

李小光 著

生死超越与人间关怀

——
神仙信仰在道教与民间的互动

儒道释
博士论文丛书



已

812

儒道释博士论文丛书

责任编辑 李卫红

版式设计 陈勇

ISBN 7-80659-400-0



9 787806 594001 >

ISBN 7-80659-400-0/B·55

定价：16.00元

李小光 著

生死超越与人间关怀

——
神仙信仰在道教与民间的互动

儒道释博士论文丛书

巴蜀书社

图书在版编目(CIP)数据

生死超越与人间关怀/李小光著. - 成都:巴蜀书社,
2002.9

(儒道释博士论文丛书)

ISBN 7-80659-400-0

I. 生... II. 李... III. 神-信仰-道教-研究
②神-信仰-风俗习惯-研究 IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 075368 号

责任编辑 李卫红

生死超越与人间关怀

李小光 著

巴蜀书社出版发行

(成都盐道街三号 邮编 610012)

总编室电话(028)86656816

发行科电话(028)86662019

新华书店经销

成都飞机工业公司印刷厂印刷

电话(028)87418018

开本 850×1168 1/32

印张 9.25

字数 200 千

2002 年 9 月第一版

2002 年 9 月第一次印刷

印数:1-2000 册

ISBN 7-80659-400-0/B·55

定价:16.00 元

本书如有印装质量问题请与工厂调换

《儒道释博士论文丛书》缘起

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在即将到来的新世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党第十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长

不利，且对弘扬中华传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士生导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的

学术文化事业而共同努力。

《儒道释博士论文丛书》编委会

1999年8月5日

序

这本专著是李小光同志在其博士学位论文的基础上加工而成，应该说，这一选题具有一定的创新价值。

李小光同志于1996年免试进入四川大学宗教研究所攻读硕士学位，从那时起便一直由我担任他的导师。从攻读硕士到博士毕业，六年光阴弹指间匆匆消逝，随着人生阅历和知识素养的积累，他也从一个聪颖而莽撞的少年学子成长为一名沉稳但不失进取心的青年学者。六年里，他发奋图强，博览群书，对于道教神仙信仰方面的修业，用力尤勤。故而当他将之确定为毕业论文的选题时，我表示了首肯，我以为，这一选题至少有两方面的重要意义。

其一是关于道家、道教在中国文化中的地位问题的评价。近年来，道家、道教的研究渐渐引起我国学术界重视，但对道教神仙信仰进行系统性的研究成果少之又少。鲁迅先生于1918年8月20日在致许寿裳的信中尝云：“前曾言中国文化根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有许多问题可以迎刃而解。”在

李小光的论文中，作者以此为出发点，尝试梳理了道教修仙理论的转型与中国文化主题的转向历史，认为前者往往发生在后者之先并为后者提供了核心内容。比如道家以“道”为主要范畴、以“气”为生成手段，率先完成了中国文化宇宙论的探讨，其后则有谶纬神学和董仲舒神学思想的出现；道教《太平经》和《周易参同契》提出了肉体永固和“精神主生”等不同说法，则又引发了魏晋玄学有关“贵无”、“崇有”的本体论大讨论；南北朝时道士宋文明、臧玄靖阐发的心性超越思想加之后来的重玄思潮，则促成了佛教禅宗的出现和儒家理学的革命。从上述情况来看，道教文化本身所具有的活力——亦即对社会变化的适应性和对中国文化发展的引领作用理应引起我们更大的注意。

其二是道教神仙信仰在中国文化中的理解问题分析。作者认为，一个极为明显的事实是，对神仙信仰的理解在传统中国社会（甚至直到现代）不同的社会阶层出现了理解偏差。那么，问题随之出现：产生这种偏差的原因何在？它是人为的还是必然的？这种偏差对神仙信仰本身又产生了怎样的影响？这种影响是有益的还是有害的？它的一般性社会后果是什么？在文化层面和社会层面又分别起到什么样的作用？我认为，对这些问题的解答将推进道教研究的深入。

经过辛勤耕耘和修订增益，李小光同志的这本论文全面深入地考察了神仙信仰的形成和演变，并结合宗教学、民俗学、历史学来深入发掘神仙信仰的文化内涵，析理出了神仙信仰在不同社会阶层之间的互动原因和方式，颇多新见和创见。我认为，本书的主要成就表现在如下三个方面：

第一，本书第一次对道家的原始乐园思想进行了系统分析。

原始乐园思想是道家思想的重要内容之一，但历来为学界所忽略，作者认为，道家的原始乐园思想其实是对人间社会的一种政治秩序的设计，在这样的政治蓝图中，人类可以重新建立起与自然的和谐互动，而这决非简单的历史的倒退，更确切地说，它应该是对人类理想社会的一种前瞻和向往。

第二，本书在系统析理道教天界的建构和道教神仙信仰的排列的基础上，对道教官观建筑及洞天福地的规划进行了文化考察，指出道教最早的神仙信仰着重点在于对仙境的信仰上，这既是对道家原始乐园的继承，同时也可以用来解释早期道教无神像的原因。

第三，本书第一次系统分析了道教神仙信仰在历史发展中所呈现的信仰分层现象。认为在知识型道士阶层和在一般民众阶层，神仙信仰的表现形式和真正内涵都出现了相当大的差异。

在知识型道士阶层，道教神仙信仰的重点在于对人生生死问题的超越追求，并给中国人文特征的形成造成了深刻影响；而在一般民众阶层，神仙信仰则更多地体现为一种拯救特征，尽管在各个历史时期民间所崇奉的神仙一直在变化，但其祈福祛灾、有求必应的人格神形象却一以贯之。

尽管存在这样的差异，但神仙信仰在二者之间仍然保持着紧密的互动关系，道教神仙经由天书、小说、诗歌等种种途径进入民间，而民间所崇奉的神灵在其影响日益扩大时，也相继为道教所吸纳，这种互动给道教和民俗都带来了深远影响。

本书取材宏富，引证详明。作者在资料的收集、钩稽、组织、提炼、运用方面严谨踏实，行文思路清晰，语言流畅，立论可信，无论是对从事道家、道教研究的专家还是一般爱好者，都

是一本值得一读的好书。

李 刚

2002 年 7 月 8 日

目 录

序·····	(1)
绪 论·····	(1)
第一章 道家的神仙思想·····	(15)
第一节 道家的原始乐园思想·····	(15)
第二节 道家的神仙思想·····	(27)
第三节 道家修仙理论的提出·····	(35)
第二章 道教神仙信仰的建立及其理论的转型·····	(56)
第一节 道教天宫的建构·····	(56)
第二节 道教神仙谱系的排列·····	(72)
第三节 道教神仙信仰理论的转型·····	(86)
第三章 道教神仙信仰的超越性特征·····	(95)
第一节 生死问题的提出·····	(95)
第二节 生死超越的解决理路:玄学—重玄学—内丹学 ····	(105)
第四章 道教神仙信仰对人间社会的反照·····	(160)
第一节 《太平经》的社会理想·····	(160)

第二节 道教“宫观”和“洞天福地”的意蕴·····	(171)
第五章 民间生活神仙信仰的功利性·····	(189)
第一节 民俗活动中的神仙信仰·····	(189)
第二节 民间神仙信仰的特征·····	(205)
第六章 神仙信仰在道教与民间的互动·····	(226)
第一节 道教神仙信仰对民间的渗透·····	(226)
第二节 道教对民间神仙信仰的吸纳·····	(243)
第三节 神仙信仰相互渗透的后果·····	(261)
结 语·····	(268)
参考书目·····	(273)
后 记·····	(281)

绪 论

一 研究道家、道教神仙信仰的意义

一直以来，研究道教的学者在长生成仙是道教的核心信仰这一问题上是一致的，如卿希泰先生曾说：修道成仙思想乃是道教思想的核心，道教“其他的教理教义和各种修炼方术，都是围绕这个核心而展开的”^①。李养正先生也认为：“不论道教的教义及道术多么庞杂，其教义的核心仍是神仙信仰。”^②不独国内学者持此种意见，国外学者亦是，日本学者洼德忠在其著作《道教史》第一章中说：“在地球上使自己生命无限延长，这就是神仙说的立场。似乎可以认为现实的人们所具有的使天生的肉体生命无限延长并永远享受快乐的欲望，便产生了神仙说这样的特异思想。这种思想在其他国家是没有的。”^③

神仙之说，其实并非源于道教，早在中国古代神话中就已出

① 卿希泰《道教文化新探》第19页，四川人民出版社1988年版。

② 李养正《道教概说》第243页，中华书局1989年版。

③ 洼德忠《道教史》第73页，（日）山川出版社1977年版。

现了后世神仙的雏形——不死民和不死国、不死树（仙药）。《山海经·海外南经》记载：“不死民在其东，其为人黑色，寿不死。”郭璞注云：“有员丘山，上有不死树，食之乃寿。亦有赤泉，饮之不死。”《大荒南经》载：“有不死之国，阿姓，甘木是食。”至先秦道家著述中就可屡屡见到。只不过在先秦道家那里，神仙要么存在于海外仙山中，要么存在于未有文明的原始乐园中，以致于《庄子》中说：“藐姑射之山，有神人居焉。”《史记·封禅书》亦载：“渤海中有蓬莱、方壶和瀛洲”三神山，“诸仙人及不死之药在焉。”道家对原始乐园、仙境和神仙的信奉为后世道教所继承并改造，而随着历史的发展，道教产生了分化，一方面是神仙信仰在民间影响越来越大，而对长生成仙的追求则转换为文化形态在上层社会中一直拥有巨大影响，并在不同时期以不同的文化形态出现。

笔者认为，对道家、道教神仙信仰进行研究，首先离不开神仙信仰的历史考察，也就是神仙是怎样成为道家、道教的信仰核心的。其次，道教的神仙信仰在社会历史发展中，又出现了怎样的改变，这种改变的原因何在，又对社会历史产生了怎样的影响？最后，道家、道教神仙信仰的文化意义是什么，亦即这一信仰是怎样塑造了中华民族的民族性格，它与民俗中的神仙信仰存在怎样的关系？从更宽广的视野来看，中国古老的道家、道教神仙信仰在人类未来全球伦理（或曰普世伦理）的建设方面能够提供怎样的启迪意义？对这些问题的解答将构成本文的主要内容。

二 道教神仙思想的信仰分层

随着世界范围内对中国文化研究的深入，道教作为中国文化形态的代表范本正引起越来越多的重视，很多全新的理论、观点也被提了出来。如美国学者本杰明·史华慈在《古代中国思想世界》一书的后记里谈到，很多人把中国文化看成一个包括了上层与下层文化的统一体，他举出弗里德曼《论中国宗教的社会学研究》为例，弗氏认为中国的精英宗教和农民宗教都建立在共同基础上，它们是一种宗教的两种版本，这两种宗教“只是习惯用语式的互译”，但是史华慈认为这种说法过于强调了二者之间而忽略了彼此之异，因为这两种文化在中国思想的历史上“产生了决定性的分离”，所以，二者之间“并非同一种文化的两个版本间不成问题的平行并列，而是一种既包括相互影响又包括至少部分分离的两个领域之间相互紧张的经常性动态互动关系”。

国内的葛兆光先生亦有此种看法：“当我们看道教在中国文化中的影响的时候，我们深深感到‘上位层次文化’即官僚——士大夫文化与‘下位层次文化’即俗文化的差异，这种差异使道教的影响也分为两类，甚至使道教也形成了士大夫道教与民间道教（虽然在组织、流派上并未分开），这是接受者对文化‘发出者’的‘整合’。当然，并不是说这两种文化是毫不相干的，正如鲁迅所说，老百姓‘间接受古书的影响很大’，‘每每拿绅士的思想作自己的思想’，问题是这两种内在精神一致的文化，由于

其结构的差异，导致了其功能的不同。”^①

如果我们以“精英宗教”和“农民宗教”来指称中国宗教的不同层面——上位层次文化与下位层次文化，那么第一个问题是，我们应该怎样划分出中国古代社会的精英阶层。

首先，我们划分中国古代社会不同阶层的依据是什么？这里我们不使用一般所采用的经济标准，而是采取文化标准，因为在中国古代社会，财物并不是一个人所处阶层的最突出表征，甚至在很多情况下，财产的多寡反而会导致一个人社会地位的下降。由于中国古代社会是以受教育程度、文化素养与生活态度来品评一个人的，那么，最好的依据也许就是这些。从宗教信仰的角度而言，一些依靠祖荫或血缘而获得上层身份的人，其信仰则可能与其身份并不一致，尽管他在政治地位、经济条件上与下位层次并不一样。

其次，对道教的信仰阶层进行划分的意义是什么？作为一种普遍的文化现象，其实无论上层文化人还是下层民众，其思想的深处都需要宗教，区别在于，上层文化人如果说可以在道教经典的阅读和道教哲理的思辨中得到理智的安慰，在道教所指出的生活境界中得到人生的情趣，在道教的仪式里感受到天理与人心的沟通，那么，下层民众因其所受教育的有限，就无法从这里感受到道教的意义，在民间，道教的意义在于它是一种生活的依据，一种在生活中解困脱厄祈福得佑的对象，而且，有时候，甚至道教组织也成为了一个互相依赖以对付外在世界各种压力的弱势群体，普通民众甚至可以在这里找到生存的信心与意义。

^① 参见葛兆光著《道教与中国文化》第7页，上海人民出版社1987年版。

第三，道教神仙信仰在不同社会阶层的表现形式。在上层文化人眼中，道教的神仙是随着文化的演进而不断有所改变的，下文将揭示这一变化过程。而在下层民众那里，神仙的数量虽然可以不断增加，但是，其形象却一直是以原始的人格化面貌存在的。

然而即使这样，依然会有这样一个问题存在，即所谓的上层文化人本身是一个模糊的范畴，比如在同样属于文化人层次的道教学者（或许称为学者型道士更合适）和擅长舞文弄墨的文人骚客那里，对道教神仙信仰的看法亦有相当大的不同，因此，本文所言的文化人应只限于道教学者，至于道教神仙信仰在道教学者之外的文化人群体的影响，则只能留待日后专文另述了。

三 道家、道教神仙信仰的建构及其历史演变

在对理想原始乐园和神仙的信仰方面，道家是道教最直接的思想渊源。

首先是道家的原始乐园信仰为道教所继承。在《庄子》一书中，我们可以看到非常明确的关于原始乐园信仰的表述，庄子向往一个人人自食其力、同德而不党的公正、自由社会，其理想的原始乐园是“至德之世”和“建德之国”。《庄子·马蹄》说：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。”在这样的社会中，人人淳朴真实：“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。”^① 这就是“至德之世”的社会风尚。实际上，庄子“至德之世”的原始乐园理想是建立在极其强烈的现实批判精神之上的，司马迁在概述那个时代时说：“当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤。”^② 频繁的战乱给人们的生活带来了极大的痛苦，庄子通过对人与自然、人与人尚无任何对立的远古社会的憧憬，表现了他对社会现实的不满。这种理想的社会景象我们同样可以在老子那里找到。一个不容忽视的事实是，在道家对原始乐园的建构中，圣王在其中一直扮演着最为重要的角色。

道家原始乐园思想所蕴涵的对现实社会的批判精神为道教所继承并加以改造，在道教早期经典《太平经》和《老子想尔注》中，我们可以看到许多对现实社会的批判。但是，在道教经典中，理想中原始乐园不再是时间向度的回归——回归到文明开化以前——反而被转化为现实社会之中。《太平经》认为有一种“太平气”，这种气具有公正无私、平均博爱的性质，如果一个社会盛行“太平气”，那么这个社会就是公正安宁快乐和谐的。《太平经》这样描述太平社会：“颂声作矣，万物长安矣，百姓无言矣，邪文悉自去矣，天病除矣，地病亡矣，帝王游矣，阴阳悦矣，邪气藏矣，盗贼断绝矣，中国兴盛矣，称上三皇矣，夷狄却矣，万物茂盛矣，天下幸甚矣，皆称万岁矣。”^③ 而“太平气”的到来很大程度上依靠皇帝的努力，《太平经》对明君的规劝在

① 《庄子·天地》。

② 《史记·孟荀列传》。

③ 王明《太平经合校》第16页，中华书局1960年版。下引该书同。

该经中屡屡出现，既告诫明君要“上道德而下刑罚”^①，又要求明君应遍举贤才，知人善任，“……是故古贤重举措求贤，无幽隐，得为古。得其人则理，不得其人则乱矣”^②。《太平经》明言：“自古者诸侯太平之君，无有奇神道也，皆因任心能所及，故能致其太平之气，而无冤结民也。”^③《太平经》和《老子想尔注》等道教早期经典对道家原始乐园思想的时间向度上的改造，在民间道教所生存的底层社会造成了极大影响。从此，我们不难看到，中国历史上许多农民起义无不借助原始乐园思想来扩大自己的号召力，上起黄巾起义和托名李弘的农民起义为开端，下至太平天国和义和团为终结，原始乐园理想所起的作用均至关重要。

魏晋时期，哲学的主流是玄学。玄学是对动荡的社会现实的反思，它的主题是自然与名教的关系问题，很明显，它旨在为现实的社会秩序提供合法性证明。魏晋时期，王朝更换频繁，极大地动摇了儒学所建构的名教思想这一社会制度理论基础，这种礼崩乐坏的社会背景，迫使人们开始重新为社会秩序打造理论基础，此时道家道教的思想被开发出来，理论家们力图以更具统摄性的“道”来论证现实社会秩序的合理性，“名教即自然”论题的提出，显然是时人为建立稳定的社会秩序所作的理论证明之一。这样看来，玄学思潮本身与道教所追求的原始乐园理想有着某种天然的联系，与发自底层社会的农民起义相比，它只过去除了后者实现“人间原始乐园”这一目标的暴力手段，更希望在

① 王明《太平经合校》第230页。

② 同上书第184页。

③ 同上书第204页。

现实的基础上实现对社会秩序的整合。在这个意义上讲，玄学思潮与其说是儒学文化发展的一个阶段，不如说是道家、道教文化发展的一个阶段。

在道家思想中，众多的神仙一般都生活在不为人知的海外仙境和仙岛中，道教对这一点也进行了吸收和改造，如道教神灵的核心“三清”原本只是指“三清妙境”，而道教宫观的建造则更是描摹神仙的居住出入之地而生。其实这也解释了为何道教初创时不设神像的原因所在。

其次是神仙群体的建构。在道家那里，圣王之外的神仙都是自由自在的散仙，除了他们具有人类所不具备的超常本领外，并不存在严格的谱系，也就是说，仙界的结构极其松散，其生成源泉也基本来自神话传说，途径极为单一。道教在继承了道家神仙信仰的基础上，对之进行了深入的探讨。道教理论家们创制了最高神，并编制了严格的神仙谱系，使神仙世界从无序变成有序，与现实世界中的社会秩序保持了一致。在南北朝时的道教发展过程中，更把圣贤名士纳入进来，道教的神仙群体于是日趋庞大，其生成途径也愈来愈宽，道教的神仙信仰的社会影响力随之也愈来愈强，并因此对民间生活产生了巨大的塑造作用。另外，随着佛教的传入，道教还借鉴其天堂思想建立起了自己的天界理论，虽然“九天说”和“三天说”等理论颇有不一致之处，但天界理论的建立毕竟从内容上完善了道教的神仙信仰。

再次，自先秦道家始，就开始了人何以才能成仙的修炼手段方面的论证，最初，道家是以探讨如何“体道”为开端，老子曾将修道之人称为“为道者”，《老子》第65章说：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”《庄子》则正式使用了“体道”说

法，其《知北游》云：“夫体道者，天下之君子所系焉。”另外《淮南子·俶真训》也数次使用了“体道”说法。所谓“体道”，今本《文子》作了如下解释：“真人者，知大己而小天下，贵治身而贱治人。不以物滑和，不以欲乱情，隐其名姓，有道则隐，无道则见。为无为，事无事，知不知也。怀天道，包天心，嘘吸阴阳，吐故纳新，与阴俱闭，与阳俱开，与刚柔卷舒，与阴阳偃仰，与天同心，与道同体；无所乐，无所苦，无所喜，无所怒；万物玄同，无是无非。”^①此以为真人就是体道者，所谓体道就是与道同体，亦即要像道那样行动，要效法道之存在品性，使自己的生命与道相契合。为了体道，道家还提出了“修心”的概念，《庄子·田子方》曾借孔子之口赞美老子说：“夫子德配天地，而犹假至言以修心。”关于如何修心，庄子的理论较为精确，其“心斋”“坐忘”等工夫的提出，为后世道教理论家的进一步探讨奠定了方法论基础。

就道教神仙信仰的历史传承而言，其经历了一个由肉体飞升转变为追求精神的升华与超越的过程。这种转变和中国传统文化思潮是紧密联系在一起的。

魏晋时，道教神仙信仰表现为对肉体成仙的追求，这其实不仅与生活在动荡社会中的人对生命的深深眷恋有关，而且与魏晋玄学已离开宇宙起源论而转到对本体论的探讨相连。哲学主题的变化与修道实践二者之间的相互影响从此密不可分。

玄学的另一个主题是探讨人如何生活才有意义和价值、人如何才能超越世俗社会的束缚而获得自由的问题，其中既包括对精

^① 《文子·道原》。

神自由的追求，也包括对肉体生命永存的向往——在时间上无限延长，在空间上自由自在。这在客观上将道教的生命理想凸现了出来。

魏晋时期道教所倡导的服食金丹以求肉体长生之风，在唐代时达到高潮。然而“假外物以自坚固”的金丹非但没有使人长生成仙，反而因服食金丹而死亡的事件比比皆是，这使人们逐渐认识到肉体成仙的虚幻性。肉体成仙有一个难以克服的矛盾，就是肉体的有和道的无之间的分裂。“道本无象，仙贵有形。以有契无，理难长久。曷若得性遗形者之妙乎”^①？肉体既不能契道，心性论由此凸现出来。

应该说，重玄学为道教神仙信仰的理论转型作了方法论的论证，到金元全真道以“真性本体论”为哲学基础，以“性命双修”为主要修炼方法，道教神仙信仰全面完成了理论转型。

全真道从心性论出发，建立了以“真性”为解脱主体的成仙理论。不仅否定了肉体长生说，而且这种以心性论为哲学依据建立起来的神仙信仰，更加紧密地贴近了士大夫们的现实生活，在中国历史上产生了极其深远的影响。

四 神仙信仰在民间世俗生活的影响

中国民间信仰呈现出道儒佛混融的情况。如20世纪30年代日本人曾经在中国华北进行过信仰与风俗的调查，其结果就证明了这一点。比如说河北顺义沙井村的观音庙中“第一层：关帝；

^① 《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第23册第681页。

第二层：娘娘、财神、龙王、土地、青苗、二郎爷、托塔天王、围抱；第三层：佛、文殊、普贤、圣人”；山东历城冷水沟的三圣堂住的是道士，可供的却是孔子、如来和老子^①。此外，中国学者几乎在同时所进行的民俗调查资料中也可以反映出这种佛道混融现象，比如重庆道士设斋时念《金刚经》、《观音经》、《般若经》^②，广东顺德道士赞星仪式上颂神名号有“大慈大悲观世音菩萨”^③，安溪的城隍庙里安着观音大士的座位，每年七月初一竖“普渡旗”，在观音座前悬灯笼一对，上书“植福普度，孟兰胜会”八个大字，不仅如此，城隍还得给观世音鸣锣开道，张贴告白^④；由此可见民间信仰是把儒、释、道交杂在一起的，并不像理论上的儒家、佛教、道教那样分得清楚。也正因为此，我们可以看到，许多民间宗教在信仰对象、仪式方法上也都是千奇百怪的，如罗教一方面从禅宗那里学来了“心空苦便无”的解脱方式^⑤，贬斥食斋受戒、坐净行善、修塔建庙、念佛颂经，一方面又自称无为教，以道家的“清静无为”标榜，号称“无为法门在玄中，扫出万典觅无生”^⑥；黄天教创始人李宾既自号“普明虎眼禅师”，可又说这个称号是“蒙玉清敕赐”^⑦的。他的老婆、

① 参见《华北农村惯行调查材料》第八辑、二十三辑《村落篇》（转引自金井德幸《社神与道教》，日本平河出版社1983年版《道教》第二卷）。

② 于飞《重庆道士做斋的一部分》，参见《民俗》第九十二期，上海文艺出版社。

③ 胡吉甫《赞星之仪式及咒语》，参见《民俗》第七十一期。

④ 王成竹《普度》，参见《民俗》第八十六至八十九期刊。

⑤ 《正信除疑无修正自在卷·不执有无心空品第二十一》，转引自马西沙、韩秉方著《中国民间宗教史》第169页，下引该书同。

⑥ 《叹世无为卷》下，转引自《中国民间宗教史》第191页。

⑦ 《虎眼禅师遗留唱经》，转引自《中国民间宗教史》第237页。

女儿既自称是佛转世，却又在那里大讲“得道之人，先通内用，养神养气，神气不散，结为金丹”^①。而混元红阳教则更明白白地把三教合一，讲三教圣人在周朝降临人间，各有救世途径，所以红阳教既讲佛家的“末劫至近，怎躲轮回之苦”，“我今发慈悲，说忏度众生”^②，又筑坛设道场法会，学习道教仪式。

总体来看，民间生活中的神仙信仰最突出的特点是它的功利性，甚至可以这样认为，民间世俗生活存在多少种愿望，那么就相应会存在多少种神仙。借用中国古代社会最经常采用的士、农、工、商的社会分层来看，各个社会阶层都制造出了符合各自愿望的神仙群体：如可以满足士人顺利通过科举考试愿望的梓潼帝君，可以满足农民获得好收成愿望的城隍神、土地神，可以满足手工业者技术保障愿望的鲁班，可以满足商人获取利润愿望的财神等等。

民间神仙信仰的这种功利性有两层含义，其一是指作为信仰主体的个人往往是在有所需求的时候才去烧香祈祷作法事，即通常所谓的“平时不烧香，临时抱佛脚”，“无事不登三宝殿”。其二是指民间所信仰的神仙必须真正有灵验方能长盛不衰，即通常所谓的“有求必应”。

讨论这一问题时，民间神仙信仰和道教神仙信仰之间的密切关系应引起我们足够的重视。比如许多道教的神仙通过天书、小说、戏剧等多种途径进入民间，为民间所崇奉；而当民间的许多

① 《普静如来钥匙宝卷·钥匙如来开内外妙诀分第六》，转引自《中国民间宗教史》第455页。

② 《弘阳叹世经·叹世人呆痴不回头品第二》及《混元红阳中华宝忏》，转引自《中国民间宗教史》第561页。

神灵信仰影响扩大到一定程度，便会为道教所吸纳从而就成为道教的神灵。

如果说，道教神仙信仰在文化形态上与中国哲学发展趋势保持了高度一致的话，那么，它在民间则一直保持了较为原始的宗教形态，即神仙一直是以处于信仰主体之外的、具有人格性的、全知全能的形象存在的。正是因为这种状况，道教在传播的过程中，由于它基本上是一直与平民为伴，就自然会给人造成一种落后原始宗教的印象。就此而言，对道教本身的神仙信仰和民间世俗生活中的神仙信仰加以研究，从而对之进行明确区分，对于加强宗教传播规律和特点的研究，进而促进东西方文化健康交流，意义可谓大焉。

五 道教神仙信仰的现实意义

道教神仙信仰的现实意义，笔者以为至少有如下两点：

一是作为一种宗教文化现象，道教对异己文化一直持有大度宽容的态度。汉明帝时佛教传入中国，在其后的历史发展中，虽然道教与佛教之间在信仰上时有冲突，但这种冲突都不是以流血的暴力手段，而是以互相辩难的温和方式进行的。这既促进了道教文化的进步，同时也促进了佛教文化的中国化。至于佛教所遭遇的“三武一宗”之难，也并非由于宗教的教理教义因素造成，而有其深刻的政治原因和社会历史背景，在各种宗教斗争日趋激烈的今日世界，道教神仙信仰的这种巨大的包容性无疑非常具有建设意义。

二是作为一种文化现象，道教神仙信仰所具有的人生超越思

想也理应引起我们更大的注意。实际上,笔者认为,道教神仙信仰及其由之所生发出的一切操作性内容无不体现着中国人文精神所追求的对生命本身及其生存境遇的超越。道教所崇尚的生活方式,道教所标举的名山大川,早已不再是原来意义上的作为一种物质存在的人生与自然,它更是一种独树一帜的宗教艺术人生,而正是在这样的宗教艺术意象中,道教以其神仙信仰使人生表现出了其他宗教中都不曾有过的潇洒与超脱,一种完美地在经验世界里融合超验意味的精神境界。

就迄今所能见到的对道家、道教神仙信仰研究文献来看,由四川大学宗教研究所主编、台湾中华道统出版社2000年出版的《道教神仙信仰研究》(上下册)可以认为代表了目前理论界最新研究成果。该书将有关研究成果分为《本论:道教、三清与玉皇》、《主论:道教与神仙思想》、《专论:道教与西王母信仰》、《系论:道教、帝君与相关信仰》等单元,对相关论文进行了编排,从对资料的考证方面而言,该论文集作出了极具建设意义的贡献。目前,对道教神仙信仰的研究正日益深入,研究论文散见于各学术杂志,这说明关于道教神仙信仰的研究正日趋成为学界研究热点。根据笔者所能接触到的资料,综合性的、从宗教学角度对道教神仙信仰进行研究的成果尚未出现,因此,笔者拟不吝学力,试申其说,作抛砖引玉之功,并以此就教于方家。

第一章 道家的神仙思想

第一节 道家的原始乐园思想

茅盾先生在谈及中国神话时曾指出：“《庄子》和《韩非子》都有神话的断片，尤以《庄子》为多。……然据陆德明《庄子释文序》则谓《庄子》杂篇内的文章多似《山海经》，或类占梦书，因其驳杂，不为后人重视，故多佚亡。又郭璞注《山海经》，则常引《庄子》为参证。可知《庄子》杂篇的文字很含有神话分子，或竟是庄子的门人取当时民间流传的神话托为庄子所作而归之于杂篇。”^① 此可见先秦诸子与神话的关系，应以庄子最为突出。

以庄子而言，他一直在缅怀一个古老的“至德之世”，在这

^① 茅盾著《中国神话的保存与修改》，转引自《二十世纪中国民俗学经典·神话卷》第27页，社会科学文献出版社2002年版。

样的时代里，人民“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。是故行而无迹，事而无传”^①，这一至德之世，实际上是这样的一个原始乐园：

其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。^②

实际上，“至德之世”可以说是庄子的理想世界，那时，文明尚未起，人尚未与自然分离，一切都是朴素而自然的：“禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥……同与禽兽居，族与万物并……”《列子·黄帝》里也有一段记载，黄帝与炎帝大战于阪泉时，曾率：

熊、黑、狼、豹、虎为前驱，雕、鹰、鸢为旗帜，此以为使禽兽者也。尧使夔典乐，击石拊石，百兽率舞；箫韶九成，凤皇来仪；此以声致禽兽者也。然则禽兽之心，奚为异人？形音与人异，而不知接之之道焉。圣人无所不知，无所不通，故得引而使之焉。禽兽之智有自然与人童者，其齐欲

① 《庄子·天地》。

② 《庄子·马蹄》。

摄生，亦不假智于人也：牝牡相偶，母子相亲；避平依险，违寒就温；居则有群，行则有列；小者居内，壮者居外；饮则相携，食则鸣群。^①

列子也认为：

太古神圣之人，备知万物情态，悉解异类音声。会而聚之，训而受之，同于人民。故先会鬼神魑魅，次达八方人民，末聚禽兽虫蛾。言血气之类心智不殊远也。神圣知其如此，故其所教训者无所遗逸焉。^②

古之人，在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。^③

其实，混芒，淡漠，自然，这些语词正是道家最倚重的哲学语词，指的都是文明兴起前、人与天地尚未分家、人与自然是同一境界的时代。神祇、自然与人文三界互渗，这无疑是人类社会神话时代共同的思维特征。

在庄子、列子那里，历史与神话之别对他们说来也许没有多大的意义。他们或许也不是定位在“时间历程是否发生过某事

① 《列子·黄帝》。

② 同上书。

③ 《庄子·缮性》。

件”上面。因此，将庄子、列子这种“原始乐园”的主题视为历史的叙述，而不是神话的叙述，是有理由的^①，他们真诚地相信原始乐园式的理想国度是一直存在的：

（黄帝）昼寝而梦，游于华胥氏之国。华胥氏之国在弇州之西，台州之北，不知斯齐国几千万里；盖非舟车足力之所及，神游而已。其国无师长，自然而已。其民无嗜欲，自然而已。不知乐生，不知恶死，故无夭殇；不知亲己，不知疏物，故无爱憎；不知背逆，不知向顺，故无利害；都无所爱惜，都无所畏忌。入水不溺，入火不热。斫挞无伤痛，指挞无瘙痒。乘空如履实，寝虚若处床。云雾不碍其视，雷霆不乱其所听，美恶不滑其心，山谷不踬其步，神行而已。^②

禹之治水土也，迷而失途，谬之一国，滨北海之北，不知距齐州几千万里，其国名曰终北，不知际畔之所齐限，无风雨霜露，不生鸟兽、虫鱼、草木之类。四方悉平，周以乔陟。当国之中有山，山名壶领，状若甌椀。顶有口，状若员环，名曰滋穴。有水涌出，名曰神潢，臭过兰椒，味过醪醴，一源分为四埒，注于山下。经营一国，亡不悉遍。土气和，亡札厉，人性婉而从物，不竞不争；柔心而弱骨，不骄不忌，长幼侪居，不君不臣；男女杂游，不媒不聘；缘水而

① 关于中国古代神话和历史的关系问题，历来是学界所讨论的重点之一。夏曾佑、鲁迅、茅盾、徐旭生等先生均进行过考察，详见苑利主编《二十世纪中国民俗学经典·神话卷》有录载，社会科学文献出版社2002年版。

② 《列子·黄帝》。

居，不耕不稼；土气温适，不织不衣；百年而死，不夭不病。其民孳阜亡数，有喜乐，亡衰老哀苦，其俗好声，相携而迭谣，终日不辍音，饥倦则饮神潢，立志和平。过则醉，经旬乃醒。沐浴神潢，肤色脂泽，香气经旬乃歇。周穆王北游，过其国，三年忘归。既反周室，慕其国，怅然自失，不进酒肉，不召娱御者，数月乃复。^①

上述的华胥国乐园虽见之于梦境，但它却因为“黄帝”而拥有了历史向度。华胥国的人“入水不溺，入火不烧。斫挞无伤痛，指挞无瘙痒，乘空如履实，寝虚若处床”，这些语言在《庄子》书中描述至人境界亦可见到，这些描述是标准的神话语言，它们用以形容某种代表“神圣”的人格。终北国的问题则更牵涉到具体的历史与空间，禹与周穆王这两位明主皆曾到此一游，而且终北国其地虽然遥远，但我们至少笼统知道它“不知距齐州几千万里”。因此，终北国乐土的时空虽是虚假的时空，禹与周穆王却是具有历史性格的“历史人物”。终北国的地理景观虽是虚假的坐标，“山名壶领，状如甌掭。顶有口，状若员环，名曰滋穴”。而要达到终北国，须“迷而失途，谬之一国”，但它却是如武陵人之桃花源一般的时空存在。华胥国、终北国与《缮性》篇的“古之人”世界或《天地》篇的“至德之世”显然是同一种世界。在这种原始的世界里，人不仅与动物和谐，与整个宇宙也是和谐的。当时的天文地理都特别的友善，且不论这些自然现象或自然律则是否有意志，但它们显然与人类社会有一种预定的和

① 《列子·汤问》。

谐。所以人文世界如果太平，全体宇宙也跟着太平；反之，则灾难不免连续而至。小宇宙的人、人群组成的社会及大宇宙是一体的。而现在既然在原始乐园，所以天地人当然同祭逍遥之境。

道家的“至德之世”、“古之人之世”是真实的存在，除上述的梦境与传说外，“昆仑山”与“姑射山”的原型更是明证。据说周穆王曾驾神驹，西游昆仑山，并与西王母见面，《列子·周穆王》言其过程如下：

（王）肆意远游，命驾八骏之乘，右服驹骖而左缘耳，右骖赤骥而左白梁，主车则造父为御……为右；次车之乘，右服渠黄而左逾输，左骖盗骊而右山子，柏夭主车，参事为御，奔戎为右。驰驱千里，至于巨搜氏之国。巨搜氏乃献白鹄之血以饮王，具牛马之冲以洗王之足，及二乘之人。已饮而行，遂宿于昆内线之阿，赤水之阳。别日升于昆仑之丘，以观黄帝之宫，而封之以诒后世。遂宾于西王母，觴于瑶池之上。西王母为王谣，王和之，其辞哀焉。西观日之所入。一日行万里。王乃叹曰：“于乎！予一人不盈于德而谐于乐，后世其追数吾过乎！”穆王几神人哉！能穷当身之乐，犹百年乃徂，世以为登假焉。

周穆王为什么要到昆仑山去？我们且看《山海经·海内西经》的叙述：

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。而有九井，以玉

为檻。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之崖，赤水之际，非仁羿莫能上冈之崖。^①

昆仑山是黄帝的下都^②，战国时期最著名的宇宙山。晚周两汉之间有关此山的记载极多，其词率多凌空曼衍，越演越幻^③，但其景象是一乐园，此事绝无可疑。因为乐园是人类希望的投影，是此世苦难的彼界对照。只有在原始乐园中，才有玉树、长生不老之树、生命之泉、天下美味等等，这些正是人世所匮乏的。

昆仑山主题在《庄子》书中亦可见到，但《庄子》书中最有名的乐园当是海外的岛屿姑射山^④。《列子》书曾描述此岛屿道：

列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸风饮露，不食五谷；心如渊泉，形如处女；不倨不爱，仙圣为之臣；不畏不怒，顾怒为之使；不施不惠，而物自足；不聚不敛，而已无愆。阴阳常调，日日常明，四时常若，风雨常均，字育常时，年谷常丰；而土无札伤，人无夭恶，物无疵厉，鬼无灵响焉。^⑤

① 袁珂《山海经校注》第294页，里仁出版社（台北）1982年版。

② 《西次三经》亦云：“昆仑之丘，实惟帝之下都。”此“帝”为上帝，亦即为黄帝。参见袁珂《山海经校注》第48、294—295页。

③ 参见小川琢治《支那历史地理研究》转引自苏雪林，《屈赋丛书》第575—685页，（台北）中华丛书1980年版。

④ 顾颉刚主张昆仑山与姑射山可代表战国时期东西两系的神话，此可略备一说。参见顾颉刚《庄子和楚辞中昆仑山和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979年第2期。

⑤ 《列子·黄帝》。

《列子》这段话和《庄子·逍遥游》所述大体雷同，但它更强调“阴阳常调，日月光明，四时常若，风雨常均……物无疵厉，鬼无灵响”。原始乐园中不但人文世界秩序井然，自然界与超自然界也配合宇宙的神秘力量，同奏太和之曲。

在“原始乐园”中，山与岛屿是最常见的乐园地区^①。道家的宇宙山除昆仑山外，崆峒山与泰山也有资格，它们同是道的象征，同具神圣与神秘的气息。姑射山则是道家有名的海角乐园，《庄子》、《列子》、《山海经》诸书都述及此地，可见此说在战国时期流传之广。除了姑射山之外，我们当然马上联想到海上神山的岱与、员峤、方壶、瀛州、蓬莱，“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，食之皆不老不死。所居之人皆仙圣之种，一日一夕飞相往来者，不可数焉”^②。试比较遥远时代——历史之前的“至德之世”与遥远空间——地理之外的宇宙山与仙岛，两者的内容极为接近。虽然初看起来，乐园和时空真是难以并容，它如不是在历史之先，要不就是在历史之后，要不然就是在地理空间之外，但是，应该认为正是因为如此，才成就了这些原始乐园的历史性格——因为在历史之外，故得以保存了自己的乐园性格而没有被文明所污染。

原始乐园所以令人向往，乃因有当今这种苦难的俗世世界作对照。而乐园所以会一变而为俗世，这当中一定有个演变的过程。人与自然和好交通，本是人类原始乐园的一大特征，但是，

① 山岳与海岛也是乐园常见的所在地，通俗文化流行的“南海乐园”、“海角一乐园”、“香格里拉”皆涵此义，参见 H. B. Partin, “Paradise,” in M. Eliade ed, Encyclopedia of Religion, Vol. 11, pp. 188.

② 《列子·汤问》。

随着历史——文化的介入，人与自然的这种全面和谐即告瓦解：

太古之时，则与人同处，与人并行。帝王之时，始惊骇散乱矣。逮于末世，隐伏逃窜，以避患害。^①

历史的发展与文明的发展同步运行，但却与“自然”背道而驰，庄子在《缮性》一文更引申发挥道：

逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐虞始为天下，与治化之流，逍淳散朴，离道以善，险德以行。

文明的过程也就是腐败的过程，至于“德”何以会“下衰”，庄子将祸因归于统治者“帝王”的因素。统治者越是大有为，越偏离了自然，他越会给人间带来祸害。这样的观念在道家传统中是屡见不鲜的，比如说：

余语汝三皇五帝之治天下：黄帝之治天下，使民心一，民有其亲死不哭而民不非也。尧之治天下，使民心亲，民有为其亲杀其杀而民不非也。舜之治天下，使民心竞，民孕妇十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始谁，则人始有夭矣。禹之治天下，使民心变，人有心而兵有顺，杀盗非杀

^① 参见 M. Eliade, *Shamanism*, Princeton, 1972, pp. 88—99;

人，自为种而天下耳。是以天下大骇，儒墨皆起，其作始有伦，而今乎妇，女何言哉！余语汝：三皇五帝之治天下，名曰治之，而乱莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中堕四时之施，其知慨于蚤蚤之尾，鲜规之兽，莫得安其性命之情者，而犹自以为圣人，不可耻乎！^①

老子曰：上古真人，呼吸阴阳，而群生莫不仰其德以和顺。当此之时，领理隐密自成纯朴，纯朴未散，而万物大优。及世之衰也，至伏羲氏，昧昧懋懋，皆欲离其童蒙之心，而觉悟乎天地之间，其德烦而不一。及至神农、黄帝，核领天下，纪纲四时，和调阴阳，于是万民莫不竦身而思，戴听而视，故治而不和。下至夏、殷之世，嗜欲达于物，聪明诱于外，性命失其真。施及周室，浇醇散朴，离道以为伪，险德以为行，智巧萌生，狙学以拟圣，华诬以协众，琢饰诗书，以贾名誉，各欲以行其知伪，以容于世，而失大宗之本，故世有丧性命，衰渐所由来久矣！^②

和《缮性篇》的引文比较，庄子、文子显然认为历史是逐渐腐败的过程，三篇引文在这点上的观点是一致的。而随着“历史腐败、人性异化、乐园消逝”同时而来的，乃是人文、自然与超自然三界同时受害，这点也是一致的。

乐园消逝，竟然会波及自然界与超自然界，此事符合道家对

① 《庄子·天运》。

② 徐慧君、李定生校注《文子要诠》第205—206页，复旦大学出版社1988年版。以下引《文子》，同出此版本。

历史的一贯看法，“上悖日月之明，下睽山川之精，中堕四时之施”，这样的语言在道家的历史批判中并非异常的语言。在有名的黄帝到崆峒山向广成子学道的传说里，有段话提到广成子曾责备黄帝道：

自而治天下，云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒矣。^①

原因仅仅是黄帝说他想：

取天地之精，以佐五谷，以养民人，吾又欲官坠阳，以遂群生……

庄子将乐园的消逝、历史的逐步腐化归到人君的有为，就叙事的结构来看，庄子这种解释其实还是有乐园/失乐园神话主题的胚胎在内的。庄子雅好传说、神话、荒唐之言，他似乎不可能没听说过下面这则神话：

若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民。罔不寇贼，鸱义奸宄，夺坏矫虔。苗民弗用灵，制以刑，唯作五虐之刑曰法，杀戮无辜。……方告无辜于上。上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥，皇帝哀矜庶戮之无辜，报虐以威，遏绝苗

① 《庄子·在宥》。

民，无世在下，乃命重黎，绝地天通，罔有降格。^①

昭王问于观射父曰：“周书所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂……九黎乱德，民神杂糅，不可方物，颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相浸渎，是谓绝地天通。”^②

人的堕落（失落）、绝地天通与乐园的消失是三个意义紧密相关的主题^③，不，或许我们该说：它们是同一个主题的三个发展阶段。在这个意义上，可以认为庄子的历史腐化说乃是绝地天通神话母题的改写。

原始乐园是道家思想的核心要义，且其思想与道家心性论之间有种发展的关系。如两者同样强调一种无分别的意识，在此无分别的意识中，人与自然、超自然同时取得具体的和谐。两者同样反对以人类自我活动为省思对象的历史意识，也反对以逻格斯为中心的分殊化之理智活动。当然严格说来，道家心性论与原始乐园之无分别意识仍然有所差别，而且差别甚大。因为神话时代的无分别意识虽说是前范畴、前历史、前反省的，但这种“前”乃是尚未分化之“前”，而不是意识净化后之“无”。毫无问题，

① 《尚书·吕刑》12卷第7—8页，四部丛刊本。

② 《国语·楚语》18卷第1—2页，四部丛刊本。

③ “绝地天通”是流传世界的普遍性神话，这些神话大体描述早期乐园时期，人民可以各取所需，远离自然及超自然之祸害；后来因为人犯了戒律，天地从此分割，人再也回不去那“原初时间”的乐园。

道家追求的无分别却是人存在的转化。这是初度和谐与再度和谐的差别，但差别不拟其似，就“个人存在”的观点来说，道家诸子都主张逆觉的工夫论，学者透过“为道日损”、“坠肢体，黜聪明，离形去知”的修养过程，最后可以达到一种无分别的境界。但就“政治”领域来讲，在个人内心可以做的事，它不见得可以移之于群体的事务之上。因此，道家诸子在政治领域上的共同要求乃是主张：百姓当收敛身心，不使他们的历史意识、理智意识有发扬的机会，政治的最终目的乃是使人恢复到与自然韵律同拍的人。而国君所要做的事，即是促使百姓返回自家尚未分裂的存在状态——这种状态事实上古已有之，它就是密集见之于道家文献的原始乐园神话。

道家文献论“美好的古代及日益颓败的历史”之文句相当多，我们不需再此一一援引了。根据上文引述，我们不难发现在庄子那里，人类的黄金时代是在没有历史意识的上古时代，那时天地人神一体同春，人文、自然、超自然互摄互入，自然界的动物、植物、人类也和好如初，宇宙是个“有机的连续体”。在那样的时代，万物都可以复性，亦即得到神界或超越界才可以得到的本质。而随着时代日降，人性日坏，原始的乐园自此从地平线消失。

第二节 道家的神仙思想

应该说，道家思想发展至庄子，其内容发生了极大的拓展，一方面庄子仍然对回归“原始乐园”念念不忘，另一方面，对个

人、人生的思索也开始占据主要地位，力图从人生困境获得彻底解放。这构成了庄子人生哲学的基本方向和主要内容。

庄子的人生哲学实际上是以神仙的形式进行表达的，在《庄子》一书中，对神仙的描述主要是“真人”、“至人”、“神人”、“圣人”、“德人”、“大人”“天人”、“全人”等。现分别叙述如下：

所谓“真人”，《庄子》云：

何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谄士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不竦，入水不濡，入火不热，是知之能假于道者也若此。古之真人，其寝不梦，其觉不忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇，其耆欲深者，其天机浅。古之真人，不知说生，不知恶死……倏然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。^①

所谓“至人”，《庄子》云：

得至美而游乎至乐，谓之至人。^②

至人……死生无变于己，而况利害之端乎！^③

子独不闻夫至人之自行邪！忘其肝胆，遗其耳目，茫然

① 《庄子·大宗师》。

② 《庄子·田子方》。

③ 《庄子·齐物论》。

彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无事之业，是谓为而不恃，长而不宰。^①

彼至人者，归精神乎无始而甘冥乎无何有之乡。^②

至人神矣！大泽焚而不能热，河汉涸而不能寒，疾雷破山、风振海而不能惊。若能者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。^③

夫至人者……挥斥八极，神气不变。^④

所谓“神人”，《庄子》云：

上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。致命尽情，天地乐而万事销亡，万物复情，此之谓混冥。^⑤

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风引露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。^⑥

所谓“圣人”，《庄子》云：

淡然无极而众美从之，此天地之道，圣人之德也。^⑦

① 《庄子·达生》。

② 《庄子·列御寇》。

③ 《庄子·齐物论》。

④ 《庄子·田子方》。

⑤ 《庄子·天地》。

⑥ 《庄子·逍遥游》。

⑦ 《庄子·刻意》。

夫圣人……鸟行而无彰，天下有道，则与物皆昌；天下无道，则修德就闲；千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。^①

圣人从事于务，不就利，不违害，不善求，不缘道，无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。^②

圣人遭之而不违，过之而不守。^③

夫圣人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，与世偕行而不替，所行之备而不洩。^④

所谓“德人”，《庄子》云：

德人者，居无思，行无虑，不藏是非善恶。四海之内共利之之谓悦，共给之之谓安；怵乎若婴儿之失其母也，恍乎若行而失其道也。财用有余而不知其所自来，饮食取足而不知其所从。此之谓德人之容。^⑤

所谓“大人”，《庄子》云：

大人之教，若形之于影，声之于响。有问而应之，尽其所怀，为天下配。处乎无响，行乎无方。挈汝适复之挠挠，

① 《庄子·天地》。

② 《庄子·齐物论》。

③ 《庄子·知北游》。

④ 《庄子·则阳》。

⑤ 《庄子·天地》。

以游无端；出入无旁，与日无始，颂论形躯，合乎大同，大册而无已。^①

所谓“天人”，《庄子》云：

介者才多画，外非誉也；胥靡登高不惧，遗死生也。……忘人，因以为天人矣。^②

所谓“全人”，《庄子》云：

圣人工乎天而拙乎人。夫工乎天而拙乎人者，唯全人能之。^③

综合庄子对上述种种神仙的描述而看，其神仙信仰有以下几个特点：

一是神仙的居住地不仅仅是虚无缥缈的海外仙境，而更多地存在于古代人类社会，神仙与人已经合二为一，神仙是人终极发展的可能，而人是神仙得以存世的基础。神仙所具有的神异性是人在社会生活中最高道德境界的体现或象征。

神人……之人也，之德也，将旁礴万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事……将犹陶铸尧舜也，孰肯以物为

① 《庄子·在宥》。

② 《庄子·庚桑楚》。

③ 同上。

事！^①

圣人……审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。^②

真人……彼方且与造物者为人，而游乎天地一气……茫然徬徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业，彼又恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！^③

夫至人有世，不亦大乎！而不足以为累。天下奋才乘而不与之偕，审乎无假而不与利迁，极物之真，能守其本。故外天地，遗万物，而神未尝有所困也，通乎道，合乎德，退仁义，宾礼乐，至人之心有所定矣。^④

《庄子》关于神仙的这些表述，证明了神仙的现实存在。在这里，神仙成为世俗社会中道德的载体。

第二，神仙所具备的神异特征是喻指某种精神修养方法或理智之生活态度所带来的生存安全和精神安宁。例如《庄子》云；

至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也，言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。^⑤

去知与故，循天之理，故无天灾，无物累，无人非，无

① 《庄子·逍遥游》。

② 《庄子·德充符》。

③ 《庄子·大宗师》。

④ 《庄子·天道》。

⑤ 《庄子·秋水》。

鬼责。其生若浮，其死若休。不思虑，不豫谋，光矣而不耀，信矣而不期。其寝不梦，其觉无忧，其神纯粹，其魂不罢。虚无恬淡，乃合天德。^①

非常明显，按照这种解释，一个人只要有“宁于祸福”、“虚于恬淡”的精神修养，“循天之理”、“谨于去就”的理智态度，则天灾人祸皆“莫之能害也”。这是“至德者”合于“天德”的必然结果。

第三，在庄子那里，具备神异特征的神仙是可以通过某种方术修炼而获得的。《庄子》云：

子列子问关尹子，曰：“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄。请问何以至于此？”关尹曰：“是纯气之守也，非知巧果敢之列……壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无却，物奚自入焉”！^②

圣人……是自埋于民，自藏于畔，其声销，其志无穷，其口虽言，其心未尝言，方且与世违而心不屑与之俱，是陆沉者也。^③

夫醉者之坠车，虽疾不死，肌节与人同而犯害不异，其神全，乘亦不知也，坠亦不知也，死生惊惧不入乎其胸中，是故……彼得全于酒而犹若是，而况得全于天乎？圣人藏于

① 《庄子·刻意》。

② 《庄子·达生》。

③ 《庄子·则阳》。

天，故莫之能伤也。^①

“守气”、“守全”、“心”等要领的提出，是道家修炼方式的最初表述，为此，《庄子》还建立了一套完整的修炼手段，此留待下章作专门论述。

第四，在庄子的神仙系统中，已经出现了明确的“仙阶”思想，这也是一个不容忽视的重要方面。

圣人之所以馭天下，神人未尝过而问焉；贤人所以馭世，圣人未尝达而问焉；君子所以馭国，贤人未尝过而问焉；小人所以合时，君子未尝过而问焉。^②

这里“仙阶”由高而低的排序是：神人——圣人——贤人——君子——小人。

不离于宗，谓之天人。不离于精，谓之神人。不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，北于变化，谓之圣人。以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，薰然慈仁，谓之君子，百官以此相齿。以事为常，以衣食为主，蕃息畜藏，老弱孤寡为意，皆有以养，民之理也。^③

① 《庄子·达生》。

② 《庄子·外物》。

③ 《庄子·天下》。

这里，“仙阶”由高而低的排序是：天人——神人——至人——圣人——君子——百官——民。

由此可以得出的结论是，庄子认为存在着不同层次的神仙，而不同的神仙其修炼境界也各不相同，至于哪种神仙能够代表最高的修炼境界，庄子并没有规定性的指称，唯一可以确认的是，“天人”也并非达到了最高境界的神仙。

总体来看，《庄子》的神仙信仰，对后世道教神仙信仰产生了巨大影响，庄子所论述的神仙生活情状、神仙与人合二为一，神仙的保生安命作用，神仙的修成方法，神仙的“仙阶”层次等内容，都为后世道教神仙信仰的进一步发展奠定了基础。由此，可以认为，在对道教信仰核心——神仙理论的建设方面，《庄子》可谓功莫大焉。在本文后面对道教神仙信仰的梳理中，我们将会清晰地看到这一点。

第三节 道家修仙理论的提出

如果说，道家“原始乐园”的信仰给人类描绘了一幅可以与天地同其寿的美好图景的话，那么，人类如何通达于“原始乐园”便成为一个现实的问题。道家的解决思路是“证道”理论的提出。

首先是《老子》，其提出的方法是“长生久视”：

有国之母，可以长久，是谓深根固柢长生久视之道。

河上公注此章云：“国身同也。母，道也。”高诱注《吕氏春秋·重己》“莫不欲长生久视”云：“视，活也。”长生久视，就是长生久活，也就是长生不死了。有国之母，就是有道。《列子》认为，有道者可以长生不死。也就是后人所说的仙人。

