



唐宋丹道文学简论

何江涛◎著



中国广播影视出版社

责任编辑：陈宪芝
封面设计：郑来强



定价：35.00元

唐宋丹道文学简论

何江涛 著

中国广播影视出版社

图书在版编目(CIP)数据

唐宋丹道文学简论 / 何江涛著. — 北京: 中国广播影视出版社, 2017. 3
ISBN 978-7-5043-7852-1

I. ①唐… II. ①何… III. ①中国文学—古典文学研究—唐宋时期 IV. ①I206.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第011197号

唐宋丹道文学简论

何江涛 著

责任编辑 陈宪芝

封面设计 郑来强

出版发行 中国广播影视出版社

电 话 010-86093580 010-86093583

社 址 北京市西城区真武庙二条9号

邮 编 100045

网 址 www.crtip.com.cn

电子邮箱 crt8@sina.com

经 销 全国各地新华书店

印 刷 北京鲁汇荣彩印刷有限公司

开 本 710毫米×1000毫米 1/16

字 数 155(千)字

印 张 11.75

版 次 2017年3月第1版 2017年3月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5043-7852-1

定 价 35.00元

(版权所有 翻印必究·印装有误 负责调换)

序 言

唐宋时期是道教丹道思想变革的重要时期，思想的变革与相关的文学作品的关系是非常有价值的研究对象。丹道文学以表现丹道的意义、神异、程序为核心要素。这一道教文学群类与道教丹道的演变相始终，起于汉末，终于明清。有自己明确的时间范围、体裁形式与意义指归。此前研究者所称的“炼丹诗”、“炼功歌诀”即是本文论述的“丹道诗”范畴中的一部分。这一概念更能准确地描述此类文学样式的技术表征与超越性价值追求，较之其他名称更为合适。道教丹道思想的变革在诗歌中往往有着精彩的表现。在这一时期，叙事类的丹道文学作品虽已出现，但并不成熟，道教丹道要素只是生硬地加入其中。这一时期的叙事性丹道文学，可以看作是游仙文学引入丹道因素后的一种变体。

以作者的身份而论，这一时期的丹道文学作品可以分为两类：一类是道士的作品，这类作品起源于道士的炼功歌诀。这种歌诀作为道教金丹派道士及其慕道者口传心授的补充，有一部分以文献的形式保存了下来。此类作品在创作时，为了便于记忆、传诵，多采用歌诀的形式，汉魏时多以古体为主，唐宋时多采用律诗及词的形式。从文学的角度去审视，这些作品展现出了独特的文学色彩；另一类是文人士大夫的丹道文学作品，以及文人收录的民间故事或者传说，这一类作品较为杂乱，文学性与思想性兼而有之，需要就作品的具体情况进行分析。有些文士对道教丹道思想的认识较为深刻，自身又具有较高的文学素养，其作品往往艺术性和思想性结合较好。这两类作品，一方面有着作为一般文学作品的价值，另一方面对于思想史又有着特殊的贡献，可以作为道教丹道思想发展的旁证。

道教丹道思想大体分为外丹与内丹两个阶段、两种类型。就道教史来看，一般认为先产生外丹思想，后出现内丹思想。这种划分是仅就这两类丹道思想体系的成熟形态而言。若就道教思想史的实际发生过程来看，即使是在外丹道渐起的魏晋时期，内丹道思想的核心因子就已经萌芽，并伴随着外丹道的兴衰。到两宋之际，内丹道思想体系渐趋成熟之时，外丹道也并未消亡，而是转型为内丹道的一个重要组成部分，延续至明清。外丹道的术语概念、思想范式也为内丹道所吸收、融汇。

本书致力于唐宋时期道教丹道思想的流变与这一时期丹道文学之间的深层次关系的阐发。在尊崇道教的唐宋时期，文学作品中的道教丹道因子应该被作为研究唐宋文学一个不可忽视的部分。道教以神仙思想和丹道思想为核心所构建的想象世界给文人士大夫提供了一个精神栖居地和寄托、抒情的冲灵空间。

目 录

绪论	1
第一节 研究目的及意义	1
第二节 研究现状综述	4
第三节 丹道起源与早期丹道文学作品	14
一、丹道起源	14
二、早期丹经中的文学色彩	17
第一章 唐代丹道与文学	21
第一节 唐代道教的内炼思想	21
一、孙思邈的《四言诗》与养性思想	22
二、张果的服气思想	26
三、崔希范与《入药镜》	29
第二节 唐代对道教的规训与丹道思想的流变	32
一、以律法设定为基础的暴力式规训	33
二、以崇祭老子为特征的感召式规训	36
三、以道举制为核心的利益诱导式规训	39
第三节 唐诗与丹道意象	41
一、丹道烧炼中的器物、场景在诗歌中的表现	41
二、炼丹的原料与丹药在诗歌中的表现	44
三、还丹及其理论在诗歌中的表现	47
第四节 丹道意象与唐代丹道小说	50

第五节 丹道转型与唐代丹道小说	57
小结	65
第二章 五代暨宋初的丹道与文学	67
第一节 陈抟的生平事迹与丹道理论	67
第二节 钟吕传道传说的文献考察	76
第三节 吕洞宾与丹道诗	83
一、吕洞宾与金丹诗	84
二、吕洞宾诗中的书生神仙形象	88
第三节 道术描写与《江淮异人录》	91
一、作者吴淑其人	91
二、《江淮异人录》其书	92
三、《江淮异人录》的道术描写	93
小结	99
第三章 北宋的丹道与文学	101
第一节 宋初对道教的进一步规训	101
一、宋初对道教的整理	102
二、宋初对道教的宏扬	106
第二节 张无梦与《鸿濛篇》	108
一、张无梦的生平与著作	108
二、张无梦的丹道学说与《鸿濛篇》	113
第三节 张伯端丹道思想与三教合一	119
一、张伯端的三教合一思想	119
二、张伯端以道融禅的思想	121
三、张伯端的内丹修炼思想与禅宗	123

第四节 张伯端《悟真篇》：文学性的审视	127
小结	137
 第四章 南宋的丹道与文学	139
第一节 内丹南宗的法脉流传	139
第二节 陈楠的生平与丹法	146
一、陈楠的事迹与著作	146
二、陈楠的丹道思想	147
第三节 白玉蟾的丹道与文学	155
一、白玉蟾的身世与游历生涯	156
二、白玉蟾的生卒年与著作	157
三、白玉蟾的丹道诗词	159
小结	164
 结语	167
 参考文献	169
 后记	176

绪 论

第一节 研究目的及意义

这一课题是在导师的引导下自己选定的。本书主要研究道教丹道思想变化及这一思想变化在唐宋文学领域内的表现,并提出“丹道文学”的概念以及丹道诗、丹道小说等子概念。

首先,需要对“丹道文学”这一概念加以界定。本课题所称丹道文学这一概念从属于道教文学这一范畴,主要指表现道教丹道思想、程式、境界的文学作品,以及某些并不直接涉及道教丹道,但受道教丹道之风笼罩,反映其特有的宗教体验与艺术体验的文学作品,主要以诗、词、小说为其表现形式。这其中有两个群体的丹道文学作品是本论文的研究重点。其一是道士的丹道文学作品,这一部分作品是丹道文学作品的核心部分,其中的文学性特质,因作者自身文学素养而异。这一类作品的重要之处在于其所具有的思想性的传承与异变,主要以诗词形式为主。其二是文人士大夫的丹道文学作品,以及文人收录的民间故事或者传说,这一类作品较为杂乱,文学性与思想性兼而有之,需要就具体作品情况进行分析。有些文士对道教丹道之说的认识较为深刻,自身又具有较高的文学素养,其作品往往具有较高的艺术价值,而且其作品也可以作为道教丹道思想发展进程的旁证。而有些作品只是泛泛地使用道教丹道思想的相关概念及意象作为其作品的装饰而矣。文人从民间收录或者自己创作及从民间收录之后又自己再创作的故事或传说的情况就更为复杂。这些作品一般以小说等叙事

性文学体裁为主。一般而言，唐代的这类作品中，大多兼有对道教丹道思想与程序的精彩论述，可资为道教丹道思想发展的重要旁证，其与小说情节的结合却略显生硬。到了五代末至宋代，这种作品中的繁复的理论论述则被隐去，多用故事主人公的行为来表现承载着道教丹道思想的人与旁人不同的特质，显现出某种思想在社会中传播的深化与唐宋嬗变之后小说风味的转变。

此外，需要对与道教诗歌有关的概念做一番梳理。在道教文学的研究中，对道教诗歌学界还没有达成统一的认识。胡孚琛主编之《中华道教大辞典》较早提出了“道教诗歌”这一概念。这本辞典中将《楚辞》中的《远游》等道教产生之前的作品也纳入了道教诗歌的范畴。钟来因在《中古仙道诗精华》一书中将道教诗歌确定为“仙道诗”，进而分为“仙”诗和“道”诗两类，他进一步解释说，“仙”诗即游仙诗，凡是以游仙为意趣，为排遣痛苦、力争自由、追求超越的诗，是游仙诗。他将游仙诗分为以下几类：一是追求“列仙之趣”的诗；二是摆脱人生烦恼、抒写对现实不满的诗；三是力求超越的诗；四是追求人生现世乐趣，追求人生享受的游仙诗；五是道士的炼功歌诀；六是其他各式各样的、特殊的游仙诗。至于道诗，指凡是以诗的形式来阐述道的诗，都算是体现道家思想的“道”诗。钟氏将道教诗歌分为“仙”诗与“道”诗的灵感或许来自于陈樱宁。陈氏1938年于上海仙学院曾讲述学道与学仙之不同。钟氏能注意到道士的炼功歌诀是其慧眼独具，却将其归于游仙诗，实属不当。“炼功歌诀”之意义指归，诗歌形式都与一般认为的游仙诗相去甚远。李柯在《隋唐五代巴蜀仙道文学研究》一文中进一步将涉及道教产生前后的“神仙”、“游仙”、“道家”、“道教”等内容的文学作品笼统纳入“仙道文学”这一概念，仔细考察其论文，其对于巴蜀“仙道文学”之研究，仍有大而化之的特点，往往与其他文学概念不能明确区分。

在历史上神仙思想的出现要早于丹道思想，甚至早于道教的出现。后

世道教将之整合入自己的系统。与之相关，游仙文学出现较早，汉魏六朝始盛，游仙文学多以游仙为表现主题。本课题所称之丹道文学与此有所不同，顾名思义，丹道文学以表现丹道的意义、神异、程序为核心要素。这一道教文学体裁与道教丹道的兴衰、演变相始终，起于汉末，终于明清。有自己明确的时间范围、体裁形式与意义指归。由汉末至于唐宋，道教丹道方术与思想多以诗歌为表现手段。此类诗歌除道士所做外，精通丹理的文人也多有佳作问世。此前研究者所称的“炼丹诗”、“炼功歌诀”即是本课题所论之“丹道诗”之一。这一概念较能确切描述此类文学样式的技术表征与超越性价值追求，较之其他名称更为确切。叙事性的丹道文学作品虽已在唐宋出现，但并不成熟，丹道思想只是生硬地加入其中。这一时期的叙事性丹道文学，可以看作是游仙文学引入丹道因素后的一种变体。

其次，道教丹道思想大体分为外丹与内丹两个阶段、两种类型。从道教史来看，一般认为先产生外丹思想，后出现内丹思想。这种划分是仅就这两类丹道思想的成熟形态而言。若就道教思想史的实际发生过程来看，即使是在外丹道渐起的魏晋时期，内丹道思想的核心因子就已经萌芽，并伴随外丹道的兴衰。到两宋之际，内丹道思想体系渐趋成熟之时，外丹道也并未消亡，而是转型为内丹道的一个重要组成部分，并延续至明清。外丹道的术语概念、思想范式也被内丹道所吸收、融合。

本课题综合以上两个方面，致力于唐宋时期丹道思想的流变与这一时期丹道文学之间的深层次关系的阐发。丹纳在《艺术哲学》中写道：“由此我们可以定下一条规则：‘要了解一件艺术品，一个艺术家，一群艺术家，必须正确地设想他们所处的时代的精神和风俗概况。这是艺术品最后的解释，也是决定一切的基本原因。’”^① 在道教风气弥漫的唐宋时期，文学作品中的道教因子成为研究唐宋文学的不可忽视的一个部分。道教以神

① （法）丹纳著，傅雷译：《艺术哲学》，天津社会科学出版社，2004年版，第11页。

仙思想和丹道思想为核心所构建的想像世界给文人士大夫提供了一个精神栖居地和寄托、抒情的冲灵空间。他们的作品中也常隐现着道教神仙世界与丹道思维的诗意情思、幽深意境和氤氲氛围。

目前学术研究中对于这个类型的作品群还未见有整体性、综合性的研究著作问世。即使在已有的道教文学研究中，论者往往侧重某些作家或作品，未能就唐宋丹道文学展开整体而深入的探究。这一类文学作品因其与宗教关系密切，其文学性往往融入对人生的终极关怀之中，其价值并不单纯局限于文学领域。

唐宋丹道文学及道教丹道思想变迁这是一个非常庞大的课题，作为一项研究不可能面面俱到，本文只能关注与道教丹道思想与丹道文学直接相关的作品与资料，整个研究力图以若干个案为基础全景展示唐宋时期丹道文学与丹道思想变迁相互关联的概况。

有鉴于此，本人尝试从道教丹道思想转变与文学作品之关系入手，钩沉与道教丹道有关的诗词、散文、小说和民间传说，并通过尽可能深入的研究，勾勒出唐宋时期丹道文学的总体风貌，希望能对这一研究方向做出自己的一份贡献。

第二节 研究现状综述

“丹道变革与唐宋丹道文学”这一题目的涵盖面是较为广泛的，涉及了唐宋时期的“道教丹道”与“文学”两个领域，因此这一研究属于交叉学科的研究，这样就需要首先对这两个领域的相关研究进行系统性、基本性的整理。

首先，道教与文学领域之间的交插研究已经有诸多学者进行了相关研究，取得了诸多成果。而从道教丹道思想变化的角度对唐宋时期的文学作品与文艺理论加以系统性研究的成果，暂时还未见到。

从道教文学史的角度来研究道教文学的相关论著有以下几部：

较早的一部为詹石窗的《道教文学史》^①，这部书对于道教文学研究领域来说，有开创之功，史料扎实，持论精当。尤为令人称道的是，作者将道教文学作为一个变化发展的整体来看待。作者从道教文学作品的主题思想、艺术心理基础、美学基础等角度揭示道教文学存在的独特性。道教文学是以道教活动为题材，故而道教文学随着道教的发展而发展，道教文学史的对象与范围也取决于道教活动内涵与外延的确定。道教文学不仅要研究道经中的文学作品，也要研究道经以外反映道教活动与道教思想的文学作品，以及受道家、玄学、道教思想影响的文学作品。在道教文学的研究中，甚至要涉及反映隐逸生活以及志怪和以阴阳五行为宗旨的文学作品。基于这种认识，作者根据道教教派发展的历史脉络对道教文学发展作了历史分期：汉魏两晋南北朝为形成时期，隋唐五代北宋为丰富时期，南宋金元为完善时期，明清为其流变时期。这一划分大致把握住了道教文学演变发展规律的历史特点。

这部论著对于本课题的研究来说，最重要的价值在于提出了“魏晋炼丹诗”的概念。这里的炼丹诗是指魏晋时期记载炼丹过程和效果的诗歌。文中指出当时对于炼丹的文字表述在体裁形式上能够演进以至形成了篇幅颇长的炼丹诗，这首先得益于道教原始歌谣的流行。在原始符篆派道教以口口相传的方式授受《师策文》一类口诀歌谣的前后，丹鼎派道教也以秘密形式在内部传授有关炼丹的歌谣。作者指出：很可能在东汉以前，方士们为了向后学秘授炼丹要领，即已运用了歌谣的形式。东汉末叶以来，出于炼丹实践的需要，道人们又加以整饬、变形，遂有此类歌谣的秘行。由于这种体式较为新颖，相对易诵、易记，便成为魏晋时代道教造经者的借鉴。

^① 詹石窗：《道教文学史》，上海文艺出版社1992年版。

惜乎，这部论著没有将“炼丹诗”这一概念加以通盘、深入论述。作者对于这一类型的作品与道教丹道理论变化之间的内在关系并无深入阐发。此后未见其他学人在这个研究方向上继踵而前。若将这一类型的诗歌命名为“炼丹诗”则太过于强调其工具性、操作性，而忽视其义理性、宗教性、艺术性，不若命名为“丹道诗”为宜。

詹石窗的另一部著作《南宋金元道教文学研究》^①是承接其《道教文学史》而来。他的《道教文学史》所论述的范围是由汉魏到北宋，对于整个道教文学史而言并不全面，所以随后就有了这部《南宋金元道教文学研究》。

这部论著比较全面地探讨了南宋金元时期道教文学作品的主要内容及主流风格。作者主要从“金元全真道之诗词”、“南宋至元代金丹派南宗之诗词”、“南宋金元的道教散文”以及“南宋文人诗词的仙道内涵及其玄门情结”、“元代神仙道化剧”等方面的代表性作品，向读者揭示了这一历史时期道教文学的显著特点。书中通过不同篇章阐述了一般文人创作的道教文学作品与各道教组织流派里的中坚人物的作品在主旨上并无本质区别。需要指出的是，南、宋、金、元这三个朝代尽管其时段并不算长，但其中有关道教文学的头绪却纷繁复杂，作家作品众多，体裁也多种多样。此书只是选择了一些比较有代表性的作家及作品来加以讨论。

此书第二章中关于白玉蟾诗词与金丹派南宗的论述与本课题直接相关。书中这一部分介绍了白玉蟾的籍贯、生平，指出白玉蟾将金丹派南宗从陈楠以前的相对松散的内丹传授系统发展成为有组织仪式的道教派别。这除了与白玉蟾个人的努力外，还与张伯端以来至陈楠时期诸位传人及重要门派弟子的活动相关。书中指出金丹派南宗自张伯端以下至陈楠皆单传的说法与史实不符。有关张紫阳的内丹学说，除了人们比较熟悉的主脉之

^① 詹石窗：《南宋金元道教文学研究》，上海文化出版社2001年版。

外，其他分支也有零星的传授。这些支派的活动在客观上也为白玉蟾把金丹派南宗发展为具有教团规模的道派组织奠定了基础。对于白玉蟾的文学创作与文学思想书中也作了详细论述，并把白玉蟾的诗词作品大体分成了四种类型：其一是题赠杂咏诗，如《题西轩壁》《题精舍》《题紫芝院》之类。其二是修道歌谣，如《云游歌》《快活歌》《毕竟凭地歌》《安分歌》《大道歌》《祈雨歌》之类。其三是神仙人物及圣贤赞颂诗，如《赞历代天师》三十二首、《知宫王琳甫赞铭》、《赞管辖陈君绿云先生之像》、《朱文公像疏》、《赞文公遗像》、《倪梅窗喜神赞》之类。其四是丹功道意词，如《水调歌头》《沁园春》《自述》之类。从白玉蟾的诗词创作，尤其是第三类神仙人物及圣贤赞颂诗来看，白玉蟾在有意构建道教丹道的传道法脉和神话传说，其中刻意淡化内丹道与外丹道的差别，除了彰显道教内丹道历史悠久之外，也表明内丹道确实想继承道教外丹道的法脉传统。

杨建波的《道教文学史论稿》^①是另一部关于道教文学的通史性著作。这部著作以历史为线索论述了从汉代直至明代道教文学，对游仙诗、神仙传记、道教诗词、神仙道化剧、道教黄冠散曲、道教名山宫观志等道教文学的内容均有概述，就道教文学研究的时间跨度而言无疑是前所未有的。除此以外，作者还根据道教甚至道家与中国古代文学的关系，对诸如《淮南子》《长生殿》《三言二拍》等作品中道家道教思想的影响和渗透进行了阐发，其论说范围远远超出了道教文学的范畴。这部著作所失之处在于对歌咏丹道的道教诗歌未加阐明。书中对于吕岩金丹诗与宋代道人诗词的论述值得研究者注意。对此书中所称：“内丹之学，源远流长。阐发于汉末，盛行于晚唐，成熟于元初，并渐成取代外丹黄白学之势。”本课题经论证后并不认同。之所以有这种看法，大概是由于《全唐诗》中收有吕岩金丹诗而给学者带来如此印象。《全唐诗》中的金丹诗是否为吕岩所作，

^① 杨建波：《道教文学史论稿》，武汉出版社2001年版。

是否作于唐代，这还是一个值得讨论的问题。书中并没有对题为吕岩的诗作详加论证，而是径直视为吕岩真作。在这种认识下，再对其诗作进行解说，未免有巧为弥合之迹。对于宋代道人诗词，书中主要论述了四个人，即陈抟、张伯端、张继先、白玉蟾。其中陈抟、张伯端、白玉蟾这三人可以看作内丹道一系，书中对此泛泛而言，并没有就其思想底蕴加以深入揭示。

蒋震华的《唐宋道教文学思想史》^①也是与本课题密切相关的一部重要著作。其主要观点可以总结成以下几点：其一，道家哲学、道教仙学与文学思想密切相关，道教的仙学理论和修仙炼养之法介入文学思想之中，使仙学与文学思想形成相生相通的关系，从而造就由宗教嫁接的文学思想。特别指出了道教隐语与文学隐喻之关系，道教养性养神与文学治心养气之关系等都是宗教与文学思想相嫁接的结果。其二，唐宋道教文学思想的历史地位是通过将其与传统文学思想进行比较，也与唐宋道教发展的历史进行比较得以确定的，研究表明，唐宋道教是唐宋道教文学思想演进得以依托的基础，传统文学思想是唐宋道教文学思想发展演进的补充，唐宋道教文学思想处于左右逢源，居于适中的历史地位。其三，文学思想既是对文学创作实践的理论总结，也是对文学创作的理论指导，对文学创作发生巨大的影响力和作用力。唐宋道教文学思想就对教外文人、作家的文学创作产生了很大的影响。其四，道教的最大贡献在于对中国传统文化的丰富和充实。对唐宋道教文学思想的研究必须建立在深入广泛阅读道教文本的基础上。“《道藏》语言难懂，时代混乱，相当复杂”（葛兆光语），这无疑对理解文本和研究带来很大困难。同时，道家与道教又难以截然区分，容易引起歧义和误解。作者对唐宋道教文学史的见解无疑是相当有见地的。然而作者对唐宋道教文学的研究，只是将道教类文学作品就文学而论之，未

^① 蒋振华：《唐定道教文学思想史》，岳麓书社2009年版。

能将唐宋道教文学与道教的思想转变结合起来立论，探根究底。

首先，研究唐宋道教文学具体作品的相关论文有以下几篇：

刘文刚的《论道教诗歌的道教史料价值》^①一文指出道教诗歌具有重要的道教史料价值。其史料范围极为广泛，有些真实度非常高，价值非常大。特别是道教诗歌有关道士生平的资料，有关道士思想和感情的材料，有关道教修炼的材料更值得重视。在道教存世的诗歌中有些材料具有唯一性，尤为珍贵。在搜集和利用道教诗歌材料时，应加强对作者和有关诗的背景材料的了解，要善于准确把握诗的意蕴，钩微抉隐，善于将道教诗歌资料与其他资料共同使用。

李柯的《隋唐五代巴蜀仙道文学研究》^②一文将隋唐五代时期的巴蜀仙道文学纳入研究视野。通过对该时期巴蜀仙道文学作品的分析，勾勒出该时期的巴蜀仙道文学风貌与巴蜀仙道文学产生的政治和文化背景。通过具体作品的阐释，展现该时期巴蜀仙道诗词创作概况。作者从而认为巴蜀仙道诗本土创作与外来创作的特征之区别较为明显。通过解读该时期巴蜀仙道散文中的优秀篇章，作者意在充分展示仙道文学的魅力，进而彰显其在仙道文学中应有的地位。通过对隋唐五代巴蜀仙道小说和仙道戏剧的研究，探讨该时期巴蜀仙道小说丰富的思想内涵，分析其中色彩各异的神怪形象，并对该时期尚处于萌芽状态的仙道戏剧略作评析，此文旨在凸显其在真正意义上的仙道戏剧形成过程中的奠基之功。

罗争鸣的《唐五代道教小说研究——以杜光庭为中心》一文揭示了道教小说是典型的宗教文学，兼具宗教与文学的双重特质。^③根据文本本身的复杂性，历代道教小说基本可按广狭两义划分。此文的研究对象则主要

① 刘文刚：《论道教诗歌的道教史料价值》，《道教研究》2003年第3期。

② 李柯：《隋唐五代巴蜀仙道文学研究》，四川师范大学博士学位论文，2012年5月。

③ 罗争鸣：《唐五代道教小说研究——以杜光庭为中心》，复旦大学博士学位论文，2003年4月。

针对以宣化、教戒为宗旨的狭义道教小说。唐五代时期的道教小说在李唐王朝前所未有的崇道背景下，得到了充分发展，而曾经依仕前蜀的高道杜光庭，恰是道教小说在唐五代发展近三个半世纪的集大成者。在明确的遴选标准下，作者对唐五代道教小说做了全面的钩辑和统计，进而寻绎其发展演变的脉络和特征，并以杜光庭为中心，从宗教、文学、历史、文献等角度做了深入探讨。

其次，关于唐宋道教特别是道教丹道思想的研究已经有论文进行研究，这些论文大多是从宗教学与历史学的学科角度进行论述。关于唐宋道教教学方面的研究论文，因与本课题的研究有直接关系也在此一并论及。

关于唐宋道教丹道思想的论文如下：

蔡林波的《内在化：中古道教丹术转型的文化阐释》^①一文主要是从历史与文化转型的角度阐释中古道教丹术的转型。从文化精神延续的角度来看，中古丹术的转型意味着道教由外丹道的作为古代中国主要的外向攫能文化载体，转而成为此后中国内向化主流文化的重要组成部分。由此，传统道教中富含着的可贵的工艺实践和创造精神，甚至可能是中国历史上占有主导地位的古科学思想和精神，亦因之而衰落了；取而代之的是一种道德化的价值取向与内在化的行为方式之选择。

此文对本文的启示之处在于：道教外丹术作为一种具有深厚历史传统和丰富实践内涵，以及相对合理独立之理论体系的文化载体，其历史生命力的衰微，绝不能简单地归之为外丹毒性逐渐为人所知的问题，而是必然地有着更为普遍的社会思想根源，有着更为深刻、强大的文化驱动力方面的原因。道教外丹向内丹的转化，经历了一个极为复杂而长期的文化重构过程。中古道教丹术的转型是一个极其复杂的文化选择与变革的过程。它

^① 蔡林波：《内在化：中古道教丹术转型的文化阐释》，山东大学博士学位论文，2005年5月。

是道教在“唐宋变革”以及基于自身传统的历史背景下，与其他社会文化要素发生复杂的相互作用的结果。

鲍新山的《北宋士大夫与道家道教》^①一文主要讨论了北宋士大夫与道家道教的关系。其中涉及了一些北宋士大夫与道教内丹修炼的情况。北宋是儒学占统治地位的时代。士大夫在尊儒的同时，也崇奉佛教和道家、道教。士大夫与道士交往非常频繁，士大夫在与道士结交的同时，也促进了道家、道教思想的发展与传播。士大夫在接受道士的秘方仙术时，也不自觉地接受了道家、道教的人生观、世界观、政治思想和鬼神观念，形成了知足、旷达、隐逸、淡薄、保守、迷信等的性格，并使士大夫的政治、经济、军事、外交思想都打上了道家、道教的烙印。道家、道教是一个非常庞杂的体系，也有互相矛盾、抵牾的内容。士大夫在接触道家、道教时，总是根据自己的需要、喜好做出自己的理解和取舍。他们或重视其无为而治的思想，或欣赏其治病疗身、养生长生之术，或迷恋其斋醮科仪与鬼神迷信观念。

李平的《晚唐五代道教修道变迁研究》一文着重于从道教修道方式的角度进行论述。^②唐宋之际道教所发生的大变革——从外丹到内丹的变化，以及重玄学思潮对这一巨变的理论影响，学术界已经取得了丰富的研究成果。但仍有一些领域需要进一步拓展。该文试图在晚唐政教关系机制变迁与修道格局变化的大背景下，对以往研究中较少关注的晚唐五代教外修道者进行考察，从基层道教信仰和修行这一特定视角，揭示以气法为中心的修道方法兴起与此时教外修道者增多的内在联系，为阐释唐宋之际道教从外丹向内丹的转变，提供了新的研究思路。

晚唐以气法为代表的多元修道方法吸收盛唐时期精英界关于道体和修

① 鲍新山：《北宋士大夫与道家道教》，暨南大学博士学位论文，2005年4月。

② 李平：《晚唐五代道教修道变迁研究》，清华大学博士学位论文，2010年4月。

道的理论成果，消弭了长生与成仙之间的理论界限；拓展过去作为长生方式的修道方法，建立起具有简单化、直接化和内在化特征的新修道方法，包括新经典的出现和对过去道教经典的改造等。为晚唐道教作为内丹道兴起的前奏提供了新的证据。最后，通过对五代政教关系、修道方法、地方传统重建的研究，论证了五代是对晚唐道教修道发展的进一步继续。该文值得注意之处在于将道教丹道思想变革与晚唐五代社会变化相结合进行研究。

常裕、孙尧奎的《张载心性理论对张伯端内丹学说的影响》一文主要在考证北宋张载《正蒙》与张伯端《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》成书先后的基础上意在说明，“天地之性”与“气质之性”的划分是张载本人所独创，在理学创立时期，理学思想影响到了道教。^① 该文认为考证出该事实有助于对理学大师思想原创性的认识，也将有助于对儒、佛、道三教思想互相影响的认识进一步深化。

陈进国的《论正易心法及陈抟传的易学观》一文侧重分析了陈抟《正易心法注》的易学思想。^② 作者认为《正易心法注》反对以文字言辞来肢解易理，强调以“心法”体悟卦象，体现了一种否定形态的思维定势，其“无于周孔言语下拘变”的解经态度并不蕴涵着对坟典及经典注解的诋毁之意；《正易心法》和注互为经纬，建构了以“无”为本，以乾坤一元之理涵摄阴阳和天地的易学体系；同时，《正易心法注》还从易数的向度对由“无”入“有”（大易一太极）的宇宙衍生模式进行逻辑地推演阐释。

章伟文的《张伯端内丹学思想探微》一文认为道教内丹学致力于为其宗教实践提供具体范式的指导，围绕着这个历史使命，内丹学对实证形上道体的方法、形上道体与形下经验世界的关系等诸多宗教哲学问题进行了

^① 常裕、孙尧奎：《张载心性理论对张伯端内丹学说的影响》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》，1999年第3期。

^② 陈进国：《论正易心法及陈抟传的易学观》，《道教研究》，1998年第4期。

思考。^① 北宋张伯端及其内丹学思想是其中的杰出代表，他提出“大丹妙用法乾坤”，认为宇宙生成的本原、轨则与丹道之理相契合；“逆行归元”是丹法的重要原理，人只要“返根复命”即可以“长存”；又提出“先命后性”、“以命取性”的性命之学；其宗教理想则重视“见末而悟本，舍妄以从真”，以证得无上至真妙觉之道为目标。这些宗教哲理对宋代以后道教内丹学的发展有着重要作用。

再次关于唐宋道教美学方面的相关研究论文有以下几篇：

雷晓鹏的《两宋道教审美文化》一文主要以论述两宋时期的道教审美文化为主。^② 对于两宋时代道教审美文化的重要内容，目前学界已有一定的研究，但是，对于道教审美文化特别是两宋时代道教审美文化的丰富表现、美学特点，目前尚缺乏比较系统和全面的研究和描述。道教审美文化是中国传统审美文化河系的重要支流。两宋时代是道教审美文化的高潮时代。

对两宋时代道教审美文化，从道教美学思潮的总体发展趋势、道教文学和艺术异彩纷呈的成果、宋人的道教审美人格理想三个向度，进行全景式的审视和扫描，力求对两宋丰富的道教审美文化有一个整体的把握，以期通过这些研究，展现和反映道教审美文化乃至道教在中国古代社会审美生活中的地位和在古代文化中的生存样态。以往对道教审美文化的研究，多从具体的文学或者艺术门类的角度进行或详或略的研究和论述，而从审美文化的向度，审美意识的最底层——审美人格理想的角度对宋代文人接受道教审美文化资源的程度。换言之，从道教审美文化深层次发展的角度进行详细分析的成果尚不多见。这一观点值得目前的道教美学研究者深思。

① 章伟文：《张伯端内丹学思想探微》，《中国哲学史》，2009年第1期。

② 雷晓鹏：《两宋道教审美文化》，四川大学博士学位论文，2006年3月。

李裴的《隋、唐、五代道教美学思想研究》^①一文详细探讨了隋、唐、五代时期的道教美学思想。认为这一时期的道教美学思想和审美文化经过了魏晋南北朝的准备，进入了成熟期，特点是观点丰富、大家纷呈，论述的方面广泛涉及美的本质、美感、审美心态、美丑辩证观、人格美学、生态美学、美育等重要问题。同时，由于道教在唐代的兴盛，道教的美学思想、审美趣味极大地影响了当时社会普遍的审美文化思潮。

这为道教美学思想在宋代的继续深化发展打下了基础。此文扩展了道教研究与中国古典美学研究的领域，收集一些道教美学研究者不太关注的人物的道教美学思想是对道教学和美学研究的有益补充。

第三节 丹道起源与早期丹道文学作品

一、丹道起源

如前所述，道教丹道主要有三个来源：一是富含工艺精神的外丹烧炼实践；二是具有深厚文化精神的内修传统；三是道教宗教教义的文学化及理论化倾向。这三者经过漫长年代的交流融合最终形成了道教丹道的理论与方术。

外丹术在内丹术兴盛之前，一般被研究者径直称为“炼丹术”。秦统一中国之前，激烈的政治军事斗争的背景使人们无暇将时代精神转移到对自身生命的关注上来。炼制号称能够长生的丹药的思想一般认为是从秦汉时期才开始出现的。陈国符就认为：“我国之金丹术与黄白术，可溯源至战国时代燕齐方士之神仙传说与求神仙仙药；盖战国时代先有神仙传说与求神仙奇药，及前汉始有金丹术与黄白术之发端也。”^②据现有文献，秦代

^① 李裴：《隋唐五代道教美学思想研究》，四川大学博士学位论文，2003年3月。

^② 陈国符：《道藏源流考》，中华书局1963年版，第371页。

尚无烧炼长生不死之仙药的传闻。秦始皇翦灭六国之后，曾四次派遣方术入海寻找神仙求取仙药。在《史记·秦始皇本纪》中记载：“既已，齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。”^①又“三十二年，始皇之碣石，使燕人卢生求羡门、高誓。”^②唯当注意的是，秦始皇坑杀方士之前提到“方士欲练以求药”^③一句。此句与前述“欲以兴太平”等文义龃龉，似有缺文或错简。“药”之前仍用“求”字。应该不是后世外丹术烧炼丹药之义。

据此而论，汉代之前的求仙及长生的诸方术中，通过炼制丹药加以服食以求长生的外丹术的观念尚未形成，也未见到相应的实践记录。直到其后的汉武帝时代，方士才开始将丹药与炉火烧炼相结合。《史记·封禅书》中记载：“少君言上曰：‘祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药为黄金矣’。”^④文中所称的“黄金”不是真的黄金，只是它的表面有类似于黄金的颜色，而被当时的人视为黄金，这种金属后来也被称为“药金”，后世又衍生出“药银”。^⑤这种金属成分并不稳定，一段时间后就会分解。汉代黄金大量出现，在后世却消失不见。史学界有人认为汉代的“黄金”很大一部分就是这种“药金”。中国式的

①（汉）司马迁：《史记》，卷六，中华书局1999年版，第176页。

②（汉）司马迁：《史记》，卷六，中华书局1999年版，第179页。

③（汉）司马迁：《史记》，卷六，中华书局1999年版，第183页。

④（汉）司马迁：《史记》，卷二十八，中华书局1999年版，第1182页。

⑤ 据桓谭《新论·辩惑》中记载：“淮南王之子娉迎道人，作为金银，又云：‘字‘金’与‘公’，则金之公，而银者金之昆弟也。’”（汉）桓谭：《新论》，上海人民出版社1976年版，第54页。

“炼金术”在中国一般被称为“黄白术”或“外丹黄白术”。这构成了道教丹道的最初来源。

到东汉时，寻求仙药的观念与烧炼金银的观念相结合，烧炼可以延年长生的金丹的外丹术的观念正式出现在道教史上。桓谭在《新论·辩惑》中记载：“天下有神人五：一曰神仙；二曰隐沦；三曰使鬼物；四曰先知；五曰铸凝。哀帝时，史子心见署为丞相史，官架屋，发吏卒及官奴婢以给之，作金，不成。丞相自以力不足，又白傅太后。太后不复利于金也，闻金成可以作延年药，又甘心焉。”^①这一时期，道教丹道的重要经典也开始大量出现。经学者考证，一般认为《黄帝九鼎神丹经》《三十六水法》《太清金液神丹经》以及《参同契》中所言的“火记六百篇”等道教丹经同时出现于此时。尤其重要的是，魏伯阳所作《周易参同契》一书，运用周易、黄老之道来解释炉火，即炼丹术，构建了一个炼丹理论程式的简易模型。此书将炼丹术与时代背景及主流思想融合在一起，对中国道教丹道理论的发展影响深远。两汉时期成为中国道教丹道初创的重要时期。

到了魏晋时期，道教在经过初创之后也不断地分化，新的道派不断地涌现，新的道经也不断地传世。葛洪成了这一时期道教丹道思想的重要代表人物。他的事迹主要保存在《抱朴子外篇自序》和《晋书·葛洪传》中。葛洪，字稚川，号抱朴子，丹阳句容人（今江苏句容），生于晋武帝太康四年（公元283年），卒年有二说，一说为61岁，当晋康帝建元元年（公元343年），一说为81岁，为晋哀帝兴宁元年（公元363年），还有待于更进一步的研究确定。他出身于江表士族家庭，祖父吏部侍郎、御史中丞、庐陵太守、吏部尚书、太子少傅、中书、大鸿胪、侍中、光禄勋、辅吴将军、封吴寿县侯，父先仕吴，后入仕西晋。葛洪13岁时，其父去世，家道中落。葛洪于困顿之中不忘刻苦学习，因为纸张缺乏不得不反复使

^①（汉）桓谭：《新论》，上海人民出版社1976年版，第53、55页。

用，以至上面的字迹“人能勘读也”，后于众书无所不览，独对“神仙导养之法”极有兴趣。葛洪的著作众多，存世者主要有《抱朴子》内外篇70卷，《肘后备急方》4卷，《神仙传》10卷等。葛洪将太平道以来的根植于民间的道教传统发展成适合士族口味的神仙道教。葛洪认为：“道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也。故血盟乃传，传非其人，戒在天罚。”^①“长生之道，道之至也，故古人重之也。”^②并且对长生成仙之事从理论上进行了论证。葛洪的理论中所载的行炁法与房中法启发了后世道教丹道理论中内丹中的清修派与阴阳派的方术。而就葛洪自身来说，更为重视外养，尤其是金丹之说。他在书中讲道：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”^③又说：“长生之道，不在祭祀鬼神也，不在道引与屈伸也，升仙之要，在神丹也。知之不易，为之实难也。”^④自葛洪之后，以至于隋唐，道教外丹术盛行于世。观葛洪之著述，可以说是道教修炼方术的集大成者，在道教丹道发展史上具有承前启后的重要作用。

二、早期丹经中的文学色彩

东汉经魏晋至南北朝是早期道教的大发展时期。早期道教派别初步形成、相应的记录炼丹过程、效果和理论思辩的丹经同时大量出世。这些丹经多托名神仙传世。这些丹经中能确定的炼丹书有《太微灵书紫文琅玕华丹神真上经》《太清金液神丹经》《黄帝九鼎神丹经诀》《魏伯阳七返丹砂诀》《黄庭遁甲缘身经》《诸家神品丹法》《九转流珠神仙九丹经》《周易参同契鼎器歌明镜图》《真龙虎九仙经》《洞玄灵宝丹水飞术运度小劫妙

① 王明：《抱朴子内篇校译》，中华书局1996年版，卷十四，第252页。

② 王明：《抱朴子内篇校译》，中华书局1996年版，卷十六，第288页。

③ 王明：《抱朴子内篇校译》，中华书局1996年版，卷四，第70页。

④ 王明：《抱朴子内篇校译》，中华书局1996年版，卷四，第77页。

经》《上清明堂玄丹真经》《太上黄庭内景玉经》《洞真太上丹景道精经》《上清九丹上化胎精中记经》等等。鉴于中国古籍的传述特点及道教经典的宗教性特点，在这些经典的流传过程中，这些经典中相当一部分有后人的作品混入。即使如此，这些经典中也保留着早期丹经的重要资料，其中已经显现出了明显的文学色彩。

道教丹道理论与实践活动在丹经中的表现已经具有从文体驳杂的简略形式向着注重形式美的韵文形式转变的特点，这一点体现出了道教宗教性特点所追求的文质合一与文字崇拜。如《黄庭内景经》与《黄庭外景经》，两者都是押韵的七言诗。

道教早期经文中有一篇《师策文》值得注意，兹录如下：

吾字十一明为止，丙午丁巳为祖始。
四口治事万物理，子巾用角治其右。
潜龙勿用坎为纪，人得见之寿长久。
居天地间活而已，治百万人仙可待。
善治病者勿欺诒，乐莫乐乎长安市。
使人寿若西王母，比若四时周反始。
九十字策传方士。^①

这篇文字是应为早期道教的宣教作品。道教起于民间，拥有使用民间歌谣传教的传统。道教的早期宣教作品往往质朴古拙，对宗教性的追求胜过了对文字华美的追求，显现出早期道教文学作品的一般特点。这篇文字里面对隐语的使用，对《周易》的创造性援用，对长生的追求，对反转四时的程式性探求均表现出丹道作品的独特色彩。

^① 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年版，卷三十八，第62页。

在《太清金液神丹经》卷上记有一篇长篇歌谣体丹文，如下：

金液丹华是天经，泰清神仙谅分明。
 当立精诚乃可营，玩之不休必长生。
 六一合和相须成，黄金鲜光入华池。
 名曰金液生羽衣，千变万化无不宜。
 云华龙裔有八威，却辟众精与魑魅。
 津入朱儿乃腾飞，所有奉祠丑未衰。
 受我神言宜见迎，九老九炁相扶持。
 千年之鸟水人亡，用汝求生又所禳。
 太上景电必未降，玄气徘徊为我用。
 委帛檐檐相缱绻，使汝画一金玉断。
 弗尊强趣命必陨，神言之教务笑弄。
 受经佩身焉可放，乘云豁豁常如梦。
 雄雌之黄养三官，泥丸真人自溢充。
 绛府赤子驾玄龙，丹田君侯常丰隆。
 三神并悦身不穷，勿使霜华得上通。
 郁勃九色在釜中，玄黄流精隐幽林。
 和合阴阳可飞沈，飞则九天沈无深。
 丹华簧轻必成金，水银铅锡谓楚皇。
 河上姹女御神龙，流珠之英能延年。
 华盖神水乃亿千，云液踊跃成雪霜。
 挹而东拜存真王，陵为山称阳为丹。
 子含午精明斑斑，是用月气日中官。
 明朗烛夜永长安，天地争期遂盘桓。
 传汝亲我无祸患，不相营济殃乃延。

