麟围一地作为观址,开始建构青松观。1963年6月5日注册为“有限公司”,全名为“青松观有限公司”。1974年又在大南街160—174号觅得新观址,辟新道场。香港地区政府税务局批准为免税慈善法团。

该观在香港办有安老院、诊疗所等社会福利机构,为社会服务;近年还兴办了道教学院,培育道教人才。青松观还在美洲、欧洲、澳洲建有道观或设有办事处。

3. 蓬瀛仙馆

1925年,广州三元宫住持麦星阶道长与何近愚、陈鸾楷等集资于粉岭双鱼洞山麓开工兴建宫观,取名“蓬瀛仙馆”。其道统归属于龙门派,主祀太上老君、吕祖、丘祖。该馆建立初期,负责人称为“主持”,1949年登记为道教社团,改称馆





长，1972 年注册为“蓬瀛仙馆有限公司”，职衔称理事长，仍相沿称馆。每届任期两年。过去历届馆长为麦星阶、何近愚、陈玉阶、周朗山、吴礼和、冯寿如、周颂庭、陈鉴波、罗伟钧、余虎文、冯耀华、梁德华、陈钦、李瑞、彭璧辉、邓九宜等。其中梁德华从 1966 至 1972 年三任馆长，他曾获英女皇授给之 MBE 勋衔。现任理事长为黎显华。

4. 云泉仙馆

1944 年创坛于香港辅道西 107—109 号 3 楼，原为广东南海县西樵山云泉仙馆下院。50 年代初，西樵云泉仙馆主持吴礼和道长被打成反动会道门，不得已移居香港云泉仙馆，在香港继续开展其道教活动。该馆主祀吕祖。吴礼和道长去世后，其子吴耀东先生（香港基本法咨询委员）继承父亲的遗志，经营香港云泉仙馆，并兴办有“吴礼和纪念学校”。该馆建有纯阳殿、道教图书馆、墨庄、崇先堂、孔圣铜像、荷塘、观鱼亭、安老院。

5. 信善紫阙玄观

信善紫阙玄观于 1964 年秋初创于澳门罗利老马路 17 号 3 楼，创办人为屈展别、罗联宗、邓联荫、罗联辉等。1972 年在香港重光。1973 年购得九龙深水埗医局街 136 号 6 楼为观址，十月初七举办重光大典，推选邓国恩（阙伟）为第一届观主。1975 年注册为“信善紫阙玄观不牟利有限公司”。1977 年冯闾池任第二届观主，旋改任“信善紫阙晚修静院”院长，由刘秀菱任紫阙玄观观主。其后，侯慧辉为第三届观主，侯阙豪为第四届观主，现观主为罗紫彦。

紫阙玄观宗旨为：尊师重道，阐扬中国道教传统精神，以忠孝廉节义信仁惠礼为本，渡人向善，并赠医施药，怜孤恤





寡，作一切社会公益事，建设非牟利安老院，继而创办道教学校等等。属道教正一派，主祀三清、吕祖。

6. 黄大仙祠

又名“啬色园”，建于1945年前，原为广东博罗县冲虚古观之下院，该祠供奉黄大仙、济公、孔子，三教合一。祠中香火极盛，以“灵验”驰名，不少善男信女来此求神问卜，许愿酬神。该祠主席为黄允畋。

7. 九龙道德会龙庆堂

位于九龙深水埗基隆街92—94号。1985年香港当局批准为免税慈善法团。该堂宗旨为“宏扬圣道，劝善立德，造福社会，利济群生”。设董事委员会，第十届会长为黄桂。

8. 道教通善坛

创办于1973年。位于香港西贡白沙湾。注册为不牟利慈善机构，以“不惑于荣华富贵、功名利禄，只潜心于道业修为，正心立德，为善业尽心尽力，作出贡献”为宗旨。该坛在白沙湾办有安老院、福利中心（举办有气功班、瑜伽班及道学讲座）。该坛设有祖师殿、玉皇殿、观音殿、经堂及福经堂。负责人为夏国璋。

除以上所列外，还有竹林仙馆、明元仙观、华松仙馆、信善坛、六合玄宫、玉壶仙馆、鲤鱼门天后庙等。

（四）香港道教神灵

香港道教供奉的神灵对象繁杂，一是以道教正宗为信仰基础，崇奉三清尊神、吕祖以及全真祖师等；二是融汇儒、释、道三教根本信仰，崇奉儒、释、道三教圣神。天后、黄大仙、文昌信仰在香港十分流行。

1. 天后信仰





“天后”是香港最普遍崇拜的神。遍布香港全境的天后庙不下二十四座，其中有两座——新界西贡的大庙湾天后庙和港岛铜锣湾天后庙，已列为法定古迹。

香港的天后，就是福建、广东、台湾等地的妈祖。据建立大庙湾天后庙的林氏家族族谱记载，天后为林氏夫人。南宋以后各朝皆有封号，天后这个封号，则是十七世纪清朝康熙皇帝所敕封。

大庙湾天后庙是香港所有天后庙中最古老的一个，也是广东沿岸最古老的一个。该庙大约始建于十三世纪初，至今已有七百多年的历史。相比之下，铜锣湾天后庙的历史要短得多。该庙为戴氏家族在十八世纪初所建，具体年代虽不详，但庙内有一只钟，铸于1747年。另外，庙内有一石碑，明确记载：当地的商人和居民，曾于1844年捐款修葺该庙。该庙1982年列为法定古迹，不过仍由戴氏家族管理。

也在十八世纪（1767年）建立的港岛赤柱天后庙，虽然不是法定古迹，却与天后显灵有关。第二次世界大战日本进攻香港时，赤柱遭受猛烈轰炸，惊惶的居民聚于庙中祈求天后保护，一颗炸弹落在庙外地上，却没有爆炸。大家以为这是天后神力所致，保佑居民逃脱死亡。所以，在天后节日，该庙也相当热闹。

香港公认，天后的生日是农历3月23日，也就是香港的天后节。那天，各天后庙都有庆祝活动，许多人特别是渔民都会去庙中向天后祈求，希望年内有丰富的捕获，在风暴中遇险时得到她的保护。

2. 黄大仙信仰

香港的黄大仙祠，以其香火鼎盛著称，每年有三百多万信



众进香。

黄大仙，即赤松子，传说他原是浙江赤松山的一个牧羊孩子，得仙人传授，炼丹救世，为人治病，在赤松山隐居修炼四十年之久。

据说，黄大仙不仅能赐药救人，而且特别能预言吉凶。在平日，许多香港人有事要预占一下吉凶，就会到黄大仙祠求签、许愿。在每年春节前后和黄大仙的生日（农历8月23日），为了预卜一年吉凶、向大仙致敬、感受仙气，到那儿进香上贡的更是不计其数。

1915年黄大仙的神像从广东迁入香港，原在港岛湾仔祀奉，原祠很小，在1921年迁入现址后，到1973年，已成为九龙的一个旅游景点，建成了一个大的建筑群。

黄大仙观内还祀奉着孔夫子和其他神祇，而且不限于道教。在主殿内，正中的主坛供奉着大仙，旁边另有一小坛供奉着齐天大圣。在主殿东边的三圣堂，中间是观音像，右边是关帝，左边是吕洞宾。关帝是神，吕祖是仙，观音是佛，却一起受膜拜、受香火，体现了香港人是相信三教（道、儒、佛）归一思想的。

3. 文昌信仰

香港是一座现代化国际大都会，在中西文化的碰撞中却仍留下了华夏文化的根基。敬奉文昌的文化遗存，便是其中的一个侧面。文昌崇拜现象在香港古迹中表现为文昌塔、二帝书院、文帝古庙、三圣宫、文武庙、文昌阁等建筑。

(1) 文昌塔

香港文昌塔又名聚星楼，矗立于元朗区屏山乡坑头村。相传建于明代，已有五百年以上历史。清初，文昌塔上四层圯





塌，村民集资修葺，只保留下三层。底层门匾阳刻“光射斗牛”，内供文昌帝君；中层为券门，匾题“聚星楼”；顶层嵌圆窗，匾题“凌汉”，内供魁星。该塔依山临水，与山光水色相辉映，自然具有风水塔义蕴。文昌塔是香港唯一古塔，故尔十分珍贵。

(2) 二帝书院

二帝书院在新界锦田水头村，初创于清代道光年间。书院主祀文武二帝，即文昌帝君和关圣帝君，并以此命名。其办学特色是文武并重，既学文化，又习武艺，培养能文能武、文武兼备的人才。

(3) 文帝古庙

大埔泰亨村（今大埔市中心），有一座文帝古庙，专祀文昌帝君。此庙初建于清雍正五年（公元1727年）。庙门高悬“文帝古庙”匾额，系毛笔手书，而非刻镂。至今已历二百余年。

(4) 三圣宫

三圣宫位于粉岭，因合祀北帝、文昌、关帝“三圣”而得名。大约建于清代雍正年间（公元1723—1735年），由彭氏家族修建。彭氏先祖彭延年，曾任北宋潮州知事，其后代彭梅、彭桂于明初迁至群带路（香港岛），后在粉岭立村。三圣宫便是彭氏家族在粉岭立村以后举建的道观。

(5) 文武庙

文武庙因供奉文帝文昌和武帝关羽而得名，是香港朝拜香客和来往游人最多的三大寺庙（外加黄大仙庙、青松观）之一。庙址在香港岛西区上环荷里活道与楼梯街交界处。

(6) 文昌阁





文昌阁原在九龙城东山寺内。嘉庆二十四年（公元1889年）舒懋官主修《重修新安县志》卷八《寺观》载：“东山寺，在大鹏所东门外山岭上，中为观音堂，左上帝殿，右文昌阁，前三保殿。”（大鹏所乃明清所置，即今九龙城）在这里，道教的文化神文昌，与佛教的观音、基督教的上帝和信仰伊斯兰教的明代航海家郑和（三保太监）合为一寺，这在内地尚未见过（内地有文昌与儒、释、道合为一寺者）。可谓典型的多教合一。可惜此寺已毁，文昌阁亦不存。不过，九龙城里尚有一条因文昌阁得名的文昌街。

除九龙城文昌阁已不复存在而外，其余五处都保存下来了。这些地方成为香港文物古迹游的重要景观，招徕众多的境内外游人。

香港地区道教界，于每年农历四月十五、十六日举办长洲太平清醮人活动，全岛斋戒，在北帝庙前搭醮棚、神坛、大士棚、大戏棚及饱山棚。岛上之各庙宇均迎奉神坛，举行水祭、山祭。建醮大会一连三日四夜演神功戏。

（五）香港道教研究

近年来，香港人士对道教的学术研究取得一定成果。

许地山教授是香港学者中道教研究的先驱。上海商务印书馆在1934年6月出版了他撰写的《道教史》上册，在当时产生了较大影响。可惜未能续完。1935年9月《读书季刊》第一卷第二期上发表了她的论文《道教的根本思想及其对于人生的态度》。1941年6月，他的《扶箕迷信的研究》又在商务印书馆出版。

饶宗颐教授于1956年4月出版《敦煌六朝写本张天师道陵著老子想尔注校笺》，后易名为《老子想尔注校笺》。此书





青龙神君



白虎神君

在欧洲道教研究学者中影响极大。此外，还有《想尔九戒与三合义》、《老子想尔注续论》、《四论想尔注》、《老子想尔注考略》、《太平经与说文解字》、《吴县玄妙观石础画迹》、《全真教与西安鼓乐》等极具参考价值的道教研究论著。

黄兆汉博士，1982年出版“Investigations into the Authenticity of Chang San Feng Chuan - chi”。1988年出版《道教研究论文集》、《明代道士张三丰考》、《道藏丹药异名索引》。1993年出版“Mortal or Immortal——A Story of Chang San - Feng the Taoist”；与郑炜明合著《香港与澳门之道教》。

1978年香港道教最重要的刊物《道心》年刊发行。《道声》、《省善月刊》、《大道》也相继发行。1992年6月香港道教学院主办、上海古籍出版社出版《道家文化研究》。这五种





刊物中,《道心》、《道声》、《省善月刊》为道教界主办,主要在教徒中间发行。《大道》与《道家文化研究》属具有一定学术性的刊物。

香港还举办过两次“国际道教科仪及音乐研讨会”。第一次是在1985年12月11至15日,论文亦以《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》编辑发行;第二次会议在1989年12月26至30日举行,论文选集现已在大陆出版。