为什么“有国之母”，也就是有道者就可以不死？《老子》的思路是这样的：有道者，就可以同具道的特性，而道的特性之一，即为永生不死。

天乃道，道乃久。

常道，无名，朴。

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字曰“道”，强为之曰“大”。

“独立而不改，周行而不殆”，毫无疑问地可以理解为无终极的长生，有此作依据，就可以把《老子》这里说的“久”和“常”也推断为无终极的长生之义。

《老子》第六章说：

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。

高亨《老子正诂》说：“河上公曰：‘谷，养也。’……谷神者，道之别名也。《尔雅·释言》：‘……谷神者，生养之神。道能生天地养万物，故曰谷神。不死言其长在也。’又说：‘玄牝，亦

道之别名也。”又说：“勤，尽也。”不勤，也就是不死。

人效法道，同于道，则可“长生久视”。但人又为什么能同于道呢？也就是人能“同于道”的根据是什么呢？《老子》认为，人与道本来就有天然的联系：

道生一，一生二，二生三，三生万物。

道者，万物之奥也。

同于道者，道亦乐得之。

蒋锡昌《老子校诂》说：“‘奥’有藏意，故含有覆盖庇荫等义。”人是万物之一，本为道所生。道对万物有庇荫作用，谁主动接近道，“道亦乐得之”，这显然就是人能通于道的根据。在此基础上，道家提出了“体道”、“证道”等修行方式。一提起体道、证道，人们就会不由自主地联想起各种吹嘘呼吸、熊经鸟伸的养生实践活动，而对体道、证道过程所蕴含的生命超越与升华问题极少关注。其实，后者才是道家体道、证道一词的真正所指。在原始道家思想家中，庄子曾用“觉悟”来诠释人的修道活动。这一思想值得我们反复体味。很长时期以来，人们由于过高地估价了佛教思想对中国传统文化的影响，而对中国本土思想的原创性估计过低。这体现在宗教超越论方面，总是不自觉地将有关生命觉悟的思想划归佛教思想的渗入所致，而认为道家、道教的体道、证道思想不过是一些吐故纳新、坐忘朝彻、烧铅炼汞之类的方术活动。这确实是对道家、道教思想的一大误解。就原始道家证道过程中所提出的心性问题的讨论来看，心性问题的讨论乃是内在于原始道家的道论之中，而

非由于佛教思想的刺激而产生的。

原始道家将人们对道的自主实践形象地称之为“体道”、“为道”。关于这一名词的起源，我们最早可以追溯到道家创始人老子。老子曾将修道之人称为“为道者”，《老子》第65章说：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”《庄子》则正式使用“体道”一词，其《知北游》说：“夫体道者，天下之君子所系焉。”这一名词亦见于《韩非子》，其云：“夫能有其国，保其身者，必且体道。体道则其智深，其智深则其会远，其会远，众人莫能见其所欲。”^①那么，原始道家思想家所谓的“体道”真实所指为何？为此，今本《文子》作了清楚的解释，其云：

真人者，知大己而小天下，贵治身而贱治人。不以物滑和，不以欲乱情，隐其名姓，有道则隐，无道则见。为无为，事无事，知不知也。怀天道，包天心，嘘吸阴阳，二故纳新，与阴俱闭，与阳俱开，与刚柔卷舒……与天同心，与道同体；无所乐，无所苦，无所喜，无所怒，万物玄同，无是无非。^②

此以为真人即系体道者。所谓体道就是与道同体，亦即要像道那样行动，要效法道之存在品性，使自己的生命境界与道体契合。

其次，“性”这一概念是原始道家思想家在展开其道论时经

① 《韩非子·解老》。

② 《文子·道原》。

常使用的一个概念。如果说“道”是用来表征宇宙的最高实体，那么“性”则指谓人微言轻修道主体的人的原初精神禀赋。由于原始道家思想家认为道是一种现实的显现过程，在这一过程中，道经历了发动、流行与式微的永恒循环往复的生成运动。正是通过这种生成式的运动，道展开其自身的丰富性。与这一流行过程相联，道家“性”的概念是指在道化流行之初，主体与道体天然契合的一种自然的精神禀赋。庄子有时也称其为“天”。

既然“性”是从主体方面来表征的人的一种与道天然契合的先天禀赋，那么自然而然地原始道家就以返性/复性来指称人的体道实践。这方面的例子在《庄子》一书中常可看到，庄子及其后学十分偏爱以反（返）性、复性来诠释、说明人的体道活动。如《庄子·缮性》说：

古之存身者，不以辩饰知，不以知穷天下，不以知穷德。危然处其所而反其性，已又何为哉！

又云：

及唐虞始为天下，兴治化之流，造淳散朴，离道以善，险德以行，然后运河性而从于心。心与心识知，而不足以定天下，然后附之以文，益之以博。文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。

是返复人的原初契道的本性。这种通过返复式的回归运动来了证最高实体的思想，显然潜在地将始初者设定为纯善，以为人

性之悖道乃是时间之创造物。这种思想具有浓厚的道家特色，与佛教、禅宗那种静态的心性修炼思想明显不同。

《庄子》有时又以“体性”一词来替代“体道”。在这种意义上，性与道的基本内涵是一致的。其《天地篇》借孔子之口阐述了这一思想：

孔子曰：彼假修浑沌氏之术者也。识其一，不识其二；治其内而不治其外。夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间哉，汝将固惊邪！且浑沌氏之术，予与汝何足以识之哉！

此以为修道，实际上就是体性抱神，无为复朴，通过对人的内在精神的纯化，从而回复到人的淳朴、真洁的始初状态。

将修道实践等同于人之返性活动的思想不单见于《庄子》，《管子》、《淮南子》及今本《文子》也存在类似的思想。《管子·内业》说：“凡人之生也，必以平正；所以失之，必以喜怒忧患。是故止怒莫若诗，去忧莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反其性，性将大定。”此即以反性作为人生修养之终极目标。然从其以诗、礼、乐等名目来规范行为之思想倾向看，其反性修持明显掺杂儒家因素。《淮南子》、今本《文子》则以是否达到“性合于道”的境界来作为是否成就真人的标准。其云：

所谓真人者，性合乎道也。故有而若无，实而若虚；处其一不知其二，治其内不识其外。明白太素，无为复朴。体

内抱神，以游于天地之樊，芒然仿佯于尘垢之外而消摇于无事之业。^①

今本《文子》也有类似的思想，其《十守篇》中的一段与《淮南子》的上述语句大体相似，其云：“所谓真人者，性合乎道也。故有而若无，实而若虚，治其内不治其外，明白太素，无为而复朴，体本抱神，以游天地之根，芒然仿佯尘垢之外，逍遥无事之业。”此与《淮南子·精神训》的上引表述如出一辙^②。

原始道家虽然频繁使用“性”的概念，但却很少就这一概念的内涵作正面阐述。以笔者的管见，只有《吕氏春秋》有两条勉强可算是定义式的论述。其一云：“性也者，所受于天也，非择取而为之也。”^③此对“性”从本原的角度作了界定，以为“性”乃是人禀赋于天的自然素质。就此而言，“性”具有天然不可移易的特性。其二，《吕氏春秋·不苟论》中对“性”的意义也有所陈述，其云：“性者，万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也。”此将“性”视为万物之根本，天地之数。似已有从超越角度来思考性之问题的倾向。按《吕氏春秋》一书之主题思想虽杂而多端，非宗一家，然而其作者群中杂有道家学者，这是无可怀疑的。观其论性、论道，更可确证此点。

对于“性”的真实意义，原始道家虽很少作正面的、定义式的阐述，但这并不意味着他们对性的问题不予重视，只不过他们

① 《淮南子·精神训》。

② 按《淮南子》与今本《文子》相似的语句还有不少，可能是今本《文子》摘录《淮南子》编辑而成。

③ 《吕氏春秋·季冬纪·诚廉》。

的论述是采用另外一些具有道家特色的概念及语汇来进行。《庄子》、《淮南子》等道家典籍都喜用“天”这一概念来规定性的意义。按“天”之一词在中国古代可谓源远流长，可以看成是我国先哲使用的一个最早的实体概念。从全部中国思想史来看，战国之前的思想家对天的理解，一般都是从实体的、自然的、命运的三种角度来进行。在古代思想家的心目中，天有时呈现为一种外在的自然物如苍苍之天，然而更多的时候却作为一种具有人格意志的至上存在而显露。由于天的意志有着不可抗拒的特性，因此从中很自然地转出命运这一派生义。作为命运的天，也是古人所熟悉的。当原始道家思想家使用天来阐述性的意义时，天之概念的这三种含义都为他们所不取。他们是在一种新的意义上使用天的概念的。对此，《庄子·秋水》作了明确的论述。其云：“何谓天？何谓人？北海若曰：‘牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。’”此以天人为对，天的意思就是天然、自然。所谓“天然”就是纯粹朴素，而与智巧作伪正相反对。在这种意义上，天、人是一对对子。《庄子》的这种思想在《淮南子》一书中有充分的展开。其《原道训》云：“所谓天者，纯粹朴素，质直皓白，未始有与杂糅者也。所谓人者……世人而与俗交者也。”又云：

故圣人不以人滑天，不以欲乱情，不谋而当，不言而信，不虑而得，不为而成，精通于灵府，与造化者为人。^①

^① 《淮南子·原道训》。

从《淮南子》的这些论述来看，原始道家天的概念与性一样与道直接相通。因此，我们既可以将修道、体道看成是反性、体性，又可说体道即是“循天”、“不以人易天”。《淮南子·原道训》即有这种说法，其云：“循天者，与道游者也；随人者，与俗交者也。”又云：“故达于道者，不以人易天；外与物化，而内不失其情。”按：将天与性结合起来阐释的作法，似乎并不能看成道家的首创，孟子即以心、性、天三概念互训，以展开其性善论。《孟子·尽心》云：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”又说：“存其心，养其性，所以事天也。”这都是认为心、性、天三个概念在义理上是相互贯通的，此与《庄子》、《淮南子》的上述思想形成呼应，可见，这一思想系儒道二家的共同主张。不过孟子心、性、天概念的内涵与原始道家存在着天渊之别，其并不以人性的天然素朴状态为完美状态，而仅承认人性之中有善端。人如要成圣、成贤，尚需将此善端加以扩充。此即其“尽心”一词所涵括的意义。

既然原始道家的“性”概念与作为其最高实体的道概念存在着内在的贯通性，在这种意义上，体道、修道落实到人的现实自下而上之中即是反性、循天。

原始道家对性体道的论述，通常使用真、淳、朴、素、初、天等语词。何谓真？《庄子·渔父》对此作了界定，其云：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。”又云：“真者，所以受于天也，自然不可易也。”“真在内者，神动于外，是所以贵真也。”对于纯素，《庄子·刻意》也有解释：“故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。”此所谓的真即指人禀自于道的天然本性；纯素则指性体纯粹不杂，精一

无二的品性。至于淳、朴、初、天等语词与真、纯素大体相同，都是指征人的一种体道存在状态。正是基于这种理解，原始道家将体道之人称之为真人、天人。因此我们也可以通过他们对真人的描述来具体把握性体的意义。

其述真人之形象与体道、复性相联，真人亦即道之人格的体现。《淮南子》、今本《文子》等道家文献也都对真人的人格及行为作了描述，其云：“若夫神无所掩，心无所载，通洞条达，恬漠无事，无所凝滞，虚寂以待；势利不能诱也，辩者不能说也，声色不能淫也，美者不能滥也，智者不能动也，勇者不能恐也。此真人之道也。”^① 今本《文子》则明确提出真人的人格乃是以性合道，真人亦即道的化身。其云：“所谓真人者，性合乎道也。故有而若无，实而若虚，治其内不治其外，明白太素，无为而复朴；体本抱神，以游天地之根，芒然仿佯尘垢之外，逍遥无事之业。”^② 总之，原始道家的真人系指修道者通过精神的磨炼消除各种人为的智巧诈伪，清除由于人的理论理性、实践理性的膨胀而导致的人的存在状态的异化，从而最终返复到与道体契合的人体的原初状态。

再次，与“性”一样，“心”也是原始道家展开其道论时使用的一个基本概念。既然人对道的体证主要不是关涉肉身，而是于精神深处在道的深层对生命的真实意义重新审度，那么所谓的修道、体道只能理解为人对自身生命在存在层次的觉醒。通过此种醒悟，人在无限的道的宽广视域中重新建立起生命的价值。

① 《淮南子·精神训》。

② 《文子·十守》。

在道家看来，人们之所以生存在各种悖道的异化状态中，乃是因为他们为狭小的人的价值世界所拘限。正是人的有限的生存遮蔽了生命的真实意义，所谓修道就是要突破这种扎根于人之生命深层的人类中心的虚假观念，而使人获得自由、无限的道的视界。这个意思用道家的话来说，就是关闭人眼，睁开道眼，庄子又习惯称之为“自道观之”。如果我们真正懂得修道的意义，那么对原始道家选择心性论来展开其道论的作法就很容易理解。正是因为他们将修道视为一种精神生命的磨炼与纯化，所以才以修心一事来落实人的修道实践，力图通过心灵的醒悟来实现生命的超越。

从现存道家文献来看，在原始道家思想家中，较早明确使用“修心”一词的是《庄子》一书。《庄子·田子方》借孔子之口赞美老子，其语有云：“夫子德配天地，而犹假至言以修心。”此处正式使用“修心”一词。另外，《庄子·人间世》提到“心斋”之法，可视为一种修心的具体法门。当然我们也应看到，有关修心的话题乃是战国时期思想界普遍关注的一个共通的论题，而并非仅属于道家的专利。例如，儒家的孟子提出“尽心”概念，荀子也围绕修心的主题展开论述。不过，各家各派所谓修心的真实意指并不完全相同。

对于心概念的把握，原始道家主要从两方面来进行，此即将心区分为世俗之心与向道之心。对于前者，他们多称之为“人心”、“心”或者“真宰”，对于后者他们通常也笼统地称之为“心”。像后世道教心性论中常用的用以表达心体意义的真心、本心等概念，原始道家思想家尚未使用。这也就是说，他们对于两种义理层次的心，还没有创设不同的概念予以区分。对于人的意

指,《庄子》书中有一段极精彩的论述,其云:

崔瞿问于老聃曰:“不治天下,安藏人心?”老聃曰:“女慎,无撓人心。人心排下而进上,上下囚杀,绰约柔乎刚强;廉刳雕琢,其热焦火,其寒凝冰,其疾俯仰之间而再抚四海之外。其居也,渊而静;其动也,县而天。倜傥而不可系者,其唯人心乎!”^①

此对人心各种活动形态的描述惟妙惟肖,显系从现实生命存在层面来揭露人的主观精神世界。当然原始道家关注的焦点并不是现实的人心本身,而是着意于从修道的角度来观照人的现实的生命存在。这样,原始道家往往又将心与道并论,以为心集中显现了道的存在。如《管子·中匡》说:“道之在天者,目也;其在人者,心也。”那么,心在何种状态方能显现道的存在呢?从《管子》的《内业》、《心术》等篇的意思来推论,他们似乎承认心存在两种状态:其一为展现人之现实生命世界的人心;其二为以虚静为特征而与道体贯通的人之本真存在状态。对于心的后一种存在形式,后世道教思想家常称之为真心、本心,以与心的现实存在态相区别。原始道家思想家对“心”的这两种不同的存在状态是有明显意识的,然而他们似乎并不赞同将两者绝然区分开来,相反倒十分重视二者的联系与转化。如《管子·内业》描述心之各种不同的活动形态说:

^① 《庄子·在宥》。

凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。折折乎如在于侧，忽忽乎如将不得，渺渺乎如穷无极。此稽不过，日用其德。

此对人之整全的心的特性作了生动形象的描述。又同篇进一步认为心只有达至虚静的状态，才能实现道的圆满复归。其云：

凡人之生也，必以其欢。忧则失纪，怒则失端。忧悲喜怒，道乃无处。爱欲静之，遇乱正之。勿引勿推，福将自归。彼道自来，可藉与谋。静则得之，躁则失之。灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。所以失之，以躁为害。心能执静，道将自定。

《管子》此处认为心乃是道之永恒的居所，然而心只有处于平和静定状态，才能显现整全的道体之存在。值得注意的是，《管子·内业》将忧、悲、喜怒、欲、利等人的情感、欲望等人心内容视为障蔽道体光明的各种精神存在形式，以为欲使心至平和境界就必须克制这些属于一己之私的情欲。这种修心的思想与宋明理学较接近。另外，《管子》论心还有一点值得我们注意，此即特别强调心的整合性。这与后世道教思想家由于受到禅宗心性思想的影响而对原本整全的心作各种支离分解完全不同。按道教、禅宗通过将心区分为真心、尘心，从而对心的不同存在状态分而别之。这种作法虽然有助于对研究对象作清楚明晰的描述，但往往也会带来很大的弊端，后世禅宗思想家将心觅心就是对心

支离分割的不良后果。

“道”以一种独特的存在方式显现于世界万事万物之中。老子曾以视之不见，听之不闻，博之不得等语句来说明道存在的独特性；庄子也说道是：“有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见。”这都说明道的存在超越于人的感觉、理性领域之外，如果人们单纯凭藉感觉器官、理性能力，那么就根本无法捕捉住超验的道。有关我们的意识映现外部世界的问题，对于常人来说毋须证明，乃是一个不证自明的问题。从睁开眼睛来到人世，我们只能把握住呈现于我们感觉视域范围之内的对象，对于像道这种以超验的方式显现出来的“自在之物”，我们的感性、理性在把握其存在时便显得力不从心。然而，道的存在对于人的生存（而非单纯人的认识能力）并非绝对的，道必定以其自身独有的方式呈现于人的现实生存之中。在原始道家看来，我们禀自于自然的、未经批判理性反思的心灵并不是精神的唯一表现形式。人们总是习惯于对人的自然存在状态不加批判地予以全盘接受，将自然的视为唯一的、合理的。这其实是人类理性的一种幻觉（实际上所谓感性、理性都是建立于人先天的感觉、思考方式的基础上）。对此，原始道家有着清醒的认识。他们认为精神的自然存在状态或者说心灵的日常存在状态是一种有限的、不完善的存在状态，人们依据此种心灵形式只能显现经验的、理性的世界，而对超出这两者之外的无限的、唯一而超验的道则无法把握。作为最高实体的道，它的存在超出了我们现实精神的视域之外。然而人的精神有着无限的潜能，在人的心灵深层存在着另一种精神形式，此即后世道教所说的真心、本心。原始道家认为凭藉人的深层精神存在，一个绝对真实的存在世界亦即整全的道的

存在将全体呈现于我们的现实生存之中。然而本心、真心并非存在于现实的人心之外的另一种存在实体，在原始道家看来它乃是人心的一种虚静平和的存在状态。他们认为修炼者只要克制自我的情欲，使其静定平和，则道便会自然地受到感附，此即所谓的修心体道。如《管子》说：

道不远而难极也，与人并处而难得也。虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神不留处。人皆欲智，而莫索其所以智。智乎智乎，投之海外无自夺，求之者，不及虚之者。夫圣人无求之也，故能虚。

其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼？修之此，莫若虚矣。虚者，无藏也。故曰去知则奚求矣，无藏则奚设矣。无求无设则无虑，无虑则反复虚矣^①。

又其《内业》篇也认为修道的现实途径只能是修心，惟有将心灵打扫干净，清除不洁，道才会自动归附。其云：“彼道之情，恶音与声，修心静意，道乃可得。凡道无所，善心安爱，心静气理，道乃可止。”

对于精神修炼，《管子》偏爱使用“治心”（见《内业》）、“修心”（亦见《内业》）等概念来表述。认为只有使心灵处于静定纯洁的状态，超验的道方能向人的精神世界全体呈现，此亦即所谓体道的真实意义。原始道家之所以将虚、静视为治心的终极

^① 《管子·心术上》。

境界，乃是出于对道之基本存在特性的把握。对于道体存在的整体形象，老子等道家思想家虽然多以恍惚、玄冥等词语予以摹状，以显示道存在的模糊性和不可认识的特性。但是，道体的无形无象并不就意味着它是一种绝对虚无，只是说明它的存在方式有别于现实世界的具体事物。对于道的存在方式，原始道家虽然认为难以形于语言，但还是使用了一些特定的语句予以描摹，如今本《文子》以虚无平易、清静柔弱、纯粹素朴等语词来刻画道的整体形象。其云：

故道者，虚无平易，清静柔弱，纯粹素朴。此五者，道之形象也。虚无者，道之舍也；平易者，道之素也；清静者，道之鉴也；柔弱者，道之用也。反者道之常也，柔者道之刚也，弱者道之强也，纯粹素朴者，道之干也。虚者，中无载也；平者，心无累也；嗜欲不载，虚之至也；无所好载，平之至也；一而不变，静之至也；不与物杂，粹之至也；不忧不乐，德之至也。^①

此以虚无描述道之宅舍，平易为道之素质，清静为道之映照，柔弱为道之作用。《文子》对道的形象描述既全面又深刻，在先秦道家中具有典型的意义。至于《淮南子》则从另外一个角度来照察道体，其认为道无常形，乃是各种互相对待特性的矛盾综合体。对于道，我们不能把它看成一种固定的、具有确定特性的常态存在物。实际上道永远处于循环往复的运动中。其云：

^① 《文子·道原》。

所谓道者，体圆者，天也；方者，地也。天圆而无端，故不可得而观；地方而无垠，故莫能窥其门。天化育而无形象，地生长而无计量，浑浑沉沉，孰知其藏！凡物有朕，唯道无朕。所以无朕者，以其无常形势也。轮转无穷，象日月之运行，若春秋有代谢，若日月有昼夜，终而复始，明而复晦，莫能得其纪。^①

此注重从动态的生成运动方面来把握道体，认为道无常形，永远处于恒常的运动变化之中。自然界中日月之运行，春秋之代谢，昼夜之更替无不是道之显现形式。这种对道之形象描述与《文子》从静态的、正面的把握形式有所不同。

另外，《庄子》、《淮南子》还认为道以无有为体，道存在于人的感觉、理智视域之外。对于道的存在，我们难以以感性、理性之类的人之认识理性予以确证，而唯有依凭人的真实存在体验才能把握它。《庄子·天地》借“玄珠”之喻说明对于求道、寻道之事，人之认识理性必须止步。其云：

黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望。还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使契诤索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：“异哉！象罔乃可以得之乎！”

《庄子》于此以玄珠喻指道，知则象征人的理智，离朱喻指

① 《淮南子·兵略训》。

人的感觉，诂象征人的辩才亦属于一种理性能力，而象罔则喻指人的体道境界。象罔最终找回辟珠表明求道、证道之事业与人的感觉、理智行为无关，乃是关乎人之现实存在本身，拥有生存论的至上意义。人只有关闭通向日常自下而上的通道，才能呈现作为本真状态而存在的道。对此，《淮南子》认为，对于道我们只有依藉本真的生存才能与之遭遇。其云：

魄问于魂曰：“道何以为体？”曰：“以无有为体。”魄曰：“无有有形乎？”魂曰：“无有。”“何得而闻也？”魂曰：“吾直有所遇之耳！视之无形，听之无声，谓之幽冥。幽冥者，所以喻道，而非道也。”魄曰：“吾闻得之矣！乃内视而自反也。”魂曰：“凡得道者，形不可得而见，名不可得而扬。今汝已有形名矣，何道这所能乎！”魄曰：“言者，独何为者？”“吾将反吾宗矣！”魄反顾，魂忽然不见，反而自存，亦以沦于无形矣。^①

《淮南子》此处认为道以无有为体，人们既无法看到它，也无法听到它，它的存在超越于人的感性范围之外。值得注意的是《淮南子》认为老子、庄子用以指称道体的名词如幽冥（其实还有恍惚、道、无名……）仅仅是一种比喻，而非道之本身。对于道，人们只有通过效仿其存在特性亦即消解人的现实生命存在，使精神达到同样空灵湛然、不杂一物的主体境界，才能与道直接遭遇。然而这种得道、体道绝对不是一种我们通常习见的认识行

① 《淮南子·说山训》。

为，而是一种生存体验，人只有进入深层的、本真的存在状态，才能与道照面。

一种成熟的心性理论理所当然应包括本体与功夫两种层面。原始道家思想家对于修心体道之功夫亦有涉及。其中最为典型的修炼工夫乃是庄子提到的“心斋”、“坐忘”。关于心斋的意指，《庄子·人间世》借孔子与颜回的对话作了论述。其云：

回曰：“敢问心斋？”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”颜回曰：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也，可谓虚乎？”夫子曰：“尽矣！吾语若，若通往游其樊而无感其名，入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。”……瞻彼阕者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！是万物之化也，舜之所纽也，伏戏、几蘧之所行终，而况散焉者乎！

又《庄子·大宗师》亦借孔子、颜回之口论“坐忘”云：

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣！”……仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也，化则无常也，而果

其贤乎！丘也请从而后也。”

由此可见，所谓心斋、坐忘就是通过控御思虑之心的运作，使之臻至虚静的状态。在虚静中，修炼者无人无我，消除物我、人我等种种二元对待，从而契入无形无象的作为实体存在的道。从中国古代超越论的发展来看，心斋、坐忘乃是一种具有浓厚道家特色的治心功夫，与佛教禅宗及宋明理学的所谓心功相等炼均有所不同。如果我们以现代语言来诠释，那么所谓心斋、坐忘就是要彻底消解遮蔽道体光明的自我意识，从而使自我成为无遮无障的道之光明的显现舞台；通过这一方式，人之精神自然地摆脱了各种束缚自身的对待。正因为心斋、坐忘的目标是要忘我、忘物，因此，《庄子·知北游》有时又以“形若槁骸”、“心若死灰”等语词来描绘主体通过心斋达至的空灵境界。而《在宥》篇则以堕形体、黜聪明，进入幸溟之域来论述修心工夫，其云：

鸿蒙曰：“噫！心养。汝徒处无为，而物自化。堕尔形体，黜尔聪明，伦与物忘，大同乎幸溟。解心释神，墓然无魂，万物云云，各复其根。各复其根而不知，浑浑沌沌，终身不离。若彼知之，乃是离之。无问其名，无窥其情，物固自生。”

总之，庄子所谓的坐忘、心斋之修心功夫，乃是通过恪守精神的忘字一诀，以忘人忘我、忘物忘象、关闭精神的感觉及理性认识通道，使心灵遁入一种浑沌无知、淳朴洁静的存在状态。庄子认为人只有进入这一状态，才能与终极的道体照面，进而证

道、体道。值得注意的是，庄子的坐忘、心斋精神修炼实际上蕴含着对道之生成运动的逆向反复，即通过忘人忘我，忘外物，忘内境等渐次的精神之忘来捕捉道体，回归道之原初状态。这与佛教禅宗静态的心性功夫显然不同。庄子的心性修炼工夫对后世道教产生了重大影响，唐代高道司马承祯接着庄子的思路撰写了一部《坐忘论》来发挥其坐忘思想，从而将道家、道教的功夫论推进到一个新的层次。

总体来看，道家所提出的修道理论与其对社会、对人生的看法是一致的。即人本身含有道性，只是由于人类后天的发展——即经过所谓文明的浸淫而逐渐尚失了“道”，故而社会走向了争战，人类也失去了与自然同生共长的能力。为了能够使社会重新变得更加和谐，使人类重新能够与天地和光同尘，那么，人类应努力通过种种手段修炼自己的心性，而道家所提出的种种修炼手段，则为后世道教所继承并不断发扬改进，终而至于成为道教神仙信仰一以贯之的理论方向。

第二章 道教神仙信仰的建立及其理论的转型

第一节 道教天宫的建构

当神仙成为道教的核心信仰，自然地对神仙世界的建构就成为必然和必要的了。在道教理论家那里，这一问题是通过通过对神仙谱系的编排和对“天宫”的建构两方面进行的。

关于道教的天宫编排，道经中说法各异，甄鸾《笑道论》“偷佛因果”条云：

（道教）但说天有五重，或三千六千；或八十一天；或六十大梵；或三十六天；或三十三天；或五亿五万余天；或九真天王（九天真王）、九气天君，四方气君；三元三天，九官天曹，玉清太有，玄都紫微；诸如此类，理有所缘，岂有虚张，自取矫异。

由甄鸾的说法，可见道教天宫说纷异情形之一斑。这还只是根据“天”之总数而言；如以天宫之中心来说，则道教异说虽多，但归纳起来，早期的说“天”者，最主要的约有两大系统：一是“三天”系，一是“九天”系。而署名东汉张道陵所撰《太上灵宝五符序》中已提到“九天真王，三天真皇”，可知“九天”与“三天”之说，在汉末应已存在。

“三天”之名出现较迟，却流传较广。所谓“三天”，是指“玉清”、“上清”、“太清”三者，也称三境。此系统之经以《灵宝无量度人上品妙经》等为主。这一系统的经说，都以“三清”为天宫之中心。将诸天依其境界及去地面之高低，区分为：大罗天、三清天、四种民天、三界二十八天。关于大罗天，有的经典以为大罗即是三清，并非大罗在三清之上；有的经典以为大罗在三清之上，但天宫的实际中心仍以三清为主。关于四种民天，早期的经典，大都并入于三界内，成为三界三十二天。因此形成了以三清及三界三十二天为主的天宫说。其次谈到“九天”。

道教所谓的“九天”，是指“郁单无量天”、“上上禅善无量寿天”、“梵监须延天”、“寂然兜术天”、“波罗尼蜜不骄乐天”、“洞元化应声天”、“灵化梵辅天”、“高虚清明天”（或作“梵迦摩夷天”）、“无想无结无爱天”（或作“波梨答愁天”）。以为此九天依其去地面高低不同，分为九重，一层比一层高。道教九天一词承自先秦，而九天之名称，显然取自佛教，但意义则有所不同^①。“九天”系统的经目，以《龙蹠经》、及《上清外国放品青

^① “郁单越”为佛教四大洲北边大洲之名，并非“天”名。其余八天名，或取自佛教六欲天及色界天。以佛家而言，这些“天”仍未出三界，但道教所说的这九天，则早已高越在三界之上。又，道教虽亦言三界，但三界的天名，则与佛家相异。

童内文》等经为主。九天系的经书，是以九天为天宫之中心，再由九天三天，于是形成了九玄三十六天（九天各衍三天，共二十七天，加上原有之九天，共计三十六天）。此系经书中，有的不提三清，有的虽然也提到三清，但认为三清即在九天之中，并非九天之上有三清；显然在调和“三天”与“九天”之关系。其后更因“三天”说凌驾“九天”之上，因而有人便把“三清”置于“九玄三十六天”之上，把“三天”与“九天”连结在一起，于是形成了三清、九天、三界三十二天的天宫说。

道教的“三天”说，是以三清为天宫的中心；“九天”说是以郁单无量天等九天为天宫中心。这两种天宫说，各衍生了多种说法，而除最重要的这两条主流外，还有许多不同的说天理论存在。兹取其影响较大者，依次叙述于后：

A、“三天”系统之天宫说

“三天”之名，虽然在东汉张道陵便已出现，但今天所能见到的最早最详尽的“三天”说，是《灵宝无量度人上品妙经》。为便于叙述，特将此经简称为《度人经》。

《度人经》原只有一卷，其后扩增为六十余卷。其一卷本，包括本文、灵书上、中、下篇、及太极真人后序。元人陈观吾^①，以为此经在西汉时已出现，是由天真皇人、太上老君所传，其后历经东汉魏晋之于吉、张天师、葛仙翁、抱朴子诸人，陆续增补而成一卷。至于六十余卷本，据陈观吾之说，乃是至北魏寇谦之时始形成的。

《度人经》将天宫区分为“大罗（三清）”与“三界”两者。

^① 见《元始无量度人上品妙经注解》序，《道藏》第2册第250页。

三界为欲界、色界、无色界。分处东西南北四方，每方各八天，共三十二天。三界三十二天，有三十二天帝，及三界大魔王。天帝统群仙；三界大魔王主试修真炼道、监举学仙之人。此外，有掌理世人生死祸福之五斗（东斗主算；西斗记名；北斗落死；南斗上生；中斗大魁，总监众灵）；掌人魂、魄、精神、气、血之五帝（青帝护魂、白帝侍魄、赤帝养气、黑帝通血、黄帝中主万神无越），及扫除妖鬼不祥，总领鬼兵之五帝大魔王（青天魔王巴元丑伯、赤天魔王负天担石、白天魔王反山六目，黑天魔王监丑朗馥、黄天魔王横天担力）。此为三界诸天之情形。

五斗、五帝、五帝大魔王分掌人生死祸福、魂魄气血及扫除妖鬼的说法，在正一经系的《太上说中斗大魁保命妙经》已谈到。《中斗经》撰于东汉，足见此说源远流长。又，道教的大魔王，地位甚为尊高，齐·严东云：“青天魔王与元始同生，统御九天。”^①《洞真太上太霄琅书》卷一〇云：“六天大魔王者，是天地之大魔王。其宿世有大功德，故得为此魔王，与帝君比德，共执事于天地人。上层太上玉京，为天帝之下官，且其余无所不制。”据《太霄琅书》之说，魔王仅次于天帝。直属玉京，地位在群仙之上。若据严东之说，则与元始齐辈了。大抵三界天，天帝统仙治政，魔王主监举学道之人及清除邪逆之妖鬼。

在三界三十二天之上的，即为“大罗天”。《度人经》中曾提“玉清”、“上清”等名词。但对于“大罗天”是指三清而言，或在“三清”之上另有“大罗天”存在，则无明言。然依其文义

^① 见《元始无量度人上品妙经四注》卷二“青天魔王”下，《道藏》第2册187页。

看，三界之上即全部称为大罗天。故经文云：“三界之上，眇眇大罗。上无色根，云层峨峨。唯有元始，浩劫之家。”

关于大罗天，《元始经》云：

大罗之境，无复真宰，惟大梵之气，包罗诸天。太空之上，有自然五霞，其色苍黄，号曰黄天。黄天之上，其色青苍，号曰苍天。苍天之上，其色玄空成青，号曰青天。^①

齐人严东云：

三十二天，位在四方，方有八天，合三十二天也。三天罗其上，大罗之上，并皆空虚。有自然五霞，其色苍黄，号曰黄天。黄天之上，其色青苍，号曰苍天。苍天之上，其处玄空，积空成青，号曰青天。凡有三十五天，各有分野，并总系元始之炁。^②

《太上开天龙蹕经》说玄元始三炁化生三清三境，三炁分别为黄、苍、青。这些说法，都认为三清即是大罗。

【附注1】

《度人经》所列三十二天及二十一天帝名讳如下：

东方八天：1. 太皇黄曾天 帝郁缣玉明

① 见《云笈七签》卷二“天地部”引。案：《元始经》内有引及《度人经》“三界之上，眇眇大罗”之语，其成书当在《度人经》之后。

② 见《元始无量度人上品妙经四注》卷三“三十五分，总炁上元”下严东注。

- | | |
|-----------------|-------|
| 2. 太明玉完天 | 帝须阿那田 |
| 3. 清明何童天 | 帝元育荆京 |
| 4. 玄胎平育天 | 帝刘度内鲜 |
| 5. 元明文举天 | 帝丑法轮 |
| 6. 上明七曜摩夷天 | 帝恬僧延 |
| 7. 虚无越衡天 | 帝正定光 |
| 8. 太极濛翳天 | 帝曲育九昌 |
| 南方八天: 9. 赤明和阳天 | 帝理禁上真 |
| 10. 玄明恭华天 | 帝空谣丑音 |
| 11. 耀明宗飘天 | 帝重光明 |
| 12. 竺落皇笏天 | 帝摩夷妙辩 |
| 13. 虚明堂曜天 | 帝阿伽娄生 |
| 14. 观明端靖天 | 帝郁密罗千 |
| 15. 玄明恭庆天 | 帝龙罗菩提 |
| 16. 太焕极瑶天 | 帝宛黎无延 |
| 西方八天: 17. 元载孔升天 | 帝开真定光 |
| 18. 太安皇崖天 | 帝婆娄阿贪 |
| 19. 显定极风天 | 帝招真童 |
| 20. 始皇孝芒天 | 帝萨罗娄主 |
| 21. 太皇翁重浮容天 | 帝闵巴狂 |
| 22. 无思江由天 | 帝明梵光 |
| 23. 上揲阮乐天 | 帝勃勃监 |
| 24. 无极昙誓天 | 帝飘弩穹隆 |
| 北方八天: 25. 皓庭霄度天 | 帝慧觉昏 |
| 26. 渊通元洞天 | 帝梵行观生 |
| 27. 太文翰宠妙成天 | 帝那育丑瑛 |
| 28. 太素秀乐禁上天 | 帝龙罗觉长 |

- | | |
|-------------|-------|
| 29. 太虚无上常容天 | 帝总监鬼神 |
| 30. 太释玉隆胜胜天 | 帝眇眇行元 |
| 31. 龙变梵度天 | 帝运上玄玄 |
| 32. 太极平育贾奕天 | 帝大择法门 |

《度人经》系依东南西北四方来区分。但有的经典则以三界来划分。以“太皇黄曾天”至“上明七曜摩夷天”共六天为欲界。以“虚无越衡天”至“无极昙誓天”共十八天为色界。以“皓庭霄度天”至“太素秀乐禁上天”四天为无色界。以“太虚无上常容天”至“太极平育贾奕天”四天为四种民天。三界之名，源自佛教。道徒解释三界，以为欲界以“染著”为义，有形有欲。色界有形无欲；无色界则“形欲俱空”。意义略与佛家相近，但三界诸天名则全异于佛教。

以“太罗”（三清）及“三界三十二天”来叙述天宫，系《度人经》之特色，而《洞真太上太霄琅书》卷一〇、《元始经》（《云笈七签》卷二一引）亦皆以大罗及三界说天。又，《度人经》影响后世道徒甚深。自齐·严东、唐·薛幽栖、李少微、成玄英而下，注此经书者甚多。三天说在六朝极流行，六朝道经中，常提及“三天”之名，陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》、孟安排《道教义枢》并谈到了三清之阶位，道经中更常以“三天”来代表天宫。

B、“九天”系统之天宫说

“三天”系的主要特色，在以“太罗”（三清）、“三介”两层来说天宫。“九天”系的特色，则在以“九天”或“九玄三十六天”为天宫的中心。其后由于“三天”、“九天”两系天宫说相互影响相互容受的结果，今日吾人所见道藏，在六朝“九天”系的经说中，也常含有“三天”的色彩。综结来说，六朝道经在处理“三清”与“九天”的交错关系上，较常见者有以下的方式：把

三清拆散并入九天之中；天宫仍以九天为主，三清名存而实亡。如《龙蹠经》、《青童内文》等是。或者认为三清在九天之上。天宫诸天的次序依次为：三清——九天——三界。如《洞玄灵宝自然九天生神章经》等是。前者我们把它跟只言九天而不言三清者，同归入“九天”系统之经书中。后者我们把它列入“三天”“九天”相互容受之天宫说中，将于文后探讨它。

在“九天”系统之经书中，出现年代较早，且较具代表性的有：《上清开天龙蹠经》、及杨许上清经之《上清外国放品青童内文》、《高上太霄琅书琼文帝章经》、《上清九丹上化胎精中记经》、《太上玉佩金铛太极金书上经》诸经。大抵来说，杨许上清经三十一卷，大都偏向于“九天”说。又，为便于叙述，兹将上述诸经简称为《龙蹠经》、《青童内文》、《琼文帝章经》、《胎粗中记精》、《玉佩金铛经》等，这些经典，有的仅言九天，不涉三清；有的虽涉及三清，但以九天为主，以为三清即在九天中。

《胎精中记经》列了九天之名及各天天王名讳；《玉佩金铛经》仅列九天之名，无天王名讳，此两经皆仅言九天，不涉三清。《琼文帝章经》以为九天各别置三天，共为三十六天，列有三十六天名及三十六天帝名讳，但亦不言三清。此外，年代较前者为早，而叙述最详者，则为《龙蹠经》与《青童内文》。此二者皆提到了三清，今叙述二经之说。

《龙蹠经》，在《抱朴子·遐览篇》及晋·华侨撰《紫阳真人内传》^①中，都曾提及此书。唐薛幽栖、李少微曾引之以注《度人经》。足见此经魏晋之世当已存在。而《青童内文》、《琼文帝章

^① 见《道藏》第5册第542页。

等则同属杨许所传之经，皆应是六朝时出现的。

《龙晓经》把天宫区分为三级：1. 三清九天，及九天所衍生的三十六天。2. 四梵。3. 三界三十二天。

此经以为九天各衍生三天，加上原来的九天，共成三十六天。在三十六天中，前十二天（即郁单无时天、上上禅善天、梵监须延天、及此三天所衍生的九天），称为玉清十二圣天。次十二天，称为上清十二真天（即兜术天、不骄乐天、化应声天，以及其所衍生者）。最后十二天，称为太清十二仙天（即梵辅天、清明天、无想天，以及其所衍生者）。以为三清即在九天中，并非九天外另有三清。九天的前三天及其衍生者为玉清，次三天及其所衍生者为上清，末三天及其所衍生者为太清。玉清十二圣天，由天宝大洞圣君所治。上清十二真天，由洞玄灵宝真君所治。太清十二仙天，由神宝洞神仙君所治。地位次于天宝君、灵宝、神宝等三君者，为九天丈人、九天真王、元始天王、高上元皇等九天之统治者。又，在九玄三十六天之下，为四梵天（北真、东华、西灵、南极四天）。四梵之下为三界三十二天。

【附注2】

兹将《龙晓经》所言天宫诸天，依尊卑次第列表如下：

1、九玄三十六天：

1. 玉清境十二圣天——天宝君治之

（一）郁单无量天——九天丈人所治

① 无形清微天

② 元精波罗摩辱天

③ 无色无量德罗天

（二）上上禅善天——九天真王

① 玄微上虚禹余天

② 玄清那首约净天

③ 梵行稽那边净天

(三) 梵监须延天——元始天王

① 玄梵罗迦净明天

② 元上上灵赤天

③ 大梵行如天

2. 上清境十二真天——灵宝君所治

(四) 寂然兜术天——元始天王治之

① 宝光玄妙天

② 飞梵福德天

③ 虚梵际淳天

(五) 波罗尼蜜不骄乐天——高上元皇

① 大梵近际天

② 行梵快利天

③ 虚无结爱天

(六) 洞元化应声天——虚皇玉帝

① 大梵道德天

② 梵行须达天

③ 极梵阿那天

3. 太清境十二仙天——神宝君所治

(七) 灵化梵辅天——万始先生治之

① 彻梵道德天

② 虚梵识慧天

③ 空梵伊檀天

(八) 高虚清明天——此虚帝君治之

① 缘梵慧入天

② 玄梵念慧天

③ 云梵阿檀天

(九) 无想无结无爱天——太真玉皇

① 洞微含那天

② 玄上灭然天

③ 极色若那天

能上能下为九玄二古六天

II、四梵四天

北真

东华

西灵

北极

III、三界三十二天

东方九气青天（共八天）：太皇黄曾天、太明玉完天、清明何童天、玄胎平育天、元明文举天、上明七曜摩夷天、虚无越衡天、太极阴翳天。

以上八天为东方九气所生。

南方三气丹天（共八天）：赤明和阳天、玄明恭华天、曜明宗飘天、竺落皇笏天、虚明堂曜天、观明端靖天、玄明恭庆天、太焕极瑶天。

以上八天为南方三气所生。下仿此。

西方七气素天（共八天）：元载孔升天、太安皇崖天、显定极风天、始黄孝芒天、太黄翁重浮容天、无思江由天、上揲阮乐天、无极昙誓天。

北方五气玄天（共八天）：皓庭霄度天、渊通元洞天、太文翰宠妙成天、太素秀乐禁上天、太虚无上常融天、太释玉隆腾胜天、龙变梵度天、太极平育贾奕天。

《龙晓经》将天宫分为九玄三十六天、四梵天及三界三十二天。三个阶次。而在说三界三十二天方面，则大抵与《度人经》相同。皆将三十二天分属四方。但《龙晓经》更以二十八宿来配三十二天。以为东方八天配二十八宿中之“角、亢、氐、房、心、尾、箕”，主天三魂。南方八天配“井、鬼、柳、星、张、翼、轸”七宿，主生天气。西方八天配“奎、娄、胃、昂、毕、觜、参”宿，主天七魄。北方八天配“斗、牛、女、虚、危、室、壁”七宿，主生天玄津^①。

以上是《龙晓经》的天宫说。《青童内文》在九玄三十六天天名方面，大抵同于《龙晓经》，但《青童内文》以为天上有九玄三十六天，地上有六方三十六国，地下有九地三十六土皇。又《龙晓经》谈及四梵及三界，《青童内文》则无。

《青童内文》列了三十六天帝混罗等名讳，《龙晓经》则仅列九天各天统治者九天丈人、九天真王等名讳。在九天部分，两者所言之统治者不同。而《琼文帝章经》在叙述九天时，既以九天丈人等为九天之统治者，复列出了混罗等九天王之名。显系综取《龙晓经》与《青童内文》二者而来。

上述系“九天”经系说天之情形。诸经对于“九天”之名，虽有详略之别，然差异不大。但《玉佩金铛经》将“梵宝天”置于“梵摩迦

^① 又，“清微”、“禹余”、“太（或作“大”）赤”三天，在《九天生神章经》及其他道经中，是“玉清”、“上清”、“太清”的另一种称呼；亦即玉清称为清微天、上清称为禹余天、太清称为太赤天。但在《龙晓经》及《青童内文》中，都将“太赤”称为“灵赤”，且将清微、禹余、太赤等三者，分属九天前三天所衍生之天中。“清微天”属郁单无量天，“禹余天”属上上禅善天。“灵赤天”属梵监须延天。三者皆在玉清境中。《九天生神章经》、《龙晓经》、《青童内文》都是六朝道经，而对“清微”、“禹余”、“太赤”的说法都有不同，可见以“清微”等三天，配“玉清”等三境，当是较晚出的说法，其形成时代当在晋世。

夷天”之后，则与一般道经相反。通常道经皆将梵宝天置于第七，梵摩迦夷天第八；梵宝在前。由“九天”系的经书看来，我们不难了解到九天系的说天，乃是以九天为天宫之中心。

C、糅合“三天”与“九天”所成之天宫说

“三天”说与“九天”说的差异，在于“三天”说以三清（大罗）、三界为主；以三清为天宫之代表。“九天”说则重视“九天”，以九天为天宫之代表。“三天”、“九天”由于在汉世已盛行，长期以来相互容受的结果，于是有的经典形成了以“三天”、“九天”、“三界天”（包括种民）为天宫次序之天宫说；有的将九天并入三清中；有的则杂采“三天”、“九天”而未加以融会，因而形成了前后说法不一，“三天”、“九天”并重的矛盾现象，六朝道经中“三天”、“九天”并称的经典甚多。叙述较详，较可做为代表者有：《洞玄灵宝自然九天生神章经》（兹简称为《九天生神章经》）、《太上三天正法经》、《太上洞玄灵宝天关经》、《洞真太上太霄琅书》卷一〇等。

《九天生神章经》将天宫析分为三清、九天、三界等三级。今列于下：至于《太上三天正法经》，此经以三清为主而糅和九天于三清中。分别把九天九真配入三清。以为九天之上三真为清微天，中三真为禹余天，下三真为大赤天。除三清之九天九真外，三清每天各有八方，计有二十四玉帝。

关于《洞真太上太霄琅书》，此书共十卷，其卷一与前面所提到的《琼文帝章经》文字全同。可以推知此书乃是后人据一卷本《琼文帝章经》而扩增为十卷者。在此书中，卷一所述的为九玄三十六天，并以此为天宫中心。但在其余诸卷中，所说的天宫，则与卷一不同。尤其在卷十里，它采取了“三天”系统之说

法，以大罗及种民四天、三界二十八天来阐释天宫。与卷一以“九天”为主者全异。这种卷一取“九天”说，卷一〇取“三天”说的矛盾现象，显然是将两说并列而未加调和者。

再来谈到《太上洞玄灵宝大关经》，此经前面叙述九天九地之说，显然是“九天”系统。但接着又转叙大罗、三清、四种民天、三界二十八天；由大罗至三界共三十六天（大罗一天、三清三天、种民四天、三界二十八天），以此三十六天帝与三十六土皇相应。此经前面为“九天”说，接着所述的天宫则为“三天”说。三天九天并列，而未加以融合，因而产生前后相矛盾的现象。

《太霄琅书》及《灵宝天关经》二书，同是杂采“三天”与“九天”说而未能详加整理者，以致矛盾时见。

又，梁·孟安排《道教义枢》卷七云：

《太真科》云：三天最上，号曰大罗，是道境极地，妙气本一。唯此大罗，生玄、元、始三气，化为三清天也。一曰清微天玉清境，始气所成。二曰禹余天，上清境，元气所成。三曰大赤天，太清境，玄气所成。……在《洞真经》中。九天各生三天，三九二十七天，就本九天，合三十六天，其名号出《外国放品经》。下天地之数无量。八方各有五亿五万五千五百五十五重天，地之数亦如今天之四方也。其天并在空无之中，周回八方，然天数甚多，或有重下，或有叠傍，或有比地，不可称纪。

孟安排杂取诸经，而综汇成大罗、三清、九玄三十六天，及五亿五万五千五百五十五重天地之说。亦是由“三天”、“九天”

推衍而成。

六朝而后，将“三天”说与“九天”说相结合者，愈来愈多，且大都把三天摆在九天之上。唐·杜光庭《道德真经广圣义》卷二将天宫析分为大罗、三清、九玄三十六天、种民四天、三界二十八天等数个阶次。宋人撰《灵宝无量度人上经大法》卷四、宋·全真《灵宝领教济度金书》、金允中《上清灵宝大法》卷十“三界所治门”、谢守灏《混元圣纪》卷二等道书，大抵沿承了大罗、三清、九玄三十六天、种民、三界诸天等天宫说。但上述的宋人之作，却都在三界之下更加入了八极八天外梵天等。于是形成了八十一天。元人陈观吾《元始无量度人上品妙经注解》卷中，析分更细，将原有的九天称为“生神九天”。在“生神九天”之上，又增列了九霄九天（大霄、青霄、碧霄、绛霄、丹霄、玉霄、琅霄、紫霄、神霄）及九炁九天（始青、青元、始丹、太丹、始素、大素、始玄、大玄、青微）等。于是形成了三清、九炁九天、九霄九天、生神九天、大罗上清玉真三十六天、四种民天、三界天等诸天阶次。陈氏之说显然是汇聚有关“九天”、“三天”等诸经说而成的。但陈氏所说的九炁九天（始青、青元、始丹……青微等），如除去青微，即是宋人所说的八极八梵天；宋人将之置于三界下，是最下层之天；而陈氏则将之置于三清之下，远在三界之上。同是八天，而所排阶次相去甚远。

综归之，“三天”说的系统，是以“三清”为天宫的中心。在三清之上，有的经典会加上“大罗天”，有的则以为三清即是大罗。但不管“大罗天”是在三清之上，或是指三清而言，三清都是天宫的实际领导中枢。三清，早期的经典是指“玉清、上清、太清”而言，有的经典也把“清微天、禹余天、大（或作

太)赤天”称为三清。并以清微天为玉清境,禹余天为上清境,大赤天为太清境。其实六朝道经中,如《龙蹠经》等,有的尚把清微、禹余、太赤等归入“九天”所衍生的天名中,可见以“清微”等为三清的代称词,起源较迟,当在六朝之世。三清之下为三界三十二天。三十二天分列东南西北四方,每方各八天。三界通常以欲界六天、色界十八天、无色界四天、加上种民四天,而为三十二天。谈到种民四天,有的把它列入在三界内,有的则把它独立在三界外。对三界诸天来说,道经都认为欲界、色界、无色界的天人,虽然寿命很长,但都未能了脱生死轮回。至于种民四天,有的认为此四天仍未能脱离生死,不免于劫火三灾,因此把它归入三界内,如《龙蹠经》、《度人经》等是;有的经文则认为此四天为天之“种民”,已脱生死免三灾,因此把它独立在三界外,如唐宋人所撰的道书大都如此。

“九天”系统,特别着重在“九天”上,较完整的九天说,都会兼谈到九地,并由九天而推演为九玄三十六天,由九地推演为九垒三十六土皇;中间则为六方三十六国。将天、地、人各以三十六来相呼应。在“九天”系中,有的把三清拆入九天中;有的舍三清而不言;有的认为天宫唯有九玄三十六天,别无他天;有的则在九玄三十六天外,更加入三界三十二天。

“三清”与“九天”说,在道教可以说是影响深远。这两者可以确定为两种互不相涉的天宫说。“九天”一词出现甚早,远在战国之世即已有之。但以“郁单地量天”等为九天,则起源较迟,然据张道陵《太上灵宝五符序》有“九天”“三天”之名,更据六朝末释道安《二教论》说灵宝创自张道陵,则可推知“三天”之说当创自张氏。张道陵语及九天,而《后汉书·皇甫嵩传》

更谈到张角将其徒众分置三十六方。三十六方之数，与“九天”说之九玄三十六天，九地三十六土皇，名数相合，如是，则以“郁单无量天”等为九天之说，当亦在汉末已存在。至于以“玉清”等为三清及以“郁单”等为九天，此三天与九天二说，究竟何者起源较早，兹因资料阙略，较难断定。

再者，早期道教的天宫说虽大致可归为三天、九天；但异说仍不少。以最高一层的天来说，道教认为境界、地位愈高的天，距离地面愈远。诸经中，有的以大罗为最高；有的以三清中之玉清天为最高；有的以九天之第一天为最高（九天系经即如此）；但也有以“太清天”为天宫之最高天者，如《洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经》谓太清有三宫，“无上”为天皇帝君之宫，左为“太素宫”，右为“太和宫”。文中以太清为天宫之最高天。又如《洞真太上道君元丹上经》以太清天为九天之上府，在天宫诸天之阶次上，属于第一，其次为清微天，其次为大赤天。再如《三天内解经》，文中所言的三天，其次第为太清、玄元、无上。上述三经都把太清列为天宫之最高天。但一般而言，道书中大都以大罗或玉清为天宫之最高天。

第二节 道教神仙谱系的排列

道教天神的阶次，历来说法互有不同；以天宫最高之主宰者而言，就有老子、元始天尊、九天真王、道德丈人等多种说法。因此想拟出一个能够符合众家说的诸神阶次表，几乎是不可能的。但梁朝道士陶弘景在这方面曾做了较为详细的编排，陶弘景

《洞玄灵宝真灵位业图》把当时较常见的神仙名字，依其尊卑列了七阶。每一阶有一领袖，置于中位，其余诸神，依次分列左、右两位。

陶氏七阶左右两位所列职官及人名甚多，皆在人名之上再冠以职官。在七阶中，第五、六阶为地仙，第七阶为鬼官。其余分属玉清、上清、太清。陶氏七阶中所列之人名，有许多是周秦至魏晋之人物。陶氏此文，对后世产生了极大影响：其一是分左、右、中及各阶次来安置道教诸神。流风所及，唐宋建醮时的排列诸神位次，大都采左、右、中三位及诸阶次的方式来排列。如《灵宝领教济度金书》卷四及卷三一九、《无上黄箓大斋立成仪》卷三八、卷五一等皆是。其二是陶氏以近代甚至当代人物，列入仙位职官之中。例第二阶左位，左卿仙侯真君许穆系东晋人；右位侍帝晨右仙公许翺，则为穆子。又如第三阶左位太极仙公葛玄、右位司马季主。第五阶葛洪、苏门先生。第六、七阶所列汉晋人名尤多。《真灵位业图》大量的将近代人物列入神仙职官中，这是以前所少见的。其三是神仙职官轮代的观念。如第七阶中位“丰都北阴大帝”下，陶氏云：“三千年而一替。”其四是以人事差拟天官。如“左相”、“右相”、“保”、“九官尚书”、“将军”、“使者”、“大理”、“司马”、“长史”、“韦编郎”等名词，皆可以看出以人事拟天官。