冥都书罪自相言，生死父母何其冤。
为子祸上考不全，祭书置废千明宣。
玄水玉液朱鸟见，终日用之故不遍。
山林石室身自炼，反汝白发童子咽。
太和自然不知老，天鼓叩鸣响怀抱。
天中之山似头脑，玉酒竞流可大饱。
但用挹焉仍寿老，千年一剂谓究竟。
丹文玉盛务从敬，见我外旨已除病。
何况神经不延命，祸入泄门福入密。
科有天禁不可抑，华精庵蔼化仙人。
连城大壁逾更坚，长生由是不用牵。
子将不信命九渊，秘思要之飞青天。^①

这一篇长篇歌谣体的丹诀将道教丹道思想与原始神话思想相融合，使读者自然沉浸到某种无以名状的宗教氛围中。

这类作品既承载着道教丹道思想的深刻含义，又有特殊的文学色彩，应对之加以深入地研究。

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，第十八册，第 750 页。

第一章 唐代丹道与文学

第一节 唐代道教的内炼思想

在宋元时代的典型的内丹道的理论及修炼方式成熟之前，中国文化传统中就已存在有源远流长的内炼传统，这一传统甚至要早于道教的生产。这一类内炼思想往往为正史所不载，只能从其他文献资料及出土文物中得以窥见其一鳞半爪。一般认为，较早反映中国内炼思想的资料非《行气玉佩铭》莫属。

公元1953年，天津博物馆从民间征收来一件玉器，为一个十二面体的小玉柱。这个小玉柱上刻有四十五字的铭文。这篇铭文后来被称为“行气玉佩铭”。郭沫若先生认为此铭与洛阳金村出土的韩国钟铭应为同时期的产物。郭先生将此篇铭文释读如下：“行气——深则蓄，蓄则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则退，退则天。天几春在上；地几春在下。顺则生；逆则死。”在闻一多先生的《神仙考》一文中也收有此文，只是与郭先生的释文有些出入。闻先生的释文如下：“行气——居则蓄，蓄则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则优，优则天。天几其在上；地几其在下。顺则生；逆则死。”^①这篇铭文应该与先秦的黄老思想有很深厚的渊源。一般而言，道家以因循遁世、阴阳调和为主。而道教丹道思想则是在顺应自然的基础上，追求“我命在我不由天”、

^① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第335页。

“顺行成人、逆行成仙”。这一点是此两者思维导向的相异之处。唐代是中国道教内炼思想的集大成的时代，而内炼思想是道教内丹思想的重要思想渊源之一。以下分成几个方面进行论述。

一、孙思邈的《四言诗》与养性思想

孙思邈为北周经隋到初唐的重要人物，在后世也被列入了道教的神仙谱系。在《大唐新语》中卷十载：“（孙思邈）遗令薄葬，不设明器牲牢之奠。月余，颜色不色；举尸入棺，如空焉。时人疑其尸解矣。”其后逐渐对其进行神化，宋徽宗时，加封孙思邈为“妙应真人”，其彻底成为道教中的神仙之属。孙思邈以医术名世，其医术中多保存有应该归之于道教方术之内的内炼养生方法。他著述甚多，因逢战乱等原因，传世较少。他的传世著作中给后人影响最大的是《备急千金要方》。这一著作存有许多道教传统的内炼方术及思想。尤为可贵的是在《全唐诗》卷八百六十存有孙思邈的一首《四言诗》。此诗承《周易参同契》的余绪，采取四言的形式，极为鲜明地表现了道教的丹道思想，共三十八句。录如下：

取金之精，合石之液。

列为夫妇，结为魂魄。

一体混沌，两精感激。

河车覆载，鼎候无忒。

洪炉烈火，烘焰翕赫。

烟未及黔，焰不假碧。

如畜扶桑，若藏霹雳。

姤女气索，婴儿声寂。

透出两仪，丽于四极。

壁立几多，马驰一驿。

宛其死矣，适然从革。

恶黜善迁，情回性易。
紫色内达，赤芒外射。
熠若火生，乍疑血滴。
号曰中环，退藏于密。
雾散五内，川流百脉。
骨变金植，颜驻玉泽。
阳德乃敷，阴功□积。
南官度名，北斗落籍。^①

这首诗以形象鲜明的有形物象来表现道教内炼中精气在人体内的流动状态。诗中所用的比喻人体与精气的物象也被后来表现丹道的诗歌所继承。用“火”的意象来表现人体内的精气流动，既上承《行气玉佩铭》中的“炁”的概念，又与道教外丹烧炼中的极为强调的火候相呼应。这个“炁”的概念，从字形来看，为火字边，即“𤇀”特指人体内的精气，与自然呼吸之气不同。孙思邈以“洪炉烈火，烘焰翕赫”来喻人体，正说明其深通丹理，非一般文人可比。“南官度名，北斗落籍”之语，后来被李白在《草创大还赠柳官迪》“北酆落死名，南斗上生籍”中取用。

这首《四言诗》的开篇以“取金之精，合石之液。列为夫妇，结为魂魄”开篇，其思想底蕴乃根植于孙思邈的养生理论中，“养性”思想也是道教丹道思想重要的思想动力之一。孙思邈之所谓“养性”是将“养生”思想也涵盖其中，即所谓取自然金石之精华，修结为人间男女之精魂、灵魄。此一思想颇有后世宋元道教内丹道中“性命双修”的色彩。孙氏进一步认为：“夫养性者，欲所习以成性，性自为善，不习无不利也。性既自善，内外百病皆悉不生，祸乱灾害亦无由作。此养性之大经也。善养性

^①（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1980年版，卷八百六十，第9717页。

者，则治未病之病，是其义也。故养性者，不但饵药餐霞，其在兼于百行，百行周备，虽绝药饵，足以遐年。”^①由此可见，孙氏将“养性思想”作为治未病之病的重要手段，极为强调道德修养在其中的作用。这对后世道教内丹思想有重要的启发作用。孙氏又讲道：“德行不克，纵服玉液金丹，未能延寿。故夫子曰：‘善摄生者，陆行不遇虎兕。’此则道德之佑也，岂假服饵而祈遐年哉！”由此看出孙氏对道教内炼之术极为精通，同时理解得相当深刻。后世全真派内丹法极为强调要“先性后命”的思想。这一思想倾向应该受到孙思邈养性思想的滋养。孙思邈又引述了嵇康的思想：“养生有五难：名利不去为一难；喜怒不除为二难，声色不去为三难，滋味不绝为四难；神虑精散为五难。五者必存，虽心希难老，口诵至言，咀嚼精华，呼吸太阳，不能不回其操，不夭其年也，五者无于胸中，则信顺日跻，道德日全，不祈善而有福，不求寿而自延。此养生之大旨也。”^②这一段的论述中“咀嚼精华，呼吸太阳”等为后来的道教内丹道所继承。道教内丹道中尤其强调的“性命双修”在这里有也先声，如“去名利”、“除喜怒”、“去声色”等。这说明道教内丹之学深深根植于中国传统内炼思想的思想土壤中，而非皆为受佛教心性之学的影响而生发的。

孙思邈的养性思想中与道教内丹思想极为相似的还有对一年四时的强调。他主张根据四季的变化来调整养生之道的内容。如他指出春三月是“天地俱生，万物以荣”的时节，在春季就应该“夜卧早起，广步于庭，被发缓形，以使志生。生而勿杀，与而勿夺，赏而勿罚，此春气之应，养生之道也，逆之则伤肝”。夏三月是“天地气交，万物华实”的季节，这个季节就应当“夜卧早起，毋厌于日，使志无怒，使华英成秀，使气得泄，若所爱在外，此夏气之应，养生之道也，逆之则伤心”。而秋三月为

① 李景荣等：《备急千金要方较释》，人民卫生出版社1998年版，第572页。

② 李景荣等：《备急千金要方较释》，人民卫生出版社1998年版，第573页。

“天气以急，地气以明”之季，应当“早卧早起，与鸡俱兴，使志安宁，以缓秋刑，收敛神气，使秋气平，毋外其志，使肺气清。此秋气之应，养收之道也，逆之则伤肺”。冬三月乃“闭藏”，是“水冰地坼，勿扰乎阳”的时令，养生之士就应该“早卧晚起，必待日光，使志若伏若匿，若有私意，若已有得，去寒就温，毋泄皮肤，使气亟夺。此冬气之应，养藏之道也，逆之则伤肾”。^①而在道教内丹思想中也极为重视采炼时节的选择，如张伯端写道：“三才相盗食其时，此是神仙道德机。万化既安诸虑息，百骸俱理证无为”、“一阳才动作丹时，铅鼎温温照幌帷。受气之初容易识，抽添运火却防危”、“天地盈虚自有时，审能消息始知机。由来庚甲申明令，杀尽三尸道可期”^②等等。孙思邈为之强调的“故喜怒不节，寒暑失度，生乃不固。人能依时摄养；故得免其夭枉也”^③等思想也在其中有所体现。

《四言诗》中的“熠若火生，乍疑血滴。号曰中环，退藏于密”这一思想实质上乃是“勿外缘”思想的文学性表述，使人的精神内敛，不受外物的影响。这一思想实质上继承自著名道士陶弘景的去“十二少”之法。孙氏并将去“十二少”之法的要点概括为“勿外缘”，这是想当有见地的。道教内炼之术相当重要的成分是注重心理卫生，保持内心平静。孙氏说道：“知勿外缘者，真人初学道之法也。”如果能做到此点，“可居瘟疫之中无忧疑矣”。屏外缘的具体方法为“守五神”、“从四正”、“黄帝内视法”等^④。而这些方法无疑都在传统道教的内炼方术的范围内。这些方法可以被视为道教内丹修炼思想的先导。孙氏具体养性方法中的“调气法”中主张“不思衣食，不思声色，不思得失荣辱，不思胜负曲直”等心性修

① 李景荣等：《备急千金要方较释》，人民卫生出版社1998年版，第573-574页。

② 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第122页，第77页，第92页。

③ 李景荣等：《备急千金要方较释》，人民卫生出版社1998年版，第574页。

④ 李景荣等：《备急千金要方较释》，人民卫生出版社1998年版，第576页。

炼方式外，还主张“兼之以导引、行气”，这就与道教内丹南宗的“先命后性”之修炼方法有相通之处。值得注意的是孙氏还谈到了“房中补益”之类的房中术。他讲道：“人年四十以下多有放恣，四十以上即顿觉气力一时衰退。衰退既至，众病蜂起，久而不治，遂至不救。所以彭祖曰：以人疗人，真得其真。故年至四十，须识房中之术。夫房中术者，其道甚近而人莫能行。其法一夜御十女，闭固而已，此房中之术毕矣。兼之药饵，四时勿绝，则气力百倍，而智慧日新。然此方之作也，非欲务于淫逸，苟求快意，务存节欲以广养生也。非苟欲强身力，幸女色以纵情，意在补益以遣疾也。此房中之微旨也。”^① 房中术是传统道教中的重要方术，其中含有重要的生理卫生的内容，后世道教内丹中的阴阳派即强调修炼内丹必须男女双修。这一修炼思想的渊源就有孙思邈所保存的房中术的内容，再加以丹道化的阐释。

二、张果的服气思想

张果是道教内炼方术的重要代表人物之一，大概活动于唐高宗到唐玄宗之间。此人就是后世八仙之一的“张果老”的原型。与唐代其他著名道士多往来于江南、西蜀不同，张果的修炼活动主要在北岳恒山，往来于现在的河北、山西一带。张果以精通服气术著称于那个时代。他的著作中对道教内炼的理论探讨达到了相当精深的程度，在某种意义上可以被视为宋元时期较为成熟的内丹道的先声。张果以道教内炼方术知名，但有迹象表明他同时兼修外丹。陈国符先生就说：“唐张果纂《玉洞大神丹砂真要诀》一卷（收入《道藏》言外丹（黄白），而《通志艺文略》诸子类家吐纳著录《气诀》一卷，辟谷著录张果《休粮服气法》一卷。是张果兼修内外丹。”假使这些著作并非依托，则或许张果兼修内外丹。唐代烧炼外丹风气很盛，张果作为道士若不精通外丹，则似乎不太可能。从张果主要的事

^① 李景荣等：《备急千金要方较释》，人民卫生出版社1998年版，第589页。

迹与著述来看，张果的主要精力应该是放在了道教传统的内炼方术上，并以之名动于世。张果的道教内炼著作主要有《太上九要心印妙经》^①《张果先生服气法》^②《金虎白龙诗》^③等。

张果的内炼思想集中表现在《太上九要心印妙经》中。在这部著作中，张果将道教内炼之术分成三品，将九转大还丹作为上品，认为九转丹成，每转各有枢要，即为“九要”。张果说道：“夫九要者，要，乃机要也，以应大丹九转。故以道分九篇，法显九门。九门合理，篇篇归根。虽不得亲师之旨，得此要如亲师训。得者坐获天机，悟之者为之心印。若依行者，在欲无欲，居尘出尘。分立九门，還元二仪，学道君子，细意详之。先序显用，次要应体，以体兼用，性命备矣。”此处将性命这两个概念合用，实是开宋元内丹理论“性命双修”之先河。

张果的九要之说，值得注意的“橐龠秘要”。什么叫做“橐龠”呢？“橐龠者，人之心肾也。心者，神之宅；肾者，气之府。既以心为宅，以肾为府，岂有造化也。”橐龠为古代冶铁鼓风用的工具，老子曾讲道：“天地之间，其犹橐龠乎，虚而不屈，动而愈出。”把天地之间比喻为冶铁用的风箱。张果则借此来比喻人体的“心肾”器官。借此说明心肾在炼养神气中的功能。橐龠给人的强烈印象是“虚而不屈，动而愈出”，似乎蕴含着无穷无尽的力量。张果又讲道：“神者，心之主；气者，肾之本，是以圣人返本還元。還元者补髓也。补髓之机，還元之道，命乃了矣。圣人立法曰：假一神调气，借一气定神，神气调定，方晓动静。动者气也；气者命也，静者性也，性乃神也。神不离气，气不离神，神气不相离，道本自

① 《道藏》文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，洞真部方法类，第四册，第 311 页。

② （宋）张君房：《云笈七签》，中华书局 2003 年版，第三册，卷五九，第 1315 页。

③ 《道藏》文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，第二十四册，第 182 页。此诗表现了成熟时期的丹道思想，是否为张果所作，很令人生疑。

然也。”这一段论述体现道教内丹学尤为强调的“性命双修、形神俱妙”的观点。内丹修炼本基于心肾，而张果在唐代前期就点明了这一点，尤为可贵。他用老子学说来解释道教内炼思想这一点也为宋元内丹家所继承。

其次有“九还一气总要”。张果认为：九为阳数，还者，聚合。一指“气”，这里“九阳既聚，性命相守。上则，清虚日月行度之数，下则，地气生产万物之源，中则，人身阴阳造化之理。”在天地人之内，又各分为三，故张果称其为“三共之道，是名九要也”。天之有三为日月星，以应人之眼耳鼻。地之有三为高下平，以应人之魂魄与精。魂魄精三者，又应人之精气神。神是精之主，精是神之本体，虽则分三但不离一气。这体现了道教形神一致的观点。而后他又从道教传统内炼的角度讲解胎息：“一气者，胎息也。胎乃藏神之府，息乃胎化。元因息生，息因神为胎。胎不得息则不成，息不得神则无主。神乃息之主，息乃胎之根，胎乃息之宅，神乃胎之真。在腹之中谓之胎，一呼一吸谓之息，故名胎息也。胎者，形中气之子，息者，形中神之母，形中子母，何不存守。存守者，存其神而守其气。”^①《大唐新语》等书传张果擅长胎息不食，此处所讲的胎息，当是他修炼道教功法的经验总结。胎息是一种传统的道教内炼方术，有相当深远的历史渊源。在《云笈七签》卷五十八就录有《胎息精微论》《胎息杂诀》《胎息根旨要诀》《胎息口诀并序》等几种述论胎息的作品。《胎息口诀》说：“久久行之，口鼻俱无喘息，如婴儿在胎，以脐通气，故谓之胎息。”而《延陵君修养大略》也说：“夫服气，本名胎息，胎息者如婴儿在腹中，十个月不食而能长养成就。”^②这就是道教所谓“胎息”。张果于胎息之道习练很深。张果的内丹功法很大程度上就是指这种胎息功法。张果的著作《大还丹契秘图》也讲到：“九还七返三五一，龙虎相将入神室。

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第四册，第313页。

② （宋）张君房：《云笈七签》中华书局2003年版，卷五十九，第三册，第1297页。

灰池闭炼天地间，方知大还功已毕。乾坤不合相违避，志士元知在天地。十月怀胎母子分，贤者何曾更运气。”^① 这一思想是基于道教传统的内炼功法，而有升华之处。他又讲到：“十二时中，天门借气，紧闭地关，神室内守，自有神龟呼吸。”胎息法又名龟息法。从道教理论上来说，他讲道：“有名无形。有动无名，非所用。升降自然，藉外气则升，随气升腹自鼓，外气升而内气降，内气降而腹自纳，鼓纳之机，天地之橐籥也。橐籥者，天地动作之气，真阴真阳也。内气为阳，外气为阴，内气不出，外气不入，神符气定。”这里的内气与外气隔绝与孙思邈的“勿外缘”的养性思想有相通之处。“外气符即为至宝，内气符即成金丹。金丹者，纯阳之物，浩然之真，直指天机，归根之道尽矣。”^② 张果之内炼方术被称为内丹的先导，在于他将这种传统的道教内炼之术与道教对金丹的追求融汇起来，从而使道教传统的内炼方术得以在理论境界上升华。在《云笈七签》卷五十九《张果先生服气法》中所讲：“每日常偃卧，摄心绝想，闭气握固，鼻引口吐，无令耳闻，唯是细微，满即闭，使足心汗出，一至二数至百已上，闭极微引少气，还闭，热呵冷吹。能至一二千，即不用粮食，不须药物，时饮一两盏好酒或水，通肠耳。数至五千，则随处出入，有功当自知也，则可入水卧矣。”^③ 这里所讲的服气方法更为具体可行，可见张果深通道教传统的内炼方术。

三、崔希范与《入药镜》

崔希范的《入药镜》一书中所载的内炼方法对宋元内丹道的形成起了很大的促进作用。吕洞宾就有诗云：“因看崔公《入药镜》，令人心地转分明。”崔希范的《入药镜》在钟吕传说中占有一个很重要的地位，应予以

① （宋）张君房：《云笈七签》中华书局2003年版，卷七十二，第四册，第1616页。

② 《太上九要心印妙经》，载于《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第4册，第313页。

③ （宋）张君房：《云笈七签》，中华书局2003年版，卷五十九，第三册，第1315页。

足够的重视。

崔希范号至一真人，其生平事迹已经无从考证，只是在《修真十书》卷二十一《天元入药镜》卷首中有一段记载：“余少游云水，曾遇至人论养生之术，修龙虎之要，须知山川福地，异境灵坛，苦历烟霞，巡诸圣迹。每将接道之侣互认必同。余虽未亲鼎炉，略启玄真，拱天元之秘法，显龙虎之妙道，铅汞之根源，好道同流幸垂一览。”此文卷末又说：“唐庚子岁（唐僖宗广明元年，公元880年）望日至一真人崔希范述。”^①由此而论，崔希范应该活动于唐末时期，而且所修道法应该以内炼为主，如：“未亲鼎炉，略启玄真”之类。崔希范的著作有《入药镜上篇》《入药镜中篇》，载《道枢》卷三十七；《天元入药镜》，载入《修真十书》卷二十一；另有宋萧廷芝《解注崔公入药镜》，载《修真十书》卷一十三，元全真道混然子王道渊有《崔公入药镜注解》一书收于《正统道藏》中。这些著作及注释构成了关于《入药镜》的解释系统。

崔希范的《入药镜》有三部，而为人所传，影响广泛则是指《天元入药镜》一文。原文如下：

先天炁，后天气，得之者，常似醉。
日有合，月有合，穷戊己，定庚甲。
上鹊桥，下鹊桥，天应星，地应潮。
起巽风，运坤火，入黄房，成至宝。
水怕干，火怕寒，差毫发，不成丹。
铅龙升，汞虎降，驱二物，勿纵放。
产在坤，种在乾，但至诚，法自然。

^① 《天元入药镜》载《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第四册，第701页。

盗天地，夺造化，攒五行，会八卦。
 水真水，火真火，水火交，永不老。
 水能流，火能焰，在身中，自可验。
 是性命，非神炁，水乡铅，只一味。
 归根窍，复命关，贯尾闾，通泥丸。
 真橐龠，真鼎炉，无中有，有中无。
 托黄婆，媒姘女，轻轻地，默默举。
 一日内，十二时，意所到，皆可为。
 饮刀圭，窥天巧，辨朔望，知昏晓。
 识浮沉，明主客，要聚会，莫间隔。
 采药时，调火功，受炁吉，防成凶。
 火候足，莫伤丹，天地灵，造化慳。
 初结胎，看本命，终脱胎，看四正。
 密密行，句句应。^①

元混然子王道渊评论此文说：“崔公《入药镜》八十二句，言简而意尽，贯穿诸丹经之骨髓。”可见此文对道教内丹道的发展影响之深。此篇文章得以广泛流传也与其以三字为一句，共 264 字，篇幅短小，朗朗上口的特色有关。

崔希范在《入药镜上篇》里写道：“混沌之始，一气生二仪，二仪生三才，三才者立，则五行备焉。共成八之数。祖宗在三田之内者，性是也。性者，元辰聚也。性乐乎动，故外随境迁，一生一死，周而复始。其可资而生者，曰精、曰气、曰神，谓之三业，聚而生者也。”崔希范在这

^① 《天元入药镜》载《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，第四册，第 701 页。

里明确提出了内丹修炼的三个关键性概念：精、气、神，而且将这三个概念与宇宙创生、混沌之始联系起来，从而增强了说服力。从象征的角度来解析，此处的“混沌之始，一气生二仪，二仪生三才，三才者立”或可以理解为人作为智慧生物，从无知无识到有知有识的变化过程。道教乃至中国传统文化中有浓厚的天人同构思想，所以在内丹修炼中往往用天地创生来代指人的诞生。内丹修炼乃是按照一定的步骤将精、气、神三者相互化合，结成一体。崔希范又说道：“神气者，闭服之则气长生矣。气驰精而上行，至妙者也。神应气逐，谓之火焉，精应气随，谓之水焉。吾之入药也。天门之气不出，绵绵若存。故气不出身，精神自转。如天之火，地之水。水之下是火，火之下是气。此五行之自然也。”可见崔希范的内炼思想，根植于道教的服气法，同时兼采外丹修炼的概念与程序，其中又有老子的思想如“绵绵若存”之类，体现了从道教传统的服气内炼思想到宋元成熟的内丹思想转变时的过度色彩。

第二节 唐代对道教的规训与丹道思想的流变

道教丹道文学的思想色彩之变化往往受到道教丹道思想与文学风尚演变的影响。这些转变与唐朝朝廷及代表儒家思想的社会上层对道教思想体系的规训密不可分。就史实来看，道教丹道之心性化、内在化转变的过程，无疑与当时唐朝朝廷及上层权力阶层持续性地对含道教丹道在内的整个道教体系施以制度化规束及政治控制措施密切相关，同时在理论中辅之以儒家伦理体系的深度介入。学者一般认为，这一过程的一条逻辑主线为：“先秦老庄道家之学”不断被确立为道教终极信仰标识，并被树之为道教正统化“意识形态”，同时儒家伦理体系不断对之渗透；而另一方面，唐宋朝廷，特别是以儒家为代表的中上层知识分子，对道教传统的各种方术，在一般意识形态方面却大多采取抑制的态度，且逐渐地呈现出强化的

趋势。而在私人领域，整个唐代社会却继续痴迷于道教丹道的神异。公共话语领域与私人话语领域展现出非常奇异的对立状态。道教丹道也在与儒、佛二教的政治、思想博弈过程中，不断调整自身去适应于儒家主导的伦理说教。这种情况加剧了道教丹道思想的内倾化进程。

这一过程与福柯在《规训与惩罚》中的理论非常切合。福柯把“规训与惩罚”看作是对人的驯顺、塑造和统治形式，也从中观察出权力的性质及演变历史；并由此引发出一系列与规训和惩罚相关的政治、法律、权力、观念和科学技术问题；表明人类社会是如何从古代通过酷刑对人类肉体的直接惩罚逐步演化为通过对人类精神和肉体施加的普遍“温柔的”暴力而达到被统治者自觉规训和臣服的目的；与此同时还对权力的功能和性质进行了微观分析，使人们对“权力压抑”、“生命权力”、“顺从身体”、“隐秘权力”以及“权力清空”等问题都产生新的认识。这一理论主要是把“规训与惩罚”看作是对人的一种制约、管辖和统治，同时，他重点描述了权力的性质及其演变历史。这一理论主要采用了历时化的考察方法。在借鉴这一理论的同时，也需要按照中国历史的特殊性进行一些调整。唐朝朝廷与社会上层对道教的规训方式，并不是完全依照时间先后的进程，由暴力到怀柔，而往往是暴力与怀柔的方式同时进行，并行不悖。以下分别按暴力强制、宗教感召与利益诱导三个方面进行论述。

一、以律法设定为基础的暴力式规训

中国历代王朝对组织化的力量都心存戒备，唐朝朝廷对道教这一信徒组织形式也不例外。唐朝朝廷对道教信徒的组织化管理与律法管制相当严格。唐王朝强化了道教徒身份管理，实施了更为严格的度牒和道籍制度。

度牒制度的重要功用是防止私度道士。唐政府是严禁私度道士、女冠。在唐朝私自出家或私度道士都属违法行为。《唐律疏义》中有打击私度的条文：

诸私入道及度之者，杖一百，（若由家长，家长当罪）。已除贯者，徒一年。本贯主司及观寺三纲知情者，与同罪。若犯法合出观寺，经断不还俗者，从私度法。即监临之官，私辄度人者，一人，杖一百；二人，加一等，罪止流三千里。^①

这条律法明确规定，出家为道士者必须“敕度”，即要通过有司的批准，否则触犯了法条，而且只要一人私度，就要牵连知情者，包括家长及所属州县官、吏及所在宫观的三纲。由此可见，度人入道法律是非常严格的。唐代官修的史籍中还有皇帝颁布的各种禁断私度的诏令及各朝臣奏请打击私度的记载，如：在唐宪宗即位以后，于元和二年（公元800年）正月，下令：“天下百姓不得冒为僧尼、道士以避徭役；其创造寺观，广兴土木者，举前敕处分。”^②在同年的三月又发布诏书重申：“男丁女工，耕织之本，雕墙峻宇，耕蠹之源。天下百姓或冒为僧尼、道士，苟避徭役。有司宜备为科制，条例闻奏。”^③长庆四年（公元824年），据时任浙西观察使的李德裕奏称：“江淮自元和二年后不敢私度。”^④大和四年（公元830年）有人向唐文宗奏言：“缙黄之众，蚕食生人，规避王徭，凋耗物力，应诸州府度僧尼道士及创造寺观，累有禁令……。自今以后，非别敕处分，妄有一奏请者，委宪司弹奏。量加贬责。于百姓中苟避徭役，冒为僧道，所在长吏，重为科禁者。”^⑤

在唐代，一个人如果想要成为道士，必须得经过有司“敕度”。一般

① 钱大群：《唐律疏义新注》，南京师范大学出版社2007年版，卷一十二，第398页。

② （宋）宋敏求编，洪丕谟等点校：《唐大诏令集》，学林出版社1992年版，卷七十，第357页。

③ 《唐会要》卷五十，《杂记》四库全书本，第881页。

④ 《李德裕传》，载于《旧唐书》卷一百七十四，第一十四册，第4514页。

⑤ 《请申禁僧尼奏》载于《全唐文》，中华书局1983年版，卷九百六十六，第十册，第10032页。

程序为：首先必须拜师精勤修行，然后经师推举，由政府考核合格者，得到敕度后方能出家。敕度，又称官度或正度，即是按照皇帝专门颁布的诏令度人入道。这种诏文明确规定某宫观被度道士、女冠数量。可以说，敕度是唐政府管理道教一项重要制度，这是普通编户入道的最基本形式。

而试经是敕度道士的重要手段。这就体现了唐王朝对道教在意识形态上的规训。如试经所用文本由唐初的《三皇经》经贞观年间改由《老子经》（即《道德经》）代替。穆宗长庆二年（公元822年）五月正式令规定：

诸色人中，有情愿入道者，但能暗记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，即任入道。其《度人经》情愿以《黄庭经》代之者，亦听。宣令所司，具令文状条目，限降诞月内投名请试。今年十月内试毕。^①

由政府批准入道者，最后领取由尚书省祠部颁发的度牒，才算成为合法的道士，称为正名道士。度牒是官府颁给合法出家道士、女冠的身份证明书。由于度牒由尚书祠部颁出，故又称祠部牒。道士还俗或死后，由州或县将已度道士、女冠的姓名、乡贯、户头所习经业及配住宫观等项填表送本司；其度牒由本观三纲封送本司，严禁转让。这就严格限制了非官方道教的流传，对道教的思想体系产生了潜移默化的影响，进而对道教丹道思想的变化产生了催化作用。另一方面，唐王朝除了以试经内容来规制道教以外也从律法设置上对道教进行了规训，如，唐高宗曾颁布《令僧道致拜父母诏》，斥责僧道“先自贵高父母”的行为乃“有伤名教”，从而给

^① 《尊崇道教》出于《唐会要》，四库全书本，卷五十，第867页。

予僧道中人“不得受父母及尊者礼拜”^①。唐王朝不只以儒家思想规制道教，甚至对道教的管制深入到了道教内部的宗教内容上。如，敦煌写本 P. 2418 号文书，有对于道士违犯律令的处理意见一则，兹摘录部分内容：

自可闲居养性，体道怡神，沐玄泽以自安，味真宗而取逸。何得虚行禁蘸，异丹电之希仙；妄作符书，夹玄坛之延寿，遂使五丸灵术，无闻变骨之奇，六甲神方，有味还死之验。

……斯固上亏玄化，下黷清黷；既秽于道流，徒参羽客；亦造邪于里闾，轻染俗尘。循情未足易原，核理更诚难恕。^②

由此可见，唐王朝对道教进行了严格的管制，明显表现出崇老抑术的倾向，该文书指责了道士滥施法术，劝导其尊崇老学，矢志于养性无为，可以说是开了北宋新道派的先河。

二、以崇祭老子为特征的感召式规训

早在隋代大业年间，就有道士将《老子》《庄子》突出为教中最首要的经典，并同时贬谪外丹黄白之术。如《隋书·经籍志》记载：“道士以术进者甚众。其所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》《升玄》之属。其余众经，或言传之神人，篇卷非一；自云天尊姓名静信，例皆浅俗，故世甚疑之。其术业优者，行诸符禁，往往神验。而金丹玉液长生之事，历代糜费，不可胜纪，竟无效焉。”^③ 其时对老子并未过于推崇，到了唐代，老子作为道教教主的地位才被逐渐确立起来，相应的老庄之学于道教内部的地位也得到了提升。

① 《令僧道致拜父母诏》出于《全唐文》，中华书局 1983 年版，卷二十，第 148 页。

② 参见，周一良、赵和平，《敦煌写本 P. 2418 号性质初探》，见《唐五代书仪研究》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 271—272 页。

③ 《隋书》三十五，《经籍志》。

唐王朝之崇老子，既有其特定的历史渊源，更有着深刻的政治现实需要。李唐王朝的创建过程，即与其创立者对道教的政治利用是紧密结合在一起的。如，隋大业十二年（公元616年），李渊曾“以太原黎庶，陶唐旧民，奉使安抚，不逾本封，因私喜此行，以为天授”，并私下对大臣言：“隋历将尽，吾家继膺符命。”^①随后，即有隋末道士岐晖制造谶言：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴。”^②李淳风假托老子传言：“唐公当受天命。”^③又根据《唐会要》卷五十《尊崇道教》载：“武德三年（公元620年）五月，晋州人吉善行于羊角山，见一老叟，乘白马朱鬣，仪容甚伟，曰：为吾语唐天子，吾汝祖也。今年平贼后，子孙享国千岁。高祖异之，乃立庙于其地，乾封元年三月二十日，追尊老君为太上玄元皇帝。”^④

唐初以武力扫平群雄，一统天下，然而经历隋乱，社会凋敝，民生艰难，唐王朝将《老子》“无为”思想作为凸显出来，亦为势所必然之事，不光是因为尊老子为其祖先。唐初的政治态势与汉初极为类似。汉初承隋末战乱而来，采取与民休息，崇尚黄老的政治策略。唐初之崇向老子，也有取其无为之治，与民休息之意。这两者之不同之处则在于汉初道教尚未形成，黄老之说尚未被老庄之说取代，故可只取其道家治政之术；而在唐初，唐王朝与其取而代之的隋王朝一样出身于关陇军事贵族集团，乃北周八柱国之一，此一出身并不为关东士族所认同。因此，早在隋文帝时期，就取用道教之说，以“开皇”为其年号，以示正统。李唐王朝更因与老子同姓而更加尊崇老子。且斯时道教已经形成数百年，儒家早有就“神道设教”，“君子以为文，小人以为神”^⑤之说，故尊崇道教，以收小民之心也

①（唐）温大雅：《大唐创业起居录》，上海古籍出版社1983年版，卷一，第1、4页。

②《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第十七册，第854页。

③《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第十七册，第854页。

④《尊崇道教》出于《唐会要》，四库全书本，卷五十。

⑤《荀子·天论》，《荀子集解》，中华书局1988年版，第316页。

是其题中之意。而于道教自身来说，将老子神化，把老、庄之学树为自己的正统信仰，也有迎合、适应皇权政治的需要，以便在三教争衡中胜出。

种种原因综合促成唐早历代帝王多有崇祭、重祀老子之举。唐高祖于武德七年（公元624年）十月，亲赴楼观，拜谒老子祠，以示崇敬。^①龙朔二年（公元662年）二月，唐高宗与武后驾幸洛阳宫，命在洛阳北邙山老子祠旁建清庙及道场庆赞蘸祭，“忽白光遍殿，照耀阶坛，老君现于光中，二真人夹侍，良久方隐”。^②唐高宗由此大兴祭老风潮。又如，仪凤四年（公元679年），高宗、武后又亲临北邙山老子庙，“上及皇后、诸公主等同见老君乘白马，左右神物，莫得名言，腾空而来，降于坛所，内外号呼，舞跃再拜，亲承圣音”。^③乾封元年（公元666年），高宗、武后又巡幸到当时传说中的老君故里亳州谷阳县祭祀老君，命“其庙置令、垂各一员；改谷阳县为真源县，县内宗姓特给复一年”；追尊老君为“太上玄元皇帝”^④等等。

至于唐玄宗时期，唐代祭老活动遂达到高潮。唐玄宗多次下令，在全国普建“玄元皇帝庙”用来祭祀老子。开元十年（公元722年），他又诏命“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所”，^⑤开元十九年（公元731年），又令“五岳各置老君庙”等。天宝二年（公元743年），追封老子为“大圣祖玄元皇帝”，后又尊为“大圣祖大道玄元皇帝”、“大圣祖大道金阙玄元天皇帝”等等。

尤为重要的是，唐玄宗时“祭老”已经确立为一项国家常设礼仪制度。天宝元年（公元742年），唐玄宗敕曰：“古今人表，玄元皇帝，升入

①（宋）司马光：《资治通鉴》，中华书局1956年版，卷一百九十一，第5994页。

②《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第十七册，第857页。

③（唐）员半千：《大唐宗圣观主银青光禄大夫天水尹文操道行碑序》，见陈垣，《道家金石略》，文物出版社1988年版，第102—104页。

④《唐大诏令集》，学林出版社1992年版，卷七十九，第399页。

⑤《册府元龟》，中华书局1960年版，卷五十三，第589页。

上圣。自今已后，每有荐新，先献玄元庙”。^① 后又敕曰：“荐享太清宫，亚献太常卿充，终献光禄卿充，仍永为常式。”^② 自此，唐历代皇帝朝享太庙之前，必先朝献于太清宫。这种制度，奠定了老子在唐朝皇室祭祀中的优先地位，进而确立了其在道教中的至尊地位。这种全国普遍立庙祭祀老子的风气，实际上是唐王朝在利用宗教设置来对道教进行规训，以便使其与唐朝大一统的政治态势相协调。唐朝尊老之举以其历时长久、规制庞大而著称，道教丹道思想之变迁不能不受此一规训之制约。

三、以道举制为核心的利益诱导式规训

唐代科举制度中非常有特色的是创设了道举制。吴宗国先生《唐代科举制度研究》中认为，道举科作为“岁举之常选”，实乃“从明经派生出来的一个科目”。^③ 道举的设置，显然与唐代统治者的推崇老庄之道的政治主张有关。

早在武德七年（公元 624 年）朝廷就下令将道教的入门经典从“三皇文”改为《老子》。这一变化反映了老庄思想在道教内部地位的上升。唐高宗上元元年（公元 674 年），在这一年武则天被李治封为天后，自己称天皇。武后于建言十二事中提出：“伏以圣绪出自玄元，五千之文，实惟圣教。望请王公以下，内外百官，皆习老子《道德经》，其明经咸令习读，一准《孝经》、《论语》，所司临时策试。”^④ 在上元二年，又令“加试贡士《老子》策，明经二条，进士三条”。^⑤ 仪凤三年（公元 678 年），再令：“自今已后，《道德经》并为上经，贡举人皆须兼通。”这些举措影响深远。唐玄宗开元二十九年公元（741 年），朝廷正式下令设立道举制并推崇玄学：

① 《唐会要》，上海古籍出版社 1991 年版，卷五十，第 1014 页。

② 《唐会要》，上海古籍出版社 1991 年版，卷五十，第 1015 页。

③ 吴宗国，《唐代科举制度研究》，辽宁大学出版社 1992 年版。第 35 页。

④ 《唐会要》上海古籍出版社 1991 年版，卷七十五，第 1627 页。

⑤ 《新唐书》卷四十四，《选举志上》。

（明皇）方弘道化，至二十九年，始于京师置崇玄馆，诸州置道学，生徒有差，谓之道举。举送课试，与明经同。京都各百人，诸州无常员，习老、庄、文、列，谓之四子。^①

唐穆宗时令士民入道籍者，必须能精熟《老子》、《度人经》或《黄帝内经》。唐朝廷以国家之力推广道教经典以及在其中进行的采择。对唐代后期道教之思想的变迁，必然产生了深远的影响，而北宋新道派的产生与此一举措之影响不能不关。晚唐时，高彦休评论道：“明皇朝，崇尚玄元圣主之教，故以道举入仕者。”^②如，公元741年，唐玄宗曾亲临道举科场，赞颂《老》《庄》诸经道：“文酌而义精，词高而旨远，可以理国，可以保身。朕敦崇其教，以左右人也。”^③天宝七年（公元748年），玄宗又下诏云：“道教之设，风俗之源，必在弘阐，以敦风俗，顷刻四经之科，将冠九流之首……，天下诸色人中，有通明《道德经》及《南华》等四经，任于所在自举，各委长官考试申送^④。”

对于道举制，唐末皮日休（公元834—883年）的评论非常有见地：

今有司除茂才、明经外，其次有熟庄周、列子书者，亦登于科。其诱善也深，而悬科也未正。夫庄、列之文，荒唐之文也，读之可以为方外之士，习之可以为鸿荒之民，安有能汲汲以救时补教为志哉！伏请命有司去庄、列之书，以《孟子》为主，有能精通其义者，其科

①（唐）杜佑，《通典》卷十五，《选举三》，四库全书本。

②（唐）高彦休，《唐胭史》卷下，《太清宫玉石像》。关于唐代道举制度实施情况的研究，可参见：王永平，《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社2003年版，第148—156页。

③《唐大诏令集》，学林出版社1992年版，卷一百〇六，第503页。

④《唐大诏令集》，学林出版社1992年版，卷九，第47页。

选视明经。^①

唐代道举制是唐王朝对道教发展的利益诱异式规训的集中体现。科举制是唐朝官员选拔的重要途径。在科举制中创设道举制这一选官方式对思想的发展有重要的导向作用。有力地奠定了老庄之学在道教内部的地位，而其影响及于整个社会。

第三节 唐诗与丹道意象

唐朝廷大力神化老子，极力崇奉老庄之学，又痴迷道教丹道之说，渴求长生之术，而从皇室到朝臣都有大量炼丹、服丹的事例。在这种风气之下，与丹道有关的各种器具、药物和场景也都进入了唐代诗歌的表现领域。这种丹道与诗歌的结合一开始显得过于生硬，随着唐代诗人对道教丹道理解的深入，此种涉及丹道的诗歌的思想水平与艺术水平也在逐渐提高。

一、丹道烧炼中的器物、场景在诗歌中的表现

丹道意象在唐代文学中的表现基本按照由表及里，由丹道表面的器物层面到丹道运行程序的义理层面的顺序发展。丹道意象中，外丹烧炼的器物，如丹鼎、丹炉、丹灶等，首先映入了文人的视野中，尤为唐代诗人所钟爱。在外丹烧炼中，一般丹炉居下，丹鼎居上。炼丹时赫赫火光很容易激发诗人的无尽文思。如陆敬《游清都观寻沈道士得都字》（卷33）：“十芒生药苟，七焰发丹炉。缥袂桐君录，朱书王母符。”^② 陈子昂《感遇诗

^① （唐）皮日休：《请〈孟子〉为学科书》，见《全唐文》，中华书局1983年版，卷七百九十六，第8350页。

^② （清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷三十三，第456页，以下诗中所言卷数，若未注明出处，皆指《全唐诗》而言。

三十八首》（卷83）其三十三：“金鼎合神丹，世人将见欺。”^①张说《安乐郡主花烛行》（卷86）：“丹炉飞铁驰炎焰，炎霞烁电吐明光。”^②诗句中将丹炉发中的火光比喻为吐出光辉的炎霞烁电。而到了林杰的《王仙坛》（卷472）：“羽客已登仙路去，丹炉草木尽凋残。不知千载归何日，空使时人扫旧坛。”^③则把目光转移到了已经成为遗迹的丹炉，并且以此缅怀过往的仙人。卢照邻《赠李荣道士》（卷41）：“圆洞开丹鼎，方坛聚绛云。”^④将丹鼎开启的神异，用绛云会聚来表现。陆龟蒙《江南秋怀寄华阳山人》（卷623）：“炼药传丹鼎。”^⑤李颀《题卢道士房》（卷132）：“空坛静白日，神鼎飞丹砂。”^⑥徐铉《又题白鹭洲江鸥送陈君》（卷756）：“同心携手今如此，金鼎丹砂何寂寞。”^⑦这些诗句吟咏丹炉、丹鼎重在表现丹鼎炼出丹砂的神异。

