

上海钦赐仰殿道观道教文化丛书

生命的追求



SHENGMINGDEZHUIQIU

陈撄宁与近现代中国道教

CHENYINGNINGYU

JINXIANDAIZHONGGUODAOJIAO

吴亚魁 著

上海辞书出版社



生命的追求

SHENGMINGDEZHUIQIU

陈樱宁与近现代中国道教

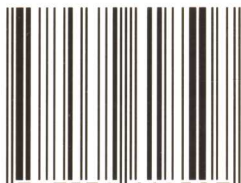
CHENYINGNINGYU

JINXIANDAIZHONGGUODAOJIAO

上海钦赐仰殿道观道教文化丛书

SHANGHAIQINCIYANGDIANDAOGUANDAOJIAOWENHUACONGSHU

ISBN 7-5326-1850-1



9 787532 618507 >

定价:28 元

上海钦赐仰殿道观道教文化丛书

生命的追求



SHENGMINGDEZHUIQIU

陈撄宁与近现代中国道教

CHENYINGNINGYU

JINXIANDAIZHONGGUODAOJIAO

吴亚魁 著

上海辞书出版社

图书在版编目(CIP)数据

生命的追求:陈撄宁与近现代中国道教/吴亚魁著. —上海:上海辞书出版社,2005.9

ISBN 7-5326-1850-1

I. 生... II. 吴... III. 陈撄宁一生平事迹 IV. B959.92

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 075085 号

生命的追求

陈撄宁与近现代中国道教

世纪出版集团 出版、发行
上海辞书出版社

(上海陕西北路 457 号 邮政编码 200040)

www.ewen.cc www.cihai.online.sh.cn

华东师范大学印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 12 插页 2 字数 220 000

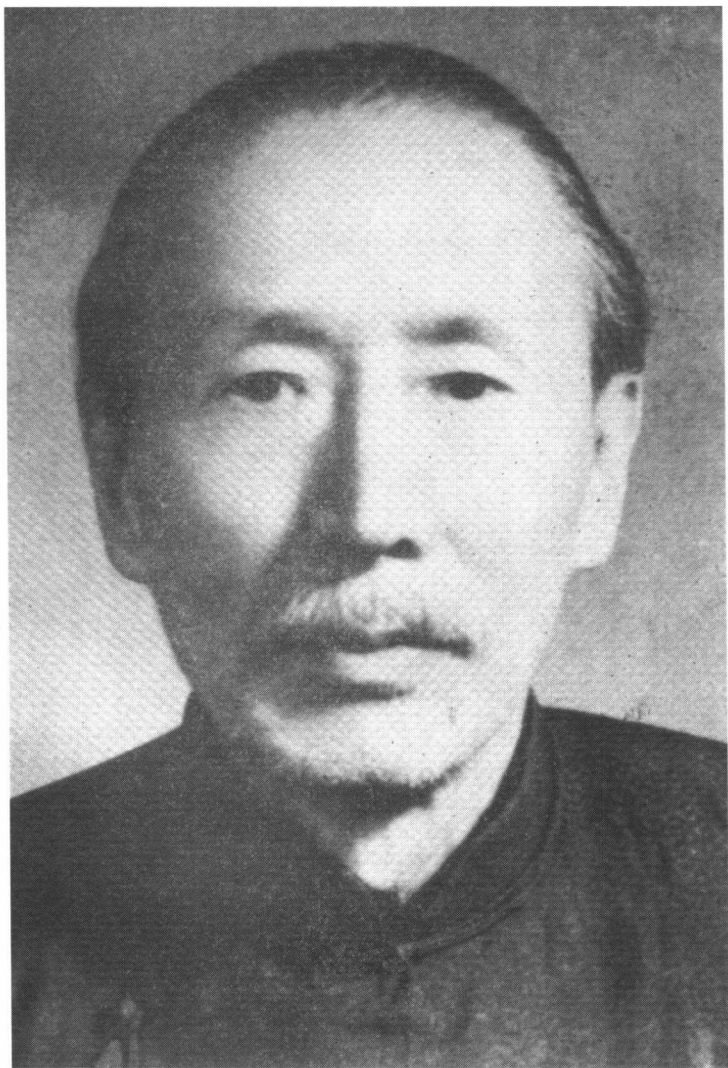
2005 年 9 月第 1 版 2005 年 9 月第 1 次印刷

ISBN 7-5326-1850-1/B·62

定价:28.00 元

如发生印刷、装订质量问题,读者可向工厂调换。

联系电话:021-62431119



陈撷宁像

在中国近现代道教史上，曾经出现过一位十分重要的道教人物，他就是名扬教内外的一代仙学大师陈撄宁先生。他是道教史上神仙学术的集大成者，他和以他为主要代表的《扬善半月刊》、《仙道月报》独树一帜，为保存和发扬道教学术传统，特别是建立适合于现时代的仙学理论作出了巨大贡献，他在使社会认识了解道教文化、推广普及道教养身理论与方法、改革和发展传统的内丹学等方面做了开拓性的工作，对于推动近现代道教的发展作出了不可磨灭的功绩，其主要贡献表现在以下三个方面。

一是他对于仙学的倡导和研究。陈撄宁先生在道教日趋衰微的时代背景下，将“仙学”从道教中提炼出来，作为一种学术来宣传，实在是将道教的核心内容从当时的困境中挽救出来的一种权宜之计，可谓是用尽心良苦。他不仅积极倡导和宣传仙学，而且还创办仙学院，提供固定的学习、修炼场所。通过



仙学的大力提倡和弘扬，广泛宣传了道教的养生理论和方法，扩大了道教养生学在社会上的影响，为道教的再发展奠定了良好的社会基础。

二是他对于道教学术思想的研究。陈撄宁先生是一位仙学大师，但又是一位著名的道教学者。他治学严谨，博学深思，不仅对道教养生学深有造诣，而且还精通儒、释、道三家学术思想；他治学精勤，著述颇丰，其著作主要包含道教养生学研究、道教历史研究、道教经籍研究三个方面内容。他在不遗余力地构筑“仙学”体系的同时，对中国的道家道教学说以及及与“道”相关或相对的各种学说、观念和思想等加以认真的分析和研究，他的思想对于近现代道教学术的研究产生了极其重要的影响，成为当时道教界“最有影响的道教思想家”。

三是他对于加强道教自身建设所作的努力。陈撄宁先生是一位道教学者，但又是一位杰出的道教领袖，他为近现代道教加强自身建设作出了重要贡献。一方面，陈撄宁先生致力于振兴和发展道教的具体计划，制定了《复兴道教计划书》；另一方面，他又致力于加强对道教人才的培养和开展对于道教文化的整理和研究。在道教徒进修班开学典礼上，陈撄宁先生阐明了开办此班的目的：一是培养道教专门学术人才，从事道教学术方面的研究工作；二是培养道教一般知识分子，从事道教宫观的管理和教务工作。他的这些努力与举措，有力地推动了道教的人才队伍建设，对近现代中国道教的发展产生了积极而深远的影响。

总而言之，陈撄宁先生是近现代道教史上一位承前启后的

巨人，对中国道教的发展作出过巨大贡献。他不仅在道教史上占有重要的地位，而且在中国思想史上也占有重要地位。所以，我们非常有必要对他进行深入的研究，探索他的人生轨迹和道教思想，以对现代道教之发展有所启迪。

吴亚魁先生撰写的《生命的追求——陈撷宁与近现代道教》，是一部系统而深入研究陈撷宁的学术专著。该书据各种史料对陈撷宁先生的生平事迹作了全面考证和描述，又据陈撷宁先生的各种著述对他的思想进行了系统的介绍和分析，具有较高的学术价值。通过本书的研究，我们已经深深地感受到陈撷宁先生的人格魅力和远见卓识。正如本书作者所言：每当我们意欲找寻道教振兴的力量之源时，陈撷宁先生总是能够为我们提供最有价值的精神财富和思想养料。所以，探索陈撷宁先生的人生道路和思想轨迹，对于当代中国道教的建设和发展，对于中国道教的未来走向，实有着重要的意义。正是在这个意义上，我们可以说，陈撷宁先生对中国道教事业的贡献是划时代的，他的思想和精神是值得后世继承和学习的，这也正是本书的价值所在。正因为如此，上海钦赐仰殿道观将此书作为本观“道教文化丛书”之一向广大读者推荐，当是十分有意义的，也是很有价值的。

本书作为第一部系统介绍陈撷宁的著作，应该说是成功的，也是很有现实意义的，它的成功和意义主要表现在四个方面：一是陈撷宁先生的弘教精神值得我们当代道教徒学习，为道教界树立了榜样。陈撷宁先生一生为道教所作出的杰出贡献，将永远激励着我们当代道教徒必须要奋发有为；陈撷宁先

生在逆境中都能发愤图强，更何况我们是生长在社会主义新时代的新一代道教徒呢？因此，陈撄宁先生的弘教精神永远是我们当代道教徒学习的楷模，值得发扬光大。二是陈撄宁先生的爱国情怀值得我们当代道教徒继承。先生的一生，正是我国近代史上急剧动荡、外患内忧接踵而来的时代，也是爱国主义志士力图振兴祖国的时代。先生在帝国主义列强侵略势力的面前，始终是一位忠贞的爱国者。他从朴素的民族自尊心出发，把土生土长的道教经籍中包含的古老民族文化传统视为精粹，力主发扬，并矢志以国粹创造理想太平之国土。他的这种爱国思想在本书中有专门分析和介绍，虽然这种思想是针对当时的社会提出来的，但是这种爱国的精神和情怀是值得我们学习和继承的。三是陈撄宁先生严谨的治学作风值得我们当代道教徒学习。先生以毕生经历研究仙道之学，融会贯通，创卓然一家“新仙学”。提倡“对学理，重研究，不重崇拜”，他研究学问既严谨又创新，主张明辨深思，独立思考，不蹈故常，不轻信权威；即使对经典著作的一词一句也认真考证，决不附会其辞。这种严谨的思想和治学作风是永远值得我们研究道教文化的道教徒和社会中人所学习的。四是本书的出版是道教学者为道教领袖立传，充分展示了道教学者的风范，体现了教内、教外的团结合作，是值得提倡和推广的。

本书的作者吴亚魁先生，是一位年轻的道教学者，他早年毕业于北京大学哲学系，在上海社会科学院宗教研究所专门从事道教研究工作，后考入香港中文大学并获得博士学位。吴亚魁先生长期从事道教的教学研究工作，多年的学习和研究使他打

下了扎实的宗教学识功底，他的文字流畅、语言生动活泼，加上他对道教学术研究的热情，他的研究理念、研究态度和研究方法都是富有特色的。我曾在市道协文化研究室工作，由于工作关系，我们常有接触，于是成了多年的挚友，他严谨的学风和认真、踏实的治学态度，常令我钦佩。本书出自这样一位优秀的年轻学者之手，当是值得推荐的。

古人云：山不在高，有仙则名；水不在深，有龙则灵。我深信，陈撷宁先生的思想结晶，必将对道教的未来发展继续产生深远的和积极的影响，必将在中国道教的肥沃土壤中结出更加丰硕的果实。这就是我们今天研究陈撷宁道教思想的最重要的意义所在，也正是在这个意义上我们说：道教之有陈撷宁，乃中国道教之大幸也。

是为序！

丁常云

2005年8月于上海



当今的时代已经进入21世纪。中国的一些学人已经提出了“21世纪道家文化发展战略”和“面对21世纪的中国道教”等课题。

正是为了研究和探讨这样的新课题，人们会特别关注已经过去的“20世纪”的道教发展的轨迹，也就是道教在近现代发展的过程。而关注“20世纪”的道教文化，人们就不得不要认识陈撄宁、了解陈撄宁和研究陈撄宁。因为，陈撄宁是20世纪中国道教文化的为数不多的代表人物之一。

本书就是一本介绍陈撄宁的生平以及他对于20世纪道家 and 道教文化发展的历史贡献的专著。

陈撄宁出生于清光绪六年（1880年），即19世纪的末年，幼年习儒，还中试秀才。不过从少年时代起，陈撄宁就萌生问道学仙的思想。道教文化十分广博，关系到哲学、政治学、社会学乃至神学、医学等领域。陈撄宁所处的时代，正是中国封建帝制覆灭，帝国主

义列强入侵，国内军阀混战，日本军国主义大举侵华的时代。当时的中国社会急剧动荡，民众生活在水深火热之中。道教文化既不被主流社会所重视，更面临多种外来文化的无情挤压，因此，20世纪上半叶的道教文化呈现出衰势，道教的宫观庙宇香火凋敝，只是依靠扎根民间的中华文化的深刻底蕴以及中华民众的信仰传统才得以艰难维系。陈撄宁并不是一个在社会风云中搏击的弄潮儿，也不是一个扛道教文化大旗的吹鼓手。他的人生哲学就是“达则兼利天下，穷则独善其身”，因此，既然道教文化暂时没有在天下施展的余地，陈撄宁就只能在“其身”的范围内发挥自己传承中华文化的作用。

陈撄宁的历史贡献大致有五个方面：

第一，因为在少年时代陈撄宁得了“童子癆”，即肺结核，于是，通过寻师访问，研究《道藏》中的文献，在道教的养生和内丹修炼方面，整理道教文化的历史遗产，并且直接使用于自身的养病和指导民众的养生健身的实践。

第二，在翼化堂主张竹铭先生创办《扬善半月刊》以后，即出任该刊物的主笔。有人统计，陈撄宁所写的文字几乎占到《扬善半月刊》全部文章的二分之一以上。在这些文章之中，陈撄宁阐述了他的学道、修道的主张。这些文章成为20世纪中国道教文化的主要代表作品。

第三，道教是传统宗教，其哲学思想来源于道家，是道家的直接继承。在道教受到主流社会鄙视，道教文化呈现衰势的社会条件下，陈撄宁一方面积极参与和支持“中华道教会”和“中华全国道教会”的组织筹备工作，拟订复兴道教的规划，另

一方面则提出了“仙道”学说，企图“把仙术立于宗教之外”，将道教的修身养性之术，以障人耳目的方法，保存下来，发扬光大。

第四，在非常艰苦的条件下，培养和团结了一批学道、修道和从道的弟子和同道，使得中国道教及其传统文化在20世纪的国家多事、人民多难的环境里也未曾中断其传承的脉络。

1949年，中华人民共和国成立以后，特别是在1957年中国道教协会成立以后，陈撄宁起初出任中国道教协会的副会长。建国后，中国传统文化，包括中国的道教文化获得了新的发展机遇。但是，由于教条主义的思想框框又限制了人们对于中国传统文化包括道教文化作出客观、公正、科学和全面的评价，直到爆发“十年动乱”。陈撄宁在如此的环境中出任中国道教协会副会长和会长，他没有再避嫌道教而举仙学的旗帜，而是尽其所能在道教协会内建立道教研修班，编写教材，出版道教协会的机关刊物，在中国人民政治协商会议中介绍道教文化，宣传道教养生功法，协助各地道教协会或者道协筹备委员会开展工作，做了大量工作，维系了道教文化和道教组织的传承，贡献巨大，直到他孤寂地离开人世。

实事求是地说，在陈撄宁的一生之中，他毕生从事的道教和道教文化研究一直没有得到时代应有的重视，他的聪明才智也一直没有得到过充分的发挥。陈撄宁的一生，始终是不得志，始终处在“独善其身”的境地之中。

历史对于陈撄宁先生是不公平的，但是，曾经受到历史这样不公平待遇的，又何止陈撄宁先生一个人啊！

历史限制了陈撷宁先生为中华道教和道教文化作出更多的贡献，但是，曾经受到历史的局限，将一生的聪明才智最后默默带走的，又何止陈撷宁先生一个人啊！

陈撷宁先生去世以后十余年，中国出现了 20 世纪历史上的第二次翻天覆地的变化。改革开放的政策，给中华大地带来了前所未有的生机勃勃的局面。中国传统文化尽管面临着社会现代化的巨大冲击，但是，也获得了前所未有的重视，获得了近百年未遇的发展机遇。中国的道教文化和道教组织，在近三十年中的发展是有目共睹的，被称为是近百年来最佳时节，是黄金时期。也正是有这样的时期，才会有今天生气勃勃的道教文化研究，才会有许多研究陈撷宁的著作问世。

本书作者吴亚魁先生，毕业于北京大学哲学系宗教专业，是北大第一届宗教专业的毕业生。从北大毕业以后，来到上海社会科学院宗教研究所就读硕士研究生，获得硕士学位。后又到香港中文大学宗教系，就读于黎志添教授门下，获得博士学位。20 年来，吴亚魁不计浮利，不务虚名，踏踏实实，一直寒窗苦读，专心积累，治学认真，厚积薄发，在青年一代学人中间，实在是难能可贵的。吴亚魁和他的夫人都在上海就读和工作，可是吴亚魁的父母和手足都远在新疆，吴亚魁夫人的父母和手足都在山东和江苏。夫妻二人又要成家，又要立业，薪资微薄，无依无靠，最后都能够取得博士学位，从事研究工作，在各自的领域中都有自己的成就，博得许多青年知识分子的羡慕。可是，其中的艰辛又岂为人知！

这本《陈撷宁传》原是吴亚魁以他的硕士学位的毕业论文

为基础，应吉林大学刘国梁教授的要求写作的。后来由于吉林方面出版计划的变化，被搁置了好多年，现在得到了上海浦东钦赐仰殿道观出版道教文化丛书的资助，才得以面世。

上海钦赐仰殿目前由中国道教协会副会长、上海道教协会副会长、《上海道教》杂志主编丁常云道长主持工作。丁常云从入道起，就关心和研究道教文化，在近二十年中，与吴亚魁建立了君子之交。他们经常一起切磋道学，交流心得。吴亚魁在清苦的研究生涯中，在收集资料、整理编写乃至打印文稿等方面，都曾经得到丁常云的无私的支持和帮助。特别是在吴亚魁被推举为上海道教协会常务理事以后，吴亚魁对于当代中国道教的现状以及上海道教的活动有了更深入的了解，也促使他更加关心和支持“21 世纪”的道教文化发展事业。

陈撷宁先生已经羽化近四十年了。

陈撷宁先生生活过的艰难时期也已经过去了。

当我们满怀信心地迎接中华民族伟大复兴的时代到来的时候，当我们意气风发地要振兴中华文化、开创“21 世纪”道教文化的前景的时候，我们会更加缅怀陈撷宁先生和许多道教前辈在艰难的岁月中所做过的一切，倍加珍惜今天我们面对的条件、机遇和事业，更加努力地去完成历史赋予我们的重任。

陈耀庭

乙酉年初夏

公元1880年，也就是清光绪六年前后，几乎是历史的同一瞬间，安徽怀宁这地方相继出了两位姓“陈”的名人，一位是陈独秀（1879-1942），另一位就是陈撷宁（1880-1969）。

江淮流贯、双峰挺秀的安徽，向不是闭目塞听之地，这里土薄而学风醇厚，物瘠而民心良善，古往今来，不乏饱学之士，像魏晋时的嵇康（224-263，宿县人）、明清之际的方以智（1611-1671，桐城人）、清时的戴震（1724-1777，休宁人），以及大名鼎鼎的近人胡适（1891-1962，绩溪人），当然还有陈独秀、陈撷宁等。陈撷宁与陈独秀差不多同龄，且同乡，同姓，可能也是同族，尽管他们同有着“兼善天下”的抱负，却走了完全不同的人生道路。

陈撷宁，原名志祥、元善，字子修，后改名撷宁。道教全真龙门派第19代居士，道号圆顿。祖籍安徽省怀宁县，世居安庆苏家

贤者作矣，
道将兴矣



巷。清末秀才，安徽高等法政学堂肄业。早年身体病弱，虽多方求医，未见疗效，遂潜心事道，遍历道教名山，先后参访江苏苏州穹窿山、句容茅山、湖北均州武当山、山东青岛崂山、安徽怀远涂山和浙江湖州金盖山等，寻师访友，探究道教之学，后终得效验，信道教养生术有祛病延年之功。民国初年，为深究其学，在上海老西门外白云观阅《道藏》全书，博览道籍，参学佛理，行医济世，著书立说。20世纪20年代，联合道友从事地元烧炼试验。30年代，先后任《扬善半月刊》主笔、丹道刻经会顾问、仙学研究院教授和《仙道月报》主笔，独树一帜，高标仙学，校勘、流通丹经道书，如仙道丛书、道学丛书、道学小丛书、女子道学小丛书等，“聊借文字般若之效力，稍抒人己两利之情怀”。40年代，备尝国破家亡、颠沛流离之苦，仍不失弘道兴教之志。50年代，先赴杭州，讲授中医学理，传习静功修持；后居北京，历任中国道教协会副会长兼秘书长、会长和第3届全国政协委员，创办中国道教协会研究室、《道协会刊》和道教徒进修班。一生治学精勤，著述颇丰，主要有：《孙不二女丹诗注》、《〈黄庭经〉讲义》、《口诀钩玄录》、《〈灵源大道歌〉白话注解》、《神经衰弱静功疗养法问答》、《道教起源》、《〈太平经〉的前因与后果》、《〈老子〉第五十章研究》、《〈南华内外篇〉分章标旨》、《〈道藏〉书目分类》等（详见附录二：陈撄宁著述年表）。

陈撄宁的一生，备尝艰难困苦，其“思想演变和阅历”同样曲折复杂：学儒学老学佛学道，且由儒而老而佛而道，

最终以研究和弘传仙学道术为归宿。所谓仙学，实际上就是中国道教的学术精粹，即道教内外丹学，或曰道教养生术。何以如此步步寻来而后再一一放弃？原因很简单，只是因为信奉仙学道术而“生命方能保全”。所以，一个人的人生道路的选择，有时就是这么简单。其实，陈撄宁又何尝不是一个思想的“叛逆”呢？在那个科学理性高扬、一味求新求变的特殊氛围里，陈撄宁以其亲历亲闻、实修实证，以其超常勇气、不懈努力，从屡遭世人怀疑、鄙视甚至唾弃的旧时代的遗物中，独具慧眼地发现了中国道教所特有的精神价值和学术精粹，并从此矢志不渝地为中国道教贡献了毕生心血，诚所谓“贤者作矣，道将兴矣”。

在中国近现代道教历史上，要找出一个堪与陈撄宁比肩并立的人似乎是困难的。说起来就是一个陈撄宁，就是一份陈撄宁曾任主笔的《扬善半月刊》和《仙道月报》，堪称“近代中国最有影响的道教期刊”。陈撄宁在荒芜一片的道教研究的废墟上，辛勤耕耘，艰苦跋涉，作出了足令当世、也令后学叹服不已的成就。这硕果仅存的两份刊物，使我们在历数道门家珍的时候，不致在民国时期的40年里留下一片文化的空页。正因为如此，有人说他是“中华仙学的拓荒者”、“近代道家仙学的开拓者”、“近代仙道养生学的泰斗”，也有人称他为“近代道家功法导师”、“近代著名道教学者”，更有人誉其为“20世纪道教大师”等等。

对于今日道门中人来说，陈撄宁已不再是一个陌生的名字；当然，更不意味着是一个遥远的过去。但仅从上述几行

苍白无力的文字，人们似乎很难将一个道教学者、道教领袖，哪怕是著名的，同“拓荒者”、“开拓者”、“泰斗”、“导师”、“大师”等这样一些称誉划上直接的等号。

孰不知，早在20世纪30、40年代，陈撄宁即已确立了他在当时道门内“惟一无二道学家”的崇高地位。而且，当我们述及陈撄宁对中国道教事业所作的卓著贡献及其在中国近现代道教历史上所据的重要地位时，我们最不能忽略的应是：他那个时代中国道教的现状和处境。相形于那样一个窘困的现状和艰难的处境，就陈撄宁而论，无论我们怎样称誉，似乎都不为过。

时至今日，每当我们意欲找寻道教振兴的力量之源时，陈撄宁总是能够为我们提供最宝贵的精神财富和思想养料。所以，探索陈撄宁的人生道路和思想轨迹，对于当下中国道教的建设和发展，对于中国道教的未来走向，实有着重要的意义。

- 序 一 (丁常云)
 序 二 (陈耀庭)
 引 言: “贤者作矣, 道将兴矣”

上 篇 /1

第一章 上下求索 (1880—1911) /3

- 一、道教百年回眸3
 二、幼读儒书10
 三、髫龄学道12
 四、罹患痼疾13
 五、二十学道16
 六、出佛入道19
 七、昙鸾有四错22

第二章 大隐市朝 (1912—1949) /29

- 一、阅《道藏》全书29
 二、三十学佛34
 三、初为人师36
 四、仙眷天成39
 五、庐山乱坛缘起40
 六、天仙降坛实录44



七、四十又学道·····	47
八、翼化堂善书局·····	51
九、专门仙学杂志·····	56
十、不愿做“自了汉”·····	63
十一、小隐林藪·····	66
十二、僻居南石桥·····	71
十三、刻经会顾问·····	74
十四、道教会缘起·····	78
十五、仙学院教授·····	82
十六、期盼联合·····	85
十七、《仙道月报》主笔·····	89
十八、双星辉映·····	92
十九、讲道紫阳宫·····	95
二十、“人之患，在好为人师”·····	98
廿一、“惟一”入室弟子·····	105
廿二、流离于战乱中·····	108

第三章 晚岁余晖（1949—1969） / 116

一、道教的新生·····	116
二、暂居杭州·····	118
三、传习静功·····	120
四、团体成立·····	124
五、负责有人·····	128
六、情系白云观·····	130
七、任重道远·····	133
八、创办道协研究室·····	136
九、创办《道协会刊》·····	140
十、创办道教徒进修班·····	143

十一、誉满杏林·····	146
十二、与李约瑟的一次会见·····	149
十三、政协直言话今昔·····	152
十四、两种看法·····	155
十五、忧愤而逝·····	157
十六、二十年后·····	160
十七、身后的哀荣·····	163

下 篇 /171

第一章 独到的学说 /173

一、道学传承·····	173
二、何谓“仙学”·····	187
1. 仙学的定义·····	189
2. 仙学的历史·····	190
3. 仙学的派别·····	192
4. 仙学的特质·····	197
5. 仙学的作用·····	204
6. 仙学之我见·····	205
三、论道、道家与道教·····	216
四、儒释道仙之异同·····	223

第二章 精湛的研究 /235

一、道教修炼·····	235
1. 《孙不二女丹诗注》·····	236
2. 《《黄庭经》讲义》·····	240
3. 《口诀钩玄录》·····	243
4. 《《灵源大道歌》白话注解》·····	250

5. 男女丹功之异同·····	254
二、道教历史·····	258
1. 《道教起源》·····	259
2. 《〈史记·老子传〉问题考证》·····	263
三、道教经籍·····	265
1. 《〈老子〉第五十章研究》·····	266
2. 《〈南华内外篇〉分章标旨》·····	269
3. 《〈太平经〉的前因与后果》·····	274
四、《道藏》书目分类·····	277

第三章 卓著的贡献 /283

一、道教刊物·····	284
二、道教教育·····	296
三、道教组织·····	303

第四章 深邃的思想 /310

一、“科学化唯物派的神仙信仰者”·····	310
二、“重研究，不重崇拜”·····	316
三、“弘扬道教，即所以救国”·····	324
四、“复兴道教大纲”·····	331
五、结语·····	339

附录一：陈撄宁自传 /342

附录二：陈撄宁著述年表 /347

附录三：陈撄宁研究资料索引 /355

后 记 /359

上 篇

“以我个人历程而论，初以儒门狭隘，收拾不住，
则入于老庄；复以老庄玄虚，收拾不住，则入于释氏；
更以释氏夸诞，收拾不住，遂入于神仙，吾将以此为归
宿矣。”

——陈撰字：《答复海门佛教净业会蔡德净君四问》





一、道教百年回眸

明清以降，中国道教的衰颓之势一直不得稍歇。大致与《扬善半月刊》同期问世的傅勤家先生的《中国道教史》，以一章2页的篇幅概述了“明清时代之道教”，其中有句称：

“至清代虽亦崇奉，但不若前朝之甚，且听廷臣之言，对于张天师，始但许称正一真人，由二品降为五品，后又不许朝觐，令礼部带领引见。乾隆四年（1739），又禁止正一真人传度，道教从此衰矣。但人民崇奉，延请祈禳超度者，仍比比皆是耳。”^{〔1〕}

卿希泰先生主编的4卷本《中国道教》，在“历史概要”一编中，也以有限的篇幅叙述了“在苦难中支撑的民国道教”，概而言之：

“从鸦片战争至1949年的百余年中，中国社会政治动荡，战火连绵，民生疾苦，名山胜地的道教宫观建筑得不到维修保养，殿堂衰颓，道士离散。只有广州、温州、上海、天津等辟为商埠的沿海

城市,或者人口比较集中的沈阳、武汉、成都等都市,道教仍稍有发展。”^[2]

从《中国道教史》的寥寥数语,到《中国道教》的短短几页,时间过去了半个世纪。半个世纪过去,人们对于道教历史的研究无疑已大大地迈进了一步、深入了许多,但关于近代中国道教的发展状况,似乎依旧是乏善可陈。这固然是拘于研究资料的匮乏,同时也出于道教自身的衰颓不振。

从1880年到1969年,在陈撄宁并不短促的一生中,经历了太多的战祸、动荡和磨难。呱呱坠地之时,太平天国战争的硝烟刚刚散尽,战争的严重创伤,使得原本经济比较富庶、人口也比较稠密的江南沃野骤然间哀鸿遍野、民生凋敝。曾为镇压太平天国立下汗马功劳的重臣曾国藩在其奏折中叹道:“徽、池、宁国等属,黄茅白骨,或竟日不逢一人。”又称:“皖南及江宁各属,市人肉以相食,或数十里野无耕种,村无炊烟。”^[3]国家积贫积弱,百姓“呻吟垂毙”,道教亦未能幸免于难。

卿希泰先生主编的《中国道教史》第四卷在述及“道教在鸦片战争以后至民国时期的进一步衰落”的窘况时指出:“在清代后期,对道教最大的一次冲击,是来自从咸丰(1851—1861)到同治(1862—1874)近20年时间里的太平天国革命。”^[4]太平天国在思想信仰上独树“皇上帝”的绝对权威,反对祭祀“皇上帝”以外的其他任何神灵和各种偶像崇拜。

“他们以崇拜‘皇上帝’的名义宣传群众和组织群众,向清王朝统治者猛烈进攻,不仅沉重地打击了清王朝,在他们征战和统辖的南方各地,也沉重地打击了传统的儒释道三教。特别是释道二教,更是经历了一场劫难。”^[5]

劫难过处,儒释道“三教俱废”。据该书所引资料,太平天



国天王规条明令“除去恶习，如鸟烟、花酒、释道之类”，太平军还“不许僧道诵经拜忏”，“禁人间僧道追荐”，不准“民间供应家堂、灶神”，等等。不止于此，太平军所到之处，遍见于文献的是“遇庙则烧”、“遇寺观则火之”、“遇庙宇悉谓之妖，无不焚毁”、“见庙宇即烧，神像即毁”等行径。^[6]尽管太平天国革命最终以失败而告终，而且从起事到兵败不过20多年的时间，但它对本已衰微不振的道教不啻是致命一击，中国道教处于江河日下之势。

年届而立，陈撷宁又亲眼目睹了清王朝的覆灭和民国的肇建。民国的肇建，揭开了中国历史的新的一页。这是一个一切求新求变的变革时期，更是一个多灾多难、战乱频仍的动荡岁月。

“自辛亥革命以后至全国解放以前，各省军阀的混战，反动派挑起的内战，日寇侵略的抗战，三十几年中没有停过，国家风雨飘摇，百姓流离失所。”^[7]

道教的情形又怎样呢？民国时期，道教的衰颓之势更发展到了极致。牟仲鉴《民国道教觅踪》一文称：“道教在民国时期是命运多舛，欲振无力，呈一片凄凉光景。”“可以说，道教在社会大变动中出现了空前的生存危机。”^[8]其凄凉惨状，日人窪德忠在其《道教史》一书中有过具体描摹。窪德忠说：“我到中国去首次接触道教和民间信仰的实际情况，是在1942年”。此时，“庄严肃穆的道观很少，而多数都在大街上同商店、字号毗邻，简直无法用‘庄严’之类词语奉承它。而且，多数场合还移作它用。”终于，窪德忠发现了他“期待已久的道观，这就是沈阳的太清宫和北京的白云观。这两个道观规模宏大，它们保持着名副其实的道观式面貌和风格。”道观依旧，但道观内的宗





教生活，多少有些令人失望。窪德忠说：“修行本应专心致志，但我发现有极少数道士成天到处晃荡，晒太阳打发日子。”“在我的印象中，道士们相当清苦，或许正是这个原因，所以从粮食到燃料都是自给自足，许多道士的道袍都是补丁打补丁的。”^[9]

作为全真祖庭，北京白云观可能不是景况最好但也绝对不是境遇最差的一个。许多道教名山宫观，如青岛崂山的九宫八观七十二庵，早在抗战之初即毁于战火；江苏茅山的三宫五观，1938年9月被日寇焚毁，惟万福与万宁二宫残存；人称五岳之首、第二洞天的东岳泰山，玉皇顶上的玉皇庙及关帝庙俱荡然无存。至于宫观被移作他用，更是屡见不鲜。如山西太原纯阳宫改为一家手工作坊，太原元通观改为咖啡业同业公会办事处，济南迎禅宫改为纺棉场所，济南长春观改为警署、住宅和仓库，北京东岳庙则充作小学和警署。至于那些逃脱了毁灭厄运的大小道教宫观，由于缺乏固定的经济来源，不仅不能有效地开展道教事业，而且就连最起码的生存都受到威胁。同北京白云观一样，道士生活异常清苦。其生活来源大致是：原有的房产田地出租收入，信徒募捐及香火收入，从事道场、法事等收入。一些小地方、小宫观中的道士多无以上几项收入，即使有也极偶然，数量也少，难以维持基本生活，不得不从事生产劳作，甚至有帮工受佣者。就是说，由于生计所迫，不得不从事道士本行以外的营生。^[10]相应于此的直接后果之一，就是道士的数量锐减。陈樱宁《分析道教界今昔不同的情况》称：

“清代光绪年间(1875—1908)听老一辈说，那时全国道教徒只有八万人左右，后来更是越过越少；在解放前几年，他们自己估计，全国道教徒人数仅及光绪年间(1875—1908)的十分之五。”^[11]

也就是说，不过4万人左右。

考察民国社会的历史，学者们指出：“社会动荡不宁，缺乏一个安定的社会环境，这是导致民国崩溃的重要原因。”^[12]无休止的战争、社会动荡不宁也是导致中国道教生存危机的重要原因。

此外，“在民国社会内部，始终贯穿着新与旧的冲突，蕴含着向新与守旧两种趋向。”^[13]在新与旧的冲突中，在向新与守旧的较量中，作为旧思想、旧文化、旧道德、旧宗教重要代表物之一的道教，势在必然地受到新的科学理性精神的冲击，受到新的政治法律秩序的制衡，受到新的社会文化氛围的洗礼。凡此种种，便构成了对当时道教发展极为不利的“政治的外部的条件”。

1911年的辛亥革命，其历史使命有三：民族革命（驱除鞑虏，恢复中华）、政治革命（变帝制为共和）和思想革命（废儒家学说）。若从辛亥革命的结果来看，仅仅完成了民族革命的历史使命，也结束了统治中国2000多年的封建帝制，而从最根本的意义上来说，一切政治的、社会的变迁，都可以最终归结和表现为文化的、思想的变迁。可以视作思想革命之继续的“五四运动对中国古老文化的扫荡极为猛烈，儒学首当其冲，佛教、基督教亦受到批判，道教因其同民间信仰紧密相联而成为重点批判对象。”^[14]新文化运动的主将如陈独秀、鲁迅、胡适、钱玄同等，对包括道教在内的中国宗教文化均予猛烈抨击。这些新文化运动主将们的思想主张直接影响到中国一般知识分子的价值判断和信仰选择。在科学理性精神高扬的特殊历史氛围里，道教遭此重创，境遇更不如从前。

在民国社会的历史舞台上，统治者的个人好恶，政治风云的变幻莫测，往往也决定了道教在不同历史时期的不同遭遇。据说，孙中山先生认为，以悠久文明夸耀于世的中国，而今之所





以受白人压迫，固然是儒教之罪，但阻碍科学进步、导致人们“迷信”的乃是道教。^[15]此说未必可信，但它多少反映了辛亥革命时期一部分求新求变、求富求强之仁人志士的普遍心理。

民国元年（1912），江西都督府取消道教张天师的封号和封地，根本地动摇了正一道的政治和经济基础。袁世凯称帝复辟后，令恢复正一道领袖天师封号，退还天师府田产，重颁正一真人之印，并赐以三等嘉禾章及“道契崆峒”匾额，以示恢复传统的政教关系。1926年11月，北伐革命军挥师入赣，重又议决取消张天师封号。1个月后，国共合作下的国民党江西省党部执行委员会函请政务委员会称：“查张天师袭专制时代之封爵，假借道术，邪说惑众，阻碍民智，影响社会进行甚巨。”故“应立即取消其名义，并没收其财产，拨归农民协会。”^[16]江西省党部会同贵溪县党部3次遣特派员往龙虎山上清宫，召开群众大会，组织“揭发”天师道的活动，烧毁“万法宗坛”神像，收缴天师府乾、元、亨、利、贞5本田册，并历代皇封银印、铜印15颗，历代天师传承的玉印、宝剑，以及袁世凯所赐宝鼎、花瓶等。农民运动如火如荼，当地群众捉拿六十三代天师张恩溥，押送南昌，监禁于江西省农民协会。^[17]后张恩溥“乘间逃至九江”，辗转“乘轮来沪”。^[18]尽管遭此劫运，道教天师在广大信众心目中的至尊地位并未根本动摇。1927年1月，江西旅沪工商联合会致电江西省政务委员会称：“张天师世袭天爵，已六十三代，于国有功，于民无过，况且信教自由，载在约法，政府有保护之责，祈将此项议案（指取消张天师封号），剋日撤消，以符信教自由，而重约法专条。”^[19]电文所称“约法”，系指中华民国《临时约法》。

中华民国《临时约法》规定：“人民有信教之自由”。表面上看，是尊重了公民宗教信仰自由的权利，但“约法专条”及

各种法规在具体的解释和实践过程中，却不能不受到诸多因素的制约。

民国时期，还相继出台了一些有关佛、道教的法规、条例，如1915年10月19日颁布的《管理寺庙条例》、1928年颁布的《宗教·寺庙·神祠存废标准》和1929年12月7日颁布的《监督寺庙条例》等。其中，《宗教·寺庙·神祠存废标准》规定，与道教有关的部分，应保留：伏羲、黄帝、仓颉、禹、孔子、孟子、岳飞、关帝、土地神、灶神、太上老君、元始天尊、三官、天师、吕祖、风雨雷神等；应废除：日、月、火、五岳、四渎、龙王、城隍、文昌、送子娘娘、财神、瘟神、赵玄坛、狐仙等。

制定这个存废标准，目的是保护正信，破除迷信。如此说来，应保留者属于正信，应废除者属于迷信。但在最广大的信众看来，有求必应，心诚则灵，“伏羲”诸神与“日、月”等神又哪里有什么高下、正迷之分呢？所以，此存废标准，非但在理论上站不住，而且在实践中行不通。窪德忠先生一再指出：

“这个存废标准很不完善，甚至有矛盾。”“这个存废标准是有矛盾的，也不彻底，而且采取的方法也成问题，因此丝毫也未取得实际效果。”^[20]

牟仲鉴先生也说：

“这个标准的制定者显然对中国传统宗教缺乏科学的了解，把列入历代祀典的正规信仰同道教的信仰完全混在一起，又毫无道理的把它们硬分成可存与可废两类，采取截然相反的政策。”^[21]

所以，尽管有“信教之自由”的法律承诺，生于斯长于斯、存续近2000年的中国道教却被拒斥于世界宗教之林，被认为是



应予废除的“不善宗教”。

还有，“1840年以后，帝国主义的枪炮打开了中国大门，各种新鲜的事物和思想蜂拥进入中国社会。西方的天主教和基督教也在沿海乃至内地站住了脚跟。”^[22]西方基督宗教的大举入华，对于衰微不振的道教来说，堪称不利。因为在信仰选择的市場里，道教多了一个极其强劲的竞争對手，而这个对手又是那样新招叠出、不遗余力地推行其道。所以，所谓不利条件中，西方基督教的入华也是其中之一。

正是在这样一个对道教的发展极为不利的“政治的外部的条件”下，陈撷宁开始了他长达半个世纪的求道和弘道的生涯。



二、幼读儒书

清光绪六年（1880）12月19日，该是处于一年中最冷的日子，一声婴儿的呱呱坠地声，打破了寒冬的寂寥和小巷的静谧，祖籍安徽省怀宁县洪镇乡新陈埂、世居安庆苏家巷的陈家又添了一位男孩，这位男孩不是别人，他就是日后成为著名道教学者的陈撷宁。不过当时，他还不叫陈撷宁。

余仲珏女士《陈撷宁先生传略》称誉安庆的陈家“是一个典型的中国书香门第、道德世家，以儒应世治家，以道修身养命。”^[23]但关于安庆陈家，我们实在知之不多。从《陈撷宁自传》等有限的资料中，我们略可窥知：父镜波，清朝举人，“以教书为职业，家中设馆授徒”，且兼好仙道；叔祖为当地名医，复精于仙学。这个家庭，为他提供了得天独厚的读书习文的条件，提供了搜求不易、极难获见的丹经道书；这个家庭，培养了他好学深思的习惯和渊深广博的学识，熔铸了他外儒内道的气质和淡泊名利的性格；然而这个家庭，也过早地剥夺了他孩童时要闹嬉戏的特权。陈撷宁自幼接受家庭私塾教育，其深厚国学根

底的第一个也是惟一的老师便是他的父亲。

据《陈撷宁先生传略》，陈撷宁“3岁坐在父亲的膝盖上识字，6岁读完《四书》，11岁读完《五经》，12岁学做诗文、八股文、试帖诗。”^[24]陈撷宁在其《自传》中写道：3岁时，开始识字读书；到6岁时，已读完《三字经》、《四圣经》、《百家姓》、《千字文》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》；7岁至11岁，读《诗经》、《书经》、《易经》、《礼记》、《左传》；12岁至14岁，学做诗文，读古文、古诗、八股文、试帖诗。他说：“以上皆是父亲自己教读，没有第二个老师。”^[25]于此，我们多少窥见了陈父对他的深深爱怜和殷殷期许。在父亲的严加管教之下，“先生学有渊源，造诣深厚，乃一代博学之士，在我国历史上亦属罕见，就是历史上的金圣叹、张之洞辈，虽是一代名声显赫的神童、才子，若与撷宁先生比较，恐不及多矣。”^[26]此语或有言过其实之处，但从陈撷宁幼年所受的教育和后来所有的作为看，如此称誉，倒也是盛名之下，非为不符。

身为陈撷宁父执兼“吾乡之前辈”的怀宁胡渊如先生，民国初年曾任教于安徽省立师范学校，对道家之学颇有心得，曾撰有《庄子》集注一书，名为《庄子诠诂》，由商务印书馆刊印行世。据陈撷宁《记李朝瑞君工夫得效之原因》称：胡渊如先生“因教授国文，遂不能不涉及诸子。因纵论诸子，遂不能不推崇老庄。因研究老庄，遂不能不探讨其玄言奥义。因欲解释老庄书上玄奥，胡先生于是下问及宁。”^[27]陈撷宁还称：当然“注中偶有采及愚者一得之言。但余昔日与胡先生所谈，实不止此，伊尚未完全宣布。”^[28]另据陈撷宁为李朝瑞《研究内丹信十二函》第一函所作按语称：

“胡渊如先生，乃吾乡之前辈，为人诚笃不欺，书法学





邓完白，文章宗姚惜抱，皆卓然成名。余因其为父执，呼之曰‘胡老伯’，而彼则呼余曰‘陈老师’。闻者咸匿笑，胡正色曰：‘我等各守本分耳，何笑之有？’余父戏谓之曰：‘汝呼吾子为师，将认吾为师祖耶？’胡曰：‘非也，君子不当重新交而弃旧谊。吾二人旧日交情在先，永宜保守，仍是你兄我弟可耳。’相与抚掌绝倒。”^[29]

于此可知，尽管陈撷宁并未专事于学术研究，但通过自己努力钻研，其精通道学之名时已称之，即如父执兼“吾乡之前辈”、执教于大学教席如胡渊如者，亦尝不耻下问。还有，陈撷宁早年所受的启蒙教育，与斯时斯世的其他孩童并无二致，纯粹是儒家一派的。所以，我们有理由相信，如果不是因为后来时局的动荡，生活的变故，身体的病弱，自幼习儒的陈撷宁极有可能由儒而仕，或者做一个如他父亲、如胡渊如先生那样的教书先生，而不是学儒学老学佛学道，且由儒而老而佛而道，最终皈依道门。

三、髫龄学道

10岁那年，陈撷宁从家中搜得晋葛洪《神仙传》两本，读来心醉神驰，并由此萌生学仙之念。陈撷宁说：“10岁左右，喜看汉魏丛中葛洪《神仙传》，但不敢让大人得知，若知之，必痛责也。”^[30]试想一下，在这般爱做梦、好幻想的年岁，葛洪《神仙传》里近百位长生不死的神仙，该凭添多少梦幻、多少迷惑。陈父业儒好道，家藏诸多抄本道书，叔祖以医名世，复精于仙学，家藏医书道书，般般皆为珍品；幼年的陈撷宁又广览道书，酷慕成仙。于是乎，家庭氛围熏陶加个人志趣爱好，一代道教大师由此而浑然天成。其实不然。此时的陈父一心要他

博取功名、光耀门楣，惟不喜他学仙；陈撷宁曾向叔祖执经请益，叔祖亦谓：“医许学，仙不许学；书可传，诀不可传。”^[31]所以，陈撷宁平生仙学所亲受家庭之赐者不过几本丹经仙籍而已。陈撷宁说：“传口诀师虽有几位，皆与家庭无关。即至亲骨肉亦不知我师之名。”^[32]而且，尽管家藏许多抄本道书，陈撷宁也只可暗中偷看，根本不敢公开翻阅，若其父知悉，必痛加指斥。

“记得十岁左右，在家中觅得晋朝葛洪所作《神仙传》两本，不敢明明白白阅看，只得把此书放在大腿上偷看，书桌上面，仍旧摊摆着一本《论语》，以为掩饰，盖恐怕父亲晓得我看异端之书，要打骂也。”^[33]

13岁那年，陈撷宁又瞒着家人觅得其父抄本三丰真人《玄要篇》及白玉蟾《地元真诀》，读来津津有味，是为平生第一次获见人元、地元两种仙学书籍。同是此年，他曾溜到街上向江湖术士学辰州符，回家后被父亲痛笞一顿。

14岁时，自己掏钱买了一本《万法归宗》，又被家人搜去，焚之一炬。打也好，骂也罢，“仙学”的光焰已在陈撷宁幼小的心灵中升腾，每当他生命之树行将枯萎时，他就自觉不自觉地要攫取“仙学”的光焰来辉耀他年轻而脆弱的生命。

四、罹患痲疾

15岁那年，陈撷宁乡试中了秀才。在此之前，陈撷宁有过一次应试不中的败绩。^[34]那一次，家人和亲邻等都以为自幼禀赋聪颖、才华过人的陈撷宁准保一试即中，不想，因他平日时常阅读《时报》、《盛世危言》等进步书刊，颇受其中变法维新思想的影响，不满清廷朝政腐败、丧权辱国，所以在应试文章中，





对清廷有国弱民穷之讥。语涉朝政，针砭清廷，自与封建科举之意大相径庭，且有触犯帝王尊严之过。不中自在情理之中，稍加不慎，还极有可能招致杀身之祸。所幸主考官是陈父好友，阅卷时颇为惊讶，暗将试卷抽出，后又叮嘱陈父严加管束。陈父闻此，怒不可遏；陈母则又惊又怕，患病一场。为此，事母至孝的陈撷宁自责不已，他宽慰母亲说：“母亲请勿怒，下科保中。”下科果然中了，但代价是惨痛的——患了极度的衰弱病症，医生说是肺癆，又名童子癆，这在当时是不治之症，根本无药可施。陈撷宁说：

“那时读书最苦，既要多读多记，又要背诵得出，昼夜用功，无星期假，无体操运动，终日伏在书桌上，脑筋用着不停，食物又缺乏营养，当然要弄出这样的病来。”^[35]

身且不保，功名又往何求？命将不命，仕途又将安在？无奈之下，陈撷宁只得随叔祖学医。从这时起，方可自由学道，其父亦不再干涉。陈撷宁说：“因此父亲不敢教我再读书，我自己也极怕苦读，遂改学中医，想从古代医书里面寻出一个治童子癆的方法。”^[36]虽说“直到十六岁以后，方能自由，他们也懒得再干涉我了，不过像雷劈枣木印、樟柳神、桃木剑这一类东西，还是不敢开展览。”^[37]

16岁那年，陈撷宁得叔祖家藏古本《参同契》并《悟真篇》。据《陈撷宁自传》，平生研究仙学修养法之起点，缘于“偶然看到一部医书上谈到仙学修养法，我甚感兴趣，姑且试做。起初毫无效验，颇觉灰心。只以自己生命已经绝望，除此别无良法，勉强继续再做下去。后来身体渐渐好转，生命方能保全。”^[38]于是哪本医书，似不得而知。又，据《陈撷宁先生传略》，陈撷宁在浏览一本本医书时，偶然拣到两本古书：《参同契》和《悟

真篇》。《参同契》、《悟真篇》均系道教经籍中的经典之作，其中《参同契》一书更被道门中人奉为丹经之王，历代注家甚多，而又莫衷一是，于此可见其艰涩难解。以陈撄宁当时的学力，要读懂这两部经书几乎是绝无可能的，但陈撄宁并未遇难而止。初读之后，虽似懂非懂，然知其是一种玄妙的仙学修养法。将信将疑，何妨一试，“起初毫无效验，颇觉灰心，只以自己生命已经绝望，除此别无良法，勉强继续再做下去。后来身体渐渐好转，生命方得保全。”此为陈撄宁平生研究仙学修养法之起点。修养法有各种不同，有儒教的修养法，有佛教的修养法，有哲学的修养法，有仙学的修养法。陈撄宁说：“只有仙学修养法合于我的宗旨”。^[39]就是说，只有仙学修养法有祛病延年的实效。所以，陈撄宁认为，一部《道藏》，惟有《参同契》、《黄帝内经》、《抱朴子》等3种书籍，为仙道门中最有价值之书。

19岁时，陈撄宁得舍亲乔君家藏原版《仙佛合宗》并《天仙正理》，方知出家人修炼之术。20岁那年，又得同乡丁君家藏初刻大字版《金仙证论》并《慧命经》，始知和尚也有学仙之术。养病、习医、学道之余，他还向精通数理化、尤擅机械制图的兄长学习普通科学知识，阅读各种科学书籍。“那时尚无所谓教科书，凡是讲科学的书都是上海江南制造局译学馆翻译的，字大，版本又大，和旧式的线装书一样。”陈撄宁说：

“我的普通科学知识，皆是由兄处得来。他因为勤学过度，三十几岁，得吐血症而亡，故我对于专门科学书不敢再用心研究。”^[40]

显然，最使陈撄宁醉心的还是丹经道籍。





五、二十学道

生命只有一次，活着是多么好，健康又是多么的弥足珍惜。对生的渴求，对死的恐惧，生死之交，生死之较，陈樱宁先是弃仕途于不顾，择仙学修养法而行持；继又置科学于不问，奉道教学术为主臬。我以为，这才是陈樱宁信从道学仙术的最重要和更深刻的契机。可以说，没有这场肺病，也就没有我们今日所见所识的陈樱宁。

那本奇妙无比的《参同契》简直令他心醉神迷，他决意读懂这本“天书”。他拿起，放下；再拿起，又放下；再一次拿起，还是不得不放下。书中的一个个隐语就像一座座迷宫，好奇的陈樱宁钻了进去，左一拐，右一拐，但却怎么也找不着出路，弄得他晕头转向，不知所往。“

19岁时游黄山，遇一隐者，功已‘六脉俱停’。遂止于山中，求其传授，益增修仙之志。”^[41]

《陈樱宁先生传略》则为我们提供了关于陈樱宁黄山遇高道的另外一个版本。

据《陈樱宁先生传略》，19岁那年，在黄山脚下，陈樱宁曾路遇一位鹤发童颜、双目炯炯的道人。陈樱宁趋前恭敬请教，道人寥寥数语就道破了困扰他多时的重重疑团。他请道人做个示范，道人并不推辞，而是痛痛快快地盘膝趺坐。陈樱宁轻轻拿起道人的手腕，伸出三个手指搭在道人的脉息上，竟然摸不着道人的脉息。陈樱宁不由大惊。他又裁了一小条薄薄的宣纸，举在道人的鼻前，纸条纹丝不动。

陈樱宁蓦然明白：这就是《庄子》一书中所谓“古之真人，其寝无梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，

众人之息以喉”的“真人之息”，即“真息”。陈撷宁说：“所谓的真息，或叫胎息，此种情状如同婴儿在母腹中一样，不用口鼻呼吸，只由内息在体内周流。”陈撷宁内心叹服不已，当即要求拜道人为师。道人摇头微笑说：“你是富贵中人，过19年再来黄山找我。”

后来，陈撷宁当真找过两次，惜未得遇。^[42]以陈撷宁后来求师访道的经历，故他不能不有“真师是可遇而不可求”的感悟。在《江苏宝应陈悟玄女士二次来函并答问》一文中，陈撷宁说：

“早寻真师，这句话实在可笑。真师一不登广告，二不散传单，三不挂招牌，四不吹牛皮，五面上又无有特别记号。天下如此之大，一般学道者，从何而知某人就是真师？某真师住在某省某县某山某洞某街某巷？请问如何寻法？我老实说一句：‘真师是可遇而不可寻’。”^[43]

路遇高道，虽未得其真传，但却使他对道家真实工夫确能实修实证更加深信不疑，他不由再一次捧起《庄子》一书苦苦研读，从而对“真人之息以踵”之意有了更深切的领悟。

20多年后，他在《读〈化声叙〉的感想》一文中说：

“踵即足后跟也。或疑人身呼吸之空气祇可以到肺部，若到下丹田，已觉不易，到两腿可谓‘绝无’。若再要到两足踵，岂非梦话。庄子惯作寓言，如何能认为实事？虽然庄子明明说真人之息与众人之息不同，若是众人，其息固仍以喉而不以踵也。再者庄子所谓真人之息，是指内呼吸而言，不是两鼻孔的呼吸。若用鼻孔呼吸，依旧是个凡夫，不足称为真人。”^[44]

《庄子·大宗师》有语称：“其为物，无不将也，无不迎也，





无不毁也，无不成也，其名为撄宁。撄宁也者，撄而后成者也。”陈撄宁取其意而更名“撄宁”，大概就在此时。陈撄宁之更名“撄宁”，大有更名以明志之意。陈撄宁之志，就是把握道家道教的真谛、弘扬道家道教的精神。

1962年，陈撄宁在同中国道教协会研究室的研究人员探讨庄子“真人之息以踵”一句的涵义时说：

“常人用肺呼吸，至多气达丹田，决不能至踵。可知不是指外息，而是指内息，或称胎息。”^[45]

可能就是在此时，他追述了60多年前黄山遇高道的那段奇遇。

陈撄宁此时，喜读《天隐子》，常与《坐忘论》并置案头，萧斋夜读。1935年1月，陈撄宁在《校订单行本〈天隐子〉序》中忆及当日读书情景时写道：

“月映窗纱，园中桂树，枝影颤动，奇香沁鼻，仿佛仙子来临。屈指于兹，已瞬经三十五寒暑矣，回忆此情，犹如昨日。”^[46]

《天隐子》与《坐忘论》均为唐著名高道司马承祯的著作。其中，《天隐子》分神仙、易简、渐门、斋戒、安处、存想、坐忘、神解等八个方面论述神仙之道、长生之要；《坐忘论》以敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道等七个部分阐释修道的具体步骤。司马承祯的“坐忘”主静之说曾经影响了一代道风。我们认为，它对于陈撄宁的仙学理论和静功学说的形成也有不容质疑的影响。在《孙不二女丹诗注》中，陈撄宁指出：

“《天隐子》者，道家之流也，其言曰：‘人之修真，不能

顿悟，必须渐而行之。一曰斋戒，澡身虚心。二曰安处，深居静室。三曰存想，收心复性。四曰坐忘，遗形忘我。五曰神解，万法通神。全篇约千余字，未能毕录，此其纲领也。又司马子微《坐忘论》亦可读，此等工夫甚难，非朝夕可至，然有志者事竟成，惟视人之毅力如何耳。”^[47]

六、出佛入道

20世纪初，废科举，兴学校，各省陆续开办新式学堂。据李养正《论陈撷宁及所倡仙学》，1905年，陈撷宁25岁时，考入安徽高等法政学堂。该校系洋务派大臣左宗棠为专门培养县级法政人才而创办于安庆的新式学堂之一。在这里，陈撷宁曾受业于严复诸师。《陈撷宁自传》则称：

“考入安徽高等学堂，时候不久，因旧症复发，半途退学，未能毕业。”^[48]

至于是何所“高等学堂”，未曾明言。清朝末年，仅安庆一地，名为法政学堂的学校就有三家，分别为：光绪三十二年（1906）十二月（一说十一月），安徽巡抚恩铭奏准在安庆姚家口设置的安徽省官立法政学堂；光绪三十四年（1908），安徽省教育总会皖北教育分会会长李国栋创办的安徽省公立法政学堂（又称法政传习所），学生学习8个月毕业；宣统三年（1911），程晓苏与光明甫共同创办的安徽省私立法政专门学堂。^[49]其中，最有规模也最具影响的一所法政学堂当推创办于光绪三十二年的安徽省官立法政学堂。该学堂系配合预备立宪、急求法政人才而开办，起初基本上是一个在职人员训练班，专门招收“凡非正途出身学堂毕业之捐纳保举初任道府牧令臣倅佐贰各员”，





后来规定“新班之月选分发到省人员，及旧班之考列三四等者”，也要入学堂肄业。招徕人员既多，于是有预科、正科、别科、讲习科、简易科之分，官班、绅班之别。到光绪三十四年秋间，“综计学员人数不下五百余名”。^[50]从建校宗旨和学生来源看，陈撷宁考入的法政学堂似乎并非此家；不过，从建校（1906）和入学（1905）的时间看，陈撷宁考入的“安徽高等学堂”也惟此一家最有可能，其他二座学堂的开办都稍晚于此。

不管怎样，在废除科举之后，考入“安徽高等学堂”这样的新式学校，总算重又拾起了步入仕途的通行证，且不论是否出自陈撷宁的本意，至少这是陈父愿意看到的一种结局。无奈病后体弱，学校生活又清苦，念了两年，旧病复发，只得病退回家。医疗无望，仅有的那点修养法也不敷用。生，还是生，生的本能，生的欲望，生的渴求，身体稍有好转，陈撷宁便毅然离家，寻访高士。这一年，他大约 28、29 岁。

“旧病复发，心中恐慌”的陈撷宁依稀记得：10年前阅过的《仙佛合宗》和《天仙正理》论及出家人修炼之术，《金仙证论》和《慧命经》则述及和尚也有学仙之术。至于其效验如何，他是一无所知，所以他“先寻访佛教中有名的高僧”。首游九华，拜会月霞法师；次赴宁波，谒见谛闲法师；再访天童，求教八指头陀；又下常州，参访冶开和尚。

陈撷宁寻访之人，皆“佛教中有名的高僧”。如月霞法师（1858—1917），早年在南京观音寺从禅定和尚出家，遍访高旻、金山、天宁等禅宗名刹，刻苦参禅，后至南京赤山从法忍受学。他不满足于天台教观，而惬意于华严法界，自称“教弘贤首，禅继南宗”，相继在鄂、皖、陕等地讲经说法，并先后于江苏、湖北、上海、杭州、北京等地创办僧教育会、僧立师范学堂、华严大学、大乘讲习所等，广弘华严教旨。一生弘法，但著作留

存无多，仅一部《维摩经讲义》而已。《维摩经讲义》之得以流布于世，我们似不能不感谢陈撄宁先生当日一手抄写之功。

又如谛闲法师 (1858-1932)，自幼习儒，后转而学医，因疑“医病不能医命”之理，遂生出家普渡之志。20岁时，往临海白云山出家，后在天台山国清寺受戒，又从平湖福臻寺敏曦学《法华》，“未及终卷，已悟一心三观之旨”。两度闭关，坚持禅观，出关则讲《法华》、《楞严》、《弥陀》诸经，法席遍于南北，信众日广，声誉日隆。谛闲为天台宗重要传人，一生著作颇多，后由弟子整理为《谛闲大师全集》行世。

月霞、谛闲、八指头陀、冶开等，皆“佛教中有名的高僧”，佛法又向以义理高深、深奥难解享誉于世，但在陈撄宁看来，佛法虽深奥，然终于事无补，于病无裨。陈撄宁说：

“佛教的修养法都偏重心性，对于肉体仍无办法，不能达到祛病延龄之目的。”^[51]

在《宝应陈悟玄女士二次来函并答问》中，陈撄宁说：

“现在这个年头，出门访事参学，本不容易。曾见有许多出家之士，并在家好道之人，参访一生，足迹遍中国，结果尚无所得。何况地点不出都城，时间又嫌短促，岂能达到目的？佛教团体，除教人念佛而外，别无法门，我想一定不能满足君之愿望。”^[52]

陈撄宁所言，当是他此时遍访“佛教中有名的高僧”之余的真实感悟。于是，陈撄宁又寻访道教中人，遍历道教名山，先后参访了江苏苏州穹窿山、句容茅山、湖北均州武当山、山东青岛崂山、安徽怀远涂山和浙江湖州金盖山等。寻访道教中人的结果，似乎更令他失望，大半个中国，几乎找不到一个如佛教中月



霞、谛闲、八指头陀、冶开那般享有盛名的高道，至于其名下功夫如何也就可想而知了。陈撷宁说：

“苏州穹窿山、句容茅山都是香火地方，道士们不懂得修养。又如湖北均州武当山、山东即墨县崂山，虽有少数做修养工夫的人，他们所晓得的方法，尚不及我，有许多问题不能回答。其他不出名的地方，如安徽怀远县涂山、浙江湖州金盖山等处，都是空跑，并无结果。”^[53]

在为李朝瑞《研究内丹十二函》第11函所作的按语中，陈撷宁说：

“以余数十年来所阅历，适得其反，可谓‘在家亦难，出家亦难’。余自二十余岁至三十余岁，十载光阴，都消磨于道观佛寺之中，对于出家人之生活，知之甚详。”^[54]

从陈撷宁出佛入道的经历可知，出身儒门、自幼习儒的陈撷宁之所以未入仕而入道，并不如我们惯常所言的那样：“无意仕进，转而学道，遍历道教名山，寻师访友，深究道教之学。”陈撷宁当时所面临的残酷现实，并不是仕与不仕的问题，而首先是活与不活的问题。如果说，15岁中秀才，他是迫于父命，则26岁上新式学堂，恐不能说不是出于自觉。参佛也好，访道也罢，莫不是出于生命的必须，生命的必须本能地化为行动的自觉。所以说，不是“无意仕进，转而学道”，而是无“力”仕进，转而事道。

七、罢鸾有四错

陈撷宁出佛入道的几年寻访，用他自己的话说，“都是空跑，并无结果”。陈撷宁从月霞、谛闲、八指头陀、冶开等名重



一时的高僧那里究竟寻访到了什么，我们已无从探知。所幸的是，陈撄宁在其《读〈化声叙〉的感想》一文中，为我们详陈了他与杨文会居士（1837-1911）灯下谈佛的一段旧事。杨文会居士歿于1911年，据此可断，陈撄宁与他的这次晤谈当在此前，亦即“先寻访佛教中有名的高僧”之时。那时，杨文会居士已是古稀之人，而陈撄宁不过而立，所以陈撄宁敬称其为“杨老居士”、“杨老先生”。

灯下谈佛论道之时，杨文会居士讲述了一段佛门佳话。杨说：北魏昙鸾，初本学佛，后因身体有病，欲藉仙家长生之术，延其寿命，以便有暇研究佛教精髓，遂从南朝梁陶弘景处求得仙经10卷，拟往名山，依法修炼。入山途中，遇天竺三藏菩提留支。昙鸾问：“佛经中长生不死之法，可有胜过此仙经者？”

菩提留支答道：“此话从何说起？佛教中哪有什么长生法？即便能得长生，终究还是要轮回堕坠于过去、现在、未来三世之中。”说罢，递给昙鸾一本《观无量寿经》，说：“这就是佛经中的大仙方！”

昙鸾拜而受之，遂一把火烧了仙经10卷，从此一心一意专修净土一宗。

陈撄宁闻听此言，当即对杨老居士说：“昙鸾这个人，有四大错误！”

第一错处：把仙道看得太低。他心中以为神仙家只晓得长生，凡长生以外的道理，仍旧要在佛法中探讨。他所以要学长生，只是恐怕寿命太短，一朝大限临头，不能一遂其学佛之愿。他对于仙学并无真知确见。其实佛家所具的理论，中国《易经》，并《老》、《庄》书上早就说过，惟名词不同而已。昙鸾何尝领略到此？

第二错处：不应该问及菩提留支。因为长生不死之法，是中



国神仙家的发明，印度佛教徒如何懂得？假使佛教中果有长生之法，释迦牟尼何以只活到 80 岁左右？他们的始祖尚且如此，何况后来的一般佛教徒？其程度去释迦牟尼盖远之又远，岂非是“问道于盲”么？

第三错处：弃实求虚，心无主宰。长生是实，有目共睹；往生是虚，空口无凭。昙鸾忽而要学长生，忽而又学往生；忽而要受仙经，忽而又焚仙经。在迷信家看来，必定说他勇于改过，从善如流，一遇菩提留支，当下大彻大悟。在我看来，可以说他是毫无定力，全无己见，人云亦云，所谓近朱者赤、近墨者黑是也。

今试问当日昙鸾既称有病，不能继续研究佛经，料想其病，必非轻微。是否须延医服药？若一方面延医服药，求病之速愈，一方面又鄙视长生，岂非自相矛盾乎？若谓当日身体虽有病恙，并未医治，乃是听其自然，那么就on该老早往生西方，如何能活到 67 岁？若谓世间有一种病，本非死症，尽可带病延年，无须医治，则是手边原有却病之方，免死之术，只因菩提留支一语，遂弃之如遗，而对此衰朽多病之躯，偏又舍不得抛弃，既不屑从事长生之术，为什么尚要带病延年？其何将以自解乎？

若谓昙鸾所以不学长生，因为怕堕入轮回；昙鸾所以带病延年，因为要精修净业。我们姑且不论长生是否必定堕入轮回，以及净业是否必定免除轮回？这些都是空谈，无从取证。就算是净业成熟，即可以免除轮回，设若不幸，莲胎尚未结于西方，肉体早已埋于秽土，岂非又堕入轮回乎？

若谓临终一念，即可往生，不必费许多岁月，则昙鸾初见菩提留支之日，信愿真切，当无以复加，何不立刻往生极乐，尚要迟至 67 岁方能脱离此肉体乎？



若谓肉体生死，本有定数，不能自由作主，只要灵魂能够往生净土，即算达到目的，不必计较肉体寿命之长短，则是把肉体与灵魂分作两截，心之外有物，物之外有心，理论亦欠圆满。

第四错处：擅焚仙经，行为乖谬，甚于秦始皇。当日秦始皇虽说是尽收天下之书而焚之，然对于医药种植之书，尚要保留，因为关及人之生命。晁鸾从陶弘景学长生术，所得 10 卷仙经，且不论其依法修炼真能长生与否，起码的效验也可却病延年。此书价值，或等同于始皇焚后遗书，或竟驾于其上。晁鸾自己不看，何不送与别人？

现在普通善书，封面上常有“自己不看，转送他人”字样，仙经纵不好，比较善书还高一级。若说所得的仙经方法难免误人，故尔焚之，请问晁鸾得书到手，尚未依法试验，如何能判其方法之优劣？若说凡是延长寿命的书籍，都是不好，毋须分别优劣，则世间所有的医药书籍，以及药店所售的草药，农家所种的五谷，都与延长寿命有关，晁鸾何不悉举而焚之乎？

据陈撄宁所知，杨文会居士“当初本是学仙者，因无人传授，虽将坊间所有之道书丹经阅过不少，仍未得其解，后来遂改而学佛，于是赞叹佛门之广大，极力提倡净土宗，并将《阴符》、《道德》、《冲虚》、《南华》等书一概拿佛家的义理去融会贯通。”^[55]先学仙，后改而学佛，情形颇有些类似古代的晁鸾。杨老居士听他滔滔一番宏论，先是默不作声，半晌方言：“仙佛各有独到处，是非本不易说；学者亦各有因缘，难以勉强，只好各行其志而已。”

回视往事，1935 年，陈撄宁在《读〈化声叙〉的感想》中说：

“今日思之，杨老先生之度量，确与其他佛教徒不同。





虽然受着我许多噜嗦，仍是平心静气。若换个别人，恐怕就要‘怒发冲冠’、‘面红耳赤’了。杨老先生的宗旨，虽与我极端相反，但是对于他人格上，亦有相当的敬仰。”

他认为杨文会的援佛释道，“当然不免有牵强处，但大部分尚能折中于至当，其见识比较寻常佛教徒，高低实有霄壤之别。”^[56]陈撄宁对杨文会居士的这段评语，或是他在《复南京立法院黄杆华先生书》中所说的一段话的最好注脚。陈撄宁说：

“夫以道而言，愈融和则范围愈广，儒释道仙，四者原可互摄。以术而言，愈分析则畛域愈严。我既专弘仙学，则凡儒释道三教教义有不能苟同者，皆在排斥之列，然对于三教圣贤，固未尝失其敬仰也。”^[57]

其实，陈撄宁所敬仰的，又何止于三教圣贤。

在《答复海门佛教净业会蔡德净君四问》中，陈撄宁曾经说道：

“仆幼读儒书，20岁学道，30岁学佛，40岁又学道，今年过50矣。回忆40年间，于三教中，出入自由，不见其有碍也。假使信佛者，不可以入道，则信儒信道者，亦不可以入佛矣，何其见之小哉！”^[58]

多年出佛入道的经历，熔铸了陈撄宁独特而鲜明的宗教观。他认为：

“现在与将来，是科学实验时代，空谈的哲学与玄学，已经感觉根本动摇，何况再夹杂许多神话！如何能令人心悦诚服？仙佛两家，立场不同，各人有各人的志愿，虽不必舍己从人，亦不可强人就己，更不可贡高我慢，轻视外教。”^[59]

注释:

- [1] 傅勤家著:《中国道教史》,第231页。
- [2] 卿希泰主编:《中国道教》,第1卷,第71页。
- [3] 《曾文正公奏稿》卷21、24,转引自胡绳著:《从鸦片战争到五四运动》(上),第340、341页。
- [4]-[6] 卿希泰主编:《中国道教史》,第4卷,第222-224页。
- [7] 陈樱宁著:《道教与养生》,第431页。
- [8] 龚鹏程主编:《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》,上册,第134页。
- [9] 窪德忠著,萧坤华译:《道教史》,第285-289页。
- [10] 忻平、胡正豪、李学昌主编:《民国社会大观》,第746-749页。
- [11] 陈樱宁著:《道教与养生》,第431页。
- [12]-[13] 忻平、胡正豪、李学昌主编:《民国社会大观·致读者(代序)》,第4-5页。
- [14] 龚鹏程主编:《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》,上册,第131页。
- [15] 参见窪德忠著,萧坤华译:《道教史》,第5页。
- [16] 《张天师业已取消》,见《申报》,1926年12月21日。
- [17] 龚鹏程主编:《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》,上册,第132页。
- [18] 《张天师昨自寻逃沪》,见《申报》,1926年12月30日。
- [19] 《为取消张天师之呼吁》,见《申报》,1927年1月13日。
- [20] 参见窪德忠著,萧坤华译:《道教史》,第284页。
- [21] 龚鹏程主编:《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》,上册,第132页。
- [22] 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,第428、429页。
- [23]-[24] 余仲珏编著:《陈樱宁先生传略》,第1页。
- [25] 陈樱宁著:《道教与养生》,第(1)页。
- [26]-[27] 胡海牙编著:《仙学指南》,第3、19页。





- [28] 洪建林编:《仙学解密道家养生秘库》,第2页。
- [29]-[33] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第2、234、156、245、246页。
- [34] 《中国道教》,1989年第2期,第19页。
- [35]-[36] 陈樱宁著:《道教与养生》,第(1)页。
- [37] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第246页。
- [38]-[40] 陈樱宁著:《道教与养生》,第(1)、(2)页。
- [41] 诚阳编著:《仙学详述》,第10页。
- [42] 参见余仲珏编著:《陈樱宁先生传略》,第3页。
- [43]-[44] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第246、247、326页。
- [45] 余仲珏编著:《陈樱宁先生传略》,第3、4页。
- [46] 《扬善半月刊》第2卷第15期。
- [47] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第654页。
- [48] 陈樱宁著:《道教与养生》,第(2)页。
- [49] 参见安徽省地方志编纂委员会编:《安徽省志·教育志》,第455页。
- [50] 参见谢国兴著:《中国现代化的区域研究:安徽省,1860—1937》,第535页。
- [51] 陈樱宁著:《道教与养生》,第(2)页。
- [52] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第246页。
- [53] 陈樱宁著:《道教与养生》,第(2)页。
- [54]-[59] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第16、328、329、331、507、50、462页。

一、阅《道藏》全书

从病退离家，到旅居沪上，4年间，陈撄宁栉风沐雨，跋山涉水，踏丛林古刹，访高僧大德，游名山洞府，寻仙真道人，这对于正值而立的陈撄宁开阔视界、陶冶情操、增广智慧、磨练心性来说，固然获益匪浅，但他要解决的真正问题——恢复病体、保全生命，仍然时时处处地困扰着他。他想，与其这样漫无目标或有目标而无收益地四处游历、寻访，耗费时间、精力和钱财，还不如自己看书研究，或有事半功倍之效。于是，他决意把浩如烟海的《道藏》从头至尾通阅一遍。

可当时，《道藏》全书，遍中国不过7部，沈阳太清宫、北京白云观、南阳玄妙观、武昌长春观、成都二仙庵、上海白云观等各有一部，另一部则不知确在，陈撄宁疑其在陕西省某道观。

据曲继皋《道藏考略》一文，另一部或在青岛崂山太清宫。曲文称：崂山太清宫“存有《道藏》一部，明刊本，万历二十六年戊戌（1598）七月，奉旨印造施行，万历三十五年（1607）七月颁发。共道经五千零四十八卷，现缺七十





册，装六大橱，分排于大殿内之两壁，终日严密封锁，禁人翻阅，惟为应付游山客人需要起见，特由《道藏》中抽出一二种，以备人参观。”1932年5月，因顾颉刚先生来青之便，又约王崐玉先生三人，偕游崂山。5月23日，在太清宫留宿一宵，得观《道藏》之《三教入易论》一卷、《示教直言》一卷、《解心经》、《救苦经》各一卷、《〈周易参同契〉简要释义》一卷、广宁子郝大通撰《太古集》15卷、长真子谭处端撰《水云集》3卷、长春子邱处机撰《磻溪集》15卷等，俱系卷摺式，“每卷之末页皆刊有‘大明万历戊戌年七月吉日，奉旨印造施行’等字样，古色古香，备极庄严，终因不克自由翻书的关系，故不能知其卷数及册数以及是否真正完整。”^[1]今人田诚阳《仙学详述》则认定：“其余一部，应当是在山东省青岛市崂山太清宫，现在青岛市博物馆保存，因有残缺，算作半部。”^[2]可怪的是，崂山太清宫一处，陈撷宁曾亲临其地，“寻访道教中人”。但不知何故，他对崂山太清宫藏有《道藏》一事，只字未提。不过，陈撷宁说得很明白：“《道藏》全书，遍中国不过七部。”或者，他已确知，崂山太清宫所藏《道藏》实则“残缺”。而据陈国符《道藏源流考》考证，明清时期赐有《道藏》的宫观约50处，这些存于宫观的《道藏》后多毁于兵燹，所存无几。到清末民初，只有北京白云观、蒲州府永济县通元观、茅山元符宫和乾元观、江西龙虎山大上清宫、四川省三台县云台观、盛京奉天府承德县太清宫和上海白云观等宫观尚存有《道藏》。不管怎样，上海白云观藏有一部《道藏》，且几部《道藏》所藏之地，只有上海距家较近。

其时，陈撷宁的姐夫乔仲珊在上海悬壶行医，此前也曾多次写信要他到上海一起生活，但那时的陈撷宁心志不在市朝，所以一直不曾成行。这一次，他以为确有去上海的必要了。于是，

收拾收拾行装，1912年，陈撄宁来到上海，借住在姐夫家。也许，他只是想暂住一时、阅完《道藏》全书便打道回府的，不曾想，这一住，就是整整40年，尽管其间大多数时日过的仍旧是漂泊无定的生活。

1912至1914年，整整3年，陈撄宁每至初一、十五，必往老西门外白云观求读《道藏》，早去晚归，风雨无间。上海白云观1882年创建至今已有30年了，1888年上海白云观住持徐至成以“北京白云



今日之白云观山门

观下院”名义请得经夹本明版《正统道藏》和《续道藏》数千余卷，由海路运送至沪，敬奉于白云观藏经楼，至今也有20多年了。这么多年，除了每隔几日掸掸灰尘，一年一度重阳节搬出晾晒之外，轻易不肯示人，而且几乎无人问津。忽而有人破天荒地找上门来，求读《道藏》，倘徐至成地下有知，也会感其精诚，特予恩允的。该观住持见陈撄宁为人谦恭有礼，破例同意了请求，不过只能在每月初一、十五两天。^[3]

