

道教研究自选集

李刚 汤伟侠 主编

SAN
YUANJI
三元集

李远国 著



四川大学出版社

SAN
YUANJI
三元集

ISBN 978-7-5614-7635-2



9 787561 476352 >

定价: 58.00元

道教研究自选集

李刚 汤伟侠 主编

SAN
YUANJI
三元集

李远国 著



四川大学出版社

责任编辑:谢正强
责任校对:王群栗
封面设计:墨创文化
责任印制:王 炜

图书在版编目(CIP)数据

三元集 / 李远国著. —成都:四川大学出版社,
2014. 4

(道教研究自选集 / 李刚, 汤伟侠主编)

ISBN 978-7-5614-7635-2

I. ①三… II. ①李… III. ①道教—文集
IV. ①B958-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 075280 号

书名 三元集

著 者	李远国
出 版	四川大学出版社
地 址	成都市一环路南一段 24 号 (610065)
发 行	四川大学出版社
书 号	ISBN 978-7-5614-7635-2
印 刷	郫县犀浦印刷厂
成品尺寸	148 mm×210 mm
印 张	20.75
字 数	536 千字
版 次	2014 年 8 月第 1 版
印 次	2014 年 8 月第 1 次印刷
定 价	58.00 元

版权所有◆侵权必究

◆读者邮购本书,请与本社发行科联系。
电话:(028)85408408/(028)85401670/
(028)85408023 邮政编码:610065
◆本社图书如有印装质量问题,请
寄回出版社调换。
◆网址:<http://www.scup.cn>

道教研究自选集丛书总序

究竟什么是道教？简单地说，道教就是以神仙长生不死之“道”为最高信仰的中国本土固有的宗教，它用神仙不死之“道”来教化信仰者，劝人们通过养生修炼和道德品行的修养而长生成仙，最终解脱死亡，求得永恒归宿。一言以蔽之：以神仙之道设教即是道教。法天行道，济世救人，这是道教孜孜不倦追求的信仰目标。按日本学者窪德忠的看法：“所谓道教，是以中国古代万物有灵论的各种信仰为基础，以神仙思想为中心，加之对道家、易、阴阳、五行、纬书、医学、占星等学说和对巫术的信仰，借鉴佛教的组织 and 形式，以长生不老为主要目的，具有浓厚咒术宗教倾向和现实利益的自然宗教。”^①古罗马的西塞罗在其《论灵魂》中记述：外号叫“劝死者”的哲学家赫革西阿斯就“死亡不是使我们离开幸福，而是离开不幸”进行讲演，以至于“许多人在听了他的讲演之后自杀了”。又举例说明神明“给予凡人的最好的恩赐”就是死亡^②。道教的宗旨与此截然相反，道教不是“劝死者”，而是“劝生者”，劝导人健康长寿，修道者长生

① 窪德忠《道教诸神》，四川人民出版社1989年版，第37页。

② 西塞罗《论灵魂》，西安出版社1998年版，第150、171页。

不死；神明恩赐给凡人最好的礼物，就是长生不死，最终成为神仙。梁启超《子墨子学说》揭示：“世界大哲，莫不以死后问题为立教之源泉。佛有涅槃轮回天堂地狱之名，耶有末日审判往生天国之说，皆使人知区区数十寒暑之所经历，至短至幻至不足道，以身殉责任者，正所以求真利真福于来兹也。”^①道教却并不以“死后问题为立教之源泉”，而是以如何可以做到“不死”为立教之源泉，道教也不会“求真利真福于来兹”，而是把神仙“不死”的“真利真福”就放在当下，就在此生尽全力为实现这一目标奋斗不息。这是道教与众不同的独特信仰，也是我们理解和认识究竟什么是道教的关键所在。

对道教的认识，学界尚未达成共识。20世纪80年代，日本学者窪德忠就说：“在‘何谓道教’这个问题上，专家们尚未归纳出一个统一的见解。”^②“我真担心‘道教’一词被人滥用。一个原因是学术界对‘何谓道教’至今没有一个明确的定义。”^③窪德忠所提出的“何谓道教”问题，当前仍未解决。以至于有学者称：“道教是什么？”竟然成了一个需要追问并加以澄清的问题。其背后隐含这样的考量，衡量道教之为道教的标准或尺度究竟是什么？道教研究中最根本的理论问题就是如何把握道教是什么的标准与尺度，就是在理论上澄清道教之为道教的内核与本质，这是道教研究的“理论谜题”。这一“理论谜题”目前尚未破解^④。对于这一“理论谜题”，本丛书作者各显神通，表达了自己的观点，仁者见仁，智者见智，可谓百花齐放，百家争鸣。显而易见，要回答究竟什么是道教，达成共识，尚需时日，

① 梁启超《饮冰室合集》8《专集》37《子墨子学说》，中华书局1989年版，第46页。

② 窪德忠《道教诸神·序》，四川人民出版社1989年版，第2页。

③ 窪德忠《道教入门·序》，四川人民出版社1996年版，第1页。

④ 参见李四龙主编《人文宗教研究》第二辑：郑开《道教史研究中最根本的理论问题》，宗教文化出版社2012年版，第271页。

须经一步一个脚印深入研究来认识道教，现在还很难下各方认同的定义。

所谓道教的“教”，其核心涵义是“教化”。何谓“教化”？董仲舒以“贤良对策”汉武帝时指出：“凡以教化不立而万民不正也。……古之王者明于此，是故南面而治天下，莫不以教化为大务。立大学以教于国，设庠序以化于邑，渐民以仁，摩民以谊，节民以礼，故其刑罚甚轻而禁不犯者，教化行而习俗美也。”“故养士之大者，莫大太学；太学者，贤士之所关也，教化之本原也。”^①以教化之根本在于办学校，兴教育，培育人才。道教对此的解释是：“教者教也，化者变也。谓敷弘太上之教，广变人天之化。”^②“教化”有时又谓之“教育”。《玄宗直指万法同归》卷一说：“穷理治天下，莫大于儒；性超生死，莫大于释；复命御三才，莫大于道。夫三家者，同一太极，共一性理，鼎立于华夷之间，均以教育为心也。”^③儒释道三教均以教育为心。《太上妙始经》揭示：“道之教化，以师为主。故授张镇南正一之法，令世世子孙执持文教化。”^④“教化”是一种师教，天师诵持经文教化信众。《云笈七签》卷八九《诸真语论》宣扬只有身教才是最珍贵的：“圣人以身教，教可珍也。”^⑤《云笈七签》卷三《道教序》称教为“告”：“上古无教，教自三皇五帝以来有矣。教者，告也。有言、有理、有义、有授、有传，言则宣，教则告。”^⑥“告”的含义当为告诫、告知。直到现在，道教依然如故强调：“天地

① 《汉书》卷五六《董仲舒传》，中华书局标点本 1962 年版，第 8 册第 2503~2504、2512 页。

② 《玄坛刊误论》，《道藏》第 32 册第 627 页。（本序所引《道藏》均据文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，以下只注所引《道藏》的册数和页码。）

③ 《玄宗直指万法同归》卷一，《道藏》第 23 册第 913 页。

④ 《太上妙始经》，《道藏》第 11 册第 433 页。

⑤ 《云笈七签》卷八九《诸真语论》，《道藏》第 22 册第 622 页。

⑥ 《云笈七签》卷三《道教序》，《道藏》第 22 册第 12 页。

万物的生命之源及运化动力，是至高无上的，以此为‘至宗’，以此兴‘教化之道’，故称‘道教’。”^① 由于兴隆推行“教化之道”，故而被称为“道教”。总之，对于道教之“教”的本来意义，要从“教化”之义去把握，不能完全以现代所谓“宗教”之“教”来理解，^② 而道教主要的社会功能，也正是在于“教化”人心趋向于“善”，从而善导社会风气。

除了教化功能，道教还具有调节功能，其“宗教的思想、宗旨、规范、祭祀活动和宗教组织，实质上是调节人们行为的调节器”，在“调节着人们的思想，意志和行为”^③。这种调节思想、意志的功能，无疑对统治者的思想统治有所裨益，如果其运用得当的话。既然道教可以调节医治人们的精神痛苦，那么，统治者有什么理由不将其作为思想统治的工具而大加利用呢？思想统治是政治秩序的重要一环，当人们失去精神家园，就会造成思想混乱和危机，不利于统治秩序的稳定，而道教信仰恰恰具有某种补偿功能。从中国历史的实际情况考察，道教的确弥补了儒家思想的某些不足，给痛苦的生灵以精神上的抚慰，给社会的心理宣泄提供了场所，这些功用都非儒家思想所能代替。因此我们讲，道教在中国古代思想文化领域中占据着重要的一席之地，扮演其特有的角色并发挥功能。

道教的整合功能也不可忽视。所谓整合功能是指：“宗教具有使社会、集团结成整体的因素。宗教把个人的行为与活动汇集起来，把人们的思想、感情、向往结合起来，把社会集团和机构的力量集中起来，从而能促进社会的稳定。”^④ 道教从思想上对人们的整合，在一

① 任法融《陕西道教两千年·序》，三秦出版社 2001 年版，第 2 页。

② 当然，也不能否认道教之“教”有一部分与现代所谓“宗教”之“教”是吻合的。

③ 伊·尼·亚布洛柯夫《宗教社会学》，四川人民出版社 1989 年版，第 121 页。

④ 同上。

定程度上限制了人们的反社会倾向，从而有助统治者对社会的控制，有助社会稳定。一般说来，宗教通过神圣的方式完成社会的秩序化，并对统治者掌握的权力做出合法性论证：“政治权力被认为是神的代理者，或者被理想化为神的具体体现。于是，人间的权力、政府和惩罚，都成了神圣的现象，或者说，成了神力冲击人类生活的渠道。统治者代表神说话，或者就是神，而服从他就是与神的世界保持正常关系。”^① 这在中国，就是“君权神授”和“神道设教”，借此奠定政权的神圣性和合法性，达到了思想统治目的，并进而维护社会秩序井然有序。道教在所谓“君权神授”和“神道设教”的历史过程中扮演了重要角色。道教还整合中国古代社会出现的各种新兴宗教，为统治者招安收编，使之具有合法性身份地位，化解中国社会官与民的结构矛盾。

道教的社会经济功能，值得关注。美国学者 L. 约翰斯通说：“在大多数社会中，有组织的宗教也扮演了经济的角色。”^② 道观既是传播神仙信仰的地方，又是展开各种经济活动的场所。凡属合法的道教经济活动，都在政府的保护之列，保护的目的是利用道教的积极功能维持统治秩序。道教宫观经济具备所有权的不动产其实并不多，且没有军事实力保护自己的经济利益，道教经济的命脉掌握在政府手里，不得不依靠政府和世俗富豪的施舍过日子，故道教的发展规模始终是有限的。在古代，田租口赋是政府最大的一笔收入，这笔收入的根本保证是户口，户口减少或者逃亡，财政收入就受损失。户口逃亡有多种形式，如流民、豪门私荫户，而逃入道教、依附道观是其中的一种。于是政府经常清查道教户籍，把被挖走的劳力夺回来。检括道教

① 彼得·贝格尔《神圣的帷幕》，上海人民出版社 1991 年版，第 42 页。

② L. 约翰斯通《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年版，第 195 页。

户籍的主要工作是清查精壮劳力，令其还俗。政府通常规定年六十以上才任意出家（也有六十五或五十等等），凡属丁壮年龄范围，都严加控制，沙汰还俗者也主要是这个年龄层次的人。国家把已失去劳动能力、免除课役的老人转入道观，道观成为变相的养老院，承担起“老有所养”的社会责任。通过对道教宫观经济的研究，我们发现：它具有慈善、养老、社会救济和社会福利等积极的社会经济功能。

西方学者所谓“教团道教”是按基督教眼光来命名的，如果一定要说道教组织，也就是以宫观为主体的一个个小山头组织，规模不大，互不干涉，互不统属。实际上，出生成长于中国宗法血缘社会的道教，金元以降至今，其组织机构的基本单位，除了正一道有血缘关系的家族式宫观（以江西龙虎山天师府为代表），另外就是全真道那种没有血缘关系的家族式宫观。金元以后，道教组织可以划分为两大类型，一类是正一道的在家组织，另一类是全真道的出家组织。对于全真道来说，各个山头、各个城市的道教徒都生存在宫观内，宫观既是宗教活动场所，也是这个无血缘关系的大家族中道徒们的“家”，所谓出家就是出离世俗之家，进入道观神圣之家。一个道观就是个大家族，虽说彼此没有血缘关系，但相互间的关系却类似宗法血缘社会中的父子兄弟，师徒关系类似父子，徒儿称老师为师父，徒儿们相互之间则以师兄弟相称（无论乾道还是坤道），并有严格的字辈，如同大家族中的辈分。全真道的宫观组织形式，明显受到宗法家族社会结构的影响，各个宫观在经济上独立核算，分灶吃饭。需要时，富庙也会帮助穷庙，就像一个大家族中的富裕家庭救助穷困户。全真道观一方面是开放的，是为民众的福祉而存在的，为社会提供各种宗教性服务，另一方面，又为出家的道众提供了相对与世隔绝的“家”，以便修道。这个“家”在信徒眼中是神圣的，既是一片净土，洗涤世俗社会的肮脏与丑陋，也是化度和训练出家道众的理想场所，拯救修道者

脱离红尘苦海。和社会以血缘为纽带的家族组织相比较，其实道教的组织观念并不强，组织性也比较弱，组织机构涣散，徒众一不高兴，即可以随时随地离家出走，做游方道士去了，或投靠别的宫观，进入另一个“家”。

许地山《道教史》指出：“从我国人日常生活的习惯和宗教的信仰看来，道的成分比儒的多。我们简直可以说支配中国一般人的理想与生活的乃是道教的思想；儒不过是占伦理的一小部分而已。”^①可以说，道教的神仙信仰是中国普通老百姓日常生活的“习惯和宗教的信仰”，代表了中国文化的一个很重要的方面，反映了普通老百姓“理想与生活”的一个非常实在的内容。日本学者窪德忠也说：“道教是产生于生活本身，因而与生活有着千丝万缕联系的宗教。”^②在这个意义上，我们把道教称为“生活道教”。“生活道教”不仅仅是一种信仰体系和宗教仪式，它还提供了日常生活的指南，也是百姓们精神生活的方式之一，使老百姓过着最普通但却是有信仰支撑的生活。国内外都有一些学者认为，中国人是没有宗教信仰的民族，只有儒家的伦理道德来指导现实生活。其实，只要他们把研究的目光投向“生活道教”，像许地山先生那样去观察思考中国老百姓“日常生活的习惯和宗教的信仰”，就会克服中国人没有宗教信仰这一偏见。

道教在老百姓的日常生活中得到广泛运用，“生活道教”融化在民情风俗中，与民间信仰情同手足，如同润物细无声的春雨，这就是道教对老百姓日常生活的潜移默化影响。正因为道教已经彻头彻尾融化到老百姓的日常生活中去了，与民间信仰水乳交融在一起，所以人们常常和它打交道，却并不知道它的存在。譬如说，中国老百姓追求

① 许地山《道教史》，华东师范大学出版社1996年版，第177页。

② 窪德忠《道教诸神》，四川人民出版社1989年版，第29页。

平安快乐似神仙的幸福生活就是如此，当他们说日子快活得像神仙一般时，普通老百姓绝不会想到这就是道教的信仰理念。

在道教眼中，宇宙间处处都有“道”的存在，但“道体窈冥，形声斯绝”^①，既无形象又无声音，所以从表面上看起来“道”的存在是“所在皆无”的。一般百姓每天都要接触和运用“道”，但因为“淳朴之道，其自细微”，虽然“能开化阴阳，亭毒群品”，却使百姓们“日用而不知”^②。对于道教来说，“皆无”、“不知”并不能表明道不存在，恰好显示出道之存在与众不同。它的存在非人类感官眼睛、耳朵所能察觉，“不可以眼识求”，“绝视绝听”^③，只能用心去直觉体悟道的“无所不在”。普通老百姓日常生活中表现出来的民间信仰，时时处处都潜伏着“道”，都有“道”在民间信仰这棵大树的“根柢”部运用，但百姓们却“日用而不知”。道教与老百姓日常生活的这种紧密关系，对我们当代人来说，仍然是如此。

有学者揭示：“儒学脱离百姓日用，也使儒者的实践经常缺乏再生产能力。”^④与此恰好相反，道教与老百姓的日用密不可分，是切切实实扎根于老百姓生活世界中的宗教，因此其实践也就经常充满“再生产能力”，其生命之树也就常青，具有可持续发展的活力。道教能够做到这一点，很大程度上与其持续关注并整合民间信仰分不开，有这样一股清新的活水源头，使道教总能历尽艰辛而青春常在。民间信仰来源于老百姓的日常生活，是为了解决生活中各种各样的问题和困境而形成的，譬如为了大江大海航行的安全有保障，于是有妈祖的

① 成玄英《老子注》卷二，第17页。严灵峰辑校本，见《无求备斋老子集成初编》(3)，台湾艺文印书馆1965年版。以下凡引成玄英《老子注》只注卷数、页数。

② 成玄英《老子注》卷三，第1页。

③ 同上，第7~8页。

④ 皮介行《儒学复兴的试验地在农村》，《社会科学报》2010年1月14日第5版。

信仰。民间信仰是在对幸福生活的追求和向往中产生的，譬如百姓对于财富的渴望，于是有财神信仰的发生，百姓对长寿的祈求，于是有对寿星老的崇拜。生活之树常青，各种不同类型的民间信仰伴随着生活在时间跨度和空间范围的流动，也就源源不断地成长，成为社会生态系统的不可分割的组成部分。只要老百姓的生活还在进行，民间信仰就一定会萌发，要想把民间信仰给铲除掉，除非把生活本身灭绝了，但这却是根本不可能的事！因此，道教的大智慧就在于，清醒地认识到民间信仰是不可逆转、不可消灭的，永远存在于百姓的生活方式当中，并且以此作为一个切入点，把民间信仰整合进自己的信仰体系，与老百姓建立起亲和性，对百姓日常生活的影响力和作用便超过了儒佛二家。道教也由此而成为中国传统社会中扎根基层社会组织、为一般民众提供所需精神食粮的宗教。因此我们说，道教在下层民众中具有广泛的受众性，广大受众的精神生活离不开道教。

道教中的神仙有很多都是吸取民间信仰的神而来的，道教恰似有一个吸神大法，一切神都被它吸进去了，而且是与时俱进。道教神团系统由此与民间的俗神崇拜难分难舍，融为了一体。正如牟钟鉴教授所指出：“东岳大帝、四海龙王、城隍土地、门神灶神，最初都是民间信仰的神灵，后转而成为道俗共祭的偶像。道教对民间信仰中神灵的吸收改造，不仅在早期，在后来的发展过程中也没有间断，致使这两类神灵混杂交错，很难分得清楚。”^①大量的民间俗神写进道教神谱，进一步使道教信仰与老百姓的日常生活发生密不可分的联系，道教神仙的世俗化和民间化，对民间信仰的影响也就必不可免。旧时民间普遍信奉的俗神，如财神、城隍神、东岳大帝、关圣帝君等都转化为道教信奉的神。另一方面，道教构造的神仙如太上老君、玉皇大

① 牟钟鉴《中国道教》，广东人民出版社1996年版，第5页。

帝、八仙等也在民间广为流传，成为人们生活的一部分。道教的某些禁忌、法术与风水术，在民间尤其是在农村社会具有广泛影响力，成为民间信仰和民间禁忌的组成要素。道教与中国民间信仰的结合是多方面的，比较主要的表现，在于岁时节令和神灵崇拜上。中国人吃喝拉撒睡的日常生活中，随处可见道教与民间信仰的影子。美国学者佩顿《阐释神圣——多视角的宗教研究》认为，从社会文化阐释法看来，“宗教的每一个方面都系统地表明它是集体生活的一种表达”^①。可以这样讲，从社会文化的角度看，道教与民间信仰的方方面面就是我们中国老百姓“集体生活的一种表达”，体现了中国老百姓对于日常生活的诉求。

道教十分了解并且想方设法地满足老百姓各种各样的欲望，举凡“欲救疗病苦，欲求年命延长，欲求过度灾厄，欲求白日升天，欲求宅舍安稳，欲求田蚕如意，欲求贩卖得利，欲求仕宦高迁，欲求讼词理诉，欲求男女命长，欲求保宜子孙，欲求妇女安胎”^② 诸如此类的人生欲望，都通过祈求道教神仙的巨大“神通力”获得实现。而在日常生活当中，我们看到的现象，更多的是道教与民间信仰结合的神灵，受到老百姓的祈求，以满足大众的要求。百姓们的心很大，欲望又非常多，然而人的能力却是十分有限的，单单依靠人的力量，实现不了自己那些填都填不满的欲望，那怎么办呢？谁有能量可以实现老百姓“有求必应”的渴望？恐怕只有那些道教与民间信仰结合的神灵。所以老百姓见庙就烧香，见神就磕头。这就是在中国老百姓日常生活中，道教与民间信仰所发挥的重要作用。所以我们说，道教神仙信仰与民间信仰是一种顺应百姓的多种多样欲望并积极满足百姓们实现其生活需求的信仰，与宋明理学鼓吹的“存天理，灭人欲”，完全

① 佩顿《阐释神圣——多视角的宗教研究》，贵州人民出版社2006年版，第39页。

② 《太上正一咒鬼经》，《道藏》第28册，第368页。

是两股道上跑的车，走的不是一条路。

民间信仰是考察一个民族的思维方式、心理素质、生活习惯、行为方式、伦理观念和民情风俗等文化事象的“活化石”，民间信仰受到经济、政治、语言、宗教等因素的影响而发生发展。作为中国土生土长的宗教——道教，与中国的民间信仰有密切的关系。道教最初作为一种民间宗教、民间信仰而兴起，一开始便与百姓的日常生活结下了不解之缘。随着道教发展，道教的信仰又像种子一样播撒到民间社会，成为民众的信仰习俗，这特别表现在道教的宗教节日和神灵奉祀上。必须说明的是，道教与民间信仰是一种交叉互动的关系，二者是你中有我、我中有你的，悄悄地融会贯通于老百姓的日常生活当中，很难把它们作严格的区分。因此，我们透过普通老百姓的日常生活，考察道教与民间信仰的关系，是十分理想的考察路线图。

迄今为止，迷信在人类的社会生活中仍占有一席之地，洋人有洋人的迷信，中国人有中国人的迷信。人生无常，生活无常，世界之大，无奇不有，不可解释的现象太多，不可预测的事情太多，所谓“人在家中坐，祸从天上来”，所谓“祸不单行，福无双降”，所谓“死生有命，富贵在天”，这些都使人或多或少地产生出迷信的念头。尤其在古代社会生产力不发达、科学不昌明的情况下，迷信在生活中所占的比重更大。今人是不应该以此来冷嘲热讽古人的。试想一千年之后，也许还用不了一千年，我们今天某些称之为科学真理的东西，将来的人们，说不定就把它判定为迷信和谬误。这就是人们经常所说的，后之视今犹如今之视古。因此，我们应该实事求是地看待古人的迷信，实事求是地以一颗平常心看待道教与民间信仰在古人迷信生活中的作用，不要一谈起迷信就“谈虎色变”，似乎就要把科学抛到爪哇国里去了。其实在古代，道教与民间信仰都是按照老百姓日常生活的需要而出世的。在一般民众的心目中，道教与民间信仰的神灵，用

其智慧的眼光观照世间生活的诸多问题，会帮助百姓们解决生活中难以避免的问题和人力无法解决的苦难。所以在信众的观念中，能解决生活中各种各样问题的神灵具有超越凡尘的巨大威力，亦即人力达不到的“神力”。当这些凡夫俗子无法依靠自己的力量来解决生活中遇见的种种问题时，譬如自然灾害、社会人生的苦难这些重大问题，便不得不乞求于神灵的威力来克服困难，渡过眼下的难关。道教与民间信仰的神灵成为中国老百姓生活中的救世主，即由此而来。只不过，在我们今天一般受过科学训练的人看来，道教与民间信仰的神灵能否解决人们生活中的难题，必须打个大问号。但如果我们抱着同情心来理解，以历史的眼光去看待所谓迷信问题，只能说，它们在古代老百姓的生活环境中产生出来不是无缘无故的，而是因为老百姓在日常生活中有这样的需求，而且这些东西在信奉道教与民间信仰的民众心目中还是十分神圣的，认定它们能解决生活中碰到的五花八门难题，并成为古代社会很流行的时髦货。

古人的迷信生活促进了民间信仰的形成，而各地的民间信仰又多被整合成为道教文化的内容，于是道教与古人的迷信生活密不可分。任继愈主编《中国道教史》第一章，在谈到早期道教的主要来源时，认为古代民间信仰的神灵，“后来许多被道教所吸收，变成道教的尊神”，并揭示说：“道教对民间信仰中神灵的吸收改造，不仅在早期，在后来的发展过程中也没有间断，致使这两类神灵混杂交错，很难分得清楚。”^① 道教对民间信仰中神灵的吸收改造，道教对民间信仰的整合，这是一个很容易观察到的历史现象。那么，究竟是何原因导致道教从产生一直到今天，从不间断对民间信仰的整合^②？这个问题，

① 任继愈主编《中国道教史》第一章《道教的孕育与诞生》，中国社会科学出版社2001年版，第9页。

② 我们可以看到，当今港台道教对民间信仰的整合仍旧在进行，没有间断过。

用一句简单扼要的话即可回答，那就是道教是一个贴近老百姓生活、贴近基层民众实际需求的宗教，正是群众的日常生活把道教和民间信仰紧紧联系在一起，导致道教在其发展过程中从未间断对民间信仰的整合。整合了民间信仰的道教，反过来又在当时的社会历史条件下发挥作用，为当时生产力低下、在今人看起来充满迷信色彩的生活水平服务。这种服务，在人力达不到之处，通常借助于神灵的力量来达到目的。譬如请神驱鬼是民间信仰最重要的组成部分，也是民众迷信生活的“日用消费品”，生活中许多问题都要通过消费它来加以解决。假如我们把请神驱鬼看成古时候“第三产业”的消费品市场，那么除开巫师，大都由道士占据了这一市场，由道教向老百姓提供其所需要的服务。在这样的服务性行业中殷勤工作，更使道教与中国古人的迷信生活休戚与共，而道士本身也被儒家精英们视为搞迷信活动的从业者。但在普通老百姓的日常生活中，却又不能缺少这种精神的“日用消费品”，又确实有这样一种精神产品的市场需求存在，儒家精英那一套“存天理”的道德修养方案，虽说“高大全”，却满足不了老百姓日常生活的各种要求，对解决他们实际生活中遇到的具体问题和困难更是爱莫能助。正因为如此，道教与民间信仰就在中国古代老百姓日常生活的迫切需求与接受中，扮演了这样一个不可或缺的接地气的所谓“迷信”角色！

尽管对究竟什么是道教，学界尚未达成共识，但道教与中国老百姓日常生活的紧密联系却是学者们一致同意的。的确，道教就在中国人的生活之中！鲁迅先生在1918年8月20日《致许寿裳》的信中说：“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有多种问题可以迎刃而解。”^① 鲁迅先生这段话，曾在学术界引起争议。

① 《鲁迅书信集》上卷，人民文学出版社1976年版，第18页。

争议双方皆以鲁迅先生这段话为价值判断，或认为鲁迅先生赞赏道教为中国根柢，不懂得道教即不懂得中国，或指出鲁迅先生批判国民劣根性，其根子全在道教。其实，我们从这段话看不出鲁迅先生有任何价值评判。这只是个全称事实判断，鲁迅先生凭借“五四”之前“颇广行”的说法，点穿了一个中国历史上的事实，并指出以此去读中国历史，“有多种问题可以迎刃而解”。我们认为，“中国根柢全在道教”作为一个历史事实判断，还需要通过方方面面艰苦卓绝的海量研究来加以证明。本丛书的编辑出版有一个宗旨，就是试图深入追寻探究道教与中国老百姓日常生活、风俗习惯的关系究竟如何，从历史事实出发，让史料说话，少作或尽量不作价值评判，从多个侧面解读、揭示何以“中国根柢全在道教”的历史真相，由此使得中国历史上的“多种问题可以迎刃而解”。本丛书的编辑出版有一个目的，就是一步步地深化对道教本质的认识，为各持不同观点的研究者搭建一个争鸣的平台，对究竟什么是道教的“理论谜题”各抒己见，求同存异，逐渐达成更多的共识，最终能够破解这一“理论谜题”，使道教的学术研究不断攀登新的高峰。这便是我们孜孜不倦的学术追求。

本丛书的出版经费获得香港圆玄学院及道教界朋友们的大力支持赞助，在此特表深切的谢意和致以崇高的礼敬！

李 刚

2013 年 12 月 6 日

序于成都科华街 3 号川大花园众妙斋

自序

我喜欢“三元”一辞。“元”为始、开端的意思，每年的正月初一为“岁之元，时之元，月之元”，年、月、日之始，故称三元日。道教亦重“三元”，三元者指天、地、人，指精、气、神。《周易参同契》称“含精养神，通德三元”。《云笈七签》卷五六言：“混沌分后，有天地水三元之气，生成人伦，长养万物。”此外，“三元”尚有宇宙和道教经籍起源的意思。《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》曰：“原夫道家由肇，起自无先，垂迹应感，生乎妙一，从乎妙一，分为三元，又从三元变成三气，又从三气变生三才。三才既滋，万物斯备。其三元者，第一混洞太无元，第二赤混太无元，第三冥寂玄通元。”从三元中又分别化生出天宝君、灵宝君、神宝君。三君分别居于玉清境清微天，上清境禹余天，太清境大赤天。此三君各为道教教主，即三洞之尊神。“天宝君说十二部经，为洞真教主；灵宝君说十二部经，为洞玄教主；神宝君说十二部经，为洞神教主。”由此衍生出道教三洞系统以及各种道教经籍。在我收藏的数方清代砚台中，恰好又有一方为“三元堂”，并有“紫气东来”的题刻。看来，三元确与我有缘，故此论文集亦题名“三元集”。

与绝大多数研究者不同，我并非科班出身。由于历史的原因，我

没有上过大学，未经过系统正规的学习，少年时代家徒四壁，了无书籍，条件甚差。然母亲颇有见识，勤俭持家，忠厚朴实，教育我们奋斗，示范子孙为人，虽一字不识，却培养出两位教授。从1976年开始，我拜师于王家祐、田宜超先生，学习文献学、文字学及考古、历史、宗教、哲学等。其后考入四川省社会科学院，更是长年沉浸入古籍书海之中，参学于官观山林之间，诸多大德高道，皆为吾之导师，感谢他们，造就了我。

从一个出身贫寒的煤矿工人，到一名整天与书为伴的研究员，其间经历的苦辛是常人难以理解的。好在我所作所为，为我之所好、我之所求，当然喜悦多于烦扰，收获大于付出。先后出版了二十余部著作，发表了百余篇论文，也算对得起太上，对得起社会，对得起母亲。

集中所收文章，内容题材多端，涉及历史、哲学、神系、考古、艺术诸多领域。故集中按内容略分为三：其一为道教历史、流派、人物及思想的研究，其二为丹道、养生、符箓、雷法的探索，其三为道教神系、神学及其图像的分析。这是我三十余年来研究道教的一些心得。今天得以结集，要感谢先师王家祐先生，要感谢四川大学道教与宗教文化研究所，感谢卿希泰先生，感谢李刚先生等朋友们。先生、师友们的鼓励与支持，是我治学的动力。

李远国书于癸巳年

目 录

自 序.....	(1)
论道教的大乘思想：以灵宝派为中心.....	(1)
道家天人和合观探微.....	(17)
论道家衣养万物的生态理念.....	(33)
道法自然观的现代阐释.....	(48)
常善救物：论老子及道教的环保观.....	(67)
试论道教教义思想中的三大特性.....	(92)
论三才相盗与贵生戒杀：道教的环保思想.....	(116)
论汉晋之际道教地理学的成就.....	(140)
洞天福地：道教理想的人居环境及其科学价值.....	(162)
忠孝神仙论——论净明道的忠孝思想.....	(178)
论净明道法的沿革与特征.....	(202)
论魏晋之际的巴蜀道教.....	(223)
哪咤信仰及其在巴蜀的传播.....	(246)
“鬼道”、“仙道”与“正一盟威之道”.....	(258)
关于湖南石门夹山寺《圻符碑》的说明.....	(274)
“夜郎王印”还是“道教法印”：贵州镇宁铜印的考辨.....	(286)

南丰道教考察记.....	(299)
内炼外养，众术合修：论葛洪的养生思想.....	(312)
道教女子内丹学概论.....	(329)
论张果的内炼思想.....	(347)
论崔希范《入药镜》的内丹思想.....	(371)
论钟离权、吕洞宾的内丹学说.....	(396)
陈朴的九转内丹诀.....	(417)
论白玉蟾的内丹思想.....	(431)
论李道纯“守中致和”的内丹学说.....	(446)
论张三丰的内丹思想.....	(464)
论《性命圭旨》的理论与内炼法.....	(484)
论闵一得丹法的几点特征.....	(510)
李西月与西派丹道思想概述.....	(537)
道教咒术初探.....	(565)
天书云篆：道教符图的文献及其分析.....	(580)
关于道教神真图的考辨：以清代“道正宗师”图为例证.....	(609)

论道教的大乘思想：以灵宝派为中心

道教灵宝派历史悠久，道脉长存，留下了一大批珍贵的文献。在这批文献中，许多经典专门论述济世度人的思想。它既重视人们现实生活中的各种问题，宣扬尊重生命、爱惜人生的仙道理论；又关注人们的精神世界，构建一个天庭、人间、地狱一体的宗教世界，并运用斋醮科仪、符咒法术，超度已死的亡灵，安抚生者的心灵，从而表现了道教对人生终极的强烈关怀。

一 以古《灵宝经》为代表的灵宝典籍

灵宝派的形成，与古《灵宝经》关系甚大。关于其来源，道书中说法不一。陈国符教授详考道典，精辟指出古《灵宝经》即今《道藏》中的《太上灵宝五符序》，今之《度人经》本卷亦属古《灵宝经》^①。虽出于不同人手，但彼此紧密关联，是在同一理论基础上发展的。以后产生的数百部灵宝道经，亦是遵循灵宝学说而逐渐繁衍的。

^① 陈国符《道藏源流考》上册第62、70页，中华书局1986年版。

据陆修静《灵宝经目》所载，古灵宝经共有三十种，其中重要的有以下数种：

《太上洞玄灵宝五篇真文赤书》，今名为《元始五老赤书玉篇真文天书经》，三卷。据萧登福先生考证，“此书为东晋灵宝首经，在灵宝道派上，有着承前启后的作用。它是沿袭汉代古灵宝经《太上灵宝五符序》而来，同样颂扬五方天帝、五篇真文符书”^①。此书卷上先述经书之源流，谓元始天尊将此经刻铸于金简玉篇，以授太上大道君，使传承于世人。中卷为《太上洞玄灵宝召伏蛟龙虎豹山精八威策文》及五帝真符，用于召天神地灵，封山呼云，制河拘龙，凡刻书佩身，可免万灾。下卷首述每月的初一、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十八日、二十九日、三十日等，十方大圣、众真尊神，各于其日，敕北斗、三官下临，考校世人善恶功过。这即是后世道经中常见的十直斋，世人于此日中持斋修道，功德特多。次详述《五老赤书玉篇真文》所有的十四德，皆以三元斋之，施一十四福报，世人持戒诵经，朝礼天文，可获功德，招福升玄。

《太上洞玄灵宝天文五符序经》，今名《太上灵宝五符序》，三卷。此书原为汉代灵宝古经，汉代直接称此经为《灵宝经》。但到了东晋末葛巢甫新撰《灵宝经》盛行，于是《灵宝经》便专指葛巢甫所造道书而言；且从此以后，古《灵宝经》则直接称《五符经》。在汉世至东晋初，灵宝派一直以《五符经》为众经之首。卷首有文一篇，讲述灵宝五符的由来，谓始自玄元，经三皇五帝，帝喾、夏禹所传，以迄吴王阖闾。卷下有文，说明此书经由太上真人、东海小童、韩众弟子仙人乐子长等，传于张陵，张陵并为之作序。在内容方面，上卷主要讲述养生求仙之术，采药合丹、祛邪护身之符法。卷中述炼制各种药

^① 萧登福《六朝道教灵宝派研究》下册第942页，台湾新文丰出版公司2008年版。

物的配方及其功效，内容非常丰富。卷下首载张陵序文，述说此篇之来源，收有五方灵宝符命、九天长生安飞符、三天八威策符及服食五芽密咒，其中五方符命最为重要，所谓“灵宝五符”即此。

《灵宝无量度人上品妙经》，简称《度人经》。今《道藏》本共六十一卷，其第一卷即是葛巢甫所造，另六十卷为北宋时神霄派道士所推衍。第一卷经文约五千余字，其次第为：道君前序、元始洞玄章、元洞玉历章；道君中序、元始灵书上、中、下篇；道君后序、太极真人颂。主要叙述元始天尊在始青天中向十方天真大神、上圣高尊、妙行真人等演说灵宝度人经教，宣传“仙道贵生，无量度人”之旨。其中正经二章，主要讲述诸天之中有度人不死之神及其他司命、司禄、延寿、益算、度厄诸神，“经中所言，并是诸上帝内名隐韵之音，亦是魔王内讳，百灵之隐名也，非世上之常辞”。本经被后世道教学者及信徒们奉为万法之宗，群经之首。

《太上洞玄灵宝自然至真九天生神章》一卷，今名为《洞玄灵宝自然九天生神章经》。经中首为《三宝大有金书》，以道教神话述天宝君、灵宝君、神宝君的由来，谓三宝君虽异号而本同一，分为玄、元、始三气，三宝君即三气尊神之号。次述元始天尊授飞天神王《九天生神章》之经过，大旨言三宝神境之妙，凡修灵宝法者，诵咏本经灵章，能使鬼灵闻之以升迁，凡夫闻之以长存，可致太平飞仙。此经为灵宝派的重要经典，故历代多有研究注释，著名的有董思靖、王希巢、华阳复等人所注释本。

《太上洞玄灵宝玉诀》二卷，今名为《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》。此经内假托元始天尊为太上大道君、五老上帝、十方大神等宣讲经诀，解说十二部妙诀，传授灵宝十戒。

《太上洞玄灵宝智慧罪根上品》，今名《太上洞玄灵宝智慧能罪根上品大戒经》，约出于东晋。原本一卷，后分为二卷。上卷述说《智

慧罪根上品戒经》，列述诸种戒律，计有十善因缘上戒之律、十四戒持身之品、智慧上品十戒、断灭罪根十恶之戒。下卷劝人修奉智慧上品十戒，烧香燃灯，设斋持戒，可以消除自身宿世罪根，上升天堂。全书宗旨在劝人积善立功，认为“当修善功，勤心斋戒，广施法门。先人后身，有惠于万物，功普于一切，功满三千，白日升天，修善有余，天降云车。弘道无已，自致不死”^①。

《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》一卷，为东晋葛巢甫所传。内容为灵宝天尊授要诀，曰：“当知三界之中，三世皆空。知三世空，虽有我身，皆应归空。明归空理，便能忘身。能忘身者，岂复爱身？身既不爱，便能一切都无所爱，唯道是爱。能爱道者，道亦爱之。得道爱者，始是反真。思微定志，理尽于斯。”^② 主旨是阐发五蕴皆空的观点，和老子忘身无患之说相合为一，颇受佛教空宗之影响。

《太上洞玄灵宝三元品戒经》一卷，为葛巢甫所传。在《道藏》中此经被拆分为二，前半部名为《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》一卷，后半部名为《太上大道三元品戒谢罪上法》一卷。《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》，称元始天尊为太上道君说三元品戒，先列上元天官、中元地官、下元水官各三宫九府，凡一百二十曹之名次职司。次列三官所考“三元品戒罪目”一百八十条，勉人行善止恶，谓有善功者上书青簿，克得上仙；罪重者下名黑簿，当沦三涂。宣称“大慈之道，度人为先，非功不赏，非德不迁，非信不度，非行不仙也。夫建功德者，一为天地，一为三光，一为帝主，一为兆民，一为祖世，一为家门，一为众生，一为己身。经云：夫欲度身，当先度人。众人不得度，终不度我身。大慈广远，惠逮无穷，天人所仰，

① 《道藏》第6册第886页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本。

② 《道藏》第5册第889、890页。

况在七祖父母乎”^①。后部《太上大道三元品戒谢罪上法》，重在施法科仪，叙述每年上元、中元、下元修斋行道，请太上老君召出身中诸神向上帝奏章，分别向诸方神真、日月星辰、五岳神灵，谢罪首过，乞求原宥，能开宥宿罪，披散罪根，削落黑簿，名刊上天。

《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》一卷，是书称太极真人授，郑隐据葛玄口传而书之，乃古灵宝经之一，出于东晋间，应为葛巢甫所造。此书主要内容为讲述灵宝派斋戒威仪，并杂论修持斋法之要诀。首先列举六斋日、十斋日；其次列举初建斋启事仪，捻香三祝愿文，十方愿念文，转经法；又再述燃灯、奉师信物、诸师称号、行斋职官、修斋十善念、长斋食事、居家斋期等事项。书中推崇《道德经》与灵宝斋法之尊贵，强调斋戒为成仙飞升之道，立德之本，谓信道奉经持斋者，其功德巍巍，“上可升仙得道，中可安居宁国，延年益寿，保于福禄，得无为之道，下除宿罪，赦见世过，救危难，消灾治病，解脱死人忧苦，度一切物，亦莫有不宜矣”。

概括而言，以上所述九种道书，皆出于魏晋时期。其后，陆续又产生了一批灵宝道经，如《太上太玄女青三元品戒拔罪妙经》、《太上洞玄灵宝宿命因缘明经》、《洞玄灵宝天关经》、《太上洞玄灵宝三元无量寿经》、《三元玉京玄都大献经》、《太极真人说二十四门戒经》、《洞玄灵宝玄一真人说生死轮转因缘经》、《太玄真一本际妙经》、《太上一乘海空智藏经》、《无上内秘真藏经》、《大乘妙林经》、《无上大乘要诀妙经》、《洞玄灵宝玄门大义》等，其中即有阐述灵宝义理的理论著作，亦有许多关于符箓、禁咒、科律、斋醮等法术的文献，其涉及的内容非常广泛，说明灵宝派既十分重视理论的建设，亦致力于斋醮道法的完善。正是在这种基础之上，宋元时期又出现一大批灵宝著作，

^① 《道藏》第6册第884页。

呈现出一派学术繁荣的景象。

就唐宋灵宝派著作而言，最重要的一是对《度人经》的注释阐发，一是对灵宝大法的整理、弘扬。对灵宝大法的全面整理与系统介绍，重要的有《上清灵宝大法》、《灵宝领教济度金书》、《灵宝玉鉴》、《灵宝无量度人上经大法》。如宁全真、王契真《上清灵宝大法》中，凡有关修炼、斋醮及各种道术的文献，皆详细收录，仅各种符图就多以千计。而且体例清晰，分类明确，共分二十七门，可谓“灵宝大法全书”。另一部由金允中所编《上清灵宝大法》，则分五十五品，内容涉及符箓、禁咒、法印、指诀、禹步、祭炼、斋序、录幡、镇信、坛幕、章牍、启奏、策杖、摄召、炼度、施食、设醮、投简、传度、内炼、存神等各个方面。约成书于南宋的《灵宝玉鉴》四十三卷，内分二十五门，内容主要为符咒斋醮、召神伏魔、炼形度众、步履飞升等，亦为灵宝道法之总汇。由明初灵宝道士编纂的《灵宝无量度人上经大法》七十二卷，全书凡八十八品，依《度人经》大旨，集历代注疏及所传承之符箓仪轨，并广泛吸收各派符箓丹法、摄神气诀，编成灵宝道法总集。书中详列经义、斋戒、内炼、存思、召神、飞章、表奏等诸法，而以大量的天书云篆、符咒诀为主。书中曰：此法中“上有修真内炼骨肉同飞之道，中有长生度世尸解之法，下有升祖度玄之教。大则保镇天地，正天宿度，愈灾却魔之格；小则有治疗沉痾，回尸起生之功。明则有啸命风雷，变化自然之灵；幽则有策使万灵，彻视十天之文，故曰备有万法”^①。

^① 《道藏》第3册第615页。

二 济度天人的大乘思想

道教诸宗之中，灵宝派自创立之始，即主张大乘思想，以有别其他教派。在古灵宝经中，灵宝派吸收了佛教的以大、小乘区别教义高低的原则，并以元始天尊的口吻宣扬“仙道贵生，无量度人”的普度思想。他们主张普度天人，不分贫贱富贵、天界阳世阴间，将三界万灵、神人幽鬼一律视为济度的对象，强调平等普度，称此为“万道之宗”，从而扩大了道教宣教济度的范围。这种普度万灵的思想，强调宗教义理的探索和内在精神的修养，使得道教的普遍意义获得发展，容易满足信徒的精神需要，由此更具吸引力。

所谓“乘”，原意是指车船等交通工具，道教以车船喻经教，经教载人度过苦海，跨越刀山，故曰“乘法”。《洞玄灵宝左玄论》卷二曰：“我有乘者至，故得四空者。我今所有乘者，乃名于去乘也。然运载于物，去与四空合德，到不死之处也。此乘乃名戒名慧，故得与四空合也。”^①其卷三曰：“修十七圣乘，以作因门三十六部经，以为船舫也。秘事者，秘奥之事也。此之所论，乃说天尊大果，此大果乃蕴藏智慧，故云秘事也。所谓十七圣乘，至父母乳船者，明此经人为十七圣乘德众，作父母乳船，治护运载也。”^②

“大乘”，是针对道教传统的仙道而言。《太上玄一本际妙经》说：“经有三种，大乘、小乘及以中乘，系心受持，常生信慕。”^③《本际经》曰：“一切行皆是方便教门也。愿有二义，上求道果，下化众生，四等为心，是大乘愿。若近求三界，自度为心，是小乘愿。行有四

① 《道藏》第24册第929页。

② 同上。

③ 同上，第568页。

义，一术，二戒，三定，四慧。术者，茹炼方法，丹药祝请，小乘局。”《升玄经》曰：“炼石茹芝，虽寿千年万岁，死辄更苦。”^① 葛玄对其弟子曰：“子辈前世学道受经，少作善功，唯欲度身，不念度人，唯自求道，不念人得道，不信大经弘远之辞，不务斋戒，不尊三洞法师，好乐小乘。故得地仙之道，然亦出处由意，去来自在，长生不死，但未得超凌三界，游乎十方，仰瞻太上玉京金阙耳。子欲使法轮速升，飞行上清诸天者，当更立功，救度国土民人灾厄疾苦。是以彭祖八百岁，安期生千年，白石生三千龄，故游民间，皆坐其前世学法小功德薄故也。”^② 也就是说，凡一心炼丹服饵，持符诵咒，行黄赤之术，存神修真，以求自己长生在世者，虽寿至千年，得为地仙，死后亦将堕入恶趣，故曰“小乘”。

对外只求“自度”，对内执著“色身”，这是小乘道法的两大特点。虽亦有成，但却无益社会，无补万物，故仅获小乘正果。正如《洞玄灵宝左玄论》卷二中所说：“小观者，小乘之人也。夫大士运心必以慈悲为首，随机赴济，不避艰辛。今小乘之人不修慈悲智忍，但单行信空六觉，及精进等易行，但住欲界第七乘。老观其力势行，亦可至无色，而未能缘太一不定空境。”^③ 《太极真人问功德行业经》曰：“志学大乘，先人后己，此则为优。心来小法，唯存于己，此则为劣。”^④

反之，大乘之道以慈悲度人为先。东晋《太极左仙公请问经》指出：“夫学道修德，以善功为上。”“宗三洞玄经，谓之大乘之士，先度人，后度身。坐起卧息，常慈心一切，皆念经营之无有怠倦，德并

① 《道教义枢》卷一引，《道藏》第24册第811页。

② 《中华道藏》第4册第131页，华夏出版社2004年版。

③ 《道藏》第24册第926页。

④ 《中华道藏》第4册第134页。

太上，道超虚皇，恩满十方，齐契玄真，携提诸天，愿极道原。”大乘道士的作为，要救疾治病，奉侍师宝，营建静舍，修斋念道，烧香然灯，念济一切，宣化愚俗，谏诤解恶，施惠穷困，拔度厄难，恤死护生，修道立井，殖种果林，教化瞳蒙，劝人作善，有德于家国。与人君言则惠于国，人父言则慈于子，人师言则爱于众，人兄言则悌于行，人臣言则忠于上，人子言则孝于亲，人友言则信于交，人妇言则贞于夫，人夫言则和于室，弟子言则恭于礼，人士言则勤于农，道士言则止于道。所谓“功满三千，白日升天，修善有余，坐降云车，弘道无已，自致不死”^①。《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》亦曰：“夫建功德者，一为天地，一为三光，一为帝主，一为兆民，一为祖世，一为家门，一为众生，一为己身。经云：夫欲度身，当先度人。众人不得度，终不度我身。”^②这种将度人济世放置首功的主张，显然不同于传统的仙道思想。

大乘之道奉《道德经》、《灵宝经》为要典。太极真人指出：凡欲修大乘之法，当以《道德经》为本。“五千文至尊无上，正真之大经也。大无不包，细无不入，道德之大宗矣。历观夫已得真人，莫不学五千文者也。尹喜、松羨之徒是也。所谓大乘之经矣。”“《灵宝经》是道家之至经，大乘之玄宗，有俯仰之品，十方已得道真人，恒为之作礼，烧香散华，众道之本真矣。”^③故二经并重，皆为大乘经典，传授之科素同。

大乘追求的境界甚高，对外广施慈悲，普度天人；对内打破“色身”，求真空妙有。《洞玄灵宝左玄论》卷一曰：“圣人若在九道域中，时备修无上上行，慈悲泛愍，普被一切众生，所以得其足一切诸德

① 《中华道藏》第4册第119、123页。

② 《道藏》第6册第884页。

③ 《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，《道藏》第9册第870页。

也。以慈悲故，故入空观者，此明大乘之人，先修慈悲，有解资生空智，后入空观也。以空观故，故入慈悲者，此明小乘之人，不能广行慈悲，但单修信空等四行，至于老，观其行不足，不能进入真乘，遂停其空行，更从生观习于慈悲也。所谓大小两乘，至异义者，此总结大乘小乘所修之行也。大乘人前修慈悲，后入空观。小乘人前修空行，后习慈悲。”^①

灵宝派所宣大乘的思想，其内涵非常丰富。概括而言，可分为两个方面，一是行大慈悲，广度天人；一是打破色身，以空证圣。前者是针对社会而言，后者是用于个人的修养。《无上内秘真藏经》卷六说：三乘教门，诱导三种根性。“上智生知，闻有真藏，自然觉悟，证入大乘，到天尊所，解脱无为，不生不灭，印众经相，能出能入，巧积方便，功德深远，难可测量。中智依文受持戒行，渐积功著，得入中乘，勤苦累阶，终不觉悟。下根众生唯知贪爱，引诱教化，舍施外财，心贪吝惜，无明暗钝，虽预下乘，未有功入。众生根性利钝，如此受益不同。”^②

就对社会而言，大乘理论强调天人平等，皆怀道性，故当广行慈悲，普度三界众生，表现了强烈的社会责任感。《灵宝无量度人上品妙经》卷一曰：“此经微妙，普度无穷，一切天人，莫不受庆，无量之福，生死蒙惠，上天所宝。”^③“仙道贵生，无量度人。上开八门，飞天法轮。罪福禁戒，宿命因缘。普受开度，死魂生身。身得受生，上闻诸天。”^④《无上内秘真藏经》卷六说，天尊演法，倡“大乘平等教”，济度天人。“故一切众生，行住坐卧，悉入大乘，证成功德，五

① 《道藏》第24册第921页。

② 《道藏》第1册第478页。

③ 同上，第2页。

④ 同上，第5页。

阴六情，悉入大乘，证成功德。贪痴取舍，悉入大乘，证成功德。”“悟斯理者，得无畏力，心合天德，心合地德，心合圣德，心合日月之德，心合星宿之德，心合万类之德，一切诸法悉皆合德，无伤物性，是名究竟大乘功德。”^①

灵宝派大乘思想以慈悲为中心理念，此点取自《道德经》。经中曰：“吾有三宝，宝而持之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”宋陈景元注：“三宝之中，慈最为贵，故叹遍美也。”苏辙注：“以慈御物，物之爱之，如己父母，难为之效，死而不辞。故可以战，可以守。天之将救是人也，则开其心志，使之无所不慈，无所不慈，则物皆为之卫矣。”黄茂才注：“慈爱之人无害物之心，物亦无害之者，岂特战则胜，守则固哉！物无害之，则可以长生。”^②可见，正是在老子慈悲思想的基础上，繁衍了灵宝派的普度理论。

对此，灵宝道人指出：慈为修道的根本，修习慈心，能生无量善业。故慈是真实的存在，而非虚妄。真道即慈，自然即慈，天尊即慈，大乘即慈，善男子修慈者即为天尊，乃至天地造化，万物生成，“不可思议诸法境界即是慈也”^③。这种包容三界、养护万物的大慈境界，由于它广阔如同虚空，渊深如同大海，故称之为“海空智藏”。《太上一乘海空智藏经》卷二曰：“海空之藏，有大慈悲，怜愍一切，于诸众生作大慈父，于诸众生作大慈母，能度众生于生死河，能示一乘微妙道相，是则名为海空智藏。”^④

① 《道藏》第1册第475页。

② 彭鹤林《道德真经集注》卷十六，《道藏》第13册第228页。

③ 《太上灵宝元阳妙经》卷五，《道藏》第5册第949页。

④ 《道藏》第1册第623页。

三 唯心是法与观空法门

“唯心是法”的观念，究其根源，当来自佛教。佛教天台宗认为，心为万法之本，在他们看来，世界呈现的万千气象，不过是人心一念的产物。宇宙万物之中，只有心才是最真实的最根本的存在。玄觉《禅宗永嘉集·净修三业》曰：“三界无别法，惟是一心作，当知心是万法之根本也。”《大乘本生心地观经》卷八曰：“三界之中，以心为主，能观心者，究竟解脱。不能观者，究竟沉沦。众人之心犹如大地，五谷五果从大地生，如是心法生入世出世善恶五趣，有学无学，独觉菩萨及于如来，以此因缘，三界唯心，心名为地。”

十分明显，灵宝派吸收了佛教的心法理论，以充实其大乘思想。《无上内秘真藏经》卷七指出：百昌一地，生生种种不同，或大或小，或长或短，千差万别，众兆杂类，但皆为大地化生。品物不同，国土差殊，形貌不等，根机有别，“天尊随类相好优劣，各顺物宜，习其本业。即得本业，随类受形，所受形者，皆具道德，悉入大乘。当知秘密真藏，功德广远，非可格量。一切众生，心心同受，业业不等，或造恶者，或行善者，种种运为，皆由心作”^①。这种重视心性、强调修心的特性，显然有别于其他教派，故能独放异彩，引人注目。

在灵宝派看来，传统的仙学属于小乘之道。《灵宝无量度人上品妙经》卷十一曰：“一切众生，以学道故，住于小乘。或寿限永劫，飞行往来，分形散影，乘驾龙凤，此皆执著，未名漏尽。”相反，大乘之人“能厌生死，断诸染着世间习气，令此神气妙合太空，空体自然，不属阴阳，自无生死，契此妙空，应念现相，升入无形，运度终

^① 《道藏》第1册第479页。

尽，飞升大罗，出三界地，永离生死，克证道位，得为天真，方名得道”^①。

所谓“妙空”，亦名“真空”。《无上内秘真藏经》卷一曰：“真藏法中，众兆本身，非空非有，非真非实。众生苦乐，非空非有。种种施为，无非真实，非空非有。见在众生，等天尊性，非空非有。未来众生，等天尊性，非空非有。过去众生，等天尊性，非空非有。云何有差而生分别，无生无灭，无因无果，而为真果。”^②《太上一乘海空智藏经》卷七曰：“修舍心时，修智慧时，则得无为，常住安乐，住于真空平等法地，不可思议微妙之处，如无上道，难可譬喻。”^③概括而言，真仙上士，了达大乘，悟空非空，即达真空妙有的境界。

一是心法，一是空观，这是灵宝大乘理论的核心思想。其主要的修持方法则是“观”。所谓“观”，即细心伺察思维诸法名义等之精神作用，定心运想，明其底蕴。正如《太上一乘海空智藏经》卷七所说：“真性常住，无变易故，是名真人，是名童子。观于内空内法空，故观一切法，本性皆空，无常苦乐，净不净者，是名法空，以法空故，故名空空。善男子，十方真人一切童子，常于是中通达。”^④此外，除空观法门外，灵宝道教中尚有许多观法，如四种观、十四种观、二十种观。

《太上灵宝元阳妙经》卷六有四种观行，“一者观身常净，不染秽恶。二者观心常定，无有异想。三者观诸法中，无有我相。四者观于万物，一想平等。是为四种观行。”^⑤即观身、观心、观法、观物，

① 《道藏》第1册第70页。

② 同上，第452页。

③ 同上，第663页。

④ 同上。

⑤ 《道藏》第5册第958页。

以远离恶业，复其道性。同书卷七则述二十种观，谓凡行持其观者必能正其道果。反之未观其事，多造众恶，定堕三涂地狱。经中曰：“凡夫当常观身检身，有二十种事。一者我此身心，空虚无满。二者无诸善根，堪有开发。三者我此生死，未获和顺。四者堕坠深坑，无处不畏。五者以何方便，得见真道。六者云何修定，得见天尊。七者生死常苦，无常我净。八者八难之难，难得远离。九者恒为冤家之所随逐。十者无有一善，能遮诸恶。十一者于三恶中未解脱。十二者具足种种，诸恶邪见。十三者亦未造立，度五逆津。十四者生死无际，未得真趣。十五者不作诸业，不得果报。十六者无有我作，他人受果。十七者不作善因，终无善果。十八者若有造业，果终不失。十九者因无明生，亦因而死。二十者去来见在，常行放逸。”“当于此身，常作如是二十种观，度作是观已，身心清净，无有秽恶，则得正观。”^① 这里所说的“正观”，即指心境相应，正慧了知。

《洞玄灵宝左玄论》卷一述十四种观：“顿观者，本空观也。渐观者，信疏观等也。大观者，大乘人所修之观也。小观者，小乘人所捉之观也。空观者，观一切理空，无一有性也。有观者，前论于空，空亦涉有，今论于有，有亦亘空也。定观者，常观也。不定观者，无观也。吉观者，持戒之观也。凶观者，破戒之观也。事观，是即目所睹。理观，是非眼心所照。内观，观心。外观，观色也。诸一切观，至生无量观者生道仙。并是七仙之观也。”此十四观，同书卷二中分别详加阐述，披示玄微奥义。并明确指出，凡持十四观者，不为天魔异道所试害，慈心善能，广度天人，救应十方世界、天上地下一切众生危厄之难，“假令三界之内悉变成火，乃遍是九幽地狱之苦烧

^① 《道藏》第5册第963页。

煮”^①，亦赴之而不畏。这种大慈大悲的救世精神，即来自长期苦志修炼而得到的大智慧。

以上所说各种观法，其目的都是为了得大智慧，体慈悲心，故可统称为“观慧”。《太上洞玄灵宝三元无量寿经》曰：“夫三界诸法，皆从道生。若欲求道，当修观慧。观慧增益，渐至常道。常道无边，行亦非一。”^②《本际经》曰：“一切行皆是方便教门也。愿有二义，上求道果，下化众生，四等为心，是大乘愿。若近求三界，自度为心，是小乘愿。”^③上求道果，下度众生，引“凡夫众生趣大乘河，饮八种味水，速悟无上正真之道，离诸疑滞，断烦恼业，渴仰法味”。“入于甚深智能大海，愿凡夫一切众生，具足无量百千法味，具法味已得见道性，见道性已能雨法雨，雨法雨已道法遍覆，犹如虚空，复令其余无量众生得一味法味。”^④这就是大乘道教与只求自度、执着色相的小乘仙学之间的根本区别。

在灵宝派看来，修道者当先立功德，以救危难急苦、令万物不枉死为上功。欲求仙者，当以忠孝、和顺、仁义、慈悲、信用为本。《太上洞玄灵宝中和经》指出：“除往日之恶，修当今之善。德行合道，体定神安，喜怒不介于心，恶言不发于口，丑听不闻于耳，色利不视于目，贪欲不专于意，修行正身，真气来附，邪气皆去，过恶悉除，善福自来，奉道不可不勤，事师不可不恭，事亲不可不孝，事君不可不忠，己身不可不宝，教戒不可不从，同志不可不亲，外行不可不改，虚实不可不明，言语不可不真，祸不可不防，明者不可不问，愚者不可不教，仁义不可不行，施惠不可不作，孤弱不可不恤，贫贱

① 《道藏》第24册第924、927页。

② 《道藏》第5册第867页。

③ 《道教义枢》卷一引，《道藏》第24册第811页。

④ 《太上灵宝元阳妙经》卷五，《道藏》第5册第948页。

不可不济，厄者不可不度，恶事不可不避，色欲不可不绝，财利不可不远，恶人不可不化。”^① 若德行不修，只务方术而保命，皆不得成真。

（原载台湾《宗教哲学》1999年第3期，现略加修改以刊之）

^① 《道藏》第24册第694、695页。

道家天人和合观探微

和合，是中国传统文化中的重要思想。从先秦诸子百家，到唐宋时期的儒、释、道三家，和合作为一个重要的哲学范畴，受到不同时代、不同学派众多思想家的关注。尤其是在处理人与自然关系方面，和合的理念得到了极度的张扬，成为中国哲学天人观中的核心理念，至今仍发出诱人的光芒。正如国学大师钱穆先生说：“中国文化过去最大的贡献，在于对‘天’与‘人’关系的研究。中国人喜欢把‘天’与‘人’配合着讲。我曾说‘天人合一’论，是中国文化对人类最大的贡献。”^①

看来，天人合一思想是中国传统文化中最重要的一个内容。所谓“合一”，就是指人类与大自然和合无间，融为一体。这种理念在老子、庄子等道家学说中，始终占据着核心地位。《道德经》说：“天大，地大，人亦大。”“人法地，地法天，天法道。”讲的都是天地与人的关系，强调的重点是天人的和合，万物的和合，社会的和合，身心的和合。

^① 钱穆《中国文化对人类未来可有的贡献》，《中国文化》1991年4期。

一 得一与和合

《道德经》一书中“和”字共见八处，“合”字亦有三处，如曰：“音声相和。”“和其光。”“知和曰常。”“和大怨。”“冲气以为和。”“天地相合。”“牝牡之合。”梳理经中有关和合的思想，可以从一个新的角度加深对道家天人观的理解。

和、合两字，早在甲骨文、金文中已经出现。《说文解字》曰：“和，相应也。”意为声音相应和谐。《礼记·郊特牲》曰：“阴阳和而万物得。”孔颖达疏：“和，犹合也。”至春秋时期，和合二字并举，构成和合范畴，是人们对社会生活各个层次、各种冲突与和谐的认识之提升，也是对自然现象、社会现象后面是什么状态的探索。正是基于对诸冲突融合现象的理性探索，才产生了“和合”的概念。“夏禹能单平水土，以品处庶类者也；商契能和合五教，以保于百姓者也。”^①至老子将和合的概念升格，成为宇宙自然界最根本最完满的状态。他说：“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。”^②道之所以能化生万物，是因为道蕴含着阴阳两个相反方面，宇宙万物都包含着阴阳正负两个方面，阴阳互相摇荡、互相作用，而形成和。和是宇宙万物的本质以及天地万物生存的基础，这是老子哲学的形而上学的追究。正如宋人林希逸注：“一，太极也。二，天地也。三，三才也。言皆自无而生。道者，万物之始，自然之理，三极既立，而后万物生焉。万物之生，皆负抱阴阳之气，以冲虚之理行乎其间，所以为和也。”^③

① 《国语·郑语》。

② 《道德经》第四章。

③ 危大有《道德真经集义》卷六，《道藏》第13册第588页。

依老子的观点，天地、万物、人类皆为大道的产物，故三者并无高低贵贱之分。他说：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。其致之，天无以清将恐裂，地无以宁将恐发，神无以灵将恐歇，谷无以盈将恐竭，万物无以生将恐灭，侯王无以贵高将恐蹶。故贵以贱为本，高以下为基。”^① 这里所说的“一”，就是道的另一称谓，所谓“得一”，就是得道。可见无论是天地、神灵，还是万物、侯王，都必须遵道守一。正如宋人吕惠卿注：“道一而已，而得之，则得之者与道为二，非一也。唯其得之而无得，故谓之得一也。昔之得一者莫不然也。仰之而天也，得一以清，故覆焉而不倾。俯之而地也，得一以宁，故载焉而不陷。神无形而至寂者也，以得一故妙乎有生而灵。谷有形而至虚者也，以得一故应乎所感而盈。其众为之物，以得一故生而无极。其尊为王侯，以得一故能制天下之动而贞。夫一则一之，不可不致也。”^② 得一也就是合一，天地、万物、人类皆与大道和合，毫无间隔，得一和合的状态是天地间最完美的境地。

二 婴儿与和合

和，作为阴阳本体之道，是一种自然而然的常态，这种常，便是老子的形上学之道。他说：“含德之厚，比于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏，骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而媵作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明。”^③ 在这里，老子通过对婴儿（赤子）的赞美，形象地表达了他所追求的理想。在

① 《道德经》第三十九章。

② 吕惠卿《道德真经传》卷三，《道藏》第12册第165页。

③ 《道德经》第五十五章。

他看来，婴儿能静、和、柔，而不离开自己自然无为的本性。这种本性就是厚德，就是大道的体现。婴儿天真无瑕，无所用心。智慧未开，也没有奸巧诈为，纯任自然生长。他与世无争，与人无恶，故百虫众人均不伤害于他。他对外无所怒无所求，是弱与强、内与外、刚与柔、道与德的最简单、最自然的和合统一。在这种统一中，已含有对立的萌芽。婴儿混沌无知，与天地和合为一。他专自然之气，以达到柔和大同的境地，故老子曰：“专气致柔，能婴儿乎！”^① 婴儿之所以辟诸害而自生自长，关键在于他“无心害物，物亦无心害之”^②。其德性至厚，“充纯气之守，通乎物之所造，而其和大同于物者，夫孰能害之”^③。

在老子那儿，婴儿与“玄牝”、“谷神”、“复命”的关系是比较密切的，“玄牝”、“谷神”有生养之义，它们代表生殖本能和微妙的母性。他说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”^④ 朱熹注：“谷之虚也，声达焉则响应之，乃神化之自然也，是谓玄牝。玄，妙也。牝，是有所受而能生物者也。至妙之理，有生生之意焉。”^⑤ 这种生生不绝、绵绵若存的自然生殖力，就是天地万物的根源。回归到这个根源老子称之为“复命”，复命孕育着无限的生命力。老子欲复归于婴儿，他对婴儿的爱、赞美和膜拜，从根本上说当然还是回归到那种“无知无识，无伎无求，无生无死，无始无终”的“原初的美妙”，是老子本体论的必然归结和延伸。《吕氏春秋·具备》说：“三月婴儿，轩冕在前，弗知欲也；斧钺在后，

① 《道德经》第十章。

② 陆希声《道德真经传》卷三，《道藏》第12册第138页。

③ 吕惠卿《道德真经传》卷三，《道藏》第12册第171页。

④ 《道德经》第六章。

⑤ 彭耜《道德真经集注》卷二，《道藏》第13册第120页。

弗知恶也。”说的就是这种境界。但书中又说，婴儿不是绝对无动于衷，“慈母之爱谕焉”，这就是“诚”，所以婴儿“诚有诚乃合于情，精有精乃通于天”，一切都是自然而然。

李泽厚、刘纲纪先生认为：“老子赞美婴儿，是因为在他看来婴儿具有纯真自然的的天性，没有利害得失计较打算，最符合于道德的理想。”^① 成中英先生亦说：“赤子和水一样，都是柔弱而不争。但赤子和水比起来，更充满了生命、学习能力、生存与创造的潜能。因此，赤子是纯洁的、单纯的，它尚未被偏曲的知识、坏习惯和邪恶的思想所污染。所以，赤子能够‘无为而无不为’。这是因为，赤子不会妨碍事物的发生，所以他是创造的种子、新奇的肇端（或开端）、和谐的模式。他无防御，因此不会引来伤害和竞争。”^② 也就是说，婴儿的品质与道相通，与德为依，所以最能够喻道、体道。

当然，在老子看来，婴儿之所以能够如此完美，是因为他保持了“和”的最高境界。而这种至善尽美的和，正是大道的常态、永恒不变的本体。吕惠卿说：“故致道之极，则至于复命，复命曰常。含德之厚，则至于知和，知和亦曰常。则道德虽有间，及其会于常则同也，知常则常因其自然而不益生。”^③ 江征疏：“和者，大同类于物。关尹论至人行乎万物之上而不栗，曰是纯气之守也。能守其气，使之纯粹而不杂，则温温乎，其和可知矣。惟其和之至，故能游乎万物之所终始，通乎物之所造，所谓制命在内，形化而性不亡者是也。制命在内，则造化自我，亘古今而常存，形化而性不亡，则一性常存，更万

① 李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第1卷第223页，中国社会科学出版社1984年版。

② 成中英《世纪之交的抉择——论中西哲学的会通与融合》第241页，知识出版社1991年版。

③ 吕惠卿《道德真经传》卷三，《道藏》第12册第172页。

形而不易，以挈天地，以袞气母，得不谓之常乎！”^① 类似的注释甚多，皆一致肯定和谐、和合是大道是重要的特征，是天地万物产生与发展的根源。

与老子相同，西汉严君平也认为婴儿最能够体验天地之道。他说：“夫赤子之为物也，知而未发，通而未达，能而未动，巧而居拙，生而若死，新而若弊，为于不为，与道周密”，无心无意，无为无事，视死生为一体，视苦乐为一同，“故能被道含德，与天地同”^②。刚出生的婴儿虽然已与母体脱离，成为一个独立的个体，但他并没有意识到这种独立。在儿童最早的活动中表现了主体与客体的同一，他所感知的既不是具有意识的自我，也不是独立于自我的客体，而是主客体未分的混沌状态。

《圣经》中描述，亚当、夏娃最初在伊甸园中处于物我不分的状态，没有选择，没有分别，即人与自然没有任何距离。当亚当、夏娃偷吃了智慧果之后，他们就心明眼亮，知善恶，辨真伪，羞耻之心顿生。《圣经》把这一时刻作为人类历史的开始。《圣经》的伊甸园、原始人、赤子实际上都是描述人与万物浑然一体的状态。这时的意识活动只有直觉的体验，没有分析、判断、推理的功能。严君平所说的赤子正是处在这个主客未分的阶段，他没有主体的自觉，不去分别巧拙、新旧、荣辱、苦乐、生死，所有的智慧、神灵、能力都处在潜伏阶段，从而与宇宙整体浑然为一。《新约全书·马可福音》中记载耶稣对门徒说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在神国的，正是这样的人。我实在告诉你们，凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”人们必须重新变成孩童，才能与无所不在的上帝同在。

① 江征《道德真经疏义》卷十，《道藏》第12册第501页。

② 《道德真经指归》卷十，《道藏》第12册第366页。

基督教的这种宗教理念与直觉体悟，与老子、严君平关于婴儿赤子的理解很相似。

三 冲气以为和

老子讲述和合之道时，有时又将“和”字换作“冲”。他说：“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。”^①所谓“冲”者，即阴阳之和合，故亦名“冲和”、“中和”。唐玄宗曰：“冲者，中也，是谓大和。”^②“言道动出冲和之气，而用生成，有生成之功，曾不盈满。”^③作为天地万物的本原，道虽然没有可以把握的形体，但却不盈亏，深奥莫测，体含万象，变化无穷，在其生成运化的过程中，始终离不开冲和的作用。对此严君平曰：“冲以虚无宅，和以无为象，以虚无为之用，自然不至于盈溢也。惟其不盈，故能渊兮似万物之宗。夫渊者至深而不可测，至静而莫能动之谓也。万物之宗，即至道尔，宗者祖也。生一，生二，生三，生万物，则道者岂不为万物之宗祖乎！”^④杜光庭亦曰：“道常谦虚而不盈满，冲和澄澹，处乎其中，深玄寂静，为物之主。故物失冲和之道必致败亡，人失冲和之道则至死灭，君失冲和之道则政扰民离，臣失冲和之道则名亡身辱，是以知冲和之道，万物持之以安，为万物之宗矣。语其及物之功，则光明远大。求其妙本，则深静常虚，道非有法者不可正，言其有而物皆有道也。”^⑤在这里，更把冲和的原则扩展到社会领域，认为冲和是融贯天地、生成

① 《道德经》第四章。

② 彭耜《道德真经集注》卷二，《道藏》第13册第117页。

③ 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷一，《道藏》第13册第368页。

④ 危大有《道德真经集义》卷一，《道藏》第13册第544页。

⑤ 《道德真经广圣义》卷八，《道藏》第14册第355页。

万物的原初动力。

比如就天地而言，天属纯阳，地属纯阴，倘若阴阳决裂，独阴不生，独阳不成，则万物难长。《庄子·田子方》曰：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉。”交通即阴阳往来，成和即负阴抱阳，生成万物。江征说：“盖阴止而静，万物负之。阳融而亨，万物抱之。然师天而无地，则偏乎阳而失之过。师阴而无阳，则偏于乎阴而失之不及。必有阴阳之中者，强不失之过，弱不失之不及。冲气是已冲之为气，天一为之本，天五为之中，则冲者，中也。中通上下，是谓天和，道之致用，乃在乎此。”^①

就人事关系而言，和合亦是处理各种矛盾的基本原则。老子说：“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。”^②所谓“锐”，指锐利，锋利，如尖刀利矛，伤人而无不快；所谓“纷”，本指丝带，因其丝多杂乱，引申为纠纷、争执。人间事物始终处于争执、纠纷之中，或利或害，为人际问题中的关键。老子希望以和为贵，故曰挫锐解纷。河上公注：“锐，进也。人欲锐精进取功名，当挫止之，法道不自也。解其纷，纷结根也，当念道无为以解释。”宋徽宗曰：“锐则伤，纷则离。挫其锐则不争；解其纷则不乱；和其光，《庄子》所谓光矣而不耀也；同其尘，《庄子》所谓无物委蛇而同其波也。”^③在治理国家方面，国与国之间的交往上，和合也可发挥巨大的作用。正如杜光庭所说：“理国用冲和之道，则无铍锐之情，以伤于物；无劳扰之事，以伤于人。不伤于物，则万国来庭，四夷向化，兵革不起，怨争不兴，不尚于拓土开疆，凌弱暴寡矣。不伤于人，则使之以时，赋役轻省，家给人足矣。理身者解纷挫锐，外无侵竞，内抱清虚，神泰身安，恬然自

① 《道德真经疏义》卷二，《道藏》第12册第405页。

② 《道德经》第四章。

③ 刘惟永《道德真经集义》卷九，《道藏》第14册第177、178页。

适矣。约人以明道者，明人必资于道也。”^①

老子守中致和的思想，对后世的影响甚大。如管仲学派即本老子之说，而论和合。《管子·幼官》曰：“畜之以道，养之以德。畜之以道，则民和。养之以德，则民合。和合故能习，习故能偕，偕习以悉，莫之能伤也。”在《外言·兵法》中有一段相似的记载：“畜之以道，则民和；养之以德，则民合。和合故能谐，谐故能辑，谐辑以悉，莫之能伤。”道畜民和，德养民合，人民有了道德畜养，便不能伤害。畜养道德是因，人民和合是果，这种因果关系在管子看来是一种必然关系。但仅此还不够，还必须“请命于天地，知气和，则生物从。”^② 认识和把握气和，就可以达到天地、万物、人类三才和合的境地。《吕氏春秋》与《老子》、《管子》一样，把和合作为万物产生的根源。“夫物合而成，离而生，知合知成，知离知生，则天地平矣。”^③ 这里的合是指天地阴阳的和合，如父母的结合，形成婴儿之体；离是指一物脱离另一物独立，如婴儿脱离母体而生。若无和合而成，哪来分离而生，这是天地自然变化的常道。“阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。”^④ 由此可知，合成离生，离生合成，相互变化，呈一必然性的现象，故曰：“天地有始，天微以成，地塞以形，天地合和，生之大经也。”^⑤ 从而把和合之道作为天地生成、万物繁衍的根本。

在继承先秦诸子关于和合思想的基础之上，两汉的道家更加完善了和合的学说。如《淮南子》对“和”作了明确的规定，指出它就是

① 刘惟永《道德真经集义》卷九，《道藏》第14册第177、178页。

② 《管子·幼官》。

③ 《吕氏春秋·有始》。

④ 《吕氏春秋·大乐》。

⑤ 同上。

阴阳冲突两极的调和、融合。《本经训》曰：“天地之合和，阴阳之陶冶，万物皆乘以气者也。”天地和合阴阳之气，化生万物。天地阴阳为对待两极，“天地之气，莫大于和。和者，阴阳调，日夜分，而生物。春分而生，秋分而成，生之与成，必得和之精”^①。在这里，和有两方面的含义：一是天地万物的生成，必以和合为根据，这是和对万物而言；二是就和自身及构成和的诸要素之间，亦以和合为标准。就第一种的含义讲，和合所以是生成万物的根据，是因为“一”不能生物，即单一、唯一、同一是不能产生新事物的。“道曰规，始于一，一而不生，故分为阴阳，阴阳合和而万物生。”^②有分才有合，有差异才能和，阴阳分为对待两极是生物的基础，只有和合使阴阳结合而生万物。这说明一个重要道理，事物不能自身产生自身，亦不能同性产生同性，只能和合而生。这也从另一个方面说明，阴阳对待双方任何一方自己都不能产生万物。“故阴阳四时，非生万物也。雨露时降，非养草木也。神明接，阴阳和，而万物生矣。”^③阴阳的任何一方，阴就是阴，阳就是阳，自身是不会转化、运动的，犹如男是男，女是女，只有男女和合交接，才能生儿育女。“阴阳相接，乃能成和”^④，和而生物。这样一来，和合是世界万物产生的最终原因和根据，具有形而上学存在的性质。概而言之，《淮南子》认为，天地万物产生、社会人群生息系统以及人体生命运动、心理平衡系统，都以和合为根据或准则。

① 《吕氏春秋·有始》。

② 《淮南子·汜论训》。

③ 《淮南子·泰族训》。

④ 《淮南子·汜论训》。

四 道德与和合

西汉严君平著《老子指归》，把道家思想引向更抽象玄虚的境地。他善于用直觉思维去看待宇宙、自然、社会和人生问题，企图直接探知天地万物生存和发展变化的根本，摸索天地所由、物类所依的根据。与老子不同，严君平用“道德”来概括宇宙的全体。他说：“道德至灵而神明宾，神明至无而太和臣，清浊太和，至柔无形，包裹天地，含囊阴阳，经纪万物，无不维纲，或在宇外，或处天内，人物借之而生，莫有见闻，曩不足以号，弱不足以为名，圣人以意存之物也。”^① 这个“道德”不具有儒家的伦理学意义，它是天地万物的总根据，是从总体上对天地万物生存与发展规律的把握。但当人们面对无限、绝对的宇宙全体时，在或上或下的无穷变幻中，在天内宇外的流动中，言语、概念是无能为力的。要把握这一宇宙整体，靠的是身心的体验，靠的是人的素朴本性与宇宙本性的契合。严君平指出：“无为之关，不言之机，在于精妙，处于神微。神微之始，精妙之宗，生无根蒂，出入无门，常于为否之间，时和之元。故可闻而不可显也，可见而不可阐也，可得而不可传也，可用而不可言也。”^② 所谓“机”、“关”是人的本性与天道相契合之点，这种契合是精妙的、神微的，只有在万物契合、天人一体的状态下，才能体现大道“生无根蒂，出入无门”的内在力量。

在严君平看来，对宇宙整体的把握不能使用概念加以分析辨别，因为语言是阻碍宇宙体验的因素。对道的体认，要以心灵去玩味、去

① 《道德真经指归》卷八，《道藏》第12册第350~351页。

② 同上。

理解，是心灵与宇宙万物相融的一种精神境界。严君平多次描述了这种精神境界，他说盛德之人“无形无容，简情易性，化为童蒙，无为无事，若痴若聋，身体居一，神明千之，变化不可见，喜欲不可闻，若闭若塞，独与道存”。任何人都是有身体有相貌，为什么盛德之人却“无形无名”呢？这是从精神状态、心理状态来说的。“身体居一，神明千之”，是说圣人凝神之际，身体不动，灵魂却可随宇宙遨游，同天地震荡，让神明寄托在宇宙万物之中，以有限的生命融入永恒的宇宙之中，在有限中体验无限，在瞬间体验永恒，使自己的身心获得解脱，获得自由，获得前所未有的快乐，这样的盛德之人才能够“生之以道，养之以德，导之以精神，和之以法式，居以天地，照以日月，变以阴阳，食以水谷，制以无形，系以无极”，“方于不方，直于不直，无圻无堦，无法无式，不方不直，万物自得，不直不方，天地自行。在为之阴，居否之阳，和为中主，分理自明，与天为一，与地为常”^①。这样就达到我即宇宙，宇宙即我的境界。超越了物我界限，所得到的宇宙全体，是无所不包的“道德”。这个“道德”就是宇宙万物、自然社会的本性，也就是主体的本性。

严君平努力去寻求物我同一的中介，寻找天人合一的桥梁。他说：“故人能入道，道亦入人，我道相入，沦而为一。守静致虚，我为道室，与道俱然，浑沌周密。反初归始，道为我袭。”^②人能体验道，道也能够禀施于人，道与人混为一体。体道之人虚怀若谷，天人合一的关键是主体意识。与道融为一体的人能够产生“与物俱然，混沌周密”的精神境界。严君平说：“一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。于神为无，于道为有，于神为大，于道为小。”^③

① 《道德真经指归》卷七，《道藏》第12册第348页。

② 《道德真经指归》卷九，《道藏》第12册第363页。

③ 《道德真经指归》卷七，《道藏》第12册第345页。

在直觉体验中，所认识的宇宙不是与人隔离的客观的绝对的宇宙，而是宇宙在人的主体中所呈现的模样。

在这段话中，“道”指的是宇宙万物的本性，“神明”指的是直觉的主体，人的身心，人的素朴本性，“一”指的是主体客体相契合产生的天人一体、物我同一的情境。万物的本性是客观存在，而人的身心体验是心理的，因此说“于神为无，于道为有”。人们在直觉的瞬间，已经觉察不到自己处于何时何地，觉察不到时间的流逝和空间的界限，思想上达到了绝对自由的境界。这时人的身心与宇宙融为一体，凝结成亘古常存的存在。严君平的宇宙观就是对这种体验的描述。在这种体验中，既不执着于有，也不执着于无，既不迷恋于万物，也没有自觉到主体，即严君平所说的“虚而实，无而有”。即以整个身心去体验万物的生存变化，因而“通达万天，流行亿野”。人把整个神思寄托在天地万物之中，随之起伏，随之生死，随之遨游，从而可以体验宇宙的一切事物和变化。因此说：“陶冶神明，不与之同，造化天地，不与之处。”^①

五 天人和合的基础

严君平还详细地阐述了天人合一的基础。他说：“由此观之，天地人物，皆同元始，共一宗祖，六合之内，宇宙之表，连属一体，气化分离，纵横上下，剖而为二，判而为五。或为白黑，或为水火，或为酸碱，或为徵羽，人物同类，或为牝牡。”“人主动于迩，则人物应于远。人物动于此，则天地应于彼。彼我相应，出入无门，往来无户，天地之间，虚廓之中，辽远广大，物类相应，不失毫厘者，同体

^① 《道德真经指归》卷七，《道藏》第12册第345页。

故也。”^①

人们在评价严君平这段话时，往往一言以蔽之曰——天人感应。但却忽略了其内含的心理学上的根据。现代格式塔心理学派提出了异质同构的学说，这种理论认为在外部事物、艺术式样、人的知觉组织活动与人的内在情感之间存在着统一，它们都是力的作用模式，一旦这几个领域力的模式一致时，就产生审美体验。

格式塔所说的物质世界与精神世界统一的结构、统一的力，严君平早就注意到了。严君平认为天人之所以可以互相感应，就是因为“六合之内，宇宙之表，连属一体”的缘故。内在心理结构之所以能与外部事物结构相契合，这是人类千百年来社会实践活动在人们头脑中的积淀。人的心理结构具有容纳“道德”的客观基础。“道德”不仅可以畅通于人的心灵、魂魄之中，而且是宇宙万物、自然社会的共同根据，是客观世界统一的基础，天人、物我在“道德”的基础上得到了统一。严君平的“道德”类似于格式塔心理学所探寻的存在于心理与物理世界中的统一力的模式。

严君平认为，道不仅生化了天地万物，而且是天地万物发展变化、各显其性、各逞其能、各归其宿、各顺其化的根据。究其道理，在于道的无形。寻其原因，在于道的无为。他说：“道德不生万物，而万物自生焉。天地不含群类，而群类自托焉。自然之物不求为王，而物自王焉。故天地亿万，而道王之。众阳赫赫，而天王之。……不为物主，而物自归焉。无有法式，而物自治焉。不为仁义，而物自附焉。不任知力，而物自畏焉。何故哉！道体和合，无以物为，而物自为之化。”^② 从道德到江海都无为于物，万物所以尊其为王，在于物

① 《道德真经指归》卷八，《道藏》第12册第355页。

② 《道德真经指归》卷五，《道藏》本缺，此据王德有《老子指归全译》第671页，巴蜀书社1992年版。

之自归、自治、自附、自畏，概而言之，“物自为之化”。

严君平还指出，正是由于大道的无为自化，才造成了天地与万物和谐存在的现实。因为世界上的事物都是互相联系、变化运动的，高卑相倾，刚柔相成，祸福相生，阴阳相萌，任何意志都无法完满地把整个世界协调起来，如果有意造就万物，只会造成为高得卑、为刚得柔的相反结果，万物各自的性能、万物存在的环境和条件就会遭到破坏，整个世界就会混乱乖戾。

他说：“天之性得一之清，而天之所为非清也。无心无意，无为无事，以顺其性。玄玄默默，无容无式，以保其命。是以阴阳自起，变化自正。故能刚健运动以致其高，清明大通，皓白和正，纯粹真茂，不与物糅。确然大易，乾乾光耀，万物资始，云蒸雨施，品物流形，元首性命，玄玄苍苍，无不尽覆。地之性得一之宁，而地之所为非宁也。无知无识，无为无事，以顺其性。无度无数，无爱无利，以保其命。是以山川自起，刚柔自正。故能信顺柔弱，直方和正，广大无疆，深厚清静，万物资生，无不成载。”^① 正是因为天地的无为，才保持了现在天覆地载、万物繁盛的和谐状态，就正是大道和合本性的最佳显现。

显然，严君平的《老子指归》不是从训诂角度去挖掘《老子》的原义，而是发挥《老子》的微言大义。在他看来，注释不是复制的过程，不是恢复《老子》的本意，而是解决自己面临的社会与人生问题，力图在自己与《老子》之间架起一座桥梁。因此可以说严君平的《道德指归》是他的世界观、政治观点、人生态度的真实表露。研究他的思想，对于探讨道教产生的思想渊源，不无裨益。因为宗教信仰除了要接受宗教的教理、教义之外，还要在心理上、情感上去感受至

^① 王德有《老子指归全译》第608页。

上神真的启发和诱导。

道教为什么要把自己与《老子》、道家联系在一起呢？其中一个重要原因就是先秦的老庄学派、秦汉的黄老道家都特别重视直觉的心理体验，而这种体验是很容易演变为宗教体验的。《老子想尔注》是东汉末道家向道教转化过程中的重要典籍，作者借注释《老子》去发挥信道、长生等道教的教理、教义。书中宣扬“仙士味道，不知俗事，纯纯若痴也”，“仙士闭心，不思虑邪恶利得，若昏昏冥也”^①。这是一种断绝一切尘缘俗事、如醉如痴、一心味道的宗教体验。宗教体验是一种特殊的直觉体验，这种体验具有心物一体的特征。只是这里的物不是客观外物，而是至上神、太上老君。当宗教徒排除了一切外界干扰时，就能如幻似真地体验到与至上神的同在。严君平对“道德”直觉体验的论述，对天人合一境界的体悟，对于老庄学派、黄老道家向道教的转化，在理论上起到了推波助澜的作用。

（原载《江西社会科学》2000年第8期）

^① 《老子想尔注》第二十章。

论道家衣养万物的生态理念

大自然是一个不可分割的整体，而人类只是其中的一部分，这是以老子、庄子为代表的道家哲学的核心信条，亦为现代生态科学揭示的人与自然关系的基本事实。当代绿党理论家格雷戈里·巴蒂逊（Gregory Bateson）指出，强调人与非人自然界是相互联系而不是分成主次的整体，即“把螃蟹与龙虾、把兰花与樱花以及把所有四种东西与我联系起来的模式”，是绿色思维的重要基础^①。它意味着自然整体的生态平衡与持续稳定是物种生存的根本依据，人类也像其他物种一样，依赖于这一整体而存在，尽管我们的依存方式有着自己的特点。

一 自然是人类永远的导师

在经历了几个世纪的主体性张扬之后，人类终于从自然的真理中开始重新认识自己。人类首先是一种普通的生命存在，他同万物一

^① 弗·卡普拉、查·斯普雷纳克《绿色政治：全球的希望》第62页引，东方出版社1988年版。

样，是一种生态与自然依赖性的存在。人类作为自然界中一个仅具有短暂历史的生物物种，最为重要的生存条件就是现实自然世界的持续存在。我们虽然可以从无限时间内的宇宙演化或无限性宇宙的演化来论证自然界中人类的必然生成，但人类在地球上的存在无疑是有着很大偶然性的，是特定历史条件下各种因素的巧合和太空中自然物质相互作用的结果。地球有规律的自转和公转，地球周围均匀的大气保护层，地球表面种类丰富的动植物资源、水土资源和矿产资源等，这一切构成了人类生命存在所必需的生存空间和条件，但这些条件本身并不是无条件的。它既不是“取之不尽、用之不竭”的无限量，也没有无限制维持这一有机平衡体的能力。因此，人类的任何活动都有一个终极的限制，那就是不能破坏这一自然系统的整体性及其延续。

基于以上的原则，人类应该改变现有的道德价值观，将对自然整体及个体存在的平等尊重和它们内在秩序的遵从，作为我们基本的价值态度。或者说人类是自然生命网络上一个环节的新人性观，应该成为我们一切思考与行动的基本原则。从这个原则出发，人类必须重新评价我们与大自然相处的方式，改变人类中心论的习惯偏见，返回大自然，重新学习在自然界生存的方法，特别是对周围环境的适应和自我调整，按照自然要求生活。这就意味着与我们赖以生活的大地系统和谐地生活，意味着与我们自己躯体和谐地生活。但是，为了找到这种外在的与内在的和谐，我们必须再次学会自然与躯体的语言，倾听它们的话，认真审视而决不能漠然处之。众多的思想家总是教导说，人类是自然世界中最可宝贵的存在，绿色理论则针锋相对地指出，自然才是人类永远的导师。从这个角度上说，是古代文化而不是现代文明更接近于这一理想状态。因此，反思古代的文明尤其是东方道家的思想，重新学习基于适应而不是变革的也就是生态化的生存智慧，于今天就显得非常重要。

在中国道家的思想中，一向把大自然看成是一个充满生命的超巨大系统。其中所有的事物都相互有机地联系着。宇宙是场的信息系统，彼此相须，相即，相摄，相入，一在多中，多在一内，相融无间。对于这种朴素的辩证观点，道家中人有着深切体悟，从老、庄之始便探其玄机，以揭示自然界中固有的整体关系。

从老子开始，道家皆以道为世界的本原。道，指创造宇宙的动力，或宇宙的本身，它是创造一切生命的总源泉，是融贯万物生成的总动力。他说：“大道泛兮，其可左右。万物持之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，常无欲可名于小。万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”^① 也就是说，大道像广阔的河水一样滋润着万物，毫无私心，毫无偏意，像伟大的母亲一样爱护着所有的生命，所有的生命依靠道的养育而生。

成玄英疏：“衣被者，覆育也。虽覆育万物，而匿德藏名，泊然无形，故不为主，似若微小，以是声义，言不小也。”^② 杜光庭注：“道之生化，万亿之类，和气周遍，巨细无遗，畜之养之，成之长之，爱护之功至矣，茂养之恩普矣，不为主宰，各遂生成，无心于物，含育之恩大矣，此圣旨所解也。今释云：有情有形，飞沉动植，纤芥之小，丘山之大，道气覆育，力无不周，仁爱畜养，而不为主，物赖于道，不以为功。虽鲲鹏大躯，固乘道而变化。焦螟细品，亦资道以裁成。故秋毫之小也，道气存而温柔润泽，道气去则枯瘁凋零。秋毫不弃，可谓之小。充塞天下，可谓之大。不为主宰，可谓忘功。斯则道之用也，能小能大，而非小非忘，无所不小，无所不大也。”^③

道如此万能，如此伟大，却又如此谦虚，如此大公无私，它所涵

① 《道德经》第三十四章。

② 《道德真经玄德纂疏》卷九，《道藏》第13册第437页。

③ 《道德真经广圣义》卷二八，《道藏》第14册第448页。

蕴的道德至理，正是人一生学习并追求的目标。对此，陈景元指出：“圣人爱民恤物，巨细申恩，若可名于小矣。任物遂性，归功于天，又可名于大矣。法道施化，布德及人，鼓以淳和之风，被以清静之政，忘功不有，不自尊高，故其盛业可大，圣德可就，以其不为大，故能成此尊大矣。修身之士泛然无着，若云之无心，水之任器，可左可右，随方随圆，不滞于常，物来斯应。鉴物斯广，不均应用之心。利物虽多，不矜兼济之德。仁逮蠢动，未始为私。众善归宗，不为之主。是能彰非小非大之德，无自尊自伐之称，可以契上真之大道矣。”^① 一句话，大道一宇宙一自然界就是人类最好的老师。

二 天地与我并生的理念

在老子道论的基础上，庄子进一步丰富了道的内涵。他说：太古的时候，只有无，没有有，没有名称。由无而有，出现了最初的一。虽然有了一，却没有形态。万物由无形的一而生，这便是德。万物在无形时候，都具备应有的理，但是浑然一体，这便是命。天命流行而产生了物，物各有生理，这便是形。形体保守着精神，各有自己的法度准则，这就叫作性。人们加强性的修养，可回复到德的境界。德的修养达到极致完美，可与太古之境和同。这样和同便虚寂，虚寂便广大，混合一切鸣叫和言语。一切鸣叫和言语混合，也便与天地相混合了。这种混合浑然无间，似乎愚昧，好像昏聩，无智无心，这便是玄德，是与自然最通顺的合一^②。

《庄子·知北游》中记载着孔子向老子问道的故事，形象地说明

① 彭耜《道德真经集注》卷九，《道藏》第13册第175页。

② 据《庄子·天地》文意译。

了道的渊博无穷和生长万物的伟业。孔子说：今天安闲，特来请问什么是最真的道。老子回答：你应当斋戒，梳理你的内心，洗涤你的精神，放弃你的成见。道，深奥而难以言述啊！只能给你说个大概。光明生于幽暗，品类从无形中产生，精神从道产生，形体从精气产生，万物以不同的形体出现。所以，凡是具备九窍的都是胎生，凡是具备八窍的都是卵生。而道的到来，没有踪迹；它的离去，也没有边际。没有门户房室的拘限，能畅达四方，通于万物。如顺应此道，便四肢强壮，思虑通达，耳目聪明，心地虚静，用而不劳，因应事物，可圆可方。天没有它便不会高，地没有它便不会广，日月没有它便不能运行，万物没有它便不能昌盛，这不就是道么！况且，博通经典的人，不一定了解真理；能言善辩的人，不一定有智慧，故圣人并不追求博辩。像这种增添了也看不出增添，减少了也看不出减少的东西，是圣人所宝贵的。它的广博像大海那样，它的高大无终无始，能使万物各自运动，自取其需，这是君子之道，是道在外的表现啊！万物都对它有资取，它却永不匮乏，这便是道吧！

同在《知北游》中，还有另一则故事。东郭子问：所谓道，究竟在哪里？庄子说：无处不存在。东郭子说：请指出具体的地方。庄子说：在蝼蛄和蚂蚁之中。东郭子说：为什么处在这么低下的地方？庄子说：在稗和稗等杂草丛生的地方。东郭子说，怎么更加低下了？庄子说：在瓦和砖里面。东郭子说：为什么越来越低下了？庄子接着回答说：在屎尿之中。至此，东郭子再也无话可问了。庄子进而开导东郭子说：先生提出的问题，本来就没有接触实质。希望你不要着眼于某一事物，其实万物皆不能离开道。我们何不一起游历在一个什么都没有的地方，持同合万物的理念，把宇宙当成一个整体来谈论，这样就不会有所穷尽了。明白万物并无主宰，都是自己创造自己，就能和万物冥合为一而没有分别。心思多么淡泊而宁静，寂寞而清虚，调和

而安闲，翱翔在虚无寥廓的境地，这就是大智慧的境界，故可以放任无穷，逍遥天地之间。

类似的故事在《庄子》一书中还有一些。正是通过这些恢诡谲奇、汪洋恣肆的文笔，庄子站在宇宙观的高度，从总体上揭示了天、地、万物与人类的统一性、相互依存性。但他并不否认人与物、物与物之间的具体关系中存在着矛盾与对立。他认为一切事物都有对立的一方，相因而成，相并而生，这是一切事物的本性，但应提高到“道”的总体上去把握。他说：大道正是统一是非彼此的枢纽，掌握了这一关键，便可应付无穷的变化^①。可见，万物彼此之间并不是一种绝对分离的关系，这是道的核心。从这个核心展开，各种事物形成了一串串联系着的链条，环环相扣，不可穷尽。正是建立在这种辩证观念之上，庄子总结出“天地与我并生，而万物与我为一”的至理。这是庄子关于天人关系的要害，其他的思想多是依此点而推衍。

依据庄子在《齐物论》中的看法，能区别什么是天然，什么是人为，是人类知识的极限。但这种认识仍有相当的缺陷，怎么知道所谓的天不也是属于人？所谓的人不也是属于天？即无法确定人和自然的关系究竟如何。也就是说，我们认为属于天然的，也许早有人为成分的杂入；我们认为属于人为的，也许其中也有天然的因素。实际上，人与自然本来为浑然的一体，难以截然分开。因此，只有具备“真知”的“真人”，才能使自己的认识合于大道，克服一般人常有的“嗜欲深”而“天机浅”的局限，既不以自己的心智去损害大道，也不以自己的作为去干预天然，一切都顺应自然，真正做到喜怒与四时相通，万事依万物自适，人同一切事物和谐而不追求极端。当他抱一守真时，是“与天为徒”；当他随俗而行时，是“与人为徒”。但无论

^① 据《庄子·齐物论》文意译。

是与天或是与人为徒，均未脱离大道，因为天理中自涵摄着人事，人事中自寓有天理。天与人互不相胜而相合一，这就是真人。概而言之，庄子认为，天与人的这种关系是不以人的意愿为转换的，不管你是否赞成合一，人与天都是合一的。

这种思想贯穿在《庄子》各篇之中，例如《秋水》载河伯问曰：什么叫作天？什么叫作人？北海若回答说：牛马生来四只脚，就叫作天然。络马首，穿牛鼻，就叫作人为。所以说，不要用人事去毁坏天然，不要有心造作去损害性命，不要因追求利益去殉世俗之名。谨守这三点而不违背，就可回复到天真的本性。显然，庄子是坚决反对因人而毁灭天然，因境遇而泯灭天性，因贪求而丧失本真的，只有谨守这些纯朴的东西，才能返本归真。

对自然界要善意对待，这是因为在根本上“人与天一也”^①。既然如此，就必须保护生态环境。《庄子》一书中有内容非常丰富的生态观。如《马蹄》说：在风俗质朴的年代里，百姓的行为安详稳重，视察专注，别无外求，所以山上还没有小路，河里也没有船只和桥，万物浑茫，众生繁衍，各不相犯。人没有害禽兽的心，禽兽亦不伤人，所以禽兽可以让人牵着游玩，雀鸟的窝巢可以任人观看，这就是盛德的时代。人类和禽兽同住在一起，和万物同聚在一处，哪里有什么君子和小人的分别呢？这些生动的描述、完全是一幅动物成群、植物茂密的自然图画。人类生活其间，也完全是处于逍遥自在、任意无为的状态。那时候阴阳二气调和平静，鬼神不扰乱人类，四时的运作合于节度，万物不受伤害，生物不死于非命，人虽有智慧，却不安用，这就是最和谐的状态。庄子的这种观念，是同他的社会理想相联系的。因此，庄子把社会的进步，看成是人类德性下衰的过程。从原

^① 《庄子·山木》。

始自然状态的“至一”之世，历经燧人、伏羲、神农、黄帝之世，道德已日益衰落。等到尧舜治理天下之时，因政治、教化与文明的兴起，反而造成民风惑乱，人的自然本性便丧失了。其结果必须是“世丧道矣，道丧世矣，世与道交相丧也”，自然与社会完全相互离异了。显然，庄子是站在人类文明发展的对立面，冷静地观察着人的本身正受到自己精神和物质的创造物的挟制，一步步丧失其质朴与纯真的历史事实。同时，在揭露批判这种人性异化时，庄子提出了克服异化和返朴归真的途径。这种回归自然的途径，总起来说，仍然是以“无为”、“功成弗居”等形式，与道沟通，以超越外物对于人本身的压抑和统治，从而克服人性的异化，使纯真的人性得以复归，人类与自然的关系重新恢复和谐。

此外，庄子还提出了“万物皆种”的重要思想，认为“物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可”。这里的“然”与“可”在于说明任何事物都有特定的自我规定性，或称物自性，它之所以是这样的而不是那样的，便是由这种规定性所使然，这种自然的类别性，可以称之为“天倪”。庄子曰：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。天均者，天倪也。”^① 也就是说，万物都来自特定的物种，但在不同物质的物种之间也存在着联系和转换，如同圆环一样，分不出始终和次序。这种自然的联系性，可以叫作“天均”。林疑独注：“种者，物生之始，万形万变，其化无穷，相代始终，如环无端，莫得其伦理，是之谓天均，人力莫与焉。天均言其平，天倪言其始，皆自然之谕。”^② 在此，庄子将自然的类别性和联系性有机地合在一起，具有较高的科学价值。

① 《庄子·寓言》。

② 《南华真经义海纂微》卷九一，《道藏》第15册第613页。

在“万物皆种”观点的基础上，庄子又提出了“种有几”的观点。《庄子·至乐》曰：“种有几，得水则为𧈧，得水土之际，则为蛙蟾之衣。……人又反于机。万物皆出于机，皆入于机。”所谓“几”，似指某种微生物，或某种胚芽。先秦典籍中，凡“几”字多训为“微也”^①。所谓“机”者，是指运动。“机者，发动，所谓造化也。”^②“机者，动静之主，出无入有，散有反无，靡不由之也。”^③这就是说，在物种中尚有更加微细的内因，它是决定种性的基因，得到水就可以衍生为微生物，在水土的交界处会变成苔藓植物，在不同的环境和条件下，便产生了泽泻、车前子、乌足草、土蚕、蝴蝶、小鸟、米虫、蜉蝣、萤火虫、猿猴、人等物种，这些不同形态、千奇百怪的生命体，它们之间彼此联系，相互转化，由最低级的物质形成，逐渐向低级、中级、高级乃至最高级的物质形态演化，最后又复归于“几”。尽管《至乐》所列举的生物链与进化序列并不科学，因为它错误地把种属关系极远的生物，甚至动物和植物之间都看作是互相转化产生的，这当然是一种失误，与达尔文的生物进化论不可同日而语。但他试图用一个发展的纽带把生物界统一起来，联系起来，并猜测生物由水生到陆生的发展，由低级向高级的演变，从而把生物链的联系与变化都归结于一个自然的过程，一个统一的本根，却包含着相当可贵的科学价值。正如李约瑟教授所评，这种观点坚定地否认了物种的固定不变性，“提出了一种非常接近进化论的论述”^④。

《徐无鬼》则从人的认识过程概括了自然生态的统一性。它说：

① 《书·皋陶谟》、《易·系辞下》。

② 《庄子集释·至乐疏》。

③ 《南华真经义海纂微》卷五七，《道藏》第15册第465页。

④ 李约瑟《中国科学技术史》第二卷第88页，科学出版社、上海古籍出版社1990年版。

“人之于知也少，虽少，恃其所不知，而后知天之所谓也。”由不知而达到知，由知之少而知之渐多，于是“知大一（天），知大阴（地），知大目（物种），知大均（联系与平衡），知大方（生存方式），知大信（规律性），知大定（稳定性），知至矣。”万物都承受自然，只有顺遂自然，才能体合大道。因此可以说：“天地之养也一，登高不可以为长，居下不可以为短。”大自然对万物与生态的养育是统一的，大公无私的，而不是有所偏失的。

将庄子学说的脉络梳理一下，大概可以这样概括：大道是宇宙的本原，也是观察天地万物的出发点；站在大道的角度观察人世，天地同一，万物一齐，物我无分，无此无彼；天地万物虽然形态各异，人间诸事虽然各有其理，但说到根本上，则各顺其情，各尽其性，各自自然，各自皆安，这就是差别之中的同一，相异之中的不异，体悟到差别之中的同一，相异之中的不异，也就体悟到了大道，也就融入了大道。换句话说，庄子所谓的大道，在天地万物生成之后，浸透在了天地万物之中，这就是天地万物各自的自然本性。天地万物自然而然地顺着自己的自然本性运动变化，这就是遵循大道。人自然而然地顺着自己的自然性而生活，这就是遵循大道。用一句简单的话来表述，融入大道，就是融入自然；合乎大同，就是合乎自然。物归自然，齐同万物，这是庄子整个学说的归结点。

由老子肇始、庄子构建的这种天人并生、物我为一的生态观念，其后成为道家的基本理念。如《淮南子》中继承了老庄重视系统、强调和谐的整体思维的优秀传统，而且从应变出发，进而着眼于整体的稳定完善。在《淮南子》看来，宇宙是一个不可分割的整体系统，万物无不被道所统摄，万物又以自己独特的功能来体现道。所谓道者，一是指演化万物的本原，一是指统摄万物的理体，这在《淮南子》中被称为“淑清之道”和“万物之祖”。道的这两重含义是紧密相连的，

因为宇宙万物无不以道为最高本体，无不禀受道而息息相通，相互作用，相互感应，自然无间，融为一体。在宇宙这个巨系统中，物物相连，天人相通，浑然一体，和谐均衡，万物只有相连而存在，相通而变化，脱离整体或系统，就会遭到厄运。在对待事物之间的差别与矛盾时，《淮南子》亦师承老庄心法，认为生生不息是天道的根本功能，对立诸因素在相生相克中虽有损益，但不会导致总体的破坏或失衡，所谓“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相合，前后相随”^①，即强调注重对立面的相承相应、相比相得、相和相通、相济相成的互补关系，而不主张对立面的排斥与斗争，或二者之间的妥协。因为事物只有在往来屈伸的运动中才能生生不息，绵延不绝，这是对天道变化圆满性的完美体现。

三 深刻美妙的生态智慧

从老子的“衣养万物”而不居功，到庄子的“齐同万物”而与天为徒，始终强调的都是追求人类与大自然的和谐共存，所谓“与天为徒”，就是返回大自然，返朴归真。这种重视生态、亲和自然的思想及其志趣，不仅深刻地影响了中国传统文化，亦为近现代西方许多思想家重视，誉之为人类文明中最深刻、最美妙的生态智慧。正如美国格拉姆·帕克斯教授所说：“中国传统道家对自然这一概念的了悟，将有助于我们西方人理解真正的自然世界之所以如此，并非仅仅因为道家的自然观明达、无为、超脱，更重要的是通过对这样一派不论社会根源、历史背景或哲学传统都与我们有天壤之别的哲学学派的了

^① 《道德经》第二章。

解，我们得以从新角度透视典型的欧洲自然论的自然观。”^①

以研究环境问题而闻名于世的罗马俱乐部主席奥尔利欧·佩奇认为：“人们在陶醉于自己的能力和眼前成绩时，并未意识到在许多情况下，明天将为今天的收益偿付重大的代价。此外，他们从各个方面使用科学论证的同时，却疏忽了唯一能够不断起到协调作用的哲学、伦理和信仰，其中最重要的一点就是当代人已经丢失了的整体感，这是一种严重的倒退……现代社会应该恢复这种观念。”他继而预言：“未来将是一次伟大的文化复兴的发展。”^②

展望未来，这种新型的发展观，不再单纯是强调科技文明，而是追求人类心灵文化的重生。他所说的“整体观”，无疑使人一看就联想到了老子。比利时著名的科学家普里高津说：“中国文明对人类、社会和自然之间的关系，有着深刻的理解，中国的思想对于那些想扩大西方科学范围和意义的哲学家和科学家来说，始终是个启迪的源泉。”^③

人文主义物理学家卡普拉指出：人类现代文化危机的根源是近代社会形成至今仍在决定人们思维与行动的由笛卡尔和牛顿创立的科学模式和世界观。正是它导致了现代人类文化价值的失衡，并造成我们日益深重的生态灾难，要改变这种危机局面，就要超越传统的机械论世界观，走向一种新的与现代自然科学精神一致的生态化世界观，从而进行一场真正意义上的文化革命。在他看来，这种基于现代物理学基础上、强调相互联系和运动的现代科学观，在本质上是与崇尚直觉

① 格拉姆·帕克斯《人与自然——尼采哲学与道家学说之比较研究》，《道家文化研究》第二辑，上海古籍出版社1992年版。

② 《世界的未来——关于未来问题一百页》第89页，中国对外翻译出版公司1985年版。

③ 普里高津《从混沌到有序——人与自然的新对话》第1页，上海译文出版社1987年版。

智能的“东方神秘主义”一致的，他说：“在伟大的宗教传统中，道家提供了最深刻和最美妙的生态智能的表达之一。它强调本源的唯一性和一切自然与社会现象的能动本性。”^①

另一位世界著名历史学家阿诺德·汤因比，也十分关注人类文明的现实困境和未来前景。他认为，地球生物圈是人类唯一的可居之所，地球是人类的大地母亲，人类作为大地母亲养育的众多孩子之一，最根本的是要维持它的生态系统的稳定以永远适于人类的居住。但在他看来，近现代工业化无度扩展和技术滥用，表明人类的历史从天人和諧的阶段逐渐走向了征服与控制地球生物圈的道路，人类正在上演着一场现代社会的“费敦神话”，其结果可能是，“如果生物圈不再能够作为生命的栖身之地，人类就将遭到种属灭绝的命运，所有其他生命形式也将遭到这种命运”^②。而实现大地母亲生态拯救的根本途径是人类自然价值观念的彻底变革。他明确指出：“宇宙全体，还有其中的万物都有尊严性，它是这种意义上的存在。就是说，自然界的无生物和无机物也都有尊严性。大地、空气、水、岩石、泉、河流、海，这一切都有尊严性。如果人侵犯了它的尊严性，就等于侵犯了我们本身的尊严性。”^③为此，他认为人类应该皈依一种与东方多神教传统如道家、道教相一致的基于万物有灵论的广义的宗教，以有效限制现代社会中人们的贪欲对自然造成的侵犯并建立起对自然的内在的崇敬。

英国科学家彼得·拉塞尔则从另一个角度论述人与自然的关系，

① 弗·卡普拉《转折点：科学、社会、兴起中的新文化》第310页，中国人民大学出版社1989年版。

② 阿·汤因比《人类和大地母亲》第7页，伦敦1976年英文版。

③ 阿·汤因比、池田大作《展望二十一世纪》第429页，国际文化出版公司1984年版。

他借对回到地球宇航员感受的评论明确指出了地球是一个活的有机体的观点，认为依据詹姆斯·拉伍洛克的“生物圈”观点和詹姆斯·米勒的生命系统观点，“生物圈应被理所当然地视为一个生命系统”^①。他认为，宇宙自然的进化迄今已经经历了从能量到物质、从物质到生命、从生命到内省意识的四个进化阶段，目前正经历着从“人类场”向“盖亚场”转变的第五个阶段，而处在这个过渡期的现代社会的前途并非光明一片，而是充满了危险，“已深深地陷入人类历史中社会、政治、经济、生态和道德危机的复杂的蜘蛛网”^②。

在他看来，人类要摆脱目前的困境并实现高级状态的顺利进化，就必须承认人类只是自然整体中的一部分，从而形成一种高度协同的整体论、生态化的世界观。“我们需要转变到一种真正全球观念上，在这种观念中，个人、社会和这颗行星都被给予充分的重视。换言之，我们必须从一种协同性较低的世界观转变到一种协同程度较高的世界观。”^③而且，他和卡普拉一样，认为这种生态化世界观与东方文化传统、道家思想有着内在的一致。

此外，当代的许多生态思想家如佩特拉·凯利、布雷恩·托卡等，都曾大量谈到古代民族和东方社会传统生存方式、传统思想文化中的生态意识问题，也许他们并不肯定这种尊重自然的传统会成为医治现代文明环境痼疾的良方，但却一致认为这种历史的重新学习会给我们以有益的启示。这里，问题的关键是我们应该确立一种后现代的立场，在深刻把握现代工业文明的本质上，找到一个可以审视传统生态意识的正确视角，才能真正读懂先祖们世代相传的生活智慧之书，也只有这样，道家、道教传统的生态思想才能摆脱“玄之又玄”、妙

① 彼得·拉塞尔《觉醒的地球》第3页，东方出版社1991年版。

② 同上，第86页。

③ 同上，第150页。

不可言的尴尬“困境”，道家学说中人与自然关系的价值把握，对自然界万物的珍爱，对自然资源的合理利用，才会脱离传统文明的躯壳，具有普遍性的意义。人类确实需要与我们的先人对话，以获得面向未来的智慧与力量。

（原载狄明德、魏明德主编《环保与人文智慧》论文集，台湾光启社 2001 年版）

道法自然观的现代阐释

一般来说，传统的惯性是历史发展的阻力。但是，在适当的条件下，长期被忽视的古代遗惠也有可能成为创造的源泉。如欧洲的文艺复兴正是从回忆在中世纪被遗忘的古希腊传统开始，从而开创了近代科学文明。就中国道家思想而言，在中国历史上亦有几次短暂的兴盛，但总的来说它长期处在被忽视的境遇，只是少数隐士高真修身立命的依凭。但随着鲍尔、尼采、萨特等人一而再、再而三地宣布“上帝死了”，在人类面临前所未有的科学、精神、生态、环境、社会等全面危机的时候，道家思想的现代性和世界意义正在被更多的人所认识。似乎现代科学的世界观正在向道家思想归复，并以此为契机建构一种科学文化与人文文化、西方文化与东方文化相融合的新的世界文化模式。也许，今天的人类正生活在被尼采称之为“伟大的正午”的历史时刻，这是一个上帝已经死去而新人正在诞生的历史时刻，道家思想能否在新的历史条件下“重生”？老子能否在今天或明天“复活”？这是当代许多科学人文主义者关心的事。在克服科学文化与人文文化分裂、东方世界与西方世界隔阂的努力中，一些科学家和人文学者自觉或不自觉地塑造了而且仍在塑造着当代新道家的形象，这是否预示着一场新的文化复兴和启蒙运动的兴起？

一 宗无为与法自然

首先,如果我们回顾人类近现代理智活动的历史,可以简单地加以概括:15世纪中叶欧洲文艺复兴勃发,16世纪中叶西方宗教改革达到高潮,17世纪中叶笛卡尔哲学获得胜利,18世纪中叶启蒙运动使哲学独占鳌头,19世纪中叶科学攫取权威,20世纪中叶科学人文主义兴起。今天,当我们审视人类走过的这五千多年的历史时,可以发现在如此短暂的时期内人类已经经历了道德社会、权势社会和经济社会三大阶段,并开始进入智力社会的进程。每当人类之旅到达一个行程转折之时,总是要回顾过去,重新确定新方向。经济社会这段行程,是以文艺复兴发现人和自然开始,又以科学至上、人与自然的分离结束。人统治自然的价值观所导致的人和自然关系的异化,已经到了必须做出抉择、实行文化转向的历史关头。面对现代社会的全面危机,在人类确定下一个行程目标之时,卡西勒要求人们重温“敢于认识”的启蒙哲学的座右铭,寻找新的世界观^①。于是科学人文主义兴起,老子的“人法地,地法天,天法道,道法自然”的自然人文主义思想被重新发现。生态问题已经成为政治问题,成为经济学的新原则,并导出教育思想的新规范,产生了哲学的新世界观,甚至促使宗教界革新其教谕。东方传统文化中长期被忽视的道家思想的生态智慧被重新发现,这意味着“人与自然的分离”向“人与自然的和谐”的复归。这种复归既是中国传统文化的一种世界性复兴,又是一种新启蒙运动。因为这种复归要求对现代文化进行自我批判,当然这种自我批判的目的不是埋没理性和科学,而是发展、完善理性和科学。但是

^① 卡西勒《启蒙哲学》第7页,山东人民出版社1988年版。

未来的发展将不会仍然沿着 17 世纪确定下来的路线前进，却有可能借鉴中国道家的智慧，另辟新道路。现代科学观在某种程度上向道家思想的复归，正体现了历史发展的这种趋势。

颇受世人关注的道家学说，是以老子之道论为基础的。在老子的思想中，道是最高的哲学范畴。老子用道来概括天地万物的宗祖、宇宙的总根源。但在这个宇宙本源的道之上，老子还特意加上了一个“自然”，要道遵从自然，效法自然，所以说“道法自然”。这就告诉我们，老子道的思想即其宇宙演化论虽是老子学说的基础和前提，但却不是其立论的主旨。它的主旨在于探讨天地与人类的关系，探讨天地万物共存共荣的普遍规律。

在老子看来，道是天地万物的宗祖，天地万物都是由道产生的，都从道那里获取自己的形体和性能，所以它们的本性和道是一致的，它们的行为都以道的法则为规范。那么，道的法则是什么？是自然，亦即自然而然，他说：“域中有四大，而人居其一焉，人法地，地法天，天法道，道法自然。”^① 老子的这句话具有双重意义：其一在于突出“自然”，其二在于规范域内。

首先，这里所说的“自然”，并不是一个实体，如后世将自然作为天地的代称，而是一种法则。正如王弼所注：“道不违自然，方得其性。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。”^② 宋吕惠卿曰：“道则自本自根，未有天地，自古以固存，而以无法为法者也。无法也者，自然而已，故曰道法自然。”^③ 也就是说，在道之上并不是还有一个实实在在的主宰，而只是强调道也必须遵循自然而然的规律办事，从而突出了道的自然无为的本性。这一强调和突

① 《道德经》第二章。

② 王弼《老子注》第二章。

③ 吕惠卿《道德真经传》卷二，《道藏》第 12 册第 159 页。

出，展示了老子学说的终极目的，这就是通过天地万物的总根源展示天地万物的总法则。总根源是道，总法则是自然。

既然如此，域内一切事物皆须遵循自然法则行事，便成了无可异议的事情，因为道是宗祖，而天、地、人、物是子孙。宗祖效法自然，子孙亦须效法自然。有鉴于此，可以说“法自然”是老子学说的大纲。老子的全部学说都是在这个大纲的指导下展开的，其思维的触角可以涉及宇宙、人生、修养、用兵、谋略、治国各个领域，但却永远贯穿着自然无为的灵魂。法自然，宗无为，这是老子思想的核心，亦是道家、道教学说的纲领。因为作为宇宙本源的道，也不能随意地作为，它亦必须遵循自然的法则。这就是说，宇宙之中的一切事物，都处在一种有序的运动之中，一切都有内在的根据，遵循一个有序的规律。那么，作为宇宙之中四大之一的人类，所作所为当然也应该遵循这个统一的宇宙法则，不能脱离和违背。对此，老子强调说：大德之人的行为，都是遵循大道的自然规律。可见，自然无为的法则是贯通道家、道教思想的一条主线，遵循这一法则的才可以称之为道家，背离这个法则的便不是道家，是否主张自然无为成为判断是否道家的先决条件。

老子学说与道家思想的主旨在自然。这种独具特色的“自然”观，深刻影响了中国哲学、中国文化。从老子的道论出发，其“道法自然”的思想包含着三层意义。第一是说天地人物都有所法，第二是说天地人物都无所为，第三是说天地人物同遵守自然。换言之，是说法则是普遍存在的，法则是不可违背的，天地万物都共同遵守一个总的法则。将这三层意义融合在一起，便形成一条基本的思路：探究事物的法则，探究万物的总法则；用事物的法则解释事物的一般属性，用万物的总法则解释事物的根本属性；自觉遵循事物的法则行事，以领悟万物的总法则作为人生的最高境界。道家、道教是这样，

其他学派也趋向于这样，连儒家后学也随之如此。可以说，这种思路构成了中国哲学史的基本思路。

道法自然的思想，突出地强调了法则、有序、统一。所谓“法”，在这里就是指遵循、仿效之意，老子希望人们用有序的思维方式去观察事物，认识事物。后来的学人大多依循其旨，去探究事物发展的规律。如韩非子曰：“道者，万物所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成。故曰：道，理之者也。物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理，万物各异理而道尽。”^① 把具体事物的法则称为“理”，把万物的总法则称为“道”。认为理（即序）制约着万物，万物借助于理而相互区别；道总合万物之理，是万物之所以存在的总依据。汉初陆贾亦说：“故事不生于法度，道不本于天地，可言而不可行也，可听而不可传也，可小玩而不可大用也。”认为一切事物都有法度，万物都有所循，而根本的法度和大道出于天地。在他看来，所谓“道”，是指遵其而行则可达到目的行径，亦即物行的轨道、事行的法则。按他自己的话说：“道者，人之所地也。夫大道，履之而行则无不能，故谓之道。”^② 扬雄也接受了老子的自然观，主张因循物则的思想。他说：“夫玄也者，天道也，地道也，人道也，兼三道而天名之，君臣父子夫妇之道。”^③ 又说：“道者，通也，无不通也。”^④ 即把事物法则分为二层，一层是诸类事物各自的法则，一层是诸类事物的共同法则。他将各自的法则称为“道”，即天道、地道、人道；将共同的法则称为“玄”，认为“玄”兼有三道。“道”是各类事物所要遵循的，“玄”则是所有事物都要遵循的，循之

① 《韩非子·解老》。

② 陆贾《新语·怀虑》。

③ 扬雄《太玄·玄图》。

④ 扬雄《法言·问道》。

则通，无所不通。

人类对世界的认识有一个由浅入深、由表及里的过程。这个过程不仅仅存在于事物本身的认识中，也存在于对认识方式的认识中。对现代人而言，凡事皆应寻其理，顺其道，这是一般人都能掌握的思维方式。但在人类智慧的发展过程中，从缺乏系统、盲目认识的阶段进入有则有理、理性认识的阶段，却是认识领域中的一次大飞跃。老子生活的时代，人们已经开始从事物法则的视角看待事物了，比如子产论天道、人道，孙武言地道。不过他们还只停留在具体的类别和事物上，没有人提出过一切事物都有法则的见解，更没有提出过天地万物具有共同法则的见解。是老子提出了这种见解，引导人们摆脱事物外在形式的局限，从事物的法则，特别是从万物总法则的高度去把握事物，可谓抓纲举目、一举万得的妙术，从而把人的思维一下子从具象提高到了抽象，在人们的脑海中开辟了一条通往智慧领域的捷径。

二 辅万物之自然

从另一个角度上看，老子的道法自然观还涉及价值观的领域。在老子思想中所展示的各个层面上，究其根本，他所追求、所推崇的最高价值就是“自然”，“自然”是老子哲学体系的中心价值。与其相连，“无为”则是老子提出的实现或追求这一价值的基本方法或行为原则。换言之，“自然”与“无为”是老子所要强调的主要内容，是老子哲学所要传递的主要信息。通过对其价值观的探讨，可以更为全面地了解“自然”这一概念的内容和特点。

在《道德经》中，直接提到“自然”的有五处，充分表达了作者对“自然”的推崇和赞赏的态度。至于间接表达自然观念的章句更是随处可见。“自然”作为老子学说的中心观念，不仅成为理解天地、

万物共生共荣规律的关键，也是主导人类生活各个方面的命脉所在。就人类与天地、道的关系，圣人与万物的关系，执政者与百姓的关系而言，“自然”的观念始终都具有重要的价值。

关于执政者与百姓的关系，老子说：“太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉！悠兮，其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然。”^① 这是从君民关系的角度推重“自然”。指出最好的君主不会强迫百姓做任何事，也不会向百姓炫耀自己的恩德，百姓仅仅知道他的存在，而不必理会他的存在。这是道家理想中的虚位君王。次一等的君主会做一些令老百姓感恩戴德的事，这是儒家理想中的圣明君王。再次一等君主使百姓畏避不及，这是通常所谓的昏君。更糟的统治者令老百姓忍无可忍，百姓对他只有侮辱谩骂，这就是所谓的暴君。高明的统治者悠闲自得，少言寡语，万事成功遂意，百姓并不认为君主起了什么作用，都认为这种管理方法符合自然的原则。可见，“自然”是处理君民关系、管理社会的最高原则。

关于圣人与万物的关系，老子说：“是以圣人欲不欲，不贵难得之货，学不学，复从人之所过，以辅万物之自然，而不敢为。”^② 与儒家等学派的价值观不同，道家所追求的东西是儒家及其他俗人所轻视的，对一般人所珍视的价值如荣华富贵却视若浮云。这种与众不同的价值观念体现在行动上就是“辅万物之自然”，也就是因任万物之自然。在老子看来，万物之自然是天地间最好的状态，圣人只能帮助和维护这种“自然”，不应该试图改进或破坏它。这是从人与万物的关系上强调自然无为的意义。河上公注曰：“学不学，圣人学人所不

① 《道德经》第十七章。

② 《道德经》第六十四章。

能学。人学智诈，圣人学自然。人学治世，圣人学治身，守道真也……以辅万物之自然，教人反本实者，欲以辅万物自然之性，而不敢为焉。”^① 曹道冲亦说：“圣人从事于自然之道，不强物情。”^② 可见，把自然当作学习的对象、学习的内容，不强万物发展的本性，这是圣人的特点，也是圣人处理人与万物关系的基本原则。

其三，在处理人类与天地、道的关系时，自然也是贯穿始终的要害。人生活在天地之中，而天地又来源于道，道在宇宙万物中是最高最根本的，但道的特点却是自然二字，人取法于地，地取法于天，天取法于道，道又取法于自然，所以道是最高的实体，而自然则是最高的实体所体现的最高的价值。在这里虽然罗列了五项内容，但强调的重点其实是两端的人和自然的关系，说穿了就是人特别是君主应该效法自然。所谓法地、法天、法道都不过是加强论证的需要，人类社会应该自然发展，这才是老子要说的关键性的结论。换言之，自然是贯穿道、天、地、人之中的，因而是极根本极普遍的原则。

自然的思想贯穿《老子》全书，与其相关的观念还有“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”、“袭常”、“知常”、“抱朴”等。归纳老子对自然观念的运用和解释，自然的本义包括自己如此、本来如此、势当如此的意思。自己如此是针对外力或外因而言，自然是不需要外界作用而存在发展的状态。本来如此是针对变化来说的，自然是原有状态的平静的持续，而不是变化的结果，这就是说，自然不仅排除外力的干扰，而且不承认任何原因的突然变化。势当如此是针对发展而言，自然的状态包含着事物自身内在的发展趋势，如果没有强力的干扰破坏，它就会大致沿着原有的趋势演化，这种趋势是可以预料的，

① 《道德真经玄德纂疏》卷十七，《道藏》第13册第507页。

② 彭耜《道德真经集注》卷六，《道藏》第13册第156页。

而不是变幻莫测的，所以圣人可以辅万物之自然。自然的这一意义就是原有的自发状态保持延续的惯性和趋势。

综上所述，老子所说的自然，包括了自发性、原初性和延续性三个方面，并坚信自发的、原初的状态的延续是宇宙最好的秩序，自然原则是处理万物的最高原则。

三 天道自然与万物为一

中国古代没有自然界的概念，所谓“自然”，并不是自然界的意思。在古代，相对于今天我们所说的自然界的概念是“天”，与天相对应的是“人”，即人事。探讨天与人的关系，实际上就是探讨自然界与人事的关系。中国古代许多重要的哲学家，从先秦时期的儒、墨、道诸家到清代的戴震，都把天人关系作为重要问题进行探讨。虽然他们对天和天人关系的具体看法不尽相同，但基本上都认为自然界与人事是相互联系的，人和天是无法割裂的。如孔子认为，天是人事的最高决定者。他说：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”^①又说：“知我者，其天乎！”^②在孔子那里，天是有旨意的，天的这种旨意是不可抗拒的，它能决定人事。

老子对天的看法与孔子不同，他所说的天是指客观存在的大自然，天是没有意志的，它并不是万物的主宰。在探讨天与人的关系时，往往是通过天道来探讨人事，其言天必联系于人事，讲人事必取法于天道。在《道德经》中，天指的是自然之天，同时老子还指出，

① 《论语·子罕》。

② 《论语·宪问》。

这个自然之天是有法则的，这个法则就是“天道”或“天之道”。

天道的法则是什么？有什么特质？对这一问题若不做出回答，那么道就难以成为人事的依据。故《老子》书用了大量篇幅论述“天”和“天道”，根据詹剑峰先生的统计，达19章之多^①。在这些章节中，老子对天和天道的阐述，首先表明天道的法则是自然运行的法则，而不是人为的法则。进而，老子对天道的特质做了说明。

天道无私，是老子对天道特质的重要解说。他说：“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”^② 河上公注：“天地所以独长且久者，以其安静，施不求报。”成玄英疏：“言天地但施生于万物，不自营己之生也。”唐玄宗疏：“天地所以能长久者，以其覆载万物，长育群材，而皆资禀于妙本，不自矜其生成之功用，以是之故，故长能生物。”^③ 注疏皆一致认为，老子的天道大公无私，它的一切动作都不是为自己，所以能够长久。老子以此说明自然界的法则是没有私心的，普遍的，故能永久运行。

天道均平，是天道的又一特质。老子说：“天地相合，以降甘露，民莫之令自均。”^④ 王雱注：“甘露者，阴阳交和所生，自然均被，无使之者，盖道之所感，无所不周故也。”^⑤ 程大昌亦说，甘露滋濡万物，“轻细均齐，天下如一，此盖天地腾降而有常者也。故老氏取象于均，而求原于合也”^⑥。这就是说，天地相合降下来的甘露，人和万物都公平地受到了滋润。天道均平与天道无私是相联系的，因为天道无私，所以它才能均平，万物都能够接受它的滋养。

① 见詹剑峰《老子其人其书及其道论》第386页，湖北人民出版社1982年版。

② 《道德经》第七章。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷二，《道藏》第13册第374页。

④ 《道德经》第三二章。

⑤ 王雱《道德真经集注》卷五，《道藏》第13册第46页。

⑥ 彭耜《道德真经集注》卷八，《道藏》第13册第171页。

天道好生。老子说：“天之道，利而不害。”^①河上公注：“天生万物，爱育之令长大，无所伤害也。”王雱曰：“天者，群物之宗，常以慈畜万物，岂有害之之意。”^②吕知常解释说：“天道阳也，故好生而恶杀，谓之有利而无害。春夏故生之育之，秋冬故成之熟之，以其至公无私，每成人之善而成人之恶，与人之利而不与人害，故曰天之道利而不害。”^③一句话，好生恶杀，利而不害，这是天道的物性，天道的大德。

天道无为。老子说：“道常无为，而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”^④唐玄宗注：“妙本清静，故常无为。物持以生，而无不为，则万物自化，君之无为，而民淳朴矣。”^⑤李道纯曰：“天地无为，万物发生。圣人无为，万民安泰。”^⑥张嗣成亦说：“自然而然者，天之行。齐而不齐者，物之情。执其行，得其情，而返之于无形之形。寂兮寞兮，无臭无声，亦孰使夫。”^⑦自然无为是天道的重要特质，也正因为自然无为，无偏无私才能成为生育万物的根源，成为人道效法的对象或人事之依据。

为什么人必须遵循天道？按照老子的看法，人类同万物一样，都是天地的产物，是天施地育的结果。因而人类同其他万物一样，也必须遵循天道这个自然法则。如天道均平，人们就应该效法之，按照“天之道，损有余而补不足”的法则，富有的人就应该拿出多余的财富以补足贫困的人。又如“天之道，利而不害”，按照这一法则，圣

① 《道德经》第八章。

② 王雱《道德真经集注》卷十，《道藏》第13册第104页。

③ 危大有《道德真经集义》卷十，《道藏》第13册第631页。

④ 《道德经》第三十七章。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷十，《道藏》第13册第441页。

⑥ 危大有《道德真经集义》卷五，《道藏》第13册第582页。

⑦ 张嗣成《道德真经章句训颂》卷上，《道藏》第12册第633页。

人就应该“为而不争”。如此等等。总之，天道的作用是非常大的，用老子的话来说就是：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，倅然而善谋。天网恢恢，疏而不失。”^①即用天道的“善胜”、“善应”、“自来”、“善谋”等特征，说明天道这个自然法则，万物都要遵循，不可抗拒，无法逃避。正如宋人陈景元所说：“天道自然平施，不逆万物，而万物自尊之，岂与人较其敢与不敢，杀与活哉！然而人自服从者，不与物争而能善胜者也。”“天何言哉！四时行焉，百物生焉，而福善祸淫之应，信不差矣。”“天道高远，又无言教，何尝呼召万物，而万物背阴向阳，春生而秋实，暑往而寒来。”“张自然之罗，故曰天网；纵太虚之宽，故曰恢恢。四达皇皇是谓疏，幽明难逃是谓不失。”^②

老子以天道作为人事的准则或依据，这在老子思想体系中非常突出。老子对人事的把握是以天道的自然法则为宗而验之于人事，这是老子把握天人关系的要害。天道自然，人道无为，自然无为的思想，就是要人们顺其自然，按客观规律行事。当时他看到的不是人与大自然关系的紧张，而是人与人关系的不自然，当然这种不自然是身居统治地位的人强伸己欲的结果。他也没有认识到对人的统治是以人对大自然的统治为基础的，但他知道应当效法天地宇宙的和諧。

需要强调的是，在老子看来，如何理解天道与人事的关系，并非是一个纯粹抽象的哲学命题，而是一种提高生命质量的生存之道，即怎样才能度过富有意义的一生。在《道德经》一书中，认为“天”无私，强调自然界的非道德属性，人应“无为”，要顺应“天道”，依照万物的“自见”，效法天地，效法大道，效法自然。天地在感觉的世

① 《道德经》第七三章，《道藏》第13册第582页。

② 彭耜《道德真经集注》卷十七，《道藏》第13册第235页。

界里为“道”的运动提供媒介，许多有关“道”的比喻皆来自自然界。为了使入顺应道，老子鼓励人若“木”、若“释冰”、若“朴”、若“谷”。欲领悟天道，不仅要对外在的自然现象进行观察，还要对内心进行反省，所谓“不窥牖，见天道”^①。正如成玄英注：“天道，自然之理也。隳体坐忘，不窥根窍，而真心内朗，睹见自然之道，此以智照真也。户通来去，譬从真照俗；窗牖内明，喻反照真源也。”^②

因此，人与天道——大自然的融合共存，不仅仅是后天生存的必须，更是先天本能的决定。因为人类既然来自天地，理应法天则地，遵循大自然的规律，这是道家天人观念的要害，也决定了道家中人对自然和社会的观察、研究，都力图采取客观的立场和冷静的态度。正是这种道法自然的思想定势，唤起了道家、道教中人热爱大自然、尊重客观规律的美好情操。他们重视“天地与我并生，万物与我为一”的自然生态，强调自然界与人、万物之间，宇宙大生命与人体小生命之间的同构与互动关系，诱导人们亲近大自然，尊重生命，从自然哲学转到生命哲学的研究，从而推动了我国古代自然科学的发展，许多科技成果及对自然和生命奥秘的探索成就，首先应该归功于道家。

老子及后来的道家学者，皆一致肯定了万有协和性、涵蕴性及依存性，指出宇宙、天地、万物和人类共同生存，万物与人体戚相关，不容分离，生死相依。道家的这种万物涵蕴、彼此相连的整体和合观，与西方哲学中心物二分、主客对立、人天分判的二分法是截然不同的。既然人类和大自然、万物本为一个和谐的有机的统一体，人类又有什么理由去暴殄万物，破坏人天共有的生态环境呢？所以老子说：圣人办事自然无为，因此不会失败，不会遭到损失。如人类能自

① 《道德经》第四七章。

② 《道德真经玄德纂疏》卷十三，《道藏》第13册第467页。

觉地“辅助万物的自然发展而不加干涉”，就能保持宇宙的良好生态体系，获得万物共生、人天共存、持久发展的生存空间，体现生命的真正价值。显然，以老子为代表的道家学说颇富远见，其科学价值也是毋庸置疑的，并为近现代社会因片面追求征服自然、主宰万物所造成的前所未有的生态危机所证明。

四 大自然的沦落与道的启示

近代科学技术的高速发展，一方面使人与大自然的紧张关系更加突出，另一方面也使人们认识到人对人的统治是以人对大自然的统治为基础的。这就引起了人类的警觉：人与自然界的关系异化了。恩格斯在其哲学论著《自然辩证法》中，提出那划越时代的理性洞见：“我们不要过分陶醉于我们人类对自然的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都对我们进行了报复。每一次胜利，在第一条线确实取得了我们的预期结果，但是在第二线和第三线却有了完全不同的、出乎预料的影响，它常常把第一个结果重新消除。”^① 并进一步分析了人类与自然界的关系，论述了“人类同自然的和解以及人类本身的和解”。他说：“我们统治自然界决不像征服者统治民族一样，决不像站在自然界以外的人一样，相反，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界、存在于自然界的，我们对自然界的整个统治，是在于我们比其他动物强，能够正确运用自然规律。”^② 显然，这里所说的人对自然的支配，与通常印象中的支配是不同的。实际上，在恩格斯看来，人对自然界的支配不是“在自然外面支配自然”，而是作为自然的一部

① 恩格斯《自然辩证法》第304、305页，人民出版社1984年版。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷第519页，人民出版社1972年版。

分的人通过“认识和正确运用自然规律”来支配，而且据此人会“感觉到，而且认识到自身和自然界的一体性”，进而通过对自然规律的认识来“支配我们自己 and 外部自然”^①。

应该肯定，马克思主义中有他自己的生态学观点，正如多纳德·李在研究了马克思青年时期的重要著作《1844年经济学哲学手稿》后得出的结论一样：“由于马克思在主张自然人化的同时还提出了人的自然化，承认自然是人的无机身体，因而他的理论基点是人与自然的和谐统一而不是对立，并不必然导致人对自然的征服与统治，他本人也不是一个人类中心主义者。相反，马克思所致力于的正是克服在资本主义阶段尖锐化的人与自然的分离，其基本手段就是推翻现行的浪费的资本主义制度，代之以合理人道、有利于环境的新社会，从而再度实现人与自然的历史统一。”^②

进入70年代，随着更多的社会主义者介入生态运动，一股研究“生态学马克思主义”、倡导“社会主义生态运动”的潮流在世界上兴起，主要的理论著作有威廉·莱易斯的《自然的政治》和《满足的极限》、本·阿格尔《西方马克思主义导论》、安德烈·高兹的《作为政治学的生态学》和《资本主义、社会主义和生态学》、瑞尼尔·格仑德曼的《马克思主义和生态学》、戴维·佩珀的《现代环境主义的根源》和《生态社会主义：从深生态学到社会主义》等。这些理论著作系统阐述了生态社会主义的三个主要观点：一是坚持马克思主义对资本主义的生态批评，二是同意社会主义的有条件的生态学化，三是创建一个社会主义社会的同时也是创建一个绿色的新社会。

在他们看来，社会主义应当明确承认自然环境对人类活动的外在

① 《马克思恩格斯全集》第20卷第929页。

② 多纳德·李《论马克思对人与自然关系的观点》，《环境伦理学》1980年第2期。

限制，应接纳尊重动植物生存权利、爱护自然环境的生态道德。社会主义对自然规律的尊重，就包含着承认人类生产与生活的外部的界限，人类在自然界中的自由都基于对自然整体及其部分的内在规律的认识，人既不能无缘无故地从自然界中创造出什么，也不能随心所欲地进行自然事物的改变。同时，自然环境是一个有机的整体，它是一切生命存在的基础和人类生产生活资料的来源，我们理应珍视自然环境的整体性和谐并对动植物的生存给予应有的道德尊重，这种新道德观是人类道德意识的时代进化的体现。换言之，人与自然是互相影响的整体性存在，它们各自是对方的一部分，并通过对方来展示自己，界定自己。人类作为自然整体的一部分，既要遵守而不能拒绝自然内在的必然性，又可以借助对象性活动将其改变为属于自己的第二自然。自然的人化和人的自然化，构成了人与自然日益走向统一的历史过程。因此，生态社会主义认为，未来社会在人与自然关系上将是人类物质与社会自由充分实现同时又符合生态原则的绿色社会。

此外，着眼于文化价值方面的生态批评始于自称为新马克思主义的法兰克福学派。其代表人物麦克斯·霍克海默、赛奥多·阿多尔诺和赫伯特·马尔库塞等，自40年代开始，就已提出启蒙时代以来的理性对传统、神话和迷信的所谓进步取代是有代价的，其中之一便是日益膨胀的人类自我重要性和对自然征服的要求。他们认为由于对外部自然的统治和内部自然的统治之间有着内在的关系，即“对自然界的支配包含着对人的支配”，所以试图借助对自然的统治，创造一个个体自由的社会是不可能的。正如麦克斯·霍克海默指出的：“经济和社会的力量呈现出盲目的自然力的特征，人类为了保护自己，必须通过适应它们而处于支配地位。这个过程的最终结果，一方面我们拥有了私心，只想把天上和地上的一切变为生存手段的抽象的利己主义，另一方面我们拥有了一个退化到仅仅作为受支配的物质、材料的

空虚的自然界，除了这种支配之外，没有任何其他目的。”^① 因此，他们主张发起一场“自然的复兴”运动，要求实现社会与自然之间关系的和解，并把自然看作是有意义有价值的存在。人类必须从生态学原则即从人与自然的整体性和对非人自然的依赖性视角，思考我们的生活方式和经济技术系统，思考人类究竟在多大程度上真正需要这些能源、这些交通方法、这些工业的技术。在他们看来，环境危机的最大意义在于它暴露了人类自我重要性的膨胀和人类理解自然进程能力的错误信念导致的危机。而生态科学对自然存在和生态系统之间相互联系的确认表明，人类是自然进化顶峰和唯一价值与意义主体的传统观点是缺乏根据的，相反，生物群体中的多层部分都有其内在的价值权利，值得我们给予平等的尊重。

面对现实，反思历史，浩瀚宇宙，天地自然，对于我们每一个人来说本是熟悉得不能再熟悉的客观存在。它是蓝色的天空，它是清澈的河水，它是四时有序的季节更替，它是神奇之余的赞叹与敬畏……但身处现代文明中的人们却发现，真实而洁净的原初大自然已日渐远离我们的生活，自然变得越来越陌生、越来越不自然了。沉湎于工业化进步与辉煌达数个世纪的人类终于发出了长梦初醒般的追问，自然何以呈现为今天这样一种既反自然、又反人类的形式，我们对待自然的态度怎么了！

大自然的沦落无疑始于和根源于现代理性启蒙的陷阱，在人类理性旗帜高高飘扬的背后，是大自然的神性和灵性的一步步萎缩，直至成为一堆由人类任意摆布的僵硬而被动的物质。结果是，“整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人的生活活动的材

^① 福斯特《生态与人类自由》引，《现代外国哲学社会科学文摘》1997年第3期。

料、对象和工具——变成了人的无机的身体”^①。翻译成通俗的语言就是，人类驱逐了高高在上的神学的上帝后，自己却变成了为所欲为的、自然的上帝。

大自然已经沦落了。在现代人的心目中，已经存在了千万年的大自然，竟成了既无意义也不能自足自救的存在，它作为自我生长自我平衡存在的自足价值被漠视被遗忘了。结果是，自然在哲学视野中被简化为只有广延或数学特征的工具性物质，在经济学的视野里也只剩下带来利润的工具性资源。在将一切都分解成为商品形式的制度的控制下，地球受到侵犯，森林变成木材，海洋变成了渔场和污水坑，各种矿藏被掠夺性开采，温带热带森林大量消失，动植物种类迅速灭绝，这一切都是在人类进步的名义下进行的。自然已经沦落，并仍在无可挽回地沦落下去。20世纪是一个自然为人类以工业化为代表的现代化迷梦付出最惨重代价的世纪，而且在一个新的千年周期来临的时候，我们还看不到它终结的确定前景。现实是，我们正日益面对着一个被人类理性照耀得面目全非的虚伪的自然，我们都在自觉不自觉地参与对自然这个公共牧场的哄抢与蹂躏，而且也越来越难以听到大自然的呻吟和人类真理的呼唤。

两千多年前，老子的弟子列子，讲述了一个“杞人忧天”的故事，杞人忧天从此便被人们视为愚昧无知的典范，谓之为胡话。而进入现代文明的人类，今天却同那位杞人一样，忧心忡忡地看着南极上空的天。科学研究证明，由于温室气体的持续超量排放，已使大气层中出现了不止一个的大如美国国土的臭氧空洞，它将导致包括人类在内的动物皮肤疾病增加等直接危害。然而，面对中国古代道家哲人的如此大智和日益恶化的现实，人们却已能对在削减温室气体排放和破

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷第95页，人民出版社1979年版。

坏臭氧层物质指标上斤斤计较、言而无信的状况，泰然处之了。从1987年《蒙特利尔议定书》的签订，到1992年的世界环境与发展大会，曾一度让我们心中升起未来的希望，但进入90年代后，发达国家首先在当初允诺的基础上步步退却，让我们重新坠入失望的泥潭。这再次证明了现代人所担忧的只是他们自己，只是小写的“我”，比起老子、列子等古代道家哲人，可谓差之千里、进而不化啊。各种深刻的反思，使世界上更多的有识之士关心环境，重视生态，许多生态哲学家、环境学家、历史学家、人文科学家纷纷将目光投向工业化世界以外的更远更广的范围，投向东方古老的世界，投向中国传统的文化，这是现实的需要，也是历史的必要。以老子为代表的道家思想，在人类新文明——绿色文明的重建中，当自有其相当的价值。人类因科学技术的强大和自我意识的膨胀，忽略了大自然本身的价值和固有的规律，背离了老子所说的道，对大自然无休止地掠夺，到头来反为自己挖掘了一个个难以逃脱的陷阱。现代人类只有改变观念，采取新的思想、新发展模式、新的生活方式，才能真正地避免走向毁灭、重铸辉煌的未来。这当是老子道法自然、天人和合思想给我们最重要的启示。

（原载中国道协道教文化研究所、江苏省句容市茅山道教协会编《二十一世纪中国道教展望——茅山中国道教文化研讨会会议论文集》，2001年）

常善救物：论老子及道教的环保观

“常善救物”，这是道家一以贯之的优良传统。从老子倡导善救人物肇始，即开辟了道家亲近自然、善待万物的生态之道。这里，就此而论，探讨老子的“救物”之道，以及后世之道教善待万物的环保观。

老子曰：“善行者无辙迹，善言者无瑕谪，善计者不用筹策，善闭者无关键而不可开，善结者无绳约而不可解。是以圣人常善救人，故无弃人。常善救物，故无弃物，是谓袭明。”所谓“袭明”，是指巧运天功，常行善救。宋陈景元注：“夫圣人体合自然，心冥至一，故能刳狗万物，为而不恃，因人贤愚，就之职分，使人性全形完，各得其用，故无弃人。又能随其动植，任其材器，使方圆曲直，不损天理，至于瓦甓稊稗，咸有所施，故无弃物。常善者，谓蕴其常道，而能明悟任物也。”^①

① 陈景元《道德经藏室纂微篇》卷四，《道藏》第13册第681页。

作为体道而行的圣人，他们法性清静，行无行相，故曰善行。如此则心与道合，故无辙迹可寻求也。“善行者，顺自然而行也。《阴符经》云：观天之道，执天之行。谓观自然之道，无所观也；执自然之行，无所执也。夫无观无执，盖行之心，则不出户而无辙迹也。善言，犹庄子言，酌中之言，日新之变，合于自然，涯分而无过溢之谈，如是则无瑕疵谪责之过也。善计者，谓守一无为，因依万物，使长短广狭大小多少，各尽其分，而不损其自然之材也。《庄子》曰：一与言为二，二与一为三，自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！此贵夫无为，而去其筹策也。《阴符经》曰：八卦甲子，神机鬼藏，阴阳相胜之术，昭昭乎！进乎象矣。此皆有为机变休咎之学也。至人游心于物之初，任万物之自治，而不为万物所役，计己之身，即知于彼，故不用筹策。善闭，谓心无为也。心无为者，虽声色在前，而诸境不入于视听，此不用关键而莫能开也。横曰关，立曰键。善结者，谓以道约事也。至人简易无为，善以道绳约贪纵，自然结缚情欲，而修然清静，无劳解释也。”^①

善行、善言、善计、善闭、善结，谓之五善。这是道家圣人的作为。河上公注：“圣人所以常教人忠孝，欲以救人性命。”“圣人所以顺四时，以救万物之伤残。”“圣人不贱石而贵玉，视之如一。”“圣人善救人物，是谓袭明大道。”^② 唐玄宗疏曰：“言圣人心虽凝寂，教则流通，故常用善能以救人，必令释然而达解，大慈平等，无所偏隔，凡是于人，尽皆善诱。”“物者，通有识无识也。教人善教，故不弃人。救物善心，亦无弃物，令动植咸遂，无有夭伤者。”^③

从劝善体道，清虚无为，以达游心物初，而不为万物所役使的境

① 陈景元《道德经藏室纂微篇》卷四，《道藏》第13册第680页。

② 河上公《道德真经注》卷二，《道藏》第12册第8页。

③ 唐玄宗《道德真经疏》卷四，《道藏》第11册第770页。

界，到大慈平等，无所分别，令动物、植物、有识、无识皆尽天年，而无夭伤者，鲜明地体现了老子慈悲救物的心怀，从而开辟了道家亲近自然、善待万物的生态之途。

依据道家的观点，万物与天地皆为大道所生所养，都包含了道的本性，故无高低贵贱之分。自然界千奇百怪的变化，动物类或飞或爬或泳的差异，植物类或艳或丽、或壮或弱的区别，并非是判断其内在价值的根据，而是展开大自然无穷无尽生命力的表象。因此，人们理应平等地对待万物，以维护大自然中各种生命形态的兴盛。

在《道德经》中，谈到了天地、山川、动物、植物等，尤其是水，它被老子喻为上善。老子曰：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”并谓水有七德：“居善地，心善渊，与善人，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。”^①

水的德性集中体现为“七善”，实乃法天之道的自然体现。唯是“道隐无名”而不可见，故借有形之水以喻之。详细论之，何止万善，实则无所不善，故为“上善”。“上善”者总是“善利万物”，不但利，而且善于利；不限一物，而是万物。陈景元曰：“水性平静，散润一切，天无水则阳旱，地无水则尘飞，利泽万物，故曰善利，此一能也。天下柔弱，莫过于水，去实归虚，背高趋下，壅之则止，决之则流，听从于人，故曰不争，此二能也。人之情恶处下流，好居上位，而水则就卑受浊，处居不辞，令物洁白，独纳污辱，处众人之所恶，此三能也。几，近也。夫水利物则其仁广大，不争则其德谦光，处恶则其量忍垢。举水性之三能，唯至人之一贯，德行如斯，去道不遐，故曰近尔。”^②

① 杜光庭《道德真经广圣义》卷十，《道藏》第14册第361页。

② 陈景元《道德经藏室纂微篇》卷二，《道藏》第13册第663页。

其后的庄子，他的视野更加广阔，其想象的领域是整个自然世界：天空、大地、山川、湖泊、海洋；太阳、月亮、北斗和众星；动物、植物和微生物；气候、天气和季节。这种通过自然世界来发挥想象的思维方式，反映了道家中人极力主张一种立足于这个世界的特殊的存在方式——一种具有献身的与沉思特点的投入世界的模式。

正是基于这种独特的立场，庄子非常关注大自然的生态系统，真切地融入了万物之中。毫无疑问，《庄子》一书中谈及的动物、植物、微生物等数量之众多，是中国古代哲学著作中谁也无法比拟的。借助巨鲲化为大鹏的寓言，庄子描绘了一个自由飞翔的开放心灵，呈现出一种博大无碍而与物冥合的精神境界。通过蜩与学鸠的对话，朝菌、蟪蛄与冥灵、大椿的寿夭，以示大世界和小世界的不同，指明世俗价值与境界哲学的差异。在庄周梦蝶的美妙故事中，揭示了物我融和的真趣，以庄生化蝶象征主体与客体的会通交感，达到相互混合的境界。一句话，“庄子用以反对人类中心论专断的局限性时，最常用的思想是富有诗意地揭示动物种类繁多的思想”^①。

在《庄子》一书中许多生动的章节，都涉及了神话中和现实中的鱼类、鸟类、爬行类、昆虫类。如在讨论“万物有没有共同的判断标准”时，庄子假借王倪之口说：“民湿寝则腰疾偏死，鳅然乎哉？木处则惴慄恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荇，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿獭狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱、丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辨！”^② 从而说明判断事物价值的标准不

^① 格拉姆·帕克斯《漫游：庄子与查拉斯图拉》，《道家文化研究》第一辑第364页，上海古籍出版社1992年版。

^② 《南华真经》卷四，《道藏》第15册第209页。

能定于一处，了解问题应从不同的角度作多维的透视，这才是开放心灵的态度。

引人注目的是，为了阐述这一道理，在简短的这一段话中，庄子就列举了十几种动物，如泥鳅、猿猴、牛羊、犬豕、麋鹿、蜈蚣、蛇、鸱鸦、老鼠等，并将它们做平等观。庄子指出天地万物本是同体并生，所谓“天地与我并生，万物与我为一”^①。人类妄自分离，割裂物我，使自己的心灵萎缩而矮化。庄子打开了一个无穷的时空系统，其目的在于突破现象界的层层界限，突破形器界的重重障碍，从宇宙的大体系着手，打通个体与外界间的隔阂，而臻于主客一体的境界。

庄子从物性平等的立场，将人类从自我中心的局限性中解放出来，以开放的心灵观照万物，万物各自都有其独特的意义与价值。后来的道教，继承了这种理念，并将自然界中各种生命形态的兴旺与否、动植物种类的多少存亡，用来作为评判一个社会贫穷或富足的重要标准。