陶氏的这些观念，后世道徒颇受其影响。唐·潘师正《道门经法相承次序》卷上云：

三代天尊者，过去元始天尊，现在太上玉皇天尊，未来金阙玉晨天尊。

潘氏以为过去、现在、未来，在时间三世上，天宫之主各有不同，依次相互禅位轮代。早期开天者为元始天尊，元始天尊再传位给现在的天宫主玉皇天尊，将来玉皇天尊又会传位给玉晨天尊。这种说法与六朝多数道经或以元始天尊，或以太上老君为天宫之主的说法有别；显然是受了陶弘景天官职位轮代的观念影响。也因潘氏有“玉皇天尊”为现在天宫主之说，因而唐宋后道流撰书便常以“玉皇大帝”主天宫掌天政。潘氏的三世天尊相禅代之说，北宋道士张君房《云笈七签》卷三“道教三洞宗元”曾引之。而明代天师张国祥校梓《搜神记》卷三所列十殿阎君，皆安上了姓氏：“一殿阎君秦广王，萧；二殿阎君楚江王，曹；三殿阎君宋帝王，廉；四殿阎君五官王，黄；五殿阎君阎罗王，韩；六殿阎君变成王，石；七殿阎君泰山王，毕；八殿阎君平等王，于；九殿阎君都市王，薛；十殿阎君转轮王，薛。”再如近世民间又盛传三国时之关云长受禅继位为玉皇大帝，掌理天宫。这些说法，都是受了陶氏以近代人来主司天官宴会职及轮代观念之影响。

陶氏之文虽影响后世甚深，但其七阶的分法及以近世人领仙官冥职的说法，证之六朝道经，却有较大的差异。而且陶氏的《真灵位业图》常将一人离析为数人，如以元始天尊、元始天王为二人；以老聃与太上老君为二人等，皆待商榷。再者，陶氏将历代帝王将相，远如尧舜，近如秦始皇、魏武帝等皆列入仙官冥职中，此种作法，虽《真诰》杨、许降真，已有以时人领仙官之说，但皆修道而来，不见仅因其为帝王或贤达而受职者。陶氏却把王侯将相及当世之贤达名流列入仙官冥职中，当是受六朝门第观念作祟使然。而陶氏七阶中未能依道教诸天层别之尊卑，如以

三清、三界天或九玄三十六天等天宫诸天之高卑地位为阶次，实是一大缺憾。因此本文在叙述天神阶次上，不依陶氏的分阶，而以天宫诸天境地位尊卑为区分。

对于诸天之尊卑、高低，在六朝因有“三天”说与“九天”说之不同，今杂取两者，依三清、九天、三界三十二天、名山洞府君仙，地下鬼帅等阶次来论述天神。三清九天是超越三界之外者，三界为未脱离生死者，有的经典将九天与三清合而为一；因此可浓缩为三清与三界两种。先述三清诸神阶次。

天神分阶，除陶弘景的七阶说外，最早将天神区分阶次者，当为东汉顺、桓帝时流行之《太平经》。《太平经》卷四〇、卷五六至六四，将天地诸神及人民，区分为：神人——真人——仙人——道人——圣人——贤人——民人——奴婢等几个阶次。神人的地位最高，远在真人、仙人之上；圣人、贤人则皆未了道，仅才智高于人民而已。这是初期的天人阶次划分法。但这种分法，到了六朝而有了变化。《洞真太上说智慧消魔真经》云：

太上备有诸天，天人、真人、仙人、圣人、神人，各有多少？诸世间人帝王公侯至于凡庶，又各有多少？

文中所言之天神阶次，已略异于《太平经》；而《上清太上天开龙跃经》则将天宫诸神区分为“圣”、“真”、“仙”三级，以为处玉清天者为“圣”，处上清天者为“真”，处太清天者为“仙”。《龙蹕经》将“圣”提升到“真”之上，说法与《太平经》大相径庭。《龙蹕经》之后，六朝的经典，在析分天宫，尤其是三清诸神阶次上，常袭取《龙蹕经》三阶式的划分法，《上清玉

帝七圣玄纪徊天九霄经》并将“圣”级之天神又析分为“高圣”、“上圣”、“后圣”三类。高、上“圣”乃先天地而生之创世者；后圣系后天修炼，功成完满而成仙圣者，后圣通常指金阙李帝君而言。此处之“高圣”在“上圣”之前，但亦有把“上圣”摆在“高圣”之上者，梁·孟安排《道教义枢》便是如此。《道教义枢》卷一“位业第四”引《太真科》之说，以“仙”为小乘，“真”为中乘，“圣”为“大乘”，每一乘各有九品，九品级之称号依次为：“上”、“高”、“大”、“神”、“玄”、“真（仙）”、“天”、“灵”、“至”等；三乘共二十七品。文中把《龙蹠经》的三阶扩大为三阶九品二十七等级。

《太真科》云：

小乘“仙”有九品：一者上仙，二者高仙，三者大仙，四者神仙，五者玄仙，六者真仙，七者天仙，八者灵仙，九者至仙。中乘“真”有九品：一者上真，二者高真，三者太真，四者神真，五者玄真，六者仙真，七者天真，八者灵真，九者至真。大乘“圣”有九品：一者上圣，二者高圣，三者大圣，四者神圣，五者玄圣，六者真圣，七者仙圣，八者灵圣，九者至圣。

孟安排引《太真科》以为“圣”、“真”、“仙”三者处三清境，共分九品二十七级，须依修持而渐升。

陆修静亦云：

起自凡夫，积行成道，始化曰仙，仙化成真，真化成

圣。

《南史·顾欢传》则明言：

神仙是大化之总称，非穷妙之至名。至名无名，其有名者，二十七品。“仙”变成“真”，“真”变成“神”，或谓之“圣”，各有九品，品极则入空寂，无为无名。

唐代王悬河《三洞珠囊》卷七云：

仙、圣、真二十七品者，按宋文明《通门》下云：上品曰“圣”，中品曰“真”，下品曰“仙”也。圣品以复有三也，真品复有三也，仙品复有三也，合为九品也；九品又各有三，合为二十七品也。

可见《太真科》之影响，大抵将三清境分为圣真仙三阶二十七品。上述所言二十七品，系指已出三界，已了生死之三清天（包括九天）之大神而言。又，“圣”系指玉清天之天神；“真”指上清天神；此处之“仙”指太清天之天神。但一般而言，“仙”除指太清境之天神外，三界内一切修道而有小成者，亦皆可称之为“仙”。

以上是已跳出三界，了生死之三清境中，天神之阶次，一般析分为圣、真、仙三阶二十七品。

再来谈到三界内天神之阶次。三界一般包括种民四天、无色界四天、色界十八天、欲界六天，共三十二天。三十二天共三十

二层，距离地面高低各不同，境界愈高者，去地面愈远。因而我们也可以把三十二天看做三十二品，但一般道书，更常把三界之仙人，区分为三或四个等级，更有将之演化成九宫仙位者。

《抱朴子内篇·论仙》云：

按仙经云：上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。

孟安排《道教义枢》卷一“位业义第四”云：

《金策简文》云“地仙、天仙、飞仙”是也。地仙游诸名山。天仙、飞仙升入三界之表。

前者将三界内之“仙”，分为天仙、地仙、尸解仙三类；后者将“仙”分为飞仙、天仙、地仙三级。二者之说，虽略有微异，但并不矛盾，道书常将两者交合为一，而成为“飞仙、天仙、地仙、尸解仙”四级。大抵飞仙、天仙可飞行三界天上。地仙、尸解仙仅能游行名山，或为鬼官而已；尸解仙之位，又在地仙之下。除上述的区分为三级或四级外，六朝道经也有将之析分为更细或名称相异者。

《洞真太上八道命籍经》卷下云：

飞仙、天仙、地仙、神仙、五岳四渎四方监察真官灵仙。

文中之神仙，当系泛称；而灵仙则与前面所言之尸解仙性质相类，位次相近，如此是亦把三界之仙区分为四级。

关于尸解仙，“尸解”之说出现在很早。《史记·封禅书》云：

自齐威、宣之时，驺子之徒，论著终始五德之运。及秦帝，而齐人奏之。故始皇采用之，而宋毋忌、正伯乔、蒺门高，最后皆燕人，为方仟道，形解销化，依于鬼神之事。

《集解》云：

服虔曰：（形解），尸解也。

西汉桓谭《桓子新论·办惑第十三》云：

圣人何不学仙而令死邪？

圣人皆形解仙去，言死者，示民有终也。

东汉《太平经》卷一一一《善仁人自贵，年在寿曹诀》云：

或有尸解分形，骨体以分，尸在一身，精神为人，尸使人见之，皆言已死，后有知者，见其在也。此尸解也。

可知“尸解”一词，在秦汉之世已存在。到了六朝，或将尸解分为三种，或析分为四种，有文解、武解、兵解等多种说法。

梁代道士孟安排《道教义枢》卷一云：

三种解者，一曰武解、二曰文解、三曰尸解。《四极明科》及《真迹》并云：“武解者，地下鬼师。文解者，记（托）形改化。”《仙经》云：“先死后蜕，谓之尸解。”其武解三转者，《四极明科》及《真迹》云：“武解鬼帅，二百年一转。凡三等。”并云：“世行功德，度名东华，不预三官之府。”又云：“至忠至孝，至廉至真，改化更生，得为鬼官也。”其文解三转者，明科云：“文解主者，亦有三等；其一等散在外舍，闲停无事，俱在洞天，百四十年一进，给仙人驱使。其二等便经得游行仙阶，给仙人所使。百四十年进补，管禁如世散吏。其三等便得入仙人之堂，游行神州之乡，入宴东华也。其尸解三等者；其下者，或因刀兵，或因天度，暂游太阴。或太一守尸，三魂营骨，也（七）魄卫内，胎灵结气，不久更生。其次者蝉蜕，或假物形，虽受殓埋，隐景而去，后开棺中，惟见杖舄。其上者以剑杖代尸，俄尔升华，修然失所在，乃游虚空。”

唐代李少微《元始无量度人上品妙经四注》卷一“尸解之道”下，注引《本相经》：

《本相经》云：“前功不立，后则骨肉不仙；是故尸解而得道也。”按上经，尸解有四种：一者兵解，若嵇康寄戮于市，淮南托形于狱。二者文解，若次卿易质于履，长房解形于竹。三者水火链，若冯夷溺于大川，封子焚于火树。四者太阴链质，视其已死，足不青，皮不皱，目光不毁，屈伸从

人，亦尸解也。肉皆百年不朽，更起成人。《真诰》：“裴君曰：尸解仙者，不得御华盖，乘飞龙，登太极，游九宫；但不死而已。”以弓剑曰兵解，竹杖曰文解，兼水火、太阴为四种解也。

“尸解”的定义是“先死后蜕”，与“白日飞升”者是不同的，白日飞升者不必经过死亡，直接以肉身得道，是仙之上者，也是《抱朴子·论仙篇》所说“上士举形升虚，谓之天仙”。《太平经》卷一一四及卷一一一，亦以为白日飞升者，其地位远在尸解仙之上。尸解仙须先经死亡而后蜕化成仙，且因其死亡的方式不一，所以有各种不同类别。《本相经》将尸解仙分为四种：兵解、文解、水火链、太阴链质。被杀死而后蜕化成仙者为兵解。死后开棺唯见竹杖鞋履，尸体化去者为文解。死于水火者为水火解。死后身体柔软，与生人不异，经百年不朽，且更起为人者解次之，尸解为上。此中所谓尸解，系指暂时示现死亡，随后即升化，“乃游虚空”者。其实“尸解”是一泛称，只要是先经死亡而后再重生成仙的，都可以说是“尸解”，孟氏把泛称当作专称，并不太妥当。又，关于尸解仙，道教异说亦多^①。

^① 如段成式《酉阳杂俎前集》卷二“玉格”云：“人死，形如生，足皮不青恶，目光不敛，头发尽脱，皆尸解也。白日去曰上解；夜半去曰下解；向晓、向暮，谓之地下主者。太乙守尸，三魂营骨，七魄卫肉，胎灵筭气，所谓太阴炼形也。赵成子（死）后五、六年，肉朽骨在，液血于内，紫色发外。又曰：若人暂死，适太阴，权过三官，血沉脉散，而五脏自生，白骨如玉，三光惟息；太神内闭，或三年至三十年。又曰：白日尸解，自是仙，非解尸也。鹿皮公吞玉华而流虫出尸；王西城漱龙胎而死诀，饮琼精而扣棺；仇季子咽金液而臭彻百里；季主服霜散以潜升，而头足异处；黑狄咽虹丹而投水；生服石脑而赴火；柏成纳气而胃肠三腐。”由段氏之文，可知道徒对尸解之说，纷歧不一。

三界之仙既有“飞仙”、“天仙”、“地仙”、“尸解仙”之分，此四种阶次又各自有品级位次。以尸解而言，或分为武解、文解、水火链、太阴链质四级，或分为武解、文解、尸解三级。在诸家对三界天人阶次的划分上，孟安排《道教义枢》卷一“位业义第四”的叙述最有系统。

孟安排将尸解分为“武解”、“文解”、“尸解”三种，每一种“解”又各有三个等级，称为“转”，三种共有“九转”，加上“发心一位，即为一转”，于是形成十转。十转的阶次，依次为：发心是一转。其次为武解三转（三个等级），武解第一转是入地下为鬼帅，然后每两百年才能升一等（一转）。武解后再其次为文解三转。文解第一转（第一级）为散职无事，经百四十年进为仙人驱使，其后经百四十年又一转。再来则为“尸解”三转。“尸解”三转都是死后不久再生成仙，但因所逗留的时间有久暂，因而区分为三转。

孟安排以为几庶之人，初学得道，须历经上述十种转，然后才能进入九宫之仙位。九宫仙是指地仙、天仙、飞仙三级九品仙位，即依次为地仙（下三宫，小乘三品）、天仙（中三宫，中乘三品）、飞仙（上三宫，大乘三品）。九宫中之地仙仅能游行山川。须至天仙、飞仙才能登升三界诸仙，位皆在太清之下，亦可依其所在“天”之层别，细分为三界三十二天三十二品。所以孟氏引《八素真经》云：“太清之下，次得九宫之飞仙。”九宫仙位之上为三清（九天）二十七品，依次为太清“仙”位九品，上清“真”位九品，玉清“圣”位九品。

上述是孟氏综合当时诸经所拟定的天宫诸神阶次。但孟氏之说亦并非全能吻合六朝诸经说法。以三清之阶次而言，《太上三

《天正法经》便把三清各分为上、中、下三真，共九级而已，而非孟氏引《太真科》所言的二十七品（级）。这种无法全于全部道经的现象，也正是六朝道经异说纷纭下的必然结果。

孟氏之说，因较有系统、有体系；因而唐宋后之学者，大抵采用其说。如《道门经法相承次序》卷上，如《三洞珠囊》卷七等皆是。但也有自创新说者：

唐道士段成式《酉阳杂俎前集》卷二“玉格”云：

鬼官有七十五品，仙位有九，太帝二十七，天君一千二百，仙官二万四千，灵司三十二，司命三品，九品，七域（或作“地”），九阶，二十七位，七十二万之次第也。

宋代道士曾慥《道枢》卷三九“传道上篇”引钟离子告吕纯阳之语云：

仙非一也，其等有五，其法有三。五等：一曰鬼之仙，二曰人之仙，三曰地之仙，四曰神之仙，五曰天之仙。三法：一曰小乘，二曰中乘，三曰大乘。

同时的道士李昌龄《太上感应篇》卷六注云：

仙有十种，一曰地行仙，二曰飞行仙，三曰游行仙，四曰空行仙，五曰天行仙，六曰通行仙，七曰道行仙，八曰照行仙，九曰精行仙，十曰绝行仙。

元代道士赵道一《历世真仙体道通鉴后集》卷一“金母元君”条：

世之升天之仙，凡有九品，第一上仙，号九天真王；第二次仙，号三天真皇；第三号太上真人；第四号飞天真人；第五号灵仙；第六号真人；第七号灵人；第八号飞仙；第九号仙人。凡此品次，不可差越，然其升天之时，先拜木公，后谒金母，受事既讫，方得升九天，入三清，拜太上，观奉元始天尊耳。

段成式、曾慥、李昌龄、赵道一诸人所言神仙之阶次互不相同，也与前代诸家说法相异，显然是各以己意立说。

关于天神阶次，除上述说法外，也有以果位来做区分者；如《七域修真证品图》将诸神区分为七果：第一初果，洞宫仙人；第二次果，名山之上，虚宫地真人；第三次果为九宫真人；第四次果，证位为太清上仙；第五太极真人果位；第六果位为上清真人；第七极果为玉清圣人。又如《太上一乘海空智藏经》卷一云：

何谓道果？果有五种：一地仙果，二飞仙果，三自在果，四无漏果，五无为果。

此二书，一以七果，一以五果来区分天神阶次。

综合上面所说，关于天官诸神阶次，在六朝大抵有陶弘景的七阶说；《龙晓经》的圣、真、仙三级说；《太真科》的圣真仙三

阶二十七品说；梁孟安排分三清、三界，以为三清分圣、真、仙三阶二十七品，三界分九宫十转；及以果位来做为区分等多种说法。但若以天宫诸天境界之高低来做区分，则有三清、九天、三界（三十二天）等诸阶。

在三清阶位上，或将每一境分上、中、下，共九阶。或以圣、真、仙划分三清，并以“上、高、大、神、玄、真、天、灵、至”等辈份区分为二十七品（阶）。而九天“九玄三十六天”，在六朝道经如《龙蹠经》、《上清外国放品青童内文》等都析归入三清中，与三清合一，因而诸经都不再另述。此为超三界外，诸天天神阶位之情形。

至于三界三十二天天神之阶次，有的依诸天之层次定为三十二品。有的则依修炼境界，而分为飞仙、天仙、地仙、尸解仙。地仙、尸解仙都未能进入三界天内，只能游行名山，或为地下鬼官而已。尸解仙为最低层之仙，依孟安排的说法，又可区分为（武解、文解、尸解）九级十转。尸解仙之职位，大抵为地下鬼帅或地下主，《洞真上清太微帝君步天纲飞地纪金简玉字上经》云：“诸尸解地下主者，按《四极真科》一百四十年乃得补仙官。”尸解仙须历经十转而后为地仙，地仙只能游名山洞府，未能飞升至三界天。地仙之上为天仙，天仙之上为飞仙；飞仙、天仙为三界三十二天之仙人，位在太清之下。又，飞仙、天仙、地仙各区分为三级，共九品，亦可合称为“九宫”仙位。九宫之上为出三界之三清境，共三阶（圣、真、仙）二十七品。

再者，经天宫诸神，亦可约略分为“圣”、“真”、“仙”三大类。玉清称“圣”，上清称“真”、太清称“仙”；但太清以下三界诸天至尸解仙，亦可同名为“仙”。于是“仙”便成为一切得

道者之泛称。

第三节 道教神仙信仰理论的转型

由于道教的信仰核心是形形色色的神仙，因此在许多人眼中，道教似乎是一个低级粗俗、弥漫着浓厚迷信色彩的民间宗教。英国学者李约瑟就曾对“道教被人们所忽视，道教方术被视为迷信而被一笔勾销；道家哲学被说成是纯粹的宗教神秘主义和宗教诗歌”的现象表示过不满^①，多年的研究成果证明，道教的“得道成仙”信仰虽然渊源于中国远古时代种种关于神仙的神话传说，其中包含一定的巫术迷信信息，但它在后来的发展中，却逐渐吸取了哲学的形态和实证的方法来探索生命之真谛，形成了以追求长生不死为主要特征的仙学，因此应该说“神仙学为一种有实证性的形上学”^②，它实际上表达了人们对一种绝对完美境界的向往与追求。

《汉书·艺文志》这样诠释神仙：“神仙者，所以保性命之真，而游求于其外者也。聊以荡意平心，同生死之域，而无怵惕于胸中。”因此，道教的神仙既不同于存在于冥冥之中的精灵，也不同于人们常说的鬼神，它的最大特征在于能够“同生死之域”，即超越了个体有限生命的束缚，达到形如常人而长生不死之境。既然神仙是由现实之人的生命无限地延伸而来，那么人如何“保

① 李约瑟著《中国科学技术史》第2卷第36页，科学出版社、上海古籍出版社1990年版。

② 卿希泰主编《道教与中国传统文化》第98页，福建人民出版社1990年版。

性命之真”？又如何“游求于其外者”呢？道教在创立之初，就开始了从哲学上来论证“得道成仙”的可能性与现实性。

现存最早的道教经书《太平经》，不仅大力宣扬“长生久活”之道^①，而且吸取汉代哲学的宇宙观和生命观，对人如何“保性命之真”进行了哲学的思考。它从天人一体同源的思路出发，认为人的生命乃效法天道而来^②，人的生命实际上分为形体和精神两部分，“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以常存也”^③。既然精神主生，其仙学也就相应落实到了如何保持精神的长存并使之始终与形体相合为一的基础上。“天地之道，据精神自然而行，故凡事大小，皆有精神，巨者有巨精神，小者有小精神，各自保养精神，故能长存。精神减则老，精神亡则死。此自然之分也”。“精神消亡，身即死也”^④。正是以“精神主生”的哲学观念为指导，《太平经》将生命与精神的守道联系起来，将成仙奠定在“守道不止”的基础上，认为“守道而不止，乃得仙不死”^⑤。《老子想尔注》也认为，“欲求仙寿天福，要在信道”^⑥，且同样将个体存在的形神问题最终归结为诚心向

① 王明《太平经合校》第579页。

② 《太平经》说，人身中“三气共一，为神根也，一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也，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，乃当爱气尊神重精也。”王明《太平经合校》第728页。

③ 王明《太平经合校》第716页。

④ 同上书第286页。

⑤ 同上书第78页。

⑥ 饶宗颐著《老子想尔注校注》第31页，上海古籍出版社1991年版。

善信道，“仙士畏死，信道守诚，故与生合也”^①。《太平经》及《老子想尔注》在当时十分流行，其“精神主生”说成为早期道教成仙理论的重要特点之一^②。

坚信人可以凭借特定的方法和手段，通过修道来消除自然时空对个体生命的限定，使生命长存，“延年长寿，精学可以成仙”^③，这成为汉代仙学思想的基点。初创时的汉代道教将长生成仙作为最高的宗教目标，从人的身体内部寻求长生成仙的可能性为道教仙学的性质起到了定位作用。但是追求肉体的永固，还是追求精神的超越与升华，演化为道教仙学发展的不同倾向，并导致了道教仙学的两次转型。

道教仙学理论的第一次转型就是从汉代流行的《太平经》主张的“精神主生”而转变为魏晋道教追求形体的永固，从而导致了肉体长生成仙说在社会上盛行。这不仅与生活在动荡社会中的

① 同上书第44页。

② 汉代道教的另一部重要著作《周易参同契》对成仙的主体却有不同的看法。该书作为讲究丹道修炼之书，通过阴阳、黄老、炉鼎等话语，将秘滞在古人潜意识中的“长生久活”的意念物质化、技艺化、哲理化。《周易参同契》认为人的生命是由元精之气内含的阴阳二气相合而成，“修丹者诚能法天象地，反而求之吾身，则身中自有一壶天”，人只要效法天地，运用种种方法来保护形体，“累积长久，变形而仙”。因此，它对生命的终极追求，是沿着“化形而仙，安稳可长生”的思路来做的。在“保性命之真”中，它比较注重通过精气神的修炼来达到“保形”，追求的是如何达到形体的永固。

但是《周易参同契》的思想在汉代道教中并不占主导地位，其影响至唐宋时才日益广泛。

另：对《周易参同契》的丹道之性质，学界历来有着不同的看法，有的认为是讲外丹的，有的认为是讲内丹的，任继愈先生主编的《中国道教史》中解释说：“《参同契》奠定了道教丹鼎学说（主要是外丹）的基本理论，被成为丹经之祖，对后世外丹学说影响极大，尔后内丹学者也附会其书，演说内修功法，故《参同契》的注释分化为内外丹两派。”卿希泰先生主编《中国道教史》亦取此说，且论证更加详细，请参考《中国道教史》第一卷第二章第二节。

③ 王明《太平经合校》第4页。

人对生命的深深眷恋有关，而且与魏晋玄学已离开宇宙起源论而转到对本体论的探讨相连。哲学主题的变化对修道实践的影响是促成仙学内涵产生变化的重要原因之一。

魏晋时期，哲学的主流是玄学。玄学是对动荡社会的反思，它的主题是自然与名教的关系问题，探讨人如何生活才有意义和价值、人如何才能超越世俗社会的束缚而获得自由的问题，其中既包括对精神自由的追求，也包括对肉体生命永存的向往——在时间上无限延长，在空间上自由自在。一些玄学家常常将自己的生命理想寄托于神仙世界，从而推进了以个体的长生不死、自由愉悦为宗旨的神仙说在社会上流行^①。以致于魏晋名士从“形恃神以立，神须形以存”的形神观，既注重“修性以保神，安心以全生”^②，又以服药行散，养形以求长生为时尚^③，这在客观上将道教的生命理想凸现了出来。

这一时期的代表人物是东晋玄学家葛洪，其作品《抱朴子》通过张扬“玄道”的超越性、神秘性，不仅从本体论上对神仙的性质作了说明，而且对人的肉体可以获得长生，以及如何得道成仙等也作了具体的、可操作性的论述，促成了道教仙学的第一次

① 当时社会上出现了许多专门论述神仙的作品，主要有：魏曹丕《列异记》，西晋王浮《神异记》，张华《博物志》，东晋干宝《搜神记》、葛洪《神仙传》等。

② 嵇康《养生论》。

③ 玄学家何晏及其阮籍、嵇康等都服食养生。据《世说新语》介绍，何晏因服食有效而力倡之，使寒食散或五食散风行天下，以致于鲁迅先生称何晏为吃药的祖师。

转型——从主张精神主生转移到追求肉体长生^①。葛洪以服药养气为得道成仙的根本方法，其他斋戒、拜神等宗教活动和遵循儒家忠孝仁信等伦理行为，都只是到达肉体长生的手段。葛洪对成仙理论的哲学改造，不仅为道教建构一种全新的生活方式提供了理论指导，也凸现出魏晋道教仙学追求肉体长存的特点。

随着南北朝道教义学的发展，道教的仙学也开始朝不同的方向发展。有的继续将服食金丹大药作为成仙之本，如茅山道士陶弘景注重修形养神，努力炼制丹药，成为葛洪之后南朝时期最著名的炼丹家；也有的以斋戒为求道之本、升仙之途，南北天师道的代表人物陆修静、寇谦之都强调此点。上清派则强调通过行气思神之法调整人的身心，以达到长生久视的目的。

值得注意的是，南北朝时道教仙学中已出现了注重从人的心性层面追求超越的迹象，例如南朝道士宋文明、臧玄靖都认为人心中有道性，这是人得道的先决条件。“道性者，理存真极，义实圆通，虽复冥寂一源，而亦备周万物。烦惑所覆，暂滞凡因，障累若消，还登圣果”^②。凡人是迷失了本性，如能悟其本性则成为仙人，因此要追求生命的超越，关键要在心性上下工夫。可以认为，在南北朝时萌芽的道教心性论是道教神仙信仰理论第二

① 如前所述，葛洪的哲学探讨虽然是围绕着如何实现人的自由而来，但他所追求的偏重于如何实现肉体的长生，如何通过肉体的长生而实现人的精神自由。葛洪认为：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。”（《抱朴子·内篇》）生命是由形体和精神相互配合而成的，形神相合才能使生命焕发出光彩。他虽然主张“形须神而立”，但更强调“形者神之宅也”，因而将保持肉体长存作为个体生命超越的先决条件。在《抱朴子·金丹》篇中，葛洪因此重点介绍了金丹的制作过程，从药物的品种、剂量、比例到炼制方法都作了详细的说明。

② 《道教义枢》卷七，《道藏》第24册第831页。

次转型的重要哲学基础。

魏晋时期道教所倡导的服食金丹以求肉体长生之风，在唐代时达到高潮。然而“假外物以自坚固”的金丹非但没有使人长生成仙，反而因服食金丹而死亡的事件比比皆是，这使人们逐渐认识到肉体成仙的虚幻性。肉体成仙有一个难以克服的矛盾，就是肉体的有和道的无之间的分裂。“道本无象，仙贵有形。以有契无，理难长久。曷若得性遗形者之妙乎”^①？肉体既不能契道，心性论由此凸现出来。

唐代道教理论家们通过注释老庄，发挥玄之又玄的道本体思想，促进了道教重玄学的发展。重玄学“以采用佛教的思辨方法和词旨发挥老庄哲学为特质，可称老庄哲学在佛学影响下的新发展或道家、佛学融合的产物”^②。重玄学追求精神超越，促进了道教从人的内在本性即“不灭的心性”中去寻找人与道可以相沟通的本质，以求解决肉体不死与道的永恒之间的紧张关系，在客观上导致了“以身为炉鼎，心为神室”的内丹学的迅速发展。内丹学又称“性命之学”，它以修炼人身体内部精气神来达到神形俱妙、出神入化之境为主要特征^③。

在唐代，不少道教学者开始意识到：“神性虚融，体无变灭，

① 《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第23册第681页。

② 任继愈主编《中国道教史》第250页，上海人民出版社1990年版。

③ 需要指出的是，内丹学虽然采用了外丹学的思路和术语，但其中所包含的修道不必外求，只须反身内求，以不灭的心性作为修仙之本，强调“仙者心学，心诚则成仙”等，不但标示出与葛洪为代表的外丹学的根本分歧，而且也体现了唐代道教仙学的发展方向。

形与道同，故无生死”的道理^①。“神”这一概念的凸现，使道教仙学的内涵产生了根本的变化，修道、修仙被归结为修心、修性，修炼人的精气神而获得精神超越逐渐取代了肉体长生说。这就为道教仙学第二次转型提供了本体论和方法论的依据。

唐代道教神仙信仰亦呈现出不同的发展倾向。如司马承祯既讲肉体成仙，又讲精神不死，表现出过渡时期的性质；而成玄英则完全抛弃了传统的肉体成仙说，提倡在修心养性上下工夫，他将得道成仙归结为心性的彻悟、精神的解脱，认为宇宙万象乃至人的肉体皆为虚幻，人如果能了悟“外无可欲之境，内无能欲之心”，抛掉世俗的欲念，就可在精神上达到“与道为一”的境界，从而“不复生死”。可以看出，重玄学此时为道教神仙信仰的理论转型作了方法论的论证，到金元全真道以“真性本体论”为哲学基础，以“性命双修”为主要修炼方法，道教神仙信仰全面完成了理论转型。

全真道从心性论出发，建立了以本不生灭的“真性”为解脱主体的成仙理论。真性，又称元神、常性、真心，意指人的精神的先天本原或不变不动、不生不灭的本体——道性。全真道认为，真性是万物之本，又是照耀在每一个现实之人心中的“一点阳光”。真性本来应是不生不灭、本空本净、完满自足的，然而生活在尘世中的人，虽然拥有真性，却常被妄念所掩盖。为此，

^① 《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第23册第681页。实际上，唐代的一些著名道士，在追求得道成仙的理论与实践的活动中，就已逐渐偏离追求肉体永存之路。例如吴筠就认为：“夫道至虚极也，而含神运气，自无而有。……是以炼凡至于仙，炼仙至于真，炼真合乎妙，合妙同乎神。神与道同，即道为我身。”（司马承祯《坐忘论·得道》）这里，明显突出了“神”在修道中的作用，从而在根本上改变了葛洪以气为沟通形与神的中介的做法。

全真道强调“修行之士，必先明心见性”，只有从内心体悟到自己本有之真性，才能使妄念不生，真性不乱，从而还天命之本原，脱生死之劫数。如谭处端所说：“一念不生，则脱生死。”^①

全真道也用形神关系来解释“真性不乱”即可长生不死的原因，“生灭者形也，无生灭者性也，神也。有形皆坏，天地亦属幻躯，元会尽而示终。只有一点阳光，超乎劫数之外，在身中为性海，即元神也”^②。人的形体是有生灭变化的，故不可能长存；真性无生灭变化，才是长生成仙的主体。然而就每一个具体的生命来说，又是由身与心或性与命两大要素有机结合而成的，“命无性不灵，性无命不立”^③，性者，命之性也；命者，性之命也。全真道倡导“性命双修”，以心性为线索将炼气修命贯穿起来，促使道教仙学由对形神关系的关注转变为对性命问题的探索。这就决定了修仙的路径在于从人的心中寻找自己本有的真性，《重阳全真集》中提到，有一老人问王重阳：“七十二修行可否？”王答曰：“便如百岁未得迟，只要心中换过时。”“心中换过时”的话语与禅宗的“即心即佛”如出一辙，此明确表达出全真道将得道成仙定位在精神的超凡出世，而决非永保肉体的长生不死。它提出的“全真而仙”不仅使道教的仙学在理论上产生了一个质的飞跃，也使神仙的内涵有了根本的变化。

由此而言，全真道所说的神仙实际上是一个精神上的觉悟者，王重阳说：“识心见性全真觉。”^④ 马钰也说：“但能澄心遣

① 谭处端《水云集》卷上《示门人语录》，《道藏》第25册第854页。

② 《重阳真人授丹阳二十四诀》，《道藏》第25册第807页。

③ 《五篇灵文》，《道藏辑要》胃二。

④ 《重阳全真集》卷一，《道藏》第25册第648页。

欲，便是神仙。”^①但他们在强调追求一种与道冥合的崇高精神境界的同时，又倡导以功行双全为特征的“全真”，从而表现出了浓郁的生命情怀和救世度人的利他精神。全真道这种以心性论为哲学依据建立起来的神仙信仰，更加紧密地贴近了人们的现实生活，在中国历史上产生了极其深远的影响。

^① 《丹阳真人直言》，《道藏》第33册第520页。

第三章 道教神仙信仰的超越性特征

第一节 生死问题的提出

魏晋时，道教由民间向上流社会转化，其信仰核心也随之而变。长生成仙随之成为道教的信仰核心^①。神仙信仰一直是早期道家思想的重要内容之一（详见本书第一章），对神仙特征的描述，在道家那里便屡屡可见。

《庄子·逍遥游》说：“列子御风而行，泠然善也；旬有五日而后返”。又说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。使物不疵疠而年谷熟。……之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不热。”《庄子·齐物论》：“至人神

^① 关于道教发展的这种变化，卿希泰主编《中国道教史》第1卷第三章《道教在魏晋时候的分化和发展》论述详尽。另可参阅胡孚琛《魏晋神仙道教》第二章《魏晋社会的道教》。人民出版社1989年6月版。

矣，大泽焚而不能热，河汉污而不能寒，疾雷破山，风振海，而不能惊。若然者，乘云气，骑日月而游乎四海之外，死生无变于己。”《庄子·大宗师》：“（古之真人）登高不栗，入水不濡，入火不热，是知能登假于道也若此。”《庄子·大宗师》：“衡韦氏得之（道），以挈天地。伏戏氏得之，以袭气母。维斗得之，终古不忒。日月得之，终古不息。堪坏得之，以袭昆仑。凭夷得之，以游大川。黄帝得之，以登云天。颛顼得之，以处玄宫。禺强得之，立乎北极。西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终。彭祖得之，上及有虞，下及五伯。传说得之，以要武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。”

《列子·黄帝》：“列姑射山在海河洲中，山上有神人马，吸风饮露，不食五谷，心如渊泉，形如处女，不假不爱，仙圣为之臣。”《列子·汤问》：“渤海之东，不知几亿万里，有大过于壑焉，实惟无底之谷，其下无底，名曰归墟，八纒九野之水，天汉之流莫不注之，而无增无减焉。其中有五山焉，一曰岱兴，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。其山高下周旋三万里，其顶平处九千里，山之中间相去七万里，以为邻居焉。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，食之皆不老不死，所居之人，皆仙圣之种，一日一夕飞相往来者，不可数焉。”庄、列书中对神人的描述，有所谓的不食五谷，乘云气、御飞龙、入水不濡、入火不热，《楚辞·远游》也有“餐六气”、“饮沆瀣”、“驾八龙”、建云旗等叙述；由此看来，可见战国之世，神仙说已普遍流行于当时之社会。

东汉道教兴起后，对神仙长生不死等超人异能特别标榜。晋人葛洪在《抱朴子·对俗》中云：

盖闻身体不伤，谓之终孝，况得仙道，长生久视，天地相毕，过于受全归完，不亦远乎？果能登虚蹑景，云举霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸玄黄（玄指天，黄指地）之醇精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清。先鬼（指祖先）有知，将蒙我荣。或可以翼亮五帝，或可以监御百灵，位可以不求而自致，膳可以咀茹华璫，势可以总摄罗丰（指鬼界），威可以叱咤梁成。

夫得道者，上能竦身于云霄，下能潜泳于川海。是以萧史偕翔凤以凌虚，琴高乘朱鲤于深渊，斯其验也。

得道之士，呼吸之术既备，服食之要又该，掩耳而闻千里，闭目而见将来。或委华驷而轡蛟龙，或弃神州而宅蓬瀛。或迟回于流俗，逍遥于人间，不便绝迹以造玄虚。

《抱朴子·遐览》云：

其变化之术，大者唯有《墨子五行记》……其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。其次有《玉女隐微》一卷，亦化形为飞禽走兽，及金玉宝石，兴云致雨方百里，雪亦如之，渡大水不用舟梁，分形为千人，因风高飞，出入无间，能吐气七色，坐见八极，及地下之物，放光万丈，冥室自明，亦大术也。

神仙可以放光万丈，使暗室洞明；可以坐见八极之外，照见地下之物；可以兴云致雨，画地为河；含笑即变为妇人，蹙面即化为老翁。随风飞翔，出入无间。这是神仙之能力，至于出门则云举霓盖，饕蛟驾凤；餐朝霞之沆瀣，吸天地（玄黄）之精华，饮玉醴琼浆，食翠芝朱英。居瑶堂瑰室，金阙玉殿。

对神仙生活情状的这种认识，显然与魏晋时士大夫的生活境遇有着密切关系。

史载章帝以后，“东京皇统屡绝，权归女主，外立者四帝，临朝者六后，莫不定策帷帘，委事父兄，贪孩童以久其政，抑明贤以专其威”^①。又“女主临政……不得不委用刑人，寄之国命，手握王爵，口含天宪”^②。在这种情况下，士大夫们欲澄清天下，遂前仆后继与阉宦抗争。然而，在这场旷日持久的政治角逐中，士大夫屡遭重创，士大夫匡扶天下的理想不仅未能为皇权所接纳，反而遭致更大的灾难，这使士大夫们原有的价值观念——即董仲舒所建立的作为皇权理论基础的天人感应神学走向全面崩溃。面对旧的权威思想的倒塌，作为文化载体的士大夫们陷入了巨大的虚无和迷惘，此时，一直在民间生存传衍的黄老思想逐渐被重新发掘出来，并被看作社会秩序和人生理想的理论支撑。实际上，中国文化主题的这一转化标志着中国哲学已离开对宇宙起源论的探讨而转向对本体论的探讨，它极大地影响了中国文化的发展方向。

汉末士大夫所遭受的第一个重大打击来自皇权对士大夫肆无

① 《后汉书·宦官列传论》。

② 同上。

忌惮的屠戮^①。面对惨烈遭遇，士人们普遍陷入了一种价值真空的悲苦与迷惘之中。

士人的这种迷惘心态在曾“慨然有澄清天下之志”的范滂身上表现得最为激烈^②。桓帝延熹九年第一次党锢之祸时^③，范滂曾被诬入狱，并感叹说：“古之循善，自求多福；今之循善，身陷大戮。身死之日，愿埋滂于首阳山侧，上不负黄天，下不愧夷、齐。”^④至建宁二年被诛时，范滂“顾谓其子曰：‘吾欲使汝为恶，则恶不可为；使汝为善，则我不为恶。’行路闻之，莫不流涕”^⑤。

范滂的问题其实非常尖锐，在传统的价值系统中，善恶的界限是极其清晰的，而根据董仲舒的天人感应神学理论，士人只有干进求禄、忠君为国从而建功立业才是其最高的价值体现。但是，残酷的现实却使得士大夫们奉为圭臬的这一理论完全崩溃，那么，人生的价值究竟何在？士人的立身之本又是什么？传统的

① 据史书记载，汉桓、灵帝时对“党人”的迫害和杀戮最为酷烈。灵帝建宁二年，张俭乡人朱并承宦官旨意，告张俭于乡中结党“图危社稷”，灵帝下令严查，致使“大长秋曹节因此讽有奏捕前党故司空虞放、太仆杜密、长乐少府李膺、司徒校尉朱寓、颍川太守巴肃、沛相荀昱、河内太守魏郎、山阳太守翟超、任城相刘儒、太尉范滂等百余人，皆死狱中”（《后汉书·党锢列传》序）。其后又不断迫害，“其死徙废禁者，六七百人”（同上）。熹平五年，“又诏州郡更考党人门生故吏父子兄弟，其在位者，免官禁锢，爰及五属”（同上）。史有“海内涂炭，二十余年，诸所莠衍，皆天下善士”（同上）、“自中智以下，靡不市其崩离”的慨叹（《后汉书·传论》）。

② 《后汉书·党锢列传》之《范滂传》。

③ 桓帝延熹九年，河内张成勾结宦官通过弟子牢修上书诬告士大夫领袖李膺等人与太学游士、诸郡生徒“共为部党，诽讪朝廷”，致使李膺等二百余人被捕入狱。虽然次年即被释放，但这些士大夫仍“禁锢终身”，不得做官。见《后汉书·党锢列传》序。

④ 《后汉书·党锢列传》之《范滂传》。

⑤ 同上。

价值观念是否正确？这一切使以范滂为代表的士大夫们陷入了极度的困惑。

汉末对士大夫价值观念另一个巨大打击则来自于汉末汉灵帝办鸿都门学，招宣陵孝子，于西园、鸿都门开价卖官，彻底否定察举之制度的做法^①。这进一步将士大夫一直所依赖的由读经、修身经察举征辟入世建功立业的道路进行了彻底的否定。

后汉末年朝廷的这些做法，使得士大夫们所信奉的传统价值观念走向崩溃，沉重的失落感、虚无感笼罩在士大夫的心头，据史载：

有秦客者，乃为诗曰：河清不可俟，人命不可延。顺风

① 《后汉书》卷六〇下《蔡邕传》云：

“初，帝好学，自造《皇羲篇》五十章，因引诸生能为文赋者。本颇以经学相招，后诸为尺牍及工鸟篆者，皆加引招，遂至数十人。侍中祭酒乐松、贾护，多引无行趣势之徒，并待制鸿都门下，熹陈方俗间里小事，帝甚悦之，待以不次之位。又市贾小民，为宣陵孝子者，复数十人，悉除为郎中、太子舍人。……”

光和元年，遂置鸿都门学，画孔子及七十二子像，其诸生皆敕州郡三公举用辟召，或出为刺史、太守，入为尚书、侍中，乃有封侯赐爵者，士君子皆耻与为列焉。”

朝廷的这种做法，在士大夫看来，无异于天顶之灾。杨赐评论说：

“又鸿都门下，招合群小，造作赋说，以虫篆小技见宠于时，如翟宠、共工更相荐说，旬月之间，并各拔擢……而令缙绅之徒委伏田亩，口诵尧舜之言，身蹈绝俗之行。弃捐沟壑，不见逮及。冠履倒易，陵谷代处，从小人之邪意，顺无知之私欲，不念《板》、《荡》之作，虺蜴之诫，殆战之危，莫过于今。”（《后汉书·杨赐传》）

但是，灵帝不仅未听从劝告，反而更将鸿都文学之逸发展为鸿都门学，并以此来取代察举之制。而且，灵帝时，还掀起了大规模的卖官运动。据《后汉书》卷七八《宦者列传·张让·赵忠传》记载：“明年，南宮灾。让、忠等说帝令敛天下田亩税十钱，以修宫室……刺史、二千石及茂才孝廉迁除，皆责助军修官钱，大郡至二三千万，余各有差。当之官者，皆先至西园谐价，然后得去。有钱不毕者，或至自杀。其守清者，乞不之官，皆道遣之。”这种情况发展到后来，则完全演化成为一切官爵唯钱是售，察举征辟制度完全被抛弃，且无论满腹经纶还是高功令誉之人，率皆须先输财货才能得官。

激靡草，富贵者称贤。文籍虽满腹，不如一囊钱。伊优北堂上，抗脏倚门边。

鲁生闻此辞，系而作歌曰：势家多所宜，咳唾自成珠。被褐怀金玉，兰蕙化为刍。贤者虽独悟，所困在群愚。且各守尔分，勿复空驰驱。哀哉复哀哉，此是命也夫！^①

士大夫在后汉末年的悲惨遭遇，使得他们的价值观念发生了巨大转变^②，这种转变具体表现为汉魏时士人主体人格开始走向自觉与独立。

士大夫个体人格的觉醒首先表现在他们对皇权的疏离上。《后汉书·方术传·樊英传》载顺帝征英入朝而英称疾不起，帝怒，谓英曰：

“朕能生君，能杀君；能贵君，能贱君；能富君，能贫君。君何以慢朕命？”英对曰：“臣受命于天。生尽其命，一天也；死不得其命，亦天也。陛下焉能生臣，焉能杀臣！臣见暴君如见仇寇，立其朝犹不肯，尔得而贵乎？在布衣之列，环堵之中，晏然自得，不易万乘之尊，又可得而贱乎？陛下焉能贵臣，焉能贱臣！臣非礼之禄，虽万钟不受；若申

① 赵壹：《刺世疾邪赋》，见《后汉书》卷八〇下《文苑·赵壹传》。

② 关于这一点，《汉书·东方朔传》曾有过评价：“放缓之则安，动之则苦；尊之则为将，卑之则为虏；抗之则在青云之上，抑之则在深泉之下；用之则为虎，不用则为鼠。虽欲尽节效情，安知前后？”另外，汉魏士人的心理转变，还应与汉魏社会经济庄园化趋势有关。东汉后期，中国封建社会经济形态发展出一种自给自足的庄园组织。它以士族庄园为核心，以宗法血缘关系为基础形成的小型社会经济生活体。实际上，庄园既是一种经济实体，又是一种生活方式亦即士族庄园主人格特性的现实表达。它为士族庄园主提供了出入自得、进退无虞的理想天地和精神家园。

其志，虽箠食不厌也。陛下焉能富臣，焉能贫臣！”

这种对皇权的不信任在当时士人阶层中相当普遍，史载李固曾致书黄琼劝其出仕，有“若当辅政济民，今其时也。自生民以来，善政少而乱俗多，必待尧舜之君，此为志士终无时矣”^①的说法。不待明君独济苍生的意识，无疑是士人们对自我价值的充分肯定。

其次，士大夫主体人格的觉醒还表现在独显个性的行为模式上，这在汉魏士大夫喜着巾子可以看出。在汉以前，巾子一般为庶民所戴，《释名·释首饰》云：“二十成人，士冠，庶人巾。”汉魏时，这种状况发生了很大改变。“汉末王公，多委王服，以幅巾为雅”^②。不仅王公如此，甚至连“袁绍、崔豹之徒，虽为将帅，皆著缣巾”^③，可见此风之盛。

就巾子的流行来看，应该是与当时的士人阶层的心理因素有关，即借此表达自己不仕皇权和归隐田园之志。“（羊祜）尝与从弟锈书曰：‘既定边事，当角巾东路，归故里，为容棺之墟。’”^④《晋书·王睿传》记载范通曾劝王睿：“卿旋州旆之日，角巾私弟，口不言平吴之事。”在这种流风中，一些名士所戴的巾子也因此而得名，如诸葛巾、林宗巾等。明人王圻在《三才图会·衣服》中记载：“诸葛巾，此名纶布。诸葛武侯尝服纶巾，执羽扇，指挥军事，正此巾也，因其人而名之。”据史载，谢安的弟弟谢万

① 《后汉书·黄琼传》。

② 《宋书·沈约传》。

③ 《三国志·魏志·武帝纪》引晋傅玄《傅子》。

④ 《晋书·羊祜传》。

也曾“著白纶巾，鹤氅裘，履版而前，既见，与帝共谈移日”^①。

林宗巾又称折角巾，源于东汉名士郭林宗。郭林宗名列“八顾”之一，深受士人景仰，《太平御览》卷六八七引《郭林宗别传》记：“林宗尝行陈梁间，遇雨，故其中一角沾而折二。国学士着巾莫不折其角，云作林宗巾。”

菱角巾和乌巾也分别因名士王邻和张弘的缘故而名噪一时。南朝宋羊欣《采古今能书人名》记：“吴时张弘好学不仕，常著乌巾，时人号‘张乌巾’”。南朝宋人雷次宗的《豫章记》曰：“王邻隐西山，顶菱角巾。又尝就人买菱，脱顶巾贮之。尝未遇而叹曰：‘此巾名副其实矣！’”

时人个性之凸显，其做法极多，著巾只不过是其中一种形式。另如曹植傅粉^②，何晏服散等^③，无不是汉魏士人彰显自我的明证。

第三，士大夫个体人格的觉醒还表现在他们所建构的文化思想中。就汉魏时期的思想主流即正始玄学来看，他们所强调的“无”本体，具有“无语”、“无名”、“无形”、“无声”等特性^④，而且在功用上，“无”是“无为”、“无造”、“无用”的^⑤。这样来观照形而下的社会，则我们不难发现，以此针对皇权，它就是对皇权至上的否定；以此针对名教，它就是对名教禁锢的反讽；

① 《晋书》卷七九《谢安附安弟万列传》。

② 《世说新语·容止》引《魏略》载：“邯鄲淳诣临淄侯植，时天暑，植取水浴，以粉自傅，科头胡舞，击剑诵小说，顾谓淳曰：‘邯鄲生何如也？’”

③ 《世说新语·言语》引秦丞相《寒食散论》云：“魏尚书何晏首获神效，由是大行于世，服者相寻也。”

④ 何晏《道论》。

⑤ 王弼《老子注》。

以此针对人生，它就是对人生束缚的破除。

宗白华先生曾说：“只有这几百年间（指汉末魏晋六朝——引者注）是精神上的大解放，人格上思想上的大自由。人心里面的美与丑、高贵与残忍、圣洁与恶魔，同样发挥到了极致。”^①这一评价显然有所拔高。而后人对于其时之士人，常以“风度”二字嘉称^②。就历史还原来看，“风度”二字其实得来不易。现实政治的颓坏，价值观念的崩溃，迫使士人们不得不脱离对皇权的心理依附，重新寻找精神的归宿，士人主体人格的独立于是才能成为现实之可能，因此，汉魏士人人格之觉醒，则只能说是被动的历史之必然。但这种被动的历史之必然却给中国文化带来了极其深远的影响。它一方面使得道家思想重新为时人所发现，并从而引发了“名教”与“自然”关系的论证，这种论证从政治史的角度看来，其实起到了对社会秩序进行合理性论证的功能；另一方面，亦使中国文化的重心开始从对皇权社会的关注转向了对文化个体的关注，从文化史的角度看来，它又起到了促进神仙道教产生的功能。

① 宗白华《美学与意境》第184页，人民出版社1987年。

② 鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》。在该文中，鲁迅先生详细地讲述了魏晋人的各种特异风姿，指出这种情况完全是由当时的政治黑暗和士大夫心中的痛苦所铸造的。此后，许多学者都沿用了“魏晋风度”这一概念。

第二节 生死超越的解决理路： 玄学—重玄学—内丹学

在中国哲学中，“生死”问题在春秋战国时代就已被提出和讨论，孔子宣称“未知生，焉知死”，而庄子哲学则拥有一种原创性和相当成熟的生死观念。继此之后的秦汉时代，“生死”总是当然未被遗忘，我们在记载那一时代的第一手文献和所留下的经典著作中，都能发现有关这一问题的材料。如果说先秦哲学特别是道家哲学是对“生死”问题的第一次充分自觉，那么，魏晋玄学则是对“生死”问题讨论的一次高峰。说来并不奇怪。魏晋社会政治极度混乱，动荡不安。在这种大氛围下，最紧迫、最切实的人的生死存亡问题及其回答，自然就被激发出来，并不断地被强化，成为直接感受或经历时代苦难的士大夫或知识文人焦虑的核心和关怀的主题。正如有的论者所说：“魏晋是大一统政局业已崩溃的衰乱的时代，汉代保物训古的学风与忠臣气节的士风都荡然无存，取而代之的是对“宇宙之终始，人生之究竟，死生之意义，人我之关系，心物之离合，哀乐之情感”等存在课题的深思熟虑^①。同时，作为玄学思想基本来源的道家经典，则提供了思索“生死”问题的丰富营养，并能新的境况中被创造性地阐发。

^① 杜维明《魏晋玄学中的体验思想》，载《燕园论学集》，北京大学出版社1984年版，第198页。

A、玄学

玄学“生死”问题的展开首先与王弼联系在一起，他通过对老子《道德经》的解释，表达了生与死的智慧。王与老子一样，把本体“道”视之为具体存在和人生的根据，他说：“万物皆由道而生。”^①“道者，物之所有也”。“凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，则莫不由乎道也。故推而极之，亦至道也”^②。由于王弼把老子之道中相对待的“有无”的“无”，完全提升为与“道”同位的本体（“以无为本”），因此，存在和人生（“有”）的根据，在王弼那里更多地是被称之为“无”，“凡有皆始于无”^③，“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本”^④。既然人生的根源在于本体“道”或“无”，那么要保持人生的存在和活力，就不能背离本体，为所欲为，丧失本体内在于自己的本性，而是要不间断地亲和本体，依照本体的要求去活动，永远与本体合一。但可悲的是，在现实中，人生却背“道”而行，弃母守子，舍本逐末，自以为是在保全自己的生命，使生命充实；但实际上恰恰是在不断地威胁着生命，使生命不得安宁，随时都有被丧失的可能。如人们无限制地去刺激感官，追求欲望的满足，使生命的器官和通道推动应有的机能，“夫耳、目、口、心，皆顺其性也。不以养性命，反以伤自然，故曰盲、聋、爽、狂也”^⑤。特别是，人们千方百计地去攫取名利荣禄（“迷于

① 《道德经》34章注。

② 同上书51章注。

③ 同上书1章注。

④ 同上书40章注。

⑤ 同上书12章注。

美进，惑于荣利”），竭力“厚生”“贵身”，而不知道这正是“生”和“身”的大患，是“死亡”的深渊，“大患，荣宠之属也。生之厚必入死之地，故谓大患”^①，“生生之厚，更之无生之地”^②。