丹灶在这些吟诵丹道的诗中也是经常出现的意象，唐代诗人对它也情有独衷，着墨较多。丹灶是外丹道炼丹时提供炉火的所在。丹炉置于丹灶之上，有时丹炉与丹灶合二为一。丹鼎若无丹灶提供炉火，那么炼丹就无法进行。丹灶也成为对向往丹道的诗人来说，极为鲜明的事物，以之入诗也成为理所当然的事情了。诗人对于丹灶的描写多与著名道士联系起来，或者作为服丹，从而飞升化为仙人的道士的遗迹而存在。这样的丹灶遗迹愈能发激发诗人的怀古之思。例如司空图在《月下留丹灶并序》（卷634）及其诗中对此阐述得极有特色，其序云：“诗题五字，乃真仙之词也。邵阳某县人。或闻其山实异，斋祷积稔，果有蹈空而至者，涉笔附楹。久

①（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷八十三，第894页。

②（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷八十六，第939页。

③（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局，1960年版，卷四百七十二，第5361页。

④（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷四十一，第514页。

⑤（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷六百二十三，第7168页。

⑥（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷一百三十二，第1346页。

⑦（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷七百五十六，第8606页。

之，乃罢去。既而熟视本文，则字皆隐起成列矣。某年中，廉帅上闻，且命镂其逸迹，藏于郡廨。其后为刺史李岫所得，今传于君孙。岂精契之所感致邪？光启三年秋八月既望，愚获睹子王官别业。噫！迹虽显奇，道必体正。故为物怪之所中者，见之莫不洗然。欲盖其事，目击可数也。吾知挟邪佞以冒进者，亦当胆慄自废，岂俟图鼎毁犀而后辨奸妖之诡态哉！缀之全篇，以志诚敬，且期自警。泗水司空氏记。”诗云：“月下留丹灶，坛边树羽衣。异香人不觉，残夜鹤分飞。朝会初元盛，蓬瀛旧侣稀。瑶函真迹在，妖魅敢扬威。”^① 充满神秘色彩的仙人丹灶遗迹兼之飘着异香月色引人遐想。喜好道教的唐明皇在《过老子庙》（卷3）写道：“流沙丹灶没，关路紫烟沉。独伤千载后，空馀松柏林。”^② 通过丹灶被流沙淹没而伤感，表达了虽贵为帝王，仍然希求长生的追求。其他的诗人也把道士遗留的丹灶引入诗篇，如杜甫《赠王二十四侍御契四十韵》（卷228）：“锦里残丹灶，花溪得钓纶。”^③ 郑良士《游九鲤湖》（卷726）：“覆石云闲丹灶冷，采芝人去洞门空。”^④ 岑参《寻少室张山人闻与偃师周明府同入都》（卷200）：“中峰炼金客，昨日游人间，叶县凫共去，葛坡龙暂还。春云凑深水，秋雨悬空山。寂寂清溪上，空馀丹灶闲。”^⑤ 戴叔伦《游清溪兰若》（卷273）：“丹灶久闲荒宿草，碧潭深处有潜龙。”^⑥ 这些诗句基本都通过丹灶的闲、冷、残等意象表现时过境迁，抒发古今异代的情思与感慨，而于道教丹道思想中深层次的意味阐发不多。

丹井也是这些涉及外丹烧炼的诗中的一个常见意象。烧炼丹药需要大量的水，并且对水质的要求较高，同时山中道士日常生活也需要饮水，所

①（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷六百三十四，第7283页。

②（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷三，第31页。

③（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷二百二十八，第2480页。

④（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷七百二十六，第8323页。

⑤（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷二百，第2087页。

⑥（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷二百七十三，第3091页。

以道士们对水井也相当重视。由于烧炼丹药的缘故，这些水井在诗中也常被美称为“丹井”。东晋的葛洪提倡金丹烧炼尤为人所知，故众多的炼丹遗址多被冠以葛洪的事迹，其中有些确与葛洪的活动有关，有些则为附会。如许浑《天竺寺题葛洪井》（卷530）：“羽客炼丹井，井留人已无。”^①此丹井一般认为在杭州；赵嘏《题横水异双峰院松》（卷549）：“更忆葛洪丹井畔，数株临水欲成龙。”^②顾况《山中》（卷267）：“野人爱向山中宿，况在葛洪丹井西。”^③此诗题之“山中”指茅山，则丹井应在茅山；薛逢《送刺客》（卷548）：“若到天台洞阳观，葛洪丹井在云涯。”^④这些诗都将丹井与葛洪联系起来。唐诗中还有歌咏丹井水质的。如刘长卿《过包尊师山院》（卷148）：“漱玉临丹井，围棋访白云。”李白《送温处士归黄山白鹅峰旧居》（卷175）：“归休白鹅岭，渴饮丹砂井。”^⑤卢纶《送钱从叔辞丰州幕归禽阳旧居》（卷276）诗云：“砂泉丹井非同味。”^⑥这些诗句从不同的方面讴歌了丹井的水非同寻常。唐代诗人对丹井的喜好或许启迪了南宋的丹道名家白玉蟾，白玉蟾的丹道思想就相当重视水的作用。

二、炼丹的原料与丹药在诗歌中的表现

在外丹术中，烧炼丹药最早使用的原料是丹砂。在唐诗中，对丹砂的歌咏并不少见。唐武则天有《赠胡天师》（卷5）纪其事：“碧岫窥玄洞，玉灶炼丹砂。今日星津上，延首望灵搓。”^⑦王绩《赠学仙者》（卷37）：

①（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷五百三十，第6060页。

②（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷二百六十七，第6348页。

③（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷五百四十八，第2965页。

④（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷一百四十八，第6336页。

⑤（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷二百七十六，第1791页。

⑥（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷二百七十六，第3136页。

⑦（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷五，第58页。

“相逢宁可醉，定不学丹砂。”^①“炼丹砂”、“学丹砂”往往在诗中代指学仙求人生。外丹烧炼唐代达到极盛。《修真十书·玉隆集》卷三十六《胡天师》载有武则天向道士胡惠超求遗一丸之药。又先后命武什方、胡惠超、叶法善和张昌宗等为其采药炼丹。唐人往往从不同的角度歌咏丹砂的神奇。如韦应物《送李十四山东游》（卷189）：“济世翻小事，丹砂驻精魂。”^②道教的丹道强调丹砂对人体中精神气的作用，而后世之内丹直接用铅汞等丹砂原料指代人的精与神。“驻精魂”即安神之意。《黄帝内经》就已经中认为丹砂有安神的效用。而曹松《罗浮山下书逸人壁》（卷717）：“莫言白日催华发，自有丹砂驻少年。”^③齐己《赠白处士》（卷842）：“白发应无也，丹砂久服之。”^④这些诗句则是指称丹砂有驻颜却老的作用。于鹄《过张老园林》（卷310）：“药气闻深巷，桐阴到数家。不愁还酒债，腰下有丹砂。”^⑤则是强调丹砂的价值之高可以用来偿还酒债。然而，丹砂毕竟有很强的毒性。对于此事，某些唐人是有所认识的。例如姚合《偶然书怀》（卷498）：“炼得丹砂疑不食。”^⑥可证。而张籍的《哭丘长史》（卷385）诗云：“曾是先皇殿上臣，丹砂久服不成真。”^⑦对长期服丹砂却终不免一死的丘长史表达缅怀之意。炼丹家为了减弱丹砂的毒性及“增强药力”就逐渐发展出了“九转”等制炼方法。而“九转”等概念后来为内丹道所借用来指代人体内精与神的往复运转。

而且外丹术中，最为吸引人的，就是烧炼而成的金丹。这当然不能不被诗人所注意。“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙；黄金入火，百炼

①（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷三十七，第483页。

②（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷一百八十九，第1928页。

③（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷七百一十七，第8241页。

④（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷八百四十二，第9509页。

⑤（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷三百一十，第3506页。

⑥（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷四百九十八，第5662页。

⑦（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷三百八十五，第4334页。

不消，埋之，毕天不朽。”故被认为服之而能如金坚固，令人不老不死。同时，“丹”冠之以“金”，不仅是表明其质其色如金，且还表达出人们对金丹的重视。在唐代，烧炼金丹之事，不仅道士、士人，而且连皇帝、高官等各阶层广泛参与。如韦应物《酬阎员外陟》（卷190）：“虎符予已误，金丹子何如。”^①诗为苏州刺史任上作，“虎符”句指已为刺史事；阎陟，官已至邓州刺史。从“金丹”句知阎陟奉金丹修炼为时已然不短。连深知金丹危害对其批驳的韩愈对金丹也有其倾慕的时候，其《寄随州周员外》（卷344）诗云：“陆孟丘杨久作尘，同时存者更谁人。金丹别后知传得，乞取刀圭救病身。”^②希望周员外能用金丹来挽救体恤他的病躯，金丹的毒性早就被唐代诗人认识到，白居易《予与故刑部李侍郎早结道友以药术为事与故京兆……旧游因贻同志》（卷442）就有“金丹同学都无益”^③的话。但是，直到晚唐五代，仍有士人对于所丹乐此不疲。徐铉《（春尽日游后湖赠刘起居）》（卷756）诗云：“笑折残花劝君酒，金丹成熟是何时。”^④其诗题下自注：“刘时方烧药。”便是一个明显的例子。即使到了宋代，宫廷中仍然有为了丹药养火一炉，却终不敢食的记载。金丹是外丹烧炼的成果，而丹液是炼丹原料在炼成金丹过程中的一种中间形态。金液因其形态多变也有进入诗歌的情况。如王维《过太乙观贾生房》（卷125）：“常恐丹液就，先我紫阳宾。夭促万涂尽，哀伤百虑新。”^⑤杨炯《和刘侍郎入隆唐观》（卷50）：“方士烧丹液，真人泛玉杯。还如问桃水，更似得蓬莱。”^⑥孟浩然《山中逢道士云公》（卷159）：“何时还清溪，从

①（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷一百九十，第1954页。

②（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷三百四十四，第3862页。

③（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷四百四十二，第4942页。

④（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷七百五十六，第8605页。

⑤（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷一百二十五，第1252页。

⑥（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷五十，第616页。

尔炼丹液。”^① 刘禹锡《游桃源一百韵》（卷355）：“姹女飞丹砂，青童护金液。”^②

三、还丹及其理论在诗歌中的表现

“九转”与“还丹”直接相关。还丹是丹砂多次炼制后的产物。唐人张九垓《张真人金石灵砂论·释还丹》中说：“言还丹者，朱砂生汞，汞返成砂，砂返成汞。又曰白金黄石，合而成金，金成赤色，还如真金，故名还丹。”^③ 葛洪所谓“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂，其去凡草木亦远矣。”^④《广弘明集》卷九载北周甄鸾《笑道论》云：“烧丹成水银，烧水银成丹，故曰还丹。”以《正统道藏》而论，历史上较早出现的可信的炼丹文献当推《黄帝九鼎神丹经》一卷和《太清金液神丹经》三卷。前者强调唯有“服食神丹”，才能“与天相毕”，经文所规定的炼丹的各种事项，为后来的炼丹家所继承。并且促成了东晋丹道大师葛洪的“假外物以自固”的服丹成仙理论的形成。实际上，还丹的化学反应过程实际是丹砂（硫化汞）加热发生氧化反应，产生汞和二氧化硫，即所谓丹砂成水银；继续加热，汞发生氧化反应，产生一氧化汞。一氧化汞在外表上与丹砂十分相似，遂被误认为还原成丹砂，还有一种说法是经过某些烧炼方法，丹砂分解出的水银或者一般的水银又能还原为硫化汞，经过多次的分解与还原之后的丹就被炼丹家视作“还丹”。在某些炼丹术中，水银也是炼制丹药的重要原料。据西汉成书的《神农本草经》记载：“丹砂能化为汞”；“水银能杀金、银、铜、锡毒”，“溶化还复为丹”。在《史记·秦始皇本纪》中也记载有规模庞大的酈山始皇陵中“以水银为百川江河大海，机相灌输。”现在对秦始皇陵的考古发现也证实，其中有巨量异常的水银存在，

①（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷一百五十九，第1626页。

②（清）彭定求等：《全唐诗》，中华书局1960年版，卷三百五十五，第3980页。

③《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第19册，第5页。

④王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，卷四，第72页。

明显不是在地层中天然形成的。

就还丹而论，在道教练丹理论中，有所谓自然还丹之说。《道藏》松帙《丹论诀旨心鉴》：“有上仙自然之还丹，生太阳背阴向阳之山。丹砂皆生南方，不生北方之地。自然还丹是流汞抱金公而孕也。有丹砂处皆有铅及银，四千三百二直处而成。”《道藏》中收录的兰铢《通幽诀》把阳气潜化为精，再转化为丹砂和还丹的过程说得很详细：“精化为砂，色禀南方丙丁火，外阴而内阴，主男，日之阳魂。日月之华气照耀天地，太阳、太阴、冲和之气交腾受气一千八百年，结精气丹砂。”“天符照耀又一千八百年，成丹砂，名朱砂也。阳中阴，号曰太阳朱雀石，主水，元和之气未足。”按着是朱砂化育为自然还丹的过程，这个过程又需要一千八百年，“天火化为太阳，阳气足。阴气衰，阳气盛，满流溢迥而自生，色禀北方壬癸水，外阴而内阳，主女，月之阴魂，非人间之凡物。故之赤水中自生者流为阳汞，名为天铅之精，黄芽之祖，是日月之华气化为天然还丹，”最后，“天符又照耀一千八百年，合四千三百二十年。”^①《道藏·还丹肘后诀》卷上：“天符者，信也。能发泄万物化生而成形，运动返本而成精。”^②

道教在中国土生土长，具有自然崇拜的特点。丹经又将这种自然崇拜具体化、程序化、理论化。炼丹术士认为金丹具有神秘功效的根据也就据此而来。在炼丹家的小小丹炉中浓缩再现了所谓自然还丹的全部过程，从而获得相应的功效。《道藏》清铢《九转灵砂大丹资圣玄经》：“大丹炉鼎亦须合天地人三才、五神而造之”；“鼎有三足以应三才，上下二合以像二仪，足高四寸以应四时，炉深八寸以配八节，下开八门以通八风，炭分二十四斤以生二十四气，阴阳颠倒、水炎交争，上水应天之清气，下火取地

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第19册，第151页。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第19册，第169页。

之浊气”，《通幽诀》中说：“金丹是日月运动自然成丹。因燧人改火，后圣用之，同于天火造化。”“后圣用火喻爻象，月计三百六十时，年计气候四千三百二十时，合四千三百二十年。喻合天符，自然还丹。”丹家认为，经过如此神秘复杂工序所炼出之丹类似自然还丹，服之亦同于上界仙人所服的自然还丹一样能长生久视。陈子昂《卧病家园》（卷84）：“还丹奔日御，却老饵云芽。”诗人因病而思还丹之功效，进而幻想服食还丹后还童奔日之景象，就明确表现了这种观念。还丹炼制之复杂，非专家不可以操作，炼丹道士正娴熟于这类丹术，在唐代诗人看来，他们寻访道士的动机之一就是寻找道士手中能让他们实现长生之梦的还丹，如白居易《寻王道士药堂，因有题赠》（卷439）：“行行觅路缘松峤，步步寻花到杏坛。白石先生小有洞，黄芽姹女大还丹。常悲东郭千家冢，欲乞西山五色丸。”王维《赠东岳焦炼师》（卷127）：“自有还丹术，时论太素初。”这位身怀还丹术的焦炼师，时常谈论关于“太素初”的道理。按还丹术正是主张在炼丹鼎炉中模拟天地万物的生成之理，行周天火候，使炼丹的阴阳合于造化的阴阳，炼丹就是由道出发归于道，道即太素。从中可以见出唐代炼丹道士对还丹理论的熟稔。而对还丹术的过程最为概括，并且在文学性上表现最为独道的则是李白的《草创大还赠柳官迪》，兹录如下：

天地为橐籥，周流行太易。
造化合元符，交媾腾精魄。
自然成妙用，孰知其指的。
罗络四季间，绵微无一隙。
日月更出没，双光岂云只。
姹女乘河车，黄金充辕轭。
执枢相管辖，摧伏伤羽翮。
朱鸟张炎威，白虎守本宅。

相煎成苦老，消铄凝津液。
仿佛明窗尘，死灰同至寂。
捣冶入赤色，十二周律历。
赫然称大还，与道本无隔。
白日可抚弄，清都在咫尺。
北酆落死名，南斗上生籍。
抑予是何者，身在方士格。
才术信纵横，世途自轻掷。
吾求仙弃俗，君晓损胜益。
不向金阙游，思为玉皇客。
鸾车速风电，龙骑无鞭策。
一举上九天，相携同所适。^①

李白的这首诗作表现了道教丹道思想的典型形态，在结尾处还可以找到游仙诗的一丝痕迹。此诗可以看成关于道教丹道的理论浓缩，其特有的艺术性与意象空间则透露出丹道的神秘色彩。其诗所描述的到底是内丹思想还是外丹思想，还须进行讨论，或许兼而有之。诗中的特有概念与意象如“姹女”、“河车”、“白虎”之类又为后世内丹道思想所继承、转化。

第四节 丹道意象与唐代丹道小说

唐代的涉及丹道烧炼的小说基本保存在宋代编定的《太平广记》中，这些小说以不同的情节表现了丹道烧炼及丹道思想的不同侧面。据前人考证《太平广记》中可以明确为唐代的小说有以下：《章全素》（《太平广

① 詹锼主编：《李白全集》（校注汇释集评）百花文艺出版社1996年版，第1529页。

记》，卷三一，出《宣室记》），《刘晏》（《太平广记》卷三九，出《逸史》），《刘无名》（《太平广记》，卷四一，出《仙传拾遗》），《王卿》（《太平广记》卷四五，出《原化记》），《刘商》（《太平广记》，卷四六，出《续仙传》），《陈惠虚》（《太平广记》卷四九，出《仙传拾遗》），《侯道华》（《太平广记》卷五一，出《宣室志》），《杜巫》（《太平广记》卷七二，出《玄怪录》），《杜子春》（《太平广记》卷一六，出《续玄怪录》），《萧洞玄》（《太平广记》卷四四，出《河东记》），《韦自东》（《太平广记》卷三五六，出《传奇》）等等。

本文按照类型择其中较为重要的典型篇章进行论述。丹道行为与丹道思想用小说这种体裁进行表现时一开始显得比较生硬，如《章全素》（《太平广记》，卷三一，出《宣室记》），录如下：

吴郡蒋生，好神仙。弱岁弃家，隐四明山下，尝从道士学炼丹。遂葺炉鼎，爨薪鼓鞴，积十年；而炼丹卒不成。其后寓游荆门，见有行乞于市者，肤甚頰，裸然而病，且寒噤不能语。生怜其穷困，解裘衣之，因命执侍左右。徵其家。对曰：“楚人章氏子，全素其名，家于南昌，有沃田数百亩。属年饥，流徙荆江间，且十年矣。田归于官，身病不能自振，幸君子怜而容焉。于是与蒋生同归四明山下。而全素甚惰，常旦寐自逸。蒋生恶骂而捶者不可计。生有石砚在几上。”忽一日，全素白蒋生曰：“先生好神仙者，学炼丹且久矣。夫仙丹食之，则骨化为金，如是安有不长生耶？今先生神丹，能化石砚为金乎？若然者，吾为先生有道术士。”生自度不果，心甚惭；而以他词拒之曰：“汝佣者，岂能知神仙事乎！若妄言，自速笞骂之辱。”全素笑而去。后月余，全素于衣中出一瓢甚小，顾谓蒋生曰：“此瓢中有仙丹，能化石为金。愿得先生石砚，以一刀圭傅其上。可乎？”蒋生性轻果，且以为诞妄，诟骂曰：“吾学炼丹十年矣，尚未能穷其妙；

佣者何敢与吾喋喋议语耶!”全素伴惧不对。明日，蒋生独行山水间，命全素守舍，于是键其门而去。至晚归，则见全素已卒矣。生乃以簣蔽其尸，将命棺而瘞于野。及彻其簣，而全素尸已亡去，徒有冠带衣履存焉。生大异，且以为神仙得道者，即于几上视石硯，亦亡矣。生益异之。后一日，蒋生见药鼎下有光。生曰：“岂非吾仙丹乎？”即于烬中探之，得石硯，其上寸余，化为紫金，光甚莹彻。盖全素仙丹之所化也。生始悟全素果仙人，独恨不能识，益自惭恚。其后蒋生学炼丹卒不成，竟死于四明山。（出《宣室志》）^①

此文据《太平广记》载，出于《宣室志》。《宣室志》为唐张读撰，有10卷，补遗1卷。多记仙鬼灵怪之异事，其中若干内容，曾为《聊斋志异》所取材。书中也保存了不少历史异闻和民间传说，对于了解当时社会风貌，有参考价值。补遗部分，“诸家书目无之，疑刊刻者摭他书所引载于后也”（《四库全书总目提要》）。明代以后，即以10卷附补遗1卷流传。^②

《章全素》这篇小说，主要讲修丹者想要得道长生需要有识见真神仙的眼光，贫贱者也可能是真仙下凡。从蒋生因为傲慢无礼没有见识，没能认出给他做仆役的章全素是一位有道神仙，从而错失炼成丹药、得道成仙的机缘，炼丹十年却无功效，最后死在了四明山上。杜光庭的《神仙感遇记》卷三《郑又玄》也可证，郑氏因为“骄傲之甚”，“凌辱于物”，故终不得成仙。从某种意义上来说，这篇小说借用丹道之说抨击了唐代社会的等级制度与附着其上的等级意识。下篇的《侯道华》就采取了另一种表现方式。录《侯道华》全文如下：

① （宋）李昉等：《太平广记》，中华书局1961年版，第201页。

② 冯天瑜：《中华文化辞典》，武汉大学出版社2001年版。

河中永乐县道净院，居蒲中之胜境，道士寓居，有以十数。唐文宗时，道士邓太玄炼丹于药院中。药成，疑功未究，留贮院内，人共掌之。太玄死（死原作师。据明钞本改），门徒周悟仙主院事。时有蒲人侯道华，事悟仙以供给使。诸道士皆奴畜之，洒扫隶役，无所不为，而道华愈欣然。又常好子史，手不释卷，一览必诵之于口。众或问之，要此何为，答曰：“天上无愚懵仙人。”咸大笑之。蒲中多大枣，天下人传，岁中不过一二无核者，道华比三年辄得啖之。一旦，道华执斧，科古松枝垂且尽，如削，院中人无喻其意。明日昧爽，众晨起，道华房中亡所见。古松下施案，致一杯水，仍脱双履案前，道华衣挂松上。院中视之，中留一首诗云：“帖里大还丹，多年色不移。前宵盗吃却，今日碧空飞。惭愧深珍重，珍重邓天师。他年炼得药，留着与内芝。吾师知此术，速炼莫为迟。三清专相待，大罗的有期。”下列细字，称去年七月一日，蒙韩君赐姓李名内芝，配住上清善进院，以次十数言。时唐大中五年五月二十一日，院中人方验道华窃太玄药仙去，因相率白节度使尚书郑公光，按视踪迹不诬，即以其事闻奏。诏赉绢五百匹，并赐御衣，修饰廊殿，赐名升仙院。（出《宣室志》）^①

这篇小说中，侯道华被人视为奴仆，文中并未透露他可能的身份。但他颇有忍辱求仙的志向，致使专事修仙的道士们也不及他。这个故事说明：对于道教丹道的成仙理论而言，身份和背景并不是得道成仙的首要条件，如葛洪在《抱朴子内篇·论仙》中说：“夫求长生，修至道，诀在于志，不在于富贵。苟非其人，则高位厚货，乃所以重累耳。”又说：“是以历览在

^①（宋）李昉等：《太平广记》，中华书局1961年版，第316页。

昔，得仙道者，多贫贱之士，非势位之人。”小说告诉人们，成仙的关键在于修仙者的态度、诚心与行为，而不在财富、地位等外在条件。有意思的是，最终侯道华窃丹药服之升仙，却反被称赞、表彰显出了一丝不同于一般宣传礼教小说的俏皮之意。

丹道小说往往与中国传统的神灵相结合，如《刘无名》：

刘无名，成都人也。本蜀先主之后，居于蜀焉。生而聪悟。八九岁，道士过其家，见而叹曰：“此儿若学道，当长生神仙矣。”自是好道探玄，不乐名利。弱冠，阅道经，学咽气朝拜，存真内修之术。常以庚申日守三尸，存神默咒，服黄精、白术，志希延生。或见古方，言草木之药，但愈疾微效，见火辄为灰烬，自不能固，岂有延年之力哉。乃涉历山川，访师求道。数年入雾中山，尝遇人教其服饵雄黄，三十余年。一旦有二人，赤巾朱服，径诣其室。刘问其何人也？何以及此？对曰：“我泰山直符，追摄子耳。不知子以何术，顶有黄光。至三日矣，冥期迫促，而无计近子，将恐阴符遣责，以稽延获罪，故见形相问耳。”刘曰：“余无他术，但冥心至道，不视声利，静处幽山，志希度世而已。”二使曰：“子之黄光，照灼于顶，迢高数丈，得非雄黄之功？然吾闻一阴一阳之谓道，一金一石之谓丹，子但服其石，未饵其金，但得其阳，未知其阴，将何以超生死之难，期升腾之道乎？其次广施阴功，救人济物，柔和雅静，无欲无为，至孝至忠，内修密行，功满三千，然后黑籍落名，青华定策。制御神鬼，驱驾云龙，而上补仙官，永除地简。九祖超炼，七玄生天。如此则不为冥官所追捕耳。今子虽三尸已去，而积功未著，大限既尽，将及死期，岂可苟免也？”刘闻其语，心魂丧越，忧迫震惧，不知所为。二使徐谓之曰：“岷峨青城，神仙之府，可以求诣真师，访寻道要。我闻铅汞朱髓，可致冲天，此非高真上仙，莫得修炼之旨。我为子求姓名同，

年寿尽者，以代于子。子勉而勤修，无至中怠也。”刘致谢二使。二使乃隐。刘如其言，入峨眉岷山，登陟峭险，探求洞穴，历年不遇。复入青城山，北崖之下得一洞。行数里，忽觉平博，殆非人世。遇神仙居其间，云青城真人。刘祈叩不已，具述所值鬼使追摄之由，愿示道要，以拯拔沉沦，赐度生死之苦。真人指一岩室，使栖止其中，复令斋心七日，乃示其阳炉阴鼎，柔金炼化水玉之方，伏汞炼铅朱髓之诀。谓之曰：“胡刚子、阴长生，皆得此道。”亦名金液九丹之经。丹分三品。以铅为君，以汞为臣，八石为使，黄芽为苗。君臣相得，运火功全，七日为轻汞，二七日变紫锋，三七日五彩具，内赤外黄，状如窗尘，复运火二年，日周六百，再经四时，重履长至，初则十月离其胞胎，已成初品。即能乾汞成银，丸而服之，可以祛疾。三年之外，服者延年益算，发白反黑。三年之后，服之刀圭。游散名山，周游四海。初品，地仙服之半剂，变化万端，坐在立亡，驾馭飞龙，白日升天。大都此药，经十六节，已为中品。便能使人长生。药成之日，五金八石，黄芽诸物，与君臣二药，不相杂乱矣。千日功毕，名上品还丹。谨而藏之，勿示非人，世有其人，视彼形气，功行合道，依法传之。刘授丹诀，还于雾中山，筑室修炼，三年乃成。开成二年，犹驻于蜀，自述无名传，以示后人。入青城去。不知所终。（出《仙传拾遗》）^①

《刘无名》出自《仙传拾遗》。《仙传拾遗》是一部很典型的神仙传记，很多篇章具有很强的故事性，这部书对于丹道小说研究非常重要。李剑国先生《叙录》对《仙传拾遗》作了较详尽的辑录和考证。《崇文总目》卷四：“《仙传拾遗》四十卷，杜光庭撰。”《中兴馆阁书目》卷四神仙家类：

^①（宋）李昉等：《太平广记》，中华书局1961年版，第260页。

“杜光庭《仙传拾遗》四十卷，凡四百二十九事。”此后，《通志》道家类、《玉海》卷五十八、《宋志》道家神仙类均谓杜光庭《仙传拾遗》四十卷。据这些宋元书目，《仙传拾遗》卷帙颇多，但已经散佚不存，杜光庭仙道小说有多种，基本上都有半数以上的残卷留存至今，如《道教灵验记》残存十五卷、《录异记》残存八卷、《神仙感遇传》残存五卷，等等。唯独《仙传拾遗》这样一部卷帙最大的仙道传记，却连残卷也踪影皆无。今李剑国先生从《太平广记》《三洞群仙录》等书辑一百二十余则。^①

在《刘无名》中，奉命追捕他的却是两个泰山使者，并且用：“不知子以何术，顶有黄光。至三日矣，冥期迫促，而无计近子，将恐阴符遣责，以稽延获罪，故见形相问耳。”等写法将丹药使人不死的神奇效果归之于雄黄的功劳。并且将中国自汉以来的泰山治鬼的传说和丹道之说结合起来。下面又利用泰山二使与刘无名的对话将阴阳与丹道、服石与饵金之说结合起来。该文表明作者对道教丹道理论理解得相当透彻。

《玄怪录》中的《杜巫》一篇，则反应了唐人对丹毒已经有所认识，并在小说中进行了表现。原文如下：

杜巫尚书年少未达时，曾于长白山遇道士，贻丹一丸，即令服讫，不欲食，容色悦怿，轻健无疾。后任商州刺史，自以既登太守，班位已崇，而不食，恐惊于众，于是欲去其丹，遇客无不问其法。岁余，有道士至，甚年少，巫询之。道士教以食猪肉，仍吃血。巫从之食吃。道士命挈罗。须臾，巫吐痰涎至多，有一块物如栗。道士取之，甚坚固。道士剖之，若新胶之未干者，丹在中。道士取以洗之，置于手中，其色绿莹。巫曰：“将来，吾自收之，暮年服也。”道士不与曰：“长白吾师曰：‘杜巫悔服吾丹，今愿出之。汝可教之，收药归

^① 罗争鸣：《杜光庭道教小说研究》，巴蜀书社2005年版，第215页。

也。’今我奉师之命，欲去其神物，今既去矣，而又拟留至耄年，纵收得，亦不能用也。自宜息心。”遂吞之而去。巫后五十余年，罄产烧药，竟不成。（出《玄怪录》）^①

玄怪录又名《幽怪录》。是一部传奇专集。题为唐宰相牛僧孺作。原有十卷或作十一卷，今存三十一篇。此书所录多为鬼神灵异之事，是较早的唐代传奇专集。作者为唐朝历史上有名的宰相，不只在唐代政治上留下了浓墨重彩的一笔，在丹道小说史上也有所贡献。此书文辞又较为细腻别致。因此对唐朝此后的小说的影响很大。唐后期小说专集《续玄怪录》《河东记》《宣室志》等书都以之为仿效对象。小说《杜巫》对唐人炼丹求仙的矛盾心情进行了典型的描写。杜巫尚书在年少未得志时得到一粒道士赠给的丹药，“不饮食，容色悦怿，轻捷无疾。后任商州刺史，自以既登太守，班次已崇而不食，恐惊于众。于是欲去其丹，遇客无不问其法……道士教以食猪肉，仍食血”，通过猪肉才能把丹药吐出来。这是个非常有意思的观点。这种服丹有了效果，但为了自己政治上的交往便利又“去丹”的行为，其实是隐晦地表达了唐人对丹毒的看法。小说结尾又写道：“巫后五十余年，罄产烧药，竟不成。”小说叙述中流露出深深的惋惜之情，而且小说中也并未明确提出丹毒的情况，这反映了唐人对炼丹求长生之事始终不倦。并未彻底破灭这一不可能实现的长生理想。

第五节 丹道转型与唐代丹道小说

道教丹道思想与实践作为一种具有深厚历史传统、丰富实践内涵以及相对合理独立之理论体系的文化载体，其历史生命力非常顽强，并不因丹

^①（宋）李昉等：《太平广记》，中华书局1961年版，第453页。

毒问题被人认识到而走向消解，而且借着心性论的兴起而积极走向转变革新之路。关于丹道从外丹道向内丹道转变的基本动力及根源问题，任继愈先生就很有见识地指出“世人论道教内丹之学，多认为它由外丹发展而来，这种说法不为无据，但还不能全面地说明问题。内丹说，实际上是心性之学在道教理论上的表现，它适应时代思潮而生，不能简单地认为内丹说的兴起是由于外丹毒性强烈，服用者多暴死，才转向内丹的。‘内丹说’在道教，‘佛性说’在佛教，‘心性说’在儒教，三教的说法有差异，而他们所探讨的实际上是同样的问题”。^①如葛兆光所言，儒家一直行使着一种“无言的权力，它很早起就规训着道教的转型。……道教从四世纪开始‘清整道教’以后，一直在向主流文化屈服。在官方的或公开的场合，在向上层的传播中、在书写文字的经典系统里，即使是道教中人，也总是在极力地隐匿自己的仪式性和实用性，却不断地凸显自己的理论性和超越性”。^②对于道教自身来说，从其开始兴起，就存在着一个适应主流文化的倾向。占中国传统文化优势地位的儒家也在不断地对佛、道二教进行规训。如，唐中宗时，宰相姚崇（公元649年—721年）针对“公主外戚皆奏请度人为僧尼，亦有出私财造寺者。富户强丁，皆经营避役，远近充满”的情况，即上奏道：“佛不在外，求之于心。佛图澄贤，无益于全赵，罗什多艺，不救于亡秦。何充、符融，皆遭败灭。齐襄、梁武，未免灾殃。但发心慈悲，行事利益，使苍生安乐，即是佛身。何用妄度奸人，令坏正法。”同时，他还就道教批评道：“道士者，本以玄牝为宗，初无趋竞之教。而无识者，慕僧家之有利，约佛教而为业。敬寻老君之说，亦无过斋之文。抑同僧例，失之弥远。”^③历史上，对于道教的训诫，儒士们一直是采用崇老庄、贬方术的思想路径，道教丹道也自身也在积极有为地适应

① 任继愈：《中国道教史》上卷，第5页。

② 葛兆光：《中国思想史》卷二，第245页。

③ 《旧唐书》卷九十六，卷一百七十八。

这一生存的土壤。在唐代道教丹道小说中对此有着相关的描写。

如在《仙传拾遗》中的《陈惠虚》一篇就表现了炼金丹求长生的风气在唐代达于极盛，连僧人也受到了感染。原文如下：

陈惠虚者，江东人也。为僧，居天台国清寺。曾与同侣游山，戏过石桥。水峻苔滑，悬流万仞，下不见底。众皆股栗不行，惠虚独超然而过。径上石壁，至夕不回，群侣皆舍去。惠虚至石壁外，微有小径，稍稍平阔。遂及宫阙。花卉万丛，不可目识。台阁连云十里许。见其门题额曰会真府，左门额曰金庭宫，右额曰桐柏，三门相向鼎峙，皆有金楼玉窗，高百丈。入其右内之西，又一高楼，黄门，题曰右弼宫，周顾数千间，屈曲相通。瑶阶玉陛，流渠激水，处处华丽。殆欲忘归。而了无人迹。又入一院，见青童五六人，相顾笑语而去。再三问之。应曰：“汝问张老。”须臾回顾，见一叟挟杖持花而来。讶曰：“汝凡俗人，何忽至此？”惠虚曰：“常闻过石桥即有罗汉寺，人世时闻钟声。故来寻访，于僧幸会，得至此境。不知罗汉何在？”张老曰：“此真仙之福庭，天帝之下府，号曰金庭不死之乡，养真之灵境。周回百六十里。神仙右弼桐柏上真王君主之。列仙三千人，仙王力士，天童玉女。各万人。为小都会之所。太上一年三降此宫，校定天下学道之人功行品第。神仙所都，非罗汉之所也。王君者，周灵王之子。瑶丘先生之弟子。位为上真矣。”惠虚曰：“神仙可学之否？”张老曰：“积功累德，肉身升天，在于立志坚久耳。汝得见此福庭，亦是有可学之望也。”又问曰：“学仙以何门而入？”张老曰：“内以保神炼气，外以服饵丹华，变化为仙，神丹之力也。汝不可久住。上真适游东海，骑卫若还，恐有咨责。”因引之使出门，行十余步，已在国清矣。惠虚自此慕道，好丹石，虽衣弊履穿，不以为陋。闻有炉火方术之士，不远而诣之。丹石所费，固亦多矣。晚居终南山捧日寺。

年渐衰老，其心愈切，寝疾月余，羸惫且甚。一旦暴雨后，有老叟负药囊入寺，大呼曰：“卖大还丹！”绕廊数回。众僧皆笑之，乃指病僧惠虚之门，谓老叟曰：“此叟颇好还丹，售之可也。”老叟欣然诣之。惠虚曰：“还丹知是灵药，一剂几钱？”叟曰：“随力可致耳。”惠虚曰：“老病，沉困床枕月余。昨僧次到，自行不得，托邻僧代斋。得肮钱少许，可致药否？”叟取其钱，而留药数丸，教其所服之法。惠虚便吞之。老叟乃去。众僧相率来问。言已买得还丹，吞服之矣。顷间，久疾都愈，遥止众僧曰：“勿前，觉有臭，吾疾愈矣，但要新衣一两事耳。”跳身起床，势若飞跃。众惊叹之。有新衣与之者，取而着焉。忽飞殿上，从容久之，挥手相别，冉冉升天而去。时大中十二年戊寅岁。是年归桐柏观，与道流话得道之由。云：“今在桐柏官中，卖药老叟，将是张老耳。”言讫隐去。（出《仙传拾遗》）^①

关于《仙传拾遗》，前文已经做过说明。《陈惠虚》此文展现出了唐时佛道思想互融、广泛交流的情况。文中借神仙张老之口是如此描述陈惠虚过石桥所过见的仙宫的，张老曰：“此真仙之福庭，天帝之下府，号曰金庭不死之乡，养真之灵境。周回百六十里。神仙右弼桐柏上真王君主之。列仙三千人，仙王力士，天童玉女。各万人。为小都会之所。太上一三年三降此宫，校定天下学道之人功行品第。神仙所都，非罗汉之所也。”虽然说这里是“神仙所都，非罗汉之所”，但其中的“仙王力士”一语却是源于佛经，非道教所本有。随着心性论之说在唐朝的兴起，道教丹道之思想也在渐渐向这一思维路径转化，如文中张老所谓“内以保神炼气，外以服饵丹华，变化为仙，神丹之力也”将保神炼气的思想提到了和服饵丹华一样的地位。文内又将“积功累德”作为“肉身升天”的先决条件，无意中表明

^①（宋）李昉等：《太平广记》，中华书局1961年版，第305页。

了儒家对道教丹道思想的规训。这篇文字的可贵之处，表明了中国道教思想的开明性与开放性，没有西方神教的排外性。无论是谁，有何种身份，只要一心向道终有成仙之日，这种思想对于今日的宗教冲突很有缓解，很有启发。佛道之间的交流不只是以宗教对抗的形式，也出现出了交融汇合的趋势。

《广异记》中的《成弼》一文则从另一方面表达了道教丹道的外丹术的方术化倾向。原文收录如下：

隋末，有道者居于太白山，炼丹砂，合大还成，因得道，居山数十年。有成弼者给侍之，道者与居十余岁，而不告以道。弼后以家艰辞去，道者曰：“子从我久，今复有忧，吾无以遗子，遗子丹十粒。一粒丹化十斤赤铜，则黄金矣，足以办葬事。”弼乃还，如言化黄金以足用。办葬讫，弼有异志，复入山见之，更求还丹。道者不与，弼乃持白刃刳之。既不得丹，则断道者两手，又不得，则刳其足，道者颜色不变。弼滋怒，则斩其头。及解衣，肘后有赤囊，开之则丹也。弼喜，持丹下山。忽闻呼弼声。回顾，乃道者也。弼大惊，而谓弼曰：“吾不期汝（“汝”原作“与”，据明抄本改。）至此，无德（“德”原作“得”，据明抄本改。）受丹，神必诛汝，终如吾矣。”因不见。弼多得丹，多变黄金，金色稍赤，优于常金，可以服饵。家既殷富，则为人所告，云弼有奸。捕得，弼自列能成黄金，非有他故也。唐太宗问之，召令造黄金。金成，帝悦，授以五品，敕令造金，要尽天下之铜乃已。弼造金，凡数万斤而丹尽。其金所谓大唐金也，百炼益精，甚贵之。弼既艺穷而请去，太宗令列其方，弼实不知方，诉之。帝谓其诈，怒，胁之以兵，弼犹自列，遂为武士断其手。又不言，则刳其足。弼窘急，且述其本末，亦不信，遂斩之。而大唐金遂流用矣。后有婆罗门，号为别宝。帝入库遍阅，婆罗门指金及大毯曰：

“唯此二宝耳。”问毯有何奇异，而谓之宝。婆罗门令舒毯于地，以水濡之。水皆流去，毯竟不湿。至今外国传成弼金，以为宝货也。（出《广异记》）^①

炼丹术中本有黄白术一道，专以炼制颜色类似黄金、白银的金属为事。一方面可以济道士的衣食，另一方面在炼丹理论中，炼制这种金属可以用来检验炼制丹药的成效。在黄白术成熟后，专有人以炼制这种伪金来牟利。《成弼》这一故事就表现了这一现象。这也从另一个方面表现出道教丹道中的外丹一系已经渐渐失去了其神异色彩，虽然文中仍然采取了神异化的描写以道者的幻形来解释道士虽能炼制黄金却不能解兵刃交加之祸的窘境。文中出现的天竺人婆罗门检验宝物一事表现了当时中印文化交流的情况，可与史书相参照。

在唐人李复言所著的四卷《续玄怪录》中记载一个《杜子春》的故事，更深入地表现了佛教心性论对道教丹道自外丹向内丹转变的影响。因原文过长，暂不录入。故事大致情节为：周隋间人杜子春纵酒闲游，荡尽家产之后，策杖老人一次给他三百万资财，又给他一千万，两次他都故态复萌，挥霍一空，第三次他接受老人三千万的周济，立志重新做人，行善积德。后来，老人同他一起登上华山云峰台，老人炼丹，他为老人守护丹炉，老人嘱咐他“慎勿语。虽尊神恶鬼，猛兽地狱，及君之亲属为所困缚万苦，皆非真实。但当不语不动，宜安心莫惧，终无所苦。”于是，他经历了种种骇人的幻境考验。金甲将军仗剑张弓，斩射相加，猛兽毒龙，争相搏噬，子春神色不动；雷电交加，大水直下，子春端坐不动；甚至把他妻子捉来，在哀求号哭声中百般折磨，惨不忍睹，他的神色皆不为所动。其后，他的灵魂沉入地狱，备受火坑镬汤、刀山剑树之苦，心念老人之

^①（宋）李昉等：《太平广记》，中华书局1961年版，第3214页。

言，竟不呻吟。后阎王使他转世为哑女，长成后，与卢生结婚，得一子二岁，卢生怒其不言不笑，将婴儿在石上摔死，血溅数步，子春爱子心切，忽忘所约，不觉“噫”了一声。“噫”声未息，大火四起，屋室俱焚，炼丹功亏一篑。道士（即策杖老人）叹息地说：“吾子之心，喜、怒、哀、惧、恶、欲皆忘矣，所未臻者，爱而已。向使子无噫声，吾之药成，子亦上仙矣。”