对此，《太平经》中明确指出：天以万物悉生兴盛为富足，所谓“万二千物具生出”，是言天下动物、植物皆兴旺生存，一派繁荣景象，这就是“上皇气出”的太平盛世。“中皇物小减，不能备足万二千物，故为小贫。下皇物复少于中皇，为大贫。无瑞应，善物不生，为极下贫家。”“是故古者圣王治，能至万二千物，为上富君也。善物不足三分之二，为中富之君也。不足三分之一，为下富之君也。万物半伤，为衰家也。”^②至此帝王愁苦，天下大乱，万物俱毁。如此惊世骇人的言谈，早在道教成立之初即提出，显示了道教思想家们对社

① 《南华真经》卷四，《道藏》第15册第204页。

② 王明《太平经合校》第30页，中华书局1979年12月版。

会发展与物种保护之关系的冷静观察与精辟见解。因为在他们看来，人类在世界上最重要的作用之一，就是“助天生物也，助地养形也”^①。“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也。地以好养万物，故称良臣称母也。人者当用心仁，而爱育似天地，故称仁也。此三者善也，故得共治万物，为其师长也。”^②

应该看到，自生命体第一次出现以来，消亡就是生命面临的现实。目前地球上存在的几百万个物种是曾经存在过的大约 5 亿个物种中的幸存者。以往的消亡几乎都是自然过程引起的。但随着人类活动的日益加剧，到了今天，人类的行为已是物种灭绝的最主要因素。物种的平均生存时间约为 500 万年。目前最乐观的估计是在过去的 2 亿年中，每百万年平均有 90 万种消亡，即平均每年灭绝一个物种。而现今由于人类引起的物种灭绝速度要高出此前数百倍，或者很可能是数千倍。除非迅速采取全球性的保护措施，否则可以预料，目前存在的物种中至少有 1/4，可能 1/3 甚至更多将会失去。世界环境与发展委员会曾指出：“生物资源的保护——植物、动物和微生物以及它们赖以生存的环境中的无生命元素——对于发展来说是具有重要意义的。”^③“应明确阐明物种和遗传的多样性是人类的共同遗产这一思想。”^④

那么，在保护人类共同遗产——物种方面，道家、道教又有那些作为和贡献呢？首先，基于对大自然的热爱，对万物生命的尊重，道家、道教中人非常重视对物种的保护，希望建立一个万物均安的世

① 王明《太平经合校》第 36 页。

② 同上，第 32 页。

③ 世界环境与发展委员会编《我们共同的未来》第 130 页，世界知识出版社 1989 年版。

④ 同上，第 126 页。

界。从老子“小国寡民”的理想社会，到庄子“至德之世”，道家所向往的社会应该是这样的：人民的行为悠闲稳重，质朴纯真，百姓和野鹿一样自由自在，端正相爱而不知道什么仁义，诚实互助而不追求什么忠信，一切纯任自然，人与人之间的关系是和谐的。万物众生，比邻而居，禽兽成群，草木繁长，因而禽兽可以牵着到处游玩，鸟鹊的窠巢可以攀援窥望，人与万物的关系是和谐的。所以庄子说：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并”^①。

道家构想中的这种原始、素朴的理想王国，在《列子》中得以充实与完善。《列子·汤问》中记述说，在渤海之东有岱舆、员峤、方壶、瀛洲、蓬莱五座神山，其山高下周旋三万里，其顶平处九千里，山与山相去七万里，互为邻居。“其上台观皆金玉，其上禽兽皆纯缟，珠玕之树皆丛生，华实皆有滋味，食之不老不死。所居之人，皆仙圣之种，一日一夕，飞相往来者不可数焉。”^② 如此美好的仙境，连人际关系、互相交往都考虑到了，不可不谓详尽周到。

《洞玄灵宝诸天世界造化经》一书描述了以昆仑神山为中心的诸天世界。昆仑山以金银、琉璃、水精作之，有大海、粟金、大风、金光，其周围四方遍布万物，有“帝王臣民、龙鬼蜃飞、蚊行蠕动之类”，或夭或寿，或善或勇，各禀其性，“尽其本寿，不遭枉横”^③。《桓真人升仙记》亦生动地描述了昆仑神山群仙所居洞府的情况：“窃闻瑶池绛阙，阆苑蓬丘，紫府琼宫，昆仑方丈，群仙洞府，自有长年之光景，日月不夜之山川，宝盖层台，四时明媚，金壶盛不死之酒，琉璃藏延寿之丹，桃树花芳，千年一谢；云英珍结，万载圆成。又闻云鹤舞阶，灵仙歌舞，鸾翔翠羽，彩女吹箫，瑶池涌甘露之泉，玉树

① 褚伯秀《南华真经》卷二六，《道藏》第15册第322页。

② 高守元《冲虚至德真经》卷十二，《道藏》第15册第97页。

③ 《道藏》第5册第862页。

缀天香之栗，玲珑台榭，辉光晃耀；潇洒轩堂，烟霞缟绣；游宴之处，鼓乐天音，凤笛龙箫，飞仙吹拍，金乌玉兔，水晶盘上游行；瑶天青牛，灵芝圃中跃出。长乐国土，无变之乡。”^①

当然，对神仙世界的憧憬，正是对现实社会理想的映照。《太平经》中设想的太平盛世是：“风雨为其时节，万物以其好茂，百姓为其无言，鸟兽跂行为其安静，是其效也。故治乐欲安国者，审其署置。夫天生万物，各有材能，又实各有所宜，犹龙升于天，鱼游于渊，此之谓也。”^②“其为政治，但乐使王者安坐而长游，其治乃上得天心，下得地意，中央则万民莫不欢喜，无有冤结失职者也。蛟行之属，莫不向风而化之，无有疫死者，万物莫不尽得其所。”^③

与此相反，倘若人类一意孤行，好杀众生，“射猎为事，屠割为业，不知修福，但行恶事”，将致天怒神怨，劫难降临，万物皆亡，天地同毁。“先为小劫，后为大劫。小劫至时，阴阳气变，水旱不调，五谷匮乏，一切木石草棘，及众生指爪，尽成刀剑，互相杀伐，人民死尽，兼人命短浅，忽自诬惑，七日之内，相杀都尽，是洪水滔溢，洗荡天地山川，更换土地。”至于大劫，更是令人恐怖：“大劫先起，二日并出，乃至三日、四日、五日、六日、七日，一时俱为，是数亿万年河海干涸，众生死尽。”真可谓“永劫无出期，衅毒由身植”^④。

可见，在道教看来，对动物植物的保护，不仅仅是出于一种善良的理念，而是关系着天地生育、万物共存的根本大计，对动物植物的无情残害，归根结底亦是对人类自身的伤害，一个唯有人类、没有草木虫兽的世界是不可想象的。如果有，那就是“九幽地狱”——“纵

① 《道藏》第5册第513页。

② 王明《太平经合校》第205页。

③ 同上，第133页。

④ 《太上灵宝天诸世界造化经》，《道藏》第5册第863、864页。

横数十万里，其中冥冥，尽是罪人”^①。

二

从热爱生命、保护生态的立场出发，道家思想家猛烈地抨击了那些肆意杀生害物的恶行。晋代鲍敬言指出：混沌以无名自然为贵，群生以得意自适为欢。“故剥桂刻漆，非木之愿。拔鹇裂翠，非鸟所欲。促促衔镳，非马之性。荷轭运重，非牛之乐。诈巧之萌，必力违真，伐生之根，以饰无用，捕飞禽以供华玩，穿本完之鼻，绊天放之脚，盖非万物并生之意。”^②

五代谭峭《化书·畋渔》宣称：禽兽与人类有多大的差异呢？它们亦“有巢穴之居，有夫妇之配，有父子之性，有生死之情。乌反哺，仁也。隼悯胎，义也。蜂有君，礼也。羊跪乳，智也。雉不再接，信也。孰究其道，万物之中，五常百行，无所不有也。而教之为网罟，使之务畋渔。且夫焚其巢穴，非仁也。夺其亲爱，非义也。以斯为享，非礼也。教民残暴，非智也。使万物怀疑，非信也。夫膻臭之欲不止，杀害之机不已，羽毛虽无言，必状我为贪狼与封豕；鳞介虽无知，必名我为长鲸与巨虺也。胡为自安焉，得不耻吁！”^③ 严厉地批判了各种只顾满足私欲而大肆杀害动物的恶行，将这种人等同于贪得无厌的豺狼与毫无道德的野猪。

统观世界的各种宗教，道教对生命价值的肯定是相当高的。道教诸经之论生命，可谓群经一词，无出“贵”字。如《三天内解经》卷下说：“真道好生而恶杀，长生者道也。死坏者，非道也。死王乃不

① 《太上灵宝天诸世界造化经》，《道藏》第5册第864页。

② 《抱朴子外篇·诘鲍》，《道藏》第28册第330页。

③ 《道藏》第36册第305页。

如生鼠。故圣人教化，使民慈心于众生，生可贵也。”^①《灵宝无量度人上品妙经》卷五说：“君民安泰，亿劫长存，乾坤静肃，日月合明，昆虫遂性，至化无边。”^②《太清境太清经》说：“凡天下之民，均同是性。天性既善，悉生万物，无不置也。地性既善，养生万物，无不置也。圣人悉乐理天下，而实法天地，故万物皆受其大功大善。神仙真人助天地而不敢轻，尊之，爱之，佑之。”^③由此可见，生命关天，岂可轻视，任意暴殄。

正是基于这种认识，道教要求人们爱及昆虫草木鸟兽，爱及山川河流，爱及日月天地，不要无辜伤害任何生命。《元始天王欢乐经》说：保护万物，应简朴自己的居室。廉洁克己，应远离酒色。保养形神，应常行仁德。对待他国，应常行慈念。安乐众生，应减少畋渔。放赎生命，应克制饮食。《元始洞真慈善孝子报恩成道经》说：要教育世人，懂得慈爱恭敬，尊重自然的规律，持守正道以宝身形，怜悯万物而不伤害生命。这些道教经典，都异口同声地肯定了善待万物的必然性和道德价值，承认宇宙间的生命都各有其存在的价值，同人的生命一样，应当得到重视和保护。

在道教看来，尊重生命，善待万物，正是大道本身拥有的普济救世美德的最好体现，也是做人的根本与修道的必需。唐张弧《素履子·履仁》指出：好生恶杀为仁，爱人利物为仁，慈惠惻隐为仁，拯溺救危为仁。“或救黄雀，或放白龟，惠封于伤蛇，探喉于鲠虎，博施无倦，惠爱有方，春不伐树覆巢，夏不燎田伤禾，秋赈孤寡，冬覆盖伏藏，君子顺时履仁，而功仁功著矣。”^④《刘子·爱民》亦说：

① 《道藏》第28册第416页。

② 《道藏》第1册第25页。

③ 《太上三十六部尊经》，《道藏》第1册第597页。

④ 《道藏》第21册第703页。

“先王之治，上顺于时，下养万物，草木昆虫不失其所，獭未祭鱼不施网罟，豺未祭兽不修田猎，鹰隼未击不张罟罗，霜露未沾不伐草木。草木有生而无识，鸟兽有识而无知，犹施仁爱以及之奚，况在人而不爱之乎。”^①由此可见，在道教重生的思想中，包含着对天地万物的热爱及其慈悲仁爱的真情。

慈悲仁爱，本为道家优良传统。《道德经》说：“吾有三宝，持而保之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”《赤松子中诫经》说：“人为天地之本，当为善。”“人行善道，天地鬼神赐福助之，增延寿考，无诸恶事。”^②《抱朴子内篇·对俗》说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”^③清黄正元《太上感应篇图说》曰：“慈者，万善之根本。人欲积德累功，不独爱人，兼当爱物，物虽至微，亦系生命。人能慈心于物命之微，方便救护，则杀机自泯，仁心渐长矣，有不永享福寿者乎！”^④这就把行善积德与修道成仙明确地联系在一起。一个人要想成仙，就必须慈爱万物，积大功德。

重生贵人的道德取向，必然导致放生戒杀的行动。清黄正元《感应篇图说》指出：“大抵慈是善，放生实养慈术也。”“放生功德浩无边，安得富人不惜钱。寒士寡财须爱物，先持戒杀贵心坚。”^⑤“三教圣人，功用虽不同，其仁慈爱物，仰体上帝好生之心则一也。”^⑥《太上宝筏图说》说：“细物宜存保护心，昆虫也解报藏金。初生草木休伐折，麟趾他年送好音。”“昆虫物之至微者也，草木物之无情者也，

① 《道藏》第21册第738页。

② 《道藏》第3册第447页。

③ 王明《抱朴子内篇校释》第47页。

④ 《藏外道书》第27册第143页。

⑤ 同上，第143页。

⑥ 同上，第147页。

存心仁爱者犹不忍伤，况其他乎！”^①《吕祖戒杀文》说：“世人不惜物命，图彼甘美，资我贪饕，不知人物同生天地，各有痛痒，各具性灵，贪生恶死，莫不皆然。忍令汤镬刀割，血肉狼藉。一日之中，一家杀一命，百家杀百命，以至成千累万，杀气血光，上昏天日。天心好生，人心好杀，积惨既久，所以灾伤刑戮，盗贼刀兵，杀人如草，聚为恶劫，此自然之公案也。”^②蒋省庵《戒杀生说》曰：“人能戒杀，还须放生。既知放生，断须戒杀。若放生而不戒杀，是何厚于野外之羽鳞，而薄于厨中之飞走耶，其亦倒行而逆施矣。不特杀生当戒，蠢动含灵，皆为物命，求丝煮茧，锄地杀虫，念衣食之由来，皆杀彼以自活。若弃膻聚蚁，覆巢取卵，毁垣破蛰，玩鸟捉虫，尽是伤残物命，所宜深戒。”^③《救济格》曰：“天地好生，微物同一躯命，故人惟兼尽物性，方为尽全吾性。体此意者，樽节爱养，戒杀放生，自有所不能已也。”^④《文昌帝君阴鹭文》亦说：“欲广福田，须凭心地，行时时之方便，作种种之阴功，利物利人，修善修福，正直代天行化，慈祥为国救民。忠主孝亲，敬兄信友。或奉真朝斗，或拜佛念经，报答四恩，广行三教，济急如济涸辙之鱼，救危如救密罗之雀。矜孤恤寡，敬老怜贫，措衣食，周道路之饥寒；施棺郭，免尸骸之暴露。家富提携亲戚，岁饥赈济邻朋，斗秤须要公平，不可轻出重入。奴仆待之宽恕，岂宜备责苛求。印造经文，创修寺院，舍药材以拯疾苦，施茶水以解渴烦。或买物而放生，或持斋而戒杀，举步常看虫蚁，禁火莫烧山林，点夜灯以照人行，造河船以济人渡，勿登山而网

① 《藏外道书》第27册第632页。

② 孙念劬《全人矩矱》卷三，《藏外道书》第27册第390页。

③ 同上，第398页。

④ 孙念劬《全人矩矱》卷四，《藏外道书》第27册第439页。

禽鸟，勿临水而毒鱼虾。”^①如是则吉神保护，百福骈臻，千祥云集。这是利用道德的力量，规劝人们珍惜生命，奉行众善。

反之，对于那些暴殄天物，残害生命的各种恶行，道教给予了无情的揭露与严厉的批判。

《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷三中详细论述了末世恶人们之所作所为：他们或杀羊驴马猪禽之类，或杀麋鹿虎豹野兽之类，或杀鹄鸕燕雀飞禽之类，或杀虫蛇蜂蝎蝼蚁之类，或杀鱼鳖虾虫之类，或杀蛭螂蛉小虫之类，真可谓杀机大发，万物遭殃。其手段亦非常毒辣，或飞鹰走犬，张罗布网；或放火烧山，穷林竭泽；或持弓矢刀杖，手揉足踏，坐按卧捺；或穿坑出土，折篱作障；或剖胎破卵，热汤泼地；或断其头足，剥袭皮毛；或猛火煎烧，沸汤烹煮；或生分子母，断其胎育；或固绝命根，令其永灭。凡此种种恶行，杀害无数生灵，罪孽深重，“长行杀戮，行诸苦酷，不念慈心，杀害群毛”。如行此类罪恶，皆为逆天叛道，必遭报应，死后堕入九幽地狱，“丰都考罚，万劫方生”^②。

《太上感应篇》中亦提到了种种伤害生命、残害万物的行为。如“射飞逐走，发蛰惊栖，填穴覆巢，伤胎破卵”，“用药杀树”，“春月燎猎”，“无故杀鱼打蛇。如是等罪，司命随其轻重，夺其纪算，算尽则死。死有余责，乃殃及子孙”。并用了大量的故事，从正反两方面讲述了重生与滥杀给个人与社会带来的不同结果。如江陵郭晖天性慈爱，买雷公藤以焚之，救河川中鱼虾螺蚌之生命百万，享年96，子孙皆登科为官^③。镇江有一位姓范的妻子身患痼病而命危，医生让其夫买了上百只小雀，以合药治疗。其妻说：“为救我一条命，却杀一

① 《藏外道书》第12册，第407~418页。

② 《道藏》第3册第473页。

③ 《阴骘文图说》，《藏外道书》第27册第358页。

百只雀儿的命，我不忍心，情愿死也不做此事。”于是开笼放生。不久妻子的病居然好了，并生了儿子，人们说这皆是善心感天的报应^①。相反，唐代张直方残忍好杀，“喜游猎，网罗弓矢无虚日，一切飞走之类，遥见直方，即惊鸣奔走。起大第，凡入蛰之虫，藏穴之物，尽搜杀之。又喜食含胎之肉，牛羊犬豕，俱生剥其胎，以为脆美。庖人以鸡子清洗釜，日费鸡卵无算。”^②其肆伐生命，凡鸟兽虫蚁见之必杀而后快，后因杀人于市，满族遭诛。

在清梁敬叔《白话劝戒录》中所收录的“病中梦游阴曹”、“杀害生命的果报”、“害雀儿的报应”、“欢喜杀生的报应”、“打雀儿”、“蛇来要命”、“杀生报应”、“蟾来要命”、“杀蟾的报应”、“水獭要命”、“喜吃牛肉的报应”、“慈爱生命”、“放大鱼”、“牛戒”、“程世英”、“牛求人救”、“鹿来报恩”、“好生免灾”、“雷打恶人”等故事，都是在强调无辜杀生的罪行，必然造成深重的恶果。这种依托天道、显现因果的说教，实质上仍然是根基于人间的报应，是人与人之间伦理关系的变相反映，只不过采取了“天道”的信仰化形式而已。其目的还是规劝人们，改变自己的不良行为，多一些爱心，使生命得以保护，使万物得以生存，使人类生存的环境更加美好。

三

从万物有灵的观点出发，道教认为动物植物皆有各自独特的价值，即《太平经》中所说的“有德有道”。如草木能够治疗各种各样的疾病，故谓之“神草木”；禽兽亦能治病，故称之为“天上神药”、

① 《白话劝戒录》，《藏外道书》第28册第866页。

② 《感应篇图说》，《藏外道书》第27册第190页。

“地精神药”。“生物行精，谓飞步禽兽蚊行之属，能立治病。禽者，天上神药在其身中，天使其圆方而行。十治愈者，天神方在其身中；十九治愈者，地精方在其身中；十八治愈者，人精中和神药在其身中。此三者，为天地中和阴阳行方，名为治疾使者。”^① 人们可以使用许多野生物种以制造药物，治疗疾病，这是物种在保护人类健康上的巨大价值。

在利用万物、为人类造福的问题上，道教的基本原则是善待其生，尽其物用。《太平经》说：“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。有可贼伤方化，须以成事，不得已乃后用之也。故万物芸芸，命系天，根在地，用而安之者在人，得天意者寿，失天意者亡。万物与天地为常，人为其王，为人王长者，不可不审且详也。”^② “审”，即慎重审察，不可掉以轻心，暴殄万物；“详”，即详细周密地考察物种的来源、特性及功能、用途。在观察自然、审用物种方面，道教中人可谓典范。用李约瑟的话来说：“道家的洞察力是如何之深邃，可见之于美国大昆虫学家惠勒和伯格曼的精彩论文。”^③ “因为老子是最懂自然的人。”^④

在对各种植物的收集、辨别、分析、研究方面，道教中人是下了大工夫的。由于炼丹修仙、治病救人的需要，许多道士常年隐居深山老林，寻找各种各样的仙药灵草。据《抱朴子内篇·仙药》所载，道教的仙药大致可分为三类。其一是金石矿物类药，包括贵重的金、银、珠、玉，大都列为上品。第二类是五芝，“五芝者有石芝，有木

① 王明《太平经合校》第173页。

② 同上，第174页。

③ 李约瑟《中国科学技术史》第二卷第67页，科学出版社、上海古籍出版社1990年版。

④ 同上，第179页。

芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百许种也”。芝草本为秦始皇时方士所重，许慎《说文》解为“神草”，现代医学亦证明灵芝草确有益精气、强筋骨、健脑安神之功效，为治疗神经衰弱、慢性支气管炎和健身益寿的良药，方士道士们发现这一菌科生物，乃是医药学上一大贡献。

葛洪在《抱朴子内篇·遐览》中已收录《木芝图》、《菌芝图》、《肉芝图》、《石芝图》、《大魄杂芝图》各一卷，而《隋书·经籍志》中竟有《种神芝》一卷，看来在隋以前修仙的道士中当有人工引种灵芝草的。今《道藏》中即收有《种芝草法》，述老子向黄帝传授种芝秘法，谓“服此四芝，皆长生不死”^①。葛洪所说的五芝，多为世间罕见神奇之物。如石芝一类，就包括石象芝、玉脂芝、七明芝、九光芝、石蜜芝、石硅芝、石中黄子、石脑芝、石硫黄芝、石硫丹等百余种，皆生存于海隅名山、石崖洞穴、悬崖危岸之处，甚为隐秘难得，大抵为石珊瑚、石笋、滑石矿、古动植物化石之类以及被雨水浸蚀的山洞矿层中包含着的未凝固的天然矿物质。其他的木芝类有木威喜芝、樊桃芝、参成芝、木渠芝、建木芝、黄卢子、寻木华、玄液华、黄蘗檀桓芝，草芝类有独摇芝、牛角芝、龙仙芝、麻母芝、柴珠芝、白符芝、五德芝、龙衔芝，肉芝类有万岁蟾蜍、千岁蝙蝠、千岁灵龟、风生兽、千岁燕等，菌芝类“或生深山之中，或生大木之下，或生泉之侧，其状或如宫室，或如车马，或如龙虎，或如人形，或如飞鸟，五色无常，亦百二十种，自有图也”^②。概而言之，菌芝为灵芝草类菌科生物，肉芝则为一些珍稀罕见的动物，草芝则为山林密处罕见的奇花异草，林芝则为树脂一类的分泌物，或为树木的寄生物，或

① 《道藏》第19册第335页。

② 《道藏》第34册第318、320页。

是一些珍奇植物和稀有蕈类。

道教认为，这些生长在深山密林、大海绝域等人迹罕至的地方的稀奇古怪的动植物和鲜为人知的矿物，往往会有长生的神效，于是他们争相寻觅这些神秘的仙药，而五芝便是这类仙药的代表。北宋道书《太上灵宝芝草品》中，列举了 127 种灵芝，谓食之可以不老得仙。每种芝草先出图一幅，并附短文，介绍该灵芝的产地、形状、药性及功效。如青玉芝生于扬州山，其味甘酸，其形状共四重，第二重有二枝，盖、茎并皆青色。“北方芝生于名山之阴，黑盖，茎三枝并生，其味甘美，食之仙矣。”“鸟威芝生于南岳丘山之阴，赤盖，黑茎，其味酸，食之令人身轻不老。”“赤松子芝生于皖山，有千岁松树者，生于其间，状似木人形。”此外，龟威芝生于常山深渊，龙威芝生于太山之阴，火精芝生于霍山之阴，水神芝生于恒山，玉精芝生于大海中，云精芝生于华山，其产地分布三山五岳、深渊大海，可见道士们为了寻找、收集这些物种，的确费尽了千辛万苦。道书所记芝类虽语涉怪异，但不可一概视为虚谈。

在各种各样的灵芝中，除了被误认和故意神化的因素之外，由于上千年来自然生态的退化和珍稀生物的灭绝，今天已不可能将它们一一考明。但道士在寻求五芝的过程中认识了许多珍奇生物的药理作用，扩大了祖国医药的范围，功不可没。当然，这也有助于物种的收集、研究与保护。葛洪所说的第三类仙药是一些具有滋补作用的草药，多为《本草纲目》所收载，至今仍常在健身补脑、益寿延年的方剂中采用。

从采集物种、保护物种的角度上看，道教的这类药学著作中包含着相当丰富的资源。如陶弘景所撰《神农本草经集注》中收有药物 365 种，包括草部、木部、谷部、石部、虫部，可谓南朝时期一部物种辞典。孙思邈的《千金翼方》中收有药物竟多达 873 种，并详述其

产地、药性、功能，分门别类，系统规范。《道藏》中尚收有《图经衍义本草》四十三卷，共收药 1042 种，分为十部，计玉石部 163 种，草部 345 种，木部 172 种，人部 13 种，兽部 54 种，禽部 38 种，虫鱼部 111 种，果部 42 种，米谷部 41 种，菜部 63 种。各种物类皆附有产地、图形，释以性能；广引《图经》、《唐本》、《外台秘要》、《圣惠方》、《经验方》、《千金方》、《肘后方》、《齐民要术》、《药性论》、《太平广记》、《续齐谐记》、《丹房镜源》、《博物志》、《述异记》、《南方草木状》、《太清石壁记》等百余种方书并陶弘景、孙思邈、青霞子、日华子、雷公、陈藏器、郭璞、陆机等历代名流语录作注，内容之广博令人惊叹，它不仅是一部非常重要的药类本草经典，同时亦当为中国历史上最重要的一部物类大全，其中饱含着道教人士对中华大地生物种类的采集、研究、保护的心血。

类似的书籍在《道藏》尚有许多，如《白云仙人灵草歌》、《石药尔雅》、《神仙服饵丹石行药方》、《神仙服食灵草菖蒲丸方》、《纯阳吕真人药石制》、《巨胜歌》、《太极真人杂丹药方》及多达几百余部的外丹经、养生要籍中，都保存着有关物种研究、物种保护的许多珍贵史料，这是道教留给今人的一笔财富，应该珍惜并加以利用，以造福当代社会。

道教最早的环境保护意识，是从其信仰与自然崇拜的心理中产生的。所谓“自然崇拜”，是把天、地、日、月、星、雷、雨、风、云、水、火、山、石、林等自然物尊奉为神，天神、土地神、太阳神、月亮神、星神、雷神、水神、山神等，即自然神，对它们的顶礼膜拜，即是对大自然的尊重和敬畏。这种崇拜生命、尊重自然的文化现象，表明当时人们已经意识到动物、植物和自然界对人类生活的重要意义，体验到万物的价值。其后，渔猎采集生产实践、农业的产生、文字的发明，标志着人类进入古代社会。哲学家们开始有关价值问题的

思考，提出了不同的价值论。在自然价值的意义上，西方有“四元素”说，亚里士多德认为，空气、水、土和火这四种元素构成了宇宙。这是自然支配人类的伟大力量。地球是宇宙的中心，大自然是为了人的利益而创造的。它是人类可利用的最重要的资源，是有价值的。而在中国，则出现了“阴阳五行”学说。《周易》言“天生五材，民并用之”，强调五行都是为人所用，已经肯定了自然界的价值。换言之，其时人们已经认识到人天一体的存在，保护自然环境，就是保护自己的生产生活，于是表现出一种自觉保护环境的行为。

为了生物资源的可持续利用，早在先秦就制定了制度。文子说：“先王之法，不掩群而取𪔐𪔐，不涸泽而渔，不焚林而猎。……草木未落，斤斧不得入于山林；昆虫未蛰，不得以火田。育孕不杀，𪔐卵不探。鱼不长尺，不得取；犬豕不期年，不得食。是故万物之发生，若蒸炁出。”^①在马王堆出土帛书《经法》中，亦反复讲述了环境保护的重要性。《国次》篇说：“天地无私，四时不息。天地立，圣人故载。过极失当，天将降殃。”“毋阳窃，毋阴窃，毋土敝，毋故执（艺），毋党别。阳窃者，天夺其光；阴窃者，土地芒（荒）；土敝者，天加之以兵；人执（艺）者，流之四方；党别者，□内相功。”显然这些话都在谆谆教人不要过分地开采自然资源，致使自然生态失去了平衡。在《亡论》篇中有几句话：“夏起大土功，命曰绝理。犯禁绝理，天诛必至。”夏季是暴雨洪水频发的季节，不能大兴土木，否则会造成意外的破坏。《十大经·三禁》中的“地禁”，就有“不堕高，不增下”的内容；《称》提到的禁令，有“草萑可浅林”的一条，明确地提出了要保护森林。

对此，管子亦指出，山泽林木皆有重要的价值。他说：“山林范

^① 默希子注《通玄真经》卷十，《道藏》第16册第721页。

泽草莱者，薪蒸之所出，牺牲之所起也，故使民求之，使民藉之，因以给之。”^① 为了保护自然资源，他提出“山泽林藪积草，夫财之所出，以时禁发焉。”^② 并把保护山泽林木作为对君主的道德要求，“故为人君而不能谨守其山林菑泽草莱，不可以立为天下王”^③。而且，他不仅重视道德教化的力量，也强调利用法律的强制性的力量，因而“修火宪”以保护山林草木：“苟山之见荣者，谨封而为禁，有动封山者，罪死而不赦。有犯令者，左足入，左足断。右足入，右足断。”^④ 对于动植物的幼苗，也必须加以爱护。他说，立春后七十二天内，要“出国衡，顺山林，禁民斩木，所以爱草木也。”^⑤ 并明确提出“四禁”：“春无杀伐，无割大陵，保大衍，伐大木，斩大山，行大火，诛大臣，收谷赋。夏无遏水达名川，塞大谷，动土功，射鸟兽。秋毋赦过，释罪缓刑。冬无赋爵赏禄，伤伐五谷。故春政不禁，则百长不生。夏政不禁，则五谷不成。秋政不禁，则奸邪不胜。冬政不禁，则地气不藏。四者俱犯，则阴阳不和，风雨不时，大水漂州流邑，大风漂屋折树，火暴焚地焦草。”^⑥ 强调春季不要杀畜生，拣鸟卵，伐林木，斩大山，以生息百物；夏季不要抓禽兽，杀飞鸟，塞大谷，动土功，射虫兽。

先秦道家的这些思想，也反映在《淮南子》中：“逮至衰世，镌山石，锲金玉，摘蚌蜃，消铜铁，而万物不滋；刳胎杀夭，麒麟不游；覆巢毁卵，凤凰不翔。钻燧取火，构木为台，焚林而田，竭泽而渔，人械不足，畜藏有余，而万物不繁兆，萌芽卵胎而不成者，处之

① 《管子·轻重甲》，《诸子集成》第6册第466页，岳麓书社1996年版。

② 《管子·立政》，《诸子集成》第6册第14页。

③ 《管子·轻重甲》，《诸子集成》第6册第466页。

④ 《管子·地数》，《诸子集成》第6册第457页。

⑤ 《管子·五行》，《诸子集成》第6册第299页。

⑥ 《管子·七臣七主》，《诸子集成》第6册第355页。

大半矣。积壤而丘处，粪田而种谷，掘地而井饮，疏川而为利，筑城而为固，拘兽以为畜，则阴阳缪戾，四时失叙，雷霆毁折，雹霰降虐，氛雾霜雪不霁，而万物焦夭。”^① 并加以发展，提出“五遁”的概念：“凡乱之所由生者，皆在流通。”所谓“流通”，是指各种破坏自然环境的恶事，可分五类：遁于木者，“大构驾，兴宫室，延楼栈道，鸱栖井干”，木巧美饰，羸缕雕琢等等；遁于水者，“凿污池之深，肆畛崖之远，来溪谷之流，饰曲举之际，积牒旋石，以纯修琦”，“龙舟鹢首，浮吹以娱”等等；遁于土者，“高筑城郭，设树险阻，崇台榭之隆，侈苑囿之大，以穷要妙之望，魏阙之高，上际青云，大厦曾加，拟于昆仑，修为墙垣，甬道相连，残高增下，积土为山，接径历远，直道夷险”等等；遁于金者，“大钟鼎，美重器，华虫疏缕，以相缪珍，寝兕伏虎，蟠龙连组”等等；遁于火者，“焚林而猎，烧燎大木，鼓橐吹埵，以销铜铁，靡流坚锻，无厌足目，山无峻干，林无柘梓，燎木以为炭，燔草而为灰，野莽白素，不得其时，上掩天光，下殄地财，此遁于火者也”^②。对各种毁林伐木、猎杀动物、破坏水土的恶行大加讨伐，并提出积极的建议：“上因天时，下尽地财，中用人力，是以群生遂长，五谷蕃植。教民养育六畜，以时种树，务修田畴，滋植桑麻，肥硇高下，各因其宜。丘陵阪险，不生五谷者，以树竹木。春伐枯槁，夏取果瓜，秋畜疏食，冬伐薪蒸，以为民资。”“草木未落，斤斧不得入山林；昆虫未蛰，不得以火烧田。”^③ 这些意见，直到今天仍然是值得遵守的。

后来的道教不仅继承了这些保护环境、维持生态的思想，并身体力行，关心着山山水水、动物植物的保护，并把他们自己的观察、研

① 《淮南子·本经训》，《诸子集成》第8册第120页。

② 同上，第128页。

③ 《淮南子·主术训》，《诸子集成》第8册第153页。

究心得写进了名山志、宫观志及相关的道书中，从而为今人留下了一大笔宝贵的文化遗产。在众多的名山宫观中，留下了许多道士亲手种植的奇花异木，并且还制订了道规法令，以道教的戒律及法令来监督对环境与物种的保护。

在华山上下，或山谷内，或庙宇道观内外，有许多处森林，都被称为“神林”，这些树林，“禁人采伐，如有犯者，立祸于身。山之西南隅，有一林侵天松桧，乃岳神游宴之处，名黑山林。有樵窃采之者，火烧虎食”。这是用宗教信仰的力量，来保护华山的森林。又如黄神谷内的神姑林，“其林合围，松数万根，禁人樵采”。在西岳古庙道旁，有晋代古柏几千根，“两傍烽堠，以千字文为号，禁人牧放樵采”^①。

在武夷山，由于道士的努力，唐天宝七年（748），玄宗“封天下名山大川，遣登仕郎颜行之至武夷山，全山禁樵采”^②，以保护武夷山的植被动物。在茅山，应高道李玄静的感召，唐玄宗曾下诏明令：“敕江东道采访处置使晋陵郡太守董琬，山岳上疏分野，下镇方隅，降福佑于人，施云雨之惠。且茅山神秀，华阳洞天，法教之所源，群仙之所宅，固望秩之礼，虽有典常；而崇敬之心，宜增精洁。自今以后，茅山中令断采捕及渔猎。”^③后又敕紫阳观高道李含光，宜于开春之际专栽松竹果木，以华院宇。

至文宗大和七年（883），茅山三观威仪道士孙智清等上状：“华阳洞天，众真灵宅。先奉恩旨，禁断戈猎樵苏，秋冬放火，四时祭祀，咸绝牲牢。自经艰难，失去元敕，百姓不遵旧命，侵占转深，采伐山林，妄称久业。伏请重赐禁断，准法护持，差置所由，切加检

① 王处一《西岳华山志》，《道藏》第5册第747、751页。

② 董典斋《武夷山志》卷四，《藏外道书》第33册第67页。

③ 刘大彬《茅山志》卷二，《道藏》第5册第555页。

察，庶得真场严整，宫观获安，具元禁疆界如前。”于是朝廷再次下“大和禁山敕牒”，严令“茅山界内，并不得令百姓弋猎采伐，及焚烧山林。仍委州县，切加禁止”^①。

延及北宋大中祥符二年（1009），针对一些不法分子肆意采樵渔猎，焚烧山林，真宗亦发“敕禁山”令：“访闻茅山界内祠宇宫观之侧树木，多有诸色不顾修法，擅行樵采，及放野火，焚烧山林。须议专行，指挥国家，方延景贶，以佑烝民，眷彼名山，存于方志。或仁慈所治，或真侣攸依，是为降福之场，允谓栖神之所。故宜加礼敬答储休。岂可斤斧竞臻，樵苏无节，致嘉生之罔植，使灵迹以何观。爰伸禁止之文，用表肃恭之意。今下润州升州，候宣命到，于茅山四面立定界止，严行指挥，断绝诸色人并本山宫观祠宇主首以下，自今后不得辄有樵采斫伐，及放野火焚爇。常令地分巡检官吏、耆老壮丁，觉察检校。如有违犯，即便收捕，押送所属州县勘断”，一律严惩不贷。对于一些老残枯树，不系古迹之内，需要砍伐，亦必须经宫观主持与州县官府共同研究，“指定界止，紧立标记，方得采取。若是已有斫伐，延烧到树行疏处，亦仰随处州县，勒定数目去处，常依时栽种补填，务要别无空阙，即不得辄便搔扰。仍将此宣命指挥，于宫观门首及往来要路，镌石晓示知委”^②。如此严厉的法令，在中国环境保护史上亦是一笔重彩。

在仙都山^③，周回三百里，山峦起伏，溪水蜿蜒，峰岩洞壑，千姿百态。有鼎湖峰、姑妇岩、小赤壁、倪翁洞、鼎湖峰、铁城嶂、仙水洞、玉虚洞等名胜。元陈性定《仙都志》序曰：“仙都东吴胜事，

① 刘大彬《茅山志》卷二，《道藏》第5册第561页。

② 刘大彬《茅山志》卷三，《道藏》第5册第561页。

③ 古名缙云山。位于今浙江缙云县城东8公里处，道教称为第二十九洞天。

在道家书为祈仙洞天。爰自发迹轩辕，由唐逮宋，锡名荐祉，符端屢臻。”^① 山中珍异草木多达一百八十余种，如金莲花、龙须草、寿松古柏、草龙胆、仙灵脾、三白草、石斛、络石、旋覆花、蓝宝、谷精草等。植被茂盛，古木丛生。其宫观有玉虚宫、金阙寥阳宝殿、黄帝祠、飞天法轮藏殿、天一真庆行宫、三官圣堂、梓潼帝君祠、洞天仙官祠、玉虚真官祠、隐真堂、金莲馆等。为了保护洞天胜景，自唐时便严令禁止砍伐捕猎。《仙都志》卷上曰：“自唐天宝戊子（748），以独峰彩云仙乐之端，刺史苗奉倩奏闻，敕封仙都山周回三百里，禁樵采捕猎。”^②

大若岩，又名真诰岩、赤水岩、陶公洞，位于浙江温州永嘉县城西北六十公里处，乃陶弘景修道之处。元虞集《大若岩灵真宫铭》曰：“其山周围五十里，岩高十七丈，深百四十尺，广倍之。石环中虚，容光东启，居焉如在屋室。……有石高数丈当其前，若门屏。然其北有东西两溪，合流注岩下，汇于龙潭而南出。其西溪相传有赤水，饮者养寿。今山下多老人百十岁，而赤水不常有也。沿溪皆奇石，可以物象名者，若香炉、石笋、屏霞、莲花之属，凡数十处。其不可名物至多也。……枸杞丰茂异常产，来游者皆撷茹之后亡，或云犹有人见之。其后陶隐居著《真诰》，此岩又名真诰岩。又尝炼丹层岩中，夜坐时或望见光煜煜然，云是丹光也。唐时人间以水旱疾疠，祷岩下辄应。唐咸通七年（866）恩王府参军知军知嘉监崔元德，始请于朝立祠，度道士居之，与田四百五十亩，禁樵采一里。”^③

在成都都江堰青城山，因朝拜者甚众，有数日或长期留宿道观中，“兼之有一等游民，籍此坐食，并山中树木，多被居民戕毁”，故

① 《道藏》第11册第76页。

② 同上，第79页。

③ 《古今图书集成》第19册第23073页，中华书局、巴蜀书社1985年影印本。

青城山住持上疏官府，恳请立法保护山林。于是成都府灌县下令立《常道观示禁碑》于常道观内山门右侧壁间，告示天下。其曰：“示仰该处居民及远来烧香人等悉知，自示之后，尔等务遵照示谕。凡系在庙寄食，均应照数给钱，不得仍前坐食滋事。山中古木培植甚难，亦宜共相护惜，勿再任意砍伐。倘敢不遵，许该住持肖永平指名具禀，以凭飭差拿案，究治不贷。各宜凛遵毋违。特示。”^①

总结以上所述，可见道家、道教中人在保护环境、爱护动物植物、保护珍稀物种、维护生态平衡方面，始终一贯地身体力行。这种优良传统非常可贵，应该总结、继承并发扬光大，使之成为绿色文明的重要组成部分。

（原载台湾中山大学编《中华海峡两岸首届〈道德经〉与道教文化学术研讨会论文集》，2009年）

^① 龙显昭等编《巴蜀道教碑文集》第515页，四川大学出版社1997年版。

试论道教教义思想中的三大特性

道教教义思想的基本范畴，近年来日渐受到道教界、学界的重视。因为对于道教教义的认识与理解，直接关系到道教的核心即信仰体系，关系到当代道教教义的建构，关系到道教在当今世界的振兴与发展。这里，仅就道教教义思想中的三大特性即其民族性、包容性、普世性而论，以求教于道教界、学界的高道与同仁。

一 三缘和会——道教神学思想中的民族性

道教重人贵生，非常重视亲情与种族的作用。《度人经》开卷即曰，仙道贵生，无量度人。谓元始天尊于始青天中碧落空歌大浮黎土，演说《保胎护命品》，十方天真大神，九天监生、保胎护命、三元六甲大神无鞅数众，乘云泛霄而至。元始天尊说经一遍，“诸天圣母同时称善，是时一国仙妃神女忆悟往因，见道本元信，知天地未生，元气肇始，神精吸粹，阴阳定胎，九十亿劫，三气混沦；九十大劫，三华始分，五老保胎，三元育魂，七窍洞开，大块乃坼，二仪出胎，始建环海。说经二遍，胎卵湿生，毛鳞介赢，无不备成。说经三遍，喙鸣口语，呼应调顺，真协天律。说经四遍，肤革坚完，金真散

灵，刚风宛转。说经五遍，道出英妙，才韵秀爽。说经六遍，至巧功成，曲遂天德。说经七遍，育婴端就，善慧滋身。说经八遍，妇人怀娠，鸟兽含胎，已生未生，皆得生成。说经九遍，胎藏发泄，内宝露形。说经十遍，道用神化，自然成人。是时一国，是男是女，莫不倾心，保胎护命，咸得长生”^①。在这里，生命得到了最美好的歌颂与赞美，从天地诞生，到万物的孕育，经历了亿万年的演化，可见生命是多么的珍贵。

如以人为例，其生于胞胎之中，集天地神灵之禀受，所以最灵而独贵，其孕育到诞生的整个过程，始终是非常庄严神圣的。宋董思靖《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》卷一曰：“人之受生于胞胎之中，三元育养，九气结形，故九月神布气满能声，声尚神具，九天称庆，太乙执符，帝君品命，主录勒籍，司命定算，五帝监生，圣母卫房，天神地祇，三界备守，九天司马在庭，东向诵《九天生神宝章》九过，男则万神唱恭，女则万神唱奉，男则司命敬诺，女则司命敬顺，于是而生。九天司命不下命章，万神不唱恭诺，终不生也。夫人得还生于人道，濯形太阳，惊天骇地，贵亦难胜；天真地神，三界齐临，亦不轻也。当生之时，亦不为陋也。”^②正是在万神唱恭、天真拱卫、惊天骇地的庄严而神圣的时刻，一个个新的生命诞生了。从表面看，这段描述生命孕育产生过程的文句中，似乎充满了神秘色彩。然而，也正是因为这些饱含深切情感的话语，使人们对生命满怀敬畏，从而懂得应该珍惜生命，维护生命，重视一切生命存在的价值。

这种热爱生命的理念，融贯于道教的各个流派，成为道教教义思想的一个核心。他们皆以济世度人为传教宗旨，并将保护生命、监生

① 《灵宝无量度人上品妙经》卷四三，《道藏》第1册第286页。

② 《道藏》第6册第395页。

护胎作为一个重要的使命，从而设立了九天监生司这一神灵机构，主管生育保胎之事。《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷下曰：“世人夫妇其于婚合，或犯咸池，或犯天狗，三刑六害，隔角交加，孤阴寡阳，天罗地网，艰于嗣息，多是孤独。若欲求男，即诵此经，当有九天监生大神，招神摄风，遂生贤子。于其生产之时，太一在门，司命在庭。或有冤愆，或有鬼魅，或有禁忌，或有凶厄，致令难产，请诵此经，即得九天卫房圣母，默与抱送，故能临盆有庆，坐草无虞。”五雷使者张天君解释说：“此章为人间婚姻子嗣，系于天尊所属，凡嗣息聘嫁养育，非小事也。”^①

需要说明的是，道教的这种神学观点，却是建立在人间实实在在的人伦理念之上的。与世界上其他的一些宗教不同，道教十分重视家庭在社会中的作用，强调种族与血缘关系的重要，认为血缘是延续生命、体显大道的核心，家族是维系道脉、永保正统的基础。杜光庭《道门科范大全集》卷二七曰：“千生父母，有夙世之良因；万劫子孙，亦三缘之和会，共业所感，聚为一家。”所谓“三缘”，是指父亲、母亲、子女三大因缘，三者合和，方成一家。“然后九气齐并，二仪同化，帝君品命，圣母履纲，道与之貌而天与形，阳为之魂而阴为之魄，四肢五体各整具于形神，六甲三元悉扶承于胎命，又千和而万合，至十月以九周，惟九天司马不下命章，则万品生根莫彰于神奥，大矣哉。惊天骇地，贵亦难胜，陶魄铸魂，神灵微妙。”^②由此可见，人间的亲情与连绵的血缘，乃是阴阳造化，万神显灵的基础。

也正因为如此，道教认为，九天监生司的诸神，他们既可以超度那些陷沉血湖地狱之中的亡魂，又能引导这些亡魂托胎化人、顺产安

① 《道藏》第2册第579页。

② 《道藏》第31册第821页。

平，正如宁全真《上清灵宝大法》卷四二所说：“谨请九天监生大神、卫房圣母医治病天医等众，只今引过血湖未分娩产魂等入幕，以遂分娩，托化人天。”^①一旦生产顺利，母子平安，这些监生护胎的神真，又化为身神，终身护持着新生的一代。于是，依靠着凝重的血缘之情与永恒的神缘之灵，中华民族的子孙得以一代又一代地繁衍，中华大道的正脉得以一世又一世地传播。

这种“三缘和会”的理念由来甚久，早在东汉时期的道书中已有论述。《太平经·和三气兴帝王法》曰：“天有三名，日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川、平土。人有三名，父、母、子……子者乃因父母而生，其命属父，其统在上，托生于母，故冤则想君父也。此三乃夫妇父子之象也，宜当相通辞语，并力共忧，则三气合并为太和也。”^②并对轻嗣断脉之人予以严厉批评，其《一男二女法》指出：“夫贞男乃不施，贞女乃不化也。阴阳不交，乃出绝灭无世类也。二人共断天地之统，贪小虚伪之名，反无后世，失其实核，此天下之大害也。汝向不得父母传生，汝于何得有汝乎？而反断绝之，此乃天地共恶之，名为绝理大逆之人也。”^③人世最大的罪过就是不忠不孝。《起土出书诀》曰：“天地神灵深大疾苦，恶人不顺不孝。何谓也？夫天地中和三气，内共相与为一家，共养万物。天者主生，称父；地者主养，称母；人者为治，称子。子者，受命于父，恩养于母。为子乃敬事父而爱其母，何谓也？然父教有度数时节，故因四时而教生成，恶人逆父之意，天气失其政令。比若家人，父怒其子，父子不和，阴胜阳，下欺上，臣失其职，鬼物大兴。”“故天地最以不孝

① 《道藏》第31册第78页。

② 王明《太平经合校》第19页。

③ 同上，第37页。

不顺为怨，不复赦之也。”“夫天地至慈，唯不孝大逆，天地不赦。”^①

在道教的创始之初，即把皈依道教者称之为“种民”。《太平经·太平金阙帝晨后圣帝君辅历纪岁次平气去来兆候圣贤功行种民定法本起》曰：“昔之天地与今之天地，有始有终，同无异矣。初善后恶，中间兴衰，一成一败。阳九百六，六九乃周，周则大坏。天地混齏，人物糜溃，唯积善者免，长为种民。种民智识，尚有差降，未同渎一，犹须师君。君圣师明，教化不死，积炼成圣，故号种民。种民，圣贤长生之类也。”^② 所谓“种民”之“种”字，即指“种族”，他们是有着共同血缘、共同信仰的民族。

《老子想尔注》曰：“道重继祠，种类不绝。”^③ 所谓“继祠”，就是指子子孙孙代代相承，种类不绝。《太平经》中亦有《不可不祠诀》，内曰：“天官重孝顺，当祠明白，何可所疑。”^④ 《太上三天正法经》谓太上大道君告后圣九玄帝君曰：“君受号为上清金阙后圣帝君，上升上清，中游太极，下治十天，封掌万兆，及诸天河海山地源地，阴察群灵，皆总领所关。勤搜上真，辅正三天，灭除凶恶。今故出众书八灵真录相付，宜加精勤，授于骨分，使为圣主，除妖存种，反正三天。”青童君亦说：“善行精勤，思念长生，不犯三官，则为种民，当授真经。”^⑤ 这些道书皆一致强调民族与血缘在道教传播与发展中所起到的十分重要的作用。

应该看到，中国是一个重视种族、崇拜祖先的国家。其长期的封建社会是建立在自给自足的自然经济的基础上，它的社会联系在很大

① 王明《太平经合校》第113~116页。

② 同上，第1页。

③ 饶宗颐《老子想尔注校笺》，《选堂丛书》本。

④ 王明《太平经合校》第605页。

⑤ 《道藏》第28册第407、408页。

程度上是以宗法血缘关系作为纽带。因此，无论是儒家在宗教上所主张的祖先崇奉和在伦理道德上提倡的“孝悌”的观念，还是道教在神学上所肯定的“三缘和合”与“忠孝神仙”的思想，都是对其所特有的民族性的肯定。

还需进一步指出的是，以三清、四御（或六御）、九宸及三界万灵组成的道教神真体系中，许多神灵之间亦存在着血缘的关系。如元始天尊与灵宝天尊，他们即是由玄、元之气化生而成的，也有着血缘的关系。成玄英说：“按《本行经》云：道君是西那玉国人，盖紫晨之流芳，皇上之胄裔，能尊承灵宝，元始封为郁悦那林昌玉台天帝，位登高圣，治玄都玉京。《大洞经》云：上清高圣大道君者，一号玉晨君，治蕊珠玉阙七瑛紫房，受事虚皇，虚皇即元始天尊。”^①至于太平金阙后圣帝君，则是太上大道君即灵宝天尊的后嗣。《太平经》曰：“皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胄，玉皇虚无之胤，玄元帝君。时太皇十五年太岁丙子兆气，皇平元年甲申成形。上和七年庚寅九月三日甲子卯时，刑德相制，直合之辰，育于北玄玉国天冈灵界人鸟阁蓬莱山中，李谷之间，有上玄虚生之母，九玄之房，处在谷阴。玄虚母之始孕，梦玄云日月缠其形，六气之电动其神，乃冥感阳道，遂怀胎真人。既诞之旦，有三日出东方。既育之后，有九龙吐神水。故因灵谷而氏族，用曜景为名字。厥年三岁，体道凝真，言成金华。五岁，常仰日欣初，对月叹终。上观阳气之焕赫，下睹阴道以亏残。于是敛魂和魄，守胎宝神，录精填血，固液凝筋。七岁，乃学吞光服霞，咀嚼日根。行之二七，而有金姿玉颜，弃俗离情，拥化救世，精感太素，受教三元，习以三洞，业以九方。三七之岁，以孤栖挫锐。四七之岁，以伉会和光。五七之岁，流布玄

① 《元始无量度人上品妙四注》卷一，《道藏》第2册第189页。

津，功德遐畅。六七之岁，受书为后圣帝君，与前天得道为帝君者，同无异也。受记在今，故号后圣。前圣后圣，其道一焉。上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，监察诸天河海、地源山林，无不仰从，总领九重十迭，故号九玄也。七十之岁，定无极之寿，适隐显之宜，删不死之术，撰长生之方，宝经符图，三古妙法，秘之玉函，侍以神吏，传受有科，行藏有候，垂暮立典，施之种民。不能行者，非种民也。”在这里，“种民”一词已成为道教信徒的专门称谓，道书中或称之“天民”、“道民”，乃“圣贤长生之类也”。故曰“善人为种民”，“自得不死，永为种民”^①。这种人、神合一，互为表里的现象颇为奇特，它反映了道教神学中包含着相当丰富的人本主义的理念。

在道教看来，虚无玄妙、大道化身的元始天尊、太上道君、太上老君、三界诸神等，他们虽生活在三清圣境、天庭福地，但时常以具体的形象或世间的圣贤的面目，显现人间，以救度人们。而世人只要崇信大道，皈依玄门，坚志修持，也有可能由凡人变化成圣人、仙人、神人、真人乃至天尊。正如五雷使者张天君所说：“天无私日月垂明，天有德人物俱生，是故我天尊代天行道德，施三界，使清者为圣，浊者为贤，凡有情有形者，俾跻仙阕共成一气。”“天尊欲人人皆为天尊者，何故惜其气而应其本元之妙道也。”^② 在众多的神真中，却有许多创教开宗的祖师，道行精深的高道，圣贤烈士，历史人物，这是道教神系与神学的一大特色。也正是这种人神合一的神学体系，重视血缘亲情的神学思想，促进了道教的发展。因为它一方面把神的灵性融入了俗世的生活，另一方面又把人的本心升华到神圣的境地。

① 王明《太平经合校》第2~5页。

② 《九天应元雷声普化天尊玉极宝经集注》卷上，《道藏》第2册第571页。

二 有容乃大——道教文化的包容性

从先秦老庄之学，到汉唐道教诸宗，始终都保持着一种包容万物的精神。这是道家道教特有的文化心态和卓立风骨。这种融贯包容性、开放性和前瞻性的道家学风，至今仍然是值得珍视的思想遗产。

面对“万物并作”、百家蜂起的诸子学术争鸣的局面，老子虽然也担心“智慧出，有大伪”的混乱现象的出现，但仍抱着宽容、超脱的心态，主张“知常容，容乃公”的原则，提出“挫锐”、“解纷”、“不争”，以达“玄同”的境界。其后，宋铎、尹文强调“不苛于人，不伐于众”；田骈、慎到提倡“公而不党，易而无私”^①；庄子主张“和之以是非，而休乎天钧”^②，并借用“井蛙、河伯、海若”三者之间生动对话的寓言，深刻揭示了真理的相对性、层次性和人们对于真理认识的局限性，他指出：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱。”又通过认识的不同层次，把人们引向开阔的思想视野，引向一种不断追求、不断拓展、不断超越自我局限的精神境界^③。显然，道家所独具的这种学风与文化心态，与儒家的“攻乎异端”、“力辟杨墨”的褊狭心态和法家的“燔诗书”、“禁杂反之学”的专制独裁相比，大异其趣，而别具一种超越意识和包容精神。

正是基于这种开放的心态，道家能够在百家争鸣的学术思潮中，善于学习，敢于接纳，博采众长，取精用宏，以构建自己的思想体系。司马谈在总结先秦诸子学术思想时，亦以十分敬佩的口吻赞誉说：“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为

① 《庄子·天下》。

② 《庄子·齐物论》。

③ 《庄子·秋水》。

本，以因循为用。无成执，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰圣人不朽，时变是守。虚者，道之常也；因者，君之纲也。”“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”^① 这一兼容博通的学风，影响深远，并直接演变为汉唐道教博采百家学术的风范。

《老子·致虚极章》曰：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常。知常明，不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”所谓“容”，是在把握大道虚静而无为无私本质的基础上，面对永恒变化、纷扰万象的清静而理性的选择。唐玄宗注曰：“莫贵乎虚，莫善乎静，故足以应群动。极者，众会而有所至。笃者，力行而有所至。致虚而要其极，守静而至于笃，则万态虽杂，而吾心常彻；万变虽殊，而吾心常寂，此之谓天乐，非体道者不足以与此。”所谓“常”，就是指湛然常存的大道。曹道冲说：“夫物或兴或衰，或生或灭，皆为造化之所陶铸，惟道常然。”因此，知常者明，知常者容，能容者乃大公无私而素王天下。正如黄茂材所指出的那样：“真常之道，大无不包，知之者必有容宇宙之量。容有容宇宙之量，则无己无人无物，皆冥于一。”^② 此宽广的胸怀，有容纳宇宙之度量，这正是道家、道教之所以能够融贯百家之学、跨越千载时空而生命犹存的根基。

从道教产生与创始的渊源来看，它深深根植于中国古代社会，却

① 《史记》卷一三〇·《太史公自序》。

② 彭耜《道德真经集注》卷五，《道藏》第13册第140、142页。

来自许多不同的地区、民族及文化本体。拿早期道教的符箓派与丹鼎派来说，前者起源于远古的民间巫术及分布中华大地的众多少数民族的原始宗教，后者则肇自先秦的神仙家与方仙道。河上公、张陵及葛玄注解《老子》，神化老子，改造道家，于是乎《老子》、《庄子》便成为道教产生的另一重要源头。由此可见，道教的产生过程是多源的、多渠道的和逐渐靠拢而成的，它包括了先秦及秦汉时期的各种地域文化和民族文化，其中既有诸子百家的理论，也有盛行于古代中国各民族中的原始宗教。换言之，道教本身就是由生活在中华大地上各个民族共同组合创立的。虽然其基本教义多有取于中原、齐鲁的儒、道诸子，但却以开放的心态不断地接纳着西南、西北等边疆地区的少数民族的文化及宗教信仰。因此众多的少数民族都将道教奉为自己的宗教，虔诚信仰。蒙文通先生曾深刻地指出：“天师道盖原为西南少数民族之宗教。……知五斗米教原行于西南少数民族，符箓之事始于张道陵，符箓固非中国汉字也，故余疑其为西南民族之宗教而非汉族之宗教。”^①王家祐先生也说：“张陵建教所用《老子》与《太平经》正是张良中原正统黄老与齐鲁儒墨两家的大杂烩，这一汉族正统观念虽然仍旧是许多民族文化混合而成的，但与巴蜀地区民族文化仍有不同。张陵的天师道（或正一盟威）是黄老儒墨在巴蜀（四川）地区的土壤上开放的一枝奇花。是吸取了巴（蜀）族的原始巫术（鬼道）与地区传统民俗而创成的。”^②

另一方面，中国古代盛行的自然崇拜和鬼神崇拜，也是道教滋生的温床。《史记·封禅书》说：“自禹兴而修社祀，郊社所从来尚矣。”就汉初来说，“雍有日、月、参、辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、

① 《蒙文通文集》第一卷第315页，巴蜀书社1987年版。

② 王家祐《道教论稿》第153页，巴蜀书社1987年版。

填星、二十八宿、风伯、雨师、四海、九臣、十四臣、诸布、诸严、诸逮之属，百有余庙”。可见崇拜之风之盛。上述百神，如日神、月神、星辰神、山神、河神、风神、雨神、雷神、电神、户神、灶神等诸神，以及民间普遍祭祀的各种鬼神，后来许多都被道教所吸收，演变成道教的尊神。如天帝演为玉皇大帝，天、地、水三神演化为三官大帝，雷神演化为雷祖大帝，北方七宿星神演化为玄武大帝，南极演化为寿星，他如五岳大帝、四海龙王、城隍土地、青龙白虎等，最初都是民间信仰或官方祭祀的神灵，后转为道俗共祭的偶像。道教这种容纳各种不同文化背景崇拜对象的作风，不仅在早期，在后来的发展过程中也从未间断。如明清之际道教神系中的十二位金仙，赤精子、广成子、太乙真人、灵宝大法师、道德真君、惧留孙、文殊广法天尊、普贤真人、慈航真人、黄龙真人、玉鼎真人、道行天尊，他们之中既有上古传说中的仙人，也有逍遥洞天福地之中的真人，还有来自佛教华严宗的三大士，即文殊、普贤、观音，可谓是仙佛合宗，均奉元始天尊为其教主。

就其仙道思想与方术法术而言，道教则吸收了巴蜀、荆楚及燕齐文化。神仙之事，已见于晚周。依《山海经》、《穆天子传》等史籍所载，上古之昆仑乃仙道肇始之地，这里有“不死之山”、“不死之国”、“不死之药”、“不死民”，“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在”^①。

据蒙文通先生考证，《山海经》以蜀为天下之中，“黄河之南之昆仑，自非岷山莫属。是昆仑为岷山之高峰。《海内西经》言：海内昆仑之墟在西北，高万仞，面有九门，门有开明兽守之。又言：昆仑南渊深三百仞，开明兽身大类虎而九首，东向立昆仑上。复言开明西、

① 袁珂《山海经校注》第397页，上海古籍出版社1980年版。

北、东、南，凡四见。开明亦蜀王之称，是开明神（兽）与开明王应有关。开明兽立昆仑上，昆仑既为蜀山，宜与蜀王有关。《大传》、《淮南》皆以昆仑为中央，与《禹本纪》、《山海经》说昆仑、都广为中央之义合。”^①王家祐先生亦曰：“张陵在西仙源昆仑仙区（当今四川西边黄河第一曲，古三危地方）所获制命五岳、摄召万灵的神虎秘文，就是蜀开明氏的巫文，也就是符书或微经，这是他学得了巴人鳖灵所建蜀开明氏王朝的宗教巫典……巴人的鬼道，蜀人的仙道，经张陵改造成为道教的主干天师道。”^②

昆仑山是以西王母为代表的昆仑仙宗的祖地，《禹本纪》言：“河出昆仑，昆仑其高二千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上有醴泉、瑶池。”《西山经》谓西王母居于玉山，“其状如人，豹尾虎齿而善嘯，蓬发戴胜，是司天之厉及五残”^③。《海内北经》曰：“西王母梯几而载胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。”^④《穆天子传》则载周穆王西征，访西王母于昆仑。《淮南子·坠形训》中详细描述了昆仑仙境的宏大与神圣，谓其乃“太帝之居”，佳禾、玉树、神泉、百药、丹水等万物尽有。后出之道书《关尹内传》曰：“万亿万岁，有一大水，昆仑飞浮，是时飞仙迎取天王及善民，安之山上也。”^⑤昆仑仙宗之神话事迹传入荆楚，又与当地之民俗巫风相结合，从而又诞生了以“楚辞”为代表的荆楚文化。这些丰沛、鲜活的地方文化，都是道教产生及其发展的活水源头。

此外，神仙方术之学亦盛行于燕齐一带。燕齐地临大海，海洋变

① 《蒙文通文集》第四卷第170页，巴蜀书社1998年3月版。

② 王家祐《道教论稿》第154、166页。

③ 袁珂《山海经校注》第50页。

④ 同上，第306页。

⑤ 《古今图书集成》第18册第22659页。

化莫测、迷茫神奇的景象，总能引起人们丰富的联想，因而出现了蓬莱、方丈、瀛洲三神山的传说。《史记·封禅书》载，渤海中有蓬莱、方丈、瀛洲三神山，其上有仙人和不死之药。齐威王、齐宣王、燕昭王都曾使人入海，寻找此三神山。秦始皇并有天下后，多次东巡沿海，冀有所得，派遣徐市率数千童男童女入海求仙人仙药，又使韩终、侯公、石生求之，结果虽不得，但却推动求仙风尚之流行，至东汉犹不衰。海上神仙即蓬莱仙宗的出现，亦为道教之创立增添了原动力，它是丹鼎派的直接来源，其长生成仙的学说又是整个道教的核心教义，所以海上神仙与道教的诞生有着最密切的关系。

如果说是因为昆仑仙宗与蓬莱神仙的交流与融合，触发了道教产生的原点；那么也可以说是因为先秦诸子百家争鸣的对话与成果，奠定了道教发展的基础。道教是以道的信仰为核心，融汇中华民族传统文化的多种成分，并不断汲取外来文化逐步完善的中国本土宗教。毫无疑问，道家思想和黄老之学是其旗帜和理论支柱。但与此同时，它还吸收了阴阳家、墨家、儒家、五行家、医家、方术家、谶纬家以及后来的佛教思想和宗教信仰成分。就早期道经《太平经》而言，即是将道家思想、黄老之学与阴阳五行、儒墨谶纬诸家之学融为一体的典型，所谓“专以奉天地，顺五行为本，亦有兴国广嗣之术”^①。王家祐先生认为：“《太平经》的出现是西山（昆仑）河源区黄帝、夏、周（氏羌文化）与东海（蓬莱）吴越区夷越文化的融合提炼。它标志着祖国文化的统一性，自秦以来九州六合整体文化的合成。”^②这种兼容博通、提炼整合的思想作风，始终为道教中人重视并施于实践之中。

① 《后汉书》卷三〇下《襄楷传》，中华书局标点本第4册第1081页。

② 王家祐《道教论稿》第160页。

汉唐以来的道教思想家，大都善于继承老、庄学脉，大量摄取儒、佛各家思想，尤其是大乘佛教的理论思辨。诸如：南朝灵宝派提倡“大乘平等教”，详论“空观”之真趣，显然有取于佛教大乘之“空宗”；李荣、成玄英之论“重玄”，则援自三论宗的“二谛义”；司马承祯的坐忘论，又与天台宗的“止观”说息息相关；至金元全真道承袭山林隐逸之风，更倾心汲取禅宗的慧解。于是，“般若之学入于道教而义益圆满，遂冠绝群伦矣”^①。对于盛唐始兴的佛教密宗，道教亦多有汲取。北宋神霄派即有取于唐密之修法、真言，以充实道教之雷法。至宋元之净明道，则广纳儒家之伦理道德于教义之中，直揭“忠孝神仙”之大旗。正是在这种博通相容的状态下，道教得以涵化和发展。马端临在《文献通考》中评述说：“道家之术，杂而多端。”此语可从褒义理解，这恰好反映了道教对外开放和包容万物的精神，这是值得珍视的思想遗产。

在当前全球化发展过程中，宗教作为一种有组织的活动，努力适应现代政治和社会生活的需要，日益朝着多元化、世俗化、大众化、现代化的方向发展。各种宗教为了适应历史的进步和发展，扬弃一些传统形式，开始关心人们的世俗需要，重视人们的世俗利益，更深地介入到社会事务之中，发挥其独特的影响和作用。这是传统宗教面对社会世俗化趋势挑战所作出的一种反应，通过调整自身的历史定位，寻找新的生长点和突破口。

宗教是主张和平的，但现实中争执和互不兼容在当今世界十分常见，而且某些宗教教义往往被扭曲成为仇恨和对抗的根据。为此，宗教界人士开始认识到宗教之间要通过对话消除对抗，共同为维护世界和平而努力。宗教之间对话，就是寻求解决因宗教观点差异而产生冲

^① 《蒙文通文集》第一卷第323页。

突的一种途径。推动宗教对话的政治家和宗教家们的目标，就是要在承认、尊重并保持宗教文化多样性的同时，发掘出能够普遍适用和遵循的伦理准则，寻求“在多样性中实现统一性”。通过宗教之间的对话，倡导和推广适合人类普遍认同的“全球伦理”，有助于拯救人类道德的滑坡，消除暴力和冲突，建立公平的经济秩序和和谐的人际关系。从这个意义上讲，宗教界有识之士的对话努力是积极的，应当得到理解和尊重。显然，道教始终一贯坚持的包容精神，可以为不同宗教、不同文化之间的对话与交流，提供一个平坦的舞台。

三 无量度人——道教理想的普世性

“仙道贵生，无量度人”，这是道教的基本教义。在这种教义思想的主导下，道教在近两千年的历史中，和光同尘，真实践履这一裨益社会和人类的主张，为社会的和谐发展、人心的教化提升发挥着积极的作用，从而在人们的精神生活和社会生活中产生了重要的影响。

道教以“道”为核心，以理想的神仙世界为信仰，但也十分关注现实世界的社会生活，因为这才是道教立教的基础。《太清宝诰》曾赞“太清道德天尊”曰：“历劫度人，为皇者师，帝者师，王者师；假名易号，立天之道，地之道，人之道。”这段赞词就明确地表露了道教不仅关注天道，也关注社会人群的旨趣。为了现实社会和谐，人民幸福，国泰民安；为了更多的人能了达性命，修真合道，道教确立了“济世度人”的宗旨。这充分体现了道教重社会现实、重生命价值、重济世利人的思想义旨。

道教以道德为务。道教所言的道德，首先，她是生化宇宙万物的根源，至高无上、无处不有，无时不在，是宇宙间万事万物的根本，《道德经》说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊

道而贵德。”

作为生育宇宙万物的本体，她还有着难以言说的最高尚、最完美的品德。道虚怀若谷，有大海一样的胸怀；她像水一样无私地养育万物，柔弱不争；她生化了万物，却“为而不恃，长而不宰”，任万物自然生化。而“道”的体现就是“德”。《道德经》说：“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。”吴筠《玄纲论·道德章》说：“通而生之之谓道，道固无名焉；畜而成之之谓德，德固无称焉。”^①因而，道教以“道德”为宗。

然而，作为自然本体的道德，与人伦社会的道德也是相应的。《玄纲论·化时俗章》说：“道德者，天地之祖；天地者，万物之父；帝王者，三才之主。然则道德、天地、帝王，一也。”由此可见，道德不仅是自然本体，也是人伦政治之本。并进一步阐述说：“道德丧，则礼乐不可理。虽加以刑罚，益以鞭楚，难制于奸臣贼子矣。”“故礼智者，制乱之大防也。道德者，抚乱之宏纲也。然则道德为礼之本，礼智为道之末。执本者易而固，执末者难而危。”^②也就是说：政治之礼乐，人伦之仁义，其根本的依据都是道和德。所以太上主张遣仁义，薄礼智，以复其本。

《老子想尔注》说：“道普德溢，天下太平也。”道德作为人伦、治世、修真的宏纲，如何去宣扬道德，裨益天人，也早为道教所重视。对此，《太平经·六罪十治诀》指出：“人积道无极，不肯教人开蒙求生，罪不除也。”“人积德无极，不肯力教人守德养性为谨，其罪不除也。”并说这是“断天生道，与天与怨”，“断地养德，与地与怨，大咎人也”^③。用现代的话说，即人积有无限道德，若不肯用心履行

① 《道藏》第23册第674页。

② 同上，第674、676页。

③ 王明《太平经合校》第241~245页。

道德，是与天地与怨，与人以咎。这里针对道德施教及其社会实践，提出了严肃的要求。

再者，人以所积道德施教于人，对己是毫无损害的，对社会人群是有利的。对此《太平经》说：“夫教人以道，比若以火予人矣。少人来取之，亦不伤其本也；无极人来取之，亦不伤其本。今幸可共之，以教天下之人，助天生物，助地养形，助帝修正。”又说：“夫德以教人，比若临大水而饮之也。少人往学，亦不伤其本；无极之人往学德，亦不伤其本也。如力教教之，皆使凡人知守柔抱德，各自爱其力。”“凡人莫不俱好德化而为善者也。为教如是，乃上有益于天，下有益于地，即大化之根本，助帝王养人民，令不犯恶为耶，君子垂拱而无忧，其功着大，天地爱之。”道德像火一样可以燎原，像水一样饮之不竭，百姓受益而天人有庆。所以，必须全力倡导，从一人开始，以至万人俱受教益：“夫一人教导如此百愚人，百人俱归，各教万人，万人俱教，已化亿人，亿人俱教，教无极矣。此之善，上洽天心，下洞无极，人民莫不乐生为善。”积有道德的人有责任施教，裨益天人，使世人俱得闻道德，这是“上洽天心，下洞无极，人民莫不乐生为善”的最高善举。但作为受教者，也应力学践行，故《太平经》中说：“知天有道而反贱德恶养，自轻为非，罪不除也。”^①

道德施教的目的，在于亿万人俱得利益。为实现其理想目的，道教以道德为宗本，围绕着“济世”与“利人”展开许多教说，并身体力行，既丰富了道教的教义，又贴近了社会的生活，从而深刻地影响着广大的民众，展示了道教教义中广益社会的普遍价值。其核心内容主要体现在以下四个方面。

第一，要学修道一样的德行。道长育万物，有“长而不宰”和

^① 王明《太平经合校》第132、133页。

“道法自然”的体性；有江海能纳百川一样的胸怀；有水一样的处下不争、无私奉献的精神；道不自生，故能永恒长久。所以，张道陵在创新立道教教团之初，就提出了“行无为，行柔弱，行守雌，勿先动；行无名，行清静，行诸善；行无欲，行知止足，行推让”的《想尔戒》。以“道”所有的伟大品性，劝诫世人学修和践行。在这个学修过程中，首先要树立的是“天地与我并生，万物与我为一”的自然和谐整体观，遵循自然无为的法则。其次是要着眼于社会人群的和谐，淳朴无伪，核心则是要有德。葛洪《抱朴子内篇·微旨》说：“必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，矜人之急，救人之穷，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不妄陷阴贼，如此乃为德。”简而言之，就是要胸怀广阔，尊重他人，排除妄心，无私奉献。

第二，倡导贵生重人的理念。《度人经》说：“仙道贵生，无量度人。”道教的理想价值宗趣就是贵生、重人，祈愿世人都能终老天年，修道者能得道成仙。《太平经》中说：要当重生，生为第一。《老子想尔注》中则说：“生，道之别体也。”把“生”提到了等同“道”的高度，无生命即无大道。《坐忘论》开篇亦说：“夫人之所贵者生，生之所贵者道。”而“万物之中，人最为贵”^①。人生的神圣和可贵，促进了道教对生命存在价值和生命保养的高度重视，为此，许多经书都对如何保养生命、使生命得到升华，以及如何避免受到损害等作了精辟的论述。《道德经》说：“深根固蒂，长生久视之道。”《抱朴子内篇·黄白》则提出了：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”同时，通过正反两个方面理论和实践的比较，精辟地提出了要少私寡欲，恬愉淡泊，涤除嗜欲，不兴妄想，无有染着，弃逐声利，薄滋味，去嗔怒，

^① 《道藏》第25册第33页。

不为外物所累，不慕富贵荣名等言行要旨，以更好地保养自身的精气神，修炼好个体的生命，使人人都能各尽天年。加之举善、积功、累德、修炼心身，务道合真，使人生幸福，福寿康宁，成仙得道。

第三，乐善好施，积功累德。举善积功是道教“济世利人”最重要的内容，也是修道成仙的基石，《道德经》说：“上善若水。”《想尔注》说：“百善当修，万善当备。”乐善行善，是积大功德通往仙国的必由之路。《抱朴子内篇·对俗》说：立功为上，除过次之，为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。又云：人欲地仙，当立三百善；欲天仙，当立千二百善功。《太上感应篇》对此作了非常详细的阐述，全篇“总一千二百七十有四字，始之曰‘祸福无门，惟人自召。善恶之报，如影随形’。终之‘诸恶莫作，众善奉行’。指归精切，不过此十六字。愚夫愚妇，易知易行”^①，从而将个人的所作所为直接与吉凶祸福相联系，为善恶必将导致的后果找到合理的根据，并开拓了将道德教化深入民间、普及民众的通途。正如同先挺所言：“《太上感应篇》之作，正所以开千万世愚夫愚妇为善之门。”^②

全篇内容涉及广泛，几乎深入了所有社会领域。其中共列出善行二十四条，恶行一百六十一条，即有关于个人道德修养的内容，又有如何正确处理家庭、社会乃至与自然境界的关系及道德原则。如“不履邪径，不欺暗室；积德累功，慈心于物；忠孝友悌，正己化人；怜孤恤寡，敬老怀幼。昆虫草木，犹不可伤。宜悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危。见人之得，如己之得；见人之失，如己之失；不彰人短，不炫己长；遏恶扬善，推多取少；受辱不怨，受宠若惊；

① 龚幼采《太上感应篇》跋，《道藏》第27册第2页。

② 先挺《太上感应篇》跋，《道藏》第27册第3页。

施恩不求报，与人不追悔”等，其内容包括家庭美德、职业道德及社会公德等方面的道德原则。

不仅如此，出于对天地神灵的敬畏和虔诚的宗教感情，《太上感应篇》还将行善的范围拓展到对自然境界的保护。明确提出不能“射飞逐走，发蛰惊栖，填穴覆巢，伤胎破卵”，“无故翦裁，非礼烹宰”，“埋蛊厌人，用药杀树”，“无故杀龟打蛇”等禁忌，触犯这些规定必然导致神灵的惩罚。反之，只要行善积德，就是善人，善人者“人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀”。这样一来，即把伦理道德的修为，完全与道教的神仙信仰紧密相连了。

对善行德化的肯定，必然是对各种丑恶行为的批判与谴责。这些恶行主要包括嫉妒虚荣、损人利己等陋习，如：“愿人之失，毁人成功；危人自安，减人自益。”“窃人之能，蔽人之善；逞志作威，辱人求胜；败人苗稼，破人婚姻。”“见他荣贵，愿他流贬；见他富有，愿他破散；见他色美，起心私之。”等等。在家庭生活方面，它反对“男不忠良，女不柔顺，不和其室，不敬其夫”，“无行于妻，失礼于舅姑”，“抵触父兄”等行为。在人与人的交往中，它反对“诳诸无识，谤诸同学”，“得新忘故，口是心非”。就商人而言，不能“短尺狭度，轻称小升，以伪杂真，采取奸利”，“以恶易好”。就官员而言，不能“阴贼良善，暗侮君亲；刚强不仁，狠戾自用”，“轻蔑天民，扰乱国政；赏及非义，刑及无辜”；“诛降戮服，贬正排贤；陵孤逼寡，弃法受赂”；“乘威迫胁，纵暴杀伤”；“赏罚不平，逸乐过节；苛虐其下，恐吓于他”，“以私废公”。

道德质量的完善毕竟是一个人格“自律”的过程，因此不仅要求人们遵守外在的规则，更重要的是必须在地心上下工夫。《太上感应篇》曰：“夫心起于善，善虽未为，而吉神已随之。或心起于恶，恶

虽未为，而凶神已随之。”心是善恶产生的源头，人之祸福的关键。即使是那些有过罪过的人，只要心上觉悟，痛改前非，“久久必获吉庆，所谓转祸为福也”。总而言之，人的道德修为是人之所以为人、人之所以成仙的内在根据。人应“三善”，即“语善，视善，行善。一日有三善，三年天必降之福”。相反，“凶人有三恶”，即“语恶，视恶，行恶。一日有三恶，三年天必降之恶”。于是，“诸恶莫作，众善奉行”的教化，成为《太上感应篇》的纲领，对张扬正气，裨益社会风气产生了重大影响。

第四，要当以忠孝和顺仁信为本。这是儒家圣学与道教仙学最默契和一致的济世美德，虽然儒家与道家道教最终旨趣不同，但治世修身的要求则是一致的，这也是时代和社会的需要。为此，道教在建立之后，既注重务修道德，也注重以忠孝、仁信为核心的社会美德，以维护社会的稳定和谐。《太平经》要求人们必须忠君孝亲，因为忠孝之道本于天地之道，凡忠孝者体“天之至心”，“即得天心矣”。其《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》指出：“然上善孝子之为行也，常守道不敢为父母致忧，居常善养，旦夕存其亲，从已生之后，有可知以来，未尝有重过罪名也，此为上孝子也。”并将忠孝行为归纳为“上善之法”与“上孝之术”。所谓“上善之法”，其曰：“其行为也，常旦夕忧念其君王也。念欲安之心，正为其疾痛，常乐帝王垂拱而自治也，其民臣莫不象之而孝慈也。其为政治，但乐使王者安坐而长游，其治乃上得天心，下得地意，中央则使万民莫不欢喜，无有冤结失职也。跂行之属，莫不向风而化为之，无有疫死者也，万物莫不尽得其所。天地和合，三气俱悦，人君为之增寿益算，百姓尚当复为帝王求奇方殊术，闭藏隐之文莫不为其出，天下回应，皆言咄咄善哉，未尝有也。上老至于婴儿，不知复为恶，皆持其奇殊之方，奉为帝王，帝王得之，可以延年。皆惜其君且老，治乃得天心，天地或使神

持负药而告子之，得而服之，终世不知穷时也。是所谓为上善之臣子臣民之行所致也。”所谓“上孝之术”，其曰：“上善第一，孝子者。念其父母且老去也，独居闲处念思之，常疾下也，于何得不死之术，向可亲往居之，贱财贵道活而已。思弦歌哀曲，以乐其亲，风化其意，使入道也。乐得终古与其居，而不知老也。常为求索殊方，周流远所也。至诚乃感天，力尽乃已也……是名为太古上皇最善孝子之行，四方闻其善，莫不遥为其悦喜，皆乐思象之也。因相仿效，为帝王生出慈孝之臣也。夫孝子之忧父母也，善臣之忧君也，乃当如此矣。”这就明白指出，修道之人必须对父母尽孝，对君尽忠。

北朝道书《无上秘要》卷十五《众圣本迹品中》述赤明天帝修道成真之迹时曰：先当“仁爱慈孝，恭奉尊长，敬承二亲”。“父母之命，不可不从，宜先从之。人道既备，余可投身。违父之教、仙无由成。”^①就是要求慕道修仙之人，首先必须履行社会共同的“人道”伦理。同书卷四二《洞玄安志经》亦说：“夫学道之为人也，先孝于所亲，忠于所君，悯于所使，善于所友，信而可复，谏恶扬善，无彼无此，吾我之私，不违外教，能事人道也；次绝酒肉、声色、嫉妒、杀害、奢贪、骄恣也，次断五辛伤生滋味之肴也；次令想念冥心睹清虚也；次服食休粮，奉持大戒，坚质勤志；导引胎息，吐纳和液，修建功德。”^②如此则仙道可成。这样一来，就将儒家忠孝仁信的思想，作为道教修道的基础，并与养生修仙有机地融合在一起了。

正是基于这种结合，道教又将老子之道与儒家治国之略结合，从而使道家清静无为的哲学，由形而上落实到形而下。《无上秘要》卷四二《妙真经》曰：“夫道德治之于身，则心达志远，重神爱气，轻

① 《道藏》第25册第33页。

② 同上，第142页。

物贱名，思虑不惑，血气和平，肌肤润泽，面有光莹，精神专固，身体轻强，虚实相成，鬓发润光，佼好难终。治之于家，则父慈子孝，夫信妇贞，兄宜弟顺，九族和亲，耕桑时得，福实积殷，六畜繁广，事业修治，常有余矣。治之于乡，则动合中和，睹正纲纪，白黑分明，曲直异理，是非自得，奸邪不起，威严尊显，奉上化下，公如父子，爱敬信向，上下亲喜，百姓和集，官无留负，职修名荣，没身不殆。治之于国，则主明臣忠，朝不隐贤，士不妒功，邪不蔽正，谗不害公，和睦顺从，上下无怨，百官皆乐，万事自然，远人怀慕，天下向风，国富民实，不伐而强，宗庙尊显，社稷永康，阴阳和合，祸乱不生，万物丰熟，界内大宁，邻家托命，后世繁昌，道德有余，与天为常。”^① 看，这里所表述的道的致用，与儒家所讲的修身、齐家、治国、平天下如出一辙，只是最后的归宿略有不同，道教所追求的是“道德有余，与天为常”的境界。

两宋时期，道教净明派的兴起，更把忠孝上升为学道成仙的根本途径。《太上灵宝首入净明四规明鉴经》说：“学道以致仙，仙非难也，忠孝者先之。不忠不孝，而求乎道，而冀乎仙，未之有也。”“忠孝备而成本，可以立功。立功之道，无阳福，无阴愆，无物累，无人非，无鬼责，所以上合于三元，下合于万物也。下土呼符水治药饵，已人之一疾，救人之一病，而谓之功。非功也，此道家之事，方便法门耳。吾之忠孝净明者，以之为相，举天下之民跻于寿，措四海而太平，使君上安，民自阜，万物莫不自然。以之将，举三军之众，而神于不战，以屈人之兵，则吾之兵，常胜之兵也。以吾之忠，使不忠之人，尽变以为忠；以吾之孝，使不孝之人，尽变以为孝，其功可胜计

^① 《道藏》第25册第141页。

哉!”^①这就明白指出，净明道人除了要以“忠孝立本”之外，还需要“忠孝建功”，从而将“忠孝”从个人修养扩展到社会实践方面。净明道“忠孝神仙”的主张，在教内外产生了深远的影响，为道教修道不忘尽孝的生命伦理的传扬，为社会的稳定和谐起到积极作用。

道教济世利人的学说，有着极其丰富的内容和精神价值，且长期的利益着当时的社会与亿万民众，至今仍有着十分积极意义，需要我们当代人去继承和发扬，使之更加适应当代社会，裨益社会人群，为推动人类社会的发展和人性的完善贡献自己的力量。

（原载中国道教协会道教文化研究所、上海市道教协会、上海城隍庙编《道教教义的现代阐释》论文集，宗教文化出版社2003年版）

^① 《道藏》第24册第614、615页。

论三才相盗与贵生戒杀：道教的环保思想

在中国道教的思想中，包含着十分丰富的环保思想。尤其是在天人关系的认识及对生命万物的态度上，道教表现了罕见的洞察力和宽广的博爱心。本文就此而论，探究道教思想中的生态理念及环保思想。

一 三才相盗与人天互法

从先秦道家的道法自然、天人和合的观念，到隋唐道教的三才相盗、人天互法的思想，这是道家、道教关于人天关系认识上的一个飞跃，也是作为宗教的道教在思考人类在自然界中的地位与作用时最重要的理论成果。它反映出道家、道教在认识客观世界、主观世界及人与自然的关系方面，已达到了相当深刻的思想境界。正是出于这种历史背景，才产生了《黄帝阴符经》这部“凿天之奥，泄神之谋”的惊世之作，从而与老子《道德经》并列，成为道教最重要的经典之一。正如张伯端《悟真篇》所说：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文止

五千。今古上仙无限数，尽于此处达真诠。”^①

关于《阴符经》的来历，历史上曾有过各种不同的看法，上自轩辕黄帝，下至唐代李筌，或言为战国著作，或指为南朝文献，一时难以确定。据王明先生考证，大致有如下几种观点：

(1)《阴符经》旧题黄帝撰，所以也叫作《黄帝阴符经》。因而有题伊尹、太公、范蠡、鬼谷子、张良、诸葛亮等注解。这一说法最不合理。宋黄庭坚说：“《阴符经》出于唐李筌。熟读其文，知非黄帝书也。”“又妄托子房、孔明诸贤训注，尤可笑。”好事者说黄帝撰经，并且假托太公、张良等作注，这些都是显明伪托之说，不可置信。

(2)《阴符经》是战国或战国以前的书。胡应麟据《战国策·秦策》载苏秦读《阴符》，《隋志》有《太公阴符铃录》、《周书阴符》，认为战国之“阴符”即今之《阴符经》。北宋邵雍以《阴符经》为战国时书，程颐以为非商末即周末，梁启超说“其文简洁，不似唐人文学”，“置之战国之末，与《系辞》、《老子》同时可耳。盖其思想与二书相近也”，断定《阴符经》是战国末年的著作。

(3)《阴符经》是北魏道士寇谦之作。清姚际恒著《古今伪书考》，据唐末杜光庭《神仙感遇传》载寇谦之、李筌事迹，认为此书当为寇谦之所作，而李筌得之。全祖望也赞同这个观点。

(4)《阴符经》为唐代李筌所作。宋黄庭坚、朱熹皆主此说。然王明先生认为，根据经文与李筌注文的差异、唐代碑记文献所载，可以证明李筌只曾作注，未曾依托作经。

此外，明杨慎认为“《阴符经》非黄帝书，盖出后汉末”。余嘉锡先生认为《阴符经》不是李筌所假托，而是出于东晋杨羲、许谧辈所

^① 《道藏》第3册第17页。

作。这些均为一家之言，难以定论^①。但该书于唐初公开于世，并立即为道教所重视，这是可以肯定的。

《阴符经》自问世后，在历史上曾获得非常崇高的地位。唐初，著名书法家欧阳询曾书写《阴符经》赠人。褚遂良奉唐太宗、唐高宗之命，两次书写《阴符经》。继李筌为《阴符经》作注以后，著名道士张果也曾为其作注。其后，吴筠阐述道家理论，其文章不止一次援引《阴符经》。王冰整理《内经》以后，作《素问六气玄珠密语》，其序言曰：“圣人云，天生天杀，道之理也。若能究其玄珠之义，见天之生，可以延生；见天之杀，可以逃杀。《阴符经》曰：观天之道，执天之行，尽矣。此者是人能顺天五行六气者，可尽天年一百二十岁矣。”^②

到了宋代，《阴符经》越过《庄子》、《列子》等书，成为和老子《道德经》同等重要的道教经典，如张伯端认为，《阴符经》和《道德经》一样，乃是古今一切神仙得道的必由之路。他的《悟真篇》多次称引《阴符经》：“先且观天明五贼，次须察地以安民。民安国富方求战，战罢方能见圣君。”“三才相盗食其时，此是神仙道德机。万化既安诸虑息，百骸俱理证无为。”“须将死户为生户，莫执生门是死门。若会杀机明返覆，始终害里却生恩。”这里所说的“观天”、“五贼”、“三才相盗”、“害里生恩”，都是《阴符经》的思想。“国富”、“安民”、“求战”之类，则是《阴符经》上、中、下三篇篇名的大旨。

金元兴起的全真道，史称北宗，创始人王重阳，在他认为必读的三五本经书中，就有《阴符经》。王重阳说自己：“理透《阴符》三

① 王明《道家 and 道教思想研究》第140页、145页，中国社会科学出版社1990年版。

② 《道藏》第21册第509页。

百字，搜通《道德》五千言。”^① 王重阳大弟子马丹阳亦说：“学道人
不须广看经书……若河上公注《道德经》、金陵子注《阴符经》，二者
时看亦不妨。”^② 直到王重阳的再传弟子、丘长春的高足尹志平也坚
持认为：“道人虽未能广学，《阴符》、《道德》、《清静》三经，又岂可
不学。”^③

由于道教对《阴符经》十分重视，先后出现几十种注释，使道教
之外的人士亦把《阴符经》作为道教理论的代表。北宋高僧智圆说：
“宗儒述孟轲，好道注《阴符》。”^④ 儒家亦对此书十分重视，程颐说：
“《老子》言甚杂，如《阴符经》却不杂，然皆窥测天道之未尽者
也。”^⑤ 闾丘次孟说：“《阴符经》所谓自然之道静，故天地万物生；
天地之道浸，故阴阳胜；阴阳相推，变化顺矣。此数语，虽《六经》
之言无以加。”朱熹评述说：“如他闾丘此等见处，尽得。”^⑥ 不仅如
此，朱熹还化名“崆峒道士邹訢”，作《黄帝阴符经注解》，以理学心
性理气之说解释经旨，并多处附加按语，赞誉其经文“极说得妙”、
“最下得好”、“此等处特然好”。五代时期，契丹太子耶律信将《阴符
经》译为契丹文，从此《阴符经》又在辽金统治的地区流传开来。元
代大儒刘因亦教其弟子们读《阴符经》，他说：“史既治，则读诸子
者，《老》、《庄》、《列》、《阴符》四书者，皆出一律，虽云道家者流，
其间有至理存。”^⑦ 明代理学家吕坤指出，《阴符经》其言“洞造化精
微，极天人蕴奥，契性命归指。帝王得之以御世，老氏得之以养身，

① 《重阳全真集》卷十三《浣溪沙》，《道藏》第25册第763页。

② 《丹阳真人语录》，《道藏》第23册第704页。

③ 《清和真人北游语录》卷四，《道藏》第33册第175页。

④ 智圆《闲居编》卷四八《潜夫咏》。

⑤ 程颐《遗书》卷十五。

⑥ 《朱子语类》卷一二五。

⑦ 刘因《静修集·叙学》。

兵家得之以制胜，术数家得之以成变化而行鬼神，纵横家得之以股掌人群，低昂时变。是书也，譬江河之水，惟人所挹。其挹也，惟人所用”^①。

总而言之，《阴符经》自公布于众之后，即受到三教九流的关注，为众多思想家、学者所重视，历代注本多达百种之多。故世人评价曰：“备识天地意，献词犯乾坤。”“口含造化斧，凿破机关门。”^②“不测似阴阳，难名若神鬼。得以升高天，失之沉厚地。”^③

和老子《道德经》一样，《阴符经》也有着美丽的文辞，它犹如一首诗：“天发杀机，移星易宿。地发杀机，龙蛇起陆。人发杀机，天地反复。天人合发，万变定基。”其用辞的雄浑，气势的浩大，语言的铿锵，完全可以和魏武曹操的“东临碣石”媲美。它又是格言：“生者死之根，死者生之根。恩生于害，害生于恩。”这样的格言，很自然地使人们起《老子》的“祸兮福所倚，福兮祸所伏”。当然，认识到“祸福相倚”固然不易，认识到“害生于恩”则需要对生活更深刻的观察。祸福相倚只是从外在表现说明了社会生活的变幻无常，反映了人们对这变幻无常的感慨、迷惘和无能为力。所以在祸福相倚之后，《老子》就说：“孰知其极”，“正复为奇，善复为妖”。而“害生于恩”则是从人的行为出发，说明由之产生的后果，从而指导人们的行为，具有积极有为、自主生命的性质。

在这部颇具奇异文采的经中，作者提出了一个以“三才相盗”为核心的天人理论。经曰：“天生天杀，道之理也。天地，万物之盗。万物，人之盗。人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。”^④所谓“三

① 吕坤《阴符经注·序》。

② 陆龟蒙《读阴符经诗》。

③ 皮日休《读阴符经诗》。

④ 俞琰《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册第831页。

才”，是指天、地、人。在中国古代农业社会，由于天时、土地、生物对农业生产的重要作用，古代哲人提出天、地、人“三才”的说法，有所谓“天地人和”。《周易·系辞下》曰：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”^①

这里所说的“三才之道”，是研究天、地、人的法则。人类要效法自然界的规律。《周易·系辞上》曰：“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵。备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之。”《周易·乾卦》曰“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”^② 也就是说，行三才之道，是遵循自然法则，以实现人类的利益。这亦是荀子所说的：“万物得宜，事变得应，上得天时，下得地利，中得人和，则财货浑浑如泉涌，汭汭如河海，暴暴如山丘。”^③ 人类便可以得到无尽的财富。因而按照三才之道的思想，人类在认识自身和自然价值的基础上，从事自己的活动，实现自然、经济、社会三者的持续发展，这是人类社会发展的价值目标。

所谓“盗”，即悄悄地窃取、不露声色地利用。“三盗”，是指天地、万物、人互相盗取，彼此利用，共同生存。此三者如协调、适宜，则三才皆显安好，天下即大吉太平。正如元人俞琰注：“天地养万物，亦害万物，故曰天地万物之盗。人养万物，亦害万物，故曰万物人之盗。万物养人，亦害人，故曰人万物之盗。不言其养而言其

① 上海涵芬楼景印宋刊本。

② 上海涵芬楼景印宋刊本。

③ 《荀子·富国》，《诸子集成》第3册第135页。

害，盖亦即其反者而言之也。若夫三者各得其宜，则天地位焉，万物育焉。故曰三盗既宜，三才既安。”^①

《阴符经》开篇即曰：“观天之道，执天之行，尽矣。”指出人们行动的首要条件，就是认识和掌握这个天道，因为天的行为，没有不合符道的，只有人的行为有“道”与“非道”之分。观，这是观察、研究。不过不是一般意义上的观察，而是指要全身心投入的研究。“观者，五眼圆明也。明其天眼、慧眼、法眼、道眼、神眼，五光明澈，则五蕴归空，见其天道也。”^② 因此，观就是非常深刻地认识。认识了天道，掌握了自然界的运动规律，这就“尽矣”，到达认识的极点了。

天道运行的重要内容，就是五行生克。经中曰：“天有五贼，见之者昌。五贼在心，施行于天。宇宙在乎手，万化生乎身。”这里所说“五贼”，就是五行相克。汉代人把五行相克，称作五行“相贼”。《淮南子·本经训》曰：“阴阳储与，呼吸浸潭，包裹风俗，斟酌万殊，旁薄众宜，以相呕呬酝酿，而成育群生。是故春肃秋荣，冬雷夏霜，皆贼气之所生。由此观之，天地宇宙，一人之身也。六合之内，一人之制也。是故明于性者，天地不能胁也。”^③ 王充《论衡·物势篇》亦载：“五行之气，天生万物。以寓物含五行之气，五行之气，更相贼害。”“欲为之用，故令相贼害。贼害，相成也。故天用五行之气生万物，人用万物作万事。不能相制，不能相使；不相贼害，不成为用。金不贼木，木不成用；火不炼金，金不成器。故诸物相贼相利。”^④

① 俞琰《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册第831页。

② 刘处玄《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册第818页。

③ 《诸子集成》第8册第121页。

④ 《诸子集成》第3册第28页。

传统的思想中，五行不仅相克，而且相生。五行相生相克的学说，是我国最早的一种宇宙理论，所谓“天生五材，民并用之”，说明金、木、水、火、土都是为人所用，自然界是有价值的，它为人类所用。一般而言，五行相生的关系是一种自然关系，它反映了事物相互依赖的一面。在人类发展的初期，人类曾利用这种相生关系，解决了自己的衣食问题，如利用木生火，发明了火；利用水生木，发展了农业和园艺等，从而对人类的发展起了重要作用。五行相克的关系，即在自然关系之上加上了人为的作用，如用火克金、金克木的原则，改进了工具。火克金，可以从矿产中得到金属并加工成各种工具；金克木，金属工具又可把木材加工成种种用器。

铁和木的结合，是古代生产工具的主要形式，工具的改进，极大地提高了人类生存的能力，创造了灿烂的古代文明。当然，古代思想家无法从这样广阔的历史角度来看问题，但他们懂得火克金、金克木的重要性，因此也知晓五行相克的重要性。从某种意义讲，对于人类的发展，事物的相互制约比事物的相互依赖，具有更重要的意义。

无论是古代还是今天，许多思想家都注意到，人的作用和自然过程是相反的。老子、庄子把世界的过程分为两类：一类是天然，一类是人为。他们赞成天然而反对人为。赫胥黎的《进化论与伦理学》认为：一块耕地，人不管它，就会杂草丛生；一只船，人不管它，就会锈蚀腐朽。人的作用就是除草、防锈，而这是违反自然过程的。

与老庄学说不同之处，《阴符经》在承认天人合和的基础上，重视的是事物的相制相使，是人对万物的改造和利用。因此说天有五种贼害，谁发现谁就昌盛，“五贼”装在心里，对天采取行动，宇宙就掌握在手里，万物都将由人创生。这样一来，由老子所说的“人法天地”的关系，转化为“人天互法”的关系。正如元人王道渊所说：

“天法人，人法天，《阴符》之所以作也。”^①“三即立，万物生焉。生万物者，道也。成至道者，人也。圣人所以建天地，施德化，修性命，定人物，此《阴符》所以作也。”^②这种人天互法的基础，就是建立在三才相盗的客观事实上。

经中曰：“天地，万物之盗。”是说天地为万物所盗取，亦即万物盗取天地阴阳之气而生。李筌解释说：天是阴阳的总名。阳气轻清上浮为天，阴气重浊下沉为地，天地相连而不相离。阴阳二气之中又有儿子，名曰五行，五行为天地阴阳之功用，万物以五行而生，故万物又为五行之子。如人能够了解天地阴阳之道，掌握五行真气运化之秩序，则可以知晓天地社会的兴废，明察万物人身的生死^③。

在古人看来，人与万物，都是由元气所生；天阳地阴，天赋予神气，而地赋予形质，万物都是由气、形、质所构成的。对此，《庄子·秋水》说：我自知是自然的产物，由天地给予我形貌，并且禀受阴阳之气。在《列子·天瑞》中对气、形、质的形成，有更详细的论述：“太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具，而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也。乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人，故天地含精，万物化生。”^④万物既是盗取天地精华而生成，所以说“天地，万物之盗”。此为三盗之第一义。

经中曰：“万物，人之盗。”是说万物为人所盗取、利用，以生养

① 王道渊《黄帝阴符经夹颂解注》序，《道藏》第2册第833页。

② 王道渊《黄帝阴符经夹颂解注》卷一，《道藏》第2册第834页。

③ 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

④ 《诸子集成》第8册第2页。

自己。如取五谷以为食，取丝绵以为衣饰，取木石为宫室，取金属为刀兵，取牛马为坐骑等，万物为我利用，所以说“万物，人之盗”。《列子·天瑞篇》中有一故事，讲述了人盗万物而求发展的诀窍。在齐国有一位姓国的大富豪，当有人问他致富的原因时，他说是善于“盗窃”。所谓“盗窃”，就是利用天时、地利，借云雨之滂润，依山泽之孕育，去种庄稼，收五谷，筑房屋、置产业；在陆地上，盗窃归天地所有的禽兽；在河流中，盗窃归自然所有的鱼鳖。这就是他致富的秘诀。究其根本，人的生命本出自天地，其生存亦必须依赖天地，故盗万物为己用亦为必要。此为三盗之第二义。

“人，万物之盗。”就是说人亦反被万物所盗取。人虽利用天地，盗取万物以养活自己，但如沉沦于声色犬马之欲，为外物所役使，甚而殉身丧命，则人反而为万物所盗。又如水火，是人们日常生活中不可缺少的东西，故人盗水火自用，这是有利之处。但如失去控制，水火成灾，贼害于人，亦为万物所盗。此外，人为了使所需之物取之不尽，而繁衍、改良了它，这样一来则是万物反盗人类的智能，靠人的维护而生生不竭。实际上，人与万物的关系不仅表现在外部的互相利用方面，即使在人体的内部也仍然存在，正如王道渊所说：万物的生成与人同时，人身之内生有八万四千小虫^①。简略而言，体内五脏被蛲虫、蛔虫盗食，体外皮肤被跳蚤、蚊虫叮咬，这些都是万物盗人的例子。此为三盗之第三义。

万物盗天地，人盗万物，万物盗人，这是三才相生相克的基本状况，亦是天地运化的客观规律。元人胥元一说：万物盗天地而生，人盗万物而养，万物盗人而成，此为三才相生、相养、相成的正理^②。

① 据王道渊《黄帝阴符经夹颂解注》意译。

② 据胥元一《黄帝阴符经心法》意译。

自然的正理，理应遵行道的法则。对此，李筌说：凡彼此的相盗，皆须遵循大道。人的所作所为，宜令其尽合其宜。只有这样，三才可以无损、各安其任，皆使不过度越分以伤本性，这样便可免除天下的祸患^①。

二 观时盗机与四不违诀

这种符合自然之道的“有道”之“盗”，就叫作“盗机”。《黄帝阴符经》说：这个盗机，普天下没人看不见，但却没有人能认识。如君子掌握了它，身安事成；小人得到了它，轻生玩命。也就是说，盗机所产生的现象容易为一般人发现，但其深层的本质却难以被人了解，正如李筌所说：盗机深奥玄妙，容易看到，难以把握。例如国氏盗取天时地利而获富，人皆见种植收益，而不知其中的深理。那么究竟什么是盗机？这是指在未见到之前，当预先知道将来的结果，暗设计谋，运用智能，抓住时机，于常人不知不觉之中，盗窃利益于将来，以生养自己，这就叫作盗机。^②

所谓“盗”，亦即悄然难晓的意思。天地运作，无声无息；万物生息，不知不觉；人之存亡，潜生暗息。于不经意之中，天荒地老，物毁人去，其发展的过程犹如一个高明的大盗窃取他物而毫不张扬。所谓“机”，是指时机、机宜，指天道运化之初萌，人事变动之征兆，皆因隐蔽难察，故谓之机。《黄帝阴符经》说：“食其时，百骸理。动其机，万化安。”宋人蹇昌辰解释说：机者，得失变化之关键时刻，其天地、万物、人都处在否泰、兴亡、损益、盛衰的两极发展之

① 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

② 同上。

中^①。朱熹亦说：人能利用天地之时则百骸安好，人能掌握运化之机则天下太平，这就是盗的原则^②。《天机经》也指出：圣人观时而用，应机而制，故能运生杀于掌内，成功业于天下。

在这个三才相盗的天人结构中，唯有人具备道德的主体性。故其动机的善恶与价值的取舍，往往决定了盗机所产生的结果。刘海蟾说：君子知大道包含万善，故所作所为追求的是和谐与完善，举凡所有的活动皆有美好的动机，以之与大道合契。乃至精思守一，取天地之微妙，以资养真性；或盗万物之精华，神水金液，以致神仙，故曰君子得之以身安事成。小人得知其机，追求浮华奢淫。这样一来，穷兵黩武则军旅败亡，望上高攀则荣消辱至，或因贪婪而损伤自己，或因财色而祸害终身，虽然可以荣贵一时，但最终难免咎患，盖因不知大道的真旨妙机，以至于此，故曰小人得之却轻生玩命^③。这就非常明确地指出，在利用万物、改造自然的过程中，人类道德水准的高低，有着至关重要的作用。

面对自然三才互盗的环境，人并非无所作为，而是可以主动地驾驭自然，积极地参与万物的运化。《黄帝阴符经》说：“观天之道，执天之行，尽矣。”对此李筌解释说：人与禽兽、草木一样，都是由阴阳的运化而生，但人又为万物之灵，位处天地的中心，心怀智慧权谋，能够反照自性，穷达事物的本始，盗取阴阳五行之气而用之^④。换言之，人是具有自我意识的主体，既能认识自我本性，又能知晓自然规律，取万物为己用。而盗取天地万物的过程，亦是对自然的认识过程，是人掌握自然规律、因势利导加以利用的历史。

① 据蹇昌辰《黄帝阴符经解》意译。

② 据朱熹《黄帝阴符注解》意译。

③ 据《黄帝阴符经注解》（十真本）意译。

④ 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

圣人在盗万物、取天机的过程中，在充分发挥主观能动性的同时，应尊重客观世界的规律，效法天道自然之静，因为无论什么时候，人的生存与社会的发展，都必须在大自然这个先天决定的环境中，别无选择。《黄帝阴符经》说：自然之道寂寥宁静，天地万物不断生衍。天地之道不知不觉地运作，一会儿阴胜阳，一会儿阳胜阴，阴阳交替推移，变化有条有理，所以圣人知自然之道不可违背，顺势利导而利用之。也就是说，作为宇宙本源的道体是无声无息、寂静不变的。由道体所生的天地万物，则是在逐渐地生灭变化，并以阴阳交替的形式在运作。这种交替是缓缓的、慢慢的，犹如水的浸润，不知不觉，你进我退，此胜彼负，万物就是生存在这样一个有序的空间环境中。

天地间阴阳的交替推移，即是自然之道。圣人的所作所为便应效法自然之道，顺从阴阳消息的规律，利用生杀克胜的法则，此即经中所说的顺势利导而用之。蹇昌辰曰：自然之道有其固有的规律，故圣人知其不可违背，而顺势利用。所以说人法地，地法天，天法道，道法自然。换言之，在道教看来，人类与天地、万物的关系并非仅限于互相盗取互相利用，其中尚隐藏着一个重要的因素，那就是大自然与万物还是人类最好的老师，是启迪人的智慧、促进社会发展的无穷动力。

《道德经》说：最高的善像水那样，善于帮助万物而不与万物相争，它停留在众人所不喜欢的地方，所以最接近“道”。《关尹子》说：天下之物多达亿万，但天地并不据为己功，故圣人管理国家，应效法江海，含尘忍垢，这样便万邦归流，天下拥戴。这是引天道来说明人类所应有的谦德，让人向天地学习无私的品质。又说：天下万物各适其生成，无一物而窒塞不通。故圣人效法大道而无为，以德应变而致用。这是用自然无为、生养万物的事实，教育人们顺应客观的规

律，在永恒变化的世界中求得发展。

不仅天地为人道之师，万物亦给人类以启示。《关尹子》说：圣人向蜜蜂学习而设立君臣制度，向蜘蛛学习而纺织、结网，向拱立的老鼠学习而制定礼仪，向征战的蚂蚁学习而设阵打仗。圣人就是这样善于向万物学习，再去教育贤人，帮助一般人。但唯有圣人能使自己与自然万物合一同理，所以心无先入为主的偏见，能行种种方便，善利天下。

总结《阴符经》的盗机学说，其核心是在尊重自然客观规律的基础上，把握住事物发展的关键，以追求万物昌盛、天人共安的理想社会。对此，《关尹子》中所说的“四不违”原则便是这种学说最好的注解。

《关尹子》说：天不能使莲花冬天开放，使菊花春天开放。因此圣人不违天之四季，不逆时之通塞，这是“不违时”。地不能使河南生产橘柑，使江南生养狐貉，因此圣人不违地之风俗，不逆气之变化，这是“不违俗”。圣人不能使手走路，使足握物，当各尽其能，这是“不违我所长”。圣人不能使鱼在空中飞翔，鸟在水中游驰，任鱼游水中，鸟腾高空，这是“不违物所长”。这样一来，天地万物可变动，可静止，可晦藏，可明显，唯不可以拘泥，当随时达变，运化生养万物，这就是道^①。也就是说，只要遵循这四条基本原则，不违拒造物之变化，不拘守人间之死法，便可以应变无穷而为妙道。

从三才互盗的生存空间，到强调人在改造自然、利用自然方面的主观能动性，强调人在大自然中的重要作用与地位，最后仍归根于道法自然，这是《阴符经》中的三才相盗学说的基本思想。显然，《阴符经》中的这种理论框架，仍然是建立在道家传统的天人合一的思想

^① 据牛道淳《文始真经注》意译。

之上的。与老庄所说的不同之处，是《阴符经》更加鲜明地突出了人的主观能动性，反复强调了人在天人关系中的主导地位，这样一来，使道家传统的天人合一观发生了一个巨大的变化，从而消除了其中原有的消极因素，高扬了人在改造自然、利用自然中的客观价值，成为道教思想中的一枝奇葩。这枝奇葩具有以下特色：

一、在天人合一的境界中实现自我主体性，这与西方哲学讲主体是有所区别的。从古希腊的智者普罗塔哥拉提出“人是万物的尺度”这一命题，以人作为中心，到近代康德建立起完整的主体性哲学，西方哲学尤其是近代哲学主要是在人与自然的相分离相斗争中讲主客关系，主张对自然环境的征服与控制。与其相反，《阴符经》的盗机哲学则以人和自然的协同与和谐为大前提，在此前提下讲人对自然法则的认识和利用，即人对天地万物的合理取舍。天与人尽管存在相互盗取的矛盾关系，但二者的对立是次要的，统一是根本的，天人之间通过互盗建立起反馈系统，而信息的反馈使二者达于统一，即所谓天机与人机的“暗合”。故在《阴符经》中，看不到人与天的根本分离和对立。也正是此点，使它既有别于道家传统的天人合一观，亦与儒家天人感应的学说异趣，从而独具风采。

二、在《阴符经》中，顺从天道和改造自然达到了有机的结合。顺从天道是前提，而天道的基本内容是五行生克，懂得了五行生克就可以合理适序地利用自然。这样，顺从天道的本身包含着对自然的积极改造，而改造自然又是遵循着天道，二者在时间和空间上都是统一的，而不是分开的。同时，它也不只是对某些局部情况的说明，而是人和自然关系的普遍原则。《阴符经》的这些思想，体现了人在自然面前的一种积极的态度，使人类改造和利用自然的要求获得了理论上的认可。所以它在问世以后，人们常常援引，把它作为改造自然、自主生命的思想依据。

三、在三才相盗的交换中，即人利用、改造大自然的过程中，强调作为主体的人在道德自律方面的重要性，所谓“君子得之固躬，小人得之轻命”，明确指出了由于人们不同的道德取向，在利用自然的过程中，可能出现截然不同的结果。用《列子·天端》所举国氏致富的例子来讲，国氏的致富是为了整个社会的福利，而去取用自然的财富，这是合理合法、顺应天道的。相反，那些封建诸侯只是为私利掠夺积聚财富，这是反社会的、不道德的，因此必然造成社会大乱、天人共愤。元末明初，刘伯温作《郁离子》，其《天地之盗》讲：人，是天地之盗，但只有圣人才真正懂得盗机。盗，不是“发藏取物”，而主要是“执其权，用其力”。如春种秋收，高处建房，低地凿池，水上行舟，因风作帆。而一般人不懂得盗机，以至于“遏其机，逆其气”，甚至只知道无限制地盗取自然界的物质，这就必定会造成“物尽而藏竭”。

以上的这些相当深刻的思想，对于现代工业文明的各种弊病，不也是一种尖锐的批判吗？在人类利用现代高科技向大自然展开更大规模征服的今天，在人类文明面临全面危机的时候，古老的道家智慧与道教思想，是否能够启迪我们的心灵，重新确定人在大自然中的作用与地位呢？这将有待更多的智士哲人去探索。但不管如何，道教的这些充满智慧的思想结晶，是人类精神文明的重要成果。

三 贵生戒杀与慈心物命

贵生戒杀，这是道家、道教学中重要的思想，也是其最有价值的理论成果之一。这是从《道德经》中的道生万物的宇宙观发展来的，它所遵循的是一条万物递进化生的路线。这个生生不息不断发展的“生”字，使道教的哲学具有了一种积极的进取精神。《老子想尔

注》将“生”代替“人”，而与道、天、地并列为“域中四大”，认为“生”是“道之别体”，是道在天地间的具体显现，无生命即无大道。《太上老君开天经》中描述了万物的形成及生命的起源，它说：太初剖判，天地初分，中有日月，包含元气，“生生之类，无形之象，各受一气而生。或有朴气而生者，山石是也。动气而生者，飞走是也。精气而生者，人是也。万物之中，人最为贵”^①。这就明白地指出，万物是大自然运化的产物，生命是阴阳精气和合的结果，其中并没有什么天神的功劳。《抱朴子内篇·黄白》说：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”《悟真篇》说：“药逢气类方成象，道在希夷合自然。一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天。”^② 这些都是道教重视现实，参与造化精神的体现。

道教生命伦理的基本价值取向就是贵生。在被道教奉为万法之宗、群经之首的《度人经》中，开卷即宣扬“仙道贵生，无量度人”之旨。元始天尊说经十遍，天地开辟，万物长生。至第八遍时，“妇人怀妊，鸟兽含胎，已生未生，皆得生成”^③。在这里，生命得到了最美好的歌颂与赞誉，从孕育到诞生，整个过程都是非常神圣的。如人受生于胞胎之中，“三元育养，九气结形，故九月神布气满能声。声尚神具，九天称庆，太一执符，帝君品命，主录勒籍，司命定算，五帝监生，圣母卫房，天神地祇，三界备守，九天司马在庭，东向读《九天生神宝章》九过；男则万神唱恭，女则万神唱奉；男则司命敬诺，女则司命敬顺，于是而生。九天司命不下命章，万神不唱恭诺，终不生也。夫人得还生于人道，濯形太阳，惊天骇地，贵亦难胜，天

① 《云笈七签》卷十六《九天生神章经》，《道藏》第22册第123页。

② 《道藏》第2册第936页。

③ 《道藏》第1册第5页。

真地神，三界齐临，亦不轻也。当生之时，亦不为陋也”^①。正是在万神唱恭，惊天骇地的庄严而神圣之际，一个个新的生命诞生了。从表面上，这段描述生命孕育产生的过程中，似乎充满了神秘色彩。然而，也正是因为这些包含深切情感的文句，使人们对生命满怀敬畏，从而懂得应该珍惜生命，维持生命，重视一切生命的存在价值。

统观世界的各种宗教，道教对生命价值的肯定是相当高的。道教诸经之论生命，可谓群经一词，无出“贵”字。如《三天内解经》卷下说：“真道好生而恶杀，长生者道也。死坏者，非道也。死王乃不如生鼠。故圣人教化，使民慈心于众生，生可贵也。”^②《灵宝无量度人上品妙经》卷五说：“君民安泰，亿劫长存，乾坤静肃，日月合明，昆虫遂性，至化无边。”^③《太清境太清经》说：“凡天下之民，均同是性。天性既善，悉生万物，无不置也。地性既善，养生万物，无不置也。圣人悉乐理天下，而实法天地，故万物皆受其大功大善。神仙真人助天地而不敢轻，尊之，爱之，佑之。”^④由此可见，生命关天，岂可轻视，任意暴殄。

在道教看来，人类财富的多寡，并不是以拥有多少金银珠宝为标准，而是以自然界的生命兴衰与物种多少来评判的。《太平经》中有《分别贫富法》，明确指出，所谓“富”，是指万物备足，生命尽其年，物种延续发展而不绝。它说，在上皇的时代，有一万二千多种物品生出，名为富足。中皇的时代物种略减，已不足一万二千种，故为小贫。至下皇时物种更少了，为大贫。此后，物种难以足万，为极下贫。天地为人之父母，此父母贫极，则人子亦大贫，结果天地人皆悉

① 董思靖《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》卷一，《道藏》第6册第395页。

② 《道藏》第28册第416页。

③ 《道藏》第1册第25页。

④ 《太上三十六部尊经》，《道藏》第1册第597页。

被伤，“为虚空贫家”^①。这种尊重生命、强调保护物种的思想，早在一千八百余年前就被提出，不能不说是道教对于维护生态平衡、保护环境的一大思想贡献。

正是基于这种认识，道教要求人们爱及昆虫草木鸟兽，爱及山川河流，爱及日月天地，不要无辜伤害任何生命。《元始天王欢乐经》说：保护万物，应简朴自己的居室。廉洁克己，应远离酒色。保养形神，应常行仁德。对待他国，应常行慈念。安乐众生，应减少畋渔。放赎生命，应克制饮食。《元始洞真慈善孝子报恩成道经》说：要教育世人，懂得慈爱恭敬，遵顺自然的规律，持守正道以宝身形，怜悯万物而不伤害生命。这些道教经典，都异口同声地肯定了善待万物的必然性和道德价值，承认宇宙间的生命都各有其存在的价值，同人的生命一样，应当得到重视和保护。

在道教看来，尊重生命，善待万物，正是大道本身拥有的普济救世美德的最好体现，亦是做人的根本与修道的必须。唐张弧《素履子·履仁》指出：好生恶杀为仁，爱人利物为仁，慈惠恻隐为仁，拯溺救危为仁。“或救黄雀，或放白龟，惠封于伤蛇，探喉于鲠虎，博施无倦，惠爱有方，春不伐树覆巢，夏不燎田伤禾，秋赈孤寡，冬覆盖伏藏，君子顺时履仁而功，仁功著矣。”^②《刘子·爱民》亦说：“先生之治，上顺于时，下养万物，草木昆虫不失其所，獭未祭鱼不施网罟，豺未祭兽不修田猎，鹰隼未击不张四尉罗，霜露未沾不伐草木。草木有生而无识，鸟兽有识而无知，犹施仁爱以及之奚，况在人而不爱之乎。”^③由此可见，在道教重生思想中包含着对天地万物的热爱及其慈悲仁爱的真情。

① 王明《太平经合校》第30页。

② 《道藏》第21册第703页。

③ 同上，第738页。

慈悲仁爱，本为道家千年优良传统。《道德经》说：“吾有三宝，持而保之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”《赤松子中诫经》说：“人为天地之本，当为善。”“人行善道，天地鬼神赐福助之，增延寿考，无诸恶事。”^①《抱朴子内篇·对俗》说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”^②清黄正元《太上感应篇图说》曰：“慈者，万善之根本。人欲积德累功，不独爱人，兼当爱物，物虽至微，亦系生命。人能慈心于物命之微，方便救护，则杀机自泯，仁心渐长矣，有不永享福寿者乎！”^③这就把行善积德与修道成仙明确地联系在一起了。一个人要想成仙，就必须慈爱万物，积大功德。道书中载述的成千上万的仙真事迹，无论其面貌、事迹怎样神异离奇，但普遍具备符合时代特征的高尚德行，遂至感通上真下降，度升天界。在这里，神仙成为修道成功的典范，人性的完善亦发展到极点。

重生贵人的道德取向，必然导致放生戒杀的行动。清黄正元《感应篇图说》指出：“大抵慈是善，放生实养慈术也。”“放生功德浩无边，安得富人不惜钱。寒士寡财须爱物，先持戒杀贵心坚。”^④“三教圣人，功用虽不同，其仁慈爱物，仰体上帝好生之心则一也。”^⑤《太上宝筏图说》说：“细物宜存保护心，昆虫也解报藏金。初生草木休伐折，麟趾他年送好音。”“昆虫物之至微者也，草木物之无情者也，存心仁爱者犹不忍伤，况其它乎！”^⑥《吕祖戒杀文》说：“世人不惜物命，图彼甘美，资我贪饕，不知人物同生天地，各有痛痒，各具性灵，贪生恶死，莫不皆然。忍令汤浔刃割，血肉狼藉。一日之中，一

① 《道藏》第3册第447页。

② 王明《抱朴子内篇校释》第47页。

③ 《藏外道书》第27册第143页。

④ 同上。

⑤ 同上，第147页。

⑥ 同上，第632页。

家杀一命，百家杀百命，以至成千累万，杀气血光，上昏天日。天心好生，人心好杀，积惨既久，所以灾伤刑戮，盗贼刀兵，杀人如草，聚为恶劫，此自然之公案也。”^① 蒋省庵《戒杀生说》曰：“人能戒杀，还须放生。既知放生，断须戒杀。若放生而不戒杀，是何厚于野外之羽鳞，而薄于厨中之飞走耶，其亦倒行而逆施矣。不特杀生当戒，蠢动含灵，皆为物命，求丝煮茧，锄地杀虫，念衣食之由来，皆杀彼以自活。若弃膻聚蚁，覆巢取卵，毁垣破蛰，玩鸟捉虫，尽是伤残物命，所宜深戒。”^② 《救济格》曰：“天地好生，微物同一躯命，故人惟兼尽物性，方为尽全吾性。体此意者，樽节爱养，戒杀放生，自有所不能已也。”^③ 《文昌帝君阴骘文》亦说：“欲广福田，须凭心地，行时时之方便，作种种之阴功，利物利人，修善修福，正直代天行化，慈祥为国救民。忠主孝亲，敬兄信友。或奉真朝斗，或拜佛念经，报答四恩，广行三教，济急如济涸辙之鱼，救危如救密罗之雀。矜孤恤寡，敬老怜贫，措衣食，周道路之饥寒，施棺槨免尸骸之暴露。家富提携亲戚，岁饥赈济邻朋，斗秤须要公平，不可轻出重入。奴仆待之宽恕，岂宜备责苛求。印造经文，创修寺院，舍药材以拯疾苦，施茶水以解渴烦。或买物而放生，或持斋而戒杀，举步常看虫蚁，禁火莫烧山林，点夜灯以照人行，造河船以济人渡，勿登山而网禽鸟，勿临水而毒鱼虾。”^④ 如是则吉神保护，百福骈臻，千祥云集。这是利用道德的力量，规劝人们珍惜生命，奉行众善。反之，对于那些暴殄天物，残害生命的各种恶行，道教给予了无情的揭露与严厉的批判。

① 孙念劬《全人矩矱》卷三，《藏外道书》第27册第390页。

② 同上，第398页。

③ 孙念劬《全人矩矱》卷四，《藏外道书》第27册第439页。

④ 《藏外道书》第12册第407~418页。

《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷三中详细论述了末世恶人们的所作所为：他们或杀羊驴马猪禽之类，或杀鹿鹿豹野兽之类，或杀鹄鸠燕雀飞禽之类，或杀虫蛇蜂蝎蝼蚁之类，或杀鱼鳖水虫之类，或杀蜣螂蜈蚣之类，真可谓杀机大发，万物遭殃。其手段亦非常毒辣，或飞鹰走犬，张罗布网；或放火烧山，穷林竭泽；或持弓矢刀杖，手揉足踏，坐按卧捺；或穿坑出土，折篱作障；或剖胎破卵，热汤泼地；或断其头足，剥袭皮毛；或猛火煎烧，沸汤烹煮；或生分子母，断其胎育；或固绝命根，令其永灭。凡此种种恶行，杀害无数生灵，罪孽深重，“长行杀戮，行诸苦酷，不念慈心，杀害群毛”。如行此类罪恶，皆为逆天叛道，必遭报应，死后堕入九幽地狱，“丰都考罚，万劫方生”^①。

《太上感应篇》中亦指出了种种伤害生命、恶待万物的行为。“射飞逐走，发蛰惊栖，填穴覆巢，伤胎破卵”，“用药杀树”，“春月燎猎”，“无故杀鱼打蛇。如是等罪，司命随其轻重，夺其纪算，算尽则死。死有余责，乃殃及子孙”。并用了大量的故事，从正反两方面讲述了重生与滥杀给个人与社会带来的不同结果。如江陵郭晖天性慈爱，买雷公藤以焚之，救河川中鱼虾螺蚌之生命百万，享年 96，子孙皆登科为官^②。镇江有一位姓范的妻子身患痼病而命危，医生让其夫买了上百只小雀，以合药治疗。其妻说：“为救我一条命，却杀一百只雀儿的命，我不忍心，情愿死也不做此事。”于是开笼放生。不久妻子的病居然好了，并生了儿子，人们说这皆是善心感天的报应^③。相反，唐代张直方残忍好杀，“喜游猎，网罗弓矢，无虚日，一切飞走之类，遥见直方，即惊鸣奔走。起大第，凡入蛰之虫，藏穴

① 《道藏》第 3 册第 473 页。

② 《阴鹭文图说》，《藏外道书》第 27 册第 358 页。

③ 《白话功戒录》，《藏外道书》第 28 册第 866 页。

之物，尽搜杀之。又喜食含胎之肉，牛羊犬豕，俱生剥其胎，以为脆美。庖人以鸡子清洗釜，日费鸡卵无算”^①。其肆伐生命，凡鸟兽虫蚁见之必杀而后快，后因杀人于市，满族遭诛。

在清梁敬叔《白话劝戒录》中所收录的“病中梦游阴曹”、“杀害生命的果报”、“害雀儿的报应”、“欢喜杀生的报应”、“打雀儿”、“蛇来要命”、“杀生报应”、“螯来要命”、“杀螯的报应”、“水獭要命”、“喜吃牛肉的报应”、“慈爱生命”、“放大鱼”、“牛戒”、“程世英”、“牛求人救”、“鹿来报恩”、“好生免灾”、“雷打恶人”等故事，都是在强调无辜杀生的罪行，必然造成深重的恶果。这种依托天道、显现因果的说教，实质上仍然是根基于人间的报应，是人与人之间伦理关系的变相反映，只不过采用了“天道”的信仰化形式而已。其目的还是规劝人们，改变自己的不良行为，多一些爱心，使生命得以保护，使万物以生存，使人类生存的环境更加美好。

总结以上所说，道教贵生戒杀的思想要点有三：

第一，道教认为，生命是神圣的，无论是天地的至灵——人类，还是遍布山川空间的禽兽鱼虫，它们的生命都是大自然的杰作，都是大道至德的显现。任何生命，其孕育、诞生、生长及至死亡的过程中，始终都充满了神圣的色彩。作为一种宗教，作为一名教徒，道教及其信徒们，总是心怀对生命的敬畏与热爱的心情，从事着保护生命、善待万物的事业。

第二，生命是相互依存的共同体。所有的人，所有的生物，乃至山川河流、矿物土地，都是在一个共同的天地之中相互连接、相互协同进化着的。正如《关尹子》所说的那样：自然界好比大海，其中包含着亿万的变化，从本质上讲，鳄和鱼以及它们生活于其中的水，皆

^① 《感应篇图说》，《藏外道书》第27册第190页。

属于同一个生命体。人和万物都一起处在这个巨大的变化不息的宇宙中，人的本性和其他一切自然事物是同一的。知道了这个道理，就知道了并没有可以单独生存的人我。

第三，在肯定人类主观作用的同时，也否定以人类作为中心的自大狂妄态度，承认地球上的一切生命都有生存发展的权利。用《无能子·圣过》中的话来说：天地定位，阴阳气交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生化。“人者，裸虫也。与夫鳞毛羽虫俱焉，同生天地交气而已，无所异也。”^① 既然如此，人类应该以平等的眼光看待万物，以慈悲的心情去善待生命。因为所有的生命都像锁链一样，一环套一环，若其中的一环断了，那么这条万物赖以生存的生命链就会七零八落，人类也将随着一个又一个生命体的消失而灭亡。

总而言之，道教重生贵人的思想强调的是以人为贵，而不是以物为贵，注重人本身的价值，而不是外在事物的价值；淡化世俗的物质生活，主张高尚的精神生活。它向往“天长地久”的自然可持续性和“长生久视”的生命可持续性，这就包含着丰富的可持续发展思想。但道教并不主张而且反对人凌驾于自然之上，而是要求人在“天人合一”指导下与自然和谐共处。

（原载于台湾《哲学杂志》第30期，1999年10月）

① 阿·施韦兹《敬畏生命》第89页，上海社会科学出版社1992年版。

论汉晋之际道教地理学的成就

宗教地理学是一门古老而新兴的学科。它是以研究各种宗教的地理分布，宗教起源、扩散以及教义、习俗同自然和人文环境各要素的关系，以及宗教对文化景观的影响的一门学科。其研究的内容主要有：宗教的起源地、分布和传播；宗教文化景观；宗教对自然环境的影响；宗教对政治、经济、人口分布、聚落形式等方面的影响等。作为中国本土创立的宗教，从东汉张陵开创道教二十四治，到魏晋时期洞天福地说问世，道教中人即十分重视对地理、环境的观察研究，从而构成了独具特色的道教地理学。

道教地理学的产生与形成，是与道教的创立与发展紧密相连的。它的产生，主要基于以下几个原因：

第一，创教布道的需要。东汉张陵的天师道主要活动于巴蜀地区，张角的太平道则广布中原及东部地区，其后的灵宝派肇发于江南，上清派兴起于江东。这些道派的出现，都是某一特定历史时期、文化背景及自然环境、人文环境的共同产物。十分明显，任何一个宗教派别的诞生与发展，都离不开对地理环境、社会环境、人文环境的依赖。尤其是对以“重人贵生”为宗教理念的道教而言，从创立伊始便非常重视对地理环境的考察与利用，并充分利用各地不同的地理环

境、生态条件及自然资源，建立道教的各种组织、机构、宫观，这既有利于道教的传播，也有益于对自然环境的保护，从而演化发展成为一门别有特色的洞天福地说。

第二，神仙信仰的必需。道教继承先秦至西汉的神仙家、方仙道的传统，在对“道”的根本信仰下，根据“一切有形皆含道性”的思想，推衍出一大批神灵和仙真，其中既有如三清、四御一类的灵界至尊神，又有如三官、五岳、四渎一类的自然崇拜神，还有许多如天师、八仙一类的仙圣真人，他们或高居天宇，或分宰山川，或逍遥江湖，皆出没于中华大地，故道教视广漠之野、苍莽山川为神仙寓寄的灵域，非常关心地理与环境的各种状况，以保护神宇圣迹的洁净与神圣。

第三，修道成真的基础。道教自产生伊始，就与名山大川结下了不解之缘，历代众多高道都曾隐居山中修道。《说文》曰：“仙者，人在山上貌。”《抱朴子内篇·明本》曰：“为道者必入山林。”道士们入山修炼，一是可感受山中之灵气，居清静之地远离尘世之腥膻，二是能得到神灵的保护和仙真高道的指点。再者，深山幽境的优雅环境，丰富的矿物质和药用植物、珍稀植物，为道士采炼丹药、养生摄命，提供了良好的条件。因此，千百年来，众多道士潜修名山，深研地理物情，为名山的形成和保护起了重要作用，并促进了道教地理学的发展。

应该说明，道教地理学的形成与发展，是一个渐进的历史过程，其中包含着先秦神仙家、秦汉方仙道及后来的道士们的上千年的实践经验、研究心得及科学成果。今天当我们以客观、公正、科学的态度来探讨这一独特的文化领域时，尽管随时随地都可以看到道教神学的巨大影响，但透过层层神秘的色彩与玄虚的幻影，却仍然有许多闪光的思想与科学的成果等待着我们去发掘。这里，仅就汉晋时期道教地

理学的形成、发展与成就做一探讨，以求正于学界。

一 创教修道过程中的地理活动

汉晋时期道教活动的范围已相当广大，包括巴蜀、汉中、湖北、湖南、江苏、浙江、山东、河南、江西、福建、广东等地区。从分布巴蜀的二十四治区，到以三山五岳为代表的洞天福地，都记录着早期道教在地理学方面的探索与经验。

据道经史籍所载，张陵深谙儒、道经典，于天文地理、图书谶纬之秘，均咸贯通。在其创教之始，曾遍游各地，先后隐居洛阳北邙山，安徽桐柏太平山，鄱阳乐平雩子峰，江西庐山、云锦山，河南嵩山，“周流五岳，精思积感”^①；又“访西仙源”，入蜀，初居阳平山，次登西城山、秦中山、真多山、北平山等，复还鹤鸣山，感玄元太上老君降授经箓之法。于是分形示化，“立二十四治，增置四治，以应二十八宿正气”^②，终于选择巴蜀为天师道的祖地。显然，张陵的这种决策是他对众多地区自然环境、社会环境及人文环境综合考察的结果，与他精通天文地理之学的素养紧密相关。

古代巴蜀山峻路险，故以水运见长。张陵所创二十四治及游治，亦多沿江河分布。岷江为古代四渎之首。沿岷江正流两岸分布的有鹤鸣治、稠稭治、青城治、平岗治、平盖治、本竹治等，沿支流蒲江河有主簿治，沿湔江分布的有阳平治、漓沅治、葛瓚治，沿石亭江分布的有后城治、公募治，沿绵远河分布的有鹿堂治、庚除治、涌泉治，沿沱江分布的有昌利治、真多治，沿嘉陵江分布的有云台治，沿青衣

① 《三洞珠囊》卷五引《道学传》，《道藏》第25册第325页。

② 《汉天师世家》卷二，《道藏》第34册第821页。

江分布的有古灵泉治，沿安宁河分布的有蒙秦治，沿长江正流分布的有平盖治、平都治。其治所多在山区河流的二级台地或群山环抱的山间小平原，依山傍水，物产丰富，交通便利，既是西南各民族经济、文化交流的通道，亦为方仙道合药炼丹的圣地。其优美的自然环境和独特的人文地理位置，为道教的创立提供了丰厚的物质与文化基础。

关于二十四治地理分布的记述，始见张辩所撰《天师治仪》^①。至北周道书《无上秘要》中有《正一气治品》，专记二十四治事迹。其后，唐王悬河《三洞珠囊》卷七为《二十四治品》，杜光庭撰《洞天福地岳渎名山记》，其中的《灵化二十四》记述了天师道各治的名称、所属州郡及地望、所属五行、所配节令、上应星宿、干支人属、神仙灵迹、物产资源等，堪称一部较为完备又有新意的道教地理集。通过对以上史料的分析，可以看到汉晋时期道教地学的基本面貌，并了解道教地学在众多道士不懈的探索与实践中的充实与完善的历史过程。

首先，是关于二十四治的地理位置，有相当准确的记载。张辩《天师治仪》谓阳平治、鹿堂治、漓沅治、葛瓚治在“蜀郡繁县”，其余诸治则分布于“蜀郡临邛县”、“蜀郡新都县”、“广汉郡阳泉县”、“广汉郡绵竹县”、“广汉郡雒县”、“犍为郡南安县”、“犍为郡江阳县”及巴西郡、汉中郡、京兆府长安县。并将其与天文学的二十八星宿、气象学的二十四节气配合，充分显示了道教地学中“天人感应”论的思想倾向。其对应关系如下：阳平治，主金，角宿。鹿堂治，主木，亢宿。鹤鸣治，主金，氐宿。漓沅治，主土，房宿。葛瓚治，主火，心宿。庚除治，主水，尾宿。秦中治，主水，箕宿。真多治，主金，

^① 张辩为南朝梁时人，乃张陵十三世孙，所撰《天师治仪》约成书于552年，收入《受箓次第信仪》。

斗宿。昌利治，主土，牛宿。隶上治，主土，女宿。涌泉治，主木，虚宿。具山治，主金，危宿。稠梗治，主水，室宿。本竹治，主木，壁宿。蒙泰治，主火，奎宿。平盖治，主水，娄宿。云台治，主火，胃宿。涇口治，主木，昴宿。后城治，主土，毕宿。公慕治，主金，觜宿。平岗治，主水，参宿。主簿治，主金，井宿。玉局治，主水，鬼宿。北邙治，主土，柳宿。后来又增加了四治：刚互治，主火，星宿。白石治，主金，张宿。钟茂治，主水，翼宿。具山治，主土，轸宿。以应二十八星宿。所谓“应天二十四气，合二十八宿”^①。《要修科仪戒律钞》卷十亦谓张天师立二十四治，“下则镇于民心，上乃参于星宿。所立屋宇，各有典仪”^②。

其次，二十四治所在地的自然资源，已有比较完整的介绍。如《无上秘要》卷二三《正一气治品》曰：真多治其山高二百八十丈，上有芝草仙药。隶上治有二石室，有一神泉，白鹿、白鸠、白鹤时来饮之。涌泉治上有泉水，“治万民疾病无不即愈，时世人遂传为咒水治”。稠梗治去汶山江水九里，山高去平地一千七百丈，其西北有沫江，山上有芝草仙药。北平治山上有池，有芝草仙药。本竹治高一千三百丈，上有一水，有香林，有龙穴地道，通峨眉山。蒙泰治高一千丈，上有芝英金液草，服之得度世^③。

又如人们日常生活中必需食盐，故道教设治多取有盐井处。据史籍所言，张陵即有相当深厚的地理知识，他能识水脉，知“咸泉”，曾亲率徒众打井造盐，以利民生。唐《元和郡县图志》卷三三《剑南道·陵州》曰：“陵井者，本沛国张道陵所开，故以陵为号。”“陵井，纵广三十丈，深八十丈余，益部盐井甚多，此井最大。”杜光庭《道

① 《受箓次第信仪》，《道藏》第32册第223页。

② 《道藏》第6册第966页。

③ 《道藏》第25册第64页。

教灵验记》卷八曰：张陵经行陵州，降玉女以成盐井，“盐井直下五百七十尺，透两重大石，方及咸水，每年一度淘洗”。“天师初以兹地荒梗，无人安居，山川亦贫，不可耕植，化盐井以救穷民，民聚居井傍，户口日众，遂置州统之，以天师名，故曰陵井。”^① 杜光庭《录异记》卷六则记陵州艳阳洞天师院，有唐元和年间刺史李正卿作《天师圣德碑》曰：“张天师以东汉建安二年自沛游蜀，占乾为分野，见阳山气象，指为门弟子曰：此山直下有咸泉焉。”^② 此外彭州阳平治下有盐井沟，鹤鸣治有天国山盐井沟，葛瓚治下八角井产盐，昌利治东北有盐井乡，主簿治响水洞下有盐井岩，什邡后城治、公慕治近旁有盐井，涌泉治附近有华池盐井，北平治近旁有永通盐井等等^③。

从《列仙传》、《神仙传》及其他一些道经中记述的汉晋仙家的事迹之中，亦可看到早期道教巡游四海、考察地理生态的情况。如《列仙传》中载神仙七十一人，《神仙传》中载神仙九十二人，涉及的地区包括昆仑山、宁北山、桥山、首山、荆山、鼎湖、槐山、五柞山、大秦、西关、菏泽、辽东、南山、浮梁山、尚父山、历阳、太室山、缺门山、峨眉山、绥山、嵩高山、蓬莱山、南海、东海、柏梯山、吴山、阴山、泰山、黑山、潘山、淄水、太白山、方丈山、龙眉山、浮阳山、黄山、陵阳山、崆峒山、西域、大宛山、流沙、金华山、括苍山、罗浮山、女几山、玄邱山、庐江、云台山、青城山、鸡头山、平都山、鹤鸣山、天柱山、霍山、太行山、抱犊山、恒山、地肺山、西城山、林虑山、四望山、太华山、周狄山、玄洲山、潜山、陆浑山、太和山、琅琊山、马蹄山、虎寿山、华阳山、成山、荆山、蓝竹山、牛脾山、安息、梁山、王屋山、宁与山、博洛山、大冶山、武当山、

① 《道藏》第10册第828页。

② 同上，第875页。

③ 王纯五《天师道二十四治考》第32页，四川大学出版社1996年版。

鸟兽山等。涉及的植物矿物类亦不少，主要有水玉、甘草、五谷、百草、铜、松实、简松、云母、巨胜、术、泽芝、地髓、桃李、菖蒲、韭根、桂、荔枝、葵、丹砂、芝草、附子、地黄、当归、羌活、独活、苦参、菊花、地肤、桑寄生、水银、硝石、禹余粮、五石脂、白石、松脂、雄黄、黄金、土脂、黄精、石髓、铅丹、竹根、朱英、胡麻等。于此可见秦汉之际的方士道流活动的范围颇广，且因修道摄养的需要，十分注意对滋补类物种的观察与研究。而那些方士道流出入的名山，后来又大多归入道教的洞天福地之中，成为道教地理学最有价值的组成部分。

许多道教中人出于炼丹修道的目的，一生隐居山林，精研地理医药。如葛洪曾到过许多名山大山，他重视对地理环境的考察，正如他自己所说，“仰观天文，俯察地理，占风气，布筹算，推三棋，步九宫，检八卦，考飞伏之所集，诊妖讹于物类”^①。对当时普通人而言，地理博物之学带有很大的神秘性。其时有张华著《博物志》，郭璞注《山海经》，这些对道教地学的发展影响甚大。葛洪即整理、记述了大量天文律历、仙方医药、地理博物等古代科学知识，成为享誉古今的道教学者。在地学领域，葛洪也有相当重大的贡献。据史籍所载，他著有《莫阜山记》、《潮说》、《集异记》、《五岳真形图文》、《关中记》等地理博物类书籍，在《抱朴子内篇》中散见着许多有关地学生物等方面的史料，其《太清金液神丹经》卷下则详细地记叙了南疆外域众多国家地区的地理物品，这些都是探讨汉晋之际道教地学状况的珍贵资料。

在《太清金液神丹经》卷下，葛洪一共记叙了南疆海外的二十余个国家，主要有扶南、顿逊、林邑、杜薄、无伦、象林、都昆、句

^① 王明《抱朴子内篇校释》第248页。

雅、歌营、林杨、加陈、师汉、隐章、大秦、扈犁、察牢、叶波、月支、安息、优钱等。分别描述了各个国家的地理位置、交通情况、面积大小、物产风俗及人文历史，犹如一份份地理指南。如：“扶南，在林邑西南三千余里，自立为王，诸属国皆君。长王号炮到大国，次王者号为鄙叹小国，君长及王之左右大臣，皆号为昆仑也。扶南地多朱砂珍石。从扶南北至林邑三千里，其地丰饶，多朱丹、硫黄。”“无伦国，在扶南西二千余里，有大道，左右种桃榔及诸华果，白日行其下，阴凉蔽热，十余里一亭，亭皆有井水，食菱饭、蒲桃酒，木实如胶，若饮时以水沃之，其酒甘美，其地人多考寿，或有得二百年者。”“林杨，在扶南西二千余里，男女白易，多仁和，皆奉道，用金银为钱，多丹砂、硫黄、曾青、空青、紫石英，好用绛绢。”“师汉国，在句雅西南，从句稚去船行，旬十四五日乃到其国，国称王，皆奉大道，清洁修法度，汉家威仪，是名之曰师汉国。上有神仙人，及出明月珠，但行仁善，不忍杀生，土地平博，民万余家，多金玉、硫黄之物。”扈犁国，“在歌营国东南可三千里，其上有国王、居民，专奉大道，似中国人，言语风俗亦然。治城郭市里街巷，土地沃美，人土济济，多出珍奇，金银白珠，留璃水精及马珂。又有火珠，大如鹅鸭子，视之如冰，着手中洞洞如月光照人掌，夜视亦然。以火珠白日向日，以布艾之属承其下，须臾见光火从珠中直下，灑灑始屋溜下物，勃然烟发，火乃燃，犹阳燧取火也。其向阴有水出者，名曰夜光珠，如阴合之，取水至于火珠，夜光俱如一，但以其精所得水火而异其名耳。”“大秦国，在古奴斯调西，可四万余里，地方三万里，最大国也。人土炜烨，角巾塞路，风俗如长安。此国是大道之所出，谈虚说妙，唇理绝殊，非中国诸人辈作一云妄语也。道士比肩，有上古之风。不畜奴婢，虽天王、王妇犹躬耕籍田，亲自拘桑织经。以道使人，人以义观，不用刑辟刀刃戮罚，人民温睦，皆多寿考。水土清

凉，不寒不热，土庶推让，国无凶人。斯道气所陶，君子之奥丘，显罪福之科教，令万品奉其化也。始于大秦国人，宗道以示八遐也。亦如老君入流沙化胡也。从海济入大江，七千余里乃到其国。天下珍宝所出，家居皆以珊瑚为税櫺，琉璃为墙壁，水精为阶阼。”^①

以上所涉及的地区包括东南亚、南亚、东非及欧洲，如扶南指今柬埔寨和越南南端，林邑指今越南中南部，天竺指今之印度，安息即今伊朗，大秦指古代之罗马（包括埃及）。这是一条海上交通路线，说明汉晋的道士们对海域境外的地理已有一定程度的认识，否则葛洪写不出这样的著作。

早在汉代以前，我国人民就与东南亚各国有着频繁的海上往来。西汉时，南海和印度洋的航海事业得到进一步的发展。据《汉书·地理志》载，那时的航道线从合浦郡徐闻县出发，先后可到达都元国（今印度尼西亚苏门答腊）、邑卢没国、湛离国、夫甘都卢国（今缅甸境内）、黄支国（今印度康契普腊姆）、已程不国（今斯里兰卡）、皮宗（今马来半岛西南）。至东汉时，又开辟了一条重要的交通线——永昌道。这条道自永昌（今云南保山）沿伊洛瓦底江入孟加拉国国湾到印度，然后由海道入大秦。《魏略·西戎传》曰：“（大秦）其国在海西，故俗谓之海西。有河出其国，西又有大海。”这里所说的“海西”系指红海，“河”系尼罗河，后面的“大海”系指地中海。三国时东吴非常重视海外交通，先后多次派遣大臣率舰队访问南域。如黄武五年至黄龙三年（226—231），孙权派朱应、康泰等航海访问林邑、扶南等地和南洋群岛。之后，朱应著有《扶南异物志》，康泰著有《吴时外国传》、《扶南传》，成为研究东南亚和南洋群岛古代历史地理最可珍贵的材料。

^① 《道藏》第18册第759、760页。

显然，葛洪是熟知这些文献的，并将许多有价值的资料及他考证的结果收入道经。诚如他自己所说：“洪曾见人撰南方之异同，记外域之奇生。虽粗该近实，而所履盖浅，甚不足甄四遐之妖逸，铭殊方于内目哉！洪既因而敷之，使流分有测，彻其广视，书其名域，令南北审定，东西不惑。”当然，出于修道求仙的目的，葛洪对前人的成果是有选择取舍的。他说：“今撰生丹之国，纪识外邦，并申愚心，附于金液之后。”“将来君子各搜德业，不以管穴别意，有所导引也。行迈靡靡，泛舟洪川，发自象林，迎箕背辰，乘风因流，电迈星奔，宵明莫停，积日倍旬，乃及扶南，有王有君，厥国悠悠，万里为垠，北款林邑，南函典邈，左牵杜薄，右接无伦，民物无数，其会如云……乃说邦国厥数，无原、句稚、歌营、林扬、加陈、师汉、扈犁、斯调、大秦、古奴、察牢、弃波、剡宾、天竺、月支、安息、优钱，大方累万，小规数千，过此以往，莫识其根。”“众香杂类，各自有原。木之沉浮，出于日南。都梁青灵，出于典邈。鸡舌芬罗，生于杜薄。幽简茹来，出于无伦。青木天竺，郁金罽宾。苏合安息，熏陆大秦。咸自草木，各自所珍，或华或胶，或心或枝。唯夫甲香螺蚌之伦，生于歌营句稚之渊，菱蕤月支，硫磺都昆，白附师汉，光鼻加陈，兰艾斯调，幽穆优钱，余各妙气，无及震檀也。”^① 还需指出，葛洪对一些国家地理风物的描绘，显得相当详细。如大秦的地理位置、疆域土地面积、物产品类、风俗礼仪等，一一作了记载。《史记》、《汉书·西戎传》虽均提到大秦（即犁轩），但皆语焉不详。在中国文献中，较详记载大秦者当首推《太清金液神丹经》。而朱应《扶南异物志》，康泰《吴时外国传》、《扶南传》皆已散失，故道经中有关这些国家的记载显得尤其珍贵。

^① 《道藏》第18册第757页。

此外，陶弘景《真诰》卷十一曰茅山有“天市盘石”，“正当洞天之中，玄窗之上也。此石是安息国天市山石也，所以名之为天市盘石也。玄帝时召四海神，使运此盘石于洞天之上耳，非但句曲而已。仙人布坛之下，洞天之中央窗上也”^①。此段史料十分珍贵，它说明汉晋道教早与海外之宗教有所交流，故远至安息（伊朗）的“天市山宝玉璞石”才有可能远涉重洋，分布于道教的各大名山。葛洪亦曾介绍说：“安息，在月支西八千里，国土风俗，尽与月支同。人马精勇，土方五千里，金玉如石。”^②

二 洞天福地说与地学考察

所谓“洞天福地”，是指那些实际存在于名山胜地的供神仙羽士们修道成真的另一个神圣的世界。其思想的产生，则可推至战国的神仙之说和长生久视的思想。如《山海经》中的“昆仑”，《庄子·逍遥游》曾描述的“姑射仙山”，《史记·封禅书》中的蓬莱、方丈、瀛洲等，皆是理想中的人间仙境。道教在成立之始，即对其仙人仙境理想予以了充分肯定，并使之体系化。

关于“洞天”一词，首见于《紫阳真人内传》。在这部东晋道教古籍中，首次解释了作为专用名词“洞天”的内涵，详细地记述了洞天名称和洞天内部的情况：“天无谓之空，山无谓之洞，人无谓之房也。山腹中空虚处，是为洞庭；人头中空虚处，是为洞房。是以真人处天处地，人无间以黍米。”^③

因此，凡名山圣域必有洞天，如经中所述及的“蒙山大洞”、“王

① 《道藏》第20册第762页。

② 《太清金液神丹经》卷下，《道藏》第18册第726页。

③ 《道藏》第5册第546页。

屋清虚洞宫”、“嵩高山洞”、“太室洞”、“中空洞”、“伊水洞室”、“西良洞房”、“洞庭潜宫”。这些洞府皆为仙人修道藏经之处，并相互潜通，为仙人出入洞天、周游四海的秘密通道。如经中曰：“登嵩高山，入洞门，遇中央黄老君；游观丹城，潜行洞庭，会合仙人，在嵩高山太室洞门之内，以紫云为盖，柔玉为床。”又曰：“蟠冢山有洞穴，潜行通王屋清虚小有天，亦潜通琅风也。”这里所说的“嵩高山洞”、“王屋清虚小有天”，后来皆纳入洞天福地之中。

此外，东晋谢灵运所作《罗浮山赋》亦曰：“客夜梦见延陵茅山，在京之东南，明旦得《洞经》所载罗浮山事，云茅山是洞庭口，南通罗浮，正与梦中意相会，遂感而作《罗浮山赋》曰：若乃茅公之说神化是悉，数非忆度。……洞天有九，此唯其七。潜夜引辉，幽境朗日，故曰朱明之阳宫，耀真之阴室。”^①亦可证洞天之说已为许多文人知晓，且已有“九”大洞天，罗浮山为第七大洞天，亦即谢灵运所说的“朱明耀真洞天”。既然如此，洞天说至迟在东晋末叶已经成立。

至于“福地”，其产生的时间应该比洞天说还早。《抱朴子内篇·金丹》中谓“可以精思合作仙药者，有华山、泰山、霍山、桓山、嵩山、少室山、长山、太白山、终南山、女几山、地肺山、王屋山、抱犊山、安丘山、潜山、青城山、娥眉山、缙山、云台山、罗浮山、阳驾山、黄金山、鳖祖山、大小天台山、四望山、盖竹山、括苍山，此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人，上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成。若不得登此诸山者，海中大岛屿亦可合药”^②。在《太清金液神丹经》卷下，葛洪则明白指出，不仅中华大地上遍布名山福地，海外

① 《艺文类聚》卷七引，上海古籍出版社 1999 年版第 139 页。

② 王明《抱朴子内篇校释》第 76 页。

亦有许多修道成真的福地。他说：“且南遐大境，名山相连，下洞潜、霍，高齐青云，火州郁勃，香陵芳芬，岂唯扬、楚之郊，专有福地耶。但南徼是四海之外，先贤作《名山记》者，记其域内，不书其外。”^① 因此葛洪专门讲述了海外一些国家、地区的风土人情、物产地理，为我们留下一份珍贵的地理文献。

与洞天的概念相比，福地所包含的内容要广泛一些。它不仅有山有洞，还有溪流、泉水、丹井、法坛、宫观等。依道书所言，这是一些天灾人祸所不能及，肥沃富饶而祥福的地方。比如江苏句容市茅山，即为汉晋福地之一。对此，陶弘景《真诰》卷十一曰：“此山洞虚内观，内有灵府，洞庭四开，穴岫长连，古人谓为金坛之虚台，天后之便阙，清虚之东窗，林屋之隔沓，众洞相连，阴路所适，七涂九源，四方交达，真洞仙馆也。山形似已，故以句曲为名焉。金陵者，兵水不能加，灾疠所不犯。”并引多种古籍以证其说：“《河图中要元篇》第四十四卷云：句金之坛，其间有陵，兵病不往，洪波不登，正此之福地也。”“《河图内元经》曰：乃地肺，土良水清，句曲之山，金坛之陵，可以度世，上升曲城。”^② 书中还征引了《名山内经福地志》、《孔子福地记》，可证汉晋之际已有专门讲述福地的专著。

此外，卷中详细介绍了句曲山的地理环境、物产风土。首先是它的地理位置：“江水之东，金陵之左右间小泽，泽东有句曲之山是也。”“过江一百五十里，访索即得。”所谓“小泽”即古之“赤山湖”，今之太湖。陶弘景注：“小泽即今赤山湖也。从江水直对望山，东西左右正自如此也。”“今山去石头江水步道一百五六十里。”^③

其次是它的历史沿革：“上古名此山为岗山，《孔子福地记》云：

① 《道藏》第18册第758页。

② 《道藏》第20册第553、554页。

③ 同上，第553页。

岗山之间有伏龙之乡，可以避水辟病长生，本所有名为岗者，亦金坛之质也。”“秦时名为句金之坛，以洞天内有金坛百丈，因以致名也。外又有积金山，亦因积金为坛号矣。周时名其源泽，为曲水之穴。按山形曲折，后人合为句曲之山。汉有三茅君来治其上，时父老又名茅君之山。三君往曾各乘一白鹤，各集山之三处。时人互有见者，是以发于歌谣，乃复因鹤集之处，分句曲之山，为大茅君、中茅君、小茅君三山焉。总而言之，尽是句曲之一山耳。”^①