到了初一、十五，白云观里熙熙攘攘的人流，进香的，祷神的，诵经的，游逛的，惟有陈撄宁是来读书的。他先将阅书单



填好，再由该观执事打开藏经楼大经柜，焚香叩拜，将经书“请”出，然后才能在观中阅读，如是者凡历三载。他在《自传》中写道：

“这三年，长久在上海老西门外白云观阅览《道藏》。此书共计五千四百八十卷，是明朝正统年间刊版，留传到今约五百余年，向从来没有把这部书看完过，只有我一人费了三年光阴，从头到尾，看过一遍。此后即无人再看，放在藏经楼上六个大橱中，封锁三十七年之久，书多霉烂破损。”^[4]

阅后始知：《道藏》中蕴藏着极其珍贵的仙道养生资料，也只有“从头到尾，看过一遍”，陈撷宁日后方能有理有据地撰文指出：“《四库提要》不识道家学术之全体”。《道藏》的真正价值所在，或可于曲继皋《道藏考略》中见其一斑：

“《道藏》虽觉荒诞无稽，而半切于实用，故不管其起身微贱，为方士所假托，仍历数千年尚能与佛藏巍然并存者，未尝不是赖有此耳。

《道藏》里面的烧铅炼汞医药技击，无往而不是科学，就是从前方士所玩的那一些把戏，也逐渐可以拿科学来证明的。”^[5]

但在当时中国的学术界能有如此卓见者，真可谓凤毛麟角，更常见的情形是：《道藏》“一向被中国士大夫认为异端外道”，被指为“杂而多端”。因此，在通阅《道藏》的基础上，陈撷宁撰写了《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文，对“道家学术”这一概念作了精辟而高度的概括。陈撷宁称：



“读马端临《文献通考》，见其于《道藏》书目条下，作一按语曰：‘道家之术，杂而多端，先儒之论备矣’云云，后人遂执此言以为道家病。凡《道藏》所收各种书籍，除对于道教有直接关系者而外，皆认为不应列入《道藏》中。《四库全书提要》批评白云霁之《道藏目录》云：‘所列诸书，多据拾以足卷帙。’意谓诸书多与道家无关，因编辑者欲臻满卷数，故尔随便拾取几种，以壮观道教门庭而已。”

在《四库全书提要》的编辑诸君看来，旧皆入易类、医家类、术数家类、杂家类、别集类、儒家类、名家类、墨家类、法家类、兵家类、纵横家类、小说家类、起居注类、地理类诸书而现在均“以为道家言者，今一概收载，殊为牵强。”对此种议论，陈撄宁分门别类，一一加以阐释。特别是，陈撄宁于此初步提出了他的“道教文化救国论”或者说“仙道教国论”。陈撄宁说：

“吾人今日谈及道教，必须远溯黄老，兼综百家，确认道教为中华民族精神之所寄托，切不可妄自菲薄，毁我珠玉，而夸人瓦砾。须知信仰道教，即所以保身，弘扬道教，即所以救国。勿抱消极态度以苟活，宜用积极手段以图存，庶几民族尚有复兴之望。武力侵略，不过裂人土地，毁人肉体，其害浅，文化宗教侵略，直可以夺人思想，却人灵魂，其害深。武力侵略我者，我尚能用武力对付之；文化宗教侵略我者，则我之武力无所施其技矣。若不利用本国固有之文化宗教以相抵抗，将见数千年传统之思想，一朝丧失根基，四百兆民族之中心，终至失其信仰，祸患岂可胜言哉。”^[6]





二、三十学佛

修道并不斥佛。对佛法，陈撄宁虽不免于失望，以为“释氏夸诞，收拾不住”，“对于肉体仍无办法”，但他仍强调指出：

“人生斯世，资质本至不齐，境遇又不一律。能学佛者，未必能学道；能学道者，未必能学仙。此言其人之才力有胜任与不胜任之分。凡好学佛者，未必好道；好道者，未必好仙。此言其人之性情有相近与不相近之别。既不能舍己以从人，又何能强人以就我？”^[7]

即使在专弘仙学的20世纪30年代，陈撄宁仍言：我“既专弘仙学，则凡儒释道三教教义有不能苟同者，皆在排斥之列，然对于三教圣贤，固未尝失其敬仰也。”^[8]他甚至主张：“学仙之士，尽可兼学佛。”

“学仙之士，尽可兼学佛”，这是陈撄宁出入佛道、圆融无碍的经验之谈。在《答复海门县佛教净业会蔡德净君四问》的信中，陈撄宁说：

“仆幼读儒书，20岁学道，30岁学佛，40岁又学道，今年过50矣。回忆40年间，于三教中出入自由，不见其有碍也。假使信佛者，不可以入道，则信儒信道者，亦不可以入佛矣，何其见之小哉！”^[9]

“学仙之士，尽可兼学佛”，这也是陈撄宁胸襟广阔、见识远卓的真实写照。在《答复厦门周子秀君》的信中，陈撄宁说：

“世常谓学佛之士，不应再学仙；愚则谓学仙之士，尽可兼学佛。盖伊等所谓既学佛不应再学仙者，乃宗教家浅

陋之眼光，防彼教徒为仙学所摇动而叛其本教也。宁所谓已学仙不妨兼学佛者，乃使学者有所比较，挹彼注兹，择善而从也。二者用心之广狭，大有殊矣。”^[10]

1912年，月霞法师在上海频伽精舍讲演《楞严经》、《圆觉经》和《妙法莲花经》等，陈撷宁曾与高鹤年居士（1872-1962）等在此同参佛理。1913至1914年间，月霞法师在上海哈同花园办华严大学，亲授华严教义，所作《维摩经讲义》便由陈撷宁一手抄写。陈撷宁说：“关于义理上的事，像我这种外道，当然不能赞一辞；关于文字上事，区区未尝不稍效微劳。”^[11]未几，华严大学迁往杭州城外海潮寺，陈撷宁又随至杭州参学佛理。他称月霞法师是“以禅门之宗匠，阐贤首之玄风，在当代法师中间，总算是第一流角色。我在他面前，自认为外道，而法师亦未尝轻视我。”^[12]其间，陈撷宁曾与月霞法师闲谈，偶及龙树菩萨学长生事，后来还就此专门写过一篇论辩文章，这就是发表于1935年8月《扬善半月刊》第3卷第4期的《答复南通佛学研究社问龙树菩萨学长生事》。

1914至1916年间，陈撷宁从头至尾，阅佛教《大藏经》。是时，陈撷宁与佛教居士高鹤年、黎端甫等皆相从甚密。陈撷宁说：

“如高鹤年居士之《名山游访记》、黎端甫居士之《法性宗明纲论》，中间也许有一二句属于我外道的手笔，因为大家天天见面，不能不互相参酌也。”^[13]

陈撷宁有诗《题高鹤年居士玉照·图为担笠着屐徘徊山石间》：

返照回光一现身，飘然云外隔风尘。



相看是我还非我，可笑知津又问津。
梦里河山老行脚，镜中笠屐倍精神。
本来面目今何在，流水无情草自春。

又有《送高鹤年居士朝五台》诗：

海陆兼程达上方，霎时炎热化清凉。
曾于祇树奉经座，又向云峰礼法王。
饮水自知冷暖味，逢僧应问木犀香。
金刚窟里传消息，话到二三莫较量。

1935年9月，一别而几十年不见的高鹤年居士寄赠陈撷宁两本他所作的《名山游访记》。陈撷宁大略一翻，就觉得有许多话不像是高居士自己说的，似乎别人加在那里画蛇添足，未必完全合于高居士的本意。据陈撷宁《读高鹤年居士〈名山游访记〉》，《名山游访记》卷首四副照片，偈语是高鹤年居士自己作的，但字却是陈撷宁代他写的。陈撷宁接着又说：

“我深知高居士是个宗门健将，最讲究真参实悟，虽然不喜欢卖弄‘口头禅’，然而也不像普通一般的居士们，开口就是阿弥陀佛。因为他到底是个禅宗，不是专门修净土的。”^[14]

据此可知，陈撷宁与高鹤年居士相交已久，相知甚深。

三、初为人师

多年的参访工夫，并无多少实质收获。无奈之下，陈撷宁只好从《道藏》中寻求真经，并逐步树立了他在道门中的功法导师地位。从1916年起，先有吕碧城女士从其学道。

吕碧城（1883—1943），本名兰清，字圣因，安徽旌德人。



能诗文，善属词，有《晓珠词》四卷行世，诗名甚高。清马祖毅《皖诗玉屑》评曰：

“吕兰清的诗有几篇表达了她争自由、求平等的抱负。如《书怀》一诗云：‘眼看沧海竟成尘，寂锁荒陬百感频。流俗待看除旧弊，深闺有愿作新民。江湖以外留余兴，脂粉丛中惜此身。谁起平权倡独立，普天尺蠖待同伸。’”

除文学创作外，吕碧城还从事女学运动，曾首创北洋女子学堂。辛亥革命后南下，在上海参加南社活动。吕碧城最终以文学上的成就扬名史册，但其早年，颇受佛道思想的熏陶，怀有超尘脱俗的志愿。她在《晓珠词》后跋中，自称其多出世之想，“兼以学道，反映前尘，梦幻泡影，无非般若，播梵音于乐苑。”又说：“慨夫浮生有限，学道未成，移情夺境，以词为最。”

著名女词人吕碧城可说是陈撷宁最早的一位弟子。他们如何结此师徒因缘，我们已无从探知。但可以肯定的是，吕碧城从陈撷宁学道，大多是通过书信往还的。当时，陈撷宁先是为她作了一篇《孙不二女丹诗注》，随时解释，邮寄赠之，后来又将亲手所订《女丹十则》与之阅读。师徒二人，谈玄论道，书信往还，一问一答，于是有了《答吕碧城女士三十六问》。20年后，《女丹十则》先由翼化堂善书局出版流通，“阅读之人，当复不少”，而与吕碧城女士“疑怀相同者，谅必大有人在”，陈撷宁遂决计将此“三十六问”在《扬善半月刊》公布，“不啻若《女丹十则》之注脚，亦藉此可以释读者之疑团。”^[15]陈撷宁说：

“三十六问一出，对于女子修炼法门，又进一步，阅者获益当更多矣。未能度己，已先度人，吕女士闻之，谅必引为快慰也。”“吕女士后来不知何故，又归入佛门，来世未





卜如何？窃恐彼身已不欲向今生度矣。”^[16]

在《复南京立法院黄忏华先生书》中，陈撄宁又说：

“当日吕女士对于道学，实无所得。若果有所得者，后来必不至改而学佛。”^[17]

可见，陈撄宁对吕碧城后来的选择和成就稍表遗憾，似乎吕碧城本人也不能够自满，故有“慨夫浮生有限，学道未成”之叹。不管吕碧城女士后来的成就如何，当日若没有陈撄宁与吕碧城的这段师徒因缘，《孙不二女丹诗注》和《答吕碧城女士三十六问》这两篇女丹要著未必能有撰作、流通的机缘。特别是前者，《孙不二女丹诗注》，显然是陈撄宁道学生涯中最为重要的著述之一。《孙不二女丹诗注》的问世，标志着陈撄宁开始了他长达半个世纪的传道、弘道的生涯。

吕碧城是一代女词人，陈撄宁亦有着深厚的古文根柢，故他们之间除了仙学道术的问答之外，还不时有诗词酬和。

妙谛初聆苦未详，异同坚白费评量。

辩才自悔聪明误，乞向红闺恕狷狂。

一著尘根百事衰，虚明有境任归来。

万红旖旎春如海，自绝轻裾首不回。

此诗为吕碧城所作，标题为《访撄宁道人叩以玄理多与辩难归后却寄》。从标题依稀可知，此时的吕碧城在求学的同时，对于道学仙术也存有一份怀疑。

接获吕诗，陈撄宁步其原韵，以诗作答：

蒙庄玄理两端详，班史才华入斗量。

莫怪词锋惊俗耳，仙家风度本清狂。

翠羽明珠往事哀，化身应自蕊官来。
天花散后空成色，云在青霄鹤未回。

是为陈撷宁《附答诗·次原韵》一诗。

四、仙春天成

自民国初年离家之后，陈撷宁外出访道山居旅行的费用，全由其姐夫乔仲珊接济。乔的身体也坏，颇希望陈撷宁早日寻得有效的修养方法，转教给他。

1916年秋，陈撷宁又往北京“寻访专门做修养工夫的人，惜无所遇”，遂暂住北京大拐棒胡同跨鹤吕祖庵。此时，有一道士，年已50多岁，自称30岁时，即患阳萎症，阅20余年不愈，常戚戚于心。陈撷宁安慰他说：“君是出家人，对此可不必注意。”道士答曰：“不管出家在家，衰弱病态，总不相宜。”后在吕祖庵做静功一年之后，忽一日笑而对陈撷宁说：“二十余年之‘痼疾’今已愈矣。”陈撷宁由此观之，认为“年长而体弱者，清静功夫亦足以补其亏损，不必定要做栽接之术。世间修炼同志，常认为年老之人，非用栽接不可者，未免固执偏见，不识清静功夫中有先天一著玄妙也。”^[18]

1916年，不仅是陈撷宁道学生涯中硕果累累的一年，也是他一生中最美好的时光。这年的秋天，陈撷宁由北京返回上海后，结识了一位才貌双全的女医生吴彝珠。

吴彝珠(1882-1945)，原籍浙江吴兴，早失怙恃，随叔父在安徽芜湖读书，1911年毕业于上海女子医学院，曾任武昌红十字会医院医务主任，上海第二医院、上海尚贤妇孺医院医师，上海人和高级助产学校教授。

吴彝珠虽说是欧风美雨洗礼下的一代新女性，但珍视祖国传



统文化，擅书法，通律诗，且素好仙学。1938年秋，吴彝珠在《〈灵源大道歌〉白话注解·跋》中写道：

“幼读小说家言，颇羨神仙有超人之能力，常于静夜，炷香祷天，以求仙度，长者每斥我为妄，黠者群笑我为愚。虽然妄与愚，且置勿论，而其一念之诚，或不无可取也。后以夙世因缘，得识吾樱宁夫子，花晨月夕，对坐清谈，方知世间真有神仙之学，决非小说家空中楼阁之言。”^[19]

陈樱宁与她一见如故，相识恨晚，由结识而结合。他们原想仅保持道侣的名义，又恐引起社会的误解，便索性宣布结婚。那一天是12月19日，陈樱宁的36岁生日。陈樱宁与吴彝珠既是患难与共的夫妻，更是志同道合的道侣。婚后的吴彝珠不再服务于医院，而是在上海民国路自设诊所，执行医师业务。陈樱宁帮她照顾一切琐事，有暇辄阅读各种仙道书籍。他在《自传》中写道：

“这二十年中，生活安定，尚能允许我研究学术，每天看两三卷书，并不困难。所看的书，大半和修养有关，同时亦兼看文学、史学、哲学、医学、佛学等书。二十年中所看的书，实在不少，我妻常笑我是书呆子。”^[20]

五、庐山乩坛缘起

陈樱宁岂止是“书呆子”，以现代人的眼光，他还是相信并力行扶乩之术的忠实信徒。

扶乩又称扶鸾、飞鸾、扶箕等，是通过解释沙盘中所画圆形符号以“知晓神意”的一种法术。乩具有筌篱形和分叉木两种，其下部均与木棒相接。执乩具者有一个人的，也有两个人的。



方法是用木棒在沙盘上画圆形符号，画圆速度极快，旁边另有一人根据所画圆形，边念边写，乩示所得多为五言或七言体诗。乩坛一般设置于庙堂，也有信奉此术而在私宅里设置乩场的，如陈撷宁等。

在他生活的那个年代里，人们普遍相信乩示的灵验性，并用于治病、卜测吉凶或决定自己难以抉择之事。有人认为，许多道教经典就是根据扶乩而撰就的。

在《庐山小天池乩坛实录缘起》中，陈撷宁说：

“乩坛之事，不知始自何时，而逊清二百六十年间为最盛，专家记录，多不胜数。民国纪元，于今十稔，前朝旧习，大事变更，惟乩坛之设，几乎遍满国中，非徒未衰，反加盛焉。”

于是，陈撷宁不能不问：“聚老幼男妇愚贤不孝于一堂，香云缭绕，裙屐翩跹，齐献赤心，罔涉邪趣。呜呼，是何神力以至于斯也？撷宁不敏，尝求其故矣。”^[21]起初，他与白云观某道士相约，一同练习普通乩坛符咒。那位道士习炼甚勤，几近于废寝忘食，如此 60 天过去，虽小有效验，终究还是未能如意。陈撷宁遂屏弃符咒，“专事洁志凝神而诚求之，为时既久，渐觉手端有物来凭，于是随之而动，愈动愈速，满盘飞舞，苦于不能成字。”^[22]半年后，终能圆转自如。此后，每至良辰令节，陈撷宁、吴彝珠及甥女和音等总要备置茶果，焚香请仙以为乐，久而久之，风声所播，沪上亲友远近咸知。

1919 年，陈的一位友人，“阅世既深，俗情弥淡”，携眷结伴游江西庐山。这位“入庐山，作久居计”的友人见庐山景色宜人，似是修仙养生的好去处，便写信给陈撷宁，邀他来游庐山。陈撷宁此前一直苦于修炼无佳地，欣闻此讯，当下也携眷



吴彝珠结伴黄忏华、崔女士等一同登庐山一游。陈撷宁在《复南京立法院黄忏华先生书》中忆及当日游山情景时写道：

“回忆同游庐山之日，距今已十有六年，当日除君与我堪称健步而外，崔女士与彝珠，皆习于都市生活，向不徒行，乃亦鼓其勇气，竭力追攀。从莲花洞直上小天池，陡绝逾十五里，云路崎岖，几经喘息，居然乐而忘返。次日，复相随跳涧爬岭，扞松滑石，而达三叠泉。日当午，众都饥渴，一罐菠萝，争食赛琼浆甘露。归途已届深夜，虽手足胼胝，而乐且未央。此情此景，恍惚如梦。”^[23]

黄忏华 1936 年 8 月有诗《答撷宁子》记其事：

忆昔陟庐岳，相与恣攀缘。涉涧访枯僧，逾岭寻飞泉。
曾订云山约，期将尘事捐。幽岩同习定，清夜细谈玄。
焉知十五载，此约还虚悬。君既未归隐，我犹混世尘。
其余同游人，或老或长眠。低徊思往事，惨淡如寒烟。

到了庐山，陈撷宁讲起当日在沪乩仙一事，众人闻后皆啧啧称奇，亟思一试。于是陈撷宁便着人赴山溪旁掬来尘砂数升，铺在木板上，尘砂上是横七竖八的柴枝、竹篾，而乩头画砂的玩意不过是一根红骨簪。效验如何呢？陈撷宁说：

“法器简陋为此，灵迹显著如彼。心理学乎，催眠术乎，人作伪乎，神来凭乎？盖亦仁者见仁、智者见智而已。诚如乩仙言：他日道场兴，教化行，正式设坛，当属意中事。”^[24]

山是仙山，人是仙山中人。他们相约在庐山买地、造物、设坛、修仙：“崖洞栖身，蒲团永夕，饥餐柏叶，渴饮寒泉”；“购



地卜居，烟霞啸傲，水边林下，岁月优游”。吴、黄、崔三人离山那天，陈撷宁送至岩畔，已去数十步，崔女士忽而掉头呼道：“买山计划，勿忘勿忘！”陈撷宁亦因风报之以回响说：“不敢忘！不敢忘！”后来，陈撷宁又接吴彝珠的数封来信，所谈多为促成买山一事。自秋徂冬，陈撷宁一直住山，为时甚久。

秋暮云深，在山闲居、寂寥无事的陈撷宁“结果竟无所获，仅做得一卷山居同乐会章程，并几幅造屋图、几张调查表而已”，再就是“依次编辑诸仙诗词，并其答问，斐然成章，足资观感。”此所谓“诸仙诗词”，可能就是《二十四家丹诀串述》，或称《最上一乘性命双修二十四首丹诀串述》。

此时的陈撷宁对乩仙降神之事是信以为然并引以为乐的。他说：

“夫以乩仙为可信，而问灾问福，求名求利，虽偶有奇验，而失败者多；或以乩仙为全不足信，而嬉笑怒骂，排斥无遗，虽暂快一时，而流弊滋甚。故迷信与不信二者，皆非知乩仙者也。宇宙间自有一种不解之玄理，极古今圣哲，亦难抉其奥而释其疑。世界各大宗教，皆根此玄理而成。无论科学如何发达，而宗教偏超然独立于科学范围之外，凭神力以维系人心。一神多神，门户虽异，宗旨皆同，苟世界人类一日不能明了世界构造万物生成之原理，则宗教神权，一日不能消灭。破坏神权，不啻若破坏公共安宁之幸福，大乱即由此而生。乩仙也者，亦神权之保障，宗教之明灯。愚夫信仰，事宜固其然；上士随缘，勿持诽议。则天人感应之理，自可默契于无言矣。”^[25]

1935年时，陈撷宁又称：



“不必问神人降乩传道之事是真是假，只须自问他传你的口诀，做起来有效无效？对于你身体有益无益？这就是实在的证据。”^[26]

六、天仙降坛实录

从庐山回到上海，陈撷宁乩仙请神，兴味不减。其时，他在法租界民国路寓所内“另僻静室一间，供奉诸位仙师，香花茶果，沙盘乩笔，安排妥帖。偶遇天气晴和，风清月朗，辄聚集二三同道，虔诚叩请，必有上真临坛，传授玄功口诀。若问人世之吉凶祸福，则不肯明言。如此者已经过十载光阴。”^[27]吴彝珠《梁海滨先生入山炼剑事实详记第二》亦称：

“彼时余设诊所于法租界民国路。医务之余，辄与通遼道人（黄遼之）于密室中扶乩请仙以为乐。每星期日，并招待一班道友，谈玄说妙，如此者历十有余年。”^[28]

这10年，是陈撷宁、吴彝珠夫妇二人一生中最好的10年。

1923年正月十七日夜间9时，陈撷宁等又在寓所静室里焚香煮茗，筹备妥帖，虔诚默俟。据陈撷宁《天仙碧城女史降坛纪录》，此前屡次请仙，皆因人多口杂，语无伦次，喧哗异常，以致临坛诸仙厌倦而去。元宵节那天，也曾设坛请仙，碧城女史未至，仅其侍从斐然仙子降乩。陈撷宁等叩问碧城女史消息，乩曰：请君即刻从头数，到此犹迟廿四时。由此推知碧城女史十七日晚当至，遂关防严密，不为外人见，在场者只有扶乩者陈撷宁、吴彝珠，问事者吴舜芝、朱昌亚，笔录者陈大树，参观者乔詹博。^[29]

亥时，乩果然动了。



斐然仙子先至，报说碧城女史降坛。

乩云：两载阔别，劳久望，有何疑问，当详言之。

问：各种宗教结果有别否？

乩云：有别。造因既异，结果自殊。

问：何教结果最好？

乩云：专就此世间而论，当推佛教为最。

问：各教程度有高低否？

乩云：佛教如山中老僧，道教如世间高士，耶教如商贾，孔教如农夫，此其大较也。

问：各教主及各教信徒之成就者，是否同居一地？

乩云：各有所在，不同居一处。

问：彼此有往来否？

乩云：甚少往来。

问：世间各教信徒，常有反对外教之习气，彼此不能调和，不知天上亦如此否？

乩云：皆是以救世为本旨，因人说法，深浅随机，何反对之有？

问：偶像有灵否？

乩云：因物见心，神依形立，理可知矣。

问：世人所居境界，各有不同，神仙亦然否？

乩云：吾之所居，既异他土，彼亦如是。

问：世间人种各别，不知黄白二种之轮回，亦有界限否？

乩云：投胎无分种族，人畜且互相循环，又何论乎黄白种族？

问：耶稣教说，惟人有灵魂，类畜无灵魂，此言确否？

乩云：若无灵魂，彼等身体，何故能动？彼等意思，何故能表现？





问：植物如花草树木有灵魂否？

乩云：植物有灵气无灵魂。

问：耶教言上帝造万物，然否？

乩云：上帝虽有，亦如人间帝王，为权力之最高者，但不能造万物。

问：此上帝为耶教独有，或各教所共有？

乩云：各有宗主，不能一尊，吾等亦有吾等之上帝。

吴舜芝问：女史有何职务，所居之地情景如何？

吴彝珠又问：可否赐诗一首，形容仙境之妙。

乩云：令斐然代作。

又云：汝等今日所问，皆不得要领。

陈等皆谓：我等程度太浅，所问各节，诚不中肯。惟望仙人方便开导，不拘一格，或以文言，或以白话，皆甚愿闻。

乩云：斐然侍者，奉命作诗，勉成数韵。诗曰：

帝命玄都史，天生女导师。慈悲行本愿，谈笑破群疑。
顷刻辞辰陛，中途警曙曦。飙轮奔电走，一瞬万星移。
大力回鸾驭，轻车降羽仪。飘然黄海上，倏尔碧云低。
蜃气迎头擘，鲸波倒底驰。钻尘劳慧炬，贴地卓灵旗。
室雅何妨小，缘深肯久离。两年怀旧迹，隔界感相思。
彝鼎呈佳茗，珠玑乞好词。怜卿真脱俗，愧我未能诗。
世不逢尧舜，人将采石芝。昌期嗟邈远，亚土遍疮痍。
水火风刀日，空成住坏时。灰飞终堕劫，冰履敢忘危。
下国诚千恶，吾乡擅百宜。花城霞拥赤，泉髓玉流脂。
宝树氛祲馥，晶衢路坦夷。和鸣丹翠雀，清浅白莲池。
香炉今王座，虬蟠古圣碑。神君如鹤立，仙子尽蛾眉。
冷艳光环顶，温馨露染肌。有身无二相，何处觅三尸。

月满容长驻，天荒道自支。孜孜提后学，切切守前规。
上进皆由己，还家更问谁。精凝通妙悟，心洗即修持。

在降乩请仙的背后，陈撷宁所思考的问题实则为儒释道耶各教的教旨大要。如果以今人的眼光看，假托神意的回答，并不是来自天间的女仙，而是来自地上的陈撷宁。有趣的是，来自天间的女仙碧城女史，恰与陈撷宁几年前的女弟子吕碧城同名。

1932年“一·二八事变”爆发，陈撷宁夫妇不得不由民国路迁至南成都路，因此处房屋不及民国路宽大，没有空室可以专作设坛之用，加以同道诸人大半离散，陈撷宁自己又为境遇所困，所以此后未曾设立乩坛，无暇再集盛会。

七、四十又学道

多年的理论探索，4年的资财积累，从1922年开始，陈撷宁、吴彝珠联合四位道友郑鼎臣、黄邃之、谢季云、高尧夫，进行了长达10年的地元烧炼试验。在《复南京立法院黄忏华先生书》中，陈撷宁写道：

“君等当年旅沪，屈居敝舍，亲见我辟室两间，烧炼外丹炉火，工作亘昼夜，砂汞银铅，鼎池灰炭，常堆积盈庭。彝珠性复好客，逢星期日，大有座上常满、樽中不空之盛概。如黄邃之，如谢季云，如高尧夫，皆此道中坚分子。郑君鼎臣，虽蛰伏京门，未及参加，而与有助焉。”

“试问聚六人之财力，费十载之钻研，所为何事？岂不欲重浊点金，轻清换骨，剖三元之秘钥，吞九鼎之神符，学黄老之骑龙，效旌阳之拔宅，当时豪气诚足以薄孔颜而抗



老释，超五祖而驾七真。孰料两次垂成，皆因两次沪战而遭破坏，^[30]循至药材散失，同志流亡，谢、郑、黄三君，于数年间先后辞世，高君远适他方，音书断绝，五人仅剩一我，如何能胜此重任耶？”^[31]

药材散失，或可积而再得，而同志流亡，却是不能复还，同志流亡的悲怆有甚于功亏一篑的抱憾。短短几年间，同道六人，先是谢君已死，高君远适，稍后黄遂之又离他远去。黄遂之同他话别那天，陈撄宁抚今追昔，凄然泪下，作诗四首《赠别道友黄遂之》：

其一：

海宇春残鸟乱啼，落红飞白系秋思。
季云已死尧夫远，忍复听君话别离。

其二：

十载交游岂偶然，参同一卷证师传。
先生去后留孤我，更与谁人论汞铅。

其三：

学道原非必入山，于今尘世隐居难。
洞天信有栖真地，何日胡麻结胜餐。

其四：

财侣由来不两全，年年空说买山钱。
君平卖卜韩康药，忧患余生愿比肩。

后来，遂之亦死。陈撄宁闻讯，不禁悲从中来，泣撰“挽道友黄遂之君联语”：

逆境困贤才，为生活，老华年，岁月蹉跎，当前谁是超凡身；
南宗称知己，证师传，谈妙语，源流指掌，今后难逢第二人。



吴彝珠《梁海滨先生入山炼剑事实详记第二》称：

“黄君原籍江西省樟树镇，别号通遼道人，与櫻宁子为忘年之交。”又，“通遼道人长于内外丹法，并阴阳术数。”^[32]

半生心血，毁于一旦；10年辛苦，化为灰烬。每忆及此，陈櫻宁常有百无聊赖之感，时作碌碌无为之叹。何以解忧？惟有抚膺痛泣，慷慨回环，诵孟子“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能”句以自慰。聊以自慰的还是，“惟以多年苦心，并千百次之实验，证明古神仙所遗各种外丹口诀，确有可凭，决非欺罔。庶几不致被一般空谈心性、贱视物质之假道学先生所迷惑，是则万分不幸中之一大幸耳！从此改变方针，另起炉灶，将曩日外炼精神转而对内，同时并发三大愿，以为自己长劫修持之准鹄。第一大愿，拟于三十年时间完成之；第二大愿，拟于三百年时间完成之；第三大愿，拟于无限量时间完成之。”^[33]余仲珏女士在《陈櫻宁先生传略》中回忆说：

“于1962年曾在陈老（指陈櫻宁）家中亲眼看见过一小截红铜丝，约有4寸来长，铅笔芯粗细，半为白银。可惜当时无人注意及此，以致中国现代史上罕见的地元烧炼，既无资料，也无实物保存下来。”^[34]

在《答江苏如皋知省庐》中，陈櫻宁重提此事说：

“地元所以失败者，乃受两次沪战之影响——第一次南北之战，第二次中日之战。彼时因战事而致家破人亡





者,不可胜计,烧炼外丹道友四、五人,虽幸免波及,然大局已非,不能安心续炼矣。费十载光阴,并千百次试验之结果,只有两句话可以奉告:‘红铜确能变为白银,但不免于亏本’。在外国人眼光中,或认吾辈为‘破天荒’的发明家,而在吾辈自己观之,则认为失败耳。”

这是因为:

“古人生活程度既低,原料价值又贱,果能筹备一、二百两资本,即可动手烧炼,每月开支亦不过几两白银已足,故能以点金术充实道粮。吾辈在上海生活开支,每月动需数百金,而材料起码需一、二千金方能办到,所点出之物,其数量亦不能超过古人,所以在古人能借此养道,在吾辈欲借点金术养活自己一身且不可能,况欲博施济众乎?此古今时势之不同也。明乎此理,则知仙学在今日,实未便墨守成规,而有随时代演变与改进之必要。”^[35]

今日人们在论及陈撷宁的仙学思想和道学实践时,当然注意到了他早年的地元烧炼试验,但似乎更多地注意到了他关于内丹修炼的阐释,于是,我们一度认为,陈撷宁所谓的“仙学”,指涉更多的是道教的内丹。殊不知,陈撷宁不仅有过具体的外丹实践,而且对道教外丹同样地给予了极高的评价。在《〈余之求道经过〉批注》中,陈撷宁有按语称:

“古来仙学精华,就寄托在炼外丹功夫上。后世学者因外丹功夫手续麻烦,非寻常所能做到,遂改从自己身中精炁神下手,名为内丹。虽此内丹易于入门,但其功效稍嫌薄弱。再后又受佛教的影响,修出世法者,皆趋向空寂一途。非但不懂外丹如何炼法,并且内丹亦在排斥之列。修炼的

人,若谈到‘炼丹’,就像犯了什么顶大的罪过。从此而中国古来之仙学,遂无人敢问津矣。”^[36]

可见,在陈撄宁看来,外丹之走向穷途末路,并非我们从前所理解的那样,是因为几千年的实践业已证明了它的失败。在陈撄宁看来,外丹未必不及内丹,而且其功效甚或还超出内丹,只是因为古今时势不同,所以,“仙学在今日,实未便墨守成规,而有随时代演变与改进之必要”。

从此,陈撄宁全身心投入内丹习炼,静功养生。我们不知,陈撄宁于20世纪20年代所从事的外丹烧炼试验,是不是中国道教修炼史上的绝响。

八、翼化堂善书局

在历经了种种战乱和浩劫的60年后的今天,人们之所以仍然能够窥见陈撄宁道学著述的基本面貌,不能不归之于当年《扬善半月刊》的创办之功。在《致庐山某先生书》中,陈撄宁称:

“宁之学说大半散见于《扬善刊》中,偏重积极而反对消极。”^[37]

可以说,如果没有《扬善半月刊》,则陈撄宁的早期著述可能没有写作的机缘;而如果没有翼化堂善书局,则《扬善半月刊》几乎没有出版发行的可能,从而也就不可能有陈撄宁著述文字的完整保存和结集出版。所以,在述及《扬善半月刊》之前,我们不能不对《扬善半月刊》的出版机构翼化堂善书局及其主人稍事铺陈。

翼化堂善书局自称为“东亚首创善书机关”。始创于清咸丰七年(1857),位设于申城名园“豫园”。创者为沪上大慈善家张



雪堂。名“翼化堂”，取其羽翼圣经、感化人心之意；设善书局，“迨因时值末劫，人心险恶，故发行有益世道之善书，以善化为宗旨。”^[38]

张雪堂（1837-1909），名韦承，字雪堂，人称雪堂先生。申江望族，浦东名家，本姓卫，据称为南宋状元宰相文节公的后裔，曾祖卫焕文时，自浦东始迁上海。祖卫锡成，父卫德铨，都称得上一乡一时的善士。张雪堂“以支子，奉父命为舅氏，后故姓张氏。”^[39]自幼秉性慈和，读书好道，终身茹素不娶，毕生精力专注于慈善事业，凡戒杀、放生、化俗、劝善、救苦、济贫、赈饥、拯溺、保婴、养蒙、恤嫠、赡老、施衣米医药棺木、修马路桥梁津渡，种种善举，皆视为天职所在，无不尽心尽力以为之。所为者，如“城中之保婴局”、“城北之仁济堂，城南之放生局、公济堂，周家渡之义渡局暨仁济、公济之义务小学”。^[40]尤“具特别眼光，知非搜罗劝善之书籍，印行广通，不足以挽末俗而正人心，故以独自经营，并定名为翼化堂善书局。”^[41]雪堂先生无后，遂由其同怀兄弟之子树森（？-1909，字蔚山）过继为子，雪堂先生叹道：“吾今可以对张氏先人矣！”雪堂先生萦萦于怀的当是张家血脉的后继有人，同时自有那心血浇灌的善书事业。1909年，雪堂先生卒，寿七十有三。尸身未葬而养子树森亦死，树森之弟文熙（？-1932，字芝山）又以己子广勋过继为树森之后。这个广勋就是后来创办和发行《扬善半月刊》、《仙道月报》等道教刊物的翼化堂末代堂主张竹铭。

善书攸乎教化，贵乎流通。翼化堂初创时，“世虽乱而心向善者颇不乏人，故来购买者，或卖或赠，毫不计值。”^[42]“凡遇有来购大批善书施送者，概不计值，仅略取工料费而已。同时复兼售儒释道三教经典，亦不离乎劝善之初衷。”^[43]

雪堂先生业务繁重，所以善书局事主要由其弟甫堂一手掌



理。甫堂“性亦慈惠”，雪堂“待之怡怡最笃，遂以书局事属之”，“日事搜揽，凡古今圣哲名贤训世之巽言，佛者慈悲之法语，无不制诸梨枣，印刷成书，并选学堂经典书籍，咸备于局，邮函载道，频相购取。”^[44]甫堂因斯劳疾，寝疾而卒。善书局遂由雪堂养子蔚山公树森继理，规模又渐扩大。

1909年，张雪堂和养子树森相继病逝，而此时树森之嗣张竹铭尚在肄业，不敷掌翼化堂善书局事，所以善书局事便由其生父芝山公文熙公务之余，代为料理，“务求善书推广，以维道德而挽天心，故虽一言一行之仁慈，以供赠卖，善书于焉大备。”^[45]

翼化堂善书局“自咸丰七年至今，搜罗各种道学佛学劝善等书，已出版者不下千余种，久为海内外各界所深知。”^[46]诸如：木版善书、石印善书、木版道书、丹经秘旨、大乘佛经、梵本经忏、著名经香、朱红木鱼、各色佛珠、方技用书，等等，皆在其印售经销之列。令芝山公聊以自慰的还是，翼化堂善书局“虽不免营业性，然藉其翻印广为流通，亦确有益于世道人心，足见余搜罗编集之不谬。今既普行中外，庶不负汝祖创设初衷，雅可慰余兢兢业业继承之苦心也。”^[47]

据1933年7月翼化堂善书局在《扬善半月刊》所登书目广告，其时，翼化堂善书局印售各类书刊，共850余种。

1932年春，芝山公病逝。“弥留之际，犹嘱铭毋坠先人创办善书之志也。铭不敏，谨承遗命，不敢告劳，虽猥务业系，而对于善书局之发展，靡不精思研究。”^[48]从30年代中开始，翼化堂善书局“鉴于历代仙道经书，乃中华国粹，大之可以超凡入圣，小之可以强种保身，知识阶级皆当研究。奈此等书籍，坊间寥寥无几，实不足以供学者之需求。敝局对于仙道经书之流通，尤加努力。”^[49]努力的结果，便是道学小丛书、女子道学小丛书、道学丛书、仙道丛书的陆续问世。其中，道学小丛书包





括：《天隐子》、《坐忘论》、《五息直指》、《旁门小术录》、《金火丹诀》、《三乘秘密口诀》六种；女子道学小丛书包括：《坤宁经》、《女功正法》、《女丹十则》、《男女丹功异同辨》、《女丹诗集》五种；道学丛书有：《吕祖诗解》、《金笥实录》两种；仙道丛书则有：《〈黄庭经〉讲义》、《孙不二女丹诗注》两种。对此，身为翼化堂主的“该局主人”张竹铭可谓功莫大焉。没有他的倾资相助，这一系列丛书是断不可能在如此短时期内相继面世的，而且毫无例外地得到全国好道之士的竭诚欢迎。时人称道说：

“谨承先志，从善如流，凡睦族敬宗，安老怀幼，以及赈孤恤寡，泽及禽兽，知无不为，为无不尽，俱能墨守公之成规而参以己意，所谓众善奉行、父作子述者，其在斯乎？”^[50]

陈撄宁亦曾称道说：

“今幸遇机缘，翼化堂主人，堪称同志，或可偿我宿愿，并希望能报吾师传授之恩于万一耳。”^[51]

在《旁门小术录·序》中，陈撄宁又称：

“张君竹铭者，好古敏求之士也，承其先代遗风，尝以弘扬道术为己任，搜罗古籍，刊印流通，学者称便。”

陈撄宁同样为此付出了极大的心血，校勘、审订、作序、诠注，而仙道丛书两种《〈黄庭经〉讲义》和《孙不二女丹诗注》本身就是陈撄宁的抗鼎之作。不过，陈撄宁的撰著似乎不止于此。据其自称：当年学道之时，“就想觅得一部完备明显而又便于初学之道书，裨可作为入门之一助。直到今日，已经过三十

五年矣，尚未覓得。只好不辞僭妄，亲自动手，编辑几部道书，已慰世间好道之士。已经出版者，有《孙不二女丹诗注》及《〈黄庭经〉讲义》二种。未曾出版者，有《仙学入门》、《口诀钩玄录》、《女丹诀集成》、《仙学正宗》、《五祖七真像传》数种。”^[52]“未曾出版者”当中，惟有《口诀钩玄录》一书后来得以刊行于世，当然这也是一份未完成稿。至于其他各种道书，是否已经撰就成书，或者最终是否出版发行，我们不得而知。1936年7月，在《复济南财政局杨少臣君》的信中，陈撄宁有按语称：

“《扬善刊》内所登《〈黄庭经〉讲义》及《孙不二诗注》，皆宁十几年以前旧作，遇有机会，遂与发表。惜排印时误字太多，幸翼化堂有木刻版出售，尚可据以正误耳。《口诀钩玄录》乃临时所作，投登于《扬善刊》者，后因行止无定，环境不宜于著书，故未能继续下去，宁自己亦以为憾也。”^[53]

其实，翼化堂善书局刊行的道书也远不止于上述道学小丛书、女子道学小丛书、道学丛书、仙道丛书等十几种。据1934年陈撄宁《答复江苏海门蔡德净君》称：

“翼化堂出版之道书，现在有一百几十种，鄙人犹以为不敷应用，曾劝该局主人勿惜工本，竭力搜求古版道书，刊印流通，以饷学道之士。并拟抽出时间，将该书局所有已经发售之道书，分门别类，编成一部书目提要，将其内容大概，以及诸家派别之不同，下手方法之各异，略加分析，并某一部书中，其宗旨如何？其精华何在？亦不惜和盘托出，以便学者之参求。”^[54]

经过张氏一门上下几代人的不懈努力，翼化堂善书局颇受全





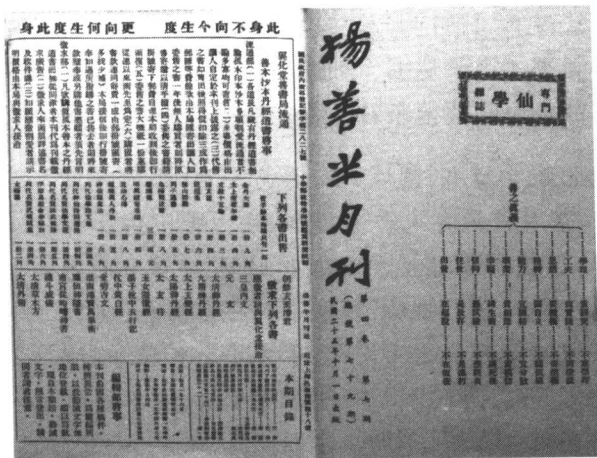
国好道同志的欢迎，且“久为海内外各界所深知”。但“纵有善书，其将于不阅者何？”对此，张竹铭莫不深以为忧。所以，他“参以潮流之所向，广结海内名贤道德仁慈博学善长，征集鸿文，汇成一册，名《扬善半月刊》，一以藉名流仁言之普化，一以广善书旨趣之宣传，上以副先人创造之诚，下以尽予小子继志之素。”^[55]于是，各类书籍之外，翼化堂善书局的经营项目里，又多了一份新式期刊《扬善半月刊》。

九、专门仙学杂志

如果说，陈撄宁自“髫龄学道”——道学生涯的开始，至而立之年修道学佛，不惑之年刻苦试验，尚停留在好道之诚、习道之勤阶段；如果说，陈撄宁自吕碧城女士从其学道，并为之撰写《孙不二女丹诗注》，从此开始了长达60年的弘道生涯；那么可以说，陈撄宁道教生涯最辉煌期，应自1933年《扬善半月刊》创刊

月刊》创刊开始，前后不过10年的光景。

1933年7月1日，《扬善半月刊》正式创刊发行；10月9日，上报国民政府内政部核准；10月24日，上海市人民政府予以批



《扬善半月刊》

复。《扬善半月刊》的创办人暨发行人为翼化堂主张竹铭，出版机构为翼化堂善书局，《扬善半月刊》社亦设址于此（邑庙豫园路18号），下设编辑部、发行部、广告部等，主编笑怜，助编半盒，特约撰述有常遵先、张健华、陈撷宁、杨叔和、汪伯英、詹芳谱、周指南等。每月逢1日、16日出版。高洪兴《本世纪第一份道教期刊——〈扬善半月刊〉》一文称：

“30年代，出现了20世纪第一份也是道教史上第一份期刊。但它并非诞生在传统观念中正一道的中心龙虎山，也不在全真道的祖庭，却是当时首沐欧风美雨、中西文化交流的第一大都市上海。这一刊物，便是《扬善》。”^[56]

“扬善”，顾名思义是“宣扬善举”。诚如杨叔和《何必扬善》中说：“出版《扬善》，是为‘提倡道德，指示人心’”，还是这位杨叔和，在《扬善半月刊》创刊号中呼吁：

“以前的劝善的失败，是在太庄严、太单纯、太枯闷了，现在要‘改变作风’，文字要通俗，意味要隽永，笔法要诙谐，要用旁敲侧击的方法，要用耐人寻味的结束。”

陈撷宁则认为：

“愚意拟将本刊作为全国研究仙道同志们的一种介绍物，如某人做功夫有何种效验？某人做功夫有何种弊病？皆可在本刊上发表，以便互相研究，利己利人，而且全国可以联为一气，师友如在目前，免得同志们跋涉山川，长年参访，白费光阴，徒劳心力，不亦善乎？”^[57]

《扬善半月刊》的草创，意在或者说已在对前人的劝善方式作某种完善，而在其办刊过程中，这种不断完善、不断变革的



势头一直贯穿刊物的始终。

创刊伊始的《扬善半月刊》，高标其为“近代东方阐扬三教之惟一专刊也，其于道学之发阐，儒学之研究，佛学之宣扬，固兼该而并进，亦包罗而万象。”^[58]宋元以来，三教合一，三教融合，三教平等，一直是中国社会文化思潮的主流。《扬善半月刊》承其余绪，凡关于劝善、劝孝、戒杀、放生、敬字、惜谷、遏淫、戒赌、戒烟、戒酒、拯难、济急、治家、修身、道学、佛经等感化人心、有益世道的文字、图画，一律来者不拒，而且“文字最好文言”。

一年半之后，《扬善半月刊》的刊风有了一次改易，它重申办刊宗旨为：

一、本刊以扬善为宗旨，凡有利于人群、有利于社会之事实，并其学说理论，无不竭力表扬，但绝对不谈政治。本刊对于世界各大宗教，一律平等，不分轩輊。

二、因为吾人是黄帝子孙，不能数典忘宗，故对于黄老之遗教，无论是正脉本宗，或旁支余绪，皆当尽力宣扬，以继往开来为己任。

三、世界方日趋进化，设若吾人仅提倡迷信，闭塞民智，如何能与他族竞生存，故对于迷信文字一律不登。

四、本刊名为扬善，不是扬恶。凡各教信徒投赠稿件，只许说本教之长，不许说他教之短，若有妄自尊大、藐视他教之文字，恕不代登。

并将编辑取材，分为20大部：社会论坛、先哲格言、名贤模范、方外奇缘、云水闲吟、性命玄机、金丹秘诀、延寿须知、林泉清话、胜迹游踪、道术丛谭、各教精华、学理研究、杂组余兴、通函问答、古本经忏、劝诫文字、醒世小说、新闻消息、来稿附刊。



《扬善半月刊》宗旨一变的主要原因，盖“惟因他种佛教之刊物，对于仙道，常有轻视之论调，以故难望达到平等一贯之目的。”^[59]

自第63期钱心《仙佛批判书》及第65期陈撷宁《吕祖参黄龙事考证》、《吕祖参黄龙事疑问》、《吕祖参黄龙事评议》各篇刊出之后，《扬善半月刊》又有一次刊风改易。它改变宗旨，专弘仙道，飘然独立，不受释教之拘。

自第68期起，《扬善半月刊》更进一步作彻底改革，并对“达则兼善天下，穷则独善其身”之“善之真义”作出新解：学理，重研究，不重崇拜；功夫，尚实践，不尚空谈；思想，要积极，不要消极；精神，图自立，不图依赖；能力，宜团结，不宜分散；事业，贵创造，不贵模仿；幸福，讲生前，不讲死后；信仰，凭实验，不凭经典；住世，是长存，不是速朽；出世，在超脱，不在皈依。凡不合此十宗真义者，一概不登。

至第76期，则《扬善半月刊》封面赫然标明：专门仙学杂志。

据《扬善半月刊》编者所撰《答林屋洞天栩道人》称：

“敝社同人初意本不愿将仙道分而为二，因为受外界之影响太深，不得已，将仙学独树一帜，以便和外界之压力相抵抗。否则无法可以措辞。”

《扬善半月刊》编者所谓“外界之影响”，如佛教刊物中常有涉及道教之言暂置勿论，主要是指当时中华书局出版的《道教源流》一种，商务印书馆出版的《道教概说》、《道教史》、《道教史概论》三种，对于道教颇多微词。

“敝社同人，虽极欲和彼等辩驳，苦于才力二者皆不能





胜任，且复缺乏后盾之人。若弃之不管，听其自然，又与我辈宗旨大有妨碍。再三筹思，只得专讲仙学，不谈道教，庶免因宗教问题而激起是非之争，恐全国道教中人反怪我辈多生枝节，不合老子清静无为之道耳。”^[60]

与《扬善半月刊》宗旨一再变易相一致的是，《扬善半月刊》的思想内容也有一个从三教贯通到偏重道教再到专弘仙学的嬗变过程。

从一开始，《扬善半月刊》就旗帜鲜明地劝人为善，紧扣旨趣，高标“扬善”，文字浅近，意味隽永。虽刊风二易，劝善止恶的文字是一贯到底的。

自创刊至第36期止，宗旨是三教一贯，内容相应地也是包容三教，除少数道学专家如陈撄宁、常遵先、汪伯英等的著述外，其余文字无异于其他慈善刊物。

自第37期起，至第67期止，宗旨仍为三教一贯，而内容则仙道文字居多，并兼载金丹要诀，至于劝诫文字，虽每期必登，但不占篇幅。

自第67期，《扬善半月刊》既彻底改变宗旨，专弘仙学，内容则清一色的谈玄论道。

陈撄宁在《答广东琼州王寒松君》的信中说：“像这样‘破天荒’提倡仙道的定期刊物，全国中只有一份，没有第二份。”^[61]1937年2月，陈撄宁在《答直隶涞水赵伯高君》的信中，亦明确声称“本刊乃全国仙道门中惟一无二之介绍物也”。他说：

“入道之门径，先要博览道书，后要寻师访友，并须常年订阅《扬善半月刊》，因为本刊乃全国仙道门中惟一无二之介绍物也。请勿误会本刊是营业性质，若有人认为本刊是谋利者，则辜负撰稿人及发行人之苦心矣。”^[62]

从《扬善半月刊》编者和陈撷宁的上述言论中，我们或可窥见《扬善半月刊》的仙道性质，当然它不是由某道观或某道教会倾资扶助的一份道教期刊，但能否由此而否认《扬善半月刊》的仙道性质呢？

从1933年7月1日，到1937年8月，《扬善半月刊》一共出了99期，历时四载，刊风二易，终因时局不靖、战事影响而被迫停刊。《仙道月报》编辑部在《再复崇德书社》的信中说：

“《扬》于1933年7月1日发行，宗旨注意劝善，范围则包括儒、道、释三教，一律平等，毫无偏袒。其后因受外界之影响，几经改革，及至1936年68期以后，方极力提倡道家及神仙家学说，并有修道集团之征求。辱蒙海内外诸同志不弃，赞成敝社宗旨者，竟大有其人。察其趋势，似可成立仙道学术组织初步之基础。奈民国廿六年八月间，战祸骤发，至今已阅四载，国家社会千古未有之奇变，一切事业，皆无法进行。”^[63]

据国民政府1936年《内政年鉴》统计，其时，全国共有报刊1763种。在如此纷呈杂出的报刊之林中，《扬善半月刊》可谓影响甚微。但就是这样一份刊物，以其“近代东方阐扬三教之惟一专刊”、“专门仙学杂志”的一帜独树，在当时的上海乃至全国的道教界名噪一时，读者遍及上海、南京、北平、河北、山东、江苏、浙江、安徽、江西、福建、广东、湖南、湖北、河南、四川、云南等17个省市，“皖江陈撷宁”的大名亦因之而闻名遐迩。上述这17个省市的读者都是与陈撷宁或《扬善半月刊》编辑部有过书信交往的，故可以从《扬善半月刊》的文章目录中轻易地发现他们，至于那些从未与陈撷宁或《扬善半月刊》编辑部有过联系的读者，其数可能也不在少，所以，《扬善





半月刊》的读者群也许更为广泛。

《扬善半月刊》的读者群主要分布于华北、华东、华中、华南和西南各省，那么，这一读者群到底有多大的规模呢？陈樱宁《与朱昌亚医师论仙学书》为我们透露了一些信息。陈樱宁称：

“《孙不二女丹诗注》一书，若当年无此一段因缘，至今未必遂能脱稿。目前海内外得见此书者，不下两千数百人（《女丹诗注》，先登《扬善刊》，每期送出二千份。后刻木版，印单行本，又销出数百部）。”^[64]

信中所言“此一段因缘”，系指当日吕碧城女士从其学道一事。于此可知，《扬善半月刊》的发行量，当时已达2000多份。在当时文化知识尚未普及、国内交通远不便捷、各种信息相对闭塞的情况下，《扬善半月刊》能有如此广泛的覆盖面和广大的发行量，实属相当不易。

正如《本世纪第一份道教期刊——〈扬善半月刊〉》一文所指出的那样：《扬善半月刊》的“诞生，却是本世纪的道教史上的一件大事。其‘大’，不在其规模，而在其首开道门办刊的风气之先。它的出现，是部分道教界人士近现代意识增强的表现，是道教面向现代、迈向现代的一个信号。”^[65]

《扬善半月刊》的意义，就其小者言，则当时的“《扬善半月刊》社，可作为学道的同志们互通声气的一种机关”。^[66]或者说，“真正同志，国内不乏其人，惜散处各方，不通声气，本刊即是访求真正同志的惟一介绍物。”^[67]“盖本刊负有联络全国修道同志之使命也”，^[68]“察其趋势，似可成立仙道学术组织初步之基础。”而道教的学理化和组织化，也正是道教面向现代、迈向现代的一个强有力的信号。

十、不愿做“自了汉”

我们说，陈撷宁是《扬善半月刊》的主笔和灵魂，而非区区编辑之人；陈撷宁自己亦多次声称，他对于编辑事务等概不过问。在《答复石志和君十问》中，陈撷宁说：“仆只管撰稿之事，并学理研究、通函问答等类。”^[69]在《答复济南张慧岩君问双修》中，陈撷宁又说：“仆对于《扬善刊》只任撰稿之义务，至于编辑发行等事，概不过问。”^[70]我们不知，是陈撷宁造就了《扬善半月刊》，还是《扬善半月刊》造就了陈撷宁，或许是二者兼而有之吧。

陈撷宁之所以愿意在《扬善半月刊》上发表文字，首先是“他想把自己由《道藏》全书中所研究出来的高深修养法让群众咸知，不愿矜为独得”，不愿做“自了汉”。他在《自传》中这样写道：

“我妻患乳癌症，无药可治。……用我教她的修养法自己治疗，大有效验，因此我对于仙学上的修养法增加信仰，凡是人家寄来种种复杂的问题，无论此人我认识或不认识，皆详细的写信答复他们。因为我想把自己由《道藏》全书中所研究出来的高深修养法让群众咸知，不愿矜为独得，所以一面答复人家问题，一面又将信稿连问题公开发表，毫不隐藏，破除古代保守的旧思想。”^[71]

在“独善其身”的同时，陈撷宁想的更多的是如何能够“兼善天下”。

在《答复上海南车站张家弄王君学道四问》的信中，陈撷宁称：“孟子说：‘人之患，在好为人师’，我最佩服这句话。历年以来，实不敢妄自尊大，俨然以师资自命，所以常在《扬善



刊》上，发表几篇文字者，有三种原因”：

一则看见今时修行的人们，除了念阿弥陀佛而外，竟不懂道是何物，故本我的夙愿，来试为提倡。

二则看见少数学道的人们，偷懒者大半无所成就，用功者甚或做出毛病，恐怕他们半路上灰心，并使反对者有所借口，故本我的经验，鼓励他们前进。

三则《扬善半月刊》宗旨，是贯通三教的，儒教佛教的材料，非常之多，而且流行的有关出版物，到处可以购得。但是道学仙术的材料，最感缺乏，书籍亦寥寥无几，相形之下，未免偏枯。故自告奋勇，帮助编辑人尽一份义务，不是想于此中得何种利益。^[72]

1935年1月至10月间，《扬善半月刊》陆续刊登了陈樱宁的《读〈化声叙〉的感想》一文。陈樱宁称《化声自叙》“言言中肯，皆是今时一般佛教大居士所不敢言、不能言、不屑言、不愿言者，而张先生居然大胆的痛快言之，科学的条理言之，谦虚的公平言之，忠实的恳切言之。”于是，《扬善半月刊》“特将《化声叙》原文逐字披露于本刊，并附以‘按语’还以质之张先生，并与当代贤豪共商榷焉。”此文一出，深得好道同志的喜阅。如竺潜道人《陈张二先生之方便弘道》称：“修道功夫，便是革命事业，同时应具两大条件：一为破坏手段，一为建设手段。”“然而樱宁、化声二道长，专为学者高唱建设方案，于破坏手段，不屑复道只言者，其间盖亦有极宏大之慈悲愿力存焉。”并赞曰：

樱宁化声二大士，善巧方便不思议。

常以一音演道法，一音中具甚深意。

既摄上士入玄门，又为海众种善根。



一切善根信为先，由浅入深亦非难。
 二公实开方便门，岂同枉尺而直寻。
 愿献赤心一瓣香，尽我形寿供养之。
 更愿法界无量众，同唱如是赞美诗。^[73]

在《答广东琼州王寒松君》一文中，陈撄宁又提出自己及《扬善半月刊》“当仁不让于师”、不愿做“自了汉”的四点理由，分别是：^[74]

以学理论，像这样“破天荒”提倡仙道的定期刊物，全中国只有一份，没有第二份，优劣无从比较，何必过于客气。

以口诀论，本刊虽未曾将南北派口诀和盘托出，然每一期中，总有几处流露出来，聪明而细心的人，自能体会，比较别人家专尚空谈，满纸心性玄言，以及“五行、八卦、龙虎、铅汞”等等隐语，就觉此胜于彼，又何必过于客气。

以普及论，凡全国各埠许多不认识之人来函问道，无论赵钱孙李，有问必答。凡好道诸君，以为通函问答，尚有所未尽，必欲亲自面谈者，只须其人自具足诚意，我亦未尝拒绝。不管富贵贫贱，男女老少，一律平等相待，并不要他们报酬。如此之热心弘道，全国中能得几人？又何必过于客气。

以功夫论，现在功夫程度超过于我者，自有其人，然这几位前辈先生，老早就隐藏起来，不肯把这副担子挑在肩上，正对着来函所谓“自了汉”三个字的批评。就算他们今日肯出面度人，也不能适合社会大众的心理。因为功夫好的未必会做文章，会做古文的未必会写白话；讲旧道德的未必喜欢新思想，懂五行八卦的未必懂科学；晓得孤修的难免不辟双修，笃行双修的又看不起孤修……注重口诀的不能谈学理，纵能勉强说几句门面话，又不敢与别教抗衡，被人家几声“外道”一骂，就哑口无



言。如此类者，功夫虽好，但可利己，而难以利人。我只得“当仁不让于师”，亦无所用其客气了。

从陈撷宁上述似乎有些并不谦逊的言论中，我们或能加深对于陈撷宁的理解。也就是说，在当时的中国，陈撷宁可能是既能自度、又愿意度人，既愿意度人、又适合社会大众心理，既功夫好、又会做文章，既会做古文、又会做白话，既讲旧道德、又喜欢新思想，既懂五行八卦、又懂科学，既晓得孤修、又不辟双修，既笃行双修、又不轻视孤修，既从法术下手、又不沾染江湖气，既注重口诀、又研究学理，绝无仅有的惟一人。

十一、小隐林藪

陈撷宁幼时，曾诵唐人山居诗一首，其词云：

“不求朝野知，卧见岁华移。采药归寝夜，听松饭过时。

荷竿寻水钓，背局上棋岩。祭庙人来说，中原正乱离。”

陈撷宁说，最喜欢诗末二句，此种境界，真可谓世外桃源。身居乱世，陈撷宁心中向往的是诗中所述的不管中原乱离，我自“采药”、“听松”、“荷竿”、“奕棋”的恬淡闲适的隐居生活。古云“大隐市朝，小隐山林”，然而在30年代日寇乱华、国土沦丧的动荡岁月里，陈撷宁不无痛楚地说他“鄙志不敢求其大，仅慕其小”，无奈“今小者且不可得”。在《致湖南宝庆张化声先生书》中，陈撷宁写道：荷黄杆居士招游浙省富春江，“惟一临西台，想及谢泉羽当年痛哭之情，又不禁为民族前途惧也。

古云：‘大隐市朝，小隐林藪。’鄙志不敢求其大，仅慕其小。今小者且不可得，除每日鸡鸣而起，伸纸磨墨，孳孳与人作辩论外，眼所接者，瓜豆禾黍之离离；耳所闻者，老圃老农之絮絮。长此以往，赤松子之游，未必能从；田舍郎之诮，终



不可免。”陈撷宁还说：

“曩者曾奉尊函，劝我努力弘扬仙道，勿虑孤掌难鸣，并允助我应战。俟数年以后，付托有人，吾等即可把臂入山林，寻寒山、拾得之遗踪，继修静、渊明之三笑。此意早铭肺腑，用是不辞弩钝，甘效前驱。虽则目无全牛，然已势成骑虎。转瞬四载，尚未有了期。”^[75]

1935年10月《扬善半月刊》刊登《陈撷宁启事》称：

“因欲结洞天府地之缘，时作南北东西之客，邮件往还，亦非容易。敬告诸君：请俟仆觅得一相当灵窟，聊寄浮生，然后再将亲身实验之情形，逐渐公开于大众，使今世学者，知中国古仙所传修炼之术，确有可凭。倘他年侥幸成功，或能用肉体证得之神通，打倒科学战争之利器，为黄帝子孙稍延气脉，谅亦读者诸君所乐闻也。盖救国之道，仅有两途：一者科学，急起直追；二者仙术，迎头赶上。否则谈玄说妙，都属空华，见性明心，几如梦呓。”^[76]



在《复南京立法院黄忏华先生书》中，陈撷宁说：

“我今希望于君者，即从速寻得一名山胜地，作为君等他年修道之根据。更于近处筑石室数方，供我藏书之用，并须能经久远，足避三灾。书虽不多，要皆仙学之精华，人间之孤本，辗转传授，而及于我。历年以来，因无法保存，已嗟零落。今欲急于整理，重行校勘，亲任抄胥，俾成一部有系统的天府奇观，琅嬛秘典，然后藏之石室，以俟有缘，且为名山生色不少。”^[77]

在《复道友某君书》中，陈撷宁又说：

“仆本意原欲遁迹山林，先了脱自己，然后再出而度世。今以机缘未到，只得暂时混俗同尘。”^[78]

“混俗同尘”的陈撷宁只好“洞天福地，自可怡情，不必念念于归隐；道籍仙经，尽堪博览，不必急急于实行。”^[79]他在《自传》中写道：

“我因为上海环境太差，若不把精神寄托在书上，就难免受外界的诱惑，而动摇自己的身心，所以看书也算是我修养之一法。有些时候，看书仍不能制服妄念，就出门游历，住到山里去。”

“所以住山也算是我的修养法，能够安定身心。”^[80]

著书、游山，成陈撷宁平生乐事。

1924年，陈撷宁曾住北京西山。

1935年初，陈撷宁携马一浮、张竹铭同游天台，历访名迹，并有《天台纪游诗》：

双涧回澜春复秋，国清寺外好淹留。

寒山拾得今何在，空听丰干掉舌头。

马一浮当时曾作《天台山纪游诗》7首，其中一首为《螺溪道中》：

终日披云涉涧行，不闻人语但溪声。

苍崖碧树长相对，恰是无情胜有情。

陈撷宁对马一浮其诗其人推崇备至，他说：

“马君之诗，辞藻甚佳。然其特点，不在辞藻，而在性



情。世有溺于情而蔽其性者，如缠绵歌泣春茧之类是也，又有存其性而遺其情者，如释门偈语宋儒理学诗之类是也。就诗论诗，二者确有太过与不及之蔽。马君之为人，虽已见性，而未尝忘情，故其为诗，性情兼至，不枯不缚，超以象外，得其环中，此即马君之诗格，亦即马君之人格也。”^[81]

1935年夏，陈樱宁携马、张二君遍游苏、浙、皖三省名山，“结果仍无所获”。在《答复小吕宋洪太庵君》的信中，陈樱宁说：

“前几年我遍游苏、浙、皖三省名山胜境，想谋一修道根据地，为少数同道诸君解决‘法财侣地’四要素中之‘地’字问题，已有实现之可能。不料战事爆发，前功皆成画饼。”^[82]

在《复浙江省金华洞天孙抱慈山人》的信中，陈樱宁又提及当日游山之事说：

“去夏偕马张二君，各处游山，实非流连风景，盖有两种目的：一则寻觅修炼之胜地，一则访求绝俗之高贤。结果他无所遇，仅于赤城紫云洞遇先生一人耳。”^[83]

信中所称“先生”，即孙抱慈山人。孙在致陈樱宁的信中称：“大哉圣人之道，待其人而后行。夫天不欲宏道济众则已，如欲宏道济众，当今之世，舍先生其谁耶？”又称：“以我中夏数千年来富有种族历史价值之道学，至今奄奄不振，式微已极。幸得先生具甚深智慧，抱彻底悲心，起而挽回之，补救之，发扬而光大之。”^[84]

1935年秋，陈樱宁又三上黄山，觅修炼胜地，访绝俗高贤。



陈樱宁《复某居士》称：

“去岁秋间，曾三上黄山，本想觅一修炼之胜地，然事与愿违，徒劳跋涉。”^[85]

遍游苏、浙、皖三省名山胜境之后，陈樱宁说：

“若以苏、浙、皖三省山水比较而观，不能不推浙省第一。皖省有名之黄山、九华山，皆不合于隐居之条件。苏省句容县之茅山，仅可视为香火之地而已。”^[86]

陈樱宁心目中的最佳修道地点，是浙江省富春江上游。该处有严子陵钓台古迹，两面青山屏障，中间绿水涟漪，绵亘数十里不断。而且移步换形，处处引人入胜。民俗淳朴，物产丰饶，诚合隐者之居，亦初步工夫适宜之地。据1936年10月发表于《扬善半月刊》的陈樱宁《致湖南宝庆张化声先生书》，此前，陈樱宁曾荷黄忏华居士招游浙省富春江，登严子陵二钓台。陈樱宁在信中写道：

“游浙省富春江，登严子陵二钓台，直上八百级，俯仰绿水苍岩，悠然神往。惟一临西台，想及谢皋羽当年痛哭之情，又不禁为民族前途惧也。古云：‘大隐市朝，小隐林藪’，鄙志不敢求其大，仅慕其小。今小者且不可得”，

恐“长此以往，赤松子之游，未必能从；田舍郎之诮，终不可免。”^[87]陈樱宁所惧者，是整个中华民族的前途所在；陈樱宁所忧者，是覆巢之下、难遂其隐居修道之志。其拳拳爱国之心、忧教之情，跃然纸上。



十二、僻居南石桥

1935年冬，陈撷宁正在安徽黄山住山修养，其妻吴彝珠不幸罹患乳癌，无药可治，她也想学仙学修养法延长寿命，不得不信催陈撷宁提早回沪。

这年的冬天，吴彝珠算是勉强捱过了。谁料到了第二年春天，病势加重。陈撷宁“为避嚣故”，“为编辑《扬善半月刊》故，谋隐居僻处。余（指吴彝珠）复以困于痼疾，不能任繁剧，遂同意迁居沪西梅陇镇之乡村。既便于呼吸新鲜空气，且欲代其料理衣食住之琐事。”^[88]不要说20世纪30年代，就是20世纪80年代初，陈撷宁夫妇迁居于此的沪西梅陇镇南石桥，与霓虹闪烁、车水马龙的上海闹市区相比，仍属荒郊野外。

乡间并非世外桃源。在《再复北平杨少臣君》的信中，陈撷宁说：“宁自己现伏处乡村（地点介于松江、上海之间），暂托足而已”。^[89]《答江苏如皋知省庐》又说：“敝寓在荒村僻壤，车辆不能达，邮政不能通，无大路又无目标，外来生客，绝难寻访。”^[90]陈撷宁所谓的“敝寓”有一个相当诗意的雅称：“众妙居”。陈撷宁的《众妙居问答》和《众妙居问答续八则》当是草撰于“众妙居”。寓名如是，寓名颇雅，但乡间生活并非那么“妙”趣横生。陈撷宁在多篇书信中，语及了苦不堪言的乡间生活。如《复浙江金华洞天孙抱慈山人》：“蛰伏农村，朝夕共编氓为伍，蛙鸣阁阁，犬吠猎猎。”^[91]又如《致湖南宝庆张化声先生书》：

“一者文字积欠甚多，酷暑执笔，挥汗成章，蚊虻噬肤，有如锥刺，实不胜其苦闷。二者乡居简陋，不足以容仆役，凡家庭琐屑，皆宁与拙荆分任其劳。自旦至昏，几无暇



晷。兼之求诊乞药者踵相接，而村妇牧童，复时来喧扰，近之则不逊，远之则怨。”

“每日鸡鸣而起，伸纸磨墨，草草与人作辩论外，眼所接者，瓜豆禾黍之离离；耳所闻者，老圃老农之絮絮。”^[92]

在《答广东琼州王寒松君》的信中，陈樱宁写道：“敝寓僻处乡村，不通邮政。”^[93]又称：“我现时撰稿之处，不过在穷乡僻壤，借住农村中几间房屋而已”，过着“这样简陋的生活”。^[94]过着怎样简陋的生活，从陈樱宁《答云台山赵隐华君》的信中，或可更见其一斑。他说：

“盖敝寓所在，不通邮政，凡有各埠来函，皆由《扬善刊》发行部代收，再送到编辑部，复由编辑部将来函寄到乡间小镇上一家店铺代收，再看机会，托农妇或牧童等和敝寓接近之人带交与宁。”^[95]

乡间的生活是简陋的、闭塞的、苦闷的，但也是恬静安适的，至少它隔绝了都市的喧嚣和嘈杂。无怪陈仲璉《怀念伯父陈樱宁》一文以几近诗意的笔调描绘了陈樱宁此时的乡间生活：

该处茅屋数椽，流水一湾，翠柏围绕，环境清幽。每逢风和日暖，伯父母二人常对坐于翠柏林中，茗茶闲话，挥尘谈玄，友朋来访，骤观此景，几讶为九天仙侣，暂堕尘寰。^[96]

吴彝珠在《〈灵源大道歌〉白话注解·吴彝珠女士跋》中叙



述了乡居生活的恬淡闲适之一斑：“有暇，辄煮茗吟诗以为乐。”也就是在此时，吴彝珠依循古制，行礼如仪，正式成为陈撷宁的入室弟子。据《跋》称：

“一日偶读圆峤真逸诗‘太息生平晚闻道，双修偕隐两蹉跎’之句，不禁触动愁怀，泫然流涕。夫子见而谓曰：‘尔欲闻道，此其时矣，惟不能以私情而废古制。’余乃照例具表立誓行礼如仪，遂于历代道祖仙师位下，敬恭承受超生死脱轮回历劫不变千圣相传天人合一之绝学。此丙子（1936）冬月事也。”^[97]

这年的10月，陈撷宁在《复南京欧阳德三先生书》中写道：

“古云‘达则兼善天下，穷则独善其身’。仆之境遇，兼善既不可能，独善又嫌量狭，故一面隐居求志，一面投稿于《扬善刊》，聊借文字般若之效力，稍抒人已两利之情怀。收小果当在三十年后，完大功当在五百年后，此刻正是萌芽时代，固不期其有速效也。”^[98]

吴彝珠则除却用陈撷宁“教她的修养法自己治疗”、静心养病外，“且欲代其料理衣食住之琐事”。^[99]

1936年冬，吴彝珠在南石桥“众妙居”作《秋日乡居怀昌亚》诗一首：

自别良朋后，于今月已周。感君敦厚谊，视我异凡俦。
聊躋追欢梦，同车揽胜游。解衣怜弱质，推食馈乾糇。
日暮情逾迫，忧深疾未瘳。苍茫仙路远，惆怅海天秋。
难以书传意，因无信置邮。玄机参白石，浊水望清流。
何地堪偕隐，名山倘可求。相期重九节，携手最高楼。



诗中尽露出对旧日友朋的思念，对今生成仙的期慕。她在诗序中写道：

1920年，曾在沪寓乩仙请神，白石先生临坛开沙讲道。吴问：何时可得安乐？乩云：灵台清静方安乐，从此经过十五年。1932年，吴又以此语相问。乩云：15年之数已满否？吴答：尚欠3年。乩云：不可通融。

待到他们夫妻二人迫于环境、僻居乡间时，恰好是15年期满。生性好道、病魔缠身的吴彝珠此时不能不信：迁居乡村，或是他们安乐生活的重新开始。

重阳又至，曾与好友朱昌亚医师“相期重阳节，携手最高楼”的吴彝珠因病而不能登高赏菊。朱昌亚感时伤怀，赋诗一首《重阳对菊俟彝珠医师不至》：

金茎玉露壮秋姿，把酒申江正及时。
佳节黄花原有信，美人芳躅到何迟。
繁英好共西风发，清梦难教粉蝶知。
不羨渊明擅高隐，石桥幽趣最堪思。

吴彝珠梦寐以求的安乐生活也就维持了1年多。1937年秋，上海四郊已在积极抗战，陈撷宁、吴彝珠因僻居乡间，一无所闻，待“八·一三”事发，临危之时，方匆忙逃出，所有书籍、衣服、器具、食物、药品等，完全牺牲，丧失殆尽。

十三、刘经会顾问

1934年11月，苏州张道初先生致函问道，其第四问为：“读书有明理之益，但不知何书为最详？最完备？最明显？最有裨于初学？”陈撷宁在复函中答道：



“坊间通行之道书，以及道院秘藏之道书，仆历年以来，皆已阅遍。能称完备者，即不明显；能称明显者，又不完备，都有缺点。若再求有益于初学之道书，更难之又难。”^[100]

可见同当时道教的不景相类，道书的流通情形亦不容乐观。

“坊间丹经，嫌其太少，而《道藏》全部，复嫌其太杂。太少不足以研究，太杂亦不便于学人，俭而鲜通，博而寡要，盖两失之也。”^[101]

1936年9月，上海道教界人士许得德、张竹铭、汪伯英等以“古本丹经道籍，现在颇多绝版，将来尤恐失传，至道沦丧，可悲可惧，因此亟需设法，筹备基金，翻刻流行，承先启后。俾中华国宝，永留天壤之间；庶亿兆生灵，尚有昭苏之望。”^[102]发起创办了丹道刻经会。《上海丹道刻经会缘起》称：

“原夫道以人宏，慧由心发。故积功累德，则魔障不侵；阐教利生，则薪传无尽。利人即以利己，渡己本为渡人，人己两利，福慧双修。世间一切，尚不外此，况我国数千年来羲农黄老一派源流之仙学乎。夫仙学内化身心，外融物质。既非宗教家之空谈，又异功利者之逐末。超凡绝俗，孰与比伦？虽然高则高矣，若无文字以传之，则其利不能普及，福慧安得双圆？是用纠集同志，创设本会。至希贤达君子，乐为参加。或出借以藏书，或赐赠以著作。俾集资付印，设法流传。”^[103]

丹道刻经会一经成立，即初步确定其刻印范围为：一、道源类；二、道经类；三、内丹类；四、外丹类；五、修养类；六、





法术类；七、护道类；八、劝诫类；九、杂术类；十、融通类。刊印方法有：木版印、铜锌版印、影印、石印、铅字排印和油印等。

该会由发起人和赞助人共同组织管理处专主其事。主任：吴静虚；副主任：张竹铭；文书：邓雨苍、许得德、廖涤凡、谢拔群；交际：潘复初、沈霖生、张广泽、孙镜初、张慧岩、陈滋彰；调查：杨少臣、周敏得、曹昌祺、蔡德净；会计：殷羽；庶务：任杏荪、王文远；校对：汪伯英、石志和；发行：许如生。同时聘任丹道刻经会首批顾问25人，他们是：石镇之、吴彝珠、胡渐逵、孙抱慈、高观如、梁南针、陈撷宁、彭逊之、黄监周、刘仁航、刘继贤、魏国卿、欧阳德三、林品三、洪太庵、马一浮、高尧夫、张化声、常遵先、温云台、华文敏、黄忏华、刘宗汉、谢强公、顾拱辰。丹道刻经会的会址设于上海城区虹桥南艾家路66号，代理处为上海宏善书局（南市东丽园路76号）和翼化堂善书局。

1937年5月8日，丹道刻经会举行了第一次聚餐会。出席此次聚餐会者，有黄监周、华文敏、刘仁航、高观如、方公溥、奚纘黄、高尧夫、吴敏斋、张广泽、沈霖生、孙镜阳、张嘉寿、谢拔群、袁祖金、潘复初、曹昌祺、王文远、张竹铭、汪伯英、许如生等21人，此时隐居乡间的陈撷宁也欣然出席了这次聚餐会。

会议讨论决定：“第一次先将《道窍谈》、《三车秘旨》合刊一书付印，当场承订附印已近千部”，其中陈撷宁、吴彝珠各承订附印20部。陈撷宁还“自即日起，为丹道刻经会尽一份审定及校勘之义务，凡关于答问一事，因为笔墨太多，无暇兼顾。”^[104]