为了拯救生，摆脱一切有害于生的异己之物，把生从死的境地和深渊中解脱出来，王弼从根本上要求对本体的觉醒，回到生命的根源中，达到崇高的“生”的宁静和生命之常：“归根则静，故曰‘静’。静则‘复命’也。复命则得其性命之常，故曰‘常’也。”^③在王弼看来，只要复归于“道”或“无”，人就能突破生命的短暂性，长生久视，“以明自察，量力而行，不失其所，必获长久矣”^④，甚至达到无限和永恒，在精神上超越死亡。如对老子“死而不亡者寿”，王弼注曰：“虽死而以为生之，道不亡乃得全其寿。身没而道犹存，况身存而道不卒乎。”^⑤

回到生命的根源具体方法，在王弼那里就是：寡欲知足；任其自然；弱化缺失。在老子看来，人生最大的祸害在于“不知足”，换言之，即有无穷的个体要求。如果减损欲望，以知足为怀，人们就不会再轻身逐物，为了名利而遗弃自己的生命。王弼接受了老子的这一思想，认为要保全生，就要寡欲，就要知足而不是去求“生生之厚”。只有这样，才能“无物可以易其身”^⑥。因为无限地追逐名利，其结果必定是疏异自我，轻视“自身”，

① 《道德经》13章注。

② 同上书50章。

③ 同上书16章注。

④ 同上书30章注。

⑤ 同上书32章注。

⑥ 同上书13章注。

“尚名好高，其身必疏”，“贪货无厌，其身必少”，“得多利而亡其身，何者为病也”^①。同时，养生保生，还要任其自然，舍己任物。人们以为，养生就是一味地“贵身”，“私其身”，“先其身”，“有为于身”，“存其身”，但这实际上恰恰不利于“身”，因为把身看得太重，身就经常处在一种紧张的状态而不能享受自然宁静，“生不可益，益之则夭也”^②。因而，真正的养生和保全生命之道，就是无以生为生，任其自生，“与天地合德，乃能包之如天之道。如人之量，则各有其身，不得相均。如惟无身无私乎？自然，然后乃能与天地合其德”^③。“善摄生者，无以生为生，故无死地也”^④。“无私者，无为于身。身先身存，故曰‘能成其私’也”。“自生则与物争，不自生则物归也”^⑤。而且，要保持生命的源泉和生的恒久性，王弼与老子一样，反对竞争、强盛和过分展现生命，主张柔弱和缺失。“含德之者，不犯于物，故无物以损而不摧折”^⑥。因为强盛或过分地表现生命，就会损害生命，或过早地结束生命，这就是老子所说的“物壮则老，谓之不道，不道早已”。

到了阮籍和嵇康，玄学生死观在一定程度上仍可以说是走着超越之路，尽管正像生活本身带着矛盾和冲突一样，阮籍对生死所作的表达和态度，也不完全协调，但是，他最终没有把人生限制在现实和世俗的范围内，而是要求精神的自由和玄远境界。嵇

① 《道德经》44章注。

② 同上书55章注。

③ 同上书70章注。

④ 同上书50章注。

⑤ 同上书7章注。

⑥ 同上书55章注。

康展示了对生的执着性，他在形体生命和精神生命两方面，都对生的恒久性作出了积极的主张并怀有热烈的愿望。尽管在邪恶的政治迫害中，他被剥夺了生，同时也表明了他追求生命超越性所付出的代价。

在《达庄论》中，阮籍首先对生命的根据作了揭示。他与庄子或王弼把“道”或“无”作为本体不同，而是把“自然”看作为世界的根源。他说：“天地生于自然，万物生于天地。”这就是说，万物的直接根源为天地，而最终根源则是自然。正因为如此，自然产生的万物，其存在形式虽千姿百态，但根本上却完全是一体化的，“自然一体，则万物经其常，人谓之幽，出谓之章，一气盛衰，变化而不伤，是以重阴雷电，非异出也；天地日月，非殊物也”。而人作为万物中有生命之物，当然也根源于自然。人的形体、性情和精神，都是自然的表现。“人生天地之中，体自然之形。身者，阴阳之积气也；性者，五行之正性也；情者，游魂之变欲也；神者，天地之所以驭者也。”人有生就有死，但正如万物根本上都是一体的一样，人的生与死也是相连贯的，并没有绝对的界限：

以生言之，则物无不寿；推之以死，则物无不夭。自小视之，则万物莫不小；由大观之，则万物莫不大，殇子为寿，彭祖为夭，泰山为小。故以死生为一贯，是非为一条也。

既然生与死是连贯的，那么人就应该以这种观念去面对生和死，恬淡地来生，宁静地去死，与自然的变化保持一致。阮籍理

想中的“至人”，所体现的就是这种境界，“至人者，恬于生而静于死。生活则情不惑，死静则神不离，故能与阴阳化而不易，从天地变而不移。生究其寿，死循其宜，心气和，消息不亏。是以广成子处崆峒之山以入无穷之门，轩辕登昆仑之阜而遗玄珠之根，此则潜身者易以为活，离本者难以求存也”^①。在此，阮籍所说的“至人”，不仅在形体上是长生的，而且在精神上已经超越了死亡。相反，如果不能与自然为体，得道之正，却要耍弄智巧以求生避死，则恰恰不能得生死之宜。“夫山静而谷清者，自然之道也；得之道而正者，君子之实也。是以作智巧者害于物，明著是非者危其身，修饰以显洁者惑于生，畏死而荣生者失其真”^②。但在现实中正是这样。人们违背自然，支离生命的本体，追求与生命根本相对立的各种价值观念，自以为这是在捍卫生命，为生命带来充足的需要和保障，殊不知它残生害性，使生命不得健全发展，阮籍说：

然后世之好异者不顾其本，各言我而已矣，何待旌彼。残生害性，还为仇敌，断割肢体，不以为痛。且视色而顾耳之所闻，耳所听而不待心之所思，心奔欲而不适性之所安，故疾病、萌则生意尽，祸乱作则万物残矣。

阮籍激烈地批判名教礼法和世俗的名利是非等价值观念，就是因为，在他看来，这些东西破坏了人的真实的自然生命，他愤

① 《达庄论》。

② 同上书。

怒地质问说：“汝君子礼法，诚天下残贼、敌危、死亡之术耳，而乃目以为美行不易之道，不亦过乎？”^①而他则强烈要求超越这些东西，

今吾乃飘飘于天地之外，与造化为友，朝食汤谷，夕饮西海，将变化迁易，与道周始，此之于万物岂不厚哉？

世之名利胡足以累之哉？^②

他向往的境界是：

直能不害于物而形生，物无所毁而神以清，形神在我而道德成。^③

精神专一用意平，寒厚勿伤莫不惊，忧患靡由素气宁。浮雾凌天恣所经，往来微妙路无倾，好乐非世又何争，人且皆死我独生。^④

但值得注意的是，阮籍并没有完全能够从自身中超拔出来，这使他在追求超越的同时却始终无法摆脱某种源自生命本身的限制性。但是，在血淋淋的残酷的政治迫害面前，阮籍所向往的生命的超越境界，并不能完全拯救他。因而，在他的生命超越境界的背后，却包含着他对生的深深忧虑、焦躁不安和时刻的操心。

① 《大人先生传》。

② 同上书。

③ 《达庄论》。

④ 《大人先生传》。

他的诗所抒发的基本就是这种“忧生之嗟”和“生之无常的凄凉悲叹”。“生命辰安在，忧戚涕沾襟。高鸟翔山风，燕雀栖下林。青云蔽前庭，素琴凄我心。崇山夕鸣鹤，岂可相追寻”。“朝阳不再盛，白日忽西幽。去此若俯仰，如何似九为。人生若晨露，天道邈悠悠”。如此等等，阮籍的超越性，就被这种痛苦的悲哀所笼罩着。一方面，他追求生命的永恒，并把这种永恒作为自己的寄托和慰藉，“独有延年术，可以慰吾心”。但另一方面，他又感到追求生命永恒已毫无意义，“人言愿延年，延年欲焉之”。总之，在阮籍的心灵中，同时并存着这种超越性和限制性的二重性。

到了嵇康，问题更明显地被挖掘。在玄学家中，嵇康是最重视生命的人，他把生命置于崇高的地位，而毫不掩饰地鄙视世俗的名利价值和社会的名教礼法。但嵇康的高超在于，这位重视生命的人，面对死亡却极为坦然。他可能要使统治者们明白，他虽然不能实现长生，但他正是为了真实的生命，而敢于向社会政治的一切权威进行彻底的挑战。

嵇康生死观的主题是追求长生并为此而要求养生。他指出，长生不老的仙人虽然我们没有直接见过，但根据历史所传，肯定是有，这种人“特受异气，禀之自然”，非通过“积学”所能达到。但如果能“寻养得理，以尽性命”，那是可以得到长生的，“长获千余岁，下可数百年，可有之尔”^①。为此，嵇康明确提出了一个养生论。他所说的养生，包括养身和养形两个方面。在他看来，形神是相互联系的，“形恃神以立，神须形以存”，因而只

^① 《养生论》。

有养身和养神同时并举，才是完整意义上的养生，“故修性以保神，安心以全身……使形神相亲，表里具济”^①。

在嵇康那里，养生的主要内容是“寡欲”，即打消生理上和社会名利等方面的欲望及追求。因为欲望与生的超越性是不相容的。但是，对于嵇康的这种观念，向秀提出了批评。在向秀看来，各种欲望都是人性自然，只能满足它，不能打消它，否则就不利于生，问题是要合乎礼义。如果一味地靠寡欲去求得长生，这种长生毫无意义。他说：“有生则有情，称情则自然。若绝而外之，则与无生同，何贵于有生哉？”“故相如曰：‘必若长生而不死，虽济万世儿足喜。’言悖情失理，而不本天理也。长生且犹无欢，况以短生守此耶？”^② 面对向秀的批评，嵇康又作了反批评。他说，欲望虽出于人，但并非就是合理的。这“犹如木之有蝎，虽木之所生，而非木之所宜也。故蝎盛则木枯，欲胜则身枯。”但人们却不明白这一点，而认为追求并满足自己的欲望能“利生厚生”，“然则欲与生不并久，名与身不俱存……而世未之悟，以顺欲为得生，虽有厚之情，而不识生生之理，故动之死地也。”^③ 照嵇康的说法，打消欲望，不是说，有欲望而去强行抑制它，而是说，要首先认识到欲望本身，有害于生命，从而根本上就不发生欲望。同时，也不是说打消有限的生而有的“性动之欲”，而是要打消人后天无限追求的“智用之欲”。嵇康说：“善养生者则不然矣。清虚静泰，少私寡欲；知名位之伤德，故忽而不营，非欲而强禁也；识厚味之害性，故弃而弗顾，非贪而后抑

① 《养生论》。

② 《黄门郎向子期难养生论》。

③ 《答难养生论》。

也；外物以累心，不存神气，以醇自独著。”^①而养生的困难也正在于此。嵇康说：“养生有五难：名利不灭，此一难也；喜怒不除，此二难也；声色不去，此三难也；慈味不绝，此四难也；神虚精散，此五难也。”如果能打消这些欲望，任其自然，长生就不期而至：“五者无于胸中，则信顺日济，玄德日全。不祈喜而有福，不求寿而自延。”^②

不预设超越性的本性，把一切事物的生成和存在的根据都归之为“独化”和“自生”，认为存在的事物，一旦存在，就化无尽期，永远保持着连续性，“无”不得变为“有”，“有”亦不得变为“无”，因而所谓生，所谓死，只不过是存在形态上的差异，而作为“与化为体”的“体”而言，则可以齐一。生死可齐，就不必计较生和死，而应任其自然，生则安生，死则安死。这是郭象通过注释庄子，从王弼的“无”回到“有”而对生死所作的新的说明。

郭象一反王弼把存在的根源推之为“无”的“虚无论”，提出了“造物者无主”，“物各自造”的“存在论”。具体言之，就是认为“虚无”的“无”不能生“有”，“无即无矣，则不能生有”^③，而生有的只能是“有”，但这“有”又不是“他有”，而是“自有”，即他有不生一另有，而生有的只是“自有”，“自有”是自身的根据。“夫有之未生，以何为生乎？故必自有尔。岂有之所能有乎？此所以明有之不能为有，而自有耳”（《庚桑楚注》）。存在不是由无而有，而是“自在”“自助在”，这同时也意

① 《养生论》。

② 《答难养生论》。

③ 《齐物论注》。

味着“有”不能变为“无”，“自有”之有，虽千变万化，但仍为无限的连续性的“有”或“永在”“永存”。《田子方注》曰：“夫有不得变而为无，故一受成形，则化无尽期也。”

把这种“存有论”，运用到人的生死问题上，郭象首先强调的是，生不是“自我”有为所生，而是自然偶发性（“自尔”或“遇”）的结果。《德充符注》曰：“夫吾之生也，非我之所生也，则一生之内，百年之中，其坐起行止，动静趣舍，情性知能，凡所有者，凡所无者，凡所遇者，皆非我也，理自尔耳。”又曰：“人形乃是万化之一遇耳，未足独喜也。无极之中，所遇皆若人耳，岂特人形可喜而余物无乐耶。”在此，郭象把人生完全视之作为一种偶然性的东西，而这种偶然性的东西并没有高于其他东西的优越性或价值，这种生死的自发性和偶然性，在郭象那里又被说成是“必然性”或“命”，人对此只能从之任之，而无任何能动性性和自主性。《大宗师注》曰：

人之所因者，天也；天之所生者，独化也。人皆以天为父，故昼夜之变，寒暑之节，犹不敢恶，随天安之。况乎卓尔独化，至于玄冥之境，又安得而不任之哉！既任之，则死生变化，惟命之从也。

死与生皆命也。

同时，郭象认为，生死关系完全是相对的，二者之间并无绝对分明的界限，在根本上是可以齐一玄同的。

《大宗师注》曰：

夫形老生死，皆我也。故形为我载，生为我劳，老为我佚，死为我息，四者虽异，我奚惜哉！

《齐物论注》曰：

夫死生之变，犹春夏秋冬四时行耳。故死生之状虽异，其于各安所遇，一也。

自我的独化过程是无限的（“化尽无期”），在这种无限性中，要不断经历一系列有限性，所谓生死就是这种有限性的表现。在生的有限性中死还没有来到，所以只能知生而不能知死；而到了死的有限性，生已过去，所以只能知死而不能知生。《大宗师注》曰：“已化而生，焉知未生之时哉！故无所避就，而与化俱往也。”这就像梦与觉的关系一样：

夫死生犹梦觉耳，今梦自以为觉，则无以明觉之非梦也；苟无以明觉之非梦，则无以明生之非死矣。死生梦觉，未知所在，当其所遇，无不自得，何为在此而忧彼哉！

如果我们能与无限的大化一体，自然就能打破生死的界限，《齐物论注》曰：

玄通合变之士，无时而不安，无顺而不处，冥然与造化为一，则无往而非我矣，将何得何失，孰死孰生哉！

既然生死根本上是齐一玄同的，那么我们就应该乐生恶死，在此而忧彼，而应该超越生死形式上的界限，与化为体，在生安生，而不忧死；在死乐死，而不企生。《齐物论注》曰：生死“所在无不适志，则当生而系生者，必当死而恋死矣。由此观之，知夫在生而哀死者误也。”又曰：“故生时乐生，则死时又乐死矣”，否则就是不知其惑，“死生一也，而独说生，欲与变化相背，故未知其非惑也。”

尽管郭象要玄同生死，但是，玄同的目的，说到底还是落到“生”上，即人的现实生存上。因为在郭象看来，人们畏死，过分地看重生，不合理地追求长生，这不但不利于生，反而有害于生。如果在观念上，解除对死的恐惧的忧虑，那就能实现生的独自本质（“性分”），《养生主注》曰：“以有系者为悬，则无系者悬解也。悬解而性命之情得矣。此养生之要也。”换言之，郭象在“生命”问题上，所要求的主要是在它的限度之内的“自然性”发展，反对为了逃避死亡，而人为地去追求“久生”。《养生主注》曰：“达生之情者不务生之所无以为，达命之情者不务命之所务无奈何也，全其自然而已。”《大宗师注》曰：“夫生之难也，犹独化而自得之矣，既得其生，又何患于生之不得而为之哉！故夫为生果不足以全生，以其生之不由于己为也，而为之则伤其真生也。”显然，郭象在生死问题上所贯穿的也完全是他的现实主义观念（安分守己），任何超越性和能动性都被一扫而空。

通过以上的考察，在玄学中，生死观无疑占有重要的地位。

玄学生死观包含有丰富的内容，如果把它放在中国哲学生死观的整个发展的历程中来看，可以说它是中国哲学中生死探求的又一次高潮，并能充分体现出中国哲学中的生死智慧。玄学生死

观的基本理路和特性，主要表现为两个类型：一个是理想的、超越的、无限的。即不满足于生的有限性，而要通过与绝对本体或生命根源的合一，超越死亡，达到永恒和无限。王弼、阮籍和嵇康大致代表了这一类型。借用汤用彤先生的话说：

魏晋人生观之新型，其期望在超世之理想，其向往为精神之境界，其追求者为玄远之绝对，而遗资生之相对。从哲理上说，所在意欲探求玄远之世界，脱离尘世之苦海，探得生存之奥秘。^①

但是，与此不同，还有一个现实的、内在的、有限的类型。即认识到了生的有限性和无常性，不追求超越性和无限性（不可能或不必要），而是要在有限的生命中，充分地享受生的乐趣。郭象、《列子》和陶渊明则代表了这一类型。应说明的是，享受生的乐趣，在郭象那里，主要是要求安其性分，自足自适。在《列子》那里，主要是追求生命感性的最大满足。在陶渊明那里，则主要是精神的宁静和自由^②。

B、重玄学的解决理路

在相当长的时间里，道教超生死得解脱的追求，主要集中在生命永存上，对人的智慧和觉悟的讨论，着墨不多或不够重视。它不像别的宗教讨论人死后如何，而是讨论人如何不死。这是它的鲜明特点，这一特点也包含着严重的思辨性不足的弱点。从另

① 《魏晋玄学和文学理论》，载《中国哲学史研究》，1980年第1期。

② 关于玄学与道家思想的关系问题，另可参见许抗生：《简论魏晋玄学是新道家》，载《道家文化研究》第8辑，上海古籍出版社1995年版。

一角度看，对超越生死着力较多，而对得解脱不够用心。《太平经》三一说所表现出的天人合一论，类似于董仲舒的天人相类思想。这种天人合一主张，在对天人的本质的认识上，较少严格的逻辑检验。故陆希声曾指责：“王、何失老氏之道，而流于虚无放诞，皆老氏之罪人。”

隋唐时，情况发生了较大变化，其标志是道教“重玄”哲学思潮的提出。它以唐初成玄英开释老庄为显要，以唐末五代杜光庭述《道德经》注“宗趣旨归”，明“重玄为宗”作为总结。从而使得道教的修仙理论进入了一个新时期。

1. “三一”论

由于受到玄学、佛学的影响，六朝以来，不少道教理论家，接过了《太平经》以来对三一的讨论，具有代表性的论述是《升玄内教经》，以及主要活跃于梁代的孟景翼、孟智周、徐素等的三一观念。

《升玄内教经》指出，“道有大法，得之立得，是谓三一之道”^①。《升玄经》认为自己所言之三一，不是阴阳之妙道，服御之至术，这就同服食修炼的具体方法和人的生理认为相区分了。它对三一的认识，是空、假、实与道的关系的讨论。

三一者，正一而已。三处授名，故名三一。所以一名三一者，一此而三彼也，虽三常一，故名三一。三一者，向道初门，未入真境，得见一分，未能舍三。全一是未离三，虽

^① 《太平御览》卷六六八。

未离三，少能见一，故名三一。分言三不离一，故名三一。^①

《升玄经》以玄指道，玄表现为空、假、实之统一，而这正是道的特质。空、假、实在《升玄经》这里的含义，分别指统一性、变化的现象与具体的存在。这是关于本体与现象的讨论。就认识而言，三一其实只是一，为什么称其三一，是因为有三种表现，因此称为三一。如果割裂了三与一的统一，只见三而不见一，这仅是入道的初级阶段，不能从现象中把握本质，从差别发现统一。反之，如果仅见其一致而不见其差别，仅见一而不见三，不从统一中发现差别，结果也不能认识到一。

《升玄经》对空、假、实的讨论，是同有无的规定结合在一起的，它明确指出，一不是具体的存在，对一的追寻，正建立在有无的分析与动静的转化上，从中可见佛学与玄学对它的影响。它强调道的实在性，认为天地万物，皆是道成，排除了其实体性，而道“真情常一，未始暂有，未始暂无。真既非有，亦非非有，真既非无，亦非无无也”^②。这又肯定了道的规律性，排除了虚无性。为此，《升玄经》认为自己的三一是得道的大法，只有这样，才能达于本心，大大强化了人的智慧觉悟的意义。

《升玄经》对慧觉升玄成道的说明，并没有完全放弃道教传统的炼气主张。指出，“修坐养性，则在内固，（内固）则耶（邪）不得入。耶（邪）不得入，则真气不动。真气不动，则成

① 《云笈七签》卷四九。

② 《道教义枢·有无义第三十六》。

真人。既成真人，则能轻驾八极，与诸天结友”。内固是指心灵的明觉，这里包括对戒律的持守，如果心灵明觉，那么，本有的真气就不会流失，飞升成真就能成为现实。

《升玄经》突出了觉悟在成真中的价值意义，这是非常重要的理论突破。但它对道教固有的修炼方术有所轻视，而且对觉悟与修炼关系的论述，尚未展开，这又成为它的缺点与不足。

从《升玄经》等对三一的讨论，可以看出，既不同于《太平经》三一义的生成论的比附，也不同于《大丹隐书》单纯对人生理构造及生命存在形式的理解，而是把道与万物的根据与现象与心性问题的结合在一起，来说明人成仙觉悟的内在根据和方法。

如果说《太平经》的三一义，是以生成论与形神论的形式，表达人与天地万物的同一与人的生命存在，那么，在这一时期已转变为本体论与心性论的初步建立。其思想贡献在于，道教的思辨水平，较之以往有了很大提高，其不足则表现为其胎息、导引等修炼方法，尚未与理论说明同步。因此可以说，这一主张尚不完善。而把三一义上升为一种理论体系的，则为宋文明与藏玄靖。

宋文明对三一的理解，构筑了一个包容前代各种思想素材的庞大体系，他认为，三一包含总别两方面：从总看为精气神；从别看则又各分三智、三官、三气。

宋文明指出，三一——

有总有别。总体即精神气也。别体者，精有三智，谓道实权；神有三官，谓上中下；气有三别，谓玄元始。

而《道教义枢·境智义第二十七》又正好保留了对三别的具体的说明：

道智、实智、权智是为三智。道智者，即起本无，谓始自生成，次能化道。实智者，即观身守一之智，谓道即无形，应便有体。则以观身为教，令存于神。权智者，谓方便之力，境于万境，广开法教，随病受药。

大意是说，人的最根本的智慧为道智，源自本无而化在人身，通过人的自觉表现出来。实智是存三守一之智，这是通过对人的存在的认识，因人的实践活动而产生不测的神通。权智为随机应务的方便法门，可以通过对具体对象的不同，采取相应的方法，来引导愚迷觉悟。道智大致相当于人的自觉的内在根据，实智可视作道教传统的修持方法的成立之由，权智即是常人所谓的知识。

对于神之三宫，宋文明所述甚详：

《请问经》下云，道为凡心宗，一切作福田者，言道以三一为凡心，观定为宗主，而无乎不在。又道为一切作福田也。人身有三宫，上官在眉隔，却入三寸，号泥涅宫，下为丹田；中宫在心央，号绛宫，为中丹田；下宫在脐下，却入三寸，号命门，黄庭宫为下丹田也。丹者取其朱阳感气上升之色，兼取丹信赤心之义也。上一居泥涅宫，中一居绛宫，下一居黄庭宫。若以无心为心，专心守一者，则三一之神于其身中，滋益智慧，至于成道，混合为一。如稼穡之收实，

故所以称田。即以《灵宝思微定志》所谓务知三元之义也。

宋文明的解释是一了不起的贡献。这一解释，把人之觉悟的依据，生命存在的形式，以及具体修炼的方法贯通。虽然，《仙公请问经》与《思微定志经》中并没有如宋文明所述思想，但他充分吸收借鉴实践与理论两方面的成果，予以创造性转换。他的上中下三丹田之说，突出了人修持的生理学依据，而且把它的存在，解释为道以三一的形式成为人的精神活动的表现，而通过对三丹田气息的运转，实现以无心为心的纯洁，就能使人的精神活动超越于有形个体的制约，达到与道为一的天人合一的最高境界。丹田之为丹田，犹如人身三宫为土地，气息与精神活动为种子，种子培植于土地以至成为果实。

宋文明对自觉与长生的论述，建立在其心性观上。他指出，“一切含识皆有道性”，有识的人不同于草木虫鱼，在于人“心识明暗，能有取舍”。因此，人“得道之由，由有道性”。他对道性的理解是，“道性以清虚自然为体”。他认为，人是道性物性的统一，道性是人的普遍性统一性，物性则是人的差别性特殊性的决定者。道性物性反映于人心，“今论道性，则但就本识清虚以为性。若谈物性，则兼取受命形质以为语也。一切无识，亦各有性。皆有心中主气，由收，故性自心边生也”。宋文明认为，人有道性有认识能力，这是一致的，但人又各不相同，寿夭贫贱，是气质物性决定的，是天命，人的本性通过心显现。

宋文明认为，“凡有识之主，静则为性，动则为情。情者成也，善成为善，恶成为恶”。性为未发，情为已发，情是有具体内容和表现的喜怒哀乐等情感、欲望、意识、心理活动，如果发

为善情则为善，发为恶情则为恶。因此，他强调要以慈悲、信忍、定慧来保障心灵的明觉，认为这是“固心之本”。通过这样的方法，即可“转神入定，智慧通微”^①。

宋文明对道性物性的讨论，还存在着不够明晰的地方。主要表现在对道性物性的界定与关系的论述，仍有可补充处。“性由心生”显然就是一大漏洞，无论如何，只能说性由心显，而不能说心生，若性由心生，是物性还是道性就不容易解释。同样，他对心的论述，也不够具体。但不论如何，宋文明的三一论，为道教建立了一套较为严密的理论系统。

道与气为何种关系，在宋文明这里不甚明确。不过，从他对道性的解释，可以看出，他较多地倾向于以道为体，以气为用的思想。当然，他的思想中还有生成论的因素，大讲生死轮回。

综上所述，宋文明的三一论，较好地回答了道教修炼的方法同理想目标神仙的统一，而这又基本上是在心性论的角度的解决，标志着道教哲学已经进入一个新的历史时期。

臧玄靖（臧矜）的三一论是道教三一论的又一典型。在他这里，扩大了体用观的深度，而且使精气神与心性情沟通。

臧玄靖指出：

夫言希夷微者，谓精气神也。精者灵智之名，神者不测之用，气者形相之目。总此三法为一，圣人不见是精，不闻是神，不见是气。既不见不闻不得，即应云无色无形无声。何为乃言希夷微耶？明至道虽言无色，不遂绝无。若绝无者

^① 以上均见《云笈七签》卷四九。

遂同太虚，即成断见。今明不色而色，不声而声，不形而形，故云希夷微也。所谓三一者也。^①

而《云笈七签》与《道教义枢》尚有“夫妙一之本，绝乎言相，非质非空，且应且寂”数语。

成玄英认为臧玄靖的“精者灵智之名”直接释之以心，这是正确的。从希夷微与精气神的论述，可以看出，臧玄靖是在本体与现象，人的精神活动与精神活动的主体两方面，构筑其三一论。对于本体与现象的关系，臧玄靖认为，希夷微三者是对道的描述，由于道体杳冥，故无色无形无声。虽然无色无声无形，但并非不存在，不是绝对的空，若以道为虚空，就会隐入断见，整个世界是僵死空寂的存在。相反，虽然绝乎言相，非质非空，但却是通过各种具体的存在显示出来，各种事物的存在，正反映了道之为妙一之本的作用。

妙一落实于人，即有精气神一体的存在。气指构成人存在的材料，神是指人的感觉等精神活动，而精指主体的自觉的内在动力与表现。他还说：“智慧为道体，神通为道用。”^②这就表明，智慧是成道的根据，而各种奇妙的活动，是有此智慧的表现。但这一切，又是德于道的，人的存在，与道的本质一致。

臧玄靖没有像宋文明那样，着重三丹田的问题。他对心的认识功能和人的自觉的意义，给予了高度关注。他认为，觉悟成仙需要经过五个渐进的认识阶段，“一者发心，二者伏回向道场，

① 成玄英：《道德经义疏》，又见《云笈七签》卷四九、《道教义枢》。

② 《道教义枢·道德义第一》。

从迷返悟，转俗入道”的过程^①。即是说，觉悟的关键在于心体的明觉，而心体的明觉的表现即是智慧。

臧玄靖的修学方法是：

无欲空观，有欲有观，有观资空，空观导有。导有无有，有观无观，故曰真观。真观亦同无，方名道耳。^②

这一过程即“破裂生死，回向道场，从迷返悟，转俗入道”的过程。即是说，觉悟的关键在于心体的明觉，而心体的明觉的表现即是智慧。观照有二种，有欲之有观与无欲之空观。有观来自空寂的心灵，而有心灵才有观照。但这均不是至极，惟有超越了对有无的观照的无意识的真观，才是道。无意识的真观实质为随感而发，也就是自然无心。《道门大论》的作者在三一义上，批评了许多人，但惟独没有批评臧玄靖，大概这个说法，即是《道门大论》所谓的穷理尽性的重玄之道。而成玄英对臧玄靖又极为推崇，可能也是同一原因。臧玄靖与宋文明的理论贡献各有千秋。道性物性的理论提炼，开启了未来道教心性论的发展，而道物心性的体用关系阐释，最终确立了天人合一的内在根据。宋、臧二师论述丰赡，惜文多佚失，观其遗言，诚道门王弼、郭象之属。

很显然，三一论是一象数学形式下的道教理论。宋文明与臧玄靖等的三一论，代表了重玄学之前的道教理论水平，标志着道

① 《道教义枢·道德义第一》。

② 《道教义枢·位业义第四》。

教哲学进入心性论的新时代。它们为重玄学的诞生，起到了积极的催化作用，是道教理论的重要创获。

2. “重玄之道”论

以“重玄为宗”注释《道德经》，始于曹魏时的孙登，继为道教学者陆续阐发，成为注释《道德经》的重要流派。而论“重玄之道”的突出代表，则为唐初道士成玄英。

首先，成玄英对什么叫“玄”和“重玄”作了精辟的阐述。他说：

玄者深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源乎一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无。二俱不滞，故谓之玄。^①

所谓“重玄”，是就“又玄”说。他解释“玄之又玄”说：

有欲之人，唯滞于有；无欲之士，又滞于无。故说一玄，以遣双执。又恐行者，滞于此玄。今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣，故曰：“玄之又玄。”

“遣”作“排除”解，双遣即排除又排除，也即是重玄之谓也。这两段话的意思是说，对“道”的认识，说它是“有”是不对的，不能固执于“有”；说它是“无”也是不对的，又不能固

^① “同谓之玄”疏。

执于“无”。那就应当是非有非无，但也不能固执于非有非无“行人虽舍有无，得非有非无，和二边为中一，而犹是前玄、未体于重玄理也”^①。也就是说，既要遣去是有是无的偏见，又要遣去非有非无的看法，这才符合“重玄”的本意。

其次，成玄英回答和论证了为什么要用“双遣”即“重玄”的观点去认识“道”的问题。在成玄英看来，“重玄”是由“道”的性质所决定的。关于“道”究竟是什么？成玄英指出：“道者，虚通之妙理，众生之正性”。天、地、人和万行都是由这种“虚理”即“道”产生的。“道能生成万有”^②，

从本降迹，肇生元气。又从元气，变生阴阳，于是阳气清浮，升而为天；阴气沉浊，降而为地。二气升降，和气为人。有三才，次生万物。^③

而这种产生万物的“道”又是无边无际、无所不在，绝对不变的。“道体窈冥，形声斯绝，既无因待，亦不改变”^④ 道无不在”，“所在皆通”^⑤ 是在有无不定、含有精气神的恍惚状态中变化生成宇宙万有的。“至道之为物也，不有而有，虽有不有；不无而无，虽无不无。有无不定，故言恍惚”^⑥。恍惚“中有物即

① “和大怨必有余怨”疏。

② “道者万物之奥”疏。

③ “道生一，一生二，二生三，三生万物”疏。

④ “寂寥独立不改”疏。

⑤ “周行不殆，可为天下母”疏。

⑥ “道之为物，唯恍唯惚”疏。

是神”，“有象即是气”，“有精灵，智照无方，神功不测也”^①。由于“道”本身具有既不是有，也不是无，也不是非有非无的性质，因此必须要用遣有遣无又遣中的重玄观点去认识它，回到“虚通之妙理”，才符合于“道”的本来面目。

3. 道体论

“道体论”是王玄览以老子《道德经》的“道，可道，非常道”的思想为基础，把“道”区分为“可道”和“常道”，然后根据自己对“可道”和“常道”的见解，来论说“道”。王玄览认为，“常道”生天地，“可道”生万物。万物有生有死，不能长在，而天地能长久，可以常在，因此，“可道”无常，是假，是“滥道”；而“常道”才是真，是实，是“真道”。他说：

常道本不可，可道则无常。不可生天地，可道生万物；有生则有死，是故可道称无常。无常生其形，常法生其实。常有无常形，常有有常实。此道有可是滥道，此神有可是滥神，自是滥神滥道是无常，非是道实神实是无常^②

“可道”和“常道”虽有区别，但二者又统一于“道”，二者都同是“道”，因此，二者也不是完全分割的，而是相互联系的。他说：

不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常。

① “恍惚中有物，恍惚中有象，窃冥中有精”疏。

② 《玄珠录》卷下第二。

皆是相因生，其生无所生；亦是相因灭，其灭无所灭。^①

从“道”的总体来说，是真又不真，是常又不常。而万物就是由这种非有非无，不可言说，难以捉摸的东西变化产生出来的，它是万物的本体。

王玄览认为：

道能遍物，即物是道。物既生灭，道亦生灭；为物是可，道皆是物；为道是常，物皆非常。^②

这就是说，“道”是超越于物质之上的永恒存在的实体，它虽然变生万物，但不随万物的生灭而生灭，这就是王玄览道体论的基本思想。王玄览的“修变求不变”的修道论，就是以这种道体论作为理论基础的。

在王玄览看来，道与修道者即众生的关系，就像“常道”与“可道”的关系一样，有“同”的一面，也有“异”的一面。他说：“道与众生，亦同亦异，亦常亦不常。何者？道与众生相因生，所以同；众生有生灭，其道无生灭，所以异。”他认为：正因为众生与道异，所以才须修道。他说：“众生禀道生，众生非是道。何者？以非是道故，所以须修习。”至于为什么可以因修而得道，道也能感应众生修的问题，他的回答是：“众生无常性，所以因修而得道；其道无常性，所以感应众生修。……道与众生

① 《玄珠录》卷上第八。

② 同上书卷上第二。

互相因，若有众生即有道，众生既无道亦无，众生与道而同彼，众生与道而俱顺。”^①就是说，道与众生是互相依存，互相连结的，所以是道中有众生，众生中有道，因此众生可以因修而得道，道也能应众生修。

在道与众生的关系问题上，还有“常道”与“可道”的区别，二者是否均可因修而得呢？王玄览认为，从“常道”来说，“道”是先于众生而存在，它是不生不灭的；从“可道”来说，它是随众生的生灭而生灭的。他指出：

众生虽生道不生，众生虽灭道不灭；众生生时道始生，众生灭时道亦灭。……众生未生已先有道，有道非我道，独是于古道，我今所得道，会得古道体，此乃古道即今道，今道即我道。何者？历劫已来，惟止一道，众生而得者，即是众生之私道，只是汎众道，应私名私道。^②

这里所谓的“私道”，即指“可道”而言，它是“众生生时道始生，众生灭时道亦灭”的，而“常道”则不因众生的生灭而生灭，它是万古长存的，所以“古道即今道”。但因“常道”与“可道”是互相联系的，是统一的，因此他认为，不仅“可道”可因修而得，“常道”也是可以修得的。修炼的目的，是通过修“变”以求“不变”，即修得一个清静，不变的“识体”。他说：“识体是常是清静，识用是变是众生，众生修变求不变，修用以

① 《玄珠录》卷上第三。

② 同上卷上第十六。

归体，自是变用识相死，非是清净真体死。”“识体”即道体。意思是说，人们只要修得“常道”，与道为一，还复为道，便可以不变不死，长生久视，成为神仙。

4. “道”本体论

司马承祯以为，“道”是一种有性格但又没有形象的神秘之物，人要长生久视，就必须“得道”。在《坐忘论》中，他说：

夫道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎不测，影响莫求，不知所以然而然，通生无薶谓之道。

“道”从何而来？他解释说：“至圣得之于古，妙法传之于今。”这种神秘的“道”不是一般人所能感觉到的，而是超越于感性的。“至道超于色味，真性隔于可欲”。人要长生久视，就必须“得道”。“夫人之所以贵者生；生之所贵者道。从之有道，若鱼之有水”。鱼不能离开水，正像“生”不能离“道”一样，二者必须“相守”、“相保”，人才能长久。因此：

做养生者，慎勿失道；学道者，慎勿失生，使道与生相守，生与道相保，二者不相离，然后乃长久。言长久者，得道之质也。

山有玉，草木因之不凋；人怀道，形骸以之永固。

他认为，一个人的寿命长短，不在“天”，不在别“人”，而是在于自己是否及早精通“归道之要”，并勤而行之。那末，什么叫“得道”呢？他说：“神与道合，谓之得道”。

司马承祯还认为，要得道就必须修道；修道的关键在于“无为去智”。据《唐书·司马承祯本传》记载：唐睿宗问司马承祯以阴阳术数之事。承祯说：“道经之旨，为道日损，损之又损，以至于无为。且心目中所知见者，每损之尚未能已，岂复攻乎异端而增其智虑哉？”可见，司马承祯把这种摒除见闻知识的“无为去智”方法作为“修道”的主要方法。为了能使人作到“无为去智”，他把“修道”和“修身”联系起来。“无为去智”表现在“修身”上就是他所谓的“收心”和“坐忘”。司马承祯认为：“心为道之器宇，虚静至极则道居。”故“修道”首先必须“收心”。如何“收心”呢？司马承祯认为：“心者，一身之主，百神之师。静则生慧，动则成昏。”这就是说“静”才能“收心”：才能产生到达“道”的“智慧”，反之，“动”则只能使人昏乱。

因此，司马承祯特别重视从断境与离念两方面来修炼心性，他认为，个体的心之所以不能有极大的自由，关键在于它始终处于与境的对待之中。其境分为内境与外境两种。内外二境就如同两道牢固的枷锁，将此灵妙之心束缚于心物之二元对待之中。因此要将心体独超出来，先须离境。其外境即外物，外物为境之明显者。心摆脱外境，即能打破有无之对待：

学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有，不著一物，自入虚境，心乃合道。

此心犹来依境，未惯独立，乍无所托，难以自安。纵得暂安，还复散乱。随起随制，务令不动。久久调熟，自得安闲。

心若离境，则能独立承当。然而外境固然易除，内境之念因其无形，浮杂游离，所以容易遁逸。但如果不能灭除内心的杂念，那么前念后念连续不断，仍然会构成一道心念之枷锁。此心就仍无自由可言，故修心的另一面即在制念洗心。《坐忘论》云：

夫欲修道成真，先去邪僻之行，外事都绝，无以干心。然后端坐内观正觉，觉一念起，即须除灭。随起随制，务令安静。其次虽非的有贪著，浮游乱想，亦尽灭除。昼夜勤行，须臾不替。唯灭动心，不灭照心，但冥虚心，不冥有心。不依一物，而心常住。

这样经过外境、内境的双层拔除，最终使心体迥然独立，自作主宰。若到这种境界，则心境虚明，不存一物，如此便可与道冥合为一。因此虚明如镜，晶莹湛然的状态是心体的恒常状态，司马承祯有时又用“定心”、“枯形灰心”等词做描述：“唯定心之上，豁然无覆，定心之下，旷然无基。旧业永消，新业不造；无所缠碍，迥脱尘网。行而久之，自然得道矣！”“次观于心，亦无真宰。内外求觅，无能受者。所有计念，从妄心生。然枯形灰心则万病俱泯”。

5. “虚无”、“自然”生成论

吴筠则认为“道”是宇宙万物的根源，世界上的一切，都是由它产生的。他在《玄纲论》上篇《道德章第一》里说：

道者，何也？虚无之系，造化之根；神明之本，天地之源；其大元外，其微无内；浩旷无端，冥杳无对；至幽靡察

而大明重光，至静无心而品物有方，混漠无形，寂寥无声，万象以之生，五音以之成。生者有极，成者必亏，生生成成，今古不移，此之谓道也。

其《形神可固论·守道》又说：

夫道者，无为之理体，玄妙之本宗，自然之母，虚无之祖，高乎盖天，深乎包地，与天地为之，与万物为本，将欲比并，无物能等，意欲测量，无从而思，于混成中为先，不见其前，毫厘之内为末，不见其后，一人存之不闻有余，天地存之不闻不足，旷旷荡荡，渺渺茫茫，人能守之，天地为掌。

这两段话的大意是说，“道”是无处不在，无时不有的，它乃是宇宙万物的根源。

吴筠认为“虚无”不是什么也没有，“无”与“有”不能完全割裂。在《神仙可学论》里，他批判了把“无”和“有”完全割裂，不是“贵无而贱有”便是“取有而遗无”的思想，提出“无”和“有”是互相联系和相互相成的。他说：

世情谓道体玄虚，则贵无而贱有；人资器质，则取有而遗无。庸知有自无而生，无固有而明，有无混同，然后为至。故空寂玄寥，大道无象之象也；两仪之辰，大道有象也。若但以虚极为妙，不应以吐纳元气、流阴阳、生天地、运日月也。故有以无为用，无以有为资，是以覆载长存，真圣不灭。

所以，他认为“虚无”，并不是像“烟散灰灭”一样，什么都没有；如果是什么都没有的话，则修道也就无从谈起了。

吴筠认为，产生宇宙万物的“道”归于“虚无”、“自然”。他在《形神可固论·序》里指出：

余常思大道之要，元妙之机，莫不归于虚无者也。虚无者，莫不归于自然矣。自然者，则不知然而然矣。是以自然生虚无，虚无生大道，大道生氤氲，氤氲生天地，天地生万物。万物剖氤氲一气而生矣，故天得一自然清，地得一自然宁，长而久也；人得一气，何不与天地齐寿而致丧亡，何也？为嗜欲之机所速也。

在吴筠看来，天、地、万物，包括人类在内，都产生于氤氲之气，而又最终归本于不以人们意志为转移的自然，归根结底，一切都是自然产生或形成的。而“自然”是“道”和“德”的体现，是天的基础。吴筠在回答“道”、“德”和“自然”的关系时指出：“生者不知其始，成者不见其终，探奥索隐，莫窥其宗，人有之末，出无之先，莫究其联，谓之自然。自然者，道德之常、天地之纲也。”

6. 虚、物互化论。

谭峭认为，“道”具有本体和变化的两重职能，就本体说，它是“虚”，就变化说，它称“化”。《化书》一开头就讲：

道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所

以通也。^①

这就是虚、物变化的两个过程。从“虚化神，神化气，气化形”来说，是道顺而生万物的变化过程，即“道之委也”。由“形化气，气化神，神化虚”，是万物还原于“道”的变化过程，即“道之用也”。就是说，有形的万物是始源于虚，又还原于虚，杳无的虚既是万物的本源又是万物的归宿。由于虚顺次经过神、气、形的过程产生万物而充塞宇宙；由于万物的形返回经过气、神、虚的过程使虚明空寂而复归消失。虚、物的相互转化，即是万物的生灭循环。这种观点，实际上是继承和发挥了前人“有无相生”的思想。

谭峭从虚、神化生气、形，形、气还原于神、虚的观点出发，认为无生物与有生物是互相转化的，万物都是有灵的。他说：

老枫化为羽人（道士），配麦化为蝴蝶，自无情而之有情也；贤女化为贞石，山蚯化为百合，自有情而之无情也。是故土木金石皆有性情魂魄。^②

谭峭举出自然界中有的从无生物变成生物（自无情而之有情），有的从生物变成无生物（自有情而之无情），从而得出“土木金石皆有性情魂魄”的万物有灵论。他认为精神与物质混而为

① 《道化紫极宫碑》。

② 《老枫》。

一，有生物与无生物的界限并不存在，这就是道的最高境地。所以说：

孰为彼，孰为此？孰为有识，孰为无识？生物一物也，万神一神也。斯道之至矣。

这种虚、物互化论，主要是为了说明“道”是无限多样的世界的统一。谭峭在《正一》篇中说：

太虚一虚也，太神一神也。太气一气也，太形一形也，命之则四，极之则一，守之不得，舍之不失，是谓正一。

这就是说，虚、神、气、形，虽是四个不同的名称，但根本都是一个即谓之正一的道，谭峭用道的变化统一解释万物发生，发展和衰亡的过程，强调一切都在变化，而且排列了变化的顺反次序，有其合理性，但是他所指明的变化方向，不是从低级向高级逐步前进，上升的运动，而由虚到物，又由物返虚的往返循环，这就为修炼成仙理论留下了地盘。因此他说：

是以古圣人穷通塞之端而得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚，虚实相通是谓不同。^①

这就是说，古代有道之人，探得“虚”为造化万物之始源，

① 《道化紫极宫碑》。

所以致力于忘形以养虚，虚实相通，同归于道，有可能达到“时无寒暑”，“民无死生”的神秘境界。

从上述几位道教学者对道论的论述来看，隋唐五代的道教，在宗教哲学上，向义理方面迈出一大步。他们对神仙的向往，也不再是空洞的想象加黄白丹术，而是基于对自然现象和社会现象日渐深刻的认识，要求从思想上解救自己。从而为内丹的兴起奠定了理论基础，把道教养生术引上了新途。这种转变，既是对道教教理的深化，也是对道家道论的发展。

C、内丹学

道教发展至宋代，孕育出内丹学，而内丹之“性命”，如鸟之两翼，成为宋代道教的支撑。

至于内丹，就其广义来说，历史久长，范围亦广。战国末期所出《行气玉佩铭》，使我们得知当时已有如现代气功的行功术那样普遍的一种炼养术。如从生命的意义来看，内丹与传统养生学的关系最为密切。养生学为魏晋道教的重要组成部分。也是其主要成就，它承袭长生不死的传统观念，把各种养生方法集于一身，如行气、吐纳、志引、服饵、房中等。传统养生学曾提出“我命在我不在天”的辉煌命题，此天疑是以人为主体的思想之发端。可是，在宋代建立内丹学系统之前，并未深究生命的本源，仅求之于外，内丹并不能成为主流，号称“万古丹经王”的《参同契》，被理解为炼外丹的经典，不以为内丹书。内丹之名，虽见于隋，而其义则至宋始显。其时，内丹理论家自觉认识到内丹与传统养生学及炼外丹有所区别，故以“内丹”以别之，这就意味着道教已有思想上的转变。

宋代道教内转由张伯端开启，他强调“人人本有长生药”^①，所著《悟真篇》将《道德》、《阴符》二经和《参同契》融合于其中。这样，《参同契》才被认为是内丹书，“精气神”也就可以作为内丹大药，明确所谓炼丹三关，一统于炼丹之内，使内丹具备新的体系和内涵。张之丹法，以无为为最终，但又坚决主张先从炼命入手^②，内丹的规模和炼丹程序，无不以此作准据。《悟真》问世而命功始显，道教用以作进阶，性学可奠基。其内丹学上承金丹术，以作后代内丹之楷模，故能与《参同契》并驾齐驱。

重要的是，宋代道教授以先天观念配合内丹，张伯端强调：“炼精者炼元精，非淫佚所感之精；炼气者炼元神，非口鼻呼吸之气；炼神者炼元气，非心意念虑之神。”^③“先天”不是张之发明，早有历史张本，而将其与内丹配合，则其功应推为紫阳。此后内丹即以先天、元真等字冠之，以区别于交感精、呼吸气、思虑神。此一倾向显示，无非是内丹追溯本源之内向思维，正反映着金丹术之内向性，炼丹三关的程序化。在这个基础之上，加以先天观念，并以性命之学润饰，乃成为有宋代特色的道教内丹学。

内丹运用先天观念，于后世影响，至为深远，非但主导内丹思想，且贯穿于具体功法。概而论之，主要有以下几点：一、

① 《悟真篇·律诗第六》，《道藏》第35册第635页。

② 《悟真篇》自序云：“先以修命之术顺其所欲，渐次导之于道。夫修命之要，在乎金丹，始于有作，终于无为。”即知修命仅是入道之门径而已，以无为为穷极。《道藏》第35册第635页。

③ 《金丹四百字序》，《道藏》第24册第161页。

“先天元阳”^①。这一先天之气而寻出修道、体道之凭据，则是其支配内丹学之内在思维；二、贯穿丹法。内丹功法虽众，而一以概之，可谓为从有为到无为，所谓“炼精化气—炼气化神—炼神还虚”之三关，其理就是由后天至先天；三、符合内丹学之发展途径。内丹走先由命而至性的途径，如宋代道教由南到北，益加内深。

综观其内在理路，即知思想在不断进行追根溯源，终至于“返本”。所谓“本”，也就是先天，也即是生命的本源。内丹发展的过程，以及内丹的功理功法，均是以先天和返本为主导的。道教自始至终都极重个体的生命，换句话说，文化的主体意识，在道教中是非常浓厚的。内丹又进而探索主体内的“主宰”，认同自我，由此步步提升，终于从传统道教的藩篱中解脱出来，开创了一个新天地。

1. 心统性命

宋代内丹学是建立在“性命”的基础之上的。关于性命，内丹各派所重有异，可是，南北两宗亦不离二者。宋代内丹，进一步探讨其究竟——性命，终于寻出主体之根源——一心。此可以说是主体意识和内向思维之必然结果。

内丹之功理、功法，皆以此一主体内向为主导。主体内向，则强调精神必须返回到自身而不能外驰。老子讲“守一”，传统养生学也讲“返观内照”，但均未曾明确道出如何“专一”，至宋

^① 《清华秘文·神为主论》则云：“夫神者，由元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以来一点灵光也。欲神者气质之性也；元神者先天之性也。形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。”《重阳授丹阳二十四丹诀》云：“性者是元神，命者是元气。”《道藏》第25册第807页。

代道教，始有主宰者。内丹是多层次多功能的有机系统，以人身为鼎炉，以精气神为药料，精气神又是三而一的整体，但这些仅属硬体。《玉清金笥青华秘文》讲“心为君，神为主，气为用，精为基，意为媒”，既知命功以炼神为主，而非有主宰者不可^①，“心为君”就是认为心即内丹修炼的现实主体。故炼丹始自筑基经炼养至最终，均由心主宰。《悟真篇》自叙说：“欲体夫至道，莫若明夫本心。”至于心神的关系，则说：“心者，神之舍也。”“心静则神全，神全则性现”^②。

内丹学上之心，其义不止于主体，且兼及本体之意味。《悟真篇》讲“心者，道之体也；道者，心之用也”，已及本体。但是，我们不必过分夸大张紫阳所及“心本体”的意味，因为《悟真篇》的历史贡献应在于明确建立命功之体系。道教之明了“心本体”，其功应归之于全真教。王重阳明白指出心本体之义，说：

诸贤先求明心，心本是道，道即是心；心外无物，道外无心也。^③

主者是性，宾者是命。^④

丘处机亦强调：

① 《青华秘文》云：“神为主，气为用，精为基”，“以精气合药，以神运药，以意炼药。意生于神，为神之用。”

② 《青华秘文》。

③ 《重阳真人金关玉锁诀·总论》，《道藏》第25册第798页。

④ 《重阳授丹阳二十四丹诀》，《道藏》第25册第807页。

吾宗惟贵见性，而水火配合其次也。^①

由于重阳和全真七子有关性学的参究，各种心性学范畴出现，如性、命、心、神、道，道教内丹始能具备性命体系。

全真道认为由于爱欲遮蔽真性，真性又表现在性和命两个方面，因而全真道提倡出家修道，以期更好地励志苦行，去除爱欲，并不言肉体不死，不尚符箓，不事黄白，而是在融合吸收儒家“复性”、佛家“明心见性”和传统道教养生修命术的基础上，沿着钟吕金丹道的思路，大力提倡“性命双修”，认为“修仙之道，性命之事”^②，“人丁达性命者，便是真修行之法也”^③。由于“性者神也，命者气也”^④，“气神相结，谓之神仙”^⑤，因而性命双修又必须神气合炼。性命双修、神气合炼成为全真道修道成仙的主要方法与途径。

全真道所倡的“性命双修”，倡“明心见性”的性功与炼精化气等命功的结合。“明心见性”本为佛教禅宗的用语，指以自心本有之“般若智慧”去觉知“自心真性”的一种内省修行方法。全真道将它吸收过来，又结合儒家的“反身而诚”、“去情复性”等，对传统道教的养生修命术作了新的诠释。全真道认为：

诸贤称求明心，心本是道，道即昌心，心外无道，道外

① 《丘真人语录》，《道藏》第23册第665页。

② 《重阳全真集》卷一〇，《道藏》第25册第876页。

③ 《重阳真人金关玉锁诀》，《道藏》第25册第876页。

④ 《重阳立教十五论》，《道藏》第32册第154页。

⑤ 《重阳全真集》卷一〇，《道藏》第25册第876页。

无心也。^①

心本妙明，无染无著清净之体^②。

但常住妙明的心性会被情欲和妄念所蒙蔽，从而对人的生命产生直接的影响。修道就是要“十二时中，念念清静，不被一切虚幻旧爱境界朦胧真源”^③。一旦去除妄念的蒙蔽，达到“心不起杂念”、“诸尘不染著”^④的内外清静，生命的真源，即真性，就会自然呈现，这就叫“见性”。

只要无心无念，不着一切物，澄澄湛湛，内外无事，乃是见性。^⑤

见性即可“常处如虚空，月逍遥自在”^⑥，实现精神的超越。因此，王重阳说：

离凡世者，非身离也，言心地也。身如藕根，心似莲花，根在泥而花在虚空矣。得道之人，身在凡而心在圣境矣。^⑦

① 《重阳真人授丹阳二十四诀》《道藏》第25册第807页。

② 《五篇灵文》注，《道藏辑要》胃二。

③ 谭处端《水云集》卷上《示门人语录》，《道藏》第25册第845页。

④ 《重阳真人授丹阳二十四诀》，《道藏》第25册第807页。

⑤ 《晋真人语录》，《道藏》第23册第696页。

⑥ 谭处端《水云集》卷上《示门人语录》《道藏》第25册第845页。

⑦ 《重阳立教十五论》，《道藏》第32册第154页。

但由于全真道将真性视炎人身中的金丹，炼丹须以肉体为鼎器，“本来真性唤金丹，四假炎炉炼作团”^①，因而在追求生命超越的过程中，炼精炼气的“保命修行”^②也是必要的，“识心见性全真觉，知汞通铅结善芽”^③。这样，全真道就把复归于真性的观念贯彻到了性命双修的过程中去。