第三是它的山形地貌：“句曲山源曲而有所容，故号为句容。”“山形似己，故以句曲为名焉。”“其间有金陵之地，地方三十七八顷，是金陵之地肺也。土良而井水甜美，居其地必得度世见太平。”“《名山内经福地志》曰：伏龙之地，在柳谷之西，金坛之右，可以高栖，正金陵之福地也。”陶注：“今登中茅玄岭，前后望诸峰壑盘纡曲转，以大茅为首。东行北转，又折西北行北转，又折东北行至大横，反复南北，状如左书己字之形。”

第四是它的山水资源，山主要有大茅山、中茅山、小茅山、金茵山、积金山、郁岗山、方隅山、良常山、仙韭山、方山等，峰主要有东连峰、五云峰、道祖峰、叠玉峰、华盖峰、白云峰、抱朴峰等，洞穴主要有华阳洞、茅洞、良常洞、罗姑洞、玉柱洞、丰都洞、方隅洞、方台洞、金牛穴、曲水穴等，水主要有楚王涧、鹤台涧、宜春涧、九曲涧、大涧、流杯涧、白李溪、苍龙溪、喜客泉、益人泉、玉蝶泉、白玉泉、灵泉、洞泉、玉砂泉、朱砂泉、玉液泉、天池、石墨池、护军潭等，山川秀美，水土俱佳。其土壤“似北邙及北谷关土，坚实，而宜禾谷。掘其间作井，正似长安凤门外井水味，是清源幽澜

① 《道藏》第20册第554、555页。

洞泉远沽耳，水色白。都不学道，居其土，饮某水，亦令人寿考也”^①。

第五是它的人文资源，除各种有关三茅君等秦汉仙人的传说外，山中重要的古迹有秦始皇埋藏的两双玉璧，秦李斯的石刻壁文，有王莽地皇三年（22）所赐五枚铜钟，有东汉武帝于建武七年（31）在小茅山埋藏的五十斤黄金的遗址，有汉明帝永平二年（59）令郡县所修的句曲真人庙，还有来自海外的“天市坛石”。“此石是安息国天市山石也，所以名之为天市盘石也。”

正是因为句曲山所拥有的独特的自然环境及丰富的人文积淀，才使其得以融洞天福地为一体。书中说：“大天之内，有地中之洞天三十六所，其第八是句曲山之洞，周回一百五十里，名曰金坛华阳之天。洞墟四郭上下皆石也，上平处在土下，正当十三四里而出上地耳。东西四十五里，南北三十五里，正方平。其内虚空之处一百七十丈，下处一百丈，下庶犹有原阜塋堰，上盖正平也。其内有阴辉夜光，日精之根，照此空内，明并日月矣。阴辉主夜，日精主昼，形如日月之圆，飞在玄空之中。句曲之洞宫有五门，南两便门，东西便门，北大便门，凡五便门也。虚空之内，皆有石阶曲出，以承门口，令得往来上下也。人卒行出入者，都不觉是洞天之中，故自谓是外之道路也。日月之光既自不异，草木水泽又与外无别，飞鸟交横，风云蓊郁，亦不知所以疑之矣。所谓洞天神宫，灵妙无方，不可得而议，不可得而罔也。”^② 这段十分珍贵的汉晋史料，既证明了其时已将洞天福地融合为一，并有“三十六洞天”之说；同时亦生动形象地描述了句曲洞天的自然环境与人文价值，使其充满了宗教圣地的神圣

① 《道藏》第20册第554页。

② 同上，第555页。

气氛。

概括以上所述,可见洞天福地之说在汉晋之际已逐渐形成。至唐时司马承祯作《天地宫府图》,第一次把散处全国各地的洞天福地系统地加以介绍。司马承祯把这些圣地分为十大洞天、三十六小洞天、七十二福地,并分别列举了各个洞天福地的名称、规模、所在地和统治者之名。据其自序所言:“披纂经文,据立图象”,“名曰《天地宫府图》。其天元重叠,气象参差,山洞崇幽,风烟迅远,以兹缣素,难具丹青,各书之于文,撰图经二卷”^①。则原本当有图画,惜今已佚,仅留文本。

三 汉晋道教地学思想与学术成就

汉晋道教在地学理论方面的贡献,集中在对地球结构的探讨及地形山川的变迁的考察方面。首先,道教继承秦汉方仙道的文化遗产后,即以其大地观作为自己的大地观。《山海经·中山经》在论述天地及其关系时说:“天地之东西二万八千里,南北二万六千里。”说明作者认为大地是有限的,且可以度量。随着人们活动范围的扩大、地域观念的扩展,不满三万里的大地四极数据被舍弃,但其中所包含的天地相等而合一观念却被保存下来,为后世的道教学者所认同。

关于大地形状及其在宇宙中的位置,一本名为《黄帝》的古老道经说:“天在地外,水在天外。”^②这是说在地一天一水三个层次构成的宇宙中,大地是它的核心。葛洪以此为根据,取张衡的“浑天说”,认为“地如鸡中黄,孤居于天内,天大而地下”。又说:“天出入水

^① 《云笈七签》卷二七,《道藏》第22册第198页。

^② 《晋书》卷十一《天文上》引,中华书局点校本第1册第281页。

中，无复疑焉。”^① 他的大地在宇宙中的位置学说与《黄帝》相同，进而认为大地的形状类似于鸡蛋黄，是一个表面有高低起伏的圆球。这一说法与传统的“盖天说”完全不同，故当时屡遭非议。梁武帝萧衍曾利用皇帝权势，组织一批学者“于长春殿讲议，别拟天体，全同《周髀》之文”，以否定葛洪浑天之论。至唐初，李淳风著《晋书·天文志》，又肯定宣扬葛洪之说。《云笈七签》卷二谓古今论天地者十八家，但“定两规之分次，明二道之运行，经纬不差，上下无爽者，惟浑天法耳。葛雅川言浑天之状如鸡子卵中之黄，地乘天而居中，天乘气而外运，三百六十五度四分度之一半出地上，半绕地下，二十八舍，半隐半见，此乃符上清之奥旨，契玄象之明验矣”^②。进而将葛洪之说作为整个道教的宇宙观。

对于大地的结构，道教也有所论述。《太平经》曰：“泉者，地之血；石者，地之骨也；良土，地之肉也。”^③ 他们认为大地并非铁块一般的泥土，而是充满生机活力的生命体，它有其独特的地脉、地肺、地穴、地道等，并与地表上的万物、宇宙息息相关，不可分离。天地犹如父母，生长万物，以养育生命所需的一切。“天者主生，称父；地者主养，称母；人者为治，称子。子者，受命于天，恩养于母。”^④ 但人们为了私利，不惜伤害地形，如大兴土木，挖井开矿，犹如疥虫残害人身一样，使地之血脉筋骨大受损害。随之产生的恶果是人们多病多灾，自然灾害连续不继，社会动乱不休。所以欲求一国及天下的太平长安，人们当共爱人类、万物共同生存的自然环境。

① 《晋书》卷十一《天文上》引，中华书局点校本第1册第282页。

② 《道藏》第22册第7页。

③ 王明《太平经合校》第120页。

④ 同上，第114页。

对此《太平经》指出：“人虽小，其冤愁地形状，使人昭然自知，深有过责，立可见也。”“穿地皆下得水，水乃地之血脉也。今穿子身，得其血脉，宁疾不邪？今是一亿井者，广从凡几何里？子自详计之。天下有几何亿井乎哉？故人为冤天地已明矣。子贱病其母，为疾甚剧，地气漏泄，其病人大深，而人不爱不怜之，反自言常冤天地，何不纯调也，此不反邪，是尚但记道诸井也。今天下大屋丘陵冢，及穿凿山阜，采取金石，陶瓦竖柱，妄掘凿沟渎，或闭塞壅淤，当通而不得通几何乎？今是水泉，或当流，或当通，又言闭塞穿凿之几何也？今水泉当通，利之乃宣，因天地之利渎，以高就下。今或有不不然，妄凿地形，皆为疮伤，或有塞绝，当通不通。王治不和，地大病之，无肯言其为疾病痛者。地之精神，上天告朔不通，日无止也。天地因而俱不说喜，是以太和纯气难致也。”^① 这是东汉道教对大地的认识，并充分显示了道教从初创之始就相当重视对自然环境及生态系统的保护。

在“浑天说”理论的基础上，道教认为天地就如同一个巨大的洞窟。其中天如蛋壳，包裹着如蛋黄的大地，大地又充满着洞窟，洞窟既是大地呼吸的通道，又是仙人修道的福地，即前面所说的洞天福地。洞天福地之间不仅在地面有道路相连，在洞穴内亦有许多秘道相通，而这正是道教对于洞窟认识的重要思想。正如《真诰》卷十一所描述的那样，句曲山就是一座地脉辐辏的地下广场：“句曲洞天东通林屋，北通岱宗，西通峨眉，南通罗浮，皆大道也。其间有小径杂路，阡陌抄会，非一处也。汉建安之中，左元放闻传者云，江东有此神山，故渡江寻之。遂斋戒三月乃登山，乃得其门入洞虚，造阴宫，三君亦授以神芝三种。元放周旋洞宫之内经年，宫室结构，方圆整

^① 王明《太平经合校》第119页。

肃。”又谓：“此山洞庭之西门，通太湖苞山中。”^①又载四平山有洞室，“名曰方台洞，有两口见于山外也。与华阳通，号为别宇幽馆矣”。有方隅山，“山下亦有洞室，名曰方源馆，亦有二口，常见外也”^②。有罗丰山，“在北方癸地，山高二千六百里，周回三万里，其山下有洞天，在山之周回一万五千里。其上其下并有鬼神宫室，山上有六宫，洞中有六宫”^③。总而言之，在道教看来，在地表之下有纵横交错的地脉相连，各个洞天也依赖地脉而相互交通，同时各个洞天又都有其独立的地下王国。

在对洞天的探讨中，还包含着道教中人对岩溶地形研究的心得。如洞穴中的石钟乳是道士们经常使用的药材，故对其形成、特征及性质都有相当的了解。魏吴普指出：“钟乳一名虚中……生山谷阴处崖下，溜汁成，如乳汁，黄白色，空中相通。”^④葛洪也较详细地描述了岩洞地形，如落水坑、石灵芝、石钟乳、石柱等。他写道：“石芝者，石象芝生于海隅名山，及岛屿之涯有积石者，其状如肉象有头尾四足者，良似生物也，附于大石，喜在高岫险峻缀也。赤者如珊瑚，白者如截肪，黑者如泽漆，青者如翠羽，黄者如紫金，而皆光明洞澈如坚冰也。晦夜去之三百步，便望见其光矣。大者十余斤，小者三四斤。”“又玉脂芝，生于有玉之山，常居悬危之处，玉膏流出，万年已上则凝而成之，有似鸟兽之形，色无常彩，率多似山玄水苍玉也，亦鲜明如水精。”“七明九光芝，皆石也，生临水之高山石崖之间，状如盘碗，不过径尺以还，有茎带连缀之，起三四寸，有七孔者名七明，九孔者名九光，光皆如星，百余步内，夜皆望见其光，其光自别，可

① 《真诰》卷十一，《道藏》第20册第555、559页。

② 《真诰》卷十四，《道藏》第20册第572页。

③ 《真诰》卷十五，《道藏》第20册第579页。

④ 孙星衍辑本《神农本草经》卷一引。

散不可合也。”“石蜜芝，生少室石户中，户中便有深谷，不可得过，以石投谷中，半日犹闻其声也。去户外十余丈有石柱，柱上有堰盖石，高度径可一丈许，望见蜜芝堕不息，而堰盖亦终不溢也。”“石桂芝，生名山石穴中，似桂树而实石也。高尺许，大如径尺，光明而味辛，有枝条。”此外，尚有石中黄子、石脑芝、石硫磺、石硫丹等，“皆浸溢于崖岸之间，其濡湿者可丸服，其已坚者可散服，如此有百二十，皆石芝也”^①。

道教学者在描绘地理现象的同时，还探索其变化规律。大地地貌是否向来如此？有否发生过变化？发生什么样的变化？自西周后期以来，我国的文人学者一般倾向于大地变化说。西周末年，关中一带的剧烈地震造成百川沸腾，山冢崩裂。《诗·小雅·十月之交》的作者由此得出“高岸为谷，深谷为陵”的思想。这一陵谷变迁的思想，《周易·彖传》将其概括为“地道变盈而流谦”。《山海经·北山经》有精卫填海的神话，《列子·汤问》记有愚公移山。这是人们在认识地形变化现象之后，企图以人力或得到神助，使地形发生有利于人的变化。记载地形自然变化的，如《庄子·胠篋》说，“川竭而谷虚，丘夷而渊实”，已认识河川变为谷地和山地受流水侵蚀后在低处堆积夷为平地的过程。焦延寿《易林》卷一《屯卦》述山崩谷绝之后，“泾渭失纪”，河道淤塞；卷五《观卦》叙“山没丘浮，陆为水鱼，燕雀无巢，民无室庐”；卷九《遁卦》描述“海老水干，鱼鳖尽索，高落无润，独有沙石。”后两例说陆地可化水域，沧海能成陆地。至道教形成，葛洪《神仙传》卷三中对海底上升转化为陆地的规律，说得更为明白：“麻姑自说接待已来，已见东海三为桑田，向到蓬莱，水又浅于往昔会时略半也。岂将复还为桑陆乎？方平笑曰：圣人皆言，

^① 王明《抱朴子内篇校释》第197~199页。

海中行复扬尘也。”这是中国东部沿海地区的某些地段海陆互相转化的事实，为道教学者发现加以神化的结果。唐代颜真卿继承这一学说，为使世人认同，他以所发现的地质资料加以证实：“东北有石城观，高石中犹有螺蚌壳，或以为桑田所变。”^①认为沧海变为桑田后，地层继续变化，形成山丘。

由于道教学者在实践中认识到地理之学的重要性，故对先秦古籍《山海经》的地理价值十分重视，并加以注释，为之宣扬。《山海经》是古代巫师集其地理、历史、传说神话及其他知识而成的结晶。在描绘怪力乱神之语中，同时记叙了各地山川物产。其中的《五藏山经》部分，更是具有很高的地学价值。但随着人文思潮的发展，它被视为閤诞神怪之作，屡遭非议，司马迁、譙周等著名史学家都曾加以抨击。但晋代道教学者郭璞力纠其偏。他有感于“其山川名号，所在多有舛谬，与今不同，师训莫传，遂将湮泯”，于是，“为之创传，疏其壅阂，辟其葳芜，领其玄致，标其洞涉，庶几令逸文不坠于世，奇言不绝于今；夏后之迹靡刊于将来，八荒之事有闻于后裔，不亦可乎！”^②经过他的努力，不仅使《山海经》便于阅读理解，免遭佚失，还恢复了其在地理学上的地位。在班固《汉书·艺文志》中，《山海经》被列入《数术类》，视为形法书。至《隋书·经籍志》编于史部地理类。它出形法而入地理，无疑与郭璞的活动相关。自此以后，虽有人以其为小说、为巫书，但始终动摇不了它在地理学上的地位。

《山海经》的《五藏山经》勾勒北起蒙古高原南达南海、东自沿海西抵新疆东南的山河大势。其中有二十六列山岳的位置、高度、走向、形状、谷穴、面积和两山之间的关系，海、黄、淮、江等水系的

① 《颜鲁公文集》卷十三《抚州南城麻姑山仙坛记》。

② 郭璞《注山海经序》。

三百多处河湖和分布其上的动植矿物。道教学者在此基础上,继续考察、研究、描绘、论述祖国大地。由于他们以山区为活动的主要场所,早期道教的地学著作大多图写山岳,如《金华山经》、《荆山记》、《五岳真形图》、徐灵期《南岳记》、前秦王嘉《名山记》、刘王韶之《神境记》、南齐宗测《衡山记》、《庐山记》、梁陶弘景《寻山志》。随着山记发展为图经、方志,山区依然是道家学者描述的主要对象,如唐木玄虚撰、贺知章注《四明山图》、徐灵府《天台山记》、李冲昭《南岳小录》、宋邹师正《罗浮指掌图记》、王胄《罗浮志》、倪守约《金华赤松山志》、金王处一《西岳华山志》、元邓牧《洞霄图志》、张天雨《茅山志》、曾坚与危素编《四明洞天丹山图咏集》、明陈槱《罗浮志》等。

以上所述,是汉晋道教地理学的形成与发展以及其中的一些成果。

(原载《宗教学研究》2006年第3期)

洞天福地：道教理想的人居环境及其科学价值

洞天福地，是指存在于名山胜地之间的供人们修道安养的一个祥和世界，是道教理想中的真仙管理、太平至乐的人间仙境。司马承祯说：“气元冲始，乘运化而分形；精象玄着，列宫阙于清景；幽质潜凝，开洞府于名山。”^① 杜光庭说：“乾坤既辟，清浊肇分，融为江河，结为山岳。或上配辰宿，或下藏洞天，皆大圣上真，主宰其事。则有灵宫阙府，玉宇金台。或结气所成，凝云虚构；或瑶池翠沼，流注于四隅；或珠树琼林，扶疏于其上。神凤飞虬之所产，天骊泽马之所栖。或日驭所经，或星躔所属。含藏风雨，蕴畜云雷。为天地之关枢，为阴阳之机轴；乍标华于海上，或回疏于天中，或弱水之所萦，或洪涛之所隔，或日景所不照，人迹所不及，皆真经秘册述而载焉。太史公云，大荒之内，名山五千，其间五岳作镇，十山为佐。又《龟山玉经》云，大天之内，有洞天三十六，另有日月星辰、灵官宫阙，主御罪福，典录死生，有高真所居，仙王所理。又有海外五岳，三岛十洲，三十六靖庐，七十二福地，二十四化，四镇诸山。”^② 把散处

① 《云笈七签》卷二七，《道藏》第22册第198页。

② 《洞天福地岳读名山记》，《道藏》第11册第55页。

于中华大地的洞天福地，描绘得非常美好。作为以重今生、重现实为特征的宗教，道教把理想的追求和现实的营造合为一体，在昆仑圣域、蓬莱仙境的影响下，开始了对洞天福地的营造。这里，仅就洞天福地的形成、发展与科学价值做一探讨，以求正于学界。

一 洞天福地：理想的人居环境

从道教的创立开始，出于对生命的珍爱，对美好生存环境的追寻，道教中人即提出了建构人间仙境的理想。在道教看来，除了天仙是生活在灵妙天宫之外，地仙和真人却是要和常人一起生活在同一个地球上的，因此这就必须营造理想的生存环境。这个理想的生存环境，是人民祥和、万物茂盛、环境优美的生存空间，这就使得道教关于人间仙境的营造变得具体并带有现实意义。道教的洞天福地，正是天地间最灵秀的地方，是沟通天地和仙凡两界的地方，是最宜于道者修炼、万物自然长育的地方。

早在道教创建之初，张陵即开创了二十四治。所谓“治”，实即传布大道的圣地，理想的人间胜境。“二十四化，各有一大洞，或方千里、五百三百里。其中皆有日月飞精，谓之伏神之根，下照洞中，与世间无异。其中皆有仙王、仙官、仙卿，辅相佑之，如世之职司。有得道之人及积功迁神反生之者，皆居其中，以为民庶。每年三元大节，诸天有上真下游洞天，以观其所理，善恶人世，死生兴废，水旱风雨，预关于洞中焉。”^①

从自然地理来看，张陵所创二十四治，多沿川西江河分布。岷江为古代四渎之首。沿岷江正流两岸分布的有鹤鸣治、稠梗治、青城

^① 《云笈七签》卷二八，《道藏》第22册第205页。

治、平岗治、平盖治、本竹治等，沿支流蒲江河有主簿治，沿湔江分布的有阳平治、漓沅治、葛瓚治，沿石亭江分布的有后城治、公慕治，沿绵远河分布的有鹿堂治、庚除治、涌泉治，沿沱江分布的有昌利治、真多治，沿嘉陵江分布的有云台治，沿青衣江分布的有古灵泉治，沿安宁河分布的有蒙秦治，沿长江正流分布的有平盖治。其治所多在山区河流的二级台地或群山环抱的山间小平原，依山傍水，物产丰富，交通便利。其优美的自然环境和独特的人文地理位置，为道教的创立提供了丰厚的物质与文化基础。

如真多治其山高二百八十丈，上有芝草仙药。隶上治有二石室，有一神泉，白鹿、白鸠、白鹤时来饮之。涌泉治上有泉水，“治万民疾病无不际愈，时世人遂传为咒水治”。稠梗治去汶山江水九里，山高去平地一千七百丈，其西北有沫江，山上有芝草仙药；北平治山上有池，有芝草仙药。本竹治高一千三百丈，上有一水，有香林，有龙穴地道，通峨眉山。蒙秦治高一千丈，上有芝英金液草，服之得度世^①。

又如人们日常生活中必需食盐，故道教设治多取有盐井处。据史籍所言，张陵即有相当深厚的地理知识，他能识水脉，知“咸泉”，曾亲率徒众打井造盐，以利民生。唐《元和郡县图志》卷三三《剑南道·陵州》曰：“陵井者，本沛国张道陵所开，故以陵为号。”“陵井，纵广三十丈，深八十丈余，益部盐井甚多，此井最大。”杜光庭《道教灵验记》卷八曰：张陵经行陵州，降玉女以成盐井，“盐井直下五百七十尺，透两重大石，方及咸水，每年一度淘洗”。“天师初以兹地荒梗，无人安居，山川亦贫，不可耕植，化盐井以救穷民，民聚居并

^① 《无上秘要》卷二三《正一气治品》，《道藏》第25册第64页。

傍，户口日众，遂置州统之，以天师名，故曰陵州。”^① 杜光庭《录异记》卷六则记陵州艳阳洞天师院，有唐元和年间刺史李正卿著《天师圣德碑》曰：“张天师以东汉建安二年，自沛游蜀，占乾为分野，见阳山气象，指为门弟子曰：此山直下有咸泉焉。”^② 此外彭州阳平治下有盐井沟，鹤鸣治有天国山盐井沟，葛瓊治下八角井产盐，昌利治东北有盐井乡，主簿治响水洞下有盐井岩，什邡后城治、公慕治近旁有盐井，涌泉治附近有华池盐井，北平治近旁有永通盐井等等^③。

从道经的记载中可知，这些洞天福地遍布中华大地，它不仅资源丰富，物产充盈，有山有洞，有溪流、泉水，有丹药、芝草，丹井、法坛、宫观等，还是天灾人祸所不能及、肥沃富饶而祥福之地。《抱朴子内篇·金丹》曰：“可以精思合作仙药者，有华山、泰山、霍山、桓山、嵩山、少室山、长山、太白山、终南山、女几山、地肺山、王屋山、抱犊山、安丘山、潜山、青城山、娥眉山、缙山、云台山、罗浮山、阳驾山、黄金山、鳖祖山、大小天台山、四望山、盖竹山、括苍山，此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人，上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成。”^④ 如江苏茅山，即为汉晋福地之一。陶弘景《真诰》卷十一曰：“此山洞虚内观，内有灵府，洞庭四开，穴岫长连，古人谓为金坛之虚台，天后之便阙，清虚之东窗，林屋之隔沓，众洞相连，阴路所适，七涂九源，四方交达，真洞仙馆也。山形似己，故以句曲为名焉。金陵者，兵水不能加，灾疠所不犯。”^⑤

① 《道藏》第10册第828页。

② 同上，第875页。

③ 王纯五《天师道二十四治考》第32页。

④ 王明《抱朴子内篇校释》第76页。

⑤ 《道藏》第20册第554页。

《真诰》并引多种古籍以证其说：“《河图中要元篇》第四十四卷云：句金之坛，其间有陵，兵病不往，洪波不登，正此之福地也。”“其间有金陵之地，地方三十七八顷，是金陵之地肺也。土良而井水甜美，居其地必得度世见太平。”“《名山内经福地志》曰：伏龙之地，在柳谷之西，金坛之右，可以高栖，正金陵之福地也。上古名此山为岗山。《孔子福地记》云：岗山之间有伏龙之乡，可以避水辟病长生，本所有名为岗者，亦金坛之质也。”^①

优美的环境，和谐的社会，《太平经》中设想的太平盛世是：“风雨为其时节，万物以其好茂，百姓为其无言，鸟兽跂行，为其安静，是其效也。故治乐欲安国者，审其署置。夫天生万物，各有材能，又实各有所宜，犹龙升于天，鱼游于渊，此之谓也。”^②

二 洞天福地：最早的生态自然保护区

李白《山中间答》诗曰：“问余何意栖碧山，笑而不答心自闲。桃花流水窅然去，别有天地非人间。”^③ 给洞天福地以诗意般写照。从生态自然保护角度来说，道教的洞天福地就是最早的生态自然保护区，这是道教为保护人类生态环境所做的贡献。在遍布中华大地的洞天福地，生长、繁殖着大量的生物、植物种类，而身居其境的历代道士们始终关心着山山水水和动物植物的保护，并把他们自己的观察、研究心得写进了各种各样的名山志、宫观志及相关的道书中，从而为今人留下了一大笔宝贵的文化遗产。在许多名山宫观中，留下了历代道士亲手种植的奇花异木，并且还制订了道规法令，以道教的戒律及

① 《道藏》第20册第554、555页。

② 王明《太平经合校》第205页。

③ 《唐诗鉴赏辞典》第316页，上海辞书出版社1986年版。

法令来监督对环境与物种的保护。

在陕西华山上下，或山谷内，或庙宇道观内外，有许多处森林，都被称为“神林”，这些树林，“禁人采伐，如有犯者，立祸于身。山之西南隅，有一林侵天松桧，乃岳神游宴之处，名黑山林。有樵窃采之者，火烧虎食”。这是用宗教信仰的力量，来保护华山的森林。又如黄神谷内的神姑林，“其林合围，松桧数万根，禁人樵采”。在西岳古庙道旁，有晋代古柏几千根，“两傍烽堠，以千字文为号，禁人牧放樵采”^①。

在江苏茅山，应高道李玄静的感召，唐玄宗曾下诏明令：“敕江东道采访处置使晋陵郡太守董琬，山岳上疏分野，下镇方隅，降福佑于人，施云雨之惠。且茅山神秀，华阳洞天，法教之所源，群仙之所宅，固望秩之礼，虽有典常；而崇敬之心，宜增精洁。自今以后，茅山中令断采捕及渔猎。”^②后又敕紫阳观高道李含光，宜于开春之际专栽松竹果木，以华院宇。

至文宗大和七年（833），茅山三观威仪道士孙智清等上状：“华阳洞天，众真灵宅。先奉恩旨，禁断戈猎樵苏，秋冬放火，四时祭祀，咸绝牲牢。自经艰难，失去元敕，百姓不遵旧命，侵占转深，采伐山林，妄称久业。伏请重赐禁断，准法护持，差置所由，切加检察，庶得真场严整，宫观获安，具元禁疆界如前。”于是朝廷再次下“大和禁山敕牒”，严令“茅山界内，并不得令百姓弋猎采伐，及焚烧山林。仍委州县，切加禁止”^③。

延及北宋大中祥符二年（1009），针对一些不法分子肆意采樵渔猎，焚烧山林，真宗亦发“敕禁山”令：“访闻茅山界内祠宇宫观之

① 王处一《西岳华山志》，《道藏》第5册第747、751页。

② 刘大彬《茅山志》卷二，《道藏》第5册第555页。

③ 同上，第5册第560、561页。

侧树木，多有诸色不顾修法，擅行樵采，及放野火，焚烧山林。须议专行，指挥国家，方延景觐，以佑烝民，眷彼名山，存于方志。或仁慈所治，或真侣攸依，是为降福之场，允谓栖神之所。故宜加礼敬答储休。岂可斤斧竞臻，樵苏无节，致嘉生之罔植，使灵迹以何观。爰伸禁止之文，用表肃恭之意。今下润州升州，候宣命到，于茅山四面立定界止，严行指挥，断绝诸色人并本山宫观祠宇主首以下，自今后不得辄有樵采斫伐，及放野火焚爇。常令地分巡检官吏、耆老壮丁，觉察检校。如有违犯，即便收捕，押送所属州县勘断”，一律严惩不贷。对于一些老残枯树，不系古迹之内，需要砍伐，亦必须经宫观主持与州县官府共同研究，“指定界止，竖立标记，方得采取。若是已有斫伐延烧，到树行疏处，亦仰随处州县，勒定数目去处，常依时栽种补填，务要别无空阙，即不得辄便搔扰。仍将此宣命指挥，于宫观门首及往来要路，镌石晓示知委”^①。如此严厉的法令，在中国环境保护史上亦是一笔重彩。

在浙江仙都山，周回三百里，山峦起伏，溪水蜿蜒，峰岩洞壑，千姿百态。有鼎湖峰、姑妇岩、小赤壁、倪翁洞、鼎湖峰、铁城嶂、仙水洞、玉虚洞等名胜。元陈性定《仙都志》序曰：“仙都东吴胜事，在道家书为祈仙洞天。爰自发迹轩辕，由唐逮宋，锡名荐祉，符端屡臻。”^② 山中珍异草木多达一百八十余种，如金莲花、龙须草、寿松古柏、草龙胆、仙灵皮、三白草、石斛、络石、旋覆花、蓝宝、谷精草等。植被茂盛，古木丛生。其宫观有玉虚宫、金阙寥阳宝殿、黄帝祠、飞天法轮藏殿、天一真庆行宫、三官圣堂、梓潼帝君祠、洞天仙官祠、玉虚真官祠、隐真堂、金莲馆等。为了保护洞天胜景，自唐时

① 刘大彬《茅山志》卷三，《道藏》第5册第561页。

② 《道藏》第11册第76页。

便严令砍伐捕猎。《仙都志》卷上曰：“自唐天宝戊子（748），以独峰彩云仙乐之端，刺史苗奉倩奏闻，敕封仙都山周回三百里，禁樵采捕猎。”^①

福建大若岩，乃陶弘景修道之处。元虞集《大若岩灵真宫铭》曰：“其山周围五十里，岩高十七丈，深百四十尺，广倍之。石环中虚，容光东启，居焉如在屋室。……有石高数丈当其前，若门屏。然其北有东西两溪，合流注岩下，汇于龙潭而南出。其西溪相传有赤水，饮者养寿。今山下多老人百十岁，而赤水不常有也。沿溪皆奇石，可以物象名者，若香炉、石笋、屏霞、莲花之属，凡数十处。其不可名物至多也……枸杞丰茂异常产，来游者皆撷茹之。后亡，或云犹有人见之。其后陶隐居著《真诰》，此岩又名真诰岩。又尝炼丹层岩中，夜坐时或望见光煜煜然，云是丹光也。唐时人间以水旱疾疠，祷岩下辄应。唐咸通七年（866）恩王府参军知军知嘉监崔元德，始请于朝立祠，度道士居之，与田四百五十亩，禁樵采一里。”^②

在福建武夷山，由于道士的努力，唐天宝七年（748），玄宗“封天下名山大川，遣登仕郎颜行之至武夷山，全山禁樵采”^③，以保护武夷山的植被动物。

三 洞天福地：对生物物种的探究基地

大地上亿万生物、奇异绝妙、生生不息的景象，吸引着道教学者，使他们对自然生物深感兴趣。为着寻找宜于修炼的洞天福地，他们浪迹四海，遍游山川，游寓不忘研究，形成了对各地地理与自然环

① 《道藏》第11册第79页。

② 《古今图书集成》第19册第23073页。

③ 董典斋《武夷山志》卷四，《藏外道书》第33册第67页。

境的认识，尤其是对秀美险丽之地的清晰意象。他们感到有必要将自己的认识记载下来传与他人，俾使“道侣游山，得之披览，粗知灵迹之所”^①。为此，他们勤于著述，“写九州山川百物之形，又作五岳之图，用传于世”^②。这是以大地为对象，用文字和图像描述山丘、江湖、原野、洼地等的形状、长短、高卑、宽窄、面积，生活于其中的生物及有所关联的其他事物。这种认识，使他们具有一种自觉的地理意识，重视以地图的形式来描述山河大地，并绘制了许多山形图、山脉位置图、地区图，如五岳真形图、青城山真形图、武夷山图、茅山图、华山图、龙虎山图等。

在对地理、洞天的探讨中，还包含着道教中人对岩溶地形研究的心得。如洞穴中的石钟乳是道士们经常使用的药材，故对其形成、特征及性质都有相当的了解。魏吴普指出：“钟乳一名虚中……生山谷阴处崖下，溜汁成，如乳汁，黄白色，空中相通。”^③葛洪也较详细地描述了岩洞地形，如落水坑、石灵芝、石钟乳、石柱等。他写道：“石芝者，石象芝生于海隅名山，及岛屿之涯有积石者，其状如肉象有头尾四足者，良似生物也，附于大石，喜在高岫险峻缀也。赤者如珊瑚，白者如截肪，黑者如泽漆，青者如翠羽，黄者如紫金，而皆光明洞澈如坚冰也。晦夜去之三百步，便望见其光矣。大者十余斤，小者三四斤。”“又玉脂芝，生于有玉之山，常居悬危之处，玉膏流出，万年已上，则凝而成之，有似鸟兽之形，色无常彩，率多似山玄水苍玉也，亦鲜明如水精。”“七明九光芝，皆石也，生临水之高山石崖之间，状如盘碗，不过径尺以还，有茎带连缀之，起三四寸，有七孔者名七明，九孔者名九光，光皆如星，百余步内，夜皆望见其光，其光

① 李冲昭《南岳小录》，《道藏》第6册第861页。

② 《广黄帝本行记》，《道藏》第5册第34页。

③ 孙星衍辑本《神农本草经》卷一引。

自别，可散不可合也。”“石蜜芝，生少室石户中，户中便有深谷，不可得过，以石投谷中，半日犹闻其声也。去户外十余丈有石柱，柱上有堰盖石，高度径可一丈许，望见蜜芝堕不息，而堰盖亦终不溢也。”“石桂芝，生名山石穴中，似桂树而实石也。高尺许，大如径尺，光明而味辛，有枝条。”此外，尚有石中黄子、石脑芝、石硫磺、石硫丹等，“皆浸溢于崖岸之间，其濡湿者可丸服，其已坚者可散服，如此有百二十，皆石芝也”^①。

生物物种及遗传资源，是人类生存和社会可持续发展的战略性资源，是生物多样性最基本的组成部分。然而，应该看到，自生命体第一次出现以来，消亡就是生命面临的现实。目前地球上存在的几百万个物种是曾经存在过的大约 5 亿个物种的幸存者。以往的消亡几乎都是自然过程引起的。但随着人类活动的日益加剧，到了今天，人类的行为已是物种灭绝的最主要因素。物种的平均生存时间约为 500 万年。目前最乐观的估计是在过去的 2 亿年中，每百万年平均有 90 万种消亡。而现今由于人类引起的灭绝速度要比之高出数百倍，或者很可能是数千倍。除非迅速采取全球性的保护措施，否则可以预料，目前存在的物种中至少有 1/4，可能 1/3 甚至更多将会失去。世界环境与发展委员会曾指出：“生物资源的保护——植物、动物和微生物以及它们赖以生存的环境中的无生命元素——对于发展来说是有重要意义的。”“应明确阐明物种和遗传的多样性是人类的共同遗产这一思想。”^②

那么，在保护人类共同遗产——生物物种方面，道教又有那些作为和贡献呢？首先，基于对大自然的热爱，对万物生命的尊重，道教

① 王明《抱朴子内篇校释》第 197~199 页。

② 世界环境与发展委员会编《我们共同的未来》第 130、126 页，世界知识出版社 1989 年版。

中人非常重视对生物物种的保护，希望建立一个万物均安的世界。在《洞玄灵宝诸天世界造化经》中，描述了以昆仑神山为中心的诸天世界。昆仑山以金银、琉璃、水精作之，有大海、粟金、大风、金光，其周围四方遍布万物，有蛟行蠕动、奇兽珍禽之类，或夭或寿，或善或勇，各禀其性，“尽其本寿，不遭枉横”，真可谓神仙逍遥的“长乐国土”^①。

与此相反，倘若人类一意孤行，好杀众生，“射猎为事，屠割为业，不知修福，但行恶事”，以致天怒神怨，劫难降临，万物皆亡，天地同毁。“先为小劫，后为大劫。小劫至时，阴阳气变，水旱不调，五谷匮乏，一切木石草棘及众生指爪，尽成刀剑，互相杀伐，人民死尽，兼人命短浅，忽自诳惑，七日之内，相杀都尽，是洪水滔溢，洗荡天地山川，改换土地。”至于大劫，更是令人恐怖：“大劫先起，二日并出，乃至三日、四日、五日、六日、七日，一时俱为，是数亿万年河海干涸，众生死尽。”真可谓“永劫无出期，衅毒由身植”^②。

可见，在道教看来，对动物植物的保护，不仅仅是出于一种善良的理念，而是关系着天地生育、万物共存的根本大计，对动物植物的无情残害，归根结底也是对人类自身的伤害，一个唯有人类、没有草木虫兽的世界是不可想象的。如果有，那就是“九幽地狱”——“纵横数十万里，其中冥冥，尽是罪人”^③。

从万物有灵的观点出发，道教认为动物植物皆有各自独特的价值，即《太平经》中所说的“有德有道”。如草木能够治疗各种各样的疾病，故谓之“神草木”；禽兽亦能治病，故称之为“天上神药”、“地精神药”。人们可以使用许多野生物以制造药物，治疗疾病，这是

① 《道藏》第5册第862页。

② 《太上灵宝天诸世界造化经》，《道藏》第5册第863、864页。

③ 同上，第864页。

物种在保护人类健康上的巨大价值。此外，野生物种也使现代农业、工业、科技等获得了难以计算的丰厚利润。宗教的、伦理学的、文化的、美学的和科学上的考虑，都为物种保护提供了充分的理由。这也是人与自然界不同物种相互依存的最好例证。但对那些要求算账的人来说，仅物种遗传物质所固有的经济价值，就是为物种保护提供的根据，因为对物种保护的投入，在经济上也被证明是正当的、合算的。

在利用万物、为人造福的发展过程中，道教的基本原则是善待其生，尽其物用。《太平经》说：“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。有可贼伤方化，须以成事，不得已乃后用之也。故万物芸芸，命系天，根在地，用而安之者在人，得天意者寿，失天意者亡。万物与天地为常，人为其王，为人王长者，不可不审且详也。”^①“审”，即慎重审察，不可掉以轻心，暴殄万物；“详”，即详细周密地考察物种的来源、特性及功能、用途。在观察自然、审用物种方面，道教中人可谓典范。用李约瑟的话来说：“道家的洞察力是如何之深邃，可见之于美国大昆虫学家惠勒和伯格曼的精彩论文。”^②“因为老子是最懂自然的人。”^③

在采集、研究、保护物种的活动中，道教中人曾走遍了中华广袤辽阔的大地，无论是在名山大川、江海湖泊，还是在大漠雪域、穷乡僻壤，都留下了他们辛勤的足迹。仅道徒们修真求仙的洞天福地而言，就多达上百处，每一处洞天福地，也就是一所采集物种、保护物种的基地。在对各种植物的收集、辨别、分析、研究方面，道教中人是下了大功夫的。由于炼丹修仙、治病救人的需要，许多道士常年隐居深山老林，寻找各种各样的仙药灵草。据《抱朴子内篇·仙药》所

① 王明《太平经合校》第174页。

② 李约瑟《中国科学技术史》第二卷第67页。

③ 同上，第179页。

载，道教的仙药大致可分为三类。其一是金石矿物类药，包括贵重的金、银、珠、玉，大都列为上品。第二类是五芝，“五芝者有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百许种也”。芝草本为秦始皇时方士所重，许慎《说文》解为“神草”，现代医学亦证明灵芝确有益精气、强筋骨、健脑安神之功效，为治疗神经衰弱、慢性支气管炎和健身益寿的良药，方士道士们发现这一菌科生物，乃是医药学上一大贡献。

葛洪在《抱朴子内篇·遐览》中已著录《木芝图》、《菌芝图》、《肉芝图》、《石芝图》、《大魄杂芝图》各一卷，而《隋书·经籍志》中有《种神芝》一卷，看来在隋以前修仙的道士中当有人工引种灵芝的。今《道藏》中即收有《种芝草法》，述老子向黄帝传授种芝秘法，谓“服此四芝，皆长生不死”。葛洪所说的五芝，多为世间罕见神奇之物。如石芝一类，就包括石象芝、玉脂芝、七明芝、九光芝、石蜜芝、石硅芝、石中黄子、石脑芝、石硫黄芝、石硫丹等百余种，皆生存于海隅名山、石崖洞穴、悬崖危岸之处，甚为隐秘难得，大抵为石珊瑚、石笋、滑石矿、古动植物化石之类，以及被雨水浸蚀的山洞矿层中包含着的未凝固的天然矿物质。其他的木芝类有木威喜芝、樊桃芝、参成芝、木渠芝、建木芝、黄卢子、寻木华、玄液华、黄蘗檀桓芝，草芝类有独摇芝、牛角芝、龙仙芝、麻母芝、柴珠芝、白符芝、五德芝、龙衔芝，肉芝类有万岁蟾蜍、千岁蝙蝠、千岁灵龟、风生兽、千岁燕等，菌芝类“或生深山之中，或生大木之下，或生泉之侧，其状或如宫室，或如车马，或如龙虎，或如人形，或如飞鸟，五色无常，亦百二十种，自有图也”^①。概而言之，菌芝为灵芝草类菌科生物，肉芝则为一些珍稀罕见的动物，草芝则为山林密处难见的奇

^① 《道藏》第34册第318、320页。

花异草，林芝则为树脂一类树的分泌物，或为树木的寄生物，或是一些珍奇植物和稀有蕈类。

道教认为，这些生长在深山密林、大海绝域等人迹罕至地方的稀奇古怪的动植物和鲜为人知的矿物，往往会有服之长生的神效，于是他们争相寻觅这些神秘的仙药，而五芝便是这类仙药的代表。北宋道书《太上灵宝芝草品》中，列举了一百二十七种灵芝，谓食之可以不老得仙。每种芝草先出图一幅，并附短文，介绍该灵芝的产地、形状、药性及功效。如青玉芝生于扬州山，其味甘酸，其形状共四重，第二重有二枝，盖、茎并皆青色。“北方芝生于名山之阴，黑盖，茎三枝并生，其味甘美，食之仙矣。”“鸟威芝生于南岳丘山之阴，赤盖，黑茎，其味酸，食之令人身轻不老。”“赤松子芝生于皖山，有千岁松树者，生于其间，状似木人形。”^①此外，龟威芝生于常山深渊，龙威芝生于太山之阴，火精芝生于霍山之阴，水神芝生于恒山，玉精芝生于大海中，云精芝生于华山，其产地分布三山五岳、深渊大海，可见道士们为了寻找、收集这些物种，的确费尽了千辛万苦。

在各种各样的灵芝中，除了被误认和故意神化的因素之外，由于上千年来自然生态的退化和珍稀生物的灭绝，今天已不可能将它们一一考明。但道士在寻求五芝的过程中认识了许多珍奇生物的药理作用，扩大了祖国医药的范围，功不可没。当然，这也有助于物种的收集、研究与保护。葛洪所说的第三类仙药是一些具有滋补作用的草木药，多为《本草纲目》所记载，至今仍常在健身补脑、益寿延年的方剂中采用。

从采集物种、保护物种的角度来看，道教的这类药学著作中包含着相当丰富的资源。如陶弘景所撰《神农本草经集注》中收有药物

^① 《道藏》第34册第318、320页。

365种,包括草部、木部、谷部、石部、虫部,可谓南朝时期一部物种辞典。孙思邈的《千金翼方》中收有药物竟多达873种,并详述其产地、药性、功能,分门别类,系统规范。《道藏》中所收《图经衍义本草》四十三卷,共收药1042种,分为十部,计玉石部163种,草部345种,木部172种,人部13种,兽部54种,禽部38种,虫鱼部111种,果部42种,米谷部41种,菜部63种。各种药物附产地、图形,释以性能,广引《图经》、《唐本草》、《外台秘要》、《圣惠方》、《经验方》、《千金方》、《肘后方》、《齐民要术》、《药性论》、《太平广记》、《续齐谐记》、《丹房镜源》、《博物志》、《述异记》、《南方草木状》、《太清石壁记》等百余种方书并陶弘景、孙思邈、青霞子、日华子、雷公、陈藏器、郭璞、陆机等历代名流语录作注,内容涉及之广博令人惊叹,它不仅是一部非常重要的药类本草经典,同时亦当为中国历史上最重要的一部物类大全,其中饱含着道教对中华生物种类的采集、研究、保护的心血。

类似的书籍在《道藏》尚有许多,如《白云仙人灵草歌》、《石药尔雅》、《神仙服饵丹石行药方》、《神仙服食灵草菖蒲丸方》、《纯阳吕真人药石制》、《巨胜歌》、《太极真人杂丹药方》及多达几百余部的丹经、养生要籍中,都保存着有关物种研究、物种保护的许多珍贵史料,这是道教留给今人的一笔财富,应该珍惜并加以利用,以造福当代社会。

总而言之,道教对生物资源的保护,始终一贯,并上承秦汉道家传统。从老子、庄子开始,道家即关注天地万物的生存状况,并主张善待万物,追求与自然的和谐相处,而没有勘天役物的思想。庄子“化蝶”的寓言最能体现道家人天和合的境界,当庄子梦为蝴蝶时,他感到“自喻适志与”。这个蝴蝶,代表了人融入自然、齐同万物时,那种美好的黄金时代,而此种转变,是经过精神上的一个蜕变过程,

即生命的实践过程。也只有经过了这样一个实践过程，才能达到人生圆满完美的境界。归根结底，道家、道教在物种保护方面的所有作为，都根基于他们热爱自然、尊重生命的教理教义。

（原载《西南民族大学学报》2006年第12期）

忠孝神仙论——论净明道的忠孝思想

“忠孝神仙”，是净明道区别于其他道教流派最鲜明的一大特征。众所周知，“忠孝”是儒家提倡的一种普遍道德，“神仙”是道教追求的一种终极理想，在一些人的眼中，二者似乎风马牛不相及。然而，当我们认真审视道教的教理教义时，却发现儒家的伦理道德，早已深深地浸入道教的伦理与神学之中。要修仙道，先修人道；人道不具，焉论神仙，这早已成为道教界的一个共识。这里就净明道的忠孝观做一探索，并考察儒道互补、彼此整合的历史脉络，以求正于学界同仁。

一 忠孝思想的由来及特征

考究忠孝思想的渊源，由来颇深，它形成于先秦时期。当时的儒、道、墨、法诸家，皆对忠、孝做出了各自的理解。

从文献上看，“孝”的思想起源甚为古远，其产生约当于殷商时期。在甲骨文中，就有孝字，其形体与西周金文和小篆大致相同。据唐兰先生解释，甲骨卜辞中的孝、老应为一字，皆属会意成文，为搀扶伛偻老人之状。《说文解字》曰：“孝，善事父母者。从老省，从

。子，承老也。”孝这个字，老在上（省去所从之匕），子在下，从国古文字的构字原则看，正是父子相承的意思。

周承殷制，制礼作乐，将孝道思想加以理性化。从金文及《周》和《诗经》等文献中，可以看到已有大量关于“孝”的内容，表“孝”的伦理观念已经形成。武王时的诗《大雅·下武》曰：“成之孚，下土之式。永言孝思，孝思维则。媚兹一人，应侯顺德。永孝思，昭哉嗣服。”依毛传、郑玄注的解释，这段诗的大意是说：王伐纣，是法则先王的孝行。孝就是按照祖先的意愿去办事。成王的诗《大雅·既醉》亦有相同的意思：“威仪孔时，君子有孝子。子不匮，永锡尔类。”大意是说成王的臣下有孝子、孝行，故应在朝中大加宣扬，使人们效法。由此可见，作为一种对于祖先和父辈敬仰、侍奉的理念及其行为方式准则，孝的思想已有了明确的内，并在当时社会生活中，有着相当重要的规范作用，被视为高尚的德情操，而为人们自觉践行。

相比之下，“忠”的观念出现较晚。因为它涉及君臣关系，而君关系是建立在古代国家政权基础之上的。甲骨文中尚未发现“忠”。两周金文中虽有“忠”字，但时间较晚。《尚书》的《罔命篇》：“小大之臣，咸怀忠良。”《伊训篇》曰：“为下克忠。”但不少学认为这几篇均系伪书，不足为据。唯《论语·八佾》云：“君使臣礼，臣事君以忠。”《为政》云：“使民敬，忠以劝。”《春秋左氏传》公九年云：“公家之利，知无不为，忠也。”这些当是最早记载“忠”的文献。讲的都是臣民必须对国君尽责效忠的义务。故《说文解字》曰：“忠，敬也，尽心曰忠。”

孔子因袭周礼，阐发礼法中所包含的道德规范和治国安民之道，而奠定了忠孝思想的基础，并经后世学者的发展而成蔚然大观。于，“事君”与“事亲”便成为人伦之大节，不可偏废。在《论语》

中，孔子的弟子有若曾指出：“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！”^①认为孝敬父母和友爱兄弟是儒家道德的根基，并进一步将“行孝”与“尽忠”相联系。他说：“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣。不好犯上，而好作乱者，未之有也。”对此，孔子也说过：“临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则劝。”^②是说统治者有孝慈之德，民众就会对其忠。忠与孝都是儒家伦理道德的支柱。儒家讲修身齐家治国平天下，国是家的扩展，忠是孝的放大。无疑，儒家所倡导的忠孝观，具有孝敬父母、忠于国家的积极作用，但在“家天下”的封建帝制时代，忠孝往往被统治者所利用，以至于有“愚忠愚孝”所造成的严重后果，其意义就变得十分狭隘了。

在先秦道家看来，所谓“孝慈”、“忠臣”的观念，原来在人类的远古时代是并不存在的。只是因为社会出了重大问题，人们原有的内在精神质量和道德修养都丧失殆尽之后，不得已只好用外在的具有强制性的礼义来规范人的行为。《老子》说：“六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣。”正是由于人性沦丧，六亲失和，于是人们才开始讲求孝顺和慈爱；天下无道，国家动乱，人们才希望忠臣的出现。换言之，老子认为孝慈、忠臣并不是理想社会下的产物，而是国家政治秩序极端反常的东西。需要指出的是，老子的本义并不是否定忠孝本身积极的含义，而是清醒地指出忠孝出现的深刻的社会背景，指出只有从根本上解决社会的混乱与道德的丧失，才能实现“孝子不谀其亲，忠臣不谄其君”的理想之世^③。

其时被称为显学的还有墨家，墨家则认为兼相爱即为忠孝。《墨子·兼爱中》曰：“是故诸侯不相爱则必野战，家主不相爱则必相篡，

① 《论语·学而》。

② 《论语·为政》。

③ 《庄子·天地》。

人与人不相爱则必相贼，君臣不相爱则不惠忠，父子不相爱则不慈孝，兄弟不相爱则不和调。天下之人皆不相爱，强必执弱，富必侮贫，贵必傲贱，诈必欺愚，凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也。”那么，怎样解决这类问题呢？墨子认为，“兼相爱”可以化解各种各样的社会矛盾，主张人与人之间不分亲疏、贵贱、等级，都要互相关爱。他说：“为人君必惠，为人臣必忠，为人父必慈，为人子必孝，为人兄必友，为人弟必悌。”^①并将忠惠、慈孝与圣知、仁义并列，提高到体“天”之德的高度，认为忠、孝是天的意志的体现。

概而言之，儒家的忠孝观以“仁者爱人”为基础，讲求“推己及人”，进而治国平天下。道家则向往“返朴归真，民复孝慈”的社会，主张人们都按照纯真自然的本性而生活，互相尊敬，互相帮助，“不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿。端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使不以为赐”^②。墨家兼相爱的忠孝观，则是建立在“无差等的爱”的基础之上，它充分体现了中国古代社会广大民众的意愿，要求很高，颇具浓厚的宗教意味。也正是因为这一特征，墨家的宗教思想很容易融入道教之中。

二 道教忠孝观的内涵及其特征

从历史角度上看，忠孝的思想是在个体家庭、国家实体出现以后，作为社会稳定的行为规范而产生的。其思想内涵主要表现在两个方面：一是对于先祖的敬仰和对上辈的赡养，这是为了维持宗法血缘

^① 《墨子·兼爱下》。

^② 《庄子·天地》。

的延续；二是对于民族的认同和对国家的拥戴，这是为了保证文化族缘的发展。应当说，这些伦理概念主要是针对现实的世俗生活。但是，推究其发展的意义，却远不止于此。因为其中对于祖辈的“追孝”态度，导致了中国传统祖先崇拜的发展。显然，也正是这一点首先沟通了儒家、墨家与道教的内在交流，这对于道教神学与伦理的建设是很重要的，因为“宗教”一词本身，就同祖先崇拜有着不可分割的内在联系。至于道家学说，自然而然地融入道教之中。因此，道教的忠孝观显得相当丰富。

首先，道教在处理入世和出世之间的矛盾，即怎样解决“仙道”与“人道”内在的冲突时，选择了一种人们普遍接受的价值观，即明确地指出，“人道”是“仙道”的基础，而人道的标准正是儒家所提倡的忠孝仁义。《众圣本迹品中》述赤明天帝修道成真之迹时曰：先当“仁爱慈孝，恭奉尊长，敬承二亲”。“父母之命，不可不从，宜先从之。人道既备，余可投身。违父之教，仙无由成。”^①就是要求慕道修仙之人，首先必须履行社会共同的“人道”伦理。

《洞玄安志经》亦说：“夫学道之为人也，先孝于所亲，忠于所君，悯于所使，善于所友，信而可复，谏恶扬善，无彼无此，吾我之私，不违外教，能事人道也；次绝酒肉、声色、嫉妒、杀害、奢贪、骄恣也，次断五辛伤生滋味之肴也；次令想念冥心睹清虚也；次服食休粮，奉持大戒，坚质勤志；导引胎息，吐纳和液，修建功德。”^②如此则仙道可成。这样一来，就将儒家忠孝仁信的思想，作为道教修道的基础，并与养生修仙有机地融合在一起。

正是基于这种结合，道教又将老子之道与儒家治国之略结合，从

① 《无上秘要》卷十五，《道藏》第25册第33页。

② 《无上秘要》卷四二，《道藏》第25册第142页。

而使道家清静无为的哲学，由形而上落实到形而下。《妙真经》曰：“夫道德治之于身，则心达志远，重神爱气，轻物贱名，思虑不惑，血气和平，肌肤润泽，面有光莹，精神专固，身体轻强，虚实相成，鬓发润光，佼好难终。治之于家，则父慈子孝，夫信妇贞，兄宜弟顺，九族和亲，耕桑时得，福实积殷，六畜繁广，事业修治，常有余矣。治之于乡，则动合中和，睹正纲纪，白黑分明，曲直异理，是非自得，奸邪不起，威严尊显，奉上化下，公如父子，爱敬信向，上下亲喜，百姓和集，官无留负，职修名荣，没身不殆。治之于国，则主明臣忠，朝不隐贤，士不妒功，邪不蔽正，谗不害公，和睦顺从，上下无怨，百官皆乐，万事自然，远人怀慕，天下向风，国富民实，不伐而强，宗庙尊显，社稷永康，阴阳和合，祸乱不生，万物丰熟，界内大宁，邻家托命，后世繁昌，道德有余，与天为常。”^① 这里所表述的道的致用，与儒家所讲的修身、齐家、治国、平天下如出一辙，只是最后的归宿略有不同，道教所追求的是“道德有余，与天为常”的境界。

应该指出，道教自创建之始，便开始吸收儒家的忠孝观。《太平经》要求人们必须忠君孝亲，因为忠孝之道本于天地之道，凡忠孝者体“天之至心”，“即得天心矣”。《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》指出：“然上善孝子之为行也，常守道不敢为父母致忧，居常善养，旦夕存其亲，从已生之后，有可知以来，未尝有重过罪名也，此为上孝子也。”并将忠孝行为，归纳为“上善之法”与“上孝之术”。所谓“上善之法”，其曰：“其行为也，常旦夕忧念其君王也。念欲安之心，正为其疾痛，常乐帝王垂拱而自治也，其民臣莫不象之而孝慈也。其为政治，但乐使王者安坐而长游，其治乃上得天心，下得地意，中央

① 《无上秘要》卷四二，《道藏》第25册第141页。

则使万民莫不欢喜，无有冤结失职也。跂行之属，莫不向风而化为之，无有疫死者也，万物莫不尽得其所。天地和合，三气俱悦，人君为之增寿益算，百姓尚当复为帝王求奇方殊术，闭藏隐之文莫不为其出，天下回应，皆言咄咄善哉，未尝有也。上老至于婴儿，不知复为恶，皆持其奇殊之方，奉为帝王，帝王得之，可以延年。皆惜其君且老，治乃得天心，天地或使神持负药而告子之，得而服之，终世不知穷时也。是所谓为上善之臣子臣民之行所致也。”所谓“上孝之术”，其曰：“上善第一，孝子者。念其父母且老去也，独居闲处念思之，常疾下也，于何得不死之术，向可亲往居之，贱财贵道活而已。思弦歌哀曲，以乐其亲，风化其意，使入道也。乐得终古与其居，而不知老也。常为求索殊方，周流远所也。至诚乃感天，力尽乃已也……是名为太古上皇最善孝子之行，四方闻其善，莫不遥为其悦喜，皆乐思象之也。因相仿效，为帝王生出慈孝之臣也。夫孝子之忧父母也，善臣之忧君也，乃当如此矣。”^① 这就明白指出，修道之人必须对父母尽孝，对君尽忠。

反之，人世最大的罪过就是不忠不孝。《起土出书诀》曰：“天地神灵深大疾苦，恶人不顺不孝。何谓也？夫天地中和三气，内共相与为一家，共养万物。天者主生，称父；地者主养，称母；人者为治，称子。子者，受命于父，恩养于母。为子乃敬事父而爱其母，何谓也？然父教有度数时节，故因四时而教生成，恶人逆父之意，天气失其政令。比若家人，父怒其子，父子不和，阴胜阳，下欺上，臣失其职，鬼物大兴。”“故天地最以不孝不顺为怨，不复赦之也。”“夫天地至慈，唯不孝大逆，天地不赦。”^②

① 王明《太平经合校》第132、133页。

② 王明《太平经合校》第113~116页。

这种将忠孝之行，等同于天地之道的观念，显然又与儒家之说一脉相通。在儒家看来，孝是人生而具有的天性。《孝经·圣治章》曰“父子之道，天性也，君臣之义也。”又说：“天地之性，人为贵，人之行莫大于孝。”这种先天的道德先验论，把孝提到了天的哲学高度。儒家以天为最高范畴，孝为天性所有，自然成为人的最高道德。即使是“圣人之德，又何以加于孝乎！”这种最高的道德，只有圣人才能尽到，而尽到了孝，就可与天相配，以至于《孝经·开宗明义章》说：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”《孝经·三才章》说：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也，天地之经而民是则之。”将其视为天经地义的德行。不仅如此，《大戴礼·曾子大孝》中更将孝推崇为宇宙的绝对律令：“夫孝者，天下之大经也。夫孝，置之而塞于天地，衡之而衡于四海。施诸后世，而无朝夕。”这样，就把孝推高到了无以复加的地位。

孝亲的推衍，必然导致忠君。《孝经·广扬名章》曰：“子曰：君子之事亲，故忠可移于君；事兄悌，故可顺移于长；居家理，故治可移于官；是以行成于内，而名立于后世矣。”可见忠、孝本为一件事的两个方面，所谓“移孝为忠”，即强调孝为忠的基础。对此，《吕氏春秋·孝行览》更从本末的哲学范畴，对这种观念作了深入论述：“凡为天下，治国家，必务本而后末。所谓本者，非耕耘种植之谓，务其人也。务其人，非贫而富之，寡而众之，务其本也。务本莫贵于孝。人主孝，则名章荣，下服听，天下誉；人臣孝，则事君忠，处官廉，临难死；士民孝，则耕耘疾，守战固，不罢北。夫孝，三皇五帝之本务，而万事之纪也。夫执一术……而天下从者，其唯孝也。”

与儒家一样，道教亦把忠孝视为治国安民的要道。《太平经·孝行神所敬诀》中即大倡孝道，从而开启了唐宋净明忠孝道的先河。诀中详细地叙述了孝道对社会治理作用的各个方面。如父母长辈有病，

子女当“心中惻然，叩头医前，补写孝言，承事恭敬，以家所有，贡进上之。敬称其人，医工见是，心敬其人。尽意为求真药，新好分部，谷令可知，迎医解除。常垂涕而言，谢过于天，自博求哀，叩头于地，不避瓦石泥涂之中，辄得令父母平安。教儿妇常在亲前，作肥甘脆，恣口所食。父母商家，所有不致，苦其子孙，令尽家所有，殊私心孝于前。亲属比邻，见其孝善，知无所有，更往给饷，为其呼迎医工蒙荐席，相与日夜数劳，知其安危问养，视其复闻小善，言心为之喜欢，是孝之所致也。天见其孝心，令得愈更如平素，心中乃喜欣”^①。

父母年迈，子女当预先准备，“为作储待，减省小费，岁岁有余”，以备老人逝世之安葬费用。善孝之人，天遣善神常随护佑，人亦敬重。遂“流闻八远，州郡县长吏有空缺相补，预知善孝之家，县中荐举，长吏以人情，欲闻其孝善，遣吏劳来。又有用心者，以身往来候之，知闻行意荐之。岁岁被荣，高德佩带，子孙相承，名为传孝之家，无恶人也。不但自孝于家，并及内外。为吏皆孝于君，益其忠诚，常在高职，孝于朝廷”。

由孝致忠，为官一方，“取善不烦，于民无所役，郡县皆慈孝，五谷为丰熟，无中夭之民。天为其调和，风雨使时节，是天上孝善之人，使不逢灾害，人民师化，皆食养有顺之心，天不逆意也”。

朝廷将其忠孝之行表彰于世，“使天下不孝之人相效，为设孝意。有大命赦天下，诸所不当犯者尽除，并与孝悌力田之子，赐其彩帛酒肉，长吏致敬，明其孝行，使人见之。旁人见之，是有心者可进爱，有善意相爱，此皆天下恩分，使民顺从。此本善致善，本孝致孝，本不孝其末不孝，本恶其末恶。善者其愿皆令其寿，白首乃终。上至百

① 王明《太平经合校》第405页。

二十，下百余岁，善孝所致，非但空言而语也。不但天爱之也，四时五行、日月星辰皆善之，更照之，使不逢邪也。其善乃如是，可不重邪？天生人民，少能善孝者，身为之独寿考，复得尊官，皆行孝所致”。

不仅如此享有人间福报，其人亦得飞升成真，为天上之尊神。“上天行天上之事，复书忠孝诸所敬，为天领职，荣宠日见。天上名之为孝善神人，皆为神所敬。有求美之食先上，遗其孝行，如是无有双人。其寿无极，精光日增，上见无极之天，下见无极之地，傍行见无极之境，复知未然之事。诸神皆随其教令，不逆其意，共荐举白，太上之君见其孝行无辈，着其亲近内外，神益敬重之。”^①

由上所言，可见在忠孝问题上，儒、道二家都一致认同，并无隔阻。《太平经·六极六竟孝顺忠诀》曰：“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，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。当以月尽朔旦，见对于天，主正理阴阳，是尊卑之神吏，魂魄为之愁，至灭乃已。”也就是说，那些不忠不孝之徒，天地人鬼共愤之，即使是恶死之后，还得受到鬼神的审判，魂魄不得安宁。“故人生之时，为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺，忠孝顺不离身，然后死魂魄精神不见对也。”^②与儒家不同之处在于，道教把对忠孝的推崇纳入了其神学之中，并运用宗教所构想的天堂与地狱，来强化对忠孝的肯定。

至东晋葛洪，主金丹神仙之道，也认为只求金丹而不修道德，长生不死仍是办不到的。所以《抱朴子内篇》一书反复强调了行善立功

① 王明《太平经合校》第591~594页。

② 同上，第408页。

这一成仙的重要条件，认为儒家道德的修养是成仙的一种前提和保证。书中说：“按《玉铃经中篇》云，立功德为上，除过次之。为道者以救人危使免祸，护人疾病令不枉死，为上功也。欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”^①这就明白指出，为道者必须先立功德和善行，而最重要的善行就是按照儒家忠孝仁义的原则来立身处世。

其后，在道教众多的经书中都一致强调忠孝对修仙者的重要性。《正一法文天师教戒科经》说，凡修道之人，“当户户自相化以忠孝，父善子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，朝暮清静，断绝贪心，弃利去欲，改更恶肠，怜贫爱老，好施出让”。强调“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠”^②。《太上大道玉清经》卷一假元始天尊之口，训曰：“第一戒者，不得违戾父母师长，反逆不孝。第二戒者，不得杀生屠杀，割截物命。第三戒者，不得反逆君主，谋害家国。此戒最重，何以故？是诸国王，皆是运化推运，总统天下一切人民之所机要，一旦无主，不得其死。”而那些“不孝父母师长者，死入地狱，万劫不出。纵生人中，少小孤露，受人凌刺，常居卑贱。好杀害者，五百生中，受人割切，苦痛万般。反逆君主者，死入地狱，万劫受苦”^③。于是，儒家道德的说教作为正面的舆论引导，道教地狱的苦难则作为反面的恐惧力量，在对人们的道德劝化中相互协同，发挥作用。

《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》卷上中，更大量包容了儒家道德说教，提出：“与人君言，则惠于国；与人父言，则慈于子；与人师言，则爱于众；与人兄言，则悌于行；与人臣言，则忠于君；

① 《抱朴子内篇·对俗》。

② 《道藏》第18册第237、232页。

③ 《道藏》第33册第283、284页。

与人子言，则孝于亲；与人友言，则信于交；与人妇言，则贞于夫；与人夫言，则和于室；与人弟子言，则恭于礼；与野人言，则勤于农；与道士言，则正于道；与异国人言，则各守其域；与人奴婢言，则慎于事。”并将这些普遍的道德规范，提升为道教的“十四戒”，宣称“此十四戒，持身之品，四天帝王常所宗奉，普告四方正士神祇。人民百姓、子男女人，咸使行此上品，参于四天，自然福堂。能行之者，四天所贵，地祇所称，位比仙王”^①。这种说教，可以说是包容了社会人伦各个方面，较之儒家经典的有关论述，毫不逊色。

实际上，西汉之际的道家已经开始援引儒家以正人心。如《道学传》载西汉道家学者成都人严遵，“修道自保。与人子言，依于孝；与人臣言，依于忠；与人弟言，依于顺；各因其发，导之以善。蜀中化之，从其言者过半也”^②。北魏寇谦之则在《老君音诵戒经》中，假太上老君之口，针对当世之道德堕落说：“我以今世人作恶者多，父不慈，子不孝，臣不忠，运数应然，当疫毒临之，恶人死尽。”^③其中所体现的伦理观与儒家忠孝等观念在内涵上并无二致。

然而，道教对忠孝的理解，并未停留在一般做人必备的精神层面上。在此基础上，道教进一步强调了人在道德实践中的主观能动性，认为将导致自我价值的提升，取得在自主命运的能力，从而在追求神仙理想的过程终得圆满。在后来的善书中，即阐述了这一重要思想。

如《劝世归真》卷二载恒侯大帝张飞警世训曰：“天心所慕者，忠孝二字。为臣尽忠，为子尽孝，则人事尽而天心亦顺矣。古语云忠孝即神仙，诚哉是言也。”《太上感应篇集注》亦说：“父母为五伦之首，孝亲乃人道之先。”“立善多端，莫先忠孝，即成仙证佛，亦何尝

① 《道藏》第6册第887页。

② 《三洞珠囊》卷一，《道藏》第25册第296页。

③ 《道藏》第18册第211页。

不根基于此。”

道教善书不仅要求人们禁绝恶行，更强调人不要生恶念；不仅提倡外在的善行，也让人们发善心，把外在的道德神圣化。如《劝世归真》卷一中的文昌帝君专门开出了“治人心病良方”，以救治世人：“忠直一块，孝顺十分，仁义广用，信行全要，道理三分，阴鹭多加；好肝肠一条，慈悲心一片，温柔四两，仔细十分，公道全用，和气一团，小心一个，忍耐十分，恩惠多施，方便不拘多少，安分一钱，老实一个。以上十八味药，宽心锅内炒，不要焦，去火性，平等盆内研碎，三思罗兜筛过，波罗蜜为丸，如菩提子大。每日不拘时服用，和气汤送下。切忌背理、两头蛇、暗中箭、笑里刀、肚内毒、平地风波。只此六件，务须要勤戒。人若难寻此药材，汝心桥下肚家开，不用银钱拿去买，回心铺内觅将来。此方专治男女不忠不孝，不仁不义，不恭不敬，亵渎天地圣贤，明瞒暗骗，害众成家，利己损人，刁唆词讼，妄捏是非，逞凶横行，欺贫陷富等症。依方修合，可以延年益寿、灭罪消灾、一生安稳，永保百世其昌。”

在这里，道教的社会伦理规范同儒家伦理思想，几无可分。而且道教这种道德说教比之儒家伦理，似乎具有更为强大的作用力，因为道教把儒家所要求人们做到的规范，化为宗教信仰的构成因素，成为信仰者获得神灵佑助的前提。总之，欲行无为，先行有为；欲得道，先修德；欲修仙道，先修人道。这就是道教神学伦理与社会伦理相协调所得出的结论。道教正是以此为基础，来对待和处理宗教与现实社会之间的各种伦理关系，引导它的信仰者争取在自然和社会命运面前的主体地位。

三 忠孝神仙的典范——净明道

道教净明一宗，形成于宋代。该派奉东晋道士许逊为祖师，以江西南昌西山为中心。据《净明忠孝全书》卷一《净明道师旌阳许真君传》所言，许逊字敬之，吴赤乌二年（239）生于南昌。“生而颖悟，姿容秀伟，少小通疏，与物无忤。尝从猎射一麋鹿，中之子堕，鹿母犹顾舐之，未竟而毙。因感悟，即折弃弓矢，刻意为学。博通经史，明天文地理、律历五行、讖纬之书，尤嗜神仙修炼之术，颇臻其妙。闻西安吴猛，得至人丁义神方，乃往师之，悉传其秘。遂与郭璞访名山，求善地，为栖真之所。得逍遥山金氏宅，遂徙居之，日以修炼为事，不求闻达。乡党化其孝友，交游服其德义。”至太康元年（280），朝廷任命为蜀旌阳县令，时年四十二。“视事之初，诫吏胥去贪鄙，除烦细，脱囚繫，悉开谕以道，教以忠孝慈仁忍慎勤俭，吏民悦服，咸愿自新。”又曾以神丹点金济民，用符咒之术治疗瘟疫，“符咒所及，登时而愈，至于沉痾，无不痊者”。后问道于丹阳谌母，“母以所受孝道明王之法，并兰公所付孝悌王《铜符铁券》、《金丹宝经》授之。”“厥后复遇日月二帝君，授以净明灵宝忠孝之道。”从此诛妖伏魔，济世度人，忠孝仙道双全，飞举成真。后世“凡参学净明弟子，皆尊之曰道师”^①。

将许逊说成是净明派的始祖，虽系后人依托，但对许逊的崇拜由来已久，在唐代已有张蕴、胡慧超等高道重振西山道教，宣扬“净明灵宝忠孝之道”。至南宋初期，有西山玉隆万寿宫道士周真公、何守证等利用许逊信仰，致祷许真君救度，感动许逊，“六真降神于渝水，

^① 《道藏》第24册第623页。

出示灵宝净明秘法，化民以忠孝廉谨慎之教。乃命洞神仙卿，为训导学者师。”越二年秋八月，高明大使许逊降临“游帷故地，即今之江西玉隆万寿宫也。于是肇建仙坛，名曰翼真，以延善知识”^①。从此净明派正式诞生。

由周真公等人开创的西山净明派，之后因后继乏人，“其法寝微”，而被时人视为“灵宝傍门”。入元，遂有刘玉重整旗鼓，后人谓之“新净明派”。据《西山隐士玉真刘先生传》，并参以《逍遥山万寿宫志》，大致可以了解他的生平。刘玉字颐真，号玉真子。生于南宋理宗宝祐丁巳（1257）八月二十日，后随其父迁居新建县忠孝乡。“先生夙有卓识，五岁就学读书，务通大义。”景炎丁丑（1277），“弱冠，父母继亡，居丧尽礼。家贫力耕而食，视尘世事不足为，笃志于神仙之学”。至元壬辰（1292），是年秋，先生经行西山泻油冈，遇洞真天师胡君，胡告之“龙沙已生，净明大教将兴，当出八百弟子，汝为之师”^②。至元癸巳（1293），先生于玉隆禁山复遇胡君，胡传真君之旨：“可寻西山中黄堂乌晶原，建玉真坛以栖隐。当知真君即太阳帝君化生。”先生自是益加精进，于孝行里建腾胜道院，“以善道劝化，远近闻之，仰向从游者众”。至元甲午（1294），又遇水府仙伯郭璞，“教以经山纬水之术”。遂游黄堂山乌晶原，果得修真之所，卜筑而定居。至元乙未（1295），先生神游玉真府，遇许逊、胡慧超、郭璞。后与弟子王真定、方公成等往紫清县拍洪楼，“焚香默祷，闻硫气郁烈，倚阑候望，倏有流光，飞坠炉间，俯视则乌晶在焉。大如椰子，非铁非石，而黑润沉重，受而藏之。是夕，胡君授以《大道说》。”元贞丙申（1296），许真君降临先生之舍，“授《玉真灵宝坛

① 何守证《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法序》，《道藏》第10册第547页。

② 《道藏》第24册第629页。

记》”。胡慧超复来，“授以道法说及三五飞步、正一斩邪之旨。由是开阐大教，诱诲后学。其法以忠孝为本，敬天崇道，济生度死为事，简而不繁。”元贞丁酉（1297），郭璞授以《坛疏》，许真君又授以中黄大道、八极真诠。并曰：“吾八百弟子，汝为首。英名氏悉在华林八百洞天久矣，刻书青琅，高揭丹崖，更当勉励弟子，不昧心君，不伐性命，忠孝存心，方便济物，异日功满，胥会洞中，顾不乐欤！”至大戊申（1308）正月，“投乌晶于洪井。曰：缘重者得之。即以传教之任付黄元吉。谓曰：吾此生为大教初机而来，异时再出，当与八百弟子俱会”。二月而逝，享年五十二。其后学评述说：“先生之学，本于正心诚意，而见于真践实履，不矫亢以为高，不诡随以为顺，不妄语，不多言，言必关于天理世教，于三教之旨了然解悟，而以老氏为宗。有《玉真语录》、《净明秘旨》，凡一百三十七品云。”

从刘玉得道的经历上看，前后共遇仙人十次（所言得许、胡等降授，当为依托），历时七年，方得道妙，大阐净明道宗。关于他与何真公的关系，《玉真刘先生传》中首先肯定了他何真公于两宋之际传净明道法的重要作用，谓许逊“降授《飞仙度人经》、净明忠孝大法，真公得之，建翼真坛，传度弟子五百余人，消攘厄会，民赖以安。”^①然历经一百多年后，何真公所传之法已经衰微，故刘玉得以担当起振兴净明道的重任。需要注意的是，净明道的历代祖师都是在战乱中奋起，故对中国文化的保存做出了特殊的贡献。正如黄小石先生所说：“一是净明道往往在战乱中衰弱，又在战乱中出现杰出道士，并由他们找到了振兴的机遇；二是净明道主张忠孝，因此具有坚持民族气节的气概，如南宋净明道的初创以及元代净明道的发展等，都与此有

^① 《道藏》第24册第629页。

关。这一点具有特殊的进步意义。”^①

在道教发展史上，自北宋以来，三教合一的思想已成主流，只是和合的程度不同而已。在众多的教派中，净明道为三教合一的典型。该派认为道教之净明，儒家之忠孝，佛教之大乘，三家之旨，殊途同归。他们重视伦理道德的修养，具有十分浓厚的理学特色。如刘玉说：“何谓一，太上之净明，夫子之忠恕，瞿昙之大乘，同此一也。推而论之，帝喾之执中，尧之允执厥中，舜之精一，禹之洪范，汤之圣敬日跻，文王之纯亦不已，伊尹之一德，孟子之养气，子思之中庸，皆此一也。立言虽殊，其道则一。圣人知道之不可言，而因言以显；知道之不可传，而因心以契道。其曰：抱元守一，穷理尽性，明心见性，为未忘心法者言也。唯吾净明大教，先圣后圣，以神合真，以心契道，不堕言论，不落法尘。”^② 在这一大段文句中，刘玉引用了历代儒家圣人的思想，并对之作高度的概括，显示了很深的儒学修养。实际上，刘玉本身即为“质行老儒”，他说自己“初学净明大道时，不甚诵道经，亦只是将旧记儒书在做工夫”^③。

正因如此，刘玉在强调忠孝修为之际，始终将“正心”放在最重要的位置，并建立了一套系统的理论。他说：“忠孝者，臣子之良知良能，人人具此天理，非份外事也。”^④ 又说：“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常。”^⑤ 此与理学（特别是陆学）的观点完全一致。理学家中各派都认为人性本善，具有纲常伦理的内涵。陆学更进一步认为心性相通，仁义道德为人的本心。陆九渊曾说：“仁即此心

① 黄小石《净明道研究》第162、163页，巴蜀书社1999年版。

② 《净明忠孝全书》卷五，《道藏》第24册第645页。

③ 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册第638页。

④ 《净明忠孝全书》卷五，《道藏》第24册第647页。

⑤ 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册第635页。

也。”^① 刘玉又曰：“心君为万神之主宰，一念欺心，即不忠也。”“人之一性，本自光明，上与天通。但苦多生以来，渐染熏习，纵忿恣欲，曲昧道理，便不得为人之道，则何以配天地而曰三才。……明理只是不昧心，天心中有天者，理即是也。谓如人能敬爱父母，便是不昧此道理，不忘来处，知有本源。”^② 这里将“天理”包含在“心”之中，与陆学的观点相近。陆九渊曾说：“尽我之心，便与天同。”^③

在谈论儒学与佛教、道教之异之时，刘玉指出，历代之先贤圣人，与佛道之大德高真，并无本质上的不同。他大力赞誉理学，明言周、程、朱、张诸儒，“彼皆天人也。皆从仙佛中来，以公心为道。故生于儒中，救世弊耳。大概三家之学，皆是化人归善，世间皆阙不得。但二氏之教若过盛，则于纲常之教未免有所伤，如乘舟之偏重，则须移身而正之，舟平始可。行道亦犹是也。又二氏真人真僧，则皆是人欲净尽，纯然天性。奈何如此者少，末流之弊每多，真儒于是乎出，以实理正学而振饰之。既振饰已，翛然而逝，复归天人境界中。”

当有人对大儒皆“天人”表示质疑时，刘玉则从两个方面予以了肯定的回答。一是道德修为方面，他说：“但看他剖析太极之妙处，便是学有所得的人，非天人而何？若道诸先儒就里无自得之妙，周子如何作出《太极图》与《通书》，程子如何注易，恁地合道。至如邵子《皇极经世书》，全是百原深山中静坐工夫发现出来。晦庵、南轩之注四书，皆是退有所据的人。象山若无所得，如何做得一代宗师。临终祈雪一事尤为奇特，若是杜撰汉，如何服得天下后世人心。要知真儒都是戒慎恐惧中做将出来，亲见道体后说出话来，真是俯仰无

① 《陆九渊集》卷一。

② 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册第635页。

③ 《陆九渊集》卷三五。

愧。”^①从而表现了净明道人对理学大师们的推崇与敬仰。

一是从道教仙学的角度，来论证仙、儒同宗。他说：“谨按蜀本青元真人所注《度人经》云：三界之上、四种民天，多是历代圣君贤臣居之，如羲、文、周、孔之徒是也。浩劫交周，鸿蒙开辟，此诸天人降生人间，开物成务以教民，庶为民之种，故称种民。旧见《林侍宸传》，一日入朝，见元祐奸党碑，司马光、程颐等诸名姓名皆在上，林公向之稽首。上怪问：卿何故作礼？林曰：时相辈指为奸党，臣等见之，多是星宿之名。又如康节临终时言：吾梦旌旗鹤雁，导吾行万山中，吾神逝矣。晦庵亦自是武夷洞天神仙中出来，扶儒教一遍。晚节盘桓山中，文墨可见。紫清白玉蟾亦甚加敬，赞其遗像有云：皇极坠地，公归于天。武夷松竹，落日鸣蝉。又云：两楹之梦既往，一唯之妙不传。晦庵亦曾注《周易参同契》，来多与铁柱宫道士付云庵谈道。有诗赠云：到处逢人说付颠，相看知是几生前。直携北斗倾天汉，去作龙宫第二仙。至今手泽遗像留本宫种德堂。然诸先儒语言文字中，止塞抑遏之辞隐然，是世道之福，二教之福，时人不觉尔，静思方见得这道理出。”

既然三教宗旨皆为济世度人，那么是否可以“世间止存儒教”？针对这类废弃佛、道的片面观点，刘玉则指出二教担负着“救世护生”的使命，不容忽之。他说：“若二氏之教可灭，则天灭之久矣，何至今日。后之学者，凡见先儒言语文字，要体认得大意，是振饰世教，不必胶柱鼓瑟其文辞可也。且宜泯默自修为是。间有未量己之德行，望见先儒言语，于是极口抵排，何如贴身。且看自己生平，于事先奉亲分上，无欠缺否？能自拔于利欲之中，实如古人冰蘖自处否？能不愧暗室屋漏否？若践履事事及得先儒了，又须念周、程、张、朱

^① 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册第635、637页。

辈，皆是再来的人，皆是有福的人，我未能然，不可更添言语也。大凡人自己本来福积不厚，肆口又无忌惮，愈见薄福。……大概仙佛自是累劫修积大福大德之人，于救世护生，不可谓之无功，未庸轻议之也。其实世间聪明之士，无惜自修其本，进进不已，到得圣贤地位时，点头一笑，方知吾言之不妄。”^①

显然，刘玉的这些观点显现出他力主三教和合、共益世事的思想，这些主张融道教之仙学与儒学之忠孝为一体，这不仅丰富了道教的伦理之学，亦得到了当时儒家的充分肯定。对元代净明道主要经典《净明忠孝全书》，先后曾有六位著名儒学大师（如赵世延、虞集等）为之作序。光禄大夫蔡国公知经筵事张珪序曰：“世谓仙道者，遗世绝物，岂其然乎！西山玉真刘先生继旌阳仙翁净明之道，必本于忠孝。匪忠无君，匪孝无亲，八百之仙，率是道矣。噫！非忠非孝，人且不可，况于仙乎？维忠维孝，仙犹可以为，况于人乎？古人云：欲修仙道，先修人道，舍是何以哉！”儒学教授彭埜序称：“都仙之心，夫子救世之心也。盖欲惟忠惟孝，不乖不偏，尽叶中正之理，以跻盛世于隆平之盛。……又首发正心诚意，扶植纲常之语。又曰：大忠者一物不欺，大孝者一体皆爱。又曰：万法皆空，一诚为实。斯言也，是真能体认都仙之旨，以为教矣。抑岂特都仙之旨，正吾夫子之旨也，亦尧舜以来，精一执中之旨也。”^②从这些序言中，可以看到净明道与儒学理学已达到了水乳交融的程度，而被儒、道诸家普遍认同。

从历史上看，净明道历来重视“忠孝”，其理论随着教派的发展而逐渐深入成熟。早在晋代的许逊崇拜阶段；“孝道”就是主要的崇

① 《净明忠孝全书》卷四，《道藏》第24册第642页。

② 《道藏》第24册第620、622页。

拜内容。这时候的“孝道”思想，既是许逊崇拜的产物，也受到了儒家孔孟孝亲思想的影响。唐代胡慧超又给“孝道”加上神圣外衣，编造了一系列神话故事。南宋净明道创立，即引进灵宝派度人的思想，并将“孝”与“忠”结合，从而使“忠孝”更具有现实意义。元代净明道教义走向成熟，其“忠孝”教义受到特别重视。这一时期最重要的净明道书，已将“净明”与“忠孝”并列，其教派名称也由元以前的“太上灵宝净明道”，转变为“净明忠孝道”。

中国古代文化属伦理型文化，在中国这样的宗法制社会中，其伦理的核心就是忠孝人伦，这一点特别表现在以忠孝为本的思想上面。儒家主张积极入世，认为治国必先齐家，因此将忠孝说成“为仁之本”是合乎逻辑的。道教、佛教虽然也注重“忠孝”，但只有净明道有“忠孝立本”的思想。《太上灵宝净明四规明鉴经》说：“道者，性所有，固非外而铄。孝弟，道之本，固非强而为。得孝弟而推之忠，故积而成行，行备而造日充，是以尚士学道，忠孝以立本也，本立而道日生也。”^① 这里将“忠孝”视为“道”的根本，认为只有讲“忠孝”才能“立本”，只有立忠孝之本才能修道有成。

正是基于此点，净明道极其重视“忠孝”，将其视为教义的根本。刘玉解释说：“何为净？不染物。何为明？不触物。不染不触，忠孝自得。”又曰：“忠者，忠于君也。心君为万神之主宰，一念欺心，即不忠也。”所谓“净明”之道，就是儒家所说的“正心诚意”、“惩忿窒欲”的修身道理，而非世俗所说的修炼精气之术。刘玉说：“正心修身，是教世人整理性天心地工夫。若上古之世，民生太朴未散，何用整理，何用修炼，语言动作，无不合道。只缘后世众生，多是诈奸，愈趋愈下，一动一作，便昧其心，冥冥罔觉，无所不至。间有

^① 《道藏》第24册第614页。

慕道者，不就本元心地上用克己工夫，妄认修炼精气，以为无上真常之妙。所以太上患斯道之不明也，俯告日月帝君，流行此教。帝君复授之都仙真君，必欲后之学者，由真忠至孝，复归本净元明之境。修炼之妙，无以易此矣。正是复古之学。所以至胡天师复申言曰：贵在忠孝立本，方寸净明，四美俱备，神渐通灵，不用修炼，自然道成。”^①

与儒家不同的是，净明道虽讲忠孝为本，但忠孝只是“道”的本来表现，仍然从属于道教的最高教义“道”，其所追求的终极境界是“复归本净元明之境”。对此，《太上灵宝净明四规明鉴经》曰：“学道以致仙，仙非难也，忠孝者先之。不忠不孝，而求乎道而冀乎仙，未之有也。比干杀身以成忠，生者人之所甚爱，比干不爱其身而舍身以求道，通道有备，知其不误，其为仙也。大舜终身以成孝，劳者人所甚畏，大舜不憚其劳而服劳以求道，通道有备，知其不误，其为信也。忠孝之道，非必长生，而长生之性存，死而不昧，列于仙班，谓之长生。”^② 换言之，道教修道的目的是为了成仙，而不仅仅是成为儒家所推崇的圣贤。因此这段话又将“忠孝”与“致仙”相联系，并举了比干和舜的具体例子，以说明只有讲“忠”讲“孝”才能成仙的道理，从而从另一个侧面强调了“忠孝立本”的意义。

不仅如此，净明道还论述了“忠孝建功”的重要性，大力强调忠孝的社会作用。《太上灵宝净明四规明鉴经》说：“忠孝备而成本，可以立功。立功之道，无阳福，无阴愆，无物累，无人非，无鬼责，所以上合于三元，下合于万物也。下士呼符水治药饵，已人之一疾，救人之一病，而谓之功。非功也，此道家之事，方便法门耳。吾之忠孝

① 《净明忠孝全书》卷三，《道藏》第24册第635、637页。

② 《道藏》第24册第614页。

净明者，以之为相，举天下之民跻于寿，措四海而归太平，使君上安，民自阜，万物莫不自然。以之将，举三军之众，而神于不战以屈人之兵，则吾之兵，常胜之兵也。以吾之忠，使不忠之人，尽变以为忠；以吾之孝，使不孝之人，尽变以为孝，其功可胜计哉！”^①

这就明白指出，净明道人除了要以“忠孝立本”之外，还需要“忠孝建功”，从而将“忠孝”从个人修养扩展到社会实践方面。并批判了道教的符水治病等法术，认为符水等只能治人一疾，因此不能算“立功”。而忠孝却能让世人长寿，天下太平，这是符水之术所无法相比的。认为只有将“忠孝”扩展到整个社会，让天下不讲“忠孝”的人都幡然悔悟，其功劳才是不可胜计的。

同书还说：“仙学始乎孝，至道而学成。上士以文立忠孝，中士以志立忠孝，下士以力致忠孝，味道者反此，不有于忠孝。何谓上士以文立忠孝？以言为天下唱。何谓中士以志立忠孝？以行为天下先。何谓下士以力致忠孝？以身为众人率。如此者，南昌上宫著名，升籍入仙，而忠孝之送终矣。”^②从而将“忠孝建功”者分为上士、中士、下士三类，以此说明不论能力大小，只要将忠孝落实到社会实践中，就都能够升籍入仙，给“忠孝建功”的思想赋与了具体的内容。

应该看到，儒家传统的忠孝思想，在道教神学体系及其宗教行持的构建中具有十分重要的作用。首先需要说明，与儒家一样，道教伦理道德的价值取向，仍然是以人为本的。即使是在充满玄妙的神仙世界中，亦是建立在人间实实在在的人伦理念之上的。与世界上其他的一些宗教不同，道教十分重视家庭、家族在社会中的作用，强调种族与血缘关系的重要，认为血缘是延续生命、体显大道的核心，家族是

^① 《道藏》第24册第615页。

^② 同上。

维系道脉、永保正统的基础。《道门科范大全集》卷二七曰：“千生父母，有夙世之良因；万劫子孙，亦三缘之和会，共业所感，聚为一家。”所谓“三缘”，是指父亲、母亲、子女三大因缘，三者和合，方成一家。“然后九气齐并，二仪同化，帝君品命，圣母履纲，道与之貌，而天与之形；阳为之魂，而阴为之魄；四肢五体，各整具于形神；六甲三元，悉扶承于胎命。又千和而万合，至十月以九周，惟九天司马不下命章，则万品生根，莫彰于神，奥大矣哉！惊天骇地，贵亦难胜，陶魄铸魂，神灵微妙。”^①由此可见，家族连绵的血缘亲情，乃是种民繁衍的根本；人间的忠孝仁义，则是万神显灵的基础。

概括以上所言，可见在宋元之际儒、释、道三教合一的思想潮流中，作为道教新兴的一大宗派净明道，以其鲜明的思想特征与广泛的社会影响独树一帜。它的出现，不仅促进了道教伦理思想与神学观的充实与完善，且使儒家理学的影响在更加广阔的精神领域乃至宗教神圣的境界中得以扩展，这当是净明忠孝道对历史做出的一种贡献。

（原载吴光主编《中华道学与道教》，上海古籍出版社2004年版）

^① 《道藏》第31册第821页。

论净明道法的沿革与特征

道教净明一宗，形成于宋代。该派奉东晋道士许逊为祖师，以江西南昌西山为中心。据《净明忠孝全书》卷一所言，许逊曾以神丹点金济民，用符咒之术治疗瘟疫，符咒所及，登时而愈，至于沉痾，无不痊者。后问道于丹阳谿母，母以所受孝道明王之法，并兰公所付孝悌王《铜符铁券》、《金丹宝经》授之。从此诛妖伏魔，济世累世，忠孝仙道双全，飞举成真。后世凡参学净明弟子，皆尊之曰道师。

将许逊说成是净明派的始祖，虽系后人依托，但对许逊的崇拜由来已久。在唐代已有张蕴、胡慧超等高道重振西山道教，宣扬“净明灵宝忠孝之道”。至南宋初期，有西山玉隆万寿宫道士周真公、何守证等利用许逊信仰，致祷许真君救度，感动许逊六真降神，出示灵宝净明秘法，化民以忠孝廉谨慎之教。于是肇建仙坛，名曰翼真，以延善知识。从此净明派正式诞生。之后因后继乏人，其法寝微，而被时人视为灵宝傍门。入元，遂有刘玉重整旗鼓，后人谓之“新净明派”。

就新、旧净明道而言，他们皆奉许逊、胡慧超等为祖师，主张儒、释、道三教合一，这是其内在的联系与共同处。但旧派带有十分明显的灵宝派痕迹，其教义与道法尚不成熟，缺乏个性与特征。新派则基本上脱离了灵宝派的影响，并建立了相当系统的教义理论，如度

人济世、净明思想、忠孝伦理等，其教理及道法科仪与其他教派有着许多不同之处，从而呈现出相当成熟的景象。净明派为三教合一的典型，认为道教之净明，儒家之忠孝，佛教之大乘，三家之旨，殊途同归。其重视封建伦理修养，具有浓厚的理学特色；内炼丹法渊自钟吕金丹派，但又深受上清派“黄庭”学说的影响；符法咒术中既有对灵宝一系的继承和发挥，亦援引了许多佛教密宗的真言，显示了该派兼容并收的思想倾向。这里，围绕净明派道法（丹道、符箓及咒术）的渊源、特征及其思想而论，求正于学界同仁、道门大德。

一 净明丹法的渊源与特征

内丹之术自北宋之后，已经成为整个道教修炼方式的核心内容。无论是传统的道派，还是新兴的道门，都毫无例外地讲究内丹修炼之道。作为南宋始兴的一个新的符箓派别，净明道亦将内丹之学列为其道法大要，并将符咒之术与丹道相结合，彼此融通，从而使净明丹法呈现出一种十分新颖的面貌。

净明丹道修炼的核心内容，主要是“黄素法”。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》序例说：“天地絪縕，万物化醇，男女媾精，万物化生，莫非阴阳之冲气也。唯内伤于七情，外贼于六气，于是阴阳之冲，致生灵有夭折之苦。故上帝召日月二宫天尊，谓非阴阳至精之气，不足以回生起死，兴仆植僵，使之终年而终寿域焉。然灵宝大法者，道之宗也；黄素法者，命之府也；净明法者，性之本也；度人法者，入道之门也。”^① 这里将“灵宝大法”、“黄素法”、“净明法”、“度人法”并列，并认为黄素法为修命之府，说明黄素法

^① 《道藏》第10册第499页。

系个人修炼范围。将黄素法紧接于灵宝大法之后，可见其法在净明道法中占有相当重要的位置。

那么，什么是“黄素法”呢？序例解释说：“黄，土之色，脾实主之；素，金、水之色，肾则主之。受命之初，脾、肾为元气冲气之本，而胞胎孕育，寄予母身，故黄素文交光则映于月宫。至于禀性受成实以父体，故净明宝法则以日宫太阳焉。”^① 卷一说：“黄素之道何也？黄者土也，素者水也，以土和水甄陶而冶大器可成，人之初生，本有脾肾荣卫之，道路由之。”又说：“在地成形，在天为气，形气之妙，谓之标本，黄素之本在脾肾，标在口耳。”^② 卷四曰：“黄素之运，莫先耳目。耳目之证，发于黄中，本于素气，即脾肾之正体。脾肾既正，而观听审焉，素者养于下，黄者运于上，上下交际，真丹孕焉。”^③ 这里将“黄素”解释为“脾肾”，强调真丹的孕育与脾肾上下交通有关，并视其为冲气之本，显然与钟吕金丹派有所不同，因钟吕、张伯端都视“心肾”之元气为修炼之本。

不仅如此，在净明丹道的黄素法中，尤以脾脏为性命之根本，称之为“中黄之道”。《太上灵宝净明中黄八柱经》曰：“中，言其位；黄，言其色。知位不失，识色不胶，非位非色，得其所得，今黄天之气横于胸臆，明其本真，不迷不忒，此之谓信。何谓至信，信在其中，黄钟之宫，中气所兆，年谷以丰。人生如是，可以守一，守一即修，八柱以立，八柱既立，金丹赫奕，三千功成，步虚升陟。”并进一步解释说：“六合之义，求之于身，则一身之中，天地既位，则青华之都，肝之正宫；赤明之府，心之正室；素辉之景，肺之正位；黑玄之郡，肾之正楼，脾位乎中，名曰黄庭，以金为屋，以玉为门，门

① 《道藏》第10册第499、500页。

② 同上，第504页。

③ 同上，第508页。

玉如谷色、如蒸栗，有真人焉，金缕之衣，如童子，坐金莲，名蕊珠，字瑶仙，识其面者可使与天齐年，守其宫阙，念之常存，故能入于玄玄。”^①

这样一来，便把对脾脏的炼养视为丹道之核心，称为“守一”。中黄既修，八柱便立，丹道必成。所谓“八柱”，亦是净明派独具的丹道术语。依经中所言：“元气为基础，而八柱立。何谓八柱？虚四谷谓之五明之柱，塞二兑谓之两极，开二洞谓之辅栋。以元气为基，以精神为覆幬而后居焉，以安吾之性，以全吾之道。道者，大而无外也，不沉不浮，得所住，知所生，知所定，适所安，正所正，而宾主之道立矣。宾犹铅汞也，主犹心肾也。心肾正，铅汞生，而后可以安金鼎为大烹也。故善学者，以身为安宅，以见闻觉知为风雨，立八柱，安垣墉，而风雨之患消矣。所以先识其道，次明其景，立基定，方如王建国，面南背北，向明而治，此其道也。”^②

所谓“四谷”，是指人体五官，其中眼为神光之谷，耳为和声之谷，口为灵泉之谷，鼻为真香之谷。虚恬四谷，即是调合四象：“使眼无非视而神光荧荧，使耳无非听而和声殷殷，口无妄食而灵泉清，鼻无妄闻而真香馨，自然而已，恶欲不至则正气明，正气明谓之虚恬。虚恬者，如橐龠可上可下，而正气交错，不忤于中。中扃广漠，洞然开阔，不流于妄，即是真作。既曰即真，可以得道。道非他求，本自我身。四谷不虚，所以失道。虚以为用，中扃圆融，光照内反，发乎太定。如有巨室，四窗高明，于中居止，可谓明白，故正中黄，中黄者，虚四谷也。”^③

在中黄虚恬、四象调和的基础上，则当塞闭二兑。“二兑”者，

① 《道藏》第24册第618页。

② 同上，第619页。

③ 同上，第618页。

指人体之精门与谷道，净明派认为此二处为精气泄漏之门户，人之所以夭折易衰者。“前兑伤其精，后兑伤其气。伤精则精不固而妄淫，是名横流之兑。丧气则气易耗而妄发，是名贼流之兑。善养精气者，以精出乎思。思本于脾，于是绝思。以气出乎食，食本乎脾，于是绝食。绝思则真精内固，不以好色而荡摇。绝食则真气内全，不以美味而败散。识二兑之正理，则中田固而有养。中田固矣，所以长寿。故正中黄者，必塞二兑。”^①

二兑闭塞，精固气盈，便可内炼精气，上下三田，行周天功夫，洞开二洞：“二洞者，神宫之正位也，仙药之本原，气液之道路。顶为乾灵之洞，能开之则气出入之门户。上腭为玉神之洞，能开之则精液出入之关键也。能中黄者，既四谷虚而外邪不侵，二兑塞而内正不发，则无思绝食。举气而向上，则庆云出入于乾灵之门，可以飞神。取液而漱口，则灵液出于玉神之泉，可以灌溉。金鼎于此而嘉禾植。善得中黄开洞诀，方始名为大罗仙。”^②这是一套炼精化气、炼气化神的内丹功夫，其炼精以玉泉穴为要点，舌舐上腭即任督相连，精液沿周天运炼；炼气化神则以头顶上丹田为门户，元气出入、元神飞升皆从泥丸宫。至此阶段，炼精炼气已毕，接之则为炼神还虚，转入性功阶段。所谓“正位”、“正性”、“浑运”，皆是讲述恬和性情、全真圆融的功夫与境界。

需要说明，净明丹道一开始就具有了自己的特色。其黄素法对信徒有严格的要求，要求他们在修炼之前就应具备较高的精神境界和理论修养。对此，《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》序例就提出了十七条要求，其中主要有：

① 《道藏》第24册第619页。

② 同上。

第一，“凡学黄素书者，以五气朝元，三阳聚顶，或可飞升入圣，或可脱质升仙。少年向慕，千日可以大成；中年修炼，千日亦可俯就；晚年加进，千日尚可以立功”。这里所说的“五气朝元”、“三阳聚顶”，都是当时流行的内丹术语。《黄素书》将此列为第一条要求，符合宋代道教注重内丹修炼的特征。净明道对其作了解说：“人之初生，元气在脐，而五行之气散于五脏，统以三宫，则丹田、绛宫、泥丸是也。世之人汨于嗜欲，收拾失宜，是以五气散荡而元气沦亡，升降乖离而三宫阻绝，驯致耗散则夭折随之矣。学黄素书必使五脏之气朝于元，而金丹成就；三宫之阳皆聚于顶，而髓海充盈。或飞举升真，神用无方而入于圣焉；或脱壳尸解，离尘网而升于仙焉。”^①

第二，学黄素书者，必为忠孝。“忠孝之人，持心直谅，秉气温恭，是非不能摇，淫邪不能入，十善具备，五逆咸消，一心之中，外物不汨，自然成就，毕竟有成。”^② 这里十分强调忠孝的道德价值，认为修炼者必须以忠孝为本。人性的核心是伦理，而净明道又将忠孝视为伦理的核心，这是与净明道的前身许逊崇拜分不开的。忠孝之道自晋代开始，就是许逊崇拜阶段的主要信仰；宋元净明道创立后，这一信仰又得到了加强。另外，文中还指出忠孝之人，持心直谅，十善具备，并进而认为“一心湛然，如水澄净，外物尘垢，何由汨之，则学道其有不成乎！”^③ 这就将修炼与心性联系起来了。

北宋以前的内丹修炼理论，往往将修命修性，炼心炼气割裂。炼气者主张采取先天元气为药物，炼精化气；炼心者提倡修心为上。钟吕、张伯端等发展了传统的内丹理论，将炼心炼气、修性修命相结合，主张性命双修。净明道强调忠孝的伦理观为修炼之本，应该说与

① 《道藏》第10册第500页。

② 同上。

③ 同上，第501页。

儒学接近。同时，净明道又将忠孝扩展为一心之中，外物不汨的心性修养，说明净明道的修炼倾向于先性后命。故书中反复强调，凡学黄素之道，“务在调其心性，心性之用象于鉴水，如彼应接，无嫌妍丑，不碍方圆，可住即住，可行即行，自然而已，则深得其妙也”^①。

第三，凡学黄素书者，必须通晓阴阳变化之道，掌握天地运化之机，“既得不变之道，而所以成就之者，亦有法。何谓成就？知天地，知四时，知日月，知五行，辨水火，交龙虎，明丹砂药物，晓铅汞，会抽添，转河车，然后炼形之术，朝元之方，魔难之试，验证之悟，无不周矣”。这里涉及内丹修炼，其内容更系统更具体，对文中的天地、四时、日月、五行、水火、龙虎、铅汞、抽添、河车等术语，一一皆有详解。如曰：“龙者，心也；虎者，肾也。肾气易耗散而真虎难得，心液难积聚而真龙易失。要在知交合之时，采取之法，有自火中出，有自水中生，而颠倒之术在也。”又曰：“盖丹有内外。内丹者，其药材出于心肾，是人皆有，而必期于坚胎就而真气生，气中有气，如龙之珠，如牛之黄，本于黄芽生。内丹既成，则呵呼之间，可贮外药，则铅汞之合砂银之精是也。”^② 这些解释基本与钟、吕内丹学说相符。文末还将内丹修炼分成炼形之术和朝元之方，这实际就是钟、吕所说的小成法和大成法。

小成法指从炼形炼气入手，形体安乐，三车运转，正如书中所言：“内则聚精神，然后采自然之药，进真气之火，添汞抽铅，则小河车之事也。及夫一撞三关，直超内院，起收后前，补炼上下，而黄庭大药渐成者，大河车之事也。大小既运，功即圆就，形气不亏，道既配合，则所谓紫河车也。此三车皆取意于运用而矣，如此则炼形即

① 《道藏》第10册第501页。

② 同上，第502页。

元，内观之术皆在我也。”大成法指内丹达于高级阶段，此时五气朝元，三阳聚顶，达于飞升入圣的境界，正如书中所言：“六亲和合，一人升陟，九族蒙恩，凡自气脉之原，必得亨通之路。”^①

不过，净明丹道重视脾肾及中黄的作用，此与钟吕派截然不同。究其渊源，当来自《黄庭经》法。在《黄庭内景经》中，将人体之五脏六腑分属三部，每部八种器官，即“八景二十四真”。其上部八景以脑部泥丸神为主，中部八景以心神为主，下部八景则以脾神为主。《脾部章》曰：“脾部之宫属戊己，中有明堂黄裳裹。消谷散气摄牙齿，是为太仓两明童。坐在金台城九重，方圆一寸命门中。主调百谷五味香，辟却虚羸无病伤。外应尺宅气色芳，光华所生以表明。黄锦玉衣带虎章，注念三老子轻翔，长生高仙远死殃。”《脾长部》曰：“脾长一尺掩太仓，中部老君治明堂。厥字灵元名混康，治人百病消谷粮。”《隐藏章》说：“是为脾建在中宫，五藏六府神明主，上合天门入明堂，守雌存雄顶三光，外方内圆神在中，通理血脉五藏丰，骨青筋赤髓如霜，脾救七窍去不祥。”

依据祖国医学理论，脾主运化，它消化饮食和输布精微，营养全身。脾统血，有统摄血液，使之正常运行于经脉之中的功能。脾主肌肉，肌肉的营养是从脾的运化吸收而得的。脾主后天，人在出生以后，主要有赖于脾胃的功能，以保证生长、发育的需要。脾为中央土，主运化，把消化吸收的水谷精微输送脏腑器官、四肢百骸，所谓脾居中央，灌溉四方，它是生化之源。《内景经》以脾为下黄庭，为人体之根本，这是符合祖国医学理论的。净明派的黄素学说即继承了这一优良传统，并将其与内丹学有机地结合，这是净明派在内丹学发展史上的一个贡献。

^① 《道藏》第10册第503页。

此外，净明派还直接借鉴了《黄庭经》的写作风格，运用七言诗歌的形式来讲述黄素之道。如《黄素书》卷四所载十二篇，无论笔法还是语言结构都与《黄庭经》同出一辙。卷八又分《黄素内经》上、中、下三篇，《黄素外经》上、中、下三篇，共六篇，进一步系统地阐述了黄素学说。首篇论述了阴阳之气，文中说：“阴阳魂魄照中堂，采之有术在心王……自然道备飞虚空”，强调了阴阳的重要性，正合当时道教所流行的“丹经万卷，议论不出阴阳”的说法。其次论述了“夫妇之妙有元功”，涉及了阴阳、坎离、心肾、水火之妙，实际是阴阳理论的进一步发挥。再次论述了“要在神完精气秘，精全神旺保百世”；“心神妄念应止之，道书灵药固相宜”等，大多与当时的内丹理论吻合。只是《黄素外景经》中“不学断谷不飞升，断谷之中气最灵”的说法还较原始，保留了传统养生术中辟谷服气的功夫。

综观以上所述，可以看出净明丹道的基本特征，其理论上沿袭了钟吕金丹派的体系，但强调心性的修持与伦理的重要却与儒家理学的许多思想一脉相承。在具体的修炼功夫中，又十分重视脾肾的功用，这显然有别于钟吕，而与上清派所传《黄庭经》法丝丝相扣。这是与当时诸家丹法不同的地方，显示了净明丹道独有的特色。

二 净明符咒的特征与渊源

两宋以来，在新产生的道派中，南方南宗、北方全真道等受旧道教影响较小，因此不尚符箓；但北帝、神霄、清微、东华、天心、净明等派别则继承了传统天师道、上清派、灵宝派的传统，并加以改造，主张以内丹为根本，符箓为外用，体用兼备，丹符并重，从而使道教的内丹炼养与符箓道法有机地结合在一起，所谓“内则修炼还丹，外则驱邪治病”。这样一来，既弥补了传统符箓学在理论与内修

方面的重大缺陷，又使内丹学中独善其身的小乘倾向得到了修正。正如神霄道人辛忠义对南宗四祖陈泥丸所说：“独善一身，不能功及人物，神仙不取。是故张正一战鬼于西川，许敬之斩蛇施药，古今所传不可诬也。”^①由此，金丹派南宗自陈楠、白玉蟾之后，历代祖师皆重视符篆雷法；反之，神霄、清微、净明等新符篆派亦十分重视内丹的修为，这是两宋道教各个流派相互融合、相互充实的基本情况。

就净明派而言，其法术在净明道中占有相当重要地位。净明道的教义思想往往与法术相连，如《太上灵宝净明飞仙度人经法》，就将经、法放在同一书中。所谓“经”是指道教的教理教义，所谓“法”即指法术、道术。在行持道法时，需要立坛设供，采取符篆、咒语、法印、禹步、剑法，宝镜等手段召役鬼神，借其神力，遂人所愿。

净明道从许逊信仰初期开始，就非常推崇法术，如三五飞步、正一斩邪、度人成仙以及以符水治病等。唐《孝道吴许二真君传》记述，许逊洞晓秘妙神仙之术，“通感神灵，出入无间，变现奇异”，“佩三万六千之神符，尚无极至真之妙法，威力自在”，施运道法，救世度人^②。至宋元时期，净明法术已日趋成熟，独具特色。

从历史渊源看，净明符法源出灵宝派。从净明派的一些经典的命名如《太上灵宝净明玉真枢真经》、《太上灵宝净明道元正印经》、《太上灵宝净明天尊说御瘟经》、《太上灵宝首入净明四规明鉴经》、《太上灵宝净明洞神上品经》中，可见灵宝道法对净明派影响甚大。正如《太上灵宝净明洞神上品经》所说：“净明有宝符诀目甚分明，中有灵宝尊、灵宝大真人、天枢都录事、日值太元君，掌法行秘科，行之自然灵。复有大神将、十天大魔王、四圣大将军、内外十六将、四直直

① 《道法会元》卷一〇八，《道藏》第29册第483页。

② 《道藏》第6册第841页。

符吏，为子行灵符，为子兴功艺。”^① 这里所言的主掌道法的各位尊神皆出自灵宝经典，可见两者之间的渊源关系。

其次，净明派还承袭了灵宝派的法术观和大乘作风，并在宗教实践中加以应用与深化。《灵宝无量度人上经大法》卷三六说：“夫大法旨要有三局，一则行咒，二则行符，三则行法。咒者，上天之密语也，群真万灵随咒呼召，随气下降；符者，上天之合契也，群真随符摄召下降；法者，主其司局仙曹，自有群真百灵，各效其职，必假符咒，呼之而来，遣之而去，是曰三局。”^② 这段话高度概括了宋代道法的基本结构及目的，其时各个道派所使用的道法虽有不同，但目的都是为了国泰民安，治病救人，超度亡灵等，从而突出了符咒科仪在济世度人方面的运用，使法术广泛地运用于道教的斋醮科仪之中，深入到民间生活的各个领域，从而拥有巨大的影响，成为道教科仪法术的主体。

在自我的修持上，净明派吸收了上清符法的精华。上清派的符箓多用于内修达灵，强调存想专精，以之为法术的关键。净明派继承上清派重视符箓在内炼中作用的传统，并使之发展为“黄素符箓”、“黄素真文”的修炼秘法。

下面，就净明符箓的基本状况及其特色做一分析。

净明派符箓依用途而分，大概可以分为内炼符、安镇符、治病符、求嗣符等，其中内炼符主要用于个人养生修持，其余的多具有救世度人的作用。

在内炼方面，净明派有三十道符，其中最重要的是黄素真文与五脏真形图。黄素真文是由八十一一个符字组成，按净明道人的说法，这

① 《道藏》第24册第610页。

② 《道藏》第3册第807页。

些符文即表示天地祖气运行的状态，亦是人体内气吐纳的轨迹。《净明黄素书》卷二曰：“真文者，天地梵气也。元始得之，以先天地。道君得之，以行道法。老君得之，以度人世。人之身不得黄素真文不生，皆天宝、灵宝、神宝之祖气也。祖气结而成字，合而成人。”“真文八十一字者，脾、肾中气也；天地五行，土、水中气也，得之故生。如学道之士能逐日烧香，观之真文，则知脾、肾吐纳之气形也。自一至八十一，吐之则见其出，咽之则见其入，各长三寸阔三寸也。”^①

这些表示内气运行的符文，仅从表面是难以理解的，需要入静存想，如书中所说的“观”。有黄素真文者，可将其悬挂静室，依法按时进香，打坐修持，当使心静息调，聚精会神，静观真文，一笔一划都要牢记，开目则凝神专注，闭目则精思冥想，如此潜心修持，不调息而息自调，不摄念而念自伏，自然可以体验到体内元气运行的情况，“见”其出入的“气形”，进而还可感受到与天地混融、宇宙呼吸的境界，所谓“静坐调息，匀静出入，吾之气顺，则天地之气亦顺，心中淡然，无一丝毫之挂碍，逍遥无为，与道合真，此谓之静应道体也”^②。

在静观修持黄素真文的基础上，可续修炼五脏真形法。人之五脏，各有其神，凡内修者先当知其真神。《净明黄素书》卷一曰：“五脏各有神，神各有形，形各有气，气者神之本也，形者气之体，而脾之形寓于四者之中，此人所以未达其理也。欲理五脏，先知其神，知其神长生。使之亦有道，想之亦有法。”^③“想”即“存想”、“意想”，这是秦汉以来的一种古老方术，道教十分重视。如《黄庭经》、《大洞

① 《道藏》第10册第506页。

② 《道法会元》卷八六，《道藏》第29册第224页。

③ 《道藏》第10册第503页。

真经》中，便以存想为内炼要诀。存为意念的存放，想为深层次的冥想。在这里则是指精思五脏真形图的形态，由精思入神，则身神可见，修真有成。于此亦可见上清道法对净明派的影响。

另有“行持适神论梵正文”四篇，每篇各有二十个符字，并加以说明。如第一篇曰：“中黄生正色，定位本无偏。四年各合会，保我升玄玄。”依《净明黄素书》卷五所言，此四篇灵章“即五脏真神之正处，行黄素者当先以此文雕镂，或写于睡处，则自然见五神之气，声歌如是。”①

除这类用于静观炼神的符图外，净明派还有一些内服炼气的符，如三华符即为典型。三华符共有三道，书符时要求道人收心静坐，“存想己身丹田下有池，皆金玉砌岸，上有金阙玉房楼台三层，太上老君在下层，太上道君在中层，元始天尊在上层，其台直向顶门，而三君所坐，正当丹田、绛宫、泥丸三处，有三色云气毫光自泥丸出”。然后叩齿九遍，念诵咒语：“天中之天，郁罗肖台，玉山上京，上极无上，大罗玉清，渺渺劫刃，若亡若存，三华离便，大有妙庭，金阙玉房，森罗净弘。”咒毕，手掐“都监诀”，持笔书符。符书好后，化灰以水饮服。内服之时，同时存想炼气：“吞一道符，存入丹田，有红气上透泥丸。吞第二道符，存入丹田，有红气上透绛宫。吞第三道符，存入丹田，有红气与前二气升降交合。凡九次，成青、黄、白三气，冲顶门，作祥云如车盖。”乃微咒曰：“金房之内有三君，变化大梵生宝霖，正气真精入玄玄，结成琼台体自然，巍巍凌空高三层，流霞丹霄翼琼田，上通棱层九重天，下有万丈幽谷泉，合会洞门造灵根，三华宝辉生明鲜。”咒毕，咽气九口，止②。

① 《道藏》第10册第512页。

② 《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷二，《道藏》第10册第562页。

在用于济世度人方面，则有许多天篆玉文，重要的有“普召十方真文”、“普告三界符文”、“元始符命真文”、“天禽地兽族玉文”、“五方玉篆”、“五方真文”、“真文玉篆”等。这类真文玉篆多属道教秘传之符文，结构独特，教外之人很难识别，故长期以来知者甚少。但净明派的这批符文，一一皆以楷书注明，这就为人们解读道教之“天书”提供了方便，并有助于理解净明派的符篆之学。下面择要述之。

普召十方真文，共有天篆一百五十二字，依天篆下所附的楷书可知，这是《度人经》中一段文句：“说经一遍，诸天大圣同时称善，是时一国男女聋病耳皆开听。说经二遍，盲者目明。说经三遍，暗者能言。”一直至说经九遍，一国男女咸得长生。虽灵宝派亦有《云篆度人经》，但篆文形态却迥然不同，可见这当是净明派之独创。凡奏章上表等醮仪，皆须用此真文召请十方天真，细想圣真自空而来^①。

天禽地兽族玉文，即净明升天券。其内容亦来自《度人经》中的《元始灵书中篇》。内分东方八天（太皇皇真天、太明玉完天、清明何童天、玄胎平育天、元明文举天、上明摩夷天、虚无越衡天、太极蒙翳天），南方八天（赤明和阳天、玄明恭华天、耀明宗飘天、竺落皇茄天、虚明堂耀天、观明端靖天、玄明恭庆天、太焕极瑶天），西方八天（元载孔升天、太安皇崖天、显定极风天、始皇孝芒天、太皇浮容天、无思江由天、上揲阮乐天、无极昙誓天），北方八天（皓庭霄度天、渊通元洞天、太文妙成天、太素禁上天、太虚常融天、太释腾胜天、龙变梵度天、太极贾奕天）。每个天界有八个云篆，三十二天共计二五六个云篆。内藏“三十二天上帝魔王内讳，有能知其灵音者，魔王保举升仙。故今为弟子自身及先代亿劫种亲，亲付升天券，必自东方八天，默念至欣庆受度，封券毕，再拜，以道君玉印印之。”

① 《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷二，《道藏》第10册第564页。

弟子收执佩带，“五苦咸解，三途并原，长灭恶根，南宫上生，劫劫受度，与天齐年”^①。

五方玉篆，亦称五篇真文、赤书玉诀、真文咒说，早在晋代就成为重要的咒语，在道教中的影响很大。因其文体特异，含义精微，世人难晓，道教谓之“古文”。“后来学者难施用，故高上注笔，以解曲滞，玉诀真要，开演古文，微解玄妙，诸天所传，披诵玉音，十方遥唱，上天设礼，神魔降伏。”玉篆共分五方，其东方玉篆 120 个，南方玉篆 152 个，中央玉篆 144 个，西方玉篆 136 个，北方玉篆 120 个，其内容皆取自《度人经》。如南方玉篆为：“南方丹天，赤书玉堂。中有大神，号曰赤皇。上炎流烟，三气勃光。神仙受命，应运太阳……”此玉篆主要用于安镇国土，辟除天灾。“凡隐书五方赤书真文置五方，则五岳仙官至。长斋百日精思，则天神下降。但佩此文，亦得尸解。朱书五方五色石上，灾殃自灭，凶逆自消。凡五岳不必正岳，只以住居之山分五岳，以命方为命，皆取像以招灵，气岳之神，无不住也。”“凡灵书中篇上下二品，皆可离合而用，并用总监鬼神印。”如可取玉篆开端一段，制作木简、玉简以投山洞。每遇本命甲子、遇立春，写东方赤书，自“东方”起，至“举仙”住，凡二十四字。如安镇星度天灾，则用五色石刻书，东方自“岁星”起，写至“灾群”住，凡三十二字，以青纸朱书，露中庭九日九夜，依法以火烧散灰于青烟之中，并刻书于青石上埋之。又如召龙天水神止水灾，可取五色纸书。“天地大劫之灾，洪水四出，此符可以让止，或使蛟龙为通路开水径，以度身形。”东方自“下制东河”，写至“无间”住，凡三十二字，黄书青纸，投水中^②。

① 《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷二，《道藏》第 10 册第 566、569 页。

② 《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷三，《道藏》第 10 册第 573~581 页。

需要说明的是，这些玉篆真文既是符篆，同时又具备咒语的功能。在咒术的领域，净明不仅沿袭了道教传统，同时亦大量吸收佛教的真言秘咒，并赋以新的解释，从而丰富了道教法术的内涵。如《太上灵宝净明秘法篇》卷下收有 123 条符咒，竟有 120 条来自佛教，且皆为秘咒，用中原汉语系统难以阅读、理解，净明派却用于书符持诵。如“恒他苏伽：如此召四天门下，谓之四明使者，掌行灵书之符。凡欲告召鬼神指使，必闭目望东方，取气四口，掐诀，先书此符，然后方召诸神，而书召神符。”“离瑟：召天官也。”“悉多：召水官也。”“三慕：召阳界神也。”“般刺：召阴界神也。凡有追荐摄召，用此掐诀念咒，召问其所在。”“曳都翳昙：召净明元帅使者也。如有大事，召问之，望东取气三口，掐诀念咒书符。”“它么：召通耳目骑吏，乃天策神也。凡摄召天狱天狱主用之。如禁勘，即以舌拄上腭，默念咒书之，置于结狱处，即禁鬼。”“质多：召水神也。召使灌浸，以手掐申于子上，取气一口，念咒书之，以符置水中。”“尾引摩：解厌秽也。”“刀利：除淫鬼也。”“三慕陀罗：又召天门七十四司判官也。”^① 将如此众多的佛教真言秘咒用于道法，这在道教史上是罕见的。两宋之际的神霄派亦援引真言秘咒，但内容不同，且数量有限。净明派的这一举止，说明佛教密宗的影响在元代日益扩大，并进一步被道教吸收，反映了佛、道二家相互交融的历史过程。

总结以上所言，可见净明派符篆咒术深受灵宝派影响，并援引上清派之说，利用符篆以养生内炼，同时其道法中又融入了佛教密宗的真言，多有创新，从而使其独具特色，成为道教符咒学中一个重要支流。

^① 《道藏》第 10 册第 542~546 页。

三 净明道法的理论根据

以符箓咒术为主体的净明道法有一个深化和发展的过程。在其完善符咒道术之时，始终是将元气论作为施法运功的理论依据，从而将内丹之术与符箓咒术有机地加以结合。

首先，净明派在众多的经典中反复强调元气的重要作用。《灵宝净明新修九老神印伏魔秘法》说：“道本气也，合气以为体，散气以为用，大道气之冥漠也，生乎天地之先，散乎有无之表，字因气而结，文因气而成，形因气而聚，声因气而含。道本气也，上士以气合道，故不暴其气，气止于一，一者真一。神合于心，心与神交，神由气合……故成大仙。仙炼精合气，以气合道，神景净明，不役外物。”^① 即把元气认定为天地演化、万物生灭、仙道修养的根本及原动力。正如该书《气镜篇》中所详论的那样：“气者，虚而善应也，神之帅也，身之主也。天以气故穹窿而高，高故能下济。地以气故磅礴而厚，厚故能上行。日月星辰以气清而照临，江海山岳以气聚而融结，人以气则头圆法天之气也，足方法地之气也，眼发象于日月星辰也，毛窍象于山岳河海也。一气之运阴阳奇偶，与天地流通……是故气以运动潜伏有道，谓之净明。净明故盈成，盈成则周遍，而达于命之情。此天地之妙理，阴阳之爻变，升降之早晏，生物之谓也。而人之一身，可以上稽于天，下法于地。取天地之正，而参于身，可以移精而变化，出没于死生。故能神，神而灵，谓之内营。内营则丹鼎成，黄芽生，庆云兴，斯可嘘吸云风，而嚙唾雷霆，能役夏冬而使秋春，变阳为雨，以雨为霖，而天地之正气在我而不在人，死者可以

^① 《道藏》第10册第547、549页。

生，生者可以死。人道正邪气干者，逢吾之气而安。鬼道邪而凌于人者，逢吾道之气而摄。”^①

这两段话都有很强的理论色彩，它们将元气作为行持法术的理论依据，这与宋元道教符咒学是一致的。宋元道教符咒学的主要特点就是以气论为基础，强调精、气、神三宝在道法施运中的核心作用，认为符篆、咒语、法印、宝镜、法剑、指诀等都是驱邪治病、济世度人的有力武器，并依元气、元神的运化而产生威力。

在净明派看来，理论方面的探讨关系到整个道法体系的建设，故非常重视。《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷一在总述教义时说：“一明元始祖气从何而生，先化玉字，而后发生造化。二明生育混沌，陶冶万物。三明灵宝大法自然生成图书，总括万象，为三才机纽，含融于黄素之书，要约于净明三十五篇之奥，详悉于飞仙度人之宝法。四明灵宝大法为三洞之祖教，黄素则蓄其造化，净明则着其关键，飞仙度人宝法贯而详通、发指枢户者也……”这里一共“七明”，却将道教最重视的“元始祖气”与“玉字”相联系，所谓“玉字”，即云气结成的天书云篆、五方真文、赤书玉诀等，这是符篆的一大类，从而突出了符篆的重要性。

按照净明派的说法，这类灵书玉字妙体自然，其气出于九天梵境，自气分化而为字，字散而为符，故玉字乃符篆的前身。《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷五曰：“天书玉字，凝飞玄之气，启运数之期，八会而成音，五合而成章，焕乎诸天，耀于太幽，与龙汉赤明而俱化，炼水火于五行之终，含金木于五行之始，兆开三景，分判二仪，立五岳，超生死，而振潜伏者，自然之文也。”又曰：“玉字出乎

^① 《道藏》第10册第560页。

大梵之气，分而为字，合而声，妙之而为符，约之而为咒。”^① 从而将玉字视为大梵祖气的重要载体，造化天地万物的基因，施运道法的根本。

然而，无论是玉字还是符咒印诀，起决定作用的归根结底还是元气的功能。对此《太上灵宝净明飞仙度人经法》总结说：“字者，气所结也。符者，字之精也。咒者，字之理也。含者，字之音也。以丹染纸，字之与符，托此而形容也。以口念咒，由此而感召鬼神，气之灵也，气之和也。存神布气，神与气合也。以我身本至和，感天地之英气，则服字服符之法起也。以天地之正理，悟之为一身，则存思变易自此起也。非天下之至精，其孰能与于此。”^② 这样一来，就将符咒道法建立在一个比较合理、可以让人理解的基础之上，从而改变了道教传统符咒术缺乏理论支持、粗糙任意的重大缺陷，有利于道教法术的传播。

其次，净明派以内丹心性修炼为行持符咒法术的必须。这一特征与宋元时期各个新符箓道派如神霄派、清微派、东华派、天心派等是一致的。道教自神霄派开始，即将内丹与符箓相结合，而且着重于内丹，以内丹为符箓的依据。正如白玉蟾在《玄珠歌注》中所说：“内炼成丹，外用成法。”“静则金丹，动则霹雳。”此处的“法”，就是指符咒雷法。《海琼白真人语录》卷一亦说：“法法从心生，心外无别法。”“法是心之臣，心是法之主。”^③ 强调心性与内丹修炼为本，而以外用符箓道法为末，是这一时期道教的主流，也是新道派的主要特征。

从净明道的符咒法术来看，其施行的基础也是内丹与心性修炼。

① 《道藏》第10册第590、598页。

② 同上，第600页。

③ 《道藏》第29册第234、235页。

《太上灵宝净明道元正印经》说：“孰为符箓，孰为真经，心定神慧，是为净明。”^① 此处的“心定神慧”，是指心地清静、神慧圆润的境界，而这正是符箓咒术是否灵验的关键。《灵宝净明黄素书》序例亦说：“凡学黄素书者，务在调其心性。”“一心之中，外物不汨，自然成就，毕竟有成。”^② 从此可以看出，净明道也是以修炼心性为上，并以此来指导其他的修炼、行持方法。

第三，净明派在修行符咒法术时非常重视伦理道德的修为，尤其是强调“孝行”的重要。从历史上看，净明道历来尊崇教孝道，其祖师许逊就以孝行著称，而后净明道又编造了有关孝行的神话故事和神仙系统。净明道的这一重要传统教义，也成了净明道行持符箓法术的重要理论依据。

在《太上灵宝净明入道品》中收有一个非常重要的入道符，全篇围绕此符而论，宣称凡授受此符者，当至心行持，一须心存忠孝，二要精思修炼，三要度人累功。“逐日烧香朝礼，礼拜诸天，为国王父母资崇福寿。次为一切有情，方乃依次呼召神明。有事委问之，无事即遣其速归局分。心中常务正直孝友，不得邪淫谄曲，轻道慢法。”^③ 其书符咒语又称：“净明秘典，升入仙官，忠孝之子，福及其亲，九世蒙秩，受命升仙，宝录行处，无不奉以周旋。”^④ 这里不但将忠孝列为行持符法的第一要务，而且认为只有忠孝之子才能受命升仙，从而突出了“孝行”在符法之中的重要作用。

此外，《太上灵宝净明飞仙度人经法》在说到信徒行持法术时必须遵守十戒，其中第一戒就是“无忘八极”，即忠、孝、廉、谨、宽、

① 《道藏》第33册第113页。

② 《道藏》第24册第612页。

③ 《道藏》第10册第523、525页。

④ 同上，第500、501页。

裕、容、忍。而《太上灵宝净明秘法篇》更首列“度脱六亲符”二道，认为此符可以为父母祈福，上报君王父母之恩，下救众生万民之疾苦，“或往益算，或往荐送，即孝道之本也。行此有功，方能服炼身形”，修行各种法术^①。道教其他教派在行持符篆法术时，也重视忠孝，但只有净明道才将忠孝放在第一的位置，因此这应该是净明道法区别于其他教派的主要特征之一。

（原载《道韵》第九辑，台湾中华大道出版社2001年8月版）

^① 《道藏》第10册第540页。

论魏晋之际的巴蜀道教

魏晋之际是早期道教发展的一个重要时期。其时以张鲁、李八百等为代表的天师道、李家道，在巴蜀地区相当活跃。他们或组织教团，立治置职，犹官府一样治理民物；或尚玄清修，隐逸山林，混俗和光，甚而参与反对政权的政治活动。本文即集中探讨张鲁、范长生、李弘、李八百等道教人物及其教派在巴蜀地区传播情况，以及对当时社会、政治、经济的影响。

一 古代巴蜀的历史与文化

魏晋时期的巴蜀，是一个历史的概念。它所代表的地域，与现代的四川并不完全一样。《周礼·职方氏》划中国九州，归巴蜀三郡为秦国所在的雍州。至西汉武帝又划中国为十三州，把巴蜀作为一个单独的行政区划，名为益州。益州以成都平原为中心，下属蜀郡、广汉郡、犍为郡、巴郡、越巂郡。晋常璩《华阳国志》中，列载巴志、汉中志、蜀志、南中志，共三十四郡，区域不仅包括今四川、重庆，还将陕西汉中的西部与云南、贵州、甘肃等省的一些地区，纳入巴蜀的疆域。这些地区虽皆处西南边陲，民族混杂，社会落后，但随着巴蜀

与中原的日益交流，至汉晋时以四川盆地为内圈的巴蜀经济得到了高速发展，成为全国公认的十大经济区之一，进而影响了整个西南地区的社会进步，成都亦成为当时中国的六大都市之一。

魏晋时期的巴蜀，也是一种文化的标志。古代的巴蜀，有着悠久而独立的灿烂文化，其源头可追溯到新石器时代晚期文明起源之时。近年来震惊中外的全国十大考古新发现之一、距今 4500—3800 年之间成都平原以“宝墩文化”命名的新津宝墩村、温江鱼凫村、郫县古城村、都江堰市芒城村、崇州市双河村和紫竹村等六座古城遗址的发掘，证明四川盆地是长江上游文明的起源地，成都平原则是其中心。宝墩文化下限正好与中外瞩目的广汉三星堆文化及其青铜文明的时限相衔接，昭示着巴蜀文化的初曙及其内涵的奇诡瑰丽。如果再向上追溯，200 万年前的“直立人巫山亚种”及“晚期智人”资阳人的发现，证明巴蜀地区乃是人类起源、农业起源、文明起源的重要发祥地。

就区域环境而言，魏晋时期的巴蜀尽管仍然山高涧深，但山原之间的若干河谷却成为巴蜀得天独厚的对外交通走廊。盆地的西部是岷江、雅砻江、大渡河和金沙江流域，它们穿行于横断山脉，其中可通行的河谷，成为古氏羌民族迁徙的南北走廊。盆地的东部有长江三峡作为出口，又为长江两岸的民族往来提供了信道。盆地北部既有剑门蜀道（金牛道）直通秦陇，又有嘉陵江河谷直通汉中。而盆地以东的清江流域又北与江汉平原相通，南与湘西山地相连。正是依据这样的地理特点，自古巴蜀先民就兼容了南、北、东、西文化，使四川盆地成为荟萃农耕、游牧文化的聚宝盆。

另一方面，由于生活在这个地区的各个民族经常处在不断的迁徙之中，使得巴蜀又成为西南少数民族相互交流、相互融合的大舞台。据史籍记载，汉晋之际生活在巴蜀地区的民族除与华夏族同源的古蜀

人外，主要的民族还有巴人、賸人、邛人、氐人、羌人、夷人、笮人、僚人、濮人、廩君蛮等。在长期的民族交流的历史过程中，各民族的先民共同创造着巴蜀历史与文化，并逐步形成了巴蜀文化的地方特色。

就文化特征与宗教信仰而言，由于众少数民族不断地来来往往，必然带来各种各样的文化要素、宗教信仰，这又给古老的巴蜀文化增添了新的活力与奇异的色彩，并呈现出一种普遍的文化现象，那就是神奇的仙道和驱鬼的巫术非常流行。从上古的蜀王到先秦的神仙家，他们都追求羽化成真的理想。《蜀王本纪》载：蜀王“三代各数百岁，皆神化不死，其民亦颇随王化去，鱼凫田于湔山，得仙，今庙祀之于前。”这是三代蜀王及其子民皆修仙道的记述，说明其社会信仰已处于古代宗教阶段，当时的蜀人和“神”是可以相互沟通、相互转化的。结合广汉三星堆遗址、成都金沙遗址的一系列考古发现，证明早在三四千年以前，成都平原早已形成了一个独具特色的古文明中心，其宗教观念及祭礼仪相当发达。

正因为如此，晚周时期在西蜀又出现了以王乔、彭祖、赤松子为代表的神仙家，他们吐纳导引、炼丹采药，追求长生久视。与此同时，巴东则普遍信仰以巫术为主体的鬼道。《山海经》中几处提到巴地有“十巫”，他们皆操不死之药，上下灵山，其中的巫咸还是占筮的发明者。巴人所宗奉的“巫鬼”，也是一种起源甚古的宗教崇拜。《汉书·地理志》记载，江汉、巴东地区“信巫鬼，重淫祀”。《华阳国志·李特雄期寿势志》说巴西夷民“种党劲勇，俗好鬼巫”。《夔府图经》亦曰：“夷事道，蛮服鬼。”

此外，祖先崇拜和自然崇拜亦为巴蜀宗教信仰中的重要部分。如汉中西城县有“九君抔土作人处”，世传即女娲抔黄土作人处。所谓“九君”，即魏晋道书《洞神八帝妙精经》所说的“九皇君”。梓潼县

“有善板祠，一曰恶子，民岁上雷杼十枚，岁尽不复见，云雷取去”^①。此“善板祠”，即后世七曲山梓潼神祠，早期所祭之神为雷神，其后逐渐演变成为道教之尊神文昌帝君，成为主宰人间功名的大神、全国性的神灵。

正是在这种独特的人文环境中，孕育了早期道教的一支重要派别——天师正一道。自张陵创教，便继承了上古以来盛行巴蜀地区的原始巫术。他自称“鬼主”，说：“太上开化，不以吾轻贱小人，受吾真法，为百鬼主者。”^②又曰：“我受于太上老君，教以正一新出道法。谓之新者，物厌故旧盛新，新出名异实同。学正除邪，仍用旧文，承先经教，无所改造，亦教人学仙，皆用上古之法。”^③可见，早期巴蜀道教多袭用巴蜀土著民族的巫术。因此，众多史籍皆称张陵道教为“鬼道”，称其道徒名为“鬼卒”，称李弘道教为“妖巫”、“妖贼”，这也说明巴蜀道教与古代巫教关系甚密。《逸周书·史记篇》说：“昔者玄都贤鬼道，废人事天，谋人不用，龟策是从，神巫用国，哲士在外。”此之“鬼道”，即指上古巫教而言。史官谓张陵、李弘等为鬼道、妖巫，显然在他们心目中，巴蜀道教与上古巫教在本质上并无区别。

对此蒙文通先生指出：“《晋书》又记：五斗叟郝索聚众为乱。叟即西南民族之称，知五斗米道原行于西南少数民族，符箓之事始于张道陵，符箓固非中国汉字也，故余疑其为西南民族之宗教而非汉族之宗教。”^④王家祐先生亦曰：“张陵的天师道（或“正一盟威”）是黄老儒墨在巴蜀（四川）地区的土壤上开放的一枝奇花。是吸取了巴

① 《华阳国志·汉中志》。

② 《道藏》第32册第593页。

③ 《云笈七签》卷六，《道藏》第22册第37页。

④ 《蒙文通文集》第一卷第316页，巴蜀书社1987年版。

(蜀)族的原始巫术(鬼道)与地区传统民俗而创成的。”“这是他学得了巴人鳖灵所建蜀开明氏王朝的宗教巫典。假借玄元老君屡授以经,就是改造创作,造作道书。”^①

综上所述,可知张陵创教于巴蜀,绝非偶然,而有其深厚的巴蜀仙源与少数民族鬼道作为基础。由此,当我们考察魏晋时期的巴蜀道教时,就应该充分注意到其时的道教是怎样处理与地方政权、少数民族及巴蜀传统文化古老宗教信仰的关系的。

二 张鲁、范长生与巴蜀的地方政权

魏晋时期的巴蜀道教,尽管流派众多,但其主流是以张鲁、范长生为首领的天师正一道。前者建立了一个政教合一的道教政权,雄踞蜀汉四十余年;后者帮助李特反抗西晋王朝,并在成都建立了成汉政权,从而将道教追求太平王国的理想在巴蜀加以实践。

从张鲁的祖父张陵在巴蜀创立道教之初,这个被称为“鬼道”、“五米道”或“正一盟威之道”的早期道教,它在俗世所追求的目的和同一时期的黄巾太平道不同。太平道高举“苍天将死,黄天当立”的旗帜,用武装起义的方式企图推翻东汉王朝的统治。正一道则力图挽救人心,扶持行将灭亡的汉室。

对此,南朝刘宋道士徐氏指出:“至汉世群邪滋盛,六天气勃,三道交错,疠气纵横,医巫滋彰,皆弃真从伪,弦歌鼓舞,烹杀六畜,酌祭邪鬼,天民夭横,暴死狼藉。太上遣真人及王方平、东方朔,欲辅助汉世。使游观汉国,看视人情。汉帝不信,以为妖惑,是故汉室衰破,王莽执治。刘氏汉帝,乃是龙精之子,大圣遗体,应传

^① 王家祐《道教论稿》第153、154页。

二十四君，四百余年，帝胤难绝，故令光武中兴。”“自光武之后，汉世渐衰。太上愍之，故取张良玄孙张道陵，显明道气，以助汉世。”^①

至张鲁之际，汉室已被三国瓜分。显然，继续佐汉的政策是不现实的。于是，趁着诸侯纷战的混乱局面，张鲁利用祖创的道业与手中的军队，占据汉中，并创建了一个政教合一的道教政权。这在中国历史、中国宗教史上，是第一个宗教的王国，也是唯一的一个宗教政权。那么，张鲁的这个蜀汉的道教政权是怎样运用的？其传教方式和组织形式又有什么特色？这里略而述之。

首先，它有一套相当完整的组织系统。张鲁在继承其祖、父所传道教二十四治的基础上，进一步使之完善，使其成为宣教布道、管理基层政务的常设机构。据《汉天师世家》卷二载，张陵在巴蜀，“荡涤区薮，夺鬼幽狱，复为二十四福庭，立二十四阴官，降二十八宿正气，以通地中。每治立阴官一人，仙官一人，分掌世人罪福。有立功立行、修斋设醮、腾章拜表、谢过祈福、迁拔祖考者，则仙官录其功行，奏名于上宫，增其福寿。如不孝不忠、欺诈狠戾、常行恶事、不能改过者，则阴官录其罪，闻于地府，损其福寿，或绝其后。由是善恶报应，如影响焉。真人既行正一之化，摄三万六千种外道恶魔，诛绝邪伪，于是百姓翕然，奉以为师君，弟子数万家，立诸祭酒，分领民户，有如官长。并立条制，令民随事输出粟帛、器物纸物、荐席樵薪，所在贮之，以备斋醮，及供给行旅。而人禀行，无敢欺窃。教民立桥梁，修道路，置义井，谓之立功。或有州县官及人民疾病者，持一手状来投，真人检察其所犯罪愆二条列之，令设斋醮，布施谢过，其疾即愈。又教以廉勤，理民不烦刑罚，蜀民畏罪迁善，盗贼不

① 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册第414、415页。

作，物无疵疠，皆天师之化也。”^①

张鲁沿袭祖制，在汉中全面推行了以治所为基层组织的教区制度，并仍以阳平治为中央教区。张鲁《蜀记》曰：“二十四治，而阳平一治为最大者，今道士上章及奏符厌，皆称阳平，重其本故也。”^②《老君变化无极经》亦说：“二十四治会阳平，主者赍籍户言名。除死着生诣太清，文字教案令分明。”^③阳平治的教令各治皆应遵守，从而形成了以阳平治为中心的“教廷”，并通过分布各地的道治构成了一个巨大的教团组织。《三国志·张鲁传》曰：“鲁遂据汉中，以鬼道教民。自号师君，其来学道者，初皆名鬼卒，受本道已信，号祭酒，各领部众，多者为治头大祭酒。”“不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。”

这里所说的“祭酒”，本是古代主掌祭祀的长老，后亦以泛称年长或位尊者。至汉魏又作为官名，汉代有博士祭酒，西晋有国子祭酒，俞伟超先生指出，古制有祭祀权即有行政权，故秦汉时若干官职也以此为称。“汉代乡里之官作祭尊、祭酒者是很多的，如《隶释》卷十六《中部碑》中有‘里祭酒’题名十四人，传世汉印中又有许多‘里祭尊’印。”^④

显然，张陵、张鲁用了这种古制，运用祭酒这种名号来统管政务教务，其下设有二十四气官祭酒、十六官祭酒，分别管理二十四本治及备治、配治和游治。在每一治中，以祭酒为首领，内又分监天、督治、贡气、大都功、领功、都功、领神、监神、领署、祭气、平气、上气、都气、威仪、领气、领诀、四气、行神、道气、圣气、承气、

① 《道藏》第34册第821页。

② 唐释道宣《广弘明集》卷八引。

③ 《道藏》第28册第373页。

④ 俞伟超《中国古代公社组织的考察》第89页，文物出版社1988年版。

典气、廉平、行教、建义等二十四种道职，他们分司立置，协助祭酒宣教布道，治理社会。

如都功为政务之首，职主管理捐贡钱谷，“金银玉帛，六畜米物，受取出入，管钥仓库府，鬼神之物、礼信，及治殿、作舍、桥道、楼阁、神室”。贡气职主考察，凡“男女官、正一师，考察身体疮癥，形残跛辟，务得端严质素”。领署负责选拔人才，“选署二十四职名籍，功赏诸职，文书次第，校投命籍。”四气主管人口户籍，“诸治投言文书，对会诸治户籍口数，出死入生。”督治专司对各级道官的考核，“督察诸治正一师性行，贪枉不依师法”。廉平职主“监察廉邪，均平饮食”。威仪主管仪表，法会规矩，“教敕礼制衣服，仪容法则，起次位弹邪正非，施行法礼”。大都攻、领诀主管民族事务，协调各个民族之间的关系，“主天下屯聚符庙，秦、胡、氏、羌、蛮、夷、戎、狄、楚、越，攻击不正气，恶人逆鬼，尽当分明考录”，“主鬼气、男女被气，传语领诀，教分别秦、夷、胡、戎、狄、氏、羌真伪”。监神、领神负责审理文状，判决伪恶，“主考素所犯状结文书，开视利害，缚束谬误，化谕戒敕”，“主选贤良，贬退伪恶，对会诸气，诸有犯违，尽主之也”。都气负责三会、年终考核，并依其成绩而予以褒赏，“主三会吏民请乞治救，分别年纪，郡县乡邑，所受官号”。圣气“主质对文书，岁终功限，谓状言上者”。

此外，尚有专门从事弘扬道法、功善归化者。如行神职主“布气宣化，显明道教”；道气职主“劝化凶逆，化恶为善”；行教职主“奉宣师教，劝化愚俗不知法者”。有主司四时气候者，如平气职主“质天下之气，平均四方八极，气候主之也”；领气职主“领五色之气，知其变异气候”；察气职主“察四方诸气，符瑞征应”。有主理医疗事务者，如承气职“主承治医疗，着功之勋”。还有专司收鬼摄邪者，如上气职“主收万鬼，分别正气邪精”；领功职“主天下五方、四海

八极、十二州、百十二郡国、一千二百县、万二千乡亭市邑、屯沙聚石、五岳四渎山川神祇之功，赏直符伐杀万鬼，尽当了之”^①。

由上可见，张鲁在汉中时已建立了一个组织严密的政教合一的政权，并有一套从鬼卒、二十四道官、祭酒、治头大祭酒直到师君、天师、老君的宝塔式的教阶制度，其中既有对上古巴蜀王朝政教合一制度的继承，又有对秦汉官府行政组织的借鉴。通过这一套严密的组织系统，张鲁的汉中政权有效治理着所辖地区，并受到了生活在这一地区的各个民族的普遍拥护。

第二，张鲁在道教神灵保佑的托词下，用道民命籍制度取代了朝廷的户籍制度。从秦汉以来，政府为了加强对社会与人民的控制，全国的人口都被编籍归属郡县管辖，这被谓之编户齐民。这种户籍制度有三个突出的特点，一是入籍之人是具有独立身份的自由人，二是其人隶属于所在的地方政府，三是通常要对国家承担赋役。张鲁采纳了这种户籍制度，在其教区内普遍地实行。

陆修静《道门科略》说：“天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物。奉道者皆编户着籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三会，民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。”这是借用天神的名义设立户籍命簿，从而控制教徒，管理政务，以维持道教政权的正常运行。作为道民，也当交纳“信米”。故曰：“奉道之科，师以命籍为本，道民以信为主；师为列上三天，请守宅之官，依籍口保护，禳灾却祸。”^②

《三国志·张鲁传》曰：“从受道者出五斗米，故号米贼。”《水

① 《三洞珠囊》卷七《二十四职品》，《道藏》第25册第335、336页。

② 《道藏》第24册第780页。

经·沔水注》说：“鲁至行宽惠，百姓新附，供道之费米限五斗，故世号五斗米道。”《正一法文天师教诫科经》亦说：“受道以五斗米为信，欲令可仙之士，皆得升度。”^① 这种制度的建立经历了一个过程，且不统一，初期似为各尽所能捐助实物，或贡献劳务。《神仙传》说张陵创教，“即立祭酒，分领其户，有如官长，并立条制，使诸弟子随事输出米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等”，或修复道路，应治桥道，无所不为。其后才统一为交纳信米，正如《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》曰：“学久德积，受命为天师署男女祭酒，二千四百人，各领户化民，阴官称为策治，阳官号为宰守。又云家家立靖，崇仰信米五斗，以立造化，和五性之气，家口命籍系之于米，年年依会十月一日，同集天师治，付天仓及五十里亭中，以防凶年饥民、往来之乏、行来之人。”^②

据任乃强先生考证：“汉之一斗仅略多于今之一升。五斗，约为今一亩平常产量的六分之一。故贫民不难入道。入道时纳五斗米。治病一次，亦纳五斗米，意谓首过后，如再入道也。其它献纳，如义米，似亦限于一次五斗，不许或多或少，故曰‘通限五斗米’。此种制度，随道徒发展，竟使农民普遍习惯于以五斗为单位。故魏晋以后全国均以五斗为斛。”^③ 可见张鲁在其治区内对信徒所收信米，是维持政务教务不可缺少的经济来源，且比较切合一般平民的承受力，并非苛税。

第三，利用道教的教规与道德，来规范教民的行为。《道教义枢》卷二曰：“戒律者，戒，止也，法善也。”^④ 此种行为规范是由天神制

① 《道藏》第18册第238页。

② 《道藏》第6册第966页。

③ 任乃强《华阳国志校补图注》第75页，上海古籍出版社1987年版。

④ 《道藏》第24册第818页。

订的，并由天神充当最高监护，以考察道官道民的所作所为。《正一法文太上外箴仪》曰：“建立治舍，宣扬玄风，化恶还善，执正除邪，倾国倒家，供养三宝，远略权谋，诛鬼灭贼，平定四方，安宁社稷，救死济生，兴隆道教，尽力竭财，积无退悔。”^①《正一法文天师教戒科经》亦说：“但当户户自相，化以忠孝，父慈子孝，夫信妇贞，兄敬弟顺，朝暮清静，断绝贪心，弃利去欲，改更恶肠，怜贫爱老，好施出让，除去淫妒喜怒，情念常和同腹目，助国壮命，弃往日之恶，从今日之善行，灾消无病，得为后世种民。”^②可见，张陵、张鲁提倡以忠孝为核心，行善积德为伦理教化。其创道化民的宗旨，在于使人人自觉自治，重廉耻，崇道德，行仁义，尽忠孝，畏天命，归清静。即将儒家的伦理观与道家的无为学相结合，用以教化民众，引导奉道的种民走入太平的王国。

当然，这种理想中的道教王国在本质仍是属于封建主义的，但毕竟反映了战乱与灾害之中的民众希望安居乐业的强烈愿望。因此张鲁的道教政权才能得到巴蜀民众的普遍拥护，史称“民夷便乐之，流移寄在其地者，不敢不奉其道”^③。即使在张鲁降曹和北迁之后，道教在巴蜀地区仍然有着广泛影响和众多的信徒。如入晋之后的陈端起义、范长生辅佑李特，说明晋时的巴蜀道教依然相当活跃。

西晋惠帝永宁元年，由李特、李雄所领导的流民起义，显然与天师道有直接的联系。《华阳国志·李特雄期寿势志》曰：“李特字玄休，略阳临渭人也。祖世本巴西宕渠賸民。种党劲勇，俗好鬼巫。汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信。值天下大乱，自巴西之宕渠移入汉中。魏武定汉中，祖父虎与杜、朴胡、约、杨车、李黑等

① 《道藏》第32册第213页。

② 《道藏》第18册第237页。

③ 《资治通鉴》卷六四。

移于洛阳，北土复号曰巴人。”可见李氏家庭本为巴中一带的賸人，世代信奉张鲁天师道，并随张鲁北迁至关中、陇右各郡。李特的祖父李虎，便是当时率部北迁的賸人首领之一。至元康八年，李特又率其族人返归益州。其庞大的流民队伍中还有不少氐、羌、叟、胡人，他们也是古代西南、西北的少数民族，信奉道教。

以李氏为首领的流民集团在巴蜀各地的活动，与当地土著地主发生了尖锐斗争，益州豪强纷纷组织坞堡武装，配合官兵对抗流民，使流民军在蜀地难以立足。然而，在关键的时刻范长生支持了李特。范长生，一名延久，又名九重。涪陵丹兴人。《晋书·李特载记》称他“岩居穴处，求道养志”。《十六国春秋·蜀录》曰：“长生善天文，有术数，民奉之如之神。”都说明范长生是一位天师道首领，并拥有相当多的信徒。而李特及其所领巴氐之民多系天师道徒，于是共同的宗教信仰促成两者的合作。正如唐长孺先生所说：“天师道又是范长生与巴氐结合的桥梁，因为巴氐崇奉天师道亦是由来已久。”^①

由于范长生与李氏在种族与宗教上这种相同的背景，使他全力支持李特。据史书所载，当李雄攻克成都后，即遣使致信，欲迎范长生以为君而臣之。但范长生固辞曰：“推步天元，五行大会甲子，祚钟于李，非吾节也。”反劝李雄自立，雄遂于永兴元年十月于成都称王，国号大成，后改为汉，史称成汉。并拜范长生为丞相，尊曰范贤，加范长生“四时八节天地太师”尊号，封西山侯，“复其部曲不预军征，租税一入其家”。范长生卒，李雄又以其子范贲为丞相^②。

这里所谓的“四时八节天地太师”，即为“天师”的繁称。《太上洞渊神咒经》卷八曰：“道士奉事，当敬之如天，四时八节，来往问

① 唐长孺《魏晋南北朝史论丛续编》第160、161页，三联书店1978年版。

② 以上参见《华阳国志·李特雄期寿势志》、《晋书·李雄载记》、《魏书·李雄传》。

讯安否。世人受事之时，一一如法，自尔不复遵师，师复不往，神不附人。夫为人师，人中最大，师之为上，当奉之如父母，不可轻慢。轻慢者天人诛汝，魔王不救。”^① 史书称范长生为李雄的国师，又说“雄信巫觋”，可见以范长生为首领的天师道，实际就是成汉政权的国教。

在范长生的大力支持下，李雄以道教清静无为的理念治理蜀土。实行类似张鲁汉中政权的各项政策，安养民众，使其地成为一方乐土。《晋书·李雄载记》曰：李雄性宽厚，简刑约法，甚有名称。“由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，而蜀独无事，故归之者相寻。雄乃兴学校，置史官，听览之暇，手不释卷。其赋男丁岁谷三斛，女丁半之，户调绢不过数丈，绵数两。事少役稀，百姓富贵，闾门不闭，无相侵盗。”《资治通鉴》卷八九亦说：“雄虚己好贤，随才授任……刑政宽简，狱无滞囚，兴学校，置史官。”从而受到蜀地民众的广泛拥护。

当巴氏李氏统治期间，天师道在巴蜀有更大发展。从《晋书·周访附子抚传》中可知，成汉灭亡之后，成汉部将隗文、邓定等又起兵攻占成都，拥立范长生之子范贲为帝，利用天师道号召蜀民反抗晋朝。直至永和五年，东晋益州刺史周抚击杀范贲，叛乱才被平定。王家祐先生指出：“范长生作为賸人宗法纽带的长老（廩君，兼鬼道的祭酒），宗教的首领，流民存亡关键时的支持者，这就是他崇高地位的根源。在成汉亡后，范贤尚能拥众万人也是民族与宗教的双重联系。”^②

① 《道藏》第6册第30页。

② 王家祐《道教论稿》第257页。

三 李弘与李家道

汉晋之际的巴蜀，除张陵、张鲁的天师正一道外，尚活跃着以李弘、李八百为代表的李家道。依史籍道书的记载，李家道的出现似略早于三张的正一道。但他们多潜隐山林，以修身养性为要。然而，每当社会动荡、吏治黑暗之时，他们又纷纷高举义旗，发动一次次反抗封建统治的斗争。于是，一个名为“李弘”的道教领袖，反复地出现在魏晋至隋代的历史舞台，让历代的封建统治者坐立不安，并因之形成了一个以李弘为代表的道教派别，他们与封建王朝始终处于对立的一面。