这篇小说表达了心性对炼成丹药，服之成仙的重要性，炼丹成功的关键由斤两火候等因素转变成了心性的坚定，而心性的坚定却表现为对人间七情六欲的排除，这也似乎是一般宗教的共同特点。和《杜子春》类似的故事还有两篇，分别是《萧洞玄》和《韦自东》。钱钟书先生就认为这三个故事均源于《大唐西域记》中卷七记婆罗痾斯国救命池一节，后来的道教小说《绿野仙踪》收录的《守仙炉六友烧丹药》一篇也是源于此。这个以佛教故事为原型的炼丹不成的情节模式反映了当时佛道文化交融的历史现象。佛教的故事被改头换面成为道教的故事。这从一个方面展现了道教在从外丹占主导向内丹占主导转变过程中对佛教思想的吸收。

收录于《潇湘录》的《王常》则表现了中晚唐社会政治的失序。原文收录如下：

王常者，洛阳人。负气而义，见人不平，必手刃之；见人饥寒，至于解衣推食，略无难色。唐至德二年，常入终南山，遇风雨，宿于山中。夜将半，雨霁，月朗风恬，慨然四望而叹曰：“我欲平天下祸乱，无一人之柄以佐我，无尺土之封以资我；我欲救天下饥寒，而衣食自亦不充。天地神祇福善，顾不足信。”言讫有神人自空中而下，谓常曰：“尔何为此言？”常按剑良久曰：“我言者，平生志也。”神人曰：“我有术，黄金可成，水银可化，虽不足平祸乱，亦可济人之饥寒。尔能授此术乎？”常曰：“我闻此乃是神仙之术，空有名，未之睹

也。徒闻秦始、汉武好此道，而终无成，只为千载讥诮尔！”神人曰：“昔秦皇、汉武，帝王也。处救人之位，自有救人之术而不行，反求神仙之术，则非也。尔无救人之位，而欲救天下之人，固可行此术。”常曰：“黄金成，水银化，真有之乎？”神人曰：“尔勿疑。夫黄金生于山石，其始乃山石之精液，千年为水银。水银受太阴之气，固流荡而不凝定，微偶纯阳之气合，则化黄金于倏忽也。金若以水银欲化黄金，不必须在山即化，不在山即不化。但偶纯阳之气合，即化矣。君当受勿疑。”常乃再拜。神人于袖中取一卷书，授常，常跪受之。神人戒曰：“异日当却付一人。勿轻授，勿终秘，勿授之以贵人。彼自有救人之术，勿授之以不义；彼不以饥寒为念，济人之外，无奢逸。如不然，天夺尔算。”常又再拜曰：“愿知何神也。”神人曰：“我山神也。昔有道人藏此书于我山，今遇尔义烈之人，是付（付原作仆。据明抄本、黄本改。）尔。”言讫而灭。常得此书读之，成其术。尔后多游历天下，以黄金赈济乏绝。（出《潇湘录》）^①

这部小说不只《潇湘录》中收录，在《大唐奇事记》也有收录，这两书大致作于同时，也有人认为这是同一本书的不同命名。《潇湘录》的作者，一作李隐，一作柳祥。陈振孙《直斋书录解题》云：“《潇湘录》十卷，唐校书郎李隐撰，《馆阁书目》云尔。《唐志》作柳样，未知《书目》何据也。”

小说《王常》借神人之口表现出作者对身处救人之位而无所作为的统治者的强烈不满：“秦皇、汉武，帝王也。帝王处救人之位，自有救人之术而不行，反求神仙之术则非。尔无救人之位，欲救天下之人，固可行此术。”这篇小说表现了道教想用丹道之说来济世的思想。而最为紧要的是，

^①（宋）李昉等：《太平广记》，中华书局1961年版，第2405页。

这篇小说表达了作者对中晚唐社会现实极度忧虑和不安，已经不再将再救世的希望付之人君，而是寄托于道术。小说中王常的形象特点与行事风格，颇类似活动于五代宋初的希夷先生陈抟，陈抟或许看过这篇小说也未可知。

小 结

中国文化传统中存在悠久的内炼方术系统，这一系统后来被道教所吸收。这一内炼方术系统在道教体系中继续发展。道教丹道思想与实践作为一种具有深厚历史传统、丰富实践内涵以及相对合理独立之理论体系的文化载体，在思想上的生命力非常顽强，并没有因为对客观事物认识加深而走向消解，而且借由隋唐心性论的兴起而主动走向建构道教内丹思想之路。随着道教内炼思想向道教丹道思想的转变，文学领域中涉及丹道思想的作品逐渐增多。这一类作品以各种手法表现了道教丹道的思想特色与艺术特色。隋唐时期成为道教丹道诗歌的兴起阶段。

隋唐时期的道教丹道思想大多存有道教传统的内炼方术及思想。汉魏时期的道教内炼思想多保存在医家的著作中。这一时期的丹道思想既继承了汉魏以来的道教传统的内炼思想，也吸收了道教外丹烧炼的理论及程序。这为两宋至元代内丹思想的成熟做了理论上的准备。从国家层面来看，由于唐朝大一统王朝的建立，唐王朝对道教信徒的组织化管理与律法管制日趋严格。唐王朝强化了道教徒身份管理，实施了更为严格的度牒和道籍制度。唐代科举制度中非常有特色的部分是创设了道举制。道举制的设置，显然与唐代统治者的推崇老庄之道的政治主张有很深的关联。直到唐朝，老子作为道教教主的地位才被逐渐确立起来，与之相应，老庄之学在道教丹道思想内部的重要性也得到了很大的提升。唐王朝之崇敬老子，既有其特定的神化自身的历史渊源，更有着较为深刻的现实政治需要。李

唐王朝的创建过程，即存在其创立者对道教的政治利用。

唐王朝既大力神化老子，极力崇奉老庄之学，又痴迷道教丹道之说，渴求长生之术，而从皇室到朝臣中存在大量炼丹、服丹的事例。在这种风气之下，与丹道有关的各种器具、药物和场景也都进入了唐代诗歌的表现领域。这种丹道与诗歌的结合，随着唐代诗人对道教丹道思想理解的加深，这些涉及丹道思想的诗歌的思想水平与艺术水平有了显著的提高。道教丹道思想以及相关的文学意象在唐代文学作品中的表现，呈现出了多姿多彩的特点。唐代涉及丹道烧炼的小说等叙事性作品基本保存在宋代编定的《太平广记》一书中，这些小说以不同的艺术特色及故事情节体现了丹道烧炼及丹道思想的不同侧面，并对相关的文学作品产生或直接或间接的影响。在唐代，丹道行为与丹道思想用小说这种体裁进行表现还是显得比较生硬。历史上，对于道教的训诫，儒生们一直是采用推崇老庄、贬低方术的思想路径，道教丹道自身也在积极有为地适应这一生存的土壤。此种状况在唐代道教丹道小说中也有相应的表现，体现出了儒道思想相互融合的特点。

第二章 五代暨宋初的丹道与文学

第一节 陈抟的生平事迹与丹道理论

陈抟是道教外丹法转化为内丹法中的重要人物。由于金元全真教最终选择了钟吕的谱系，使得陈抟没有成为这一传道法脉中的一环。在全真教的传说体系中陈抟得到了吕洞宾之友的身份，或许是以以此来暗示陈抟在丹道理论创建中的地位。从相对可靠的各种记载来看，陈抟对丹道理论的贡献应该要比传说所暗示给我们的信息更加重要。

陈抟的出生年月不详，史籍未有确切记载，一般通行的唐懿宗咸通十二年（公元 871 年），则是根据他的卒年和寿命推算出来的。《宋史·陈抟传》记载陈抟卒于宋太宗端拱二年（公元 989 年），《太华希夷志》和《历世真仙体道通鉴》则称其享年 118 岁，反推上去生年即是公元 871 年。与一般人相比，118 岁相比虽然有些高，考虑陈抟是修养功夫很深的高道，这一寿命是还是可以接受的。自内丹道兴起后，道士多有高寿者。而庞觉《希夷先生传》认为陈抟生于唐德宗（公元 780 - 804 年）年间，享年 200 岁左右，则一般不为学界所承认。虽然对陈抟的生年如此认定略显草率，考虑到资料较少，陈抟活动的年代距今时代太过久远，目前也只得如此。

陈抟的生平传奇色彩颇重，在《宋史·隐逸传》中有他的传记，在其他传记中以及宋太宗的本纪中也涉及了陈抟。^① 在历史上，陈抟确有其

^① 《宋史》卷四，本纪第四：“冬十月甲申，赐华山隐士陈抟号希夷先生。”《宋史》卷二七九，列传第三八“耿全斌，冀州信都人。父颢，怀顺军校。全斌少丰伟，颢携谒陈抟，抟谓有藩侯相。”

人，是没有什么问题的。而陈抟的具体事迹经常与宗教传说混在一起，真伪莫辨。受文献作者自己的创作指导思想的影响，各类文献中的陈抟往往形象不一，他的形象有时飘风远举，一派不涉人间的高道风采，有时汲汲以求，一派以身许国的形象。陈抟之字“图南”也有两种解释，到底是图的“南面”，还是“南岳”呢？在后世总是被释为后者，若骤然断定为无前者之意，未免武断。

一般认为，陈抟名抟，字图南，号扶摇子，其名、字、号直接来源于《庄子·逍遥游》：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里”，“背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南”。其名的另外两个来源也不可忽视，《老子》第十章云：“抟气致柔，能如婴儿乎？”《管子·内业》云：“抟气如神，万物备存。”按《仪礼·丧服》中所谓“故子生三月，则父名之。”《礼记·曲礼》上说：“男子二十冠而字”，“女子十五笄而字”。由此推测，陈抟之名可能是由长辈命名，也可能是自己后来重新命名。其号是自己命名的可能性很大。而其名、字、号相结合来看，他的名、字、号带有着一派道教气象或许昭示着陈抟将要以道家思想来革新以往存在有很多阴阳家、方士和巫术成分的传统道教。

陈抟的出生地有两说，一说为亳州真源，《宋史》载：“陈抟，字图南，亳州真源人。始四五岁，戏涡水岸侧。”《宋史》是在元代编定，由元朝丞相脱脱和阿鲁图先后主持修撰。此时已经是元顺帝时期，全真教早已在元代社会有了很大影响。全真教作为道教，在思想上共尊释、道、儒三教，而以修炼金丹大道的丹道思想作为其宗教意识形态的核心。在金元交替之际的战乱中，汉文化多赖全真而存活、延续。在元灭金、宋之前，丘处机就先远赴大漠拜谒成吉思汗，后其弟子李志常撰有《长春真人西游记》一书流传后世。《宋史》的编定者不能不受全真教修炼思想的影响，影响所至，凡道教人物往往存在“仙化”倾向。即使如此，正史还是了解陈抟事迹和思想的相当重要且可靠的来源，应当比士人的笔记等文献的价值要高。北宋司马光主

编《资治通鉴》卷第二百九十三载：“帝召华山隐士真源陈抟，问以飞升、黄白之术。”一说为普州崇龕，北宋李宗谔编《祥符图经》分册《普州图经》记载：“陈抟，字图南，崇龕人。”南宋王象之的《舆地纪胜》记载：“钦真观，在安岳县之崇龕镇，即陈希夷故宅。”“希夷故宅，在安岳县崇龕镇二里，国初，即其宅为灵山观。宣和间，赐额‘钦真’。”晚《舆地纪胜》十多年成书的祝穆（？～公元1255年）的《方輿胜览》卷六十三人物条亦云：“陈抟，字希夷，普州崇龕人也。隐于武当山及华山，太宗令见真宗于寿邸，及门而返。曰：王门厮役，后皆将相才也，何必见王。按《祥符旧经》，谓陈抟崇龕人，既长，辞父母，去学道，或居亳为亳人，或居洛中则为洛人，或居华山则为华山人。此说最有理。祥符去国初甚近，李宗谔博物君子，撰定《图经》，必得其实。”目前看来，对陈抟出生地论述较详者，有崔中玉先生《陈抟里籍考》一文。他论证陈抟出生地应为亳州真源，文章理据充分，这应该可以作为定论使用。

自从中唐以后，文官阶层逐渐形成，科举取士成了士人仕进的主要途径，其影响逐渐扩展到整个社会。后世虽然视陈抟为道家人物，但他也不是一开始就成为道士的。《宋史》载：“陈抟，字图南，亳州真源人。始四五岁，戏涡水岸侧，有青衣媪乳之，自是聪悟日益。《玉壶清话》：“始四五岁时，戏涡水侧，一青衣媪抱置怀中乳之，曰：令汝更无嗜欲之性，聪悟过人。”^①《历世真仙体道通鉴》：“生而不能言，始四五岁，戏涡水之滨，有青衣媪召置怀中乳之，自是能言，聪悟过人。”^②这些材料对陈抟的描述充满了传奇色彩，很令人怀疑其真实性。此后，《宋史》记载：“及长，读经史百家之言，一见成诵，悉无遗忘，颇以诗名。后唐长兴中，举进士不第，遂不求禄仕，以山水为乐。”《五代史补》则称“数举不第。”^③ 科举

①（宋）释文莹：《玉壶清话》卷8。

②（元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷47《陈抟》。

③（宋）陶岳：《五代史补》卷5。

不利，再加上其幼年的传奇色彩使陈抟的思想逐渐发生了变化。

从此，陈抟开始淡泊名利，向往道教的长生久视的方外世界，“‘吾向所学，足以记姓名耳。吾将弃此，游太山之巅，长松之下，与安期生、黄石公论出世法，合不死药，安能与世俗辈汨没出人生死轮回间？乃尽以家资遣人，唯携一石铛而去。’^① 陈抟的出尘飘逸的生活态度反而为他带来了世俗的名声，各种文献中都没有记述，诸如“唐士大夫挹其清风，欲识先生，而如景星庆云之出，争先睹之为快”^② 而陈抟不为名利所动，继续他的野游生涯，感到讽刺的是，科举失利的陈抟，竟以此惊动了当时后唐的皇帝：“亲为手诏，召先生至”，并且“待之愈谨，赐先生号清虚处士”。^③ 可能是想亲自试探一下陈抟的品行，而赐给陈抟三名宫女，陈抟在下榻的馆舍上表婉言谢绝：“赵国名姬，汉庭淑女，行尤婉美，身本良家，一入深宫，久膺富贵。昔居天上，今落人间，臣不敢纳于私家，谨用安之别馆。臣性如麋鹿，迹若萍蓬，飘若从风之云，泛如无缆之舸，臣送彼复归清禁”。告别前又赋诗一首请宫使转交明宗：“雪为肌体玉为腮，多谢君王送到来，处士不生巫峡梦，空烦云雨下阳台。”《历代真仙体道通鉴》中的描述可能文学创作的成分，不过通过这些描述也可以想见当时朝野内外“不问苍生问鬼神”的风气，这势必不能令自幼怀有济世之志的陈抟所满意。^④

此后，陈抟除了继续游历天下之外，开始用心学术，他的著述也非常丰富。《宋史·隐逸传》云：“抟好读《易》，手不释卷。常自号扶摇子，著《指玄篇》八十一章，主导养及还丹之事。宰相王溥亦著八十一章，以笺其旨。又有《三峰寓言》及《高阳集》、《钓潭集》，诗六百余首。”《历

①（宋）刘斧：《青琐高议前集》卷8。

②（宋）庞觉：《希夷先生传》。

③（元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷47《陈抟》，《道藏》第5册，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社，1988。

④（宋）魏泰：《东轩笔录》卷1载：“有经世之才”，“自晋、汉已后，每闻一朝革命，则颺蹙数日”。

代真仙体道通鉴》说他还著有《入室还丹诗》五十首，又作《钓潭集》万余字，皆罗缕道妙，包括至真”。另外还有《赤松子诫》、《人伦风鉴》，大多已佚，目前留存于世的尚有《易龙图》序、《观空篇》等以及为数不多的诗文。这些著作是否都为陈抟所作已经很难考证。

全真教的创立者金代王嘉的《了了歌》称：“汉正阳兮为的祖，唐纯阳兮做师父。燕国海蟾兮是叔主，终南重阳兮弟子。聚为弟子便归依，侍奉三师合圣机。”全真教将唐末经五代到宋代流行的丹道思潮加以整合。由于金代相继灭亡辽国与北宋，金人之思想往往有超出单一族群意识的特点，如在这一首歌中，他将宗教传说中汉代的正阳、唐代的纯阳以及传为辽国或者渤海国人的刘海蟾统合为一体。以此全真教自命是钟吕金丹派的嫡传。陈国符先生在《中国外丹黄白术考论略稿》认为：“隋代苏元朗似已专主内丹，是时外丹尚不甚流行，但服外丹中毒致死者已颇有其人。在唐代外丹大失败，故由唐及宋之吕岩，亦主内丹。及金元（南宋）道教之南北宗兴，专讲内丹，斥外丹黄白为邪术。故自宋代起，外丹乃衰降。”蒙文通《陈图南学谱》称：“刘健全《道教征略》，图刘海蟾门下有蓝方、马自然、王荃、元翁碧天、张伯端。碧天下有魏景。伯端下有石泰，刘奉真。泰下有薛道光，道光下有陈楠，楠下有沙蛰虚、白玉蟾、鞠九思。玉蟾下有彭耜。九思下有朱橘。橘下有郑孺子。健全先生系刘氏于钟吕传道，愚意不若据彭鹤林言系之希夷为得其实，以彭固海蟾、紫阳之徒也。”在这里，蒙文通先生所说的“据彭鹤林言”，指彭鹤林《老子集注》引《高道传》言：“张无梦与刘海蟾、种放结方外友，事陈希夷先生。”蒙先生据此认为与其将内丹道的传承系之于钟吕，不如归之于更为可靠的陈抟。陈抟《无极图》《指玄篇》《胎息诀》等著作对道教“内丹学”发扬有重要的影响。朱越利认为：“陈抟若不是钟吕金丹理论的实际创立人，至少也是一位重要的理论发展者和承上启下者。”北宋张伯端得刘海蟾“授金丹药物、火候之诀”，著《悟真篇》，其中称“梦谒西华到九天，真

人授我《指玄篇》，其中简易无多语，只是教人炼汞铅”。张伯端显然亦受到陈抟影响。陈抟传出的《无极图》修炼方法及“顺则生人，逆则成仙”思想，是钟吕内丹学说的核心和根本，不仅对南宗张伯端至白玉蟾一系，对北宗王重阳及全真七子同样意义重大。实际中产生并流传的丹道思潮不同于王嘉的宗教造作，有其真实的流传线索，而相应的丹道文学也有表现，陈抟就是其中相当重要的一个人物。

即使全真教选择了正阳、纯阳的钟吕传法体系，陈抟的神化不如之甚，但后世的各种道教作品对陈抟的神化也代不乏人。对陈抟的考察，应该主要以可信度较高的文献为主，为补缺失，兼采一些宗教造作性强的事迹所蕴含的意味，尽量符合文献的记述，并在逻辑上达到自洽。

陈抟的内丹养炼思想主要体现在他的《无极图》中。《无极图》的“无极”二字主要取自《老子》“复归于无极”一语。从这里也表现出先秦道家思想与道教金丹思想的融合。道教内丹养炼主张“顺行成人，逆行成仙”。这一思想的来源应该是道教丹道人士创造性的发挥先秦道思想的结果，从《无极图》可以窥见具体的思想脉络。《老子》原文为：“常德不忒，复归于无极。朴散则为器，圣人用之，则为官长，故大智不割。”从上下来看，这句话本来表现的是老子对社会治理方面的认识。《老子》之“复归于无极”一语本无内丹养炼之义。而陈抟则用此语来创造性地表达这一在道教内丹炼养过程中逆行造化，则可以长生久视，得登仙道。在《无极图》中，炼丹的最高阶段是“炼神还虚”，“复归无极”，并用《无极图》最上一〇来表示无极，而趋向先天无极的路径，则是“冥心太无”，“冥心凝神”。在《老子》也有与之类似的论述“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根”，“夫物芸芸，各复归其根”。陈抟的内丹炼养思想与《老子》的“致虚极，守静笃”，“归根曰静，是谓复命”中蕴含的“主静”的思想有密切的关系。陈抟虽然创造性地使用了“无极”的概念，也没有忽视“太极”的概念，在他的《先天图》《无极图》《易龙图》中，

把无极与太极作为道教哲学的最高范畴并列使用，并结合道家的宇宙观，阐述了宇宙的生成和万物的衍生。“两仪即太极”。所谓“两仪”，就是指阴阳二气，通过中国传统思想中的“天人同构”的观念，阴阳二气表现在人身上则成了呼吸之气。它成了先天地而存在，但它又是物质的“气”。“无者，太极未判之时一点太虚灵气，所谓视之不见，听之不闻是也。”“两仪未判，鸿蒙未开，上而日月未光，下而山川未奠，一气交融，万气全具，故曰太极。”按陈抟的论述，太极是个混沌交融的气团，当天地万物还没有产生的时候，这个原始的混沌气团内就已包含着万物之气。太极无极都是指具有物质性的气，是因先后发展不同而区分的两种有差异的状态，无极在先，从无极到太极，属于天地形成之前的状态，就像人体处于孕育胚胎的状态，基于太极一无极的宇宙生成论而绘的《无极图》，就是通过不同层次的修炼，最后达到“炼神还虚，复归无极”的境界。在这个过程中，无极—太极这一理论框架就通过“天人同构”的理念从本体论问题下落到人身问题，被丹道养炼思相吸收成为它的理论基石之一。

陈抟构建的以《无极图》为代表的丹道思想体系实际上成为了后世王嘉创立的全真道以及以张伯端、白玉蟾为代表的内丹南宗的理论基石。在《历代真仙体道通鉴》中，作者借陈抟之口非常文学化地描述了内丹修炼有成时的景象：“若至人之睡，留藏金息，饮纳玉液，金门牢而不可开，土户闭而不可启。苍龙守乎青宫，素虎伏于西室。真气运转于丹池，神水循环乎五内。呼甲丁以直其时，召百灵以卫其室。然后吾神出于九宫，恣游青碧，履虚如履实，升上若就下，冉冉与祥风邀游，飘飘共闲云出没。坐至昆仑紫府，遍履福地洞天。咀日月之精华，习烟霞之绝景，方真人论方外之理，期仙子为异域之游。看苍海以成尘，指阴阳而舒啸。兴欲返足蹶清风，身浮落景。故其睡也，不知岁月之迁移，安愁陵谷之改变。”^①

^① 《历代真仙体道通鉴》卷46，《道藏》第5册，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社，1988年。

后世出现很多署名陈抟的表现丹道修炼思想的诗篇，这些诗篇大多出自全真道士中的能文者之手，体现出陈抟从一代宗师向神话传说人物转变的特征。

兹录几篇如下：

辞朝诗^①

十年踪迹踏红尘，为忆青山入梦频。
紫陌纵荣争及睡，朱门虽贵不如贫。
愁闻剑戟扶危主，闷听笙歌聒醉人。
携取旧书归旧隐，野花啼鸟一般春。

退官歌^②

道能清，道能静，清静之中求正定。
不贪不爱任浮生，不学愚迷多怪吝。
时人笑臣不求官，官是人间一大病。
官卑乃被人管辖，官高亦有人趋佞。
或往秦，或经郑，东来西去似蝇蚓。
直至百年不曾歇，算来争似臣清静。
月为灯，水为镜，长柄葫芦作气命。
出入虽无从者扶，左有金龟右鹤引。
朝日睡，常不醒，每每又被天书请。
时人见臣笑呵呵，臣自心中别有景。
天苍苍，地宁宁，长江后浪推前澄。

① 出《太华希夷志》，卷1，《道藏》，第5册，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社1988年版。

② 同上。

人生七十古来稀，岂有百岁任大臣。
恳请圣上复酌议，放愚归山乐睡城！

爱睡歌^①

臣爱睡，臣爱睡，
不外毡，不盖被。
片石枕头，蓑衣覆地，
南北任眠，东西随睡。
轰雷掣电泰山摧，万丈海水空里坠。
骊龙叫喊鬼神惊，臣当恁时正鼾睡。
闲想张良，闷思范蠡，
说甚曹操，休言刘备。
两三个君子，只争些小闲气。
争似臣，
向清风岭头，白云堆裹，
展放眉头，解开肚皮，
打一觉睡。更管甚红轮西坠。

夜寝偶闻禁钟响，吟叹世诗二绝^②

千门万户锁重关，星斗排空静悄然。
尘世是非方欲歇，六街禁鼓漏初传。

① 出《太华希夷志》，卷1，《道藏》，第5册，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社1988年版。

② 同上。

二

银河斜转夜将阑，枕上人心算未闲。
堪叹市廛名利者，多应牵役梦魂间。

励睡诗^①

一

常人无所重，惟睡乃为重。
举世皆为息，魂离神不动。
觉来无所知，贪求心愈浓。
堪笑尘中人，不知梦是梦。

二

至人本无梦，其梦本游仙。
真人本无睡，睡则浮云烟。
炉里近为药，壶中别有天。
欲知睡梦里，人间第一玄。

第二节 钟吕传道传说的文献考察

后世倡言丹道者，多托钟吕传道之说。如影响远及欧洲学术界的《太乙金华宗旨》就托名吕祖，即吕洞宾所作。《全唐诗》中又收录有大量题名吕岩的诗作，所以有必要勾沉一下钟、吕在历史上的行迹。

钟离权、吕洞宾传说颇多，本文尽量采用较为主流，影响广泛，有据

^① 《历代真仙体道通鉴》卷46，《道藏》第5册，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社1988年版，第370页。

可查的观点。钟吕故事一般以《历代真仙体道通鉴》中的标准论述为代表，而为人广为熟知。根据元人的《历代真仙体道通鉴》卷三十一所载：“真人姓钟离名权，后改名觉，字寂，道号和谷子，一号正阳子，又号云房先生，燕台人也。”并注释说：“一云京兆咸阳人，曾祖讳朴，祖讳守道，父讳源，皆汉代著名。”又注：“一云少攻文学，仕汉至谏议大夫，因表李坚边事，谪官江南，汉祚既终，历魏晋。”又说：“及壮，仕晋为大将，统兵出战西北土番，两军交锋，忽天大雷电，风雨晦冥，人不相睹，两军不战自溃。”又注：“一云晋武帝时命与偏将军周处攻征失利。”“真人独骑，奔逃山谷，迷失道路，夜进深林幽涧，期以全生，乃遇一胡僧，髻头拂额，体挂草结之衣，引行数里，到一村庄，曰：‘此东华先生成道之所，将军可以歇泊’。揖别而退，真人未敢惊动庄中，良久，忽闻人语云：‘此碧眼胡僧饶舌相挠’。庄中一老人披白鹿裘，扶青藜杖，抗声前曰：‘来者非大将军钟离权否？’真人应曰：‘是’，老人复曰：‘尔何事不寄宿山僧之所？’真人闻而大惊，心想曰，必异人也，是时已失虎狼之威，遽有鸾鹤之志，不觉回心向道，哀求度世之方，于是老人授以长真诀，赤符玉篆，金科灵文，金丹火候，青龙剑法，嘱之勤行。真人告辞出门，回顾庄居，不见其处。自是领悟玄旨。一云：自知夙有仙骨，故摆脱世缘，冀绍仙果。首遇上仙王玄甫得长生诀，再遇华阳真人传太乙刀圭，火符内丹，洞晓玄玄之道。”……接着说：“后有唐进士吕绍先，屡举不第乃纵游天下。首于庐山遇火龙真人传剑法，后于长安道中遇真人题壁间云：坐卧常将酒一壶，不教双眼看东都。乾坤世界无名姓，疏散人间大丈夫。绍先乃再拜，真人令绍先作言志诗，绍先诗云：生在儒家遇太平，悬缨垂带布衣轻。谁能世上争名利，臣侍玉皇归上清。真人喜曰：予所居在终南山鹤顶，有洞，子可予此行。真人乃神示变……真人临去谓绍先曰：‘尔既到此从吾奉道，今子当名岳字洞宾。’……其问答玄妙，神仙施肩吾编之为《钟吕传道集》，今行于世。宋钦宗靖康初，封真人为正阳真人。元至元六

年正月，褒赠正阳开悟传道真君。”^①

在金元时期，全真教借战争频发、统治失序、社会动荡而起。在王重阳入山东宣教，丘处机不避万里风沙拜谒成吉思汗后，其影响遍及整个北中国。全真教将钟吕二人编入其全真五祖的序列，使这两人的传说更为传播。

这一说法作为宗教创教传说或者文学故事创作均可，而以之为历史真实则需与其他史书相验证。其中，尤可注意的是此文中提及的钟吕金丹派的起始人：钟离权、吕洞宾与施肩吾三者。在卿希泰的《中国道教史》中，著者检索了汉代《列仙传》、晋代《神仙传》《搜神记》《搜神后记》、唐代《续仙传》、宋代《疑仙传》以及《太平广记》中的神仙类、道术类、异人类、《古今图书集成》中的神异典卷三百一十一异人类后，均没有找到汉代钟离权其人。^② 可以认为钟离权的神仙事迹是唐代以后才兴起的传说。

在钟离权的问题上，清代《订伪杂录》中说：“唐时仙人钟离权云房名权，与吕岳同时，尝自称天下都散汉钟离权。……今天称汉钟离，此误，以‘汉’字属下，因遂付会。以钟离权为汉将军钟离昧，可笑其妄。”^③ ……更进一步认为“汉钟离乃地名，非人名，少陵元日寄妹诗：‘近闻韦氏妹，迎在汉钟离。’”此一说法将钟离权认定为唐时仙人，仙人之说固不值一驳，然而钟离权认定为唐时，也有证据不足之嫌。此说中最值得注意的是“汉钟离”为地名一说，这里虽然可以从杜甫《元日寄韦氏妹》诗中得到印证，但是如果以这种思维路径解读钟离权的自称，那么此自称之前的“天下都散”一语便无从解释。我以为大体“都散汉”应为唐

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第5册，第276—277页。

② 卿希泰：《中国道教史》，四川人民出版社1996年版，卷二，第736页。

③ 《订伪杂录》，卷5，转引自卿希泰《中国道教史》，四川人民出版社1996年版，卷二，第737页。

宋时的口语，此词之前加“天下”二字，以显其气魄而已。

据李裕民《吕洞宾考辨》，历史上最早提到钟离权的是张师正的《倦游杂录》，书中提到：“邢州开元寺一僧院壁，有五代时隐士钟离权草书诗二绝，笔势迢逸，诗句亦佳。诗曰：‘得道真僧不易逢，几时归去愿相从。自言住处连沧海，别时蓬莱第一峰。’其二曰：‘莫厌追欢语笑频，寻思离乱可伤神。闲来屈指从头数，得见升平有几人？’后刘从广知邢州，访此寺，遂命刊勒此诗于石。”^①李裕民考证《倦游杂录》作于熙宁年间（公元1068—1076年），原书已佚，此转引自《宋朝事实类苑》（又名《皇朝类苑》）卷35及《类说》。刘从广，《宋史》卷463有传，知邢州约在皇祐三至五年间公元1051—1053年），因此他认为钟离权写诗应在皇祐前不久。

其次就是《宣和书谱》的记载，此书谱卷19“宋神仙钟离权”条说：“宋神仙钟离先生，名权，不知何时人。而间出接物，自谓生于汉。吕洞宾于先生执弟子礼。有问答语及诗成集。状其貌者，作伟岸丈夫，或峨髻蓬鬓，不冠巾，而顶双髻，文身跣足，欣然而立，睥睨物表，真是眼高四海，而游方之外者。自称天下都散汉，又称散人。尝草其为诗云：‘得道高僧不易逢，几时归去得相从。’其字画飘然，有凌云之气，非凡笔也。元祐七年（公元1092年）七月，亦录诗四章赠王定国，多论精勤志字，长生金丹之事亹亹可读，终自论其书，以谓学龙蛇之状，识者信其不诬。”^②

《宣和书谱》被《四库全书总目提要》评为：“故宣和之政无一可观，而赏鉴则为独绝。蔡绦《铁围山丛谈》称所见内府书目，唐人硬黄临二王

^① 《皇朝类苑》，卷35，转引自卿希泰《中国道教史》，四川人民出版社，1996年版，卷二，第737页。

^② 《宣和书谱》，卷十九，转引自李裕民《吕洞宾考辨——揭示道教史上的谎言》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》，1990年第1期，第55页。

至三千八百馀幅，颜鲁公墨迹至八百馀幅，大凡欧、虞、褚、薛及唐名臣李太白、白乐天等书字，不可胜记，独两晋人则有数矣。至二王破羌洛神诸帖，真迹殆绝，盖亦伪多焉云云。今书所载王羲之帖仅二百四十有二，王献之帖仅八十有九，颜真卿帖仅二十有八。盖其著于录者亦精为汰简，鱼目之混罕矣。”^① 所以此书较为精当可靠。在书谱中，钟离权说：“自谓生于汉，吕洞宾于先生执弟子礼。”此自谓之“汉”既与其后“吕洞宾于先生执弟子礼”相连，或许如李裕民所言认定为五代时的后汉。既然钟离权于元祐七年七月，录诗赠王定国，则可推断钟离权到此时仍在世，而即使或有长寿一百几十岁的人，但如此高龄的人仍能“状其貌者，作伟岸丈夫，或峨髯蓬鬓，不冠巾，而顶双髻，文身趺足，欣然而立，睥睨物表，真是眼高四海，而游方之外者。”仍然拥有如此大的活动能力则不大可能。兼之徽宗崇道，故虚夸年龄以图幸进也有可能。因此此处的钟离权更可能生于宋时而不是生于五代时之后汉。

北宋《国史》中有关于吕洞宾的较早记载。文中说：“关中逸人吕洞宾，年百余岁，而状貌如婴儿，世传有剑术，时至陈抟。”此《国史》王旦、杨亿等人撰，景德四年（公元1007年）始修，大中祥符九年（公元1016年）成书，记载宋太祖、太宗两朝的史实。原书早佚，上文转引自吴曾《能改斋漫录》卷18，此书作于绍兴二十七年（公元1157年）。《宋史》卷457《陈抟传》亦有内容相近的记载：“关西逸人吕洞宾有剑术，百余岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙，皆数来抟斋中，人咸异之。”而《宋史》是在元朝由元丞相脱脱监修的，此时道教全真派已经风行一时，上述记载如“步履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙，皆数来抟斋中，人咸异之”很可能受到元代崇道风气的影响。可加认定的是吕洞宾与陈抟有过非常密切的交往。《能改斋漫录》卷18所载岳州吕洞宾自传

^① （清）纪昀：《四库全书总目提要》，河北人民出版社2000年版，第2888页。

石刻说：“吾乃京兆人，唐末累举进士不第，因游华山……再遇钟离，尽获希夷之妙旨。吾得道年五十。”^①大体上，吕洞宾活动于唐末至宋初。如果这一设想成立，就可以认为史书中钟离权与吕洞宾之间的师徒关系并不完全成立。

再来看钟吕传道之说的见证者施肩吾。历史上有两个施肩吾。其一为唐代诗人兼道士号栖真子，《唐摭言》说：“施肩吾，元和十年（公元815年）及第，以洪州之西山，乃十二真君羽化之地，灵迹具存，慕其真风，高蹈于此，尝赋闲居遣兴七言诗一百韵，大行于世。”^②据宋代王说《唐语林》卷6载，施肩吾中进士在元和十五年（公元820年），^③这一年李建知贡举，与《册府元龟》所载合，《唐摭言》作“十年”，似有误差，这里取元和十五年。此一施肩吾是唐宪宗时期人，而吕洞宾的年代即使按元代《纯阳帝君神化妙通记》的说法：“真人（指吕洞宾）乃让季子，唐德宗贞元十四年（公元798年）四月十四日巳时生”^④，也就是说在施肩吾进士及第时的元和十五年，吕洞宾大体才二十二岁，所以此一施肩吾不可能向吕洞宾学道。其二为北宋道士施肩吾号华阳子，华阳子施肩吾大体活动于北宋初中期。如果吕洞宾确为高寿之人或许华阳子施肩吾可向他学道，但吕洞宾与华阳子之间的师承关系历来不为人所关注，只是因为《钟吕传道集》题名施肩吾撰，才与钟吕传说扯上关系。并且《钟吕传道集》不见于北宋庆历元年编的《崇文总目》、南宋绍兴年间晁公武的《郡斋读书志》、郑樵《通志·艺文略》以及尤袤《遂初堂书目》。南宋陈振孙的《直斋书

① 李裕民：《吕洞宾考辨——揭示道教史上的谎言》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》，1990年第1期，第50页。

② （五代）王定保《唐摭言》，见姜汉椿《唐摭言校注》，上海社会科学院出版社2003年版，卷八，第173页。

③ （宋）王说《唐语林》，中华书局1987年版，卷六，第578页。

④ （元）苗善时，《纯阳帝君神化妙通记》，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第5册，第705页。

录解题》才收录，此书卷12神仙类载：“《钟吕传道记》三卷，施肩吾撰，叙钟离权云房吕岩洞宾传授论议。”所以此书很可能在南宋时期才成书。但这又与《宣和书谱》钟离权条中已说：“吕洞宾于先生执弟子礼，有问答语及诗成集”有异。这里已出现的“问答语”很可能就是《钟吕传道集》的最初形态，因为即使是在徽宗时期，社会风气所气，钟吕道术往往内外丹兼通，如《宋史》卷四百六十二《王老志传》载：“王老志，濮州临泉人。事亲以孝闻。为转运小吏，不受贿赂。遇异人于丐中，自言吾所谓钟离先生也，予之丹，服之而狂。遂弃妻子，结草庐田间，时为人言休咎。……老志亦谨畏。”王老志自言钟离先生予之丹，固然无考，然而此时所予之丹仍需服下，可见社会风气之好恶。而徽宗与群臣竟然不觉有异，可见此时钟吕之说往往仍以外丹之灵效闻名于世。^①道门之修炼秘术之传播需要一定的时间积累，才能扭转社会大众的一般认识。

道教丹道诸派中的“钟吕金丹派”的另一代表作《西山群仙会真记》在《四库全书总目提要》中被评价为：“此书（指《西山群仙会真记》）中引海蟾子语。海蟾子刘操，辽时燕山人，在肩吾之后远矣。殆金、元间道流所依托也。”^②据此则《西山群仙会真记》非施肩吾所作。而且此书往往杂陈道流百家观点，而并无任何独到的创见。

经以上辨析，钟吕权、吕洞宾与施肩吾三人师承关系并不明朗，代表钟吕金丹派的《西山群仙会真记》《钟吕传道集》很有可能是五代末至宋初的道流托名所作。托名先贤著书向来是自古以来的传统，如《黄帝内经》托名黄帝，《六韬》托名太公望。即使存在此类情况也不意味着这类托名钟吕的作品就没有相应的价值。钟吕在道教丹道史上的地位变化还可以用内丹派南宗崇奉的五祖作为佐证，在内丹派南宗并入全真教之前所奉

^① 李裕民《吕洞宾考辨——揭示道教史上的谎言》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》，1990年第1期，第56页。

^② （清）纪昀《四库全书总目提要》，河北人民出版社2000年版，第3788页。

五祖为张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾，其上并无钟吕。而创立于金代的全真教却是以东华帝君王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为五祖。全真教五祖中只有王重阳为全真教的实际创立者，王重阳之前的四祖只是遥奉，尤其是刘海蟾与王重阳之间的年代，相距甚远，断无师承之可能。然而钟吕传道之说，尤其是吕洞宾的形象与风采，切合了五代末到宋代文教大兴、清新恬淡的审美之风盛行的社会潮流，故将其与文学的关系进行重点考察。

第三节 吕洞宾与丹道诗

道教丹道思想经五代至两宋为之一变，其中既有道教丹道思想内部的变革因素，也有社会风气变化的原因。五代到宋初，社会风气开始发生变化，基本原因在于北宋王朝为防止唐末五代藩镇之祸，采取崇文抑武的政治策略，大兴文教。尤其是从宋太宗一朝开始，科举录取比率大为提高，录取人数也相应大量增加。社会上崇文风气日盛一日，甚至最终改变了中国社会自隋唐以来的基本文化面貌。道教丹道思想的演变与社会风气的变化相促进、激荡，最终诞生了吕洞宾这一典型的神仙形象及题名吕洞宾的各种丹道与文学作品。

吕洞宾，名岩，字纯阳子，因其姓吕，又自称回道人，后世将其尊为吕祖或纯阳祖师。作为八仙之一，吕洞宾的故事以及神仙显化之传说到处可见，有关他教化度人的著述在不断产生中。影响所及如野史、杂记、戏曲也往往以其生平事迹传说为素材进行再创作。《宋史·陈抟传》云：“关西逸人吕洞宾，有剑术，百岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙。皆数来抟斋中，人咸异之。”可见吕洞宾与五代宋初道士陈抟同时并有交往。岳州石刻《吕洞宾自传》云：吾乃京兆（西安）人。唐末，累举进士不第，因游华山，遇钟离权，传授金丹大药之道。又遇古竹真人，传

驱鬼求仙术。其他关于吕洞宾事迹的可靠记载非常少。一般认为他大约生于唐德宗贞元年间，卒年不知。吕洞宾本河中府人，于唐末累举进士不第，遂有出世学道之心，后遇异人得秘传。其祖父吕渭，父吕让，官至太子右庶子。吕洞宾被后来的全真道奉为五祖（五祖为王玄览、钟离权、吕岩、刘海蟾和王重阳）之一，全真道创始人王重阳就尊吕洞宾为师父，自称吕洞宾曾授他以修炼秘术。其实这是不可能的，吕洞宾卒于五代末或者宋初，而王重阳是金代人，他们不可能有师承关系。考王重阳之意，有建立全真派传承谱系的意图在内。《道藏辑要》收有《吕祖本传》《吕祖志》等，多为后人发挥其事迹而成，往往有神道设教的意图在内。因全真教在金元之际大兴于世，故而吕洞宾在道教中的地位愈加崇高，并受到了朝廷的认可。如元世祖至元元年（公元1269年）赠“纯阳演正警化真君”，至大三年（公元1310年）又加封为“纯阳演正警化孚佑帝君”。世传吕洞宾传有钟离权所授《灵宝毕法》十二科，为钟吕金丹道经典。道教内丹道兴起与钟吕传说相融合最终形成了钟吕金丹道。这一传说对后世影响很大，以至后世凡言丹道者，没有不祖述钟吕的。

题名吕洞宾的著作约有三十余种，其中大部分为后世托名所作。其涉及丹道的文学著作主要有《吕岩金丹诗》四卷收录于《全唐诗》及《纯阳真人浑成集》（上、下卷）收录于《道藏》。这两部丹道著作成书于何时，是否为吕洞宾所作，如果不是吕洞宾所作，到底由何人于何时所做皆不可考。只能大体认定其传世于五代至宋代。因吕岩之故，将其附于此时论述。