也就是说，陈撷宁此时将大部分精力投入对丹道刻经会的扶持之中，而对于他此前一直负责的“通函问答”则不能尽职尽责

责。与一些琐细和具体的修道问题相较，陈撄宁显然有着更远大的志向和更紧迫的工作。在《答江苏如皋知省庐》的信中，陈撄宁说：

“宁现时之工作有二：一则古代道书丹经虽汗牛充栋，其论调大半腐旧，而不能适合现代人之眼光，故每为知识阶级所鄙视。长此以往，不加改革，则仙道恐无立足之地，宁只得勉为其难。二则仙学乃一种独立的学术，毋须借重他教之门面。”

“故愚见非将仙学从儒、释、道三教束缚中提拔出来，使其独立自成一教，则不足以绵延黄帝以来相传之坠绪。环顾海内，尚无他人肯负此责，只得自告奋勇，尽心竭力而为之耳。”^[105]

丹道刻经会刊印行世的第一部书，就是《道窍谈·三车秘旨》。谢强公题签书名。陈撄宁除亲自“审定及校勘”外，还撰就《〈道窍谈〉读者须知》和《〈三车秘旨〉读者须知》两篇文章。据陈撄宁《〈道窍谈〉读者须知》，《道窍谈》的作者姓李，名西月，字涵虚，又字团阳。四川省乐山县长乙山人。清咸丰丙辰岁得道，群目之为仙道西派。李涵虚的著作，如《太上十三经注解》、《无根树道情注解》，并编订之《三丰全集》，俱早已风行一时，惟《道窍谈》、《三车秘旨》、《圆峤内篇》三种，未曾刊版行世。“而《圆峤内篇》之钞本亦未得见，今特先出《道窍谈》并《三车秘旨》二书，以慰好道诸君之渴望。”

《道窍谈》一书乃福建毛复初家藏抄本，此书由福建连城邓雨苍亲携至沪，并嘱陈撄宁代为校勘，出版流通；其排版印刷装订纸料等费，则由邓雨苍与张竹铭向丹道刻经会商妥筹垫。



因之，陈撷宁说：“今后本书始能与读者相见，毛邓张三君不为无功。”陈撷宁还说：

“本书经宁手校正之处，约有数十字，皆属当日辗转传抄之误。其误处仅在文句之通与不通，不在理论之谬与不谬，关系颇轻。故无须另作校勘记，以免多占篇幅。”^[106]

在《〈三车秘旨〉读者须知》一篇中，陈撷宁告诫读者说：“读本书若不得其解，当求之于《道窍谈》；读《道窍谈》仍不能领悟者，当参考《三丰全集》，因其可以互相发明也。”所以，对于《〈道窍谈〉、〈三车秘旨〉》的刊印行世，毛、邓、张之外，更有陈撷宁的不可磨灭之功。

十四、道教会缘起

从民国初年道教六十二代天师张元旭奔走沪上、组建中华民国道教总会江西本部驻沪总机关部开始，上海出现了大大小小的道教组织十余个。其中，有的是地方性的，有的是号称全国性的；有的是正一派或全真派的，有的是名为正一、全真联合的；有的昙花一现，有的名存实亡。在这些大大小小的组织中，陈撷宁曾经参与其事的中华道教会如果不是最有实效的一个，可能也是最有声势的一个。

所以称最有实效，是因为中华道教会在绵绵若存的10年间，曾积极地实施了施诊给药活动并成功地开办了宏道义务小学；道教办教育，这在道教的历史上是不多见的，此前也从未有过成功的先例。所以称最有声势，是因为陈撷宁捉刀代笔，草拟了中华道教会的发起词《中华全国道教会缘起》，为道教中人代言心声，并传之久远。



中华道教会，又称中华全国道教会、中华道教联合会，系上海“正一、龙门、茅山各道家”联合而成立的地方性道教组织，但又宣称“不分派别，不分省界，一以维护道教为依归，并推行教育慈善诸事业”。^[107]1928年7月10日发起筹备，11月5日正式成立于上海白云观，会址则设于清虚观。作为该会“教育慈善诸事业”的具体实施，就是维持了数年的宏道义务小学和“开办施诊”等活动。但其后“几经困难，又艰于经济”，中华道教会一度中止了活动。1935年重新开始筹备。1935年11月，《扬善半月刊》发布了《中华道教会草章》。1936年4月，《扬善半月刊》又公开发布了陈撄宁草拟的中华道教会发起词《中华全国道教会缘起》。1936年7月28日，中华道教会再度宣告成立，并于9月11日举行了第一次执行委员会会议。重组后的中华道教会为数不多的重要举措之一，就是组织实施了上海道教宫观的登记事项。

陈撄宁的《中华全国道教会缘起》，在有限的篇幅中，如数家珍而又极其洗练地历数了道源、道派、道功、道书等道教要素，对道教真可谓是推崇备至、赞美有加。

《中华全国道教会缘起》称：

“道教渊源，由来久矣。盖以天无道则不运，国无道则不治，人无道则不立，万物无道则不生。道岂可须臾离乎！”

又称：

“请慢嗤迷信，须知乃昔贤抵抗外教侵略之前锋；切莫笑空谈，应特作今日团结民族精神之工具。”

“试以历史眼光，观察上下五千年本位文化，则知儒



家得其局部，道家竟其全功，儒教善于守成，道教长于应变。”

“他教每厌弃世间，妄希身后福报，遂令国家事业，尽堕悲观，道教倡唯生学说，首贵肉体健康，可使现实人生，相当安慰。他教侈讲大同，如弱国与强国同教，后患伊于胡底，道教基于民族，苟民族肯埋头建设，眼前即是天堂。”

“呜呼！筌百家之总钥，济儒术之穷途，揽国学之结晶，正新潮之思想，舍吾道教，其谁堪负此使命哉？”^[108]



我们说，陈撄宁捉刀代笔，为道教中人代言心声，但谁说这不是陈撄宁内心深处的低吟浅唱呢？从《中华全国道教会缘起》的内容看，似与陈撄宁此时一贯主张的仙道有别、仙学独立的学说迥然相异。但同时应该看到，陈撄宁之所以主张仙道有别、仙学独立，更多的时候是情势所逼，出于迫不得已。

陈撄宁的《中华全国道教会缘起》曾公开发表于《扬善半月刊》，世人尽见而得阅、阅而得知。但同时，陈撄宁另有未公开发表、也未标明撰作日期的《中华全国道教总会宣言》一份。《中华全国道教总会宣言》和《中华全国道教会缘起》内容大同而文字小异。试引述一段，以为比较：

《中华全国道教会缘起》：

“今夫有道自不能无教，无教则道何以弘？有教自不能无会，无会则道何以整？同仁等忝属黄帝子孙，生在中华国土。大好河山，慨念先民之遗烈；异端角逐，忍看国教之沦亡。爰集同志，组织此会。根据现行法律，拟定规条。

呈请党政机关，准许成立。”

《中华全国道教总会宣言》：

“道教基于民族，是中华文化之遗产。若裁制得宜，颇为今日安定人心之工具。今夫有道自不能无教，无教则道何以弘？有教而不能无会，无会则教何以整？用是召集各省市诸同志，组织中华全国道教总会，根据现行法律，拟定条规，呈请党政机关，准予备案。”

《中华全国道教总会宣言》究竟撰于何时、缘何而作呢？一种可能是1928年道教联合会初起时的旧作，其时未有公开发表的场合，故一直鲜为人知。但此种可能较小：一来如果当日未得发表，后来《扬善半月刊》出，也大有公开行世的可能；二来历经后来的战乱，一份未刊稿绝少有存世的可能，且作为出自陈樱宁之手的作品，陈本人也较他人更多一些留存和珍藏的机会，但1937年“八·一三”事发，“临危机时，匆忙逃出，所有书籍、衣服、器具、食物、药品等，完全牺牲。”^[109]覆巢之下，一份手稿，也绝无幸存的可能。所以，比较可能的是：《中华全国道教会缘起》是正式稿，而《中华全国道教总会宣言》是草稿。在《答拙道士黎道人二君》的信中，陈樱宁有句称：“请观拙作《中华道教会宣言书》一篇”。此信发表于1937年6月，是知此所谓《中华道教会宣言书》就是我们现今所见的《中华全国道教会缘起》一篇。

不过，从《中华全国道教总会宣言》中有“召集各省市诸同志”之句看，此《中华全国道教总会宣言》更有可能是陈樱宁为1943至1944年间筹组成立的中华道教总会而作。前已述及，1930年代的“中华道教会”主要是上海地方性的，且从未称以



“总会”。而《中华全国道教总会宣言》，以其晚出之故，似更有可能留存至今。

十五、仙学院教授

“八·一三”事发后，陈撄宁仓皇逃出梅陇乡间，此时已无力再置家庭，只好一人借住在泰兴路538弄3号外甥女乔馥玖家。后因来此避难者日多，屋小不能容纳，外甥女婿张嘉寿又为他设法租住别处。陈撄宁在《自传》中写道：

“那时各地方避难的人都集聚在上海，房租及物价飞涨，嘉寿个人之力不能负担，由几个朋友共同帮助。后来帮助之人逐渐减少，难以维持，仅靠张嘉寿、张竹铭两人照顾。那时我妻尚在尚贤妇孺医院，仍带病服务。”^[110]

但“目前遍国中无一块安乐土”，“惟上海今非昔比，许多在上海避难之人，此刻又设法逃往内地各处去了。”^[111]

1938年5月，上海的局势稍见平稳，张竹铭等人便以极大的愿力，因陋就简，开办了上海仙学研究院。所谓仙学研究院，不过是租教室一间、每星期一次的讲道活动。但在久已期盼成立修道团体的陈撄宁看来，此次讲道活动无异于一次道门“盛会”。在《答复北平某君来函》中，陈撄宁说：

“人的行踪，有时不能由自己做主。即如丁丑（1937）年冬，我想到天台山去，走了四次，仍未能离开上海。因此戊寅（1938）年，遂有仙学院星期讲道之盛会，而《〈灵源大道歌〉白话注解》，亦于此时出版，这也是因缘有定，不由人意安排。”^[112]

在《答复某君问道函》中，陈撄宁又说：



“敝处少数同志，组织一仙学院，櫻宁被迫在此，暂维现状，因笔墨工作太忙，故空闲时间太少。”^[113]

《〈灵源大道歌〉白话注解·吴彝珠女士跋》有句称：“幸万方多难之秋，尚有此仙学胜缘之集会。”^[114]其中所谓“仙学胜缘之集会”，指的应当就是仙学研究院。

陈櫻宁亲任仙学院教授，讲授《〈灵源大道歌〉白话注解》、《〈黄庭经〉讲义》、《孙不二女丹诗注》、《悟真篇》、《参同契》等丹经道书。从现有资料看，陈櫻宁似乎是仙学院惟一的“仙学导师”。

亲聆陈櫻宁“演讲道要”的赵慧昭女士在《〈灵源大道歌〉白话注解·赵慧昭女士序》中写道：

“邇来诸同志创设仙学院，恭请先生演讲道要，列席旁听者，坤道居多。最令人满意者，即是先生善于因人说法，随程度之高低，定课程之深浅。虽其权巧方便，不执于一法，不偏于一门，而尤推《〈灵源大道歌〉白话注解》为上中下三根普渡焉。”

在《〈灵源大道歌〉白话注解·赵慧昭女士序》中，赵慧昭女士还简述了她由“景慕”而“获见櫻宁先生，饫听高论”的机缘。《〈灵源大道歌〉白话注解·赵慧昭女士序》称：

“去岁(1937)春正，由翼化堂善书局，购阅《孙不二女丹诗注》，及女子道学小丛书，知各书皆出自皖江櫻宁子先生手笔。景慕之余，亟思访翼化堂主人张竹铭君，冀为先容。适沪战爆发，遂致中阻。今以机缘成熟，幸得陈肃亮、沈霖生两君之介绍，获见櫻宁先生，饫听高论，并读其《扬善刊》中诸作，尤深倾倒，始悉先生研究玄学已四十余



年，读破万卷道书，平日对于女丹，特别注重，注解各书，简要详明，使读者易窥门径，诚我女界学道者之良导师也。”^[115]

从“亦为席前听讲之一员”的朱昌亚女士写的序中，我们多少可以窥知陈撄宁当时讲授的精义所在。《朱昌亚女士序》称：

“夫仙学与道学，其不同果安在乎？盖闻古今学仙者，必从炼丹下手。不炼丹，不足以成仙也。学道者，则无炼丹之必要，只须后天神气合一，返还到先天之性命，再使先天之性命合一，归本于清静自然，而道可成矣。试问二者孰为优劣乎？曰：此则视学者立志如何，无所谓优劣也。立志于返老还童，长生住世，阳神脱壳，白日飞升者，则学仙，立志于德配天地，功参化育，神归浑穆，体合虚无者，则学道。是故仙有五种等级之分，而道止有一，仙固不能离道而独存，道则以有仙而愈显其妙用，仙乃大道全体中一部分之结晶，而道则宇宙万物共同之实相。明乎此，则仙道之辨，判然矣。所谓‘成仙’者，即是将此玄妙无形之道，在阴阳炉鼎中，密集锻炼，提出精华，使其团结不散，而成为灵感有形之仙，所谓‘成道’者，即是将此大患有形之身，在动静修持中，陶冶销融，去尽重浊，使其轻清超脱之元神，返本还原，和宇宙本体无形之道合而为一。如《参同契》、《抱朴子》、《吕祖诗集》、《三丰玄要篇》等书，即仙学之代表也，如邵康节、黄元吉诸前辈著作，以及《唱道真言》等书，即道学之代表也。虽仙学书中，亦偶尔谈道，然其宗旨，则偏重于仙也，道学书中，亦杂用仙学名词，然其宗旨，则偏重于道也。正派仙学，必不走旁门邪径，先天大道，更不是孤寡顽空。盖此廖廖数语，乃古昔圣贤所未尝



言者。朱昌亚说：‘昌亚不敏，焉足以知此？近常听讲于仙学院，侧闻撝宁先生之绪论，遂笔以记之耳。嗟乎，学者茫昧久矣。今得先生一言，非但千百年来，仙道两家，互相诋毁，互相轻视之心理，可以除，即彼三教混同，仙道不分，强人就己，张冠李戴，隔靴搔痒，借题发挥诸流弊，亦廓然顿绝。其有功于学术界者，不亦源远流长耶。’”^[116]

1939年除夕，陈撝宁夫妇是在仙学院度过的，有无余子诗《己卯（1939）除夕陪撝宁师在仙学院度岁》、吴彝珠诗《除夕感怀·步无余先生原韵》和志真诗《读无余先生彝珠师母除夕感怀诗》为证。

1940年除夕，陈撝宁仍忙于仙学院事，有无余子诗《庚辰（1940）孟春在仙学院听讲〈参同契〉歌》、吴彝珠诗《庚辰除夕感怀》载述其事。

在《答复天台赤城张慧坤女士》的信中，陈撝宁说：

“仙学院自二十七年阳历五月开办至今，已满一年，时时在风雨飘摇之中。所以未曾正式订立章程，更没有道友住院。将来是否续办，亦无把握。”^[117]

仙学院到底维持了多久，即以“已满一年”、每星期一次而论，如果不出意外，陈撝宁至少已主持了50次讲道活动。这，需要怎样的愿力！

十六、期盼联合

“本意原欲遁迹山林，先了脱自己，然后再出而度世”的陈撝宁，^[118]一生孜孜以求的是“达则兼善天下，穷则独善其身”，念念不忘的是联络全国好道同志，组织一实行修道之团体，俟





团体成立，负责有人，即披发入山，刻苦修炼。他在《中华全国道教缘起》和《中华全国道教总会宣言》中均称：“有道自不能无教，无教则道何以弘？有教自不能无会，无会则教何以整？”

20世纪20年代，陈撷宁曾联合4位道友从事地元烧炼试验，或可称之为“修道团体”的最初尝试。到后来，“同志流亡”，“五人仅剩一我，如何能胜任此重任耶？”此时的陈撷宁，深深体味到了势单力薄的悲凉和“同修同证”的热望。

1933年7月，《扬善半月刊》创刊。在陈撷宁看来，当时的“《扬善半月刊》社，可作为学道的同志们互通声气的一种机关”，^[119]“本刊即是访求真正同志的惟一介绍物”，^[120]“盖本刊负有联络全国修道同志之使命也”，^[121]“察其趋势，似可成立仙道学术组织初步之基础。”也就是说，《扬善半月刊》负有联络全国好道同志的使命。正是在《扬善半月刊》的旗帜下，全国的好道同志找到了中国道学仙术的真正传人和一线命脉，并在此基础上，开始了成立仙道学术组织的艰苦努力。

1936年12月，《扬善半月刊》发表了《为修道集团事征求同志诸君之意见》书。意见书称：

“修道之事，不贵空谈，而贵实行，实行办法，首在组织团体。试观近代国家与社会，无论政治经济学术宗教，皆趋向于集团制度。盖以大势所趋，非如此不足以有为也。国内好道同志，颇不乏人，其数当以万计，然一考其现状，多为环境所困，不能实行，抱道终身，于事何补？非但财力薄弱者有此遗憾，即富厚之人，亦不免蹉跎岁月，成效难期，其弊皆由于缺乏一完善组织之故耳。”

所以，“今日若言修道，决非个人之心思财力孤立独行者，

所能胜任，必须合群策群力以赴之，始可有济。”^[122]此意见书署名为“《扬善半月刊》同人”，虽不一定出自陈撷宁的手笔，但它反映了陈撷宁本人久有的夙愿和热望。在《〈灵源大道歌〉白话注解》中，陈撷宁于解释“心知大道不能行，名迹与身为大病”一句时说：

“心中分明认得大道是好，无奈不能实行。所以不能实行的缘故，因为受三种之累。一种虚名，二种事迹，三种身体。虚名之累，就是能者多劳。事迹之累，就是权利义务。身体之累，就是衣食住行。”^[123]

因为有着种种拖累，所以确有成立修道团体的必要，以帮助好道同志摆脱环境的羁绊。

在一些“通函问答”的书信中，陈撷宁亦多次表露出了对于成立修道团体的期盼。

如1936年7月《再复北平杨少臣君》称：“愚意欲藉本刊联络全国好道同志，组织一实行修道之团体，但此刻机缘尚未成熟”，“只求中国大局粗告和平，宁之目的必能达到。俟团体成立，负责有人，宁即披发入山，刻苦修炼去矣。”又称：

“现代国家社会，无论办何种事业，皆非有严密之组织不可，孤立独行，断难成事，盖不徒修道为然也。惟组织一种团体，必须经过许多官样文章，手续麻烦已极，愚意俟中国道教会正式成立之后，将我们修道团体，附设于道教会之内，名正言顺，免得另起炉灶。”^[124]

1937年3月《答云台山赵隐华君》称：

“集团一事，正在计划。能成与否，殊未可必，盖谋事



在人，成事则不能尽由人意也。”^[125]

又，1937年8月《答湖南湘乡刘翊纯先生》称：

“修道集团，原属同志诸君一种希望，实行颇多困难，宁不反对此事，然亦未尝赞助此事，盖已自处于旁观之地位矣。”^[126]

夙愿也好，热望也罢，从一开始，陈撄宁就清醒地认识到：“此刻机缘尚未成熟”，“惟组织一种团体，必须经过许多官样文章，手续麻烦已极”，“成事则不能尽由人意”。所以，也许是经受了某种挫折，陈撄宁对成立修道团体的态度大有逐渐降温之势，以致到了后来，陈撄宁明确表示自己“不反对此事，然亦未尝赞助此事，盖已自处于旁观之地位矣。”

尽管陈撄宁已“处于旁观之地位”，但同志诸君仍未放弃成立修道团体的努力。中国道教的现实，推动着道教界的先驱与先知，作出如是二种选择：成立修道团体，“研究神仙学术”。

1940年8月，《仙道月报》编辑部在《再复崇德学社》的信中说：

“若问修道何故定要团体，则以仆等平素之愚见，认为研究神仙学术与研究其他科学，性质相同，丝毫不涉迷信，必需有系统、有组织，然后方好着手。”

成立修道团体的首要宗旨，就是“研究神仙学术”。信中又称：

“古人所流传的丹经道书，就是我们的仙学课本。今人能解释古人所作丹经道书上之文句字义，并能最后贯通，不致自相矛盾者，就是我们的仙学导师。著丹经道书的前辈古仙，譬如科学界之发明家，因为他已有成就。今人能解释古人的丹经道书，使学者领悟，譬如科学界之研



究家，倘若他毫无心得，决不能解释其中玄妙，盖丹经之难懂，更百倍于各种科学书也。惟往昔许多研究家，其结果未必人人皆成为发明家，亦难预料。世间人对于某一种科学，若非下几十年苦功，亦不配称为研究家。试问其研究之目的何在？岂不是希望有所发明，然发明之事，要得各种因缘凑和，方能有成，不是由人心中想做就能做到，但是无研究必无发明，要想做将来之发明家，必先从研究入手。”^[127]

在当时的好道同志看来，陈撄宁正是这样一位“能解释古人所作丹经道书上之文句字义，并能最后贯通，不致自相矛盾”的“仙学导师”。

十七、《仙道月报》主笔

《扬善半月刊》被迫停刊后，宣扬仙道刊物，国内尚无第二种。全国各地好道同志纷纷致函，要求复刊。国内形势稍见平稳，张竹铭等人便竭尽全力，重振旗鼓，于1939年1月正式推出了《仙道月报》。

《仙道月报》创刊号《两刊联合启事》谓：

《扬善半月刊》受前年沪战的影响，被迫停刊。订阅诸君纷纷惠问，催促复刊，同人等亦以我国宣扬仙道刊物尚无第二种发现，若再设法继续发行，一则有负好道诸君之热诚，一则复恐道脉源流之中绝。然同人等一部分已云水远游，一部分则专心习静，均无暇兼顾，经再四考虑，更名《仙道月报》出版，略减篇幅，惟取材则务求精醇，决不稍事敷衍。

《仙道月报》的宗旨是：本刊绝对不谈政治，研究仙道学术



原理，讨论仙道实践工作，提倡住世长存幸福，引证出世超脱事迹，宣扬道家真实教义。

现今所见《仙道月报》，陈撄宁的文字占据了相当的篇幅，而非如陈撄宁自谦般“偶或送登几篇稿件”。陈撄宁《复道友某君书》称：

“《扬善刊》停版以后，方幸从此可以闭门寡遇，不料海上同志诸君，又有《仙道月报》之创作。仆既称近水楼台，当然未容藏拙，偶或送登几篇稿件，不过借此与海内外同玄互通声气，并为散处四方素未谋面诸道友，作一中间介绍人而已，非以此自炫也。”^[128]

所谓“近水楼台”，是说他此时就住在《仙道月报》创办人张竹铭的家中。

在当时的道门中人看来，“综而论之，足以为玄门之宝筏而引渡迷津者，惟撄宁大师一人而已。当年山林隐逸，鹤观炼师，举国养真之士，纷叩道要，而大师显密圆通，因才施化，除其‘穷神知化’之长篇外，即如‘评语’、‘玄谈’，虽片言只语，亦无不‘致广大而尽精微，极高明而道中庸’，是诚所谓‘大而化之之谓圣’者矣！”^[129]

《湖南湘阴神童常瑛来函并答》有句称：

“瑛想在我国中，谁是真人？不得而知，每闻家严对人云：‘访道四十余年，惟有撄宁子是当今惟一无二道学家’。”^[130]

上海白云观全真道士韩三悟发表于1936年8月15日《扬善半月刊》第76期的《论道正理》指出：



“比较念年所遇同志，未能超过撝宁之上，敢谓吾教有人矣。以后凡吾修道诸同志，可北面师之。”从此，“吾全真教徒，嗣后易上光明正大之路，不致于在社会上无站立之地。”^[131]

存诚庐主《人生惟一积极大问题答案·潇湘渔夫答案后附注》则称：

“由清及今，慕道者多，通达者少，真传不息如缕矣。余游西南半壁，凡四十余年，未逢真学。去岁客沪，遇撝宁子于逆旅之中，剪烛西窗，高谈玄妙。三圣一贯之真诠，了如指掌。三丰而后，道统其在斯乎。”^[132]

透过《扬善半月刊》等弘道文字，陈撝宁早已确立了他在道门中的“仙学导师”的地位。“玄门之宝筏”，“当今惟一无二道学家”，“吾教有人”，“三丰而后，道统其在斯乎”，凡此种种，可知当时道门中人对于陈撝宁的仙道学问早已推崇备至。因此，作为《仙道月报》的主笔，他既是责无旁贷，也是一时无二之绝对人选。

“略减篇幅”的《仙道月报》每月1期，八开四版，出至1941年8月第32期，终因形势险恶而被迫停刊，从此以后，一蹶不振。现北京大学图书馆惟存第2至第12期。

《仙道月报》与《扬善半月刊》同是“近代中国最有影响的道教期刊”。^[133]《仙道月报》的历史虽然较《扬善半月刊》短，规模也比《扬善半月刊》小，但作为当时上海乃至全国惟一无二的道教期刊，其影响并不逊于《扬善半月刊》，其鲜明的道教色彩甚至远胜于《扬善半月刊》。





十八、双星辉映

近现代中国道教界学人中，堪冠以“著名”二字的，陈撷宁之外，当数易心莹。易心莹（1896—1976），俗名良德，字宗乾，法名易理轮。四川省遂宁县人。童年于青城山常道观出家为道，拜全真龙门派碧洞宗道士魏至龄为师，诵习儒经，精研《云笈七签》，后任常道观知客、住持。好藏道书，积聚至千余册。陈国符先生曾言：“国符尝访道观多处，其道士率皆不学，曾见《道藏》者鲜”，“仅四川尚有道士，熟读《道藏》”。陈国符所言“熟读《道藏》”的四川道士，就是易心莹。易心莹早年着力于道教宇宙生成理论和道教宗派源流系统的研究，撰有《道学系统表》、《道教三字经》、《寄玄照楼书》和《道教分宗表》等，晚年专事于著述和讲学，曾任中国道教协会副会长、四川省道教协会会长等职。^[134]

20世纪50年代后期，中国道教协会一经成立，陈撷宁与易心莹两位道教学者即同时出任中国道教协会的副会长一职，共同担负起规划和振兴中国道教的繁重事务。

殊不知，早在20世纪30年代，他们二人就结有文字之缘和书信之交。他们一个在东（上海），一个在西（四川），一个是居士，一个是道士；一个忙于编刊撰稿，一个耽于修道养生。他们就像是“道”的昊大天宇里的两个星座，既各自生辉，又交相辉映。

《扬善半月刊》第4卷第20期（1937年4月15日）节录了易心莹的《寄玄照楼书·论道教宗派》，第4卷第21期（5月1日）又刊载了他的《道教分宗表》。易心莹在《道教分宗表》中指出：

“‘道’之一字，涵义甚广，难于训诂。而周秦学者，皆以‘大路’解之，谓为万物之所共适，非定义也，故《史记》称道家‘精神专一，动合无形’，揆之此理，实不相侔。至于法家学说，本质淆混，而于道家之素心素面，几将不可复识矣。及夫东汉之间，沛国张陵作《大丹序说》，以为‘道者犹觉悟也，自觉觉他，自悟悟他’较为近理。不幸为客教所据，未便孰夺耳。而唐之道士又以‘圆通’、‘圆明’释之，病其空无实际，不可尽从也。今依庄书之‘化理’二字，暂作论言，未知当意与否，俟更详之。”

他将道教宗派分为仙宗、金液、聚玄、长淮、葆和、调神、南宫、苍益、健利、科醮等10宗，并一一概介其“纲要”与“法门”。^[135]

陈樱宁在其所撰按语中称道说：

“右列十宗，将道教宗派概括已尽，甚为难得。……各宗之内，自有本宗专门之经书典籍，有最要者，有次要者，如能酌其轻重缓急，每宗之内，隶属几种书籍名目，则更觉完善矣。譬如佛教贤首宗，有《华严经》、《华严著述集要》等等；天台宗，有《法华经》、《涅槃经》、《智度论》、《中观论》等等；净土宗，有《阿弥陀经》、《无量寿经》、《往生论》等等；三论宗，有《中论》、《十二门论》、《百论》等等；法相宗，有《解深密经》、《唯识论》、《瑜伽论》等等；禅宗，有《指月录》、《五灯会元》等等，皆是本宗所因以建立者。道教分宗之法，亦不妨照样归纳。曩者湖南宝庆张化声先生与愚通函，有云‘今欲提倡仙学，必先整理《道藏》，编辑一部有系统的《道藏》目录，有源流的家历史，使人按图索骥，自由研究，此为吾辈工作之第一步。’愚自愧无此精



力，无此学识，不能胜任。今既有易君出，可以满足张君之宏愿，请易君勉为其难可也。”^[136]

1937年8月，“八·一三事变”发生，上海沦入日本帝国主义铁蹄的无情蹂躏之下。易心莹“并成都二仙庵退隐方丈王君、青城山天师洞监院彭君、内江县李君”等4人，联名致书陈撷宁，劝他速往青城暂避战乱。

两年之后的1939年春，陈撷宁先是托人带信，“略伸谢悃”，后又借《仙道月报》公开发表《致四川灌县青城山易道人书》，再感其“雅意隆情，久铭肺腑”，念念不忘旧事。

其信全文为：

丁丑阴历七月间曾收到航空信一封，系阁下并成都二仙庵退隐方丈王君、青城山天师洞监院彭君、内江县李君，亲笔签名，辱承不弃，邀仆速往青城避乱，且蒙指示水路程途，雅意隆情，久铭肺腑。惟以彼时扬子江已经封锁，交通既感困难，沿途复多危险，遂致未能赴约，抱歉良深！此后大局日益危迫，海上居民，直似斧底游鱼矣。

今岁春间适张梦禅君由沪返川，因托其带交阁下并诸师一函，略伸谢悃，不知已达左右否？今忽由《仙道月报》社转到大著《道教三字经》钞本一册（未见信函），拜读之下，具见宗派源流，朗若列眉，在道门中实属创造。愚见倘能再经阁下自己手笔，加以简明之注释，则尽善尽美矣。

此书传世，将来必有他人代为作注，然终不及原作者自注之确切。高见以为如何？今借本报邮递之便，附刊数语，以代芜笺，诸希慧察，并候王、李、彭各位大炼师道安。



1939年10月，陈撷宁再借《仙道月报》一角，作《复四川灌县青城山易道人书》一篇。

十九、讲道紫阳宫

1933年，浙江温岭紫阳宫全真道士陈铁海与其同乡全真道士蔡启良为募修浙江天台紫阳宫事抵达上海，后在曹家渡一带开设天台紫阳宫上海分院，由陈铁海亲任住持。1935年，陈铁海招募布厂女工王小金（王理莲）、纱厂女工管凤弟（管理化）出家于紫阳宫，改紫阳宫为沪上第一座女冠庙观。两位道姑“身背灵官，跣足化缘”的“苦行修持”，在当时社会激起强烈反响，先后又有布厂女工华云梅（华理法）、施小妹（施理和）和纱厂女工秦阿凤（秦理良）等出家于紫阳宫。这些女冠的修道活动，得到陈撷宁、张竹铭、汪伯英、沈良生和沈霖生等道教界人士的支持并资助。

1938年，陈铁海在沪西帮会人士的资助下，在今武定西路1444弄2号租得3亩土地，募建了沪西紫阳宫。1939年，紫阳宫道众迁入沪西新址，“当时人数并不众多”。此后，又有盛理旺、杨理律及施宗新、苏宗赋等青少年女子相继出家，一时间坤道云集，香火旺盛，紫阳宫遂正式定名为紫阳宫坤道院。随后，陈铁海即返天台，迎其老母来沪供养，俾克专心习静。至此，沪西紫阳宫坤道院可谓是“盛况空前”。究其原因，“不外一方面由陈主持铁海以身作则，诵经礼忏，专一虔诚所致。并于经忏之余，其清修苦炼之功效，亦一原因。而其最大之因素，则为陈主持之母陈太夫人之惊人奇迹所感召。”^[137]

《仙道月报》曾以《七十六岁老母驱除恶疾再返童颜》为题报道了陈母“专心习静”、功夫“甚有进步”的事例，谓上海紫阳宫主持之母陈太夫人，年已76岁，向来一身是病，上则鼻渊





脑漏，香臭不知，下则腿足浮肿，步履几废。不料自从事内丹修炼之后，一日气机发动，打开尾闾、夹脊、玉枕等关，多年宿疾，忽然消除。不惟病愈，而且身轻体健，面色红润，白发之中，渐生黑发，真有返老还童之颜。《仙道月报》编者还称：

“中国道术，初步功法，即有‘却病延年’、‘返老还童’之功效。古今许多身患慢性奇疾，因药石无灵，转修道功而又痊愈者，不知凡几，此犹小焉者。倘有抱出尘大志之士，如再以勤诚不息，专修精进，则成仙了道，自属可期之事。”^[138]

如果《仙道月报》所谓陈母“专心习静”、功夫“甚有进步”、“不惟病愈”、而且“真有返老还童之颜”云云实属不虚，则指导陈母“从事内丹修炼”的功法导师极有可能不是别人，正是陈撄宁。

1941年，铁海道人在紫阳宫盛情款待陈撄宁，并一再邀他移居紫阳宫，陈撄宁感其真诚，欣然受命，但愧无以回报，只得作诗二首奉赠。

其一：

红尘十丈锁西郊，一听玄音破寂寥。
海上游仙情未断，人间历劫愿难消。
桃源春暖琼台冷，羊角风清雁荡高。
最是君家寻乐地，何当挥尘共逍遥。

其二：

苍松翠柏喜同栽，恨不移根傍玉阶。
事有因缘非自意，方无内外莫相猜。

开山演教传坤诀，筑室娱亲辟草莱。
闻道长生须努力，早修大药入天台。

铁海道人“敬和陈撷宁原韵”作诗一首，诗曰：

先生大隐沪西郊，讲座弘开慰寂寥。
重振宗风花雨散，勤宣妙道篆香消。
天台原有神仙迹，雁荡堪容亮节高。
两处名山任君游，烟霞逸趣信非遥。

在当时道门内，“皖江陈撷宁”的鼎鼎大名，早已是如雷贯耳；陈母“专心习静”、功夫“甚有进步”的“惊人奇迹”，更使紫阳宫的年轻道姑们知其精通道家功法，尤擅女丹修炼，惟以前无缘求教。今有陈撷宁“大隐沪西”的良机，她们纷纷登门请教。铁海道人见状，趁机进言：“何不也来个紫阳宫讲道盛会，就像几年前的仙学院。”陈撷宁难却盛情，于是乎，仙学院讲道之后，又有了紫阳宫讲道一事。

在讲道中，陈撷宁回答了陈铁海等提出的“先度人还是先度己”的问题。

问：如我等出家修道，是先度人好呢，或是先度己好呢？

答：这件事真是一个大问题，不容易解决。依愚见而论，可以不必拘泥，需要圆通一点方好，看目前环境应该走哪条路？宜于度人者，即先度人；宜于度己者，即先度己；宜于人己同时并度者，即不妨兼而行之。

问：何种环境，宜于度人？

答：假使信仰你的人很多，一言一行，别人家都承认你不错。在信徒中，有钱的出钱，无钱的出力，都能帮助你作开山弘道的事业，凡有举办，无不顺利。这种环境，宜于先度人，不





宜急于作“自了汉”。等到应该做的事业立定根基，付托有人，然后抛弃一切，专做自己的功夫。这叫做“先度人，后度己”。

问：何种环境，宜于度己？

答：假使信徒不多，护法太少，自己经济力量又嫌薄弱，做起事来，无人帮助，一切情形，皆不顺利。在此种环境之下，就应该闭关静坐，断绝尘缘，或入山隐居，苦修苦练。等到自己有所成就，然后再出而行道。这叫做“先度己，后度人”。

问：听所谈的两种办法，无论度人度己，总不免有先后之分，请问人己同时并度之法？

答：此种办法，即是一方面随缘应化，但不必积极进行；一方面偷闲用功，亦不必刻期见效。虽做利生事业，也要经过许多困难；纵说劝善语言，也未免有许多烦恼。困难与烦恼，既可以增长你的智慧，又可以磨炼你的心性。利生劝善，固然有益于世人；困难烦恼，未尝无益于自己。等到若干年后，度人事业，当有成绩可观；同时自己智慧，已如澄潭秋月之明，自己心性，亦到炉火纯青之候。此时若求了脱自己，不必多费功夫，只需“一念回光”，即足以破尘网而超劫运。这就是人己同时并度。

听罢陈撄宁的讲道，铁海道人顿开茅塞：“今日幸蒙开示，路路皆通。我辈出家人，若真有志于道者，按照这个路线走，可谓进退咸宜。”^[139]

二十、“人之患，在好为人师”

历年以来，坊间流行之道书，以及道院秘藏之道书，陈撄宁皆已阅遍。所谓博览群书，盖此之谓也。因之，我们说，陈撄宁是一个博学的人。同时，他又是一个谦逊的人，虽学道多年，且学有所成，从未曾以师资自命。

陈撷宁在多封书信中，一再表达了他未尝敢以师资自命、亦绝不好为人师的心志。

如《答复无锡汪伯英君来函问道》称：

“古语云：‘人之患，在好为人师。’余虽学道有年，实未尝敢以师资自命，因为自己晓得功修欠缺，不免内心惭愧。纵然偶尔弄几本书，写几篇稿子，也不过是提倡的意思。”^[140]

《答复上海南车站张家弄王君学道四问》称：

“孟子说：‘人之患，在好为人师。’我最佩服这句话。历年以来，实不敢妄自尊大，俨然以师资自命。”又称：“仆恐怕自己没有资格做人家师表”。^[141]

《答复海门县佛教净业会蔡德净君四问》称：

“拜师之举，愧不敢当，仆自审没有为人师之资格，还是随便谈谈为妙。”^[142]

《答复湖南常德电报局某君北派丹诀八问》称：

“我数十年来，就没有收过弟子，盖自审资格不足以为人师也。”

《复济南张慧岩君》称：

“我仅可以帮助同志诸君研究而已，自己尚未成功，难为人师。”^[143]

《答江苏如皋知省庐》称：





“自审资格不足以为人师，故不敢滥收弟子。《扬善刊》只讲学理，俾仙学在各种宗教、哲学、科学以外，独树一帜，予愿已足，别无作用。人家来函，一定要师弟称呼，亦无法禁止耳。”^[144]

在另一封《答江苏如皋知省庐》的信中，又称：

“自审资格不足以为人师，惟乐于代人决疑破惑。同志诸君，若有问难，固甚为欢迎也。”^[145]

《答广东琼州王寒松君》则称：

“常说自己没有资格做人师表，这是真实话，却非过谦，亦非推脱，因为我心中时时拿往昔成功的人作为模范，总觉得我的资格欠缺。但不是与时下人相比较，若就时下一般人而论，我亦不必过于客气，以免矫枉过正。修道的人，总以真实为第一要义，骄傲自大是大病，若过于客气，则不免虚假，也有点违背真实之义。”^[146]

一而再、再而三地自称“未尝敢以师资自命”、“实不敢妄自尊大，俨然以师资自命”、“没有资格做人家师表”、“自审没有为人师之资格”、“自审资格不足以为人师”、“难为人师”、“不敢滥收弟子”的陈樱宁却又称得上弟子满天下。

弟子当中，有慕名而偶或通函问道的，如李朝瑞、张慧岩、曾道姑、陈悟玄、张志德等；也有正式拜师学道的，如胡海牙等；有仙学院时恭侍教席的，如赵慧昭、朱昌亚等；也有《扬善半月刊》时声气相投的，如张竹铭、沈霖生、孙镜阳、张广泽、殷羽、曹昌祺、汪伯英师兄弟们；更有亲朋好友，如吴彝珠、张嘉寿等；其他还有一些佛门居士。在《宝应陈悟玄女士

来函问道并答问》中，陈撷宁说：

“前几年常有佛门居士，从我学道。偶有一二位居士，运气不好，被他们同社中人晓得，大起交涉，骇得他不敢出头。后来又与我商量，要我代守秘密，不必公开。我以为学道是正大光明之事，何必瞒人？若像他这样鬼鬼祟祟，成何体面？岂非把仙学的名誉弄坏了吗？他有他的苦衷，我却不便允许。”^[147]

我们相信，像这样的佛门居士，其数恐亦不少。

朱昌亚是吴彝珠在尚贤妇孺医院、人和高级医校服务时的同事并好友，兼好仙学，也是《扬善半月刊》、《仙道月报》的忠实读者，上海仙学院的热心学员。陈撷宁在《与朱昌亚医师论仙学书》中说：

“日前接奉致室人彝珠书，并诗四首，得悉尊志超凡脱俗，较彼庸众之狃于近习，而忽于远虑者，迥不相同，至可钦佩！大作第四首云：‘人间自有奇儿女，立志飞升上九天’，愚意最赞成此二句。”

陈撷宁认为：

“君目前为医务所累，尚未到实行修炼时期，故宜先从事于学理之研究。……撷宁所期待于君者，尤甚于吕。吕之功，仅能利人。君今日宜求人己两利，更为圆满。上乘修炼法门，总以今生成就为要务，切不可因循懈惰，放弃现实，而悬想末世之空花，是则愚衷所切望君也。”^[148]

信中所说的“吕”，就是陈撷宁最早的一位女弟子吕碧城。张竹铭师兄弟们也是陈撷宁的及门入室弟子。1935年4月，



陈撷宁在《旁门小术录·序》中提及张竹铭时说：

“张君竹铭者，好古敏求之士也，承其先代遗风，尝以弘扬道术为己任，搜罗古籍，刊印流通，学者称便。”^[149]

《上海宗教史》在述及“民国时期的道教学校和出版物”时称：

“无论是办学和办刊，主要是依靠热心道教的居士出资、出力和出入，道教的教职人员限于文化素质、经济实力以及组织化程度都未能对于这些文化教育事业有多大的干预。”

此所谓“热心道教的居士”，主要是指陈撷宁、张竹铭等人。

20世纪30年代，身为翼化堂末代堂主的张竹铭除“谨承遗命”，“对于善书局之发展，靡不精思研究”外，尤致力于创办《扬善半月刊》、丹道刻经会、仙学研究院和《仙道月报》，刊印、流通丹经道籍，如“仙道丛书”有：《〈黄庭经〉讲义》、《孙不二女丹诗注》，“道学丛书”有：《吕祖诗解》、《金笥实录》，“道学小丛书”有：《天隐子》、《坐忘论》、《五息直指》、《旁门小术录》、《金火丹诀》、《三乘秘密口诀》，“女子道学小丛书”有：《坤宁经》、《女功正法》、《女丹十则》、《男女丹功之异同》、《女丹诗集》，等等，以此“接引好道同志”，从而使近代上海道教出现了令人瞩目的学理化倾向。

20世纪80年代末，年垂九旬的张竹铭每提及陈撷宁，仍毕恭毕敬地称以“先师”、“先老师”。在《陈撷宁先生传略·出版说明》中，张竹铭还说：“我们同门弟子未曾为先师作传，觉得十分惭愧。”^[150]



汪伯英在《答复吕宗宋先生》的信中，讲述了他从道和拜师的经过。汪伯英说：

“弟之于道，虽不敢妄自尊大，然于根本原理，确是早已识透。在昔未遇撙师前，因受丹经奇词奥语，扑朔迷离，人各异说，说各异词之影响，犹不敢自信。既遇之后，推诚开示，剖奇析疑，方知其原来如是，而自信之心益坚。”^[151]

汪伯英信中所言的“撙师”当指陈撙宁。据其自述，14岁时，在乡间药铺习业。15、16岁时，患脾泄，时轻时剧。17、18岁时，脾泄小愈，又增遗滑之疾。医生诊治，以为脾肾两伤，损象已成，不可救药。汪伯英当时亦自以为不能永年，但一时又不即死，遂弃药液而习医。19岁时，得《大千图说》读之，遂发修仙学道之念，惟无由觅师。继得《因是子静坐法》读之，知无师亦可自修。再觅他种道书读之，如《性命圭旨》、《天仙正理》、《慧命经》、《参同契》、《悟真篇》之类，但书中道理不能完全明了，且有所谓“不遇明师莫强猜”之说，于是知修道必须求师，若按图索骥，照书行事，乃盲修瞎炼，非彻底之道也。23岁时，迫于父命而娶妻室，但甫届一年，妻室即以产卒。汪伯英说：

“以世法而论，亦可谓寒门之不幸。然弟在其时，则以为此殆天将造就我出世之因缘也。于是誓不复娶，开始持长斋、守戒律，而尤喜放生。”^[152]

其后，有人拉他皈依印光法师，他以《印光文钞》毁仙谤道、与其本意相违而婉谢；又闻同善社有师开示，遂入社求道，但最终仍不能满意。直到有一天，“忽《扬善刊》应运而兴，方获我撙宁夫子之著作而读之，于是心开意解，快慰得未曾有。乃





先则通函问道，继则面谒请益。幸蒙撄师不弃，开诚布公。初晤之时，将所有疑网，即得破其十七，及后正式为弟子，则举所有之疑，一举而廓清之。从此知朝闻道可以夕死；又知此身此心可以永远不死；又知永远不死，未必胜于朝闻夕死；朝闻夕死，未必胜于永远不死。盖泰山秋毫，彭聃殇子，在见仁见智之各循其道耳。”^[153]

汪伯英不仅是陈撄宁的入门弟子，后来更成了《扬善半月刊》、《仙道月报》的主要撰稿人之一，其著述主要有：《复苏州张道初先生函》、《再复张道初先生书》、《答复吕宗宋先生》、《读丹经沉闷的经过》、《与苏州木渎法云寺住持嘿庵法师讨论佛学书》、《如何修道》、《〈心印妙经〉通俗注解》、《〈金丹四百字〉注》等。^[154]在陈撄宁当时的诸多弟子中，汪伯英是比较出色的一位。在《读丹书沉闷的经过》一文中，汪伯英也多次表露出对于恩师的感戴之情，他说：

“因于昔年到沪，参拜吾师，虽蒙慈悲，重示隐约，依然未悟。囑读丹经，于是再加穷理尽性之功，冀得精义入神之效。转瞬于兹，不觉三载，因于去年复游沪滨，重行叩访。……昔者于吾师之言，亦久怀疑意。迨此次抉破，方觉得万卷丹经，可供玩索。噫！仙师之恩，刻骨难忘。”^[155]

张嘉寿与陈撄宁不仅有师生之谊，也有眷属之情，他是陈撄宁的外甥女婿。张嘉寿原有严重的头晕眼花病，按照陈撄宁教他的静功修养法锻炼后，“健康大踏步前进了”。为此，他写了一篇《锻炼经过和对炼功的理解》，陈撄宁阅后予以肯定，并详加评语，归结为八点：一、动功与静功相结合；二、恒心是主要因素；三、生活有规律，无不良嗜好；四、动静结合，生理平衡；五、方法简而易行，可以普及；六、静坐是高级道功的基

础；七、是否需要再求进步；八、本是养生功夫，为什么有人做出病来？

作为中国道学传统的重要传人，陈撄宁的弟子当中，也不乏经受了现代科学洗礼的新型知识分子，如矿学专家沈霖生。据陈撄宁为沈霖生《最高生理学、化学的“三元丹法”》一文所作的按语，沈霖生自幼即好道，数十年不倦，并为上海万国证道会会员。该会外国人甚多，素知沈霖生学道有得，遂屡次请求其演讲中国道术概要。沈固辞不就，遂作此篇，即《最高生理学、化学的“三元丹法”》一文。

可见，不论新知、旧知，年老、年少，是男、是女，本埠、外地，道内、道外，只要是对中国道学仙术有所感悟、有所期许的人，都可以在陈撄宁那里得到细微、深入和正确的教导，虽不“好为人师”，却是“桃李不言，下自成蹊”。

廿一、“惟一”入室弟子

海内弟子当中，至今仍念念不忘陈撄宁教诲之恩的，胡海牙是比较知名的一位。胡海牙《仙学指南·前言》称：陈撄宁生前曾对宗教界名士、好友卢松庵等说：

“我的学生很多，有汪伯英、张竹铭、史剑光、孟怀山、谢筠寿、朱昌亚等。入室弟子仅胡海牙一人，我将平生所学之仙道秘旨，尽皆传授海牙。”^[156]

陈撄宁还将没有发表的文稿和不曾示人的论著及墨迹，亦全部相付。胡海牙编著的《仙学指南》一书还首次向世人展示了陈撄宁的《抱朴子·微旨篇》部分墨迹和4首诗稿手迹。其诗曰：



屑玉丸芝话正长，仙经密奥费猜量。
千秋复见孙思邈，待入龙宫乞禁方。

诊罢归来静养神，掀髯微叹又何因。
床头多少缠绵客，谁是黄梁梦觉人。

未向华阳学隐居，漫留歇浦事悬壶。
他年若遂听松愿，能让茅山半席无。

聚散浑如水上萍，樽前故旧感飘零。
残宵我已成孤月，幸有清晖接曙星。



在《缅怀老师陈撷宁先生》及《仙学指南·自序》、《我与撷宁先生二、三事》、《忆恩师撷宁先生》等一系列文章中，胡海牙追述了他与陈撷宁 30 多年的师生缘和师生情。

胡海牙，1914年4月19日出生于浙江省绍兴县壶觞乡十沿头村的一个农民家庭。自幼酷慕成仙，19岁时入山学仙，当时以为神仙无所不知，无所不能，随身只携一部《道德经》，即往浙江龙会山尚德斋静修苦炼。以后十几年中，他是逢师必叩，勤学广问，先在江浙一带访师求道，后隐居于金华双龙洞结庐修炼，时值抗战前夕。

一日，从道兄孙抱慈处获见一期《扬善半月刊》，其中一篇文字，就是陈撷宁的《答各地读者问》。粗粗浏览，便觉字字珠玑，言简意赅；反复研读，更是余韵无穷。急问著作者为何许人？道兄答道：“此人即是独树一帜、高标仙学的当代著名道教教学者陈撷宁”。闻知之后，胡海牙仰慕之情油然而生，便贸然向陈撷宁写信求教，不料竟得到了陈撷宁的详细回复，从此信

来信去，一发而不可收，这种联系一直保持到1945年日寇投降。

胡海牙说：“每次《扬善半月刊》出刊，我都是拿过来先翻找陈先生的文章，越读越明朗，越读越有信心，它促使我寻找真正的金丹大道。”“说来师生之间也总是有种缘分的”，

他的一位道兄好不容易找到陈撷宁的沪上寓所，三番五次登门求见，都被推说是先生不在，只好失意而归。不知是真的不在，还是有意不见，如果是真的不在，更见其没有缘分了。胡海牙闻知此事，不以为惧，倒觉得是一次难得的机会，遂孤自一人到上海叩响了陈撷宁的家门。这一次，陈撷宁异乎寻常地出面接待了他。因是初次见面，二人相谈的时间不长，但在胡海牙看来，此次晤面，从此“奠定了我走向正规的基础，它使我更加坚定自己的道路：用实证的精神来检验评判前人的文化结晶。”

1946年，经张竹铭、孟怀山两位师兄介绍，胡海牙在杭州佑圣观依古制正式拜陈撷宁为师。拜师仪式甚是隆重庄严，供奉的牌位是：道祖轩辕黄帝、道宗太上老君、魏伯阳祖师、吕纯阳祖师、张紫阳祖师。此后，陈撷宁往来沪杭，时常住在胡家。

1953年4月，陈撷宁从上海迁居杭州，胡海牙特地在慈海医室旁购置了一幢楼房，供陈撷宁居住。从此，胡海牙一直负责照料陈撷宁的生活，供养陈撷宁修道，并随陈撷宁学习仙学，直至陈撷宁仙逝。

数十年来，胡海牙得承道学正脉，孜孜求索，经历了“由迷而疑，由疑而悟，由悟而解”的艰难历程。“解”的结果，就是胡海牙继承陈撷宁的仙学思想，结合自己的修持实践，极其明了地指出：仙学的指导思想，是老庄哲学。仙学的基本内容，





应当包括三元丹法、中医针药和内家拳法三大部分。胡海牙先生以闭门修道为原则，一向深居简出，但终于渐为人知，声名远播。《仙学指南》一书有多处文字，提及胡海牙先生是大陆道教界继陈樱宁之后的重要学者，并称：先生大名，半由自己功德，半由授业恩师。《仙学指南·前言》更称：

“胡海牙是陈樱宁先生惟一的亲传弟子，是仙学第一代传人，肩负使命，自知任重道远。”^[157]

同是《仙学指南》一书，其《仙家秘术有传人》一节则明确地说：经张竹铭、孟怀山二师兄介绍，陈樱宁“正式收录中医胡海牙为最后一个人室弟子”，而不是如《前言》所称是“惟一的亲传弟子”、“入室弟子仅胡海牙一人”；又称：“陈老先生生前曾长期考察、严格遴选教授了为数不多的几名学生，胡海牙，当是其中的佼佼者”，并“成为其师晚年最得意的门生与忘年交”。^[158]由此看来，胡海牙可能不是“惟一”入室弟子，但作为“最后一个人室弟子”，他无疑是陈樱宁最器重、最得意同时也是最成功、最忠实的弟子。

从1949到1969年，胡海牙伴随着孤身一人的陈樱宁度过了他人生的最后一段岁月。

廿二、流离于战乱中

1943至1945年，是陈樱宁一生当中最艰难的一段时日。国破山河在，物是人将离。惟一的亲人吴彝珠身患乳癌10年，此时已近晚期。她曾经献身服务的尚贤妇孺医院“念她往日服务之勤劳”，向她伸出了友爱之手，特别优待，允她免费住院治疗。这时，陈樱宁已是64岁的老人了，但他不得不陪住在医院里，照顾垂危的妻子。1945年农历正月二十五日，吴彝珠殁于

上海东湖路尚贤妇孺医院，享年63岁。乳癌在当时，最多只能存活3至4年，而她却存活了10年之久，由此而再次证明仙学养生术确有效验。陈撷宁说：“因为她在病中常做修养工夫，增加身内抵抗之力，所以寿命多延长了六、七年。”^[159]

他们无家庭，无子女，后事全靠亲戚朋友及学生帮助料理。

30年，相依为命；30年，相濡以沫。此世间最知他爱他的那个人去了，静静地安卧于上海虹桥公墓，在冥冥之中，她那颗酷慕成仙的心灵，或已飘然上升到缥缈美好的天仙世界。

自此，陈撷宁孑然一人，或是寄寓于外甥女乔馥玖家，或是做客于学生（像史剑光、张竹铭等）家。他在《自传》中写道：

“妻死后，我离开尚贤医院，和张嘉寿等同住在东湖路浦东中学内。乙酉年（1945）冬季，迁移到上海铜仁路二五七号史剑光家中。己丑年（1949）冬季，由铜仁路史剑光家迁移到上海华山路一五六一弄六号张竹铭医师家中。”^[160]

此时的陈撷宁“常常代人做世俗应酬文字，或为讲解历史、国文、哲学，以及仙学上的修养法、医学上的健康法之类的书籍，实际上等于家庭教师，但不拿薪金”，^[161]只由他们照顾他的生活。外甥女乔馥玖见其年老体衰，屡屡劝他不宜再做文字工作，但此时的陈撷宁根本不以为然。

1946年冬，六十三代天师张恩溥为了再次组织全国性道教会，以维护道教事业，巩固袭封嗣汉天师的地位，在上海三茅阁延真观邀集道教界人士，举行了组织上海市道教会的发起会议。张恩溥强调“宗教为重，团结为重”，消除宗派之间的成见、歧视和不睦，提出建立全国道教会必须从地方道教会的建立做起，地方道教会由地方的主要道观主持，全国道教会由张恩溥本人负责。





1947年3月15日，上海市道教界人士在杭州玉皇山福星观上海分院召开了上海市道教会成立大会。理事长为李理山，常务理事为艾朗轩、严洪清、张维新、王朗泉等。^[162]陈撷宁是否直接参与了上海市道教会的发起成立，我们已不得确知。不过，可以肯定的是，上海市道教会成立之初且为数不多的几项会务活动，陈撷宁都曾参与其间。如上海道教界在举行“庆祝邱祖八百圣诞”的宗教活动中，曾邀陈撷宁主讲了“邱祖事迹”。特别是1947年4月，上海市道教会出版了陈撷宁的旧作《复兴道教计划书》。

陈撷宁的《复兴道教计划书》初作于1942年，正式出版发行是在1947年。时隔六年，陈撷宁也认为：

“彼时国内情形，与现在大不相同。今为民国三十六年，上海市道教会正式成立，会中办事诸君，欲将此稿付印流通。愚见认为事隔六年，原稿已不适用，需要修改之处颇多，遂仓卒作第二次修改。”^[163]

陈撷宁在修改之后的《复兴道教计划书》前言中说：

“道教之在中国，本为五大宗教之一，发源于始祖轩辕黄帝，集成于道祖太上老君（即李老子）。儒教孔子比较老子，算是后辈。释迦牟尼虽与老子同时，而佛教则到东汉时代方传入中国。耶回二教，更在儒释之后。可知五教中首推道教为最古。我辈既属黄帝子孙，对于此种古教，当然要特别爱护、努力弘扬，抱朴素之胸怀，倡不争之道德，乘宏深之愿力，祈世界之和平。予志欲存古而不背于潮流，虽功在崇玄而不妨于客教，凡关于玄门一切事项，当兴者即兴，当革者即革，总以发挥道教真义而又适合于

现代心理为原则。兹拟复兴道教办法大纲九条,并加以说明,以供海内奉道诸君子之参考。如能联络同志,筹备资金,斟酌缓急,依次举办。化除界限,合方内方外为一家;造就人才,融入世出世为一贯。则社会民众,实受其福利,又岂仅玄门之幸哉!”^[164]

陈撄宁拟定的“复兴道教大纲”内容包括:一、道教讲经坛;二、道学研究院;三、道教月报社;四、道教图书馆;五、道书流通处;六、道教救济会;七、道功修养院;八、道士农林化;九、科仪模范班。

陈撄宁的《复兴道教计划书》,寄寓了陈撄宁的道教理想,他理想中的中国道教是真正学理的、现代的、慈悲的、济世的。但在当时,他的远见卓识,只能像他本人一样寂寞地躲在战乱的城市的一隅,无法引起广大道众的共鸣,更无法付诸具体的道教实践。到了1947年上海市道教会发起成立时,尽管囿于时势,陈撄宁所拟“复兴道教大纲”已明显不可能实施,上海市道教会还是于1947年出版发行了5000册《复兴道教计划书》。《计划书》的出版者是上海市道教会和玉皇山分院李理山,发起刊印者有桐柏宫艾朗轩、清虚观严洪清、保安司徒庙张维新、王朗泉、曹梅生等。



注释:

[1] 胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑:《道藏要籍选刊》,第10册,第748、749页。

[2] 田诚阳编著:《仙学详述》,第5页。



- [3] 据《白云观资料》之《海上白云观历任的监院》:1906至1915年,出任海上白云观监院者,为赵至中。
- [4] 陈撷宁著:《道教与养生》,第(2)页。
- [5] 胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑:《道藏要籍选刊》,第10册,第725、726页。
- [6] 陈撷宁著:《道教与养生》,第8页。
- [7]-[18] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第569、507、50、221、62、425、270、241、142页。
- [19]-[20] 陈撷宁著:《道教与养生》,第205、(3)页。
- [21]-[22] 《扬善半月刊》第1卷第2期。
- [23] 陈撷宁著:《道教与养生》,第325页。
- [24]-[25] 陈撷宁:《庐山小天池乱坛实录缘起》,见《扬善半月刊》第1卷第2期。
- [26] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第72页。
- [27] 陈撷宁:《答复安乐医舍》,见《扬善半月刊》第1卷第19期。
- [28] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第811页。
- [29] 《扬善半月刊》第1卷第3期。
- [30] 指1924年皖系军阀卢永祥 and 直系军阀齐燮元之间的战争和1932年上海十九路军奋起抗日的
一·二八抗战。
- [31]-[33] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第505、506、811、507页。
- [34] 余仲珏编著:《陈撷宁先生传略》,第9页。
- [35]-[37] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第156、584、531页。
- [38] 《扬善半月刊》第1卷第1期。
- [39]-[40] 《张君雪堂墓志铭》,见《扬善半月刊》第1卷第13期。
- [41] 《翼化堂善书局八十周年纪念征文启事》,见《扬善半月刊》第3卷第12期。
- [42] 张竹铭:《翼化堂善书局之创设与本刊发行之原因》,见《扬善半月刊》第1卷第13期。
- [43] 《翼化堂善书局八十周年纪念征文启事》,见《扬善半月刊》第3卷第12期。
- [44]-[45] 张竹铭:《翼化堂善书局之创设及本刊发行之原因》,见《扬善半月刊》第1卷第13期。
- [46] 《翼化堂征求道书启事》。
- [47]-[48] 张竹铭:《翼化堂善书局之创设及本刊发行之原因》,见《扬善半月刊》第1卷第13期。
- [49] 《翼化堂善书局八十周年纪念征文启事》,见《扬善半月刊》第3卷第12期。

- [50] 周乐庵:《瞻张公雪堂遗像墓表并羨其嗣孙竹铭发起本刊之功》,见《扬善半月刊》第1卷第21期。
- [51]-[54] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第24、35、92页。
- [55] 张竹铭:《翼化堂善书局之创设及本刊发行之原因》,见《扬善半月刊》第1卷第13期。
- [56] 《三清文化》,1999年第2期(9月号),第52页。
- [57] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第80页。
- [58] 张健华:《从善恶形成之原理说到〈扬善半月刊〉》,见《扬善半月刊》第1卷第13期。
- [59] 《本刊三周年纪念七十二期之回顾》,见《扬善半月刊》第4卷第1期。
- [60]-[62] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第529、119、129页。
- [63] 《仙道月报》,1940年第8期。
- [64] 陈樱宁著:《道教与养生》,第394页。
- [65] 《三清文化》,1999年第2期(9月号),第53页。
- [66]-[70] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第53、99、137、49、63、64页。
- [71] 陈樱宁著:《道教与养生》,第(3)页。
- [72]-[75] 参见洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第53、344、345、119、517页。
- [76] 《扬善半月刊》第3卷第8期。
- [77]-[79] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第507、211、530页。
- [80] 陈樱宁著:《道教与养生》,第(3)页。
- [81] 陈樱宁:《天台纪游诗·按语》,见《扬善半月刊》第3卷第12期。
- [82]-[87] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第213、515、86、214、517页。
- [88] 陈樱宁著:《道教与养生》,第205页。
- [89]-[95] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第104、155、516、517、118-120、137页。
- [96] 《中国道教》,1989年第2期,第20页。
- [97] 陈樱宁著:《道教与养生》,第205页。
- [98] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第520页。
- [99] 陈樱宁著:《道教与养生》,第205页。
- [100]-[101] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第34、328页。
- [102] 《丹道刻经会公启》,见《扬善半月刊》第4卷第5期。





- [103] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第615页。
- [104] 陈撄宁:《陈撄宁启事》。
- [105] 陈撄宁著:《道教与养生》,第372、373页。
- [106] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第617页。
- [107] 《道教联合会今日开筹备会》,见《申报》,1928年7月10日。
- [108] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第485、486页。
- [109]—[110] 陈撄宁著:《道教与养生》,第(4)页。
- [111]—[113] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第227、382、376页。
- [114]—[116] 陈撄宁著:《道教与养生》,第205、180—182页。
- [117]—[121] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第269、211、53、99、137页。
- [122] 《扬善半月刊》第4卷第12期。
- [123]—[126] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第691、104、137、223页。
- [127] 《仙道月报》,1940年第8期。
- [128] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第212页。
- [129] 陈撄宁著:《道教与养生》,第278、279页。
- [130] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第102页。
- [131] 转引自卿希泰主编:《中国道教史》,第4卷,第388页。
- [132] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第545页。
- [133] 卿希泰主编:《中国道教》,第1卷,第72页。
- [134] 参见卿希泰主编:《中国道教史》,第4卷,第415、416页。
- [135]—[148] 参见洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第560—563、279、546、547、38、53、50、99、157、88、118、248、234—241页。
- [149] 《扬善半月刊》第2卷第19期。
- [150] 余仲珏编著:《陈撄宁先生传略》,第8页。
- [151]—[155] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第229—231页,《目录》第1—11页,第418—419页。
- [156]—[158] 胡海牙编著:《仙学指南》,第3、4、51、52页。
- [159]—[161] 陈撄宁著:《道教与养生》,第(4)页。

[162] 参见阮仁泽、高振农主编：《上海宗教史》，第433、434页。

[163] -[164] 陈樱宁：《复兴道教计划书》，藏上海市档案馆。





一、道教的新生

“自辛亥革命以后至全国解放以前，各省军阀的混战，反动派挑起的内战，日寇侵略的抗战，三十几年中没有停过，国家风雨飘摇，百姓流离失所。”^[1]这番话，是经历了晚清、旧中国和新中国三个不同时代的陈撷宁对于旧中国最刻骨铭心的感受和记忆。

1949年5月27日，上海解放。中国人民，包括一生坎坷、屡遭战乱的陈撷宁，迎来了期盼已久的和平。

10月1日，中华人民共和国建立。古老的中国道教迎来了历史发展的新机遇，陈撷宁也步入了他六十年道教生涯的又一个高峰。

《中国人民政治协商会议共同纲领》第一章“总纲”第五条明确规定：中华人民共和国人民有宗教信仰的自由；第六章“少数民族”第十三条规定：各少数民族均有宗教信仰的自由。此时，只有在此时，曾经不为世人理解和同情的古老的中国道教恢复了它作为信仰的纯洁面目。

但是，置身于社会主义革命的时代洪流之中，作为一个有着数千年信仰传统和浓厚旧时

代色彩的意识形态体系，古老的中国道教也不能不发生政治的、经济的、组织的、制度的和思想的等方面的变革与改造。李养正《当代中国道教》一书认为，1949年至1957年的道教变通，是道教出现正常变化的时期，使古老的中国道教换了新的面貌。其新就新在：一、在政治态度方面的根本性转变；二、在宫观经济方面的重大改变；三、在思想面貌方面的变化；四、宫观管理制度方面的改变；五、宫观道院及职业道士的锐减；六、从一盘散沙到成立爱国的、统一的中国道教组织。^[2]卿希泰先生主编的《中国道教史》在《道教在新中国建立后的新生》一节中，历数了道教在以下四个方面的重大变化：一、在宫观管理体制方面的重大变化；二、在经济生活方面的重大变化；三、在政治思想、政治立场和政治态度方面的重大变化；四、在教会组织方面的重大变化。^[3]

我们的时代在变，古老的道教在变。同一种情形，在当时看来和在半个世纪后的今天看来，其所感所思肯定是不尽相同的。还是同一种情形，在身为当局者的道教徒看来和身为旁观者的研究者看来，其所感所思肯定也是不尽相同的。因为他们所处的位置不同，他们所关注的问题也有不同。这里，我们更想知道身为道教中人的陈撷宁眼中的道教的巨变。我们深信，在苦难里挣扎了大半生的陈撷宁，更能发自肺腑地感受到古老道教在新的时代里所发生的深刻变化。抚今追昔，陈撷宁百感交集，他曾这样说道：

“回忆解放以前几十年间，据我亲眼所见，全国道教徒在社会上没有地位，处处受到人家歧视，若要还俗就业，恐不免被群众所讥笑，而实际也无业可就；若仍旧困守本行，又苦于这件事太无意味，反落得一个靠‘迷信’吃饭之名。”^[4]





“解放后十余年来，道教界已经发生了较大的变化，已往到处漂泊无依靠的，现在过着安定而有保障的生活；已往不事生产的，现在也参加了劳动生产。而且，出家和还俗完全自由，方内和方外一律平等。在旧社会道教徒受到歧视，在新社会一般的社会地位和政治地位都提高了。道教界人士有做各级人民代表的，有做省、市政协委员的。思想搞不通的人未尝没有，但就全体而言，只居少数，这些人将来也还有逐渐自我改造的可能。”

特别是，道教中人，“过去不愿听‘改造’二字，认为犯错误的人才需要改造，现在认识了改造是一件好事。改造就是学习，不学习就不能为社会主义服务。”^[5]当时的陈撷宁，至少已看到了道教界人士在经济生活、社会地位、政治地位和思想认识等方面的转变。对于信仰者来说，思想的改造似乎更为重要也更为艰巨。

从全国解放到道协成立的几年间，陈撷宁暂时中断了与道教界的联系，但道教界的有识之士一直未能忘怀于他，醉心于道教几十年的陈撷宁也一直关注着道教的变化和发展。当着中国道教协会发起成立，急需道教组织人才、研究人才的时候，人们首先想起的就是堪当此重任的陈撷宁。

二、暂居杭州

1950年冬，已是杭州著名中医师的胡海牙邀请陈撷宁赴杭讲授《黄帝内经素问》、《灵枢经》等。也就在这个时候，陈撷宁感觉有时用脑过度，即头痛心跳，眼昏耳鸣，胃病发作，至此始信外甥女乔馥玖当初的劝言不错，遂于1951年8月15日，由张竹铭家迁往泰兴路538弄3号乔馥玖家，闲居静养两年。陈

樱宁想：“但若从此无所事事，仍然销磨老年有限的光阴，亦非素愿，所以仍想做我的文字工作。”^[6]

1953年4月，胡海牙又写信邀请陈樱宁赴杭，“共同研究针灸科书上高深的学理，预备编辑《针灸学辞典》”，^[7]陈樱宁遂由上海迁往杭州，住在胡家，也就是杭州市银洞桥29号慈海医室，继续做他的文字工作。据称，胡海牙特地在慈海医室旁购置了一幢楼房，供陈樱宁居住。自此，胡海牙一直负责照顾陈樱宁的生活起居，并随其学习仙学、中医学等。当时，陈樱宁专门为胡讲解了《黄庭经》、《悟真篇》、《黄帝内经》、《周易参同契》、《难经》、《金匱要略》、《伤寒论》等医道典籍。师徒二人白天或读书或郊游，夜晚则同眠一室，明月清风，品茶论道，闲谈《参同》、《悟真》，雅问《灵枢》、《太素》。陈樱宁很是喜欢他的这位弟子，曾开玩笑说：“你这个学生很不好对付，什么事都要问到底，回答也必得滑头一些。”^[8]胡海牙则自认：“经先生细心教授，获益良深，仅数年工夫使我在中医理论方面有了自己的独特见解和独出心裁的治疗方法，且多疗效显著。”胡海牙还说：“我本想供养老师静养，等他活到一百多岁之时，再把他的经验贡献于世，证明仙学的成功。可是以后情况的变化，打乱了我的设想。”^[9]

1953年10月，因着陈樱宁对于中国古代学术造诣颇深，特别对于《道藏》全书曾经用过3年心力，几十年来实践不已，卓有效绩，其资历同中央人民政府所规定的文史馆馆员资格正相符合，所以经浙江省人民政府秘书厅提议，并经审查委员会通过，浙江省人民政府正式聘请陈樱宁为浙江省文史馆馆员。

时任浙江省文史馆馆长之人，正是陈樱宁的多年老友马一浮。胡海牙则明确地说：“经浙江省文史馆馆长马一浮先生举荐，老师被聘为省文史馆馆员。”^[10]《陈樱宁自传》只说是“省政





府秘书厅有一位同志晓得”云云，至于从何处而“晓得”，未曾明言。胡海牙此说，不无可信之处。从30年代到50年代，陈撷宁与马一浮至少已有近20年的交往。1935年春夏，陈撷宁曾携马一浮、张竹铭遍游苏、浙、皖三省名山。据称，马一浮曾多次向陈撷宁请教《周易参同契》中的疑难问题，他对陈撷宁的仙学成就非常敬佩，并称陈撷宁为“科学神仙”。陈撷宁自己也曾说，1935年5月，在杭州与友人论道，友人戏称他为“神仙复古派”，或称他为“科学化唯物派的神仙信仰者”。此所谓友人，大概就是马一浮。据胡海牙称，马一浮先生时或以一些诗文或书信相赠与胡，其诗其文极善用典，胡海牙不懂，就问陈撷宁。陈撷宁有时也把握不定，需要查书才敢说明确切出处。陈撷宁曾说：“马先生用典，常出自《庄子》，大而化之，我们不能。”^[11]陈撷宁与马一浮之相敬与相知，于此可见一斑。

自任浙江省文史馆馆员后，为工作便利起见，陈撷宁的户口也由上海迁至杭州，就落在胡家。战乱中漂泊了大半生、始终一界不入的陈撷宁，如今总算有了固定的收入和居所，并首度步入了公门。

三、传习静功

作为内丹修炼的主要且简而易行、行而有效的一种法门，静功一直是陈撷宁道学实践的重要方面。他曾言：“各种法门，比较起来，还是‘静坐’好。”^[12]有鉴于此，早在《扬善半月刊》时代，陈撷宁便已开始了传习静功的努力。

在《答复某君七问》中，陈撷宁说：

“凡静坐遇有杂念纷扰，最好是不去管他，只要身体稳坐不动，任他杂念急起急落，思前思后，等到坐过半个

钟头或一个钟头以后，杂念自然就慢慢的平下去了。中间猛然一觉，杂念全消，这也是静坐时常有的现象，用不着勉强制止。”^[13]

在《答宝应陈悟玄女士十问》中，陈樱宁再次指出：

“我的见解，以为‘杂念’这个东西，对于初步功夫，并无大害。只要你的身体坐着不动，‘杂念’忽起忽落，听其自然可也。”^[14]

又，《〈金丹赞言〉清静独修功法评论》则称：

“专心做功夫之人，总以身闲心静为妙。若日间疲于酬应，或困于职务，夜间勉强打坐，竭力撑持，未必有好结果。纵善能收摄心神，不为外物所迷，亦无济于事。”^[15]

1957年春，陈樱宁应杭州屏风山工人疗养院之邀请讲习静功，后又据此编写了《神经衰弱静功疗养法问答》并《静功总说》、《治遗精病的特效法》等二篇。他认为，“神经是生命的枢纽，本体虽也是物质构成，等到它已经衰弱了，仅用药物去培补，却不容易见效，只有纯粹的静功，堪为神经衰弱最好的疗法。”在《神经衰弱静功疗养法问答·后序》中，陈樱宁写道：

“我这次住在屏风山疗养院中，为本院新设的静功疗养一科尽少许微薄义务，幸未失败。但因我不能久居此间，遂拟编写一种理法俱备的讲稿，留给后来继续主持此事之人。惟以时间局促，希望此稿速成，势难从容不迫地作有系统、有章节的叙述，只好采取问答体裁，逐条辩论下去，想到哪里，就说到哪里。这件事是现代新创立的学





科,前无旧例可循,没有一本书足供参考;又因医学不习练修养工夫,修养家不探求医学知识,亦无第二人可以商量。全部所说,都是我自己过去六十年的经验。”^[16]

积60余年的修持实践,陈樱宁针对修炼静功者普遍感觉困惑的26个问题作出了翔实的解答,诸如:静功和气功是一是二?静功比较气功,利弊如何?等等。这些问题,可以大致归并为:静功与气功的不同、静功与普通静坐法的区别、静功与古代炼养理论的关系、修炼静功的注意事项和主要法门,等等。

一、静功与气功二者性质不同。

陈樱宁指出:静功着重在一个“静”字,不必在气上做什么工夫;气功着重在一个“气”字,那些工夫都是动的,不是静的。世间各处所传授的气功,有深呼吸法、逆呼吸法、数呼吸法、调息法、闭息法、运气法、前升后降法、后升前降法、左右轮转法、中宫直透法等等,法门虽多,总不外乎气的动作。静功完全是静,在气上只是顺其自然,并不用自己的意思去支配气的动作,若有意使它动作,就失去了“静”字的意义。

陈樱宁认为,气功是利有弊,静功是利无弊。气功做得对时,能够把各种病症治好;做得不对,非但旧病不愈,反而增加新病。静功做得合法,自然能够治好医药所不能治愈的病症;做得不合法,身体上也多少得点益处,退一步说,纵然没有效验,也决不会做出新的病来。故无论男性女性、年龄老少、心思灵活与不灵活,都可以做静功。

总之,静功是静的一方面事,气功是动的一方面事,二者性质不同。

二、普通静坐法并不是真正的静功。

陈樱宁认为,普通静坐法,不合静功的原则。身体外表虽然

坐在那里不动，但是思想还在身中运用，没有休息，虽名为静坐法，实际上仍等于动的一方面，算不得真正的静功。

真正的静功是：第一步，身体不动；第二步，念头不动；第三步，把自己身体忘记，不知道有“我”。

动与不动并不是静功好与不好的标准。今日学静功，目的本在治病，病愈就是好，病不愈就是不好；动得身体舒畅就是好，动得身体难受就是不好，不能单看动与不动作为好与不好的标准。

所以做静功的人们，外部的动与不动，以及先动、后动、早动、迟动这些变化，实际上没有一定的规律。

三、今日为何离开气功而专讲静功？

陈樱宁指出：静功这一法门，在我国秦汉以前早有此说，它的来源是道家，不是医家，而且历代医家并不用静功疗病，所以在中医书上找不出理论根据，若在西医书上去探索，则更为困难。

今日所谓静功，唐人书上名为坐忘，宋人书上名为止念，他们的理论有些和我所说的相似，惟目的不同：我们以治病为目的，他们以修养为目的。

今日所谓气功，并非一个简单的法门，是把古代所谓吐纳、闭息、调息、存神、导引等等作用都包括在内。

在区别了气功与静功的各自渊源后，陈樱宁还详陈了“今日离开气功，专讲静功”的八种理由。

四、修炼静功的注意事项和主要法门。

陈樱宁指出：传授功夫的指导员者应具下列6种资格：一、要有医学知识；二、要有临床经验；三、要性情温和，不嫌病人的麻烦；四、要虚心博访，不执自己的成见；五、要能预防做气功的病人将来弄出偏差，及时予以矫正；六、要能辨别做