1982年和1986年印行了汤国华先生编撰的《道教知识》和《道教知识教学会参》两书,作为香港各道教中学的教科书。这一切表明,道教在香港的信仰队伍越来越壮大。

近年来,道教文化正在以前所未有的速度与现代科技手段相联结,道教文化资料被制成了丰富多彩的网页。如香港的知名道教团体蓬瀛仙馆于1998年开始尝试将传统道教文化与多媒体技术相结合,在网上开拓了“道教文化资料库”。该库根据道教文化的发展和演变,在分类上汲取百科全书式的手法。首先有总题,凡分七大类。包括:(1)道教概貌。(2)道教信仰。(3)道教经典。(4)宗教礼仪。(5)道教与人类文明。(6)大道流行。(7)蓬瀛仙馆和道教文化资料库介绍。大类下细分条目(现已超过四百项),条目涵盖范围甚广。例如“道教与人类文明”下,分道教与人类科技文明及道教与文学艺术,后者再分诗词、书法绘画、造像和石窟、道教音乐等项。该资料库将传统文化与现代电子媒介结合,使道教文化的弘扬迈向新纪元。

目前,道教上网在香港已不是一件新鲜事情。这些网上主页中,既有团体的,又有个人的,既有宣传的,也有文化的,可谓琳琅满目。现将有关道教的网址介绍如下:





- 贤当宫 [htk. faithweb. com/](http://htk.faithweb.com/)
 碧云宫 [wwwp. timenet. net/cat5509/](http://wwwp.timenet.net/cat5509/)
 智玄精舍 [geocities. com/CollegePark/Center/
6782/chi - yuen/_ top. html](http://geocities.com/CollegePark/Center/6782/chi-yuen/_top.html)
 玉清别馆 [geocities. com/CollegePark/Center/
6782/YuK - Ching - Bik - koon/_ top. htm](http://geocities.com/CollegePark/Center/6782/YuK-Ching-Bik-koon/_top.htm)
 明善天道院 [2. nsysu. edu. tw/minsan/](http://2.nsysu.edu.tw/minsan/)
 慈航宫 [freehosting2. at. webjump. com/de/deanpay -
webjump/](http://freehosting2.at.webjump.com/de/deanpay-webjump/)
 礁溪协天庙 [ilh. gov. tw/org/ccstm/8811. htm](http://ilh.gov.tw/org/ccstm/8811.htm)
 武当宫 [tacocity. com. tw/udang/](http://tacocity.com.tw/udang/)
 行天宫 [ht. org. tw/home. asp](http://ht.org.tw/home.asp)
 关帝庙 [kent. hypermart. net/temple. html](http://kent.hypermart.net/temple.html)
 东照山关帝庙 [taconet. com. tw/stella/](http://taconet.com.tw/stella/)
 鹿港天后宫 [matzu. org/](http://matzu.org/)
 镇澜宫 [taichung. gov. tw/tourial/wb/wb - i. htm](http://taichung.gov.tw/tourial/wb/wb-i.htm)
 古迹巡礼 [web. smart. com. tw/tainan/as. htm](http://web.smart.com.tw/tainan/as.htm)
 大天后宫 [web. smart. com. tw/tainan/assub/asl -
7. htm](http://web.smart.com.tw/tainan/assub/asl-7.htm)
 台南地区第一级古迹 [moi. gov. tw/cva/cva0. htm](http://moi.gov.tw/cva/cva0.htm)
 高雄市财团法人明善天道2. [nsysu. edu. tw/minsan](http://nsysu.edu.tw/minsan)
 网路拜拜（观音亭、关帝庙、妈祖庙、三太子爷）
[members. xoom. com/mebyby](http://members.xoom.com/mebyby)
 神源山义和圣堂 [twe. com. tw/10gml](http://twe.com.tw/10gml)
 无极慈善堂 [hello. com. tw/menster](http://hello.com.tw/menster)
 北港天后庙 [netcity2. web. hinet. net/userData/](http://netcity2.web.hinet.net/userData/)





wss9527

台北市清心缘功德会 - 宇宙乾坤金殿 hello. com. tw/scys

二结王公庙 rc3king/org/tw

道教雕塑展览馆 w7. dj. net. tw/cbh/wanfor/

dowdemo. htm

玄都宗教文物网 members. xoom. com/wacke/csa. hm

道教学术资料网站 godking. 11. com.

tw/Godking. htm

性命双修资料网 ksc. nricm. edu. tw

文峰阁 homepage. xaonline. com/wen -

fengge. index. htm

中华道教 wangjiany. 163. net/

虚闲山人小站 molonchao. webjump. com

天神资讯网 tsn. com. tw/

各宗教资源收集页 pct. apex. com. tw/

Misc/religiom. html

宗教与心灵世界 tw. bbs. soc. religion

原典道德经 geocities. com/Tokyo/9917/tao - c0. htm

明心宝监 members. xoom. com/beawake/index. html

流派开台占验门 members. xoom. com/tdts/newpage1. htm

武当真宗丹脉 geocities. com/Area51/Ori -

on/3633/ongmen2. htm

中国天师道 online. jx. cn/daojiao/daojiao. htm

阳神出窍 geocities. com/Eureka/5858/taoism. html

(据香港汤伟侠先生的《INTERNET 上的道教文化》一文所列)





三、澳门道教

澳门原属香山县（今广东省中山县），据刊于清康熙十二年癸丑冬（公元1673年）申良翰纂修的《香山县志》卷一《舆地志·沿革》所载，香山乃“古杨越地”，为“扬州之外境”；从秦始皇三十三年（公元前214年）至秦末属南海郡；秦末赵尉佗据郡称南越王，置番禺县，香山地区归属该县，至晋恭帝元熙二年（公元420年），置新会郡，郡下置封乐、封平二县，而后来香山县的谷字都、恭常都（澳门地区属此都）等西南各区（按应作乐南）都纳入封乐县；至隋文帝开皇十年（公元590年）重属南海；唐肃宗至德二年（公元757年）重新划分行政区域，将后来香山的大部分区域划入东莞县，“设镇香山，是为文顺乡”，所谓文顺乡，包括谷字，恭常等西南各都，“专属东莞”；至宋神宗元丰五年（公元1082年），设香山寨，仍属东莞；至南宋高宗绍兴二十二年（公元1152年），成为香山县，属广州府。它包括澳门半岛、凼仔岛和路环岛，居民也以华人为主。

（一）澳门道教历史

道教于三世纪时传至香山澳门。在香山县地区流传的陈仁娇仙女的传说，就是最好的证明。据申良翰的《香山县志》卷十《外志·仙释》载：“陈仁娇者，汉廷尉临之后也，……自幼灵慧，父母名之曰安，自以仁娇为字。……尝梦为逍遥游，餐丹霞，饮玉液，乃悟不瞑。每思旧游，不可得至。八月十五日丙夜，忽有神仙数百，从空招之，仁娇飘飘然随众谒于帝居，遂掌蓬莱紫虚洞天。归而能飞，至龙塘潭峡中，与群仙共戏钓于潭，鱼皆不腥，可近呼鹤下啄之，笑以为乐。其俦侣





五人，曰琼娇、玉润、伯山、蟾姬、伯瑰，相与飞至深井，踏石而歌明月，渔人见之，须臾凌空而去，石上留履痕焉，人号其处为仙女澳，又曰蓬莱仙云。宋元祐中降于广州进士黄洞家，经略使蒋之奇传其事。”我们可视此仙话为澳门及其附近数岛有关道教发展的最早资料。

宋朝年间，道教在香山地区颇为活跃，而澳门当时隶属香山县，故道教的影响肯定也波及了澳门。元明时期，香山地区又兴建了供祀康公、洪圣爷、天后（妈祖）、文昌帝君、关帝、北帝、城隍的大批道教神庙，还在离今澳门很近的“北门外拱北街”修建了太清道观。以上种种有关道教的活动，必然会影响到澳门岛上人民的生活。

（二）澳门道教信仰

澳门人普遍信仰妈祖，其得名很可能与妈祖有关。有人认为澳门的古外文名字 Amaguam 很可能就是“阿妈澳”或“阿妈港”的音译，现在流行的澳门外文名 Macao 或 Macau 是对 Amaguam 的省略，其发音也与“妈祖”相似。今澳门岛上有一座妈祖阁庙，相传是明成化年间（公元 1465—1487 年）由闽潮商贾集资修建的，清道光九年（公元 1829 年）赵允著撰《重修妈祖阁碑志》及 1984 年曹思键撰《澳门妈祖阁五百年纪念碑记》皆载该庙始建于明成化间。妈祖阁庙有一石殿，石殿门横梁上刻有“神仙第一”四字，下方刻有“明万历乙巳年德字街众商建……”字样，由此可知明代澳门已流行妈祖信仰了。自明代以来，澳门至少修建了八处崇拜天后的庙宇，如天后古庙、天后宫、天后殿等。1988 年 2 月 8 日凌晨，妈祖阁的天后大殿失火，金殿焚毁，连一个高近六尺的有二百余年历史的铜钟亦被猛火烧熔，只剩下吊挂巨钟的铁钩，但木



制的天后神像除被熏黑外竟丝毫无损，信者以为天后显灵（据香港大公报 1988 年 2 月 9 日新闻），自此香火更胜从前。每年年三十晚，众多的澳门市民都会去妈祖阁庙上香礼拜，而平日则有极多来自日本、韩国、台湾和东南亚各地的游客到妈祖阁诚心礼拜。

除了天后信仰外，在澳门民间，还有一些其他地区比较罕见的海神信仰，最著名的是朱大仙的信仰。朱大仙乃澳门地区水上人所信奉的一位海神，他以能保护水上人不受海贼伤害著称。另一比较独特的海神是三婆神。凼仔岛 1845 年建有三婆庙，今已废，尚存咸丰九年（公元 1859 年）《重建三婆庙碑记》，碑文显示三婆神的信仰传自惠州，以能助剿击贼，打退来犯海盗，保护地方安宁而著称。

在澳门境内，民间所信奉的其他海神还有洪圣爷、水上仙姑和悦城龙母等。

澳门人还将太上道祖、吕洞宾等道教大神仙作为崇奉的对象，如三巴门建有吕祖仙院，提督马路建有紫阙玄观等。吕祖仙院始建于 1891 年，紫阙玄观则始建于 1964 年。此外，澳门还建有医灵庙（内有张天师殿），又有过梅花精社（崇祀圣建、太上道祖、观世音等，行道密双修之法）的活动，还有哪吒、关帝、女娲、北帝、玄武的神庙。以上各种神仙在澳门人民的生活中有着较大的影响，另有一些道教的神灵如石敢当、土地、财帛星君、鲁班先师、华光大帝、华陀先师、社神、福神、太岁等也受到崇奉。可见，澳门的道教信仰具有浓重的民间特色。

（三）澳门道教组织及与大陆的交流

当代澳门道教最重要的组织是“澳门儒释道教联会”，办



有孝思墓园，香港道教联合会副主席罗智光先生撰有《澳门儒释道教联会兴建孝思永远墓园序》。二十世纪八十年代在渔仔和路环两岛，少数道士代为主持许多带宗教性质的仪式，为人做法事的道士则开了很多有名的道馆，如灯明道院、李七道馆等。

近年来，澳门与大陆道教交往频繁。如1998年10月1日至7日，应中国道教协会的邀请，以坛主郑扬立先生为团长的澳门信善二分坛参访团一行19人到北京、上海、江苏等地进行了为期七天的参观访问。该坛是一个非牟利的慈善道教团体，1946年在澳门成立。该坛奉行吕祖“忠、孝、廉、节、义、信、惠、礼、仁”九美德，设有慈善所、经忏所、总务部，有信徒一百余人，在澳门经常参加社会福利事业，与香港的信善坛、六合圣室、紫阙玄观等同为一派。参访团先后对北京白云观，江苏茅山道院，金坛乾元观，上海城隍庙、钦赐仰殿进行了参访。拜会了中国道教协会、江苏省道教协会、上海市道教协会和上海市宗教局。在内地参访期间，参访团所到之处均受到了热烈欢迎和热情接待。北京白云观、江苏茅山道院为客人举办了欢迎祈祥道场，金坛乾元观的坤道乐团为参访团专门演奏了道教音乐。郑扬立坛主在讲话中说：“这次的拜会除了是给予本坛一个学习的宝贵机会外，同时作为首个澳门道教团体来访，打开了日后京澳两地道教团体交流新的一页，负起日后双方来往打下良好基础的使命。”并表示今后还要组织澳门道友到内地参观访问。