一、吕洞宾与金丹诗

《纯阳真人浑成集》（道藏本）前有署名条阳清真道人何志渊所作的序，该序对吕洞宾的诗文的评价非常得体、中肯，兹录如下，以见前人之明：

窃谓古人无心于为文，故言发于诚而大体全。后世有心于为名，故文过乎情而华藻胜。大体者，根于自然；华藻者，出于使然。自然者，同乎天；使然者，参乎人。心声之发见，限量不言而判耳。且焕而为日月，章而为云汉，融而为山川，散而为草木，仰观俯察，万象森罗，莫非天之文，地之理。而天地大化，岂容心于此哉？无言而生，不为而化，盖有不期然而然也。

我祖纯阳吕翁真人，学贯天人之际，手握造化之机，矢口成言，洒翰成章，初非心思智虑之所致，抑亦天机自发，沛然莫能御者，其劝世也，随方设化，辞白义精，观之使判然冰释，怡然理顺，廉贫敦薄，勃勃然稔绝尘之虑欤？其咏剑也，假物明理，气豪心放，读之使人释然，四解神清气逸，刮垢磨光，飘飘然有升虚之思欤。夫仙翁之出神入圣，千变万化，其文散落于人间，殆不可以兼收而备兴。甫于藏室中，得其诗章二百有余，厘为二卷，名之曰《浑成集》，以其浑然天成，非人为所能及也。

执事于纯阳宫者，议于铍木以广其传，庶与四方共之，因嘱予序，引刚拒不能，姑为道其梗概，其中亥豕之疑，不无一二，安敢以己意辄更之，疑以传疑，当俟远者。呜呼！有能即其诗以求其心，因其心以得其行，由其所行之行以造圣人之道，其亦庶几乎？愚不能无望于后之学者。

辛亥岁闰十月望日，条阳清真道人何志渊顿首！稽首！

谨序！^①

《吕岩金丹诗》与《纯阳真人浑成集》这两部著作之评价大体如此序中所论。这两部著作是否为吕洞宾所作，还未有定论。单就《浑成集》而言，

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第二十三册，第685页。

其艺本风格大体一致，成就较高，似出于一人之手。而《金丹诗》则略显驳杂，其中诗作艺术水平不一，似非出于一人之手。这两部著作自出世以来，流传甚久，影响深远，非及于道教丹道领域，也对文学与思想领域有相当广泛的影响，故而本文详加论述。

就民间传说而论，吕洞宾入道之传说，从一开始就与其参加科举考试却名落孙山有关。中国的科举制度始于隋大业二年（公元606年）隋炀帝杨广开进士科，结束于清光绪三十年（公元1905年）。这项制度作为中国古代的一项考试选官制度持续达一千三百年之久，对中国传统社会及传统文化产生了重大而深远的影响。科举制在中国形成了长期的稳定的运行机制，深刻、全面地改变了传统中国社会与中国文化的基本面貌。自此，举子赴京赶考，寒士金榜题名，苦读十年却名落孙山，更不用说屡试不第，离家远游，而且名妓与举子之间的种种纠缠也成为自唐以后中国文学的常见话题。自唐代开始形成的科举制背景也成为吕洞宾这一神仙形象出现的重要条件。

吕洞宾的诗作大体是围绕着内丹思想进行的，由于内丹思想到宋代才逐渐成熟，所以有人因此推测其诗作很可能作于宋代，甚至有些篇章可能在南宋才成书。

吕洞宾的诗作最显著的是直接描写丹道尤其是内丹修炼程序和效果的诗篇。吕洞宾诗篇中表述其内丹修炼的方式大体为：将人身作为丹炉，在人体内炼成金丹。这种修炼方式所需“药物”为人的精、气、神，亦用外丹术语喻称铅汞，并有龙虎、黄婆、真土等种种术语或隐语。其炼制过程亦效仿外丹炼制之经七返九还而复归本初之道。故内丹也往往被称为还丹、金丹。吕洞宾金丹诗无论五律与七言，其中大部分为宣扬内丹的诗作。这一部分诗除个别诗篇之外，从文学价值的角度看，一般认为艺术水平不高，但其在道教思想史与宗教史上的价值却不容低估。如其《金丹诗》中：“悟了长生理，秋莲处处开。金童登锦帐，玉女下香阶。虎啸天

魂住，龙吟地魄来。有人明此道，立使返婴孩。姤女住南方，身边产太阳。蟾宫烹玉液，坎户炼琼浆。过去神仙饵，今来到我尝。一杯延万纪，物外任翱翔。顿悟黄芽理，阴阳稟自然。乾坤炉里炼，日月鼎中煎。本产长生汞，金烹续命铅。世人明此道，立便返童颜。”等句为借外丹术语写内丹之事。黄芽本为外丹烧炼中对某一种丹药的代称。汞，就是水银，因其灵动易飞，故用来代指内丹修炼中的“神”，因为这种“神”其状态也表现为灵动不定的状态，所以用水银来指代；用铅来代指内丹修炼中的“精”因为这个“精”的概念本来指人体中的精液，这原是道教房中术的一个术语，后来内丹学将这一概念非实体化，转而指内丹修炼中，人体中一种至重易沉的精神性因素，因其至重易沉所以用“铅”来指代。内丹修炼主要在于调和铅汞。乾坤的概念来自于《周易》八卦中的两个卦象。乾象征阳性；坤象征阴性。月为阴，日为阳。龙虎，即汞铅；木代表东方，喻为青龙即汞；金代表西方，喻为白虎即铅。诗中说若要顿悟内丹之理，就要明了“阴阳是本宗”。因为它禀承自然而来，即炼丹必须遵循天地自然生成运转之法。吕洞宾金丹诗将人体视为一个小的天地自然系统，以为只要逆返先天，固精养气，就可以“立便返童颜”，进而羽化飞升。

吕洞宾金丹诗中还有一首《敲爻歌》非常奇谲诡异，主要是用长诗的形式系统阐述了钟吕金丹道的内丹理论与入手功夫。其诗以内丹之纲，宗旨为“性命双修”，修性谓明心见性，了彻禅宗所谓心源性海；修命指修炼人体自身中的精、气、神。修性不修命，“万劫阴灵难入圣”；修命不修性，“恰似鉴容无宝镜”；只有性命双修才能进入“玄又玄”的境界。其诗最后讲道：“只修性，不修命，此是修行第一病。只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣。”则体现了道钟吕金丹派先命后性的宗旨，以与道教全真派先性后命的程序相区别。

二、吕洞宾诗中的书生神仙形象

吕洞宾的形象在后世得到广泛传播，与其诗中体现的书生风采有很大关系。其诗中透露出的意象与情怀无一不为这一特色在作注解。吕洞宾的诗中意象多有琴、剑、诗、酒，如：“精灵灭迹三清剑，风雨腾空一弄琴。除此更无馀个事，一壶村酒一张琴。因携琴剑下烟萝，何幸今朝喜暂过。随缘信业任浮沈，似水如云一片心。两卷道经三尺剑，一条藜杖七弦琴。”

儒家教化思想的核心是礼乐教化思想，通过对百姓施行礼乐教化，实施“仁”治，从而实现家与国的长治久安。儒家礼乐的精神是谐和人心，使人们同心同德，形成人与人之间合谐、安定的生活。而古琴是表现儒家乐教思想的重要工具，这体现在琴曲的命名上，如《文王操》《思贤操》《孔子读易》《禹会涂山》《华胥引》《泣颜回》，等等。《禹会涂山》是南宋琴家毛敏仲所作的歌颂大禹治水安民，会盟诸侯，一统华夏的琴曲。《华胥引》是表现黄帝如何治理天下的琴曲。表现家礼乐教化思想的最具代表性的琴曲是《文王操》。这首琴曲是为了缅怀、歌颂文王功德而作，乐曲优美流畅而又富有庄重肃穆的色彩，具有宽博深邃的思想内涵。文王是孔子最推崇的圣贤，也是历代儒家文人最高理想人格的象征。而吕洞宾一壶村酒一张琴的形象正展现了儒家士子对其社会理想的追求。在传说中，吕洞宾虽然以神仙、道士的面目示人，却不脱儒家士子的情怀，这也是吕洞宾这一形象广为传播的社会深层次的原因。这一形象的产生与时代的律动、社会的诉求相一致。他身为书生却喜弄剑。自北宋开始，华夏文教大兴，举子寒窗苦读之余，实在无暇着力于引弓弄剑。然而在文学作品中，对以剑象征的正义与武力，豪侠与张扬的崇尚，却日甚一日。就兵器发展史而言，自汉以后，剑已经退出了实战兵器的行列，佩剑行为本身大体现的是礼仪之用，表达了一种对儒家礼制的追求。吕洞宾的诗中将这剑的形象与道教丹道之道融合起来，形成一种别具一格的“道剑”气象。后来的《纯阳帝君神化妙通记》卷二第九页《密印剑法》就将其演化为：

“正阳师真（钟离权）宴坐间，而谓纯阳帝曰：修真体道，全凭慧力坚持；人妙造玄，先要志刚决烈，所以极终极始，天地莫迁，大用大机，鬼神莫测。故圣人携宝剑，倒斡璇玑；仗刚锋直催魔怪，故有剑法之喻也。此剑也，采无极至精，合先天元炁，假乾坤之炉，鞴运元始之钳锤，慧火锻成，灵泉磨利，以太极为环，刚中为柄，美利为刃，清静为匣，虚白灿烂，纯粹坚刚，运造化之机，秉仁威之令，举之无今古，按之无先后……强名曰先天遁神剑。”^①

文学创作与民间传说相激荡，将吕洞宾丹诗中的“道剑”意象，最终附会夸张成吕洞宾能“飞剑取人头”，吕洞宾这一形象也与剑结下了不解之缘。后世丹道之士借吕洞宾之口说道：“世多称吾能飞剑戮人者，吾闻之笑曰：慈悲者，佛也。仙犹佛尔，安有取人命乎？吾固有剑，盖异于彼。一断贪嗔，二断爱欲，三断烦恼。此其三剑也。”“飞剑”这一文学想象也为明清的侠义小说所吸收，成为有道教色彩的侠义人士的一项重要技能。

剑的意象已经成为吕洞宾诗中一种特有的审美意象，如：“醉舞高歌海上山，天瓢承露结金丹。夜深鹤透秋空碧，万里西风一剑寒。这回相见不无缘，满院风光小洞天。一剑当空又飞去，洞庭惊起老龙眠。”^② 这里剑的意象所体现的杀伐之气开了后世仙侠小说的先河，而且飞剑意象也被实体化，成了这类小说不可缺少的一个特色。而此剑的另一作用，则是用无形之剑去断人间之贪嗔、烦恼，断名利之心，激励出世修道之志，如：“春尽闲闲过落花，一回舞剑一吁嗟。常忧白日光阴促，每恨青天道路赊。本志不求名与利，元心只靠水兼霞。世间万种浮沉事，达理谁能似我家”^③ 之类。

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，卷六，第 5 册，第 725 页。

② 《全唐诗》，中华书局 1960 年版，卷八百五十八，第 9703 页，第 9698 页。

③ 《全唐诗》，中华书局 1960 年版，卷八百五十七，第 9688 页。

吕洞宾诗作的另一个特色是以道教丹道之说改造传统的游仙诗，赋予其新的意境，如：

遥指高峰笑一声，红霞紫雾面前生。
每于廛市无人识，长到山中有鹤行。
时弄玉蟾驱鬼魅，夜煎金鼎煮琼英。
他时若赴蓬莱洞，知我仙家有姓名。

火种丹田金自生，重重楼阁自分明。
三千功行百旬见，万里蓬莱一日程。
羽化自应无鬼录，玉都长是有仙名。
今朝得赴瑶池会，九节嶂幡洞里迎。

欲陪仙侣得身轻，飞过蓬莱彻上清。
朱顶鹤来云外接，紫鳞鱼向海中迎。
姮娥月桂花先吐，王母仙桃子渐成。
下瞰日轮天欲晓，定知人世久长生。^①

这一组诗中，诗人自况是一个得道高人，经过长时间修炼终于功德圆满，不日将升入蓬莱仙境，名列仙班，羽化登仙。第一首诗尾联的“他时”与第二首诗的“今朝”对应。“他时”是渴望，“今朝”是现实，既有自己的期许，又有心志得偿的满足。第三首诗写诗人登仙后与仙人为“侣”，乘鹤骑鱼往来于海上，观嫦娥月桂开花，看王母仙桃结子，如此之游仙诗成了修丹之士达成理想的一个图景。

^① 《全唐诗》，中华书局1960年版，卷八百五十七，第9684页，第9685页，第9687页。

吕洞宾的诗作与其书生神仙的形象极大地丰富了道教神仙的谱系，也对中国文学和民俗的发展带来了新的时代特色，从此道教的神仙不再表现为不食人间烟火，高高在上，而是走向民间，带有了民间特有的鲜活之气。

第三节 道术描写与《江淮异人录》

唐末五代以来，对后世产生影响的志怪小说有《稽神录》与《江淮异人录》等书。其中涉及道教丹道方术较多的是《江淮异人录》一书。这部小说集记载的异人异事均在唐末五代江淮地区发生。

一、作者吴淑其人

吴淑（公元947年—1002年），字正仪，润州丹阳（今江苏镇江市）人，活动于五代至宋初。《宋史》卷四四一《列传》第二百《文苑》三中有他的传。根据《宋史》本传，“（吴淑）父文正，事吴，至太子中允。好学，多自缮写书。淑幼俊爽，属文敏速。韩熙载、潘佑以文章著名江左，一见淑，深加器重。自是每有滞义，难于措词者，必命淑赋述。”^①可见当时吴淑颇有文名。《隆平集》卷一四载其“应江南进士举”而后即“补丹阳尉”，后以校书郎直内史。自南唐入宋后，随后主李煜入朝。久不得调，“俄以近臣延荐，（吴淑）试学士院，授大理评事，预修《太平御览》、《太平广记》、《文苑英华》。”吴淑一生“历太府寺承、著作佐郎，始置秘阁，以本官充校理”后又迁水部员外郎等官职。到了至道二年，吴淑又兼掌起居舍人事，预修《太宗实录》，再迁职方员外郎”。其一生仕途平顺，创作尤多，最后于“咸平五年卒，年五十六”，结束这一生。其他

^①（元）脱脱等：《宋史·列传第二百·文苑三》，中华书局1985年版，第13040—13041页。

的文献如《隆平集》卷一四、《东都事略》卷一一五、《京口耆旧传》卷三、《嘉定镇江志》卷一八、《到顶镇江志》卷一九等也记载有吴淑的事迹。据《宋史》“初，王师围建业，城中乏食。里闭有与淑同宗者，举家皆死，惟存二女孩，淑即收养如所生，及长，嫁之”。可见吴淑颇有德行。史书记载“性纯静好古，词学典雅”。曾经“献《九弦琴五弦阮颂》，太宗赏其学问优博”。吴淑纯静俊爽，属文敏速，同时擅长水墨，对古籀书法研究精深，还善笔札。他因为尤工篆籀而被推荐为试学士院，授大理评事。又因之而预修《太平御览》《太平广记》《文苑英华》。又曾取《说文》有字义者千八百余条，撰《说文五义》三卷。又“作《事类赋》百篇以献，诏令注释，淑分注成三十卷上之”。有《秘阁闲谈》五卷及集十卷。《异僧记》一卷并《江淮异人录》两卷，著述颇丰。

二、《江淮异人录》其书

鲁迅在其《中国小说史略》中讲道：“至荟萃诸诡幻人物，著为专书者，实始于吴淑，明人钞《广记》伪作《剑侠传》又扬其波，而乘空飞剑之说日炽，至今尚不衰。”《四库全书总目》卷一四二说：“是（指《江淮异人录》）编所纪，多道流、侠客、术士之事，凡唐代二人，南唐二十三人。”^①“徐铉尝积二十年之力成《稽神录》一书，淑为铉婿，殆耳濡目染，挹其流波，故亦喜语怪欤？铉书说鬼，率诞漫不经，淑书所记，则《周礼》所谓‘怪民’，《史记》所谓‘方士’，前史往往载之，尚为事之所有。其中如‘耿先生’之类，马令、陆游二《南唐书》皆采取之，则亦未尽凿空也。”^②从传统儒家的角度对该书进行了评价。尤袤《遂初堂书目》载此书，作《江淮异人录》，疑传写之讹。

^①（清）永瑤等：《四库全书总目》（整理本），中华书局1997年版，卷一四二，第1881页。

^②（清）永瑤等：《四库全书总目》（整理本），中华书局1997年版，卷一四二，第1881—1882页。

《江淮异人录》的卷数各书记载不同。《宋史》本传与《崇文总目》传记类、《通志·艺文略》道家类、《隆平集》、《京口耆旧传》等皆载是书三卷，亦有载其为两卷者，如陈振孙《直斋书录解题》卷五、《文献通考》卷二百、《江南通志》卷一九一，《宋史·艺文志》亦同。就此，《四库全书总目》认为其“列传以二为三，由字误矣”当从此说。至于《遂初堂书目》杂传类则作《江淮异人传》，无撰人、卷数。今人从《永乐大典》中掇拾编次，适得二十五人之数，首尾全备，仍为完书，依《宋志》，仍分为上、下二卷，以复其旧。《江淮异人录》全书专记异人异事，其中不乏对道术的精彩描写，其对宋元道教仙侠文学风味导向颇大，即使在清末的剑侠小说中，还可以找到这种影响的痕迹。

三、《江淮异人录》的道术描写

在五代宋初道教小说中，《江淮异人录》是不能绕过去的一部重要作品，表现了宋代文学的含而不露、别有韵味的特色，具有较高的文学价值与思想意义。《江淮异人录》一书描写了三十几位江淮地区的异人与异事，即司马郊、钱处士、刘同圭、聂师道、于大、李梦符、耿先生、潘泉、润州处士、洪州将校、史公镐、江处士、李胜、陈曙、建康贫者、陈允升、张训妻、董绍颜、魏王军士、沈汾、虔州少年、闽中处士、洪州书生、穆潭渔者，等等。《江淮异人录》继承了六朝隋唐志怪小说的传统并有所革新，多以白描的手法简洁精练地刻画江淮间道流的奇异之人、奇特之事。这部小说集多以有限的篇幅，集中笔墨表现这些术士、道人的“异”，其中有较多涉及道教丹道的内容。

如书中有借用道术进行人物表现的《耿先生》一篇，这篇故事在《南唐书》中也有提及，应该有所本。

耿先生，非男子，乃是女流，却通黄白之术，一出场就不同凡响：

耿先生者，江表将校耿谦之女也。少而明慧，有姿色，颇好书，

稍为诗句，往往有嘉旨。而明于道术，能拘制鬼魅，通于黄白之术，变怪之事，奇伟恍惚，莫知其何从得也。保大中，江淮富盛，上好文，雅悦奇异之事，召之入宫，益观其术，不以贯鱼之列待，特处之别院，号曰先生。^①

文章一开篇就交代了耿先生的身份由来、容貌特点、道术所长，尤其渲染了她自幼聪慧而痴迷于“黄白道术，及能拘制鬼魅”，这为后文的展开起了重要的铺垫作用，方便后文对道术的宣扬。

尔后，作者采用白描的手法来描绘耿先生的种种异人之处，奇怪举动，如：“手如鸟爪，不便于用饮食，皆仰于人，复不喜行宫中，常使人抱持之。每为诗句，题于墙壁，自称北大先生，亦莫知其旨也。”从其种种异于常人的特点来渲染耿先生的奇异之处。

先生之术不常的然发扬于外，遇事则应，黯然而彰，上益以此重之也。始入宫，问以黄白之事，试之皆验，益复为之，而简易不烦。上尝因暇预谓先生曰：“此皆因火以成之，苟不须火，其能（手）[乎]？”先生曰：“试为之，殆亦可。”上乃取水银，以硃纸重复裹之，封题甚密。先生内于怀中，良久，忽若裂帛声。先生笑曰：“陛下常不信下妾之术，今日面观，可复不信耶？”持以与上，上周视，题处如旧，发之已为银矣。又尝大雪，上戏之曰：“先生能以雪为银乎？”先生曰：“亦可。”乃取雪实之，削为银铤状，先生自投于炽炭中。灰埃垒起，徐以炭周覆之，过食顷，曰：“可矣。”乃持以出，赫燃洞赤，置之于地，及冷，烂然为铤银，而刀迹具在。反视其下，若垂酥滴乳之状，盖初为火之所融释也。因是先生所作雪银甚多。上诞

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第11册，第14页。

日，每作器用，献以为寿。又多巧思，所作必出于人。南海尝贡奇物，有蔷薇水、龙脑浆。蔷薇水清泚郁烈，龙脑浆补益男子。上宝惜之，每以龙脑浆调酒服之，香气连日不绝于口，亦以赐近臣。先生曰：“此未为佳也。”上曰：“先生岂能为之？”曰：“试为，应亦可就。”乃取龙脑以细绢袋之，悬于琉璃瓶中。上亲封题之，置酒于其侧而观之。食顷，先生曰：“龙脑已浆矣。”上自起附耳听之，果闻滴沥声。且复饮。少选，又视之，见琉璃瓶中湛然如勺水矣。明日发之，已半瓶，香气酷烈，逾于旧者远矣。^①

从“问以黄白之事，试之皆验”来看，时人对道教外丹的看法，已经不再以追求炼成服之使人长生不老的金丹为首要目的，而是追求能化凡物为黄金、白银的黄白术。这一点既体现在五代到宋初商品经济对人们认识领域的侵入，也反映了当时一般人的思想观念中对道教丹道的关注点已经从“金丹术”转移到了“黄白术”。当时人已经不太重视道教金丹术或黄白术的实际过程，而是极力用在道术中可以实现常识中不可能的事情来反衬道术的神异。文中出现的“蔷薇水”、“龙脑浆”、“琉璃瓶”等则反应了其时中土与南海地区的风物交流。

先生后有孕。一日，谓上曰：“妾此夕当产神孙圣子，诚在此耳，请备生产所用之物。”上悉为设之，益令宫人宿于室中，夜半烈风震霆，室中人皆震惧，是夜不复产。明旦，先生腹已消如常人。上惊问之，先生曰：“昨夜雷电中生子，已为神物持去，不复得矣。”先生嗜酒，至于男女大欲，亦略同于常，后亦竟以疾终。古者神仙，多晦迹混俗，先生岂其人乎？余顷在江南，常闻其事，而官掖秘奥，说者多

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第十一册，第14页。

异同。及江南平，在京师，尝诣徐率更游，游即义祖之孙也，宫中之事，悉能知之，因就质其事，备为余言。^①

后文中描绘的这个产子过程可谓不同凡响，更显出了耿先生的神异之处“烈风震霆”之类。而在篇末，为了增强文章的“真实性”，以便顺应当时文风的趋势。作者还特意写明了这个故事的由来，来表明所录之人、所写之事确实是通过可靠的途径而来的，凸显了道法的神异，神仙世界的神秘色彩与隐秘力量。

另一篇《司马郊》刻画人物较为丰满，相比《瞿童》而言情节较为曲折，更具有吸引力。《司马郊》全文一千多字。开篇还是按照人物传记的模式，对其进行了介绍：

司马郊，一名凝正，一名守中，游于江表，常被冠褐，蹑屐而行，日可千百里。衣褐不改作而常新，所为粗暴，人无敢近之者。能诈死，以至青肿臭腐，俄而复活。

文中的司马郊显示出了与一般得道之士不同的特色，粗暴蛮横，不通人情，又拥有能诈死的道术。在这一点上，司马郊与张果所擅长的胎息之法类似。

尝至洪州市中，探鲙食之。市中小儿呼曰：“道士吃鲙。”郊怒，以物击小儿，中面流血。巡人执郊，送于虞候，素知其名，方善劝说之。郊乃极口骂怒，虞候不胜其忿，杖之至十。郊谓人曰：“彼杖我十五，可得十五日活，杖我十，十日死矣。”既而果然。

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第十一册，第14页。

文中描写的司马郊脾气乖张暴躁，每每无端引发冲突，对他人施以暴力行为，甚至因为市中小儿的一声“道士吃鲊！”而大怒，对小孩竟然也下重手至流血。而对于其他人的善意之举，他也毫不领情。这种描写方式对人物的刻画已经不满足对道术的神异的宣扬，而是将道术融入了人物性格的塑造中，甚至人物性格也成了道术自身不可缺少的一部分，如文中所说：“彼杖我十五，可得十五日活，杖我十，十日死矣”，等等。似乎对小儿施以暴力，仅仅是为了泄露虞候十日而死的天机。神异之处令人不胜遐想，到底是因为虞候杖了司马郊十下而死呢，还是因为虞候十日后方死，而杖司马郊十下呢，这已经不得而知了。若司马郊只是无端的乖张暴躁，倒也落入了俗套，偏偏奇异之处在于司马郊又道术高超，能为人治病。

有朱翱者，为池州法椽。郊过诣之，谓朱曰：“君色甚，恶当病，我即去，君病中能念我，或呼我姓名，当有所应。”翱不之信。后十余日，果病热疾，数日甚剧。忽忆郊之言，意甚神之，因稽首思念求祐。初，朱已病恶，见人在己前。有小吏陈某者，常指使如意，令入室侍疾，亦叱去之。家人守之，户外无得入者。至是朱恍惚见陈某，持一瓯筑进之，朱饮之，便觉意爽体佳，呼家人曰：“适陈某所持来药甚效，当今更进一服。”家人惊曰：“比不令人入室，陈安得至此？”朱乃悟郊之垂祐也。自是朱疾渐平。^①

司马郊为人治病的方式又处处显示了道术的奥秘，同时又呼应了道教内部早已有之的各种方术法门，不使当时的读者觉得突兀。这篇文章在宋代道教小说作品中属于十分精彩的代表性作品，小说主人公性格鲜明，全

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第十一册，第12页。

篇用词精确到位，句法精练严整，情节顺畅连贯，事件的发展一气呵成。

而《润州处士》一篇则将道教方术中的隐身术与具体物体——刀联系起来，而某女持刀可以隐身的原因又是因为润州处士以手按之，给人的暗示是刀能使人隐身的神力来源于润州处士的法力加持。这篇小说文字虽然不多，但这里想象出的道教法力的加持方式却值得注意。

润州处士，失姓名，高尚有道术，人皆敬信之。安仁义之叛也，郡人惶骇，咸欲奔溃。或曰：“处士恬然，居此必无恙也。”于是人稍安堵。处士有所亲，挈家出郡境以避难，有女已适人，不克同往，托于处士，处士许之。既而围急，处士谓女曰：“可持汝刻一物来，吾令汝免难。”女乃取家中一刀以往。处士刀边以手抑按之，复与之曰：“汝但持此，若端简然，伺城中出兵，随之以出，可以无患。”如言在万众中，无有见之者。至城外数十里，村店中见其兄亦在焉。女至兄前，兄不之见也，乃弃刀于水中复往，兄乃见之，惊曰：“安得到此？”女具以告。兄复令取刀持之，则不能蔽形矣。后城陷，处士不知所之。^①

文章中“女至兄前，兄不之见”就是凭借了润州处士加持道法之后的刀的力量。而其后兄又令某女取刀持之，而不能蔽形，更增添了道法的神异，这就是暗示读者润州处士竟然将某女获救的时间也料想到了，不知不觉中使读者感到了道法的奇异之处。

《江淮异人录》中诸如此类之处显示出了宋代道教小说不同于唐传奇的含蓄、意在言外之类的特色。书中刻画的异人奇士大多行踪诡异不定，言行莫测，往往又身怀奇异道法。这种描写方式显然受到了隋唐志怪小说

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第十一册，第16页。

的写作手法的影响。在唐传奇中出现了不少塑造描绘奇人形象的作品，如《红线》《昆仑奴》《聂隐娘》等，但是《江淮异人录》的文学趣味、描写手法又明显不同于唐传奇的铺排繁复，而是表现为简洁、隐晦、意在言外。吴淑所著的这部《江淮异人录》其表现手法以及所描绘的奇人异士形象对明清的飞仙剑侠之类的小说的兴起产生了很大的先导作用，明代的《剑侠传》中就有一部分故事原型来源于此。从文学价值的角度来看，这部小说集中的某些人物生动形象，所叙述之事也有所铺陈延伸，情节也有一定的曲折。而从小说史的发展来看，这部小说集的叙事大体较为粗简，情节性不强，比不上唐代小说之“能尽鱼龙曼衍之趣”。这可能是由于作者个人的创作目的所限制，或者更深层次的原因在于唐宋文人小说的创作理念发生了变化。

小 结

五代至宋初是道教内部思想嬗变的重要时期，既上承隋唐道教重玄学之余绪，又下启北宋新道派之新风。后世丹道流派传扬的钟吕主要活动于这一时期。钟吕金丹派的《西山群仙会真记》《钟吕传道集》很有可能是五代末至宋初的道流托名所作。托名先贤著书是自古以来的传统，如《黄帝内经》托名黄帝，《六韬》托名太公望之类。钟吕在道教丹道史上的地位变化可以以内丹派南宗崇奉的五祖作为重要佐证。在内丹派南宗并入全真教之前，其所崇奉的五祖为张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾，其上并无钟吕。而创立于金代的全真教却是以东华帝君王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为五祖。全真教五祖中只有王重阳为全真教的实际创立者，王重阳之前的四祖只是遥奉，尤其是刘海蟾与王重阳之间的年代，相距甚远，几无师承之可能。然而钟吕传道之说，尤其是吕洞宾的书生形象与神仙风采，切合了五代末到宋代文教大兴、清新恬淡的审美之风

盛行的社会潮流。

五代到宋初，社会风气开始发生变化，社会上崇文风气日盛一日，甚至最终改变了中国社会自隋唐以来的基本文化面貌。基本原因在于北宋王朝为防止唐末五代藩镇之祸重演，着重实行了崇文抑武的政治策略、使社会上文教大兴、文风兴盛。尤其是从宋太宗一朝开始，因其得位不正，有烛影斧声之疑，因而大力笼络士人，以之巩固帝位，其时科举录取比率为提高，录取人数也大量增加。道教丹道思想的演变与此时的社会风气的变化相促进、激荡，最终诞生了吕洞宾这一极有特色的神仙形象及托名吕洞宾的各种道教丹道故事与文学作品。吕洞宾的形象在后世得到广泛传播，与其诗中体现的书生风采有很大干系。其诗作中透露出的丹道意象与书生情怀无一不为这一特色在做注解。吕洞宾的诗中多有琴、剑、诗、酒等独具特色的融道风与儒风于一体的特有意象。

这一时期的叙事性作品后世产生影响的志怪小说有《稽神录》与《江淮异人录》等书。其中表现道教丹道方术神异色彩较多的是《江淮异人录》一书。这部小说集记载的异人异事大多为唐末五代江淮地区发生的。五代至宋初道教小说中，《江淮异人录》是不能绕过去的一部重要作品。这部书表现了宋代文学的含而不露、别有韵味的特色，具有较高的文学价值与思想意义。《江淮异人录》一书描写了三十几位江淮地区的异人异事。此书继承了六朝隋唐志怪小说的传统并有所革新，多以白描的手法简洁精练地刻画江淮间道流的奇异之人、奇特之事。这部小说集往往以简短的篇幅，集中笔墨表现这些术士、道人的“异”，其中有较多涉及道教丹道的内容。

第三章 北宋的丹道与文学

第一节 宋初对道教的进一步规训

北宋道教相对于唐代道教而言，其官方主导的性质愈加强化。北宋王朝由于未能夺回了燕云地区，导致东京汴梁以北无险可守。西夏的叛离，又造成河西地区等产马地也脱离宋朝的掌控，使得有宋一朝战马奇缺，从而使得宋朝军队失去了对北方的战略进攻能力。北宋王朝是宋太祖陈桥兵变的结果。从王朝初创起就面临着辽与西夏的军事威胁，却反而认为“外忧不过边事，皆可预为之防；惟奸邪无状，若为内患，深为可惧”^①。宋王朝对内控制比唐王朝更为严格，更为深入，更为强化了专制主义中央皇权和官僚制度，在宋代，士族门阀已经不复存在，土地的私人占有制和租佃关系大为发展，商品经济也相应的得以繁荣。基于与唐代完全不同的社会形态，北宋王朝对道教提出了更高的要求。然而在北宋王朝初建时，道教却已经凋零残破。如宋太宗所言：“夫道者，天地万物之祖，而其教终微。”^②这主要是由于五代十国时期的战乱所致。后梁朱温篡夺李唐江山后，对道教进行了大肆破坏。^③此后，虽然经过后唐明宗、吴越钱俶等一部分割据者稍事扶持，但终究难以恢复元气，道教的物质文化遗存与有道

① （宋）李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局1979年版，卷三十二。

② 《太宗皇帝实录》，上海涵芬楼影印宋馆阁本，卷三十。

③ 《混元圣纪》，卷九记载，后唐明宗天成二年（公元927年），左补阙赵明吉上言：“窃见天下宫观久失崇修，盖自朱温篡逆以来，例多毁灭。”

之士往往居于西蜀与南唐统治区。此外，“自五代以来，道流庸杂”，^①道士的成分变得复杂，其素质也大为下降。这种破败状况不利于道教在宋代社会环境下发挥其应有的社会作用。

北宋王朝一方面在扶持道教，另一方面也在整顿道教，这就是所谓“肃正道流”。^②这两种措施的结果，最终改变了道教的面貌，也使得道教丹道流派在这种外部环境的刺激下完成了由外丹道占优势向内丹道占优势的变化，促进了北宋新道派的产生。宋初，太祖、太宗二帝为宋王朝奠定了儒释道三教并尊的格局，这也为道教丹道的三教合一倾向提供了支持。

北宋王朝对道教的规训一般可以分为整理与宏扬两方面，这两个方面又可以进一步细分。

一、宋初对道教的整理

（一）整肃道教，调整道教与民间的关系

乾德五年（公元967年），右街道录何自守坐事流配，乃诏莱州道士刘若拙为左街道录，俾之肃正道流。其后，又发生了利用宗教的造反事件，例如开宝六年（公元973年），“渠州妖贼李仙众万人劫掠（广安）军界，（知军朱）昂设策擒之”。史称果、合、渝、涪四州民连结为妖”。^③宋太祖也是为了惩五代之弊，其对道教的政策偏重于控制。这种对民间团体的控制政策由来已久，往往战乱时趋于松弛，而一旦中央政权有统一天下的志向，则对其的控制必须严格起来。本来在五代时期形成一种风俗。丧家命僧、道诵经修斋作醮，世称“资冥福”。这使得道教、佛教等组织借由这种形式对社会有很大的控制力，作为新兴起的统一政权不能容忍这种情况的持续发展。在开宝三年（公元970年）终于“诏开封府禁

①（宋）李攸：《宋朝事实》，文海出版社本，卷七。

②（宋）李攸：《宋朝事实》，文海出版社本，卷七。

③（宋）李攸：《续资治通鉴长编》，卷十四。

止，士庶之家丧葬不得用僧道威仪”。^①

宋太宗延续了这种政策。他在位期间，注意防止史称“妖贼”的造反，一经发现，就立即扑灭。例如，太平兴国五年（公元980年）二月，“斩徐州妖贼李绪等七人”；^②六年（公元981年）九月，“绵州妖贼王禧等十人以妖法惑众，图为不轨，斩于市”。^③同时又禁止各地巫师的活动。^④太平兴国八年十二月（公元984年）又诏曰：“朝廷比设贡举，以待贤材。如闻缁、褐之流，多弃释、老之业，反袭褒博，来窃科名。自今贡举人内有曾为僧、道者，并须禁断。”^⑤雍熙二年（公元985年）正月又诏：“应天下佛寺、道宫，自来累有诏书约束，除旧有名籍者存之，所在不得上请建置。”这种政策的显著特征是使民间编户与道教的关系弱化，从而便于中央王朝对地方百姓的掌控。

（二）调整道教内部组织形态，提倡清修之风

据《燕翼诒谋录》所说：“黄冠之教，始于汉张陵，故皆有妻孥，虽居宫观，而嫁娶生子，与俗人不异。奉其教而诵经，则曰‘道士’。不奉其教、不诵经，惟假其冠服，则曰‘寄褐’；皆游惰无业者。亦有凶岁无所给食，假寄褐之名，挈家以入者，大抵主首之亲故也。太祖皇帝深疾之，开宝五年闰二月戊午诏曰：末俗窃服冠裳，号为寄褐，杂居宫观者，一切禁断。道士不得畜养妻孥，已有家者遣出外居止。今后不许私度，须本师与本观知事同诣长吏，陈牒给公凭，违者捕系抵罪。自是宫观不许停著妇女，亦无寄食者矣。而黄冠之兄弟、父子、孙、侄犹依凭以居，不肯去也，名曰‘亲属’。大中祥符二年（公元1009年）二月庚子，真宗皇帝

①（宋）王栐：《燕翼诒谋录》，学津讨原本，卷三。

②《宋史·太宗纪》，卷四，第一册，第64页。

③（宋）李焘：《续资治通鉴长编》，卷二十二。

④自宋太祖起，就从法律上规定，对造畜患、符书、厌魅、咒诅，欲以杀人者，皆以严刑酷罚伺候。

⑤《太宗皇帝实录》，上海涵芬楼影印宋馆阁本，卷二十七。

诏道士不得以亲属住宫观，犯者严惩之。自后始与僧同其禁约矣。”^① 由此可见，道教畜养妻孥之风历来有之，经宋太祖一朝仍未禁断，而到宋真宗时仍对禁令加以重申。道教丹道之派别，本有清修派与阴阳派之别。清修派提倡个人清修，阴阳派提倡男女双修。因为阴阳派所提倡之修炼方法与儒家道德取向相异，而兼之在宋代理学逐渐兴起，使得朝廷与士大夫阶层对阴阳派往往采取敌视的态度。另一个方面，自南北朝时代起，道士已多出家，并逐步形成出家居馆（宫观）修行制度。隋代道书《三洞奉道科诫》已称：“今之道士即出家道士也。”^②

龙虎山正一派由于承传已久，仍然携家修行并不在调整之列。对于专制主义中央王朝而言，因蓄养妻孥的道士与世俗社会联系密切，不利于政府对道教进行管控。北宋作为新兴的统一王朝不能容忍这种情况的存在。这种措施的间接影响在于道教内部崇敬老子一派得到提倡，从而道家思想在道教中的影响扩大，这使得北宋时期的道教气象变得不同于隋唐时期的道教气象。

（三）禁止方术，提倡道术

宋太祖于开宝五年（公元973年）十一月，“禁僧、道习天文、地理”。^③ 自汉代起，董仲舒首先倡导天人感应之说，天地的灾异变化与现实中的政治情况就联系了起来。如在陈桥兵变时，就有军中知星者宣言“日下复有一日，黑光摩荡者久之”^④ 在北宋王朝的建立过程中，相关的道士起到了非常重要的作用。宋太宗在位时又重申对天文、卜相等书的禁令。在道教史上，道徒们曾广泛地吸收、采用了巫术，但道士和巫师毕竟有别，这一差别随着道士的专业化和道教的官方化而逐步扩大，甚至有时二

① （宋）王栐：《燕翼诒谋录》学津讨原本，卷二。

② 《道藏》文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第24册，第729页。

③ （元）脱脱等：《宋史·太祖纪》，中华书局1985年版，卷一，第1册，第38页。

④ （元）脱脱等：《宋史·太祖纪》，中华书局1985年版，卷一，第1册，第4页。

者还明显对立。因此，上述禁令主要是针对民间巫师、方士。然而由于这些被禁止的方术也为道士所吸取并常常使用，故禁令就不仅仅限于民间巫师，同样也适用于道士。

在同年十月，“诏功德使与左街道录刘若拙，集京师道士试验，其学业未至而不修饰者，皆斥之”。^①即通过考核，提高道士素质，斥退品学不良之人。

开宝二年（公元969年）闰五月攻太原后，驻骅镇州，宋太祖召问高道苏澄隐：“朕作建隆观，思得有道之士居之，师岂有意乎？”苏澄隐答道：“京师浩穰，非所安也。”过了十余天，太祖又亲自到他居所，向他求教养生术：“师年逾八十而容貌甚少，盍以养生之术教朕？”他回答说：“臣养生，不过精思炼气耳。帝王养生，则异于是。老子曰：‘我无为而民自化，我无欲而民自正。’无为无欲，凝神太和。昔黄帝、唐尧永国永年，用此道也。”太祖闻之大悦，厚赐之。^②由此可见，宋太祖在取得社稷之后对道教的利用方式明显发生了转变，向着取其清净无为之道术，废其扰乱人心之方术的方向变化。

开宝四年（公元971年）九月，又“禁伪造黄白金，募告得，赏钱十万”。十月，开封府捕得伪造黄白金的王玄义等一十二人，并决杖流海岛。因诏曰：“自今民敢复造伪金者弃市。”^③这一强硬措施旨在制止道士方士利用修炼制造伪金、伪银，破坏朝廷的货币制度。但这一政策并未获得延续。至宋太宗时，有陈利用，幼得变幻之术，卖药京师，言黄白术。枢密承旨陈从信荐之，即日召见，试其术颇验，即授殿直，累迁郑州团练使，前后赐与甚渥，依附者颇获进用。又有夏侯嘉贞、李崇矩为官，皆好黄白术，却均未见遭处罚。而黄白术也是道教丹道的重要组成部分之一。黄白

①（宋）李焘：《续资治通鉴长编》，卷十三。

②（宋）李焘：《续资治通鉴长编》，卷十。

③（宋）李焘：《续资治通鉴长编》，卷十二。

术未被彻底禁断使此后道教丹道的发展走向了兼容并包的方向。即使在内丹道兴起之后，外丹黄白术也成为其一个重要的组成部分。

北宋王朝的一系列举措使得其时的道教思想主脉逐渐向老庄道家思想回归，道教丹道思想及含有道教丹道方术内容及思想特征的文学作品或有意或无意地追随了这一潮流。

二、宋初对道教的宏扬

（一）改封尊号

宋太祖时期，将一批民间俗神改定封号，使之成为道教的尊神。例如：永康军有李冰庙，五代时李冰被封为大安王，继封应圣灵感王，在平定四川地区后，下诏长吏增饰其庙，改封为广济王。这一封神制度为以后宋代历代皇帝所继承，并形成定制。

（二）大修宫观

宫观是指道教的活动场所，大者为宫，小者为观。北宋朝廷将大修宫观作为推广道教的一种方式，最明显见于宋太宗一朝。援引史料如下：宋太宗时期修建或诏改太一宫、洞真宫、灵仙观、寿宁观、栖真观、上清宫等宫观，亲祠太一宫，并分遣官属于宫观、祠庙祈祷。太平兴国六年（公元981年）十月，苏州太一宫成。此前，方士言：“五福太一，天之贵神也。行度所至之国，民受其福，以数推之，当在吴越分。”故令筑宫以祀之。^①七年（公元982年）六月，诏舒州修司命真君祠，黄门綦政敏往督其役，总成六百三十区，号曰“灵仙观”。八年（公元983年）五月，以司天春官楚芝兰言，京师东南有苏村，“若于此为五福太一作宫，则万乘可以亲谒，有司便于祇事”，徙进太一宫于苏村。十一月，宫成，凡一千一百区，命枢密直学士张齐贤等共视之。张齐贤请依祭天之礼，杀其半又