静功的病人身中发生特殊的现象是好是坏，临时教以应付。总之，今日做内功指导员者，若不懂老一套方法，根本就无从说起；若只晓得老一套，没有其他学识帮助，也不能满足新事业的要求。如果具备以上所列几种条件，再不断的加以学习和研究，务期方法贯通、理论透彻、经验丰富、运用灵活，才可以称为有资格的指导员。

陈撄宁认为，修炼静功，应当注意下列10种事项：环境的喧寂，空气的秽洁，光线的明暗，口味的浓淡，气候的寒温，食物的营养，世缘的隔离，思想的寄托，用功的时间，身体的姿势。

陈撄宁认为，只有纯粹的静功，堪为神经衰弱最好的疗法，能够直接使它恢复健康。静功疗养下手工夫最要紧的原则，神经衰弱最有效的良方，就是脑筋绝对安静，排除一切思想。为此，古人立出许多法门，主要有苏东坡养生法、朱子调息法、庄子心斋法等3种。其中，苏东坡是先数息，后不数，所谓“随息出入”，就是随其自然，不要再去数它；朱子是先观息，后不观，所谓“不宰之功”，就是顺其自然，不要再去观它；庄子是先听息，后不听，所谓“听止于耳”，就是任其自然，不要再去听它。三人下手的工夫不同，学者可以参合而用。比较起来，以庄子“听息”法为最好。^[17]

四、团体成立

俟团体成立——1957年4月，中国道教协会成立；负责有人——陈撄宁没有披发入山，刻苦修炼，而是先做了中国道教协会副会长兼秘书长，后来又做了会长。

建国之初的1953年10月，陈撄宁受聘于浙江省文史馆，专心致力于他所擅长的文史研究。其时，全国各地尚无任何道教

组织，陈撷宁遂暂时中断了他与道教界的联系。今天看来，对于中国道教协会的成立，发挥了重要推动作用的首推沈阳太清宫方丈岳崇岱。在天主教、基督教、佛教和伊斯兰教均成立了全国性爱国宗教团体之后，道教仍如一盘散沙，尚未建立全国性爱国宗教团体。有鉴于此，岳崇岱遂与全国各地道教界知名人士联络，倡议建立中国道教协会。陈撷宁以其在道学研究上的深厚素养和在道教界的深远影响而成为建立中国道教协会必须“联络”的重要人士。

1956年，中共中央统战部和国务院宗教事务局为筹备中国道教协会事，四处探寻陈撷宁的下落，并盛邀他北上议事。行前，他问胡海牙愿不愿去？胡问：“北方人活得长寿还是南方人活得长寿？”陈撷宁笑说：“当然是北方人长寿。”于是，在征得国务院宗教事务局同意后，师徒二人一同启程进京。

1956年11月26日，全国各地、道教各宗派著名人士岳崇岱、孟明慧、陈撷宁等23人聚集在北京西苑饭店，发起成立中国道教协会筹备委员会，着手组建中国道教协会，并推举岳崇岱为筹委会主任，陈撷宁、孟明慧为副主任，屈大元为筹委会办公室主任。《中国道教协会发起书》称：

道教是我国固有的宗教，在我国文化和社会生活中，曾经有着深远的影响。近世以来，由于帝国主义入侵我国以及反动政府的统治，致使道教和全国人民同样的遭受屈辱，道教文化和我国其他方面的民族文化同样的遭受排斥。中华人民共和国的成立，结束了中国人民被压迫被屈辱的历史，道教徒也获得了研习教义、发扬道教优良传统的良好条件。7年来，我们亲眼看到了国家建设的蓬勃发展，人民生活的逐步提高，宗教信仰的自由日益得到了





尊重和保护。同时,我们道教徒和全国人民一道,参加了各项爱国运动和保卫世界和平运动。我们以能在爱护祖国和保卫世界和平的事业中贡献出自己的一份力量而感到高兴。为了团结全国道教徒在爱护祖国、积极参加社会主义建设和保卫世界和平事业中进一步贡献我们的力



1956年中国道教协会筹备委员会成立

量,为了协助政府贯彻宗教信仰自由政策,并进一步发扬道教优良传统,我们觉得需要有一个全国性的道教组织。因此,我们发起成立中国道教协会,并于11月下旬在北京举行了发起人会议,成立了筹备机构,负责进行筹备,拟在适当时候邀请诸方道长、各地同玄召开会议,正式成立中国道教协会。^[18]

中国道教协会筹备委员会组建之后，便在国务院宗教事务局的协调支持下，积极着手筹备第一届全国代表会议。1957年2月，就第一届全国代表会议的代表名额问题，国务院宗教事务局发出通知。通知建议，为了使道协有更广泛的代表性，请各地方再物色若干对道教学术有研究的（特别是对气功有研究的）道教徒作为出席成立会议的代表，并分配具体名额如下：山东、湖北、云南、贵州、陕西、广东、湖南各1名，黑龙江、吉林、辽宁、福建、四川各2名。于此可见，古老的中国道教，特别是道教学术，受到了前所未有的高度重视。因之，陈撷宁以一个道外人的身份而当选中国道教协会副会长兼秘书长，也就不足为怪了。

1957年4月，有道以来道教界第一次全国代表会议在北京前门饭店举行，与会代表一共92人，正式成立了中国道教协会，选举产生了第一届理事会，岳崇岱、陈撷宁等61人为理事，岳崇岱、陈撷宁等18人为常务理事，岳崇岱当选为会长，汪月清、易心莹、孟明慧、乔清心、陈撷宁为副会长，陈撷宁兼秘书长。会议制定了《中国道教协会章程》，规定其宗旨为：联系和团结全国道教徒，继承和发扬道教的优良传统；在人民政府领导下，爱护祖国，积极参加国家的社会主义建设和保卫世界和平运动；协助政府贯彻宗教信仰自由政策。

陈撷宁因患胃溃疡卧病杭州，未能出席中国道教协会第一届全国代表会议，但由于他在道教界的显赫声名和卓著成就，仍旧按照既定的步骤而缺席当选为副会长兼秘书长。为中国道教摇旗呐喊了半个多世纪的陈撷宁，在他八十高龄之际，当选为中国道教协会的会长，承负起推动中国道教事业的重任。陈撷宁选择了道教，道教选择了陈撷宁。





五、负责有人

成立之初的中国道教协会由岳崇岱会长、陈撄宁副会长兼秘书长和黎遇航副秘书长等住会主持工作，先以1年的时间将中国道教协会会址所在之北京白云观整修一新。古老的道观一如这古老的宗教在新的时代里焕发出勃勃生机。

1957年冬，陈撄宁进京述职。古稀之年，欣逢盛世，并被委以重任，陈撄宁自觉任重而道远，但他别无多求，惟愿以有生之年为道教界、为社会多作贡献。遗憾的是，时隔不久，轰轰烈烈的“反右”浪潮波及道教界。

1958年春，中国道教协会在北京西郊宾馆召开理事扩大会议，大鸣大放，开展“反右”斗争。时任中国道教协会办公室主任的屈大元深知陈撄宁为人质朴耿介，惟恐他不慎失言罹祸，遂以年事已高、不宜长时间参加会议为由，经请示有关领导，允其回观休养。陈撄宁在旧社会一界不入，历史清白，且一向为人敦厚朴直，处事寡言慎行，对党和政府衷心拥护，所有与其共事者无不感佩，所以此次大劫倒也安然度过。不幸的是，在道教界享有崇高威望的岳崇岱会长却未能躲过这场劫难，他被打成右派分子，在反复批斗后，因羞愧怨愤，遂寻短见。

岳崇岱去后，中国道教协会由陈撄宁代理会长，维持日常工作。

“解放前不涉仕途的一介书生，自来无处理行政事务的经历与经验，更何况还有复杂而繁重的教务，亲友和学生们都担心他能不能胜任？但陈撄宁先生素性稳沉恬静，见识深远，一方面体察道众现实状况，一方面努力学习政

策时事，一言一行皆从国家政策法规以及道教界合法权益出发，认真负责地工作，因而深受道众拥戴，取得了党和政府的信任。他本着一颗虔诚的心，献身道教事业和服务社会，夙夜匪懈，建树显著。”^[19]

其时，陈撄宁日常工作之繁忙，在他关于《辞海》“道教词目”事于1960年1月27日回复上海市道教协会筹委会的信中，或可略见一斑。陈撄宁复信说：

“寄来复印的‘道教词目’已收到。我的工作忙碌异常，每天没有片刻闲暇。来函要我代写词目释文或提供资料，若期限放宽些，我拟于每天半夜里减少睡眠时间，勉尽微薄之力；若期限短促，急于交卷，那就束手无策了。我们只能提供资料，不能代新《辞海》做释文，因为恐怕不合他们的格式。”

1960年5月，陈撄宁作为道教界代表随宗教界参观团赴西南各地参观考察。参观团成员有：国务院宗教事务局局长何成湘，基督教邓裕志、赵复三及吴耀宗夫妇，天主教皮漱石，佛教喜饶嘉错等。他们在四川新都县桂湖合影留念，又往佛教四大名山之一的峨眉山游览参访。由于游览时间过于匆促，也由于参观团成员大多年老体衰，他们只参访了峨眉山脚下的报国寺而未能一登绝顶饱览峨眉风光。归途中，陈撄宁一面回想着“来成都并到峨眉山脚下”惜未一登绝顶的深深抱憾，一面观望着车窗外社会主义新农村一派欣欣向荣的繁忙景象，不由诗兴大发，遂应四川省宗教处马处长之请，欣然作诗一首《来成都并到峨眉山脚下，归途赋此志成》。其诗曰：

蜀中天府久传闻，不及今朝眼见真。



四野田园无旷土，万家公社遍乡村。
人人高举红旗手，处处争开跃进花。
留得余生重过此，峨山绝顶一攀登。

陈撷宁胞侄陈仲珪在《怀念伯父陈撷宁》一文中称此诗是“识者读之，当信其诗即景拈来，清逸流畅，非俗流可比。”

六、情系白云观

由杭进京后，陈撷宁住在白云观东院一独立院落内，从此以后再未离开过这里，直到1969年5月辞世，一共12个春秋。

^[20]陈撷宁待人“温和、宽厚、慈祥、诚恳，对待全真道士尤为谦恭。他居住白云观12年中，十分关心道众生活，常为道众把脉看病，亲密无间。白云观道众没有不尊敬他的，夸赞他是‘当代老君’。”^[21]

20世纪50年代初实行土地改革后，白云观改归北京市寺庙管理组管辖。1956年，中国道教协会筹备委员会商讨未来中国道教协会的会址时，正一派代表主张修葺北京东岳庙，定为会址；全真派代表则主张修葺全真三大祖庭之一的白云观，定为会址。作为筹委之一，陈撷宁考察了两座道观的历史、规制及现状等，力主修葺历史较悠久、建筑较规范、现住教职人员亦较多的白云观，作为将来的会址。陈撷宁的建议，得到大家的赞同，遂决定以白云观为会址所在，并迅即募资修葺白云观。在此期间，中国道教协会筹备委员会借用白云观后院蓬瀛仙馆设立办事机构，尔后便成为中国道教协会的会址，惟白云观整个庙观的管理权仍属寺庙管理组。

建国以后，中国的政治制度和经济制度均发生了深刻的变革。面此巨大变革，宗教及其寺观庙堂的声势和经济亦不能不



有所改变。如过去靠地租、房产、香火募缘为主要生活来源的宫观，这时便不得不另谋出路，特别是在20世纪50年代后期的“大跃进”年代，这一问题显得更为突出和紧迫。也正是在这个时候，陈撄宁以其老迈之躯，担负起领导整个中国道教协会工作的重任。他目见白云观的道众一直坚持在土改分得的30亩土地上种蔬菜、植果树以自养，不仅生活有保障，而且较过去有改善；还得知在全国范围内一些走自养道路的宫观，大都比较安定，而且思想上呈现出爱国爱教的新气象。于是，他更加明确地认识到，劳动自养是一条既解决生活经济来源，同时也有利思想转变和服务社会的可取之路、光明之路，应该大力提倡、支持和鼓励。他在1959年夏召开的中国道教协会常务理事扩大会上，讨论开展“劳动自养”与“服务社会”的工作规划，阐述了道教爱国家、爱社会、爱生活、爱劳动的传统道风。他希望道教各名山宫观，因地制宜，参加生产劳动，在农村者务农，在山区者育林护林，在城市者参加工厂和手工业作坊，在名胜景区者兴办旅游服务



中国道教协会的会址——白云观



事业，擅长中医及制药者参加地方医药事业，他本人则拟借白云观后院开办静功疗养院。

早在建国以前陈撷宁起草的《复兴道教计划书》中，他就提出了“道士农林化”的理想。他说：

“所谓农林化者，即是以农业生产，并森林种植，维持道粮，自食其力，不必求人，然后品格清高，方不致被外人所轻视。农业不限定耕田种地，收获米麦。凡植物可以充饥、药草可以治病者，皆在农业范围之内。森林不限定松柏大树，凡是茶叶、竹笋、棉花、桐子，以及各种果木，只看土地相宜，皆不妨试种。各处荒山未曾开辟者，不计其数，正需人去经营。”^[22]

不曾想，在新的时代里，陈撷宁当日的理想竟成为活生生的现实，陈撷宁怎能不由衷地为之大声讴歌。

“陈撷宁积极引导道教界走‘劳动自养’的道路，树立了‘劳动光荣’的观念，为道教适应新时代奠定了基础。他本人成为道众名副其实的精神支柱，是最可信赖的道教领导人。”^[23]

土地改革和民主改革运动过后，白云观常住道士“还俗”者较多，留下不足20位道士日事菜园劳作，以谋生计。殿堂挂锁，山门紧闭，钟鼓不鸣，庭院荒芜，基本处于与世隔绝状态，呈现一派空旷冷落景象。而与此同时，社会主义建设事业蓬勃发展，房屋紧缺的矛盾日形突出。于是，便有一些工厂、机关、学校谋求利用白云观的屋舍，他们相继通过北京市有关部门，以暂借为名涌进了白云观，侵占了大批殿堂屋舍。一时间，古老的白云观宫观被多方侵占，相互挤扯，管理混乱。面此情景，



道教界人士甚表不满。

当此之时，“就维持白云观本来风貌和管理体制，不断向政府有关部门提出意见。代表道教界依照政策、法律讲话最多也最有力的，便是陈撄宁先生。”^[24]身为中国道教协会的领袖，陈撄宁依据宗教政策，从维护道教界的合法权益出发，冒着风险，曾多次上书政府有关部门，维护道观的管理体制与宗教风貌，并曾多次在政协全国委员会会议上呼吁贯彻宗教信仰自由政策。在这些建言中，他特别谈及当时白云观多个单位分占殿堂、造成管理体制混乱的情况。陈撄宁的意见，受到了周恩来总理的高度重视，他先后委派陈毅副总理和邓颖超分赴白云观调查核实，责成北京市政府有关部门切实妥善解决，恢复了白云观的道教官观风貌。

1962年，经陈撄宁提议，并中国道教协会常务理事会讨论决定，恢复白云观的丛林规制、执事机制和醮仪活动，恭请浙江海门委羽山大有宫蒋宗翰道长进京升座为白云观第二十二代方丈，随即又选任了八大执事和高功法师，恢复早晚诵经和醮仪活动。白云观终于恢复了“全真天下第一丛林”的道风道貌。



七、任重道远

根据中国道教协会章程规定，每三年召开一次代表会议，修改中国道教协会章程和改选负责人。本应在1960年秋季举行的第二届全国代表会议，由于自1958年起，全国实行了连续三年的“大跃进”，各地道众响应党和政府的号召，积极投身建设事业，所以第二届全国代表会议便不得不推迟举行。

1961年，中国道教协会讨论了召开第二届全国代表会议的问题，认为“道教界人士，经过了对总路线、大跃进和人民公社三面红旗的学习，在思想认识上有了很大的进步；参加劳动



生产的道友日益增加，在改变过去的寄生习惯而走向自食其力的道路方面，也有了很可喜的收获。”^[25]所以，在此新情况之下，有必要及时召开第二届全国代表会议，总结过去的工作，明确今后的中心任务，改选领导机构，进行时事政策教育，以增强信心，继续前进。后经常务理事会讨论，决定于1961年下半年召开全国代表会议。

1961年11月1日至9日，中国道教协会第二届全国代表会议在北京崇文门内新侨饭店举行，来自全国26个省市的99位道教徒代表出席会议，其中全真派85人（内有坤道12人），正一派14人，他们的平均年龄在60岁以上。会议讨论并通过了第一届理事会工作报告和修改章程的报告。中共中央统战部张执一副部长和国务院宗教事务局肖贤法局长应邀为代表们分别作了关于国内外形势的报告和关于宗教政策的报告。陈撷宁代表第一届理事会向全体会议代表作《工作报告》。他在报告中说：

中国道协自成立以来，在团结道教界人士为社会主义建设服务方面，做了一些工作，在推动道教界进行思想改造和参加劳动生产方面，也取得了一些成绩，在学术研究方面，对道教的历史资料，也做了一些整理工作。不足的是与各地道教徒联系较少，不能及时了解和反映道教徒的意见和要求。^[26]

会议认真讨论了陈撷宁所作的《工作报告》，并一致通过了如下决议：团结全国道教徒，在中国共产党和人民政府领导下，和全国人民一道，坚决走社会主义道路，积极参加社会主义建设和反对帝国主义、保卫世界和平的斗争，协助政府贯彻宗教信仰自由政策，加强爱国主义和社会主义学习，结合生产劳动，

进行自我改造。

会议明确了今后中国道协的工作方向，决定以研究工作和培养道教知识分子为中心任务，认为我国道教有 2000 多年的历史，文化遗产很丰富，道教界人士有义务有责任整理和研究祖国这一部分的文化遗产，今后要有计划、有步骤地搜集、整理资料，开展研究工作。为了继承道教的文化遗产，今后道协应担负起这个任务。

会议修改了《中国道教协会章程》，确定“本会宗旨为团结全国道教徒，在人民政府领导下，继承和发扬道教的优良传统；积极参加国家的社会主义建设和保卫世界和平；协助政府贯彻宗教信仰自由政策。”会议通过了中国道教协会第二届全体会议决议，选举产生了第二届理事会、常务理事、副会长和会长。陈撄宁等 65 人为理事，陈撄宁等 17 人为常务理事，陈撄宁当选为会长，易心莹、孟明慧、乔清心、蒋宗翰、黎遇航为副会长，黎遇航兼秘书长，陈理实、曾宗恒为副秘书长。

代表们还在北京白云观举行了祝愿“世界和平、祖国富强”的道场。会议期间，党和国家领导人国务院副总理习仲勋、中共中央统战部副部长张执一等接见了全体代表。

根据代表会议决议精神，第二届常务理事会讨论并决定了以下几项工作：一、道教研究工作五年规划，编写一部比较完整的《中国道教史》；二、决定出版《道协会刊》，刊载道教界有关道教学术研究的各种专著和论文，道教谱录、表记及其他资料的编撰，道教重要文献资料的介绍，古代重要道教著作的今译，国外著名道教论著的汉译；会务活动报道及各地教务动态；三、开办“道教徒进修班”，为各地名山宫观培养教务工作及宫观管理人才，也培养道教专门学术人才，以便进一步深入研究，继承和发扬道教优良传统；招收正式的青年道教徒入学，采取





师傅带徒弟的方式教学，学制五年；四、动员道教界注意保护道教经典及道教文物古籍；五、推选蒋宗翰道长任北京白云观方丈，加强对白云观的管理。^[27]

陈撷宁在全国政协第三十五次常委会上关于中国道教协会第二届全体会议情况的报告分析认为，此次会议的主要收获是：一、中共中央统战部张执一副部长和国务院宗教事务局肖贤法局长关于当前形势和有关宗教政策的两个报告，解除了道友们对宗教信仰自由政策的某些疑虑，缓和了会前的紧张情绪，澄清了“中央政策不兑现”的错误认识，密切了道友与党和政府的关系，增强了克服暂时困难的信心，调动了道教界的积极性；二、通过这次会议，加深了道友们对道协的信任，他们感到道协真正是自己的组织，为他们做了许多工作；三、进一步了解了各地道教界的情况，为今后工作的开展打下良好的基础；四、锻炼了本会工作干部，增长了业务知识，取得了一些工作经验。

[28]

1962年9月27日至10月7日，中国道教协会在北京召开二届二次常务理事会议，听取并讨论了陈撷宁关于“道协1962年上半年工作情况及下半年工作安排”，讨论并通过了《道协工作简则》、《道教徒进修班教学计划》，讨论了《中国道教史提纲》（草稿），交流了各地情况，座谈了国际、国内形势。在陈撷宁的领导下，中国道教协会的各项工 作渐入轨道，有声有色。

八、创办道协研究室

陈撷宁一生，注重道教学术研究。他早年独树一帜的仙学，其实也就是中国道教中的学术精粹。在他生命的最后十年间，他所关注的主要对象仍旧是道教学术研究。

20世纪60年代初，时任中国道教协会代会长兼秘书长的陈

攸宁向中共中央统战部和国务院宗教事务局建议，希望党和政府支持并帮助开展道教学术研究工作。陈攸宁认为，道教经典卷帙浩繁，蕴藏着大量可研究的东西，在冶炼学、化学、医药学、养生学、天文学、哲学、文学艺术、音乐等方面均保存着丰富的资料，《道藏》比佛藏有更重要的资料价值。研究我国社会发展史、思想史，都不能够忽略道教及其教团的历史活动与历史作用，否则便会为历史学、哲学、宗教学等多种学科留下空白点，也就不可能如实地、全面地反映历史，继承和发扬祖国传统文化的优良部分，繁荣和丰富社会主义文化。

陈攸宁的建议受到中共中央统战部和国务院宗教事务局领导的高度重视，1961年3月22日上午，由全国政协宗教组出面召开了一次关于道教学术研究的座谈会，出席会议的除陈攸宁外，还有中共中央统战部部长李维汉、副部长张执一，国务院宗教事务局局长何成湘、佛道处处长郭朋，卫生部部长李德全，著名学者、北京师范大学校长陈垣，中国道教协会副会长孟明慧、黎遇航，道教学者高观如、刘厚祜等。其中，高观如先生早在20世纪30年代曾与陈攸宁夫妇一道被聘任为上海丹道刻经会顾问。

在座谈会上，陈攸宁率先指出：

“道教学术思想的渊源，可以追溯到黄老学说及周秦诸子，汉魏以降各个发展时期，又吸取了教外其他的思想，结合教内自己的实践。道教学术内容包括很广，如气功养病、动功健身、静功养性、药食延命，其他高深的如内丹、外丹、医学、针灸、老庄哲学等，都是道教的学术，而道教的精神也就寄托在这些学术上面。其中很大部分是社会群众所需要的，如针灸、气功、太极拳等，都已广泛地为





医疗单位所采用了。老庄哲学也是研究中国学术思想所不可缺少的一部分。上述道教经典和道教学术,不仅是我们的宝贵遗产,也是我们祖国文化遗产的重要组成部分,需要有人整理、研究和继承。”^[29]

陈垣先生说:

“道教创始自汉朝,由道家形成道教,有很长的历史,是中国古教之一。自昔儒释道三教并称,在中国历史上,道教也起过不少作用,而且道教的教义,也和哲学思想有关,就是在某些朝代的政治上也起了一定的影响。有些农民起义,就是托之于道教,以组织群众、宣传反抗的;有些秘密宗教,也和道教有所联系。所以研究中国历史和中国哲学史,不能把道教抛开不谈。一定要把道教的历史,系统地加以研究,作出正确估计。……过去,因为没有领导,没人号召和组织,不可能把工作做好。今天,有了中国共产党的领导,又有很好的条件,在可能的情况下,把道教史和道教的哲学思想,作一全面的、有系统的研究,还是有用的。就是有些有关道教的文献,也有必要加以选择,有些可以整理校勘出版,以供研究者参考。”^[30]

高观如强调说:“要写道教史,必先研究《道藏》和广泛搜集、整理文献资料。”

座谈会上,大家一致认为应首先从事道教史研究,并确定了“按道教本来面貌进行研究”的原则和“搜集、整理、综合、研究”的工作方针,建议由中国道教协会组建专门的研究机构、制定研究计划,由陈撷宁亲自组织和领导这项工作。

李养正《当代中国道教》指出，1961年3月22日召开的关于开展道教研究工作的座谈会，因为有李维汉、李德全、何成湘等党和政府的领导同志亲自参加，又有陈樱宁、陈垣等著名学者与会，对后来中国道教界及学术界注重并开展研究工作，意义是十分深远的。但关于这次座谈会的真相，报道不免片面，道教界只知道陈樱宁先生，历史学界只知道陈垣先生，实际上大力支持并推动这一工作的、起关键作用的是当时的人大副委员长、中共中央统战部部长李维汉，是他支持了陈樱宁先生向党和政府提出的开展道教研究工作的倡议，并对办好此事的一些原则问题，作了重要指导。^[31]全面而不是片面地理解这一真相，对于我们正确估价陈樱宁在开展道教学术研究方面的推动作用是为有益的。

在此次会议的推动下，1961年11月初举行的中国道教协会第二届全国代表会议更加明确了中国道教协会的工作方向，决定以研究工作和培养道教知识分子为中心任务，有计划、有步骤地搜集、整理资料，开展研究工作，争取在5年内编写出一部比较完善的《中国道教史》。11月下旬，中国道教协会研究室即宣告成立，陈樱宁亲任研究室主任，领导这一工作。最早应聘从事研究工作的有：研究室副主任王伟业，以及周蔚华、刘厚祜、李养正、王国雄、余仲珏等其他研究人员。

研究室一经成立，便制定了“研究工作五年规划”，确定以编写《中国道教史》为中心任务，第一步：搜集、整理有关史料；第二步：拟定《中国道教史提纲》；第三步：起草、修改、审定《中国道教史》文稿。

在陈樱宁的亲自领导下，研究室的工作进展顺畅，在不到2年的时间里，已完成的论著就有：陈樱宁的《道教起源》、《〈史记·老子传〉问题考证》、《〈南华内外篇〉分章标旨》、《〈老子〉





第五十章研究》、《〈太平经〉的前因与后果》、《神经衰弱静功疗养法问答》，以及《道教知识类编初集》（刘厚祜起草，陈樱宁、王伟业修订）、《中国道教史提纲》（研究室起草，陈樱宁、王伟业修订）、《道教纪事年表》（刘厚祜编）、《道教大事记》（李养正编）、《道教历史资料选编》（王伟业、李养正等编）、《道家与道教》（英李约瑟《中国科学技术史》第2册第10编，余仲珏译）等。^[32]

1966年“文化大革命”爆发，中国道教协会被迫停止工作，中国道协研究室的工作也随之中止，不久，陈樱宁又长辞人世，研究人员四处星散。

从30年代提倡“从研究入手”，到60年代创办道协研究室，陈樱宁对道教学术的推崇是前后一贯的。从长远来看，陈樱宁一生之所求所为，无疑是颇具远见卓识的。千余年来，道观有兴有废，道士有生有死，绵延至今的只有道教的学术思想。正如牟仲鉴先生在《中国宗教通史》一书中所言：“道教的真正力量不在政治，不在教团组织和信徒人数，而在思想文化。”还有，一个时期道教学术研究的繁荣与否，在某种程度上是可以折射出该时期道教发展的兴衰盛败的。这也就是陈樱宁所说的：群众需要学术以为养料，而学术也需要群众以为支撑。

九、创办《道协会刊》

1962年8月，《道协会刊》正式创刊发行。《道协会刊·创刊词》称：

去年11月召开的中国道教协会第二届全国代表会议，进一步贯彻了党和政府的宗教信仰自由政策，又明确了本会今后的工作方向，以研究道教学术和培养道教知

识分子为中心任务,因而调动了全国道教界人士更大的积极性。今后,怎样做好整理和继承道教文化遗产的工作,发扬道教学术思想中的优良传统,为我国文化事业繁荣和发展贡献自己的一份力量,已经成为我们一个具有现实意义的任务。在这一新情况之下,本会决定出版《道协会刊》,其宗旨是为了更好地开展道教的学术研究工作。

《道协会刊·创刊词》说:

道教是我国汉民族固有的宗教,起源很早,可以追溯到黄老学说及周秦诸子,汉魏以降各个时期,又吸取了教外其他的思想,结合教内自己的实践。在这样悠久的历史过程中,道教积累了丰富的道教典籍和文献资料。现在所保存的明代《道藏》全书即有5485卷(包括万历《续道藏》在内),这是我国文化遗产的一个重要组成部分;此外与道教学术思想有关而为正续两藏中所未见的著述甚多,估计不在千卷以下。我们道教中人有义务有责任整理和继承这份珍贵的文化遗产。任何文化遗产都是一定历史时期的产物,有着时代的局限性。如果今日要整理和继承,就必须采取科学态度,阅者要能够从璞石中认出美玉,作者亦等于由矿砂里提炼黄金。我们继承道教的文化遗产,同样要用这种方法,即是按照事物本来面目进行实事求是的分析。假使没有这种科学分析的精神,也就不能算得一个很好的继承者。^[33]

创刊之初的《道协会刊》主要是反映中国道教协会学术研究成果的不定期内部刊物。这一点,从《道协会刊》的主要内容





中可见一斑。《道协会刊》的主要内容有：道教学术研究的各种专著和论文，道教谱录、表记及其他资料编撰，道教重要文献资料的介绍，古代重要道教著作的今译，国外著名道教论著的汉译，以及重大会务活动的报道等。其中，重大会务的报道，主要是中国道教协会的会务报道，而非其他各地道教活动情况的报道。原因也很简单，在当时，中国道教协会以外，地方性的道教组织如上海道教改进会筹备会、上海市道教联谊会筹备会和上海市道教协会筹备委员会等各种名目的道教组织始终处于筹备之中，并未多少实质性的活动内容。

1966年“文革”爆发，《道协会刊》自也逃脱不了被扼杀的命运，仅出5期，即告停刊。1980年，《道协会刊》复刊。1987年，易名为《中国道教》，定期（季刊）公开发行。

《中国道教》在1987年第1期《致读者——〈道协会刊〉改版说明》中说：“《中国道教》是在创刊于1962年的《道协会刊》的基础上改版的。《道协会刊》迄今已编印20期”，“它对协助政府贯彻宗教政策，开展道教学术研究，均起了一定的积极作用。”

《中国道教》是道教徒自己的刊物，它的编辑方针是：宣传党和国家的宗教政策；帮助道教徒提高爱国主义和社会主义觉悟，积极参加祖国建设；开展道教研究，发扬道教优良传统；增进国际间道教界的友好往来，维护世界和平。

从1987年改版至今，《中国道教》得到了海内外道教界及道教爱好者的热情关怀与支持，栏目不断增加，内容不断丰富，装帧精美，图文并佳，成为道教界、社会与世界了解中国政府宗教政策，了解中国道教历史与现状的一个窗口。1999年，《中国道教》又由季刊改为双月刊。

十、创办道教徒进修班

道教向有“道不言道”、“道不外传”的古训，不重讲经说法。就道教教育而言，道言秘诀历来是依靠师徒授受，薪尽火传，在自我封闭中求道脉的代代延续，不绝如缕；就介入世俗教育而言，道教更是少有作为。

民国时期，上海道教界人士对增进子弟学识、提高信众素质的重要性和迫切性已有所认识并付诸努力，努力的结果便是明道学校和宏道义务小学的创建等。但由于缺乏必要的物质基础和人才储备，上述努力总是无一例外的无疾而终。

早在20世纪30年代，陈撄宁就曾发出“道教中人材太少”的喟叹，并有过创办“仙学研究院”的尝试，后来也曾有过建立“道教讲经坛”、“道学研究院”的计划，但是，在他所处的那个时代，道教中人纵已认识到人才的培养对道教发展的至关重要，当时的社会环境也不具备发展教育和培养人才的适宜条件。所有这一切，只有在建国以后，只有在建立了代表道教界整体利益的全国性道教组织——中国道教协会以后，才有了成为现实的可能。

所以，中国道教协会一经成立，发展教育和培养人才迅即提上了协会工作的议事日程。

根据中国道教协会的宗旨，1961年春，曾经提出关于培养道教知识分子工作的计划，并且草拟了“中国道教协会研究工作及培养道教知识分子计划大纲”。1961年11月召开的中国道教协会第二届全国代表会议，重申了中国道教协会的工作方向，明确决定以开展道教学术研究工作和培养道教知识分子为中心任务，并计划于近期创办“道教徒进修班”。

经过近10个月的筹备，1962年9月29日，道教徒进修班





正式开学。校址在北京白云观，陈樱宁兼进修班主任，白云观方丈蒋宗翰为副主任。

道教徒进修班的教学目的主要是：一、培养道教专门学术人才，从事道教学术方面的研究工作；二、培养道教一般知识分子，从事道教名山、宫观的管理和教务工作。入班进修者，以正式的青年道教徒为限。其教学方法亦与一般学校不同，采用道教传统的师傅带徒弟的方式进行。根据学员不同情况，成立自学小组，讲授与自学并重，结合研究，循序渐进，逐步培养。学习科目分为三大类：一、普通科目。如道教真义、宗派源流、主要经典、丛林制度、道教仪范知识等；二、高级科目。除普通科目外，再加道教历史、道教名人传记、老庄哲学、诸子百家精华等；三、专门科目。如气功、医药、内丹、外丹和一切却病延年的修养方法。此外还有文化课、政治课和劳动课等。学习期限暂定5年。

由于“培养道教知识分子，这在道教历史上还是创举，因此有关道教专业课的各种教材都要临时编写，没有现成材料可以利用。”^[34]所以，陈樱宁指导道协研究室的研究人员，根据道教徒进修班第二学年的教学计划，编写了一部讲解道教基本知识的教材，即《道教知识类编》，以便他们在这个基础上循序渐进地学习其他高深的科目。据《道教知识类编·编辑大意》，本稿的编写，采用名词、术语释义的方式，分为道教名人、教理教义、道经道书、道派、道教神名、仙名、道术、道称、宫观和名山等10大类，叙述道教知识。但现今《道教与养生》所收录者，惟有名人略、教理教义、道派和道经道书4大类，可能是当日并未如愿完成。从《道教知识类编》中，我们或可一窥当日道教徒进修班学习内容之一斑。

在道教徒进修班开学典礼上，陈樱宁动情地说：

“我们道教界多年以来的理想和希望总算成为事实了。古代唐朝和宋朝曾经有一个时期注意培养道教的人才,辽、金、元、明、清几个朝代在历史上就没有这件事,辛亥革命以后至解放以前几十年中更谈不到了。只有今日在共产党领导之下,我们以往各人心里所抱的理想才能够实现,大家都一致的感到十分欣慰。”

他再次强调指出:

“道教经典和道教学术,不仅是我们道教的宝贵遗产,也是我们祖国文化遗产的重要组成部分,需要有人整理、研究和继承。但是,目前社会上在这方面的知识专家还不多,道教界在这方面的人材也是很少。为了适应今后事实上所需要,更好地开展道教学术的研究工作,就应该在本教中培养出一批具有一定政治觉悟和道学水平的知识分子,以便担负起这项任务。现在第一批学员人数虽然不多,但诸位所负的责任却是很重,希望你们安心学习,刻苦钻研,力争上游,成为道教学术方面的专家,为本教和社会主义文化事业作出贡献,才不辜负党和政府以及全国道友对你们的期望。”^[35]

未及5年期满,第一批学员即于“文革”前夕提前结业。虽说他们当中,并未出现多少期望中的道教学术的专门研究人才,但事实证明,他们当中的大部分人确也是不负众望的,大都一贯信仰虔诚,爱国守法,“从事道教名山、宫观的管理和教务工作”,且多为当代道教界的担纲人物,如:王理仙,曾任西安八仙宫监院、陕西省道教协会名誉会长、北京白云观方丈;张常明,曾任山东省道教协会副会长、泰山碧霞祠监院;苏宗





赋，曾任上海市道教协会副会长；陈理实，曾任浙江省道教协会会长、杭州市道教协会会长、葛岭抱朴道院监院；赵太安、徐信权，现任北京白云观执事；蔡信德，现任浙江省温州市道教协会副会长、温岭县道教协会会长、道源洞监院。上述诸位道长，都是或曾是中国道教协会的理事或常务理事。

从20世纪30年代的仙学研究院，到60年代的道教徒进修班，其间倾注了陈撄宁太多的心血和太多的期望；如今，陈撄宁曾经倾注的心血，已结出极为丰硕的果实，这就是中国道教学院、上海道学院、青城山道教学校等道教教育机构的创建。从仙学研究院的每星期一次，到道教徒进修班的一个短时期，再到中国道教学院等的固定学制，培养道教人才，发扬优良传统，已成为道教中人的共识，并日益成为他们的广泛实践。对现在和未来中国道教的发展走向，陈撄宁无疑是有其深刻影响力的。

十一、誉满杏林

“医道与仙道，关系至为密切。凡学仙者，皆当知医。”^[36]在《复某居士》的信中，陈撄宁指出：“‘养生术’自然是很重要的，然欲精此道，必须先有医学知识，自古学道人，无不兼学医，葛洪、孙思邈其尤著者也。”^[37]

作为后来者的陈撄宁与他的仙道前辈一样，不仅精于仙道养生，而且其长还在于中医学。他从15岁起，师从叔祖学医，研读《黄帝内经》、《扁鹊难经》、《伤寒论》等，历代医家要著如《金匱要略》、《中藏经》、《脉经》、《甲乙经》、《千金方》、《外台秘要》等，亦曾努力搜集钻研。他深谙药性，曾像神农尝百草那样，对许多中药都一味一味地亲自煎尝，并将药物的色、香、味及产地、功效、价格等详细记录在册，所以他开的药方，

投药少，用药准，分量稳，价格廉。他还曾在药店义诊，用陈撷宁自己的话说：“当过几天慈善郎中”。每逢母亲生病，他都亲侍汤药，倘不得不外出游历，总要预留药方于家中，陈母依方服之，果然大有效验。

据传，早年族人陈耘珊到沪旅游，突患大头瘟病，头面肿大如斗，中西医都说少见，束手无策，后经陈撷宁精心研究，辨证施治，投用重药，终获痊愈。闻者称奇说：“非高手不敢治也不能治此症，先生真可谓一代高手！”另传，有一患者咽喉红肿，难以吞咽，虽茶水亦不能进，陈撷宁见状，只叫患者口含一味极普通的药，隔几天即见好转，不日便红肿消褪。

常言道：医不自医。意思是说如果医生自己生病，反而自己不敢医治也未必能治。陈撷宁不然。1954年，陈撷宁患胃溃疡在杭州住院治疗，医生多次主张实施手术，陈撷宁均未同意，而是采取静功调养和血气疗法结合药物治疗，不久即获痊愈。他曾说：“即如胃溃疡，若废除静功，单靠气功，很难保证有确实的效验；假使不用气功，专做静功，溃疡也能够痊愈，这是我自己的经验。”^[38]

陈撷宁不惟医术高明，而且医德高尚。他常启发学生说：治病如同修表，要看毛病所在，只要在关键处轻轻一拨就活了；如果拨得不准，那就要出乱子；如果这表已无法调理，需大拆大卸，那就需早动手术，已非中药所能治愈的了。陈撷宁出方下药，从不草率应付患者，总是先将望、闻、问、切的情况一一记录在案，然后起草一份研究性质的治疗报告，详陈对症下药的理由、依据，并正楷誊写两份，一份自留，一份交患者保存。他说：医生出方，关乎患者的安危，只能使患者得益而不能受损，如果漫不经心，不负责任，则良心有亏，便是缺德。陈撷宁开方，还常为患者的经济状况着想，如是普通群众，则





尽量选择价较廉而又不失其治疗功效的药物，以减轻患者的经济负担。到了晚年，陈撷宁开方下药更加谨慎，快者三天，慢者十天半月，对病案他是烂熟于心，只要处方未开，他就整日思量如何开方，无时或怠。如遇急症患者，他或是要胡海牙针灸治疗，或是嘱患者家属速送医院。

因之，陈撷宁不仅在道教界深得景仰，而且在中医学界同样声名显赫，可谓誉满杏林。安庆名中医潘若筌曾对陈撷宁的胞侄陈仲琚说：“你家二先生医道高明，人都佩服。”曾任安徽中医学院附属医院副院长的陈可望教授，早年在沪学医时，曾受教于陈撷宁，并遵陈命报考当时我国惟一的中医院校上海国医学院。该学院院长是国学大师章太炎，教授恽铁樵、章次公、秦未伯等均为上海名医，常与陈撷宁切磋医道。

建国后，党和政府重视祖国传统医学，上海成立了气功研究所，市卫生局两请陈撷宁到所讲授气功理论。上海市副市长李干成、宋日昌等多次邀请陈撷宁探讨气功学术，他们认为气功是一门独特的科学，可以开发人体潜在智能，认识人体生命奥秘，推动人类向高智能方向发展。供职道协以后，京城名医施今墨先后多次向陈撷宁登门请教，且谦称为陈撷宁的门生。北戴河疗养院院长刘贵珍亦曾师事陈撷宁，学习气功。中央领导人董必武、李维汉、汪锋、张执一等，也请他讲授老年保健方法。李维汉曾关切地说：“你的学问要留传”。至于普通患者，知陈撷宁精于传统中医学及静功修养法而上门求教和求治者，其数更不在少，陈撷宁莫不有求必应。

陈撷宁曾说：“我全副精神，都用在研究道学方面，医学上未曾悬牌行医，也无著作。”^[39]50年代末，陈撷宁见当时书店所售《内经注解》错误太多，有意重新译为白话并作详注，终因道务冗繁，未能如愿。

十二、与李约瑟的一次会见

李约瑟 (1900-1995)，原名约瑟夫·尼达姆，是英国也是世界最著名的道教学者之一。李约瑟于 1937 年开始学习中文，并从此致力于东方与西方、中国与欧洲的文化沟通，他因崇敬中国的道家 and 道教，遂自译其名为李约瑟，以示尊老子李耳为祖。1942 年，李约瑟前往四川重庆，任英国驻华使馆科学参赞。其时，他对中国道教多方考察，并由此而结识四川重庆等地的一些高道，至于“皖江陈撄宁”之鼎鼎大名可能也是有所闻知的。只因陈撄宁一直生活在上海，他们一西一东，不曾谋面。后来，李约瑟又多次访问中国，据称也曾多次参访北京白云观，但他与陈撄宁的晤谈却只有一次。

1962 年 10 月，李约瑟应中国科学院院长郭沫若的邀请来华访问，出于对中国道教的浓厚兴趣，李约瑟偕其助手鲁桂珍博士再一次参访了北京白云观。^[40]

秋天的北京城正是一年中最美丽的时节，秋天的白云观更是古树蓊郁，绿荫蔽阶，愈显清幽肃穆。下午 3 时过后，李约瑟一行兴致勃勃地驱车而至。距山门尚远，李约瑟便示意司机停车。他或者以为，驱车而入，与“道”的精神相悖，也于这“道”的圣地不恭。于是他们一行从山门外向观内漫步走去。他们时或观赏，赞叹不已；时或驻足，辨读碑文。

陈撄宁等在东客厅会见李约瑟一行。稍事寒暄后，他们便直入正题，开始就道教历史、道教前途以及道教学术方面的问题交换意见。在李约瑟此次访华前，余仲珏女士已经着手翻译了李约瑟主编的《中国科学技术史》中有关道家与道教的部分，陈撄宁曾亲自校订译稿，所以他对李约瑟在道教学术方面的见解与成就已有所了解，他很欣赏李约瑟的那句话：道教“有宗





教和诗意的一面，但同时也有方术、科学、民主和政治上进步的一面”；道教“实际上是在中国的和中世纪科学的进展中做事最多的，确如冯友兰已经正确地说过的：它是世界上曾经看到的惟一的基本上不反对科学的神秘主义体系。”

李约瑟先是询问了中国道教协会的组织情况与道教界的近况，接着谈及道教前途与道教形态演变等问题。李约瑟认为，任何宗教形态都将随社会的发展演变而演变，道教将来在清规戒律、宗教仪范等方面可能有所变通，但这一古老宗教将长期存在下去。他以基督教的演变为例，阐释他的见解。陈樱宁表示：道教的形式随着时代的变化，不敢保证它永久不变，但道教的学术因为群众需要，非但能够长远流传，而且将来还可以逐渐发展，故只要道教学术一日存在，道教精神也就一日有所寄托。

李约瑟与陈樱宁两位大师对于道教都有深刻洞察和深入研究，他们对于道教的一些基本认识又如此相合若契，故他们二人相谈甚欢，兴味颇浓。李约瑟从中国古代科技史谈到《淮南子》，谈到淮南王刘安的历史以及《淮南子》中所存的资料。他说：西汉时，中国就有了作豆腐、炼秋石的记载。作为回应，陈樱宁向他介绍了中国古代医药学与炼丹术的情况。

随后是参观殿堂。在三清阁，陈樱宁向李约瑟讲解了三清塑像的象征意义，从而谈到了道教的自然观。在邱祖殿，陈樱宁谈起了长春真人在全真道中的地位以及邱长春劝成吉思汗“止杀”的意义。关于“止杀”，陈樱宁早在日寇乱华、战乱不已的30年代末就曾有所推究。当时他说：

“尝推究杀劫之起源，实由于人心好斗；而人心所以好斗者，则由于戾气之所缠。宇宙间乖戾之气，深入人心，麻醉众生，如服狂药，狠毒贪嗔，理智全失。此种现象，试

问有何法使之复归于平静乎？余认为欲消弭杀劫，需正人心，欲正人心，需平戾气，则孔门中‘致中和，天地位，万物育’之大经大法，不可不注意也。”

“致中和”，既是他的学术观，也是他观察人生和世界的基始和归宿。他认为，修养之士，果能使一身气候中和，则一身无病；一方气候中和，则一方无灾；国家气候中和，则国家安乐；世界气候中和，则世界太平。时隔20多年，陈樱宁又提“止杀”。他说：公元1221年，邱长春往雪山见成吉思汗时，首先劝他“若要一统天下，必在乎不嗜杀人！”这句话是根据老子教旨而来，《道德经》第31章早已说过：“夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”邱长春的意思和老子的意思完全相同。

李约瑟对白云观道教文物陈列室颇感兴趣，仔细参观并题词留念。在图书馆里，两位大师重又坐了下来，话题转至明《正统道藏》。陈樱宁说：《正统道藏》目录分类欠妥，他已重新分为14大类，即道家类、道通类、道功类、道术类、道济类、道余类、道总类、道史类、道集类、道教类、道经类、道戒类、道法类、道仪类等，并拟编写一部新的《道藏分类目录提要》，以供后来学者们研究上的便利。随后，话题重又转至两人都饶有兴味的炼丹问题。李约瑟问及陈樱宁的实践经验，陈樱宁谈起他早年的炼丹体验，讲如何制造坩锅、如何投药、如何炼丹头以及炼丹出现的种种现象，又谈到了《参同契》和《抱朴子》。李约瑟还问了其他一些问题，如“泥盐固剂”如何解？陈答说：“泥里放盐，揉合后封坩锅口，叫泥盐固剂。”据胡海牙《仙学指南》，对于陈樱宁早年的外丹试验并从中得出的两点结论，李约瑟博士十分重视。^[41]

会谈完毕，已是傍晚时分，他们在四御殿前合影留念。至此，李约瑟一行拜别而去。



陈撷宁此前，也会见过一些外国学者，但事后还时常挂齿的并不多见。他认为李约瑟对中国道教确有深刻洞察，表示钦佩，并对当时的学生们说：“一个外国人尚且如此热心于研究中国道教，而且造诣颇深，难道我们竟可以不努力研究道教学术吗？”^[42]

十三、政协直言话今昔

陈撷宁曾言：“我生平未曾任教、政、工、商职务，可谓一界不入。”^[43]建国后，年逾古稀的陈撷宁着力于道史、《道藏》的研究，热心于教务、政务的履践，一改初衷，参与政事。

1958年，第二届全国政协吸收陈撷宁为列席委员。1960年，陈撷宁正式担任第三届全国政协委员，参政议政。在全国政协三届三次会议上，陈撷宁坦言相陈，“分析道教界今昔不同的情况”。

陈撷宁说：

“以往几十年我喜欢研究道教中自古相传的学术，因此认识道教朋友很多，近五年来又在中国道教协会工作，关于道教界今昔不同的情况，比较能够深入了解。”^[44]

据陈撷宁了解，清光绪年间，全国道教徒大约8万人左右。解放前夕，估计全国道教徒的人数仅及光绪年间的二分之一，即4万人。1960年前后，估计道教徒人数比解放前又减少一半，约2万人。“年青的道教徒差不多都还俗了，剩下的都是老年人，他们后来的光阴也很有限，继承者又无其人，年青人不愿出家，偶尔有人要来出家，他们也不敢收徒弟。”^[45]也就是说，从1949年到1960年，短短的10余年间，道教教职人员的数量就锐减了一半，从4万人降至2万人。其中，自然死亡的原因除外，锐减的主要原因是教职人员大都归家还俗。



陈撷宁指出：

“自辛亥革命以后至全国解放以前，各省军阀的混战，反动派挑起的内战，日寇侵略的抗战，三十几年中没有停过，国家风雨飘摇，百姓流离失所，活者尚且自顾不暇，哪有余力顾到死者，民间对于职业道士的需要范围，就一年比一年缩小，他们纵或不为饿殍，也得改业谋生。再加农村破坏，香会不能按期举行，经济萧条，施主无法解囊相助，仅靠庙产收入，又不及往年之多，非职业道士也大受影响。这些就是解放前道教人数所以减少的原因。”

“再看解放以后至于今日，国内呈现了从来未有的安定，经济基础十分巩固，人民生活都有保障，为什么道教人数减少的趋势并未曾扭转？”

原因到底何在呢？

陈撷宁认为：

“我们应该从两方面看问题：在社会方面是，科学知识日益普及，群众觉悟日益提高，生者既不需要于杳冥中求安慰，死者也不需要神座下求超升，人民信仰的程度就随着日益薄弱，在道教徒本身方面是，长期经过学习，努力自我改造，思想耻于‘落后’，还俗准许自由，他们追求幸福的将来，当然不屑留恋于过去。这些就是解放后道教人数所以减少的原因。”

同样是道教人数减少，建国前后却有着截然相反的原因，而对前后两种现象也就有着不同的认识和看法。





在陈樱宁看来，“观察前后两种原因，前一种是社会破坏，后一种是‘社会进步’；前一种显示人民生活穷困，后一种显示人民觉悟提高（道教徒也包括在内）；前一种现象令人悲观，后一种现象令人乐观。道教人数减少，在近五十年来虽然前后相同，而其所以减少的原因，则极端相反。”这是陈樱宁当时所持的看法，也是今日研究近现代道教史者应持的看法。或如陈樱宁在发言中所说：“我们就不能用旧时代的眼光来看新时代的道教”。

陈樱宁说：

“回忆解放以前几十年间，据我亲眼所见，全国道教徒在社会上没有出路，在政治上没有地位，处处受到人家歧视，若要还俗就业，恐不免被群众所讥笑，而实际上也无业可就；若仍旧困守本行，又苦于这件事太无意味，……以致光阴虚度、郁闷终身者不在少数，因此道教中就埋没了一些有用的人才。这项损失，应该归咎于以往社会制度不良，非道教本身之过。”

“解放后十余年来，我国社会制度起了根本变化，道教虽还是那个古老的宗教，而道教徒的面貌却是焕然一新。以往到处云游挂单的，现在已成为某一处固定的劳动力；以往不事生产的，现在也获得先进生产者荣誉；以往悲观厌世的，现在对前途很抱乐观，而且出家与还俗绝对自由，方外与方内一律平等，道教中人有做各级人民代表的，也有做省市政协委员的，丝毫不受歧视。他们经过长期学习，大部分人已认识到整个国家命运就是道教徒自己的命运，只要一心一意靠拢了党，服从领导，积极参加社会主义建设事业，能够做到维护群众利益，个人利益也就在其中，今

后用不着再为个人打算。其中思想搞不通的人未尝没有，但就全体而言，只居极少数，他们将来也还有逐渐自我改造的可能。以上就是道教界的普遍情况。”^[46]

十四、两种看法

对于每一个经历了“解放以前，各省军阀的混战，反动派挑起的内战，日寇侵略的抗战”等社会动荡的人包括道教徒来说，新中国的建立，使他们从心底里感受到一种翻身解放的喜悦，感受到一种对新生活的渴望，所以，他们大多能够自觉自愿地投身于社会主义建设事业，努力加快思想改造的步伐。

建国之初，百废俱兴，万象更新。学术上，提倡“百花齐放，百家争鸣”；宗教信仰上，奉行“宗教信仰自由”政策。许多道士女冠，或自由自愿，纷纷还俗；或自食其力，兴办实业。特别是在“一步跨入共产主义”的“大跃进”年代，这种势头更是有增无己。陈撄宁说：

“全国道教徒现在情况，其中百分之九十几都有正当职业。他们散居在农村的，就参加人民公社和农民一样的劳动，若道众比较集中的地方，自己还组成农业生产队，住在名山官观的，就从事于育护森林及种植果树，住在城市的，多参加手工业或小工厂，住在郊区近城市的，就大量生产蔬菜，住在名胜风景区的，都是为游客服务，还有其他特殊的，也是因地制宜，各尽所能。”^[47]

但是，对于道教界出现的种种不务正业的现象，特别是面对许多道士归家还俗的事实，当时道教界的大多数人士并不能够像陈撄宁那般有一个明确而乐观的认识。作为中国道教界的领



袖人物，陈撷宁对于当时道教界的思想动态不可谓不知。陈撷宁指出：

“对于道教徒个人的前途，道友们经过几年来的政治学习和劳动实践，多数人认识到只要拥护党的领导，坚决走社会主义道路，为社会主义建设贡献自己的力量，他们和全国人民一样，有着光明的前途。但是，道教界人士对于整个道教的前途问题不免忧心忡忡。”^[48]

在全国政协三届三次会议和第三十五次常委会上，陈撷宁直言不讳地一再表明了他“对于道教前途的看法”。

陈撷宁说：

“我对于这个问题也有两种看法，一是道教的形式，一是道教的精神。即如出家与在家，蓄发与剪发，吃素与吃荤，道装与便装，以及斋醮祈祷、诵经礼忏等各种科仪，这些都是道教的形式；又如气功疗病（如吐纳、调息、行气、布气、聚气、散气、六字真诀、十六字诀等），动功健身（如按摩、导引、五禽戏、龙虎功、八段锦、太极拳等），静功养性（如止念、存神、守中、抱一、定观、坐忘等），药食延龄（如各种丹药法、各种服食法等），其他高深的如内丹、外丹、老庄哲学等，这些都是道教的学术，而道教的精神也就寄托在这些学术上面。形式随着时代的变化，不敢保证它永久不变；学术因为群众所需要，非但能够长远流传，而且将来还可以逐渐发展，只要道教学术一日存在，道教精神也就一日有所寄托，我们何必抱杞人之忧？”

古稀之年，欣逢盛世，他对道教的前途充满信心。而且，陈撷宁当时确实感到并认为：



“目前道教人士所最关切的问题,不在宗教生活的外在形式,而在优良传统的学术精神,很想继续把它发扬广大,为人民长寿健康作出一定的贡献。”^[49]

陈撄宁此时对于道教前途的看法,与他对于道教学术的一贯推崇是前后一致、互为表里的。他的看法,固然不乏真诚,同时也相当乐观。不过,我们还是要问:道教精神的主要的和真正的传人应当是哪些人呢?在家的信众,也就是陈撄宁所谓的“群众”,还是出家的道众?陈撄宁缘何可以天真地以为:道教的学术一定是群众所需要的,从而能够长远流传并逐渐发展呢?因为更常见的情形是,信众对于“形式”的热衷,远远有甚于“学术”和“精神”。

当着陈撄宁这样说的时侯,当着他对于道教的前途极表乐观的时候,他委实未曾料到:一场浩劫,一场人类历史上的空前浩劫已为时不远了。在这场浩劫中,不但道教的形式荡然无存,而且道教的精神亦奄奄一息。

十五、忧愤而逝

作为道教研究者,陈撄宁于医卜烧炼无所不闻,即便是向为人们讳莫如深的房中术诸经,他也曾耙梳整理,反复研究。他认为以《既济经》为名,最为明确切实。据陈撄宁了解,此书北京图书馆、浙江图书馆均无藏本,惟日本尚存一部下册。及至“文革”,对于手头这本弥足珍贵的孤本《既济经》,胡海牙问他怎么处理,他沉吟半晌说:“由你去办吧!”于是,胡海牙把全书重又翻阅一遍后连同许多书信一并焚毁了。

一本书的命运,有时简直就是一个人的命运的前兆和写照。

60年代初,平生“一界不入”的陈撄宁常说:他年近





80，在新社会才正式入道教协会做负责人，想在有生之年，把自己的才能贡献给道教界，贡献给社会，以求无负于天，无负于地，无负于人。他是这样说的，也是这样做的。无奈当时政治运动一个接着一个，“阶级斗争”愈演愈烈，“左”的气温急剧膨胀，到1966年“文化大革命”爆发，道教遭受冲击，中国道教协会被迫终止工作。

陈撷宁对眼前所发生的一切大惑不解，内心极为抑郁、惶恐，整日噤若寒蝉，足不出户，深感心力交瘁。胡海牙先生在《仙学指南》一书中回忆此段经历时写道：

“1966年夏季之后，道协一切工作失去正常。我劝他白天在家装病不要出去，晚上可以在外面散散步。当时的局面，使老师终日处于不安定的情绪之中，以致炼外丹时汞中毒的旧病复发，1967年住进人民医院。”^[50]

此时，陈撷宁已年近九旬。弟子胡海牙以为确有做两手准备的必要，他劝陈撷宁立下遗嘱，并声明财物一概不要，只要陈撷宁的藏书。陈撷宁也不能不考虑自己的身后之事，认为应当对未来的事情提前有个安排，于是在1967年立下了遗嘱。遗嘱之中，他要求把他的终身积蓄1万元捐献给国家。1万元的存折，还有金元、银条等，均由胡海牙转交给了道协的负责人。此时，陈撷宁深知自己的老化情况，即使用药也有限度，他断言自己活到1969年，就是90岁了，然后会毫无痛苦地离去。后来，胡海牙被下放干校劳动，不得不离开北京。临别，胡海牙前往医院探视。陈撷宁对胡海牙说：“我要回去！”、“我要回去！”。当时，胡海牙曾有预感：“老师要走了！”

“我要回去！”、“我要回去！”陈撷宁究竟要回到哪里去呢？

1967年春，陈撄宁的胞侄陈仲琰放心不下孤身一人、抱病在身的伯父，专程赴京探视伯父。他曾再三劝说陈撄宁随他返沪稍事休养，谁知陈撄宁说：“在无别人负责的情况下，我不能贸然离开。”环境越来越恶劣，陈撄宁的处境也越来越艰难。不久，感时伤怀、忧国忧教的陈撄宁患了脑血栓。

1969年，陈撄宁再度病发，入住北京人民医院。但在那个特殊的年代里，医院的体制也无可幸免地遭到破坏，根本不能够按正常秩序运作，病人更得不到应有的治疗和护理。十几年来，一直侍奉照料他饮食起居的胡海牙此时也被打成“反动学术权威”，下放干校劳动，无法继续照料他的生活。年届90的陈撄宁只好一个人孤零零地躺在病榻上，身旁没有一个亲近之人陪伴护理。

5月25日傍晚，一代道教大师静静地躺在病床上，孤寂地离去了。他那微蹙的双眉，仿佛有诉不尽的遗憾：地元神丹烧炼、仙学研究院、道教研究所、东方哲学书院，种种宏愿佳猷，俱化为泡影；他那含笑的嘴角，又依稀有无限的欣慰，是他自觉无愧于这个世界、这个人生，为后人留下了无尽的宝藏，还是他发大愿力图300年完成宏业而稍事片刻休息。

陈撄宁生前曾对学生说：如能让他按仙学修养法清静修养，起码可活120岁。不知陈撄宁者，可能以为这是眩术自矜；深知陈撄宁者，则毫不以为这是炫耀之辞。他们竟不能相信，那个虽年逾80，仍旧耳聪目明，步履矫健，博闻强志的老人就这样去了；他们竟不能相信，那个精通道教义理及内外丹法，尊重宗教感情，与道教界人士结有深厚情谊，人称“当代的太上老君”的那个老人就这样去了。

“文化大革命”的10年浩劫，不啻是道教历史上的又一次劫难。劫难过处，中国道教徒失去了一位杰出而卓越的领袖，中



国道教协会也被迫停止了一度蓬蓬勃勃的活动。中国道教协会第2届常务理事们的下一次聚会，已是将近20年之后的1980年，虽说是扩大会议，出席会议者不过30人。中国的道教徒迎来了道教的又一个春天，但令人抱憾的是，人们再也看不到那个常在春天里闲庭信步的老会长陈撄宁了。

十六、二十年后

20年过去了。

1989年，是陈撄宁先生逝世20周年纪念。

7月，中国道教协会编辑、北京华文出版社出版了他的生前文集《道教与养生》。

9月，全国政协宗教委员会、中国道教协会在京隆重举行了陈撄宁仙逝20周年纪念会。上海白云观和北京白云观先后举行了超度法会和追荐法会。

9月2日，上海白云观里香烟缭绕，钟磬齐鸣，这里正在举行的是陈撄宁先生仙逝20周年超度法会。70年前，陈撄宁曾经在这里苦读《道藏》，并由此开始了半个多世纪的道教学术生涯。透过袅袅烟尘，人们似乎又目睹了他伏案苦读的身影，依稀又听闻了他风雨无间的脚步。当晚，上海道教协会陈莲笙会长、潘雨廷副会长代表道教界与陈撄宁在沪亲属一道护送陈撄宁先生的骨灰由沪抵京。

9月5日，全国政协宗教委员会、中国道教协会在北京白云观隆重举行了中国道教协会前会长、第三届全国政协委员陈撄宁先生仙逝20周年纪念会暨道教文化研讨会。全国政协副主席、全国政协宗教委员会主任、中国佛教协会会长赵朴初，中共中央统战部副部长张声作，国务院宗教事务局局长任务之，全国政协宗教委员会副主任、中国天主教爱国会主席宗怀德，全



国政协宗教委员会副主任、中国伊斯兰教协会副会长安士伟，全国政协宗教委员会副主任、中国道教协会会长黎遇航，以及全国政协、中共中央统战部、国务院宗教事务局、北京市宗教事务处等单位的负责人出席了纪念会。出席纪念会的还有全国各宗教团体的负责人沈遐熙、杨高坚、傅铁山、刘柏年、李荣熙、周绍良、傅元天等，参加道教文化研讨会的各位道长、学者以及陈撄宁生前友好、学生和亲属等。

黎遇航道长首先致词。他在简要介绍了陈撄宁生平事迹后指出：

先生在中国道协工作期间，立场坚定，旗帜鲜明，兢兢业业，刻苦钻研。要求道教徒爱国爱教，一言一行都要从国家政策和道教界利益出发。在他的努力和倡导下，中国道协建立了研究室，创办了《道协会刊》，开办了道教徒进修班，先生亲自授课和撰写文稿，为培养道教人才和开展道教学术研究工作作出了贡献，深受全国道教界的爱戴和拥护。今天我们纪念先生，就是要学习他爱国爱教的思想 and 治学严谨、奋发求知的精神，继承他的遗志，把道教事业办好。

赵朴初副主席在讲话中盛赞陈撄宁的为学和为人。他说：

今天道教中有这么一位学者，不仅是中国宗教界的幸事，也是中国文化界的幸事。他的去世是我们宗教界的不幸，但同时又感到庆幸，庆幸的是，有年轻的一辈人，对陈先生的学问有兴趣，愿意从事研究。道教蕴藏着大量文化财富，有待于我们开发，西方学者已经注意到了，对中国道教感兴趣的人逐渐多起来了，历史上许多科学技术成就，应该归功于道教的推动。我相信中国道教协会诸位道长和





诸位学者一定能够继承和发扬陈先生的遗志和事业。

张声作副部长在讲话中指出：

举行陈撷宁先生纪念会是一次很有意义的活动，必将产生积极影响。我们今天纪念他，就是要学习他的爱国主义精神，学习他坚定的政治立场。我希望宗教界的朋友们，能够以陈先生为榜样，继续高举爱国主义旗帜，团结和带领广大教徒，为建设社会主义现代化强大祖国而努力。

任务之局长强调说：

陈撷宁先生不仅是一位近代著名道教学者、医生、中国道教徒爱戴的领导人，而且是一代爱国的知识分子、中国共产党的忠实朋友。我们纪念陈先生，缅怀他的业绩，就是要全国道教徒和道教研究工作者，学习他热爱党、热爱社会主义和忠贞不渝的爱国主义精神。^[51]

陈撷宁的学生、著名中医胡海牙和陈撷宁的胞侄陈仲珪也在纪念会上发言，缅怀先师和伯父的遗范。

胡海牙说：

往事如烟，回想起40年前我拜在陈师门下，得承道学正脉，孜孜求索以至于今日，几经人事沧桑而志向不改，虽历经辛苦而念念不忘陈师当年的谆谆教诲，到现在雪染双鬓，自觉未辜负陈师对我的一片教育之恩。惟一深深遗憾的，是过早地失去了我的老师，这实是我们道门中的大不幸。^[52]

陈仲珪说：

岁月荏苒，转眼间伯父离开我们已20年了，每想起往事或重读遗稿，他那慈祥和蔼的容颜，如在目前。自十一届三中全会后，中国的情况已发生了可喜的变化，伯父在天之灵，也一定会含笑的。^[53]

参加道教文化研讨会的代表们专门座谈了陈撷宁先生对道教学术研究的贡献及其严谨的治学态度。大家一致认为，先生是近代以科学态度研究道教文化的开拓者，是积极从事儒、释、道三家文化比较研究的学者，也是中西医相结合的倡导者之一，对我国养生学文化的研究有卓著的贡献。今天我们纪念他，一方面要学习他热爱祖国、不断进取的精神，另一方面要继承他的遗志，发扬他的治学态度，深入地开展道教文化研究，为继承和发扬祖国传统文化作出努力。

9月5日晚，北京白云观举行了陈撷宁先生追荐法会。

9月6日上午，白云观道众恭送陈撷宁先生仙蜕灵灰移往北京八宝山革命公墓永久存放。

十七、身后的哀荣

陈撷宁是寂寞的，在他一生的大部分时日里，陪伴他的只有几位弟子和几本道书，他更于孤寂之中离开了这个曾经喧闹无比、几近疯狂的世界。在他死后的10多年时间里，他几乎已为世人彻底地淡忘了，说到底，在此之前，对陈撷宁有所了解的人不过道教界或者还有医学界的少数人而已。陈撷宁从来都不是一个公众人物。

但说来惭愧的是，80年代中国改革开放之后，道教界和学术界迎来了又一个春天，但对陈撷宁予以重新认识和高度评价的第一人，却是一位来自异域的西德青年学者托马斯·汉，中





文名字是韩涛。

1984年，在香港举行的“道教仪轨及音乐国际学术研讨会”上，韩涛提交了一份题为《陈撄宁——一位20世纪道教大师》的学术论文。韩文称：“首先必须声明，陈撄宁不是一位道教法师，而是一位道教大师，在那个每个‘中国人尽吃面包，而抛弃白米饭’的时代，他尽其所能地致力于复兴道教信仰。”韩文的定位显然是较为确当的，将陈撄宁定位于“道教大师”而非“道教法师”，更能反映陈撄宁道学思想和道学实践的全部，也就是说，凸显了他作为著名道教学者和“道家功法导师”的一面。当然，以今天的眼光看来，韩涛的研究无疑是非常初步的，但是，作为一个外国的青年学者，能够独具慧眼地剖析陈撄宁在20世纪中国道教历史上的重要价值，并首先开始对陈撄宁的研究，不能不更加催发起我们的努力与热诚。

1989年前后，以纪念陈撄宁逝世20周年为契机，道教界、学术界逐步开始了对陈撄宁的研究，成果逐日加增，评价也不断高涨。^[54]

1988年，余仲珏编著的《陈撄宁先生传略》一书问世。《传略》称颂陈撄宁

“是一普通的老百姓，爱国家之爱，急人民之急，默默地分担国家、民族的苦难，无言地承受着牺牲，他是清苦的读书人，不忍眼看黄帝以来相传之坠绪断绝，毅然负起这千钧重担，哪怕自身化为齑粉，他是仙学大师，开平民仙学之宗，明自救救人之义，发下大愿，不厌恶此世界之苦而求脱离，不欣慕彼世界之乐而思趋赴，在宗旨上不同于前辈神仙。他是时代的儿子，人民的儿子，中华民族的儿子。他以赤子之心开拓的仙道学术，正在得到人民的理

解和接纳。”^[55]

1989年，李养正撰《论陈撄宁及所倡仙学》一文，盛赞陈撄宁

“是一位忠贞不渝的爱国者，是一位近代兼通儒、释、道、医及养生学的大学者，是近代仙道养生学的泰斗，是科学养生学的启蒙者，是近代著名的道教学家。他是中国共产党的忠实朋友，是社会主义制度的拥护者。他一生正直、纯朴、谦虚好学、追求进步，对友真诚宽厚，对学生慈祥温和，谆谆善诱，是一位品德高尚的人。”^[56]

1995年，卿希泰先生主编的《中国道教史》第四卷专节讨论了“陈撄宁与《扬善半月刊》”、“陈撄宁的仙学思想及仙道教国论”：

“陈撄宁是现代最有影响的道教学者、炼丹家和养生功法导师，他是道教史上神仙学术的一位集大成者，在道教文化消沉、人才缺乏的现代，他和以他为主要代表的《扬善半月刊》、《仙道月报》独树一帜，为保存和发扬道教学术传统，特别是建立适合于现时代的仙学理论作出了巨大的贡献，他在使社会认识了解道教文化、推广普及道教养生理论与方法、改革和发展传统的内丹学等等方面做了开拓性的工作，有着不可磨灭的功绩。”^[57]

澳大利亚著名道教学者柳存仁先生在谈及民国时期的道教时曾说：除了前中国道教协会会长陈撄宁有些思想上的成就外，恐怕民国时期没有什么有影响的道学家；台湾今天出版的一些“仙学”杂志，戴源长编的《仙学词典》、《道教词典》，都是讲





个人修仙之类的事，编得不好，解释也不可信，因此不值得去读它。30年代陈撷宁编过《扬善半月刊》杂志，还讲“兼利天下”，普度众生，一个人活在世界上总要为别人做些事，陈撷宁就这样做了。现在一些人只想自己成仙，连起码的道德也谈不上了，当代道教的教义实在不成一个系统，除非再出现几个有成就的高道。^[58]在柳先生看来，陈撷宁无疑是一位“有成就的高道”。

在陈撷宁的盛名之下，今日道门内外，颇有一些自诩为陈撷宁弟子或学生的沽名钓誉之徒。胡海牙先生在《仙学指南·后记》中，义正词严地指斥了此种行径。《后记》称：

“近年以来，有些人借用陈撷宁先生的名义大做文章。有的肆意歪曲仙学，借以标榜自己；有的自谓曾得陈撷宁传授；有的竟然从撷宁弟子胡海牙教授处骗走几本先生遗著和孤绝版本道书，竟自诩为陈撷宁再传弟子。有人也许和撷宁先生接触过，有人也许曾经拜访过先生，但都不是先生的弟子。”^[59]

凡此种种，从另一个侧面道出了陈撷宁在近现代道教历史上的重要地位和深远影响。

郭武《论陈撷宁在道教史上的地位》一文认为：陈撷宁对近现代道教的发展有三大贡献。^[60]

一、在道教日趋衰微的时代，将道教的核心内容提炼为“仙学”并主张“仙道有别”，使得人们对道教的“仙学”易于接受，从而避免了“城门失火，殃及池鱼”。

二、大力提倡“仙学”，广泛宣扬道教的养生理论和方法，扩大了道教养生学在社会上的影响，并为道教的再发展奠定了较好的基础。

三、他非常重视对道教学术的研究并致力于道教人才的培养，为今日道教得以健康、昌盛地发展奠定了坚实的基础。

我们认为，陈撄宁对近现代中国道教的贡献，也可分为三个方面：

第一是道教思想方面。近代以来，道教之衰微不振已是不争的事实。之所以如此，原因当然不一而足，但其中一个重要原因就是道教中人才太少，更缺乏振臂一呼、应者云集的领袖人物或者说“有成就的高道”，“中国道教的教义思想未能适应近代社会的飞速发展，道教界也没有涌现出有远见卓识的高道哲人。”^[61]正是在如此窘困的环境中，陈撄宁真心实力地为中国道教摇旗呐喊，事实上已成为当时道教界“最有影响的天道教思想家”。他在不遗余力地构筑“仙学”体系的同时，也对中国的道家道教学说以及与“道”相关或相对的各种学说、观念和思想等加以认真的分析和研究。尽管思想尚不成熟、体系远不完备，但每一个对中国道教有过或将要认真思考的人，都不能不从陈撄宁的睿智思想中汲取养料。

第二是道教学术方面。作为一个有着特定宗教信仰的道教研究者，陈撄宁有没有、能不能进行客观的科学的学术研究，是我们考察陈撄宁学术贡献的关键。评价陈撄宁在道教学术研究上的贡献，当然不能离开具体的历史条件：一个是陈撄宁对于前辈的思想学说有着怎样的继承和发挥，一个是陈撄宁的道教学术研究在他所处的那个时代究竟处于何种水平，一个是陈撄宁的学术研究成果能够在多大程度、多大范围为后来的道教研究者接受和认可。如果陈撄宁的道教学术研究能够在这三个方面立稳脚根，远比任何的空泛无物的誉美之辞来得真实可靠。陈撄宁一生的重大贡献之一，就是对于“道教经典和道教学术”的“整理、研究和继承”。其“整理、研究和继承”的结果如何，





并不十分重要。重要者在于，在当时的社会历史条件下，这种“整理、研究和继承”的行为本身所代表的意义。因为，“道教的真正力量不在政治，不在教团组织和信徒人数，而在思想文化。”以此观之，则无论今日我们怎样评价陈樱宁的学术贡献，似乎都不为过。同时，我们还不能够忘记陈樱宁对于道家功法的钻研和探索、传播和普及。就此而言，似乎也没有哪一个道教大师堪与陈樱宁相提并论。

第三是道教事业方面。陈樱宁，首先是一个道教学者，其次才是一位道教界的领袖人物。所以，他之所长和他之所愿，主要的还在于道教学理的研究、道教人才的培养和道教知识的弘扬，像研读《道藏》、考察道史、传习静功等，像创办中国道教协会研究室、创办《道协会刊》、创办道教徒进修班等，而不在于健全和发展道教实体的各种要素。因之，身为中国道教协会副会长、会长的陈樱宁对健全道教组织、改进宫观管理、增强自给能力以及团结道教两大派人士等所作的贡献，较之于他在上述诸方面所作的建树，似乎逊色不少。当然，这同他的指导思想有关，但也同时代的诸多限制有关。或如《仙学详述·卷首语》所言：

“从历史的事实来看，某些卓有成就的名真高道往往对于中华道家修炼学造诣高深，然而对于道教本身的宗教体制却是鲜有建树，成为一种微妙而复杂的现象，存在于道家 and 道教之中。”^[62]

尽管如此，近现代道教历史上为数不多的几桩道教大事，陈樱宁都曾参与其中并付出极大心力。这里，我们又要说到《扬善半月刊》、《仙道月报》、《道协会刊》（《中国道教》）等道教书刊，仙学研究院、道教徒进修班（中国道教学院）等道教教育

机构，中华全国道教会、中华全国道教总会、中国道教协会等道教组织。从中，我们不能不更深地感受到陈撄宁的人格魅力和远见卓识。所以，当我们对此作出评价时，我们愿意更多地参考当时和当代中国道教的发展现状。正是在这个意义上，我们可以说，陈撄宁对中国道教事业的贡献是划时代的。

注释：

- [1] 陈撄宁著：《道教与养生》，第431页。
- [2] 详参李养正著：《当代中国道教》，第6-12页。
- [3] 详参卿希泰主编：《中国道教史》，第4卷，第481-487页。
- [4]-[7] 陈撄宁著：《道教与养生》，第433、437、436、(4)、(5)页。
- [8] 胡海牙：《缅怀老师陈撄宁先生》，见《中国道教》，1989年第4期，第9页。
- [9]-[10] 胡海牙编著：《仙学指南》，第12页。
- [11] 胡海牙：《缅怀老师陈撄宁先生》，见《中国道教》，1989年第4期，第9页。
- [12]-[15] 洪建林编：《仙学解密——道家养生秘库》，第586、191、256、367页。
- [16]-[17] 陈撄宁著：《道教与养生》，第305-324页。
- [18] 参见李养正著：《当代中国道教》，第57页。
- [19]-[21] 《世界宗教文化》，2001年第2期，第11-13页。
- [22] 陈撄宁：《复兴道教计划书》，藏上海市档案馆。
- [23]-[24] 《世界宗教文化》，2001年第2期，第13页。
- [25]-[26] 陈撄宁著：《道教与养生》，第435、438页。
- [27] 参见李养正著：《当代中国道教》，第60页。
- [28]-[29] 参见陈撄宁著：《道教与养生》，第435、436、442、443页。