强调通过心性的修炼来获得精神的超越或解脱，这本是儒佛道三教共同的特点，但儒、佛比较偏重于修性，而全真道却认为，对于要获得生命超越的人来说，光在心性上下功夫，定心寂念，或存心养性，这还是不够的。因为，“命无性不灵，性无命不立”^④，对于每一个现实的活生生的人来说，性者，命之性也，命者，性之命也，性与命是相联系而存在的，是人之为人所必不可少的。因此，“只修性，不修命，此是修行第一病”。反过来，传统道教偏重于修命而迷失了自己的真性，这也是不行的，“达命宗，迷祖性，恰似鉴容无宝镜”，即使“寿同天地”，也仍不过是“一遇夫”而已^⑤。据此，全真道强调性命双修，要求通过对身心两大要素的修炼，固体强精健智，在精神与肉体的完美结合中寻求生命的超越。全真道倡导的性命双修，不仅是一种理论，更是一种具体的修身实践。正是由于全真道视生命为一个由身心、神气有机结合的系统：

① 《重阳全真集》卷二，《道藏》第25册第692页。

② 《晋真人语录》，《道藏》第23册第696页。

③ 《重阳全真集》卷一，《道藏》第25册第689页。

④ 《五篇灵文》，《道藏辑要》胃二。

⑤ 吕洞宾《敲爻歌》，《道藏》第11册第876页。

性者是元神，命者是元气。^①

性命者，神气之根源也。^②

性命与神气往往是联系在一起的：

精血者，是肉身之根本；真气者，是性命之根本，故曰有血者能生真气也。真气壮实者自然长久聚精血成形也。^③

故性功与命功不可分，两者相辅相成，缺一不可，否则，修仙难成，即使有成，亦不免毁于一旦。只有性命双修、气神相结，才能反归真性，全真而仙。这样，性命双修、神气合炼以去欲明心、保全真性的“全真”也就成了神仙的代名词。而在性命双修中，更重修性，所谓“三分命功，七分性学”^④，则成为早期全真道北宗的重要特色。

综合而言，王重阳和全真七子的“心性”论有如下特点：

首先“性学”由全真道而成为道教内丹学的中心，但是北宗并不忽略“命功”^⑤，北宗仍属内丹系统。所谓“先性后命”，与其说轻重，不如说内丹学之深化，其所重由“命”而及“性”，进而，更由“性”“超之”；

① 《重阳真人授丹阳二十四诀》，《道藏》第25册第807页。

② 《五篇灵文》，《道藏辑要》胃二。

③ 《重阳真人金关玉锁诀》，《道藏》第25册第876页。

④ 《长春祖师语录》，《道藏》第34册第576页。

⑤ 尹志常在《北游语录》追记：“一日，祖师（王重阳）闭户而与丹阳论调息法，师父（丘处机）窃听于外，少间推户入，即止其论。一日乘间问师祖，答曰：‘性上有。’再无所言，师父亦不敢复问。”即知在北宗性学，极重“命功”，内丹秘决只传于大弟子。

其次，“心性”问题也不是北宗专有，内丹南宗亦广泛探讨，如南宗五祖白玉蟾所论丹法中譬喻名相，实际皆指调心而言，可以说是以心兼命或由性了命的丹法。参究心性，可以说是当时中国思想界的普遍现象，内丹因此而可以提升自我^①。

内丹的心与道相合。紫阳“体道明心”之说开其端，重阳则明白地说“心本是道，道即是心；心外无道，道外无心。”此之所谓“心”，已不是心身之心，而是天赋之“本心”。此一心之本体之发现，才是全真性学的成就，亦可以说是道教思想内转的必然结果。前文略及宋代道教之内转，有赖于先天观念的运转，在先天思想的主导下，内丹寻出人“内含一点先天元阳”，才现心外之本心。“内含一点先天元阳”，其意义很深，它是一个“端倪”，儒学亦从此一“端倪”入手。宋儒要学的是“圣学”，常论“入圣之道”；理学所凭的就是孟子所讲“性善”，此一“性善”仅是“端倪”，宋代儒学却凭借此一“端倪”，深究人所以可以学“圣学”，且可以成圣人之理，及其明代王阳明竟说“满街皆圣人”。在内丹，这一点“先天元阳”，也是修丹得道之凭据，因此，内丹能够将性命二者，统一于心学，重阳《金丹诗》云：“本来真性唤金丹。”《海琼白真人语录》也说：“丹者，心也；心者，神也。”

由于先天思想与心本体的结合，内丹体悟心之直觉性，内丹之心本体，就在于“明心体道”。然而，心具何种性质使其然？

^① 南宗陈楠的“性三品说”也可以视之为“自我提升”的一环，王庆升的“三乘五类法”，亦说异而实同。另外，《中国道教史》（四卷本）也肯定此说是内丹学上的一大功劳（第三卷第150页）。而且，道教房中术亦至宋代出现清修论，可能与这种时代风尚不无关系。

重阳以为，这一真心“本自良知良能，本妙本明”^①。即自己体悟心之直觉性。因为“人之心本自圆通，本自灵通”^②，故心即道。《悟真》号称重命，亦得其理，紫阳自叙云：

欲体夫至道，莫若明夫本心，故心者，道之体也；道者，心之用也。人能察心观性，则圆明之体自见，无为之用自成，不假施功，顿超彼岸。^③

既知己及于本体之意义和直觉，故只要说明其心，体其道。但《悟真》之功在立命而建立内丹之规模，仍属“渐修”，其成熟待于后。五祖白玉蟾直接地说：“以是心即道，故无心由与道合，有心则与道违。”^④ 重阳则点破“金丹顷刻刹那成，不在三年九转行”^⑤。可知及其时，内丹远远超越命功渐修之进阶，迫近于顿教。此是内丹识出心本体之真义，将本心与直觉结合的产物。

2. 内丹的自我超越

宋代道教在“性命”基础上建立起内丹的新体系，而且，对于心性学诸范畴提出有意义的论断。但是，他们最终关心的不是哲学问题，而是性命问题。

《悟真》命功强调“无为”是由“有为”体现的，“有生于

① 《五篇灵文注》，《道藏辑要》胃二。

② 《海琼白真人语录》卷一，《道藏》第33册第111页。

③ 《悟真篇后叙》，《道藏》第2册第1023页。

④ 《海琼问道集》，《道藏》第28册第897页。

⑤ 《重阳全集》卷三，《道藏》第25册第696页。

无”则意味着“无”是本源之道。如何体验其为本体？“盖以有为生”^①，“有为”就是入手处。张伯端清楚了解此一道理，故云：“命之不存，性将存焉？”得鱼则忘筌，由命人性，不仅是北宗性学，也是内丹学内转之必然途径。老庄被迫崇为道教祖宗，而传统金丹学与老庄真谛仍有一段差距。老庄之道在于返回“真我”，《道德经》一再强调“复归返真”、“复命”，庄子“真人”更是超越自我而获得“绝对自由”的存在，所云：“天地与我并生，万物与我为一”，更是超越“有待”以达“无待”、“无功”、“无己”的大宗师。这是一种精神境界。紫阳所云“悟真”，重阳所重“全真”，其旨何指？极为显明。

反观传统金丹，其虽根于据于“形神一元”，而其所重仍在于形体的完整。“长生不死”，决不是超越，不过是有限生命的延长而已。

宋代道教由性命终究觉悟出修丹的真谛之所在，不尽是“延命”，而是要复归生命的真正本源。此已不是形神的问题，而是人生境界的问题。重阳强调：

欲求不死而离凡世者，大愚不达道理也。

得道之人，人身在凡，而心在圣境矣。^②

丘处机的话，则更为直接，说：

① 关于此文，王弼之注，值得参考：“天下万物，盖以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必返于无。”（老子四十章注）

② 《重阳立教十五论》，《道藏》第32册第153页。

吾宗所以不言长生，非不长生，超之也。^①

南宗白玉蟾甚至于说：

我生不信神仙，亦无知有大罗天。^②

至于人生境界，白玉蟾有语，云：

有一修行法，不用问师付，教君只是饥来吃饭困来眠，何必行精运气？也莫行功打坐，但去净心田，终日无思虑，便是活神仙。^③

“饥来吃饭困来眠”本是禅家话头，但究其渊薮，显是禅宗接纳老、庄之洗礼后的悟境。禅宗所以称为华化佛教，就是因为慧能后人觉悟“平常心是道”。显然，禅宗“成佛”，其最终返回参悟“人生”之禅境；白玉蟾所云“活神仙”，便是庄子之“真人”，也就是超越自我的大境界。此一自我超越，今又重返于道教^④

① 《丘祖语录》，《道藏》第23册第879页。

② 《上清集》。

③ 《修真十书》，《道藏》第4册第605页。

④ 《海琼君隐山集》有云：“夫山中之人，其所乐不在乎山之乐，盖其心之乐而乐乎山者，心境一如也。对境无心，对心无境，斯则隐山之善乐者欤？”此文及“乐”之一字，而“乐”之义，在宋代思想史上占有重要意义。如宋儒所谈“孔颜之乐”，就是与儒学之最终关怀有关。近人又以“乐感”概括中国文化。白玉蟾所说之“乐”显是指人生境界，可能与这种中国文化特质有关。对此，本文不敢妄论，仅提出而就教于方家。

元代李鼎的《大元重修古楼观宗圣宫记》中说：

金大定初，重阳祖师出焉，以道德性命之学，唱为全真，洗百家之流弊，绍千载之绝学，天下靡然从之。

从实际情况看，王重阳正是“以道德性命之学”作为自己理论和实践的基础，一方面“洗百家之流弊”，重新阐释道教的宗教实践与理想；另一方面，“绍千载之绝学”，重扬中国文化中重视人的内在超越的传统，从心性论的角度探讨了人的生命能否超越、如何超越等问题，力图在传统道教“肉体成仙”的理想与现实的矛盾中，为实现道教得道成仙的理想开出一条新路，力图从人的本真的生命存在中去追求生命的超越，就成为全真道的重要特色。

全真道以“全真而仙”作为自己的宗教理想目标，它强调的“得道成仙”不是魏晋道教倡导的肉体长生，而是真性永存，精神超越。这种理想目标的提出与全真在汲取佛教教义的基础上而形成的对人的生命的看法是联系在一起的。

在生命观上，全真道走出了传统道教的道生万物的神创说的范围，它在借鉴佛教理论的基础上，从心性的角度探讨了生命的起源，为生命确立了心性的本体，从而为人从本真的生命存在中去实现人生的理想、通过修炼性命而追求生命的超越提供了理论依据。全真道认为，“胎生卵湿化生人，迷惑安知四假因，正是泥团为十块，聚为身体散为尘”^①。他们借用佛教的“四生”说，

^① 《重阳全真集》卷二，《道藏》第25册第689页。

把有生命之物分为胎生、卵生、湿生和化生四类，强调人是由肉体和精神等因缘和合而成的，缘合则生、缘散则灭，其根本依恃则是人所固有“真性”。“从真性所生，为人者”^①。真性也称真心、元神、元性等，是人得以成人的本体，借用禅宗的话，就是“父母未生时”^②、“本初真面目”^③。全真道认为，这个真性存在于人心之中，“乃不生不灭、无朽无坏之真灵”^④，因而也是修炼长生不死的根本：“是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”^⑤但现实之人的真性是常被爱欲扰乱遮蔽而不显的。真性在人表现为性和命，从生命的形成来看，“性因爱而生，命因欲而有。皆因爱欲而起逆顺，生嫉妒，从此轮回，绵绵不断”^⑥。现实之人的性和命都是与爱欲结合在一起的，并因爱欲而迷失了自己的本性。因此，王重阳强调，修道就是要努力去除爱欲而返归真性，“做修持涵搜索真清真静真心”^⑦，通过回归生命的本真而超越肉体的生死。这一观点成为全真道生命观和修行观的基点。

全真道的生命观和修行规既吸取了佛教的思想，也与老庄道家的理论密切相关。老庄的理论基点“道”的含义之一就是生命的根本和源泉。老子《道德经》五千言，虽然没有直接谈论生命问题，但它肯定了人的性与命都由道而来，“道”是生命的起点

① 《重阳真人金关玉锁诀》，《道藏》第25册第798页。

② 《重阳全真集》卷四，《道藏》第25册第760页。

③ 同上书卷二，《道藏》第25册第698页。

④ 《五篇灵文》，《道藏辑要》胃二。

⑤ 《重阳真人授丹阳二十四诀》，《道藏》第25册第807页。

⑥ 《丹阳真人语录》，《道藏》第23册第701页。

⑦ 《重阳全真集》卷五，《道藏》第25册第776页。

和生命的最高境界。从“道法自然”出发，老子强调了“反朴归真”，认为“归根曰静，静曰复命”，将对人的本真之性——“道”的复归作为理想境界，因而才有“常德不离，复归于婴儿”^①等说法。“复归于婴儿”仅是一个形象的比喻，老子借用婴儿作为生命本真状态的象征——自然天真，无知无欲，表示着一种有着无限发展潜能的精神状态。因此，复归从表面上看是复归到“道”的原始自然状态去，实际上，并非简单的回复，而是指人超越种种外在的束缚而达到心灵的本真之境。

庄子对无形的道如何化生有形的生命有更具体而细致的解释，《庄子·天地》中说：

泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大。

道→德→命→形→性，这是道从无到有、从形而上到形而下、生化万物乃至人的过程。虽然人在未形到有形的过程中一步步地获得了性与命，但人在形而下之境中，因欲望的无限膨胀而常会失掉自然本真的赤子之心。庄子从德重于形的观点出发，认为人的肉体生命总是有限度的，有生必有死，这是无法抗拒的自然规律，但人可以顺乎自然，通过修性养生而“终其天年”^②。

① 《老子》第28章。

② 《庄子·人间世》。

因此，庄子虽也注重“保身”、“全生”，但并不追求肉体生命的无限延长，而是向往复归于“德至同于安装”的境界。“德至同于初”也就是反归自然之道，达到心灵的自由与解脱。用庄子的话说，就是通过“心斋”、“坐忘”达到“天地与我并生，而万物与我为一”^①之境界。

老庄思想对道教的修道成仙说影响很大。由于生命由精神和肉体构成。因而是执著于肉体的长生，还是追求精神的超越，形成了道教得道成仙说不同的发展倾向。如果说，以魏晋时期为代表的道教比较注重追求肉体的永存，那么，全真道则更强调精神的超越。这种超越的基点并没有离开老庄之道，因为全真道的“真性”其实就是老庄之道的心性化。王重阳在回答马珏“何名是道”时曾明确地说：“性命本宗，元无得失，巍不可测，妙不可言，乃为之道。”^②因此，全真道的反归真性得解脱，实际上也就是老庄的“与道合一”。但全真道在老庄自然之道的基础上，又吸收了佛教肉体与精神二元对立的观点，强调精神的高尚与纯洁，肉体的易逝与卑下，更突出地将心性作为生命存在的根本依持。“有个逍遥自在人，昏昏默默独知因，存神养浩全真性，骨体凡躯且浑尘”^③。在全真道看来，肉身是幻，心性是真，“人能割爱去贪，守雌抱一，游心于恬淡，合气于虚无，亦可以高举远致”^④。“如其未明本性，则犹滞于幻形”^⑤，那就不可能达到生命

① 《庄子·齐物论》。

② 《重阳真人授丹阳二十四诀》，《道藏》第25册第807页。

③ 《重阳全真集》卷二，《道藏》第25册第696页。

④ 同上书序，《道藏》第25册第689页。

⑤ 《悟真篇·序》，《道藏》第2册第995页。

的超越。因此，“离凡世者，非身离也，言心地也。……欲永不死而离凡世者，大愚不达道道理也”^①，认为应该看破肉体的虚幻，追求生命的本真。由此，全真道强调的“得道成仙”也就不再是传统道教的肉体长生，而是超越生死，真性永存，精神解脱。丘处机说：“吾宗所以不言长生者，非不长生，超之也。此无上大道，非区区延年小术也。”^② 马珏也说：“但能澄心遣欲，便昌神仙。”^③ 全真道追求超越生死的精神解脱，实际上是融合了佛教思想而对老庄道家超越精神的复归。

全真道认为现实的生命是依真性而伴随爱欲而生，修道的过程就是去除爱欲返归真性的过程，这就为人从本真的生命存在中去实现人生理想，通过修道而追求生命的超越是提供了本体论的依据，使回归生命的本真以超越肉体的生死成为可能，同时也使后天的努力，特别是性命双修，神气合炼的内丹术有了充分的意义。马珏所说的“性命不由天，斡旋阴阳全在我”^④，正是强调了人可以通过自我的修炼而达到生命的超越。

全真道以不生不灭的“真性”作为成仙的主体，从而将心性的修养突现出来，成为人能否达到“全真而仙”理想境界的起点和关键。从生命的本真去寻求超越之途，本是老庄道家的特色，后来道教发展为养性保命的仙术，以肉体为生命之本，希望借助种种道术以体质肉体的永存。而全真道由将“真性”作为生命之

① 《重阳立教十五论》，《道藏》第32册第156页。

② 《长春祖师语录》，《道藏》第34册第576页。

③ 《丹阳真人直言》，《道藏》第32册第155页。

④ 《金玉集》，《道藏》第25册第611页。

本，强调“修行之士，必先明心见性”^①，认为只有向内体悟自己的本心，使妄念不生，才能得道成仙。“一念不生，则脱生死”^②。心性修炼的根本就是要断绝世俗的种种欲望，以“保全性命之真”^③。在全真道看来，世欲很多，但主要是酒色财气，而酒色财气又常常是与人的家庭生活联系在一起的，为了割断世俗的牵累，以清静修行，全真道一改传统道教的在家修行方式，模仿佛教而提倡离家居观的修行，要求修道者不娶妻生子，不吃荤腥，不饮酒，不杀生，不偷盗，过禁欲主义的生活，认为“凡人出家，绝名弃利，忘情去欲则心虚，心虚则气住，气住则神清，神清则德合道矣”^④。全真道从心性论出发，倡导性命双修，以保持生命的本真为目的，宣扬力戒世俗，励志苦行，保全真性，形成了以修炼内丹为根本宗旨的道团，改变了传统道教的一些基本特征。

同时，全真道吸取佛教的人生皆苦和儒家的心性修养论等来改造道教的肉体长生说，促使了内丹学在道教中的兴盛。全真道认为“人间声色衣食，人见以为乐，引非真乐，本为苦耳”^⑤。既然人生是苦，那还要追求肉体长生干什么？更何况肉体是由地水火风四大和合而成的，“火风地水合为肌，只是愚迷走骨尸”，“白为骸骨红为肌，红白妆成假合尸”^⑥，因而肉体长生也是不可

① 元·牛道淳《析疑指迷论》。

② 谭处端《水云集》卷上《示门人语录》，《道藏》第25册第845页。

③ 《重阳教化集》序，《道藏》第25册第768页。

④ 《重阳真人授丹阳二十四诀》，《道藏》第25册第807页。

⑤ 《玄风庆会录》，《道藏》第32册第876页。

⑥ 《重阳教化集》卷二，《道藏》第25册第788页。

能的，“有始必有终，有生必有死，此自然之常理也”^①。只有真性是不生又不死的，“万形至其百年则身死，其性不死也”^②。正是从“唯一灵是真，肉身四大是假”出发，全真道力破传统道教的肉体长生说，引导人们看破肉体的虚幻，致力于心性的修炼以追求超越生死的精神解脱。这种理论，显然比以前道教所宣扬的粗俗的长生不死说在逻辑上更加精致。全真道吸收儒佛的思想以改造发展道教，使道教的修行理论在质上产生了一个飞跃，由对形而下之术的探求转到了对形而上之心性的修养，推动了道教内丹学的兴盛和中国传统心性哲学的发展。

其三，全真道在对人的本真生命存在体悟中，吸收了儒家的齐治平和大乘佛教的自利利他精神，大力提倡“真功真行”，从而改变了传统道教偏重个体的成仙而忽视拯救众生的状况。全真道圆融儒家以仁爱为本和大乘佛教普渡众生的精神而提出的“真功真行”，强调仅修对己有利的“真功”是不够的，还需行救度他人的“真行”。虽然传统道教所设想的神仙也帮助人，但还没有达到以众生的解脱为自己解脱之前提的程度。而全真道提出的神仙，则兴驻能自我完善，而且能像佛菩萨那样救度众生，甚至不惜牺牲自己以帮助他人，故《重阳全真集》卷一〇中说：

若要真功者，须是澄心定意，打叠神情，无动无作，真清真净，包元守一，存神固气，乃是真功也。若要真行者，须是修仁蕴德，济贫拔苦，见人患难常行拯救之心，或化诱

① 《重阳全真集》序，《道藏》第25册第689页。

② 刘处玄《至真语录》，《道藏》第31册第612页。

善人，入道修行，所行之事，先人后己，与万物无私，乃真行也。

认为只有功行两全的人才能称之为神仙。功行俱全，全真而仙，这既是全真道所树立的修行目标，也是“全真”的含义之一。早期全真道提倡的苦己利人精神，也与墨家摩顶放踵以为他人的精神有相通之处，这特别为下层的老百姓所欣赏。全真道确立了一种功行俱全的典范，既改变了传统道教的精神风貌，也使全真道在社会上树立了较好的形象，为道教的传播发展创造了条件。

最后，王重阳从人的本真的生命存在中去追求生命的超越，确立了“全真而仙”的宗教理想，改变了传统道教“神仙”的内涵，减少了神仙的神性，增加了神仙的人性。由此出发，全真道强调人人皆可成仙，并用通俗的语言让老百姓懂得，得道成仙并不困难，只要信奉全真道，通过性命双修，炼气炼神，使功行两全，就可达到“神仙”的境界。这样就为争取更多的道徒打开了方便之门。从某种意义上说，王重阳如果还拘泥于过去那种“肉体不死”才可成仙的修行目标，他创立的新道派也就难以得到长足的发展了。

宋代内丹学在文化上之意义，是极为明显。它以“性命”为基础，以根本区别于传统金丹；又由参究“性命”而觉悟出“心本体”，以复归老庄之真。但是，内丹之“性命”并不是一蹴而就，而是先以修命至于性，终达“性命双修”。此一过程显示道教至宋代不断追求自我提升，以达到自我超越，终于复归返真于生命的真正本源，此可谓宋代文化的收敛必提炼三教的精华。

中国文化本身具有内向的特征，此一倾向至宋代更为明显。

与唐代相较，其收敛性极为强烈，“重内轻外”，乃是赵宋王朝的国策，内向也就是其文化上之表征。哲学和宗教是文化的深层，宋代儒学既重心性，则儒学也由外王转之于内圣，而宋代道教内丹学（从前所述内容）也具有此一特征。中国的文化内向以人为中心的主体性为主要特征，从此可知宋代文化的收敛倾向，使其主体性更深层化。

人本或主体性文化将人的地位突出出来，置于宇宙之中心，这并不是把人与自然相对立，反之却是把主体与客体、人与自然统一起来，也就是说，人的主体性确立于此一内在统一之中。因此，认识自身，也即是认识大自然与宇宙的根本意义，而且，文化内向不断进行自我反思，终于返回到心灵自身。宋代道教从外转内，内丹又先命而至于性，终由心统摄性命。所谓心本体，因此而终于落实于文化深层中。其发展过程，是先有禅宗“心即佛”，后有宋儒“心性之理”，道教于其间以性命为金丹。此一演进，正符合宋代思想文化的内向转变。

第四章 道教神仙信仰对人间社会的反照

第一节 《太平经》的社会理想

《太平经》是早期道教形成的重要标志之一，其内容相当庞杂。从《太平经》所展现的主题而言，它最为突出的特点却无疑是对道家“原始乐园”的继承和发展

如果说，在以老庄为代表的早期道家那里，理想的“仙境世界”还只是存在于文明蓬勃之前的原始社会的话，那么，在《太平经》中，则被发展为可以在现实世界实现的理想社会。《太平经》认为存在一种名为“太平气”的气，这种气具有公正无私、平均博爱的性质。《太平经》卷四八云：

太者，大也。乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也；

……气者，乃言天气悦喜下生，地气顺喜上养；气之行于天下地生，阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养凡物，三气相爱相通，无复有害者。太者，大也；平者，正也；气者，主养以通和也；得此以治，太平而和，且大正也。^①

如果一个社会盛行“太平气”，那么这个社会就是一个公正安宁快乐和谐的社会。《太平经》所构建的太平社会是这样的：

颂声作矣，万物长安矣，百姓无言矣，邪文悉自去矣，天病除矣，地病亡矣，帝王游矣，阴阳悦矣，邪气藏矣，盗贼断绝矣，中国兴盛矣，称上三皇矣，夷狄却矣，万物茂盛矣，天下幸甚矣，皆称万岁矣。^②

而且，在《太平经》中，这种理想的社会是马上就可以实现的，这体现在“太平气”将至这一预言频频出现在该经书中：

今天太和平气方至，王治且太平。^③

所以使子问是者，天上皇平气且至，治当太平。^④

今太平气垂到，邪气当思息除去也。^⑤

① 王明《太平经合校》第148页。

② 同上书第16页。

③ 同上书第130页。

④ 同上书第142页。

⑤ 同上书第189页。

这些论述，无不表明了当时人们对太平社会的渴盼和向往。根据《太平经》经文所示，令人心驰神往的太平社会具有如下几个重要特征。

首先是和谐，《太平经钞》丙部中说：“大顺天地，合阴阳，男女无冤结者，致时雨隆，二气和，地生万物，帝王之道治立致太平。”又曰：“得天地之欢心，以调阴阳，使灾异尽除，帝王老寿，治致太平。”《经钞》乙部中说：“阴阳者要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”这些说法表明，《太平经》所理解的太平社会是一个和谐的社会。

所谓“和谐”，在《太平经》中主要指万事万物均以自己应有的状态存在，相互间发生联系，但却不发生冲突。《太平经》卷五三《分别四治法》中说：“天以安平为欢，无疾病，以上平为喜，故使人民皆静而无恶声，不战斗也。各居其所，则无病而说喜，则天言而不妄语也。”又卷一一四《大寿诫》中说：“是天使奉职之神，调和平均，使各从其原，不夺其所安。”

和谐是以承认差别的存在为前提的。春秋时代有和同之辩，《国语·祁语》记载西周末年周太史史伯云：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和。”《管子·白心》中说：“人不倡不和。”可见，所谓“和”的本义即指不同东西之间的配合与调协。《太平经》对太平社会“和谐”特征的理解，是以承认社会差别，肯定尊卑等级制度为前提的。在《太平经》看来，社会乃由君、臣、民三种人构成。君、臣、民三者地位不同，尊卑不一。《经钞》癸部《救四海优劣诀》云：“天生人凡有三等：第一天生，第二地生，第三人种类。受命天者为人君，受命地者为人臣，受命人者为民。”这是用天、地、人之分来说明人的等级尊卑。君

与天相应，是天的意志的体现，故为至尊；臣与地相应，是君之助手，故次之；民与人相应，故为卑。《太平经》还常以家庭成员之关系与社会等级关系相类比，以明君、臣、民之名份，如卷四八《三合相通诀》中说：“君为父，像天；卧为母，像地；民为子，像和。……男者，君也；女者，臣也；子者，民也。”

君、臣、民地位不同，其所拥具的权利和应尽的责任和义务亦不一样。君为至尊，其职责当为代天行事，主宰人间，“帝王得先发号施令于天下”^①。臣附庸于君，其任务乃辅助君王，教化下民。卷八六《来善集三道文书诀》说：“夫民臣，乃是帝王之使也，手足也，当主为群王达聪明，使上得安而无忧，共称天心。”民为卑，其职在于供养君主，如水之养木。卷六九《天谶支干相配法》明言：“民者，职当主为国家王侯治生。故水者，当随生养木也。”

与君、臣、民之不同地位与职责相适应，《太平经》还对君、臣、民的品格提出了不同要求。对君王来说，其应体现的根本品格是“圣明”，因为君主的明愚对于国泰邦安起着关键的作用。“人君不明，灾害并行”^②、“君愚，其治常乱愤，不得天心”^③。臣的品格是忠、直。忠是尽心尽力辅佐君王的保证，“臣不忠，则不能尽力共敬事其君”；直则是实际辅佐君王的前提，因为只有直，才能“以谏正人君”，使君主减少乃至消除施政失误，从而“能使其君安坐垂拱而无忧”^④；至于民，《太平经》以为其品

① 《太平经钞》庚部。

② 《太平经》卷五三《分别四治诀》。

③ 同上书卷九七《事师如事父言当成法诀》。

④ 同上。

格应为顺了，即循规蹈矩，不触王法，故《太平经》要求民“懔懔尊其上”。据此，《太平经》称暴动之下民为“盗贼”，极尽诅咒、谩骂。卷六七《六罪十治诀》中道：“小人无道多自轻，共作反逆，犯天文地理，起为盗贼相贼伤，犯王法。”

其次是公允，卷四八《三合相通诀》中有一段天师与真人间的问答，对《太平气》作了如是解说：“太者，大也。乃言其积大行如天。凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也。平者，比若地居下，主执平也。……太者，大也；平者，正也。”又卷九八《包天裹地守气不绝诀》中说：“平之为言者，乃平平无冤者，故为平也。”《太平经》将“太平”一词解释为公正、公平、无冤，突出表明其所向往的太平社会是一个公允的社会。

将公允视为理想社会之重要特征，是有明显的现实针对性的。汉末政治，以外戚、宦官专权为特色，士人阶层与之矛盾甚剧。很多中下层官吏和太学士，对君王一片忠心，但因反对外戚、宦官而蒙受迫害，轻则贬谪，重则杀头，诚感冤屈。桓帝时黄琼曾上疏曰：“故太尉李固，杜乔，忠以直言，德以辅政，念国亡身，陨歿为报，而坐陈国议，遂见残灭。贤愚切痛，海内伤惧。又前白马令李云，指言宦臣罪秽宜诛，皆因众人之心，以救积薪之敝。弘农杜众，知云所言宜行，惧云以忠获罪，故上书陈理之，乞同日而死，所以感悟国家，庶云获免。而云既不辜，众又并坐，又下尤痛，益以怨结，故朝野之人，以忠为讳。”^① 襄楷亦上书云：“李云上书，明主所不当讳，杜众乞死，谅以感悟

^① 《后汉书·黄琼传》。

圣朝，会无赦宥，而并被残戮，天下之人，诚感其冤。”^①后来党锢之祸垒发，士大夫阶层中人遭当权宦官虐杀、禁锢者众多，十道教史冤狱更甚。《太平经》卷八八《作来善宅法》中说：“今帝王居百重之内，去其四镜万万余里，大远者多冤结，善恶不行上通达也；奇方殊文异策断绝，不得其帝王前也。民臣冤结不得自讼通也。”这里，《太平经》虽以不了解下情为帝王开脱，但也在客观上揭露了当时断讼不公、冤狱遍地的情状。而对公正无冤社会的向往，正是这种现实情状下的必然结果。

第三是平安，《太平经》中的理想社会，就万事万物之间的关系讲系一和谐社会，就上对下的关系讲乃一公正社会，而就万物自身存在与发展来讲则系一平安社会。在此一社会中，万物均可按自身的正常状态存在与发展，而不致遭受意外的攻击与伤害。卷九三《敬事神十五年太平诀》中有言曰：“然，太平者，乃无一伤物，为太平气之为言也。凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。若有一物伤，辄为不平也。”又说：“然，春物悉生，无一伤者，为青帝太平也。六月物悉见养，无一伤者，为黄帝太平也。秋物悉成实收，无一伤者，为白帝太平也。冬物悉藏无一伤者，为黑帝太平也。”春生，夏长，秋收，冬藏，乃万物生存发展之正常状况，使此种正常状况不遭破坏，即为太平。物如是，人亦然，凡人皆不受外力无端伤害，平安无事，尽享天年，即为太平之世。故《太平经》曰：“无夭伤人，则太平气至矣。”^②

① 《后汉书·襄楷传》。

② 《太平经钞》庚部。

与《太平经》之强调“公正无冤”理想有其现实针对性一样,《太平经》之所以赋予太平社会以“平安无伤”的特征也不是偶然的,而自有其特定的历史背景。从一般原因来讲,是汉末社会人与万物(主要是稼禾谷物)正常生存、发展状况遭受严重破坏的现实,激发了《太平经》作者对“平安无伤”社会的向往。

汉末之世,人与万物正常自下而上与发展状况遭致严重破坏,具体体现在三个方面,一是自然灾害对人与物的伤害,二是腐败政治对无辜士人百姓的伤害,三是边疆诸族反叛和各地农民暴动对生产活动和人身安全的伤害^①。

因此,《太平经》从当时万物凋敝、生灵涂炭之客观情状出发,以“平安无伤”为理想社会之表征,在一定程度上反映了《太平经》作者对事物生存、发展状态本身的重视,甚至反映了其对下层民众生活命运的关注,体现出可贵的同情与怜悯之心。但是,从根本上讲,《太平经》的作者仍是站在“助帝王治”的立场看待现实问题的。“平安无伤”之所以被《太平经》确立为理想社会的特性,关键在于其对稳定,维护帝王统治的意义。在《太平经》看来,风调雨顺,物质富足,不仅是王朝兴盛的象征,更是王权稳定的基础,而庶民百姓的人口数量和生产状况则是帝

^① 当时边疆诸族反叛和各地农民(或流民)暴动,也对物质生产和吏民人身安全构成了极大的威胁。《后汉书·天文志》中记曰:顺帝永建七年,“会稽海贼曾于等千余人烧句章,杀长吏,又杀鄞、长、取官兵,拘杀吏民,攻东部都尉;扬州六郡逆贼章何等称将军,犯四十九县,大攻略吏民。”又记,阳嘉元年,“乌桓校尉耿种使乌桓新汉都尉戊未等出塞,钞鲜卑,斩首,获生口财物;鲜卑怨恨,钞辽东代郡,杀伤吏民”。攻伐掠杀之事于吏民生命之伤害,于此可见一斑。

王赖以生存的保障，所谓“君少民，乃衣食不足，今常用心愁苦”^①。故“治国之大要，以多民为富，少民为大贫困”^②。

万物凋敝、生灵涂炭以及由此带来的物质匮乏和人口锐减，无疑对王权统治构成了极大的潜在威胁。当时很多清醒的士大夫都意识到这种威胁的存在。如陈蕃就曾向桓帝上疏，指出：“当今之世，有三空之厄哉？田野空，朝廷空，仓库空，是谓三空。”提醒桓帝注重物质匮乏对自身统治的影响，规劝桓帝“焦心毁颜，坐以待旦”。寻求良策，不宜“扬旗曜武，骋心舆马之观”^③。《太平经》之作者即属于陈蕃这样有着清醒社会意识的士大夫，故而在自己造作的“应帝王”之书，才会将“平安无伤”视为理想社会的重要特征之一，反复加以强调。

当然，《太平经》仅仅主张减省刑罚，并不是完全反对刑罚，更不是主张否除刑罚。其根本用意无非是说刑罚要运用得当，不能随意扩大，连累无辜。卷四〇《乐生得天心法》中说：“人有过莫善于治，而不陷于罪，乃可也；其次，人既陷罪，心不欲深害之，乃可也。其次，人有过触死，事不可奈何，能不使其家及比伍，乃可也。其次，罪过及家比伍也，原指有罪者，慎毋尽灭煞人种类，乃可也。”这段话具体表达了《太平经》不反对刑罚但反对滥用刑罚的基本立场。

从《太平经》所反映的“太平社会”理想根源上看，它无疑是对道家“原始仙境”思想的继承，但是，《太平经》在继承其批判现实主义手法的基础，毕竟还是对其进行了较大改造，这种

① 《太平经》卷三五《分别贫富法》。

② 同上书卷四八《三合相通诀》。

③ 同上书卷六九《天谶支干相配法》。

改造具体表现在如下两个方面。

首先，道家的“原始仙境”思想仅存在于人类原始状态下，从时间向度上，它是一种回归。而《太平经》中的“太平社会”理想则存在于人类的现实社会中，从时间向度上讲，它是一种前进。

可以说，“仙境”思想的这一改造，给中国历史带来了深远影响。黄巾大起义的口号“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”已透露出明确信息。而在魏晋时，此起彼伏的农民起义更加确证了这一点。

以建立了成汉政权的李特起义为例。李特之子李雄建立政权后，加封当时巴蜀地区天师道首领范长生为“天地太师”^①。其在位三十年，在范长生的辅助下，刑宽政和，事役稀少，甚得人民的拥护，史称其“简刑约法，甚有名称。……事少役稀，百姓富实，阊门不闭，无相侵盗”^②。而且“国无威仪，官无禄秩，班序不别，君子小人服章不殊”^③，“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”^④。

此可见这个由农民起义建立起来的成汉政权，完全成为当时全国战乱纷争之中的一块乐土。

其后，又有名为李弘者。亦以建立“太平社会”为理想而起事并影响深远。甚至在道经中，也对其进行了一系列的合法性论

① 《晋书》卷一二一《李雄载记》，第10册第3036页。另：《华阳国志》作“尊长生曰四时八节天地太师”。

② 同上书第3040页。

③ 同上。

④ 同上。

证。《太上洞渊神咒经》说：

真君者，木子弓口，王治天下，天下大乐。一种九收，人更益寿，（寿）三千岁。乃复更易天地，平整日月，光明明于常时，纯有先世今世受经之人来辅真君耳。^①

对于“太平社会”，该经作如下描绘：

真君出世无为而治，无有刀兵刑狱之苦，圣人治世，人民丰乐，不贪钱财，无有鸡豚犬鼠牛马之畜也，凤凰白鹤为家鸡，麒麟狮子为家畜，纯以道法为事，道士为大臣，男女贞洁，无有淫心。

该经卷九《杀鬼品》又说：

真君垂出，恶人不见，天遣杀鬼来诛之，荡除天地，更造日月，布置星辰，改弦易调，神人治法，仙人为佐五方，万劫不死，无有刀兵，地皆七宝，衣食自然，无有六畜，男女恶圣，无有恶人之类也。

在此思想之下，托名李弘的农民起义此起彼伏、连绵不绝，遍及安徽、山东、四川、湖北、陕西、甘肃、河南等地，时间持续上下二百余年之久，且从汉族到少数民族尽皆有之。

^① 《晋书》卷一二一《李雄载记》，第10册第3040页。

其次，与早期道家对文明的质疑态度相反，《太平经》充满了源自儒家的“仁义”、“忠孝”等道德伦理说教，明白表达出与儒家的妥协。《太平经》曾云：“人生之时，为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺。”^① 并强调：“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。”^②

在《太平经》看来，忠孝伦理是社会秩序的保证，只要按照伦理行事，则太平可致：

凡民守读之，共强行之……令人父慈、母爱、子孝、妻顺、兄良、弟恭、邻里悉思乐为善，无复明贼好窃相害。有人尽思乐忠顺孝，欲思上及中贤太贤，故民不知复为凶恶，家家人人，自敕自治，故可无刑罚而治也。上人中人下人共行之，天下立平不移时。^③

这一说法，实际上完全背离了老子“大道废有仁义，六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣”的主张，而以伦理的完善作为社会政治完善的基础的思维方式，则与儒家理论保持了高度的一致。《太平经》中的理想社会模式的这一途径选择，亦对后世道教产生了深远影响。于是，我们不难发现，自东汉以后，道教徒掀起了一场轰轰烈烈的造神运动——既在人间建造“原始乐园”式的宫观，又将神仙的居住地从虚无缥缈的红尘之外迁入了世俗凡间。

① 王明《太平经合校》第408页。

② 同上书第406页。

③ 同上书第408~409页。

第二节 道教“宫观”和“洞天福地”的意蕴

道家所极力推崇的仙境思想，被道教完整地继承下来，如《太平经》卷一二〇至一三六叙述：

说天地上下中央八远邮亭所衣食止舍何等也……今天上有官舍邮亭以候舍等，地上有官邮亭以候舍等，八表中央皆有之。天上官舍，舍神仙人。地上官舍，舍圣贤人。地上官舍，舍太阴善神善鬼。八表远近名山大川官舍，以舍天地间精神人仙，未能上天者。云中风中，以舍北极昆仑。

应该说，在道教的“三清”信仰中，这一点得到了更为明确的体现。道教“三清”名称最早出现于何时，迄今仍是学界悬而未决的问题。《中华道教大辞典》“三清”辞条中说：

“三清”之称，始于何时，从文献资料有两点：一是“三清”一词最早见于南朝宋、齐道教思想家顾欢赋诗言志：“五塗无恒宅，三清有常舍，精气因天行，游魂随物化。”（《南史》卷七五《顾欢传》）又梁文学家、史学家沈约的《酬华阳陶先生》：“三清未可覩，一敢且空存。”及《桐柏山金庭馆碑》：“夫三清者，若夫上元奥远，言象斯绝，金简玉字之书，元霜降雪之宝，俗士所不能覩，学徒不敢轻慕。”

(《古今图书集成·神异典》卷218、281)顾欢对“三清”解释为“常舍”，沈约是“未可觑”、“不能窥”、“学徒不敢轻慕”之境。梁陶弘景撰《洞玄灵宝真灵位业图》，虽然偏了七个中位的约五百多的庞大的神仙谱系，但仍未明确“三清神”，由此可推定，在南朝时，“三清”所指的是“三清境”。二是《魏书·释老志》：“又言二仪之间有三十六天，中有三十六官，官有一主，最高者无极至尊，次曰大至真尊，次天覆地载阴阳真尊……”它表明道教三十六天中有三清天，亦即三清境。……至此，足以断定“三清”一词最早出现在南北朝时，多指“三清境”。^①

这一看法有很大的疑点，《道藏》洞玄部本文类收有属于古《灵宝经》之一的《洞玄灵宝自然九天生神章经》，其中云“高山大有玉清宫”，“上清玄都玉京七宝紫微宫”，“三皇洞神太清太极宫”，不仅有“玉清”、“上清”、“太清”等仙宫名号，并且经中明言“而得神仙骨肉，同飞上登三清，是与三气合德，九气齐并也”^②。

此看法亦有考古依据佐证。日本学者大渊忍尔考证今敦煌遗书，中有唐代开元年间道士索洞玄书写的P.2861和P.2256经卷，认为此经卷应为南朝道士宋法师（文明）所撰《通门论》卷

^① 《中国道教大辞典》“三清”条，中国社会科学出版社1995年8月版，第1446页。

^② 此处参考了黄海德先生的观点，参见黄海德著《唐代四川“三宝物”道教神像与“三清”之由来》，载《道教神仙信仰研究》，第83页，中华道统出版社2000年版。

下。该经卷分为两部分，前半部分为目录，录有《灵宝经》之篇目卷数，一般称为宋文明《灵宝经目》，其中即录有《九天生神章经》，云：“《九天生神章经》一卷，已出。卷目云《太上洞玄灵宝自然至真九天生神章经》。”宋文明约与陆修静同时，其所撰经目是根据陆修静之《灵宝经目》编制而成。就此而言，《九天生神章经》之成书至迟应在陆修静所处时代即刘宋之前。而且，更为重要的一点是《九天生神章经》在《灵宝经目》中的排列顺序亦证实了这一判断。陆修静对于《灵宝经》的分类，是有自己之独特看法的。他认为徐来勤等三真所传葛玄之元始旧经才是真圣传授的真经，而葛氏后人葛巢甫所增撰的灵宝新经杂乱浅鄙，应属“伪经”。这种“旧经”与“伪经”的区别是陆修静编撰《灵宝经目》所掌握的原则。众所周知，在《灵宝经》中《太上灵宝五符经》是出现较早的，该经在葛洪《抱朴子》中已被多次称引，应归属于灵宝“旧经”之类。而在敦煌出土的《灵宝经目》中，《九天生神章经》是置于《灵宝五符经》之前的，可知在陆修静或宋文明看来，《九天生神章经》应和《灵宝五符经》一样，归于“旧经”之类，即是说《九天生神章经》的产生应与葛玄同时或超前。葛玄为三国吴人，据陶弘景《葛仙公之碑》记载，“仙公赤乌七年太岁甲子八月十五日平旦升仙”，吴赤乌七年即曹魏正始五年，亦即公元244年，由此可知《九天生神章经》至迟应成书于曹魏正始五年（244）以前，此亦证明道教“三清”名称的出现应是在曹魏正始年间。

实际上，之所以如此重视“三清”出现的年代，原因在于，作为道教神仙信仰的核心内容，笔者想证明，它其实是对道家“原始乐园”思想的直接继承和发展。

诚如前章所述，在道家那里，对“原始乐园”的信仰图景明显超过了对古代神仙的崇拜，而在早期的道教信仰中，对“仙境”的向往也显然居于核心地位。至于“三清”由“仙境”向“神仙”的转变过程，则显然和魏晋玄学、佛教等追求解脱的社会思潮有关。

“三清”一名在道经中的正式出现则在上清派创立者杨羲等人所出的《太上三天正法》^①，它的原意是指“三天”。该书系统地论述了有关宇宙发生的观点和神仙传播的业迹，宣说“九天真王与元始天王俱生始气之先”，清浊气分，日月星辰于是而明，便有九真之帝。他们三真一组，分别生于清微天，禹余天和大赤天。三号既明，三元夫人从炁而生。各置宫第，便有上清营卫之官。根据该经小注，三天是玄、元、始三炁澄清的状态。三气虽名号不同，但其生成万物，则是道教一致的观点，如《太平经》中说，元气有三名，即阴、阳、中和气，形成天、地、人。张角兄弟本之，分别称天、地、人公将军^②。五斗米道稍异，有天、地、水三官，上、中、下三元之说。其实，无论怎样改变，这些都是在发挥老子的宇宙生成观。《道德经》说：“天下万物生于有，有生于无。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。”《三天正法经》显然也是如此。

自此以后，三气构成三天，三天即三清境之说遂为道教徒所共同接受。孟安排《道教义枢》引南朝道经《太上苍无上策经》

① 丁培仁先生认为，据本书末段，此书原名应是《上清除六天之文三天正法》，是上清经之一，而据《真诰》所称，该经乃晋中叶所出书，参见《三清、玉皇原起考》，载《道教神仙信仰研究》第130页。

② 参见《后汉书·皇甫嵩传》。

说：“三清者，玉清、上清、太清也。”《云笈七签》卷六云：“三清者，言三清净土无杂染秽。”《道教义枢》卷七又引《太真科》说：“大罗生玄、元、始三气，化为三清天：一曰清微天玉清境，始气所成；二曰禹余天上清境，元气所成；三曰大赤天太清境，玄气所成。”三清天即三清净土、三清妙境的思想由此一脉相承。

三清净土的思想明确体现了道教对道家“原始仙境”思想的继承。对于早期道教来说，三清净土的信仰内容也解释了为何道教早期并无神仙造像的原因所在。陈国符先生在《道教形象考原》中指出：

唐释法琳《辩正论》卷六自注：“考梁陈齐魏之前，唯以槃瓠盛经，本无天尊形象。按任子《道论》及杜氏《幽求》云：道无形质，盖阴阳之精也。《陶隐居内传》云：在茅山中立佛道二掌，隔日朝礼。佛堂有像，道堂无像。王淳《三教论》云：近世道士，取活无方，欲人归信，乃学佛家制作形象。假号天尊，及左右二真人，置之道堂，以凭衣食。宋陆修静亦为此形。”^①

陈氏此说，显然是道教教义入手进行的讨论，按照最初的道教教义，道教应是无具体神灵形象的。从早期的道教团组织“五斗米道”来看，该组织尊老子为教祖，奉《老子五千文》为主要经典。而《庄子》的宗旨是“道可道，非常道”，“大道无形”，主张“道”为产生天地万物的根本，“视之不见”，“听之不闻”，

^① 陈国符《道藏源流考》，中华书局1963年12月，第268页。

“搏之不得”，“是谓无状之状”，“无物之象”，故绝无形象。而相传为“三天法师”张道陵所作的《老子想尔注》则云：“道至尊，微而隐，无状貌形象也；但可以从其诚，不可见知也。”

这种解释固然有其道理，但依笔者所见，早期道教不设神像的原因显然也与当时对“仙境”的信仰有密切关系^①。

作为道教的核心信仰内容，“三清”信仰所体现的“仙境”思想可谓意义重大，影响深远。

首先是影响到了道教宫观的建筑，道教早期经书《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》明言：

夫三清上境及十洲五岳诸名山或洞天，并太空中，皆有圣人治处。或结气为楼阁堂殿，或聚云成台榭官房，或处星辰日月之门，或居烟云霞霄之内，或自然化出，或神力造成，或累劫营修，或一时建立。其或蓬莱、方丈、圆峤、瀛洲、平圃、閼风、昆仑、诣圃，或玉楼十二，金阙三千，万号千名，不可得数。皆天尊太上化迹，圣真仙品都治，备列诸经，不复译载。必使人天归望，贤愚异域。所以法彼上天，置兹灵观。^②

^① 东汉王充说当时的人在画神仙时常画成身上长羽翼飞行天上的样子，所谓：“图仙人之形，体生毛，臂变为翼，行于云。”（《论衡·无形》）。六朝仍时见羽化成仙的记载。这是说仙人身上有羽翼，异于常人，但在汉世的石刻中，亦有许多仙人是无羽民办者。后世之仙，亦皆不画羽翼。又六朝之时，嵇康《养生论》、葛洪《抱朴子》，均以为学仙者须有仙骨方能成仙。《抱朴子·微旨》又说：“若令吾眼有方瞳，耳长出顶；亦将控飞龙而驾庆云，凌流电而造倒景。”《抱朴子·祛惑》：“又《仙经》云：‘仙人目瞳皆方。’”此可见当时人对神仙形象认识的混乱。

^② 《道藏》第24册第745页。

其实，所谓“观”，道家本就以之为神仙来往之处。如《列子》曾云：“岱舆山上台观，皆金玉，仙圣飞相来往”。而根据道教传说，“宫观”形成于楼观道。《楼观本起传》云：“楼观者，昔周康王大夫关令尹之故宅也。以结草为楼，观星望气，因以名楼观。此宫观所自始也。”^①《楼观先师传》和《楼观本记》亦云，周昭王时，尹喜遇老子传道，随老子出关以后，周穆王乃就此宅“建祠修观，召幽逸之人置为道士，自尔相承，于今不绝”^②。也就是说，在周康王时，道观就已然开始兴建。

道教传说于史无征，不可尽信。历史有记载的道观始自汉武帝。《史记·封禅书》记载：汉武帝元封二年（前109），公孙卿报告说在缙氏城见到神仙，武帝赶去却未见到，公孙卿便说只要做好迎接神仙的准备，慢慢神仙就会来。于是汉武帝令“郡国各除道，缮治宫观名山神祠所，以望幸矣”^③。

其后，公孙卿又说：“仙人可见，而上往常遽，以故不见。今陛下可为观，如缙城，置脯枣，神人宜可致也。且仙人好楼居。”^④于是武帝令长安作蜚廉桂观，甘泉作益延寿观。此记载应是道教宫观最早见之于史书。

此种说法表明，道教在初创时期，对于“仙境”的追求远大于对神仙个体形象的追求。因此早期道教没有对神像的具体刻画，但对于道观的建设却颇为重视。

① 《终南山说经台历代真仙碑记》所引，《道藏》第19册第543页。

② 《云笈七签》卷一〇四《太清真人传》引《楼观先师传》和《楼观本记》，《道藏》第22册第707页。

③ 《史记》卷二八《封禅书》，第4册第1394页。

④ 同上书第1400页。

作为修道之地，观的最初名称是治、靖、庐或静宝。唐释明概《决对傅奕废佛僧事并表》说：

李老事周之日，未有玄坛，张陵谋汉之晨，方兴观舍。故后汉顺帝中，有沛人张陵客游蜀土，闻古老相传云：昔汉高祖应二十四气，祭二十四山，遂王有天下。陵不度德，遂构此谋。杀牛祭祀二十四所，置以士坛，戴队草屋，称二十四治。治馆之兴，始乎此也。^①

《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“（张）修法略与（张）角同，加施静宝，使病者处其中思过。”^②《要修科仪戒律钞》卷十引《玄都律》说：“民家曰靖，师家曰治。”^③直至东晋，师家或道官祭酒传教之所仍称治，不仅原二十四治仍称治，东晋天师道杜子慕一派的传道所也称治。《异苑》卷七说：“谢灵运生于会稽，旬日而谢玄亡。其家以子孙难得，送灵运于杜治养之，十五方还。”^④而民家祀神之所，或称靖或称庐。

《抱朴子·内篇·道意》：

（李）宽所奉道宝，名之为庐。宽亦得瘟病，托言入庐斋戒，遂死于庐中。^⑤

① 载《广弘明集》卷一二，《大正藏》卷五二第171页。

② 《三国志》卷八，《张鲁传》第1册第264页。

③ 《道藏》第6册第967页。

④ 《异苑》卷七，《景印文渊阁四库全书》第1042册第538页。

⑤ 王明《抱朴子内篇校释》第159页。

《晋书》卷八〇：

王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。孙恩之攻会稽，僚佐请为之备。凝之不从，方入靖宝请祷。^①

不仅如此，早期道经还对“治”和“靖”的建造规格进行规定，陆修静《道门科略》说：

奉道之家，靖宝是至诚之所。其外别绝，不连他屋。其中清虚，不杂余物。开闭门户，不妄触突，洒扫精肃，常若神居。唯置香炉香灯章案书刀四物而已。^②

《真诰》卷一八录许长史（许谧）记：

所谓静宝者，一曰茅屋，二曰方溜宝，三曰环堵。……此法在名山大泽无人之野，不宜人间。^③

而《要修科仪戒律钞》卷一〇引《玄都律》说：

民家安靖于天德者，甲乙丙丁地作入靖，小治（指靖宝）广八尺，长一丈；中治广一丈二尺，长一丈四尺；大治广一丈六尺，长一丈八尺。面户向东，炉案中央。违治罚算

① 《晋书》卷八〇，第7册第2103页。

② 《道藏》第24册第780页。

③ 《道藏》第20册第596～597页。

一纪。^①

“治”所的建造规格则要高得多，上书卷一〇引《太真科》曰：

立天师治，地方八十一步，法九九之数，唯升阳之气。治正中央名崇虚堂，一区七架六间十二丈，开启堂屋。上当中央二间，上作一层崇玄台。当台中央安大香炉，高五尺，恒焚香。开东西南三户，户边安窗，两头马道。厦南户下飞格上朝礼。天师子孙、上八大治，山居清若济世道士，可登台朝礼，其余职大小中外祭酒，并在大堂下遥朝礼。崇玄台北五丈起崇仙堂，七间十四丈七架，东为阳仙房，西为阴仙房。玄台之南，去台十二，又近南门，起五间三架门室，门室东门南部宣威祭酒舍，门屋西间典司察气祭酒舍。其余小舍，不能具书。二十四治，各各如此。^②

不仅建造规模比靖室大，内部构造也日趋复杂。

而当道观成为修道主要场所后，其营造格式则比治、靖庐都有更进一步的发展。前引《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》对之作详细规定：