1999年12月20日，澳门脱离葡萄牙四百多年的管治，回归祖国的怀抱，澳门道教吕道会信善坛为了庆祝这一二十世纪末中华民族的盛事，经过了大半年筹备工作，于12月23日





至 26 日举办庆祝澳门回归祖国祈福法会。从这次法会的举办，可以感受到澳门道教界人士“爱国、爱教、爱澳门”的喜庆心情，也表达了全国道教界的共同心声。

第三节 道教在世界各地的传播

作为中国传统文化支柱之一的道教文化，主要在中国境内流传，但是随着中外文化的交流和华人移居海外，道教也远播海外，在世界上产生了一定影响。

据 1952 年台湾《中华日报》编印的《世界要览》及嗣汉天师府驻海外办事处调查统计，国外道教活动场所及传（道）教士的分布情况如下：北美洲设道坛或庙五十四座，有传（道）教士二万五千人；南美洲设道坛或庙八十五座，有传（道）教士二万七千人；欧洲设道坛或庙九十八座，有传（道）教士二万九千人；非洲设道坛或庙五十四座，有传（道）教士三千四百人；大洋洲设道坛或庙一百三十座，有传（道）教士九千五百人。亚洲方面，日本有道坛或庙十二座，信徒三千四百人；韩国有道坛或庙十一座，信徒三千四百人；泰国有道坛或庙九座，信徒五千二百人；印度尼西亚有道坛或庙四座，信徒八百二十人；菲律宾有道坛或庙二百五十八座，信徒三万八千人；缅甸有道坛或庙七座，信徒二千七百人；印度有道坛或庙二座，信徒一百二十人；马来西亚有道坛或庙一百三十五座，信徒一万二千五百人；新加坡有道坛或庙一百九十八座，信徒二万七千人。

近年来，随着改革开放新形势的发展和宗教信仰自由政策的贯彻落实，我国各级道教协会及许多名山宫观，逐渐同国外



道教界有了友好交往。据悉，同中国道教协会及北京白云观建立交往关系的外国道观有：美国亚利桑那州的中孚道院，纽约的紫根阁、天后宫和应道观、夏威夷的太玄道观，加拿大多伦多的蓬莱阁，法国巴黎的挽云楼，新加坡的金锻殿、混元道坛等。今天世界上许多国家都有道教组织，信道者大多数是华裔，但也有不少非华裔的外国人信仰道教。至于一般参加宗教活动和参予研究道教文化的人，则远比加入道教组织的教徒多得多了。

目前，日本、英国、法国、加拿大、美国、澳大利亚及韩国等，对道教文化有较深的了解和研究，且取得了不少成果。

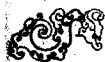
一、道教在日本

（一）日本道教历史

道教传入日本大约在七世纪末。它可能是由“遣唐使”带到日本，也可能是经由朝鲜而传入日本。日本古籍《古事记》和《日本书纪》——前者成书于公元712年（日本和铜五年，正当我国唐睿宗延和元年），后者成书于公元720年（日本养老四年，此时正当我国唐玄宗开元八年）——序文及开头部分，明显是以中国神仙道教的哲学思想为主旨写成，其中引述了道教的“混元”说及“元气”说，以此造作关于宇宙生成的理论。

日本平安时代前半期，宇多天皇宽平年间（公元889—898年），藤原佐世编成《日本国见在书目》，其中便收有与道教有关的书籍，如《老子化胡经》、《太上老君玄元皇帝圣化（记）经》、《本际经》、《太上灵宝经》、《消魔宝真安志经》（以上“道家类”）；《三甲神符经》、《三五禁法》、《九宫





式经》、《太一经》、《黄帝注金匱经》、《黄帝龙首经》、《玄女经》、《龙虎上经》、《青乌子》、《印书禹步》（以上“五行家类”）；《太清神丹经上篇》、《太清金液丹经》、《神仙服药食方经》、《五岳仙药方》、《神仙服药经》、《调气导引法》、《延年秘录方》、《八素真经》、《素女经》、《三五神禁治病图》（以上“医方家”）等约 63 种。可知，七世纪末道教已传入日本。

八世纪末，日本僧人空海入唐求法，回日本后撰写了《三教指归》，对儒、佛、道三教优劣作了比较。

后冷泉天皇康平年间（公元 1058—1065 年），藤原明衡编成《本朝文粹》，书中载有春澄善绳（卒于公元 870 年）和都良香（卒于公元 879 年）“神仙问对”的文章，其中大量使用了描述道教仙境、道术的词句，提到三十六洞天、七十二福地和青童君，足见他们读过大量的道教经书。这都说明唐时道教经籍便早已传入日本，而且受到朝野的重视。对日本社会的位阶制度、医药家、哲学、神道等各方面都产生过重大影响。

到十九世纪末，日本学者对道教文化的研究逐渐深入，既研究道教也研究道教传入日本后对日本文化的影响。著名学者黑板胜美撰《我国古代的道教思想及道教》，推断以大和的田身岭、葛城山为中心的四周群峰上筑有道观，认为道教不仅作为一种文化思想传到了日本，而且作为宗教组织的教团也早已传到了日本。到了明治、大正、昭和这一段时期，日本出现了不少研究道教文化的学者，如黑川真道、石谷斋藏、吉田东伍、冈崎清安、斋藤励、山本信哉、津田敬武、津田左右、西田直二郎、和辻哲郎、黑板胜美、竹内理山、铃本重光、小柳司气太、妻木直良、铃本由次郎、武内义雄、那波利贞、美河



纳、下出积舆、吉冈义丰、清原贞雄、福永光司、福井康顺、窪德忠等。他们都撰写过不少有关道教的论著，成绩显著，受到世界学术界的重视。

1950年，“日本道教学会”成立，促进了对道教、东方民族宗教和文化诸方面的研究，会员主要是研究宗教的学者，每年均召开学术报告会，发行有《东方宗教》杂志，其主要成员有酒井忠夫、福井康顺、秋月观映、阿部肇一、今井宇三郎、金冈照光、穴泽长雄、石川忠久等。现在日本方面新起的研究道教学的学者也不少，如蜂屋邦夫（东京大学东洋文化研究所教授，主编有《中国道教之现状》）、三浦国雄、麦谷邦夫、末木文美士、原田二郎、吉田纯等。

近年来，日本学者到中国进行实地考察、进修的人日趋增多。如1989年1月，日本桐山清雄先生来到白云观并拜访中国道教协会，为修复鹁凤桥捐款；1990年11月，日本阿含宗友好访华团在馆长桐山清雄的率领下再度访问了中国道教协会。1991年5月，号称道教全真道龙门派弟子的早岛正雄道长，首次到北京白云观朝圣拜祖。他在日本先后开办了30多处道场，信徒多至三十余万，并撰有《道家入门》、《不老回春法》、《老子庄子事典》等道教方面的著作。同年10月，在早岛正雄道长的率领下，由一百二十四名日本道教徒组成的朝圣团又来到了白云观，白云观的经师为他们举行了“祈福、消灾、延寿法会”，向每一位日本道友赠送了道服、道巾、参访朝圣的证书。

（二）世界上第一个道教研究奖项

“日本道教学会”为了促进道教研究，还创设了世界上第一个道教研究奖项。该奖项规定从平成元年（公元1989年）





起执行。“日本道教学会奖”章程规定：

一、以振兴道教学研究为目的，以新研究者为对象，本学会设立“日本道教学会奖”（简称“学会奖”）。

二、学会奖依靠日本道教学会奖励基金运作。该基金是由福井名誉会长寄赠日元一百万元（亦称福井基金）建立的。但如有其他寄赠者亦不妨碍在基金名称上冠以其他寄赠人之名。

三、学会奖每二年颁发一次（即公历奇数年，本届会长任期满之年）。获奖者原则上是一人。如有多名获奖人，则分享奖金额日元五万元。

四、评奖对象为该二年度内的《东方宗教》四册（指从公历奇数年秋季号之后的四册）上刊载的论文，但也参考对象之其他研究业绩综合评定。

五、获奖人之选评由评审委员担任。评审委员设五名，由理事会选举产生，并由当届会长委任。

六、当届会长任期終了时，当届评审委员之任期亦終了。但五名评审委员中有三名可以继续重新担任。

七、获奖对象先由评审委员会评审。委员长综合各评审委员之意见，由委员长确定。

八、委员长事先向全体理事就获奖对象之确定颁发征求意见书，并以各理事之意见作为选定参考。

九、委员长应将选定结果向理事会报告。

十、获奖者的表彰由本会会员之全体会议举行。获奖之理由在《东方宗教》上公布。

十一、本章程之修订，须经理事会全体会议通过，并报告总会。



1991年，“日本道教学会奖”第一次颁奖。评审委员会由楠山春树、坂出祥伸、泽田瑞穗、野口铁郎和本田济等五名著名老学者组成，首次道教研究的学会奖授予丸山宏的力作《玉坛发表科仪考——台南道教仪礼的历史谱系探索》（发表于《东方宗教》第七十七号，1991年）。丸山宏，出生于1959年，得奖时年仅三十二岁。现在是日本老牌国立大学——东北大学东北亚研究中心的副教授。丸山宏曾在台湾地区长期学习考察道教仪礼，能说一口流利的汉语，十分关心中国的政治、经济和社会的历史及现状，并且能熟练地阅读英、法语的道教文献。近年来，丸山宏曾多次到中国大陆考察研究，还在上海道学院的课堂上用汉语讲述他对中国文化和道教的热爱之情和个人治学之路。

1993年，日本道教学会奖评审委员会把第二次学会奖颁赠给井上丰的力作《六丁·六甲神的变迁——以初期道教及其经典为中心》（发表于《东方宗教》第八十号，1992年）。井上丰当时只是大阪市立大学的正在读后期博士课程的研究生。

1995年，日本道教学会把第三次道教研究的学会奖颁赠给中前正志的力作《方术的变化——在“远救火灾”故事的流变之中》（发表于《东方宗教》第八十二号，1993年）。中前正志是京都女子大学的专任讲师。从其职称判断，大概是毕业不久的青年教师。这篇论文是讲中国的神仙栾巴的故事传入日本以后的演变。

1997年，日本道教学会把第四次道教研究的学会奖颁赠给山田俊的力作《关于〈太上大道玉清经〉的形成》（发表于《东方宗教》第八十八号，1996年）。山田俊是熊本县立大学





的副教授。这是一篇考证《太上大道玉清经》形成年代的文章。日本的吉冈义丰、石井昌子，以及是我国的任继愈先生都把《太上大道玉清经》成经的年代确定为与《真诰》同时，即南朝梁代。山田俊的论文则认为，《太上大道玉清经》虽然吸收了六朝时期上清派经典的天师道的思想，但是又包含了唐初以后的“道性”、“因缘和自然”等思想，以及像“古先生”等经过唐初佛道论争后而具有新的意义的词语，因此，《太上大道玉清经》是经过唐初佛道论争后才编定的经典。评审委员会由内山知也教授签署的《评审结果报告》指出，“该论文在驳论旧说时，对于资料和内容的论证极为周密，同时对于资料的理解也深刻而正确，可以认为很有说服力”。

由上可见，“日本道教学会奖”的设立，正是要鼓励新一代日本道教研究学者的不断涌现。

（三）日本道教研究百年成果的汇集——《道教事典》

1994年3月日本东京的平河出版社出版了由野口铁郎、坂出祥伸、福井文雅和山田利明等主编的《道教事典》。

参加《道教事典》编纂的共有132人，包括日本、法国、美国、韩国和中国台湾的学者。在日本学者中，有老一辈的如：安居香山、中村璋八、窪德忠、泽田瑞穗、田仲一成、福井文雅、本田济、宫泽正顺、野口铁郎、镰田茂雄、秋月观瑛和金谷治等等；有正处于学术成熟时期的中年学者，如：蜂屋邦夫、吉川忠夫、坂出祥伸、麦谷邦夫、小南一郎和神塚淑子等等；也有一些青年学者，如：三浦国雄、丸山宏和松本浩一等等。