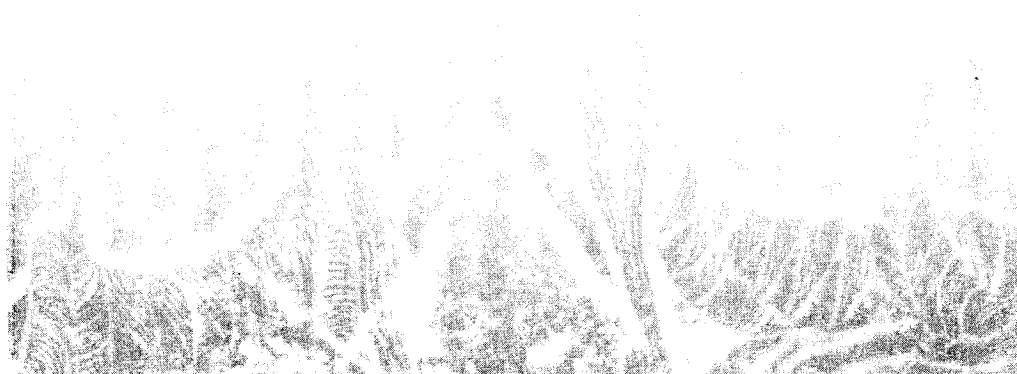


- [30] 《中国哲学》，第6辑，第25、26页。
- [31]—[33] 参见李养正著：《当代中国道教》，第119、120、142、143页。
- [34]—[36] 陈樱宁著：《道教与养生》，第63、441、443、5页。
- [37] 洪建林编：《仙学解密——道家养生秘库》，第86页。
- [38] 陈樱宁著：《道教与养生》，第311页。
- [39] 《中国道教》，1989年第2期，第19—22页。
- [40] 详参李养正著：《当代中国道教》，第135—137页。
- [41] 参见胡海牙编著：《仙学指南》，第16页。
- [42] 参见李养正著：《当代中国道教》，第137页。
- [43] 《中国道教》，1989年第2期，第21页。
- [44]—[49] 陈樱宁著：《道教与养生》，第430—434、437页。
- [50] 胡海牙编著：《仙学指南》，第13页。
- [51] 《中国道教》，1990年第1期，第8、9页；《上海道教》，1989年第3—4期，第57页。
- [52] 《中国道教》，1989年第4期，第8页。
- [53] 《中国道教》，1989年第2期，第19页。
- [54] 参见附录三：陈樱宁研究资料索引。
- [55] 余仲珏编著：《陈樱宁先生传略》，第24、25页。
- [56] 陈樱宁著：《道教与养生》，第478页。
- [57]—[58] 卿希泰主编：《中国道教史》，第4卷，第415、638、639页。
- [59] 胡海牙编著：《仙学指南》，第396页。
- [60] 《上海道教》，1994年第1期，第1—4页。
- [61] 卿希泰主编：《中国道教》，第1卷，第72页。
- [62] 田诚阳编著：《仙学详述》，第12页。

下 篇

“道教经典和道教学术，不仅是我们道教的宝贵遗产，也是我们祖国文化遗产的重要组成部分，需要有人整理、研究和继承。”

——陈樱宁：《在道教徒进修班开学典礼上的讲话》





一、道学传承

对于陈樱宁，人们关注最多的还是他的“仙学”。近人的许多研究成果，也都凸显了陈樱宁学术思想中的“仙学”二字，如徐伯英、袁介珪主编，台湾真善美出版社1978年3月出版的《中华仙学》（上、下），李养正发表于《中国道教》1989年第3期的《陈樱宁‘仙学’的特征、理论和方法》，胡海牙1989年11月发表于《世界气功》创刊号的《谈仙学与气功养生》，李养正1990年发表于香港《大道》创刊号的《圆顿子论仙学》，洪建林编、大连出版社1991年9月出版的《仙学解密——道家养生秘库》，田诚阳发表于《武魂》1993年第5期的《仙学巨子——陈樱宁传略》、《中华气功》1996年第1期的《仙学巨子陈樱宁》和《武魂》1996年第6期至1997年第12期的《陈樱宁仙学修炼法要》，胡海牙编著、北京中医古籍出版社1998年3月出版的《仙学指南》（陈樱宁仙学系列丛书），田诚阳编著、北京宗教文化出版社1999年7月出版的《仙学详述》（中华道家修炼著述系列之一），尹志华发表于《宗教学研究》2000年第1期的《陈樱宁的仙学思想》，胡海牙发表于《上



海道教》2000年第2、3、4期的《陈撷宁先生仙学理论初探》，侯杰发表于香港《弘道》2001年上半年版的《近代道教仙学的开拓者——陈撷宁》，等等。

关于这个问题，我以为张竹铭先生的一番话说得比较切实。他在《陈撷宁先生传略·出版说明》中说：

“余女士原稿标题为《中华仙学的拓荒者——陈撷宁大师》，我认为神仙字不能包括道家、道教等内容的全部，又况修道修仙功法口诀不同，先老师对门弟子讲道家仙学理论功法时多，而对学仙的学生亲授口诀者极少，这是师长弟子之事，不是普渡大众也。如将道家、道教外丹黄白及其他宗派的修行方法，一概称为仙学是不妥的，所以我征得作者同意将书名改为《近代道家功法导师陈撷宁先生传略》。”^[1]

也就是说，“仙学”并不能够代表陈撷宁道学思想和道学实践的全部。

尽管如此，我们在讨论陈撷宁的道学思想及其对近现代道教发展的卓绝贡献时，不能不首先涉及“仙学”、凸显“仙学”。而且，在论及陈撷宁的“仙学”思想时，人们又常常将陈撷宁与“开宗启教”或“创派祖师”等联为一体。如牟仲鉴先生《民国道教觅踪》称：

“陈氏早年析仙学与道教为二，其实正是炼养派与符箓派的区别，晚年则主仙、道为一，以仙学为道教重要内涵。但陈氏的仙学并非旧有神仙理论的重复，他把仙学提高了推进了，使之具有了新时代的特点，包含了他个人独特的创造。”^[2]

其《道教研究的回顾与展望》又称：

“道教大师陈撷宁创立新仙学，在理论和实践工夫上造诣很深，为道教赢得了崇高的声誉。”^[3]

胡海牙编著的《仙学指南·前言》称：陈撷宁先生为“道教仙学派始祖”，

“毕生致力于学术研究，谙识儒释道之真谛及诸子学说，是我国道教史上的一代宗师。先生竭尽毕生殚力创立仙学派，奉轩辕黄帝为道祖，太上老君为道宗，魏伯阳、吕纯阳、张紫阳为祖师，住世九十年，给后世留下了极为丰富的论著和大量仙学文献。先生羽化后，被学生、弟子和海内外道众奉为仙学创派祖师。”

又称：

“先生明确了仙学派和道教的其他法派一样，同是道教的一脉宗支，是道教发展史上所创立的又一个新法派。据《道教全真必读》记载，道教法派有九十八脉宗支，加之撷宁先生创立的仙学派，恰是九九之数，皆系仙传师授，各袭法脉。”^[4]

田诚阳《仙学详述》则称：

“陈撷宁先生构设的仙学理论，上承黄帝老子千古相传之道脉，中接纯阳吕祖统宗南北之正统，下街道家修炼三元丹法之真传。修道养寿之学，自从轩辕黄帝问道于广成子，开始由山林传入社会，至老子集其大成，而为中华道家精髓，吕纯阳祖师衔接道脉，集三元修炼于一身，后





人奉为正宗，其下分出南北二宗，乃至五派丹法，愈趋零落，而丹道渐晦，及至现代陈撄宁先生，方才还南北两派为一体，统三元丹法归一源，恢复了传统中华道家修炼的整体面貌，使古代仙真所遗之正统道脉，得以延续流传。他以自己的超人智慧，高瞻远瞩，结合新时代的特点和未来道家发展的大计，全面开拓和升华了修炼的内涵。经他改造之后，仙学以崭新的面貌出现在世人面前，在新时代发挥了积极作用，产生了深远影响，使中华道家——道教千古相传之法脉，得以发扬广大，未因近百年的战乱而中绝。从近代道家的发展史上来说，假如没有陈撄宁先生所开辟的仙学理论，没有他在仙学上取得的卓越成就，那么在这一历史时期，道家修炼学的发展很可能就会是一片空白或一片模糊。仙学的出现，对于未来道家思想的发展，具有划时代的指导意义，仙学是中华道家思想发展史上的里程碑，陈撄宁先生堪称开宗启教的一代仙学巨子。”^[5]

胡海牙作为陈撄宁重要传人的地位自然不容置疑，即作为道教界晚辈的田诚阳，也以继承、弘传陈撄宁的仙学大业为己任，颇有些陈撄宁“私淑”弟子的味道。

且暂置“创派祖师”或“开宗启教”于不论，在考察陈撄宁的“仙学”理论和道学思想之先，我们不能不对陈撄宁的道学传承问题略事铺陈。因为，陈撄宁的“仙学”，并非无本之木、无源之水，也当自有它的师承渊源。

陈撄宁曾言：

“昔年访道，执定一个见解，就是虚怀若谷。不管所遇之人，是正道、是旁门、是邪术、是大乘、是小乘，总以得到

口诀为最后之目的。”^[6]

可见口诀对于修炼者的重要，所谓“重诀不重文”。但陈撷宁同时又说：

“对于仙学，是抱定一种试验性质，故有时依口诀行事，有时又变通办理，独出新裁，不依口诀。若问我现在自己做到什么程度，合于哪一部丹经第几层功夫，则不能回答。因为37年间，所做的工夫，大抵杂乱而无次序，亦不喜死守一家之言。”^[7]

唐明邦《陈撷宁先生传略·序》称：

“将道教内外丹知识学问称为‘仙学’，将内外丹理论称为‘仙道’，将修炼内外丹的方化称为‘仙术’。他以毕生精力实践仙学，阐发仙道，探讨仙术，心颖神悟，有所发明。抗日战争前，他曾倾其家财，用现代物理、化学知识，在上海炼制外丹（即‘地元大丹’）。费10年的心血，进行数百次实验，因遭日本侵华战火而中辍。转而修炼内丹，终至精通各派丹法，不宗一派，而融会贯通创立‘静功’，推其实效，发展为‘静功疗养法’。”^[8]

不依口诀、不拘一家、不宗一派的陈撷宁究竟属道门中的哪一宗哪一派呢？

从《陈撷宁自传》可知，30岁前后，陈撷宁曾“离开家庭，到各处求人指导。先寻访佛教中有名的高僧，如九华山月霞法师、宁波谛闲法师、天童山八指头陀、常州冶开和尚等。”^[9]后来“又寻访道教中人”，先后参访了江苏苏州穹窿山、句容县茅山、湖北均州武当山、山东即墨县（今青岛）崂山、安徽怀远县涂山、



浙江湖州金盖山等。在《答复上海南车站张家弄王君学道四问》中，陈撷宁曾明确地说：

“仆正式之导师，前后共有五位，北派二位，南派一位，隐仙派一位，儒家一位，现在我自己竟不能说是专属哪一派。若论道教龙门派，仆算是第十九代圆字派。以上各派都是在家人传授，只重工夫，不重仪式，故与出家人不同。另外尚有乩坛传授，未免类于神话，江湖传授，又嫌落于旁门，故皆不愿奉告。”^[10]

陈撷宁前后五位正式导师，究竟是何方高人，陈撷宁未曾明说，我们也不得而知。不过从上述所行所言，我们约略可知，陈撷宁一生师承多门，学览广博，出入三教，圆融二宗，并不局限于某一宗某一派。因此，学术界、道教界以及陈撷宁的亲朋好友等对道号“圆顿子”一说都多有疑问，如陈撷宁先生的侄孙曾明确指出：道号“圆顿子”是不确实的，没有这样一个道号。

“圆顿子”是不是陈撷宁的道号？如果不是，“圆顿子”一说，从何而来？如果是，陈撷宁为什么向来不用这一道号？寻诸《扬善半月刊》、《仙道月报》以及陈撷宁早年撰写的序跋、按语等，凡自称或署名之处，陈撷宁多冠以“撷宁”、“宁”或“皖江陈撷宁”等称谓，而从未有或很少有“圆顿”或“圆顿子”一说。

“圆顿子”一说之大显于世，其“始作俑者”是《中华仙学》的编辑者。不错，“若论道教龙门派”，陈撷宁“算是第十九代圆字派”，有陈撷宁自述为据，而且道教全真派人士似乎也颇引陈撷宁为道门中人，以陈撷宁为道门的骄傲。如上海白云观全真道士韩三悟于1936年8月15日在《扬善半月刊》发表《论道正理》一文称：“比较念年所遇的同志，未能超过撷宁之上，敢云吾教有人矣。以后凡吾修道诸同志，可面北师之。”如此，则“吾全



真教徒，嗣后易上光明正大之路，不致于在社会上无站立之地。”^[11]所以，身为道教龙门派第十九代圆字派的陈撄宁，道号“圆顿”或称“圆顿子”，似也并不一定是《中华仙学》编辑者的无端杜撰。

陈撄宁的弟子曹昌祺 1988 年春季在《陈撄宁先生传略·曹序》中指出：

“文稿中常提及撄师向来不用的龙门派道号，更没有听到过圆顿子的道号。陈师对外信件往来及撰文或答复问道等事，均用陈撄宁或撄宁，这是我们同门师兄都知道的，并且可以在《扬善半月刊》及《仙道月报》上校对的。我请张师兄转请余女士改正。”^[12]

余女士显然采纳了曹昌祺先生的意见，故余仲珏所著《陈撄宁先生传略》一书未见道号“圆顿子”一说。但从曹序可知，陈撄宁确有“圆顿”而不是“圆顿子”这一道号，不过是“向来不用”而已。

除此之外，几乎所有的文章、著述都不假思索地沿用了“道号圆顿子”这样一种说法。惟《仙学详述》一书言之凿凿地考定“陈撄宁龙门派之道名当为‘陈圆顿’，道号乃为‘撄宁子’”。《仙学详述》称：

“考据 1941 年 1 月《仙道月报》第 25 期第 3 版载《重修委羽山大有宫宗谱序》，未署为‘皖江撄宁子陈圆顿拜序’，则陈撄宁先生龙门派之道名当为‘陈圆顿’，道号乃为‘撄宁子’。人多误为‘圆顿’者非矣，请君切莫错认！”^[13]

但是，如果以陈撄宁“算是第十九代圆字派”弟子，而将陈





撄宁简单地归并于全真龙门一派，恐怕也是对陈撄宁的一种曲解。据学术界的一般看法，作为道教内丹学重要派别之一的北派，其实际创始人为“五祖”之一的王重阳。王重阳度化了7位弟子，即马丹阳、谭处端、刘处玄、邱处机、王处一、郝大通和孙不二，号为“七真”。其中以邱处机所创的龙门派影响最大，该派倡清净独修的丹法，斥阴阳丹法为舍己求人。“七真”再传有赵玄悟、尹志平、李志常、于善庆、宋德方、蒺志远、李志方、赵道宽等，以至于元代的陈致虚，明清时期的伍守阳、柳华阳，乃至刘一明、闵小艮等，也属该派支流。特别是伍柳一派，将清净派丹法发展成熟。他们都是清净派的本门正宗。陈撄宁说得很清楚，“现在与同志诸君所讨论者，皆北派清净之法”；而“宁所‘私淑’，而且乐为介绍者”，陈撄宁“所提倡的”，却是陈希夷、邵康节、黄元吉一派。可见陈撄宁对于相对北派来说并不显扬于道门的黄元吉情有独钟，对他的学说推崇备至。

我想，较为可信的解释是，陈撄宁在修习道家真实功夫时，看重的并不是表面上的门派之分、授受之名，而是此种功夫是否适于时代、利于人群。于是，他独具慧眼地从五代陈抟老祖那里，发现了该派的独特价值和真正传人，并自称是该派的“私淑”弟子。所以，欲究陈撄宁的道学传承，如果拘囿于具体的师承渊源，最终可能是无功而返。因为，陈撄宁自己承认的正式导师，前前后后就有北派二位、南派一位、隐仙派一位、儒家一位，一共五位。所谓“正式”，想必是举行了正式拜师仪式的。其实，陈撄宁渊博学识的最重要的来源，应当还是丹经道籍和真修实证。所以，对于陈撄宁的道学传承，我们似乎只能问：陈撄宁继承了什么，而又传习了什么？主张些什么？而又推崇些什么？

我们知道，对于道教外丹，陈撄宁曾经给予了极高的评价，但外丹试验在他的道教生涯中只是一段小小的前奏和插曲。“一·二八”后，“无暇再集盛会”、并“将曩日外炼精神转而对内”的陈撄宁说：他“现在内功是取保守主义”。此时或此后，他与同道诸君讨论更多的还是道教的内丹。

在《复济南财政局杨少臣君》的信中，陈撄宁说：

“道家南北两派，各走极端，而实行皆有困难，其势不能普及。惟有陈希夷、邵康节一派，最便于学者，黄元吉先生所讲，即是此派，亦即宁所‘私淑’，而且乐为介绍者。”^[14]

在《答复无锡汪伯英君儒道释十三问》的信中：陈撄宁又称：

“‘独坐孤修，致虚守静’这个法子，比较容易实行，自己要做就做，不必征求对方同意，也不必定要废弃人事，见效虽迟，流弊较少。我所提倡的，就是这一派。此派最要紧的，就是‘玄关一窍’，既不是《参同》、《悟真》之法，亦不是冲虚、华阳之法，乃是陈希夷、邵康节他们流传下来的。”^[15]

其中，《参同》、《悟真》之法，是传统所谓的南派。所谓南派，即阴阳派，也即所谓“双修”。陈撄宁说：

“男女皆有配偶，但不行世俗男女之事，双方同意做仙道功夫者，则名为阴阳派。”^[16]

胡海牙《仙学指南》有言称：

“仙学著作中以《参同契》和《悟真篇》为最好。但是没





有真师传授口诀就难以读懂，特别是《参同契》。仙家多用‘铅汞’、‘龙虎’、‘坎离’、‘彼我’等喻来显道，而世人大多又被喻所迷惑。只有明师传诀之后，才可能了却其中真意。近来有些读者以清修派的观点注解《参同契》和《悟真篇》，这是有违原意的。《参同契》和《悟真篇》的真旨是道家南派的阴阳功夫，这是真正的内丹功。近代只有陈撄宁先生明确谈过此事。”^[17]

冲虚、华阳之法，是传统所谓的北派。所谓北派，即清净派也，也即所谓的“孤修”。陈撄宁说：“普通所谓天元丹法者，即清净派也。”“无论男女，抱独身主义，不要配偶，而专心做仙道功夫者，都名为清净派。”^[18]

陈撄宁认为：“北派功夫，重在清净”，而“南派口诀，重在阴阳”。由此可知，“道本同，而法或许有巧拙之殊；法虽同，而诀未必无简繁之异。”^[19]

北派与南派相较，陈撄宁更属意于北派。至于北派孤修与南派双修，究竟孰利孰弊？孰优孰劣？孰速孰缓？面对此种问题，陈撄宁说：

“这个大问题，自从汉朝以后，一直闹到现在，尚没有解决。盖因环境、家庭、年龄、时代、习俗、礼教、法律、道德、宗教信仰、学问志趣、性别、根器、传授种种不同，遂辟开两大歧路；是乃自然之趋势。我不便于其间有所偏袒。专讲双修，与专讲孤修的书籍，我看过几百部。专做双修功夫，与专做独修功夫的人们，我37年以来，耳之所闻，目之所见，已不计其数。孤修有孤修之利弊优劣，双修有双修之利弊优劣。”

但可以认定的是，世间男女房事，“比较仙道，真有霄壤之别。若不于其间别求玄妙之法，以逆行造化，惟知禀承我们人类老祖宗所遗传之劣根性，轻举妄动，如何能跳出轮回，而打破生老病死之定律乎？”^[20]

原本是“孤修有孤修之利弊优劣，双修有双修之利弊优劣”，并无所谓高下之分，但由于道教双修常有引致外界误解、诟病之弊，当此时代，极不相宜，如洪太庵在1936年10月30日致张竹铭先生的信中曾言：

“特在今日，如撝宁公所言，南派丹诀，当此时代，极不相宜。一则年龄问题，二则人格问题，三则外炉问题，四则经济问题，设若有一项弄得不稳妥，就要变成法律问题。”^[21]

故身为功法导师的陈撝宁“平日劝人，总以清静独修为本”，要人“惜福修德，专心走清静一门。”^[22]

在《复某居士》的信中，陈撝宁称：

“南派丹法，当此时代，极不适宜。我现在与同志诸君所讨论者，皆北派清静之法。”^[23]

为什么？因为：

“清静工夫，做得好，能出阳神；做不好，只可出阴神，即能投胎夺舍，不必另外做专门投胎夺舍的工夫。古人虽有专从闭息、鉴形、存想等法下手者，其法亦未必就胜过清静工夫。”^[24]

在《答复无锡汪伯英君儒道释十三问》中，陈撝宁说：



“《悟真篇》的作用，乃是有利于己，无害于人，不是上上等的法子。三峰采战，结果两败俱伤，乃是下下等的法子。人已两利，上上等的法子，向来是口传，不载于书中，故世间莫晓。……（上上等、上中等、下下等）这三种不同的法子，他们用的名词，彼此都是一样的。我当初学道时，弄得头脑发昏，寝食俱废，幸遇明师，始能打破疑团。今特公开发表，以度有缘，免得作书的人，看书的人，传道的人，学道的人，都在闷葫芦中打转。”

陈撷宁所遇明师是谁，我们不得而知；在《答复无锡汪伯英君儒道释十三问》中，陈撷宁也未“公开发表”、“打破疑团”。他说：“详说见《口诀钩玄录》，今不赘述。”^[25]而由于时局的缘由，《口诀钩玄录》又未能最终完成，疑团终究未能打破。所幸《答复苏州张道初君十五问》中，对此问题有一还算明确的解答，后来看书的人，传道的人，学道的人，方不致仍“在闷葫芦中打转”。

如何才能辨别上上等、上中等和下下等3种法门，陈撷宁指出：

第一步：要晓得外丹与内丹，一个是在炉鼎中烧炼的，一个是在人身内变化的。铅汞二物，在外丹中是实体的东西，在内丹中却是比喻。精气神三项，在内丹中是正式的名词，在外丹中却是借用。

第二步：要晓得铅汞二物，在外丹中，亦有真凡之别。凡铅是初次从铅矿中烧炼出来的，凡汞是初次从朱砂中烧炼出来的；真铅真汞是凡铅凡汞经过种种艰难的手续变化出来的。但真铅真汞这二个名词所代表的事物却不止两样。

第三步：要晓得内丹书上也常有外丹字样，也常用炉鼎名



称，但与黄白术之作用毫不相干。“炉鼎”二字，有时完全指此处而言，有时完全指他处而言；有时炉在他处，鼎在此处；有时鼎在他处，炉在此处；离合交错，不可究诘。

第四步：要晓得像伍冲虚、柳华阳一类的述作，只讲清静独修，不说阴阳栽接。他们也有内药外药之分，即自己身中本有的名为“内药”，从外来感受到自己身上的名为“外药”。

第五步：要晓得湖州金盖山闵小艮一派，是调和派。他与“阴阳栽接”和“清静孤修”常立于反对地位，便另辟一条门径，将二者合而为一：虽讲清静，而不是孤修；虽说阴阳，而不是栽接；既非《参同》、《悟真》之法，亦非冲虚、华阳之法，更非悟元子《道书十二种》之法。

第六步：要晓得悟元子各种著述，在道书中，可以称他是个乡愚谨愿者。他把别人家所用的旧名词一概排斥，换上他自己所造的新名词，实际亦不过尔尔。^[26]

曾被视为北派支派的闵小艮一派，在陈撄宁看来，与北派和南派常立于反对地位，属于调和派。这里就有一个问题：既不同于北派、也不同于南派的陈希夷、邵康节、黄元吉一派，究竟属于道教修炼法门中的哪一派呢？陈撄宁称：此派是非南非北派。在《答直隶涞水赵伯高君》的信中，陈撄宁称：“仙道有南北两大派，另有非南非北诸派，名目繁多，数不胜数。”^[27]在回答“仙道之宗派，入道之门径：起首宜读何种丹书，习何种道法，方可循序而入”之问时，陈撄宁答曰：“宜读伍冲虚之《天仙正理》，黄元吉之《〈道德经〉讲义》，并《乐育堂语录》。伍书是北派，黄书是非南非北派。”^[28]在《口诀钩玄录》中，陈撄宁又以陈、邵、黄等辈为“山林隐逸之士”一派，称：“只有山林隐逸之士，如陈希夷、邵康节辈，尚私相授受耳。黄元吉先生所传之道，就是此一派。”^[29]“此一派”，应当就是陈撄宁五位导师之一所属的“隐



仙派”。

身为当时道教功法导师的陈撷宁，其道学传承，并不局限于一家。但出于“兼善天下”的济世情怀，也囿于当时动荡和复杂的社会环境，他所讨论者，多为道家北派；但他所介绍、所提倡者，最是非南非北的陈、邵、黄一派。

在《答温州瑞安蔡绩民君》的信中，陈撷宁曾言：“‘抱中守一，心息相依’，这是陈希夷派的要旨。”^[30]而在《湖南省常德电报局某君仰山来函并答问》中，陈撷宁又称：“伍冲虚、柳华阳二位所做的功夫，下手著重在调息，而不在乎守山根。‘心息相依，神气合一’，是他们最要紧的下手诀。”^[31]由此看来，北派与陈希夷派并非冰火不容。

在《再答陈悟玄女士问斩龙以后应如何保守》一文中，陈撷宁对“抱中守一”或“抱一守中”这一陈希夷派的要旨又略有发挥。陈撷宁说：

“今日在纸上所能告君者，只有‘抱一守中’四个字。所谓‘抱一’者，即心息相依、神气合一而不分离也。所谓‘守中’者，即‘神气合一’之后，浑然大定于中宫，复还未有天地以前混沌之状态也。此乃最上乘丹法，有利而无弊。赤龙既已斩绝，正好继续做此等工夫。果能做到极玄极妙之处，简直可以脱轮回而超劫运，与圣贤仙佛并驾齐驱，俯视人天，游戏生死，区区幻身肉体上少许变化，可谓不成问题矣。”^[32]

所以，不依口诀、不拘一家、不宗一派的陈撷宁，向来不用龙门派道号（假使真有这样一道号），或是大有其深意存焉。田诚阳《仙学详述》称：



“陈撷宁先生倡导的仙学理法,打破了宗教樊篱的界限。他不局限于出世、入世,不局限于道家、道教、儒教和佛教,不局限于清静、双修,不局限于内丹、外丹,不局限于山林、闹市,不局限于自度、度人,不局限于宗教、科学。”

就陈撷宁的道学传承来看,田氏所言,可谓真知陈撷宁者;而就陈撷宁的道学实践来看,他“在仙学上取得了令人瞩目的成就。他在早年悟道时期,专习清静修炼;成家之后又与夫人引为道侣,结伴双修,间亦住山清修;又费十载光阴烧炼外丹,取得了可贵的成就;晚年鰥居则以静功修持为主,直至撒手人寰。道家修真史上,像他这样集各派丹法于一身的人物,的确少见,可谓仙学楷模。”^[33]

二、何谓“仙学”

陈撷宁早年曾不止一次地说过:“我不是宗教家”,^[34]“我是个学仙的人”,^[35]“平素所主张,乃狭义的神仙学派”,^[36]“我等今日是研究仙学,不是弘扬宗教”。^[37]他还说:“儒教释教道教而外,尚有仙教;理学佛学玄学而外,尚有仙学。”^[38]

他“不是宗教家”,这是对的,甚至在他做了中国道教协会会长之后,他仍说:“以往几十年我喜欢研究道教中自古相传的学术,因此认识道教朋友很多。”^[39]俨然以道外人自居。这就是说,即使陈撷宁担负起中国道教协会会长之职,即使他不再旗帜鲜明地于道教之外另树“仙学”一帜,在其意识的深处,还是兀自醉心于中国道教的学术思想。无论陈撷宁曾经想过些什么,做过些什么,他对于中国道教学术的贡献和影响是既深且远的,以致于曾经追随他事业的陈门弟子、信奉他学问的好





道之士，在陈撷宁仙逝多年后的今天，仍念念不忘陈撷宁当年的“仙学”主张。

到底什么是“仙学”呢？陈撷宁对此曾多有阐发。但是，由于“陈撷宁的仙学思想散见于他的各种著作，这些思想都是随机发表的，一方面，他从未能得到机会整理这些思想，使之系统化；另一方面，许多问题（例如有关外丹）在细节上并不十分清楚，而他似乎也从未打算过要建立一个完整的仙学体系。”

[40]《仙学详述·前言》亦称：

“惟惜由于陈撷宁先生所处之时代，多在颠沛流离之中，现实的危急，使他不可能专一修炼与潜心治学，他的思想多在书信、论文、经注之中表现出来，显得十分散乱，因此陈撷宁先生所倡导的仙学修炼理法，没有形成系统完整的学说，半个世纪以来，亦无人将其进一步整理完善。”[41]

陈撷宁当年未曾做到或未曾打算做过的事情，今有他的弟子和心仪他的学说的道门后人努力而为之，如胡海牙先生编著了《仙学指南》，田诚阳编著了《仙学详述》，皆试图对陈撷宁的仙学思想有所整理并发挥。杨思澍《仙学详述·序言》称：

“《仙学详述》是整理近代陈撷宁先生的修炼著述，由于撷宁的‘仙学’著作极为散乱，此书将其重新整理为系统的仙学修炼法，发扬了道家修炼仰范先贤的优良传统。”[42]

田诚阳道长亦自称：

“本书基本已将陈撷宁先生所倡导之仙学修炼理法，

大致整理成为一门系统完整的学说。”^[43]

我想，如果脱离了道教修炼的实践而泛论陈撄宁的仙学理论，一定有不切近陈撄宁仙学思想真谛的极大风险，但十分不幸的是，我们又不得不冒这样的风险。而这一切只是因为，在陈撄宁一生的道教实践和道教理论中，“仙学”是无论如何不能回避的问题。在这里，主要以陈撄宁的零散论述为据，从仙学的定义、历史、派别、特质、作用等五个方面探讨陈撄宁独树一帜的仙学。

1. 仙学的定义

关于仙学，在陈撄宁的著述中，其实有过简明而直截的解释。他曾说：“所谓仙学，即指炼丹术而言，有外丹、内丹两种分别。”^[44]又说：“外丹与内丹，一个是在炉鼎中烧炼的，一个是在人身内变化的。”^[45]不管是“烧炼”，还是“变化”，其最终目的都是凡人能够成为神仙。

什么是神仙？陈撄宁说：“盖神仙者，乃精神与物质混合团结锻炼而成者。彼偏重心性如儒释道三教，偏重肉体如医药卫生体操运动，皆不足以达到‘长生不死’、‘白日飞升’之目的。充其量，则心性工夫仅能‘坐脱立亡’，肉体工夫仅能‘延年却病’而已。至于‘拔宅飞升’、‘阳神冲举’之实事，于古则有征，于今则无据。”^[46]可知在陈撄宁的心目中，神仙还是一如中国古代神仙传说中的那样，能够“长生不死”、“白日飞升”。

陈撄宁认为，仙学是纯学术而非宗教。

陈撄宁称：

“仙学是在三教范围以外独立的一种科学，无论哪一教信徒，皆可自由求学，对于其本教无丝毫之妨碍。”^[47]



“神仙一派，极端自由，已超出宗教范围，纯为学术方面之事。”^[48]

又称：

“神仙家的思想理论与方术，综合而观，可以称为超人哲学。虽其中法门，种种不同，程度有深浅之殊，成功有速迟之异，然其本旨，总在乎改变现实之人生，……”^[49]

总之，陈撄宁称：

“我国古代所遗传之神仙学术，本与宗教性质不同。各种宗教，皆言死后灵魂如何如何，独有仙学，只讲生前，不说死后。又凡宗教首重信仰，信仰者，仰仗他力也，仙学贵在实证，实证者，全赖自力也。所以神仙学术，可说是科学而非宗教。”^[50]

如果理解不谬，则所谓仙学，就是使凡人成为神仙的一门学问。既然神仙是“于古则有征，于今则无据”，那么，仙学这门成仙的学问也应当是古已有之。

2. 仙学的历史

在《众妙居问答》一文中，陈撄宁称：“自古学仙之人无不炼丹者，此种人常隐藏于儒释道三教牌名之下，不肯出头露面大胆的承担。”早期如《参同契》冠以《周易》之名，《悟真篇》多涉老子《道德经》之语，后来如《仙佛同源》、《仙佛合宗》、《性命主旨》、《慧命经》等书又将佛教拉入仙学之内。故自汉朝至现代，此二千年间，遂造成有仙无学之局面。



“非真是无学，因这班学仙的人，将儒释道三教之名辞与义理，混合组织，做成遮天遮地一个大圈套。彼等在此圈套中，秘密工作，永不公开。务其实而讳其名，如此圆滑行藏，常常招惹儒教之拒绝，释教之毁谤，甚至于道教徒亦根据老庄‘清静无为’之旨，而不信有神仙。彼仙学者流，竟弄得东家不收，西家不纳，左右为难。余今日迫不得已，将仙学从三教圈套中单提出来，扶助其自由独立，摆脱三教教义之束缚，然后方有具体的仙学之可言。”^[51]

那么，摆脱了三教教义的束缚、自由独立的具体的仙学，其历史有多久远呢？

陈撷宁认为，仙学的历史已近六千年。他说：

“中国仙学相传至今，将近六千年。史称黄帝且战且学仙，黄帝之师有数位，而其最著者，群推广成子。黄帝至今，计四千六百三十余年，而广成子当黄帝时代，已有一千二百岁矣。广成子未必是生而知之者，自然也有传授。广成子师，更不知是何代人物，复不知有几千岁之寿龄？”

[52]

黄帝是中华民族的人文始祖。在《辨〈楞严经〉十种仙》中，陈撷宁又称：

“吾国仙道，始于黄帝，乃是一种独立的专门学术，对于儒教无甚关系，而比较老庄之道，亦有不同。后来仙学书籍，固不免有附会老庄之处，但只采取老庄一部分修养方法，而非全部接受他们的教义。”^[53]

在老子和庄子的教义中，究竟有哪些修养方法可为后来的仙学书籍所接受呢？陈撷宁说：



“仙学首重长生，长生之说，自古有之。《老子》曰：‘深根固蒂’，《庄子》曰：‘守一处和’，《素问》曰：‘真人寿蔽天地，至人积精全神，圣人形体不蔽’。然理论虽著于篇章，而法则不详于记载，学者憾焉。自《参同契》、《黄庭经》出世，而后仙学炼养，始有专书。唐宋以来，丹经博矣，而隐语异名，迷离莫辨，旁支曲径，分裂忘归。”^[54]

既言“旁支曲径，分裂忘归”，也就是说，仙学炼养，自当不止一门。

3. 仙学的派别

仙学首先有外丹、内丹两种分别，外丹是先有的，内丹是后起的。30多年间，曾先后从事外丹和内丹修炼实践的陈撄宁对于地元丹法、人元丹法和天元丹法等道家功法均有真知灼见：

“天元丹法，重在服食，不重点化。地元丹法，既能点化，又可以进一步炼成服食，而上接天元。黄白术，仅能到点化程度而已，不能再往前走。人元丹法，要用同类阴阳，虽有铅银砂汞等名词，其实与五金八石毫无关系。这是四种丹法不同之处。”^[55]

于此可知，地元丹法和黄白术尚有不同。

关于外丹或者称地元丹法，他曾说：

“古来仙学精华，就寄托在炼外丹功夫上。后世学者因外丹功夫手续麻烦，非寻常所能做到，遂改从自己身中精气神下手，名为内丹。虽此内丹易于入门，但其功效稍嫌薄弱。再后又受佛教的影响，修出世法者，皆趋向空寂一途。非但不懂外丹如何炼法，并且内丹亦在排斥之列。



修炼的人，若谈到‘炼丹’，就像犯了什么顶大的罪过。从此而中国古代之仙学，遂无人敢问津矣。”^[56]

在《答江苏如皋知省庐》的信中，陈撄宁说：

“地元丹法，证明红铜确能变白银，死砂乾汞，更不成问题，然亦仅能到此程度而止，后来惜未能继续下去。若论及古今讲地元一派的丹法，差不多被我搜罗尽了，至于炼地元灵丹作服食之用者，虽亦曾试验，但难保绝无流弊，故不敢劝人为此。”^[57]

就内丹炼养而言，大致“有南北两大派，另有非南非北诸派，名目繁多，数不胜数。”^[58]陈撄宁《〈道窍谈〉读者须知·论“彼家”》一文指出：吾国仙道，旧有南北两派。南派始于浙江天台山张紫阳；北派始于陕西终南山王重阳。至明嘉靖时，陆潜虚著《方壶外史》，大阐玄风，世称为东派；清咸丰间，李涵虚遇仙得道，群目之为西派。“南北东西四派，皆可认为吕祖所传也。”^[59]

仙道门中的南派功法，或可归入陈撄宁所谓的人元丹法。何谓人元丹法？“人元双修，即夫妇同修同证之法。”^[60]陈撄宁说：

“人元丹法，证明此术确有捷效，但《参同》、《悟真》之本文虽可信，而各家注解则不可信者实多。《吕祖全书》、《三丰全集》亦讲人元，然其内容，真伪错杂，不能视同一律。又如《金丹真传》一派，较《悟真篇》大有分别，不足以代表张紫阳之学说。至于济一子傅金铨，仅可称为人元丹法之应声虫而已。”^[61]

但这种丹法“因俗人少所见而多怪，且非生有夙慧者不能





行，非夫妇二人程度相等者，则必遭对方之掣肘，而亦不能实行。故必遇上上根器，而且夫妇二人一心一德者，方许传授。”^[62]

在《答复济南张慧岩君问双修》中，陈撷宁指出：双修法中，复有种种不同：^[63]

一、有人已两利者。

二、有大利于己，而丝毫无害于人者（此二种口诀，乃历代神仙家秘密传授，永不公开）。

三、有人已利害互相调和者（此乃古代知识阶级男女养生之术）。

四、有损人利己者（此乃江湖术士不顾道德之行为，亦是妖魔精怪等类之修炼法）。

五、有损己利人者（此乃对方程度比自己高强，我虽欲借助于彼，无形中反被彼所利用）。

六、有人已俱损者（此乃学术不足，性质不纯，未得真诀，错走旁门之故）。

而且，南北两派是相对的，而非绝对的。如“南派白玉蟾就是清净法，而非阴阳法；清朝以来，龙门派在家修炼的人，也有用阴阳法者。”^[64]

仙道门中的伍柳一派或李、陈、黄一派功法，或可归入陈撷宁所谓的天元丹法。何谓天元丹法？

“外丹黄白术，炼到一二年后，九转功成，只能点化，而不能服食，此种名为地元。由地元再求进步，炼满九年或十二年，此种名为天元神丹，可以服食。”^[65]

陈撷宁说：

“天元丹法，证明‘先天一气，从虚无中来’之语，决非

欺人者。但其入手法门，亦有上中下三等，故见效之快慢，用功之巧拙，遂由此而分。伍柳一派，不是上乘，惟李清庵、陈虚白、黄元吉诸公庶几近之。”^[66]

又称：

“古之所谓天元丹法，乃指神丹而论，由‘地元’而上接‘天元’者，可以点化服食，可以拔宅飞升，与《乐育堂语录》无关。至普通所谓天元丹法者，即清净派也。”^[67]

可见，天元丹法也就大致包括了北派或非南非北诸派。

至于“名目繁多，数不胜数”的“非南非北诸派”又有哪些呢？陈撄宁《答复苏州张道初君十五问》称：

“湖州金盖山闵小艮一派，是调和派。他与‘阴阳栽接’和‘清净孤修’常立于反对地位，便另外开一条门径，将二者合而为一：虽讲清净，而不是孤修；虽说阴阳，而不是栽接；既非《参同》、《悟真》之法，亦非冲虚、华阳之法，更非悟元子《道书十二种》之法。”^[68]



所以，在陈撄宁看来，闵小艮的调和派，刘一明的《道书十二种》一派，以及他所提倡的陈、邵、黄一派，均属于非南非北派。

道教诸派，可以有种种划分。如以人分，则有：邱长春之龙门派，郝太古之华山派，孙不二之清净派，等等；如以地分，则有：北七真派，南五祖派，陆潜虚之东派，李涵虚之西派，等等。其中，龙门派、华山派、清净派等都可大而化之地归并为以地而划的北派。至于上述闵小艮调和派、刘一明《道书十二种》一派，以及陈、邵、黄一派等等，其实既不是以人分，也



不是以地分，而是以法诀分，“道本同，而法或许有巧拙之殊；法虽同，而诀未必无简繁之异。”^[69]男丹诀如此，女丹诀更是如此。

在《与朱昌亚医师论仙学书》中，陈撄宁说：

“从来丹诀，重在口诀，不载于书，而女丹诀尤甚。今欲穷原竟委，俾成为有系统之研究，非易事也。考以前道家分派之法：有以人分者，如邱长春之‘龙门派’，郝太古之‘华山派’，孙不二之‘清静派’等等。有以地分者：如北七真派，南五祖派，陆潜虚之东派，李涵虚之西派等等。……此种分派，对于女丹诀，颇不适用。且为教相之分派，而非科学之分派。愚意认为女丹诀之派别，不以人分，不以地分，当以法分。”^[70]

依法则分为：

一、中条老姆派：此派属仙道北派。北派下手，先炼剑术。有“法剑”与“道剑”二种作用。其源流略见于《吕祖全书》。因其炼法甚不易，故今世很少有人能得成就者。但此种法门，在仙道中可以自成一派。

二、丹阳谶姆派：此派重在天元神丹之修炼与服食，并符咒敕召等事。丹阳乃地名，谶姆乃人名。

三、南岳魏夫人派：此派重在“精思”、“存想”，奉《黄庭经》为正宗。《黄庭经》自魏夫人传出以后，历代女真依之修炼者颇多，如鲁妙典、崔少玄、薛玄同等皆是。

四、谢自然仙姑派：此派从“辟谷”、“服气”入手，当以《中黄经》为必读，后再参考诸家气诀，并各种辟谷休粮之方。年青体健者，可以适用。年长体弱者，专习此法，恐不相宜。

五、曹文逸真人派：此派从“清心寡欲”、“神不外驰”、“专

气致柔”、“元和内运”下手，自始至终，不用别法，至简至易。

六、孙不二元君派：此派即太阴炼形法。先从“斩赤龙”下手，乃正式的女子修炼工夫。

陈撄宁称：“以上六派，将自魏晋以来一千七百年间，女功修炼法门，概括已尽。”^[71]

此外，陈撄宁认为，仙学亦可有显、密二教之分。所谓显者，即可以公开者；所谓密者，即不可以公开者。

在《答复江苏海门蔡德净君》的信中，陈撄宁指出：

“仙家亦有显教，有密教。显教是吐纳导引，炼气辟谷，服食药草，精思存想，清静坐忘等法门，数不胜数；密教则自古以来，不许写在纸上，不许妄传与人，若不谨慎，犯此戒律，必遭谴责。”^[72]

陈撄宁认为，显教与密教，在理论上，本来是融通的，没有什么冲突。其所以分为显密两派者，就是公开与不公开的缘故。如《参同》、《悟真》完全是密。《天仙正理》、《金仙证论》大半是显，小半是密。《参同》、《悟真》之密，是故意不肯明说；《正理》、《证论》之密，是玄微处不用语言文字形容。另有陈希夷、邵康节一派，非显非密，亦显亦密，程度高者以为显，程度低者以为密。若问完全是显者，可谓绝无，因为人的程度有高低不同，此人见为显者，他人或又以为密耳。^[73]也就是说，显、密之间并没有确定不移的界限。



4. 仙学的特质

在《女功正法·序》中，陈撄宁指出：“神仙之学，有四大原则：第一务实不务虚，第二论事不论理，第三贵逆不贵顺，第四重诀不重文。”以上四大原则，亦基本涵盖了仙学的特质所在。



第一务实不务虚。

仙学是实实在在的学问，而不是玄理空谈。“仙学乃实人、实物、实情、实事、实修、实证，与彼专讲玄理之事不同，故只能名之为‘仙学’。”^[74]

仙学之“实”，表现于它的“惟讲现实”、“今生现得”和“首重效验”。

“神仙之术，首贵长生，惟讲现实，极与科学相接近。有科学思想科学知识之人，学仙最易入门。若普通之宗教家，以及哲学家，皆不足以学神仙。因为宗教家不离迷信，哲学家专务空谈，对于肉体之生老病死各问题，无法可以解决，亦只好弃而不管。”^[75]

“仙道之方法，就是今生现得。学仙者之志愿，亦希望今生现得。以现得之希望，行现得之方法，总不能说他们是错误。至于前身究竟修过几世，似无讨论之必要。今生能否一定成功，亦看各人努力与否为断。徒有希望而不实行，或虽有实行而不努力，亦属无济。”^[76]

“道家工夫，首重效验。若能说而不能行，虽行而不能证，其弊亦与今世伪教徒相等耳。”^[77]

仙学之实，更表现于神仙是“有凭有据，万目共睹”、证据确凿。

“所谓神仙者，必有确凿之证据。要似来函所云，许旌阳拔宅飞升，王子乔跨鹤而去，方可称为真正神仙。但今世未能一见者何耶？盖今之修法已非古之修法，自然今之

神仙比不得古之神仙矣。”^[78]

“神仙要有凭有据，万目共睹，并且还要能经过科学家的试验，成功就说成功，不成功就不成功，其中界限，俨如铜墙铁壁，没有丝毫躲闪的余地。”^[79]

话虽如此，陈撷宁的“确凿之证据”之一，竟然是唐韩愈所作的一首诗，诗曰：

果州南充县，寒女谢自然，童騃无所识，但闻有神仙。
轻生学其术，乃在金泉山，繁华荣慕绝，父母慈爱捐。
凝心感魑魅，恍惚难具言，一朝坐空室，云雾生其间。
如聆笙竽韵，来自冥冥天，白日变幽晦，萧萧风景寒。
檐楹暂明灭，五色光属联，观者徒倾骇，踟躅讵敢前。
须臾自轻举，飘若风中烟，茫茫八紘大，影响无由缘。
里胥上其事，郡守惊且叹，驱车领官吏，叱俗争相先。
入门无所见，冠履同蛻蝉，皆云神仙事，灼灼信可传。



以上，为诗之前半。陈撷宁指出：此篇通篇330字，前半叙事，后半议论，凡恶劣名词，几全数加于其身，极尽诋毁之能事。可知韩先生绝不信世有神仙。

“夫神仙所以可贵者，在其成就超过庸俗万倍，能脱离尘世一切苦难，解除凡夫一切束缚耳，非徒震于神仙之名也。名之曰神仙可，名之曰妖魔鬼怪亦可，所争者事实之真伪而已。谢自然上升事，在当时有目共见，虽韩先生之倔强，亦不能不予承认，奈其素以儒教自居，辟佛辟老，道貌俨然，一朝改节，其何能堪！”



陈樱宁还说：“吾人读《墉城集仙录》一书，纪谢自然女真生平神奇事迹，至为详悉，惟不敢遽信为真实。今读此诗”，“然后知冲举之说信不诬也”。^[80]

2002年1月，胡海牙在《香港道讯》发表了《神仙实有论》一文，所谓“实有”，也即韩愈所作《谢自然诗》所记。胡海牙称：

“若信奉道教之人所述或是道教典籍所载神仙事迹，我们认为他是信仰之谈，尚情有可原。那一个平素反对佛道者所述之神仙事迹，我们难道也要怀疑么？且韩先生所述甚详，以其性格，若不亲眼看见，恐不会轻易落笔。由此可见，道教神仙之说并非虚言也。”^[81]

所以，说到底，还是“于古则有征，于今则无据”。

第二论事不论理。

人人皆可学仙。

“儒教中人也可以学仙，道教中人也可以学仙，佛教耶教回教中人，皆可以学仙，甚至一教不信的人更可以学仙。因为仙之本身，产生于学术之实验，不像宗教要依赖信仰。”^[82]

“仙道门中，只讲工夫，不讲福报。讲福报者，是门外汉。”^[83]

“学仙的人，只讲功夫，不讲觉悟，决不会单由觉悟上就能得到神通变化。”^[84]

第三贵逆不贵顺。

“仙家妙术，贵在返老还童，无中生有，以人力夺造化之权。”^[85]

“道家虽是由生理入手，但是要用方法改变常人之生理，所以他的目的是超人的，而非平凡的，他的学术是实验的，而非空谈的。此处所谓道家，即是神仙家，与普通之道家有别。”^[86]

“以道家之眼光来评论神仙家之资格，无有是处。神仙家宗旨，要与造化争权，逆天行事，所谓‘我命由我不由天’也。若只知安命以听天，则与世俗之庸人何以异乎？所以愚见，必须将仙术拔出儒释道三教范围之外，方有进步之可言。”^[87]

“世上真心学道之人，的确很少。学道本是最高尚的事，为什么大家都不欢迎？就因为这件事与普通人情相反。做起功夫来，实在乏味，除非身体有病，方肯学道。等到病愈之后，他们自然都不愿再前进了。”^[88]

以上所谓“以人力夺造化之权”、“改变常人之生理”、“与造化争权，逆天行事”、“与普通人情相反”，都体现了仙学道术“贵逆不贵顺”、“我命由我不由天”的精神特质。

第四重诀不重文。

口诀之所以重要，是因为“历代以来，凡传授丹经法术，莫不以口诀为重。”^[89]

口诀之所以重要，还因为口诀不肯轻传。

“神仙家口诀不肯轻传，又不肯在书上发表，就是因





为他是超人的，凡人听了，定要惊骇。又因为他是实验的，你只要依他的法子去做，就可以得到同样的效果，用不着许多理论。”^[90]

口诀至重亦至简，故仍然需要“明白原理”。

“学长生术，贵在明白原理，口诀乃其次也。我教人初步功夫，口诀很简单，‘神气合一，动静自然’。果能做到如此地步，延长寿命，定有把握。”^[91]

除上述四大原则外，仙学还有一点与其他宗教不同的鲜明特征，那就是仙学难以普渡。

在《读知几子〈悟真篇集注〉随笔》中，陈撷宁说：

“仙学性质，与各种宗教不同。宗教是要普渡，所以注重宣传，只求人人信仰，来者不拒；仙学难以普渡，不是人人所能行的。”^[92]

“传道者，须有超群之学识；受道者，须有天赋之聪明。然后循循善诱，由浅而深，历尽旁门，终归正路。不废夫妻，偏少儿孙之累，不离交合，能夺造化之权。”^[93]

在陈撷宁看来，“须有天赋之聪明”的受道者，须具主客两方面的条件。主观上，应是上根利器，福慧双全。这是因为“神仙学术不是宗教，只能接上智，不能渡中材，何况是下愚？”^[94]客观上，须法、财、侣、地兼而有之，即识道法、有资财、结伴侣、觅胜境。即便外缘具足，机缘凑合，还要精深学识，道力坚定，刻苦试验。陈撷宁说：

“佛家心性之理，可以自悟；仙家修炼之术，决不能自

悟。纵然得遇明师传授口诀，尚要刻苦试验，方可有几分希望；纵然本人有志刻苦，尚要外缘具足，方可许你试验；纵然外缘具足，尚要自己道力坚定，方可不被外缘所诱惑；纵然道力坚定，尚要精深学识，方可不致弄巧成拙。世上若有专讲自悟之人，请他一心皈依佛门，好去参禅打坐，念佛往生，不必踏进神仙的门坎，因为这种人没有资格学神仙。”^[95]

仙学的特质根本地决定了“神仙法门不是普渡的东西。”^[96]在《答复湖南湘乡刘翊纯先生》的信中，陈撄宁说：

“请求本刊公开传道，乃门外人之意见。彼等以为佛教耶教概属公开演讲，为何仙道一定要慎重其事，致违普渡之旨而公招自了之讥？但已经入门者，皆知此道不能公开。愚见亦不主张公开，因仙学与宗教性质不同，难以普渡之故也。”^[97]

仙学道术虽不是普渡的东西，但不愿做“自了汉”的陈撄宁还是尽其可能地择其可授者而传之，在“独善其身”的同时，实现“兼善天下”的抱负。

在《化声叙》中，张化声先生“就一时所认识的”仙学与佛学比较而言，认为：一、仙学简而要，佛学博而精；二、仙学以生理变化心理，佛学以心理改革生理；三、仙学以色身冥通法界，佛学以法界融化色心；四、仙学在打破虚空，佛学在显现真如；五、仙学在白日飞升，佛学在超出三界；六、仙学应用真一之炁，是唯生的，佛学建立阿赖耶识，是唯心的。陈撄宁指出：“化声先生此论甚公平，可谓一语破的，片言扼要。当代一般宗教家哲学家能认识到此者，诚不易多得。但余对于化声先生之论，尚



有补充。”^[98]于是，陈撄宁就张化声对于仙学的上述6点认识分别作了“补充”说明，详见陈撄宁《读〈化声叙〉的感想》。

5. 仙学的作用

陈撄宁自己也承认，神仙之事是“于古则有征，于今则无据”，既然如此，仙学在科学理性昌明的20世纪，还有其存在的意义，或者说，仙学又能够发挥怎样的作用？

陈撄宁从自己的亲身经历中真正感受到了仙道修养法对于保全生命的意义，所以，他对于仙道修养法始终有着坚定不移的信念，相信“长生不死”是初步效验，“白日飞升”是最后结果。在《答上海某女士十三问》中，陈撄宁说：

“长生之效果，本是从修命功夫得来。若不做命功，决定不能长生。专修性功者，其人结果，与普通人当然有别。或有无疾而终者，或有预知死期者，或有顷刻坐化者，或有投胎夺舍者，皆是普通人所难办到的。‘长生不死’是初步效验，‘白日飞升’是最后结果。其程度，大有浅深之不同。”^[99]

陈撄宁还说：

“仙学可以补救人生之缺憾，其能力高出世间一切科学之上。凡普通科学所不能解决之问题，仙学皆足以解决之，而且是脚踏实地，步步行去，既不像儒教除了做人以外无出路，又不像释教除了念佛而外无法门，更不像道教正一派之画符念咒，亦不像道教全真派之拜忏诵经。可知，神仙学术，乃独立的性质，不在三教范围以内，而三教中人皆不妨自由从事于此也。”^[100]



陈撷宁这里所谓的“人生之缺憾”，想必应该是凡人皆有一死的自然定律；而仙学“可以补救”之结果，也正是“长生不死”的初步效验。这是就修道者个人而言。

就社会、国家、民族整体而言，仙学道术同样可以发挥积极和独特的作用，特别是在社会动荡、国家分裂、民族危亡的时刻，这就是陈撷宁的仙道教国论或者说道教文化救国论：

“今日谈及道教，必须远溯黄老，兼综百家，确认道教为中华民族精神之所寄托。切不可妄自菲薄，毁我珠玉，而夸人瓦砾。须知信仰道教，即所以保身；弘扬道教，即所以救国。”^[101]

“请慢嗤迷信，须知乃昔贤抵抗外教侵略之前锋；切莫笑空谈，应特作今日团结民族精神之工具。”^[102]

6. 仙学之我见

所谓仙学，并不是什么新东西。陈撷宁说得很明白：“所谓仙学，即指炼丹术而言”。很明显，他所讲的仙学，主要是炼丹术之内丹。尽管陈撷宁早年也是内外丹兼研，但半生心血，十载光阴，所能奉告的只有“红铜变白银，虽是可能，而不免亏本”。充道粮已不可能，又如何能了道成仙？所以，他“将曩日外炼精神转而对内”，专习内丹。或者说，陈撷宁在30年代极力倡导的仙学，并不包括外丹在内。外丹，他称之为“丹家”；内丹，他称之为“仙家”。内丹源于行气、导引、胎息等术，它将人体的某些部位比作炉鼎，以精、气、神为对象，掌握其运行方法，经过一定的炼养步骤，使精、气、神在体内凝成丹而致长生。人老而不死曰仙，故炼丹术亦名仙学。可见，陈撷





宁不过是“新”瓶装旧酒，将道教之内外丹术从道教中提拔出来，强名之曰“仙学”而已。如至今仍主张仙道不同的田诚阳道长在其著述中亦多次指出：“民国年间，陈撷宁先生将中华道家修炼学改称为‘仙学’，并且提出了仙学和道教应当分开的大胆主张，脱离了道教形式的束缚。”^[103]又称：陈撷宁“将道家修炼改称为‘仙学’，提出仙学和道教分开的主张，只讲修炼，不谈宗教。”^[104]牟仲鉴先生《民国道教觅踪》称：

“陈氏早年析仙学与道教为二，其实正是炼养派与符箓派的区别。”

《道教与养生·前言》亦称：

“早年他曾提出仙学与道教有所同、有所不同，其实这乃是丹鼎派与符箓派的区别。晚年他明确了这一点，主张仙、道为一，仙学乃道教的重要内涵。”

此所谓丹鼎派，又称符箓派。东西还是原来那个东西，只不过名称变了，如陈撷宁称之为“仙学”，田道长名之为“中华道家修炼学”，而我们仍顽固地以之为道教内外丹术。

陈撷宁所谓的仙学，不惟要从道教的藩篱中脱离出来，更加要从儒释二教的牢笼中独立出来。所以，陈撷宁一再声称：仙道只讲工夫，不讲福报；仙道就是今生现得；仙术不能自悟，难以普渡；仙学首重长生，惟讲现实，等等。这些都是针对着佛教而言。因为佛教是讲因果报应的，佛教是讲来世的，佛教是讲顿悟、普渡的，佛教是讲涅槃的。陈撷宁认为，佛教自汉明帝时方从印度传入中国，而汉朝以前之神仙，大有人在，是仙学对于释教毫无关系；孔子生于衰周，而周朝以前之神仙，斑斑可考，是仙学对于儒教毫无关系；道教全真派，始于元之邱

长春，道教正一派，始于汉之张道陵，此前之神仙，屈指难数，是仙学对于道教尚属前辈。不能因为儒释道三教中人偶有从事于仙学者，遂谓仙学是三教之附属品。

仙学肯定不是佛教，仙学与儒教无甚关系，仙学比较道家、道教亦有不同。这些都不错，尽管他的推论不甚精当。但他又说：仙学纯为学术方面之事；仙学是一种独立的专门学术；仙学是在三教范围以外独立的一种科学；仙学可以补救人生之缺憾，其能力高出一切科学之上，云云。他认为，伦常道德，仅能安内，而不能攘外；佛教学说，根本不适宜衰弱之中国；《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》等类善书，亦不过制造出一种极驯良极柔弱之生灵。所以，“为此世界，为此人生，自然以修道学仙为最高尚。”或可藉此发达国家思想，团结民族精神。“你若若要救国，请你先研究仙学”，“再去实行修炼”。

不错，仙学既不像儒教除了做人以外无他路，又不像释教除了念佛而外无法门；更不像道教正一派之画符念咒，亦不像道教全真派之拜忏诵经，作为道教修炼方术之一的内丹，也就是“仙学”，“极与科学相接近”，确实包含着科学成分，但“接近”与“包含”，并不等于就是科学，更谈不上“其能力高出一切科学之上”。

事实上，南宋以降，全真道南北宗均力斥外丹，专主内丹，内丹术一直作为全真道之主要修炼方术行之于世。所以，说仙学独立于三教范围以外，超出宗教范围，纯为学术方面之事，恐也与历史事实和道教实际不尽相符。或如《中国道教史》所言：

“在《扬善半月刊》的时代，尽管陈撝宁及其追随者们主张将仙学从道教传统中分离出来，竭力表明自己的学





说有别于道教,但若问这种努力从客观方面来说是否成功以及能否成功,答案则是否定的。从历史上看,神仙家的出现固然早于道教教团的建立,道教文化的内容也不限于神仙学术,但道教的建立和发展在很大程度上有赖于神仙信仰以及相关的方术,而随着道教在中国古代的社会以及文化结构中获得举足轻重的地位以后,先前的神仙家集团就成为道教这一庞大的社会文化实体中的有机组成部分,这不仅是一个客观的事实,而且也有其内在的必然性。”^[105]

仙学的独立,并非有独立的仙学。陈撷宁之所以力主仙学独立,实有其迫不得已的苦衷。其直接起因,是“商务、中华两家出版书籍,凡关于道教者,皆无好评。而且《道教史》中,居然有佛教痛骂道教之语。《道教概说》、《道教源流》等书,亦复偏祖佛教。”^[106]在这种情形之下,陈撷宁自感才疏学浅,又苦无辅助之人,所以不得不改变论调、调整策略,力主仙、道有别,仙学独立。但是,陈撷宁的良苦用心未必能够得到当时道门中人的知悉和理解。如《仙道月报》1941年第1期有句称:

“道不易闻,赖有仙而后知道之足贵;仙难普渡,赖有教而后知仙之可修。世间奉道者,固未必皆仙,而历代成仙者,都不离乎道。试观秦汉以降,至于近代诸仙,对于道教关系何若?其故堪思也。”^[107]

又如拙道士、黎道人二人,即曾致函陈撷宁,嘱其“加强仙学之机构,团结仙道之精神,辟开道眼之宣传,勿使仙道之分裂”,对此,陈撷宁不得不解释说:

“鄙志本来如此,请观拙作《中华道教宣言书》一

篇，即是将道教、孔教、诸子、百家、正一、全真、南宗、北派、宗教思想、神仙学说、民族精神、三民主义、新生活运动，混合团结而不可分也。又一篇，《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》，连登《扬善刊》第六十八期、六十九期、七十期。该篇最后结论有云：‘吾人今日谈及道教，必须远溯黄老，兼综百家，确认道教为中华民族精神之所寄托，信仰道教即所以保身，弘扬道教即所以救国’各句，更可见仆弘道护教之微意矣。”^[108]

陈撷宁在其他一些书信中，也一再为他的这番良苦用心而多方辩解。

在《答江苏如皋知省庐》的信中，陈撷宁说：

“后人将仙学附会于儒释道三教之内，每每受儒释两教信徒之白眼，儒斥仙为异端邪说，释骂仙为外道魔民。道教徒虽极力欢迎仙学，引为同调，奈彼等人数太少，不敌儒释两教势力之大，又被经济所困，亦难以有为。故愚见非将仙学从儒释道三教束缚中提拔出来，使其独立自成一教，则不足以绵延黄帝以来相传之坠绪。环顾海内，尚无他人肯负此责，只得自告奋勇，尽心竭力而为之耳。”^[109]

《众妙居问答》则称：

“今日迫不得已，将仙学从三教圈套中单提出来，扶助其自由独立，摆脱三教教义之束缚，然后方有具体的仙学之可言。”^[110]《众妙居问答续八则》的表述与此几乎完全相同：“我今日迫不得已，将仙学从三教圈套中单提出来，扶助它自由独立，摆脱彼等教纲之束缚，然后始有具



体的仙学可言。”^[111]

《答化声先生》又称：

“宁对于儒释道三教，不欲议其得失，免启无谓之争。今日将仙术从三教圈套中单提出来，扶助其自由独立，使世人得知儒教释教道教而外，尚有仙教；理学佛学玄学而外，尚有仙学，于愿已足。”^[112]

在《答拙道士黎道人二君》的信中，陈撄宁更加明确地说：

“若就道教立场，与彼等作笔战，设不幸而失败，恐重累及道教之全体，故将阵线范围缩小，跳出三教之外，以仙学为立足点，而抵抗彼等之进攻，苟受挫折，亦不过损我一人之声誉，与中国整个之道教固无伤也，并且不至于惹起儒释道三教之争议。”^[113]

为保存仙学独立之资格，免遭反对派之轻视，陈撄宁著书立说，不愿杂用佛教名词；为保护中华整个之道教，免罹“城门失火，殃及池鱼”之祸，陈撄宁于道教之外，另树仙学一帜，实用的色彩甚浓。我们说，陈撄宁不倡道教，专弘仙学，出于人为，而非天然，实在是不得已而为之，既没有科学作附丽，也没有事实作依据。所以，仙学之不能独立，已是不争的事实。

也许，当着陈撄宁将仙学从道教中提拔出来，道教以外、另树一帜的时候，他的本意和初衷并不是弃中华古老道教于不顾而单单保护“仙学”一脉的。正如陈撄宁后来所宣称的那样，陈撄宁始终顽固地认为：只要道教学术一日存在，道教精神也就一日存在。所以，他之弘扬仙学，最根本的目的仍在于弘扬中华道教文化。孰料，这样做的结果，非但不能保护道教，反



而可能削弱和瓦解了道教的阵营，冲淡和抹煞了中国道教科学色彩，从而，使道教真正是除了画符念咒，就是拜忏诵经，更易遭致世人的讥贬。对于同一种历史和文化现象，现代人尽可以作出不同甚至相反的理解。如《仙学详述》认为：

“正是这种非凡胆识，才使他在道家衰微的艰难条件下，弘扬了道家最精华的修炼之学，避免了仙学和道教同趋没落，挽回了道家文化之颓势，完成了道家思想的自我更新，使得道家学术未因时代的发展而落伍。他所构设的仙学思想体系，对传统修炼与道教纠缠不清的模式进行了适应时代发展的积极改革，他所提出的仙学与道教分离的明确主张，使得数千年来‘修道’与‘信教’的关系得以澄清。同时也雄辩地说明：仙学只有摆脱宗教樊篱而求发展，才有可能走向科学发展的光明之路。”^[114]

不过，历史的现实并不如此简单、乐观，不仅在陈撄宁生活的那个时代如此，即令在当今时代，中华道家修炼学的光明之路仍显得有些模糊，否则，何至于这个“功”、那个“功”大行其道而令世人如此着迷呢？

陈撄宁的仙学，作为一种学说，自有其独到之处。但可不可以说，从1930年代乃至现在，确已形成一个以陈撄宁为“开宗启教”的“创派祖师”的仙学派呢？这其中，有陈撄宁作为该派的领袖人物，有当日追随他的弟子、学生为之张目，也有今日仰慕他的后学为之正名。

《仙学指南·前言》指出：陈撄宁“毕生致力于学术研究，谙识儒释道之真谛及诸子学说，对道家南宗北祖及各派丹法均有深入细致的研究，是我国道教史上的一代宗师。”





“先生竭尽毕生殚力创立仙学派，奉轩辕黄帝为道祖，太上老君为道宗，魏伯阳、吕纯阳、张紫阳为祖师，住世九十年，给后世留下了极为丰富的论著和大量仙学文献。先生羽化后，被学生、弟子和海内外道众奉为仙学派祖师，亦是自清代李西月仙真创立西派以降，惟一创立道教法派的高真。”

又称：

“先生明确了仙学派和道教的其他法派一样，同是道教的一脉宗支，是道教发展史上所创立的又一个新法派。据《道教全真必读》记载，道教法派有九十八脉宗支，加之撄宁先生创立的仙学派，恰是九九之数，皆系仙传师授，各袭法脉。”^[115]

《仙学指南·前言》还明确指出：30年代初，陈撄宁先生在上海先后创办《扬善半月刊》、《仙道月报》及仙学院，公开向社会倡导仙学，得到了社会各界名流、知名学者和医药、教育及道教界众贤达的广泛拥护，盖仙学派即已创立。而陈撄宁先生在《扬善半月刊》、《仙道月报》上不断发表的仙学论述，反映了先生的仙学思想和仙学派的学术体系，得到了国内外养生学界和宗教界的重视。《仙学指南·前言》虽系杨思澍先生所撰，想必胡海牙先生颇引为同调。

前已言及，同为陈撄宁弟子，张竹铭先生对“仙学”一词提出了自己的看法。余仲珏女士的《陈撄宁先生传略》原稿题名为《中华仙学的拓荒者——陈撄宁大师》。“中华仙学”之称，显然是受了台湾《中华仙学》一书的启引。张竹铭及其“在上海的师兄弟们看了原稿，都认为我们同门弟子未曾为先师作

传，觉得十分惭愧。”惭愧之余，张竹铭又郑重指出：

“我认为神仙字不能包括道家、道教等内容的全部，又况修道修仙功法口诀不同，先老师对门弟子讲道家仙学理论功法时多，而对学仙的学生亲授口诀者极少，这是师长弟子之事，不是普渡大众也。如将道家、道教外丹黄白及其他宗派的修行方法，一概称为仙学是不妥的，所以我征得作者同意将书名改为《近代道家功法导师陈撄宁先生传略》。”^[116]

我们同意这一看法，也就是说，“仙学”一词，并不能反映陈撄宁道学思想和道学实践的完整面目，或者说，“仙学”只代表了陈撄宁整个道学思想和道学实践的一个时期或一个方面，当然也是最具特色的一个方面。所以，“仙学派”的提出，更重要的意义可能在于强调了“仙学”在陈撄宁整个思想发展历程中的独特地位。

田诚阳编著的“中华道家修炼著述系列之一”的《仙学详述》，自认“基本已将陈撄宁先生所倡导之仙学修炼法，大致整理成一门系统完整的学说”，并称“此书与《中华道家修炼学》、《修道入门》相互发挥，以为读者全面而且具体地学习中华道家修炼学之梯航”。^[117]尽管他也用了“开宗启教”等类似字眼，但在他的眼中，陈撄宁更多的是中华道家修炼学的继承和中兴之人。他认为，从近代道家的发展上来说，假如没有陈撄宁先生所开辟的仙学理论，没有他在仙学上取得的卓越成就，那么在这一历史时期，道家修炼学的发展很可能就会是一片空白或一片模糊。仙学的出现，对于未来道家思想的发展，具有划时代的指导意义，仙学是中华道家发展史上的里程碑，陈撄宁先生堪称开宗启教的一代仙学巨子。不过，在田道长开列的“中华





历史上，许多献身道家修炼事业的高真大隐”的长长一串名单中，陈撄宁位列最后一位。在田道长看来，这些高真大隐的共同特征是：“不仅个人在修炼方面有着精深造诣，而且多数都留下了丹经著述，以传后世，延续道脉。他们都是虚怀若谷，从来不以神仙自居。”^[118]

卿希泰先生主编的《中国道教史》在分析陈撄宁、《扬善半月刊》与道教的复杂关系时指出：

“从历史科学的角度来说，这份刊物或这一‘学派’的出现，在客观上仍然是一种道教文化现象，陈撄宁所代表的，实际上不过是一支在新的形势下要求改革的新道派，而《扬善半月刊》的主要历史功绩就在于，它以一种极为特殊的方式促成了仙学这门在客观上属于道教的学术的复兴。”^[119]

文字中也出现了“学派”、“新道派”等称谓。我们是否可以这样理解，且不管陈撄宁于道教之外另树仙学一帜的本意如何，他是想创立一个符合时代要求的新道学，还是仅想保存中国道教的一脉生息，事实上他能够做到的只有后者，也就是说，“促成了仙学这门在客观上属于道教的学术的复兴”，仅此而已。

我们说：仙学不能反映陈撄宁道学思想和道学实践的完整面目，仙学仅仅代表了陈撄宁整个道学思想和道学实践的一个时期或一个方面，也是最具特色的一个方面，另一个主要原因是：晚年的陈撄宁身为中国道教协会的会长，着力于道史、《道藏》的研究，热心于政务、教务的履践，很少或不再使用“仙学”这一称谓，放弃或修正了他早年的某些思想。

车仲鉴先生《民国道教觅踪》有句称：陈撄宁“晚年则主仙、

道为一，以仙学为道教重要内涵。但陈氏的仙学并非旧有神仙理论的重复；他把仙学提高了推进了，使之具有了新时代的特点，包含了他个人独特的创造。”

另据《仙学指南·前言》，60年代，陈撄宁本人亦曾言：“仙学和道教是一体，有所同，有所不同。”《前言》称：

“新中国建立后，在党和政府的‘宗教信仰自由’政策的指导下，儒释道发生了极大变化，惟独仙学派的修养法，有益于人们的强身健体，故在人群中广为流传。撄宁先生在这种形势下，为了挽救道教，在六十年代曾说：‘仙学和道教是一体，但有所同，有所不同。’所谓‘有所同’是指仙学派和道教‘是一体’，只因自古圣贤没有划出明显的界线，撄宁先生将仙学派从三教圈套中单提出来，亦是迫不得已，况且仙学和道教都是我国土生土长的古老教派，都是中华文化的重要组成部分，故有此说。‘有所不同’是指仙学派同符篆的区别，先生认为仙学派是道教的核心，是内涵，符篆派是道教的外延，是外在表现。先生明确了仙学派和道教的其他法派一样，同是道教的一脉分支，是道教发展史上所创立的又一个新法派。”

《前言》所述，是陈撄宁的本意，还是附加了作者的理解，我们不得而知。

晚年的陈撄宁或已放弃或修正了他早年的某些思想，但仙学之神韵并未因之而一丧。窃以为，此仙学之神韵，即是陈撄宁一以贯之的主“静”之说。按照唐明邦先生的说法，是从炼制外丹，“转而修炼内丹，终至精通各派丹法，不宗一派，而融会贯通创立‘静功’，推其实效，发展为‘静功疗养法’。”^[120]



三、论道、道家与道教

我们同意这样一种见解，即“仙学”并不能够反映陈樱宁道学思想和道教实践的全部。我们这样说，还因为陈樱宁在极力主张仙、道有别的同时，对于道、道家、道教等相关问题同样有过深入的探讨和精辟的论述。

同陈樱宁的仙学思想一样，陈樱宁关于道、道家与道教的见解，也是散乱的、零星的，不系统，不完整，主要散见于他的《中国道教源流概论》、《口诀钩玄录》、《读〈化声叙〉的感想》、《中华全国道教会缘起》、《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》、《道教起源》、《〈史记·老子传〉问题考证》、《〈老子〉第五十章研究》等。但不系统、不完整，并不等于不正确、不重要。正是透过这些散乱、零星的文字，我们得以完整而准确地把握陈樱宁的道学思想。

在陈樱宁那里，同一个“道”字有着不同的涵义。有时，它是“其大无外，其小无内，没有界限的”，万象无所不容、万物无所不生的宇宙万物之源；有时，它指的是包括黄老、道家、道教以及所谓“神仙家”在内的道家之学；有时，它又单挑一个道教。所以概括说来，陈樱宁论道，有广义之道，亦有狭义之道。广义之道为道家之道，狭义之道为道教之道。有时，广狭之道是合而不分、混而用之的。如《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》中的“道家”与《中华全国道教会缘起》中的“道教”，其具体指涉即类似于现今所谓的道家、道教二者。日本学者福井文雅认为，对于道家与道教不作严格区分是从古到今的中国学人的通见。他在《日本道教研究史一些相关的问题》一文中指出：“中国学者也对两者作了区分”，但“他们对‘道



教’和‘道家’两词的使用并不作严格的区分。”

先看广义道。修道学仙，所修何道？陈撄宁说，老子为道家之祖，凡讲道无有过于老子者。一部《道德经》中，有讲天道的，有讲人道的，有讲王道的，至其最上一层，乃是讲道之本体。其言曰：

“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，无名无形，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”

道是宇宙万物之源，无名无形，绝对不二，圆满普遍，万古常存。所谓修道，就是修这个“道”。^[121]

老子《道德经》有言：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”道是宇宙万物之源，宇宙万物的本体。所以，陈撄宁认为，以道的本体而论，三教原无分别。

“道这样东西，是其大无外，其小无内，没有界限的。儒释道三教，不过是道中的一部分，耶稣、天主、回回，也是道中间的一部分，宇宙万物以及我们人类，也不过是道中间的一部分。”^[122]

若以事实而论，则不可混为一谈。所谓“事实”，大抵是指佛、耶、回是外来的、世界性的宗教，而道教是本土的、种族性的宗教之类。

陈撄宁指出：欲辨三教，须先明一道，这个道就是自轩辕黄帝而后，经过许多朝代，直到周朝李老子的道家一派，其学说是有系统的。用于外，可以齐家治国；用于内，可以修身养性。所谓达则兼善天下，穷则独善其身，无往而不自在，无时而不





安乐，这个就叫做“道学”。^[123]黄老是中国道教的理论基础，它发展为黄老道，黄老道也就是中国早期道教的开始；而面目各异的先秦西汉的“道家”和东汉后起的“道教”之所以能够结合，就是因为他们共有一个信仰，这就是老子之道。《汉书·艺文志》称：

“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要知本，清虚以自守，卑弱以自持，此人君南面之术也。”

陈樱宁认为，这几句话，足以包括老子《道德经》一大部分精义，即儒家所谓达则兼善天下之学；此外，老子另有一小部分长生久视之学，则用于独善其身之时。所以，道家学术，即是修身养性治国平天下之学术，含义甚广，不可执一端而概其全。道家宗旨，一向是“为而不争”，“利而不害”。

陈樱宁认为，秦汉以前诸子百家之学术，像儒家、阴阳家、墨家、法家、名家等，其源均出于道家。

儒源于道。陈樱宁认为，儒家学说出于孔子。孔子之前，只有道家而无儒家；孔子当时曾受教于老子；孔子又自称述而不作，信而好古。可知儒家源于道家。在《中国道教源流概论》中，陈樱宁甚至明言：

“《大学》虽是儒家之书，然孔子之学，本出于老子，孔子是‘述而不作’的。我们可以说，孔子之道，就是老子之道。”^[124]

陈樱宁还认为，道家与儒家，同是以人为本位，言天者必兼言人，离人而言天，贤者不为也。这或是他儒源于道的又一个佐证。

秦汉以前诸子百家源于道家，又通于道家。道通于政，通于兵，通于儒，通于法，通于医，通于术。执着此见，所以陈樱宁不能苟同宋马端临《文献通考》之所言：“道家之术，杂而多端，先儒论之备矣。”他认为，此言一出，流害无已，后世学人多执此言以为道家病，凡《道藏》所收各种书籍，除对于道教有直接关系者而外，皆认为不应列入《道藏》；他更不能容忍《四库全书提要》对白云霁《道藏目录》之所讥：“所列诸书，多掇拾以足卷帙”。“意谓诸书多与道家无关，因编者欲臻满卷数，故尔随便拾取几种，以壮观道教门庭而已。”^[125]陈樱宁说：

“拘泥之士，每嫌道教杂而多端，不及其他宗教之纯粹。愚则谓道教伟大之处，就好在杂而多端，惟其如此，方足以包罗万象。他的短处，即是他的长处。独惜派别虽多，人材虽众，而正式的道教公认为世界五大宗教之一者，尚未有坚强之组织，并改革之精神。世界潮流，进化太速，急起直追，尚恐落后，停滞不动，何以图存？”^[126]