既为福地，即是仙居，布设方所，各有轨制。凡有六

① 《道藏》第6册第967页。

② 同上书第966页。

种：一者山门，二者城郭，三者宫掖，四者村落，五者孤迥，六者依人。皆须帝王营护，宰臣修创，度道士女冠住持供养。^①

而且还列举了一大串应营造的殿、堂、院、楼、台、阁：

造天尊殿，天尊讲经堂，说法院，经楼，钟阁，师房，步郎，轩廊，门楼，门屋，玄坛，斋堂，斋厨，写经坊，校经堂，演经堂，薰经堂，浴室，烧香院，升退院，受道院，精思院，净人坊，骡马坊，车牛坊，俗客坊，十方客坊，碾坊，寻真台，炼元台，祈真台……合药堂等。皆在时修建，大小宽窄，壮丽质朴，各任力所营。^②

这样的道观，其实就成为一个独立的小社会实体，或者说成为一个独立于社会中的小世界。完全契合了前面所言对仙真世界的模仿。

实际上，对道观的这种认识在魏晋南北朝时可谓影响深远。首先是社会上流阶层纷纷投资兴建道观。据《中国道教史》记载概由如下几种情况：

一是历代皇帝下令为有名的道士所建。历宋至陈，几乎每代帝王都敕建了一批道馆，给当时有名的道士居住修道。这样建起的道馆，数量不少，并成为当时道馆兴起的重要刺激因素。

① 《道藏》第24册第745页。

② 同上。

二是地方官吏为名道士所建。除上举齐武帝萧赜时太守王亮为李景游所建栖真馆外，梁代“荆州长史柳悦启割城西栖霞楼下罗舍章台为国家造馆，留梁州晋寿人王僧镇为馆也”^①。

三是达官权贵出资所建。如“宋景王立馆，馆主王文清也”^②。梁简文帝萧纲时，庐陵威王在镇，为道士东乡宗超“大为起造，房宇廊庑，莫不华壮，供养法具，咸悉精奇。唯先生所居，茅茨不改”^③。

四是富室出资所建。如“殷法仁，字兹道，陈郡阳夏人也，少而出家，勤习诵，长斋菜食。有陈文诤，京师富室，起义仙馆，请法仁居焉”^④。“淳于普洽，字法洞，吴郡人也。少出家，市北有石名生，舍宅为馆，名为崇信，以普洽为馆主也”^⑤。

五是道士募化所建。如“王僧镇，梁州晋寿人也。乃于荆州安陆起福堂馆。还过郢州，又起神王馆。并极化整。又于衡岳起九真馆。荆州有始兴馆，颍州庾承仙讲道经于其中”^⑥。“史袭先，字继道，吴人也。舍妻长斋，起馆，梁武帝嘉之，赐名曰大通玄馆也”^⑦。“张元妃，字净明，居曲阿蔡坡村。后出都，造至德馆于东府城北，梁武时也。又请以后屏迹茅山，复出南洞造玄明馆”^⑧。

凡此等等。这使得南北朝时，道观数量众多，遍布各地。陈

① 《上清道类事相》卷一引《道学传》，《道藏》第24册第879页。

② 同上书，卷一引《登真隐诀》，《道藏》第24册第875页。

③ 同上书，卷一引《道学传》，《道藏》第24册第877页。

④ 同上书第878页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

国符先生所辑陈马枢《道学传》佚文中粗略统计，可得有名称的南朝道馆 47 个。其中宋代所建 4 个，齐代 8 个，梁代 25 个，陈代 4 个，不明时代者 6 个^①。此外，《茅山志》卷一五《采真游篇》，载有齐梁陈间著名道士多人，中有馆主 59 人，精舍（馆、观别称）女官 9 人，代表有名称的道馆、精舍 68 个^②，绝大多数道馆名与《道学传》所载不同，证明它们是另外一批道馆。此与前述的 47 个道馆相加，即得道馆一百余所。不言而喻，这两个材料所载之道馆，远非当时实有之数，可见南朝时道馆的数目是非常大的。

北朝的道馆虽无明确记载，但从北齐文宣帝高洋在《间沙汰释李诏》中所说的：“馆舍盈于山藪，伽蓝遍于州郡”，“缁衣之众，参半于平俗；黄服之徒，数过于正户。”^③ 馆、舍指道教馆、观，黄服指道士。满山遍布道馆，道士人数超过了一般民众，这明确证实了北朝当时的道馆盛况。

由道馆改称道观，应缘于北周武帝建德元年，该年六月武帝下令立通道观，选著名道士、僧人 120 人列通道观学《老》、《庄》、《周易》，名为通道观学士。他在诏令中说：“今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘蹟玄文，可以济养黎元扶成教义者，并宜弘阐，一以贯之。”^④ 此后，凡规模较大的道教庙宇皆称为“观”。

① 据陈国符《道藏源流考》下册之《道学传辑佚》。

② 《茅山志》卷一五《采真游篇》，《道藏》第 5 册第 616～619 页。

③ 见《广弘明集》卷二四，《大正藏》卷五二第 273 页。

④ 《北史》卷一〇《周本纪下第十》，第 2 册第 360～361 页。

“宫”，《周礼》注曰：“至秦汉以来乃定为至尊所居之称。”^①意谓帝王之居所。唐高宗时，封老子为“太上玄元皇帝”。据《旧唐书·高宗本纪》载：乾封元年（666），“二月己未，次亳州。幸老君庙，追号曰太上玄元皇帝，创造祠堂”^②。及至唐玄宗时，对老子的推崇达到了登峰造极的地步。在他的号令下，各地都大肆兴建玄元庙，并改“庙”为“宫”。《旧唐书·玄宗本纪》载：天宝元年（742）九月，“两京玄元庙改为太上玄元皇帝宫，天下准此”。并载：天宝二年（743）三月，“改西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫微宫”^③。自此，道观中凡经帝王敕封者多称为“宫”。后人则并称道教宫观。

诚如上文《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》所言。如果说早期道教神仙信仰最初体现为对仙境的模拟与建设的话，那么，道教宫观的历史无疑证明着这一点。

道教发展至唐末，道教学者在经历了魏晋玄学、重玄学的理论积累，同时也经历了大唐盛世的繁荣之后，其人间仙境思想因此得到了拓展和弘扬，道教“洞天福地”规划的整理明确体现出这一点。

道教对洞天福地的规划起源于中国古代神话中的神仙居于天上、海中或名山的传说，唐代司马承祯所集《天地官府图》已经录载了十大洞天、三十六小洞天、七十二福地等道教神学地理规划，唐末杜光庭则据前人所述，把散见于各种道书中的神仙住地

① 转引自《中华道教大辞典》，第1644页。

② 《旧唐书》，第1册第90页。道教典籍记载更详，见《混元圣纪》卷八，《道藏》第17册第857～858页。

③ 《旧唐书》第1册第216页。

进行了统一的编撰，编成了《洞天福地岳渎名山记》。

杜光庭在这本书的《序》中声明：

乾坤既辟，清浊肇分，融为江河，结为山岳。或上配星宿，或下藏洞天，皆大圣上真主宰其事……为天地之关枢，为阴阳之机轴。乍标华于海上，或回竦于天中，或弱水之所萦，或洪涛之所隔，或日影所不照，人迹所不及，皆真经秘册，叙而载焉。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，别有日月星辰灵仙宫阙，主御罪福，典录死生。有高真所居，仙王所理。又有海外五岳，仙岛十洲，三十六靖庐，七十二福地，二十四化，四镇诸山。

这段序言表明：自开天辟地以来，江海山岳便成为神仙的居住所在，这显然承袭了中国远古神话的说法。关于洞天福地岳渎名山的详细规划，卿希泰先生主编《中国道教史》所论甚详，本文所关心的是道教学者这一规划的意义所在。

实际上，当道教以一种神学的眼光对自然山水进行规划时，它们对于人们生存的实际的功利作用就已经被消解了，而深刻体现了道教所追求的超凡脱俗的意境，因而从根本上说，洞天福地体现的是道教对于自然山水的一种特殊的宗教的把握。

站在人文的立场上宗教地把握自然，这是道教在人类处理与自然界的相互关系方面所作出的最重要的贡献之一，而在这种把握过程中，也就彻底地表现出了道家和道教所具有的那种独特的宗教色彩和自然观。

在道教的经典里，甚少有对自然山水的审美的描述，更多的是对自然山水宗教化的描述。他们所规划的“洞天福地”，几乎无一不被染上了特殊的宗教色彩：

第一王屋洞小有清虚天，周回万里，王褒所理；在洛州王屋县；

第二委羽洞大有虚明天，周回万里，司马季主所理，在武州；

第三西城洞太玄总真天，周回三千里，王方平所理，在蜀州；

第四西玄洞三玄极真天，广二千里，裴君所理，在金州；

第五青城洞宾仙九室天，广二千里，宁真君所理，在蜀州青城县；

第六赤城洞上玉清平天，广八百里，王君所理，在台州唐兴县；

第七罗浮洞朱明曜真天，广一千里，葛洪所理，在博罗县属修州；

第八句曲洞金坛华阳天，广百五十里，茅君所理，在润州句容县；

第九林屋洞左神幽墟天，广四百里，龙威丈人所理，在苏州吴县；

第十括苍洞成德隐真天，广三百里，平仲节所理，在台

州乐安县。^①

这种对洞天福地的描述，可谓道教经典对这些“人间仙境”的描述中最平常最普通的一段。它们最显然的特征就是有些是现实存在，有些是向壁虚构。这里，没有任何对三山五岳真实风貌的描述，这些原本是纯粹自然的山川风光被某种神圣化的方式弄得奇异怪诞。

自然山水之所以会以如此怪诞的形象出现，是因为它在道教的眼里经历过了一个宗教的改造与重构过程。这个宗教的改造与重构过程，是一个神圣化过程，即将自然山水转化为神仙居住地的过程，当这些自然山水成为神仙的居住地以后，就从原初形态的自然界中凸现出来，而与神仙融为一体，神成为山的代表，山成为神的表征。这样，这些为道教特别器重的山川也就获得了它自身的生命，也就成为像道教所推崇的名士那样受到崇拜的超自然的存在。

人们经常说，中国的名山大川多为道教所占。实际的情况却应该反过来说，只有那些道教所占的山川才成了名山大川。不是说“山不在高，有仙则名；水不在深，有龙则灵”吗？至少在传统的价值观念里，只有那些与道教有关的，为道教所看重的山川，才有资格成为名山，因为这些自然景色只有在被道教赋予了它们以精神的灵性之后，才能够超越它原有的纯粹自然的属性，才拥有它超自然的价值。在这个意义上，可以说正是道教精神用艺术化的手法重新创造了自然山水，创造出了那些意境深邃的名

^① 《洞天福地岳渎名山记》，《道藏》第11册56页。

山。在道教的这种精神性创造活动中，自然山川被宗教化了，同时也被艺术化了。这使我们又得以看到了一批精妙绝伦的宗教艺术作品，它们在表达峨冠博带、飘然出世的仙风道骨。

其实，无论是《太平经》对实现“太平世界”的理想社会追求，还是道教“宫观”建设及“洞天福地”规划中所体现出的在人世建设仙界的思想，无不表现出道教对人类社会的密切关注，道教的这种“乌托邦”社会理想，和儒家“大同”社会理想一样，有着深厚的社会基础，只是，道教采取的实现方法和手段与儒家大相径庭。如果说，儒家希望以“仁、义、礼、智、信”等价值手段从外部来规范人的话，那么，道教则一直把人类社会分解为一个个单个的人，只要每个人都潜心修道，人人向善，那么，人间即是仙界，凡间与仙界因此合而为一。这里，道教与儒家在途径选择上是相对的。

正是因为这个原因，我们不难看到，在神仙信仰的旗帜下，道教一直在努力探索修仙的有效方法，对于道教的历史发展而言，这无疑是一必然的。

第五章 民间生活神仙信仰的功利性

第一节 民俗活动中的神仙信仰

关于道教神仙信仰与民间世俗生活的密切联系，从 20 世纪 90 年代以来渐成学界愈发重视的热点问题，研究者的考察重点均以民俗为主题。

民俗是人类社会群体固有的传承性的文化生活现象，存在于人类社会生活的各个方面。它的产生受众多因素的制约，政治思想、经济生产、宗教信仰等都对民俗事象的产生起重要作用。我国的神仙信仰产生于战国末期，至今在民间仍有很深的影响，尤其在民俗活动中。我们可以看到，我国众多的民俗事象，有的直接源于神仙信仰，如正月初二祭财神，正月初八的“敬八仙节”，四月十四苏州的“轧神仙”等；有的或多或少与神仙信仰有关联，如求子活动中对张仙的信仰，九月初九登高的来历等。下面从人生礼俗、节日习俗、生产与生活习俗三方面的神仙信仰加以

说明。

A、人生礼俗

神仙无所不能，能帮助人们做到任何想做的事，能帮助人们实现任何理想。因此，中国人每到人生的重要时刻总要祈求神仙的指点和福祐。

中国是一个农业大国，劳动力的多寡直接影响到农作物的收成，因此非常强调种的繁衍。再加上长期受儒家“不孝有三，无后为大”“多子多福”思想的影响，在封建社会中，妇女不能生育，恐怕是一件最不光彩、最令人难堪的事了。不能生育的妇女，不仅为公婆邻居所鄙视，丈夫随时都可抛弃她，她本人也深感内疚和不幸。在这种情况下，形成了五花八门的求子习俗。最流行的是向“送子观音”和“张仙”求子。前者属佛教，后者则是神仙信仰的表现。例如：从前广州人家中，床沿前的一张桌子，供一张仙像，其像作弯弓射天狗，下画四五个小孩子，取其送子的意思。上额为“添丁发财”，联曰“天赐麟儿凭司马，花生贵子赖仙官”或“多福多寿多男子，曰福曰贵曰康宁”，中悬一琉璃灯，每于晚间点燃，名曰添丁灯^①。又新中国成立前佛山有张仙庙，乡人相沿祀之以求子^②。关于张仙送子之俗的来历，一般认为最早形成于四川。苏老泉集有《张仙赞》，谓张仙名远霄，眉山人，五代时游青城山得道成仙。

陆放翁《赠宋道人》诗曰：

① 商承祚《广州市人家的神》，见《民俗》第四十一、四十二合期。

② 《佛山的神庙》，见《民俗》第四十一、四十二合期。

我来欲访挟弹仙，嗟哉一失五百年。

郎瑛《七修类稿》也记载：

张仙名远霄，五代时游青城山得道者。苏老泉曾梦之，挟二弹，以为诞子之兆，老泉奉之，果得轼、辙，有赞见集中。

据说后蜀亡后，花蕊夫人入宋宫，带去张仙像，其俗传至中原。陆文裕《金台纪闻》云：

后蜀主孟昶挟弹图，花蕊夫人携入宋宫，念其故主，尝悬之于壁。一日太祖诘之，诡曰：“此蜀中张仙神也，祀之令人有子。”^①

这些记载虽较混乱，但从中我们可以看出：张仙送子习俗最早形成于蜀地，最迟不会晚于五代。张仙的形象之张弓挟弹，源于古时生男子有悬弧矢之俗，而祀高谋祈子之礼，于所御者带以弓弹，授以弓矢。“张仙送子”的信仰在我国民间相当普遍，《破除迷信》卷六中说：

张仙本是世俗家庭间所供奉的一位贵神，每逢新年就在画像前帖上一付对联，联语有：“打出天狗去，保护膝下

① 详见《中国民间诸神》第341—844页，河北人民出版社，1986年9月版。

儿。”横额上也写有“子孙绳绳”等等的吉祥话。

结婚是人生一大喜事。结婚时节喜庆洋洋，需要讨口彩、送吉祥物，以祝贺新婚夫妇婚姻幸福、子孙满堂，如吃枣子喻早生贵子、长生果喻长寿等。旧时结婚人家还必须在家中，挂和合二仙像。和合二仙一般认为源于宋时杭州腊月祀的万回哥哥。明代田汝城《西湖游览志余》卷二三云：

宋时，杭城以腊祀万回哥哥，其像蓬头笑面，身著绿衣，左手擎鼓，右手执棒，云是和合之神，祀之可使人万里外亦能回来，故曰万回。今其祀绝矣。

后一人衍化为二人。如清代李汝珍《镜花缘》第一回云：

说话间，四灵大仙过去，只见福、禄、寿、财、喜五位星群，同着木公、老君、彭祖、张仙、月老、刘海蟾、和合二仙，也远远而来。

人们在结婚时悬挂，其像常绘作蓬头笑面之二人，一持荷花，一捧圆盒，取和（荷）谐合（盒）好之意。在民间关于和合二仙的来历还有其它说法，在湖南望城一些地方认为他们是替王母娘娘守园的金童，能观天象、卜灾凶，所以做生意不会贴本，在一些上了年纪的绩麻的妇女家中，常常把和合二仙图贴在麻桶

上^①。在结婚过程中还有许多习俗与神仙有关，如婚姻确定旧时人们普遍认为是月老仙在暗中牵线的，新娘出娘家后头上盖巾即与桃花仙传说有关；又如受牛郎与织女传说影响，七月七日不得结婚等。

“寿，富，多男子”，是中国人的人生理想。《尚书》中“五福”便把“寿”列为首位。在中国衡量一个人的价值往往不注意他一生做了些什么，而注重他活了多长，视长寿者为“命好”“福气好”，非常重视生命的长短，故做寿习俗颇为丰富，通常从四十岁就开始做。而神仙最有诱惑力的就是长生不死，与天地共存在。因此在做寿活动中对神仙的信仰表现非常突出。

民间流传三月初三八仙赴瑶池给王母娘娘祝寿的故事，故八仙成了人间做寿时不可缺少的人物，挂八仙庆寿图、唱八仙祝寿歌。

祝寿活动中，还经常挂“麻姑献寿”图，《破除迷信全书》卷九记载：

世俗既迷信这些事，也以为麻姑是生长不死的神仙，因此每逢为妇女祝寿时，就必写来麻姑献寿数字，或是绘来麻姑的形状，手捧蟠桃，以为祝寿的吉利。^②

麻姑最早出现于东晋葛洪《神仙传》中，其貌“年十八九许，于顶中作髻，余发垂至腰。其衣有文章，而非锦绮，光彩耀

① 《麻桶上贴和合二仙》，载《民间文学》1984年第2期。

② 《中国民间诸神》第724页。

目，不可名状”，自有“已见东海三为桑田”^①。又相传她在绛珠河畔酿灵芝酒，为王母祝寿。故民间视她为美丽、长寿的象征。

祝寿活动中，寿桃（又称仙桃）是不可缺少的。在没有鲜桃的季节，寿桃常以面捏成桃形，里面包入豆沙、枣泥、莲蓉、豆蓉、椰蓉等馅料，蒸制而成。寿桃的来历与西王母（王母娘娘）信仰密切相关。西王母原是古代神话中的刑杀神和瘟疫神，经秦、汉神仙家的改造，成为女仙领袖，后又成为玉皇大帝的配偶。她慈悲心肠，能赐福消灾，还掌管着蟠桃园。每年农历三月初三是王母生日，在瑶池举行蟠桃盛会，天上人间的众仙欢聚一堂，一方面为她庆寿，另一方面品尝仙桃和醇酒佳肴。民间传说仙桃三千年一结实，吃后可长生不死。因此，仙桃成了人间寿筵上不可缺少的组成部分。王母娘娘则视为长生不老的象征，是祈寿的主要对象之一，在做寿的厅堂上常悬挂“天母献桃”图。

在做寿活动中，寿星也很有影响。寿星本是星名，即南极星。《史记·封禅书》记载，秦并天下，“于社里有……寿星祠”。但后来民间认为他是掌管人的寿命的神仙，又称南极仙翁，其形象白须、持杖、头部长而隆起，其旁常有一位手捧仙桃的小孩和众多的仙鹤及灵芝草。如《白蛇传集·鼓子曲（盗灵芝）》这样写到：

白蛇女，上仙山，去盗灵芝。盗来了灵芝，下了山。白鹤童子拦住路，二人山下排队端。南极仙翁也来到：“白蛇女为何盗仙丹？”白蛇女双膝扎跪苦哀怜：“尊一声寿翁南极

① 《太平广记》卷六〇“麻姑”。

仙翁……”

南极仙翁像不仅常挂在做寿的场合，而且在春节时常挂在家中正堂，以祈长寿和幸福。

神仙乐生恶死，按理在丧葬习俗中不可能渗入神仙信仰，但事实上刚好相反。由于家属不愿死者真正离去的心理和神仙家即使死后也可能成仙（尸解仙和鬼仙）理论的影响，所以在丧葬活动中同样表现出很多神仙信仰的行为，如称去世为仙逝，认为他不是真死而是成仙离去。在古代墓葬中常有麒麟、狮子、龙马、凤凰、青龙、白虎、朱雀、玄武等物，墓壁常刻有云气纹和亭台楼阁等图案，墓前还常有两膀生翼的石麒麟。石狮子等，其含义大都是有助于死者羽化登仙。例如秦始皇一生执着追求长生不死，多次受骗上当。但他并不甘心，还幻想死后升天，在酈山陵前雕刻了两只石麒麟^①。在葬俗中悬棺葬与神仙信仰更为密切，葬所常称为仙人山、仙人跌、仙蜕岩、升真洞等。如宋代晁朴之《鸡肋集》说贵溪县仙岩“出游龙虎山，舟中望仙岩，壁立千仞者不可上。其高处穴中，往往如仓棺椁云，盖仙人所居也”。又如余江县仙人城，“悬岩多大穴，中有铁冶、盐廩、仓廩、棺椁之属，皆去地数千尺，世传武夷山仙人归葬于此”^②。贵溪县乌石崖“每岁正旦，石声雷震，仙人蝉蜕于此崖”^③。如果说土葬象征阴间、鬼的世界，那么悬棺葬高出地面，表示高于阴间，象征着神仙世界和升天成仙。崖葬雕刻题材中，屡见楼阁、云气

① 《西京杂记》卷三。

② 清同治《安仁县志》。

③ 宋·王象之《輿地纪胜》。

纹、三足鸟、凤、麒麟、朱雀导引升仙图案，喻示着墓主的升仙。表现了死者及其家属的神仙信仰心理。

洛阳东南一带的农村，哪家死了人，大都要在门上贴“驾鹤仙游”四个字，这与王子乔升仙有关。相传周灵王之子王子乔厌倦宫廷生活，一心想拜师修道，但父母坚决不同意。有一次在缑山打猎散心时遇见神仙浮丘公。浮丘公答应授他仙术，但要让他回宫杀母后，把母后的头放在首饰盒内带回，并把宝剑挂在宫门上。王子乔做完这两件事后回到缑山。首饰盒内根本没有母后的头，只有一把玉簪和一盒香粉；留在宫门上的宝剑却变成了王子乔的尸体。周灵王和母后悲痛万分，忍痛安葬独生子。抬棺者发现棺材变轻，打开一看，其中只有宝剑一把。此时，骑着仙鹤的王子乔正在空中徘徊，大家这时才发现太子已经升仙了。从此以后，这一带谁家死了人，便在门上贴“驾鹤仙游”四个字，成为一种风俗^①。

B、节日习俗

春节，是我国民众最盛大的节日，由守岁、吃团圆饭、燃鞭炮、换春联、贴门神、祭祖等民俗事象构成。胡朴安《中华全国风俗》下篇卷一记载北京地区相传这一夜天上的神仙要下界，因此除夕夜禁止随意各处大小便，否则就会得罪神仙，遭灾致祸。挂桃符、贴门神是春节民俗中的重要内容，与神仙信仰也有一定关系。如王安石《元日》诗云：

爆竹声中一岁除，春风送暖入屠苏，千门万户曈曈日，

^① 参见《洛阳的传说》第222—224页，河南人民出版社1985年版。

总把新桃换旧符。

据《淮南子》记载：桃符以两块长约七八寸，宽一寸余的桃木制成，上书除祸降福的吉利话，岁首钉于大门两侧，以驱鬼避邪。此俗的形成可追溯到《山海经》中的记载，在沧海之中，有度朔山，上有大桃树，其东北有一鬼门，群鬼从此门出入。门由神荼、郁垒把守。恶鬼若为非作歹，二神用苇索捆之喂虎^①。后来将神荼、郁垒像画在桃板或纸上，置于门户，称为“门神”（唐代以后还有秦叔宝、胡敬德及文、武财神等）。因桃符具有驱鬼避邪的功能，故又称“仙木”，如《玉烛宝典》中所说：“元日造桃板著户，谓之仙木。”^②五代后，后蜀宫廷始在桃符上题联句，后演变为今天的春联。过去春节时还要贴挂签，就是将纸剪破贴在门户上。相传神仙姜子牙助周灭商，最后封神时封妻子为穷神，怕她坑害穷人，令她“见破即回”，后因为避穷神而形成此俗。在饮食方面，台湾地区春节有吃长年菜（即“芥菜”）的习惯，将粉条放入长年菜里同煮而食，取长生不死之意。

正月初二（有些地区是初五），祭财神。人们一大早起来，用鞭炮、三牲酒席迎接他的到来，晚上全家吃馄饨，称为元宝汤。象征财神爷恩赐的财宝。此俗遍及全国各地，至今流行不衰。财神有五显神、五通神、五路神、五圣、利市仙官等，以赵公明最为著名。赵公明最早见于晋干宝《搜神记》，其身份明代以前是瘟神、冥神。作为财神始于明代神魔小说《封神演义》，

① 参见东汉王充《论衡·订鬼》。

② 陶宗仪《说郛》卷第一〇引马鉴《续事始》。

说他是峨眉山神仙，因助纣抗周而身亡，后封为正一龙虎坛真君，掌管招宝天尊、纳珍天尊、招财使者、利市仙官，故成为财神。胡朴安《中华全国风俗志》云：“正月初二，家家祭财神，有童子做成财神，向往户串售。”

正月初八“敬八仙节”。山西定襄一带民间于是日备佳肴、果品祭八仙（李铁拐、汉钟离、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅），祈求他们消灾降福。

正月初九“玉皇大帝生日”，这一日各地道观纷纷举行祭祀活动（俗称神仙大会），民众也纷纷到道观中叩头进香。

正月十五上元节，主管赐福的三官大帝之一“天官”生日，道观常举行斋会，民间也相当热闹。

正月十九“燕九节”，是北京地区全城性的民俗活动。相传这一天是全真教创始人邱处机的生日。每年的这一天，他必然来到白云观，或化仕女，或化乞丐，于是京城人聚集白云观，有幸遇见邱神仙的便可逢凶化吉、祛病延年。这个活动，早在明万历年间已非常兴盛，《长安客话》卷三“白云观”条云：

真人生于金皇八年戊辰正月十九日。自元以来历数百祀，京畿黎庶每于是日治浆祠下，不啻归市。于时松下多云门，结圈室十余所，趺坐说法。至于冶郎游女，纷纭杂沓，则又谑浪无忌，恬然不以为怪也。

《宛署杂记》卷一八叙：

相传本观为古燕丘地，丘真人以四月八日于此飞升，万

人集观。其后遂沿为俗节，名曰耍燕丘。至期，倾城男女往游，技巧笙欢，珠玉锦绣，充塞道路，应接不洽，备极一时之盛云。

清代更盛。清初潘荣陛《帝京岁时纪胜》记载：

（是日）车马喧阗，游人络绎，或轻裘缓带簇雕鞍，较射锦城壤畔。或凤管鸾箫敲玉板，高歌紫陌村头。已而夕阳在山，人们散乱，归许多烂碎之神仙矣。

袁启旭概括更是生动：

京师以正月十九日为燕九之会，相传元时丘长春于此日仙去，至今远近道流皆于此日聚城西白云观，观即长真修炼处也。车骑如云，游人纷沓，上自王公贵戚，下至舆隶贩夫，无不毕集，庶几一遇仙真焉。^①

白云观的燕九节成了明清时期京师人会神仙、观游艺的重要活动，从中也可看出人们对神仙的虔诚信仰心理。

正月间，广东顺德县有举行赞星习俗，以祈一年平安。其星牌是这样的：式如信封，高一尺九寸、宽七寸，雕板印就，将祈祷者合家男女姓名生辰时日写上，上贴红钱及花红。上有福禄寿三星，而旁八仙，下绘一仙人寄在麒麟上，此系道士自备，携来

^① 孔尚任等撰《燕九竹枝词·序》。

应用，外间没有出售^①。

二月十五日，太上老君生日。潘荣陛《帝京岁时纪胜》记载：

十五日为太上玄元皇帝诞辰，禁止屠割。太清观各道馆立坛设醮，谈演道德宝章。

民间百姓于这天纷纷到道观举行祭祀活动。

三月初三，王母娘娘生日。相传是日王母娘娘于瑶池开蟠桃宴会，诸仙都来为她祝寿。道观于每年此日举行盛会，民众纷纷参加活动，祈求王母赐福赐寿消灾。

三月十八日，东岳大帝生日。东岳即泰山，相传他掌管人间生死。《云笈七签·五岳真形图序》中记载：

东岳泰山君领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也。血食庙祀所宗者也。

这项活动从十八日到二十八日延续十天，人们纷纷到东岳庙进香，“行者塞路”，子女为父母请寿，生者为死者求得安宁。

惊蛰后的第一个“蛇日”和芒种日是云南鹤庆山区各族的“缀彩节”。传说，芒种日是木神和花仙成婚的大喜日子。天上的众仙，要为木神和花仙掷撒花瓣祝贺。人们忙着栽花种树，形成是节。

^① 胡吉甫《赞皇之仪式及语》，见《民俗》第七十一期。

四月初八（或六月初六）的“花儿会”，是甘肃、宁夏、青海等地的一次民间盛大节日，是民歌大会唱的盛会。它的形成也与神仙信仰有关。相传从前有五个土族姑娘，能歌善舞，许多小伙子慕名前来对唱，均不能胜，后飘来五朵彩云，接走了五位姑娘，成了“花儿仙子”。从此，每年的这天便有成千上万的歌手从四面八方欢聚一起，歌舞娱乐。

四月十四日，是八仙之一吕洞宾的生日。道观在这天举行斋醮活动。民众也纷纷参加。最突出的要算苏州的“轧神仙”活动了。这一天，不仅苏州城里人，就连郊区乡镇农民，都喜气洋洋，穿红戴绿，会集阊门内下塘街神仙庙前。庙内供着吕洞宾，据说这一天吕洞宾一定会下凡，到庙里过生日，只不过他容貌千变万化，不易被人认出。庙内香火鼎盛，香烟缭绕；庙前人山人海，摩肩接踵，挤来轧去，据说这样可以无意中碰到神仙，沾到仙气，添福增寿。这一天商贩云集，每样商品都冠以神仙之名，糕称“神仙糕”，包称“神仙乌龟”，茶称“神仙茶”，剃头称“神仙头”，花称“神仙花”等^①。这种活动，无论是心理心态，还是行为表现，都是神仙信仰在节日习俗中的典型表现。

五月初五端午节前后，张天师信仰表现很充分。每家每户张贴“天师符”或“天师像”，还有的自塑张天师，“端午节，都人塑张天师，以艾为须，以蒜为拳，置于门上，名天师艾，谓以避邪”^②。设祭品供奉。

七月初七，乞巧节。此日晚上，民间搭彩楼于庭院，设瓜

① 王开《苏州人“轧神仙”》，载《上海采风》1989年第9期。

② 李叔还《中国道教大辞典》第230页，浙江古籍出版社1987年10月版。

果，姑娘们穿针引线，乞求智巧。有的地方干脆把这天称为“姑娘节”，年轻姑娘举行“慕仙盛会”。它源于牛郎织女七夕相会的传说。《续齐谐记》“成武丁”条载：

桂阳成武丁有仙道，常在人间。忽谓其弟曰：“七月七日，织女当渡河，诸仙悉还宫。吾向已被召，不得停，与尔别矣！”弟问曰：“织女何事渡河？去当何还？”答曰：“织女暂诣牵牛，吾后三年当还。”明日，失武丁。（据《增订汉魏丛书本》）

如果没有牛郎织女的传说，就不可能形成此节日。

旧时，七月十五广州还有一个盛大的“游白云”活动，一直到七月二十四。届时，男女老少，三五成群，前往白云山郑仙翁祠。郑仙翁即郑安期，也即著名的神仙安期生。相传安期生奉秦始皇之命，到处寻找九节昌蒲（据说吃了九节昌蒲即能长生不死）。他在白云山发现了很多九节昌蒲，自己先吃了一点，觉得很舒服。不料，原先遍地都是的九节昌蒲一下子全无影无踪了。因无法回去复命，故从石崖上（今称升仙崖）跳下去寻死。但他吃了九节昌蒲已成神仙了。以后他每年七月半在白云山现形，还口称要度五百人成仙。所以年年的七月半人们都要来游白云山，有的还露宿山上，希遇神仙而成仙^①。

八月十五，中秋节。其源起和流行与人们对嫦娥的崇拜密切相关。湖南新晃一带侗族中秋节还有“偷月亮菜”的习俗。相传

^① 陈宝善《游白云》，见《民俗》第三十八期。

月宫仙女中秋降临下界，洒甘露于人们，人们可共享洒有甘露的瓜果蔬菜。这天夜里，姑娘们打伞遮住自己，可到任何人家的园圃里摘瓜果蔬菜，摘瓜菜时多选心爱后生的园圃，若摘到并蒂瓜果，则以为喜兆。嫂子们偷月亮菜时，摘一个最大的瓜或一把活鲜青翠的毛豆，象征小孩肥壮、康健。小伙子们亦有偷月亮菜的，希望仙女赐给爱情和幸福。

九月初九登高习俗的形成，与费长房有一定关系。据《续齐谐记》“桓景”条记载：

汝南桓景随费长房游说，长房谓曰：“九月九日汝家中当有灾，宜急去，令家人各作绛囊盛茱萸以系臂，登高饮菊花酒，此祸可除。”景如言，夕见鸡犬牛羊一时暴死。

此后世人即于九月九日登高饮酒，妇人佩戴茱萸囊。费长房系神仙壶公的徒弟，曾随壶公学成仙之道，因爱子之心未除而仙道不成，但学到了不少仙术。他预示桓景家中灾祸及避祸之法，无疑也是仙术。

此外，藏族夏末秋初举行的“沐浴节”、纳西族十月举行的“紫红吉吉美”祭祀活动，都与神仙信仰有关。前者是纪念一位为民治病、死后成仙的医生，后者是纪念一位从天上带来燕麦、荞麦、蔓青及各种动物，教民种谷、驯兽、取火的仙女。

腊月二十四“祭灶”，是全国性的活动，历时久远，本属原始祭祀，但自汉以后渐浸神仙信仰的痕迹。相传这一天灶君要上天向玉皇大帝汇报家人的善恶功过。于是人们设供品并用麦芽糖之类糊住灶君之口，使他不能说坏话。

C、日常生活

在我们日常生活、生产活动中随处都可见神仙信仰的痕迹。如：农村中吃饭用的桌子称八仙桌，音乐中有仙调、仙吕宫，要好朋友或恩爱夫妻称仙侣，美貌姑娘称仙女，动植物中更有无数以仙命名的：仙人仗（枸杞）、仙木（桃）、仙人枣（枣之一种）、仙人掌、仙人草、仙女蒿、仙柏、仙鼠（蝙蝠）、仙禽（鹤）、仙虫（蝉）、仙兽（鹿）、仙兔等。在渔民中，普遍认为七男一女不能同船、出海，否则船要翻（源于八仙过海传说）。天旱久不下雨，人们也有到神仙庙求神仙赐雨的习俗。如解放前潮州的雨仙爷，每遇旱灾，或个人或团体至雨仙爷庙设供品祭祀，祈求降雨。其方法是垦求乞请，无效时改用贿赂，烧纸钱、银锭、演剧、修桥、造路、祭孤等，上述种种办法还是无效，就改用强迫的方法，把雨仙爷塑像抬到烈日下曝晒，甚至受三步一打的酷刑。

人们在生病时，也往往到神仙庙中向神仙祈求。如上述苏州四月十四轧神仙的神仙庙（吕祖庙）又称“天医院”，大殿两边的厢房里，供有十二尊神像，他们是天医院的医生，神像面前都有牌位注明是“天医星×××”（他们都是历代名医的塑像），天医也分男科、妇科、小儿科等等，样样俱全。旧时人们生了病，就来天医院求仙方（都是当地土医的处方或古传偏方），根据仙方当场可以在庙里买到“仙药”^①。

在饮食习俗方面，各地著名的特产往往与神仙信仰有关。如上杭萝卜干、超化大蒜、镇江肴肉、兽酿酒、沉缸酒、茅台酒、

^① 金煦《轧神仙》，见《民间文学》1984年第8期。

奶酪的闻名都与神仙传说有一定关联。比如荔枝一绝——增城挂绿的由来就是一个美丽的传说：有一天下午，八仙从南海游玩回来，在一座荔枝林中歇脚。何仙姑一个人偷偷来到林子深处，脱去鞋袜，松松脚。偏偏她那班朋友又来找她，于是何仙姑匆匆穿上鞋袜。但还有一根脚带挂在树枝上，没来得及拿下，就被朋友们拉走了。后来，这棵树上结的荔枝，都有一条绿痕，这就是何仙姑挂了脚带的缘故^①。

综上所述，可以认为，神仙信仰在中国人的生活中是无处不在的。

第二节 民间神仙信仰的特征

A、民间神仙信仰的功利特征

贝格尔（Peter Berger）在其从日常生活的经验中寻找超验表征时，发现“人类处境的另一本质因素是希望，在归纳信仰的同样逻辑之内存在着从希望出发的论证”^②。的确，人类生存总是向着未来的，不论在现实和与现实相关的未来中有什么样的困难。正是通过希望，人们能够战胜它们，也正是通过希望，人们在面临极度困难时，发现了意义。

从历史上看，在中国这样一个人口众多，大多数人命系黄土

^① 《挂绿》，见《中国植物传说故事集》第222—223页，河北人民出版社1987年版。

^② 贝格尔著，高师宁译《天使的传言——现代社会与超自然的再发现》第77页，（香港）汉语基督教文化研究所1996年版。

的传统农业大国，灾荒频仍是千百年间都无法完全用人力来克服的困难，从汉初到 1936 年的 2142 年间，全国各地有记载的灾害达 5150 次^①。仅以黄河为例，从 1868 年到 1911 年的 40 年间，黄河流域各省，平均每年受灾州县就达 146 处^②。还有不期而至的疾病和贫困，社会的不公正与邪恶也常使人们陷入无法自救的困境中。

在这里，历经千百年磨砺的中国民众显示出了其极为坚韧的一面，人的力量在各种自然灾害的侵袭下的孤立无助感觉，非但没有造成他们十足的悲观弃世的观念，反而却促使他们转向求助于神仙的力量以护佑现世生活的安宁，这时的神仙信仰，显示出了强烈的功利性特色。

综合而言，中国民间神仙信仰的功利性特征，主要体现在人们对神仙的下面几种诉求上：

求嗣 “不孝有三，无后为大”一向是中国人根深蒂固的意识，因此，无论在哪里，送子娘娘的香火都特别旺盛。在民间，掌管生育的神灵最受欢迎，如送子观音、碧霞元君、妈祖等等。

长寿 中国人历来将长寿作为有福的象征，而能够长生不死则就是神仙了。“福如东海长流水，寿比南山不老松”是民间出现频率最高的一则春联，它十分准确地反映出民间渴望长寿的愿望。因此，在民间，对寿星的供奉特别普遍，因为寿星被视为掌管人间寿命之神。“寿星，盖南极老人星也。见则天下理安，

① 邓拓《中国灾荒史》第 2 卷第 14～35 页，北京出版社 1986 年版。

② 李文治《中国近代农业史资料》第一辑第 734～735 页。中国社会科学出版社 1988 年版。

顾祠之，以祈福寿”^①。彭祖因为长寿而为民间之神，受到供奉，以求长命百岁；麻姑也由于见过三次沧海变桑田，成为长寿的象征。这些长寿之星在民间受到的崇拜相当普遍。

发财 财神也是民间最受欢迎的神灵之一，在不同的地区所供奉的财神也是各有不同。黄斐然在《集说诠真》中云：“或称北郊祀之回人，或称赵朗，或称元人何五路，或称陈人顾希冯之五子，聚讼纷纭，各从所好，或混称财神，不究伊谁。”另外民间还有文武财神之说，以比干为文财神，关羽为武财神。其实不论财神是谁，人们都不敢怠慢。人们希望通过对财神的顶礼膜拜达到摆脱贫困，财源茂盛的目的。旧时每到新年的时候，几乎家家户户都供财神，“奉财神马出庭，置松、柏枝于芝麻秆之上，加黄钱、阡张、元宝而焚之”^②。商家接财神则更加隆重，至今在一般商业者的店铺中依然普遍供有财神像。

曾经有歌谣云：“鞭炮一响把张开，增福财神两边排，招财童子中间坐，增福仙，增寿仙，刘海本是海中仙。一撒金，二撒银，三撒骡马成了群，四撒摇钱树，五撒聚宝盆，五子登科六六顺。”^③自家的财气要注意保护，不能让其溜走，民间就产生了许多禁忌，如除夕晚上要在大门口摆放拦门棒，大年初一不得扫地等等。

趋福避祸 这是广大民众神仙信仰的主要动机之一，在中国民间，祝福的语言最受欢迎，“天官赐福”类题材的年画也因此长盛不衰。在中国民间，“福”字在各个家庭都随处可见。尤

① 《通典·礼四》。

② 宋蕴璞《天津志略》第26页。

③ 高殿石著《中国历代童谣辑注》第416页，山东大学出版社1990年版。

其在是与宗教神灵密切相关的节日里，人们向神灵叩拜求福更是普遍：

江宁之清凉山，有所谓叩头香客者，行三步，磕一头，必入庙而后已。句容之茅山，淮扬之人且皆至；杭州之天竺，宁波之普陀，嘉兴、湖州、松江、常州之人皆至，固无不以求福免祸为祈祷也。^①

另有一则祈福表文更加明确：

奉佛莫土，顺星祀灶，祈福迎祥保安。信士某某某暨领合家善眷，是日一心叩千鸿造，伏为自身本命合家大小，幸祈衣食随心。生居下土，命属上苍，感三宝之护持，赖托四恩，酬天地之盖载，荷日月之照临，赖皇王水土之恩，保父母养育，知身有苦，悟世非坚，浮世易度，生死难逃，谨发诚心，置办香纸供物，随输金银，云献钱财，纸马香花，茶果灯烛供献，祭谢神天，须至意志。^②

这里，祈福免祸的目的虽然表达得较为笼统，但其情真意切之心却淋漓尽致。

在民间，祈福免祸欲求表达得最为清晰的应该是龙王信仰，由于中国是农业大国，人们与自然界的联系特别紧密，因此，面

① 徐珂《清稗类钞》第10册第4668页，中华书局1986年版。

② 李世瑜《现代华北秘密宗教》第29页，上海文艺出版社1990年版。

对诸多不期而至的自然灾害，人们只能祈求神灵的护佑。在人们对四季平安、五谷丰登的希望方面，龙王被普遍认为对岁丰年歉起着决定作用，于是，有关龙王的祭祀活动十分流行。如果干旱无雨，人们会集中到龙王庙前焚香跪祀，或者举行舞龙仪式，在仪式中，到处悬挂着用黄纸书写的“大雨时行”或“大雨如注”、“大雨倾盆”、“天降大雨”等条幅^①。

B、民间神仙信仰道德伦理特征

中国传统伦理文化有一个鲜明特色，那就是树立典型形象，以道德楷模的现身说法，感染教化世人从善如流，从而善化天下。中国古代社会是以血缘为基础的宗法家族社会，忠孝是维系整个社会的基本道德规范，而忠臣孝子的道德模范形象也是世代辈出，鼓励着人们效法，“高山仰止，景行行止”^②。在忠臣形象中，有所谓“忠臣不怕死，怕死不忠臣”的比干，为尽忠剖心而死；有所谓“忠臣不事二君主”的关公，不忘故主，千里走单骑，过五关斩六将，回归刘皇叔。这叫“忠则尽命”。至于孝子形象，著名者有《二十四孝图说》所标炳的虞舜“孝感动天”；周郊子“鹿乳奉亲”；周仲由“为亲负米”；汉文帝“亲尝汤药”；汉董永“卖身葬父”；后汉江革“行慵供母”等等。除此之外，还有不事二夫的烈女形象，各地为之树贞节牌坊，以示表彰。

在对神仙信仰的研究中，李刚先生认为，在这样的伦理文化传统背景下成长发育起来的道教，也树立了许多劝人为善从而度人为仙及积德成仙的形象，以使人自觉不自觉地学习仿照，照道

① 参见胡朴安：《中华全国风俗志》下编第51页，河北人民出版社1986年版

② 《诗经·小雅·车邻》。

德榜样所显示的品行安排自己的生活方式^①。美国学者斯特伦在其所著《人与神——宗教生活的理解》第七章讨论到道德是神圣意志的某种体现时说：

在有神论的社会中，由于人们认为神的意志体现在神圣的律法之中，因此个人行为的道德水准往往是以一种理想的道德行为来衡量。而这种理想的道德行为，则是由该社会的家长（祖先）、先知、教主、或开创者率先作出的。所以摩西、耶稣、穆罕默德的启示与生活，乃是神的意志及其为“他的选民”设定的目标的具体体现。社会成员要尽其所能地效仿神的善，并在生活中奉行有关善良生活的神圣规定。^②

在道教中，理想的道德行为是在神仙身上体现出来的，修道者只有尽最大努力效仿神仙的“善良生活”，以此来衡量自己的道德水准，才能成为神仙之国的“选民”。神仙是至善至美的化身，创造了一个充满正义与善良的世界，并为人们建构了一套道德价值标准，人们的道德表现应听命于神仙，以神仙的道德风范作为个人的楷模。这就是道教各类神仙形象给予人的启示和示范。

在民间，道教的神仙系统主要由以下几部分构成：一是自然神，由原始的自然崇拜发展而来，像日月星辰、风雨雷电、山河

① 本小节采用李刚先生观点，参见李刚著《略论道教神仙在道德上的形象示范作用》，载《道教神仙研究》第216页。

② 《人与神——宗教生活的理解》第191页，上海人民出版社1991年版。

大地都可化为道教神仙。二是氏族神，由祖先崇拜演变而来，像宗族领袖、“有功烈于民”的英雄、“超群的名人”等等都能成为道教神仙。三是职能神，像司命神、三尸神、塞神、门神等，具有某种特殊功能的神。四是至上神，化育万有，支配世界的主宰，如三清尊神。这些来源各异、层次不同的神仙却有一个共同的特征，那就是在道德上“为人师表”，代表着善良、正义、神圣。

在道教的神仙和人之间并没有一道不可逾越的鸿沟，神仙对于人来说也并非是高不可攀的。有句俗话叫做“神仙也是人做的”，这说出了道教中人与神仙的角色转换关系。道教的神仙很有些人情味，他们会思凡，也往往因此犯错误，被谪下凡间，称为谪仙人。

道教的神仙中除了一小部分为虚构之外，多系人转化而成，神仙对于人来说并非可望不可及，神仙的确是由人做的。既然神仙与人，角色可以互换，人经过自己的刻苦努力可以变化成仙，那么作为道德楷模的神仙，对于人来说就有种亲和感。人会感到自己与神仙之间的距离并非那么遥远，感到自己将有望跻身于神仙家行列。这样，神仙的典型示范作用就不是高悬在空中，令人可望而不可及，而是落到实处，让人看得见，够得着，切实可行。分析起来，道教塑造了以下几类神仙形象，以示范人们的道德生活，从而功德圆满，羽化升天。这些神仙形象是：

1. 拯救者

基督教由于悔罪，于是诉诸拯救，呼唤神性的救赎。中国传统文化中，儒家没有罪恶意识，不讲乞求神灵拯救；道家虽然说

过：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”^①但救赎者是圣人而非神灵；只有道教，在罪恶感的驱使下，渴望神仙来拯救生命上升仙界。在民间信仰者眼中，道教尽管没有像基督教那样塑造一个给所有人以拯救允诺的上帝形象，但却设计了许多救赎者形象，这些形象或为神仙，或为凡人因拯救世人而最后成仙者，这是一幅拯救者群体的可歌可泣的画面。

在这幅画面上，有以阴功阴行救人救物的形象。《三洞群仙录》卷十四引《高道传》载：道士牛文侯，学洞古今，“多海人为善”，每到冬天寒冷时，则布洒谷子于地上，让禽虫之类有东西可吃。他所行的“阴功密惠，大以及于人，小以及于物”，如此“修身积德，久而愈笃”。所谓“阴功密惠”就是做了拯救生灵之类的好人好事不张扬，不留名，世人虽不知，但神灵明鉴，故持久行之，早晚都将进入神仙班次。《历世真仙体道通鉴》卷二一《王少道》载：王少道与同志李伯山，

常以阴德密惠，拯救于人，皆积世有道，至行所钟，累功积德，以至成仙。

时时以阴德密惠拯救世人，日积月累，功成德就，便由人飞升成仙，这样的典型形象激励着人们学习，见贤思齐，齐则同样可以变化为仙。王少道也常常以自己为例，向人们宣讲“功满三千，白日冲天；修善有余，坐降云车；弘道不已，自致不死”的道理。这就是道德楷模的力量，这种力量在劝善度仙的过程中，

^① 《道德经》第27章。

远比空洞的说教更有吸引力，更具说服力。另有韩西华者，不知何许人，“慈爱于物，常行阴功，至于峭翅微命，皆爱而护之，学道得仙”^①。这是以阴功爱物护物，拯救昆虫之类的小生命，而终于“得道成仙”的典型人物。还有因得到神仙启示，广行阴功，造福世人的。《太平广记》卷一五引《神仙感遇传》载：道士王纂，金坛人，居马迹山，“常以阴功救物，仁逮蠢类”。当时正值西晋之末，中原丧乱，饿殍遍野，瘟疫流行，死亡者众多。于是王纂在“静室飞章告玄”，请求神灵拯救。到第三夜，有光如昼照亮其家，又有瑞风景云，异香天乐自空而降，原来是太上道君驾临。道君告诉王纂说：“子愍念生民，形于章真，剖心投血，感动幽冥”。又向王纂指出：“季世之民，浇伪者众，淳源既散，妖诈萌生，不忠于君，不孝于亲，违三纲五常之教，自投死地”，因此“六天故气魔鬼之徒”，残害生民。最后以《神化》、《神咒》二经授给王纂，要他“按而行之，以拯护万民”，并启示他说：“勉而勤之，阴功克成，真阶可冀”。于是王纂便“按经品斋科，行于江表，疫毒镇弥，生疆刈康，自晋及兹，蒙其福者不可胜纪”。这是神仙假手道士拯救乱世中水深火热的人们。在这里，有两个形象，一个是人的形象，一个是神的形象。人之中常行阴功的道士王纂，面对一场大的自然灾害和社会动乱，深感自己的有心护物，无力救助，不得不乞请于神灵的法力。果然，太上道君带领众神仙应邀而来，指明人间罪恶的根源在于背离了“三纲五常之教”，将神仙的无边大力传授给善人王纂，教他如此这般“拯护万民”，于是万民蒙福者数不胜数，而王纂也终于

① 《历世真仙体道通鉴后集》卷三。

因此登上神仙“真阶”。在道教看来，神仙不仅拯救了乱世的“万民”，也拯救了道士王纂，使他最终生命得救，不死成仙。道士王纂则是一般人值得仿效的榜样，人们只有像他那样，生命才可望得救。

在这幅画面上，又有救死扶伤、打鬼除病的形象。《神仙传》卷三《刘根传》载：刘根字君安，京兆长安人，曾举孝廉，除郎中，后弃世学道。“颍川太守高府君到官，郡民大疫，死者过半，太守家大小悉得病”。高府君遣王珍前往刘根处求请“消除疫气之术”，取得此术后，依之而行，“病者悉愈，疫气寻绝，每用有效”。《神仙传》卷五《梁巴传》载：梁巴，蜀郡成都人，少而好道，不修俗事。当时江西的豫章，“郡多鬼，又多独足鬼，为百姓病”。梁巴去那里后，因为他能“治鬼护病”，故当地“更无此患，妖邪一时消灭”。《神仙传》卷九《尹轨传》载：尹轨字公度，太原人，博学五经，晚年才学道，常服黄精华，年数百岁。腰佩漆竹筒十数个，内装有药，言称“可辟兵疫”。常给某人一丸，令佩戴它，“会世大乱，乡里多罹其难，惟此家免厄。又大疫时，或得粒许大涂门，则一家不病”。《续仙传》卷下《曹德休传》载：曹德休，自称从束海青屿山来，游江西，人们见他已有三十多年，但容貌不改。“常行民间，有疾者，以符药救之，无不愈”。《历世真仙体道通鉴》卷四四《李老》载：李老，世代以医为业。因醉酒，误跌入枯井中，行到一洞门，上题“玄都洞”，有道士抽架上素书展视，“乃疗治三十六种风白丸子方”。道士要他回去配合成药，“遍疗世人”，功满后再到此地。李老到家后，“遂合药治病，无不痊愈”。据说，后来李老访枯井不归，“疑得路而仙去矣”。《仙苑编珠》卷下载：崔子文，太山人，好道卖

药。有次发生疫气，“民死者万计”，地方官请他治病救人，于是“系黄散药以救民，饮者即愈，所愈万计”。后来他到了蜀地，“卖黄药如初”。一般而言，以符水草药为人治病救命，本符水派道士的专业，上述劾鬼除病的神仙形象可以说就是现实生活中符水道士的尊容。符水道士主要活动在社会底层，所谓“常行民间”即指他们常为普通百姓治病。偶尔也有一些官吏请他们疗病，但官宦家出入更多的是高贵的金丹道士。这些符水道士往往在瘟疫流行时，挺身而出，大显身手，以其妙手回春，造福一方百姓，而自己的生命也有了理想的归宿。这样的形象无疑对行进在求仙路上的人们是种感召，召唤他们以治病救人的精神去践行神仙之道。

在这幅画面上，还有求济生度死之术，以便助国救民，为民除害的形象。《历世真仙体道通鉴》卷二一《路大安》即描绘了这样一位救苦救难的神仙。据载：真人路大安，西蜀大宁军内黄县人，为汉代路温舒九世孙，博通经史，见仕途艰难，乃自叹虽有济世之才，奈何时与命达，于是功名之念顿息，遂弃家修道。出游到河阳，欲投宿驿中，驿吏称有妖，若宿必有祸害。大安说，我有神剑，能斩邪怪，不必多说。遂投宿。至夜半，有妇人悲告大安，请求“救援”，称此本张氏古宅，为寇劫掠，杀妾而埋此，若得收葬，可以投生。第二天，掘地果得尸首，遂葬之于高陵。从此大安“坚心慕道，广求济生度死之术”。到晋武帝太康五年（284）五月五日，于姑射逢一老叟，请教他，“愿得济生度死之术以救世”。老者说，道不可声求，亦不容索，惟有留神恬淡，元气长存，外物不扰，然后行功布气，漱液炼神，可以超凡入圣。大安说：“乞望先生明教一术，度人修己。”老者说，小