《道教事典》共收有事条1147条，每条都尾署执笔人姓



名。从其体例和条目篇幅看，大致可分为三类。第一类大条，均在三千字以上，内容比较复杂和丰富，并各有小标题。例如：由福井文雅执笔的“道教”条，有“所谓道教”、“新道教”、“道教的神”、“道教和日本”、“道家和道教”、“教会道教”等内容；第二类中条，字数在一千至二千之间，不分段落，亦无小标题。例如：由安居香山执笔的“纬书”，由吉川忠夫执笔的“夷夏论”，由山田利明执笔的“尹喜”，由野口铁郎执笔的“阴鹭文”等。第三类小条，字数在千字以内，不分段落，无小标题。例如：由村上嘉实执笔的“开劫度人”，由石井昌子执笔的“戒子”等等。各条都以汉字为词条，附有日语汉字的假名读音和汉语拼音，在条目最后附有该词条的英译，可作为一部道教专业的汉英词典来使用。各条最后还附有“参考文献”栏。参考文献以日本学者的研究著作和论文为主，但也引用英文、法文、中文和朝文的著述。

《道教事典》是一部酝酿了三十年才编印成书的事典，也是第一本以外国语言集中诠释中国道教事项的典籍。它汇集了日本学术界近百年来对道教方方面面的研究成果，也吸收了西方世界和中国港台地区学术界的研究成果。因此，我们可以将它视为日本道教学界在世纪末的道教研究的一项历史总结。

二、道教在朝鲜半岛

关于道教在朝鲜的传播历史，韩国学者已取得了一定的研究成果，如李能和的《朝鲜道教史》、《韩国巫俗史》等，车柱环的《韩国道教思想》，李成焕的《韩国朝鲜中期的关帝信仰》等著作。他们认为，中国的神仙方士早在秦汉之际就已到达朝鲜。传说秦始皇时方士韩终，曾到过朝鲜半岛南部的马





韩国。

公元三至七世纪，朝鲜半岛兴起高句丽、百济、新罗三国。儒释道三教都在三国时代传入朝鲜。道教约在七世纪初传入朝鲜。

据朝鲜史书《三国史记》、《三国遗事》等记载，高句丽荣留王七年（唐武德七年，公元624年），唐高祖派遣刑部尚书沈叔安出使高句丽，送去道法和天尊像，令道士为其国人讲授《老子》，荣留王亲临听讲，听众达数千人。次年荣留王又派人赴唐，学习佛老教法。

至高句丽宝藏王二年（公元643年），大臣泉盖苏文又奏请遣使赴唐求道教。宝藏王乃奉表陈请，唐太宗派道士叔达等八人携《道德经》应邀而往。宝藏王大喜，以佛寺为道馆，尊道士坐儒士之上。由于统治者尊崇，道教在高句丽十分兴盛。

公元七世纪中叶，新罗联合唐军消灭百济、高句丽、统一朝鲜半岛。至十世纪初，高丽人王建又建立高丽王朝（公元918—1392年）。高丽王朝是朝鲜历史上佛、道教兴盛时代。特别是文宗、肃宗、睿宗、仁宗、毅宗五朝（公元1046—1170年），道教达到全盛。当时道教修建了大型宫观，确立了道士品级和祭祀制度。道士数量众多，常举行国家级的大规模斋醮法事。此时，道教与朝鲜固有的桓固、桓雄和檀君王俭三神崇拜相结合，创立了道教在朝鲜的道统，三神被视为朝鲜道教的始祖。当时还撰写了大量青词、斋词，保存至今。明太祖洪武三年（公元1370年），曾派遣南京朝天宫道士徐师昊赴高丽，祭祀山川。

公元十四世纪末，高丽都统使李成桂发动政变，建立朝鲜





李氏王朝（公元 1392—1910 年）。李朝采取排佛崇儒的政策，但仍崇奉道教。

十七世纪时，编成了朝鲜道教道派传承书——《海东传道录》以及反映道士隐居生活的诗文集——《青鹤集》。

十八世纪时，朝鲜著名学者李景圭撰《五洲衍文长笺散稿》六十卷，其中有些篇章考证了朝鲜道教的史料。如《道教仙书道经弁证说》、《东国道教本末弁证说》、《二斗下降弁证说》、《灵宝真灵位业图弁证说》等篇。该书被视为古代朝鲜的“百科全书”。1959 年，韩国东方文化社将这部汉文笔写本缩印影印出版。1990 年，日本京都的中文出版社再版公开发行。

李景圭的继承者当推无能居士——李能和，他承袭了朝鲜文化历史传统，长于朝鲜道教和民俗的研究，先后撰写了《朝鲜神事志》、《百教会通》、《朝鲜佛教史》、《朝鲜解语花史》、《朝鲜巫俗考》等书，还写下了许多有关朝鲜儒教史、社会史、医药史、基督教史方面的论文。他的汉文笔写本《朝鲜道教史》在朝鲜思想史、道教思想史上占有相当重要的地位。这是第一部朝鲜道教通史，为后人的道教研究开辟了道路。这部书有十万字，共分二十九章：（1）总说；（2）朝鲜檀君神话最近于道家说；（3）神市肇降之太白即是三神仙说；（4）三神山在海东说；（5）秦之方士来东之迹；（6）高句丽道教输入；（7）百济道家思想；（8）新罗道家思想；（9）新罗仙派；（10）高丽道教道佛行事思想杂糅；（11）高丽史上道教的行事；（12）醮祭青词；（13）明太祖遣道士来；（14）高丽仙派；（15）李朝道教之昭格殿；（16）昭格署像设及醮祭；（17）大清观沿革；（18）太一殿及太一神；（19）摩利山





坛祭天；(20) 老人星（寿星）；(21) 朝鲜丹学派；(22) 道教与盲人；(23) 家宅行事与道教；(24) 年中行事与道教；(25) 星象星精说；(26) 七星；(27) 善阴鹭教；(28) 自谓儒佛仙合宗之教；(29) 支那道教源流大概。

自李能和以后，在相当长的一段时间里，无人研究道教。造成这一状况的原因是因为知识界把宗教分成“上等和下等”，视道教为下等的“迷信”。六十年代，国际汉学界掀起道教研究热（尤其在美国、法国和日本），韩国国内也出现传统文化研究热。七十年代初，学术界开始注意本国的道教文化。八十年代初，成立了道教研究机构，形成了以都珹淳和车柱环两教授为代表的两支研究队伍，在他们各自的领导下，韩国的道教研究有了长足的发展，引起了国外（特别是日本）同行的重视。

都珹淳任汉城汉阳大学教授，韩国人文科学研究所所长，还是日本道教学会的外国评议员之一。1982年他在日本《亚洲公论》杂志第十期和第十一期用日文发表过《韩国古代的神仙思想》和《风流与神仙道》。1983年为日本大学者福井康顺等监修的三卷本《道教》第三卷撰写了《韩国的道教》一章（可参见上海古籍出版社1992年出版的中译本），对朝鲜古代道教的历史发展作了全面的回顾。1991年主编出版了《道教与科学》论文集（比峰出版社出版）。1992年又将台湾武陵出版社出版的《台湾寺庙药签研究》译成朝文出版。他还积极举办有关道教文化的国际学术研讨会。如1986年10月21日至22日主办的“东亚文化与韩国文化”国际文化研讨会，韩国、法国、英国、日本等国及台湾的学者37人与会，韩国檀国大学东方学研究所所长金东旭博士和高丽大学崔东熙



教授分别在会上作了题为《东亚文化中韩国文化的特性与角色》和《韩国的原始宗教与东学》的演讲；1989年主办了“东亚的道教文化与科学”国际研讨会。他所领导的韩国道教学会还创办了《道教学研究》刊物。

车柱环，生于1920年，江原道人，1948年毕业于汉城大学文理科中国语文科，后又获该校的大学的学位并留校任教。他是韩国道教思想研究会会长、韩国中国学会会长、敦煌学会会长、汉城大学名誉教授。他还是美国哈佛燕京学社的研究员、台湾中央研究院历史语言研究所的访问学者、香港大学中文系的客座教授和法兰西学院的招聘教授。主要著作有《钟嵘诗歌校证》、《中国词文学论考》、《孔子》、《高丽唐乐之研究》、《中国文学史》（合著），翻译过钱穆的《中国文化史导论》和胡适的《四十自述》等著译七部，论文百余篇。道教专著有《韩国道教思想研究》，后改名为《韩国的道教思想》。1990年9月日本三浦国雄教授和野崎充彦博士将这本书译成日文，改名为《朝鲜的道教》，由日本京都的人文书院出版。

近年来韩国有许多道教专著相继出版，如宋恒龙的《韩国道教哲学史》（1987年）、金泰坤和朴容淑的《韩国的巫神图》（1990年）、任荣子的《朝鲜的宗教服饰》（1991年）、郑在书的《民族秘传精修炼法》（1992年）、崔三龙的《韩国文学与道教思想》（1992年）等。

十九世纪六十年代，崔济愚在道教的基础上综合佛教和朝鲜民族信仰，创立了“天道教”（原名“东学道”）。天道教追求“长生不死”、“消灾祈福”和社会的“德治”，曾被朝鲜农民广泛信奉并与农民运动结合。1864年，“天道教”被朝





鲜政府作为异端邪教而加以镇压，但其影响却一直未衰，现韩国有“天道教”徒约82万人。道教的炼丹术和服食等养生术也在朝鲜有传播，并逐渐形成了朝鲜的炼丹派和道教医学。

三、道教在越南和新加坡

越南古称交趾、安南。据说早在秦始皇时代，神仙方士安期生，就曾经到过今河内东北广宁省汪秘镇附近的“安子山”。中国道教在东汉后期形成后，很快传入交州（今越南北方）。据葛洪《神仙传》和牟子《理惑论》等书记载，当时有许多“北方异人”避乱来交趾，传播“神仙辟谷长生之术”。道教的《太平经》和符箓也都传到了交趾。传说东晋著名道士葛洪晚年曾到交趾郡勾漏县炼丹，因此在今河内西北的山西省，有纪念葛洪的元阳观等三个道观。

唐代改交州为安南都护府，在盛唐文化影响下，道教在安南有更大的发展。据载，当时安南有二十一座道观。唐高宗时兴建的白鹤通圣观，保存到后来的越南王朝时代。

公元十世纪，越人吴权建立吴朝，结束了越南北属时期。继吴朝（公元939—967年）之后，先后出现了丁朝（公元968—980年）、前黎（公元981—1009年）、李朝（公元1010—1225年）、陈朝（公元1226—1400年）等朝代。据《大越史记全书》等史料记载，丁先皇太平二年（公元971年），初定文武僧道阶品，赐僧统吴真流号为匡越大师，授道士邓玄光崇真威仪称号。这是越南王朝模仿中国制度，颁授佛道二教官阶品级和赐号的最早记录。

李太祖在位时（公元1010—1028年），崇奉佛道二教。颁赐僧道衣服，在京师升龙（今河内）城内左起太清宫，右





起万岁寺，度京师千余人入僧道，又耗费巨资重修诸路寺观。李太宗登位时，僧人道士为之制造“天命”。南帝观道士陈慧龙声称有夜光彻观内，黄龙见于衣架。因此太宗也奖励僧道，制定僧道阶品。天成四年（公元1031年）诏令造寺观于乡邑，凡百五十所。李朝神宗也崇奉佛道，下诏免除僧道徒役。天彰宝嗣二年（公元1134年），帝幸京师五岳观，有人献神龟，胸上刻有“天书下示圣人万岁”八字。因此修建延生殿于五岳观。次年四月，帝又亲临五岳观，庆祝金银三清尊像落成。

陈朝建国后曾遭受元军三次严重的入侵，兴道王陈国峻率领军民奋勇抵抗，取得胜利。陈兴道因此被誉为民族英雄，在越南的佛道寺观和民间祠庙中，多供奉陈兴道的神像。据《白鹤通圣观钟记》载：在抗元战争中，福州道士许宗道在南宋亡国后来越南，帮助陈朝军民抵抗元军。开国王陈日谠因此敬信道教，屡修黄箓大斋，皆由许宗道主持。许宗道还为天瑞长公主、天真长公主、以及陈英宗等祈禳超度，得到太上皇太后等当朝权贵的宠信，布施金银让其修造京师太清宫，铸造白鹤通圣观大钟。