所以，道教之弊，不在于杂而多端，而在于无坚强之组织，并改革之精神。

1912至1914年，陈樱宁曾逾时三载，通阅《道藏》全书，并在此广阅博览的基础上，撰就《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文。他认为，《四库全书提要》详列“旧皆入易类”、“医家类”、“术数家类”、“杂家类”、“别集类”、“儒家类”、“名家类”、“墨家类”、“法家类”、“兵家类”、“纵横家类”、“小说家类”、“起居注类”、“地理类”等14大类共41种书籍，并据以指摘佛道“二氏之书往往假借附会，以自尊其教”，又谓上列各书之分类“虽配隶或有未妥，门目或有改易，然总无以为道家言者，今一概收载，殊为牵强”云云，实是“伊等不知当日





编辑《道藏》之人，具有特别眼光。一面既欲抵御外教之侵略，不能不利用本国整个的文化以相抵抗，一面又高瞻远瞩秦汉以前诸子百家之学术，皆起源于道家，故将各家著作择其要者，录取数种于《道藏》中，亦无不合之处。”^[127]随后，陈樱宁分门别类，一一指出其入收《道藏》的合理之处。理之所在，就是不能狭义地、片面地理解道家、道教，而须将道家、道教理解为整个民族文化的根柢。

用陈樱宁的话说就是，道家学术，包罗万象，贯彻九流，本不限于“清静无为”消极之偏见，亦不限于“炼养”、“服食”、“符篆”、“经典”、“科教”狭隘之范围。谈及道教，必须远溯黄老，兼综百家，确认道教为中华民族精神之所寄托。^[128]陈樱宁这里所谓的“道家学术”当然也包括“仙学”在内。“道家”中修养一派，即后世神仙家所宗，黄帝且战且学仙，老子更标著长生久视之道。故‘道学’二字，又包括‘仙学’在内。”^[129]陈樱宁后来又称：“道教经典和道教学术，不仅是我们道教的宝贵遗产，也是我们祖国文化遗产的重要组成部分。”^[130]这里所谓道教，应是广义之道家。

再看狭义道。当着《扬善半月刊》时期、陈樱宁独树仙学一帜的时候，在他的视域中，较少出现道教的身影，关于道教的专门学术文章似乎只有《中国道教源流概论》一篇。对于这篇文章，陈樱宁自己亦不甚满意，他曾言：

“此篇仓卒做成，急于付印。白话文言，夹在一起，详略之间，亦无暇细审。”^[131]

在《中国道教源流概论》中，陈樱宁大略指出了本老子之源而后出的几个道教流派：

先是汉魏伯阳作《参同契》，借《周易》学理，阐明人身修

炼的方法；又以帝王御政，作为譬喻，深有得于黄帝、老子养生延命的遗教。

到了晋朝，葛洪著《抱朴子》内外篇，外篇谈国家政治，人事得失，内篇专讲神仙秘诀，烧炼金丹等事。其治世理论，既不同于黄老；出世方术，亦不是纯粹《参同契》学派，乃自成为“抱朴子”一家之言而已。

此外，别有一派，出于东汉时代，无抱朴子之精神，而有抱朴子之怪诞，乃张道陵所创，当时称为“五斗米道”。张天师之教，在道门称为“正一派”，与“全真派”立于对等之地位。如正一派专习符咒，全真派专念经忏，然两派皆有潜修密炼之诀，如正一重在集罡气，全真重在运周天。

陈撄宁指出：全真教相传始于元朝之邱长春，其教派曰“龙门派”。其制度受佛教影响较多，如在各处开设丛林，供奉三清圣像，拜诵各种经忏等等行为；又如出家为道士者，必须受戒吃斋断欲，亦与和尚无别；所不同者，惟蓄有发髻而已。在《答复苏州张道初君十五问》中，陈撄宁称：

“中国古昔无出家之说，凡修仙学道之人，都是有眷属同居。……道教全真派，即是模仿佛教而作，是后起的，不是古法。古法修炼，皆是夫妇二人同心合意，断绝俗情，双修双证，与孤阴寡阳的制度大相悬殊。……至于北七真中，马丹阳、孙不二两位，未免沾染佛教的习气，要讲求抛家离室，各走一处，已失却古神仙的风范了。”^[132]

在陈撄宁看来，还是正一派道士较有古神仙的风范，他称：“正一派道士，同在家人一样，不必守如此规矩，犹有古风。”^[133]而且，在陈撄宁看来，“不必守如此规矩”的正一派仍属于“出家人”的范畴，也即所谓“方外”。“道教方外，仍用自己姓氏，



不忘本，不背亲，不绝伦常，此即中国古教与印度传来的佛教不同之处。”^[134]这里所谓“道教方外”，当不包括全真派在内。

“道教之派别，就出家人一方面说，有正一派与全真派。全真派中又分为数十派，最通行者曰龙门派。就在家人一方面说，道门亦有数十种。”^[135]

寇谦之之科诫符篆，张天师之正一派五雷法，邱长春之全真派经忏斋醮祈祷等类，这些都叫做“道教”。虽各派之中，也有修养的方法，但其宗旨与作用，比较古代的道家，完全不同。“现在吾人谈起道教，总不外乎正一与全真两大派，然两派皆不是道教真面目。”^[136]

在陈撄宁看来，一部《道藏》，惟有《参同契》、《黄庭经》、《抱朴子》三种书籍，为仙道门中最有价值之书。汉朝魏伯阳之《参同契》还深有得于黄帝老子养性延命之遗教；到了晋朝葛洪之《抱朴子》，则既有异于黄老，又有别于《参同契》；至于正一、全真两派，更是既不是、也不识道家真面目，相去黄老甚远，岂但不知黄帝老子之遗言，并且不明《参同契》、《抱朴子》之学说。陈撄宁说：“道教所以日见衰微，实因人才缺乏之故，岂偶然哉！”^[137]

陈撄宁当时所认同的道教，仅此而已。其中的有些解释，也未必能为今日的道教界和学术界认同和接受，如关于全真派的起始问题等。《中国道教源流概论》约作于1934年1月前后，由此可知，此时的陈撄宁对于道教的理解还比较模糊。

关于道家与道教的关系，胡海牙先生有一形象而有趣的解说。他说：

“道家 and 道教实际上是母与子的关系。一方面，儿是



母亲生育出来的,有血缘关系,所以不能把道家和道教割裂开来;另一方面,儿子和母亲又不会完全相同,中间有变异,所以也不能说道家本身就是道教。同时母亲和儿子,又会有遗传,这个遗传的东西,就是仙学。这就是道家、道教和仙学三者之间的关系。”^[138]

如果陈撄宁在天有知,我不知他是否能够同意这个解释。

四、儒释道仙之异同

陈撄宁曾言:

“仙学是在三教范围以外独立的一种科学,无论哪一教信徒,皆可自由求学,对于本教无丝毫之妨碍。而且一向不信的人,学此术,更觉适宜。”^[139]

虽说“无论哪一教信徒,皆可自由求学,对于本教无丝毫之妨碍”,但在陈撄宁看来,仙与道有所不同,仙与儒、释更迥然相异。此所谓“道”,主要指道教而言。

陈撄宁曾于各种不同场合,一再指明道学仙术与道教的不同。

在《记李朝瑞君工夫得效之原因》中,陈撄宁称:“宁平素所主张,乃狭义的神仙学派。”^[140]

在《答复上海公济堂许如生君学佛五问》中,陈撄宁又称:“我所提倡的,是道学,不是道教。”“我提问道学的意思,是一种补偏救弊的作用。”^[141]此所谓道学,即指仙学而言,并不是通常意义上的道家之学。陈撄宁说得很明白:

“道家虽是由生理入手,但是要用方法改变常人之生理,所以他的目的是超人的,而非平凡的,他的学术是实



验的，而非空谈的。此处所谓道家，即是神仙家，与普通之道家有别。”^[142]

“素日虽提倡仙学，却不一定崇拜老庄，因老庄亦难免有引人趋向消极之流弊。”^[143]

陈撷宁亦曾于各种不同场合，一再指明道学仙术与佛教、儒教的歧异。

在《吕祖参黄龙事评议》中，陈撷宁斩钉截铁地说：“我不愿讲三教一贯，更不愿讲仙佛同源。”^[144]

在《口诀钩玄录》中，陈撷宁称：

“我等今日所研究者，乃中华民族自古相传之仙术，不是宗教，不是道教，更不是专讲心性的工夫。”^[145]

此所谓专讲心性者，盖儒教或佛教之谓也，尽管陈撷宁没有明说。

在《答江苏如皋知省庐》中，陈撷宁说：

“仙学是一种独立的学术，毋须借重他教之门面。试观历史所记载，孔子生于衰周，而周朝以前之神仙，斑斑可考，是仙学对于儒教毫无关系。佛法自汉明帝时方从印度传入中国，而汉朝以前之神仙，亦大有人在，是仙学对于释教毫无关系。道教正一派，始于汉之张道陵，道教全真派，始于元之邱长春，张邱以前之神仙，载籍有名者，屈指可数，是仙学对于道教尚属前辈。不能因为儒释道三教中人偶有从事于仙学者，遂谓仙学是三教之附属品。”^[146]



相对于仙道有别而言，仙佛不同和仙儒不同比较能够得到大多数人的共鸣。那么，除了上述所言的仙学的历史较儒、释、道三教久远外，在陈樱宁看来，仙与儒、释、道三家究竟还有哪些不同呢？

儒、释、道、仙四家渊源不同。

理学乃儒家之学，如周、邵、程、陆、王所讲之学是也，彼等皆偏重世间做人的道理，充乎其量，亦不过希圣希贤而已。

佛学乃释家之学，皆不免与世间做人的道理相冲突，又同仙道立在反对的地位。

玄学乃道教之学，唐朝尝列于学官，凡习《老子》、《庄子》、《文字》、《列子》各书者，在当时皆称为玄学，此等书中虽亦偶有关于修养之言，然总不能称之为丹经，不能认其为仙学。

仙学乃实人、实物、实情、实事、实修、实证，与彼专讲玄理之事不同，故只能名之为“仙学”。^[147]

上述四家中，只有佛教是外来的，或曰世界性宗教。“佛教耶教，是世界性；道学仙术，是种族性。凡含有世界性的宗教，无论你们是什么种族，总普遍欢迎你们加入他们的教团。你不信，劝你信；你既信，拉你进。至于道学仙术，恰好立在反对的地位。设若你不是中华民族炎黄子孙，你就莫想得他丝毫真诀。”^[148]

儒、释、道、仙四家宗旨不同。

陈樱宁指出：

“儒释道仙，四家的宗旨，截然各异，学者每每分不清楚，若非笼统混作一谈，即是彼此互相攻击。甚至一家之内，亦复各树旗帜。在立说者，本是发挥自己的意见，原无不可。但因此就苦了学人，弄得左右为难，进退失据，几乎



动辄得咎。”^[149]

在为施毅轩《到四次元宇宙去》一文所作的按语中，陈撷宁说：

“仙佛二家宗旨，是立在相反之地位上：仙讲长生，佛讲无生，断断乎不能合作，不能一贯，不能牵强附会的。”^[150]

儒家见解，认为人生是经常的，所以宗旨是维持现状，而不准矜奇标异，因此人生永无进化之可言。在《与朱昌亚医师论仙学书》中，陈撷宁称：“儒教虽近乎常情，而其流弊则不免顽固而迂腐。”^[151]

释家见解，认为人生是虚妄的，所以宗旨在专求正觉，而抹煞现实的人生，因此学理与事实，常相冲突，难以协调。在《与朱昌亚医师论仙学书》中，陈撷宁称：

“释教虽似乎高妙，但其弱点在不认识现实之人生。释教认为人生是虚妄的，遂起厌恶肉体之观念，而对于肉体有密切关系之‘衣食住行’四字，竟无法可以免除。”^[152]

道家见解，认为人生是自然的，所以宗旨在极端放任，而标榜清静无为，以致末流陷于萎靡不振，颓废自甘。

仙家见解，认为人生是缺憾的，所以宗旨在改变现状，推翻定律，打破环境，战胜自然，以致思想与行为，往往惊世骇俗。非但儒释道三家不能融合，即道家与仙家，表面上似乎同隶一种旗帜之下，然二者宗旨，亦难以强同。^[153]

关于儒、释、道、仙之不同，在为李朝瑞《研究内丹信十二函》第12函所作的按语中，陈撷宁更具体发挥说：庄子所谓“听



止于耳，心止于符”，“守一以处和”，这些都是“心息相依”最精之义。孔子所谓“居处恭，执事敬”，“如见大宾”，“动必以礼”，这些都是讲普通人做人的态度，与老庄见解大不相同。至于《大学》上面所谓“正心诚意”，其作用在养成高尚之人格，其目的在“齐家治国平天下”。所谓“止于至善”，即是明德新民之标准，亦与治平之事理有关，而对于静坐内炼工夫，却毫不相干。孟子所谓“养浩然之气”，盖指“仰不愧于天，俯不忤于人”而言，是义理上事，非静坐上事，与仙家之“炼精化气，炼气化神”，绝无关系。后人偏要强拉硬扯，把孔子孟子附会到神仙这条路上来，又把神仙学说附会到孔孟书上去，于是乎没有一个神仙不是圣贤，更没有一个圣贤不是神仙。这个不算，还要把印度的释迦牟尼算到中国来，大出风头，遂变成儒释混杂、仙佛不分的一种局面。^[154]

总之，“他教每厌弃世间，妄希身后福报，遂令国家事业，尽堕悲观；道教倡唯生学说，首贵肉体健康，可使现实人生，相当安慰。他教侈讲大同，然弱国与强国同教，后患伊于胡底；道教基于民族，苟民族肯埋头建设，眼前即是天堂。”^[155]此所谓道教，盖主要是指道学仙术，而非画符念咒、诵经拜忏之道教。

因为儒、释、道、仙四家宗旨不同，所以，不能“拿佛家之说，来批评儒家；拿儒家之说，来批评道家”，更不能“拿道家之说，来批评神仙家”。陈樱宁说：

“神仙乃超人境界，自然行事异乎常人。老庄是道家，不是神仙家，拿道家之说，来批评神仙家，就等于拿佛家之说，来批评儒家，拿儒家之说，来批评道家一样，都是搔不着痒处。”

又称：





“以道家之眼光来评论神仙家之宗旨，无有是处。神仙家宗旨，要与造化争权，逆天行事，所谓‘我命由我不由天’也。若只知安命以听天，则与世俗之庸人何以异乎？所以愚见，必须将仙术拔出于儒释道三教范围之外，方有进步之可言。”^[156]

儒、释、道、仙之不同若此，那么，儒、释、道、仙四家有没有相同之处呢？

其相同之处即在于：以道的本体而论，三教原无分别。

“道这样东西，是其大无外，其小无内，没有界限的。儒释道三教，不过是道中的一部分，耶稣、天主、回回，也是道中间的一部分，宇宙万物以及我们人类，也不过是道中间的一部分。”^[157]

陈樱宁称：

“尝谓道体本一，而其用万殊，从流溯源，则万殊复归于一。无所谓心物之差别，释老之异同。若因时制宜，随机应变，非但道家与佛家二者之间有所取舍，即在道家范围以内，法门甚多，亦岂能漫无别择？”^[158]

再者，“以体而言，菩提心即是道心；以用而言，菩提心又可说是大慈悲心。”^[159]故“三教不外一心，儒曰仁心，道曰道心，释曰菩提心，名虽异而实则同。”^[160]陈樱宁这里所谓的“三教不外一心”，与他后来所说的“道儒释耶回五教之宗旨，无非劝人为善，诫人作恶，务使天下亿兆生灵咸涵育于慈风惠泽之中，彼此皆能互助合作，而不相侵害，然后人类社会方得维持，国家治安，庶几长保，此宗教精神所以伟大也。”或有异曲同工之妙。^[161]

尽管陈撄宁一再声称儒、释、道、仙四者不同，不可混为一谈，但他这样说，并不表示他反对儒释道三教的宗旨。在《辨命歌·按语》中，陈撄宁表明了他的这种心志。他说：

“余本不反对儒释道三教之宗旨，但不愿听神仙学术埋没于三教之内，失去独立之资格，终至受彼等教义之束缚，而不能自由发展，以故处处将其界限划分明白，俾我中华特产卓绝千古的神仙学术，不至遭陋儒之毁谤，凡僧之藐视，羽流之滥冒，方士之作伪，乱坛之乱真。”^[162]

在上述“陋儒之毁谤，凡僧之藐视，羽流之滥冒，方士之作伪，乱坛之乱真”之种种担忧中，陈撄宁最不能容忍的还是仙道典籍中常常借用佛教名词以致“凡僧之藐视”。陈撄宁说：

“余主张仙学完全独立，不必牵涉到儒释道三教范围之内。为方便计，亦只能仙与道一家，再扩而充之，则道与儒本属同源，其间亦自有沟通之路径，但万万不可与佛教相混合。”^[163]



在为施毅轩《到四次元宇宙去》一文所作的评语中，陈撄宁说：

“我们学仙的人，把仙教自己范围以内的书籍宣传也好，注解也好，流通也好，切切不可借用佛典中一个名词，省得受佛教徒轻视，说我们没有独立的资格，要依靠别人的门户。”^[164]

在《答复天台赤城张慧坤》的信中，陈撄宁说：

“我等因为要保存仙学独立之资格，免其被反对派之



轻视，故亦不愿杂用佛教之名词。所最感困惑者，就是宋、元、明、清四个朝代所流行的各种仙道书籍，都是调和派的手笔。三教名词随便引用，很少有清一色的著作。因此我所校订出版之道书，其中所引用佛教名词，虽已经删改，尚未能完全去尽。倘若将其去尽，又恐怕失了原书的真相。只有等待将来我自做道书，则可以完全不用佛教名词矣。”^[165]

在《答复北平学院胡同钱道极先生》的信中，陈撄宁又称：

“元明清以来，修仙道的人，最喜借用佛教之语，以附会仙道，常常惹得佛教徒之厌恶，骂他们是‘外道’。所以我不愿再借用这类名词，须知仙道是三教以外独立的一种科学，无须依靠别人家门户。”^[166]

“不愿讲三教一贯，更不愿讲仙佛同源”的陈撄宁，对于三教一贯、三教融合、三教混同诸说，总是一以贯之地不能苟同。他曾说：

“三教一贯、三教合参、三教调和、三教互摄，这些论调，我也会说几句。若果说出，想未必有人能够反对，不过我良心上认为此种论调不适用于现代之时机，所以特地把神仙学术，从三教圈套中，单提出来，另成一派。对于儒释道，脱离关系，不受他们的拘束，然后方有进步之可言。”^[167]

在为李朝瑞《研究内丹信十二函》第七函所作的按语中，陈撄宁指出：

“宋元以降，三教混同，仙风寥落。修炼之徒，时而高谈

《大学》、《中庸》，时而讲究《金刚》、《圆觉》，时而牵涉《道德》、《南华》。竟不知结果走到哪一条路上去？做出书来，立足点又欠稳妥，一面受儒家之讥评，一面受释家之攻击，一面与道家之清静无为、乐天安命一派又根本不能调和，终至左右为难，进退失据，真所谓弄巧反成拙也。”^[168]

陈樱宁还说：

“自来儒教徒常骂二氏曰异端，是佛老全非，释道并斥也。佛教徒常骂仙家曰外道，曰邪教，而不及儒。盖畏儒教势力之盛，不敢撻其锋，见仙教人才之衰，遂肆其狂吠也。仙学书籍，开口就是三教一贯，终未肯独树一帜，并喜援引儒释二教书中义理与名词以为重，惹人厌恶鄙弃而不知，究竟何居心耶？”^[169]

所以，陈樱宁总是不余遗力地为仙学独立而鼓与呼，认定“吾辈只须抱定宗旨，专弘‘仙学’，不谈宗教，自可扫除许多无谓之纠纷矣。故将原作中涉及儒释道三教比较优劣之文章，概行删去，免起是非之争。”^[170]

在《答江苏如皋知省庐》的信中，陈樱宁说：

“故愚见非将仙学从儒释道三教束缚中提拔出来，使其独立自成一教，则不足以绵延黄帝以来相传之坠绪。环顾海内，尚无他人肯负此责，只得自告奋勇，尽心竭力而为之耳。”又称：只求仙学能自由独立，不再蹈前车覆辙，陷入宗教旋涡，则无虑矣。否则宗教有一日被科学打倒之后，而仙学亦随之而倒，……正因着两句古语：“城门失火，殃及池鱼”，岂不冤枉？宁观全世界所有各种宗教，已成强弩之末，倘不改头换面，适应环境，必终归



消灭。^[171]

在《致湖南宝庆张化声先生书》中，陈撷宁说：

“愚意亦不愿与人轻启是非之争，只求得仙术拔出于三教范围之外，庶可不受彼等教义之束缚，而能自由发展，并希望由此多造就几位真实的神仙，对于世界上物质的科学，加以制裁，使好战之魔王所恃为杀人之利器，不生效力，然后人类方有幸福可言。”^[172]

注释：

-
- [1] 余仲珏编著：《陈撷宁先生传略》，第8页。
- [2] 龚鹏程主编：《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》，上册，第137页。
- [3] 李养正主编：《道教综论》，第5页。
- [4] 胡海牙编著：《仙学指南》，第1、3页。
- [5] 田诚阳编著：《仙学详述》，第26、27页。
- [6]-[7] 洪建林编：《仙学解密——道家养生秘库》，第572、157页。
- [8] 余仲珏编著：《陈撷宁先生传略》，第2页。
- [9] 陈撷宁编著：《道教与养生》，第(2)页
- [10] 洪建林编：《仙学解密——道家养生秘库》，第52页。
- [11] 转引自卿希秦主编：《中国道教史》，第4卷，第388页。
- [12] 余仲珏编著：《陈撷宁先生传略》，第6页。
- [13] 田诚阳编著：《仙学详述》，第11页。
- [14]-[16] 洪建林编：《仙学解密——道家养生秘库》，第92、42、121页。
- [17] 胡海牙编著：《仙学指南》，第328页。



- [18]-[32] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第121、616、254、255、143、144、228、86、93、42、109、110、129、566、77、259页。
- [33] 田诚阳编著:《仙学详述》,第19页。
- [34]-[38] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第119、501、19、508、526页。
- [39] 陈樱宁著:《道教与养生》,第430页。
- [40] 卿希泰主编:《中国道教史》,第4卷,第391页。
- [41]-[43] 田诚阳编著:《仙学详述》,第4、5、2、6页。
- [44]-[49] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第423、109、215、216、124、639、576页。
- [50] 转引自田诚阳编著:《仙学详述》,第377页。
- [51]-[63] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第423、153、467、236、689、584、157、129、616、107、157、64页。
- [64] 转引自田诚阳编著:《仙学详述》,第408、409页。
- [65]-[80] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第107、157、185、110、616、237、238、23、39、424、333、474、340、215、216、511、512、668页。
- [81] 《香港道讯》,第22期,2002年1月。
- [82] 陈樱宁著:《道教与养生》,第240页。
- [83]-[102] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第473、470、252、327、15、595、572、327、189、412、635、510、322、513、223、333-336、253、235、483、484、486页。
- [103]-[104] 田诚阳编著:《仙学详述》,第14页。
- [105] 卿希泰主编:《中国道教史》,第4卷,第387页。
- [106] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第527页。
- [107] 《仙道月报》,1941年第1期。
- [108]-[110] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第527、154、423页。
- [111] 胡海牙编著:《仙学指南》,第58页。
- [112]-[113] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第526、527页。
- [114] 田诚阳编著:《仙学详述》,第25页。
- [115] 胡海牙编著:《仙学指南》,第1、3页。





- [116] 余仲珏编著:《陈樱宁先生传略》,第8页。
- [117]—[118] 田诚阳编著:《仙学详述》,第6、12页。
- [119] 卿希泰主编:《中国道教史》,第4卷,第389页。
- [120] 余仲珏编著:《陈樱宁先生传略》,第2页。
- [121]—[123] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第568、60、565页。
- [124] 田诚阳编著:《仙学详述》,第183页。
- [125] 陈樱宁著:《道教与养生》,第3页。
- [126] 转引自田诚阳编著:《仙学详述》,第377页。
- [127]—[128] 参见洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第479、480、483、484页。
- [129] 转引自田诚阳编著:《仙学详述》,第355页。
- [130] 陈樱宁著:《道教与养生》,第443页。
- [131] 田诚阳编著:《仙学详述》,第185页。
- [132] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第108、109页。
- [133]—[134] 田诚阳编著:《仙学详述》,第185、362页。
- [135] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第182页。
- [136]—[137] 田诚阳编著:《仙学详述》,第185页。
- [138] 胡海牙编著:《仙学指南》,第22页。
- [139]—[152] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第124、19、61、62、327、531、463、575、576、153、423、424、5、314、234页。
- [153] 陈樱宁著:《道教与养生》,第247、248页。
- [154] 参见洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第17页。
- [155]—[160] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第486、15、60、340、61、50页。
- [161] 陈樱宁:《复兴道教计划书》,藏上海市档案馆。
- [162]—[163] 陈樱宁著:《道教与养生》,第248、241页。
- [164]—[166] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第314、269、127页。
- [167] 陈樱宁著:《道教与养生》,第240页。
- [168]—[172] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第10、422、349、154、519页。

陈撄宁早年，秉持“达则兼善天下，穷则独善其身”的处世理念，全身心地致力于仙学理论的建构和仙学在社会人群中的具体实践即道教修炼，而对除此之外的道教要素关注甚少。到了晚年，由于他的特殊的身份和广博的学识，也由于新的中国给了道教以合法生存的广阔空间，道教在新的时代获得了新的生命，所以，尽管陈撄宁仍以道外人自居，但他还是责无旁贷地承担起振兴道教传统文化的重任，开始了对于道教学术的全方位研究，其中包括道教历史、道教经籍和《道藏》分类的研究。

一、道教修炼

照理说，修炼问题更多的是一个实践问题而非理论问题，仙学的四大原则中，第一就是“务实不务虚”，第二则是“论事不论理”；但不容置疑的是：陈撄宁的《孙不二女丹诗注》、《口诀钩玄录》、《〈黄庭经〉讲义》、《〈灵源大道歌〉白话注解》等几篇著述，是陈撄宁前半生道学实践中为数不多且弥足珍贵的重要著作，其重要性或在于，这是陈撄宁对道教修炼实践在理论上的不断积累和认真总结，而在积累和总



结的过程中，陈撷宁的骄人之处就在于兼融并蓄、推陈出新。

1. 《孙不二女丹诗注》

孙不二，是道教全真派北七真之一，清净派鼻祖。孙不二女丹诗，又称《孙不二元君法语》，全称《孙不二女功内丹次第诗》。陈撷宁所撰《孙不二女丹诗注》，或称《〈孙不二女功内丹次第诗〉注》，为陈撷宁道学生涯中最重要的著作之一，也是陈撷宁道教研究开始的重要标志。正如《中国道教史》所言：

“《孙不二女丹诗注》既是陈撷宁的处女作，又是他的代表作之一，这是他仙道事业中的一个新起点。”^[1]

在《孙不二女丹诗注》正文前，陈撷宁还撰有《孙不二仙姑事略》、《〈孙不二女功内丹次第诗〉注·凡例》，以方便读者和学者的理解。为什么要为《孙不二女功内丹次第诗》作注，其直接的起因是当日有女弟子吕碧城从陈撷宁学道，于是陈撷宁不能不更多地关注女功内丹方面的著作。但是，“女丹诀传世者，现只数种，较之男丹经，未及百分之一。已憾其少，且大半是男子手笔，虽谈言微中，终非亲历之境。欲求女真自作者，除曹文逸之《灵源大道歌》而外，其惟此诗乎。”^[2]陈撷宁认为，孙不二元君派的太阴炼形法，先从“斩赤龙”下手，是正式的女子修炼工夫。惟惜孙不二“原诗行世既久，无人作注”，于是，陈撷宁当日与吕碧城女士谈道之余，即“随时解释，邮寄赠之”，遂有《〈孙不二女功内丹次第诗〉注》之问世。

关于孙不二仙姑事略，在此不赘。对于修道者来说，《孙不二女丹诗注》本身当然极其重要，但他的《孙不二女丹诗注凡例》同样值得留意和重视。

在《孙不二女丹诗注凡例》中，陈撷宁指出：



一、原诗 14 首，辞句雅驯，意义浑涵，乃丹诀中之上乘。

二、原诗虽标题为女功内丹，然就男女丹诀全部而论，其异者十之一二，而同者则有十之八九。故男子修仙者，亦可于此诗得多少参悟。

三、诗中杂用仙家专门术语，玄奥难窥。不佞此注，极力阐扬，泄尽隐秘，真口诀已跃然纸上。至其工夫首尾，不能成段说明者，则因为原文所限，不得不尔。又注中多引古语者，皆当日信手拈来，适合妙谛，比自作为优，且免杜撰之嫌。

四、注中文字，虽非白话体裁，然已扫除譬喻，都为实话，浅显易明，若对此犹有难色，其人恐于仙道无缘。盖此等无上道妙，必须择根器而授。

五、仙家上乘工夫，简易圆融，本无先后次第，此诗所谓次第，就效验深浅而言。

六、女子修仙，除天元服食，窒碍难行，人元双修，誓不笔录而外，古往今来仅此一门，堪称大道。其余诸家学说，坛社所传，名目繁多，种类各别，不善学者，流弊百出，纵能善学，亦仅可健身延寿，无疾而终，其去仙道，盖远甚矣。

七、古人学道，有从师 20 余年或 10 余年者，且皆是师、徒同居一处，实地练习，随时参悟，逐渐正误，然后能收全功。今人志气浮薄，作事无恒，所以难于成就。而真正神仙口诀，皆从艰苦实验中来，若有所得，务要小心磨练，努力修持，否则得与不得等。此中弊病，男子最多，女子尚少。

八、儒释道三教，自汉以来，至于清季，彼此互相诽议，优劣迄无定评。辛亥革命而后，儒教早已同归于尽，道教又不成其为教，祇余佛教为硕果仅存，其中信徒虽多，而真实用功者鲜，僧尼无论矣。总其四端，曰净土，曰参禅，曰真言，曰止观，近代佛教精华，尽于此矣。然皆属唯心的片面工夫，而对





于唯物的生老病死各问题，殊无解决之望。其所谓一切了脱者，都有待于身后，而生前衣食之需，男女之饮，老病之虞，皆与常人无异。至其死后如何，惟彼死者知之，吾辈未死之人，仍难测其究竟。况佛教徒之风习，每谓惟佛独尊，余皆鄙视，教外诸书，一概排斥，虽为宗教家对于宗教应有之态度，所惜划界自封，因此遂无进步。吾人今日著书，乃为研究学理，预备将来同志诸人，实地试验，解决人生一切问题，与彼阐扬宗教者，用意迥异。所以，不问是何教派，须以刻期见效为凭据，以今生成就为旨归，苟欲达此志愿，除却金液还丹，别无他术。

九、人世间各种宗教，其中威仪制度，理论工修，殊少男女平等之机会，独有神仙家不然。常谓女子修炼，其成就比男子更快，男子须三年完成者，女子只需一年；至其成功以后之地位，则视本人努力与否为断，并无男女高下之差。此乃神仙家特具之卓识，与别教大不同者。可知神仙一派，极端自由，已超出宗教范围，纯为学术方面之事。女子有大志者，宜入此门。

十、我非女身，何故研究女丹诀？又未尝预备作世间女子授道之师，何故注解女丹诀？盖深恐数千年以来相传之道术，由兹中绝，若再秘而不宣，此后将无人知晓，虽有智慧，从何入门？世间不乏读书明理之女士，发大愿，具毅力，不以现代人生环境为止足，不以宗教死后为皈依，务免衣食住行之困难，誓破生老病死之定律，非学神仙，安能如愿，是则区区作注之苦心也。

《孙不二女功内丹次第诗》全诗14首：第一收心、第二养气、第三行功、第四斩龙、第五养丹、第六胎息、第七符火、第八接药、第九炼神、第十服食、第十一辟谷、第十二面壁、第十三出神、第十四冲举。陈樱宁引经据典，并结合自身修炼实践，逐一详加注解。

黄邃之《孙不二女丹诗注·黄序》称：“孙诗尽善，陈注尤详。”又谓：

“历四十年来，遇修炼正宗者，每多探讨。品格最纯谨者，当推郑鼎臣君；学识最精博者，当推陈撄宁君。二君对于三元丹法，都得真传，而地元一项，又皆能不畏劳苦，亲自临炉，虽魔障迭起，寒暑屡迁，仍未尝稍挫其志。余既周旋二君之间，亦多次参预实验之役，即外事以证内功，获益固非浅矣。”^[3]

孙诗行世既久，无人作注，陈注成后，又一直“旧稿零乱，杂于旧纸堆中，难以卒读”，直到1933年7月《扬善半月刊》出，始“爰为检出，重校一过，幸无大谬，遂录存之”，公开发表于1933年9月至1934年8月的《扬善半月刊》。陈撄宁说：

“固不敢自信尽得孙仙姑之玄义，但为后之读此诗者，辟一门径而已。注中容有未臻圆满处，因欲启诱初机，故卑之无甚高论耳。”^[4]

1934年，《孙不二女丹诗注》又由翼化堂善书局单独刊印行世。《道教与养生》、《仙学解秘——道家养生秘库》、《仙学指南》、《仙学详述》各书亦均有收录。



《道教与养生》封面



2. 《〈黄庭经〉讲义》

《孙不二女丹诗注》注成之后不久，陈撄宁复应潜道人王聘三之请，作《〈黄庭经〉讲义》一篇。

“尽管王和前一位弟子一样令老师失望，但这份讨论养生学基本理论的讲义却是一部杰作，这是陈的第二部代表作。”^[5]

在《〈黄庭经〉讲义·弁言》中，陈撄宁首先考证了《黄庭经》的撰者及成书时代。根



《黄庭经讲义》封面

据陶弘景《真诰》的记载：

“上清真经，晋哀帝兴宁二年（364），南岳魏夫人授其弟子，使作隶书写出。数传而后，为某某窃之，因济浙江，遇风沦漂，惟《黄庭》一篇得存。”

所以，一般认为，《黄庭经》系魏华存夫人所作。对此，陈撄宁并不否认。但据陈撄宁考证，魏夫人为晋任城人，司徒魏舒之女，名华存，字贤安，幼而好道，摄心夷静。年二十四，适太保掾刘文，字幼彦，生二子，长曰璞，次曰瑕。其后幼彦物故，夫人携二子渡江，璞为温太真司马，至安成太守。瑕为陶太守从事，至中郎将。夫人在世83年，晋成帝咸和九年（334）化去。以时代推之，兴宁二年，较此尚后30年，则魏夫人辞世久矣。故此，陈撄宁认为：



240

下
编

“《真诰》所谓授其弟子者，或是夫人生时诸弟子得其口授，后始笔录。否则早有隶书字写本秘藏，至兴宁二年，方传于世耳。”^[6]

但在《〈灵源大道歌〉白话注解》中，陈撄宁又称：

“《黄庭经》虽由晋朝魏夫人传出，然不能算是魏夫人自己的著作。”^[7]

其次，陈撄宁指出：《黄庭经》旧有内景、外景二篇，《真诰》所指，殆内景篇也。晋王右军有《黄庭经》楷书，历代传刻，以为珍宝，即外景篇也。当右军时代，内景尚未行世，自无所谓内景之名，故右军所写，祇称《黄庭经》，后人据《真诰》之言，遂滋疑义。盖未知此经原有先后之分、内外之别也。

陈撄宁认为，两篇文字，不必出于一手，而精理贯通，体用相备，真知个中消息者，当不复存歧视。在此，陈撄宁援引几首古诗以为《黄庭经》“原有先后之分、内外之别”的佐证。如吕纯阳真人《题宿州天庆观诗》：

“肘传丹篆千年术，口诵黄庭两卷经。
鹤观古坛槐影里，悄无人迹户常扃。”

陆放翁《道室杂兴诗》：

“身是秋风一断蓬，何曾住处限东西。
棋坪窗下时闻雹，丹灶崖间夜吐虹。
采药不辞千里去，钓鱼曾破十年功。
白头始悟颐生妙，尽在黄庭两卷中。”

又，《书怀诗》：



“早佩黄庭两卷经，不应灵符杂腥膻。
凭君为买金鸦嘴，归去秋山剧茯苓。”

陈撷宁指出：

“所称‘两卷经’者，非即‘内景’与‘外景’乎？东坡居士尝书《黄庭内景》，复仿其文体，而为之赞，备极推崇。世儒徂于晋帖，漫谓‘内景’非真，其识解詎出苏陆二公之上耶？又从来著丹经者，多言男子之事，女丹诀自有别传，而《黄庭经》则历代女真以之得道者，如鲁妙典、崔少妙、薛玄同之流，具见载籍，颇不乏人。是尤属丹家之要旨，为玄门之总持矣。”^[8]



尽管陈撷宁认为《黄庭经》“属丹家之要旨，为玄门之总持”，但他更深知此经“文义曼衍，多立名词、设譬喻，虽无奥颐隐密之谈，然学者读之，罕能知味。”于是，他“承同志之助，就两篇义蕴，沉潜探索，择其精要，分类诠释，务使辞皆能解，理尽可通。”^[9]

陈撷宁的《〈黄庭经〉讲义》，并非就《黄庭经》内外两篇逐字逐句通篇作解，而确如陈撷宁所言，是“择其精要，分类注释”。其中“精要”，在陈撷宁看来，就是“黄庭”、“泥丸”、“魂魄”、“呼吸”、“漱津”、“存神”、“致虚”、“断欲”八者。在《讲义》中，陈撷宁先是解释名词，后引证该名词出处原文，再将所引原文一一作解。在《答复无锡汪伯英君儒道释十三问》的信中，陈撷宁说：“我的《黄庭经讲义》，是把可以公开的道理与方法，直说出来。”王聘三《〈黄庭经〉讲义·题解》称：

“陈撷宁于丹经无不读也，无不解也，其讲《黄庭》，盖有得于《黄庭》之先者，而《黄庭》皆为注脚，必如是以

读《黄庭》，而后‘黄庭’之义始了然以解也。吾知是编出，人之有志丹经者，皆将奉若秘玩，知所从事焉。”^[10]

3. 《口诀钩玄录》

1934年4月，陈樱宁应黄忏华之求，为黄元吉先生学说再作钩玄，以玄之又玄之道相授，是为《口诀钩玄录》，陆续发表于《扬善半月刊》二卷8至13期，16、17期，三卷1至3期和四卷8、12、14期。在《复南京立法院黄忏华先生书》中，陈樱宁说：

“夫道乃宇宙公物，本无所私，然非遇其人，不可妄授。当日吕女士对于道学，实无所得。若果有所得，后来必不至改而学佛。王聘老虽或闻知，亦仅十之一二，又为逆境所困，礼教所拘，既未曾超脱于凡尘，岂能逃大化之洪冶？……君之为人，我所素稔，才情并茂，显密圆通，阅世不为不深，而本来面目，始终未变。品格如斯，可谓无憾矣。道不传君，将谁授乎？”^[11]

黄元吉，清光绪时江西丰城人，其所传《〈道德经〉讲义》和《乐育堂语录》，系当时黄元吉口授、弟子笔录而成。此二书虽曾经好道之士捐资刊印，但流传不广，坊间甚难购置。而反观坊间流行道书，名目虽多，“然言理者不言诀，言诀者不言理。学者观之，或感觉空泛无入手处，或执著死法而不知变化，以致皓首无成。故黄先生昔日教人，理与诀并重。学者先明其理，而后知其诀乃无上妙诀，与旁门小术不同。既知其诀，更能悟其理乃一贯真理，与空谈泛论不同。”因此，陈樱宁“急于介绍于今世好道之士”。^[12]黄元吉初意原不在著书传世，所以无次序先后，无纲领条目，东鳞西爪，不易贯串，虽有最上乘修





炼口诀，但初学观之，亦甚难领会。况本书全部精华，就在玄关一窍。所谓“‘玄关一窍’者，既不在印堂眉间，亦不在心之下肾之上，更非脐下一寸三分。执着肉体在内搜求，不过脑髓、筋骨、血脉、五脏、六腑秽浊渣滓之物，固属非是。离开肉体在外摸索，又等于捕风捉影，水月镜花，结果亦毫无效验。总之，著相著空，皆非道器。学者苟能于‘内外相感’、‘天人合发’处求之，则庶几矣。”^[13]《〈道德经〉讲义》和《乐育堂语录》二书论玄窍文字，皆散见于各处，而不成系统。鉴此，陈樱宁“聚其类别，比其条文，删其繁芜，醒其眉目”，挈其纲领，取其精华，撰《口诀钩玄录》。

《口诀钩玄录》（初集）第一编《读者须知》分为四章。第一章：学说之根据；第二章：书名之意义；第三章：应具之常识；第四章：口诀之来源。据《读者须知》第二章“书名之意义”，此书原拟名为《黄元吉先生学说钩玄录》，因嫌其太长，故省去“黄元吉先生”五字；又因“学说”二字不足以凸显此书优点，且易令人误会为虚浮之言论，非实行之方法，所以改名为“口诀”。名为“口诀”的用意，就是要修道者明白此书中有历代圣贤口口相传之秘诀。学者果能按其所说，见诸实行，则了道成真，自信当有几分把握。

“从此以后，不必累月经年，搜神语怪，乃知正道本属平淡无奇，不必千山万水，访友寻师，乃知真诀即在人生日用。岂非一大幸事乎？”^[14]

在第三章“应具之常识”中，陈樱宁分别论述了“道家与道教之异同”、“道家与儒家之异同”、“道家与佛家之异同”和“道家与神仙家之异同”。关于儒释道仙之异同，前已论及，此不赘述。

在第四章“口诀之来源”中，陈撷宁指出：道书丹经，所习用的“口诀”二字，盖出于《参同契》、《黄庭经》、《抱朴子》三种书籍。

“以上三种古籍，如《参同契》，如《黄庭经》，如《抱朴子》，皆仙道门中最有价值之书。其作书时代，距今已在一千五百年以上。后来所出各种内外丹法，以及符咒禁术等类，大半是由此三部书脱化而出，纵偶有轶出范围之外者，其宗教仍复相同。所以历代以来，凡传授丹经法术，莫不以口诀为重。”^[15]

在约撰于1947年的《仙学必成》一篇中，陈撷宁在强调口诀重要的同时，也强调经验的重要。他说：

“不得口诀，无从下手；只凭口诀而缺少经验，亦难以成就。口诀几句话就可以说完，经验需要随时指点，对症下药。口诀是死板的，经验是活泼的。若非自己经验丰富，不足以教人。”^[16]

在《再答陈悟玄女士问斩龙以后应如何保守》中，陈撷宁说：

“世之传道者，常以死法教人，每每做出怪病，皆因不知变通之过也。无论何种口诀，有一利必有一弊。”^[17]

陈撷宁早年访道，执定一个见解，就是虚怀若谷。不管所遇之人，是正道，是旁门，是邪术，是大乘，是小乘，总以得到口诀为旨归。但多年的修炼实践证明：其所得口诀中，百分之五十，怪诞鄙陋，不能作用；又有百分之二十，虽然能用，而无大效验；其可以称为真正口诀者，仅百分之三十而已。仅此百



分之三十，又有上中下三等之分，不能一概而论。所以他说：“对于口诀二字，着实有点厌闻。”在《读〈化声叙〉的感想》中，陈撄宁说：

“神仙家口诀不肯轻传，又不肯在书上发表，就是因为他是超人的，凡人听了，定要惊骇。又因为他是实验的，你只要依他的法子去做就可以得到同样的效果，用不着许多理论。尚有其他种种原因，已见拙著《口诀钩玄录》中。”^[18]

陈撄宁惟以多年阅历，刻苦研求，发明口诀不肯轻传之其余14种理由并于《口诀钩玄录》中公示如下：

一、造化弄人，要人有生有死，有死有生。而修道者，偏要长生不死，或永生不死，以与造化相对抗。设若没有超群的毅力，绝顶的聪明，深宏的德量，结果定归失败。到了失败以后，修道者不咎自己资格欠缺，却怪为师者妄语乱言，口诀不灵，是多收一个徒弟，就多一层烦恼。因此非遇载道之器，不肯轻传。

二、凡事若来得容易，在自己心目中，看得就不十分贵重。因此传道者，常故意使学道者受过相当困难，以观其是否心志诚恳，所以不肯轻传。

三、道是宇宙万物所共有的，法是人类智慧所发明的，术是依法证道或护法行道之种种手段。道只有一，法则有上中下三等之别，术更有古今邪正巧拙利害之异。道可以公开宣讲，与千万人听闻，著书立说，与全世界相见；法当按三等之别，选择上中下三等根器而授之，不可以一法教多人，免致扞格不通；术更须择时择地择人择境而酌量其可传与不可传。有几种秘术，虽能速获神效，而未免惊世骇俗，易招毁谤，若一显扬，



必生反动，因此不肯轻传。

四、传道者亦有三等资格。第一等是已经完全修炼成功之人，或是古代圣真之化身；第二等是一半修炼成功之人；第三等是已经千辛万苦，得受口诀，但因环境不佳，经济困难，未能实行用功修炼，须觅有财力助其修道之人而后传之，但若此人品德欠优，不足为载道之器，照例亦不许传授。

五、为师者当日学得口诀时，必定发誓，如“不许妄传匪人，若妄传者，必遭灾祸”等。既已发誓，总不免忐忑于心，战战兢兢，惟恐偶不小心，犯了誓语，所以不肯轻传。

六、为师者当日得传口诀时，很不容易，或经过许多岁月，或历过许多艰辛，或受过许多磨折，最后方能得诀。设若你所经历者，不合于他自己当日之过程，他以为太便宜于你，非普通学人之本分，因此不肯轻传。

七、地元丹诀，黄白点金术，自古及今，皆守秘密，不肯公开。

八、剑术也是极端秘密之一种，中国自古以来就有此派。他们修炼，是要跑到悬崖绝壑，采取灵药，服食辟谷，吐纳呼吸，喻受日精月华；若不甘于小成，欲求再进一步，参透造化阴阳之消息，拿出旋乾转坤之手段，将后天金气，变而为先天金气，终至金丹大道。这种人性情甚为固执而冷僻，若是资格不合，无论如何，不肯轻传。

九、符咒祭炼，遣神役鬼，降妖捉怪，搬运变化，三诤五遁，障眼定身，拘蛇捕狐，种种奇怪法术，十之八九是假的。然而真假是对待的名词，有假必有真，其真者若误传匪人，则国家社会皆受影响，传者受者同遭灾害，所以不肯轻传。

十、祝由医病，符水救急，运气按摩，针灸点穴，这都是他们一生衣食之资。若没有相当的报酬，决不能轻传口诀；若私



收人家报酬，又违背戒律，连累师父，所以不肯轻传。

十一、内家外家两派武术入门，以及普通拳脚，可以公开示人，但稍为深入，就要正式拜师，才肯指示其中奥妙，不能随便乱说。所以中国武术，愈传愈劣，一代不如一代。

十二、佛教耶教，是世界性；道学仙术，是种族性。世界性的宗教，你不信，劝你信；你既信，拉你进。至于道学仙术，恰立于反对之地位。设若你不是中华民族黄帝子孙，你就莫想得他丝毫真诀。我当日学道时，曾经照例发誓，永不公开，就是怕让外国人得着，去拼命死炼。假使他们一旦修炼成功，真似虎之添翼，我们中华民族，更要望尘莫及了。因此不肯轻传。

十三、神仙家的思想理论与方术，综合而观，可以称为超人哲学。虽其中法门，种种不同，程度有深浅之殊，成功有迟速之异，然其本旨，总在乎改变现实之人生，不在乎创立宗教。后世一般宗教家，每感教义空疏，不足资以号召，每每利用神仙学说，装饰自己门庭。幸而彼等未窥堂奥，仅得皮毛，故关于神仙根本学说，尚不至为其所撼，假使今日毫无疑问，将天元神丹、地元黄白，并《参同》、《悟真》之秘诀，完全公开，其合意者，则作为彼等资以号召之材料，其不合意者，则假借仙佛名义，胡乱批评，贻误后学，是未见公开之利，而先受公开之害。因此不肯轻传。

十四、旧式教徒，志在保守，故对于非彼教所有者，一概目为外道。神仙亦在彼等排斥之列，虽嫌其气量狭隘，不能容人，亦喜其界限分明，各存真相。所患者就是新式教徒，志在侵略，每欲将他教之特长，以及神仙家之秘术，尽收摄于己教范围之内，以成其新教义。假使此计一朝实行，中华民族自古相传之道术，也要销蚀殆尽，吾辈忝为黄帝子孙，不能不努力保存先代遗泽。因此不肯轻传。



《口诀钩玄录》后因时局不靖、《扬善半月刊》停刊而未获续竟，所以，我们现今所谓的《口诀钩玄录》惟有第一编《读者须知》而已，这在陈撄宁本人、在全国好道同志不能不说是深深的遗憾。在《复济南财政局杨少臣君》的信中，陈撄宁说：

“《口诀钩玄录》乃临时所作，投登于《扬善刊》者，后因行止无定，环境不宜于著书，故未能继续下去，宁自己亦以为憾也。”

又说：

“《口诀钩玄录》是一部正式的修炼专书，不可草率从事，而宁目前之环境，不适宜于著书，故兹编至今尚未曾脱稿。”^[19]

在《与朱昌亚医师论仙学书》一文中，陈撄宁又将口诀不肯轻传之理由“简而言之”，其大端有六：

一、有生有死，造化之常；而仙学首重长生不死，与造化争权。若轻传妄泄，则遭致殃咎。

二、邪正之判，间不容发。“邪人行正法，正法悉归邪。”口诀不载于书者，恐为邪人所得。

三、其得之不易，故其传之亦不易。百艺皆然，丹诀尤甚。

四、道可宣明，使世间知有此事者；术宜矜慎，俾师位永保尊严。

五、世鲜法眼，谁识阴阳，若不深藏，易于毁谤。

六、在传授者本意，是欲接渡有缘，若偶一失察，则得传授者，或不免视口诀为奇货可居，当作商品交易，与传授者本意相违，故不敢轻传。





4. 《〈灵源大道歌〉白话注解》

《〈灵源大道歌〉白话注解》是陈撄宁道学生涯中又一里程碑式的著作。初为讲义体裁，系陈撄宁主讲仙学院时，按期口授，笔录而成。后经陈撄宁本人整理，并由丹道刻经会于1939年初出版发行。陈撄宁认为，《黄庭经》虽由晋朝魏夫人传出，然不能算是魏夫人自己的著作。谢自然、何仙姑等，虽在唐朝成道，也没有著作流传。我们可以说，历代女真，自己肉体在世間，亲自所写正式丹经，当以此篇为最古。在《答复河北宁晋县王同春君》的信中，陈撄宁说：

“宋朝曹文逸真人所作《灵源大道歌》，不用隐语，朴实说理。而拙作《〈灵源大道歌〉白话注解》，更是和盘托出，一目了然，愚见以为此书对于普通学道诸君最为有益。”

信中还说：

“拙作此书，原为弘道起见，脱稿以后，即交丹道刻经会设法流通，幸诸位道友踊跃附印，方能出版，此书非营业性质，请勿误会。”^[20]

陈撄宁《〈灵源大道歌〉白话注解》将《灵源大道歌》全篇128句，一一作注，条分缕析，详略得宜。他的努力得到了当时好道诸君的赞许和钦佩，蒋维乔、张任父、洪太庵、高克恭、吴彝珠、汪伯英等纷纷为其所撰《〈灵源大道歌〉白话注解》作序题跋。

蒋维乔先生在《〈灵源大道歌〉白话注解·蒋竹庄先生序》中说：《灵源大道歌》“自宋至今，八百余年，无人注意及此，深为惋惜。皖江撄宁子先生，特表而出之。且用白话注解，条

分缕析，详略得宜。读者得此，可以循序进修，便莫便于此，且可由神气混合而直造无为之大道，不亦易简而理得哉！”^[21]

《张任父先生序》称：

“撝宁先生更因而广之，以为之注。其宣通疑滞，解说道要，皆浅显明白，切近不支。至其于书中之名词，解释尤称详审。凡历代丹经名词之纷纭而无从得其确解者，靡不一旦而豁然贯通。使琅函秘籍，人人得而读之。学者苟循是以求，何难超凡入圣。是先生之鼓聋发昧，功亦巨矣。”^[22]

洪太庵先生在《序》中说：

“撝宁吾师，乘再来之愿，本渡世之心，不惜费四十载之精神，穷研仙学，并改革古仙自了之观念，随机方便，接引缘人。其所著书，未公诸世者，吾不得而言。已行世者，则有《〈黄庭经〉讲义》、《孙不二女丹诗注》与夫《扬善半月刊》之宏篇巨制，微妙玄通，属具手眼，学者多能识之。……，又有《〈灵源大道歌〉白话注解》之作。此书明白简要，易知易行，复经我师拈出神气二字，为一篇之主脑。”^[23]

高克恭先生在《序》中，称赞陈撝宁是“学通内外，道擅南北，高度远识，殷殷诲人”；《〈灵源大道歌〉白话注解》是“入圣之明灯，度凡之舟楫”。《序》称：

“丁丑(1936)之夏，得遇先生，备蒙指示，粗窥玄妙。顾以时值丧乱，四方奔走，未获留侍讲席，窃自怅憾。所幸先生讲授之余，辄有撰述，受读获益，良非浅鲜。今日过沪，先生复以仙学院讲义第一种《〈灵源大道歌〉白话注



解》见示，深觉此歌显扬大道，发其本根，开示真源，不杂隐语。更经先生明为疏解，宣其蕴要，决疑通滞，简择精要，使读者易知，知者易行。”^[24]

在《〈灵源大道歌〉白话注解·读者须知》中，陈撄宁指出：

一、《灵源大道歌》虽是女真著作，但不是专讲女丹口诀。凡学道之人，无论男女老少，均有效验，绝无流弊，可以算得仙道门中最稳妥最普渡的法门。以前学人，对于本篇不大注意，埋没多年，甚为可惜。今以仙学院需要讲义，注解方能完全；又以丹道刻经会志在流通，出版方能如愿。可知世间万事成功与否，各有时节因缘，信非偶然。

二、本篇正文的好处，在毫无隐语，从头至尾，明明白白，阐扬真理；本篇注解，则少用文言，多用白话，力求浅显易懂。

三、女子炼断月经和男子闭塞精窍这两种工夫，有急进法与缓进法，有勉强法与自然法。他书上所说的法门，是勉强，是急进；此书上所说的法门，是自然，是缓进。勉强急进，做得好时，效验很快，做得不好，就要弄出许多毛病，反而误事；自然缓进，做得好时，同样发生效验，做得不好，至多没有效验而已。比较起来，要算这种法门最稳妥而无流弊。

四、本篇中三分之二，是高谈玄理；三分之一，是劝人断绝俗情。须知学道之人，最难悟通的就是玄理，最难摆脱的就是俗情。这两件事果能做到，虽说目前未能专心修炼，但已具足修炼资格。等到一天实行用功，就很容易见效。本篇中有四句最要紧的口诀，第一句：“神不外驰气自定”，第二句：“专气致柔神久留”，第三句：“混合为一复忘一”，第四句：“元和内炼即成真”。工夫到此，大事已毕。

五、本篇未尝没有缺点，但这个缺点是各家道书千篇一律



的，不是本篇所独有的。试看古今道书所讲，大概不外三件事：一铺张玄妙，二隐藏口诀，三劝勉修行。

六、本篇宣传大道，开示灵源，直指性命，专讲神气，所以不用铅汞等类代名。修道之人，果能够从后天神气返还到先天性命，就算是功德圆满，不必再去讨论什么铅汞问题。只有三元丹法，才须注重铅汞。

七、古人学道，必须从师口授，所以各家道书均无入门初阶一说，今世学人每视为憾事。福州洪太庵《五大健康修炼法》，条理详明，可作为初学入门参考书之用。

在《〈灵源大道歌〉白话注解》中，陈樱宁称：

“至于《灵源大道歌》的宗旨，乃是修道，不是炼丹，也不是参禅止观。其中作用，学者应当辨别清楚，不可稍涉含糊。世上流传的各种丹经道书，都病在笼统，理路不清，阅之往往令人厌倦。我深悉其中弊病，所以专重分析，想把科学精神用在仙学上面，以接引后来的同志。因为这个缘故，凡是拙作论调，每不肯附和前人之说。”^[25]

吴彝珠女士《跋》称：

“《灵源大道歌》者，余三十年前，已能背诵，但未明其奥义，仅喜玩其词章，而今则幸矣。一者幸万方多难之秋，尚有此仙学胜缘之集会；二者幸文化销沉之际，尚有此《白话注解》之流通；三者幸诸位道友序文，皆各擅真知灼见，逸想遐思，足以补充注解未尽之意；四者幸天下后世有缘的士女，得读此书，于最短时期，即能洞明最上乘之玄妙，并预贺彼等将由此而获修身立命之方，识返本还原之路，则作者、注者、序者、捐资刊印者、设法流通者，种种



愿力，皆不致虚抛耳。”^[26]

汪伯英先生《跋》称：

“本篇因是文言，初学犹难领会。兹幸吾师陈公，复用浅显流畅之白话文以注解之，使粗通文理之人，亦能展卷了然，无师自悟。……原夫曹真人之启发于前，与吾师之细释于后也，盖欲普渡众生，愿人人成道耳。则世之读此书者，又安忍辜负作者及注者之一片苦心，而不力求上进耶。”^[27]

5. 男女丹功之异同

在陈撷宁看来，一般男导师对于女功玄妙，皆含糊答应、不肯明言的三种缘故是：

“一种因为男女之界限不能畅所欲言。二种因为男子只懂得乾道功夫，关于女子身上生理上不能透彻了解，说出来似乎隔靴搔痒。三种伊等当日从师学道时，不问女功，所以后来别人问他，他就不能回答。以上三种，是男导师之缺点。”^[28]

同样是男导师，陈撷宁对于女丹修炼却颇有建树，也多有阐述。

陈耀庭先生在《上海宗教史》一书中指出：

“可以认为，陈撷宁是近代女丹功法研究的集大成者，他的著作对近代女道修炼的影响是十分巨大的。”^[29]

陈撷宁的三本丹学要著：《孙不二女丹诗注》、《〈黄庭经〉讲义》、《〈灵源大道歌〉白话注解》，都与女丹有关。“盖深恐数



千年以来相传之道术由兹中绝”吧！其中，《黄庭经》，虽不是专言女子之事的丹经，但历代女真以之得道者，具见载籍，且《黄庭经》是由晋朝女真魏夫人传出。《孙不二女功内丹次第诗》和《灵源大道歌》均为出自女真手笔的女丹著作。虽是女丹著作，但“就男女丹诀全部而论，其异者十之一二，而同者则有十之八九。”故修仙学道之士，无论男女老少，依此修行，均有效验，而绝无流弊。

男女丹功之异同，究竟何在？陈樱宁认为，其异：

一、下手之玄机不同。男子修炼，名为乾道，有太阳炼气术等；女子修炼，名为坤道，有太阴炼形术等。男子先炼本元（指先天天气），后炼形质；女子先炼形质（形指两乳，质指月经），后炼本元。男子做工夫，首从采取先天天气下手，然后再将精窍闭住，永不泄露，此谓先炼本元，后炼形质。所谓女子先炼形质，即斩赤龙工夫。龙者，女子之月经。斩龙者，用法炼断月经使永远不复再行。女子修炼与男子修炼之不同，首在于此。女子做工夫，首要“斩赤龙”，俟身上月经炼断不来，两乳紧缩如处女一样，然后再采取“先天天气”以结内丹。此谓先炼形质，后炼本元。^[30]

二、工夫效验之迟速不同。在《答江苏海门某君》中，陈樱宁称：“见效之迟速，不能专就派别与方法而论，凡年龄之老少，家境之贫富，用功之勤惰，天资之愚智，魔障之轻重，俗累之多寡，皆有关系。”^[31]若论工夫效验，则女子比男子更快。就女子修仙本身而言，又因年龄之老少而大有殊异。

童女修炼：此指10余岁女子尚未行经者而言。此时身中元气充满，浑沦无间，精神专一，嗜欲未开，若其生有夙慧，能从事于道者，其成就甚易，较之年长者快捷数倍。

少女修炼：此指14、15岁至20余岁，已有月经，尚未破体



之女子而言。

中女修炼：此指22岁至35岁，未曾婚配之女子而言。

长女修炼：此指35岁至49岁，守贞未嫁之女子而言，其修炼下手第一要义，当培补身中之亏损，不必急急于“斩赤龙”也。

老阴修炼：此指49岁以后，直至60岁或70岁之女子而言。

少妇修炼：此指16、17岁至26、27岁，已出嫁之女子而言。

中妇修炼：此指26、27岁至46、47岁，已出嫁之中年女子而言。

孀妇修炼：已嫁而寡，无子女或有子女已能自立者，此时正好踏入修炼之途，以遣后半生孤寂岁月。

三、根本不同还在于男女之生理不同。

“照我平日所认为最稳妥最超妙的法子而论，初步下手，男女是一样的工夫。做到后来，渐渐发生歧异之状态，这是因为男女生理上不同的缘故，乃出于天然，非由于人为。”^[32]

“若问女子修道，何故要先断月经？此则神仙家独得之传授，无上之玄机，非世界各种宗教、各种哲学、各种生理卫生学所能比拟。女子修炼与男子不同者，即在于此，女子成功较男子更速者，亦在于此。若离开此道，别寻门路，决无成仙之希望。”^[33]

其同：

一、一贯之妙道同。男女生理不同，其逆行造化则同。“南北二家丹法，男女两性工夫，所不同者，在其下手之玄机，所必同者，在其一贯之妙道。”“玄门功法，虽云奇妙，若尽力研



究，仍归于恬淡无为之域，大道本如是也。”此所谓“大道”，即“一贯之妙道”也。

“以世俗言，男子偏于阳，女子偏于阴；以丹道言，男子外阳而内阴，女子外阴而内阳。总而言之，不管他们谁是阴，谁是阳，都嫌其偏枯而不完全，此乃人类有身以来最大的缺憾，亦即生死流转惟一的动机。但后天阴阳，虽分为二，而先天一气，却是整个的，其本性实不欲分离。修道者，贵在利用后天之阴阳，以返还先天之一气，换言之，即是从偏枯不自然之变态上，逆行造化，以求回复中和自然之本性而已。”^[34]

二、男女之资格同。在神仙家亦在陈撄宁看来，男女资格是平等的。普通所谓重男轻女之陋习，乃是人为的，不是天然的。

“若论做工夫效验，女子比男子更快。若论将来成就，亦无高下之分。至于普通重男轻女之陋习，乃是人为的，不是天然的。世界各大宗教，如佛教、如天主教、中国内地各种秘密宗教，如某某门、某某堂、某某社，皆是男女不能平等。独有仙道门中，无此阶级。因为别种宗教，所接引的，大半是普通人才。真正仙道所接引的，概属上智之士。故能不为陋习所拘。有志者，切勿因为自己是女儿身，遂觉气馁。”^[35]

三、修炼之成就同。若论将来成就，则男女亦无高下之分。“故女子有大志者，宜入此门。”

“人世间各种宗教，其中威仪制度，理论工修，殊少男女平等之机会。独有神仙家不然，常谓女子修炼，其成就





比男子更快：男子须三年完成者，女子一年即可赶到，因其身上生理之特殊，故能享此优先之利益。至其成功以后之地位，则视其本人努力与否为断，并无男女高下之差。此乃神仙家特具之卓识，与别教大不同者。”^[36]

“欲学长生，须要不劳心，不劳力，无嗜好。”在为《温州张君述平生学道之经过》一文所作的按语中，陈樱宁总结了“凡欲求出世法诸君”应得的几种教训。^[37]

第一种教训：徒看死书，不得传授，是无济于事的。

第二种教训：徒抱大志大愿，不做实在工夫，亦无济于事。

第三种教训：普通守窍之法，很难有成功的希望。

第四种教训：净土法门，不能接引知识阶级，难以起人信仰。

第五种教训：参禅看话头，能说不能行，只好自己欺骗自己。

第六种教训：现代深通真正神仙学术之人甚少，可见本刊努力弘扬仙学，确是当今之急务。

上述六种教训，应当适用于一切修道者，无论是男是女，是老是少。

二、道教历史

由于陈樱宁始终关注的是道学仙术一方面的问题，所以，在很长一段时间里，他根本无暇（可能也是无意）顾及对于道教历史的研究，这一点，从其以元之邱处机为道教全真派的创始人之误读，即可大略见之。对于道教历史的全面关心，开始于建国以后的60年代。当时，陈樱宁亲自主导下的中国道教协会研究室计划编写一部比较完善的《中国道教史》。陈樱宁的《道

教起源》，据称是陈樱宁在国务院宗教事务局的讲稿，但选择“道教起源”这一讲题不知是不是出于编写《中国道教史》的需要。《道教起源》以外，陈樱宁另有《〈史记·老子传〉问题考证》一篇。

1. 《道教起源》

远在1934年1月，陈樱宁曾于《扬善半月刊》发表了《中国道教源流概论》一文，这在陈樱宁早期著述中可说是较为罕见的一篇，因为陈樱宁平生之志，在仙学而不在道教。由于“此篇仓卒做成，急于付印”，且篇幅有限，故关于道教之源比较明晰的说法只有一点：道教之源，出于黄老。

陈樱宁认为，我国自轩辕黄帝而后，凡称为圣君的，都是以道治天下；凡称为贤臣的，都是以道辅人主。即《大学》所谓“正心诚意修身齐家治国平天下”之学。《大学》虽是儒家之书，然孔子之学，本出于老子，孔子是述而不作的。我们可以说，孔子之道，就是老子之道。老子之道，全载于五千言中。老子《道德经》的一大部分精义，即《汉书·艺文志》所谓“人君南面之术”，就是儒家所谓“达则兼善天下”之学；老子《道德经》的另一小部分长生久视之术，就是儒家所谓“穷则独善其身”之学。

陈樱宁在国务院宗教事务局的讲稿《道教起源》，经第二次整理和补充后，公开发表于《道协会刊》创刊号。《道教起源》集中探讨了道教的起源问题。

陈樱宁认为，道教的起源，大致可以归并为四个方面：一、殷周时代的鬼神崇拜；二、战国秦汉时代的方士；三、两汉时对黄老的概念不同；四、东汉张道陵始创道教。现择要分述于后：





一、殷周时代的鬼神崇拜。在公元一千几百年，汉民族古帝王成汤开国，建都于亳，传了20代以后，盘庚又迁都于殷，所以史书上有商、殷两个国号。商殷时代的统治阶级最喜欢鬼神，以求消灾降福，他们自己无法和鬼神直接交通，必须凭借巫、祝之力。巫能以歌舞降神，祝能以言辞悦神。巫的专业就是发挥灵感作用，把鬼神意旨传达于人；祝的专业就是奉行祈祷仪式，把人的愿望申诉于鬼神。因此巫、祝两项都是祭祀时所不可缺少的主要职务。

周朝继商殷而统治天下，自王公大臣以至百姓，皆信仰多神。《周礼》称：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼。”天子当每年冬至日要于南郊之圜丘祭昊天上帝，当每年夏至日要于北郊之方泽祭地祇。此外，属于天神一类的，还有青、赤、黄、白、黑五帝和日、月、星、斗、宿、风、云、雷、雨诸神；属于地祇一类的，还有社稷、山川、五岳、四渎、城隍、土地诸神；属于人鬼一类的，主要是各姓的祖先，其次为本民族的圣哲贤才和忠孝义烈之士。这些天神、地祇、人鬼三类，就是中国道教所以成为多神教的来源。后世道教做法事，如建醮坛、设斋供，即等于古人祭祀之礼；唱赞词、诵宝诰，即含有言辞悦神之意；上表章、读疏文，也不外申诉和祈祷作用，因此可知汉代以后的道教还是古代巫祝遗风而再加以宗教化。道教所供奉的神，大多数早已列入国家祀典，并且得到社会上一般的信仰，因为这些神都具有历史性和民族性。假使当初没有这样悠久的历史根据和这样广泛的群众基础，凭空的就创造出多神教的道教来，那是不可能的事。

二、战国秦汉时代的方士。战国时，当齐威王、宣王时代（前356—前301），有邹衍这班人，著书讲论五行之德递为终始的气运。到秦始皇即位后，齐国人把此书奏呈，始皇就采用了书上

所说的办法。那时燕国另有一些人如宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高等，创立方仙道。据说此道能令人肉体解脱，与鬼神同其变化。齐威王、宣王及燕昭王（前311—前279）等，皆曾经使人往渤海中寻觅蓬莱、方丈、瀛州3个神山。秦始皇统一天下（前221）之后，派遣专使带了童男童女往海外求仙采药，此后10余年，始皇本人常出巡游，登琅琊、碣石、会稽诸山，并考验方士们所言是否可信，至死不忘海中三神山之奇药。汉武帝时（前140—前87），方士李少君对武帝说：“如果祭祀灶神，就能召来灵异之物，灵物若到，丹砂就可变为黄金，用这个黄金制造饮食的器具，人吃了这些饮食就能够延长寿命，可以看见海中蓬莱山的神仙，见到神仙后，再行封禅典礼，就可以不死，古代轩辕黄帝就是这样成仙的。我以往在海上遇见安期生，他给我枣子吃，枣子像瓜那么大。安期生常常通行于蓬莱山中，凡人与他情投意合者，就能见到他，不相合者，他就隐藏不见。”于是乎，汉武帝开始亲自祀奉灶神，又差遣方士到海中求蓬莱安期生，同时又从事丹砂和诸药物变化为黄金之术。后来李少君死了，武帝还以为他是化去，不是真死。自元光二年（前133）遣方士求神仙，到征和四年（前89）悉罢诸方士，中间经过45年之久，此时汉武帝已68岁，尝对群臣自叹曰：“乡时愚惑，为方士所欺，天下岂有仙人，尽妖妄耳，节食服药，差可少病而已。”可惜武帝觉悟得太迟了。

三、两汉时对黄老的概念不同。西汉初期，天下经过大乱之后，朝廷用黄老清静之术以治天下，人民稍能安居乐业，所以文景两代（前179—前141）比较以往几十年可称太平。当时所谓黄老之术是专就国家政治而言，尚未与神仙发生关系。到东汉时，老子身份才起了变化。此时所谓黄老与西汉初期的黄老性质大不相同，前者属于政治哲学，后者已近于宗教信仰，前





后相距不过百余年。再过80年，到了东汉桓帝时代（147-167），老子地位更被抬高了。《后汉书·祭祀志》称：“桓帝即位十八年，好神仙事，延熹八年初，使中常侍之陈国苦县祠老子，九年，亲祠老子于濯龙，设华盖之坐，用郊天乐。”此时的老子，在人们心理上既与黄老之神仙无所分别，又与佛陀之教主同其庄严，简直是一位最尊贵的天神了。

四、东汉张道陵始创道教。张道陵创立道教，已接近桓帝时代，他奉老子为教祖，也是客观的形势所造成，不是单凭自己主观的愿望就能办到。根据当时社会情况，除老子而外，实在找不出第二位有这样资格能够和儒教的孔子、释教的佛陀相抗衡。或问：孔、墨都号称显学，两家弟子满天下，老子并没有许多弟子，而且墨子的书中宗教色彩也比老子为浓厚，张道陵何故独看重老子而舍去墨子？这个问题可分作几层研究。

（一）西汉初期偏重黄老，汉武帝才兼事儒术，到了东汉，朝廷又信仰佛教，墨子之教始终无人注意。

（二）老子是孔子的先生，这件事世所公认，墨子身份在当初至多与孔子平等，并未能驾于孔子之上，自从受了儒家的排斥，墨子名气更低落了。

（三）墨子主张节用、节葬、非乐，富贵人是一概反对的，至于“日夜不休，以自苦为极”，这样就是有劳而无逸，非但违背富贵人的心理，虽贫穷人亦不欢迎。

（四）墨子崇拜鬼神，老子不信鬼神，张道陵偏看中了不信鬼神的老子，而舍去了崇拜鬼神的墨子，这是因为：宗教是随着时代进化的，崇拜鬼神，还是上古时代的宗教，儒教只重人事，不重鬼神，佛教更藐视鬼神。张道陵创教，本意要和儒佛二教相抗衡，如何肯自贬其身价，所以天师首先要降伏鬼神，并从而役使鬼神，设若奉墨子为教祖，即等于自己取消了自己，

岂非绝大的矛盾。老子虽不信鬼神，但同时又承认鬼神之存在，并不是极端的无神论者，这样正合于张道陵所要求，因此他就说，他的道法是老君所传授。

自东汉张道陵于汉安元年（142）得受“正一法文”和“正一盟威秘篆”，遂在各处名山遍设“二十四治”，订立规条，广收徒众，从此道教中第一个教派就开始形成。^[38]

陈樱宁的《道教起源》仅只分析了道教发生的思想源泉，简单来说，它将道教的起源归诸于鬼神崇拜、方仙道和黄老道三者，又将道教发生的具体时刻确定于东汉张陵时代，当然，从今日已有的研究成果看，道教的起源问题远比陈樱宁的上述分析更为复杂。不过，陈樱宁的上述见解，如果不是今日学术界和道教界的通识，至少也为大多数人所接受和首肯。其中，我以为最值得留意的还是陈樱宁在分析“殷周时代的鬼神崇拜”时说的几句话：“汉代以后的道教还是古代巫祝遗风而再加以宗教化”，这就是说，道教是在中国古代宗教的基础上演变而成的；“道教所供奉的神，大多数早已列入国家祀典，并且得到社会上一般的信仰，因为这些神都具有历史性和民族性。假使当初没有这样悠久的历史根据和这样广泛的群众基础，凭空的就创造出多神教的道教来，那是不可能的事。”陈樱宁还说：“道教止崇拜最尊贵的天神，其余诸神，不过随世俗心理供奉香火而已，并不视为重要。”这几句话，对于我们深入理解道教，特别是理解道教的现代发展形态，具有重要的参考意义。



2. 《〈史记·老子传〉问题考证》

司马迁的《史记·老子传》虽只有456个字，但后人对于篇中所说的姓名、人名、地名、官名、后嗣、著书等事项提出不少问题，辩论纷纷，莫衷一是。为此，陈樱宁在《〈史记·老

子传》问题考证》一文中，对如下4个重要问题详加考证，“以求得合理的解决”。^[39]

第一，老子和老莱子是否一人？陈樱宁先引《庄子·外物篇》，认定“庄子书上，凡老子皆称老聃，而此处不称老聃，可知老莱子另是一人”；次较《战国策》中《齐策》、《魏策》、《楚策》称谓之不同，断定“老莱子不是老子”；再引《汉书·艺文志》，判定“分明不是一个人”；又引《史记·仲尼弟子列传》和《史记·老子本传》中语，认定“书非一种，人非一人，显然有区别”，而且“司马迁早已认为是两个人”。

第二，老子和太史儋是否一人？陈樱宁认为，老子与孔子同时，比孔子年长，此说不容易推翻。然据《本传》言：“自孔子死后百二十九年，而周太史儋见秦献公。”老子和太史儋他们二人又是什么关系？西汉时代总有些人认为“老聃、老莱子、太史儋”是三位一体，司马迁对于这件事未免怀疑，既不敢肯定，又不敢否定，所以于老子正传之后，再将老莱子附带说几句，让读者自己去分析：老聃和老莱子虽同是楚人，虽都和孔子同时，但一则“著书上下篇，言道德之意”，一则“著书十五篇，言道家之用”，可见同中有异，未必就是一人。其次又将太史儋的言行也说上几句，让读者自己去判断：一则当面教训过孔子，一则孔子死后百二十九年才出现，一则莫知其所终，一则亲身见秦献公，一则以自隐无名为务，一则跑到人主面前谈国家大事，一则教孔子深藏若虚、盛德若累，一则谓秦国将出霸王、预言耸听。前后的言行，这样的不伦不类，可见这件事非但司马迁弄不清楚，只好“加以恍惚迷离之论调：‘或曰：儋即老子；或曰：非也。’”虽与司马迁同时的一班知识分子也弄不清楚，竟无法下一结论，只好以不了了之，所以说“世莫知其然否”。



第三，老子与孔子是否同时？孔、老二氏孰先孰后的问题，曾经是学术界议论纷纭的话题之一。陈樱宁广征博引《礼记·曾子问》、《庄子第十二·天道篇》、《庄子第十四·天运篇》、《庄子第二十一·田子方篇》、《庄子第二十二·知北游篇》、《吕氏春秋卷一·孟春记第四·贵公》、《吕氏春秋卷二·仲春记第四·当染》、《史记卷四十七·孔子世家》、《史记卷六十七·仲尼弟子列传》各篇中所载孔子问礼于老子之事，并“根据以上各书记载，肯定老子与孔子同时，无法可以否认”；老子不仅与孔子同时，而且“老聃是孔子的先生”；“孔子当日曾经见过老子，老子年龄比较高，知识比较丰富，孔子有许多不懂的事情要去请教于他”。

第四，《道德经》是否老聃所著？陈樱宁又是广征博引《韩非子卷十·内储说下·六微第三十一》、《韩非子卷七·喻老第二十一》、《韩非子卷十八·六反第四十六》、《韩非子卷六·解老》、《庄子第三十三·天下篇》、《庄子第二十二·知北游篇》、《庄子第十·胠篋篇》、《说苑·敬慎篇》各书中有关《道德经》的记载，得出一致结论：“证明《道德经》确是老聃所作”，“能够证实《道德经》是老聃所作”，“可以证明《道德经》是老聃的著作”，“可以断定著《道德经》者确是春秋时代的老聃”。