子可教。于是以“六天如意大法经箓”教之，并告诉大安：“依此行持，济生度死，妙用难思”。从此，大安往华山仙掌峰修炼。到晋惠帝永熙二年（291）十月十五日，“夜半梦太上老君命右侍玉童赐玉钥匙十事而参合前老叟法书”。梦醒后，神开意解，“自此书符行功布气，治病驱邪，无不应验”。到永康元年（300）三月，秦地降血雨，疫毒流行，“民遭横夭”，大安“敬施符水，点混元灯”，平息了灾难。永康二年（301）正月，“虎兕入城，民心摇动，莫能禁止”。大安请纓，“乞与民除害。奉敕今任便行持，依混元法摄召虎兕”，“布气吞之，一城安静”。晋惠帝欲赏赐金帛，大安“笑而不受，奏曰：助国救民，忍以财贿污身。遂居华山，以混元簇传之丁义，以混元经传之郭璞，以混元法传之许旌阳，以混元针灸传之妙通朱仙”。太安元年（302）八月十二日，夜梦太上老君对他说：“年与名同，可以冲天，佐紫微北极大帝，职充司命真君。更宜每月三、九日下降人间，察其功过，应有灾患急难，应声度之”。梦醒后，飞举升天而去。其混元之法，流传人世。这位路大安的事迹的确令人感动，他实现不了儒者式的功名，便对自己的人生路向重新作了选择，坚定不移地信仰道教，四面八方寻求“济生度死之术”。有志者事竟成，他终于满足了自己的志向，以济生度死之术救世，为民除害。更可赞叹的是，他功成不居，不贪图世俗的名利，并将法术广为传授，以解民倒悬。最后，他自己的生命也得到解救，成为仙官，辅佐北极大帝，拯救人间急难。从人到仙，既非唾手可得，也不是遥遥无期：拯救他人，自己的生命也必将不朽。路大安的形象示范，已向人们昭示了这一点。

济世救人，是道教的一贯主张，尤其是道教灵宝派，更加乐

此不疲。道教的这种主张，用比喻的话说，好比大乘佛教，可称为大乘道教。大乘道教以拯救众生为己任，先人后己，利他利己，在济度他人的同时自己得救。贯彻大乘道教的这一宗旨踏着拯救者群体的足迹，以这些楷模的力量鞭策自己，总有一天也到那不死的神仙国度里去领略无限风光。这是拯救者形象带给修道者们的神圣启示

2. 乐善好施者

很多宗教都劝人施舍穷人，道教也不例外。于是在道教树起来为人起示范作用的神仙中，便少不了乐善好施的形象。《神仙传》卷二《李阿传》载：李阿，蜀人，常乞讨于成都市上，“所得复散赐于贫穷者”。本身就一无所有，但却能以行乞所得的东西散施贫穷者，这种精神实在难能可贵。同书卷三《李意期传》载：李意期，蜀人，“乞食得物，即度于贫人”。也是靠要饭救度贫民。既然连叫化子也能救济贫苦，可见施舍不在于财力大小，而在于是否具有这种品格。只要有此美德，腰无分文也可以想办法救施穷人；假如没有，身为百万富翁也不过是吝啬鬼。《续仙传》卷上《蓝采和传》的蓝采和，同样是乞丐，“每行歌于城市乞索”。他将别人给的钱，“以长绳穿，拖地行，或散失，亦不回顾，或见贫人，却与之”。在道教看来，施舍穷人是种精神，应当大力提倡这种精神。

在道教的神仙信仰中，较多的是将自己的钱散施于人，如将替人看病或卖药的收入所得施给贫苦者就是较突出的例子。《神仙传》卷五《壶公传》载：壶公，不知其姓名，入市卖药，人皆不识。他卖药，“口不二价，治病皆愈”。卖药治病所收入的钱日有数万，“便施与市中贫乏饥冻者，唯留三五十”。《续仙传》卷

上《卖药翁传》载：卖药翁，不知姓名，常提一大葫芦卖药。“人告疾苦求药，得钱不得钱，悉与之无阻，药皆称神效。或无疾戏而求药者，得必失之，由是人不敢妄求药，敬之如神明”。他卖药所“得钱亦与贫人”。同书卷下《殷文祥传》记载殷文祥自称七七，周游天下，每到一处就改换姓名，天下人“久见之，不测其年寿”。曾去涇州卖药，当时“疫病俱甚，得药者，入口即愈，皆谓之神圣。得钱却施与人”。《仙苑编珠》卷下“娄庆云举、韦俊龙跃”条载：娄善庆，“常卖赤白二药，不言其价，有疾皆愈。得金帛以施孤贫”，后于西蜀市中白日轻举。在道教的神仙传记中，像上述卖药治病，所得之钱布施孤贫的例子是很多的，这里略举几例，以见一斑。采药诊病，本为道士的一技之长，他们有些人发挥这一专长，为有急难的人们服务，反过来又将所得报酬救济穷苦。可以说，道教神仙的此类形象正是现实生活中道士形象的反映，在现实中能够找到其道士原型，道教神仙就是按照这些原型来构造的。

道教中除了乞儿仗义疏财的形象，也有富家子弟倾财竭家救人急难的形象。《云笈七签》卷一百六《紫阳真人周君内传》载：紫阳真人周义山，汝阴人，汉丞相周勃七世之孙，世为贵宦，其父官至陈留刺史。他每“至月朔旦之日，辄游市及间问陋巷之中，见穷乏饥饿之人，解衣与之”。有一年大旱，“斗米千钱，路多饥草”。周义山于是“倾财竭家，以济其困。阴行之，人亦不知是君之慈施也。对万物如临赤子，斯积善德仁爱之施矣”。正因有了如此美德，他终得正果，“乘云驾龙，白日升天，上诣太微宫，受书为紫阳真人”。不论贫富贵贱，只要存一颗施舍之心，都可上升仙界，不像有些宗教中，富人要想进天堂比骆驼穿过针

眼还困难。

在道教中，除了卖药治病所得散施与人的形象，也有靠某种道术扶贫救穷的形象。《神仙传》卷四《阴长生传》载：阴长生，新野人，汉皇后的亲属，生长于富贵之门而不好荣贵，唯专务道术。听说马鸣生得度世之道，便寻求相见，“执奴仆之役”，如此十多年，坚持不懈。与他同时奉事鸣生的十二人先后离去，但他“执礼弥肃”。鸣生告诉他说：你是真正能得道的人。于是带他人青城山中，“煮黄土为金以示之，立坛西面，乃以太清神丹经授之”。阴长生回去后按此丹经炼丹成，服半剂不尽即升天。“乃大作黄金十数万斤，以布惠天下贫乏，不问识与不识者”。运用道术煮炼黄土为金子，以布施普天下穷苦百姓，这看起来好像一出荒诞不经的闹剧，实际上包含着道教的一个美梦，这个美梦就是让天下受穷受苦的人都过上富裕日子。这是何等胸怀广阔的美梦呵！

除了上述能在社会生活中找到原型道士的救施穷人的神仙形象，道教也虚构了不少现实中并无其人的神仙形象，这类形象是按照道教的道德理想追求来塑造的。《云笈七签》卷一〇一《丹灵真老君纪》就塑造了这样一位形象。据载：南方梵宝昌阳丹灵真老君姓郑字仁安，生于禅黎世界赤明天中，三日能言，便知宿命。后于寒灵洞宫遇玄和先生，授以《灵宝赤书五气玄天黑帝真文》一篇及智能上品十戒。“仁安于是奉戒而长斋，大作功德；珍宝布施，以拯诸乏；割口貽鸟，功名彻天”。这位郑仁安就是纯属虚构，借此体现道教乐善好施的精神，并以此教化世人。

3. 忠孝者

忠孝是道教劝人为善的核心内容，体现了道教生命伦理的宗

法性特征，在道教建构的神仙系统中，有大量忠君孝亲者的形象。

忠与孝之中，孝是忠的基础，无孝决无忠，故道教的神仙形象首重孝道。《太平广记》卷一五引《十二真君传》讲述了兰公行孝道的故事。据载：兖州曲阜县高平乡九原里有至人兰公，家族有百余口人，“精专孝行”，感动乾坤，忽有斗中真人降临兰公家，自称“孝弟王”，说是“居日中为仙王，月中为明王，斗中为孝弟王”。并宣传“孝至于天，日月为之明；孝至于地，万物为之生；孝至于民，王道为之成”的孝道。又自称：“吾于上清已下托化人间，示陈孝道之教。后音代尝有真仙许逊，传吾孝道之宗，是为众仙之长”。于是将至道秘旨教付兰公，兰公由此濡道。后兰公升仙，告诉人们说：“我自此每十日一至于斯，更逾数年，百日一降，施行孝道。”据说，兰公所传“孝道之秘法”，另有宝经一帙，金丹一口，钢符铁券，“得之者唯高明大使许真君焉”。

兰公故事中所提到的“真仙许逊”、“高明大使许真君”，也是个至孝者，传说为晋代人，曾师事兰公、谶母、吴猛等，得受孝道明王之法。曾为旌阳（今四川德阳）令，后于洪州西山（今江西新建）。举家飞升。吴猛、许逊及其十个弟子，道教中称为“音洪州西山十二真君”。今《道藏》洞玄部灵图类有《许太史真君图传》二卷，以连环画的形式宣传许逊孝道事迹，实为道教连环画的珍品，在中国连环画史上也当占有重要的一席之地。一六一《许太史真君图传》卷上《玉陛再诏》中称：晋孝武帝宁康二年（374），有二仙人到许逊门庭，宣玉帝之旨，脱去学仙童子许逊“前世贪杀匿，不祀祖先之罪”，记录其“今生咒水行符治病，

罚恶馘毒之功”，并令其举家大小升仙。为什么脱去许逊的前世之罪呢？就在于他今生建有奇功，除了救灾拔难、除害荡妖、功济生灵之外，其最大的功劳就是推行孝道。据《许太史真君图传》卷上说：许逊于晋太康元年（280）出任蜀郡旌阳令后，“教民忠孝慈仁”，使民风淳化，“争竞日消，至于无讼”。后许逊辞官，受女师谌姆孝道明王之法。《许太史真君图传》卷下载：许逊归隐，与群弟子讲究真诠，精修至道，作《八宝训》：“忠、孝、廉、慎、宽、裕、容、忍。忠则不欺，孝则不悖……”以此教化乡里，“皆迁善远罪，孝悌兴行”。可见许逊不仅自己身体力行孝道，而且以此宣传教化世人，使孝道“兴行”，终于解脱前生所犯不孝之罪，举家仙去。这是道教中救赎罪恶的典型例证。

《吕祖全书》中劝孝故事所塑造的大孝子形象，也感化着人们行孝。该书卷二《孝感救母》的故事说：有孝子，因母亲背上发病，多方医治不好，便虔诚祈祷，感动吕祖。夜梦吕祖对他说：“公至孝感天，命余救拔。”于是授以灵宝膏方，服后即愈。这是以至孝感动上苍，救了自己的母亲。还有因孝而救一城百姓的。《吕祖全书》卷一八引《文帝劝孝录》载：从前有座城市，皆种下风华，命中注定该遭屠戮。经狱府奏报，上帝不忍，“因举龙颜于云端观察”。但见城中黑气毒云，聚集不散，突然间，有祥光一道，自城隅而起，直冲帝座。上帝说，善哉善哉，此孝子之光也！城中既然有此孝子，屠城可免。于是命贪狼星君，持节往护，遂使该城免遭屠戮。除孝子之外，一城之人都有罪孽，若非孝子积德，屠城难免。这就是“孝”而替他人赎罪的大法力！《三洞群仙录》卷二〇引《道学传》所讲以《孝经》治病的故事也颇有趣。据载：顾欢善道术，有病邪者请教顾欢，欢问他

家中有何书，答称只有《孝经》。顾欢说，很好，可将它置于病人枕边，“恭礼之”，病自然就好了。果然，病者照着顾欢说的方法去做，很快就复原了。这些故事所显示的“孝”的力量，无疑鼓舞着人们行孝。

孝向社会扩充便是“忠”，道教神仙中“忠”者的形象也非屈指可数。其中典型者，可以翊圣保德真君为例。据《云笈七签》卷二三〇《翊圣保德真君传》记载：翊圣保德真君不断降言凡间，要人“尽力事君，以为忠臣”；“忠勤奉国，惠爱临民”；“在家孝于父母，食禄忠于帝王”；“每存忠信”；“人臣依于忠，人子依于孝”。《历世真仙体道通鉴后集》卷三《王奉仙》所载女仙王奉仙，也是以“忠孝正直之道，清静俭约之言，修身密行之要，以教于士女，故远近钦仰”。凡此均可见，神仙是大讲特讲忠孝的，并以此教化凡人，为人作典型示范。

4. 积德成仙者

《神仙传》卷八《沈羲传》载：沈羲，吴郡人，学道于蜀中。“但能消灭治病，救济百姓不知服药物。功德感天，天神识之”。后遇神仙称他“有功于民，心不忘道，自少小以来履行无过。寿命不长，年寿将尽，黄老今遣仙官来下迎之”。于是“载羲升天”。功德感动神，派遣仙官将其迎登天界，仙去不归。《绩仙传》中也有很多类似的积德成仙故事。卷上《宜君王老传》说：王老，坊州宜君县人。颇好道，务行阴德为善，其妻亦同心不倦。某日早上，有穿着破烂的老道士前来，王老与妻以礼待之，相处月余，彼此欢洽。老道士突然全身长恶疮，“王老乃求医药，看疗益加勤切”。然而疮日甚一日。道士对王老说，此疮用不着以凡药治疗，只需数斛酒，浸之自然可愈。于是道士加药在酒

里，浸泡其中，三日方出，容貌恢复为少年，肌肤若凝脂。道士告诉王老：“此酒可饮，能令人飞上天。”王老与妻及其他人共饮，都大醉。于是“祥风忽起，绿云如蒸，屋舍草树，全家人物鸡犬，一时飞去”。王老广积阴德多行善，不仅不嫌弃又穷又老的道士，而又耐心地照料他，想尽办法为他求医问药。终于德行圆满，被道士度为神仙。《续仙传》卷上《金可记传》载：金可记，新罗人，性沉静好道。“务行阴德，人有所求”，有求必应。后于春光妍媚、花卉烂漫的二月十五日“升天而去”。这是位留在中国的洋道士，中途一度漂洋回国，但终于还是在中国坚持修道积德，实现了成仙的愿望。《续仙传》卷中《孙思邈传》称孙思邈仁善慈爱，任何行动都“务行阴德”，以“济物为功”，又常“以药救人极广”。有次救了一条小青蛇，原来所救即龙子，由此得龙宫之报，擢仙家药方三十副，颇有神效。“后著《千金方》三十卷，散龙宫之方在其内”，济世救人，最终尸解成仙。此外，《三洞群仙录》卷一四引《总仙秘录》说：真人王锡曾因大疫流行而入息山采药，“散施活人无数”。忽遇一道士对他说：你有“风骨而又积行多矣”，因授以餐风饮露之术。有一日，天降甘露于王锡住所旁的竹木枝叶上，他饮后“遂升天”。这些都是积功累德，功德具足圆满，飞升成仙的形象。这些形象对普通人有极大的感召力，召唤他们多行善事，长此不懈，总有一天，积德而成仙。

所谓“积德”的表现在形式上是多种多样的，除了上述积阴德救人的形式外，精诚信道，不存邪念也是一种形式。《历世真仙体道通鉴后集》卷三《王妙想》就刻画了一位精诚奉道而升仙的女真形象。王妙想自幼入道，居苍梧山黄庭观修炼，几十年如

一日持念《黄庭经》，以其“精诚感通”仙官帝舜。帝舜对她讲：我每欲诱教后人，使其知道，而世上无可教者。近来，“地司秦汝居山三十余载，初终如一，守道不邪，存念精诚”，若不度你，那就是道秦于人了。人都想长生不死，可惜不能“精专勤久”，此乃人自弃于道。你“精诚一志，期以百生千生，望于所证不怠不退，深可慰也”。于是命侍从以《道德经》及驻景灵文授之。“后数年，妙想白日升天”。真是精诚所至，金石为开。精诚信仰神仙之道，也就是在积德，不愁实现不了自我生命的永恒。

从上述我们已经发现，各种神仙形象并非单打一，而是互有交叉，比如拯救者和施舍者多交叉在一起，又如忠孝和积德往往也是互有迭合的。实际上，道教中许多神仙既是积德而成仙，又拯世济人，点化人为仙，像前面已提到的许逊就是较典型的一位。而此种综合者形象最典型的当称吕洞宾。吕洞宾由于在八仙榜上排名，故其形象妇孺皆知。道教中记载吕洞宾事迹的经书也很多，多讲述其得道成仙、度化他人、解救危难的故事。

元代苗善时所编《纯阳帝君神化妙通纪》记述了吕洞宾家世和悟道之事，又记载他显化、神应、神显、神警、点化等事迹。《历世真仙体道通鉴》卷四五《吕岩》载吕洞宾遇钟离权，弃儒业而师事之，从而得道。其自传说：我本京兆人，游华山遇钟离子传授延命之术，得年五十道始成。第一度郭上塞，第二度赵仙姑，我授他们归根复命法。我有三剑，一断烦恼，二断贪嗔，三断色欲，是我的剑法。世有传我之神，不如传我之法，传我之法，不如传我之行。据称，吕洞宾自升仙之后，“时降人间，化度有缘学仙之士，出入隐显，不可测识”。《吕祖全书》卷二《灵应事迹小序》说：吕洞宾初得仙道，即对正阳祖师发誓，“弟子

愿度尽一切众生，方归天上”。从此他“化形宇宙，混迹市尘，遍施法乳，泽沛环区”。所载吕祖灵应事述有“神通变化”十四条，“更名显化”十三条，“晋谒儒门”六条，“经从道观”四条，“市尘混迹”七条，“丹药济人”九条等等。多写吕洞宾警世济时，点化世人，扶危济困，劝人忠孝，劝人修道等。从中可见吕洞宾确为综合上述美德的神仙形象，为修道者心目中崇高的丰碑。

道教所塑造的这些神仙形象，多数都能在现实生活中发现其影子。在神话研究中，有种方法叫做“原型批评”，着眼于建立神话的“原型模式”，复现原始类型的象征意义。按照这种方法，不难发现道教仙话中的神仙原型就是现实中的道士，其象征的意义同美德、拯救、生存的观念相关，构成道教特有的劝善度仙的模式。不管各种仙话故事的具体内容如何，这一模式的基本构架相同，不脱劝人为善，度人成仙的套子。套子中的神仙形象则在不知不觉地为人作道德示范，就像当春发生的好雨那样，润物细无声。信仰者也就在这样的潜移默化中被感化，自觉自愿地以神仙作为榜样行善去恶，朝着成为神仙的目标去奋斗不息。假如人人都向神仙看齐，那么社会安定祥和，天下走向大治则如囊中探物，随手可得。这就是道教神仙形象从道德上去稳定社会的角色功能。

第六章 神仙信仰在道教与 民间的互动

第一节 道教神仙信仰对民间的渗透

神仙信仰在民间的广泛影响，在很多情况下都与道教有关。从道教神仙信仰向民间的渗透手段来看，其形式是复杂多样的。大体有天书、谶纬预言、传奇小说、话本小说、戏剧文学、道情等多种民间艺术形式。为简约起见，本文拟就天书这一具有突出代表意味的载体考察道教神仙信仰怎样在民间产生影响、并产生了怎样的影响。

从历史上看，天书的文化渊源是多元的：先秦的兵家文化、秦汉神仙方术及此后的隐逸文化等，均在不同程度上进行建构整合，而汉末魏晋兴起的道教则在发展成熟过程中为天书的形成起到了决定性的作用。

可以说，天书从形式到内容都与道教神仙信仰密切相关。其

一，天书创作的手法和道教经书创作的手法如出一辙：即由远古神仙所编订，通过一些特殊的方法传授于“有缘”之人，获得者能够因此或者在世间建功立业，或者最终得道成仙；其二，制作天书的神仙大多是道教神仙，这使得天书拥有了为人们所崇信的依据。

从源头来看，“太公兵法”与“黄石公兵法”可谓是最早期的天书。《战国策·秦策》载苏秦途穷发愤，“得太公阴符之谋，伏而诵之，简练以为揣摩”，其游说合纵成功颇得力于此；《史记·留侯世家》写张良佐汉亦蒙黄石公所授《太公兵法》。在此基础上又衍生出教授苏秦、张仪纵横术的鬼谷子^①。两位安邦定国成大道者的某种共同幸运之事留给人“兵书增智”的强烈印象，在民间广为流传，影响巨大^②。

道教刚刚兴起时，被《列仙全传》称为张良八世孙的张道陵深得兵书效验的启发，曾在鹤鸣山中“造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼”^③。这里神书用途更加实用，且投合下层民众的急需。

李膺《益州记》称：

张陵避兵疟，于丘社中得咒鬼术书，遂解使鬼法。

① 参见《太平广记》卷四引《仙传拾遗》，《史记·苏秦列传》司马贞索隐：“乐台注《鬼谷子》书云，苏秦欲神秘其道，故假名‘鬼谷’。”又参见《拾遗记》、《殷芸小说》。

② 值得注意的是，在这两则故事中，如果说鬼谷子是神仙的话，那么，姜太公和黄石公也已被完全神化了。

③ 《三国志·魏书·张鲁传》，又《后汉书》卷七五《刘焉传》作“顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓”。

早期道教经典《太平经》卷一八〇也言：

“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也。”

《资治通鉴》卷五八《汉纪五十》则载张角“以妖术教授，号‘太平道’”。所奉经典实为于吉的《太平清领书》，而该书的来源则可能是甘忠可伪造的“天书”，据《汉书·李寻传》记：

初，成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷，以言汉家逢天地之大终，更当受命于天，天帝使真人赤精子下教我道。

自此以降，道教托神以自重的持续运动中，“天书”起到了巨大的凝聚号召作用^①。正由于这种生成背景，西晋末信奉天师道并交结其道徒孙秀的赵王司马伦，也会如《晋书》卷五十九本传所载：“……令近亲于嵩山著羽衣，诈称仙人王乔，作神仙术，述伦祚长久以惑众。”其实据裴楷上书云：

顺帝时，琅琊官崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆漂白素、朱介、青首、朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语，有司奏崇所

^① 关于《太平经》与《太平清领书》的详细考证，请参见卿希泰主编《中国道教史》第一卷第二章《早期道教经书的出现和民间道教的兴起》。四川人民出版社1996年版。

上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。^①

可见，“道经神授”无疑是“天书神授”的先导。北魏时道士寇谦之声称在嵩山修炼时：

忽遇大神，乘云驾龙，导从百灵，仙人玉女，左右侍卫，集止山顶，称太山老君。

其书多有禁密，非其徒也，不得辄观。

书中多载奇方妙术，“上云羽化飞天，次称消灾灭祸”^②。在作为新道教的天师道改进道教的过程中，天书的活跃与被借重，离不开与书法艺术相关的扶乩之风的熏染。陈寅恪先生《天师道与滨海地域之关系》早已指出，王羲之为山阴道士写经换鹅的故事寓意深远，“据此，知道家学经及画符必以能书者任之。故学道者必寻访真迹，以供摹写”；“是书法艺术实供道教之利用”；就连儒家领袖崔浩即曾上书盛赞王羲之书法：“……臣闻圣王受命，则有大应。而《河图》、《洛书》皆寄言于虫兽之文。未若今日人神接对，手笔粲然，词旨深妙，自古无比。”《集仙录》载上清系魏夫人也擅长隶书，《魏书·释老志》描绘寇谦之所得仙书，“上有李君手笔数篇，其余皆正真书曹赵道覆所书。古文鸟迹，篆隶杂体，辞义约辩，婉而成章”，非书法家所不能为。陈寅恪先生《崔浩与寇谦之》一文即注意到：

① 对此，唐李贤注曰：“神书，即今道家《太平经》也。”

② 《魏书·释老志》

上师李君手笔，及赵道覆所书，必皆精妙。否则崔浩不能于上疏时特注明此事，颇疑寇谦之一门亦有能书之人，或别丐能书之人之为之代笔。……崔浩以为“人神接对，手笔粲然，自古无比”。则似北朝当时此事尚未经见者，梁陶弘景編集《真诰》模拟佛经，其取用之材料，要必非全出虚构，至少一部分乃其亲见之东晋时代依托真人之手笔，自无可疑。由此推之，江左东晋时此种扶乩之风亦已盛行，而北方道教徒犹未习此事，岂东晋之末宋武灭姚秦，秦、雍伊、洛之间天师道徒从此役北来之人士中同一信仰者传授此术，寇谦之遂得摹窃之，藉此以自矜异，而崔浩亦以夙所未见，因而惊服欤？

道教典籍崇拜由东南沿海一带北渐中原，而这种扶乩之风乃是凭借天书，以及这天书字迹体现出的书法艺术为载体来得以实现的。“扶乩”又称扶箕、扶鸾、飞鸾，是用架子上吊着棍子，人扶架子，棍儿在沙盘上写出神示的字句。不应忽视，其神异下达的性质与天书神授绝类^①。然而道经赖以托神自重的天书，却不能随意乱写胡抹，假托天意更须人工装饰，以精美的书法使众生信为神的真迹。

说起江左东晋时的假托道经神授之风，主要是以造作道书、传授经法为首务的经箓派所为，像上清经派的第一代真人魏华存就被称扬有此幸事：

① 许地山著《扶箕迷信地研究》，商务印书馆1947年版。

于是清虚真人王君，乃命侍女华散条、李明允等，使披云蕴、开玉籍，出《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》……是王君昔于阳乐山遇南极真人、西城王君所授者也。今于汲郡修武县中授夫人（魏华存）焉。炀谷神王又别授夫人《黄庭内景经》、正一真人张君又别授精制鬼法……此乃《上清经》，从此而行世也。^①

此说与陶弘景《真诰·叙录》中有所不同：

伏寻《上清真经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长史句容许某，并第三息上计掾某某。二许又更起写，修行得道。凡三君手书，今见在世者，经传大小十余篇，多掾写；真授四十余卷，多杨书。

由上可见，很可能后世为完善此说，补叙了魏夫人蒙神授经一段，这符合陈国符先生所说的共性规律：

道书述道经出世之源，多谓上真降授。实则或由扶乩或由世人撰述，依托天真。^②

① 《云笈七签》卷四《上清经述》。另见《太平广记》卷五八引《集仙录》、卷三《灵宝略记》、卷四《王皇经说》说法有异。

② 陈国符著《道藏源流考》，中华书局1963年版。

今人李丰懋则认为，按照陶弘景整理的《周氏冥通记》，则《真诰》可看成杨、许诸人的冥通记，其“灵媒”职能颇类萨满：

当时称为真书、真迹、真诰，都是书法能手在恍惚状态将见神经验——笔录。当时茅山的许氏山堂——即静室，为天师道设靖的修道场所，也是仙真常常降临的神圣之地。而杨许也多经历一段时间的精神恍惚，在迷幻中说出、写下一些神的囑语——按照人类学家的研究，它经常表露出其内在最基本的社会文化需求，常借用神诰的方式将神的意旨传达，宣示于信徒。^①

这无疑道出了天书炮制的动机、过程及其功能的实质。

实际上，仙人天书，充分迎合了下层民众对超常知识、能力、寿命的渴求需要，充分利用了书面语言与口头语言的差距，以及这一差距所深化了的书本典籍崇拜，并以此来号召徒众。葛洪《抱朴子·辩问》将天书远眺至上古的圣人崇拜，联结仙凡，还试图解释周公孔子未明文言仙的理由，将石函中首封天书之功归于大禹：

吴王伐石以治宫室，得紫文金简之书，不能读之，使使者持之以问仲尼，而欺仲尼曰：“吴王闲居，有赤雀衔书以置殿上，不知其意，故远咨。”仲尼以视之，曰：“此乃灵宝

^① 参见李丰懋著《西王母五女传说的形成及其演变》，载《东方宗教研究》1987年第1期，台湾文殊出版社。

之文，长生之法，禹之所伏，隐在水邦，年齐天地，朝于紫庭者也。禹将仙化，封之于名山石函之中，乃今赤雀衔之，殆天授也。”

这段话已包蕴了后世在民间产生广泛影响的一些重要情节：天书古远、隐埋石洞中、灵禽灵兽传递引导、得天书者不能读懂须求教识者……此后经篆派的灵宝经篆系又具体化为吴王阖闾入一石城，在石室内玉几上得素书一卷，乃是《灵宝玉符》真文，三国时诸葛云蒙太上所遣三圣真人授《灵宝经》，代代传至葛洪。清人姚际恒、全祖望据此认为《阴符经》为寇谦之作，今人则认为其成书在隋代前^①。

而经篆派的另一支系三皇经系也以此自神本教。显而易见，这正是后世天书多为三卷，且多得之于石室等传统的由来之一：

《三皇经》云：昔天皇治时，以天经一卷授之，天皇用而治天下二万八千岁；地皇代之，上天又以经一卷授之，地皇用而治天下二万八千岁；人皇代之，上天又以经一卷授之，人皇用而治天下，亦二万八千岁。三皇所授经合三卷，尔时号三坟是也，亦名《三皇经》。

其可辅君治世，功能简直无以复加了。此经说是晋武帝时南海太子鲍靓（葛洪岳父）等在嵩山，“入石室清斋，忽见古《三

^① 参见王明《试论〈阴符经〉及其唯物主义思想》，载《哲学研究》1962年第5期。卿希泰主编《中国道教史》采用此说。

皇文》，皆刻石字为字，尔时未有师，靓乃依法以四百尺绢为信，自盟而受，后传至葛稚川，枝孕相传，至于今日”。

道经神授传说的广泛，使汇聚到天书内容背后的文化意蕴复杂又充实。《列仙传》记载有女儿遇仙人来家饮酒，留素书五卷为质，依法行之她果然三十年后仍容若少女。《太平广记》卷六〇引《列仙录》称张天师孙女、灵真之女张玉兰梦赤光挟金字篆文入口后怀孕，母责后自杀，剖腹“得素金书《本际经》十卷，素长二丈许，幅六七寸，文明甚妙，将非人工”；卷五六引《集仙录》还着意提到黄帝讨蚩尤受阻，西王母遣使者以符授帝：

符广三寸，长一尺，青莹如玉，丹血为文。佩符既毕，王母乃命一妇人，人首鸟身，谓帝曰：“我九天玄女也。”授帝以三官五意阴阳之略，太一遁甲六壬步斗之术，阴符之机，灵宝五服五胜之文。

于是黄帝得以克蚩尤平天下；卷六三引《集仙传》与此呼应：

阴符者，上清所秘，玄台所尊。理国则太平，理身则得道。非独机权制胜之用，乃至道之要枢，岂人间之常典耶？昔虽有（蚩尤——明刊本）暴横，黄帝……九灵金母（西王母）命蒙狐之使授以玉符，然后能通天达诚，感动天帝，命玄女教其兵机，赐帝九天六甲兵信之符，此书乃行于世。……一名《黄帝天机之书》，非奇人不可妄传。……（李筌）注《阴符》，述二十四机，著《太白阴经》。

可见《阴符》又名《黄帝天机之书》，隐伏其得名于苏秦所读的“阴符”之书；又上攀黄帝，借黄帝助战的“天女曰魃”衍生出的“九天玄女”这一女战神^①。

渲染了天书的仙化性质与神圣性，并从而将晚出的道经过继给兵书系统，以西王母、女战神九天玄女和黄帝，分别作为神、神的中介使者、尘世至尊作为道经之源。不凡的性质既明，又强调其功能不仅一时一地一事，而有着持久稳定的效用。因此可以说，天书在民间的广泛流传与深远影响，与始作俑者——创作道经的神仙关系极为密切。

和道经一样，天书也因此而出现了上中下之分。《女仙外史》第八回九天玄女言：“下笈天书，是六丁六甲，奇门遁术，布阵行军之秘法；中笈天书，是天罡地煞、腾挪变化、一百八种奇奥之术”，至于上笈天书，则是斗姥、西王母的禁咒，竟有追日逐月、倒海移山、荡魔诛怪、变化万形直至消灭五行超脱万劫的玄妙，然而这也不过是下层民众眼中的“术”而已。《平妖传》中的白猿公盗取的如意册，只是中品，蛋子和尚又只是盗来一半。而《归莲梦》里那本“尽是天文地理、阴阳变化、战阵用兵之术”的《石室相传秘本阴符白猿经》，也不过让白莲岸学些假形魔鬼术、神针入臂法、腾阴掩地法等小把戏而已。

但是，在世俗百姓眼里，这些具体实用的巫术伎俩便是仙人得道了。即使英雄传奇、历史演义也是如此。《说岳全传》第六十八回孔明所授兵书“上卷占风望气，中卷行兵布阵，下卷卜算祈祷”，都是下品；《说唐演义后传》第二十九回九天玄女授薛仁

① 参见胡万川著《玄女·白猿·天书》，载《中外文学》第12卷6期。

贵的“素书”（无字天书）实为遥控的应急指示牌：“凡逢患难疑难之事，即排香案拜告，天书上露字迹，就知明白”；《五虎平南演义》段红玉得云中子所授天书，“书上所传飞天遁地、六丁六甲、神符、隐形变化，撒豆成兵、各式阵图，多少直言咒语，——难以尽述”；《北宋志传》第三十四回擎天圣母赐杨宗保天书也告知将下卷熟玩，内有破阵之法。……似乎世俗平民之于天书的期待也就是如此浅露。《绿野仙踪》第六十三回冷于冰在得到《天罡总枢》半年后方悟出先前所凭的天书品位有问题：“才明白天地始始终终的根由，万物生生化化的原委……回响紫阳真人送他的《宝箓天章》不过是斩妖除祟、趋吉避凶而已，讲道超神夺劫，参赞造化，还无十分中之二三。”第四十五回担任上界修文院书吏的雪山道人，所见天书更多：“到太上八景宫，见有《正一威盟箓》一千九百三十部，《三清众经》三百余部，《符箓丹灶秘诀》七十二部，《万法渊鉴》八百余部……”从这些情况来看，天书其实与道经基本上是一致的。

但是，天书毕竟带有了强烈的民间文学特色，这使它们与道教的经书出现了鲜明的区别，最明显的区别是，天书的效用与世俗价值体系紧密相连，从而满足了世人通过其他途径——而不是仅靠科举考试实现“为王者师”的价值取向。

后世称扬天书效力往往充满了民间寒微对功成名就者的羡慕和向往。如李百川《女仙外史》第八回“九天玄女教天书七卷，太清道祖赐丹药三丸”如是理解：“道家有天书三笈……自开辟以来，惟轩辕黄帝得传下笈，以平蚩尤；姜子牙仅得半传，遂注《阴符》；黄石公、诸葛、青田（刘伯温）诸人所得，不过十之二三，皆已足为帝王之师矣。”

“为王者师”的思想，虽最早见于《孟子·滕文公上》“人伦明于上，小民亲于下。有王者起，必来取法，是为王者师也”，但真正实行的，却不是儒者孟子，而是颇有黄老思想的张良。《史记·留侯世家》描写黄石公“出一编书，曰：读此则为帝王师矣”，张良亦称：“今以三寸舌为帝者师，封万户，位列侯，此布衣之极，于良足矣。愿弃人间事，欲从赤松子游耳。”

天书由仙至凡的交接处，又何以每每不离石洞？这其实也与道教所规定的五岳真形岳读名山为神仙居住地密切相关。李贺《仙人曲》咏：“碧峰海面藏灵书，上帝拣作仙人居。”张说《奉敕撰道家四首》其四咏：“天上灵书下，空中妙伎迎。”但天书却总是得之于深山石室而非海上、天空，到底还是李白诗《奉饯高尊师如贵道士传道录毕归北海》所咏一语中的：“道隐不可见，灵书藏洞天。”

《吴越春秋》卷六《越王无余外传》载禹治水无功，困惑中翻检《黄帝中经》内有：

在于九山东南，天柱号曰宛委。赤帝在阙，其岩之巅，承以丈玉，覆以磐石，其书金简，青玉为字。编以白银，皆琢其文。

三月庚子，登宛委山，发金简之书，案金简玉字，得通水之理。

清王士禛《陇蜀余闻》亦称：

顾华玉（麟）云：“武侯兵书匣，在定军山，壁立万仞，

非人迹可到。余两经其地，初视匣，其色淡红，后则鲜明，若更新者，殆不可晓。”按三峡中亦有兵书峡，传为武侯藏书之地。

洞府仙穴，是与天书所要应用的那个尘世社会相映照的所在，也是联结仙凡的一个空间背景。这一场景有利于天书神格的体现及其使用者禀赋的增强、可信。何况山林岩泉的洞天福地，原本就是道教神仙最重要的居住地，天书藏身其间更可谓理所当然。

通过得天书而建功立业，在中国民间文化的内容中几乎随处可见，只不过在其中，道经所追求的“道”被忽视，而天书中所包含的“术”则走向前台，成为天书的最重要的内容。翻开中国古典小说，很多历史英雄借助天书获得成功的例子可谓俯拾皆是：

杨宗保获得擎天圣母所赠天书，从而能够大破北番阵法平了西夏，其后举家受封^①；

刘伯温获得石室中白猿转授天书，从而能够辅主立国，其后受封并归隐^②；

秋英获得碧霞娘娘梦中传授兵法兵符，从而能够助夫破苗寇妖术平叛，其后受封并劝夫归隐^③；

华秋英获得玉虚夫人所授丹药枪法阵法，从而能够率军平倭

① 事见熊大木著《北宋志传》第三四回。

② 事见《云合奇踪》第一七回。

③ 事见无名氏著《幻中游》第十六回。

寇，其后受封并报乳母被杀已被劫之仇^①；

孙臆获得白猿传授所窃天书，从而能够擒仇人并使国家强盛，其后受封并归隐深山^②；

李靖获得龙母遭蛟精传授的遁甲天书，从而能够为王者师破突厥，其后受封并告老修道^③；

段红玉获得云中子所化道人传授天书，从而得以嫁宋将救宋兵，其后因破南蛮而受封^④；

刘迪获得诸葛武侯梦中传授三卷天书，从而得以辅佐太子除奸党复王位，其后封耀国公，其妻亦被封一品诰命夫人^⑤；

薛仁贵获得九天玄女传授天书与神力，从而得以救天子平高丽，其后封王，满门荣贵^⑥；

呼延庆获得王禅老祖传授天书，从而能够为国诛杀奸党亦报家仇，其后举家受封^⑦；

诸葛锦获得诸葛亮传授兵书，从而能够助忠良之子破金兵，其后举家受封^⑧；

庄伟人获得异人传授兵书与五雷阵法，从而得以助忠良平叛，其后挂剑离世修道^⑨；

实际上，天书一方面可以帮助凡人做到超能力的事迹，从而

① 事见陈朗著《雪月梅传》第二十四回。

② 事见吴门啸客著《孙庞演义》第四回。

③ 事见佚名著《忠孝勇烈木兰传》第四回。

④ 事见佚名著《五虎平南演义》第四回。

⑤ 事见佚名著《后宗慈云走国全传》第十七回。

⑥ 事见怨湖渔叟校订《说唐演义后传》第十九回。

⑦ 事见佚名著《说呼全传》第二十二回。

⑧ 事见钱彩等著《说岳全传》第六十四回。

⑨ 事见白云道人著《赛花铃》第十三~十六回。

在世界上建功立业。但是，还应看到，如果获得天书者违背了伦理正道，则可能因此而遭天谴。下面是一些因获得天书而使用不当而遭天谴的悲剧人物：

侯元，在石洞中得神君口授天书，但违戒聚众谋反接战，其后于阵中被斩^①；

张觉，师孙学究得于蟒洞石匣，为人疗病但聚众兵反汉，其后兵败死于乱军中^②；

张角，入山遇南华老仙授，为人疗病但聚众起兵反汉，其后兵败被发棺戮尸枭首^③；

宋江，梦得九天玄女亲授，被推为首领反叛，归顺朝廷后被药酒毒死^④；

胡永儿，转窃于猿公，狐精传授，聚众兴兵后迷恋男色，兵败后被天雷震死^⑤；

唐赛儿，在古墓石匣与道士合练天书，聚众攻州城迷恋男色，官军策动其情夫醉杀^⑥；

邓金禅，得化缘道士所留阴魔宝篆天书，聚众兴兵谋反，被俘烧天书入道观^⑦；

白莲岸，白猿引入石洞得天书，创教起义后迷恋男色，投降后被处斩服丹遁避^⑧；

① 事见皇甫枚著《三水小牍》。

② 事见元人编刊《三国志平话》卷上。

③ 事见罗贯中著《三国演义》第一回。

④ 事见施耐庵著《水浒全传》第四十二回。

⑤ 事见冯梦龙著《平妖传》。

⑥ 事见《初刻拍案惊奇》卷三一。

⑦ 事见倚云氏《绣像升仙传》第十五回。

⑧ 事见苏庵主人编次《归莲梦》。

徐鸿儒，耕田山下自得，聚众兴兵谋反，被剿灭身死^①。

这些情况，说明天书是一把双刃剑，其效用的正负则完全在于得天书者的人格气质、人生理想的高下。实际上，葛洪《抱朴子·遐览》早就强调过得天书者倘若“不能行仁义慈心，而不精不正，即祸至灭家。”注意到汉末起事造反者利用符谶惑众自重，葛洪敏锐地揭示了天书这把双刃剑正邪均可借用的特点，也为其不灵验或反遭祸殃进行了辩护和预警。在《汉武帝内传》里，葛洪将“天书不应为素质差者得”的思想充分艺术化了——西王母为武帝刘彻求仙勤恳所感，授其炼身修仙的《太仙真经》，但上元夫人却看出其“非仙才也”，其乃“五浊之人，耽酒荣利，嗜味淫色，固其常也”。后来王母也认为其“秽质”不宜佩品位较高的《五岳真形图》，可暂授较差的《灵光生经》；武帝叩求固请，王母才授，并叮嘱再三，还屡请上元夫人授其致灵之术。后来武帝果然倚恃天书，不修至德，倒行逆施，终遭天火烧了天书。连汉武帝都成了好求仙又持身不谨的反面典型，天书垂戒已经非常明显了。

钮秀《觚剩》续编卷三载，相传有个误伤良善的猿仙被囚后蒙徐纬真放出，猿以天书三卷谢恩，“第一卷具帝王之略，第二卷成将相之才，第三卷术数之书耳，用之得善，仅以修业；用之不善，适以戕生。”而徐某展阅第一卷文如《论语》、《孝经》，认为平平无奇，二卷文如《阴符》、《鸿烈》（《淮南子》），也觉得不足习，而深为第三卷吐火吞刀、征风召雨术所吸引，令猿公叹息不已，后来徐某终以术死。作者的一段议论颇有普遍的针砭意

^① 事见《聊斋志异拾遗》。

义：“此皆素无修道之真，妄习褒天之术，宜其干神怒，遭冥诛也！”

如果将这类“天书”同所谓的黄石公《素书》对照，其间道与术的差别就更明显。后者凡六章：原始、正道、求人之志、本德宗道、尊义、安礼。第四章有“安莫安于忍辱，先莫先于修德，乐莫乐于好善，神莫神于志诚，明莫明于体物，吉莫吉于知足”；第五章有“小功不赏，则大功不立；小怨不赦，则大怨必生；赏不服人，罚不甘心者叛；赏及无功，罚及无罪者酷；听谗而美，闻谏而仇者亡”；第六章则有“国将霸者士皆归，邦将亡者贤先避；同志相得，同仁相忧，同恶相党，同爱相求，同美相妒，同智相谋，同贵相害，同利相忌”云云。宋人张商英《素书·序》（汉魏丛书本）称，此书乃盗得之于张良冢玉枕中。可见，这种哲理性箴言多为修身治国策略，属思想方法上的宏观指导，与那些法术风马牛不相及。

那么，得天书者是否好自为之呢？很明显答案是双重的，为什么会出现这种情况，为什么得天书者会从天助之天佑之沦落到天败之天遭之？从民间的叙述来看，对于神仙与天书，那些浪得者无不有个承诺到违禁的转变过程。世俗文化对个体情欲的热中是反理性的，其决定了以秘密团体为核心的起事造反者驻足于变金变银、撒豆成兵的低层次满足，满足后往往正由于天书法术威效的蛊惑，有恃无恐的使用者耽迷富贵淫逸，又得陇望蜀地覬覦王位，为一己称王不顾万民涂炭，遂毁灭于违禁的后果。

如樵夫侯元获神君秘诀，神君告诫：“宜谨密自固，若图谋不轨，祸必丧生。”但一归他就透露给家人，还尽收勇悍少年拉起了队伍，列旗鼓吹仪比列国；又不顾神君劝说与官军接战，为

其怒斥弃绝，终被困身亡。除了借助天书来维护政治纲常，天书还成为维护社会伦理的重要载体。如有些女大师天书在手便急于“寻个才兼双全的人，做些有趣的事”^①。

实际上，天书主题显然首先保持了其作为民间文化表现的内涵。它体现出下层民众在道教信仰、兵家文化及其他神秘思想熏染下，将世俗的欲求应然地实现于文学，期盼超现实地神灵拿出医治人世百病的“天书”来对凡间非正义进行干预，将凡夫俗子升级为大富大贵的王侯，抑或无往不胜的正义体现者，尽管这里也有维护伦理秩序的影子，但是其最大的主题却仍然是“惩恶扬善”的民众心理。

其次，天书主题集中体现了道教神仙信仰的特征，将其超自然力量浓缩为文字载体，将道教法术神秘化。当天书进入小说、戏剧、传奇等文学形式后，客观上极大地促进了道教在民间的传播和接受。

第二节 道教对民间神仙信仰的吸纳

一方面是道教神仙群体通过种种途径进入民间，但同时许多民间尊奉的俗神也不断为道教所吸纳，道教与民间的神仙信仰在历史上一直存在着这种互动。

民间俗神为道教所吸纳，其例不胜枚举。显著者有关圣帝君、梓潼帝君、城隍神、财神等。

① 苏庵主人《归莲梦》第四回“真美艳一夜做新郎”。

民间神仙信仰一般只追求应验，因此，当一种信仰在某种情况下为多数人或者官方所接受的时候，那么，这种神仙信仰的影响力会迅速扩大，有的则会进入道教神仙谱系，从而成为道教所崇奉的正神，如玉皇大帝、城隍、酆都大帝等莫不如是。

以城隍为例，作为地方的保护神，城隍的职责在于保护城池，冥佑一方百姓。古代地方的守土官吏，莫不斋肃严事城隍，平时遇水旱疾疫则祈禳。

元戴表元《城隍庙修造疏》说：

伏以一县之有城隍，如心腹为体肤之主，百姓之趋力役，若子弟效父兄之劳，本事理之相须，出人情之乐助。^①

人们视城隍神为安危之所系，尤其遇战乱兵燹之际，更是祈祷城隍神显灵护佑，以使城池牢固不可破，民众免遭战火荼毒。

唐段全纬《城隍庙记》赞成都城隍神之灵异说：

前年蛮寇卒来，戒备无素，但扰郊鄙，不近堙堵，闭关戒严，即时罢退。则扶倾捍患之力，其阴灵幽赞之神乎！^②

宋陆游《镇江府城隍忠佑庙记》载：

绍兴、隆兴之间，虏比入塞，金鼓之声，震于江墟，吏

① 《郊源文集》卷二四，《文渊阁四库全书》第1194册第306页。

② 《全唐文》卷七二一，《全唐文》第8册第7423页。中华书局1983年版。下同。

民不知所为，则惟神之归。……至于流徙蔽野兵民参错，而居处弗惊，疾疠以息，则神实阴相之。^①

元余阙《安庆城隍显忠灵佑王碑》载：

至正中，颖、六之盗起，江淮以南郡县陷没者十七八，及盗之平，所在为墟。舒特与盗竟大小格斗前后百余，民率咨神而后行，卜朝以战则朝而捷，卜夕以战则夕而捷，群盗未尝一日得志而去者。^②

以上为文集所载城隍神显灵护城之事迹较显著者。南宋民族英雄岳飞，亦曾因平定叛乱之功跻身城隍神祀。南宋章子仁《南昌武宁县城隍祠岳忠武王遗像记》记载：绍兴初年，有叛将李其姓者，盘踞武宁，岳飞率兵清剿，叛将仓皇宵遁，后来民众在城隍庙立岳飞神像，“金言城隍，吾土之司命；而王，吾人之司命也。朝夕起敬于斯，岁时兴享于斯，非但祖之而已，直所以神之也。”^③ 北宋郑侠《代英州城隍庙庆祭》云：“城隍内营外捍，使居有所恃以安，而乘歛伺隙之人，无所启其心。其有功德于国与民。”^④ 人们在城隍庙崇祀岳飞，也就基于这种心理特点。

即使承平之世，水旱疾疫难免时有发生，人们则祈城隍显灵

① 《渭南文集》卷一七，《文渊阁四库全书》第1163册第439页。

② 《青阳集》卷四，《文渊阁四库全书》第1214册第401页。

③ 《鄂国金佗续编》卷二七，[宋]岳珂编 王曾瑜校注《鄂国金佗长编续编校注》第1596~1597页。中华书局，1989年版。

④ 《西塘集》卷五，《文渊阁四库全书》第1117册第421页。

禳解。唐会昌二年（842），黄州大旱，黄州刺史杜牧为民请命，两祭城隍神祈雨，稟告其在黄州的政绩，言辞虔诚恳切之至。其《祭城隍神祈雨第二文》曰：

……刺史虽愚，亦曰无过。纵使有过，力短不及。恕亦可也，杀亦可也。稚老孤穷，指苗燃鼎，将穗秀矣，忍令萎死，以绝民命！……今旱已久，恐无秋成，谨具刺史之所为，下人之将绝，再告于神，神其如何？^①

城隍还主管人的疾病祸福。宋周密《齐东野语》卷八载：括苍陈坡孙三岁发痘疮，遍试诸药皆无效，乞灵城隍神以卜生死。南宋吴自牧《梦粱录》卷一四说：“城隍庙，在吴山，赐额永固。岁之丰凶水旱，民之疾病祸福，祈而必应。”清杨恩寿《坦园日记》卷一载郴州有虎患，杨撰《祭城隍文》云：

惟神灵感召垂，威声赫濯；一境必资乎捍卫，千秋斯报以馨香。……乃近日邻曲之间，突有于菟之患，横行林薄，负据山隅，朝啸风声，夜鸣月晖。化日光天之下，敢肆爪牙；照来攘往之市，毁伤肢体。居者闭户，防依鬼或呼其名；行人戒途，畏山君适逢其怒。凡兹纷扰，急应驱除；用渎清聪，望施法力。张机设阱，命猎夫明合围场；仙旆灵旗，藉神兵暗伸诛讨。

① 《全唐文》卷七二一，《全唐文》第8册第7850页。

实际上，在历代史籍、笔记、文集中，还有城隍御水患、救火灾的记载。

宋代时城隍神已兼掌科名桂籍。宋洪迈《夷坚志》乙志卷二十《城隍门客》载：建康掌桂籍者，托梦郭九德，告之来春必及第，郭果以明年第进士。明沈德符《万历野获编》卷二十八《甲戌状元》载：士子陆杏源好色，至都城隍庙祈祷，当夜梦为都城隍摄去，都城隍“及呼主籍者检其禄，则注定甲戌科状元，官至吏部左侍郎”。后罢陆状元与官职，“都城隍再降一人补甲戌状元之缺”。清龚炜《巢林笔谈》卷二载张员外梦城隍告知说：“汝今岁应中会试第几名，入词林。”人们赋予城隍神兼掌科名桂籍的职权，城隍神有此功能也是情理之中事，城隍神作为地方保护神，当然应有监察监督科举选士的权力。

唐代时城隍神为冥间主宰，由此形成与人分治阴阳的格局。唐段全纬《城隍庙记》说：“阳之理化任乎人，阴之宰司在乎神。”《太平广记》卷一二四《王简易》引《报应录》载：唐洪州司马简易得暴疾，梦鬼使丁郢执符牒，奉城隍神命来追，至城隍庙。“城隍神命左右将簿书来，检毕，谓简易曰：‘犹合得五年活，且放去。’”《夷坚志》多载城隍主阴间事，谓人之亡魂，归城隍司收管；作祟之鬼，亦由城隍司拘禁。城隍作为民间之神，下有僚属、差役、兵将。唐代城隍庙的布置，已宛若阳间官府。唐宣州城隍庙“殿宇崇峻，侍卫甲仗严肃”^①。苏州城隍庙“殿堂隆邃，仪卫精严”^②。睦州城隍庙“神坐后分画侍卫于左右壁，

^① 《太平广记》卷三〇三《宣州司户》引《记闻》，《太平广记》第7册第2400页，中华书局1961年版。

^② 《全唐文》卷一三〇，《全唐文》第2册第1306页。

其门左右画兵仗屏之”^①。《夷坚志》载城隍神属下有门客、判官、差役，还有“上天遍命天下城隍社庙各将所部兵马防江”之说^②。明代城隍神职司更为齐备，据《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》记载，城隍神下有十八判官分掌天下人生死案、长生注命案、病症疾疫案、福禄延寿案、注生子孙案、立应见报案、斋戒杀生案、勾押推勘案、风雨龙王案、追取遣送案、恶鬼穷魂案、善恶报应案、磨看陈词案、胎卵湿化案、六房曹吏案。

城隍神还有纠察地方官吏、赏善罚恶之权责。宋代地方官赴任，即要谒见城隍神，宋徐铉《稽神录》卷一记朱拯：“顷补安福令，既至，谒城隍神。”陆游《宁德县重修城隍庙记》谓崇祀城隍：“今世尤谨，守令谒见，其仪在他神祠上。”^③明叶盛《水东日记》卷七述宋代城隍神曰：“范文甫尝问于程伊川，到官三日，例谒庙。”

明代官吏谒见城隍神制度更为完善。明朱国祯《涌幢小品》卷一九《祀神第一》载：“太祖最虔祀事，到任须知册，以祀神为第一事。今官府为任，吏人先投须知册。”明太祖敕命官员赴任，要与城隍神盟誓。朱元璋就曾对宋濂说：“朕立城隍神，使人知畏，人有所畏，则不敢妄为。”^④朱元璋定新官上任谒见城隍神的制度，是要官吏接受城隍神的监督，以城隍神的法力来制约地方官。清孙承泽《春明梦余录》卷一五说：“凡府州县新官

① 吕述《移城隍庙记》，《唐文拾遗》卷二九，《全唐文》第11册第10694页。

② 《夷坚志》丁志卷六《翁吉师》，《夷坚志》第2册第585页。中华书局1981年版。

③ 《渭南文集》卷一七，《文渊阁四库全书》第1163册第436页。

④ （明）余继登《典故纪闻》卷三，《典故纪闻》第47页，中华书局1981年版。

到任，必先宿斋城隍庙。”明瞿佑《剪灯新话》卷三《富贵发迹司志》载泰州城隍褒善罚恶事曰：

（府君）坐定，有判官数人，皆仆头角带，服绯绿之衣，入户相见，各述所理之事。一人曰：“某县某户藏米二千石，近因旱蝗相继，米价倍增，邻境闭仓，野有饿殍，而乃开仓以赈之，但取原价，不求厚利，又以馕粥以济贫乏，蒙活者甚众。昨县神申上于本司，呈于府君，闻已奏知天庭，延寿三纪，赐禄万钟矣。”……一人曰：“某姓某官，爵位已崇能够，俸禄亦厚，不思报国，惟务贪饕，受钞三百锭，枉法断公事；取银五百两，非理害良民。府君奏于天庭，即欲加其罪，缘本人颇有顽福，故稽延数年，使罹灭族之祸。今早奉命，记注恶簿，惟俟时至尔。”