^①（宋）李焘：《续资治通鉴长编》，卷二十二。

小损之。于是令增教坊伶官百人，自昏祠至明，如汉制，每岁四立日行祠礼。^① 雍熙五年（即端拱元年，公元988年）正月，从晋州之请，诏改洪崖庙为栖真观。端拱（公元988—989年）初，诏于昭阳门内道北建上清宫。后复出南宫旧金银器，以给工钱讫其役。至道元年（公元995年）正月，宫成，总一千二百余区。太宗亲为书额，车驾即日往谒。尽管有人反对，还是建成了这座规模宏丽、耗资巨大的道宫。太宗又于端拱（公元988—989年）末，诏以兴道坊宣祖旧第兴建道宫。至道元年（公元995年）正月建成，有265区，赐名洞真宫。选京师、诸道女冠，得胡又玄等三十一人使居其观。淳化二年（公元991年），遣内侍李守伦、李廷训、罗怀中等下两浙军州选择良材，重新修建亳州太清宫。自是凡水旱，必遣使祈祷。至道元年（公元995年）十月毕役。自后命使臣二员监宫及洞霄宫^②，每三年而代。每岁老君生日、三元及诞圣节，并修斋醮，著于令。至道二年（公元996年）正月，制曰：“五岳四渎，名山大川及历代圣帝明王，忠臣烈士有祠在逐处，并令精洁致祭；近祠庙、陵寝处，并禁樵采。”^③ 这自然包括那些具有道教俗神性质的祠庙。二月，以内侍裴愈上言，茅山道观凡九处，有水田三百顷，并免田租。令金坛、句容两县籍人之岁，量供给外，余畜藏，以备修葺及三元斋醮。同年七月，新作寿宁观成。观在京师崇明门之北，所费巨万计。宋太宗一朝，北伐辽国失利，兼之其得位不正有烛影斧声之疑，遂利用大肆宣扬道教，借以转移社会视线。但这些措施也对道教的发展、演化起到了极大的导向作用。

北宋前期的改封俗神与大修宫观等举措，使得道教的发展从属于朝廷的施政举措。道教丹道思想及相应的文学创作在这一历史背景不能不受其

① （宋）李焘：《续资治通鉴长编》，卷二十四。

② 谢守灏编：《混元圣纪》卷九原注：“洞霄宫奉先天太后，后汉永兴元年置庙，唐改为宫。”

③ 《太宗皇帝实录》，上海涵芬楼影印宋馆阁本，卷七十六。

感染，故论述宋代丹道文学的境况之前先要论述北宋朝廷对道教采取的以上举措。

第二节 张无梦与《鸿濛篇》

一、张无梦的生平与著作

目前载有张无梦事迹的著作有贾善翔的《高道传》（《三洞群仙录》卷5、《道德真经集注杂说》卷上引）（《道藏》第32册）、《道门通教必用集》卷1《历代宗师略传》（《道藏》第13册）、《玄品录》卷5（《道藏》第18册）、《历代真仙体道通鉴》卷48（《道藏》第5册）等，这些书中，尤其以《历代真仙体道通鉴》中的事迹最为丰富，其他诸书记载的张无梦事迹往往只有只鳞片爪。《仙鉴》是否据之敷衍而成也未可知。暂据此说略为介绍张无梦的生平。

《历代真仙体道通鉴》中说：“张无梦字灵隐，号鸿濛子，凤翔盩厔（今陕西周至）人也。身長六尺，风格俊爽，居常好清闲，穷老易，父为儒，肥遁不仕。有二子，无梦即其长也，笃孝闻于乡里。及冠，以货产委其弟，遂入华山，与种放、刘海蟾结方外友。事陈希夷先生，无梦多得微旨。久之游天台，登赤城，庐于琼台观。”而《玄品录》也说：“张无梦字灵隐，凤翔盩厔人也。与种放、刘海蟾为方外交。游天台赤城，庐于琼台。”两书关于张无梦的事迹似有因袭之处，而张无梦之行迹于此大体可观。

张无梦的生卒年各书未有明确记载。目前学界一般是根据各书所载之事迹进行推断。宋真宗赵恒接见张无梦当在王钦若当政的大中祥符五年（公元1012年）以后，召见时给官俸以养老（此时他应该已满60岁），以及庆历四年（公元1044年）还在世，终年99岁等情况推断，他大约生于五代后周广顺二年（公元952年）或之前，卒于北宋仁宗皇祐三年（公元1051年）或之前。当然这只是就现有史料推断而得，具体情况如何还得等

待其他更加直接相关的史料出现。

在《全宋诗》中，有十几首题为《送张无梦归天台》的诗篇收入，兹举几例如下：

曹谷《送张无梦归天台》

几载仙山下，无机世莫分。
因为天市客，方识帝乡云。
炼气壶中见，还元海内闻。
名高赤城洞，歌赐紫皇君。
步逐飚轮健，香随斗极焚。
何当挹蓬闾，鸾鹤自成群。^①

查道《送张无梦归天台》

天台峻极横海滨，金庭紫洞多真人。
先生舍道心照邻，上有羲轩为逸民。
玉榭深山珠在水，圆折如虹难自晦。
万乘知名欲见之，来谒西清频召对。
亭亭孤云本无心，琅琅仙骨时所钦。
牢让赐金兼好爵，俄辞尧阙复丘林。
事载缙绅诚可贵，迹寄烟霞愈无累。
还同麟凤遇皇明，暂出岩扃作祥瑞。^②

① 北京大学古文献研究所编：《全宋诗》，北京大学出版社1998年版，第1049页。

② 北京大学古文献研究所编：《全宋诗》，北京大学出版社1998年版，第823页。

陈尧叟《送张无梦归天台》

山人之所隐，临海赤城閒。
天台峰峨峨，剡水声潺潺。
绝顶一室非尘寰，忘形终日同云闲。
仙辂每戾止，人迹绝跻攀。
沆瀣挹朝味，冰雪留童颜。
手持百首還元诗，诗成自谓人不知。
世人得之蹈，希夷自此游。
朝市皆争识形仪，承祜以道遇明主。
子训卖药归会稽，张君今能尽继之。
冥冥孤鸿东南飞，邈然不自烟霞期。^①

钱惟演《送张无梦归天台山》

金庭霞标云半中，岩扉涧户凌太空。
飘飘灵气际浮景，蝉蜕万物乘高风。
吾君当天坐环极，物色异人方侧席。
岂因垂钓识羔裘，不假张罗得凫舄。
恩深况遇千龄旦，威颜咫尺隆宸盼。
问政应同牧马言，临轩几动犹龙叹。
方瞳玉骨本无羈，驰烟馭气思东归。
江南芳草正无际，林下群莺犹乱飞。
浮丘挹袂去何处，五芝同晓仙露晞。
人间祕境不可识，千载宸章焕岩壁。^②

① 北京大学古文献研究所编：《全宋诗》，北京大学出版社1998年版，第983页。

② 北京大学古文献研究所编：《全宋诗》，北京大学出版社1998年版，第1056页。

最有名的当属宋真宗与当时秉政的王钦若二人所做的：

宋真宗《送张无梦归天台山》

混元为教合醇精，视之无迹听无声。
唯有达人臻此理，逍遥物外事沈冥。
浮云舒卷绝常势，流水方圆靡定形。
乘兴偶然辞润户，谈真俄尔谒王庭。
顺风已是闻宗旨，枕石还期适性情。
玉帛簪缨非所重，长歌聊复宠归程。^①

王钦若《送张无梦归天台山》

天台琼台标奇状，赤城瀑布悬千丈。
中有高人混姓名，不向迷途随得丧。
闲寻棋侣过清溪，静拨云根种紫芝。
八卦炉中调姹女，三田宫里守婴儿。
太平天子秉乾初，内宁外肃均百福。
直符受事紫微宫，三捧灵文降黄屋。
冲漠玄台集九真，清静洪基化兆民。
祥风拂袂来幽谷，志士乘蹏朝玉宸。
相见开怀忘岁月，因论微言鉴毫发。
万壑流泉岸不枯，四时春煦花常发。
却避红尘思旧麓，空羨冥鸿归势速。
囊中御制宠行歌，好与黄庭同诵读。^②

① 北京大学古文献研究所编：《全宋诗》，北京大学出版社1998年版，第1178页。

② 北京大学古文献研究所编：《全宋诗》，北京大学出版社1998年版，第1046页。

由此可见，当时张无梦入朝及归天台一事由于恰逢宋真宗的好道之风，而对朝臣产生了很大震动。王钦若诗中的“八卦炉中调姹女，三田宫里守婴儿”两句从侧面反映出了张无梦丹法的特质。

宋真宗即位之后，就经历了辽国南侵。后以澶渊之盟结束。宋真宗无力解决北方边患，就把注意转移到了神道设教上来，从此开始大力崇道，幸臣多由此而进。大中祥符元年（公元1008年）正月初，宋真宗与道士合谋表演了天书下降的一幕闹剧。宋真宗称景德四年（公元1007年）十一月二十七日夜将半，有神人星冠绛袍，降临寝所，告诉他说：“来月三日，宜于正殿建黄篆道场一月，当降天书《大中祥符》三篇，勿泄天机。”至期天书果降，词气类似《尚书·洪范》和《老子道德经》，大意说赵恒能以至孝至道治世，并宣谕清静简俭、国运长久之旨。以求巩固自己的统治。大臣夏竦此时为投人君之好而把张无梦的《还元篇》献给了朝廷。而此时的北宋朝堂正好是着意逢迎宋真宗的王钦若执政。宋真宗于是将张无梦召至了朝廷。于是在宋真宗与张无梦之间就有了一段佳话：

宋真宗特召，对问以长久之策，无梦曰：“臣，野人也。但于山中尝诵《老子》《周易》而已，不知其它也。”上令讲《易》，即说《谦卦》。上问曰：“独说《谦卦》，何也？”曰：“方《大有》之时，宜守之以《谦》。”上喜其说，除著作左郎。无梦固辞，曰：“陛下德如尧舜，山林中岂不容一巢父、许由邪？”因舍建隆之翊圣院。复召讲《还元篇》，无梦曰：“国犹身也，心无为则气和，气和则万宝结矣；心有为则气乱，气乱则英华散矣。此还元之大旨也。”略说十数篇而退。遣使赐金帛，皆不受，乞还山，复赐“处士”、“畅饮先生”号，亦不受。^①

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第五册，第375页。

宋真宗与朝臣纷纷为之赋诗相赠，前面已经提到。后张无梦归天台之后，又居琼台观十几年，而又北游隐居于终南山之鹤池。然后游嵩山，泛湘江，抵金陵保宁寿宁佛舍，杜门不出。有士人见之而请问，无梦即答说耳聋，摒绝世事，不与人交往。有二经生从侍几案。张无梦后因老而卒于金陵。其弟子中，以陈景元成就最高。

张无梦的著作，据记载有《还元篇》诗百首，又传有《琼台诗集》行于世，现在都已经亡佚，唯有在曾慥的《道枢》中有经曾慥节选的《还元篇》诗数篇，被其重新命名为《鸿濛篇》的诗集存世，道藏中收入的《学仙辨真诀》有研究者也认为与张无梦有关或为其所作，据文义似有可能。目前仅就《道枢·鸿濛篇》，兼采《学仙辨真诀》来解说张无梦的丹道思想与其丹道诗歌作品。

二、张无梦的丹道学说与《鸿濛篇》

张无梦的丹道思想从其传世的《鸿濛篇》中的相关诗篇来看主要以《道德经》《周易》为核心，以道教内炼方术为入手方法，从而达到体用兼备。在张无梦看来，道教内炼方术是从属于其内丹理论的。张无梦认为，内丹修炼者应该道法自然，做到心中无为，顺应人本身及外在自然的本性，摒除种种人为的欲望，使邪念无从而生，气不乱，神不散，与道合一。如其在《道枢·鸿濛篇》开篇说道：“心无为则气和，气和则万宝结矣；心有为则气乱，气乱则英华散矣。游玄牝之门，访赤水之珠者，必放旷天倪、囚千邪、翦万异，归乎抱朴守静，静之复静，以至于一。一者，道之用也：道者，一之体也。一之与道，盖自然而然者焉。是以至神无方，至道无体，无为而无不为，斯合于理矣。”^① 以一为道之用，以道为一之体，这其中就是道教内丹所讲的性命双修，形神俱妙的理论基础。张无梦的这段论述中如“访赤水之珠者，必放旷天倪”这里面可以看到庄子思

^① （宋）曾慥：《道枢》，上海古籍出版社1990年版，第127页。

想的影子。而张无梦的解决之道是“囚千邪，翦万异”这就将精神世界的最极追求落脚在了内丹术的性命修炼上，体现了内丹术的特色。

对于道教的修炼法门来说，对世界的认识基本就是对“变化”的强调。只有将“变化”肯定为人与世界的基本属性，那么无论外丹、内丹等方术使人羽化登仙的法门才有存在的基础。而《鸿濛篇》是先从常识之物讲起的：“故得其道者，见造化之功迹、鬼神之妙，而无所不变焉。粪虫变蝉，腐草变萤，雀入水变蛤，维入水变尘，田鼠变驾，鱼变龙，此其小者耳。”而这些说法从五代道士谭峭的《化书》就已经有了类似的说法，如“蛇化为龟，雀化为蛤”，“老枫化为羽人，朽麦化为蝴蝶”，“贤女化为贞石，山蚯化为百合”，等等。这其中从常识来说，自然充满着认识误区，张无梦比谭峭高明之处在于很巧妙地给能够认识到这些变化的人加了一个“故其得道者”的限制。道教之修炼在于摆托外在物质的限制，不只是精神，而且包括形体的限制，追求达到绝对自由的状态，所以张无梦又说：“其大者，人可以变仙也。”道教丹道修炼是通过人化为仙而达到从形体到精神的绝对自由的状态。而能够有这样的认识，张无梦正是通过细微而敏锐的观察：“吾尝观天地变化、草木蕃蔓、风云卷舒、日月还转、水火相激、阴阳相摩，仰观俯察。远取诸物，近取诸身”从而达到这样的认识境界。他能够从容应对宋真宗的召见，面对外来的利禄视若不见，又针对宋真宗软弱好名的性格，而进之“方《大有》之时，宜守之以《谦》”，都体现了张无梦高深的理论素养。与之相比，后世之专究龙虎交媾，取坎填离等丹家就等而下之。这可能也与自张无梦之后，内丹学逐渐通俗化、世俗化，从而更适应宋代民间社会的形成有关。

张无梦的丹道思想的基本特征就是将《周易》与《道德经》的思想和道教传统的内炼思想结合起来，兼采炉火（即道教外丹思想）从而使道教内丹思想达到体用同源，圆融无碍。张无梦的丹道思想的这种特征主要是

从《道枢·鸿濛篇》中得来。曾慥选择的诗篇应该是最能代表张无梦的思想特征的。张无梦丹道思想的全貌已经不可得见。

《周易》被列入儒家五经之一，从而被目为儒家的经典，但是从《周易》的思想特征来说，应该是更接近于道家。在汉魏道教丹道思想兴起以后，道教的外丹与内丹流派无一不从《周易》中汲取思想的营养。曾慥的《道枢·鸿濛篇》开篇第一首，就体现了张无梦对《周易》思想的吸收。原诗如下：

初九潜龙向一阳，分明变化在中黄。
才逢大吕吹天火，敢见蕤宾履地霜。
坤母若来相制伏，震男争取放颠狂。
仙翁秘密曾留语，认取金丹水里藏。^①

这是描述的是《周易》复卦的卦象。复卦的卦象为下震卦☳，上坤卦☷，表示阳气始萌。内丹修炼之道，就是利用这一点元阳，加以引导，从而炼精化气，炼气化神。故而，用复卦阳气始萌之象来象征人身中的一点元阳。诗中的“初九”是易经中的用语表示从下往上数的第一爻。两小短横“--”为阴爻，一长横即“—”为阳爻。《周易》虽有“初九潜龙勿用”之说，而张无梦在这里却是指阳气虽然还弱小，但假以时日，就得使得“中黄”产生明显的变化。这里的“中黄”指的是人身中之黄庭，又名中丹田，在道教内丹诗词中往往又用“戊己”或“真土”来代指。这两句诗合起来看，则表示虽然始萌之阳气仍然弱小，却是使丹田产生变化的关键。始用一阳，终成变化，一始一终表示道教内丹修炼的一个完整过程。诗的中间两句，以“大吕”与“蕤宾”，“天火”与“地霜”，“坤母”与

①（宋）曾慥：《道枢》，上海古籍出版社1990年版，第127页。

“震男”对举，都是表示阴阳相合相制之意。一阳即丹头需要在这个过程中逐渐成长。

张无梦的丹道思想还吸取了老子的思想，并将之纳入内丹修炼的程序中，如：

老子明开众妙门，一开一阖应乾坤。
只于罔象无形处，有个长生不死根。
密密勤行神暗喜，绵绵常用命常存。
忻然了达逍遥地，则得嘉祥及子孙。^①

这一段出自《道德经》“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”。以“玄牝”来喻丹道生发不已。“一开一阖”来比喻内丹修炼中的一止一息。而内丹修炼在很大程度上是一种精神上的修炼，只可意会，而不可言传，所以张无梦用“罔象无形”来表示其中的关节。

张无梦又吸收了禅宗的思想，认为人的外在形骸并不真实，只有锻炼自己得之于先天的神气才能成就真人。如果能够达到这种境界则外在的风物变化如桃树垂实、海水化尘等就与己无关。如：

自家神气自家身，何必区区问外人。
这个形骸俱是假，只因锻炼得成真。
流年迅速桃垂实，浩劫移看海化尘。
寻取丹台天上路，恐君白首转因循。^②

①（宋）曾慥：《道枢》，上海古籍出版社1990年版，第128页。

②（宋）曾慥：《道枢》，上海古籍出版社1990年版，第128页。

张无梦毕生修习的内丹功法，以性命双修为特点，命功是其中的重要部分，他对这些也有所表达，如：

一回搜玉上昆仑，足蹑玄关众妙门。
百谷水朝沧海主，九天星拱紫微尊。
轮回日月阴阳斗，运动璇玑造化根。
昼夜周而复始，婴儿从此命长存。^①

还有第六、十首：

一颗珠中世界宽，自家灵宝自家观。
杳杳里面三才合，恍惚之中万化安。
阴鬼莫知安海底，火龙般去上泥丸。
仁人修此玄玄事，上帝征对碧落官。^②

十二时中子作头，抽添运用勿停留。
法轮有象从南转，神水无涯向北流。
姹女捉乌归绛室，婴儿驱兔上琼楼。
但知守一含元气，莫问沧桑几度秋。^③

在这些诗句中，张无梦以隐晦的手法，对他所处时代的内丹修炼方式做了说明，从中可以看出在那个时代，内丹修炼还没有过于通俗化，方术化。

①（宋）曾慥：《道枢》，上海古籍出版社1990年版，第127页。

②（宋）曾慥：《道枢》，上海古籍出版社1990年版，第128页。

③（宋）曾慥：《道枢》，上海古籍出版社1990年版，第128页。

从程序上看张无梦的内丹修炼思想与后来盛行的钟吕丹法类似之处甚多，或许两宋间盛行的钟吕丹法有一部分是张无梦丹法通俗化的产物。

张无梦也极为强调内丹修炼需要摒除嗜欲，清虚恬淡，甘于寂寞，如：

空山独坐自闲闲，得道甘归寂寞间。
黄髻老翁开地户，雪衣女子把天关。
烹煎神水三层鼎，玩弄玄珠九曲湾。
莫问吾家生计事，醍醐一味疗衰颜。^①

道在丹田达者知，分明悟了更何疑。
乾男自逐龙潜坎，坤女须随虎隐离。
但守清虚除嗜欲，自然恬淡合希夷。
仙经不是闲言语，看取千年胎息龟。^②

张无梦的丹道思想与钟吕金丹派之丹思想有相合之处。史载张无梦师事陈抟，而吕洞宾与陈抟有交往之迹。或许张无梦与吕洞宾之间应有交往。世传吕洞宾之名句“一粒粟中藏世界，二升铛内煮山川”与张无梦之“一颗珠中世界宽，自家灵宝自家观。杳冥里面三才合，恍惚之中万化安”在思想上似乎有相合之处。钟吕传道之说，大多应归之于道教仙话的范围内，多非历史实际。北宋新道派却是从陈抟开始，以此观之，张无梦承陈抟之思想，而加以阐发。后陈景元继其学。由华阳子施肩吾所作之《钟吕传道集》《西山群仙会真记》等之丹法或许是将陈抟、张无梦之丹法通俗

①（宋）曾慥：《道枢》，上海古籍出版社1990年版，第128页。

②（宋）曾慥：《道枢》，上海古籍出版社1990年版，第129页。

化、详细化的产物。因陈抟、张无梦之著作大部佚亡，目前只就现存其思想之只鳞片爪做出推测。

第三节 张伯端丹道思想与三教合一

一、张伯端的三教合一思想

道教丹道诸思想中，张伯端的丹道思想应为内丹思想，带有鲜明的三教合一色彩。这表现在《悟真篇·自序》中：“嗟夫！人身难得，光阴易迁，罔测修短，安逃业报？不自及早省悟，惟只甘分待终，若临歧一念有差，立堕三涂恶趣，则动经尘劫，无有出期。当此之时，虽悔何及？故老释以性命学开方便之门，教人修种，以逃生死。释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸，如有习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其枢要，则立跻圣位，如其未明本性，则犹滞于幻形。其次《周易》有穷理、尽性、至命之辞，鲁语有毋意、必、固、我之说，此仲尼极臻乎性命之奥也，然其言之常略而不详者何也？盖欲序正人伦，施仁义礼乐之教，故于无为之教未尝显言，但以命术寓诸《易象》，以性法混诸微言耳。”^① 张伯端在这里以道教内丹家的眼光看待释、道、儒三家的异同，显然并不合乎三家思想的本来面目，然而站在内丹理论的角度也可以说得通，表明内丹术的创立不单纯是道教丹道理论独自发展的结果。

由外丹转向内丹的思想进程中，佛教思想，尤其是禅宗，对内丹思想的形成起了相当重要的作用。内丹有别于禅宗与儒家的特点：首先在内丹的修炼方法上，与天地造化合一，以人身比天地，攒簇五行，和合四象；其次在修炼的目的上，内丹注重保留肉身长生成仙，更强调元神的修炼，所以，愈来愈强调心性的重要性成为晚期道教内丹修炼的重要特色。张伯

^① （宋）张伯端《悟真篇·自序》，见王沐《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第1页。

端上述三教合一的述论也正是站在内丹家的立场，是从修炼方法、目的的角度来强调三教合一的，认为三家的目的实质是同一的，只是修炼手段的入手不同，如认为释氏只重心性修炼，有习漏未尽，徇于有生之憾，又认为孔子虽臻于性命之奥，却言之常略，未能显然，即使对于道家本身，认为道家虽然强调性命双修，却有过于强调命功修炼，有不明本性，滞于幻形之憾。于是，张伯端站在内丹修炼的角度，凭借分析释、道、儒三教修炼的手段与目的而得出结论，“如此岂非教虽分三，道乃归一？”这句话中的“道”兼就手段与目的而言，特别是就强调修炼的终极目标而言。

张伯端的三教合一思想，主要强调以道融禅，而对儒家关注不多，这可能是由于道教内丹学在张伯端的时代，仍处于方兴未艾之时，虽然性功与命功并重，但对命功仍然存有相当强烈的信仰，认为内丹修炼真正可以飞升成仙，长生久视。这一时期，内丹学没有经过几百年的修炼实践的检验。因此，道教内丹家与同属于宗教信仰的佛家在这个问题有相契相合之处，在终极追求上具有类似的特点，而与强调现世、“不语怪力乱神”的儒家思想在肉身修炼上总是貌合神离。

张伯端对儒学与佛教思想的取舍主要表现在《青华秘文·神室论》中，在此文中，他着重强调“复命归根之由，深根固蒂也。深根固蒂之道，自澄心遣欲；澄心之理，屏视去听。如孔子曰：‘非礼勿视，非礼勿听。非礼勿言，非礼勿动。’此便是真实道理。但儒教欲行于世，而用于时，故以礼为之防。所谓妄心者，喜、怒、哀、乐各等尔耳。忠、恕、慈、顺、恤、恭、敬、谨则为真心，而修丹之士，则以真心亦为妄心，混然返其初，而原其始，却就无妄心中，生一真心，奋天地有为，而终则至于无为也。”^① 这里体现出的实际是张伯端利用儒家与佛教思想来解释道教

^①（宋）张伯端：《青华秘文》，见王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第247—248页。

内丹家的心性修炼思想，是以内丹心性修炼为本位的。所以张伯端主张三教合一，却并不是将三教的修炼思想完全等同起来，更不同于王嘉在全真创教初期鼓吹的三教平等的思想。

在道教内丹修炼与儒家积极入世之间的思想冲突上，处在宋代升平时期的张伯端，鉴于晚唐五代以来士大夫为躲避战乱或者其他种种原因，入山成为隐士兼习道教或者入山成为道士，导致士人与道士之间身份与思想的界线逐渐模糊的形势，从而在大力提倡和光同尘、入世修炼思想的同时，主张“志士若能修炼，何妨在市居朝”，^①在尘世中修炼金丹大药；并且告诫弟子：“未炼还丹莫入山，山中内外尽非铅。”^②主张不执着于入山避世这一修炼形式。

二、张伯端以道融禅的思想

在思想底蕴上，张伯端创立的内丹修炼思想受佛教禅宗的影响相当深刻，这一方面，明显表现在张伯端思想中的以道融禅方面，有时表现为对佛教禅宗一些概念的直接借用，当然，对这些概念实质含义张伯端做了道教内丹学导向的解释。另一方面，即使在表现思想的文体形式上，张伯端除用较通俗的诗词形式外，尤喜用佛教禅宗的颂偈形式来表达自己的内丹修炼思想。

在《戒定慧解》中张伯端说：“夫戒定慧者，乃法中之妙用也。佛祖虽尝有言，而未达者有所执。今略而言之，庶资开悟。然其心境两忘，一念不动曰戒；觉性圆明，内外莹彻曰定；随缘应物，妙用无穷曰慧。此三者相须而成，互为体用。三者未尝斯须相离也。犹如日假光而能照，光假照以能明。非光则不能照，非照则不能明。原其戒定慧者，本乎一性；光照明者，本乎一日；一尚非一，三复何三？三一俱忘，湛然清净。”^③

①（宋）张伯端：《悟真篇》，见王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第139页。

②（宋）张伯端：《悟真篇》，见王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第41页。

③（宋）张伯端：《悟真性宗直指》，见王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第193—194页。

在这里，他对佛教概念的“戒”、“定”、“慧”论述为“夫其心境两忘，一念不动曰戒；觉性圆明，内外莹彻曰定；随缘应物，妙用无穷曰慧。此三者，相须相成，互为体用。或戒之为体者，则定、慧为其用；定之为体者，则戒、慧为其用；慧之为体者，则定为其用。三者未尝斯须相离也。”上述对“戒”、“定”、“慧”的解释体现了张伯端以道教融禅，以道教内丹修炼为本位来解释某些佛教概念的特点。在《圆通颂》中他说：“见了真空空不空，圆明何处不圆通？根尘心法都无物，妙用方知与物同。”^①这篇颂明显受到唐代重玄学的影响，强调重玄双遣，物我两忘。所谓重玄学是指自南朝梁代孟智周以来，道教中老庄哲学在佛学影响下，采用佛教的思辨方法和词旨发挥老庄哲学为特点的一派道教思想。“重玄”，语出《道德经》第一章“玄之又玄，众妙之门”。重玄学典型的思想方法是“双遣”即外遣物事、内遣身心，遣滞去执、一无所滞。重玄学随着佛教天台、三论等宗的传播，于隋至中唐臻于成熟，盛行于隋代、初中唐。重玄家受到当时充分成熟化的佛教哲学的影响，以融合佛、道为突出特色。在晚唐五代，道教内丹修炼逐渐兴起，由于禅宗给予道教内丹学以巨大的影响，借着三教合一的思潮，重玄学又从道禅融合、三教合一的角度重新被人提起，金初创立全真教的王嘉把《太上老君说常清静妙经》作为全真教的重要经典，而《太上老君说常清静妙经》恰恰体现了重玄学的思想。道教内丹学中，张伯端无疑是这一思潮的先驱。

在《悟真篇·自序》中，张伯端写道：“仆既遇真詮，安敢隱默，罄所得，成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》。内七言四韵一十六首，以表二八之数；绝句六十四首，按《周易》诸卦；五言一首，以象太一之奇；续添西江月一十二首，以同岁律。其如鼎器尊卑、药物斤两、火候进

^①（宋）张伯端：《悟真性宗直指》，见王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第188页。

退、主客后先、存亡有无、吉凶悔吝，悉备其中矣。及乎篇集既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂、诗曲、杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道，尽于此矣。”^① 上述论述表明：张伯端道禅合一的思想，实质上是张伯端主张的内丹修炼“先命后性”步骤的进一步引申，也是对先命后性修炼方式的一种补充。

三、张伯端的内丹修炼思想与禅宗

张伯端的内丹修炼思想与佛教禅宗修炼思想之间的关系主要有两种看法。一种以孔令宏在《宋明道教思想研究》中的看法为代表，认为张伯端主要是利用禅宗思想中与内丹修炼思想相同或相似的部分，并不是真的道禅合一。孔令宏认为《悟真篇·自序》“迨夫汉魏伯阳引《易》道阴阳交姤之体，作《参同契》以明大丹之作用，唐忠国师于语录首叙老庄言，以显至道之本末，如此岂非教虽分三，道乃归一。奈何后世黄缙之流，各自专门，互相非是，致使三家旨要迷没邪歧，不能混而同归矣！”是说三家修炼的终极目标。他认为：儒家实际上也是讲求穷理、尽性、至命，只不过它更关注人文教化，强调把人伦礼法规范内化入人的心中成为个人的自觉信念。确实，佛教禅宗讲“明心见性”，张伯端的道教内丹学讲“全性养命”，儒家讲“复性明理”，在终极目标上都是一致的。而后，又根据翁葆光的《悟真直指详说三乘秘要》中说：“九载功圆，则无为之性自圆，无形之神自妙。神秘则变化无穷，隐显莫测；性圆则慧照十方，灵通无破。故能分身百亿，应显无方，而其至真之体，处于至静之域，寂然而未尝有作者，此其神性形命俱与道合矣。”孔令宏还认为：禅宗的思想可以用来说明“以禅合道”阶段的境界的某些方面。^②

^① （宋）张伯端：《悟真篇·自序》，见王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第4页。

^② 孔令宏：《宋明道教思想研究》，宗教文化出版社2002年版，第118页—121页。

孔氏又根据《悟真篇拾遗》之《西江月·其四》说：“法法法原无法，空空空亦非空。静喧语默本来同，梦里何劳说梦。有用用中无用，无功功里施功。还问果熟自然红，莫问如何修种。”认为：“这是就炼神还虚阶段不实不虚，不有不无，常定常寂，感而遂通，脱离生死而言的。”再根据《悟真篇拾遗》之《绝句四首·其一》认为“如来妙体遍河沙，万象森罗无碍遮。会得圆通真法眼，始知三界是吾家。”他还认为“还虚境界，真体常在，虚通无滞，无遮无碍，万象通明，与天地合一，与宇宙同体。这与禅宗的境界确实差异不大，所以炼丹的了手功夫与禅宗有相同之处。”

以上这些论据用来论述张伯端的内丹学与禅宗思想之间的疏离，明显非常牵强，恰恰相反，如果用来论述张伯端的内丹修炼中道禅合一的特点则更加有力。在理论上，孔令宏的论述中较有力的材料主要是采自《历代真仙体道通鉴·张用成传》中的一则材料：“紫仙曰：‘今世人学禅学仙，如吾二人者亦间见矣。紫阳遂与僧为莫逆之交。后弟子问紫阳曰：‘彼禅师者，与吾师同此神游，何以有折花之异？’紫阳曰：‘金丹大道，性命双修，是故聚则成形，散则成气，所至之地，真神见形，谓之阳神。彼之所修，欲速见功，不复修命，直修性宗，故所至之地，人见无复形影，谓之阴神。’”站在道家内丹修炼的立场，明确指斥禅宗修炼，然而，前文已经论述《历代真仙体道通鉴》实为元代全真教中人所杜撰，距张伯端的时代已远，实不足用以证明张伯端的思想，而且元代佛道矛盾很深，在佛道辩论中，道教失败，元廷有焚经之举，并不同于张伯端所处的佛道矛盾相对缓和的宋代。而且文中所谓阳神出窍，往扬州采花之举，完全可当做神话来看，不足以作为史料来用。

另一种看法以孙亦平在《张伯端“道禅合一”思想述评》中的论述为代表，孙氏认为：“张伯端通过引禅入道而促进道教的更新发展。并认为张伯端的‘道禅合一’思想，不仅为金丹派南宗的性命之学奠定了哲学理

论基础，而且其所阐发的‘达本明性之道’也在一定程度上革新了道教传统的修道理论，特别是他对禅宗‘明心见性’的借鉴，提升了道教的精神超越之境，对道教的发展产生了深刻的影响。”基本上是强调禅宗对张伯端内丹学的促进作用。主要依据有：一、认为张伯端的家乡浙江天台山地区是中国佛教创立最早的宗派——天台宗的主要活动地，直到宋代，那里的佛教依然盛行。实际创立天台宗的四祖智顗影响最大。智顗本人亦是禅师，特重“止观法门”。他把“一心三观”与“诸法实相”联系起来，构建了天台宗独特的止观并重、教禅兼备的思想学说，独开中华禅学之一支。既讲经论，又习禅定；既重禅悟，又重修道，这构成了天台宗的一大特色，认为张伯端受家乡道禅并盛的风气影响颇多。二、在《悟真篇·后序》中张伯端明确声称：“仆得达磨、六祖最上一乘之妙旨，可因一言而悟万法也”对禅宗明心见性、顿悟成佛的修道方法与理想境界十分推崇。三、张伯端对云门宗的雪窦重显禅师（公元980—1052年）非常推崇，甚至张伯端在《读雪窦禅师〈祖英集〉》偈中，亲切地称雪窦为“吾师”，盛赞“吾师道高言语畅，留在世间为榜样”。最后，孙亦平指出了张伯端并没有以佛教禅宗为本，仍是沿着道教内丹的思想发展。^①

这两种观点其实有其相似处，都看到了张伯端的道教内丹修炼思想以道禅融合为特色，并不意味着张伯端最终脱离了内丹修炼的立场，最终转入禅宗。只是对张伯端道禅合一的程度有不同的认识。我认为这两种观点共同的缺陷，是没有看到张伯端的思想发展变化。道教丹道修炼思想区别于佛教以及其他宗教的特点在于，凡人能通过服食外丹或者修炼内丹而长生久视，甚至白日冲天而成仙得道，核心在于，道教的丹道修炼始终没有放弃对肉身的关注。丹道修炼一开始就不是单纯以精神为旨归的修炼方式，即使内丹修炼已经将修炼的药物从外丹术的矿物药物转换成内丹术的

^① 孙亦平：《张伯端“道禅合一”思想述评》，《中国哲学史》，2000年第1期，第101页。

“精”、“气”、“神”等药物。在内丹修炼中这些概念从来不是纯精神的，而被认为是人体内实际存在的，如：“咽津纳气是人行，有药方能造化生。鼎内若无真种子，犹将水火煮空铛。”^① 所以张伯端的内丹修炼始终强调“先命后性”，实质上就是道教丹道修炼思想这一特点的体现。在张伯端成都遇师得丹道指点之后，张伯端应该是对他所了解到的内丹修炼方法非常自信的，这在《悟真篇》中有所体现，如：“只候功成朝玉阙，九霞光里驾祥鸾”、“群阴剥尽丹成熟，跳出樊笼寿万年”、“今古上仙无限数，尽从此处达真詮”、“瑶池饮罢月澄辉，跨个金龙访紫微。从此众仙相识后，海田陵谷任迁移”^②，等等。再根据《悟真篇》中这一句诗“赫赤金丹一日成，古仙垂语实堪听。若言九载三年者，总是推延欸日程。”^③ 我们清楚地得知，张伯端认为自己的丹法如果修炼有术，必然是很快就能够见效的，而且所需时间不用很长，完全不同于后世内丹家强调的“九年功”一类，需要费时很长的丹功。然而无论张伯端驻世九十九还是九十五，我们现在是无法相信他修炼了内丹功法后，就能白日冲举或者阳神出窍的。那么，虽然他本人高龄才遇师得“真詮”，但是既然此一功法所需时日不多，那他还是可以炼成的，然而理性告诉我们这是不可能的。所以，据此推测张伯端作《悟真篇》律诗一十六首、绝句六十四首、五言一首、西江月一十二首时，是刚入成都后，得到名师指点，自己又长期精研，两者若合符契，充满自信，于是产生“一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天”的豪情。然而，内丹学说再怎么精致、完美，终究无法接受实践的检验，肉体终究不能借助内丹修炼而白日飞升。元明以后，内丹更加强调心性修炼就是明证，而张伯端在经过自己的修炼实践后，或许是觉得肉体飞升终究无望，

①（宋）张伯端：《悟真篇》，见王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第38页。

②（宋）张伯端《悟真篇》，见王沐《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第3页，第22页，第123页，第105页。

③（宋）张伯端《悟真篇》，见王沐《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第119页。

于是寄希望于禅宗的不生不灭，最终入禅，这不是没有可能的，如：张伯端在《生灭颂》中强调：“求生本自无生，畏灭何曾暂灭”之类。只不过，张伯端的禅学带着浓厚的道教色彩而已，甚至可以说，张伯端后期的思想近乎于以禅化道，以禅定的从容来化解道教丹道执著于肉体生灭的无奈。

第四节 张伯端《悟真篇》：文学性的审视

张伯端所著《悟真篇》为北宋时期内丹修炼的代表作，在道教丹道派别内部与有万古丹经王之称的《周易参同契》齐名。北宋之后，道教丹道派别中，主张内丹者，皆以《悟真篇》为旨归。《悟真篇》一书为较早出世的成体系的道教内丹著作，通篇以诗词歌谣的形式对内丹修炼进行宣传、论述与描写。这部著作对后世丹道著作，尤其是内丹著作，具有指导性的意义。

张伯端本为士子，后因举进士不第，勉为府吏。《临海县志》中说道：张伯端为府吏时，一日误以侍婢窃鱼，施挞其婢，婢愤而自经。后来发现鱼非婢所窃。他深悔自己的过错。以此为契机，因而入道，有诗道：“刀笔随身四十年，是非非是万千千。一家温饱千家怨，半世功名百世愆。紫绶金章今已矣，芒鞋竹杖自悠然。有人问我蓬莱路，云在青山月在天。”^①由此可见，张伯端之入道，并不是经过宋朝官府的正式手续，而是一种个人的行为。其在自序中说：“仆幼亲善道，涉躐三教经书，以至刑法书算、医卜战阵、天文地理、吉凶死生之术，靡不留心详究。”可见张伯端的知识背景不同于一般的正式道士，其文化素养较高，这使得《悟真篇》中一些诗词具有较高的文学水平，有些甚至可以说是诗词佳作。当然对《悟真篇》的文学性的评价不能单纯从文学的角度进行论述，应该从其表达的宗

^① （清）《康熙临海县志·人物志》卷十。

教意识的角度进行解析，如此才能完整地理解这部意义非凡的著作。

在《悟真篇》的序言中张伯端写道：

仆以至人未遇，口诀难逢，遂至寝食不安，精神憔悴。虽询求遍于海岳，诸益尽于贤愚，皆莫能通晓真宗，开照心腑。后至熙宁己酉岁，因随龙图陆公入成都，以夙志不回，初诚愈恪，遂感真人，授金丹药物火候之诀。其言甚简，其要不繁，可谓指流知源，语一悟百，雾开日莹，尘尽鉴明，校之仙经，若合符契。因谓世之学仙者，十有八九；而达其真要者，未闻一二。

仆既遇真詮，安敢隐默，罄所得，成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》。内七言四韵一十六首，以表二八之数；绝句六十四首，按《周易》诸卦；五言一首，以象太一之奇；续添西江月一十二首，以同岁律。其如鼎器尊卑、药物斤两、火候进退、主客后先、存亡有无、吉凶悔吝，悉备其中矣。及乎篇集既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂、诗曲、杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道，尽于此矣。

所期同志览之，则见末而悟本，舍妄以从真。^①

在这篇序言中，张伯端阐明了《悟真篇》的写作宗旨、基本内容和写作形式，尤其提到了受众群体与阅读方法，如：“所期同志览之，见末而悟本”。这说明张伯端的《悟真篇》是给有志于丹道的“同志”创作的，要采取《见末而悟本》的方式去阅读。这在一般的道教丹道著作中是不多见的。

^① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第3页。

道教丹道著作以诗歌的形式来表现，既受时代主流艺术表现形式的趋势的影响，诗歌创作中出现了以文为诗的时代特色，道教又有用歌谣表现丹道思想的传统，如《周易参同契》所附的《古歌》。而内丹道本身又非常强调修道者的悟性。诗词这种形式具有高度凝炼的艺术表现力，将丹道修练中只可意会，难以言传的理论和实践进行象征性的摹写，化抽象为具象，给阅读者留下了丰富多彩的想象空间。道教丹道传承中往往以口传为主，所谓言不入六耳，以免泄漏天机，引发天谴，而诗词的形式琅琅上口，容易记忆，便于口传。内丹诗词不仅具有诗词的外在形式，也形成了自己独特的意象世界和想像空间，这是不同于一般的单纯表达文学价值的诗歌创作。

道教内丹理论以周易的天地宇宙生成演化模式为基础，反其道而用之，认为经由效法天地宇宙生成的修炼模式，使后天返归先天，就可以达到长生成仙的目的，也就是“顺生成人，逆修成仙”。描写内丹的理论和实践诗词，使用了一套独特的道教内丹意象符号，这套内丹意象符号的约定俗成，可以使丹道诗歌的创作件和阅读欣赏者形成一种关于道教内丹修炼的诗词的语言默契，并辅之以师徒之间的口传心授，以达到既能使丹道传承下去，又避免妄泄天机的宗教顾虑。由于道教丹道理论庞杂多样，变化多端，关于内丹术语的象征符号也非常复杂，并非一一严格对应，而诗词对韵律的要求与对意象的强调又加剧了这一语言现象。如南宋翁葆光曾在其所著《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》中，对“神”的意象符号举出了三十几个名称，即离、卯、甲、东、三、八、木、日魂、乌髓、姤女、青娥、真汞、木液、火汞、火龙、金乌、雌母、流珠、红铅、朱砂、交梨、玉芝、真火、水银、日中乌、龙弦气、赤凤髓、砂里汞、离之己、山头月白、青衣女子、碧眼胡儿、乌肝八两、生于丙丁、二八姤女、朱砂鼎内、下弦水半斤。对“精”的意象符号举出了二十几个名称，即坎、庚、四、九、金、月魄、兔脂、老郎、坎男、真铅、白雪、金液、水虎、金华、黑铅、丹母、玉蕊、虎弦气、黄芽铅、黑龟精、潭底日红、素炼郎