作为一个道教的信仰者，陈樱宁不是先入为主地拘泥于道教经典中的定论，而是在充分占有资料的基础上，广征博引，详加考证，得出令人信服的结论。

三、道教经籍

在卷帙浩繁的道教经籍中，《老子》与《庄子》二书堪称为经籍中的经典。当然，这是就整个道家、道教而说的。当陈樱宁专弘仙学的时候，在他看来，仙道门中，只有《参同契》、《黄



庭经》、《抱朴子》三种书籍最有价值。建国以后，陈撷宁在他的多次讲话中，一再呼吁要加强整理、研究和继承道教经典和道教学术，此时他所谓的道教学术，就包含了气功疗病、动功健身、静功养性、药食延龄以及“其他高深的，如内丹、外丹、医学、针灸、老庄哲学等。”有鉴于此，陈撷宁对《老子》和《庄子》都进行了深入研究，研究的成果就是《〈老子〉第五十章研究》和《〈南华内外篇〉分章标旨》。此外，陈撷宁对于道教早期经典《太平经》也下过一番工夫，认真分析了“《太平经》的前因与后果”。

1. 《〈老子〉第五十章研究》

《老子》第五十章原文为：

“出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生生而动，动皆之死地亦十有三。夫何故？以其生生之厚。盖闻：善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不备甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”

此段文字，经陈撷宁本人校订。

陈撷宁除对文字加以校订外，还对“出生入死”、“生之徒”、“死之徒”、“十有三”、“生生”、“摄生”、“兕”、“入军”、“不备”、“甲兵”、“兵”、“死地”等比较难解的术语详加释义。特别是关于“十有三”的注解，历来除王弼、河上公两家而外，其他各家还有许多异说。但陈撷宁认为，其他各家异说，“他们所持的理由，都是站不住脚的。”言外之意是说，只有王弼和河上公两家注解比较合理。其中，王弼注曰：“十有三，犹云十分有三分”。河上公注曰：“十有三，谓九窍四关也。”

比较两家注解，陈撷宁采纳了后一种说法。他论证的方法也



很简单，用今天的话说，一是语言分析的方法，一是逻辑推理的方法。从古代文法的角度看，古书中凡是一个“有”字夹在前后两个数字之间，都作“又”字解，所以陈樱宁认为，“十有三”等于“十又三”。至于王弼的注解，似乎很合理也很自然，并不牵强、穿凿、附会，容易使人相信，但有一个漏洞，无法自圆其说。这就是，第五十章中，先后出现了3个“十有三”，即全人类中正在生的有十分之三，正在死的有十分之三，虽天年未终但以生生之厚而短命死的亦有十分之三，三者合计，总数为十分之九，尚有一个十分之一没有着落。所以陈樱宁认为，一个“十分之一”既无着落，三个“十分之三”同时也连带的站不住脚。这就是说，王弼注并不足信。

从老子《道德经》的原旨出发，陈樱宁推衍出他的生死理论。陈樱宁认为：人生最大的问题就是“生”和“死”。什么是“生”？婴儿初出娘胎，由孩童到少壮，由少壮到衰老，由衰老到临终，这一段过程都叫作“生”。什么是“死”？人类在生的过程中，不幸得了绝症，无药可医；或遇到意外的危险，丧失了生命；或自己的天年已尽，身上生理机能自然停止的时候。这三种情况只要有一种发现，都叫作“死”。生就是生，为什么要说“出生”？因为本来没有这个人，后来无中生有，当某一时期从大人的肚子里钻“出”一个小人来，这种情况，就说他是“出生”。死就是死，为什么要说“入死”？因为世上虽然有了这个人，但又不能永久的存在，将来必定要死，死后必定把尸骸埋“入”土中，年代久远，连枯骨也化为乌有，似乎是更深“入”地下去了，这种情况，就说他是“入死”。

生人和死人同是一个肉体，凭什么现象认为他是活的或者是不活呢？这就要看他的肉体能不能起普通人应有的作用。如果他目能视，耳能闻，鼻能呼吸，口能说话、能饮食，手脚能动，





大小便能排泄，这当然是活人；假使他的九窍四肢不能全部起作用，只要其中一两处还能够有作用，也不好说他是死人。人的身体，上七窍，下二窍，再加四肢，共有13件东西。人在世上，全靠这13件东西发挥它的本能，才有生活意味，所以说“生之徒十有三”。到了死的时候，也是这13件东西表示它们都不能够起作用了，所以说“死之徒十有三”。人们为了生活关系，身体外部能动的机关就不能不动，如眼要看，耳要听，口要说话，手要操劳，脚要行走，凡身体外部有一次动作，内部精力必有一次消耗，有千次万次动作，就有千次万次消耗，人生数十年中，逐渐地把先天（胎儿在母腹中自受孕至成形的一段时期为先天，出生以后即为后天）所禀赋有限的一点生命力消耗尽了，即使动作并未过分，但也不免于自然的死亡，况且人们欲望是无穷的，要追求生活上比较更多的意味，很难保不超过本身禀赋的限度，因此就不能终其天年而促短了自己寿命，所以说“人之生生而动，动皆之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚”，即贪图生活享受太过。

如何定义死亡？似乎是现代医学仍争论不休的一个问题。不知陈撷宁这里对于死亡的界定有无现代医学理论特别是医学伦理学说可以借镜之处？

“善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不备甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”意思是说，很会护持自己生命的人，他在陆地上行走，不至于碰到猛兽来伤害自己；他进入敌人军队中，不必要预备甲兵来保卫自己。尽管如此，犀牛也没有地方投掷它的尖角，老虎也没有地方施展它的利爪，敌人的兵器也没有地方容受它的锋刃。这是什么缘故呢？因为善于摄生的人，本身没有招灾惹祸的根由，灾祸就不会临到他的头上。所以说他“无死地”，即无自取死亡

之道，而不是说这个人决定不会遇到意外的危险。^[40]

关于老子《道德经》，陈樱宁专门的研究著述似乎只有《〈老子〉第五十章研究》一篇。但从陈樱宁对《道德经》的熟稔程度看，他对于老子的《道德经》颇有过一番钻研的工夫。在《读〈化声叙〉的感想》中，陈樱宁信手拈来20条《道德经》中说到‘天’字之处，如：无名天地之始；天地不仁，以万物为刍狗；天地之门，其犹橐籥乎；玄牝之门，是谓天地根；天地所以能长久者，以其不自生，故能长生；天地尚不能久，而况于人乎；有物混成，先天地生；天地相合，以降甘露；天得一以清，地得一以宁；道大，天大，地大，王亦大；人法地，地法天，天法道，道法自然；不窥牖，见天道；王乃天，天乃道；治人事天，莫若啬；是谓用人之力，是谓配天，古之极；天之所恶，孰知其故；天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来；天之道，损有余而补不足；天道无亲，常与善人；天之道，利而不害。陈樱宁说：

“以上所列举者，约二十条，其中是天与地并言者，约有九条，皆是指自然界的现象，乃吾人肉体所可见者”；

“其余各条，皆指循环之定律，善恶之感应，盈亏之公理而言，儒家所谓天人相与之际也。盖道家与儒家，同是以人为本位，言天者必兼言人。离人而言天，贤者不为也。”^[41]

2. 《〈南华内外篇〉分章标旨》

在《济南张慧岩君来函并答》一文中，陈樱宁说：在他致张慧岩的前一封信中，曾“对于庄子《南华经》上一段下手重要功夫，解释得很透彻，自古至今，凡注《庄子》者，皆未见有像





我所解释的那样明白。他们大多数是看不懂《庄子》，所有注解，都是隔靴搔痒。其中极少数人，得有真传者，虽能懂得《庄子》之妙，却又不肯泄漏玄机，草草敷衍过去。于是乎注与不注无异，惟独我今日方大胆的把他说破。”^[42]此信，似未公开发表，现今所见的几封陈樱宁致张慧岩的信中，未见有涉及庄子《南华经》的内容。

道家向来以老、庄并称。陈樱宁认为，专就老庄学说而论，庄子之见解，亦大异于老子。

“老子所讲的是教相，庄子所扬的是宗风。于是同一道家，而有老子之道与庄子之道。”

“老庄的道理虽极其玄妙，老庄的文字虽极其古典，假使学者，费十余年光阴，专研究这两部书。第一步校其版本之异同，第二步考其训诂之定例，第三步析其名言之类别，第四步会其义理之旨归。如此研究下去，必有豁然贯通之一日。”^[43]

陈樱宁的《〈南华内外篇〉分章标旨》即可称得上是如此四步研究及至豁然贯通的结晶。研究结果进一步表明：

“庄子之道与老子之道不同。老子想用‘道’来救世，五千文中有许多地方都是为当世的侯王说教，《老子》第二十七章更明确地说：‘圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。’到了庄子时代，他认为世已无法可救，只能独善其身，抱的宗旨不求有益于世，因此说：‘弃世则无累’，这完全和老子意思相反。再看《老子》五千文中没有‘忘’字，而《庄子》书中‘忘’字特别的多，似乎是他独得的

秘诀,如所谓忘物、忘形、忘己、忘言、忘功利、忘机巧、忘仁义、忘礼乐、忘道术、忘天下等(还有许多‘忘’字从简未录),这些理论都脱离实际,非但别人家做不到,就连他本人也难得做到。”

庄子的老朋友惠施在当时已经说过:“子之言大而不用”。陈撷宁说:“我们今日也认为惠施的批评是对的,可怪的是先秦古籍有用的书亡佚很多,这部无用的书反而流传二千二百余年,历代皆有人研究,未曾断过。”这是为什么呢?陈撷宁认为,有如下五种原因:

第一种原因:我国历史,当魏晋六朝之间,社会极不安定,许多名门贵族,都悲感身世浮萍,而那班早慧少年,更冲开礼教束缚,遂相率造成挥尘谈玄的风气。《庄子》为三玄(三玄指《老》、《庄》、《周易》)之一,其辞谬悠、荒唐、恣纵、曼衍、环玮而连犴、参差而谲诡(以上皆庄子文章中的评语,见《庄子·天下篇》),正是他们借以清谈的好资料。

第二种原因:唐朝皇帝崇拜老子,宋朝皇帝信仰道教,庄子被视为老子的继承者,其书由此抬高了身价,不仅当时道教中人必须熟读,即儒释两教也应该知己知彼,先要弄懂它到底说些什么,然后在理论上才能够和它相抗衡,所以《庄子》这部书名气就越弄越大。

第三种原因:旧社会所谓读书人,不习惯生产事业,唐、宋、元、明、清几个朝代,都是以科举考试为他们进身之阶,其中得意者仅占极少数,遇到命运坎坷、百无聊赖的时候,只有在书本上寻求安慰。《庄子》消极思想、厌世主义和一些伤时嫉俗之谈,不啻代他们发泄了心中的苦闷,正好引为同调。

第四种原因:封建社会,制度不良,每隔若干年,就要改朝





换代，有些忧患余生的知识分子，耻于降志辱身、被异性统治者所利用，如明末清初，桐城方以智削发为僧，太原傅青主黄冠入道，他们平日于《庄子》皆有所得；同时的衡阳王船山，虽死守儒教门庭，不愿寄托佛老之下，但也著过《庄子解》和《庄子通》。像这一类苦节励行之士，都算是《庄子》的知音。

第五种原因：以往文章家常常喜欢读《庄子》，并且称它为仙才，上乘者袭取其精神，中乘者摹仿其格调，再次者搬运其词藻，我们相信《庄子》给予古今文学界有很大帮助。世人所以爱好《庄子》，如果说是钻研哲理，不如说是欣赏奇文，假使没有那样变换莫测的文章，光靠它的理论，未必能够使人如此倾倒。

在分析了上述五种原因之后，陈樱宁说：

“前四种都说明了庄子哲学是以‘无用之为用’而见重于世，这当然有它的历史背景。我们处于今日社会主义制度之下，那些原因早已不存在了，自应该抛弃玄虚，乐观现实，若再接受庄子的厌世思想，岂非无病呻吟，所以我们研究《庄子》，是用批判的精神对待历史遗产，不是盲目地相信他的哲学。”^[44]

为方便初学者的阅读和理解，陈樱宁在《〈南华内外篇〉分章标旨》中，提纲挈领地标明了内七篇和外十五篇每一篇章的大旨。现摘要于下：

第一篇《逍遥游》。全篇要领在“至人无己”一句。

第二篇《齐物论》。此题有两种解释：一谓“齐物”即万物平等之义，“论”即论说，首言“丧我”，终言“物化”，泯绝彼此，排遣是非，故曰“齐物”；一谓当时百家争鸣，“物论”至为不齐，只有“不傲倪于万物，不谴是非，以与世俗处”，则“物

论”不齐而自齐。

第三篇《养生篇》。此题也有两种解释：一谓“养生”的“主”要法则，即勿为善而近于好名，勿为恶而陷于刑网，只宜顺中道而行，“依乎天理”，“因其固然”，则可“保身”、“全生”；一谓“养”我“生”命之“主”，则可以无损其天真，肉体虽亡，而精神不减，譬如薪有穷尽之时，而火则继续相传，没有穷尽。

第四篇《人间世》。此篇是教人处世之道。

第五篇《德充符》。此篇言人可以忘形，而不可以丧德，若德充于内，而信符于外，就能得到世人之爱敬，自不嫌其形貌之异常。

第六篇《大宗师》。老子云：道似“万物之宗”。“大宗师”即“大道”之代名词。

第七篇《应帝王》。本篇言帝王应世之道。

以上为内七篇。

第八篇《骈拇》。言“仁义非道德之正”。

第九篇《马蹄》。言“毁道德以为仁义，是圣人之过”。

第十篇《胠箠》。言“圣人生而大盗起”、“圣人不死，大盗不止”。

第十一篇《在宥》。前五章言“君子不得已而莅临天下，莫若无为”之义，末章言有为之义。

第十二篇《天地》。言无为之旨。

第十三篇《天道》。言“无为而无不为”之理。

第十四篇《天运》。此篇大旨即老子所谓“道法自然”。

第十五篇《刻意》。言“真人养神之道”。

第十六篇《缮性》。言“隐士存身之道”。

第十七篇《秋水》。言“无以人灭天，无以人灭命，无以得殉名，谨守而勿失，是谓反其真”之旨。





第十八篇《至乐》。言“至乐”要在“无为”之理。

第十九篇《达生》。言“形全精复，与天为一”、“形精不亏，是谓能移。精而又精，反以相天”之旨。

第二十篇《山木》。言远害全身之道。

第二十一篇《田子方》。言“虚缘而葆真”之道。

第二十二篇《知北游》。通篇言自然之“道”。

以上为外十五篇。

陈樱宁认为：

“研究庄子哲学，应从《南华内篇》入手，读者要先把每一篇大旨和篇中各章的重点弄清楚，再读它的全篇，自可迎刃而解；‘内七篇’都能够了解以后，其余‘外篇’、‘杂篇’也就不难理会了。”^[45]

一般学人自然不比陈樱宁那样“博学守约”，但若循此研究路径步步深入下去，自有“迎刃而解”、“豁然贯通”一日。

3. 《〈太平经〉的前因与后果》

《太平经》可说是《道藏》三洞四辅诸道经中最古老的一部。今日治道教史者，多以《太平经》、《周易参同契》、《老子想尔注》等三部道经为道教正式成立的指征之一，故无论是道教界还是学术界对《太平经》都相当重视。陈樱宁想必也不例外，否则，他何至于一而再、再而三地苦苦研读，并极力探寻“《太平经》的前因与后果”？

陈樱宁的《〈太平经〉的前因与后果》一文分为《前言》、《大纲》和《大纲的说明》三个部分。

在《前言》中，陈樱宁指出：“用现代人的心理和眼光来看一千八百年以前的古道经，无论如何努力，总嫌格格不入。”首

先是因为原书 170 卷，残缺甚多，所存者不足 60 卷（《太平经钞》在外），而且字句脱误，篇幅错乱，读之尚未终卷，即感觉苦闷。所以这样说，是因为即使是嗜书如命、酷爱读书的陈樱宁几次读来均感索然无味。在《前言》中，陈樱宁写道：

“公元 1912 年至 1914 年，我借住上海的白云观，看原版《道藏》（此时涵芬楼影印本《道藏》尚未出世），对于残留的数十卷《太平经》不感兴趣，仅粗枝大叶的浏览一遍，没有多费时间；1940 年至 1942 年，第二次在上海看影印版《道藏》，又碰着《太平经》，勉强耐心翻阅过两遍，仍是索然无味，只好把它放弃；1959 年住在北京中国道教协会，第三次看《太平经》，这次下了一个决心，不惜时间，不怕困难，从头到尾细看，同时并参考有关的书籍，才认识了《太平经》在历史上和道教上的重要性。”^[46]

我想，陈樱宁之所以对《太平经》“不感兴趣”、“索然无味”，大概是因为《太平经》中缺少陈樱宁当时最感兴趣和最感需要的仙道修炼内容。

在《大纲》中，陈樱宁将《太平经》在历史上和道教上的重要性，大致归并为以下 6 个方面：

第一，《太平经》是个简称，是于吉的《太平青领书》和张道陵的《太平洞极经》两种的混合物，作于东汉时代，比较其他道经最先出世，若要研究道教经典来源，此书应该首屈一指。

第二，东汉的《太平经》又脱胎于西汉《天官历包元太平经》，此书当初只有 12 卷，因为秘密流传，日久年深，漫无稽考，传经者各自运用手腕，逐渐地使它篇幅扩大，数量增多，遂成为后来的 170 卷之巨著。





第三，西汉的《天官历包元太平经》，又是根据秦汉之交燕齐一带海上方士所传授的资料而编写出来的，他们的老祖师就是战国时代以谈天说地、名重诸侯的齐国稷下人驺衍。

第四，有了《太平经》，就产生了黄巾张角的太平道。东汉灵帝末年，张角等发动数十万人起义（其中大部分是穷苦的农民），虽不幸失败，但间接的为他人造成了机会。此后，群雄并起，共逐汉鹿，曹操更以受降黄巾为终身事业发轫之始，魏、蜀、吴三国遂由此开基。

第五，有了《太平经》，就产生了天师张道陵的五斗米道。他的孙子张鲁用五斗米道治理汉中，闭关自守，独霸一方，不参预他方的混战，别处受战祸的难民都以汉中为避难所。张道陵的曾孙张盛，于西晋时迁居龙虎山，一姓传统63代，历史经过1800年，可谓宗教界中特殊的现象。

第六，太平道和五斗米道在本质上并无多大区别，但因地理上和人事上的关系，彼此结果遂大不相同。于吉往来都市，招摇过分，致遭孙权之忌，枉作牺牲，死得没有价值；张道陵隐居深山，避免众害，专心研究古代的修炼方法，并为后世道教建立一个深远的基础。张角所发动的群众，都在平原，无险可守，容易被人击破；张鲁所占据的地盘，形势巩固，易守难攻，暂时足以自保。张角以行道为手段，以革命为目的，推翻了封建统治的局面，结果曹氏篡权，天下三分；张鲁以政治为手段，以行道为目的，只谋地方一时期的安全，最后见机投降，专务道业。

在《大纲的说明》中，陈樱宁分别以“汉朝有三种《太平经》”、“两种《太平经》之异同”、“两种《太平经》之混合”、“甘忠可创造《太平经》”、“驺衍五德论之继承”、“驺衍遗说之影响”、“黄巾张角与《太平经》的关系”、“黄巾起义”、“曹操

与黄巾的关系”、“张角在汉中大行五斗米道”、“五斗米道传为道教正一派”、“五斗米道和《太平经》的关系”、“张鲁避免太平道的名称”、“五斗米道不是剥削”、“孙策杀于吉”、“于吉真假的问题”、“儒道两家对于吉的批判”、“张角张鲁于吉三人情况不同”等为题，深入研究了“《正统道藏》太平部中第一部经，也可以说是三洞四辅诸道经中最古的一部”的《太平经》及其相关问题。^[47]

《道教知识类编》是陈樱宁指导道协研究室的研究人员为道教徒进修班编写的道教教材之一，从中，我们或可间接地洞察陈樱宁的一些学术见解。如《道教知识类编》在《〈太平经〉继承老子遗教》一节中指出：《太平经》“托名老君所传授，这虽是道教惯用的一句门面话，但其书受《老子》影响很深，我们无法可以否认的。”甚至可以认为，“这部《太平经》就是老子《道德经》的继承者”。《道德经》是对东周时代列国诸侯王说法，《太平经》是对东汉时代一般老百姓布教；《道德经》文章很古雅，理论很高深，《太平经》则避免那些高深的哲理，专揭露当时社会的病态，文章也就通俗化了。所以，“两部书的格调虽然大大不同，它们想救世的宗旨都是一致的，《太平经》托名为老君所传授，并非毫无理由。”^[48]



四、《道藏》书目分类

曲继皋《道藏考略》称：《道藏》“一向被中国的士大夫认为异端外道，自出世以来，不独不能跑出国外，就是在国内，也几乎无一日不在挣扎之中。”及至近世，《道藏》的价值逐步得到了人们的部分认同。“《道藏》之得人重视，自近代始。其惟一的用途，就是依据他的版本，去作校勘的工作。”特别是“在



清之中叶，惠松厓、钱晓微等，多由《道藏》校刊古籍，于是《道藏》一书，匪特祇供道家之用，重新另辟蹊径，渐与学术界相接近。迨来思想解放，学术进步，《道藏》不仅可为校讎的根据，更进一步为科学的研究。”^[49]《道藏考略》一文约撰于20世纪30年代初，几乎与此同时，陈樱宁为上海道教界人士捉刀代笔，拟《中华全国道教会缘起》一文。陈樱宁以绚丽的文字，表达了与《道藏考略》相同的旨趣。《中华全国道教会缘起》称：

“论及《道藏》全书，阅四千余年之历史，拥五千余卷之缥緗，三洞四辅之归宗，一十二部之释例。尊之者，称为云篆天章，赤文美字。美之者，比喻琅函琼笈，玉版金绳。姑勿辩其是非，要可据为考证。历代佚亡典籍，犹多附此而存。岂惟道教门庭之光辉，亦是中华文化之遗产。”^[50]

陈樱宁早年研读《道藏》，深知《道藏》全书的卷帙浩繁，所以当张化声先生与其通函，建议“整理《道藏》，编辑一部有系统的《道藏目录》”时，陈樱宁自认以“我辈个人之精神财力，恐不足以语此。”在《答化声先生》的信中，陈樱宁说：

“整理《道藏》，确是一件烦重的工作。倘若我辈亦如胡博士（指胡适）那样大胆，轻于尝试，自然容易照办，但请问世上能有几个胡博士呢？所以我辈只好敬谢不做。况且此等事业，应该由国家文化机关或中华道教会担任，方为名实相符。我辈个人之精神财力，恐不足以语此。”^[51]

在为易心莹《道教分宗表》所作的按语中，陈樱宁重提此事，也自愧无此精力，无此学识，不能胜任。他说：

“曩者湖南宝庆张化声先生与愚通函，有云：‘今欲提倡仙学，必先整理《道藏》，编辑一部有系统的《道藏目录》，有源流的家历史，使人按图索骥，自由研究，此为吾辈工作之第一步。’愚自愧无此精力，无此学识，不能胜任。今既有易君出，或可以满足张君之宏愿。”^[52]

到了60年代，尽管有了相对优越的研究环境，但时不我待，他所能做的，也只是对《道藏》全书重新分类，撰就《〈道藏〉书目分类》。陈樱宁根据《道藏》全书的内容、性质作了初步分析，将《道藏》分为十四大类：

- 一、道家类，如老子、庄子、文子、淮南子、关尹子等。
- 二、道通类，如鬻子、鶡冠子、公孙龙子、尹文子、墨子、孙子、韩非子、鬼谷子、扬子太玄、邵子皇极经世、抱朴子外篇等。
- 三、道功类，如吐纳、导引、存想、辟谷、服气、胎息、养性、接命、内丹、抱朴子内篇等。
- 四、道术类，如药饵服食、金石炉火、神丹黄白等。
- 五、道济类，如素问、灵枢、难经、葛洪肘后方、孙思邈千金方、本草图经衍义等。
- 六、道余类，如黄帝宅经、龙首经、金匱玉衡经、玄女经、白猿经、遁甲、六壬、星历、占卜等。
- 七、道总类，如《云笈七签》、《无上秘要》等。
- 八、道史类，如列传、年谱、通鉴、山志等。
- 九、道集类，如《道藏》中原有的各家诗文专集。
- 十、道教类，如正一、全真两派专讲道教诸书及陶弘景的《真诰》等。
- 十一、道经类，如元始、灵宝、太上诸经。





十二、道戒类，如专讲戒律诸经书。

十三、道法类，如《道法会元》、《灵宝大法》、《三天秘范》等。

十四、道仪类，如道门仪范、济度金书、灵宝玉鉴，赞、颂、表、奏、忏、仪等。

《道协会刊》第14期所列陈樱宁《道藏》分类法，序次略有不同，依次为：一、道家类；二、道通类；三、道功类；四、道术类；五、道济类；六、道余类；七、道史类；八、道集类；九、道教类；十、道经类；十一、道戒类；十二、道法类；十三、道仪类；十四、道总类。

从上述每一大类的具体征引中，可以看出陈樱宁早年在《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文中提出的一些学术主张，在若干年后的1960年代所作的《道藏》书目分类中，同样的得到了反映和坚持。或者，这就是陈樱宁当年所说的“收小果当在30年后”的小果之一种吧。

陈樱宁的这种分类法，完全按照道书的实际内容，将《道藏》全部一一分门别类，故与传统的《道藏》分类体系——三洞四辅十二类分类法有所不同。三洞即洞真、洞玄、洞神；四辅即太清、太平、太玄、正一；十二类即：第一本文类，第二神符类，第三玉诀类，第四灵图类，第五谱录类，第六戒律类，第七威仪类，第八方法类，第九众术类，第十记传类，第十一赞颂类，第十二表奏类。三洞四辅十二类分类法是一种既反映道经传授系统、又反映道经实际内容的双重标准分类体系，随着后世道经日益增衍，传授系统混乱，三洞之义有失原义，各分十二类亦嫌重复，而四辅之下又不分类，检索上诸多不便。陈樱宁曾言：

“《道藏》三洞十二部之分类,诚不免舛误,但此或因受佛教之影响,出于不得已。”^[53]

所以,他的这种十四类分类法等于是放弃了三洞四辅之说而完善、充实了十二部之义,既因循传统又有所否弃,既合乎实际又不乏简明,在当时来说是一种比较先进的分类法。

丁培仁《道书分类法之我见》一文“胪列”了刘鉴泉《道教徵略》分类法、陈樱宁分类法、《道藏提要》分类法、《藏外道书》分类法等各种道书分类方式。丁文认为,陈樱宁分类法的优点是以道为纲,但缺点有三:一是标准多重,二是有的类别之间界限不易分辨,三是道通、道余等类名目模糊,不便检索。

注释:

- [1] 卿希泰主编:《中国道教史》,第4卷,第378页。
- [2] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第643页。
- [3] 陈樱宁著:《道教与养生》,第150页。
- [4] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第643、644页。
- [5] 卿希泰主编:《中国道教史》,第4卷,第378页。
- [6]-[15] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第621、675、620、619、507、564、602、565、572页。
- [16] 田诚阳编著:《仙学详述》,第305页。
- [17]-[20] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第259、327、92、93、182页。
- [21]-[24] 陈樱宁著:《道教与养生》,第175-177、179、180页。
- [25] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第689页。
- [26]-[28] 陈樱宁著:《道教与养生》,第205、206、250页。
- [29] 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,第419页。



- [30]—[37] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第271、123、251、649、108、245、639、160页。
- [38]—[40] 陈樱宁著:《道教与养生》,第36—41、8—13、14—22页。
- [41]—[43] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第338、151、327、328页。
- [44]—[46] 陈樱宁著:《道教与养生》,第23—25、26—34、42页。
- [47]—[48] 详参陈樱宁著:《道教与养生》,第43—62、82页。
- [49] 胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑:《道藏要辑选刊》,第725、749、750页。
- [50] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第485、486页。
- [51]—[53] 详参陈樱宁著:《道教与养生》,第525、562、563、483页。



在《答复无锡汪伯英君来函问道》的信中，陈撷宁颇有些无奈地说：

“眼见得中华民族自古相传之道术，快要没落尽了，都市中人，一天到晚，酒色财气，妻子衣食，忙得脑筋昏乱，无暇顾及此事；岩壑中几位先进老前辈，又绝尘逃世，不肯出来负荷此等责任，把这千斤重的担子，压在我微弱的身上，如何能承受得起？”^[1]

话虽然这样说，但陈撷宁似乎并未对“中华民族自古相传之道术”丧失信心。在《答复石志和君十问》中，石志和问：“佛教兴旺，道教倒反而晦暗，不知何故？”陈撷宁答曰：

“所谓兴旺与晦暗，皆指其外表而言，与根本问题，毫无关系。至其表面上所以有盛衰之别者，则因二教信徒，一善于宣传，一不善于宣传之故耳。”^[2]

在陈撷宁内心的深处，一直埋藏着这样一个信念：只要道教学术一日存在，道教的精神也就一日存在。所以，从20世纪30年代开始，





一直到仙逝，陈撄宁始终不渝地致力于道教文化的普及、道教人才的培养和道教组织的完善。可以说，陈撄宁的最主要贡献也在此3个方面。

一、道教刊物

陈撄宁的名字与《扬善半月刊》总是分不开的。《扬善半月刊》，有人认为它是“20世纪也是道教史上第一份期刊”；或者说，是“近代中国最有影响的道教期刊”；甚至也可以说，它是近代中国惟一无二的道教期刊，《仙道月报》则是《扬善半月刊》的继续。

但有一点可以认定，《扬善半月刊》并不是当时道教组织的机关刊物。因为就在《扬善半月刊》办得红红火火之时，1935年11月，重新筹组之中的中华道教会在其《中华道教会草章》第一章第三条第四目中提出：“设立道学院，阐明道家学术源流，发扬玄门要旨，并办《道教月刊》。”某种程度上这或许表明，当时道教中人并不以《扬善半月刊》为真正的道教刊物。今日道教界人士则明确地说：《扬善半月刊》“不是纯粹研究道教的刊物，更不是我们道教自己创办的”。如丁常云道长在其《改革开放新形势下的上海道教文化》一文中说：

“纵观上海道教历史，还没有出现过自己的刊物，虽然早在30年代，道教学者陈撄宁先生在上海创办过《扬善半月刊》和《仙道月报》，但皆不是纯粹研究道教的刊物，更不是我们道教自己创办的。”

丁道长要说的是：《上海道教》杂志的创刊，是上海道教历史上的一个创举。历史的事实是：当时的《扬善半月刊》，无论是宗旨还是刊风都有一个不断改易和变化的过程，起初确实谈

不上是纯粹的道教刊物，但一再改易之后，特别是在第68期彻底改革之后，《扬善半月刊》的道教面目已初见端倪。或如《扬善半月刊》编辑部在《编者按语》中所言：

“遍国中定期刊物，不下数千份，若要像本刊这样切实论调，极力提倡道教与仙术，为黄帝老子并历代神仙扬眉吐气者，恐怕没有第二份吧！”

“时至今日，道教本身，衰弱到了极处；国人脑筋，对于道教，麻木也到了极处。《扬善刊》鼓吹了三年，用尽心力，大家才晓得我们中国尚有个最古的道教，稍稍有人注意，稍稍有人研究。现在也有几处道教会，稍稍举办，未尝不是本刊一点微劳。”^[3]

由此可见，当时中华道教会的“举办”，《扬善半月刊》也有“一点微劳”，诸如我们已知的刊载中华道教会发起词《中华全国道教会缘起》和《中华道教会草章》，以及中华道教会的会务活动报道等。区区一点微劳之中，又有多少是属于陈撷宁的呢？

陈撷宁的“微劳”至少可以归为三点：

一、陈撷宁为《扬善半月刊》撰写了大量的稿件，从而保证和提升了《扬善半月刊》的学术品位。

在《致庐山某先生书》中，陈撷宁称：“宁之学说大半散见于《扬善刊》中，偏重积极而反对消极。”^[4]

《扬善半月刊》宗旨改变的一个明显标志，就是陈撷宁在《扬善半月刊》中的地位益形突出。创刊伊始，身为《扬善半月刊》特约撰述的，陈撷宁并不是惟一的，一如我们过去常言的“主编《扬善半月刊》”，甚至也不是最主要的，只能称是《扬善半月刊》的璀璨群星中的一颗。到了后来，陈撷宁则无疑是这份





刊物及那个时代最有见地和最有影响的弘扬“仙学”第一人。

考察中国道教的历史，陈撄宁发现：

“唐朝以前，道教与佛教之争论最盛；宋朝以后，道教势力逐渐衰微；明清以来，只看佛教徒摇唇鼓舌，道教徒一声不吭，噤若寒蝉。实因人才缺乏，并无其他原因，今日道教已不成其为教了。”^[5]

在此情形之下，陈撄宁不得不挺身而出，努力将仙学从道教中提拔出来，以求为中华道教保存最后一线命脉。为此，他不遗余力地为仙学道术摇旗呐喊，殚精竭力。

据卿希泰先生主编的《中国道教史》一书粗略估计，从1936年4月1日出版的第67期起，至最后的第99期，由陈撄宁撰写和编辑的稿件数量，约占《扬善半月刊》同时期总数量的55%至60%。在此期间，竺潜道人、张化声、易心莹、常遵先等人也有重要作品发表，“但出自陈撄宁手笔的文章之数量及其重要性在该杂志发表的所有作品中是首屈一指的。”^[6]在《答复湖南湘乡刘颢纯先生》的信中，陈撄宁说：

“《扬善刊》中材料，虽以拙稿为最多，然非如尊论所谓公开示世，仅仅为仙道争回一点立足之地而已。此亦有定数存乎其间，不是个人私意作用，将来自有适可而止之时。”^[7]

可以认定的是，自始至终，以弘扬仙道为要务的只有陈撄宁一人，其文字数量之多、研究范围之广、学识水平之高、思想影响之大，在《扬善半月刊》同人中都是首屈一指的，以至于我们不能不认为：

二、陈撄宁的仙学主张，在很大程度上规定和影响了《扬善

半月刊》的办刊宗旨和发展路向。

陈撄宁从不是三教一贯的积极倡言人。在当时道教处境困顿，政府不予认可、学界不予理解、社会不予同情的窘境中，他独树一帜，高标“仙学”，实则提倡的还是道教中的学术精粹，真心实力为道教摇旗呐喊。他不盲从古圣，亦不苟合时贤，他曾明确地说：“我不愿讲三教一贯，更不愿讲仙佛同源。”“愚见对于前人三教一贯之旨趣，固未尝厚非，奈彼教徒等法执不破，我见太深，每多轻视仙道之论调，是为遗憾耳！果伊等肯稍事圆融，弟亦何必浪费笔墨乎？”所以，“《扬善刊》上面凡属陈撄宁君之作品，可谓无一字一句不是将仙佛界限划分明白者，此乃陈君眼光远大之处，盖早防有此纠纷耳！”“陈撄宁君之见解，不许将佛教混入仙学之内，以免狂辞瞽说，玷污神仙。”在《答复天台赤城张慧坤》的信中，陈撄宁指出：

“古今中外，无论何种学说，有赞成的，必有反对的。有反对的，必有调和的。譬如仙道学说，我本人及我同志诸君，是属于赞成派一方面者。彼毁谤仙道之流，其人甚多，皆属于反对派一方面者。又如化声、竺潜、遵先诸君，皆属于调和派一方面者。”^[8]

同为《扬善半月刊》主笔，他的主张不同于纯一，不同于竺潜，不同于张化声，也不同于常遵先（潇湘渔夫）。对此，他并不讳言。

“宁之志愿较彼诸君略有不同，因欲集仙学之大成，不便偏守一家言论，且不肯让仙学为富贵人所独占，以致平民无份，故不提倡栽种说，所以异于纯一，因欲维持仙学地位，不屑借用佛典中之名词与理解，以免受佛教徒之





轻视，故异于竺潜；因欲专弘仙道，不受佛家教义所支配，将道教摄入佛教大乘，故异于化声；因希望肉体证得之神通，消灭科学战争之利器，不得不注重实验，谢绝空谈，只讲物质变化，不讲心性玄言，故异于三教一贯。”

他甚至不能苟同于前辈学者。

“因欲联络全国超等天才，同修同证，并以伟大神通力，挽此世界末日之厄运，非但不赞成生西方，并且不许升天，不许作自了汉，不许厌恶此世界之苦而求脱离，不许欣慕彼世界之乐而思趋附，故异于往昔前辈之宗旨。”^[9]

所以，他不是孤自一人，潜隐默修，“作自了汉”，而是尽其所能地将修道心得公之于众，求“同修同证”。《扬善半月刊》就是他提倡仙学并“将亲身实验之情形，逐渐公开于大众”的固定讲坛。用他自己的话说，就是“聊借文字般若之效力，稍抒人己两利之情怀”。

三、陈撄宁秉持“君子谋道不谋食”的理念，为弘扬道学仙术而竭尽全力、摇旗呐喊。

从慕道、学道，到护道、弘道，陈撄宁一生须臾不曾离道，真正是抱道终身。陈撄宁为道教的一生，也是无私奉献的一生。

当着“儒斥仙为异端邪说，佛骂仙为外道魔民，道教徒虽极力欢迎仙学，引为同调，奈彼等人数太少，不敌儒释两教势力广大，又被经济困难，亦难以有为”之时，当着“儒教、佛教的材料，非常之多，而且流行的出版物，到处可以购得，但是道学仙术的材料，最感缺乏，书籍亦寥寥无几，相形之下，未免偏枯”之际，陈撄宁“自告奋勇，帮助（《扬善半月刊》）编辑人尽一份义务，不是想于此中得何种利益。”

陈撷宁在多封书信中，表明了他“君子谋道不谋食”的理念。

“宁之志愿，对于昔贤，固不敢多让，然求其志愿之满足，则非短时期所能奏功。溯自本刊出版以来，已阅四载，经敝道友张竹铭医师努力维持，再加以宁个人牺牲一切之精神，逐步改观，始有今日。试问我辈将何所图，则引古语一句答之曰：‘君子谋道不谋食’而已。”^[10]

在《答广东琼州王寒松君》的信中，陈撷宁说：我“对于撰稿选材，乃纯粹义务性质，无丝毫利益可言，所以乐此不疲，数年来如一日者，因欲普及仙学之故耳。若以‘自了汉’测我，非我知音也，果真是‘自了汉’，早已投笔而去矣，舞文弄墨何为哉！为名乎？虚名何益？为利乎？利将安在？”^[11]

他说：

“凡全国各埠许多不认识之人来函问道，无论赵钱孙李，有问必答，凡好道诸君，以为通函问答，尚有所未尽，必欲亲自面谈者，只须其人具足诚意，我亦未尝拒绝。不管富贵贫贱，一律平等相待，并不要他们报酬。”

又说：

“鄙人所以不惮烦劳，尽心竭力提倡道学为己任者，非欲于此中求何利益，实因昔日从师学道时，即发此愿。奈人事蹉跎，迁延岁月，未能实行。今幸遇机缘，翼化堂主人，堪称同志，或可偿我宿愿，并希望能报吾师传授之恩于万一耳。”^[12]

他还说：





“我不是宗教家，不像基督教的牧师，劝人信仰耶稣，不像佛教的法师，劝人往生净土。他们以传教为职业，其事易办，我不是以传道为职业，其事难行。牧师传教，是在巨厦洋房，法师讲经，是在丛林大寺。我现时撰稿之处，不过在穷乡僻壤，借住农村中几间房屋而已，而工作却比较他们烦难百倍，倘若有人说我只图‘自了’，不肯公开度世者，未免太觉冤枉。以我此刻这样简陋的生活，发这样宏大的愿心，差不多可以说是‘来者不拒’，请问全国中尚有第二个人肯干此傻事么？”^[13]

“不是想于此中得何种利益”，“纯粹义务性质，无丝毫利益可言”，“不要他们报酬”，“非欲于此中求何利益”，“君子谋道不谋食”，那么，陈樱宁所以常在《扬善半月刊》上发表文字，为的到底是什么呢？

陈樱宁回答说：

“我所以常在《扬善刊》上发表几篇文字者，有三种原因：一则看见今时修道的人们，除了念阿弥陀佛而外，竟不懂‘道’是何物，故本我的夙愿，来试为提倡；二则看见少数学道的人们，偷懒者大半无所成就，用功者甚或做出毛病，恐怕他们半路上灰心，并使反对者有所藉口，故本我的经验，鼓励他们前进；三则《扬善刊》的宗旨，是贯通三教的，儒教、佛教的资料，非常之多，而且流行的出版物，到处可以购得，但是道学仙术的材料，最感缺乏，书籍亦寥寥无几，相形之下，未免偏枯，故自告奋勇，帮助编辑尽一份义务。”^[14]

不仅如此，他更“把全副精神都放在上面，凡有拙作，都是

破天荒的论调，乃前人所不敢言者。”

“前人所不敢言者”，如《答复南通佛学研究社问龙树菩萨学长生事》、《吕祖参黄龙事考证》、《吕祖参黄龙事疑问》、《吕祖参黄龙事评议》、《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》、《辨〈楞严经〉十种仙》等。迄今所见的陈撷宁的大部分著述，包括《〈黄庭经〉讲义》、《孙不二女丹诗注》、《口诀钩玄录》等，均首先发表于《扬善半月刊》，并深得全国道众的喜阅，人称“撷宁道长，定非凡品，前身大半仙裔之流，故能穷其理路，尽其究竟，问题答复，字字简易，句句透彻，诚乃后人进德之慈航，当代修养之宝筏。”又谓：“贤者作矣，道将兴矣！”“非先生其与谁归？”韩三悟《念载访道记略》称：

“近年读《扬善半月刊》中撷宁子道长所答男女道友之函询，经悉心研究，觉所答问题，均合正道，且暗含其诀。问者虽端绪纷繁，层出不穷，答者却正确详明，源源不绝，更见撷宁道长学识渊博，道通各派，尤能于答函中，剖明正理，分析利弊，而纳学于正规。”

“撷宁道长不但学问渊博，道术高深，尤其眼光远大，识解卓绝，实不愧为当代明师。即余念载访道所遇之高士，似亦无能出其右者。”^[15]

或如《北平学院胡同钱道极君致陈撷宁函并答·编辑按》所言：

“先生常言，若有人能够替他尽这份义务，他自己就预备实行做功夫去，不愿意长久的与人辩论是非。到了结果，都是空谈，于事无济。奈目前尚未觅得可以代替撷宁





先生的人,不是说没有人能做佛教儒教的文章,乃是说没有人能做道教与仙术的文章,也不是说绝对没有人能做道教仙术的文章,乃是说没有人能做抬高道教地位的文章,更加没有人能做把仙术立于宗教之外、与科学相接近的文章。”^[16]

陈撷宁以《扬善半月刊》为提倡仙学、弘传道法的阵地,真心实力为仙学道术摇旗呐喊,促就《扬善半月刊》一步步向仙道化、学理化一方偏转,并以其出色的“文字般若之效力”为《扬善半月刊》赢得了广大的读者群和相当的影响力,这正是《扬善半月刊》编辑部所说的“报刊以名人著作为根基,著作宏富,则报刊自然增进。”可以说,没有《扬善半月刊》作为载体,陈撷宁的许多真知灼见,极有可能湮没无闻;而没有陈撷宁充当旗手,则《扬善半月刊》断不可能以现在这副熔弘扬仙道与研究学理于一炉的纯粹仙学面目呈现于世。不过,《中国道教史》的作者认定:“《扬善》编辑部和陈撷宁本人都不会同意这种说法”,即后来的《扬善半月刊》已彻底改造成为一份道教刊物。事实到底如何呢?在抗战以后正式发布的《复兴道教计划书》中,陈撷宁称:抗战以前,佛教、耶教、回教、理教等各种定期、不定期出版物“亦风起云涌,惟道教专门刊物,独付缺如。”也许,在陈撷宁大力弘扬仙学的同时,他心目中的《扬善半月刊》是一份“专门仙学杂志”,而非道教刊物。其实,内里的主要分歧,还是由于对仙学和道教的关系的不同理解所致。如果我们认为,陈撷宁的仙学不外是实现道教最终理想的最重要修炼法门之一,我们自然也能够接受这样一种看法:

“在我们今天看来,陈撷宁与《扬善》所提倡的仙学属于道教文化的范畴,这是毫无疑义的,而且关于《扬善》这

份刊物的性质,历史家所作的判断也不必以当事人的主观意愿为依据。我们认为,以陈撷宁为主要倡导者,以《扬善半月刊》为重要基地的现代仙学的兴起,乃是现代道教史上的一种极为特殊的文化现象。”^[17]

就是说,应该肯定《扬善半月刊》的道教性质。今日中国道教界以及几乎所有的学术著述都一致肯定《扬善半月刊》是一份道教刊物,人们在历数道教文化珍品的时候,也往往不忘为《扬善半月刊》争得一席藏身之地。

《仙道月报》是《扬善半月刊》的继续。毫无疑问,无论是规模还是影响,《仙道月报》都不可与《扬善半月刊》等量齐观。以规模言,《仙道月报》不过是每月一期,八开四版;以影响言,《仙道月报》不过仅仅存续了32期,不到3年,且由于战乱,影响也极其有限。但若就刊物的性质言,《仙道月报》已是纯纯粹粹、真真正正的道教刊物,这也是毫无疑问的。从它的刊名:《仙道月报》;从它的宗旨:本刊绝对不谈政治,研究仙道学术原理,讨论仙道实践工作,提倡住世长存幸福,引证出世超脱事迹,宣扬道家真实教义;特别是从它的内容,我们可以较为真切地认清此点。

陈撷宁先后发表于《仙道月报》上的文字有:《与蒋竹庄先生讨论先后天神水》、《答瑞安某君来函述工夫效验》、《答某君问道函》、《致本社函》、《答如皋唐燕巢君》、《答复福建福清县林道民君》、《答复河北宁晋县王同春君》、《答复天台赤城山张慧坤女士》、《复闽省新泉邓雨苍先生书》、《致四川灌县青城山易道人书》等。

由于资料匮乏,我们只能从北京大学图书馆仅存的第2至第12期《仙道月报》上撷取为数不多的几篇文字作为参考。于此



可知，陈撄宁的文字，无一字无一句不在贯彻《仙道月报》的宗旨。而且，尽管时势纷乱，陈撄宁以及《仙道月报》的编辑同人“决不稍事敷衍”。

在近现代道教历史上，《仙道月报》同样有着举足轻重的地位。卿希泰先生主编的四卷本《中国道教》指出：

“近代中国最有影响的道教期刊，一般认为是由道教居士翼化堂主张竹铭等主办的《扬善半月刊》和《仙道月报》。作为这二个期刊的主要撰稿人陈撄宁是最有影响道教思想家。”^[16]

这就是说，《仙道月报》是陈撄宁阐发其仙道思想的又一个重要阵地。

《扬善半月刊》和《仙道月报》的二度停刊，固然是由于时局的动荡不定，但在前后7年的办刊过程中，陈撄宁也深深体味到了道教中人才太少的悲哀，特别是“长于笔墨之人才，颇嫌太少。”为此，当着抗战胜利后上海道教界人士急欲重整旗鼓的时候，陈撄宁抛出了他对于中国道教的未来发展和建设深入思考的结晶——《复兴道教计划书》。其中，他提出了创办《道教月报》社的设想，但显然，此时的陈撄宁并不急于创办道教刊物。陈撄宁以为，办刊之先，必须先得其人；若无其人，只好缓办。欲得其人的最好方式，是创办道学研究院。

陈撄宁指出：抗战以前，国内各处佛教定期刊物最盛，日刊、周刊、旬刊、半月刊、月刊等，并其他不定期出版物，共有几十种之多。又如耶教、回教、理教各种定期不定期出版物，亦风起云涌。惟专门道教刊物，独付阙如。八年抗战期内各教所出刊物，多已停止。胜利以后，世界大局安定，各教原有刊物，必将继续出版，以争取民众之信仰。此时道教若再无所举



动，无所表示，恐又不免落后矣。设聘请普通学校出身之人，来做道教文章，办道教刊物，彼等对于道教认识不清，或者要弄出笑话。而本教长于笔墨之人才，颇嫌太少，难以应用。道学研究院，今日果能创办，则3年毕业以后，讲经的人才，传教的人才，编辑的人才，皆绰绰有余。假使目前急于要办道教刊物，则总编辑之人，最关重要。必须先得其人，然后月报方可出版。若无其人，只好缓办。^[19]其实，世界大局并未得几日安定。未几，中国内战又起，道教中人的办刊之梦再告破灭。

只有到了建国以后的60年代，《扬善半月刊》、《仙道月报》未竟的事业和陈撷宁未了的心愿才成为中国道教的活生生的现实：1962年，《道协会刊》创刊。也只有在这个时候，陈撷宁才可以按照他既有的理想，规划和指导《道协会刊》的办刊宗旨和努力方向。虽然，上天并没有赐予陈撷宁更多的实现其远大抱负的时间、空间，陈撷宁在世之时，《道协会刊》总共不过出版了5期。但时至今日，陈撷宁当日亲手浇灌的这株稚嫩的小树——《道协会刊》，一如当年的《扬善半月刊》，也不时在创新、变革之中，从最初的不定期变而为定期，从道协内部刊物变而为公开发行，刊名也从《道协会刊》变而为《中国道教》，又从季刊变而为双月刊，迄今已出了整整69期。《中国道教》已然成为世界了解中国道教、中国道教走向世界的窗口和桥梁之一。

陈撷宁的道教理想亦在中华的广袤大地上遍地开花。

1988年11月，上海市道教协会会刊《上海道教》创刊发行。该刊《创刊辞》称：本刊宗旨，“是在爱国爱教的基础上，以研究和探索中国道教文化、继承和发扬道教优良传统为中心，致力于沟通道教界和学术界的联系，增进道谊，交流教务，办成具有学术性、文献性、艺术性、健身性和导游性的综合性刊物。”半个世纪后的今天，在陈撷宁辛勤耕耘过的土地上，新





的、可能也是真正的道教刊物破土而出，并且一如既往地高擎起研究道教学术文化的旗帜：“道教是我国土生土长的宗教，为中国文化的重要组成部分，对古代文化的发展起过巨大而深刻的影响，对世界文明也作出过重大的贡献。今日研究道教文化，是我炎黄子孙义不容辞的责任。”

1992年，陕西省道教协会会刊《三秦道教》创刊发行。《三秦道教》是陕西省道教协会“为适应国际道教研究热潮，继承祖国科学文化遗产，发扬道教重学术、爱科学的优良传统而创办的一种综合性学术刊物。主要发掘道教学术中有价值的文化科学精华，发表与道教直接联系的哲学、艺术、气功、特功、医学、养生学、化学、物理学等文化科学方面的研究成果，把道教研究推向一个新的发展阶段，把道教学术提高到一个前所未有的新水平，古为今用，使之为四化建设和人民健康服务。”

^[20]《三秦道教》编辑同人的心志，与陈樱宁一生的理想和努力，竟有着如此多的相契若合之处，那就是对于道教学术的极力推崇。

除此之外，两岸三地，续有一些道教刊物相继问世，如香港的《大道》、《弘道》，台湾的《道教文化》、《三清文化》等。

二、道教教育

前已述及，道教向有“道不言道”、“道不外传”的古训，不重讲经说法。道言秘诀历来是依靠薪尽火传，师徒授受，在自我封闭中求道脉的代代延续，不绝如缕。王书猷《道教教育方式及其影响》一文着力考察了中国道教的教育制度。他认为，道教的教育方式不外两个层面：一个是宫观式教育，一个是院校教育。其中，宫观式教育的主要模式就是师授徒受，其教育活动多在宫观内部，且主要为个体间进行。其特征大致有三：^[21]

一、它主要是师父或先生对徒弟在修持过程中所遇的“玄关”给予“秘诀”式的指点，而非启蒙式抑或系统化的教育。

二、它是徒弟为证道登真而寻师求学的主动过程，而非被动受教的注入式教育。

三、它是个体向个体的求道，而非个体向群体的传道。

作者还认为，宫观式的教育方式贯穿了1800多年的道教发展历史，并将相伴道教发展的始终。至于道教教育的另一种方式即院校教育，肇始于20世纪60年代初的道教徒进修班，完善于1990年5月正式开办的中国道教学院。现代意义上的道教院校制度的建立和完善，不过短短几十年的历史。

若以上述三个特征考察道教教育的历史，我们似乎可将院校教育的历史稍稍推前一步，这就是在历史长河中稍纵即逝的上海明道学校、全真中学和仙学研究院等。

1912年9月，中华民国道教总会暨中华民国道教总会江西本部驻沪总机关部在沪成立，随即根据章程所订创办学校的会务计划，在上海创办了明道学校。明道学校旨在“以普通教育增进子弟学识，养成道德真理，俾与世界宗教并立寰球之上。”学科分普通、专修两门。其中普通科学习国文、数学、体育、艺术等科目，专修科学习经典、符篆、法事等科目。规定普通科五年制，专修科三年制，学生来源为道教徒的子弟，专修科学生须从普通科毕业生中选拔。^[22]

全真中学似乎从未有过哪怕是短短一天的办学历史，但其发起人的良苦用心，不仅在当时博得了“道教徒热心社会事业”的美誉，也值得今日在书写道教教育史时为其特书一笔。筹办全真中学的李道士来自河南南阳玄妙观。1928年底，《申报》报道说：南阳玄妙观的李道士，“经验学识均极丰富，因海内羽流固守旧习，不知改革，乃独立就该观创办中西医院、少怀学校、





孤儿院、玄华布厂，历十余年，成绩卓著，曾经河南省政府通令特别保护在案。李君近益发宏愿，由豫来沪，拟将道教内容大加整顿，第一步着手办法，即令全国道教徒，渐从事于科学生活。闻已得本市方斜路白云观及某大教育家赞助，决于明春，先在白云观成立全真中学，以宏道就。”^[23]

明道学校和全真中学，大都存在于计划中、报端上，并未付诸实施。但它至少透露了这样一条讯息：道门中人业已认识到道教不重视教育和宣传的弱点，并企图有所改变。道门办学，比较成功的可能惟有宏道义务小学一个，前后存续了8年之久。宏道义务小学由道教庙观提供办学场所，由各庙观、各道友、各热心士绅等提供办学经费，但它是慈善的、义务的、公益的，而非真正意义上的道教院校，它的招生对象是普通贫民子弟，它的办学宗旨也不若明道学校和全真中学那样直指道教。“不过，这些事业在中国道教的发展历史上，无疑具有开创意义，有的对于当时社会就产生过影响，某些影响还持续到了今天。”

^[24]我想，若以上述结论用来评判上海仙学研究院的意义所在或许更加允当。

在长期的求道、证道和弘道生涯中，陈撷宁深深体略到了道教的衰落和境遇的困顿，他将此归咎于道教中人才太少和道教不善于宣传之故。在《读〈化声叙〉的感想》中，陈撷宁说：

“道家宗旨，向来是抱定‘利而不害，为而不争’，决没有打倒别教的意思。我敢说，别教要想把道教打倒，亦是徒劳无功的。所忧者，道教中人材太少，难以维持，慢慢烟销火灭，不打而自倒。若没有整个的学术作为骨干，没有超拔的天才继承绝学，仅仅靠几处乱坛……几处道观，在那里拜忏念经，又何济于事？现在全国中真心实力替道教

摇旗呐喊的,就只有我一个人。”^[25]

所以,他要做的事,就是教育和宣传。宣传方面,先后有《扬善半月刊》、《仙道月报》和《道协会刊》作他的阵地;教育方面,可以说是打破了“道不言道”、“道不外传”的陈规,开启了道门兴学、公开讲道的先河,这就是上海仙学研究院和道教徒进修班。我们可以说,上海仙学研究院是中国道学院校式教育的雏形。

上海仙学研究院从“未曾正式订立章程,更没有道友住院”,前后不过维持了短短3年时间。今天在我们看来,仙学研究院可以称得上是现代道教教育的开山之举;但在陈撷宁看来,仙学研究院的办院主旨可能仅是讲授仙学,而非弘传道教。所以,在他的《复兴道教计划书》中,陈撷宁发现,凡是正式宗教,如儒释耶回各教,无不首重讲经。“惟独道教历年以来未闻有讲经之事”,以致“道教的好处何在,人皆茫然,莫知所云。”陈撷宁指出:

“近代坊间所出之道教书籍,虽有几种,惜其内容浅薄,不能为道教增光;社会上偶有一二名人演讲道教,听众亦未必因此有何感化。盖以编辑道书者及演讲道教者,皆是普通文墨之士,而非专诚信仰道教之人故耳。”

陈撷宁认为,今欲矫正此弊,应当从演讲道经并宣传道教真义入手,即开办道学研究院。同时他又明确指出:道学研究院以研究中国古代道学、预备将来弘扬道教、利益国家社会为宗旨,其性质颇似前朝的书院,而与现时普通学校性质不同。^[26]这就是说,道学研究院的办学宗旨决定了它的道教属性,它的办学方式也决定了它还不是真正意义上的现代教育。这是因为,陈





撄宁在思考这一问题时，他是更多地参照了儒释耶回各教而不是普通世俗教育。其实，囿于他的特殊经历，陈撄宁对传统的儒释道三教的教育方式可以说是体察入微，比较而言，对基督教教育乃至随之而入的现代西方教育制度又可以说是知之不多。但不管怎么说，陈撄宁为中国道教所描绘的复兴蓝图，将激励一代又一代的道教中的有志之士为之思考并为之努力。

今日中国道教界，兴办各类学校，培养道教人才，几乎成为道教中人的一致认识和共同行动。曾经浸润着陈撄宁最后心血的道教徒进修班夭折于十年浩劫，随着浩劫的结束，中国的道教教育迎来了百花齐放的春天。1982年12月1日至1983年4月，1984年7月23日至1985年1月，1986年3月22日至1986年12月12日，1987年4月6日至1988年3月，1988年6月17日至1988年12月15日，中国道教协会先后开办了时间不等的5期道教知识专修班，其中第五期道教知识专修班是特为坤道举办的。《当代中国道教》一书称：“回顾道教的历史，为坤道办学校，这在历史上是破天荒的第一次。”至此，我们不能不忆及陈撄宁当日在《孙不二女功内丹次第诗注·凡例》中之所言：

“我非女身，何故研究女丹诀？又未尝预备作世间女子授道之师，何故注解女丹诀？盖深恐数千年以来相传之道术，由兹中绝。若再秘而不宣，此后将无人能晓。”^[27]

今日为坤道办学校，用心当与之相通。时任中国道教协会秘书长的李文成先生在开学典礼上说：“在旧社会，男女不平等，为坤道办学校，这是我们老道长们想也不敢想的。只有在社会主义的新中国，在人民政府领导下才能实现。”闻听此言，或令我们又想起了陈撄宁当日在道教徒进修班开学典礼上的那一番

发自肺腑的讲话。

1987年3月3日，至1989年3月，也就是在开办第四、第五期道教知识专修班的同时，中国道教协会举办了继60年代之后的又一期道教徒进修班。从此称谓可知，此次道教徒进修班是前者的延续。再从它的办学宗旨和办学方式来看，似乎也延用了第一期道教徒进修班的成功经验。第二期道教徒进修班的开办，旨在为中国道教协会的研究工作和教学工作培养人才，并为计划开办的中国道教学院准备师资。进修班的学生从第一、二、三期道教知识专修班中择优选取，学制两年。该班性质为半工半读，即边学习边研究，学习与研究相结合，上课与自学相结合。其课程设置为：专业课有中国道教史、道教经典、道藏源流、老庄哲学、养生学、丹术、科仪等；文化课有古代汉语、中国通史、中国哲学史等；政治课则以学习《宪法》为主。^[28]

1990年5月5日，道教界期盼已久的、中国道教史上第一所全国性的道教学院——中国道教学院，在北京白云观隆重开学。如果陈撄宁地下有知，他该多么的欣慰。

值得欣慰的是，世纪之交的中国道教发生了翻天覆地的变化，步入了由唐宋而金元进而现在的又一个最好时期。今日中国，北京之外，各地道教协会又陆续开办了名目各异、形式多样的道教院校或培训机构，如成都市道教协会较早于1984年开办了道教徒学习班，又于1988年7月14日开办了道教知识进修班；上海市道教协会先于1986年3月25日开办了上海道学院，后正式定名为上海道学院，招收、培养了3届学员，并于1998年6月开办了中国道教学院上海进修班；武汉市道教协会于1986年12月25日开办了道教音乐短训班；江苏省茅山道教协会于1987年8月开办了道教知识培训班，后改名为茅山道院





经忏学习班；陕西省道教协会于1987年11月开办了经韵学习班，于1988年8月开办了道教知识专修班，另于1989年9月开办了宫观主持培训班；陕西省周至县楼观台道观于1988年9月开办了道家养生术学习班；浙江省玉环县道教协会于1989年6月开办了实用医疗气功培训班；河南省南阳地区道教协会于1989年8月开办了道教徒学习班；江苏省苏州市道教协会于1989年10月开办了青年信徒知识培训班；陕西省汉中天台道观于1991年3月开办了道教学习班；甘肃省道教协会和兰州市道教协会于1990年12月联合开办了道教经韵学习班；云南省腾冲县道教协会于1990年7月开办了道教知识培训班；四川省青城山道教协会于1991年10月14日开办了青城山道教学校。其中，大多是短期培训班，并非正规道教院校。但仅此也足以说明：今日中国道教界已充分认识到培养道教人才、传播道教知识的至关重要，陈樱宁的道教理想已在中国的广袤大地上生根、开花、结果。中国历史上最兴盛发达的一个时期，也曾经是道教历史上最辉煌灿烂的一页。伴随着中华腾飞、民族复兴的脚步，今日中国道教日见复兴之势，或将继续为中华腾飞、民族复兴的伟大事业提供生生不已的道德力量和精神支持。

2001年11月，中国道教学院上海进修班在上海白云观举行了毕业典礼，进修班学生的毕业论文也于此时结集出版，此即《上海道教文化探索》一书。中国道教协会顾问、上海市道教协会名誉会长陈莲笙大师为《上海道教文化探索》一书欣然作序。其序《加强道教人才的培养，是新世纪道教发展的重要任务》称：

“道衲混迹于上海道门80余年，一直为社会对于道教缺乏研究感到遗憾，特别是道教自身缺乏人才、缺乏思

想,为之感到忧虑。近20年来,社会对道教的认识和研究有了长足的进步,现在,上海道教有了自己的刊物,道门后起之秀又有了自己的研究道教的文集,跨出了有重要意义的一步,今昔对比,感想万千,如今,总算可以欣然长叹了。”^[29]

陈莲笙大师所言,道出了道教界前辈的共同心声。

三、道教组织

道教自创立以后,一直以师授系统作为组织方式,以宫观、名山或宗派作为组织单位。

“因此,道教尽管在社会上作为一种宗教出现,但始终没有形成事实上的代表道教整体的组织。”

“1840年以后,帝国主义的枪炮打开了中国的大门,各种新鲜的事物和思想蜂拥进入中国社会。西方的天主教和基督教也在沿海乃至内地站住了脚跟。西方宗教的组织形式刺激了道教界人士一次又一次地尝试建立道教组织。”^[30]

民国时期,仅上海一隅就先后出现了大大小小的道教组织10余个,如1912年9月成立的中华民国道教总会江西本部驻沪总机关部,1912年10月成立的上海正一道教公会,1927年10月成立的中华道教总会,1928年7月和1935年7月两度发起活动的中华道教会(又称中华道教联合会或中华全国道教会),1942年4月成立的上海特别市浦东道教同人联谊会,1943年成立的上海特别市道教会,1944年1月成立的中华道教总会,1944





年成立的中华道教总会上海特别市分会，1947年3月成立的上海市道教会等。此外，还有一些影响不大、规模也较小的区域性道教组织，如嘉定县道教公会、嘉定县正一道教支会、嘉定县道教会和道教同志维持会等。但上述组织中，除两度发起活动的中华道教会曾经有过一些作为外，其余组织似乎并未能有效有序地建立并开展活动。与他的同时代的同道们相比，陈撄宁从一开始就踏上了一条孤独的求道弘道之路，常感身单力薄，力不从心，所以他对于成立修道团体的渴望远甚于他的同时代的同道。

为什么修道必得成立团体？因为“在家人修道之方法，与出家人绝不相同。”^[31]出家人有出家人修道之困难，而在家人亦有在家人修道之困难，其中，尤以在家人修道更为困难。因为明师难求，因为法、财、侣、地之修道必备四者难以求全。在陈撄宁看来，解决这些困难的办法只有一个，成立修道团体。在《宝应陈悟玄女士二次来函并答问》一文中，陈撄宁说：

“在家既不免尘事牵缠，出家又感谋生之不易，究竟修道是在家好呢？是出家好呢？的确是一件大问题。不但女子为然，男子修道之困难，亦复如此。宁久欲联络全国好道诸君，妥筹善策，解决这个问题。现在机缘尚未成熟，不知何日方能如愿。”^[32]

陈撄宁认为，修道所须之“法、财、侣、地四项，以前两项为重要，至于侣、地二项，尚不十分困难。古今好道者虽众，每功无所成就，皆因有法者患无财，有财者患无法耳。既有法而复有财，当可成就矣。又因缺乏一种严密之组织，仅凭个人的理想，随便行动，或作或辍，意志不坚，无团体的力量为之帮助，无群众的精神为之督促，故亦不能有所成也。”^[33]在陈撄

宁看来，法、财、侣、地四者，“侣”，说大一些，就是修道团体，只能位居“法”、“财”之后。

“法”、“财”、“侣”、“地”，究为何物？陈撄宁说：

“法财侣地四字本意，范围是很宽广的。法者，指各种修炼法门，不是专指采药之法；财者，除自己常年开支而外，尚须筹备一笔安家费，因专心修道之人，不能兼做其他谋利事业，自己既需要生活费，家庭又需要赡养费，故非有财不可；侣者，即志同道合之伴侣，或志同道合之夫妻，世俗所谓‘黄婆’者，岂足以当此？地者，乃三段工夫所选择之地，各有所宜，不能相同，非专指城市而言，山林之中，亦大有讲究。”^[34]

陈撄宁在其他一些书信中，亦多次表明了他对于成立修道团体的渴望和期盼。

在《答复无锡汪伯英君来函问道》的信中，陈撄宁说：

“至于我心中的志愿，现在尚未达到万分之一。因为此等重大事业，本不是个人所能包办，必须多结识几位同志，都有牺牲精神，并超等天才，大家组织一个团体，然后做起来才有几分希望。”^[35]

陈撄宁认为，

“现代国家社会，无论办何种事业，皆非有严密之组织不可，孤立独行，断难成事，盖不独修炼为然也。”^[36]

在《复济南张慧岩君》的信中：陈撄宁说：

“学道而为环境之困者，岂只阁下一人，遍国内皆是



也。若不设法解决此种困难,虽得传口诀,有何用处?无非抱恨终身而已。此事须用团体办法,方能有济。”^[37]

在论及“访外护之事”时,陈撷宁说:

“此事要看自己环境之优劣,及年龄之大小,于各种丹法中选择一种而用之。总以有严密之组织为第一著,改良之训练为第二著,绵长之道统为第三著,从此而东方绝学,永留天壤之间。”^[38]

所以,他的期盼联合,正如他的办刊撰文,绝不是为谋一己的私利,而是时时刻刻想的是修道同志和中国绝学。

但可以认定的是,与陈撷宁在道教之外另树仙学一帜的主张相类,陈撷宁心目中的修道团体,并不是当时道教中人孜孜以求成立的所谓“道教会”,或者是我们现今遍见于中国各地的道教协会。如陈撷宁《再复北平杨少臣君》一信中有言称:

“惟组织一种团体,必须经过许多官样文章,手续麻烦已极,愚意俟中国道教会正式成立之后,将我们修道团体,附设于道教会之内,名正言顺,免得另起炉灶。”^[39]

或者,此所谓组织一种团体,更有点像陈撷宁在其《复兴道教计划书》中所勾勒的“道功修养院”。值得注意的是,在陈撷宁提出的9条“复兴道教大纲”中,成立道教组织未占有一席之地。对此,我们的理解是:这并不表明陈撷宁对于成立道教组织的缺乏认识、不够重视,实际上,陈撷宁所提出的一切计划,正是在道教组织成立之后才可能有的种种举措。在当时,即使在现在,如此宏伟的“复兴道教计划”或“复兴道教大纲”,以任何一个、几个人或一个、几个宫观的力量都是很难做到



的。因此，从民国肇建伊始，道教中人就开始了建立组织的不懈努力。就结果来说，民国时期的道教组织大都绝少建树，简直可说是以失败而告终，但是，它在在表明了古老的道教尚有追随时代、自我觉悟、不断更新的品格和能力，也许，正是这种品格和能力决定了古老的道教在现代社会里仍有光大和发扬的空间。

尽管陈撄宁一再以道外人自居，但无论是30年代前后的中华道教会，还是40年代中晚的中华道教总会，陈撄宁都曾经给予了一个学者的最大支持。对于前者，陈撄宁为之代拟了著名的《中华全国道教会缘起》；而对于后者，陈撄宁苦心孤诣地造作了一幅中国道教发展的宏伟蓝图：《复兴道教计划书》，或称《复兴道教大纲》。所以，我们相信，建国以后，身为中国道教协会副会长、会长的陈撄宁对于中国道教协会的建设和发展，同样卓有建树。在国民党统治时期，陈撄宁洁身自重，始终保持一界不入，特别是不入“公”门，可谓是出淤泥而不染。古稀之年，欣逢盛世，他拥护中国共产党，拥护社会主义，先是供职于浙江省文史馆，后又以八十高龄正式入道教协会做负责人，并在此岗位上兢兢业业地工作、勤勤恳恳地耕耘，惟愿把自己的才能贡献给道教界，贡献给社会，以求无负于天，无负于地，无负于人。如果说，此时的陈撄宁对于道教协会这种组织形式还不十分熟谙的话，那么，在他担任中国道教协会副会长、会长的十几年时间里，道教协会的活动内容和努力方向，可以说是逐步实现了陈撄宁久有的夙愿。

尽管陈撄宁梦寐以求的修道团体未能付诸现实，但道教中人多年的努力终得结出正果。正是在中国道教协会的有效协调和组织运作下，办刊物，兴教育，搞研究，修宫观，一桩桩以一个人、几个人，或一个宫观、几个宫观之力而绝难成就的道门





功业，逐一付诸现实。我们相信，此时身为中国道教协会会长的陈撄宁对于道教组织一定同样的倾注了他全部的心血和满腔的热诚。至少，在他的领导下，中国道教协会真正担负起了研究道教学术、弘扬道教文化、培育道教人才、继承道教传统的历史重任。

中国道教的现在发展路向，在很多方面是践行了陈撄宁的“复兴道教大纲”的，也是承传了陈撄宁的精神衣钵的，且看如今林立于中国各地的各级道教组织。据不完全统计，如今，中国道教协会以下，省市一级的道教协会有10余个，地区、市一级的道教协会有20余个，县一级的道教协会有30余个^[40]。这还仅只是10年以前的统计数字。最近10年来，中国道教的组织发展，当有更加迅猛的发展。也许，它们远不是陈撄宁心目中的真正修道团体，但又有谁可以轻易断言：未来的时日里，这些道教团体不能够承负起弘传道教功法的神圣职能呢？

注释：

[1]—[4] 陈撄宁著：《道教与养生》，第38、47、502、504、531页。

[5] 转引自田诚阳编著：《仙学详述》，第359页。

[6] 卿希泰主编：《中国道教史》，第4卷，第383页。

[7]—[16] 洪建林编：《仙学解秘——道家养生秘库》，第223、268、104、105、137、119、24、120、53、778、779、503页。

[17] 卿希泰主编：《中国道教史》，第4卷，第386页。

[18] 卿希泰主编：《中国道教》，第72页。

[19] 参见陈撄宁：《复兴道教计划书》，藏上海市档案馆。

- [20] 转引自李养正著:《当代中国道教》,第149页。
- [21] 《中国道教》,1999年第2期,第31页。
- [22] 参见阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,第434、435页。
- [23] 《道教徒热心社会事业》,见《申报》,1928年12月24日。
- [24] 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,第434页。
- [25] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第339页。
- [26] 参见陈樱宁:《复兴道教计划书》,藏上海市档案馆。
- [27] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第639页。
- [28] 参见李养正著:《当代中国道教》,第99—107页。
- [29] 上海市道教协会编:《上海道教文化探索》,第2页。
- [30] 阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,第428、429页。
- [31]—[39] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第116、246、93、591、38、104、100、412页。
- [40] 参见李养正著:《当代中国道教》,第56—98页。





时至今日，无论我们对于陈撄宁加诸怎样的称誉和推崇，似乎都不为过：著名的道教学者，杰出的道教功法导师，卓越的道教领袖，充满睿智的道教思想家。这一切的一切，对于陈撄宁来说，都是那样的贴切、允当。不是因为别的，只是因为道门中缺少像陈撄宁这样旷世罕有的人才。

关于他的道教学者、道教功法导师、道教领袖、道教思想家的诸多面向，从上述“独到的学说”、“精湛的研究”、“卓著的贡献”等几个侧面，我们已或多或少的有所领悟。这里，我们想就陈撄宁作为“道教思想家”的一面，略微补述几句，以洞见其作为“道教思想家”的睿智所在。

一、“科学化唯物派的神仙信仰者”

1935年5月，陈撄宁在杭州与友人坐而论道，友人戏称他为“神仙复古派”，或称他为“科学化唯物派的神仙信仰者”，陈撄宁均笑而受之。此所谓友人，盖指马一浮先生。陈撄宁笑而受之，表明马一浮是真知陈撄宁者。

“对于专门科学书”用心研究、勤学过度的

兄长，30多岁就“得吐血症而亡了”，15岁患肺病、10年后旧病复发的陈撄宁钻研仙学修养法而活了下来。生与死的两极对立，“仙学”与“科学”的两相对照，陈撄宁由此得出了一个朴素而直观的结论：仙学高于科学。

从多篇书信文字中，可以窥见陈撄宁对于科学的认识。他认为，仙学极与科学相接近。

“神仙之术，首贵长生，惟讲现实，极与科学相接近。有科学思想科学知识之人，学仙最易入门。若普通之宗教家，以及哲学家，皆不足以学神仙。”^[1]

他认为，仙学的能力高出世间一切科学之上。陈撄宁说：

“研究仙学已30余年，知我者，固能完全谅解，不知我者，或疑我当此科学时代，尚要提倡‘迷信’。其实我丝毫没有迷信，惟认定仙学可以补救人生之缺憾，其能力高出一切科学之上。凡普通科学所不能解决问题，仙学皆足以解决之，而且是脚踏实地，步步行去。”^[2]

他认为，仙学家的劲敌是科学家。

“极端唯物派的科学家只承认我们一个肉体，至于人类的意识作用，不过肉体中一部分物质在那里冲动，并无所谓灵魂。等肉体破灭，物质分解，不能团结时，人类的意识也就随之消灭。谈到肉体以外还有生命，他们笑你是梦话。我们仙学家想争这口气，必定要下一番苦功，实实在在做到‘形神俱妙’的地步，方能令科学家折服。须知仙学家的劲敌是科学家，而宗教的敌人也是科学家，但是将来世界上足以同科学家对抗的，独许仙学家有这个希望。”^[3]





总之，仙学高于科学，仙学胜于科学，用陈樱宁的话说：

“宗教这个东西，在以后的世界上，若不改头换面，他本身就立不住。……我劝君还是走神仙家实修实证这一条路吧！将来或者还有战胜科学的希望。”

他还说：

“今敢谓苟欲拔宅飞升，非全家服食天元神丹不可，仅恃自己一身炼就阳神，无济也；苟欲跨鹤而去，非身外有身、阳神出现不可，仅学老庄之清静无为、乐天安命，无济也；再学孔孟之诚意、正心、修身、养气，亦无济也；更进而学释氏之参禅、打坐、念佛、作观，仍无济也。因为这些功夫都偏重于心性方面，对于肉体上不起变化，且容易令人固执贵心性而贱肉体之谬见，到了结果，肉体老病而死，心性亦无作为。故以上所说的工夫，只可以修佛修道，为圣为贤，断断乎无有做神仙的资格。”^[4]

所以，“为此世界，为此人生，自然以修道学仙为最高尚。”^[5]
“唯物之科学，将来再进一步，或可与仙合作。”

“科学化”的陈樱宁贬抑科学，“唯物派”的陈樱宁高标仙学，如此矛盾，如此奇特，却又如此和谐统一于陈樱宁一身。我想，所谓“科学化唯物派的神仙信仰者”，不是说陈樱宁对于现代科学有多少服膺，而是说陈樱宁在信奉并实践道学仙术的过程中，表现出了注重实修、实证、实效而非迷信理论、经典、古人的科学务实精神，也就是“善”之10条真义中“学理，重研究，不重崇拜”、“功夫，尚实践，不尚空谈”、“事业，贵创造，不贵模仿”、“信仰，凭实验，不凭经典”等各条所昭示出的科学理性精神。

斯人已逝，音容宛在。

从他笔触洗练的著述、按语、序跋和书信里，我们稍稍撷取了部分充满着睿智和性灵的片言只语，以为对大师的缅怀和对世人的启迪。让我们越过半个世纪的漫漫时空隧道，聆听一位哲人的谆谆教诲。

陈撷宁说：

“盖道乃宇宙万物所公有，不是少数人所私有。假使修道之事，只许极少数富贵阶级所独占，而贫寒者无份，则亦不成其为道矣。”^[6]

又称：

“不许拿口诀当人情送，不许把传道当生意做”。可知其弘道的意向是真诚的。

陈撷宁认为，道书越古越好。因为道书如老子《道德经》、庄子《南华真经》、《周易参同契》、《抱朴子内篇》、《黄庭内景》之类，皆无佛教名词。他力主博览群书，但是他又认为，“真正神仙学术，若要彻底研究，颇需岁月。及至一朝实行起来，复有种种障碍，未必皆能顺利。丹经道书，不可不读，亦不可尽信。”^[7]孟子有言：“尽信书则不如无书”。可见其从道的态度是清醒而理智的。