关于李弘的生平事迹，许多学者已有相当深入的研究。如汤用彤先生从《晋书》里查到四个李弘，并且说明从公元322年到416年，前后不到百年，东起山东，西至四川、陕西，南到安徽等地，均有人以李弘名义领导农民起义。其后，方诗铭先生发表了《与张角齐名的李弘是谁？》一文，指出：“不但晋朝有多次李弘起义，在此后南方的刘宋、萧齐和北方的拓跋魏，也都出现过以李弘名义为号召的起义。”在此基础上，王明先生又发现隋代尚有李弘起义，则从东晋至隋朝“二百九十年间，假借李弘名义造化的人代代不绝。可见他的政治号召很大，影响很远”。并进一步从宗教方面去追究李弘的来由，指出：“这个代代有之的李弘，不是别人，不是真实的历史人物，却是道教教祖李老君的化身。所以他富有神秘的感召力量。这件事说明了被压迫人民利用民间道教做号召群众组织群众反抗封建统治的工具，这也是继承了汉末以来初期道教在民间开展活动的传统。”^①

^① 王明《道家和道教思想研究》第372~374页，中国社会科学出版社1990年版。

这里需要进一步探讨的是，李弘现象产生的社会历史背景和李弘崇拜出现的宗教文化因素是怎样的？首先，可以指出的一点是，无论是作为历史人物的李弘，还是道教教主李老君的化身，都与巴蜀的李家道有着千丝万缕的联系。据葛洪《神仙传》记载，东汉三国之际，巴蜀地区有许多李姓方士，如李八百、李阿、李意期等。汉末三张在巴蜀传播正一道，设立二十四治，颇与此等人物有关。如昌利治（今成都市金堂县境内）传为李八百修道成真之处。《集仙录》曰：“李脱学长生之道，周穆王时来居蜀金堂山龙桥峰下修道，蜀人历代见之，约其来往八百余年，因号李八百。初以周穆王时来居广汉栖玄山，合九华丹成。去游五岳十二洞二百余年，于海上遇紫阳君授水玉之道，又来龙桥峰作金鼎，炼九丹，丹成。三于此山学道，故世号此山为三学山，亦号为栖贤山。”^①《野人闲话》亦说：“汉州昌利山李真人，讳脱，自西周之初于此山中炼水玉及九华丹。三往三反，八百余年，人谓之李八百。”^②又真多治（亦成都市金堂县境）亦李家道修真之地。《集仙录》曰：“李真多，神仙李脱妹也。……真多随兄修道，居绵竹中，今有真多古迹犹在，或往来浮山之侧。今号真多化，即古浮山化也，亦如地肺得水而浮。真多幼挺仙姿，耽尚玄理，八百授其朝元默贞之要。行之数百年，状如二十许人耳。神气庄严，风骨英伟，异于弱女之态，人或见之，不敢正视。其后太上老君与玄古三师，降而度之，授以飞升之道，先于八百白日升天。”^③关于此事，《混元圣纪》卷一记载谓西周夷王间，“老君与玄古三师降于蜀绵竹之三学山，授李真多以飞升之道”^④。

① 《太平御览》卷六七〇引。

② 《三洞群仙录》卷十七引，《道藏》第32册第346页。

③ 《太平广记》卷六一引。

④ 《道藏》第17册第787页。

从地理上看，昌利治、真多治皆属汉晋时广汉郡辖境，均为李家道活动的区域，当与《晋书·周楚传》“广汉妖贼李弘并聚众为寇”的事件有关。同书《周札传》则明白指出，李弘为李八百弟子，共谋造反：“时有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建邺，以鬼道疗病，又置人官位，时人多信事之。”《海西公纪》亦载：“弘自称圣王，众万余人。”《姚兴载记》则言：“妖贼李弘反于贰原，贰原氏仇常起兵应弘。”此外，巴蜀李弘的起义还见于《南史·刘季连传》：“明年（永元二年，550）十月，巴西人赵续伯反，奉其乡人李弘为圣主。”与其大体同时的百余年间，全国各地托名李弘聚众起事的东达山东，西至陇西，北到河南，南及鄂皖，说明本为巴蜀的李家道，已陆续传至中原，其首领的李弘也成为贯穿魏晋南北朝乃至隋朝的代表农民起义领袖的象征性人物。

史书道经中所述的李弘，当然不是一人，但有其共同的特点，那就是利用道教的神诰，将李弘奉为太上老君的化身或代表，借以号召和组织群众。《老君变化无极经》曰：“木子为姓讳口弓，居在蜀郡成都宫。赤名之域出凌阴，弓长合世建天中。乘三使六万神崇，真列三师有姓名。二十四治气当成，分符券契律令名。诛符伐庙有常刑，老君正法道自明，仙官簿录随所请，阴阳中经无人明。”^①《三天内解经》卷上曰：老君千变万化，随世显现，“或姓李名弘，字九阳；或名聃，字伯阳”。“下古僭薄，妖恶转兴，酌祭巫鬼，真伪不分。太上于琅琊，以太平道经付于吉、蜀郡李微等，使助六天，检正邪气。微等复不能使六天气正，反至汉世，群邪滋盛，六天气勃，三道交错，疠气纵横，医巫滋彰，皆弃真从伪，弦歌鼓舞，烹杀六畜，酌祭邪

^① 《道藏》第28册第372页。

鬼，天民夭横，暴死狼藉。”^①

也就是说，李弘首先传《太平经》法予干吉、李微，希望他们辅佐“六天”，回复正道。这里所说的“六天”，是指自周代以来的血食牺牲的祭祀制度，“而这个制度恰恰是中国官方政治制度乃至意识形态的基础。儒家的一整套礼教就是在这个基础上发展起来的。祭祀的对象则反映了至汉代逐渐形成的官方的历史观”^②。老君在传太平道时令干吉、李微等“使助六天”，说明他主张与世俗的官方政治相协调。

但老君屡教无效，于是决定与六天决绝，重开“三天”。“太上以汉顺帝时，选择中使，平正六天之治；分别真伪，显明上三天之气。以汉安元年壬午岁五月一日，老君于蜀郡渠亭山石室中，与道士张道陵将诣昆仑大治新出太上。太上谓世人不畏真正，而畏邪鬼，因自号新出老君，即拜张为太玄都一平气三天之师，付张正一明威之道，新出老君之制，罢废六天三道时事，平正三天，洗除浮华，纳朴还真，承受太上真经制科律。积一十六年，到永寿三年，岁在丁酉，与汉帝朝臣，以白马血为盟，丹书铁券为信，与天地水三官、太岁将军，共约永用三天正法。”^③ 在老君神授的名义下，张陵的正一盟威之道取代了干吉、李微、张角的黄巾太平道，成为道教的正宗。

在老君传授正一盟威之道的同时，即确定了“三天正法”的内容：“不得禁固天民，民不妄淫祀他鬼神，使鬼不饮食，师不受钱，不得淫盗，治病疗疾，不得饮酒食肉。民人唯听五腊吉日，祠家亲宗祖父母；二月八日，祠祀社灶。”^④ 这些教义被道教称为清约。

① 《道藏》第28册第413、414页。

② 王宗昱《道教的六天说》，《道家文化研究》第十八辑第27页。

③ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册第414页。

④ 同上。

陆修静《道门科略》中明确说：“清约治民，神不饮食，师不受钱，使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶命。唯天子祭天，三公祭五岳，诸侯祭山川，民人五腊吉日而祠先人，非春秋社日而祭社灶皆犯淫祠。”^①可见，老君之所以要与“六天”决绝，是因为六天世界中“人鬼交错”，并在汉代发展到了极端，所谓“烹杀六畜，酌祭邪鬼”，正是道教批判“六天”的关键所在，亦表明道教与儒家传统礼仪制度的对立态度。正如王宗昱先生所说：“通过它对六天的批判看出这样一种教义，同以牺牲玉帛钟鼓为形式的周代以来的儒家礼乐制度是针锋相对的。”^②

这种对六天的批判，既是对夏商周三代以来的官方政治的否定，也是对上古传统宗教信仰的清理。道书中认为六天世界祭祀的天神、帝王连同他们的功臣将相，都属于为非作歹的鬼怪。《道要灵祇神鬼品经》曰：“自伏羲以来，败军死将，举众形残，刀兵枉死，万万为群。或有灵尸，骨节分张，身首他处，不得集聚。或有身无头，有足无首，有口无目，千千万亿，游托自守，依山倚水，与云中李子敖浮游云间，来往海滨，东西南北，乘风驾雀，捉人鸡犬，妄令作妖，妖魅横生，求其血食。”^③《女青鬼律》亦列举了大量的六天鬼神，如五斗煞鬼、五方凶鬼、四方煞鬼、六十日直煞鬼、六甲主煞、五方鬼主、五方温鬼、九蛊鬼、十二月温鬼、十二日温鬼、二十四鬼、三十六鬼等，皆被一一列入鬼界，不得享受祭供。因为这些六天鬼神“放纵天下，凶凶相逐，唯任杀中民，死者千亿”^④。

基于对汉晋时期普遍的衰乱与社会环境的困厄，同时还产生了劫

① 《道藏》第24册第780页。

② 王宗昱《道教的六天说》，《道家文化研究》第十八辑第29页。

③ 《道藏》第28册第387页。

④ 《道藏》第18册第239页。

运说与末世论。劫运说与对六天的批判紧密相连，因为新出老君颂行三天正法的同时罢除了六天故气，即是宣布了它的劫数已尽，新的纪元降临，三天的信徒即为“种民”。于是，六天又成为末劫的代名词，对六天的批判也就构成了道教开劫度人的有机组成部分。这种开劫度人的思想遍见于汉晋道教的各个道派，成为汉晋道教共同关注的核心问题。

《洞玄诸天内音经》曰：“一败一成，经履天地，改易光明，幽幽眇邈，非可思议，自龙汉以来，已九万九千九百万重劫。”《洞玄空洞灵章经》曰：“自周三界之中，历行三十二天，累经大运交周，天地成败，随运生死，非复一反，至今赤明开图，已经九千七百亿劫。”《洞真三天正法经》则详细地描述了小劫、大劫之灾难：“小劫交则万帝易位，九气改度，日月缩运，陆地涌于九泉，水母决于五河，大鸟屯于龙门，五帝受会于玄都，当此之时，凶秽灭种，善民存焉。天运九千九百周为阳蚀，地转九千三百度为阴勃。天蚀则气穷于太阳，地勃则气谋于太阴。故阳否则蚀，阴激则勃，阴阳蚀勃，则天地改易，谓之大劫交。大劫交天翻地覆，海涌河决，人沦山没，金玉化消。六合冥一。”^① 从而勾画了一幅宇宙生灭、天崩地裂的场面，这就是末世来临的全面危机。

《大道家令戒》中对劫交终末作了历史的叙述：“至于黄帝以来，民多机巧，服牛乘马，货赂为官，稍稍欲薄，尽于五帝，夏商周三代，转见世利；秦始五霸，更相克害，有贼死者，万亿不可胜数，皆由不信其道。道乃世世为帝王师，而王者不能尊奉，至倾移颠殒之患，临危济厄，万无一存。道重人命，以周之末世始出，奉道于琅琊，以授干吉，太平之道起于东方。东方始欲济民于涂炭，民往往欲

^① 《无上秘要》卷六引，《道藏》第25册第18、19页。

信。”其后“转生西关”，复作《老子》五千文。遂“西入胡，授以道法”，“胡人叩头，数万员镜照天，髡头剔须，愿信真人，于是真道兴焉”。“五霸世衰，赤汉承天，道佐代乱，出黄石之书，以授张良。道亦形变，谁能识真？汉世既定，末嗣纵横，民人趣利，强弱忿争，道伤民命，一去难还，故使天授气治民，曰新出老君。”^①

《女青鬼律》卷六亦曰：“末世废道，急竞为身，不顺天地，伐逆师尊，尊卑不别，上下乖离，善恶不分，贤者隐匿，国无忠臣，亡义违仁，法令不行，更相欺诈。致使寇贼充斥，洿辱中华，万民流散，荼毒饥寒，被死者半，十有九伤，岂不痛哉！乱不可久，狼子宜除，道运应兴，太平期近。”^②《太上洞渊神咒经》卷一曰：“来世劫尽之运，自伏羲三千年，大水流益，人民半死，三十六年，万姓叛乱，自共相杀，至周秦之灭，人民顿无。及汉魏末时，人民流移，其死亦半。至刘氏五世子孙，绍其先基，尔时四方敖敖危殆，天下人民悉不安居，为六夷驱迫，逃窜江左；人民隐迹，亦避地淮海。”^③

从这些充满激愤而悲慨的行文中，可以深切地感受到道教思想家对当时连续不断的乱世的认真而严肃的思考。面对当时社会的全面危机，即人伦的失序、社会的失序与宇宙的失序，道教放眼时代的苦难，并以宗教家的慈悲心，试图解释末世的原因并寻找解脱的途径。

对此，李丰楙先生指出：“这是缘于他们与民间、与奉道百姓较长期的直接接触，因而亲切证验一种天崩地裂的终末灭。他们都是坚持以道治为核心，试图奉劝道民重新回到原先的靖治，或者争取民众投入本治，其中固有复杂的政治、经济因素，但对于以‘救济’为其神圣任务的祭酒，劝人奉道，奉道得救，其实应是一种出于慈悲心的

① 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册第236页。

② 《道藏》第18册第249页。

③ 《道藏》第6册第3页。

宗教行为。他们热切地传布末世论的讯息，是基于拯救世人及世界的宗教狂热，因此激发其高度的创造力，而这与当时诸子的玄学热表现具有本质上的差异，它是一种在实践中付诸实际动的信仰理念，表现出强烈的‘由我承担解救任务’的入世性格。”^①

人们在批判俗世的黑暗之际，必然期盼一个新的世纪降临，并把这种希望寄托在老君、李弘的身上。《太上洞渊神咒经》预言说：“木子弓口，当复起焉。”“木子弓口，王治天下，天下大乐。”^②李弘就是重建太平盛世的真君，《太平经》中称之为“太平金阙帝晨后圣帝君”。唐李少微曰：“圣君者，金阙后圣太平李真君也。讳弘。来劫下为人主，故预称后圣君也。《尹氏玄中记》曰：太上老君常居紫微宫，一号天皇大帝，一号太乙天尊，一号金阙圣君，天地万物，莫不由其造化焉。”^③究其宗教的深层含义，李弘就是老君的化身，就是开劫度人的“新出老君”。

这位新出老君、太平真君，不仅是张角、李弘等教派的精神领袖，亦是三张道教的天命所在。南朝齐梁时刘勰撰《灭惑论》说：“是以张角、李弘流毒汉季，卢悚、孙恩乱盈晋末，余波所及，实繁有徒。爵非通侯，而轻立民户；瑞无虎符，而滥求租税。”可见张角、李弘等教派同三张道教一样，也要设立政府机构，征收租税。同样，张陵、张鲁等道教的所作所为，也是禀太上、真君之命，把理想中的太平盛世落实在尘世。《太上三天正法经》曰：“太上与后圣九玄、上相青童君，共序三天正法，除六天之文。”“太上告后圣九玄帝君曰：君受号为上清金阙后圣帝君，上升上清，中游太极，下治十天，封掌万兆，及诸天河海神，山地源阴察群灵，皆总领所关，勤搜上真，辅

① 李丰楙《六朝道教终末论》，《道家文化研究》第九辑第87页。

② 《道藏》第6册第3、5页。

③ 《元始无量度人上品妙终四注》卷四，《道藏》第2册第240页。

正三天，灭除凶恶。”^①《正一天师告赵升口诀》说：“至太平之时，圣君自当简料随德，分敕天下亿鬼兵将百毒，皆卫护种人，使至太平之世。”^②由此可见，魏晋时期的巴蜀道教，无论是三张的正一道，还是李弘的李家道，他们都是在太上老君神授天命的旗帜下，致力于开劫度人，建立一个以道教信仰为主体的千年太平的宗教王国。正因为如此，即使是李弘道派所用的预言，在特定的历史条件下，也可以被封建统治者利用，成为其改朝换代、重建新朝的神授天命。如隋唐时期以李弘为号召的动乱事件与谶语仍时有发生，但内容有所变动。一种是拆李字为十八子，一种是直接指明“李氏当应图谶”、“李氏为王”，或是因隋季改为“杨氏当灭，李氏将兴”，而最大的变化则是由避讳改的“李洪”及“桃李歌”一类的歌谣。而李密、李渊、李轨都曾利用这类“李氏应谶为王”的预言。事实上当时诸雄各自有一套制造图谶的本领。但以李渊集团所袭用的李氏图谶最为有力，并出现了一些老君子孙治世、真君平定四方的符命。

当李氏入主中原之后，更利用与老子同姓，宣称“朕的祖先出于老子”，来巩固其篡隋的合法性。到了高宗时，李弘谶语也被作为武后政治上运用筹码，为太子命名李弘，且在麟德元年为太子写《洞渊神咒经》，以便废高宗长子李忠，立武后长子弘为太子，以表示此举是合乎天意的。

可见，源出巴蜀道教的李弘崇拜影响甚深。正如谢宜蓉所言：“六朝时预言‘李弘应运为王’的太平讯息，对于乱世的百姓深具政治号召力，虽然到了隋唐五代，甚至辽代，人民利用它作为动乱的事件已经减少了，不过到了战动时期，就又有以其为口号的动乱产生，

① 《道藏》第28册第408页。

② 《道藏》第32册第593页。

宋代以下，道教衰微，食菜事魔所号召的‘明王当出’，采取秘密宗教的形式继续类似真主转世的思想，然其使用的谶语仍可追溯到东晋南北朝流行的‘李弘应王’这句谶语，在中国具有深远的影响。”^①

（原载台湾《宗教哲学》2006年第6期）

^① 谢宜蓉《真君下凡与宗教动乱——以李弘事件为例》，《道教学探索》第拾号第176页。

哪咤信仰及其在巴蜀的传播

在道教众多的神灵中，被称为“太子爷”、“中坛元帅”、“金康元帅”、“罗车太子”等尊号的哪咤，受到相当广泛的信仰。自唐宋以来，本为佛教之护法的哪咤，即开始融入中国传统的信仰之中，成为道教神系中一位重要神灵。在四川境内即有着不少的宫观祀祭哪咤，说明早在宋元之际哪咤的信仰就已流行巴蜀。随着《西游记》、《封神演义》等神魔小说在社会的广泛传播，哪咤更以其少年英武的形象深入人心，成为家喻户晓、妇孺皆知的尊神。据统计，中国内地现有几十座哪咤庙，香港、澳门有三座哪咤庙，台湾地区的哪咤庙则有三百多座，并拥有广泛的信众。这里，就哪咤信仰的由来、演变以及在巴蜀传播的情况而做一论述。

哪咤，本为佛教之护法，来自古印度传说。有关他生平事迹的记载，首见于唐代的文献。唐代佛经《北方毗沙门天王随军护法仪轨》中说：“尔时哪咤太子，手捧戟，以恶眼见四方白佛言：我是北方天王吠室罗摩那罗阇第三王子其第二之孙。我祖父天王，及我哪咤同共

每日三度白佛言：我护持佛法，欲摄缚恶人或起不善之心。我昼夜守护国王大臣及百官僚，相与杀害打陵，如是之辈者，我等哪咤以金刚杖刺其眼及其心。若为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，起不善心及杀害心者，亦以金刚棒打其头。尔时毗沙门孙哪咤，白佛言：世尊，我为未来诸不善众生，降伏摄缚皆悉灭散故，亦护持国界故，说自心暴恶直言，惟顾世尊所许我说。佛言：善哉善哉，哪咤天王，汝为降伏一切国王大臣百寮杀凌者，亦法佛相违者。”^① 唐郑荣《开天传信记》记载：“宣律精苦之甚，常夜行道，临阶坠堕，忽觉有人捧承其足，宣律顾视之，乃少年也。宣律遽问：‘弟子何人，中夜在此？’少年曰：‘某非常人，即毗沙门天王之哪咤太子也，护法之故，拥护和尚久矣。’”^② 这里所说的宣律乃唐代高僧，可见其时哪咤的传闻已在中土展开，且是来自古印度的传说。直到元明时期，哪咤仍一直被佛教称为毗沙门第三太子。

佛教中有四大天王，其中北方多闻天王在中国名望最大。多闻天王本称毗沙门天，或称俱吠罗天，为古印度婆罗门的财神，他住在须弥山之北面，守护阎浮提之北方，主司世间一切财宝富贵，又为护持佛教之善神。《续一切经音义》卷六曰：“毗沙门，梵语也，或云毗舍罗婆拏，或云吠室罗末拏，译云普闻，或云多闻。其王最富宝物，自然最多人闻故也。主领药叉罗刹。”^③ 所以毗沙门天王亦称多闻天。他镇守北方，穿绿色甲冑，左手握神鼠，右手持宝伞，用以制服魔众，保护钱财，既是北方的守护神，也是财富之神，故又名施财天，其重要性与象头神伽尼沙并驾齐驱。

除了神鼠与宝伞以外，手托宝塔也是毗沙门天王重要的形象特

① 《大正藏》第21册。

② 马书田《中国佛教诸神》第344页，台北：国家出版社2001年6月版。

③ 《大正藏》第54册。

色。宋人董道《广川画跋·北天王像后题辨》说：“昔余得内典，说四大天王所执器，皆自报应中出。北天毗沙国王，也尝兵斗不力，三逃于塔侧，方免其困。时愿力所全，得无碍报，回乡则变相所成，画者得以据之。”此一说法后来为《封神演义》所吸收，李靖不敌哪咤，燃灯道人祭起玲珑宝塔，困服哪咤，李靖所托宝塔即燃灯道人所赠，避难所在变成其护身宝物。唐玄奘《大唐西域记》谓于阗国（今新疆和田县）是该神的故乡，于阗国王自称是毗沙门天王的后代。天王故乡有神鼠，“大如猓，其毛则金银异色”。故后世多闻天王塑像，手中有银鼠。天王有五子，以二子独健和三子哪咤最为著名。

据张政烺先生考证，毗沙门天王在中国轰动一时，是在唐玄宗天宝年间，其故事和画像是从安西（今新疆库车县）传入，而大力宣传者则是不空和尚。不空译《毗沙门仪轨》尾题后有记事一段，内述天宝元年大石康居等围安西城，有表请兵援救。玄宗令不空召请毗沙门天王神兵应援，云雾中有神长一丈，约三五百人，尽着金甲，五国大惧，立退兵仗。玄宗因之敕令诸道节度、所在州府于城西北隅各置天王形象以供养，佛寺亦敕别院安置。从此，毗沙门天王信仰大盛，他被奉为军中保护神，各地城楼、兵营皆设天王庙堂，出征时则画其像于旗章，以为可得神力之助。这种风俗至宋金仍盛，至元明而渐衰，唯佛寺尚存天王殿。

至于哪咤的生父托塔天王李靖，则是将宗教传说与历史人物相结合的产物。考李靖本唐初名将，曾配享武成王姜太公庙祀，为唐朝十哲之一。唐人小说中已有李靖代龙行雨的故事，唐末渐被神化，视其为神灵，五代时封为灵显王。《文献通考·郊社考》卷二三曰：“灵显王庙，在郑州城东仆射陂侧……唐末建庙，因陂为名，俗传李靖神也。后唐天成二年，册封靖为太保，晋加号灵显王。”《古今图书集成·职方典》卷三三四《潞安府部》载：“灵显王庙，在南门内，元

至治二年建。”“唐李卫公庙，在县西北三十里坐落回袁店。”

作为历史人物的李靖，一步步由人演变为神，而托塔毗沙门天王亦武神，二者之结合，或即由此？敦煌所出绢画有几幅专画毗沙门天王，托塔而立。唐卢弘正《兴唐寺毗沙门天王记》亦谓其“右扼吴钩，左持宝塔，其旨将以摧群魔，护佛事”^①。其塔或由哪咤奉行。不空译《北方毗沙门天王随军护法真言》曰：“其塔奉释迦牟尼佛，即拥遣第三子哪咤奉行，莫离其侧。”于是，宝塔作为毗沙门天王的重要象征了，哪咤则为其子。《毗沙门法上》云：“五太子者，一禅孺祇，二独健，三哪咤，四鸠跋罗，五甘露。或云，一最胜，二独健，三哪咤，四常见，五禅膩子。或云一禅膩师，二独健，三哪咤拘拔罗，四常见，五最胜。”^②《三教搜神大全》七卷亦说：哪咤本是玉皇驾下大罗仙，因世间多魔王，玉帝命降凡，“以故脱胎于托塔天王李靖，母素知夫人生下长子军咤，次木咤，师三胎”^③。

至于《西游记》中载哪咤割肉析骨之事，亦早有所本。宋代普济和尚《五灯会元》卷二曰：“哪咤太子，析肉还母，析骨还父，然后现本身，运大神力，为父母说法。”可知此类传说自来已久。在《封神演义》第九十九回“小哪咤莲花化身”中曰：“太乙仙，荷花铺成三才相，又把荷叶用手抢，荷梗攒成骨头节，上中下，三百六十骨缝匀停。又将荷叶包裹好，仙丹一粒放居中。连忙运动先天气，九转坎离龙虎功。……荷叶登时全不见，站起了，一位郎君貌惊人，齿白唇红双丫髻，腰围背厚两头均，水红中衣赤着脚，翠盖仙袍正可身，晃晃荡荡高丈六尺，不亚如从天降下一尊神。”详细记述太乙真人如何运用荷梗荷叶，借物还魂，化身另一个有骨有肉的尊神。

① 马书田《中国佛教诸神》第342页。

② 《大藏经》图像七，《白宝口抄》卷一二二。

③ 《藏外道书》第31册第819页。

二

随着托塔天王李靖信仰的日益兴盛，对哪咤的崇拜也普遍展开。在南宋洪迈《夷坚三志》辛卷第六《程法师》中记载说：张村程法师，行茅山正法，治病驱邪。附近民俗，多诣坛叩请，无不致效。时暮归其家，到孙家岭，“月色微明，值黑物如钟，从林间直出正前，圆转有声，若与为敌，急诵咒步罡。略无所惮，渐渐逼身，程知为石精，遂持哪咤火毬咒，结印喝云：神将辄容罔两，敢当吾前，可速疾打退。俄而见火毬自身后出，与黑块相击，久之，铿然响迸而灭。火毬绕身数周，亦不见”。可见民间已将哪咤尊为驱魔降妖的大神，且有“火毬咒”、“印诀罡步”流传。

此际的哪咤，已为道教护法元帅，并为诸多道派所信仰。如宋代兴起的天心派，传天心正法、三天玉堂大法、混元六天如意大法于世，法中即奉哪咤为护法。其咒曰：“灵官性急，威猛哪咤。三头九目，飞石扬沙。烈火烧空，焚灭精邪。火部灵官，乌鸦先锋。丁甲灵官，缚鬼销熔。金砖金枪，火马火龙。金光灿灿，黑雾盘旋。统领吏兵，万万千千。来临坛下，啖魔握权。上帝有敕，不得稽延。急急如虚皇天尊律令。”^①

其后元明道书《三教搜神大全》卷七有“哪咤太子传”，这当是有关哪咤生平事迹最详细的文献记载。内曰：“哪咤本是玉皇驾下大罗仙，身長六丈，首带金轮，三头九眼八臂，口吐青云，足踏盘石，手持法律，大喊一声，云降雨从，乾坤烁动。因世间多魔王，玉帝命降凡，以故托胎于托塔天王李靖。母素知夫人，生下长子军咤，次木

^① 《道法会元》卷一五五，《道藏》第29册第816页。

咤，帅三胎。哪咤生五日，化身浴于东海，足踏水晶殿，翻身直上宝塔宫。龙王以踏殿故，怒而索战。帅时七日，即能战，杀九龙。老龙无奈何而哀帝，帅知之，截战于天门之下，而龙死焉。不意时上帝坛，手搭如来弓箭，射死石记娘娘之子，而石记兴兵。帅取父坛降魔杵，西战而戮之。父以石记为诸魔之领袖，怒其杀之以惹诸魔兵也。帅遂割肉刻骨还父，而抱真灵求全于世尊之侧。世尊亦以其能降魔故，遂折荷菱为骨，藕为肉，丝为筋，叶为衣，而生之。授以法轮密旨，亲受木长子三字，遂能大能小，透河入海，移星转斗；赫一声，天颓地塌；呵一气，金光罩世；锦一响，龙顺虎从；枪一拨，乾旋坤转；绣毯丢起，山崩海裂。故诸魔若牛魔王、狮子魔王、大象魔王、马头魔王、吞世界魔王、鬼子母魔王、九头魔王、多利魔王、番天魔王、五百夜叉、七十二火鸦，尽为所降，以至于击赤猴，降孽龙。盖魔有尽，而帅之灵通广大，变化无穷。故灵山会上，以为通天太师威灵显赫大将军，玉帝即封为三十六员第一总领使天帅之领袖，永镇天门也。”^① 这样一来，哪咤已完全融入了道教的神系之中，成为玉帝殿下最具神威的护法大神之一。

这种对哪咤的崇拜，再经过《西游记》、《封神演义》等神异小说的宣传，对哪咤的信仰更是深入人心，民众百姓普遍敬仰。据《封神演义》所言，哪咤乃乾元山金光洞太乙真人弟子灵珠子，因应成汤之乱，奉元始天尊之命转世，辅佐姜子牙以成周业。他降生于陈塘关总兵李靖家，生有灵异，拜太乙真人为师，后大闹东海，打死龙王三太子，射杀石记娘娘的碧云童子，屡闯大祸，以至剖腹剔骨，求太乙真人重塑莲花化身。后哪咤又得太乙真人仙酒红枣，化成三头八臂：“哪咤饮了三杯仙酒，吃了三枚红枣，只觉得心内发烧，浑身骨节咯

^① 《藏外道书》第31册第819页。

崩崩连声响，只听的左右一声响亮，长出一只手来，说声不好！一言未尽，右边又出来了一只胳膊来，把哪咤吓得目瞪口呆，只听的左右齐响，长出了六只手来，共是八只手，又长出两个头来，共是三头八臂。真人拍手大笑说：哪咤不必害怕，这是我赐你法相，要收就收，要显就显。”^① 就把变神法术传与哪咤，哪咤满心欢喜，两只手使金枪，一只手拿定乾坤圈，一只手拿混天绦，一只手拿金砖，还空着三只手，真人又将九龙神火罩与阴阳双剑均赐与哪咤。《南游记》亦载文曲星余珂奏请那咤出兵捉拿华光时云：“臣保一人，乃是毗沙宫李靖天王之子，名唤那叉（咤），此人神通广大。有一绣球内有十六个头目，带领五千鬼兵，临阵助战，无有不胜。”^② 原来哪咤的绣球内暗藏伏兵，有十六头目与五千鬼兵助其威势，是以威力无穷。

三

四川是道教的发源地。自张陵创教于鹤鸣山，弘道于青城，其后高道辈出，流派众多。至两宋时期，青城神霄派、鹤鸣忠孝派、朱洞元清微派、八卦混元派、丰都北帝派、西蜀太乙派等相继兴盛于巴蜀，其所传众多的道法，如“灵官陈马朱三帅考召大法”、“上清马陈朱三灵官秘法”、“玄坛赵元帅秘法”的将班中，皆有“太子哪咤”，这说明其时的四川已有哪咤崇拜。在“灵官陈马朱三帅考召大法”序中说，正一灵官下属有“金砖、火瓢二副将”，其中的“金砖副将”就是“感应统摄都太子哪咤”^③。其召咒曰：“灵官性急，威胜哪咤。三头九目，变化通灵。分真化气，一体三身。鼻流黑雾，罩定乾坤。

① 《封神演义》七十六回。

② 《明清善本小说丛刊》初编第四辑，台北天一出版社1985年版。

③ 《道法会元》卷二三〇，《道藏》第30册第437页。

闻吾关召，速离天门。驱邪缚崇，远近搜寻。山魃精怪，捉缚来呈。速令附体，通吐姓名。若有违命，押送丰庭。”^① 敕符咒曰：“灵官性急，威胜哪咤。三头九目，足踏火轮。部兵队队，斩邪灭精。闻吾急召，速离天门。急急奉紫微大帝律令。”^② 遣咒曰：“灵官性急，威胜哪咤。摧山倒岳，箕土扬沙。八纮检举，三界巡逻。大小无隐，勘捉徒窝。不拘远近，选甚精魔。大赐威光，按律持戈。急急奉昊天玉皇上帝敕，北极紫微大帝律令摄。”^③ 其“正一玄坛赵元帅秘法”将班中的八王猛将，首位即为“正一哪咤王吴宛”，其元帅符咒曰：“玄坛有将，吴宛将军。手执铁索，收缚恶人。皇民受苦，岁月幽深。左司右院，收摄生魂。枷锁形狱，速脱患身。元帅急去，不得暂停。急急如律令摄。”^④ 其所收《召哪咤王咒》曰：“唵嚩叱咤喇哩咤喇疾速摄娑诃。”^⑤ 在“正一玄坛飞虎都督赵元帅秘法”将班中，则谓哪咤为赵公明元帅的副帅，“正一哪咤金轮大元帅黄元益，即涌头大神。三头，披发，赤面，红袍，金甲，绿袍，手执金轮”^⑥。

因此，在今四川境内，有着许多关于太乙真人、哪咤的遗址。如江油乾元山、天仓洞，传说即系太乙真人修炼之所，又是哪咤莲花现身之处。其三合镇境内有翠屏山，传为哪咤行宫遗址；武都镇境内的陈塘关，传为其父亲李靖的总兵府驻地。江油一带形成如此浓厚的、有关哪咤的神奇传说，这与江油系道教发展的重要地有着密切的关系。

据宋乐史撰《太平寰宇记》卷八三记载：“灵台山在县（彰明县）

① 《道法会元》卷二二九，《道藏》第30册第435页。

② 同上，第436页。

③ 《道法会元》卷二三一，《道藏》第30册第443页。

④ 《道法会元》卷二三四，《道藏》第30册第462页。

⑤ 《道法会元》卷二三三，《道藏》第30册第453页。

⑥ 《道法会元》卷二三五，《道藏》第30册第464页。

北，一名天柱山，高四百丈，即汉张道陵升仙之所。又《郡国志》云：灵台山天柱崖下有一桃树，高五丈，外皮似桃，内心似松，道陵与王长、赵升试法于此。四百余年，桃迄今未朽，小碑记之。豆圖山，《九州记》云：高五百丈，上有北神池并祠庙。”^①

到了唐代，道教兴盛至极，在此修道的著名道士不少。就连彰明县（今属江油县）主簿窦圖（字子明）也弃官隐于江油窦圖山。杜光庭《录异记》：“绵州昌明县豆圖山，真人豆子明修道之所也。西接长岗，犹通车马；东临峭壁，陡绝一隅。自西壁至东峰，石势如圈，两崖中断，相去百余丈，挤攀险绝，人所不到。其顶有天尊古宫，不知所制年月。古仙曾竿绳桥，以通登览，而绳竿朽绝，已积岁年。里中有言曰：欲知修续者，脚下自生毛。如此相传久矣。咸通中，有道士毛意欢，山下居人，幼而为道，常持五千言，诵不辍口，着弊布褐，日于市诵经，乞酒醉而登山，攀缘峭险，以绝道为桥焉。山顶多白松树，以绳系之，横亘中顶，布板椽于绳上。士女善看，随而度焉。行及其半，动摇将堕，而其底不测，莫敢俯视。数年，绳朽桥坏，无复缉者。”^② 蒙文通先生指出《云笈七签》引《升玄经》中的“仙人窦子明”，为四川江油人，他启问三一之意，即重玄学义理，入圖山学道，故名窦圖山^③。

窦圖山远看呈团形，山巅三峰，拔地而起，高逾 100 米。峰顶各有古庙一座，名东岳、窦真、鲁班。三峰之中唯一峰有险路可通，其余两峰由上下两根铁索组成悬桥相连。峰下不远处为云岩寺，始建于唐，明末焚于兵火，清雍正三年（1725）重修。寺前山门外有唐李白题赞圖山石碑一通，谓：“樵夫与耕者，出入画屏中。”从江油市区到

① 《四库全书》本。

② 杜光庭《录异记》卷六，《道藏》第 10 册第 874 页。

③ 《蒙文通文集》第六卷第 368 页，巴蜀书社 2001 年版。

含增镇的乾元山，距离大约有 30 公里。乾元山山脉横亘东西，绵延十余公里，因受盘江河谷的影响，其山南坡形成层层叠叠自水面至山顶的多级悬崖，悬崖相对高差在 300~400 米之间，地势十分雄奇险峻，而金光洞则隐匿于乾元山的白岩悬崖中。从山脚到洞口，必须步行，需三个多小时，经过一段段险峻的山路，才能到达江油著名的道教圣地金光洞。

金光洞前一公里处，有一座哪咤太子的肉身墓，其碑乃清同治五年刻立。至洞山门石坊，有清人题对联一副，额曰“金光洞”、“蓬莱洞天”，上联为“百二山河八宝金光开万善”，下联为“五千道德双林云树阐乾元”。入洞口，左侧石壁上有清光绪年所刻“太乙洞”三个大字。在金光洞中，今尚有道教石雕神像近百余尊，多为明清风格，如吕祖圣像，头载纯阳巾，形象端庄。从元明以来，这里就被称为太乙真人、哪咤修道成真的圣地，而被众多道教信徒所朝拜。

明嘉靖壬子（1552）保宁府同知叶松《游天仓洞记》曰：“洞在江油县西四十里天仓山上。志曰：太乙真人所尝居，名碧云宫。又曰：洞中蓄石，细白如米，故名。”其天仓山有天仓观，“曰碧云行宫，宫中有老子象逼真。询之观主丁氏、马氏，谓其先人丁古山，黄州人，元末举进士，避乱。偕乡人马西峰，变道者冠服，卜是洞以居，垦洞之麓以食”。其后，过转藏坪、鬼门关、五华石，即至天仓洞，洞前有小佛刹，“甚庄严，石像皆宋元以前故物”。入洞观之，其石千态万状。“所谓仙米面者，洞中在在有之。意者风化石髓而成之，游人尝和麦面食之，则长饱不饥，亦物之自然，不足怪。惟石之奇，有太乙真人静定处，有张三丰藏身处，有盘龙形，有象鼻形，有烂柯石。亦皆时人因其似而神其说也。出至洞口，登天仙楼，煦然如春。洞主夏则居古像殿，冬则居此楼，以乘其旺气。”“启窗远眺，石泉以南，龙安以北，诸山先后如班行，戢联如僚属，俯如揖，仰如侍，下

如拜坐，岿嵴如揖，高低间错，莫不静好。天仓溪水，环抱山麓，左右两翼，气欲飞动。众皆叹曰：奇哉！宜乎太乙真人之所居，而以宫名之也。”^①

据此可知，元明之际的江油天仓山，已被认为是太乙真人、哪咤、张三丰修真之地，其“石像皆宋元以前故物”。且建有许多寺庙，如碧云行宫、天仙楼、古像殿、康济龙神祠、无盖寺等。雍正《江油县志》卷上亦记载张三丰曾隐于金光洞修道：“元张真人，即张三丰，名全一，号元元子，陕西青县人，隐太乙洞。元末黄州丁古山、马西峰变道者冠服避乱而来，欲访以道三丰，先入洞，二人遂留往于此……今洞内有塑像。”其时道观多达 15 座，成为与青城、鹤鸣并列的道教圣山^②。

入清，江油民间对太乙真人、哪咤的信仰崇拜达到极盛，有道教官观 32 座，其中规模较大的为哪咤真人楼、太华观、乌龙观。民间谓哪咤每年农历三月十三，威灵显应于县东北之翠屏山。翠屏山现在江油市三合镇石岭乡境内，山与武都镇城塘乡诸山对峙。据方志记载，翠屏山上有哪咤行宫，“第一楼上塑有哪咤真人像，岁旱祷雨辄应。”明嘉靖壬寅（1542）大鹤仙人高简文书碑记其盛况，至清代又扩充修缮，备极堂皇。《江油县志·外纪志》曰：“万信明，火烽山道士。自幼携资入山数十年，修哪咤真人楼，备极堂皇。复以所积千金买韩姓田亩，历年收租，作诸善事，且具呈存案，后其徒同首事等遵守，至今不废。”

金光洞这座古老的道观，乃太乙真人、哪咤真人的修真圣地，近

^① 龙显昭、黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》第 221~223 页，四川大学出版社 1997 年版。

^② 叶松《游天仓洞记》曰：“蜀之山水，皆自岷山而发。岷山之水，为江之源。山而显者，曰雾中，曰鹤鸣，则江之西之胜者也；曰青城，曰天仓，则江以东之胜者也。”

年来得以逐渐恢复，海内外众多的道教界人士及修道者纷纷前去朝拜。但 2008 年 5 月 12 日汶川大地震，却使宫观庙宇毁于一旦，所幸太乙洞完好无损，几十尊道教石刻犹存。

（原载《中华文化论坛》2009 年第 4 期）

“鬼道”、“仙道”与“正一盟威之道”

在汉晋的历史文献中，多称张陵之道教为“鬼道”，称其道徒名为“鬼卒”。

《三国志·张鲁传》曰：“鲁遂据汉中，以鬼道教民。自号师君，其来学道者，初皆名鬼卒，受本道已信，号祭酒，各领部众，多者为治头大祭酒。”“又置义米肉悬于义舍，行路者量腹取足，若过多鬼道辄病之。犯法者三原然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。”^①《华阳国志·李特雄期寿势志》曰：“李特字玄休，略阳临渭人也。祖世本巴西宕渠賸民。种党劲勇，俗好鬼巫。汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信。”^②所谓“鬼道”，亦即“鬼巫”，实即巴蜀地区的古代巫教，这说明张陵所创的正一盟威之道与巴蜀巫教关系甚密。

① 百衲本《二十五史》第1册第1048页，浙江古籍出版社1998年影印本。

② 刘琳《华阳国志校注》第361页，成都时代出版社2007年版。

—

自古以来，这一被称为“鬼道”的巫教，在巴蜀地区即十分流行。据《山海经》所载，有众多被称为“鬼”族的部落，居住在昆仑地区，如女魃、后土、魅、有穷等，他们皆奉行巫教。

在钟山有女子，“衣青衣，名曰黄帝女魃……后置于赤水之北”^①。这个部落曾助黄帝伐蚩尤而立大功，后被演化为中国民间信仰的旱神。

有祝融降处江水，祝融生共工，共工生后土。《国语·鲁语》说：“共工氏之伯九有也，其子曰后土。能平九土，故祀为社。”后土居住在昆仑之北的“幽都”。《海内经》曰：“北海之内有山，名曰幽都之山，黑水出焉。其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。有大玄之山，有玄丘之民，有大幽之国。”汉王逸注：“幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。”^②幽都本为氐羌部落聚居的地方，至秦汉时神奇怪诞的传说四起，幽都便成为令人恐怖的鬼域地府，后土也被称之为鬼王。《楚辞·招魂》谓后土为幽冥世界的统治者，他有老虎的头，额上有三只眼，一对明晃坚利的角，逐赶着哀叫奔跑的鬼魂。

有被称为“纵目人”的鬼国。所谓“纵目”，即在两眉之间的额际上，尚有一纵立的眼目，也就是后世所说的三只眼睛，这正是上古巴蜀鬼族最鲜明的民族标志。《大荒北经》曰：“有人一目，当面中生，一曰威姓，少昊之子，食黍。”^③“中”者“纵”也，威、鬼音近

① 袁珂《山海经校注》第430页。

② 同上，第462页。

③ 同上，第435页。

相通，故其部落又称鬼国。《海内北经》曰：“鬼国在贰负之尸北，为物人面而一目。”^①

又有“魅”、“有穷”等部落。《海内北经》曰：“祿，其为物人身，黑首，纵目。”郭璞注：“祿，即魅也。”《玉篇》曰：“祿，即鬼魅也。”^②《西山经》曰：“槐江之山，‘槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也。东望恒山四成，有穷鬼居之，各有一搏。’”郭璞注：“搏犹胁也，言群鬼各以类聚，处山四胁，有穷其总号也。”^③

这些被称为诸鬼的部落，皆居住在海内昆仑地区。据蒙文通、邓少琴、吕子方、温少峰等人的考证，《山海经》所言的“海内昆仑”即指四川西部的岷山地区。《海内西经》曰：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。”^④《西山经》云：“昆仑之丘，实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部，及帝之囿时。”所谓“帝之下都”，郭璞云：“天帝都邑之在下者。”^⑤

这是一个令人神往的地方，有壮丽的宫阙，精美的园圃，各种奇花异草、珍禽怪兽，更奇妙的有不死树、不死药，食之令人长生不死，死者亦可用药救活。《吕氏春秋·本味篇》云：“水之美者，三危之露，昆仑之井。”《淮南子·地形篇》云：“上有木禾，其修五寻。珠树、玉树、旋树、不死树在其西，沙棠、琅玕在其东，绛树在其

① 袁珂《山海经校注》第311页。

② 同上，第314页。

③ 同上，第45、46页。

④ 同上，第294页。

⑤ 同上，第47页。

南，碧树、瑶树在其北。旁有四百四十门，门开四里，里间九纯，纯丈五尺。旁有九井玉横，维其西北之隅，北门开以内不周之风。倾宫、旋室、悬圃、凉风、樊桐，在昆仑闾阖之中，是其疏圃。疏圃之池，侵之黄水。黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。河水出昆仑东北陬，贯渤海，入禹所导积石山。赤水出其东南陬，西南注南海，丹泽之东，赤水之东。弱水出自穷石，至于合黎，余波入于流沙，绝流沙南至南海。洋水出其西北陬，入于南海，羽民之南。凡四水者，帝之神泉，以和百药，以润万物。昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。”《十洲记》亦云：“真官仙灵之所宗，品物群生，希奇特出，皆在于此。天人济济，不可悉记。”

这里还是西王母居住的地方。《大荒西经》云：昆仑之丘，“其下有弱水渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有”^①。《淮南子·览冥篇》云：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。”

这些以诸鬼命名的上古部落，居住在昆仑（岷山）地区。从地理上看，岷山绵亘于四川、甘肃两省边境，为长江、黄河的分水岭，有岷江、嘉陵江。它坐落在我国的西部高原，为上古鬼族即氏羌民族的发祥地。共工、后土、鬼国、魃、槐鬼、有穷鬼等部落聚居在岷山北部、东部地区；黄帝、少昊、祝融、炎帝、魃、氏人国等生活在岷山西部、南部的岷江流域。

随着历史的发展，鬼族由部落、联盟，至殷商时成为西北地区的强大种族。这就是《易·既济》九三“高宗伐鬼方，三年克之”的

① 袁珂《山海经校注》第407页。

“鬼方”，《古本竹书纪年》“武丁三十五年，周王季伐西落鬼戎，俘二十翟王”的“鬼戎”。其中的一部分族人则沿岷江而下，进取川西平原，在西蜀建立了一个独立的王国——蜀国。

二

关于蜀国，《华阳国志·蜀志》曰：“蜀之为国，肇于人皇。”^①罗泌《路史》卷三说：“有人皇，九男相象，其身九章，胡洮龙躯。”这个人皇，后来又被道教所信仰。《洞神八帝妙精经》说：“君人面，龙身，九头，太平元年正月三日出治。姓恺，名胡桃，字文生。将天、地、水三官，兵万万九千人，主治一切七世父母、三曾五祖、三鬼五神。”^②

至西周时，蜀侯称王立国。《华阳国志·蜀志》曰：“周失纲纪，蜀先称王。有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王。死作石棺石槨，国人从之，故俗以石棺槨为纵目人冢也。次王曰柏灌，次王曰鱼凫。鱼凫王田于湔山，忽得仙道，蜀人思之，为立祠。”^③即蜀族皆为“纵目”，为三眼鬼族之后裔。

蜀人崇尚赤色。《华阳国志·蜀志》曰：“九世有开明帝，始立宗庙，以酒曰醴，乐曰荆，人尚赤，帝称王。”^④据王家祐先生言，成都红石柱街旧有炎帝炳灵祠，有明建石坊，坊有对联曰：“帝德被全蜀，神妙通两间。”其神炎帝即为纵目三眼。这种崇拜炎帝的习俗在巴蜀有着悠久的历史，时至近代，乐山在五月初一祀火神，城区内外

① 刘琳《华阳国志校注》第91页。

② 《道藏》第11册第387页。

③ 刘琳《华阳国志校注》第91页。

④ 同上，第94页。

各庙轮流迎赛，“斗奇争靡，务极其盛，以悦人耳目”^①。

由于他们有共同的风俗习惯、宗教信仰、文化传统，并集中地反映在古蜀的巫教文化中，史籍称之为“鬼道”。《逸周书·史记篇》说：“昔者玄都贤鬼道，废人事天，谋人不用，龟策是从，神巫用国。”玄都即幽都。这种神巫主宰的鬼道在氏羌族中极为盛行，其主教巫师往往多为部落酋长，被人称之为“鬼主”、“鬼王”、“鬼帅”。三国时期的雍闾就是一位名声显赫的鬼王。《三国志·张裔传》说：“耆帅雍闾，恩信著于南土，使命周旋，远通孙权，乃以裔为益州太守，径往至郡。遂趯趯不宾，假鬼教曰：张府君如瓠壶，外虽泽而内实粗，不足杀。”这里所说的“鬼教”，这是流行在巴蜀地区的氏羌巫教。

这种鬼道在巴蜀地区有着相当的影响力，即使是异族的征服者也必须对其表示相当的敬意。《华阳国志·南中志》曰：“其俗征巫鬼，好诅盟，投石结草，官常以盟诅要之。诸葛亮乃为夷作图谱，先画天地日月，君长城府；次画神龙，龙生夷，及牛、羊、马；后画部主吏乘马幡盖，巡行安恤；又画牵牛负酒、资金宝诣之之象，以赐夷。夷甚重之。”^② 诸葛亮为夷人作图谱，正是希望借助鬼道的力量，安抚巴蜀的氏羌族人。

与其他地区、其他民族相比较，巴蜀氏羌族人的鬼道有几个鲜明的特点：一、对纵目三眼神的崇拜；二、对三官的崇拜；三、追求长生不老的仙道传统；四、驱鬼降魔的原始巫术。

其一，对纵目三眼神的崇拜。

在四川、甘南以及西藏地区，纵目三眼神受到民间广泛的信仰。

① 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》第173页，书目文献出版社1991年6月版。

② 刘琳《华阳国志校注》第189页。

如唐宋以来巴蜀、甘南民间信仰中影响甚大的二郎神杨戬，实则即为文县、武都白马氏族的狩猎神^①。这种特殊的信仰，起源于氏羌民族的祖先崇拜，如蜀人的祖先人皇、蚕丛即为纵目。其后的川主大帝、青衣神（青羌神）、斗姆、马王（彝族神）、炳灵等皆为三眼神。民国《邛崃县志》卷二说：“蜀中古庙多有蓝面神像，面上硃礪如蚕，金色，头上额中有纵目，当即沿蚕丛之象。”据卫聚贤先生言：“纵目人现在西藏及不丹尚有。在光绪三十年左右，成都有人看见有二十几个三只眼人，从西藏到北京去朝贡，路过成都，被人围观。详察正中额上的一只眼，并非真的眼睛。系于幼时以刀划其额为一直孔，含以黑珠。长大了，珠含肉内，肉缝裂开，恰似纵立着一只眼睛。”^②

巴蜀氏羌鬼族的这种宗教信仰，后来被道教吸收，大量的三眼神被纳入道教的神系中。如《清微玄降大法》中就有二十余位三眼神，冲玄流光上将朱兴、圆明威光大元帅罗法通、通天元阳上将欧阳华、追风使者李德刚、追雨使者西鲜、追电使者王遂、追雷使者赵福、追云使者江符、追雹使者马火、捷应使者赵宏、回车使者岳荣、明威符使谢衡、策命符使杨果、皇曜真君马果、广烈天君齐应卿、横轰大神膺化、电光符使管谅先、天罡大圣、左直大将军毋宗鄂、捷令符使周详、轰雷真君荀广、烈雷真君金镐卿、鸣雷符使朱光、兴震符使龙循等，皆为三眼之神。

其二，对三官的崇拜。

三官，即天官、地官、水官。《礼记·祭法》说：“燔柴于泰坛，祭天也；瘞埋于泰折，祭地也。”这是中国最早的祭祀天地的记载。在有关上古氏羌族的文献中，可以寻觅到三官崇拜的发展痕迹。最早

① 李思纯《江村十论·灌口氏神考》，上海人民出版社1957年版。

② 卫聚贤《二郎》，《说文月刊》三卷。

的地官似为后土。《国语·鲁语》曰：“共工氏之霸九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”最早的水官即河伯，则为氐羌之祖伯夷。《海内北经》说：“昆仑虚南所，有汜林方三百里，从极之渊深三百仞，维冰夷恒都焉。冰夷人面，乘两龙。”^①“冰夷”即“伯夷”，皆为河伯之名。这位大神，甲骨文中所见祭典相当隆重。

三官崇拜本为氐羌民族的固有信仰，这在道书中也有所披露。《洞神八帝妙精经》说人皇（蜀族之祖）主领天、地、水三官，陶弘景《真灵位业图》所载三官皆为氐羌族人：“鬼官北斗君周武王，治一天宫；三官都禁郎齐桓公，姓姜名小白；水官司命晋文公，姓姬名重耳。”^②正因为这样，甘肃、云南等地的氐羌族人都都笃信三官。《晋书·姚萇载记》谈到姚萇杀了苻坚后，“梦苻坚将天官使者、鬼兵数百突入营中，萇惧，走入宫”，甚至“寤而惊悸”，狂言而死。这说明氐族苻坚和羌族姚萇都崇信三官。到了唐代，云南南诏（本为羌族）也崇信三官。樊绰《蛮书》卷十记载，唐德宗贞元十年（794）西川节度使韦皋派巡官崔佐时到云南，与南诏订盟，共击吐蕃。《盟文》曰：“上请天、地、水三官，五岳四渎，及管山谷诸神，同请降临，永为证据。”

这种对三官的崇拜，起源于氐羌族人对天地山川的自然崇拜。上古时代的氐羌族人主要生活在西北、西南地区，他们以游牧渔猎为生，山川河流对人们的影响很大。因此他们认为每座山、每条河都有其神在主管，必须对他们表示膜拜以求庇护。我们在《山海经》中可以看到，这种自然崇拜十分盛行。由自然崇拜发展为三官的崇拜，并在氐羌族人中广泛流行。后来张陵、张修的道教，又把这种信仰吸

① 袁珂《山海经校注》第318页。

② 《道藏》第3册第280页。

收，成为早期道教的中心信仰。《三国志·张鲁传》引《典略》说：“祭酒主以老子五千文，使都习。号为奸令，为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，着山上；其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。”^①

其三，历史悠久的仙道传统。

巴蜀地区的氏羌族有着十分悠久的仙道传统，追求长生不老的理想在《山海经》中有着充分的显示，其鬼族居住的海内昆仑就是神仙聚会的仙境。据《蜀王本纪》记载，氏羌鬼族的后裔蜀王蚕丛、柏灌、鱼凫，“此三代各整百年，皆神化不死，其民亦颇随王化去。鱼凫田于湔山，得仙”。所谓“湔山”，即今彭州阳平山。这里为张陵所设二十四治的中央治区阳平治。《老君变化无极经》曰：“尔乃过度见太平，太平真君复能明。整理文书应鹄鸣，二十四治会阳平。”^②《广弘明集》卷八曰：“依张鲁《蜀记》，凡有二十四治，而阳平一治为最大者。今道士上章及奏符厌，皆称阳平，重极本故也。”《华阳国志》说，古蜀先王鱼凫、杜宇皆于此地“仙化”。今天的阳平观旧址，原来就是古蜀王的祠堂。《彭县志》曰：“古蜀王祠，盖即阳平观，祠蜀王鱼凫也。”自祖天师立中央教区于此，其妻孙夫人、其子张衡皆修道执教于此。《女仙传》云：“张陵之妻孙夫人，在此炼丹”，“以东汉桓帝元嘉元年辛卯（151）到蜀，居阳平化，积年丹成”。《云笈七签》卷二八曰：“嗣师，天师之子也，讳衡字灵真，为人广智，志节高亮，隐习仙业。汉孝灵帝征为郎中，不就。以光和二年（179）正月十五日己巳于山升仙，立治碑一双在门，名曰嗣师治也。”^③

昆仑是氏羌族人的发祥地，故蜀人有魂归昆仑之说。《蜀王本纪》

① 百衲本《二十五史》第1册第1048页。

② 《道藏》第28册第373页。

③ 《道藏》第22册第204页。

记载：“李冰以秦时为蜀守，谓汶山为天彭阕，号曰天彭门，云亡者悉过其中，鬼神精灵数见。”蜀人亡者魂归昆仑，获不死之药，又可复生，这就叫作“化民”。“望帝治汶山下邑曰郫，化民往往复出。”蜀王鳖灵也是这样的化民，“灵死，其尸溯流而上，至汶山，忽复生”^①。这种死而复生的观念，后来演变为道教的尸解之说。《后汉书·王和平传》李贤注云：“尸解者，言将登仙，假托为尸以解化也。”

除了化形，“登遐”亦可成仙。《墨子·节葬下》说：“秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴而焚之，熏上，谓之登遐。”仪渠在今甘肃，亦氐羌之属族。这种火葬的习俗是由于宗教上的信仰，他们相信人有灵魂，死后必须经过火的净化，方能到达天国。《吕氏春秋·义赏篇》曰：“氐羌之民，其俘也，不忧其系累，而忧其死不焚也。”可见对火葬仪式的举行，在氐羌族人的观念中非常重要。正如氐羌巫经《天路指明》所云：“命父火九层，命母火七层。”“火山人归化”，“飞仙由火化”。在《列仙传》中的仙人啸父、师门、赤松子、宁封子等，都是火化成仙的。氐羌民族的这些仙道传统，被张陵道教继承发展，其长生不老的观念遂成为中国道教思想的核心。

其四，驱鬼降魔的原始巫术。

在巴蜀氐羌民族中，驱鬼降魔的鬼道巫师有极大的势力。他们为人们驱鬼去邪，治病却疾，祈神求福……支配着人们的日常生活。东汉时张陵在西蜀创道，其基础就是氐羌民族的鬼道。《后汉书·刘焉传》说：“陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山，造作符书，以惑百姓。”张陵学道的鹤鸣山，在今成都大邑县境内，两汉时属益州蜀郡江原县。这一带多为氐羌民族居住，有什么“道”可学呢？

^① 《舆地纪胜》卷一六四引《华阳国志》。

据李膺《蜀记》记载，张陵在鹤鸣山学道，“避病疟于丘社之中，得咒鬼之术书，为之，遂解使鬼法”。这里所说的“丘社”，当即鹤鸣山中的一巫教团体，“咒鬼之术书”即是氐羌民族的巫经。张陵进入了这一团体，学习咒鬼治病的巫术。据载，张陵在山中精思炼志，感动太上下凡，授以印剑法篆，此太上即为太上老君的化身李弘。《老君变化无极经》曰：“木子为姓讳口弓，居在蜀郡成都宫。赤名之域出凌阴，弓长合世建天中。乘三使六万神崇，真列三师有姓名。二十四治气当成，分符券契律令名。诛符伐庙有常刑，老君正法道自明，仙官簿录随所请，阴阳中经无人明。”^①《三天内解经》卷上曰：老君千变万化，随世显现，“或姓李名弘，字九阳；或名聃，字伯阳”。“太上以汉顺帝时，选择中使，平正六天之治；分别真伪，显明上三天之气。以汉安元年壬午岁五月一日，老君于蜀郡渠亭山石室中，与道士张道陵，将诣昆仑大治新出太上。太上谓世人不畏真正，而畏邪鬼，因自号新出老君，即拜张为太玄都一平气三天之师，付张正一明威之道，新出老君之制，罢废六天三道时事，平正三天，洗除浮华，纳朴还真，承受太上真经制科律。”^②正是在老君神授的名义下，张陵正一盟威之道应运而生。

三

唐孟安排《道教义枢》卷二说：“昔汉末，天师张道陵精思西蜀，太上亲降，汉安元年五月一日，授以三天正法，命为天师。又付正一科术要道法文。其年七月七日，又授正一盟威要经、三业六道之诀，

① 《道藏》第28册第373页。

② 同上，第414页。

重命为三天法师正一真人。”^①《云笈七签》卷二八曰：张道陵于临邛县渠亭山赤石城潜修静思，“有千乘万骑来下至赤石城前，金车羽盖步从、龙虎鬼兵，不可称数。有五人，一人自言吾是周时柱下史也，一人自言吾是新出老君也，一人云吾是太上高皇帝中黄真君也，一人言吾是汉师张良子房也，一人言吾是佐汉子渊天师外祖也。子骨法合道，当承老君忠臣之后，今授子鬼号，传世子孙，为国师抚民无期。于是道陵方亲受太上质敕，当步纲躋纪，统承三天，佐国扶命，养育群生，整理鬼气，传为国师，依其度数，开立二十四治，十九静庐，授以正一盟威之道，伐诛邪伪，与天下万神，分付为盟，悉承正一之道也”^②。张陵得道创教，便继承了上古以来盛行巴蜀地区的巫术。他说：“我受于太上老君，教以正一新出道法。谓之新者，物厌故旧盛新，新出名异实同。学正除邪，仍用旧文，承先经教，无所改造，亦教人学仙，皆用上古之法。”^③

这位降授正一道法的新出老君李弘，他世世为帝王师，临危济厄。“奉道于琅琊，以授干吉，太平之道起于东方”，欲济民于涂炭；其后“转生西关”，复作《老子》五千文，遂“西入胡，授以道法”，“胡人叩头，数万员镜照天，髡头剔须，愿信真人，于是真道兴焉”。“五霸世衰，赤汉承天，道佐代乱，出黄石之书，以授张良。道亦形变，谁能识真？汉世既定，未嗣纵横，民人趣利，强弱忿争，道伤民命，一去难还，故使天授气治民，曰新出老君。言鬼者何？人但畏鬼，不信道。故老君授与张道陵为天师，至尊至神，而为人之师。”^④

① 《道藏》第24册第815页。

② 《道藏》第22册第204页。

③ 《云笈七签》卷六，《道藏》第22册第37页。

④ 《正一法文天师教戒科经》，《道藏》第18册第236页。

《太上洞渊神咒经》说：“木子弓口，王治天下，天下大乐。”^① 李弘就是重建太平盛世的太平真君，《太平经》中称之为“太平金阙帝晨后圣帝君”。唐李少微曰：“圣君者，金阙后圣太平李真君也。讳弘。来劫下为人主，故预称后圣君也。《尹氏玄中记》曰：太上老君常居紫微宫，一号天皇大帝，一号太乙天尊，一号金阙圣君，天地万物，莫不由其造化焉。”^② 究其宗教的深层含义，李弘就是老君的化身，就是开劫度人的“新出老君”。

这位新出老君，不仅是张角、李弘等教派的精神领袖，亦是张陵道教的天命所在。《太上三天正法经》曰：“君受号为上清金阙后圣帝君，上升上清，中游太极，下治十天，封掌万兆，及诸天河海神，山地源阴察群灵，皆总领所关，勤搜上真，辅正三天，灭除凶恶。”^③ 《正一天师告赵升口诀》说：“至太平之时，圣君自当简料随德，分敕天下亿鬼兵将百毒，皆卫护种人，使至太平之世。”^④ 由此可见，汉晋时期的巴蜀道教，无论是三张的正一道，还是李弘的李家道，他们都是在太上老君神授天命的旗帜下，致力于开劫度人，建立一个以道教信仰为主体的太平王国。

当时巴蜀地区人鬼杂混，巫妖横行，残害百姓，时西城房陵间，“有白虎神好饮人血，每岁其民杀人祭之，真人召其神戒之，遂灭”。梓州有大蛇害民，北平山有猛兽扰户，张陵降而伏之。青城山为鬼魔盘踞的“鬼域”，有鬼城鬼市。张陵亲率弟子，扫荡鬼域龙宫，降伏诸天鬼魔，“遂命五方八部、六天鬼神会盟于黄帝坛下，使人处阳明，鬼行幽暗”，“荡涤区数，夺鬼幽狱，复为二十四福庭，立二十四阴

① 《道藏》第6册第5页。

② 《元始无量度人上品妙经四注》卷四，《道藏》第2册第240页。

③ 《道藏》第28册第408页。

④ 《道藏》第32册第593页。

官，降二十八宿正气，以通地中。每治立阴官一人，仙官一人，分掌世人罪福。有立功立行、修斋设醮、腾章拜表、谢过祈福、迁拔祖考者，则仙官录其功行，奏名于上宫，增其福寿。如不孝不忠、欺诈狠戾、常行恶事、不能改过者，则阴官录其罪，闻于地府，损其福寿，或绝其后。由是善恶报应，如影响焉。真人既行正一之化，摄三万六千种外道恶魔，诛绝邪伪，于是百姓翕然，奉以为师君，弟子数万家，立诸祭酒，分领民户，有如官长。……蜀民畏罪迁善，盗贼不作，物无疵病，皆天师之化也。”^① 李思聪《洞渊集》卷一曰：“天师禀命入西川行化，降二鬼帅王长、赵升二人于门下，指使夺二十四鬼狱，为福庭，分别昼夜，禁誓鬼神，使宇宙清宁，民保遐寿。”^② 原来张陵的两位亲信弟子王长、赵升，本为鬼帅，而二十四治，亦为鬼狱。故葛洪《神仙传》载：天师“战六天魔鬼，夺二十四治，改为福庭，名之化字。降其帅为阴官。先时，蜀中魔鬼数万，白昼为市，擅行疫病，生民久罹其害。自六天大魔推伏之后，陵斥其鬼众，散处西北不毛之地，与之誓曰：人主于昼，鬼行于夜。阴阳分别，各有司存。违者正一有法，必加诛戮。于是幽冥异域，人鬼殊途。今西蜀青城山，有鬼市并天师誓鬼碑石、天地石、日月存焉”^③。《三天玉堂大法》卷二四亦说：“鬼神之说，盖始以祖天师收六天鬼王、五部鬼帅，乃吹妖散毒之邪人，非阴魄之鬼也。今祖师以收其五部而归正，故总摄瘟司也。但五部之鬼自受祖师誓约之后，归心正道已久，故张元伯以忠信立雷府直符，赵公明以威直充玄坛大将，余皆为酆都丑狱之酋长，皆不复为妖也。”^④ 也就是说，原先盘踞在西蜀地区的众鬼部落，

① 《汉天师世家》卷二，《道藏》第34册第820~822页。

② 《道藏》第23册第837页。

③ 《道藏》第34册第821页。

④ 《道藏》第4册第89页。

纷纷皈依道教，成为张天师的部属，其中赵公明被封为玄坛大将，主持赐福添财，成为中国民间最为崇拜的财神。

张陵到处降妖驱魔，巴蜀鬼怪销迹，社会日益安定。这些神奇的传说，曲折地反映了张陵吸纳改造巴蜀原始巫教，创立中国道教的历史过程。所谓“鬼”、“魔”、“龙”、“虎”，实际都是指古代巴蜀的少数民族，鬼王、鬼帅，即是氏羌民族的大巫师。如“龙族是古蜀族，鬼族（虎族）是巴人，两族都是现实的人民”。正是在巴蜀古代民族信仰的原始巫教的基础上，张陵运用道家之学改造巴蜀的妖巫鬼道，于是巴蜀的巫鬼，跃升变化为道教之仙官，“鬼道”遂发展成为“天师道”。“张陵的天师道（或“正一盟威”）是黄老儒墨在巴蜀（四川）地区的土壤上开放的一枝奇花。是吸取了巴（蜀）族的原始巫术（鬼道）与地区传统民俗而创成的。”“这是他学得了巴人鳖灵所建蜀开明氏王朝的宗教巫典。假借玄元老君屡授以经，就是改造创作造作道书。”^①

《三天内解经》记载说，张陵“以白马血为盟，丹书铁券为信，与天、地、水三官、太岁将军，共约永用三天正法”^②。他自称“鬼主”，说：“太上开化，不以吾轻贱小人，受吾真法，为百鬼主者，使开二十四治，以应二十四气。置署职箴，以化邪俗之人；黄老赤箴，以修长生。”^③ 宋洪适《隶续》卷三《米巫祭酒张普题字》载：“熹平二年三月一日，天表鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气，是召祭酒张普，盟生赵广、王盛、黄长、杨奉等，诣受微经十二卷，祭酒约施天师道，法无极耳。”所谓“鬼主”、“鬼兵”，即明确的说明了这一历史事实。蒙文通先生说：“《晋书》又记：

① 王家祐《道教论稿》第153、154页。

② 《道藏》第28册第414页。

③ 《正一天师告赵升口诀》，《道藏》第32册第593页。

五斗叟郝索聚众为乱。叟即西南民族之称，知五斗米道原行于西南少数民族，符箓之事始于张道陵，符箓固非中国汉字也，故余疑其为西南民族之宗教而非汉族之宗教。”^① 张陵继承改造了巴蜀氏羌民族的巫教，从此西南少数民族的巫师文化被纳入道教，成为道教思想重要的组成部分。可以说，张陵正一盟威之道的直接渊源就是巴蜀氏羌民族的原始巫教——鬼道。

（原载《宗教学研究》2008年第3期）

^① 《蒙文通文集》第一卷第316页，巴蜀书社1987年版。

关于湖南石门夹山寺《圹符碑》的说明

1980年，在湖南石门县夹山寺奉天玉和尚“墓”中，发现了一通刻有道教符箓的《圹符碑》；其后，又有学者提供了陕西米脂县出土的一种符箓碑以及陕西子州县风水先生张效嗣所画的二张符箓，并以之互证，认为湖南石门县夹山寺《圹符碑》中隐喻着“闯王陵”三个字，夹山寺即为闯王李自成最后的归宿处。关于李自成的结局，我们知之甚少，缺乏研究，没有发言权。这里，我们仅就夹山寺《圹符碑》及相关的三种符箓，围绕符箓的本身，从历史的角度，借助文献的记载，加以考辨与说明，希望有助于学者们的探讨。

一 这类符箓的由来

这类符箓均出自道教，而与佛教无关。石门县夹山寺圹符碑上的符箓，道教称之为“阳圹符”；陕西米脂县出土的符箓，道教称之为“阴圹符”。至于风水先生张效嗣所画的两张符箓，恰好是阴阳相配的一对圹符。这类圹符，一般书写或刻制于墓砖、墓碑之上，用于墓室、陵园之中，以之镇墓解注，荫护后人，是一种镇墓符。圹，《说文》曰：“圹，塹穴也，从土，广声。”《释名》曰：“圹，旷也，藏于

圹处也。”《广韵》亦云：“圹，墓穴。”

在台湾满庭芳出版社1992年6月出版的《灵符神咒全书》第39页、第103页均收有此类符篆。其39页的符篆有注曰：“圹灵符，男左女右，朱字写砖上。”是指用朱砂书此符于砖上。在阳圹符下方有注曰“面书”，阴圹符下方有注曰“背书”，似指一块砖上正面书阳圹符，背面书阴圹符。阳圹符右侧有注曰：“左右俱书‘宫商角徵羽，用钱九万九千九百九十贯’一段。”这是指应在砖上再写上一段“买地券”文。考古人造墓需用买地券之俗，唐代已见。

唐天复元年（901）所立《秦温买地券》曰：“□有成都府华阳县灵关坊大道弟子秦温，就当县普安乡沙坎里，将信钱九万九千九百九十九贯文买地敬造千年之宅，万岁石城，今象就了，不敢不咨告天上地下土伯山灵地祇，左至青龙，右至白虎，前至朱雀，后至玄武。今日对闭，诸神备守，温长生万岁，富贵长久，石人石契，不得慢临。若人吉宅，自有期契，天翻地倒，方始相会。今日吉良，告诸对闭主人，□望富贵高迁，子子孙孙永保万岁，急急如律令。”^①

北宋建隆二年（即南汉大宝五年，961）所立《马二十四娘墓券》亦曰：“大汉国内侍省扶风郡没故亡人马氏二十四娘，年登六十四命终，魂归后土。用钱玖万玖千玖百玖拾玖贯玖百玖拾玖文玖分玖毫玖厘，于地主武夷王边买得左金吾街咸宁县北石乡马保菖蒲观界地名地云峰岭下坤向地一面，上至青天，下极黄泉，东至甲乙麒麟，南至丙丁凤凰，西至庚申章光，北至壬癸玉堂，阴阳和会，动顺四时，龙神守护，不逆五行，金木水火土，并各相扶，今日交券，应合四维，分付受领，百灵知见，一任生人兴功造墓，温葬亡人马氏二十四娘，万代温居，永为石记……神仙若问，何处追寻，太上老君敕青诏书。急

① 陈垣《道家金石略》第196页。

急如律令。”^① 此墓券碑首上刻有符篆，详见广东中山图书馆藏拓片。

《古今图书集成·方輿汇编·坤輿典》第一百四十卷《冢墓部》曰：“今人造墓，必用买地券，以梓木为之，《宋书》云：用钱九万九千九百九十九文，买到某地云云，此村巫风俗如此，殊为可笑。及观元遗山《续夷坚志》，载曲阳燕川青阳坝有人起墓，得铁券刻金字云：敕葬忠臣于处存赐钱九万九千九百九十九文。此唐哀宗之时，然则此事由来久矣。”^②

阴圻符右侧亦有注：“左右俱书，墓堂木幽静，山人不可催，真符千载后，石朽老人来。”这是解释符文句“寿山永远，石朽人来”。寿山，本为地名，一在福建闽侯县，以产美石“寿山石”著名；一在吉林伊通县，原为清初帝陵所在，清康熙二十年改名寿山。此符中之“寿山”，显然非指地名，而是指墓堂。古人谓人虽入葬，但魂魄犹存，故以墓堂为寿山，以棺木为玄宫，棺木中死者所卧枕头为寿山枕，并配以各种神符。南宋宁全真《灵宝领教济度全书》卷二六一《练尸生仙品》曰：“所谓灭度练尸仙符法者，五方安镇见于《生尸妙经》，周身符文见于《升天宝诀》，有沐浴冠带之法，殓殡安葬之文，魂升玉京，魄寄土府，冤愆仪释，神识安闲，缘会到来，时节契合，形神俱妙，振衣霄衢，暂灭即生，与天地相保。”内收有《原寿山枕符法》。讲述寿山枕的制作方法，又有放置棺木内、死者身上的神符114道，“神枕、衣衾诸符，名升天符，用黄素朱书”。

关于圻灵符之分阴、阳，《灵符神咒全书》解释说：“单葬押圻，凡人家单葬妻葬，单葬夫葬，古有阳待阴，阴待阳之说，若不押镇，必主重丧。宜用新砖一个，么青做平，上书神符，左边写身披北斗，

^① 陈垣《道家金石略》第210页。

^② 《古今图书集成》第7册第7677页。

头戴三台。右边写寿山永远，石朽人来。背书长命富贵。葬后十年大吉。”据此，则指单人葬方用此阳圹符、阴圹符。台湾隆泉书局1986年9月出版的许绍龙《符咒施法全书》第118页亦收有阳圹符、阴圹符。其图式与《灵符神咒全书》第39页所载完全相同，当系同一出处。

二 石门县《圹符碑》的含义

石门县这道《圹符碑》的含义，依据众多道经的记载，基本可以理解，并皆有所本。此符大略可分为六个部分，下面依次说明。

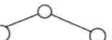
第一是符首，为“福寿”二字。这是祈求神灵让死者早日超度，直登福庭寿域。第二为“唵”字。唵字本为佛教密宗最重要的真言种子。为冠于咒文最初之祈祷语，含有神圣之意。原于吠陀为应诺之意，又用为咒文及祈祷文首先发音之圣音。至《奥义书》附加秘密之意，成为观想之对象，进而作为梵、世界。依此观想之实修为达到第一义（梵）之法。唵之字义，据《秘藏记钞》卷九言有归命、供养、三身、警觉、摄伏等五种，本字由阿、乌、莽三字合成。阿，为菩提心、诸法门、无二、诸法界、性、自在等之意；乌，为报身之义；莽，为此身之义。合三字共为唵字，摄义无边，故为一切陀罗尼首。

道教授引密宗真言，用于符咒法术之中，宋代已相当普遍。尤其是在超度亡灵、祭炼幽魂方面，道教借用了唵字，再加上吽、咤、唎三个真言，便组成了宋代道教广泛使用的秘咒真符。南宋郑所南《太极祭炼内法》卷中说，道教祭炼诸宗各派，皆以“唵、吽、咤、唎”为用，或“用红印天书唵、吽、咤、唎四字，其下有一道符篆，名曰玄灵破地狱符”。“或有真书，唵、吽、咤、唎四字，竟不涂者，又名六天真言。或有散书唵、吽、咤、唎四字，间以金木水火土五字。”

在灵宝法中，雷法中，天蓬法中，马灵官法中，皆引此四字真言入符，用以炼度亡魂。“亡魂得见宝箓，则见一丸焰焰炎上，烜赫神光之火，直上虚空，导之前行，照耀心目，身为光明，鬼神仰视之，以为至宝，故曰宝箓。”这类符箓除用于引导亡魂升天之外，亦可用于破除地狱，解救狱魂。“用宝箓初开通冥路，后颁赦时，先以破地狱作用书宝箓，告下冥官主者，放释罪囚，而狱囚皆仰拜宝箓，宣传为赦书，当用冥官主者四字。其宝箓亦事各别，亦有独作用敕字者，有以唵、吽、咤、唎四字叠书倒自上直拂下出者，皆破地狱作用。”^①

石门县的这道阳圪符中的唵字，它的作用正是炼度亡魂脱离地狱，导其升天。虽仅为一字，却内含唵、吽、咤、唎四字的意义。道教中不少利用唵字等真言书符者，如南宋宁全真《上清灵宝大法》卷四七所载“盟真玉匮度魂韩君真箓”，是由“唵、韩君丈人、速、监、生、天”九个字组成。其中唵字即包含着“唵吽咤唎”四字（见图一）。

宁全真的另一部道书《灵宝领教济度金书》卷二六六所收炼身三业符，是由“唵、宁、口、哩、水、火”六字组成。《道法会元》卷一二一收有两道以唵字为符首的符，一是持瘟断后符，一是铁肩符，其唵字包含着“唵吽吽北帝敕”之义。这些均是唵字在道符中运用的证明。

石门县阳圪符的第三部分为与“生养护”三字组成。其中图案象征三台星君，文字表示内含奥义。道教谓天庭紫微垣中有三台星，其星神主人间禄寿。南宋元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷二曰：“上台真君身长一丈，面黄，吐黄气，散发，道装，浅黄之衣，手执玉圭，乘三素玄云，顶中有黄气，名虚精。中台真君真身一丈，面白光，吐白气满天下，道装、白衣、执白圭，乘白云，顶中有

^① 《道藏》第10册第450~452页。

白气，名六淳。下台真君身長一丈，面青有光芒，气如丝射，暗立青气中，道服，青衣，执青圭，名曲生。”并有三台星形，注曰：“上台一黄，去却不祥，中台二白，护身镇宅。下台三青，治病除精。台星到处，大赐威灵。诛锄凶恶，敕疗群生。太上笔法，符到奉行。”



图一 盟真玉匱度魂韩君真箓

道教符箓中三台星图的运用非常广泛。如《太上助国救民总真秘要》卷二所收三光符，卷三所收通目见鬼神符，卷四所收上清飞暴提神符，卷五所收水狱符，卷七所收禁蝎符，卷九所收天心正法铁券、真文契文、生天绢符；宋邓有功《上清天心正法》卷三所收三光正气符、天罡符、三五正法符，卷五所收天心新平符、威灵神君三气符、

保蚕断耗符、治病疾符，卷六所收役使身中神符；《灵宝领教济度金书》卷二六〇所书真气符、神府治病符、泊劳瘵断尸注符、摄召灵幡符、灵幡左首符，灵幡右首符、灵幡下左符、灵幡下右符、玉曹仙伯符、五札主吏符、定名功曹符、玉历功曹符、书名记过功曹符、召局中诸灵功曹符罢，卷二六九所收主水大将军符、主火大将军符、黄华藕形符、金液炼形符、罢水池符、罢火池符、监生真符、超生真符，皆有三台星图，以祈求星君赐福辟祸。

至于“生养护”三字，正是祈求三台赐福祷词的缩写。南宋吕太古《道门通教必用集》卷七“北斗都管消灾咒”曰：“北斗七星，天中人神；上朝金阙，下覆昆仑；调理纲纪，指挥乾坤……三台三台，生弟子来；三台三台，养弟子来；三台三台，护弟子来。”《太上玄灵北斗本命延生真经》所载“北斗咒”曰：“俗居小人，好道求灵，愿见尊仪，永保长生，三台虚精，六淳曲生，生我养我，护我身形。”《法海遗珠》卷十四所载“识三台法”曰：“学仙修真之士，尤宜识之，每见三台六星，即便拱手存拜，密念咒曰：上台虚精，中台六淳，下台曲生，除臣死籍，注臣长生，居位高迁，列居元庭。心意开朗，耳目聪明，三魂永久，延寿千龄，上朝金阙，瞻谒玉清，乘龙驾云，位登仙乡，急急如律令。三台生我来，三台养我来，三台护我来，急急如律令。”

元代徐道龄《太上玄灵北斗本命延生真经注》卷三解释说：“上台星君号通妙玄道天尊，生生主者；中台星君号仁化昭德延福天尊，养养大神；下台星君号灵源妙有空洞天尊，护护天翁，虚精、六淳、曲生者，乃星村之内讳也。人能知星君名号，而诚心顶礼敬者，则众恶消除，诸善备至。凡于静房端坐，思三台覆头……人非魂不生，非魂不养，非魂不护，故言生、养、护矣。凡人之身，有魂则生，生必养，养必护矣，若生养了不护，则夭折也。延生之诀，正在此三字

上。”以上是宋元道书中关于“生养护”三字的记载与解释。

尤其重要的是，在隋唐以前的道书中已出现了内含“生养护”三字的符箓。如《太上三五正一盟威箓》卷六所载“太上正一斩河邪箓”，“太上正一延生保命箓”，《太上正一盟威法箓》所载“太上保命长生箓”，皆包含了三台生养护的字句。其后的文献中亦常见这类的符箓，如《法海遗珠》卷四二所载的“脱厄符”，《灵宝无量度人上经大法》卷三六所载的“九宫安镇符”，《增补万法归宗》卷五所载“踏罡步斗法式图”，以及台湾版《符咒施法全书》所收“北帝平厄真符”、“安胎符”，符中皆有三台生养护的内容。由此可见，祈求三台星君生我、养我、护我的观念源远流长，早在南北朝时期已经出现，绝非明清的产物。这正是石门县阳护符左侧所言“头戴三台”的真实含义，正如元人徐道龄所说：“思三台覆头……故言生、养、护矣。”

石门县阳护符第四部分为北斗七星图，道教谓北斗主持生死祸福，故生前祭北斗以求延年益寿，死后祈北斗护命超生。《太上玄灵北斗本命延生真经注》曰：“北斗居天之中，为天之枢纽，斡运四时，凡天地日月五星列曜六甲二十八宿诸仙众真，上自天子，下及黎庶，寿禄贫富，生死祸福，幽冥之事，无不属于北斗之总统也。人若诚心启祝，叩之必应。”每一颗星都有一位星君，七元星君为：贪狼星君、巨门星君、禄存星君、文曲星君、廉贞星君、武曲星君、破军星君。五代杜光庭《道门科范大全集》卷五七曰：“北斗七星，玉真仙灵。贪狼巨门，保臣长荣。禄存文曲，使臣聪明。廉贞武曲，卫臣安宁。破军辅弼，护臣身形。恒居吉庆，永处福龄。注上生籍，除落死名。神清气朗，洞达幽明。御邪摄鬼，群妖摧倾。学道修真，我愿合成。七元扶卫，飞升紫庭。弟子皈命，愿保长生。”

道教十分崇拜北斗，故其符箓中相当广泛地使用北斗七星图，象征皈命斗神，祈求注生落死。如《上清灵宝大法》卷四一所收东北方

仙真梵气符、东南方度真梵气符、西北方命真梵气符；《灵宝领教济度金书》卷二七二所收断尸注符、五方安镇符、安镇乾宫符，卷二七四所收解五行厄符、解产生厄符、解精邪厄符、解一切厄符。《太上洞玄灵宝素灵真符》所收十五道治瘟病符，符中均有北斗星图。故石门县阳圻符中的北斗七星图，其含义亦与道经所言相同，所谓“身披北斗”，即指北斗之光芒覆盖全身，便可护命超生，直入天庭。正如《灵宝领教济度金书》卷二七五所言：“七星真光，照开道路，赤明开图，运度自然，过度三界，位登仙翁。”

石门县阳圻符第五部分由“开、口”二字组成，这是意味着仙洞天门为亡者开放，亡魂可在三台、北斗神真的引导下，直入福地寿域。《万法归宗》卷五所收“屏开仙洞符”，其下半部即与此同。其屏开仙洞咒曰：“奏畔之后，二气之英，开而成洞，唤之作声，仙童仙乐，仙音取酒，酒至设席食，临用而成象，退而敛形，取有漏卿，急急如律令，吾奉三山九侯先生律令摄。”此外，台湾《灵符神咒全书》第168页所载《开口符》其中部即为“开口”二字，注：“此符催开口。”亦可作为辅证。

石门县阳圻符第六部分由一些图案与律令二字组成。这些图案的含义一时难以弄清，至于“律令”一词，是道教咒中经常看到的“急急如律令”的缩写，这是象征道教神灵与祖师的法令、威力，以之镇伏鬼魔，护佑群生。概而言之，这道符的主要含义是希望借助道教神灵、三台北斗诸神的威力，护持亡魂脱离地狱，直上天庭，并福泽后人。

三 石门县阳圻符的时代及流行范围

湖南石门县夹山寺阳圻符及陕西米脂县出土的阴圻符，在台湾出

版的两种符咒著作都有记载，可见这类镇墓圹符在台湾地区普遍流行。《灵符神咒全书》虽于1992年6月出版，但书中所收文献、符篆多为明清作品。考台湾道教的渊源，大多来自福建、江西，主要取法于明代的正一派，而与湖南、陕西等地区的道教关系不大。故该书及《符咒施法全书》中所收的圹符尽管与湖南、陕西的圹符一模一样，但似当来自福建、江西等地。

至于石门山阳圹符中最重要的部分，即被一些学者认为隐喻着“闯王陵”的那些图案文字，实际上早在明初的道书《法海遗珠》、《灵宝无量度人上经大法》中已经出现。

《法海遗珠》为宋元金丹派南宗及符篆派中的正一派、净明派、北帝派、西河派、神霄派等符篆咒法之总集，《灵宝无量度人上经大法》为灵宝派道法之大全，两书皆编纂于明初，其年代早于石门县夹山寺圹符碑约三百余年。前者卷四二所收“脱厄符”，后者卷三六所收“九宫安镇符”，即为石门县阳圹符的主要原型。尤其是在《灵宝无量度人上经大法》中，还将此符从头至尾，加以分解，说明其书符过程，内含奥义，这对于理解道教符篆的结构和含义有着十分重要的指导作用。

道教符篆的书写及结构，自有其内在的规律。它并非如一些人所说的那样“鬼画桃符”，毫无章法；也不容教外之人“猜谜游戏”，随意解释。从整体上看，每一道符一般可分为三个部分，即符头、符腹、符脚。所谓“符头”，是指符的上部，这好比一个人的头部。“符腹”，是指符的中部，这是符的灵力所在，最为紧要。“符脚”，是指符的下部，好比一个人的脚。符头、符腹、符脚三者结合，便成了一道完整的符。就石门县阳圹符而言，“福寿”、“唵”这两部分即为符头，“三台”、“北斗”及“开口”这三部分为符腹。“律令”及上覆的图案则为符脚。通过对以下这道九宫安镇符的剖析，便可进一步证明

前面我们对石门县阳圹符解释的合理性。

道教的画符从表面看似简单，实则相当复杂。因为大多数符篆皆有几个符字，多种图案，并依一定的程序组合而成。在实际的操作中，需把符分为几个部分，以便依诀书写，这种分解叫作“散形”。在书画时，要依据不同用途的符篆，念诵与其相配的咒语，有时还需掐诀、存想、布气、变神，然后聚合成符。当由各种字体、图案、线条的散形有机地组合在一起，成为一道道符篆时，就叫作“聚形”。由“散形”到“聚形”，就如同若干百草灵药经医生精心配伍，而组成的一剂剂方药一样。整个书画符篆的过程，就叫作“笔法”。《辰州符咒大全》曰：“书符亦如作籀篆钟鼎之文，笔次之先后起落，皆有一定，不可草率从事，否则必失灵应。盖所谓符者，非任意为之者也，其间亦有文字在，特此等系上古秘文，吾人不之识。”“故学书符者，以研究其笔法之先后为要着。然符之笔法，复杂异常，非道中人，一时颇不易得其端倪。”可见，了解其书符的笔法是研究道教符篆的要害。

九宫安镇符的散形为五个部分。在书画第一部分时，当念诵“三台咒”。在书画第二部分时，当念诵“三台生我来”。在书第三部分时，当念诵“三台护我来，三台养我来”。在书第四部分时，当念诵北斗七星的内讳“魁……”在书第五部分“开斗中真人”时，当念诵“天灵节荣咒”。从头历腹至脚，由散形至聚形，至此一道九宫安镇符完备（见图二）。

把这九宫安镇符略为变形，便构成了石门县阳圹符的符腹，两者之间的渊源关系是相当明显的。依此规律，分析石门县阳圹符的结构与含义，亦当从上至下，依次解释，而不应如穆长青先生所说“从中到右，再到左”，因为这样的分析，违背了道教千年遵循的书符笔法，难以自圆其说。

“夜郎王印”还是“道教法印”： 贵州镇宁铜印的考辨

一枚普通的青铜印章，经各种媒体几年来的宣传而引起社会的广泛关注，这是文化产业化的运作，还是历史学术界的悲哀？在文化产业发展、市场经济利益的驱动下，类似的例子越来越多。十余年前，围绕湖南石门县夹山寺是否为李自成出家、葬身地，展开了一场大辩论，许多专家将一通道教用于镇墓的“圻符碑”，解读为“奉天玉和尚”即为李自成的确证，并为之建造了“闯王陵”，从而落下一个天大的笑话^①。笑话仍在继续上演，那就是围绕贵州镇宁铜印的话题。

从有关媒体及网络的报道中得知，2004年11月贵州镇宁发现了一枚古代铜印，持有者为苗族老人杨文金，他属于夜郎王第七十五代子孙，那枚夜郎王自制大印就“掌握”在他们这一支系的苗族同胞手中。从1987年开始，他便开始潜心研究夜郎文化，并对这枚世代相传的大印上的文字、图案和符号进行研究。2007年4月，杨文金找

① 中国社会科学院历史所李自成结局研究课题组《李自成结局研究》。

到北京市文物局研究馆员、从事文物鉴定工作 38 年的文物鉴定专家孙晓虹，请其为这枚大印进行鉴定。孙晓虹得出结论：此印为汉代（少数民族地区）铜印章，甚至出具了由北京古玩城文物鉴定有限公司印鉴的鉴定证书。

于是，这枚被一些专家、学者鉴定为两千多年前的“夜郎王印”，引起极大轰动，众多媒体争相报道“夜郎王印”出世，有人要投资上亿元修建夜郎王城，安放这枚“王印”。受贵州竹王文化咨询有限公司委托，北京中金浩资产评估有限责任公司对“夜郎竹王像”、“竹王多同像”及“夜郎王印”商标价值进行了评估，三枚商标价值为人民币 1.26 亿元。中央电视台《科技之光》栏目记者、北京电视台《魅力科学》记者相继赶赴镇宁自治县，拍摄题为《夜郎“王印”之谜》的电视片，并于 2007 年 9 月 18 日播出，宣称找到了夜郎王印也就等于找到了夜郎王国，揭开夜郎王印的神秘面纱也就揭开了夜郎王国的千古之谜。贵州省苗学会秘书长麻勇斌说，夜郎王印是夜郎王国最重要的神器之一。我们有理由相信，消失了一千多年的夜郎王印的神秘出现，是夜郎文化魅力的大展现。无疑，“夜郎”这块贵州独特的品牌是一笔巨大的无形资产。2006 年 12 月，国家地名域名办领导到贵州考察时说：如果说“茅台”品牌值 70 亿，那么“夜郎”品牌值 700 亿。然而，陕西的刘合心却认为这是道教的“北极驱邪院印”^①；贵州的张进指出它是思南地区发现的一种“傩师印”^②。由一枚印章引发的文化品牌争夺，继续上演着大剧，甚至有对簿公堂的趋势。

那么，这枚价值连城的铜印，究竟是什么时代的作品？究竟是一枚什么印？这里详加考辨，以求证其谬误，判其真伪。

① 刘合心《贵州镇宁铜印并非夜郎王印》，《西安日报》2007 年 12 月 30 日。

② 《“夜郎王印”真假之感：背后隐藏文化品牌之争》，中新网（北京）2010-05-28。

法印是道教最重要的一种法器，它象征着道教所信仰的三界神灵的威权。它是历代的法师们因为宗教法事活动的需要，遵照道教信仰中三清诸神的名号、鬼神司府的称谓的内容，模仿人间社会中古代封建帝王玉玺和官府公印而刻造的各种印章。通常以玉、石、木或金、银、铜等质材制作铸成，道教用以上章申表、发书遣文、召役鬼神、驱邪治病等。

道教法印的出现颇早，早在道教教团形成之前，秦汉的方士和巫师已经将法印施用于治病、解厄、辟邪、通神等宗教活动中，如“天帝使者”、“天帝神师”、“天皇上帝之印”、“皇天上帝制万神章”、“黄神越章之印”等印。后世称这类印章为“方士印”。

至东汉道教成立，即沿袭了秦汉方士的这一传统，创制道教的印章。史载天师道祖师张陵即铸有“阳平治都功印”，后被张氏子孙世代沿用至今，成为道教最重要的法器。在道教的古文献中，明确记载天师道曾使用“黄神越章之印”施法宣教。葛洪《抱朴子·登陟篇》说：“古之人入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以封泥着所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。若有山川社庙，血食恶神，能作祸福者，以印印泥，断其道路，则不复能神矣。”凡此类印章，在道书中一般统称为“法印”。如《金锁流珠引》卷二六中谓法印共分三等，天仙道士得二十四印，神仙道士得十五印，考召道士得十二印，“天仙道士行上清玉皇之印，次即元始之印，是常行用者。神仙道士行太上玉京之印，次即飞天九野之印。考召道士行太上老君印，次行三天太上之印”。可见唐时已出现了一大批法印，并有着相当严格的传授使用的仪轨，从而广泛地运用于各种宗教活动之

中，正如该书中所言“以用印符引，并檄禁文书行用，又传法篆印佩板等行用不绝，过于公中之官印行用不绝”^①。

至宋元之际的道教，多推重法印的功用与神威，如北帝派、灵宝派、神霄派、清微派、东华派、净明派、天心派等，都有自己的法印。宋元的道书，有着大量的关于法印的记载，载有上百种道教法印的印谱，并对法印的名称、功能、用途、使用方法、制作材料、制作方法及来龙去脉，作了或详或略的阐述。

“雷霆都司北极驱邪”印是一种具有相当代表性的法印。近年来，在四川、贵州、宁夏、陕西、湖北、江西等地陆续发现了一批与此相关的法印。如在四川成都地区发现了多枚“雷霆都司北极驱邪印”、“北极驱邪院印”、“雷霆都司之印”；阿坝茂县羌族自治县发现了三枚羌族巫师们所使用的道教法印，分别为阳刻九迭篆书的“雷霆都司北极驱邪印”、“佛法僧宝雷霆都司北极驱邪”印，以及一枚云篆体的真武“雷神印”，这说明道教法印中亦融入了佛教的因素，且为西南地区的少数民族接受、运用。此外，在湖北武当山剑河畔出土了“雷霆都司之印”与“道经师宝”印^②；江西德兴市博物馆收藏了三清山出土的一枚“雷霆都司之印”^③。这些法印多为元明时期所造，但其渊源可追溯至唐宋之际，且与道教天心派、北帝派、神霄派的传播密切相关。

“北极驱邪院”之名称及法印，首见于《太上助国救民总真秘要》。该书为北宋道士元妙宗编著，书前有政和六年（1116）序，自言曾访道三十余年，后应徽宗诏赴京校注道经，“因得窃览经篆殆至周遍，神章宝篆靡所不有”，故将所得秘法符印、步纲蹶斗诸术，编

① 《道藏》第20册第477页。

② 《罕见的道家古印偶然出土》，《中国文物报》1989-3-10。

③ 孙以刚《江南道教胜地三清山出土道家古印》，《东南文化》1993年第二期。

成十卷以进上。所谓“北极”，是指“天之中极，万象之所会”，乃紫微大帝之治所。该书卷二收有两种北极驱邪院印印式，一为九迭篆，一为天书云篆。并有《祭造法印式》讲述其传承及使用法：“昔先师所受真人北极驱邪院并都天大法主印二面，可以雷震枣木，用六丁六甲日至诚焚香，斋戒洁净，命匠开之。……各方一寸八分，以金玉为之，雷震枣木亦得。召六丁六甲使者，结界守护。置讫以朱红付印面，先闻奏上天，次申东岳及关合属去处照会，方得使用。”^①

这里所说的“先师”、“真人”，是指谭紫霄、张道陵。谭紫霄为五代高道，福建泉州人，幼即出家为道士。自言得张道陵天心正法，考校鬼魅治产病多效。闽王孟昶尊重之，号金门羽客正一先生。有弟子百余人，唯饶洞天得其真传，并订定《上清骨髓灵文鬼律》，内收有一枚北极驱邪院印式。其注文曰：“臣洞天普受真人指示，得天篆驱邪院并都天大法主星印二面，誊本讫埋于故地。遂以印式契对今世间所用，大尺寸八分，即小尺二寸一分，黍尺二寸四分，皆同也。”^②

饶洞天之后，有五传弟子邓有功整理重编天心正法，刊《上清天心正法》传世，其中亦收有两枚北极驱邪院印^③。其时道士董大仙亦传北帝法于巴蜀地区，有北极驱邪院印传世，并详细讲述了制做法印、祭印、行印等仪轨。^④从以上所述可知，北极驱邪院印在宋元道书中已收有九枚，且印文各殊，这即说明了当时对紫微大帝的崇拜相当盛行，也显示了不同地区、不同道派的道士都十分重视北极驱邪院印的功用。

“雷霆都司”印，亦系紫微大帝所掌。《道法会元》卷五十六曰：

① 《道藏》第32册第61页。

② 《道藏》第6册第917页。

③ 《道藏》第10册第611页。

④ 《道藏》第31册第400页。

“雷霆都司，乃北帝专司之所，列官分积，佐玉机之政。凡世间水潦旱魃，悉请玉枢院稟听施行。至于雷霆斧钺，庆赏刑罚，有条不紊，悉有司存，天心有雷。”^①《道法会元》卷一二三曰：此印亦名“邵阳雷公法印”、“雷霆都司符玺”，“此印专为申奏而设，乃天门、雷门认识之私，其印方圆各有法则，印文乃雷霆都司之印，方圆厚阔各一寸一分。凡召雷部将吏及邵阳雷公，皆以此印符牒，谓之暗号，大有报应”。

据王育成教授介绍，这类印章传世实物较多，木、铜、石质的皆有，“中国历史博物馆藏有一枚宋代铜质雷霆都司印，通高 3.3 厘米，印面正方径 6.6 厘米……该印是现知最早的铜质雷霆都司印”^②。此外，贵州省博物馆尚收藏有两枚道教铜质法印，两印印文大体相似，上部为连线三星，左侧为“雷霆都司”字样，右侧为“北极驱邪”字样，中部有一图形，头上有一“王”字样，脚下踏着一“罡”字样，中央图形呈鸟人状，而这两枚恰好正是与“夜郎王印”同一类的法印。

二

道教的这类法印，存世的数量、品种颇多。但印文一般或为九迭篆书，或为天书云篆，因此识者罕见。所谓“九迭篆”，又称为“上方大篆”。迭是指印文笔画屈曲盘回，九为数之终，则言迭数之多。隋唐以来，因官印颇大，多用其体，并把印文折迭布局得平满均匀。传世唐宋元官印一般为五至七迭，明清则以九迭居多。明代篆刻家徐

^① 《道藏》第 29 册第 136 页。

^② 王育成《道教法印令牌探奥》第 107 页，宗教文化出版社 2000 年版。

官在《古今印史》中引刘钦谟的话说明：“我朝凡印章，每字篆叠皆九画，此正乾元用九之义。”^①

所谓“天书云篆”，亦称“真篆”。因道教法印在形式上虽与人间官府之官印类同，但其功用却是人神交通之凭信。故多强调其印文不当用人们熟知的“凡篆”，而是道教秘传的“真篆”。金允中《上清灵宝大法》卷十曰：“其文则天章云篆也。”^②这里所说的“天章云篆”，亦名“八龙云篆”、“飞天之书”，其形体如天之流云，故名“天章”、“云篆”。在道教看来，天书云篆皆是元始天尊、太上老君等圣真传与人间的神谕真信，千形百态的各种符篆云篆即是三界神真的信物。《洞玄灵宝玄门大义》说：“神符者，即龙章凤篆之文，灵迹符书之字是也。神以不测为义，符以符契为名，谓此灵迹，神用无方，利益众生，信如符契。”^③正因为如此，故道士在制作法印时，往往强调其印文用天书云篆，以此显示法印所具有的神圣性。不仅如此，道教的法印往往还加入一些抽象的符号或神像，以强化其役使三界鬼神之力。如“北极驱邪院印”文中皆有北斗七星图，以显示此印乃北极紫微大帝所掌。

概而言之，法印为道教的法器之一，它象征三界神真的权威。“雷霆都司北极驱邪印”、“北极驱邪院印”、“雷霆都司之印”的广泛运用，说明宋元以来北帝派在各地盛行一时，其时对紫微大帝（即北帝）的信仰亦达到高峰。它不仅在汉族生活的地区传播，而且西南、东南地区许多少数民族如苗族、羌族、布依族、瑶族、壮族也受到影响。这就是今天在四川、贵州、湖南、江西等地区出土发现了许多“雷霆都司北极驱邪印”、“北极驱邪院印”、“雷霆都司之印”，且有关

① 于天衡《历代印学论文选》第49页，西泠印社1999年版。

② 《道藏》第31册第400页。

③ 同上。

族、苗族巫师使用的内在原因与历史背景。

三

从现已公布的资料来看，这枚被称为“夜郎王印”的铜印印面为方形，边长为 5.5 厘米，厚 1.5 厘米，高 3.8 厘米。印把上刻扇面纹饰，印面为阳刻。依据杨文金先生的研究和破译：“夜郎王印”下方左右两个文字为“多德”，即夜郎王的名字，与蒙正苗族流传祖先“竹王”“多德”吻合，印上面“王”字代表夜郎国的创始人夜郎王，下面的“王”字表示世袭王位。大印中间似人非人的图像是“蝴蝶”，传说远古时期，蒙正苗族崇拜的是“蝴蝶”，因此，夜郎王在自制夜郎国王印时就把“蝴蝶”作为民族的标志，后裔为了纪念夜郎王才由崇拜“蝴蝶”转向崇拜“竹王”；印上共有 28 个圆圈，在“蝴蝶”中心的一个代表夜郎王，下面王字上的 3 个圆圈，为夜郎王的三个儿子，其余 24 个圆圈散落在夜郎王印中心圆圈四周，为当时夜郎国所属的 24 个部落，即班固《汉书·西南夷传》中记载的“二十四邑”；印面上的长线、短线均由夜郎王为中心牵出，表示各部落联盟的隶属及区域界线。

然而，当我们把同类的几枚印章置于一处，综合加以分析，就可以见出杨文金先生的破译缺乏根据，皆为臆想之言。这里将贵州省博物馆收藏的两枚法印（见图一、图二）与镇宁铜印比较，可见其真实的内容及题材。



图一 贵州省博物馆收藏道教法印，印高 6.3 厘米，宽 6.3 厘米



图二 贵州省博物馆收藏道教法印，印高 6.3 厘米，宽 6.5 厘米

此二枚皆为道教的“雷霆都司北极驱邪印”。其印上部为一线连接的 3 个圆圈，代表上台、中台、下台三台星君。道教谓三台乃中天之大化，北斗之华盖。上台虚精星君主寿，保我千龄。中台六淳星君

延福，卫我身形。下台曲生星君主兵，护我性命。三台星君共增禄寿，令无祸殃。因此在道教的法印、符图中，常见这类符号。左侧为“雷霆都司”，右侧为“北极驱邪”字样，中部最上方为一“印”字样，下有一图形，头上有一“王”字样，脚下踏着一“罡”字样，据其图形呈鸟人状，应是道教神系雷部主神雷祖之化身“雷神”。

在道教的文献中，对雷神的形象多有描述，他们多为鸟头人身，两翼生有肉翅，左手持雷钻，右手执雷槌，手足皆龙爪。有关雷神的符图甚多，反映了道教雷神的形象。（见图三）



图三 《道藏》中收录的雷神符

通上以上图像的比较、分析，可见镇宁铜印中央者似人非人的图案，并非“蝴蝶”，而是主掌“雷霆都司北极驱邪”院的雷神。在铜印中央的上方，尚有一“印”字，这是比较容易辨别的。至于铜印下方左右两个被称为“多德”的字，应即“司”字与“邪”字。雷神下方的“王”，是步罡踏斗的“罡”字，后来演变为3个小圆圈加下面

一个“王”字。这一变异，并非唯一，在四川成都出土的一枚明代铜质“雷霆都司北极驱邪印”中亦曾出现^①。（见图四）



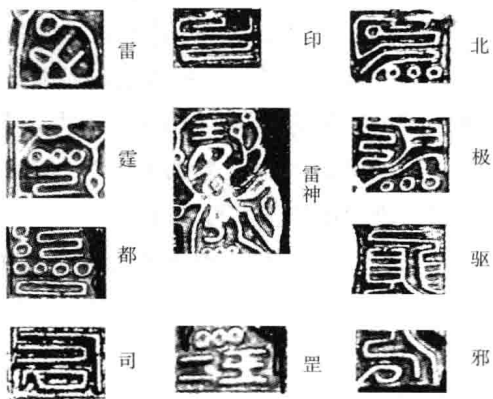
图四 雷霆都司北极驱邪印

这里，我们可以系统地分析镇宁铜印（见图五）的内容及其题材，看看它到底是一方什么印。

^① 李远国《道教法印秘藏》第11页，台湾灵宝出版社2002年版。



图五 镇宁铜印



图六 镇宁铜印解析

通过以上如此细致的分析（见图六），可证它确实为道教的法印，而非“夜郎王印”。它是“雷霆都司北极驱邪印”。道教法印中所用多为“云篆”，颇难辨析，这也是造成误解谬论的原因之一。

镇宁铜印是什么时代的作品？从形制以及文字、内容来看，这枚法印当为明代所出。秦汉时期的印式都很小，也没有这种直柄的印钮。据资料记载，隋唐以来的官印在形制上彻底改变了秦汉印章系统的方寸阴文的印式，而改为阳文大印，其边长多在5厘米以上，较乎边长多2~3厘米的秦汉印章要大得多。由于印体较大，已不宜于佩戴，因而钮式也作了很大改革，汉印系统普遍使用的鼻钮至唐代便完全废止，改为长孔的环钮，唐末五代又改为无孔的橛钮。所以从形制分析，这枚镇宁印并非汉代印章，更不可能是“夜郎王印”。目前我所见到的这类“雷霆都司北极驱邪印”约有九枚，它们皆为明代制作，无论在质地、形制、铭文等方面均多与镇宁铜印相同。再从其内容与题材而言，宋元之际道教的法印中出现了“雷霆都司之印”、“北极驱邪院印”这两种法印，到了明代，又有了“雷霆都司北极驱邪印”。此类法印近年来各地仍有发现，四川原道博物馆最近即从四川阆中征集了二枚。当然，一模一样，一根线条都不差，一个符号都不少，并且有“多德”两个字的印没有；如有，那肯定是赝品。显然，如此众多的同类印章，不可能皆为“夜郎王印”。是停止演戏的时候了，当还原历史真实，给“夜郎王”以安宁。

（原载《中华文化论坛》2010年第4期）

南丰道教考察记

十年前，我做神霄派研究，即对江西地区的道教，产生了极大的兴趣；其后，两次客居德国洪堡大学，帮助赖特尔教授整理、翻译王文卿的著述，进一步查阅有关的史籍、方志，加深了对南丰道教的了解。然而，由于南丰地处江西的东部，交通不甚便捷，故一直未去参访王文卿的故里，看看南丰道教的现状。近日，应南丰有关部门的邀请，我专程前往南丰，考察道教的历史与现状，宿愿得以满足。

—

南丰县隶属江西，东邻黎川和福建省建宁，南靠广昌，西依宜黄、宁都，北接南城。南丰历史悠久，夏禹时地属扬州域，春秋时先属吴，后属越，战国时属楚，汉为南城县地，隶属豫章郡。三国吴时首置南丰县，隶属临川郡。唐宋之际，是南丰历史上最发达的时期，其时“人口繁伙，境界阔远”，为郡府之望县。对此，明正德《建昌府志》描绘说：“何祝耸其东，军峰峙其西，北倚琴台以为之固，南绕盱水以接其流，风气平和，水土衍沃，飞蝗不至。”

道教是传入南丰最早的宗教。世传东晋时，许逊、吴猛由江乡咒

水治病，炼丹于县城，后世存有丹井，得名仙君观。清乾隆《江西通志》卷一百二十曰：“清修观，在南丰县北门，世传晋许、吴二真君炼丹于此，因名仙君观。唐大中改福寿，宋治平元年赐名清修，元符三年五月有群鹤自紫霄观来，因以此为祝寿之所，元大德三年兴复，明正德嘉靖间两毁，隆庆间构葺小殿。”这当是南丰的第一座道观。

至南唐升元元年（937），汉天师张道陵十八世孙张洞宣由龙虎山来南丰石仙岩修炼。该处石岩耸拔，岩洞深邃，约二十平方丈，殿宇依崖而建。北宋治平年间，曾改称冲寂观，不久又易名石仙观。石仙观是一个古迹遍布的地方，曾于此挖出印纹陶片和石器，后又发现灰坑，经1982年文物普查，认定该地是商、周文化的遗址。在石仙岩后的半山石壁上，古人利用天然崖洞修建崖墓近二十座，坐西朝东排列，墓口呈洞穴式，洞中内壁遗有凿痕，洞内地面平坦，停放木棺，单椁单墓，是唐、宋时期的崖墓群。据《南丰县志》记载，相传张洞宣初来石仙岩建道观时，当时岩前飞沙走石，人不敢临近，洞宣即以符篆篆于石壁之上，石患顿息。自宋代以来，有不少高道真人到此脱俗修炼。相传北宋太宗时，高道冷真人寄迹于石仙观，到真宗咸平四年（1001），岩前一棵大樟树忽然裂开，真人即坐化其中。六十余年后的英宗治平时，樟木复合，县令剖木而观视，真人其貌如生，县人则以金泥塑真身，随后即兴建冷真人祠于石仙观左畔以祀之。当时丞相陈宗礼写有祠庙记和诗文，其诗曰：“千丈飞崖倚半空，火云时节此清风。身闲一日俱仙思，何用藏形古木中。”明代名臣李万实赋诗曰：“十里空山隐道场，真仙委蜕久荒凉。古坛深洞埋芳草，藓壁苍崖落异香。枯树虚传藏解魄，丹泉空忆饮琼浆。垒垒石郭成何事，终是玄间属渺茫。”

到过石仙观修行的道士文人还有两位。一位是杜永期，他师从游惟谔，得道后居于石仙岩。宋神宗时选全国道士三十人入宫，杜道士

也在其中，神宗召入内宫，赐以御酒。他乞归南丰时，王安石、曾巩等名流皆赠诗送别。后来曾巩回南丰时，还特意到石仙岩拜访过他，且写有《访石仙岩杜法师》诗文相赠。另一位是黄文晟，为宋代理学家，他与陆象山、朱熹等交往甚密。后来文晟到石仙岩修行，称为壶隐先生，在此委蜕后葬于石仙岩金鹅谷，陆象山为其撰写志铭。现在石岩左侧石壁上还留存有“壶隐”二字。

石仙观自南唐张洞宣创观以后，随着两宋时期道教的鼎盛状况，其名声很大，吸引着许多名贤显宦慕名到此游览。单从历代《南丰县志》记载，到石仙观游览题诗撰文的就有十多位，其中有曾布、曾肇、秦少游、陈宗礼、李万实、曾思孔、侯炯、李頎、张汉彦，李嘉謨、朱行中等人。这些名人的诗文，都为石仙观千古流芳增色添彩。石仙观元代被寇毁。明初由李姓修复，塑三清仙圣像于岩内，并置田以供香火，至清代复毁。1999年时，有当地人邱求仔等二十余人为首，募资重新建造了岩内大殿，分别有大雄宝殿、三仙殿、观音堂，供奉佛道仙真。

紫霄观，位于南丰县城西南方的洽村和波罗乡交界处。那里山崖陡壁，溪流叠翠，风景幽雅，宋人张自明赞誉为“江南一胜”。据《南丰县志》记载，汉代费长房的师父悬壶先生，在此得道。元吴澄《紫霄观记》谓观肇自唐开元，名妙仙观。五代时毁废。宋大中祥符年间，道士王士良重兴之，治平初改今名为紫霄观。淳熙间有道士吴源清，知书能诗，赐号“善远大师”，他又重新大建殿堂，香火更加旺盛。元代至元元年（1321）十月，道士张惟善及善士王子茂、陈哲湛等，再次修葺一新。有正殿以礼天神，正殿左屋礼玄武神，右屋以处道流。正殿前为法堂、藏室，藏室与观门相直。正殿之后石窠中，有蜕骨色如金，长八尺许。又上小岩中有仙床，又上一岩形如瓮盎，名曰经洞。观之左有挂冠石、赤松岩及蛟湖金坑之属。观之右有丹

井，四时不竭。由丹井入中岩，有张丹霞读书山房。中岩而上至山顶，为上岩，有浮丘祠。祠下有小岩，曰妙仙洞。踞高望远，军峰卓然，诸山耸秀，盱水如带，紫纡横陈。军峰之下，水流小涧，绕观之前，如线通于山石之间。五七里内，凡九曲出双莲桥，合于大溪。观之后方峰如屏，观之前一山名香炉。峰前后左右，小岩洞不可胜数^①，确为遁身绝俗、保神炼气的福地。自宋代以来有陈宗礼、王响、史文彬、陈立、罗伦、罗汝芳、赵伯里等名流游览紫霄观，并作诗文以咏颂。入清时期，时毁时复。新中国成立后，多有善男信女上山进香，到 90 年代末，又有洽村信士修复，而且吸引了南城、广昌及其他乡村的信众来此进香和游览。

东岳庙，位于南丰县城东郊桥背乡石子山村。其庙历史悠久，几经兴衰，距今已有上千年历史。据元刘损《南丰州重修东岳行宫记》言，其祠始创于北宋嘉祐中，由县令刘令先主持，营度广袤，规制宏深。治平、宣和年间扩建，继以绍兴修缮，逐渐完美。时王文卿应诏归里，曾参拜东岳，题于祠曰：景物繁丽，颇类深宫。至元时仙墨犹存。淳祐元年（1241）又经过修葺，而咸淳四年（1268）行宫被洪水冲毁。元至元十七年（1280），又修而未完成。大德十年（1306）知州正奴、聂从政等捐俸以倡重建，吏民回应，由知州绰儿哈足监督，历时三年，行宫落成。修复殿宇一百五十余间，新造者五十五间，旧像增饰者五十一尊，新塑像二百尊，包括东岳大帝、帝后、十殿冥王等众多神灵。殿宇修建宏伟，楼阁流光溢彩。“丹堊辉华，甃砌整洁”，“壮丽甲东南”，四方观者多赞誉之。人们虔诚地供奉东岳大帝，希望掌握生死大权的东岳大帝除恶扬善，驱邪扶正，保佑一方平安，让人民安居乐业。所谓“丰虽偏州，落万山间，而天幸际乐岁，官无

① 吴澄《吴文正集》卷四八，四库全书本。

苛征，民无转徙，乃得以崇幽灵之宫，显升平之象，非时也乎。藁稚士女，瓣香拜庭，裴回笑语，第以资游观之娱，而谁知时和岁丰，民安神乐，皆上之福泽涵濡以致此也。”^①

在东岳庙中有一王母池，旧传“人有辨曲直者，以纸钱投其中，直则若有物掣入水，曲则终日浮水面不受，人甚异之”。对于掌管生死祸福的东岳大帝，人们怀着能给自己平安幸福、万事如意的愿望，甚至遇到婚嫁、经商、求仕升学等等，也都来庙烧香燃烛、顶礼膜拜。以求心想事成。明正德六年（1511）东岳庙被盗窃焚毁，嘉靖年间只留下一间小殿作祭祀用。至1992年重建东岳庙，成为佛道合一的寺观。现在已建成正殿、偏殿、厨房、宿舍、餐厅，塑有神像几十尊。

今天，全县境内共有道观三四处，其中的清修观、石仙观、灵都宫、长安观、南台道院、妙灵观、炼丹观、瑶浦行宫等处，均被世人称为道教养生福地，成为民众祈福纳祥的地方。

二

位于县城西北四十里处的军峰山，又名军山。其海拔1760.9米，有“赣东屋脊”之称。《江西通志》卷十记载：“军山，在南丰县西四十里县之望也。旧传吴芮攻南粤，驻军山下，其将梅钊祭焉，礼成，有云物如士骑麾甲之状。山上有三仙祠、王母池，下有水，名军港。其西址有山茶洞、桃花源。山之西有屏障山，景致幽绝。”宋蔡桷诗：“远岫回环碧四围，一峰清绝万峰低。”这里保留的道教的石观、铁观、半观、老观、炼丹观、九龙观、仙云观、军溪观等多处遗址，使

^① 刘埙《水云村稿》卷三，四库全书本。

得“翠压五岳”的军峰山成为名副其实的一座道教圣山。

相传晋时即有邱、王、郭三位道人，会居军峰道就成仙，而被人们尊为三仙，受到郡人的普遍供祀。据《江西通志》卷一〇四载，三仙即浮邱伯、王方平、郭族三位真人。“浮邱，不知年代，或曰黄帝时与容成子游，或曰《汉书》浮邱伯，楚元王、申公所从受诗者也。晋时由金华山之华盖山，吐气成桥，度王、郭二仙，故今崇仁华盖并祠之。”王方平、郭族原是亲兄弟，一从父姓、一从知县姓。唐抚州刺史上柱国鲁郡开国公颜真卿云：“王、郭二真者，仙不显名，王则方平之再从，郭乃王之族弟也。始于金华山修道，以图轻举，寻游洞府，自玉笄将之麻姑洞，中道经一山，问故老曰：此为何山？对曰：巴陵华盖山也。二真君相与言曰：此山福地，名亦异焉。因求卜止，再炼神丹。山下父老诣而再拜曰：敢问真人之名字？曰：吾等修志于虚无，不欲述焉。后有一道士来谒，敢问真人之师。曰：吾师浮丘先生，先生则上界大仙也，顷于金华山遇焉。二真君能走石飞符，兴云致雨，或有人苦疾暴亡，往而告之，即飞符以救之。岁将大旱，即致霖雨以济之。”^①他俩徙居南城之华盖山，专心修炼数十秋，拜浮邱公为师。自此师徒三人，转徙南丰军峰山，定居修炼。炼丹于军峰山中的炼丹观，修行于军峰之巅，朝夕穿梭往来。年深日久，心坚石穿，终于丹成道就而飞升，世人称之为三仙。

三仙得道在军峰，故乡人在山中建庙以祀之。北宋曾肇《南丰军山庙碑》曰：军山之祀，始自汉代吴芮。唐开元中，复见灵迹，乃大建祠宇。后其庙屡迁，今在盱江之阳，为南唐升元三年之遗址。“闾境祈禳，有请辄应”。徽宗元符三年，因丞相曾公布所请，诏封吴芮

^① 颜真卿撰并书《唐抚州崇仁县桥仙观王郭二真君碑铭》，沈庭瑞《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷一，《道藏》第18册第48页。

为“嘉惠侯，庙曰灵感军山庙”。军峰山的寺观、祠庙，自唐、宋时期开始兴建，到明、清时期最为鼎盛。几处主要寺观的建造时间分别是：位于绝顶的三仙真君祠（老殿），于北宋就开始凿石建殿，至明万历二十五年又正式建造殿宇；半观创建于唐代；老观创建于明嘉靖三十九年；土地坛建于明万历二十八年；炼丹观创建于清代康熙九年。

据有关史料记载，为迎接军峰老殿的三仙神像下山游村祷雨落脚安放之用，清代雍正时期，在南丰县城郊区，建有四座行宫，其中一座位于南丰县城西瑶浦村，称为“瑶浦三仙行宫”。此行宫始建于清代雍正八年（1730），为二向宫殿式建筑，砖瓦石柱结构。两百余年来，沧桑兴衰，几经修葺。至1988年，民众筹资将行宫进行大修，重铸三仙铜像，设灵官、华官、雷公、雷母，恢复原有神像七尊。并增塑五谷大仙、慈航道人二神像。新置神轿神椅及所有迎神之物。为扩大道场配套建筑，1998年又增建三清殿，内塑有元始、灵宝、道德三天尊和玉帝、王母、张天师三神像，以及金木水火土五帝君，天地水三官大帝，财神、灵官和十二天尊等神像共二十八尊。

时至今天，南丰现开放的寺观中，90%以上的堂内塑有三仙神像。因此可见，南丰地区的三仙崇拜非常盛行，它作为道教信仰的重要内容，深深地融入了民众的心中，成为他们文化、精神生活的重要内容，值得关注。正如同元人吴澄所说：“祠浮邱王郭三仙，远迩祷祈，奔趋如市，竞岁弥月，无休息时。抚、吉两郡之境，山之秀特者，必设分祠。……水旱疾疫，有求辄应。”^① 有关三仙的传说，充满神异的色彩，并鲜活地展现于民俗活动之中。于是道教的信仰与民间的祀神活动融为一体，这就是南丰唯一道教活动“妆迎”。按照传

^① 吴澄《吴文正集》卷四六《玉华峰仙祠记》。

统，行宫每10年1次接驾下山后，同时举行“妆迎”。据载咸丰四年（1854）和光绪二十八年（1902）先后举行过两次。所谓“妆迎”就是扮彩神伴仙驾，游行供信众膜拜，祈求风调雨顺，国泰民安。民国三十六年（1947）是新中国成立前最后一次妆迎，该次妆迎共有27脚，一个彩架为一脚。彩架以木制，长6尺宽4尺，以木板钉成上中下三层。上层为活座，以1~2岁婴儿坐固其上，3~5岁孩童坐中桩，6~10岁幼童座底层，分别扮演剧中人物。剧目有天女散花、白蛇传、八仙过海、五女拜寿等等。扮演者由信众自愿将适合年龄的子女，报名参加，分负本脚“迎”的开支。如该脚“迎”是天女散花，三层扮演者都是天女，共15人扮之。身着彩服，手拿飘带，作天女替身，以16人轮抬。其间全县信众断屠、斋戒，因此声势浩大，轰动全民，波及邻县。妆迎时间六天，一至四天周游瑶浦福、寿、安、康四甲及邻近各村。每天一甲，游毕返宫。五、六两天，游县城四街五关。晚上歇驻武庙。而后返宫，次年送驾返山。妆迎队伍以大旗神铙京锣开道，凉伞彩旗乐器随后，灵官、华官、雷公、雷母紧跟，三仙神轿压阵中间。最后迎队按剧名排次前进。祖师神轿和各脚迎之间，均配有彩旗、乐队、鞭炮伴随而行，上路人数有两千余众。所到之处，街头巷尾，乡村邻里，男女老少，蜂拥而出，真是人山人海。沿途膜拜祈祷者，此起彼伏。神铙京锣声，鼓声乐器声，欢声鞭炮声，惊天动地，铺盖城乡。至2007年10月，当地又恢复了这一传统道教活动，隆重举行的以“妆迎”为主体内容的“江西（南丰）道教文化艺术节”，即以军峰三仙为渊源，是集民间文化、民俗文化、道教文化为一体的大型群众性庙会活动，云集了省内外数十万观众，并在境内外产生了强烈反响。

三

宋代著名道士、神霄派创始人王文卿（1093—1153），是南丰王访嵎村人。据《临川盱江志》载：“南丰人王文卿，字予道，号冲和子。生有异质，尝为诗，告其父有方外之志。父没，辞母远游，渡扬子江，既济，行野泽中，雨暝迷路，见若有灯火者，就之，有老姬为逆旅者，得文书数卷，篝火读之，雨霁火绝，天且明，乃在大树下，无逆旅也。其书盖致雷电役鬼神之说，云以是济人甚众，名闻江湖间。”^① 此外，王文卿亦得唐天师叶法善所著雷书。他说：“昔游名山二百余所，一到金陵清真洞，乃唐叶天师修真之地。抵暮四无人烟，可依远望山中，忽有灯光，以此投奔灯光，到草舍间，寂然无人。予心大惊，于灯下卓上有一文字，启而视之，名曰嘘呵风雨之文，予意其必雷宅也。心方安，取笔墨以木叶录之。”^② 王文卿自得雷书秘典、飞章谒帝之法后，道法精深，屡显灵异。但隐声不誉，出入江湖，以道术显于政和、宣和间。

宣和四年（1122）七月，徽宗遣侍宸董仲允充采访使，同本路监司、守臣具礼延聘王文卿，候送赴阙。既至，王文卿奏对玄化无为大道。徽宗大喜，赐馆于九阳总真宫，奉使络绎繁至，颂赐金鞍御马、龙茶玉酿、珍玩奇果、金钱币帛，并皆表还不受。又令驱治宫中之祟，筑雷坛三层，至夜月明，王文卿仗剑登坛，飞符叱咤，风雷大作，天地晦暝，地皆震动。凌晨入奏，已禁狐怪，此去无害。徽宗叹服，即于禁狐雷坛所在，造建殿堂道院，赐额“司命府”，敕先生往

① 虞集《道园学古录》卷二五《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》，四库全书本。

② 《冲虚通妙侍宸王先生家语》，《道藏》第32册第390页。

来提举。后又为扬州祈雨，大显灵迹，徽宗大喜，赞誉其神。宣和七年（1125）七月，下诰文，“敕冲虚妙道先生王文卿，可特授太素大夫、凝神殿校籍，视朝请大夫、右文修撰，参联从橐。未几，又敕凝神殿待宸，后加同管辖九阳总真宫、提举司命府事。父肇始赠承事郎，母江氏赠太宜人”。至十一月，以祈晴有功，即命赐诰，“再除两府侍宸、冲虚通妙先生，视太中大夫，特进徽猷阁侍制，主管教门公事”^①。至此徽宗对王文卿的褒奖已达极盛，成为统领道教的领袖人物。

靖康元年（1126）四月，王文卿上表乞还乡侍母，隐居南丰。史称他退隐其乡“军峰之阳，所坐盘石犹在”。“既居乡，乡里无水旱、疫病、妖怪之事，千百里间虽乱离而帖然。”^②故乡人奉之为神，并建祠庙以供奉。

王文卿归隐家乡，得其传授者有熊山人、平敬宗、袁庭植等。“其在乡既老，而得其传者，则新城高子羽，授之临江徐次举，以次至金溪聂天锡，其后得其传而最显者，曰临川谭悟真云。人不敢称其名，但谓之谭五雷。内附后，谭君犹在，浮沉人间，隐显莫测。庐陵有罗虚舟者，故宋时名士涧谷先生之诸孙也，得五雷之传，甚有符契。”罗虚舟再传萧雨轩、周立礼，萧传胡道元，“人间所谓神霄野客者也。得侍宸之真传，年二十余，道行关陕荆襄江汉淮海闽浙之间。当己巳庚午之旱，旬日之中，郡县争致之，所历或一日或二日，嬉笑怒骂，雷雨随至，官吏畏而，民爱之，环四五千里之间，所至无不应者，至于妖怪之作劾治如法，人以为神。遇异人于武当大顶天柱峰，得修仙之道，遍游名山洞府，而归江东西之间，从蓬头金公游，甚相

① 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷五三，《道藏》第5册第412页。

② 虞集《道园学古录》卷二五《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》。

契许，他人莫之测也。于是收敛神异之迹，将求名地以归隐。是以谒浮丘君于华盖之上，道过黄茅之冈，故使予得见焉。”^①

此外，洪迈《夷坚丙志》卷十四记王文卿弟子郑道士行五雷法，“往来筠、抚诸州，为人请雨治祟，召乎雷霆，其响如雷”。另按《历世真仙体道通鉴续编》卷五载：南丰人邹铁壁得王文卿《九天雷晶隐书》，以传莫月鼎、沈震雷。并称：“自王侍宸王真君演道以来，惟真人（指莫月鼎、沈震雷）二派支流衍迤，盛于西江，昌于东吴，扶教泽民，莫有甚焉。”由是莫月鼎望重当代，为道法所宗。据宋濂《莫月鼎传碑》言，宋理宗宝祐戊午（1258），浙河东大旱，马廷鸾方守绍兴，迎至月鼎，月鼎建坛祷之，雨立至。理宗闻之，赐诗一章，谓其为神仙。《苏州府志》亦说他“精于持练，动与神合，时愤世嫉邪，托狂于酒，信笔涂墨，出诡秘语，人莫能晓。宝祐秋，越守马光祖致之祷雨，雨应声至。理宗赐诗赞”。入元，世祖至元己丑（1289），召见于滦京内殿。问曰：“可闻雷呼？”月鼎对曰：“可。”即取胡桃掷地，雷应声而发，震撼殿庭，世祖为之改容。复命请雨，雨立致。或谓令祈雪，立验。世祖大悦，厚赐之，不受。寻有旨俾掌道教事，则以老耄辞。于是踵门求授道者益众，有疾患求治者，或书符与之，或嘘气授之，无不立验，人常称之为“莫真官”。这些高道皆出自王文卿门庭，并多曾出入南丰，而弘演神霄雷法于世。

绍兴二十二年（1152），王文卿一日与弟子朱智卿言曰：吾将隐去。乃自持法书印篆，入军峰石洞间藏之，仍劝令地神守护，听候有行道者遇之。二十三年（1153）癸酉八月二十一日，先生辞县宰，别交游，于二十三日早起作颂题棺木云：“我身是假，松板非真。牢笼俗眼，跳出红尘。”颂毕，隐化于县之清都观许旌阳炼丹之堂，其时

① 虞集《道园学古录》卷二五《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》。

雷震一声，师遂化去。弟子熊山人、平敬宗、袁庭植等奉葬于神龟冈^①。王文卿逝世后葬于神龟冈（即王访嵎村），后人为了纪念他，在神龟冈妙灵观侧建有王侍宸祠。《江西通志》卷十曰：“神龟冈，在南丰县东北五里许，形若神龟，相传王文卿尸解处。”卷一百二十曰：“妙灵观，在南丰县神龟冈，王侍宸文卿墓侧。唐开元中建，久废，宋末里人邹岩建侍宸祠，移旧额以表之。”

从此以后，侍宸祠便成为乡人祭祀祈福之地。元人程巨夫《冲虚通妙先生王君祠堂记》曰：王文卿能呼风唤雨，逝世后邦人事之如生。“岁己丑旱，祈而雨。辛卯旱，又祈而雨。”^②虞集《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》记载：元延祐七年（1320）和至治元年（1321），连续两年州境大旱，祷诸山川诸神都无感应。州人言有侍宸祠妙灵观，其神甚为灵异。时任丰州同知的蒲汝霖，亲往祷求，既得灵水于缶，登舟以还，红光赫然，云气随之，“及州门，雨垂降；至公署，而大作。是岁稔。明年又旱，吏民以汝霖前祷之应也，诹汝霖仍往，其应如去岁，岁又稔。于是岁州之父老来告曰：侍宸之恩不可不报，生有道术，著于时，歿又惠泽及其民，宜白朝廷，有以表异之”^③。因此被朝廷增封为“灵惠冲虚通妙真君”。正是由于灵应如妙，祈祷必验，南丰民众非常崇拜王文卿，王文卿成了安镇一方、福泽生民的神灵。所谓“灵异之事，相传不绝。侍宸歿而能福其乡之民，蒲君去他官不忘其旧。民尝受侍宸之赐，其仁惠皆可录”。

今王访嵎村所居，皆为王文卿家族后人，并留有《三槐王氏族谱》三卷。经查阅后发现，该族谱虽印于民国七年，但内收序文则依次为清道光五年、乾隆四十五年、康熙五十二年、万历十四年，则说

① 见赵道一《历世真仙体道通鉴》卷五三，《道藏》第5册第414页。

② 程巨夫《雪楼集》卷十一，四库全书本。

③ 虞集《道园学古录》卷二五《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》。

明族谱始撰于明代，后经历代修补，而得以流传于世。族谱卷首收有王文卿父母及其本人画像，并附有《侍宸公行实》，这给研究王文卿提供了珍贵的史料。旧有的王文卿祠早已毁坏，但遗迹犹存，今乡人正在重新修建，预计明年将成，我们期待着重光祖庭。

（原载香港《弘道》2011年第3期）

内炼外养，众术合修：论葛洪的养生思想

在道教史上，葛洪以其卓越的成就，为道教的发展做出了重大的贡献，从而享有崇高的声誉，受到了历代道教徒的尊敬。直到今天，我国一些道教名山如广东的罗浮山、杭州的葛岭、抱朴道院等还保留纪念他的建筑物、碑刻及炼丹遗址。在世界上，葛洪的名字早已作为古代科学家载入史册，得到了英国著名学者李约瑟博士、著名科学史家斯蒂芬·F·梅森博士等人的高度评价。

葛洪学识渊博，精通医理药理，并长期从事炼丹内修的研讨，是古代著名的医药学家、养生学家。我国传统的医药学和养生学本来密不可分，在当时医疗技术较原始又缺医少药的条件下，养生对保障人体健康显得尤其重要。中医的特点之一是对疾病强调以预防为主，对身体保健强调以养生为先。两汉黄老之术已和养生术融为一体，黄老学者多习养生。如嵇康著有《养生论》，认为人要“外物以累心不存，神气以醇白独著，旷然无忧患，寂然无思虑，又守之以一，养之以和”，并“呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱济”，才可谓之养生。葛洪则进一步发展了前人的养生理论，为后世道教养生学奠定了基础。

在长期医疗、养生实践的基础上，葛洪提出了自己的养生思想。他认为：天地之大德曰生，是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方。因而，他广觅道经，博览众术，对秦汉以来的各家各派养生内炼术都加以研究，认为各种方术都有不同的健身价值和养生功能，主张“养生者，欲令多闻而体要，博见而善择，偏修一事，不足必赖也。”出于这种认识，葛洪将气法、导引、房中、服食、养生、符咒、药饵、外丹等各类方法融汇贯通，汇于一体，形成了一个以气为本、众术合修的养生体系。

在《抱朴子内篇》中，葛洪首先阐述了他的元气说，为其养生学说建立理论基础。在他看来，宇宙的本原是物质的元气，由元气的分化，才产生天地万物。他说：“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。”^①也就是说，宇宙万物是由气所生成的。这种气生万物的朴素唯物主义思想，既是对秦汉元气说的继承，也是他长期从事自然科学实验和探讨的结果。他在论自然变化的原理时说：“云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。”^②认识到云雨霜雪都是天地之气变成的，天地之气就是一种自然的物质。扩而言之，自然界的一切有机物和无机物都是由气变化生成的。

这个气也是构成人体和生命存在的基础物质。他说“善行气者，内以养生，外以却恶”^③。强调了气与人体生命间的至要关系。同时又指出：“身劳则神散，气竭则命终。根竭叶繁，则青青去木矣。气

① 王明《抱朴子内篇校释》第114页，中华书局1985年版。

② 同上，第284页。

③ 同上，第114页。

疲欲胜，则精灵离身矣。”^①又说：“气绝之日，为身丧之候也。”^②从另一个角度揭示了生命终止的内在原因。

对于人体致病夭折的现象，葛洪辩证地探讨了它的内因和外因。他说：“夫人所以死者，诸欲所损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也。”^③即把人体生命的终结，都归结于一些可以认识的物质性原因，从而排除鬼神的作用。这种科学的观点体现在一个道教徒的身上，显得十分可贵。在他看来，引起疾病夭折的根本原因是体内气血的亏竭。他说，受气本多则伤损薄，受气本少则伤损深。“用力役体，汲汲短乏者，气损之候也。面无光色，皮肤枯腊，唇焦脉白，腠理萎瘁者，血减之证也。二证既衰于外，则灵根亦凋于中矣。”^④所谓“二证”即是疾病症状的显现，它是体内气血亏耗的必然结果。然而人们往往只看到了现象，“以觉病之日，始作为疾”，而怨风冷暑湿等外界的因素。

对此，葛洪明确地指出：“风冷暑湿，不能伤壮实之人也，徒患体虚气少者，不能堪之，故为所中耳。”他举例说：“设有数人，年纪老壮既同，服食厚薄又等，俱造沙漠之地，并冒严寒之夜……则其中将有独中冷者，而不必尽病也。非冷气之有偏，盖人体有不耐者耳。故俱食一物，或独以给病者，非此物之有偏毒也。钧器齐饮，而或醒或醉者，非酒势之有彼此也。同冒炎暑，而或独以暍死者，非天热之有公私也。齐服一药，而或昏瞑烦闷者，非毒烈之有爱憎也。”^⑤可见，内在的因素往往比外界因素更为重要。葛洪的结论是：“是以冲

① 王明《抱朴子内篇校释》第244页。

② 同上，第222页。

③ 同上，第112页。

④ 同上，第221页。

⑤ 同上，第222页。

风赴林，而枯柯先摧；洪涛凌崖，而拆隙首颓；烈火燎原，而燥卉前焚；龙碗坠地，而脆者独破。由兹以观，则人之无道，体已素病，因风寒暑湿者以发之耳。苟能令正气不衰，形神相卫，莫能伤也。”^①

基于这种正确的认识，葛洪十分强调预防的重要性，主张把疾病消灭在潜伏期。他说：“至人消未起之患，治未病之病，医之于无事之前，不追之于既逝之后。”^② 这是葛洪对《内经》“治未病”思想的继承发展，也是后世医疗“防重于治”、以防为主理论的雏形。而要做到这一点，显然，养生内炼是必需的最重要的手段。葛洪说：“故治身养性，务谨其细，不可以小益为不平而不修，不可以小损为无伤而不防。凡聚小所以就大，积一所以至亿也。若能爱之于微，成之于著，则几乎知道矣。”^③

葛洪认为，日常生活中伤生的因素很多，如困思、强举、悲忧、极乐、汲汲所欲、寢息失时、房中无节、饮食过度等等，皆足以致伤损寿。他主张起居有时，保持情绪精神的稳定状况，即“淡默恬愉，不染不移。养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端”^④。

特别值得提出的是，葛洪的养生学说非常重视人为的作用，鲜明地表现了对天命观的否定态度。他说：“有仙命者，要自当与之相值也。然求而不得者有矣，未有不求而得者也。”^⑤ 也就是说，即使“仙命”的禀赋者，还是要经过一番人为的努力，才能成其正果，何况凡人？

① 王明《抱朴子内篇校释》第326页。

② 同上，第240页。

③ 同上，第252页。

④ 同上，第155页。

⑤ 同上，第229页。

在《至理》中，葛洪甚至把“命有自然”看作是愚夫的见解。指出延年益命的路径在于养生：“今导引行气，还精补脑，饮食有度，兴居有节，将服药物，思神守一，柱天禁戒，带佩符印，伤生之徒，一切远之，如此则通。可以免此六害。”^①所谓“六害”，指诸欲所损、老病所害、毒恶所中、邪气所伤、风冷所犯，为能致人死亡之害。六害不除，死亡且不免，焉能修仙长生？故葛洪主张，人要修仙，先学养生，免此六害，身体无病，才能进一步修长生不老的仙道。

对人为的肯定，必然导致对天命的否定。他说：“大寿之事，果不在天地，仙与不仙，决非所值也。”“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”^②表现了唯物主义的倾向。同时，又宣称：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”^③这一中国养生史上振聋发聩的响亮口号，体现了何等宏大的气概和积极有为的态度！

二

葛洪指出：“夫陶冶造化，莫灵于人。故达其浅者，则能役用万物，得其深者，则能长生久视。知上药之延年，故服其药以求仙。知龟鹤之遐寿，故效其导引以增年。且夫松柏枝叶，与众木则别。龟鹤体貌，与众虫则殊。至于彭、老犹是人耳，非异类而寿独长者，由于得道，非自然也。众木不能法松柏，诸虫不能学龟鹤，是以短折。人有明哲，能修彭、老之道，则可与之同功矣。”^④

① 王明《抱朴子内篇校释》第112页。

② 同上，第137页。

③ 同上，第287页。

④ 同上，第46页。

尤其可贵的是，葛洪清楚地看到了巫医迷信给社会造成的危害。他多次批判那些妄言祸祟，专以问卜祭祷为业的巫祝，嘲笑了不精医术、不务药石的庸医，指出祈祷鬼神是毫无作用的。他说：“患乎凡夫不能守真，无杜遏之检括，爱嗜好之摇夺，驰骋流遁，有迷无反，情感物而外起，智接事而劳溢，诱于可欲，而天理灭矣；惑乎见闻，而纯一迁矣。心受制于奢玩，情浊乱于波荡，于是有倾越之灾，有不振之祸，而徒烹宰肥腩，沃醑醪醴，撞金伐革，讴歌踊跃，拜伏稽顙，守请虚坐，求乞福愿，冀其必得，至死不悟，不亦哀哉！若乃精灵困于烦扰，荣卫消于役用，煎熬形气，刻削天和，劳逸过度，而碎首以请命，变起膏肓，而祭祷以求痊；当风卧湿，而谢罪于灵祇；饮食失节，而委祸于鬼魅，蕞尔之体，自贻兹患，天地神明，曷能济焉？其烹牲罄群，何所补焉？夫福非足恭所请也，祸非重祀所禳也。若命可以重祷延，疾可以丰祀除，则富姓可以必长生，而贵人可以无疾病也。”并引历代帝王信巫崇鬼而遭灾难的史实，告诫人们：“楚之灵王，躬自为巫，靡爱斯牲，而不能却吴师之讨也。汉之广陵，敬奉李须，倾竭府库而不能救叛逆之诛也。孝武尤信鬼神，咸秩无文，而不能免五柞之殂。孙主贵待华响，封以王爵，而不能延命尽之期。非牺牲不博硕，非玉帛之丰酿，信之非不款，敬之非不重，有丘山之损，无毫厘之益。”^① 这种不信巫祝、不重祈祷的态度是正确的。

葛洪主张道士兼修医术，以免六害，强调“为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功”^②。因此，可见他将人的生命看得何等重要。这是一种崇高的医德思想，其后对道教养生学以至中国医学都产生了重大影响。陶弘景、孙思邈等著名道教医学家的实践活

① 王明《抱朴子内篇校释》第170页。

② 同上，第53页。

动，更加发扬光大了这种可贵的品德。

根据内修外养的养生思想，葛洪提出了养生的基本原则，在于不伤不损。他说：“养生以不伤为本，此要言也。”又说：“禁忌之急，在不伤不损而已。”^①对此，葛洪列举了十三项伤损之事，其中有：才所不逮，而困思之；力所不胜，而强举之；悲哀憔悴；喜乐过差；汲汲所欲；久谈言笑；寢息失时；挽弓引弩；沉醉呕吐；饱食即卧；跳走喘乏；欢呼哭泣；阴阳不交。他认为这类损伤之事积累多了会使人早死，“凡言伤者，亦不便觉也，谓久则寿损耳”^②。

接着，葛洪又列举了不伤不损的养生之道，包括：睡不及远；行不疾步；耳不极听；目不久视；坐不至久；卧不及疲；先寒而衣，先热而解；不欲极饥而食，食不过饱；不欲极渴而饮，饮不过多；不欲甚劳甚逸；不欲起晚；不欲汗流；不欲多睡；不欲奔车走马；不欲极目远望；不欲多啖生冷；不欲饮酒当风；不欲数数沐浴；不欲广志远愿；不欲规造异巧；冬不欲极温；夏不欲穷凉；不卧露星下；不眠中见肩；大寒大热，大风大雾，皆不欲冒之；五味入口，不欲偏多。

除了以上饮食起居的养生事项外，葛洪还特别强调精神的保养。他说：“人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遗害真之累，薄喜怒之邪，灭爱恶之端，则不请福而福来，不禳祸而祸去矣。”^③

汤用彤先生曾云：“张湛《养生集》叙曰：养生大要，一曰啬神，二曰爱气，三曰养形，四曰导引，五曰言语，六曰饮食，七曰房室，八曰反俗，九曰医药，十曰禁忌，过此已往，义可略焉。以上十项，

① 王明《抱朴子内篇校释》第125页。

② 同上，第245页。

③ 同上，第170页。

当即《养生要集》内容之大要，由此并可窥得当时道教养生学说之梗概。”^① 整个道教养生学的大致面貌，确如以上所论。葛洪以长生成仙为目的而研习仙方术，特别是他的金丹术、医药学、气功、房中术和养生理论，为道教和中国科技之间架起了一座桥梁，从而把养生学纳入古代科学宝库之中。

三

葛洪系统地总结了秦汉以来的各种炼养方术，认为应根据不同情况采取不同养生方法，不偏不执，要懂得气法、导引、房中、饵药、金丹，才能延年益寿，达到长生的境界。葛洪虽以金丹为大道之重，但实际上仍以气法的修炼作为延年长生的基本功。

气法修炼以精气神为三宝，主张炼精化气，炼气化神，炼神还虚。葛洪已紧紧抓住精、气、神这三大要素进行修炼。葛洪说：“学仙之法，欲得恬愉澹泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心。”^② 便是修炼精、气、神的入手法门。因为人不能恬愉澹泊，则识神用事，于是好恶心生，是非心生，名利心生，色欲心生，乃至神智昏乱，气息不定，精气流溢，后天之精、气、神动摇，伤及先天，人便会衰损速死。所以气功修炼之要，首先在于静定，人能恬静无欲，则识神退位，元神自生，于是心降而神凝，神凝则气聚，气聚则精生。

关于气法的效验，葛洪加以了全面的总结。他说：“善行气者，内以养身，外以却恶，然百姓日用而不知焉。吴越有禁咒之法，甚有明验，多气耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而已不染。又以

① 《汤用彤学术论文集》第404页，中华书局1983年版。

② 王明《抱朴子内篇校释》第17页。

群从行数十人，皆使无所畏，此是气可以禳天灾也。”“入山林多溪毒蝮蛇之地，凡人暂经过，无不中伤，而善禁者以气禁之，能辟方数十里上，伴侣皆使无受害者。又能禁虎豹及蛇蜂，皆悉令伏不能起。以气禁金疮，血即登止。又能续骨连筋。”^① 应该承认，葛洪的这些记载许多是真实可信的。

炼气的方法颇多，主要有内炼专气、内守九精、胎息胎食、禁咒气法。《至理》记载说：“涤除玄览，守雌抱一，专气致柔，镇以恬素，遣欢戚之邪情，外得失之荣辱，割厚生之腊毒，谧多言于枢机，反听而后所闻彻，内视而后见无朕，养灵根于冥钧，除诱慕于接物，削斥浅务，御以愉莫，为乎无为，以全天理尔。”^②

《至理》中亦有命功的修炼方法：“吮吸宝华，浴神太清，外除五曜，内守九精，坚玉钥于命门，结北极于黄庭，引三景于明堂，飞元始以炼形，采灵液于金梁，长驱白而留青，凝澄泉于丹田，引沈珠于五城……怀重规于绛宫，潜九光于洞冥……逍遥戊己，燕和饮平，拘魂制魄，骨填体轻。故能策风云以腾虚，并混舆而永生也。”^③ 这当是一套完整的内炼三宝的秘诀。

值得注意的是，《微旨》中有用隐语述说的一段口诀：“夫始青之下月与日，两半同升合成一。出彼玉池入金室，大如弹丸黄如橘，中有嘉味甘如蜜，子能得之谨勿失。既往不追身将灭，纯白之气至微密，升于幽关三曲折，中丹煌煌独无匹，立之命门形不卒，渊乎妙矣难致诘。此先师之口诀，知之者不畏万鬼五兵也。”^④ 这段口诀大意是说人在气功修炼时，以两目存日月并内视丹田，然后吞口中津液，

① 王明《抱朴子内篇校释》第114页。

② 同上，第111页。

③ 同上。

④ 同上，第128页。

引入心室之中。这时津液化为元精，元精与元气、元神相合，结成还丹，其形如弹丸，色如黄橘，口中甘甜如蜜。然后再对还丹培植温养，慎勿丧失，使其化为一股纯白之气沿任督脉运行，最后复归于命门和丹田之中。这是一种以存思和服炼口中津液相配合的内炼法，已与后世道教的内丹术接近。

那时道士已可用“以意领气”的行气法治病，“凡行气欲除百病，随所在作念之，头痛念头，足痛念足，和气往攻之，从时至时，便自消矣”^①。除行气为自己疗病之外，还能以气与人祛病，这在当时谓之“布气”。《晋书·艺术列传·幸灵传》载：“吕猗母皇氏，得痿痹病，十有余年，灵疗之，去皇氏数尺而坐，瞑目寂然。有顷，顾谓猗曰：‘扶夫人令起！’猗曰：‘老人得病累年，奈何可仓卒起邪？’灵曰：‘但试扶起。’于是两人夹扶以立，少选，灵又令去扶，即能自行，由此遂愈。”这是晋代道士幸灵用布气的方法给人治愈痿痹病的例子，描述得活灵活现。葛洪也说：“吴有道士石春，每行气为人治病。”^②这大概是古代将真气发放到体外给别人治病的记载。葛洪说：“虽云行气，而行气有数法焉。”“故行气或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止疮血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟饥渴，或可以延年命。其大要者，胎息而已。”^③

那么，什么叫胎息呢？这是指炼气达到相当深的程度，此际神入气中，气包神外，打成一片，鼻息微微，若有若无，而六脉齐通，遍身舒适，如胎儿在母腹中，只有内气潜行：“得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣。”^④即呼吸之息氤氲布满身中，一

① 《养性延命录》，《道藏》第18册第481页。

② 王明《抱朴子内篇校释》第269页。

③ 同上，第149页。

④ 同上，第150页。

开一阖，遍体七窍与之相应，而鼻口反不觉气之出入，直到呼吸全止，开阖俱停的大定境界。葛洪认为魏晋道教中流传的气法虽有多种，但以胎息为最要。道教认为婴儿初生时以脐和母体相连，故脐是人体的生身受命之处，所以炼功便把真气聚于人的脐下二寸，谓之气沉丹田。更进一步，又模仿胎儿以脐呼吸，如在胞胎之中，这是道教返元归根的思想。道士以为人能返回婴儿的先天呼吸，真气自然旺盛，便能与道合为一体，体真成仙了。胎息法在今天看来还是一种上乘气功，即现代气功中的“体呼吸”法。

葛洪详细地阐述了这种气功循序渐进的修炼方法：“初学行气，鼻中引气而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令己耳闻其气出入之声，常令人多出少，以鸿毛着鼻口之上，吐气而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数，久久可以至千。至千则老者更少，日还一日矣。”^① 并强调炼功应选择合适的时刻：“夫行气当以生气之时，勿以死气之时也。故曰仙人服六气，此之谓也。一日一夜有十二时，其从半夜以至日中六时为生气，从日中至夜半六时为死气。死气之时，行气无益也。”^② 这种以吐纳行气、数息闭气、锻炼呼吸机能为特点的静功法，于汉晋时期十分流行。如上党人王真，“年且百岁，视之面有光泽，似未五十者。自云：周流登五岳名山，悉能行胎息胎食之方，嗽舌下泉咽之，不绝房事”^③。葛洪的重祖葛玄、老师郑隐皆精此道，葛洪说：“予从祖仙公，每大醉及夏天盛热，辄入深渊之底，一日许乃出者，正以能闭胎息故耳。”又谓“郑君言但习闭气至千息，久久则能居水中一日许”^④。

① 王明《抱朴子内篇校释》第149页。

② 同上，第312页。

③ 《后汉书·方术列传》，中华书局点校本第2750页。

④ 王明《抱朴子内篇校释》第312页。

同时，葛洪还介绍了以胎息法行气时的注意事项，例如：行气当以生气之时，勿以死气之时；炼功前要节制饮食，“不欲多食，及食生菜肥鲜之物，令人气强难闭”。还要保持和谐的情绪和开阔的心胸，要安静少躁，“又禁恚怒，多恚怒则气乱，既不得溢，或令人发咳，故鲜有能为者也”^①。这些宝贵的经验之谈，至今仍被炼功者奉为应遵循的法则。

导引，即一种将导气和引体相结合的功法。先民以舞蹈舒展肢体，强身祛病，便是最初的导引。《黄帝内经素问·异法方宜论》讲古时中央一带地平而湿，“故其病多痿厥寒热”，其治宜导引按摩。葛洪说：“知龟鹤之遐寿，故效其导引以增年。”可知汉代道士模仿龟、鹤等长寿动物的动作，是把导引作为延年长生的神仙方术。《后汉书·华佗传》云：“古之仙者为导引之事，熊颈鸛顾，引挽腰体，动诸关节，以求难老。吾有一术，名五禽之戏：一曰虎，二曰鹿，三曰熊，四曰猿，五曰鸟。亦以除疾，兼利蹄足，以当导引。体有不快，起作一禽之戏，怡而汗出，因以着粉，身体轻便而欲食。”

华佗五禽戏是祖国气功中的宝贵遗产，引起葛洪的重视。他说：“有吴普者，从华佗受五禽之戏，以代导引，犹得百余岁。”^②这个功法当为中国导引动功之祖，实际上名震中外的少林拳术，亦源于华佗五禽戏。过去人称少林拳式，为达摩禅师所创，今考其拳式以五拳为最著，曰龙拳、虎拳、豹拳、鹤拳、蛇拳，盖气功家将内家之五禽戏，演变为外家的技击之术，不过略为变通而已^③。看来道教对中国武术的发展贡献颇大，而道教养生家（如武当派张三丰）则多为内家拳术的祖师，诸如民间流行的“易筋经”、“八段锦”、“十二段锦”乃