君、白头老子、黑中有白、兔髓半斤、生于壬癸、九三郎君、上弦金半斤、坎戊月精。^① 这些意象符号背后往往有各种丹道理论做支撑。

以文学理论的角度而论，由于道教丹道符号本与多种传统思想理论中的意象联系。如五行和周易八卦既是对万物属性的高度哲学抽象，而其本身又可以代指或者隐喻为多种丹道理论中具体形象和功能。道教丹道借用这些意象符号体系，再配以内丹道自身独有的意象符号组合形式，道教内丹诗词就由外生成发展出了一个丰富多彩的意象世界和文学艺术世界。特别是由文化素养较高的道人和深究丹道的士人创作的道教内丹诗词，往往实现了文学意象与丹道抽象符号的完美统一，从而构成了独特的文学艺术张力。

张伯端的《悟真篇》一书采用律诗、词、歌、颂等文体。其中律诗共有81首，包括七言四韵16首，七言绝句64首，五言四韵1首，还有《西江月》12首，外加歌颂诗曲杂言之类32首。据张伯端在《悟真篇·自序》中阐述，他对《悟真篇》篇章次序，并非随意而为，而是暗藏深意，与他的内丹修炼理论密切相关，且其中蕴含着合禅入道的思想。他说：“罄所得成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》。内七言四韵一十六首，以表二八之数；绝句六十四首，按诸周卦；五言一首，以象太乙。续添《西江月》一十二首，以周岁律。其如鼎器尊卑，药物斤两，火候进退，主客后先，存亡有无，吉凶悔吝，悉备其中矣。及乎编集既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究，遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道尽于此矣！”^② 张伯端提到这些作品，传统上被编为上、中、下三卷，作为内篇。又有外篇，包括《悟真性宗直指》《金丹四百字（并序）》《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》三篇。这三篇中，后两篇是

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第二册，第1019页。

② 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第4页。

否为张伯端所作，迄今未有定论，一般附于书后作为对《悟真篇》中丹理的阐释。张伯端另有《〈悟真篇〉拾遗》流传于世，由《读周易参同契》《赠白龙洞刘道人歌》《石桥歌》《悟真篇·后序》等四篇组成。最后还有张伯端还创作有《八脉经》一书，此书李时珍非常欣赏。《悟真篇》阐述的内丹思想与其诗词形式在后世影响巨大，不管是对宋代及宋以后思想世界的塑造与演变，还是对道教丹道修炼方式的形成与发展，都产生了难以估量的影响。

张伯端的《悟真篇》一书，描写道教丹道修炼的内容非常丰富，分为以下几个部分来进行论述。

其一，诱人入道，以长生之途开方便之门。

张伯端在《悟真篇·后序》中写道：“奈何此道至妙至微，世人根性迷钝，执其有身而恶死悦生，故卒难了悟。黄老悲其贪著，乃以修生之术，顺其所欲，渐次导之”。可见张伯端于《悟真篇》首，否定现世追求，指出长生之途乃是别有怀抱，非是认为内丹之道真可长生，乃是为了吸引根性迷钝之人。如《悟真篇》中所论：

不求大道出迷途，纵负贤才岂丈夫，
 百岁光阴石火烁，一生身世水泡浮。
 只贪利禄求荣显，不顾形容暗悴枯。
 试问堆金等山岳，无常买得不来无？
 人生虽有百年期，夭寿穷通莫预知。
 昨日街头犹走马，今朝棺内已眠尸。
 妻财抛下非君有，罪业将行难自欺。
 大药不求争得遇，知之不炼是愚痴。^①

① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第1页。

从道教内丹道的角度，张伯端认为世间利禄荣华等对于个人来说并不能预知，都属无常，只有求得大药，即修炼内丹的人才不会愚痴。而世人痴迷，大多沉溺于功名、利禄、情欲的种种欲望追求之中。此岸的享乐虽然令人渴望，但转瞬即逝，并且此岸的短暂享乐还催动死亡到来的加速，其中的矛盾使得道教丹道之士对戕害生命的种种现实生活表达出自己的担忧和宗教式的否定，并站在内丹的角度提出了自己的解决方法，但长生并不是张伯端内丹之术的最终追求，最终是为了性命双修，形神俱妙。

其二，指出只有金丹（即内丹）才能救众生于苦海。

作为内丹理论成熟时期的作品，张伯端开始有意将内丹与道教中以前流行久远的其他内修之术区分开来。如其在自序中写道：“且今人以道门尚于修命，而不知修命之法，理出两端，有易遇而难成者，有难遇而易成者。如炼五芽之气，服七曜之光，注想按摩，纳清吐浊，念经持咒，喂水叱符，叩齿集神，休妻绝粒，存神闭息，运眉间之思，补脑还精，习房中之术，以致服炼金石草木之类，皆易遇难成者。已上诸法，于修身之道，率皆灭裂，故施功虽多，而求效莫验。若勤心苦志，日夕修持，止可避病，免其非横。一旦不行，则前功渐弃。此乃迁延岁月，必难成功。欲望一得永得，还婴返老，变化飞升，不亦难乎？深可痛伤！盖近世修行之徒，妄有执著，不悟妙法之真，却怨神仙谩语。殊不知成道者，皆因炼金丹而得。恐泄天机，遂托名数事而名。其中惟闭息一法，如能忘机息虑，即与二乘坐禅相同。若勤而行之，可以入定出神。奈何精神属阴，宅舍难固，不免常用迁徙之法。既未得金汞返还之道，又岂能回骨换阳，白日而升天哉？”将那些内炼之法归为易遇难成之类，而且非真正的内丹之术。真正的内丹之术只是指以身体为炉鼎的内丹之术，他在《自序》中写道：“夫炼金液还丹者，则难遇易成，须要洞晓阴阳，深达造化，方能追二气于黄道，会三性于元宫，攒簇五行，和合四象，龙吟虎啸，夫唱妇随，玉

鼎汤煎，金炉火炽，始得玄珠成象，太乙归真。都来片晌工夫，永保无穷逸乐。至若防危虑险，慎于运用抽添，养正持盈，要在守雌抱一。自然返阳生之气，剥阴杀之形。节气既周，脱胎神化，名题仙籍，位号真人，此乃大丈夫功成名遂之时也。”《悟真篇》正文中以诗的形式写道：

不识真铅正祖宗，万般作用枉施功。

休妻谩遣阴阳隔，绝粒徒教肠胃空。

草木金银皆滓质，云霞日月属朦胧。

更饶吐纳并存想，总与金丹事不同。

（七言四韵之十五）

梦渴西华到九天，真人授我指玄篇。

其中简要无多语，只是教人炼汞铅。

（七言绝句之十五）

万卷仙经语总同，金丹只此是根宗。

（七言四韵之十六）

人人本有长生药，自是迷徒枉把抛。

（七言四韵之六）

学仙须是学天仙，惟有金丹最的端。^①

（七言四韵之三）

其三，提倡三教合一，性命双修。

三教合一说在宋代大兴，除了儒、释二家自有主张外，张伯端基于道教丹道思想也在《悟真篇》中提出了自己的主张。其主张的基本特色是先命后性，以道融禅，这一主张不同于王重阳创立的全真教。虽然同属于内

^① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第27页。

丹流派，但全真教主张是吸收了佛教苦行之说的先性后命之说。正如张伯端在《悟真篇·后序》中写道：“窃以人之生也，皆缘妄情而有其身。有其身则有患；若无其身，患从何有！夫欲免夫患者，莫若体夫至道；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，则圆明之体自现，无为之用自成。不假施功，顿超彼岸。此非心境朗然，神珠廓明，则何以使诸相顿离，纤尘不染，心源自在，决定无生者哉！然其明心体道之士，身不能累其性，境不能乱其真，则刀兵乌能伤，虎兕乌能害，巨焚大浸乌足为虞？达人心若明境，鉴而不纳，随机应物，和而不唱，故能胜物而无伤也。此所谓无上至真之妙道也。”^① 将得道的关键置于体道、明夫本心上。这里其实暗中运用了禅宗的思想。更不用说张伯端还写有《禅定指迷歌》《读雪窦禅师祖英集歌》。这两首作品都表现了张伯端精深的禅学造诣。

在《悟真篇》中也写，所表现如：

又一首

（以象闰月）

丹是色身至宝，炼成变化无穷。

更能性上究真宗，决了无生妙用。

不待他生后世，现前获佛神通。

自从龙女着斯功，尔后谁能继踵。

绝句五首

（以象五行）

第一首

饶君了悟真如性，未免抛身却人身。

^① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第175页，第176页，第11页，第3页。

何以更兼修大药，顿超无漏作真人。

第二首

投胎夺舍及移居，旧住名为因果徒。

若会降龙并伏虎，真金起屋几时枯。

第三首

鉴形闭息思神法，初学艰难后坦途。

倏忽纵能游万国，奈何屋破却移居。

第四首

释氏教人修极乐，只缘极乐是金方。

大都色相惟兹实，余二非真谩度量。

第五首

俗语常言合至道，宜向其中细寻讨。

能于日用颠倒求，大地尘沙尽成宝。^①

张伯端将丹道与禅法融汇为一，别开生面。他所追求的丹法或者说修炼方法，不仅要了悟真如本性，还要顿超无漏，没有因为追求心性，就放弃对良好生命状态的追求。

其四，内丹的具体修炼方理论与方式。

张伯端《悟真篇》中的修道理论乃是基于丹道“返还”之理。以内丹理论的角度来审视：人其于先天之道而生，人体的各个部分也是效法先天而生，本来自性充足、完满，但自从降生世间之后，人所本来具有的先天纯阳之体受到损耗，再继之各种欲望追求不断伤害自己的生命本身，人也就距离先天之体越来越远。内丹修炼的根本原理“返还”，就是逆反先天，将受到破坏的精、气、神温养充实，通过炼精化气、炼气化神、炼神还虚

^① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第157-163页。

的程序，最后回归先天。其具体的程序、步骤就如《悟真篇》中所说：

先把乾坤为鼎器，次搏乌兔药来烹。

既驱二物归黄道，争得金丹不解生？

（七言绝句之一）

偃月炉中玉蕊生，朱砂鼎内水银平。

只因火力调和后，种得黄芽渐长成。^①

（七言绝句之四）

在内丹修炼中“火候”也是非常重要的，《悟真篇》也没有忽视它的重要性，对火候的运转、进退、温养也有具体的指导，如：

八月十五玩蟾辉，正是金精壮盛时。

若到一阳来起复，便堪进火莫延迟。

（七言绝句之二九）

兔鸡之月及其时，刑德临门药象之。

到此金砂宜沐浴，若还加火必倾危。

（七言绝句之三四）

未炼还丹须急炼，炼了还须知止足。

若也持盈未已心，不免一朝遭殆辱。^②

（七言绝句之六一）

这是强调火候要适度，严防太过或不及，追求的是阴阳和合，离坎相融，

① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第31页，第37页。

② 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第75页，第85页，第126页。

进入炼气化神，炼神还虚即可内丹有所成就进入圣境，从而达到返还先天的目的。

张伯端《悟真篇》的文学价值似乎不是太高，但对这部著作的评价不应仅从这一角度出发。《悟真篇》背后实际指向了一个语言表象之外的思想意识世界，这与文学单从语言本身的艺术美为指向有所不同，故应采用不同的评价标准。

小 结

北宋王朝一方面扶持道教，又对道教加以整顿，这就是所谓“肃正道流”。这两种措施的结果，最终改变了晚唐、五代以来的道教的面貌，使得道教丹道流派在这种外部环境的刺激下完成了由外丹道占优势向内丹道占优势的变化，促进了北宋新道派的产生。宋初，太祖、太宗二帝为宋王朝奠定了儒、释、道三教并尊的格局，这也为道教丹道的三教合一倾向提供了支持。道教畜养妻孥之风历来有之，经宋太祖一朝仍未禁断，到宋真宗时对此禁令又加以重申。道教丹道之派别，本有清修派与阴阳派之别。清修派提倡个人清修，阴阳派提倡男女双修。阴阳派所提倡之修炼方法与儒家道德取向相异，而兼之宋代理学逐渐兴起，使得朝廷与士大夫阶层对道教丹道中的阴阳派往往采取敌视的态度。另一个方面，自南北朝时代起，道士已多出家，并逐步形成出家居馆（宫、观）修行制度。

张无梦是北宋初著名的高道，对道教丹道思想具有很高的修为，其门下高足有陈景元等。张无梦的丹道思想从其传世的《鸿濛篇》中的相关诗篇来看主要以《道德经》《周易》为核心，以道教内炼方术为入手方法，从而达到体用兼备。在张无梦看来，道教内炼方术是从属于其内丹理论的。他认为，内丹修炼者应该道法自然，做到心中无为，顺应人本身及外在自然的本性，摒除种种人为的欲望，使邪念无从而生，气不乱，神不

散，与道合一。

张伯端所著《悟真篇》为北宋时期内丹修炼的代表作，在道教丹道派别内部与有万古丹经王之称的《周易参同契》齐名。北宋之后，道教丹道派别中，主张内丹者，皆以《悟真篇》为旨归。《悟真篇》一书为较早出世的成体系的内丹著作，通篇以诗歌谣的形式对内丹修炼进行宣传、论述与描写。这部著作对后世丹道著作，尤其是内丹作品的创作，具有指导性的意义。张伯端《悟真篇》的文学审美价值不是太高，但对这部著作的评价不应单从这一角度进行审视。《悟真篇》文字背后实际指向了一个语言表象之外的思想意识世界，这与一般文学作品以语言本身的艺术美为鉴赏导向有所不同，故应采用不同的审美角度。从思想史角度而论，道教丹道符号本与多种传统思想理论中的意象联系。如五行和周易八卦既是对万物属性的高度哲学抽象，而其本身又可以代指或者隐喻为多种丹道理论中具体形象和功能。道教丹道借用这些意象符号体系，再配以道教丹道思想自身独有的意象符号的组合形式，道教内丹诗词就由此生成发展出了一个丰富多彩的意象世界和文学艺术世界。特别是由文化素养较高的道人和深究丹道的士人创作的道教内丹诗词，往往实现了文学意象与丹道抽象符号的完美统一，从而构成了独特的文学艺术张力。

道教丹道著作以诗歌的形式来表现，既有时代主流艺术表现趋势的影响，诗歌创作中出现了以文为诗的时代特色，道教又有用歌谣表现丹道思想的传统，如《周易参同契》中所附的《古歌》。内丹道本身又非常强调修道者的悟性。诗词这种形式具有高度凝炼的艺术表现力，将丹道修炼中只可意会难以言传的理论 and 实践进行象征性的摹写，化抽象为具象，给阅读者留下了丰富多彩的想象空间。道教丹道的传承为了避免泄漏天机，引发天谴，以师徒之间的口传心授为主，而诗词的形式朗朗上口，容易记忆，便于口传。内丹诗词不仅具有诗词的外在形式，也形成了自己独特的意象世界和想像空间，这不同于一般的单纯表现艺术色彩的诗歌创作。

第四章 南宋的丹道与文学

第一节 内丹南宗的法脉流传

张伯端创作《悟真篇》，阐述内丹之法后，自其在世时，其所传丹法就开始逐渐传播，广为流布，到南宋时形成了内丹南宗。这一道教丹道宗派在丹法上以“三教合一，先命后性”为特征，对后世贡献良多。内丹南宗也被称为金丹派南宗，因为其所用术语一般借自道教外丹。晚唐、北宋以来“三教合一”的时代思潮盛行。同时，当时的社会环境谈禅之风盛行于世。内丹南宗身处其间，其学说不能不带有三教合一、禅道融会的色彩。内丹南北两宗吸收了佛教很多思想。南宋统治者借鉴北宋崇道抑佛的措施与教训，采取了兼善三教的举措。南宋孝宗著有《原道论》，专论三教关系。在孝宗看来，儒、释、道三教各有所长，其旨归终趋于一致，对于当时的统治来说，缺一不可。佛教禅学及其心性论对道教内丹学的影响很大。无论南宗、北宗，这两派人士大多主张融禅入道。到了元代，内丹南宗与全真道合流之后，也被称为全真派南宗。这一内丹南宗系统与自东汉以来形成的江西龙虎山正一道是不同的传法系统，不能相互混淆。在传播范围、道徒数量、社会影响上，内丹南宗一派完全不敌全真道与龙虎山正一派。后两派因为风云际会，前者依靠金元统治者，后者依靠历代统治者的支持，所以实力雄厚。而内丹南宗与此不同，在道教史上，以对道教丹道文献的贡献著称，尤其是关于内丹的著述较多。其他较为著名的内丹著作一般都吸收有内丹南宗的理论。

本节希望在前人研究成果的基础上，大致描摹出内丹南宗的传法轨迹。

内丹南宗有据可查的源头无疑应该从张伯端《悟真篇》的流布开始算起。张伯端在《悟真篇·后序》中写道：“伯端向己酉岁于成都遇师，授以丹法，自后三传非人，三遭祸患，皆不愈两句，近忆师之所戒云：“异日有与汝解纆脱锁者，当宜授之，余皆不许。”尔后欲解名籍，而患此道人不知信，遂撰此《悟真篇》，叙丹法本末。既出，而求学者凑然而来，观其意勤，心不忍拒，乃择而授之。然所授者，皆非有巨势强力能持危拯溺、慷慨特达、能仁明道之士。初再罹祸患，心犹未知，竟至于三，乃省前过。故知大丹之法至简至易，虽愚昧小人得而行之，则立超圣地，是以天意秘惜，不许轻传于匪人也。而伯端不遵师语，屡泄天机，以其有身，故每膺谴患，此天之深戒如此之神且速；敢不恐惧克责。自今以往，当钳口结舌，虽鼎镬居前，刀剑加项，亦无复敢言矣。”^①《后序》中透露出张伯端遇师受道之后，曾三传非人，以至三遭祸患。这三次究竟传给何人已经不可考，也未对后世造成什么可见的影响，一般研究中对此并不讨论。

据《悟真篇记》记载：“（陆洗）薨于成都，平叔转徙秦陇，久之，事扶风马默处厚于河东，处厚被召，临行，平叔以此书授之曰：‘平生所学，尽在是矣，愿公流布，当有因书而会意者。’默为司农少卿，南阳张公履坦夫为寺主簿，坦夫曰：‘吾龙图公子壻也。’默意坦夫能知其术，遂以书传之坦夫，复以传先考宝文公。”^②此《悟真篇记》乃是陆洗之孙陆思诚（字彦孚）所作。据此记中所讲：“缘为世人因业识中来，却又因业识中而去。一阳奔失，形虽男子，而身中皆阴。若执一己而修，岂能还其元而返其本哉。既不能還元返本，又将何以回阳换骨也。是以大修行人，

^① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第176页。

^② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第2册，第968页。

求先天真铅，必从一初受气生身之处求之，方可得先天真一之气，以还其元而返其本也。此谓男女修行如此。女人修仙，则以乳房为生气之所，其法尤简。是以男子修仙曰炼气，女人修仙曰炼形。”^① 应属于以阴阳派观点来解释《悟真篇》的一派。按文中所言，在张伯端于成都遇师传道之后，曾入陆洗幕府，在陆洗薨后，又转徙秦陇传《悟真篇》于马默字处厚。这是《悟真篇》传播的一条支线，这一支线未对内丹南宗产生什么直接影响。然而秦陇一带是全真祖师重阳真人甘河遇师以及悟道的主要活动区域。所以马默这一悟真支派的流传有可能对全真教的创立有启蒙作用，而全真教也即后来赫赫有名的内丹派北宗。

在马默之后，张伯端又因得罪凤州太守而不得不再次出奔，幸而遇到裁缝石泰而为其所救。为感谢石泰解救之恩，便将《悟真篇》之丹法及丹诀传给了石泰。在石泰得到张伯端的亲身指点之后，自己潜心修炼。后道成，作《还源篇》行世。后当宋高宗绍兴二十八年（公元1158年）八月十五日，终于功成尸解，寿享137岁。留颂一首云：“雷破泥丸穴，真象驾火龙，不知谁下手，打破太虚空。”^② 石泰后又传给丹法给薛道光。薛道光，名式，又名道源，原来是一个和尚，法号紫贤。宋崇宁丙戌，薛道光到郿县听讲佛事，遇石泰于缝紉肆中，谈话间知道石泰是张伯端的弟子，因缘之际拜师受丹法后，弃佛入道，以修炼悟真丹法为事。后其著有《丹髓歌》《还丹复命篇》《悟真篇注》等流传于世。光宗绍熙二年（公元1191年）道成，享年114岁。留有颂云：“铁马奔入海，泥蛇飞上天，蓬莱三岛路，原不在西边。”^③ 薛道光后又将丹法传给陈楠。陈楠字南木，号翠虚。其白云“道光禅师薛紫贤，付我归根复命篇”^④，即谓从毗陵禅师薛

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第2册第969页。

② 任林豪、马曙明：《台州道教考》，中国社会科学出版社2009年版，第317页。

③ 任林豪、马曙明：《台州道教考》，中国社会科学出版社2009年版，第318页。

④ 王丽英：《广州道书考论》，华中师范大学出版社2010年版，第40页。

道光处学习太乙刀圭金丹法诀，遂入道门。陈楠的著作主要有《翠虚篇》《翠虚妙悟全集》和《罗浮翠虚吟》，等等。根据《混元列仙图》记载，陈楠传道给鞠九思、沙道彰（沙蛰虚）、白玉蟾、黄天谷等四人。南宗自陈楠起，门徒始众，至其徒白玉蟾时，才形成较具规模的社团。白玉蟾本姓葛，名长庚。白玉蟾后来又传给彭耜。这是一般认为的内丹南宗的主要传承系统。

南宋嘉定十年（公元1217年），白玉蟾接纳彭耜、留元长为弟子。此后，又有叶古熙、詹继瑞、陈守默等人相继受道入室。经过一个阶段的发展，其门弟子逐渐增加，且有了相对稳定的活动场所和宗教规章。一般认为内丹南宗之教派由此而立。彭耜在与再传弟子林伯谦在一次谈话时说：“尔祖师（指白玉蟾）所治碧芝靖、予今所治鹤林靖，尔今所治紫光靖，大凡奉法之士，其所以立香火之地，不可奏请靖额也，如汉天师二十四治矣……”^① 这里所谓“靖”即他们修道传教的场所。白玉蟾还作有《道法九要》专门用来阐述内丹南宗教徒的九条基本规章，足以表明那时的教规已经确立。又考《海琼白真人语录》，其中记录了白玉蟾与弟子及再传弟子关于斋醮法事的许多对话，可见内丹南宗对于道教的仪式也是极为重视的。文献中的种种事实表明，由张伯端所传授的内丹法脉，在早期虽然未形成严格意义的宗教团体，但到了白玉蟾的时代，不仅有了宗派组织，而且教规仪式已经完备。白玉蟾文思充沛兼又擅长著述，留下了多种著作。他的著作为内丹南宗的发展奠定了思想理论基础，同时也将自唐末五代以来的那种以诗词来表现道法玄理的文学传统发扬光大。除了著作颇丰之外，白玉蟾还在著作中构建了一个道教内丹南宗传法谱系。道教史上所称的内丹南宗指刘海蟾—张伯端—石泰—薛道光—陈楠—白玉蟾—彭耜，前面还可以加上钟离权和吕洞宾，不过钟离权和吕洞宾是南北二宗都遥奉的

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第三十三册，第124页。

祖师，并不意味着钟吕真的对这两宗有直接的渊源。考察南宋时期道教内丹南宗的演变史就能发现，南宗传法世系的理论建构应该是从白玉蟾及其弟子开始的。按张伯端传石泰、石泰传薛道光、薛道光传陈楠、陈楠传白玉蟾的谱系。由于在白玉蟾的时代，在中国北方，全真道已经勃兴，为与之抗衡或许也在模仿全真派的行事，白玉蟾也将内丹南宗的谱系上推到钟离权、吕洞宾。张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾，后被尊为“南宗五祖”。白玉蟾的门弟子留下了一批成熟的内丹典籍，如彭耜弟子萧廷芝撰写有《金丹直指》，桃源子撰有《三极至命箴蹄》《爱清子至命篇》等，义理晓畅，惜乎文采未能达到白玉蟾的水平。

另外，根据陈达灵所著《紫阳真人悟真篇注疏》所载，张伯端除传石泰外，还传授刘永年，刘永年又传给翁葆光，别号无名子，这是悟真丹法的另一传承系统。此外还有北宗宋德方三传弟子赵缘督，又得石泰真传，再传于陈观吾，这是南宗第三系统。

除以上三个主要的传承系统之外，还有天台紫阳派。据其自称，系北宋太宗雍熙年间（公元990年）由张伯端在临海时流传下来的，临海与天台距离较近。只是根据《历世真仙体道通鉴》记载，张伯端在四川、陕西等地云游的时间较长，晚年方回临海。陆彦孚所记伯端事迹中也没有提过张伯端创立道派之事。这一派很可能是弟子辈私淑张伯端为教祖，从而成立教派自行创立的。紫阳派后并入全真教中，属于全真宗，应属于南宗第四系统。

这四个系统是一般认为较为正式的内丹南宗流传谱系。由于内丹南宗有秘密流传不示外人的特点，其他私下流传，未被文献记录的系统不知凡几。

在《紫阳真人悟真篇注疏·序》中，陈达灵又说道：“悟真仙翁一传而广益子（刘永年）出焉，再传而无名子出焉。”^① 这个“广益子”指的

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第二册，第910页。

是刘永年，又曾号顺理子，曾于宋高宗绍兴年间刊刻彭晓《周易参同契分章通真义》（这部书与《悟真篇》的思想应该有渊源关系）。在这个序言中说自己于绍兴戊午（公元1138年）遇至人亲授丹诀。刘永年大概有仿张伯端成都遇师之事，没有明言这位至人是谁。可是陈达灵及空玄子戴起宗却明确指出这就是张伯端。刘永年的传授可谓自成脉络。这个传授系统的确切情况如何，到底是实有其事，还是刘永年故弄玄虚，根据现有文献已经不可考察清楚。张伯端作《悟真篇》之后，因其广为流布，有人借之私淑张伯端也是可能的。当时道教内外，确有一股内丹思想的风气在流行，所以将内丹思想认定为单线流传反而不符合当时的历史。又如在《历代真仙体道通鉴》卷四九中记录了这样一个故事：“朱橘号翠阳，世居淮西安庆之望江。其先世皆无闻于时，橘之生也，母梦吞一星光，大如斗，已有妊十五个月。一日，遇道人于门首。道人手持一物，如橘，谓其母曰：‘食此，子生矣。’其母喜而受之，请问名氏。道人乃出袖中一扇示之，其中有‘鞠君子’三字。”曰：‘吾姓名也。’言訖，遂失其所。移时而橘诞，时壬戌仲冬二十有六日也。父异之，因命名橘子。及六岁，而怙恃俱失。橘生而聪慧，有志儒业，尤精易数，且谓丹道造化之妙，无出于此。……岁在戊子，因往惠之博罗。一日，于市廛中遇一道人，手握一橘，状若风狂，且行歌笑而吟曰：‘橘橘橘，无人识，惟有姓朱人，方知是端的。’众皆骇之，莫晓其意，独橘有所感。随至郊外无人之境，乃拜而问曰：真人非鞠君子乎？道人惊曰：子何人也？橘以姓名告，乃悟昔日之事。道人曰：子自谓平日所欲者何？或福或贵，惟汝则之，吾从所请。橘笑而答曰：人生富贵，如海上沤、空中云，聚散何有定据。惟闻神仙有长生不死之旨，换骨回阳之妙，可得闻乎？道人默然弗答。橘乃涕泣而复请曰：宿生庆幸，获遇仙君，不揣愚蒙，愿垂点化。道人因为之说曰：‘夫息者，自心也，元气也，乃虚无之根，造化之主。升降离合，悉从心

起。众生所以迷失本真，轮回六道，流浪四生者，为不能了此心尔。’”^①据传这个所谓的‘鞠君子’号九霞，乃是陈楠的入室弟子。似乎鞠君子与白玉蟾乃是同辈，应为陈楠之徒。这一故事表明在白玉蟾前后，对于悟真丹法的流布，除了比较确定的这一条主脉外，其他分支也不应忽视。内丹南宗最后与北宗全真教合流。南北两宗都属于内丹系统，都尊崇钟吕，在性质上有类似的地方。只是由于金元与两宋长期隔绝，因而在理论、丹法、传授对象、所著丹经上面各有侧重。而“元代以后的全真派撰述，几乎无一不引证南宗诸祖”。即使是在内丹南宗传人李道纯、金野庵等在归入全真道后，其学说虽不免受全真派的影响，但基本上仍以原南宗之学为主干，与北宗之说明显有异。如李道纯著述中唯论性命、内丹，其内丹分三品之说，乃直承陈楠、白玉蟾之说。

而按先后顺序来说，南宗开始要比北宗时间早。张伯端作《悟真篇》时年龄已大，而且本来无意成立道派，多云游四方。后来北方全真教自丘处机谒见成吉思汗之后，香火鼎盛、门徒众多，影响远非内丹南宗所比肩。南北两宗的合并是在元朝由陈致虚完成的。陈致虚，又号上阳子，兼受两宗师传，遂主张合流，称为全真教南北宗。全真教本是北宗名称，此后吸收了内丹派南宗。

陈致虚是北宗全真教嫡传弟子及兼承南宗衣钵的赵缘督的弟子，活动于元顺帝时期，此时已临元朝后期，北方全真教在经历低谷之后又重新兴盛，南方的正一教也受到了元朝统治者的重视。内丹南宗久在南方活动，以游方道士为多，大部分人倚有力的人修炼内丹，做为清客，并注解丹经，研讨丹法。陈致虚以全真道士身份在南方行道，既利用全真教地位势力以加强号召力，又可以在南方与正一教对峙。于是他就重新倡导“三教合一”的主张，以便调和三教的矛盾。正值此时全真教非常鼎盛，所以陈

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第五册，第386页。

致虚提出将内丹南北两宗归并在全真教之下，改称全真教内部的南宗和北宗的主张。此时内丹南北两宗各有此需求，遂被两宗普遍接受。

南北两宗在地位和规模的不平等直接表现在了教祖的位次上。本来张伯端远较王重阳为早。原来的全真教的五祖是东华帝君、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳，七真是马钰、丘处机、谭处端、王处一、郝大通、刘处玄和马钰之妻孙不二等人。而内丹南宗的五祖是张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾。两宗合并以后，南宗确认以北宗五祖为祖师，经陈致虚提议，在五祖之下，各设七真。北宗七真不变，原来的南宗五祖加上刘永年、彭耜，改称为全真道南七真，于是在南北宗祀典中，南五祖降为七真，张紫阳与丘长春并列，俱以王重阳为祖，而且张在丘之下，这两真人祀典中各代表本宗。^① 张伯端、王重阳两人在祀典中的地位明显是南北两宗现实中实际实力的体现。而且以王重阳为五祖之一，以张伯端为七真之一，尤为可笑。

南北两宗合并之后，在祀典中均按以上次序排列。在元代末期，南北两宗遂统一于全真教，此后，渐渐不闻内丹南宗之名。

第二节 陈楠的生平与丹法

一、陈楠的事迹与著作

陈楠，是张伯端的再传弟子，字南木，号翠虚，惠州博罗县（今广东博罗县）人。一般认为其直接师承毗陵禅师薛道光“得太一金丹法诀”。目前陈楠的事迹主要是依据元赵道一《历世真仙体道通鉴》卷49所言。据《历世真仙体道通鉴》所载，北宋徽宗政和年间擢其提举道录院事。后其归隐于广东罗浮山，“以道法行于世”，丹道既成，复归桑梓”，以盘

^① 王沐：《悟真篇浅解》，中华书局1990年版，第315页。

拢箍桶为生，后不出数年，定居长沙。最终于宋宁宗嘉定六年（公元1213年）卒于福建漳州梁山。

在《粤西丛载》卷11中写道：（陈楠）“得太一刀圭金丹法诀于毗陵禅师，得景霄大雷琅书于黎姥山神人”，^①表明陈楠除受薛道光内丹之法外，还兼行雷法。自北宋徽宗时代起，雷法之术在道教中兴起，在当时的社会中广为传播。陈楠之雷法得于黎姥山神人之说，故属无稽之谈，然应当有所师承。文中又载其以雷法符篆驱鬼降魔，济人利物；又经常以符水为人治病，其治疗之法系捻土以为丸药使病者服之，病者多愈，世人呼为“陈泥丸”。由此可见陈楠精通当时流行的多种道术。陈楠自己所作的《罗浮翠虚吟》中也说道：“嘉定壬申八月秋，翠虚道人在罗浮，眼前万事去如水，天地何处一沙鸥。吾将蜕形归玉阙，遂以金丹火候诀，说与琼山白玉蟾，使之深识造化骨。道光禅师薛紫贤，付我《归根复命篇》，指示铅汞两个字，所谓真的玄中玄。”^②

陈楠的著述基本涵盖在《翠虚妙悟全集》（即《翠虚篇》）中。《翠虚篇》卷首有真息子王思诚序，略述陈楠内丹主旨。此一卷书包括短文《丹基归一论》、《金丹诗诀》一百首和词三首以及七言歌诀《紫庭经》《大道歌》《罗浮翠虚吟》等。陈楠的《翠虚篇》是宋代内丹南宗的重要论著，对白玉蟾的丹法与丹道诗词创作颇有影响。

二、陈楠的丹道思想

陈楠后被尊为内丹南宗五祖中的第四祖，其所行内丹之法一般认为属于清修系统。如其在《金丹诗诀》中写道：“男儿怀孕是胎仙，只为蟾光夜夜圆。夺得天机真造化，身中自有玉清天。”以及“怪事教人笑几回，男儿今也会怀胎。自家精血自交结，身里夫妻是妙哉。”^③在道教丹道诸派

① 王丽英：《广州道书考论》，华中师范大学出版社2010年版，第40页。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第三十三册，第111页。

③ 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第二十四册，第208页。

别中，清修派因其与理学兴起的社会背景相适应，始终居于主流地位，为社会为认可。

（一）陈楠丹法对于清修派内丹的坚持

在其著述中，陈楠坚守内丹清修派的立场，对内丹阴阳派的修炼方式表示了鄙夷。如在《罗浮翠虚吟》中陈楠径直写道：

有如迷者学采战，心心只向房中恋。
谓之阴丹御女方，手按尾闾吸气咽。
夺人精血补吾身，执着三峰信邪见，
产门唤作生身处，九浅一深行几遍。
轩后彭祖老容成，黄谷寿光赵飞燕。
他家别有通霄路，酒肆淫房戏历炼。
莫言花里遇神仙，却把金篦换瓦片。
树根已朽叶徒青，气海波翻死如箭。^①

房中术本来也是道教方术的一个重要组成部分，在宋代理学及儒家礼教兴盛之后，这一有着重要生理卫生内容的方术已经不能见容于当时的社会话语体系，结果被冠以阴丹之名，退居于社会主流不太关注的隐秘之处。内丹南宗自张伯端以来，其所使用的丹道术语、思想框架，如金公、姹女之类，极容易被房中术的传承者所借用，所以内丹南宗阴阳派的思想体系中的某些部分，不可否认来源于此。从另一方面来说，道教内丹之法，其最初的思维框架来自于逆转先天，所谓“顺生成人，逆生成仙”，而男女之道本自先天而来，而孤阳不生，孤阴不成，所以道教内丹阴阳派以男女双修为成仙之法在理论上也有可取之处。若以理学或儒家礼教之说对其扬

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，第二十四册，第 205 页。

弃，也不足为内丹修炼者所取信。

对于道教中早以流传其他内炼方法，陈楠从内丹清修派的立场也进行了批评。如在《罗浮翠虚吟》中陈楠写道：

其它有若诸旁门，尚自可结安乐缘，
有如服气为中黄；有如守顶为混元；
有如运气为先天；有如咽液为灵泉；
或者脾边认一穴，执定谓之呼吸根；
或者口鼻为玄牝，纳清吐浊为返还；
或者默朝高上帝，心目上视守泥丸；
与彼存想气升降，以此谓之夹脊关；
与彼闭息吞津唾，谓之玉液金液丹；
与彼存神守脐下；与被作念想眉间；
又如运心思脊骨；又如合口拄舌端；
耸肩缩颈偃脊背，唤作直入玉京山；
口为华池舌为龙，唤作神水流潺潺，
此皆旁门安乐法，拟作天仙岂不难。
八十放九咽其一，聚气归脐为胎息；
手持念珠数呼吸，水壶土圭测时刻；
或依灵宝毕法行，直勒尾闾咽津液；
或参西山会真记，终日无言面对壁；
时人虽是学坐禅，何曾月照寒潭碧？
时人虽是学抱元，何曾如玉之在石？
或言大道本无为，枯木灰心孤默默；
或言已是显现成，试问幻身何处得？
更有劳形采日月，谓之天魂与地魄；

更有终宵服七曜，谓之造化真血脉；
更有肘后飞金精，气自腾腾水滴滴；
更有太乙含真气，心自冥冥肾寂寂；
有般循环运流珠，有般静定想朱橘。
如斯皆是养命方，即非无质生灵质。
道要无中养就儿，个中别有真端的。
都缘简易妙天机，散在丹书不肯泄。
可怜愚夫自执迷，迷迷相指尽无为，
个般鬼怪颠狂辈，坐中摇动颤多时，
屈伸偃仰千万状，啼哭叫唤如儿戏。
盖缘方寸无主人，精虚气散神狂飞。
一队妄人相唱哄，以此诳俗诱愚痴。
不知与道合其真，与鬼合邪徒妄为。
一才心动气随动，跳跃颤掉运神机。^①

在这里，陈楠不厌其烦地列出各种不同于金液还丹（即道教内丹）的修炼方法，如呼吸、导引、吐纳、咽津——指出其不能成功之处，而对钟吕丹法中的肘后飞金晶、无言面壁等不足之处，也加以指出。从这里可以看出，在陈楠时期，内丹南宗对于钟吕丹法也没有全盘接受。概因其时，钟吕丹法借吕洞宾传说在社会上大兴之际，得以广泛流传以至言内丹者，已经不能不论及钟吕。如陈楠在其词《真珠帘——赠海南子白玉蟾》中写道：

金丹大药人人有，要须是心传口授，一片白龙肝，一盞醍醐酒，

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，第二十四册，第 205—206 页。

只向离无寻坎有。移却南辰回北斗。好笑，见金公姹女，两个厮斗，些儿铅汞调匀。观汉月海潮，抽添火候。一箭透三关。方表神仙手。兔子方来乌处住，龟儿便把蛇吞了。知否，那两个钟吕，是吾师友。^①

陈楠将钟吕称为师友，将其作为内丹南宗的祖师是符合当时内丹家对于钟吕的认识的。作为全真派创始人的王重阳在《重阳全真集》卷9《了了歌》中写道：“汉正阳兮为的祖，唐纯阳兮做师父。燕国海蟾兮是叔主，终南重阳兮弟子聚。”而在《重阳全真集》卷9《窃窃歌》其写道：“直待正纯阳，方称重阳子。”在这里王重阳将自己的内丹道统确定为汉正阳、唐纯阳。显然是就朝代论并非其实际的师承。由此可见，对于道教内丹而言，无论南宗、北宗将钟吕作为自己的祖师是随着内丹之道的逐步传播与发展而建构起来的。

（二）陈楠丹法对于《悟真篇》丹法的深化发挥

陈楠丹法主要是承继了张伯端《悟真篇》中所阐述丹法，在某些部分，比《悟真篇》阐述得更为系统、晓畅，从而更易于为倾慕内丹的人所理解、领会，尤其是在对内丹修炼之效验的描述上，常言《悟真篇》所不及言。如陈楠在《紫庭经》中写道：“篇中皆露金丹旨，千句万句会一言：教人只去寻汞铅。二物采入鼎中煎。”、“夜来火发昆仑山，山头火冷月光寒。曲江之上金乌飞，嫦娥已与斗牛欢”、“采之炼之未片晌，一气渺渺通三关。三关往来气无穷，一道白脉朝泥丸”、“泥丸之上紫金鼎，鼎中一块紫金团。化为玉浆流入口，香甜清爽遍舌端”、“吞之服之入五内，脏腑畅甚身康安。赤蛇苍龙交合时，风恬浪静虎龙盘”、“虽然不见虎之啸，夜深风声吼万林。自乎丹道凝结后，以至火候烹炼深”、“及于十月霜飞时，神

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第二十四册，第208页。

魂奔走安敢争。一年都计十二月，卯酉沐浴谁敢行。”^①等等。陈楠对于内丹修炼中的感觉与体验的描述不厌其烦，非常有助于内丹修炼者在修炼过程中将其与自己在修炼中的真实体验相对照，以免误入歧途。在这些描述中，其所应用的神秘的意象组合，也给人以一种独特的审美享受。在丹法中，陈楠认为“红铅黑汞”才是真正的“大丹基”。他继承张伯端之说，继续强调“铅汞”二物才是“金丹大药”，“‘铅汞’即指先天元神元炁，而非如钟吕丹道所认为的以心之液、肾之气等后天凡质为真阴真阳。

对于内丹修炼中的采药时机，相比《悟真篇》的晦暗不明而言，陈楠进一步明确为“龙吟虎啸铅汞交，灼见黄芽并白雪。每常天地交合时，夺取阴阳造化机。”、“日乌月兔两轮圆，根在先天核取难，月夜望中能采取，天魂地魄结灵丹。”^②此天地交合时究竟为何时，虽丹诗中未曾明言，但既已确定，其师徒口传心授之时，应会告知。而于内丹之术中尤为重要的结丹，陈楠坚定认为“成时全是赖阴阳”成就“胎仙”的关键在于天地阴阳交媾，“胎仙只是交结成，交结惟在顷刻间”。天地阴阳交媾是以先天一气之契机，在修炼中一旦采得先天一气，则立时得入先天虚无本体之中，此时即可以称为“丹成”。内丹修炼之道的基本原理就是从后天的阴阳隔绝的状态中通过“阴阳交媾”而返回于宇宙万物先天的“阴阳合一”的本来状态。

（三）陈楠丹法对于钟吕丹法的融摄

五代宋初以来，钟吕传道之说盛行于世，与之同时《钟吕传道集》也逐渐流行开来。陈楠丹法秉承张伯端《悟真篇》丹法，对钟吕丹法的某些方面还多有排斥。但毕竟钟吕丹法已经在当时的社会上流传，也不能不对陈楠丹法产生影响。陈楠丹法对钟吕丹法的融摄，也为后来白玉蟾将钟吕

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第二十四册，第203页。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第二十四册，第204页。