明洪武三年（公元1370年），太祖朱元璋派遣南京朝天宫道士阎原到越南，祭祀伞山泸水之神。阮秉谦（公元1491—1585年）是黎朝著名的道家学者，号白云居士，撰有《白云庵诗集》等著作。其诗文对乱世的丑恶纷争多愤激批评，歌颂“万事置度外，清闲似神仙”的隐居生活，有儒家与老庄思想结合的特点。

近代以来，在越南胡志明市（原西贡）的华人社区，建有许多供奉关帝、妈祖等神灵的华人会馆和道院。茶山庆云南





院坐落在胡志明市阮氏细街，是二十世纪三十年代从广东省南海市茶山庆云古洞迁到越南的全真纯阳派道院，供奉吕祖、赤松、华佗等先师。信徒多至千余人，大多是居住在附近的华侨。每年定期举行罗天大醮法事，为百姓作超度亡灵道场。据说这是越南唯一仍保持着中国传统宗教活动的道院。

新加坡、马来西亚、菲律宾等华人较多的东南亚国家，道教信仰也很兴盛。新加坡的道教信徒众多，宫观庙坛随处可见，香火旺盛。起初，新加坡华人道士各设道坛举行法事，没有一个统一的天道教组织，也没有统一的天道教节日。1974年，福帮、广帮、琼帮三帮道士联合在2月15日庆祝太上老君圣诞，并开始筹划成立“三清道教会”。“三清道教会”成立于1979年，曾于1985年举行过盛大的“全国水陆空超渡大法会”，吸引了数十万人前往参拜。1988年，新加坡道教界人士又商议筹组“新加坡道教总会”；1990年，该会得到了政府的批准而正式成立，下辖近三十座道观，成为协调新加坡各道教团体的中枢机构。该机构与中国道教界的来往也很频繁。1991年9月，新加坡道教总会应中国道教协会之邀，在总会主席陈国星的率领下，对北京、上海、浙江、江西等地的道观进行参访，陈国星主席还在天师府受箓。他表示，今后要加强交流，共同弘扬道教事业。1997年新加坡道教总会在狮城隆重举行成立七周年庆典，与会信众近千人。中国道教协会、台湾中华道教会、马来西亚道教总会、菲律宾道教总会和韩国的代表都应邀到会祝贺。





全神图





四、道教在欧美

欧美人士对中国道教的认识，最早可追溯至鸦片战争时期。许多传教士利用传教的便利条件，对中国各方面的情况进行调查研究，其中包括对道教的研究，撰写出一批研究著述，如英国基督教传教士理雅各于1880年著《中国宗教》、1891年著《道教经典》，法国耶稣会传教士戴遂良1911年著《道教》、1927年著《中国的宗教信仰和哲学思想史》，英国传教士艾约瑟1878年著《中国的宗教》等。

二十世纪前期，西方学者较重注译老庄。近来，欧美学者研究道教的兴趣渐趋高涨，发表了不少论著，还召开过多次国际道教研究会议。据迈克尔·A·迪马科《西方道教研究概述》（颜钟枯译，见1992年《中国道教》第一期）介绍：欧洲汉学研究者早年对道教均较忽略。约翰·布鲁费尔德认为西方语言很少触及道教书籍，是十分奇怪的现象。马科斯·卡尔腾马克在1965年出版的书中，认为“西方语言中对道教的研究仍处于初级阶段”。著名东方语言文学学者爱德华·H·夏佛教授认为西方学者忽略道教的原因有二，一是清朝统治者对道教进行控制，二是道教教义的传授，要受教规的制约，只能是师父传徒弟，故而外人研究道教有障碍。

二十世纪三十年代上海商务书局影印了明《正统道藏》，1962年台北艺文出版社又出版了《道藏》影印本，才使道教经籍较广泛地流传于西方。米契尔·史特里克曼在促进美国道教研究方面起了较大作用，他认为，秘传道教对中国人的生活和思想的各个方面都产生了广泛的影响，道经代表着所有最具中国特色的东西。因此，逐渐引起西方汉学家对道教研究的兴





趣，大量道经被翻译，流传于西方。

二十世纪六十年代以来，在法国、美国、英国、荷兰、澳大利亚、瑞士、德国和加拿大等国出现了不少著名的道教研究者。

（一）法国的道教研究

法国对中国道教的研究是从十九世纪开始的。早期主要代表人物有葛耐（公元1884—1940年）、马伯乐（公元1883—1945年），继起者有石泰安、康德谟、施博尔等。

葛耐早年曾留学中国，毕业后回法进入东方语学校诗歌研究所，受学于法国汉学开拓者沙畹（公元1865—1918年），后曾任法国中国研究所所长。

马伯乐早年就读于法国东方语学校，曾先后担任过法国河内远东学院研究员、巴黎法兰西学院中国学教授，兼课于中国研究所及高等研究院，并搜集有大量研究中国及印度支那的宗教、语言、美术、历史和思想等方面的资料。1921年至1922年在巴黎法兰西学院任教期间，曾以《中国道教的起源》为题，开创了法国道教研究史上第一个以道教研究为内容的专题讲座。马伯乐教授对中国的历史和宗教有较深的研究，曾撰有《中国的宗教与历史》、《近代中国的神话》等，在《近代中国的神话》之中，他论述了中国民间宗教与道教的关系，以及中国儒释道三教之间互相吸收、相互融合的情况，对中国民间所信奉的诸神之渊源、历史、演变等内容做了详细的介绍与考证，为法国道教研究者研究道教开辟了道路。

在葛耐的弟子中，有成就的首推石泰安和康德谟。石泰安曾在河内法国远东学院长期从事研究，1940—1946年又赴北京的中法研究中心工作。北京中法研究中心是法国从庚子赔款





中拨款所办，购置了大量的中国图书，创办于1939年，停办于1953年。该中心的图书全部运往巴黎大学图书馆。1951年，石泰安在巴黎大学高等研究院任“远东和中亚比较宗教学”导师。自1966年起，他在法兰西学院举办“中国制度及其思想”讲座，在讲座中十分关注道教问题。

康德谟既是葛耐的学生，又在很大程度上受到了马伯乐的影响。他在北京中法研究中心进行了长达四年的研究。1957年，任巴黎大学高等研究院第五组导师，最初研究中国古代神话，后偏重于研究道教。

施博尔（汉名施舟人）则曾受教于康德谟，在台湾居住过七年，拜曾赐、陈瑜道士为师，修习正一科仪。在台期间，他不断地从道观、民间搜集古写本的道经、道书和道教文献，达数千卷之多，拟欲同明代正统和万历年刻印的《道藏》对比。后来他带着这批宝贵的中国道教文献回到了法国，法兰西远东学院专门为他建立了一个“道教文献研究室”，由他负责管理这批文献，并且为他配备了几名助手。在施博尔的领导之下，他们首先为正统、万历《道藏》所收的一千四百七十六种道教典籍编制了一个书名“逐字索引”。“逐字索引”是索引制作法中的一种精密的构造，按这种方法，无论记得书名中的任何一个字，都可以迅速查到所需要的内容。这部《道藏书名逐字索引》为使用正统、万历《道藏》带来了极大的方便，以至于以研究道教著称的日本学者也为之赞叹。福井文雅先生称赞这部索引具有划时代的贡献。遗憾的是，这部索引出版之际，正值我国“十年动乱”之时，当时根本不知道这件有关我国文化的大事在海外诞生，即使十多年后，知道它的人仍是寥寥无几。1988年底我国文物出版社重印《道藏》以后，





施博尔十分欣赏，1989年的夏天向我国宗教学术界表示愿意把他主编的索引无条件地送给我国重印。

施博尔现任法兰西学院亚洲研究所道教研究组负责人，也是欧洲中国研究会秘书长。他堪称当代法国最著名的道教学研究，撰写的有关道教的专著、论文多达近三十种，主要有：《道教中的体》、《功过格的研究》、《道教的分灯仪式》、《道教的礼拜传统》、《道教礼仪中“科”的概念》等等。他研究的主要内容是道教的斋醮科仪及宗教活动。

法国道教研究界的著名学者还有很多，如以研究道教金石与道教造像而著名的德籍法居女学者安娜·赛德尔，曾发表论文若干篇，并主编出版有英文本《道教概述》，又如以主要研究道教上清派而取得法国国家博士的伊丽莎白·霍必烈，以及以编制道教研究文献目录索引而出名的苏远鸣和利施等。

法国道教学者对道教经籍的总集《道藏》和有小道藏之誉的《云笈七签》均有较系统的研究。他们编写了《道藏提要》和《抱朴子索引》。

道教在法国学术界具有一定影响，而且还渗透到社会生活之中。在当今的法兰西社会中，追求自然、返朴归真的气氛十分浓厚。紧张、喧嚣、环境污染、竞争激烈的社会生活，使得素有向往自由传统的法国女士从具有强烈的个性解放升华到“返归自然”的趋向。她们将道家思想看作是追求“归本于自然”的精神武器。法籍华裔女士成之凡，醉心于道教学说，在法国组织了传播道教的“成道学会”。她甚至参加了1988年法国总统大选，与弗朗索瓦·密特朗进行了一场较量，在西方世界反响强烈。她的选民们就是那些信奉道教的法国公民。选举虽未获成功，但却将道教在法国乃至世界的影响进一步





扩大。

(二) 美国的道教研究

美国的道教研究开始较晚，但二十世纪六十年代以来发展较快，涌现出不少道教学者和论著，比较著名的有韦尔奇、希文、斯特里克曼、萨梭、马瑟等。

韦尔奇被视为美国道教研究的开拓者，曾任哈佛大学东亚研究中心和世界宗教研究中心副主任，著有《公元 320 年中国炼丹术、医学和宗教》。

希文 1958 年毕业于马萨诸塞理工学院，后专门研究中国文化史和科学，讲授中医治疗、宗教仪式疗法、巫术治疗和天文学及炼丹术，曾发表过的具有代表性的论文有《道教与科学》、《用中国传统的礼仪治病》等，还有专著《中国炼丹术初步研究》。

斯特里克曼为国际知名道教学者，对六朝以前的道教有较深入的研究，尤其是对茅山上清派的研究取得了令人瞩目的成果。1979 年以论文《茅山教义研究》在巴黎大学取得博士学位，其主要著作有 1972 年第二届国际道教研究会议提交的论文《陶弘景的炼丹术》、1978 年发表的《最长的道经》及《茅山派的启示——道教与贵族的统治》《十二世纪道教的复兴》等。

萨梭曾在台湾从事道教研究，与陈登云、钱彩枝道士有很深的交往，他搜集道教教科书法诀秘本，后由台北市成文出版社以《庄林续道藏》为名刊印出版，后又由东京“成溪书社”以《道教秘诀集成》为名出版，在国际上引起反响。所撰道教论著近二十种。

马瑟曾将《世说新语》译成英文，他以研究中国六朝思





想为主，对道教、佛教有深入的研究。马瑟出生于中国的保定，他的幼年是在中国与朝鲜度过的，1935年毕业于普林斯顿大学，后曾在伯克利加利福尼亚大学获哲学博士，以研究中国六朝文学、中国佛教和中国道教著称；在道教研究方面的主要研究成果有《寇谦之和北魏朝廷的道教神权政治》、《六朝期间关于一致性和自然性的争论》。

此外，在美国还有许多对中国道教有比较深入研究的学者，如：纽约圣约翰大学的陈琬莘、芝加哥大学的基拉多特、华盛顿大学的杜敬轲、伊利诺斯州立大学的莱伊等人。

（三）英国的道教研究

英国的汉学（中国学）始于十九世纪三十年代，至今已有一百七十多年的历史。大体经历了三个阶段。1823—1897年为初创时期，1897—1945年为奠定时期，1945年以后为发展时期。英国的汉学研究涉及中国科学技术与文明、道教、中国音乐史、早期中国文化、中国思想史、中国近代文学、中国招贴民间艺术等内容。

在道教研究方面作出贡献的有理雅各（公元1814—1897年）、艾约瑟（公元1823—1905年）、湛约翰（公元1825—1890年）、苏慧廉（公元1861—1935年）、巴尔福（公元1846—1909年）、瓦特斯（公元1840—1901年）、翟理斯（公元1845—1935年）、翟林奈（公元1875—1958年）、庄延龄（公元1849—1926年）、韦利（公元1889—1966年）、葛兰（公元1919—1991年）、龙彼得、李约瑟、巴雷特等人。