① 王明《抱朴子内篇校释》第150页。

② 同上，第113页。

③ 尊我斋主人《少林拳术秘诀》第112页，中国书店1984年影印本。

至太极拳，皆是由古代导引术演化而来的。

关于导引术的健身理论，华佗说得很清楚：“人体欲得劳动，但不当使极耳。动摇则谷气得消，血脉流通，病不得生，譬犹户枢，终不朽也。”^①“流水不腐，户枢不蠹”的养生之喻，早见于《吕氏春秋·尽数篇》。葛洪曰：“道以为流水不腐，户枢不蠹，以其劳动故也。若夫绝坑停水，则秽臭滋积；委木在野，则虫蝎大半。真人远取之于物，近取之于身，故上天行健而无穷，七曜运动而能久，小人习劳而湛若，君子优游而易伤，马不行而脚直，车不驾而自朽。导引之道，务于祥和，仰安徐，屈伸有节。导引秘经，千有余条，或以逆却未生之众病，或以攻治已结之笃疾，行之有效，非空言也。”^②显然，华佗和葛洪的这些观点和现代的体育思想十分相符。

道教养生家认为眼、耳、齿的功能退化是人体衰老的标志，因此葛洪特别注意用导引术配合医药防治眼、耳、齿的衰老。这里列举一二，以见其貌。

(1) 坚齿之道。葛洪说：“能养以华池，浸以醴液，清晨建齿三百过者，永不摇动。”^③《颜氏家训·养生篇》云：“吾尝患齿摇动欲落，饮食热冷，皆苦疼痛。见《抱朴子》牢齿之法，早朝叩齿三百下，为良行之，数日即平愈，今恒持之。此辈小术，无损于事，亦可修也。”此法被现代人运用，证明其效果极佳。看来每日早晨叩齿咽津的方法，对牙齿是有保健作用的。

(2) 聪耳之道。葛洪说：“能龙导虎引，熊经龟咽，燕飞蛇屈鸟伸，天地仰，令赤黄之景，不去洞房，猿据兔惊，千二百至，则聪不

① 《后汉书·华佗传》，中华书局1996年点校本第2739页。

② 《云笈七签》卷三六，《道藏》第22册第252页。

③ 王明《抱朴子内篇校释》第274页。

损也。”^①这种模仿龙、虎、熊、龟、燕、蛇、鸟、猿、兔的导引术，和华佗的五禽戏一脉相通。葛洪认为通过导引炼形，使精血充盈，肾气旺盛，自然听力变好。

(3) 明目之道。葛洪说：“能引三焦之升景，召大火于南离，洗之以明石，熨之以阳光，及烧丙丁洞视符，以酒和洗之，古人曾以夜书也。或以苦酒煮芫菁子令熟，曝干，末服方寸匕，日三，尽一斗，能夜视有所见矣。或以犬胆煎青羊、班鸠、石决明、充蔚百华散，或以鸡舌香、黄连、乳汁煎注之。诸有百疾之在目者皆愈，而更加精明倍常也。”^②这是以导引除三焦之热，并服以含维生素和有清热解毒明目之功的药剂，可以健眼和疗目疾。

此外，尚有远行法、龙跃、虎跃、鹿跃等称谓的导引法。这些当系有固定套路的动功，主要为修道求仙者所运用。至于一般的百姓，则可不拘形式，方便锻炼即可。导引是气功中的炼形之术，通过导引炼形使精气旺盛，心神舒畅，达到健身益寿的目的。《抱朴子别旨》云：“夫导引不在于立名象”，“或伸屈，或俯仰，或行卧，或倚立，或踟蹰，或徐步，或吟或息，皆导引也”。葛洪把导引术作为一种可以大力普及的养生良法加以推广，有力促进了道教养生学的发展。

辟谷与服食，自秦汉以来仙家道士中就有主张辟谷服饵一派，至魏晋仍存。《后汉书·方术传》记载：“孟节能含枣核，不食可至五年十年。又能结气不息，身不动摇，状若死人，可至百日半年。”据曹植说：“余尝试郗俭，绝谷百日，躬与之寝处，行步起居自若也。”^③可知在汉末曹操召致的方士集团中，就有行辟谷之术者。葛洪列举了许多魏晋时行辟谷术的方法，如冯生“断谷已三年，观其步陡登山，

① 王明《抱朴子内篇校释》第274页。

② 同上。

③ 《辩道论》，《全上古三代秦汉三国六朝文》第1151页，中华书局1987年版。

担一斛许重，终日不倦。又时时引弓，而略不言语，言语又不肯大声。”葛洪对辟谷术是深信不疑的，他说：“余数见断谷人三年二年者多，皆身轻色好，堪风寒暑湿，大都无肥者耳。”据他讲，辟谷“近有一百许法，或服守中石药数十丸，便辟四五十日不饥，炼松柏及术，亦可以守中，但不及大药，久不过十年以还。或辟一百二百日，或须日日服之，乃不饥者。”^①

据葛洪记载，辟谷的人大多体瘦身轻，并非绝对禁食，除了不食五谷，还可食些药、枣和饮水及酒等，并要兼行服气之术。不过，葛洪并非一味地推重辟谷术，他认为此术无法长生：“道书虽言欲得长生，肠中当清；欲得不死，肠中无滓；又云，食草者善走而愚，食肉者多力而悍，食谷者智而不寿，食气者神明不死。此乃行气者一家之偏说耳，不可便孤用也。”^②

和传统辟谷术一样，葛洪也主张服用一些药物，以充盈身体，从而收集了许多服食药方，《仙药》篇中就有上百种服食药材。其中论及的植物药如灵芝、茯苓、地黄、麦门冬、胡麻、楮实、枸杞、菊花等，经现代科学实验研究分析，也证实这些药物确实具有延缓衰老、增强体质的作用。服食这类药物，主要目的是为了延年益寿，故与治病药物的食法亦有区别。比如在服药的时间上，即有先后之别，葛洪说：“按《中黄子服食节度》云，服治病之药，以食前服；养性之药，以食后服之。吾以咨郑君，何以如此？郑君言：此易知耳，欲以药攻病，既宜及未食，内虚，令药力势易行，若以食后服之，则药但攻谷而力尽矣；若欲养性，而以食前服药，则力未行，而被谷驱之下去不得止，无益也。”^③这种有的放矢的主张是符合科学道理的，值得今

① 王明《抱朴子内篇校释》第266页。

② 同上，第267页。

③ 同上，第208页。

人吸收。

在葛洪看来，金丹大药、行气和房中术是长生成仙的三个主要方术，其中服金丹大药为长生之本，行气能加速服药的效果，而房中术则又能配合行气，三者缺一不可。因为如果“不知阴阳之本，屡为劳损，则行气难得力也”。然而，由于房中之术的特殊性，一直秘而不显，知者甚少。葛洪说：“房中之法十余家，或与补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿，其大要在于还精补脑之一事耳。此法乃真人口口相传，本不书也。……若不得口诀之术，万无一人为之而不以此自伤煞者也。”这就告诫人们，不得真传，切莫妄为，否则必有伤煞之祸。至于那些企望依靠房中之术而求长生者，则愚蠢之至也，他说：“一涂之道士，或欲专守交接之术，以规神仙，而不作金丹之大药，此愚之甚矣。”^①

葛洪说：“人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阂之病，故幽闲怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。惟有得其节宣之和，可以不损。”^②既反对了禁欲主义，又指出了男女和合的重要性。他说：“夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。”“长生之要，在乎还年之道。上士知之，可以延年除病；其次不以自伐者也。若年尚少壮而知还年，服阴丹以补脑，采玉液于长谷者，不服药物，亦不失三百岁也。”^③

葛洪虽然把房中术当作长生之要，但并不无限夸大它的作用。在葛洪看来，房中术的重要价值在于“宝精”，这就是《黄庭经》中“长生至慎房中急，弃损淫欲专守精”的思想。以房中术宝精来配合行气，这是气功修炼的基础功夫。葛洪的房中术是依靠口诀承传的，

① 王明《抱朴子内篇校释》第150页。

② 同上。

③ 同上，第245页。

非常隐秘和难以掌握，只有善于此术者才能达到益寿延年的效果，正如他自己所说：“玄素喻之水火，水火煞人，而又生人，在于能用与不能耳。”^①

当然，在众多的炼养方术中，葛洪最重视的是金丹（外丹）。他认为，延长人的寿命，主要依靠内修与外养两个方面。所谓“内修”，如上举的气法、导引、房中之类。所谓“外养”，即指服食、金丹之类，而又以金丹为最要紧者。他在《金丹》和《黄白》两篇中，具体地介绍了许多炼丹的方法，其详细程度是葛洪以前任何道书里没有的。他所记载的许多现已失传的炼丹著作和大量的炼丹药物，对研究汉晋时期炼丹术的发展提供了可靠的史料。以《金丹》篇为例，它涉及的药物有铜青、丹砂、水银、雄黄、矾石、戎盐、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉、赤盐、曾青、磁石、雌黄、石硫黄、太乙余粮、黄铜、珊瑚、云母、铅丹、丹阳铜、淳苦酒等 22 种，这比《参同契》里提到的药物要多得多。可以说，是他奠定后世外丹术的基础，从而为南北朝隋唐时期道教外丹术的盛行开辟了道路。

（原载高信一主编《葛洪与魏晋道教文化研讨会论文集》，宗教文化出版社 2012 年版）

① 王明《抱朴子内篇校释》第 129 页。

道教女子内丹学概论

内丹之学源远流长。从先秦仙道到汉唐以来的道教，其丹道一脉千古恒存，光耀日月。尤其值得一提的是，在道教丹功丰富多彩的炼养功法中，有一些是专门为妇女修炼养生而设的。道教认为，不同的对象如男、女、老、少、强、壮、病、弱，所适应的功法也不同，特别是在男、女之间，由于身体、生理、心理等方面存在着许多差别，故在具体的炼养方法、炼养步骤上，更应有所区别，只有这样，才能收到事半功倍的效果。无疑，道教气功理论中这种因人施教、辩证炼功的观点是符合科学道理的。基于这种考虑，道教创立了一整套系统的妇女锻炼养生法，丹经中谓之“女丹”。并涌现了一大批闻名于世的女丹家，产生了一些专论女子丹道的著作。这样，就形成了我国古代气功史上一个重要而独特的派别——女子内丹派。这里仅就女丹派的沿革、特性及其理法做一论述。

一 女子内丹术的由来与发展

在长期的封建社会中，妇女所受到的压迫与歧视是人人尽知的。要想修炼养生，她们所遇到的艰难往往比男子多得多。这不仅需要极

大的勇气和坚韧的毅力，同时更须得明师指点，传真口诀。历史上许多有志于炼养的妇女因无明师指点误入歧途，名裂身败，饮恨而逝。

对此，清贺龙骧总结说：“《易》曰：有天地即有男女。又曰：乾道成男，坤道成女。曰天地，曰乾坤，曰男女，皆所谓一阴一阳。阴阳无贵贱，男女自无轩轻也。乃男子成仙者多，女子成仙者少，何也？盖男子可以游方访道，女子难以出门求师；男丹经汗牛充栋，随地可购，女丹经零星散漫，无有专书；男能识字解义者十有七八，女能识字解义者百难一二。设使女丹有专书，女皆识字解义，并许其方便出游寻师访道，则女子之成仙者，未必不如男子之多也。”^①

这里首先肯定了男女在修炼方面的平等无二，皆可成仙，从而否定了封建专制下男尊女卑的观念；其次又指出了女性修持之所以难成罕见，主要是社会环境造成的，倘若女性能有受教育的机会，走向社会，她们一样能够修道成真。换言之，只要社会能给女性提供良好的教育和宽松的环境，在相同的条件下，女性在修炼方面能取得的成就比男性毫不逊色，在某些地方甚至超过男性。显然，这种尊重女性的修持观颇有见地，比起其他一些宗教而言更符合人性。正如陈撷宁先生所说：“吾国陋习，凡百事务，莫不重男轻女。对于宗教家及迷信家，则尤甚，而视女子为秽物。……唯吾仙道则不然。检诸丹经，且每言女子修炼，反较男子为速。此仙道男女平等之为贵耳。”^②

当然，除了以上所言原因之外，女性修炼面临的问题还很多，概括而言大概有几十种，如：（1）“有笼统乾坤，不知与男丹有别者。”（2）“有皈依佛门，念佛修性，而不知女丹诀窍以修命者。”（3）“有皈依玄门，以男子脐下一寸三分中之气穴，误指为女子玄关者。”（4）

① 《女丹合编·序》。

② 洪建林编《道家养生秘库》第237、278页，大连出版社1991年版。

“有归入善堂，只知吃斋敬神，念经拜佛，放生行善，邀福免祸，而不知女子修行，以斩赤龙为急务者。”（5）“有不悔过忏罪，消冤解孽，攘灾降魔，立功立德，穷理尽性，辄即下手修命者。”（6）“有人虽良善，而习染太深，自高自持，不求明师口诀，妄斩赤龙者。”（7）“有执著玄关，积气成疾，反以致死者。”（8）“有赤龙斩后，不知男丹火候、工夫、次序者。”（9）“有偶经魔考，如刀兵水火、瘟疫官非、口舌谣言，及护法师友或病或死，或哄或散，因退道心，半途而废者。”（10）“有得一知半解，即自夸大，以为道在是者。”（11）“有伦常人事应了未了，碍难清修者。”（12）“有游思杂念利欲熏心，天人交战，虽修未修者。”（13）“有羡慕仙佛，而不急早回头，推待来年者。”（14）“有贪得无厌，满腔嗔毒，痴情太甚，不绝房事，爱网交加，不舍儿女，妄求仙缘者。”（15）“有气字未化，忧成包块，尤想成仙者。”（16）“有身不庄严，心不清静，口吐是非，甘为妄人，而望天仙接引者。”（17）“有误入傍门，不知正道者。”（18）“有误信三姑六婆、降仙扛神，走阴观花观水之说，颠疯失性，或诱入淫室者。”（19）“有暗引良女作人炉鼎，已作黄婆，因而自败名节者。”（20）“有良女为御女家所惑，甘作炉鼎，以求成仙，继而败名节者。”（21）“有朝山入庙，乱投僧道，或善门男师，种下情根者。”（22）“有错听奸僧野道，南宫黄白之言，多置丹房器皿，鼎炉琴剑，炼服三元大丹，飞升帝阙，到头无成伤心破产者。”（24）“有乱采日精月华，吞云吐雾，呼吸空气，或服草木金石，或搬运肢体丹田，致成重疾，不可救药者。”（25）“有谓身属破体，隘漏难修，自甘暴弃者。”^① 凡此种流弊，“皆难证果”，给希望炼养以求健康长寿的妇女们带来了多少失望与痛苦。

① 《女丹合编·序》。

有鉴于此，道教界有道德见识者，反复告诫妇女们要提高分辨正邪的能力，注意男女丹道之异同，应根据自己的特点，选择适合自己的炼养法，其中许多丹师更以自己的行动为希望修行的妇女提供了范例。如魏晋时魏华存夫人，传《黄庭经》于世，其法以精思存想为要务，道家奉为圭臬，誉为“寿世延年之宝典”。尔后唐代著名女丹师崔少元、鲁妙典，皆依之修炼而成。宋宣和年间，又有曹仙姑精通内炼丹道，徽宗召至京师，敕封“文逸真人”，著《灵源大道歌》，流传至今。金代著名女丹家孙不二，所著《孙不二元君法语》、《孙不二元君传述丹道秘书》，专述女子内炼功法，遂开北宗清静一派。此外，历代女气功家见载文献还有一大批，如汉代的张微子、黄景华、王妙想、樊夫人，魏晋南北朝的鲍姑、钱真人、女几，隋唐的黄观福、花姑、成无为、骊山姥姆、杨正见、边洞元、谢自然、王奉仙、戚逍遥，宋元的何仙姑、张仙姑，王妙坚、妙明真人、王守素，明清的柳夫人、焦姑、孙氏女、彭知微女、孙寒华，这些活动于不同时代、不同地点的女丹家，为我国女子修炼功法的形成和发展做出了贡献。

在现存于世的几十种女子丹道著作中，重要的有：《灵源大道歌》，所论功夫皆能明白真指，发明丹道奥秘。《孙不二元君法语》，内收《坤道功夫次第》诗 14 首，即收心、养气、行功、斩龙、养丹、胎息、符火、接药、炼神、服食、辟谷、面壁、出神、冲举。又有《女功内丹》诗 7 首。《孙不二元君传述丹道秘书》，内分 3 篇，上篇《玉清胎元内养真经》述胎元内养之道，所谓“以外玄牝合内玄化，以外真神补内真气，聚集天之万宝，养我胎之元精，使神生于胎，气恋于神，心君潜御，气息调匀，万神敬礼，群魔束形”。中篇《玉清无上内景真经》，发挥《黄庭经》内炼秘旨。下篇《大道守一宝章》谓当行无为而无不为之道，“心空无为，久即明道，明道则神通”，“但守虚无，自然形神与道长久也”。

此外，清代四川井研人贺龙骧辑《女丹合编》1册，内收有明清女丹著作17种。重要的有：（1）《男女丹工异同辨》，主要论述男女在修持上的区别。（2）《女丹十则》，功夫具体详明，是不可多得的女丹佳作。（3）《女金丹》，内有涵养法、太阴修炼法，其中述斩龙法颇为详尽。（4）《樵阳经女工修炼》，内附女子坐功图一幅，形象逼真精美，可供炼功者效法。（5）《女功炼己还丹图说》，内述太阴炼形、意守中极、采药炼丹法，并就女子月经前后能否炼功、怎样炼功，提出了一些独到的见解。（6）《女丹诗集后编》，内收诗四首，并加注解，以利学人。（7）《女丹要言》，内收女子日常按摩保健法，并有口服药丸方。除了以上所说，《坤宁经》、《女功正法》、《西王母女修正途十则》、《泥丸李祖师女宗双修宝筏》等女丹著作，均为研究女子炼养之道的重要文献。这些女丹著作，各有侧重特点，倘若综合分析，可见女丹修炼的概貌。

然而，出于历史上种种原因，从来丹诀都重在口传，罕载于书，而女丹诀尤甚。故今欲穷原竟委，成为有系统之研究，并非易事也。陈樱宁先生据所知的女丹道书，综其源流，以女丹法诀之异同，曾将女子丹法分为六派，以便学者之参求：

（一）中条山老姆派。中条山在山西永济县，山势奇绝，乃张果老、罗通微、张惠明、吕洞宾、侯道华等高道修真隐居之处，仙迹丹台颇多。相传有老姆在此传授丹道剑术，要修丹道，先炼剑术。以剑术内炼成道，分“法剑”与“道剑”两般作用。亦称剑术派。《吕祖全书》记其源流。

（二）丹阳谌姆派。此派重在天元神丹之烧炼与服食，兼以符咒修炼。亦称外金丹派。相传谌姆传许逊、吴猛以天元神丹、忠孝之道，许逊《石函记》、吴猛《铜符铁券》二书即谌姆所遗传。主旨述外丹之上乘，世间畏难多不敢尝试。自张三丰、沈万三后，殊乏

知音。

(三) 南岳魏夫人派。亦称存思派。该派为东晋女真魏华存所创，重在“精思”、“存想”，奉《黄庭经》为正宗。存思身神，积气成真，男女皆可修炼。其功法见陈撄宁《黄庭经讲义》。

(四) 谢自然仙姑派。仙姑谢自然，十余岁童女即修道，故亦名童女派。童女尚未行经，身中元气充盈，可免去筑基功夫，以辟谷休粮、服气、安神、静坐入手，以清净无为法得道，传《太清中黄真经》功法。

(五) 曹文逸真人派。此派以《灵源大道歌》为祖经，以清心寡欲、神不外驰、专气致柔、元和内运为要诀。为女子清修功夫，功法纯正，至简至易。陈撄宁《灵源大道歌白话解》述之甚详。

(六) 孙不二元君派，亦名清静派。此派为清静散人孙不二所创，传太阴炼形之法，从斩赤龙入手，先变化形质，后按男子清净丹法修炼，为女丹正宗功夫。此派有《孙不二元君法语》、《坤道功夫次第诗》等传世，陈撄宁《孙不二女丹诗注》记其功法。

以上六派，“将自魏晋以来一千七百年间，女功修炼法门，概括已尽”。“此外如调合巽艮，夏姬有养阴之方，肌肉充盈，飞燕有内视之术。以及房中秘诀、素女遗经，此皆言不雅驯，事多隐曲，未便公开讨论矣”^①。今天来看，这种分派未必准确，但确为我们了解、探讨女丹之学提供了诸多线索。

二 女丹术的特征及其秘要

据《清灵真人裴君传》载，早在西汉时扶风夏阳人裴元仁已经明

^① 洪建林编《道家养生秘库》第237、278页，大连出版社1991年版。

确地指出了男女修炼方法的异同。他说：“以生气之时，夜半之后，勿以大醉大饱、身体不精，皆生疾病也。当精思远念，于是男女可行长生之道。其法要秘，非贤勿传。使男女并取生气，含养精血。此非外法，专采阴益阳也。”这里所谓的“采阴”，即指妇女炼养法，后世谓之“太阴炼养法”；“益阳”，则指男子炼养法，后世谓之“太阳炼气法”。“若行之如法，则气液云行，精醴凝和，不期老少之皆返童矣。凡入靖，先须忘形忘物，然后叩齿七通，而咒曰：‘白元金精，五华敷生；中央黄老君，和魂摄精；皇上太精，凝液骨灵；无上太真，六气内缠；上精元老，还神补脑；使我台会，炼胎守宝。’”

在这段功夫中，男女所炼皆同。接着而炼，则因人而异：“祝毕，男子守肾固精，炼气，从夹脊溯上泥丸，号曰還元。女子守心养神，炼火不动，以两乳气下肾，夹脊上行，亦到泥丸，号曰化真。养之丹扃，百日通灵。若久久行之，自然成真，长生住世不死之道也。”^①这就告诉我们，男子炼养的重点在“守肾固精炼气”，女子则在“守心养神炼火”，其具体的意守位置，男在下丹田肾脏，女在中丹田膻中，这种差异是至关重要的。

到了宋代，翁葆光在《悟真篇注》中阐述说：“女子修行，则以乳房为生气所，其法尤简。是以男子修炼曰炼气，女子修仙曰炼形。坎女修炼，先积气于乳房，然后安灶立鼎，行太阴炼形之法，其道易成者良有旨。”翁葆光还举例说，宋宣和年间，吕洞宾度吴兴张珍，曰，“别无巧妙，与你方见一个，子后午前定息坐，夹脊双关昆仑过，恁时得气，力思量我。珍大喜，士乃以太阴炼形丹法与之。珍自是神气裕然，若大开悟。不知密有所传尤多。珍亦不以告人。临别留步蟾宫云：坎离坤兑分子午，须认取自家宗祖。地雷震动山头雨，要洗濯

^① 《云笈七签》卷一〇五，《道藏》第22册第711页。

黄芽出土。捉得金精牢闭，固辨甲庚，要生龙虎，待他问汝甚传人，但说先生姓吕。珍方悟是吕先生。即佯狂丐于市，投荒地，密修真诀，愈三年尸解而去。修行事不问男女，若勇猛心坚，成道必矣。”^①

至清代，众多丹经都非常重视探讨男女丹道之异同，并总结出三大要点：

（一）男女炼丹的基础不同。丹经认为，由于两性之间生理、心理上先天即存在的差异，故其修炼的基础是有别的。对此，颜泽寰《男女丹工异同辨》指出：“男子阳从下泄，女子阳从上升；男子体刚，女子体柔；男子用丹田阳精，常常保守不致外泄，积之既久，用火煅炼，使精化为气，气化为神，神化为虚，由渐而进工完，了道飞升。若女子则不同。女子乃是阴浊之体，血液之躯，用乳房灵脂变化气质，久久运炼，自然赤反为白，血化为气。血即化气，仍用火符煅炼，亦能气反纯阳，了道归真。”也就是说，男子体质外阳内阴，女子体质外阴内阳，男子以精为基，女子以血为本，故男子先炼本元后炼形质，女子先炼形质后炼本元。

《三命篇》亦说：“女子以血为肾，乃空窍焉。过四十九岁腰干血涸，无生机矣。养而久之，又生血元，似处子焉，此又无中生有之妙也。见其有之，一斩即化而命生矣。此时则用性命功夫，与男子同也。”懒道人曰：“女子内阳外阴，先须斩赤龙以全其体，则坎化为乾矣。然后用男子之工，修之一年，即得以全，丹在其中故也。”白莲真人诗曰：“男女金丹地不同，阴阳一理实相通。清心寡欲为根本，筑基先要斩赤龙。”凡此种种言论，皆强调了女丹修炼的特殊性，指明女丹修炼以血元为基础。

（二）男女炼丹的要处亦殊。凡内丹修炼，必以丹田要穴为采药

^① 《紫阳真人悟真篇注疏》卷一，《道藏》第2册第919页。

炼丹的鼎炉。但男女有别，丹穴不同，必须明辨。《女工正法》曰：“男以下田、中田、上田为鼎，女以子宫、脐内、乳溪为鼎。子宫离下丹田一寸三分，离脐二寸八分，又在上关乳下。上乳溪，中脐内，下即子宫，部位由外向内，运用由内而外。男无子宫，以下丹田为大鼎，此所以名同实异。吕师《金华集》：二目回光，由二目齐平之间，一意专注，至下丹田。女子断龙功法行后，安静数刻，意由二目中间回光注至乳溪三十六次，注脐内，注下丹田即子宫，各三十六次，意引华池水到上鼎，引心、肺二液到上鼎，意将海中真金送到上鼎，而后意似着力送下，至中鼎，再送至大鼎，盘旋十八次，内热火升，鼎安胎凝矣。”《三命篇》曰：“男子之命在丹田，丹田者生丹之真土也。女命在乳房，乳房者母气之本精也。”懒道人曰：“女命何以有三？谓上中下也。上者阳穴，中者黄房，下者丹田。少则从上，衰则从中，成方从下耳。”

《女金丹》进一步解释说：“女命有三，紫、白、黄是也。光之黄者，丹田生丹之处也。白者，胎元结胎之地也。紫者，血光，生血之海也。其在上者为阳穴，在中者为黄房，在下者为丹田。其少也天癸满一斤之数，丹田真元之气足，上升血原生血。阳极变阴，化浊经而流形于外，故少则从土。及其衰也，天癸耗尽，气不能上升以生血，而腰干血涸，则经无矣，故衰则从中。若欲修成乾体，须从下田运上阳穴，神火熏蒸，使经变黄，黄变白，白化无，形自隐矣。故曰成则从下。与男子不同，不识此关头，则丹不成。”皆一致明确指出，女子修炼的三个要处是子宫、脐内、乳溪。

所谓“乳溪”，亦名“阳穴”、“气穴”、“臆中”，即两乳中央之穴位，这里就是女丹修炼的最要处。《男女丹工异同辨》曰：“气穴即血元也，即乳房也，在中一寸三分，非两乳也。男命在丹田，故以下田为气穴；女命在乳房，故以乳房为气穴。阴极变阳，从气穴化阴血而

流形于外，故斩赤龙须从阴生之处用工，久久行持，形自隐矣。若以男子脐下一寸三分中之气穴指之，则误也。”也就是说，男子之气穴为下丹田，女子之气穴为膻中，此点不得不辨。《女金丹》诗曰：“气穴无他即乳房，休将脐下妄猜量。人如不识阴生处，安使毒龙自伏藏。”

（三）男女炼丹的下手功夫有别。依丹经所言，男子下手以炼气为要，名曰太阳炼气。女子下手以炼形为要，名曰太阴炼形。悟元子《修真辩难参证》说：“炼气者，伏其气也；伏气务期其气回，气回则虚极静笃，归根复命，而白虎降。炼形者，隐其形也；隐形务期其灭形，形灭则四大全空，剥烂肢体，而赤脉斩。男子白虎降，则变为童体，而后天之精自不泄漏，可以结丹，可以延年。女子赤脉斩，则变为男体，而阴浊之血，自不下行，可以出死，可以入生。”《男女丹工异同辩》曰：“女子初工，先炼形质，后炼本元。”“吕祖曰：太阴炼形与男子修炼之法，大同小异，初工下手是谓斩赤龙，其后十月工夫阳神出现，粉碎虚空，一路修真，与男子同，无彼此之别也。”这就明白指出，男女丹功之区别主要在下手阶段，女子以炼形为开端，首先需要达到“斩赤龙”的效果，其后即与男丹的修炼基本无殊。

这里需要略加解释的专用术语是“白虎”与“赤龙”。“白虎”，这是指男性的精液；“赤龙”，指妇女之月经。丹道理论认为，女以血为本，经耗其血，故当炼功以绝其月经，这就叫“斩赤龙”。《女功炼己还丹图说》说：“赤脉为本身后天之阴气所化，阴气动而浊血流。欲化其血，先煅其气，气化而血返于上，入于乳房，以赤变白，周流一身，自无欲火炎躁之患。欲火消而真火出，从此稳稳当当，平平顺顺，保命全角，自不难耳。”《女工正法》亦曰：“若问女子玉液还丹，便是赤龙化为白凤，充满下田，恍如胎孕，功满气化，神光圆足，透出顶门，炼就阳神，玉液还丹。”此为女子丹道清净上乘功夫。

陈撷宁先生亦指出：“夫女真修炼，先要却病，调准月信，然后炼己。斩断赤龙，与男子伏白虎其理一也。故男子乃太阳纯圆之体，而阳精日日能长能泄，借此长泄能补成乾健之体。且伏虎之功，志刚之丈夫方可为也。女子乃太阴纯圆之体，其癸水一月一潮，故与男子初下手行功不同。若斩赤龙之后，与男子行功一理，自小周天起手，至出神还虚皆是一也。”^①

就妇女炼养而言，多以太阴炼形法为上。济一子撰《樵阳经女工修炼》说，初下手时，当闭目存神，无思无虑，使心静息调，而后凝神入气穴。将两手交叉，捧乳房轻柔按摩 20 遍，将气自下丹田微微吸起 36 口，仍双手捧乳，返照调息。久久自然真息往来，一开一合，“神气充足，真阳自旺，其经水自绝，乳如男子，是谓斩赤龙。如此久久行持，后不必捧乳吸气，只凝神于气穴，回光返照，是谓玄牝之门也。真息悠悠，虚极静笃，阳气熏蒸，河车运转，万朵紫云笼玉宇，千条血脉贯泥丸。自觉一点灵光，不内不外，自下田上升绛宫泥丸，下重楼，归于金胎神室，回光凝神，真息住于中宫鼎内，是神入室矣。是谓玄牝，是谓胎仙，即一点落黄庭也”。

那么，什么叫“回光返照”？这里所说的光是指目光，炼功时双目微闭，敛光向内，即名回光；集中精力，以神守中，谓之返照。《太上纯阳真君了三得一经》曰：“回光返照中，神归气穴里。”《太乙金华宗旨》曰：“故回光即所以炼魂，即所以保神，即所以制魄，即所以断识。古人出世法，炼尽阴滓以返纯乾，不过消魄全魂耳，回光者消阴制魄之诀也。”《还乡集》亦曰：“放心腔子里，凝神气穴中，回两目之光，即谓之返照。”可见回光返照是一种切实致用的内炼功夫。当初行太阴炼形功时，由于体内真阴未动，脉络未通，往往多倦

① 洪建林编《道家养生秘库》第 237、278 页。

思睡，此际即用回光返照之法，即以眼观鼻，舌顶上腭，引气通过喉管，归中极（中极在心之下、血海之上，当中虚悬一穴），入血海，以肾中之阴滋补心阳，心中之阳温养肾阴，“以水会火，片刻，倦睡即醒。此即调药炼心之法。如妄念一动，仍守中极。少年女子炼至百日，不为外物所扰，血海自潮，真阴自动。动者，非身心动，是气血发潮，似有不可忍之景象。其乐也融融，难以言语形容，是由无念而自动，此时切不可动念，动念则散。惟宜把定元神，用法采取。此即小药发生，须行采取之法两三度。”

倘若因年老、体衰、气弱，炼功二三月之久，真阴毫无动静，则当运用揉摩之功。先将右乳揉转 12 次，后揉转左乳 12 次，再摩脐腹 36 次，口中咽津液三次。“仍照前回光返照、虚极静笃以守之，如此每日子、午二时行持不怠，不上一月，自有动机，则可采炼。至真阴尽化为阳气，乳头缩而赤龙斩，变成男体，则真阴炼形之功毕矣。诗曰：面如桃花肤似雪，到此赤龙永断绝。清静法身本无尘，功满飞升朝玉阙。”^①

依丹经所言，女丹修炼中还要注意针对性，如童女元气充沛，浑沦无问，精神专一，嗜欲未开，若其生有慧根，愿从事修道，其成就甚易，较之年长者快捷数倍。故可免去筑基功夫，直接从安神静坐入手，如谢自然之辈。中老年女性精气已衰，血元枯绝，月经自绝，如要炼功延寿，先须行补血补气之功，以使月经重至，养其生机而返少女之机体。然后按照女丹修炼成规，渐渐依次修持，至斩赤龙而还童体。至此阶段，便可继而深造，其功法则与男子相同。所以女丹经中，每言女子先斩赤龙，后炼丹药，还丹、火候节次，宜参看“男丹经，如伍守阳《天仙正理》、《仙佛合宗》，柳华阳《金仙证论》、《慧

/ ① 《女功炼己还丹图说》。

命经》等书，尤为切要，女子果能明其理；用其法，行其功，层次不乱，度数不差，又何致瞎炼盲修、自罗奇疾”^①。

三 女子丹法的功诀与节次

在诸多女丹经中，大多主要是讲理讲法而罕谈功诀，且隐喻假借较繁，让初学者难以着手。但亦有几部丹经语言简洁易懂，功诀明白可行，条理清晰可依，如《壶天性果女丹十则》。该书题名“华藏山清烈古佛撰”，似为清代著作。全卷分十则，系统地阐述了妇女修炼的十个阶段。这里依次述之。

第一则养真化气：为女丹下手功夫。女子初工，先炼形质，后炼本元。不似男子之工，先炼本元，后炼形质。“其体各殊，其工自异。若不分门立教，何以造化阴阳。”所谓“形质”，指形体与月经、精液；“本元”，指先天之气。男子炼功，首从采先天气下手，然后再将精窍闭住，使无泄漏，此谓“先炼本元，后炼形质”。女子炼功，首要炼形，待“斩赤龙”，断月经，两乳紧缩如处女一样，然后再采先气以结内丹，此谓“先炼形质，后炼本元”。因此，女子修炼的第一步当养真化气。

养真化气功夫，当静坐行持。“从丹田血海之中运动气机，照着心内神室之地，觉有清气一缕，自血海而出，定久之际，其气必动。”“血海”，《黄帝内经》说，脑为髓海，胞为血海，膻中为气海。胞居直肠之上，膀胱之后，在女子名为子宫，为通调月经和孕养胎儿之处。“心神内室”，指“膻中”而言，即两乳个间心窝一窍，炼功之际，意守膻中，以真意引动身中元气，觉子宫中有清气上行，心静息

^① 《女丹合编·序》。

调，神气凝合，照此情景，尽量做若干时刻，既不散乱又不昏迷，是名为“定久”。

定久之际，其气必动。“随其气机鼓舞，自然向上飞腾，冲上泥丸，复转下降。斯时微以意引之，随着气机从泥丸降下重楼。此时切不可用意，恐伤形体。即随气机，自重楼降至两乳间，内有空穴。凝聚良久，若有动机。照前行持行之，不过四五十日之间，其气已透，血化为气，赤反为白，斯时丹元已露，道心已诚，若能坚持静守，再求上进，苟能朝夕不懈，时刻用工，何患大丹不结，女仙不成者哉！此乃女子第一步工课。”

这里以膻中为凝聚之处，因此处有横膈膜，前接鸠尾，后连背脊，左右连肋骨，上有心有肺，心藏神，肺藏气，心跳一停，人立刻死；肺的呼吸一断，人亦立刻死。故丹家认为，膻中部位在人身至关重要，女丹修炼更以此穴立基。

第二则九转炼形：是在养真化气的基础上进行的。所谓“炼形”，是指调和摄养之义。“当其坐时，用神机运动，候口中液满，微漱数遍，俟其清澄，然后用鼻引清气，随同玉液，咽然咽下重楼，入于心舍，下降黄房，至关元血海而止。略凝一凝，从血海运至尾间，升上夹脊，透顶门，径入泥丸，仍从泥丸复行，下降至两乳间而止。停聚良久，使津化为气，是为一转。如是者三转即毕，方用两手运两乳，回转三十六转毕，以两手捧至中间，轻轻运至血海而止，仍又依前运炼一番。”

此段工夫，丹经中叫作“玉液河车”。炼时即非听其自然升降，亦不是以力强迫使之运行，但以意引神行而已。人之神意最为通灵，无处不到，故能宛转如是。须当炼功之时，自觉周身通畅，腹中暖气如火，腾腾而上，口中液清如水，源源不断，即为“津化为气”的证候。开始做工，不能到此地步，但勿躁勿急，慢慢地就会有此效验。

如此运炼，“三转三番，共得九转炼形。倘女子沉潜庄重，根器深厚者，行之不过百日，而形已炼成，长生有路矣”。若为童贞少女，根基牢固，可以不炼此则功夫。

第三则运用火符：这是“转气致柔”的功夫。女子炼功，经养真化气、九转炼形之后，便当运火炼药。“依前段口诀，用心行持。若行到丹田血海之中，气机温暖，自有清气一缕上冲心舍，直至两乳，此时切不可动念。仍前依旧行工运转，他自然复行下降，仍旧归于血海。斯时气机已动，真气已生，赤血之阴变为白气之阳，若不用火行持，其气仍然化为赤血，白者复变为红，枉费工夫。到此时当用真火以炼之，又用真符以应之。符到火足，其气必凝。”此气乃纯阳真气，沿任督运转，下降血海之际，必有真实景象：“血海之中，必如鱼吸水一般。斯时四肢若醉，身体难容，如夫妇交媾相似，莫能禁止。到此地位，必须拿定主宰，切忌意不可放纵一念，凝守中宫，停聚良久，他自然向上冲关，升入泥丸，化为玉液。以意引下重楼，还至两乳间而止。用凝气之法，以混合之，使其聚而不散。久久行之，自能达本還元，以通胎息。若胎息一通，则仙道可计日而至。”

第四则默运胎息：女修炼者如能按照以上口诀方法，尽心修持，自然真气日生。“真气既生，血化为液。其液自两乳中间，流通百脉，润泽周身。此液是血化成，常用身中玉乳以养之，始能镇静中田，以为超生之本。玉乳者，是身中呼吸之气也，呼吸由中而生，亦由中而定。倘得玉液归根，故以此气以凝之，其液方无走失，可倚此而结成还丹。”

所谓“玉液归根”，即指运炼血海中化生之气，归到膻中一段功夫。“中田”、“中”，就是膻中。“气以凝之”，就是凝神入气穴，“只中宫内运呼吸，随着口鼻之呼吸而行，出入自由，无碍无滞。久久行之，自然息息归根，呼吸之气觉得不由于口鼻。”这就叫作运先天

之气，成胎息之功。此段工夫极细极微，必待前功纯熟，方可行此。故书中告诫说：“若不纯熟，必得奇病，为害不小。女子修此，当自谨省。”

第五则广立功行：丹家内修，除炼功修命之外，尚需行善积德，完满人伦之道。故要广立功行，谓之修性。“若女子果能潜修至道，已经产得先天，复行炼得玉液，又兼保得住胎息，初工至此，已过半矣。虽然工夫业已小成，必假外行以培养之，方内无所亏，外有所补，内外兼成，仙道可期。”就具体行为而言，在家应孝顺父母，善待姑媳，关心晚辈，和睦家族；对外应忠厚善良，怜恤贫孤，尊敬师长，谦恭长幼，关爱四邻。即做一个道德质量高尚的人。“一切举动行为，在在皆归理法之中。久久行之，自然气质冲和，行动赅理，不求功而功修，不思行而行立，平心处事，常在道中，行到那极则的地位，虽非天上之仙卿，却是人间之雅妇。”

第六则志坚行持：主要讲述道德修养，日常规戒，有六戒之说：一要孝养翁姑，“谦恭尽道，敬老尊贤”。二要端方正直，“凡行动举止，以及服饰衣物，宜从朴实庄重，毋致奢华”。三要谨慎言语，“凡应接上下，宜小心说话，以及他人是非，彼此议论，并师授妙谛，皆宜忍口，恐生嫌言致祸”。四要小心行持，“凡坐炼工夫，宜居净外，倘在秽侧路傍，以及浸湿喧闹之地，大宜避忌”。五要尊师重道，“凡遇高明请教，必当谦受，毋致谤语崇兴，矢口相对，自高自恃，不能受益”。六要立志存心，“凡进道修行，必誓以终身，或期以数世，毋失坚心苦志，有误前程”。“以上六戒，诚为女子修行要道，着实功夫”。

第七则调养元神：即依照戒规，严遵法度，磨炼心性，如同磨炼一块顽石，“必须炼而复炼，磨而复磨，直至养道心花开发，本体光明。到此时性已养纯，神已入定，内外贞白，表里玲珑，此诚所谓万

倾冰壶光射目，一轮明月映深潭，纤尘不染，体相皆空。行到此时，若冶炼之时，自有一番清灵善化之机，照映在腔子里。定久之际，浑然若死人一般，不动亦不言，不食亦不饥。”此乃自然的现象，不是勉强的作为。

需要特别注意的是，此刻须请人扶养护持。待入定之后，“只见他气息不存，颜色不改，任其自聚自散，或一二日，或五七日，或十余日，皆不可动，须当用人日夜护持，待等他鼻息微微，神光半露，方可低声呼之”。切记不可因其入定，便妄惊叫喊。“若妄惊动，恐伤神体，必走入魔宫，为害不浅也。女修至此，当留心着意，毋致差失。”待其出定下座之后，“凡饮食衣服随心所适，以后必须着着防危，庶免丹元有失。此后工夫，直至养到出神之后，方无危险。学者记之慎之，勿忽”。

女人修炼功夫至此，实际上已达最高境界。至于第八则移神出壳，第九则待度飞升，第十则了道成真，所述内容多理想成分，无切实功夫。究其实际，可以认为其中包含了一些女丹修成之后出现的一些特异功能，神奇现象。

此外，月经前后能否炼功、怎样炼功，这是女子丹法中一个重要问题。就此，《女功炼己还丹图说》专门有所论述。书中说：“女丹经多言女子行功，每逢月信一到，便要停功，此说谬矣，皆由未分清晰，误也。凡女功所重者，气机也，但其中有壬癸之分。如壬水初来，癸未来，此即信到也。信到彼自知之，或头昏，或腰疼。信至而潮犹未至，此时正宜回光返照，默守乳房血海，用采取之法，以补脑筑基。则所采者壬水，非癸水也。如癸水一到，自应停功，必至三十时辰两日半癸尽之时，仍用采取之法，采至何日而止，其中大有天机口诀，须求真师口传心授，不可妄猜。如果得其传授，少年百日，便可基成。”这就明白地指出，当月经要来未来之际，是可以炼功的。

月经（癸水）一到，理应停功，待干净之时，即可继续炼功。但其中功诀必待真师传授，不可胡猜妄行。

书中还介绍具体的功法：或盘膝大坐，或观音半坐，待身中神气发生，“回光返照乳房穴及血海，鼻息调匀，将所动之神气，用真意从血海，升入曹溪一路，直达囟门，由上降下到乳房，而仍归于中极。但此法不可妄用。信来潮未来之时可用，在两日半后潮尽可用。若潮信未净，妄行采取，必至杀身。谨记”。这些经验之谈是十分宝贵的，值得引起我们的重视，并加以探讨研究。

妇女炼功养生，还可以服用一些丸药，以滋补身体，促其功成。如《女丹要言》（清傅金铨录）中有女丹丸方：首乌二两，核桃三两，麦冬一两，熟地一两半，故纸六分，砂仁三分，杜仲八分，天冬一两，生姜三分。以上八味，共研成细末，以猪油半斤（吃荤者用猪油，吃素者用人乳，或牛乳、羊乳均可），和为丸。每日服食几丸。服食时以早上为好，用水一碗；向东吸生气三口，咽下，默念咒语：“日出之光，本乎真阳，我取东方之正气，炼成玉液之琼浆，太乙金精，贯顶离宫，炼就纯刚，明二气，化北方，厚体在中央。”然后“合掌伸七次，以指书‘高上神霄长生无量保命天尊’于用水碗内，吞服丸药；后向西方吸气一口，吞下”。据经中所言，依此配药服丸，数月之后则精神强健，黑发延年。

（原载台湾《道韵》第十一辑，2002年8月）

论张果的内炼思想

张果是唐初著名的炼养家，他倡内炼之学于世，并以其惊人的功夫，惊世骇俗，而被民间奉为唐宋八仙之一，享有很高的威望。关于他的生平，《旧唐书·张果传》说“不知何许人也”。《新唐书·方伎传》谓他“晦乡里世系，以自神”，可见他籍贯不清。至于出生年龄，《新唐书》谓他“其貌实六七十”，这是比较切实之言，此时为玄宗开元二十一年（733）。他的生平大致可知。《新唐书·方伎传》载，他“隐中条山，往来汾、晋间”；武则天曾遣使召之，“后人复见居恒州山中”；开元二十一年，玄宗召之，“乃至东都，舍集贤院，肩舆入宫。帝亲问治道神仙事，语秘不传”。后恳请还山，诏可。“擢银青光禄大夫，号通元先生，赐帛三百匹，给扶持二人，至恒出蒲吾县。未几卒，或言尸解。帝为立栖霞观。”从武则天至玄宗年间，约六十余年，张果在此期间出入山野宫廷，主要活动于中条山、恒山，并沿汾河，往来于太原、洛阳之间。故《旧唐书》称他为“恒州张果先生”。

张果所处时代，正值外丹术极盛、内丹术始显之际。作为一个炼养家，他不同于葛洪、陶弘景那样务实的养生家，而是类似汉武帝时的李少君、栾大一类，颇擅方术，兼通幻魔之术。《新唐书·方伎传》说：“武后时遣使召之，即死。后人复见居恒州山中。开元二十一年，

刺史韦济以闻，玄宗令通事舍人裴晤往迎，见其气绝，仆久乃苏。”“即死”、“气绝”，“乃苏”，这表明张果的气功非常精深，已达能够随心所欲地控制自己的呼吸与脉搏运动，看似已死，随即回生。沈汾《续仙传》说，张果“善于胎息，累日不食，时进美酒及三黄丸”^①。可见张果的内功是相当高超的。

张果的著作颇丰，现存世的约有六七种。其中《黄帝阴符经注》一卷，《旧唐书·张果传》谓其“尝著《阴符经玄解》，尽其玄理”，似当同书异名。他曾为元阳子《还丹金液歌》作注，此书今存。《云笈七签》卷七二所收《大还丹契秘图》、《真元妙道修丹历验抄》，亦为张果著作。其中前一书未提撰人，后一书提“草衣洞真子拟述”^②。卷五九中有《张果先生服气法》。此外，《内丹秘诀》中有张果述《金虎白龙诗》，高盖山人《渔庄邂逅录》中有《草衣子火候诀》，曾慥《道枢》卷三三《参同契中篇》，亦为草衣子撰。这些文献，是研究张果炼养思想的基本材料。这里，就他的内炼思想及其方法而做一论述。

一 以朔、望为据的火候论

张果内外兼修，有外丹经传世。但对服食外丹的危害，他非常清楚。他说：“铅有大毒，善能杀人，搜人血脉。浅学之流未审其义，将世上铅汞修炼。且如世上铅汞，只有变化五金之功，岂能延于生命

① 《云笈七签》卷一一三，《道藏》第22册第783页。

② 据陈国符考证：“《昭德先生郡斋读书后志》卷二道书类：《大还丹契秘图》一卷，右草衣洞真子玄撰。玄撰盖扶鸾降笔。《通志略》道家外丹：草衣子《还丹契秘图》一卷，通玄子撰。是草衣洞真子即草衣子，通玄子即唐开元中张果。此盖张果所撰，依托草衣洞真子耳。”详陈国符《道藏源流考》下册第287页，中华书局1982年版。

之理。”并引亲身所见，告诫世人。“昔有二人，契为兄弟，各将水银一斤，入阳城山中烧，烧三年水银伏火，如红玻璃色，光彩可爱，呼为大丹，各服二两，行履之间，须人扶持，不逾百日而死，又何以益于身命。”^①

因此，他反对服食外丹，偏重内丹之术。他说：“三景诀云，至药一气不足与，瓦砾无殊，何以言之。盖人五藏元神，生命扶身。若五藏皆真，则藏腑气和命昌。炼质存精，元气全角，固肌肤，神明凝现，灵性相并，永无沉荡之昧矣。若五气不和，则胜负相刑，性超而形堕，性既归空，身即沉朽。是以强弱奔散，阙足欺伤，不交冲和，终无久视之道。且如凡人身也，一脉乖即众脉乱，而患生。况五行灵元，阙一者乎！四黄、八石、五金等，非不天地之精，盖缘五气不全，孤阴寡阳顽滞之物，不拒五行，皆无定性，故得不可为至药也。可以理病之小药，终无长水羽化之用。”^②

基于当时内、外二丹的分别，世人知之尚少，张果故详论内丹。他说：“吾尝观五行生克之理，测日月短长弦望、晦朔之因，改移南辰，转机北斗，于是知四时八节，七十有二候，二十有四气，炼药于黄庭之中，得阴阳之造化，二十有六变焉。水中之铅者，吾命之元也。补其清髓，斯不死矣。夫欲炼其铅者，必借汞焉。汞者，身中之宝也。铅汞结而成丹，斯为仙于世矣。”“吾之丹，岂若世之用金银为郛郭者哉！金银外物也，恶能变化乎！”^③这就十分明确地指出，他所讲的“丹”乃体内精气神三宝运炼而成。

这种内丹的运炼是相当复杂的，其过程被称为“返还”，其丹亦名“还丹”。张果说：“大还丹者，乃日之魂，月之魄，二曜精气之所

① 《还丹金液歌序》引，《道藏》第4册第360页。

② 《云笈七签》卷七二，《道藏》第22册第514页。

③ 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第780页。

致也。本乎南方火位，袭化北方壬癸之中，历涉五行，包含五彩，功齐天地，难可备书。混沌为先，象其元气，分判清浊，以神为助，八卦相配，日月光曜，合成大丹。所论火候，以朔、望为据；言药物，则铅、汞为先；炉鼎华池，真人定位，神仙证赞，类成十二章，以象十二月。”^①

“火候”，这是炼丹三要之一，亦是炼丹过程中最难把握的问题。因为它涉及时间、方位和现代科学意义上的“场”的转换，涉及人体内部在常态下难以觉察的能量流的变化。早在《周易参同契》中，即借用纳甲法以喻炼丹时火候的运用。所谓“纳甲”，是以八卦与天干、五行、方位相配，用以表示月体运转、阴阳消息的规律。按其学说，震卦为一阳始生之象，当月之初三上弦。兑卦二阳之象，当初八。乾卦三爻皆阳，当十五之满月。至巽卦则为一阴萌之象，当十六日。艮卦更增为二阴之象，当二十三日之下弦。坤卦三爻皆阴，当三十日之晦。其中前三卦象征阳息阴消，叫望前三候；后三卦象征阳消阴息，叫望后三候。日月皆合减于北方之壬癸，更入合于中失之戊己。至次月一阳始生，重为震卦之象。阳气充实之甲，与阴气盛满之乙，各纳入北方壬癸之中，故称纳甲。炼丹家即借用其说，用月亮的圆缺与出现的方位来说明内炼火候的方位，即“场”。其中将一月分为六节：三日，八日，十五，十六日，二十三日，三十日，于月之盈亏即朔、望之间，表示火候的消长。正如俞琰所说：“盖纳甲者，火候之取象也。火候之抽添，与月之盈亏无异。”^②

张果亦依这种理论，“以朔、望为据”，阐述内炼火候之秘。他说：“三日，兑越于庚，微明。八日，震、坤起戏于上弦，暂停。十

① 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第502页。

② 俞琰《周易参同契发挥》卷二，《道藏》第20册第201页。

五日，乾健，见满于田，亨。十六日，巽损，入于辛。二十三日，艮上离丽于丙，下弦。三十日，坤顺，恂陷于坎革，革者，隔也。夫此日魂月魄若交精，万化在天生万象，在地生万物，在人生万神，在药生万灵矣。”^①又说：“月之三日，则月，见乎西南之庚，是为得朋。何也？月者，水之正气也，金之所生也。所以见于庚，是为上弦，其为金八两焉。二十有八日，见于甲，是为丧朋。何也？甲者木也，其精为日，见于东北焉。故日者火之正气，克于金者也。所以二十有八日，月见于东北而晓，太阳见而月没，是为下弦，其为银八两焉。金银合而为十有六两，阴阳之爻各一百九十有二，是为三百八十有四铢，此十有六两之数也。吾观夫弦望增亏盈昊，而于子之后，定其神息；午之前闭其气，至于千息，则金银之数无失矣。”^②

在内炼的过程中，张果则以《周易》的十二辟卦，来表示火候的阴阳变化。所谓“辟卦”，亦称“消息卦”。辟者，君也。言此十二卦总统其余诸卦。十二卦中，息卦曰太阳，有复卦、临卦、泰卦、大壮卦、夬卦、乾卦；消卦曰太阴，有姤卦、遁卦、否卦、观卦、剥卦、坤卦。每一卦表示一月，丹家炼丹，借此十二消息卦，表示整个炼丹过程的火候。张果说：“凡一斤药，有十六两，每两有二十四铢，一斤有三百八十四铢。易有六十四卦，每卦六爻，六十四卦有三百八十四爻。一年有三百六十日，有二十四气，每月合一两一铢半一铢。阴阳之气候，以冬至建子日辰起火，此年日月大小数至阳生，合得多少两分铢，分毫如爻。动时开闭，门户相应，月随斗建，生杀有时，不逾月例之。”^③

十二月中，以十一月起首。张果说：“十一月，复卦，一阳爻。

① 《云笈七签》卷七二《真元妙道修丹历验抄》，《道藏》第22册第509页。

② 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第784页。

③ 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第505页。

开惊门，应杜门，斗建子，支应午，其一日冬，阳生一两一铢半象，其年三百六十日，此一月终，阳气合得三十二两，初九龙潜也，候时而行，确乎其不可拔也，小数三日。”^① “于是一阳始生，战于五阴，故凡子之时，皆阳之初也，吾以起功焉，金丹见而药有根矣。运入于炉，以养其正金焉。”^② 以一年言之，应冬至朔旦，其时阳气虽微，但生机已不可遏，主萌动滋长，从微至著之象。《周易参同契》曰：“朔旦为复，阳气始通。”^③ 以炼丹言之，此时阳气始生，是为起火之时，但气机至微，当不疾不缓，迨时机动，无中生有，觉丹田温温，冲融柔暖，即内炼的“子时”。萧廷芝《金丹大成集》曰：“谓之一还，微微小火，宜温养。”^④ “复卦起潜龙，戊己微调未可攻。”^⑤

其后，为十二月，“临卦，二阳爻。开伤门，应塞门，斗建丑，支应未，其月终，阳气六十四两，时象九二，见龙田，君德也，小数六日”^⑥。此为四阴二阳，比喻阳气渐进，光耀丹田，日以渐长，阳气浸布，生成神气精。《周易参同契》曰：“临炉施条，开路生光，光耀渐进，日以益长。”^⑦ 以炼丹言之，此时身中阳气渐进，光耀益增，丹田益暖，似潮水涌动。萧廷芝《金丹大成集》曰：“谓之二还”，此时阴阳方顾恋^⑧，“从此炉中次第红”^⑨。

其后，为正月，“泰卦，三阳爻。开开门，应生门，斗建寅，支应申，其月终，阳气九十六两，时象九三，君子进德可存义，其小数

① 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第505页。

② 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第784页。

③ 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第229页。

④ 《道藏》第4册第634页。

⑤ 同上，第650页。

⑥ 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

⑦ 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第230页。

⑧ 《道藏》第4册第634页。

⑨ 同上，第650页。

九日”^①。“上为三阴者，地也；下为三阳者，天也。阴阳于是交感焉。阴阳之爻各九十有六，阴者为金四两，阳者为银四两。凡寅之时，皆泰之卦也。是为交合，而初定乎三返者也。其阳欲胜，则返归于元，故银表金里，状如葫芦，运养神砂，以镇丹田焉。”^②表示刚柔并隆，阴阳交通，其气温和。《周易参同契》曰：“仰以成泰，刚柔并隆，阴阳相交，小往大来，辐辏于寅，运而趋时。”^③以炼丹言之，喻身中三阳上升，渐渐起，渐渐仰，当以意念，运丹田之精气，沿督脉、三关运炼，再由任脉复归丹田。萧廷芝《金丹大成集》曰：“谓之三还一返，寅月屯爻方直事，始堪进火炼红铅。”^④“微微小火养潜龙，见在田时也一同。交得三阳逢泰卦，始堪进火法神功。”^⑤

其后，为“二月，大壮卦，四阳爻。开休门，应杀门，斗建卯，支应酉，其月终，阳气一百一十八两，时象九四，或跃在渊，欲及时也，药中水银上下无定，小数十二日”^⑥。“凡卯之时，使气吐清浊，运养其血，以增化金精焉。”^⑦此际阳气益盛，由温而渐热，在年为二月，在日为卯，昼夜从此而分，日渐长而夜渐短。《周易参同契》曰：“渐历大壮，侠列卯门，榆莢堕落，还归本根，刑德相负，昼夜始分。”^⑧以炼丹言之，喻身中阳火方半，气候停匀，须当沐浴温养精气，归于丹田，以戒不虞，所谓勿忘勿助。

其后，为“三月，夬卦，五阳爻。开休门，应杀门，斗建辰，支应戌，其月终，阳气一百六十两，时象九五，飞龙在天，得其志也，

① 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

② 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第784页。

③ 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第230页。

④ 《道藏》第4册第634页。

⑤ 同上，第642页。

⑥ 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

⑦ 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第784页。

⑧ 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第230页。

药积阳为天，小数十五日。”^①此际阳气既盛，势必冲关而去，上达泥丸，意即飞龙在天。以炼丹言之，“此时阳气既盛，迫近天际，喻身中阳火上升”^②，河车搬运，精气直上，运入“昆仑顶”，即头顶泥丸上丹田。萧廷芝《金丹大成集》曰：“谓之四还二返，返中仔细辩工夫，文后更宜加一武。”^③

其后，为“四月，乾卦，六阳爻。开伤门，应塞门，斗建巳，支应亥，其月终，得阳气一百六十二两，时象上九，亢龙有悔，此时药火盛，须密防护，其日积在前月耳。”^④“乾者，金也。白元之君见，而真情悦矣，合于四方，其水运天。凡巳之时，大药反转而右旋，入于丹田，透于尾闾，般运复入于上元之昆仑，斯返背逆流，补于泥丸者也。”^⑤此时阳气盛极，周遍宇内，光照天地。《周易参同契》曰：“乾健盛明，广被四邻，阳终于巳，中而相干。”^⑥以炼丹言之，喻身中阳火圆满，丹光发现，泥丸所生金精玉液，下注全身，滋养脏腑，无不周遍。阳火数终，阴符随之用事。萧廷芝《金丹大成集》曰：“谓之五还三返，此月又当行武火，牵将白虎产明珠。”^⑦“沂流一直上蓬莱，散作甘泉润九垓。从此丹田沾润泽，黄芽遍地一齐开。”^⑧

其后，为“五月，姤卦，一阴爻。开开门，应生门，斗建午，支应子，其月一日阴生一两一铢半一铤，阳减亦然，至月终阴生三十二两，时象初六，履霜坚冰，系于金柅，明药金花凝也，小数十八

① 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

② 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第230页。

③ 《道藏》第4册第634页。

④ 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

⑤ 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第784页。

⑥ 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第230页。

⑦ 《道藏》第4册第634页。

⑧ 同上。

日。”^①“一阴而战于五阳也。凡午之前，一阴始生，故前三刻，辨阴阳之元以行功焉。何以行功欤？用铅以求铅者也。一阴生则其乾破矣，金见于土，不归其母，金丹变而入于玉泉焉。”^②以炼丹言之，此时阴气方生，“喻身中阴符起绪之地，灵丹既入口中，回来却入寒泉，当驯致其道，送归丹田，不可慌忙急速，故言履霜”，“小心谨慎，以阴养阳，防危虑险之谓也”^③。萧廷芝《金丹大成集》曰：“谓之六还四返，沐浴后退符抽添，犹虑险。”^④

其后，为“六月，遁卦，二阴爻。开休门，应杀门，斗建未，支应丑，其月终，阴生六十四两，时象六二，直方大明，药至此欲成白金，地道光也，小数二十一日”^⑤。此际阴气渐盛，阳气渐衰。《周易参同契》曰：“遁世去位，收敛真精，怀德俟时，栖迟昧冥。”^⑥以炼丹言之，谓阳遁其位，收敛真精以待将来。萧廷芝《金丹大成集》曰：“谓之七还五返，武火临终，用一文。”^⑦

其后，为“七月，否卦，三阴爻。开开门，应生门，斗建申，支应寅，其月终，阴生九十六两，时象六三，含章可贞，智光大也，药不动如山岳，小数二十四日”^⑧。“三阳处于上，三阴处于下，阳与阴战也。见其上弦，其为金八两，其为银十有六两。凡申之时，皆否之卦也。是为七返者，与婴儿、姤女共于一坑。于申之时，运其火之候，丹成而朝三清矣。”^⑨此时天气下降，地气上升，阴阳不交，万

① 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

② 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第784页。

③ 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第230页。

④ 《道藏》第4册第634页。

⑤ 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

⑥ 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第230页。

⑦ 《道藏》第4册第634页。

⑧ 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

⑨ 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第784页。

物不萌。《周易参同契》曰：“否塞不通，萌者不生，阴信阳拙，毁伤姓名。”以炼丹言之，此时阳气渐衰，“喻身中阴符愈降愈下，犹三阴肃杀之时，草本黄落”^①。萧廷芝《金丹大成集》曰：“谓之八还六返，两头文，中间武。”^②

其后，为“八月，观卦，四阴爻。开伤门，应塞门，斗建酉，支应卯，其月终，阴生一百二十八两，时象六四，括囊无欲，药至此否泰未定，须劳心力，未相形即慎之，吉也。小数二十七日”^③。“吾之药至于斯，亦已极矣。于是变真气为内火，以焚其身。内火者何也？运行五藏之纯阳也。其阴既绝，则血化为精，精化为髓，髓转为身，以成白乳，功满则其体通明矣。寒则运行于心气，热则运行于肾气，自然不寒不热矣。”^④此时阴佐阳功，万物将结果而成。以炼丹言之，“喻身中阴符过半，降而入于丹田，如木之敛花就实。”^⑤萧廷芝《金丹大成集》曰：“金精旺在酉，沐浴后养火。”^⑥

其后，为“九月，剥卦，五阴爻。开开门，应生门，斗建戌，支应辰，其月终，阴生一百六十两，时象六五，黄裳元吉，比药物文而自美，亨之极也。小数三十日，后日月亦寄此也”^⑦。此时阳气将灭，硕果将成而坠于地。以炼丹言之，“喻身中阴符将尽，而神功无所施。……夫火生于寅，旺于午，墓于戌，戌者闭物之时也。一刻之火候至此而毕事”^⑧。萧廷芝《金丹大成集》曰：“谓之九还七返，蒙受

① 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第231页。

② 《道藏》第4册第634页。

③ 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

④ 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第784页。

⑤ 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第231页。

⑥ 《道藏》第4册第634页。

⑦ 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

⑧ 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第231页。

生成，火府于戊。”^①

其后，为“十月，坤卦，六阴爻。开休门，应杀门，斗建亥，支应巳，时象上六，龙战于野，其道穷也。阴生一百九十二两，并阳之数，三百八十四两。日积在前，月至此生，药周毕也”^②。“凡亥之时，皆坤之卦也。大药顺西而右转，度于重楼十有二环，复下绛宫，朝于赤城之帝君，运而入于丹田，是为九还者也。”^③此时纯阴用事，万物至此，皆归根而复命。《周易参同契》曰：“道穷则反，归乎坤元，恒顺地理，承天布宣。”^④以炼丹言之，至此命归乎性，性返于命，元神潜归气中，寂然不动，内孕大药，金丹已成。萧廷芝《金丹大成集》曰：“脱胎吞入腹，我命不由天。功夫入坤宫，还丹道已穷。”^⑤亦如张果所曰：“已上从子月冬至日起火，至亥月，有三百六十日，都计得一百六十四两，阴阳气候，内外两月沐浴，即三千六百年。此以小明大，大还丹之功毕。歌曰：圣人夺得造化意，手抟日月安炉里。微微胜倒天地精，攒簇阴阳走神鬼。日魂月魄若个识，识者便是真仙子。炼之饵之千日后，身已无阴那得死。”^⑥

这里所说的“攒簇阴阳”，丹法中叫作“攒簇之法”。所谓簇年归月，簇月归日，簇日归时，一时之用，可夺一年之造化也。按照天人相符的观点，人体亦是一个小天地。俞琰说：“人生天地间，首乾腹坤，呼日吸月，与天地同一阴阳。”^⑦因此体内精气与能量流的运行，与日月的运行遵循着同一规律。所以可以把天文学中的周天尺度看作

① 《道藏》第4册第634页。

② 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

③ 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第784页。

④ 俞琰《周易参同契发挥》卷六，《道藏》第20册第231页。

⑤ 《道藏》第4册第634页。

⑥ 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第506页。

⑦ 《易外别传序》，《道藏》第20册第312页。

是内气运行的尺度。这样一来，天文学上宏观的标尺，成了人体内微观运动的度量。从而给人们提供了一个坐标模式，使之可以量度和控制体内能量流的运行变化，而这正是打开生命奥秘的关键。

概括所言，张果以十二辟卦表述内炼火候，这为人们掌握体内精气的修炼提供了一套方法。正如他在《火候诀》中所说：“火自第一转起，十一月冬至至夜半子时，受一阳之气为复卦，初九潜龙也，俟时而行，确乎不可拔。十二月，临卦，九二见龙在田，君德也。正月，泰卦，九三，君子进德可与几也。二月，大壮卦，九四，或跃在渊，欲及时也，药中水银上下无定。三月，夬卦，九五，飞龙在天，得其志也，药积阳为天。四月乾卦，上九，亢龙有悔，此时药成，乾体已全，不可造化，当积功累行。”^①“凡日月一年十二合成岁，生化万物，要在十二卦，周而复始，九还气足，铅汞神具，而成金丹矣。故经云：日月有迟疾，药性有燥慢。此之是也。”^②

二 药物与鼎炉

关于炼丹的药物，就内丹而言，指人体的先天生命元素，它可以扶正祛邪，维持生命的活力，故谓之药。张果以铅汞为药物，与此相关的术语还有情性、龙虎、婴儿、姤女、华池、神水、日月、黄芽等，都是同义之词。

所谓“铅汞”，乃炼丹之药物。但内丹之铅汞，并非水银、黑铅、黄丹之类。张果曰：“汞为情，铅为性，情性相合曰常道，道曰自然，诚非外物也。”歌曰：“鼎鼎不用鼎，药药元无药。用铅不用铅，意向

① 《渔庄邂逅录》引，《道藏》第24册第186页。

② 《云笈七签》卷七二《真元妙道修丹历验抄》，《道藏》第22册第508页。

铅中作。贤者审思之，用铅依前错。”^①“铅者，日之精也，木之正气也。汞者，月之华也，金之真气也。木者，甲也；金者，庚也。真正相合，甲庚相承，则大药成矣。故真阴真阳，津精相吞，昼夜十有二时，运转其身，各有流珠，聚于丹田，此其为大药者也。”^②其《金虎白龙诗》亦曰：“大道分别在目前，时人不会漫求铅。黄芽本是乾坤气，神水根基与汞连。”^③

张果还明白指出，“铅生于左肾”，“汞生于右肾”，“铅汞相投，其味益美矣。如是则龙从铅变，虎从汞变。”所谓“龙虎”，亦指人体精、气而言。他说：“于子之后，闭其气以存千息，则龙潜于田而不升矣。”“于午之前，三克与龙战焉，降在中宫，其身自昌矣。”“龙归于下，虎腾于上，至于中宫，则龙虎相伏，而归于一矣。”^④

所谓“婴儿、姹女”，则为龙、虎所变。他说：“水火运焉，以成乎既济之道，则鼎中之金成矣。龙于是乎变为婴儿，虎于是乎变为姹女焉。婴儿者，阳也，真气也，其名则金公也，玉液也，华池之琼浆也。故木之运在于中宫，是为大药之根元，虚无之真体，杳冥恍惚之正机者也。其能配乎姹女，必黄婆为之合焉。姹女者，阴也，真精也，其名则玉女也，金液也，白水也。故金之运在于明堂，明堂之中有洞房，为姹女之所居也。吾能得之，大药成矣。是为空中之实，气中之物，得于杳冥恍惚者也。其始何如哉。自血为精，五行之变也。闭其神息，则药自止焉。”^⑤其《金虎白龙诗》亦曰：“姹女初生醉似泥，千朝暗室不东西。虔心口夜勤调火，莫遗灵丹气不齐。”^⑥

① 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第502页。

② 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第781页。

③ 《内丹秘诀》引，《道藏》第24册第182页。

④ 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第781页。

⑤ 同上，第782页。

⑥ 《内丹秘诀》引，《道藏》第24册第182页。

婴儿、姤女的相配，必须靠黄婆为媒。所谓“黄婆”，即指丹田。张果曰：“黄婆者，中宫也，丹田也。其名则鼎也，炉也，石室也。四象五行者，全借乎戊己之真土。何也？万物生于土，故土者四象之室，五行之主也。不得其土，则四象无君，五行失主矣。吾尝谓黄婆者，大药之宗也。”^① 内炼之际，精气和合，均在其中。犹如外丹之烧炼，必用鼎炉。故张果在论外丹时，即用鼎炉之称。而论内丹之际，则用“神室”。他说：“吾于是日用四时，择乎铅汞，于九一之中，审火之候。于体之中，取阳变而为炉。炉者，阳也，神室也，金丹之枢纽也。内神成形，用以炼丹。固济其门，审其火候，其铢两添加焉。”“是鼎也，其唯在吾身中而已，中宫之真气可成者也。”^②

所谓“神室”，“谓三清神室也。经云：三清者，太清、上清、玉清之宫室也。谓紫微宫、紫霞宫、紫宸宫。三宫者，三丹田也，上中下三品也。三品者，小还、中还、大还。三丹立三宫，宫中各三神，三三成九。宫生三九，为大九转之室，小九转之田，中九转之宫。乃神道所居，真人出入居游之门户，睹视之窗牖也。”^③ 歌曰：“九还七返三五一，龙虎相将入神室。灰池闭炼天地间，方知大还功已毕。乾坤不合相违避，志士元知在天地。十月怀胎母子分，贤者何曾更运气。”^④

以上所论药物、鼎炉等，皆出人体内部，而非外物。其所述的内丹之术，完全是建立在人体脏腑学说的基础之上的。所谓炼丹，无非是通过对脏腑精气的调理，固精养气，以求健康长寿。他说：“左肾者主于津，谓之朝帝君焉。其逆行则化为液，其在口则为华池之水。

① 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第782页。

② 同上。

③ 《云笈七签》卷七二《真元妙道修丹历验抄》，《道藏》第22册第510页。

④ 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第507页。

夫河出于昆仑之山，其水之气上腾为雾，天下气下降为露，阴阳相合，以为膏雨，而滋荣万物者也。其犹左肾之生津焉，以咽纳之归于五藏六府，而化为血，以荣其身，致光泽焉。故万物无阴阳之气则不生，五藏六府无其津则病矣。右肾主于命者也，其生精则上朝于帝君，下流入于橐钥焉，其洩之胞上，有二带以系之，其青脉如缕，左出精，右出洩焉。凡血入于胞囊，则为精，精复化为髓矣。精竭髓尽，人是以死欤。故修命者，上纳于气，下勿泄于精，运用精气，而与津合，所以成大药者也。何则？精化为宝，久之炼之，斯为金丹焉。是人之性命者也。故神也，息也，气也，一物而三形者也。津与精竭，则性命终矣。中宫之正气，其黄者土也，而脾主焉。是为丹田，而性命之根元也。肾之左右，其黑白之津精相合，而入于中宫，此所谓鼎者也。”^①

依循严格的内炼程序，凝神息气，三宝凝聚，便可结丹。其丹又依内炼的程度，分为九转。第一转为“白雪”，张果说：“白雪者，铅汞相投，金木相克，合而为一气，生于其鼎，其凝也如仲秋之露，深冬之霜，名曰神符，其子午运行者也。”

第二转为“二气”，张果说：“二气者，铅汞相结，金木相伐，其大药有黄气生焉，如春之冰，其色青白，其光红赤，犹未至于成也，始可去疾矣。水火不差，于二九则进，而登于九转焉。”

第三转为“黄芽”，张果说：“黄芽者，铅汞相投，传于五藏，入于中宫，会于五行。夫戊己者土也，金木之气而得乎土，如君有臣，子有父，宾有主，可以运用焉。闭其息，存其意，杜天之关，锁地之户，归于下丹田，于是大药之根蒂生矣。受土之气，故其色黄。此神息气归于一体，龙虎降于鼎者也。”“是乾坤媾精，太玄流液，感气而

^① 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第781页。

成。且如人之有身，皆因父母传气而生，非肉所化。至药亦然，坎男离女，情性相依，结气而成白金黄芽，为天地之先。经云：有名万母。象九二，见龙在田。如修得之者，即仙道俯拾而取之，益人颜色，坚固骨髓，如人食玉，如玉之润，此之是也。”^① 其《金虎白龙诗》曰：“世人何处觅黄芽，此物铅中是我家。铅汞共成真地气，脱胎方始见灵砂。”^②

第四转为“四神”，张果说：“四神者，白虎金也，青龙木也，玄武水也，朱雀火也。用寅用申，以运其四象，入于中宫，朝于赤城，时至于卯酉，行功运转于是四者焉，婴儿姤女合矣。此四九之转也。默而存想，神光见矣。”

第五转为“白马芽”，张果说：“白马芽者，五行备矣。五藏之正气，得清津以相结，于是气也，息也，合于戊己，日用巳亥，为之运行，上朝于泥丸焉。至于卯酉，则般运而归于下元焉。入于鼎，用文武之火以养之。当丑之时存想，则有白气出矣。于是丹田之药其生，如马之牙而发白光焉。此九五之数，始绝诸味，三尸其匿矣。”

第六转为“玉液”，张果说：“玉液者，三阴三阳交战，而龙虎伏矣。婴儿为夫，姤女为妇，而铅汞合矣。子之后、午之前，运用而闭息焉。六府之真气自生矣。六神既全，而为之配合，度乎重楼十有二环，下朝于赤城，入于兰室紫府，而复入于鼎，玉液结而龟蛇见矣。”

第七转为“灵砂”，张果说：“灵砂者，七返也。外应乎北斗焉。夜之五时，于其七窍之内，以行五藏之真气，朝则行乎皮之下，暮则流乎骨之上。气行则血斯顺矣，血流则气斯行矣。其归于元，则化为金精焉。气逆则血止而斯疾矣。故存精补髓者，大药之谓也。其色

① 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第502页。

② 《内丹秘诀》引，《道藏》第24册第182页。

赤，散而为流珠，聚而为块，在于其鼎。运动失其时，则随其光而飞逝矣。我常行功于寅申之时，闭其息，存其神可也。”

第八转为“神砂”，张果说：“神砂者，日用四时，运行八卦，火候无差，调伏而固济焉。于是闭其息，存其神，饥餐元和之气，渴饮华池之琼浆，五谷除而诸味绝，金精不泄，于是天关不闭，而地户自锁矣。”

第九转为“金砂”，张果说：“金砂者，阴之爻一百九十有二，其为金八两焉。阳之爻一百九十有二，其为银八两焉。其散为三万六千元，其聚斯为金丹，方圆五寸，其重十有六两，是为三百八十四有四铢，此日精月华之气，造化之所成者也。”“丹既九转矣，炼乎外黑而变为九色，入于中宫成乎紫金，自然体健身轻，而为地仙。”^①

三 胎息与阴丹

除内丹法诀外，张果亦重服气胎息之功。他说：“每日常偃卧，摄心绝想，闭气，握固，鼻引口吐，无令耳闻，唯是细微，满即闭，使足心汗出，一至二，数至百已上，闭极，微引少气，还闭，热呵，冷吹。能至一二千，即不用粮食，不须药物。时饮一两盏好酒，或水，通肠耳。数至五千，则随处出入有功，当自知也，则可入水卧矣。夫服食养生，贵其有常。真气既降，方有通感。岂有纵心嗜欲，而望灵仙羽化，必无此事也。且仙人功行未滿，尚不可致，而况凡俗乎！但信老人语，勤行之，则当自知。凡气不通，冷热迟疾耳。极迟，极热，极疾，极冷，皆非道也。”^②

① 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第782、783页。

② 《云笈七签》卷五九，《道藏》第22册第414页。

张果精通医道、药理，他曾绘有《还丹五行功论图》，图中将五藏、五性、五经、五味、五气、五方、五色、五金、五岳、五星、五帝之关系清晰罗列，是一幅相当重要的修真图^①。对于服食外丹的危害，他十分清楚。他说：“按今之修药，但以匱盛，用火养之，永无变化，兼不伏火，饵之便随大肠而出，返丧天年，实可悲哉，终不可得之也。但在精之审之，神仙必无所误，义理晓然，即人粗心，不细详得。此意与阴丹合义，理即不同，互有修制，唯可久而披寻，方可见真也。”^②这里所说的“阴丹”，亦即房中之术。他曾论说“阴丹”中所用“鼎器”，谓“鼎之变有十病”^③，可见张果精通此法。

所谓“阴丹”，是道教房中之术的一种秘术，它将房中、内炼、气法、存思等多种养生方法融为一体。葛洪说：“长生之要，在乎还年之道。上士知之，可以延年除病；其次不以自伐者也。若年尚少壮而知还年，服阴丹以补脑，采玉液于长谷者，不服药物，亦不失三百岁也。”^④《洞真太上智慧消魔经》亦曰：“夫阴丹内御房中之术，黄道赤气交接之益，七九朝精吐纳之要，六一回丹雌雄之法，虽获仙名，而上清不以比德。”^⑤

作为摄生固命的功法，房中仅在教内极少数人中秘传。至唐时却颇为流行，为众多高道重视。《内丹秘诀》有《阴丹诗》曰：“尘世名房术，仙家号隐书。三峰胎秘旨，五字着真枢。主客防先动，阴阳贵合符。每调冲气顺，无使欲情舒。顾惠须生害，存终若慎初。三田金液满，凡质换冰肤。”^⑥《阴丹慎守诀》曰：“世上之人，率多嗜欲，

① 《云笈七签》卷七二《真元妙道修丹历验抄》，《道藏》第22册第513页。

② 《云笈七签》卷七二《大还丹契秘图》，《道藏》第22册第504页。

③ 《道枢》卷三三《参同契中篇》，《道藏》第20册第782页。

④ 《抱朴子内篇·极言》，王明校释本第223页。

⑤ 《无上秘要》卷四二，《道藏》第25册第142页。

⑥ 《道藏》第24册第180页。

伤生伐命，今古共同，然不自防，悔将无及。仙经曰：夫人临终而思迁善，病成而方求药，天纲已发，何可追之。故贤哲之士，惜未危之命，惧未来之祸，理未病之病。遂拂衣人寰，摄心归道。道者，炁也。炁者，身之主。主者，精也。精者，命之根。故爱根重气，然后知几乎生矣。《黄庭经》曰：方寸之中谨盖藏，三神还精老复壮。养子玉树命如杖，急固子精以自偿。又曰：长生至慎房中急，何为死作令神泣。若当决海百渎倾，叶去树枯失青青。长生久视，未有不爱精保气而能致之也。阴丹百御之道，世莫得知。虽务于气，而不绝欲者，亦未免殆哉。故曰：人常失道，非道失人。人常去生，非生去人。修养君子，深宜自省也。”^① 这里极言节欲宝精之要，其旨在于规劝世人，不得真传，切莫妄自为之，故曰“慎守诀”。

如何慎守？如何以房中而摄养呢？《王屋真人阴丹诀》曰：“不敢为主而为客，慎莫从高自投掷。侧身内想闭诸隙，正展垂壶兼偃脊。四合五合道乃融，翕精吐炁微将通。袅袅灵柯不复空，徐徐玉垒补前功。玄牝之门通且和，溯流百脉填血脑。欲求此生寿无极，阴户初开别消息。”全诀仅有十二句，但却讲述了一套完整的丹法。

这段丹诀即为张果所传。玄宗开元时期，有刘守者修道恒山，得遇异人传此诀，后上献于代宗。其上表文曰：“真人姓王，名长生。游诸名山，不常厥所。臣于王屋山获见，故为之王屋真人。自言东晋朝人也，一妻姓刘，自言太宗朝人也。夫妻之颜，俱若冰雪。探幽索隐，每亦相随。臣亲伯父名登，常学道于北岳恒山，事张果先生五十余数，凡寿命年一百一十六岁。天宝十四载春三月，告诸子曰：元炁错谬，不可久俱。我行三山海上，以求名药。若来期稍迟，汝等勿怪。遂去而不返。其年十一月，果有禄山之叛。臣家本儒，业于道

^① 《云笈七签》卷七三，《道藏》第22册第518页。

术。顷者隐居王屋，十有余年，每见樵翁，未常不敬，修行不辍，果遇异人，即王屋真人是也。固问臣出处亲族。乃自言曾与臣伯父同事张果先生，见爱之情更加数等。当时臣已朽迈，耳目不聪。真人见哀，授以此诀，迩来诸疾减退，虽未返童颜，渐觉似于少者。”

在《王屋真人阴丹诀》中，首先围绕如何“还精”，引用广成子的说法和《道德经》、《黄庭经》等道书，来阐述阴丹摄养的理论。他说：“夫阳丹可以上升，阴丹可以驻寿。阳丹者还丹也，阴丹者还精之术也。”所谓“阳丹”是指外丹之术，阴丹则为“还精之术”。“黄帝问道于广成子，曰无劳尔形，无摇尔精，守此之道，可以长生，此之谓也。混元皇帝《道德经》云，深根固蒂，长生久视之道也。河上公注云，人以精为根，以炁为蒂，亦此之谓也。又曰：虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，强骨之道，亦此之谓也。《黄庭经》云，日月之华救老残。阴阳相合，日月之华，亦此之谓也。《黄庭经》云，耽养灵柯不复枯，闭绝命门保玉都。命门即精室之下是也，玉都即五藏是也，无欲即四肢无病，根叶俱茂，方可长生。又天之为道，盖付人愚智之性，不付短长之命。夫愚智之性者，犹木实甘酸也。至如润沃则荣，干涸则颍，荣则长活，颍则速颠。人之夭寿，亦犹此也。故道者相传，皆曰我命在我，不在乎天，亦此之谓也。又炁序迁转，每岁一春，至于阴丹，田有暄煦，故得容颜悦泽，耳目聪明。心既泰然，不寿何待。又道门有庚申守三尸之法，此即不然，使三尸自销，化为精髓者也。古仙经云，有十种仙，其一曰坚固精色，而不休息，翕精圆成，名之行仙者。”其后，王屋真人详解其诀，披露阴丹至秘。

诀曰：“不敢为主而为客，慎莫从高自投掷。”王屋真人注：“此一句借道经以说其事也。夫先举者为主，后举者为客，主者先施惠于人也，客者受施于人也。若施于人者，则情散精竭。受施于人者，精固而情专。以其纳和炁以助阳，夫何患焉。然则阳亢为灾，阴盛为

毒，灾则自损，毒则杀人。凡口鼻炁塞，是阴之毒气也。”“夫阳怒急于施泻，若自投掷，何可制焉，尾闾之尤，于是乎在也。《黄庭经》云：若当决海百渎倾，叶去树枯失青青。斯之谓矣。”对此诀要，孙思邈亦指出：“先徐徐调和，使神和意感，良久乃可令得阴气，阴气推之，须臾自强，所谓弱而内迎，坚急出之，进退欲令竦迟，情动而止，不可高自投掷，颠倒五脏，伤绝精脉，生致日病。但数交而俱密者，诸病皆愈，年寿日益，去仙不远矣。”^①

诀曰：“侧身内想闭诸隙，正展垂壶兼偃脊。”王屋真人注：“此非有事于阴门，而侧身也，所为将闭诸隙，先侧其身也。隙，所谓命门，在精室之下、接脊之末。《黄庭经》云：耽养灵柯不复枯，闭绝命门保玉都。此之谓也。”“垂壶，脚根是也。侧身又偃其脊，兼展脚根，则命门自闭。脚根为垂壶者，盖取其时，人不悟矣。然后安定其心，文火为嘘、呵，青炁却流散入诸髓，养生之急，莫甚于此。夫如是，乃可以有事于阴门。有事之法，亦例程尔。”

诀曰：“四合五合道乃融，翕精吐炁微将通。”王屋真人注：“合阴阳，相合也。出入之间，或四或五，即当精炁渐动，诸脉通融之道也。是气炁之母也。”“精之道，自翕之而上也。吐炁之道，嘘呵之法是也。夫如是，即又劳精在，亦将患，理宜微泻以存其真，此所谓微将通者也。《黄庭经》云：但当翕炁录子精，寸田尺宅可治生。此之谓矣。又自古道者相传云，欲得不老，运精补脑。正在此矣。大抵是炁为精，若此即化精为炁。广成子授黄帝之道，曰无摇尔精，盖用此法也。”

诀曰：“袅袅灵柯不复空，徐徐玉壘补前功。”王屋真人注：“灵柯不复空，炁充实也。徐徐五壘补前功，既通之后，腠理必虚，若不

^① 《千金要方》卷八三，《道藏》第26册第545页。

补之，则成其病。彭祖曰，阴养阳精，命可长生。此之谓矣。举阴能养阳，即知阳亦养阴，斯亦明矣。然则俱不得媾，则害生灵柯玉垒，不言可知也。补之其道将如此？将欲自明，故自问也。”

诀曰：“玄牝之门通且和，沂流百脉填血脑。”王屋真人注：“此补之道也。所谓阴阳相合，更相补养。夫玄为鼻，主人炁；牝为口，主出炁，炁气与命门入炁相应，一出一翕，相续不断，畅极即止，亦无定数，诣炁不泄，凝结为精，精既补焉，何疾之有。销散三尸，用此法也。夫本来合实，虚即虫生，果虫之类也；本来合虚，实即虫生，木蠹之类也。三尸在三丹田也。三丹田者，上丹田脑髓是也，中丹田心虚是也，下丹田精室是也。所以心有窍，是合虚也，哀恚塞之，即生虫也；精室、脑髓，是合实也，施泻过度，即生虫也。若合虚者令虚，合实者令实，三尸之虫，自当消散，夫何患焉。因之有肌肤悦泽如春花，返其童颜，是此术也。”“向之所务，亦已毕矣。彼灵柯既不空矣，且宜摩拭手足，掇搦筋节，既自当精炁流布，散入肌骨，百关通利，其在兹乎！沂，逆流也，故精却上而逆流也，夫妇俱仙，此得道者。夫以阳为主，阴为客；妇以阴为主，阳为客，以客助主，主当安矣，俱获畅达，非仙而何？此乃仙之阶矣。至于羽化上升，亦犹此矣。”

诀曰：“欲求此生寿无极，阴户初开别消息。”王屋真人注：“此二句即真，长生久视之道也。夫长生之术，如接树焉，以命续命者也。然则接树之法，虽以枝接之，至于妙用之要，假元炁阳和之力，续命之法，有同于此。夫阴门初开，必有血候，初止媾理始通，阴阳相感，此时也者，将有孕也。夫将成后人之命，而续我前命，事既相类，理亦昭然，唯于此时，要在勿泄。自古道者相传，皆言施之于人则生子，存之于己则生身，此之谓矣。然此法要，尤在春初，当万物发生之时，故当兴其盛矣。凡一感，是延十二岁。十二岁者，天地一

周矣。频十感，而延一百二十岁，此举轩辕上升之道矣。”^①

这是一段相当珍贵的历史文献，它所讲述的房中延年益寿方法非常具体，既没有一丝神秘主义的色彩，也没有一点淫邪色情的成分，它的基本着眼点在于，通过一些炼养的方法，达到男女双方同补同益的目的。显然，这与后世流传的“采阴补阳”、“三峰御女”一类的下流之术是有本质区别的，不可相提并论。这也代表道教正统房中术的面貌，借此可以分别正邪之道。

为了解除外丹金石药毒，张果传“守仙五子丸方”于世，并于开元中进此方于上，“玄宗大喜，秘于禁中”。其方共五味：余甘子、覆盆子、菟丝子、五味子、车前子。“已上五子，各五大两，别捣如粉面。取二月、三月枸杞嫩茎叶，捣取汁二大升，拌药末，令干尽。讫后，七、八月来莲子草，取汁一大升，亦拌药末，令干。又取杏仁一大升，取好酒，研取汁五升。于银器中煎，令杏仁无苦味。然后下生地黄汁半大升，真酥五两，鹿角胶五大两，炙捣末，都入前汁中，略煎过。又下五子末，一时以柳篦急搅，看干湿得所，众手丸子，如梧桐子。每日酒下三十丸，如要加減，以意斟之。忌猪肉、蒜、芥、萝卜等。服之百日，先服金石药毒并尽，亦益金丹之气通流于五藏，润泽血肉，万毒悉除，髭鬓如漆，返老成少，皆因制其阴阳气，两性彼此相备矣。”^②

各种修炼方法的运用，其目的在于形神合修，以成仙人。他说：“夫至道真旨，以凝性炼形长生为上。所谓凝性者，心灵也。乃内观不动，湛然无为焉。虽云凝心一也，乃有二德。二德者，谓住心、空心。若凝住心，则身境与道同，形性俱超，此真得长生不死高真妙道

① 《云笈七签》卷六四《道藏》第22册第451~453页。

② 《云笈七签》卷六四《玄解录》，《道藏》第22册第450、451页。

也。若凝空心，则性超而身沉，比得脱腔尸解之下法也。盖住心无心，即真道自会，名虚无之身，实有之质矣。此得性遗形之妙，不得炼形之要，名曰清虚善爽之鬼……凝住心，神形气俱得，得者寿延万岁，名曰仙人。”^①

在唐初众多的炼养家中，张果的学说比较系统完善，并对后来道教内丹养生的发展具有一定影响，后世众多丹经纷引其说，众多奇闻流传社会，这些都是明白的见证。

（原载台湾《宗教哲学》2005年第2期）

^① 《云笈七签》卷七二《真元妙道修丹历验抄》，《道藏》第22册第507页。

论崔希范《入药镜》的内丹思想

唐末五代，内丹之学兴起，崔希范著作《入药镜》，首倡其论，成为此际著名的内丹理论家。关于他的生平事迹，无处可考。据《修真十书》卷二一载《天元入药镜》卷首崔希范自述：“余少游云水，曾遇至人，论养生之术，修龙虎之要，须知三川福地，异境灵坛，若历烟霞，巡诸圣迹。每将接道之侣，互认必同。余虽未亲鼎炉，略启玄奥，撰天元之秘法，显龙虎之妙道，铅汞之根源。”其篇末云：“唐庚子岁望日至一真人崔希范述。”^①又据宋曾慥所言：“纯阳子吕洞宾尝闻之于崔公，而叹曰：‘吾知修行有据，性命无差，道成其中央。’”^②吕洞宾得崔希范内炼秘旨，他曾作诗赞誉：“因看《崔公入药镜》，令人心地转分明。”^③吕洞宾为唐末五代人，则崔希范所言唐庚子岁，当为唐僖宗广明元年（880）。以上史料可以说明，他当为晚唐时人，号至一真人。

其著作现存《道藏》中共有四种：《入药镜上篇》、《入药镜中篇》，载《道枢》卷三七；《天元入药镜》，载《修真十书》卷二一；

① 《道藏》第4册第701、702页。

② 《道枢》卷二八，《道藏》第20册第813页。

③ 萧廷芝《解注崔公入药镜》，《道藏》第4册第653页。

另有宋萧廷芝《解注崔公入药镜》，载《修真十书》卷十三。在这些著作中，崔希范对内丹修炼的理论和方法作了充分的阐述，从而对宋元内丹学说产生了广泛而深刻的影响。

一 《入药镜》的基本思想

崔希范把他的著作命名为“入药镜”，那么其内涵如何理解呢？

所谓“药”，在崔希范这里是指维持人体生命活动的基本物质，即人体内的精、气、神。崔希范说：“混沌之始，一气生两仪，二仪生三才，三才者立，则五行备焉，共成八之数。祖宗在三田之内者，性是也。性者，元辰聚也。性乐乎动，故外随境迁，一生一死，周而复始。其可资而生者，曰精，曰气，曰神，谓之三业，聚而生者也。”^① 即把人体生命的存在与否，归结为精气神的作用，三业聚则为生，散则死亡。

精气神之所以如此重要，是因为它们与天地同体相配。崔希范说：“天有三奇焉，日也，月也，星也。地有三奇焉，乙也，丙也，丁也。人有三奇焉，精也，气也，神也。天之璇玑，地之黄河，人之荣卫，此三奇之志也。夫吾之三奇，不出于身，禀天地而运转，则与天地齐矣。水也，火也，金也，木也，四时长存者也。夫能禀此理，则寿可以无穷矣。何也？东方甲乙也，甲为乾，乙为坤，其夫妇也。南方丙丁也，丙为艮，丁为兑，其夫妇也。西方庚辛也，庚为震，辛为巽，其夫妇也。北方壬癸也，壬为离，癸为坎，其夫妇也。将震以配乎肝，兑以配乎肺，离以配乎心，坎以配乎肾，坤以配乎脾。夫禀

^① 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第807页。

四时，以入药于丹田，此所以与天地等久矣。”^①

三奇之中，又以元气为本。他说，人之始生，是由“男女精血，合而为一气。是气者，元气也。元气不散，则守之之妙也。及其久也，清虚以生神光，神光盛者，长生之苗也。夫人冲冲然动者，皆是气也，非神也。从一念真定者，神之自性也。审于是斯能识气真念，显化通神矣。吾身岂与天地异哉！亦各得一气而已。尔气散则神去焉，气止则神定焉”^②。

精则为生命的基础。崔希范说：“夫人因精而得神，神因念而得命，故命者在于精而已。精者，至真也，生之物也，有名而无形者也，天地万物皆是精之所生，而积之以为命，其来从乎恍惚焉。”^③内丹修炼，正是以炼精化气来筑基。他说：“故修丹者，取自本元，合而成形，还入于元宫，久而胎成，化而成神，其名曰蛭仙。命也者，系于玉衡，在乎玉洞之间下田，有玉泉焉，真气聚而为精也。真精之气，出则为人，不出则地根不漏，炼之斯名玉仙。于是下元不漏矣，宜知所以运用焉，逆流于双关之道。双关者，夹脊之二路也。运气朝于上宫，上宫者脑也。入于华池，炼之成霜，达于碧海，碧海者丹田也。以与真火煅之，斯为玄珠之胎焉。然则玄珠者，元宫之真气，聚而为精，精复为形，玄珠久炼则还童矣。此黄河逆流之道，非常道也。丹田有宝，则外之事内先应焉，后之事先先知焉，于是上下通灵矣。”^④

至于三奇之中的神，则为生命的主宰。崔希范认为，人体生命的运动中，精气的运行休止、聚散合离，均由神在主导。他说：“夫三

① 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第810页。

② 同上，第807页。

③ 同上，第810页。

④ 同上，第808页。

毒十恶八邪，皆起于心。曰目曰耳曰鼻，谓之六通，神常从之。夫能日用而守旧，昼夜不迁，其名曰定寂。日用者，神守气聚而不散也。神能通应，则意之所至必成焉；神定则昼夜周矣，故神住则气住，气住则神住，神住则形在。夫五行者，本无生灭，其灭则自吾之神气失也。五行者何谓也？五脏之真义也。心之神，肝之魂，脾之意，聚而为丹之用者也。人之神在性，性者火也，火者散数也。本元一斤，四年散一两，四十年而亡十两，则六十有四年而尽矣。孰能聚而不散乎，此吾之真道也。夫一切之物，皆为气动，而神未尝动也。气散而神未尝散也，气去而神未尝去也，生死者气也，神未尝生死也。夫能外睹乎物，而内心不移，斯法门之内应，神之妙用者也。必知夫实相者，在不用之间，不去不来，湛乎定慧，同天地太虚之浑浑焉。心神定明矣，元气定固矣，形精长生矣。”^①

精、气、神三者互相依存，缺一不可，共同承担着维护生命的活动。崔希范说：“三奇者，精气神也。三者全矣，归乎下丹田，则骨髓实满，此造化之功也。意解身达，则真仙之道也。……神也，气也，精也，更相为体者也。何以言之？精者至生之物，而无形焉，借气而为形，在身而为气，过乎尾闾而为精，精能定于自然，则形何自而衰耶？故曰：精者，人之命也。彼能无漏者，是补乎天年之寿而已尔。如其用造化之理，则真精存矣，真形固矣，真神定矣，此长生之道也。”^②“夫能固精为命基，则精之中产气以生神，于是成胎而化真形矣。精者何也？神也。神定则生精，精极则生神，互相吞而成乎一者也。聚则生，散则死。神者何也？气也。亦互相吞者也。神动气应，气动神返，二者相乘，斯化形为纯阳者欤。”^③即指出了精、气、

① 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第808页。

② 同上。

③ 同上，第809页。

神三宝不同的属性，但又明析精即为神，神即为气，三者不可分离，皆为人生命存在的内在依据。

在修持内炼的过程中，按照一定的程序炼养精气神，这就叫作“入药”。崔希范说：“五行入于药，则所谓火也，金也，木也，合卦而行者也。精神合象，常不离于气海，精从其神，投气海之中，于是成鼎矣。神气者，闭服之，则气长生矣。气驰精而上行，至妙者也。神应气逐，谓之火焉；精应气随，谓之水焉，吾之入药也。天门之气不出，绵绵若存，故气不出身，精神自转，如天之火，地之水，水之下是火，火之下是气，此五行之自然也。”^① 这里把传统的五行学说和内炼理论相结合。其中火为元神，金为元精，木为元气。在运炼之中，意守气海，凝神丹田，聚集元精，就叫“精神合象”，精神合凝丹田，阳动药生，即可炼丹，故谓“成鼎”；神应气逐，合抱合炼，则叫作“火”；精应气随，炼精化气，则谓之“水”；水火相济，阴阳调停，就叫作“入药”。

“入药”之后，即可采之炼之，河车运转，行小周天功夫。他说：“精守气，气守神，神守精，此长生之道也。身心不贪，万物不能系，况与之争乎！其名曰退身。万物不能挂于心，持此日用，其名曰藏神。于是取三元之药灵，而下火焉。何以采药欤？神也，气也，精也，相守而合一焉。一念而得三物，何归乎？其归根静者耶！神光何归乎？圣人则以归丹，凡人则以归空者也。归丹者归心入意，自静其元神，见物而不动，惟以内定然。……惟于丹田，聚三气以成形，造化产神，心性逍遥自安矣。此何道也？驾河车，朝玉阙，投金精者也。河车者，北方正气也。金精者，肾堂也。饮食入于胃，其滓入于大肠，其水入于小肠，其气主于丹田，透于脑关，以时有象，于真中

① 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第810、811页。

隐乎！以灌乎脑中，穿十有二径，以至丹田，此返本还元之命基也。”^①

那么，入药镜之“镜”，又是指什么呢？在崔希范这里，是指人之心。他说：“以吾心为镜，身为之台，以神为药，聚而为足焉。”为什么说心为镜呢？按照五行配五脏学说，心属火，火带来光明；心开窍于目，心火外用，则目光能观察万物；心火内照，则能内视脏腑，故谓之镜。崔希范对此解释说：“吾神与气，必也莹净内明。内明者何也？二物相守乎神气也。如是则神光日用，而莫知己之光也，是以心如镜焉。其光摄物，物不能摄光。镜者如目也，如心也。镜之光非动也，是吾之目动乎物也。知此者，识药镜之理，与物之互相摄矣。心火何以为镜欤？火者明也，明者定而内明也，内明则万物明矣。心者，镜之体也；明者，神之用也。日用守旧，不离乎心地者，内明也，明则不昧矣。”^② 这种清净心地，以求“内明”的“心镜”观念，来自佛教禅宗。禅宗北宗开祖神秀有偈：“身是菩提树，心如明镜台；时时勤拂拭，莫使有尘埃。”^③ 崔希范把心比作镜，身喻作台，其思想渊源明显来自神秀。

为了进一步阐明他的心镜说，崔希范多处援引佛教学说。他说：“心者，印也。心不和则印不移。心与印者根也，印者尘也，绝其尘则证真空之仙矣。心可除而不灭，则证数空之仙矣。心与印不用，则证空寂之仙矣。心不用印，印不用心，心印解灭于诸尘，凡圣无二，如前之心法，印不离乎心，二者相持，用若造化，则证阳真矣，此炼丹留形者也。印者何也？精也。印定精生矣，印绝精尽矣。故印从心起，心复生于印，常人用心而不用乎印者也，圣人用印而不用乎心者

① 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第809页。

② 同上，第808页。

③ 慧能《坛经》。

也。不用心印，则心妄散矣。散者，气乱神去而精散者也。及其心印定而精生，则神清气爽，肌肤华润，目有神光，无梦寐，无謬妄，无惊悸，无恍惚，皆精定而生者也。此道也，从心返印，造精之象也。”^①也就是说，心与印之间，心为根本，印为派生，心定印亦随之而定，心定印定而精生，至此则“神清气爽，肌肤华润”。这里所用“心印”、“真空”、“空寂”、“诸尘”、“心法”等，皆为佛教术语，崔希范引用以论丹道。

所不同的是，这些佛教术语的内涵已被崔希范改造。如“心印”一词，原指以心印心，心心不异。《祖庭事苑》卷八说：“心印者，达磨西来，不立文字，单传心印，直指人心，见性成佛。”黄檗《传心法要》卷上说：“迦叶以来，以心印心，心心不异；印着空，即印不成文；印着物，即印不成法。”就是说人本来便具备的心性、佛性，便是心印。如依语言文字无法表现佛陀自内证，故称为佛心；其所证悟之真理，如世间之印形决定不变，故称为心印。这是禅宗之本意。

崔希范把心印一词加以衍化，有时连用，有时分而论之，他把“印”说成是“尘”，所谓“尘”，谓一切世间之事法，染污真性者。《法界次第》说：“尘即垢染之义，谓此六尘能染污真性故也。”故清除一切世间事，绝其垢染，则可证真空之仙。

“真空”之义，依佛教所言，真如之理远离一切迷情所见之相，杜绝“有”、“空”之相对，故称真空。这里所说的“空”，是与“有”相对的。佛教谓一切存在之物中，皆无自体、实体我等；亦谓事物之虚幻不实，或理体之空寂明净。自佛陀时代开始即有这种思想，尤以大乘佛教为然，且空之思想乃《般若经》系统之根本思想。小乘佛教所说之空，系观察分析一切事物而入空，故称“析空观”，他们认为

① 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第808、809页。

非伪故云真，离相故云空，是无一物之真空也。相对于此，大乘佛教则以观一切存在事物的理法之常体即是空之法，谓之“观空观”，他们认为以非有之有，称为妙有；非空之空，称为真空，此乃大乘至极之空。又小乘仅见“空”，而不见“不空”，故被称为“但空”。大乘则不仅见及一切存在悉为空，且兼及不空之一面，故称“不但空”、“中道空”。盖作一切法皆空之观者，称为空观。空非虚无，观空就是发现真实的价值，故真空就是妙有。崔希范吸收了这些观念，用以表达丹道成果的一个阶段，这既是对佛教思想的吸收，又是对道教空观理论的继承与发扬。

道教的空观产生于魏晋之际。其时灵宝派已援引佛教之空观，以建构大乘道教的理论。在灵宝派看来，传统的仙学是属于小乘之道。据《本际经》曰：“一切行皆是方便教门也。愿有二义，上求道果，下化众生，四等为心，是大乘愿。若近求三界，自度为心，是小乘愿。行有四义，一术，二戒，三定，四慧。术者，茹炼方法，丹药咒请，小乘局。”《升玄经》亦曰：“炼石茹芝，虽寿千年万岁，死辄更苦。”^①也就是说，凡一心炼丹服饵、持咒诵咒、存神修真，以求自己长生在世者，虽寿至千年，死后亦将堕入恶趣，故曰“小乘”。对外只求“自度”，对内执著“色身”，这是小乘道法的两大特点。虽亦有成，但却无益社会，无补万物，故仅获小果。大乘境界甚高，对外广施慈悲，普度天人；对内打破“色相”，求真空妙有。正如《洞玄灵宝左玄论》卷一中所说：“圣人若在九道域中，时备修无上上行，慈悲泛愍，普被一切众生，所以得其足一切诸德也。以慈悲故，故入空观者，此明大乘之人，先修慈悲，有解资生空智，后入空观也。以空观故，故入慈悲者，此明小乘之人，不能广行慈悲，但单修信空等

① 《道教义枢》卷一引，《道藏》第24册第811页。

四行至于老，观其行不足，不能进入真乘，遂停其空行，更从生观习于慈悲也。所谓大小两乘，至异义者，此总结大乘小乘所修之行也。大乘人前修慈悲，后入空观。小乘人前修空行，后习慈悲。”^①

如同佛教一样，道教灵宝派之空观，内容亦非常丰富。如真空观、虚空观、内空观、外空观、内外空观、大空观、第一义空观、有为空观、无为空观、法空观等。《无上内秘真藏经》卷二曰：“大乘之道，离一切相，离一切行，离一切观，离一切智，离空有心，离真实际，名为大乘。”^② 同书卷四曰：“空、有二名，是道体不？是真空不？是妙理不？是清静不？是究竟不？是寂灭不？若通是者，云何有缚？”“空、有二名，虽是道果，究竟真空。众生不晓，染有受着，即非道果。何以故？一切众生，究竟清静。非空非有，非长非短，若受相者，则坏真正。即乖本所，即非道果。”^③ 《太上一乘海空智藏经》卷七亦曰：“修舍心时，修智慧时，则得无为，常住安乐，住于真空平等法地，不可思议微妙之处，如无上道，难可譬喻，犹如大海，如彼虚空。”^④

各种不同层次的观空法门，虽因其差异而成不同的道果，但皆运用观空法，调理心智，以超脱三界，证道成圣。《太上一乘海空智藏经》卷三曰：“是知诸法有为之相，一切皆空。所以尔者，有为之法，有坏有灭，有兴有起，一切众生，悉得无上正直道果。有为之体，则归无为。以此而言，一切有为是大空聚，一切无为是湛然法，离空、有境。所以尔者，若言其空，则能感化；若言其有，不可寻求，是为

① 《道藏》第24册第921页。

② 《道藏》第1册第663页。

③ 同上，第470页。

④ 同上，第479页。

非无非有境界。”^① 如此精彩的阐述，条理清晰，内涵精微，最后指出的“非无非有境界”，不正是《老子》所说的大道吗？概括以上所言，真仙上士，了达大乘，悟空非空，即达真空即妙有的境界，这一境界等同于大道。显然，崔希范的丹道思想援用灵宝派之空观，他把心性的修养列为要害，并把真空妙用之境界推崇为内丹修炼的最高层次，从而为解决道教修炼的终极目标提供了一个模式。

二 天人合一的炼养体系

在《入药镜》中，崔希范把五行、八卦的理论与内丹学说相结合，提出了一个完整的天人合一的炼养体系。

他说：“夫五行者，本无生灭，其灭则自吾之神气失也。五行者，何谓也？五脏之真义也。心之神，肝之魂，肺之魄，脾之意，肾之志，聚而为丹之用者也。”^② 这是沿用传统的五行配五脏学说。又说：“天地生八卦，八卦生乎十干。故甲生乾，乙生坤，丙生艮，丁生兑，庚生震，辛生巽，壬生离，癸生坎，而戊己为之配合，中宫也。”^③ “乾六，大肠也；坎一，肾也；艮八，膀胱也；震三，肝也；巽四，胆也；离九，心也；坤二，小肠也；兑七，肺脾也。”^④ 即将八卦与脏腑相配。八卦、五行为天地运转所生，故人体本身亦为一小天地。崔希范说：“上之七窍者，七政也；下之二窍者，辅星也，此可以象天地之运用者也。昆仑者，顶也。天柱者，夹脊，二十有四节也。左

① 《道藏》第1册第629页。

② 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第808页。

③ 同上，第810页。

④ 同上，第811页。

右以首转之运之，则百脉通流矣。”^① “将震以配乎肝，兑以配乎肺，离以配乎心，坎以配乎肾，坤以配乎脾，夫禀四时以入药于丹田，此所以与天地等久者欤。”^② 这里将五行八卦与人体生理机能相配合，指出五脏真气乃是内养性命的基础，并为内丹运炼的程序及其要点提供了一个合理的依据，其相配相生的原则为后来的丹家们普遍采用。

崔希范认为，五脏精华皆现于目。他说：“吾其全之于五轮，得之五力欤。何谓五轮？曰：吾之目也。其白睛属于肝，其黑睛属于肾，黑睛中之黄与上下，则属乎脾。黄睛中之碧，则属乎肝胆，大角则属乎心者也。何谓五力？曰神之用乎目，而五脏连之。取下田之气海，是根五力也，此其外也。内有五力，取金刚之性焉。在身五脏也，五行也，在色五色也，在声五声也，在天五星也，在地五岳也。内明一行守之，则神用在乎目，气在乎鼻，定之之妙也。……东者肝之神也，用之在乎目。西者肺之气也，用于在乎鼻。故东西者，神气之和会，成于还原，返旧朴也。神不足气不和，则真人不降矣。吾神与气，必也莹净内明。内明者何也？二物相守乎神气也。如是则神光日用，而莫知己之光也。是以心如镜焉，其光摄物，物不能摄光。镜者如目也，如心也。镜之光非动也，是吾之目动乎物也。知此者识药镜之理，与物之互相摄矣。”^③ 故瞑目内视，收敛精神，则能聚五脏精华，得五脏真气，神气和合，以护持身体，滋养性命。

五脏之中，又以心、肾为炼丹之根本。崔希范说：“火司南，其干丙丁，而为吾之心焉；水司北，其干壬癸，而为吾之肾焉。心者，上之性也，其要在乎覆下火而上之，性火不可发，然火前不起，则水必泄也。肾者，水也，下丹田之用也。因全肾以守气海，则根源成

① 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第811页。

② 同上，第810页。

③ 同上，第807、808页。

矣。不守肾，水则不成矣。故水者下流也，下流乃常人之用也。水者精也，能上用之，则圣人谓之道矣。心者神也，肾者气也，神定气和，则真人降焉。”^① 这种注重心肾作用的观点，与我国传统医学是相符合的。中国医学理论认为，人体五脏与五行相配。心在上焦，属火；肾在下焦，属水；心中之阳下降至肾，则温养肾阴；肾中之阴上升至心，则滋补心阳。在正常情况下，心火和肾水相互升降协调，彼此交通，以维持人体生理动态的平衡，这就叫作“心肾相交，水火既济”。相反，如果肾水不足，不能上济心火；或心火炽盛，下伤肾阴，便失去了这种协调，出现心烦、失眠、遗精等多种病变。长期如此，就会伤身损寿，以至病夭。这就叫作“心肾不交，水火不济”。

崔希范吸收了中医“水火”学说，进而把它发展成内丹理论。所谓“水者下流也”，是指肾脏精气往往因情欲所引，随男女两性生活而耗减，此为一般情况，故称“常人之用”。相反，清心寡欲，固精守气，于是下关不漏。继而运炼，引气逆流于夹脊双关。“发双关者，举左右手也。举起折身，若复称之，则窍通流，入于上宫，上宫者脑也。行道者任其性闭即闭，寐即寐，行即行，而性不可有系焉。常守丹田之神，其能守如不守，斯真造化者也。”^②

水火既济，这在丹道中被称为坎离交媾。它是在五气朝元之后，五脏真气混融，聚于丹田，和合而成“圣胎”，所谓“取将坎位中心实，点化离宫腹内阴，从此变为乾健体，潜藏飞跃尽由心”^③。即使离卦变为纯阳之乾卦，由后天复归先天，这就叫作“得药”而结“圣胎”，这是内丹修炼的核心。对此崔希范传坎离交媾之图，以示其奥秘。图中上为离卦，阳中含阴，为心，为火；火中生液，谓之真水，

① 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第807页。

② 同上，第811页。

③ 《悟真篇》，《道藏》第3册第12页。

或叫作阳龙。下为坎卦，阴中含阳，为肾，为水；水中生气，谓之真气，或叫作阴虎。崔希范说：“阴虎还从坎位生，阳龙元向离中出。”^①“龙虎铅汞者何也？龙抽其汞，虎添其铅，浮沉于鼎之中，二物全矣，于是配以坎戊，合以离己。吾尝识阴阳升降之二时以兴功，而不失铢两，始可以成大药。”^②这里的所谈涉及内丹学中的几个重要术语，需要略加辨析。

其一是“龙虎”，在内丹学中，龙为汞、为神、为性；虎为铅、为炁、为情。魏伯阳《周易参同契》曰：“龙呼于虎，虎吸龙精。”^③张伯端《悟真篇》曰：“震龙汞出是离乡，兑虎铅生在坎方。二物总因儿产母，五行全要入中央。”^④《修真太极混元指玄图》曰：“心液之上，暗抱正阳之气，曰阳龙；肾气之中，暗负真一之水，曰阴虎。龙虎交媾曰金丹。”^⑤《大丹直指》卷上引华阳施真人曰：“肾，水也。水中生气，号曰真火。火中暗藏真一之水，而曰阴虎。心，火也。火中生液，号曰真水，水中暗附正阳之气，而曰阳龙。故龙、虎非是肝、肺之象，乃心、肾之真阴阳也。二物混合为一，当用意便为子时也，自然凝结，形如黍米之大，每日得一粒，僧人名为舍利，道士号曰玄珠。每日增真气一丈，延寿不可计数。三百日气结丹凝，状如弹丸，色同朱橘，自可长生不老。”^⑥李道纯《中和集》卷四曰：“龙虎者，阴阳之异名也。阴阳运化，神妙莫测，故象之以龙虎。……龙虎之象，千变万化，神妙难穷。故喻之为药物，立之为鼎炉，运之为火候，比之为坎离，假之为金木，字之为男女。配之为夫妇。以上异

① 《修真十书》卷二一《天元入药镜》，《道藏》第4册第702页。

② 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第811页。

③ 《道藏》第20册第109页。

④ 《道藏》第3册第13页。

⑤ 《道藏》第4册第508页。

⑥ 《道藏》第20册第811页。

名，皆龙虎之妙用也。”^① 所谓龙虎交合，既是性情合一，汞铅相投，以成大药。

第二是“大药”，亦称“上药”。按照内炼理论，由炼精化气到炼气化神中间有过渡阶段，此时内药与外药会合凝结，先由外运周天积成外药，再用神运下丹田促生内药，在下丹田会合凝结，成为大药。《钟吕传道集》曰：“内丹之药材出于心、肾，是人皆有也。内丹之药材本在天地，天地常日得见也。火候取日月注复之数，修合效夫交接之宜，圣胎就而真气生，气中有气，如龙养珠；大药成而阳神出，身外有身，似蝉脱蜕。是此药内本于龙虎交而变黄芽，黄芽就而分铅汞。”^② 明伍冲虚《丹道九篇·七日采大药天机》曰：“阳光三现之时，纯阳真炁已凝聚于鼎中，但隐而不出耳。必用七日采工，始见鼎中火珠成象。只内动内生，不复外驰，故名真铅内药，又名金液还丹，又名金丹大药。”^③ 清袁仁林《古文参同契注》卷一亦曰：“大药者，以其能使神气长存，迥非凡药可比，故名大药。”

第三是“铄两”，则是指炼丹之火候。内丹家将运炼过程中意念和呼吸的运用程度称之为火候。因丹法火候细微缜密，涉及时间、方位、质量变化、磁场转换等多方面，故丹家有“药物易知，火候难准”之说。崔希范说：“水怕干，火怕寒，差毫厘，不成丹。”陈致虚《金丹大要》卷六曰：“金丹之妙，在乎火记。火记之妙，象乎坎离相交，而生变化神明也。是以大修行人，不知铅汞火候，则不能成丹明矣。昔崔翁授纯阳祖师《天元入药镜》，是必令其究火功，学者当宜尽心。道光禅师曰：圣人传药不传火，从来火候少人知，莫将大道为

① 《道藏》第20册第811页。

② 《修真十书》卷十五，《道藏》第4册第667页。

③ 《藏外道书》第5册第869页。

儿戏，须共神仙仔细论。”^① 刘一明《悟真直指》曰：“金丹全赖火候修持而成。火者，修持之功力；候者，修持之次序。采药须知迟早，炼药须知时节。有文烹之火候，有武炼之火候，有下手之火候，有止歇之火候，有还丹之火候，有大丹之火候，有增减之火候，有温养之火候。火候居多，须要彻悟，知始知终，方能成功。”

崔希范认为，天地之道清静无为，修炼丹道当效法天地，与道同一。他说：“物之最灵，唯其人也。身者，乃神化之本。精于人也，若水浮航；气于人也，如风扬尘；神于人也，似野马聚空。水涸则航止，风息则尘静，野马散而太空长存。精能固物，炁能盛物，精炁神三者，心可不动，其变化也。外忘其形，内养其神，是谓登真之路。”这些形象的比喻，指出了内炼的先决条件是必须澄心绝欲，无思无求，“外则意不逐物，内则意不随心乱，湛然保于虚寂，造乎清静之域”^②。

相反，如不忘世俗之情，纵欲肆情，则有杀身之祸。崔希范指出：“嗜欲纵乎心，孰能久去；哀乐伤乎志，孰能久忘；思虑役乎神，孰能久无；利禄劳乎身，孰能久舍；五味败乎精，孰能久节；酒醴乱乎精，孰能久绝。食佳肴，饮旨酒，顾以姝丽，听以淫声，虽精炁强而反祸于身，耳目快而致乱予神，有百端之败道，无一芥之希真，安有养身之验耳。”^③

崔希范接着论述说：“夫养内丹者，身法乎鼎，精气象乎铅汞，坎离象乎水火，神明为体，状乎变化之灵，久而精妙于炁，神灵于精，而脱于形体者，类兹铅汞浮沉也。心去火者炁也，炁者命也，得之于心，而失之于心也。火者，生死之命也。心者，亡精动炁之时

① 《道藏》第24册第23页。

② 《修真十书》卷二一《天元入药镜》，《道藏》第4册第701页。

③ 同上。

事，保于清静也。人之养丹，如龙之养珠，如孕妇养胎，举止护持，恐有所伤。待其功成，内事验丹之力。若乱心败炁，劳体伤神，渐而耗散真胎，老子所谓如持盈满之器。一心内觅，无求外求。日月者，天地至精；坎离者，人身大药。故圣人密外而知内，以明神变之功。”^①

以上这些论述，较为全面地提出了一个内丹修炼的理论。其中天人合一的观念和注重心肾修炼的思想，对宋元内丹家的影响尤大。

三 系统完整的炼丹功诀

在《入药镜中篇》中，崔希范把内炼方法分为十六阶段，即采药，木汞金铅，至药抽添，龙虎铅汞，海底求阳乌，符星入元宫，火得纯阳，阴阳拘制，奔腾瑞气，虎踞龙跽，九气冲全，玉帝新封，九年丹灶，灭没，采药，刀圭。由浅至深，步步相衔，“炼之九转，斯成仙矣”^②。不过，对后世影响最大的是以歌诀形式写成的《崔公入药镜》丹词。全篇共八十二句，言简而意深，易读易记，故成为后世丹家常用之口诀。

篇中开端即说：“先天炁，后天炁，得之者，常似醉。”这里描述了炼精化气时“得药”的感受。所谓“先天炁”是指人生元始祖气；“后天炁”是指呼吸往来之气。丹家修炼，采取先天祖炁为丹母，引后天呼吸之炁归于祖气。“内外混合，结成还丹。自觉丹田火炽，畅于四肢，如痴如醉，美在其中，此所以得之者，常似醉也。”^③邵康节深得其中的奥妙，有《恍惚吟》曰：“恍惚阴阳初变化，氤氲天地

① 《修真十书》卷二一《天元入药镜》，《道藏》第4册第702页。

② 《道枢》卷三七，《道藏》第20册第811页。

③ 《道藏》第2册第881页。

乍回旋。中间些子好光景，安得功夫入语言。”非洞晓阴阳变化、亲身体验者，是无法领会其景象的。后来的丹家们经常用这四句话来表述“活子时”、“得药”之证验。

篇中接着说：“日有合，月有合，穷戊己，定庚甲。”短短四句，讲了三个问题。第一日月之合，是讲周天功夫。王道渊解释说：“吾身与天地日月无不同也，当作丹之时，运日月之双轮，簇阴阳于一息，日月归鼎，阴阳构精，烹之炼之，结成圣胎，此吾身日有合，月有合也。”^① 潜虚子注：“夫丹有药，有火候，丹法观天之道，执天之行，悬象莫大乎日月，故药火之消息，于日月各有所合者。日有合者，以日之早晚，为火候之进退也。《参同契》云‘日辰为度，动静有早晚’是也。月有合者，以月之弦气，定药材之铢两也。《参同契》云‘上弦兑数八，下弦艮亦八’是也。”^② 这个功夫又叫作“驾河车”。崔希范说：“于是有大药之法焉，惟于丹田聚三气以成形，造化产神，心性逍遥自安矣。此何道也？驾河车，朝玉阙，投金精者也。河车者，北方之正气也。”^③

第二是讲修炼时辰。按照天体运行的规律，日月相合有固定的时辰。人体即为一小宇宙，心肾即为日月，故可依天地之运转而炼功，以一刻之功夫夺一年之节候。崔希范说：“时可以夺日之功，日可以夺月之功，月可以夺年之功。”一日之中，遵时内炼，即是夺天地之造化，益人体之寿命。崔希范说：“亥、子、丑之时，可以行火者也。亥者，十月，坤之卦也，坤者孕母之坤也，老阴能及乎阳，故曰万物负阴而抱阳者。至子而为之，则复之卦也，纯阴之极而返生阳者也。此十有一月之候，从其下一阳生者也。吾于子之时行火，谓之阳生，

① 《道藏》第2册第882页。

② 五真人注解《入药镜》，《藏外道书》第6册第671页。

③ 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第809页。

自阴向阳，是为半气交于肾宫者也。”所谓“子时行火，谓之阳生”，就是指气动药生，至为关键。得药之后，立刻“钻火”炼药。他说：“丑者，临之卦，从其下二阳生者也。寅者泰之卦也，三阳既生，承之以行功其可也。火者无形也，凭气而为之，其光有神，神假乎性，性能变化，故神者火也，不能自见，如火在木，钻之乃燃矣。钻之法何也？瞑目端坐，定息澄心，于是禅定气和，其心至则火发矣。真火者可以炼丹，非理勿行焉。”所谓“真火”，是指真意。内炼中以元神为体，以真意为用，掌握精气运行的缓急，这就叫作行功用火。此后，便当行水。崔希范说：“巳、午、未之时，可以行水者也。巳者，四月，乾之卦，阳极而阴生者也。午者，五月，姤之卦，一阴生者也。未者，六月，遁之卦，二阴生者也。申者，七月，否之卦，三阴生者也。三卦者可以行水者矣。应期而行，则水自其心而出。何也？心者根也，能清静不动，息止而神定，则水亦自肾堂生焉，上朝入子脑腭之二窍，下入于口，其味甘。以心之水上朝于舌，以舌左右搅之华池，其数各十有八，含口漱烹者，其数三百有六十，或不以多寡，直身正立，分为三，用力以咽焉，故饮气咽之，以神送之，至于丹田左右内，沐浴溉灌，于是灵源生苗，然后可行大功焉。”至寅、申、卯、酉之时，则可行“存神”之法：“常守其旧，一念不移，存气伏精，守神定息，应物而行，勿逐于外境者也。吾取象日月时焉。然取年行，不如月行矣；取月行，不如日行矣；取日行，不如时行矣。”^①即希望以时行之内功，夺天地年行之造化，以达与天地同体同寿的理想境界。

第三讲述了意念在内炼中的重要作用。按照天干与五行相配学说，“戊己”表示中央土，丹经中谓之“黄婆”；“庚”表示西方金，

^① 《道枢》卷三七《入药镜上篇》，《道藏》第20册第809、810页。

丹经中谓之“白虎”；“甲”表示东方木，丹经谓之“青龙”。王道渊解释说：“言人之情好于驰骋，见物即逐，如虎猖狂，故每伤于性。性被情迷，不能为主，如龙奔腾，故二物间隔。大修行人制之不难，遇此时正好下手施功。须仗黄婆媒合，旋柄之机，一息之间，即得金木归并，情性合一，龙虎入鼎。心虚湛然，此所以定庚甲也。”^① 沧溟注：“金丹之道，全仗五行四象八卦，相资以成也。甲乃青龙之木，庚乃白虎之金。盖金木常有间隔之患，戊为真土，中宫之数；癸乃天元真一之水，乃大丹之基也。还丹之本，莫大乎金水，金水必借戊土，以相制伏，然后丹道立矣。”^②

接着而下，篇中曰：“上鹊桥，下鹊桥，天应星，地应潮。起巽风，运坤火，入黄房，成至宝。”“鹊桥”之说，首见于此。人在出生之后，任督二脉已被中断，而原二脉之间的连接处被崔希范命名为鹊桥。鹊桥共有二处，上鹊桥在口腔上天堂，下鹊桥在阴跷穴，两桥系任督二脉接通的道路。王道渊云：“人身夹脊，比天之银河也。银河阻隔，而有灵鹊作桥，故有鹊桥之说。人之舌亦言鹊桥也。凡作丹之时，以黄婆引婴儿，上升泥丸，与姤女交会，名曰上鹊桥也。黄婆复徘徊，笑引婴儿姤女，同归洞房，必从泥丸而降，故曰下鹊桥也。黄婆、婴儿、姤女非真有也，乃譬喻之说。无出乎身心意三者而已。默运之功，内仗天罡斡运，外用斗柄推迁，起火之时，觉真气腾腾上升，如潮水之初起，直上逆流，故曰天应星，地应潮。”^③ 张三丰《无根树》亦曰：“无根树，花正娇，天应星兮地应潮。”李涵虚注解：“天比上，地比下，阳生之时，眉上有点点星光，昔人谓天应星。腹中有浩浩潮气，昔人谓地应潮。药生朕兆，原有如此。……然吾窃闻

① 《道藏》第2册第882页。

② 五真人注解《入药镜》，《藏外道书》第6册第673页。

③ 《道藏》第2册第882页。

之，应星应潮，以应月应时言，即星悟月，即潮悟时，此正是大还丹要紧火候。余摘《参同》数语，以为印证。《参同》云：金计十有五，水数亦如之，临炉定铢两，五分水有余。二者以为真，金重如本初，其三遂不入，火二与之俱。此即应星应潮之正义也。金必十五两重者，金准月数，取金精壮盛之意。五千四十八日，天真之气始全。十五两金，能生十五分水，上半月十五日是也。水数与金数相应，即潮数与星数相应。若金水不足，则真水不生，此谓天不应星，地不应潮。何以定铢两乎？若要应星应潮，就以上半月之十五为定。自朔至望，以一日半为一分，两个一日半，三日出庚矣。这才是二分真水，天也应星，地也应潮。若至初五，则是三分，三分不入用。若至初八，则是五分，五分更有余。均非应星潮也。必以二分之一之水，配以二分之一之火，乃是真应星，真应潮。二者，坎水之真信。金初生水，刚到二分时候，水源至清，有气无质，即白虎首经也。虎正吐气，龙即以二分真火迫之，炼为丹本。至于生二分水之金，又必要等至十五，金精始旺，水潮乃生。所谓二七之期，真铅始降，此亦应星应潮也。”^①

篇中第四段讲火候：“水怕干，火怕寒，差毫发，不成丹。”王道渊注：“修真内炼之要，鼎中之水不可干，炉中之火不可寒。丹经所谓金鼎常留汤火暖，玉炉不要火教寒是也。”^② 一壑居士曰：“结丹之水火在一时，温养之水火在一年。进火之际，念不可起，起则火燥。意不可散，散则火寒。火寒则水溢，火燥则水干。”^③ 万尚父《听心斋客问》亦说：“火本无形，安得有候？心即神也，神即火也。行火有过不及之差，则调而正之，所谓候也，其机在人。用意太紧则火燥，太缓则水滥，全在缓急得中。其曰不传火者，不可传也。起火

① 《藏外道书》第5册第594、595页。

② 《道藏》第2册第883页。

③ 《藏外道书》第5册第678页。

时，守虚静，听其自然熏蒸，化而为液下降，灌溉五官，不可一毫杂念。”这些都一致指出了火候为炼丹成败之关键。

接着而下，篇中曰：“铅龙升，汞虎降，驱二物，勿纵放。产在坤，种在乾，但至诚，法自然。”所谓“铅龙”，是指体内纯阳之气。五脏之中，肾气足而肝气生，肝气既生，以绝肾之余阴，而纯阳之气上升，这就叫“铅龙升”。所谓“汞虎”，是指体内纯阴之液，由心液满而肺液生，肺液既生，以绝心之余阳，而纯阴之液下降，这就叫“汞虎降”。当其心液下降、肾气上升之机，须要把捉，不可任其纵放。王道渊注：“一息周流，妙在坚钢，着力擒龙虎，入鼎烹炼，化为玉浆，故曰驱二物、勿纵放也。张紫阳云‘西山白虎性猖狂，东海青龙不可当。两手捉来令死斗，炼成一块紫金霜’是也。”丹药的产生是在下丹田，交合运炼是在上丹田，下田为坤，上田为乾。“凡作丹采药之时，必从坤位发端，沉潜尾穴温养。见龙当加武火，追逐真阳之气，逆上乾宫交媾，复还坤位而止，猛烹极煅，结成至宝。故曰产在坤，种在乾。其中复有先天。产药之时，观心吸神，握定不泄，皆助火候之力。古仙往往秘而不言，此最上机关，人谁知之？行持之间，唯在存诚，野战防危，法天象地，应化自然，故曰但至诚、法自然也。”^①

其后曰：“盗天地，夺造化，攒五行，会八卦。水真水，火真火，水火交，永不老。水能流，火能焰，在身中，自可验。是性命，非神气，水乡铅，只一味。”丹家修炼“莫不盗天地之机，夺造化之妙”。这是发挥《阴符经》“天地万物之盗，万物人之盗，人万物之盗，三盗既宜，三才乃安”一段意义。盗是取得的意思。在丹法上，顺行称取，逆行叫盗；天地盗取是顺行，人盗取是逆行。崔希范继承了道教

① 《道藏》第2册第883页。

长生久视的思想，企图扭转自然发展规律，以求达到“我命在我不在天”的境界。所谓“真水”，是指心中之液；“真火”，是指肾中之气；“水乡铅”，是指肾中真阳元气。内炼下手功夫，必先调动此气，故曰“只一味”。沧溟注：“坎中藏一画之阳，离中藏一画之阴，坎水之阳真火也，离火之阴真水也。……火性炎上，水性润下，天地造化，生成不易之理也。今离中之水却在上，坎中之火却在下，此乃颠倒阴阳之妙也。火升水降，自然交合。盖阳气上升而为火，阴气下降而为水，故能交媾二气，而炼铅汞之丹。”^①

“归根窍，复命关，贯尾闾，通泥丸。真橐龠，真鼎炉，无中有，有中无。托黄婆，媒姤女，轻轻地，默默举。一日内，十二辰，意所到，皆可为。”这是《崔公入药镜》的第六段。陆潜虚注：“如上敷陈药火，大段分明。到此方指玄牝，令人有所归复。盖以人身虚无之中，自有一窍，名曰玄牝。《老子》所谓谷神。《金丹四百字》序云：人能知此一窍，则药物在此，火候在此，沐浴在此，结胎脱胎，无不在此，乃神气之根，虚无之谷。故崔公谓之归根窍，复命关。然归根即复命，关即窍也。非有两处。《老子》曰：归根曰静，静曰复命。即此一窍，与任督二脉相为联络，下贯尾闾，上通泥丸，真炁往来，流衍休息。若使铅汞同炉，黄房宝结，加以火功煅炼，自尔熏蒸融液，冲关透顶。”^② 王道渊指出：“复命之道，必由三关而转，故曰归根窍，复命关也。当复命之时，飞神海底，存火熏蒸，精化为气；拨动顶门关，掇从尾闾徐徐提起，直上泥丸交媾，炼气化为神，神居泥丸为本宫，则有万神朝会，故曰贯尾闾，通泥丸也。”^③ 所谓“意所到”，是指无论何时，只要真意所到，丹田生机，便可起火运炼，不

① 五真人注解《入药镜》，《藏外道书》第6册第684页。

② 同上，第688页。

③ 《道藏》第2册第884页。

必拘泥时辰。

“饮刀圭，窥天巧，辨朔望，知昏晓。识浮沉，明主客，要聚会，莫间隔。采药时，调火功，受气吉，防成凶。火候足，莫伤丹，天地灵，造化慳。”这里所说的“刀圭”，是指周天运炼时口中产生的津液，“如琼浆甘露，一滴落于黄庭，宴之味之，津液甘美，故曰饮刀圭也”。所谓“辨朔望，知昏晓”，是言辨知天机，掌握时辰，是修炼的一个关键。以一年来说，冬至为朔，夏至为望；一月来说，初一为朔，十五为望；一日来说，子时为朔，午时为望。以人身来说，尾闾穴为朔，泥丸宫为望；子宫进火为朔，午位退符为望。即辨朔望之后，还要通昏晓之理：“昏者暮也，晓者朝也。于卦有朝屯暮蒙之理。一卦六爻，颠倒用之，遂为两卦。朝屯一阳生于下，暮蒙一阴生于上，一阳一阴，一进一退，人身运化，与天地同也。达此理者，可以长生久视。”^① 沧溟注：“辨朔望，则知日月盈亏之妙；知昏晓，则知符火进退之时。”^②

修炼有时辰，炼丹慎火候。初采药时闭关行火，妙在调燮停匀，“从三关运转，一举三时，周流复位，万气凝真，当此之时，独受于我，神之畅快，喜庆难言，故曰受气吉也”。火候既足，只宜沐浴温养。“若不知止足，妄意行火，反伤丹矣。丹成之后，神气自灵，仙师所谓虚室生白，神明自来，故曰天地灵也。当此之时，宜加宝爱，调息务在微细，于静定之中，内不出，外不入，形忘物忘，心同太虚，一炁纯阳，故曰造化慳。”^③

“初结胎，看本命。终脱胎，看四正。密密行，句句应。”全篇至此结束。此刻，便达到了内修最高阶段。王道渊注：“祖劫天根，居

① 《道藏》第2册第885页。

② 五真人注解《入药镜》，《藏外道书》第6册第696页。

③ 《道藏》第2册第886页。

混沌之中，乃结胎之所。下手之初，炼精化为炁，炼气化为神，炼神化为虚，炼虚合道，结为圣胎。初结胎之时，常于命蒂守之，故曰初结胎，看本命也。十月胎圆，移神上居泥丸，调神出壳，直待功成行满，上帝诏临，打破虚空，真人上举，驾红云，跨白鹤，东西南北，无所往而不可，故曰终脱胎，看四正。《静中吟》云：一朝功满人不知，四面皆成夜光阙。”^①

概括以上所论，崔希范《入药镜》歌诀完整、系统地阐述了内丹修炼的理论与功法，从而被誉为“丹经之祖书”，而对后代的丹家产生了相当的影响。如王道渊评述曰：“言简而意尽，贯穿诸丹经之骨髓。”^② 沧溟赞誉说：“首尾二百余字，真明镜也。谆谆所以教后学者，深切着明矣。如鉴形有镜，妍丑莫逃。此书自采药物于先天，入铅汞于神室，行周天之火候，成九转之金液，由初及终，包括悉备而无余蕴矣。修炼之士，苟能依其法度，密密以行，句句皆应，如影随形于日中，如谷应声于耳内，皆不离一身之中。”^③ 他们纷纷注释，广为引用，以阐内丹之道。

至于崔希范丹道思想的众多名词术语，更为宋元丹经普遍采用。如西岳窦先生《修真指南》引述崔希范“五轮”之说^④，钟离权所言“返于真空”，至朴子所论“五空八识”^⑤，吕洞宾“悟真空而顽空可鄙也”^⑥，晁文元公之“观空”及“平等大空观”^⑦，陈抟之论“五

① 《道藏》第2册第886页。

② 同上，第881页。

③ 五真人注解《入药镜》，《藏外道书》第6册第702页。

④ 《修真十书》卷二一，《道藏》第4册第702页。

⑤ 《道枢》卷一《玄轴篇》，《道藏》第20册第611页。

⑥ 《道枢》卷二五《肘后三成篇》，《道藏》第20册第729页。

⑦ 《道枢》卷三《集要篇》、《碎金篇》，《道藏》第20册第617、618页。

空”^①，以及刘海蟾、张伯端、石泰、白玉蟾等多援其学以证丹道之内炼。唐宋之际，是道教中人以内丹革鼎外丹的历史转折点，崔希范顺应时势，力倡内炼学说，其内丹理论和方法，丰富了道教内炼养生学说，从而确立了他在道教内丹发展史上的历史地位。

（原载《人文与社会》论文集，上海社会科学院出版社 2004 年版）

^① 李远国《论宋代重玄学的三大特征：以陈抟、陈景元为中心》，《道家文化研究》第 19 辑。

论钟离权、吕洞宾的内丹学说

钟离权、吕洞宾，是道教史上两个关键的人物。宋元的南宗、北宗，明清的东西二派，他们都自称得钟吕之真传。为了使钟、吕具有广泛的号召力和影响面，自北宋以来，道教中人就开始编造故事，神化钟、吕，尤其是吕洞宾。这样一来，出现了有关钟、吕的大量记载，钟、吕成为神仙，列居唐宋八仙之中。在这里，我们是把他们作为道教人物来进行分析，以探讨其内丹学说。

一 钟离权、吕洞宾的生平和著述

钟离权，字云房。其生卒、籍贯不详。依唐宋文献所载，钟离权当为晚唐、五代时人。敦煌遗书伯希和三八一〇写卷《湘祖白鹤紫芝遁法》曰：“夫白鹤紫芝遁，乃汉名将中离翁传唐秀士吕纯阳。纯阳、韩湘子阐阳天教，广发慈悲，交后之进道。”这里所言“中离翁”，即钟离权。唐僖宗朝高道作达灵曾于乾符乙未（875），与钟离权同入西蜀修道。他说：“今天子蒙尘，奸臣窃位，余西迈，又值钟离公，得

偕行同宿，超越三乘。”^①《宋朝事实类苑》卷三五曰：“邢州开元寺一僧院壁，有五代时隐士钟离权草书诗二绝，笔势迢逸，诗句亦佳。诗曰：得道真僧不易逢，几时归去愿相从。自言住处连沧海，别是蓬莱第一峰。其二曰：莫厌追欢语笑频，寻思离乱可伤神，闲来屈指从头数，得见升平有几人？”宋释志磐《佛祖统纪》卷四二说：“钟离权，号云房。自称汉时遇王玄甫，得长生之道。避乱入终南山，于石壁间得《灵宝经》，悟阴中有阳，阳中有阴，为天地升降之宜；气中生水，水中生气，即心肾交合之理。乃静坐内观，遂能身外有身。唐吕岩，字洞宾，三举进士不第。于长安酒肆遇云房，将洞宾入终南山，授《灵宝毕法》十二科，曰金诰、玉录、真原之义，比喻真诀道要，其义有六，包罗五仙之旨，以授洞宾。”

以上所说的“汉”，并非指秦汉之“汉”，而是指五代之“后汉”。对此，明杨慎考辨说：“钟离权也，与吕岩同时。韩润泉选《唐诗绝句》卷末有钟离一首，可证也。近世俗人称‘汉钟离’，盖因杜子英《元日诗》有‘近闻韦氏妹，远在汉钟离’流传之误，遂附合以钟离权为汉将钟离昧矣。”^②

师事钟离权的吕洞宾、陈朴、郑文叔、王老志等均为五代宋初时人。《唐仙传》说：“长乐郑文叔与回翁，皆师钟离于此郡。”^③《岩下放言》说吕洞宾“五代间从钟离权得道”。《陈先生内丹诀序》谓五代时人陈朴，“隐居青城大面山，受道于钟离先生也”^④。《集仙传》亦言钟离权“不知何许人也，唐末入终南山”。以上这些记载，多以钟离权为晚唐、五代时人，可以相信。

① 作达灵事迹另见《三洞群仙录》卷七，《道藏》第32册第279页。

② 《升庵全集》卷七三。

③ 魏了翁《鹤山全集》卷四三《泉州紫帽山金粟观记》引。

④ 《道藏》第24册第225页。

吕洞宾的生平事迹，最早见载于北宋。杨亿《谈苑》说：“吕洞宾者，多游人间，颇有见之者。丁谓通判饶州日，洞宾往见之……自言吕渭之后，渭四子，温、恭、俭、让。传世有‘饮海龟儿人不识，烧山符子鬼难看；一粒粟中藏世界，二升铛内煮山川’之句，大率词意多奇怪类此，世所传者百余篇，人多诵之。”^①《谈苑》成书于北宋仁宗初年，记太宗、真宗朝事。叶梦得《岩下放言》说：“世传神仙吕洞宾，名岩，洞宾其字也，唐吕渭之后，五代间从钟离权得道。”江少虞《宋朝事实类苑》卷四三载吕洞宾事，曰：“宿州天庆观，有神仙题诗二绝于五星门扉之上，俗传云吕先生神篆。其诗曰：秋景萧条叶乱飞，庭松影里坐移时。云迷鹤驾何方去？仙洞朝元失我期。又曰：肘传丹篆千年术，口诵《黄庭》两卷经。鹤观古坛槐影里，悄无人迹户长扃。”此外，丹经《龙虎还丹诀颂》^②、《陈先生内丹诀》中均引有吕洞宾的诗词。

根据以上材料，可以推定吕洞宾系唐礼部侍郎吕渭的后代，五代宋初人。他历五代战乱，仕途功名无望，于是归隐山林，潜心修道。传世的吕洞宾诗作中有七律一首，表现了他对战乱时期各种政治势力争权夺利、互相残杀的愤懑：“巍巍荡荡下天庭，憔悴风光颇怆情。细柳营深蚊阵密，长江波阔蜃楼横。酒旗番作征旗动，箫鼓更为战鼓声。无限竞名贪利客，几人能得见清平。”^③生于乱世，无力回天，于是退身世外，修道求真。

今传世题名钟离权、吕洞宾的著作很多。但经考辨，可信的大致有以下这些：《破迷正道歌》、《灵宝篇》、《秘传正阳真人灵宝毕法》、《百问篇》、《九真玉书篇》、《指玄篇》、《肘后三成篇》、《传道上篇》、

① 《宋朝事实类苑》卷四三引。

② 考此经为真宗大中祥符六年以前著作。

③ 《纯阳浑成集》卷上，《道藏》第23册第686页。

《传道中篇》、《传道下篇》。另吕洞宾弟子施肩吾编有《钟吕传道集》、《修真指玄篇》、《会真篇》、《西山众仙会真记》、《华阳篇》，亦述钟吕丹法，完全同一体系。这些著作北宋时期已在社会流传，因此可作为探讨钟吕内炼学说的基本文献。

二 钟吕丹道十八论

钟吕的思想倾向，是主内丹之道，而斥外丹、服食、导引、房中之术为傍门小法。《破迷正道歌》曰：“有如食松并服饵，如何脱免生死根。有如忘形习定息，如何百脉尽归根。有如呼吸想丹田，到底胎仙学未成。有如息气为先天，至老无成也是空。有如口鼻为玄牝，恰似满网去包风。有如思心为方寸，怎得归元见祖宗。更有积精为铅汞，转与金丹事不同。有执神气为子母，亦隔天仙万里程。有如开顶为炼养，枉施功力漫劳神。更有缩龟并炼乳，正是邪门小法功。”“更有采补吸淫精，更有仰天吸日月。”^① 凡此类种种之修为，皆被斥为“三千六百傍门法”，弃而不用。故内丹之道，先当扫尽傍门，通晓大道。

内丹修炼的理论涉及颇广，共有十八个问题，见载《钟吕传道集》中。其经首论真仙。钟离权说：人之生自父母交合，而二气相合即精血为胎胞，降生之后，五千日气足，“方当十五，乃曰童男。是时阴中阳半，可比东日之光。过此以往，走失元阳，耗散真气，气弱则老死绝矣”，而入生死轮回，永无解脱。如果希望免轮回生死之苦，只有修持仙道。

钟离权指出：“仙非一也。纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，

^① 《道藏》第4册第917页。

仙也；阴阳相杂者，人也。惟人可以为鬼，可以为仙，少年不修，恣情纵意，病死而为鬼也；知之修炼，超凡入圣，而脱质为仙也。仙有五等，法有三成，修持在人，而功成随分者也。”

所谓“三成”，指小成、中成、上成；“五等”，指鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙。修持之人，不悟大道，而欲速成，“形如槁木，心若死灰，神识内守，一志不散，定中以出阴神，乃清灵之鬼，非纯阳之仙。以其一志，阴灵不散，故曰鬼仙。虽曰仙，其实鬼也。古今崇释之徒，用功到此，乃曰得道，诚可笑也”。第二人仙，修真之士不悟大道，得一法一术，信心若一，终世苦炼，形质且固，“八邪之疫不能为害，多安少病，乃曰人仙”。第三地仙，“法天地升降之理，取日月生成之数，身中用年月，日中用时刻，先要识龙虎，次要配坎离，辨水源清浊，分气候早晚，收真一，察二仪，列三才，分四象，别五运，定六气，聚七宝，序八卦，行九州岛，五行颠倒，气传子母，而液行夫妇也。三田反复，烧成丹药，永镇下田，炼形住世，而得长生不死，以作陆地神仙，故曰地仙。”第四神仙，以地仙已成，厌居尘世，“用功不已，关节相连，抽铅添汞，而金精炼顶，玉液还丹，炼形成气，而五气朝元，三阳聚顶，功满忘形，胎仙自化，阴尽阳纯，身外有身，脱质升仙，超凡入圣，谢绝尘俗，以返三山，乃曰神仙”。至此，功夫已成，传道人间，广行仁义道德，以达“功行满足，受天书以返洞天，是曰天仙”^①。

五等仙中，鬼仙固不可求，天仙亦未敢望，惟人仙、地仙、神仙可学而致之。钟离权说：“人之仙其等有三，太上引年益寿，其次安而引年，其下安而无疾，皆小乘也。地之仙其等有三，太上极阳轻身，腾举自如；其次炼形久视，至于千岁；其下引年益寿，皆中乘

^① 《修真十书》卷十四《钟吕传道集》，《道藏》第4册第656~658页。

也。神之仙其等有三，太上超凡入圣，而归三岛；其次炼神合道，出入自然；其下炼形成气，亘古长存，皆大乘也。”^① 这种分道为三乘，仙为五等的观念，比之汉唐以来的神仙学说更为精微更为系统。

第二论大道。钟离权认为，大道无形无名，无问无应，其大无外，其小无内，所谓“道生一，一生二，二生三。一为体，二为用，三为造化。体用不出于阴阳，造化皆因于交媾，上中下列为三才，天地人共得于一道。道生二气，二气生三才，三才生五行，五行生万物，万物之中，最灵最贵者人也。惟人也穷万物之理，尽一己之性，穷理尽性，以至于命；全命保生，以合于道，当与天地齐其坚固，而同得长久”^②。

然此大道难知难行，傍门小法易为见功，故世间俗流多得互相传授，遂成风俗，而败坏大道。傍门小法不可备陈，主要可列三十种：“曰斋戒，曰辟谷，曰炼气，曰漱咽，曰绝内，曰断味，曰禅定，曰玄默，曰存想，曰采阴，曰服气，曰持净，曰息心，曰去累，曰开顶，曰缩龟，曰绝迹，曰洛诵，曰烧炼，曰固息，曰按跷，曰吐纳，曰采补，曰博施，曰解祠，曰赈乏，曰栖山，曰适性，曰不动，曰受持。夫如是者，伐疾可也，养性可也。”^③ 但不能成其仙道，故当斥之，唯以金液还丹为正道。所谓“一气循环无阻碍，散在万物与人身，达人采得先天气，一夜雷声不暂停。……混元一气千年药，万劫常存不夜春。三千刻内婴儿象，百日功夫造化灵，十月炼成纯阳体，自然寒暑不来侵”^④。

第三论天地。谓天地运行，上下往来，行持不倦，以得长久坚

① 《道枢》卷三九《传道上集》，《道藏》第20册第824页。

② 《修真十书》卷十四《钟吕传道集》，《道藏》第4册第659页。

③ 《道枢》卷三九《传道上集》，《道藏》第20册第824页。

④ 《破迷正道歌》，《道藏》第4册第917页。

固。故人当效法天地，“留心于清静，欲以奉行大道，小则安乐延年，中则长生不死，大则脱质升仙”。因人禀天地造化而成，形象既备，降生之后，“元阳在肾，因元阳而生真气；真气朝心，因真气而生真液。真液還元，上下往复，若无亏损，自可延年。如知时候无差，抽添有度，自可长生。若以造作无倦，修持不已，阴尽阳纯，自可超凡入圣……委有清静之志，当且壮其根源，无使走失元阳，耗散真气，气盛而魂中无阴，阳壮而魄中有气，一升一降，取法无出天地；一盛一衰，其来亦似日月”^①。

第四论日月。炼丹者应把握天机，天机在于阴阳之升降。一升一降，相生相成，周而复始，不失于道，而得长久。钟离权曰：“修持之士，若以取法于天地，自可长生而不死。若比日月之躔度，往来交合止于月。受日魂以阳变阴，阴尽阳纯，月华莹净，消除暗魂，如日之光辉，照耀于下土。当此时如人之修炼，以气成神，脱质升仙，炼就纯阳之体也。”“始也法效天机，明阴阳升降之理，使真水真火合而为一，炼成大药，永镇丹田，浩劫不死，而寿齐天地。如厌居尘世，用功不已，当取日月之交会，以阳炼阴，使阴不生，以气养神，使神不散，五气朝元，三花聚顶，谢绝俗流，以归三岛。”^②

第五论四时。所谓“四时”，是指身中之时、年中之时、月中之时、日中之时。钟离权说：“人寿百岁，一岁至三十，乃少壮之时；三十至六十，乃长大之时；六十至九十，乃老耄之时；九十百岁或百二十岁，乃衰败之时也，是此则曰身中之时。”若以十二辰为一日，五日为一候，三候为一气，三气为一节，二节为一时，时有春夏秋冬，此则曰年中之时。凡一月三十日，三月六十辰，是谓月之时。一

^① 《修真十书》卷十四《钟吕传道集》，《道藏》第4册第660页。

^② 同上，第661页。

日又分十二辰，是谓日中之时。四时之中，又以身中之时难得，日中之时可惜。这是为什么呢？

钟离权指出：奉道者难得少年，少年修持，根元完固，先天基全，易为见功，止于千日而可大成。其次难得中年，中年修持先补神气，筑基一成，下手进功，始也返老还童，后即入圣超凡。如少年不悟，中年不省，“或因灾难而留心清静，或因疾病而志在希夷，晚年修持，先论救护，次说补益，然后自小成法积功，以至中成；中成法积功，止于返老还童，炼形住世，而五气不能朝元，三阳难为聚顶，脱质升仙，无缘而得成，是难得者身中之时也”。

人之一日，如日月之一月，如天地之一年，丹家所贵，以一日一刻夺一年一月之功，故当可惜。钟离权说：“盖以五藏之气，月上有盛衰，日上有进迟，时上有交合，运行五度，而气传六候，金木水火土分列无差，东西南北中生成有数，炼精生真气，炼气合阳神，炼神合大道。”^①

第六论五行。五行在人，肾为水，心为火，肝为木，肺为金，脾为土。以相生而言，肾气生肝气，肝气生心气，心气生脾气，脾气生肺气，肺气生肾气；以相克而言，肾气克心气，心气克肺气，肺气克肝气，肝气克脾气，脾气克肾气。“五行归原，一气接引，元阳升举而生真水，真水造化而生真气，真气造化而生阳神。始以五行定位，而有一夫一妇，肾水也。水中有金，金本生水，下手时要识水中金。水本嫌土，采药后须得土归水。龙乃肝之象，虎本肺之神。阳龙出于离宫，阴虎生于坎位。五行逆行，气传子母，有子至午，乃曰阳时生阳。五行颠倒，液行夫妇，有午至子，乃曰阴中炼阳。阳不得阴不成

^① 《修真十书》卷十四《钟吕传道集》，《道藏》第4册第662页。

到底，无阴而不死。阴不得阳不生到底，阴绝而寿长。”^①

第七论水火。人身之中水多火少。以水言者有四海、五湖、九江、三岛、华池、瑶池等。所谓四海，心为血海，肾为气海，脑为髓海，脾胃乃水谷之海；五湖即指五藏，九江即指小肠，三岛即指三丹田。“华池在黄庭之下，瑶池出丹阙之前，昆池上接玉京，天池正冲内院，凤池乃心肺之间，玉池在唇齿之内。神水生于气中，金波降于天上，赤龙住处自有琼液玉泉，凡胎换后方见白雪阳酥。浇灌有时，以沃炎盛。先曰玉液，次曰金液，皆可以还丹。抽添有度，以应沐浴，先曰中田，次曰下田，皆可以炼形。玉蕊金花，变就黄白之体。醍醐甘露，炼成奇异之香。若此水之功效。”以火言之，指君火、臣火、民火而已。君火者心火，臣火者肾火，民火者膀胱火，三者皆以元阳为本，而生真气。钟离权曰：“及夫民火上升，助肾气以生真水；肾火上升，交心液而生真气。小则降魔除病，大则炼质烧丹。用周天则火起焚身，勒阳关则還元炼药。别九州岛之势以养阳神，烧三尸之累以除阴鬼，上行则一撞三关，下运则消磨七魄，炼形成气而轻举如飞，炼气成神而脱胎如蛻，若此皆火之功效也。”^②

第八论龙虎。肾水生气，气中有真一之水，名曰阴虎；心火生液，液中有正阳之气，名曰阳龙。钟离权指出：“肾气易为耗散，难得者真虎；心液难为积聚，易失者真龙。丹经万卷，议论不出阴阳。阴阳两事，精粹无非龙虎。奉道之士，万中识者一二。或以多闻广记，虽知龙虎之理，不识交合之时，不知采取之法。所以今古达士皓首修持，止于小成，累代延年，不闻超脱。盖以不能交媾于龙虎，采黄芽而成丹药。”吕洞宾亦曰：“吾得之于崔子言，而后知龙阳也，出