此即城隍升堂办案，与人间官府何其相似。在时人看来，城隍神似乎确有监察官民之善恶而祸福之法力。

随着城隍信仰在民间的隆兴，它逐渐引起道教的重视，并被纳入道教的神仙系统中。

南宋吕元素《道门定制》卷三黄箓罗天一千二百分圣位，其中第九十五状有“当处城隍主者”的圣位。早在北宋王钦若奉敕编定的三等九级坛法中，已有道教三箓坛的格式，上三坛的黄箓罗天大醮供奉城隍的神位，说明北宋道教已接纳城隍神进入道教神系。同卷的消灾一百二十分圣位，第十二状有“当境城隍主者”的圣位，此属下三坛中等的集福坛，可见宋代斋醮无论上三

坛还是下三坛，都已供奉城隍神的神位^①。

南宋诸科仪宗师编撰的几部道经，都有牒城隍神的文书。南宋蒋叔兴《无上黄箓大斋立成仪》卷八《牒札门》，载有灵宝大法司牒上都、州、县城隍主者的牒文，命城隍关报管下城隍：“部集神兵，预次会合，躬亲前来，专一扫荡秽气，防卫坛席。”南宋金允中《上清灵宝大法》卷二九《发城隍牒引》称灵宝大法司：

依按科条，合移文牒，今有公牒一角封印，令前赴某处城隍司投下，须至专行。……如有邪鬼干侵，妖异阻截，一就擒解，摄行究治，罪源置之。天律须管，公文即达，不请顷刻稽延。^②

道教以城隍为管领亡魂之神，斋醮时要牒城隍神司事。南宋吕元素《道门定制》卷二载斋醮文书中的《城隍牒》，内容是牒城隍广差神吏，将亡魂押赴宝坛。南宋宁全真《上清灵宝大法》卷六十四，有正牒都大城隍、牒州城隍、牒县城隍、牒别州县城隍的文书，看来没有城隍神兵护卫坛场，放遣亡魂孤爽应召赴坛，没有各地城隍神的密切配合，道教的斋功就难以圆满。《夷坚志》支乙卷第七《朱司法妾》载：朱琮妾以妻王氏妒而自刎，其亡魂作祟，朱琮“招闾皂山道士行法攘逐，牒付城隍庙拘系”。同卷《姚将仕》条载：范迅母病亡作祟，姚将仕至范家飞符僊

① 有关三等九级坛法的格式，参见张泽洪著《道教斋醮符咒仪式》第68页，成都，巴蜀书社1999年版。

② 《道藏》第31册第532页，

水，摄出亡魂，“姚牒城隍寄收”，这位姚将仕“能行五雷天心法”，可知是行雷法的道士。《夷坚志》记载的故事，反映了城隍牒文在斋醮法术中的功用。

南宋至明清时期的斋醮科仪经典中，城隍牒已成为例行文书。《道法会元》卷五五有诏檄张天君、辛天君、邓天君的檄文，要诏城隍承符应令，其中《诏檄张天君》的檄文，载奉符檄召城隍神，命收捕为害诸神鬼魍魉妖精：

一体考治，斩形灭迹，裂穴荡巢。务令人鬼区分，妖邪绝灭，家庭清肃，人物安宁，懋显神功，以彰道化。^①

大约从宋代开始，道教已在城隍庙举行斋醮，这是道教崇祀城隍神的活动。《夷坚志》有鄱阳城隍诞辰，道士于城隍庙设醮之记载。南宋王象之《舆地纪胜》卷七七载：“安陆城隍庙神，靖康初，有道士设醮伏坛上。”南宋道教在城隍庙设坛斋醮，说明道教的城隍神信仰已臻于形成。

元代已有道士住持城隍庙的记载。元虞集《大都城隍庙记》载：

以道士段志祥筑宫其旁，世守护之。^②

元王恽《秋涧集》卷六七有《大都城隍庙设醮保佑青词》，

① 《道藏》第29册第130页。

② 《道园学古录》卷二三，《文渊阁四库全书》第1207册第335页。

亦为道士住持大都城隍庙之佐证。王恽《汴梁路城隍庙记》载：

敦请女冠孟景礼、向妙顺、朱妙明辈相与主持，夤奉香火。……遂重修正殿台门，创建献庀子孙司及道众寮舍斋厨，轮奐一新。今俾女冠主其祀事，宜矣。^①

陈垣《道家金石略》收录的元代墓志，记载女冠张守度住持城隍庙^②。元代还有道观附设城隍神祠的记载，元邓文原《新建南泾观记》载：

又即门东西偏设城隍广侯祠，以便夫水旱疾疠之有祷焉。^③

明清时期，天下的城隍庙例由道士主持，祭祀按道教的斋法仪制举行，表明城隍神信仰道教化的深入。明吴讷《棠阴比事补编》载浙西廉访使田滋，以县尹张或坐事有冤。遂斋沐诣城隍祠祷请：

守庙道士进曰：“果有王成等五人同持誓状到祠焚祷，火未尽而去，之炉中得其遗稿，今藏于壁间，岂其人邪？”

① 《秋涧集》卷四〇，《文渊阁四库全书》第12004册第541页。

② 《道家金石略》第1093页，《真散人女冠张守度墓志》，文物出版社1988年版。

③ 《巴西集》卷下，《文渊阁四库全书》第1195册第545页。

《清嘉录》卷三载：

凡土谷神，又咸以手版谒城隍神短簿祠，道流以王洵为地主。袍笏端庄降阶迎接。

《履园夜话》“陵墓”条说：“著本县城隍庙护印道士梁元崇看守，给帖付照。”《清稗类抄》迷信类“恩寿命苏人赛会”条载恩寿抚吴，遭遇大疫：

乃于城隍庙集道士四十九人，建醮四十九日。醮毕，复升城隍、土地各像为前驱，备楮帛无算。令羽士鼓钹徒行，逐瘟鬼于胥江。

民国《郑县志》记载城隍庙会：“什方道人络绎不绝，迷信之家任意施舍。”^①在清朝、民国时期的地方志中，道士住持城隍庙和祭祀城隍神的记载更是不可胜举。著名的上海城隍庙建于明永乐年间，明清时期一直由道士住持。

在城隍神信仰极盛的明代，道教亦编撰了专祀城隍的经典——《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》，其开经偈曰：

稽首皈依城隍尊，威灵烜赫镇乾坤。

护国安邦扶社稷，降施甘泽救生民。

^① 《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》上册第4页，北京图书馆出版社1991年版。

统辖大兵巡世界，赏善罚恶日同明。^①

此城隍经列举天下都城隍威灵公、天下十三炁政城隍之神、天下各府州县城隍之神及所统辖主管人间祸福的十八判官、侍卫大神、神武将军、散花玉女、神兵将吏等，职司齐备，阵容强大。太上老君赋予城隍代天理物、剪恶除凶、护国保邦、功施社稷、溥降甘泽、普救生民之职责，城隍就此成为权掌天下、威镇万邦的道教尊神——护国保宁佑圣王威灵公感应尊神。

再以关圣帝君为例，关圣帝君，本名关羽，字云长，三国时为蜀汉名将，辅佐刘备起事、建业，后镇守荆州，为东吴所杀。关羽被神化最早始于唐代^②，在他生前镇守、殉难的荆州地区及葬身之地——玉泉山，民间有对他的祭祀。“追赠大将军，葬于玉泉山。土人感其义，岁时奉祀焉”^③。唐代宗时郢州刺史郎士元在他的《关圣帝祠》诗中云：“……流落荆楚间，徘徊故乡隔。”^④董挺也在《重修关将军庙记》中说：“生为英贤，没为神明，精灵所托，此山之下，邦之兴废，岁之丰荒，于是乎系。”^⑤二者所述的关帝庙均为玉泉山关帝庙，此表明关羽崇拜尚具有地域性。但至唐末，关羽崇拜已有广泛影响。在唐咸通乱离后，京

① 《道藏》第34册第747页。

② 南北朝时，有关三国时代人物的故事传说渐多，时人对此多有记述，如晋裴启的《语林》、干宝的《搜神记》，前秦王嘉的《拾遗记》，南朝宋刘敬叔的《异苑》，刘义庆的《世说新语》，梁殷芸的《小说》等，均载有三国人物故事，但其内容均未涉及关羽。

③ 《三教源流搜神大全》卷三，《藏外道书》第31册第764页，巴蜀书社1992年版。

④ 《古今图书集成·神异典》第60224页，中华书局、巴蜀书社版。

⑤ 周广业、崔应榴著《关帝事迹征信编》卷一八第1页，乾隆重刻本。

城长安坊巷讹言关三郎鬼兵进城，使家家惊悚之事^①。只不过此时的关羽，基本是以人鬼的形象存在的，《云溪友议》称：

（荆州玉泉）祠曰三郎神，三郎即关三郎也。允敬者则仿佛睹之。缁侣居者，外户不闭，财帛纵横。莫敢盗者。橱中或先尝食者，顷刻大掌痕出其面，历旬愈明。侮慢者，则长蛇毒兽随其后。所以惧神之灵，如履冰谷。^②

《北梦琐言》记载的关羽亦有相似的形象：

唐咸通（860～873）乱离后，坊巷讹言关三郎鬼兵入城，家家惊悚，罹其患者，令人热寒战栗，亦无大苦。弘农杨桃挈家自骆谷入洋源，行及秦岭，回望京师，乃曰：“此处应免关三郎相随也。”语未终，一时股栗。^③

关羽的凶神形象，直到两宋之交在四川、潼州等地民间还有遗留。如潼州关云长庙：“在州治西北隅，土人视之甚谨。偶像数十躯，其一黄衣急足，面怒而多髯，执令旗，容状可畏。”^④

而此时关羽显灵的另一类传说，却开始赋予他作为正义之神的新特征，李岁芳《关圣全书》收录唐代资料一则：

① 孙光宪《北梦琐言》，《笔记小说大观》第31编第3册第1534页，台北新兴书局1985年版。

② 俞樾《茶香室丛钞》《笔记小说大观》第23编第5册，第2724页。

③ 孙光宪《北梦琐言》，《笔记小说大观》第31编第3册第1534页。

④ 洪迈《夷坚志·文志》甲卷九第782页，中华书局1981年版。

肃宗时，散骑常侍孟豕韦与司农卿萧黄统有夙怨，欲构陷之。韦庙前有关帝祠，甚灵，因祷问以事之济否。卜筮得凶，又问之，忽祠后大声震响，韦知神怒，惶惧而归。后竟诬萧统史思明，萧合家弃市。韦亦暴卒。人谓实帝阴诛之也。^①

宋元时，随着封建统治者对关羽的封赠，关帝庙逐渐普遍起来，《关帝志》中就记有许多宋人由于建庙而撰写的庙记。南宋后，关羽崇拜被列入国家祀典。在当时的关羽显灵传说中，他的形象已发生了较大改变：忠义之神，尤其是武神、战神的形象凸现出来，同时也被赋予了救灾、惩恶、治病救人等神性。关公信仰与民俗发生结合，元郝经《重建庙记》记载：

夏五月十三，秋九月十有三日，则大为祈赛，整仗盛仪……而燕、赵、荆、楚尤笃，郡国州县，乡邑闾井皆有庙。^②

明清时，关羽信仰在民间达到顶峰，这不仅是统治者大张旗鼓提倡的结果，更得力于《三国演义》这一文学作品的影响。“《三国演义》可以通妇孺，今天下无不知有关忠义者，《演义》之功也”^③。当时，地方戏曲“多讲《演义》，走卒贩夫无不知三

① 周广业、崔应榴著《关帝事迹征信编》卷一四第2页。

② 转引自荣真《关帝信仰初探》，《对外经济贸易大学学报》1993年第3期。

③ 王侃《江州笔谈》卷下。

国”^①。时人顾家相在《五余读书廛随笔》评价说：

盖自《三国演义》盛行，又复演为戏剧。而妇人孺子。牧竖贩夫，无不知曹操之为奸，关、张、孔明之为忠，其潜移默化之功，关系世道人心，实非浅鲜。

关羽的形象深入人心可谓无以复加。作为忠义神的化身，民间对关羽的崇拜由此叠然而起：关羽神迹、神话越来越多；托名关羽的劝善书广为流传；关庙祀遍天下。明时，“其祀于京畿也，鼓钟相闻，又岁有增焉，又月又增焉”^②。到清时，关庙之多，更有“天下关帝庙，奚啻一万处”之说^③，所谓“今且南极岭表，北极塞恒，凡儿童妇女，无有不震其威灵者。香火之盛，将与天地同不朽。”^④ 关羽成为三界伏魔大帝，其神职涉及劝忠劝孝、杀敌御辱、惩恶扬善、救助商贾、护佑科举、祛除灾祸等大小事宜，故而能够满足社会各阶层、各行业的需求，民间崇拜的

① 何德刚《客座偶谈》卷四。

② 刘同、于奕正：《帝京景物略·关帝庙》。

③ 薛福成：《庸庵笔记》卷五，载《笔记小说大观》第27册第105页，江苏广陵古籍刻印社1984年版。

④ 赵翼：《陔余丛考》卷三五第10页。

程度甚至超过了号称文圣的孔子^①。

随着关羽信仰在民间的日益壮大，它逐渐与中国道教发生紧密联系，被道教所吸纳，关公渐次成为道教所信奉的正神。最初直接说明道教与关羽相关的，是宋代著名的“解池斩妖”之说。据周广业、崔应榴著《关帝事迹征信编》卷14载，传说有两种版本：其一是说宋真宗大中祥符七年（1014），由于蚩尤作祟，解州盐池水减，真宗召张天师赴阙，张天师焚书符召关神，关神现身受命。不久盐池风雨暴至，空中有金戈铁马之声。良久天色方晴，池水如故。关公降伏蚩尤，为解州盐池解除旱象。另一种说法是徽宗崇宁二年（1103），解州奏盐池水溢，于是徽宗召天师赴阙。天师书铁符，命弟子往投解州盐池岸。不久，水患平息。徽宗大喜，欲见所请神将。天师为召，关神即现于殿左，徽宗惊掷崇宁钱与之，曰：以此封汝。世因祀为崇宁君。其实两种说法都显示出，此时的关羽地位并不高，仅是供张天师调遣的一名小神而已。以此事为契机，道教对关羽越来越重视，《三教源流搜神大全》称其为青龙转世，关羽的不断被加封，也和道教徒有关，如明神宗为关羽“进爵为帝”即是归因于道士张通元之

① 对关羽的崇拜，上至士大夫，下至各类秘密宗教，无不深受影响。明户部尚书倪云璐在崇祯十七年（1644）李自成攻破京城时，“索酒入斋，与关神对酌三觥，出就厅事，南面受纛”（事见张岱：《石匮书后集》卷二二《倪云璐列传》）。表其以关羽为榜样为明尽节效忠之志。而朱舜水则当清初八旗横扫大江南北时，向关庙题联：“许难兴、沛难兴、荆益难兴，止思明万古之君臣”，抒其不事二主之心。（事见《朱舜水集》卷一七《杂著·关帝庙额联》）在军士中，因关羽号称“武圣”，而祀之以保护神，如明于谦曾建“团营关帝庙”，视关羽为其“团营所祀之神”。（事见《日下旧闻考》卷一〇七《郊祠》）清代江苏山阳县（今淮安）“四门军营，各门皆设（关）庙”。（事见卫哲治：《淮安府志》卷六《坛庙》）在很多秘密宗教中，关羽信仰也成为他们组织动员群众的思想武器，如明清时广为流传的白莲教经典中，有《护国佑民伏魔宝卷》、《万神捆伏魔品》等，均奉关羽为降妖伏魔之神。

请，与之相应，关羽的统辖范围也越来越宽泛，几乎成为统管三界十方、佛仙人鬼的大神。这从《太上天尊灵上将护国妙经》和《三界伏魔关圣帝君忠孝忠义真经》的比较中可以看到。前者约成书于北宋末南宋初，它假托关帝传经说咒，称“义勇武安王汉寿亭侯关大元帅”，受玉帝敕命，为“三界都总管雷火瘟部冥府酆都御史”，宣示信众，要“宁为忠臣”、“宁为孝子”，不可损人利己等^①。后者成书于明万历以后，书里已称关羽为三界伏魔大帝，谓其“掌儒释道教之权，管天地人权之柄。上司三十六天星辰云汉，下辖七十二地土垒幽酆。兼注生功德延寿丹书，执定死罪过夺命里籍，考察诸佛诸神，监制群仙群职。”^②宋代以后，道教对关羽的重视可以从托名关羽的扶乩降神经书的增多体现出来，盖有《关帝明圣经全书》、《关帝觉世真经》、《关帝灵签》、《关圣帝君戒淫经》、《关圣帝明圣经》、《戒士子文》以及上文提到的两经等等，明清时，关羽在道教中的职能也已扩展到司命禄、佑科举、治病救灾、驱邪避恶、诛伐叛逆、巡察冥司，乃至招财进宝、庇护商贾等，简直无所不包。

张晓粉同志认为，从关羽被逐渐神化的历史进程来看，他无疑是在民间、统治者及道教的共同推举下，逐渐被神圣化的，这三条脉络密切相连，互相促进。仅就民间神仙信仰和道教的关系来看，张文认为，我国民间神仙信仰具有极强的功利性和包容性，它对来自各方面尤其是道教等正统宗教中有用的思想、信仰都加以吸收，把道教的一些神仙归入自己的崇拜对象。而道教为

① 《道藏》第34册第746页。

② 《藏外道书》第4册第173页。

扩展影响，吸引更多的信徒，自然也不会忽视平民这一占社会人口最大比例的群体，其笼络手段之一就是不断把民间信仰中声望较高的神纳入自身信仰体系中，不仅关羽如是，岳飞、范蠡、城隍等无不如是，此分析颇为中肯^①，但失之简略。实际上，从城隍、关羽神格的不断变化中，有以下几个特点值得注意：第一，道教神的地位不是固定不变，随着时间的推移和社会需要的变化，古代信仰中的一些神可以人格化^②，民间信仰的小神可以上升为道教大神；第二，道教神神格地位的演变是根据其功绩的大小，逐渐提高的，但无论神的地位怎样提高，它也只是神灵“组织机构”中的一员，而不会变成终极实在——如西方人眼中的上帝；第三，道教神系的演变直接受到民间神仙信仰的影响，道士根据民间信仰的需要创造神灵，改造神灵，使这些神灵能吸引更多的崇拜者；第四，道教神的兴衰崇隆，还取决于它对封建王朝的政治功利作用的大小，如果统治者认为某个神对巩固自己的统治有利，他们就会利用建庙、赐额、加封等方式，来提高其地位、扩大其影响。

总之，民间神仙信仰与道教的关系是一个十分复杂的课题，民间信仰进入道教，给中国道教带来了什么样的影响？这个问题将在后文进行考察。

① 在张晓粉的论文中，还分析了统治者与民间信仰的关系及统治者与道教的信仰关系，但较为简略，请参见张晓粉硕士论文：《关圣帝君信仰研究》（未刊稿）。

② 如武当道教所供奉的玄天上帝，就是由星辰神北宫玄武到玄武将军；由玄武将军到真武真君；由真武真君到玄天上帝逐渐演变而成。

第三节 神仙信仰相互渗透的后果

神仙信仰在道教与民间之间的相互渗透，给双方都造成了巨大影响。从道教方面说，其影响至少有如下几点：

其一是民间神仙信仰进入道教，极大地扩充了道教的神仙系统，使道教的神灵呈现出“出多头、杂而多端”的特色。

民间有句俗话说：“凡间千般事，皆需神照应。”由于对于危害现实生活的各种灾难和与之相关的自然现象缺乏科学的具有理性化的解释，民间对于现世生活所寄寓的各种希望便在一定程度上直接转移到各种神灵之上，“夫置神庙者，所以佑兆人，祈福应”^①。在这种状况下的民间神仙信仰，无疑便不得不以满足人们的日常欲望为出发点，达到“求富贵得富贵，求男女得男女，求长寿得长寿”的效果^②。

透过对中国民众的社会生活和与之相关的信仰体系，我们不难看到世俗生活中的人与神仙的关系是十分直接的，基本可以概括为“求某得某”的公式。显然，要满足这样一个公式，则需要一个庞大的神灵队伍，用以达到司某神来施与对某之求。

中国民间的神灵数量之多，恐怕是难以计数的，“凡天地、日月星辰、雷神等神，皆有祠，以祈年祈谷”^③。“各种自然势力，各有专神，如疾病（牙痛以至重病），富、贵、战争、老、

① 《太平广记》卷三六〇。

② 袁了凡《阴骘录》。

③ 《武安县志》1940年刊。

死、生、镇、村、商业、山、海、湖、河、天、地狱、日、月、星、路及无路之地方，雷，以及身体上之各部器官部，凡事物之可以知觉识别者莫不各有其神”^①。

民间所供奉的最为常见的且与道教有关的神灵有如下几位：

妈祖，保佑渔民、抵御水旱疾病、帮助生育；

泰山娘娘，保佑生子等；

金花夫人，保佑生儿育女等；

玉皇大帝，统管万事，免灾消厄等；

关羽，主宰人间财富等；

真武大帝，捉妖镇邪、掌水火管人寿；

天官地官水官（三官），主宰人间福祸；

龙王，求雨止水；

药王，治病去疾；

土地公，司掌五谷丰登、人丁旺盛；

财神，佑人发财；

马王爷，为马治病，保马平安；

城隍，护佑一方民众，除妖镇邪。

.....

以上所列之神只是民间所崇奉的群神之一小部分，从中则不难看到，民间所崇奉的某个神灵在其影响不断扩大以后，便进入了道教的神仙系统中。

^① 《中国年鉴》第 1975 页，中华书局 1952 年版。

除前文所提到的人生礼俗和节日庆典中的神仙信仰外，另在生产习俗中，我国古时曾盛行祖师爷崇拜，正所谓“百工杂技，各崇所宗。医药卜筮，竹木庖人，业饼饵，役舆台者，莫不以类相从，各组神会开筵醪饮，岁有常期”^①。各行各业都有自己的祖师爷，定时定期举行各种祭祀活动，以期祖师的福祐。在众多的祖师爷中，很多都是民间流传的神仙，或与神仙有关，见下表：

行 业	祖师爷	与神仙信仰的关系
窑匠	普安	本来房屋墙用土砌，遇大水全部倒塌。普安向在兜率宫炼仙丹的太上老君请教。老君按照炼丹原理以烧砖之法。太岁不同意挖土。太上老君和普安联合惩治了太岁。
炭窑鞋匠	孙臧	神仙鬼谷子的徒弟。
木 医 石 匠	鲁班	从师终南山神仙。后民间相传他也成了神仙。
铸造业 补锅匠	李老君	即太上老君，天上的神仙。
端 砚	阿端	穷秀才阿端遇蝶仙，临别蝶仙赠以石片（即端砚）。
造 酒	杜康	相传后来成了神仙，上天去了，并度刘伶成仙。
造 醋	杜康儿子	经神仙指点制成醋。

^① 《明山县志》1930年刊行。

行 业	祖师爷	与神仙信仰的关系
南音(闽南弦管)	郎君大仙 (孟昶)	孟昶追天狗一去不回,后托梦花蕊夫人已成仙。宋太祖赐封为郎君大仙。孟昶酷爱音乐,后被奉为南音祖师。
琢玉业	邱处机	拜王吉为师,修炼成仙。因元太祖嫁女,要一百名玉匠在一月内造上万件珍品,邱处机独自承担,遂奉为祖。
织 绢	七仙女	王母之女,下凡帮董永织绢一百匹还债,结为夫妻。后被迫回天宫中。
染布业	梅福、 葛洪	著名神仙。指点人们用蓝靛草染布。
火药业	孙思邈	隐居炼仙丹的孙思邈,应凿石工人之请,经过努力终于制成火药。
商业	财神 (赵公明)	峨眉山罗浮洞修炼成仙。姜子牙封他为“财神”,率“招宝”、“纳珍”、“招财”、“利市”四个仙官。
纺纱织布	黄道婆	经神仙指点,入仙境,学会了纺纱织布,后在民间传开。
制陶业	范蠡	范蠡辞官在民间散财,后遇神仙姜子牙指点,开始制造陶器。

行 业	祖师爷	与神仙信仰的关系
制盐业	葛洪	传他炼成仙丹,让百姓每人舔一舔,顿添精神,百姓不知仙丹称为岩(盐)。玉皇大帝得知后,命太阳神和龙王爷下界设法收回仙丹。太阳神用烈火烤,盐顺汗水流出,流入海中。玉皇大帝经太上老君劝说,下令太阳神和龙王爷将仙丹还回。于是人们从海水中晒盐,葛洪留在天上成了神仙。
医药行	孙思邈	又称孙真,奉为医药门的祖师爷、神仙。
车行	马王爷	王母娘娘巡天驾紫云辇的龙马,被贬下凡,后又召回天上。
狗皮膏药	铁拐李	八仙之一。下凡指教仙方。
演戏	老郎 (唐明皇)	一年八月十五夜,随叶法善仙师游月宫,学来“紫云曲”和“霓裳羽衣舞”,亲自排练、扮演角色。
道情	张果老	八仙之一。敲打渔鼓筒板,在民间传唱道情,劝化世人。
皮影戏	李少君 李少翁	葛洪《神仙传》中有传。每年腊月祭祀。
河南坠子	邱处机	年轻时遇张果老。用张果老留下的二块檀板做乐板,而驴尾毛做胡琴,卖唱,首创河南坠子,后上昆仑山找到张果老,拜他为师,修炼成仙。
三弦书	苗庄王 孔子	苗庄王三女我苗善姑得道成仙,苗庄王思女而病,孔子开导,苗庄王用三根丝弦做了一把三弦,刻上“教化四方”四字,到处游历说书。

行 业	祖师爷	与神仙信仰的关系
相 声	东方朔	西汉武帝时侍臣,相传为神仙,传说很多。最早见于《洞冥记》。
变戏法	吕洞宾	八仙之一,传下变戏法的天书。
剃头(一)	罗祖	皇帝头上长了肉疙瘩。杀了很多理发师和大臣。罗丞相顺利剃完头。皇帝封他为“神仙”,后果然当了神仙。每年七月十三日是罗祖得道成仙的日子,摆宴敬罗祖。
剃头(二)	吕洞宾	八仙之一。阴历四月十四日,吕洞宾生日,各地剃头店给吕做生日。

从上表^①中我们可以发现,这些为各行业所崇奉的祖师爷有的是民间很有影响的神仙,如吕洞宾、张果老、铁拐李、葛洪、鲁班、七仙女、赵公明等;有的原来并不是神仙,但巧遇神仙指点,使他发明、创造了某项东西,最后民间传他也成了神仙,如邱处机、黄道婆、普安等;也有的虽未成仙,但他们之所以成为祖师爷与神仙的指点密切相关,如唐明皇、黄道婆、阿端等。民间所崇奉的这些神仙大量为道教所吸纳,道教神灵的数量因而大为增加。

其二,民间神仙信仰进入道教,使道教与中国民俗文化的纠结极为密切,它冲淡了道教本身所具有的理论系统,在许多文化研究者眼中,道教更多地以一种较为原始的面貌出现,这样,就必然降低道教的思想价值和文化价值。实际上,经过上千年的历

^① 见任聘《七十二行祖师爷的传说》,海燕出版社1986年12月版;陈德来《三百六十行祖师爷传说》,浙江文艺出版社1985年11月版。

史发展，道教理论家们所不断摸索、不断改进、不断创造出的修仙理论中不乏诸多积极合理的文化因子，并且在中国文化史上也产生了极为重要的影响：如道教修仙理论中所体现的人生超越思想、道教修仙理论中所包含的生态伦理思想等等，都已经在中国人文特质上刻下了浓墨重彩的一笔，有些至今仍然是研究中国文化的重要内容。道教修仙理论中所包含的这种超越方式，在中国文学史、美学史、艺术史上都留下了深远影响，历来为中国文化研究者所重视。

但是，随着民间信仰的大规模进入，这给道教带来了不可忽视的负面影响，如在许多人眼中，与民俗结合甚紧的道教更多地是一种带有原始意味的巫教。自然，它也就成为了一种落后文化样态，为很多文化研究者所排斥。

第三，不论道教对民间神仙信仰系统的吸纳是主动还是被动，就道教自身在历史上的生存延续而言，也带来了一些积极的影响。至少，它使得道教在信仰阶层方面具有了相当大的弹性，无论统治者对道教的态度是宠信还是贬抑，道教都能在社会中寻找找到安身立命的场所，即便一般所认为的道教在明清时期衰落了，那也只是在士大夫统治阶层中的衰落，而在民间，道教的影响不是缩小而是扩大了，更深入地渗透到世俗社会中。可以说，正是与民间世俗生活的紧密结合，才使得道教具有了超强的生命力，作为一种历史文化形态，这种生命力显然更值得重视。由此，则我们可以更深刻地理解鲁迅先生所说的“中国文化根柢在道教”的论断了。

结语：道教神仙信仰的现实意义

从道教神仙信仰的历史发展来看，中国的本土宗教可谓从一开始就缺乏强烈的身份意识。由于中国文化的“早熟”^①，先秦时期不仅没有发达的神学思想和宗教组织，甚至还出现了活跃的无神论和人本主义思潮。当时，诸子百家中最有影响的儒家和道家皆表现为缺乏超自然人格神的哲学、政治和社会学说。它一方面否弃了以种族和语言来裁定文明和野蛮的作法，另一方面消解了这种可能性，即以不大甚至只有细微的教义区别来确立信仰身份——如在犹太系各宗教或教派间所常见的那样。这似乎也可以说明中国历史上为什么没有宗教战争，中国文化为什么具有那么强大的同化力。

① 梁漱溟在中国哲学界较早提出了“早熟”论。他在其《东西方文化及其哲学》一书中说中国文明“明明还处在第一问题未了之下，第一条路不走，哪里能容你顺当地走第二条路，所以就只能委委屈屈表现出一种暧昧不明的文化”。参见艾凯《最后一个儒家——梁漱溟与现代中国的困境》第105页，郑大华等译，湖南人民出版社1988年版。艾凯这样转述梁漱溟的思想：“他认为孔子和古初圣人超越了他们的自然环境，比中国发展所应达到的层面对人类有更为完美的理解，从而使中国文化出现了早熟。”因为“当时中国的环境，不可能为中国文化完全的自我实现提供充足的条件”。

首先，由于道教神仙信仰并非是一个封闭的信仰系统，这使得道教在某种程度上先天具备了开放性的性格特征。如果说道家哲学曾在汉初为国家提供了颇有运作性的政治和社会学说，那么道教在形成后不久，便开始了伦理建设的努力。到了东晋，形成了自己系统理论的道教“以神仙养生为内，儒术应世为外……将道教的神仙方术与儒家的纲常名教结合起来，宣扬道教徒要以儒家的忠孝仁恕信义和顺为本，否则，虽勤于修炼，也不能成仙”^①。这种倾向在南北朝以后得到了进一步的加强，并被全真道最终所完善。

实际上，自秦汉帝国建立以后，中国文化便有了一个巨大统一的政治实体充当其载体。如果说秦始皇过多地依靠法家学说和军事力量来统治一个庞大帝国的做法很快失败了，那么经过汉初的休养生息后，士大夫们开始了一种哲学—神学的合理化论证来维系一个庞大帝国的实验。彼得·贝格尔认为，这种尝试在世界上是最早的。具有可比性的情形是，亚历山大大帝带领希腊人所进行的军事征服本可以建立一个稳固的大帝国，从而使极富渗透力和同化力的希腊文明在东方广大的土地上扎下根来，但他一死去，希腊人便立刻四分五裂，这恐怕与上层建筑层面上缺乏一个强有力的合理化论证系统不无关系。罗马人用发达的法律和军事手段弥补了合理化论证上的不足，因而比希腊人成功，但并没有达到中国在汉武帝以后实现的那种高度的整合性^②。颇具神学色彩的汉代黄老思想就宇宙、世界、社会的关系或秩序及其合理

① 参见卿希泰著《道教文化新探》第34～35页，四川人民出版社1988年版。

② 参见彼得·贝格尔著，高师宁译《神圣的帷幕》第36～62页。上海人民出版社1991年版。

性提供了一套完整的描述和论证。以“自然”为基础，人类社会的秩序被赋予终极有效的本体论地位，被放置于一个神圣而又和谐的参照系内，与宇宙的普遍秩序联系起来。人间发生的事情被认为是与天相通，是神圣天道的反映；反之，奇异的自然现象又被认为是人间发生或吉或凶之重大事件的预兆。在伦理层面上，宇宙论意味的阴阳五行观念把两性、家庭纳入神圣秩序之中。在政治层面上，皇帝被认为是上天的儿子，是神圣天道在人间的代表，是人与神、尘世间社会与超越的神圣维度衔接、相通的中介。帝国政治与宗教学说的有机整合已成为一种不可更改的历史局面。

显然，始于汉代的这种有机整合有着不同于西方的运作规律。中国文明的有机整合体由于在信仰或意识形态上身份意识相对薄弱，也由于在种族、语言和文化上相对单一，对其他信仰系统多少表现出一种开放、接受的态度，就是使中国文化具有了一种包容性。但这种包容性并不是无条件的兼收并蓄，而是有原则的宽容，也就是必须遵守建立在纲常名教之意识形态基础上的政治—社会秩序，或者至少不能违背这种秩序。在中国历史的发展进程中，北方游牧民族建立的政权没有违背它，佛教也没有违背它，耶稣会最初也没有违背它^①，因此它们都或多或少受到了宽容。

道教神仙信仰方面所具有的开放性，应该说使佛教的传入和发展得益不少。佛教自两汉之际传入中国，它先是依附黄老之

^① 关于耶稣会在中国的遭遇问题，请参考拙著《清代中西文化互动及其终结概论》，载《上海交通大学学报》（社科版）2001年第4期。

学、神仙方术，接着与魏晋南北朝的老庄、玄学合流^①，一起对社会政治秩序起着支持和加强的作用，使这种秩序更加神圣化。拿犹太系宗教的标准来看，这种积极合作的态度在客观上几乎可说是自发地淡化自己的身份意识。到了唐代，佛教寺院经济的急剧膨胀（此时佛教在中国也经历了空前绝后的教派繁荣），使佛教与国家利益发生了直接冲突，从而对中国的政治—社会秩序构成威胁，于是发生了唐武宗没收寺院财产，勒令 26 万僧尼还俗的“法难”。面对历史的这一挑战，佛教不仅未能发展和强化自己的身份意识，反而顺应形势，更为主动地融合到主流文化之中。禅宗的出现标志着佛教中国化的最后完成，禅宗“破除了印度经典和戒律的权威，放弃了印度佛教的装束，并变佛教“凡人前生皆有过失”的性恶论为正统儒家“人人皆可为尧舜”的性善论，一反佛教出家不重孝道的传统，竭力与儒家的以孝悌为人之本的伦理学说相调和，从而使佛教与儒学的分歧从根本上得到了弥合，实现了佛教的儒学化”^②。

从佛教在中国的经历可以看出，作为一种外来文化形态，佛教在中国社会的流布并未引发缘于宗教信仰方面的大规模流血冲突，道教与佛教之间虽然不断出现摩擦，但基本是采取了互相辩难的温和手段，而正是在相互不断的辩难中，道教与佛教的理论因此得到了发展和完善。也正因如此，道教与佛教能够同时为社

① 参见汤一介《中国传统文化中的儒释道》第 211～221 页，中国和平出版社 1988 年版。汤用彤《理学、佛学、玄学》第 232～294 页，北京大学出版社 1991 年版。

② 曹琦、彭耀编著《世界三大宗教在中国》第 59 页，中国社会科学出版社 1988 年版。

会民众所接纳，客观上增强了自身的生命力。

其次，道教神仙信仰所体现的人生超越思想，也颇值得引起我们的重视。在生活节奏日益紧张的现代社会，从这一信仰生发出的诸多可操作的养生保健方法，对于消除现代人的身心疲惫，舒缓精神压力，都具有极大的现实意义。而且，崇尚自然的道教神仙信仰，也能够从生态学的角度提醒我们应对快速发展的科学技术保持一份清醒，进行冷静评估。

参考书目

- 《中国道教思想史纲》第一、二卷，卿希泰著，四川人民出版社版。
- 《中国道教史》第一至四卷，卿希泰主编，四川人民出版社版。
- 《中国道教史》，任继愈主编，上海人民出版社 1990 年版。
- 《道家和道教思想研究》，王明著，中国社会科学出版社 1984 年版。
- 《道教与传统文化》，任继愈等著，中华书局 1992 年版。
- 《道教文化新探》，卿希泰著，四川人民出版社 1988 年版。
- 《劝善成仙——道教生命伦理》，李刚著，四川人民出版社 1994 年版。
- 《大美不言——道教美学思想范畴论》，潘显一著，四川人民出版社 1998 年版。
- 《道教论稿》，王家祐著，巴蜀书社 1987 年版。
- 《汉代道教哲学》，李刚著，四川人民出版社 1996 年版。
- 《天人之际》，张世英著，人民出版社 1995 年版。
- 《道教之道》，陈兵著，今日中国出版社 1995 年版。
- 《道教史》，许地山著，上海书店 1991 年版。
- 《中国道教史》，傅勤家著，商务印书馆 1998 年版。
- 《中国神话通论》，袁珂著，巴蜀书社 1993 年版。
- 《神话与民族精神》，谢选骏著，山东文艺出版社 1986 年版。

《佛教禅学与东方文明》，陈兵著，上海人民出版社 1992 年版。

《中国的神话世界》，王孝廉著，作家出版社 1991 年版。

《艺术与宗教》，〔苏〕乌格里诺维奇著，生活·读书·新知三联书店 1987 年版。

《大道》，〔美〕张绪通著，巴蜀书社 1994 年版。

《道教史》，〔日〕洼德忠著，上海译文出版社 1987 年版。

《道教诸神》，〔日〕洼德忠著，四川人民出版社 1988 年版。

《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。

《藏外道书》，巴蜀书社 1994 年版。

《道藏辑要》，中华书局、巴蜀书社 1986 年版。

《十三经注疏》，中华书局影印本 1963 年版。

《道教三经合璧》，浙江古籍出版社 1991 年版。

《云笈七签》，书目文献出版社 1992 年版。

《西方道教研究史》，〔法〕安娜·塞德尔著，上海古籍出版社 2000 年版。

《道藏源流考》（上、下），陈国符著，中华书局 1985 年版。

《金元全真道内丹心性学》，张广保著，生活·读书·新知三联书店 1995 年版。

《道教文化管窥》，张金涛，郭树森主编，江西人民出版社 1996 年版。

《魏晋神仙道教》，胡孚琛著，人民出版社 1991 年版。

《道教神仙信仰》，张兴发编著，中国社会科学出版社，北京中软电子出版社 2001 年版。

《士与中国文化》，余英时著，上海人民出版社 1987 年版。

《道教与传统文化》，文史知识编辑部编，中华书局 1992 年版。

《八仙与中国文化》，王汉民著，中国社会科学出版社 2000 年版。

《道教神仙信仰研究》（上、下），四川大学宗教研究所主编，中华道统出版社 2000 年版。

- 《道学与佛教》，周晋著，北京大学出版社 1999 年版。
- 《道教史探源》，柳存仁讲演，北京大学出版社 2000 年版。
- 《儒家革命精神源流考》，刘小枫著，上海三联书店 2000 年版。
- 《道教与中国文化》，葛兆光著，上海人民出版社 1988 年版。
- 《中国民间宗教史》，马西沙，韩秉方著，上海人民出版社 1998 年版。
- 《拯救与逍遥》，刘小枫著，上海三联书店 2001 年版。
- 《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》，葛兆光著，复旦大学出版社 2000 年版。
- 《道经总论》，朱越利著，辽宁教育出版社 1991 年版。
- 《太平经合校》，王明编，中华书局 1960 年版。
- 《老子想尔注校笺》，饶宗颐著，上海古籍出版社 1991 年版。
- 《长生不死的探求：道经〈真诰〉之谜》，钟来因著，文汇出版社 1992 年版。
- 《道教与超越》，徐兆仁著，中国华侨出版公司 1991 年版。
- 《道教概说》，李养正著，中华书局 1989 年版。
- 《道教与仙学》，胡孚琛著，新华出版社 1993 年版。
- 《晓望洞天福地：中国的神仙与神仙信仰》，郑土有著，陕西人民出版社 1991 年版。
- 《神仙信仰与传说》，于春松著，中国人民大学出版社 1992 年版。
- 《道家与神仙》，周绍贤著，（台北）中华书局 1970 年版。
- 《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，萧登福著，台湾学生书局 1989 年版。
- 《魏晋南北朝时期的道教》，汤一介著，陕西师范大学出版社 1988 年版。
- 《南宋金元的道教》，詹石窗著，上海古籍出版社 1989 年版。
- 《道教诸神》，[日] 洼德忠著，四川人民出版社 1989 年版。
- 《华夏诸神》，马书田著，燕山出版社 1990 年版。

《民间诸神》，金良年著，上海三联书店 1991 年版。

《道教通论——兼论道家学说》，牟钟鉴、胡孚琛、王葆 著，齐鲁书社 1991 年 11 月。

《中国道家秘传养生长寿术》，王玉奎著，吉林科学技术出版社 1989 年 1 月。

《道家与道家文学》，李炳海著，东北师范大学出版社 1992 年 5 月。

《道家思想与中国古代文学理论》，漆绪邦著，首都师范大学出版社 1988 年 11 月。

《道家养生术》，陈耀庭等编，复旦大学出版社 1992 年 8 月。

《道家的直觉与现代精神》，那薇著，中国社会科学出版社 1994 年 1 月。

《道家思想的历史转折》，何建明著，华中师范大学出版社 1997 年 12 月。

《老子与道家》，李申著，商务印书馆 1996 年 12 月。

《禅宗与道家》，南怀瑾著，复旦大学出版社 1991 年 3 月。

《秦汉新道家略论稿》，熊铁基著，上海人民出版社，1984 年 3 月。

《中华道家修炼学》（上、下），田诚阳著，宗教文化出版社 1999 年 7 月。

《道家思想与中国文化》，赵明著，吉林大学出版社 1986 年 7 月。

《道家文化与现代文明》，葛荣晋主编，中国人民大学出版社 1991 年 4 月。

《道家和道教思想研究》，王明著，中国社会科学出版社 1984 年 6 月。

《道家文化研究》（1~15），陈鼓应主编，上海古籍出版社 1995 年 6 月。

《回归自然 道家的主调与变奏》，冯达文著，广东人民出版社 1992 年 7 月，

《道家与民族性格》，吕锡琛著，湖南大学出版社 1996 年 6 月。

《中国道家》，陆玉林，彭永捷，李振纲著，宗教文化出版社，1996年11月。

《当代新道家》，董光壁著，华夏出版社1991年7月。

《道家文化与科学》，祝亚平著，中国科学技术大学出版社1995年。

《中国民俗辞典》，郑传寅，张健著，湖北辞书出版社1987年2月。

《世界民俗大观》，段宝林著，北京大学出版社1989年1月。

《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》（上、下卷），丁世良，赵放著，书目文献出版社，1991年6月。

《中国旅游与民俗文化》，林正秋著，浙江人民出版社2000年6月。

《中华民俗文丛·神秘的关东奇俗》，曹保明著，学苑出版社1994年7月。

《中国民俗学》，乌丙安著，辽宁大学出版社1985年8月。

《广府民俗》，叶春生著，广东人民出版社2000年。

《云南民族民俗和宗教调查》，云南省编辑组编，云南民族出版社1985年。

《中国民俗文化与现代文明》，王献忠著，中国书店1991年12月。

《中国民俗精粹》，蒯大申，祁红著，安徽少年儿童出版社1998年8月。

《巴山蜀水的民俗与旅游》，林忠亮，李明编著，旅游教育出版社1996年1月。

《阴阳五行与日本民俗》，（日）吉野裕子著，雷群明等译，学林出版社1989年10月。

《中国民间文化：都市民俗学发凡》，姜彬主编，学林出版社1992年12月。

《世界民俗风情你、我、他》，张文俊编著，人民邮电出版社1991年10月。

《唐代民俗和民俗诗》，何立智等选注，语文出版社1993年12月。

《民俗论》，姚二龙著，大众文艺出版社 1998 年。

《中国民间文化：上海民俗研究》，姜彬主编，学林出版社 1991 年 12 月。

《唐代民俗和民俗诗》，何立智等选注，语文出版社 1993 年 12 月。

《现代民俗流变》，仲富兰著，三联书店上海分店 1990 年 9 月。—

《中国民俗文化与现代文明》，王献忠著，中国书店 1991 年 12 月。

《中国民俗学研究》，中国民俗学会编，中央民族大学出版社 1994 年 9 月。

《中华民俗源流集成：婚姻卷》，雪梨主编，甘肃人民出版社 1994 年。

《生死·饮食·男女：清代民俗趣谈》，凌力著，中国人民大学出版社 1990 年 9 月。

《中国地方志民俗资料汇编·西北卷》，丁世良，赵放主编，书目文献出版社 1989 年。

《江南水乡的民俗与旅游》，徐艺乙等编著，旅游教育出版社 1996 年 1 月。

《八闽山水的民俗与旅游》，林其泉编，旅游教育出版社 1996 年 1 月。

《宋元戏曲文物与民俗》，廖奔著，文化艺术出版社 1989 年 2 月。

《民俗学》，（日）关敬吾，中国民间文艺出版社 1986 年。

《中国民俗大观》（上、下），惠西成，石子编，广东旅游出版社 1988 年 3 月。

《中国民俗传说故事》，吉星编，中国民间文艺出版社 1985 年

《民俗学讲演集》，张晨紫编，书目文献出版社 1986 年 6 月。

《中国民俗与民俗学》，张紫晨著，浙江人民出版社 1985 年 10 月。

《民俗学丛话》，乌丙安著，上海文艺出版社 1983 年 5 月。

《中国语言民俗》，陈克编著，天津人民出版社 1993 年 1 月。

《生命灵光：道教传说与智慧》，詹石窗著，云南人民出版社 1997 年 6 月。

《中国道教文化透视》，刘仲宇著，学林出版社 1990 年 3 月。

《汉魏两晋南北朝道教伦理理论稿》，姜生著，四川大学出版社 1995 年 12 月

《道教与中国传统文化》，卿希泰主编，福建人民出版社 1990 年 9 月。

《道教哲学》，卢国龙著，华夏出版社 1997 年 10 月。

《中国的道教》，金正耀著，商务印书馆出版 1996 年 12 月。

《道家和道教思想研究》，王明著，中国社会科学出版社 1984 年 6 月。

《道教史》，许地山编，上海书店 1991 年 12 月。

《道家和道教思想研究》，王明著，中国社会科学出版社 1984 年 6 月。

《道教与中国社会》，李养正著，中国华侨出版公司 1989 年 12 月。

《明清之际道教“三教合一”思想论》，唐大潮著，宗教文化出版社 2000 年 6 月。

《道教文学史》，詹石窗著，上海文艺出版社 1992 年 5 月。

《道教史》，卿希泰、唐大潮著，中国社会科学出版社 1994 年 12 月。

《道教》，中国大百科全书出版社 1990 年 5 月。

《中国的道教》，金正耀编著，商务印书馆 1996 年 12 月。

《道教与传统文化》，《文史知识》编辑部编，中华书局 1992 年 3 月。

《道教常识问答》，卿希泰等著，江苏古籍出版社 1996 年。

《道教文化研究》，李裕民主编，书目文献出版社 1995 年。

《道教与中国文化》，葛兆光著，上海人民出版社 1987 年 9 月。

《道教》（日）福井康顺等监修，朱越利等译，上海古籍出版社 1992 年 1 月。

《道教与养生》，陈樱宁著，华文出版社 1989 年 1 月。

《道教练养心理学引论》，张钦著，巴蜀书社 1999 年 9 月。

《龙虎丹道：道教内丹术》，郝勤著，四川人民出版社 1994 年 7 月。

《道教气功源流与奥秘》，王远明著，四川科学技术出版社 1990 年 3 月。

《中国道教诸神》，马书田著，团结出版社 1996 年 4 月。

《中国道教》(1~4)，卿希泰主编，知识出版社 1994 年 1 月。

《中华民俗文丛·门与门神》，王树村著，学苑出版社 1994 年 10 月。

《汉族的民俗宗教——社会人类学的研究》，(日)渡边欣雄，天津人民出版社 1998 年 2 月。

《中华民俗文丛·关公信仰》，郑土有著，学苑出版社 1994 年 10 月。

《中华民俗文丛·财神信仰》，吕威著，学苑出版社 1994 年 10 月。

《神州轶闻录·民俗篇》，周简段著，华文出版社 1992 年 6 月。

《忙年——春节民俗民艺》，刘亚平著，中国人民大学出版社 1991 年 3 月。

《中华民俗文丛·土地与城隍信仰》，王永谦著，学苑出版社 1994 年 10 月。

《民俗文化与民俗生活》，高丙中著，中国社会科学出版社 1984 年 9 月。

《当代中国民俗学》，陈勤建著，上海文艺出版社 1988 年 10 月。

《中华民俗文丛·天神之谜》，邢莉著，学苑出版社 1994 年 10 月。

《中华民俗文丛·观音信仰》，邢莉著，学苑出版社 1994 年 7 月。

《中华民俗文丛·玉皇大帝信仰》，陈建宪著，学苑出版社 1994 年 7 月。

《中华民俗文丛·妈祖信仰》，李露露著，学苑出版社 1994 年 7 月。

后 记

回想起来，能进入宗教所读书，实在是因缘巧合。有时候，一个看似不经意的选择，其背后也许隐藏了太多东西可以挖掘。1996年，我即将本科毕业，是寻找一份工作安身立命还是停留在校园继续攻读，其时这很是个问题。

实际上，总有这样的感觉，很多时候，不是我们在选择道路，而是道路在选择着我们，只是，常常地，我们习惯称之为“天意”。

1996年的那次选择使我突然变得成熟，我想，当弗洛伊德无情地揭示人并不能完全掌握自己时，他的心中，肯定涌现过一份巨大的悲凉和无奈。而且，如果每一次道路的选择都构成一个躲闪，那么，最终我们穷尽一生躲闪着什么呢？

我觉得，在自己的身上，有两种欲求同生并存，一方面要求生命的纯度，又要求生活的质感，二者相互缠绕，难分难解。前者逼迫我去读书、去思考，以求了悟生命的真谛和全部；后者则催我进入喧嚣尘世去体验、去实践，为了理解生活的成功和失败。

在生命的纯度和生活的质感的双重夹击下，我心神恍惚，时

时有一种被悬吊在空中的感觉，庄子不是有所谓“倒悬之民”么？我自觉虽非彼一倒悬之民，却也是此一倒悬之民了。

其实，无论是天意也罢，是躲闪也罢，1996年9月，我便携带着这些迷茫的感觉走进了宗教所的大门。

那种悬浮感一直挥之不去，生命的纯度和生活的质感，两者是什么关系？是非此即彼的对等排斥，还是即此即彼的混沌统一，我小心翼翼地思索着，甚至有时候，我自问对于这个问题的思考是否有真正的意义，如果它本身就是一个伪问题，我岂不是作茧自缚？

回想大学四年，很惭愧自己浪费了太多宝贵光阴。1996年，当我带着这些问题再进图书馆的时候，竟莫名有点恍如隔世。循着惯性思路，我重新阅读，所选书籍可谓杂而多端，神学、心理学、仙学、佛学、儒学等，原典、译注、论著乃至至于随笔一概过眼。这使得我的思路得到了极大拓宽，只是有极多感觉，信手写下，却无法成绪文字篇章。

有一夜，窗外雨声依稀，我静坐在书桌前，一阵凉风吹来，只觉神清气爽，老子的一段话悄然映入脑海：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。”

望着周遭的安静与祥和，我忽然明白，自己一直苦心思考的问题，也许根本意义上不是属于我或是别的什么人的，如果说追求生命的质感是人所共有的话，那么似乎可以认为这是人对自我的一种超拔与拯救。这种拯救首先不能以一种旁观者的身份参与，也即它不能割裂于自身内在的生活本然，诚如老子所言，“夫物芸芸，各复归其根”。人的根在哪里呢？在道，在自然而

然，而这种自然而然是一种情境，比如阳光撒满大地，比如夜雨纷飞润物无声，设若人离弃了自身的生活而执着于追逐一个意义，那么他就与自己疏离割裂了。

顺着这个思路，我继续想下去。在人的内心深处，永远萌动着一份无名的拯救冲动，这种冲动对人而言，具有崇高的神圣感，而有责任承担神圣仿佛是一场宿命，它激励人生，却又挤压人生；它唤醒人生，却又倾轧人生。它使人生成为一个车轮，既要小心翼翼，又必得负重前行。

在世界面前，人是渺小无力的尘中之尘，他必得生存；但人的心灵却又是伟大宏阔的山中之山，他必得拯救。

于是，在人的生存境遇与救世情怀之间，横亘着一道裂痕；在现实生活与神圣担当之间，延展出一条鸿沟。

我相信，人的无助之痛苦并非由于与外物遭遇而产生的得失感而来。外物遭遇中的痛苦，无非是个体自执自持，过分自我中心所致，它恍若衣物上的尘泥，一抖即落，人的无助不是可以名状的什么，只因触见神圣而又不可及，成了四无傍依。

这是一种悬浮感，上不及于天（神圣），下不至于人（现实），或者说既要求神圣，又扯不开现实，于是人在悬浮中被割裂，他无处可逃，体验痛感。这种痛感念念相续，终至成为负累，在人的心灵之中。

最终，它决定了人在选择生活轨迹时的躲闪，使人欲著无迹，欲罢不能。

在某一个清淡悠远的雨夜，我就这样看见了自己。

生活如同这座城市的岁月流逝，简单到你根本无法留意到它的四季轮换，但我觉得，数年平实的读书生涯，仿佛是一次艰难

的心路跋涉，使我一步步逼近生命的真实。

在宗教所的几年时间，使我明白，治学其实与做人其理一也，读书与生活其事同也。我觉得，治学首重一个“治”字，也就是不能将所学内容看作生活之外在的东西，它应该内化为生命的一部分素质，不断累积下来，久而久之，于学于人都可谓幸未甚焉。古人不是说过“于无字处读书”么，治学之态度消融为生活之态度，治学之内容内化为生命之文本，于是，学力与人身相互扶持同生共长，相互润泽密不可分，枯燥消失了，空虚、寂寞、孤独不再与生命形影相随，反而使得生命的历程获得了崭新的含义，并且充满了平静的光芒。

在世间生活着的我们为了一份宁静而拥有从容，也为了这份从容，我们的生命得以丰满。庄子说：“相啍以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”所谓“相忘于江湖”，料也无非如此罢！

从1996年至今，导师李刚先生言传身教，对我关爱有加，幸日后仍可垂拱聆训，自当诚惶诚恐，勉力勤学，方能不负先生之愿。宗教所卿希泰教授、潘显一教授、陈兵教授、唐大潮教授等诸先生平日多所指教，良有教益，在此一并致谢。同时向对本书的修改提出过宝贵的建设性意见的四川省博物馆的王家祐教授、中国社科院的胡孚琛教授、四川省社科院的李远国教授、中山大学的李宗桂教授等先生致以衷心的感谢。

最后，感谢我的家人对我的关心，他们的支持是我行走漫漫人生道路的动力所在。

李小光

2002年7月9日