理雅各本名詹姆斯·莱格，1839年在海伯里神学院训练班毕业后被超宗派传教组织——伦敦布道会派往马六甲，担任马礼逊（公元1782—1834年）创办的英华书院院长。1880年





他出版了《中国的宗教：儒教、道教及其与基督教之比较》一书。1882年为《大英百科全书》第九版第十四卷撰写“老子”词条，以后该书的第十一版第十六卷（1920年）和第十四版第十三卷（1929年）继续沿用。1891年牛津大学出版社出版了他的另一部著作《中国经典——道教经书》，被英国东方学家麦克斯·缪勒（公元1823—1900年）收录在其主编的《东方圣书》第三十九卷。全书共分两部分，第一部分包括老子道德经和庄子作品，第二部分包括太上感应篇和庄子作品。这本书曾在伦敦（1927年）、纽约（1959和1962年）和台北（1976年）重版。

艾约瑟本名约瑟夫·埃德金斯，1848年任伦敦会驻上海代理人，1861年在天津创立教会。1863年到北京传教。1880年担任中国海关翻译，先在北京任职，后去上海，在沪十五年。著有《中国人的宗教状况》（1859年），书中除了道教内容，还考察了中国人的基督教信仰前景；《中国的宗教》（1878年），论述了中国人的儒、释、道三教，也涉及了中国人的基督教信仰情况。该书1882年被译成法文，1884年和1893年再版。1884—1887年间，他的《中国占星术导论》、《明堂》、《道德经》、《道教的外部根源》、《早期道教的足迹》、《道教发展的阶段》等文章在《中国评论》、《教务杂志》等英文刊物上发表。

湛约翰本名约翰·查默斯，1852年到香港，继理雅各主持伦敦会香港事务，曾将《圣经》译成中文，编著有《康熙字典撮要》（1877年）、《粤语袖珍字典》（1872年），1868年把《道德经》译成英文在伦敦出版，不过书的标题为《老子思辨哲学、政治和道德的思考》。





苏慧廉本名威廉·爱德华·苏西尔，1882年来华，在浙江温州、宁波传教。1907年为山西大学西斋总教习。1914—1918年在欧洲做青年会宗教工作。1925年被英国政府派为中英庚款委员会委员，次年来华调查。回国后任牛津大学中文教授。著述甚丰，涉及道教内容的有《中国的三教》（1913年）。该书曾于1923、1929、1951、1973年再版。1946年被译成法文，改名为《中国的宗教：儒教·佛教·道教》在巴黎出版。

巴尔福本名弗雷德里克·亨利·鲍尔弗，英国商人，1870年来华经营丝茶，后改为从事文学和新闻工作。1879—1882年在《中国评论》上将不少道教经典译为英文，1881年在上海出版英译本《南华真经》，书中把“道”的概念与西欧哲学中的“自然”等同起来，即将“道”看成“自然之性、物之本质”。1884年，在伦敦出版了他的《道教的伦理、政治和思辨哲学经典》一书。

托马斯·瓦特斯又名多马华脱·华物斯，英国领事官，1863年来华，先后在上海、福州、香港等地任职，为伦敦皇家亚洲协会会员。曾将《大唐西域经》译成英文。1870年在香港出版了《老子：中国哲学研究》，认为老子的“道”无思想、判断、智慧之意，“道路”一词并不是“道”的最好的译名，“自然”一词是“道”最贴切的译名，而且意义最广最抽象。该书也是《道德经》最早英译本之一。

翟理斯本名赫伯特·艾伦·贾尔斯，英国领事官。1867年作为使馆翻译学生来华，嗣历任中国各英领事馆翻译、副领事、领事。1891年离华前任驻宁波领事。1897年为剑桥大学中文教授，伦敦皇家亚洲学会会员。其著述甚丰，涉及道教的





有《庄子：神秘主义者、道德家和社会改革家》、《老子的遗产》、《中国和汉人》、《古代中国的宗教》等。

翟林奈本名莱昂内尔·贾尔斯，翟理斯之子，生于中国，1900年进大英博物馆图书馆，负责管理东方图书，研究汉学，写有关于中国的文章，除把《孙子兵法》、《论语》译成英文外，还译过《老子的格言》（1904年伦敦初版，后曾再版15次）、《中国神秘主义者的沉思录——庄子哲学选》（1906年伦敦初版，后再版7次）、《道家学说：来自〈列子〉》（1912年伦敦初版，后再版4次）、《列仙传》（1948年）等。

庄延龄本名爱德华·哈伯·帕克，英国领事官，1869年来华，先为公使馆翻译，1871年起在天津、大沽、汉口、九江、广州等地英领事馆任职。1901年任曼彻斯特维多利亚大学中文教授，著有《中国的风俗习惯》（1899年）、《惟天惟一——中国和宗教》（1905年）、《中国宗教之研究》（1910年）《道教》（1903年）等。

阿瑟·韦利是汉学家、翻译家。早年在拉格比学校和剑桥大学皇家学院学习古典文学，1922年任大英博物馆书画部助理保管员，后在伦敦大学东方及非洲学院任教，研究中国、日本的诗歌、音乐、绘画和文学作品，他的中文和日文都是自学的，写过不少论述东方哲学的作品，影响颇大。他译过《长春真人西游记》（1931年）、《道及其力量：老子及其在中国思想中的地位》（1934年）和《古代中国的三种处世之道：选译自〈庄子〉》（1931年）三本道教经书。第二本书曾再版八次，被视为经典英译本，此外还发表过《论中国的炼金术》、《佛经中所提到的炼金术》等文章。

葛兰本名安古斯·查尔斯·格雷厄姆，牛津大学教授，生



前执教于伦敦大学东方及非洲研究院，研究中国古典著作，其对道家经典《列子》和《庄子》的翻译在国际汉学界享有盛名。主要著作有《两个中国哲学家：程道明和程伊川》（1958年）、《庄子·内篇》（1951年初版，1981年再版）和《〈列子〉新译》（1960年初版，1961年和1990年再版）。这些著作被认为是最佳的道家经典英译本。1961年在《亚洲学刊》第八期发表长篇文章《〈列子〉的成书时间和结构》一文。1968年在第一次国际道教研究会议上提交过题为《庄学〈齐物论〉译注》的论文，分析了《老子》与《庄子》、道家与其他学派、道家与儒家的相互关系。1980年在《美国宗教学院杂志》第四十七期上发表过题为《〈庄子〉中有多少是庄子写的？》的文章，1981年出版《庄子·内篇六种及其他作品》，书中除译文处，还附有一篇从思想上分析老子与孔子的冲突的文章，对《列仙传》中刘向和尹喜的《老子传》做了评注。1982年出版了这方面的专著《庄子：对原著部分译文评注》。在对列、庄的研究中，他对西方哲学中的“存在”与中国哲学中的“是非”及“有无”作了比较研究，写下不少文章，并汇集成《道之论辨》（1989年）和《中国哲学和哲学文献之研究》（1990年）两书出版。

龙彼得，全名彼得·万·洛恩，1920年生于荷兰，1940—1946年就读于荷兰莱顿大学中文系，1948—1972年执教于剑桥大学，1972年起转任牛津大学客座教授。1982年曾担任欧洲汉学学会会长。研究台湾、闽粤之民俗、信仰及戏曲和中国目录学及版本学。1979年发表过《十四世纪的道书汇编》。1984年出版《宋代收藏道书考》，此书在国际汉学界倍受推崇。





英国著名学者李约瑟博士对道教也抱有强烈兴趣，而且取得卓越成果。他著有五卷本《中国科学技术史》。其中第二卷和第五卷广泛地论述了道教的内容。他认为中国有很多伟大的科学发明是在道教影响下产生的，如炸药、磁学原理、抛射器、接种和活字印刷等。这些发明后来由来往于中国西北部与近东的阿拉伯人传入欧洲。此外，李约瑟还发表了《道教炼丹术的社会各方面》、《道教与免疫学的起源》等论文。

蒂莫·巴雷特为耶鲁大学哲学博士，其博士论文为《李翱思想中的释、道、儒》（1978年耶鲁大学出版）。现任伦敦大学东方及非洲研究院教授。他曾在英国剑桥大学主办的杂志《现代亚洲研究》季刊第十二卷（4月号）发表过一篇题为《中国的教派宗教》的文章，对加拿大中国民间宗教史学家奥弗迈尔（欧大年）的《民间佛教：晚期传统中国的异端教派》（1976年哈佛大学出版社）和美国宾夕法尼亚大学历史学教授纳奎因（韩书瑞）的《中国的千年王国起义：1813年八卦教起义》（1976年耶鲁大学出版社）进行评介，说中国的马克思主义史学家在这方面侧重中国农民起义，而西方史学家则更多地把这些对抗统治者的宗教团体当作秘密社团来研究。前一本书我国已有中译本。1981年为法国已故汉学家马伯乐（1883—1945年）的《道教与中国宗教》的英译本作序（第7—23页）。1987年为崔瑞德主编的《剑桥中国隋唐史》第四卷撰写《唐代的道教》；同年为美国《宗教百科全书》第十四卷撰写《道教研究史》，叙述了自1911年到1983年间中国、法国、日本、德国、美国、英国、澳大利亚、韩国当代著名道教学者研究道教的情况，为读者提供了一个完整的道教研究简史。1990年在韩国英文杂志《亚细亚研究》第四十九卷第二



期和英国杂志《皇家亚洲学会会刊》第八十九卷第一期发表文章对德国学者利维娅·科恩女士（现执教于波士顿大学）主编的英文版《道教的冥想与养生术》和美国夏威夷大学教授大卫·夏佩尔主编的《中世纪中国社会中的佛教与道教实践》进行了评介。

（四）荷兰的道教研究

荷兰的汉学家在国际上久负盛名，其人数虽说不是很多，但他们个个出类拔萃。道教研究也是荷兰汉学的重要组成部分，其中有不少论著为国际汉学界所推崇。

十九世纪，荷兰的汉学开始建立。1851年荷兰国立莱顿大学创办汉语和日语讲座，德国人霍夫曼出任讲座教授。1876年莱顿大学专设中国语言和文学教授职位，中文系的学生被培养成为有专长的殖民地官员，毕业后被派往厦门进行一年的语言实习。居斯塔夫·薛力赫（1840—1903年）于1858年以荷兰政府翻译学生资格来华，在厦门和广州任职。后回国任莱顿大学中国语言与文学教授。薛力赫去世后，由其弟子高延（公元1845—1921年）继任中国语言与文学教授。

高延毕业于莱顿大学，后被派往厦门、爪哇等地，在荷兰殖民政府任中文翻译六年，同时从事汉学研究，在厦门曾搜集到大量有关民间宗教的第一手资料。1890年回国，被聘为莱顿大学研究荷属东印度群岛民族学教授，后转任中国语言文学教授。1912—1921年接受了德国柏林大学汉学讲座教授一职。高延的兴趣主要是研究民间宗教，著有《厦门华人的年节和风俗》（1881年，十二卷，有法文译本）、《中国的宗教系统及其古代形式、变迁、历史及现状》（1892—1910年，英文版六卷）、《宗教史的一页——中国的宗教教派和宗教迫害问题》



(1903—1904年)、《中国的宗教：天道观——研究道教和儒教的关键》(1912年，英文版)、《一元论：中国宗教伦理、国务及各种学科的基础》(1918年，德文版)和《中国人的宗教》(1910年，英文版)，1908年在第三届国际宗教史学会上发表了题为《论道教教会的起源》的论文。这些著作在学术界影响很大。

亨利·包雷(1869—1933年)也是薛力赫的弟子。他在进入殖民地部门担任汉语翻译之前，曾在厦门游学两年，兴趣十分广泛，对道教哲学尤为感兴趣。他于1897年在阿姆斯特丹出版了第一本荷兰文译本《老子》。1898年发表了以孔子和老子为内容的《中国的哲学》。1903年用英文撰写了《无为·建立在老子哲学基础上的幻想》，这本著作先后在纽约和伦敦出版三次，此外还有德文版、法文版和荷兰文版，1982年在德国慕尼黑出了第九版。1921年在伦敦出版了英文版《建立在老子哲学基础上的生活节奏》。此外还有几部有关中国哲学的荷兰文著作。