① 《修真十书》卷十四《钟吕传道集》，《道藏》第4册第663、664页。

② 《修真十书》卷十五《钟吕传道集》，《道藏》第4册第664、665页。

乎离；虎阴也，生乎坎。二者会而为道本焉。其故何也？五行不顺行，虎向水中生；五行颠倒术，龙从火中出焉。龙者，心液正阳之气也；虎者，肾中真一之水也。是之谓玄中之玄，真阴阳之粹质。”^①

第九论丹药。所谓“药”者，可以疗病。病分三等，一曰“时病”：“当风卧湿，冒暑涉寒，劳逸过度，饥饱失时，非次不安，则曰患矣，患为时病。”次曰“年病”：“及夫不肯修持，恣情纵意，散失元阳，耗损真气，年高憔悴，则曰老矣，老为年病。”三曰“身病”：“及夫气尽体空，魂消神散，长吁一声，四大无主，体卧荒郊，则曰死矣，死为身病。”时病可以草木之药疗之，年病则以外丹疗之，身病则以内丹疗之。外丹以八石五金为用，积日累月，炼成三品，每品三等，故曰九品大丹。此外药并非不可用，唯先当清其心源，坚固肾根，方可服用，以“助接其真气，炼形住世，轻举如飞”。内丹之药，出于心肾，是人人皆有。“此药内本于龙虎，龙虎交媾而变黄芽，黄芽就而分铅汞。”^②

第十论铅汞。铅者，肾藏元阳之气，它本父母之真气，合而为一，纯粹而不离，既成形之后，而藏在肾中；汞者，心液正阳之气，它本肾气，传肝气，肝气传心气，心气而生液，液中有正阳之气。钟离权说：“奉道之人，肾气交心气，气中藏真一之水，负载正阳之气，以气交气，水为胞胎，状如黍米，温养无亏，始也即阴留阳，次以用阳炼阴，气变为精，精变为汞，汞变为珠，珠变为砂，砂变为金丹，金丹既就，真气自生，炼气成神，而得超脱。”^③

第十一论抽添。讲炼丹火候，运炼节度。钟离权说：“即以采药为添汞，添汞须抽铅，所以抽铅，非在外也。自下田入上田，名曰肘

① 《道枢》卷十三《指玄篇》，《道藏》第20册第673页。

② 《修真十书》卷十五《钟吕传道集》，《道藏》第4册第667、668页。

③ 同上，第668页。

后飞金晶，又曰起河车而走龙虎，又曰还精补脑，而长生不死。铅既后抽，汞自中降，以中田还下田，始以龙虎交媾而变黄芽，是五行颠倒；此以抽铅添汞而养胎仙，是三田返复。五行不颠倒，龙虎不交媾，三田不返复，胎仙不气足。抽铅添汞，一百日药力全，二百日圣胎坚，三百日胎仙完而真气生，真气既生，炼气成神，功满忘形，而胎仙自化，乃曰神仙。”^①

十二论河车。人身之中阳少阴多，故言水之处甚众。河乃主象于多阴，车取意于搬运，“故此河车不行于地，而行于水。自上而下，或后或前，驾在于八琼之内，驱驰于四海之中，升天则上入昆仑，既济则下奔凤阙，运载元阳，直入于离宫；搬负真气，曲归于寿府；往来九州岛而无暂停，巡历三田何时休息。龙虎既交，令黄婆驾入黄庭；铅汞才分，委金男般入金阙。玉泉千派，运时止半日功夫；金液一壶，般过只时间功迹。五行非此车搬运也，难得生成；二气非此车搬运也，岂能交合；应节顺时而下功，必假此车而搬之，方能有验。养阳炼阴而立事，必假此车而搬之，始得无差。乾坤未纯，其或阴阳而往来之，是此车之功也。宇宙未用，其或气血而交通之，是此车之功也。自外而内，运天地纯粹之气，而接引本宫之元阳。自凡而圣，运阴阳真正之气，而补炼本体之元神，其功不可备纪。”所谓河车，实指肾藏真气。因其运炼阶段中所起作用的区别，分为小河车、大河车、紫河车。钟离权曰：“五行巡还，周而复始，默契颠倒之术，以龙虎相交，而变黄芽者，小河车也。肘后飞金精，还精入泥丸，抽铅添汞，而成大药者，大河车也。若以龙虎交变黄芽，铅汞交而成大药，真气生而五气朝中元，阳神就而三神超内院，紫金丹成，常如玄鹤对飞；白玉汞就，镇似火龙跃起。金光万道，罩俗骨以光辉；琪树

^① 《修真十书》卷十五《钟吕传道集》，《道藏》第4册第670页。

一株，现鲜葩而灿烂。或出或入，出入自如。或去或来，往来无碍。般神入体，且混时流，化圣离俗，以为羽客，乃曰紫河车也。”^①

十三论还丹。所谓“丹”者，非色非味，乃指丹田中的精、气、神。又因其时候差别而下手处各异，而有小还丹、大还丹、七返还丹、九转还丹、金液还丹、玉液还丹之分。如：“金液乃肺液也，肺液为胎胞，含龙虎保送在黄庭之中，大药将成抽之，肘后飞起，其肺液以入上宫，而下还中丹，自中丹而还下田，故曰金液还丹也。玉液乃肾液也，肾液随元气以上升，而朝于心，积之而为金水，举之而满玉池，散而为琼花，炼而为白雪。若以升之，自中田而入下田，有药则冰浴胎仙。若以升之，自中田而入四肢，炼形则更迁尘骨。不升不纳，周而复还，故曰玉液还丹者也。”^②

十四论炼形。述炼形固神、超凡入圣之理法。主张内消形质之阴，外夺天地之气，养阳消阴。若以玉液炼形，“则肌泛阳酥，而形如琪树，琼花玉蕊，更改凡体，而光彩射人，乘风而飞腾自如，形将为气者也。”“玉液还丹，以沐浴胎仙而升之。上行以河车般于四大，始于肝也，肝受之则光盈于目，而目如点漆。次于心也，心受之口生灵液，而液为白雪。次于脾也，脾受之则肌若凝脂，而癍痕尽除。次于肺也，肺受之则鼻闻天香，而颜复少年。次于肾也，肾受之则再还本府，耳中常闻弦管之音，鬓畔永绝斑白之色。”若以金液炼形，“则骨朝金色，而体出金光。金光片片，而空中自现，乃五气朝元，三阳聚顶，欲超凡体之时，而金丹大就之日。”“阴尽纯阳，升而聚在神宫，五液朝于下元，五气朝于中元，三阳朝于上元。朝元既毕，功满三千，或鹤舞项中，或而龙飞身内，但闻嘹亮乐声，又睹仙花乱堕，

① 《修真十书》卷十五《钟吕传道集》，《道藏》第4册第671页。

② 《修真十书》卷十六《钟吕传道集》，《道藏》第4册第673页。

紫庭盘桓，真香馥郁，三千功满，不为尘世之人。一炷香消，已作蓬瀛之客。乃曰超凡入圣，而脱质升仙者也。”^①

十五论朝元。元，指上中下三丹田；气聚神守丹田，谓之朝元。当一阳始生之时，五脏之气朝于中元；一阴始生之时，五脏之液朝于下元；阴中之阳，阳中之阳，阴阳之中之阳，三阳上朝内院，心神以返天宫，是皆朝元。钟离权曰：“真气既生，以纯阳之气，炼五藏之气，不息而出本色，一举而到天池。始以肾之无阴，而九江无浪。次以肝之无阴，而八关永闭。次以肺之无阴，而金火同炉。次以脾之无阴，而玉户不开。次以真气上升，四气聚而为一。纵有金液下降，杯水不能胜舆薪之火。水火相包，合之为一，以入神宫，定息内观，一意不散，神识俱妙……阳神方得聚会，而还上丹，炼神成仙，以合大道。”^②

十六论内观。内观以聚阳神，其行持不可阙如，亦不可执著。“若以绝念无想，是为真念，真念是为真空。真空一境，乃朝真迁化，而出昏衢超脱之渐也。开基创始，指日进功，则存想可用。况当为道日损，以入希夷之域，法自减省，全在内观者矣。”^③ 此内观亦即坐忘，钟离权曰：“内观之始，如阳升也，其想为男为龙为火为天为云为鹤为日为马为烟为霞为车为驾为葩为气；如阴降也，其想为女为虎为水为地为雨为龟为月为牛为金为泥为舟为叶。吾之内观，又岂止于斯而已哉！青龙也，白虎也，朱雀也，玄武也，五岳也，九州岛也，四海也，三岛也，金男也，玉女也，河车也，重楼也。皆立象于无中，以定积神焉。故鱼之未得，则筌不可失矣。兔之未获，则蹄不可

① 《修真十书》卷十六《钟吕传道集》，《道藏》第4册第675页。

② 同上，第677页。

③ 同上，第678页。

舍矣。亦不可执于永久，终于斯须焉。”^①

十七论魔难。魔有十种，难有九类，泛指修炼之障碍与炼功之幻景。其中衣食逼迫，尊长邀拦，恩爱牵缠，名利萦绊，灾祸横生，盲师约束，议论差别，志意懈怠，岁月蹉跎，统称九难。“免此九难，方可奉道。九难之中，或有一二，不可行持，但以徒劳而不能成功者也”。十魔共分三类，一是身外见在，二是梦中见在，三是内观见在。“如满目花芳，满耳竹簧，舌于甘味，鼻好异香，情思舒荡，意气洋洋，如见不得认，是六贼魔也。如琼楼宝阁，画栋雕梁，珠帘绣幕，蕙帐兰房，珊瑚遍地，金玉满堂，如见不得认，是富魔也。如金鞍宝马，重盖昂昂，侯封万户，使节旌幢，满门青紫，靴笏盈床，如见不得认，是贵魔也。”此外，尚有六情魔，恩爱魔，患难魔，圣贤魔，刀兵魔，女乐魔，女色魔。“是此十魔，难有不认者是也。既认则著，既著则执，所以不成道者，良以此也。若以奉道之人，身外见在而不认不执，则心不退而志不移；梦寐之间不认不着，则神不迷而魂不散；内观之时若见如是，当审其虚实，辨其真伪，不可随波逐浪，认贼为子。急起三昧真火以焚身，一挥群魔自散。”^②

实际上，这里所说的十魔，是人们的社会实践中留存在大脑皮层中的信息，在特定的条件下得以反映。炼功中往往出现这类情况，是不足以为怪的。但如执著追求，则可能带来恶果。轻者神情恍惚，重者精神失常，胡言乱语，这就叫作“入魔”。钟离权列举了种种幻景，以此告诫人们，这是十分可贵的。其分析问题的精微之处，也是前所未有的。

十八论证验。内丹修炼，法有十二科。第一匹配阴阳，第二聚散

① 《道枢》卷四一《传道下集》，《道藏》第20册第837页。

② 《修真十书》卷十六《钟吕传道集》，《道藏》第4册第680页。

水火，第三交媾龙虎，第四烧炼丹药，第五肘后飞金精，第六玉液还丹，第七玉液炼形，第八金液还丹，第九金液炼形，第十朝元炼气，十一内观交换，十二超脱分形。依法循时，逐阶修炼，证验次序，无差毫末。“始也淫邪尽罢，而外行兼修。凡采药之次，而金精充满，心境自除，以煞阴鬼。次心经上涌，口有甘液。次阴阳击搏，时时腹中闻风雷之声。次魂魄不定，梦寐多有恐悸之境。次六府四肢，或生微疾小病，不疗自愈。次丹田夜则自暖形容，昼则清秀。次居暗室，而目有神光自现。次梦中雄勇，物不能害，而人不能欺，或若抱得婴儿归。次金关玉锁封固，以绝梦泄遗漏。次鸣雷一声，关节通连，而惊汗四溢。次玉液烹漱，以成凝酥。次灵液成膏，渐畏腥膻，以充口腹。次尘骨将轻，而变神室，步趁奔马，行止如飞。次对境无心，而绝嗜欲。次真气入物，可以疗人疾病。次内观明朗，而不暗昧。次双目瞳人如点漆，皱脸重舒，而绀发再生，已少者永驻童颜。次真气渐足，而似常饱，所食不多，而饮酒无量，终不见醉。次身体光泽，神气秀媚，圣丹生味，灵液透香，真香异味，常在口鼻之间，人或知而闻之。次以目视百步，而见秋毫……”^① 种种炼功证验，将随功夫的深入而呈现。

此外，《百问篇》中亦用问答的形式，论述了内丹修炼中的一百个问题，其话题非常广泛，内容极其丰富，几乎囊括了内丹学说的全部领域。它反映了钟吕内丹理论已相当完备、成熟。

三 渐次修炼的三乘丹法

三乘亦叫作三成，其说本出自《黄帝阴符经》，钟吕以此为渐次

^① 《修真十书》卷十六《钟吕传道集》，《道藏》第4册第681页。

修炼之阶。《灵宝毕法》言，小乘为安乐延年法，共有四门；中乘为长生不死法，共有三门；大乘为超凡入圣法，共有三门。自下升高，渐入希夷之境，入圣超凡。

其小乘四门，为修炼人仙之法。首为匹配阴阳法。《灵宝毕法》卷上指出，大道无形无为，借阴阳以造化天地。人禀天地，受形于父母，然降生之后，六欲耗散元阳，七情走失真气，是以气散难生液，液少难生气，故反为天地所夺，不得长生久视。修炼者应先服气以匹配阴阳：“当其气旺之时，日用卯卦，而用气也。多入少出，强留在腹。当时自下而升者不出，自外而入者暂住。二气相合，积而生五藏之液。还元愈多，积日累功，见验方止。”“行持不过一年夺功，以一并三百日为期。旬日之见验，进得饮食，而疾病消除，头目清利，而心腹空快，多力少倦，腹中时闻风雷之声，余验不可胜纪。”^①

其二为聚散水火法，水指身中之真液，火指心火、肾火、膀胱火，三火相聚，以炼真液。“是以日出，当用艮卦之时，以养元气，勿以利名动其心，勿以好恶介其意。当披衣静坐，以养其气，绝念忘情，微作导引，手脚递互伸缩三五下，使四肢之气齐生，内保元气上升，以朝于心府。或咽津一两口，搓摩头面三二十次。呵出终夜壅聚恶浊之气。久而色泽充美，肌肤光润。又于日入，用乾卦之时，以聚元气。当入室静坐，咽气，搐外肾。咽气者，是纳心火于下；搐外肾者，是收膀胱之气于内，上下相合，肾气之火。三火聚而为一，以补暖下田。无液则聚气生液，有液则炼液生气，名曰聚火，又曰太一含真气也。早朝咽津摩面，手足递互伸缩，名曰散火，又名曰小炼形也。”“行持不过一年夺功，以一并三百日为期。旬日见验，容颜光泽而肌肤充悦，下田温暖，小便减省，四体轻健，而精神清爽，痼疾宿

^① 《道藏》第28册第351页。

病，皆尽消除。”^①

其三为交媾龙虎法，所谓龙虎，乃指心液之气、肾气之水。肾中生气，气中有真水；心中生液，液中有真气。真水真气，即真龙真虎。经曰：“当离卦，肾气到心，神识内定，鼻息少入迟出，绵绵若存，而津满口，勿吐勿咽，自然肾气与心气相合，太极生液，以液与真水相合，真气恋液，真水恋气。本不相合，盖液中有真气，气中有真水，互相交合，相恋而下，名曰交媾龙虎。若以火候无差，而抽添合宜，三百日养就真胎，而成大药，炼质焚身，朝元超脱之本也。”^②

其四为烧炼丹药法，此之丹药即指心液、肾气。待龙虎交媾，大药已成，“必于此时，神识内守，鼻息绵绵，以肚腹微胁，脐肾觉热，太甚微放，轻勒腹脐，未热紧勒。渐热即守，常任意放志，以满乾坤，乃曰勒阳关而炼丹药。使气不上行，以同真水，经脾宫，随呼吸而搬运于命府黄庭之中。气液造化，时变而为精，精变而为珠，珠变而为汞，汞变而为砂，砂变而为金，乃曰金丹，其功不小矣。”当此之际，应绝迹幽居，“心在内观，内境不出，外境不入，如妇养孕，龙之养珠，虽饮食寤寐之间，语默如婴儿，举止如室女，犹恐有失有损，不可暂离于道也”^③。

此外，《肘后三成篇》亦收有许多小乘功法。如：“一咽一呵，一呵十搓，久而行之，皱少红多，此天童不老。”“一搓一兜，左右易手，九九数终，真阳不走，此聚火煮海。”“闭门上咽，勒关下搐，定意内观，元阳自足，此聚火還元。”“旦起叠蟠，呵雷咽雨，升身内观，递施弓弩，此放火炼形。”^④

① 《道藏》第28册第352页。

② 同上，第353页。

③ 同上，第354页。

④ 《道枢》卷二五，《道藏》第20册第729、730页。

中乘三门，为修炼地仙之法。第一为肘后飞金晶。肘后，指人体背连三关的督脉。当子时肾之气生，与肺之气合，于是肾之气欲与肝之气交，其肺气存于肾中，即为金晶。《灵宝毕法》卷中曰：“静室中，披衣握固，正坐盘膝，蹲下腹肚，须臾升身，前出胸，而微偃头于后，后闭夹脊双关，肘后微扇一二，伸腰，自尾闾穴，如火相似，自腰而起，拥在夹脊，慎勿开关，即时甚热气壮。渐次开夹脊关，而放气过关。仍仰面，脑后紧偃，以闭上关，慎勿开之，即时热极气壮。渐次入顶，以补泥丸髓海。须身耐寒暑，方为长生之基。次用还丹之法，如是前件，出胸伸腰，出夹脊，蹲而升之腰间，火不起，当静坐内观，如法再作，以至火起为度。自丑行之，至寅终而可止，乃曰肘后飞金晶。又曰抽铅，使肾气生肝气也。”^① 吕洞宾说：“夫真气真液，其相交也，下而入于丹田，于是火之候无差，以养乎真胎，而变乎纯阳焉。始于子之时气生之后，用肘后之法，运入于上宫，是为还精补脑之道。”需要注意的是气过三关时不要太急，俯仰上身，以利运炼。故曰：“俯其身，则肾自相结合而气聚矣；其仰也，则肾自相离而气散矣。透过乎尾闾，自其背而飞，以入于脑。是不可一日而至也，其必节次而升，以存想乎龙虎河车，使上起焉。然肾之虚阳入于顶，则上壅而生熟，故曰过关勿急也。”^②

第二为玉液还丹法。所谓“玉液”，本自肾气，上升至心，以合心气，二气相交，以过咽喉，闭口不出，而津满玉池，咽之而曰玉液还丹，升之而曰玉液炼形。其法乃依四季时节，运炼真气，以成玉液。《灵宝毕法》卷中曰：“凡春三月，肝气旺而脾气弱，咽法日用离卦。凡夏三月，心气旺而肺气弱，咽法日用巽卦，以舌满上下，而玉

① 《道藏》第28册第356页。

② 《道枢》卷二五《肘后三成篇》，《道藏》第20册第730页。

池双收，两颊虚咽为法。凡秋三月，肺气旺而肝气弱，咽法日用艮卦。凡冬三月，肾气旺而心气弱，咽法日用震卦。凡四季之月，脾气旺而肾气弱，人以肾气为根源，四时皆有衰弱。每四时季月之后十八日，咽法日用兑卦。咽法而罢，艮卦之功。凡以咽法，先以前法而咽之，如牙齿玉池之间，而津不生，但以舌满上下而闭玉池，收两颊，以虚咽而为法，止。咽气，气中自有水也。咽气如一年，为数。又次一年，为见验，乃玉液还丹之法。行持不过三年，灌溉丹田，沐浴胎仙，而真气愈盛。”“身体光泽，神气秀媚，渐畏腥秽，以冲己腹，凡情凡爱，心境自除，真气将足，而以常饱，所食不多，而饮酒无量，尘骨已更，而爱神识，步趋走马，而行如飞，目如点漆，体若凝脂，绀发再生，皱脸重舒老去，永驻童颜。仰视百步，而见秋毫。身体之间，旧痕残靥自然消除，涕泪涎涎亦不见有也。圣丹生味，灵液透香，口鼻之间，常有真香奇味，漱成凝酥，可以疗人疗病，遍体皆成白膏，上件皆玉液还丹炼形之验也。”^①

第三为金液还丹法。所谓“金液”，肾气合心气，而不上升，熏蒸于肺，肺为华盖，下罩二气，即日出而取肺液，在下田自尾闾穴升之，乃曰飞金晶，入脑中，补泥丸。补足自上复下降，而入下田，乃曰金液还丹。即还下田，复升遍满四体，前后上升，乃曰金液炼形。《灵宝毕法》卷中曰：“自坎卦为始，后起一升入顶，以双手微闭双耳，内观如法，微咽于津。乃以舌抵定牙关，下闭玉池，以待上腭之津，下而方咽。咽毕，复起，至艮卦为期。春冬两起一咽，秋夏五起一咽。凡一咽数，秋夏不过五十数，春冬不过百数。自后咽罢，升身前起，以满头面、四肢、手指，气盛方止，再起再升，至离卦为期。

^① 《道藏》第28册第358页。

凡此后起咽津，乃曰金液还丹。还丹之后而复前起，乃曰金液炼形。”^① 吕洞宾亦曰：其法于子时，静坐、掩耳，闭息，存想肾气上升，一撞三关，入于头顶；化为金液，自上腭下降，清凉美甘，不漱而咽。“于时即高身起腹，举腰正坐，使金液随元气散入四肢，是为金液炼形者也。”^②

大乘三门，为修炼天仙之法。第一为朝元法。所谓“朝元”，是指三宝汇合于三田。即五藏真气朝于下田，三阳朝于中田，元神朝于上田。《灵宝毕法》卷下曰：“春炼肝，千息，青气出，春末十八日不须，依前行持，止于定息为法，而终日静坐，以养脾，而炼己之真气，乃可坎卦起火，炼肾，恐耗其真也。夏炼心，千息，赤气出，夏末十八日不须，依前行持，止于定息为法，而终日静坐，养炼如前，乃可坎卦起火，如前。秋炼肺，千息，白气出，秋末十八日不须，依前行持，止于定息为法，而终日静坐，养炼如前，乃可坎卦起火，如前。冬炼肾，千息，黑气出，冬末十八日不须，依前行持，止于定息为法，而终日静坐，养炼如前，乃可坎卦起火，如前。以至黄气成光，默观万道，周匝围身。”“但觉身体极畅，常仰升腾，丹光透骨，异香满室。次以静中外观，紫霞满目，项中下视，金光罩体。”^③

第二为内观法。所谓“内观”，乃阴阳变易之法，借此法以聚阳神而入天宫。《灵宝毕法》卷下曰：“此法合道，有如常说存想之理，又如禅僧入定之时。当择福地，置室，跪礼焚香，正坐盘膝，散发披衣，握固存神，冥心闭目，午时前微以升身，起火炼气；午时后微以敛身，聚火烧丹。不拘昼夜，神清气和，自然喜坐。坐中或闻声莫听，见境勿认，物境自散。若认物境，转加魔军不退，急急前以身，

① 《道藏》第28册第359页。

② 《道枢》卷一九《修真指玄篇》，《道藏》第20册第704页。

③ 《道藏》第28册第361、362页。

微敛敛而伸腰；后以胸偃，偃不伸腰。少待前后火起高升，其身勿动，名曰焚身。火起魔军自散于躯外，阴邪不入于壳中。如此三两次已，当想遍天地之间，皆是炎炎之火，毕，清凉了无一物。”^①

第三超脱法。所谓“超脱”，超者是超出凡躯而入圣品，脱者乃脱去俗胎而为仙人。《灵宝毕法》卷下曰：“方居清静之室，以入希夷之境，内观认阳神。次起火降魔，焚身聚气，真气升在天宫，壳中清静，了无一物。当择幽居，一依内观，三礼即毕，平身，不须高升，正坐，不须敛伸，闭目冥心，静极朝元之后，身躯如在空中，神气飘然，难为制御，默然内观，明朗不昧，山川秀丽，楼阁依稀紫气红光，纷纭为阵，祥鸾采凤，音语如簧，异境繁华，可谓壶中之真趣，而洞天别景，逍遥自在，冥然不知有尘世之累，是真空之际，其气自转，不须用法。”^②

钟离权、吕洞宾的内丹理论独成体系，特别是对内炼中的重要问题以及众多基本范畴的探讨，其精微透彻之处达到了他们所处时代的高峰，从而为宋元内丹派的形成奠定了理论上的基础。这也是南宗、北宗、东派、西派均奉钟离权、吕洞宾为其始祖的内在原因。

（原载《宗教学研究》2005年第2期）

① 《道藏》第28册第362页。

② 同上，第363页。

陈朴的九转内丹诀

陈朴，其出生、籍贯无考。有著作《陈先生内丹诀》传世。《通志·艺文略》著录，不题撰人。《道藏》收入太玄部妇字号，署陈朴冲用撰。其序言叙作者生平：“先生名朴，字冲用，唐末五代初人也，五代离乱，避世入蜀，隐居青城大面山，受道于钟离先生，与吕洞宾同师也。先生才质奇伟，德行高妙，积年累功，今不知其几百岁。或出世间，为性不常，以歌酒为乐。元丰戊午年间（1078），游南都宋城，宋城张方平宫保，以其年高，传接气之术，延寿一纪。盘桓南都，不啻半载，携一无底土罐，游于市，人少有识之者。淮南野叟敬信尊崇，或师事。先生怜其至诚，授以内丹诀，因以记之。”^①南宋李简易《玉溪子丹经指要》卷首《混元仙派之图》中，列有正阳真人（钟离权）、陈朴真人、淮南叟的传承系统。这些记述难以确证，然可以告诉我们，此书系野叟“记之”而成，出世于北宋元丰年间。至于陈朴所述丹法，与《钟吕传道集》、《灵宝毕法》所代表的钟吕丹法大不相同，所以当为另一传承。

《陈朴内丹诀》另有一传本，收入《修真十书·杂著捷径》卷十

^① 《道藏》第24册第225页。

七，题为《翠虚篇》，副标题《九转金丹秘诀》，署泥丸先生陈朴传，与《陈诀》文字大同小异。《陈朴内丹诀》序言中未提到陈朴有号，而同为宋代道士的南宗四祖陈楠则号泥丸先生，著有《翠虚篇》，与《修真十书》所收之《翠虚篇》迥异，盖系《陈朴内丹诀》之另一传本。《陈朴内丹诀》与《修真十书》之《翠虚篇》体例相同，都将炼丹工夫分为九转，即九个步骤，每一转以七言四句歌一首，《望江南》词一阙颂之，复以口诀一段，评述行持过程及注意事项。两种本子主要差别如下：一、《陈朴内丹诀》有序，《修真十书》本无序。二、《修真十书》本篇首将丹法工夫纲领列出：“一转降丹，二转交媾，三转养阳，四转养阴，五转换骨，六转换肉，七转换五脏六腑，八转育火，九转飞升。”此纲领为《陈朴内丹诀》所无。三、《陈朴内丹诀》于每首歌诀、《望江南》词皆逐句作注，夹杂其中，而《修真十书》本则于每首歌诀、词之后，以“解曰”另起一段作注，注文内容大致相同。四、对第一转歌第一句“一转之功似宝珠”《陈朴内丹诀》注解为：“天一真水，藏之于胆，阴阳和合，降而为丹。”《修真十书》本则在这段解释之前加了一段关于内丹的数论：“内丹之功起于一而成于九，一者万物之所生也，天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土，五行之序起于一，故内丹之功亦起于一转，而成于九者，九为阳数之极，故至于九则道果成矣。”五、《修真十书》本第九转缺《望江南》词、词注。可以判定，《修真十书》本当系由《陈朴内丹诀》本传抄改编而得。

一 陈朴的内丹说

关于“内丹”，自问世以来，各家的解释都不一样。如唐张果说：“内丹者，真一之气。外丹者，五谷之气。以气接气，以精补髓。补

接之功，不离阴阳二气。阳气升即为返，阴气降即为还，昼夜还返，至于丹田。阳不得阴而不升，阴不得阳而不降，自然还丹之要，秘于此也。”^①《钟吕传道集》曰：“内丹之药材出于心、肾，是人皆有也。内丹之药材本在天地，天地常日得见也。火候取日月注复之数，修合效夫妇交接之宜，圣胎就而真气生，气中有气，如龙养珠；大药成而阳神出，身外有身，似蝉脱蛻。”^②

陈朴则明确地指出，所谓“内丹”，是由人体心与肾及精气交媾而成。他说：“且人之有身，父精母血交媾而成，此形交也；丹之所降，心火肾水交媾而成，止心气交也。故曰形交则生人，气交则成丹。”^③这就是说，人体内部的生命运动，是产生内丹的根源。根据祖国传统医学理论，心藏神，肾藏精；心属火，肾属水。心肾相交，水火既济，也就是神精和合，气在其中，三宝合炼，即成内丹。陈朴的这种解释，是比较科学的，它减少了长期笼罩在内丹头上的神秘色彩。

陈朴认为，内丹的修炼是一个渐进的过程。他说：“内丹之功，起于一而成于九。一者，万物之所生也。天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土，五行之序起于一，故内丹之功亦起于一转，而成于九者。九为阳数之极，数至于九，则道果成矣。”^④这是用魏伯阳的学说来解释炼养的程序。《列子·天论》说：“一变而为七，七变而为九，九者究也，乃复变为一。”《周易参同契》说：“子南午北，互为纲纪，九一之数，终则复始。”从一至九之数，表示了事物经过一定的量变，就会产生质的变化。陈朴以此哲学观念作为内

① 《云笈七签》卷五九，《道藏》第22册第414页。

② 《修真十书》卷十五，《道藏》第4册第667页。

③ 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第682页。

④ 同上。

炼程序的理论依据，认为人经过一些特殊程序的修炼，也会产生本质上的变化，超乎常人，这就是仙真。

然而，这个“仙”是由人修炼而成的，因此质量演变的过程，必须是自我亲身的参与，否则毫无意义。他说：“天一生气，名曰中黄，其气藏于胆，以为性命之根，其味苦，故人之胆气味亦苦，如草木之根华，其味亦苦。乃知万物非生气不能生也。内丹之药，先闭舌下之窍，内通胆中生气，至喉舌之间，微觉味苦，是丹气流通，然后汞水凝结，而成丹也。天地生气萌之于春，万物得生气然后能生，人之得生气藏之于胆，人能通胆之气，然后内丹成就一转之功，如四时之春。”^① 可见，内丹修炼的下手功夫，就必须从自身做起，先通胆藏之气，以炼中黄。

就道教内丹学说而言，它所炼养的体内物质为精气神，故多涉及五脏六腑。如《钟吕传道集》说：“惟人也，头圆足方，有天地之象；阴降阳升，又有天地之机。肾为水，心为火，肝为木，肺为金，脾为土。”五脏之中，又最重视心、肾，称：“一点真阳，而在二肾。”心肾说可以说是唐宋以来内丹学的基础理论之一。陈朴的内丹学说亦以心肾交合而成丹，但其下手功夫却以炼胆为要诀，这是与钟吕派丹法不同之处。他说：“黄中宝，须向胆中求。春气令人生万物，乾坤膝下与吾侪，百脉自流通。施造化，左右火双抽。浩浩腾腾光宇宙，苦烟烟上霭环楼，夫妇渐相谋。”^② 认为打开“胆窍”为炼丹首务，“其下手之初也，先闭舌下两窍，不令气泄于外，其左边之气贯于左太阳而入脑，右边之气贯于右太阴而入脑，左右俱入顶于泥丸宫，合成一处。下重楼十二环，入心经，传入胆，冲开胆窍，使胆中生气上行，

^① 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第682、683页。

^② 同上，第682页。

随心、胆之脉，贯于舌窍，觉舌有苦味，乃是生气注，将欲降丹也。然后闭定舌窍，左右之气上行，故有腾腾之状也。胆窍既开，则生气袅袅，上重楼十二环，自舌下之窍而升，满口觉苦，乃是生气流通也。夫妇者，阴阳也。夫者，阳也。妇者，阴也。生气流通，则阴阳大和，心肾交媾，故曰渐相谋也。”^①

陈朴的这种思想相当独特，究其渊源，则出自《黄帝内经》。其曰：“心者，君主之官也，神明出焉……胆者，中正之官，决断出焉。”^②《黄帝内经》于藏腑学说中虽持主心论，但又说：“凡十一藏，取决于胆也。”^③道教发展了这一学说，在一些经典中将胆提高到脏腑统率的地位。如《太上灵宝五符序》中说：“胆为天子大道君，脾为皇后贵女，心为太尉公，左肾为司徒公，右肾为司空公……又肺为玉堂宫尚书府，心为绛宫元阳府，肝为青阳宫兰台府，胆为紫微宫无极府，脾为中宫太极府，肾为幽昌宫太和府。”^④《黄庭内景经》曰：“胆部之宫六府精，中有童子曜威明。雷电八振扬玉旌，龙旗横天掷火铃。主诸气力摄虎兵，外应眼童鼻柱间。头发相扶亦俱鲜，九色锦衣绿华裙。佩金带玉龙虎文，能存威明乘庆云，役使万神朝三元。”^⑤《老子中经》说：“肺为尚书，肝为兰台，心为太尉公，左肾为司徒公，右肾为司空公，脾为皇后贵人夫人，胆为天子大道君……老君曰，万道众多，但存一念子丹耳。一，道也，在紫房宫中者，胆也。”^⑥将胆作为身中的“天子大道君”、“紫微无极府”，谓之能“役使万神朝三元”，说明脏腑在五藏六腑中地位相当高。众所周知，钟

① 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第683页。

② 《黄帝内经素问补注释文》卷八，《道藏》第21册第42页。

③ 《黄帝内经素问补注释文》卷九，《道藏》第21册第50页。

④ 《道藏》第6册第321页。

⑤ 《云笈七签》卷一一，《道藏》第22册第73页。

⑥ 《云笈七签》卷一九，《道藏》第22册第142页。

吕内丹道兴起以后，主心、肾说在内丹乃至中医领域都取得了主导地位。但在道教关于脏腑的理论的发展过程中，确实曾有一些人倡主胆说，而陈朴的内丹诀则反映了主胆之说对道教内丹修炼的影响。

和钟吕内丹学说一样，陈朴亦谈天人合一、天人相应的大系统修炼论。他说：“丹成三转，逢天行阴，以养真阴之气。”^①“四转，养内阴。三转，养内阳。五转，内外阴阳数足，造化之功已成，养就圣胎，神通自在，故曰造化成也。五转之后，内丹圣胎养就，灵躯身长尺余。自此采日之精，以养外阳，夺天地造化之功。”^②“丹至六转，内外阴阳皆成，圣胎全具，真人与内身一体，每遇月圆之夜，采月之华，以积其阴。”^③此后，七转、八转皆当依天地日月的运行，遵循阴阳消息的规律炼养。

在陈朴看来，只要在特定的节候时辰，按照特殊的方法锻炼，就能使自己的体质逐渐发生变化，以至产生本质上的飞跃，返还生命的最佳存在状态。陈朴的这一观念是具有相当科学价值的。现代科学告诉我们，自然气候变量的特定组合对我们人类的生存非常重要，它不仅影响到我们的情绪和行为，而且直接关系我们的身体健康、生和死。气候、时节、地球的电磁场、光这些基本的自然条件，对于人的生命活动是至关紧要的，它们与人体内存在的那只调整生命节律、控制生死衰老的生物钟息息相关，共同负责着人体生命活动的过程。

在陈朴的内丹理论中，他几乎不用外丹的名词。看来，他是希望尽可能地分别内外丹道，以利内丹的传播。为此，他另创一些内丹名词，和以前内丹家所用外丹名词相比较，较为通俗明白。这也是陈朴丹法的一个特点。

① 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第684页。

② 同上，第685页。

③ 同上，第686页。

陈朴所创内丹的名词，主要有“宝珠”、“红莲”、“赤水”、“九候珠”、“玄珠”、“帝坐”、“丁公”、“天窍”、“地窍”、“阳砂换骨”等。

所谓“宝珠”，是指一转之丹。“言天一真水，藏于胆，阴阳和合，降而成丹。初降之状，如露一颗明珠，珠者，珍敬其丹也。”红莲，指舌头；赤水，指心之液。陈朴说：“一转之功似宝珠，山河宇宙透灵躯。红莲叶下藏丹穴，赤水流通九候珠。”“所谓红莲者，舌是也。自两窍通心，两窍通液，人有病者，则舌下津液干，而其真气耗。一转之首，以舌闭其两窍，使真气不泄于外，以通其神水也。所谓赤水者，心之液是也。”^①一转之后，每遇九日纳息九次，每一次纳息九口，自然津液通流，自舌下而生，以灌五脏，故名“九候珠”。

玄珠，指二转之丹，位于中丹田。“阴阳既济，真丹气足，时有神光出于面目，夜半安坐，内视藏府，表里分明，直见玄珠，养于丹田。”其“帝坐”指心，“丁公”指心火。词曰：“火自海门朝帝坐，水从莲萼佐丁公。”“真丹藏于丹田，丹阳之数以足，每到日中，则神自丹田，热气达之于上，而朝帝坐，心也。莲萼，舌也。六六内阴数足，则下莲池，神水浇心络，以养丹气，故曰佐丁公。丁公者，心之火也。”^②

天窍，指鼻；地窍，指口。因“气之鼻出属阳，气之口出属阴”，故名^③。

“阳砂”，指太阳之精华；“阴粉”，指月亮之光华。诗曰：“六转丹田弄日华，变胎魂魄影潜踪。阳砂换骨阴消肉，换尽真如玉不瑕。”“采日精，纳丹田，结为阳砂，丹砂内结，入于骨髓，随汗而消也，故曰阳砂换骨。换骨之后，至六转，采日华，纳于丹田，结为阴粉。

① 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第682页。

② 同上，第684页。

③ 同上，第685页。

采日华一年之后，其阴粉内化，入于内中，以养仙肌。但觉大小便常有血随尿出，乃是阴消凡肉，仙肌自生，故曰阴消肉也。”^① 这些名词在唐宋丹经中很少见到，当为陈朴所独创。

二 系统切实的九转丹法

陈朴的内丹诀法非常有特色，其功夫具体切实，达到惊人程度，完全是他自己的内炼实践记录。九转之功，转转皆可印证。每一阶段的功法不同，目的不同，境界不同。据陈朴所列，第一转降丹，第二转交媾，第三转养阳，第四转养阴，第五转换骨，第六转换肉，第七转换五脏六腑，第八转育火，第九转飞升，依之修炼，便可证道。

一转降丹，为下手工夫。口诀曰：“行持下手之初，先须饮食，以和五脏，不可饥，不可饱。心田安静，无忧无虑，乃可入道。凡于二更尽三更初，当洗漱定神，入室烧香，盘膝而坐，闭目存神。候息出入调匀，以舌先倒卷，定舌根两窍，闭息，渐觉左右太阳经有两道气，大牙根冲上，贯二太阳，次入顶门，觉二气交合，即为一次。却闭眼良久。亦闭目，依前卷舌，候至泥丸宫止。如此，每夜行三次，即止。行至数夜，或数日之间，渐觉泥丸宫，次流入脑，下重楼十二环，透夹脊，串尾闾，复次前冲心，贯胆脐，胸中温温，微觉意思和畅，乃是真降也。如此，后则数夜，渐觉气到心，次微觉温温，或心头气渐动，却有温气，从心而上，过重楼，口觉微苦，是中黄气自胆而出，阴阳大和，将有降丹之象。如此之后，每夜行持之初，令一人在门外，拦人进入及猫狗等，恐忽然相惊。至每夜行三两次。时于座前横一几，忽然气冲，觉身体渐大，精神腾腾，渐见屋舍人物山河，

^① 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第682页。

皆在我身之内，手足皆不知所在。次急以手按几，闭目，只觉心头一块光明，团团如日，忽然坠下丹田，此乃降丹也。丹降之后，未得便开眼，且渐渐收拾精神，归定四肢，复旧。或手足觉麻痹，次候定醒，然后开眼。次吃人参汤，睡至来早。吃粥食，将养一二日，如丹降也。丹降之后，百病消降，更无疾苦之厄也。”^①

为什么会觉得身体渐大，口中微苦呢？陈朴指出，这是因为胆中生气上行，随心胆之脉贯于舌窍，故觉口中微苦；服气再从舌窍上升，故满口觉苦；胆气分别上升，其左边之气贯于左太阳脉而入脑，右边之气贯于右太阳脉而入脑，左右俱过脑而入顶泥丸宫，当气上行之际，故觉身体渐大，精神腾腾。这些都是正常的炼功反映，是由身体内生理的变化而起的。

第二转交媾，主要是使心火下照，肾水上济，水火既济，阴阳调停，达到体内和谐的状态。陈朴说：“二转阳成始结阴，肾光心液合丁壬。神珠奔电归东海，时进灵光照紫金。”其口诀曰：“丹降之后，一转了毕。凡遇初九、十九、二十九日亭午时，静坐虚室中，盘足，瞑目，端坐，叩齿九通，神定气通，然后闭息。每一闭，入九息，为一次。开眼良久，再闭息，如前九息，为一次。初闭时一次二次，行之渐熟，闭五次；又极熟，用之九次。一向行之，直候内之火候用足，与天地相应。不以远近，或前入息，至九，心中温热，四神和畅，心神摇动，一道热气，下丹田，为二转功成。自此以后，不行九息之数。”丹成二转之后，藏于中宫，静坐虚室之际，“忽然时有光明，从胎照见，如金团，乃月光而也”^②。

第三转养阳，先依天时以养真阴之气，内阴数足，丹田真气流于

① 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第683页。

② 同上，第684页。

左肋，四体汗流，以制“尸气”。“此后阳气充足，凡便及涕唾皆粉红色，以应纯阳之质。”^①其口诀曰：“凡每月初六、十六、二十六，三六之日夜半子时，洗漱了，入静室中，端坐，盘膝，叩齿六通，凝神定气，闭目入息，六次为一候。如此六遍，乃毕。其月内行至三十六日，则月中三遍俱足。至月尽夜半子时，依前于静室中，闭目盘足而坐，先以左手摩顶门，右手摩尾闾，骨脊尽头，随月转七七四十九转。凡摩时，紧闭定息。至数足，微歇，候气定，再摩。如此三次。自觉心肾之气，交于中膈，激动丹气，塞于五脏，觉五脏中其热如火，乃行火之候也。或于三六之夜及月尽之时，忽觉丹在左肋之下动摇，微有一道热气，过丹田，直入肋下，其热如火，摇动良久而定，乃成四转之功。”^②

三转丹成的证验，一是静坐内视，可见左肋之下有“一颗明珠，如火轮之状”。二是九窍开通，可闻天地和合、身外谈笑之声。“天地和则撼激有声，是名天籁。人之九窍不通，不闻其声。三转之后，九窍聪明，天籁之声，昼夜常闻也。”三是圣胎成象，“其形如三四寸之小儿，见之未甚分明也。阳气方足而未尝有阴，圣胎有魂而未尝有魄，故出入尚迟，形尚小也。圣胎成象，坐息之间，常见面目光彩，涌泉甘露之水常出，饮之七窍聪明，则闻仙乐也。”^③此外，身体生理上也会发生一些变化，如大小便减少，一月仅十余次；男性生殖器渐渐短缩，肠胃亦自微缩。

第四转，养阴。按照陈朴所说，左属阳，右属阴。四转之后，内丹在右，以应内阴之数。陈朴说：“三转养阳，圣胎生魂。四转养阴，圣胎生魄。丹之四转，内之圣胎魂魄皆就，其五岳精神与我内貌则

① 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第684页。

② 同上，第685页。

③ 同上，第684、685页。

同，此出神之真身也。四转之后，阴阳气足，正坐闭息，内之神光从顶门而出，如一轮明月，罩定身体，神游方外，出入无碍，坐室见四海，而知吉凶。”且身体不畏寒暑风霜，四季如一，可知他人之心事，“我心与他人心相通，知其善恶”^①。

其口诀曰：“其丹入右胁之后，养成四转之功。遇每月初六、十六、二十六日，半夜子时，洗漱了，入静室，闭目盘足而坐，叩齿三十六通，集神定气，闭定鼻息，湛然不动。直候真气内丹田，气贯舌窍者，华池津涌满口，将欲溢出，然后款款咽之归心。其神水到心，则激神火，五脏觉热，遍身汗出，四体舒畅，为一。至三元之夜。如此行持三遍，即止。此为神水神火，抱育元精。抱育之后，或于行持三关，内丹自胁，其声如雷，一道热气流入丹田，鼻中火光射出。于是内丹复归丹田，以成五转。自此不行闭阳户之息也。”^②

五转换骨。陈朴认为，人之凡胎浊骨，阴阳不洁，因此不能飞升得道。至五转采日之精华，以养外阳。“修行之道，自内及外，其序之顺也。故五转之后，于一月之内，逢三九之日，采日月之精，以养圣胎也。行持之法，以水求火，以阴求阳，水火既济，阴阳大和。”^③五转功毕，则脱胎换骨，随意出神，游行四海。

口诀曰：“内丹复入丹田，五转之功成就。内之阴阳数足，当采外之阴阳，以成大道。凡遇每月初九、十九、二十九，三九之日，当正午时，面南盘膝，闭目，对日而坐。候气定，绝鼻息，使气无往来，真阳不泄，充满于内，其内真火交通，自觉一身上下通红，光明满室，一二刻后，渐渐丹田真水一道冷气，上贯于心，如水精丸，浮在心上。然后闭眼开息，从鼻中吸之，吸气九九八十一口，纳之于

① 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第685页。

② 同上，第685页。

③ 同上，第686页。

心。其日气到心之后，渐觉心头气动在丹田，如鱼踊跃，乃是阴阳大和。至八十一口而止。如此行持三年而毕，三载后，不采日精，却采月华也。”^①

功至第六转，则为换去凡肉。陈朴指出，五转采日精纳于丹田，结为阳砂，入于骨髓，随汗而消，故曰阳砂换骨。六转采月之精华纳于丹田，结为阴粉。一年之后，其阴粉内化入内中，以养仙肌。“但觉大小便常有血随出，乃是阴消凡肉，仙肌自生，故曰阴消肉。”“至此阴阳数全，体无形影，乃登真人之道。”

其口诀曰：“丹成六转，当采月之华。每遇月圆十五，夜半子时，洗漱毕，对月而坐，闭息，合口，绝往来之息，使真气不泄于外，内之真气，塞于六腑，肾之真阴与太阳之精，内外之真气，莹如水精，湛然明朗，一二刻间，肾之真水感动于心火，心神之火一道热气，降入丹田，如一火轮，安在琉璃盘内。然后款款开目放息，鼻中对月，吸月之气，纳入丹田，吸八八六十四口而止。吸气一半之后，其月华真阴，激动丹田中真火，水火相济，如沸汤之状，四体汗山，百脉舒畅。至六十四口而止。如此行持三年，了毕其功，入七转之位也。”^②

第七转换其五脏六腑。陈朴指出，炼至七转，闭息千朝，使阴阳内外大和，“神气合会，五脏皆新，内外纯一，丹光明彻于六府，真火烛开于五内，藏府谷虫化而为水，自此肠胃充实，不著烟火之气，不纳烟火之食，饥餐仙果，渴饮琼浆，与世不类也。内丹皆化之后，阴茎消尽，惟有一窍，名曰坤户，以象其阴。每遇神丹火盛，则于三九之日，投身水中，运其丹珠，从坤户而出，吸呼弄水，游戏自在一二时。久复运其丹归于丹穴，以制火之盛也。”^③ 形神俱妙，内腑外

① 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第686页。

② 同上，第687页。

③ 同上，第688页。

形皆为仙器，日中游行，形影通明，色如红玉，飞举腾空，纵横任意。如果丹火太盛，五脏发热，可于初九、十九、二十九，入水浴洗，此际可见“真丹光明，如火轮之状”，从坤户而出；良久舌下生津，丹光又自坤户而入。一直要到八转，即可不浴。

口诀曰：“丹至七转，须当远离尘世，入深山中岩间，冥坐，闭息凝神，口鼻绝往来之息，使真阴真阳交于腹内，夺天地造化之功，归于四体。千日之后，五脏换尽胎气，变为仙腑，但觉顶门窍开，出赤黑之气，乃是胎气发散。千日数足，顶门窍合，乃是胎气出尽，七转功满也。自此而后，五脏结实，不纳烟火之食。若有时五脏丹火内发，鼻窍出火，则入水中闭定鼻息，则丹珠抑火从阴户而出，浮于水面，如牛弄黄。直候舌下神水如泉，则丹火自息。吸其丹珠复入坤户，直至八转，地带成就，更无火毒，则不须浴也。”^①

八转育火，即内炼真火，使无热毒之患。口诀曰：“丹成八转，地带生于脐中。若遇丹火内发，五脏燥热，即闭目冥坐，以地带接于华池之下，使息气内通，流行周遍。运用之道，自闭息之后，丹田真水日日渐长，至第九日，神水直至重楼十二环，丹珠浸于神水之中，去尽火毒。自此之后，更无发燥之候。至第九夜子时，闭息，吸神水入泥丸，过夹脊，复入丹田，以毕其功也。”^②

所谓“地带”，是指功至八转，复于脐中生出一条脐带。陈朴解释说：“盖婴儿脐中有脐带，衔在口中，呼吸之气往来不绝，此乃自然胎息，故无损也。丹成八转后，复于脐中生一脐带，亦如婴儿之形，还其本始之道。”如同婴儿一样，这条脐带藏于体内，不过，它上接舌下的窍，贯于口中，“行周天之息，以调火候”^③。领会陈朴的

① 《修真十书》卷十七，《道藏》第4册第686页。

② 同上。

③ 同上。

意思，实际是指经经过炼功之后，体内现的一条内景隧道，如同被打通的奇经八脉一样。

功至九转，道果圆成，无法无诀，任其逍遥。陈朴指出，还当行善积德，外行三千功德。所谓“九转逍遥道果全，三千功行作神仙。金书玉简宣皇诏，足蹑祥云谒九天”。

和汉唐以来的内炼方法比较，陈朴的内丹功法无疑有几个优点。第一，非常具体详尽。内气的运行部位，所历经络穴位，怎样呼吸吐纳，怎样采天地日月之精华，一步一环，毫不含糊，步步有验，转转有成。第二，非常系统完整。从炼养胆气着手，依次炼养心、肾，再行养阴、养阳之功，炼骨、炼肉、炼脏腑，以至丹成功圆。第三，它以祖国医学的脏腑经络学说为基础，因此功法很少宗教神秘主义的色彩。此外，这套功法还有一个与众不同的特点，那就是它并不首先打通督脉，由督脉上运，而是着重任脉一路的运炼，从第一转至第七转，运气炼丹都没有通过督脉，活动的范围上下于心肾、三焦之间。直至第八转，才由泥丸过夹脊，沿督脉而下行，复归丹田。这种功法不仅汉唐时期未见，即使在宋元明清的丹经中也很少见。毫无疑问，这套功法是陈朴经过长期的研究实践，才总结出来的。

（原载拙作《道教气功养生学》，1988年6月版；后有数人论述陈朴的丹道思想，多抄自此文）

论白玉蟾的内丹思想

白玉蟾是南宋道教史上最杰出的人物。他承内丹南宗丹法，又得神霄雷法真传，思想开阔，才华超群，无论在道教思想或是在道教道术方面都屡有创造，贡献甚大。时武夷山冲佑观苏森评述说：“心通三教，学贯九流，多览佛书，研究禅学，参受大洞法箓，奉行诸家大法，独于雷法尤著验焉。”^①白玉蟾文才赡富，著述甚多，除诗文集《上清集》、《武夷集》、《玉隆集》等及其徒众编的《静余玄问》、《白真人文集》、《海琼白真人语录》、《海琼传道集》、《金华冲碧丹经秘旨》外，尚有许多雷法方面的著述，如《玄珠歌注》、《道法九要》、《坐炼工夫》等，以及所传《先天雷晶隐书》、《高上景霄三五混合都天大雷琅书》、《洞玄玉枢雷霆大法》、《神霄十字天经》。这些皆为研究白玉蟾思想的重要史料。

^① 苏森《跋修仙辨惑论》，该跋成于嘉定丙子（1216）中元日，是至今我们所见到的有关白氏生平的最早史料。见《海琼白真人全集》卷六，《道藏辑要》第6册第236页。

一 以《无极图说》为本的内丹理论

自北宋张伯端始肇南宗丹法，其间经过近两百年的发展，历石泰、薛道光、陈楠，方至白玉蟾。在此期间，南方又有神霄、清微、北帝、净明诸派道教巍然崛起，盛行社会，他们以行雷法为能事。在北方，王重阳全真教，萧抱珍太一道，刘德仁真大道教，相继兴起，各领风骚。正是在这种历史背景下，白玉蟾宗承张伯端之说，援引理学、禅法，又融雷法于丹法之中，这就使得他的内丹学说有别于张伯端、陈楠等，而呈现出许多新的特色。

白玉蟾论内丹，不似张伯端以《阴符经》及《道德经》为立论根据，而是直接援用理学开祖周敦颐的《太极图说》，作为内炼养生的基本理论。这种内丹学说的特点，可以白玉蟾《无极图说》为代表。其中说：“夫道也，性与命而已。性无生也，命有生也。无者万物之始也，有者万物之母也。一阴一阳之谓道，生生不穷之谓易。易即道也，○道生一，⊙混沌也；一生二，阳奇阴偶，即已二生三矣。纯乾，性也；两乾而成坤。命也，犹神与形也……夫心者，象日也；肾者，象月也。日月合而成易，千变万化而未尝灭焉。然则肾即仙之道乎？寂然不动，盖刚健中正纯粹精者存，乃性之所寄也，为命之根矣；心即佛之道乎？感而遂通，盖喜怒哀乐爱恶欲者存，乃命之所寄也，为性之枢矣。”^① 这里把性命之学归源于佛、道两家，所谓“肾即仙之道”，即指道教传统修命养生之术；“心即佛之道”，即指佛教擅长的修性养神之方。

不仅如此，白玉蟾又糅儒家的易学与道家的道论为一体，来阐述

^① 彭耜编《海琼玉蟾先生文集》卷三。

内炼理论。他直接引用理学以证丹道，说：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，畅于四肢，于是默而识之，闲邪存诚，终日如愚，专气致柔，故能以坎中天理之阳，破离中人欲之阴，是之谓克己复礼，复还纯阳之天。吁！万物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命，穷理尽性而至于命，则性命之道毕矣，斯可与造物者游而极其始终。”^①这里所说的“天理”、“人欲”、“克己复礼”，皆为宋代理学的重要哲学范畴，白玉蟾用来解释内丹修炼，坎离配合，这在以前的丹经是少有的。

他所说的“性”，相当于理学大家朱熹的“道心”或“天命之性”。他说：“性由天赋，智愚善恶付之天，人与道俱，折旋俯仰合乎道……故立性以为主。千灯照室，同是一光。大海含波，中有万变。盖有情无情之异，与生数成数之殊，然动静皆非其本来。彼想念尽形与已有，形具以后，道在其中，惟得之者与之合真，其失之者宜乎沉惑。所以启修仙学道之路，从而建正心诚意之门。大道独超乎死生，至诚可回于造化，存乎诚而合道，得是道者皆诚。”^②又曰：“盖道乃天地无为之称，即人之真常。诚者，端恪不移，无妄之理也。故惟以无妄之诚，而入于真常之道。”^③

所说的“命”，相当于朱熹的“人心”或“气质之性”。他说：“命者因形而有，性则寓于有形之后。五脏之神为命，七情之所系也，莫不有害乎吾之公道。一受于天为性，公道之所系焉。故性与天同道，命与人同欲。”^④

朱熹以“天命之性”驾驭“气质之性”的思想，又被白玉蟾演变

① 彭耜编《海琼玉蟾先生文集》卷三。

② 《海琼白真人语录》卷四，《道藏》第33册第136页。

③ 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷上，《道藏》第2册第574页。

④ 彭耜编《海琼玉蟾先生文集》卷三。

为“以神驭气”的内炼之学。有时他直接袭用理学之“道心”一词，阐述内丹之道。如说：“夫人之一身，其心之神发于目而能视，视久则心神离，不在乎贪而丧心也。肾之精发于耳而能听，听久则肾精枯，不在乎淫而败肾也。肝之魂发于鼻而能嗅，嗅久则肝魂散，不在乎嗔而伤肝也。胆之魄发于口而能言，言久则胆魄死，不在乎躁而暴胆也。至道之要，至静以凝其神，精思以彻其感，斋戒以应其真，慈惠以成其功，卑柔以存其诚，心无杂念，意不外走，心常归一，意自如如，一心恬然，四大清适，心不再耳孰为之声，心不在目孰为之色，心不在鼻孰为之香，心不在口孰为之言，气聚则饱，神和则暖。所以道心者气之主，气者形之根，形者气之宅，神者形之具，神即性也，气即命也。心静则气正，正则全，气全则神和，和则凝神，凝则万宝结矣。”^①

此外，白玉蟾还把理学家的“知止”观引入他的内丹理论。他说：“入道而知止，守道而知谨，则因循于道而不离；用道而知微，则能反约而不惑于远大，此其道体之本原在是，而一心之妙用所由生也。则凡所谓无所不通，无所不知，乃本性之所具者，至此亦复全于我矣。原其所自，则又皆本诸知止。知止而后有定，定而后能静，静定日久，聪明日全，天光内烛，心纯乎道，与道合真，抑不知孰为道，孰为我，但觉其道即我，我即道，彼此相忘，于无忘可忘之中，此所谓至道也。”^② 所谓道我相忘的境界，即是脱胎于理学“格物致知”而得出的结果。

由上所述，可见白玉蟾的内丹学说深受理学的影响。白玉蟾十分敬佩朱熹，他曾画塑朱熹遗像，并作《朱文公像疏》赞颂曰：“天地

① 《海琼白真人语录》卷三，《道藏》第33册第130页。

② 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷上，《道藏》第2册第574页。

棺，日月葬，夫子何之？梁木坏，泰山颓，哲人萎矣。两极之梦既往，一唯之妙不传，竹筒生尘，杏坛已草。嗟文公七十一祀，玉洁冰清；空武夷三十六峰，猿啼鹤唳。管弦之声犹在耳，藻火之像赖何人。仰之弥高，钻之弥坚，听之不闻，视之不见，恍兮有象，未丧斯文。惟正心诚意者知，欲存神索至者说。”^①表达了他对朱熹深切的倾慕与缅怀之情，而这正是在朱熹“伪学”被朝廷严禁的时期。

对白玉蟾而言，三教之旨皆同，即均以性命的修持为核心。他说：“三教之兴，孔氏则四端五常，释氏则三乘四谛，老氏则三洞四辅。若夫孔氏之教，惟一字之诚而已。释氏之教，惟一字之定而已。老氏则清静而已，所谓是人能常清静，天地悉皆归。其在孔氏者，岂不见云，吾尝终日不食，终夜不寝，终日如愚，三月不违仁，善养吾浩然之气，念兹在兹，则其庶乎屡空也，必矣。夫为道学者如何？致君尧舜上，再使风俗淳。其在释氏者，岂不见云，二六时中，常光现前，壁立万仞，如鸡抱卵，常使暖气不绝，绵绵密密，无令间断，则所谓临崖撒手，便肯承当，绝后再苏，欺君不得也，必矣。夫为禅学者如何？临济入门便喝，有理不在高声；德山入门便棒，打草只要蛇惊。其在老氏者，岂不见云，洞晓阴阳，深达造化，追二气于黄道，会三性于元宫，攒簇五行，合和四象，龙吟虎啸，夫唱妇随，玉鼎汤煎，金炉火炽，节候既周，脱胎神化，功成名遂，身外有身也，必矣。夫为仙学者如何？牵将白虎归家养，产个明珠似月圆。”^②

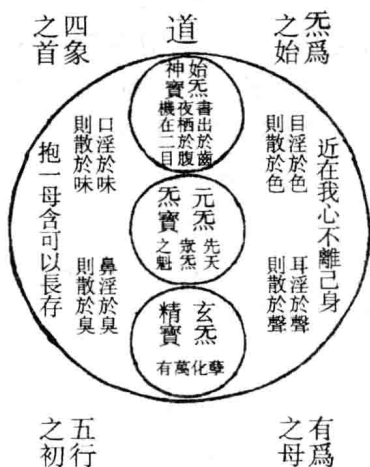
二 白玉蟾的内丹要诀

对于内丹修炼，白玉蟾分丹法为十九诀，又有九转金丹、九转火

① 《修真十书》卷四三，《道藏》第4册第795页。

② 《海琼白真人语录》卷三，《道藏》第33册第129页。

候之说。为了使学者便于明晓，白玉蟾绘制了二十余幅内炼图，用比较形象的画面来阐述内丹之道。其中最为重要的有《混元三宝之图》、《初真内观静定之图》，二图皆载白玉蟾正误、王元晖注《常清静经注》卷首。这里列举一图，以示其貌。



混元三宝之图

白玉蟾说：“此实修真之本也。谭景升云：存三抱一者，炼精化气，炼气化神，炼神合道，洞妙自然。经云：天有三宝，日月星；人有三宝，精气神。心之神发乎目，则谓之视；肾之精发于耳，则谓之听；脾之魂发于鼻，则谓之嗅；胆之魄发乎口，则谓之言。动一神，万神皆动；开一窍，九窍齐开；一关要锁百关牢，转身一路真容易。”^① 简明扼要地说明了此图的大旨，所谓近在我心，不离己身，抱一毋舍，可以长存。白玉蟾说：“眼不欲视，耳不欲闻，鼻不欲香，

① 《道藏》第17册第165页。

舌不欲味，身不欲触，意不欲思，畜此精华，自然至于宅舍安宁。”^①

白玉蟾丹法参同十九诀，见载《海琼传道集》。第一采药：“收拾身心，敛藏神气。”第二结丹：“凝气聚神，念念不动。”第三烹炼：“玉符保神，金液炼形。”第四固济：“忘形绝念，谓之固济。”第五武火：“奋迅精神，驱除杂念。”第六文火：“专气致柔，含光默默，温温不绝，绵绵若存。”第七沐浴：“洗心涤虑，谓之沐浴。”第八丹砂：“有无交入，隐显相符。”第九过关：“果生枝上终期熟，子在胞中岂有殊。”第十分胎：“鸡能抱卵心常听，蝉到成形壳自分。”十一温养：“知白守黑，神明自来。”十二防危：“一意外驰，火候差失。”十三工夫：“朝收暮采，日炼时烹。”十四交媾：“念念相续，同成一片。”十五大还：“对景无心，昼夜如一。”十六圣胎：“蛰其神于外，藏其气于内。”十七九转：“火候足时，婴儿自现。”十八换鼎：“子又生孙，千百亿化。”十九太极：“形神俱妙，与道合真。”这里所述丹法虽分十九节度，实际上仍是炼精、炼气、炼神、还虚几个阶段而已。

同书又载“丹法参同七鉴”，对七个常用的内丹术语以解释。他说：“心源性海，谓之华池。”“性犹水也，谓之神水。”“心地开花，谓之黄芽。”“虚室生白，谓之白雪。”“一气周流，谓之河车。”“巽风，巽者顺也，顺调其心。”“金丹，清静光明，圆通广大。”^② 这些说明简洁易晓，表现出白玉蟾的丹法思想十分成熟。

此外，他还用日常生活中常见到的蛭蝗团抱粪丸来说明金丹九转运炼的过程，用桃核入土、生芽、抽条、发英、散叶、开花、留蒂、结子、桃红的生长过程来比喻九转火候，都是别有一番苦心，希望更多的世人能理解他的内丹学说。

① 《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册第112页。

② 《道藏》第33册第150页。

当然，由于作者囿于轻泄天机、必遭天谴的宗教信条，有时又有意隐晦其辞，故白玉蟾的著作中亦多晦涩难晓的丹诀，如《钩锁连环经》、《龙虎赋》、《乌兔经》、《玄关显秘论》、《道阃元枢歌》、《万法归一歌》等。故在其门徒萧廷芝《金丹大成集》中有《金丹问答》一篇，专门解释其中的隐秘。如解炼丹之“炉”，“上品丹法，以神为炉，以性为药，以定为水，以慧为火。中品丹法，以神为炉，以气为药，以日为火，以月为水。下品丹法，以身为炉，以气为药，以心为火，以肾为水。”外三要：“口之与鼻，共三窍，是神气往来之门户。下功之际，调鼻息，缄舌气，闭兑也。”解十二重楼：“人之喉咙管，有十二节是也。”解帘帟：“眼是也。下功之际，含光。云房曰：闭户垂帘默默窥也。”金乌玉兔：“日中乌，比心中之液也；月中兔，比肾中之气也。”内外八卦：“头为乾，足为坤，膀胱为艮，胆为巽，肾为坎，心为离，肝为震，肺为兑也。”^① 这类注解多为南宗传人所采用，成为清修派丹法的重要组成部分。

三 融雷法于一体的丹道

白玉蟾的内丹学说，其核心理论仍然是道教的传统“精气神”说。他说：“人身只有三般物，精神与气常保全。其精不是交感精，乃是玉皇口中涎。其气即非呼吸气，乃知却是太素烟。其神即非思虑神，可与元始相比肩。我闻其义我亦怖，且怖且疑且擎拳。但知即日动止间，一物相处常团圆。此物根蒂乃精气，精气恐是身中填。岂知此精此神气，根于父母未生前。三者未尝相返离，结为一块大无

^① 《道藏》第4册，第628～631页。

边。”^①主张内炼精气神，以成金丹。

白玉蟾认为，丹道与雷法的基础是一样的，那就是人体的精气神。他说：“收气存神，惜精爱己，内炼成丹，外用成法。”^②这里所说的“法”，即指雷法而言。并引《老子》之说，以证雷法、丹道之同一：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵。一者，气也。天地以气而升降，人身以气而呼吸，能知守一之道，静则金丹，动则霹雳。”^③由此可见，雷法与丹道本为一源，于己内养则成金丹，于物外用则为雷霆，两者互为体用，融洽无间。

白玉蟾说，雷法的灵验与否，主要看行法者的内炼功夫，而内炼功夫全赖一心而起作用，他说：“至道在心，即心是道。六根内外，一般风光，内物转移，终有老死，元和默运，可得长生。……至道之要，至静以凝其神，精思以彻其感，斋戒以应其真，慈惠以成其功，卑柔以存其诚，心无杂念，意不外走，心常归一，意自如如，一心恬然，四大清适。”^④系统地记述了内炼性命的各个环节，并始终抓住了守一明心的关键。他说：“万法从心生，心心即是法，语默与动静，皆法所使然。无疑是真心，守一是正法。守一而无疑，法法皆心法。法是心之臣，心是法之主。无疑则心正，心正则法灵。守一则心专，心专则法验。非法之灵验，盖汝心所以。”^⑤故心合于道，守一通灵，便能作法感召神灵，无一不应。

在回答弟子留元长关于雷部诸神问题时，白玉蟾更把神真神女都说成是精气神所化。他说：“夫人身中有内三宝，曰精气神是也。神

① 《修真十书》卷三九，《道藏》第4册第783页。

② 《道法会元》卷七一，《道藏》第29册第239页。

③ 《道法会元》卷七十《玄珠歌》注，《道藏》第29册第234、235页。

④ 《海琼白真人语录》卷三，《道藏》第33册第130页。

⑤ 《海琼白真人语录》卷四，《道藏》第33册第135页。

是主，精气是客；吾是主，金童玉女是客。所言神女三千六百及乎三万六千神者，此皆精气所化。……万神一神也，万气一气也，以一而生万，摄万而归一，皆在我之神也。”^①即使是主宰运化的雷祖，亦是自己元神所化。他说：“雷神亦元神之应化也。人知动静，则通天彻地，呼风召雷，斩馘邪妖，驱役鬼神，无施不可，即所谓将用自己元神是也。”^②

白玉蟾的这种观点是来自神霄道派。如神霄派祖师王文卿，即谓雷法诸神皆己身神气所化，“使者乃元神也，程雍乃元气元精也，五脏之气为五将也”。其炼雷法神将诀曰：“将者一气也，出吾之气以合天之气，一气而生诸气，盖人身所有浊气也，吸在天之清气，混合既毕，必须炼之。夫炼气之气，专凭运用五水五火之功，盖雷不得受炼，其气不神也。”王文卿还把炼功中出现的感应和自然界的變化相联系。他说：“当于呼吸上运功夫静定，上验报应。云之出也，其气蒸。雨之至也，其溺急。雨之未至也，其气炎而膀胱之气急。电之动也，其目痒。眼光忽然闪烁，雷之动也。三田沥沥而响，五脏倏忽而鸣，行持之士又当急心火以激之，涌动肾水以冲之，先闭五尸，内验五行”，此际电闪，雷霆大发^③。这种以人身类比天地，天人感应的内功与雷法，显然与内炼中所产生的特殊体验有关。事实上，许多修持有成者确实可以感知自然界的各种变化，预知未来日子的冷暖晴雨。他们认为天晴、下雨、起风、打雷、寒暑，都可以运用气功手段加以预测。如预测天晴法：“身中之验，极为紧切。当从戊己运转一番，使元气一周，再暮后而静定，看内炼如何？如是觉而有报，则心

① 《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册第111页。

② 《道法会元》卷七十《玄珠歌》注，《道藏》第29册第234、235页。

③ 《冲虚通妙侍宸王先生家语》，《道藏》第32册第392页。

火上炎，胆水沥下，遍身烦蒸，喉中微痒，则天道必晴霁矣。”^①看来，雷法内丹中包含的这类功夫不可简单地否定，也许其中还蕴藏着人类今天还未认识的一个领域。

白玉蟾即有相当精微的体会，他说：“风者，巽也，火者，心也。雷者，胆气也。电亦火也，雨者肾水也。运动自己阴海之气，遍满天地，即有雨也。晴者，心火也。想遍天地炎炎大火，烧开自身气宇，乃晴也。雪雹，尽用阴气逆转，存阳先升，阴后降，方知是也。”如祈雨施法之时，“冷汗先湿左臂，东方雨起；先湿右臂，西方雨起；湿于头，南方雨起；湿于肾，北方雨起”^②。当然，王文卿、白玉蟾等人的这些体悟，常人是难以证验的。但实际上讲的都是人体内气与能量的作用，并涉及外气与自然的关系，也与内炼中所产生的某些功能有关。

在白玉蟾看来，雷法的修炼在实质上与内丹的修炼并无不同，尤其是在初级、中级功夫阶段。如他分坐炼工夫为四段：第一阶段：“凝神定息，舌拄上腭，心目内注，俯视丹田片时，存祖气氤氲，绵绵不绝，即两肾中间一点明”，这谓之“破地召雷法”。第二阶段：“当一阳初动，存祖气自下丹田，透过尾闾，微微凸胸偃脊，为开下关。觉自夹脊而上，运动辘轳，微微伸中，为开中关。却缩肩昂头，觉过玉京，入泥丸，为开上关。师云：夹脊双关透顶门，修行只此是为根。此名开天门也。”继三关、天门开后，继为第三段功夫：“当觉津液满口，闭息合齿，微微吞咽，如石坠下丹田。师云：华池玉池频吞咽。即中理五气，混合百神，十转回灵，万气齐仙，刀圭橐籥，阖辟工夫，皆在此矣。”^③显然，以上三段功夫均为南宗传统丹法，所

① 《冲虚通妙侍宸王先生家语》，《道藏》第32册第394页。

② 《道法会元》卷七十《玄珠歌》注，《道藏》第29册第235、238页。

③ 《道法会元》卷七七《坐炼工夫》注，《道藏》第29册第276、277页。

引“师云”即为陈楠所言，皆见于《翠虚篇》。

但第四段功夫，因其包含雷法秘诀，故与南宗传统有别：“复存祖气在中黄脾宫，结成一团金光，内有一秘字，觉如婴儿未出胞胎之状，咽液存炼，金光结聚，忘机绝念，然后剔开尾闾，涌身复自夹脊双关直上。师云：紫府元君直上奔。心目注射，胸间迸裂，自眉间明堂而开，仰视太虚，金光秘字分明，充塞宇宙，则火炎中使者见。”^①这里两次提到的“金光秘字”，传统内丹学中并无此说，这正是雷法修持中的特异之处。

与内丹派前辈不同，白玉蟾以其宏大的气度，兼采符咒、外丹之术，以利物济民。当然，在运用这些传统道术时，白玉蟾亦以新的思想予之改造、变革。如传统的符咒之术杂乱无序，缺乏内在根据，难以令人信服。白玉蟾则以丹道为基础，重新阐释古老的符咒之术，把符咒之术建立在元气论的基础之上。他说：“今但专佩一箓，专受一职，专行一法，专判一司文字，于一司将吏前，专用一符一水，不过只是心与神会，用之则灵耳。”“咒之意义，贵乎心存目想，则号召将吏，如神明在前之说。”^②指出符咒的灵验与否，不是在于它的形状、语音、繁简、深浅，而是贵其“心与神会”、“心存目想”，即人体精气神的作用。正上官真人诗曰：“一笔分明无起止，此是雷霆玄妙理。若能念念不忘吾，三界万神咸顶礼。”白玉蟾注解道：“凡行持须备香案，面南焚香，趺坐，定息凝神，两手雷局，握固，瞑目定心，却以两目下视两肾，舌拄上腭，待气定神凝，魂安魄妥，见吾心如太阳，大如车轮，红光赫奕，九芒交射，恍有〇〇〇三字，金光粲然，一吸入至心宫，见心如莲花状，三字在太阳莲花中，微觉玉液水生，

① 《道法会元》卷七七《坐炼工夫》注，《道藏》第29册第276、277页。

② 《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册第111~114页。

即咽下注入心宫，自然如真晶玉露，自莲花内出，下降滴下玄府，如日月之光明，照彻五内。真水滴注，飒飒有声，水火激剥，自然火发风腾，却运自三关，冲焰而起，入中宫祖气根蒂之内。即用意一提，透上玉楼十二重，过刚风浩气，直至八宫之内，众妙之门，日月交映，遍身火热，金光朗耀，光芒四迸，此即金弹丸也。再运收入中宫，微微咽津纳气，存注祖气穴中，充塞中宫，永镇黄庭，金光迸耀，表里洞明。每日于子午卯酉时中运一次，如此修持，更得明师点化，玄妙渐可成也。”^①于此可见，书符的内秘完全在于内炼功夫，只有平时坚持内炼，有所成就，祖气充溢，金光迸耀，才能与道合真，感召真灵。

白玉蟾不仅在理论上吸收了雷法，且以神霄派传人自居，有“高上神霄玉清府雷霆令”的职称。其门人彭耜、留元长、林伯谦、周希清、胡士简、罗致大、陈守默、庄致柔等皆有神霄派雷部法官称谓。此外，他与唐末五代北宋内丹派不同之处还有一点，那就是并不反对外丹，且著有外丹著作《金华冲碧丹经秘旨》二卷，以授彭耜^②。这种兼容诸家，以内丹为主，兼采符篆雷法、外丹炼烧的做法，说明白玉蟾学识渊博、气度宏大。

白玉蟾的内炼学说流行于宋末元初，他的门下弟子大多皆为元初人。南宋入元以后，内丹南宗一派逐渐合流于全真派，但其内炼丹法对于元代以后道教诸派的影响，远远超过北宗丹法。元以来的全真派

① 《道法会元》卷七七《书符内秘》，《道藏》第29册第277页。

② 《金华冲碧丹经秘旨》，南宋孟煦編集。其《传》言：“偶于嘉定戊寅间，游于福之三山，参访鹤林彭真士，所论行持叙话间，深有所喜。一日彭君携出玉蟾白真人所授传法书数阶，阅之皆神灵秘典。于内忽挟带出一书，急收之。余再拜请观。彭云：子有仙缘，令吾挟出。展读之，即号《金华冲碧丹经》。内外皆出尘事业，二事皆同。余下拜扣求玄旨，蒙彭君一诺而授，当以焚香誓告，状盟天帝尊师，而得其传。”见《道藏》第19册第159页。

撰述，几乎无一不征引南宗诸祖。如清初全真龙门派道士刘一明，言金丹之术即近南宗。元末明初出现的道教净明派，亦传南宗丹法。明张宇初《岷泉集》卷四谓赵原阳（净明道第四祖）“复师吉之泰宇观张天全，别号铁玄。张师龙虎山金野庵，得金液内外丹诀。后复师南昌李玄一，一荐之师蒲农码先生。冯亦师野庵”^①。张天全、冯蒲衣皆为金野庵弟子，而金野庵又为白玉蟾再传弟子。明初武当三丰派的创始人张三丰，亦受南宗丹法影响。其传世之作最负盛名者《无根树丹词》，亦直接源自白玉蟾。白玉蟾说：“磋夫！人身如无根树，惟凭气息以为根株。百岁光阴，如梦相似，出息不保入息，今朝不保来朝，虚度岁时，忽然老死，百骸溃散，四大分离，神识昏迷，散堕诸趣……而今既到宝山，切莫去时空手，到老依前病死，枉向人间一遭。各宜勉力，下死工夫。古语云：辛勤一二年，快活千百劫。”^②

白玉蟾的内丹学说具有相当广泛的社会影响，他是将南宗丹法弘扬于世的关键人物。诚如南宋王庆升《三极至命筌蹄》所评述的那样：“七返九还，金液炼形者是也。一时媾精，一日结胎，十月脱胎，三年无阴，是谓纯阳之仙。六年绝粒，鼻无喘息，名曰至真。白玉其骨，黄金其筋，履蹈虚空，洞贯金石，此修仙之极致也。自老子、黄帝而下，凡飞腾变化之俦，皆修此耳。故老子作《道德经》，以诏后世；黄帝著《阴符经》，以彰厥旨；真人魏伯阳因之作《周易参同契》，以极其底蕴；正阳钟离权由之作《云房三十九章》，以祛似是之惑；纯阳吕岩缘之作《沁园春》、《霜天晓角》及《窑头脱空》等歌，以广其意；华阳施肩吾修之，作《会真记》以诱进学之士。虽皆发明道要，显示机缄，然而火候法度、温养指归，并不曾说破。天台怡真

① 《道藏》第33册第232页。

② 《海琼白真人语录》卷四，《道藏》第33册第135页。

先生谪自紫阳真人，宿德不渝，感西华夫人发枢纽而授之以口诀。道成，授杏林石泰以《悟真篇》。杏林道成，授紫贤薛道光以《还元篇》。紫贤道成，授泥丸真人以《复命篇》。泥丸道成，授紫清真人白玉蟾以《翠虚篇》。厥后之闻道者，紫清之徒也。”^① 这就充分肯定了白玉蟾在传播道教内丹学说中的重大作用。

（本文尚未公开发表）

^① 《道藏》第4册第938页。

论李道纯“守中致和”的内丹学说

李道纯（1219—1296）为宋末元初著名的全真道徒。据《凤阳府志》载：“李道纯字元素，号清庵，别号莹蟾子。博学长才。所著《中和集》，并注《太上大道德经》三章、《道德会要》等书行世。”^①《扬州府志》谓其为仪真人，住长生观。遇异人传授，颇精仙术。后得道飞升，故改其观名为飞仙观。他原出白玉蟾门人王金蟾门下，其内丹学说祖述张伯端、白玉蟾。又得全真要旨，自称全真道人^②。亦曾拜师佛门，习禅修之道^③。其著作皆撰于元初，主要有《三天易髓》、《太上大道经注》、《太上升玄消灾护命经注》、《太上老君说常清静注》、《道德会元》、《全真集玄秘要》、《无上赤文洞古真经注》、《中和集》等。此外，其门人集其言论，编成《莹蟾子语录》六卷。这些现存于《正统道藏》的著作，是我们探讨李道纯内丹学说的基本材料。

① 《古今图书集成·神异典》第286卷引。

② 《中和集》卷四《练虚歌》引言：“辛卯岁（1291）有全真羽流之金陵中和精舍，尝谈盛德，予深重之，自后三领云翰观，其言辞有致虚安静之志……”《道藏》第4册第506页。

③ 《清庵莹蟾子语录》卷二曰：“吾昔日侍坐于适庵师之前。”《道藏》第23册第736页。

一 三教合一的性命之学

三教合一是北宋以来的时代思潮，是封建中央集权制不断强化在思想领域中的反映。道教中自北宋张伯端首倡三教合一说之后，至金元王重阳更以三教合一高标自己，他自称其教为“三教合一会”，曰“三教者如鼎三足，身同归一，无二无三，三教者不离真道也，喻曰似一根树生三枝也”^①。到了元代，这种思想特点在江南道教中表现得尤为突出。作为元初全真道士的李道纯，更以“道儒释三教，名殊理不殊”的观念作为指导思想。他大量地吸收儒、释两家的思想，成为其时融合三教最具有特色的代表人物之一。

首先，李道纯把三教的宗旨并列等同，提出了三教异流同源之说。他说：“释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极。所谓无极而太极者，不可极而极之谓也。释氏云：如如不动，了了常知。《易系》云：寂然不动，感而遂通。丹书云：‘身心不动以后，复有无极真机。’言太极之妙本也。是知三教所尚者，静定也。”故派虽分三，其源出则一，皆以卦象未画前之太极为本。所谓“太极”者，“盖人心静定未感物时，湛然天理，即太极之妙也”^②。这在道教谓之“金丹”，在佛教谓之“圆觉”，只是“本来一灵”，或“本来真性”、“元神”而已。显然，这是用儒家太极之说来贯通三教。

接着，李道纯又以佛教禅宗的圆相○来表示三教同源。他说：“释氏曰○，此者真如也；儒家曰○，此者太极也；吾道曰○，此者乃金丹也。”故名异而实同，皆指金丹而言：“金者坚也，丹者元也。

① 王重阳《重阳真人金关玉锁诀》，《道藏》第25册第802页。

② 《中和集》卷一《玄门宗旨》，《道藏》第4册第482页。

释氏喻之为圆觉，儒家喻之为太极，太极初非别物，只是本来一灵而已。本来真性永劫不坏，如金之坚，如丹之圆，愈炼愈明。”^① 这个被称作金丹的“真性”，只有在静定的特殊心理状态下，才能体验得到。故曰：“一感于物，便有偏倚，即太极之变也。苟静定之时，谨其所存，则天理常明，虚灵不昧，动时自有主宰，一切事物之来，俱可应也。”静定工夫纯熟，不期然而自然至此，乃至由此而“天地万物之理，悉备于我矣”^②。

“金丹”一词，乃宋元以来道教内丹的通称。在以张伯端为代表的南宗派的内丹撰述中，大多以“道”或“太极”为结丹成仙之本，所谓炼就金丹，即修炼性命复归于道或太极。在南宗一派看来，这个道或太极为元气，或称“先天祖气”。它虽与唯物主义元气本体论者所说的元气不尽相同，但还不能说是纯粹精神性的东西。但自北宗一派（全真道）兴起，虽其中也有以元气为丹本的，但其主流却转向以真性为丹本。作为南宗传人的李道纯，即以北宗的真性本体论作为其内炼学说的中心要旨。

为了使其金丹的学说具有更广泛的基础，李道纯未从道教传统的宇宙生存系统立论，而是采用了理学家的无极太极论。他完全沿用理学开祖周敦颐的《太极图说》，并引朱熹的观点加以论述。他说：“无极而太极，是谓莫知其极而极，非私意揣度可知也。亦非谓太极之先，又有无极也，太极本无极也。达者但于而字上着意，自然见之也。”那么，无极之真又是什么呢？李道纯进一步把理学的宇宙生成论和道教的内丹学相结合。他说：“无极而太极，即虚化神也。物之大者，终有边际，惟神之大，周流无方，化成天地，无有加焉，由其

① 《清庵莹蟾子语录》卷六《黄中解惑》，《道藏》第23册第753页。

② 《中和集》卷一《玄门宗旨》，《道藏》第4册第482页。

妙有难量，故字之曰神。神也者，其无极之真乎。”^① 如此定基，下面自然而联，太极动而生阳，动极复静；静而生阴，静极复动；阴阳动静，即为金丹大道变化之根本。

李道纯说：“《老子》云：玄牝之门，是谓天地根。此谓玄牝阖辟，而生天生地。玄牝，即阴阳动静之机也。反穷诸己，则知虚化神，有神则有感，神感动而生炁，即动而生阳也；炁聚而生精，即动极而静，静而生阴也；精化而有形，即静极而复动也。”精气相生，则性命立而身心判。“炁运乎心，天道所以行也；精主乎身，地道所以立也。是知身心，即两仪也。”^②

随着阳变阴合，而生五行。五行顺布，四时运行，万物生焉。以人身言之，身心立而精气流行，五脏生而五神具备。所谓“天一生水，精藏于肾也。地二生火，神藏于心也。天三生木，魂藏于肝也。地四生金，魄藏于肺也。天五生土，意藏于脾也。五行运动，从四端发矣。达是理者，则能随时变易，以从道也。”^③

这个“道”，即金丹修炼之道，它能使炼养者返本還元。李道纯说：“返本则合乎元虚，故曰太极本无极也。修炼之士运炁回还，周而复始，惟神不变。由其不变，故运化无穷。攒簇五行者，神也；会合阴阳者，亦神也。神本虚也，炼精化气，炼炁化神，炼神还虚，谓之返本還元。還元者，复归于无极。”^④

从无极而太极，分阳分阴，再生五行、生万物，这是宋代理学家的宇宙生成程序。李道纯把它运用于丹道之中，即演变为虚化神，神生气，气生精，精气相生而性命立，这是顺则生人生物的法则。反

① 《全真集玄秘要·太极图解》，《道藏》第4册第530页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上，第530、531页。

之，炼精化气，炼气化神，炼神还虚，复归无极，这是逆则成丹成仙的规律。

李道纯这种内丹学说，虽然采用了周敦颐《太极图说》的观念，但究其实质，仍然是以陈抟《无极图》丹法为核心。众所周知，陈抟的丹法思想经周敦颐改造演变后，为理学建立了一个比较合理的宇宙生成系统。时光流转，至李道纯手中，理学的这一宇宙生成说又被衍化，重新被用来论证内丹修炼。所谓“收拾身心，遣遣情识，聚五攒三，抱元守一，收视返听，缄炁调息，外境勿令人，内境勿令出，一炁归虚，潜神入寂，又岂有善恶之分也。至于抱二五之精，含太和之液，复无极之真，造虚无之域，是谓返本還元，归根复命。玉蟾曰：父母未生以前，尽有无穷活路；身心不动之后，复有无极真机。其斯之谓欤。”^①

类此援儒入道的事例，在李道纯处甚多。如李道纯取《礼记》“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”之义，题其居室为“中和”，命其著作为“中和集”。其注释《心经》、《阴符经》皆有意“引儒释之理证道，使学者知三教本一，不生二见”^②。又集《易·系辞》“潜龙勿用”、“见龙在田”、“终日乾乾”、“或跃在渊”、“飞龙在天”、“亢龙有悔”等爻辞，每句加注，以卦理释内丹，曰：“一阳生，宜守静，常存诚心正定，龙得潜藏，勿宜轻进。鼓巽风，进火功，刹那满炉红，见龙在田，光遍虚空。天地交，阴阳均，汞八两，铅半斤，姤女敛伏，婴儿仰承。水制火，金克木，斯时宜沐浴，或跃在渊，存中谨笃。五炁朝，三花聚，木金交，铅汞住，飞龙在天，云行雨致。体纯乾，六阳备，便住火，莫疑议，若不持盈，亢龙有悔。”^③

① 《全真集玄秘要·太极图解》，《道藏》第4册第532页。

② 《三天易髓·心经直指》，《道藏》第4册第527页。

③ 同上，第524页。

这种以儒家之易论说丹道，一反道门中全用龙虎铅汞、丹鼎药火之“喻体假用”的传统，给人以耳目一新的感觉，这在道教中是比较少见的。因此，后人称李道纯为“教外别传”者。

对于佛教心性、空观之说，李道纯亦多援引，以加强其内丹理论的思辨成分。他认为佛教《心经》中“是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒”等语，“比得道书妙中之妙，玄之又玄，无上可上，不然而然；又比得儒书中真观，真明，真胜一”^①。故《心经直指》一篇，释“是大神咒”曰：“谓四大坚固，身神通莫测”；释“是大明咒”曰：“谓智慧圆通，精进明妙也”；释“是无上咒”曰：“谓合和本来，是最上一乘也”；释“是无等等咒”曰：“谓圆满极，则无上可上也。了此四咒者，然后能除一切苦”^②。并用空观的思想概括《心经》的要旨，以破五蕴六尘。他说：“当来世尊宣说此经，诱化群品，直指玄要，自起初一句，至末后一句，都不出一个空字。”其注曰：“五蕴即空，万象何有？所以能度一切苦厄者也。”“元无五蕴，亦无六识，岂有六尘。识者由眼界而所染，有眼界便有五蕴，有五蕴便有六根，有六根便有六识，有六识便有六尘也。”乃至无眼界，无意识界，无无明，无无明尽。“所谓无无明尽者，只是无明不起也。若尽无无，则落顽空矣。丹书云：息念为养火，此之谓也。无明者，生死之根本。丹书云：念头起处为玄牝，玄牝之门是谓天地根，岂非生死之根本乎。”^③

经过这样的解释，佛家心性、空观之说，自然与道教的内炼理论相通无碍。

李道纯认为，人之心性，其体如如不动，其用烁烁圆明，然之所

① 《清庵莹蟾子语录》卷一，《道藏》第23册第733页。

② 《三天易髓·心经直指》，《道藏》第4册第527页。

③ 同上，第526页。

以不得真道，是因为有妄心，妄心一动，起种种差别，是故失性。“若是个信得及底，便能离一切相，了一切法，直下打并，教赤洒洒、空荡荡地，潜大音于希声，隐大象于无形，则自然形神俱妙，与道合真也。”^① 因此，按其本体而言，人之心性皆同，故性理之学本无次序。但因其根基的差异，修持则有渐、顿之别。如中下之士须从渐门而入，“先穷物理，穷尽始得尽性。才有一物不尽，便有窒碍处。须先一一穷尽，得见自己性，然后至于命也”。上智之人则不然，“但穷得一理尽，万理自通，尽性至命，一时都了。如禅家戒定慧一同也”。下根下器之人，忘情绝念谓之“戒”，寂然不动谓之“定”，默识潜通谓之“慧”；上根器之人，“戒则自定，定则自然慧通，三事一时都了”。炼金丹者，亦有渐、顿之分。渐法起手之初，炼精化气，渐次炼气化神，然后炼神还虚。“顿教则不然，以精气神谓之元药物，下手一时都了。”^② 则又以心性学说来调和理学、禅宗与道教，以阐丹道。

为了明心见性，李道纯还采用了禅宗独擅的打坐、参究、棒喝、圆相等手段。他上堂开示，升堂讲经，极似禅师上堂法语。在论老子之“道”时，他说：道这个东西，“拟议即乖，开口便错。设若可道，道是甚么？即不可道，何以见道？可道又不是，不可道又不是，如何即是？若向这里下得一转语，参学事毕。其或未然，须索向二六时中，兴居服食处，回头转脑处，校勘这令巍巍地、活泼泼地不与诸缘作对底是个什么？校勘来，校勘去，校勘到校勘不得处，忽然摸着鼻孔，通身汗下，方知道这个道元是自家有的，自历劫以来不曾变易。所谓道也者，不可须臾离也”^③。这种“校勘”即为参究，从方法到

① 《清庵莹蟾子语录》卷三，《道藏》第23册第744页。

② 《清庵莹蟾子语录》卷六，《道藏》第23册第755页。

③ 《道德会元》卷上，《道藏》第12册第644页。

用语气，完全来自北宋禅宗临济派宗杲门下的“看话禅”。看话禅以一则古人公案为所参的“话”，令学人由此发起疑情，死守不舍，奋力参究。金元全真道人采用了禅宗的这种公案，他们或直接引用禅宗现成公案，或以道教经籍及儒家著述中的话语为公案。

在李道纯这里，即取禅宗文殊菩萨入定、两僧卷帘、夹山法身、洞山宝镜三昧五位显诀、宝瓶养金鹅等公案，以为参究性命的手段。如：“问曰：宝瓶里面养金鹅如何说？师曰：以无为言之，是两则公案；以有为言之，是一段工夫，且先以无为。向公道僧问赵州：狗子有佛性也无？州云：有。僧曰：为甚有？州云：无。僧云：为甚无？州云：为伊了无。又古德云：瓶中鹅子成鹅了，如何出得瓶去？此两则公案。今人多有过不得底，如有人下得一转语，参学事毕。又以有为言之，狗者无中有也，阴中阳也。又狗乃司冠帐中，狗者防内盗也。宝瓶里面养金鹅，水中金也，炉中丹也，养金鹅则是养圣胎也。圣胎成，如瓶中鹅子也。瓶破鹅出，世俗之常理也；鹅出而瓶不破，此脱胎之妙也。故祖师云：锦帐之中藏玉狗，宝瓶里面养金鹅。其金丹之妙欤。”^① 这样一来，禅宗明心见性的参究公案，便演化成为道教修道炼丹的玄机秘诀。类似于此的衍化，李道纯发明颇多。

为了阐明在基本理论上的一致性，李道纯列三家要语，分句附七言古诗咏颂。儒家方面列：“致知格物，正心诚意，人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中，穷理尽性，以至于命，忠恕而已，复见天心，知周万物，退藏于密，常慎其独，一以贯之，复归于无极。”佛教方面列：“二身一体，三心则一，消碍悟空，显微无间，不立有无，戒定慧，无有定法，虚彻灵通，真如觉性，常乐我净，朝阳补破袖，对月了残经，金刚经塔。”道教方面则列：“清净无为，无上至

^① 《清庵莹蟾子语录》卷一，《道藏》第23册第734页。

真，真元妙用，损之又损，三返昼夜，一得永得，抽添铅汞，玄牝之门，出群迷径，入希夷门，多言数穷，不如守中，九转神丹，可道非常道。”这里所列的各家要旨，究其内容，多是修性炼命之谈。正是性命之学成为沟通儒、释、道三教的主要途径。

二 “守中致和”的虚静之道

中和一词，本为儒家伦理观念。指不偏倚、不乖戾。先秦儒家认为，人的喜、怒、哀、乐等感情在还未被激发的时候，既不喜也不怒，无哀亦无乐，其心境是无所偏倚的，故谓之“中”。情虽激动，“发皆中节限，犹如盐梅相得，性情和谐，故云谓之和。”^①至宋明理学，对此又有所发挥。北宋程颐说：“喜怒哀乐未发谓之中，中也者，言寂然不动者也，故曰天下之大本。发而皆中节谓之和，和也者，言感而遂通也，故曰天下之达道。”^②南宋朱熹则解为性、情，他说：“喜怒哀乐，情也；其未发，则性也。无所偏倚，故谓之中。发皆中节，情之正也，无所乖戾，故谓之和。”^③

李道纯吸收了儒家理学的这些思想，把它们改造成为内修炼的核心要诀。他引《礼记·中庸》之说，加以发挥：“未发谓静定中谨所存也，故曰中；存而无体，故谓天下之大本；发而中节，谓动时谨其所发也，故曰和；发无不中，故谓天下之达道。诚能致中和于一身，则本然之体虚而灵，静而觉，动而正，故能应天下无穷之变也。老君曰：人能常清静，天地悉皆归。即子思所谓致中和、天地位、万物育同一意。中也，和也，感通之妙用也，应变之枢机也。《周易》生育

① 唐孔颖达《礼记正义疏》。

② 程颐《近思录》。

③ 朱熹《四书章句集注》。

流行，一动一静之全体也。”^①这完全是用儒家中和之学来推演道教的内炼理论。

在李道纯看来，所谓“中”，即非中外之中，亦非天地四维上下之中。此中者，为乾坤相交而生，如“十”字，交则中生。天地有天地之中，人身有人身之中，守人身之中，以应天地之中，致人身之中，以合天地之中，此即人天变化、天人合一之微旨。故曰：“释云：不思善，不思恶，正凭么时那个，是自己本来面目，此禅家之中也。儒曰：喜怒哀乐未发谓之中，此儒家之中也。道曰：念头不起处谓之中，此道家之中也。此乃三教所用之中也。《易》曰：寂然不动，中之体也；感而遂通，中之用也。《老子》云：致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。《易》云：复见其天地之心。且复卦一阳生于五阴之下，阴者静也，阳者动也，静极生动，只这动处，便是玄关也。”^②

“玄关”亦称“玄牝”，此关内丹诸派皆以为最要。张伯端《悟真篇》说：“要得谷神长不死，须凭玄牝立根基。真精既返黄金屋，一颗明珠永不离。”^③元陈虚白《规中指南》列内丹三要，首论玄关：“夫身中一窍，名曰玄牝。受气以生，实为神府。三元所聚，更无分别，精神魂魄，会于此窍。乃金丹返还之根，神仙凝结圣胎之地也。古人谓之太极之蒂，先天之柄，虚无之宗，混沌之极，太虚之谷，造化之源，归根窍，复命关，戊己门，庚辛室，甲乙户，西南乡，真一处，中黄房，丹元府，守一坛，偃月炉，朱砂鼎，龙虎穴，黄婆舍，铅炉土釜，神水华池，帝一神室，灵台绛宫，皆一处也。”^④

① 《中和集》卷一《玄门宗旨》，《道藏》第4册第682页。

② 《中和集》卷三《赵定庵问答》，《道藏》第4册第697页。

③ 《紫阳真人悟真篇注疏》卷六，《道藏》第2册第947页。

④ 《规中指南》卷下，《道藏》第4册第387页。

但由于流派、功法的差异，道教中对玄关的解释五花八门。“或云眉间，或云脐轮，或云两肾中间，或云脐后肾前，或云膀胱，或云丹田，或云首有九宫，中为玄关，或指产门为生身处，或指口鼻为玄化。”^①

李道纯认为，以上所说皆非，因为均泥于形体关窍。他明白指出，玄关就是“中”。他说：“夫玄关一窍者，至玄至要之机关者。非印堂，非囟门，非肚脐，非膀胱，非两肾，非肾前脐后，非两肾中间，上至顶门，下至脚跟，四大一身，才着一处，便不是也。亦不可离了此身，向外寻之。”^②“诸丹经皆不言正在何处者，何也？难形笔舌，亦说不得，故曰玄关。所以圣人只书一中字示人，此中字玄关明矣……汝但于二六时中，举心动念处着工夫，玄关自然见也。见得玄关，药物、火候、运用、抽添，乃至脱胎神化，并不出此一窍。”^③由此可见，“守中”一着便是李道纯丹法的核心要诀。此说一出，独成一家。故后世道教中有称李道纯之学为内丹之“中派”者。明代尹真人高弟、清代黄元吉承其要旨，大倡守中之说。

在尹真人高弟所著《性命圭旨·元集》中，其论守中要诀时说：“儒曰存心养性，道曰修心炼性，释曰明心见性。心性者，本体也。儒之执中者，执此本体之中也。道之守中者，守此本体之中也。释之空中者，本体之中，本洞然而空也。道之得一者，得此本体之一也。释之归一者，归此本体之一也。儒之一贯者，以此本体之一而贯之也。余于是而知不执中、不一贯，其能圣而孔子乎！不守中、不得一，其能玄而老子乎！不空中、不归一，其能禅而释迦乎！惟此本体，以其虚空无朕，强名曰中；以其露出端倪，强名曰一。言而中即

① 《中和集》卷三《赵定庵问答》，《道藏》第4册第698页。

② 《中和集》卷二《试金石》，《道藏》第4册第690页。

③ 《中和集》卷三《赵定庵问答》，《道藏》第4册第698页。

一之藏也，一即中之用也。故天得此而天天，地得此而地地，人得此而人人，而天地人之大道，原于此也。”^① 即把三教大旨以及天地人的本源，都归结于“中”。依此，本天道立人道，以人心合天心，则自符于中道而无背逆。丹经说：“人心若与天心合。颠倒阴阳止片刻。”正言其功用奥妙。

清代黄元吉著有《乐育堂语录》、《老子道德经精义》、《道门语要》等书。他不仅在性功上以儒说道，即在命功上亦然，且以守中为其一贯工夫。如曰：“昔论吾道，始终只是一中，始也守有形之中，以炼精而化气；终而守无形之中，以炼虚而合道。”又曰：“吾道修为，除童体之精气神三宝无亏者，无须守中一着工夫，可直从河车搬运下手处。凡已漏体之精气神三宝均已亏损者，则舍守中温养一法，以积精累气，复精聚气，固精养气，期返于童真体，用为修炼之本，别无二途可循。”^② 由此则更是单提一个中字，作为内炼修持、返老还童的唯一途径。

李道纯守中致和的核心，是在于追求恢复先天本来真性，这一真性也就是金丹。他说：“夫金丹者，虚无为体，清静为用，无上至真之妙道也。”^③ 即以虚无为金丹之本体，清静为修身养性之用。在他看来，作为世界本源的道，是虚无恍惚的。虚无生气，一气判而两仪立，从而分天分地。天道在己，则人心安静，神至虚灵；地道在己，则气常运动，形因常存。以虚养心，心所以静；以虚养气，气所以运。“是知虚者大道之体，天地之始，动静自此出，阴阳由此运，万物自此生，是故虚者天下之大本也。”^④

① 《藏外道书》第9册第510页。

② 《道门要语》。

③ 《中和集》卷二《试金石》，《道藏》第4册第690页。

④ 《中和集》卷四《练虚歌》引言，《道藏》第4册第506页。

在《炼虚歌》中，李道纯更把“虚”字作为三教秘传的心法。歌曰：“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚。亘古亘今超越者，悉由虚里做工夫，学仙虚静为丹旨，学佛潜虚禅已矣。扣予学圣事如何，虚中无我明天理。道体虚空妙莫穷，乾坤虚运气圆融。阴阳造化虚推荡，人若潜虚尽变通。还丹妙在虚无谷，下手致虚守静笃。虚极又虚元气凝，静之又静阳来复。虚心实腹道之基，不昧虚灵采药时。虚已应机真日用，太虚同体丈夫儿。采铅虚静无为作，进火以虚为橐龠。抽添加减总由虚，粉碎虚空成大觉。究竟道冲而用之，解纷挫锐要兼持。和光混俗忘人我，象帝之先只自知。无画以前焉有卦，乾乾非上坤非下。中间一点至虚灵，八面玲观无缝罅。四边固密剔浑沦，个是中虚玄牝门。若向不虚虚内用，自然阖辟应乾坤。玄牝门开功则极，神从此出从此入。出出入入复还虚，平地一声春霹雳。霹雳震时天地开，虚中迸出一轮来。圆陀陀地光明大，无欠无余照竹斋。竹斋主人太奇特，细把将来应时物。虚瑞安神虚里行，发言阐露虚消息。虚至无虚绝百非，潜虚天地悉皆归。虚心直节青青竹，个是炼虚第一机。”^① 从下手筑基，到采药、进火、抽添，乃至炼精、炼气、炼神，全部功夫始终以炼虚为第一要机。

炼虚守静，这是炼丹修持的真诀。“静”，并非以不动为是。若以不动为静，则土石皆可为圣真。李道纯指出，动中之静，方为“真静”。他说：“夫保身在调燮，保心在检摄。调燮贵乎动，检摄贵乎静。一动象天，一静象地，身心俱静，天地合也。至静之极，则自然真机妙用非常之动也。只这动之机关，是天心也。天心既见，玄关透也。玄关既透，药物在此也，鼎炉在此矣，火候在此矣。三元、八

^① 《中和集》卷四，《道藏》第4册第506、507页。

卦、四象、五行，种种运用，悉具其中矣。”^①工夫至此，身心混合，动静相须，乃至心归虚寂，身入无为，动静俱忘，精凝气化。到此境界，精自然化气，气自然化神，神自然化虚，与太虚混而为一。

这种致虚守静的功法，不须筑基、炼精、炼气、炼神逐步渐进的修持，而是直接以炼神还虚为手段，力求一了百了，穷性尽命。这与南宗传统丹法先命后性的学说是不同的。对于前者，李道纯称之为“顿法”，后者称之为“渐法”。

三 顿渐四乘与九品丹法

顿法为李道纯丹道理论中的最上一乘。这种丹法以性兼命，谓直接修性而不用修命，就可自然了命。它是建筑在全真道性主命从、真性为体的学说之上，为夙有根器、生而知之者修持而设的。

李道纯说，此法“以太虚为鼎，太极为炉，清静为丹基，无为为丹母，性命为铅汞，定慧为水火，窒欲惩忿为水火交，性情合一为金木并，洗心涤虑为沐浴，存诚定意为固济，戒定慧为三要，中为玄关，明心为应验，见性为凝结，三元混一为圣胎，性命打成一片为丹成，身外有身为脱胎，打破虚空为了当，此最上一乘之妙。至士可以行之，功满德隆，直超圆顿，形神俱妙，与道合真”^②。当然，这种“直超圆顿”的丹法绝非一般人所能修持。因此，在李道纯的书大量的篇幅是在阐述渐法。

渐法共有三乘，这些是为常人所设立的。下乘以身心为鼎炉，精气神为药物，心肾为水火，五脏为五行，肝肺为龙虎，元精为真种

① 《中和集》卷四《动静说》，《道藏》第4册第505页。

② 《中和集》卷二，《道藏》第4册第492页。

子，以年月日时行火候，咽津灌溉为沐浴，口鼻为三要，肾前脐后为玄关，五行混合为金丹炼成，此为安乐之法。中乘以乾坤为鼎器，坎离为水火，乌兔为药物，神魂魄意为五行，身心为龙虎，元气为真种子，一年寒暑为火候，法水灌溉为沐浴，内境不出、外境不入为固济，太渊、绛宫、精房为三要，泥丸为玄关，精神混合为丹成，此为养命之法。上乘以天地为鼎炉，日月为水火，阴阳为化机，铅汞银砂土为五行，性情为龙虎，意念为真种子，以心炼念为火候，息念为养火，含光为固济，降伏内魔为野战，情来归性为丹成，此为延年益寿之法。

三乘渐法，其下乘类似于传统内丹术的炼精化气，中乘类似于炼气化神，上乘类似于炼神还虚。至于最上乘之顿法，则直指还虚，纯为性功。在李道纯看来，渐法三乘，顿法一乘，虽有精粗之差异，但均为丹家正道。

道教方术，历来复杂多端。李道纯又另立“傍门九品”，一一加以抨击。九品之中，下品有三，为邪道；中品有三，为外道；上品亦三，为傍门。

李道纯说：“御女房中，三峰采战，食乳对炉，女人为鼎，天癸为药，产门为生身处，精血为大丹头，铸雌雄剑，立阴阳炉。谓女子为纯阳，指月经为至宝，采而饵之，为一月一还。用九女为九鼎，为九年九返。令童男童女交合，而采初精，取阴中黍米为玄珠。至于弄金花，弄金枪，七十二家强民战胜，多入少出，九浅一深，如此邪谬，谓之泥水丹法，三百余条，此大乱之道。乃下品之邪道。”

“又有八十四家接法，三十六般采阴。用胞衣为紫河车，炼小便为秋石，食自己精为還元，捏尾闾为闭关，夫妇交合、使精不过为无漏，采女经为红圆子，或以五金八石修炼为丸，令妇人服之，十月后产肉块为至药，采而服之。如此谬术，不欲尽举，约有三百余条，乃

下品之中外道也。”

至于烧炼外丹，金石草木服饵之法，四百余条，乃下品之上外道。以上三品，共一千余条，“贪淫嗜利者行之”，故为正统丹家竭力反对。

何谓“中品”？李道纯说，休粮辟谷，忍寒食秽，晒背卧冰，或饮酒不醉，或不食五味，“种种捏怪，乃中品之下也”。吞霞服气，采日月精华，吞星曜之光，服五方之气，或采水火之气，或存思注想，“种种虚妄等法，乃中品之中也”。传授三归五戒，看诵修习，传信法，取报应，瞻星礼斗，或持不语，或打勤劳，“持守外功，以上有为，乃中品之上，渐次近道也”。以上中品一千余条，“行之不怠，渐入佳境”。这些中品诸法，多为汉唐道教符箓派的修炼方法，在相当长时间内为道教中人普遍运用。但至宋元内丹派兴起，这些传统功法遂被排斥，成为傍门。

上三品亦有一千余条。李道纯说，定观鉴形，存思吐纳，摩抚消息，八段锦，六字诀，视顶门，守脐蒂，吞津液，搅神水，或守丹田，或兜外肾，这一类为上品之下。闭息行气，屈伸导引，摩腰肾，守印堂，运双睛，摇夹脊，守脐轮，“或以双睛为日月，或以眉间为玄关，或叩齿为天门，或想元神从顶门出入，或梦游仙境，或默朝上帝，或以昏沉为入定，或数息为火候，或想心肾黑白二气相交为既济，乃上品之中也”。如搬精运气，三火归脐，调和五脏，十六观法，困守丹田，服中黄气，“三田还返，补脑还精，双提金井，夹脊双关，握固内视，种种搬运，乃上品之上也”^①。这里所述功法，实际上大部分都被宋元内丹派运用。李道纯在论渐法下乘时也说：“与上三品

① 《中和集》卷二《傍门九品》，《道藏》第4册第490、491页。

稍同，作用处别。”^①

九品丹法之说，是李道纯根据全真家先性后命的内炼原则，对传统道教练养方术的一次总结。其中所列数百种典型功法，为我们了解汉唐以来、宋元时期道教练养术的情况，提供了一份可贵的资料。

在道教内部，由于其教派颇多，内炼丹法多为密授秘传，暗喻侧言，故其术语名词隐晦难晓，即使教内之人了解也感困难。不过果能明晰关键，寻找线索脉络，则豁然贯通，并非难事。因为它的比喻内容，不外阴阳消息，五行生克，八卦运转，花草形象，外丹名称而已，且丹经中亦有专门解释之文。如宋萧廷芝《金丹大成集》有《金丹问答》一篇，用南宗丹法思想对九十多个术语作了解释。李道纯在《金丹秘要》中，则以北宗丹法思想对二十四个术语作了解释。计有性命、体用、龙虎、铅汞、鼎炉、丹灶、有无、药火、玄牝、中正、灵宝、清净、抽添、沐浴、复姤、交合、温养、返还、收放、虚彻、灵通、圆明、觉照、全真。

如曰：“元始真如谓之性，先天一气谓之命。性本神通大，因身便不灵。只今全放下，依旧放光明。”“心中元气谓之龙，身中元精谓之虎。性定龙归水，情忘虎隐山。性情和合了，名姓列仙班。”“以气摄情谓之药，以心炼念谓之火。采药元容易，烹煎亦不难。心头无一事，真火透三关。”“百神不散谓之灵，万气常存谓之宝。自己身中宝，施为便有灵。诚能含蓄得，放出大光明。”“灵源浪息谓之清，性地无尘谓之净。神水本来清，随流便不澄，只今便不动，慧日有西东。”“忘情绝念谓之抽，炼情养性谓之添。”“揩磨心地谓之沐，洗涤尘劳谓之浴。”“真息绵绵谓之温，含光默默谓之养。”“气来合神谓之返，情来归性谓之还。”“纯一不杂谓之全，太虚同体谓之真。一致而

^① 《中和集》卷二，《道藏》第4册第492页。

百虑，同归而殊途。达得全真理，身心混太初。”^① 类似种种解释，和其他丹经相比较，确为显而易见。

李道纯还采用问答的形式，详尽地论述内炼术语。如论“烹炼”时说：“身心欲合未合之际，若有一毫相挠，便以刚决之心敌之，为武炼也。身心既合，精气既交之后，以柔和心守之，为文烹也。此理无他，只是降伏身心，便是烹铅炼汞也。忘情养性，虚心养神，万缘顿息，百虑惧澄，身心不动，神凝气结，是谓丹基，喻圣为胎也。以上异名，只是以性摄情而已。性寂情冥，照见本来，抱本还虚，归根复命，谓之丹成也，喻曰脱胎。”^②

李道纯总结说：“收拾身心之要，在乎虚静。虚其心则神与性合，静其身则精与情寂，意大定则三元混一，此所谓三花聚，五气朝，圣胎凝。情合性谓之金木并，精合神谓水火交，意大定谓之五行全。丹书云：炼精化气为初关，身不动也；炼气化神为关中，心不动也；炼神化虚为上关，意不动也。心不动，东三南二同成五也。身不动，北一西方四共之也。意不动，戊己还从生数五也。身心意合，即三家相见结婴儿也。作是见者，金丹之能事毕矣，神仙之大事至是尽矣。至于丹书种种法象，种种异名，并不外乎身心意也。”^③

从以上的论述可以看出，李道纯的内丹理论相当系统完备。他继承了宋元道教内丹派的法统，融南北二宗丹法为一体。他援儒融佛，表现了向理学靠拢的明显思想倾向。他的内丹学说自成一家，故后世有谓其学为宋元内丹中派，或谓之“先天派”。

（本文尚未公开发表）

① 《清庵莹蟾子语录》卷六，《道藏》第23册第757、758页。

② 《中和集》卷三《问答语录》，《道藏》第4册第493页。

③ 《中和集》卷二《三五指南图局说》，《道藏》第4册第489页。

论张三丰的内丹思想

张三丰是明清时期道教史上影响最大的人物。英国李约瑟博士在谈到明代内丹术时说：“生命之丹的观念在中国踟躅了几个世纪以上，虽然并未曾有炼丹术普遍复兴的迹象，但确实引起了明代几个皇帝的爱好。历史告诉我们，明太祖接见了名家刘渊，并派遣使者在 1430 年去寻找一个叫张三丰的炼丹家……永乐年代的成祖皇帝，仍在寻求张三丰。并在 1459 年英宗终于给张以通微显化真人称号的荣誉。张三丰的名字，现今一般与中国拳的一个派别太极拳联系在一起，而关于他的历史我们所知甚少。”^①

《明史·方伎传》言，张三丰为辽东懿州人。生于元定宗二年四月初九（1247），卒年不详。原名全一，字君实，号玄素、玄玄子。以其不修边幅，又号张邈邈。祖籍江西龙虎山，自称天师后裔。其为人丰姿魁伟，龟形鹤背，大耳圆目，须髯如朗，寒暑唯一衲一蓑，一餐能食升米，或数日一食，或数月不食。看书过目不忘，浪游住处无常。或云一日千里。善于嬉谐，旁若无人。尝游武当，时五龙、南

^① 李约瑟《中国科学技术史》第五卷第三分卷第 209 页，剑桥大学出版社 1978 年英文版。

岩、紫霄诸宫俱毁于兵火，张三丰与其徒去荆椽辟瓦砾，创草庐居之，并预言此山异日必定大兴。明太祖闻其名，洪武二十四年（1391）遣使觅之不得。后居陕西宝鸡金台观，曾死而复活，道徒称其为“阳神出游”。乃游四川，曾在青城、鹤鸣山中访道求真。复入武当，历襄汉，踪迹益奇，隐显莫渺。永乐年间，明成祖遣使四处寻访，遍历中国，积数年而不遇。至天顺三年（1459），英宗封为“通微显化真人”。

张三丰为懿州人，这是众多史籍所载。陆西星《淮海杂记》云：“三丰老仙，龙虎裔孙也，其祖裕贤公，学能兼占象，移家于金之懿州。”^① 杨仪撰《高坡异纂》云：“张三丰，辽东懿州人……予书三丰事，乃是《懿州志》中旧传。”^② 王世贞、汪云鹏撰《列仙全传》、洪自成撰《消摇墟经》、沈德符撰《万历野获编》皆云：“三丰，辽东懿州人。”何乔远撰《明山藏》与谈迁撰《枣林杂俎》云：“按他书云：张三丰，辽东懿州人。”总之，懿州之说占了主导地位，这可能受到《明史》的影响。懿州就是现今辽宁省彰武县。

此外，尚有张三丰籍贯为辽阳、宝鸡、朔方、义州、辽阳、闽县、金陵、舞阳等之说。都穆《游山名记》：“王屋南麓紫微宫，有陈性常旧住武当山自然庵，今年七十有八，而神气清茂，移居兹山，已二十年。其学乃仙人张三丰之再传，为予言：张师名玄玄，辽阳人，自号三丰遁叟。世人因其号第，称之曰三丰，而鲜知其名，正统间犹在，后不知所之。予曰：人传三丰为陕西之宝鸡人，而君谓辽阳人，孰是？性常曰：宝鸡，张师益尝寓之，非彼产也。”^③

辽阳在元代为辽阳等处行中书省，辽阳路所辖有懿州、益州。明

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第201页，长江出版社2010年版。

② 杨仪《高坡异纂》卷上。

③ 都穆《游名山记》卷二。

为辽东都指挥使司，司治设在辽阳。而广宁后屯卫，乃是辽东都指挥使司所辖之卫。张三丰《云水集》诗中，有《登华表山》、《游辽阳诸山作》、《辽阳积翠村》等诗，事实说明，张三丰的确到过辽阳，这是毫无疑问的。而《稗史汇编》亦云：“或曰辽阳人。”徐学谟《湖广总志》、胡价修《襄阳府志》、焦竑纂辑《献征录》、田文镜《河南通志》、贾汉复《陕西通志》等皆主其说。辽东可泛指东北三省，当然懿州也包括在内了。以上关于张三丰籍贯的说法，真是五花八门，能成立者当是懿州说。其他所谓朔方、义州、辽阳、辽东，实际不过是懿州的扩大而已。对张三丰籍贯的纷纷异说，追其原因，与道教羽士云游各地参访有关，与那种孤云野鹤、栖无定止、到处为家的生活方式有关。

张三丰的一生，洒脱不羁，颇具神仙风度，足使世之好神仙者钦羨，乃至将他神化，故其传闻甚多，难以确证。明蒋夔《张神仙祠堂记》曰：“世传张神仙名通，字三丰，号玄玄，乃汉祖天师之苗裔，三十代天师虚靖之玄孙，今嗣教天师西壁真人之曾叔祖。考行及宋时，厥考游宦京师。宋亡，被金人虏至胡地，遂为沙陀人。仙自至少膂力过人，善骑射。兄弟三人，中更丧乱，流寓多方，参师学道。初洪武壬申，献王召至，与语不契，遂辞入山。涉鹤鸣峰顶，凡三往还，后竟不归，失其所在。”^①明人郑晓《今言》卷三，谓张三丰别号保和容忍三丰子，日行千里，静则瞑目，辟谷数月，死而复生。何乔远《名山藏》则称张三丰曾与元代大臣刘秉忠、奇人冷谦同师，学于海云禅师。

《元史·刘秉忠传》曰：“世祖在潜邸，海云禅师被召过云中，闻忠于书无所不读……至元元年翰林学士承旨王鹗奏：言秉忠久侍藩

① 龙显昭、黄海德《巴蜀道教碑文集成》第190页。

邸，积有岁年，参帷幄之密谋，定社稷之大方计。……而秉忠犹仍其野服散号，深所未安，宜正其衣冠，崇以显秩。帝览奏，即日拜光禄大夫，位太保参中书省事。……十一年（1274）扈从至上都，其地有南屏山，尝筑精舍居之，秋八月，秉忠无疾端坐而卒，年五十九。”^①刘秉忠逝世后，张三丰曾作诗《遥挽刘仲晦相公》：“时至元十一年冬月初旬也。博学其余事，今之古大臣。澹然忘嗜欲，高矣脱风尘。举世谁知我？登朝屡荐人。八盘他日过，桶酒奠公神。”^②

冷谦亦与张三丰为师友。《禅玄显教编·冷谦传》云：“冷谦，字启敬，号龙阳子，武陵人也。元中统初，与刘秉忠从沙门海云游，博学精于易，尤深百家方术，靡不洞习。至元间秉忠为相，谦乃弃释从学，游云川交赵孟頫，尝同往四明故宋相史弥远家，观李思训画，遂效之，深得其趣，因以善绘称。……谦尝至元六年（1340）五月五日，作《仙奕图》，以遗三丰遁老。”^③张三丰《跋蓬莱仙奕图》亦曰：“（冷谦）隶淮阳，遇异人授中黄大丹，出示平叔《悟真》之旨，颖然而悟，如已作之。至正间，冷君已百数岁，其绿发童颜，如方壮不惑之年。时值红巾作乱，君避地金陵，日与济人利物为念，方药妙用如神。天朝维新，君有画鹤之诬，隐壁仙逝，则君之墨本绝迹矣。此卷乃至元六年五月五日为我作也。吾珍藏若连城之璧，而未尝轻以示人。今将访冷君于十洲三岛，恐后人不知冷君胸中丘壑三昧之妙，不识为奇仙异笔，混之凡流，故识此。特奉遗元老太师淇国丘公，览此卷则神清气爽，飘然意在蓬莱之地，幸珍袭之，且以为后会云。时永乐壬辰孟春三日，三丰遁老书。”^④祝允明《野记》与《禅玄显教

① 《元史》卷一五八。

② 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第203页。

③ 杨溥《禅玄显教编》，丛书集成本。

④ 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第57页。

编》所言完全一致，不过祝在尾处有云：“本朝仙迹，称周颠及张为最著，奇遁之事，称谦及山西金箔张。”^①

张三丰遍游中国南方，但与其关系最密切的当数湖北武当山。他曾多次居住山中，结茅修炼，并预言武当会大振于世。明任自垣《太岳太和志》卷六载：“或处穷山，或游闹市，嬉嬉自如，傍若无人。有请益者，终日不答一语，乃至议论三教经书，则络绎不绝。但凡吐词发语，专以道德仁义忠孝为本，并无虚诞祸福、欺诳于人。所以心与神通、神与道一，事事皆有先见之理。或三五日一餐，或两三月一食。兴来穿山真走石，倦时铺云卧雪，行无常行，住无常住，人皆异之，咸以为神仙中人也。洪武初来入武当，拜玄帝于天柱峰。遍历诸山，搜奇览胜。尝与耆旧语云：吾山异日与今日，大有不同矣。我且将五龙、南岩、紫霄去荆榛拾瓦砾，但初创焉。命丘玄清住五龙，卢秋云住南岩，刘古泉、杨善澄住紫霄。又寻展旗峰北陲，卜地结草庐，奉高真香火，曰遇真宫；黄土城卜地立草庵，曰会仙馆。语及弟子周真德，尔可善守香火，成立自有时来，非在子也。”^②果然，永乐十五年（1417），明成祖乃命工部侍郎郭璉督丁夫数万人，大修武当宫观，敕建宫观殿宇二百九十余间，并赐额“遇真宫”，以预候张三丰。现存张三丰铜铸鎏金坐像，神态潇洒自若，栩栩如生，是一件极为珍贵的明代艺术品。

张三丰云游西蜀、贵州、陕西、襄汉，留下不少墨迹和传述。《夔州府志》云：“夔府城西开元寺，唐了休禅师道场也。明初，祖师来游，与僧广海善。寓居于寺者七日。临别，赠以诗，并留草履一双、沉香三片而去。后海以诗及二物献文帝，答赐玉环一枚、千佛袈

① 祝允明《野记》，车吉心总主编《中华野史》第7册第434页，泰山出版社2000年版。

② 《藏外道书》第32册第923页。

袈一领，今犹置寺中，称世宝云。”^①何宇度《益部谈资》卷下亦言：“张三丰与僧广海善，寓于寺者七日，临别赠诗云：深入浮屠断事情，奢摩他行恰相应。天花隐隐呈微瑞，风叶琅琅咏大乘。密室书间云作盖，空亭夜静月为灯。魂销影散无何有，到此谁能见老僧。”^②

张三丰时居宝鸡金台观，曾死而复活。英宗朱祁镇《御赐张三丰铜碑》存观中，中为诰文，下为张三丰像。碑文云：“朕谓仙风道骨，得大地之真元；秘典灵文，集阴阳之正气。赖长生久视之术，成超凡入圣之功。旷世一逢，奇踪罕见。尔真仙张三丰，芳姿颖异，雅志孤高，存想专精，修炼坚定。得仙录之宝诀，饵金鼎之灵膏，是以名隶丹台之妙。兹特赠尔为通微显化真人，锡之诰命，以示褒崇。於戏！蜕形不老，永惟物外之逍遥；抱道施伦，益动寰中之景慕，尚期指示教诲。膺。天顺三年（1459）四月十三日。”^③明弘治间纂修《贵州图经新志》有《张三丰传》，谓张三丰以洪武间来寓高真观，“与指挥张信善，教信以葬地曰：‘远远长龙自北来，脉流成右建僧台。前峰凹处堪为冢，若葬真泉步玉阶。’已而别信曰：‘武当山再会。’信息留闭之室中，未久寂然，不知所往。后信以功封隆平侯，监修武当宫观，果再会其人焉。”在寺观中，有“高真观，在卫城西南福泉山上，洪武二十二年（1389），指挥张信建”；“月山寺在卫城南二里，洪武二十一年，指挥戴旺建”^④。从张三丰所留诗文看来，他是精于堪舆之学的。

明初，张三丰入川云游，足迹遍及大邑鹤鸣山、青城山、成都青羊宫等道教圣地。《峨眉山志》载：张三丰自成都青羊宫上青城山，

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第32页。

② 车吉心总主编《中华野史》第10册第3506页。

③ 陈垣《道家金石录》第1262页。

④ 沈垚、赵瓚《贵州图经新志》卷十二。

又到鹤鸣山，转而又到峨眉山，晤旧友。在成都青羊宫，张三丰应道人之邀，曾作《青羊宫留题·道情四首》，反映了张三丰的内丹思想。张三丰游蜀之时，会见蜀王朱椿，劝其长生修道。朱椿作诗赞曰：“若有人兮，出世匪常。曩自中土，移居朔方。奇骨森立，美髯戟张。距重阳兮未远，步虚靖之遗芳。飘飘乎神仙之气，皎皎乎冰雪之肠。爱寻师而问道，岁月亦云其遑遑；既受诀于散圣，复续派于瓜王。全一真之妙理，契未判之纯阳。南游闽楚，东略扶桑。历诸天之洞府，参化人而翱翔。曰儒曰释，曰老曰庄，皆潜通其奥旨，乃怀玉而中藏。长绶短褐，至于吾邦。吾不知其甲子之几何，但见其毛发之苍苍。盖久从游于赤松之徒，而类夫圯上之子房也。”今大邑鹤鸣山迎仙阁，正是龙虎山道士吴伯理等奉永乐皇帝之谕旨为迎接张三丰而于永乐十八年（1420）所建。

关于张三丰的著作，从明清两朝目录学家的记载中，可以窥见概貌。《明史·艺文志》载有张三丰《金丹直指》1卷、《金丹秘诀》1卷。张三丰原有文集传世，据明胡广录呈张三丰文集《捷要篇》，“中有《无根树》、《大道歌》、《炼铅歌》、《琼花诗》、《丽春院》二阙、《青阳宫留题》、《金液还丹歌》、《真仙了道歌》等作”。万历四年（1576）朱睦㮮著《万卷堂书》，载有《金丹小成》一卷、《金丹直指》一卷、《修养保身秘法》一卷，为张三丰所撰。清汪锡龄《云水前集序》云：“《云水前集》者，我三丰先生在元明间所作者也。永乐时，胡广等收入《大典》之内，世间少得其本。嘉靖中，诏求方书，仍从《大典》中翻出梓行，颁示国师等等。锡龄于康熙五十九年得此本于扬州书肆，宝而藏之，即花谷藏书也。”^① 这些著作现多收入《张三丰先生全集》中。现存全集为清李西月重编，其中比较可信为张三丰

^① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第32页。

所著或所传的有《大道论》、《玄机直讲》、《玄要篇》、《云水集》。此外多系李西月一派所撰，如《九皇经》、《水石闲谈》等，不可依之而论。

据文献所载，张三丰的学术渊源于陈致虚、陈抟。《道统源流》说：“陈上阳先生传张三丰，名君宝，字玄玄。元季辽东懿州人。好道善剑，与明太祖友，在鸡足、武当等山开派，即今王屋山自然派，又分三丰派、三丰自然派、三山蓬莱派、日新派。”比较张三丰与陈致虚的内丹说，不难看出其间的相承之迹。从时代地点看，张三丰得陈致虚传授也很有可能。

此外，李西月列出了一个传授系统：“大道渊源，始于老子，一传尹文始，五传而至三丰先生。……文始传麻衣，麻衣传希夷，希夷传火龙，火龙传三丰，或以为隐仙派者。”^①张三丰《玄要篇》自序云：“延祐间，幸天怜我，初入终南，得遇火龙先生，询是图南高弟。绿鬓朱颜，俨乎物外神仙，春秋不知其几许矣。玄素异之，礼拜师事，跪问大道，蒙师慈悯，鉴我精诚，初指炼己功夫，次传得药口诀，再示火候细微，与夫温养节度、脱胎神化、了当虚空之旨，无不——备悉，真所谓口口相传，心心相印。得闻斯道，何幸如之！虽然，造斯道者，又必须法财两用，而后可以有为。”^②则其学术渊源于陈抟，亦有所本。从张三丰的隐逸之风来看，确实为陈抟一派的传统。张三丰承袭陈抟、陈致虚所传丹法，遂开三丰一派。其后推演发展，至清末时奉张三丰为祖师的道派就有 17 个之多。

和宋元道教内丹派的传统一样，张三丰亦倡导三教同一之说。并被其后学奉为“三教宗师”、“三教真宰”、“救难天尊邈邈静光佛”。

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第 22 页。

② 同上，第 201 页。

他认为古今有正邪二教而无三教。所谓儒释道三教，仅为创始人之不同，实则“牟尼、孔、老皆名曰道，修己利人，其趋一也”。他以“道”为三教共同之源，认为此道统生天地人物，含阴阳动静之机，具造化玄微之妙，统无极，生太极，是万物的本根、本始和主宰。他说：“窃尝学览百家，理综三教，并知三教之同此一道也。儒离此道不成儒，佛离此道不成佛，仙离此道不成仙。而仙家特称为道门，是更以道自任也。复何言哉！平充论之曰：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。各讲各的妙处，各讲各的好处，何必口舌是非哉！夫道者，无非穷理尽性以至于命而已矣，孔子隐诸罕言，仙家畅言之喻言之，字样多而道义微，故人不知耳。”^① 据此推论，可见世人多以异端看待道教是毫无道理的。他说：“夫黄老所传，亦正心修身、治国平天下之理也，而何诧为异端哉！人能修正身心，则真精真神聚其中，大才大德出其中。”^② 如张良、诸葛亮、李靖、葛洪、许逊等，皆先深隐修身，后出而安民济世，“彼其心不皆有君父仁义之心哉！”

在张三丰看来，理综三教的大道就是无极。无极而太极，太极分阴阳，一阴一阳之谓道。他引《中庸》之说曰：“修道之谓教。三教圣人皆本此道，以立其教也。此道原于性，本于命，命犹令也。天以命而赐人以令也。性即理也，人以性而由天之理也。”^③

张三丰认为，儒家一派首重人道，道家一派则主仙道。然仙道必以人道为基，人道不全，焉有仙道？他说：“不拘贵贱贤愚，老衰少壮，只要素行阴德，仁慈悲悯，忠孝信诚，全于人道，仙道自然不远

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第94页。

② 同上，第95页。

③ 同上，第201页。

也。”^① 修道者须从“中”字入门。所谓“中”者，一在身中，一不在身中。功夫须分两层做，第一寻身中之中。“朱子云：守中制外。夫守中者须要回光返照，注意规中于脐下一寸三分处，不即不离，此寻身中之中。《中庸》云：喜怒哀乐之未发。此未发时，不闻不见，戒慎幽独，自然性定神清，神清气慧。到此方见本来面目，此求不在身中之中也。以在身中之中，求不在身中之中，然后人欲易清，天理复明。千古圣贤仙佛，皆以此为第一步功夫。”^②

就对性命本原的探究而言，儒家隐诸微言，仙家则畅言之。仙家性命之学，乃从人生命之形成，探究其先天之本：“今专以人生言之，父母未生以前，一片太虚，托诸于穆，此无极也。无极为阴静，阴静阳亦静也。父母施生之始，一片灵气投入胎中，此太极时也。太极为阳动，阳动阴亦动也。自是而阴阳相推，刚柔相摩，八卦相荡，则乾道成男，坤道成女矣。故男女交媾之初，男精女血混成一物，此即人身之本也。嗣后而父精藏于肾，母血藏于心，心肾脉连，随母呼吸，十月形全，脱离母腹。斯时也，性浑于无识，又以无极伏其神；命资于有生，复以太极育其气。气脉静而内蕴元神，则曰真性；神思静则中长元气，则曰真命。浑浑沦沦，孩子之体，正所谓天性天命也。人能率此天性，以复其天命，此即可谓之道。”^③ 这里对性命的论述，显然比宋元丹经中的一般说法深了一层。

张三丰三教归一论的特点，是极力援引儒学，从而具有浓厚的理学气味。他所言性命二字，道门喻为真铅真汞，佛门叫作真空真妙觉性，儒家名为无极而太极，名虽不同，其实只是一物。他用儒家的五常理论，以阐释丹家之五行：“仁属木，木中藏火，大抵是化育光明

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第92页。

② 同上，第113页。

③ 同上，第91页。

之用，乃曰仁。义属金，金中生水，大抵是裁制通用，乃曰义。仙家汞铅，即仁义之种子也。金木交并，水火交养，故尝隐居求志，高尚其志，而后汞铅生，丹道凝。志包仁义汞铅，而兼金、木、水、火之象，求之尚之者，诚意为之，意土合而五行全，大道之事备矣。”^①又谓性即理，理乃人性中天赋的、合于天理的东西。外而儒家之伦常，内而仙家之内丹，皆由此理而致，人以性而由天之理也。“夫欲由其理，则外尽伦常者其理，内尽慎独者其理。忠孝友恭衷乎内也，然著其光辉则在外也；喜怒哀乐见于外也，然守其未发则在内也。明朗朗天，活泼泼地，尽其性而内丹成矣。”^②这样一来，由理尽性，性尽则丹成。所谓性，所谓理，均为儒家理学之论。他说：“修道以修身为大，然修身必先正心诚意。意诚心正，则物欲皆除，然后讲立基之本。”^③儒家入世的伦理之道，与仙家出世的内丹之道，彼此相融，契为一体，成为性命双修理论的核心思想。

张三丰既以修身养性、涵养道德立基，又以道教传统命功炼命。他首重炼己，说：“初功在寂灭情缘，扫除杂念，是第一着筑基炼己之功也。人心既除，则天心来复；人欲既净，则天理常存。”^④所谓炼己，又曰炼性、修心、存心，被强调为修炼第一着。张三丰指出：“大道以修心炼性为首，性在心内，心包性外，是性为定理之主人，心为栖性之庐舍。修心者存心也，炼性者养性也。存心者坚固城郭，不使房屋倒坍，即筑基也。养性者浇培鄞鄂，务使内药成全，即炼己也。”^⑤

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第92页。

② 同上，第95页。

③ 同上，第91页。

④ 同上，第98页。

⑤ 同上，第112页。

炼己的方法之一，就是要扫除杂念，建立正念。他说：“每日先静一时，待身心都安定了，气息都和平了，始将双目微闭，垂帘观照心下肾上一寸三分之间，不即不离，勿忘勿助，万念俱泯，一灵独存，谓之正念。”^① 所以正念是在炼功过程中，不断排除杂念，保持清醒的炼功意志，从而达到无欲无念的地步。正如陈虚白《规中指南》所说：“盖无念之念，谓之正念。正念现前，回光返照，使神御气，使气归神，神凝气结，乃成汞铅。”^②

这一正念，张三丰又称作“真神”、“真念”。他说：“神要真神，方算先天。真神者，真念是他，真心是他，真意是他。如何辨得？真诀曰：玄关火发，杳冥冲醒，一灵独觉者是也。丹家云：一念从规中起，即真神即真心也。又云，定中生慧，一意斡旋，即真神即真意也。真神从不神中炼出，学者知之。”^③ 真神、真心指的是气功静定中特殊心理状态。如能做到这样，自然已达到较高的炼己水平了。

炼己的方法主要有凝神调息，调息凝神。张三丰说：“凝神调息，调息凝神，八个字就是下手工夫。须一片做去，分层次而不断乃可。”即先当凝神，次则调息。什么是凝神呢？他说：“凝神者，收已清之心而入其内也。心未清时，眼勿乱闭，先要自劝自勉，劝得回来，清凉恬淡，始行收入气穴，乃曰凝神。凝起神了，然后如生高山而视众山众水，如燃天灯而照九幽九昧，所谓凝神于虚者此也。”^④ 可见凝神是指在排除杂念后，精神安宁，意念专一的炼功状态。所谓“凝”，即以目光内视，观照玄关一窍。张三丰《注吕祖百字碑》“降心为不为”句说：“凡人之心，动荡不已，修行人心欲入静，贵乎制伏两眼。

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第98页。

② 《道藏》第4册第384页。

③ 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第112页。

④ 同上，第111页。

眼者心之门户，须要垂帘塞兑，一切事体，以心为剑，想世事无益于我，火烈顿除，莫去贪着。诀云，以眼视鼻，以鼻视脐，上下相顾，心息相依，着意玄关，便可降伏思虑。”^①此之视鼻视脐、心息相依之法颇为独特，类似佛教之“观鼻端白”法。而意守之“玄关”，即为中宫。

调息功夫，是在凝神的基础上进行。张三丰指出：“调息不难，心神一静，随息自然，我只守其自然，加以神光下照，即调息也。调息者，调度阴跷之息，与吾心中之气，相合于气穴中也。心止于脐下曰凝神，气归于脐下曰调息。神息相依，守其清静自然曰勿忘，顺其清静自然曰勿助。勿忘勿助，以默以柔，息活泼而心自在，即用钻字诀，以虚空为藏心之所，以昏默为息神之乡，三番两次，澄之又澄，忽然神息两忘，神气融洽，不觉恍然阳生，而人如醉矣。”^②所谓守其自然，是指炼功者毫不勉强，在心境非常安静状态下所出现的柔匀、绵长、细缓的一种呼吸形态。正如张三丰自己所说的那样：“凝神调息，只要心平气和。心平则神凝，气和则息调。心平，平字最妙，心不起波之谓平，心执其中谓之平，平即在此中也。心在此中，乃不起波，此中即丹经之玄关一窍也。”^③

意守玄关，调度阴跷之息，为南宗丹法秘传功诀。按照张伯端的主张，阴跷是任督两脉的总枢。他从内丹修炼的视角，观照奇经八脉，首先在理论上对奇经八脉的长生效用进行理论发挥，并认为这是仙、凡之别的关键所在。《八脉经》云：“八脉者，冲脉在风府穴下，督脉在脐后，任脉在脐前，带脉在腰，阴跷脉在尾闾前、阴囊下，阳跷脉在尾闾后二节，阴维脉在顶前一寸三分，阳维脉在顶后一寸三

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第106页。

② 同上。

③ 同上，第111页。

分。凡人有此八脉俱属阴神，闭而不开。惟神仙以阳炁冲开，故能得道。八脉者，先天大道之根，一炁之祖，采之惟在阴跻为先。此脉才动，诸脉皆通。次督、任、冲三脉，总为经脉造化之源。而阴跻一脉，散在丹经。其名颇多，曰天根，曰死户，曰复命关，曰酆都鬼户，曰死生根。有神主之，名曰桃康。上通泥丸，下透涌泉，倘能知此，使真炁聚散，皆从此关窍，则天门常开，地户永闭，尻脉周流于一身，贯通上下，和炁自然上朝，阳长阴消，水中火发，雪里花开，所谓天根月窟闲来往，三十六宫都是春。得之者身体轻健，容衰返壮，昏昏默默，如醉如痴，此其验也。要知西南之乡，乃坤地，尾闾之前，膀胱之后，小肠之下，灵龟之上，此乃天地逐日所生气根，产铅之地也，医家不知有此。”^① 张伯端把八脉的阻滞闭塞归因于“阴神”，由于阴性重浊，会阻滞气机的畅通。仙家能以“阳气”（即先天真气）冲开闭塞之八脉，而做到上通泥丸，下透涌泉，和气自然上朝，阳长阴消，水中火发，雪里花开。张伯端的论述对医家奇经八脉观点进行了全面发展，特别强调了阴跻脉的作用，奠定了内丹学关于奇经八脉的理论基础；以真气通八脉的观点成为实际修炼的理论依据，也是成仙理论的关键所在。

不过医家、丹家所说的阴跻，是有区别的。医家之阴跻脉起于足跟之中，而沿着足内踝向大腿内侧上行，至咽喉部，与冲脉相交汇。张伯端《八脉经》所说“阴跻”在尾闾前、膀胱之后，并谓丹经中称之为天根、死户、复命关、酆都鬼户、死生根等，这就说明“阴跻”实即医家所说“会阴”穴位置。《性命圭旨·元集》所载《反照图》中，即将阴跻穴明确置列于会阴穴，称为虚危穴。并列此穴 34 种异名，张伯端所说都包括在内。

^① 李时珍《奇经八脉考》引，四库全书本。

清刘敞跻《虚危直论》说：“虚危穴，即地户禁门是也，上通天谷，下达涌泉。盖真阳初生之时，必由此穴经过，故曰干涉最大。昔日吕祖度刘海蟾曰：水中起火，妙在虚危穴。故海蟾长坐阴跻，品笛敲音，鼓掌吟乐，故此转老还童矣。而精气聚散，长在此处；水火发端，也在此处；阴阳交媾，也在此处；有无交入，也在此处；子母分胎，也在此处。故《黄庭经》云：闭塞命门保玉京。都是其穴也，即觅在任督中间。”^①张松谷则在任、督二脉上找寻，认为此处任、督二脉交接处，可以通过内观体验到“气根实从阴跻底起”。他说：“阴跻在谷道前，肾囊后，空地正中央处，入肉一寸二分，即是肉茎尽根处。医书名海底穴，《道藏》名三叉路水口。此谓建筑玄关基础之地。但查医书《内经》、张紫阳之言可据。即至阴跻，又觉其中掣掣跳动，虽跳动我只不理他。又觉浑身通泰，心如迷醉，遍体脉络，皆觉活动，暖溶溶如坐春风之中，我亦只不理他。张紫阳所谓阴跻一动，百脉皆动，故有此景象也。只自专心致志，安居其中，若久客初归家之主人翁，深深休息于阴跻穴海底之内，如此片刻，自然而然，凝定跳止，便自细细内观默察，觉我之气根，实从阴跻底起，上升至脐轮，即自止而不上。复由脐轮，下降至阴跻底。自是升升降降，不出此三寸一分半之间。……务要此虚灵不昧之体，归入阴跻穴中而不出。安居既久，则神自化气。神，心神也，属火。阴跻居肾底，水脏之极深处也。火入水，火须为水灭。而火中炽燃之性，存于水中，非化气而何？惟此气中，有神在内，故非常人之气可比。此各仙经中，每言必得先天气者以此。”^②至此则把南宗丹经关于阴跻穴的全部秘密直泄无余，指明阴跻是奇经八脉之总根，炼丹采药调息的重点。故

① 刘敞跻《道源精微歌》卷下，《藏外道书》第23册第453页。

② 张松谷《丹经指南》卷下，《藏外道书》第25册第374页。

张三丰十分重视，刘一明亦有专述，晚清赵避尘更以此说为核心，创“通八脉法”，见载《性命法诀明指》一书中。

通过以上的锻炼，炼己筑基功成，心不外驰，神不外游，精不妄动，即可转入小周天运炼。张三丰说：“人心既除，则天心来复；人欲既净，则天理常存。每日先静一时，待身心都安定了，气息都和平了，始将双目微闭，垂帘观照心下肾上一寸三分之间，于此念中活活泼泼，于彼气中悠悠扬扬，呼之至上，上不冲下；吸之至下，下不冲肾，一阖一辟，一来一往，行之一七、二七，自然渐渐两肾火蒸，丹田气暖，息不用调而自调，气不用炼而自炼。气息即和，自然于上中下，不出不入，无来无去，是为胎息，是为神息，是为真橐龠，真鼎炉，是为归根复命，是为玄牝之门、天地之根。气到此时，如花方蕊，如胎方胞，自然真气蒸蒸营卫，由尾闾穿夹脊，升上泥丸，下鹊桥，过重楼，至绛宫，而落于中丹田，是为河车初动。”^① 这就是炼精化气小周天功夫。

张三丰认为，在小周天功夫时，气虽至但神未全，故不可倚以为靠，当微微凝照，守于中宫，温养元神。他说：“行之一月、二月，我神益静，久静则气益生，此为神生气、气生神之功也。或百日，或百余日，精神益长，真气渐充，温温火候，血水有余，自然坎离交媾，乾坤会合，神融气畅，一霎时间，真气混合，自有一阵回风上冲百脉，是为河车真动。中间若有一点灵光，觉在丹田，是为水底玄珠，土内黄芽。尔时一阳来复，恍如红日初升，照于沧海之内，如雾如烟，若隐若现，则铅火生焉。方其乾坤坎离未交，虚无寂灭，神凝于中，功无间断，打成一团，是为五行配合。至若水火相交，二候采取，河车逆转，四候得药，神居于内，丹光不离，谓之大周天，谓之

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第98页。

行九转大还也。此时一点至阳之精，凝结于中，隐藏于欲净情寂之中，而有象有形，到此地位，息住于胎，内外温养，顷刻无差，又谓之十月功夫也。”^①

张三丰有关大小周天的论述，基本上继承了南宗一派的法统，但颇多精微之处。如谓静功之中，一刻亦有炼精化气、炼气化神、炼神还虚功夫。他说，入定坐下，“闭目存神，使心静息调，即是炼精化气之功也。回光返照，凝神丹穴，使真息往来内中，静极而动，动极而静，无限天机，即是炼气化神之功。如此真气朝元，阴阳反复，交媾一番，自然风恬浪静。我于此时将正念止于丹田，即是封固火候。年、月、日、时，久久行此三部功夫，不但入圈十月也。故曰：运之一刻，有一刻之周天；运之一时、一日、一月、一年，即有一时、一日、一月、一年之周天也。然一刻中，上半刻为温，为进火，为望，为上弦，为朝屯，为春夏；下半刻为凉，为退符，为晦，为下弦，为暮蒙，为秋冬。一时则有上四刻、下四刻之分，即一日、一月、一年皆同。此之谓攒簇阴阳五行，一刻之功夫夺一年之气候也。到此乃是真空真静，或一二年至十年百年，打破虚空，与太虚同体，此为炼神还虚之功也”^②。

炼精、炼气、炼神、还虚，这是南宗传统的四阶丹法。而每一阶段的功夫，皆有证验证候，非亲历实证者所难知晓。张三丰说：“七返九还之法，下手兴功，先将上窍阳里真阴入内金鼎气海之中，与下窍真阳配合。阳里真阴即是自家元神，属三魂；下窍真阳即是身中元气，属七魄。其先后二气一合，则坎离自交，魂魄混合，神气凝结，胎息自定，每日如夫妇交情美快，切不可着它。水火自然既济，发运

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第98页。

② 同上，第99页。

四肢，如外火之生，焰焰相似，只要水火均平，此是小周天火候。调和熏蒸，喉息倒回元海，则外阳自然入内，真火自然上冲，浑身苏软，美快无穷，腹内如活龙动转升降，一日有数十样变化。”^①

在小周天阶段，即有“浑身苏软，美快无穷”的感觉，这是炼精化气的证验，但不可着象，必须守虚炼性，任督运炼，防险虑危。因为随着“大药”的产生，各种幻境魔难频频涌出，“遍世界都是邪境，四面神号鬼哭，八方杀气狼烟，此正是大开关工夫，到此十个九个都吓杀了”。对此，张三丰告诫说：“工夫既得，时候自至，七窍先明，三阳开泰，神剑成形，趁水顺风发火，雷轰电闪，方夺外天机。下手擒拿，采吾身外真铅，以龙嫁虎，驱虎就龙。若会攒簇，不失时节，湛然摄起海底之金，即开夹脊，上泥丸，落入水晶宫之内，与木汞配合，不过半刻，攒簇已定。真火冲入四肢，浑身骨肉火烧刀割相似，最难经受，就是十分好汉，到此无一分主张。防险虑危，沐浴身心，水火既济，顷刻间浑身如炒豆子一般相似，一齐爆开，浑身气血都会成形说话，就在身中闹成一堆。舌根下又有两穴，左为丹井，右为石泉，此正是廉泉穴，随骨脉一齐开，肾水上涌到如外水泉一般，咽纳不完，滋味甚异，比糖蜜更不相同。又其至妙者，临炉下手之初，地将产其金莲，天亦垂其宝露，忽然一点真汞下降，透心如冰凉，即运一点神火随之，攒簇于交感宫内。浑然湛然，如千千战鼓之鸣，万万雷声之吼，又即是自己一身百脉气血变化，休要惊怕。只要踏罡步斗，执剑掌印，这里正是凶恶处，三回九转，降帅召将，如此防顾，于虚空中，或见龙虎相交，天地交泰，日月交宫，见众仙诸佛。工夫到此，诸境发现，切不可认他，恐着外邪。既认元神，汞铅相投，三

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第99页。

日才生大药，三日里最难过，遍世界都是邪境。”^① 然心不可有恐怖，坦然处之，其境自退，其魔自消，即是炼精化气之功。

继而炼气化神，境象亦殊，其时气气相通，阴阳交泰，“真阳之药到口，顷刻周天火发，骨胎化作一堆肉泥，阳神脱体，撒手无碍，专心致志，持空养虚，以空养神，以虚养心，随心变神。”逍遥蓬岛，饮酒仙宴，成就圣胎，此为炼气化神功夫。

炼之十月，成就还虚境界，“阳神脱体，一身能化千万身。只候十二月，夺尽天地全数，阳神已就，浑身出入八万四千阳神，步日月无影，入金石无碍，入水不溺，入火不焚，刀兵不能伤，鬼神不能测，变化无穷，已成真人也。浑身气候无不是真药”^②。打破虚空，与太虚同体，此为炼神还虚功夫。

除内丹法外，张三丰还精通睡法、武术。他以陈抟正宗传人自居，作《蛰龙吟》一首，即咏陈抟睡功神趣：“睡神仙，睡神仙，石根高卧忘其年，三光沉沦性自圆。气气归玄窍，息息任天然。莫散乱，须安恬，温养得汞性儿圆，等待他铅花儿现。无走失，有防闲，真火候，运中间，行七返，不艰难，炼九还，何嗟叹。静观龙虎战场战，暗把阴阳颠倒颠。人言我是朦胧汉，我却眠兮眠未眠。学就了，真卧禅，养成了，真胎元，卧龙于起便升天。此蛰法，是谁传？曲肱而枕自尼山，乐在其中无人谖。五龙飞跃出深潭，天将此法传图南，图南一派传能继？邈邈道人张丰仙。”^③ 这种蛰龙功是一种以侧卧姿势修炼胎息，其凝神守窍调息等口诀，与内丹法基本相同。

张三丰还被尊奉为武当内家拳的创始人，在各阶层中享有很高的威望。清黄宗羲《王征南墓志铭》云：“少林以拳勇名天下，然主于

① 李西月编、郭旭阳校订《张三丰全集合校》第100页。

② 同上，第101页。

③ 同上，第159页。

搏人，人亦得以乘之。有所谓内家拳者，以静制动，犯者应手即仆，故别少林为外家。盖起于宋之张三峰（丰），三峰为武当丹士，徽宗召之，道梗不得进，夜梦元帝授之拳法，厥明以单丁杀贼百余。三峰之术，百年以后流传于陕西，而王宗为最著，温州陈州同以王宗受之，以此教其乡人，由是流传于温州。嘉靖间张松溪为最著，松溪之徒三四人，而四明叶继美近泉为之魁，由是流传于四明。四明得近泉之传者，为吴昆山、周云泉、单思南、陈贞石、孙继槎，皆各有授受，昆山传李天目、徐岱岳，天目传余波仲、吴七郎、陈茂弘，云泉传卢绍岐。贞石传董扶舆、夏枝溪，继槎传柴玄明、姚石门、僧耳、僧尾，而思南之传，则为王征南。”^① 其后的黄百家亦从学于王征南，其著作《内家拳法》载：“自外家至少林，其术精矣。张三丰既精于少林，复从而翻之，是名内家，得其一二者，已足胜少林。王征南先生从学于单思南，其独得其全。”^② 清初人王士禛说：“拳勇之技，少林为外家，武当张三峰为内家。三峰之后，有关中人王宗，宗传温州陈州同。州同，明嘉靖间人。故今两家之传，盛于浙东。顺治中，王来咸字征南，其最著者，鄞人也。雨窗无事，读李超事始末，因识于后。”^③ 内家拳取道家思想为指导，以静制动，将道教内丹炼养无为、虚静、柔弱、自然之旨融化于武术中，形成贵柔尚和的独特风格。晚近流传的太极拳、八卦拳、形意拳等，皆从内家拳演绎发展而成。内家拳在气功、武术、体育方面价值甚高，至今世界范围内有上亿人长年坚持锻炼，可谓道教文化的精品，张三丰创编之功，实不可灭。

（本文尚未公开发表）

① 黄宗羲《南雷文定》卷八。

② 《昭代丛书别集》。

③ 《聊斋志异》卷五《武技》注。

论《性命圭旨》的理论与内炼法

明清时期的道教，仍然活跃，尤其是在民间的活动非常频繁，越来越走向世俗化，内丹道的流传更加广泛，其社会中的影响也益加放大。在这段时期，儒、释、道三家早已形成三教鼎立的局面，相互间多有借鉴和吸收。《性命圭旨》作为修道理论的一部典型著作，便是承继道教内丹发展的合流之风的产物，它融合儒、释、道三家相通之说，倡导性命双修、性命并重，拒斥各种旁门外道，化度辞隐语为通俗，变隐秘之学为公开探讨，是明清内丹典籍中较为全面、较为系统的一部集大成的著作。

一 尹真人与《性命圭旨》

《性命圭旨》，或称《性命圭旨全书》，全称《性命双修万神圭旨》。据《中国古籍善本目录》载，国内该书明代版本有六种：万历四十三年（1615）吴之鹤刻本，天启二年（1622）程于廷（涤玄阁主人）重修本，崇祯三年（1630）朱在锡刻本，不知具体时间的胡虞潢刻本、醒翁谁是我删订本（题名《删补性命圭旨》，宋尹清和撰）及明抄本。乾隆间《四库采进书目》浙江省第十二次呈进书目中亦有

《删补性命圭旨》五卷（宋真人尹蓬头撰，龙沙醒翁删补）。另据王重民《中国善本书提要》载，清康熙乙酉（1669）有翻刻本，20世纪《道藏精华》、《藏外道书》所收，上海古籍出版社、中医古籍出版社等影印的本子，则又是此本的翻刻本。

关于《性命圭旨》，其著者不详。吴之鹤刻本前有明神宗万历四十三年余永宁书《刻〈性命圭旨〉缘起》曰：“里有吴思鸣氏，得《性命圭旨》于新安唐太史家，盖尹真人高第弟子所述也。藏之有年，一日出示丰乾居士。居士见而悦之，谓其节次功夫，咸臻玄妙；而绘图立论，尤见精工，诚玄门之秘典也。”然后准备刻印，公诸同志，并请余永宁作序。余永宁又交与其友邹元标^①，邹元标也作了序，并在其“书院（仁文书院）流通”。因为本书图诀分明易于读诵，刻版精美，加上余永宁、邹元标的影响力，很快就成了“畅销书”，在其后四十年间，被多次刻印、传抄与删订。进入清朝以后，依然盛传不衰，康熙年间便有翻刻，并由尤侗作序流通。