陈撷宁本人是一位卓尔成家的道教大师，理论功底深厚而扎实，但他认为：“理论愈玄妙，则去实际愈远；地位愈尊崇，则真面目愈晦。”^[8]又说：“我们若要做工夫，是名词越少越好；我们若要作文章，是名词越多越好。”^[9]

陈撷宁著书立说，忌用佛语，但看他的“不必经年累月，搜神语怪，乃知正道本属平淡无奇；不必千山万水，访友寻师，





乃知真诀即在人生日用。”^[10]“学道不必定要长生不死，止求能闻道悟道证道，虽死无妨；不必一定要入山苦炼，虽伦常日用之间，何处非道之所在？”^[11]此与佛教禅宗“运水搬柴无非妙道”之神韵，岂不如出一辙？

陈樱宁曾言：“不必问神人降乩传道之事是真是假，只须自问他传你的口诀，做起来有效无效？对于你身体有益无益？这就是实在的证据。”并且曾经身体力行、乐此不疲。孔子谓：“祭如在，祭神如神在。”孔子是怀疑鬼神的存在的。祭鬼（祖先）好像鬼真在那里，祭神好像神真在那里。所谓“如在”、“如神在”，实际上是说并不在。陈樱宁对乩坛的看法，应当亦复如是，知其是假，信其为真。又似在说：我怎么知道真有其事，但是你又怎么知道这是假的呢？

陈樱宁认为，“对于世法，宜采进取主义；对于出世法，宜采保守主义。”^[12]“勿抱消极态度以苟活，宜用积极手段以图存。”^[13]所以，他之从道弘道，不是消极遁世，而多是修身养性、救国治世，偏重积极而反对消极。“人生所以要修道者，贵在能改命耳。若一切听之于命，则道亦可以不必修矣。世上常有百岁不死之人，书中断无百岁不死之命，故修道者不言命耳。”^[14]

陈樱宁说：“古人做不到的事，不敢说今人一定做不到；今人做不到的事，不敢说后人一定做不到。”又说：“我的见解，认为今人胜过古人，后人还要胜过今人。古人做不到的事，或许今后人能做到，只问我们肯做不肯做。”^[15]何等的豪迈，又何等的达观，不似出自一位宗教信仰者的口吻。咄咄逼人之势，亦早已冲出道家“清静无为”、“为而不争”的藩篱。

陈樱宁是一位相信老子之教的道教学者，提倡的是道教中的学术精粹，虽然他“不愿讲三教一贯，更不愿讲仙佛同源”，但

他具有一种可贵的宗教宽容精神和各教平等意识。他说：“‘出世法’当然以仙道最为准确，若就客观而论，各教亦有各教的好处，全在乎学人自己之信仰，他人不便代为主张。”“气量要放大一点，不可入主出奴，不可是此非彼，不可执著门庭。”又说：“虽不必舍己从人，亦不必强人就己，更不可贡高我慢，轻视外教。”^[16]

在陈撷宁看来，信仰是每个人的自由选择，所以，他“决不用手段引诱他们相信”。陈撷宁说：

“无论什么道理，无论什么法门，有相信的，自然就有不信的。常见许多幼稚的宗教家，每有强拉世上都相信他们所传的那种宗教，结果白费心力。但是有不信的，自然就有相信的，只要你能够独立自成一派，用不着宣传，总有不少人表示同情。”

“因此，可见人类生来的根器千差万别，不能一律看待。所以当我的一种学说成立之后，有人赞美，固不足为荣；有人反对，亦不足为辱。人能信我，我未尝不欢迎；设若不信，我决不用手段引诱他们相信。只求尽我自己在人类中一份子义务，已无愧矣。”^[17]

陈撷宁“不是宗教家”，但他为宗教信仰者则是事实。他并未据以认为宗教会长存久住。他说：“全世界所有宗教，已成强弩之末，倘不改头换面，适应环境，必终归消灭。”“宗教这个东西，在以后的世界上，若不改头换面，他本身就立不住。无论道教、佛教、耶教、天主教，以及其他的鬼神教、乩坛教，一概都要被科学打倒。岂但宗教如此，连空谈的哲学也无存在之价值。我劝君还是走神仙家实修实证这一条路吧！”一方面，





承认科学的力量；另一方面，又保留仙学的地盘。所以他又说：“将来世界上足以同科学家对抗的，独许仙学家有这个希望。”“唯物之科学，将来再进一步，或可与仙合作。”

陈撷宁尝谓：“虽然吾人求学，当以真理为依归，不可随世俗相浮沉。”又谓：“世界上本来没有真理”，如若有真理，则“有口不说话，有心不起念，这个就是绝对的真理。”“狭隘”之儒门，“玄虚”之老庄，“夸诞”之释氏，自不是真理，陈撷宁以为“归宿”的仙道——实修实证之路，是不是真理呢？

偏重积极然不无消极，崇尚实际但贬抑科学，求索不已又称“世界上本来没有真理”，这就是陈撷宁，我所认识的、处处充斥着矛盾的陈撷宁。

二、“重研究，不重崇拜”

陈撷宁为道教的一生，是不断求索的一生，求生命的真实，活着的灿烂。为了保全生命，他学儒教的修养法，学佛教的修养法，学哲学的修养法，学仙学的修养法；为了保全生命，他“寻访佛教中有名的高僧”，“寻访道教中人”，“费了3年光阴，从头到尾”阅览《道藏》，又“从头至尾翻了一遍”佛教《大藏经》。最终认定：“只有仙学修养法合于我的宗旨”。一旦以生命的追求为代价选择了道教仙术为其终生的精神归宿，陈撷宁便义无反顾同时也是“真心实力为道教摇旗呐喊”；他“既专弘仙学，则凡儒释道三教教义有不能苟同者，皆在排斥之列。”他既不盲从古圣，亦不苟合时贤。同为《扬善半月刊》主笔，陈撷宁的学术主张，不同于张化声，不同于竺潜道人，不同于常遵先，也不同于纯一子，而是集“仙学”之大成，自成其“仙学”一家；但与此同时，他“对于仙学，是抱定一种试验性质，故有时依口诀行事，有时又变通办理，独出心裁，不依口诀。”^[18]

陈撷宁独特而丰富的人生阅历，决定了他对于任何的圣贤、任何的经典、任何的理论和任何的功法，都不做盲目的信奉，而始终持一种让事实来检验、让结果来说话的态度。正是仙学“务实不务虚”的特质熔铸了陈撷宁科学、理性、务实、求是的精神，当然，由于他的神仙信仰者的特定身份，我们也不能够强求他的这种精神能够贯穿于一切领域和一切方面。

对于道教“学理”，陈撷宁向来信守“重研究，不重崇拜”的承诺。在治学的过程中，他主张明辨深究，独立思考，不重蹈故常，不轻信权威，即使对奉作经典的道门著述，他也认真考证，决不附会其辞，人云亦云。

如《老子》第50章称：“出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生生而动，动皆之死地亦十有三。”关于“十有三”，历代以来各家注解不一，穿凿附会者甚多，有十恶三业说、七情六欲说、水火成数说、三阴三阳说等，不一而足。陈撷宁认为，上述诸说“都不足信”，王弼注曰：“十有三，犹云十分有三分。”此解乍看似很合理，但仔细一想，也讲不通。因为原文有3个“十有三”，加起来就是十分有九分，剩下的十分之一到哪里去了？老子既未曾明说，王弼也没有交代。河上公注曰：“言生死之类各有十三，谓九窍四关也。”九窍指的是耳目鼻口七窍和前阴后阴两窍，四关指的是两手和两足的关节。这种说法是根据《韩非子》而来，比较其他各家之说，尚无穿凿附会之嫌。韩非的长处，在于不勉强凑合数字，在于不使人费脑计算。四肢九窍是天然生成的，若缺少一项，身体就不完全；若要增加一项，人力也办不到。四加九，恰是十三数，所以说“十有三”。

陈撷宁还从古代汉语语法中求得佐证。古书中凡数目字夹一个“有”字，大都当作“又”字解，如《书经·尧典》：“三百





有六旬有六日”，即三百又六旬又六日，也就是三百六十六日；“二十有八载”，即二十又八载，也就是二十八年。以此类推，“十有三”，等于“十又三”，也就是十三。王弼解“十有三”为“十分有三分”，把这个“有”字误解为“有”、“无”之“有”。对于人们习焉不察的问题，陈樱宁明辨深究，作出了令人信服的解释。

又如《老子》第10章有“营魄抱一，能无离乎？”“明白四达，能无知乎？”共12句，48个字。本章大旨是说：修养法有6种作用，每两句话说明一种作用。对其中第七句“爱民治国”，有些注家望文生义，当作政治思想来讲。陈樱宁认为，这句话实是比喻，因本章所讲都偏在身体修养，中间插入一句讲政治的话，与上下文并不联贯，可知它是隐喻之词。东汉魏伯阳所撰的《周易参同契》一书是专讲修炼的，与政治毫不相干，但其中用了许多政治术语，如“龙马就驾，明君御时”，“邪道险阻，倾危国家”，“城郭安全，人物乃安”，“河鼓临星纪兮，人民皆惊骇”等，像这些字句，看其外表，总认为它是在大谈政治，若究其实际，则知其是讲内丹工夫。所谓“明君”，是指人的心神；所谓“人物”、“人民”，是指人身中的精气；所谓“国家”、“城郭”，是指形体躯壳。《老子》的修养法主张无为，《参同契》的修养法着重有为，两者作用不同，但“爱民治国”的喻意和《参同契》是一样的。

再如《老子》第10章开篇第一句“营魄抱一”，现在流传的各种章句本在句前都有一个“载”字，作“载营魄抱一”。王弼注曰：“载，犹处也。”成玄英疏曰：“载，运也。”他们都作动词解。陈樱宁认为，此句“载”字是古汉语中的语气词，应属上句读，即第九章末句“功遂身退，天之道载”，用在句末，同“哉”，表示感叹。

李善注曰：“老子曰：载营魄抱一，能无离乎？钟会曰：载，辞也；经护为营，形气为魄。”对“营魄”的解释，旧注历来解作“魂魄”。陈樱宁认为，“营”是经营、护卫的意思，钟会“经护为营”之说，解释不错。“魄”指形体、身体。《左传·昭公七年》称：“人生始化曰魄”，注曰：“魄，形也。”《礼记·祭义》疏曰：“魄，体也。”又，《庄子·庚桑楚》称：“老子曰：卫生之经，能抱一乎，能勿失乎？”所以，“营魄”又可作“卫生”解。至于“抱一”，陈樱宁认为，不可作“合一”解。“抱一”的“一”，指的是先天一气，先天气也即是“道”，但略其物质性。《老子》书中共有15个“一”字，如“三十辐，共一毂”；“此三者不可致诘，故混而为一”；“域中有四大，而王居其一”；“道生一，一生二，二生三，三生万物”；“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”。这些“一”字，可以作数目字解。另外尚有2个“抱一”、7个“得一”，不能也作数目字理解。若问老子所谓“抱一”究竟“抱”的是什么“一”？本章河上公注大概是对的，他说：“一者，道始所生太和之精气也。”王弼注称：“一，人之真也。”意思也不错，但不及河上公注显明。

有的学者说：“一谓身也”。“抱一，犹云守身。”并引《庄子·徐无鬼》篇中“若亡其一”和“若丧其一”两句为证，这两个“一”字都作“身”字解。陈樱宁认为，这样解释未免矛盾。老子的意思是以“抱一”、“得一”为贵，庄子的意思是以“亡一”、“丧一”为贵。“抱”与“得”是要它存在，“亡”与“丧”是要它不存在。如果认为老子之“一”就是庄子之“一”，那么这个“一”是存在好呢，还是不存在好呢？可见“抱一”不是“守身”。所以，“营魄抱一”是卫护形体、守持元气之意，并不是指魂和魄合而为一，也不是指精神和形躯合为一体。^[19]





陈樱宁指出,《老子》一书虽不过五千言,但它的内容涉及各方面,范围很广,其中包括宇宙观、人生观、辩证法思想、社会政治思想和身体修养法等,研究《老子》,若专从一个方面去讲,肯定是讲不通的。

由此可见,陈樱宁虽说是信仰老子之道的道教学者,但他对《老子》一书并不盲目崇拜,而是作历史的具体的分析,体现了一个真正学者的科学、理性、务实、求是的精神。

陈樱宁珍视祖国的传统宗教与文化,但他对传统文化的态度,既不是因循守旧,全盘肯定,也不是大加挞伐,一概否弃,而是结合斯时斯地的具体情况有所阐扬也有所否弃,持一种取其精华、去其糟粕,也就是“扬弃”的科学态度。

20年代,陈樱宁曾联合道友从事地元烧炼试验,两次功败垂成。试验未曾成功,陈樱宁在坚信“古神仙所遗各种外丹口诀,确有可凭,决非欺妄”的同时,一方面因时制宜地“改变方针,另起炉灶,将曩日外炼精神转而对内”,一方面谆谆告诫后学:“在古人能借此养道,并能以余力济世,在吾辈欲借点金术养活自己一身且不可能,况欲博施济众乎?此古今之时势不同。明乎此理,则知仙学在今日,实未便墨守成规,而有随时代演变与改进之必要。”

60年代初,陈樱宁指出,当前我国社会进步之速,一日千里,比较衰周时代的社会,真有霄壤之别,今日之思想和古人的思想很难求得一致,尽管老子是世界闻名的大哲学家,也不免受时代的限制;但古今人思想虽有不同,而身体的构造,如内有五脏六腑,外有九窍四肢,并没有什么古今的差别,所以古代的修养法,在今日还可以适用。

陈樱宁认为,两千几百年以前的书,如果认为它每一句话都适合今日所需要,这种见解显然是错误的;若说它一无可取,完

全把它抛弃，这也不是研究家的态度。因此，我们对于《老子》这部书就不能不加以精简，择其可用而用之。

在分析《庄子》之书何以流传两千余年、历代有人研究这一“可怪”现象的存在原因时，陈樱宁不无正确地指出：

“庄子哲学是以‘无用之为用’见重于世，这当然有它的历史背景。我们处于今日社会主义制度之下，那些原因早已不存在了，自应该抛弃玄虚，乐观现实，若再接受庄子的灰世思想，岂非无病呻吟，所以我们研究《庄子》，是以批判的精神对待历史遗产，不是盲目地相信他的哲学。”

从30年代指出“仙学在今日，实未便墨守成规，而有随时代演变与改进之必要”，到60年代承认“古代的修养法，在今日还可以适用”、对于老庄思想要“择其可用而用之”、要“以批判的精神对待历史遗产”，其中的时间跨度长达30年之久。30年来，或者说终其一生，陈樱宁一直表现出与其信仰者的身份颇有些不符的科学、理性、务实、求是的精神。

陈樱宁的科学、理性、务实、求是的精神，还表现于他的重德和尚学。在《又复杨凤子君》的信中，陈樱宁说：

“修道虽是美事，但非人人能做的，必须上根利器，方可成就。普通人走这条路，常常走不通。世间上智少而中材多，与其劝人修道，不如劝人修慧。果能福慧双全，修道自然容易。若有福而无慧者，虽其人环境甚佳，而不能辨别是非邪正，难免妄修瞎炼。若有慧而无福者，虽其人能闻一知十，彻悟玄机，而为环境所困，不能实行修证。此二种虽有缺憾，若福慧两门俱不足者，今生更无希望，只好守戒持斋，积功累德，读书穷理，以待来生之机缘而已。”^[20]





可见，在陈樱宁看来，积功累德，读书穷理，不过是修道学仙的最基本的条件，或者说，只有在不断积功累德、读书明理的基础上，一个人才有修道学仙的希望。

在《答苏州西津任杏荪君四问》中，陈樱宁指出：初下手学道，“读书明理为最重要，不可先求法子。俟书理透彻之后，法子一说便知。再者除读书明理之外，尤须立德立品，如果品学兼优，更遇机缘凑合，则所得者必是上上等法子。若品德虽好，而学问不足，则所得者，当是上中等法子。若学问虽好，而品德欠缺，此种人只能学普通法子。若品学俱无者，此种人对于仙道，可谓无缘，纵然勉强要学，只好学一点旁门小术江湖诀而已。”^[21]所以，对于修道学仙者来说，品德比学问更重要。

陈樱宁认为，初下手学道，须立德立品，道力坚定。在分析李朝瑞工夫得效的原因时，他认为李朝瑞之所以工夫得效，卓然超群，贵在他持之以“恒”。

陈樱宁认为，

“为此世界，为此人生，自然以修道学仙为最高尚。惟此等事谈何容易！各种条件，必须完备；有一不合，即白费精神。所以学者虽多，而成者极少。现代之人，福德不足，若做阴阳功夫，必至魔障重重，结果无不失败。”^[22]

所以，“传道这件事，要看人的德性品格，是否称得起载道之器？不管他贫贱不贫贱。越是富贵人，越难得入门，因为他的习气太深，有道之士，都会望望而去。况且道不是货物，不是拿钱可以买得来的。”学道“这件事，是品德优劣的问题，不是富贵贫贱的问题。”^[23]

如果德行品格，称得起载道之器，是否就一定能够学道有成、修仙有望呢？门径只有一条，那就是博览道书、读书明理。

在《答直隶涞水赵伯高君》的信中，陈撄宁说：“入道之门径，先要博览道书，后要寻师访友，并须常年订阅《扬善半月刊》。”^[24]

在《答上海钱心君七问》中，陈撄宁告诫“学仙的人，若专求口诀，不肯读书，就等于走方郎中一样。自古没有不读书的神仙，幸勿贪捷径，免误大事。”^[25]

在《答复江苏海门蔡德净君》的信中，陈撄宁说：

“坊间流行之道书，虽有多种，或嫌理论太高，恐无人讲演，不能领会；或嫌口诀隐藏，非明师传授，不能自悟；或嫌意义浅陋，阅之不免生厌；或嫌满纸空谈，到底无下手处；或嫌宗派不同，对于阁下个人之环境，未必相宜。”^[26]

还是古先贤的那句话：尽信书，则不如无书。在《答复苏州张道初君来函问道》的信中，陈撄宁又说：

“坊间通行之道书，以及道院秘藏之道书，仆历年以来，皆已阅遍。能称完备者，即不明显；能称明显者，又不完备，都有缺点。若再求有益于初学之道书，更难之又难。”^[27]



陈撄宁当年学道之时，也与张道初心理相同，“想觅得一部完备明显而又便于初学之道书，俾可作为入门之一助”。但直到陈撄宁复信当日，已经35年过去，也未觅得这样一部道书。于是，陈撄宁只得不辞僭妄，亲自动手，编辑几部道书。

以陈撄宁自己的体验，儒释道三教书籍，约有二万卷，读完一半，也需30年。对于大多数修道者来说，似乎绝无这样的可能。究竟读什么书为好呢？

陈撄宁认为，若专为自己个人修养起见，用不着读许多书，儒



家只读《四书》、《易经》，道家只读《老子》、《庄子》、《淮南子》，仙家只读《参同契》、《抱朴子》、《黄庭经》、汉刘向《列仙传》、晋葛洪《神仙传》，丹家只读晋许真君《石函记》、吴猛《铜符铁券文》、宋张紫阳《浮黎鼻祖〈金药秘诀〉序》、范文正公所传《渔庄录》、白紫清《地元真诀》。以上各种书籍，已足供研究之用。^[28]

在《答虞山吴悟灵君十问》的信中，陈撷宁说：

“初学之人，学问见解，有程度深浅之不同，研究之书，本不易于抉择，兹姑就仆个人的目光而论，如《乐育堂语录》、《〈道德经〉讲义》、《清静经》、《定观经》、《心印妙经》、《〈黄庭经〉讲义》、《孙不二女丹诗注》、《唱道真言》、《〈灵源大道歌〉白话注解》、《伍柳仙宗》、《坐忘论》、《性命归旨》等书，最好都要看过，庶能知所采择，而悟性命之要旨。”^[29]

“自古没有不读书的神仙”。从上述为初学之人开列的书目来看，修仙学道诚不是一件容易的事。而对于作为传道者的陈撷宁来说，无形之中，也就提出了更高的道德上和学问上的要求。

三、“弘扬道教，即所以救国”

作为一个毕生从事道学仙术的好道之士，陈撷宁以他独特的语言和方式，表达了他的爱国热忱。陈撷宁的爱国，集中体现于他爱我们这个国家，爱我们这个民族，爱我们这个国家与民族的传统宗教与文化。在日寇侵华、民族危亡的岁月里，陈撷宁大力提倡传统宗教和文化中的学术精粹，并以之作为振奋民族精神、抵御外敌侵略的强大武器。陈撷宁的这些思想，今日学术界颇有人誉其为仙道教国论或道教文化救国论。牟仲鉴《民

国道教觅踪》称：

“陈氏研究仙学，缘起于自身与家属的疗疾与健康，但他一生致力于此一大事业，最高的目的和最大的动力则是振奋中华民族的生命精神和强健国民的体魄，使中国不再受外人欺侮。他大半生处在民国时期，看到国力羸弱，外患不息，故力倡本位文化，以图救国，把道教看成‘今日团结民族精神之工具’。”^[30]

《中国道教史》则称：

“在主张以仙道教国救世的同时，陈还提出一种道教文化救国论，在著名的《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文中，他尖锐地指出了文化宗教侵略的危害性，并且认道教为‘中华民族精神之所寄托’。”^[31]

唐明邦《陈撄宁先生传略·序》称：

“抗日时期，他劝世人修内丹要服务于现实，‘图实务，报国难，不能慕子房从赤松子游’。他虽执着于炼丹，却早已发愿‘决不求生西方’。”

“陈撄宁就是这样一位爱祖国，爱人民，热情正直的道教学者。”^[32]

陈撄宁曾经说：

“求生西方，西方虽然好，但我不愿去，为什么？犹如某些爱国者之誓志不住租界、不出洋。我们既为中国人，就算是与此界有缘，没有将自己的国家改造完善，徒然羡慕外





国世界，想抛弃本国往外国跑，试问成何体统？成仙在中国，做鬼也在中国！羡慕外国就朝外国跑，祖国谁改造？”

在《答复北平学院胡同钱道极先生》的信中，陈樱宁说：

“我们所居之世界，等于中国；西方极乐世界，等于欧美。我们既生为中国人，没有本领将中国改造完善，徒然羡慕外人，个个都想抛弃本国，往外国跑，试问成何体面？我们已经生在这个世界，总算与此界有缘。若嫌此界不好，何不拿出实力来再改造一下？个个摇头叹息，束手无策，个个希望死后往生西方极乐世界，不必说他是一种梦想，就算成为事实，亦是表示我们自己毫无能力，完全要仰仗他力来救援我们。较之仰仗国联，仰仗欧美，来帮助中国，同是一种幼稚的思想，可笑又可怜也。”

所以，陈樱宁说：

“故我发愿决不求生西方，更不求生天堂，定要永久长住在这个世界上，改造此世界，方见得道家真实的力量比任何宗教为大。”^[33]

又说：

“发愿永久长住在此世界，不上天堂，不生极乐，盖欲补救从前一般修道人短命之缺点，忍辱耐苦，以求达此目的。非谓此世界有何乐趣，有何贪恋，舍不得离开。”^[34]

在这里，陈樱宁将佛教徒的求生西方极乐世界，与现实生活中对于西方世界的仰慕两个不同概念并为一说，以此表明他之

信守道学仙术恰正是爱国精神的一种表达。

当着日本帝国主义的铁蹄蹂躏中华大地时，陈撄宁严正指出：

“伦常道德，未尝不好，可惜只能安内，而不能攘外。外国强盗早已打到我们家里来了，讲《四书》、《五经》给他们听，亦不过制造出一种极驯良、极柔弱的老百姓，毫无抵抗外侮之能力，只有听他们宰割而已。……现在吾人所需要者，乃民族精神与国家思想，团结一致，竭力御侮，否则国破家亡，生命尚且不保，伦常道德从何谈起！须知中华民族所以敌不过他种民族者，并非伦常道德不及他人，乃国家思想不能充分发达，而民族精神亦未能团结一致也。”^[35]

在陈撄宁看来，能够发达国家思想、团结民族精神的有效工具，就是中国本土的道学仙术。

陈撄宁说：

“欧美偏重物质科学，中毒已深，无可救药。杀人利器，层出不穷。飞机炸弹，可以使都市顷刻成为废墟；毒气死光，可以令全球人类立变灰烬。彼等自作自受，犹有可说，独怜吾华夏良善之民族，与此等国家同居一世界内，受害岂能免？中日冲突，已小试其端，百倍残忍，将继续而至，佛教慈悲，徒唤奈何！若借助于物质科学，以杀止杀，更滋荒谬。现在希望只有从道家入手，合精神与物质归一炉而冶之，将来或可以达到自救救他之目的。但是功业艰巨，成就非朝夕可期。”^[36]

一句话，“我们自己有祖传之神仙秘宝，为什么不探索发掘？况且仙学修养法极讲现实，追求的是形体长生，却病延龄，





深有深的功效，浅有浅的收益，较其他道门实际，为什么不发扬国粹？”

国难当头，对于修仙学道者来说，总有一个“独善”与“兼善”的两难问题。在《〈余之求道经过〉批注》中，陈樱宁说：

“已往学道的人，大半被家庭所累，而无暇专门从事于此。现在学道的人除却家累而外，又添上一重国难，是累上加累也。”^[37]

在《致庐山某先生书》中，陈樱宁说：

“修道学仙，诚为美事，但值国家多难，正乃志士效力之秋。若令远祖子房公辟谷从赤松子游，盖在功成名遂之后，深可忍也。愚为阁下计，洞天福地，自可怡情，不必念念于归隐，道籍仙经，尽堪博览，不必急急于实行。独善其身，已非今日大局所容许。似宜暂图世务，静待良时，只求不昧夙因，定可还登上界。”^[38]

也就是说，在“独善其身”与“兼善天下”的抉择中，陈樱宁总是义无反顾地选择了后者。

陈樱宁“赞成仙术保守秘密”，他曾说：

“至于将神仙学术传到外国的话，此事须要慎重，外国人的财力，胜过我们百倍，所缺少的就是这个法子。假使一旦被他们知道，他们立刻就能实行，不比我们中国人能知不能行，岂不是老虎又添了翅膀么？”

又说：

“我当日学道时，曾经照例发过誓语，永不公开。就是

怕让外国人得着，去拼命死炼。假使他们一旦炼成功，真似虎之添翼。我们中华民族，真要望尘莫及了。不如保留这点老祖宗的遗传，尚有几分希望。将来或者可以拿肉体炼出的神通，打倒科学战争的利器，降伏一班嗜杀的魔王。”^[39]

“神通”，陈撷宁在多篇书信中，都提到了“神通”二字。如《再复北平杨少臣君》称：

“因希望肉体证得之神通，消灭科学战争之利器，不得不注重实验，谢绝空谈，只讲物质变化，不讲心性玄言。”

又称：

“因欲联络全国超等天才，同修同证，并以伟大神通力，挽此世界之厄运，非但不赞成生西方，并且不许升天，不许作自了汉，不许厌恶此世界之苦而求脱离，不许欣慕彼世界之乐而思趋附。”^[40]

在《答上海钱心君七问》中，陈撷宁说：

“我们注重长生的意思，不是贪恋这个地球上有何等快乐，要永久享受。实在因为将来地球全人类，都不免恐怖与痛苦，想救援他们，非有神通不可，想感化他们，亦非有神通不可。空口说白话，是无济于事。但是修炼神通，必定先经过长生这个阶段。倘若不能长生，决没有真实的神通发现。”

又称：

“现在这个时代，是动真刀真枪的时代，不是弄笔杆子时代，说得好听，没有用处，必须要做出一点实在功夫，



方足以使人相信。你若要救国，请你先研究仙学，等到门径了然之后，再去实行修炼。等到修炼成功之后，再出来做救国的工作。那个时候，你有神通，什么飞机炸弹毒气死光，你都可以不怕。”^[41]

如果说，在中国古代尚有所谓长生之人或者说神仙的话，至少在陈撷宁生活的那个时代，那个动荡不安的时代，长生似乎已经是一个可企而不可及的梦，如此说来，必先经过长生这个阶段而后才可以出现的所谓“神通”更加是一个断不可能出现的梦呓。

因之，对于陈撷宁的以“神通”救国、救世的说教，今日学术界认为，“总的说来，尽管陈氏的社会政治思想充满历史唯心主义的色彩，他的仙道救世救国论也夸大了神仙家的能力，但他主张以传统的道教文化抵御外来的文化宗教侵略，却表现了一个道教知识分子救亡图存的爱国热忱。”^[42]

值得注意的是，陈撷宁在为中国道教摇旗呐喊的时候，从来都是将救道教提升至救国家、救民族、救中国传统文化这一高度来认识的。这种认识，无形中强化了中国道教的本土色彩和根柢意识，从而在当时起到了为道家呐喊、为道教正名的积极作用，在今日则使得乡土道教在爱国爱教的努力实践中未见传统之弊而尽得先天之泽。正是在这个意义上我们说，陈撷宁苦心奉道的历程，实质上是一个不断探寻度己与度人、自救与救他、独善与兼善、保教与救国之道的过程。

“现在希望只有从道家入手，合精神与物质同归一炉而冶之，将来或可以达到自救救他之目的。但是功业艰巨，成就非朝夕可期。学理固应提倡，实证尤为急务。道家工夫，首重效验。若能说而不能行，能行而不能证，其弊亦与今世伪教徒相等耳。”^[43]



陈撷宁，饱受儒学熏陶的寒儒，历经新学洗礼的学者，沉醉道学传统的贫道，一身而三任焉。所以，在他的身上，有儒家的人世性，有学者的科学性，也有道家的消极性。陈撷宁，有着忧国忧民的心，却无为国为民的身，更无救国救民的力，囿于他的身体状况等，他不可能有什么更高更大的理想和追求，也不可能有任何或猛烈或过激的行动和举措。所以，当着国土沦丧，民族危机，他只有惧，只有忧，发一声慨叹，书几笔文字，仅此而已。他不可能“不但坐而论，而且起而行”，一如他那位同龄、同乡、同姓，更不可能放弃他以为精神归宿、视作救国良方的道教信仰，而追寻别一样的真理。我们也不应当这样苛求于他。

四、“复兴道教大纲”

1942年，在国难深重的岁月里，陈撷宁忧国之将亡和教之不振，抛出了他的《复兴道教计划书》。当然，我们相信，他所寄望于当时的，不止于道教的振兴，更在于民族和国家的复兴。但《复兴道教计划书》不过是陈撷宁心目中勾勒的宏伟图画而已，在当时的社会情形下，绝无付诸实施的可能。1947年，上海市道教会正式成立，始将此稿付印流通，但也仅只是付印流通而已。不过，从陈撷宁的《复兴道教计划书》中，我们或可洞见陈撷宁的现代道教意识以及基督宗教等其他宗教对现代道教振兴的意义所在。

在陈撷宁的诸多著述中，甚少涉猎基督宗教问题，即使偶或出现了基督宗教的身影，通常也是微词多于褒扬。

陈撷宁《答复上海公济堂许如生君学佛五问》曾言：

“道这样东西，是其大无外，其小无内，没有界限的。
儒释道三教不过是道中的一部分，耶稣、天主、回回也是





道中间的一部分,宇宙万物以及我们人类,也不过是道中间的一部分。”^[44]

此所谓“道”,是道家道教最核心最根本的概念。就道家道教的“道”的本来意义而言,身为仙道中人的陈樱宁推出这样的结论是毫不奇怪的。除了从本体论的角度发现世间各教的相互一致之外,陈樱宁又从道德论的视域出发,指出了各教宗旨的相契若合之处。他说:

“道儒释耶回五教之宗旨,无非劝人为善,诫人作恶,务使天下亿兆生灵咸涵育于慈风惠泽之中,彼此皆能互助合作,而不相侵害,然后人类社会方得维持,国家治安,庶几长保,此宗教精神之所以伟大也。”^[45]

在《答广东琼州王寒松君》一文中,陈樱宁说:

“我不是宗教家,不像基督教的牧师,劝人信仰耶稣,不像佛教的法师,劝人往生净土。”^[46]

其《口诀钩玄录》又称:

“佛教耶教是世界性,道学仙术是种族性。凡含有世界性的宗教,无论你们是什么种族,总普遍欢迎你们加入他们的教团。你不信,劝你信;你既信,拉你进。”^[47]

这里,陈樱宁其实道出了道教不善于宣传的积习,而道教之所以不善于宣传,一方面固出于“道不外传”之训,是不为也;另一方面亦出于人才匮乏之故,是不能也。在解释从外表看来佛教较道教为盛的原因时,陈樱宁即认为是前者善于宣传而后者不善于宣传之故。

在《答上海钱心君七问》一文中，陈撄宁称：

“宗教这个东西，在以后的世界上，若不改头换面，他本身就立不住。无论道教、佛教、耶教、天主教，以及其他鬼神教、乩坛教，一概都要被科学打倒。”^[48]

在强调惟有仙学堪与科学抗衡的同时，陈撄宁也寄望于宗教自身的“改头换面”。如何“改头换面”？陈撄宁后来在其《复兴道教计划书》中有一明确的阐释：

“予志欲存古而不背于潮流，虽功在崇玄而不妨于客教，凡关于玄门一切事项，当兴者即兴，当革者即革，总以发挥道教真义而又适合于现代心理为原则。”^[49]

在《复兴道教计划书》中，陈撄宁提出了9条“复兴道教大纲”，即道教讲经坛、道学研究院、道教月报社、道教图书馆、道书流通处、道教救济会、道功修养院、道士农林化、科仪模范班。在9条大纲中，多有借鉴于基督宗教和其他宗教之处，表现了陈撄宁“不背于潮流”、“不妨于客教”、锐意进取、大胆革新的现代道教意识。

一、道教讲经坛。陈撄宁发现，“凡是正式宗教，无不首重讲经者，在儒则讲《四书》、《五经》，在耶教则讲《新旧约全书》，在回教则讲《古兰经》，在释教所讲大小经典，更是名目繁多，不可胜计。”就耶教讲经而言，“各处耶稣教堂，每逢星期日讲道理，妇人孺子、劳动苦力、目不识丁者以及颇有疑问者，挤满一堂。”与其他宗教相比，“惟独道教历年以来未闻有讲经之事，人皆争先，我独落后”，“惟道教讲经尚属创举，向来未曾有过。”如果说道教历史上也曾有过的话，最显近的一例当属陈撄宁等创办的仙学研究院。虽则，在陈撄宁看来，仙学并不等





同于道教。不过，我们认为，陈樱宁所谓仙学实是道教的内外丹术而已，亦即道教的学术精粹。关于道教讲经坛一事，陈樱宁拟订了极其详尽的实施办法，如地点选择、听众限制、演讲材料、演讲时期等，无不一一考虑周全，力求方案切实可行。

其中，演讲材料方面，陈樱宁力主使用：

老子《道德经》。陈樱宁称：

“此经在道教中之尊贵，等于耶稣教之《新旧约》。有《道德经》，然后有道教；无《道德经》，则道教无所凭藉，亦不能成立。”

诸子经书。如庄子《南华真经》、关尹子《文始真经》、列子《冲虚真经》、文子《通玄真经》、庚桑子《洞灵真经》以及《淮南子》、《抱朴子》、谭子《化书》、周子《太极图说》之类。

历代名人言行录。陈樱宁称：

“今日若提倡道教，宜从廿四史及各省府县志中，选择历代道教先贤所行所言足为后世法者，编作讲义，分期演讲，以挽末俗而正人心，则道教对于社会，利益良多，复兴之望，可计日而待。”

各种劝善格言。忠信礼义廉耻一切做人的道德，皆包括在内。

二、道学研究院。陈樱宁认为，“如果希望道教将来能与他教有同样的发展，不落后尘，必先从研究道学入手。”为此，陈樱宁拟订了10条具体实施办法，分别涉及办院宗旨、地点选择、课目设置、学生人数、毕业出路、入学资格、学习费用、入院担保、行政管理、行政开支等各项事宜。其第一条称：本院以研究中国古代道学、预备将来弘扬道教、利益国家社会为宗旨。其性质颇似前清各省用地方公款所设立之书院，与现时普

通学校性质不同，与道功修养院专重个人修养者亦不同。学习课目有：道教真义、道教源流、道教清规、道教名人列传、道教应用文章、儒释耶回各教大义、诸子百家精华、中外历史地理、普通科学常识等。陈撄宁希望，透过这些课目的学习，将来学员毕业之后，“尽力介绍到各省道教大丛林中，担任讲师之职”，如此一来，以往那种“道是何物，道教真义何在，道教对于人类社会有何利益，此等问题，非但教外人难以了解，虽教内人亦往往不能回答”的窘状将因此而逐步改观。

三、道教月报社。陈撄宁说：

“抗战以前，国内各处佛教定期刊物最盛，日刊、周刊、半月刊、月刊等并其他不定期刊物，共有几十种之多。又如耶教、回教、理教各种定期不定期出版物，亦风起云涌。惟专门道教刊物，独付缺如。”

由此可见，尽管学术界早已将陈撄宁曾任主笔的《扬善半月刊》、《仙道月报》目为理所当然的道教期刊，但陈撄宁本人似乎并不认同，所以，当国内局势稍见安定时，他就提出了办道教刊物的设想。陈撄宁指出：抗战“胜利以后，世界大局安定，各教原有刊物，必将继续出版，以争取民众之信仰心。此时道教若再无所举动，无所表示，恐又不免落后矣。”陈撄宁对于当时局势的估计是乐观的，但他对于道教现状的估计又不能不是悲观的，“本教内长于笔墨之人才，颇嫌太少，难以应用。道学研究院，今日果能创办，则三年毕业以后，讲经的人才，传教的人才，编辑的人才，皆绰绰有余。”但是，“要办道教刊物，则总编辑之人，最关重要。必须先得其人，然后月报方可出版。若无其人，只好缓办。”

四、道教图书馆。虽说以往在一些大的道教宫观中，通常有藏经楼、藏经阁等用于贮藏《道藏》等道教经书，但现代意义



上的或者说作为独立文化机构而出现的道教图书馆则“从来未曾有过”。陈撄宁说：

“往日承平时代，搜罗道书，已非容易。况又经过多年兵燹之灾，版本丧失者，不可胜计，将来信道奉道慕道学道之人要想看古本道书，恐无问津之处。”

因此，在他的《复兴道教计划书》中，提出了仿效天主教图书馆、建立道教图书馆的构想和计划。陈撄宁说：

“徐家汇天主教图书馆颇有名气，里面藏书甚多，并且有一部《道藏》。道教图书馆从来未曾有过，假使能够成立，真可称得起道门中伟大的事业。”

五、道书流通处。在宣教书籍流通方面，“耶教书籍各教会中皆可购买，等于半买半送。佛教书籍，各大城市，亦有专售之处，价虽不廉，但因流通甚广，触目皆是，学佛之士，可以自由选购，伊等喜其便利，故亦不嫌价昂。惟独道书在市面流通甚少，得之不易。”虽说以往也有翼化堂善书局、丹道刻经会等道书流通机构，如翼化堂善书局“颇有志于此，曾由各省搜罗许多稀罕之道书出售，学道者颇称便利。后以市场均破坏冷落，该书局遂致停顿。”但翼化堂善书局并非专门道书流通机构，其所流通者不惟丹经道书，举凡一切有益于世道人心者如儒释之类均在流通之列。抗战胜利之后，翼化堂善书局虽已复业，但陈撄宁认为，“上海如此之大，人口数百万之众，不能不有一处专门流通道书之机关，以为学道的群众谋便利。”

六、道教救济会。道教以道名教，以德为宗，原本是一个极重视道德教化和道德实践的宗教，但道教经书中的道德信条与具体的道德实践毕竟是两码事。也就是说，对于一种宗教，我



们不仅要听其美言，更重要的是观其德行。与其他宗教相比，以往道教在实践其济世度人的宗旨时，似乎也颇有相形见绌之处。故陈撄宁不得不叹服：

“宗教家原以济世度人为宗旨。所以耶稣教、天主教最热心于办医院、开学校一类的工作。彼教人才甚多，凡医院学校中，院长校长、医师教师以及其余职业人等皆由本教信徒担任，故能诸事顺手，上下齐心。”

而道教则不同，道教人才缺乏，若亦要办医院、开学校，则大小职务都要请道教以外的人担任，未免诸事掣肘，劳而无功，且常年经费亦不易筹募。陈撄宁认为，“若对于社会救济事业概不过问，似非宗教家应有之态度。”其实，与上述各项事业相比，当时的上海道教界在实践其济世度人的宗旨方面，还是最有作为的。在民国社会的特定历史条件下，上海道教界人士透过施诊给药、服务社会等具体道德行为的履践，如邑庙施医所、中华道教会开办施诊、虹庙施医给药、道教时疫医院、上海市道教会送诊给药，等等，将道的真义、德的光辉加以放大，赢得了道门内外和社会上下的一致好评。不过，与基督宗教相比，仍显得颇为逊色；且对于民生的苦难来说，更如同杯水车薪。还有，陈撄宁心目中的道教救济，无论是施者还是受者，都拘囿于道教营垒之内。他说：

“道教救济会初次创办，范围应有所限制，方易于着手。限制的意思，就是有钱者出钱，无钱者出力，急难者受惠。凡出钱、出力及受惠者，皆以信仰道教之人有限，而不涉及教外，并且只能救急难，不能救贫穷。”

且不说这样的道教救济会能否真的成立，倘若真的成立，能有多少经济实力和社会影响，仍然值得怀疑。



七、道功修养院。此所谓道功修养院，最接近于陈撄宁念念不忘的修道团体。他说：

“佛教居士林，早已有过。道功修养院，至今尚未见人发起。一般好道之士，皆认为此种组织今日甚为需要。”

道功修养院的宗旨是：脱离尘俗，修养身心，不应酬经忏，亦不招待香客，以示与普通道院有别。同时，道功修养院也与道学研究院不同。陈撄宁认为，道学研究院注重研究学问，弘扬道教，是以利人为宗旨，故凡来学习者应当免费；而道功修养院注重身心修养，却病延年，是以自利为宗旨，故凡来住修者，应当酌收月费或年费，按最低数目计算。

八、道士农林化。陈撄宁认为，道教全真派本旨，重在修行。既要修行，必须先能解决生活问题。然专靠募化，实不足以维持生活。若兼做经忏，虽可以暂顾目前，亦非长久之计，而且与全真注重清修之本旨颇有妨碍。况社会情形，日趋改革之势，经忏事业，根基是否稳固，亦有问题。全真派既讲究清修，似亦远离尘俗，退居山林，靠山吃山，靠水吃水，不靠化缘与经忏谋生，方是正理。所谓农林化者，即是以农业生产并森林种植，维持道粮，自食其力，不必求人，然后品格清高，方不致被外人所轻视。陈撄宁指出：

“近来出家之人，多半和俗家混居繁华都市之中，除了诵经科忏而外，无事可做。凡俗家所能做的职业，出家人一概无分，反落得一个不事生产之名。”

所以，他认为上策之选是隐居山林，自食其力。

九、科仪模范班。这里，陈撄宁大致勾勒了道教科仪的发展简史，称：“古代道教真义，入世则治国安邦，出世则成仙了



道，本无所谓经忏科仪。”自魏晋以降，天师派道教始着重经忏斋醮等事，而全真派仍贵清修。全真道士，派别甚多，其中以龙门一派为最盛。陈撷宁本人即属全真龙门派第十九代居士。陈撷宁认为，

“全真道众，龙门子孙，应当以邱祖为法。若能入山清修，道成行化，最合于全真家风。设若久居都市之中，自不能不从事于经忏。”

陈撷宁指出：

“诵经礼忏，焚香上表，钟鼓音乐，皆是一种仪式。而最重要者，还是正心诚意，然后方有灵感可言。”

所以，他举办科仪模范班者，其目的在训练一班经忏人才，免除时下那种习气，务必法事认真，精神贯注，衣冠整洁，态度庄严，处处遵照科仪，一丝不苟，足以为道门之模范，而博得社会之好评。

陈撷宁的《复兴道教计划书》问世至今已经整整 60 年了。60 年过去，陈撷宁当日的理想，有的已经成为现实，有的目前正在努力，有的至今仍属空想；但不管怎样，每一个关心、支持、信仰和热爱中国道教的人，都将从陈撷宁的《复兴道教计划书》中得到有益的启迪和教诲，进而更多地关心和思考中国道教的未来发展路向，并为之而不懈努力。

五、结语

陈撷宁是信奉并实践道学仙术的信仰者，但他在印证信仰的过程中，时时、处处表现出了现代人崇尚科学、注重实证的理性精神。





宗教信仰的显著特征是对某种有形无形力量的崇拜，而作为信仰者的陈撄宁却作出了对于仙道学理“重研究，不重崇拜”的庄严承诺。

在国难深重的岁月里，陈撄宁高擎起仙学道术的大旗，以之为振奋民族精神、团结国家人心的最有力武器，所谓“弘扬道教，即所以救国”。

囿于当时的社会环境，陈撄宁的“弘扬道教”，大多只能是坐而论道，但就是他的坐而论道的《复兴道教计划书》，也使我们多少窥见了一个道教思想家的远见与卓识。

这，就是陈撄宁。大哉，斯言；大哉，斯人。

当人们对于“道”的涵义还不能确切把握的时候，当人们尚不知仙风道骨为何物的时候，就让我们想一想陈撄宁，想一想他的所言所行，所忧所思。

陈撄宁，著名的道教学者，杰出的道教功法导师，卓越的道教领袖，充满睿智的道教思想家。对于今日的道教界来说，陈撄宁是一座巍峨的品德和精神的高山，一座辉煌的智慧 and 学识的宝库，每一个徜徉、流连于此的人，都将获取终生受用且享用不尽的精神财富和思想养料。

陈撄宁不仅属于过去，而且属于将来。我们深信，陈撄宁的思想结晶，必将对道教的未来发展继续产生深远的和积极的影响，必将在中国道教的肥沃土壤中结出更加丰硕的果实。这或许是我们研究陈撄宁的最重要的意义所在，也正是在这个意义上我们说：道教之有陈撄宁，是中国道教的大幸。

注释:

- [11]-[12] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第333、235、477、215、228、591、212、216、336、564、565、568、136页。
- [13] 陈樱宁著:《道教与养生》,第7页。
- [14]-[18] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第211、511、462、592、157页。
- [19] 《中国道教》,1990年第1期,第19-21页。
- [20]-[29] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第33、133、228、54、129、513、24、35、111、183页。
- [30] 龚鹏程主编:《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》,上册,第137页。
- [31] 卿希泰主编:《中国道教史》,第4卷,第403页。
- [32] 余仲珏编著:《陈樱宁先生传略》,第4页。
- [33]-[41] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第217、218、80、223、224、340、586、530、576、105、508、514页。
- [42] 卿希泰主编:《中国道教史》,第4卷,第403页。
- [43] 洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》,第340页。
- [44] 陈樱宁著:《道教与养生》,第354页。
- [45] 陈樱宁:《复兴道教计划书》,藏上海市档案馆。
- [46]-[48] 陈樱宁著:《道教与养生》,第368、291、333页。
- [49] 陈樱宁:《复兴道教计划书》,藏上海市档案馆。



附录一

陈樱宁自传

(公元一九五三年十月下旬作)



我是安徽省怀宁县人，生于清光绪六年十二月（一八八零年），旧法算七十四岁，新法算七十三岁（以后年龄按新法计算）。父亲以教书为职业，家中设馆授徒。我自幼即受家庭私塾教育。三岁时，开始读书。到六岁时，已读完《三字经》、《四圣经》、《百家姓》、《千字文》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》。

七岁至十一岁 读《诗经》、《书经》、《易经》、《礼记》、《左传》。

十二岁至十四岁 学做诗文，读古文、古诗、八股文、试帖诗（以上皆是父亲自己教读，没有第二个老师）。

十五岁 患极度的衰弱病症，医生说是童子癆，无药可治。那时读书最苦，既要多读笔记，又要背诵得出，昼夜用功，无星期假，无寒暑假，无体操运动，终日伏在书桌上，脑筋用着不停，食物又缺乏营养，当然要弄出这样的病来。因此，父亲不敢教我再读书，我自己也极怕苦读，遂改学中医，想从古代医书里面寻找一个治童子癆的方法。

十六岁至十九岁 从叔祖父学中医。他的医书很多，我都看过，于普通病症是有办法，但是我

自己的病治不好。偶然看到一部医书上谈到仙学修养法，我甚感兴趣，姑且试做。起初毫无效验，颇觉灰心，只以自己生命已经绝望。除此别无良法，勉强继续再做下去。后来身体渐渐好转，生命方能保全。此时就是我平生研究仙学修养法之起点（修养法有各种不同，有儒教的修养法，有佛教的修养法，有哲学的修养法，有仙学的修养法，后来我都研究过，只有仙学修养法合于我的宗旨，所以后来我专门研究这一法）。

二十岁至二十七岁 除研究中医学理并仙学修养法而外，又兼看各种科学书。那时尚无所谓教科书，凡是讲科学的书都是上海江南制造局译学馆翻译的，字大，版本又大，和旧式的线装书一样。我兄平日研究物理、化学，尤精于高深的数学，更善于绘制机械图画。我的普通科学知识，皆是由兄处得来。他因为勤学过度，三十几岁，得吐血症而亡，故我对于专门科学书不敢再用心研究。后来虽考入安徽高等学堂，时候不久，因旧症复发，半途退学，未能毕业。

二十八岁至三十一岁 因为旧症复发，心中恐慌，知道自己所学的修养方法尚不够用，需要再求进步，遂离开家庭，到各处求人指导（从廿八岁起，即不靠家庭生活）。先寻访佛教中有名的高僧，如九华山月霞法师、宁波谛闲法师、天童山八指头陀、常州冶开和尚等。但嫌佛教的修养法都偏重心性，对于肉体仍无办法，不能达到祛病延龄之目的。因此又寻访道教中人，如苏州穹窿山、句容县茅山，都是香火地方，道士们不懂得修养。又如湖北均州武当山、山东即墨县崂山，虽有少数做修养工夫的人，他们所晓得的方法，尚不及我，有许多问题不能回答。其他不出名的地方，如安徽怀远县涂山、浙江湖州金盖山等处，都是空跑，并无结果。我想，这样寻访，白费光阴，还不如自己看书研究，因此遂下决心阅览《道藏》（以上皆是清朝光绪宣统时代，以后即民国时代）。





三十二岁至三十五岁 《道藏》全书，遍中国不过七部，都在各省有名的道观内，如沈阳太清宫、北京白云观、南阳玄妙观、武昌长春观、成都二仙庵、上海白云观，各有此书一部（其余一部或在陕西省某道观内）。民国初年，姊丈乔种珊在上海行医，他劝我来上海和他同住，因此有机会于壬子、癸丑、甲寅这三年，长久在上海老西门外白云观阅览《道藏》。此书共计五千四百八十卷，是明朝正统年间刊版，留传到今约五百余年，向从来没有把这部书看完过，只有我一人费了三年光阴，从头到尾，看过一遍。此后即无人再看，放在藏经楼上六个大橱中，封锁三十七年之久，书多霉烂破损。前年上海市人民政府拨款一千几百万元，雇工将全部《道藏》修补完整，移交上海文化机关保管，不在白云观内。《道藏》看完后，我又想研究佛学，乙卯年，在杭州城外海潮寺佛教所办的华严大学住过一时期。乙卯秋季，又往北京寻访专门做修养工夫的人，惜无所遇，遂暂住北京（我离开家庭之后，在外面旅行的费用，是姊丈乔种珊接济，他身体也坏，希望我寻访得有效的方法，转教给他）。

三十六岁至五十五岁（丙辰至乙亥） 丙辰年秋季，由北京回上海，与妻吴彝珠同居。她此时已不在医院服务，自设诊所于上海民国路，执行医师业务。我帮她照料一切琐事，有空闲时，即阅览各种书籍。这二十年中，生活安定，尚能容许我研究学术，每天看两三卷书，并不困难。所看的书，大半和修养有关，同时亦兼看文学、史学、哲学、医学、佛学等书（书的来源，或自己购买，或向人家借看，或到图书馆阅览）。二十年中所看的书，实在不少，我妻常笑我是书呆子。我因为上海环境太坏，若不把精神寄托在书上，就难免受外界的诱惑，摇动自己的身心，所以看书也算是我修养之一法。有些时候，看书仍不能制伏妄念，就出门游历，住到山里去，庚申年住九江庐山，甲子年住北京西山，其余苏浙皖三省名山，或久

住，或暂住，所以住山也算是我的修养法，能够安定身心。

五十六岁（丙子年） 乙亥年，我正住在徽州黄山，我妻患乳腺癌，无药可治。她也想学修养法以延长寿命，写信催我返沪，勉强度过冬天。到了丙子年春天，妻病加重，只得和她迁居上海西乡，她用我教她的修养法自己治疗，大有效验，因此我对于仙学上的修养法增加信仰，凡是人家寄来种种复杂的问题，无论此人我认识或不认识，皆详细的写信答复他们。因为我想把自己由《道藏》全书中所研究出来的高深修养法让群众咸知，不愿矜为独得，所以一面答复人家问题，一面又将信稿连问题公开发表，毫不隐藏，破除古代保守的旧思想，直到丁丑年秋季，方告一段落，这也是我为社会尽的一点义务（以上是抗战以前事）。

五十七岁至六十四岁（丁丑至甲申） 丁丑秋季，上海四郊已在抗战，我们住在乡间，尚无所闻，临危机时，匆忙逃出，所有书籍、衣服、器具、食物、药品等，完全牺牲。此时已无力成家，我一人住在外甥女乔馥玖处（即上海泰兴路五三八弄三号），后来彼处避难的人多，屋小不能容纳，张嘉寿为我设法租住别处（乔馥玖即张嘉寿之妻）。那时各地方避难的人都集聚在上海，房租及物价飞涨，嘉寿个人之力不能负担，由几个朋友共同帮助。后来帮助之人逐渐减少，难以维持，仅靠张嘉寿、张竹铭两人照顾。那时我妻住在尚贤妇孺医院，仍带病服务。后来她病势逐渐加重，蒙该医院念她往日服务之勤劳，特别优待，许她住院养病，不收一切费用。我也陪她同住医院，经过长久的时间（此段所说，皆在八年抗战期内）。

六十五岁至七十岁（乙酉至庚寅） 乙酉春季，我妻因乳腺癌殁于上海东湖路尚贤妇孺医院。她自甲戌年得病至临终，经过十年之久，别人患真乳癌（乳癌有真假之分），不过三四年即死，从来没有活到十年者，因为她在病中常做修养工夫，增加身内抵抗之





力，所以寿命多延长了六七年。我们无家庭，无子女，全靠亲戚朋友等共同帮助，料理丧事。妻死后，我离开尚贤医院，和张嘉寿等同住在东湖路浦东中学内。乙酉年冬季，迁移到上海铜仁路二五七号史剑光家中（以上在抗战胜利之后）。己丑年冬季，由铜仁路史剑光家迁移到上海华山路一四六一弄六号张竹铭医师家中（以上在上海解放之后）。

七十一岁至七十三岁（辛卯至癸巳） 已往，我常常代人做世俗应酬文字，或为讲解历史、国文、哲学，以及仙学上的修养法、医学上的健康法之类的书籍，实际上等于家庭教师，但不拿薪金，只由他们照顾我的生活。外甥女乔馥玖屡次劝我年老体衰，不宜再费脑力做文字工作。当时我尚不甚注意此话，到了七十岁后，自己感觉有时用脑过度，即头痛心跳，眼昏耳鸣，胃病大发，始信她劝我的话不错。遂于辛卯秋季，一九五一年八月十五日，由上海华山路一四六一弄六号张竹铭家迁移到上海泰兴路五三八弄三号乔馥玖家，闲居两年。但若从此无所事事，仍然销磨老年有限的光阴，亦非素愿，所以仍想做我的文字工作。杭州中医师胡海牙，于庚寅年冬季，请我讲过古医书《素问》、《灵枢经》。本年四月，他又写信邀我来杭，共同研究针灸科书上高深的学理，预备编辑《针灸学辞典》，因此由上海来杭，住在胡家。后来省政府秘书厅有一位同志晓得我对于中国古代学术颇有研究，尤其对于《道藏》全书曾经用过三年心力，而且我的资格又和中央所规定的文史馆馆员资格相符，他就把我名子提出，经审查委员会通过，由省政府正式聘请为浙江省文史研究馆馆员之一，为工作上便利起见，因此我的上海户口迁移到杭州。

一九五三年十月二十八日即农历癸巳年九月廿一日

陈撷宁写于杭州市银洞桥廿九号慈海医室

已上自传，共计柒页，壹佰叁拾玖行，贰仟捌佰玖拾陆个字。

1933年7月1日—1934年2月16日：《〈黄庭经〉讲义》（《扬善半月刊》第1卷1—14期，以下简称《扬善》）

1933年7月16日：

《庐山小天池乱坛实录缘起》、《题高鹤年居士玉照》、《送道友胡允昌由海道之燕》（《扬善》第1卷第2期）

1933年8月1日：《天仙碧城女史降坛纪录》（《扬善》第1卷第3期）

1933年9月1日—1934年1月1日、2月1日—3月1日、4月1日—6月16日、7月1日—8月1日：《孙不二女丹诗注》（《扬善》第1卷第5—13、15—17、19—24期，第2卷第1—3期）

1934年1月1日：《人性善恶浅说》（《扬善》第1卷第13期）

1934年1月16日：《中国道教源流概论》（《扬善》第1卷第14期）

1934年4月1日：《答复河北唐山张让轩君》、《答复江苏海门蔡德净君》、《答复安乐医舍》（《扬善》第1卷第19期）

1934年5月1日：《答复南通杨风子君》（《扬善》第1卷第21期）





1934年8月1日：《答复杨风子君》（《扬善》第2卷第3期）

1934年10月16日—1935年1月1日、2月16日、3月1日、7月1日—8月1日、1936年10月16日、12月16日、1937年1月16日：《口诀钩玄录》（《扬善》第2卷第8—13、16、17，第3卷第1—3期，第4卷第8、12、14期）

1934年12月1日：《夜宿潇湘渔夫丹房》、《赠剑客梁海滨先生》（《扬善》第2卷第11期）

1935年1月1日：《刘海蟾仙师略传》（《扬善》第2卷第13期）

1935年1月1日、1月16日：《答复苏州张道初先生来函》（《扬善》第2卷第13、14期）

1935年1月1日—2月1日、3月1日、6月1日、7月1日—10月1日：《读〈化声叙〉的感想》（《扬善》第2卷第13—15、17、23期，第3卷1—7期）

1935年1月16日：《北平真坛大道实录序》、《张紫阳仙师略传》（《扬善》第2卷第14期）

1935年2月1日：《答复无锡汪伯英君来函问道》、《石杏林仙师略传》、《校订〈坤宁妙经〉序》、《校订单行本〈天隐子〉序》（《扬善》第2卷第15期）

1935年2月16日：《答复石志和君十问》、《薛道光仙师略传》、《赠潇湘渔夫》、《送高鹤年居士朝五台》（《扬善》第2卷第16期）

1935年3月1日：《陈泥丸仙师略传》、《乩仙降坛诗三首：《天仙碧城女史降坛诗》、《玉华宫侍书仙子降坛诗》、《斐然仙子降坛诗·和前韵》（《扬善》第2卷第17期）

1935年3月16日：《读黄忏华居士给太虚法师一封信》、《答复无锡汪伯英君儒道释十三问》、《答复海门县佛教净业会蔡德净君四问》、《答复上海南车站张家弄王君学道四问》、《答复湖南常德电报局某君北派丹诀八问》、《答复上海公济堂许如生君学佛五问》

(《扬善》第2卷第18期)

1935年4月1日:《〈旁门小术录〉序》(《扬善》第2卷第19期)

1935年6月1日:《答复济南张慧岩君问双修》、《答复浦东李道善问修仙》(《扬善》第2卷第23期)

1935年6月16日:《答复石志和君八问》(《扬善》第2卷第24期)

1935年7月1日:《答复北平学院胡同钱道极先生》(《扬善》第3卷第1期)

1935年7月16日:《复南京立法院黄忏华先生书》(《扬善》第3卷第2期)

1935年8月16日:《答复南通佛学研究社问龙树菩萨学长生事》(《扬善》第3卷第4期)

1935年10月1日:《读高鹤年居士〈名山游访记〉》(《扬善》第3卷第7期)

1935年10月16日:《人生惟一积极大问题答案》(《扬善》第3卷第8期)

1935年11月16日:《〈河南安阳县周缉光君来函〉、《上陈樱宁先生书》》(《陈樱宁先生复函》)(《扬善》第3卷第10期)

1935年12月16日:《天台纪游诗之一》(《扬善》第3卷第12期)

1935年:《〈女功正法〉序》

1936年1月16日:《湖南省常德电报局某君来函并答问》、《江苏掘港杨逢启君来函并答问》、《告苏州张道初君并全国同胞患肺病者》(《扬善》第3卷第14期)

1936年3月1日:《吕祖参黄龙事考证》、《吕祖参黄龙事疑问》、《吕祖参黄龙事评议》(《扬善》第3卷第17期)

1936年3月16日:《答山西崔寓蹊君》(《扬善》第3卷第18期)

1936年4月1日:《中华全国道教会缘起》、《北平学院胡同钱道极君致陈先生函并答》(《扬善》第3卷第19期)





1936年4月16日：《复某居士》（《扬善》第3卷第20期）

1936年4月16日—5月16日：《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》（《扬善》第3卷第20—22期）

1936年5月1日：《答江阴汪润才君》（《扬善》第3卷第21期）

1936年5月16日：《陈樱宁先生致本社函》、《记李朝瑞君工夫得效之原因》（《扬善》第3卷第22期）

1936年6月1日：《答上海钱心君八问》（《扬善》第3卷第23期）

1936年6月16日：《外丹黄白术各家序跋（陈序）》（《扬善》第3卷第24期）

1936年7月1日：《答江苏如皋知省庐》、《复济南财政局杨少臣君》、《答广东中山县谿角乡益寿堂刘裕良八问》、《复济南张慧岩君》、《湖南湘阴神童常瑛来函并答问》、《再复北平杨少臣君》、《复浙江金华孙抱慈山人》、《复江苏宝应陈悟玄女士》、《宝应陈悟玄女士二次来函并答问》（《扬善》第4卷第1期）

1936年7月16日：《复苏州张道初君十五问》（《扬善》第4卷第2期）

1936年8月15日：《与国医某君论丹道函》（《扬善》第4卷第4期）

1936年9月16日：《白玉蟾仙师略传》（《扬善》第4卷第6期）

1936年10月1日：《致湖南宝庆张化声先生书》、《复南京欧阳德三先生书》（《扬善》第4卷第7期）

1936年11月16日：《答上海某女士十三问》、《答宝应陈悟玄女士十问》、《再答陈悟玄女士问斩龙以后应如何保守法》（《扬善》第4卷第10期）

1936年12月1日：《山西崔寓蹊君询〈云笈七签〉之道生旨》、《解道生旨以答崔寓蹊君》、《二十四家丹诀串述》（《扬善》第4卷第11期）

1936年12月16日：《答复河南安阳某女士》（《扬善》第4卷第12期）

期)

1937年1月1日:《赠别道友黄邃之七言绝句四首》、《读〈古文龙虎上经〉书后》、《读〈浮黎鼻祖金药秘诀〉书后》(《扬善》第4卷第13期)

1937年1月16日:《答吕碧城女士三十六问》、《诗三首·题风景照片》、《挽道友黄邃之君联语》(《扬善》第4卷第14期)

1937年1月16日、2月1日:《与朱昌亚医师论仙学书》(《扬善》第4卷第14、15期)

1937年2月1日:《答广东琼州王寒松君》、《答温州瑞安蔡绩民君》、《答江苏海门某君》、《答昆明工业学校李忍澜君》、《答上海民孚实业社某君四问》、《答直隶涞水赵伯高君》、《答苏州西津桥任杏荪君四问》、《答上海蒋永亮君》、《答宝应岔河镇陈悟玄女士》、《答宝应岔河镇石志和君》、《答上海华德路杨名声君》、《答河南安阳某女士》(《扬善》第4卷第15期)

1937年2月16日:《答化声先生》(《扬善》第4卷第16期)

1937年3月1日:《为“中黄直透法”答上海殷羽君》(《扬善》第4卷第17期)

1937年3月16日:《答云台山赵隐华君》、《答福州洪太庵君》、《答瑞安冯炼九君》、《答白云观逍遥散人》、《答厦门周子秀君》(《扬善》第4卷第18期)

1937年4月1日:《北平杨扫尘君来函并答(附录《女丹十则》中一段按语以补答杨君所问)》、《济南张慧岩君来函并答》、《答江苏如皋知省庐》(《扬善》第4卷第19期)

1937年4月15日:《复逍遥散人》(《扬善》第4卷第20期)

1937年5月1日:《读洪太庵〈五大健康修炼法〉》(《扬善》第4卷第21期)

1937年5月1日、16日:《〈道窍谈〉读者须知》(《扬善》第4卷第



21、22期)

1937年6月1日:《〈三车秘旨〉读者须知》(《扬善》第4卷第23期)

1937年6月16日:《众妙居问答》、《答拙道士黎道人二君》(《扬善》第4卷第24期)

1937年6月16日、7月16日:《辨〈楞严经〉十种仙》(《扬善》第4卷第24期,第5卷第2期)

1937年8月1日:《致庐山某先生书》、《答湖南湘乡刘颢纯先生》(《扬善》第5卷第3期,总第99期)

1937年:《众妙居问答续八则》(胡海牙编著:《仙学指南》)

1939年2月:《〈灵源大道歌〉白话注解》

1939年2月1日:《陈撄宁先生与蒋竹庄先生讨论先后天神水》、《答瑞安某君来函述工夫效验》(《仙道月报》第2期,以下简称《仙道》)

1939年3月1日:陈撄宁先生撰奉纯阳祖师联语:不分南北仙宗敢以中心绵道脉,待续海山奇遇也将凡骨换神胎(《仙道》第3期)

1939年4月1日:《陈撄宁先生答某君问道函》(《仙道》第4期)

1939年5月1日:《陈撄宁先生致本社函》、《答如皋唐燕巢君》、《答复福建福清县林道民君》、《答复河北宁晋县王同春君》(《仙道》第5期)

1939年6月1日:《答复天台赤城山张慧坤女士》(《仙道》第6期)

1939年9月1日:《复闽省新泉邓雨苍先生书》、《致四川灌县青城山易道人书》、《答天台山圆明宫虑静道人》(《仙道》第9期)

1939年10月1日:《答北平某君来函》、《答某君七问》、《复小吕宋洪太庵君》、《复四川灌县青城山易道人书》、《复道友某君书》(《仙道》第10期)

1939年12月1日:铁海道人招饮沪西紫阳宫,并劝移居彼处,愧无以报命,作此奉赠(《仙道》第12期)



1940年2月1日:《论〈白虎首经〉》(《仙道》第14期)

1940年3月1日、4月1日、5月1日:《读知几子〈悟真篇集注〉随笔》(《仙道》第15、16、17期)

1940年:《沈永良真人事略》、《为止火问题答复诸道友》

1940年:《〈余之求道经过〉批注》(田诚阳编著:《仙学详述》)

1941年1月1日:《募修天台山桐柏宫胜迹缘起》(《仙道》第25期)

1941年:《紫阳宫讲道语录》

1947年:《复兴道教计划书》(藏上海市档案馆)

1947年:《学仙必成》(田诚阳编著:《仙学详述》)

1950年:《告读者》(《名山游访记·序编》,1986年江苏省佛教协会再版印行)

1953年10月28日:《陈撄宁自传》(陈撄宁著:《道教与养生》)

1957年:《神经衰弱静功疗养法问答》(《道协会刊》第3期,《中国道教》,1987年第3期;中国道教协会编印“道教知识丛书”之四)

1960年1月27日:关于《辞海》中“道教词目”给上海市道协筹备会的信

1960年:《〈道藏〉书目分类》

1962年《道协会刊》创刊号(陈撄宁著:《道教与养生》):

《〈太平经〉的前因与后果》(约作于1959年)

《道教起源》

《〈史记·老子传〉问题考证》

《分析道教界今昔不同的情况》

《陈撄宁会长在全国政协第三十五次常委会上关于中国道教协会第二届全国代表会议情况报告摘要》

1962年9月29日:《在道教徒进修班开学典礼上的讲话》

1964年《道协会刊》第4期:《〈南华内外篇〉分章标旨》



陈樱宁先生遗作：《〈老子〉第五十章研究》（《中国道教》，1987年第1期）

著年不详：

《复常君（遵先）函》

《又与某道友论阴阳工夫》

《上海某女士来函并答问》

《复武昌佛学院张化声先生函》

《〈金丹赞言〉清净独修功法评论》



《扬善半月刊》(1-99期)。上海:翼化堂善书局,1933年4月-1937年8月。

《仙道月报》(1-32期)。上海:翼化堂善书局,1939年1月-1941年8月。

徐伯英、袁介珪主编:《中华仙学》(上、下)。台北:真善美出版社,1978年3月。

托马斯·汉(德):《陈撷宁——二十世纪道教大师》。香港:道教仪轨及音乐国际研讨会论文,1985年12月。

托马斯·汉(德)著,戴翠伦、姚正玉译:《陈撷宁——一位二十世纪道教大师》。《道教学探索》(国立成功大学历史系道教研究室、中华民国道教会台湾省台南市支会,1991年),第伍号。

余仲珏编著:《陈撷宁先生传略》。上海:上海翼化堂,1988年3月。

陈仲珪:《怀念伯父陈撷宁》。《中国道教》,1989年第2期。

李养正:《陈撷宁先生评传》。《世界宗教研究》,1989年第2期。

李养正:《陈撷宁“仙学”的特征、理论和方法》。《中国道教》,1989年第3期。

陈撷宁著:《道教与养生》。北京:华文出版





社,1989年7月。

陈仲珪:《宗教界集会纪念陈撷宁先生》。《上海道教》,1989年第3-4期。

胡海牙:《谈仙学与气功养生》。《世界气功》创刊号,1989年11月。

胡海牙:《缅怀老师陈撷宁先生》。《中国道教》,1989年第4期。

《陈撷宁仙逝二十周年纪念会在京隆重举行》。《中国道教》,1990年第1期。

王伟业:《陈撷宁先生治学精神》。《中国道教》,1990年第1期。

张裕:《读陈撷宁先生遗著〈道教与养生〉》。《中国道教》,1990年第2期。

吴亚魁:《陈撷宁的生平和思想》。《当代宗教研究》,1990年第2期。

姚雨山编注:《陈撷宁(圆顿子)气功论集》。北京:高等教育出版社,1990年7月。

李养正:《圆顿子论仙学》。香港《大道》创刊号,1990年。

陈仲珪:《陈撷宁先生生平二、三事》。《上海道教》,1991年第2期。

洪建林编:《仙学解密——道家养生秘库》。大连:大连出版社,1991年9月。

阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》。上海:上海人民出版社,1992年7月。

李养正著:《当代中国道教》。北京:中国社会科学出版社,1993年2月。

田诚阳:《仙学巨子——陈撷宁传略》。《武魂》,1993年第5期。

卿希泰主编:《中国道教》。上海:知识出版社,1994年1月。

郭武:《论陈撷宁在道教史上的地位》。《上海道教》,1994年第

1期。

吴亚魁：《〈扬善〉始末》。《当代宗教研究》，1994年第3期。

胡道静、陈耀庭、林万清主编：《藏外道书》。成都：巴蜀书社，1994年12月。

卿希泰、唐大潮著：《道教史》。北京：中国社会科学出版社，1994年12月。

田诚阳：《仙学巨子陈撷宁》、《陈撷宁证道箴言》。《中华气功》，1996年第1期。

吴亚魁：《论〈扬善半月刊〉》。《道家文化研究》第9辑，1996年6月。

吴亚魁：《陈撷宁与近代道教》。《上海道教》，1996年第4期。

卿希泰主编：《中国道教史》（修订本）第4卷。成都：四川人民出版社，1996年12月。

牟仲鉴：《民国道教觅踪》。载龚鹏程主编：《海峡两岸道教文化学术研讨会论文》。台北：台湾学生书局，1996年。

宋守鹏、孙石月：《陈撷宁及其道教教育思想》。载陈德安、齐峰主编：《道家道教教育研究》。北京：教育科学出版社，1997年。

张广保：《明清内丹思潮与陈撷宁学派的仙学》。《宗教学探索》，1997年第4期。

田诚阳：《陈撷宁仙学修炼法要》。《武魂》，1996年第6期至1997年第12期。

胡海牙编著：《仙学指南》（陈撷宁仙学系列丛书）。北京：中医古籍出版社，1998年3月。

高洪兴：《本世纪第一份道教期刊——〈扬善半月刊〉》。《三清文化》，1999年第2期。

田诚阳编著：《仙学详述》（中华道家修炼著述系列之一）。北京：宗教文化出版社，1999年7月。



牟仲鉴、张践著：《中国宗教通史》。北京：社会科学文献出版社，2000年1月。

尹志华：《陈撄宁的仙学思想》。《宗教学研究》，2000年第1期。

李养正主编：《当代道教》。北京：东方出版社，2000年8月。

胡海牙：《陈撄宁先生仙学理论初探》。《上海道教》，2000年第2、3、4期。

李养正：《陈撄宁先生与白云观》（《新编白云观·珍闻及轶事志》）。《世界宗教文化》，2001年第2期。

《安徽文化史》编纂工作委员会、《安徽文化史》编委会：《安徽文化史》。南京：南京大学出版社，2000年。

《上海宗教志》编纂委员会编：《上海宗教志》。上海：上海社会科学院出版社，2001年1月。

侯杰：《近代道教仙学的开拓者——陈撄宁》。香港《弘道》，2001年上半年版。



后记

1988年初夏，我正待投入硕士论文的写作，而彷徨于未知从何下手。是时，上海社会科学院宗教研究所陈耀庭导师指点迷津，建议就“陈撄宁”作一文章。陈撄宁是谁？资料又在哪儿？对于一个刚刚涉足道教研究领域的后学来说，简直是一头雾水。端赖陈耀庭导师的精心指教，资料从无到有，研究逐日加深，终得完成《陈撄宁研究》一文。十几年后的今天，当我回首此事时，陈耀庭导师的奖掖和扶助、指导和教诲，仍历历如在目前；而十几年来，陈耀庭导师莫不一直如此，总是那样适时地关心我，帮助我，鞭策我。所有这些，点点滴滴，是我时时刻刻铭感于心的。

正是在《陈撄宁研究》的基础上，我陆续发表了《陈撄宁的生平和思想》（《当代宗教研究》）、《〈扬善〉始末》（《当代宗教研究》）、《论〈扬善半月刊〉》（《道家文化研究》）、《陈撄宁与道教》（《上海道教》）等专





论陈撷宁的文字。

1994年初，吉林大学哲学系刘国梁教授策划出版一套历代高道传记丛书，邀约我承担其中一位传主也就是陈撷宁的传记写作，当时名作《仙道泰斗陈撷宁传》，十余万字。至期而未见缴稿，刘国梁教授次日便写信敦促，可见他是相当重视此事的，惜人事迁延，其事未获续竟。

1996年夏，蒙台湾文化三清宫黄胜得先生慨助，允我安心埋首于学问之道，续就“陈撷宁研究”这一题目作深入一步的研究；研究的结果，便是这部二十余万字的《生命的追求——陈撷宁与近现代中国道教》。

岁月蹉跎，人情笔拙。从最初接触“陈撷宁”这个题目，到最终完成《生命的追求——陈撷宁与近现代中国道教》一书，不意间，已是十几个春秋过去。好在这十几年间，不断有新的研究结果和新的研究资料的问世，使我能够在更为坚实的基础上深入“探索陈撷宁的人生道路和思想轨迹”。

此书撰就，我随即转入《江南全真道教——以六府一州道观为重心的考察（1271—1911）》一文的写作，而书稿则一直静静地躲在喧闹的城市的一隅，一如陈撷宁当日的“大隐市朝”。

日前闲居无事，检视旧稿，竟觉得有付梓流通的必要，既是对过往研究的一个总结，也是对曾经关心我者帮助我者的一个交代。

再者，或如本书《引言》中所述：“探索陈撷宁的人生道路和思想轨迹，对于当代中国道教的建设和发展，对于中

国道教未来走向，实有着重要的意义。”这也是出版此书的用意所在。毋宁说，这是一个太过于严肃的话题和沉重的负担，堪此重任者自当得其人其时。

上海市道教协会暨浦东钦赐仰殿道观丁常云道长正是这样一位堪此重任的道门高士。多年以来，他于奉道之余，一以研究道教学术、弘扬道教文化为心志所在，已然成为道门内不可或缺的中坚。正是在丁常云道长的积极奔走和深切关心之下，以及钦赐仰殿道观管委会成员叶有贵、崔红波、袁荣等三位道长的支持下，《生命的追求——陈撄宁与近现代中国道教》一书得以付梓流通，作为“上海钦赐仰殿道观道教文化丛书”之一而呈献于此。

一当书稿交付编辑出版，期间的辛苦操劳，便是我们这些局外人所难以想见的。但我仍执着地相信上海辞书出版社有关责任编辑的敬业、高效、扎实和精勤，是每一个浏览此书的读者皆可以体而察之的。于是乎，除了在此谨致谢忱之外，我竟期待着有朝一日，或有再度聚首合作的机会。

同时，我也要藉此机会，感谢沈去疾先生慷慨惠赐余仲珏女士编著的《陈撄宁先生传略》一书，为我当年的论文及本书的撰作提供了最重要的资料支持。这感谢，虽说姗姗来迟，却是蕴蓄了许久的。

吴亚魁

2005年6月30日