杨·尤·戴闻达(1889—1954年)是高延的弟子，后在巴黎师事于法国汉学家沙畹(1865—1918年)。1912年来华，为使领馆通译生，后任副通译官等职。1918年回国。第二年受聘任汉语教学的讲师，1928年以翻译中国法律经典《商君书》而出名，因此被提升为教授。后又创办了汉学研究所。他在道教方面的突出贡献是精心翻译了《道德经》，而且是直接译自中文原本，1942年首先出版荷兰文本，后陆续出了法译本、英译本。此外，戴氏还发表过不少涉及道家 and 道教内容的论文，如《无为的哲学》(载《亚洲研究》杂志1947年第一期，1952年此文又译载于《意大利中远东学院会议文采》)，1948



年在巴黎第三十一届东方学会议上用法文宣读了《唐代的道教》一文，1947年《古代印度》载有他的《玄宗帝之梦》一文，1952年在《通报》第四十一期发表了《中国的战神》以及荷兰文本的《论中国的战神》（1919年）、《中国的宗教》（1940年）等。他特别重视中文原版书，主张研究汉学的人必须精读原文。

许理和是戴闻达的弟子，后在巴黎完成了博士论文《佛教征服中国·中国古代佛教的传统与同化》（二卷，1959年英文版）。1961年被聘为莱顿大学远东史教授，后任该校汉学研究所所长，1969年在该所筹建了当代中国文献研究中心。1979年起参加欧洲中国研究会的《道藏》研究计划。1980年在《通报》第六十六期上发表了长篇论文《从道教经典看佛教对早期道教的影响》，指出道教曾以各种形式从语词到理论借用了佛教的内容，具体表现在宇宙论、道德论、因果报应方面，大多是世俗化了的佛教内容。

阿姆斯特丹大学对中国的研究也很关注，奥地利东方学家海因里希·弗里德里希·哈克曼（1864—1935年）担任该校的宗教史教职多年。哈克曼曾于1894—1901年在上海德国同善会任职，1913年至1934年任阿姆斯特丹大学中文教授，编著有《中国哲学》、《作为一种宗教的佛教》、《中国道教的三百位僧人》等。

克努特·沃尔夫，生于1936年，德国柏林人。1977年曾任教于慕尼黑大学，后转任荷兰尼姆韦根天主教大学神学研究所教授。从八十年代起研究道教，著有《道到西方》、《西方道教文献目录》。据作者1993年8月在香港第三十四届亚洲及北非洲国际学术会“道教与中国文化”专题小组会上提供的





论文《西方道教文献目录工作的体验和成果》称，他的1992年版《西方道教文献目录》已统计出西方各种道教研究原著为一千三百七十种，道教经典的西方译本为一百八十种。读者可从书目中窥见欧美汉学家研究道教的基本情况。

其他如加拿大的冉云华教授，澳大利亚堪培拉的柳存仁教授，瑞士苏黎世大学霍曼教授，德国学者赛德尔教授等均从事道教教学研究。

（五）俄国的道教研究

1. 道教研究的几个阶段

俄国学者对中国道教文化的研究，大体可分为三个阶段。第一阶段从十八世纪下半叶至十九世纪上半叶，道教研究者主要集中在俄国外交部亚洲司和喀山大学，其早期著作作为单纯介绍性质，可以说只涉及了中国宗教文化的表层。

第二阶段为十九世纪下半叶。这个阶段的代表人物是瓦西里耶夫（公元1818—1900年），1834年他入喀山大学语文系东方班学习，1839年获哲学硕士学位，同年作为传教团的学员派往北京，来京后学习汉语、梵语、藏语、满语，收集图书资料，偏重儒、释、道三教的研究。1850年回国，先后担任喀山大学（1851年起）和彼得堡大学东方系（1855年起）教授，后为科学院通讯院士（1866年起）和院士（1886年）。1873年发表《东方的宗教：儒教、佛教、道教》、《汉字分析》。瓦西里耶夫成为俄国中国学的奠基人，他创办的第一所中国学校培养了不少汉学人才。

第三阶段为二十世纪初。这个时期以汉学家和翻译家阿列克谢耶夫（公元1881—1951年）为代表。他于1906—1909年和1912年两次来华考察。其涉及宗教的论著有《道家的超人





说》、《试论〈老子〉的编纂》、《中国民间宗教中的佛教》、《中国民间宗教》、《中国民间绘画中的神和鬼》、《论中国的宗教体系》、《论欧洲汉学中的“易经”问题》等。

在阿列克谢耶夫的弟子中，有不少学者发表了道教方面的论著。如楚紫气的《佛教中的道士》、《〈列子〉研究》；什库尔金的《道教点描》；马拉库耶夫的《〈阴符经〉是中国哲学史的一页》。

二十世纪六十年代末，道教文化研究逐渐发展起来，俄国学者开始整理所藏中国图书。自1970年起，东方学研究所中国部开始举行题为“中国的社会与国家”的学术讨论会，每年的2—3月间举行，到1989年共召开了二十次。会后由科学出版社出版一至二册论文报告集。其中有不少论文涉及了道教史、道教哲学、道教与诗歌、道教与戏剧、道教与武术、道教与佛教、道教与儒教等问题。1982年东方学研究所编辑的《道和道教在中国》一书，收集了对道教文化颇有研究的汉学家的主要研究成果。

2. 道教研究的主要代表人物及其成果

杨兴顺，俄籍华人学者，著有《道德经的哲学学说》，1950年发表时改名为《中国古代哲学家老子及其学说》，曾主编《古代中国哲学》（1990年）。

列奥尼德·谢尔盖耶维奇·瓦西里耶夫（1930—）莫斯科东方学研究所高级研究员，历史学博士，著有《中国祭祀、宗教和传统》（1970年）、《东方宗教史》（1983年）、《中国文明起源问题》（1976年）等。

叶卡捷林娜·鲍里索夫娜·波尔什涅娃，莫斯科东方学研究所高级研究员，著有《白莲教教义是1796—1804年中国人





民起义的意识形态》(1972年)、《明朝时期中国的民间宗教运动:意识形态问题》(1991年)以及《“邪教”的概念问题》(1978年)、《19—20世纪的中国民间宗教传统》(1981年)等论文。

埃尔维拉·斯捷潘诺夫娜·司图洛娃,圣彼得堡东方学研究所高级研究员,五十年代留学中国,专攻中国民间(俗)文学,著有《〈普明宝卷〉译注》(1979年)以及《宝卷的体裁研究》(1969年)、《东方学所藏宝卷叙录》(1984年)、《〈佛说崇祯升天十忠宝卷〉是十七世纪中国农民起义的史料》(1984年)、《〈目莲救母三世宝卷〉是九世纪中国农民起义的史料》(1985年)、《道教的求仙实践》等论文。

弗拉基米尔·维切斯拉沃维奇·马利亚文,著有《庄子译注》(1985年)、《中世纪之交的中华民族》(1987年)以及《中国中世纪民间文化中的宗教内容》(1983年)、《再论中国宗教教派的本质》(1985年)、《二十世纪的中国混合宗教》(1989年)等论文。

叶夫根尼·阿列克谢耶维奇·托尔奇诺夫,圣彼得堡东方学研究所哲学副博士,研究中国道教史、佛道教相互关系。撰有《道教经典中的道教哲学》(1983年)、《道教的起源问题及历史分期问题》(1985年)、《道教与佛教的相互关系(研究的理论方法问题)》(1988年)、《“三教”及其在远东历史文化圈形成中的作用》(1991年)等大量论文。

俄国道教学者有不少研究成果颇引人注目。如对“道”的看法上,俄国学者认为“道”是中国哲学的重要范畴之一,其字面意义是指“道路”,儒家赋予其以伦理的意义,可释为“人的道路”,但在道家哲学中,它不具有伦理意义,而具有





本体论的意义，应理解为宇宙的始源；又认为把“道”译成“道路”、“理智”、“道德始基”、“行为方式”、“宇宙”等都是不准确的，把“真理”作为“道”的对应词较为妥当。但“道”还不完全等同于“真理”，只是它在俄语中具体易懂。至于“德”一词，俄国学者认为它不是指“智慧”、“德行”、“本性”，而是指“善和美的结合体”。

又如在道教的历史分期问题上，圣彼得堡的托尔奇诺夫（汉语名字陶奇夫）在《道教的起源及其历史分期问题》（载于俄文杂志《亚非人民》1985年第三期）一文中，把道教的历史划分为五个时期：（1）公元前200年为道教形成的古典时期，其标志是正统的“天师道”形成和“异端的太平道”产生；（2）公元200—600年为道教的理性化和秘传时期，其特征是道教教团改组和教义系统化；（3）公元600—1200年，为修道和扩张教义时期，其特点是佛道交融、相互影响；（4）公元1200—1600年为“世俗的”混合道教时期，产生了新的道派——正大道、太一道、全真道，由道观转而面向广大教民，强调道德自我完善，重方术和礼仪的倾向增强，“善书”在各居民阶层中得到广泛传播；（5）公元1600—1911年为道教秘传时期，其特点是正统道教处于“半秘密”状态，得不到国家支持，这种状况一直持续到清王朝时期（公元1644—1911年）。

再如在道家与道教的关系上，托尔奇诺夫在《道教经典中的道教哲学根据〈阴符经〉和张伯端〈悟真篇〉》中，首先提出道家与道教在方法论和世界观原理上具有共性的观点，接着对《阴符经》的重要部分进行了解释，最后作者提出了自己的观点，认为《悟真篇》和《阴符经》的内容表明道家与





道教没有多大对立，可把道家思想归为宗教哲学，不应该有道士和道教之分。

另外，在道教心理文化研究方面，阿巴耶夫在专著《禅宗与中世纪中国文化心理传统》（1989年第2版）中的“道教心理活动的文化特点”一节中认为，道教心理训练的目的在于与“道”和谐地结合在一起，使人的自然本原和文化本原保持平衡状态，在这方面，道教优于儒教。

在道教对中国文学艺术影响的研究方面，格雷金娜著有《中世纪中国的小说》（1980年），此书研究了道教对六朝志怪小说中的《列异传》、《博物志》、《搜神记》、《续搜神记》、《异苑》、《幽明录》、《续齐谐记》、《神异记》、《拾遗记》的影响，认为道教为文学提供了独特的世界模式，它利用小说来宣传和普及自己的教义并使之通俗易懂为人们所接受。谢罗娃著有《黄凡绰的〈明心鉴〉和中国古典戏剧的美学》（1979年）一书，研究汤显祖的《牡丹亭》、洪升的《长生殿》，认为道教对明清戏剧创作有重大影响。

（六）三次国际道教会议

据1984年《世界宗教资料》第四期郑天星同志《欧美道教研究概述》介绍，由欧美学者组织召开了三次国际道教研究会议。

第一次于1968年9月初在意大利的贝拉焦召开，主持者是美国韦尔奇教授，参加这次会议的代表均为欧美学者。会议对道教的概念、道家与道教之间的关系、道教与民间信仰的关系、道教思想对佛教的影响等问题进行了热烈的讨论。出席这次会议的代表及他们的论文报告为：加拿大不列颠哥伦比亚大学林克的《导致道安确立般若本体论的一些道教先行者》、英





国伦敦大学格雷厄姆的《庄子的〈齐物论〉》、德籍著名女学者赛德尔的《早期道教救世主信仰中的理想统治者的形象——老子和李弘》、美国耶鲁大学芮沃寿的《一个历史学家对道教传统的思考》、法国施博尔的《道教的礼拜传统》、韦尔奇的总结报告《佩鲁贝国际道教会议》等。这次会议的论文及报告基本都发表在美国芝加哥大学出版的《宗教史》杂志第九卷二至三期。