纳入内丹南宗的神仙谱系提供了理论基础。

其中最为显著的就是陈楠在诸多丹法推崇中天仙之法，如他在《紫庭经》中写道：“玉符金液炼天仙，月照昆仑一沼莲。诚指北方玄武事，龟蛇因甚两相缠。”^① 在《罗浮翠虚吟》中又写道：“此皆旁门安乐法，拟作天仙岂不难。八十放九咽其一，聚气归脐为胎息。”而在《修仙辨惑论》中，又明确将丹法分为三品，如其中说道：“修仙有三等，炼丹有三成。”即是“天仙之道”、“水仙之道”与“地仙之道”。陈楠丹法中所指的上品炼丹之法即是“夫天仙之道，能变化飞升也，上士可以学之，以身为铅，以心为汞，以定为水，以慧为火，在片晌之间，可以凝结，十月成胎，此乃上品炼丹之法，本无卦爻，亦无斤两，其法简易，故以心传之，甚易成也”。而“水仙之道”是指“夫水仙之道，能出入隐显者也，中士可以学之，以气为铅，以神为汞，以午为火，以子为水，在百日之间，可以混合，三年成象，此乃中品炼丹之法，虽有卦爻，却无斤两，其法要妙，故以口传之，必可成也”。^② “地仙之道”是指“夫地仙之道，能留形住世也，庶士可以学之，以精为铅，以血为汞，以肾为水，以心为火，在一年之间，可以融结，九年成功，此乃下品炼丹之法，既有卦爻，又有斤两，其法繁难，故以文字传之，恐难成也”。在这三种丹法中，显然陈楠最为推崇“天仙之道”。而“天仙之道”在陈楠的理论中则是“以神魂魄意为药材，以行住坐卧为火候，以清净自然为运用”。更形象地说，其法“以身为坛炉鼎灶，以心为神室，以端坐习定为采取，以操持照顾为行火，以作止为进退，以断续不专为防堤，以运用为抽添，以真气熏蒸为沐浴，以息念为养火，以制伏身心为野战，以凝神聚气为守城，以忘机绝虑为生杀，以念头起处为玄牡，以打成一块为交结，以归根复命为丹成，以移神

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，第二十四册，第 203 页。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，第二十四册，第 205 页。

为换鼎，以身外有身为脱胎，以返本还源为真空，以打破虚空为了当”。总之，“天仙之道”重在先命后性、修心炼性。陈楠从而认为，依此丹法进行修炼，“在片晌之间可以凝结，十月成胎”，从而获得“变化飞升”。陈楠将炼丹之途分成三成、三等之说明显在援引钟吕丹法之说。在《钟吕传道集》中，已经认为“仙非一也。纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者，人也。惟人可以为鬼，可以为仙。少年不修，恣情纵意，病死而为鬼也。知之修炼，超凡入圣，脱质而为仙也。仙有五等，法有三成。修持在人，而功成随分者也。”进而认为：“法有三成者，小成、中成、大成之不同也。仙有五等者，鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙之不等，皆是仙也。鬼仙不离于鬼，人仙不离于人，地仙不离于地，神仙不离于神，天仙不离于天。”^① 陈楠取用此说，并加以简化，而最为推崇天仙之道。王思诚评价说：“此诚学仙之捷径，度世之妙道。”其法甚易，“本无卦爻，亦无斤两”，“故以心传之，甚易成也”。陈楠提倡的这种丹法吸收隋唐道教崇玄学中的“坐忘”理论并结合了传统道功，从而使这种丹法以静定、清静、无念为要。

（四）陈楠丹法对于神霄雷法的吸收

自陈楠开始，内丹南宗就兼行雷法。陈楠所传之雷法属于神霄雷法谱系。《海琼白真人语录》卷一中，白玉蟾写道：都天大雷法，“向者天真遣狼牙猛吏雷部判官辛汉臣授之先师陈翠虚，翠虚以授于我”。在彭耜《静余玄问》中白玉蟾又写道：“先师（陈楠）得雷书于黎母山中，不言其人姓氏，恐是神人所授也。”又说：“先师尝醉云：我是雷部辛判官弟子”。《道法会元·翠虚陈真人得法记》也说，陈楠于嘉定戊辰（公元1208年）游黎母山，遇道人传以太一雷霆之法，道人告先生曰：“惟五雷不可小用”。临行，顾谓陈楠曰：“吾非凡人，即雷部都督辛忠义也，吾师汪真人

^① 《灵宝毕法注译·钟吕传道集注译》，中国社会科学出版社2004年版，第6—7页。

亲授玉清真王付度，今付与汝。”回首摄身云端，目送不见其处。辛判官授予雷法之说显系依托。北宋末年，由于宋徽宗崇道，尤为崇奉神霄派，从而使得神霄雷法盛行于世。南宋初，道士王文卿在南方传行神霄雷法，其徒甚众。王文卿所传之雷法中所召摄的雷神实即自身三宝（精、气、神）五行（五脏之气），“使者乃元神也，程雍乃元炁元精也，五脏之炁为五将也”。而诸将帅吏卒皆一统于元始，元始在此被解释为人体自身之元神。陈楠所传雷法应属王文卿一系的神霄雷法。神霄雷法侧重攘灾、祈祷，有遣瘟、召雷、驱蝗、请雨、祈晴、止风、伐邪、召劾鬼神等法行。在道法理论上，陈楠主张“道体法用”，即以内丹有成、与道合真为其根基，从而发之于外，形成各种变化玄伎。

陈楠之雷法虽承道教神霄派之传，毕竟陈楠所秉承之内丹道是承张伯端一系内丹学而来，重在内炼。正因为如此，陈楠所传之雷法较神霄派雷法更为强调内炼成丹，外用符篆，认为炼就内丹，不仅可令人长生不老，脱胎换骨，羽化登仙，而且还可以“役使鬼神，呼召雷雨”。陈楠兼行神霄雷法这一事迹表明，内丹南宗到了此时，在方术上，开始与道教神霄派有所汇合。陈楠内丹与雷法并传，不仅使南宗的影响更为扩大，而且使内丹南宗有了新的发展方向。陈楠所传之雷法以内炼金丹与外用符篆为一体，力主运用先天一炁召雷兴云以及驱邪却怪。此后这一雷法为白玉蟾、彭耜一系所传承，成为内丹南宗方术的重要组成部分。陈楠顺应了两宋之际的道教丹道思想的思潮，遵循北宋以来及张伯端的路线，主张性命双修，先命后性，道融交融，道术兼善。内丹南宗丹法正是通过陈楠及其徒白玉蟾的传承发展而臻于完善，并对后世产生了积极的影响。

第三节 白玉蟾的丹道与文学

白玉蟾是南宋时期著名的道教内丹家，也是著名的文学家，取得了极

高的文学成就，可以视为李白式的人物。儒门学者往往因其固有的门户之见，对他在思想领域与文学领域的成就重视不够。据传白玉蟾掌握“太一刀圭火符之传，九鼎金铅砂汞之书，紫霄啸命风霆之文”等法门，并在贯通内丹与禅法、内丹与雷法等诸多方面深化扩展了陈楠的丹道思想，他将此道教丹道思想融入其文学创作之中，又利用其较高的文学水平来宣扬道教丹道思想。因为其具有较高的文学素养，同时精通三教思想的精华，所以他的文学作品的思想性与文学性结合得非常流畅、成熟，没有此前其他人的丹道诗词的那种口诀感，使观者、吟者味同嚼蜡，这是非常难能可贵的。他的丹道理论多融入禅宗与理学思想。时人称其：“心通三教，学贯九流，多览佛书，研究禅学。”白玉蟾在书法、绘画等方面也颇有建树，史书称他“草书，视若龙蛇飞动。兼善篆隶，尤其妙画梅竹，而不轻作，问自写其容，数笔立就，工画者不能及。”其草书作品狂放之中章法谨严，错落有致，堪与怀素媲美，至今仍有遗作存世。

一、白玉蟾的身世与游历生涯

据《历代真仙体道通鉴》，白玉蟾的出生被赋予了一层神秘的色彩。提到他出生时，其母梦到一个类似蟾蜍的东西，等到他出世后，就称呼他为“玉蟾”。由于《历代真仙体道通鉴》一书附会之处甚多，现在已经不能考察出到底是白玉蟾之母真有此梦，还是白玉蟾本人自神其异，或者是《历代真仙体道通鉴》的作者赵道一进行的附会。此书又称“一字如晦，世为闽人，以其祖任琼州之日，故生于海南，乃自号为海琼子，或号海南翁，或号琼山道人，或号虫之后螭庵，或者号武夷散人，或号神霄散吏。”《祁阳县志》说其父亡，母氏他适，因改姓白。而白玉蟾，原姓葛，名长庚。道书中有径直称其为葛氏者。

在白玉蟾的时代，王重阳在北方金统治区创立的全真道日益发展壮大。道教界的这种状况不能不对南宋统治区的内丹派别产生刺激作用。所谓“金丹派南宗”、“内丹南宗”或“紫阳派”等一般是指南宋统治区域

中祖述北宋丹道名家张伯端紫阳真人的一派。这一内丹派别在南宋白玉蟾之前不构成一个正式的道教组织，往往采取口传心授的形式单独流传，其传道风格较为神秘。此一派别直到白玉蟾起，才开始大量传道收徒。冯契先生主编的《哲学大辞典》收有“白玉蟾”词条，云：“白玉蟾，南宋道士。又名长庚，字如晦，又字白叟，号海琼子。琼州（今海南岛琼山）人。一说福建闽清人。举童子科，任侠杀人，亡命于武夷，改装道士……”海南岛上的汉人一般认为是从大陆上迁徙过去的，而福建闽清是这条迁徙道路上的一个重要节点。古人的籍贯往往是指祖籍即祖父一代的居址。或者白玉蟾祖籍福建闽清，出生于琼州，也未可知。以古人习惯，称其为闽人，或者琼州人皆可。白玉蟾性格孤傲，其任侠杀人一事，由于史料限制，虽然已不可确考，但从其后的游历生涯来看，应有其事。这一事件应该对白玉蟾入道及其他的经历有重要的影响。宋时对地方的控制远过于唐朝，其文化取向也大不相同。故李白任侠杀人仍可被举荐上书，而白玉蟾任侠杀人只能亡命天涯，托庇于道士。

据一般记载，白玉蟾幼年任侠杀人之后，即亡命于武夷。及长，作方外游，师事内丹南宗大家陈楠，学内丹方术，并相与浪游各地。陈楠仙化之后，玉蟾又游历于罗浮、武夷、龙虎、天台诸山。时而蓬头赤足，时而青巾野服。嘉定十年（公元1217年），收彭耜与留元长为其弟子。次年宁宗降御香，建醮于洪州玉隆宫，玉蟾“为国升座”，后又于九宫山瑞庆宫主国醮。嘉定十五年四月，赴临安伏阙上书，“沮不得达，因醉执逮京尹，一宿乃释”。此后暗中传道，兼之著述，成果颇丰，成为道教丹道南宗五祖之一。

二、白玉蟾的生卒年与著作

对于白玉蟾生卒年问题，学术界尚没有定论。有两种说法，一种说法认为白玉蟾寿为35岁。如曾召南先生在《白玉蟾生卒及事迹考略》^①一文

^① 《宗教学研究》，2001年第3期。

中考证白玉蟾出生之年也为光宗绍熙甲寅五年，即公元1194年，但卒年则可能为公元1229年。而侯外庐先生在《中国思想通史》中称其“生于光宗绍熙五年（公元1194年），卒于理宗绍定二年（公元1229年）”，寿为三十五岁。另一说法为九十六岁，如盖建民、黄凯瑞在《白玉蟾丹道养生思想发微》^①中认为白玉蟾生于南宋高宗绍兴四年（公元1134年），卒于南宋理宗绍定二年（公元1229年），住世凡九十六岁。今将这两种说法与白玉蟾诗词中的“虽是蓬头垢面，今已九旬来地，尚且是童颜”^②，“年来多被红尘缚，六十四年都是错”^③不相一致。而且白玉蟾创作颇丰，若三十五岁即已辞世，显然与其众多的著作传世不相一致。而且白玉蟾作为一个道教丹道史上著名的宗教活动家，给世人如此印象，显然有自己的考虑。据台湾学者曾金兰在《乌符三绝与白玉蟾》^④中的研究认为，白玉蟾在永州祈阳之旅，也是弟子所见活动之绝响，此后即行踪不明，认为这两次永州之行后，白玉蟾欲仿效吕祖传说而隐没不显，从而造成他本人的仙化传说，从而给学术界造成白玉蟾两种生卒年的印象。

白玉蟾创作颇丰，著作甚多，生前有《玉隆集》《上清集》《武夷集》行世。后人编辑而成《宋白真人玉蟾全集》。后由彭耜撰辑为《海琼玉蟾先生文集》。又有谢显道等编《海琼白真人语录》、彭耜编《海琼问道集》等。《全宋词》收有白玉蟾词一百多首。除上面提及的著作外，白玉蟾尚有《白玉蟾诗集》九卷行世，并收入《千家诗》等选本。林语堂曾经将他的文章翻译成英文。

白玉蟾著作中的文学作品主要是其诗词之作，这部分作品主要载于《玉隆集》《武夷集》《上清集》等三部集子内。

① 《道韵·金丹派南宗》（甲）中华大道出版社1999年版。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第4册，第789页。

③ 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第4册，第785页。

④ 《湖南科技学院学报》，2009年10月第10期。

据詹石窗先生的研究,《玉隆集》应该得名于“玉隆万寿宫”。此宫位于江西省新近县逍遥山,原本是奉祀晋代著名道士许逊的“许仙祠”,始建于南北朝时期,唐代时称为游帷观。到了北宋,由于北宋政府为了加强对民间的控制,将一批民间俗神纳入道教体系。在这一过程中,许逊被加封“神功妙济真君”尊号,并正式升格此观为宫。北宋末,宋徽宗又掀起一股崇道的高潮。在政和六年(公元1116年),徽宗下诏仿西京洛阳崇福宫体制,重新修建此宫,又御赐“玉隆万寿宫”匾额。从此以后,此宫在江南社会中影响日益扩大,白玉蟾此集以“玉隆”为名当有深意,此集多有玉隆宫事迹在内,如《玉隆宫会仙阁记》等。此集中还存有许逊及其弟子的详细资料。《武夷集》主要以直接关涉道教丹道的诗歌为主,此书末有翠云子赵汝渠写的跋语:“嗟予慕道今几年,检尽丹书要学仙。铅汞混融无法度,求金交结欠因缘。抽添徒泥《传道集》,沐浴不解《悟真篇》。从来玉诀不传注,莫将纸故徒穷研。半语轻逢至人授,要断江山一回首。精勤作用有阴阳,反复短长分前后。黄婆媒娉岂因脾,金晶飞跃不在肘。若能夺得天地真,始与天地同长久。”此集存于道藏,其中作品多半为诗歌体。然后是《上清集》,“上清”之名本道教仙境之说。《云笈七籤》卷四《道教经法传授部·上清源流经目注序》谓:“上清者,宫名也。明乎混沌之表,焕乎大罗之天,灵妙虚结,神奇空生,高浮澄净,以海为名,乃众真之所处,大圣之所经也。”而此集收于《道教》之《修真十书》本,为卷三七至卷四四。其中卷四一为词。其中词牌名有沁园春、满江红、念奴娇、满庭芳、酹江月、阮郎归、水调歌头等。“上清”既然为仙境之名,此集既名上清,自有以仙境之名标榜其诗词清丽之意。

三、白玉蟾的丹道诗词

白玉蟾的诗词作品,能代表其内丹理论家身份的当属其作品中的丹道诗词。这些诗词对思想性、理论性的强调大多超过了对文学性的追求。这部分诗词的价值也不是体现在文学表现上,而是作为白玉蟾思想的根柢而

存在。内丹道士的丹功需要每日程式化的进行，长此以往对一个人的思想乃至精神会产生潜移默化的影响。既然这些丹道诗词是直接表现这些丹功的，那么就应该将其列入考察范围。理解了这些丹道诗词，对理解白玉蟾其他诗词的美学意味与文学意味也就有了切实的理论依据。白玉蟾的内丹学说的核心概念为“精”、“气”、“神”，祖述张伯端的先命后性、性命双修的修炼思想。他讲道：“人身只有三般物，精神与气常保全。其精不是交感精，乃是玉皇口中涎。其气即非呼吸气，乃知却是太素烟。其神即非思虑神，可与元始相比肩……岂知此精此神气，根于父母未生前。三者未尝相返离，结为一块大无边。”^①

白玉蟾在其《海琼问道集》中有一首《金液大还丹》诗及一篇《金液大还丹赋》。这一诗一赋可以看作是白玉蟾内丹修炼理论的框架。兹录如下：

金液大还丹赋

身本欲槁，心灰已寒，愿飞升于玉阙，必修炼于金丹。乾马坤牛，卫丁公于神室；坎乌离兔，媒姤女于真坛。绛阙散郎，清朝闲士，使扶桑青龙，奋翅出火，而华岳白虎，飞牙入水。天炉地鼎，三关造化之枢机；月魄日魂，一掬阴阳之精髓。铅里藏土，汞中产金。龟乃子爻，蛇乃午象，兔为卯畜，鸡为酉禽，四象五行，不离乎戊；三元八卦，当资厥壬，朝既屯，暮既蒙，六爻有象；夜必复，昼必姤，万物无心。由是三性会合，攒簇元宫，二气升降，盘旋黄道，惟一味水银。才变黑玉，故七返朱砂，乃成红宝，朱橘琼榴，交梨火枣，普天白雪，翩翩紫府之清飙；满院黄花，隐映丹田之瑞草，吾知夫抽添何物？采取何地？生杀有户，缺圆有时。以浮沉为清浊之本，以间隔明动静之机，养正以抱一，持盈而守雌。举世无人，能达此

^① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第四册783页。

者，终日兀坐不知所之，恩生害，害生恩，房躔见昂；主中宾，宾中主，斗度回箕。尝谓大道无言，内丹非术，玄珠垂象，而阴里抱阳德，婴儿结胎，而雄中含雌质。君臣之间，先后悔吝；夫妇之外，存亡凶吉，丁位之心，癸位之张，甲官之女，庚官之毕。刑德生旺，虽有否泰；沐浴潜藏，初无固必。药材斤两，东西南北以归中，火候城池，二八九三而为一。如是则鹊桥河车，百刻上运；华池神水，四时逆流；荣卫寒温，而鞅火鬼井；精神衰旺，而玄枵斗牛。子母函盖，身化心化，兄弟埏埴，福修慧修。六画动爻，见晦朔望弦之变；二至改度，有蝗虫水旱之忧。真人宇宙妙纵横，溪山归掌握，左军右军，自古仁义，大隐小隐，从今官角，风悄悄，月娟娟，片云孤鹤，而长啸一声，编书以遗后学。^①

金液大还丹

乌兔乾坤鼎，龟蛇复姤坛，世间无事客，心内大还丹。

白虎水中吼，青龙火里蟠，汞铅泥药艳，金木雪花寒。

离坎非心肾，东西不肺肝，三旬穷七返，九转出泥丸。^②

在这两篇作品中，白玉蟾提出了道教内丹理论中的一个重要概念，即“心”。无论是“身本欲槁，心灰已寒”，还是“世间无事客，心内大还丹”。都将心作为内丹修炼中的重要一环加以重视。

在《道德经》中，老子论证了“道”的本体地位，而关于“心”的论述也已经出现。如第三章：“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。”第十二章：“驰骋田猎，令人心发狂。”第四十九章：“圣人无常

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，第三十三册，第 146 页。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，第三十三册，第 146 页。

心，以百姓心为心……为天下浑其心。”

《道德经》中提及的“心”，不具备和“道”一样的本体意义，主要是指人的心理状态及与心的感应有关的某些思虑形态或精神状态。这一“心”的概念与以智力思辩为特征的“脑”的概念不同。而老子的“道”无形、无象、无色、无声，兼具希、夷、微的特征，既不能用具体的感官来感知，也不能通过逻辑思辩来把握。只能通过“涤除玄览”，使“心”处虚静状态才有体认到道的存在。老子学说在提出本体意义上的“道”的同时，也为“心”本体的提出提供了理论上的可能。继之而后的庄子提出了“心斋”的概念：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气，耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”而其在《逍遥游》表现出的摆托各种有所待，达到无所待的自由境界，也为后来的丹道思想所吸收。

到了南宋内丹名家白玉蟾的时代，“心”已经具有了和“道”等等的本体论意义。“至道在心，即心是道。”^①“万法从心生，心心即是法。”^②“道之在心，即心是道。”^③而一己之心又是没有形质的，不同于身体器官意义上的心，“夫心者，澄之不清，挠之不浊；近不可取，远不可舍；寂然不动，感而遂通。大包乾坤，小入芥粟，如玉莲之不水，如云之已天；涣然如濯水之鱼，超然如跨山之虎，飘然如际云之鸿，贫贱不能移，富贵不能屈。”^④心在内丹中与“意”的概念直接相通，而“意”为媒，内丹理论在非常看重心的主动性意味。而道教丹道思想毕竟是一种宗教思想，以是面向彼岸的价值为其指向的。即使道教对现世的否定要远远小于一般宗教。因此，在前面的两部作品提出了“身本欲槁，心灰已寒”及“世间

① 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第三十三册，第130页。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第三十三册，第135页。

③ 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第四册，第775页。

④ 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第四册，第753页。

无事客，心内大还丹”的思想，即是要求“心”对世俗进行摒弃，万事不挂心，专注于内，如此才能进入内丹修炼的过程。这两篇作品其后所讲的“坎乌离兔”、“白虎水中吼，青龙火里蟠”等已经完全不同外丹的物质概念，乃是一种非常精深的精神心理修炼。以此去观照白玉蟾的其他文学作品，就会有拨云见日之感。如以此基调再去看白玉蟾所写的《水调歌头·一个江湖客》：

一个江湖客，万里水云身。鸟啼春去，烟光树色正黄昏。洞口寒泉漱石，岭外孤猿啸月，四顾寂无人。梦魂归碧落，泪眼看红尘。烟蒙蒙，风惨惨，暗消魂。南中诸友，而今何处问浮萍。青鸟不来松老，黄鹤何之石烂，叹世一伤神。回首南柯梦，静对北山云。^①

这首词的词眼为“泪眼看红尘”一句。佛家以慈悲为怀，道家好生，又何尝不是如此，而红尘梦好，终有消散之时。词人往来万里，行走江湖，名利之心渐去，只映现在出鸟啼与烟光树色、寒泉与孤猿啸月等自然风景。词人自己仿佛也已经进入了风景之中，成为其中的一部分，将自己的小我与自然的大我融为一体，同时也在哀叹红尘中的人看不穿人世的“南柯梦”。

《上清集》收有《水调歌头》《沁园春》若干首，主要讲的就是修炼内丹之法：

要做神仙。炼丹工夫，譬似如闲。但姹女乘龙，金公御虎；玉炉火螺，土釜友寒。铅里藏银，砂中取汞，神水瑶池上下问。三田内，有一条径路，直透泥丸。

^① 《白玉蟾全集》校注本，海南出版社2004年版，第442页。

一声雷震昆山，真橐龠、飞冲夹脊关。见白云漫天，黄芽满地；
龟蛇缭绕，乌兔掀翻。自古乾坤，这些坎离，九转烹煎结大还。灵丹
就，未飞升上阙，且在人寰。^①

这是一首《沁园春》词。在白玉蟾看来，修炼内丹只需要“悠闲”工夫。词中使用了许多内丹的特有概念，诸如“姹女”、“金公”、“玉炉”、“土釜”、“铅里藏银”、“砂中取汞”等，白玉蟾将这些概念重新加以组合，并不是为了文学表达，而是为了说明道教内丹修炼的程序与方式。白玉蟾写了《水调歌头·自述》十首，其三云：

苦苦谁知苦，难难也是难。寻思访道，不知行过几重山…一饿了
又添寒，满眼无人问，何处扣玄关？好因缘，传口诀。炼金丹。街头
巷尾，无言暗地自生欢。虽是蓬头垢面，夸已九旬来地，尚且是童
颠。未下飞升诏，且受这清闲。^②

这一首词乃是白玉蟾根据自己游历、修炼而写的体会。其中说明修炼内丹的快乐，常人是从无从通过感观知晓的，所以词中说道“暗地自生欢”。他年已九旬高龄仍然面带童颜。自己又对飞升之事无所牵挂，且受眼前的这份清闲。白玉蟾的诗词从总体上看，风格缤纷多变，时而温婉，时而豪放。

小 结

张伯端创作《悟真篇》，阐述内丹之法后，自其在世时，其所传丹法

① 《白玉蟾全集》校注本，海南出版社2004年版，第445页。

② 《白玉蟾全集》校注本，海南出版社2004年版，第437页。

就渐渐传播，广为流布，到南宋时形成了内丹南宗。这一道教丹道宗派在丹法上以“三教合一，先命后性”为特征，对后世贡献良多。内丹南宗也被称为金丹派南宗，因为其所用术语一般借自道教外丹。晚唐、北宋以来“三教合一”的时代思潮兴起。同时，当时的社会环境谈禅之风大行于世。内丹南宗身处其间，其学说不能不带有三教合一、禅道融会的色彩。内丹南北两宗吸收了佛教很多思想。南宋统治者借鉴北宋崇道抑佛的措施与效果，采取了兼善三教的举措。张伯端所传授的内丹法脉，在早期虽然未形成严格意义上的宗教团体，到了白玉蟾的时代，不仅有了宗派组织，而且教规仪式已经完备。白玉蟾文思丰沛兼又擅长著述，留下了多种著作。他的著作为内丹南宗的发展奠定了思想理论基础，同时也将自唐末五代以来的那种以诗词来表现道法玄理的文学传统发扬光大。除了著作颇丰之外，白玉蟾还在著作中构建了一个道教内丹南宗传法谱系。

陈楠丹法主要是承继了张伯端《悟真篇》中所阐述丹法，在某些部分，比《悟真篇》阐述得更为系统、晓畅，从而易于为倾慕内丹的人所理解、领会，尤其是在对内丹修炼之效验的描述上，常言《悟真篇》所不及言。陈楠坚守内丹清修派的立场，对内丹阴阳派的修炼方式表示了鄙夷。房中术本来也是道教方术的一个重要组成部分，在宋代理学及儒家礼教兴盛之后，这一有着重要生理卫生内容的方术已经不能见容于当时的社会话语体系，结果被冠以阴丹之名，退居于社会主流所不太关注的隐秘之处。内丹南宗自张伯端以来，其所使用的丹道术语、思想框架，如金公、姹女之类，极容易被房中术的传承者所借用，所以内丹南宗阴阳派的思想体系中的某些部分，不可否认来源于此种方术。从另一方面来说，道教内丹之法，其最初的思维框架来自于逆转先天，所谓“顺生成人，逆生成仙”，而男女之道本自先天而来，而孤阳不生，孤阴不成，所以道教内丹阴阳派以男女双修为成仙之法在理论上也有可取之处。若以理学或儒家礼教之说对其扬弃，也不足为内丹修炼者所信服。

白玉蟾是丹道名家，也是著名的文学家，取得了极高的文学成就，儒门学者往往因其固有的门户之见，对他在思想领域与文学领域的成就视而不见。白玉蟾在贯通内丹与禅法、内丹与雷法等诸多方面深化扩展了陈楠的丹道思想，他将此道教丹道思想融入其文学创作之中，又利用其较高的文学水平来宣扬道教丹道思想。因为其具有较高的文学素养，同时精通三教思想的精华，他的文学作品的思想性与文学性结合得非常流畅、成熟。白玉蟾的诗词作品，能代表其内丹理论家身份的当属其作品中的丹道诗词。这些诗词对思想性、理论性的强调大多超过了对文学性的追求。这部分诗词的价值也不是体现在文学表现上，而是作为支撑白玉蟾思想的根柢而存在。内丹道士的丹功需要每日程式化地进行，长此以往对一个人的思想乃至精神会产生潜移默化的影响。既然这些丹道诗词是直接表现这些丹功的，那么就应该将其列入考察范围。理解了这些丹道诗词，对理解白玉蟾其他诗词的美学意味与文学意味就有了切实的理论依据。

结 语

从整体上看，隋唐经五代至两宋时期道教丹道文学的创作是丰富多彩的。其丰富性主要体现在两个方面，一是创作群体庞大，二是作品数量众多。究其原因，当与这一时期承南北朝长期战乱之后，社会进入大体安定时期，文风随之盛行。此时，道教丹道思想也取得了新的成就。这一时期道教丹道文学作品具有独特的文学审美价值与思想价值。从这类作品的创作主体看，不同社会地位，不同人生阅历，不同文化教养的人，诸如道士、女冠、文人士大夫都有参与到丹道文学作品的创作中。作者的广泛性、思想的深刻性以及道教此前歌谣体作品的继承性使得该时期道教丹道文学作品拥有了艺术的丰富性。

这一时期的道教丹道人士，采撷道教丹道思想的精华，辅之以错杂艳丽的文采，将道教丹道的修炼法诀凝炼为脍炙人口的诗词歌赋，为后世留下了众多具有独特色彩的思想作品与文学作品。他们以极大的勇气与热情，将各种修炼方术与外丹炉火及周易思想加以凝炼，创造了道教丹道理论框架，将其发挥成圆通无碍的道教丹道理论体系。他们将先天观念引入道教丹道，通过创造出元精、元气、元神等丹道概念，进而提出了丹道修炼之炼精化气、炼气化神、炼神还虚的修炼程序，最终形成了影响深远的修丹体系。这一思想把握了时代精神，融汇三教思想为一，并援禅入道，将心性论纳入性命双修、体用一源的道教丹道修炼层次上加以阐释，使得道教丹道的视野更为飘逸、宏阔，极大地提高了道教丹道修炼的思想境界。这些作品除了其原本承载着的精深思考之外，若从文学的视角加以考察，也会有不凡的发现。

就现存道教丹道思想作品与文学作品的数量来说，可以说是相当可观；就其作品的本身来看，所表现的内容可以说相当丰富，形式上也较为多样。文学之事，无外二端：内在者情，外在者物。若以此二端论之，道教丹道文学作品似乎略有不足。此类作品并不以文学表现见长，而是以思想上的感召与思想感悟能达到的深度见长。其文学性是从属于道教丹道的思想性的。间或有个别才情出众者，能将这类作品的思想性与艺术性合二为一，从而取得不俗的表现，能较好地通过作品中的意象组合来抒写出道教丹道独有的情感色彩与观照世界的思维模式，其作品在艺术上可以说取得了较高的成就。这一时期道教丹道作品的面貌大体上可以说是“以‘道’为主，三教合一”，儒、释、道三教思想在作品中都有丰富的表现。无论就其质量和数量论之，还是以其在思想史上的价值论之，这类作品应该在文学史上占有一席之地。

参考文献

(一) 古籍

《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。

《道藏辑要》，中华书局、巴蜀书社 1986 年版。

《大正新修大藏经》，大正新修大藏经刊行会 1960 年版。

《二十五史》，上海古籍出版社、上海书店 1986 年版。

(汉) 司马迁：《史记》，中华书局 1999 年版。

(汉) 班固：《汉书》，中华书局 1962 年版。

(汉) 许慎：《说文解字》，中华书局 2009 年版。

(汉) 桓谭：《新论》，上海人民出版社 1976 年版。

(汉) 王充：《论衡》，据黄晖：《论衡校释》，中华书局 1990 年版。

(汉) 于吉：《太平经》，据王明：《太平经合校》，卷三十八，中华书局 1960 年版。

(汉) 河上公：据王卡：《老子道德经河上公章句》，中华书局 1993 年版。

(晋) 葛洪：《抱朴子内篇》，据王明：《抱朴子内篇校译》，中华书局 1996 年版。

(北齐) 魏收：《魏书》，中华书局 1974 年版。

(唐) 孙思邈：《备急千金要方》，据李景荣等：《备急千金要方较释》，人民卫生出版社 1998 年版。

(唐) 杜佑：《通典》，四库全书本。

(唐) 段成式：《酉阳杂俎》，中华书局 1981 年版。

(唐) 温大雅:《大唐创业起居录》,上海古籍出版社 1983 年版。

(唐) 刘肃:《大唐新语》,中华书局 1984 年版。

(唐) 白居易:《白氏长庆集》,《四库全书会要》本,吉林人民出版社。

(唐) 张鷟:《朝野僉载》,中华书局 1979 年版。

(唐) 王玄览:《玄珠录》,据朱森溥:《玄珠录校释》,巴蜀书社 1989 年版。

(五代) 王定保:《唐摭言》,据姜汉椿:《唐摭言校注》,上海社会科学院出版社 2003 年版。

(宋) 司马光:《资治通鉴》,中华书局 1956 年版。

(宋) 李昉等:《太平广记》,中华书局 1961 年版。

(宋) 李昉等:《太平御览》,中华书局影印本 1960 年版。

(宋) 王栐:《燕翼诒谋录》,学津讨原本。

(宋) 张君房:《云笈七签》,中华书局 2003 年版。

(宋) 李攸:《宋朝事实》,文海出版社本。

(宋) 宋敏求等:《唐大诏令集》,学林出版社 1992 年版。

(宋) 王钦若等:《册府元龟》,中华书局 1960 年版。

(宋) 钱若水:《太宗皇帝实录》,上海涵芬楼影印宋馆阁本。

(宋) 曾慥:《道枢》,上海古籍出版社 1990 年版。

(宋) 张君房:《云笈七签》,中华书局 2003 年版。

(宋) 程颢、程颐:《二程遗书》,上海古籍出版社 2000 年版。

(宋) 张伯瑞:《悟真篇》,据王沐:《悟真篇浅解》,中华书局 1990 年版。

(宋) 王谠:《唐语林》,据周勋初:《唐语林校证》,中华书局 1987 年版。

(元) 脱脱等:《宋史》,中华书局 1985 年版。

(清)董诰等:《全唐文》,中华书局 1983 年版。

(清)永瑆等:《四库全书总目》(整理本)中华书局 1997 年版。

(清)王先谦:《荀子集解》,中华书局 1988 年版。

(清)彭定求等:《全唐诗》,中华书局 1960 年版。

(二) 宗教、哲学、历史及文学研究著作

任林豪、马曙明:《台州道教考》,中国社会科学出版社 2009 年版。

胡孚琛:《中华道教大辞典》,中国社会科学出版社 1995 年版。

卿希泰:《中国道教史》,四川人民出版社 1996 年版。

任继愈:《中国道教史》,上海人民出版社 1990 年版。

任继愈等:《道教与传统文化》,中华书局 1992 年版。

卿希泰:《中国道教思想史纲》,四川人民出版社 1991 年版。

卿希泰:《道教与中国传统文化》,福建人民出版社 1990 年版。

柳存仁:《道教史探源》,北京大学出版社 2000 年版。

陈樱宁:《道教与养生》,华文出版社 1989 年版。

葛兆光:《道教与中国文化》,上海人民出版社 1987 年版。

葛兆光:《中国思想史》,复旦大学出版社 2001 年版。

王永平:《道教与唐代社会》,首都师范大学出版社 2003 年版。

罗争鸣:《〈杜光庭道教小说研究〉》,巴蜀书社 2005 年版。

朱越利:《道经总论》,辽宁教育出版社 1991 年版。

吕大吉:《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社 1998 年版。

牟钟鉴:《中国道教》,广东人民出版社 1996 年版。

牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,社会科学文献出版社 2000 年版。

牟钟鉴等:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社 1991 年版。

徐兆仁:《道教与超越》,中国华侨出版公司 1991 年版。

张志刚:《宗教文化学导论》,东方出版社 1996 年版。

胡适:《中国哲学史大纲》,上海古籍出版社 1997 年版。

潘显一、冉昌光：《宗教与文明》，四川人民出版社 1998 年版。

萧萐父、李锦全：《中国哲学史》，人民出版社 1982 年版。

詹石窗：《道教文学史》，上海文艺出版社 1992 年版。

詹石窗：《南宋金元道教文学研究》，上海文化出版社 2001 年版。

陈国符：《道藏源流考》，中华书局 1963 年版。

蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社 2001 年版。

卿希泰：《中国道教史》，四川人民出版社 1996 年版。

任继愈：《中国道教史》，中国社会科学出版社 2001 年版。

印顺：《中国禅宗史》，团结出版社 2010 年版。

孔令宏：《宋明道教思想研究》，宗教文化出版社 2002 年版。

陈国符：《道藏研究论文集》，上海古籍出版社 2004 年版。

杨建波：《道教文学史论稿》，武汉出版社 2001 年版。

蒋振华：《唐宋道教文学思想史》，岳麓书社 2009 年版。

周一良、赵和平：《唐五代书仪研究》，中国社会科学出版社 1995 年版。

孙昌武：《道教与唐代文学》，人民文学出版社 2011 年版。

王丽英：《广州道书考论》，华中师范大学出版社 2010 年版。

[法] 丹纳：《艺术哲学》，天津社会科学出版社 2004 年版。

[法] 米歇尔·福柯：《规训与惩罚》，生活·读书·新知三联书店 1999 年版。

（三）相关研究论文

蔡林波：《内在化：中古道教丹术转型的文化阐释》山东大学博士学位论文，2005 年 5 月。

鲍新山：《北宋士大夫与道家道教》暨南大学博士学位论文，2005 年 4 月。

李平：《晚唐五代道教修道变迁研究》清华大学博士学位论文，2010

年4月。

李裴：《隋唐五代道教美学思想研究》四川大学博士学位论文，2003年3月。

李柯：《隋唐五代巴蜀仙道文学研究》四川师范大学博士学位论文。2012年5月。

雷晓鹏：《两宋道教审美文化》四川大学博士学位论文，2006年3月。

郭建洲：《张伯端道教思想研究》山东大学博士学位论文，2005年。

罗争鸣：《唐五代道教小说研究——以杜光庭为中心》复旦大学博士学位论文，2003年4月。

刘文刚：《论道教诗歌的道教史料价值》，《道教研究》，2003年第3期。

许寿霖：《再论张伯端师承刘海蟾》，《宗教学研究》，1995年第3期。

王卡：《辽代的李弘起义与道教》，《宗教学研究》，1988年第1期。

严振非：《杜光庭和张伯端》，《中国道教》，1988年第4期。

周泉浩：《张伯端籍贯考》，《体育文化导刊》，1988年第5期。

任林豪：《张伯端与〈悟真篇〉及南宗的传承》，《东南文化》，1990年第6期。

樊光春：《张伯端生平考辨》，《中国道教》，1991年第4期。

严振非：《〈悟真篇〉成书地点考证》，《中国道教》，1992年第4期。

许寿霖：《再论张伯端师承刘海蟾》，《宗教学研究》，1995年第3期。

杨立华：《〈悟真篇〉薛注考》，《世界宗教研究》，2000年第2期。

徐兆仁：《张伯端及其后学考论》，《史学月刊》，2006年第10期。

王体：《已佚〈悟真篇〉注本小考》，《中国道教》，2008年第3期。

王体：《〈悟真篇〉清静注本的“先天一炁”名词之所指》，《中国哲学史》，2008年第3期。

李明权：《论〈悟真篇〉的道禅合流倾向》，《宗教学研究》，1988年

第4期。

丁贻庄：《从〈参同契〉到〈悟真篇〉》，《社会科学研究》，1989年第2期。

常裕、孙尧奎：《张载心性理论对张伯端内丹学说的影响》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》，1999年第3期。

孔令宏：《张伯端的性命思想研究》，《复旦学报（社会科学版）》，2001年第1期。

刘固盛：《论张伯端的老学思想》，《华中师范大学学报（人文社会科学版）》，2003年第3期。

郭建洲：《试论张伯端道教思想的易学渊源》，《周易研究》，2005年第1期。

张振国：《〈悟真篇〉绝句中的火候论》，《中国道教》，2005年第3期。

孔令宏：《论张伯端的丹道与易道》，《周易研究》，2008年第3期。

刘正平：《张伯端的〈悟真篇〉与密宗拙火定范畴之比较》，《宗教学研究》，2008年第3期。

章伟文：《张伯端内丹学思想探微》，《中国哲学史》，2009年第1期。

李裕民：《吕洞宾考辨——揭示道教史上的谎言》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》，1990年第1期。

陈进国：《论正易心法及陈抟传的易学观》，《道教研究》，1998年第4期

戈国龙：《〈周易参同契〉与内丹学的形成》，《宗教学研究》，2004年第2期。

王家忠：《白玉蟾与金丹派南宗》，《海南师范学院学报（人文社会科学版）》，2002年第2期。

游彪：《传说与事实之间：道教与宋代社会的融和》，《清华大学学报

(哲学社会科学版)》，2006年第3期。

胡中孚：《道教内丹学的研究价值及钟吕丹派的基本特征》，《东方论坛》，1997年第2期。

盖建民、何振中：《道教内丹学视野下的“奇经八脉”初探》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》，2009年第3期。

刘固盛：《道教南宗对老子学说的解释与发挥》，《宗教学研究》，2002年第2期。

卿希泰：《道与三清关系刍议》，《道教思想与中国社会发展进步研讨会第二次会议论文集》，2003年。

刘文刚：《论道教诗歌的道教史料价值》，《道教研究》，2003年第3期。

刘茜、朴基成：《试论〈太平经合校〉中“师策文”与哀帝建平四年的宗教运动之关系》，《嘉兴学院学报》第24卷第2期，2012年3月。

后 记

这本书基本由自己的博士论文校改而成。时光荏苒，岁月不再，现在距离自己读博的时候已经过去了两年有余。再观旧稿，感慨良多，某些思路、某些结论现在看来未免有些简单化之倾向，毕竟有关的学术线索繁复、资料庞杂，而目前的理论是否适合古代的文学实践也值得加以探讨。对道教来说，其文献浩如烟海、渺若沧溟，在研读的过程中，自己就如同一叶孤舟在烟雨雾霭的大海里面飘摇前行。作为自己指路明灯的研究理论随着阅读量的积累和对各种理论理解的加深却不断变化。再视旧作，就如再遇故人，所谓律己唯求严，待人则以宽。之于旧作，如果完全更易未免面目全非，还不如另写一篇。如果完全不改，本书的某些论断，现在的自己也未必完全赞同。自己这次校改把握的原则是尽量保证原作的面貌，将某些明显不当的地方加以更正，同时保留当时的研究思路。

宗教自古就与文学有着不一般的关系，道教又是中国本土色彩最浓的宗教，与中国文学的关系可谓缠绵不休，相关的作品种类和数量都不少，如古代文人的仙道类诗歌、神仙道化剧、女仙与谪仙传说、道士的诗文创作，等等。由唐至宋，社会变迁剧烈，有日本学者内藤湖南倡言唐宋变革论，虽然目前学者争讼不已，但对唐宋在各个方面有巨大的不同已经没有什么疑义。对于道教丹道来说，唐宋之间也是一个重要的关节点，是从外丹道向内丹道转化的关键时期，丹道理论、实践的转变在文学作品、美学倾向上荡起了什么涟漪，这是本书所要探讨的。对道教原始典籍进行系统整理和细部分析，还原道教丹道思想与丹道文学在唐、五代、南北宋的概貌，这是一个浩大的工程，需要在这一领域的研究者做大量的工作。我的

这部作品只是依自己有限的学术素养对此作一点尝试。希望自己的这部作品能够给这个方向的研究者提供某些启示、某些线索，对于这本书而言，则有此价值足矣。

自己在写作过程中得到了郭鹏老师、韩德民老师的亲切指导。至今思及，每若春风拂面，不觉微醺，在此致以诚挚的感谢！

何江涛

2016年10月10日