《性命圭旨》不仅为社会上层人士所欣赏，在民间亦大受欢迎，甚至成了民间宗教的教科书，遭到查禁。清道光七年（1827），青莲教袁无欺在四川华阳收杨守一为徒，杨守一以算命营生，平时吃斋，念诵《性命圭旨》、《唱道真言》，学习坐功运气，而遭朝廷查禁^②。又据《宣宗实录》载，道光二十年庚子（1840），谕内阁：“前据给事中况澄奏，湖南广西两省匪徒习教，传有《性命圭旨》刻本等语，当降旨交刻省督、抚查办。兹据刻督抚查明，各刻处现无习教踪迹，仍着随时认真访缉，有犯必惩。至《性命圭旨》一书，虽有违悖不法字句，究属虚无杳渺之谈，恐无识匪徒，借资惑众，着各直省一律

① 邹元标，明代著名学术领袖。著述颇丰，有《愿学集》、《太平山居疏稿》、《日新篇》、《仁丈会语》、《礼记正议》、《四书讲义》、《工书选要》、《邹南皋语义汇编》等。

② 庄吉发《清代青莲教的发展》，《大陆杂志》1985年第5期。

查禁。”

那么,《性命圭旨》的作者又是谁呢?据余永宁、邹元标的序话说此书出自于尹真人高徒的手笔^①。然而,这位“尹真人”是谁?道教史上最著名的姓尹者有三人,一是关尹令喜,一是丘处机的高足尹志平(清和),另一个则是明代传奇人物尹蓬头。尹喜相传曾为函谷关尹,时老子过函谷关,授五千言。道教尊为“无上真人”。但《性命圭旨》的尹真人并非指尹喜,他在《性命圭旨》中被称为“关令”、“尹喜”、“关尹子”,与“尹真人”、“吾师尹公”有明显区别。于是人们把目光聚焦在尹清和和尹蓬头身上。明醉翁本《性命圭旨》就有题为尹清和的,清陈文述《西泠仙咏》自序说:“世传《西游记》则丘祖门下尹真人弟子所为,所言多与《性命圭旨》相合,或即作《圭旨》之尹真人弟子从而演其说也。”^②这些都属传言,无须多加考查,尹清和与《圭旨》亦没有什么关系。

第三位尹真人为尹蓬头,在成化、弘治、正德三朝时,于金陵、毗陵、无锡等地活动频繁,是与张三丰齐名的人物,最让人觉得尹真人可能就是他。明末伍冲虚《仙佛合宗语录》说:“古来学道必仙道大明,从仙师降授而得者,而后可以说仙话,垂仙教。不然,妄言之罪莫大焉。若不明宗旨,唯蹈袭古人几句糟粕旧说,惑世坑人者,元太虚、阳葆真之作《直议》、《真诠》,尹蓬头之作《万神圭丹(旨)》等书是也。”^③

尹蓬头为元明之际的一位高道,其事迹屡见于明清著述之中。明杨仪《高坡异纂》卷下载:“尹蓬头名继先,临洮人。目见徽、钦北狩时事,至元得礼部度牒为僧。遇异人授以接命之术。元末常乘黑驴

① 《藏外道书》第9册第507页。

② 《藏外道书》第34册第623页。

③ 伍冲虚《仙佛合宗语录》卷六,《藏外道书》第5册第761页。

游燕云间，接命于真定，遇群盗夺其驴，刀伤其身面二三处。遂入滇南山中避乱，泰中时往来荆襄陕洛间，人尚未之知也。成化末过江西，有宗室扣其术不答。宗室怒杖之垂死，令左右置棺中舁出，生焚之。尹密告舁棺人曰，死则死矣，幸微露窍穴少便呼吸。其人怜而许之，及举火，特空棺耳。游南都，成国公见所佩元朝羊皮度牒，始共骇异，知其年且二百余矣。遣一妇人侍之，将私叩其术也。弘治末，复在南京接命。浙江镇守太监刘瑾召之，夜过无锡，高桥巡司诘问，不答，被缚，明日出度牒示之，得释。未几，将还南都，道经苏州，从而拜礼者，日无算。知府林世远收系狱。月余，瑾闻遣使至，释之。正德初，太监赖义掌东厂，召至入京。刘瑾时方窃权，欲以威劫其术。尹终无言，瑾怒，遂以妖言惑众，缉送法司议死。时闵公珪为刑书，止令招年九十，免死押发原籍钳束，后居铁鹤馆中。一日，土民修殿发土，土中得铁鹤。士女悉集观之，尹笑抚之曰：自我埋汝忽复二百年矣，幸再相见也。跨铁鹤背飞上殿脊，对众高揖而去。”^①

明彭轸《尹蓬头传》讲述说，尹蓬头至元时曾为天庆观道士，其道牒以羊皮缀而尚存。成化间，游南都，发累岁不梳，南都人呼为尹蓬头。尹得邸寓，辄闭户卧，多者逾月，少亦五六日。后起居常不饭，人馈之食，亦不辞。他精通丹法，为人治病，立见效验，夜与重症少年“四足相抵，缠缚仰卧。尹鼓气运转，喉有声，气达涌泉，贯少年足，若大火燃藏府支节间者，举体汗如雨注，耗秽毕泄。诘朝解其缚，而少年苏苏有生色，别授圭匕药，徐服而起”。时王守仁礼闱落第，卒业南雍，从尹游，共寝处百余日。尹曰：“汝大聪明，虽无长生分，其以勋业显哉。”他学贯三教，论广成、壶丘枢奥，阐柱下五千文，“暨内典《华严》、《伽楞》、姬《易》艮卦彖爻，三教浑合之

① 车吉心总主编《中华野史·明朝》卷一，第7册第675页。

旨，翩翩千百言。众惊异悚听，得耳所未闻，于是始知尹之辩慧不群，邃于玄学也”。故彭辂评述曰：“入我明仅传张邈遯、冷子敬、尹蓬头三数公，一何寥寂也！张、冷迹无可稽，而南都人能历历道尹遗事，故论著焉。”^①明周晖《续金陵琐事》亦言：尹蓬头者，传称骑铁鹤仙，盖异人也。这些传闻勾勒了一个学理精微，道行高深的道人形象。

此外，尹蓬头医道精湛，传有许多医方，以济百姓。有尹蓬头祖师秘传混元丹，专治大人、小儿诸虚百损、五劳七伤，小儿百病。诗曰：百花未放此花先，修合成丹号混元。能除腹内诸般疾，安神定志最延年。婴儿胎毒惊风症，疳积泻痢呕痰涎。立奏奇功真可羨，老无风疾少无癩^②。又有车华玉髓方，主治麻风、痿痹、瘫痪、挛屈，不过一料痊愈。须绝欲，戒性，避风，忌一切腥鲜盐物，五辛诸毒，只宜食淡，方能见效^③。

由此可见，这位尹真人既不是关令尹喜，亦非全真高道尹志平，应为尹蓬头。清闵一得说，“驻世神仙泥丸李翁谓尝会于青羊宫之寥阳殿，自云于岭南蜕化，生平以有为法炫世，大厄随至，乃跨铁鹤以遗世，兹述虚无大道以勉同志焉。现于此，则是经炼虚合道章所引李诗，即为我祖泥丸真人无疑矣！尹真人于元明时姓尹，世所称尹蓬头是也”^④。而闵一得所辑刊《尹真人东华正脉皇极阖辟证道仙经》、《尹真人寥阳殿问答编》，都是尹真人在西蜀青羊宫、青城山讲道及解答诸弟子提问的记录。考二书的丹法脉络理论，与《性命圭旨》基本相同，甚至许多文句也是相同的。

① 彭辂《彭比部集》卷四，《四库全书》本。

② 龚廷贤《万病回春》卷一。

③ 沈之问《解围元藪》卷三。

④ 闵一得《证道仙经》跋，《藏外道书》第10册第383页。

从以上所述可知，尹真人确为元明时期一位高道，他博学多才，精通医理丹道，与张三丰、冷谦齐名。其所传理论、丹法，经弟子编辑整理，成《性命圭旨》传世。《明史·艺文志》道家类中，载有“尹真人《性命圭旨》四卷”，当即指此。《性命圭旨》是集内丹大成之作，其意不在创新，而是在于综合批判以往诸家之理论方法，厘清各种繁复杂说，条分缕析以具体指导人们修炼为宗旨。故书中往往为说明一个问题，不仅广泛征引各家说法加以归纳引证，对于其师尹真人，书中亦多有征引。如尹公曰：“太极有一理，自运行而言则曰时候，虽天地不外乎一息。自凝结而言则曰真种，虽一黍可包乎天地。宿蛰，归根，晏息，杳冥，是为时候太极。孕子，结实，交媾，结胎，是为真种太极。人能保完二极而无失，则可以长生不化，岂止尽年令终而已哉。”^① 闻之师曰：“人受天地中气以生，原有真种，可以生生无穷，可以不生不灭，但人不能保守，日日消耗，卒至于亡。间知保守，又不知锻炼火法，终不坚固，易为造化所夺。苟能保守无亏，又能以火锻炼，至于凝结成丹，如金如玉，可以长生，可以不化。”^②

现在能见到《性命圭旨》最早的刻本是清康熙初年的刻本，其前有清人李朴和尤侗序言。由尤侗序中，我们可以得知，在清康熙初年刻本之前，《性命圭旨》已传世，并由殷惟一“藏弃有年”，后与曹若济、周舆闲共同研读，“殷、曹二子，俱善养生”，而周舆闲则将《性命圭旨》“修而广之”，做了扩充；最后由钱羽振监督再版刊刻。也就是说，《性命圭旨》应该有两个版本，第一版本成于明万历年间，第二个版本在第一个版本的基础上进行了增益，并于清初刊刻。

① 《性命圭旨·元集》，《藏外道书》第9册第519页。

② 《性命圭旨·利集》，《藏外道书》第9册第575页。

二 修心炼性的内丹理论

道教心性论的基础是道家修身养性的思想，同时也深受儒家尽心知性、佛教禅宗明心见性的心性论思想影响，而佛教禅宗的心性论，无论从深度还是广度上，其对道教的影响都远远大于儒家。《性命圭旨》就是在保持道教自身传统特色的前提下，汲取当时的宋明心性学以及佛教特别是禅宗的心性论，强调性与命相互依存，身与心缺一不可，坚持性命双修，两者不可偏废，同时又体现了道教重视心性问题、重视修性的立场。其曰：“儒之圣教曰：安汝止，钦厥止，艮其止，止其方，缉熙敬止，在止至善。黄中通理，正位居体，思不出位，立不易方，居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。浑然在中，粹然至善。诚尽处腔子，里乐处方寸。神明之舍，道义之门，活泼泼地，乐在其中。肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天，天下归仁，退藏于密，何思何虑之天，不识不知之地。难以悉纪，要而言之，无非为此性命之道也。”^① 道教内丹主要通过对心性问题的探讨，发现不只佛道两家，其实儒、释、道三教在心性修养理路上有很大的一致性。“古三教圣人，以性命学开方便门，教人熏修，以脱生死。儒家之教，教人顺性命以还造化，其道公；禅宗之教，教人幻性命以超大觉，其意高；老氏之教，教人修性命以得长生，其旨切。教虽分三，其道一也。”^②

三教在心性论上是相互通融的。特别是佛教禅宗的明心见性说，对道教的性命双修说产生了较大影响，进而推动了道教在传统贵生修

① 《性命圭旨·元集》，《藏外道书》第9册第509页。

② 同上。

命基础上向修心炼性的转变。对此余永宁做了比较，他认为世间的修行法门可以分为两种：一种是从法界当中收摄色身，如《华严经》讲这一思想最精辟；一种是从色身中出脱法界，如《楞严经》讲的就是这类。《性命圭旨》所阐述的内丹道，基本上应归为从色身上出脱法界这一法门^①。也就是说，作为道教内丹道，仍然是从色身上入手，但其不仅仅限于色身，而是通过“炼精化气、炼气化神、炼神还虚”的三关修炼功夫，色身最终还是出脱法界，与虚空为体，所以最终也就无所谓色身可言。内丹修炼境界甚至最终连“虚空”也“粉碎”，达到与道合一的境地，这与佛教由法界收摄色身最终达到“空”的境地并没有本质的区别。

因此，站在内丹的立场上，道佛儒三家最终目标都是相同的，都是通过修养心性、变化气质的内炼功夫，最终契合大道，达到空灵的境界，只不过修行的方法和修炼的次序各有不同罢了。“玄门专以气为命，以修命为宗，以水府求玄立教，故详言命而略言性，是不知性也，究亦不知命。禅家专以神为性，以修性为宗，以离宫修定立教，故详言性而略言命，是不知命也，究亦不知性也。岂知性命本不分离，道释原无二致，神气虽有二用，性命则当双修也哉。”^②

在这里，作者首先批判了“专以修性为宗”的佛教异端，认为其只重性而不重命，结局只能是“非流于狂荡，则失于空寂不知其命”。同时也批判了道教内部存在的“专以修命为宗”的误区，认为其只重命而不重性，结局只能是“非执于有作，则失于无为。”在作者看来，尽管佛教普遍“略言命”，但真正的佛教特别是禅宗也不排除修命，而是以修性为主，修性中包含着修命，佛法修性完满，色身自然超

① 余永宁《刻性命圭旨缘起》，《藏外道书》第9册第507页。

② 《性命圭旨·元集》，《藏外道书》第9册第512页。

越，修命通过修性就可以直接完成。

另外，内丹之道与各种炼养术之间的区别和联系，也是当时面临的一个重要问题。《性命圭旨》对这一问题专门进行了澄清。从思想渊源来看，道教内丹术继承了导引、行气、服气、房中术等的一些功夫和原理，但两者之间又有本质的区别，即追求的终极目标不同。一般而言，各种炼养术其主要目的只停留在强身健体、延年益寿的现实层面上，只重命功，仅属于“术”的层次；内丹术的终极目的则是超越性的，它以了证大道、与虚空同体甚至连虚空都粉碎作为最终归宿。正因为终极目的不同，导致其修炼途径也不同。内丹道大都强调性命双修，以性功炼心，提升个体的生命境界；以命功炼形，实现生命的超越。最后通过性和命的双修双合，实现个体的身心转化和生命本质的超越，趋于与道合一的境界。而民间各种炼养术，则只修命不修性，始终局限于肉身形骸上做文章，不涉及修道的层次。正是在这个意义上，《性命圭旨》提出只有以契合大道为终极目标的内丹道是“修行之正途”，而所谓“九十六外道”、“三千六百傍门”，因其终不合大道而被一概斥为“旁门小术”或“旁门左道”。对此，尹真人曰：“九十六种外道，三千六百傍门，任他一切皆幻，只我这些是真。”^①

旁门左道名目甚多，小术庞杂。“有好炉火者，有好彼家者，有视顶门者，有守脐蒂者，有运双睛者，有守印堂者，有摩脐轮者，有摇夹脊者，有兜外肾者，有转辘轳者，有三峰采战者，有食乳对炉者，有闭息行气者，有屈伸导引者，有三田还返者，有双提金井者，有晒背卧冰者，有饵芝服术者，有纳气咽津者，有内视存想者，有休粮辟谷者，有忍寒食秽者，有搬精运气者，有观鼻调息者，有离妻入山者，有定观鉴形者，有熊经鸟伸者，有餐霞服气者，有长坐不卧

① 《性命圭旨·元集》，《藏外道书》第9册第507页。

者，有打七炼魔者，有禅定不语者，有斋戒断味者，有梦游仙境者，有默朝上帝者，有密咒驱邪者，有见闻转诵者，有食己精为還元者，有捏尾闾为闭关者，有炼小便为秋食者，有采女经为红铅者，有扶阳用胞衣而炼紫河车者，有开关用黑铅而铸雌雄剑者，有闭目冥心而行八段锦者，有吐故纳新而行六字气者，有面壁而志在降龙伏虎者，有轻举而思以驾风骖者，有吞精咽华以翕日月者，有步罡履斗以窥星辰者，有依卦爻之序而朝屯暮蒙者，有售黄白之术而烧茅弄火者，有希慕长生不死者，有驰志月日飞升者，有着相执而不化者，有着空流而不返者，有持戒定慧而望解脱者，有祛贪嗔痴而思清静者，有生而愿超西域者，有死而愿登天堂者，似此泯泯棼棼，难以悉举。”^①世之道释者流，执此一术一诀，便谓金丹大道止于是矣，以迷指迷，盲修瞎炼。不肯自思己错，更将错路教人。是以钟离翁、陈泥丸等祖师，历举傍门诸术之非，以救错行邪径之失。

对此各种旁门左道，《性命圭旨》皆一一加以否定，指出金丹之道简而不繁，以虚无为体，以清静为用。“道之玄教曰：玄牝之门，天地之根，生身处，复命关，金丹之母，玄关之窍，凝结之所，呼吸之根，甲乙坛，戊己门，心源性海，灵府灵台蓬莱岛，朱砂鼎，偃月炉，神室，气穴、土釜、谷神、灵根、把柄、坎离交媾之乡，千变万化之祖，生死不相关之地，鬼神觑不破之机。难以悉纪，要而言之，无非为此性命之道也。释之禅教曰：不二法门，甚深法界，虚空藏，寂灭海，真实地，总持门，彼岸，净土，真境心地，极乐国，如来藏，舍利子，菩萨地，光明藏，圆觉海，般若岸，法王城，西方，天堂，空中，真际，这个，三摩地，华藏海，陀罗尼门，不动道场，波罗蜜地，难以悉纪。要而言之，无非为此性命之道也。儒曰存心养

^① 《性命圭旨·元集》，《藏外道书》第9册第517页。

性，道曰修心炼性，释曰明心见性。心性者，本体也。儒之执中者，执此本体之中也。道之守中者，守此本体之中也。释之空中者，本体之中本洞然而空也。道之得一者，得此本体之一也。释之归一者，归此本体之一也。儒之一贯者，以此本体之一而贯之也。”^①可见，心性是世界本性，也是人的本体。

从修炼的立场，《性命圭旨》阐明了三教的性命观，也继承了宋元以来道教性命双修的传统。首先，它论证了性命的定义及性与命二者的关系：“夫学之大，莫大于性命。性命之说，不明于世之久矣。何谓之性？元始真如，一灵炯炯是也。何谓之命？先天至精，一炁氤氲是也。然有性，便有命；有命，便有性。性命原不可分。但以其在天，则谓之命；在人，则谓之性。性命实非有两。况性无命不立，命无性不存，而性命之理，又浑然合一者哉。故《易》曰：乾道变化，各正性命。《中庸》曰：天命之谓命。此之谓也。”^②性命合一，神气兼修，即精神修养和肉体炼养，方能成就丹道。它们的关系是：性必然表现为心，而心的活动反过来造成对性的役使；命必然表现为身体的活动，而身体的活动反过来累害命。命受身体累害，所以不能长生；性受心的役使，所以不能静定。身心如此，所以不能达到尽性至命的理想状态。只有性命双修，才能与宇宙性命本体合一。

三 九节阶次的金丹大道

《性命圭旨》总结了各种内丹原理及方法，详细讲述了筑基炼己，炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚，炼虚合道的整个过程。其功法共分

① 《性命圭旨·元集》，《藏外道书》第9册第509页。

② 同上，第512页。

九节，图文并茂，附有口诀。并竭力要把内丹功法通俗化，使一般人都能理解接受。“其一曰涵养本原，救护命宝。其二曰安神祖窍，翕聚先天。其三曰蛰藏气穴，众妙归根。其四曰天人合发，采药归壶。其五曰乾坤交媾，去矿留金。其六曰灵丹入鼎，长养圣胎。其七曰婴儿现形，出离苦海。其八曰移神内院，端拱冥心。其九曰本体虚空，超出三界。于中更有炼形、结胎、火候等诸心法，以全九转还丹之功。大道口诀，至此吐露尽矣。”^①

第一节为“涵养本源，救护命宝”。道教修炼，讲究口诀，但丹经口诀，大都秘母言子，不肯分开说破，使人难以明晓。况多为譬辞隐语，使学者眩目惑心，以致中途退步。“幸吾师尹真人出，欲续大道之一丝，以复无名之古教。于是剪除繁芜，撮其枢要，扫除譬喻，独露真诠，标摘正理，按图立象，不可施于笔者笔之，不可发于语者语之，直指何者是铅汞，何者是龙虎，何者是鼎炉，何者是药物，何者谓之采取，何者谓之抽添，何者谓之温养，何者谓之火候，何者是真种子，何者是真性命，何者是结胎，何者是了当，历历发明，毫发无隐。后之有志于道者，再不为丹经所惑也。”^② 而此节的旨意，就是要破解隐语，阐述原理，直指心地。

口诀中的关键是“本原”和“命宝”，“本原”是人性命修炼的总根本，通指人体的“心”，观心之法，妙在“灵关”一窍；“命宝”指人身体中三元，为元精、元气、元神。《性命圭旨》曰：“欲修长生，须识所生之本；欲求不死，当明不死之人。故曰：认得不死人，方才人不死。那不死的人，道家呼为铁汉，释氏唤作金刚，即世人本来妙觉真心是也。此心灵灵不昧、了了常知，其体不生不灭，其相无去无

① 《性命圭旨·元集》，《藏外道书》第9册第516页。

② 同上。

来。究之，于先天地之先，莫知其始；穷之，于后天地之后，莫知其终。高而无上，广不可极；渊而无下，深不可测。乾坤依此而覆载，日月依此而照临，虚空依此而宽广，万灵依此而变通。三教大圣，教人修道，是修这个；成仙成佛，也是这个；戴角披毛，也是这个。圣凡二路，由此而分。出生死，再无别途；登涅槃，唯此一法。然世间万汇，未有一物不被无常所吞，独有这个，无生灭可缚，无色相可窥，端端正正，停停当当，分分晓晓的，而人不悟其所本来也。”^①

因此，修道下手功夫第一为修心。尹真人指出：“修行正路一条。教人打从源头上做起。若源头洁净，天理时时现前，识念自然污染不得。譬如昊日当空，魍魉灭迹，此一心地法门，是古今千圣不易之道。老子曰：若夫修道，先观其心。观心之法，妙在灵关一窍。人自受生感气之初，禀天地一点元阳，化生此窍，以藏元神。其中空空洞洞。至虚至明，乃吾人生生主宰。真所谓有之则生，无之则死，生死盛衰，皆由这个。儒曰灵台，道曰灵关，释曰灵山，三教同一法门，总不外此灵明一窍。”^②

灵明一窍，实即本心。因其为众生之本原，故曰心地。它寂静常乐，故曰涅槃；不浊不漏，故曰清净；不妄不变，故曰真如；离过绝非，故曰佛性；统众德而大备，烁群昏而独照，故曰圆觉，其实皆一窍。这里皆用佛教的理论来阐释心性。因此欲体金丹至道，莫若观照本心。应须音眼虚鉴，常教朗月辉明，每向定中慧照。时时保得此七情未发之中，时时全得此八识未染之体。外息诸缘，内绝诸妄。含眼光，凝耳韵，调鼻息，缄舌气，四肢不动，使眼耳鼻舌身之五识，各返其根，则神魂魄意之五灵各安其位。

① 《性命主旨·亨集》，《藏外道书》第9册第531页。

② 同上，第532页。

《性命主旨》指出，但能培养本原，观照本窍，久则油然心新，浩然气畅，凝然不动，寂然无思，豁然知空，了然悟性。工夫至此，自然精神朗发，智慧日生，心性灵通，隐显自在。“自然有一点元阳真炁，从中而出，降黄庭，入土釜，贯尾闾，穿夹脊，上冲天谷，下达曲江，流通百脉，灌溉三田，驱逐一身百窍之阴邪，涤荡五脏六腑之浊秽。如服善见王之药，众病咸消。若奏狮子筋之弦，群音顿绝。所以云：一心疗万病，不假药方多。”^①

当然，观窍亦有口诀，方可下手，退藏沐浴工夫，正是讲洗心观窍的要诀。《性命主旨》曰：欲通此窍，先要存想山根。所谓“山根”，是指两目内眦间的部位，可作望诊心的参考，故又名王宫，又名额。《东医宝鉴》卷一：“印堂之下曰山根，即两眼之间。”意守山根，则呼吸之气渐次通夹脊，透三关，而直达于命府，方才精气会合，根本完固，救住命宝，始可下手修炼。尹真人曰：“涵养本原为先，救护命宝为急。又曰：一息尚存，皆可复命。人若知添油之法，续尽灯而复光明，即如得返魂之香，点枯蓼而重茂盛。”^②所谓守窍，眼常要内观此窍，耳常要逆听此窍，舌常要对着此窍，运用施为念念不离此窍，行住坐卧心心常在此窍。“先存之以虚其心，次忘之以廓其量，随处随时，无碍自在，正合《龙虎经》云：至妙之要，先存后忘。此又口诀中之口诀也。”^③学者只要认定此窍，守而不离，久久纯熟，则里面皎皎明明，如月在水，相似自然，散其邪火，销其杂虑，降其动心，止其妄念。妄念既上，真息自现，真念无念，真息无息。息无则命根永固，念无则性体恒存。性存命固，悬念俱销，此性命双修之第一步。

① 《性命主旨·亨集》，《藏外道书》第9册第533页。

② 同上，第539页。

③ 同上，第532页。

第二节为“安神祖窍，翕聚先天”。主要讲“祖窍”的功用，法轮自转工夫、龙虎交媾法则，亦属炼精化气阶段。《性命圭旨》曰：祖窍即老子所谓玄牝之门，修炼金丹，全在玄牝。采取在此，交媾在此，烹炼在此，沐浴在此，温养在此，结胎在此，至于脱胎神化，无不在此。修炼之士，诚能知此一窍，则金丹之道尽矣。那么，这个生命至要的“祖窍”究竟在那儿？“纯阳祖师云：玄牝玄牝真玄牝，不在心兮不在肾，穷取生身受气初，莫怪天机都泄尽。以生身之理言之，父母一念将媾之际，而圆陀陀、光灿灿，先天一点灵光，撞于母胞，如此○而已。儒家谓之仁，亦曰无极。佛教谓之珠，亦曰圆明。道谓之丹，亦曰灵光。皆指先天一气、混元至精而言，实生身之原，受气之初，性命之基，万化之祖。修丹之士，不明祖窍，则真息不住而神化无基，药物不全而大丹不结。此窍亦无边傍，更无内外，不可以有心守，不可以无心求。求以有心，守之则着相。以无心求之，则落空。师诀曰：空洞无涯是玄窍，知而不守是工夫。常将真我安止其中，如如不动，寂寂惺惺，内外两忘，浑然无事，则神恋气而凝，命恋性而住，不归一而一自归，不守中而中自守。中心之心既实，五行之心自虚，此老子抱一守中、虚心实腹之本旨也。”^①显然，这个“祖窍”无形无象，空洞无涯，似守非守，安神其窍，如如不动，内外两忘，真境显露，即为玄关。如意守山根，山根即为祖窍；意守黄庭，黄庭即为祖窍。

法轮自转工夫，即为一种安神祖窍的方法。此一工夫，释家谓之法轮，道家谓之周天，儒家谓之行庭。《性命圭旨》曰：“何为立极？即前所谓心中之仁，安于中心之中，而为土中者，以敦养之，自有消息真机，而身心性命相为混合矣。一屈一伸，一往一来，真有若日月

^① 《性命圭旨·亨集》，《藏外道书》第9册第532页。

之代明，寒暑之错行，其殆天运之自然，是亦吾身之一天地也。始而有意，终于无意。起初用意，引气旋转，由中而达外，由小而至大，口中默念十二字诀曰：白虎隐于东方，青龙潜于酉位。一句一圈，数至三十六遍而止。及至收回，从外而旋内，从大而至小，亦念诀曰：青龙潜于酉位，白虎隐于东方。亦数三十六遍，复归太极而止，是为一周天也。久则不必用意，自然璇机不停，法轮自转，真个有歇手不得处。”“当其转也，翕然如云雾之四塞，飒然如风雨之暴至，恍然如昼梦之初觉，涣然如沉疴之脱体。精神冥和，如夫妇之交接；骨肉融和，如澡浴之方起。《易》曰：黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四肢。”^① 这一炼气功夫，是在炼精之后操作的。它以中田（太极）为中心，引气运转，而不沿任督二脉，当为一种大周天功夫。

第三节为“蛰藏气穴，众妙归根”。前节言“翕聚”乃守中抱一之工夫，此节言“蛰藏”则深根固蒂之口诀。翕聚、蛰藏相为表里，非翕聚则不能发散，非蛰藏亦不能发生，是此二节一贯而下，两不相离者也。后有行禅图、立禅图、坐禅图、卧禅图，是指行立坐卧之功夫。

“蛰藏气穴，众妙归根”，是将祖窍中凝聚阳神下藏于气穴之内，谓之送归土釜牢封固，又谓之凝神入气穴。祖窍为中丹田，气穴为下丹田。“是窍也，为阴阳之源，神气之宅，胎息之根，呼吸之祖。胎者，藏神之府。息者，化胎之源。胎因息生，息因胎住。而窍中之窍，乃神仙长胎住息之真去处也。”“廖蟾晖云‘前对脐轮后对肾，中间有个真金鼎’是也。即识此处，即将向来所凝之神而安于窍中之窍，如龟之藏，如蛇之蛰，如蚌之含光，如蟾之纳息，绵绵续续，勿忘勿助，若存而非存，若无而非无，引而收之。于无何乡，运而藏

① 《性命主旨·亨集》，《藏外道书》第9册第546页。

之，于阖辟处少焉。呼吸相含，神气相抱，结为丹母，镇在下田。外则感召天地灵阳之正气，内则擒制一身铅汞之英华。如北辰所居，众星皆拱。久则神气归根，性命合一，而大药孕于其中也。”^① 这种凝神合气之法，是为胎息功夫。

胎息，又称“脐呼吸”、“丹田呼吸”。像婴儿一样用脐呼吸。语见《抱朴子·释滞》：“得胎息者，能不以口鼻嘘吸，如在胞胎之中。”就是说不用口和鼻子呼吸，如在孕胎之中，即是胎息。口鼻止是呼吸之门户，丹田为气之本源，圣人下手之处，收藏真一所居，故曰胎息。实际上是说通过意念诱导的一种高度柔和的腹式呼吸方法。《云笈七签》曰：“人能依婴儿在母腹中，自服内气，握固守一，是名胎息。初学调息，须想其气，出从脐出，入从脐灭，调得极细。然后不用口鼻，但以脐呼吸，如在胞胎中，故曰胎息。初闭气一口，以脐呼吸，数之至八十一或一百二十，乃以口吐气出之，当令极细，以鸿毛着于口鼻之上，吐气而鸿毛不动为度。渐习转增数之，久可至千。‘白玉蟾云：昔日遇师亲口诀，只要凝神入气穴。气穴者，内窍也。蛰神于中，藏气于内，以如来空空之心，合真人深深之息，则心息相依，息调心净。盖蕴一点真心于炁中，便是凝神入气穴之法。神既凝定气穴，常要回光内照。照顾不离，则自然旋转，真息一降一升，而水火木金相为进退矣。’”^②

胎息为调息功夫，其修持期间与孕妇怀胎相似，一定要谨慎起居，节制饮食，忌酒戒色，心情愉悦。“外不役其形骸，内不劳其心志。至于行、住、坐、卧，各各有方，行则措足于坦途，住则凝神于太虚，坐则调丹田之息，卧则抱脐下之珠。故曰行、住、坐、卧不离

① 《性命圭旨·亨集》，《藏外道书》第9册第547页。

② 同上，第550页。

这个。”^①

书中所载卧禅图、行禅图、立禅图、坐禅图，即为行、住、坐、卧四种修炼法。其静坐时不必趺跏，当如常坐，这是儒家孔门心法。只要存心守窍，潜室以颐晦而耳目为虚，御堂以听政而耳目为用。《坛经》曰：“心念不起名为坐，自性不动名为禅坐。”

针对修炼中出现的各种魔难，《性命主旨》曰：“修道易，炼魔难，诚哉是言也。然色魔、食魔易于制伏，独有睡魔难炼，盖人之真元常在夜间走失，苟睡眠不谨，则精自下漏，气从上泄，元神无依亦弃躯而出，三宝各自驱散，人身安得而久存哉？”因此禅宗有长坐不卧之法，仙家有五龙盘体之睡功。诀曰：“东首而寝，侧身而卧，如龙之蟠，如犬之曲，一手曲肱枕头，一手直摩脐腹，一只脚伸，一只脚缩，未睡心，先睡目，致虚极，守静笃，神气自然归根，呼吸自然含育，不调息而息自调，不伏气而气自伏。依此修行，七祖有福。陈希夷已留形于华山，蒋青霞曾脱壳于王屋。此乃卧禅的旨，与那导引之法不同。功夫到时，自然寢寐神相抱，觉悟候存亡，亦能远离颠倒梦想。”“那一点元神真气相依相恋，如炉中种火相似。久久纯熟，自然神满不思睡，气满不思食，精满不思欲，元炁自聚，真精自凝，胎婴自栖，三尸向灭，九虫自出，所谓睡魔不知从何而去矣。其身自觉安而轻，其心自觉虚而灵，其气自觉和而清，其神自觉圆而明。若此便入长生路，休问道之成不成。”^②

第四节为“天人合发，采药归壶”，内附闭任开督、聚火载金二诀。主要讲元精的化合，运炼元精化为元气，穿督脉，闯三关，上昆仑，冲和三田，内润五脏，后络六腑之精，化合太阴之精，即为大

① 《性命主旨·亨集》，《藏外道书》第9册第554页。

② 同上，第557页。

药。《性命圭旨》曰：“当其喜怒未发之时，睹闻不及之地，河海默然，山岳藏烟，日月停景，璇玑不行，八脉归源，呼吸俱泯，既深入于窈冥之中，竟不知天之为盖，地之为舆，亦不知世之有人，己之有躯。少焉，三宫气满，机动籁鸣，则一剑凿开混沌，两手擘裂鸿蒙，是谓无中生有。”^①

丹家修炼，静坐入定，形神安静，集中意念，然后一念归中，凝神入气穴，缓缓调息入细，引短令长，丹田中的精气渐渐旺盛。当静极之时，正有动象，于恍惚杳冥之中，觉丹田气动，即为活子时。尹真人曰：“欲求大药为丹本，须认身中活子时。又偈云：因读《金丹序》，方知玄牝窍。因读《入药镜》，只知意所到。大道有阴阳，阴阳随动静。静则入窈冥，动则恍惚应。真土分戊己，戊己不同时。己到但自然，戊到有作为。烹炼坎中铅，配合离中汞。铅汞结丹砂，身心方入定。”^②《性命圭旨》曰：“中夜静坐，凝神聚气，收视返听，闭塞其兑，筑固灵株，一念不生，万缘顿息。浑浑沦沦，如太极之未分；溟溟沁沁，如两仪之未兆。湛兮独存，如清渊之印月；寂然不动，如止水之无波。内不觉其一身，外不知其宇宙。”“夫金丹大药，孕于先天，产于后天，其妙在乎太极将判未判之间，静已极而未至于动，阳将复而未离乎阴。斯时也，冥冥兮，如烟岚之罩山；蒙蒙兮，如雾气之笼水；霏霏兮，如冬雪之渐凝渐聚；沉沉兮，如浆水之渐淀渐清。俄顷，痒生毫窍，肢体如绵，心觉恍惚，而阳物勃然举矣。此时阳气通天，信至则琼钟一扣，玉洞双开，时至气化，药产神知，地雷震动巽门开，龙向东潭踊跃来。此时玄关透露，而精金出矿之时矣。”^③

① 《性命圭旨·利集》，《藏外道书》第9册第560页。

② 同上，第561页。

③ 同上，第563页。

其后“聚火载金诀法”，共有四法——吸、舐、撮、闭。《性命圭旨》曰：“何谓聚火之法？此法即达摩、海蟾二祖师吸、舐、撮、闭四字诀是也。吸者，鼻中吸气，以接先天也。舐者，舌拄上腭，以迎甘露也。撮者，紧撮谷道内中提，明月辉辉顶上飞也。闭者，塞兑垂帘兼逆听，久而神水落黄庭也。胡翠湖云：下不闭则火不聚而金不升，上不闭则药不凝而丹不结。是以聚火之法，乃采取烹炼之先务也。其恍恍惚惚是采取时候，猛烹极炼是采取功夫，吸、舐、撮、闭又是烹炼之的旨也。”^①

第五节为“乾坤交媾，去矿留金”，后有“卯酉周天口诀”。“乾坤交媾”为采炼外药，卯酉周天为采炼内药。“外交媾者，后上前后，一升一降也。内交媾者，左旋右转，一起一伏也。两者循环，状似璇玑。故魏伯阳云：循据璇玑，升降上下，周流六爻，难以察睹。世人只知有乾坤交媾，而不知卯酉周天，是犹有车而无轮，有舟而无舵，欲望远载，其可得乎？”^②

所谓“外药”是肾中气，“内药”为心中精。《悟真篇》云：“内药还同外药，内通外亦须通。丹头和合类相同，温养两般作用。”陈致虚注：“内药则一己自有，外药则一身所出。内药则自己身中，外药则一身所出。内药不离自己身中，外药不离己相之中。内药只了性，外药兼了命。内药是精，外药是气。精气不离，故云真种，性命双修，方证天仙。”^③ 这就是说内药来自自身，且在自己身中，外药是身中所出，但不离己身；内药是精，外药是气；内药只了性，外药兼了命。《性命圭旨》指出：当其外药入鼎之时，须要驱除杂念，奋速精神，目视顶门，用志不分，霎时阴阳交会，百脉贯通，五脏透

① 《性命圭旨·利集》，《藏外道书》第567页。

② 同上，第573页。

③ 《悟真篇三注》卷五，《道藏》第2册第1011页。

彻，元气灌顶。少顷双肾汤温，铅精汞髓，凝结如珠，一点玉液落于黄庭中田。“斯时也，溶溶然如山云之腾太虚，霏霏然似膏雨之遍原野，淫淫然若春雨之满泽，液液然像河水之将释。百脉冲和而畅乎四体，真个是拍拍满怀都是春也。见此效验，急行卯酉周天，进阳火，退阴符，使东西会合，南北混融，则四象五行攒簇一鼎，混有灵于天谷，理五气于泥丸也。”^①

第六节为“灵丹入鼎，长养圣胎”。身中原初那点精金，因意念所逼，沿督脉、三关，遂上泥丸，渐采渐积，以烹以熔，炼之又炼，矿尽金纯，方才成此一粒龙虎金丹。“圆陀陀，活泼泼，如露如电，非雾非烟，辉煌闪烁，光耀昆仑。放则迸开天地窍，归兮隐入翠微宫。此时药也不生，轮也不转，液也不降，火也不炎。五气皆朝于上阳，三华俱聚于乾顶。阳纯阴剥，丹熟珠灵。”对此境界，尹真人描述说：“鼎中有宝非真宝，重结灵胎是圣胎。然而珠在昆仑，何由得下而结圣胎？必假神庐，窃灵阳真气以催之。太阳真火以逼之，催逼既久，则灵丹应时脱落，吞入口中，化为金液，而直射于丹房之内，霎时云腾雨施，电掣雷轰，鏖战片晌之间，销尽一身阴渣，则百灵如辐之辘壳，七宝若水之朝宗，皆聚于此矣。”^②

第七节为“婴儿现形，出离苦海”。所谓“婴儿”，仅是一种比喻，并无实像。仙家炼丹，如妇人受孕怀胎，精气合和，胞胎已圆，儿之必生，弥历十月，脱出其胞。此释氏谓之“法身”，又曰“实相”；道教谓之“赤子”，又名“婴儿”。婴儿是一团元气。“婴儿既宴坐静室，安处道场，须藏以玄玄，守以默默。始则借坤母黄芽以育之，继则聚天地生意以哺之。此感彼应，发迹见远。其中自呼自息，

① 《性命圭旨·利集》，《藏外道书》第9册第571页。

② 《性命圭旨·亨集》，《藏外道书》第9册第575页。

自阖自开，自动自静，自由自在，若神仙逍遥于无何乡，似如来禅定于寂灭海。到此大安乐处，仍须密守关元，无令外缘六尘魔贼所侵，内结烦恼，奸臣所乱。若坐若卧，常施莹净之功。时止时行，广运修持之力。遂得六门不漏，一道常通，真体如如，永固丹基者矣。日夕如此卫护，如此保顾，如龙养珠，如母育子，不可顷刻暂忘，刹那失照。”“盖温养育婴，乃作仙之一大事。若养育失调，婴儿就有弃壳离巢之变。此时着实提防，不可轻纵出去，则一出而迷途，遂失舍而无归。”^①

温养育婴，实为养丹调神之功。其法是以眼观眼，以耳听耳，以鼻调鼻，以口缄口，潜藏飞跃，在正一心。则外无声色臭味之牵，内无意必固我之累。自然方寸虚明，万缘澄寂，而赤子怡怡然安处其中。外固耳目口，内遣邪念、烦恼、嗔恚，还需“出离苦海”，运“真空炼形”之法，方成真仙子。

道教炼形之法，总有六门。其一曰玉液炼形，其二曰金液炼形，其三曰太阴炼形，其四曰太阳炼形，其五曰内观炼形。若此者总非虚无大道，终不能与太虚同体。唯此真空炼形，虽曰有作，其实无为；虽曰炼形，其实炼神，是修外而兼修内也。“依法炼之，百日则七魄亡形，三尸绝迹，六贼潜藏，而十魔远遁矣。炼之千日，则四大一身，俨如水晶塔干，表里玲珑，内外洞彻，心华灿然，灵光显现。”^②张三丰祖师曰：太虚是我，先空其身。其身既空，天地亦空。天地既空，太空亦空。空无所空，乃是真空。《清静经》曰：内观其心，心无其心。外视其形，形无其形。形无其形者，身空也；心无其心者，心空也。心空无碍，则神愈炼而愈灵；身空无碍，则形愈炼而愈清。

① 《性命圭旨·贞集》，《藏外道书》第9册第580页。

② 同上，第583页。

直炼到形与神而相涵，身与心而为一，方才是形神俱妙、与道合真。

第八节为“移神内院，端拱冥心”。这是炼神还虚阶段。仙家丹道，始则有作有为，采药结丹以了命；终则无作无为，抱一冥心以了性。性命和合，炼神合道。故丹道未成之先，若不知有为之命功，而着于空，谓之落空汉。丹道已成之后，若不知无为之性功，而着于相，谓之守尸鬼。圣胎已就，婴儿圆成，即当深居静室，端拱默然，一尘不染，万虑俱忘，无思无为，任运自如；无视无听，抱神以静，无内无外，无将无应，离相离空，离迷离妄，体含虚寂，常觉常明，但冥此心，万法归一，则婴儿安居于清灵之境、栖止于不动之场。色不得而碍之，空不得而缚之，体若虚空，安然自在。“空定衡极，通达无碍，一旦天机透露，慧性灵通，乍似莲花开，恍如睡梦觉，忽然现出乾元境界，充满于上天下地，而无尽藏也。此是心性常明，炯炯不昧，晃朗宇宙，照彻古今，变化无方，神妙莫测。虽具肉眼，而开慧眼之光明；非易凡心，便同佛心之知见，乃是见性见到彻处，修行修到密处。故得一性圆明，六通顿足。”^①

何谓六通？当人坐到高度入静时，陡然心光发现，内则洞见肺腑，外则自见须眉，智神踊跃，日赋万言，说妙谈玄，无穷无极，此是心境通。不出庐舍，预知未来事情；身处室中，又能隔墙见物，此是神境通。正坐之间，刹时迷闷，混沌不分，少顷心窍豁然大开，地理山河，犹如掌上观纹，此是天眼通。能闻十方之音如耳边音，能忆生前之事如眼前事，此是天耳通。或昼或夜，入于大定，上见天堂，下见地狱，观透无数劫来宿命，此是宿命通。神通变化，出如自如，洞鉴十方众生，知他心内隐微之事；他虽意念未起，了了先知；他虽意念未萌，了了先觉，此是他心通。

^① 《性命主旨·贞集》，《藏外道书》第9册第586页。

六通的出现，是炼功中的自然证验。心空而能灵，心诚而能明，心虚而能觉，一切神通作用，皆是自心感现。《瓊珞经》曰：“神名天心，通名慧性。天然之慧，彻照无得，故名神通。神通具足，愈加默耀，韬光慧而不用。若露圭角，恐染邪魔。古云：道高一尺，魔高一丈。正定之时，或闻种种善恶之声，或现种种违顺之境，总是魔障，不可着他。又须反观一身，四大皆是假合，如梦如幻，全体非真。但正此心，魔自消灭。古语云：见怪不怪怪自亡，见魔非魔魔自灭。或脑中有霹雳之声，或眼内有金星灿耀，或顶下红霞缭绕，或眉间涌出圆光，此皆幻景，心莫受他，但行工夫，休证效验。”^① 方为炼阳神出阳神，自色界超无色界，成就天仙。

第九节“本体虚空，超出三界”。炼虚合道，复归无极，这是内丹追求的最高境界，也是其终极目的。李道纯《中和集》明确提出修炼不能仅滞于虚空，最后要连虚空也粉碎，“粉碎虚空，方露全真”，“与虚空同体，方为了当。”《性命圭旨》在此节口诀中集中讨论了这一问题。书中认为，汉唐以来的修道之人，尽管多在此处超脱，但实则半途而废，“虽则成仙，然缺却末后一段工夫，毕竟有些欠稳处”。这“末后一段工夫”究竟是什么呢？就是“炼虚合道”，炼虚要达到与道的合一。作者认为，一般修道之人，只知道“炼精化气、炼气化神、炼神还虚”三段功夫而止，竟然遗漏了最重要的一段“炼虚合道”。因此，所谓炼神还虚，还只落在“第二义”，还没有达到老子至上至真的道的境界。炼虚合道为圣帝老子第一义，即是释氏最上一乘之法。“此法只是复炼阳神，以归还我毗卢性海耳。所以将前面分形散影之神，摄归本体。又将本体之神，销归天谷。又将天谷之神，退藏于祖窍之中。如龙养颌下之珠，若鸡抱巢中之卵，紧紧护持，毋容

① 《性命圭旨·贞集》，《藏外道书》第9册第587页。

再出，并前面所修所证者，一齐贬向无生国里。依灭尽定而寂灭之，似释迦掩室于摩竭，如净名杜口于毗耶。此其所以自然造化，而复性命之，而复虚空之，之不可以已也。而复性命，而复虚空，至此已五变化矣。变不尽变，化不尽化，非通灵变化之至神也。故神百炼而愈灵，金百炼而愈精，炼之而复炼之，则一炉火焰炼虚空，化作微尘；万顷冰壶照世界，大如黍米。少焉，神光满穴，炁焰腾空，自内窍达于外窍。大窍九，而九窍之中，窍窍皆有神光也。小窍八万四千，而八万四千窍之中，窍窍皆有神光也。彻内彻外，透顶透底，在在皆有神光也。如百千灯照耀一室，灯灯互昭，光光相涉，而人也，物也，莫不照耀于神光之中矣。是则是已尤非其至也。”^①

也就是说，必须经炼虚才能契合大道，但炼虚主要在于粉碎虚空心，即无心于虚空，本体虚空，才能合于大道。所以炼虚合道这一关才是修道的“第一义”。这里将传统的炼精化气、炼气化神、炼神还虚的“三关”修炼，加了“炼虚合道”这一环节，扩展到四个阶段，将打破虚空、与道合一作为最终的超越境界，是道教内丹对佛教“空”思想的吸收和发挥，这一理论的深化进一步拓展了内丹道的终极境界，亦是《性命圭旨》对丹道发展的一个贡献。

“炼虚合道”的思想，是对道教内丹理论的一个总结，并对明清时代的丹道产生了相当重要的影响。伍柳派称炼虚合道为粉碎虚空。柳华阳说：“一片光辉周法界，虚空朗彻天心耀。双忘寂净最灵虚，海水澄清潭月溶。”^②就是说粉碎了虚空心，即无心于虚空，做到本体虚空，并安本体于虚空中，得先天虚无之阳神，合于遍布万化、无所不在于大道之中，也就是达到了“不生不灭，云散碧空山色净；无

① 《性命圭旨·贞集》，《藏外道书》第9册第594页。

② 柳华阳《慧命经·粉碎虚空图》，《藏外道书》第5册第883页。

去无来，慧归禅定月轮孤”的真境界。

李涵虚认为，炼虚合道必以道为体，入于虚无之境，更上一层楼，与道合真。“移神上院，端拱冥心，直要与大虚同体，普照大千世界。如此是法身圆满，舍利交光，分身应用，充周不穷。所谓子子孙孙，百千万化。至此而应时立功，则身归三清，道超九祖矣。”^①

李德裕述《上品丹法节次》述丹法功诀为十二节，炼己存诚第一，筑基培药第二，坎离交媾第三，采药归鼎第四，周天火候第五，乾坤交媾第六，十月养胎第七，移神换鼎第八，泥丸养慧第九，炼神还虚第十，炼虚合道第十一，与道合真第十二。其曰：“祖师尚有炼虚合道一诀，得之方能与道合真。盖以此世此身终属幻影，可见可闻，若不破此虚空，仍存此实彼虚、此虚彼实之邪见。此见不除，终难保无薄蚀之患，一遇世缘忤犯，复堕扰攘尘寰。”^②何能绝念忘情，法惟真幻两忘，一任自然，乃自合道。谓曰炼者只有“打破虚空”一句，登时道合自然。功至炼虚合道，更无功力可施。闵一得说：还虚合道，是为相忘，湛然常寂，即是化虚，到了寂无所寂，即是炼虚合道。“忘形以养炁，忘炁以养神，忘神以养虚，忘虚以合道，即此忘之一字，便是无物也。”^③这就是说炼虚合道以后，即为神仙，神通广大，变化无穷，三清尊神召入玉京，敕之罗列仙班。

（原载《道学研究》2012年第2期）

① 李涵虚《道窍谈》，《藏外道书》第26册第613页。

② 《藏外道书》第10册第420页。

③ 闵一得《还源篇阐微》，《藏外道书》第10册第682页。

论闵一得丹法的几点特征

闵一得（1758—1836），清吴兴（今属浙江）人。原名茗蓐，字补之，一字小艮，道号懒云子。世为吴兴望族，其家与金盖山渊源甚深。闵氏自幼体弱，九岁尚行走困难，师事天台桐柏山高东篱律师，习导引术。足疾愈乃归家，研究性理之学，不为科举。后遇金怀怀、白马李、李蓬头，皆龙门派西竺心宗诸师，相与讲论，多所契合。乾隆五十五年（1790），往云南鸡足山拜访鸡足道者黄守中，道者则传以斗法。后继沈一炳主持金盖山教务，闭关修道。

闵一得在秉承全真传统丹法的同时，又兼承西竺心宗的密法，多采用符箓派的“云篆”及佛教的“真言”，对丹道的发展做出了一系列的贡献。如明确阐述了人体经络的赤、黄、黑三道，提出中黄直透法，对开窍通关的机理进行了深入的分析，并就“云篆”、“真言”与丹道修炼的密切关系进行了系统的探讨。这里，仅就这些贡献做一评述，以见闵一得丹法之奥妙，并涉及佛、道修法之融合。

一 督脉与任脉

道教在长期的修炼实践中，形成了一种对人体经络的独特认识，

这种独特的认识集中表现在对任督二脉、三关三田的认识与把握。道教丹法内炼真炁，自尾闾沿督脉上升泥丸，复顺任脉降至下田，谓之河车搬运。尾闾、夹脊、玉枕三关为河车上升之路，泥丸、黄庭、丹田三田为河车下降之路。《钟吕传道集》曰：“河车者，起于北方正水之中，肾藏真气，真气所生之正气，乃曰河车。河车作用，今古罕闻，真仙秘而不说者也。如乾再索于坤而生坎，坎本水也。水乃阴之精。阳既索于阴，阳返负阴而还位，所过者艮、震、巽。以阳索阴，因阴取阳，搬运入离，承阳而生，是此河车搬阴入于阳宫。及夫坤再索于乾而生离，离本火也，火乃阳之精。阴既索于阳，阴反抱阳而还位，所过者坤、兑、乾。以阴索阳，因阳取阴，搬运入坎，承阴而生，是此河车运阳入阴宫。及夫采药于九宫之上，得之而下入黄庭，抽铅于曲江之下，搬之而上升内院。玉液、金液本还丹，搬运可以炼形，而使水上行。君火、民火本炼形，搬运可以烧丹，而使火下进。五气朝元，搬运各有时。三花聚顶，搬运各有日。神聚魔多，搬真火以焚身，则三尸绝迹。药就海枯，搬运霞浆而沐浴，而入水无波，此河车之作用也。”^① 张伯端《悟真篇》曰：“河车不敢暂留停，运入昆仑峰顶。”^② 清粘本盛《道养初乘忠书》卷一亦言：“河车自坎离交姤之后，中生真一之液。液满即行河车运转。前路通达，自然逆升，仙翁谓上鹊桥、下鹊桥。又曰河车不暂停，运入昆仑顶是也。此皆自然，非所为而然，亦不知其所以然也。河车搬运时从尾闾上升，若虫蚁在背上行之状，亦即三车搬运之景也。”

在这里，丹家高度重视任、督二脉的生理官能及内炼机理，认为任、督二脉为摄生之本。这种认识产生颇早，《庄子·养生主》说：

① 《道藏》第4册第701、702页。

② 同上，第741页。

“缘督以为经，可以保身，可以全生。可以养亲，可以尽年。”郭庆藩注：“人身惟脊居中，督脉并脊里而上，故训中。督为奇经之一脉。庄子正是假脉为喻，故下为保身全生等语。家世父曰：船山云，奇经八脉，以任督主呼吸之气。身前之中脉曰任，身后之中脉曰督。督者，居静而不倚于左右，有脉之位而无形质。缘督者，以清微纤妙之气，循虚而行，止于所不可行，而行自顺，以适得其中。”^①

督脉的主要功能有二，其一对全身阳经气血起调节作用，督脉行于背部正中，其脉多次与手足三阳经及阳维脉相交会，如督脉与手足三阳经会于大椎，与足太阳会于百会、脑户等，与阳维脉会于风府、哑门，所以督脉被称为“阳脉之海”。其二反映脑、髓和肾的功能，督脉行脊里，入络于脑，与脑、髓有密切联系。《素问·骨空论》曰：“督脉为病，脊强反折。”《难经·二十九难》曰：“督之为病，脊强而厥。”此间“脊强”和“厥”均是脊髓和脑的病变，皆归督脉。督脉又“属肾”，故与肾也有密切关系。肾为先天之本，主生殖，所以历代医家多认为精冷不孕等生殖系统疾患与督脉有关，常以补督脉之法治之。

任脉首载于《素问·骨空论》及《灵枢·五音五味》。以后《难经》进行了整理与修订，并纳入奇经八脉。滑伯仁《十四经发挥》、李时珍《奇经八脉考》记载了此经脉的循行分布及病候。其脉起于中极之下，少腹之内，会阴之分。上行而外出循曲骨，上毛际，至中极，同足厥阴、太阴、少阴，并行腹里，循关元，历石门（丹田）、气海（脐下一寸半），会足少阳、冲脉于阴交，循神阙（脐中）、水分，会足太阴于下脘，历建里，会手太阳、少阳、足阳明于中脘，上上脘、巨阙、鸠尾、中庭，上喉咙，会阴维于天突、廉泉上颐，循承

① 郭庆藩《庄子集释》，《诸子集成》第4册第58页，岳麓书社1996年版。

浆，与手足阳明、督脉会，环唇，上至下龈交，复出，分行循面，系两目下之中央，至承泣而终，凡二十七穴。

任脉的主要功能有二，其一调节阴经气血。任脉循行于腹面正中线，其脉多次与足三阴经及阴维脉交会。如任脉与足三阴会于中极、关元；与足厥阴会于曲骨；与足太阴会于下脘；与手太阴会于上脘；与阴维脉会于廉泉、天突等。能总任阴脉之间的相互联系，调节阴经气血，统任一身阴经之脉气，故称“阴脉之海”。其二任主胞胎。《太平圣惠方》卷一曰：“夫任者妊也，此是人之生养之本。”任脉起于胞中，与女子月经来潮及妊养、生殖功能有关。《素问·上古天真论》：“（女子）二七而天癸至，任脉通，太冲脉盛，月事以时下，故有子。”“七七任脉虚，太冲脉衰少……故形坏而无子也。”正是说明了任脉与女性月经、生殖功能的密切关系。

任脉之与督脉，一为阴脉之海，一为阳脉之海，同起于胞中，下出会阴，且相互交通，在功能上有密切的联系。李濒《身经通考·督任二脉导引说》曰：“夫人身有督任，犹天地之子午也。人身之任督以腹背言，天地之子午以南北言，可以分，可以合，分之以见阴阳不离，合之以见浑沦无间。此修真者之周行也。”^①说明任、督二脉，一行于腹，一行于背，前后二脉相贯，对于一身之阴阳有重要调节作用，故古代养生、内炼尤重于此。此外，任、督二脉皆关乎肾，同人的生殖机能有关。而道教内丹之修炼，要害即在于炼精化气，炼气化神。

道教谓精、气、神为三宝，精、气、神被视为人体生命活动的原动力与物质基础，养生者以此作为祛病强身的基础，内丹家以此作为炼丹的药物。《太平经》云：“一为精，一为神，一为气，此三者共一

^① 李濒《身经通考》第107页，中医古籍出版社2004年版。

位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也，三者相助为治。故人欲寿者，乃爱气、尊神、重精也。”^①

三宝之中，精是生命的机能，是人体中各种精微物质的总称。《素问·金匱真言论》曰：“精者，身之本也。”《灵枢·经脉》说：“人始生，先成精，精成而脑髓生。骨为干，脉为营，筋为刚，肉为墙，皮肤坚而毛发长。”这意味着人体各个部分都含有精的成分。但在人体之中，又以肾为藏精的要处，即所谓“肾藏精”。肾精的盛衰与否，直接影响人体的生长、发育、生殖能力与健康状态。因其功能的区别，精又分为先天精、后天精、生殖之精与脏腑之精。一般认为，先天精是禀受于父母，来源于人之先天。因其是随父母媾合而来，又能繁殖后代，所以又叫生殖之精。后天的精是指水分等营养物质转化的物质，它通过后天脾胃运化而成。这些精微物质，平时贮在五脏，但以肾为本，故又称作脏腑之精。先天的精与后天的精，两者是互相依存、互相促进的。先天的精藏于肾，依靠后天的精不断充养，而后天的精为先天之精准备了物质基础。《许真君石函记》说：“元阳即元精，发生于玄玄之际。元精无形，寓于元气之中。若与外感而动，与元气分判，则成凡精。”明陈眉公《听心斋答客问》说：“精在先天时，藏于五脏六腑，氤氲而未成形；后天之念一动，则成为后天之精。”体会丹经的“精”，实即指生命机能，是生命的来源，相当于内分泌或性激素。

气，是生命的动力，是构成人体生命活动的基本物质。《难经》说：“气者，人之根本也，根绝则茎叶枯矣。”《抱朴子内篇·至理》指出：“身劳则神散，气竭则命终。”在人体内，由于气分布的部位、

^① 王明《太平经合校》第728页，中华书局1960年版。

作用、性质不同，而有不同的名称。一为元气，又称祖气、真气。它禀受于先天，藏之于肾及命门中。但它必须受后天精气的不断滋养，才能不断地发挥其作用。其二是宗气，为饮食水谷所化的水谷之气，与吸入的自然之气结合而成。它积于胸中，司呼吸、发声的功能，又有推动血液运行的作用。第三为营气，是由水谷精微所化生的精气。由脾胃生化后，转输于肺，进入脉道中，以营养全身，所以叫营气。第四为卫气，也是由水谷精微所化生的一种精气，其性剽疾滑利，善于游走窜透，它不受脉道的约束，而行于脉外。因为具有保卫体表、抗拒外邪的作用，故名为“卫气”。此外，还有肝气、肺气、心气、脾气、肾气等等。

神，是生命的主宰。指人的精神活动，包括感性的、理性的、直觉的意识活动，即大脑的功能。它是神态、知觉、思维、运动等生命活动的现象的主宰。它有物质基础，是由先天之精生成的，并需后天饮食所化生的精气的充养，才能维持和发挥它的功能。它在人体中居于主导地位。凡神气充旺，则身体强健，脏腑器官机能旺盛而协调；神气涣散，则一切机能活动的正常现象都被破坏了。古人把大脑、中枢神经的部分功能和心联系起来，所以有“心藏神”的说法。“心者，五脏六腑之大主也，精神之所舍也。”

三宝互相依存，密切相连，共同构成内炼养生的药物。张三丰《道言浅近说》曰：“精、气、神，为内三宝；耳、目、口，为外三宝。常使内三宝不逐物而游，外三宝不透中而扰、呼吸绵绵，深入丹田，使呼吸为夫妇，神气为子母。子母夫妇，聚而不离，故心不外驰，意不外想，神不外游，精不妄动。常熏蒸于四肢，此金丹大道之正宗也。”^①

① 《张三丰全集》，《藏外道书》第5册第480页。

三宝内炼的通道主要为任、督二脉，任、督二脉与诸脉相系相连，犹如一结构严密的生理运化网，承担着生命运化的功能。张紫阳《八脉经》云：“八脉者，冲脉在风府穴下，督脉在脐后，任脉在脐前，带脉在腰，阴跷脉在尾闾前、阴囊下，阳跷脉在尾闾后二节，阴维脉在顶前一寸三分，阳维脉在顶后一寸三分。凡人有此八脉，俱属阴神，闭而不开。惟神仙以阳炁冲开，故能得道。八脉者，先天大道之根，一炁之祖，采之惟在阴跷为先。此脉才动，诸脉皆通。次督、任、冲三脉，总为经脉造化之源。而阴跷一脉，散在丹经，其名颇多：曰天根，曰死户，曰复命关，曰酆都鬼户，曰生死根。有神主之，名曰桃康。上通泥丸，下透涌泉，倘能如此，使真炁聚散，皆从此关窍，则天门常开，地户永闭，尻脉周流于一身，贯通上下，和炁自然上朝，阳长阴消，水中火发，雪里花开。所谓天根月窟闲来往，三十六宫都是春。得之者，身体轻健，容衰返壮，昏昏默默，如醉如痴，此其验也。”^① 俞琰指出：“人身血气，往来循环于上下，昼夜不停，犹江河之水相似。……鹿运尾闾，盖能通其督脉者也；龟纳鼻息，盖能通任脉者也。人能通此二脉，则百脉皆通。《黄庭经》云：‘皆在心内运天经，昼夜存之自长生。’天经乃吾身之黄道，呼吸往来于此，即任督二脉是也。”^② 李时珍曰：“任、督二脉，人身之子午也。乃丹家阳火阴符升降之道，坎水离火交媾之乡。故魏伯阳《参同契》云：‘上闭则称有，下闭则称无。无者以奉上，上有神德居。此两孔穴法，金气亦相须。’崔希范《天元入药镜》云：‘上鹊桥，下鹊桥，天应星，地应潮。归根窍，复命关，贯尾闾，通泥丸。’《大道三章直指》云：‘修丹之士，身中一窍，名曰玄牝。正在乾之下，坤之

① 李时珍《奇经八脉考》引，《四库全书》本。

② 俞琰《易外别传》，《道藏》第20册第320页。

上，震之西，兑之东，坎离交媾之地；在人身天地之正中，八脉、九窍、十二经、十五络廉辘，虚闲一穴，空悬黍珠。医书谓之任督二脉，此元气之所由生，真息之所由起。修丹之士，不明此窍，则真息不生，神化无基也。”^①尹真人曰：“神既藏矣，是谓归根，归根曰静，静曰复命，将见神气相守，抱一无离。迨夫静极而动，则是神也，复乘气机上升于泥丸，于是河车之路始通。要知河车之路，乃吾身前后任督二脉也。夫气之始升也，油然潏然，郁蒸于两肾之间，浩浩如潮生，溶溶如冰泮，泛滥于五膈之上者，乃水经滥行，不由沟洫也。吾急以神归尾闾，使之循尾闾而上，至夹脊双关、上风府而至于泥丸，神与气交会于此，则其舒畅融液，不言可知。少焉降为新美之津，自重楼而下，由绛宫入气穴，归其所藏之处而休焉。如此循环灌注，久久纯熟，气满三田，上下交泰，所谓常使气冲关节透，自然精满谷神存也。造化至此，内炼之真境见矣。”^②

打通任督为内丹起手功夫，亦称开关展窍。《秘传正阳真人灵宝毕法》曰：“背后尾闾穴曰下关，夹脊曰中关，脑后曰上关，始飞金晶以通三关。”^③尾闾关在脊椎骨的最下段；夹脊关在背中，与心相对；玉枕关在后头部，在针灸位的玉枕穴之下，与口相对。《尹真人寥阳殿问答编》曰：“脐轮之后一寸二分，因地一声，真元落于此处，号曰天心，一名气海，又曰神炉，乃胎仙元之根，是故又号天根，为炼精化气、炼气上升之地，是故又号坤炉。按即丹书之下田。下田之上，亦曰黄庭，乃是赤子立命之处。人之血心，名曰绛宫，不可修炼，只宜存养。盖以存液成血，养血化精，是亦要地。心之后而稍

① 李时珍《奇经八脉考》。

② 《尹真人寥阳殿问答编》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第566页，宗教文化出版社2010年版。

③ 《道藏》第28册第359页。

下，乃是中田，名曰黄堂，又名土釜，《易》曰黄中，道曰玄窍，乃仙胎结养之所，最忌后天三宝渗入者。顶中泥丸，名曰乾顶，一名天谷，又号内院，婴儿成形，升驻于此，丹书名曰上田，此处是也。”“人之尾闾，在尻脊上第三节，一名长强，一名三岔路，一名河车路，一名禁门，其下曰玄关，其前曰气海，乃阴阳变化之乡、任督交会之处，丹书名曰尾闾关者是也。人之背脊二十四节，上应二十四气，有关在二十四节头尾之中，一名双关，直透顶门，此即夹脊关也。人之后脑骨，一名风池，其窍最小而难开。欲开此窍，舌拄上腭，目视顶门，全仗神炉聚火，接续冲起，此关乃开。此关名曰玉枕，又曰铁壁也。”^①

开关展窍，运气炼精，一吸便提，气气归脐，一提便咽，水火相见。尹真人曰：“人之呼吸，任乎自然，功夫全在两提字，静中略用意与目力为提，然太着意则反害之矣。‘一吸’入腹，略用意与目力，从阴根提起，纳之于脐。‘便提’者，提一吸之气，通任脉下半截，而纳于脐，所谓‘一吸便提、气气归脐’也。‘一提’即一呼，于一呼之中，略用意与目力提入督脉，从尾闾通背骨直至顶门。常人不通督脉，故尾闾亦谓之关，提入督脉，则尾闾便通腰间。夹脊亦一关也，尾闾、夹脊皆易通，而顶门一关最难通，故谓之泥丸。用功久之，则泥丸自通。通时乐不可言，昔人比之天上醍醐，又比之交媾。泥丸既通，则咽入任脉之上半截，而纳于脐。‘便咽’之咽，非咽精，亦非咽气，气从顶门落下喉间，略一纳便归脐矣。泥丸未通，全在两‘提’字用功夫。‘便咽’，则通关以后事也。一阴一阳之谓道，一呼一吸之谓息，呼吸皆归于脐，阴阳固济，所谓水火相见也。脐内一寸三分为丹田，‘归脐’则归丹田矣。未生时胎息于此，仙家炼丹亦于

^① 《尹真人寥阳殿问答编》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第553页。

此，实为气之橐龠、一身之太极也。任督脉通，水火交济，每一呼吸，周身灌输，病何自而生哉？”^①

二 三道与中

“三道”，即黑道、赤道、黄道，为人体内修的三条重要通道。闵一得指出：“丹家理气，原有三道，曰赤，曰黑，曰黄。赤乃任脉，道在前，心气所由之路。心色赤，故曰赤道。而赤性炎上，法必制之使降，则心凉而肾暖。黑乃督脉，道在后，肾气所由之路，肾色黑，故曰黑道。而黑性润下，法必制之使升，则髓运而神安。原斯二道，精气所由出，人物类以生存者，法故标曰人道。丹家、医家详述如此。黄乃黄中，道介赤、黑中缝，位在脊前心后，而德统二气，为阖辟中主，境则极虚而寂，故所经驻，只容先天。凡夫仙胎之结之圆，皆在斯境，虽有三田之别，实则一贯，法故标曰仙道。”^②“盖按人身有三道，曰黑，曰赤，曰黄。黄道循肾前脐后中缝直升，是由脊前心后中缝直透泥丸者。赤道则由绛逆循，会黑附黄，顺升抵镇，复又会黑附黄而归绛；黑道由海会赤，附黄逆循，穿尾而透枕，复由镇位会赤附黄，循额抵池，顺下绛宫，复归于海。三道蹊径如此，而其得名之由，世鲜知之，其实身心意三宝是也。心属乾，乾之本位在离，其色赤，故名赤道，实即我身任脉也。任性炎上，学必使之下降。身属坤，坤之本位在坎，其色黑，故曰黑道，实即我身督脉也。督性润下，学必使之上升，此之谓颠倒阴阳，盖以督阳而任阴也。曰督曰任者，义取乾健坤顺焉尔。意属土，其色黄，故曰黄道。”^③

① 《尹真人寥阳殿问答编》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第563页。

② 《泄天机注》，汪登伟校《古书隐楼藏书》上册第161页。

③ 《上品丹法节次注》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第634页。

“三道”之中，黑道即督脉，赤道为任脉，黄道则循肾前脐后中缝，下抵会阴，直透泥丸，即为中脉者。根据闵一得所言，人体躯干正中的经络，除了前面的任脉和后面的督脉之外，在正中间还有一条脉，这就是中脉。因其脉在修炼中主意主神，且居于人体躯干正中，故称“中黄”。闵一得把打通中黄之脉的修炼称之为“中黄直透”，认为中黄直透是一种修炼的顿法。

闵一得指出，赤道属火，其性上飞；黑道属水，其性下坠。修行人必使其上炎者下降，下坠者上升，逆转河车，任督循环，水火既济，即三乘法中炼精化气的基础功夫，其所运化者，乃后天之精气，故闵氏称之为人道。而黄道位于任督之间，脉中所行，不容掺杂丝毫后天，纯粹是先天境界，即“天仙家法”者。达此境界者，自然任督贯通，三宝凝化，性命圆满，较之三乘法更加直接了当，乃是炼养功夫中的一种顿法。此顿法沿黄道、赤道运炼，不行黑道。以观照会阴（阴跻）下手，以直达泥丸为功，但随真息，入华池，降重楼、下丹田，均留三五息，又至阴跻。《泄天机》云：“乃于阳生之时，法用天目，照于阴跻，但随真息阖辟，微微吸动阴跻，随息起伏，自觉尾闾之前，启有灵窍，现觉窍内飏飏然，如磁引针，天地之真气，入于阴跻，升从脊前心后夹缝中，直达泥丸，学须存留，约至三五息，听下华池，降由重楼下阙、下丹田，两地均须存留约有三五息，又至阴跻，吸接后息所入之气，而须大存九息，始听上升。此后行持，一听自然，盖已得寓升降于阖辟中也。”^①

打通此黄道路径，从会阴起，中升前降，只凝神调息、一气循环而已。张三丰《道言浅近说》亦指出：“调息不难，心神一静，随息自然，我只守其自然，加以神光下照，即调息也。调息者，调度阴跻

^① 汪登伟校《古书隐楼藏书》上册第160页。

之息，与吾心中之气，相合于气穴中也。”^①“凝神调息，只要心平气和。心平则神凝，气和则息调。心平，平字最妙，心不起波之谓平，心执中谓之平，平即在此中也。心在此中，乃不起波，此中即丹经之玄关一窍也。”^②

但修持中黄直透法，必须先通任督，性功精纯，方能成就，不然若掺杂后天，容易弄出“闯黄”、“闹黄”的弊病。闵一得说：“体赤黑发乎离坎，学事还返，必自离坎淘洗，务要后尽返先，凡自化圣也。而世学通病在于欲速，每每躐等取进，致有闹黄惊疑之失……闹黄之害，小则脑胀，大则伤脑，其祸犹烈，不可不知。”^③可知欲通黄道中脉，必先通任督二脉。

对此内修的机理，《如是我闻》中亦说：“谨按功步，一循人道。盖其升则循督，降则循任。而任为赤道，督为黑道。学必尔循者，吕祖有言‘欲修仙道，先尽人道。’又曰‘人道不修，仙道远矣’。是以一身三宝，皆属后凡，不返不化，终归灭没。而或摄升摄降，无非有形浊质，识神以驭，不汇归炉，每每散滞关窍，适足填黄，攻之忌器，导化不从，为祸非细。法惟用意率气，扫除赤黑二道，抚恤关窍流离，焚贼巢穴，歼贼魁从。故有穿闾破关人行，又有息心止念立功，所以除暴安良，正以化后返先也。故有‘欲修仙道，先尽人道’之玄训。是似人自情窦开后，玄关窍闭，真元身隐，一身关窍，贼众啸聚，黄中黄道，伏有后凡，势必靖人。故有‘人道不修，仙道远矣’之棒喝。”^④

闵一得对中黄直透法不仅有全面的探讨，而且还着重探讨了丹道

① 《张三丰全集》，《藏外道书》第5册第479页。

② 同上，第480页。

③ 《上品丹法节次》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第635页。

④ 汪登伟校《古书隐楼藏书》上册第155页。

入手功夫。他将开窍通关看作是丹道的最重要一环，强调在炼己筑基阶段，入手的关键环节是开启玄关一窍。他说：修炼上乘金丹，须开得玄关，方可下手。何谓玄关一窍？它在人身何处？他说：“按此窍在脊前腕后，而有形无形，未开谓之玄关，既开谓之玄窍。学者行到虚寂静笃时，此窍乃现，胎息于此也。我身元神，于此升降，乃谓得道道路也，谓得彻天彻地也。故此元神一入，自觉此中大无外、细无内也。丹书一名神室，又曰黄房，其名不一。总之，结胎养胎，造至脱胎，皆基于此处，第非后天三宝所得闯入也。盖以此处是黄中，先天休养之所，主君之堂，臣辅得入，须凭宣召者。若夫任督，乃为赤黑道，后天精血所由之径，为之导者，亦借神气。世人未知分别，每有后天闹黄之弊。历古丹经，不敢径示由中升降，而但示以由任而降、由督而升，职此故也。是经慈示，实为万古未尝少泄之秘；而为证道捷径。是故谆谆导以自然。自然则无后天升降，升降纯是先天矣。”^①“中宫祖窍，洵是玄牝之门。但此中字，须要认得真，不要认做有形有所，乃是不偏不倚、无过无不及之中。故无方所，亦无内外。曰珠，曰黍米，又曰牟尼、舍利、金丹、太极，许多假名别号，皆在此中。取得，种得，炼得，圆得，脱得，化得也。”^② 总之，根据闵一得的描述，玄关一窍无形无象，无方无所，唯至入定、虚寂静笃之时，此窍乃现。

玄关一窍先天本有，但常人因识神妄心用事，迷于后天，玄窍遮蔽，所以开启玄关一窍的要诀是治心止念。他说：“但此中宫、此祖窍，开之入之，端在克己功纯，造至自然，以致虚极而静笃，则已深入彀中矣！一失虚静，便堕窍外。惟随机动静，不杂己念，则自头头

① 《皇极阖辟证道仙经》卷上，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第530页。

② 《上品丹法节次》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第627、628页。

合道。盖此一窍，道曰玄牝……阳乃真阳，阴乃真阴，均属先天，故可统曰玄窍。”^①“盖此玄关一窍，上包过去，下包未来，个中真妄，各随类感，随感随应，神祇无得暂阻。有此要妙，古哲鉴之，是以致功玄学，首以克己为第一着。”^②

在闵一得看来，只有通过克己止念工夫，扫除一切杂念妄想，直至达到虚极静笃境地时，玄窍即能自开。他说：“学知尽心穷理，自克原始反终，是知行并进之学。知之者心，行之者身，知行并进，身心不二，是为脚踏实地。能自第一着，实实体返，体还，玄关自开。玄关一开，金丹大道修复，不落虚妄。而致开之诀，端自克己第一着始。克己功法，端自净心除妄始。从此死心踏地，一层层剥进，直至剥到道之髓处，始知真妄本无相，念妄则妄，念真则真，真妄之现，现于动念。古哲故以动念处为玄牝。盖阳曰玄，阴曰牝。金丹之道，修返纯阳之义。然而阳极则阴生，欲使个中无阴，无是理也。古哲修之，一归于真而已。是以日生日返，融归于一。斯一难名，强名之曰窍。”^③总之，从治心止念入手，达于虚无静笃，玄窍自开。

需要说明的是，闵一得认为玄窍之名甚多，如神室、黄房、中宫、祖窍、玄牝、中黄、中田、黄中、缘中等。《太乙金华宗旨》曰：“止观是佛法，原不秘的。以两目谛观鼻端，正身安坐，系心缘中。道言‘中黄’，佛言‘缘中’，一也。不必言头中，初学但于两目中间齐平处系念便了。光是活泼泼的东西，系念两目中间，光自然透入，不必着意于‘中宫’也。”这里所说的“中黄”、“缘中”、“中宫”，皆指玄关而言。闵一得注：“盖以‘中黄’，在人身地天之正中，即《易》之‘黄中’，释氏所谓‘缘中’，吾宗名曰‘玄牝之门’，乃生天

① 《上品丹法节次》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第627、628页。

② 《修真辩难后编参证》，汪登伟校《古书隐楼藏书》上册第324页。

③ 同上，第323页。

生地、生人生物之玄窍。修真成道之基，基于此者。初学如何便得注此？故须假鼻尖以为准，始得光聚天目。天目为三光之都会，而山根为人身之性户，上达泥丸，中达‘黄中’，下通脐后者，故须凝聚光于此处，由此而下注，是乃不易之功法。”^①显然，此之“中黄”，并非“三道”之“中黄”；前者为玄窍，后者为中脉。犹如“阴跷”一词，医家谓之脉，道家指为窍，二者不容混淆。闵一得即讲“中黄直透”，又言“中黄意守”，这是两种不同的修法，学者当详辨之。

关于“中黄意守”的修炼，元明时期的道经中就已有记载。如《太上灵宝净明中黄八柱经》指出：“是以中黄之道，适正为本。知本者，不反不侧，不乖不偏，理上下，得四隅，知所以在，达所以存。知所在，故不失其方；达所存，故不遗其想。辨方知想，是谓正道。深于道者，能之。苟不深于道，则忘本务末，不归正中，而中黄之道乖矣。中言其位，黄言其色。知位不失，识色不胶，非位非色，得其所得。今黄天之炁，横于胸臆，明其本真，不迷不忒，此之谓信。何谓至信？信在其中，黄钟之宫，中炁所兆，年谷以丰。人生如是，可以守一。守一既修，八柱以立。八柱既立，金丹赫奕。三千功成，步虚升陟。”^②柳华阳《金仙证论》对此阐述：“天心，名曰中黄，居于天之正中，一名天罡，一名斗杓。在天为天心，在人为真意。中宫若失真意，犹如臣失君主矣！”^③

在闵一得那里，如果说玄关一窍的开启是进入丹道修炼重要门径的话，那么通关则是丹道的入门功夫。玄关一窍的开启意味着丹道修炼的真正入门，要达到丹道修炼并进入较高的境界和层次，还必须首先疏通任督二脉的各种关口。对此，闵一得强调丹道修炼的初级阶段

① 《太乙金华宗旨》，汪登伟校《古书隐楼藏书》上册第509页。

② 《道藏》第24册第618页。

③ 《金仙证论·序炼丹第一》，《藏外道书》第5册第480页。

应重视通三关、理任督。他说：“盖关有前三后三，通关所以理任督也。前三，所以理任脉；后三，所以理督脉。任通乃可理督。其理如此，然情实不然，还宜即吸即呼以理之。按吸，吸自海底阴跻穴，自穴逆吸，透尾经脊，逾枕达巅，入于天谷。巅即昆仑，人头是也，谷即人脑之中，乃上田也。即自脑中下降，自鼻至上唇，乃与任合，会于华池。池乃舌底，故人口为华池，是乃理督之成法。呼则起自华池，顺经重楼，重楼，即人喉管，从此顺降绛阙。绛阙即膺，即胸腔。从此达中黄，即中田，从此达腹，驻于脐后深处，处曰气海，即是下田。从此达阴跻穴，穴在粪门之前、卵囊之后，乃任督交聚处，是为理任之成法。盖皆以意导气，由想合道，乃初学通关必用之成法。吕祖曰：‘三三通，一半功，神而通之闭巽风。’巽风即鼻息。心静至极，息微若闭，导成胎息之法。道至胎息，乃是三三通后之神功，盖非别有神功也。学者初事通关，且循呼吸意导入手，关限已通，三田不芜，功加虚极静笃，则此胎息亦泯，乃为真息息。息者，止也，功造真息亦息，百脉亦停，六腑五脏，咸安咸泰，一点先天乃从此步收得者也。”^① 丹道修炼之所以要以通关为基本功夫，是因为常人先天之气与后天之气阻隔，使后天无法返于先天，只有打通先后天之间的道路和关口，才能使后天返于先天，炼就先天纯阳之金丹。而疏通任督二脉，自然就成为丹道修炼的一个基本方法。

闵一得详细地描述了开关展窍、周天运转的功诀及证验，文载《尹真人寥阳殿问答编》：“故我于斯时，一呼一吸，满口津液如饴，便宜烹炼，或留绛阙，或散经络，或注心后而入肾，各有妙用。故必当连咽，将此心火存烘，俟有化机洋溢，随意施行，终则导归气海，以火逼入。所谓液于是化血，血于是化精，精于是化气，气于是冲关

^① 《修真辩难前编参证》，汪登伟校《古书隐楼藏书》上册第275页。

透后者。然液之化血，必于绛阙；血之化精，必于两肾；精之化气，必于气海。如是化存，则下田三宝充盈，乃有无路可走之势，自然冲开尾闾，从太玄关逆流，隐隐觉有两股暖气上肾堂，过夹脊，历二十四骨节。《圭旨》有云：‘火逼金行颠倒转，自然鼎内大丹凝。’此之谓也。但至夹脊，学者道浅，宝积未富，那能一时便得直透而上？切勿烦躁欲速，惟自日日行之，意中须以心目相送，微用提撮谷道法，如辘轳循环，自然志至气次，时候一到，片晌之间，夹脊自开，双关自栖，直上玉枕。玉枕一关，名曰铁壁，居头凹之处，有一高骨，尤难过此，必须闭目上视，低头用意，直透此关，上至泥丸，与神交合。此时景象，有如雷轰电掣，火焚波沸，种种形声，似真似幻。切须牢守身心，勿惊勿喜，徐徐自定。清静冷然，渗入两耳，泥丸昆仑之间，如火珠一颗，盘旋不已，隐现于眉间，觉从鼻内，而下向玄膺，仍自降入气管，乃由华盖、绛宫直抵丹田。此时身心快乐，难以言喻，所谓‘乾坤交媾罢，一点落黄庭’是也。学者如或真火稍微，再加微火吹动（是加巽风以鼓之。巽风者，鼻息也），微微抽添，又复如前，从后而上，从前而下，环绕不已，此即河车自转也。然后升前降，俱在骨节内行，不在皮肤内行。诗云：‘丹田直透泥丸顶，自在河车几百遭。’则铅枯而汞干矣！此乃大周天火候。人之一身皆属阴，惟目属阳，盖目者阳窍也，故目之所到即心之所到，心之所到即气之所到，此收内药之妙也。治命桥，丹经未有及之者，独《金笥宝录》云：‘内有栖神窟，横安治命桥。’言之甚明。功夫行到纯熟，气穴中自然元气升起，如喷泡然，入于脐轮，横过治命之桥。此一桥也，前通丹田，后通命门，中空如管，乃元气往来之所。忽然两肾如汤煎；若尚有阴火，小觉微痛，盖‘龙战于野’之义，若阴火已铲尽者不痛也。徐徐滚上昆仑之顶，此时下而尾闾、中而二十四骨节都不经历，且更有一种妙处，并不由玉枕关，忽从两腮边上元始宫中，自

慢慢降入山根，到鼻准，入人中，浓液凝入雀卵，从雀桥入舌下，历十二重楼，徐徐咽入中宫，则先天一立，后天退藏矣。所过之穴有阴气者，未免相战，微微作痛，盖战尽群阴始完全先天也。一正至而百邪难容，一窍开则万孔生春。铅气上升，汞气下降，铅汞之气浑圆于丹鼎之外，却病延年可成陆地神仙，金丹之道思过半矣。《圭旨》云：“大道分明见此元，璇玑卯酉法天然。由中达外中全外，自后推前后即前。阳火进来从右转，阴符退后往西旋。霎时火候周天毕，炼颗明珠似月圆。”此明珠即婴儿种子也。”^①

总结以上所述，可见闵一得对人体赤、黄、黑三道的认识十分深刻，对开关展窍、河车运炼、证验境界的描述非常精微，系统揭示了内丹修炼与生命运动的内在联系，可以说是对道教丹道基本理论的一重大贡献。

三 云篆与真言

闵一得师承多家，既有龙门北宗嫡传，又广泛接触了其他各流派的学说，所以其内炼功法亦独树一帜，别具特色。他得西竺心宗的传授，倡“梵音斗法”。又援引道教符箓道法，阐《度人经》、《上清经》、《净明经》修炼之内秘。在讲述丹法口诀密语时，有“玄蕴咒”、“灵符”、“玉经”、“祝词”等经咒内容^②。另有《天仙心传玄科》，含设坛、进坛、退休、告圆、开科偈、熔一真言、圣诰、情词、忏悔真言、云篆、普应真言等。可见将丹功与云篆、真言相结合，是闵一得丹法的又一特点。同时，其丹法除反复阐述玄关的重要性外，又以凝

① 汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第568页。

② 《吕祖师三尼医世功诀》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第600页。

神眉心下手。从而显示了闵一得采纳佛教密法、道教符法，释道融合的特色。

闵一得博览三藏经典，广涉丹鼎符文，他说：“道有隐显，释有显密，均贴受授而设，各须心领，毋滞成见，致障道眼。古哲切诫者，虚堕言诠而已。余初未悟其旨，尝为注释道宗奥典，经如《大洞玉经》，咒如《智慧真言》等，而于释宗密部，不敢饶舌，以非华言，不可推测耳。”^① 他纂辑《雨香天经》，宣称此经乃玉清神母口授元始法王，列圣相传，遂有文字，均系云篆。“旌阳许祖以难记忆，谌母为降口授奇义，许乃翻成世楷，编成四言章句……以便流传，名曰《玉章经》。其五言古本，虽称传自春秋时，而究出宋代时侍宸林灵素真人。五言苏本，或谓传自李环阳，或谓传自梓潼君，或谓传自许远游。三言本，则传自西方，为棘彝大士所编。七言本，编自洛人宫无上，于南宋时，授之辽相刘操者。今首稽初传，并无句法，逐字臚列于简端，以仍其文之始。”^② 在注释《大洞玉章经四言古本》中，闵一得自称他得之太虚翁，持之三十余年，忽忽若有觉。从而细究之，豁然洞启，乃随所见诠释之。

经文曰：“堂运推入，连广灵都。”闵一得注：“此两句示人内运入手之则。堂，运堂，天目是也。运，旋运，法如磨镜然。推，却也。却除云气，则堂明如月，法须闭目，运我目光，云雾自除也。入，运入也，法从天目而运入之，即内视初步功夫。连，不断貌。广，高大貌。灵，灵台。都，都邑，三田九宫是也。一解句首堂字为加意，盖取加土曰堂之义。意属土，加意，即加土也。此种内观，必先专气致柔，万缘放下，一灵独露，微举真意，如上运秘加功，乃可

① 《雨香天经咒注》序，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第405页。

② 同上，第406页。

现有。而忌滞景，又戒忘虚。虚乃道体，见有而忘虚义者，未有不有囿而勿脱也，故戒之。”^① 这是讲内运入手功夫。

经文曰：“郁罗殊邈，育弗超散。”闵一得注：“郁，庶富。罗，广大。殊，不一。邈，莫测。言其中山川之广，宫室之丽，人物之庶，风俗之殊，情性之异，还有舟楫所不及，思虑所不到，是形容内有之，如外有也。不自靖焉，内障立出。法惟虚以笼之，灵以瞩之，使无过不及焉，其庶几矣。其法有四矣，曰育，曰弗，曰超，曰散。育者何？养之化之也。弗者何？拂之飭之也。超者何？羽之翼之也。散者何，开之释之也。然必使夫知自位焉，知自除焉，知自勤焉，知自苏焉，乃为无弊焉。其法盖自调心始，心调气自和焉。”^② 这是述调心调气之法。

经文曰：“防元德丘，寿贞固灵，寿天地晶。”闵一得注：“此三句宗师述示往圣授持玉经者，以勉后学义。防，堤防慎独之义。元，首善，心之本体是也。德，心德，得之于心者是也。丘，至圣先师之讳也。寿，不朽之义。贞，不败之义。固，不破之义。灵，太乙天尊之讳。曰寿天地者，言天地不坏，道亦不坏也。而佛经不作是解。以天之常清，地之常宁者，犹赖此气以常存焉，非天地之自能存也，此经之力也。体此经义，而存天地者，毘卢遮那如来也，故曰寿天地晶。晶，毘卢遮那如来之讳。盖言授是经，于是而寿彼天地者，毘卢遮那如来也。则知毘卢遮那如来，即性非人也。佛氏崇性，故尊曰如来佛云，是总颂此经之大力也。”^③ 在此揭示儒、释、道三教心法，融慎独、修性及寿宁为性命双修、仙道可成的阶梯。

《大洞玉章经五言古本》共十三句，亦言内炼至诀。闵一得指出，

① 汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第414页。

② 同上，第415页。

③ 同上，第417页。

其科为春秋时王骀所传，林灵素真人手纂，萨守坚祖师祭炼科中亦备载者。“称骀曰鲁师，青童君之分神，降以度刑遗者，设为太乙慈等之主帅。传有五言太乙玄经，令宗师平时运于天目，存运既久，身有慈光，临行坐炼，放以按引诸苦爽，无狱不之破者。法士久持，身等元始法体，能与无始法王合而不二，上证大罗天卿，百不失一。其最下者，亦得九玄超拔，身证真官，没得尸解上道。乃天地间自然真文，一字有无量妙用，无量神通。矧汇而持之乎。此章一持，声出法随，方神听令，为诸经之祖根，万法之元始。”①

经文内藏修炼奥秘，三教心法。如“星斗曜息命，炁防元德丘。炁寿贞固灵，炁寿天地晶”句，则述三教心法。闵一得注：“星，天星。斗，心斗。天以斗为心，人以心为斗，天有八万四千星宿，人有八万四千毫窍，揆之天，二而一者也。曜者，耀也。息者，熄也。命，天命，人所共禀者也。曜则生，息则死，其权操自斗，信也。而有不然者，惟至人能之，亦惟至愚者，能速其死。所谓君子造命，小人丧命，庸人罔命是也。炁者，气所化，神之谓也。神存则生，神去则死，炁乃人之命也。呼吸之，升降之，后天气也，不足恃以仙者也。炁则先天之至宝，似气而实非者，古人混之不辨，以炁乃气之所化也。不知炁乃神所使者，炁旺则气行而血活，譬如同一人也，帝与民是也，君圣则民安，神衰则气滞，保神即所以保气也，炁气之分在此。盖气乃无知，而炁则灵圣焉。炁乃心之体，气乃炁之用，故谓气犹炁也犹可，谓炁即气也，则不可。有清浊之分，有贵贱之别，有先后之殊焉。气炁辨，而修养之为仙；炁气不辨，而混保之惟寿。余故从而申说之，阅《玉经》则尤信矣。此一炁字，三教之所统实者焉。故曰炁防元德者，孔子也；炁寿贞固者，太乙也；炁寿天地者，如来

① 汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第423页。

也。防者何？防微杜渐也。元者，善之长也。德者，心之得也。寿也者，寿此炁也。贞也者，贞此炁也，亦防义也。固者何？固此炁也。盖以炁防，则其防也周，而元善存，心德全。炁寿时心寿，炁固则心体坚，外魔不得而入，此儒门宗师所续之下文。下句续自佛门宗师者，言我如来，且以此炁寿彼天地，安得清宁安我众庶，故我如来亦得称号曰毘卢遮那如来佛。”^①

在《智慧真言》、《一日真言》、《增智慧真言》中所载大量的真言，多取自《太上灵宝净明洞神上品经》、《太上灵宝净明秘法篇》、《太上灵宝净明飞仙度人经法》。闵一得宣称这些真言皆传自谌母、斗中孝悌王，为礼斗宝笈。“或谓传自少阳帝君；有谓传许旌阳；而解解子笔录科，谓传自玉清神母，斗中孝悌王授于韩昌黎，南宋白琼瑄先生得之于玄盖洞天，久为笔录家枕中秘。余阅《大藏辑要》，又为太慧尊者传于世，似由西域来者。其说不一。轻云子谓传自东华以授正阳帝君，正阳帝君历传吕纯阳、刘海蟾、张紫阳三祖师，张即亲授海琼白祖，以授鹤林彭，而后此真言盛传于世，奉笔录科者，不可少此云。”^② 说明其符法来自净明道宗，且早已被内丹南宗所袭用。

云篆为先天真炁所凝，散布太虚，藏诸天府，授诸世真。后有谌母、许逊、陆静修，辑文传世。吕洞宾祖师医世济民，乃借用云篆，加修以证。其功诀简易，重在维持一念。所谓意诚心正，心正身修。“士学持运，只将云篆依次分存，或脐或脑，而序有先后。准而持之，先运王倪，次运金书，再次运篆，不可倒置。王倪惟何？○是也。金书惟何，⊙是也。”各种云篆皆用“天目”书写，向空而运。篆成，存想位于脐中、脑海，升降平，阴阳调，呼吸均，三元真气，自返先

① 汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第427页。

② 同上，第436页。

天，此之谓致虚，此之谓守静，从而精进，乃登圣境^①。这种存想云篆法，颇似密宗之“修种子法”，而直接源自神霄派雷法。其金书^②被称为“元始”金书，见载于《道法会元》、《大梵先天斗姥奏告家传符秘》。

另有《祭炼心咒》，则取自道教正一派。闵一得曰：“按此心咒，传自萨祖，用于《五言玉章经》后，为法家之宝秘。法用白米七粒，书‘灭罪超升’四字。毕，盖以萨祖心印，铁师讳，太乙讳，太乙心印，元始金书，玉皇玉篆。毕，以青灵诀对米虚书，念此咒不计遍，以粒粒放光为度。收贮铁罐之中，每夜取以祀孤，其功最大。或放于铁罐之盖，盖有七星孔，行持者启师竣，趺坐观想，默持《五言玉章经》，存诸灵爽，附魂法粒，自能走入孔内。如七粒俱下，则为得度南宫，上生天界。若止一粒、二粒、三粒，不过罪业已消，生入人天。若有四粒、五粒、六粒，则入十善人天，必得富贵大善之身，去仙不远。故一晚不效，则行持不已，或行至四十九夜、八十一夜之久，未有不得奇效者也。”^②

深而穷之，寻其渊源，道教的真言援自佛教密宗。两宋之际的道教，即开始大量征引密宗的真言，如“斗母心咒”，一字不差取自密宗所传“摩利支天真言”。《祭炼心咒》亦为密宗的真言，其曰：“唵。唆罗修。唎罗修。修罗唎。波露吒。华露吒。真灵吉帝吒。麻陀。”闵一得指出：“按此心咒，科本不之载，世世口传，五百年于兹矣。或于此咒，续以变衣变食诸咒，轻云子以为倒置不可从，故不之录。非秘地，其神效之源，在能诚持玉章经。欲习是科者，须先诚持玉章经十万八千遍，则行持时，此咒一诵既灵，不过百十遍，观想既周，

① 《天仙心传玄科》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第672页。

② 同上。

便可勿持也。”^①

闽一得借道教云篆，以阐内修之奥。他得西竺心宗的传授，故咒术多直接取自佛典。他辑《大悲神咒注》、《密迹金刚神咒注》、《持世陀罗尼经注》、《行持佛说持世陀罗尼经法全部》、《行持佛说持世陀罗尼经法规则》传世，这在道教中是相当罕见的。他宣称密法咒术皆为“纯阐佛性之功用”，“人能持诵，力士誓愿赴护，悉如彼愿”。云篆、真言乃为“教外别传”，蒙净明道许逊祖师所传，垂慈普度，接引上根，必修人伦之道，立定脚跟，方可修真悟性。修真重在体道，道无名相，一性一神而已。性命不可见，寄之天光，天光不可见，寄之两目。古来仙真，口口相传。故先师借《太乙金华宗旨》发明性命要诀，直示性功，不落第二法门。

性功修持，重在回光返照。《太乙金华宗旨》指出：“回光者，消阴制魄之诀也，无返乾之功，只有回光之诀，光即乾也，回之即返之也。只守此法，自然精足，神火发生，意土凝定，而圣胎可结矣。”^②回光要诀有三，一曰梵天存修，二曰回光守中，三曰回光调息。

一曰梵天存修。“梵天”一词，本佛家用语。“梵”的意思是“清净”、“离欲”。印度思想将万有之根源“梵”，予以神格化，为婆罗门教、印度教之创造神。梵天创造梵文字母，并授予人类，梵文中的每个字母代表了一种力量。释迦佛的涅槃三德——法身德、般若德、解脱德，这三德秘密之藏是一切法的本源、一切众生的慧命。《涅槃经》中说三德秘密之藏，犹如梵文伊字∴之三点。道教借用梵文伊∴字，以表示双目和眉心。以左目应左点称日，右目应右点称月，眉心应上点称天罡，三光合聚，默照生光，即可调息，性命和合。《太一金华

① 《雨香天经咒注》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第481页。

② 汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第506页。

宗旨》曰：“诸子存诚妙用，尚有诀中捷诀。乃于万缘放下之时，惟用梵天∴字（即伊字也，梵天伊作∴，谓即日、月、天罡。在人身即是左目，右目与眉心。先天神人皆具三目，如斗母、雷祖是也。人知修炼，眉心即开，所开之目，名曰天目是也）。以字中点存诸眉心，以左点存左目，右点存右目，则人两目神光，自得会眉心。眉心即天目，乃为三光会归出入之总户（丹书所谓日月合璧之处）。人能用三目如梵伊字然，微以意运如磨镜，三光立聚眉心，光耀如日现前，即以意引临心后关前（关即双关也），此一处出，按即玄牝之门，以意引之，光立随临，而毋忘‘若如’二字玄义，天心必自洞启。诸子遵循行之，别无求进之法，是在纯想于此，《楞严经》云：‘纯想即飞，必生天上。’天非苍苍之天，即生身于乾宫是也。久之，自然身外有身。”^① 丹道修炼，以精水、神火、意土三者为无上秘诀。所谓“精水”，乃先天真一之气；所谓“神火”，即天光也；所谓“意土”，即中宫天心也。以神火为用，意土为体，精水为基，炼尽阴滓，以返纯乾，不过消魄全魂耳。学人炼尽阴魄，即为纯阳。

其二回光守中。回光则天地阴阳之气无不凝，即道教所谓“精思”。守中，即道教所谓“返照”。《太乙金华宗旨》说：“圣圣相传，不离返照。孔云‘致知’，释曰‘观心’，老云‘内观’，皆此法也。但反照二字，人人能言，不能得手，未识二字之义耳。反者，自知觉之心，返乎形神未兆之初，则吾六尺之中，返求个天地未生之体。今人但一二时中间静坐，反顾己私，便云返照，安得到头！佛道二祖，教人看鼻尖者，非谓着念于鼻端也。亦非谓眼观鼻端，念又注中黄也。眼之所至，心亦至焉，何能一上而一下也，又何能忽上而忽下也。此皆误指而为月。毕竟如何？曰：鼻端二字最妙，只是借鼻以为

^① 《太乙金华宗旨》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第503页。

眼之准耳。初不在鼻上，盖以太开眼，则视远而不见鼻矣。太闭眼，则眼合亦不见鼻矣。太开失之外走，易于散乱。太闭失之内驰，易于昏沉。惟垂帘得中，恰好望见鼻端，故取以为准。只是垂帘恰好，任彼光自然透入，不劳你注射与不注射。看鼻端，只于最初入静处，举眼一视，定个准则便放下。”^①

显然，此回光守中法出自佛教的“观鼻端白”法。《大佛顶首楞严经》卷五载孙陀罗难陀言：“我初出家，从佛入道，虽具戒律，于三摩地心常散动，未获无漏。世尊教我及拘絺罗，观鼻端白。我初谛观，经三七日，见鼻中气出入如烟，身心内明，圆洞世界，遍成虚净，犹如琉璃；烟相渐销，鼻息成白。心开漏尽，诸出入息，化为光明，照十方界，得阿罗汉。世尊记我当得菩提。佛问圆通，我以销息，息久发明，明圆灭漏，斯为第一。”

其三回光调息。调息的内涵是运用意识，通过调整呼吸，使之达到均匀，细缓、深长的程度。道教丹道认为，心息相依，寄心于息，息者自心。心意一动，即有呼吸。人之念头甚多至速，顷刻一念，即一呼吸应之。“故内呼吸与外呼吸，如声响之相随，一日有几万息，即有几万妄念。神明漏尽，如木槁灰死矣。然则欲无念乎，不能无念也；欲无息乎，不能无息也。莫若即其病而为药，则心息相依是已。”^② 因此，回光调息的关键在于调心降念。

调息之法，全用耳光。“耳光者，内日月交精也。然精即光之凝定处，同出而异名也。故聪明总一灵光而已。坐时用目垂帘后，定个准则便放下。然竟放下，又恐不能，即存心于听息。息之出入，不可使耳闻，听惟听其无声也。一有声，便粗浮而不入细，即耐心轻轻微

① 汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第508页。

② 《太乙金华宗旨》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第511页。

微，愈放愈微，愈微愈静，久之，忽然微者遽断，此则真息现前，而心体可识矣。盖心细则息细，心一则动气也。息细则心细，气一则动心也。定心必先之以养气者，亦以心无处入手，故缘气为之端倪，所谓纯气之守也。”调息者要善用心息，眼光自照。“目不外视，耳不外听，则闭而欲内驰。惟内视内听，则既不外驰，又不内驰，而中不昏沉矣，此即日月交精交光也。”^①

回光证验境界十分美妙，如登圣境：“静中绵绵无间，神情悦豫，如醉如浴，此为遍体阳和，金华乍吐也。既而万类俱寂，皓月中天，觉大地俱是光明境界，此为心体开明，金华正放也。既而遍体充实，不畏风霜。”“现在证验，可考有三：一则坐去，神入谷中，闻人说话，如隔里许，一一明了，而声入皆如谷中答响，未尝不闻，我未尝一闻。此为神在谷中，随时可以自验。一则静中，目光腾腾，满前皆白，如在云中，开眼觅身，无从觅视，此为虚室生白，内外通明，吉祥止止也。一则静中，肉身细缊，如绵如玉，坐中若留不住，而腾腾上浮，此为神归顶天，久之上升，可以立待。此三者，皆现在可验者也。然亦是说不尽的，随人根器，各现殊胜。如《摩诃止观》中所云：‘善根发相是也。’此事如人饮水，冷暖自知，须自己信得过方真。”^②

（原载《茅山乾元观与江南全真道学术研讨会》论文集，2012年）

① 《太乙金华宗旨》，汪登伟校《古书隐楼藏书》下册第511页。

② 同上，第514页。

李西月与西派丹道思想概述

清代道光、咸丰年间的四川，产生了一位颇为重要的道教人物，那就是被世人誉为道教内丹西派创始人的李西月。任继愈先生主编《中国道教史》指出：“道光初，又有川蜀嘉州儒生李西月，自号涵虚生、长乙山人，亦称遇张三丰，又遇吕洞宾授以丹诀，隐居修炼，并集撰《三丰全书》，编辑吕洞宾年谱《海山奇遇》七卷，撰《三车秘旨》等阐扬内丹学。李西月为人仿效明陆西星，虽然继承陆西星、张三丰及全真派炼养之道，却不受全真、三丰教团的约束，有意自立一家，世称西派。”^①

严格地讲，李西月的西派并不像传统道教如正一派、全真派那样，建立了一个系统的教团，实际只是一个内丹学派。但因其学上承吕洞宾、张三丰，下启汪东亭、徐海印等丹家，法脉延续至今，传代有九字：“西道通、大江东、海天空。”有第七代掌门马炳文（合阳）在台湾传播西派丹学，影响甚深。其传承系统为：太上老君—东华帝君—吕纯阳—李西月—吴天秩—汪东亭—徐海印—魏则之一李仲强—吴君确—马炳文。赖宗贤先生曰：“大江西派巢云居主人马合阳，出

① 任继愈主编《中国道教史》第659页，上海人民出版社1990年版。

身于皖北世家，幼承家学熏陶，博通经史，精研黄老，夙慧独具，幼年好道，常随诸先进访师求教，风雨莫能阻，凡遇能解惑者，必泥首以拜，至诚不二，虚怀若谷，数十年如一日，历尽苦难，1951年（辛卯）10月幸遇高真明师吴君确传授大江西派道法，嗣后益加奋勉，勤修不辍，曾先后在台北县土城日月洞（1953年）及上北投钟鼓洞（1954年），闭关密修，曾蒙高僧广钦老和尚人及高道郭锦如老先生为之照料护法，洞天养晦，修成小还丹之后，再笃修在尘出尘之功，其间千磨万炼，苦修大道，诚为道中难得之瑰宝。亦为大江西派在台传播弘扬奠下坚固的基石，目前巢云居道友已有数百人，分布海内外，1992年鉴于太上道祖出生地之祖庭安徽涡阳太清宫，久毁于战乱兵火，马道长于1992年号召中国台、港及新、马、巴西、菲律宾各地道友捐资一百万余美金，重建祖庭，并于1995年10月19日兴建完竣开光。”^①

据史料记载，该派源出巴蜀，其最初成立之际，除了作为领袖的李西月外，尚有活跃人物三十余人。依《张三丰先生全集》和《乐山县志》所载来看，主要有刘卓庵、刘遁园、刘光烛、杨蟠山、藏崖居士、白白子、李迦秀、董承熙、张君瑞、李退谷、李元璚。他们大多籍属乐山，或隶同省他县，而其本身的活动范围亦以乐山、西蜀为中心。在李西月在世之时，是以“隐仙派”或“犹龙派”、“大江西派”自称。后之所谓“西派”，似为针对东派而言。东派始祖陆氏名西星，李氏亦称西月；陆氏号潜虚，李氏则号涵虚，二者的名号都有相似之处，这大概是李西月有意仿效，以表示其西派可与明代的东派分庭抗礼。东、西两派称谓的由来，大概是由地理环境不同所致。西派以四川为活动中心，故称西派；东派流行于江、浙，故称东派。这里，就

① 赖宗贤《台湾道教源流》第288页，台湾中华道统出版社1999年版。

该派始祖李西月的生平、丹道思想及其传承、影响作一探讨，以求教于道教界大德、学界同仁。

一 李西月的生平事迹

李西月（1806—1856），四川嘉定府乐山县李家河长乙山人。据其弟子李道山所撰《李涵虚真人小传》载：他生于嘉庆丙寅年（1806）八月四日寅时。“生时母梦一道人怀抱金书一函入门，寤时则真人生焉。伯仲三人，师居其二。”幼而颖悟，二十岁时成为县学生员，善琴、嗜诗酒。“年二十四，遇吕祖不识，后病伤血之症，奉母命至峨眉县养病，遇郑朴山先生。先生康熙时人，孙真人讳教鸾之高弟也。同寓，与之治病。并云：金石草木，只可治标，治本则宜用自身妙药，方能坚固。闻之，恍若梦觉。即稽首皈依。先生遂传口诀，嘱曰：大劫将至，子宜速修救世，更有祖师上真为师。”

李于是成为郑朴山的弟子，并循其旨意，至峨眉山，“遇吕祖、丰祖于禅院。师初名元植，字平泉，吕祖为改名西月，字涵虚，一字团阳。密付本音，潜修数载，金丹成矣。三师复至，叮咛速著书救世。奉三真之命，著有《太上十三经注解》、《大洞老仙经发明》、《二注无根树》，名曰《道言十五种》，又曰《守身切要》。将《吕祖年谱》、《圣迹丹经》、《救世》等书删订，名曰《海山奇遇》；撰集丰祖全书，名曰《三丰全集》。自著别有《九层炼心》、《后天串述》，俱刊行于世。更有《圆峤内篇》、《三车秘旨》、《道窍谈》三书，俱未刊行。”李道山于咸丰丙辰（1856）正月至乐山长乙山房，“得瞻慈容，如三十许人。拜别后，师于本年初八寅时升举，异香满空者七日。本日卯时，现仙容于自流井。飞升后，显迹甚多，不能尽述。师生二子，长儒业，次务农。大兄举三子，长十一岁，师每称羨。门人

甚众，而大丹成者，江西周道昌一人，得玉液还丹者数人。”^①享年仅五十。

清黄谿纂《乐山县志》曰：“李平权，号涵虚，乐邑诸生也。住凌云乡之李家河……时李嘉秀主讲九峰书院，权为其门人。久之，嘉秀知其有异，转师之。著有《无根树》。临终时与族人宴坐，联句结云：儿女英雄债，从今一笔勾。吟毕，偈曰：清风明月，才知是我。”溘然而逝。

据道书所言，李西月名号甚多，如“长乙山人”、“圆峤外史”、“紫霞洞主人”、“卷石山人”、“树下先生”、“白白先生”、“火西月”、“火涵虚”。这些异名别号不仅体现出他的个性特征，也反映了他的思想渊源。而最具宗教意味的是，他在《收心法题词》中曰：“平铺直述收心法，上天欢喜无谴责。穷年驾河车，心似勤劳实安逸。昨夜飞神朝上真，封为善教大真人。道我四百年来事，三番游戏到红尘。”^②因此其后学张日章为《道窍谈》作序时，将他与吕祖并列，称之为“善教真君”，谓曰：“祖师孚佑帝君、善教真君，务必多方点化，委曲开导，教其弃俗入道，出离苦海，超证仙阶。若有人能读二书，究竟细微，从是思维行持，二位祖师必定暗中提拔，纵不能证大罗金仙，决定免其轮回之苦矣。”^③

藏崖居士所作《三丰全集·后列仙传》亦有详细的记述：“白白先生者，不言其姓氏。所居在青城、大峨、嘉州山水之间，鼓琴读书，酷好老庄。道光初，遇张三丰先生于绥山，传以交媾玄牝、金鼎火符之妙，既更遇纯阳祖师，得闻药物采取之微。以是决意精修，日与二三隐士坐论烟霞，品评水石，名心之冷，殆如冰焉。所著有《河

① 《藏外道书》第26册第637页。

② 同上，第630页。

③ 同上，第606页。

洛易象图解》、《道德经正义》、《圆峤内篇》，发明内外丹法层次，为前古仙经所未有。”^①

关于李西月与吕祖、陆西星的关系，《吕祖年谱·海山奇遇·自序》说：西月将《年谱》编成之后，有一老人号“吾山先生”，携一扬州俊士，同称“南中人”，“见《年谱》而悦之，云得吕祖实际，并为旁批数十行，飘然而去”，西月于是“炊炉煮酒拟待幽人”，但不知其所之。该序文最后说：“或以‘吾山’者，五口一山也；‘南中’者，终南颠倒之语，又词名有‘南中吕’，必系吕先生也，扬州俊士其即陆仙乎？”^②即暗示李西月曾亲受吕祖、陆西星的传授。又《太上十三经注解》首列“纯阳先生序”，其中亦云：“涵虚子者，仙才也……尝读《方壶外史》，窃欲登真入化，与陆子左右吾侧。予闻而访之，托名‘吾山道士’，携潜虚相随，以观其志气。僻居在峨峰东崦，闲静少言，不乐荣利，常以一琴适其志而已。予与相见后，复相俱者有年。”^③这两序文前后呼应，由推测而至于定论，是关于“吕祖亲传”的最原始、最直接的材料。类似的记载虽多属后人依托之言，但可见李西月对吕祖的崇拜之情，并以其后学自居。

至于他“师事张三丰”一事，则与道教所擅长的乩坛降示有关。《三丰全集·道坛记》托名张三丰说，他曾约诸子载酒于嘉州凌云寺，“设坛于东坡楼，讲《道德》数章，各各听受。”初冬，他又“降于山中，为诸子讲道消寒，并云：吾今雪里行吟，有能从我游者否？俄闻小沙弥言，门前有一披蓑道士，其行如飞。涵虚生追之不及，记以诗云：先生在世少人知，我识先生步又迟。雪满溪桥无履印，云归海岳有情思。仙风过去应千里，鹤驾重来更几时。比似追韩尤不易，归途

① 《道藏辑要》第7册第309页。

② 萧天石编《道藏精华》第9册。

③ 徐兆林编《涵虚秘旨》第110页，中国人民大学出版社1990年版。

踏月想丰姿。”^①

今《三丰全集》中有不少诗文皆为托名张三丰的扶鸾之作，如《三教上圣灵妙真经》、《三教上圣灵应真经》、《三教上圣灵通真经》、《洞玄度人宝诸天无上真经》、《文昌帝君开心咒注释》、《文昌帝君开心神咒符箓》。并有《乩谈》篇阐述其玄理曰：“昔回翁欲与涵三诸子发明此妙，而终未竟其说也。吾今特明之。乩者，稽也。稽以考信也。《说文》曰：卜，以问疑也。故偏旁从占，正旁从乚。乚，古隐字也。《尔雅·释言》：隐，占也。注曰：隐，度也。疏曰：占者，视兆以验吉凶，必先隐度也。吾谓占语成，而犹待隐度也。”“仙家自道成之后，步日月无影，透金石无声，凡人不能见，故于乩沙中草写龙蛇，千言万态，以示其不灭。然乩术也，自古真人皆斥为方士之行，今又何为降其笔？盖因近日成风，公卿士庶每多信好其术，神仙以度人觉世为切，故即借其乩以默相天下人，以此即假成真耳。”“神仙有度人之愿，假乩笔而讲道谈玄者有之。神仙有爱人之量，假乩笔而劝善惩恶者有之。神仙有救人之心，假乩笔而开方调治者有之。”^②由此可见李西月等多托名前代道教祖师，编撰道经，以示其传授之正统。

李西月的著作，主要有《太上十三经注解》、《大洞老仙经发明》、《二注无根树》、《九层炼心》、《后天串述》，还编辑有《海山奇遇》、《三丰全集》，俱刊行于世。另外尚有《圆峤内篇》、《三车秘旨》、《道窍谈》三书，李在世时皆未刊行。其《三车秘旨》、《道窍谈》已于民国二十六年（1937），由陈樱宁校订、印行（今已收入《藏外道书》26册）。其时《圆峤内篇》已不得见。藏崖居士提到了李有《圆峤内

① 《道藏辑要》第7册第377页。

② 同上，第370页。

篇》，而且说李还有《河洛易象图解》，这两种书今已失传。李西月在《后天串述》的序中说：“予著《道德》、《黄庭》、《大洞》、《无根》诸注，皆言先天之用。”可见他尚有《黄庭》、《大洞》注解。其中《大洞》注也许就是《小传》所说的《大洞老仙经发明》，《黄庭》注今已不见。李西月著作之总集最初名曰《圆峤外史》，立意在与陆潜虚《方壶外史》对峙，刊行了《太上十三经注解》的弟子朱道生等“蜀山三隐者”就曾见过这个本子，今日亦不得见。在《海山奇遇》、《三丰全集》中还夹杂着不少李西月的批注、诗文、题记，这些都是研究李西月丹道思想的珍贵史料。

二 李西月丹道的渊源与特征

李西月丹法渊源颇为复杂，他既自称亲得吕祖、三丰之秘传，又曾师事孙教鸾之高弟郑朴山，得南宗阴阳派经典《金丹真传》之奥旨。《金丹真传》乃孙教鸾之子孙汝忠所著，全书包括自序一篇，《修真大略》、《修真入门》、《金丹五百字》、《扫邪归正歌》、《葫芦歌》各一篇，筑基、得药、结丹、炼己、还丹、温养、脱胎，得玄珠、赴瑶池等西江月丹词九首。在理论上深入阐发了张伯端《悟真篇》内修要诀，竭力主张阴阳双修之丹法，所述金液还丹的九步功法，逐步进行，循序渐进，切实详明，确为南宗阴阳双修派的重要经典。

考南宗一系，自张伯端之后，因其对丹法主张的差异，又分为两派。其中石泰、白玉蟾、夏宗禹等主张清修，不涉及异性；翁葆光、刘永年、陈至虚、李文烛、彭好古、甄淑、陆潜虚、孙教鸾及清代的陶素耜、仇兆鳌、傅金铨、汪启贤等，皆主阴阳丹法，从而形成了南宗阴阳双修法系。显然，李西月是渊源于阴阳一脉，所主丹法的内容亦有前后相承之关系，但他更加强调清静自然，力辟三峰采战邪术。

阴阳派、清修派同出一源，故在丹法理论方面多有相同之处，首先在于都重视炼气聚精，而以“先天一气”为丹本。两家的分歧主要是，清修派认为“坎离”均在自己一身之内，只须一己独修，便能成其内丹。而双修派却认为坎中真阳只能产生于同类的“彼家”，故主张男女双修。他们认为，一阴一阳之谓道，故孤阴不生，独阳不长。这是祖《周易》之说而来。翁葆光说：“阴阳两齐，化生不已。若还缺一，则万物不生。故真一子曰：孤阴不自产，寡阳不自成。是以天地氤氲，万物化醇，男女媾精，万物化生，常道即兹以为日用。真源反复，有阴阳颠倒互用之机，人能炼之，可以超生死。”^①就此而言，这种观点与南宗清修派的主张完全相同。

但双修派依此理论，进一步加以发挥，他们把男女分为阴阳，以《参同契》“物无阴阳，违元背元，牝鸡自卵，其雏不全”，“同类易施功，非种难为巧”之论为根据，明确地提出男女双修法。如翁葆光注《悟真篇》“阳里阴精质不刚，独修一物转羸尪”时说：“孤阴无阳，如牝鸡自卵，欲抱成鸡，岂可得乎？钟离公曰：涕唾精津气血液，七般物事总皆阴。若将此物为仙物，怎得飞神贯玉京。以此言之，一身之中非惟真精一物属阴，五脏六腑俱阴非阳。分心肾为坎离，以肝肺为龙虎，得乎？用神气为子母，执津液为铅汞，得乎？若执此等治身，而求纯阳之证，犹如去冷加冰，除热用汤，飞龟飞蛇，愈见乖张。”这里所说的“乖张”之论，恰好正为清修派观点。

为了阐述双修的理论，翁葆光对于同祖同宗的清修派进行了批判。他引《参同契》曰：“使二女同居，颜色甚殊。苏秦通言，张仪结媒，发辩利舌，奋为美辞，推心调合，谐为夫妇，弊发腐齿，终不相知，此喻以女妻女，以阴炼阴，安能有产化之道哉！”故男女结合，

^① 翁葆光《悟真篇注疏》卷一，《道藏》第2册第918页。

顺则生人，逆则成丹。他说：“虽男子身中皆阴，若执一己而修，岂能还其元而返其本，又将何而回阳换骨哉！是以大修行人，求先天真铅，必从一初受气生身之处求之，方可得彼先天真一气，以还其元而返其本也，此为男子修仙之道。”^① 男女双修，求先天真铅于女性生身之处，得女性先天元气，这就叫阴阳派的“取坎填离”法。

双修派以男女合炼为大旨。他们把炼养分为两步。一为炼养外药，一是炼养内药。何谓“外药”？翁葆光称之为金丹，又称“阳丹”。此丹必须在男女双修中炼就。他说：“修真之士若执己身而修之，无过炼冶精气神三物而已，奈何三物一致，俱后天地生，纯阴而无阳，安能化形为纯阳，而出乎天地之外也哉！”故当借彼立鼎，“采先天一气，真明真阳，二八同类之精，擒在一时辰内，炼成一颗至阳之丹，号曰真铅。此造化在外，放曰外药。”至于“内药”，翁葆光称之为金液还丹。此丹在己身中造化，不假于外，故曰“内药”。翁葆光说：“以此阳丹点己阴汞，犹猫捕鼠。阳丹是天地之母气，己汞是天地之子气，以母气伏子气，岂非同类乎！此造化在内，故曰内药乎。”陈致虚总结说：“修行之人，先须洞晓内外两个阴阳作用之真，则入室下工，成功甚易。内药是一己自有，外药则一身所出；内药不离自己身中，外药不离色相之中；内药只了性，外药兼了命；内药是精，外药是气，精气不离，故为真种，性命双修，方证天仙。”^②

为了辨明双修丹法与夫妻生活的不同，他们强调说，世间夫妻以生儿育女为喜，以损精耗神求乐，牵制于爱欲之场，留恋于富贵之域，因此而有恩爱、生老病死苦以缠绊。金丹之言夫妻，且有内外数说，或“以虎而嫁龙，外也；以坎而适离，外也；以震男而求兑女，

① 翁葆光《悟真篇注疏》卷一，《道藏》第2册第918页。

② 同上。

外也；至于以铅合汞，内也；以气合神，内也；以有入无，内也；皆为男女等相。又能以苦为乐，亦无恩爱留恋，且以割舍为先，交媾只半个时辰，即得黍米之珠。是以不为万物不为人，乃逆修而成仙作佛者，此为金丹之夫妻也”^①。

也就是说。世上夫妻同房，目的是贪求欢乐，生儿育女；仙家男女和合，则是双修双了，结丹得道，这是两者之间的根本区别。陈致虚把前者叫作“世间法”，后者称为“出世间法”。他在注《悟真篇》“此法真中妙更真，都缘我独异于人。自知颠倒由离坎，谁识浮沉定主宾。金鼎欲留朱里汞，玉池先下水中银。神功运火非终旦，现出深潭月一轮”句时说：“妙之一字，夫谁肯信。异于人者，世人迷于爱欲，我却于爱欲之中而有分别。何谓分别？圣人以离坎颠倒而用之，谓之水上火下；以乾坤颠倒用之，谓之地上下于天；以夫妇颠倒而用之，谓之男下女上。”世人所行为世间法，仙家所持为出世间法。“子野以金鼎喻我，玉池喻彼，此合紫阳翁之意。何哉？缘自己之精气血液者，朱里汞也，不可令其走逸，故曰欲留。如彼之华池灵液丹井甘泉者，水中银也，即先天一点真气，故云先下。又欲留者，但令其往而不令其去，要取于人而不失于己。又先下者，彼到而我待之，铅至以汞迎之，坎动而离受之。金丹之道，先要明此‘欲留’、‘先下’四字之旨。”^② 这就指出了男女双修的内炼要旨。

阴阳双修派的处境是颇为困难的。他们既不同意清修独炼的观念，又要设法划清与三峰御女邪术的界限。首先，他们借批判叶文叔《悟真篇注》对清修派大加攻击，谓：“自叶文叔既注之后，人晦于道，无辨其错者。予所见数十家注，皆以独修偏解，或以旁术妄笺，

① 陈致虚《悟真篇三注》卷一，《道藏》第2册第976页。

② 同上，第979页。

致使金丹大道世不得闻，茫然无蹊径以入其门奥，而师传亦殆绝。”^①即把清修派的注解加以否定，而以刘永年、翁葆光为唯一真传，俨然以南宗嫡系真传自居。

另一方面，他们又反复强调阴阳双修丹法绝非三峰御女之术。翁葆光说：“阳丹在外谓之疏，己之真气在内谓之亲。反此亲疏，以定宾主，即道成矣。迷途之人不达此理，却行房中御女之术，强闭精气，谓之炼阴丹，将欲延年，反而促寿，是犹抱薪以投火者也。”陆子野曰：“此道乃真阳逆合，盗其杀机中之生气耳。即非三峰采战，其他巧伪漂荡之术。”^②陈致虚说：“阳精虽是房中得之，而非御女之术。若行此术，是邪道也，岂能久长？故佛云：是人行邪道，不能见如来。倘非真师指示阳精之路，则诸傍门皆为邪道。世之盲师，以采阴三峰御女之怪术，转相授受，所谓以盲引盲，及腊月三十夜到来，反怨丹经虚诞，终不思自己错谬。”^③总之，他们竭力辩解双修丹法与三峰御女术的区别。

双修丹法不离男女，他们认为已漏衰老之体，当借异性为鼎、采同类之真阳，方可返老还童。方内散人说：“人当卦气破尽，精神已败，铅汞相枯，机不应物，则必用阴阳以接补之。虽用阴阳，绝无沾染。其法爰有奇器，必使隔体神交，形离气洽，敬之如母，畏之如虎。此专为气血衰微者，立一权法也。年富力强之士，自当以清静为宗，较为简便，何必走此难路乎！然路虽难而法极妙，立竿见影，效速功神；且用之不见，大璞仍完，于彼无亏，于此有益。若是损人利己，稍涉邪伪，寻常善士，犹不屑为，而谓学仙道者为之乎？”^④

① 翁葆光《悟真篇注疏》序，《道藏》第2册第910页。

② 翁葆光《悟真篇注疏》卷五，《道藏》第2册第943页。

③ 陈致虚《悟真篇三注》卷四，《道藏》第2册第1005页。

④ 萧天石《道家丹鼎派修真要旨简述》，台湾《道教文化》第一卷第四期。

这里所说的“隔体神交”，在男不宽衣，在女不解带，男女对坐，阴阳相感，不但心通情通，且亦气通神通；心声相感，两情相应，则真阴真阳二气相互吸引，而得二气交媾、二神交融之实效。这在双修丹法中谓之上乘功夫。南宗双修派的阴阳丹法，教外之人很难了解其貌。在正道与邪术之间，只有毫发之差。倘若心术不正，炼己不纯，不入正途，便易流于御女采战荒淫色情之中。如此不但损伤对方，自身的危险亦大。再加上不易被人理解，往往遭到谴责与诽谤；这就是南宗双修丹法绝不轻传、少人知之的主要原因。

李西月师承南宗双修派丹法，这是显而易见的。他在《道窍谈》中指出，先天浑沦、神气俱全的童贞之人，谓之“上德”。可以不假返还，不用通关，清养而成胎仙。破体之人，精气散逸，“安得尽属童真？则展窍开关，所以启玄门而辟径路；返本還元，所以资同类而补真身也。”^① 故阴阳双修为内炼大旨。如炼己养己时，即当彼我相资，所谓“内炼己者，将彼家之铅，炼我家之汞也，使其相生相克也。内养己者，亦用彼家之铅，养我家之汞，使其相资相守也”^②。炼丹的药物，一在己身内藏，谓之汞，谓之内药；一在彼处内藏，谓之铅，谓之外药，他说：“欲结内丹，必先以铅制汞。此铅非还丹之铅，彼家之真火也。”^③ 内药谓之元精元气，外药谓之真精真气。他说：“元精在我家，真精在彼家。其在我家者，绛宫浑然之气，积久而生灵液者是也。其在彼家者，华池壮盛之气，《悟真》所称‘首经’者是也。八月十五，金气足而水潮生，正合二分真信。学人识得此精，一口吸来，霎时天仙有分，非凡物也。或有问元气与真气如何？曰元气者，童子得之于天，所谓成形之气，随年加长者也。若夫真气

① 《藏外道书》第26册第609页。

② 同上，第611页。

③ 同上，第612页。

则不然，先天元始之祖，自虚无内生来。要得真师口诀，先设乾坤鼎器，调和真龙真虎，打合真阴真阳，半个时辰，结为铅母，铅中产阳，乃为真气。故天以元气生人物，而道以真气生仙佛。”^① 所谓采炼，即“采彼家阳铅，炼我家子珠之气也。阳铅即地魄，以其藏于外边至阴之中，故曰地魄。炼已时得之，则可以制我汞性，而使之成砂。”“彼在我家，即药是火，相融之久，其阴自化，阳即因之而长，积在炉中，自然运化，”精尽化气，内丹可结。^②

进而，李西月还把内丹逆修之道的核心，归结为阴阳双修。他说：“逆修之道，则精化为气，气化为神也。问何以逆取？盖自本元走漏，精气神皆落于后天，不能求之我，则必求之于彼。求之于彼，斯为逆矣。精化气者，此精在阴跻，逆入紫府而炼之，乃化为气。气化神者，此气在阳炉，逆入黄庭而炼之，乃化为神。夫此逆取之道，虽从精始，而其顺修之道，则从神始。二者有相需之妙，不相悖也。逆修元精，先要凝神，神凝则气聚，气聚则精生，盖其神气交媾，自然产出元精。此精乃天一之水，在坎为壬，一名母气，一名外精。学人以母气培子气，以外精补内精，是为同类施功。子气者，心气也。内精者，心精也。后天培养之学，自外入内，故必先修外药，以返内药也。又有神化精，精化气之理，所谓绛宫化液，流归元海，液乃化气，后转河车者是也。更有气生精，精生神之理，所谓白云上朝，甘露下降，抽出坎阳，去补离阴是也。”^③ 这些论述画龙点睛，表明了李西月主阴阳双修的态度。

当然，同南宗双修派历代祖师一样，李西月亦力辟三峰采战淫术。他极力驳斥张三丰即张三峰之说，指出三丰派丹法与“采战”一

① 《藏外道书》第26册第617页。

② 同上，第621页。

③ 同上，第613页。

派毫无关系。他说：“三峰采战之说，多为丹经所鄙，然非祖师之《玄要篇》也。尝阅《神仙鉴》，刘宋时有张三峰，号朴阳子。未入道时，曾授人以房中御女方，天帝恶之，终于草岛游仙。何一阳仙姑游华山，曾见其金丹秘诀，悉尽备于身，因无天诏，难升玉阙，深慨惜焉。据此则三峰二字声音相近之讹也。且祖师所作《金丹论》亦云：行御女之术者，是犹披麻救火，飞蛾扑灯。细按此言，自不妄讥矣。又三峰者乃旁门之名，不但刘宋时张三峰也。阴道中有三峰采战；俗人不知，遂以《玄要篇》等诸旁门，是以耳闻为目见，未读丹经者也。三峰之术，有宋张紫阳、陈泥丸诸老仙翁皆已斥之，祖师乃元人，不待辩也。单言此术由来，《参同契》所谓阴道厌九一者是也。九一之谬，即御女之方，分上中下三峰，采人精气，托号泥水金丹，伯阳以前已有此术矣。故《玄要篇》云：有为者，非采战提吸之术，九一动摇之法。即祖师亦辟三峰之谬，复何言哉！”^①

他通过注解张三丰《无根树》丹词，一方面反对纵欲淫乱，一方面宣传阴阳双修丹法。他说，人身一世，食色之性最重。一是丰筵酒肉，一是女色烟花，二者昏人神志，伤身损寿。故曰：“酒肉气荤腥，烟花动淫欲，斯二者皆害也，而淫欲甚于荤腥。”他引《黄庭经》“叶落叶枯失青青，专闭御景乃长宁”之说，论证寡情节欲的重要性。指出犯淫纵欲者，“必丧长生之宝”。

《无根树》说：“无根树，花正青，花酒神仙古到今。烟花寨，酒肉林，不断荤腥不犯淫。犯淫丧失长生宝，酒肉穿肠道在心。打开门，说与君，无花无酒道不成。”对于此段，歪门邪道者往往加以利用。李西月辨证说，这是三丰祖师借花酒以指点世人。他说：“身中元气青青秀嫩，人能食之御之，饮之簪之，自然神清气爽，此之谓花

^① 《道藏辑要》第7册第309页。

酒神仙，自古乃今皆有，然非世上之烟花寨、酒肉林也。”至于酒肉女色，遇之当泰然安之，心性不动。所谓“善炼己者，逢食便食，不另需索，故不断荤腥而荤腥已忘；见色非色，不恋娇娥，斯不犯淫欲而淫欲乃绝”。其实，就是混俗同尘，以磨炼心性，这是南宗一派的主张。

《无根树》说：“无根树，花正微，树老重新接嫩枝。梅寄柳，桑接梨，传与修真作样子。自古神仙栽接法，人老原来有药医。访名师，问方儿，下手速修犹太迟。”所谓“神仙栽接法”，李西月指出，人老体衰，则元气衰微，不可不急急栽补。丹法以性接命，以我接彼，就如同梅枝寄生柳树，桑树嫁接梨树。“夫以老枝劈开而以嫩枝插入，夹之捆之，好土合之，牝牡相衔，此接树法也，医老之方，亦必以类人类，妙土打合，而后返老还元。”

《无根树》说：“无根树，花正孤，借问阴阳得类无？雌鸡卵，难抱雏，背了阴阳造化炉。女子无夫为怨女，男子无妻是旷夫。叹迷徒，太模糊，静坐孤修气转枯。”李西月解说，所谓“孤修”，是指只知内修养性不能立命者。修真之士需要阴阳得类、性命双修，方能成其真灵之宝。他将修真的过程分为三个层次，“始以真阴生真阳，次乃以真阳配真阴，次又从阴阳交感中产出真灵浩气”。这个道理就如同世上男女相恋、夫妇相配，方能生儿育女一样的明白易晓。但“世上迷徒过于模糊，以为静坐孤修，可以明心，可以见性，可以一超直入，全不讲明阳匹配。吾恐日日坐，日日修，顽空殿上行，寂灭海中戏，久之而其气转枯索矣。”李西月的这种观点，实际上否定了北宗一派所主张的最上一乘的“顿悟”丹法，而以南宗一派的阴进双修、先命后性的“渐修”丹法为体。

李西月认为，阴阳交配为万物滋生的本由，丹道的修成亦因之。他说：“夫阴阳合中，则刀圭凝而道术全备。”丹经常用的金木、铅

汞，也就是阴阳。木喻精，汞喻性，两者皆属阴；金喻气，铅喻情，两者则为阳。“精气相须，性情交感，金恋木仁，木爱金义，汞去迎铅，铅来投汞，方无间隔之病，得生大药真身”。相反，若是阴孤阳寡，各在一边，则阴阳不配，偏枯不全，怎么能化生至宝呢？

这个至宝在张三丰处喻之为“花”，在李西月谓之“真气”。《无根树》说：“无根树，花正新，产生坤方坤是人。摘花戴，采花心，花药层层艳丽春。时人不达花中理，一诀天机值万金。借花名，作花身，句句敲爻说得真。”李西月解释说，以花喻人，人即为花。如人到归根复命处，致虚守静，观身中一阳来复，不觉春色又新，这就叫作“花正新”。所谓“坤方”，实指下丹田；“坤是人”者，“此人乃金身火体，一片纯阳，吾人真气是也，一曰真情。惚兮恍兮，其中有象，热如火，艳如花，花气熏人浓似酒，得之所以如醉也。此时也，吾即摘而戴之，时不可过也。吾更采取其心，直须吞尽也。由花及蕊，透入层层，真个是艳丽春宫。时人知其外而不知其中，必不达花中妙理。花中妙理，纯是天机，天机流露，一诀能值万金。”

花中妙理实际是指内炼时采药时机，丹经论此口诀甚秘，故言值千金。李西月指出，当药生之时，亦为幻魔出现之际，故须运用“定”、“慧”之力，临炉采炼。“所谓妖夭体态，十指纤纤，引不动我意马心猿者也。挂起娘生铁面颜，拿出定力，正教他也无些儿转动也。提出青龙真宝剑，摘尽墙头朵朵鲜”。这里所说的“铁面颜”，即指无知无觉的铁面，表示大定；“青龙真宝剑”，则指不染不着的真性，表示大慧。慧由定由生，定由炼己而成，可见，归根结底，采药得否的基础还是炼己。李西月说：“时时防意马，刻刻锁心猿，昼夜不眠，炼己功无间。宜须炼到那俺是个清净海，一尘不染，方是真定。”炼己功纯，采药易得，还丹可成。李西月说，静定之中，一阳初萌，眉间有点点星光，昔人谓为“天应星”；腹中有浩浩潮气，昔

人谓之“地应潮”，这就是药生的朕兆。“到这个时候，必要执剑降龙，拿绦伏虎，运罡斡斗，归于中宫，日月交精，烹之炼之，则正道得矣。”其后大药可成，内丹圆满，复归先天之境界。

《无根树》说：“无根树，花正无，无相无形难画图。无名姓，却听呼，擒入中间造化炉。运起周天三昧火，锻炼真空返太无。谒仙都，受天符，才是男儿大丈夫。”李西月指出，此词高度概括了内丹修炼的最高阶段。他说，炼神还虚至真空境界，已尽善尽美，但如有真空之念，则有法相之念，故当更进一层，到达太无的境界。所谓“观空亦空，空无所空。所空既无，无无亦无，湛然常寂，这才是大超脱，大解悟，大清净，大圆觉。”“我三丰先生，以道为体，又必以无擒无，入于中间虚无之境，大造大化炉中，运起周天三昧真火，锻之炼之，务使虚空法身，返于太无。太无者，圣真之境，玉清混沌太无天、上清赤混太无天是也。”^①

概括以上所言，可见李西月的丹道思想师承了南宗阴阳双修派的法诀，他受张三丰、陆潜虚、孙教鸾等祖师的影响甚深，其丹法功诀虽主双修，但并不涉及房中，正如他在《三车秘旨》中所言：“所谓隔体神交也，守其性不散乱，存其神不昏沉。”^②应属阴阳派上乘丹法。衡岳真人评述说：“夷考阴阳双修丹法，最上一乘法为双修双益，双接双补。栽接而不伤彼，利己而不损人，是为上乘法。纵偶伤彼，而能收栽接之益，损人而能收利己之功，是为中乘法。伤彼而不能栽接，损人而不能利己，是为下乘法。至于双修双伤，双采双害，同归于尽者，斯则为最下乘法矣。前二者为神交法，后二者则属于体交法矣。”^③

① 《道藏辑要》第7册第380~390页。

② 《藏外道书》第26册第631页。

③ 萧天石《道家丹鼎派修真要旨简述》。

三 李西月丹道的要诀与层次

李西月的内丹理论，有着相当完整谨密的体系，其层次分明，条理清晰，尤其是在细节分析上显得相当深入和精致，大有峰回路转之势。其丹法功诀繁琐复杂，如其言筑基，则严格小筑基、大筑基之分；言炼己，则有外炼己、内炼己之别。又将筑基中间，分出养己一层；养己又有自养、相养之异。此外，把炼功分为五关，药物析为三层，炼心剖为九层，余多类此。这样一来，显得层次重重，繁琐庞杂，固有其弊，但其中亦不乏精微之处，利于炼功养生者。这就是李西月能够自开法脉，独成一派的重要原因。

首先，李西月将整个内炼过程分为九节：一收心，二钻杳冥，三进气，四得气，五筑基，六结丹，七还丹，八温养，九炼虚，总称为九层炼心。《九层炼心》曰：初层炼心者，是炼未纯之心也。“学人打坐之际，非不欲屏去尘情，无如妄想方除，游思忽起，法在止观，乃可渐渐消融。止则止于脐堂之后，命门之前，其中稍下，有个虚无圈子。吾心止于是，而内观之，心照空中，与气相守，维系乎规矩之间，来往乎方圆之内，息息归根，合自然之造化，巍巍不动，立清静之玄机，从此一线心光，与一缕真气相接，浑浑灏灏，安安闲闲，此炼心养气之初功也。”

二层炼心，是炼入定之心。“前此一线心光，与一缕真气相接，若能直造杳冥，自当透出玄窍。奈何定心不固，每为识神所迁，心与气离，仍不能见本来面目。法在心息相依之时，即把知觉泯去，心在气中而不知，气包心外而不晓，氤氲氤氲，打成一片，此炼心合气之功也。”

三层炼心，是炼未复之心。“前此氤氲氤氲，打成一片，重阴之

下，一阳来复，是名天地之心，即是玄关一窍。此刻精气神都在先天，鸿蒙初判，并不分真精真气真神，即此是真精真气真神。若能一心不动，便可当下采取运行。无奈见所未见，闻所未闻，美景现前，忙无措乎，心一动而落在后天，遂分为精气神矣。法在玄关初现之时，即刻踏住火云，走至尾闾，坚其心，柔其息，敲铁鼓，而过三关，休息于昆仑乎，此炼心追气之功也。”

四层炼心，是炼退藏之心。“前此踏火云，过三关，心与气相随，固已入于泥丸矣。然在泥丸宫内，或有识神引动，则气寒而凝，必不能化为真水，洒灌三宫，前功尽去矣。法在昆仑顶上，息心主静，与气交融，气乃化为美液，从上落下，卷舌承露，吞而送之，注心于绛宫，注心于黄庭，注心于元海，一路响声，直送到底，又待玄关之现焉，此炼心得气之功也。”

五层炼心，是炼筑基之心。“前此入泥丸，而归气穴，已有河车路径，从此一心做去，日夜不休，基成何待百日乎！然或有懈心，有欲心，作辍相，仍丹基难固。夫筑基所以聚精合神也，功夫不勤，精神仍然散乱，何以延年奉道。法在任凭子午，逐日抽添，取坎填离，积精实腹，此炼心累气之功也。”

六层炼心，是炼了性之心。“前此河车运转，聚精会神，则灵根充实矣。从此心液下降，肾气上升，是为坎离交。杳冥中有信，浩浩如潮，一半水气，蒙蒙如雾；一半云气，是名金水。初动方修玉液还丹，倘用心不专，则尽性之事难了。法在金水初生之日，由丹田分下涌泉，霎时而合，到尾闾，调停真息，鼓之舞之，乃能滔滔逆上，至于天谷，涓涓咽下，落于黄庭。如此则朝朝灌溉，心地清凉，血化为膏，意凝为土，土中生汞，汞性圆明，遇物不迁，灵剑在手。孟子所谓尽其心者，知其性也。仙家名为阴丹内丹，此炼心明性之功也。”

七层炼心，是炼已明之性。“前此金水河车，仙师名为内炼。到

此还有外炼功夫，以外合内，真心乃聚而不散。盖内体虽明，好飞者汞性；内修虽具，易坏者阴丹。设或保养不纯，则心性复灭矣。法在以虚明之心，妙有之理，和砂拌土，种在彼家，彼家虚而我实之，彼家无而自我有之，以有投无，以实入虚，死心不动，霎时间先天一气自虚无中来。一候为一阳有如震，二候为二阳有如兑，时值候正宜和丹。那边吐出一弦真气，其喻为虎向水中生；这边落下一点玄光，其喻为龙从火里生。两支龙虎会合，性情交感，一场大战，名为天地晦暝，身心两静矣。俄而三阳发动，有如乾卦，如潮如火，如雾如烟，如云如霜，如雪如花，身中阳铅晃耀，我即持剑掌印，踏星步斗，鼓动元和，猛烹极炼，透三关而上泥丸，一身毛窍皆开，比前玉液河车更不同也。吞而服之，以先天制后天，性命合而为一，即大还丹也。性属火，其数七；命属金，其数九。返本还原，故名七返九还金液大丹。从此铅来制汞，其心常明，永不动摇矣，此炼心成神之功也。”

八层炼心，是炼已伏之心，使之通神。“前此七返九还，以铅制汞，心已定矣。但要温之养之，要使身中之气，尽化为神。身中之神，能游于外。于是服一年十二月气候，除卯酉二月为沐浴，余十月为进退，故名十月温养。非言要十个月功夫也，否则心虽定而不灵。炼之锻之，灵心日见，灵则动，动则变，变则化，故有出神之事，而不为物情所迷，此炼心成神之功也。”

九层炼心，是炼已灵之心，使之归空。“前此温养，胎之神已出而不感，随心所欲，无往不宜，高踏云霞遍游行，至灵至乐矣。但灵心不虚，则不能包含万有，此所以有炼虚之着也。炼虚者，心胸浩荡，象有皆无，清空一静，悟得天地间是我非我，是空不空，世界有坏，惟空不坏，乾坤有碍，惟空无碍。此所以神满虚空，法周沙界

也。”^① 如此精微的分析，在宋元以来的丹经中是极为少见的，其主旨在于表明炼心作用始终贯穿于丹道全程，须臾不可或离。而在逐步炼心的过程中，即融贯了筑基、炼精、炼气、炼神、还虚等各个炼丹层面。

筑基是修炼丹道的基础功夫，在李西月的九层炼心中的第一、二两层炼心中，包括了筑基入手功夫，剖析尤为精详。关于这点，《道窍谈·后天集解》引康熙时代孙派大师陶素耜语曰：“修道之士，若不开关，遂言筑基、炼己，乃是隔靴搔痒，无益于事。”“开关展窍，当在筑基之前”。筑基、炼己是炼精化气功夫，但前提是必须首先开通体内关窍。至于原因，李西月解释说，仙家丹道以度人为功，“其所流传者，安得尽属童真。则展窍开关，所以启玄门而辟径路；還元返本，所以资同类而补真身也。中年学道者只要凝神有法，调息有度，阴气萌，摄入鼎内，勿忘勿助，后天气生，再调再烹，真机自动。乘其动而引，不必着力开，而关自开；不必着力展，而窍自展。真气一升于泥丸，于是而河车之路可通，要皆自然而然，乘乍动而又静之际，微微起火，迫过尾闾，逆流天谷，自然炼精化气，灌注三宫，以后复得外来妙药，擒吾身之真气，令其交凝，使不散乱，然后相亲相恋，如龙养珠，如鸡抱卵，暖气不绝，同落于黄庭之间，结为朱橘，乃曰内丹。”^②

此种开关展窍功夫，又谓之“钻杳冥”。《三车秘旨·收心法下手功夫》云：“下手功夫，先静心，次缄口，次调息（心静则气平，不调之调为上）。鼻息平和，然后闭目内观，神注肾根之下阴蹻一脉（谷道前、阴囊后），如此片时，将心息提上虚无窍内（脐后腰前，心

① 《藏外道书》第5册第914~916页。

② 《藏外道书》第26册第609页。

下肾上，中间一带，不可拘执），停神安息，以自然为主，心太严则炎，务必顺其自然，即文火也。心散则冷，务必守其自然，即武火也。文武烹炼，始终妙用，内息匀称，勿忘勿助，是时也，心如虚空，有息相依则不虚，有息相随则不空，不虚不空之间，静而又静，清而又清，气息绵绵，心神默默，至此要一切放下，人我皆忘，此之谓钻杳冥。杳冥中有气，一神独觉，此乃真息也。真息发现，熏心酥痒，还要按入腔子里虚无窍内，积之累之，则命蒂生而阳气自长，乃可以开关运气矣。”

深入剖析，钻杳冥功夫的关键在于凝神调息。“凝神者，是收已清之心而入其内也。心未清时，眼勿内闭，先要自劝自勉，收他回来，清凉恬淡，始行收入气穴，乃曰凝神；坐虚无中，不偏不倚，即是凝神于虚。调息不难，心神存其神不昏沉，故能杳冥恍惚。心止于脐下曰凝神，气归于脐下曰调息，神息相依，守其清静自然，曰勿助。勿忘勿助，以默以柔，息活泼而心自在，即用‘钻’字诀，以虚空为藏心之所，以昏默为息神之乡，三番两次，澄之又澄，忽然心息相忘，神气融合，不觉恍然而阳生矣。”

需要强调的是，钻杳冥的功夫极为重要，而且颇不容易。李西月在《收心法杂谈》说：“凡做功夫，钻杳冥是第一桩难事。但先天一气自虚中来，必有真杳冥，乃有真虚无。……昔我在洞天中学钻杳冥七八年，然后稍有把柄。”^①足见其入手功夫之艰巨。对此段功夫，后学评之颇高。陈樱宁《三车秘旨·读者须知》谓“颇为切要，果能仔细参悟，必可获益”^②。概括李西月的丹法，最初的下手功夫，是由渐调后天呼吸而引起胎息，自胎息假虚空，真神入于杳冥，方见玄

① 《藏外道书》第26册第630页。

② 同上，第626页。

关，然后才可能谈论结丹还丹。

关于“玄关”，内丹家们发表过各种各样的议论，令人目眩，其立论范围则不出《金丹四百字·序》：“此窍者，非心非肾，非口鼻也，非脾胃也，非谷道也，非膀胱也，非丹田也，非泥丸也……夫此一窍，亦无边傍，更无内外，乃神气之根，虚无之谷，则在身中求之，不可求于他也。”^①

为什么既不在身内的各种部位上，又不可求之于身外呢？这个问题明确答案一直到清代才见诸丹书。《金仙证论·图说第十》云：“其穴无形无影，气发则成窍，机息则渺茫，以待成全八脉。八脉凑成，共拱一穴，为造化之枢纽，名曰气穴。”^②可见玄关并非总存在于身体中某个部位上，而是气发则有，机息则无。

在这个问题上，李西月的贡献是指出玄关“有死有活”。他说：“玄关一窍，自虚无中生，不居于五脏六腑，肢体间无论也。今以其名而言，此关为玄妙机关，故曰玄关。此窍为万法归一之地，有独无对，故曰一窍。一言以蔽之曰中是也。中在上下之中，亦不在上下之中，有死有活故也。何谓死？以黄庭、气穴、丹田为此中，就是死的；以凝神聚气，现出此中，就是活的。以死的论，就叫做黄庭、气穴、丹田；以活的论，乃算做玄关一窍，故曰，自虚无中生。”所以入手之初，当假借黄庭、气穴、丹田等关窍为用，一旦真机发动，则将弃死就活。他说：“玄关者，神气交媾之灵光。初见玄关，明灭无定；初入玄关，恍惚无凭，以神气乍合，未能固结也。到得交抱纯熟，死心不离，始识玄关之中，我人皆忘，鬼神莫测，浑浑沌沌，兀兀腾腾，此中玄妙，变化万端，不可名状，无怪其名者多也。各人所

① 《藏外道书》第6册第160页。

② 《藏外道书》第5册第549页。

见不同，各因所见而名，各就所见而号。古仙秘而不言，都要摩顶受戒，乃有传述。”^①

依丹家所言，内丹之道有三要，一为药物，二曰鼎炉，三乃火候。关于药物，《道窍谈》一书有几章专论药物，如“内外二药”、“药物相类”、“产药层次”、“药物层次”、“丹砂二种”、“药物直陈”、“铅汞之辩”、“乾坤离坎”。据此我们可以了解李西月有关药物的思想。

首先，李西月分药物为内外两种：“内药者，了性之用；外药者，了命之需。学人尽性至命，必先修内药以及外药。这内药是半斤汞，这外药是八两铅。又必先采外药，以擒内药。这外药是肾中气，这内药是心中精，后天事毕于此。至于将性立命，必先资内药以种外药。这内药是朱里汞，这外药是水中铅。又必先修外药，以及内药。这外药是丹母气，这内药是圣人胎，先天事毕于此矣。要知内外两用，何为药？何为丹？内丹者，真汞也，己土也，藏于离之门，久则烹之为妙灵砂。外丹者，真铅也，戊土也，藏于坎之户，久则现为美金华。欲结内丹者，必先以铅制汞，此铅非还丹之铅，彼家之真火也。欲炼外丹者，必先以汞迎铅，其铅非结丹之铅，先天之一气也。故结丹与还丹不同，结者凝也，取他家之气，凝我家之气，造化在后天鼎中，不离周天火候，乃可成功。还者复也，采兑宫之金，复乾宫之金，造化在先天鼎中，须同类阴阳，始得成就。结丹完内丹，还丹用外丹。内丹为阴丹，汞本阳中阴也。外丹为阳丹，铅则阴中阳也。地元为外丹，济施之功，皆切于人也。人元为内丹，性命之理，皆切于己也。更有当知之者，内丹为内药，而金液还丹亦名内药，因其造化在内也。外丹为外药，而金丹亦名外药，因其造化在外也。此大丹之兼乎

^① 《藏外道书》第26册第618页。

内外者也。”^①究其实质，外药实指精气，内药则为心神，所谓“了性”，即修心神而达性灵神虚的境界；所谓“了命”，即炼精气而达固命长生之目的。内外相需，药物互补，性命双修，即可造就内丹。

关于鼎炉，李西月的阐述则颇为隐晦。一方面他引孙教鸾所说：“修身之人必先用鼎器，以开关窍。”^②这个鼎器显然主要是指彼家。在许多论述中，他反复强调彼家在其丹法修炼中的重要作用。那么，这个“彼家”的含义是否具有单一性？这是最让人难以揣度的。对此，陈樱宁先生曾详予辨正。他在《道窍谈·读者须知》第十条说：“本书中画论点睛处，就是‘彼家’二字。如第三章云：欲养我已汞，必用彼家真铅。又如第五章云：内炼己者，将彼家之铅，炼我家之汞也。内养己者，亦用彼家之铅，养我家之汞。又如第八章云：此铅非还丹之铅，彼家之真火也。又如第十章云：本元走漏，精气神皆落于后天，不能求之于我，则必求之于彼。又如第十七章云：元精在我家，真精在彼家。又如第十八章云：上德之体，得于天者甚厚，不必求之于彼家也。故曰天元。又如第二十五章云：我运一点阴火之精，种在彼家之内。又如第二十九章云：采炼者，采彼家阳铅，炼我家子珠之气也。以上所列举彼家之说，可谓详矣。究竟‘彼家’二字，是如何解释？颇有研究之余地。如谓‘彼家’是指肾中之气而言，则单炼心中之神者非矣；如谓‘彼家’是指身外之太虚而言，则执着肉体，在腔子里摸索者非矣；如谓‘彼家’是指同类异性者而言，则一己孤修专事静坐者非矣。读者须于此等玄之又玄处着眼，方可谓头头是道。”^③换言之，“彼家”可指肾中之气、身外之太虚或同类异性者，至于究竟是指何种对象，则需根据内炼过程中的境况与阶段来确

① 《藏外道书》第26册第612页。

② 同上，第610页。

③ 同上，第608页。

定，不可执著拘泥。正如李西月自己所说：“丹法以乾坤为鼎器，以坎离为药物，取坎填离，皆在鼎中作用。鼎器之设，妙在乎空耳。陶真人云：鼎器之中，本来无物。二七之期，感触乾父精光，而阳光始动。乾鼎中亦本来无物，采取之时，吸受坤母阳铅，而金丹始凝，皆是劈空造作出来，其曰鼎器者，不过假此以作盛物之器也。”^①

需要强调的是，无论是对清修派还是双修派来言，在其内炼之中一己孤修的功夫都是极为重要的。这在李西月谓之凝神虚空。《三车秘旨·第一件河车》说：“运气功夫，所以开关筑基，得药结丹也。其中次叙，从虚空中涵养真息为始，收心调息，闭目存神，静之又静，清而又清，一切放下，全体皆忘，混混沌沌，杳杳冥冥，功夫到到，如天之有冬，万物芸芸，各返其根。”同书《收心法杂谈》说：“我劝人先在虚空中团炼，静之又静，定之又定，无人无我，无无亦无，自然人得杳冥，不交媾而自能交媾，从至阴中生出至阳矣。”^②