第二次会议于1972年9月初在日本长野县的蓼科举行。参加这次会议的共有十四名学者，分别来自日本、法国、美国和英国。提交讨论的论文报告有：日本大正大学教授吉冈义丰的《老子河上公本与道教》、日本东海大学教授宫川尚志的《孙恩、卢循之乱与当时的民间信仰》、日本国立筑波大学名誉教授酒井忠夫的《明末清初社会下层人士和善书、清言》、法国石泰安的《二至七世纪道教与民间宗教的关系》、法国康德谟的《〈太平经〉的思想》、法国施博尔的《“都功”的职能的二、三点考察》、法国巴黎高等学院波克特的《〈平妖传〉中的道教叛乱者的伦理性格》、法国巴黎高等学院侯锦郎的《中国社会的凶星信仰》、美国杜敬轲的《儒家中的道教倾向》、美国希文的《用中国传统的礼仪治病》、美国马瑟的《寇谦之和北魏朝廷的道教神权政治》、美国施特里克曼的《茅山派的启示——道教与贵族的统治》、英国李约瑟的《道教授炼丹术的社会各方面》，以及日本酒井忠夫的《日本道教研究》、福井文雅与酒井忠夫合作的《什么是道教——道教、道家、道术和道士》报告。这些论文与报告分别收集在1976年酒井忠夫主编出版的日文版《道教的综合研究》与1979年韦尔奇和赛德尔主编出版的英文版《道教概述》之中。



第三次会议于1979年9月初在瑞士苏黎世举行。来自日本、法国、美国、英国、联邦德国、瑞士、荷兰等八个国家的三十多位专家学者出席了这次会议。中国社会科学院哲学研究所的王明和天津大学应用化学系的陈国符也应邀出席了这次会议。到会代表们向会议提交了许多论文与报告，主要有：美国希文的《道教与科学》、斯特里克曼的《十二世纪道教的复兴》；法国施博尔的《道教礼仪中“科”的概念》、拉宾奈的《上清派运动和方士及不死探索者的传统关系之研究》；英国李约瑟和鲁桂珍的《道教与免疫学的起源》；日本酒井忠夫的《道教与中国历史上的反迷信运动》、村上嘉实的《抱朴子的科学思想》、宫川尚志的《刘一明的哲学——道教精神修炼之研究》；德国坎德尔的《宇宙模式及其社会影响——〈太平经〉中的“自然科学”》；瑞士霍曼的《〈无上秘要〉导言》；中国王明的《中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系》、陈国符的《中国外丹黄白术》等。

欧美学者围绕道教和中国文化相互关系的问题的争论，突出地反映在三次国际道教会议上和以后发表的文章和著作中。研讨的问题集中在道教的定义、道教与道家的关系、道教与民间宗教的关系以及道教与科学的关系四个方面。

1. 道教的定义问题

日本学者窪德忠教授认为道教是以古代民间信仰为基础，神仙论为中心，加上道家、易、阴阳、五行、谶纬、医学、占星等学说和对巫的信仰，借鉴佛教的组织 and 形态，以长生不老这种现实利益为主要目的，咒术宗教倾向浓厚的自然宗教。

西方学者的看法则很不相同。他们的著作中，常常出现“Taoism”一词，这个词包含有“道教”和“道家”两方面的





意义。随着研究的进一步深入，有的学者把道教叫做“religious Taoism”，把道家叫做“philosophical Taoism”。

美国的芮沃寿教授以“Taoism”这一术语表示“道教”和“道家”两个概念。美国的希文教授对这个问题的看法与芮氏略有不同，他在《论引起概念混乱的“道家”一词——特别涉及传统中国科学与宗教的关系》一文中陈述了自己的意见，指出许多著作中滥用“Taoism”（道教）和“Taoist”（道家）的现象，把没有或极少受到道教影响的中国宗教信仰和实践（炼丹术、巫术、医术、占卜）都称之为“Taoism”，致使这一概念变得模糊不清。他说，传统上的“道教”一词表示“道”的学说，如在《墨子》中孔子的学说就称为“道教”，自六朝起开始把任何类型的“道”的学说都称为“Taoism”，但它的意义并非与老庄哲学相对立，而是在于与儒、佛两教相区别。希文把“Taoism”一语限定在“哲学的道教”和“宗教的道教”两方面，并且分别提出了其各自的涵意。所谓“Philosophical Taoism”，他指的是《道德经》及编纂者认为与之有关的其他著作，并不包括那些为了道德自我完善和获得灵感而去学习这些著作的人们。至于“religious Taoism”，希文指的是“正统道教”（orthodox Taoism），把“道”当作绝对神或绝对神的化身（如天尊等）并对之加以顶礼膜拜。

2. 道教与道家关系的问题

英国理雅各、法国戴遂良、俄国瓦西里耶夫（公元1818—1900年）等一些来华传教士提出一种“道家蜕变论”，认为老子哲学产生于公元前六至五世纪，经过庄子得到了发展，在列子那里开始衰落，到了后汉时期（公元一至二世纪）又逐渐蜕变成成为充满迷信思想的宗教神秘主义和包括炼丹术、





方术等等的道教。美国芝加哥大学中国史教授顾立雅等人至今仍然坚持这种看法。

西方汉学家在1950年以前，大都认为道家（Philosophical Taoism）和道教（religious Taoism）是两种互不相容的东西，他们的主要的论据就是，道家承认死是自然的产物，也是对“道”的一次复归；道教（religious Taoism）则反抗死亡，通过炼丹实践，以达到长生不老。同时，它们的本质也不相同，道家具有理性、冥想和非神秘的性质，而道教则具有巫术、崇拜、秘传和神秘的性质。

自1950年以来，在法国学者葛耐和马伯乐及其弟子的著作的影响下，很多西方汉学家逐渐认为，道家和道教可以看作是隶属于一个共同的传统。马伯乐认为道教是引导信徒以不死为目的的个人解脱宗教，但由于道家也有追求神秘体验的思想和追求不死的倾向，所以不能将道家和道教加以区别，于是便把我们通常所说的道教称为“道家的宗教”（马伯乐：《道教——有关中国宗教与历史文集（遗著）》，第二卷，巴黎，1950年）。马伯乐反对把道教与道家对立起来的观点在第一次国际道教研究会议上得到了李约瑟、施博尔、希文等人的支持。

3. 道教与民间宗教关系的问题

日本的道教研究者一般把中国民间宗教信仰看作是道教世界观的一种表现形式，认为道教和其他中国固有的宗教信仰实际上没有严格的界限。而欧美的汉学家则倾向于把道教与民间信仰分开。

在第一次国际道教研究会议上，法国道教学者施博尔提出了划分民间信仰与道教的界线。他认为民间信仰的特点是：敬





拜各种神明；用口语举行祈祷仪式；采用巫术和方术（神灵附体、交通神灵等）；在教阶等级方面，神职人员没有世袭性，也不是有组织的；源于茅山派，或与之有关；盛行于中国北部；较多接近农村生活；同秘密结社和起义有历史联系。而道教的特点则是：敬拜天尊；用文学语言举行祈祷仪式；实行传统上规定的忏法、斋法、醮仪，神职人员有世袭性，汉代“天师”传统发端于“正一道”；盛行于中国南部；与城市生活有较多联系；为中央政府正式认可；神职人员中有官僚化教阶等级制度。

美国的希文教授指出，只有“高级的”、有组织的，并在仪式、神祇和世袭传统上有限制的正统道教才叫道教。这说明希文也坚持把道教和民间宗教信仰区分开来，不过他是从道教的社会作用及其与国家政权的关系上来考察这个问题的。

法国著名的学者石泰安教授在《二至六世纪的道教与民间宗教》一文中则认为由于道教传统和民间信仰相互影响、相互丰富，民间的神祇逐渐变成道教性的神祇，而作为宗教的道教也逐渐变得更加富有民间性质。石泰安强调指出：“民间宗教”（popularreligion）一术语在历史和宗教的背景中，表示任何宗教信仰，而这种信仰不属于机构化了的宗教（国教、道教、佛教）。从社会学的观点看，“民间宗教”并不局限于普通老百姓中，而且还是社会各阶层包括皇室共同的宗教。

4. 道教与科学关系问题

英国李约瑟博士认为道教对启发原始科学和医药学的肇始方面影响很大。他在《中国科学技术史》第二卷中说，道教是宗教的、诗学的、魔术的、科学的、民主的和政治革命的一种学派；道教所发现的原理和所做的工作，开了东亚化学、矿





物学、动物学和药物学的先河。

李约瑟在《中国科学技术史》第五卷中认为求长生不死与“无为”、“自然”等基本概念并不冲突。如果说“无为”意味着不违抗自然，那么求长生不死则可视作利用自然及自然发展过程以达到理想境界。

美国学者韦尔奇在《道之分歧》（1957年）一书中也赞扬道教说：大多数道士都从事自然科学，他们重视逻辑和实践，因而他们（至少）选择了一种实验，于是最终发明了瓷器、罗盘仪、火药、药物制剂等。

费正清等人在他们所著《东亚·传统与改革》（1973年）一书中认为，中国的原始科学发现的主要部分，与热爱大自然的道士有关，而和读死书的儒生无关。

希文教授则不同意古代中国道士从事科学的说法，指出在大科学家的哲学观点方面，儒家占优势，例如沈括、王锡阐等。至于炼丹、吐纳、导引等实践活动不仅是属于道教的，而且是整个中国的实践，只是主要被道士所实行而已。

由上可见，道教在国际上的影响日渐扩大。我国古老的道教已以其独特的理论体系，受到国际社会学术界、宗教界的重视。





主要参考书目

《正统道藏》，（台湾）艺文印书馆印行。

《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988 年版。

《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1958 年版。

《丛书集成初编》，商务印书馆，1935 年版。

《史记》，中华书局标点本。

《汉书》，中华书局标点本，1962 年版。

《后汉书》，中华书局标点本，1965 年版。

《三国志》，中华书局标点本，1959 年版。

《晋书》，中华书局标点本，1974 年版。

《南史》，中华书局，1975 年版。

《魏书》，中华书局，1974 年版。

《北史》，中华书局，1974 年版。

《隋书》，中华书局，1973 年版。

《旧唐书》，中华书局标点本，1975 年版。

《新唐书》，中华书局标点本，1975 年版。

《宋史》，中华书局标点本，1977 年版。

《资治通鉴》，中华书局，1956 年版。

《明实录》，（台湾）“中央研究院”历史语言研究所校印本。

《太平广记》，上海古籍出版社，1990 年版。





(清) 王士禛:《池北偶谈》, 中华书局, 1982 年版。

(东晋) 葛洪:《抱朴子内篇》, 上海古籍出版社, 1990 年版。

(东晋) 葛洪:《神仙传》, 上海古籍出版社, 1990 年版。

(宋) 张君房:《云笈七签》, 书目文献出版社, 1992 年版。

《二程遗书》, 上海古籍出版社, 1992 年版。

《二程外书》, 上海古籍出版社, 1992 年版。

《唐诗百家全集——李白诗全集》, 海南出版社, 1992 年版。

《鲁迅全集》, 人民文学出版社, 1981 年版。

冯友兰:《中国哲学简史》, 北京大学出版社, 1985 年版。

傅勤家:《中国道教史》, 上海文化出版社, 1989 年影印本。

侯外庐:《中国思想史》第五卷, 人民出版社, 1957 年版。

任继愈:《中国道教史》, 上海人民出版社, 1990 年版。

张岱年:《中国哲学史史料学》, 生活·读书·新知三联书店, 1982 年版。

卿希泰:《中国道教思想史纲》, 四川人民出版社, 1980 年版。

王明:《太平经合校》, 中华书局, 1960 年版。

李养正:《道教与中国社会》, 中国华侨出版公司, 1989 年版。

《当代中国道教》, 中国社会科学出版社, 1993 年版。

陈鼓应:《老子注译及评价》, 中华书局, 1984 年版。





《论道家在中国哲学史上的主干地位》，《哲学研究》1990年第一期。

《老庄新论》，上海古籍出版社，1992年版。

汤一介：《魏晋南北朝时期的道教》，陕西师范大学出版社，1988年版。

牟钟鉴：《走近中国精神》，华文出版社，1999年版。

《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社，1991年版。

楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局，1980年版。

吕子方：《中国科学技术史论文集》，四川科学技术出版社，1984年版。

陈兵：《道教之道》，今日中国出版社，1995年版。

杜导明：《道家与解脱》，作家出版社，1997年版。

曾召南、石衍丰：《道教基础知识》，四川大学出版社，1988年版。

《道教与传统文化》，《文史知识》编辑部编，中华书局，1992年版。

（英）李约瑟：《中国科学技术史》，科学出版社、上海古籍出版社，1990年版。