当然，“虚空”一着实际上并非仅为初阶，《三车秘旨》有“虚空吟”三首，其一说：“行之容易得之难，除了虚空不造丹；举世若求安鼎处，个中境界比天宽。”其二说：“好之容易乐之难，除了虚空不造丹；举世若寻立命处，壶中原是列仙坛。”其三说：“得之容易守之难，除了虚空不结丹，举世若寻立命处，起头煞尾一团团。”^③可见，“虚空”功夫在内炼全程中须臾不可或离，乃入手、了手之要诀。

此安神养气于身外虚空的方法，是一种很独特的功法，实乃西派丹功之绝招，故其后学大阐其学。如西派第三代祖师汪东亭将“虚空”这概念，作为他内丹学理论的出发点。他说：“无中不无，谓之真无。有中不有，谓之真有。盖此两者同出则有无，合之则一气。故万物不

① 《藏外道书》第26册第621页。

② 同上，第628、632页。

③ 同上，第635页。

能自生，一气生之；万物不能自死，一气死之。紫阳曰：混沌包虚空，虚空括三界，及寻其根源，一粒如黍大。”“假若不知先天一点真精，是自外来，而执定自身一己孤阴，盲修瞎炼，炼到老死，终是无益。”^①

民国时代的西派内丹家海印子亦说：“老子云：后其身而身先，外其身而身存。外身易形之道，的是玄宗所修。外身者，明身外虚空一着也。易形之道亦然。必先舍此色身，到外边虚无中来，凝神调息，方能无中生有，尽七返九还之妙。是故玄宗丹法，最初从身外虚空下手，最后亦在身外虚空了手，自始至终，步步不离虚空。而一切法验，则尽在色身上显示。如易发、易齿、易血、易瞳，洎乎脱胎神化，飞升冲举。足见果能外其身，即能易形矣。仙宗从身心息相依发轫，借彼先天一气，锻炼凡躯，身心渐化渐纯，累积长久，化形为仙，是所谓从外而外身易形也。”“我能在虚空中生息相依，而至杳冥恍惚，则此主人自以先天一气贷之，使老者壮，凡者圣。密转密移，其效至神至速，其功至简至易，夫妇之愚与不肖，而能与知与行，岂非一了百了。”^②

这种内丹修炼操作的原理，在于直接利用天地虚空中的先天一气，它比一般着意于体内的方法较少流弊；功夫寄于身外，变化则生乎体内。正如陈樱宁所指出的那样：“有息则在鼻外虚空中相依，无息则在鼻外虚空中入定。以此功始，即以此功圆。”“在外面虚空之中，久之色身方面只有和平舒适，而决无太过不及之弊及其他一切不良影响。仆亦认此法甚为妥善，盖亦古人真空炼形法之遗意，其原理是利用空中的真阳，来调剂人身偏枯不和之弊。老子所谓外其身而身存，亦此意也。”^③

① 汪东亭《体道山人性命要旨》。

② 洪建林编《道家养生秘库》第614页，大连出版社1991年版。

③ 同上，第366页。

至于炼丹之火候，实指内炼过程神意的作用。刘一明《悟真直指》曰：“金丹全赖火候修持而成，火者，修持之功力；候者，修持之次序。采药须知迟早，炼药须知时节。有文烹之火候，有武炼之火候，有下手之火候，有止歇之火候，有还丹之火候，有大丹之火候，有增减之火候，有温养之火候。火候居多，须要彻悟，知始知终，方能成功。”朱元育《悟真篇阐微》说：“真火者，我之神；真候者，我之息。以火炼药而成丹，即是以神驭气而证道也。”李西月亦用相当多的篇幅来探讨这个内秘。如《河车细旨》说：“真意居中，调遣呼吸，以内应外，此本知有内者也。”《心神直说》曰：“凝神之际，务要与息相依，毋以神逐息，毋以神运息，逐息则神散，运息则神摇。只要息息动荡，任其天然，随其自然，斯其神愈觉凝然。”《神意妙用》曰：“神为丹君，意为丹使也。”《神意再论》曰：“神哉意哉！直贯金丹之始终，须臾不可离也。”此外，《采炼妙用》、《真心论》、《神息妙用》、《神息再论》、《气息妙用》、《神意妙用》等，皆从不同的角度阐述火候在炼丹中的重要及内奥^①。

总结以上所说，作为清代双修派中最有代表性的一家，李西月较之前辈不同的是，他在讲述阴阳丹法时，在其中最为隐秘的环节上虽仍然保持着传统的晦涩与隐秘的风格，但对全部过程的描述比以前的所有论述更加具体化了，细节更加清晰，层次更加分明，体系更加完整，这反映出内丹学发展的一种根本性趋势。因此，如果我们仔细分析李西月的各种言论，然后再参以历史上阴阳双修派各家的诸多说法，那么就不难发现李著是了解道教史上双修派丹法的一个重要的入口^②。

（原载台湾《道韵》第十二辑，2003年2月）

^① 《藏外道书》第26册第621~624页。

^② 卿希泰主编《中国道教史》第四卷第360页，四川人民出版社1995年版。

道教咒术初探

符篆与咒术，是道教重要的主要法术。在道教浩瀚的文献中，有关符咒的内容多不胜数。就道教的法术而言，五花八门，非常庞杂，但尤以符咒为要。如同《灵宝无量度人上经大法》卷三六所说：“夫大法旨要有三局，一则行咒，二则行符，三则行法。咒者，上天之密语也，群真万灵随咒呼召，随气下降。符者，上天之合契也，群真随符摄召下降。法者，主其司局仙曹，自有群真百灵，各效其职。必假符咒，呼之而来，遣之而去，是曰三局。”可见，对咒术的研究，是打开道教法术与科仪内秘的一把钥匙，本文就此而论。

一 巫咒——道教咒术的源头

咒术大概是人类最古老的文化现象之一。它的起源甚早，与人类原始社会广泛流行的巫术紧密相连。据众多人类学者的考察，在世界范围内，任何民族的古代巫术中，都非常重视咒术的作用。正如李安宅先生所言：“咒是巫术的神秘部分，相传于巫士团体，只有施术的才知道。在土人看来，所谓知道巫术，便是知道咒，我们分析一切巫术行为的时候，也永远见得到仪式是集中在咒语的念诵中。咒语永远

是巫术行为的核心。”^① 咒语的出现，是根基于人类原始社会的蒙昧状态。在逻辑上，生活在充满巫术世界的原始人类，认为宇宙是被某种神灵或超自然的力量所统治。这种力量十分可怕，它使用各种妖术来统治现实中的自然界。比如生活中的灾害疾病，老死伤残，都是由鬼神引起的。因此人类为了保护自己，必须要懂得巫术，以对付鬼神恶魔。而巫师们正是通晓巫术、沟通鬼神的专业人才。他们在特定的场所，使用祭祀、舞蹈、歌曲等，来取娱天神，降魔驱鬼。声音和音乐在各种巫术仪式中，都具有相当重要的作用。因为在原始人看来，声音（包括音乐）也是来自一个超自然的神秘世界，所以它具有识破并摧毁鬼魔的能力，具备沟通神灵世界的能力。

于是，原始人类用自己的声音来模仿周围各种声音。这样一来，人类便在另一个无形的世界中，发现了自我的存在。马·施耐德说：“人声模仿，是人参与无形世界的最高形式。”^② 模仿声音作为一种超越原始能力的手段，便与原始巫术的一个原则，即“使行为与环境协调一致”，相互联系在一起了。

模仿与再现，是人类学习、发展和创造的必经过程。一旦声音成为一种语言形式，人们便开始应用它们。有组织有规律的声音，含有不同的意义，于是声音与语言便成为一种符号，借以表达人的感情与思想，但此时仍包含着浓厚的神秘色彩。随着人类理性的发展，语言逐渐摆脱了巫觋文化的暗影，成为人类社会相互交流的重要工具。然而，原始人类对声音、语言的崇拜与迷信，仍然以不同的形式存在，那就是从古至今依旧流传的各种咒术咒语。咒语是一种特殊的语言，特殊的声音，它并非用于人与人之间的交流，而是沟通神灵、驱鬼降

① 李安宅《巫术的分析》第141页，四川人民出版社1990年版。

② 朱丽叶特·阿尔文《音乐治疗》第6页，高天、黄欣编译，上海音乐出版社1989年版。

魔的有力武器。

中国咒术的肇始亦相当早。传说中的黄帝即为创始人。《路史·后纪》载黄帝巡狩东海，得白泽神兽而知天下鬼神之事，“帝乃作祝邪之文，以祝之”。其后，神农（伊祈）作“蜡辞”，以祀天地八神。徐师曾《文体明辨·祝文》指出：“祝文者，飨神之辞也。刘勰所谓祝史，陈信资乎文辞者是也。昔伊祈始蜡以祭八神，其辞云：土返其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。此祝文之祖也。厥后虞舜祠田，商汤告帝，《周礼》昉大祝之职，掌六祝之辞，春秋已降，史辞寝繁，则祝文久来尚矣。”

主持这类祝祭活动的皆为巫师。至西周时设立专职，分为大祝、小祝、丧祝、甸祝、诅祝、女祝六类。他们各有所司，或掌禳灾除疾之事，或主祈福弥兵之祀。如大祝“掌六祝之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞”，小祝“掌小祭祀，将事侯禳祷祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，递时雨，宁风旱，弥灾兵，远臯疾”，诅祝“掌盟、诅、类、造、攻、说、绘、禁之祝号”^①。

从《周礼》中还可得知，西周之际的咒语已分为许多类。如大祝所掌的“六祝”即为六类，即顺祝、年祝、吉祝、化祝、瑞祝、筭祝。如年祝，是指祈求年岁太平、福泽久远一类的祝词。郑玄注：“求多福，历年得正命也。”化祝，指祈求和平、息兵化灾一类的祝语。唐贾公彦疏：“化祝，弭灾兵也者。弭，安也，安去灾兵，是化恶从善之事。”筭祝，指祈求避祸免灾，远离病害之祝。郑玄注：“筭祝，远罪疾。”

在古代，祝与咒通用无别。《尚书·无逸》曰：“民否则厥心违怨，否则厥口诅祝。”疏：“祝音咒，谓告神明，令加殃咎也。”与祝

^① 《周礼·春官》。

诅相比，咒字的流通要晚得多。尽管甲骨文中已出现了“呪”字，但其后的金文、《说文》均未见。至西汉焦延寿的《易林》卷六：“夫妇咒诅，太上覆颠。”方又见诸文献。咒的含义与祝相同。似当为祝的别体字。咒在汉代被重新起用，当与道教、佛教的兴起有关。其后，随着佛道二教的传播，咒字的应用越来越广，以至家喻户晓，甚至取代了祝。

正是在古代巫祝之术的基础上，道教建立了自己的祝咒体系。《太平经》卷五十《神祝文诀》曰：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神祝也，祝也，祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文传经辞也。其祝有可使神佐为除疾，皆聚十十中者，用之所向，无不愈者也。但以言愈病，此天上神讖书也。”^①也就是说，各种咒语乃是上天神灵的“秘密辞”，其中包含着巨大神力，“道人得知之，传以相语，故能以治病”，禳灾致福，保命长生。

当然，道教的咒术并非仅限于治病除疾。实际上，道教凡作一切科仪、摄养修持、通神达灵，皆要使用咒语。咒语是请神降真、精诚布道的心声。如祈祷祭祀之时，咒语为赞颂神灵及祈告如愿之词；呼风祈雨之际，咒语为请神遣将、召雷运化之文；驱邪治病，则咒语为太上显灵，病邪俱消等语；内修外炼，则咒语为安神定气、合丹飞升之诀。

道教中有专以咒术为业者，谓之“禁咒师”。禁者，止也，言其法可以止病消灾，这是一种将咒术与气法结合的古老方术，在《庄子》、《后汉书·方术传》中已有记载，马王堆汉墓帛书中有《杂禁方》一篇，其《五十二病方》中的“祝疣”、“祝肿”、“祝癰”、“祝

^① 王明《太平经合校》第181页。

疝”，以及云梦秦简《日书》中的“辟除恶梦”法，《素问·移精变气论》中的“祝由”术，都是运用禁咒驱邪治病的明证。后被道教继承，成为一种重要的法术。

葛洪《抱朴子内篇·至理》曰：“吴、越有禁咒之法，甚有明验，多气耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而已不染；又以群从行数十人，皆使无所畏，此是气可以禳天灾也。或有邪魅山精，侵犯人家，以瓦石掷人，以火烧人屋舍，或形见往来，或但闻其声音言语，而善禁者以气禁之，皆即绝，此是气可以禁鬼神也。入山林多溪毒蝮蛇之地，凡人暂经过，无不中伤，而善禁者以气禁之，能辟方数里上，伴侣皆使无受害者。又能禁虎豹及蛇蜂，皆悉令伏不能起。以气禁金疮，血即登止。又能续骨连筋。以气禁白刃，则可蹈之不伤，刺之不入。若人为蛇虺所中，以气禁之立愈。”由此夸大之言，亦可见禁咒之术在道教中的至重，故该书还收有“仙人入瘟疫秘禁法”、“三五禁法”、“禁蛇法”、“五术禁法”等几十种禁术。

唐代的孙思邈亦十分重视此术，他收集整理了汉唐以来的各种法诀，在其《千金翼方》中专辟二卷，讲述该术。他说：“斯之一法，体是神秘，详其辞采，不近人情，故不得推而晓之。但按法施行，功效出于意表。”正是基于临床上功效明显，孙氏把禁咒与汤药、针灸、符印、导引并列，称为济世五法，评价为“皆救急之术”。其后，在李淳风的《金锁流珠引》中，更是系统地介绍了禁咒之术的历史、方法及义理，认为它来自老君、张天师，有三百六十科，三十六要法。可谓法诀繁杂，难以述说。正如《正一法文修真旨要》所言：“禁诀者，道家咒术妙法，多端万流，渊隐难悉兼通。”

概而言之，道教的咒术是源自中国古代的巫祝之术，其后吸收了佛教及少数民族的咒术，它经过道教徒们上千年的使用与推演，已根深蒂固，成为道教文化中的重要因素，不可忽略。

二 隐语——咒语称谓的个案分析

称谓是一种抽象的概括。当某种事物有了一种固定的称谓之后，这一称谓便成了它的象征。透过称谓的中介作用，人们便可以把握其具体的内容及形象。道教咒术的称谓很多，有的取自古代巫术，如祝、诅、禁语；有的取自传统的礼仪，如玉音、灵音、歌音；有的来自佛教，如梵音、梵唱、真音；有的则为道教自创，如隐语、玉诀、内音、秘音、天中之音、飞空之音、自然之音。各种称谓，多达上百种。择一而论，即可寻觅道教咒语中包含的丰富文化内涵，亦可找到它们与其他文化的联系。

隐语，或作隐讳、隐名、隐韵。这是道教咒语的一大称谓。《度人经》卷一曰：“三十三天，三十三帝，诸天隐讳，诸天隐名，天中空洞自然灵章，诸天隐韵，天中之音。”又曰：“诸天上帝及至灵魔王隐秘之音，皆大梵之言，非世上常辞。言无韵丽，曲无华宛，故谓玄奥，难可寻详。上天所宝，秘于玄都紫微上宫，依玄科四万劫一传。”也就是说，这类咒语不仅玄奥难晓，且秘藏天庭，极难得闻，故谓之“隐语”。

依据《度人经》所言，这些隐语是由元始天尊的弟子玉晨大道君所撰，用以表示宇宙之间的正音，它们分布于三十三天，“以攘不详，成济一切”。其全称为“大梵隐语无量音”。

“大梵”一词，取自佛教。《慧苑音义》卷上曰：“梵谓梵摩，具谓跋滥摩，此谓清净。”《正理论》曰：“广善所生故，名为梵。此梵即大故，名大梵。由彼获得中间定故，最初生故，最初没故，威德等胜故，名为大。”

道教征引此词，但变其义理。《洞玄灵宝度人经大梵隐语疏义》

曰：“大梵者，元始大梵之气，合离以成音也。天真皇人昔书其文，敷译洞章，申以解说，凡有四事。一者以梵音名此物，二者还以梵音标梵名，三者以一神为两神，四者以两事为一事也。”故道教咒语中的梵音、梵唱类，许多似来自佛教，故该书中亦说：“西域、天竺之音，多与梵音同，而中国音异。”

关于隐语，该书解释曰：“隐语二字者，大梵之音，与地上不同，而有用与不用，故隐显之事生也。隐者隐秘，不显于外也。此中亦有隐显。今但言隐语者，有二种事。一者书是梵书，音是梵音，而随地上之用，用地上之音显其外，大梵之音隐其中，以此物覆梵音，梵音蕴不用，隐在于内，故言隐语，以明应变之事也。二者今以一字之中，含众多事义，若直就一字而求事义不可见，自非解决，其旨不显。故言隐语，以明玄奥之理也。隐语之中隐义也。”也就是说，这类咒语貌似世语，实蕴梵音，辞句虽简，含义甚丰，必然加以诠释，才能明白。

又谓“无量音”，包含有二种意义。该书曰：“一者变通无量，二者变化无量也。变通无量者，内音中天真皇人虽止解为中国之正音，然此音之用，通无量国土、异方殊类，皆得名物，各得其解，音通无量，故曰无量也。第二教化无量者，既异方殊类，各名其物，皆成善语，普得妙义，无有限极，无有恶言，周化无量，声备五文，故曰无量音也。”

概而言之，大梵隐语无量音是来自太空深处的神秘之音，它内隐诸天上帝、魔王百灵的名讳，通天达地，汉夷皆庇，变通无极，教化无量，故具有超常的灵力。正如《灵宝无量度人上经大法》卷四所说：“天地之根宗，元始之妙气，凤篆龙章结为真文，灵音梵唱分而为咒，元始上帝见无相之理，传要机于道君，济救群迷，敷扬至道，非世上之常辞，皆诸天之隐讳。上士行之，可以飞蹶玉京。中士行

之，可以迁居仙室。下土行之，可以住世延年。”

大梵隐语无量音共二百五十六个字，分属三十二天，故又名诸天内音，或元始灵书中篇。从字面上看，这些内音咒语确实难以理解。故道教的学者们，曾从不同的角度加以解释。如诸天内音首句：“亶类阿荅，无愁观音。”此为东方第一黄曾天内音。明张宇初注：“亶者，坦然广远之貌。类者，玉京山下工楼之名，上承玄都宫。阿者，玄都中阿那之神，掌楼之监，主大梵之气，气数交周，则阿那鸣楼都之鼓，以集众真，上朝元始。荅者，帝君游台之名，以其荅蔚华秀也。无者，太无也，言太无之中，自然能生真圣。愁者，日月门户之名，言天中日月会于愁门。观者，观觉也，是天帝之讳。音者，八字之音，能诵之者，则真人乘金轮以开冥，玉女扬华幡以披剑，观觉主长夜之策，四真拔九幽之苦，七祖披朗，朽骸还生。”^①

再如东方第二玉天内音：“须延明首，法揽菩昙。”唐李少微注：“须延者，玉完西北阙名也。大劫数交，须延而开，玉真上圣于是而回。明首者，元始之都侯也。元始开运，则都侯启道，梵气倏忽自朗。法者，法轮罪福之场。揽，觉也，是天中帝君之讳，主度魂更生。菩者，菩提也，执九色之麾；昙者，昙颐也，把十绝之幡，并上元真人也。人能常诵洞章，则法轮引籍于司命，揽觉度魂于更生，菩提转九色以轮运，昙颐旋十绝以停椿，天地得之以不倾，万物得之以长存也。”^②

从以上例句可以看出，短短八个字，竟包含着如此丰富的内容。正因为如此，故被道教尊为第一要语，并由之衍化出“上清天中玉宸大道隐语灵音”、“清微金科玉篇”、“禹余灵书玉篇”、“大赤灵文

① 《元始无量度人上品妙经通义》卷四。

② 陈景元《元始无量度妙以品妙人上经四注》卷三。

中篇”、“太一元精中篇”、“日精阳明中篇”、“月华阴景中篇”、“扶桑青阳玉篇”、“素景耀灵玉篇”、“十方圣境秘篇”、“碧霞玉文灵篇”、“降真召灵中篇”、“神变气化玉篇”、“赤符丹光玉篇”、“明体贯气灵篇”、“诸真宝讳首篇”、“八景神合内篇”、“七星降祆玉篇”、“元始神符玉篇”、“南宫延生秘篇”、“北都除殃玉篇”、“保胎护命灵篇”、“斩馘不详玉篇”、“解释幽牢洞篇”、“摄气还和玉篇”、“化尸受形玉篇”、“炼气变仙玉篇”等。

此外，属于隐语之类的，还有三十二天、三十二帝隐讳隐名；三十六天、三十六帝的玉宸隐讳，玉宸隐名；二十四天、二十四帝的碧落隐文，碧落隐名；六十四天、六十四帝的隐讳隐名，以及十方神王，五帝大魔、至灵上真的隐韵隐音。

所有这类咒语，均有三个基本特征。第一是言辞简略短小，但含义艰涩难懂，如无道教中人解释，外人是很难理解它们的奥义的。第二是咒中往往包含着许多道教神真的名讳，道教理想中的内境福地，道教修炼或召神所用的术语。第三是这些咒语绝大多数不仅可以诵，用于内炼外修，通神达灵，而且还可以作为符篆使用。如《灵宝无量度人上经大法》卷十曰：“天真皇人曰：引祝说之辞，皆四会之气，八会之音，自然之章，行之者上天遥唱，三界设礼，万神束带，侍卫灵文。随节服御，祝说咽气，百日诸天记录，地官削简。八年神真自降，体生玉光，洞达幽虚。坐睹自然，死尸更生，返胎还人，轮转不灭，生死得仙。”这种以咒为符，或佩带以护身，或内服以炼养的方法，道书中叫作“佩服内音品”。这是将咒术、符法内炼、气法等相结合的法术，道教中人亦广泛地加以应用，值得进一步探讨。

三 显咒、秘咒——咒语的两大种类

显咒与秘咒，这是道教咒语的两大种类。所谓“秘咒”，是指从字面上难以理解的一类咒语，如以上所说的各种隐语梵音。至宋元时，道教中人又广泛吸收佛教密宗的真咒，这类亦可归属秘咒。所谓“显咒”，是指从字面上可以理解的一类咒语，大多为四言、五言或七言韵文，主要内容是宣说道教的理论、道法的威力及修仙内炼之术，其语言没有佛教与外来文化的影响，保持了中国传统咒语的本色。《辰州符咒大全》曰：“咒语有二种，其一为道家所传，其一则为秘字之咒。道家所传者，以四、五、七言之句为多，间有三言四言者，每咒长短不等，而以六句八句或十句为最普通。咒语意义，亦易索解。此为天师张道陵居鹤鸣山时所作。至秘字之咒，大率一句者为多，字数亦无一定，但能就其音而诵之。其意义之所在，知之者惟鬼神耳。”

在葛洪《抱朴子内篇》、《上清大洞真经》及《无上秘要》等著作中所载咒语，绝大多数都为显咒。至《度人经》中，也有许多显咒，如叫做“玉音”、“歌音”、“真音”者。

玉音一辞，来自古代礼仪文化，本指一种乐音。《尚书大传》曰：“皆莫不磬折玉音金声玉色。”注：“玉音金声，言宏杀之调也。”道教借用此辞，以表示宇宙开辟、神真啸咏的神秘咒声。

按照“气生万物”的世界观，道教认为天地万物都是由阴阳二气运化而产生的，当然咒语亦不例外，亦天地造化、阴阳敷生的产物。这类来自宇宙深处的神圣声音——咒，常人在常态之中是难以听到和理解的。只有在某种特异的状况下，才有可能领悟。《灵宝无量度人上经大法》卷四五曰：“皆梦境得其筌蹄，或神人传其要旨，即使心开神悟，智慧日新，观其秘音，通幽达理，呼神召将，皆驻目前，三

界敬从，诸天钦仰，所谓道化而生德，而度死者矣。”

在道教看来，声音是宇宙间最基本的自然要素。从《度人经》中描述的天地生成的过程中可知，宇宙的本源产生于声音。那位开天辟地的大神元始天尊，他先是孤单一人在寂寞中，作声音召唤十方神灵，整整七天，说经诵咒十遍，于是十方神王，诸天至真，无鞅数众，乘空而来，流精玉光，洞焕太空，诸天河唱，万帝设礼，河海静默，日月停景，一个逍遥安定的世界便诞生了。

这类创造世界的元始声音，便是被称为玉音、灵音、梵音等的咒语。《度人经》曰：“玉音摄气，灵风聚烟。”唐薛幽栖注：“玉音，即太皇高真啸咏之音也。言太皇啸咏，则玉音冠霄以摄气，灵风生虚以聚烟者也。”^①《灵宝无量度人上品妙经》卷二十亦曰：“碧落神王十方玉音，自然至真神王隐秘之音，皆是大梵之音，非世上常辞。以明碧落空歌为至真上道，大以参玄乘化，出入万机，正运玄度，开世成天，小以身致神仙，飞升上清。”如此神奇的咒语，究竟是什么内容？请看下面的例子。

第一东方玉音：“太无非神，道受其灵。化变无方，用之至神。道不显神，至化冥冥。神烟蔚青，逍遥玉京。”第二南方玉音：“眇眇逮台，花文龙书。成此空歌，碧宫绛舆。周游九天，令音箫竽。咏此道王，至真无余。”第三西方玉音：“奎张惟西，落落明玕。洞碧涵气，气与空齐。真气无形，真道无名。借此空无，玉真自成。”第四北方玉音：“大牛玄犁，戌亥食之。阴胞已除，天斗陆离。孕育万类，调养六仪，呱呱夜号，鬼庭散披。”其余诸天玉音，一如上举，四言八句，平心而论，没有什么神秘色彩，无非是讲变化至道，调气炼气，言词平易，内容明晓，无卖弄玄虚之嫌。

^① 陈景元《元始无量度妙以品妙人上经四注》卷三。

类此玉音的显咒类，还有歌音、仙歌等。如碧空仙王之歌、太虚仙王之歌、安镇天福歌、元始之极之音、化气清微之音、元皇超升歌、元精太空之音、五行阴阳歌、成道变化歌、洞真召灵歌、天人通感之音、广化生气之音、大混贯气歌、五星炼真歌、太极九宫歌、除殃北帝歌、保胎监生歌等，其篇目多达一百八十余种。

从它们各自的标题，大致可以推知其内容。如五行阴阳歌曰：“渺渺三天上，巍巍白玉京。元始御明景，立此大化根。阴生结黄华，阳光敷赤轮。二气相缠罗，太空流五行。七景忽腾变，万汇从此生。五行互迁改，谁测败与成。神霄执玄纪，总校诸天人。左摄三界魔，右制六天兵。宝章召和气，玉符集百灵。天丁秉琼钺，赤帝掷流金，收捕群魔丑，境土皆澄清。普天被真荫，亿劫保无倾。”^① 这段显咒，实际是在讲道教的自然观，宣扬大道的宏伟。

又如坐炼咒：“神默默，气绵绵，存赤气，在丹田，透泥丸，上冲天，布金桥，现七元。魁神降，赤气旋，混为一，秘号悬。恍惚见，自气缠，急急吸，缓缓咽。纳元宫，真火煎，再提起，印堂前。金光现，照无边，飞剑诀，莫留连。金光裂，将吏全，行持处，要在专。急急如律令。”^② 此咒言简义精，纯为一种内炼功诀。至于秘咒一类，除前面所说的梵音、隐语外，尚有许多是源自佛教密宗。如道教雷法中常用的“吽吒唎”，祭炼中常用的“唵吽吒唎”等，这些本属密宗之真言。

密宗之唵字，为一切陀罗尼首，代表着全部真言，即全部的存在（有）。《秘藏记末》曰：“唵字有五种义，一归命，二供养，三惊觉，四摄伏，五三身。”即归依于佛，供养于佛，凡诵持唵字之时，其音

① 《灵宝无量度人上品妙经》卷十六。

② 《太上三洞神咒》卷五。

自毛孔入，惊觉自身本有之佛及一切佛，一切诸天龙神等闻之，皆悉摄伏而参集，以达法身、报身、化身之境。

“吽，密宗谓此字为诸天之总种子。《般若理趣释》曰：“吽字者因之义，因之义者，谓菩提心为因，即一切如来菩提心，亦是一切如来不共真如妙体，恒沙功德皆由此生，此一字具四字义。”它表示胎藏界，比其他任何真音都更能象征金刚乘中的中心空——封闭在不空的花瓣中的空的真谛。

道教借用密宗最重要的这些真言，广泛地使于施法布道。宋郑所南《太极祭炼内法议略》卷中载：道门中有用红印天书唵吽吒唎者，名曰玄灵破地狱符；有真书此四字者，名为六天真音；或散书四字者，间以金木水火土五字，其诸派甚多，名目亦殊，作用不同，但皆使用此四字。“或谓雷法中亦有用唵吽吒唎四字，天蓬法中亦有唵吽吒唎四字，其他诸法多有用者，率是取心气作用。又有一派马灵官法，用唵吽吒唎神汝神急摄咒者，又有用唵吽吒唎四字叠书而遣灵官者。”至于它们的含义，当然已与原旨不同。如谓它们是人体心神的内讳：“此四字亦有数名，凡语吽字，皆属心神。当知唵吽吒唎，吾心神之内讳。”

类似的秘咒很多，如《道法会元》、《法海遗珠》、《太上灵宝净明秘法篇》、《上清灵宝大法》中皆收有大量带有梵密色彩的秘咒，有的还直接取自密宗，一字不改。如《道法会元》卷八三所载“斗母心咒”，与密宗所传“摩利支天真音”完全一样，其斗母的全称为“主法斗母摩利支天大圣”，形象为“三头八臂，手擎日月、弓矢、金枪、金铃、箭牌、宝剑，著天青衣，驾火辇，辇前有七白猪，引车使者立前。”非常明显，这当是道教授引密宗教法的一个铁证。

道教汲取佛教密宗的真言，自有其内在原因。《张三丰太极炼丹秘诀》卷三曰：“仙经佛典，慈心救世，更为咒语，使诵者解其辞，

无意义可味，无文思可思，用以拔其孽识，截其知见，欲障除而天心现，真理出而万念空，驱除杂念，洗心之妙法也。”正是因为秘咒有助于人们排除后天之欲障，返还先天之境界，从而启发人潜在的功能，增慧开智，故受到了佛道中人的普遍重视，这当是咒语的价值之一。

与显咒相比，秘咒的数量较少。如《太上三洞神咒》中所收 818 条咒语中，显咒共有 752 条，秘咒仅有 14 条，其余 412 条则为显、秘合一之咒，所谓“显秘合一”，是指在显咒中，加入一些秘咒。如琼花咒中，“唵嘛呬啼吒吽咭啼”为秘咒，“云函玉篆，玉笈玉章，升天入地，收斩瘟癘”则为显咒。佛道合一，秘显并用，这当是道教的一种创新。

至于咒语的具体施用，在形式上有三种。一是“言咒”，即用口大声地持咒，这种方式一般用于斋醮法会之中，或炼气开关之际，以求上达神灵，下贯体内。

第二是“微咒”，是指口中轻微念诵咒语，不可大声喧诵。《上清洞真天宝大洞三景宝箓》卷上曰：“存五帝形色一时而见，又叩齿五通，咽液九过，微祝曰：赤炉丹景，圆华九明，大晖启神，焕曜朱精。”注：“才令自耳闻也。”

第三为“心咒”，亦名“阴咒”、“密咒”，《上清洞真天宝大洞三景宝箓》卷上曰：“阴咒曰：愿得与五帝真君，月魂精神，共乘景云，上奔日宫。”注：“心中云云，不得出气。”《元始无量度人上品妙经内义》卷二曰：“密咒曰：贪罗郁罗，符无苏陀。太冲太极，阴阳仓和。”注：“密者，口动而无声也。”宋金允中亦曰：“盖密咒不欲耳闻，使心念精，百精侍卫，乃其陈清堂修行诵经之意，以致上彻径御

三十二天，引气三十二过，皆密咒时行用之事也。”^① 这类不发外声的持咒法，主要用于修持内心的“念力”、“定力”、“心力”，被道教誉为“炼神之道，清修之首要”，尤其受到重视。

《道藏》中收有上万条咒语，数千种禁咒之术，它们的实际应用、文化要素以及影响，至今尚无任何系统研究。此为抛砖引玉之作，望能推动这一领域的探讨。

（原载《宗教学研究》1999年第2期）

^① 金允中《上清灵宝大法》卷五。

天书云篆：道教符图的文献及其分析

符图，是指道教的符箓和灵图。它往往与咒术并用，成为道教弘道济世的主要手段。在道教的科仪斋醮中，或其炼养修持中，随时随地都可见到符图的应用。今《正统道藏》、《万历续道藏》、《道藏辑要》、《藏外道书》等丛书中，共收有道教文献 2783 种，其中涉及符图的著作有 700 余种，多达千卷。可以说，无符无图不成道，符图是道教最鲜明的一种文化标志。这里就道教符箓和灵图的基本文献、主要种类及其内在结构作一探讨，以求教于学界同人。

一 道教符图文献的基本概况

符箓和灵图是道教最重要的宗教标志。按唐《开元道藏》所用三洞分类法，道教经书可分为三洞十二类，即本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、章表。在这十二类中，本文、神符、灵图、威仪、方法、众术、章表类，均与符图有着相当紧密的关系。

《道教义枢》卷二曰：“本文者，三元八会之书，长行源起之例是也。《真诰》紫微夫人云：三元八会之书，太极高真所用。本者，始

也，根也，是经教之始，文字之根。又得理之元，万法之本。文者，分也，能诠理也，既能分辨二仪，又能分别法相，既能辩折万事，又能表诠至理也。”“神符者，即龙章凤篆之文，灵迹符书之字是也。神以不测为义，符以符契为名，谓此灵迹，神用无方，利益众生，信如符契。”“灵图者，如含景五帝之象，图局三五之形其例是也。图，度也，谓度写玄妙，传流下世。”“威仪者，如斋法典式，请经轨仪之例是也。”“方法者，如存三守一，制魄拘魂之例是也。”“众术者，如变丹炼石，化形隐景之例是也。”“章表者，如九斋启愿，三会谒请之例是也。”^①

就以上八类而言，前三类的内容几乎全是论述符图，后五类中的相当部分则与符图有着十分紧密的关系。

从众多道经中可知，作为文字万法的源头根本，本文充满了神圣的光辉。它的起源最早，本天象而成。或为元始天尊、天真皇人所书，或为五老帝君所传。《灵宝真文》上卷曰：“本文名空阵赤书景皇真文，初应唯是一文之经，随五帝所掌，开为五篇。东方安宝华林青灵始老帝君，名灵威仰，所掌真文，名曰生神宝真洞玄章。南方梵宝昌阳丹灵真老帝君，名赤嫫弩，所掌真文，名曰南云通天宝衿。中央玉宝元灵元老帝君，名含枢纽，所掌真文，名曰宝劫洞清九天书。西方七宝金门皓灵皇老帝君，名曜魄宝，所掌真文，名曰金真宝明洞微篇。北方洞阴朔单郁绝五灵元老帝君，名叶光纪，所掌真文，名曰元神生真宝明文。五老玉篇，皆空洞自然之文。”^②所谓“空洞”，即指天庭虚空。虚空之中，显现图文，故谓之“天书”。

《诸天内音经》说：“忽有天书，字方一丈，自然见空其上，文采

① 《道藏》第24册第816、817页。

② 《道教义枢》卷二引，《道藏》第24册第817页。

灿烂，八角垂芒，精光乱眼，不可得看。天真皇人曰：斯文尊妙，不譬于常，是故开大有之始，而闭天光明，以宝其道而尊其文，其字宛奥，非凡书之体，盖贵其妙象，而隐其至真也。”^①《灵宝无量度人上经大法》卷二说：“生于虚无之先，隐乎空洞之中，名大梵玉字。至赤明开图，火炼成文，为赤书玉字。元始以大通神威之力，开廓五文，而生神灵……元始命天真皇上书其文，名八威龙文，亦曰诸天八会之书。”其后，灵宝天尊“撰此灵书五篇，三十二天玉字成经，名云篆光明之章。王母授黄帝，龙威丈人授大禹五符之法，并太上、后圣授百代帝王灵宝尊经，并在三十六部经内。”^②

这些被称为“天书”、“玉字”、“龙文”的本文，都是由元始混沌之气演化而成的。《洞玄灵宝玄门大义》说：“本文大意，正是天书。今泛论古今变文，凡有六种。一者阴阳初分，有三元五德八会之炁，以成飞天之书，后撰为八龙云篆，明光之章……三元者，一曰混洞太无元高上玉虚之炁，二曰赤混太无元无上紫虚之炁，三曰冥寂玄通元无上清虚之炁。五德者，所本有三，即阴、阳、和，阴有少阴、太阴，阳有少阳、太阳，就和中之和，五德也。篆者，撰集云书，谓之云篆。此即三元八会之文，八龙云篆之章，皆是天书。三元八会，则五文八字之例是也；云篆明光，则五符五胜三例是也。八会本文，凡一千一百九字。其五篇真文，合六百六十八字。是三才之元根，生天立地，开化人物，万物所由。故云有天道、地道、神道、人道，此之谓也。玉诀云：修用此法五篇，皆分字数，各有四条。一者主召九天上帝，校神仙图箓，求仙致真之法。二者主召天宿星官，正天分度，保国宁民之道。三者摄制酆都六天内音，天有八字之气。四者敕命水

① 《云笈七签》卷七引，《道藏》第22册第41页。

② 《道藏》第3册第616页。

帝，制召龙鱼也。其诸天内音，天有八字，三十二天合二百五十六字。论诸天度数期会，大圣真仙名讳号位，所治宫府台城处所，神仙变化升降品次，众魔种类人鬼生死转轮因缘。其六十三字，是五方元精名号，服御求仙、练神化形、白日升空之法。余一百二十二字，阙无音解。”^① 这些本文、真文现今仍存道藏之中，唯其形态怪异，罕人识之。

天书乃肇造文字、衍化万灵之源。又有仙真圣人应世度人，“演八会之文为龙凤之章，拘省云篆之迹，以为顺形梵书，分破二道，壤真从易，配别本支，乃为六十四种之书也。遂播之于三十六天、十方上下也，各各取其篇类，异而用之”^②。于是常人难以知晓的天书，演变为六十四种文字，其中既有神符云篆，亦有俗文世书，所谓“分破二道”，即指符图与俗文从此分途发展，前者用于道门修真通灵，后者用于世人往来交际。

神符，指由本文衍化的各种各样的符文，“今所见神灵符书之字是也。”^③《洞玄灵宝玄门大义》说：“然此符字，本于结空，太真仰写天文，分置方位，区别图象符书之异。符者，通取云物日晨之势；书者，别折音句诠量之旨；图者，书取灵变之状。然符中有书，参入图像；书中有图，形声并用。故有八体六文，更相显发。”这里所说的“八体”，是指符文的八大种类，即天书、神书、地书、内书、外书、鬼书、中夏书、戎夷书。“六文”，则指符篆的六种含义，即象形、指事、形声、会意、转注、假借，这与汉字学之六义完全一样。“此六文八体，或今字同古，或古字同符，更相加减，共成一法，合

① 《道藏》第24册第736、737页。

② 陶弘景《真诰》卷一，《道藏》第20册第493页。

③ 同上。

为一用，故同异无定也。”^①

八体之中，天书即八会文。神书即指云篆，因其形体如云，故名。《道藏》中收有许多云篆，如《云篆度人经》，全经皆以云篆书写，颇为珍贵^②。地书，指“龙凤之象”。《灵宝经》说：“八威龙文，保制劫运，使天长存，此之龙章也。”《紫凤赤书经》说：“此经旧文藏在太上六合紫房之内，有六头狮子、巨兽夹墙，玉童玉女侍卫凤文。”^③《高上神霄玉清真王紫书大法》卷一所收龙章天书，《灵宝无量度人上经大法》卷三十所载龙章凤文，就其形象而言，的确龙虺游遨，妙契自然。第四、第五为内书、外书，《云笈七签》卷七说：“四曰内书，龟龙鱼鸟所吐者也。五曰外书，鳞甲毛羽所载也。”这两类书都与动物有关，指形似蝌蚪、鸟虫一类的符字。第六鬼书，《云笈七签》卷七说：“鬼书杂体细昧，非人所能解也。”^④这类“鬼书”，是指被雷电击死者身上或附近出现的图文。“鬼书者，宋嘉元中，京口有震死，臂上有篆，似八分书也。”^⑤道教谓雷掌生杀，凡恶人毒虫，常遭天谴雷击，“必有天书以彰其咎，或现于锅底，或书于屋壁，或书于其形体，皆非后世市里字形，实乃天书云篆，或与籀文、蝌蚪、鸟遗迹、古文相近。”^⑥这符文就叫雷文，雷篆、雷书，也就是鬼书。《云笈七签》卷七曰：“七曰中夏书，草篆云篆是也。”是指由汉字如隶书、楷书、草书、篆书等演变的符文。如《太平经》中的复文，即是几个隶书字组合；《辰州符咒大全》、《祝由十三科》中的符

① 《道藏》第24册第737页。

② 《道藏》第2册第150页。

③ 《云笈七签》卷七引，《道藏》第22册第41、42页。

④ 《道藏》第22册第41页。

⑤ 韦续《五十六种书法》，《说郛》第7册第3973页，上海古籍出版社1988年影印本。

⑥ 《道法会元》卷七三，《道藏》第29册第245页。

文，多为几个草书字组成。总之，万变不离其宗，符图的结构与形象，都是各种文体与图像的变化运用。至于戎夷书。《云笈七签》卷七说：“八曰戎夷书，类似昆虫者也。”^①“戎夷”一词，泛指中原汉族以外的少数民族。道教的来源之一是少数民族的巫教文化，符图中包含有戎夷文化的成分也很自然的。

灵图，是指用于修真通灵的各种图书。《洞玄灵宝玄门大义》说：“或镇藏五岳，以保劫运；或宣被十方，开化周普；或秘之金格，以示禁重天文；或藏之名山，明会乃出；或题之宫阙，随行处所安；或书之空林，显神通力用；或行之五国，表缘所宜；或及之三清，辩升沉异域；或宣之上古，拯物之迷；或传下世，哀物之苦。皆大慈之德，随病设方；大哀之心，赴缘说法也。”^②

依《洞玄灵宝三部八景二十四住图》所言，这些灵图皆为元始天尊、太上道君、后圣李君所传，共有二十四图。《五称符上经》曰：“子欲求道法，先沐浴臭秽，当得东林图。子欲定五帝，役山精，当得五岳图。子欲通神灵洗，先诀八精，当得八史真形图。子欲通吾行厨，当得六甲通灵图。子欲存吾身，致天神，当得九宫紫房图。子欲奉道法，当得太清图。子欲奉顺道，当得混成图。子欲通道机，当得西升宝篆图。子欲通变化，当得灵化图。子欲蹶大道，当得九天图。子欲脱身形，当得九变图。子欲隐存身守神，当得常存图。子欲定身心，守身神，当得含景图。子欲恬淡守一以存身，当得养身图。子欲寂默养其志，当得精存守志图。子欲清静洁白致芝英，当得芝英玉女图。子欲聘六丁，当得六阴玉女图。子欲致仙篆，当得九元导仙图。子欲食道气，当得导引图。子欲治道术，当得洞中皇宝图。子欲为变

① 《道藏》第22册第41页。

② 《道藏》第24册第738页。

化，当得隐侧图。子欲临炉定九丹金液，当得太一图。子欲登五岳，求神仙芝药，当得采芝开山图。子欲保神形，别邪精魔魅，当得明镜图。凡二十四真图，天之灵宝也。子能得之，必得长生，萧萧高仙，飞步太清也。”^①

以上三部所收的道经，是我们研究道教符图的基本文献。其他五部的各类法会、许多场所中，或多或少都要运用符图。如威仪类中的“三策七品”^②之斋醮，必须要用神符；方法类的“服精”、“服芽”、“服光”、“服气”^③等内炼法中，亦多用符水、符图；众术类中炼丹采药、“存神思真”、“步虚飞空”、“餐吸元气”、“导引三光”等术，亦广泛采用符图，如谓“又诵《大洞经》及人鸟山，不须服御，而得云舆迎者，其身亦已化”^④。至于章表之中，于斋醮道场启愿之际，多将符图与谒请之辞结合，以明心洁行，“人神合会”。

以上八类经书中有关道教符图的文献，至今仍然存世者有 700 余种，卷数多达千卷，是我们研究道教符图的基本资料。

二 道教符图的三大分类

对道教符图的分类，可以依其道流来源而言，如正一派、上清派、灵宝派、三皇派、北帝派、神霄派、东华派、天心派、混元派、升玄派、西河派、闾山派、辰州派、南宫派等，所谓“七十二家符

① 《云笈七签》卷八十引，《道藏》第 22 册第 574 页。

② 指金策斋、玉策斋、黄策斋、三皇斋、自然斋、上清斋、指教斋、涂炭斋、明真斋、三元斋，见《洞玄灵宝玄门大义》，《道藏》第 24 册第 738 页。

③ 方法类有九：“一者粗食，二者蔬食，三者节食，四者服精，五者服芽，六者服光，七者服气，八者元气，九者胎食。”见《洞玄灵宝玄门大义》，《道藏》第 24 册第 739 页。

④ 《洞玄灵宝玄门大义》，《道藏》第 24 册第 739 页。

法”，各有传承，各有特色^①。此外，依据符图的功能用途，可把它们分为三大类，即天象符、地理符、人体符。

在众多符图中，有一些是表述天体运化、阴阳消息的，它们与天文、星宿、气象、生态等有关联，如各种天象、星宿、云气、雷电、风雨之符图，可把这类符图叫作天象符。对此，道教文献中早有说明。

第一，在讲述符图的来源时，道教认为是由天地间元气凝聚而成，是对宇宙万物的写真。《灵宝玉鉴》卷十六说：两仪始判，阴阳初分，“神风融荡，三炁开光，聚炁成文，凝云作篆，五文开廓，八角垂芒，以立三才，以治人道，或以为河洛之书，或倬彼云汉之象，世之所谓真文灵书者是也。然其大者，以之判天地，以之运阴阳，山川之流峙，人物之生成，亦真文玉字应运流光之妙也”^②。这类判天地、运阴阳的符图，其本质上都是表述宇宙生存、万物运化的图式。

第二，从符图的称谓来看，不少与天象有关，如天书、天文、云篆、雷文、七星隐文等。《灵宝领教济度金书》卷二七三说：“七星隐文，治病伐恶，斩邪除妖。”“诸天大将，五斗大魔，无量旧文，始生于北斗玉阙及三台玄门之上，推正轨度，统制鬼神，斩邪除妖，北君之秘文也。”^③ 也就是说，七星隐文来自北斗的启示，是北斗星辰与人们联系的象征物。

第三，从符图的结构来看，许多亦与天象有关，如绘有三台、北斗、南斗、二十八宿的星座，或雷、电、风、雨等图文。

第四，从符图的用途来看，大量用于呼风唤雨、驱电招雷的符

① 李远国《神霄雷法：道教神霄派沿革与思想》附录《道教符篆学讲义》，四川人民出版社 2003 年版。

② 《道藏》第 10 册第 258 页。

③ 《道藏》第 8 册第 389 页。

图，如兴云符、布雨符、雷霆符、起电符、祈晴符、祈雪符、呼风符，皆属此类天象符。

从广义上讲，道教的太极图、九宫图、河图、洛书，以及佛教密宗的曼荼罗，皆可归为天象符图。这些有着不同文化背景的图像，尽管形态各殊，但其共同点就是它们皆是人们对宇宙万物的某种解释。

关于河图与洛书，众多学者都认为与天象变化、阴阳消息有关。笔者认为河图表述了五行相生的规律，洛书阐发了五行相克的法则，两者结合，便构成了一个由“天地生成之数”组合的五行生克、阴阳消息宇宙生成模式^①。密宗的曼荼罗，也是一种包罗万象的宇宙图式。《演密钞》说：“曼荼罗，圣贤集会之处，万德交归之所。”《秘藏记本》说：“谓三密圆满，具足义也。”依形式而分曼荼罗有四种，举大曼荼罗为例，图中精心绘制了诸佛、菩萨、金刚、女神，再以黄、白、赤、黑、青五色配地、水、火、风、空五大，它的外图被画成莲华花状，代表宇宙的周边，这就象征着整个宇宙的本体。当然，这仅是曼荼罗的一种含义，它还有非常丰富的意境与深奥的义理，故被称为“密宗的真髓”^②。不过它的基本理义却与道教太极图极其吻合。

在太极图中，用非常古老的阴阳象征符号，来说明宇宙万物从一种纯净的先天状态中演化的过程。它阴中含阳，阳中包阴，“阴阳交互，动静相倚，周详活泼，妙趣自然”，形象地表达了天地间阴阳对立、互补的法则与宇宙浑然一体的本质。需要说明的是，太极图，曼荼罗这类的符图，并非是哲人们逻辑与理性的产物，而是历代丹师高僧们在长期内修的基础上，发掘人类意识深处时采撷的思想成果。正

① 李远国《陈抟易学思想探微》，《道家文化研究》第11辑，三联书店1997年版。

② 李远国《曼荼罗：密宗之精髓》，载刘尚林主编《藏密功学术研究》，哈尔滨工业大学出版社1996年版。

如太极图的传世者陈抟所说：“此图不立语言文字，静观以悟其神妙。”^①因为在先天直觉智慧的领域里，任何语言文字往往显得苍白无色。

令人尤感兴趣的是，现代医学研究的一些资料表明，当修炼者高度入静时，当精神病患者处于某种精神状态时，他们的脑波图像，有时也会呈现出近似太极图的形态。这类现象引起了许多科学家的关注，如西方荣格派的心理学家即作过有关的实验。结果“荣格的病人们（他们对东方的奥义一无所知）从他们自己的心中找到了与阴阳圈和坛城完全相似的图案”。而那些“服用麦角酸二乙基酰胺和麦斯卡林等幻剂的人，又于他们意识的偏僻的角落中不仅仅遇到了与西藏坛场非常相符的复杂而又抽象的象征物，而且还遇到了大家可以于它们身上辨认出相当于坛场诸神的生灵”^②。也就是说，太极图、曼荼罗、坛场诸神这类象征图像，并非道士僧人们的随心所欲之作，而是存在于人类共有的潜意识之中的成果。

除太极图外，道教中还有许多与宇宙运化有关的符图。如灵宝始青变化图、碧落空歌图、大浮黎土图，即是表示天、地、人演化进程的一组象征图。所谓“灵宝”，是指宇宙间的原始能量——神与炁。《灵宝无量度人上品妙经符图》卷上说：“神降为灵，炁聚为宝，神降炁聚，具质成形，无所不生，无所不明，无所不立，无所不成。”它总括三才，包容无涯，天地草虫，莫不由之营化。“故其道也，弥纶万天，范围十地，推运阴阳，调和寒暑，统行八卦，率御三元，部制鬼神，保育民物。”^③

① 李远国《试论陈抟的宇宙生成论》，《世界宗教研究》1985年2期。

② 约翰·布洛菲尔德著、耿升译《西藏佛教密宗》第80页，西藏人民出版社1990年版。

③ 《道藏》第3册第63页。

如此强大的灵宝之能，怎样显现于世呢？如果说日月山川、人物禽兽是神气存在的真实具象，那么也可说各种灵宝符图则是它的象征物。据道书所言，作为灵宝第一符的始青变化图，它是天真皇人体验宇宙初生之景象，然后用紫笔所绘，表现了“灵宝之炁交始青之炁”，阴阳变化之象。因此主天地万物的生养繁息，资蓄人物的生机活力，“保生延年，神炁不散，固全生道也。佩之则生炁归身，返老回婴，应运灭度，身经太阴，带服始青变化图，始青帝君与炁同升，逍遥太空也”^①。也就是说，此图不仅是天地初分的象征，亦是养生修真的瑰宝。

其二碧落空歌图，则显示了天象与人类的关系，道教认为天人同体，都是根基于先天元始之气。由宇宙中的灵宝之炁与始青之炁交合，便产生了碧落之炁，碧落之炁在天则聚星成斗，在人则变为脉络，连贯穿注如图环：“生三百六十脉，三百六十经，三十六百络，又生眇络、支络、丝络、绁络，大范之炁以为其元，中结此文以成图，佩用者神仙。”^② 这即指明，该图实质是一幅人体经络脉象图。

第三大浮黎土图。所谓“浮黎”，乃先天真土之名。浮者虚浮，以其虚而不实故曰浮；黎者黑，黯然无光故曰黎。当宇宙混沌未开之际，浮黎真土遍满太空；后历阴阳运化，天地分判，浮黎真土凝结而成世界，因此，天真皇紫笔定书，“以青为地，黄为文，赤为界，封此图为浮黎土者，区贯庶穴之地所在也”。在人而言，“此图主人脾胃，营养太和”^③，故可用于内服外观，养生长命。

以上所言灵宝三符，所包含的内容虽有偏重，但互相关联、融贯一体，显示了一种完整和谐、人天一体的自然观。概而言之，无论是

① 《道藏》第3册第63页。

② 同上，第64页。

③ 同上。

出自三教诸宗，或是形态万殊的这类符图，其共同的特点都强调宇宙的统一与和谐性。当然对大多数人来讲，这些符图是难以理解的。因为要了解它们真实的奥义，不仅需要理性的思考，尤其更需神秘的体验与直觉的洞察。

在中国传统文化中，视大自然为有机的生命体，对人与自然的关系投以热切的关注。于是，出于生存与精神的需要，传统的风水术便应运而生了。风水术的核心便是探求天象、山川、建筑与人类生存发展的协调关系与最佳状态。它将中国哲学古老的命题“天人相感”、“天人合一”等引入生活之中，注重在整个自然界与生态圈中寻求和谐发展与有机秩序，与天地万物保持亲密无间、共生共存的关系，从而获得自身的发展与精神的恬静。所谓得“天时”、“地利”，达到“人和”的目的。这种三位一体的共存思想，无论是过去、现在或将来，都应是人类发展模式永恒的主题与历史重任。

作为中国传统文化主体之一的道教，其思想深刻地影响了风水之术。大量的符图被广泛地运用于环境、建筑、房屋、生产、生活领域，成为古代风水术中不可缺少的内容。事实上，许多符图本身就是地理、环境的图式，是历代道士对自然环境、山川风水的理性观察与神秘体验相结合的产物。因此人们认为它们可以避邪化凶、保家宁国。这类符图可以称之为地理符。

在众多的地理符图中，最为著名的是魏晋出现的五岳真形图，《抱朴子内篇·遐览》说：“道家之重者，莫过于三皇内文、五岳真形图也。”关于此图在地理、地图学上的价值，已有不少学者予以肯定。如日本小川琢治教授认为它是中国最古老的一种地图，并将东岳真形图与现代等高线绘制的泰山地形图相对比，认为二者很相似^①。中国

① 小川琢治《近世西洋交通以前の支那地图に就て》，日本《地学杂志》第258号。

的曹婉如、郑锡煌则指出，它们是一种平面山岳图，非常珍贵，并由之发展成为地图学中的道教一派^①。这里，仅从宗教与文化的角度加以探讨。

今《道藏》中收有几种五岳真形图，其图形大同小异。实际除了五岳之外，尚包括霍山、潜山、青城、庐山，后者谓之四辅。每座山岳各有二幅真形图，一幅有文字说明，一幅为无字符图。道书称无字者为“上五岳真形”，有文者为“下五岳真形”。从所附文字说明中可知每座山岳的基本情况。据《洞玄灵宝五岳古本真形图》所言，原本为三色彩图，“黑者山形，赤者水源，黄者洞穴口也。画小则丘陵微，画大则陇岫状，葛洪谓高下随形，长短取象。其源画神草及石室之处，自是后来仙人辈于其图处尽识之耳”^②。

目前看到的都是黑白刻本，黑色屈曲的长方形，东西走向，表示山体；黑色山体中的变曲线表示水流，空白处当是道士们修真的洞天福地。配合文字，可以知道上山的路径，山中的水流、泉水处，各种仙药神草的分布位置，洞穴宫观所在地，以及山岳的高度、宽度、范围。从以上几点来看，这些图具有相当的实用价值，其出现肯定与实际观察到的山川地形有关。

那么，是谁创作了这些符图，其目的是什么呢？从《五岳真形序论》中可知：这些地图是太上道君在天庭之上，“下观六合，瞻河海之短长，察丘岳之高卑”，“因山源之规，睹河岳之盘曲，陵回阜转，山高陇长，周旋委蛇，形似书字，是故因象制名，定名实之号，尽形秘于玄台，而出为灵真之信”^③，于是依据其象，绘制了这些图。绘图的目的便于修道者知晓灵仙天真之舍馆，采药炼丹之名山，辟邪

① 曹婉如、郑锡煌《试论道教的五岳真形图》，《自然科学史研究》第6卷第1期。

② 《道藏》第6册第740页。

③ 《道藏》第32册第629页。

却祸，招神达灵。如同《五岳古本真形图》所言：“子有东岳形，令人神安命延，存身长久，入山履川，百芝自聚。子有南岳形，五瘟不加，辟除火光，谋恶我者，返还自伤。子有中岳形，所向惟利，致财巨亿，愿愿克合，不劳身力。子有西岳形，消辟五兵，入刃不伤，山川名神，尊奉司迎。子有北岳形，入水却灾，百毒灭伏，役使蛟龙，长享福禄。子尽有五岳形，横天纵地，弥纶四方，见我观悦，人神攸同。”^①原来在道门看来，五岳真形图不仅是一张张地图，更重要的是通真达灵的信物，因为它们象征着山川中众多的生灵仙真。

从万物有灵的古老观念出发，道教认为山岳河流、天地万物都是富有情感的生命体，每一座山，每一条河，每一片草木，都有着自我的尊严、主持的神灵。而拥有了这类符图，你就可以与他们交流、对话，他们也将友善地接待你，“诸山百川神皆出境迎拜子也”。当然能否达到人神交通的境地，关键在于持符者的修持。《五岳真形神仙图记》说：“一切感到妙应备周，或天或人，或山或水，或飞或沉，或交或质，皆是真精之信，有字总号为符。符验证感，皆由善功。”“方应修戒，积精存神，常想真形，受符佩带，妙气入身，智慧通达，达人通士，勤密尊崇，消灾厌恶，精则有征，征则神降，所愿必谐。”^②

道教中人视此图为修真护身的瑰宝，其传授甚为谨重。《抱朴子内篇·遐览》说：“古之仙官至人遵秘此道，非有仙名者，不可授也。”“传非其人，罪咎必至。”并要求拥有者必须净身澄神，遵奉戒律，积功行善，济世救人，“若不能行仁义慈心，而不精不正，即祸至灭家，不可轻也”。

后世用于入山涉川、安宅镇土的各种符图，可说大多是由五岳真

① 《道藏》第6册第735页。

② 《云笈七签》卷七九，《道藏》第22册第562页。

形图演变而来的。不过它们的用途更广泛，针对性更强。如《抱朴子内篇·登涉》中有老君、仙人入山符十八种，并谓“拜而带之，甚有神效”。《上洞心丹经诀》讲述炼丹之道，亦谓必须靠符图之力护卫：“凡入山合丹，欲辟山川庙坐百神鬼之法，最以符为切要，神仙大药，亦资符力而辟卫也。”^①至于民众的生活，更离不开符图的作用。如《太上老君混元三部符》中即有三十九类符，包括解秽、安宅、辟火、辟土、止魍魎、厌百怪、辟鬼、辟瘟、安魂、求子、安胎、求官、田种、利蚕、护身、延年、四季等符，应用范围非常广泛，目的都是消灾祈福，普济生民。

需要指出的是，领受符图的人家在日常生活中还必须遵守一些戒律。据《无上三天镇宅灵箓》所载，戒律共有十条，如不得礼拜邪师巫祝，以物求福；不得招引师姑女娘，歌舞宅内；不得招引凶人，作诸劫盗恶行；不得造立兵仗，图谋反逆；不得口是心非，欺陵孤弱；不得杀害人命，不臣法戒；不得背师欺君，毁约失信；不得居仓聚积，谋求暴利。总之，目的在于规劝人们尊律守法，积善乐施，以免招致杀身灭门之灾。因为风水好仅是地利，道德佳才获人和，正是在这种意义上，我们认为道教的符箓之学，当然会对镇宅兴家有着良好的效果。

在中国这片古老的土地上，对风水的尊崇早已成为一种传统，成为人们生活起居中一种理论指导。人们往往利用各种符图来改善居住环境和心理环境，消除对周围世界的一些莫名的恐惧感。特殊的图案、文字、数字、色彩、物品所构成的神异之物，往往可以平抚人们内心潜在的不安，并激发出人们对大自然的尊重与敬畏的情感，使得环境与空间神圣化，人们也求得了心灵上的安稳，这无疑有利于生存

^① 《道藏》第19册第407页。

发展。因此，可以说道教对各种符图的崇拜，也就是对山川河流、万物生灵的敬畏，对大自然的热爱。通过信奉符图的形式，要求人们善待天地万物，其中却深深地浸透着东方民族与大自然息息相关的天人合一的先知与智慧。

从天体气象的变化，到山川风水的消息，宇宙所有的现象都是相互联系的，并从整体上巧妙地保持着和谐与平衡，人则是这个庞大的生命网络中不可缺少的重要组成部分。在这种三才一体的宇宙结构中，人被看成是生命存在的完美体现。他法天则地，担负着协助天地的运化与养育过程的重大使命，从而使整个自然界始终处在有序的发展之中。这种充满东方智慧的哲学观，也贯穿在道教的符图学中。

道教符图的特点是以气为基础，即符中有气，有信息，有能量，可用于调场聚气、治病养身，其中根本的依据就是天人合一。《云笈七签》卷七说：“一切万物莫不以精气为用，故二仪三景，皆以精气行乎其中。万物即有，亦以精气行乎其中也。是则五行六物，莫不有精气也。以道之精气，布于简墨，会物之精气，以却邪伪，辅助正真，召会群灵，制御生死，保持劫运，安镇五方。”^① 符图依元气运化而成形，“符者合也，信也，以我之神。合彼之神；以我之炁，合彼之炁，神炁无形而形于符，此作而彼应，此感而彼灵，果非于符乎？天以龙汉开图，结气此符；人以精神到处，下笔成符，天人乎合，同此理也。书符之法，不过发先天之妙用，运一炁以成符”^②。《道法会元》卷一说：“符者，阴阳契合也，唯天下至诚者能用之。诚苟不至，自然不灵矣。故曰以我之精，合天地万物之精；以我之神，合天地万物之神，精精相附，神神相依，所以假尺寸之纸号召鬼神，

① 《道藏》第22册第41页。

② 《道法会元》卷四，《道藏》第28册第692页。

鬼神不得不对。”^① 清江永《河洛精蕴》亦言：“甚矣！天人之相符，妙合无间，至理本在人身，而人不觉也。”

那么，天人相符的记录在哪里？原来就是在河图、洛书、太极图、符箓一类的图像中。道教中各种各样的内炼符、修真符、治病符、驱邪符，凡是与人们的生命活动、身体安康有关联的符，都可以归纳为人体符。这类符图很多，其中尤以净明派、神霄派、清微派、天心派、东华派、北帝派所传最有特色。

如净明派有三十道用于内炼的符，其中最重要的是黄素真文与五脏真形图。黄素真文是由八十一个符字组成，它即表示天地祖气运行的状态，亦是人体内气吐纳的轨迹。《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》卷二说：“凡欲学仙，必知真文。真文者，天地梵炁也。元始得之，以先天地。道君得之，以行道法。老君得之，以度人世。人之身不得黄素真文不生，皆天宝、灵宝、神宝之祖炁也。祖炁结而成字，合而成人。”“真文八十一字者，脾、肾中气也。天地五行，土水中炁也，得之故生。如学道之士能逐日烧香，观之真文，则知脾、肾吐纳之炁形也。自一至八十一，吐之则见其出，咽之则见其入，各长三寸阔三寸也。”^②

这些表示内气运行的符图，仅从表面是难以理解的，需要入静存想，即书中所说的“观”。有黄素真文者，可将其悬挂静室，按时进香，打坐修持。当使心静息调，聚精会神，静观真文，一笔一划都要牢记，开目则凝神符图，闭目则精思真形，如此精心修持，不调息而息自调，不摄念而念自伏，自然可以体验到体内元气运行的情况，“见”其出入的“气形”，进而还可感受到与天地混融、宇宙同呼吸的

^① 《道藏》第28册第674页。

^② 《道藏》第10册第506页。

境地。所谓“静坐调息，均静出入，吾之气顺，则天地之炁亦顺。心中淡然，无一丝毫之挂碍，逍遥无为，与道合真，此谓之静应道体也”^①。

在静观黄素真文的基础上，还可修持五脏真形图法。人之五脏，各有其神，凡修持者先当知其真神。《净明黄素书》卷一说：“五脏各有神，神各有形，形各有炁，炁者神之本也，形者炁之体，而脾之形寓于四者之中，此人所以未达其理也。欲理五脏，先知其神，知其神长生。使之亦有道，想之亦有法。”^②“想”即“存想”、“意想”，这是秦汉以来的一种古老的方术，道教十分重视。如《大洞真经》、《黄庭经》中，便以存想为要诀。存为意念的存放，想为深层次的冥想。在此则指精思五脏真形图的形态，由精思入神，则身神可见，修真有成。

除这类用于静观炼神的符图之外，净明派还有一些内服炼气的符，如三华符即为这类的典型。三华符共有三道，书符时要求术者收心静坐，“存思己身丹田下有池，皆金玉砌岸，上有金阙玉房楼台三层，太上老君在下层，太上道君在中层，元始天尊在上层，其台直向顶门，而三君所坐，正当丹田、绛宫、泥丸三处，有三色云炁毫光自泥丸出。”然后叩齿九遍，念诵咒语：“天中之天，郁罗萧台，玉山上京，上极无上，大罗玉清，渺渺劫仞，若亡若存，三华离便，大有妙庭，金阙玉房，森罗净泓。”咒毕，手掐“都监诀”，持笔书符。

符书好后，以火化灰，用水饮服。内服之时，同时存想炼气：“吞一道符，存入丹田，有红气上透泥丸。吞第二道符，存入丹田，有红气上透绛宫。吞第三道符，存入丹田，有红色与前二气升降交

① 《道法会元》卷六九，《道藏》第29册第224页。

② 《道藏》第10册第503页。

合，凡九次，成青、黄、白三气，冲顶门，作祥云如车盖。”乃微咒曰：“金房之内有三君，变化大梵生宝璘。正气真精入玄玄，结成琼台体自然。巍巍凌空高三层，流霞丹霄翼琼田。上通棱层九重天，下有万丈幽谷泉。合会洞门造灵根，三华宝辉生明鲜。”咒毕，咽气九口，止^①。

神霄派亦有许多用于内炼养生的人体符，如神光符，“吞符一道，百邪见之奔走，声若急雷，百脉和通，小儿惊风飞尸所中，布炁即安”^②。明魄符，“投水中，鼻引气三十六口，闭气吞符，以净水盥洗耳目，使兆面有金玉光，反老回童，治风病，妇人饮之生贵子，神水顺行，百脉安然，为之日月高奔也。”还有脑符，吞服以补脑，“不头疼，百日诸神朝拱”。目符，“饮以清水，夜视百步有光，不患目疾也”。舌符，“和百毒，生液津润”。心符，“补心定志，神知神灵，预闻吉凶之事，服百日功成。叩齿九通，咽津三口，服佩任意”。肝符，服后“存神放青光益目，永不患眼病，补肝壮骸不老”。脾符，服后“存神在黄炁之中，能造化百物，永炁去病”。肺符，服后“存神放白玉之光，服之永不患嗽疾痰涎之患”。肾符，服后“存玄炁满室，益精壮元阳不倦，深根固蒂生华萼”^③。此外，尚有阴符、胞符、胎符、结符、节符、血符、精符、气符、神符、命符、三十六天符、三十九章符、混合百神符，去三尸符，制魂符等，皆被用于护命养生、炼气修真。

其他道派也大量采用人体符，以助内修功夫。如清微派有五元保生符、关脉通开符、气字符、胃字符、通命符、通灵符、解厄符、冲和符、通真符、服食符、服气符、明性符、明目符等，天心派有三光

① 《太上灵宝净明飞仙度人经法》卷二，《道藏》第10册第562页。

② 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷一，《道藏》第28册第561页。

③ 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷二，《道藏》第28册第569~573页。

符、天皇保命符、真火九芒符、真水十芒符、初阳赤辉化生内景图、真阳初生玉虚内景图、明阳辉光赫真内景图、云阳火云赫赤内景图、洞阳光龙腾飞内景图、神光无上虚澄内景图，素华始玄初元内景图、清光太初生耀内景图、晶光清明耀华内景图、金光清虚含真内景图等，东华派有五芽真文、玉婴神变符、天罡正气符、青帝护魂符、赤帝养气符、白帝侍魄符、黑帝通血符、八十一品符、十八玉符、二十四真符、十二经络符、五帝育魔真符、五帝御魔真符、五天大魔制邪玉文等，北帝派有安魂符、镇魄符、上元符、中元符、下元符、狮子符、青龙符、白虎符、朱雀符、玄武符、通目符、天蓬符、九元杀童符、五丁都司符、高刁北翁符、七政八灵符、太上浩凶符、威剑神王符、天丁力士符、卫我九重符、祛却不祥符、炎帝烈血符、天猷灭类符、四明破骸符等，都是用于炼气存神、修真通灵的人体符。

道教符图之术广泛运用于人体修炼与性命领域，有存想符篆的入静法，有吞服符图的内养法，有佩带符图的护身法，有书符召灵的感应法，有画符治病的符水法，内容相当丰富，理论自成体系，确为一个值得深入研究的文化领域。因为它涉及了传统的养生、气功、丹法、医学、药学、心理学以及道教神学、民间信仰、地方风俗诸方面。一扣解开，便可明了诸多问题。

三 道教符图的内在结构

关于符图的内在结构，有一个从粗糙到精微、从随意到有章法的发展过程。无须讳言，早期道教符图明显地缺乏规范与条理，再加上理论上的苍白无力，难以谓之为“学”。但宋元以后发生了根本的变化，采用了中国哲学的元气论及儒、释、道三教性命之学，作为其理论基础，从而弥补了符图之术的致命伤。同时道教非常重视符图的规

范化，重视符图结构的有序化、条理化，从而使符图从一种术法上升为一门学说，即我们今天所称的“符图学”。

从整体结构上看，每一道符一般都可以分为三个部分，即符头、符脚、符腹。所谓“符头”，是指符的上部，这好比一个人的头。“符脚”，是指符的下部，好比一个人的脚。这是就上下结构者而言。如果是左右结构的符，则左为符头，右为符脚。“符腹”，是指符窍、符胆而言，这是符的灵力所在，最为紧要。由符头、符脚、符腹三者结合，便成为一道完整的符篆。

道教各派所用符头是不同的。如神霄派所传“雷霆飊火张使者秘法”中所用的起风、起云、起雷、祈雨、役雷、祈雪、祈晴、散云、止风、破庙、斩鬼、驱瘟、驱蝗、禳火灾、斩虹诸符，皆以“雨”字为符头^①；其“五雷祈祷符法”中所用木郎祈雨符、木郎伐恶符共五十道，皆以“太上”为符头^②。又如净明派《上清天枢院回车毕道正法》所收九狱符、雷公符、火铃符、丁甲符、七元符、三台符、黑杀符、五岳符、天罡符、安蚕符、镇宅符，皆以三台星图为符头。这些都属上、下结构的符。另有左、右结构的符，如神霄派所传“三五混合都天大雷法”所用的治天政、理地理、正人事的三十六道符^③，《紫书大法》中所收的四十三道将军符，二十一道灵官符，皆以“鬼”字为符头^④。

再说符脚，如北宋青城朱梅靖所传“帝令宝珠五雷祈祷大法”中所用符，其上部“雨”字为符头，下部的“郁”、“光”、“泓”、“乾”、“救”、“晶”、“辟”、“横”、“夫”、“隆”、“澄”、“颢”、“明”、“延”、

① 《道法会元》卷九四，《道藏》第29册第399页。

② 《道法会元》卷一〇二，《道藏》第29册第444页。

③ 《道法会元》卷一〇六，《道藏》第29册第464页。

④ 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷六、卷七，《道藏》第29册第605~612页。

“召”等，就是符脚^①。道教谓神力的强弱全在收尾一着，因此书符脚时必须聚精会神，立断朱墨，而符脚的图文也因其符的功用不同，从而变化万端。

每一道符都有符腹，这如同人的内脏一样。一般而言，符腹主要为符窍、符胆。所谓“窍”者，一指“玄窍”而言，一指“要害”而论。道教认为天人一体，符法同源，符的灵验与否，关键在于有无符窍。《太上心法序》说：“大抵符、印、咒、诀，为传世之文仪，乃太上贵训，然至要捷不出于窍，窍者人身之枢机关键也。”《混沌玄书》亦说：“天地大造化，总在窍中，人能知此窍，万法总能通。一窍通灵，万里可往，升天入地，驱神役鬼。收为胎息用为窍，道法之中真要妙，诸子缘深宿有因，得知恬然自痴笑。一点朱符本是灵，窍中妙用体全真。”^②

各种符窍或为图文，或为神真，或实书而显形，或虚书而隐真，形态丰富，变化多端。所谓“实书”，是指用朱墨书在符中，为有形之符窍。“虚书”是指用手指、目光、舌尖意念等在符上、水中、虚空、身体上施功，因其不用朱墨而无形无象，常人无法知晓，故曰无形符窍。

如前面所说的帝令宝珠五雷祈祷大法所载诸符，即在符头、符脚之间，再画一个圆圈，并存想圈中有一神灵，此即为符窍。在《高上景霄三五混合都天大雷琅书》中收有十二个符窍，并指出它们不同作用：“符书成之后，用景霄十神太乙号令咒书，次入将名于符上，述意加入窍字”，然后“用元始天尊催风雷隐章涂之”^③。以上所言，皆为有形实书的符窍。

① 《道法会元》卷一一一，《道藏》第29册第498页。

② 《道法会元》卷一〇九，《道藏》第29册第484、485页。

③ 《道法会元》卷一〇六，《道藏》第29册第496页。

虚书的符窍则无形。《法海遗珠》卷六所载“辛天君符法”说：“先存巽户雷城火云火光万丈，兆目虚书‘帝敕’二字，飞入雷城中。”这里所说的“兆目虚书”，即是凝神双目以意念书画符窍。其玉帝赐辛君号符法说：“次以左眼二书一‘霤’字，右眼光书一‘澄’字，舌书一‘明’字，存三字青、红、白三色，在虚空中。用鼻引口吸咽下处所，五行相生了再相克，克至中央，呵出‘霤澄明’三字，冲上天门，天门裂开，想见玉帝祈祷，就此默奏，念三字三遍，毕，见一真人手执金牌，上有号头三字，吸出号头，吹入符中。”^①也就是说，用目光、舌头在虚空中（即意想）书画符窍，再存想神灵降真，合和无形之符窍，打入有形之符中。

运用眼光书符窍，又可称为“目篆”。《灵宝玉鉴》卷八载“玉清总召万灵符法”说：“师凝虚守一，目篆三天讳于空中，攸见‘霤澄明’三字分明，以鼻引归中宫，为青、黄、白三炁，内外混合为一，至下丹田，上透泥丸，化为婴儿。”^②目篆不仅可虚书于空中、纸上，亦可书于手心、脚心、肚脐、丹田等部位，乃至形形色色的物品上。

此外，亦可用手指剑诀虚画。《法海遗珠》卷八载“召雷口诀”说：“次用剑诀，向斗口书‘炁’字，存闪闪，想兆丹田有一道金光，自眉心迸进，直射其方，作怒吸此字，以剑引入符。”^③此处用手指虚书的‘炁’字，便是召雷符的符窍。不过究其根本，无论是用目用手，起决定作用的都是人的意念——神的功能。因此，天地人体之元气，亦可运化成窍，打入符中。

符以灵光为根本。所谓“灵光”，是指在静定内修中体证的元神与精气。当你具备了通神达灵的灵光之后，符咒朱墨等外表形式也就

① 《道藏》第26册第757、758页。

② 《道藏》第10册第192页。

③ 《道藏》第26册第766页。

可有可无，无关紧要了。正如《道法枢纽》所说：“画符不知窍，反惹鬼神笑。画符若知窍，惊得鬼神叫。今之行持者不明道法之根源，妄于纸上作用，以为符窍。殊不知此窍非凡窍，乾坤共合成，名为神气穴，内有坎离精。当于身中而求，不可求于他也。”又说：“符者，天地之真信。人皆假之以朱墨纸笔，吾独谓一点灵光，通天彻地，精神所寓，何者非符？可虚空，可水火，可瓦砾，可草木，可饮食，可有，可无，可通，可变，夫是谓之道也。”^① 符窍是符的灵魂，没有符窍的符如同废纸一样，这个道理一点就通。

现在台湾道教中另有“符胆”之说。据《灵符神咒全书》所言：“书灵符并非难事，任谁一看便会，然而画好之灵符，是否真具有神力呢？灵符里有一不可或缺的符号——符胆，没有它，任你再怎么画，怎么念咒，所画出来的也只不过是张空符，毫无效力可言。”原来，符胆就如同一个人的胆脏，人无胆不壮，符无胆亦无威，难以发挥神力。在每一道符中，都必须画上符胆。究其来源，这类符胆实际是符窍演变而来，它们的作用与符窍大同小异。

由符头、符脚、符腹、符窍、符胆等便构成了一道道的符，其中包含着主事神真秘字、隐讳，如天尊、老君、玄女、雷神、星君、五帝、元帅、将军、天师、真人、灵仙等。在明清的一些符上，常见符头上有三个勾，这是表示道教的三清尊神——元始天尊、灵宝天尊、道德天尊（太上老君）。如果这三勾写在“敕令”或神名之下，则代表城隍、土地与祖师。这样，便构成了一道完整的符。

道教的画符书篆，从表面上看似乎简单，实则复杂。因为凡复杂的大符皆有几个符字，多种图案，符形依一定程序组合而成。在实际的操作时，需把符分为几个部分，以便书写，这种分解叫作“散形”。

^① 《道法会元》卷一，《道藏》第28册第673、764页。

每一散形在书写时，都配有不同的咒语、指诀，有时还需存想、布气、变神，须依次、准确、连续地施行，然后聚合成符。在书写之时，散形可在同一平面上展开，故在符成之后仍可见其笔画由来；但也有不少在同一平面上次层累书之，符成后则难以看到散形之貌。

当由各种字本、图案、线条的散形有机地组合在一起，成为一道道符时，就叫作“聚形”。由散形到聚形，整个书画符图的过程，就叫作“笔法”。《辰州符咒大全》说：“书符亦如作籀篆钟鼎之文，笔次之先后起落，皆有一定，不可草率从事，否则必失灵应。盖所谓符者，非任意为之者也，其间亦有文字在。特此等地系上古秘文，吾人不之识。”“故学书符者，以研究其笔法之先后为要着，然符之笔次，复杂异常，非道中人，一时颇不易得其端倪。”可见，了解书符之笔法是研究符图学的重要内容。这里介绍三光正气符的笔法，以见书符程序之内奥。

三光正气符为宋代天心派所传，列为天心符法之首，甚受重视，所谓“三光”，是指太阳、月亮、北斗（天罡）的光气与灵能。天心派宣称，此三光正气灌注身心，便可驱邪除病，长生在世；凡修持有成，“能请三光气，日不怠，千日功成，滋悦颜色，壮体轻身，免诸百病，若终身不倦，渐入仙真，功力难以尽言”^①。用这种超常功能画的符，就是三光正气符。

书符时先要遵守七戒、五忌^②，避开禁日，选择宜吉日辰，并备好祭神供品、笔墨纸帛等，沐浴净身，入坛施法。

（1）首先静心定思，存神聚气，想象法坛威严，满天遍地燃起雷

① 《上清天心正法》卷一，《道藏》第10册第609页。

② 七戒：戒心念不正，手口污秽，用品不洁，口不应心，方向不正，荤酒女色，复笔改涂；五忌：忌孕妇用手取符，各种污秽着符，外道旁门扰乱符坛，符咒不合，污秽进入符坛。

霆大火，烧遍自己的全身；接着“变神”——存想自己变成了天师，头上顶着朱雀，足下踏着八卦灵龟，左边有青龙，右边有白虎，左右贴身还有捧着法印、令旗的青衣童子，前面有按剑持戟的直符神吏，后面有虎贲军伍；再存想度师在前，祖师在后，带领天蓬元帅及三十六员大将侍卫法坛。然后法师默奏上帝，恭请符中召请的神将降临，手结印诀，准备召引诸神入坛。

(2) 凝神澄心，念诵集神咒：“六甲阳神，来侍吾左，侍卫书符。六丁阴神，来侍吾右，侍卫书符。四直功曹，来侍吾前，侍卫书符，急急如律令。”咒毕，想象各路神真纷纷应召降临，聚集法坛。

(3) 法师圆瞪双目，怒视装着朱砂的盏子。念诵咒语：“阳精朗耀，阴鬼当衰，神朱赫赫，元露太微，七气成灰，五气成台，百邪皆灭，万鬼皆摧。急急如律令。”咒毕，吸天罡之光气，吹入朱砂盏中。再取朱砂，于香火上度过熏熏。

(4) 手持毛笔，于香上度熏，想象毛笔化为神剑，锋芒赫奕，放射剑气神光。即念诵敕笔都咒：“太阳俱照，阴鬼当衰，神朱耀目，九霞太微，我令所使，万鬼俱摧，七气成火，三气成台，二星俱照，符到速追，笔为神剑，墨成戈戟，笔法治病，万鬼伏匿。急急如律令。”咒毕，吸天罡光气，吹入笔中。

(5) 执墨于香上度熏，念诵咒语：“神墨灵灵，月中真精，书符禁鬼，邪魔灭形，病人带吞，永保安宁。急急如律令。”咒毕，取天罡光气吹墨上。

(6) 再次执笔，于香上度熏。念诵咒语：“笔为利刀，墨为百药，邪精断却，百魅摧落，神笔灵灵，书符遣精，召官官到，召吏吏行，指人人生，指鬼鬼灭。会吾魁罡之下，入地万丈，无动无作，急急如律令。”“神墨灵灵，改死注生，神笔一启，万鬼灭形。急急如上帝律令。”

(7) 以左手结“斗诀”——中指、无名指、小指握固成拳，以大指压掐定，伸直食指，即成；右手擎砚水于香上度熏。念咒：“四明开朗，天地为常，三光神水，辟除不祥，双星守镇，七灵通光，书符煞鬼，伏吾魁罡，邪鬼宾伏，万气混康，太上老君，教我煞鬼，与吾神方，上呼玉女，收摄不祥，登仙契道，佩带印章。急急如上帝敕。”

(8) 左手变换，结“紫微印”——小指横过四指背与大指相勾，掐四指第三节；中指掐掌心横纹，二指、四指伸直，即成。右手执墨，存想自己变为天师。先左转磨墨四二十转，象征集取十二辰、二十八宿及日、月二曜之灵能；再右转磨墨七转，表示汇合北斗七星的光气。以上左右磨墨，各转二遍。再吸天罡光气，吹入砚墨之中。

(9) 执笔香上度过，念诵天帝释章咒：“天帝释章，佩带天罡，五方凶恶之鬼，何不消妄。飞光一吸，万鬼伏藏，天罡大圣，杀入鬼心。急急如律令。”咒毕，吸天罡光气，吹入笔中。

(10) 左手结复结斗诀，右手执笔蘸墨，凝气聚神，神注纸上，疾切书符，一气呵成。再存想三光耀煌，北斗天罡大圣降居其中，此为符窍。

(11) 符聚成形，再念咒：“仰告天罡大圣，北斗尊星，太阳日君，太阴月君，诛灭凶恶，灭迹除形，魔王懼畏，胆碎心倾，救民疾苦，太赐威灵，治病去祸。回死作生，天符到处，永断妖精，降临真气，圣威奉行。急急如上帝律令敕。”咒毕，吸三光正气，吹布符中，想象符图神光耀目，神真英武威严，力辟病魔万邪。

(12) 左手仍结斗诀，右手执符，面向太阳，念咒：“日出东方，赤阿堂堂，某人（指病患者）服符，符卫四方，神符入腹，搜胃荡肠，百病除愈，骨体康强，千鬼万神，无有敢当，知符为神，知道为真。急急如律令摄。”

(13) 把画好的符交给求符者，交送之际，念发符咒：“乾元亨利

贞，万邪不干正，风伯雨师，四直功曹，五雷使者，托符奉行，功曹三人，使者三人，随吾神符，与吾治事，卓剑相待。急急如律令。”

(14) 符已交送，法师还要遣将执符，想象神真随符同去，为人解厄治病。法师双手结成“雷局”——左手二、三指掐掌心，大指押二、三指掐子文（四指根），四、五指押大指掐掌心，握紧，为此雷，或称阳雷；右手二、三指掐掌心，大指押二、三指掐亥文（五指根），四、五指押大指掐掌心，此象征霆，亦称阴雷。吸取东方正气，散发发出。并念诵遣将符咒：“天雷隐隐，龙虎交横，日月罗列，照我分明，今日功曹，主持吏兵，执符而行。急急如律令。”

看，一道形似简略的三光正气符，画书的过程竟如此费力劳神，这大概是常人难以想象的。需要说明的是，这十几道的工序还仅仅是画符之际的过场。过场之外还有许多招数，如各步骤中指诀、禹步的功用，了解各路神真的名讳、形象、职能，如本法中所存想、召请的天师、天蓬、北斗、功曹、丁甲诸神，都得一一牢记，否则诸真不降，符亦徒有其表，没有功效。当然在画符时是一笔挥就，教外之人难知其奥而已。

道教符图的外在形式及其内在结构有其自己的章法，并非完全无法理解。从今存世的符图来看，许多内容是可以分析的。如“沐浴净秽符”是由“神水清明”四字组成，“合明符”是由“合明天帝日”五字组成^①；“监生大神化生符”是由“监生大神速护生灵”八字组成^②；“破秽符”是由“大魁罡令”四字组成^③；“五帝符”是由“青帝护魂白帝待魄赤帝养炁黑帝通血黄帝中主万神无越”二十四字组

① 《灵宝玉鉴》卷一九，《道藏》第10册第282、283页。

② 《法海遗珠》卷一六，《道藏》第26册第818页。

③ 《道法会元》卷一一九，《道藏》第29册第562页。

成^①；“玉清追魂使者符”是由“天元冥摄鬼”五字组成，“通天目符”是由“天四神鬼”四字组成^②。但因其文体多有变异，且充满神圣神秘的光辉，非精通道法者难以辨识。正如《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上所说：“凡一切符文，皆有文字，但人不解识之。若解得符字者，可以录召万灵，役使百鬼，无所不通也。”^③

（原载日本京都大学人文研究所编《中国宗教文献国际研讨会》论文集，2004年版）

① 《灵宝无量度人上经大法》卷三四，《道藏》第3册第797页。

② 金允中《上清灵宝大法》卷三八，《道藏》第31册第33、35页。

③ 《道藏》第6册第344页。

关于道教神真图的考辨： 以清代“道正宗师”图为例证

“道正宗师”图，其作者无考，为私人收藏。全图为一手绘纸本，纵 188cm，横 79cm。图下方左右二角有题记，左角中央提有：“道正宗师”四个大字，其下又分列二行小字，为法师、捐款捐物者的名姓，其字多因磨损而模糊不清，但亦有可辨识者。第一行共有九人名姓，姓皆无法识别，唯中间五人其名可辨，圆□、圆珍、法道、法□、法□。第二行左边有五人名姓，右边题：□□□师刘理兴、阴□度师陈□□。在最下端中央题有“幕下”两个大字。右角中央题有：“大善士”三字，其下则为捐款捐物者的名姓及所捐物的名录、数目，可辨识的有：“徐炳森施二棹纬一张□□印一，王兴荣施救苦一轴，戴秀廷施□□□一轴，□□□施祀天一轴，□□□施大衣一件。”从绘图所用纸张来看，当为清代作品。显然，这是道士及信徒捐款而请画师绘制的一组道画中的一幅，是正一派道士用于设坛打醮的。

这是一幅颇有学术价值的道教图像，它对于我们了解明清之际的道教神谱及其图像都提供了具体详实的史料信息。这里，依据道经史籍所载，对图中的主要内容、神真、图像加以分析、辨识，并对其神

的格位阶次略加判断，以求正于学界。

一 道正宗师图的神系及其渊源

道教神系的形成与演变，是依其历史的发展阶段而逐步完善的。如汉晋的正一盟威之道（五斗米道），即以老君、三官、太岁将军、百鬼为其信仰体系。《三天内解经》记载东汉永寿三年（157）张陵在蜀郡，得太上老君之道，“与汉帝朝臣以白马血为盟，丹书铁券为信，与天、地、水三官、太岁将军，共约永用三天正法”^①。其教主张陵自称“鬼主”，他说：“太上开化，不以吾轻贱小人，受吾真法，为百鬼主者，使开二十四治。”^②所谓“百鬼”，即指名目繁多的天地四方各路神鬼，如土明君、源水君、天昌君、天纲君、安气君、赤沙君、元气君、文意君、天玄君、青龙君、官席君、九地君、四明君、毕女君、解厄君、太阴君、玉女君、诛殃君、五谷君、万福君、行厨君、金仓君、注变君、北海君、太平君、百舌君，明星玉女、天皇君、朱雀君、九水丈人、破市大将军、破狱大将军、解患大将军等^③，他们均各有主司，或主收邪治鬼、治病祛痛，或主祈雨求晴、利市安宅，其范围几乎包括了人们日常生活的各个方面。对此《道要灵祇神鬼品经》将其分为十八类，即“灵祇神”、“魔正”、“力士”、“空神”、“社神”、“山神”、“水神”、“灵祇鬼”、“善爽鬼”、“苦魂鬼”、“精魅鬼”、“树木鬼”、“山鬼”、“水鬼”、“土鬼”、“饿鬼”、“瘟鬼”、“蛊鬼”。由此可见早期道教的神系成分已相当复杂，包括了天界、地界、冥界之鬼神，但尚缺乏系统性与品阶性。

① 《道藏》第28册第414页。

② 《道藏》第32册第593页。

③ 《正一法文经章官品》，《道藏》第28册第534～557页。

随着道教在南北朝时期的发展，一些新兴的道派如上清派、灵宝派相继出现，又出现一大批道教新神，如元始天尊、灵宝天尊、元始天王、北帝、天真大神、妙行真人、三十二天帝、五斗星君、五天魔王、长生大君、无英公子、白元尊神、太一司命等。但各派所奉神真不同，其来源亦异，故多不相关，略无统序。至陶弘景《真灵位业图》，完成了道教史上的第一部神谱。从卷首自序中可知，目的是理顺仙圣品阶，正确地显现格位。“祈祝跪请，宜委位序之尊卑；对真接异，必究所遇之轻重。是以三君共辞先致，学未体之尤；下班居上智，有不达之蔽。虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级千亿。若不精委条领、略识宗源者，犹如野夫出朝廷，见朱衣必令史；句骊入中国，呼一切为参军。岂解士庶之贵贱，辩爵号异同乎！”^①

在这部南朝的神谱中，将七百余位神真分为七个神团，由天界、地界、鬼域三大体系组成，包括玉清、上清、太极、太清、九宫、洞天、丰都七大阶层，每阶各有主神，左右仙真，分司专职，治理着整个宇宙。如“丰都北阴大帝，炎帝大庭氏，讳庆甲，天下鬼神之宗，治罗丰山，三千年而一替”^②。这是第一次编排的道教神系，在道教史上具有重要的象征意义，它标志着道教由早期派别林立、各自为政的散杂状况，开始朝向诸宗归一、信仰趋同的成熟阶段发展。

至唐代，确定了道教最高尊神元始天尊、灵宝天尊、道德天尊（太上老君）三清至圣的地位。这是道教神系发展史上又一里程碑，因为诸真万神遍布的宇宙之中，终于有了统领群仙众真的至高大神。道教内的诸宗诸派，无论其派内的神灵来自何处，其构成与面貌如何

① 《道藏》第3册第272页。

② 同上，第280页。

复杂，都必须服从三清尊神，敬奉三清尊神。从此，道教的信仰集中于对三清尊神的崇拜，这对于道教的发展与壮大起了不可估量的作用。

两宋时期是道教神系得以完善、定型之际，其后变化不大，并流传至今。在《上清灵宝大法》、《灵宝领教济度金书》、《道门定制》、《道法会元》、《法海遗珠》等道书中，不仅收集、整理了近千年来道教神真谱系，并受佛教密宗的影响，造就了一大批新的神真，从而极大地丰富了道教的神系。在宁全真授《灵宝领教济度金书》卷六中即记载了由三清、六御、后土及三百六十分位组成的神仙谱系，大致可以概括为三境九品。最高层是三清、六御、后土，第二层是九天上帝、五灵五老天君、三十二天帝以及日月星辰、五斗星君、二十八宿星君等；第三层是三天大法师、灵宝三师、四圣元帅、五帝、十方飞天神王、太玄魔王、诸天大魔王等；第四层是九天尊神、司马大神、监生大神、保运真君、定命真君、散祸真君、续命真君、注生真君、掌算真君、万福真君、延生真君、定贵真君、定禄真君、寿生真君等；第五层是三元真君、三官大帝、内院诸府高真、太上玄一三真人、魏扬许三真人、正一嗣师系师女师三真人、三茅真君、徐葛郑三真人、陆张杜三真人等；第六层是天地神真、日月星辰、岳渎河海兵马，如太阳火官、太阴水官、五岳大帝、十洲仙官、诸海龙王、百种水神、洞天仙官、福地仙官、本派祖师玄师真师、洞府得道神仙等；第七层是罗酆鬼神，如酆都大帝、扶桑大帝、溟冷大神、地狱主者等；第八层是各种执法功曹、直符使者、金童玉女、香官役使，第九层是城隍土地、太岁司命、六十甲子、三界直符、受事功曹、四灵神君、方隅禁忌等神明。这是一个相当庞大但又井然有序的道教神系，所谓三境高尊，万天上帝，十方上圣，历代师真，“因经科而立教化，垂有作出法箓以度人。九品三乘，递相通贯；六书八体，互以发明。

传于天中，为万圣指归之路；降乎人间，开群生修进之门”^①。其后，元代永乐宫三清殿壁画，正是依据文献上所说的六天帝、二帝后率领众仙朝拜三清而作的完整图像。

今天我们所见到的这幅绘制于清代的道正宗师图中，共有八十三位神真，并按诸神的格位，分为八阶而列。根据初步的分析，第一阶为三清、四御、二后，第二阶为斗姆、南斗、北斗，第三阶为真武大帝及十大元帅，第四阶为五方五老天君，第五阶为太乙救苦天尊、十大冥王，第六阶为中央为雷声普化天尊，雷部官将等九尊。第七阶为杨二郎、东岳大帝等众神，第八阶为城隍、土地、关公及四值功曹等。这是一幅相当完整的道教神谱，其所绘诸真的形象相当精美，许多造型与服饰乃为宋、明的风格，且多依道经而作。因此，通过对图中重要神真、图像的分析，可以了解明清道教神系的基本面貌。

二 道正宗师图中的主尊

从上至下，在道正宗师图的第一阶，中央者为元始天尊。在元始天尊左边，依次为①灵宝天尊②玉皇大帝③南极长生大帝④后土皇地祇；在其右边，依次为①道德天尊②北极紫微大帝③勾陈天皇大帝④西王母。在第二阶的中央为斗姆，左边为南斗六星，右边为北斗七星。第三阶的中央为真武大帝，左右为十大元帅。第四阶为五方五老天君、天丁力士、持簿判官。第五阶的中央为太乙救苦天尊，左右为十大冥王。第六阶的中央为雷声普化天尊，左右为雷部官将。第七阶左边为杨二郎等七位神，右边为东岳大帝、泰山三郎等七位神。第八阶左边依次为①城隍②年值功曹③月值功曹④关圣帝君，右边依次为

^① 宁全真《上清灵宝大法》卷三十，《道藏》第30册第928页。

①土地②日值功曹③时值功曹④待考。这里就这些神尊的由来与造型而论。

主尊，是指图中的三清、四御、二后、斗姆、真武大帝、五方五老天君、太乙救苦天尊、雷声普化天尊等神。

元始天尊，这是道教神系中最高的尊神。他头戴紫金冠，两手合抱一红色灵珠，端坐“玉蕊敷华御化宝床之上”。其“灵珠”即元始天尊演法之时所化之神珠。《灵宝无量度人上品妙经》卷五曰：“于是元始化一神珠，大如郁仪，凝晖曜焕，升降徘徊，在太空之中。元始摄引华芒，遍及一切，天真大神，上圣高尊，耀宝真人，十方无极，诸天国土，君臣兆民，消禳世土灾祥大神，无鞅数众，俱入神珠之中……元始即于神珠之内说经。”^①

元始天尊之尊号，首见于魏晋时期的古灵宝经。如《灵宝无量度人上品妙经》卷一曰：“昔于始青天中碧落空歌大浮黎土，受元始度人无量上品，元始天尊当说是经，周回十过，以召十方。”^②至陶弘景《真灵位业图》中，其首阶玉清三元宫第一中位，即为“上合虚皇道君应号元始天尊”，从而确立了元始天尊在道教中的最高神地位。

据道经所载，元始天尊的名号多达十种，并显种种化身，以开劫度人。《太上洞玄灵宝十号功行因缘妙经》曰：“大圣元始天尊，虚无自然妙道化身，从不可名言，尘沙劫来，济度一切众生，入无上道，具七十二相，八十一好，十号圆满，或相千光相，或现无边相，或相大身相，或现小身相，或变身入黍米之中，或开毛孔纳无边世界，或掌三千大千世界，或雨甘露洒热恼众生，或作帝王制伏暴乱，或为贤佐匡扶有道，或有圣君爰降为师，有如是功德神通妙相莫能穷，叹而

① 《道藏》第1册第29页。

② 同上，第1页。

有十号赞扬总名。是故十号者，无上道、元始、太极、高皇、光明、玉帝、正法王、大慈父、仙真师、天尊。”^①

在元始天尊的左位，为灵宝天尊，他头戴碧玉冠，左手持一如意，以示驱邪辟魔。明朱权《天皇至道太清玉册》卷六曰：“如意，黄帝所制，战蚩尤之兵器也。后世改为骨朵，天真执之，以辟众魔。”^② 在道教的神系中，灵宝天尊为万神之亚尊，又称“上清大帝”、“玉宸大道君”。据道经记载，元始天尊宣讲的道法，许多都是由道君整理传世。薛幽栖说：“道君，元始天尊之弟子，太微天帝君之师也。居上清上元玉晨宫，即上清之境，太清尊崇之位也。”^③ 李思聪亦曰：“玉晨道君者，乃大道之化身也。言其有不可以随迎，谓其无复存乎恍惚，所以不有而有，不无而无，视之无象，听之无声，于妙有妙无之间，大道存焉。道君即审道之本，洞道之元，为道之气，即师事元始天尊，称受道弟子焉，犹是老君稟而师之矣。居上清真境禹余天中，降金科宝录三洞仙经，付经师郁罗翘真人，传教于万国焉。”^④

在元始天尊的右位，为道德天尊，他头戴五岳冠，皓发白髯，手执八卦扇。此老君的原型为春秋时道家创始人李聃，后道教神化其为教主。《老子想尔注》曰：“一者道也，一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”葛洪《神仙传》谓老君“身长九尺，黄色，乌喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重

① 《元始无量度人上品妙四注》卷一，《道藏》第2册第189页。

② 《道藏》第36册第414页

③ 李思聪《洞渊集》卷一，《道藏》第23册第835、836页。

④ 陈垣《道家金石略》第3页。

迭之冠，锋挺之剑。”《魏书·释老志》曰：“道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗，下在紫微，为飞仙之主。”这是对老子逐渐演变为老君，成为道教尊神的总结。

太上老君本为张陵天师道信奉的最高大神，但随着元始天尊、太上道君的神格确定，太上老君渐退居于三清之第三位。宋人贾善翔说：“故老君师太上玉晨大道君焉，大道君即元始天尊之弟子也。天尊生亿劫之前，为道气之祖，所以道君为天尊之弟子、老君之师。二圣既立，即老君嗣焉。而曰老者何也？老者处长之称，君者君宗之号，以老君天上天下，历化无穷，先亿劫而生，后亿劫而长，天天宗奉，帝帝师承，故赐以太上老君之号。三圣相承，千古垂范。”^①

关于“四御”或“六御”，则形成于宋代。自北宋以来，亦仿唐代王室，利用道教神化赵氏，并新造“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”为赵室始祖。如北宋贾善翔《太上出家传度》中所列神系为：“三清上圣十极高真，玉皇大天帝，紫微天皇大帝，紫微北极大帝，后土皇地祇，圣祖天尊大帝，元天大圣后，三十二天帝君，十神太乙神君，十一曜星官，天地水三官，南北二斗星官，四方二十八宿星官，四圣真君，三元真君……天曹地府，一切威灵。”^②

所谓“御”，是指诸天上帝所居之“御筵”。南宋宁全真校、林灵素编《灵宝领教济度金书》卷四曰：“上御筵上层中列，玉清圣境虚无自然元始天尊妙无上帝，上清真境虚皇玉晨灵宝天尊妙有上帝，太清仙境万变混沌道德天尊至真上帝；上层第二列，太上开天执符御历含真体道昊天至尊金阙玉皇上帝，紫微中天北极大帝，紫微上宫天皇

① 贾善翔《犹龙传》卷一，《道藏》第18册第5页。

② 《道藏》第32册第161页。

大帝，东极救苦青玄上帝，神霄真王长生大帝，承天效法后土皇地祇。以上并奏请，三清称道慈，诸帝称天慈，后土称宸慈。”^① 其下左班、右班分列三百六十位神真名目，包括东华上相木公青童大道君、九灵太真金母、九天上帝、五灵五老天君、三十二天帝、五斗星君、二十八宿星君、三官大帝、三元真君、四圣元帅、雷公电母、风伯雨师、五岳大帝、十洲仙官、诸海龙王、丰都大帝、扶桑大帝、溟冷大神、地狱主者、执法功曹、直符使者、金童玉女、香官役使、城隍土地、六丁六甲、太岁司命等。这是一个相当庞大但又井然有序的道教神系，其后这一系统成为制作壁画及水陆画的主要依据。

“四御”者，为昊天上帝、救苦天尊、北极大帝、天皇大帝^②；或玉皇上帝、紫微天皇大帝、紫微北极大帝、后土皇地祇^③。“四御”、“三清”，道教又称为“七宝”^④。“六御”者，指玉皇大天帝、紫微天皇大帝、紫微北极大帝、后土皇地祇、圣祖天尊大帝、元天大圣后^⑤；或昊天至尊金阙玉皇上帝、紫微中天北极大帝、紫微上宫天皇大帝、东极救苦青玄上帝、神霄真王长生大帝、承天效法后土皇地祇^⑥。

在宁全真《上清灵宝大法》卷十中所列“玄穹主宰”中，首列元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，次列昊天上帝、救苦天尊、北极大帝、天皇大帝四御，并解释说：“昊天上帝，诸天之帝，仙真之王，圣尊之主，掌万天升降之权，司群品生成之机，三洞四辅，禁经之标

① 《道藏》第7册第50页。

② 宁全真《上清灵宝大法》卷十。

③ 吕元素《道门定制》卷二。

④ 《道德会元》卷三，《道藏》第28册第683页。

⑤ 贾善翔《太上出家传度》。此“六御”中，圣祖天尊大帝乃赵室始祖，元天大圣后乃赵室圣祖母。

⑥ 宁全真校，林灵素编《灵宝领教济度金书》卷四。

格，大梵至妙，无为之神威，乃三界万神、三洞仙真之上帝君也。”“太一救苦天尊，乃始青一气分形，九圣九真九仙之师，掌普度生气之元，曰东极青宫长乐世界，青玄上帝太乙元皇救苦天尊是也。”北极大帝，“为万星之宗主，三界之亚君，次于昊天，上应元气，是为北极紫微大帝，治中天紫微宫”。“天皇大帝，乃北极帝座之左，有星其形联缀，微曲如勾，是名勾陈，其下有大星，正居其中，是天皇大帝也。其总万星，为普天星辰宿曜之帝，位同北极。而北极却为枢纽，而天皇亦随天而转，上应始炁。三炁之下，万天之上，三界之中，莫不尊此三帝矣。”^①

“四御”或“六御”之首，皆为玉皇大帝。《太上太真科》曰：“虚皇金阙玉帝，最贵最尊，无生无死，湛然常住。”^②《翊圣保德真君传》曰：“上帝在无上天，为诸天之尊，万象群仙，无不臣者。常升金殿，殿之光明，照于帝身，身之光明，照于金殿，光明通彻，无所不照，故为通明殿。诸天帝君，万灵侍卫，仙众梵佛，悉来朝谒，仰视其殿，惟见大光明中，上帝俨然，仙班既退，光明遍彻诸天焉。”^③《太上洞神天公消魔护国经》卷下曰：“天地万物既备，元始大道退居无为，遂命玉皇，统御三界，覆育苍生，公平无私也。命地母为地后，敕天官，司天曹，敕地官，司地府，敕水官，司水府。”^④今《道藏》中所收木刻本《三才定位图》，乃北宋仁宗朝张商英（1043—1121）所撰，是现存在世的最早的一幅道教神谱图。其中绘有虚皇元尊、天真九皇、天宝君、灵宝君、神宝君、九天司命保生天尊大帝、昊天玉皇上帝、三十二天帝等，共二百二十一位神真，并一

① 《道藏》第30册第730、731页。

② 《一切道经音义妙门由起》引，《道藏》第24册第723页。

③ 《道藏》第22册第696页。

④ 《道藏》第11册第425页。

一标明其名讳及居之天界。如玉京天为玉皇上帝所居，“四方各八天帝，凡三十三天帝。太史公所谓日月隐蔽，以为昼夜也。玉京，天帝所居之殿。《翊圣传》谓之通明殿，以帝之身光，与殿光相照”^①。

北极紫微大帝，居四御之第二位。《云笈七签》卷二四说：“北辰星者，众神之本也。……上总九天，中统五岳，下领学者。”^②《灵宝无量度人上品妙经》卷三七则谓其为元始天尊的化身，“居紫玉宝阙华盖之下紫微垣中，号北极大帝，龙衣玄服，垂绦大弁，左右十二元士，雷公霹雳居其傍，三十六将卫其后，五帅四德导其前，赤明开图之初为上清神公，开皇之后为北阴大帝，平定功成位居中天紫极之庭，十方世界望之不动，谓之辰枢者是也。”^③《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》曰：“北极紫微大帝，统临三界，掌握五雷。”^④

勾陈天皇大帝，居四御之第三位。协助玉皇执掌南北二极和天地人三才，统御众星，并主持人间兵革之事。对勾陈的信仰相当古老，《晋书·天文志》曰：“勾陈口中一星，曰天皇大帝。其神曰耀魄宝。主御群灵，执万神图。”《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》谓龙汉时有紫光夫人，因感而化生九子，其二长子是为天皇大帝、紫微大帝。“二长帝君，居紫微垣太虚宫中勾陈之位，掌握符图，纪纲元化，为众星之主领也。”^⑤

南极长生大帝，即玉清真王，这是宋代出现的新神，乃神霄派所奉“九宸”之首。《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》说：“吾为高上神霄玉清真王长生大帝，其次则有东极青华大帝，九天应元雷声

① 《道藏》第3册第123页。

② 《道藏》第22册第178、179页。

③ 《道藏》第1册第245页。

④ 《道藏》第1册第759页。

⑤ 同上，第759页。

普化天尊，九天雷祖大帝，上清紫微碧玉宫太乙大天帝，六天洞渊大帝，六波天主帝君，可韩司丈人真君，九天采访真君，是为神霄九宸。”^① 这九位大神皆系神霄派的新造，为神霄派雷法之本尊，总号“雷霆九宸高真”。

依道经所言，九宸上帝之中以玉清真王的神格最高。《紫微玄都雷霆玉经》曰：“高上神霄玉清真王长生大帝，专制九霄三十六天。三十六天尊为大帝统领，元象主握阴阳，以故雷霆之政，咸隶焉。”^② 《高上神霄紫书大法》序曰：“元始天王运化开图，金容赫日，玉相如天，陶育妙精，分辟乾坤。乃自玉京上山下游，遇万气祖母太玄玉极元景自然九天上玄玉清神母，行上清大洞雌雄三一混化之道，生子八人。长曰南极长生大帝，亦号九龙扶桑日宫大帝，亦号高上神霄玉清真王，一身三名，其圣一也。”^③

后土皇地祇，亦称“地母”，它是由原始宗教中的土地神崇拜演变而来的。吕元素《道门定制》卷二注：“后土即朝廷祀皇地祇于方止是也。王者所尊。合上帝为天父地母焉。”^④ 《三教源流搜神大全》卷一载：“天地未分，混而为一；二仪初判，阴阳定位。故清气腾而为阳天，浊气降而为阴地。为阳天者，五太相传，五天定位，上施日月，参差玄象。为阴地者，五黄相乘，五气凝结，负载江海山林屋宇。故曰天阳地阴，天公地母也。”就其形象而言，唐代以前作男像，武则天时出现女像。以后逐渐演变恢复成为女神。宋真宗潘皇后在嵩山建殿，供奉后土玄天大圣后像，宋徽宗政和七年上地祇徽号“承天效法厚德光大后土皇地祇”，享受同玉皇大帝一样的仪礼规格。其后，

① 《道藏》第1册第752页。

② 同上，第750、751页。

③ 《道藏》第28册第557页。

④ 《道藏》第31册第669页。

后土皆作女像，并被道教列为二后之一，位于四御左傍。

西王母，亦称金母。陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》中西王母被列于第二阶，名为“紫微元灵白玉龟台九灵元真元君”。杜光庭《墉城集仙录》载：“西王母者，九灵太妙龟山金母也，一号太灵九龟台金母，亦号曰金母元君，乃西华之至妙，洞阴之极尊。在昔道气凝寂，湛体无为，将欲启迪玄功，生化万物，先以东华至真之气，化而生木公焉。木公生于碧海之上苍灵之墟，以主阳和之气，理于东方，亦号王公焉。又以西华至妙之气，化而生金母焉。金母生于神州伊川，厥姓缙氏，生而飞翔，以主阴灵之气理于西方，亦号王母。……与东王木公，共理二气，而养育天地，陶钧万物矣，体柔顺之本，为极阴之元，位配西方，母养群品，天上天下三界十方女子之登仙得道者，咸所隶属焉。”^① 自宋元以来，她被列为二后之一，位于四御右傍。

斗姆，位于第二阶中央者。她头挽螺髻，首上宝髻有无忧花，身披天青云锦法服，三头六臂，其上两手高举，分别持日月二轮，应阴阳二气，以象太极之意；中两手，分别持如意、黄幡，以降魔招灵；下两手，一握帝钟（法铃），一捧灵珠，以示号令斗府雷部。左边为南斗六星，即①天府司命上相镇国真君②天相司禄上相镇岳真君③天梁延寿保命真君④天同益算保生真君⑤天枢度厄文昌炼魂真君⑥天机生监簿大理真君，他们皆头着金冠，身披锦袍，手捧朝简；右边为北斗七星，即①阳明贪狼太星君②阴精巨门元星君③真人禄存真星君④玄冥文曲纽星君⑤丹元廉贞纲星君⑥北极武曲纪星君⑦天关破军关星君，他们皆头束发髻，身披锦袍，手捧朝简。

斗姆，或称斗姥，即北斗众星之母。这是唐宋之际道教神系中出

^① 《云笈七签》卷一一四，《道藏》第22册第792页。

现的新神，是源自于唐代佛教密宗对摩利支天的信仰。在佛教，特别是密宗，摩利支天是很受信仰的一个护法神菩萨。据说，这是一位肉眼难以见其身形的菩萨。她乘着一架由七头猪或九头猪拉的车跟着太阳奔走。在密宗的《佛说大摩里支菩萨经》中摩利支天菩萨的化身形象是三头九眼，头发竖立，变化成八臂、六臂、四臂，也现猪头脸相。唐三藏法师玄奘所译《佛说摩利支天菩萨陀罗尼经》说摩利支天手下的金猪，是她的御士。

道教援引摩利支天的信仰，演化为斗姆。称为“梵气法主斗母紫光天后摩利支天大圣”、“九天雷祖大帝大梵先天干元巨光斗姆紫光金尊圣后天圆明道母天尊”^①。其中最为重要的“天母心咒”，一字不差取自密宗所传“摩利支天真言”。据《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生心经》言，斗姆“以大药普垂医治之功，燮理五行，升降二气，解滞去窒，破暗除邪，愆期者应期，失度者得度，安全胎育，治疗病痼，润益根亥，阳回气候，生成人物，炼度鬼神，散穰百节，资补八阳，辅正全真，昭和延祚，潜施药力，职重天医，生诸天众月之明，为北斗众星之姆。”“尊号曰九灵太妙白玉龟台夜光金精祖母元君，又曰中天梵气斗母元君，紫光明哲慈惠太素元后金真圣德天尊，又化号大圆满月光王，又曰东华慈救皇君天医大圣，应号不一，主治中天宝阁。”“祖劫在玄明真净天，修行玄灵妙道，勤奉元始至尊，慧香氤氲，智灯朗曜，每发至愿，愿生圣子，补裨造化，统制乾坤。……芒角料然，是九章生神，应现九皇道体。一曰天皇，二曰紫微，三曰贪狼，四曰巨门，五曰禄存，六曰文曲，七曰廉贞，八曰武曲，九曰破军。天皇紫微，尊帝二星，居斗口娑罗上宫，真光大如车轮，得见之者身得长生，位证真仙，永不轮转，二星分作余晖，为左辅右弼，为

^① 《道法会元》卷八三，《道藏》第29册第330页。

擎羊陀罗，神化无方，总领玄黄正气。七元星君，斡运阴阳造化，功沾三界，德润群生，其功德力不可思议。”^①

斗姆形象非常奇特，或显形为二臂：“九皇斗姥金轮开泰元君，头挽螺髻，身披霞绡，耳坠金环、足登珠舄，左手执拂，右手执杵，乘五龙之车，趺八宝之座，会三登上真于摩利支天，谈生天生地之道，阐不生不灭之真。”^② 或显形为八臂：“三头八臂，手擎日月、弓矢、金枪、金铃、箭牌、宝剑，着天青衣，驾火辇，辇前有七白猪，引车使者立前听令，现大圆光内。”^③ “斗母紫光天后摩利支天大圣，化身四头八臂，天神相，左猪，右鬼，后狮相。八臂，两手抵日月，一手执戟，戟上有黄幡，上有金字，云九天雷祖大帝；一手剑，一手印，或曰杵；一手金绳，一手弓，一手箭。坐七猪辇。”“法主四首，披天青云锦法服，首上宝髻，有黄金塔九层，顶放曼优钵陀罗尼华，名曰无忧华。”“抑斗部与雷部，有表里之义，故斗姥亦弥雷祖大帝，而雷神皆隶之。”^④

斗姆统御众星，其南斗、北斗为其辅佐。《元始无量度人上品经四注》卷二曰：“东斗主算，西斗记名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁，总监众灵。”严冬注：“南北二斗，主人生死。有善功者，三官列言南斗，即度三界之难，拔九幽之苦。”^⑤ 《太上说南斗六司延寿度人妙经》曰：“舍中有斗宿六星，是则号南斗六司，与北斗七政分职，共理三才六合，八卦九宫，总辖中外，百辟官品，乃紫微、太微两极都曹也。上系十二分次天真灵神，下统十二分野地祇主者，四渎五

① 《道藏》第11册第345页。

② 《九皇斗姥说戒杀延生真经》，《藏外道书》第4册第15页。

③ 《道法会元》卷八三，《道藏》第29册第330页。

④ 姚复庄《玉枢经钥》卷二十注，《藏外道书》第4册第787、788页。

⑤ 《道藏》第2册第219页。

岳，九州八紘，名山大川，城隍社庙，中及人民群类万物，无不系其簿籍掌握。北斗位处坎宫，名同月曜，降神于人，名之为魄也，主司阴府，宰御水源，将济生聚，功莫大焉。南斗位处离宫，名同日曜，降神于人，名之为魂也，主司阳官，宰御火炉，将济动用，德莫大焉。泊有天地，迄至于今，二司两极，共同陶铸万品，生成万物。”^①《太上玄灵北斗本命延生真经注》卷一曰：“北斗者，天地之大德大化，真炁正道，结为玄象，运乎中天，建四时，均五行，生杀万物，统治天地，察录善恶，无一物不系其所管也。”^②“北斗居天之中，为天之枢纽，斡运四时，凡天地日月，五星列曜，六甲二十八宿，诸仙众真，上自天子下及黎庶，寿禄贫富，生死祸福，幽冥之事，无不属于北斗之总统也。人若诚心启祝，叩之必应。”^③

真武大帝，位于第三阶中中央。其造型披发，赤足，五绺长须，右手持北斗七星剑、左手印诀，右脚踏蛇，左脚踩龟。左右属下，为雷部诸天元帅，明朱权《天皇至道太清玉册》卷五曰：“玄帝殿两旁当塑雷部诸神。”^④图中左边依次为①邓伯温元帅②待考③王善元帅④监生高元帅⑤张元伯元帅；右边依次为①辛汉臣元帅②殷郊元帅③马胜元帅④苟章元帅⑤毕环元帅。

真武大帝，古称“玄武”，本为古老神话的北方之神，后被道教所吸收，成为北极紫微大帝的四大元帅之一。《太上三洞神咒》卷五“紫微敕遣咒”曰：“紫微有敕，命魔摄凶，翻天撼地，震动虚空。琼魁元帅，天威天蓬，威灵气焰，万神祖宗。明元副帅，天猷天雄，自号赫奕，诸天齐功。翊圣大神，天灵太冲，内讳招摇，斩邪灭踪。真

① 《道藏》第11册第351页。

② 《道藏》第17册第3页。

③ 同上，第10页。

④ 《道藏》第36册第404页。

武大圣，天武天童，内名玄武，严摄北丰。北极四圣，显灵威雄，下游尘世，上登玉隆。”^①《太上九天延祥涤厄四圣妙经》谓他乃“虚危分宿，壬癸孕灵，化身自金阙之尊，居位极玉虚之奥。玄妙极至，奚止于辅正除邪；正一所生，岂但于消魔护国。保劫终而制劫始，护群品而掌群仙，勇果全才，威神备德。”其《真武咒》曰：“乾元有将，顶戴三台，披发圆象，真武威灵，助吾大道，龟蛇合影，身如山岳，四气朗清，金光赫赫，努目光明，牙如剑树，手执七星，天魔外道，鬼魅妖精，见吾为血，化为紫尘，魁罡正气，是吾本身，天符通现，大保乾坤。”^②

宋元之际，随着民间对真武崇拜的日益普及与高涨，真武元帅又升格为真武大帝、玄天上帝，成为与紫微大帝同格的大神。陈俗集疏《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》卷一曰：“真武，真者，正也；武者，神也。本号玄武，避宋朝庙讳，改赐曰真武。”^③并有“玄元圣祖八十一次显为老君，八十二次变为玄武，故知玄武者，老君变化之身，武曲显灵之验。本虚危之二宿，交水火之两精，或挂甲而衣袍，或穿靴而跣足，常披绀发，每仗神锋，声震九天，威分四部，拥之者皂纛玄雾，蹶之者苍龟巨蛇，神兵神将从之者皆五十万，玉童玉女侍之者各二十四行，绶北帝之灵符，佩乾元之宝印，驱之有雷公电母，御之有风伯雨师，卫前后则八煞将军，随左右则六甲神将，天罡太一率于驱使之前，社令城隍悉处指挥之下，有妖皆剪，无善不扶。”^④

道正宗师图的第四阶：中央者为中央元灵黄老君，左边依次为①

① 《道藏》第2册第81、83页。

② 《道藏》第1册第808、810页。

③ 《道藏》第17册第91页。

④ 《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》卷二，《道藏》第17册第104~109页。

东方青灵始老君②西方皓灵皇老君③天丁力士；右边依次为①南方丹灵真老君②北方五灵玄老君③持簿判官。

五灵五老天君，这是一组南朝已出现的尊神，他们分别主治五方，故又称五方天帝、五灵五老天君，其全称为：东方安宝华林青灵始老九炁天君，南方梵宝昌阳丹灵真老三炁天君，中央玉宝元灵元老一炁天君，西方七宝金门皓灵皇老七炁天君，北方洞阴朔单郁绝五灵玄老五炁天君。

依道经所言，中央元灵元老云君，“号曰黄帝，姓通班，讳元氏，字含枢纽，头戴黄精玉冠，衣五色飞衣，常驾黄龙，建黄旗，从神戊己官将十二万。其精始生，上号中央元洞太帝之天，中为镇星，下为嵩高山，上出黄气，下治地门，其烟如云，径蒸九天，元精往来，炁真如弦，太上无极，下生神灵，其光如飞景之罗朝日，其明如朗月之照幽城”，上乘自然之和，下旋五土之灵，天地守以不亏，阴阳用之不倾，天气柔顺而无极^①。《无上秘要》卷一五曰：“中央玉宝元灵老君者，本姓晃，字信然，盖洞元之胤中和之胄，生于善忍世界青元天中流生之丘，受生一劫，朕然不语，混沌无心，食气为粮，天地未光。无常童子于无色之国，授信然《灵宝赤书赤帝真文》一篇，于是时惟修一身，初不开张，广度天人，善功未充，应运更灭于青元天中，命终流生之州，露尸绝丘之下。经一百余年，死而不灰，常有黄气，复盖其上。至水劫流行……更生成人，改姓通班，讳曰元氏，水过易位，天地开光，三象朗耀，七元高明。元始天尊以开冥元年，岁在己丑，于高厉冲龙罗天反魂林中，锡元氏玉宝元灵元老帝君号。”^②

东方青灵始老天君，“号曰苍帝，姓闾，讳开明，字灵威仰，头

① 《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷上，《道藏》第1册第784页。

② 《道藏》第25册第31页。

戴青精玉冠，衣九炁青羽飞衣，常驾苍龙，建鹳旗，从神甲乙官将九十万。其精始生，上号东方青芽九炁之天，中为岁星，下为泰山，其炁如春草之始萌，其光如暉日之初”，上导九天之和气，下引九泉之流芳，养二仪以长存，护阴阳以永昌^①。《洞玄本行经》曰：“东方安宝华林青灵始老帝君者，往在白气，御运于金劫之中，暂生郁悦金映云台那林之天，西娄无量玉国浩明玄岳，厥名元庆。于此天中大建功德·····元始即命仙都锡加帝号，于火劫受命。辅于灵宝青帝玉篇，七百年中，火劫数极，青气运行，随元灭度。以开光元年于弥梵罗台霄绝廖丘，飞元云根之都，沧霞九云之墟，元始又锡安宝华林青灵始老帝号。”^②

南方丹灵真老天君，“号曰赤帝，姓洞浮，讳极炎，字赤嫫弩，头戴赤精玉冠，衣三炁丹羽飞衣，常驾丹龙，建朱旗，从神丙丁官将三十万。其精始生，上号南方朱丹三炁之天，中为荧惑星，下为霍山，其气如绛云之包日，其光如玄玉之瑛渊”，上导太清玄元之灵化，下和三炁之陶谿，令万物之永存，运天精于南夏^③。《洞玄本行经》曰：“南方梵宝昌阳丹灵真老君者，本姓郑，字仁安，大炎之胤，生于禅黎世界赤明天中，生有三气之云缠其身，朱鸟鼓翮复其形·····以赤明二年岁在丙午，于加摩坦娄于翳天中洞寥之岳，改姓洞浮，讳曰极炎，受锡南单梵宝昌阳丹灵真老，帝号丹灵老君也。”^④

西方皓灵皇老天君，“号曰白帝，姓上金，讳昌开，字曜魄宝，一字白招拒。头戴白金玉冠，衣白羽飞衣，常驾白龙，建素旗，从神庚辛官将七十万。其精始生，上号明石七炁之天，中为太白，下为华

① 《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷上，《道藏》第1册第784页。

② 《云笈七签》卷一〇一，《道藏》第22册第687页。

③ 《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷上，《道藏》第1册第784页。

④ 《云笈七签》卷一〇一，《道藏》第22册第688页。

阴山，其气如明月之落于景云，其光如幽夜之睹于明珠”，上导洪精于土天，下和众生于灵衡，挹云露于皓芝，饮灵液于龙须^①。《洞玄本行经》曰：“西方七宝金门皓灵皇老君者，本乃灵凤之子也。灵凤以呵罗天中，降生于卫罗天堂世界，卫罗国王取而蓄之。……至开光元年，岁在上甲，元始天尊锡西方七宝金门皓灵皇老君号。”^②

北方五灵玄老天君，“号曰黑帝，姓黑节，讳灵会，一字叶光纪，衣玄羽飞衣，常驾黑龙，建皂旗，从神壬癸官将五十万。其精始生，上号玄滋五炁之天，中为辰星，下为常山，其气如飘风之激于炎林，其光如流星之堕于洪波”，上导五帝之流炁，下拯生生之众和，护二仪而不倾，保群命以保安^③。《洞玄本行经》曰：“北方洞阴朔单郁绝五灵玄老君者，本姓浩，字敷明，盖玄皇之胤，太清之胄，生于元福弃贤世界始青天中。”曾经“救度垂死数千余口，随取随生，三年不讫，他人往觅，莫知何处。是时辛苦，形体憔悴，不暇营身，遂致疲顿，死于山下。九天书其功德，金格记其玉名，度其魂神于朱陵之宫。”“又经山火盛行，焚烧尸形于火中，受炼而起，化成真人，五色之云复盖其上。至开明元年，于北塋玄丘，改姓节，讳灵会。元始天王锡灵会洞阴朔单郁绝五灵玄老君号。”^④

太乙救苦天尊，位于第五阶中央。左边依次为①第五殿阎罗天子②第一殿秦广王③第二殿楚江王④第三殿宋帝王⑤第四殿五官王；右边依次为①第六殿卞城王②第七殿泰山王③第八殿都市王④第九殿平等王⑤第十殿转轮王。

太乙救苦天尊，亦名东极青华大帝。道经载东方长乐世界有太乙

① 《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷上，《道藏》第1册第785页。

② 《云笈七签》卷一〇一，《道藏》第22册第688页。

③ 《元始五老赤书玉篇真文天书经》卷上，《道藏》第1册第784页。

④ 《云笈七签》卷一〇一，《道藏》第22册第689页。

救苦天尊，或住天宫，或降人间，或居地狱，或摄群邪，或为仙童玉女，或为帝君圣人，或为天尊真人，或为金刚神王，或为魔王力士，或为天师道士，或为皇人老君，或为天医功曹，或为文武官宰，或为都天元帅，或为风师雨师，神通无量，功行无穷，寻声救苦，应物随机。《元始天尊济度血湖真经》卷中曰：“太一救苦天尊昔在劫初，发弘愿化身如恒河沙数，物随声应，在天呼为太一福神，在世呼为大慈仁者，在地狱呼为日耀帝君，在外道摄邪呼为狮子明王，在水府呼为洞渊帝君。”^① 对于积功行善、功行圆满之人，太乙救苦天尊散百宝祥光，接引升仙。对于深陷地狱的罪魂冤鬼，太乙救苦天尊解其苦难，拔出血湖。《太一救苦天尊说拔度血湖宝忏》中讲述了丰都地狱的悲苦情况，宣称众多罪魂冤鬼被拘其间，“煎煮身心，骨肉溃烂，苦楚难禁，动经亿劫，不睹光明。尔时救苦天尊坐九色莲座，宣说真符玉册，颁行诸狱幽境，威光遍满十方，光明普照诸狱，赦宥罪魂，普使一切产厄、血湖罪魂，脱离苦趣，得睹阳光。”“已生未生，悉遂生成之乐；前化后化，俱蒙化育之深仁。”^②

自宋代以后，道教中人对太乙救苦天尊的崇拜十分流行，并深入民间，得到朝廷的推重，从而成为“六御”之一。依道经所载，太乙救苦天尊头戴冕旒，身着朝服，妙道真身，紫金瑞相，端坐于七宝芳霁林中之九色莲花宝座，周围有九头青狮子口吐火焰，簇拥宝座。头上环绕九色神光，放射万丈光芒。众多仙真、力士、金刚、神王、金童、玉女侍卫身旁。《太一救苦护身妙经》说：天尊足蹑莲花，圆光照耀，手执柳枝净水，九头狮子左右从随，乘空而去。或化为帝君，足蹑莲花，手执如意，圆光照耀。或化为女子，身着火锦衬衣，披发

① 《道藏》第2册第39页。

② 《道藏》第9册第892、893页。

跣足，趺于莲花，手执金剑，圆光照耀，狮子口吐火焰，绕于身形^①。或“放百亿瑞光，左手擎琉璃宝瓶，右手持空青羽枝，乘九头狮子金莲翠叶之座”^②。这里把太乙救苦天尊的光耀殊胜的形象生动地刻画了出来：或于九色莲花之上，或骑着宝座九头狮子；手中拿着柳枝和净瓶，端庄，威严，祥光闪闪。现今人们能够看到的太乙救苦天尊，大多数都是这样的形象。

在第六阶，中央者为九天应元雷声普化天尊，其余八位为雷部官将，名姓待考。九天应元雷声普化天尊，又号九天贞明大圣，乃神霄九宸大帝之一，这是宋代神霄派新造的尊神。依道书所言，雷声普化天尊乃玉清真王的化身，化形而满十方，谈道而坐九凤。他主治玉霄府，“所统三十六天内院，中司东西华台，玄官妙阁，四府六院及诸有司，各分曹局，所以总司五雷，天临三界者也”^③。“三十六天之上，阅宝笈，考琼书；千五百劫之先，位上真，权大化。手举金光如意，宣说《玉枢宝经》。不顺化作微尘，发号疾如风火。以清静心而弘大愿，以智能力而伏诸魔，总司五雷，运心三界，群生父，万灵师。”^④“恩被十方，德沾万汇。统天三十六，天天归宰制之权；历劫千五百，劫劫轸慈悲之念。苟运寸诚而称诵，当令万愿以克从。凡所希求，悉应其感。”^⑤白玉蟾说：“玉清真王化生雷声普化天尊，天尊以历劫应化，随时示号，本元始祖劫一气分真，乃玉清真王九霄主宰，一月四辰，监观万天，浮游三界九洲万国，赏善录愆，是为普化，至大至贵也。”^⑥

① 《道藏》第6册第182页。

② 《元始天尊济度血湖真经》卷中，《道藏》第2册第39页。

③ 《九天应元雷声普化天尊玉枢经》，《道藏》第1册第758页。

④ 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝忏》，《道藏》第3册第550页。

⑤ 《雷霆玉极有罪法忏》，《道藏》第3册第552页。

⑥ 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷上，《道藏》第2册第569页。

在中国民间中，雷声普化天尊的信仰非常普遍。《历代神仙通鉴》卷四谓黄帝得道升天后，封为九天应元雷声普化真王，居雷城之中，“雷城高八十一丈，左有玉枢五雷使院，右有玉府五雷使院，真王之前有雷鼓三十六面，三十六神司之。凡行雷之时，真王亲击本部雷鼓一声，实时雷公雷师发雷声也。”《封神演义》载，雷部正神乃闻仲也。因其证修大道，贞烈可悯，元始天尊特敕封为九天应元雷声普化天尊之职，率领雷部二十四护法天君。《西游记》中亦有雷声普化天尊应孙悟空之请，差邓、辛、张、陶诸师率领雷部众真，随大圣下凡施法。经过这些文艺小说的渲染，对雷声普化天尊的崇拜更加深入人心。

关于雷声普化天尊的形象，《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷上曰：“天尊所坐九凤丹霞之宸，手举金光明之如意。”^① 所谓“九凤”，即九头朱凤。卷下又曰：“九天普化君，化形十方界。披发骑麒麟，赤脚蹑层冰。手把九天气，啸风鞭雷霆。能以智慧力，摄伏诸魔精。济度长夜魂，利益于众生。”五雷使者王天君释：“天尊所统三十六天之尊，化十方之广，游诸天时披绀发而骑麒麟，破九泉时赤其脚而蹑层冰，手把九天气者即金光明之如意，啸风鞭霆乃天尊之号令也，斩鬼除妖，济物利人，此乃天尊利益于众生也。”^② 姚复庄注：“是天尊既以明威者，欲化天下之仁，而以披发骑麒麟者示之。”“九气为万物之根。九气者，一曰郁单天帝真胞命元元一黄演之气，二曰禅善天帝真胞命元洞冥紫户之气，三曰梵监天帝真魂命元长灵明仙之气，四曰兜术天帝真魄命元碣尸冥演由之气，五曰不骄乐天帝真藏府命元五仙中灵之气，六曰化应声天帝真灵府命元高真冲融之气，七曰

① 《道藏》第2册第573页。

② 同上，第584页。

梵辅天帝真神府命元高仙洞笈之气，八曰清明天帝真华府命元真灵化凝之气，九曰无爱天帝真岳府命元自然玄照之气。”^①

雷声普化天尊主掌雷霆三十六雷之令，“主天之灾福，持物之权衡，掌物掌人，司生司杀，检押启闭，管龠生成，上自天皇，下自地帝，非雷霆无以行其令；大而生死，小而荣枯，非雷霆无以主其政。雷霆政令，其所隶焉”。神司之下设有府院，卿师使相，列职分司，犹如一套组织严密的政府机构。“四府者，九霄玉清府、东极青玄府、九天应元府、洞渊玉府。六院者，太一内院、玉枢院、五雷院、斗枢院、氏阳院、仙都火雷院。诸有司者，天部霆司、蓬莱都水司、太一雷霆司、北帝雷霆司、北斗征伐司、北斗防卫司、玉府雷霆九司及诸曹院子司。”^② 显然，图中左右两侧的当为其府院诸司神吏，但其具体神真名讳目前尚难辨认。

三 道正宗师图中的护法元帅

在图中有十余位护法元帅，其造型奇特，英武威猛，颇难辨识。经初步考辨，有邓伯温元帅、辛汉臣元帅、张元伯元帅、王善元帅、监生高元帅、殷郊元帅、马胜元帅、苟章元帅、毕环元帅、关元帅。这些神将多出于唐宋之际，且多为雷部诸神。如邓伯温、辛汉臣、张元伯，道书称之为雷霆三帅。据白玉蟾所言，三帅的渊源甚古，乃上古帝王伏羲、黄帝之后。伏羲有二子，长子祝融为南斗火官，次子郁光即邓伯温。黄帝本为雷神之子，“母曰附宝，感电光绕斗枢而生”。故道书谓其母“为元天大圣母，轩辕为紫微烟都帝君，此又主判雷霆

^① 姚复庄《玉枢经钥》卷二三，《藏外道书》第4册803页。

^② 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷上，《道藏》第2册第569、572页。

之祖帝也”。而今之辛汉臣、张元伯正是黄帝之后裔，“主直雷霆符命之职也”^①。姚复庄《玉枢经钥》卷二十注：“前有三将，一雷公相，肉角，红发，青面，兰身，肉翅，手足凤爪，三目，金环，身挂金缕红裙飞仙带，右手雷槌，左手雷钻，九天运令雷王邓也。一铁嘴，银牙，蓝身，火带，幞头，绿袍，皂靴，左手雷簿，右手火笔，判官形，九天掌令雷王辛也。一肉头，红发，青面，凤嘴，蓝身，肉翅，手足凤爪，金环，身挂青缕，红裙飞带，右手雷斧，左手雷钻，或右手执旗，左手执文檄，九天行令雷王张也。”^② 此三帅本为帝王后裔，又主掌雷霆三部，故应时降世，神威甚大。

《道法会元》卷五六曰：“雷部有飙火大神，姓邓，名伯温。昔从黄帝战败蚩尤，封河南将军。大神见黄帝登天，遂弃位入武当山修行百载，能随气升降。又见世人不行忠孝，杀害侵欺，以强凌弱，国王辅弼，不能制御。遂日夜发大愿，欲为神雷，代天诛伐此恶逆。念念不绝，怒气冲天，忽一日变凤嘴银牙，朱发蓝身，左手持雷钻，右手执雷槌，身長百丈，两腋生翅，展开则数百里皆暗，两目放火光二道，照耀百里，手足皆龙爪，飞游太虚，吞啖精怪，斩伐妖龙。蒙上帝封为律令大神，隶属神雷。”^③ 同书卷五七亦记述了他的生平，事迹大致相同，谓其变形如鬼，状若蝙蝠，“五月五日午时升入南宫火令之宅，威力最大，劫坏之时以两翼鼓动四溟之水，翻浸昆仑之丘，崩倒山河大地。凡行法之士，宜于五月五日祭之，能驱大祟，摇动山岳，应瘟疫鬼魅蛊毒山魃，闻此神名，悉皆恐惧。”^④

负风猛吏辛汉臣，或称“雷霆三十三天大都督青帝天君”。《道法

① 《道法会元》卷八二《雷霆三帅心录》，《道藏》第29册第328、329页。

② 《藏外道书》第4册787页。

③ 《道藏》第29册第139页。

④ 《道藏》第29册第153、154页。

会元》卷八一记其形像曰：“代牛耳幞头，朱发，铁面，银牙如剑，披翠云裘，皂靴，左手执簿，右手执雷笔，上有火光。”此外，辛元帅还有多种变像，以示神威于世人。从辛天君《誓章》中可以看出他的英武及神力：“雷霆猛吏神，威震九天霆。出入三界内，忠勤佐帝君。涌身千万丈，号为雷部尊，都督诸雷部，风伯雨师神。霹雳电光母，大力夜叉群。左右承天命，辅弼五雷尊。吾奉玉帝敕，能救世间人。人若受持者，吾当速现形。请吾上天界，朝奏诸帝君。请吾入地府，直至幽冥宫。请吾入水府，四海波浪翻。请吾佐阳界，立便救众生，请吾救大旱，滂沛雨霖霖。请吾捉精怪，摧破诸鬼营。请吾救生产，母子速离身。与吾同终始，共为玉帝臣。”^①可见他能够出入三界，代天行命，救佐万民。

雷霆飞捷使者张元伯，或称“太乙捷疾直符使者”、“雷霆六一直符飞捷报应使者”。他的形象因时而变，颇为神奇。如：“朱发，獬豸冠，青面，三目，出火，绯袍，绿飞天带，金甲，手仗火戟，鬼形，旁出獠牙。赤足，驾火龙。”^②或显其他法相：“肉角，红发，青面，双目，鹰喙，青身，双肉翅，龙爪手足，红裙飞仙带。如遣召雷神，执敕召雷神皂旗，腰悬巨斧，摇撼旗帜。如少刻召雷回坛之时，却插旗于腰间，双手用力挥执长柄巨斧，开通雷路，猛作奋劈之势，引领万万雷神，喧轰如云而至。如召遣赍章奏，则交脚幞头，红抹额，赤面圆目，红袍绿靴，左执章奏，右执斧，如直符状，有破罡、风流、金火铃、开天门诸神，皆从之。”^③

监生高元帅，即九天监生大神。此大神右手杖剑，左手托盘，内有一小孩。《太上洞玄灵宝无量度人上品经法》卷二曰：“监生大神，

① 《道藏》第29册第315、316页。

② 《道法会元》卷九六，《道藏》第29册第406页。

③ 《道法会元》卷九八，《道藏》第29册第423页。

即度生真人也，字扶义。”^①《上清天心正法》卷三描述其形像说：“顶力士冠，金甲，全披皂履，卓剑而立。”^②姚复庄《玉枢经钥》卷十六曰：“若欲求男，即诵此经，当有九天监生大神，招神摄风，遂生贤子。注：九天监生大神者，即监生高元帅也。《文昌应化延嗣妙应经》云，当有九天监生高元帅，招神摄风，笃生佳胤。”^③《三教源流搜神大全》卷五曰“师受气于始元太乙之精，托胎于苍州高春公家……药师天尊抱之为徒，貌若冠玉，法号圆，授仙剂以游世。凡猿劈脑，蛇破胎，鹤完顶，虎硬喉，诸奇症随手安痊……遍游于方内外，生之甚众，玉帝悯其为仁亦苦矣，以为足为帝之心，为物造命者，遂封以九天降生高元帅之职。”^④

殷郊元帅，亦名上清武春猛吏太岁、地司猛吏太岁、地司太岁大威德神王。《三教搜神大全》卷五曰：殷郊元帅乃为纣王之子，生即为肉球包裹，而遭妲己谗害，弃遗于郊，“乌鸦蔽日，白鹿供乳，适金鼎化身申真人经过，但见祥云蔼蔼，紫气腾腾，毫光四起。真人近而视之，乃一肉球。曰：此仙胎也。将剑剖球，得一婴儿，即抱归水濂洞，求乳母贺仙姑哺而育之。法名金叮奴，正名金哪咤。又缘其弃郊之故，乳名殷郊”。后修真得道，于天妃八宝洞中得黄钺、金钟，收伏“赘神鸦将”；又应真人令往扫帚山，征讨十二强人，“乃十二丧门哭鬼骷髅神。帅即往尽戮之，悬首挂颈胸而回。真人曰：此骨非他也，能助阵，一敲鬼哭神惊，人头昏闷手软，不战自退”。真人遂令其助周武王伐纣，元帅率雷震子等，勇为前锋，显威杀敌，并亲斩妲己以报亲仇。玉帝闻其有孝慈之德，又有斩妖之勇，乃敕封为地司九

① 《道藏》第2册第624页。

② 《道藏》第10册第624页。

③ 《藏外道书》第4册第770页。

④ 《藏外道书》第31册第791页。

天游奕使至德太岁杀伐威权殷元帅^①。

关于他的形象，或“青面束发，顶中作髻，红发鬓，朱衣，大神顶上一骷髅，项下九骷髅，左手持金钟，右手执黄钺，乘九头金牛”^②，或“丫髻，青面，孩儿相，项带九骷髅，额带一骷髅，裸体，风带，红裙，跣足，左手黄钺，右手执金钟”^③，或“青面，青身，金冠，朱发，绯袍，皂缘绞扎腰间，上左手托日，右手托月；下右手钺斧，下左手金钟。项上悬挂十二骷髅，自午方五色云中至”^④。但其基本特征为项、额皆带有骷髅，显威猛忿怒像，这一形象在道教护法元帅中甚少。

左伐魔使苟元帅，右伐魔使毕元帅，乃雷门元帅。《五雷心秘》曰，雷城十二门，门各有将。“巳门，苟元帅，讳解，蓬头，赤面，执金圭，金甲，赤面，皂靴，作怒视状；亥门，毕元帅，讳俊，黑面，执铁索，怒目，金甲，皂靴，蓬头。”^⑤《三教源流搜神大全》谓苟元帅为雷门布鼓之神，“妖其头，喙其嘴，翼其两肩，左尖右槌，足踏五鼓而升，化母尸而去，天帝感其至孝也，迎而封之为雷门苟元帅，与毕帅共五方事，往来行天，剪幽明中邪魔鬼恶”^⑥。又言毕元帅乃正东二七之神，“及汉末妖魔纵横，奸淫百出，玉帝封以雷门毕元帅之职，敕掌十二雷霆，辅玄天上帝，诛瘟役鬼，上管天地潦涸，下纠群魅出没，中击不仁不义等辈”^⑦。

纠伐灵官王天君，又称“雷霆都天豁落三五火车纠罚灵官铁面雷

① 《藏外道书》第31册第795页。

② 《道法会元》卷三七，《道藏》第29册第7页。

③ 《道法会元》卷二四六，《道藏》第30册第518页。

④ 《道法会元》卷二四七，《道藏》第30册第521页。

⑤ 姚复庄《玉枢经钥》卷二四注，《藏外道书》第4册第807页。

⑥ 《藏外道书》第31册第794页。

⑦ 《藏外道书》第31册第786页。

公王元帅”，“都天豁落猛吏赤心忠良制鬼缚神火雷霹雳灵官王元帅”、“南极火雷赤心忠良猛吏王元帅”。据道经所言，王灵官本名王善，宋徽宗时淮阴地方奉祀的小神。后萨守坚真人烧了他的庙宇，于是他怀恨在心，暗中追随十二年，欲其失戒而施行报复，但终不能得，遂诚心归降萨守坚。《搜神记》卷二曰：萨守坚至龙兴府江边濯足，见水中有神影，方面黄巾金甲，左手拽袖，右手执鞭。“真人曰：尔何神也。答曰：吾乃湘阴庙神王善，被真人焚吾庙后，今相随一十二载，只候有过则复前仇。今真人功行已高，职隶天枢，望保奏以为部将。真人曰：汝凶恶之神，坐吾法中，必损吾法。庙神即立誓，不敢背盟。真人遂奏帝授职。”^①玉皇大帝封其为“先天主将”，主司天界、人间纠察之职。其造像一般为红脸虬须，金甲红袍，三目怒视，左手执风火轮，右手举鞭。《道法会元》卷二四二曰：“赤面，红须发，双目火睛，红袍，绿靴，风带，左手火车，右手金鞭，状貌躁恶。”^②或变形为“面红，紫色，黄巾，红袍，金甲，虎须虎睛，绿靴，风带，左手雷局，右手执金鞭”^③。这位赤心忠良的王元帅，后来便成为整个道教所尊奉的护法神，他镇守在几乎所有的道教宫观内。

魁神灵官马元帅，又称“灵官马元帅”、“华光天王”、“华光大帝”、“马天君”等，为道教护法天神。据《三教源流搜神大全》卷五称，原是至妙吉祥化身，以五团火花投胎于马氏金母，面露三眼，因讳三眼灵光。“生下三日能战，斩东海龙王，以除水孽。继而盗紫微大帝金枪，而寄灵于火魔王公子为子，手书左灵右耀，复名灵耀。而受业于太惠尽慈妙乐天尊，训以天书，凡风雷龙蛇馘鬼安民之术，靡取不精。乃授以金砖三角，变化无边。遂奉玉帝敕，以服风火之神，

① 《道藏》第36册第267页。

② 《道藏》第30册第488页。

③ 《道法会元》二四三，《道藏》第30册第494页。

而风轮火轮之使；收百加圣母，而五百火鸦为之用；降乌龙大王而羽之翼，斩扬子江龙而福于民。屡历艰险，至忠也。帝授以左印右剑，掌南天门事……玉帝以其功德齐天地，而敕元帅于玄帝部下，宠以西方，领以眚下。民妻财子禄之祝，百叩百应，虽至巫家冤枉祈祷之宗，悉入其部，直奏天门，雷厉风行焉。”^①《道法会元》卷二二二言，其神因王文卿得石匣秘书而显世，姓马名胜，乃南方火中之精，南斗第六星神。“本帅头顶蹙金罗花帽，身穿红锦鹰花袍，手持金枪、金砖，足踏火轮。”^②其书卷二二四曰：“正一灵官马胜，三头九目，六臂，蓝身，两手火铃、火索，两手金枪、金砖，两手斗诀，仗剑，青面，赤须，竖红发，蹙金罗帽，绯抹额，绛袍，金甲，玉束带天带，绿吊敦靴，足踏火轮，白蛇绕轮，中吐火。背负火瓢，火鸦万群，部领十二员副将，乃南方火帝也。”^③《五雷心秘》云：“辰门，马元帅，讳胜，白面，三目，左执金砖，右金枪，穿皂靴。”^④

赵元帅，即赵公明，又称“黑虎玄坛赵元帅”、“赵玄坛”、“高上神霄玉府大都督”、“五方之巡察使”、“九州社令都大提点”、“直殿大将军”、“上清正一玄坛飞虎金轮执法”等，为道教护法大神。《道法会元》卷二三二曰：“元帅姓赵，名朗一，一名昶，字公明。终南山人。秦时避乱山中，精修至道，功行圆满，被玉帝旨召为神霄副帅。按元帅乃皓廷霄度天慧觉昏梵气化生，其位在乾金，合水气之象也。其服色头戴铁冠，手执铁鞭者，面色黑而胡须者，北气也。跨虎者，金象也，故比水中金之义。体则为道，用则为法，法则非雷霆无以彰其威。太华西台其府，乃元帅之主掌。而帅以金轮称，亦西方金象

① 《藏外道书》第31册第791页。

② 《道藏》第30册第376页。

③ 同上，第392页。

④ 姚复庄《玉枢经钥》卷二四注，《藏外道书》第4册第807页。

也。元帅上奉天门之令，策役三界，巡察五方，提点九州，为直殿大将军北极侍御史。逮祖天师修炼大丹，飞神奏帝，请威猛神吏为之守护。由是元帅上奉玉旨，充正一玄坛元帅。正则万邪不干，一则纯一不二。所以玄坛之职至重。天师飞升之后，永镇龙虎名山，厥令三元开坛传度，其趋善建功谢过之人，及冥顽不化者，皆元帅掌之。故有龙虎玄坛，实赏罚之一司。部下有八王猛将者，以应八卦也。有六毒大神者，以应天煞、地煞、年煞、月煞、日煞、时煞也。五方雷神、五方猖兵，以应五行。二十八将，以应二十八宿。天和地合二将，所以象天门地户之阖辟。水火二营将，所以象春生秋煞之往来。驱雷役电，呼风唤雨，除瘟剪祟，保病禳灾，元帅之功莫大焉。至如公讼冤抑，神能为之解释。公平买卖，求财宜，利和合，但有至公至正之事，可以对神言者，祷之无不如意。”^① 其形象为“铁色面，圆眼，黑胡须，戴铁幞头，黄抹额，披金甲，皂罩袍，绿靴，右手执二十四节铁鞭，左手执铁索，有黑虎随身”^②。或显形为“交脚幞头，黄抹额，柴黑面，眼圆白多，长胡须，全身间金铁甲，皂袍，黑吊敦靴，左手执铁索，右手仗铁鞭，圆光火光罩体，黑虎随从”^③。

温琼元帅，又称“温太保”。相传其为浙东温州平阳县人，字子玉。其母张氏梦“南方日轮”而有娠，遂生太保。长大有志，武勇敢为，时随唐朝郭子仪出战平盗，身为先锋，白刃未尝伤体。后入泰山东岳庙供职，精进三年，化为岳府太保，“岳帝遂诏为地府冥司急取人案大典者，人之生死，皆由所掌”^④。因助叶法善降魔，而名震西蜀。《东岳温太保考召秘法灵文序》曰：“西蜀叶天师借岳兵，收管瘟

① 《道藏》第30册第445页。

② 同上，第446页。

③ 《道法会元》卷二三五，《道藏》第30册第464页。

④ 黄公瑾《地祇上将温太保传》，《道藏》第18册第91页。

疫之鬼，太保现身，叙说乃事，愿与擒捉，救病安民，蜀民不经月，皆获痊愈。”^①两宋之际，因高道吴思敬、张虚靖、王宗敬、吴道显、柳伯期等大倡“地祇温太保秘法”于世，对温太保的信仰遂流布南方各地，并谓温太保因降魔斩妖之伟功，“虚靖保奏琼为助法翊灵昭武大使太保，以丰都肃杀马、黑马三千人付统领，以听驱使”，并直隶于“玄帝阙下，则天神地祇俱归敬矣”^②。《三教源流搜神大全》卷五曰：“积力阴功，受玉帝敕旨，封为亢金大神，又封为翊灵昭武将军马都部署，赐以玉环一握，琼花一朵，金牌一面，内篆无拘霄汉四篆，左手执玉环，右手握铁铜，有事出入天庭朝奏。又奉帝旨，令下五岳，为岳府猛将，众神之宗，岳班之首，唯帅能拜金阙，巡察五岳。累朝封爵，血食于温州，东嘉之民，敬而畏之。”^③民间有谚曰：“能捉西天释迦佛，难当东岳温都巡。”^④

其形象非常威猛，或“身長九尺余，青面，青手，獠牙，唇红，发赤，眉须赤，金眼，狰狞，裹紫巾方顶，着鹰花绿袍，金束带，黑吊敦靴，豹皮棍，手执金骨朵，捉崇仗剑”^⑤，或显形“青面，獠牙，红发，赤须眉，金睛，紫方巾，簪琼花，皂袍，铁甲，白汗绉，绿风带，手执铁简，部领火鸦蛮雷、寸人寸马吏兵，专职出幽入冥，祛邪辅正。”^⑥

朗灵上将关元帅，即关羽，又称“荡魔真君”、“伏魔大帝”、“关圣帝君”、地祇馘魔关元帅、酆都朗灵馘魔关元帅、三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君，简称“关帝”，俗称为“关公”、“关老爷”。关

① 《道法会元》卷二五四，《道藏》第30册第559页。

② 黄公瑾《地祇上将温太保传》，《道藏》第18册第91页。

③ 《藏外道书》第31册第792页。

④ 黄公瑾《地祇上将温太保传》，《道藏》第18册第94页。

⑤ 《道法会元》卷二五四，《道藏》第30册第560页。

⑥ 《道法会元》卷二五五，《道藏》第30册第568页。

帝信仰是由三国时蜀国名将关羽衍化而来。因与吴国作战而死，追谥为壮缪侯，并立祠以祀。北宋徽宗时，因张虚靖天师召请，禳除澥池之蛟怪并显圣于帝前，封为“崇宁至道真君”。遂被道教奉为护法将军，有“地祇馘首关元帅秘法”、“丰都朗灵关元帅秘法”传世。南宋宣和年间又封武安王，配祀武成王姜太公。元时封王，即“显灵义勇武安英济王”。明万历年间，封为“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君”。至清代，尊崇更甚，顺治皇帝封其为“忠义神武灵佑仁勇威显护国保民精诚绥靖翊赞宣德关圣大帝”。明清以来，关帝信仰已不囿于教门，既列入国家祭祀要典，又为民间供奉之神。关圣帝君既是武神，又是财神，具有司命禄、佑科举、治病除灾、驱邪辟恶、诛罚叛逆、巡察冥司、庇护商贾、招财进宝之职能，且法力无边。关帝信仰如此普遍，关帝庙数不胜数，遍及天下。《陔余丛考》卷三五曰：“南极岭表，北极寒垣，凡儿童妇女，无有不震其威灵者。香火之盛，将与天地同不朽。”关于他的形象，依道经所载：“元帅重枣色面，凤眼，三牙须，长髯一尺八寸，天青结巾，大红朝服，玉束带，皂朝靴，执龙头大刀，有赤兔马随。常用喜容，如馘摄，怒容，自雷门而至。”^①

以上是对道正宗师图的内容、神真、造型的一个初步探究，其中诸多问题尚难明晓。故乞学界方家指正，以期辨识。

（原载《华学》第九、十辑，上海古籍出版社2008年版）

^① 《道法会元》二五九，《道藏》第30册第588页。